

על מעמד המשפטי והמוסרי של בעלי-חיים הערה אקולוגית

שאלת היחס לבעלי חיים עשויה להיבחן מנקודות מוצא שונות, בגישות שונות ובמטרות שונות. כהנחת יסוד הונח במאמר זה כי יש לשאלה היבטים עקרוניים-מוסריים ואקולוגיים. אשר להיבט המוסרי, במקורות חז"ל – הלכתיים ואגדיים כאחד – נגלה את התפיסה בדבר זכאותם של בעלי חיים שהרגו אדם למשפט בסנהדרין, ולתחתשובת במשפטם בנסיבות ההריגה. בחלקם ניתנים מקורות אלו להבנה כמרכיב בפולמוס הקשה שניהלה היהדות עם סממנים שונים של התרבות הרומית-ביזנטית, במיוחד תרבות האיצטדיון, שבו שירתו בעלי החיים כגיבוריו של שעשוע, שחשף יצרים אפלים. יחד עם זאת, שפיטה – מושג המתייחס עקרונית לעולמו המוסרי של האדם – של בעלי חיים מקנה להם מעמד עקרוני בעולמו של האדם, מעמד המונע יחס שרירותי כלפי עולם החי. תפיסה זו מתיישבת עם העמדות היהודיות העקרוניות השוללות את הציוד והמדגישות ומבארות את מיעוט בעלי החיים שהותרו באכילה ובהקרבת קורבנות, ועם המסרים בדבר אחריותו המוסרית של האדם לעולם החי – אלו מתחדדים במיוחד בנייתוחם של חז"ל למקומם של בעלי חיים בפרשת תיבת נוח. בהעברתן את היחס לבעלי חיים תחת בקרה מוסרית, נודעת לעמדות אלו כמובן גם משמעות אקולוגית – הן בעידוד לעצם שמירת הטבע, והן בכל הקשור לחינוך אקולוגי המושתת על ערכים ולא רק על אילוצים.

הקדמה

בעולם המודרני, שהעלה שאלות אקולוגיות מרובות ומגוונות לראש סדר יומו, נידון היחס לסביבה במונחים של מותר ואסור. מקצתן של השאלות האקולוגיות הללו נושאות בחובן עניין בבעיות מוסריות הנוגעות ליחס לבעלי-חיים המאכלסים סביבות טבעיות שונות בעולמנו: באיזו מידה מצווים אנו לשמור על קיומם, והאם הצורך הזה נובע משיקולים מוסריים הדומים בעיקרם לשיקולים מוסריים המנחים את האדם בפעולותיו כלפי בני מינו, או שהיחס אליהם מונע בעיקרו משיקולים תועלתיים – אינסטרומנטליים-טכניים. נוגעות לכך שאלות אחרות המתעוררות חדשים לבקרים, הקשורות בשימוש שנעשה בבעלי-חיים לצרכים מדעיים שונים דוגמת ניסויים רפואיים.¹

1 דיון תמציתי, שיש בו פנים של חידוש ומקוריות, ראה אצל: ז' לוי, "על היבטים אתיים ביחס לבעלי-חיים", מחשבות, 66 (1994), עמ' 18-30.

לא נחדש בטענתנו שחז"ל גילו עניין רב בנושא — הן בהיבטיו הרחבים הנוגעים בסביבה בכללותה והן בשאלת בעלי-החיים — והעניקו לו ביטויים מיוחדים, שיש בהם כדי לשמש חומר רב-ערך למחשבה האקולוגית המודרנית. דברים חשובים ומעניינים בנידון נאמרו ונתפרסמו לאחרונה בבימות רבות.² להלן ננסה לנתח כמה ממקורות חז"ל העוסקים בנושא, תוך התמקדות מיוחדת באלו המעלים את שאלת מעמד המשפטי של בעלי-חיים, שהיא כמדומה הממחישה בצורה החדה ביותר את מעמדם בכללותו — האם מצבם כראויים להגנה נובע אך ורק מצורכי האדם, או שהוא עומד כערך בפני עצמו הקשור בזכויותיהם עלי אדמות, ומבחינה זו דומים הם במידה זו או אחרת לחלשים אחרים בעולמנו, שאינם מסוגלים לנסח את זכויותיהם ולעמוד על מימושן. ננסה לבחון את שורשיהם של כמה ממקורות אלו, ונשתדל להביא לידי עיגונם בהשקפה אקולוגית ואתית כוללת.

כאמור, ענייננו במאמר זה הוא במחשבת חז"ל בכל הקשור למעמד המשפטי של בעלי-חיים. כוונתנו לבירור עצם היותם ראויים למשפט, ולנסיון לברר צדדים שונים של טיבו של משפט זה והשלכותיו המוסריות והאקולוגיות. שאלות הקשורות בנושא הנידון כאן זכו לאחרונה לבירור המעמיק של י' סילמן, שהעמיד את מעמדם של בעלי-חיים בהלכה לדורותיה כאמת-מידה לבחינת השתקפותן של מגמות שונות במחשבת ההלכה, הנשענות על נורמות בסיס שונות, ולהלן נתייחס לדבריו.⁴ אשר להשלכות המוסריות והאקולוגיות של מעמד המשפטי של בעלי-החיים, קשה למצוא חומר רב על כך בספרות המחקרית הקלאסית במחשבת חז"ל,⁵ ואף לא בספרות המיוחדת, העשירה באופן יחסי, העוסקת בענייני אקולוגיה ויהדות.⁶ ככלל עניין אחר ראוי מחשבת חז"ל בענייני בעלי-

2 אי-אפשר שלא לציין את תרומתו רבת החשיבות לנושא של נ' רקובר, שבסדרת סדנאות ולקטי מקורות המתפרסמים זה שלושים שנה בהוצאת ספריית המשפט העברי, העמידנו על העושר הבלתי נדלה של ענייני הסביבה במקורות היהודיים לדורותיהם. לענייננו חשובים במיוחד: סדנאות בנושא איכות הסביבה, תשנ"ד; הגנת החי — ציד חיות, תשנ"ד. בהיבטים אחרים של הנושא נגע בספרו המסכם: איכות הסביבה — היבטים רעיוניים ומשפטיים במקורות היהודיים, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 13-45. כרבים אחרים, עבודותיו החלוציות של רקובר עוררני להיכנס לבעיות איכות הסביבה ביהדות, ואין לי אלא להודות לו על כך.

3 אנו משתמשים במאמר זה במונח "מעמד משפטי" בצורה חופשית קמעה. מונח זה אינו נזכר למיטב ידיעתנו במקורותינו, ואין כוונתנו לשימוש שנעשה בו בהווה בעגה המשפטית כמצוין מעמד של בעל-דין ב"תיק" מסוים. כוונתנו בפשטות לציין את זכותם של בעלי-חיים להישפט, ולעגן זכות זו במעמד עקרוני.

4 י' סילמן, "הרלוונטיות של חיובים לגבי בעלי-חיים — עיון פנומנולוגי בהלכה", בתוך: מ' בר (עורך), מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, לכבוד הרב פרוי' מ"ע רקמן, רמת-גן, תשנ"ד, עמ' 243-260. להלן (הערה 28) נתייחס לכמה מדבריו.

5 למשל, קשה מאוד למצוא חומר בנידון בספרו היסודי של א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות. על השאלה הרחבה יותר של טעמי המצוות הקשורים לבעלי-חיים ראה: י' תבורי, "שילוח הקן — על היחס בין טעם המצווה לבין דיניה", מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל (לעיל הע' 4), עמ' 121-142.

6 בספרות זו, שלאחרונה היתה לה עדנה, ניכרות כמדומה המגמות לעסוק בעיקר בדברי חז"ל המפורשים בידי מפרשיהם דאשונים ואחרונים, או "לדלג" היישר לספרות ההלכתית או המחשבתית המאוחרת. דוגמה לגישה כזו: מ' זיכל (עורך), איכות הסביבה (אקולוגיה) במקורות היהדות, פרויקט השו"ת

חיים בפרט ושמירת טבע ככלל לבירור עצמאי. ננסה אפוא ללכץ את דברי חז"ל בנידון — פעולה הכרוכה בניתוח מאמריהם על רקע זמנם ומקומם — בלי להיכנס להשתלשלות דבריהם בספרות ההלכתית המאוחרת יותר.⁷ הבירור ישא אופי של ניתוח ספרותי והיסטורי, ואין לנו אלא לקוות כי נפרשם כהלכה, שלא מתוך הרהורי לבנו, ונחשוף יסודות עומק אמיתיים במשנתם.

המעמד המשפטי

כבכל עניין גם בנושא דידן, בכואנו לעסוק במקורות חז"ל, יש להבחין בין הלכה לאגדה. רוצה ליומר, בין קביעות המשוות ליחס לבעלי-חיים צד של חובה או פטור — וחובה זו עשויה להיות בעצמות שונות ולהתמקד בהקשרים שונים — לבין מקורות, שעניינם רעיונות ומחשבות בדבר היחס הנכון לבעלי-חיים. ודאי שההבחנה ביניהם אינה חדה. ההלכה, באופן המיוחד שבו נוסחה, מכוונת גם לפרוסי מחשבה מסוימים, ולמחשבה המעוצבת על-ידי האגדה יש גם השלכות מעשיות. לדידנו, עניין זה רב-חשיבות הוא, שכן השאלה המוסרית, באופן שאנו תופסים אותה, איננה נמדרת אך ורק בהכרעות מעשיות חדות.

אשר להלכה בתחומים העוסקים בהגנת בעלי-חיים, מתבקשות הבחנות נוספות. הדיון ההלכתי בנידון חותר לא אחת לנמק מצוות כוללות שונות, או את פרטי הלכותיהן, בהנמקות המבוססות על צערם וכאבם של בעלי-חיים. הדוגמה השגורה בפי כל היא, כמובן, המושג ההלכתי "צער בעלי-חיים". ברי שלנוכחותן של הנמקות כאלו בדיון ההלכתי נודעת חשיבות רבה לענייננו, שכן בהכרתן בסבלם וכאבם של בעלי-חיים הן מדמות אותם ולו במשהו לאדם, ומסייעות להחיל לגביהם את צורת הדיון המוסרית. ועדיין מתבקשת ההבחנה בין חמלה ורחמים, חשובים ככל שיהיו, לבין מעמד משפטי מוגדר ומחייב המקנה לנושא מעמד מוגן ברמה העקרונית ביותר, ומשווה למפרו מעמד מוסרי ירוד.

מסכתות נזיקין מציגות כמה דוגמאות, שמהן עולה לכאורה מעמד משפטי שכזה. המפורסמות שבהן, שיידונו בהרחבה בהמשך, הן:

1. "הזאב והארי הדוב והנמר והברדלס והנחש — מיתתן בעשרים ושלושה. רבי אליעזר אומר כל הקודם להרגן זכה. רבי עקיבא אומר מיתתן בעשרים ושלושה" (משנה, סנהדרין פ"א מ"ד). לדעת תנא קמא, ומן הסתם אף לדעת רבי עקיבא,⁸ נראה, כי בעלי-חיים שהרגו ראויים בנסיבות מסוימות למשפט.

בראילן, תש"ן.

ענייניו של מאמר זה פותחו בעקבות ריכוזו ופרשנותו של נ' רקובר (לעיל הע' 2), ואף שאנו מחזיקים לו טובה מרובה, דומה כי בשאלה המרכזית הנידונה במאמרנו השאיר רקובר בקעה צרה להתגדר בה.

7 נ' רקובר (לעיל הע' 2), מתוך גישה משפטית ומחשבתית כוללת, עסק בנושאי שמירת הסביבה במבט כולל, הפותח בעמדת המקרא ומגיע עד לאחרוני הפוסקים וההוגים. כאמור, כוונתנו במאמר זה לנסות להבין טוב יותר את גישת חז"ל בנושא כמלוא מורכבותה וגווניה.

8 השאלה מהו חידושו של רבי עקיבא איננה פשוטה. פ' קהתי, בפירושו המסכם סדרת פירושים הבאים בעקבות הגמרא, רואה את ההבדל בין התנא קמא לבין רבי עקיבא בהתייחסות לנחש בלבד, שכן הוא כידוע "מועד לעולם".

2. "שור האצטדין אינו חייב מיתה" (משנה, בבא קמא פ"ד מ"ד). דהיינו, אינו חייב במיתת בית-דין.

המצב של בעלי-חיים נשפטים רחוק מאוד מהמציאות ההלכתית בהווה, ובמובן מסוים אף בעבר, והעניין עצמו יכול להיתפס כתמוה ואף מעורר גיחוך. כדי לעמוד על הפוטנציאל המוסרי והאקולוגי הגלום בו, יש לבחון דינים אלו ודומיהם בהקשרם ההלכתי וההיסטורי, ולהבינם על רקע עולם אגדי מגוון ועשיר העוסק בבעיות אלו. נפתח בפרשנות המקורות העוסקים במשפט בעלי-חיים וב"שור האצטדין" בגישה החותרת להסיק מסקנות אקולוגיות ומוסריות. נעמוד על זיקתם של מקורות אלו לעולמם הרעיוני של חז"ל, ונסכם בדיון בדבר ההשלכות האפשריות.

מיתתן בעשרים ושלושה

מה עומד ביסוד ההתייחסות המשפטית לבעלי-חיים? דברי המשנה על זכאותם של בעלי-חיים למשפט בסנהדרין של עשרים ושלושה נובעים מהדין הבסיסי של "שור הנסקל"⁹, שהרי זהו סדר המשנה: "שור הנסקל — בעשרים ושלושה...הזאב הארי והדוב...בעשרים ושלושה". התוספתא העוסקת בנידון מפורשת עוד יותר: "שור שהמית. אחד שור שהמית ושאר בהמה וחיה שהמיתו מיתתן בעשרים ושלושה". (תוספתא, סנהדרין פ"ג ה"א). גם הדיון בין האמוראים ריש לקיש ורבי יוחנן בכבלי למשנתנו, בשאלת הריגתם,¹⁰ קשור בעצם בשאלה בסיסית יותר: אם "יש להן תרבות ויש להן בעלים" (סנהדרין טו ע"ב). דהיינו, האם ניתן ללמדם שלא זיקו, והאם הבעלות עליהם תופסת כבעלות רגילה, ואין רשות לפגוע בהם שלא ברצון בעליהם. החלת המושגים "תרבות" ו"בעלים" על החיות הנמנות במשנתנו מקרבת מאוד את מעמדם לזה של "שור הנסקל", הנידון בבית-דין של עשרים ושלושה, כשהקטגוריות הללו חלות עליו, ואין איש רשאי להרגו סתם כך. החלת דין "שור הנסקל" על בעלי-חיים אחרים, בכל הקשור למשפט בעשרים ושלושה, עולה כמדומה בקנה אחד עם המדיניות במשנה, המרחיבה את רשימת בעלי-חיים הקשורים בדינים שונים — דיני נזיקין ודינים אחרים — משור וחמור לכל חיה ועוף: "אחד השור ואחד כל בהמה — נפילת הבור, ולהפרשת הר סיני, ולתשלומי כפל ולהשבת אבדה, לפריקה, לחסימה, לכלאים ולשבת, וכך חיה ועוף כיוצא בהן. אם כן, למה נאמר שור או חמור? אלא שדיבר הכתוב בהווה" (משנה, בבא קמא פ"ה מ"ז).

ברובד הראשון של דיוננו אפשר אפוא לראות בהעמדת בעלי-חיים שונים למשפט, פועל יוצא של מגמה הלכתית עקרונתית הרואה במקרים שהזכירה התורה במפורש בעלי-

9 הדין יסודו בדברי התורה: "וכי יגח שור את איש או את אשה ומת סקול יסקל השור..." (שמות כא, כח). מנקודת דאות הלכתית יש טעם להבין כי סקילה זו, כמוה כסקילות אחרות בתורה, מיתת בית-דין היא.

10 לפי פירושו של רש"י על אחר, מתייחסת מחלוקתם לדברי רבי אליעזר המתיר לכאורה להרוג ללא משפט: "אמר ריש לקיש: הא דאמר רבי אליעזר כל הקודם להורג זכה, והוא שהמיתו נפש... ר' יוחנן אמר: אף על גב שלא המיתו, אמר רבי אליעזר כל הקודם להרגו זכה. והכי קאמר ליה לתנא קמא: דקאמרת כשהמיתו צריכי עשרים ושלושה דינין, אני אומר אפילו לא המיתו מותר להורג כל הקודם, וכל שכן אם המיתו".

חיים (שור, חמור) דוגמאות בלבד, ומרחיבה עד לאין שיעור את חלותן על עולם החי בכללותו. ועדיין מתבקשת השאלה: הרחבה זו מה טיבה? האם מדובר כאן רק בהרחבה טכנית, שיסודה בהכרה כי התורה, הנותנת בכל משפטיה דוגמאות בלבד שאובות מן ההווה, קוראת בעצם להרחיבן לפי התמורות החלות בחשיבותן היחסית של הדוגמאות עם חליפות העתים; או שברכיבי הדוגמאות גלומה השקפה עקרונית, במקרה הנידון, לגבי בעלי-חיים? לשון אחר, האם לפנינו הרחבת דין "שור הנסקל" לדוגמאות נוספות שעשויות לקיים מצבים דומים; או שאפשר לחרוג מההקשר המסוים של שור הנסקל בגרסתו המורחבת, ולדלות ממנו יסודות להשקפה כללית על מעמדם של בעלי-חיים עלי אדמות? כבר בשלב זה ניצין, כי דעתנו נוטה לאפשרות השנייה, ואנו מתקשים לראות את הרחבת חלות המשפט על בעלי-חיים השונים מאוד מהשור (ראה להלן) כשינוי פשוט של דוגמאות בלבד.

חיזוק מסוים לאופי העקרוני של העמדת בעלי-חיים למשפט, הגם שבאופן שונה מן האדם, עולה ממדרשי אגדה: "דאמר ר' אלעזר: אין לך שהוא מתחייב באדם הזה, אלא אדם כיוצא בו, ר' נתן אומר: אפילו זאב וכלב..." (בראשית רבה כו, ו. מהד' תיאודור-אלבק עמ' 251). ודומה כי מירקין פירשו נכונה: "אדם שפגע, אפילו אם לא רצח — נידון, מה שאין כן חיה, שאינה נידונה אלא בפגיעה ממיתה"¹¹. לפי זה, בעלי-חיים מושווים כאן לאדם הנשפט, ולא לשור הנסקל. סיטואציה משפטית מובהקת מוטבעת גם במאמר האגדי: "אמר רבי יהודה בן סימון: מתחילת הספר ועד כאן שבעים ואחד אזכרות. מלמד שנידון בסנהדרין שלמה" (בראשית רבה כ, ד. מהד' תיאודור-אלבק עמ' 184). מדובר בנחש הקדום, ואין זו כמובן סיטואציה רגילה של יחס משפטי לבעלי-חיים. הנסיבות — סיפור גן עדן, אופפות בהכרח את האירוע בערפל של מסתורין. דומה שיש לדון מאמר זה במידה של סמליות. כביכול, הנחש המסמל את הרע המביא את המוות מנוצח על-ידי כוחה של סנהדרין ועולם המשפט. בהקשר זה מדובר כמובן ב"סנהדרין שלמה" הנושאת אופי אידיאלי. אך, כאמור, רעיון זה צומח מתוך הידיעה כי יש לדון בעלי-חיים, ובכללם הנחש (אמנם במקרה זה לא הרג ממש, אך הוא מעורב בהבאת המוות לאדם!), בסנהדרין.

שור האצטדין

הקביעה: "שור האצטדין אינו חייב מיתה" זוכה במשנה להוכחה מדרשת הפסוק: "שור האצטדין אינו חייב מיתה, שנאמר: 'כי יגח' ולא שיגחיהו" (בבא קמא פ"ד מ"ד).¹² בפשטות, קושרת קביעה זו את דין שור האצטדין לדיני שור נגח האחרים במשנתנו, בבחינת יוצא מן הכלל. הווי אומר, המתתו מכוח דין "שור נגח" כרוכה בתנאי עקרוני — היותו נגח מצד עצמו. אם "הגחיהו", וזו בוודאי המציאות לגבי שור האצטדין (ראה להלן), אין מקום להמיתו בדין. הנה כי כן, מתוך דרשה פשוטה זו, שאיננה רחוקה מאוד

11 במהדורתו למדרש רבה, א, עמ' 196.

12 במדרש ההלכה: "וכי יגח — פרט לשהגחיהו. מיכן אמרו: שור האצטדין פטור, לפי שאינו אלא מעשה" (מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי כא, כח, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 177).

מפשוטו של מקרא, עולה זכות בסיסית של בעלי-חיים — אין להמיתם אם יד אדם מעורבת במישרין בנוק שגרמו.¹³
 המציאות של מאבקים בין חיות לאנשים בזירה, עומדת כמדומה גם ביסוד מאמר האגדה: "מיד כל חיה אדרשנו" — זה המוסר את חברו לחיה להרגו" (בראשית רבה ל, יג¹⁴). אנו נוטים לקבל את פירושו של מירקין: "ועיקרו כלפי העכו"ם, שהיו שטופים במסירת בני אדם להריגה בזירות. ואולי הכוונה שהאדם בלבד חייב ואילו החיה פטורה".¹⁵
 במובן מסוים, מציגה דרשה זו המובילה ל"ואילו החיה פטורה", פרשנות הפוכה לפשוטו של מקרא לפסוקים: "ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם" (בראשית ט, ה). מהפסוק כשלעצמו אפשר להבין, כי בצד הכרזה עקרונית על איסור נטילת נפש האדם בא הפירוט: אדרשנו מיד החיה, ואדרשנו מיד האדם. ולפי זה, לא יפקיר ה' את האדם, וידרוש את דמו גם מחיה ההורגת אדם.¹⁶ הדרשה הופכת את מה שאפשר להבין על-פי פשוטו כתביעה ממשית מחיה ממשית, לדרישה המכוונת אל האדם, התופסת בסיטואציה שבה הורגת חיה אדם באחריות האדם. אין כאן "חיה ממיתה" כמושג פשוט, אלא חיה ממיתה כתיאור אופן ההמתה, כשכבנסיבות אלו מתבקש לברר מי הוא בעצם הממית. ועדיין, במובן מסוים, נשמרת כאן רוח פשוטו של מקרא, הרואה עקרונית מקום לדרישת דם האדם מחיה, שכביכול האחריות מוטלת עליה, אך זאת, לא במקרה שברור כי האדם ("הבעלים") העומד מאחורי החיה וגורם לה להרוג הוא האחראי.¹⁷ אם כן, בדיוננו במעמד המשפטי של בעלי-חיים, יש מקום לדבר על זכות בסיסית שלא להיענש על "חטא" שהחטיא האדם את החי, ועליו להיזקק לחובתו של המחטיא.

- 13 מבחינה זו אפשר לראות ב"שור האצטדין" מקרה הפוך ל"שור המדבר", המייצג בהמת הפקר שלפי התנא קמא חייב מיתה (משנה, בבא קמא פ"ד מ"ז). במקרה זה ברור שיר אדם לא היתה כנגחנותו והוא נשפט לעצמו. בצד זאת מופיעה דעה אחרת, זו של רבי יהודה, המייצגת תפיסה אחרת: "שור המדבר...פטורים מן המיתה לפי שאין להם בעלים" (שם).
 14 על השתלשלות הגירסה ראה בכיארם של תיאודור-אלבק, עמ' 324, בהערות.
 15 במהדורתו למדרש רבה, ב, עמ' 56.
 16 הפירוש הראשון שהביא י' קיל בפירושו בסדרה "דעת מקרא" הוא: "מיד כל חיה אדרשנו — שעורו: מיד כל חיה השופכת דם אדם אדרשנו, על דרך ז'כי יגז שור את איש או את אשה ומת סקול יסקל השור ולא יאכל את כשרו" (שמות כא, כח) — ספר בראשית, ירושלים, תשנ"ז, עמ' ריח.
 17 זהו מאמר אגדי והתייחסנו אליו ככזה. לכאורה, הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש פ"ב ה"ב-ה"ג) משתמש בו כאסמכתא הלכתית בעניין הריגה בעקיפין: "אבל...או שכפתו והניחו לפני הארי וכיצא בו והרגתו חיה... כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו, וחייב מיתה לשמים ואין בהם מיתת בית דין. ומנין שכך הוא הדין? שנאמר שפך דם האדם כאדם דמו ישפך (בראשית ט, ו) ... ומיד כל חיה אדרשנו זה המוסר חברו לפני החיה לטרפו...". וראה גם דברי המשנה בנידון: "ואלו הנהרגין...:סיסה בו את הכלב סיסה בו את הנחש — פטור. השיך בו את הנחש — רבי יהודה מחייב, וחכמים פטריין" (סנהדרין פ"ט מ"א). עם שיש בה זיקה מסיימת לענייננו, השאלה ההלכתית הטהורה של דין המשתמש בבעלי-חיים לפגיעה באדם לא נידונה במאמר זה.

הרקע בעולמם של חז"ל

הקביעות ההלכתיות שנותחו לעיל, והמאמרים האגדיים שנוספו עמן, מוליכים לאפשרות הענקת סוג מסוים של זכויות משפטיות לבעלי-חיים. לדעתנו, עשויה לצמוח מהן משמעות רבה בכיסוס יחס האדם לבעלי-חיים בפרט ולסביבה ככלל. עם זאת, הבנתן לא תושג אלא על רקע זיקתן לעולמם רחב ההיקף של חכמים. בפשטות הן נשענות בדרך זו או אחרת, במישרין או בעקיפין, על "הבנה דרשנית של פסוקים בתורה, שהבולט ביניהם — הפסוק העוסק בשור הנסקל. ויש לברר, באיזו מידה מעמדם של בעלי-חיים הנקובים במשנה (סנהדרין א, ד) הוא פועל יוצא של דרשת הפסוקים העוסקים בשור נסקל, ובמה משתקפת כאן גם השפעה של השקפות אחרות השזורות בהגותם של חכמים. ננסה להציג כאן שלוש תפיסות המרחיבות את הבסיס לדינים שנזכרו כאן, מעבר לתוצאה מצומצמת מדין שור הנסקל.¹⁸ האחת, קשורה למאבק הנמרץ שניהלו חכמים לדורותיהם בתרבות האצטדיון שאפיינה את העולם הרומי ופשתה גם בארץ ישראל; השנייה, קשורה לפרשנות האגדית באשר ליחס לבעלי-חיים בפרשת המבול ובפרשות אחרות; והשלישית — למורשת המקרא ביחס לציד בעלי-חיים.

המאבק בתרבות האצטדיון

חז"ל הכירו היטב את תרבות השעשוע הרומית והיו ערים לסכנותיה לערעור ערכיהם. מרכיב חשוב בתרבות זו היה מבוסס על שימוש בבעלי-חיים — הן לקרבות בינם לבין עצמם והן לקרבות של בעלי-חיים עם לוחמים בשר ודם. מסתבר, שמראה הקהל המשולהב הצופה בהנאה המהולה באכזריות בהריגת שביים או מתנדבים על-ידי בעלי-חיים בזירה, היה מוכר לחז"ל ולא ערב לחכם. ש' קרויס אפיין את היחס היהודי לצורות בידור אלו בצורה מכלילה: "היהודים בעקבות מנהיגיהם הרוחניים, החכמים, הביטו על המשחקים האלה כעל שיקוף ותועבה והתרחקו מהם כל מה שאפשר."¹⁹ כאן מתבקשת הערה מבהירה. ניסוחו של קרויס מניח התאמה מלאה בין ציוויי ההנהגה לבין רצון צאן מרעיתם והתנהגותו. הנטייה הרווחת היום היא לנסח ניסוחים פחות גורפים. ההיכרות ההולכת ומעמיקה עם אופיה רב-המורכבות של החברה היהודית בארץ-ישראל בתקופת האמוראים, מקשה מאוד לראותה כאחידה ומונוליטית, ומסתבר שהיו בה גוונים ובני גוונים השונים זה מזה, בין השאר ככל הקשור ליחסם למנהיגותם של חכמים. על רקע זה נראה כי יהודים רבים, במיוחד בערים הגדולות, נהגו להשתתף כצופים בתרבות האצטדיון שהיתה ממאפייני תרבות הפנאי באותה תקופה. לפי ז' וייס: "מציאות זו היתה ללא ספק הרקע לאמירותיהם הרבות של התנאים והאמוראים בגנות ההליכה אל

18 המושג "תפיסה" מחייב הבהרה. התייחסנו לתפיסות שיש להן זיקה לענייני אקולוגיה ומוסר העומדים כבעיה מרכזית במאמרנו זה. על גישות אחרות כהכנת העניינים ההלכתיים הנידונים, מתוך נקודת מוצא עקרונית של תפיסת ההלכה, ראה דבריו של י' סילמן (לעיל הע' 4, ולהלן הע' 28). התייחסות קצרה לדבריו נעלה להלן למעלה.

19 ש' קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, ירושלים, תש"ח, עמ' 220. בהתייחס לענייננו, מעניין שקרויס ראה את עיקר התנגדותם של חכמים למשחקים כחשש לעבור על שלוש העבירות התמורות — שפיכות דמים, גילוי ערוות ועבודה זרה. יש בכך כמובן הגיון רב. אך לדעתו, "ציד חיות ועופות" נמצא בין הדברים ש"מצאו להם החכמים צד היתר" (שם).

התיאטרון, הקרקס והאמפיתיאטרון, שהמקורות התלמודיים מכנים אותו בשם 'אצטדיון'. כל החכמים אסרו את ההשתתפות במופעי בידור מתוך מניע דתי או מוסרי, אך בעוד שהתנאים אסרו את הדבר באופן מוחלט וחד-משמעי, נקטו האמוראים טקטיקה שונה לגמרי. הם נמנעו מגינוי הקהילה על מעשיהם, אלא ביקשו אותם בדרכים שונות להימנע מביקור במבני בידור.²⁰

הנה כי כן, ההסתייגות היא אכן הראשה בכל הקשור ליחסם של חכמים למשחקי הזירה, והשאלה נסבה רק על הדרך והאופן שיש לנקוט כדי למנוע את העם מלהשתתף בהם. באווירה שכזו אפשר לדבר גם על יצירתם של מאמרים הלכתיים ואגדיים, המעוררים לדיון בשאלת האחריות במקרים של הריגת אדם על-ידי בעלי-חיים, ומעודדים לשיפוט בעלי-חיים במסגרות המקובלות בעולם ההלכה. רצוננו לומר, כי ייתכן שהקביעות המזכות בעלי-חיים (שור האצטדיון) במשפט על הריגת אדם, חורגות מפיתוח דרשני תיאורטי של דין שור הנסקל, ויסודן במגמה להראות שהאחריות מוטלת על שולחן, ולמחות בכך נגד כל מי שמעורב בזה.

אשר למשפט החיות בעשרים ושלושה. פורמלית, אולי נגזרים דיני חיות הזירה מדין שור הנסקל, אך לפי הנאמר כאן התרחקנו כברת דרך משמעותית למדי מהדין המקורי של שור הנסקל, למצער בעניין חשוב אחד, שקשה להאמין שלא עמד לנגד עיני חכמים. שור לבד משימושיו הידועים כמקור בשר לאכילה ולקורבן נועד למלאכה (חריש) שיש בה בניין עולם, ואילו החיות הללו שנלחמו בזירה נועדו לשעשוע, שיש בו משום ביזוי ערכים חשובים ביהדות. ספק גדול עד מאוד הוא אם בייתו את החיות הללו לצורך הדומה ולו במשהו למלאכה שלה נדרש השור העומד במרכז דין 'שור הנסקל'. לא זו אף זו, דומה שהדוגמאות הנזכרות במשנה הדנה בשפיטת בעלי-חיים על-ידי סנהדרין של עשרים ושלושה, אינן הרחבה תמימה והדגמה פשוטה של העקרון במשנת בבא קמא: "וכן חיה ועוף וכל היוצא בהן". החיות הנזכרות במשנת סנהדרין "הזאב והארי הדוב והנמר והברדלס והנחש" הן חיות טרף מובהקות שהאדם שילבן בעסקי שעשועיו. אשר על-כן קובעת המשנה, כי ראיות הן למה שהיינו מכנים היום "משפט הוגן", שיביא בחשבון את הנסיבות בכללותן. זוהי אפוא דוגמה טעונה רוויה בעוקץ פולמוסי נגד תרבות, שלהשקפת חז"ל מייצגת ערכים מנוגדים לחלוטין לערכיהם, שאחד מהם הוא היחס לבעלי-חיים בזירה. העמדת בעיית שפיטת בעלי-החיים ההורגים, בכבלי, על השאלה האם "יש להן תרבות ויש להן בעלים" (סנהדרין טו ע"ב), נראית בנסיבות אלו מלאכותית במידת-מה, ואף אירונית.

דומה שאפשר לחזק טיעון זה בשיקול המבוסס על הריאליה, אך יש בו גם פנים ספרותיות. כאמור, קשה לראות את חיות הטרף הנזכרות כאן כמתחברות באיזה אופן לשור העומד בבסיס דין 'שור הנסקל'. אמנם השור יכול להזיק ואף להמית, אך בעיקרו

20 ד' וייס, "תרבות הפנאי הרומית והשפעתה על יהודי ארץ ישראל", קדמוניות, כח (תשנ"ה), עמ' 18. על התמדתה של צורת בידור זו עד לשלהי התקופה הביזנטית ראה: דן, חיי העיר בשלהי העת העתיקה, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 208, והמקורות שהביא שם. ראוי להזכיר בהקשר זה את האיסור המפורש במשנה: "אין מוכרין להלן דובין ואריות, וכל דבר שיש בו נזק לרבים" (משנה, עבודה זרה א ז), בצד השימוש בחיות אלו במאמרי אגדה דוגמת: "ערוכ למה? שהיו המצרים אומרים לישראל, צאו הביאו לנו דובים ואריות, כדי להיות מצרין בהם" (תנחומא, וראא יד).

של דבר הוא נטרף ולא טורף, וכל זמן שלא התגשם חזונו של ישעיהו: "ואריה כבקר יאכל תבן", קשה מאוד לסווגם בקבוצה אחת. אמנם השור נתפס בצד הארי כגאה שבבהמות: "ארבעה מיני גאים נבראו בעולם: גאה שבכריות — אדם, גאה שבעופות — נשר, גאה שבבהמות — שור, גאה שבחיות — ארי" (שמות רבה כג, יג), אך שיוכם לקבוצות השונות מצביע על ההבדל הברור ביניהם — האחד שייך לקבוצת הנטרפים והשני לטורפים, כנאמר: "שור נרדף מפני ארי" (תנחומא מהד' בובר, אמור, עמ' מ). הכל בימי קדם הטיבו לדעת כי "אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן אלא מתוך קופה של בשר" (בבלי, ברכות לב ע"א), וידיעה זו השפיעה, מן הסתם, על בחירת הדוגמאות במשנתנו העוברת משור לזאב וארי וכיוצא בהנה טורפים.

אם נבוא לסכם, המעבר משור העומד ביסוד דין התורה לטורפים במשנה שהוזכרה, הוא קיצוני מאוד. בהקשרן זה כרוכות אפוא הקביעות בדבר משפטם של בעלי-חיים בנסיכות של מאבק בתרבות האצטדיון. אך העובדה שהמטרה פולמוסית, וה"אויב" הגדול שאליו מכוונים חצי חז"ל הוא נושאייה של תרבות זו, אין בה כדי לטשטש את עצם הענקת זכויות משפטיות לבעלי-חיים, דווקא בהקשר של המתתם, שיש בו יסוד מסוים של הגנה עליהם משרירות לבו של האדם, והטלת אחריות על האדם להתנהגות חריגה של בעלי-חיים. במובן מסוים מתחבר כאן המאבק נגד הכיעור שבתרבותה של מלכות הרשעה במאבק למען בעלי-החיים, שנפגעו כל-כך מן הדוגלים בתרבות זו.

אגדות חז"ל על היחס לבעלי-חיים בפרשת נח

מהדיונים המדרשיים בפרשת נח אפשר ללמוד אודות השקפת חכמים על אחריותו של האדם ביחס לבעלי-חיים — הן בכל הקשור להחטאתם, ונקודה זו משיקה לנאמר לעיל, והן בכל הקשור לשמירתם. אשר להחטאתם, ציינו לעיל את הדעות הרואות באדם אחראי לחטאם של בעלי-חיים, וההשלכות המשפטיות של קביעה זו. במדרשים לפרשת המבול מתואר ההיבט המוסרי של היחסים בין האדם לעולם החי בצורה מיוחדת במינה. בחלק מהם מודגש חטא מפורש של השחתה מינית אצל בעלי-החיים, ואף בעולם הטבע בכללותו: "ר' עזריה בשם ר' יהודה בר' סימון אמר: הכל קלקלו מעשיהם בדור המבול: הכלב היה הולך אצל הזאב, והתרנגול היה מהלך אצל הטוס. הדא הוא דכתיב: 'כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ' (בראשית ו, יב). ר' לוליאני בר טברי בשם ר' יצחק אמר: אף הארץ זנתה, הוּו זרעין חטין והיא מפקא זונין" (בראשית רבה כח, ח. מהד' תיאודור-אלבק עמ' 266).²¹ וכן: "מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה איש ואשתו" (בראשית ז, ב). אישות לבהמה מי אית לה? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאותן שלא נעבדה בהם עבירה. מנא ידע? אמר רב חסדא: שהעבירן לפני התיבה, כל שהתיבה קולטתו — בידוע שלא נעבדה בהם עבירה, וכל שאין התיבה קולטתו — בידוע שנעבדה בה עבירה" (בבלי, סנהדרין קח ע"ב). לדידנו, אין "נפקא מינה" רבה בשאלה אם קרובים מדרשים אלו לפשוטו של מקרא (מטעים: "כל בשר") או רחוקים ממנו. גם איננו יכולים להתחייב בכיאורנו, איך הבינו הקדמונים את האמירות

21 על ההבנה כי הזונין משקפים חטא ראה: "פליקס, כלאי זרעים והרכבה, תל-אביב, תשכ"ז, עמ'

המדרשיות הללו — האם ראו בהם אמת עובדתית פשוטה, או מעין משלים. בין כך ובין כך, מותר כמדומה להסיק מהן על קיומה של ההשקפה בדבר קיומו של קשר, ואולי תלות, בין התנהגותו ה"מוסרית" של עולם החי לעולם האדם.

מהי המשמעות של התנהגות מוסרית של בעלי-חיים? אפשר שאין לראותם כבעלי בחירה חופשית כמוכן האנושי המנהלים דילמות מוסריות כמונו, ודומה שחז"ל שהשיתו עונש על האדם שגירס להמית בזירה היטיבו להביין זאת. האדם הוא זה שעלול לגרום להם להתנהג בצורה החורגת מנורמות ההתנהגות הטבעיות שלהם, מה שבעינינו אנושיות נתפס כחריגה מוסרית. חז"ל הרחיבו במדרשי המבול את היריעה. בפרשנות המדרשית לסיפור המבול מוצגים בעלי-החיים כמי שספגו "השראה" מוסרית שלילית מהאדם, וחטאו עומדים ביסוד קלקולם. כבעניין הריגת אדם על-ידי בעלי-חיים, אפשר כי גם באמירות בדבר השחתת המינית של בעלי-חיים מוכעת בעצם מחאה מצטברת על השחתת המינית של האדם הנוזק לבעלי-חיים, שהתקיימה בעולמנו מקדמת דנא. ועדיין טבועה בהם הביקורת נגד האדם, שלא זו בלבד שמועל בחובות המוסריות המיניות שלו עצמו ("והיו לבשר אחד" נאמר בין איש לאשתו!), אלא משנה בכך את התנהגותו של עולם החי, ובמובן מסוים מחטיאו. עולם חי שנוהג כך — סובר המדרש — אינו עומד בנורמות שנקבעו לו בכריאה, והוא ראוי להכחדה.

אימוץ כיוון מחשבה זה יש בו כדי לבאר מדרשים בנידון, שלכאורה מציגים עמדה שונה ביחס לשאלה מי החטיא את מי. למשל: "ר' יודן אמר: משל למלך שמסר את בנו לפידיגוג, והוציאו לתרבות רעה. כעס המלך על בנו והרגו. אמר המלך: כלום הוציא את בני לתרבות רעה אלא זה, בני אבד וזה קיים! לפיכך 'אדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים' (בראשית ו, ז)" (בראשית רבה כח, ו. מהד' תיאודור-אלבק עמ' 265). לכאורה, מוטחת כאן האשמה חריפה כלפי בעלי-החיים (פדגוג), שבגין היבראם טרם לאדם, היה עליהם לחנוך, ועל-כן יש בהם צד של אחריות לכשלונו. ועדיין אפשר לפרש מאמר זה בצורה מתונה יותר ומתוחכמת יותר. בעלי-החיים — דווקא בגין צד של אינסטינקט המוטבע בהם מברייתו של עולם — אמורים לשמש לאדם, דגם, שיש בו צד של סמליות, בדבר ההתנהגות המינית הרצויה. מובן שהזיקה בין האדם לבעלי-חיים בהקשר זה שרויה במתח עמוק, ויש ציפייה כי האדם, שלא כבעלי-חיים, ישמור על ייחודו וידבק בבת זוג אחת ("ודבק באשתו"), אך על דרך "על אחת כמה וכמה" ו"קל וחומר" ברור מתוך ההשוואה לבעלי-חיים שאסור לו ללכת בדרך של השחתה מינית. אם בעלי-חיים נוהגים כך במסגרת הדרישות הבסיסיות של הכריאה המכוונת את עולמן, על אחת כמה וכמה שהאדם חייב בכך. אם כן, בעלי-החיים אינם מחטיאיו של האדם — הם קרבנותיו, הוא-הוא שנכשל בפרשנות מעוותת של מקומו בעולם, ובהתנהגותו זו הביא למבול שפגע בבעלי-חיים חפים מפשע.

דיון זה לא יגיע לכלל גמירא ללא עיון בקבוצת המדרשים המתייחסים לטיפול בחי בתיבת נח, שרבים מהם מדגישים את אחריותו המיוחדת של האדם לשמירתם. מסתבר שתיבה זו משמשת לא רק כמחוז הצלה לנח הצדיק, אלא גם ככלי לשימור המינים. הדבר עולה מפשוטו של מקרא המדגיש זאת שוב ושוב,²² אך מושרש עמוק גם באגדות רבות

22 שימור המינים כולם! לא רק אלו המועילים לאדם! דומה שהרבר עולה מתוך ההדגשה המיוחדת של המלה "כל" בהקשר זה בפרשת המבול. הנה, כך נאמר בהוראת ה' לנח: "...כל בשר בא

של חז"ל המציינות כמה חשוב וקשה היה תפקיד זה. כך עולה מדברי שם, בנו של נח, לאליעזר עבד אברהם: "צער גדול היה לנו בתיבה, בריה שדרכה להאכילה ביום האכלנוה ביום, שדרכה להאכילה בלילה האכלנוה בלילה. האי זיקיתא לא הוה ידע אבא מה אכלה. יומא חד הוה יתיב וקא פאלי רמונא. נפל תולעתא מינה. — אכלה. מיכן ואילך הוה גביל לא חיזורא, כי מתלע — אכלה. אריא אישתא זינתיה" (בבלי, סנהדרין קח ע"ב). ובנוסח אחר: "אמר רבי לוי: כל אותן שנים עשר חודש, לא טעם שינה, לא נח ולא בניי, שהיו זקוקין לזון את הבהמה ואת החיה ואת העופות... יש בהמה שאוכלת לשתי שעות בלילה ויש שאוכלת לשלושה, תדע לך שלא טעמו טעם שינה... פעם אחת שהה נח לזון את הארי, הכישו הארי ויצא צולע..." (תנחומא, נח ט). ובמקור אחר מתוארים מיני "מטעמים" שנצרך נח להכין לבעלי-חיים מסוימים, אות וסימן לדאגתו הגדולה לקיומם והישרדותם: "הכניס עימו זמורות לפילים חצובה לצבאים וזכוכיות לנעמיות" (בראשית רבה לא, יט. מהד' תיאודור-אלבק עמ' 287). דומה שהביטוי הרעיוני המרשים ביותר בענייננו הוא הזיקה שיצר המדרש בין דאגתם של נח ומשפחתו לבעלי-החיים לבין עצם שחרורם מן התיבה: "...שאמר למלכי צדק: כיצד יצאת מן התיבה? אמר לו: בצדקה שהיינו עושים שם. אמר לו: וכי מה צדקה היה לכם לעשות בתיבה, וכי עניים היו שם?... אמר ליה: על הבהמה ועל החיה ועל העוף, לא היינו יונים, אלא נותנים היינו לפני זה ולפני זה כל הלילה..." (מדרש תהלים לו, א. מהד' בובר עמ' 252). ומשתלבים בתמונה זו גם ביטויי הסתייגות מעצם הכליאה: "אלא רמו רמזה לו: אמרה לו, נח, מוטב מר מזה ולא מתוק מתחת ידיך" (בראשית רבה לג, ט. מהד' תיאודור-אלבק עמ' 311), והסתייגות מהתפיסה כי בעלי-חיים, שלכאורה אין בהם תועלת, מסורים לשרירות לבו של האדם: "וישלח את העורב... התחיל משיבו תשובות. אמר לו: מכל עוף שיש כן לא תשלח אלא לי? אמר לו: מה צורך לעולם לך? לא לאכילה לקרבן... אמר לו הקב"ה: קיבלו, שעתיד העולם להיצרך לו..." (בראשית רבה לג, ו. מהד' תיאודור-אלבק עמ' 309).

במובן זה אפשר לדבר כאן לא על חובה משפטית מוגדרת, אלא על חובה מוסרית הכרוכה באחריות לעולם ומלאו. מודגשת כאן הירתמות המין האנושי, המיוצג כאן על-ידי נח ומשפחתו, להקל על חייהם של בעלי-החיים שנקלעו לסיטואציה לא "מובנת" להם, שבסופו של דבר אין הם אחראים לה. סיפורו של שם במדרש תהלים אומר זאת בצורה הברורה ביותר — הצדקה לבעלי-חיים היא שהצילה, בסופו של דבר, את יורדי התיבה! והדברים עולים מבחינת מסוימת עם רוח פשוטו של מקרא המדגיש שה' זכרם, כשאין זה לכאורה מובן מאליו, שבכלל עתידים הם לצאת מן התיבה.

פתחנו סעיף זה בשאלת הקלקול בעולם החי הנגרם בגין מעשי האדם וסיימונוהו במעין

לפני...לשחת כל בשר...כל אשר בארץ יגוע...ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחיות אתן... מכל רמש האדמה למינהו שנים מכל יבאו אליך להחיות. ואתה קח לך מכל מאכל...והיה לך ולהם לאכלה" (בראשית ו, יג-כא). שבע פעמים הוזכרה המלה "כל" בהקשר של בעלי-חיים — הן בקשר להצלתם והן בקשר להשמדתם! ועשר פעמים "כל" בפסוקים יב-כא! וכן, בפסוק כא שלוש פעמים השורש "אכל" המדגיש את הדאגה לבעלי-החיים! ויש דוגמאות נוספות בפרשה ולא כאן המקום להאריך. אני מבקש להודות לתלמידתי גב' אפרת נתן על רעיונותיה המקוריים בהקשר זה. יש לציין, כי בספרות המבול המסופוטמית ניצלו בעלי-חיים, אך הדגש על שמירת "כל" המינים איננו שם כמעט לגמרי. נושא זה ראוי להרחבה, ואעסוק בו בעזרת ה' בהזדמנות אחרת.

תיקון לחי. דומה שאפשר להעמיד את הדברים זה מול זה — עולם החי שניזוק בעטיים של חטאי האדם זוכה להגנה מרבית בכוח פעולתו של האדם. התיבה ודרכי ההאכלה, שתוארו כאן, יכולים להתפרש כרתימת הישגיה הטכנולוגיים של האנושות דאו להצלת בעלי-החיים, וכל זה נעשה בתימוכו הפעיל של ה' המעורב במישרין בבניית התיבה. בסופו של דבר, התחושה העולה מדיונים מדרשיים אלו היא שהמבול כוון לאדם, ועולם החי נגרר לכך שלא בטובתו מתוך תלותו באדם.

היחס המקראי אל ציד בעלי-חיים והשפעותיו

ההשקפה בדבר יחסם של חז"ל לבעלי-חיים אינה ניזונה רק ממאורעות ימיהם של חכמינו. כנושאים רבים אחרים נשען גם יחסם לבעלי-החיים על המורשת המקראית בנידון. מורשת זו, והדברים תופסים בעניינים מרובים, אינה מנוסחת כמשנה ברורה ומרוכזת, אלא עולה בקטעי דברים — זעיר שם זעיר שם. ובכל זאת, אפשר לזכור על משנה כזו המקרינה רעיונות ברורים למדי. מטרתנו במאמר זה מתמקדת בביור יחסם של חז"ל לבעלי-חיים, ועל-כן לא נוכל לגעת בכל סעיפי ההשקפה המקראית אודות זה. נסתפק בדיון תמציתי בעניין החשוב מאוד לבירורנו — שאלת הצייד. דיון זה יש בו כדי להרחיב את הנאמר לעיל. עמדנו קודם על ההסתייגות מפגיעה בבעלי-חיים שלא לצורך, ועל תפיסתם כראויים למשפט. הצייד, שהוא כמדומה הצורה הידועה ביותר לפגיעה בבעלי-חיים חופשיים על לא עוול בכפם, הוא בוודאי דוגמה הפוכה למעמד משפטי.

ההיסטוריה (בעיקרה, הדתית!) של העולם, המתוארת בפרשות בראשית ונח בחומש בראשית, מזכירה מקצועות אנושיים מרובים. בולט בה מאוד המתח שבין האיכר לרועה הצאן, ומתוארים גם מקצועות אחרים. אולם, הצייד חסר שם לגמרי. לעומת זאת עולה הצייד לראשונה בספר כעיסוקם של שני אישים, שמנקודת הראות של הספר לא יצאו להם מוניטין חיוביים כלל ועיקר — נמרוד ועשו. בעקיפין מוטחת בכך ביקורת נגד הצייד.²³ דומה כי זו היא גם הרוח הנושבת בסיפורים מקראיים אחרים. אמנם, גבורתם של אישים ידועים בהושיעם את ישראל נבחנה במאבק נגד טורפים גדולים — דוד מול האריה והדוב, ושמשון מול האריה, אולם דווקא מתוך הדגשי המקרא מתברר שהמאבק באותן חיות נכפה עליהם. אם כן, לא ציד יש כאן אלא הגנה עצמית או הגנת הצאן. כך לגבי שמשון: "והנה כפיר אריות שאג לקראתו" (שופטים יד, ה), ודוד: "...וכא הארי ואת הדוב ונשא שה מהעדר ויצאתי אחריו והכתינו והצלתי מפיו..." (שמואל א יז, לד-לה). גם המעשה המיוחד בלכידת השועלים בידי שמשון איננו בגדר ציד במובן המקובל, וכל כולו לא נבע אלא מהצורך להיאבק בפלשתים, שבנסיבות דאז, בהעדר צבא לאומי, היה בגדר הכרח כל יגונה. סוגים שונים של ציד היו ידועים כמובן בימי המקרא, ולעתים מציג הכתוב תיאורים מפורטים, למשל: "התפל צפור על פח הארץ ומוקש אין לה, היעלה פח מן האדמה ולכוד לא ילכוד" (עמוס ג, ה), ולא אחת מביאים הכתובים מונחים הקשורים בצייד.²⁴ ועדיין, קשה מאוד לראות בצייד מקצוע המתקרב

23 הדבר משתקף בפרשנות המקרא בנידון: "יורע ציד" — לעולם מלא מרמות, כי רוב החיות בדרך מרמה יתפסו" (אבן עזרא).

24 דוגמאות ספורות: "שחת" משלי כו, כז. "רשת" — יחזקאל יב, יג. "פח" — קהלת ט, יב. "מכמור" — תהלים קמא, י. "מצודה" — יחזקאל יב, יג. "מלכודת" — איוב יח, י.

לחקלאות ולמרעה הצאן בחשיבותו, ובעיקר במעמדו. יתירה מזאת, רבים מתיאורי הצייד ולכידת בעלי-חיים במלכודות למיניהן, נוטה המתאר להבליט במישורין ובעקיפין דווקא את רחמיו ואהדתו לבעלי-החיים הניצוד, ולא את ששון הצייד והאזכריות המלווה אותו כמעט בהכרח. למשל: "נפשנו כצפור נמלטה מפח יוקשים, הפח נשבר ואנחנו נמלטנו" (תהלים קכד, ז); "כי גם לא ידע האדם את עתו כדגים שנאחזים במצודה רעה וכצפרים האחזות בפח, כהם יוקשים בני האדם לעת רעה כשתפול עליהם פתאם" (קהלת ט, יב); "כרה שחת בה יפל" (משלי כו, כז); "חמד רשע מצוד רעים ושרש צדיקים יתן" (משלי יב, יב).

במאמר זה ענייננו בחז"ל, ודומה כי מודעות זו שמפגין המקרא-לסבלם של בעלי-חיים השפיעה גם עליהם. ניתן גם לשער, כי הדינים המחמירים של מאכלות אסורים חיזקו את ההסתייגות מהצייד והביאו את חכמינו לראותו כדבר פסול. עניין זה של מאכלות אסורים גלום בו מתח מעניין החשוב לענייננו. המדרש הדן בזיהוי האסורים לאכילה קובע: "אמר רב חנן בר רבא: 'השסועה' בריה בפני עצמה היא, שיש לה שני גבין ושני שדראות. וכי משה רבינו קניגי היה או בליסטרי היה? מכאן תשובה לאומר אין תורה מן השמים" (בבלי, חולין ס ע"ב). הדרשן מייטיב להבין, שהכרת עולם החי הדרושה לליכון דיני בעלי-חיים אסורים מצויה בידי ציידים, שמטבעו של מקצועם נפגשים תדיר עם בעלי-חיים. אך הידע של משה בנידון לא מנסיונו בצייד בא! ודומה שהדברים הושמעו בנימה של פליאה בלתי מוסתרת — וכי יעלה על הדעת שמשה רבנו צייד היה? (להיפך, רועה היה! פליאה המהולה בהתרסה נגד הציידים למיניהם ולסוגיהם.

בצד חיות שנאסרו עלינו באכילה, אסורות חיות גם בהבאה לקרבן. דומה כי גם לכך הייתה השפעה על תפיסת חז"ל את הצייד, וראוי לסיים קטע זה בדיון המדרשי בשאלת בעלי-החיים הראויים לקרבנות: "אמר ר' יהודה בר' סימון: אמר הקב"ה: עשר בהמות טהורות מסרתי לך, שלוש ברשותך ושבע שאינן ברשותך. שהן ברשותך — שור, שה כשבים ושה עזים (דברים יד, ד). ואלו שאינן ברשותך — איל, וצבי ויחמור, ואקו ודישון ותאו וזמר (דברים יד, ה). לא הטרחתי עליכם ולא אמרתי לכם לעלות בהרים אלא מאלו שהן ברשותך ומן הגדל על אבוס שלך, לכך נאמר: מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן" (תנחומא מהד' בוכר, אמור, עמ' מז. מדרש הגדול ויקרא א, ב, מהד' שטינזולץ עמ' יד). לכאורה, טובתו ונוחיותו של המקריב עומדות במרכז מדרשנו. אולם, להבחנה החדה בין "ברשותך" לבין "שאינן ברשותך", ולהדגשה כי אלו שברשותך ניוונות "על אבוס שלך" — משמעות רבה. מובעת כאן, כמדומה, השקפה הרואה בצמצום בעלי-חיים הראויים להקרבה עירוני. גם בעלי-החיים המתורים באכילה, מיעוט מבוטל הם מבין אלו שברא ה'; וביחס לקרבנות מוחל צמצום נוסף, המונע לכידת בעלי-חיים והוצאתם מסביבתם הטבעית ("שאינן ברשותך") אפילו לצרכים דתיים.²⁵

25 דומה כי גם בעיסוקם של חכמים במצוות שילוח הקן מצויה מתאה נגד הצייד: "כי יקרא קן ציפור לפניך. מה ת"ל לפי שנאמר 'שלח תשלח את האם ואת הבנים חקח לך' יכול יחזור בהרים וגבעות כדי שימצא קן. ת"ל 'כי יקרא' במאורע לפניך" (בבלי, חולין קלט ע"ב). אין לחפש אפוא קן כדרכם של ציידים המשוטטים בהרים ובגבעות כדי לקיים את המצווה. מקופלת כאן ההבנה, כי קביעתה של המצווה למצוות עשה רגילה עשויה לעודד בעקיפין ציד, ואין זו כוונת המצווה. על טעמי המצווה ראה: י' תבורי, לעיל הערה 5.

דיון

יחסו של האדם לבעלי-חיים מורכב מאוד. עסקנו כאן בעיקר במעמד המשפטי. למעשה מדובר בשאלת העונש, ובשאלת אחריותו של האדם להתנהגותם החריגה עקב שינוי מסדרי חייהם הטבעיים. יש אפשרויות רבות לפרש הענשה של בעלי-חיים. בקוטב האחד, יהיו שיראו הענשה כזו כמעין נקמה בשעיר לעזאזל — בעלי-חיים, הנתפסים אליבא דצורת מחשבה זו בצורה דימונית, כביכול, הם בעצם קיומם אשמים בצרותיו של האדם. לכיוון מחשבה זה שורשים עמוקים בתרבות, ²⁶ ואף שלא נגענו כאן בפרשת השעיר לעזאזל המקראית, דומה כי במחשבת חז"ל כיוון זה כמעט שאיננו קיים. ²⁷ מן הקוטב השני, יש שיציגו את הענשת החיה כעונש ענייני עקרוני המתבסס על ההיגד בבראשית: "ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחי אדרש את נפש האדם" (בראשית ט, ה). ²⁸ כביכול, כמוה כאדם, ראויה היא החיה לעונש על שחטאה בהריגת האדם. לפי הדרך שפירשנו את דברי חז"ל, דומה כי לא זה הוא יסוד העומק הטבוע בהגותם בנידון. אין צורך לומר שההשקפה ש"אין עונשין בלא הזהרה" ספוגה בכל תפיסת המשפט של חז"ל. מדובר בהזהרה כמושג קונקרטי, שיש לו מאפיינים לשוניים ברורים, הראוי להשתלב ככזה במסכת הדין, ולא ציטוט ערטילאי מימים עברו, ולכן, בהעדר הזהרה אפקטיבית אין טעם להעניש חיות. לשון אחר, לא הוכח שיש להם בחירה חופשית כמקובל, ואין טעם לחייב בעלי-חיים במיני הזהרות שאינם יכולים להפנים. ועם כל זאת, דברי חז"ל מכניסים את החיות לקטגוריה מיוחדת של ראויים למשפט. דומה כי פרשנותנו שהובעה לעיל מעמידה את דעת חז"ל בנידון כמעין עמדת ביניים בין שתי העמדות הקיצוניות שצוינו כאן. אין רואים בהן שעיר לעזאזל, או כוחות דימוניים שיש להיאבק בהם בצורה סימבולית. ואף אין לחייבן בחובות המתבקשים מתוך בחירה, חופשית מלאה במובן המקובל אצל בני-אדם. ²⁹ המאבק בחיות,

26 ראה מאמרו של ז' לוי בהערה מס' 1.
 27 ויותר מכך, על בחינות שונות של מאבקם של חז"ל בהשקפה זו, ראו: ש' ליברמן, יונית ויונות בארץ-ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 268-269.
 28 על ההתחבטות בעניין זה ראה בפירוש "דעת מקרא" לשמות (חלק ב, עמ' כ, הערה *27). מצד אחד הוא מבאר, כי הריגת שור הנסקל: "והוא כעין עונש לבהמה, שעברה על מה שנצטוותה בימי בראשית, להכנע לשלטון האדם ולירוא ממנו... מיד כל חיה אדרשנו... רמז יש כאן שכשם שאדם שהרג אדם חייב מיתה, כן בהמה שהרגה אדם חייבת מיתה, וכאן פירש הכתוב שזו מיתת סקילה". ומנגד, מביא את דעת הרמב"ם (מורה נבוכים חלק ג, מ), שאין זה עונש לבהמה כפי שלועגים לנו המינים אלא עונש לבעליה. ויש הרבה לדרן ברעת פרשני התורה בנידון, הן בבראשית והן בשמות. מכל מקום, גם בתפיסה שזה עונש על הבהמה נקט "דעת מקרא" בביטויים "מורככים" דוגמת "כעין עונש" ולא "עונש", ו"רמז יש כאן" ולא הוראה מפורשת להריגת הבהמה. גישתנו, שהותוותה במאמר זה, קרובה כמובן למגמה השנייה שהציב סילמן (לעיל הע' 4); ועם זאת, כיוון שענייננו בהיבט המוסרי והאקולוגי, מתמקדים אנו באדם ובאחריותו לבריאה. גם הראייה שהאדם הוא תכלית הבריאה, מחייבת אותו באחריות כלפיה ובחמלה והערכה לכל פרטיה. האחריות המשפטית של בעלי-חיים משכצת אותם במסגרת הבריאה באופן המדגיש את מעמדם מנקודת ראותו של האדם השופט!
 29 י' סילמן (לעיל הע' 4) מתייחס למתח בין שתי מגמות במחשבת ההלכה: האחת, קשורה בנורמה המעוגנת במעמדו הסגולי של הצו האלוהי (מגמה ציווית); והשנייה, באיכות סגולית הטבועה במהות שבה מתבצעת ההלכה ואליה היא קשורה (מגמה ישותית). ביטוין של שתי הנורמות בעניין

שבימי קדם היה במקרים רבים הכרח כל יגונה, נושא אופי ענייני. אין היתר להכחדה שרירותית! אין שמץ של אהדה לתרבות המשתמשת בבעלי-חיים לשעשוע ללא הבחנה מוסרית! ויותר מכך, ברצף של מצבים אפשריים ביחסי בני-אדם ובעלי-חיים, יש נטייה לראות את חטאי האדם כמתייחסים גם לחיות וכמשפיעים עליהן. יש לכך, כזכור, היבט משפטי הפוטר את החיות במקרים מסוימים, וכן היבט רעיוני הרואה את החיות כניתנות במובן מסוים להשפעה מוסרית. אם כן, מדובר במגמה המניחה השתקפות של איזשהו מוסר בסיסי, שקשה מאוד להגדירו, אצל חיות. ויש למגמה הזו גם ביטויים המדגישים את הכיוון ההפוך. הנה, בהקשר תרבותי נרחב, ניתן לראות בחיות ("פדגוג" במשל של המדרש) סמלים להתנהגות נכונה הראויה לאדם: "אילמלא לא ניתנה תורה היינו למידין צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה" (בבלי, עירובין ק ע"ב). הדברים נאמרים, כמובן, מתוך הכרה בסיסית של "מותר האדם", שלו ורק לו ניתנה תורה, ובכל זאת, נוצר כאן רושם מסוים של הדדיות ביחסים בין בעלי-חיים והאדם. כביכול, האדם נזקק לבעלי-חיים — לא רק לגופם אלא גם להתנהגותם. הביטוי הקיצוני למגמה זו הוא ראיית בעלי-חיים מסוימים כמושפעים מצדיקים, השפעה המגיעה עד כדי קיום מצוות מסוימות.³⁰ כרי, שהמאמרים בנידון נועדו בראש ובראשונה לשבח את הצדיקים, ועדיין מובלע בהם המסר שהפער בין בעלי-חיים לבין האדם איננו אינסופי, לפחות כך צריך לחשוב האדם העומד לנוכח בעלי-חיים אלו.

בוודאי, שבכל מה שנאמר כאן, תהא משמעותו המדויקת אשר תהא, יש כדי לעודד לכבד בעלי-חיים, והמעמד המשפטי שאותו ניסינו לבסס במאמרנו, מתקשר למערכת רחבה יותר של עמדות כלפיהם. אפשר לומר בכלליות, שהמודעות להיתנו "נזר הבריאה" תובעת ריסון — ידיעת האדם, כי כמוהו גם הם חלק מהבריאה, מכוונת ליחס נכון לבריאה, הכרוכה במניעת גאווה מהאדם, מניעת סבל ממי שחלש ממך, מאבק בגרימת סבל לחיות שיש בה כדי להוביל לקהות חושים. הרעיון שהאדם הוא חלק מבריאה שיש בה גורמים נוספים, מובע בתורה בציווי המוטל על מנוחת בעלי-חיים בשבת. השבת, שבה נח האל "מכל מלאכתו", מציינת את יחסו של האל לבריאה בכללותה ולא רק לאדם, והאדם המקיים את מצוות האל, מתבקש להעניק מנוחה גם לאותו חלק של

הנידון הוא כדלקמן: לפי המגמה הציווית, עיקרן של הלכות בעלי-חיים הוא בהיענות לציווי האל, ואין ליחס ערך כלשהו לפעילותם של בעלי-חיים חסרי דעת, ואין לשבחם או לגנותם. אין להם בחירה חופשית, וכשלעצמם אינם יכולים להיענות לדרישת המגמה הציווית. במגמה זו מוקצן הקיטוב בין בעלי-חיים לאדם, תכלית הבריאה, עד למירב. לפי המגמה הישנותית, גם הסובייקט חסר הדעת, בעלי-חיים, זכאי להערכה מצד עצמו, ובכך מצטמצם המרחק המהותי בינו בין האדם לבין בעלי-חיים.

30 למשל: "כשם שהצדיקים הראשונים היו חסידים כך בהמתן היו חסידות. אמרו, גמליו של אברהם אבינו לא נכנסו לבית שיש בו ע"א...מעשה בחמורו של רבי חנינא בן דוסא שגנבוהו לסטים וחבשו את החמור בחצר והניחו לו תבן ושעורים ומים ולא היה אוכל ושותה..." (אבות דרבי נתן, נוסח א, ח). "אמרו רבותינו: מעשה היה בישראל אחד שהיה לו פרה אחת חורשת. נתמעטה ידו ומכרה לו לגוי אחד. כיון שלקחה הגוי וחרשה עמו ששת ימים של חול. בשבת הוציאה שתחרוש עמו ורבעה לו תחת העול..." (פסיקתא רבתי, יד, עמ' נו). "...אקלע לההוא אושפיזא רמו ליה שערי לחמריה, לא אכל. חבטינהו לא אכל, נקרינהו לא אכל, אמר להו דלמא לא מעשרן עשרינהו ואכל. אמר ענייה זו הולכת לעשות רצון קונה ותאם מאכילין אותה טבלים" (בבלי, חולין ז ע"א).

בריאה שהופקד בידיו. חז"ל שהקפידו על שביתת בעלי-חיים כעניין העומד בפני עצמו,³¹ הוסיפו בכך נדבך נוסף לבניין מעמד המשפטי בעולמו של האדם — גם הם ראוים למנוחה!

אם נתרגם את המעמד המשפטי של בעלי-חיים למונחים מוסריים — הגם שאין הם מוגדרים די הצורך ונושאים אופי כללי למדי — עומדת להם לבעלי-החיים זכות הזעקה, מי שמובא למשפט דמו אינו הפקר. זעקה זו חרישית היא, אך השקפת חז"ל, כפי שאנו נוטים להבינה, משמשת לה מעין מגביר-קול שתפקידו לעשות את האוזן האנושית כאפרכסת ללמוד להאזין לקולה של הבריאה.

אנו מודעים לאופי הסתמי משהו של סיום דיוננו, ומתקשים בניסוח מסקנות נחרצות ומחייבות יותר. לא הצלחנו לגבש משנה אתית ואקולוגית כוללת בנידון, וספק אם תרמנו רבות להעמדת יסודותיה. ובכל זאת, יש בוודאי בנוכחות הרעיונות שהובעו בדיון זה, כדי לפתוח פתח לריסון משמעותי של המגמה לשימוש חופשי בבעלי-חיים, אפילו לצרכים שהם בגדר טובת האדם. ריסון זה מצריך הגדרה מוסרית נפרדת מהי טובת האדם, וברו בוד, דאגה מרבית למניעת סבל מחיות גם באותם מקרים שהשימוש בהן לטובת האדם מוגדר כהכרחי. ואולי פותח דיוננו פתח לאותן מגמות, שיש בהן ללא ספק צד מיסטי מסוים, המבקשות בבריאה התקדמות ושיפור שייביא גם להעלאת דרגתם של בעלי-חיים וקירובם לעולם האדם. אך אנו, כל שביקשנו הוא להעלות כמה הערות לגבי מעמד המשפטי של בעלי-החיים, שיש בהן כדי להביא לידי תפיסה מעמיקה יותר של היחס בין האדם לבין הסביבה, מעבר למתבקש מהצרכים האקולוגיים הטכניים.

31 למשל: "ובהמתך" למה אני צריך, אם לימד שלא יעשה בה מלאכה, הרי כבר נאמר 'לא תעשה כל מלאכה' מה תל' לוי' ובהמתך, שלא ישכיר אדם בהמתו לגוי ולא ישאלנו ושלא תצא בהמתו בשבת" (מכילתא דרשב"י, יתרו כ, י, מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 151). וראה: מדרש הגדול, שמות, מהד' מרגליות, עמ' תיו.