

קנאות וסאטירה: עיון מחודש בסוגיית כבוד הבריות

איילת הופמן ליבון*

הקדמה

אחד המתחים הבסיסיים ביותר בכל מערכת דתית נוצר מההתנגשות שבין צו האל לבין האינטואיציה המוסרית או צורכי החברה והזמן. עמדה מוכרת של קנאות דתית דורשת לבכר את הצו הדתי והכבוד לאל על פני כל צורך אחר, ורואה בכל התחשבות בנורמות חברתיות או מוסריות פשרנות או ויתור.¹ עמדה זו מניחה אחת משתי גישות: דבר האל זהה למוסר וההתנגשות ביניהם מדומה בלבד או שצו האל נפרד מן המוסר אך גובר עליו.² כך או כך, צו האל נתפס כאמת מוחלטת שאי אפשר לבקרה.

בדור האחרון עסקו חוקרים רבים בתפיסות האמת האלוהית ויחסה למשפט המונחות ביסוד ספרות חז"ל, ובייחוד בתלמוד הבבלי. המחקר הצביע על השלכות שונות של הערעור על הזהות שבין אמת לבין החוק האלוהי. בין השאר, החלו החוקרים לעסוק במנגנונים שונים שבהם מבקרים חכמי התלמוד תפיסות המבקשות להיצמד לאמת האלוהית בצורה קנאית וחד-משמעית. מתוך מנגנונים אלו, מקום מיוחד שמור להומור

אני מתכבדת לפרסם מאמר זה לכבודה של סוזן לסט טון. לאורך שנים ארוכות של מחקר והוראה, מאתגרת אותנו סוזן לשאול שוב ושוב שאלות יסוד על היכולת ליישב בין האמת המוחלטת של הצו האלוהי ובין החוק האנושי: שאלות על אמון, סמכות ואפשרות הידע העומדות ביסוד הזיקה שבין דת ומשפט. שאלות אלה באות לידי ביטוי בסוגיית "כבוד הבריות" שתידון להלן, ובה התעורר ענייני לפני שנים רבות במסגרת הסמינר של סוזן באוניברסיטת קרדווי על הלכה ותיאוריות משפטיות עכשוויות, שבו עסקנו בתיאוריות של ענישה וביוש. אני אסירת תודה לסוזן על פתיחת עולם המשפט בפניי, על ליווי ועל הארת פנים לאורך הדרך.

- * המחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה, אוניברסיטת בר אילן.
- 1 לאפיונה של קנאות דתית, ראו את חילופי הדברים הבאים: ישעיהו (צ'רלס) ליבמן "קיצוניות כנורמה דתית", קנאות דתית 27 (מאיר ליטבק ואורה לימור עורכים התשס"ח); שם, אלברט באומגרטרן "לאפיון הקנאות הדתית", 43.
- 2 דינאל סטטמן ואברהם שגיא דת ומוסר 11 (התשנ"ג).

ולסאטירה כמפרקים את האמירות המוחלטות המאפיינות את הקנאות הדתית. דניאל בויארין עסק במתח זה בהרחבה ובכמה מחקרים הצביע על מרכזיותם של סיפורים הומוריסטיים, מוזרים ואף גרוטסקיים בספרות התלמודית וטען כי אלו אינם יוצאים מן הכלל של טקסט סדור ורציני אלא מהווים חלק מהותי ומרכזי מאופיו של התלמוד הבבלי.³ כמו המסורת האפלטונית, טוען בויארין, כך גם התלמוד מבקש לעסוק בשאלות הנעלות ביותר של הקיום בכלל ושל המשפט בפרט, אך מתערב במהלך דברים אלו באמצעות רגעים בלתי-הולמים של גרוטסקיות גופנית, סיפורים פנטסטיים וקומדיה ביזארית. במקום לנסות לדכא את האפיוזרות הללו או להסביר אותן ולמסגר אותן בתוך הסדר המשפטי, יש להבין אפיוזרות אלו כמצביעות על כך שיש לקרוא את התלמוד כחלק מסוגה רחבה יותר שרווחה במזרח הקדום המאוחר, סוגת "הסאטירה המניפאית" המאופיינת בשילוב בין הרציני להומוריסטי בחיפוש אחר האמיתות הגדולות של החיים. בדומה לכך, הציעה כריסטין הייז לאחרונה כי קטגוריות מרכזיות להבנת התלמוד הבבלי הן הומור ומשחקיות. לצד מחקרים קודמים שעסקו בהומור כביקורת על תפיסות אמת מוחלטות,⁴ מפנה הייז זרקור לא רק לתוכנם של דברי החכמים אלא אף לפעילות המניעה את הסוגיה התלמודית. משחקיות נמצאת, לדוגמה, במתן שתי תשובות סותרות לשאלה משפטית נתונה, והחייאת כל אחת מהתשובות באמצעות ראיות הניתנות לכל צד, כאשר הדיון מסתיים באוקימתא אבסורדית ההופכת את הסוגיה כולה ללא רלוונטית הודות לתנאים המוגבלים שבהם מציבה הסוגיה את מסקנתה. הייז מדגישה כי חכמי התלמוד מציגים את עצמם לא רק כמלומדים רציניים או כאנשים קדושים, אלא כו-זמנית גם כמוקיונים וליצני-חצר (jesters) המאתגרים את המוחלטות של טענות אמת אבסולוטיות ומקדמים את האפשרות של שינוי תמידי.⁵

לטענות אלו של הייז ושל בויארין ישנה חשיבות אף להבנת היווצרות צורתו של התלמוד. התפיסה שהתלמוד משלב במכוון בין דיונים רציניים לבין משחקיות והומור מניחה כי עורכי התלמוד מבקשים לארוג את החומרים הללו למקשה אחת. בויארין

- 3 מחקרים אלו סוכמו בספרו, DANIEL BOYARIN, SOCRATES AND THE FAT RABBIS (2009). ההשראה לכותרת חיבור זה נובעת מסוגיה בבבלי, ברא מציעא פד, ע"א שנידונה על ידי בויארין במחקרים שונים ובספר זה הוא מציגה כמייצגת את הייחוד של הספרות התלמודית.
- 4 ראו Christine Hayes, 'In the West, They Laughed at Him': The Babylonian Talmud's *Mocking Realists*, 2 J. L. St. & RELIG. 137 (2013); CHRISTINE HAYES, WHAT'S DIVINE ABOUT DIVINE LAW 223-235 (2015).
- 5 ראו Christine Hayes, *The Rabbis as Jesters: Humor in the Face of Absolutes*, טרם פורסם. על הומור בספרות חז"ל, ראו David Brodsky, *Why Did the Widow Have a Goat in Her Bed? Jewish Humor and Its Roots in the Talmud and Midrash* in JEWS AND HUMOR 13, 13-32 (Leonard J. Greenspoon ed., 2011); Eliezer Diamond, *But Is It Funny? Identifying Humor, Satire, and Parody in Rabbinic Literature*, in JEWS AND HUMOR, 33, 33-35.

אף טוען מפורשות כי הדיאלוגיות המאפיינת את התלמוד הינה כזו למראית עין בלבד וכי למעשה, שכבת הסתם של התלמוד יוצרת את הסוגיה הנראית כדיאלוגית ומשלבת בה קולות שונים במטרה לקדם תפיסת עולם אחת. התוצאה היא שבמקום לראות את התלמוד כחיבור משפטי, בו יאריך רואה בתלמוד סדרה של דיאלוגים מלאכותיים העוסקים בחיפוש אחר האמת ובביקורת על חיפוש זה.⁶

במאמר זה אבקש לצעוד בנתיב זה של המחקר ולשוב לסוגיה הלכתית שכבר עסקו בה רבים, אך הפעם להתמקד דווקא בחיבור שבין הסוגיה המשפטית לבין הסיפור התלמודי המופיע בסופה. סוגיית בבלי, ברכות, יט ע"ב-כ, ע"א נידונה רבות במחקר ההלכה.⁷ רובם של מחקרים אלו נטו להתמקד בכלל "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה" המופיע בסוגיה וביחסו לעקרונות אחרים בתולדות ההלכה, תוך שאלת שאלות כגון: מתי עיקרון זה מיושם ואילו בעיות הוא יוצר? מה מעמדו של כלל זה בהיררכיית הכללים ההלכתיים? עד כמה חשוב ערכו של כבוד הבריות כאשר הוא מתנגש עם כללים אחרים? בניגוד לדיונים קונספטואליים מסוג זה, אבקש לעסוק באופייה של הסוגיה התלמודית עצמה, ובעיקר להתייחס לסיפור משונה המופיע בסופה. לאחרונה עסקו בסוגיה התלמודית שני חוקרים, יצחק ברנד ונעם סמט, והתייחסו ברמות שונות לסיפור.⁸ כפי שאפרט להלן, ברנד ראה בסיפור "נספח" בלבד לסוגיה התלמודית, ואילו סמט ביקש לראות בסיפור חלק מעריכה הוליסטית של הסוגיה, המחזקת את המסרים של החלק ההלכתי של הסוגיה.⁹ בניגוד לשניהם, אבקש להצביע על המתח שבין הסוגיה

6 ראו גם Barry S. Wimpfheimer, *The Dialogical Talmud: Daniel Boyarin and Rabbinics*, 101 JEWISH Q. REV. 245 (2011), 247.

7 יעקב בלידשטיין "גדול כבוד הבריות" – עיונים בגלגוליה של הלכה" שנתון המשפט העברי ט-י, 126 (התשמ"ב-התשמ"ג); יעקב בלידשטיין "כבוד הבריות וכבוד האדם" שאלה של כבוד: כבוד האדם כערך מוסרי עליון בחברה המודרנית 97 (י' דוד עורך התשס"ו); נחום רקובר גדול כבוד הבריות: כבוד האדם כערך-על (התשנ"ט); Haim H. Cohen, *On the Meaning of Human Dignity*, 13 ISRAEL Y.B. H.R. 247 (1983); Menachem Fisch, *Berakhot 19b: The Bavli's Paradigm of Confrontational Discourse*, 4 J. TEXTUAL REASONING 27 (2006).

8 יצחק ברנד "גדול כבוד הבריות" סידרא כא 5 (התשס"ו); נעם סמט "כבוד חכמים ינחלו: עיון בעריכתה של סוגיית כבוד הבריות" מחקרי ירושלים בספרות עברית כט 65 (התשע"ז).

9 סמט רואה בסוגיה מתח מובנה בין עקרון כבוד הבריות לבין מימרת רב, ולדעתו הסוגיה כולה, כולל הסיפור, מכוננת ל"ריכוך משמעותי בעמדת הסוגיה בהשוואה לעמדתו ההלכתית הנוקשה של רב" (ראו סמט, לעיל ה"ש 8, בעמ' 74), אך בסופו של דבר "מבנה הסוגיה מציע עמדה דיאלקטית המשמרת את המתח בין שני הקטבים שבה, ואינו מכריע באופן חד-משמעי לאחד הכיוונים" (שם, בעמ' 81-82). טענה זו הוא תומך בהעמדת הסוגיה כולה כמבנה כיאסטי שבו מימרת רב ומעשה רב אדא בר אהבה ממסגרים את הסוגיה ומכוונים את תשומת ליבו של הקורא למרכז של הסוגיה, שהיא לדעתו של סמט המימרה "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה". הצעתו, לעומת זאת, ממחישה כי מהלך

ההלכתית לבין הסיפור, ואציע כי הסיפור הוא המפתח להבנת הסוגיה כולה. מסיבה זו, העיון יצטמצם בעיקר ליחסים שבין הסיפור לסוגיה ההלכתית, ולא יקף את מכלול הנושאים הרחב העולה מתוך הסוגיה.

המאמר נפתח בהצגה של הסוגיה תוך התייחסות לפרשנויות של חוקרים קודמים לסוגיה. לאחר מכן אבקש להתמקד בכלל תלמודי המתבסס על הפסוק ממשלי "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (משלי כא 30) ומסיק מתוכו כי "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב".¹⁰ נעיין בכלל זה וביחסו לסיפור, ולאחר מכן ניגש לניתוח של הסיפור. נעמוד על היחסים שבין הסיפור לבין הסוגיה ההלכתית, וננסה לחשוף את צורכי העריכה, ולא פחות מכך – את המגמה הערכית שהכווינה את התפתחותה של סוגיה זו.

א. הסוגיה ההלכתית

הסוגיה ההלכתית בבבלי, ברכות יט, ע"ב-כ, ע"א מורכבת ממימרת פתיחה וחמש חוליות הסותרות לכאורה מימרה זו ולפיכך דורשות תירוץ. נציג ראשית את הסוגיה:

א. אמר רב יהודה אמר רב¹¹: המוציא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק שנאמר "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" (משלי כא 30). כל מקום שיש שם חילול השם אין חולקין כבוד לרב.

ב. (1) מיתיבי: קברו את המת וחזרו ולפניהם שתי דרכים אחת טהורה ואחת טמאה. בא בטהורה באין עמו בטהורה בא בטמאה באין עמו בטמאה מפני כבודו.

(2) תרגמא ר' אבא בית הפרס דרבנן. דאמר רב יהודה אמר שמואל: מנפח אדם בית הפרס והולך לו. ר' יהודה בר אמי משמיה דרב יהודה אמר: בית הפרס שנידש טהור.

ג. (1) תא שמע דאמר ר' אלעזר בר צדוק: מדלגין היינו על גבי ארונות של מתים לקראת פני מלכי ישראל ולא לקראת פני מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת פני מלכי אומות העולם. שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם.

הסוגיה נועד להוביל לקריאה חד-משמעית ולא דיאלקטית של הסוגיה, ומובילה לשיאה של הסוגיה כסאטירה ביקורתית.

10 יוצא מן הכלל שעסק בכלל זה הוא מאיר גרוזמן "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב": להתהוותו של הכלל" סידרא ו 13 (התשנ"א).

11 בכ"י אוקספורד מופיע "אמר רב יהודה אמר שמואל". כאן מובא הנוסח עפ"י קטע גניזה CUL:T-S 18 F1.1 כפי שהוא מופיע באתר פרויקט פרידברג.

(2) התם כדרכא דאמר רבא: אהל כלי שיש בו חלל טפח חוצץ בפני הטומאה ושאינ בו חלל טפח אין חוצץ בפני הטומאה ורוב ארונות יש בהן חלל טפח ומיעוט אין בהן חלל טפח. וגזרו על שיש בו משום שאין בו ומשום כבוד מלכים לא גזרו רבנן.

ד. (1) תא שמע: גדול כבוד הבריות שרוחה את לא תעשה שבתורה.

(2) תרגומא רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו דלא תסור. אחיכו עליה. מאי טעמא אחיכו? לא תסור דאורייתא היא. אמר להו רב כהנא: גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה כל אסמכתא מילי דרבנן אלאו דלא תסור אסמכנהו ומשום כבודו שרו רבנן.

ה. (1) תא שמע: "והתעלמת מהם" (דברים כב 1): פעמים שאתה מתעלם ופעמים שאינ אתה מתעלם. הא כיצד? היה כהן והיא בבית הקברות או שהיה זקן ואינה לפי כבודו או שהיה אבידה שלו מרובה משל חברו לכך נאמר: "והתעלמת".

(2) שאני התם דכתיב: "והתעלמת". וניגמר מינה. איסורא מממונא לא גמרינן.

ו. (1) תא שמע: "ולאחותו" (ויקרא כא 3) מה תלמוד? הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת. יכול יטמא? אמרת "לא יטמא" (שם). אמרת "לא יטמא". יכול אפילו למת מצוה? תלמוד לומר "לאביו ולאמו ולאחיו ולאחותו" (במדבר ו 7). "לאחותו" הוא דלא מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה. ואמאי? לימא: "אין חכמה ואין תבונה".

(2) שאני הכא דכתיב "ולאחותו". וניגמר מינה. שב ואל תעשה שאני.¹²

מימרת רב הפותחת את הסוגיה – "המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק" – מנוסחת בניסוח קזואיסיטי העוסק במקרה ספציפי מאוד של אדם המוצא כלאים בבגדו ונדרש להסירם על פי ציווי התורה למרות הבושה הנגרמת לו.¹³ עם זאת, מתוך דבריו של רב ניתן להסיק עיקרון רחב יותר הקובע כי הציות לציווי התורה גובר על הבושה הטבעית של האדם, ואף על כבודו. לפיכך אדם המגלה כלאים בבגדו צריך לפשוט אותו מיד, אפילו אם הוא נמצא בשוק ופשיטת הבגד תגרום לביזיון ולפגיעה בכבודו. כאשר עומדים זה מול זה חילול כבוד הבריות וחילול כבוד ה', יש להכריע לטובת כבוד ה'.¹⁴

12 בבלי, ברכות יט, ע"ב-כ, ע"א, כ"י אוקספורד 366.

13 על הביזיון שבהליכה בעירום במרחב הציבורי, ראו בבלי, יבמות סג, ע"ב: "אין לך משוקץ ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק ערום". כך גם רבי יוחנן קרא לבגדיו "מכבודתי", ראו בבלי, שבת קיג, ע"א, וראו גם דיון ב"המבייש את הערום" במשנה, בבא קמא ח, א; תוספתא, בבא קמא ט, יב-יג; בבלי, בבא קמא פו, ע"ב.

14 חכמים מעמתים בין ערכים אלו לעיתים קרובות מתוך רצון להדגיש את עדיפות כבוד שמיים. ראו למשל בבלי, ברכות נוז, ע"ב: "לכבוד עצמו הוא עולה, לכבוד שמים לא כל שכן"; בבלי, סנהדרין קי, ע"א: "בכבודי לא מחיתם, בכבוד בשר ודם מחיתם".

לאחר יחידת פתיחה זו מופיעות חמש חוליות המציגות מקורות תנאיים הסותרים לכאורה כלל זה, ומהם עולה כי ערך כבודו של האדם גובר על חובת הציות לרבר ה' ומגלם את הכלל "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה"¹⁵. באמצעות התירוץ, כל אחת מן המימרות מוגבלת למקרה מסוים או לתחום הלכתי מסוים, וכך, מבחינה פורמלית, נראה שעמדת הפתיחה של הסוגיה – "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" – נשמרת. יחד עם זאת, חמשת התירוצים במהלך הסוגיה מוציאים מחוץ לכלל זה עוד ועוד הלכות שעליהן לא חל הכלל: כל דיני דרבנן, דיני ממונות, וכל מקום שבו העבירה מתבצעת באופן פסיבי של "שב ואל תעשה". הסוגיה לא רק מודעת לסתירה בין שני הכללים השונים, אלא מעמדת ביניהם ומעמיקה את המתח שביניהם. למעשה, כל אחד משלבי הסוגיה מתרכז במקור הממחיש את עדיפותו של ערך כבוד הבריות על פני איסור דאורייתא (האיסור על כהן או נזיר להיטמא למת, איסור לא תעשה שבתורה, האיסור להתעלם מאבידה) אך התלמוד חוזר ומעמת מקור זה עם הכלל הפותח את הסוגיה: "אמאי? לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'!". כל עימות כזה נפתר בתירוץ שהולך ומצמצם את הכלל הראשוני שבו נפתחה הסוגיה. אם כן, הסוגיה מתפתחת לכיוון של צמצום הכלל "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'", והולכת ומבססת את הכלל ש"גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה" ומצמצמת את המימרה האמוראית שבה פתחה הסוגיה.¹⁶

ב. מימרת רב "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב"

כאמור, רובם של החוקרים שעסקו בסוגיה זו התמקדו בכלל "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה". אך עוד לפני הכלל עצמו, בחינת מימרת רב הפותחת את הסוגיה מעלה כמה שאלות נוקבות. ראשית, מהי הזיקה בין דברי רב – "המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק" – לבין הנימוק הניתן להם – "שנאמר 'אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'"; כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב"? הלכת רב קובעת כי איסור לבישת כלאיים חל על האדם אפילו אם הוא מוצא את הכלאיים בבגדו במקום ציבורי כגון השוק. דהיינו, קיום מצוות, ובאופן ספציפי יותר לכל הפחות ההישמעות

15 הכלל "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה" מוצג בסוגיה תחת מינוח ההפניה "תא שמע", המפנה דרך כלל למקור תנאי. אך בירושלמי מופיע כלל כמעט זהה בפי ר' זעירא: "כההיא דאמר רבי זעירא גדול כבוד הרבים שהוא דוחה את המצוה בלא תעשה שעה אחת" (ירושלמי, כלאים ט, ב; לא ע"א). על ההתלבטות באשר למקורו של הכלל, ראו ברנד, לעיל ה"ש 8, בעמ' 17, ה"ש 57.

16 ברנד וסמט רואים במהלך זה ניסיון לשמור על מתח בין הקטבים של הסוגיה, ללא הכרעה ביניהם. ראו ברנד, לעיל ה"ש 8, בעמ' 16-19; סמט, לעיל ה"ש 8, בעמ' 81-82. לעומת זאת, ניתן לקרוא צמצום זה כביקורת והסתייגות מהכלל של רב, וכפי שנראה להלן פרשנות זו תתחזק בהמשך הסוגיה.

ללאו דאורייתא, גוברים על הכושה הטבעית של האדם ולכן עליו להסיר את בגדו אפילו במקום ציבורי. הנימוק הניתן לדברים אלו מורכב מהפסוק החוזר במהלך הסוגיה ומהסבר הניתן לפסוק זה. בפרשנות מסוימת (אך לא דווקנית)¹⁷ של הפסוק ממשלי ניתן להבין כיצד הוא תומך בדברי רב: האל הוא המצווה, וכדי לקיים את מצוותיו אין אפשרות להתחכם או להתבונן או לעוץ עצה. אך המשכה של המימרה – "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב" – איננה מובנת כלל בהקשר זה. ראשית, חילול השם הקיים בכך שאדם מוצא כלאיים בבגדו וממשיך ללבשם מצומצם, שהרי רק האדם הלוכש כלאיים מודע לכך שבבגדו יש שילוב של צמר ופשתן, בעוד שבספרות חז"ל בכללה ניכר כי חילול השם חמור יותר ככל שהאירוע מתרחש בפומבי.¹⁸ שנית, מה משמעות הביטוי "אין חולקין כבוד לרב"? אפשרות אחת היא כי מדובר ברב ממש – דמות בעל סמכות רבנית – ואם כך לא ברור כיצד נקשר כבודו של הרב למי שמוצא כלאיים בבגדו

17 בהקשרו נראה שהפסוק עוסק בתחבולות מלחמה שאינן יכולות לגבור על רצון האל. ראו BRUCE K. WALTKE, THE BOOK OF PROVERBS: CHAPTERS 15-31 191 (2005); MICHAEL V. FOX, PROVERBS 10-31: A NEW TRANSLATION WITH INTRODUCTION AND COMMENTARY 693 (2009).

18 ראו, למשל, תוספתא, בבא קמא י, טו (מהדורת ליברמן, עמ' 53) "הגזול את הגוי ונשבע ומת חייב להחזיר מפני חילול השם" (והשוו לגרסת כתב יד ערפורט, המבליטה כי חילול השם הוא בעצם הגזלה ולא בשבועה: "הגזול את הגוי חייב להחזיר לגוי. חמור גזל הגוי מגזל ישר מפני חילול השם"), וראו גם ספרי, דברים שמד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 400-401); ירושלמי, בבא קמא פ"ד, ה"ג (ד ע"ב); בבלי, קידושין מ, ע"א "נוח לו לאדם שיעבור עברה בסתר ואל יחלל שם שמים בפרהסיא"; בבלי, בבא קמא ק"ג, ע"א "ר' עקיבה או' אין באין עליו [על גוין] בעקפ'אין מפני חלול השם" (זהו הנוסח בכ"י המבורג ואילו בכתבי יד אחרים מופיע "מפני קידוש השם"); בבלי, יומא פו, ע"א "היכי דמי חילול השם? אמר רב: כגון אנא. אי שקילנא בישראל מטבחא ולא יחיבנא דמי לאלתר"; וכן ההגדה בין עבירה בסתר לעבירה פומבית המופיעה בבבלי, מועד קטן יז, ע"א, בבלי, חגיגה טז, ע"א, בבלי, קידושין מ, ע"א "אם ראה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתעטף שחורים ויעשה מה שלבו חפץ ואל יחלל שם שמים בפרהסיא". יש לציין כי יוצאת מכלל זה בספרות חז"ל משנה אבות ד, ד. חשיבותה של הפומביות עבור הגדרת מעשה כחילול השם או קידוש השם מופיעה כבר במקרא, ראו יעקב ש' ליכט "חילול" אנציקלופדיה מקראית ג 113 (התשי"ח); WILLEM A. VAN GEMERAN (ED.), INTERNATIONAL DICTIONARY OF OLD TESTAMENT THEOLOGY AND EXEGESIS, II, 147 (1997). כך למשל מסכמת עדינה שטרנברג כי "כל מעשה שיכול להבאיש את ריח האל ואף את ריח ההולכים בעקבותיו והמייצגים אותו, בעיני הבריות הוא 'חילול השם', ראו עדינה שטרנברג קידוש השם וחילול השם במקורות התנאיים 127 (עבודת תזה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן התשס"ז). אף לגבי ספרות חז"ל מודגש ממד הפומביות, ראו איתמר גרינולד "קידוש השם: בירורו של מושג" מולד א 476 (התשכ"ח); א"א אורבך חז"ל: פרקי אמונות ודעות 313-315 (התשכ"ט). ישי רוזן-צבי מציין כי אומנם חילול השם נגרם גם על ידי עבירות בסתר, "אך הציבוריות מעצימה את חילול השם". ראו ישי רוזן-צבי "הווי המעמיקים מה' לסתיר עצה" – עיון בתוספתא, סוטה ג, ה" תרביץ ע 367, 389 ה"ש 88 (התשס"א).

בשוק. ייתכן, אם כן, כי יש להבין את הביטוי "רב" כמוכּן של "אדם חשוב", ולפרש את הביטוי כולו בצורה חופשית יותר, דהיינו "כל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד אפילו לאדם חשוב, וקל וחומר שאין חולקין כבוד לאדם פשוט". פירוש זה מתקשר היטב להמשכה של הסוגיה העוסקת בכבוד הבריות. מהמשכה של הסוגיה מתברר כי היא מעוניינת להעמיד את מימרת רב ואת הסברה בתוך ההקשר של כבוד הבריות, ואם כך היא מנצלת את המימרה של רב כדי להדגים את העיקרון שכבוד הבריות איננו גובר על מצוות דאורייתא. עם זאת, התבוננות במימרה ובפירושה מבהירה היטב את הפער שביניהם ואת הצורך להידחק כדי לפרש את הקשר שביניהם: מימרת רב קובעת הלכה במקרה הספציפי של המוצא כלאיים בבגדו. לעומת זאת, ההסבר למימרה רחב בהרבה ועוסק בחילול השם במקרה העשוי לפגוע בכבודו של הרב. המתח בדברי ההסבר הוא בין הכבוד לרב והכבוד לאל, ואילו המתח בפסיקת ההלכה של רב הינו בין כבודו של האדם היחיד לבין שמירת ההלכה כדבעי. הסבר אפשרי לקשר בין המימרה והסברה הוא כי כבודו של האל מתבטא בשמירת ההלכה, אך למרות הסבר זה עדיין ניכר הפער בין ההסבר הרחב לבין המימרה הספציפית.

יתרה מזו, ניתן להבחין בין מימרת רב לבין הטעם הניתן לה.¹⁹ כדי לברר את הקשר שבין מימרת רב לדברי ההסבר, עלינו להתחקות אחר החיבור של הפסוק עם המימרה "כל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב", המופיע בשלוש סוגיות נוספות בתלמוד הבבלי.

בבבלי, עירובין סג, ע"א מסופר:²⁰

רבינא הוה יתיב קמיה דרב אשי. חזייה להווא גברא דקא קטר חמרא
 בצנינתא בשבתא. רמא ביה קלא ולא אשגח. אמר: ליהוי ההוא גברא
 בשמתא. אמר ליה: כי האי גוונא מי מתחזא כי אפיקרותא. אמר ליה
 אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש בו חילול השם
 אין חולקין כבוד לרב.²¹

19 על ההבחנה בין גרעין המשפט להסברו כקריטריון להבחנה בין דברי אמורא לסתם התלמוד, ראו שמא פרידמן "פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא" מחקרים ומקורות א 275, 302 (ח"ז דימיטרובסקי עורך התשל"ח). בדפוסים של סוגייתנו אף מופיע הביטוי "מאי טעמא" בין המימרה לנימוק, ביטוי המשמש לעיתים קרובות כתמרור המעיד על תפר בין מקורות שונים בסוגיה.

20 כ"י וטיקן 109.

21 תרגום: רבינא היה יושב לפני רב אשי. ראה את אותו אדם שקשר חמור לעץ דקל בשבת. הטיח בו את קולו ולא השגיח. אמר: יהיה אותו אדם בנידוי. אמר לו: האם כגון זה נראה כהפקרות? אמר לו אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש בו חילול השם אין חולקין כבוד לרב.

רבינא שואל את רבו אם יש במעשה הנידוי שלו "אפקרותא", כלומר חוסר כבוד לרבו בכך שהוא פעל בפניו ולא המתין לתגובתו.²² על כך משיב לו רב אשי: "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' – כל מקום שיש בו חילול השם אין חולקין כבוד לרב". בסיפור קצר זה בהחלט ניכר הרכיב של כבוד לרב, אך לא ברור איזה חילול השם יש כאן, שהרי אין במעשיו של רבינא עבירה על מצוה ממש²³ (כמו במקרה של המוצא כלאיים בבגדו) ומעבר לכך גם אין היכס פומבי להתנהגותו של רבינא.

המופע השני של הביטוי מופיע בבבלי, שבועות ל, ע"ב:²⁴

ואמר רבה בר רב הונא: האי צורבא מרבנן דידע בסהדותא, וזילא ביה מילתא למיזל לבי דינא דבציר מיניה לאסיה קמיה, לא ליזיל. אמר רב ששא בריה דרב אידי אף אנן נמי תנינא: מצא שק או קופה אם אין דרכו ליטול הרי זה לא יטול. והני מילי בממונא אבל איסורא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש חלול אין חולקין כבוד לרב.²⁵

רבא בר רב הונא קובע כי תלמיד חכם היודע עדות הנוגעת לאדם אחר אינו חייב להעיד בפני דיין חשוב פחות ממנו. על כך מעיר התלמוד: "הני מילי בממונא, אבל באיסורא – אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', כל מקום שיש חלול ה' אין חולקין כבוד לרב". כפי שהעיר מאיר גרוזמן, ריחוקו של הקטע המתחיל ב"הני מילי" מדברי רבה בר רב הונא מורה כי אין הוא המשך לדבריו, ואף אינו יכול להיות המשך לדברי רב ששא בריה דרב אידי שהרי הוא מצמצם את האפשרות שמנסה לבסס רב ששא לתלמיד חכם להימנע מהופעה לפני בית דין שפחות ממנו, ובמובן זה הוא איננו עולה בקנה אחד עם דברים אלו.²⁶ יתרה מכך, נראה שהעניין המרכזי של הסיפור קשור לכבוד הרב ולא לחילול השם בציבור, והמימרה מובאת אגב אשגרה.

22 פרשנות זו עולה גם מן המובן של "אפקרותא" בבבלי, סנהדרין ק, ע"א ובבלי, תמיד כז, ע"ב.

23 רש"י (ר"ה "בצינתא") מפרש שהעבירה הייתה על איסור שבות שלא להשתמש באילן בשבת.

24 כ"י וטיקן 140.

25 תרגום: אמר רבה בר רב הונא: תלמיד חכמים זה שידע עדות והדבר מהווה זלזול בו ללכת לבית דין שפחות ממנו להעיד בפניו, לא ילך. אמר רב ששא בריה דרב אידי: גם אנחנו שונים: מצא שק או קופה אם אין דרכו ליטול הרי זה לא יטול (משנה, בבא מציעא ב, ח). ודברים אלו בממון, אבל באיסור "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'", כל מקום שיש חילול אין חולקין כבוד לרב.

26 ראו גרוזמן, לעיל ה"ש 10, בעמ' 18-19.

המקרה השלישי מופיע בסנהדרין פב, ע"א, שם דן התלמוד במשנת סנהדרין הקובעת כי "הבועל ארמית קנאין פוגעין בו".²⁷ בהקשר זה דנה הסוגיה בסיפור המקראי על פנחס וזמרי בן סלוא, ומצטטת את הפסוק "וירא פנחס בן אלעזר". על כך שואל התלמוד:

הלך אצל כזבי אמר לה השמיעי לי. אמרה לו: בת מלך היא וכך צוה אותה אביה אל תשמעי אלא לגדול שבהם. אמר לה: אף הוא נשיא שבט הוא ולא עוד אלא שהוא גדול ממנו, שהוא שני לבטן והוא שלישי לבטן [...].
 "וירא פנחס בן אלעזר". מה ראה?

אמר רב: ראה מעשה ונזכר הלכה. אמר לו: אחי אבי אבה לא כך לימדנו מהר סיני: הבועל ארמית קנאין פוגעין בו. אמר לו: קריאנא דאיגרתא הוא ליהוי פרוונקא [תרגום: קריין האיגרת הוא יהיה המבצע].²⁸

ושמואל אמר: ראה שאין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' וכל מקום שיש בו חילול השם אין חולקין כבוד לרב.

ר' יצחק נפחא אמר: ראה שבא מלאך והשחית בעם.²⁹

במדרש זה כל אחת מן הפרשנויות מתבססת על היגיון אחר כדי להצדיק את מעשהו של פנחס המקראי. תשובתו של שמואל מתמקדת ביחס בין פסוק ז – "וירא פנחס בן אלעזר" לבין הפסוק הקודם לו: "והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל". הרקע המקראי מבהיר כי המעשה התקיים לעיני הציבור ואם כך קיים הרקע לחילול השם. שלוש הדרשות אף מופיעות מיד לאחר דרשה הנסמכת על המילים מסוף פסוק ו, "והמה בכים פתח אהל מועד", ולפיה זמרי דרש ממש להסביר מדוע הנשים המדיניות אסורות, שהרי משה עצמו היה נשוי לכת יתרו המדינית. על פי דרשה זו "נתעלמה הלכה ממנו, געו העם בבכייה, והינו דכתיב 'והמה בכים פתח אהל מועד'". דרשה זו מדגישה את המעמד הציבורי של אתגרו של זמרי למשה, ומכינה את הקרקע לדרשתו של שמואל המדגיש את הציבוריות של העימות בין שני המנהיגים.

27 על הלכה זו ראו יהושע ויסמן "למשמעות 'הלכה ואין מורין כן' במקורות ההלכתיים ובבתי המשפט" לשוננו עח 78 (התשע"ו), בייחוד 83-88.

28 פתגם זה מופיע גם בבבלי, בבא מציעא פג, ע"ב ובבבלי, סנהדרין צו, ע"א, בשינויים קלים. על הביטוי, ראו שלמה נאה "קריינא דאיגרתא: הערות לדיפלומטיקה תלמודית" שערי לשון: מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודיים מוגשים למשה בר אשר, ב, לשון חז"ל וארמית 228 (א' ממזן ואחרים עורכים התשס"ח); ובייחוד שם, בעמ' 235-236. לגבי מקור המילה "פרוונקא" ומשמעותה, ראו עדיאל שרמר "פרוונקא: ההקשר המנדעי של פולמוס אחד נגד מינים בתלמוד הבבלי" תרביץ פה 205, 218 ואילך, ובהערות 45-46 (התשע"ח).

29 בבלי, סנהדרין פב, ע"א, כ"י תימני יד הרב הרצוג.

יתרה מזו, חלק מוקדם יותר מהסוגיה בסנהדרין פב נסמך על מסורת מדרשית המופיעה בספרי במדבר קלא, בה מודגש המתח המעמדי בין זמרי למשה:

בא לו אצל כזבי אמר לה השמע לי אמרה לו איני נשמעת אלא לאדם גדול שהוא כיוצא במשה רבך. אמר לה אף אני רוב השבט ולא עוד אלא ששבטי גדול משבטו שאני לשני והוא לשלישי.³⁰

במדרש זה מתארת כזבי את משה כ"רב" ואילו זמרי מנסה להוכיח לה שהוא עצמו, זמרי, הוא הרב. על פי התיאור המדרשי היחסים בין כזבי לזמרי לא היו פסולים רק בהיבט המיני שבהם אלא גם באתגר שהציב זמרי לסמכותו של משה. על רקע מדרש זה, השאלה המתעוררת היא כיצד פעל פנחס כנגד זמרי אף על פי שפסוק ו מדגיש שמשה בעצמו עמד שם ("לעיני משה") ולכאורה הוא עצמו צריך היה לפעול כנגד זמרי? תשובתו של שמואל היא: "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב". פנחס פעל מיוזמתו למרות נוכחותו של רבו משה כדי למנוע חילול השם.

נראה אם כן כי הביטוי "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב" מקורו בסוגיה במסכת סנהדרין, טיעון המסתמך הן על צורה והן על תוכן. ראשית, מבין כל ארבע המובאות בתלמוד הבבלי, זוהי המובאה היחידה המיוחסת ישירות לאמורא בצירוף שמו. שנית, סיפור זמרי בן סלוא ופנחס מייצג את המקרה הברור ביותר הן של חילול השם והן של איימתן כבוד לרב, ואם כך זהו המקרה המייצג בצורה הטובה ביותר את המימרה. שלישית, רוב האזכורים של המונח "חילול השם" בספרות התלמודית קשורים ביחסים שבין יהודים ללא-יהודים,³¹ ואף במובן זה נראה שהמובאה ממסכת סנהדרין מתאימה יותר למימרה מאשר המקורות האחרים.³²

- 30 ספרי במדבר פרשת בלק פיסקא קלא (מהדורת כהנא, עמ' נה).
- 31 ראו, למשל, מכילתא דר"י שירה ג (עמ' 128) "ר' שמעון בן אלעזר אומר: כשישראל עושין רצונו של מקום אז מתגדל שמו בעולם, שנ' 'ויהי כשמע כל מלכי האמרי' וכו' (יהושע ה 1)... ובזמן שאינן עושין רצונו כביכול שמו מתחלל בעולם, שנ' 'ויבוא אל הגוים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי באמר להם עם ה' אלה ומארצו יצאו. ואחמל על שם קדשי אשר חללוהו בית ישראל בגוים אשר באו שמה; וכת' 'לכן אמר לבית ישראל כה אמר ה' אלהים לא למענכם אני עשה בית ישראל' ואומר 'וקדשתי את שמי הגדול המחלל בגוים וידעו הגוים כי אני ה' נאם ה' אלהים בהקדשי בכס לעיניהם' (יחזקאל לו 20-23)". ראו אורבך, לעיל ה"ש 18, בעמ' 313-315; יעקב בלידשטיין 'קידוש השם וחילול השם' אקדמות יא 123 (התשס"ב); מוטי ארד מחלל שבת בפרהסיא: מונח תלמודי ומשמעותו ההיסטורית 228 (2009); שטרנברג, לעיל ה"ש 18, בעמ' 115-120, 125-131.
- 32 גרוזמן, לעיל ה"ש 10, סבור כי הכלל "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב" לא נוצר בהקשר של סוגיית סנהדרין אלא נוסח במסגרת אחרת שאינה ידועה לנו ויובא על ידי שמואל לדין המופיע בסוגיית סנהדרין. אופיה ההשערת של טענה זו מקשה על הפרכתה, אך היא גם אינה חיונית לענייננו. ברור שאף גרוזמן מסכים כי השילוב בין הכלל לבין מימרת רב בסוגיית ברכות הוא מלאכותי, ונראה כי אף הוא יסכים כי סוגיית ברכות

אם כך, הכלל נוצר במקורו ביחס למקרה ספציפי. אך מרגע שהפסוק והמימרה צורפו יחד, הם הפכו ליחידה אחת המבטאת את הצורך לנהוג לעיתים באופן קנאי להלכה. ניתן אם כן להבין את הקשר לדברי רב בסוגייתנו, שכן על רקע אינטואיציות בסיסיות לגבי כבוד גופו של האדם, המעשה שדורש רב נראה קיצוני וקנאי, וכפי שנראה, המשכה של הסוגיה יעסוק בקנאות על שמירת המצוות ובביקורת על קנאות זו.³³ עם זאת, בסוגייתנו ניכרים התפרים של מעשה העריכה, שכן אין במעשה שמתאר רב לא חילול השם ולא רב. ניכר בביורר כי החיבור בין הפסוק והמימרה "כל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב" למימרת רב "המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק" הינו מלאכותי.³⁴ מדוע, אם כן, השתמשה הסוגיה בחיבור זה? כדי לענות על שאלה זו, עלינו לפנות למקבילתה של סוגייתנו בירושלמי כלאים:

הרי שהיה מהלך בשוק ונמצא לבוש כלאים תרין אמוראין חד אמר אסור וחרנה אמר מותר.³⁵ מאן דאמר אסור דבר תורה. מאן דאמר מותר כההיא דאמר רבי זעירא גדול כבוד הרבים שהוא דוחה את המצוה בלא תעשה שעה אחת.³⁶

סוגיית הירושלמי דנה באותה שאלה של מציאת כלאים בלבושו של אדם בשוק, והיא מעמידה שתי אפשרויות: אסור או מותר. דברי ההסבר של הירושלמי מבארים כי האוסר להמשיך ללבוש את הבגד נסמך על כך שאיסור זה הוא "דבר תורה", ואילו דברי המתיר עולים בקנה אחד עם דברי רבי זעירא הפוסק כי "גדול כבוד הרבים שהוא דוחה את המצוה בלא תעשה שעה אחת". כלל זה מוכר בשם רבי זעירא אף בירושלמי נזיר בעניין טומאת כהן מפני כבוד הרבים, והמטבע המקביל "כבוד הבריות" נטוע אף במדרשי ההלכה.³⁷ ראוי לשים לב לכך שצד אחד של הדיון מקבל הסבר הנשען על עיקרון כולל

מאוחרת לסוגיית סנהדרין, שכן הוא עצמו מדגיש את העריכה המאוחרת של סוגיה זו בעמ' 15, ה"ש 18.

33 יתרה מזו, מעשה רב אדא בסיומה של הסוגיה קושר בין קנאות לבין קידוש השם, בדומה להצגת מעשיו של פנחס כקידוש השם במדרשים. ראו, למשל, שמות רבה לג, ה: "אמר ר' יוסי: דרש פנחס בעצמו: ומה אם הסוס שהוא נותן נפשו ליום מלחמה אפילו הוא מת נותן נפשו על בעליו, אני על קדושת שמו של הקב"ה על אחת כמה וכמה". מעניין שבאותו מדרש אף מובא הפסוק "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'".

34 נוסף על כך, ראוי לציין כי בשלבים השונים של הסוגיה מצוטט רק הפסוק, ללא מימרת "כל מקום שיש חילול ה' אין חולקין כבוד לרב". ייתכן, אם כך, כי בשלב ראשוני של יצירת הסוגיה הופיע רק הפסוק בצמוד לדברי רב, ואילו המימרה נגררה לסוגייתנו בעקבות הופעתה בצמוד לפסוק בסוגיות האחרות. כך השערות של גרוזמן, לעיל ה"ש 10, בעמ' 16-20.

35 תרגום: שני אמוראים, אחד אמר אסור והאחר אמר מותר.

36 ירושלמי, כלאים ט, ב (לב ע"א).

37 מכילתא, דר"י נזיקין יב (עמ' 292), ספרי, דברים קצב (עמ' 233), ירושלמי, נזיר ז, א (נו ע"א).

המנוסח היטב – "גדול כבוד הרבים", בעוד דעת האוסר מוסברת רק באמצעות תיגוי איסור כלאיים כ"דבר תורה". ניתן להניח שמאחורי ביטוי זה מסתתר העיקרון שאיסור תורה גובר על כבוד הבריות או כבוד הרבים כניסוחו של הירושלמי, אך הדברים אינם מנוסחים בירושלמי באמצעות המשגת עיקרון כללי שניתן להעבירו למקרים אחרים.

עריכת הסוגיה בבבלי הלכה בעקבות מסורת זו המופיעה בירושלמי,³⁸ אך כנגד העיקרון המופשט של "גדול כבוד הרבים/הבריות", מנסה הבבלי לפתח גם את האיסור של הירושלמי לכדי עיקרון מופשט ורחב יותר. למעשה, סוגיית הבבלי כולה ממשיכה ומפתחת את הסתירה והמתח בין שני עקרונות אלו: מחד גיסא, איסור דאורייתא אינו יכול להידחות מפני כבוד האדם, ומאידך גיסא – "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה". אלא שבניגוד לירושלמי, נראה שהבבלי מבקש לנסח את המתח בין שני הצדדים באמצעות ניסוחם של שני עקרונות מושגיים מקבילים, בצורה האופיינית לשכבת העריכה של התלמוד הבבלי.³⁹ כנגד העיקרון המושגי של "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה", ביקשו עורכי הסוגיה להעמיד עיקרון מושגי נוסף. מכיוון שלא הכירו כלל כזה מן המוכן, נתלו בשימוש שכבר נעשה בפסוק "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'".⁴⁰

38 אבני בניין מרכזיות בסוגיית הבבלי שואבות מסוגיות ירושלמיות, אלא שבירושלמי מקורות אלה מובאים בניחותא ואילו בבבלי הם מובאים כקושיות. ראו ירושלמי, ברכות ב, א; ו ע"ב (טומאת כהן לצורך כבוד הרבים); כלאים ט, ב; לב ע"א (כלאים); ירושלמי נזיר ז, א; נו ע"א (טומאת כהן מפני כבוד הרבים ומפני כבוד מלכים; כבוד הבריות).

39 על המשגת עקרונות בבבלי, ראו Leib Moscovitz, *Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization* (2002), 293-342.

40 במאמרו על סוגיה זו, עומד יצחק ברנד על כך שמחברה של הפסקה הראשונה כולה הוא רב (ברנד, לעיל ה"ש 8, בעמ' 1 ה"ש 56). טענה זו חיונית עבור ברנד מכיוון שהיא מספקת את הבסיס לניתוחו את הסוגיה לאור גזירות ססאניות מן המאה השלישית. ברנד מדגים את קיומו של ערך כבוד הבריות כשיקול הלכתי כבר בזמנם של התנאים, ומשער שהגזירות בבבלי היו אלו שדחפו את רב וממשיכיו לסתור את היררכיית הערכים הקיימת. קנאותו וחומרתו של רב מתבטאות היטב בפסוק "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" ומיושמות בדחיית כבוד האדם באמצעות מצוות לא תעשה. ברנד סבור שהטרמינולוגיה של "מאי טעמא" אינה מעידה בהכרח על תוספת מאוחרת לפסיקתו של רב. עם זאת, כפי שהראינו לעיל, השיקולים בעד טענה זו אינם לשוניים גרידא. המקרה של כלאיים אינו מכיל התייחסות לכבוד לרב או לחילול השם. מצד שני, הסיפור של זמרי ופנחס מכיל את שני האלמנטים הללו ונראה כאתר סביר יותר לשימוש המקורי בחלק האנונימי של פסקת הפתיחה של הסוגיה. סביר יותר להניח, אם כן, כי מימרת רב הכילה את הפסיקה בלבד, בעוד ההסבר נוסף בשלב מאוחר יותר בידי עורך הסוגיה. הראיות העולות מן המקורות מצביעות על כך שיתכן שמיימרתו של רב התאימה לעיקרון ידוע שהתבסס על הפסוק ממשלי, אך ללא ספק העיקרון לא נוצר באופן ספציפי ביחס לכלאיים (וספק אם נוצר על ידי רב כלל).

אם כך, מתברר כי הסוגיה ביקשה לפתח את המתח שבסוגיית הירושלמי כלאים ולהציב זה כנגד זה את שני העקרונות: "אין חכמה ואין תבונה" כנגד "גדול כבוד הבריות". ואכן, מגמת הסוגיה היא לאתגר את העיקרון של "אין חכמה ואין תבונה" ולהגביל אותו באופן הדרגתי, ובמקביל להעצים את עקרון כבוד הבריות, עד כדי כך שבסוף החלק ההלכתי של הסוגיה איסור טומאת נזיר ואיסור טומאת כהן נדחים מפני כבוד הבריות, אף שהם איסורי דאורייתא.⁴¹

כאמור, מבחינה תוכנית יכולה הייתה הסוגיה להסתפק בשימוש בפסוק בלבד. הקישור בין הפסוק לבין העיקרון "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב" ייתכן שיש בו אשגרה בלבד. אך כפי שנראה, מוקדו של הסיפור המופיע מיד לאחר הסוגיה ההלכתית עוסק בקידוש השם, תמונת המראה של חילול השם. לפיכך סביר כי ההצמדה בין מימרת רב לבין הנמקת המימרה השתמשה בצורה מכוונת בעיקרון הממוקד בחילול השם כדי לקשור אותו למעשה הממוקד בקידוש השם. שזירה מתוחכמת זו של המקורות תוביל לקריאה מחודשת בסוגיה.

ג. מעשה רב אדא בר אהבה

צעד חשוב נוסף בצמצום עקרון "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'"; כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב" צועדת הסוגיה כשהיא מציגה סיפור לאחר החלק ההלכתי של הסוגיה. סיפור זה נידון בידי פרשנים וחוקרים כאחד כנספח הנקשר אגב אורחא להלכת רב שבראשיתה או כהשלמה לסוגיה המחדרת את המתח הטמון בה.⁴² לעומת זאת, אבקש לטעון כי הסיפור מהווה את שיאה של הסוגיה, המלמד על מגמת העריכה של הסוגיה כולה. נציג ראשית את הסיפור:

אמר ליה רב פפא לאביי: מאי שנא קמאי דמתרחיש להו ניסא, ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא? אי משום תנויי כולהו בשני דרב

41 על עריכת הסוגיה ומשמעותה לאור הקשרה הרחב יותר במסכת, ראו סמט, לעיל ה"ש 8. סמט רואה בסוגיה עריכה כיאסטית המכווניה את הקורא למרכזה, בה מופיעה המימרה "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה". אלא שסמט מתמקד לא רק במימרה אלא גם בהעמדת הברייתא כנוגעת ללאו של "לא תסור" המבססת את סמכותם של חכמים ביני דרבנן. לדעתו מרכזיותו של איסור זה, יחד עם הסוגיה הקודמת לסוגיה זו העוסקת בכבוד חכמים, מלמדת על מתח בין תפיסה מוחלטת של הצו ההלכתי ("אין חכמה ואין תבונה ואין עצה כנגד ה'") ובין תפיסה רכה יותר של ההלכה, הנשענת על דמותו של החכם.

42 כך, למשל, דן ברנד בסיפור תחת כותרת משנה של "הנספח לסוגיית ברכות: מעשה רב אדא", ראו ברנד, לעיל ה"ש 8, בעמ' 22. לעומת זאת, סמט עומד על הזיקה שבין סיפור רב אדא בר אהבה ומימרת רב ורואה בהם מסגרת של הסוגיה, שלדעתו ערוכה כולה בצורה כיאסטית המודגישה את עקרון "גדול כבוד הבריות" העומד במרכזה.

יהודה בנוזיקין הוה, ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא! ואילו רב יהודה כי הוה מטי "האשה שכובשת ירק בקדרה" (משנה טהרות ב, א) ואמרו לה "זיתים שכבשן בטרפיהן" (משנה עוקצין ב, א) אמר: הויה דרב ושמואל קא חזינא הכא. ואנן קא מתנינן בעוקצין תליסר מתיבתא! ואילו רב יהודה כי הוה שליף מסאניה אתי מטרא ואנן קא מענינן ואזלינן וצוחין ומצעריןן נפשן, וליכא דמשגח בן. אמר ליה: קמאי מסרי נפשייהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם. כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא איתתא⁴³ דהוה לכישא כרבלתא בשוקא, סבר בת ישראל היא, וקרעה מינה; אגליא מילתא דגויה היא, שמוה ארבע מאה זוזי.⁴⁴ אמר לה: מתון מתון ארבע מאה זוזי שוי.⁴⁵

רב פפא שואל את אביי מדוע עבור האמוראים המוקדמים התרחשו ניסים בעוד אלו אינם מתרחשים עבור אמוראים בני דורו. לטענתו של רב פפא תופעה זו מעוררת תמיהה, שהרי האמוראים האחרונים גדולים בתורה מהאמוראים הראשונים. תשובתו של אביי היא כי הסיבה לכך היא שהאמוראים הראשונים היו מוסרים נפשם על קידוש השם. מובן שהזכרת ביטוי זה של קידוש השם מחזירה את הקורא לחוליה הראשונה של הסוגיה, בה מופיע המושג "חילול השם", והרי ההנגדה בין שני מושגים אלה מופיעה במקורות רבים.⁴⁶ מתברר כי הסיפור בשלב האחרון של הסוגיה מתכתב עם השלב הראשון של הסוגיה, הדין בחילול השם. טענה זו מתחזקת מהשוואת הסיפור למקבילה בבבלי, תענית כד, ע"ב, שם מובא החלק הראשון של הסיפור שבו מוצגת ההשוואה בין הדורות הראשונים לדורות האחרונים, אך במקום שיחה בין רב פפא לאביי, הדיון מובא

43 ברוב כתבי היד: גויה.

44 בכ"י פירנצה 7 ומינכן 95 מופיע כאן דיאלוג קצר: "אמר לה מה שמך? מתון", ואילו בכ"י פריז 671 מוצגים הדברים כפתגם: "היינו דאמרי אינשי מתון [...]".

45 תרגום: אמר לו רב פפא לאביי: במה שונים הראשונים שהתרחש להם נס ומה שונים אנחנו שלא מתרחש לנו נס? אם משום הלימוד, בשנותיו של רב יהודה היה [הלימוד] בנוזיקין [בלבד], ואילו אנחנו שונים בעוקצין שלוש עשרה משניות! ואילו רב יהודה כאשר היה מגיע למשנה "האשה שכובשת ירק בקדרה" (משנה טהרות ב, א) ויש אומרים [כשהיה מגיע למשנה] "זיתים שכבשן בטרפיהן" (משנה עוקצין ב, א) אמר: לימוד של רב ושמואל אני רואה כאן [כלומר לימוד המשנה היה קשה לו כמו מחלוקת האמוראים המאוחרים]. ואילו אנחנו שונים בעוקצין שלוש עשרה משניות! אך רב יהודה כאשר היה שולף את מנעלו בא הגשם ואילו אנחנו מתענים והולכים וצוחים ומצערים את עצמנו ואין מי שמשגיח בנו. אמר לו: הראשונים מסרו עצמם על קדושת השם, אנחנו לא מוסרים עצמנו על קדושת השם. כמו רב אדא בר אהבה שראה את אותה אישה שהייתה לבושה "כרבלת" בשוק, סבר בת ישראל היא וקרעה ממנה. נגלה הדבר שגויה היא. השיתו עליו [קנס של] ארבע מאות זוז. אמר לה: מתון מתון [מאתיים מאתיים] ארבע מאות זוז שויה.

46 על הנגדה זו, ראו Norman Lamm, *Kiddush Ha-shem and Hillul Ha-Shem*, *ENCYCLOPEDIA* 10 (1971).

כתגובה של רבה⁴⁷ לציבור אנונימי המתאונן על כך שרבה אינו מצליח להביא את הגשם באמצעות תפילותיו. התשובה הניתנת בכבלי תענית לשאלה כיצד ייתכן שהאחרונים גדולים בתורה מן הראשונים ובכל זאת לא מצליחים להביא את הגשם היא "מה יעשו גדולי הדור שאין דורן דומה יפה", דהיינו האשמה תלויה בדור ולא במנהיגיו. לעומת זאת, בסיפור בכבלי ברכות התשובה הניתנת היא "קמאי מסרי נפשיהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשינן אקדושת השם", ומשם ממשיך הסיפור לתאר את מעשה רב אדא בר אהבה. מהשוואה זו ניכר שהקישור לקידוש השם הוא תנייני ונעשה על ידי העורך במטרה לקשור את המושג "קידוש השם" ל"חילול השם" המופיע בראש הסוגיה ההלכתית.

אך ההקבלה בין הסיפור לבין מימרת רב אינה מסתיימת בקישור לשוני זה אלא ממשכה גם בתוכן. במוקד הסיפור על קידוש השם עומד רב אדא בר אהבה, שהוא תלמידו של רב, העומד במוקד היחידה על חילול השם.⁴⁸ יתרה מזאת, הדוגמה הניתנת לקידוש השם היא פשיטת בגד אסור,⁴⁹ בדיוק כפי שמופיע אף במימרתו של רב. אם כך, בהסמכת הסיפור לסוגיה ההלכתית, מתקבל הרושם כי רב אדא לא רק עוקב אחר רבו בקנאותו אלא אף הולך צעד אחד נוסף: בעוד רב טען שאדם צריך להסיר את בגדיו שלו אם הוא מוצא בהם איסור, רב אדא סבר שיש למנוע גם מאדם אחר לחטוא.⁵⁰ כלומר, לכאורה לפחות, הסיפור מחזק את העיקרון ש"אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' – כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב". וכפי שלרב אין חולקין כבוד, בוודאי ובוודאי אין חולקין כבוד לאישה הלובשת כרבלתא בשוק.⁵¹

- 47 כך ברוב עדי הנוסח, אך בכ"י הרב הרצוג: ראה; בכ"י הספרייה הבריטית 400 ובכ"י וטיקן 134: רבא; בכ"י מינכן 95: רב יהודה.
 48 ראו בכבלי, ברכות מב, ע"ב-מג, ע"א.
 49 לא ברור מהסיפור מהו האיסור. בכ"י פירנצה 7 נוסף "כרבלתא דכלאים" אך נראה שזוהי הוספה מאוחרת (אולי על סמך הופעתה כפירוש בגיליון ב"אגודות התלמוד").
 50 אומנם חלק מהפרשנים המאוחרים סברו כי מימרת רב מתייחסת למי שמצא כלאיים בבגדו של אחר (ראו למשל רמב"ם, הלכות כלאים י, כט) אך אחרים עמדו על כך שהמימרה מתייחסת רק למי שמוצא כלאיים בבגדו שלו, ואילו המוצא כלאיים בבגדו של חברו אינו צריך לומר לו עד שיגיע לביתו משום כבוד הבריות (הטור בשם אביו הרא"ש, טור יורה דעה שג, א). מחלוקת זו נמשכה אף בפסיקה בין השולחן ערוך לרמ"א, אך כבר הבית יוסף שם הסביר שהדעה המחייבת לקרוע את בגדו של חברו בשוק נסמכת על שילוב בין מימרת רב לבין מעשה רב אדא בר אהבה.
 51 מקורה של המילה "כרבלתא" נתון במחלוקת וכתוצאה מכך רבו ההסברים לבעיה בלבישתה. חלק מהפרשנים סברו כי מדובר בכובע או כיסוי ראש, אולי אדום, הדומה לכרבלת התרנגול. ראו נתן בן יחיאל, ערוך השלם ד (וינה תרמ"ה, עמ' 315-316), הערך "כרבל", עמ' שטו-שטז. עמדה זו נתמכת בשני מופעים נוספים של המילה, בתוספתא שבת ו, ה: "האומר שחטו תרנגול זה שקרא בערב, שחטו תרנגולת זו שהיא קורא כזכר, האכילה כרבלתא שהיא קורא כזכר הרי זה מדרכי האמורי" ובכבלי עבודה זרה ד ע"ב: "בתלת" שעי קמייתא כי חורא כרבלתא דתרנגולא". ראו: B. Meissner, Akkadisches Handwörterbuch.

בפירושו לסיפור זה, מפתח יצחק ברנד את הטענה כי הסיפור מהווה תגובה לגזירות שמד שרווחו בכבל בתקופתו של רב. לטענתו, את הסוגיה כולה יש לקרוא על רקע גזרות הסאסנים במחצית הראשונה של המאה השלישית לספירה. גזירות אלה איימו על קיום התורה והמצוות בכבל, ומתוך כך יש לקרוא את הסוגיה המקדמת את הרעיון ש"אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'", דהיינו שיש לבצר את חומות הדת ולהקפיד על שמירת המצוות אף אם אלו מבטלות שיקולים אתיים אינטואיטיביים כגון כבוד הבריות. אף את הסיפור יש לקרוא על רקע גזירות שנגזרו כנגד יהודי בבל בדורו של רב אדא בר אהבה, שכן הוא עוסק במסירות נפש על קדושת ה'. ברנד, אם כן, מפרש את המושג "קידוש ה'" כקשור בגזירות שמד, ולדעתו זהו הקשר שבין הסיפור לבין הדיון ההלכתי בסוגיה. הוא תומך את טיעונו על בסיס ספרות מחקר מוקדמת ששיערה (אך לא הוכיחה נחרצות) כי פעילותו של רב בכבל הושפעה מהתחזקותה של דת המזדא.⁵² בהתאם לכך, טוען ברנד שגם את הנספח לסוגיה העוסק במעשה רב אדא יש לקרוא מתוך ההקשר של מסירות נפשם של הראשונים על קידוש ה'. ברנד, אם כן, קורא את הסוגיה כולה כעיונות בין שני עקרונות – כבוד הבריות וקידוש השם – המנסה לברר ולחדד את הגבולות של כל אחד מעקרונות אלו.

אלא שהשערה זו מעלה כמה בעיות. ראשית, המונח "קידוש השם" איננו מופיע בספרות חז"ל בהקשר של גזירות שמד, וקישור זה נעשה רק בידי פרשנים מאוחרים יותר. למעשה, המונח "קידוש השם" איננו נקשר דווקא למסירות נפש בספרות חז"ל אלא משמש במשמעויות שונות ומגוונות.⁵³ הדגש במונח זה הוא על הכרה באלוהותו

(1965) 449 "karballatu". חוקרים אחרים מפרשים את הכרבלתא כגלימה ואף כאן מסתבר כי הבעיה בלבישתה היא פריצות, ראו, vol. 8, "karballatu," THE ASSYRIAN DICTIONARY, 215. שני הפירושים מצויים במקורות מאוחרים יותר, כגון פירוש מדרש ילמדנו המובא בערוך למילה "כרבלתיהון" בדניאל ג 21: "י"א אלו הקסירין שבראשיהון כמין כובעין, וי"א אילו הטליות שהן עוטפין [בהון]". הסבר אחר של הבעיה בכרבלתא ניתן בכ"י פריז, בו נוסף הביטוי "כרבלתא דכלאים", ובדומה לכך פירשו הגאונים כי כרבלתא הוא בגד שעטנו. ראו אוצר הגאונים א מסכת ברכות (חיפה תרפ"ח, מהדרת לוי, עמ' 48), חלק התשובות, סי' קטו, עמ' 48. וראו ברנד, לעיל ה"ש 8, בעמ' 32-33.

52 בעיקר משה בר "הרקע המדיני ופעילותו של רב בכבל" ציון נ 155 (התשמ"ה). תפיסה זו היא תומך בניתוח של סוגיית בבלי, ביצה ו, ע"א, ופרשנות המונח "חברי" המובא בה בהתאם לדבריו של רש"י, המזהה "חברי" אלו עם כהנים פרסיים. ראו רש"י ביצה ו, ע"א ד"ה "דאיכא חברי". אך טיעונים אלו אינם חזקים מספיק כדי לבסס את קריאתה של הסוגיה כולה לאור גזירות השמד. ברור הוא שהסוגיה המשוכללת נערכה היטב זמן רב לאחר תקופתו של רב, ולפיכך קשה לטעון שיש לקרוא את הסוגיה כולה לאור גזירות שקדמו לה במאות שנים.

53 ראו גרינולד, לעיל ה"ש 18, בעמ' 484; עדיאל שרמר "נקדש את שמך בעולם: גלגוליו של רעיון 'קידוש השם' מן המקרא לספרות חז"ל" ראשית 3, 1 (התשע"ט).

ורכונותו של האל, ולטענתו של עדיאל שרמר עם הזמן קיבל מונח זה אף את המובן של רבקות עיקשת בקיום מצוות.⁵⁴

מעבר לכך, סיפור זה נראה כדוגמה חריגה מאוד של קידוש השם. תיאורים אחרים של קידוש השם בספרות חז"ל מתייחסים למקרים הרואיים שונים. כמה דרשות תנאיות מתארות את קידוש השם של דמויות מקראיות שונות. כך למשל בספרי לדברים:

ומנין אתה אומר שלא ירדו אבותינו למצרים אלא כדי שיעשה להם הקדוש ברוך הוא נסים וגבורות בשביל לקדש את שמו הגדול בעולם? [...] ומנין שלא ירד דניאל לגוב אריות אלא בשביל שיעשה לו הקדוש ברוך הוא נסים וגבורות בשביל לקדש את שמו הגדול בעולם? [...] ומנין אתה אומר שלא ירדו חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש אלא כדי שיעשה להם הקדוש ברוך הוא נסים וגבורות בשביל לקדש את שמו הגדול בעולם? וכו'.⁵⁵

כפי שדייק עדיאל שרמר, אין כוונתו של הדרשן כי האבות, חנניה, מישאל ועזריה או דניאל התכוונו מתוך מודעות לקדש את השם, אלא שהקב"ה סובב את המציאות כך שייוצרו ההזדמנויות לגאול את הדמויות הללו ובכך לקדש את שמו.⁵⁶ כך גם מקורות מאוחרים יותר מציינים במונח "קידוש השם" סיפורים מקראיים דרמטיים כגון אברהם המדרשי שנזרק בידי נמרוד לכבשן האש,⁵⁷ של חנניה מישאל ועזריה שזרקו עצמם לתוך כבשן האש כדי להימנע מעבודת אלילים,⁵⁸ או בני ישראל שנהרגו בידי הגויים על מסירותם לה'.⁵⁹ בניגוד לסיפורים דרמטיים אלו, קריעתו של רב אדא את הכרבלתא מראשה של האישה נראה כמקרה מינורי וחסר חשיבות.

חשוב מכך, מעשיו של רב אדא נאסרים בפירוש במשנה:

- 54 שם, בעמ' 19-21.
 55 ספרי, לדברים שו (מהדרת פינקלשטיין, עמ' 342-343).
 56 וכפי שהעיר אף משה דוד הר: "הן דניאל הן חנניה, מישאל ועזריה לא נתכוונו למות, אלא, להיפך, נתכוונו, שיעשה להם הקב"ה נס ויינצלו ומתוך כך נמצא שמו מתקדש בעולם". ראו משה דוד הר "גזירות השמד וקידוש השם בימי הדריינוס" מלחמת קודש ומארטרולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים 73, 83 (התשכ"ח). וברוח זו כתב אף שמואל ספראי: "קידוש השם" איננו בגלל ששלושה צדיקים הללו מסרו עצמם על קידוש השם, אלא בגלל הנס שנעשה לצדיקים ובו נתקדש שמו של הקדוש ברוך הוא". ראו שמואל ספראי "קידוש השם בתורתם של תנאים" ציון מד 28, 31 (התשל"ט).
 57 תנחומא, לך לך ב; קהלת, זוטא ב, יד (בובר).
 58 בבלי, פסחים נג, ע"ב.
 59 מדרש תהלים (בובר) ד, י; יז, יג; יח, יא; כח, ב.

סטרו, נותן לו מאתיים זון. לאחר ידו, נותן לו ארבע מאות זון. צרם באוזנו, תלש בסער, רקק היגיע בו הרוק, העביר טליתו ממנו, פרע ראשה שלאשה – נותן לו ארבע מאות זון, והכל לפי כבודו.⁶⁰

כשאין היא מציינת אחרת, מניחה המשנה שהניזק הוא יהודי,⁶¹ ומכאן ברור שהסיפור התלמודי פוסק לטובתה של האישה הלא-יהודייה בסיפור כאילו הייתה יהודייה. הסתירה לדין המשנאי מעצימה את הבעייתיות שבהתנהגותו של רב אדא ומבהירה כי המעשה איננו מציב את רב אדא כמופת, אלא בדיוק להיפך – מתאר אותו באור ביקורתי כקנאי הלוקח את דברי רבו רחוק מדי ונענש בתשלום גבוה ביותר עבור שיפוטו. בעוד רב אדא סבר שהוא מקדש את השם, למעשה הוא חילל את השם בכך שבייש את האישה באופן המנוגד לחלוטין לדין המשנה ולפיכך נאלץ לפייס אותה ולשלם על מעשיו.⁶² יתרה מזו, בסיפור דומה בסוגיה הירושלמית המקבילה (ירושלמי כלאים ט, א; לב ע"א), שומע ר' אימי את אחד מתלמידיו מבשר לחברו כי בבגדיו יש כלאים, ורבי אימי משיב לו בחריפות "שלח מאנך ויהב ליה" [=הסר בגדיך ותן לו!], כלומר רבי אימי סבור שאין לבייש אדם בפומבי בציווי שעליו להסיר את בגדיו. בעוד רבי אימי הארץ-ישראלי נוזף בתלמידו על ביוש חברו, רב אדא הבבלי לא מתבייש לבזות אישה אחרת.⁶³

יתרה מזו, הסיפור מקצין את ממד הביוש באמצעות קשירת המעשה של רב אדא בר אהבה בהתערטלות. בעוד רב קבע כי אדם המוצא כלאים בבגדו שלו צריך לפושטו, קריעת בגד מגופה של אישה בעייתית הרבה יותר. בעולם העתיק כולו רווחה ציפייה שנשים מכובדות יכסו את עצמן בפומבי,⁶⁴ וכך גם בספרות חז"ל נתפסה התערטלות

60 משנה, בבא קמא ח, ו.

61 שהרי כאשר הניזק איננו יהודי, מציינת זאת המשנה בפירושו. ראו, למשל, משנה, בבא קמא ד, ג.

62 סיפור דומה מתואר בבבלי, נידה כ, ע"א, בו עולא וחכמים נוספים קורעים את גלימתו של אדם אחר כדי להדגים לחכמים מהו צבע שחור, וגם שם הם נדרשים לפצות את הנפגע בארבע מאות זוזים.

63 ייתכן שאף שמה של האישה, מתון, רומז על הביקורת כלפי רב אדא. אף על פי שהשורש מת"ן מציין בארמית בבליית לחות (ראו, למשל, בבלי, בבא בתרא יט, ע"א: "היזיקא דמתונא"), שורש זה עשוי לציין אף ציפייה ומתינות (בבלי, יבמות צא, ע"ב "איבעי ליה לאמתוני") ובוודאי היה מוכר מהעברית התנאית (משנה, אבות א, א: "הווי מתונין בדין"; ספרי, זוטא כז, יח (עמ' 321): "שיהא הולך עם הקפדנים לפי דעתן ועם המתונים לפי דעתן"). אם כך ייתכן כי שם זה רומז לא רק לסכום הכסף שנדרש רב אדא בר אהבה לשלם, אלא גם מציין את המידה ההפוכה לקנאותו.

64 ראו ELAINE FANTHAM, HELENE PEET FOLEY, ET AL., WOMEN IN THE CLASSICAL WORLD: IMAGE AND TEXT 79-80, 318-19, 351, 369 (1994).

בפומבי כהתנהגות מגונה ואף ברברית.⁶⁵ בהחלט ייתכן כי מסיבה זו מסופר הסיפור דווקא על אישה, שכן התערטלות של אישה מגונה יותר מזה של גבר.⁶⁶

מכלול נימוקים אלה מצביע על כך שקשה לראות במעשה על רב אדא בר אהבה המשך או השלמה לדברי רב ועמידה על חשיבות הכלל של "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'", גם במחיר של רמיסת כבוד הבריות, אלא בדיוק להיפך: המעשה ברב אדא בר אהבה מקצין את מימרתו של רב ומבקר את מי שלוקח אותה ברצינות רבה מדי. חשוב להדגיש כי הסיפור מגיע בסופה של הסוגיה המסתייגת לכל אורכה מעמדת הפתיחה של מימרת רב על ידי העצמת עקרון "כבוד הבריות" ויכולתו לגבור על מצוות רבות, הן דאורייתא והן דרבנן. בניגוד לחוקרים שראו מתח בין חלקי הסוגיה,⁶⁷ נכון יותר לומר כי עורך הסוגיה פתח במימרת רב החריפה, הגביל אותה בצורה ברורה על ידי חשיפת עוד ועוד מצוות הנדחות מפני כבוד הבריות וכסיום דרמטי למהלך זה הציג את סיפורו של רב אדא בר אהבה, קנאי שלוקח את עמדת רבו רחוק מדי ומשלם מחיר גבוה על מעשיו.

מכל הסיבות הללו, אין לראות במעשה רב אדא בר אהבה "נספח" לסוגיה וגם אין לראות בה השלמה או שיקוף של החלק הראשון של הסוגיה.⁶⁸ תחת זאת, יש לראות במעשה רב אדא סאטירה על דברי רב הממשיכה את הכיוון הכללי של הסוגיה של צמצום הכלל "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" ודורשת מלומד הסוגיה מבט ביקורתי על כלל זה.⁶⁹ רב אדא מוצג כמי שמחקה את רבו רב בכך שהוא מכריע כי דבר תורה גובר על כבוד הבריות ולכן מפשיט בגד בשוק. אך חיקוי זה מוצג על ידי הסוגיה באופן פולמוסי, שכן רב אדא עובר על דברי המשנה ואכן נענש על מעשיו. קריאה זו של מעשה רב אדא בר אהבה כחילול השם אף יוצרת קריאה דרמטית סאטירית במימרה "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב". בסופה של הסוגיה, ניתן לקרוא מימרה

65 כך אישה היוצאת וראשה פרוע מפרה "דת משה ויהודית" והתנהגות זו עלולה לשמש נגדה כעילת גירושין. ראו משנה, כתובות ז, ו; תוספתא, כתובות ז, ו והסוגיות על המשנה בתלמודים, בבלי, כתובות עב, ע"א-ע"ב; ירושלמי, כתובות ז, ז (לא ע"ב). על הביזיון שבעירום ראו ספרי, דברים פיסקה שכ (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 367) "אין לך אדם בזוי ופגום בעולם אלא המהלך ערום בשוק". לדיון נרחב בהבניות השונות של העירום בספרות חז"ל, ראו Michael Satlow, *Jewish Constructions of Nakedness in Late Antiquity*, 116 (1997) J. BIBLICAL LITERATURE 429.

66 ראו סאטלו, שם.

67 ראו ברנד, לעיל ה"ש 8.

68 שם, בעמ' 32; סמט, לעיל ה"ש 8, בעמ' 74.

69 סמט רואה בסיפור "אירונייה", כלומר הוא מדגיש את הפער בין האופן הגלוי שבו מוצג מעשה רב אדא בתור "ביטוי עליון למסירות נפש על קידוש השם" ובין התבררות התנהלותו כ"טעות מביכה". ראו סמט, לעיל ה"ש 8, בעמ' 73. לעומת זאת, אני רואה במעשה רב אדא סאטירה ביקורתית על הקנאות הנובעת ממימרת רבו. וראו להלן על אופייה של סאטירה.

זו כמתנייחסת לרב לא כתפקיד אלא כשם, דהיינו בכל מקום שבו יש חילול השם (כגון הצורך לקרוע בגד מעל אישה לא־יהודייה בשוק) אין לחלוק כבוד למימרת רב, רבו של רב אדא, הקובעת כי המוצא כלאיים בבגדו פושטו אפילו בשוק.⁷⁰

תובנה זו אף מוליכה לקריאה מחודשת בסוגיה כולה. מן הראוי לשים לב לכך שבסוגיה ההלכתית לא מצוטטים כל דברי ההסבר למימרת רב כעיקרון נגדי לעיקרון של כבוד הבריות. הפזמון החוזר במהלך הסוגיה מכיל את הפסוק בלבד – "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'" – ללא דברי הפירוש "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב". בהקשר זה מעניין לציין שסוגיה הלכתית נוספת העוסקת בכבוד האל מצטטת את הפסוק ואיננה נדרשת לדברי הפירוש על חילול השם:

תלמיד חכמים שנידה לכבודו נדויו נידוי, דתניא מנודה לתלמיד אין מנודה לרב, לרב הוא דאינו מנודה הא לכלי עלמא מנודה. למאי? אילימא במילי דשמיא – "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'". אלא לכבוד עצמו.⁷¹

סוגיה זו מבליטה את העובדה שגם בסוגיית בבלי ברכות ההתנגדות לעקרון "גדול כבוד הבריות" מובעת באמצעות הפסוק בלבד, ומעבירה את המסר של עליונות הכבוד לאל ללא דברי ההסבר על חילול השם. גם מימרת רב יכולה הייתה להיתמך באמצעות הפסוק בלבד, ללא דברי ההסבר על חילול השם. זהו, אם כן, חיזוק נוסף לכך שהסוגיה קושרת באופן מכוון בין חילול השם המובא בראשית הסוגיה לקידוש/חילול השם המובא בסופה וכי סיפור רב אדא בר אהבה מתכתב עם הסוגיה כולה ומאתגר את התפיסות הקיימות בה על היחס שבין כבוד שמיים לכבוד הבריות.⁷²

70 אני מודה לאילנה קורשן על תובנה זו.

71 בבלי, מועד קטן יז, ע"א, כ"י קולומביה 294-295.

72 תפיסת סיפור רב אדא בר אהבה כסאטירה אף נותנת פשר להקשר שבו הוא נטוע. החוקרים ששמו לב לקשר בין חילול השם שבמימרת רב לקידוש השם שבסיפור רב אדא בר אהבה, לא נתנו הסבר לדיון הנרחב על ההבדל בין הראשונים לבין האחרונים וראו בו גרירת מקור בלבד. לעומת זאת, ראיית סיפור רב אדא בר אהבה כסאטירה נותנת פשר לדיון זה. כפי שציין בוויארין, התלמוד ייחודי במקורות חז"ל בערכוב המוחלט שלו בין תרבות גבוהה לנמוכה, בין דיון רציני להומור. אף כאן, הסיפור של רב אדא בר אהבה הופך לסאטירי דיוקא משום שהוא מוצג כתשובה לשאלה כיצד הראשונים והאחרונים נמדדים על סקאלה של לימוד תורה ושאמורה להיות קורלציה בין גדולה בלימוד תורה לבין הבאת ניסים. הנחה זו נרחית בכך שרב יהודה, שהיה מן הראשונים, ולפיכך למד פחות, הצליח בקלות לחולל ניסים של לימוד תורה. דחייה זו מתכתבת עם רצף סיפורים במסכת תענית המנגידים בין יכולתם של החכמים להביא גשם אל מול יכולתם של החסידים, שאינם תלמידי חכמים אך קרובים לאל בצורה אחרת, להביא את הגשם. לפיכך, ניתן היה לצפות שיוצג מודל אחר להבאת

ד. אגדה והלכה כסאטירה מניפאית

השילוב שבין סוגיה הלכתית דיאלקטית קלאסית המעמתת בין שני עקרונות לבין סיפור הומוריסטי מהווה דוגמה מובהקת להגדרת הבבלי כחלק מסוגת המניפאה הסאטירית. בביטוי "סאטירה" לעיל התייחסנו לסאטירה כמובן המצומצם של טכניקה ספרותית המשלבת הומור והגזמה כדי להגחך ולבקר תופעה מסוימת.⁷³ לעומת זאת, סאטירה מניפאית, הידועה גם כ־spoudogeloion, היא סוגה ייחודית שנוצרה עבור אינטלקטואלים יוונים ורומיים ועל ידם, שבה הפרקטיקות שלהם עצמם זוכות ללגלוג ולעג אך בריזומנית גם מקבלות משנה חשיבות.⁷⁴ בהשוואתו בין הסאטירה המניפאית לספרות התלמודית כותב בויראין:

Mennipean satire involves a kind of spoofing in which the heroes of an intellectual community are the spoofed heroes, at least in formal part via a yoking together of the serious and comical genres into single texts that observe no generic decorum, as was recognized already in antiquity. Since the force of this genre is to call into question the very seriousness and authority of the practice of the intellectuals themselves, this is also, I argue, an important avenue for understanding Talmudic ideology. Significantly, however, this calling into question or putting limits on the efficacy of intellectuals' practice does not involve an abandonment of the authority of those practices. While we generally think of satire as that which makes fun of a literary tradition or sociocultural formation, this is only true of one type of satire...⁷⁵

גשם כמו חוני המעגל או אחד החסידים האחרים. הקרמה זו יוצרת את אפקט ההפתעה בכך שמעלתם של הראשונים מוצגת בצורה כה מגוחכת כמו בסיפור של רב אדא בר אבהו.

73 ראו FRANK PALMERI, SATIRE IN NARRATIVE 14-15 (1990); CHARLES A. KNIGHT, THE LITERATURE OF SATIRE 4-5 (2004).

74 spoudaios-רציני; geloios-הומוריסטי; מגוחך. לסקירה ודיון בתפיסות שונות של סוגה זו, ראו בויראין, לעיל ה"ש 3, בעמ' 14-15. על ההבחנה בין שני המובנים של סאטירה, ראו Clarence W. Mendell, *Satire as Popular Philosophy*, 15 CLASSICAL PHILOLOGY 138 (1920).

75 ראו בויראין, לעיל ה"ש 3, בעמ' 26-27. ובהמשך שם, "Mennipean satire is satire in the sense of satura, a mixture of things that don't belong together, of things that contradict each other, not as a censure of immorality as in the Horatian tradition"

אחד המאפיינים המרכזיים של סוגת הסאטירה המניפאית הוא נוכחותם של סיפורים המסופרים על חכמים, אותן דמויות מרכזיות המופיעות בדיונים ההלכתיים ה"רציניים" של התלמוד, בצורה המתארת אותם באופן מגחך, גרוטסקי, או בעייתי מבחינה אתית.⁷⁶ כך בסיפור שלנו, פועל רב אדא על פי הוראותיו של רבו רב, אך התיאור הציורי ("חזייה", "ההיא גויה", "כרבלתא") הופך את הסיפור לחי וצבעוני יותר מאשר סיפור משפטי בלבד.⁷⁷ רב אדא בר אהבה, המוצג במקומות אחרים בתלמוד כחסיד,⁷⁸ מתנהג גם כאן בחסידות ומיישם את הדין של רבו בצורה מוגזמת.⁷⁹ בעוד רב הורה כי אדם צריך להוריד את בגדו שלו, רב אדא בר אהבה קורע באלמות את בגדה של אישה אחרת.⁸⁰ יתרה מזאת, סיפור זה ואף אלו העוקבים אחריו עוסקים בהתערטלות ואולי עירום – שהם סימן מובהק לסאטירה.⁸¹ רב אדא מצטייר בסיפור זה לא כחסיד או כגיבור רבני אלא כדמות הומוריסטית (שלא לומר מוקיונית) המנסה ללכת בעקבות דברי חכמים, אך במקום זאת מושפל ונדרש לשלם טבין ותקילין.

בסופו של דבר, לא רק שאין בסיפור זה קידוש השם, אלא שההדגשה שהתנהגותו של רב אדא בר אהבה מתקיימת מול לא־יהודייה מציגה אותו כמי שמחלל את השם בפומבי. הסיפור מציג ביקורת על עצם העימות לאורך הסוגיה בין כבוד ה' לכבוד הבריות והמחשבה שהתערטלות בשוק עשויה להוביל לכבוד לה'. כמו סיפורי חכמים רבים בתלמוד הבבלי, הסיפור מטלטל את הנחות היסוד הקודמות ומאתגר את התפיסה

76 ראו בויריין, לעיל ה"ש 3, בעמ' 22. בויריין מדגיש את אופיו הייחודי של התלמוד הבבלי כמשלב מסווד על חכמים כיוצרים את כל מה שהוא "אתי, דתי ומשובח במסורת" ולצד זאת את אותם חכמים כמעורבים בסיפורים סוערים המאתגרים את התפיסה של החכמים כמי שיש לחקות אותם ואפילו את תפיסת התורה כנצחית וקדושה. הבחירה לשלב סוגות שונות כל כך זו לצד זו ייחודית לתלמוד הבבלי, שכן בספרות הארץ־ישראלית סוגות אלו מובחנות זו מזו כמעט לחלוטין.

77 על סיפורים משפטיים, ראו BARRY S. WIMPFFHEIMER, NARRATING THE LAW: A POETICS OF TALMUDIC LEGAL STORIES (2011).

78 ראו, למשל, תענית כ, ע"ב; ברכות ה, ע"ב.

79 גם בסיפור נוסף בבבלי, שבת קלא, ע"א מוצג רב אדא בר אהבה כמי שמנסה להחמיר במצוות עוד יותר מרבו רב: "רב אדא בר אהבה אתיליד ליה ההוא ינוקא כשהוא מהול. אהרדיה אתליסר מהולאי עד דשויה כרות שפכה. אמר: תיתי לי דעברי אדרב". על מאפיינים של חכם אחד המופיעים באופן עקבי בסיפורים שונים בתלמוד, ראו לאחרונה, Sarah Wolf, *Rabbi Yirmiyah and the Characterization of a Scholastic*, 44 AJS REV. 384 (2020).

80 מעניין שגם בסיפורים נוספים רב אדא בר אהבה נוהג בזלזול ובאלמות כלפי אחרים. כך בבבלי, בבא בתרא כב, ע"א "טפח ליה בסנדליה" (אף כאן בפריט לבוש), ובאותה סוגיה אף רבא מעיד כי "אנא ענשתיה", מה שמעיד אף הוא על התנהגות בעייתית של רב אדא בר אהבה. ראו על כך יונתן פיינטוך, "אגדת רב אדא בר אהבה: כפל הקשרים וכפל מסרים באגדה בסוגיה תלמודית אחת" מחקרי ירושלים בספרות עברית כז 1 (התשע"ד).

81 ראו MATTHEW HODGART, SATIRE: ORIGINS AND PRINCIPLES (1970).

הקיימת במטרה לתקנה וללטשה.⁸² כמובן זה הוא מתאים לסוגת הסאטירה המניפאית, שאיננה ביקורת של פרקטיקה מבחוץ והצעה להחליפה בפרקטיקה אחרת, אלא שיקוף ביקורתי של הפרקטיקה וגבולותיה מבפנים, מתוך המסורת. מצד אחד מפארת הסוגיה את המסורות למצוות עד כדי פגיעה בכבודו של האדם הפרטי ומצד שני היא מציגה ביקורת נוקבת כנגד אותה פרקטיקה עצמה וכנגד הדמויות הסמכותיות המקדמות אותה. המתח הקיים לכאורה בסוגיה מואר על ידי הסיפור כפרי של עריכה מכוונת המצמצמת את הכלל עד להצגת הסיפור המפריך את הכלל. אם כך, למעשה הסיפור של רב אדא בר אהבה איננו "נספח" לסוגיה אלא בדיוק להיפך, הוא גולת הכותרת שלה, שהופכת את נקודת המוצא של הסוגיה על פיה ומבטלת לחלוטין את דברי רב בראשית הסוגיה. הבנת הסוגיה כולה כסאטירה מניפאית אף נותנת פשר לסיפורים הנוספים המובאים לאחר מעשה רב אדא בר אהבה. סיפור זה מוצג כחלק מקבוצת סיפורים המסופרים בביקורת על חכמים העוסקים בגבולות הלבוש וההתערטלות. בנושא זה עוסק הסיפור המופיע מיד לאחר מעשה רב אדא בר אהבה:

רב גידל הוה אזיל ויתב בשערי טבילה. אמר להו הכי טבילה והכי טבילה. אמרו ליה רבנן לא מיספתי מר מיצר הרע? אמר להו דמיין באפאי קן|אקי חירוי.⁸³

כמה מקורות מעידים על כך שמן הראוי לגבר להימנע מלראות אישה החוזרת מבית הטבילה, וברור שאסור לאדם להתייצב באופן מכוון על שערי בית המרחץ.⁸⁴ גם בסיפור על רב גידל ההנחה של החכמים היא כי אין זה ראוי לשבת בשערי בית המרחץ משום הרהור עבירה, אך רב גידל משיב להם בטענה כי הוא יכול לעשות זאת, שכן אין יצר הרע מסיתו. העריכה הקושרת בין שני הסיפורים מדגישה את הפערים שבין המציאות החיצונית לבין מחשבותיו של החכם. כפי שרב אדא פעל בטעות על סמך הנחותיו על האישה שמולו, כך גם רב גידל פעל על פי דמיונו ועורר את פליאתם של החכמים האחרים. מעניין שהניסוח בסיפור רב גידל דומה מאוד לסיפור המסופר על רב אדא בר אהבה במקום אחר. בפרק השני של מסכת כתובות מתוארת ההתנהגות שבה נקטו מספר

82 על תופעה זו ראו בהרחבה שמואל פאוסט "תופעת הביקורת במעשי חכמים מן התלמוד הבבלי" 267-307 (חיבור לתואר דוקטור, אוניברסיטת בראיילן התש"ע).

83 בבלי, ברכות כ, ע"א, כ" אוקספורד 366. תרגום: רב גידל היה הולך ויושב בשערי טבילה. אמר להם: "כך טבילה וכך טבילה". אמרו לו חכמים: האם אדוני איננו חושש מיצר הרע? אמר להם: "דומות בפניי כאוונים לבנים". על המילה "קאקי" ראו, MICHAEL SOKOLOFF, A DICTIONARY OF JEWISH BABYLONIAN ARAMAIC 1035 (2002) המפרש על סמך מקבילה סורית כי מדובר בשקנאי.

84 בבלי, פסחים קיא, ע"א קובע כי מי שרואה אישה עולה מן הטבילה נתקף ב"רוח זנונים" ואילו לפי בבלי, עירובין נה, ע"ב, "יושבי צריפין והולכי מדברות חיהן אינן חיים" מפני שהם יודעים מתי נשות חבריהם טבלו.

חכמים בחתונות מרעיהם כדי לשמח את החתן והכלה. נהגים שונים, כגון התבוננות ישירה בפניה של הכלה, זוכים לביקורת, וכך גם התנהגותו של רב אדא בר אהבה:

רב אדא בר אהבה⁸⁵ הוה מרכיב לה אכתפיה ומרקד]. אמרו רבנן אנו מהו למיעבד הכי אמר להו אי דמיא⁸⁶ עליכו כי כשורא לחיי, אי לא לא.⁸⁷

החכמים מבקרים את התנהגותו של רב אדא בר אהבה לאור החשש (המופיע בכמה סיפורים בסוגיה זו) שנשיאת הכלה על כתפיים עלולה להוביל להרהור עבירה, בדומה לחשש יצר הרע שמעלים החכמים בסיפור רב גידל בכבלי ברכות.⁸⁸ החשש מפני יצר הרע מלווה גם את הסיפור הבא ואת הדיון המלווה אותו המופיעים מיד בהמשך הסוגיה:

ר' יוחנן הוה אזיל ויתיב בשערי טבילה. אמר כי סלקן ואתאן בנות ישראל מטבילה ליסתכלן בי וליהוי להו זרעא דשפירא כותי. אמרו ליה רבנן לא מיסתפי מר מעינא בישא? אמר להו אנא מזרעא דיוסף קא אתינא דלא שלטי בהו עינא,⁸⁹ דכתיב "בן פורת יוסף בן פורת עלי עין". אל תקרי "עלי עין" אלא "עלי עיין".

ר' חנינא אמר מהכא "וידגו לרוב בקרב הארץ" – מה דגים שבים מים מכסין אותן ואין העין שולטת בהן אף זרעו של יוסף אין העין שולטת בהן. ואי בעית אימא סברא: עין שלא רצת לזון ממי שאינו שלה אין עין הרע שולטת בו.

לסיפור זה על רבי יוחנן מקבילה במסכת בבא מציעא, שם הוא מובא בהקשר לתיאור יופיו העצום של רבי יוחנן. לעומת זאת, כאן נראה שהסיפור מובא בהקשר של טבילה וחשש יצר הרע. עם זאת, מעניין שהשורה האחרונה בסוגיה תולה את היעדר השליטה של יצר הרע בכך שאדם לא רוצה להינות ממה שהוא רואה. ייתכן כי סיום הסוגיה בנימה זו ממשיך את נימת הביקורת על פעולתו של רב אדא בר אהבה. אם כך, אין לנתק את סיפור רב אדא בר אהבה מרצף הסיפורים שמופיע אחריו, העוסקים כולם בחששות של

- 85 ככל כתבי היד מופיע שם זה; בנוסח הדפוסים מופיע "רב אחא".
- 86 בכתב יד וטיקן 130 מופיע "רמיא", אך לאור הדמיון בין ר' ליד' ועל סמך כתבי היד האחרים, יש לקרוא "דמיא".
- 87 בבלי, כתובות יז, ע"א, כ"י וטיקן 130.
- 88 סביר כי אין זה מקרה שכל המקרים האחרונים עוסקים במיניות וביצר הרע. על אופיו המיני של היצר בתלמוד הבבלי ראו ISHAY ROSEN-ZVI, DEMONIC DESIRES: YETZER HARA AND THE PROBLEM OF EVIL IN ANTIQUITY (2011).
- 89 תרגום: רבי יוחנן היה הולך ויושב בשערי טבילה. אמר: כאשר יעלו ויבואו בנות ישראל מטבילה, יסתכלו בי ויהיה להן זרע יפה כמותי. אמרו לו חכמים: האם לא חושש אדוני מעין הרע? אמר להם: אני בא מזרעו של יוסף, שלא שולטת בו העין.

החכמים בהתמודדותם עם מצבים של חוסר צניעות, ובכך חוזרים לנקודת הפתיחה של הסוגיה העוסקת בהתערטלות במרחב הציבורי של השוק.

ה. סיכום

התפתחותה של סוגיית הבבלי על כבוד הבריות החלה מסוגיה גרעינית בירושלמי שעסקה בתמצות במקרה של המוצא כלאיים בבגדו בשוק ובמחלוקת לגבי איסור זה. כשהבבלי בא לעבד סוגיה זו, הוא ביקש לאזן את הכלל "גדול כבוד הבריות" בכלל נוסף המבסס את דעת האוסר ללבוש כלאיים בשוק. כלל זה הוא שאב מהמסורת המופיעה בכמה סוגיות, בה מוצמד העיקרון "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב" לפסוק "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'". הכלל והפסוק יחדיו מביעים עמדה דתית נוקבת הדורשת להכפיף את כבוד האדם ואת ההתנהגות האתית האינטואיטיבית לצו הדתי. אך לאורך הסוגיה ניכרת המגמה לצמצם תפיסה קנאית זו ולהגבילה. מגמה זו מגיעה לשיאה בסיפור רב אדא בר אהבה, המתכתב עם מימרת הפתיחה על חילול השם, אך למעשה פועל באמצעות סאטירה להפוך את מימרת רב ולהמחיש את קיצוניותה. קריאה זו של הסוגיה חוזרת ומחדדת את השימוש התנייני בעיקרון העוסק בחילול השם כדי לקשור אותו לסיפור העוסק בקידוש השם, ובכך להעמיד את הסוגיה כולה כעוסקת לא רק בכבוד האל המתבטא בקיום מצוות קפדני אלא גם במושגים של חילול וקידוש השם המתייחסים לתפיסה של מצוות אלו בעיני אנשים אחרים, יהודים ולא-יהודים. מתברר כי סוגיית "כבוד הבריות" הבבליית הינה יצירה ספרותית הבנויה לתלפיות ומעוצבת בתחכום המייצג כמה מן החידושים המזהירים של התלמוד הבבלי: מעבר מקוואיסיטיקה להמשגה, עימות בין שני עקרונות ובאמצעות עימות זה בירור גבולותיהם של כל אחד מהם, ושימוש מתוחכם באגדה כדי לבקר ולאתגר את נקודת המוצא ההלכתית ולהוביל מגמה ערכית ברורה לאורך הסוגיה כולה.