

חגבים, ג'ירפות והמסתורין של הכשרות

מאיר סולוביצ'יק

לאורך הדורות, ולמרות הבדלי תרבות וטעם, היה למטבחים היהודיים המסורתיים בכל רחבי העולם מכנה משותף אחד: הקפדה על שמירת דיני הכשרות. דינים אלו כוללים כידוע שורה שלמה של תקנות והגבלות, ובכללם הפרדה בין בשר לחלב, מליחת הבשר לפני התקנתו למאכל ושחיטה כשרה. ואולם, הסייגים הידועים ביותר של הכשרות מפורטים בספר ויקרא, המונה את סוגי בעלי החיים המותרים והאסורים למאכל. בהקפדה זו על אכילת חיות ממין מסוים בלבד, צייתו היהודים לציווי האלוהי: "זאת תורת הבהמה והעוף וכל נפש החיה הרמשת במים ולכל נפש השרצת על הארץ: להבדיל בין הטמא ובין הטהר ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל"¹.

ברם, תמימות הדעים ששררה בקרב היהודים בנושא זה נגעה לעצם הצורך לציית לחוקי הכשרות – אך לא לטעמן של המצוות הללו. ואמנם, במרוצת הדורות הוצעו להן הסברים מהסברים שונים. הסיבה לכך נעוצה, בין היתר, בעובדה שהמקרא עצמו אינו מציע הסבר מפורש להבחנה בין בעלי החיים המותרים והאסורים. הפסוקים בויקרא יא קובעים קריטריונים מעורפלים למדיי

לזיהוין של החיות ה"טהורות" וה"טמאות". לתחושת המסתורין תורמת העובדה שהכתובים קובעים הבחנות שונות לחלוטין בין סוגי בעלי-החיים השונים. כך, למשל, בנוגע להולכים על ארבע: המקרא מורה שרק "מִפְּרֶסֶת פרסה ושסעת שסע פרסת מעלת גרה בבהמה אתה תֹאכְלוּ".² מותר אפוא לאכול בעלי חיים מבויתים כמו פרה, עז או כבש (המכונים "בהמות"), ואף זנים "פראיים" יותר (המכונים "חיות") כמו הצבי והתאו; אבל יש להימנע מאכילת חזיר, גמל, שפן או ארנבת, החסרים אחד משני הסימנים שזכרו, או מאכילת סוס, דוב או קרנף, החסרים את שניהם. בקשר לדגים, התורה מתירה לאכול רק זנים בעלי סנפירים וקשקשים;³ בעלי חיים ימיים החסרים אחד משני המאפיינים הללו (הכריש או השפמנון נטולי הקשקשים), או את שניהם (סרטנים, צדפות), אסורים למאכל. עמימות נוספת נוקט הטקסט בדיון בציפורים, כשבעצם אינו מסביר כלל כיצד לזהות את העופות המותרים למאכל, אלא פשוט מפרט את רשימת האסורים. "ואת אלה", נאמר בספר ויקרא, "תשקצו מן העוף": הנשר, הנץ, הבז והינשוף ועוד.⁴ חכמי התלמוד ופרשנים אחרים טענו כי הציפורים האסורות למאכל הן כולן עופות דורסים, אבל הקריטריון הזה אינו מצוין במקרא במפורש בשום מקום. כל מה שמובא לפני הקורא הוא רשימת כללים לקביעת חוקי הכשרות, בלי שניתן להם כל טעם ברור.

בעוד הכללים הנוגעים ל"תורת הבהמה, והעוף, וכל נפש החיה הרומשת במים" מוכרים לכל יהודי שומר כשרות, רבים נוטים לשכוח שאיסורי האכילה נוגעים גם לעולם החרקים, וכי ההבחנות בין השרצים המותרים לאסורים הן אולי המסתוריות מכולן. ככלל, נדמה שהמקרא אינו רואה בחרקים בעלי חיים הראויים לקיבה יהודית. הוא קובע ש"כל שרץ העוף ההלך על ארבע שקץ הוא לכם",⁵ ובכך מחיל את האיסור על אכילת דבורים ופרפרים; ובהמשך נאמר לנו שגם החרקים אשר אינם מסוגלים לעוף אסורים עלינו: "וכל השרץ השרץ על הארץ שקץ הוא..."⁶ החרקים הללו כוללים את "כל הולך על גחון וכל הולך על ארבע עד כל מרבה רגלים..."⁷ כלומר את התולעת, הנמלה, הנדל וכיוצא בהם. עם זאת, באמצע הדיון מוזכרים כמה חריגים – חרקים שאינם הולכים ואינם עפים, אלא מנתרים – שאותם מתיר המקרא במפורש: "אך את זה תאכלו מכל שרץ העוף ההלך על ארבע אשר לו כרעים ממעל לרגליו לנתר בהן על הארץ".⁸ קטגוריה זו כוללת "את הארבה למינו ואת הסלעם למינהו, ואת החרגול למינהו ואת החגב למינהו".⁹ אך מדוע בעצם החרקים המנתרים מותרים למאכל? שאלה זאת נותרת במקרא ללא מענה.

אפשר להבין מדוע רבים רואים בדיני הכשרות אבסורד מקומם. למרות השפעתם החשובה של החוקים הללו על חיי העם היהודי, טעמם נותר עלום; מעולם לא ניתן שום הסבר מניח את הדעת לשאלה מדוע מותר לאכול אוזנים אבל אסור לאכול אנפות, מדוע מותר לאכול קרפיונים אך אסור לאכול כרישים, או מדוע מותר לאכול פרות אך לא פרות משה רבנו. במאמר שלהלן אטען כי המסתורין הזה אינו מקרי: אפשר שהמקרא אינו מסביר את פשרן של ההבחנות בין בעלי החיים הכשרים לטמאים משום שהבנת הסיבות שבגינן קבע אותן האל מלכתחילה אינה חשובה כל כך כמו עצם קיומן של ההבחנות הללו. ואמנם, עיון מעמיק בכתובים ובפרשנויות יגלה כי המקרא אכן מסביר את חשיבותה הכוללת של שמירת הכשרות – ומדוע היא רלוונטית עבורנו גם היום.

כדי לעמוד על משמעותה האמיתית של הכשרות חשוב להבין תחילה את הבעייתיות של כמה מן הטעמים שהוצעו לה בעבר. אחד מן ההסברים הללו, שזכה לפופולריות רבה בקרב הפילוסופים היהודים בימי הביניים, קבע כי המקרא אסר על אכילת בעלי חיים הפוגעים בבריאותנו. הסבר ברוח זו הוצע למשל בידי שתיים מן הדמויות הרבניות החשובות ביותר באותה תקופה – הרמב"ם, בן המאה השתים-עשרה, והרמב"ן, שפעל כמה עשרות שנים אחריו. שני הפרשנים היו רופאים שכתבו רבות על הלכה יהודית ופילוסופיה, אבל גם על רפואה. בספרו מורה ובוכים טוען הרמב"ם שקיים הסבר רציונלי לכל אחת מן המצוות, ועומד על כך שמיני המזונות אשר נאסרו במקרא מזיקים במובהק לבריאותנו:

אומר אפוא שכל המאכלים שאסרה עלינו התורה הם מזון מגונה. אין בין מה שנאסר עלינו מה שמביא לדמות-דמיון-שווא שאין בו נזק מלבד החזיר והחֶלֶב. ואין הדבר כך, כי החזיר לח יותר ממה שראוי והפסולת שלו מרובה. התורה מואסת בו בעיקר בגלל לכלוכו הרב והיותו ניזון מלכלוכים. יודע אתה כמה מונעת התורה ראיית זוהמה אפילו בבקעה, במחנה, כל שכן בתוך הערים. ולו היו נוטלים חזירים כמזון, היו השווקים, ואף הבתים, מלוכלכים יותר מבית-הכיסא כמו שאתה רואה את ארצות הפרנקים עכשיו.¹⁰

הרמב"ן, בפירושו לחומש, ציין שדיני הכשרות המקראיים פסלו למאכל את כל הטורפים, וסבר כי בכוחו של המדע לזרות אור על האיסור הזה. "כל עוף

הדורס", הוא כותב, אינו ראוי למאכל אדם, "מפני שדמו מחומם לאכזריות ושחור וגס, ומוליד המרירה השרופה השחרחרת, ונותן אכזריות בלב".¹¹ ועוד הוא מוסיף כי "טעם האיסור בעופות, מפני אכזריות תולדותם, והבהמות יתכן שיהיו כן, מפני שאין בבעלי הגרה והפרסה השסועה דורס". גם את האיסור על אכילת דגים מסוימים מנמק הרמב"ן בטענה שדג שאין לו סנפירים ו/או קשקשים "ישכון לעולם בתחתיות המים ובעכוניהם... ועל כן הם בעלי לחה קרה דבקה קרובה להמית".¹² בעל ספר החינוך – פירוש חשוב לטעמי המצוות בתקופת ימי הביניים – הסתמך על הרמב"ם והרמב"ן כאחד בקביעתו כי בכל הנוגע לדיני הכשרות, "יודע אלהים כי כל המאכלות שהרחיק מעמו אשר בחר יש בהם נזקים מצויים לגופים... ועל כן הרחיקנו מהם למען יפעלו הנפשות פעולתן ולא ינעלו בפניהם רוע מזג הגופות וטמטום הלבבות, וכמו שכתבתי שם".¹³

על הגישה הרפואית הזאת למקרא, שהייתה מקובלת כל כך בימי הביניים, נמתחה ביקורת חריפה ומשכנעת למדיי בידי הפרשן היהודי-הספרדי הדגול דון יצחק אברבנאל. "כבר חשבו רבים מהמפרשים", כתב אברבנאל בפירושו לספר ויקרא, "ש[איסור המאכלים שאסרה התורה] הוא מפני בריאות הגוף ורפואתו להיות המאכלים הרעים ההם מולידים ליחות רעות; זהו דעת הרמב"ן".¹⁴ ואולם אברבנאל מזהה בגישה זו שלוש בעיות עיקריות. ראשית, היא הופכת את המקרא למדריך רפואי שעניינו ניקיון הגוף ולא טוהר הלב, והרי אין זו "דרך תורת האלוהים ועומק כוונותיה".¹⁵ שנית, הוא טוען, השקפתו של הרמב"ן שגויה מבחינה אמפירית: הגויים, האוכלים מזונות שאמורים להזיק לבריאותם, נהנים דווקא מבריאות טובה יותר מזו של רוב היהודים שומרי הכשרות: "וגם שענינו הרואות האומות האוכלים בשר החזיר השקץ והעכבר ושאר העופות והבהמות והדגים הטמאים חיים כולם היום חזקים כראי מוצק ואין עייף ואין כושל בהם".¹⁶ ולבסוף, אילו באמת ובתמים רצתה התורה להסדיר את תזונתנו מטעמי בריאות, מדוע לא אסרה על אכילת צמחים מזיקים?

תיאוריה רווחת שנייה הקשורה בכשרות הוצעה במאה התשע-עשרה בידי הרב היהודי-הגרמני שמשון רפאל הירש, שניסה לצקת את גישתם הרפואית של קודמיו אל תוך תבנית פילוסופית. הירש טען שהאדם אמנם עשוי גוף ורוח, אך על "גופו... לעמוד בשירותה של רוחו". זאת, הוא הוסיף, אפשר להשיג רק אם הגוף "לא פעיל מדיי בכיוון הגשמי, אם הוא פסיבי ואדיש לתשוקותיו שלו, ואם הוא נכנע לדרישות הרוח". יתר על כן, מבנהו הגופני של האדם מושפע מ"סוג האוכל שהוא צורך", ומשום כך הצמחים, בתור החומר

ה"פסיבי" ביותר, הם המזון הטוב ביותר עבורו. זאת הסיבה ש"כל הצמחים מותרים למאכל, בלי יוצא מן הכלל". הבאים בתור מבחינת תועלתם לאדם הם אוכלי העשב, הקרובים ביותר לעולם הצומח מקרב בעלי החיים. מסיבה זו, טען הירש, התירה התורה לאכול בעלי חיים צמחוניים ומעלי גרה, ה"מבלים את רוב עתותיהם בספיגת המזון, תהליך שניתן לראות כפעילות הוֹגְטִיבִית של בעלי החיים". בהתאם לאותה גישה אסרה התורה על אכילת העופות הדורסים, שאינם פסיביים מטבעם, ובדומה לכך אסרה על אכילת "ציפורים נמרצות ומזמרות" או אלה שניחנו בכישרון אמנותי מיוחד בבניית קניהן. ולבסוף, אומר הירש, אכילתם של זוחלים ומעופפים אסורה כיוון שעיכולם מקהה את כוח התבונה.¹⁷

התיאוריה של הירש מעוררת כמה תהיות. ראשית, האם בעלי החיים המותרים למאכל אמנם פסיביים יותר מבעלי החיים האסורים? האם הצבי, למשל, פעיל פחות מן הארנבת? ומה בדבר הג'ירפה, בעל חיים מותר למאכל, שאינו פסיבי יותר מן החתול, האסור באיסור גמור? הטענות שמעלה הירש בנוגע לעופות המותרים למאכל משקפות אף הן חשיפה למגוון קולינרי מוגבל יחסית; לאמיתו של דבר, רשימת העופות הכשרים כוללת ציפורים רבות שהן פסיביות פחות ו"אמנותיות" יותר – כמו הפסיון, החוגלה, השליו, הפנינייה והדרור. זאת ועוד; הירש עצמו מודה שכאשר התורה התירה לאכול את הארבה בלבד מתוך שלל החרקים האסורים "רעיון בדבר הכשרתם נעלם ממני".¹⁸ השגותיו של הירש בנושא מעוררות אפוא מחשבה, אך הקורא נותר בסופו של דבר עם יותר שאלות מתשובות.

הסבר מודרני יותר לדיני הכשרות הוצג בידי כמה פרשנים בני־ימינו, ובהם למשל האנתרופולוגית מרי דגלס, שטענה כי "באופן כללי ניתן לומר שעקרון הכשרות של בעלי החיים הוא התאמה מוחלטת לקטגוריה... המינים הטמאים הם אלה שהתאמתם לקטגוריה אינה מלאה, או שהקטגוריה שלהם אינה מתיישבת עם הסכמה הכללית של העולם".¹⁹ הפילוסוף לאון קאס הוסיף ופיתח את התפיסה הזאת, ואף שאני חולק עליו בנקודות מסוימות, אין ספק שגישתו לנושא תורמת רבות לגיבושו של הסבר ברור לדיני הכשרות. קאס פותח את דיונו בסוגיית הכשרות בהתייחסות לציווי האלוהי הנזכר בתחילת ספר בראשית, התובע מכל היצורים להיות צמחוניים:

ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב זֶרַע אשר על פני כל הארץ ואת כל העץ אשר בו פרי עץ זֶרַע זרע לכם יהיה לאכלה. ולכל חית הארץ

ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חיה את כל ירק עשב
לאֲכֹלָה; ויהי־כן.²⁰

בעצם האיסור על אכילת בשר מדגיש אלוהים את קדושת הבריאה ואת
ערכם של החיים. כל בעלי החיים, החל באדם וכלה באריה או בעיט, נדרשים
לאכול מן הצומח בלבד. הקפדה על תזונה כזאת, טוען קאס, כלל לא תפריע
לסדרי בראשית. לדבריו:

אכילת זרעים ופירות אינה פוגעת בצמחים ההורים; אכילת פירות והשלכת
הזרעים אינה פוגעת אפילו בדור הבא. והעשב הירוק שהחיות אמורות לאכול
נוצר שוב ושוב בידי האדמה, כמעט כמו השיער הצומח על הראש... ההפרעות
הנגרמות על ידי אכילה לשם השבעת הרעב הן, במקרה האידיאלי, זניחות
בלבד.²¹

ואולם, בה בעת, קאס מציין כי הפסוקים בספר בראשית מלמדים באופן
ברור למדיי שהאדם ובעלי החיים הם למעשה טורפים בפוטנציה; שעצם
העובדה שיש צורך להטיל מגבלות על הרגלי האכילה שלהם מלמדת ש"אילו
נעזבו לנפשם, היה תאבונם גדל כל כך עד שהיו מביאים כליה זה על זה".²²
כתוצאה מכך, טוען קאס, הופקד האדם לשמירה על הבריאה, אף שברור כי הוא
עלול להיות דווקא מהרסה:

בדרכו המעודנת מאוד רומז הטקסט שהמכלול ההרמוני והמסודר מכיל בתוכו
עיקרון – חיות או תיאבון, ובסופו של דבר גם טורפנות וחירות – המאיים על
עצם שלמותו ויציבותו. שוב מציג בפנינו המקרא את האמת: החיים נגועים
באי־יציבות ומאיימים על עצמם; האדם עושה זאת שוב ושוב. למרות (ואולי
בגלל?) שנברא בצלם אלוהים, על האדם לבדו מכל הבריאה – למעט הרקיע –
לא נאמר "כי טוב".²³

אחרי המבול הכיר הבורא בכך ש"יצר לב האדם רע מנעריו",²⁴ ובאי־רצון
התיר למין האנושי לאכול בשר. עם זאת, כדי לחזק את קדושת החיים הוא
הטיל את הסייג הבא: "בשר בנפשו דמו לא תאכלו".²⁵ דיני הכשירות של ספר
ויקרא, גורס קאס, מבוססים על הציווי המקורי של ספר בראשית. בני ישראל
רשאים לאכול בשר אך הם מחויבים להגביל את עצמם לאותם בעלי חיים אשר
צורתם, תנועתם ותזונתם אינן מערערות את הגבולות שהושתו בתחילה על
הברואים. לפיכך היהודים "אינם מורשים לאכול בעלי חיים שהורגים ואוכלים

בעלי חיים אחרים".²⁶ ברוח דומה מפרש קאס את הקריטריון המתיר אכילת בעלי חיים מעלי גרה כהתרחקות מודעת מטורפנות:

מעלי גרה רחוקים כל כך מאכילת בעלי חיים אחרים, עד שבסופו של דבר הם לועסים ובולעים רק את החומר ההומוגני שכבר לעסו והעלו בעבר. כשהחזיר – אוכל-כל ידוע לשמצה – מוכרז כטמא, התורה תולה זאת בכך ש"גרה לא יִגָּר" (ויקרא יא:ז) – אגב שימוש במבנה דקדוקי המרמז כביכול לאידיאל של התאמה מושלמת בין הפעולה למושאה. החזיר הוא מעלה-גרה שֶׁרָח: היה עליו ללעוס לא את החיים אלא את הנלעס – קרי את הראוי ללעיסה. שהרי לועסי הנלעס ניצבים בקוטב ההפוך לאותה חיה ראשונה, מקוללת וטמאה – הנחש הזוחל על גחונו, שכל כולו מעין מעי נודד הבולע את טרפו ברעבתנות כשהוא עודנו שלם וחי.²⁷

יתר על כן, מוסיף קאס, בני ישראל "אינם צריכים לאכול או לבוא במגע עם יצורים שאינם מכבדים בתנועתם את החלוקות המקוריות של העולם".²⁸ לגישתו, דיני הכשרות "יוצרים בתוך שגרת היום-יום תזכורות מתמידות, קונקרטיות וגשמיות לסדרי הבריאה ולעקרונותיהם, ולאיום הנשקף לסדרים הללו מצד החיים – ובייחוד מצד האדם. המגבלות הללו על השחתה והרס חוגגות את נס הבריאה ואת מקורה המסתורי".²⁹

לאור כל זאת, כיצד נסביר את הקריטריונים הספציפיים שקובע המקרא? קאס, כאחרים לפניו, גורס כי המשותף לבעלי החיים הטמאים הוא צורתם, דרך ההתנועעות שלהם והעובדה שהם אוכלים בעלי חיים אחרים. מן הראוי לצטט במלואו את הסברו לדיני הכשרות של ספר ויקרא:

הפסולים הם: (א) יצורים בעלי מקום בלתי מוגדר או מעורפל – דו-חיים למשל. (ב) יצורים חסרי צורה מוגדרת, בעיקר שוכני מים, (1) משום שצורתם לא ברורה, משתנה, חסרת גבול יציב הנתחם, למשל, על ידי קשקשים – קרי מדוזות או צדפות; (2) משום שצורתם מטעה, כמו צלופחים (דגים שאינם נראים כמו דגים); או (3) משום שצורתם אינה מושלמת – כמו חיות שפרסתן אינה שסועה לגמרי. (ג) יצורים המבטלים בהתנהגותם את דרך התנועה המקובלת, כמו אותם בעלי חיים החיים במים אך הולכים על הארץ (סרטנים); מי שחיים על הארץ אבל רומשים כמו במים ("כל חיה הרומשת על הארץ" – בבראשית א הרומשים היו שייכים למים); אותם חרקים מכונפים ההולכים בכל זאת על ארבע (החרקים המנתרים, אף שיש להם

רגליים, נתפסים כקרובים יותר למעופפים האמיתיים, ועל כן הם כשרים); בעלי רגליים רבות מדיי (מרבי-רגליים) או חסרי רגליים בכלל (הזוחלים על גחונם, כמו נחשים ותולעים); ואלה שהולכים על ארבעותיהם, קרי על כפותיהם (וכך משתמשים בידיהם כברגליים). (ד) יצורים המפרים את דיני הכשרות המקוריים, ואינם מפגינים כבוד כלשהו לחיים – קרי, הטורפים. שיקול זה בולט במיוחד (1) בעופות הטמאים, שהמקרא מזהה בקרבם בעיקר את הדורסים; ו-(2) בקרטריון של העלאת גרה – החותם המיוחד של בעלי החיים האוכלים את מה שאלוהים הגדיר במקור כמזונם של כל בעלי החיים, כלומר העשב הירוק של האדמה.³⁰

הבה נבחן לרגע את הסברו המרתק של קאס לדיני הכשרות. אילו היבטים של דינים אלה נותרו עדיין בלא הסבר? קאס לא הזכיר כלל, למשל, את הדרישה שלדגים הכשרים יהיו גם קשקשים ולא רק סנפירים, דרישה המוציאה אל מחוץ לתחומי הכשרות לא רק את הסרטנים והצדפות אלא גם בעלי חיים ימיים "מוגדרים היטב", כלשונו, כמו הכריש. אולי אפשר יהיה לטעון שדגים אלו נראים מפותחים פחות מאחרים, עירומים יותר בהשוואה לבעלי הסנפירים והקשקשים. אבל כיצד נסביר את הארבה, המותר למאכל בין כל החרקים המשוקצים?

קאס טוען שחרקים בעלי כנפיים ההולכים על הארץ מבטאים בעצם התנהגותם סתירה מסוימת ומסיבה זו הם אסורים. הוא מסביר גם שהארבה, לעומתם, דומה יותר לחרק מעופף ועל כן הוא כשר. אבל חוקי ספר ויקרא אוסרים גם על אכילת חרקים חסרי כנפיים, שרגליהם הן אמצעי התנועה העיקרי שלהם. הנה כי כן, התורה אוסרת על אכילתם של כל החרקים המעופפים ושל כל החרקים ההולכים, אבל לא על אכילת הארבה – עניין מפתיע, ללא ספק, במערכת המתעבת טשטוש גבולות. יתר על כן, אם אמנם נכונה טענתו של קאס, ודיני הכשרות מבקשים להעלות על נס את נפלאות הבריאה ולפיק שוללים אכילת בעלי חיים המגלמים במהותם או בהתנהגותם "השחתה והרס" – כיצד זה שמכל החרקים הם מתירים למאכל דווקא את הארבה, היצור הנושא באחריות הרבה ביותר להחרבת סדרי בראשית? וכפי שהדגיש הביולוג ניוטול פֶּרְס: "רשימה זו של חרקים כשרים כוללת יצורים שהורסים כמות גדולה כל כך של תוצרת חקלאית, עד שבשרם הדל ממש רחוק מלהיות פיצוי הולם על החורבן שהם גורמים; השפע שלהם הוא קללה ולא ברכה".³¹ נדמה שהארבה היה צריך להיחשב "רמש", שמקומו הטבעי, לטענת קאס, הוא במים. ולבסוף,

ראוי לציין שאילו רצתה התורה לאסור על אכילת יצורים המתריסים כביכול נגד סדרי הבריאה, כמו חרקים בעלי כנפיים שאינם עפים, היה עליה לפסול למאכל גם את התרנגול – העוף "הבלתי-הרמוני" מכולם – רעיון בלתי מתקבל על הדעת כמעט, אם לא מן הבחינה התיאולוגית, לפחות לנוכח מאות שנים של מסורת יהודית.³² נראה אפוא שההיתר לאכול את הארבה נותר לוט בערפל; שום טעם מן הטעמים שהוצעו לכשרותו אינו מצליח לספק הסבר נאות להוצאתו אל מחוץ לגדרי האיסור המקראי על אכילת חרקים.

נקודה בעייתית נוספת בטיעונו של קאס, שהוא עצמו מודה בה ומנסה להתמודד עימה, היא העובדה שבעלי החיים הימיים המותרים לאכילה טורפים את אחיהם הדגים. וזה הפתרון שהוא מציע:

היעדרם של חוקי כשרות בנוגע ליצורים הימיים קשורה אולי בעובדה העלולה להקשות על קבלת טענתי כאילו טורפים, מעצם טבעם, אינם ראויים למאכל: דגים אוכלים דגים אחרים. ואולם, ייתכן שבפועל אין בכך קושי גדול. תרבויות רבות אינן רואות את הדגים כבעלי חיים – עמים שונים במזרח הרחוק כינו אותם "ירק ים" – גישה המשתקפת במידת מה גם בעובדה שמקצת האנשים המקפידים על צמחונות אוכלים דגים. בעת בריאת הדגים מצווה אלוהים "ישרצו המים שרץ נפש חיה", כאילו היו הדגים מעין התגלמות שופעת של הוויית הימים עצמם. ואמנם, קשה יותר להפריד את הדגים מן המים מאשר את בעלי החיים היבשתיים מן האדמה. פשטותם היחסית של הדינים הנוגעים להכשרת דגים היא סימן נוסף לכך שהם אינם נחשבים לבעלי חיים במלוא מובן המילה.³³

ועם זאת, למרות ההסבר שמציע קאס, הבעיה נשארת בעינה: גם אם תרבויות מסוימות אינן רואות בדגים אלא צמחייה ימית, ברור שבני ישראל לא התייחסו אליהם כך. שהרי לפני שחָטָא אדם נאסר עליו לאכול דגה והוא הוגבל לצמחייה בלבד, דבר המלמד שהדגים אמנם נחשבו לצורת חיים מובחנת ואסורה בפגיעה. אלוהים התיר לנוח לאכול דגים רק לאחר המבול, כאשר שינה את חוקי התזונה כך שיהלמו את טבעו צמא־הדם של האדם: "וּמִרְאָכָם וְחִתָּכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חֵי הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם, בְּכָל אֲשֶׁר תִּרְמָשׁ הָאָדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם בִּידְכֶם נִתְּנוּ. כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה. כִּי־רָק עֵשָׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת־כָּל"³⁴ מסתבר שבעיני המקרא הדגים אינם קרובים כלל לצמחיה. משום כך, דגים האוכלים דגים אחרים מִפְּרִים לכאורה בהתנהגותם זו את הערכים שקבע האל בגן עדן – ואף על פי כן הם כשרים.

זאת ועוד; על פי המקרא, החרקים נאסרו בזמנו לאכילה בידי האדם, החיה והעוף כאחד, ובכל זאת, ציפורים כשרות רבות ניזונות מהם. אף שצודק קאס בקביעתו כי העופות האסורים למאכל בתורה הם בעיקר עופות דורסים, חכמי ימי הביניים לא נתנו כמעט את דעתם על מה שהציפור אוכלת אלא על אופן אכילתה אותו. על פי ההלכה היהודית, כדי שציפור תהיה אסורה למאכל עליה להרוג את טרפה בטפריה או לאכול אותו בדרך "אכזרית" כלשהי. לכן, הברווז, למשל, בעל המקור הרחב וקרומי השחייה, נחשב כשר, אף שיש מינים של ברווזים הניזונים בעיקר מדגים ומחרקים, ועל כן הם מפרים לכאורה את דיני הכשרות הקדומים לא פחות מן העיט. יתרה מזו, ציפורים כשרות הניזונות מחרקים ללא ספק עוברות על ההוראות שקבע אלוהים הרבה יותר מן החזיר הטמא, שפרסותיו שסועות לגמרי ושכל חטאו מסתכם בכך שהוא אינו מעלה גרה.

נדמה אפוא שיש בעיה מסוימת ברעיון המעמיד את האיסור האלוהי המקורי על אכילת הבשר ביסוד דיני הכשרות. ואולם, קאס מעיר כמה הערות חשובות נוספות בהקשר הזה. ראשית, הוא מציין כי דיני הכשרות בספר ויקרא אינם הפעם הראשונה שהמקרא משתמש בסייגים תזונתיים באופן סמלי. בספר בראשית, למשל, מאבקו של יעקב עם המלאך ופציעתו מונצחים באיסור על אכילת גיד הנֶשֶׁה (הגיד המרכזי של ירך הבהמה). זוהי דוגמה לדרך שבה משמשים דיני הכשרות, כלשונו של קאס, כ"סמלים ותזכורות מן הסוג הנעלה ביותר לאלוהות וליחסינו עמה".³⁵

קאס מציין גם שהמקרא עומד על כך שאורח החיים של העם היהודי, ותזונתו בפרט, ישקפו את חכמתו ואת בחירתו בידי האל, כמאמר הפסוקים:

ראה, למדתי אתכם חֻקים ומשפטים כאשר צִוֵּי ה' אלהי לעשות כן בקרב הארץ אשר אתם באים שמה לרשתה. ושמרתם ועשיתם; כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החֻקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה. כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו?³⁶

פסוקים אלו, טוען קאס, מספקים "צידוק מקראי" לניסיון האנושי להתחקות אחר טעמים האלוהי של דיני הכשרות; שהרי המקרא מבהיר היטב כי "אף שהיה צורך בהתגלותו של המשפט [האלוהי], הרי מרגע שהתגלה אמור כל אדם להיות מסוגל לזהות את החכמה הטבועה בו".³⁷

אך נקודה חשובה זו רק מעצימה את הבעיה שלפנינו. העובדה שבמשך מאות שנים לא עלה בידי המסורת היהודית לספק הסבר משביע־רצון לדיני

הכשרות עשויה להצביע, כפי שאבקש לטעון בהמשך, על כך שבעצם איננו אמורים כלל להבין דינים אלה לאשורם. ועם זאת, בפסוקים המצוטטים לעיל התורה בהחלט מרמזת שאת דיני הכשרות יכול להבין לא רק העם היהודי, אלא העולם כולו. עלינו לתור אפוא אחר הסבר שיזרה אור הן על חכמתן של הלכות הכשרות בכללותן והן על המסתורין האופף את פרטיהן הספציפיים.

פרשנים רבים עמדו על כך שהתורה אינה נותנת כל הסבר להבחנה בין בעלי החיים הטהורים לטמאים בויקרא יא; אך לעתים קרובות יש נטייה לשכוח שבסיום הדיון בחוקי הטהרה בפרק כ מצהיר הכתוב באופן מפורש למדיי על מטרתה היסודית של הכשרות:

אני ה' אלהיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים. והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהר; ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא. והייתם לי קדשים כי קדוש אני ה'; ואבדל אתכם מן העמים להיות לי.³⁸

בני ישראל מצווים להבדיל בין בעלי החיים השונים כדי לבטא ולחזק בכך את נבדלותם שלהם מן העמים האחרים. הכשרות היא אפוא ביטוי סמלי ליהודיות עצמה: היהודי מבדיל בין בעלי חיים כשרים לטמאים, בין דגים ועופות מותרים לאסורים, בין חרקים ראויים לאכילה לפסולים, כדי להזכיר לעצמו ולהודיע ברבים על ההפרדה בין עמו שלו לשאר אומות העולם. אף שהתורה אינה מבארת את אמות המידה הספציפיות לבחירת בעלי החיים הכשרים בספר ויקרא, היא מצהירה מפורשות על תכליתן המרכזית של ההבחנות התזונתיות הללו, שעיקרה יצירת אורח חיים יום-יומי אשר יבטא את הבחירה בעם ישראל. טבעה של הכשרות הוא מסתורי ומובן מאליו כאחד; המקרא אמנם אינו מסביר את חשיבותם של העלאת הגרה או הניתור, של הפרסה השסועה או של הקשקשים, אבל הוא עומד על כך שיהיה ברור מעל לכל ספק לכל לא-יהודי, שבן העם הנבחר חי חיים המזכירים לו תדיר את יחסיו המיוחדים עם אלוהיו. שום אומה אחרת, יאמר העולם, אינה מתעקשת להביע את הקשר שלה עם האלוהי באמצעות מעשה ארצי כל כך כמו אכילה; לשום עם אחר, מדגיש המקרא, אין "אלהים קרבים אליו כה" אלהינו בכל קראנו אליו".³⁹

מעניין שדווקא טקסט עתיק שיצא נגד שמירת חוקי התורה עמד אל נכון על משמעותה של הכשרות. ספר מעשי השליחים מתאר מחלוקת בין תלמידיו

של ישו בנוגע לשאלה הבאה: האם כל המבקשים להיעשות נוצרים צריכים להתגייר תחילה ולציית לדת משה, או שמא ביטלו מותו ותחייתו של המשיח את חשיבותן של מצוות היהדות? השליח פטרוס, מסופר שם, זכה לקבל תשובה לשאלה הזאת בחזון שבו הורה לו אלוהים לאכול מזון שאינו כשר:

ויהי ממחרת והמה הולכים בדרך וקרבים לעיר, וַיַּעַל פטרוס על הגג להתפלל כשעה הששית. והוא רעב ויתאָו לִטְעֵם לחם; ובהכנים לו נפלה עליו תרדמה. וירא את השמים נפתחים והנה כלי יורד אליו כדמות מטפחת בד גדולה, ויורד קשור בארבע כנפותיו על הארץ. ובתוכו מכל בהמת הארץ וחיה ורמש ועוף השמים. ויהי קול אליו לאמור, "קום פטרוס, טֵבַח ואכול". ויאמר פטרוס, "חלילה לי אדוני, כי מעולם לא אכלתי כל פיגול וטמא". ויהי עוד קול אליו פעם שנית לאמור, "את אשר טָהַר האלוהים אתה אל תטמאנו". וכן היה שלוש פעמים, והכלי שב והועלה השמימה.⁴⁰

בסופו של דבר הבין פטרוס שמשמעות החזון היא שהברית עם אלוהים שוב אינה מוגבלת לעם אחד מסוים:

ויפתח פטרוס את פיו ויאמר: "עתה ידעתי באמת כי האלוהים איננו נושא פנים, כי אם בכל עם ועם הירא אותו ועושה צדק, רצוי הוא לפניו... ועליו כל הנביאים מעידים כי יקבלו סליחת החטאים בשמו כל המאמינים בו". ופטרוס עודנו מדבר הדברים האלה, ורוח הקודש צלחה על כל השומעים את הדבר. והמאמינים המולים אשר באו את פטרוס תמהו, כי מתנת רוח הקודש נשפכה גם על הגויים.⁴¹

הכשרות, קובע פטרוס, אינה חשובה עוד כיוון שההבדל בין יהודי לגוי בטל. סיפור זה, אולי יותר מכל סיפור אחר, מצביע על פשרם היסודי של דיני הכשרות. אם ההבחנה בין בעלי החיים נועדה להזכיר לסועד היהודי שהוא "סגלה מכל העמים" ובן "ממלכת כהנים וגוי קדוש",⁴² כי אז הכשרות היא בבחינת פֶּרְכָּה פילוסופית עבור מי שמאמין כי "אין הפרש בין היהודי ליווני"⁴³ וכי בסופו של דבר "כולכם אחד אִתָּם במשיח ישוע".⁴⁴ חוקר המקרא יעקב מילגרום, שעמד על חשיבות הפסוקים בפרק כ בספר ויקרא, ציין שרצונה של הנצרות לבטל את דיני הכשרות מבטא הבנה עמוקה של היבט מרכזי זה של קיום המצוות ביהדות:

אין זה מקרה שאחד המעשים הראשונים של הנצרות היה ביטול דיני הכשרות. ההיסטוריונים טענו שהמעשה נועד להקל על תהליך ההתנצרות של הגויים,

אלא שלכל היותר זוהי אמת חלקית. עם ביטול דיני הכשרות – כך על פי כתבי הקודש – התבטלה גם ההבחנה בין הגוי ליהודי. וזה בדיוק מה שביקשו להשיג מייסדי הנצרות: לסתום את הגולל אחת ולתמיד על התפיסה שאלוהים כרת ברית עם עם אחד מסוים, שיישאר נבדל מכל האומות האחרות. וקריטריונים מבחינים אלו – דיני הכשרות (והמילה) – הם שבוטלו. האינטואיציה הנוצרית הייתה מדויקת: תזונתו קשת־העורף של ישראל מזכירה לו יום־יום את היבדלותו מעל העמים.⁴⁵

אך מדוע להשתמש בעולם החי כתזכורת למעמדנו הנבחר? מילגרם ציין שבמקומות שונים במקרא מתוארים בעלי חיים כהשתקפות דתית וכשלוחה מוסרית של האדם: שור נוגח מוצא להורג כאילו היה רוצח; חיה שאדם מקיים עימה יחסי מין נענשת לצד שותפה האנושי; מצוות מנוחת השבת חלה גם על בעלי חיים ולא רק על בעליהם (וכפי שנראה בהמשך, נטייה זו חוזרת במסורת חז"ל). כל אלה הם ביטוי להשקפה שהאדם אמנם נברא בצלם אלוהים אך הוא קרוב גם לחיות. לפי ספר בראשית, כותב קאס, "אלוהים עצמו חשב שבעלי החיים דומים מספיק לאדם כדי לעצבם בתור בני לוויה אפשריים שלו; והמשך הסיפור המקראי (הגירוש מגן עדן, למשל, או סיפור נוח) מדגיש את הפגיעות וההיזקקות המשותפות של כל בעלי החיים, לרבות האדם".⁴⁶ המבטיח בחיים בכללותם, ולו גם בצורתם הירודה ביותר, כאילו הביט במראה. וכך, בבחירתו בין בעלי החיים, הדגים, העופות והחרקים השונים, משקף היהודי את הבחירה בו. כעת ברור יותר מדוע טורחת התורה להכריז על חרקים מסוימים כמותרים למאכל ועל אחרים כאסורים. כיוון שהאדם מזהה את עצמו במפגש עם יצורים חיים אחרים, היה המקרא מוכרח להבחין גם בין החרקים השונים. מי שמסרב לאכול כל חרק יימנע אולי מאכילת חרקים אסורים, דוגמת הזבוב, הדבורה או הנמלה, אולם בסופו של דבר הוא יימנע גם מן ההבחנה בין החרקים, שאותה תובעת התורה. ואלוהים הרי רוצה שהיהודי, במפגשו עם הברואה – ובייחוד במפגשו עם הברואים – יזכור תמיד שהוא יהודי; ועל כן מן ההכרח שיותר לו בכל זאת לאכול חרקים אחדים.

ועם כל זאת, אף שברור ליהודים וללא־יהודים כאחד שהבחירה בבעלי חיים מסוימים ולא באחרים היא בבחינת תזכורת לבחירתו של אלוהים בישראל, הקריטריונים הספציפיים המנחים את הבחירות הללו נותרים ללא הסבר. כך מבטא היהודי את מעמדו הנבחר גם אם אינו מבין את הסיבה לבחירתו; כך מעוררים דיני הכשרות לא יהירות כי אם שפלות־רוח. שכן, בד בבד עם הגילוי

שהם נבחרו האל, נזכרים היהודים שהם עצמם אינם אלים; הם נבחרים אבל אינם יודעי-כל, והם שונים תכלית שינוי מן הכל-יכול שבחר בהם. קאס מציין כי אף על פי שהאדם נברא בצלם, ועל כן הוא "מסוגל להבחין בהבדלים בין הדברים", הרי "לא אנו עשוינו אותם נבדלים. לנו גם אין כוח התבונה העומד על כל הקשרים שבעולם ומאפשר לנו לזהות הבדלים". "וכדי שלא נשכח את המגבלות האלה", מסכם קאס, מן ההכרח הוא שדיני הכשרות "לא יהיו נהירים לגמרי".⁴⁷ אפשר לטעון אפוא שכדי להישאר נבדלים מאומות העולם מוכרחים בני ישראל להזכיר לעצמם את ייחודם; ועם זאת, טבעם החידתי של דיני הכשרות מזכיר להם גם שהם עובדים את האל הכל-יכול, שבחר בהם להיות שליחיו בעולם.

התפיסה שלפיה היהדות משתמשת בעולם החי כדי לבטא את היבדלותם של היהודים משאר העמים שופכת אור גם על מקורות חז"ליים רבים העוסקים בנושא הכשרות. בחינה מעמיקה של הדיון התלמודי בחוקי הכשרות מגלה עמדה דומה, שממנה נגזרות כמה מסקנות מעניינות ביותר. לאמיתו של דבר, אם נקרא את התלמוד לאורה של תפיסה זו נוכל להבין טוב יותר אוסף גדול של אמירות, שבמבט ראשון אפשר שיצטיירו כלא יותר מבלייל חסר היגיון של הלכות, אבל בפועל הן מבטאות את אותה השקפה רחבה הקושרת את עניין הכשרות לנבחרותו של העם היהודי.

אם ברצוננו להבין את הגישה החז"לית לאשורה, עלינו לזכור שהחכמים דבקו בהשקפה המקראית שראתה בבעלי החיים מעין שלוחות של בני האדם. קאס טען, כאמור, שאלוהים שקל לעשות את בעלי החיים בני לוויה לאדם. המדרש העוסק בקריאה שנתמלטה מפיו של אדם ברגע שפגש את חוה מדגיש את הנקודה הזאת באופן מיוחד:

אמר רבי אלעזר: מאי דכתיב ["זאת הפעם עָצָם מעצמי ובשר מבשרי. לזאת יִקְרָא אישה, כי מאיש לוקחה זאת"]? "זאת הפעם" מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקרה דעתו עד שנזדווגה לו חוה.⁴⁸

מדרשים מן הסוג הזה מצביעים על הקרבה הגדולה – מנקודת מבטו של אלוהים – בין בני האדם לבעלי החיים. בעניין זה אמר פעם התיאולוג היהודי מיכאל וישוגרוד: "רחבה ככל שתיראה התהום מזווית הראייה האנושית, מנקודת מבטו של אלוהים, הנמצא במרחק אינסופי מבני האדם ומבעלי החיים כאחד, הפער

אינו כה מוחלט. אמנם נכון, רק האדם נברא כמובן בצלם אלוהים, ולפיכך הוא קרוב יותר לאלוהים בהשוואה לבעלי החיים. אבל אין פירוש הדבר שהתהווה בין בני האדם לבעלי החיים מוחלטת כמו זו הפעורה בין בני האדם לאלוהים. הן בני האדם והן בעלי החיים הם יצורים בני-חלוף, ואף שבסופו של דבר רק האישה היא בת-לוויה ראויה לאיש, בעלי החיים יכולים גם הם לשמש ככאלה, גם אם באופן שאינו משיב רצון לחלוטין.⁴⁹

תפיסת חז"ל את החיות כשלוחות של בני האדם עולה גם מאמונתם של החכמים בכך שבעלי החיים מסוגלים לבטא את ערכיהם של בעליהם – לטוב ולרע – ולהיענש כמותם. לדוגמה, כשתיארו את הפריצות שהעולם היה נגוע בה לפני המבול, שאלו חז"ל מדוע מוכרח היה אלוהים להשמיד עם בני האדם גם את כל בעלי החיים. אחת התשובות שניתנו לשאלה הייתה ששחיתותו של האדם הייתה קשה כל כך עד שהשפיעה גם על עולם החי: "שאפילו החיות והבהמות והעופות קלקלו, שהיו באין מין על שאינו מינו".⁵⁰ תשובה אחרת הדגישה את העובדה שלבעלי החיים אין קיום עצמאי בנפרד מן האדם: "משל לאדם שעשה חופה לבנו, והתקין מכל מיני סעודה. לימים מת בנו. עמד ובלבל את חופתו, אמר, כלום עשיתי אלא בשביל בני. עכשיו שמת, חופה למה לי? אף הקב"ה אמר, כלום בראתי בהמה וחיה אלא בשביל אדם; עכשיו שאדם חוטא בהמה וחיה למה לי?"⁵¹

וכמובן שלא ניתן לפסוח בהקשר זה על אותן המעשיות המתארות בעלי חיים שאימצו להם את ערכי המוסר ואת צדיקותם של בעליהם. חמורו של ר' חנינא בן דוסא, למשל, מיאן לאכול שעורה שנתנו לו גנבים:

מעשה בחמורו של רבי חנינא בן דוסא, שגנבוהו לסטים, וחבשו את החמור בחצר, והניחו לו תבן ושעורין ומים, ולא היה אוכל ושותה. אמרו: למה אנו מניחין אותו שימות ויבאיש לנו את החצר? עמדו ופתחו לה את הדלת והוציאוה. והיתה מנהקת והולכת, עד שהגיעה אצל רבי חנינא בן דוסא. כיון שהגיעה אצלו, שמע בנו קולה. אמר לו: אבא, דומה קולה לקול בהמתנו. אמר לו: בני, פתח לה את הדלת, שכבר מתה ברעב. עמד ופתח לה הדלת, והניח לה תבן ושעורין ומים, והיתה אוכלת ושותה. לפיכך אמרו כשם שהצדיקים הראשונים היו חסידים כך בהמתן חסידות כמותן.⁵²

סיפור משעשע אחר מתאר את חמורו של רבי פנחס בן יאיר, שהיה אדוק קצת למעלה מן הדרוש:

אקלע לההוא אושפיזא, רמו ליה שערי לחמריה לא אכל, חבטינהו לא אכל...
אמר להו: דלמא לא מעשרן? עשרינהו ואכל, אמר: ענייה זו הולכת לעשות
רצון קונה ואתם מאכילים אותה טבלים.⁵³
[הגיע לאותו מלון. הטילו לפני חמורו שעורים ולא אכל. ניפו את השעורים
ולא אכל. ניקו אותם באבנים ולא אכל. אמר (רבי פנחס בן יאיר להם) שמא
אין השעורים מעושרות. עישרו אותם ואכל. אמר (רבי פנחס בן יאיר) ענייה
זו הולכת לעשות רצון קונה ואתם מאכילים אותה טבלים.]

על בסיס רעיון זה, הרואה בבעלי החיים שלוחות או השתקפויות של
בעליהם, טענו חז"ל שלעתים נקרות על דרכנו חיות שהתנהגותן ראויה
לחקוי:

מעשה היה בישראל אחד שהיה לו פרה אחת חורשת. נתמעטה ידו ומכרה לו
לגוי אחד. כיוון שלקחה הגוי, וחרשה עמו ששת ימים של חול. בשבת הוציאה
שתחרוש עמו. ורבעה לו תחת העול. היה הולך ומכה אותה והיא אינה זזה
ממקומה. כיוון שראה כן הלך ואמר לאותו ישראל שמכרה לו. "בוא טול פרתך
שמא צער יש בה, שהרי כמה אני מכה אותה והיא אינה זזה ממקומה". אותו
ישראל הבין לומר בשביל של שבת, והייתה למודה לנוח בשבת. אמר לו "בוא
ואני מעמידה". כיוון שבא ואמר לה באוזנה "פרה פרה את יודעת כשהיית
ברשותי היית חורשת ימי החול ובשבת היית נינוח. עכשיו שגרמו עוונותי ואת
ברשות גוי, בבקשה ממך עמדי וחרשי", ומיד עמדה וחרשה. אמר לו אותו הגוי
"אני מבקשך טול פרתך. עד עכשיו אני בא ומיסב אחרך שתהא בא ומעמידה.
על אחת חוץ מזו ומזו אני מניחך עד שתאמר לי מה עשית לה באוזנה. אני
נתייגעת בה והכיתי אותה ולא עמדה". התחיל אותו ישראל מפיסו ואומר
לו, "לא כישוף ולא כשפים עשיתי, אלא כך וכך הסחתי לה באוזנה, ועמדה
וחרשה". מיד נתיירא הגוי. אמר ומה אם פרה שאין לה לא שיחה ולא דעת
הכירה את בוראה, ואני שייצרני יוצרי בדמותו ונתן בי דעת אני הולך ומכיר
את בוראי. מיד בא ונתגייר. ולמד וזכה לתורה והיו קוראים שמו יוחנן בן
תורתה [בן השור].⁵⁴

המדרשים שציטטנו מבטאים היטב את התפיסה שלפיה בעלי החיים הם
שלוחות או השתקפויות של ערכים חברתיים אנושיים. בהתחשב במעמדה
המרכזי של הגישה הזאת בספרות חז"ל, אין לנו אלא לשאול כיצד ניתן
להבין לאורה את תכליתם של דיני הכשרות בעיני המשנה והתלמוד. החכמים
מבססים את הסברם לכשרות על אותו קטע עצמו מויקרא כ' שבו פתחנו אנו

את תשובתנו. הגרסה הידועה ביותר של הדברים הובאה בידי רש"י בפרשנותו לספר ויקרא:

רבי אלעזר בן עזריה אומר: "מנין שלא יאמר אדם נפשי קצה בבשר חזיר, אי אפשי ללבוש כלאים"; אבל יאמר "אפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי?" תלמוד לומר "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי", שתהא הבדלתכם מהם לשמי, פורש מן העבירה ומקבל עליו עול מלכות שמים.⁵⁵

הבה ננתח את הקביעה יוצאת הדופן הזאת. רבי אלעזר מזכיר שני איסורים – איסור אכילת חזיר ואיסור לבישת כלאים, כלומר בגד העשוי צמר ופשתן. בעיני התלמוד, שני האיסורים הם דוגמאות מובהקות ל"חוק", אותו ציווי אלוהי שטעמיו אינם נהירים לאדם. היהודים, טוען רבי אלעזר, אינם צריכים לראות בחזיר או ביציר הכלאיים משהו מתועב והם אף רשאים להביע את רצונם ליהנות מהם, אלא שעליהם להימנע מכך מתוקף הציווי האלוהי והחובה לציית לו. לכאורה יכול היה רבי אלעזר לבחור לצורך טיעונו גם מצוות אחרות, מסתוריות לא פחות, ולעגן את דבריו בפסוקים מפסוקים שונים התובעים מן האדם היהודי להקדיש את עצמו לאלוהיו. ואולם התנא בחר להתמקד בשני איסורים המחייבים הפרדה או הבדלה: הפרדת החיות האסורות מן המותרות, והבדלה בין שני חומרים שונים בשעת ייצורו של בד. את איסורי הכשרות והכלאיים, מדגיש רבי אלעזר, אין להבין כאיסור על דבר מה משוקץ מטבעו, אלא כהוראות שיש לציית להן מתוך רצון לבטא את המסירות היהודית הייחודית לאלוהים ואת המחויבות להפרדה שהפריד האל בין ישראל ובין כל האחרים. התורה אינה מסבירה מדוע אסר אלוהים את החזיר והתיר את הצבי ומדוע אסר על עירוב פשתן עם צמר אבל התיר לערבם עם כותנה, כי בורותנו בעניין זה, לדעת רבי אלעזר, היא חיונית: רק כך יוכלו היהודים לקיים את המצוות כביטוי לבחירתו של אלוהים בהם. בניגוד לעמדת הרמב"ן והרמב"ם, רבי אלעזר סבור שבשר הדג או העוף האסורים למאכל עשוי להיות מזון טעים דווקא, ולא מעורר סלידה או מסוכן לבריאות. כל טעם אחר לקיום המצוות הללו – ובכלל זה סיבות בריאותיות או עניינים של טעם – יסיח את הדעת ממטרתן העיקרית: לבטא וליצור הפרדה של העם היהודי משאר אומות העולם.

מעניין שהרמב"ם עצמו מתייחס לקביעה החז"לית הזאת בשמונה פרקים. בחיבור זה, שנכתב לפני מורה נבוכים, מציין הרמב"ם שהפילוסופים עמדו על כך שהאדם המעולה צריך לא רק לנהוג לפי אמות מידה מוסריות, אלא גם לרצות את הנכון והטוב. אם כך, הוא שואל, כיצד זה יכולים החכמים לטעון שעל האדם

להשתוקק לחטוא ולהימנע מכך רק מכוח הציווי האלוהי? את הטענה הזאת, הוא מסביר, העלו החכמים רק בנוגע למצוות דתיות שאין להן בסיס מוסרי מובן מאליה – מה שהוא מכנה מצוות "שמעיות":

אבל שניהם אמת ואין מחלוקת ביניהם כלל. והוא: שהרעות אשר הן אצל הפלוסופי רעות אשר אמרו שמי שלא יתאוה אליה יותר חשוב מן המתאוה אליה ויכבוש יצרו מהן, הם העניינים המפורסמים אצל כל בני אדם שהן רעות, כשפירות דמים וגנבה וגזלה ואונאה ולהזיק למי שלא הרע לו... והן המצוות שאמרו עליהם חכמים שאילו לא נכתבו ראויים הם ליכתב, ויקראו אותם קצת חכמי הראשונים אשר חלו חולי המדברים "מצוות השכליות", ואין ספק שהנפש אשר תסוּף לדבר מהם ותשתוקק עליו שהיא חסרה, ושהנפש החשובה לא תתאוה לדבר מאלו הרעות כלל ולא תצטער בהימנעה מהם. אבל דברים שאמרו עליהם חכמים שהכובש יצרו מהם הוא יותר חשוב וגמולו יותר גדול הם התורות השימעיות, וזה אמת שאלמלא התורה לא היו רעות כלל, ומפני זה אמרו שצריך האדם שיניח נפשו אוהבת אותן ולא יהיה לו מונע מהן רק התורה.⁵⁶

בשמונה פרקים מציע הרמב"ם הבחנה חשובה. לטענתו, היחיד אמור להשתוקק להפר רק את החוקים שאין להם טעם מובהק וברור. לדעת החכמים יכול אדם להתאוות לבשר חזיר משום שהאיסור על אכילתו אינו נושא עימו כל משמעות מוסרית אנושית רגילה אלא רק משמעות רוחנית או סמלית. דברים אלו של הרמב"ם סותרים כמובן את פרשנותו־שלו לדיני הכשרות במורה נבוכים, הגורסת, כזכור, שהדינים האלה מבטאים עקרונות רציונליים לגמרי שעל האדם לציית להם בכל מקרה, ואחת היא אם מקורם אלוהי אם לאו. שכן, אם החזיר נחשב טמא משום שעצם אכילתו תהפוך את הבית כולו לבית־כיסא, כיצד אפשר להשתוקק לבשרו? המסקנה המתבקשת, עשוי היה הרמב"ם לומר בפירושו המוקדם, היא שאין כל נזק רפואי במזון שאינו כשר; אלא שבעלי חיים מסוימים נבחרו להיות חלק מן התזונה היהודית ואחרים הודרו ממנה כאות לנבחרותו של העם. לפיכך, הסיבה היחידה לסלוד מאכילת חזיר היא מפני שאלוהים אסר אותו עלינו וזו דרכנו להביע את מסירותנו כלפיו.

נראה אפוא שבעידן שלאחר החורבן השתמשו יהודים ונוצרים כאחד בכשרות כמטפורה ליחסיו של אלוהים עם העם היהודי ועם העולם. פטרוס, בבטלו את הכשרות, הכריז למעשה כי כל הבחנה תלויה מוצא חדלה מלהתקיים וכי הכנסייה החליפה את עם ישראל בברית עם אלוהים. ואמנם, משנעשתה

הנצרות לדתה של האימפריה הרומית והתפשטה לאומות שונות ומגוונות, התאמתה בעיני הכנסייה תחזיתו של פטרוס: השפל במעמדו של העם היהודי נתפס כאישור נוסף לכך שאלוהים אינו נוטה עוד חסד לצאצאי אברהם, אלא למאמיניו הנוצרים.

בינתיים נדדו היהודים ברחבי העולם ולא הסתגרו עוד בדל"ת אמותיה של ארץ הקודש. בזמן שסבלו בגלות ביקשו ישראל נחמה בפסוקים ויקרא, בידועם שכשם שאלוהים יכול לבחור קבוצה נבחרת מבין החיות לעלות על שולחנם, כך יכולים גם היהודים, על אף היותם מיעוט נרדף, להישאר נבחריו של האלוהים. גם בשבתם הרחק מארצם, מפוזרים בין האומות, הוסיפו היהודים לדבוק בעקשנות בחוקי הכשרות ובאמונה שמעמדם כעם נבחר נותר כשהיה. הם שבו והכריזו – לא רק במילים שיצאו מפיהם, אלא גם באוכל שהכניסו לתוכו – שהפסוק העומד ביסוד הרציונל של המצוות הכשרות נכון עד עולם: "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי".⁵⁷

כעת, לאחר שעמדנו על עיקרי ההשקפה הרבנית בעניין הכשרות ובעלי החיים המותרים והאסורים לאכילה, נוכל להיטיב להבין את תפיסת העולם העומדת בבסיס ההשקפה הזאת. ואמנם, מה שנדמה בתחילה כהתפלפלות הלכתית ותו לא מתגלה כניתוח מעמיק של מהות הזהות היהודית והאנושית. בסוגיה ידועה במשנה, שבמשך שנים הזינה ויכוחים הלכתיים ופרשנויות אינספור, הציגו החכמים את השאלה הבאה: מהו הדין כשפרה יולדת סוס, גמל או חזיר? ואין זו שאלה מוזרה כפי שהיא נראית במבט ראשון; היא מכוונת למצב שבו, בשל מוטציה גנטית או פגם מולד אחר, חיה המותרת לאכילה מולידה צאצא החסר אחד מתנאי הכשרות: פרסותיו אינן שסועות או שאין הוא מעלה גרה. למקרה היפותטי זה חשיבות מכרעת, שכן הוא מאפשר לנו לבחון אם הטעמים השונים שהוצעו למצוות הכשרות עולים בקנה אחד עם גישתם של חז"ל. הרמב"ן, למשל, שקבע כי אכילת החיות האסורות פוגעת בבריאות, היה טוען מן הסתם שחיה מוטנטית זו מזיקה אף היא, למרות מוצאה הכשר. הרב שמשון רפאל הירש, שגרס כי החיות המעלות גרה כשרות בשל קרבתן לעולם הצומח, היה אוסר את אכילת החיה הכשרה שאינה מעלה גרה. וגם הפרשנים המודרניים שטענו כי המקרא סולד מערפול ומחציית גבולות בין קטגוריות היו פוסלים לאכילה צאצא פגום זה של הבהמה הכשרה. על אף כל אלה, המשנה נוקטת דרך מנוגדת בתכלית:

פרה שילדה מין חמור... ומה הם באכילה? בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה, מותר באכילה; וטמאה שילדה כמין בהמה טהורה, אסור באכילה. שהיוצא מן הטמא – טמא; והיוצא מן הטהור – טהור.⁵⁸

עיקרון זה שב זוכה לאישור גם בפסיקתו של הרמב"ם במעשה תורה.⁵⁹ מהו הטעם העומד ביסוד פסיקת המשנה? על פי הספרות ההלכתית המאוחרת, הקריטריונים השונים של הכשרות, כגון פרסה שסועה והעלאת גרה, אינם, כשלעצמם, הסיבה להתרת בעל חיים כלשהו למאכל, אלא רק סימנים המאפשרים לאדם להבחין בין בעלי חיים מותרים לאסורים; ומשעה שנעשתה הבדלה בין המינים המותרים לאסורים, הופכת מורשת הכשרות, ולא הסימנים הביולוגיים המסוימים המשמשים אותה, לעניין המרכזי. הרב יהודה דוד בלייך, חוקר תלמוד ומומחה לביור-אתיקה, מציין כי במסורת היהודית הזהות אינה נקבעת לפי המראה או התכונות, אלא על פי המוצא:

הרב חיים סולובייצ'ק סיכם את סוגיית המוצא בהערה תמציתית. מסופר שר' חיים הסביר את הרעיון באמצעות הצגת השאלה הבאה: מה הופך סוס לסוס? התשובה הייתה שסוס הוא סוס כיוון שאמו היא בת למין זה. משום כך הכריזה המשנה במסכת בכורות שצאצא לחיה כשרה הוא כשר אף אם מראהו ומאפייניו הגופניים הם כשל חיה לא-כשרה, ולעומת זאת, שצאצא לחיה לא-כשרה הוא לא-כשר אף אם מראהו ומאפייניו הגופניים דומים לאלה של חיה כשרה.⁶⁰

צאצא הפרה נחשב אפוא לפרה גם אם תכונותיו הביולוגיות מעידות אחרת; ואף שנדמה כי רעיון זה אינו מתיישב עם שלוש הגישות הראשונות שהצגנו לביאור מצוות הכשרות, הוא בהחלט עולה בקנה אחד עם הגישה שהצענו אנחנו. שכן, אם הכשרות היא בראש ובראשונה ביטוי לבחירה בישראל, כלומר לזהות היהודית, כי אז עצם ההבחנה בין החיות משקפת את הרעיון שהזהות אינה תלויה רק בהתנהגותו של אדם אלא בזהות הוריו, אבותיו ואומתו. היהודי הוא יהודי גם אם זנח את קיום המצוות כל עוד הוריו יהודים, או לפחות אמו.⁶¹ ועם זאת, יש לסייג ולציין שהגדרת הזהות היהודית איננה גזעית. לא הרכבו הגנטי של היילוד הוא הקובע – רעיון זה נפסל במפורש כשדובר בצאצא של חיה כשרה שאינו אסור למאכל למרות מאפייניו הטמאים – אלא המטען ההורי, מעין זהות משפחתית העוברת מדור לדור וההופכת את היילוד לחלק מקולקטיב. מסיבה זו החברות בעם הנבחר היא ירושה שאינה תלויה באמונה או בהתנהגות ואי-אפשר להתנער ממנה. זוהי ברית המחייבת את היהודי מדורי

דורות וקושרת אותו גם אל הדורות הבאים, אבל בה בעת היא מתירה גם הצטרפותם של אחרים אליה; היא פתוחה מטבעה לכל, בלי קשר לביוגרפיה, ומועברת הלאה מהורים לילדיהם – לא כמורשת גנטית אלא כחברות בקהילה משפחתית ולאומית.

בנקודה זו יש הבדל בולט בין עמדת היהדות ובין גישת הנצרות או הנאורות. שתי ההשקפות האחרונות מותירות בידי כל אדם ואדם את הבחירה אם להשתייך לברית האלוהית או לא. זאת הסיבה, ציין וישוגרוד, שהטבלתם של תינוקות לנצרות היא מנהג שנוי כל כך במחלוקת, שכן היא "ממעייטה לכאורה ממקומה של האמונה בזהות הנוצרית, מאחר שעוללים אינם מסוגלים למחויבות אמונית".⁶² יתר על כן, גם הזרמים הנוצריים המטבילים את תינוקותיהם עומדים על כך ש"אמונה – אפילו הוכרה במלואה רק שנים לאחר ההטבלה המקורית – היא המפתח לזהות הנוצרית". בסופו של דבר אדם יכול להכריע בשאלת זהותו בעצמו, ולעברו המשפחתי והלאומי אין כל נגיעה לעניין. הגישה הנוצרית, טוען וישוגרוד, דומה במידה מסוימת לזו שנקטו אנשי הרוח בתקופת הנאורות:

הבנתה של הנאורות את הזהות האנושית אמנם לא התמקדה באמונה בישו, אולם הייתה שותפה להשקפה הנוצרית בהדגשת האוטונומיה האנושית. כל אדם רציונלי בוחר את זהותו. היבטים של זהות שאינם נתונים לבחירה, כמו מין, לאומיות וגיל, נדחקו לשוליים... ההבדל המרכזי בין ההשקפה הנוצרית לגישת הנאורות, הוא שהנצרות מייחסת לחסד האלוהי משקל מכריע בהחלטותיהם של בני האדם. אבל אם נניח בצד את דוקטרינת החסד, עמדת הנצרות והשקפת הנאורות כאחת מגדירות את האדם לפי הבחירות שבחר והחיים שניהל. הנסיבות שלתוכן נולד אדם אינן חשובות כמו מעשיו.⁶³

באמצעות ביטול הכשרות הדגישה הנצרות שלעברו המשפחתי והלאומי של אדם אין השפעה של ממש על זהותו בהווה; הוגי הנאורות, בדרכם שלהם, הסכימו עם ההשקפה הזאת. היהדות, לעומת זה, הדגישה את העובדה שאלוהים בחר לו משפחה ואומה ושאת השתייכותו של אדם לברית קובעת מורשתו ולא התנהגותו. באספקלריה של המחשבה המודרנית הדבר יכול אולי להיראות מטריד, אבל וישוגרוד טוען שדווקא קידושה של ברית המושתתת על קשרי המשפחה והלאום של בני אדם ולא על אמונתם הפרטית מלמדת את העולם אנושיות מהי. לפי התפיסה היהודית, בני האדם נולדים עם היסטוריה ועם משפחה, המהוות מרכיב מהותי בזהותם. אדם אינו יכול פשוט לנתק את עצמו

מַעֲבְרוֹ; ואלוהים, טוען וישוגרוד, רוצה שנעבוד אותו "במלוא אנושיותנו"⁶⁴, תוך ניצול כל היבט של זהותנו:

מי שמאמין כי אפשר לרומם את היחיד מעל אומתו ולהביאו לידי קשר עם האל משלֵה את עצמו לא פחות ממי שסבור שנפשו של אדם יכולה להיגאל במנותק מגופו. כשם שהאדם עשוי גוף ונפש, כך הוא גם יחיד ובה בעת בן לאומה. גאולתו כיחיד, תוך הותרת הסדר החברתי של אומתו ללא גאולה, פירושה קיצוץ האדם ותפיסת שארית האנוש הזאת כמושא הישועה. בחירתו הלאומית של ישראל היא לפיכך סימן נוסף להבנתו של אלוהים את המצב האנושי ומתן אישור לאהבתו את האנושיות הזאת.⁶⁵

בחירתו של ישראל מבטאת אפוא את בחירת האנושות כולה, ומלמדת שעברו של אדם – המשפחתי והלאומי כאחד – אינו בלתי רלוונטי לעבודת האל. בעיני החכמים, הכשרות משקפת היטב את המסר הזה; דיני הכשרות הם ביטוי סמלי לא רק ליהדותו של אדם אלא גם לטבעו המשפחתי והלאומי של מעמדו הנבחר.

עם ביטול הכשרות הכריזה הנצרות ברבים על הרחבת חסדי בריתו של אלוהים לעולם כולו, ועל שלילת הרלוונטיות של המשפחה ושל ההשתייכות הלאומית. מטרתה הייתה להכשיר את הקרקע לביאתו השנייה של המשיח, שבעקבותיה יעבוד העולם כולו את אלוהים כאיש אחד. גם היהדות מאמינה בכל לבה שיום יבוא ואלוהים יבחר את אומות העולם כפי שבחר את העם היהודי; אך בה בעת היא עומדת על כך שההבחנות בין העמים השונים לא תיעלמנה לעולם. אפילו כשהכריזו הנביאים שביום מן הימים "יהיה ה' אחד ושמו אחד"⁶⁶, הם התעקשו שהרבגוניות תישמר בתוך האחדות המונותאיסטית. בשום שלב לא יכולה אהבתו של אלוהים לדרוש מן האדם שיכריז על אי-הרלוונטיות של מורשתו או של מעמדו המשפחתי והלאומי. גם כשהאנושות כולה תיבחר, ההבחנה בין האומות תישאר בעינה, והן תעבודנה את אלוהים במלוא אנושיותן:

ביום ההוא יהיה מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ומצֵבֶה אצל גבולה לה'. והיה לאות ולעד לה' צבאות בארץ מצרים; כי יצעקו אל ה' מפני לחצים וישלח להם מושיע רב והצילם. ונודע ה' למצרים וידעו מצרים את ה' ביום ההוא ועבדו זבח ומנחה ונדרו נדר לה' ושלמו. ונגף ה' את מצרים נגף וָרָפָא ושבו עד ה' ונעתר להם ורפאם. ביום ההוא תהיה מסלה ממצרים אשורה ובא אשור

במצרים ומצרים באשור ועבדו מצרים את אשור. ביום ההוא יהיה ישראל שלישיה למצרים ולאשור ברכה בקרב הארץ; אשר ברכו ה' צבאות לאמור ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור ונחלתי ישראל.⁶⁷

גם כשיכרות אלוהים ברית עם המין האנושי כולו אהבתו לא תכוון לאנושות בכללה, אלא לאומות השונות המרכיבות אותה. תפיסה זו של עידן משיחי המשמר את ריבונותן של האומות נעדרת לחלוטין מן האסכטולוגיה הנוצרית. התיאורטיקן הפוליטי דניאל אלעזר העיר פעם שבניגוד לפסוקים מקראיים כגון אלה, הטקסטים הנוצריים אינם מכירים באפשרות שבאחרית הימים יוותרו האומות ישויות נבדלות:

תגובתו של אלוהים למגדל בבל מצביעה על דחייה מקראית נחרצת של מדינת־העולם כישות יחידה. בשום שלב אין המקרא סוטה מעמדתו זו. נבואות מאוחרות יותר בנוגע לעידן המשיחי חוזות את כינונו של דבר־מה שאפשר לכנותו קונפדרציה עולמית של אומות יראות שמים, המאוחדות בהכרתן המשותפת בריבונותו ובשליטתו של אלוהים, וירושלים, שאליה עולים הכל לעבוד את האל, בטבורה. קונפדרציה זאת דומה לקונפדרציה המקורית של שבטי ישראל, אך בקנה מידה רחב יותר; היא האנטיתזה למדינת העולם שנוסתה בבבל או שנחזתה לעתיד כאקומנה רומית או נוצרית אשר תאחד את כל האומות לכדי עם אחד. התפיסה המקראית נותרה השקפתה של המסורת הפוליטית היהודית מאז, בניגוד לעמדה האקומנית של חלק גדול מן הנצרות.⁶⁸

נראה אם כן, שהכשרות, המבטאת את חשיבות ההבחנה בין בעלי החיים, היא בבחינת מסר פרטיקולרי ואוניברסלי בעת ובעונה אחת. בשמירת הכשרות מביעים היהודים את האמונה בהיותם נבחרים ונבדלים מן האומות עד אחרית הימים; אך בה בעת, גישתם של היהודים לעולם החי מלמדת אותנו רבות על גישתו של אלוהים לאנושות, ועל מה שהיהודים נבחרו לייצג כלפי העולם. בעידן המודרני שבו אנו חיים, מרגיש היהודי לא פעם ניכור – ואפילו טינה – כלפי מורשת עמו. הרב שלמה קרליבך סיפר פעם שכשהוא מבקר באוניברסיטאות אמריקניות, הוא "שואל את הסטודנטים מה הם. אם מישהו קם ואומר, אני קתולי, אני יודע שהוא קתולי. אם מישהו אומר, אני פרוטסטנטי, אני יודע שהוא פרוטסטנטי. אם מישהו קם ואומר, אני פשוט בן אדם, אני יודע שהוא יהודי".⁶⁹ יהודים כאלה מחמיצים את העובדה שבטענתם כי אינם אלא בני אדם, הם מתכחשים לא רק ליהדותם אלא לעצם אנושיותם. "מדהים", כתב

הרב הראשי של בריטניה, יונתן זקס, "שעם שבעבר עָצם הטעם לקיומו היה השונות, הייחוד, הנבחרות, מגדיר עצמו היום במונחים אוניברסליים טהורים ושוכח – בוודאי לא במקרה – שדווקא מתוך ייחודיותו אנחנו נכנסים למצב האנושי האוניברסלי ומביאים אותו לידי ביטוי".⁷⁰ דיני הכשרות שלטו במטבח היהודי אלפי שנים, אבל דווקא היום המסר שהם מגלמים חשוב יותר מאי פעם. דיני הכשרות אינם מוזרות תרבותית גרידא, אלא נוהג המזכיר לכל יהודי ויהודי את כל מה שעמו היה – וכל מה שאלוהים ביקש שיהיה.

מאיר סולוביציק הוא עורך עמית בחברת ועמית חבר במרכז שלם. הוא משמש כרב בקהילת ישורון בניו יורק, וכותב עבודת דוקטור באוניברסיטת פרינסטון. מאמרו האחרון בחברת הוא "התיאולוגיה של האם היהודייה" (חברת 22, חורף התשס"ו/2006).

הערות

1. ויקרא יא:מו-מז.
2. ויקרא יא:ג.
3. ויקרא יא:ט.
4. ויקרא יא:יג-יט.
5. ויקרא יא:כ.
6. ויקרא יא:מא.
7. ויקרא יא:מב.
8. ויקרא יא:כא.
9. ויקרא יא:כב.
10. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק מח.
11. רמב"ן ויקרא יא:ג.
12. רמב"ן ויקרא יא:ט. מעניין לציין שאיש משני המפרשים לא הסביר מדוע מכל החרקים מותרים רק הארבה והחרגול.
13. ספר החינוך, מצווה קנד.

-
14. אברבנאל ויקרא יא:יג.
15. אברבנאל ויקרא יא:יג.
16. אברבנאל ויקרא יא:יג.
17. שמשון רפאל הירש, ספר חורב, תרגום משה זלמן אהרנזאהן (בני ברק: המכון להפצת ספרות דתית בישראל, תשל"ג), עמ' 306-307; Samson Raphael Hirsch, *Horeb*, trans. Isidor Grunfeld (London: Soncino Press, 1962), pp. 328-329. הציטוטים לקוחים ברובם מן התרגום העברי וחלקם מן התרגום האנגלי.
18. הירש, ספר חורב, עמ' 307.
19. מרי דגלס, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, תרגמה יעל סלע (תל אביב: רסלינג, 2004), עמ' 79.
20. בראשית א:כט-ל.
21. Leon Kass, *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature* (Chicago: University of Chicago, 1999), pp. 206-207. (להלן הופש הרעבה).
22. קאס, הופש הרעבה, עמ' 207.
23. קאס, הופש הרעבה, עמ' 207.
24. בראשית ח:כא.
25. בראשית ט:ד.
26. קאס, הופש הרעבה, עמ' 220.
27. קאס, הופש הרעבה, עמ' 220.
28. קאס, הופש הרעבה, עמ' 221.
29. קאס, הופש הרעבה, עמ' 221.
30. קאס, הופש הרעבה, עמ' 218.
31. Newtol Press, "Kosher Ecology," *Commentary* 79:2 (February 1985), p. 55.
32. Robert Alter, "A New Theory of Kashrut," *Commentary* 68:2 (August 1979), p. 49.
33. קאס, הופש הרעבה, הערה לעמ' 219.
34. בראשית ט:ב-ג.
35. קאס, הופש הרעבה, עמ' 213.
36. דברים ד:ה-ז.
37. קאס, הופש הרעבה, עמ' 198.
38. ויקרא כ:כד-כו.
39. דברים ד:ז.
-

-
40. הברית החדשה, מעשי השליחים 9:10-16.
41. הברית החדשה, מעשי השליחים 10:34-35, 43-45.
42. שמות יט:ה-ו.
43. הברית החדשה, אל הרומים 12:10.
44. הברית החדשה, אל הגלטים 3:28.
45. Jacob Milgrom, *The Anchor Bible, Leviticus: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1991), p. 726.
46. קאס, הופש הרעבה, עמ' 60.
47. קאס, הופש הרעבה, עמ' 224-225.
48. ילקוט שמעוני, בראשית כד.
49. Michael Wyschogrod, *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2004), p. 109.
50. רבנו טוביה בר' אליעזר, פסיקתא זוטרתא (לקח טוב), בראשית ו:יב.
51. בבלי סנהדרין קח ע"א.
52. אבות דרבי נתן ח.
53. בבלי חולין ז ע"א-ע"ב.
54. פסיקתא רבתי יד.
55. רש"י ויקרא כ:כו.
56. רמב"ם, שמונה פרקים, הקדמה לפירוש מסכת אבות, פרק שישי.
57. ויקרא כ:כו.
58. בבלי בכורות ה ע"ב.
59. "בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה – אף על פי שאינו מפריס פרסה, ולא מעלה גרה, אלא כמין סוס או חמור לכל דבר – הרי זה מותר באכילה. במה דברים אמורים, בשילדה בפניו. אבל אם הניח פרה מעוברת בעדרו, ובא ומצא כמין חזיר כרוך אחריה – אף על פי שהוא יונק ממנה – הרי זה ספק, ואסור באכילה: שמא מן הטמאה נולד, ונכרך אחר הטהורה". רמב"ם, משנה תורה, הלכות מאכלות אסורות א, ד.
60. מצוטט בידי הרב חיים יכטר "Torah Perspectives on Cloning, Part 1," [www.koltorah.org/ravj/14-6 Cloning 1.htm](http://www.koltorah.org/ravj/14-6%20Cloning%201.htm).
61. ראה מאיר סלוביצקי, "התיאולוגיה של האם היהודייה", חכנת 22 (חורף התשס"ו/2006), עמ' 60-73.
62. Michael Wyschogrod, *The Body of Faith: God in the People Israel* (Lanham, Md.: Jason Aronson, 1996), p. xvii (להלן נוף האמונה).
-

-
63. וישוגרוד, גוף האמונה, עמ' xviii–xvii.
64. וישוגרוד, גוף האמונה, עמ' 177.
65. וישוגרוד, גוף האמונה, עמ' 67.
66. זכריה יד:ט.
67. ישעיה יט:יט–כה.
68. Daniel J. Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel: Biblical Foundations and Jewish Expressions* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1995), pp. 118-119.
69. מצוטט אצל Jonathan Sacks, "Love, Hate, and Jewish Identity," *First Things* 77 (November 1997), pp. 26-31 (להלן "אהבה, שנאה, וזהות יהודית").
70. זקס, "אהבה, שנאה, וזהות יהודית", עמ' 26–31.