

"אנכי" ו"לא יהיה לך" על-פי חז"ל ובכתבי פילון

עיון ביחס שבין פרשנות לבין מציאות היסטורית

עשרת הדיברות זכו לקבל במסורת היהודית מעמד ומשמעות, החורגים בהרבה מאלו של קטעי תורה אחרים. בזמן בית המקדש נהגו לקרוא את עשרת הדיברות בעת הקרבת קרבן התמיד¹. גם ערכה של קריאת שמע, שנהוגה הייתה בישראל כבר בזמן קדום, נומקה בכך "שעשרת הדיברות כלולין בהן"². כמו-כן התקבל כבר במדרשים קדומים הרעיון, שכל תרי"ג המצוות – כלולות בעשרת הדיברות. ראוי לציין, כי הראשון, שהעלה תפיסה זו, ואף פיתח והרחיב אותה, היה פילון האלכסנדרוני³. מתוך כך, כנראה, הפכו עשרת הדיברות להיות מזוהים עם המונח "תורה" סתם⁴. מספר לא מבוטל של עניינים הוסברו על-פי זיקה כלשהי לעשרת הדיברות, כגון מספרם של פסוקי המלכויות, הנאמרים בראש השנה⁵, מספר הפסוקים שיש לקרוא בקריאת התורה ועוד⁶. על החשיבות, שיוחסה לעשרת הדיברות מכך, ניתן ללמוד גם מהעובדה, שבתקופת הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד היו יהודים, שנהגו לכתוב אותם ולהכניסם לתפילין בתור פרשיה מפרשיות התפילין⁷.

מנהג אחר, הנוהג גם בימינו, הוא לרקום על פרוכות או לקבוע לוחות בכותל המזרח בבתי הכנסת את עשרת הדיברות בראשי פרקים. מעמדם המיוחד של עשרת הדיברות היה מוקד להתלבטויות הלכתיות מתמשכות, שנבעו מהחשש, שמינים ועמי הארץ יראו בהם בלבד את תורת האמת שניתנה משמים, ויבואו לזלזל בשאר חלקי התורה⁸.

תאריכים: עשרת הדיברות, פרשנות חז"ל, פילון האלכסנדרוני.

1. תמיד פ"ה, משנה א'.
2. ירושלמי, ברכות פ"א ה"ד (ג ע"א). א"א אורבך דן בנושא זה בספרו חז"ל – פרקי אמונות ודעות, הוצאת מאגנס ירושלים, תשל"ו עמ' 15 ואילך.
3. שפע מקורות בעניין זה מובא אצל מ"מ כשר, בתורה שלמה, כרך ט"ז, מילואים עמ' רג-רח. א"א אורבך בספרו חז"ל אמונות ודעות, ירושלים, תשמ"ג עמ' 317-320 הפריך את המגמה למצוא רעיון זה במדרשי חז"ל, ולדעתו, רעיון זה הופיע במשנתו של פילון בלבד, ואין הוא קיים בצורתו הברורה בספרות הרבנית לפני רב סעדיה גאון. ראה עוד להלן הערה 13.
4. המונח מופיע אצל המבי"ט, בית אלוהים פל"ג. מקורות רבים בענין זה מובאים ע"י א"י השל בספרו תורה מן השמים באספקלריא של הדורות, ח"ב הוצאת שונציין לונדון וניו-יורק, תשכ"ה, עמ' 75-79.
5. בבלי ראש השנה ל"ב ע"א.
6. מגילה כ"א, ב. עוד על מעמדם של עשרת הדיברות ראו בספריהם הנ"ל של כשר ושל השל וכן: א"א אורבך, "מעמדם של עשרת הדיברות בעבודה ובתפילה" (הודפס שוב באסופת מאמריו: מעולמם של חכמים, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 578-596). אנציקלופדיה מקראית, ב', בערך "דיברות" (מ"ד קאסוטו).
7. תפילין, שבהן פרשיה של עשרת הדיברות, התגלו במערות קומרן, ובבבל היו, כנראה, אנשים, שהמשיכו במנהג זה עד סוף המאה הרביעית. ראה על כך א"מ הברמן, על התפילין בימי קדם, ארץ ישראל, ספר ג', ירושלים, תשי"ד, עמ' 174-177.
8. בתלמוד בבלי ברכות יג, א ובירושלמי ברכות פ"א, ח נאמר, שנמנעו מלקבוע את אמירת עשרת הדיברות בכל יום מפני תרעומת (נ"א):

שנתון "JL" – תשס"ד כרך ט'

כיחידה מקראית מגובשת, הבאה לנסח כללי יסוד חוקתיים – פותחים עשרת הדיברות בהיגדים בעלי אופי דוגמטי, העוסקים בעקרונות האמונה היהודית. טיבם של ההיגדים שבפסוקי הפתיחה של עשרת הדיברות והוראתם המדויקת – אינם ברורים וחד-משמעיים לחלוטין, אך, על כל פנים, ברור, שהם באים לקבוע מסמרות בשאלת הגדרתם של הגבולות שבין עבודת האל האחד האמיתי לבין עבודה זרה ואלילות.

במאמר זה נבחן את פרשנותם של חז"ל ושל פילון האלכסנדרוני לדיברות הראשונים שבעשרת הדיברות. נעמוד על כך שהדיבר: "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" – מקבל משמעות אחת בתפיסתם של פילון, יוסף בן מתתיהו והתנא, רבי ישמעאל, ומשמעות אחרת – בפרשנות, המקובלת על חכמי התלמוד. ננסה להראות, שפרשנות זו מהווה ביטוי לדרכי תפיסתם את העבודה הזרה, והיא משקפת את ההתמודדות שלהם עם החברה הנכרית ועם אמונותיה הדתיות. בו-זמנית עשויות פרשנויות אלו של הדיברות הראשונים להעניק תרומה צנועה להבנת מספר סוגיות במחקר של משנת חז"ל ופילון.

בעיית חלוקתם של הדיברות הראשונים

הבעיה הראשונית והבסיסית ביותר, המתעוררת למקרא עשרת הדיברות, היא שאלת חלוקתם, שהרי קיימות אפשרויות שונות לחלוקתה של חטיבה טקסטואלית זו לעשר יחידות. על העובדה, שמספר הדיברות הוא עשרה – אין עוררין. קביעה יסודית זו מסתמכת על עדותו של המקרא עצמו בשלושה מקומות: שמות (ל"ד, כח): "ויכתב על הלוחות את דברי הברית, עשרת הדברים"; דברים (ד', יג): "ויגד לכם את בריתו, אשר צוה אתכם לעשות, עשרת הדברים"; ושוב בדברים (י', ד): "ויכתב על הלוחות – כמכתב הראשון – את עשרת הדברים". ברם, את מלאכת המספור של הדיברות הניח המקרא ללומדיו ולפרשניו, ואלו העלו דעות ומסקנות שונות:⁹

דרך אפשרית אחת ליצירת מניין של עשרה דיברות הייתה חלוקת הדיבר "לא תחמד" לשנים: חלוקה זו הסתמכה על הכפילות שבציווי: בשמות (כ', יד): "לא תחמד בית רעך, לא תחמד אשת רעך" וכו', ובדברים (ה', יח): "לא תחמד אשת רעך, ולא תתאוה בית רעך" וכו'. חציית הדיבר לשני לאווין – מופיעה גם ביד החזקה לרמב"ם,¹⁰ אולם היא אינה מקובלת על רוב הפרשנים.

טינת המינים, אך למרות זאת היו בתקופות מאוחרות יותר מי שביקשו לעשות כן. גם שאלת העמידה בעשרת הדיברות הייתה במרוצת הדורות לסלע מחלוקת הן בין הפוסקים והן בין המנהגים השונים. ראו על כך ש"י זווין, המועדים בהלכה, ירושלים, תשט"ז, עמ' שכד-שכו, ולהלן לקראת סוף המאמר.

9. על בעיית החלוקה של הדיברות עמד גם ניסן אררט במאמרו "הדיבר השני: כי אנכי ה' אלהיך", בית מקרא, קכ"ה, טבת-אדר, תשכ"א, עמ' 170-176, וראו ציוני הביבליוגרפיים בהערה 3 שם. אררט מעלה רעיון מקורי: המפתח לחלוקת הדיברות של לוח הברית הראשון טמון בביטוי "ה' אלהיך". כך לדבריו הפסוקים: "לא יהיה לך", "לא תעשה לך פסל" וכו' – שייכים לדיבר הראשון, ואילו הדיבר השני מתחיל רק במילים "כי אנכי ה' אלהיך אל קנא". במאמר זה לא נדון בשיטה זו, הואיל והיא לא הוזכרה במקורות הקדומים, שאנו עוסקים בהם כאן.

10. הלכות גזלה פ"א ה"י.

שנתון "מל" – תשס"ד כרך ט'

לדברי מנחת שי (בפירושו לשמות שם) החלוקה לפרשיות היא שהניחה מקום לראות שתי מצוות בעניין החמדה, אך דומה, שגם מבחינה עניינית הייתה זו אפשרות מתבקשת ומתקבלת על הדעת, ובמיוחד על-פי האמור בדברים: בספר זה ניכרת ההבחנה בין החמדה לאשה ובין התאוה לרכוש. בשמות, לעומת זאת, נראה, שהאשה נחשבת לחלק מקנייני האיש ואינה מובחנת מן הרכוש בכינוי בפני עצמו. גם הבחנתו של הרמב"ם בין התאוה שכלל לבין חמדה שבפועל – נשענת על האמור בדברים, ואין לה אחיזה בספר שמות. אכן שועיב וכן אכן עזרא בפירושו הארוך לעשרת הדיברות – דוחים מכל וכל את חציית "לא תחמד" לשני דיברות; האחרון אף מתבטא בלשון חריפה ואומר, ש"נשחת טעמם, ואת כולם ישא הרוח".¹¹

הדרך המקובלת יותר לחלוקת הדיברות כדי להגיע למניין של עשר-מחלקת את הדיברות הראשונים בשיטות שונות: "אנכי ה' אלוהיך" וכו', "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" ו"לא תעשה לך פסל" וכו'. לפי דרך זו, שהייתה לפרשנות הנורמטיבית של מניין הדיברות, תיתכנה אפשרויות שונות, שנעמוד עליהן בהמשך. סוגיה חשובה, שכרוכה בשאלת הגדרתם של הדיברות הראשונים, היא: האם הפסוק "אנכי ה' אלוהיך" הוא ציווי על האמונה, או שהנו משפט פתיחה מקדים ואיננו בגדר מצווה. חז"ל לא עסקו במישרין בסוגיה זו, והיא נידונה והייתה לסלע מחלוקת בפרשנות ובהגות היהודית של ימי הביניים.¹²

שיטות חז"ל ופילון בחלוקת הדיברות הראשונים ובהגדרתם

הדרך המקובלת בספרות חז"ל לחלוקת הדיברות רואה ב"אנכי" דיבר ראשון, וב"לא יהיה" – דיבר שני, הכולל את הציווי "לא תעשה לך פסל" וכו', והוא מסתיים לפני הדיבר השלישי: "לא תשא את שם ה' אלוהיך לשוא". חלוקה זו נחשבה מאז – לחלוקה הקלסית, או כפי שכינה אותה קאסוטו: "החלוקה המסורתית בישראל",¹³ והיא המופיעה בדרך כלל על פרוכות ובקישוטים דמויי לוחות הברית בבתי הכנסת.

חז"ל אמנם לא כתבו רשימה מסודרת של הדיברות, אך ניתן לעמוד על דרך החלוקה שלהם על-פי כמה מאמרותיהם.

11. דעות נוספות בעניין משמעות הלאו: "לא תחמד": לדעת המכילתא, המפרשת את הלאו רק על דברים שבמעשה, ולעומת זאת, דעת ספר חרדים, המקיימת חלוקת הלאו לשניים, בתורה שלמה, טז, עמ' רס"ו. חלוקה זו זכתה להתקיים בכנסייה הקתולית, וראשיתה שם – אצל אוגוסטינוס, שראה "באנכי, לא יהיה" ו"לא תעשה" – דיבור אחד. ראה גד בן עמי צרפתי, "לוחות הברית כסמל היהדות" – בתוך: **עשרת הדיברות בראי הדורות**, עמ' 378.

12. בנושא זה אדון במאמר המשותף, שיעסוק בדיברות האמונה בהגות ובפרשנות של הראשונים, חכמי ימי הביניים.

13. מ"ד קאסוטו, פירוש לספר שמות כ', ל. גינזבורג סבור שזו החלוקה היחידה שהכירו המקורות הרבניים, והיא מופיעה גם במדרש עשרת הדיברות לרס"ג, המובא בתורה שלמה ט"ז, פרשת יתרו, עמ' רז.

בתלמוד ירושלמי¹⁴ נאמר: "מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום? ... מפני שעשרת הדיברות כלולין בהם: אנכי ה' – שמע ישראל, לא יהיה לך – ה' אחד, לא תשא – ואהבת".

בויקרא רבה (כ"ד, ה) ערכו חז"ל השוואה בין עשרת הדיברות לבין פרשת קדושים, ובה הם מציינים: "אנכי ה'" וכתוב כאן: "אני ה' אלוהיכם"; "לא יהיה לך", וכתוב כאן: "אל תפנו אל האלילים"...

בפסיקתא רבתי (כא) שואלים חכמים: "מפני מה נאמרו עשרת הדיברות בלשון יחיד?" ותשובתם: "מפני שהיחידים ביטלו אותם: אנכי – ביטל מיכה; לא יהיה לך – ביטל ירבעם" וכו'.

שיטה אחרת בחלוקת הדיברות מצויה בכתבי פילון האלכסנדרוני: כשם ששמורה לו לפילון זכות ראשונים בנושאים אחרים, הקשורים בפרשנות פילוסופית למושגים דתיים – בכלל, ולמקרא – בפרט, כך היה חלוץ בהתייחסותו המיוחדת לעשרת הדיברות – כחטיבה מקראית בעלת ערך ותוכן ייחודיים.¹⁵ פילון ייחס חשיבות מיוחדת לעשרת הדיברות, והוא היה, כנראה, הראשון להעלות את הרעיון, שכול מצוות התורה כבר כלולות בהם.¹⁶ באשר לחלוקת הדיברות – הרי שבניגוד לדרכם של חז"ל סבר פילון, שהפסוקים: "אנכי ה'", ולא יהיה לך אלוהים אחרים על פני – מהווים דיבר אחד בפני עצמו, בעוד ש"לא תעשה לך פסל" וכו' הוא הדיבר השני.

אותה דרך של הבחנה בין הדיברות – נקט גם יוסף בן מתתיהו, שהגדיר את הדיבר הראשון: "שאלוהים הוא אחד, ולו ולבדו יש לעבוד", ואילו הדיבר השני לדעתו קובע: "מצוה לא לעשות תמונת כל חי להשתחוות לה".¹⁷ לשיטת חלוקה זו ניתן למצוא אח ורע בדברי חז"ל רק בדעה יחידאית של התנא, רבי ישמעאל, האומר על הפסוק (במדבר ט"ו, לא) "כי דבר ה' בזה": "שביוזה על דיבור הראשון, שנאמר למשה מפי הגבורה: אנכי ה' אלקיך; לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני".¹⁸ רבי ישמעאל משייך אפוא את "לא יהיה" לדיבר הראשון.

חוקרים שונים נתנו דעתם על השאלה: כיצד ניתן להבין את ההבדל בין שתי השיטות השונות, ומהן נקודות המוצא במחלוקת ביניהן?

14. ירושלמי, ברכות פ"א, ה.
15. על חשיבותו של פילון בפרשנות לעשרת הדיברות עמד י' עמיר: "עשרת הדיברות עפ"י פילון מאלכסנדריה" בתוך: **עשרת הדיברות בראי הדורות**, בן ציון סגל (עורך), הוצאת מאגנס, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 95-125.
16. מ"מ כשר בספרו **תורה שלמה**, (הערה 3), כרך טז, מילואים, עמ' רג-רח מביא מקורות רבים מחז"ל – דוגמת התלמוד הירושלמי ומדרשים שונים, המדברים, לכאורה, על כך שכל מצוות התורה כלולות בעשרת הדיברות, וכמוהו מבין גם וולפסון בספרו על פילון את משמעותם של אותן אמרות בספרות חז"ל, לעומתם, א"א אורבך בספרו **חז"ל אמונות ודעות**, ירושלים, תשמ"ג עמ' 317-320 סבור, שבתפיסה זו יש השלכה של פרשנות מאוחרת למדרשי חז"ל, ולדעתו, אין למצוא אמירה ברורה בדבר עשרת הדיברות – ככוללים את כל התורה לפני המדרשים המאוחרים של המאה האחת עשרה, שקיבלוהו, ככל הנראה, מאזהרותיו של רס"ג. פילון הוא היחיד בין הקדמונים, שהעלה רעיון זה במפורש, ואף הרחיב ופיתח אותו.
17. **קדמוניות היהודים**, כרך ראשון, תרגום א. שור, הוצאת ראובן מס, ירושלים, תשל"ו, עמ' 127.
18. **ספרי במדבר**, קיב.

שנתון "pse" – תשס"ד כרך ט'

כל אחד מחוקרי המקרא הללו הלך בדרך אחרת, אך מרתק לגלות את הצד השווה שבהם: הדיון בשאלות אלה הוביל את כולם אל המסקנה הרדיקלית, הרואה בתפיסתם של רבי ישמעאל ופילון את הפרשנות היותר אותנטית לדיברות הראשונים, ומעלה הסתייגויות מהחלוקה המקובלת, זו שקנתה שבייתה במסורת היהודית – החל ממקורות חז"ל הַרְבֵּים ועד ימינו.

ראשון לכולם היה א"י השל, שניסה להוכיח ששיטת החלוקה של פילון ורבי ישמעאל קרובה יותר לפשוטו של מקרא.¹⁹

מרדכי ברויאר מציע שלוש אפשרויות פרשניות לפסוק "אנכי ה'", והן מתקבלות מתוך השיטות השונות בטעמי המקרא שבקריאת התורה:²⁰ הקריאה בטעם העליון יוצרת חלוקה לעשר יחידות של דיברות, ולפיה קיימות שתי אפשרויות פרשניות: האחת רואה ב"אנכי" – הקדמה לאיסורי עבודה זרה, לאמור: "אנכי ה' אלקיך", ולכן "לא יהיה לך אלהים אחרים" ו"לא תעשה לך פסל" לא לה', ולא לאל זר. לעומתה, האחרת רואה ב"אנכי" – הקדמה לכל הדיברות כולם. לעומת זאת, הקריאה בטעם התחתון – מחלקת את הדיברות לפי הפסוקים, וכך "אנכי" ו"לא יהיה" הריהם חטיבה אחת, שעניינה שלילת אלוהות אחרת, כאשר "לא תעשה" עניינו – שלילה של עשיית הפסל. הקריאה בטעם התחתון היא השיטה הקדומה יותר, ולפיכך סבור ברויאר, שדרך הפרשנות של רבי ישמעאל ופילון היא היותר ראשונית ומקורית.

ברוך שורץ, העוסק בסוגיה מהיבט של התפתחות הפרשנות, סבור אף הוא, שתפיסתם של רבי ישמעאל ופילון, אשר לפיה "אנכי" ו"לא יהיה" הם דיבר אחד, ולא שנים, היא התפיסה הקדומה יותר, ואילו חלוקת הדיברות המקובלת התפתחה מאוחר יותר ונבעה מהצורך להתגבר על קשיים פרשניים מסוימים.²¹

משה ויינפלד בספרו על עשרת הדיברות וקריאת שמע – קובע, שהחלוקה של פילון ורבי ישמעאל זוכה להצדקה פנימית מן הכתובים: הוא מסביר, שיש לראות את "אנכי" ו"לא יהיה" כנוסח של הצגה עצמית של ה' כמלך מלכי המלכים, ומשווה נוסחה זו של הצגת המַדְבֵּר לפתיחותיהן של כתובות ראויה מלכותיות מן המזרח הקדום.²² לדעתו, הפרשנות של חז"ל, המחברת את "לא יהיה" עם הפסוקים הבאים אחריו: "לא תעשה לך פסל וכל תמונה... לא תשתחוה להם ולא תעבדם" – צריכה להיות מוסברת על רקע העובדה, שהקדמונים לא יכלו לתפוס מושג של אלוהות מופשטת,

19. א"י השל, *תורה מן השמים באספקלריא של הדורות*, (הערה 4 לעיל) עמ' 91-93.

20. מ. ברויאר, "חלוקת עשרת הדיברות לפסוקים ולדיברות" בתוך הספר: *עשרת הדיברות בראי הדורות*, (לעיל הערה 15), עמ' 223-254. הנ"ל *פרקי מועדות*, ב', ירושלים, תשמ"ו, עמ' 379-396, וכן הנ"ל *כתר ארם צובא והנוסח המקובל של המקרא*, ירושלים, תשל"ז, עמ' 56-66. ברויאר סבור, שאף המחלוקת ההלכתית לגבי מניין המצוות נובעת משיטות שונות אלה בקריאת התורה בטעמיה.

21. ב"י שורץ, "אנכי ו'לא יהיה לך' מפי הגבורה שמענו: עיון בדרך היווצרותו של פירוש", בתוך: ש. יפת (עורכת), *המקרא בראי מפרשיו – ספר זיכרון לשרה קמין*, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 170-197, וראה בעיקר בעמ' 180-183.

22. מ. ויינפלד, *עשרת הדיברות וקריאת שמע: גלגוליהן של הצהרות אמונה*, תל-אביב, 2001, עמ' 41-46.

ולכן לא הבינו את "לא יהיה" – כמדבר על איסור של אמונה במישור הקוגניטיבי המופשט, ונדרשו לפרשו כאיסור על החזקת פסלים ועבודתם.

השיטה, שברצוננו להציע בזה, באה לטעון, שיש להבין את שתי דרכי הפרשנות על רקע המציאות ההיסטורית והמאבק בדתות הסביבה בזמנם ובמקומם: שיטתם של פילון, יוספוס ורבי ישמעאל – מכאן, והשיטה הרווחת אצל חז"ל – מכאן – משקפות שתי דרכי התמודדות עם הסביבה הנכרית בתקופתם ועם אמונותיה.

דיברות האמונה והעימות עם האלילות במשנתו של פילון

בפתח הדיון בדברי פילון ראוי להקדים ולהזכיר, שהמאבק בעבודה זרה הוא מנושאייה המרכזיים של תורת ישראל. על כך עמד כבר הרמב"ם כשקבע: "תורתנו כולה, שורשה וקוטבה, אשר עליו תיסוב, הוא למחות הדעות ההם מן הלבבות, וזכרם – מן המציאות".²³ חוקרים מאוחרים יותר ניסו לאפיין את טיבו של המתח בין אלוקי ישראל לבין האמונות האליליות בדרכים שונות:

גרץ, לדוגמה, סבר, שעיקרו של מאבק זה עומד על הניגוד שבין אלילי טבע ואלוהי רוח.²⁴ א. פרום גרס, שהמאבק באלילות הנו באידאה של סגידת האדם למעשי ידיו.²⁵ לית מאן דפליג, שהמקרא מעמת את האמונה באל אמיתי והעבודה לו עם האמונה באלילי שקר ופולחנם. מה היה טיבן של אותן אמונות באלילי שקר בזמן המקרא, וכיצד ראה אותם המקרא? על כך אין תשובה אחת וחד-משמעית. שפע האזכורים, העוסקים בנושא זה במקרא – הן בחלקיו הסיפוריים והן בחלקיו החוקתיים – מניח מקום לאפשרויות שונות, הן באשר לדרך ראייתו את עובדי האלילים והן באשר לדרך הסתכלותו בחטאי עם ישראל כשפנה לעבו"ז. העבודה הזרה מתוארת במקרא במקומות אחדים כפטישיזם גמור,²⁶ אולם לעומת זאת, ממקומות אחרים עולה, שמאבקו של המקרא היה נגד אנשים, המאמינים באל אחד, אך עובדים אותו בדרך בלתי לגלית, כלומר על-ידי אמצעים גשמיים.²⁷

23. מורה נבוכים ג', סוף פרק כט.

24. צ. גרץ, המבנה של ההיסטוריה היהודית בתוך דרכי ההיסטוריה היהודית, מוסד ביאליק ירושלים, תשכ"ט עמ' 60.

25. א. פרום, והייתם כאלוהים, הוצאת א. רובינשטיין, ירושלים תשל"ה, עמ' 37.

26. דוגמאות מובהקות ביותר ביש' מ"ד. ובירמ' י', 14. וראו עוד: A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, Chicago – London, 1964, pp. 183 – 184. העומד על כך שבתקופת המקרא לא היו האנשים מסוגלים לתפוס אלוהות מופשטת בלי ייצוג ויזואלי ומוחשי כלשהו, שהיא התגשמה בו. והש' ויינפלד (הערה 2).

27. תפיסה זו מסתברת ביותר באיסורי הפסל והתמונה בדברים י"ב, 3, 4, 3, 15 ובסיפורי המקרא בענין פסל מיכה (שופטים י"ז, 3-4) ומעשי מנשה (דבה"י ב', ל"ג, 7). בקשר לכך אני מוצא לנכון להזכיר, שלדעת י. קויפמן עם ישראל האמין בכל תולדותיו רק ב-ה' כאל אחד, אף כשעבד עבודה זרה. Tiggay, *You Shall Have No Other Gods*, מאשר תפיסה זו על-פי עדויות ארכאולוגיות, ברם במחקר המודרני יש החולקים על עמדתו של קויפמן.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

מאמר זה מתבסס על הטענה, כי חלוקת הדיברות של פילון נבעה מעצמת ההתמודדות שלו עם בעיית האלילות ומתפיסותיו לגבי הסוגים השונים של הדתות הזרות. כפי שעולה מתוך חיבורו "על עשרת הדיברות"²⁸ – מחלק פילון את העבודות הזרות לשתי קטגוריות: האחת שוגה בפוליתאיזם, והאחרת חוטאת בפטישיזם. גישתו לנושא העבודה הזרה היא סינכרונית. הוא אינו מצביע על התפתחות בזמן מִדְּרָגָה מסויימת של ע"ז – לדרגה אחרת, וכך גם אינו עורך הבחנה חותכת בין מקומות גאוגרפיים שונים בהתאם לתפיסותיהם התאולוגיות השגויות.

עם זאת, מקיים פילון היררכיה של חומרת הטעויות, שניתן להגדירה בהתאם לרוח דבריו: סולם אבסורדים. בסולם זה מבחין פילון בין רמות אינטלקטואליות שונות, ובין עמים שונים, שטעויותיהם התאולוגיות נובעות מהאופי הלאומי שלהם. "עמים שונים משתמשים בכינויים שונים" – לאותם גופים, שהתקדשו אצלם בדרך של האלהה. פילון מפרט את הביטויים המוכרים לו של האלהת גופים גשמיים, כגון גרמי השמים, ארבעת היסודות, השמים בלבד ועוד. כשהוא מותח ביקורת על אמונותיהם של עמי יוון, מאשים פילון את מחברי המיתוסים היווניים באריגת סיפורי אגדות במומחיות – מתוך כוונה להטעות את השומע (עמ' 99, פסקה 55).

מתוך דבריו עולה חלוקה לארבע דרגות מבחינת חומרת הטעות של הללו:

- א. החוטאים בהאלהה של שמים וגרמיהם, אך מודעים לכך שמעל אלו ישנו אל עליון (פסקאות 53-58).
- ב. הרואים באליליהם המיתיים את האל הגדול והראשון באלים, ומתוך כך הם מכבדים אותם באותה מידה שהם מכבדים את האל העליון. לשגגה זו הגיעו, הואיל וקצרה דעתם לתפוס את הכרת האל הנצחי והבלתי נברא, כדרך שהם מכירים את אלילי המיתוסים שלהם (פסקאות 59-61).
- ג. המעניקים כבוד לאלים, ואילו את האל העליון שכחו כליל, ואף אינם מכבדים אותו בכך שיזכרו אותו (פסקה 62).
- ד. הכופרים המחרפים את האל.

על-פי הכינויים שפילון מכנה בהם כל סוג של טעות ושל טועים – ניתן לקבוע, שהוא מתייחס בחלוקה זו לארבעה סקטורים של הציבור היווני, כאשר הוא מעניק ערך מוסרי לכל רמה של תפיסה הכרתית – תאולוגית.

הסקטור הראשון לוקה לדעתו בזיוף ובמרמה. שייכים לו מחברי המיתוסים והנוהים אחריהם. סוג זה של אנשים מתפתה לתפיסות שקריות, אם מתוך דחף יצירתי מסוים בקרב מחברי המיתולוגיה,

28. הציטוטים מכתבי פילון – מתוך תרגום המאמר "על עשרת הדיברות" המופיע בפרקי פילון, תרגם מיוונית וערך ד. רוקח, מוסד ביאליק, ירושלים, תשל"ו.

שנתון "מל" – תשס"ד כרך ט'

ואם מתוך קבלת פילוסופיה שגויה. ציבור זה קרוב יותר לקבל על עצמו את תיקון המעוות שבתפיסת עולמו, ולכן פילון מסיים את דבריו על אלו במעין קריאה אליהם לקבל את צו משה היפה וירא-השמים, אם אמנם מחפשים הם את האמת הפילוסופית הישרה והדת הנכונה (פסקאות 55 ו-58).

הסקטור השני כולל את המוני העם הפשוטים, שנלכדו בסכלות גדולה, כשהגורם הדומיננטי בסכלות זו הוא חוסר יכולת ההפשטה. לאלו מציע פילון ראייה פשוטה, ההולמת את יכולת התפיסה שלהם, אשר תוכל ללמד על דבר קיומו של המופשט, וזאת – על-ידי כך שיתבוננו בקיומה של הנפש אשר בקרבם, שאף היא עצם מופשט (פסקה 60). אכן, בשל סכלותם הרבה הוא אינו מרחיק לכת מעבר לכך – בניגוד למה שעשה לגבי הקבוצה הראשונה.

בני הסקטור השלישי "עוברים כל גבול בחילול שם שמים, כיוון שאינם זוכרים כלל את האל העליון". אמנם זו אינה שכחה מאונס, שאין עמה רצון, אולם אף היא נובעת מסכלות גמורה שהעמיקה. פילון מכנה אותם: אומללים, ואינו רואה טעם להציע להם תיקון לתפיסתם השגויה. בסקטור הרביעי מצויים כופרים מקצועיים שמגמתם להכעיס. באלו מתכוון פילון לראות את אותם סופיסטים, שהכחישו את קיום האל וזלזלו בדת.²⁹

דירוג חומרת הטעות התאולוגית של כל אלה איננו נובע אפוא מדרך עבודתם אלא ממידת העוול המוסרי ביחסם לאל, המשתקף מתפיסותיהם ומהנהגותם.

נשים לב: פילון אינו תוקף את כל אלו על שום היותם עובדי אלילים, אלא על שום פגם הייחוד שלהם. הרמס – לדוגמה, שהוא אחד האלים המוזכרים אצל פילון,³⁰ הנו אותו מרקוליס, שאצל חז"ל מתבטאת עבודתו בזריקת אבן אל מצבורי האבנים המוקמים לכבודו. זו דוגמה קלסית של עבודה זרה, ואולם כל תוכחתו של פילון היא על כך שאותם הלנים ויוונים עובדים לו ולדומיו בגלל היותם בעלי כוחות עליונים – על חשבון הכריעה וההשתחוות לאל הכל – יכול, שהוא אב לכולם.

הדיבר הראשון מעשרת הדיברות בא אפוא לשלול לפי פילון שלשה סוגים של פוליתאיסטים וסוג אחד של אתאיסטים. אין ספק, שהפסוק המרכזי בעשרת הדיברות המתייחס לעניין זה הוא "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". צרפתי³¹ סבור, שאת "אנכי" רואה פילון – כהקדמה לדיברות, ואולם, לדעתי, פסוק אצל פילון זה הוא חלק מהותי מהדיבר הראשון, ולא קודם לו. ראוי להדגיש, כי לפי הבנתו של פילון, הפסוק, הפותח את הדיברות מורה, "שאלוהים הוא אחד, ולו לבדו יש לעבוד". יסוד האמונה המונותאיסטית מופיע אפוא לדעתו בפסוק "אנכי ה'". בהתאם לכך דברי פילון בהסבר

29. פילון תוקף אותם גם בחיבורו: "על בריאת העולם". ראו על כך בספרו של צ. וולפסון, **פילון**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ל, חלק א', עמ' 110-107.

30. פסקה 54 וראה שם עמ' 94 הערה 51.

31. ג. בן עמי צרפתי, "לוחות הברית כסמל היהדות", בתוך: **עשרת הדיברות בראי הדורות**, (הערה 15), עמ' 377.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

הדיבר הראשון – מתייחסים גם לאתאיסטים הכופרים במציאות האל, ולא רק לפוליתאיסטים, השוגים בריבוי ועוברים על "לא יהיה".

פרשנות זו יכולה להתבסס גם על תורת העיקרים של פילון:

צ. וולפסון³² סבור, שאצל פילון ניתן למצוא ניסיון ראשוני להגדיר את עיקרי האמונה היהודית, והוא מונה שמונה עיקרים כאלה: הראשון שבהם, המופיע בשניים מחיבוריו, הוא עיקר מציאות האל, ופילון רואה בו – וכן בחמישה עיקרים נוספים – עיקר מקראי – בניגוד לשני העיקרים האחרים שהם פילוסופיים.³³ בשני החיבורים הללו מתעמת פילון עם הכופרים במציאות האל, קודם שהוא מתעמת עם הכופרים באחדותו ומאמינים באלים רבים. סביר אפוא בהחלט להניח, שגם בדיברות ראה פילון את הדיבר הראשון כמורכב משני חלקים: א) מציאות האל המשתקפת ב"אנכי" (ב) ייחודו המשתקף ב"לא יהיה", וכי הוא לא ראה ב"אנכי" רעיון המובן מאליו בתור הנחה אפריורית שאינה טעונה ציווי. באשר להשלכה מעיקרי האמונה של פילון על עשרת הדיברות – ראוי לציין, שהיא שואבת את סמכותה מדברי פילון עצמו, הכותב, שלחמשת הדיברות הראשונות יש "אופי של עיקרים" (פסקה 168 עמ' 120-121).

הדיבר השני מתייחס על-פי פילון לעובדי העץ והאבן, הפטישיסטים: בעוד שחטאם של הראשונים היה בייחוס כוחות אלוהיים של נצחיות לאובייקטים נוספים על האל עצמו, הרי הללו חוטאים בביטול התפיסה על דבר הנצחיות – כאפיון מהותי של האלוהות (פסקה 66). הראשונים טענו, שכל הנצחי הנו אלוהי, ואילו האחרונים סבורים, שלא כל אלוהי הוא נצחי.

פילון לועג לעובדי עבודה זרה אלו ברוח הלעג המוכר מתוכחות נביאים במקרא (פסקאות 67-81). את עובדי האלילים הללו מחלק פילון לשתי קבוצות:

א. עובדי עץ ואבן, והוא כולל גם מאמיני מיתוסים תאוגוניים (=העוסקים בתורת האלים – פסקה 156). האנלוגיה בין הפטישיסטים ובין מאמיני התאוגוניה – מתבקשת, כנראה, מן ההגשמה הטוטלית, שמאפיינת את שני הסוגים שבקבוצה הראשונה.

ב. בקבוצה זו מצויים אנשי מצרים, שסוגדים לבעלי חיים. לא זו בלבד שהמצרים חולקים כבוד לחסרי התבונה הללו, אלא שהם הגיעו להאלה של בעלי חיים שפלים ביותר – דוגמת תמסחים, חתולים וכיו"ב (פסקאות 78-79).

ניתן אפוא לסכם בעקבות פילון עצמו ולומר, שהדיבר הראשון מעמיד את המונרכיה של האל תחת האוליגרכיה של אלים רבים (פסקה 155). הוא רואה את הפוליתאיסטים,

32. צ"א וולפסון, פילון, ירושלים, תשל"ו, חלק א' עמ' 106 ואילך. אכן דיונים בשיטות השונות של קביעת עיקרי האמונה היהודית עוסקים בדרך כלל רק בהגות של ימי הביניים, וזאת – הן בשל נימוק עקרוני: הגותו אינה נובעת ממסורת החשיבה הרבנית, והן בגין שיקולים תוכניים: העיקרים שמנה פילון אינם מייחדים את היהדות, אלא הם משותפים לכל הדתות המונותאיסטיות. ראה על כך עוד: נ. אריאלי, "מבוא לשאלת העיקרים ביהדות", דעת, 11, קיץ תשמ"ג. מ. קלנר, תורת העיקרים של היהדות, תל-אביב, תשנ"ט, עמ' 11.

33. עיקר האמונה במציאות האל מופיע כמיוחד לעומת עיקרים אחרים במאמר: "על בריאת העולם" ובמאמר: "על החוקים המיוחדים".

שדיבר זה מתייחס אליהם – כעובדי עבודת אלוהים בלתי לגלית. הם אינם זהים לעובדי העץ והאבן, אלא "קטנה רעתם" לעומת אלו (פסקה 66). רעתם מתבטאת רק בכך שהם "מגדלים את הנתינים על פני השליט", ר"ל הם עובדים לעבדים, לסטרפים (=למושלים) הכפופים למלך – במקום שיעבדו למלך עצמו (פסקה 61). לעומת זאת, הדיבר השני דן בעובדים למעשה ידי אדם, השבוי בתפיסת אמונה פלסטית, ולעובדי בעלי-חיים, שהם במדרגה נחותה הרבה יותר.

על סמך ניתוח זה של דברי פילון דומה, שיש לאל ידנו לחוות דעה בסוגיה, שהתחבטו בה חוקרי הגותו של פילון, והיא השאלה: למי נועד חיבורו על עשרת הדיברות, ומי היה קהל היעד של חיבורים דומים לו?

י. היינמן גורס, שהספרות היהודית ההלניסטית הנה – רובה ככולה – אפולוגטית, והוא תומך יתדותיו בכתבי פילון.³⁴

בדעה זו דגל גם יוחנן לוי, שחילק את כתביו האלגוריים של פילון לשני סוגים: א) כתבים, שמגמתם הייתה, לדעתו, כלפי פנים, ב) כתבים פולמוסיים, שהיו מיועדים לקהל הקוראים החיצוני, הנכרי. לעומתם, גרס צ'ריקובר, שכתבי פילון נועדו להסברת המקרא ליהודים: כשם שלא יעלה על הדעת, שדברי הנביאים בפולמוס עם האלילות נועדו להשפיע על הגויים, כך גם בעניין פילון.³⁵ צ'ריקובר קובע, שהיוונים היטיבו לדעת את ההבחנה בין סמל למסומל, ואלה, שחיו בזמנו של פילון, לא התכוונו לעבוד לאלילים עצמם.

על טענה זו מעיר רוקח, שההתפתחות המאוחרת מטעה את הבא להעריך את אמונתם של עמי יוון באותה עת, שכן הכנסייה הנוצרית הרבתה להשתמש בסיפורים מן המיתולוגיה היוונית-רומית כדי לנגח את הפגנים, ומגיני הפוליתאיזם מקרב הסטואיקנים והנאו-פלטונים – נזקקו לפרשנויות שונות של המיתוסים הללו. פרשנויות אלה הן שיצרו את הרושם, שהיחס המופשט לאלילים רווח כבר באותה תקופה.³⁶

על סמך הניתוח הנ"ל, של שלילת האלילות וגיבויה במאמר על עשרת הדיברות – אפשר, כמדומני, להצביע על מגמת דברי פילון כמוונים כלפי חוץ. נראה, כי מרכז הכובד שלהם מופנה כלפי היוונים וההלניסטים, שפילון היה עמם ביחסי גומלין רוחניים ותרבותיים, ובשפתם כתב את חיבורו.

34. האלגוריסטיקה של היהודים ההלניסטיים, ספר יוחנן לוי, הוצאת מאגנס, תש"ט, ירושלים, עמ' 58.
35. א. צ'ריקובר, "ראשי פרקים לחקר הספרות היהודית האלכסנדרונית", ס' יוחנן לוי, הנ"ל עמ' 148-151, הערה 31. חוקרת פילון, דר' נעמי כהן ציינה בפניי, שגם לדעתה קהל היעד של פילון היה יהודים כמוהו בעלי אופק יהודי – הלניסטי, ולדבריה, אחרים לא היו יכולים להבין אותו, ולא היו מוצאים עניין בה רב לקרוא את כתביו.
36. ד. רוקח מבוא לחיבור על עשרת הדיברות, עמ' 76-77. דינמיקה דומה לזו שמתאר רוקח נכונה, לדעת חוקרים מסוימים, בנוגע למאבק קדום יותר נגד האלילות, הלא הוא פולמוס הנביאים. חוקרי מקרא אלה סבורים, שאמונה בעץ ואבן בבחינת פטישיות כפשוטו – לא הייתה קיימת כלל בעם ישראל, אולם הנביאים התייחסו לעבודת האלילים בדרך זו, באשר זו הייתה דרכם ללעוג לעבודות האלילים ולהמחיש את פחיתותה, וכן משום שבדרך זו קל היה להם יותר להילחם בה ולשרשה.

שנתון "לע" – תשס"ד כרך ט'

בעולם היווני הקלסי הייתה האמונה באלים רבים – נחלתם של המוני העם. בקרב הפילוסופים רווחה, אמנם, ההכרה באלוהות אחת, ועל כך העידו קיקרו, פלוטרכוס ואחרים,³⁷ אך מי שחי בתוך החברה ההלניסטית באלכסנדריה – נדרש להתמודד עם התפיסות הרווחות בציבור. האמונה בצלמים – אף היא רווחה בקרב פשוטי העם, שייחסו כוחות לצלמים עצמם. אכן, חכמי יוון ראו בצלמים רק ביטוי סימבולי המייצג את האלוהות, אולם אף ביניהם היו מי האמינו בקיומם של פסלים, שנפלו מן השמים ולא נעשו בידי אדם. לפסלים אלה יוחסו כוחות מיוחדים, שבגינם ראוי לעבוד להם.³⁸

עם תפיסות מעין אלה ביקש פילון להתמודד בחיבורו, כשדבריו האפולוגטיים באים לשכנע בעדיפותה של אמונת ישראל. הפולמוס, המתייחס לדיבר הראשון, מכיל בתוכו כמה קטעים, שמנסים להנחות את קורא הדברים לאמונה הנכונה – תוך הצגת יתרונה של חוקת משה על התפיסות האליליות ובליווי קריאה נלהבת לקבל צו זה: "הבה נחרות על לוח לבנו את הצו הראשון והמקודש מבין הצווים – להודות באל אחד" וכו'. אפשר, שקריאה זו נועדה גם לחזק את מאמיני הדת היהודית. לעומת זאת, בחלק, הדן בדיבר השני, אין כל מגמת שכנוע, זולת לעג מסיבי. נראה, שדברים אלה לא היו מכוונים כלפי הפגנים והמצרים העובדים לבעלי החיים, באשר כל אלה לא היו כלל בבחינת קהל יעד פוטנציאלי לקריאת חיבורו של פילון. קהל היעד העיקרי היה בעלי האמונות השייכות לחלק הראשון, הפוליתאיסטי. בדבריו בחלק השני התכוון פילון להראות את יתרונה של דת משה והיותה אקטואלית ומוכיחה את עצמה ביחס לתרבות הדתית שמסביבה. נראה אפוא, שמגמתו העיקרית של פילון הייתה ביחס לגויים, ובעיקר ביחס ליוונים שהאמינו בריבוי אלים. עם זאת, אין לשלול לגמרי את האפשרות, שפילון התכוון בד בבד לחזק בדבריו וגם את מאמיני-היהדות בהראותו את יופיה. יש לזכור, שיהודים, שהיו עשויים לקרוא את חיבוריו שנכתבו ביוונית, היו בעלי אופק הלניסטי וחשופים להשפעתה של תרבות זו.

עמדותי זו, שהיוונים – הלניסטיים הם קהל המטרה, זוכה לאישוש גם מצורת השימוש במקורות אחרים בחיבור, אשר בהם נסמך פילון על תפיסות פילוסופיות ותאוסופיות (תאוסופיה = תורה, הדוגלת באמונה, שאדם יכול להשיג את האלוהים) יווניות, כדי לאשר ולחזק את דברי עשרת הדיברות כפי שהוא מבינם. הדבר בולט במיוחד, כשהוא מגייס את תורות המספרים היווניות – כדי להסביר את משמעות המספר עשר ביחס לעשרת הדיברות (פסקאות 20-31) ואת השביתה ביום השביעי (פסקאות 102-106 ו-159-165). ההתייחסות לגויים ניכרת במיוחד בהסברתו את הצו הרביעי על אודות השבת, אשר בו הוא מדבר על האומה היהודית בגוף שלישי, ולא על "עצמנו" בגוף ראשון, כפי שוודאי היה כותב, אילו התכוונן בדבריו ליהודים.

37. על-פי א"א הלוי, ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יווניים ולאטיניים, תל-אביב, תשמ"א, כרך ג', עמ' 32-31, המצטט מקורות מהעולם הקלסי.

38. ראו שם, עמ' 107-108.

שנתון "μτ" – תשס"ד כרך ט'

הסברת אופיו ומגמתו של יום השבת בחיבור "על עשרת הדיברות" – נושאת גם היא אופי אוניברסלי, התואם את רוח יוון, כאשר מטרת השבת לדבריו היא עיסוק בפילוסופיה ובענייני הטבע ודין וחשבון על מצב הנפש. אין הוא מזכיר דבר בקשר ללימוד תורה ולהתכנסות העם בבתי כנסיות, כפי שתוארה השבת, למשל, אצל יוסף בן מתתיהו.³⁹

בחיבור אחר של פילון הוא מתאר בהרחבה את ההתכנסות של היהודים בבתי הכנסיות לשם לימוד תורה, אולם סגנון דבריו שם מחזק עוד יותר את סברתנו, שהוא כותבם למען הקורא שאינו מבני ברית. פילון מתאר שם את אסיפות העם לשם לימוד "החוקים הקדושים" באופן טריביאלי לחלוטין, הנדרש רק לקורא, שאינו בקי ורגיל בהן. לאחר מכן הוא מוסיף דברים של אפולוגטיקה טהורה וכותב: "האם נראה לך, שמנהג אנשים נרפים בידם או שאין הוא (=הלימוד – ר.ל.) חיוני להם מכל מלאכה?!... אם תדחק במי מהם ותחקרנו על דבר מורשת אבותיו, יהיה לאל ידו להשיב בלא שהות ובלא קושי, והבעל-נאה מסוגל למסור (=מסוגל למסור בצורה טובה) את חוקי התורה לאשתו, האב – לילדיו, והאדון – לעבדיו".⁴⁰ תימוכין נוספים לעמדתנו ניתן למצוא בצורת הפניה של פילון לקוראיו: הוא פונה אליהם בכינויים, כגון "כל מי שנפש חיה בקרבנו" (פסקה 76), ותוארי נמען דומים, שמשקפים פנייה לקוראים זרים, ולא דווקא יהודים.

לסיכום עיקר עניינה של עבודה זו – יש לומר, שהמקום המרכזי, שייחד פילון לעשרת הדיברות, משקף את ההתמודדות האינטנסיבית שלו עם האמונות הדתיות השונות, אשר להן היה חשוף בסביבתו. מסתבר, שהדיברות הראשונים, הקובעים מסמרות בענייני אמונה, היו בשבילו בעלי ערך מכונן בהצגת מהותה של האמונה היהודית, ומגמת חיבורו הייתה להצביע על מאפייניה ולהראות את מעלתה. בהמשך לכך נראה, כי הדרך, שבה מצא פילון לנכון לחלק את הדיברות הראשונים, נובעת מתפיסותיו על האלילות, ומרצונו להציע להם פרשנות, שתעצב אותם באופן המאפשר להציג באמצעותם מסרים רלוונטיים לעולם הדתי הנכרי, שבקרבנו הוא חי. הוא מוצא לפניו שני סוגים עיקריים של אלילות, ונותן בהם סימנים של דרגות ורמות שונות. הדיברות הראשונים בעשרת הדיברות באים, לדעתו, לשלול בדיוק את הסוגים של האלילות, אשר אתה התמודד באלכסנדריה ההלניסטית של זמנו.

דיברות האמונה על-פי חז"ל

בשובנו לעסוק בפרשנותם של חז"ל למצוות האמונה שבעשרת הדיברות – עלינו לשאול, מדוע הם בחרו לפרש אותם בדרך שונה מדרכו של פילון הנראית כה הגיונית.

39. קדמוניות היהודים ג, טז, ב.

40. היפוטטיקה, תרגום דוד רוקח, פרקי פילון, כרך א'.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

יתרה מזו, בשיטתם ויתרו חז"ל על אזכורו של יסוד היסודות של הדת היהודית: האמונה באל אחד בעשרת הדיברות. חז"ל, כזכור, רואים בפסוק: "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" – הקדמה לאיסור עשיית פסל ותמונה על מנת לעובדם. אין בפסוק זה, ובוודאי לא בקודמו: "אנכי ה'" – כל אמירה בדבר ייחוד האל. אם כן, אין על-פי דרכם כל דיבר בעשרת הדיברות, העוסק בעיקרון המונותאיסטי. לדידם, אין בפסוקים הנ"ל שלילה אונטולוגית של קיום אל אחר, אלא רק הטלת איסור על קבלתו – כסמכות. שלילת קיומו של אל אחר מופיעה רק בפסוק "שמע ישראל", המכריז על ה' כעל אל אחד.

התשובה על תמיהתנו נעוצה בראש ובראשונה בהבנת תפקידם של עשרת הדיברות ובקהל היעד שהם מופנות אליו:

הנחת היסוד של חז"ל היא, שעשרת הדיברות אינם מהווים מנשר של עם ישראל לאומות העולם, כפי שראה אותם פילון: בעיניהם עשרת הדיברות הם קוד האמונה המכונן של כל אדם מישראל. בתור כזה עליו לבטא את הבסיס לעולמו הדתי של היהודי. בסיס זה הוא קבלת ריבונותו וסמכותו של אלוהי ישראל – עיקרון המשתקף בדיבר: "אנכי ה' אלקיך". אמונה בריבוי אלים הייתה קיימת בסביבת חייהם של חז"ל, כפי שהייתה אצל פילון, אולם בעוד שפילון בחיבורו על עשרת הדיברות מעבד את הדברים והופך אותם למעין מניפסט, הבא להציג את החוקה היהודית הבסיסית לעיני הגויים, הרי חז"ל עסקו בעשרת הדיברות בתור מסמך פנימי, שיש לפרשו בהתאם לעולמו הרוחני של האדם מישראל.

מסתבר, שהצורך להדגיש בעשרת הדיברות את האמונה באל אחד – קיים, כאשר הפרשן מצוי במאבק עם תפיסות פוליתאיסטיות, והוא פוחת, ככל שמאבק זה פוחת. בתקופותיהם של התנאים והאמוראים עדיין לא הוכרע לחלוטין המאבק על האמונה המונותאיסטית, אך לא זה היה הנושא המרכזי בעולם האמונה של היהודים עצמם. שאלת האמונה באל אחד הייתה סוגיה חשובה, שיש לענות בה רק בהתמודדות עם הגויים. לחז"ל אין אפוא עניין לפרש את "אנכי ה' אלקיך" או את "לא יהיה לך אלוהים אחרים" – כקביעה בדבר יחידות האל כפי שעשה פילון: לדידם, שלילת קיומו של אל אחר מופיעה רק בפסוק "שמע ישראל", המכריז על ה' כעל אל אחד. פסוק זה הפך בשיטתם להצהרת האמונה (CREDO) המובהקת של עם ישראל, והם מצאו בו את השאיפה להחלת האמונה הישראלית על כל עמי תבל. דרשתם הידועה של התנאים על הפסוק "שמע ישראל" משקפת באופן מובהק את המשמעות הראשית שהם מצאו בו. חז"ל פירשו: "ה' (שהוא) אלוהינו (שלנו), (יהיה) ה' אחד (של כל באי עולם)"⁴¹. "שמע ישראל" הוא הפסוק, המבטא את עמדת האמונה של היהודי כלפי שאר באי עולם, ואילו "אנכי ה'" מייצג את קבלת עול המצוות של האדם מישראל בינו לבין עצמו. כך יש להבין את מאמרם של חז"ל: "כל המודה בע"ז – כופר בכל התורה כולה, וכל הכופר

41. ספרי דברים, ל"א, הוצאת פנקלשטיין עמ' 54

שנתון "מל" – תשס"ד כרך ט'

בעבודה זרה – מודה בכל התורה כולה".⁴² לשם כפירה בעבודה זרה לא צריך האדם לקבל על עצמו את עקרון האמונה של "שמע ישראל", אלא את העיקרון "אנכי ה' אלקיך". על הבנה זו של הדברים יעיד חברו של מאמר חז"ל זה, האומר: "...כל המודה בע"ז – כופר בעשרת הדיברות ובמה שנצטוו משה ובמה שנצטוו הנביאים ובמה שנצטוו אבות, וכל הכופר בעבו"ז – מודה בכל התורה כולה".⁴³ ככל הנראה, פונים חז"ל במאמרם זה אל אותם גרים למחצה ו"יראי שמים", שהיו מצויים בקרב הפזורה היהודית במאות הראשונות לספירה.⁴⁴ כלפיהם הם מדגישים את הצהרת "אנכי ה'", שהיא הבסיס לקיום הדת היהודית: קבלת הסמכות של אלוהי ישראל.

המאבק בתפיסות פוליתאיסטיות, לעומת זאת, בא לידי ביטוי בפולמוסים, שניהלו חכמים עם חכמים נכרים. דבריהם של חכמים בעניין זה באים תמיד תוך וויכוח – מציאותי או תאורטי – שהתקיים עם נציגים של השקפת העולם הרווחת בקיסרות הרומית, המאמינים בריבוי אלים, או במקרה של אמוראי בבל – עם אנשי הדת הזורואסטרית, המאמינים בשתי רשויות.

כך מספרת הגמרא: "אמר ליה קיסר לרבן גמליאל: מי שברא הרים – לא ברא רוח, שנאמר (עמוס ד', יא): כי הנה יוצר הרים וב'רא רוח".⁴⁵

אמוראי ארץ ישראל ניהלו אף הם ויכוח עקיף עם השקפות הגורסות ריבוי אלוהויות, ולמעשה, כל צמיחתו של מדרש האגדה הארץ-ישראלי כרוכה במידה רבה בצורך של חכמי הדור לדון במקרא. זאת – לאחר שראשוני הנוצרים ואבות הכנסיה החלו לעשות שימוש במקרא לצורכיהם.⁴⁶

גם חכמי בבל, ששכנו בתחומי האימפריה הפרסית-ססנית, ששלטה בה דתם של הזורואסטרים, התעמתו בהגותם עם אמונות ודעות של הנצרות, אלא שאצלם האתגר לאמירותיהם הוא סמוי ומוטמע, בה בשעה שבתורתם של חכמי ארץ ישראל הוא גלוי וברור.⁴⁷

רבי אבהו, שהיה תושב קיסריה, מקום מושבם של כמה מחשובי אבות הכנסיה במזרח – מעיד על עצמו, שהעיסוק שלו בפרשנות אגדית למקרא נובע ממגעו התדיר עם הנוצרים – באומרו: "אנן דשכיחנן גביכון, רמינן אנפשינן ומעיינינן" (= אנו, שמצויים אתכם ומרבים להתווכח אתכם בפירוש הפסוקים, מטילים על עצמנו את החובה ומעיינים במקרא).⁴⁸

42. ספרי דברים, נ"ד עמ' 122.

43. ספרי במדבר ק"א, עמ' 116.

44. ראו: א"א אורבך, "חז"ל אמונות ודעות, (הערה 2), עמ' 17.

45. סנהדרין לט ע"א וע"א רש"י שם ומהרש"א שם.

46. ראו: י. גפני, "היצירה הרוחנית – ספרותית", בתוך: ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, צ. ברס, ש. ספראי, י. צפריר, מ. שטרן (עורכים), הוצאת יד בן צבי, ירושלים, תשמ"ב עמ' 490 ובהערה 91 שם.

א. שנאן, עולמה של ספרות האגדה, תל-אביב, 1987, עמ' 16-18. ח. מאק מדרש האגדה, תל-אביב, 1989 עמ' 30-31. וראו דיונים מפורטים – בהמחשות רבות ומאלפות על זיקתן של אגדות חז"ל לפולמוס היהודי – נוצרי בספרו של י"י יובל שני גוים בבטן, תל-אביב, תש"ס עמ' 105-16.

47. ראו: י"י יובל, הנ"ל בהערה הקודמת, עמ' 39 – 40 ובהערה 41 שם.

48. עבודה זרה, ד, א. להלן נקדיש מקום נרחב לדון בהתמודדות של רבי אבהו עם האמונה הנוצרית ובעמדתו בעניין עשרת הדיברות.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

ואכן במדרש רבה נוכל למצוא דברים מפורשים בענייני האמונה באל אחד, כשהם באים תוך פולמוס עם נכרים, שחכמים חששו מדרכם הפסולה בפירוש פסוקי המקרא. כבר בפתיחת מדרש רבה מופיעה ההתייחסות לאמונת המינים שאלו המינים את ר' שמלאי: כמה אלוהות בראו (את) העולם? אמר להם: ויאמרו אלהים – אין כתיב כאן, אלא "ויאמר אלהים"; בראשית בראו אלהים – אין כתיב כאן, אלא "ברא אלהים".⁴⁹

במדרשים אחרים מבואר, שחשש זה הוא מפני המינים, ולא מפני אפשרות הטעות של יהודים תמימים:

"רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן אמר: בשעה שהיה משה כותב את התורה, היה כותב מעשה כל יום ויום. כיון שהגיע לפסוק הזה, שנאמר: "ויאמר אלהים: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדֹמוֹתֵנוּ, אִמְרָ לַפְּנֵי: רִיבּוֹן הָעוֹלָם, מָה אַתָּה נוֹתֵן פֶּתַחַן פֶּה לַמִּינִים? אַתְּמָה! אָמַר לוֹ: כְּתוּב, וְהִרְצָה לְטַעוֹת – יִטְעָה".⁵⁰

בעייתיות דומה מוצא המדרש בפסוק: "כי אלהים קדושים הוא" (יהושע כ"ד, יט). המדרש מספר: "שאלו המינים את ר' שמלאי: מהו כי אלהים קדושים? אין אתם אומרים, שהוא רשות אחד (=אחת), הרי שתי רשויות הן! (=שהרי כתוב אלהים – בלשון רבים)? אמר להם: שוטים שבעולם, אילו אמר: כי אלהים קדושים הם, אתם אומרים (=אתם צודקים בטענתכם ש) שתי רשויות הם".⁵¹

לא רק שבעולם של חז"ל הוקעה עוקצו של המאבק באיליות בקרב העם היהודי, אלא גם בקרב נכרים הולכים ונעלמים הפגניות והפטישיזם הפרימיטיביים, ובד בבד התרכך והתעזן המאבק באמונות זרות בתקופת המשנה, ועוד יותר מכך – בתקופת התלמוד. היסטוריונים של תקופות אלו עסקו בהרחבה במידת חדירתן של תרבויות זרות על סממניהן הדתיים לתוך החיים היהודיים בארץ ישראל של תקופת המשנה והתלמוד. עובדות ברורות – דוגמת הממצאים הארכאולוגיים מבית שערים, דורא אירופוס ובתי הכנסת בגליל – מלמדות על כך שחרף כל ההסתייגויות של חכמים מדובר בהשפעה ניכרת ומשמעותית.

מה טיבה של השפעה זו, ומה היא יכולה ללמדנו?

ידועה עמדתו של גודנף, שטען, כי השפעתם של חכמים על העם ירדה פלאים מאז חורבן בית המקדש, והיא הלכה והתרופפה בהדרגה. עקב כך הסייגים, שהם הציבו ביחס לתרבות הנכרית, חדלו להיות מקובלים על הציבור הרחב.⁵²

49. **בראשית רבה** (וילנא) פרשה ח (מהדורת תאודור-אלבק, עמ' 62).

50. **שם**, פרשה ח (שם, עמ' 61).

51. מדרש תנחומא (בובר) פרשת קדושים סימן ד.

52. E.r. Goodenough, **Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period**, N.Y 1956.

השקפה זו נשללה על-ידי אורבך, ליברמן ואחרים הטוענים, שמכול הידוע לנו על התקופה – נראה, שמעמדם של חכמים היה איתן ביותר בתקופות אלה.⁵³ חוקרים אלה מציעים הסבר אחר לתופעה: בתקופות אלה לא נשקפה עוד סכנה רוחנית ליהדות מההשפעות האליליות, ולכן הצטמצם הצורך בהרחקת המוטיבים האליים והמיתולוגיים, שכן האלילות חדלה מלשמש איום.

אורבך מציין את הדעה, הרווחת בקרב חז"ל במאה השלישית לספירה, אשר לפיה כבר בימי הבית השני נעקר יצר עבודה זרה מישראל⁵⁴ – דעה, המשקפת בוודאי את הלך הרוח בעם. הוא מצביע על תנודות מחומרות – לקולות בימי האמוראים בבעיות, הנוגעות להלכות עבודה זרה, ועל עדויות במקורות חז"ל, המספרות בשוויון נפש על בעלי מלאכה ואומנים יהודים, העוסקים בעשיית פסלים וצלמים ובהקמת בזליקות לנכרים.

ליברמן עומד על ההבדל בין פולמוסם של חכמים נגד האלילות ובין הפולמוס, שנקטו אבות הכנסיה והיהודים ההלניסטיים: הוא מדגיש, שחכמים אינם מרבים לעסוק בסתירת ההנחות התאולוגיות של האלילות, שכן לא היה להם כל צורך להתנצח עמהן. מסכת עבודה זרה, כפי שרואה אותה ליברמן, מתעניינת רק בהיבטים הפרקטיים של האלילות, בטקסי הפולחן, שהיהודי עשוי להיתקל בהם במסגרת מגעיו החברתיים והמסחריים שביום-יום. אין היא מרבה להתייחס לאמונות ודעות של האלילות, שהרי זו אינה רלוונטית עוד כאיום או כאתגר לוויכוח. יתרה מזו, חכמים מאמצים בתקופת התלמוד את התפיסה, שאף הנכרים העוסקים בעבודה זרה אינם מאמינים בה, אלא "מנהג אבותיהם – בידיהם".⁵⁵

פרשנותם של חכמים לפסוקי האמונה בעשרת הדיברות עולה בקנה אחד עם דרכם של אורבך וליברמן: חז"ל אינם רואים צורך למצוא בפתיחה של עשרת הדיברות אמירות מפורשות נגד האלילות, באשר הם אינם מצויים אתה במאבק מר. מרכז הכובד של ההתמודדות שלהם עם דתות זרות נתון לבעיות פרקטיות, הכרוכות בחיים בסביבה נכרית, והדבר בא לידי ביטוי בולט במסכת "עבודה זרה" בתלמוד. ויכוחים תאולוגיים העסיקו אותם בשיח עם שכניהם הנכרים, אך לא הטביעו חותם על השיח הפנים-יהודי. זאת – בניגוד לפילון, נציגה הבכיר של היהדות ההלניסטית,

53. א"א אורבך הלכות עבודה זרה והמציאות הארכאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית, ציון ה' 1958, (חזר והודפס בתוך אסופת מאמריו "מעולמם של חכמים, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 125-178). עמדתו של גודנף נדחתה גם על ידי י. לוי בספרו מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים תשמ"ו עמ' 85. ש. ליברמן, "הדעה המקובלת על איסור חכמה יוונית", בתוך: יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים, תשמ"ד מרחיק לכת וטוען, שחכמים אף לא אסרו כלל על לימוד חכמה יוונית, אלא רק התנגדו לשילובה במסגרת חינוך הילדים. טענה זו אינה מתקבלת על דעתו של גדליה אלון, אולם גם הוא הסתייג מהצעתו של גודנף, הזוקפת את הממצאים בדבר חזירת התרבות היוונית לנסיגה במעמד החכמים. ראו על כך בספרו: מחקרים בתולדות ישראל, כרך שני, עמ' 248-277. יצוין עוד, כי הממצאים הארכאולוגיים מחפירות בית שערם טפחו אף הם על פני טענתו של גודנף, שכן שם נתקל המחקר במוטיבים הלניסטיים מובהקים, המצויים בתוך סביבת חכמים מובהקת, שבה אין מקום להטיל ספק בדומיננטיות של ההנהגה הדתית. לענייננו – עיינו על החומר הרלוונטי מ. שוובה וב. ליפשיץ, בית שערם, ב', ירושלים, תשכ"ז עמ' 103 ואילך וב. אביגד, בית שערם, ג', עמ' 7 ואילך.

54. יומא סט, ב. סנהדרין סד, א.

55. כך טוען רבי יוחנן: נכרים שבחוץ לארץ אינם עובדי עבודה זרה, אלא מנהג אבותיהם בידיהם", עיינו: חולין יג, ב. בתוספות שם ד"ה נכרים פירשו, שכונתו לקבוע גם לגבי הנכרים שבארץ-ישראל, שאין מעשיהם לשם עבודה זרה ממש. על אופיה של העבודה הזרה בתקופת התלמוד ותפסתה בתודעת חז"ל – עיינו עוד: ש. ליברמן "פולמוסי החכמים נגד עבודה זרה", המופיע בספרו הנ"ל עמ' 236-244.

שנתון "JL" – תשס"ד כרך ט'

המתקיימת כמיעוט דתי בתוך מרכז הלניסטי דומיננטי, אשר נדרש עקב כך לפולמוס אמוני מתמיד עם סביבתו. לדעת חז"ל, ההיגד "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" – אינו אלא פתיח לאיסורי עשיית הפסל על מנת לעובדו, שכן מעייניהם נתונים רק לקביעה פרגמטית של הנחיות בחיי השגרה של היהודי המצוי.

הגישה של חכמים, שבניגוד לפילון אינם מעמידים את עשרת הדיברות במוקד הצהרת האמונה היהודית, יכולה להיות מוסברת יפה לא רק על בסיס התמורות באלילות, אלא גם על רקע הנטייה של המינות (הנוצרית, ככל הנראה) לייחס לעשרת הדיברות חשיבות יתירה.

בתחילת מאמרנו הזכרנו, שחז"ל ביטלו את קריאת עשרת הדיברות בכל יום. הדק בדבר – ימצא, שאותם חכמים היו אמוראי ארץ ישראל, שעיוותיהם עם הנצרות הביאום לכך. כאמור במשנה, נהגו לקרוא במקדש את עשרת הדיברות בכל יום, וחז"ל ביקשו לעשות כן גם בגבולין, אך ביטלו זאת מפני תרעומת המינין.

בתלמוד ירושלמי מופיע בשם של רב מתנה ורב שמואל בר נחמן: "בדין הוה, שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום. ומפני מה אין קורין אותן? מפני טינת המינין, שלא יהו אומרי: אלו לבדן ניתנו למשה בסיני".⁵⁶ לדעת חוקרים מסוימים, ביטול זה נעשה כבר ביבנה לאחר החורבן.⁵⁷ אחרים סוברים, שהוא בוצע בזמנו של האמורא, בן הדור הראשון לאמוראי ארץ ישראל, ר' שמואל בר נחמני עצמו, שהיה מגדולי חכמי האגדה. לדעת א"א אורבך מסתבר, ששמואל עצמו⁵⁸ הוא שגרם לבטל את המסורת של אמירת עשרת הדיברות, וממנו קיבלו זאת חכמי בבל כשירד לשם.⁵⁹ ואכן בתלמוד בבלי מדובר תמיד על ביטול קריאת עשרת הדיברות בכל יום כעל פעולה, שהתרחשה בעבר בארץ ישראל.

יהיה אשר יהיה מועד הביטול של קריאת עשרת הדיברות בכל יום, המניע לדבר היה, ככל הנראה, ההתרכזות של הנוצרים בקטע מקראי זה – תוך שהם יוצרים על-ידי ההתמקדות בו – פחות בערכן של מצוות התורה האחרות. מגמתם של חכמים למזער את מעמדם של עשרת הדיברות ודרכם בפרשנות הדיברות הראשונים, הרואה בהם טקסט פנימי **כשאר** חלקי התורה, ולא מניפסט של עיקרי האמונה היהודית, שיש להדגיש כלפי חוץ – עולות בקנה אחד. שתי המגמות נובעות מהתמורה הכפולה באופי המאבק בדתות הזרות – פילון כמו יוספוס – נתונים בהתמודדות

56. ירושלמי, ברכות פ"א, הלכה ח' (ג, ע"ג).

57. ע"ע במאמרו של א"א אורבך "מעמדם של עשרת הדיברות", (לעיל הערה 6), עמ' 583, הערה 19. הוא מסתמך גם על דעת אלבק, **מבוא לסדר זרעים**, ירושלים, תשי"ז, עמ' 9.

58. על שמואל כחכם אגדה של ארץ-ישראל, ששה לא מעט גם בבבל – ראו: ב"ז בכר, **אגדות אמוראי ארץ ישראל**, כרך א', ח"ב, עמ' 247 ואילך.

59. א"א אורבך, **שם**, עמ' 581-583. מ. גרינברג, "מסורת עשרת הדיברות בראי הביקורת", בתוך: **עשרת הדיברות בראי הדורות**, עמ' 92. גרינברג מביא מקורות לכך שבמצרים המשיכו לקרוא את עשרת הדיברות בכל יום, ואפשר, שגם עובדה זו יכולה להשתלב במסכת הראיות לטענה המפורטת בהמשך, אשר לפיה במקומות, שהיה בהם עימות ישיר ואינטנסיבי בין היהדות לבין המינות הנוצרית, נקטו גם יהודים דרך של הדגשת עשרת הדיברות לפי הבנתם ולא יכלו לנקוט אסטרטגיה של התעלמות.

אינטנסיבית עם העולם האילי ההלניסטי, ולכן הם נדרשים לעשות שימוש בדיברות האמונה. הם בבחינת יחידים, העשויים לשקף מגמה, שאפיינה יהדות הנתונה בעימות תאולוגי. הקהילה במצרים כולה המשיכה עוד רבות בשנים במנהג של קריאת עשרת הדיברות בכול יום בניגוד להלכה התנאית.⁶⁰ יש יסוד סביר להניח, שמנהג זה נבע מהעומת הישיר, שחוו בשאלות אמונה. לרוב חכמי ארץ ישראל ובבל, לעומת זאת, עדיפה הייתה האפשרות של מזעור חשיבותם ומרכזיותם של עשרת הדיברות. הם נדרשים לקביעת הלכות, הנוגעות לרובד המעשי של החיים, אך רובם מעדיפים שלא לעסוק בפולמוסים ישירים עם המינות המאיימת.⁶¹

עצמאותם של רבי ישמעאל ורבי אבהו ביחס לעשרת הדיברות ומניעה

תנא אחד היה בין החכמים, שהלך בדרכו של פילון בפרשנותו לפתיחת עשרת הדיברות, והוא רבי ישמעאל. דומה, שתשומת לב לקורות חייו ולאישיותו של תנא זה – תעלה הסבר לעובדה זו, שיהיה קוהרנטי לשיטתנו:

התנא, רבי ישמעאל בן אלישע, היה נכדו של רבי ישמעאל, כהן גדול, אשר לפי המסורת התנאית, נרצח על-ידי הרומיים יחד עם רשב"ג הראשון באופן אכזרי ביותר, וככל הנראה, גם אביו מצא את מותו בידי הרומיים.⁶² רבי ישמעאל עצמו נשבה בתור תינוק והובא להימכר לעבדות ברומא. על-פי אגדת חז"ל, היה זה רבי יהושע בן חנניה, שגילהו באחד ממסעותיו לרומא, פדה אותו בממון הרבה והביאו לארץ ישראל, ובה יצא שמו תוך זמן קצר כמורה הוראה בישראל.⁶³

אפשר, שפרטים ביוגרפיים אלה, שאגדות חז"ל, מן הסתם, רק הוסיפו להן נופך, הם שמסבירים את עמדתו הקיצונית ביחס לנכרים:

רבי ישמעאל קבע: "אומות העולם – אין להן פדיון. חביבים ישראל, שנתן הקב"ה (את) אומות העולם תחתיהם כפרה תחת נפשותיהם".⁶⁴

בהלכה הוא פוסק, כי "עבד כנעני – אין לו פדיון לעולם".⁶⁵

הוא מרבה להדגיש את מעלת ישראל על אומות העולם באמרות, כגון "כל ישראל – בני מלכים הם, כל ישראל ראויים לאיצטלא",⁶⁶ "בנות ישראל נאות הן, אלא שהעניות מנוולתן".⁶⁷

60. ראו מ. גרינברג, שם, עמ' 92-94 ובמקורותיו בהערה 56.

61. ראו עבודה זרה, ד', א על רב ספרא, שלא ידע להשיב על טענות המינים, כיוון שלא היה מרבה לבוא בדברים אתם. לעומתו, רבי אבהו, כפי שיפורט להלן, היה עוסק תדיר בוויכוח, ועל כן ידע להשיב להם תשובה ניצחת.

62. מכילתא, משפטים יח, וע"ע במדרש שוחר טוב, תהילים ט'. אבות דר' נתן נוסחא א' פרק ל"ה.

63. בבא קמא, פ, א.

64. מכילתא, דר' ישמעאל מהדורת הורוביץ-רבין מסכתא דנוזקין סוף פרשה י' עמ' 286.

65. שם, שם.

66. שבת קכה, א.

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

יחס שלילי במיוחד הוא מגלה כלפי הקיסרות הרומית, והוא טוען: "מיום שפשטה מלכות רומא וגוזרת עלינו גזירות קשות... דין הוא, שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ושלא להוליד בנים, ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו..."⁶⁸

בה במידה רבי ישמעאל הוא המתנגד הגדול לכל עיסוק בתרבות נכרית. כשנשאל על-ידי אחיינו, בן דמא: "כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו שאלמד חכמה יוונית?" ענה לו: "כתוב: והגית בו יומם ולילה". צא ובדוק שעה, שאינה לא מן היום ולא מן הלילה, ולמוד בה".⁶⁹

רבי ישמעאל היה בפולמוס קשה עם הנוצרים הראשונים, והוא פסק: את הגליונות (האוונגליון) – אין מצילים מן הדליקה, אלא נשרפים במקומם למרות אזכרות שם שמים שיש בהם. את ספרי המינים הגדיר כספרים, שמטילים איבה בין ישראל לאביהם שבשמים, ועל המינים עצמם קרא את הכתוב (תה' קל"ט, כא): "הלא משנאיך ה' אשנא".⁷⁰ עמדתו, המסתייגת מכול מה שנוגע לעבודה זרה, באה לידי ביטוי קיצוני ביותר, כשאחיינו, בן דמא, ננשך על-ידי נחש, ובא יעקב, אחד מן הנוצרים הראשונים, לרפאו בשם ישוע בן פנטירא (=ישו הנוצרי). רבי ישמעאל לא הניח לו להירפא על-ידו. התוצאה הייתה, שבן דמא מת מהכשת הנחש, ורבי ישמעאל קרא עליו: "אשריך, שגופך טהור ונשמתך יצאה בטהרה, ולא עברת על דברי חבריך".⁷¹

כמי שהיה בפולמוס חריף, וככל הנראה – מתמיד, עם העולם הנכרי והנוצרי העוין לאמונה היהודית – ניתן להבין יפה את עמדתו בפרשנות דיברות האמונה. עמדתו הוזה לפילון, ש"אנכי" ו"לא יהיה לך אלהים אחרים" הם דיבר בפני עצמו, ולא הקדמה ל"לא תעשה לך פסל" – משקפת את הרצון לראות בעשרת הדיברות את עיקרי האמונה היהודית ולסתור באמצעותו את האמונה הנכרית, אשר רבי ישמעאל מתעמת אֶתה כמו פילון לפניו. אך טבעי הוא, שרבי ישמעאל הוא התנא המדגיש: "אנכי ולא יהיה לך – מפי הגבורה שמענום".⁷² יש בהדגשה זו קריאה נחרצת נגד המינים והנכרים, הסוטים מן האמונה המונותאיסטית הצרופה.

דוגמה מובהקת לזיקה, הקיימת בין מעמדם של עשרת הדיברות כמכונני הצהרת האמונה היהודית, לבין ההתמודדות עם האלילות והמינות הנכרית – ניתן למצוא באישיות ידועה אחרת, שהייתה בעימות מתמיד עם המינים, רבי אבהו. אמורא ארץ-ישראלית זה שחי בקיסריה קובע הלכה תמוהה משהו: אין מברכים על הקריאה בתורה לפני ולחריה, אלא רק בקריאה של עשרת הדיברות.⁷³

67. נדרים סו, א.

68. בבא בתרא, ס, ב. ודברים דומים – אמר ר' יהושע רבו. שם, שם, שם.

69. מנחות צט, ב.

70. תוספתא שבת, יד, ה.

71. עבודה זרה, כז, ב.

72. הוריות ח, א.

73. ירושלמי, מגילה, פ"ג, הלכה ז', עד, ב, וראה פני משה, שם.

מה ראה רבי אבהו לתת יחס מועדף שכזה לעשרת הדיברות, ומדוע הוא הולך נגד המגמה, שרווחה בקרב אמוראי ארץ-ישראל, למזער את מרכזיותם של עשרת הדיברות?

נראה, כי חכמים, שעמדו בעימות ישיר ויום יומי עם הנוצרים, לא יכלו לחמוק מהפולמוס התאולוגי על-ידי התעלמות מהעקרונות המכוננים של האמונה שמופיעים בהם. לדעתם, עליהם לתת דווקא משקל רב לעשרת הדיברות ולעשות בהם שימוש בוויכוח על-פי אמונתם ונגד שיטתם. רבי אבהו התגורר בקיסריה, שהייתה עיר מרכזית חשובה של השלטון הרומי בארץ, ולא פחות מכך הייתה מרכז נוצרי חשוב בזמנו, וכמה מאבות הכנסיה במזרח קבעו בה את מושבם. רבי אבהו היה בשיג ושיח מתמידים עם הנכבדים הרומיים, והוא רכש מעמד כמעט רשמי, וכונה "דבי קיסר".⁷⁴ הוא היה יוצא ובא בין שליטי רומא כשתדלן יהודי פעיל,⁷⁵ והוא הכיר מקרוב את השחיתות ששררה בשלטון זה,⁷⁶ ואת הדרך, שבה היו הרומאים מותחים ביקורת על היהודים ושמים את הדת היהודית ללעג.⁷⁷ חשוב יותר לענייננו הוא הקשר הרצוף, שהיה לרבי אבהו עם הנוצרים שבעירו. התלמוד הבבלי יודע לספר על מקרה, אשר בו הרופא הנוצרי, יעקב, הניח על שוקיו סם רפואה חריף, שהיה עלול לגרום לכך שיצטרכו לחרות את רגלו. רק הודות לתושייתם של חבריו, רבי אמי ורבי אסי, שמצצו את הרעל בפהם, ניצל מסכנה זו.⁷⁸

רבי אבהו היה מרבה להתווכח עם המינים הנוצרים. ר' אבהו ראה את העוינות שבין עם ישראל לאומות העולם – כמרכיב מהותי במתן-תורה. בניגוד לאמוראים, שסברו ששמו של הר-סיני היה חורב – טען ר' אבהו, ששמו העיקרי הוא סיני, שמשמעותו "שירדה שנאה לאומות העולם עליו". אף את השם חורב הוא מפרש במובן דומה: "שירדה חורבה לאומות העולם עליו".⁷⁹

גישה זו למתן-תורה בסיני משקפת יפה את המאבק המתמיד עם הנכרים, אשר ר' אבהו היה נתון בו, כשמאבק זה התנהל סביב שאלת הפרשנות האותנטית לתורה שניתנה בסיני. ויכוחים אלה, כפי שהם מתועדים במקורותינו, סובבים בדרך כלל סביב פרשנות לפסוקי המקרא.⁸⁰ הוא העיד על עצמו, שהוא רגיל בוויכוחים עם המינים, והסביר, שזו הסיבה לבקיאותו במקרא – בניגוד לחכמים אחרים, שאינם נדרשים לפולמוסים תאולוגיים.⁸¹

74. ירושלמי, בבא מציעא, פ"ד, הלכה ז.

75. ירושלמי, מגילה, פ"ג, הלכה ב'.

76. ירושלמי, סנהדרין, פ"ו, הלכה ג'.

77. מדרש איכה רבה, פתיחתא יז.

78. עבודה זרה, כח, א. מתוך המסופר בגמרא – מסתבר, שאותו יעקב הרופא עשה זאת בכוונה להזיק לרבי אבהו ואולי אף להורגו, משום שר' אבהו היה יריב מר לנוצרים, המוכיח אותם על טעויותיהם.

79. שבת פ"ט ע"ב. יצוין, כי גם המהר"ל בספרו "תפארת ישראל" פרק כ"ו קפתח הבנה זו של מחלוקת ר' אבהו עם רב פפא ורב הונא בשאלת שמותיו של הר סיני ומשמעותם.

80. על ויכוחיו של רבי אבהו עם המינים – ראה לדוגמה: סוכה, מז, ב. בראשית רבה, יד, ב. ילקוט שמעוני, בראשית, רמז מ"ז.

81. עבודה זרה ד', א.

שנתון "Jee" – תשס"ד כרך ט'

רבי אבהו הוא הדרשן, שתיאר את מתן התורה כאירוע פנטסטי, החורג מכל מה שקיים בעולם הטבעי הנורמטיבי. הוא בעל האגדה הבאה בשם ר' יוחנן: "כשנתן הקב"ה את התורה, צפור לא צווח, עוף לא פרח, שור לא געה, אופנים לא עפו, שרפים לא אמרו: קדוש, הים לא נזדעזע, הבריות לא דיברו, אלא העולם שותק ומחריש, ויצא הקול: אנכי ה' אלהיך".⁸²

נראה, שרבי אבהו מבקש להעצים בתיאורו זה את מעמד הר סיני כמעמד ייחודי, שאין ולא היה דומה לו בהיסטוריה האנושית. בכך הוא מעמיד בצל כל טענה שיטען מאן דהוא – על התגלות נבואית רמת-דרג שתוקפה **מעל** לתוקפו של מתן תורה. נשים לב, שרבי אבהו מדגיש במיוחד את הקול, האומר "אנכי ה' אלהיך", אותו היגד, הנוגע ליסוד האמונה היהודית, שהוא רואה בו ניגוד מוחלט לעיקר האמונה של הנוצרים.

באחדים מפולמוסיו של רבי אבהו הוא עושה שימוש ברור בדיברות האמונה של עשרת הדיברות נגד האמונה הנוצרית:

רבי אבהו דרש: "אנכי ה' אלהיך" – משל למלך בשר ודם מולך, ויש לו אב או אח או בן. אמר הקב"ה: אני – אני כן: אני ראשון – שאין לי אב, ואני אחרון – שאין לי אח, ומבלעדי אין אלוהים – שאין לי בן".⁸³

בדרשה אחרת הוא אומר: "אם יאמר לך אדם: אל אני, מכזב הוא. אם יאמר: בן אדם אני, סופו לתהות בו. אם יאמר: אני עולה לשמים, ההוא אמר ... ולא יקימנה".⁸⁴

דרשות אלה באות באופן ברור ביותר להעמיד את הדיבר: "אנכי ה'" – כסותר את האמונה הנוצרית. רבי אבהו מהווה אפוא דוגמה מאלפת לחכם, הנתון בעימות ישיר עם דת הסביבה, ועקב כך איננו טורח להשתיק אמירות מפורשות בענייני אמונה, אלא נדרש לדבר בהן בשפה ברורה ובקול רם.

חיזוק יפה לדברינו מוצאים אנו בהלכה, שקבע ר' אבהו בניגוד גמור לדין הרווח בקרב חז"ל – באשר לאמירת המשפט, שצורף לקריאת שמע: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד": ההלכה, כפי שנפסקה בתלמוד הבבלי, קבעה שיש לומר פסוק זה **בלחש**, ואילו רבי אבהו התקין בקיסריה, שיאמרוהו דווקא **בקול רם** "מפני תרעומת המינים".⁸⁵ דברי רבי אבהו מצטרפים אפוא לדברי רבי ישמעאל כהמחשה לטענתנו היסודית, שיש קשר הדוק בין המעמד של עשרת הדיברות והדגשת עקרונות האמונה בדיברות הראשונים ובין חווייה עמוקה של עימות עם הדת היריבה שבסביבה.

82. שמות רבה (וילנא) פרשה כט, ט.

83. שמות רבה, כ"ט, ה.

84. ירושלמי, תענית, פ"ב, הלכה א' (מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים, תשס"א, עמ' 713).

85. פסחים, נו, א.

אחרית דבר

הזיקה בין מעמד עשרת הדיברות ובין עצמת העימות הבין-דתי ממשיך ומשתקף גם במנהגים שונים, שהיוו מוקד ללבטים הלכתיים למן ימי הביניים ואילך. ניתן להצביע על עוד שלושה מנהגים, שבמרוצת הדורות התקבלו כלגיטימיים, אף שהם מעניקים מעמד מיוחד לעשרת הדיברות – בניגוד למגמת ההלכה התלמודית.

כך, לדוגמה, למרות הסתייגותם של חז"ל מאמירת עשרת הדיברות בכל יום מפני תרעומת המינים,⁸⁶ התעורר מאוחר יותר שוב הרצון לעשות זאת. אמנם הרשב"א אסר זאת⁸⁷ – בהסתמך על ההלכה התלמודית, אולם רבי יעקב בן הרא"ש בטור אורח חיים, ובעקבותיו – רבי יוסף קארו בשולחן ערוך – כתבו, שטוב לומר עשרת הדיברות בכל יום, ולדעתם, אין לאסור את הדבר אלא בציבור, אך לא ביחידות.⁸⁸ רבי שלמה לוריא, שחי בשלהי המאה ה-16 בפולין, העיד על עצמו, שהוא נוהג לומר בקול רם את עשרת הדיברות בכל יום, ולדעתו אף בציבור מותר לעשות כן, כל עוד לא קובעים אותם בסדר ברכות קריאת שמע.⁸⁹ בין האחרונים כבר היו מי שכתבו במפורש, שרק בתקופת התלמוד היה מקום לחשוש מערעור המינים, אך בזמננו אין המינות הזאת מצויה, ולכן אין צורך להחזיק באיסור.⁹⁰

נושא אחר, שהיה שנוי במחלוקת בין הפוסקים למן ימי הביניים ואילך, הוא העמידה בעת קריאת עשרת הדיברות בבית הכנסת.⁹¹ גם כאן המנהג לעמוד התקבל חרף התנגדותם של פוסקים חשובים, כנראה, בשל העובדה, שהלך ודעך החשש, שאנשים יטעו לייחס מעמד ייחודי לעשרת הדיברות ויקלו ראש בשאר התורה.

מנהג שלישי, המבטא את מעמדם הייחודי של עשרת הדיברות, הוא קריאתם בטעם העליון (טעמא תניינא) – בניגוד לשאר התורה הנקראת בטעם התחתון (טעמא קדמא). פוסקים רבים אמנם קבעו, שיש לקרוא בטעם העליון רק בשבועות, ולא בקריאת התורה הסדירה של פרשת "יתרו" ופרשת "ואתחנן", אך למרות זאת הלך והתקבל המנהג לקרוא את עשרת הדיברות בציבור תמיד בטעם העליון – קריאה, המשווה להם חגיגות וייחודיות.⁹²

נסכם את הסוגיה המרכזית, שניסינו ללבן במאמר זה:

86. ברכות יג, א. ירושלמי ברכות פ"א, הלכה ח.
87. שו"ת הרשב"א ח"א, סימן קפד, ח"ג, סימן רפט.
88. טור ושולחן ערוך אורח חיים סימן א', סעיף ה.
89. שו"ת מהרש"ל, סימן סד.
90. ראו חידושי בכור שור לבבלי ברכות, שם.
91. סיכום ממצא בנושא זה מופיע אצל ש"י זווין, המועדים בהלכה, (הערה 8), עמ' שכד-שכו.
92. ראה סיכומי של החפץ חיים בביאור הלכה לסימן תצ"ד ד"ה: "מבחודש השלישי".

שנתון "lee" – תשס"ד כרך ט'

הרוב המוחלט של הפרשנים, הפוסקים והוגי הדעות שלאחר תקופת חז"ל אימצו את דרך חלוקת הדיברות הראשונים, שקבעו רוב החכמים, ולא הלכו בדרכם של רבי ישמעאל, פילון ויוספוס.⁹³ שיטתם מובנת יפה לאור דברינו, שכן הצורך להדגיש את עיקרי האמונה נגד עובדי האלילים – פחת והלך. האמונה באל אחד הלכה והייתה למוסכמה נורמטיבית, ולא היה עוד צורך לראות את הדיברות: "אנכי" ו"לא יהיה" – כהצהרה של עיקר האמונה המונותאיסטית. משמעותו של הדיבר: "לא יהיה לך אלוהים אחרים" – נותרה אפוא רק כפתיח לאיסורים המעשיים של החזקת פסל ותמונה. פסוק הפתיחה: "אנכי ה' אלהיך" קנה שביתה בתודעה היהודית – כמשפט הקדמה למצוות שבאות אחריו או כציווי, שעיקרו – קבלת הסמכות של האל. במשמעותו של פסוק זה – דנו הראשונים, חכמי ימי הביניים, ועל כך נרחיב, בעז"ה, במאמרנו הבא.

93. שיטת החלוקה של רבי ישמעאל ופילון מופיעה רק בכתביו של ר"ש בן צמח דוראן. הרשב"ץ בסוף ספרו **זוהר הרקיע** (מצוות לא תעשה, אות ז') העז להטיל ספק גם במניין של תרי"ג מצוות, כשהוא מניח שדעת ר' שמלאי, המהווה מקור עיקרי למניין זה הנה דעת יחיד. על כך הוא כותב גם בספר השו"ת שלו הידוע בשם תשב"ץ, ובתוך הדברים הוא מציע: "ושמא יש לומר, שדיבור אנכי ולא יהיה לך – דיבור אחד הוא... וא"כ יהיה דיבור שני: לא תעשה לך – אזהרה בעשיית הצלמים" (תשב"ץ ח"א, סימן קלט, דף ע, א). יצוין עוד, כי החלוקה של הדיברות כשיטת פילון, יוספוס ורבי ישמעאל – מצאה את ביטוייה גם באמנות היהודית במספר מקומות. גב"ע צרפתי, "לוחות הברית – כסמל היהדות", בתוך: **עשרת הדיברות בראי הדורות** (לעיל הערה 15), עמ' 383-385, וראו תמונה 18 שם.

