

אוקימתא

מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

גיליון א (תשע"ג)

אוקימתא
מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

עורך: שמא פרידמן
עורך משנה: אלכסנדר י' טל
חברי מערכת: ישעיהו גפני, אברהם (רמי) ריינר

עריכה לשונית בעברית: בת-שבע ורדי
עריכה לשונית באנגלית: בן ציון שני

שנה א (תשע"ג)

ISSN 2308-1449
© כל הזכויות שמורות
מו"ל: ראובן א' קנול
ת"ד 10141 רמת גן 5200102
דוא"ל qiqimta@qiqimta.org.il

כתובת כתב העת: www.qiqimta.org.il
כתובת ישירה לגיליון זה: www.qiqimta.org.il/qiqimta/5773/qiqimta1.pdf

תוכן העניינים

1	לזיהויו של רעש כמפגע במשנת התנאים: בין קזואיסטיקה להמשגה	שלמה גליקסברג
25	"אַבְד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְקוֹמוֹת אֲשֶׁר עֲבָדוּ שֵׁם הַגּוֹיִם" - עקירת עבודה זרה בהלכות התנאים	מוטי ארד
71	"אלהים נִצָּב בעדת אל" - השראת השכינה על ידי הקהל המתפלל	גלעד ששון
93	או זה או זה: האם שניהם כאחד טובים	אפרים בצלאל הלבני
105	הערות נוספות לפסוק "כִּי־קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תְּלוּי" ענף-נוסח חדש במסכת שבת בתלמוד הבבלי -	מנחם בן שלום
133	שלושה חכמים ומעשיהם: עיון במלאכת היצירה ובמסורות הנוסח	שמא יהודה פרידמן
195	יחסם ההדדי של עדי הנוסח התימניים למסכת סוכה (בבלי)	רבין שושטרי
243	מאיר איש-שלום על ירידת בני יעקב למצרים, או "מיהו יהודי"	ישראל חזני
293	The Talmudic discussion on building a porter's lodge and a door for the courtyard	Shulamit Valler
319	Cognizance of Sin and Penalty in the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature: A Comparative Analysis	Yishai Kiel
369	Metasystemic and Structural Indicators of Late-Stage Babylonian Stammaitic Compositions	Jay Rovner

421	Jewish Hawking in Medieval France: Falconry, Rabbenu Tam, and the Tosafists	Leor Jacobi
505	Nachmanides and Targum Onkelos	Israel Drazin
525		תקצירים בעברית
I		תקצירים באנגלית

פרטי המשתתפים בגליון א (תשע"ג)

ד"ר מוטי ארד, מכון שכטר למדעי היהדות, שיטה 660 צור הדסה, 99875 (moarad@gmail.com)
● ד"ר מנחם בן שלום, מכללת אחוה, רח' אנטיגנוס 5 ירושלים (yitzko@netvision.net.il) ● ד"ר שלמה א' גליקסברג, מכללת אפרתה, מכון לנדר והפקולטה למשפטים באוניברסיטת בראילן (glicksberg@neto.net.il) ● ד"ר ישראל דרייזין (Dr. Israel Drazin), Verbena Way, Boca Raton, Florida 33433, USA, 22164 (iddrazin@comcast.net) ● ד"ר אפרים בצלאל הלבני, האקדמיה ללשון העברית, רח' בן טבאי 7, דירה 31, ירושלים 9359107 (ephr@bezeqint.net) ● פרופ' שולמית ולר, החוג לתולדות ישראל ומחשבת ישראל, אוניברסיטת חיפה (valler@research.haifa.ac.il) ● ישראל חזני, רח' בוני החומה 3, ירושלים (yehudith@bezeqint.net) ● ליאור יעקבי, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בראילן, רח' מעגלי הרי"ם 11/4, ירושלים 97707 (leorjacobi@gmail.com) ● פרופ' שמא יהודה פרידמן, בית המדרש לרבנים באמריקה ואוניברסיטת בראילן, ת"ד 4719, ירושלים (talmud@netvision.net.il) ● ד"ר ישי קיל (Dr. Yishai Kiel), The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 63 Leamington Rd., Apt. 2, Brighton, MA 02135, USA (yishai.kiel@gmail.com) ● ד"ר ג'יי רובנר (Dr. Jay Rovner), The Jewish Theological Seminary, 3080 Broadway, New York, NY 10027 (jarovner@JTSA.edu) ● ד"ר רבין שושטרי, המרכז ללימודי יסוד ביהדות, אוניברסיטת בראילן, מעלה גלבוע, ד.ג. גלבוע, 1914500 (rabinsh1@walla.co.il) ● ד"ר גלעד ששון, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בראילן, מושב יונתן, רמת הגולן 1241500 (gilad.sasoon@biu.ac.il).

לזיהויו של רעש כמפגע במשנת התנאים: בין קזואליסטיקה להמשגה

שלמה גליקסברג

פתיחה

סממן מובהק של ההתפתחות הטכנולוגית במאות האחרונות ושל צפיפות האוכלוסין במרכזים העירוניים הוא הופעתו של מטרד "רעש" כתופעה קבועה בחיינו האורבניים.¹ התייחסות לבעיית הרעש הובעה כבר בתרבויות העולם העתיק,² ואף ידוע לנו על קיומם של כמה חוקים להגבלת הרעש מאז, אולם מובן שבעולם המודרני גדל היקפה של התופעה באופן ניכר, והדבר מחייב התייחסות מחודשת לבעיה עצמה ולשאלות המשפטיות והחברתיות שהיא מעוררת.

סביר להניח שתמונה דומה תעלה מעיון בחיבורים מעולם המשפט העברי: ראשית, כשם שבעיית הרעש עולה מחיבורים של תרבויות שונות בנות הזמן, יש להניח שנמצא ביטויים המביעים רגישות כלפיה גם במקורות חז"ל, ושנית, יש להניח שלאור ההתפתחויות מאז ועד לעידן המודרני, תופענה גם בספרותנו דרישות להגדרה מחודשת של הבעיה ולהתייחסות הולמת אליה.

עיוננו הראה שלמרות טענתם של חוקרים אחדים, איננו יכולים להצביע על קיומה של התייחסות מפורשת למטרד הרעש בספרות התנאים. ניצנים ראשונים של ההתייחסות לתופעה מצויים בתלמוד הבבלי, ואף שם הם עולים בדיון של ה"סתמא דגמרא" ולא באמירות מפורשות של האמוראים.

חובת "ההרחקה" בתורתם של התנאים לא זקקה את סיווג המטרד לקטגוריה מובנית. במקורות התנאיים נאסרה פעולה מסוימת שזוהתה מבחינה מעשית ותפקודית כמטרד. עם השתלשלות תהליך המשגת ההלכה בתקופת האמוראים ואחריה, נבחנו מחדש דיני ההרחקה מנקודת מבט מושגית-קטגורית, כך שכל מטרד סווג כסעיף מתוך מסגרת כוללת מוגדרת.

1 ראה למשל: מ' זיכל (עורך), איכות הסביבה (אקולוגיה) במקורות היהדות, רמת גן תש"נ, עמ' 64-77.

2 ד' קוטלר, האקולוגיה האנושית בעולם העתיק, ירושלים-תל אביב תשל"ז, עמ' 47-51.

מסתבר כי בשל המודעות למטרדי רעש, ההולכת וגוברת עם השנים, ההתייחסות למקורות מסוימים העוסקים במטרדים שונים הופכת להתבוננות בהם כהסתעפויות של מטרד הרעש גם אם כוונתם הראשונית הייתה שונה.

בבואנו לבדוק את המקורות ההלכתיים המאוחרים שמטרד הרעש נדון בהם, נגלה שלפחות בחלקם, הפסיקה אינה נסמכת על המקורות התלמודיים, אלא נעשית בדרכים מחודשות דוגמת תקנות קהל ודרכים נוספות.³

בין מטרד לזנק

בפתיחת הדיון יש להבחין בין רעש הגורם נזק ובין רעש המהווה מטרד: נזק - פירושו פגיעה ממונית או גופנית מוחשית, ואילו מטרד הוא הפרעה לאיכות החיים שאי אפשר לתרגמה למונחים של נזק ממוני ישיר.⁴

נמנה דוגמות אחדות של רעש הנחשב לזנק ישיר הידועות ומוכרות מקדמת דנא:

א. רעש הגורם לחירשות⁵

3 מקורות תלמודיים אחדים מורים על קיומם של כלים שהעיסוק בהם גורם להרעה של הקרקע, ואותה ההרעה גורמת נזק לכותל. אולם רוב המקורות בעניין זה אינם עוסקים ברעש כלל, אלא דנים בנזק נגרם בשל תנועת הכלים ולא מחמת הרעש שהם מקימים, כפי שניתן להיווכח מעיון במקורות אלה: (א) תוספתא, בבא מציעא ח, ל: "המשכיר בית לחברו... לא יעשה בתוכו מכתשת קבועה מפני שמזעזע את הכתלים". (ב) בבלי, בבא בתרא ז ע"א: "ההוא גברא דהוה בני אשיתא אחורי כוי דחבריה אמר ליה קא מאפלת עלאי אמר ליה סכירנא להי ועבידנא לך כוי מלעיל מרעת ליה לאשיתאי [...] אמ' רב חמא דינא קא אמ' ליה". כלומר: רב חמא מקבל את הטענה שפתיחת החלונות תקלקל את הקיר. רש"י הסביר את החשש: "כשתפתח בה חלונות תנוע החומה מחמת המכה". (ג) שם כה ע"ב: "פפי יוכנאה עני והעשיר הוה בנא אפדנא הוה הנהו עצורי בשיכבותיה הוה דייקי שומשמי הוה ניידא אפדניה [...] וכמה כדנייד נכתמא אפומא דחצבא". (ד) ירושלמי, שם פ"ב, ה"ג יג, ע"ב: "אמ' ר' יוסי ביר' בון. אילין עמודיא דרכינין מכוח קריית אינון רכינין. שורא דחמץ מן קל גורי פרסייא נפל". דומה כי במקור זה מפורש הקשר בין זעזוע בכתלים ובין רעש, וכפי שמפרש זאת בעל הפני משה: "עמודי הבית שנעשו רכין וחלושין ונתעין מכה כריית קול של כריתות ארוזים אלו נעשו כן ולפיכך צריך להרחיק" (פני משה, שם, ד"ה אילין עמודיא). כך הוא גם מפרש את שורא דחמץ - "החומה שהיא אצל המחמצן והוא מקום ששורין הבגדים במים עם צואת הכלבים עד שמחמיצין ומסריחין". מן קלא גורי פרסיא נפל - "היא חלושה כל כך שתוכל לנפול אפי' מקול שאגת גורי אריות השוכנים בארץ פרס...".

4 ראה מאמרי "מפגעי בעלי חיים, עיון היסטורי והלכתי", שיח שדה 4 (תשס"ז); וכן מאמרי "מניעת דריסת רגל כמטרד: לקורותיו של המונח 'דוושא' ", *HUCA* 62 (2012) [טרם פורסם].

5 בבלי, בבא קמא צא ע"א: "הכהו על עינו וסמאה על אונו וחרשה עבד יוצא בהן לחירות כנגד עינו ואינו רואה כנגד אונו ואינו שומע אין עבד יוצא בהן לחירות".

- ב. רעש המבעית וגורם בעקיפין לפגיעה נפשית (בעקבות הבעתה)⁶
- ג. רעש המבעית וגורם לנזק משני (שניתן לתרגמו למונחים של נזק ממוני): קול פתאומי גורם לתגובת בהלה, וזו, בשלב משני, הופכת לנזק מוחשי: כדוגמת המקרה של שור שנבעת מקול הכרייה, נפל לבור וניזק.⁷

מאמרנו זה לא יעסוק בשאלת הרעש כנזק. זו שאלה בפני עצמה שעיקרה קיומו של מחולל נזק והיעדר מגע ישיר בין המוזיק לבין הניזק. בעיית הרעש כמטרד מהווה חלק מבעיה כללית ורחבה יותר וממוקדת בשאלה אחרת: עד כמה הפגיעה באיכות החיים הנגרמת בשל רעש קבוע, מהווה עילה להתערבות משפטית?

קול הפטיש

יש הרואים במשנה במסכת סוטה⁸ מקור קדום לתקנה נגד רעש בירושלים: "משמת יוסי בן יעזר איש צרידה ויוסי בן יהודה איש ירושלים בטלו האשכולות... יוחנן כהן גדול העביר הודיית המעשר אף הוא בַּטֵּל את המעוררין ואת הנוקפין עד ימיו היה פטיש מכה בירושלים..."⁹

היו שפירשו שיוחנן כהן גדול ביטל את הכאת הפטיש לשם השקט. הר"ש ליברמן הביא אמנם בדבריו דעה זו, ואף השכיל, כדרכו, למצוא לה מקבילות מהחקיקה

6 שם נו ע"א: "המבעית את חבריו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים". פירש זאת רש"י שם: "תקע לו באזנו פתאום ובעתו דלא עבד ביה מעשה בגופו" (רש"י, שם, ד"ה המבעית). כלומר, הואיל ואין כאן מעשה ממש אין לחייב אותו על כך, אולם מעשה זה הוא בגדר מעשה אסור. אכן, על פי דברי בעל הים של שלמה, בירושלמי, בבא קמא ו, ו: "בדברים בלי כפיה יש לדוחקו", ובראב"ן, שם נה ע"ב כתב: "בכל מקום שאמרו חייב הוא בדיני שמים אם בא לפני בית דין צריכין להודיעו אין אנו כופין אותו אבל צריך אתה לצאת ידי שמים כי דינו מסור לו". לביאור המושג וההשלכות המשפטיות הנובעות ממנו, ראה: א' גולאק, יסודי המשפט העברי, חלק ב, תל אביב תשכ"ז, עמ' 18; מ' אלון, המשפט, חלק א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 129-130.

7 במשנה במסכת בבא קמא מצאנו כמה מקורות תנאיים, שעולה מהם כי פעמים שרעש יכול להוות נזק שיש לחייב עליו. להלן המקורות המזהים את רעש כנזק: א) משנה, בבא קמא, ד, ט: "נפל לפניו מקול הכרייה חייב לאחריו מקול הכרייה פטור". כלומר מעצמת הרעש השור נבהל ונפל לתוך הבור, כפי שמסביר זאת רש"י: "בור כרוייה ונכנס כורה שכיר לתוכו להרחיב או להעמיק ושור הולך על שפת הבור ושמע קול הפטיש ונבעת ונפל על פניו בבור [...] הכא חייב שקול הכרייה ביעתתו" (רש"י, שם נב ע"א, ד"ה נפל לפניו. אמנם יש להעיר, שלמעשה המקור שלפנינו, אינו מגדיר את הרעש כנזק אלא את הבור. הרעש הוא רק הגרמא שבגיננו נפל השור לבור. אעפ"כ נמצאנו למדים שרעש מהווה דבר שיש לחשוש מפניו).

8 למען הבהירות, בחרתי להציג את המקורות בסדר הבנוי מן הקל אל הכבד ומן הפשוט אל המורכב ולא על פי סדרם הכרונולוגי.

9 משנה, סוטה, ט, י

היוונית,¹⁰ אולם על אף התימוכין לכאורה, הוא שולל פירוש זה מכול וכול, והולך בדרכן של התוספתא¹¹ והסוגיה התלמודית,¹² המבארות שהביטול מתייחס לאיסור עבודה בחול המועד.¹³

המשנה עוסקת בחידושים הלכתיים דתיים שהנהיג יוחנן כהן גדול, וקשה להניח שביזמתו הפסיקו להכות בפטיש בכל ירושלים בכל ימות השנה. נראה אפוא כי פירוש זה לוקה באנכרוניזם וייתכן שגם בבלבול בין הטענה-קובלנה "איני יכול לישן מקול הפטיש" המובאת במשנה במסכת בבא בתרא, שנעסוק בה להלן, ובין קול "הפטיש" ש"היה מכה בירושלים" שהוזכר לעיל.

הבאנו דוגמה זו כדי להצביע על מידת הזהירות הנדרשת בבואנו לעסוק במקורות הקדמונים, לבל נתפתה לייחס לדבריהם רעיונות מתקופה מאוחרת, שאינם הולמים את סביבתם.

סוגיית רחיים - הופעת המושג "קלא" במטרד

בסוגיה המובאת להלן מופיעה התייחסות לרעש במהלך הדיון התלמודי:

משנה:¹⁴ "מרחיקין את הריחים שלשה מן השכב שהן ארבעה מן הרכב". במשנה אין נימוק לחובת ההרחקה של הרחיים מכותלו/מחצרו של חברו, אבל הגמרא מנמקת: "מאי טעמא משום טיריא".¹⁵

10 ליברמן, שם. ובהערה 38, הוסיף: "והסופר היוני אתניוס בספרו 'חכמי הסעודה'... מוסר שהסיברטים היו הראשונים שלא נתנו בעריהם אומניות המשמיעות קול רעש... כגון נפחים נגרים וכדומה, כדי שלא להפריע להם משנתם (ההדגשה במקור), ואסרו אף גידול תרנגולים בתוך העיר". ליברמן עצמו שולל פירוש זה, אבל מביא אותו כדי שלא נטעה בו. לא כפי שהבין קוטלר (לעיל הערה 2), עמ' 49, שזהו פירושו של ליברמן.

11 תוספתא, סוטה יג, י, מהד' ליברמן עמ' 748

12 שם.

13 "ואני מעיר על כך שלא נסיק מסתימת לשון הירושלמי במע"ש ובסוטה שלא חשש לפרש מהו 'היה פטיש מכה בירושלים', שפירושו שהכוונה לכל השנה, ומשום רעש אתינן עלה, ויוחנן כהן גדול ביטל את הכאת הפטיש, לשם שקט".

14 משניות המצוטטות בגוף הדברים כבסיס לדיון בהן, מועתקות בסתם מכתב יד קויפמן הנחשב לאב טקסט. במקרים שהם נמצאו רלוונטיים צוינו גם שינויי הנוסחאות שבשאר עדי הנוסח. סוגיות הבבלי המצוטטות בגוף המחקר כבסיס לדיון בהן, מועתקות בסתם מכתב יד המבורג, בציון שינויי הנוסחאות שבשאר עדי הנוסח, במקרים שהללו נמצאו רלוונטיים. כדי לעמוד על שינויי הנוסחאות הסתייענו במחברות של מכון יד הרב הרצוג, בתקליטור "עדי הנוסח" של המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן ובדקדוקי סופרים של רנ"ג רבינוביץ, ירושלים תש"כ. בחירת כתב יד קויפמן וכתב יד המבורג לנוסח הפנים נעשתה בשל ההסכמה על טיבם המעולה. על טיבו של כתב יד קויפמן למשנה ראה י' קוטשר, "לשון חז"ל", ספר ילון, (תשכ"ג), עמ' 246-280. על טיבו של כתב

מה פירושה של "טיריא"?¹⁶

הראשונים פירשו בדרך כלל שמדובר בהרעדת הכותל, ובלשונו של הפירוש המיוחס לרבנו גרשום¹⁷ הכוונה לגורם המזעזע את הכותל. בצד פירוש זה קיים פירוש אחר, שלפיו "טיריא" הוא "הנוק שנגרם לכתלים מחמת רעש הריחים"¹⁸. על הסבר זה מקשה הסוגיה שבברייתא: "והא תניא ושל חמור¹⁹ שלשה מן האיצטרוביל²⁰ שהן ארבעה מן הקלת, התם מאי טיריא איכא? ומתרצת: "אלא משום קלא".

יד המבורג ראה ש"י פרידמן, "כתבי היד של התלמוד הבבלי - טיפולוגיה של כתיב", מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לש' מורג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 163-190. סוגיות הירושלמי המצוטטות בגוף המחקר ככסיס לדיון בהן, מועתקות בסתם מכתב יד סקליגר 3 (Or. 4720) שבספריית האוניברסיטה של ליידין, כפי שהוא מופיע במהדורת האקדמיה ללשון עברית, ירושלים תשס"א. על טיבו של כת"י זה ראה י' זוסמן, "כתב יד ליידין של הירושלמי לפניו ולאחריו", בר אילן, כו-כז (תשנ"ח), עמ' 203-220; הנ"ל, מבוא לתלמוד הירושלמי מהדורת האקדמיה ללשון עברית, עמ' ט-טמו. לתיאור מהדורה זו, ראה: ב' אליצור, "מהדורת הירושלמי של המילון ההיסטורי", מדעי היהדות, 41 (תשס"ב), עמ' 195-210; ש' נאה, "תלמוד ירושלמי במהדורת האקדמיה ללשון עברית", תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 569-603.

- 15 ראה לעיל הערה 3.
- 16 המושג מופיע גם בתחילת הפרק: "הא קא משמע לן דטיריא קשה לכותל" (שם יח ע"א). וכן במילוניו של סוקולוף: " (M. Sokoloff, A Dictionary Of Jewish Babylonian Aramaic, Bar-Ilan university press, Ramat-Gan 2002, p 517).
- 17 רש"י ב"ב יח א ד"ה טיריא: בלע"ז איטוניר לעזי רש"י מסכת בבא בתרא דף יח עמוד א לע"ז: אישטוני"ר estoner, תרגום: להרעיד. ועי' רש"י ד"ה מאי טיריא, כ ע"ב, "הקרקע מרעיד בגילגולו".
- 18 כך בפירושו בדף יח ע"א: "טיריא קשה לכותל אותו ועזעו שמזעזעין הקרקע בשעה שמתקינין שם הריחים איכא דאמר טירא קול הברה שעושין הריחים" (שם, ד"ה טיריא). כך גם בפירושו בדף כ ע"ב: "שמזעזע הכותל מחמת בנין הריחים הקבועין סמוך לכותל וי"א טיריא המיית הריחים קשה לכותל" (בפירושו לסוגיה שם, ד"ה משום טיריא). לפי הפירוש השני שהובא בפירוש המיוחס לרגמ"ה, שלפיו טיריא עצמה היא רעש, יש להבחין בין הנוק של הטיריא, שמרועעת את יציבותו של הכותל, והרעש הוא נוק ולא מטרד, לבין קלא, שהוא מטרד רעש, ונדרשת הרחקה כדי למנוע גם אם לא נגרם נזק פיזי לכותל.
- 19 ריטב"א ב"ב כ ע"א, ד"ה והא דתניא. ריטב"א חולק על פירוש רש"י שמפרש "חמור" כבעל חיים ומסביר שהריחים של החמור קטנות יותר ולכן אינן גורמות "טיריא". הריטב"א אינו מקבל את האפשרות הריאלית שהסוגיה עוסקת בחמור של ממש, שכן רחיים של חמור דווקא גדולות יותר, וג' טפחים שבין הריחים לכותל אינם מאפשרים לחמור לסובבן. וראה בתוספות, שם, ד"ה ושל חמור. וראה ש' ליברמן, "רחים והמכודנים להן", תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 128-135; הנ"ל, תוספתא כפשוטה, בבא בתרא, ניו יורק תשמ"ח, עמ' 329, שורה 8-9.
- 20 נוסח הדפוסים: האיטרוביל. בכת"י א': האיטרוביל. כיפ': מאצטרוביל.

תירוץ הסוגיה תלוי בשינויי הנוסח שבין כתבי היד, הדפוסים וגרסאות הראשונים. לפנינו שתי גרסאות:

על פי גרסת oxford opp. 249 (369); paris 1337; pesaro 1511 והתוספות²¹ וכפי שמופיע לפנינו בדפוס וילנא, הסוגיה מתרצת: "אלא משום קלא". הסוגיה חוזרת בה למעשה מההבנה הראשונית שסיבת ההרחקה היא "משום טיריא", שכן רחיים של חמור אין בכוחן להרעיד את הכתלים. וכיוון שחיוב ההרחקה נקבע למרות זאת, יש להניח שקיימת סיבה אחרת לחיוב והיא כפי הנראה "משום קלא", כלומר: הרעש הנגרם מפעולת הרחיים מהווה מטרד בפני עצמו.

תירוץ הסוגיה מתפרש אחרת מעיון בגרסת vatican 115; escorial G-1-3; ; Florence 11-1-9; hamburg 165; munich 95 הרשב"א²⁴ והריטב"א.²⁵ גם לפי אלו הסוגיה נוקטת לשון "משום קלא", אולם אין כוונתה של הסוגיה לחזור בה מהבנתה המקורית שסיבת הרחיקת הרחיים היא "משום טיריא", אלא להבחין בין כלל סוגי הרחיים לבין רחיים של חמור: את יתר הסוגים אכן יש להרחיק "משום טיריא", אבל את האחרונות מסיבה אחרת: "משום קלא". במקרה של רחיים של חמור, הגורם לזעזוע הכתלים אינו התנדודות שהאבנים גורמות בפעולתן, אלא הקול המופק מפעולתן. כך למשל מבהיר הריטב"א:

הכי גרסינן התם משום קלא. ולא גרסינן אלא, שהיה נראה שאנו חוזרין מן הטעם הראשון וזה אינו, אלא הכי קאמר דהתם מפני הקול עושה נדנוד כדכתיב ותבקע הארץ לקולם וכדאמרינן בחולין (נ"ט ב') גבי אריא דבי עלאי דכי שאג נפל שורי דמתא, אבל אי ליכא טיריא, משום קלא לא מנעינן כדאיתא במתני' בהדיא, ולעיל (י"ח א') נמי אמרינן הא קמ"ל דטיריא קשה לכותל אלמא משום טיריא הוא.²⁶

"רחיים של חמור" הן רחיים המותקנות על גבי מבנה עץ ואינן גורמות "טיריא". זו הסיבה להסבר הסוגיה שברחיים של חמור החשש אינו מפני הנוק הישיר הנוצר מהרעדת הקרקע אלא מפני הנוק העקיף הנגרם מהרעדת הכותל בשל עצמת הרעש.

21 תוספות, שם, יח ע"א. אמנם הביא גם את הגרסה השנייה: "דטיריא קשה לכותל - אע"ג דלקמן (דף כ:): הדר ביה מטעמא דטיריא ומפרש אלא 'משום קלא' מכל מקום נקט ליה הכא משום דמעיקרא הוה בעי לפרושי טעמא 'משום טיריא' ולספרים דלא גרסי אלא אתי שפיר הכא דלהיא גירסא טיריא וקלא חד טעמא הוא."

22 רי"ף מסכת שם, י ע"א.

23 חידושי הרמב"ן שם, כ ע"ב, ד"ה הכי גרסי.

24 שם.

25 שם.

26 חידושי הריטב"א מסכת שם, כ ע"א, ד"ה הכי גרסינן.

כללו של דבר, על פי גרסת רוב הראשונים לא מטרד הרעש של הרחיים הוא זה שחייב אותן בהרחקה, אלא זעזוע הכתלים שהן גורמות בפעולתן.²⁷ גם מהלכת רחיים של חמור אי אפשר להסיק שהרעש עצמו מהווה מטרד, שכן ההלכה עוסקת בנוק העקיף הנגרם בשל הרעש.

גם על פי הגרסה הראשונה, שלפיה אפשר להסיק שהרעש עצמו מהווה מטרד, טעם הרחקת הרחיים אינו עולה מן הדיון עצמו אלא מסופו של המו"מ התלמודי בלבד, שם התייבב הפירוש שמדובר ב"קלא". הניסוח המפורש של הטעם על ידי הסתמא דגמרא, המציינת שהמטרד של הרחיים הוא "קלא", הוא תנאי הכרחי לאפשרות להרחיב את היקפו של דין רחיים ולגזור ממנו מושג כללי של מטרד רעש.²⁸

ציוץ של ציפורים

הסוגיה במסכת בבא בתרא מספרת: "רב יוסף הוה ליה הנהו תאלי דהוו אתו אומני ויתבי תותיהו ואתו עורבי ואכלי דמא וסלקי ויתבי בתאלי ומפסדו ליה אמ' רב יוסף²⁹ אפיקו לי קור קור מהכא..."³⁰

מדברי רב יוסף קשה להבין את הגורם לחששותיו ואת הסיבה להוראתו להרחיק את העורבים או לפחות את מקיזי הדם שגרמו לבואם.

27 כפי שהזכירו הראשונים, מלשון הסתמא דגמרא בדף י"ח, משמע שדווקא הטעם של הטיריא היה טעם מקובל.

28 בעקבות הסוגיה קבע הרמב"ם להלכה כי יש להרחיק רחיים משתי הסיבות יחדיו: "מרחיקין את הרחיים [מן הכותל] שלשה טפחים מן הרחיים התחתונה שהן ארבעה מן העליונה כדי שלא יניד אותו או כדי שלא יבהלנו בקול הרחיים" (רמב"ם, הלכות שכנים, פרק ט, הלכה ג). כפי שנראה להלן יש לרמב"ם תפיסה עקיבה בזיהוי רעש כמטרד שחובה להרחיקו. יש להתלבט האם זיהוי זה התרחש בעקבות ההבנה ש"קורקור" הוא רעש; הרמב"ם זיהה אותו כרעש חמור שיש בו אנינות דעת, שהרי רב יוסף אמר זאת על קורקור, שעל פי הרמב"ם הוא רעש, ומשום כך פירש גם ביתר המקומות. או שמא הרמב"ם סבר שרעש הוא מטרד ולכן פירש כך את דברי רב יוסף וממילא ביתר המקומות.

29 סיפור תלמודי נוסף שמלמד על רגישותו של רב יוסף למטרדים, מופיע בסוגיית הבבלי, להלן כו ע"א: "רבה בר רב תנן הוה ליה הנהו דיקלי אמיצרא דפרדיסא דרב יוסף דהוו אתו צפורי יתבי בדיקלי ונחתי בפרדיסא ומפסדי ליה..." וכן בבבלי, בבא קמא כג ע"ב: "הנהו עיזי דבי תרבו דהוו מפסדי ליה לרב יוסף..." יש מי שביקש לקשור בין עיוורונו של רב יוסף ובין רגישותו למטרדים, ראה: ג' פרג, סברות רב יוסף - כשעיוור חולק עם רואים, עבודת גמר לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ט, עמ' 83. לדבריו, העיוור, החי באפלה, תלוי לחלוטין בחושי הבריאים, ומשום כך הוא בעל רגישות גבוהה יותר מיתר בני האדם.

30 בבלי, בבא בתרא כב ע"ב - כג ע"א.

בפירוש המיוחס לרבנו גרשום מובא שהעורבים מזיקים לאילנות: "כלומר הוציאו עורבין הללו שקורין קורקור"³¹ ומנקרין באילנות כלומר הוציאו האומנין משם ויכלו העורבין ולא יפסידו האילנות"³².

לעומת הנזק הממוני הברור העולה מדברי הפירוש, מדברי הרמב"ם בהלכותיו נראה שמדובר גם במטרד של רעש:

מי שהחזיק לעשות מלאכת דם או נבילות וכיוצא בהן במקומן ויבואו העורבין וכיוצא בהן בגלל הדם ויאכלו והרי הן מצרין לחברו בקולם וצפופין³³ או בדם שברגליהם שהן יושבין על האילנות ומלכלכין פירותיהן....³⁴

המטרד שגורמות הציפורים הוא מטרד מורכב: הן מלכלכות, מרעישות ויוצרות סוגים שונים של אי נוחות.

במקרה הזה, כמו במקרה הקודם של הרחיים, אין הסיפור הקזואיסטי כולל בהכרח את המושג המובהק של "מטרד רעש". אפשר לומר, שהרחיים, כמו הציפורים, אף הן מטרד מורכב: דהיינו, אף הן מכשיר או תופעה, שמטרידים בנוכחותם באופן רב-מערכתי. ההגדרה המדויקת של גורם המטרד כרעש, היא שממשיגה את התופעה כיחידה לעצמה, וההמשגה מאפשרת החלת הכללים גם על מקרים אחרים, כולל מקרים

31 כלומר לא הרעש הוא הנזק, והמונח "קור קור" אינו אלא מונח המציין את שמו של העורב ולא תיאור המטרד.

כידוע, בשפות שונות יש שמכנים בעל חיים על שם הצליל שהוא משמיע. מונח מקובל בתורת השירה הוא: אונומטופיה (onomatopoeia). בעברית: תצליל) המציין שימוש במילים העשויות כחיקוי לצלילי הטבע, ראה למשל: אנציקלופדיה עברית, ערך אונומטופיה, כרך א, ירושלים תל אביב תש"כ, עמ' 917.

32 המיוחס לרגמ"ה, שם, ד"ה אפיקו לי.

33 כך גם פירש בערוך השלם, ערך קרקר, ופירש שהוא כמו בבבלי, תענית כט ע"א: "מקרקר עליהן כתרנגולת שמקרקרת על בניה", או כמו בפסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פיסקא ז': "צפרדעין קרקורן היה קשה להן...". כך גם תירגם סוקולוף במילונו: 'buzzing, crowing... cackling of a hen', ראה: M. Sokoloff, A Dictionary Of Jewish Babylonian Aramaic, Bar-Ilan university press, Ramat-Gan 2002, p. 1003.

34 רמב"ם, קניין, שכנים יא, ה. פרשנותו של הרמב"ם נתמכת על ידי העובדה שרב יוסף היה עיוור, ומשום כך רעש הוא מטרד שיפריע לו יותר מאשר לאחרים. על הרעש כגורם מפריע במיוחד בחייו של העיוור, ראה: ג' האל, לגעת בסלע, תל אביב תשנ"ד, עמ' 142.

שהרכיבים האחרים של ההטרדה המצויים במקרי הרחיים או הציפורים, אינם קיימים בהם.³⁵

יש מקום להתלבט בשאלה האם ניתן לייחס את המושג "מטרד רעש" כבר למנסחי האיסור הראשוני, דהיינו המשנה במקרה של הרחיים ורב יוסף במקרה של הציפורים, או שמא חשיפתו הפורמלית של המושג מתרחשת רק עם הניסוח המפורש של הפרשן המאוחר: הגמרא במקרה של הרחיים והרמב"ם במקרה של הציפורים.

הנות בחצר ורעש במבוי

בפרק שני של מסכת בבא בתרא, (להלן: פרק "לא יחפור") מובאת משנה העוסקת במטרדי רעש בחצר מגורים. משנה זו צוטטה בידי כמה חוקרים שראו בה ראייה לכך שהמשפט התלמודי מזהה את הרעש כמטרד ואף מציע כלים משפטיים כדי למנעו.³⁶ זיהוי זה מצביע, לטענתם, על כוחו של המשפט העברי הקדום לענות אף על בעיות מודרניות. דא עקא שעיון ביקורתי בסוגיה המובאת בעקבות אותה המשנה אישר את הנחתנו, שלפיה אין במקורות התנאיים איסור גרימת רעש בעלמא, ולפיכך נראה שסוגיה זו עשויה לשמש ראייה הפוכה דווקא.

לצורך ביסוס הנחה זו תוצג להלן הסוגיה על מקורותיה השונים:

המשנה - כך במשנה: "חנות שבחצר³⁷ יכול³⁸ למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן מקול³⁹ הנכנסין ומקול⁴⁰ היוצאין אבל עושה כלים יוצא ומוכר בתוך השוק ואינו יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן לא מקול הפטיש ולא מקול הריחים ולא מקול התינוקות".⁴¹

התייחסות המשנה לרעש היא מובהקת וישירה: המשנה מזכירה את קול הנכנסים וקול היוצאים, וכן את קולותיהם של הפטיש, הרחיים והתינוקות - כולם סוגים שונים של רעש! גם הטענה-תלונה "איני יכול לישן", מצביעה על כך שבמוקד הדיון עומד הרעש. אולם, עיון במשנה מעלה קיומה של סתירה בין שני חלקיה: ברישא, הרעש

35 ראה: מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 13--25; א"ר זיני, "לוגיקה ומטפיזיקה בדרשות חז"ל", ספר הגיון (1995), עמ' 65--78 לייב מוסקוביץ: Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization, Tubingen 2000

36 ראה: ד' קוטלר (לעיל הערה 2), עמ' 46-54; נ' רקובר, הגנת הסביבה (אקולוגיה), סדרת מחקרים וסקירות במשפט העברי, חוברת כו, ירושלים תשל"ו, עמ' 20-22; מ' זיכל (לעיל הערה 1), עמ' 64-77.

37 באחד מכתבי היד האשכנזיים שבמכון יד הרב הרצוג הגרסה: של חצר.

38 ברבים מכתבי היד נוסף: הוא.

39 במרבית כתבי היד נוסף: לא.

40 כנ"ל במרבית כתבי היד: ולא מקול.

41 משנה, בבא בתרא, ב, ג.

מהווה סיבה למנוע פתיחת חנות בחצר והטענה של המתנגדים לפתיחת החנות מובעת במילים "איני יכול לישן", ואילו בסיפא, הסובלים מהרעש אינם רשאים להביע אותה הטענה עצמה. מהו אפוא ההבדל בין שני המקרים?

הבנת הפער בין שני חלקי המשנה מצריך ניתוח מעמיק של אופי המטרד בפרט ואיתור של הדין המרכזי והחידוש הייחודי של המשנה בכלל. בטרם נפנה לעיין במקורות תלמודיים, נציע שלושה כיוונים אפריוריים להבנת החידוש המרכזי של המשנה:

- א. מטרד - זיהויו של רעש כמפגע: הפעלת חנות בחצר מגורים עשויה להוות מפגע של רעש.⁴²
- ב. קניין - פגיעה בשימוש ייעודי של הנכס: המשנה מבקשת להגדיר מהי פעילות סבירה בנכס ומהי פעילות שאיננה סבירה.⁴³
- ג. קדימות (חזקה) - הופעתו הקמאית של עיקרון שצומצם מאוחר יותר בדברי אמוראים, המוכר בניסוחו: "אין חזקה לנזיקין",⁴⁴ ולמעשה הוגבל לנזקים שאינם מוגדרים כ"קשים".

42 לא מפורש במשנה מהו המפגע שמדובר בו; להלן נראה כי יש מהראשונים שפירשו את המשנה כפשוטה וסברו שהמשנה אסרה פעילות של חנות מפני הרעש הנגרם מקול הנכנסים או היוצאים. לעומתם, יש שראו בקול הנכנסים והיוצאים סימן ולא סיבה: ריבוי הלקוחות גורם ל"ריבוי רגליים" בחצר.

43 קיימות כמה נפקויות ברורות בין שתי האפשרויות האחרונות: בהנחה שמדובר בהגדרות קנייניות, הרי שרק בני החצר יוכלו לתבוע את בעל הנכס, וכמו כן ניתן יהיה להגיע להסכמה מכל סוג שהוא, רק בין תושבי החצר. אולם אם מדובר במפגע, הרי שגם תושבי חצר סמוכה יוכלו לתבוע את מניעתו, וגם עמם יהיה חייב בעל הנכס להגיע להסכם.

44 דיון מפורש אודות חזקת נזיקין נמצא בסוגיה אמוראית בדברי אביי, אמורא מהדור הרביעי של אמוראי בבל. קודם לכן ידוע לנו על מימרה בשם רבה בר אבוה, אמורא בבלי בן הדור השני, שלפיה על אף שיש חזקה לשימושים בנכסיו של האחר, חזקה על שימוש מזיק אין. אלא שככל הנראה חזקת נזיקין מוזכרת כבר בשתי משניות. כך במשנה בעניין שובך יונים: "מרחיקין את השובך מן העיר חמשים אמה [...] ואם לקחו אפילו בית רובע הרי הוא בחזקתו" (משנה, בבא בתרא, ב, ה, בתוספתא: "הרי זה בונה את מקומו"). כלומר, שובך יונים יש לו חזקה על אף שמזיק. על פי מקור זה, יש חזקה על שימוש מזיק וזו חזקה מסוג אחר, שכן בשובך יונים איננו משתמש בשל חברו אלא מזיק לו בלבד, ולמרות זאת יש לו חזקה. מקור נוסף הוא במשנה בסוף פרק חזקת הבתים: "אין מוציאין זיזין וגוזטראות לרה"ר [...] לקח חצר ובה זיזין וגוזטראות הרי זו בחזקתה" (שם ג, ח). אכן, בדורו של אביי צמצמו שני אמוראים את דבריו של רבה בר אבוה והעמידו אותם בנזקים קשים בלבד, ומכאן חזר הדין שאכן קיימת חזקה גם על שימוש מזיק, כל עוד אינו מזיק באופן קשה. המקור לדיון זה הוא הסיפור התלמודי על דקליו של האמורא רב יוסף: "רב יוסף הוה ליה הנהו תאלי דהוו אתו אומני ויתבי תותיהו ואתו עורבי ואכלי דמא וסלקי ויתבי בתאלי ומפסדו

להלן ננסה להסביר את הפער שבין שני חלקי המשנה בעזרת כל אחת מבין שלוש האפשרויות: ראוי לציין כי האפשרות הראשונה סבירה פחות מחברותיה שכן אם אכן מדובר במטרד, קשה להבין את ההבחנה שיצרה המשנה בין קול הנכנסים והיוצאים לבין קולותיהם של הפטיש, הרחיים והתינוקות שכולם סוגים של רעש הם.

מסתבר אפוא כי ההבדל שבין שני חלקי המשנה ובין סוגי הפעילות נעוץ באופיה הפרטי של חצר מגורים הנבדל מאופיה הציבורי של רשות הרבים, ופעילות שאופיה הולם רשות ציבורית תוגדר כפעילות שאינה הולמת רשות פרטית.

ככלל, הנושא העומד במוקד הדיון שבמשנה הוא יחסי שכנות בחצר משותפת. אפשר לתמצת את הנחת המוצא החוזרת לאורך כל הפרק השני בכבא בתרא במילים "חיה ותן לחיות", או במילותיו של ר' יוסי, "זה חופר בתוך שלו וזה נוטע בתוך שלו".⁴⁵ דהיינו, מצד אחד, ההלכה מעוניינת לאפשר לאדם להשתמש בחצרו ובביתו באופן המיטבי ולהגבילו במידה מינימלית, אך מצד שני, על השימוש להיעשות באופן שלא יפגע באפשרויותיו של השכן, הזכאי אף הוא לעשות שימוש מיטבי בנכס שלו.⁴⁶

זו הסיבה לכך שמותר לכל אחד מן השותפים בחצר לעשות בחצר שימוש מסוג של הפעלת חנות באופן המקובל, ובלבד שאופי הפעילות יהלום את אופיה של חצר מגורים. המשנה מאפשרת לבעל החנות לייצר בחנותו כלים או לעסוק בפעילות דומה, על אף שהדבר עלול לגרום לרעש כקול פטיש, רחיים או קול תינוקות, מה שאין כן

ליה אמ' רב יוסף אפיקו לי קור קור מהכא" (שם). בהמשך, מביאה הסוגיה מדבריהם של כמה מהאמוראים: "אמ' ליה אביי והא גרמא הוא האמ' רב טובי בר מתנה זאת אומרת גרמא בנזקין אסור והא אחזוק להו..." (שם). בהמשך, מביאה הסוגיה את מימרה בשם רבה בר אבוה כדי להשיב על שאלת אביי לגבי החזקה: "אמ' רב נחמן אמ' רבה בר אבוה אין חזקה לנזקין" (שם). כלומר על אף שעל עצם השימוש ברכושו של השכן יש חזקה, במקרה שהשימוש מהווה נזק לא תיווצר חזקה. בשלב זה של הסוגיה המסקנה היא אפוא כי אין חזקה לכל נזק מכל סוג שהוא. אולם בהמשך, הסוגיה מגבילה את ההנחה הזו דווקא לנזקים קשים, על אף ככל הנראה הנחה זו לא הייתה על דעתו של רבה בר אבוה, והאמוראים שהביאה הסוגיה צמצמו את תחולת דבריו: "ולאו מי איתמר עלה רב מרי אמ' בקוטרא ורב זביד אמ' בבית הכסא".

45 בבא בתרא ב, יא. אכן, נחלקו הראשונים בשאלה לשיטתו של מי מרבית המשניות שבפרק "לא יחפור" שאין בהן אזכור מפורש של מחלוקת רבי יוסי וחכמים, אם הן לשיטת רבי יוסי או לשיטת החכמים החלוקים עליו, וראה על כך בהרחבה במאמרי: "בין מטרד לנזק, לאופיו של פרק ב' של מסכת בבא בתרא", HUCA 79 (2008), עמ' כט-מח.

46 מובן שיש לדון בעיקר בשאלה האם הדגש הוא בהימנעות מצמצום הזכויות של הזולת או בהרחבת זכויות השימוש של הבעלים. שתי השיטות קיימות ככל הנראה ביסוד מחלוקת התנאים בפרק ונמשכות לאורך כל ההלכה הנובעת ממנו. על כך עמדתי במאמרי: "סכסוכי שכנים על פי המשפט העברי: בין הדין לשלום" [טרם פורסם].

לגבי מקרים שבעל החנות מבקש לקיים פעילות מסוג אחר דוגמת הבאת לקוחות מבחוץ בדרך שתהפוך את החצר למקום ציבורי. פעילות מסוג זה המשנה מבקשת למנוע.

על פי אפשרות זו, הרעש שבמשנה אינו אסור מצד עצמו אלא מייצג פעילות שאסור לקיימה בחצר המשותפת. בשני חלקיה המשנה איננה מבחינה בין סוגי רעש שונים, מתירה את האחד ואוסרת את משנהו, אלא בין שני סוגים של פעילות: את האחד היא אוסרת, ואת האחר, על אף שנגרם ממנו אותו הרעש - היא מתירה.

ממשנה זו אנו רשאים אף להסיק כי בהפעלתה של חנות ברחוב סמוך, אין כל חשש, מכיוון שאין היא במתחם החצר,⁴⁷ וטעם האיסור להפעיל חנות בחצר "מפני קול הנכנסים וקול היוצאים"⁴⁸ אינו תקף לגביה. היא מצויה ברשות הרבים, ואופיה הציבורי הולם את מקומה.

עוד נוסיף כי העובדה שאין בידינו מקור תנאי מפורש בעניין רעש, למעט בהקשר של יחסי שכנות במבוי, וכל יתר המקורות שבידינו הם מקורות פרשנות מאוחרים, בכוחה ללמדנו כי, ככל הנראה, לא הייתה בעולמם של התנאים משנה אקולוגית סדורה בענייני רעש כמטרד לאיכות החיים. בדונם ברעש התייחסו אליו התנאים כנוק או כמטרד רק במושגים של ציבור מקומי מצומצם, דוגמת שותפים בחצר וכד'.

נראה אפוא כי במשנת התנאים סווג רעש כחלק מדיני שכנים ולא כחלק מדיני הנזיקין הכלליים. וכך נקטו גם הרמב"ם והשו"ע בהכלילם דינים אלו בהלכות שכנים ולא בהלכות נזיקין.⁴⁹

מסתבר כי מאוחר יותר, עם התפתחות המודעות לנושא, מצא מטרד הרעש את דרכו אל המקורות הקדומים, באחת משתי האפשרויות:

א. כפרשנות רטרופקטיבית לטקסטים קדומים על פי עולמו של המפרש וכדרכה של פרשנות, הפך הרעש מטרד אשר יש להרחיק מפניו - פרשנות ההולמת את המתווה העקרוני הקדום של "מרחיקין" שעל פי המשניות של פרק "לא יחפור".

47 בשו"ת דברי חיים, חלק א, חו"מ, סימן יז, כתב שהטענה שלפיה הוא אינו יכול לישן מחמת "ריבוי הדיוורים", תהיה קבילה רק כאשר מדובר בבן החצר, אולם מי שאינו שכן אינו יכול למחות.

48 השווה לדברי הרמב"ן על הסוגיה: "אבל מכל מקום כולהו מודו שאם היתה חצר אחרת מותר".

49 הרמב"ם הביא הלכות אלו בדיני שכנים אשר בספר קניין ולא בספר נזיקין, וכן נהג השו"ע שהביא הלכות אלו בסימן קנה, במסגרת הלכות נזקי שכנים, ולא בהלכות נזיקין (סימנים שעח-שפז) או בהלכות נזקי ממון (סימנים שפט-טיט) שבסוף חלק חושן משפט. בנקודה זו הרחיבו אחרונים וראשי הישיבות, וראה על כך במחקרי: איכות הסביבה במשפט העברי (אקולוגיה): הרחקת מטרידים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ה, עמ' 74-75.

ב. האופי הקזואיסטי של המשניות לא דרש הגדרה ברורה של מהות המפגע, מה גם שפעמים מדובר במפגעים רב-מערכתיים. בשלב מאוחר יותר עם התגברות המודעות למפגעים השונים, עלה הצורך בהגדרה מדויקת של אופי המפגע. המודעות הגוברת לרעש ולהשלכותיו גרמה לתשומת לב מיוחדת להיבטים אלו, מכלל ההיבטים שטרם נוסחו.

אכן, לעומת האפשרות הראשונה, שלפיה חידוש המשנה הוא בזיהוי הרעש כמפגע, לפי שתי האפשרויות האחרות, יש להבחין בין שני דיונים הקשורים זה לזה:

- א. חידוש המשנה טמון בהתאמת הפעילות לאופי הנכס, או בקביעת חזקה.
- ב. חידוש המשנה הוא בדיון באופי הפעילות. ברור שהרעש עצמו אינו עומד במקוד הדיון אלא הוא מהווה דוגמה הממחישה את העיקרון שהוא הוא החידוש. חשוב אפוא להבין את מהותו של אופי זה והאם לרעש יש חלק בייצוג אותו אופי.

הסבר א - נושא הדיון: קדימות (חזקה) אופי הפעילות: ריבוי רגליים

מקור תנאי המקביל בחלקו לדיוני משנתנו, מצוי בהלכה שבתוספתא. הלכה זו לא ללמד על עצמה בלבד באה, אלא גם כדי לסייע בדינו בלימוד המשנה.

א. התוספתא

בתוספתא מובא: "אם קדמו חנות ורפת את האוצר אין יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן לא מקול הפטיש ולא מקול הרחיים ולא מפני ריח רע ולא מקול התינוקות".⁵⁰ לשון התוספתא אינה מובנת, והחלטתה להביא בסמיכות את קול הפטיש והרחיים או התינוקות ואת החנות והרפת שקדמו לאוצר מתמיהה. לכאורה נראה שאין קשר בין שתי קבוצות הפריטים.

הר"ד פארדו, בספרו "חסדי דוד", מגיה את ההלכה שבתוספתא ומחלק בין שני דיונים: האחד - היחס בין החנות ורפת הבקר לאוצר, האחר - מניעת זכות מחאה כנגד קול הפטיש וכו': "בא מתכוין התירו, אבל לא ברפת בקר, אף על פי שממעיטו אינו אלא משביחו, אם קדמו חנות ורפת את האוצר".

אולם הגהה זו לא זו בלבד שאינה נתמכת על ידי עדי הנוסח המוכרים לנו, אלא שאף מן הברייתא שבירושלמי נראה ששני הדיונים אכן קשורים זה לזה ויש לכרוך אותם בכריכה אחת: "ותני כן אם קדמה הרפת או חנות לאוצר אין יכול למחות".⁵¹

50 תוספתא כפשוטה, שם, פרק א, מהד' ליברמן ניו יורק תשמ"ח, עמ' 130.

51 ירושלמי, בבא בתרא פ"ב מ"ט, יג ע"ב.

הר"ש ליברמן ראה בהלכה זו פסקה ממשנתנו, ועל הקשר לריח רע כתב: "מילים אלו חסרות במשנתנו הנ"ל, ופירושו שהוא טוען שהוא אינו יכול להתנמנם מחמת הריח הרע, והוא אינו נותן לו לישון... וכאן, כנראה, מדברים בריח רע של בורסקי".⁵² אולם, מקורו של הריח הרע שבפסקה זו קשור ככל הנראה לרפת שבפסקה הקודמת, משום כך מתבקש הסבר שיכלול את שתי הפסקאות.

דומה כי עיקר הקושי נעוץ במילים "את האוצר": בלעדיהן קל להבין את משמעות המשפט: מי שקדם - ידו על העליונה, וזכותו המלאה להמשיך בפעילותו. אולם בדיקה של עדי הנוסח המוכרים לנו, מלמדת שהנוסח הכולל אותן יציב, ולכן מסתמן שדרוש כאן הסבר אחר.

אפשר להציע דרך אחרת לביאור ההלכה שבתוספתא: ההלכה שלפנינו מבארת את המשנה הקודמת למשנה שדנו בה קודם,⁵³ זו העוסקת באדם הפותח חנות תחת אוצרו של חברו. וזה לשונה: "לא יפתח אדם חנות של נחתומין ושל צבעין תחת אוצרו של חברו ולא רפת בקר. באמת ביין התירו"⁵⁴ אבל לא רפת בקר".⁵⁵

ייתכן שהמשנה המקורית הסתיימה במילים "...תחת אוצרו של חברו" וכל המובא בהמשך הוא תוספת פרשנית שאת שרידיה אנו מוצאים בתוספתא: "באמת"⁵⁶ ביין התירו אבל לא ברפת בקר".⁵⁷ לאחר מכן, כהמשך לפירוש אותה המשנה, הוסיפה ההלכה שבתוספתא לבאר דין חדש שלא נזכר במשנה, שתוכנו הוא שאלת הקדימות:⁵⁸ מה יהיה הדין במקרה שהחנות או הרפת קדמו לאוצר, האם גם בכגון אלה נאמר דין המשנה? על שאלה זו משיבה ההלכה שבתוספתא: "ואם קדמו חנות ורפת את האוצר אין יכול למחות בידו לומר לו איני יכול לישן לא מקול הפטיש ולא מקול הרחיים ולא מפני ריח רע ולא מקול התינוקות".

עיקרון הקדימות המאפשר את המשך המצב למרות הטענה בדבר המטרד, עולה במפורש מברייתא מקבילה שהובאה בירושלמי: "אם קדמה הרפת או חנות לאוצר אין יכול למחות".⁵⁹

- 52 ש' ליברמן, באור ארוך לתוספתא עמ' 331.
- 53 המשנה הקודמת על פי החלוקה של התלמוד הבבלי.
- 54 בדפוס נאפולי רנב הגרסה: מפני שמשביחו אבל לא רפת בקר מפני שמפסידו. בכת"י המבורג 19 בין השיטין: מפני שמשביחו.
- 55 משנה, בבא בתרא, ב, ג, בתחילת המשנה.
- 56 על דרך השימוש במונח "באמת אמרו", ראה: ש' ספראי, "הלכה למשה מסיני - היסטוריה או תיאולוגיה", מחקרי תלמוד, א (תש"נ), עמ' 13 ואילך.
- 57 בתוספתא, שם: באמת ביין התירו אבל לא ברפת בקר ואע"פ שממעטו אינו אלא משביחו.
- 58 שאלת הקדימות נידונה בכמה משניות ובמקבילותיהן, ראה על כך במאמרי המצוין לעיל בהערה 45.
- 59 ירושלמי, בבא בתרא פ"ב, מ"ט יג ע"ב.

הסבר הקשר לטענה של "איני יכול לישן" וכו', המופיעה בהמשך ההלכה בתוספתא, עולה מכך שהחידוש שבברייתא הוא שאין לחייב בהרחקה בעל חנות שיש לו קדימות במקום, מפני מטרד שגורמת חנותו. מתוך העיסוק במטרד הרעש העולה מן החנות, ממשיכה הברייתא ומפרטת סוגי מטרד נוספים הקשורים בחנות, כדוגמת רעש פטיש, רעש רחיים, ריחות רעים או קול תינוקות.

סביר להניח שמשנתנו היא תוצר של פיתוח והרחבה של אותה ברייתא שמצאנו בתוספתא, ומן הברייתא שלפיה במקרה שהחנות קדמה אין לשכן זכות טענה, קיבלנו את המשנה של: "חנות שבחצר... אבל עושה כלים יוצא ומוכר בתוך השוק ואינו יכול למחות בידו לומר לו איני יכול לישן לא מקול הפטיש ולא מקול הריחים ולא מקול התינוקות".⁶⁰

משנעשתה הפרדה בין שתי החטיבות: חנות ואוצר / חנות ומגורים, הפך פירוש המשנה להלכה עצמאית, ובהמשך התהליך, כדי להשלים את התמונה, נוספה גם הטענה החיובית: "חנות שבחצר יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין".⁶¹

מן האמור לעיל עולה שלשכן אין זכות למחות בפני מטרדים הנובעים מפעילות של חנות שקדמה. טענת "איני יכול לישן" תישלל אפוא רק כאשר מדובר בדייר המבקש לשנות את אופי החיים בחצר ולפתוח חנות פעילה.⁶²

בדרך זו התמודדה כנראה ההלכה בתוספתא עם החלק הקשה יותר שבמשנה, ודווקא אותו ראתה לנכון לפרש, שכן ברור לחלוטין מדוע יכול למחות כנגד הנכנסים והיוצאים, אך לא ברור במה שונה דינם של קול הפטיש, הרחיים או התינוקות שמונע את אפשרות המחאה. לרכיב המוקשה שבמשנה מוסיפה ההלכה שבתוספתא את ההקשר: מדובר בחנות שקדמה, וזו אם כן סיבת ההיתר.

אכן, יש להבין את החלק הראשון שבמשנה, אותו רכיב שלהנחתנו ברור באופן שאינו דורש הסבר מיוחד - הסיבה שבשלה אסרה המשנה הפעלת חנות מפני קולם של הנכנסים והיוצאים.

מהמשך דברי ההלכה שבתוספתא עולה כי החשש אינו קשור לרעש הלקוחות אלא ל"ריבוי הדרך".⁶³ ההלכה בתוספתא שלפנינו אוסרת פתיחת חנות שבעבר פנתה לכיוון רשות הרבים, אל עבר חצר השותפים:

60 לקדימותן של הלכות שבתוספתא למשנה במקרים רבים, ראה במבואו של ש"י פרידמן לתוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג, עמ' 35-41.

61 כאמור, במשניות כתב יד קויפמן שתי המשניות מופיעות כמשנה אחת.

62 כאמור לעיל, קיים הבדל מהותי בהלכה בין דיני נזיקין לבין דיני שכנים, לפיכך טענת "איני יכול לישן" וכו', אינה טענה "מטרדית" כללית, אלא טענה הנובעת מזכות הקניין.

יש לו חנות ברשות הרבים ומבקש לפותחה לחצר השותפין יכולין לעכב על ידיו מפני שמרבה עליהן את הדרך יש לו בית בחצר השותפין ומבקש לחלקו ולהקרות בו את התינוקות יכולין לעכב על ידיו מפני שמרבה עליהן את הדרך יש לו גג ברשות הרבים ומבקש לבנות על גבו עלייה לפותחה לחצר השותפין יכולין לעכב על ידיו מפני שמרבה עליהן את הדרך.⁶⁴

כללו של דבר, לפחות על פי ההבנה של התוספתא, החשש המובע אינו מפני הרעש, אלא מפני "ריבוי הדרך". חשש זה הוא עילה מספקת⁶⁵ לאסור פתיחתה של חנות בחצר, אלא אם כן מתקיימים שני תנאים: האחד - החנות קדמה, האחר - אין בהפעלתה משום שינוי המכתיב לפעול לפי הכלל: "כל המשנה ידו על התחונה".

ב. מקורות תנאיים בבליים

עיקרון החזקה המאפשר את שימור המצב הקיים, עומד גם ביסוד מקורות תנאיים נוספים, כפי שהובאו בסוגיה הבבליית. על פי דרכנו בהבנת התוספתא את ההבחנה שבין מי שהיה קבוע במלאכתו או מי שביקש לשנות את המצב הקיים, נראה כי נוכל להבין מקורות תנאיים נוספים שהובאו בסוגיית הבבלי, בדרך שונה מכפי שהבינה אותם הסוגיה הבבליית.

בצד משנה זו אנו מוצאים את שאלת הסוגיה: "מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא".⁶⁶ שאלת הסוגיה מבחינה באופן כללי בין הרישא של המשנה לסיפא, אולם לפחות על פי תירוצי האמוראים שהביאה, נראה כי שאלת הסוגיה התייחסה לקול התינוקות בלבד. כלומר, ברור היה לה לסוגיה שיש להבחין בין עבודה לגיטימית של בעל החצר ובין פעילות הכרוכה בהגעתם של לקוחות מבחוץ, ומשום כך קושייתה נסבה על היבט אחד בלבד: ההבחנה שבין הנכנסים והיוצאים ובין התינוקות.

63 על אף שהלכה זו עומדת בפני עצמה, ייתכן שאפשר באמצעותה לאתר את נושא הדיון גם בהלכה הצמודה לה באותו סעיף.

64 תוספתא, שם.

65 טענת "ריבוי הדרך" איננה טענה קנטרנית או שולית; בזמן חז"ל שימשה החצר גם לתשמישים צנועים וכהרחבה של שימושי הבית, ולפיכך מובן מדוע הקפידו חז"ל למנוע את "ריבוי הדרך".

66 שם כ ע"ב. מקור שאלה זו הוא ככל הנראה מדברי סתם הגמרא, והיא נאמרה כשאלת פתיחה כדי להציג את דברי אב"י ור"ב החולקים. לזיהוי שאלה מסוג זה כהוספה סבוראית מאוחרת, ראה: ש"י פרידמן, "על דרך חקר הסוגיא", מחקרים ומקורות, ניו יורק תשל"ח, עמ' 293-299.

על כך מביאה הסוגיה דיון אמוראי: "אמר אביי: סיפא אתאן לחצר אחרת. א"ל רבא: אי הכי,⁶⁷ ליתני: חצר אחרת - מותר! אלא אמר רבא: סיפא אתאן לתינוקות של בית רבן, ומתקנת יהושע בן גמלא ואילך".⁶⁸

לאחר שהעמידה את הסיפא של משנתנו בתינוקות של בית רבן הבאים ללמוד תורה, שמשום תקנה מיוחדת של רבי יהושע בן גמלא הקלו בדינם, הקשתה הסוגיה על כך מברייטא: "מיתביי אחד מבני חצר"⁶⁹ שבקש לעשות רופא אומן וגרדי ומלמד תינוקות בני חצר מעכבין עליו".⁷⁰

הסוגיה מתרצת על פי דרכה: "הכא במאי עסקינן בתינוקות דגוים".⁷¹ תירוץ זה, אם אכן נוח לפתור באמצעותו את הקושי, תמוה מדוע לא נקטה אותו הברייטא ובמקום זה בחרה להשאיר בידינו מקום לטעות. תמיהה נוספת העולה מן התירוץ היא שההנחה שתינוקות גויים למדו אצל יהודים נראית עיונית-תיאורטית ואינה הולמת בהכרח את המציאות שהייתה מקובלת בתקופה שהמשנה נתהוותה בה.

כיוון שכך, אפשר להציע סיבה אחרת לאיסור: הכוונה היא שאותו "אחד מבני חצר" הסב את מקום מגוריו לבית מלאכה. במקרה כזה זכאים השכנים למחות בידו שכן אינו דומה רעש העולה מדירת מגורים לרעש חנות, וכמדומה שגם על כגון זה נכון יהיה להחיל את הכלל: "כל המשנה ידו על התחתונה".⁷²

דומה כי בדרך זו ניתן להבין גם את המקור הבא: "תא שמע שנים שדריים"⁷³ בחצר ובקש אחד מהן ליעשות רופא אומן ומלמד תינוקות חברו מעכב עליו".⁷⁴ גם על כך מתרצת הסוגיה: "הכא נמי בתינוקות דגוים",⁷⁵ כדרך שהסברנו לעיל, גם כאן נוכל לומר שסיבת האיסור היא שמדובר בהסבת דירת מגורים לבית מלאכה.

67 בכת"י רומי ואטיקאן 116 ו אוקספורד 369, חסר אי הכי, ובמקומם: וליתני לחצר.

68 שם, בבא בתרא כ ע"ב-כא ע"א.

69 בכת"י רומי ואטיקאן 116, וכן בתוספות ד"ה אחד הובאה הגרסה לפיה מדובר במבוי ולא בחצר, ומביא התוספות שהרשב"א לא גרס כך אלא כגרסת הדפוס, שכן אין זה עולה בקנה אחד עם דברי אביי המתיר בחצר אחרת, וכמדומה שזוהי גרסת רוב הראשונים. אמנם מהרמב"ם בהלכותיו נראה שהייתה לו גרסה שונה מהדפוס, שהרי הוא פוסק: "אחד מבני מבוי שאינו מפולש שביקש לעשות...".

70 שם.

71 שם.

72 על פי המשנה, בבבא מציעא, ו, ב.

73 נוסח הדפוסים: שיושבין. בכמה מכתבי היד: שרויין, או שרויים.

74 בבלי, בבא בתרא כא ע"א.

75 שם.

כך גם במקור השלישי שהביאה הסוגיה, המספר על בעל דירה בחצר שותפים המבקש לשנות את ייעוד דירתו ולהשכירה לבעל מלאכה: "תא שמע מי שיש לו בית בחצר השותפין הרי זה לא ישכירנו לא לרופא ולא לאומן ולא לגרדי ולא לסופר יהודי ולא לסופר ארמאי".⁷⁶ הסוגיה רואה במקור זה קושיה על המשנה, ומשום כך היא מתרצת: "בספרא" דמתא".⁷⁷

דומה כי גם ההסבר למהות המפגע שהצענו בכיזור ההלכה שבתוספתא, משתלב היטב עם הבנת הסוגיה הבבלית את המקורות התנאיים שהביאה ואת הקשר שראתה בינם ובין משנתנו. בכל המקורות התנאיים שצוטטו לעיל, אין מדובר בהכרח ברעש, אלא בשימוש בחצר לצרכים מקצועיים הכרוכים בכניסת עוברים ושבים. רופא אומן, גרדי או סופר אינם גורמים בהכרח לרעש, ולכאורה נראה שהמכנה המשותף לכולם הוא שפעילותם כרוכה בתנועת העוברים והשבים.

ג. סוגיית הירושלמי

במשנה שבתלמוד הירושלמי, מובאים שני דיונים כמשנה אחת: פתיחת חנות תחת האוצר וזכות המחאה כנגד הנכנסים אל החנות והיוצאים ממנה וכו'. הסוגיה עוסקת בעיקרון החזקה, ובמקרה הנדון, זו שנרכשה על ידי בעל חנות שקדם: "חד בר נש זבין פלגא דרתיה שייר בה חד נחתומר אתא עובדא קומי רבי יונה ורבי יוסי אמרין אתת את עלוי הוא לא אתא עלך ותני כן אם קדמה הרפת או חנות לאוצר אין יכול למחות".⁷⁹

ר' יונה ור' יוסה פסקו שאין להרחיק את הנחתום מכיוון שהוא קדם. הסוגיה מסתייעת בברייתא, שאף ממנה עולה שאין זכות למחות בידי מי שקדם והוחזק בפעילותו.

76 שם.

77 נוסח הדפוסים וכת"י רומי ואטיקאן 116 ואוקספורד 369: בסופר.

78 שם. רש"י בד"ה בסופר מתא פירש שסופר מתא הנו: "מלמד תינוקות העיר ומושיב מלמדים תחתיו והוא מורה את כולם איך יעשו ויש שם קול גדול". התוספות שם, בד"ה בסופר מתא, מקשים על פירוש רש"י שאין הוא עולה בקנה אחד עם דברי רבא להלן, ולפיכך הם מביאים את פירוש ר"ח שסופר מתא הוא כותב שטרות העיר, כך גם מצאנו שפירשו הר"ף, הר"י מיגש, הרמב"ם והרמ"ה אבולעפיה. הרמב"ן, לעומתם, פירש שסופר מתא אינו אלא סופר סת"ם. וראה בהרחבה את הערתו של ר' זק, "שאילה בבעלים", הכי אתמר ד (אב תשס"ט), עמ' 91-97, הערה 11.

79 ירושלמי, בבא בתרא פ"ב ה"ג יג ע"ב. תרגום והסבר: אדם אחד מכר חצי דירתו, ושייר בה נחתום אחד. בא המעשה לפני רבי יונה ורבי יוסה, והם אמרו לתובעים את סילוקו של הנחתום: אתה באת אל הנחתום, כלומר הוא קדם לך.

בהמשך הדברים הסוגיה מבארת את אופיה של הפעילות שבמשנה - "ריבוי הדרך": "אילין דמלפין טלייא"⁸⁰ ואילין דעבדין מסוגיין⁸¹ אילין לאילין יכלין חבריהון למימחי בדיהון דו יכיל מימר ליה אינון אזלין ואתיין ולא משכחין יתך והן מרבין עלינו את הדרך".⁸²

כלומר הן מהתוספתא והן מסוגיית הירושלמי רשאים אנו להסיק כי הדיון נסב על הפעילות, והמפגע איננו רעש אלא ריבוי רגליים בחצר. מפגע זה עומד בפני עצמו, וחכמים ביקשו למנעו.

ד. סוגיית הבבלי - מיסוד הכלכלה במבוי

כהמשך לאותו נושא ראה לנכון בעל הסוגיה לצרף לדיון סוגיה מפורטת בנושא כלכלי - התחרות במבוי. נראה שהעורך ראה לנכון לחבר סוגיה זו לקודמתה בשל הצד המשותף שלהן: מגמת שתיהן אחת: להסדיר את החיים במסגרות שיתופיות דוגמת חצר ומבוי, והעיקרון המשותף לשתייהן: "כל המשנה ידו על התחנתה".

שיקוליו של עורך הסוגיה אף הם מרמזים לכך שהחידוש במשנתנו איננו הרעש כמטרד, אלא הדרך הנכונה והמותרת להחזיק בחנות המצויה בחצר שותפים.

הדיון נפתח במימרה של האמורא רב הונא: "האי בר מבואה דאוקים ריחיא ואתא בר מבוא חבריה קא מוקים גביה דינא הוא דמעכיב עילויה דאמ' ליה קא פסקת לחיותי"^{83, 84}. בהמשך, מביאה הסוגיה מקורות תנאיים שונים ומסיקה מהם כי דברי רב הונא שנויים במחלוקת תנאים.⁸⁵

- 80 בפני משה שם: "מקול התינוקות דקאמר אינו יכול למחות דוקא לאלו דמלמדים לתינוקות תורה".
- 81 בפני משה, שם: "אבל אלו שמלמדין התינוקות לעשות ציונים וסימנים להבין אלו לאלו ברמזים וחשבונות וכיוצא בהן [...] באלו יכולין בני החצר למחות ולומר שהן מרבין עלינו את הדרך". אולם בכת"י אסקוריאל: "מגיסין", בדומה לזה בעיטור (בדפוס וילנא צא ע"ב): "דעבדין מגיסין אילו לאיל", ופירש ליברמן, ירושלמי נזיקין, ירושלים תשס"ח, עמ' 181: "ואין ספק שפירושו: משתאות, משתאות מריעים [...] שהיו רגילים בהם בכרכים ובמרכזים גדולים".
- 82 שם.
- 83 במרבית כתבי היד: לחיותאי.
- 84 שם כא ע"ב. תרגום: בן מבוי אחד שהעמיד רחיים במבוי ובא בן המבוי חבריו ומעמיד אצלו רחיים דין הוא שהוא מעכב עליו שאומר לו אתה פוגע בחיותי (=פרנסתי).
- 85 לאחר מכן מביאה הסוגיה ברייתא כדי להקשות על רב הונא: "מיתיבי עושה אדם חנות בצד חנות של חברו מרחץ בצד מרחצו של חברו ואינו יכול למחות בידו מפני שיכול לומר לו אתה עושה בתוך שלך ואני עושה בתוך שלי" (שם, כא ע"ב). בעקבות הקושיה מהברייתא הזו, מביאה הסוגיה מקור תנאי נוסף ומסיקה ממנו שדברי רב הונא שנויים במחלוקת תנאים: "תנאי היא דתניא כופין בני מבוי זה את זה שלא להושיב ביניהן לא חייט ולא בורסי ולא אחד מבני בעלי אומנויות ולשכנו

ה. ראשונים

כאמור, המשנה מבחינה בין טענה של "איני יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין", שבגינה יש מקום לאסור על בעל החנות להמשיך ולהחזיק בה, ובין טענה של "איני יכול לישן מקול הפטיש והרחיים", שאין בכוחה לאסור. כדי לבאר את ההבדל שבין שני חלקי המשנה, מסביר הרמב"ן שטענת "קול הפטיש והרחיים" אכן נסבה על רעש, מה שאין כן טענת "קול הנכנסין וקול היוצאין" שנסבה על ריבוי הדרך: "לישנא דעלמא נקט אבל משום דמרבה עליהם את הדרך הוא שיכול למחות בידו".

כך גם בדברי תלמידו הרשב"א:

לא מקול הנכנסים ממש קאמר, דהא אינו יכול לעכב מחמת קול הפטיש והרחיים ועוד דסופא דמתני' דקתני אבל אינו יכול לומר איני יכול לישן מקול התינוקות אוקמה אביי בחצר אחרת, אע"פ שהקול נופל באזניו גם כן. אלא

אינו כופיהו רבן שמעון בן גמליאל אומר לשכנו כופיהו" (שם). אמנם יש לתמוה על השימוש בברייתא זו שכן המקור הקודם עוסק בשני בתי עסק המספקים מוצר או שירות דומה והדיון נסב על תחרות מסחרית, ואילו מקור זה לכאורה אינו נוגע כלל לענייני תחרות מסחרית אלא למטרד, ולפחות על פי הופעת סדר ההלכות בתוספתא אפשר להניח שמדובר בחשש מפני ריבוי רגליים: "לשכנו אין יכולין לכופו רבן שמעון בן גמליאל אומר לשכנו יכולין לכופו" (תוספתא, שם, מהד' ליברמן עמ' 130). יש מקום לדון איוז היא הברייתא המקורית אשר ממנה יש לעמוד על המשמעות המדויקת שכן ברייתא זו מצאנו בשלוש היקרויות ובשלוש גרסאות: (א) בתוספתא - הברייתא מובאת כחלק קטוע, חלקה הראשון של הברייתא נמצא בירושלמי, בבא מציעא יא, טז. קשה להחליט אפוא אם זוהי צורתה המקורית והיא שייכת לרצף של שאר הברייתות שהובאו שם. אם אכן נניח שברייתא זו היא הברייתא המקורית ונקבל את גם את ההקשר שהעניק לה עורך התוספתא, משמעות הדבר היא שעיסוקה בענייני מטרדים כשאר ההלכות שבאותו עניין. (ב) בסוגיית הבבלי - היא מובאת כהמשך ישיר להלכה אחרת: "תנאי היא דתניא כופין בני מבואות זה את זה שלא להושיב ביניהן לא חייט ולא בורסקי ולא מלמד תינוקות ולא אחד מבני בעלי אומנויות" (בבלי, בבא בתרא כא ע"ב). שלא כמו בתוספתא, במקור זה ההקשר ברור והוא נראה בתוך רצף טבעי ולא קטוע, אלא שגם בכך יש להטיל ספק, שהלא ייתכן שדווקא מפאת הקושי שבה, ראתה הסוגיה לנכון להשלים את החסר ולהקדים לה ברייתא אחרת, ואמנם (ג) בסוגיית הירושלמי - הובאה הברייתא הבאה: "תני לשכיני יכול לחזור בו. משקיבל עליו אינו יכול לחזור בו. רשב"ג או' אף משקיבל עליו יכול לחזור בו" (ירושלמי, שם פ"ב ה"ג, יג ע"ב). בברייתא שלפנינו ישנם מוטיבים דומים, אלא שקשה לקבוע אם זו אכן אותה הברייתא [כפי שהבין בעל הפני משה] בתוספת (שייתכן שהיא מאוחרת) פרטים אחדים, או שמא לפנינו מחלוקת נוספת של ת"ק ורשב"ג שאין עניינה בשאלה אם ניתן לכפות שְׁכָן אלא האם שְׁכָן יכול לחזור בו ומה הדין אם קיבל עליו.

טעמא מפני ריבוי הדרך, כלומר, איני יכול לעמוד מפני רגל הרבים שמרבים עלינו את הדרך.⁸⁶

כלומר, גם על פי ראשונים אלה, אין הטענה מוסבת על עניין הרעש כלל, והרעש עצמו אינו אסור.⁸⁷

הסבר ב - קניין: פעילות פרטית לגיטימית ופעילות בעלת אופי ציבורי סוגיית הבבלי

כזכור, הסוגיה הבבלית הביאה את שיטתו הפרשנית של רבא, שהעמיד את הסיפא של משנתו בתינוקות של בית רבן הבאים ללמוד תורה, שמשום תקנה מיוחדת של רבי יהושע בן גמלא הקלו בדינם ולכן דינם שונה מדינם של הנכנסים והיוצאים המזכירים בתחילת המשנה. הסיבה לכך, על פי רבא, הקלה מיוחדת שחלה עליהם כפי שהוסבר.

אמנם, בין אם תקנת יהושע בן גמלא הובאה על ידי רבא ובין אם הובאה ידי הסוגיה, קשה להבין מדוע לא ציינה המשנה שמדובר בתינוקות של בית רבן. לאור זאת, כפירוש ישיר למשנה, נציע את האפשרות הבאה: היות וחצר שותפים נועדה למגורים, מותר לאחד מהשותפים לפתוח בה חנות כדי לעשות בה לפרנסתו כל עוד אין הוא הופך אותה למקום ציבורי, ומאותה הסיבה אסור לו לקיים בה פעילות בעלת אופי המוני כדוגמת חנות שמגיעים אליה לקוחות שאינם תושבי החצר, שכן פעילות כזו מתאימה באופיה לרשות הרבים ולא למקום פרטי. לעומת זאת, בתוך חנות מותר לו לעסוק במלאכה כדרכם של בעלי מלאכה שמכים בפטיש, טוחנים ברחיים או מלמדים את מלאכתם לצעירים המבקשים ללמוד מניסיונם. לימוד התינוקות המובא בסיפא של המשנה אינו דומה ללקוחות הבאים והולכים, ופירושו מספר מועט של תינוקות שמשתלבים בפעילות הסבירה של חנות פרטית הפועלת בחצר מגורים. פעולות אלה מקובלות בחצר מגורים ואינן פוגעות באופיו הפרטי של המקום, ומשום כך לא אסרו אותן חכמים.

משכך, די ברור שלא הרעש עצמו הוא הבעיה, אלא השינוי שעלול להיגרם לאופי החצר שכן חצר מגורים נועדה לפעילות בעלת אופי אחד, ומקום ציבורי - לפעילות בעלת אופי אחר.

86 חידושי הרשב"א, שם, וכ"כ גם הר"ן והנימוקי יוסף שם.

87 הרמ"ה אבולעפיה הוסיף שיש בריבוי הנכנסים והיוצאים גם חשש מפני היזק ראייה אלא שהמשנה לא טרחה לפרט את כל הבעיות הכרוכות בכך: "והאי דקא נקיש רישא טעמא משום דאינו יכול לישן, הוא הדין דיכיל למימר טעמא משום היזק ראייה אי נמי משום שמרבה עליהם את הדרך, אלא חד מתרי תלתא טעמא נקיש... " (יד רמ"ה, שם).

הסבר ג - רעש כמפגע

הרמב"ם בהלכותיו מביא את לשון המשנה ומבאר שההבדל בין קול הנכנסים והיוצאים ובין קול הפטיש והרחיים טמון בכך שבאחרון "הוא החזיק לעשות": "אבל אינן יכולין למחות בידו ולומר לו אין אנו יכולין לישן מקול הפטיש או מקול הרחיים שהרי החזיק לעשות כן".⁸⁸

ואכן מדייק מכך בעל המגיד משנה שבאופן שהוא מבקש כעת לפתוח חנות שכזו, רשאים בני החצר לעכב בעדו.⁸⁹

את הסיבה להבדל בכוחה של החזקה במקרים השונים מסביר הרמב"ם עצמו במקום אחר:

וכן בני מבוי או בני חצר שנעשה אחד מהן אומן ולא מיחו בו שהרי החזיק והיה העם נכנסין ויוצאין לקנות ממנו ושתקו לא החזיק בדבר זה ויש להם בכל עת לעכב ולומר אין אנו יכולין לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין שזה הזק קבוע הוא כמו העשן והאבק וכזה הורו הגאונים.⁹⁰

אכן, אין בדברי הרמב"ם הסבר לסיבה שבשלה רעש הנכנסים והיוצאים נחשב נזק חמור שלגביו לא תועיל חזקה ואילו רעש הפטיש והרחיים הוא רעש חמור פחות.

כדי להבחין בין שני סוגי הרעש, מציע בעל ה"נתיבות משפט" שכנראה רעש של לקוחות שנכנסים ויוצאים מטריד יותר מקול הפטיש והרחיים שהוא קול רצוף וקבוע (כעין רקע): "דדוקא בנכנסים ויוצאים שבכל יום ויום איכא נכנסין ויוצאין אחרים לא מהני חזקה נגדם דדמי לקוטרא דיכול לומר סבור הייתי שאני יכול לקבל ועכשיו א"י לקבל משא"כ קול הפטיש אחד הוא מהני חזקה".⁹¹

88 רמב"ם, קניין, שכנים ו, יב.

89 לא מן הנמנע שמקורו של הרמב"ם בהסבר זה הוא התוספתא שהבאנו: "ואם קדמו חנות ורפת את האוצר אין יכול למחות בידו ולומר לו איני יכול לישן..." וכפי שכבר פירשנו אין בכוונת התוספתא לחנות ולרפת דווקא, אלא החידוש הוא שכאשר המטריד קדם למוטרד אין המוטרד יכול לטעון כנגדו.

90 רמב"ם, שם יא, ה.

91 נתיבות המשפט, סימן קנו, סעיף א. וראה עוד בחידושי האור שמח ובקהילות יעקב, בבא בתרא סימן יד. מלבד אופיו של הרעש, בתשובתו בחלק ה, חושן משפט, סימן צב, החתם סופר מרגיש שהטענה של "איני יכול לישון מקול הנכנסים ומקול היוצאים", אינה דווקא בשעות הלילה אלא גם בשעות היום: "אבל פשוט דשינה הוא לא דוקא בלילה, [אלא] אפילו ביום אין לו מנוח מחמת בלבול הקולף ואיכא ינוקא דגני ביממא ואיכא נמי קלא דפועלים המשכימים למלאכתם ונכנסים לחנות וכדומה".

בעקבות הרמב"ם פירש גם המאירי את המשנה כפשוטה. לדעתו, החשש המובע בה הוא חשש מפני רעש, ויש לחלק בין רעש הנגרם מלקוחות זרים ובין רעש של שימוש לגיטימי בבית מלאכה: "מקול הנכנסים ומקול היוצאים ר"ל הבאים ליקח שפעמים יש להם תרעומת זה על זה וצווחים אבל עושה הוא כלי אומנתו לשם ויוצא ומוכר לשוק ואין רשאיין לומר עשה כליך במקום אחר... שאדם עשוי לעשות אומנות שלו בתוך ביתו ואינו נמנע מפני היזק שינה אבל המכירה אדם עשוי יותר למכור השוק".⁹²

סיכום ומסקנות

בעקבות תפיסת הרעש כמטרד בזמן החדש נתעורר הצורך למצוא מקומו של מטרד זה בעולם ההלכה והמשפט העברי. מסקנתנו הייתה כי בספרות התנאית קיימת התייחסות מפורשת לרעש כנוזק, ופגיעה הנגרמת ממנו תוגדר כנוזק על כל המשתמע מכך, אולם אין התייחסות לרעש כמטרד.

אם מבקשים למצוא מקור שכזה בספרות התלמודית, ובעקבותיה בכתבי הראשונים, ניתן - אולי - להסתמך על סוגיית "קלא", ואף קביעה זו שנויה במחלוקת ראשונים ובשינויי גרסאות אם זו אכן מסקנת הסוגיה. כך גם בפרשנותו של הרמב"ם בעניין הימצאותם של עורבים בקרבת העץ שברשותו, שעולה ממנה שהבעייתיות נעוצה בקולם המרעיש.

מלומדים שביקשו למצוא התייחסות למטרד הרעש במקורותינו הקדמוניים, פנו לסוגיית "הנכנסים והיוצאים". במאמר זה ביקשנו להראות שסוגיה זו אינה מהווה מקור למטרד רעש, בוודאי לא ברמת המקורות התנאיים והאמוראיים שבה. על פי התוספתא, סוגיית הירושלמי ורוב הראשונים אין מדובר כלל ברעש אלא בריבוי הדרך. גם בהנחה שמדובר ברעש, הבעייתיות שזיהתה המשנה לא הייתה הרעש עצמו אלא השינוי מהנהוג הקיים, עיקרון שניתן ליישמו רק באותה חצר ולא בחצר סמוכה.

כאמור, כל המקורות שזיהו את הרעש כמפגע, הם מקורות פרשניים מאוחרים יותר (סתם התלמוד בסוגיית רחיים, הרמב"ם בסוגיית העורבים, חנות שבחצר).

דומה כי העובדה שאין בידינו מקור תנאי הדן במפורש בעניין רעש, למעט בהקשר של יחסי שכנות במבוי, וכן העובדה שיתר המקורות שבידינו מאוחרים, בכוחן

92 בית הבחירה, שם. בשו"ת הרלב"ח חו"מ סימן צו מבאר שאין למחות במי שעושה בתוך ביתו מלאכה לפרנסתו, שכך היא דרכו של עולם, אבל ניתן למחות כנגד מי שפותח חנות בחצר, כיוון שיכול למחות מחוץ לה. ובסמ"ע כתב: "שכיון שמכה בפטיש בביתו או בחנותו אין השכנים יכולין לעכב על מה שאדם עושה בביתו משא"כ בדינים הראשונים שהנכנסים והיוצאים והקול מהן הוא בחצר המשותף לכולם מ"ה יכולין למחות בו מלעשות להן נזק בחצרם".

ללמדנו כי ככל הנראה לא הייתה בעולמם של התנאים משנה אקולוגית סדורה בענייני רעש כמטרד לאיכות החיים, אלא כנוזק או כמטרד רק במושגים הנוגעים לציבור מקומי מצומצם דוגמת שותפים בחצר אחת.

מסתבר כי מאוחר יותר, עם התפתחות המודעות לנושא, מצא מטרד זה את דרכו אל המקורות הקדומים, באחת משתי האפשרויות:

א. כפרשנות רטרופקטיבית לטקסטים קדומים על פי עולמו של המפרש וכדרכה של פרשנות, הפך הרעש מטרד אשר יש להרחיק מפניו - פרשנות ההולמת את המתווה העקרוני הקדום של "מרחיקין" שעל פי המשניות של פרק "לא יחפור".

ב. האופי הקוזואיסטי של המשניות לא דרש הגדרה ברורה של מהות המפגע, מה גם שפעמים מדובר במפגעים רב-מערכתיים. בשלב מאוחר יותר, עם התגברות המודעות למפגעים השונים, עלה הצורך בהגדרה מדויקת של אופי המפגע. המודעות הגוברת לרעש ולהשלכותיו גרמה לתשומת לב מיוחדת להיבטים אלו, מכלל ההיבטים שטרם נוסחו.

יש להודות בכך שמחברים מאוחרים שביקשו לאסור מטרדי רעש, לא נזקקו כלל למקורות התלמודיים ויצרו הלכות חדשות בתוקף של תקנות או באמצעות שיקול דעת עצמאי.⁹³

93 כך למשל בפנקסה של קהילת וירונה באיטליה נמצאה תקנה האוסרת בנייה בשעות הלילה, ככל הנראה מחשש לרעש: "הושם פרט, בשקנס י' דוק' לבניין ב"ה, ששום בר נש יוכל לעשות שום סתירה או בניין בלילה, בלי רשות תחלה משכניו או ממ"כ הפרנסי" שבכל משמר ומשמר. והעובר נוסף על העונש הנ"ל אשר יוקח ממנו בלי שום רחמנות, יחוייב ג"כ לסתור ולפתוח הבניין בלי שום דחוי או גראצייה בעולם, ונשאר ע"כ כלם, וכן במצותם פרסמתי תקנה זו למחרתו בבית הכנסת אחרי הכנסת הס"ת למקומ' " (י' בוקסנבוים (מהדיר), פנקס קהל וירונה שסא-שץ, תל אביב תש"ן, חלק ג, עמ' 336, סעיף תמח). וכך גם בדבריו של הדיין הרב עזרא בצרי, הקובע על פי שיקול דעתו, מסברא ולא על פי מקור, כי אסור להרעיש: "לא ידפקו על רצפת הבית אם שכנים דרים מתחתיהם שבוה מפריעים מנוחתם, ובפרט בשעות המנוחה ובלילה לא יזיזו רהיטים וכיו"ב, באופן שהדיירים תחתיהם ייפגעו מכך [...] וכן על ההורים להשגיח שילדיהם לא יקימו רעש בחצר, בחדר המדרגות וכיוצא בזה בשעות המנוחה ויפריעו למנוחת השכנים. וכל שכן שהשכנים עצמם לא יקימו רעש בשעות המנוחה" (הרב עזרא בצרי, דיני ממונות, ירושלים תשל"ז, חלק ב, עמ' ט). וברוח דומה, בספר התקנות של שכונת מאה שערים, פרק ד, סעיף א, כללו את האיסור להרעיש בכלל המטרדים המוכרים מתוך דברי הפוסקים: "מחוייב כ"א לשמור עצמו בכל מעשהו אף בחדרי חדרים, שלא יגרום שום היזק או צער לחבריו ולשכנו, הרחוק והקרוב, אף שום השמעת קול או עשן או נדנוד קרקע, ואף אם השכנים הקרובים מוחלים לו, הרשות ביד הרחוקים למחות בידו, ולא מהני בזה חזקה דקוטרא ובה"כ וכדומה".

"אָבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים": עקירת עבודה זרה בהלכות התנאים

מוטי ארד

שלושה מאמרים על יחסה של ספרות התנאים לעבודה זרה ולעובדיה כיבדו את הגיליון הראשון של 'ראשית', והם מעידים על העניין שנושא זה ממשיך לעורר בחקר התלמוד.¹ הצד השווה במאמרים אלה הוא שהם מוצאים במשנה ע"ז עדות למתינות ביחס כלפי גויים עובדי ע"ז. בכך הצטרפו המאמרים לשורה של מחקרים² אשר העלו על נס את המעבר מציווי השמדה והחרמה של עבודה זרה ועובדיה שיש במקרא, ל'איסורים וסייגים'³ ביחסים שבין יהודים לגויים שבאים במשנת ע"ז. נראה שדברי ר"ש ליברמן בתיאור הלכות עבודה זרה שלפיהם "שלא כראשוני היהודים ההלניסטיים לא נאבקו עוד החכמים עם עבודה זרה של הגוים. הם כיוונו בעיקר דבריהם ליהודים", וכי "אף על פי שהדגישו וחתרו והדגישו את כובד החטא של עבודה זרה (בדומה לשפיכות דמים וגילוי עריות), הרי עשו זאת כדי למנוע יהודים מלהיכשל בה מאונס או מאהבת בצע",

1 י' רוזן-צבי, "אבד תאבדון את כל המקומות", הפולמוס על חובת השמדת עבודה זרה בספרות התנאית", ראשית 1 (תשס"ט), עמ' 91-115 (להלן ר"צ); י' פורסטנברג, "ביטול עבודה זרה: הדיאלוג של החכמים עם האלילות תחת הקיסרות הרומית", שם, עמ' 117-144; נ' זהר, "מחיצות סביב מרחב תרבותי משותף: היחס לגויים ולצלמיהם על פי משנת עבודה זרה", שם, עמ' 145-163 (להלן זהר).

2 אזכיר רק שלושה: א"א אורבך (א"א אורבך, "הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית", א"י 5 (1958), עמ' 189-205. = מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 125-178).

יעקב בלידשטיין (י' בלידשטיין, "מחקרים במסכת עבודה זרה פרק א וביחס חז"ל ליצירת צורות", עבודת דוקטור, ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק, 1968; ומאמר מאוחר יותר, G.J. Blidstein, "Nullification of Idolatry in Rabbinic Law", *PAAJR* 41-42 (1973-1974), pp. 1-44; M. Halbertal, "Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishna", G. Stanton and G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1988, pp. 159-172.

3 כך מתאר ליברמן ("פולמוסי החכמים נגד עבודה זרה", בספרו יונית ויוונות בארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 237) את מסכת ע"ז, ולדעתו יחס החכמים (בניגוד ל"יהודים ההלניסטיים" דוגמת פילון) אינו תוקפני אלא מזלזל ומלגלג (שם, 239).

דברים שנכתבו לפני יותר משישים שנה, עדיין ממשיכים לתאר נכוחה את הבנתם של חוקרי זמננו את הלכות עבודה זרה.⁴

שלושת החוקרים מסכימים עם קודמיהם - המשנה משקפת מאמץ מכוון לשמור על דו-קיום כלכלי ופוליטי בין תושבי הארץ היהודים ובין שכניהם הגויים.⁵ היטיב לבטא זאת נ' זהר:

במציאות הפוליטית והחברתית המשתקפת במשנה אין "החרמה" כזאת יכולה לעלות על הדעת: התרבות האלילית היא מציאות קיימת ועובדיה הם שכנים של קבע ליהודי ארץ ישראל. במציאות זו, משימתו של השיח ההלכתי היא לקבוע את אופני ההתייחסות לנוכחות הקבע של האלילות בסביבת החיים היהודית (עמ' 145).

חידוש מעורר מחשבה מצאתי בדברי ישי רוזן צבי (להלן ר"צ), ובדברים אלה באתי לדון. ר"צ טוען שהמשנה מייצגת צד במחלוקת תנאים המתועדת במדרשי ההלכה. ההלכה מבית מדרשו של ר' ישמעאל (מכילתא דברים יב ב-ג) תבעה לשחוק עד דק פסלים ולהרוס עד היסוד מזבחות ומקדשים, ואילו ההלכה מבית מדרשו של ר' עקיבא, הבאה בספרי דברים (פיס' ס-סא), הסתפקה בפגיעה חלקית בפסלים ובדמויות המוטבעות בכלים, ובהריסה חלקית של מזבחות ומקדשים; ודעת דבי ר"ע, טוען ר"צ, היא שנקבעה במשנתנו: "אבקש לקרוא את משנת עבודה זרה כניסיון להציב אלטרנטיבה שיטתית לחובת השמדת עבודה זרה, אשר התפרשה כפשוטה בבית מדרשו של ר' ישמעאל".⁶ המאמר מוסיף גם טענה היסטורית - לדעת ר"צ, המשיכה שיטת דבי ר' ישמעאל מסורת כוהנית קנאית ששורשיה במקרא וענפיה בספרות בית שני; ואילו ר' עקיבא ובית מדרשו המירו את חובת החרם וההשמדה המוחלטת שיש במקרא באיסורי הרחקה מתונים יותר. חדשנות זו של דבי ר"ע, טוען ר"צ, היא שאחראית למתינות

4 ראו ליברמן, שם, עמ' 240-241.

5 אורבך הדגיש את הצרכים הכלכליים בארץ ישראל, במיוחד לאחר מרד בר כוכבא, שחייבו השתלבות בערים מעורבות שרובן גויים. הלברטל התייחס גם למציאות הפוליטית והתרבותית של תקופת המשנה שחייבה הלכה סובלנית תחת חובת ההשמדה שיש במקרא ובספרות בית שני. נראה שר"צ, זהר ופורסטנברג נמשכו אחר הלברטל בראיית משנה ע"ז כניסוח של 'מרחב ניטרלי' משותף בין גויים ליהודים, והעמיקו בבחינת מונח 'ביטול עבודה זרה' כתחליף סובלני ל'חרם' המקראי.

6 ר"צ, עמ' 93. ועל אף שלא העמיד משנה אחת בודדת כמקבילה לספרי סא, נראה שדיני הביטול (ע"ז פ"ד מ"ג-מ"ז) הוכיחו את מגמת הצמצום של חובת ההשמדה; ראו במאמרו (הע' 1) עמ' 113-112. על יחס הספרי למשנה ראו עמ' 114 על "גישת... ר"ע והמשנה שעמה", ובהערה 106סייג דבריו: "כוונתי להבחנה בין שתי השיטות העקרוניות, וברי כי אין זה אומר כי יש לזהות את שיטת המשנה עם הספרי לפרטיהן". ובעמ' 93 העריך שהדרשות בספרי נסמכות על המשנה. וראו להלן הע' 148.

שבאה לביטוי במשנתנו, שהיא משנת ר' עקיבא. לדעתו של ר"צ, שותפים אחרים, הן בזיהוי בין מדרשי ההלכה דבי ר' עקיבא לבין המשנה מצד אחד,⁷ והן בקרבה שבין מדרשי ההלכה דבי ר' ישמעאל לבין ספרות בית שני מצד שני.⁸ דעה חשובה זו ראויה לבדיקה מחדש.

איני חולק על כך שההלכה במשנה ע"ז מייצגת עמדה ערכית מתונה, ואני גם מסכים עם ר"צ שברקע למשנה עומדת מחלוקת במדרשי התנאים, אף היא ערכית, בשאלת החובה לעקור עבודה זרה; אלא שאני חולק עליו במסקנותיו. לדעתי מכילתא דברים של דבי ר' ישמעאל היא המתונה, ואילו הספרי שהוא מדבי ר' עקיבא הוא הממשיך את התביעה המקראית לעקירת ע"ז מכל מקום ובכל זמן. וכן, לדעתי, משנתנו איננה נוקטת את שיטת ר' עקיבא, אלא נוטה דווקא למתינות כלפי גויים עובדי עבודה זרה ופולחנם, שמצאתי במשנת ר' ישמעאל.

אפתח בשלוש הערות מתודולוגיות:

א. הטענה שיש לשני בתי המדרש עמדות אידאולוגיות וערכיות שונות, והטענה שעמדות אלו - ולא רק שיטות מדרש שונות - הן שמונחות בבסיס המדרשים, הן טענות מבוססות ומקובלות עליי.⁹

7 נראה שהזוהות בין משנתנו למשנת ר' עקיבא שבספרי התקבעה כהנחה במחקר. ראו למשל דברי ס' פראאד באנציקלופדיה למדרש (J. Neusner & A.J. Avery-Peck Ed., *Encyclopedia of the legal traditions and exegeses of Sifrei ...* : (Midrash, Brill Leiden, 2005, P. 57 to Deuteronomy (unlike those of Sifrei to Numbers) display a close relation to the legal traditions of the Mishnah of Judah the Patriarch, which is thought to reflect the halakhic views of Akiba and his disciples " . גם כהנא הסכים בדרך כלל עם כלל זה, אם כי סייג דבריו וציין שגם מדרשי ר' ישמעאל מצטטים לעתים את משנתנו. ראו מאמרו " The Halakhic Midrashim " (להלן הע' 32), עמ' 56 הע' 237. גם ע' ידין במחקריו (ראו הע' 8) קושר את הספרא והמשנה לזרם רבני המזוהה עם רבי עקיבא, ואשר מובחן מקבוצות השייכות לחוגי כוהנים (כגון זו של ר' ישמעאל או של אנשי כת היחד במדבר יהודה) הנאמנות למדרש צמוד לטקסט המקראי. לשיטתו, הספרא דורשת את הפסוקים על פי המשנה ואינה חוששת להתרחקות מפשט הפסוק.

8 בולט בכך ע' ידין שמחקריו עוסקים במחלוקות בתי המדרש ובדומה לרוזן-צבי אף הוא קושר את מדרשי ר' ישמעאל עם מסורת כוהנית מימי הבית לדרוש את המקרא קרוב לפשוטו; ראו A. Yadin, "4QMMT, Rabbi Ishmael, and the Origins of Legal Midrash", *Dead Sea Discoveries* 10 (2003), pp. 148-149. ידין חזר על רעיון זה לאחרונה; "Rabbi Akiva's Youth", *JQR* 100 (2010), p. 596.

9 זו התזה המרכזית של מ' הלברטל בספרו מהפכות פרשניות בהתהוותן - ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, מאגנס תשנ"ז. הלברטל לא עסק שם בהלכות ע"ז, אבל הוכיח מציאותו של קריטריון מוסרי שהדרשן עושה בו שימוש מודע במגוון רחב של נושאים; ראו שם, עמ' 21,

עם זאת, כדי לעמוד על עמדות אלו ראוי לדעתי לדון במכלול של מונחים והלכות הבאים במדרשי שני הבתים ולא בהלכה בודדת. לדוגמה: ההבחנה בין המכילתא לספרי דברים שעשה ר"צ בעניין שעסק בו - מידת האבדן של עבודה זרה - היא נכונה. אך האמנם הסתפקות בניקור עיניים או בשבירת חוטם ואוזן מצלמיות פולחן מעידה על מתינות במשנת דבי ר' עקיבא? גוי עובד ע"ז היה רואה בכך אלימות וביזיון בלתי נסלחים. לכן בעיני הגוי, דברי הספרי "נתצת את המזבח הנח לו ושברת את המצבה הנח לה" (פיס' סא) אינם יכולים להיחשב 'הנחה' לעומת הריסת המזבח עד היסוד כשיטת ר' ישמעאל. אם יש כאן הקלה בדין ע"ז, הרי היא לישראל שיהא רשאי להשתמש בכלי או במטבע לאחר שנשחקו הדמויות המעטרות אותם, ובמקרה של בית יוכל לגור בו לאחר שעקר ממנו אבנים אחדות; אבל אין בדברי הספרי משום גילוי מתינות כלפי גוי עובד עבודה זרה כאשר פגע ישראל בפולחנו נגד רצונו (להוציא מקרים שגם הגוי מוכן לפגיעה כגון המוכר כלים לישראל). כדי לעמוד על מהות המחלוקת בין דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא נחוצה השוואה שיטתית ורחבה יותר של הלכות בין מכילתא דברים והספרי, ולדעתי היא תגלה משמעות הפוכה מזו שהגיע אליה ר"צ.

ב. ההנחה שמשנת ע"ז היא כדבי ר' עקיבא טעונה בדיקה. כאמור דיני הביטול שבמשנה היוו כנראה ראייה לכך (ראו הערה 6), אבל יש לציין שהמונח 'ביטול עבודה זרה' אינו נמצא כלל בספרי דברים, ולא זו אף זו - בדיקה של כלל מדרשי ההלכה מעלה כי המונח חסר כליל ממדרשי דבי ר' עקיבא ובא במדרשי דבי ר' ישמעאל בלבד.¹⁰ וכן, אפשטיין (מלנו"ה עמ' 732) דייק כי הלשון המובא בע"ז פ"ג מ"ז ("מיכן אמרו שלשה בתין הן שלושה אבנים הן") אינו כספרי פיסקא סא אלא כמכילתא. גם ע"ז פ"ד מ"ה ("עבדה זרה שלנכרי אסורה מידו של ישראל משתעבד") שהיא סתם משנה, מובאת במכילתא דברים משמו של ר' ישמעאל: "מיכן אמרו עבדה זרה שלנכרי אסורה מיד ושלישראל משתעבד

33-41. גם אצל מ' כהנא מצאתי דעה דומה בשאלת הישיבה בארץ, וראו להלן בהע' 44; על דעות ו' נעם וא' שמש ראו להלן בהע' 56.

10 מכילתא ר"י פסחא פרשה יג (עמ' 47), "וינצלו את מצרים מלמד שעבודה זרה שלהם נתכת ובטלה וחזרה לתחלה"; שם, בחודש פרשה ו (עמ' 226) שאלת פלוסופוס המופנית לרבן גמליאל שבאה גם כמ' ע"ז פ"ד מ"ז וכן בת' ע"ז פ"ו ה"ז: "מפני מה אינו מבטלה"; שם, שם, פרשה ח (עמ' 233) העמדת הדיבר "אנכי" לדיבר "לא תרצח" ושם "שברו לו צלמיו ובטלו לו מטבעותיו ומיעטו בדמותו של מלך". אשר למדרשי ההלכה לספר דברים יש אזכור בודד והוא במדרש תנאים לדברים א כב (עמ' 11), שמקורו במדרש הגדול (עמ' לה), דברי חכמים "לא למדתנו רבינו ע"ז שביטלה עובדיה מותרת אם נכנסין אנו סתם אין אנו יודעין איזו ע"ז שנעבדת ואיזו ע"ז שבטלה" וכו', הוא מדברי חכמים שלא פורשה זהותם, ואין ללמוד ממנו לכאן או לכאן.

דברי ר' ישמעל ר' עקיבא אומ' של יש' מיד ושלנכרי משתעבד", ולא כבבלי.¹¹ ר"צ אמנם השגיח בחריגות אלו משיטתו וניסה ליישבן,¹² ועם כל זאת יש בהן כדי לערער על עצם ההנחה הנ"ל, ובגוף המחקר אציע דוגמות למקרים שהמשנה מתאימה דווקא למכילתא,¹³ או לספרי בפיסקאות שהן מדבי ר' ישמעאל.¹⁴ ובעיקר, כיוון שמוקד הדיון הוא במדרשי ההלכה, מן הראוי היה להקדיש את עיקר המחקר למדרשים ולא למשניות. אני חושש שטשטוש הגבולות בין משנת ר' עקיבא שבספרי לבין משנתנו העבירה את מוקד הדיון למשנה, בעוד שלמדרשים הוקדשו סעיפים בודדים בלבד.

ג. מהלך התפתחות ההלכה צריך בירור נוסף. ר"צ טוען שדעת דבי ר' ישמעאל מייצגת עמדה מסורתית 'כמו מקראית' שנהגה גם בימי הבית ואחריו, וכי 'ברי אם כן כי הדרשות מדבי ר' עקיבא מבטאות שינוי מן המסורת המקובלת, הן הפרשנית, הן המעשית" (ר"צ, עמ' 102). ברור אפוא שקבע יחס של מוקדם (המכילתא, דבי ר' ישמעאל) ומאוחר (הספרי, דבי ר' עקיבא) בין הדרשות: הראשונה קופאת על שמריה בקנאותה, והשנייה משתנה לפי צורכי הזמן. אשר למשנה, נראה מדבריו שהספרי והמשנה הם שתי נוסחאות של משנת דבי ר' עקיבא ללא יחס של מוקדם ומאוחר.

אני מעדיף תיאור של התפתחות מגוונת יותר של ההלכה, שבה המשנה עשויה לבחור בדברי ר' ישמעאל ממדרש הלכה ולהציגם כסתם משנה, כפי שמצאה ו' נעם;¹⁵ או כשיטת ס' פראאד, אשר טבע את הביטוי "the multivocality of a received yet restless tradition",¹⁶ הרואה במשנה שלב נפרד בהתפתחות ההלכה ממדרשי ההלכה

- 11 אמנם בבבלי ע"ז נא ע"ב קובע עורך הסוגיא שהמשנה היא כר"ע, אבל הברייתא שציטט היא מהמכילתא בהיפוך לשון.
- 12 ראו ר"צ, עמ' 97 הע' 29, ובמיוחד עמ' 98 הע' 30, והפנה לאפשרויות מבווא לנוסח המשנה בעניין "מיכן אמרו". ולדעתי, גם אפשרויות לא דיבר אלא בשלשון שמא שהספרי הוא "כנראה... מבית מדרשו של רבי עקיבא - רבי" (שם, ראש עמ' 748).
- 13 כגון מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא אם ע"ז מטמאה כשרץ או כנידה; ראו להלן ליד ציון להע' 58.
- 14 כגון בעניין מצוות הגוף הנוהגות גם בחוצה לארץ שנלמדו מתפילין ולא מע"ז כמסורת ר"ע; ראו להלן ליד ציון להע' 93.
- 15 בספרה מקומראן למהפכה התנאית, היבטים בתפיסת הטומאה, ירושלים תש"ע, בעניין "עובר כירך אמו" עומדת נעם על כך שדווקא שיטת ר"ע משמרת הלכה עתיקה הקרובה יותר לזו של קומראן, ואילו דעת ר"י שונה, ובעניין "בן שמונה" עמדתו נקבעה במשנה כסתם משנה, ואילו שיטת ר"ע הובאה כדעת יחיד. ראו שם, עמ' 307-309, על היחס בין ספרי במדבר קכה לבין משנה אהלות פ"ב מ"ב (כדעת רוב המפרשים) ובין משנת מכשירין פ"ז מ"ז (כהצעת נעם).
- 16 ראו ספרו *From Tradition to Commentary, Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, SUNY Albany 1991, במיוחד עמ' 17-19.

ומהתוספתא ומחייב בחינה סינופטית של מקורות אלה.¹⁷ עם זאת, דומה שפראאד קרוב לר"צ בתיאור המהלך מפרשנות המקרא בספרות בית שני למדרשי ההלכה ולמשנה,¹⁸ שכן בדבריו רק הספרי, ולא מכילתא דברים, נזכר עם התוספתא והמשנה בהתפתחות הלכתית זו.¹⁹ מורי רש"י פרידמן הוכיח במחקריו כי לעתים קרובות סדר התפתחות ההלכה בתורת התנאים הוא ממדרש ההלכה לתוספתא ומזו למשנה, כלומר: המשנה מהווה פיתוח מאוחר ומשוכלל של הלכה שעלתה כבר מדרשתם של תנאים, והתוספתא מהווה שלב ביניים בפיתוח זה.²⁰ במחקר זה אני מגלה עדות לריבוי הקולות ולהשתנות המתמדת של ההלכה שהציע פראאד, ולהתפתחות המקורות בסדר שהציע פרידמן, ממכילתא דברים לתוספתא ומשם למשנה.

את המחקר אני מקדיש רובו ככולו להשוואה בין מקבילות המכילתא והספרי לדברים, ובמידה צנועה גם לבחינה של זיקת הדרשות לתוספתא ולמשנה. אפתח בבחינה של שלושה מונחים השגורים בלשון בתי המדרש, שיש בהם כדי ללמד על מגמות מנוגדות בין בתי המדרש בתפיסתם את החובה להוריש ולהכריע עבודה זרה מקרב הארץ, בארץ ישראל ובחוצה לארץ.

- 17 הדברים נאמרו בניגוד לניוזנר הרואה במשנה מסמך קאנוני ואוטופי המנותק מהמציאות של ימי היווצרותו (לאחר מרד בר כוכבא) ומחיבורים תנאיים אחרים (שגם בהם ניוזנר דן כחיבורים נפרדים ושלמים), ראו: S. Fraade, "Jacob Neusner as Reader of the Mishnah, Tosefta, and Halakhic Midrashim", *Henoch* 31 (2009), pp. 268-269
- 18 ראו בעניין זה את ההשוואה שעשה בין ספר יובלים, קטע מגילה מקומראן, וספרי דברים, בפרשנותם למעשה ראובן ובלהה; S.D. Fraade, "Rabbinic Midrash and Ancient Jewish Biblical Interpretation", in: *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, C.E. Fonrobert and M.S. Jaffee (Ed.), Cambridge U. Press, 2007, pp. 99-120. על דעות ו' נעם וא' שמש ראו להלן בהע' 56.
- 19 ראו שוב הערה 7 לעיל. לעת עתה נראה שיש התאמה בין שיטותיהם של פראאד, ידין ור"צ במתווה התפתחות ההלכה.
- 20 אפשרות קדמותה של ההלכה בתוספתא למקבילותיה במשנה הייתה יסוד ספרו החשוב תוספתא עתיקתא על מסכת פסח ראשון, מקבילות המשנה והתוספתא בפירושן בצירוף מבוא, רמת גן תשס"ג (לסקירת המחקר ראו במבוא; למאמרים קודמים שלו בנושא ראו למשל עמ' 73 הע' 242). במבוא הנ"ל (עמ' 75-77) עמד גם על אפשרות קדמותה של ההלכה במדרשי ההלכה למקבילתה שבתוספתא ועבודה המאוחר במשנה, והדגים זאת בהלכת ביטול חמץ בלב (עמ' 333 ואילך). ראו גם מאמרו "כלום לא נצנץ פירוש רש"י בבית מדרשו של הרמב"ם", א' גרוסמן וש' יפת (עורכים), רש"י דמותו ויצירתו, ירושלים תשס"ט, עמ' 416-419.

על שלושה ביטויים של זירוז בהורשת גויים עובדי עבודה זרה במדרשי ר' עקיבא

1. "עשה מצוה האמורה בענין שבשכרה תכנס לארץ"

השימוש בנוסחה "עשה מצוה האמורה בענין שבשכרה תכנס לארץ" בא הרבה במדרשי ר"ע,²¹ לעומת מדרשי ר"י הנוקטים את הנוסחה "קבל עליך מצוה האמורה בענין שבשכרה...".²² דרשות אלו נסבות ברובן על פסוקים כגון "כי תבואו אל הארץ" או "והיה כי יביאך", והדרשה יוצרת קשר בין קיום המצווה לבין הביאה לארץ. מנחם כהנא ציין שרק במקום אחד, בספרי דברים פ"ס' נה, עמ' 122, ישנו גם מדרש של ר"ע הנוקט לשון ר"י: "קבל עליך מצוה האמורה בשכר שתבוא תירש". כהנא לא התעכב על יוצא מהכלל זה,²³ ואשר לכלל עצמו, התלבט אם מדובר בהבדל סגנוני בלבד, או "שמא יש הבדל תוכני בין הצו לעשיית המצוות בפועל לבין הנכונות לקבלן", ואם אמנם יש הבדל תוכני, האם מדובר בנכונות לקיים את המצווה במדבר טרם הכניסה לארץ (אפשרות שהוא מתקשה לאמצה שכן חלק מהמצוות אינן ניתנות לקיום במדבר) או "שמא מתמודדות דרשות אלה עם שאלת החובה, שאינה מפורשת בתורה, לקיים את המצוות בחוץ לארץ לאחר הכניסה לארץ, וצריך עיון נוסף".²⁴ כהנא התייחס כאמור לספרי דברים פ"ס' נה כיוצא מן הכלל, ואילו אהרן שמש רואה בסדרת המדרשים שקטע זה פותח (פיסקאות נה-נט) את המקור לדרשות מן הסוג "עשה מצוה האמורה בענין

- 21 מכילתא דרשב"י: הדרשה לשמות יג ה, עמ' 38 לענין הפסח; שמות יג יא, עמ' 42 לענין פטר רחם. ספרי דברים: פ"ס' עה, עמ' 139 לענין שחיטת בשר; פ"ס' פ, עמ' 145 לענין אי אכילת דם; פ"ס' קנו, עמ' 208 לענין מינוי מלך; פ"ס' קעד, עמ' 220 לענין מעוננים וקוסמים; פ"ס' קפד, עמ' 225 לענין ערי מקלט; פ"ס' רצו, עמ' 316 לענין ביכורים.
- 22 מכילתא דברים ראש פרשה לא [= מדרש תנאים לדברים יט א, עמ' 111] "כי יכרית" וכו' וראו בגוף המאמר; מ"ת לדברים יח ט, עמ' 109, אזהרה לא לעשות כמעשי הגוים אשר אתם באים לרשת אותם; שם, יח יד, עמ' 111, לענין מעוננים וקוסמים.
- 23 ואפשר שהדבר נובע מהיות פ"ס' נה נקודת התפר בין מדרשי ר"י למדרשי ר"ע, כפי שהוכיח אפשטיין, וכהנא הסכים עמו (ראו להלן הע' 32), ועדיין לשון "קבל עליך" של מדרשי ר"י משתרבב להלכת ר"ע.
- 24 מ' כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ג, עמ' 174. פרופ' כהנא מצא דמיון בין סו"ד יב, כ לבין לשון מכילתא דברים וגם של ספרי זוטא במדבר, והמקורות שצינתי להם ממדרש תנאים בהערה 22 לעיל. יצוין כי כהנא כבר דן בשאלה זו בעבודת הדוקטור שלו (אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 304-311 תוך עיונו בשלוש הופעות של "קבל עליך" בספרי זוטא (פרק טו לענין נסכים וחלה, ופרק לה לענין ערי מקלט), וכבר שם התלבט אם יש בהן הוראה לפעולה כבר במדבר. אהרן שמש דן בהתלבטות זאת של כהנא במאמרו "כי תבואו אל הארץ": עיון מחודש בפרשת מצוות התלויות בארץ", סידרא טז (תש"ס), עמ' 161-168, ובמיוחד בנספח מיוחד שהקדיש להערה 30 (עמ' 177), ובו אדון להלן. ועתה, בספרו ספרי זוטא דברים מתעמת כהנא עם הצעות שמש, אינו משתכנע (ראו עמ' 174, הע' 7), ונשאר בצ"ע.

שבשכרה תיכנס לארץ של ר"ע.²⁵ שמש סבור שאין בין "עשה מצוה" לבין "קבל עליך מצוה" הבדל הלכתי אלא שינוי סגנוני: שתי הנוסחאות מדברות במצוות החלות לאחר הביאה לארץ, ושתייהן מחייבות לקיים את המצוות גם בחוץ לארץ.²⁶ לכן הוא דן בסדרת הדרשות נה-נט כאילו הן ביטוי ל"עשה מצוה", על אף שנאמר שם "קבל עליך". ביטוי זה משתלב לדעת שמש עם נוסחה לשונית נוספת במדרשי ר"ע - "והיה כי יביאך, אין והיה אלא מיד" שנדון בה להלן.

אני מוצא בצרפים אלה לשונות של זירוז לקיום המצווה האמורה בעניין, ואשוב לכך בסיכום הסעיף.

2. "והיה כי יביאך, אין והיה אלא מיד"

מחלוקת לשונית והלכתית בין שני בתי המדרש נוגעת בביטוי חוזר בדרשת הפסוק "והיה כי יביאך", שר"י דורש "אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר",²⁷ ור"ע חולק - "אין והיה אלא מיד".²⁸ אפשטיין כבר עמד על מחלוקת זו,²⁹ ועל כך הוסיף: "והנה מדרשי ר"ע הדורשים 'אין והיה אלא מיד' - דורשים 'כי יביאך', 'כי תבוא': עשה מצוה האמורה בענין שבשכרה תיכנס לארץ", וביסס דבריו על ספרי דברים פסקאות נה, רצז (אפשטיין, מבואות, עמ' 541). אפשטיין השגיח אפוא בסמיכות נוסחת "אין והיה אלא מיד" לנוסחת "עשה מצוה שבשכרה אתה נכנס לארץ" בדרשות דבי ר"ע, אלא שלא מצאתי שנתן טעם לסמיכות זו. אהרן שמש ממשיך את דברי אפשטיין, קושר בין שתי הנוסחאות ומוסיף חידוש משלו בהבחינו שלרוב בא הביטוי "עשה מצוה שבשכרה תכנס לארץ" דווקא במצוות שאינן נוגעות לחובות הקרקע. במקרים אלה, טוען שמש, רוצה

25 א' שמש, שם, עמ' 165: "לא רחוק אפוא לשער, שפרשה זו היא המקור לדרשות מן הסוג "עשה מצווה האמורה בעניין..."

26 עיון בנספח שציינתי לו בהערה 24 מלמד שגם שמש עדיין מתלבט ככהנא, ולכן לשון "נוטה לומר" מתאים כאן.

27 ספרי במדבר: פיס' קז, עמ' 107 לעניין נסכים; פיס' קנט, עמ' 214, לעניין ערי מקלט. מדרש תנאים לדברים: יז יד, עמ' 103 לעניין מלך; כו א, עמ' 170 לעניין ביכורים. מכילתא דברים: פרשה כג הלכה יד, קטעי גניזה עמ' 344 לעניין הברכה בהר גריזים; פרשה כד הלכה יג, שם עמ' 347: "אבד תאבדון".

28 מכילתא דרשב"י: הדרשות לפסח ופטר רחם המצוינות בהע' 21 לעיל, וכן כב כו, עמ' 212. ספרא חובה: פרשה י הל' א, פינקלשטיין עמ' 185 לעניין קרבן אשם (וראו הפנייתו לספרי דברים פיס' ב, עמ' 9 "עלה רש - מיד" ושם הפניות למדרשי ר"ע המצוינים כאן); פרשה יג הל' א, שם עמ' 215, לעניין השבת גנבה. ספרי דברים: פיס' נה, עמ' 122; פיס' רצז, עמ' 316.

29 כך במבואות לספרות התנאים, עמ' 539-541, וכן שם, 631, וראו מאמרו "ממכילתא לפרשת ראה", מאמרים לזכר ר' צבי פרץ חיות, וינא תרצ"ג, עמ' סא = מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, כרך א, ירושלים: מאגנס תשמ"ח, עמ' 126.

הדרשן להוציא מלבנו טעות שכיוון שנאמר במצוות אלו "וכי תבואו" או "והיה כי יביאך" נחשוב שהן חלות רק בארץ, ולכן הפך את משמעות הפסוק: "לא הביאה לארץ היא היוצרת את חובת קיום המצוות, אלא שמירתן של המצוות היא המבטיחה את יישובם של ישראל בארץ והיא שכר על קיומן", אבל חיוב המצוות חל גם בחוצה לארץ.³⁰ ומהו המקום העיקרי שבו חששו דבי ר"ע מפני אותה טעות? שמש בודק את כל ההיקריות של הביטוי ומוצא כי הקטע דברים יא כט - יב ב הוא היחיד העלול להטעות, ודרשות ספרי דברים נה-נט באות למנוע טעות זו. במקום זה במקרא תם נאום ההטפה של משה ומתחיל חלק החוקים, הנמשך עד דברים כו טז, ועלול להיווצר הרושם שהחוקים הללו חלים כולם רק בארץ ישראל, בשל הפתיחה "וְהָיָה כִּי יָבִיֵאֵךְ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ..." (יא כט), וגם בשל ההמשך: "כִּי אָתָּה עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן לְבֹא לְרִשֵׁת אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵיכֶם נָתַן לָכֶם וַיִּרְשְׁתֶּם אֹתָהּ וַיִּשְׁבְּתֶם בָּהּ. וַיִּשְׁמְרְתֶם לְעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים וְאֵת הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לְפָנֶיכֶם הַיּוֹם" (יא לא-לב). ואכן, בדרשות על שני פסוקים אלה חל ההיפוך הדרשני:

פיס' נה: והיה כי יביאך - אין והיה אלא מיד. כי יביאך - קבל עליך מצוה האמורה [שבשכרה תכנס לארץ. אשר אתה בא שמה לרשתה],³¹ בשכר שתבא תירש...

פיס' נו: כי אתם עוברים את הירדן אל הארץ - מעבירתכם את הירדן אתם יודעין שאתם יורשין את הארץ. אל הארץ אשר ה' אלהיכם נותן לכם, בזכותם. וירשתם אתה וישבתם בה, בשכר שתירש תשב.

הביטוי "אין והיה אלא מיד", שזיהינו כמאפיין את מדרשי ר"ע, בא כאן לראשונה בספרי דברים, ויש במחקר הסכמה שפיסקא נה היא ההלכה הראשונה בספרי מדבי ר"ע.³² והנה לדעת שמש באו דבי ר"ע לומר שכל ספר החוקים מכאן ואילך תקף בארץ ובחוץ לארץ,³³ ופסוקי הביאה לארץ לא באו להגביל את החוקים הללו לארץ בלבד, אלא

30 שמש, (ראו הע' 24 לעיל) עמ' 166.

31 החלק המוסגר לא נמצא בכ"י רומי 32 (אבל ניכרת תחילת מילה ומחיקה) ולא בכ"י אוקספורד 151, אך נמצא בכ"י ברלין.

32 מקובל לומר, בעקבות אפשטיין וכהנא, שהחומר ההלכתי בספרי דברים עד פיס' נד הוא במקורו ממכילתא דברים, ואילו פיסקאות נה-שג הן דבי ר"ע. בחלק האגדי אני רואה, בעקבות כהנא, חלק משותף ומעורבב לשני בתי המדרש. על מכילתא דברים אין ויכוח שהוא מבית מדרשו של ר' ישמעאל. ראו י"ג אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונו שמיית ב/א, ירושלים: מאגנס תשמ"ח, עמ' 125-126; כהנא לספרי דברים: "The Halakhic Midrashim", M. Kahana, *Literature of the Sages 2* (2006), pp. 96-97 ועל מכילתא דברים, שם, עמ' 100.

33 יצוין שמש לא ראה בפיסקא נה תפר בין בתי המדרש, ואדרבא בהמשך המאמר (עמ' 166) התייחס לפיס' מד כאילו אף היא באה מכיבונו של דבי ר"ע. לדעתי, הבחנה זו שפיסקא נה היא

נדרשו "באופן שהמעבר את הירדן מתפרש כתחילת תהליך קבלת השכר על קיום כל המצוות הנזכרות בהמשך, וכשיעברו את הירדן ושלב זה יתקיים - יהיה זה כעין אות שגם שאר ההבטחה, כלומר כיבוש הארץ וירושתה יתקיימו".³⁴

מדברי שמש משתמע שהצרפים "בשכר שתבוא תירש" ו"בשכר שתירש תשב" אינם כפשוטם, ואין כאן 'שכר' על שתי פעולות בנפרד, אלא ההבאה ארצה (שהיא מעבר הירדן) מהווה אות לקיומן של הירושה (הכיבוש) והישיבה, וכולן שלבים בהגשמת השכר בעבור קיום המצוות בעתיד.

אני מציע פירוש שונה ורואה גם בצרפים אלה לשונות של זירוז לקיום המצווה האמורה בעניין.

3. "בשכר שתבוא תירש"; "בשכר שתירש תשב" - לשונות של זירוז להורשת גויים

הקריאה של שמש מוקשית מבחינה לשונית כאן ובמקומות אחרים. אמנם כן, על מעבר הירדן נאמר "מעבירתכם.. אתם יודעין שאתם יורשין", משמע המעבר משמש כעין אות לירושת הארץ, אבל לא נאמר כך על פעולות האחרות, שבעניינן נקט לשון "בשכר ש..". לשון "בשכר שתבא תירש" בא גם בפיס' רסג (עמ' 285), ונראה שהמשותף לדרשות הוא לשון המקרא בשני המקומות "הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אֲתָהּ בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ", שבפסוק אצלנו נראה לכאורה מיותר: לאחר שכבר נאמר "כי יביאך", נתפס לשון "אתה בא" מבטא מעשה אנושי ולא מעשה האל, והמדרש בא לתת שכר על מעשה הביאה ארצה (מעבר הירדן), ושכרו - שמובטחת ירושת הארץ.³⁵ לשון "בשכר שתירש תשב" שבפיס' נז בא גם בפיס' קנו (עמ' 208),³⁶ והמשותף הוא שוב לשון המקרא הדומה שם "כִּי תבֹּא אֶל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ וּיְרִשְׁתָּהּ וַיִּשְׁבְּתָהּ בָּהּ וְאִמְרַתְּ אֲשִׁימָה עָלַי מְלֶכֶּה כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתַי" (דברים יז יד). גם בזה יש ערבוב לשון - אחר שנאמר "אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ" שהוא מתת האל בירושה, באה תיבת "וַיְרִשְׁתָּהּ" שהיא מעשה אנושי;

תחילת הלכת ר"ע בספרי רק מחזקת את דעת שמש, אף כי היא מחייבת שינוי בהבנת היחס בין פיסקא מד לפיסקא נט ממה שהעלה שם. וראו בגוף המאמר להלן.

34 שמש, (ראו הע' 24 לעיל), עמ' 165.

35 הקישור בין "כי תבוא אל הארץ" לבין מעבר הירדן אופייני למדרשי ר"ע. כך בספרא: מצורע ראש פרשה ה, קדושים ראש פרשה ג, אמור ראש פרשה י, בהר פרשה א ראש הל' ב; ספרי במדבר מסעי פיס' קנט בשם ר' יהודה ור' שמעון (ונראה שלזה כיון ספרי דברים ראש פיס' נו, עמ' 123 שו' 8 בדברי ר' יהודה); ספרי דברים פיס' שא, עמ' 319, שו' 14-17, "ארץ זבת חלב".

36 פיס' קנו, עמ' 208 (כ"י רומי): "כי תבא אל הארץ, עשה מצוה האמורה בעניין תיכנס לארץ. אשר ה' אלהיך נותן לך, בזכותך. וירשתה וישבתה בה, בשכר שתירש תשב". ובמדרש חכמים: "בשכר שתוריש תשב".

והמדרש "בשכר שתירש תשב" ממשיך משמעות זו, כלומר: בשכר שתוריש (כגרסת מדרש חכמים) את הגויים מן הארץ תזכה בשכר לשבת בה לאורך ימים. נמצא שתיבת "וְיִרְשְׁתָּהּ" נדרשת פעם אחת כירושה במתת האל ופעם שנייה כהורשה בידי ישראל, מעשה של גירוש והשמדת יושבי הארץ, מעשה הראוי לשכר.³⁷

כל ההיקרויות הן במדרשי ר"ע, ולדעתי יש כאן פולמוס עם שיטת ר"י, אשר בכל מקום שנזכרה הכניסה לארץ הגבילה את ההלכה "לאחר ירושה וישיבה", מגבלה שכוונתה דחייה בזמן, גם בימי יהושע לאחר ארבע עשרה שנים של כיבוש והתנחלות, וגם בזמן התנאים דחייתה למועד המתאים לכך.³⁸ זאת ועוד אחת - יש כאן מחלוקת עקרונית ועקיבה על חלות המצוות בארץ או בחוצה לה. דבר זה מתברר בפיס' קנו שהזכרתי העוסקת בפרשת המלך, שכן המילים "וְיִרְשְׁתָּהּ וְיִשְׁבְּתָהּ בָּהּ" מפרשה זו נדרשו במדרש מובהק של ר"י, בספרי במדבר פיס' קז (עמ' 107) לעניין נסכים, ע"י ר' ישמעאל עצמו בכלל ופרט לכל מקום, ובכלל זה גם לעניין נסכים, לומר שיבואו רק בארץ ולאחר ירושה וישיבה.³⁹ בדעת ר' עקיבא המובאת שם יש ערעור על מדרש המילה 'מושבות': ר"י דרש ממנה שמדובר רק בארץ, ור"ע דרש "בכל מושבותיכם" - בבמות בכל מקום;

37 הפועל העברי יר"ש בא במקרא בהקשר של הורשה מאב לבן, אבל בסיפורי מאבקים בין עמים משמעו בעיקר כיבוש ארץ מידי יושביה והשתלטות עליה, כגון במדבר לג נג: "וְהִרְשַׁתְּם אֶת הָאָרֶץ וְיִשְׁבְּתֶם בָּהּ כִּי לָכֶם נְתַתִּי אֶת הָאָרֶץ לְרִשְׁתָּהּ אִתָּהּ". ראו הערתו של ברוך לוין לפסוק זה; B.A. The Anchor Bible 2000. ויינפלד מעיר שבמקורות הדברונומיסטיים הורשה משמע שהחובה מוטלת על ישראל להילחם בעמי הארץ "עד השמדם" (דב' ז, כג), ראו מ' ויינפלד, מיהושע ועד יאשיהו, ירושלים: מאגנס תשנ"ב, עמ' 87-90. יצוין שגם שמש העיר על כפל המשמעות של ירושה והורשה, ראו במאמרו הערה 36.

38 על היקרויות אלה יש להוסיף גם את הצרף "בשכר שתירש תכבוש" אשר בא בפיס' קיד (עמ' 174, ודומה לה "מה שתירש תכבוש" בפיסקאות קפ, רצו, רצז), שאפשר שהוא קשור בכיבוש גויים רבים מעל ומעבר להורשת הארץ, כפי שמשמע מדברים טו ו. על מחלוקת עקרונית זו עמד מ' כהנא בהרצאתו (ראו להלן הע' 138), וחזר ואישר זאת בהתכתבות עמי.

39 "דבר אל בני ישראל כי תבאו אל ארץ מושבותיכם, ר' ישמעאל אומר בא הכתוב ללמדך שלא נתחייבו ישראל בנסכין אלא מביאתן לארץ ואילך אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר אתה אומר אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא בכניסתן לארץ מיד ת"ל כי תבואו אל הארץ אשר ה' אלהיך נותן לך וירשתה וישבתה בה (דברים יז יד) הואיל ונאמרו ביאות בתורה סתם ופרט באחד מהן שאינו אלא אחר ירושה וישיבה אף פורטני בכל ביאות שבתורה שלא יהו אלא לאחר ירושה וישיבה ללמדך שבכל מקום שנא' מושבות בארץ הכתוב מדבר. א' לו ר' עקיבה לפי שאומר שבת היא לה' בכל מושבותיכם (ויקרא כג ג) שומע אני בין בחוצה לארץ ובין בארץ א' לו ר' ישמעאל אין צריך מה אם מצות קלות נוהגת בחוצה לארץ ובארץ שבת חמורה דין הוא שתהא נוהגת בארץ ובחוצה לארץ." פרופ' מנחם כהנא שלח לי בטובו את פירושו לפיסקא זו, שבו טען שהצרף "אחר ירושה וישיבה" בא ממקור אחר, אבל לעניין המחלוקת העקיבה ביחס לחלות המצוות בארץ ובחוצה לה, הביא מקורות נוספים, המחזקים את האמור בדרשה שנחלקו בכלל המצוות ולא רק לנסכים. וראו סוף פירושו לשורות 7-10.

ותשובת ר"י מובאת שם כתשובה ניצחת כיאה למדרש דבי ר"י.⁴⁰ אבל דבי ר"ע מערערים כנראה גם על דרשת "לאחר ירושה וישיבה", ותבעו לבצע את הציווי האלוהי "מיד" (ובכל מקום, היינו בבמות), והבטיחו שכר על הזריות; וסימן היכר לשיטתם בפרשת המלך שדרשו את המלים "וַיִּרְשָׁתָּהּ וַיִּשְׁכַּתָּהּ בָּהּ" - "בשכר שתירש תשב".⁴¹

לדעתי, המשמעות בכל המקומות שצינתי אינה כדעת שמש "שהמעבר את הירדן מתפרש כתחילת תהליך קבלת השכר על קיום כל המצוות הנזכרות בהמשך", אלא נראה כפשוטו לפרש את דרשות הספרי כזירו ועידוד לעצם הכניסה לארץ, להורשת הגויים ולכיבוש הארץ מידיהם, אשר כולם נתפסים גם כהבטחה אלוהית וגם כפעולה אנושית: בשלב הראשון ה' מבטיח להביא את ישראל ארצה. אם ייענו לקריאתו ויבואו - מובטחת להם ירושת הארץ; בשלב השני הופכת ירושת הארץ מהבטחה לפעולה אנושית: אם יורישו ישראל את יושבי הארץ כפי שנצטוו, מובטח להם שבשכר ההורשה יזכו לשבת בארץ. כל שלב אינו אות הבא לבשר את הבאים אחריו באופן אוטומטי, כפירוש שמש, אלא הוא תובע מעשה ומבטיח שכר. כזאת פירש הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם שכחת העשין מצווה רביעית:

"שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה. והוא אמרו להם (מסעי לג ורמב"ן שם) והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה והתנחלתם את הארץ", והפנה לספרי דברים פ"ס קנו "וירשתה וישבתה בה, בשכר שתירש תשב", וסיכם: "ממצות עשה הזה שנצטוינו לרשת הארץ ולשבת בה... היא מצות עשה לדורות", והביא בשם הספרי המעשה בחכמים שהיו יוצאים חוצה לארץ וחזרו בהם בשל מצוות ישיבת ארץ ישראל. הרמב"ן רואה בהורשת הגויים את מימוש הציווי "וירשתה", מעשה ששכרו בצדו; והצדק עמו, אף כי איני סבור שכוונת הספרי לומר שזו מצוות עשה.⁴² המשך דברי הרמב"ן שישבת ארץ ישראל כלולה אף היא באותה מצווה, זוקקים עיון נוסף, שכן המקור לכך אינו בספרי אלא במכילתא דברים,

40 הסבר יפה ומפורט למחלוקת ר"י ור"ע הציע שמש, שם עמ' 170-171, ויש בו התייחסות גם למקבילה בספרי זוטא. איני בא להציע הסבר שונה לוויכוח בנסכים. כל ענייני כאן הוא לתפקוד דרשת "אחר ירושה וישיבה" שאינה נזכרת בס"ז שם.

41 לשון הכתוב "כי תבוא אל הארץ" חסר "והיה" בראשו, ולכן אין כאן דרשת "מיד", אבל שני הצרפים האחרים - "עשה מצוה האמורה" וכן "בשכר שתירש" (או 'תוריש' כמדרש חכמים) תשב" מעידים על כור מחצבתו של המדרש.

42 אני מתקשה בהגדרת הרמב"ן את הפסוק "וירשתה וישבתה בה" כמצווה להוריש את יושבי הארץ ולשבת בה; אין בלשון הספרי עדות לכך. אדרבה, בהמשך פרשת המלך (פיס' קנו, עמ' 209) "שום תשים עליך מלך - זו מצות עשה", וכמוהו ספרתי 17 היקרויות בספרי דברים של הגדרת עניין במלים "מצות עשה", ואילו הנוסחה "בשכר שתירש תשב" אינה כך.

כלומר במדרשי ר"י.⁴³ ודוק, בספרי לא נמצא המשך כגון "בשכר שתשב תנוח מאויביך", לומר שגם על הישיבה מקבלים שכר; אלא העידוד והזירון מכוונים לכניסה לארץ ולהורשתה בלבד, ואילו הישיבה עצמה היא שכר על פעולתם.⁴⁴

שלושת הצרפים מצטרפים למגמה אחת - ספרי דברים מזרו לקיים מצוות עקירת עבודה זרה מיד.

ירושלמי וישיבה כיצד? מחלוקת תנאים במכילתא ובספרי

עמדנו על מחלוקת "אין והיה אלא מיד" שבספרי לעומת "לאחר ירושה וישיבה" שבמכילתא. נוסף ונשווה את מכילתא דברים עם הספרי לפסוקים דברים יב כט-ל. הנה המקור במקרא:

כִּי יִכְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אִתָּהּ בְּאֵשׁ לְרִשְׁתָּ אוֹתָם מִפְּנֵי וִירִשְׁתָּ אוֹתָם וַיִּשְׁבֹּת בְּאַרְצָם. הַשְּׁמֵר לָךְ פֶּן תִּנְקֹשׁ אַחֲרֵיהֶם אַחֲרֵי הַשְּׁמֵדִם מִפְּנֵי וּפֶן תִּדְרֹשׁ לְאֱלֹהֵיהֶם לֵאמֹר אֵיכָה יַעֲבֹדוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֶת אֱלֹהֵיהֶם וְאֶעֱשֶׂה כֵן גַּם אֲנִי.

והנה מכילתא דברים פרשה לא, הלכות א-ו:⁴⁵

א. "כי יכרית יי א'ך את הגוים" וגו'. הרי משה מזהיר את ישראל שלא לעשות כמעשה הגוים שהן באין לירש את ארצם, בשכר שהן מקבלין עליהן שלא לעשות הן באין לירש את ארצם.

ב. "וירשת אותם". במה? "וישבתם בארצם" - בחזקה. נמצינו למד[ו]ן שהקרקעות נקנין [בחזקה, ומטלטלין]⁴⁶ במשיכה.

ג. לפי דרכינו למדנו שרגלי יש' מטהרות ארץ העמים.

43 ראו מאמרו החשוב של מ' כהנא, "מעלת ישיבת ארץ ישראל במכילתא דברים", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 501-513.

44 כהנא הסתפק בהדגשת מעלת ישיבת ארץ ישראל בין תלמידי ר' ישמעאל, עד כדי הגדרתה כמצווה השקולה כנגד כל המצוות, ולא העמיד כנגד זה את סולם הערכים של תלמידי ר' עקיבא. אבל ראו עמ' 510 הע' 44, שם מפנה כהנא למסכת שמחות ד:יד ולתוספתא מועד קטן א:יב, שמותר לצאת לחו"ל ללמוד תורה ולישא אישה, והחכמים הנמנים שם מתלמידי ר"ע.

45 מדרש תנאים עמ' 61; תיקנתי על פי קט"ג אוקספורד Ms Heb. C 18.6, מ' כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 351-352. הפיסוק והמירכאות למובאות הם מדעתי, ואינם אצל כהנא. כמו כן ציינתי את הלכה א' באות אל"ף שאינה במקור.

46 נראה שהופמן השלים על פי מדרש הגדול לדברים יט א, ובמ"ת שם, עמ' 112, הע' כ, העיר לקידושין כו ע"א. גם אפשטיין, מבואות עמ' 632, השווה לקידושין הנ"ל, ושם: "דבי ר' ישמעאל תנא: וירשתם אותה וישבתם בה, במה ירשתם? בישיבה".

ד. "וירשת אותם וישבת בארצם". למ[ה נ]אמ' לפי שהו אומ' "וירשתם וישבת בעריהם" וג' אין לי אלא ערים שמצאו וישבו, מנין שאם רצו לכבוש יכבושו תל' לו' "וירשת בארצם" מכל מקום. ואני אקרא "וירשת בארצם" אחד ערים ואחד בתים במשמע, ומה תל' לו' "וירשת בעריהם ובב'?" אלא שלא ליתן פתחון פה ליש' ארצות שלא נתלכלכו בעבו' זרה יהו מותרות אבל ערים שנתלכלכו בעב' זר' יהו אסורין - תל' לו' "וירשת בער' ובבת'", עד שיאמרו שני כתו' ואם לאו לא שמענו.

ה. "השמר לך פן תנקש א'". אמ' להם הזהר שלא תלכד בדבריך שאין נקישה בכל מקום אלא לכידה שנ' "ינקש נושה לכל אש' לו" ואו' "למען ילכו וכשלו אחור ונש' ונוק' ונלכדו".

ו. "אחרי השמדם מפניך". אמ' להם הזהרו שלא תתנו פתחון פה לאומות העו' לומר מפני מה הגלנו המק' מארצו לא שהיינו עוב' עבו' זרה והרי עמו עובדי עבו' זרה ויושבים עליה ומשוא פנים יש בדבר? מוש' או' משל למה הד' דו' לבן מלכים שהיו מאכילון אותו דבר שאי אפשר לו ואינו עומד בתוך מעיו מקיאו הוא, כך ארץ יש' אינה כשאר כל הארצות ואינה מקבלת עוב' עבי' שנ' "ולא תקיא אתכם הארץ בט' אותה".

והנה הקטעים המקבילים בספרי דברים פ-פא:⁴⁷

כי יכרית ה' אלהיך את הגוים, עשה מצוה אחת האמורה בעינין שבשכרה יכרית ה' אלהיך את הגוים. אשר אתה בא שמה לרשת אותם מפניך, בשכר שתבוא תירש. וירשתה אותם וישבת בארצם, מכלל שנאמר וירשתה וישבת בעריהם ובבתיהם יכול [אי] את רשיי להוסיף על הבינין ת"ל וירשת אותם וישבת בארצם כל מקום שאתה רוצה בונה.

השמר בלא תעשה, פן בלא תעשה, פן תינקש אחריהן, פן תימשך אחריהן, או שמא תדמה להן, שמא תעשה כמעשי' ויהיו לך למוקש. אחרי השמדם מפניך. מפני מה אני משמידן מפניך שלא תעשה כמעשיהן ויבואו אחריך וישמידו פניך.⁴⁸

47 מהדורת פינקלשטיין עמ' 145-147, לפי כ"י רומי. מפיס' פ' השמטתי את המעשים בחכמים שמקורם במכילתא ואינם בכמה כתבי יד (ראו שם עמ' 146 באותיות קטנות, והערה 3, וראו כהנא, לעיל הע' 43), וכאן אני מביא רק את ראש פיס' פא.

48 כאן סטיתי מכ"י רומי הגורס "מפניך", שאינו מתיישב עם הטקסט, והעדפתי את הנוסח של מדרש הגדול; ראו חילופי נוסחאות אצל פינקלשטיין, עמ' 147, שו' 2, וראו מדרש תנאים לספר דברים יב ל, עמ' 55.

הקטע המקראי משתמע לשני פנים: מצד אחד, המונח 'ירושה' מכוון כאן להורשה ולהשמדה, שהרי הלשון "לרשת אותם מפניך" נסב במפורש על הגויים, ומשמעותו מתבררת בהמשך - "השמדם מפניך"; מצד שני, הכרתת הגויים מובטחת שתיעשה בעתיד בידי האל, ואין קריאה למלחמת השמד של ישראל בגויים מיד בכניסתם לארץ. כיצד אפוא יירשו ישראל את הארץ?

הספרי דבק בנוסחה האופיינית למדרשי ר"ע שהירושה קודמת לישיבה, ואין לטעות כאן במשמעות "בשכר שתבוא תירש", שהכוונה היא להורשת מיידית של הגויים מיד בבואם ארצה. המדרש מניח שהארץ ריקה מיושביה הקודמים, שכבר הושמדו כדי שלא ילמדו ישראל ממעשיהם, והוא מצדיק ומחייב השמדה זו כי רק כך תימנע ההשפעה השלילית על ישראל. יש כאן משנה סדורה ועקיבה של דבי ר"ע בסוגיית ירושה וישיבה - הארץ מתפנה מיושביה, ישראל מתיישבים תחתיהם בכל מקום פנוי, והם רשאים להמשיך ולבנות גם מעבר לתחום המושב שהותירו הגויים.

לעומת זאת, מחשבת דבי ר' ישמעאל שהמכילתא מייצגת,⁴⁹ מציירת תמונה שונה לחלוטין: לשיטתה המקרא אינו מבטיח את הורשתם המיידית של גויי הארץ ומבטיח רק את הכניסה לארץ בשכר שישאל, "מקבלין עליהן" כבר במדבר שלא לעשות כמעשי הגויים. לשון 'מקבלין' כאן עקיב עם מדרשי ר"י כפי שציין כהנא, בין שכוונת המדרש לקבלת המצווה עליהם במדבר לפני הכניסה לארץ ובין שכוונתו לקיומה בכל מקום לאחריה.⁵⁰ המדרש אינו תובע מישראל פעולה מיידית לעקירת עבודה זרה ועובדיה הגויים, אלא מניח שכזאת יקרה מאליה במוקדם או במאוחר לכל מי שעובד אלוהים אחרים, כדברי הלכה ו במכילתא וכדברי המקרא (ויקרא יח כד-כח), שארץ ישראל מקיאה מתוכה כל עובדי עבודה זרה ללא משוא פנים.

בניגוד לספרי, הגורס שההורשה קודמת לישיבה, הלכה ב במכילתא אומרת ההפך: הירושה נובעת מהישיבה, כלומר הישיבה בארץ לצד הגויים ובתוכם לאורך זמן היא המקנה בעלות מתוקף חזקה.⁵¹ איני טוען שהמכילתא מטיפה לפציפזים, שהרי היא

49 יצוין כי הדרשה הזאת באה גם בשני מקומות נוספים במדרש הגדול: לדברים, יח יד לפסוק "כי יגוים האלה אשר אתה יורש אותם", ובמדרש שם לשון הלכה א' באה בדיוק, ואחריה מחלוקת ר' יאשיה ור' יונתן (עמ' תכד); וכן לדברים יט א לפסוק כמעט זהה לפסוק אצלנו "כִּי יִכְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ אֶת אֶרְצָם וַיְרִשְׁתָּם וַיִּשְׁבְּתָּ בְּעָרֵיהֶם וּבְכַתְיֵיהֶם", באו במדרש הלכות א-ד דגן (עמ' תכט-תל). ונראה שלשון "תל' לו' וישבת בארצם" בהלכה ד מתאים יותר לפסוק כאן שממנו לומדים, ולא לדברים יט א ששם יש "בעריהם ובכתייהם". ויש לתהות שמא העתיק בעל מדרש הגדול לשם בשל הדמיון בפסוק.

50 וראו מה שכתבתי בראש סעיף "עשה מצוה" ובהערה 24 לדעת כהנא בעניין.

51 וראו מה שהערתי בהערה 46, לעניין המקבילה בב' קידושין. וראוי להעיר שלא מצאתי בין הראשונים לסוגיא שם מי שהעיר למכילתא דידן, וראו בעל פני יהושע הקידושין כו ע"א, שסבר שמדובר בחלוקה בין השבטים, ולא לירושת הארץ מידי הגויים. ראוי לציין שבעל ספר המקנה ר'

מאשרת כיבוש חבלי ארץ מעבר לערים "שמצאו וישבו", אבל הדגש הוא בהשתלטות זוחלת ובלתי אלימה. המציאות המשתקפת מן המכילתא היא של חיים משותפים בארץ, של ישראל ושל גויים עובדי עבודה זרה. הלכות ג-ד מתירות מעבר בדרכים⁵² ומגורים בעיר שיש בה עבודה זרה. הלכה ד מתפלמסת עם דעה הלכתית האוסרת מגורים בעיר שנתלכלכה בע"ז, שכן "ארצות שלא נתלכלכו בעבו" זרה יהו מותרות אבל ערים שנתלכלכו בעב' זר' יהו אסורין" הוא דבר הלכה, אך לא פורש למי שייך 'פתחון פה' הלכתי זה. הדחייה של אותה דעה מנומקת בעזרת עיקרון הלכתי של ר' ישמעאל - "עד שיאמרו שני כתובים ואם לאו לא שמענו". לשון 'נתלכלכו' מלמד שהמכילתא גורסת שעבודה זרה אינה מטמאה את הבתים אלא מלכלכת אותם בלבד,⁵³ והיא קובעת שמותר לגור בבתים שגרו בהם גויים עובדי עבודה זרה.

מה לעבודה זרה אצל טומאת נגעים?

הלכה ד במכילתא קרובה ברוחה למשנה נגעים פי"ב מ"א (כ"י קאופמן) "כל הבתין מיטמין בנגעים חוץ משלגוים, הלוקח בתים מן הגוים יראו כתחלה". גדליהו אלון ראה בלשון המשנה הלכה שבה הפקיעו חכמים טומאה מגוי, מגופו, מכליו ומביתו. לדעתו, הטומאה המיוחסת לו - טומאת זב, אינה נובעת מההגדרות הרגילות במשנת זבים, אלא היא הרחבה של מהותו - עובד עבודה זרה.⁵⁴ המשנה בנגעים דלעיל עוסקת בצרעת הבתים, ויש רגליים לדבר שהיא כדברי ר' ישמעאל בספרא מצורע פרשה ה הל' ו: "ר' ישמעאל אומר אחותכם מיטמא בנגעין אין אחוזת גוים מיטמא בנגעים, כשם שאין אחוזתם מיטמא בנגעים כך אין בגדיהם וגופן מיטמין בנגעין".⁵⁵ נמצאנו למדים שמשנת

פנחס איש הורוביץ פסל את האפשרות שמדובר בחזקת הקרקע מהכנענים בטענה שמה שנטלו במלחמה אינו שייך בחזקה; ניכר שהמסורת שהלך בה היא בעקבות ספר יהושע ובעקבות דבי ר"ע שהארץ כולה נכבשה מיד.

52 לשון המכילתא בקט"ג "רגלי ישראל" עדיף על "רגלי ארץ ישראל" שבמדרש הגדול, ונראה שהוא המקור להלכה "חזקת דרכים של עולי בבל" שהן טהורות לדברי רשב"ג "עד מקום שאדם פונה מימינו ומשמאלו" (ת' אהלות פי"ח ה"ג, עמ' 616), שרגלי האנשים עיקר. וראו הופמן, מ"ת לדברים, עמ' 112, הע' ל; ליברמן, תוספת ראשונים לאהילות, עמ' 154 שו' 21.

53 לשון לכלוך בא בספרות התנאים לא במשמעות של טומאה. כך במשנה מקוואות פ"ט מ"ד 'לכלוכי צואה', ובת' שם, פ"ו הי"ז 'לכלוכי פירות' לעניין חציצה, ומאלפים דברי ר' יהודה בת' טהרות פ"ג ה"ח (עמ' 663) על תינוק שהוא מלוכלך וטהור, נקי וטמא. "מלוכלך ומטונף" בא בספרי במדבר פיס' פט, עמ' 90 (ובספרי זוטא יא ט, עמ' 270, ובמדרש הגדול) על המן שנלקט נקי.

54 ג' אלון, "טומאת נכרים", מחקרים בתולדות ישראל, א, תשל"ח, עמ' 126 ואילך.

55 לפי כ"י רומי (תורת כהנים, מהדורת בית המדרש באמריקה תשי"ז, עמ' שא). וראו פירוש הרמב"ם למשנה: "אמר יתעלה ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחותכם, ובא בקבלה אחותכם מטמא בנגעים

נגעים ודעת ר' ישמעאל שבספרא אינן מייחסות טומאה (על כל פנים לא טומאה חמורה) לבתי נכרים מחמת עבודה זרה שבהם ולא מחמת נגעי צרעת הבתים. אדרבה, הן מתירות ואף מעודדות לקחת (לקנות) בתים בארץ ישראל מן הגויים, ורואות את הבית "כתחילה", כלומר: כאילו הוא בית חדש שאין נגעי העבר נחשבים כלל, ולכן אין חשש להיכנס אליו ולגור בו.

יש לשאול מה עניין נגעים אצל עבודה זרה? ובכן, אם צדק אלון במאמרו שטומאת נכרים כל כולה היא הרחבה של טומאת עבודה זרה, הרי שיש ויש להשוות בין ההלכות הללו. לפני שאציע השוואה זו, עליי להקדים ולומר שאיני מתעלם משישים שנות מחקר מאז מאמרו של אלון "טומאת נכרים", שוורד נעם סיכמה אותן בהגדרה "מחלוקת קיצונית" עם שיטת אלון, ונקטה בה עמדה המסתייגת בעיקר מהמחקר החדש; אדרבה, מהמחקרים החדשים אני למד שלא נס ליחו של המאמר הישן.⁵⁶ אלון מציין שם שלוש דעות בעניין המהות שטומאת נכרים הושוותה אליה: יש שהחמירו בה כטומאת מת (בית הלל), יש שהקלו כטומאת שרץ (שאינו מטמא כלים במשא, בית שמאי), ו"רובן של המשניות והחיצונית... שעשאו כזבים".⁵⁷ אל דעות אלו משווה אלון שלוש דעות בעבודה זרה: שתיים במשנה ע"ז פ"ג מ"ו, והשלישית בברייתא בבבלי ע"ז לב ע"ב (וכמוה בחולין יג ע"ב). נניח לדעת ר' יהודה בן בתירה בברייתא שתקרובת ע"ז מטמאה כמת באוהל, ונתמקד בשתי הדעות שבמשנה. המשנה עוסקת בדין של אבני בית שהתמוטט סמוך לבית ע"ז.⁵⁸ לפניכם רק החלק העוסק במחלוקת, לפי כ"י קאופמן:

ואין אחוות גוים מטמא בנגעים, וכשם שאין אחוותם מטמא בנגעים כך אין בגדיהם וגופן מטמאין בנגעים". וראו תוספות יו"ט שלא היה ספק בלבו שהרמב"ם כיוון לספרא.
56 ב"מחקר חדש" כיוונה נעם בעיקר למחקריהם של קלוונס והייס אשר טענו שהמקרא עצמו אינו מייחס לגויים טומאה ולכן אין זה מוצדק לייחס לחז"ל מעשה מכוון של הפקעת טומאה קדומה כביכול. נעם קרובה יותר לעמדתו של אלון, אלא שלא קיבלה את הקביעה שהטומאה הקדומה נובעת דווקא מטומאת עבודה זרה, אבל לא מצאתי בספרה סתירה לשיטתו. מצד שני, גם לא מצאתי בו התייחסות לשאלת היחס בין דבי ר"ע לדברי ר"י בנושא טומאת נכרים, אף כי עסקה במחלוקתם בנושא העובר המת; ו' נעם, מקומראן למהפכה התנאית (ראו הערה 14), עמ' 279-296. גם אהרן שמש מקבל את שיטת אלון ביסודה, והוא מיישם את עקרונות ההיבדלות מהגויים גם על היבדלות אנשי כת היחד מכלל ישראל בהלכה הכיתית; א' שמש, "המבדיל בין בני אור ובני חושך בין ישראל לעמים", ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים, ירושלים תש"ס, עמ' 215.
57 אלון, שם, עמ' 135-136.

58 מלשון המשנה אי אפשר להכריע אם מדובר בבית שיש בו ע"ז והבית משמשה, או בבית שנעבד בעצמו, ונתקשו בביאורה בירושלמי ע"ז פ"ג ה"ו, מג ע"ב, והציעו "תיפטר במשתחויה לבית עצמו". והרמב"ם בהלכות שאר אבות הטומאה פ"ו ה"ה פסק שהבית הוא ממשמי ע"ז. אבל נראה שהמשנה הורכבה משני חלקים: עניין הכותל שנפל מקורו בת' ע"ז פ"ו ה"ב, ואילו מחלוקת התנאים אם כשרץ אם כנידה מקורה במכילתא דברים דלהלן, ושם נראה שהאבנים שמדובר בהן הן מהפסל עצמו. וראו בגוף המאמר.

"אבניו ועציו ועפריו מטמין כשרץ שנ' שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא, ר' עקיבה אומר' כנידה שנ' תזרם כמו דוה צא תאמר לו מה הנידה מטמא במשא אף עבודה זרה מטמא במשא." תנא קמא אומר שהאבנים טמאות כשרץ (מטמא במגע אך לא במשא), ואילו ר"ע מחמיר בטומאתן כנידה (המטמאה גם במשא). והנה, אלון מניח לתנא קמא ואינו מנסה להתחקות על זהותו, אבל דבריו הנסבים על ר' עקיבא מאירי עיניים (שם, עמ' 136):

טומאת נידה זו של עבודה זרה מכוונת לטומאת זיבה של נכרים, וקרובה לה טומאת צרעת שייחסו אף אותה לעבודה זרה, כמו ששינונו בירושלמי (פסחים פ"ט לו ע"ג) "טומאת עבודה זרה עשו אותה כטמא זיבה וטמא צרעת". וכן פתח רבי אלכסנדר (איכה רבתי פתיחתא כא) "והצרוע אשר בו הנגע וכו' הצרוע זה בית המקדש, אשר בו הנגע זו עבודה זרה שהיא מטמאה כנגע" וכו'.

ובהערה 45 שם הוסיף שההלכות בתוספתא ע"ז פ"ו ה"ב-ה"ג "המייחד ביתו לע"ז כולו מטמא בביאה", "המכניס ראשו ורובו לבית ע"ז טמא" וכו' מוכיחות "שיש לפרש טומאת אהלן מפני טומאת נגע (שבאוהל המת טמא אף במכניס ראשי אצבעותיו)".

צרעת הבתים ועבודה זרה מכוונות לדעת אלון זו לזו במשנת ר' עקיבא, ואבני הבתים מטמאות במגע ובמשא כנידה. אך מיהו תנא קמא במשנה? זאת לא גילה לנו אלון. והנה, במכילתא דברים פרשה כו הלכה ב נמצאת מקבילה למחלוקת שבמשנתנו, וממנה נראה שדעת תנא קמא היא דעת דבי ר' ישמעאל והיא שנמסרה בסתמא, ודעת ר' עקיבא מובאת כנגדה. הנה ההלכה במכילתא:⁵⁹

ונתצתם את מזבחותם שומע אני יתצם ויניחם תל' לו' ואשריהם תשרפון באש שומע אני ישרפם ויניחם תל' לו' ופסילי אלהיהם תגדעון שומע אני יגדעם ויניחם תל' לו' ואבדתם את שמם מן המקום שהוא אבדת כלאה. כלה והשחת ושרוף ואבד והעבירן מן העולם מיכן אמרו הראוי לשרפה שרוף ואת שאינו ראוי לשרפה שוחק וזורה לרוח או מיטיל לים או שף בארץ עד שתכלה נמצינו למידין שעבדה זרה (מטמא) [מתבער] בארבעה דרכים ואשירה בשלשה בכריתיה ובגידוע ובשריפה מטמא כשרץ שנ' שקץ תשקצנו וג' ר' עקיבא אומר כנדה שנ' (ישע' ל כב) תזרם כמו דוה וג' ומטמא באהל שנ' (תה' קו כח) ויצמדו לבעל פעור וג' הלא עם אל אלהיו ידרש וג' (ישע' ח יט).

59 מדרש תנאים עמ' 60, והנוסח מתוקן לפי קט"ג אוקספורד MS. Heb.c 18.5 (כהנא, מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 348).

חלקו הראשון של קטע זה שימש הוכחה בידי ישי רוזן צבי להחמרה שבפסיקת דבי ר' ישמעאל לעומת פסיקת דבי ר' עקיבא, במידה שבה מודדים את מידת האבדן של ע"ז, שלשיטת ר"י היא "כלה והשחת ושרף ואבד והעבירן מן העולם", ולעומתה דבי ר' עקיבא מסתפקים בהשחתה חלקית של הצלם, ונראה לי שצדק בהבחנה זו. אבל לענייננו חשוב דווקא סופה של ההלכה "שעבדה זרה... מטמא כשרץ שנ' שקץ תשקצנו וג' ר' עקיבא אומר כנדה... ומטמא באהל...", מחלוקת הבאה בלשון זה גם במשנתנו, בתוספתא זבים פ"ה ה"ו-ה"ז (עמ' 680)⁶⁰ ובחלקה במשנה שבת פ"ט מ"א.⁶¹ המחלוקת מנוסחת בלשון מדרש, ונראה שנוצרה כמדרש הלכה,⁶² ומשנת ע"ז פ"ג מ"ו סמכה למחלוקת זו שבמכילתא ובתוספתא זבים, גם הלכה בכותל שנפל, הלכה שבאה לעצמה בתוספתא ע"ז פ"ו ה"ב.⁶³ שני התלמודים דנו במחלוקת ר"ע וחכמים,⁶⁴ אם מדובר בעבודה זרה או במשמישה;⁶⁵ ומהלך הסוגיא בבבלי כר' אלעזר שהמחלוקת היא בעבודה זרה, והלכה כחכמים שע"ז עצמה מטמאה כשרץ.⁶⁶

- 60 הלכה ו: עבודה זרה כשרץ ומשמישה כשרץ שנ' שקץ תשקצנו ר' עקיבא אומר כנדה שנ' תזרם כמו דוה צא תאמר לו מה נדה מטמא במשא אף עבודה זרה מטמא במשא. הלכה ז: המכניס ראשו ורובו לבית עבודה זרה טמא כלי חרס שהכניס אויר לבית עבודה זרה טמא הספסלין והקתדראות שהכניס רובן לבית עבודה זרה טמא. ועיין תוספת ראשונים חלק 4 עמ' 138 המעיר למשנתנו ולשינויי נוסחאות בה (וכוונתו כנראה לכ"י קאופמן), וקושר את ההלכות.
- 61 כ"י קאופמן: "אמר ר' עקיבא מניין לעבודה זרה שהיא מטמאה במשא כנדה שנ' תזרם כמו דוה צא תאמר לו מה הנידה מטמא במשא אף עבודה זרה מטמא במשא". ולשון "תאמר לו" מורה שהועתק ממקומו המקורי שהיתה בו מחלוקת.
- 62 וראו מה שהקדמתי בראש המאמר מפרי מחקריו של מורי ש"י פרידמן שלעתים המשנה היא סוף התהליך של עריכת הלכות שתחילתן במדרשי ההלכה, דרכן בתוספתא, וסופן במשנה. וראו מה שהערתי לעיל הע' 58. אבל אלבק בהשלמותיו למשנתנו (נזיקין, עמ' 490) אינו מתייחס למכילתא, ומסביר את המשנה על פי התלמודים ולא על פי מקורותיה התנאיים: "בירושלמי מובאת מחלוקת של ברייתות אם משמשי ע"ז מטמאים כנדה לר"ע, ומי שאומר שאינם מטמאים אלא כשרץ מפרש את משנתנו שהבית עצמו נעבד כע"ז, ועיין בבלי שבת פב ע"ב ובמאירי שם וכאן".
- 63 ת' ע"ז פ"ו ה"ב, עמ' 469: "המיחד ביתו לעבודה זרה כולו מטמא בביאה והעומד בתוכו כאילו עומד בתוך עבו' זרה. אם היתה דרך הרבים מפסקתו אינו טמא אלא אותו דרך בלבד. הסמוך ביתו לעבו' זרה כולו מטמא בביאה סמכו לו הן אין כולו מטמא בביאה אלא אותו כותל נידון מחצה על מחצה. נפלה אסור לבנותו בנאו חזר לתחילתו בנאוהו הן אין כולן מטמאין בביאה אלא אותו כותל נידון מחצה על מחצה". וכאן ברור שהבית אינו ע"ז אלא משמש לע"ז שהעמידו בו.
- 64 הירושלמי (ע"ז פ"ג ה"ו מג ע"א) תולה את המחלוקת בדברים ז' כו, "ולא תביא תועבה אַל בִּיתָךְ וְהֵייתָ חָרָם כְּמֵהוּ שֶׁקָּץ תִּשְׁקָצְנוּ וְתַעֲבֹב תַּתְּעַבְּנוּ פִי חָרָם הוּא": "מה טעמא דרבי עקיבא תעב תתעבנו כנדה מה טעמא דרבנן שקץ תשקצנו כשרץ".
- 65 לירושלמי עיינו בדברי אלבק (לעיל בהערה 62), ובבבלי שבת פב ע"ב מחלוקת רבה ור' אלעזר במה המחלוקת, שלדעת רבה לא נחלקו בנשיאת ע"ז עצמה שמטמאה כנדה, ומה שנחלקו ר"ע וחכמים הוא רק באבן מטמא (ובמאירי מושמא - ורש"י מפרש אבן הנתמכת ביתדות והחפצים אינם

נראה אפוא שמחלוקת תנא קמא (שבאה כדעת סתם דבי ר' ישמעאל במכילתא) ור' עקיבא בדבר טיבה של עבודה זרה באה לביטוי גם בעמדותיהם ביחס לבתיהם של גויים עובדי ע"ז. ר' עקיבא מייחס לע"ז טומאת נידה, ואם כדברי אלון קרובה לה גם טומאת זיבה וטומאת צרעת, ולפיכך המכניס ראשו ורובו לבית שיש בו ע"ז טמא. מהשתלשלות הלכתית זו נגזרת ההתנהגות ההולמת בכניסה לארץ (ובכל זמן) שלא להתיישב בבתיים עד שלא נעקרה ע"ז מהם.⁶⁷ יש גם צד לקולא בהגדרת ע"ז כטומאת נידה, שכן זו לא חלה על איברים אלא על ע"ז בשלמותה בלבד, ולכן די לשבור חלק ממנה או לעקור אבן מאבניה, כדי שטומאת נידה לא תחול עליה.⁶⁸ הישיבה בכל מקום כרוכה אפוא, לנוהגים בשיטת ר' עקיבא, בפעולות מקדימות של החרמת היושבים עובדי ע"ז ופגימה בצלמיהם, בחדרי פולחנם ובאביזריהם. צדק ר"צ שמצא הקלה בשיטת ר"ע באשר לשימוש בכלים ששימשו לע"ז לאחר שנפגמו, אלא שאין בכך שיפור לא ביחס לע"ז שגם כך פגמו בה וביזוה, ולא ביחס לעובדי ע"ז החייבים מיתה בסוף, כפי שנראה להלן בדיון על שבע מצוות בני נח. ההקלה מועילה לישראל הנכנס תחתיהם, שרשאי להשתמש בנכסים ואינו חייב להחרימם, כדברי מכילתא דרשב"י פרק כב פסוק יט (עמ' 210) "יכול העובד עבו' זרה נכסיו אסורין בהנאה ת"ל זבח לאלהים יחרם אין נכסיו אסורין בהנאה". לעומת זאת, עמדת חכמים, שלדעתי היא כדעת דבי ר' ישמעאל כפי שבאה במכילתא, היא שע"ז טמאה בטומאת שרץ, והיא עצמה אסורה בהנאה ולהלכה היא חייבת בהשמדה גמורה; אבל שרץ אינו מטמא כלים ואינו מטמא אדם אלא במגע. ולכן, למעשה, אין הבית נטמא ומותר לגור בו, גם אם השכן הוא גוי עובד ע"ז.

היתר זה של דבי ר' ישמעאל למגורים בערי גויים שמצאנו בהלכה ד בא לביטוי בהלכה נוספת, במכילתא דברים פרשה כה הלכה י': "מיכן אמרו ידור אדן בארץ יש"

-
- נוגעים באבן), ואילו ר"א סבור שהמחלוקת היא בע"ז עצמה ולא במשמשיה, ואילו במשמשיה כולי עלמא לא פליגי שמטמאה כשרץ (שלא במשא אלא במגע בלבד).
- 66 רמב"ם הלכות שאר אבות הטומאה פרק ו הלכה ב: "ע"ז עצמה מטמאה אדם וכלים במגע וכלי חרס באויר ואינה מטמאה במשא כשרץ שנאמר שקץ תשקצנו".
- 67 דעת ר"ע בפרשת נגעים לא פורשה בניגוד לדעת ר"י, אבל יצוין שנמסרו שם בסמוך (ספרא מצורע פרשה ה הל' ד-ה) דרשות אחרות למלים "ארץ אחוזתכם" מפי רשב"י ור' יהודה שלא הוציאו מכלל נגעים את אחוזת הגוי, ומסתבר שזו דעת ר"ע.
- 68 ראו הלכות שאר אבות הטומאה לרמב"ם פרק ו הלכה ג: "קצץ אבר ממנה אפילו היה כמרדע הרי זה טהור שע"ז אינה מטמאה לאיברים אלא הצורה כולה כשהיא שלימה שנאמר תזרם כמו דוה מה דוה אינה מטמאה לאיברים אף ע"ז אינה מטמאה לאיברים, כקולי אבות הטומאות דנו בה מפני שטומאתה מדבריהם עשאוה כשרץ שאינו מטמא במשא וכמת שאינו מטמא אלא בכזית וכנדה שאינה מטמאה לאיברים". מקורותיו של הרמב"ם בב' שבת פב ע"ב, וצריך עיון נוסף למקורות התנאיים.

בעיר שכולה גוים ואל ידור אדן בחוצה לארץ בעיר שכולה יש'. הקבור בה כקבור בירוש' והקבור בירוש' כקבור תחת כסא הכבוד.⁶⁹ להלכה זו משמעות מרחיקת לכת, שכן היא נוגעת למחלוקת תנאים בעניין היציאה מהארץ לצורך לימוד תורה. ההלכה באה לאחר המעשים בחכמים שירדו מהארץ: ר' יונתן שנדר לא לצאת מהארץ ושני החכמים שחזרו בהם מלצאת ללמוד תורה בנציבין, ובעיקרה היא מבטאת את ערך הישיבה בארץ ישראל בתורת רבי ישמעאל: "אמרו ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל מצוות שבתורה."⁷⁰

אבל לאור הדיון הקודם במחלוקת התנאים בדין ערים שנתלכלכו בעבודה זרה ניתן לומר שגם כאן מתמודדת תורת ר' ישמעאל עם דעה הפוכה האוסרת מגורים בעיר שכולה גויים ומתירה חיי תורה בנציבין או בבבל, בעיר שכולה ישראל.

יצוין שההלכה שבמכילתא באה כסתם הלכה גם בתוספתא ע"ז פ"ד ה"ג (עמ' 466) "ישרה אדם בארץ ישר' ואפילו בעיר שרובה גוים ולא בחוצה לארץ ואפילו בעיר שכולה ישר' מלמד ששיבת ארץ ישר' שקולה כנגד כל מצוות שבתורה וכל הקבור בארץ ישר' כאילו קבור תחת המזבח."⁷¹ הלכה זו מנוגדת למימרה משמו של ר' עקיבא באבות דרבי נתן נוסחא א פרק כו (עמ' 82): "הוא היה אומר כל הקבור בשאר ארצות כאלו קבור בבבל. כל הקבור בבבל כאלו קבור בארץ ישראל. כל הקבור בארץ ישראל כאלו קבור תחת המזבח."⁷² מימרה זו אינה מטילה דופי בחיים בשאר ארצות, או בבבל, ובשל הסיומת הדומה נראה שהיא מתייחסת להלכה שבמכילתא ומתנגדת לה.

ואפשר שגם המשנה תואמת להלכה של דבי ר' ישמעאל במכילתא, שכן שנינו בכתובות פ"ג מ"א "הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין", וכל הפרשנים הסבירו כדרך הרמב"ם: "אמרו הכל, ואפילו מנוה היפה לנוה הרע ואפילו מעיר שרובה ישראל לעיר שרובה גוים. ואמרו ואין הכל, רוצה לומר ואין שום אדם מוציא מארץ ישראל ואפילו מנוה הרע ליפה ואפילו לעיר שרובה ישראל."

69 מדרש תנאים, עמ' 58. על פי קט"ג אוקספורד MS Heb. C 18.5, מ' כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 347.

70 עמ' 347, שו" 1. וראו כהנא, "מעלת ישיבת ארץ ישראל", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 510, הע' 44, המוצא בהעדפת ישיבת א"י על פני ת"ת (ובסמוך הע' 45 "שישיבת א"י שקולה כנגד כל מצוות שבתורה") "הכרעה .. בעיצוב סולם הערכים ההלכתי".

71 ליברמן (תוספת ראשונים, חלק ב', עמ' 192) קושר בין התוספתא למכילתא דברים ומציין שגם הרמב"ן קושר בין המקורות האלה. וכן ציין ליברמן לבבלי כתובות ק"א ע"א, ומכאן אין ספק שראה את הקשר גם למשנה בכתובות שם.

72 ברור שהבבא הפותחת היא תוספת בבלי, אבל עיקר המימרה הוא מסורת תנאית, ואין סיבה לפקפק בכך שמקורה מרבי עקיבא; ראו מ' קיסטר, "עיון באבות דרבי נתן נ"א פרק יז", מחקרי תלמוד גב, ירושלים תשס"ה, עמ' 736-738, והע' 144.

חובת הבילוש אחר עבודה זרה - עד היכן?

על האמור לעיל יש להוסיף עוד מחלוקת בין בתי המדרש באשר לחובת החיפוש אחר עבודה זרה. המחלוקת מתבררת מתוך השוואת המקבילות של שני בתי המדרש לדברים יב ב:

אֲבָד תִּאֲבְדוּן אֶת כָּל הַמְּקוֹמוֹת אֲשֶׁר עֲבָדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם
אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הַהָרִים הַרְמִים וְעַל הַגְּבְעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעֲנָן.

דעת דבי ר' ישמעאל באה במכילתא דברים פרשה כה, הלכות כז-כט:⁷³

כז. על ההרים ר' יוסה הגלילי אומ' אלהיהן על ההרים לא ההרים (על) אלהיהן, אלהיהן על הגבעות לא הגבעות אלהיהן ותחת כל עץ רענן לא תחת כל עץ רענן תל' לו' ואת אשריו תכרתון מכל מקום.⁷⁴

כח. ד'א' שלא ליתן פתחון פה לישראל לומר הרי כתוב מגנה את עוברי עבדה זרה שהן רואין הר גבוה וגבעה נשאה ועץ רענן ומעמידין שם עבדה זרה אתם אין אתם כן אלא (ע' הושע ד' יג) להרים יזבחו ולגבעות יקטרו.

כט. ויש או' באותותיה דברה תורה שלא יהו יש' אומ' הואיל ואנו מציין על עבדה זרה נהו בולשין בבורות בשיחין במערות תל' לו' על ההרים הרמים ועל הגבעות על הגלויין לא על הסתורין.

המקבילה לכך בדבי ר' עקיבא ניתנת בספרי דברים פיסקא ס, עמ' 125-126 (לפי כ"י רומי):

אש' את' יורשים או' א' אלהיהם, מפני מה אתם יורשין את אלהיהן שלא תעשו כמעש' ויבאו אחרין ויירשו אתכם. ר' יוסי הגל' או' יכול עובדין את ההרים ואת הגבעות את מצווה לאבדן תל' לומ' על ההר' הרמים וגו', אלהיהם תחת כל עץ רענן ולא עץ רענן אלהיהן על הגבעות ולא על⁷⁵ הגבעות אלהיהן ומפני מה אשרה פסולה [מפני שיש בה תפיסת יד אדם וכל שיש בו

73 מדרש תנאים עמ' 59-60, על פי קט"ג אוקספורד MS Heb. C 18.5, מ' כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 348.

74 ניכר שחסר בקטע על תחת עץ רענן מה שקדם לתל' לו'. ובמדרש תנאים שוחזר הקטע כך: [או שומעני] ותחת כל עץ רענן [אלהיהן] לא (תחת) כל עץ רענן [אלהיהן] תל' לו' (שמות לד יג) ואת אשריו תכרתון מכל מקום.

75 "על" זו טעות סופר, גם לפי התוכן וגם לפי כל יתר עדי הנוסח; ראו פינקלשטיין עמ' 126 בש"נ לשו' 3.

תפיסת יד אדם אסור]⁷⁶ אמר רבי עקיבה אני איהא אבין לפניך כל מקום שאתה מוצא [הר גבוה וגבעה נשאה ו] עץ⁷⁷ רענן דע שיש שם עבודה זרה לכך נאמר על ההרים הרמים וגו'.

בשתי הדרשות מובאת תחילה דעת ר' יוסי הגלילי בשתי גרסאות שונות במקצת, ונראה שהמקור הוא בהלכה כזו במכילתא, שכן הסיבה שניתנה לכך שהעצים נכרתים אף על פי שאינם נעבדים טמונה בכתוב בהמשך (על פי השחזור של מדרש תנאים) "ואת אשריו תכרתון" בשיטת 'שומעני' תלמוד לומר 'כרגיל במדרש. המונח 'תפיסת יד אדם' שבספרי הוא כלל שדומה לו בא במכילתא בסמוך אם כי לא בשם ר' יוסי הגלילי וכינויו 'תפיסת יד עבודה זרה', והלימוד שם אינו מאשרה אלא מנייתו מזבחות.⁷⁸ במשנה ע"ז פ"ג מ"ה באה דעת ר' יוסי הגלילי הממזגת זו עם זו את שתי ההלכות שבמכילתא: את הדרשה על אשרה ואת העיקרון של תפיסת יד אדם: 'ר' יוסה הגלילי אומ' אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם אלהיהם על הגבעות ולא הגבעות אלהיהם. [ומפני מה אשרה אסורה] מפני שיש בה תפיסת יד אדם וכל שיש בה תפיסת יד אדם אסור.⁷⁹ נראה אפוא שהגרסה בספרי כבר הושפעה מלשון המשנה כפי שרגיל במדרש זה. יש להעיר שגם גרסת המכילתא נמצאה חסרה ויש רגילים לשחזור של מדרש תנאים שם, אלא שעל פי מדרש הגדול יש להציע שחזור שונה במקצת:⁸⁰

"על ההרים." ר' יוסה הגלילי אומ' "אלהיהן על ההרים" לא ההרים אלהיהן, "אלהיהן על הגבעות" לא הגבעות אלהיהן, "אלהיהם תחת כל עץ רענן" לא

76 הקטע בסוגריים מרובעים אינו בכ"י רומי אבל נמצא ביתר עדי הנוסח, ונשמט מפני הדומות (אסורה - אסור). וראו פתרון תורה לפרשת ראה, עמ' 258, וגם שם חסר קטע זה, אלא שגם ההמשך קוצר והסתפק בסימן וגו'. ואורבך מציין שם בהע' 10, 11 אפשרות שכל הקטע קוצר מפני שכמוהו יש במשנה, ומפנה למאמריו של אברמסון בלשונו תשכ"ח-תשכ"ט הדנים בתופעה זו.

77 הקטע בסוגריים מרובעים אינו בכ"י רומי וניכר שנמחקו מילים ויש שם הגהה בכתב יד שונה. ונראה שמגיה מאוחר הבין את דברי ר"ע בתשובה לשאלה שר' יוסי הגלילי לא ידע להשיב בעניין אשרה, מפני חסרון השורה שנשמטה (ראו הע' קודמת).

78 מדרש תנאים עמ' 59, על פי קט"ג אוקספורד MS Heb. C 18.5, מ' כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 347, הלכה יח: "אבד תאבדון אף ההרים אף הגבעות אף הימים אף הנהרות אף המדברות במשמע תל' ל' ונתצתם וגו' אלו היו בכלל ויצאו מוצא מן הכלל ללמד על הכלל מה אלו מיוחדין שיש בהן תפיסת יד עבדה זרה הרי הן בכלל כלה ואבד אף כל שיש בו תפיסת יד עבדה זרה כלה ואבד." וראו הע' נ' המפנה לב' ע"ז מה ע"ב ושם "תפיסת יד אדם לע"ז" היא דעת רבנן של ריה"ג.

79 על פי כ"י קאופמן, וראו בסמוך ליד הערה 86, ושם המשנה כולה.

80 את החלק הראשון בהוספה "אלהיהם תחת כל עץ רענן ולא עץ רענן אלהיהם" העתקתי מתוך מדרש הגדול לדברים יב, ב, עמ' רמו, ואילו את "שומעני ולא כל עץ רענן?" הוספתי על פי מדרש תנאים עמ' 59, ונראה שההשמטה מפני הדומות.

עץ רענן אלהיהם. או שומעני "ותחת כל עץ רענן" ולא כל עץ רענן? תל' לו' "ואת אשריו תכרתון" - מכל מקום.⁸¹

"ואת אשריו תכרתון" בא ללמדנו שעל אף ש"לא עץ רענן אלהיהם", בכל זאת כל עץ רענן דינו כריתה.

הלכה כח במכילתא שמה בפי ישראל את דברי ר' עקיבא שבספרי ובמשנה, שחזקה על הגויים שעל כל הר ועל כל גבעה ותחת כל עץ רענן טמונה בוודאי ע"ז, אלא שהמכילתא אינה מדגישה את חטא הגויים, ותחת זאת מפנה את הביקורת כלפי ישראל העולים על הגויים בחטאתם (שישראל עובדים להרים ולגבעות עצמן, כדברי הנביא). עמדה מרוככת זו כלפי גויים עובדי ע"ז עקיבה עם דברי המכילתא שנדון בהם בהמשך, שהגויים עובדי ע"ז ניצלים מהשמדה בזכותו של נח אביהם.

הלכה כט במכילתא באה כלשונה גם במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דנזיקין פרשה יז, עמ' 310-311,⁸² אבל מקורו של המדרש במכילתא דברים ששם פסוק הסדר, והועתק למכילתא דר"י לעניינו, להוכיח שמשפטי השם טועים, מפני שהתורה דייקה ואמרה "לבדו" במכוון נגד משפטי השם.⁸³ מקור ההלכה הוא אפוא כאן, במדרש על לשון הפסוק "על ההרים", ומטרתו להגביל את עקירת ע"ז לפני ההר ולפטור מבילוש במסתריו, "על הגלויין לא על הסתורין". דברים אלה נאמרו בתורה במכוון, טוענים דבי ר' ישמעאל, כנגד מי שסבור שיש לבלוש גם במסתרים; "שלא יהו ישראל אומרים כיון שאנו מצ[ו]יין על עבדה זרה נהו בולשין בכורות בשיחין במערות" מנוסח כהתנגדות להלכה שלא פורש מקורה, שמרחיבה את מצוות עקירת עבודה זרה גם לבילוש אחריה במסתרים, ו"בולשין" בלשון תנאים משמעו חיטוט "בכל החורים".⁸⁴ כנגד מי נאמרו

81 ושמה גם משנתנו לא כיוונה לשנות ממדרשו של ריה"ג אלא הניחה שהטעם לאיסורו באשרה בא מהלכה קודמת במכילתא.

82 ושם בילקוט "באותיותיה נתנה תורה", ובכ"י אוקספורד הסיום הוא: על ההרים הרמים וגו' על הגלויין ולא על הסתורין.

83 ובהערות ציין שם למכילתא דידן והסביר: "וכוונת היש אומרים דהתורה נתנה סימנים לדבריה וע"כ כשצותה לעקר ע"ז נתנה סימן היכן מצויה כדי שלא יהו ישראל טועים לומר שהם מצווין לחפש אחריה בכורות וכו'".

84 מידות פ"א מ"ו "שנים שערים היו לבית המוקד... פשפש קטן היה לו שבו נכנסין לבלוש את העזרה", ובמסכת כלים פט"ו מ"ד "תלוי מקל הבלשין" טמא מפני שהוא מסייע לבלוש בתוך שקי הסחורה. ובפירושו תורה לפרשת מסעי (עמ' 225): "אלה מסעי וגו'... מה גפן זו בולשין תחתיה ואחר כך נוטעין אותה כך תגרש גוים ותטעה" וכו'. וכמוהו ויק"ר לו ב, עמ' תתלו-תתלת, ושם מפליג עוד במשל הגפן שמפנים מפניה צמחים אחרים "כך הן ישראל פנית לפניה שלשים ואחד מלך ואחר כך ותשרש שרשיה ותמלא ארץ", ומקורו במסעי והועבר ע"י הדרשן לויקרא. ואפשר שהמקור של פתרון תורה במדרש תנאים, שכך נהג במקומות רבים, כפי שהקדים אורבך בספרו, עמ' כ-כה. וראו כהנא במבוא לספרו ספרי זוטא דברים, עמ' 30-31.

הדברים? "ויש אומרים" לא חלקו על ר' יוסי הגלילי אלא הוסיפו על דבריו. אם כן, מי הוא אותו בר פלוגתא של המכילתא?

לדעתי, הלכה כט' יוצאת כנגד דעה כגון זו של ר' עקיבא, שלא צוטטה במכילתא, אבל באה בספרי ובמקבילה במשנה (ע"ז פ"ג מ"ה).⁸⁵ כדי לראות זאת יש לעיין בהשתלשלות ההלכה בתלמודים.

בספרי ובמשנה באים דברי ר' עקיבא בתגובה ישירה לר' יוסי הגלילי - "אני אובין לפניך"⁸⁶ (אפרש ואדון לפניך, כדברי רש"י).⁸⁷ הרמב"ם פירש שאין כאן מחלוקת, אלא "ר' עקיבא הודיענו עיקר שנחקר לפיו מקומות עבודה זרה, ולא חלק אף על אחד."⁸⁸ בבבלי לא דנו בדברי ר"ע לגופם, ואין להבינם בהכרח כמדרש על "תחת כל עץ רענן", כפי שהציע רש"י בסוגיא, ובעקבותיו הלך גם ה"פני משה" בפירושו לסוגיית הירושלמי שאני דן בה להלן.⁸⁹

בירושלמי ע"ז פ"ג ה"ה, מג ע"א הציעו לפסקה שבמשנה את הדברים הבאים: "אמר רבי עקיבא וכו'. אנו תנינן אובין אית תני אוביל לפניך מאן דמר אובין נבין, ומאן דמר אוביל ניביל. תני ר' בורקי קומי ר' מנא מלמד שלא הניחו הכנענים לא הר ולא גבעה שלא עבדו עליו." לאחר שעסק בגרסאות 'אובין' 'אוביל', פנה עורך הסוגיא לעיקר

85 נראה לי שכאן הדרשה קדמה למשנה, אבל לשונה אינו כלשון הספרי אלא כלשון המכילתא, ובנוסח הספרי ניכר העיבוד של המשנה, כפי שציינתי לעיל, ונוסף בו הטעם של ר' יוסה הגלילי לשינוי באשרה "שיש בה תפיסת יד אדם" וכו'.

86 כך בכ"י קאופמן במשנה, ונוסף שם 'אהיה' בהגהה מאוחרת, אולי לפי הספרי. הנה המשנה: "הגויים העובדים את ההרים ואת הגבעות הן מותרין ומה שעליהן אסורין שנ' לא תחמוד כסף וזהב עליהן ולקחת לך. ר' יוסה הגלילי אומ' אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם אלהיהם על הגבעות ולא הגבעות אלהיהם. [ומפני מה אשרה אסורה] מפני שיש בה תפיסת יד אדם וכל שיש בה תפיסת יד אדם אסור. אמ' ר' עקיבא אני [אהיה] אובין לפניך כל מקום שאת מוצא הר גבוה וגבעה נשאת ועץ רענן דע שיש שם עבודה זרה. ולשון "אובין" ניכר שהיה בפני אמוראי א", מהדיון בירושלמי אם לגרוס 'אובין' או 'אוביל'.

87 כדברי רש"י בע"ז מה ע"א וכפירוש בעל "פני משה" בירושלמי ע"ז פ"ג ה"ה: "אני אהיה אובין. אני אפרש לפניך דאחר שאין לנו לדרוש מתחת כל עץ רענן שום מיעוט יש לומר שלא נאמר אלא למסור להם סימנים מקום שרגילים האמורים לעבוד שם ע"ז כדי שיחפשו ישראל ויבערום." אבל נראה מהברייתא בסוף ההלכה בירושלמי שיש לפרש אחרת מרש"י. וראו להלן.

88 דברי אלבק בהשלמותיו למשנה (נזיקין, עמ' 490) על מחלוקת לכאורה היא על דרך מדרש הפסוקים, אבל לא להלכה.

89 בסוגיא בבבלי ע"ז מה ע"ב משולבים דברי ר"ע בתוך דיון של עורך הסוגיא כדי להסביר את ייתור הפסוק "תחת כל עץ רענן" אליבא דר' יוסי בר' יהודה בברייתא, וההסבר הוא כדברי רש"י (ראו הע' 87 לעיל). אבל אלה אינם דברי התנא בברייתא, אלא של סתם התלמוד. נראה לי שהסוגיא בבבלי נמשכה אחר דברי רב ששת בהבנת מחלוקת תנא קמא ור' יוסי הגלילי במשנה כעוסקת "באילן שנטעו ולבסוף עבדו", ולכן גם דברי ר"ע נקשרו (לצורך הדיון בלבד) לדרשת הכתוב "תחת כל עץ רענן".

דברי ר"ע וסמך להם ברייתא שלשונה לשון מדרש הלכה, שהפסוק בא ללמדנו שלא היה מקום, לא הר ולא גבעה, שלא הייתה בו עבודה זרה. בניגוד לבבלי, כאן לא הוזכר הכתוב "עץ רענן" וגם לא כיצד דרשו ר"ע, ודברי ר"ע מוצגים כמכוונים דווקא לעניין ההרים והגבעות. מה מצא ר' עקיבא להעיר על דברי ר' יוסי הגלילי? נראה שעלינו לשוב לחילופי הדברים שבספרי, אלא שכפי שהערתי לעיל, יש לגרוס את דברי ר' יוסי הגלילי כלשון המכילתא. לפי המכילתא, ר' יוסה הגלילי דרש שהגויים לא עבדו את ההרים, הגבעות והעצים, אלא את מה שעליהם או מתחתיהם, ועם זאת יש עצים שנעבדו בעצמם ואלו הן האשרות. ר' עקיבא הציע הבהרה מתקנת, ודרש (כנראה) את המילה "כל" שבצירוף "תחת כל עץ רענן", גם על ההרים והגבעות, שבהם לא כתוב "כל", ללמדך שעל כל הר או גבעה הייתה עבודה זרה, כדברי הברייתא שבירושלמי. כלומר, הצדק עם ר' יוסי הגלילי שהגויים לא עבדו את ההרים עצמם, אבל אין בכך כדי לפטור אותנו מלחפש בכל מקום, שכן התורה הבהירה שעל כל הר וגבעה חבויה ע"ז שיש למצוא ולבער, כפירוש רש"י. מה הוסיף ר' עקיבא על דברי ר' יוסי הגלילי, שכבר חייב לבער כל ע"ז שעל ההרים והגבעות ותחת עץ רענן? הווי אומר, את מצוות הבילוש. דבר זה מתחוויר מהלכות שירוש האשרה, שעליה דרש בספרי דברים פסקא סא (עמ' 127) מ"אבד תאבדון" שחייב לשרשה ולא רק לקצצה: "רבי אליעזר אומר מנין לקוצץ את האשירה שחייב בשורשה תל' לו' ואבדתם את שמם אמר לו רבי עקיבא מה אני צריך והלא כבר נאמר אבד תאבדון מה תלמוד לומר ואבדתם את שמם לשנות את שמם".⁹⁰ ובכן, מצוות "אבד תאבדון" מחייבת לדעת ר' עקיבא שירוש מוחלט מכל מקום, גם מתחת לאדמה, ואף כי לא נאמרו הדברים אלא באשרה, הרי שהלימוד "כל" כשהוא מוסב על ההרים והגבעות, מחייב חיפוש ובילוש בכל הבורות השיחין והמערות, כי חזקה על כל הר ועל כל גבעה שתימצא שם ע"ז.

סיכומו של דבר, המכילתא והספרי מביאים את דברי ר' יוסי הגלילי ומגיבים עליהם, מדרש מדרש ושיטתו עמו. המכילתא ממשיכה במגמה של ריה"ג ומגבילה את חובת העקירה לעבודה זרה הגלויה לעין, בה בשעה שהספרי מניח שבכל מקום גבוה ותחת כל עץ רענן חבויה לה עבודה זרה שכבר נעבדה בזמן מן הזמנים, ולכן יש לבלוש בתוך כל המחפורות שבהר,⁹¹ ואשר לאשרה - יש לעקרה מן השורש. נראה אפוא שדברי המכילתא על אודות אלה אשר ישראל אשר אומרים "הואיל ואנו מציין על עבדה זרה נהו בולשין בבורות בשיחין במערות" מכוונים כלפי פוסקי הלכה כר' עקיבא.

90 ואפשר שגם בזה חלק על ר' ישמעאל, שהרי מצאנו בהמשך פיס' סא הנ"ל את דברי ר' ישמעאל שדרש את 'ואבדת את שמם, לא תעשה כן לה' אלהיכם" "למוחק אות אחת מן השם שעובר בלא תעשה". נמצא שלא דרש מכאן כר' אליעזר לעניין שירוש אשרה, ולא מצאנו שהסכים עם ר' עקיבא ש"אבד תאבדון" כולל גם עקירת השורשים. וראו שוב הע' 84 לעיל.

91 בורות, שיחין ומערות באים הרבה במשנה כמתקני המים שחופרים, כגון תענית פ"ג מ"ח, ב"ב פ"ב מ"א, שם פ"ג מ"ח.

מצוות עקירת עבודה זרה שעבודה גויים בארץ ומחוצה לה

בשולי דיון זה יש להעיר על ביטוי שבמכילתא שעסקנו בו זה עתה, ביטוי אשר לטענתי מרמז לבית מדרשו של ר' עקיבא: "הואיל ואנו מציין על עבדה זרה נהו בולשין בבורות בשיחין במערות". נאמר כאן שמצוות עבודה זרה פירושה החובה לעקור עבודה זרה מכל המקומות שעבדו גויים ולא איסור לעבוד עבודה זרה. עניין זה תמה עליו הרמב"ן בחידושו לקידושין לו ע"א והצדיק תמיהה זו של הרמב"ן אהרן שמש אגב עיונו בספרי דברים פס' נט שהוא המקור לסוגיא בקידושין.⁹² נראה שאין מקום לתמיהה שכן שני המקורות הללו נוסדו בבית מדרשו של ר"ע, ולשיטתם המצווה היא לעקור עבודה זרה בכל המקומות, גם בחוצה לארץ. ניטיב לראות זאת אם נשווה גם כאן דרשות מקבילות משני בתי המדרש שנאמרו על דברים יב א: "אַלֶּה הַחֲקִים וְהַמְשַׁפְּטִים אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר נָתַן ה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיךָ לָךְ לְרִשְׁתָּהּ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתָּם חַיִּים עַל הָאָדָמָה".

נפתח בספרי דברים פסקא נט, עמ' 125:⁹³

"אלה החקים" - אילו המדרשות. "והמשפטים" - אילו הדינין. "אשר תשמרו" - זו משנה. "לעשות" - זו מעשה. "בארץ" - יכול כל מצוות כולן נוהגות בחוצה לא' תל' לומ' "לעשות בארץ", יכול לא יהו כל מצוות כולן נוהגות אלא בארץ תל' לומ' "כל הימים אשר אתם חיים על האדמה", אחר שריבה הכת' מיעט. הרי אנו למדין אותן מן האמור בעניין, מה אמור בעניין "אבד תאבדון את כל המקומות" - מה עבודה זרה מיוחדת שהוא מצוות הגוף שאין תלויה בארץ נוהגת בארץ ובחוצ' לארץ, כך כל מצוות הגוף שאין תלויה בארץ נוהגת בארץ ובח' לאר', ושתלויה בארץ אין נוהגת אלא בארץ, חוץ מן הערלה והכלאים. ר' אליעזר אומר אף החדש.

מדרש זה מדבי ר"ע⁹⁴ מניח שיש מצוות עשה לאבד עבודה זרה מן העולם,⁹⁵ וממנה למדים על כל מצוות הגוף שאינן תלויות בארץ שיהו נוהגות בארץ ובחוצה לארץ. יצוין

92 א' שמש (ראו הערה 24), עמ' 164, הע' 35: "ראה הרמב"ן... שהקשה בצדק היכן נאמרה עבודה זרה בעניין. 'אבד תאבדון' אינו אלא חובת איבוד עבודה זרה, וחובה זו (כמפורש במדרש להלן) אינה חלה אלא בארץ ולא בחוץ לארץ?"

93 לפי כ"י רומי, וכמוהו במדרש תנאים לדברים יב א, עמ' 47. השלמתי רק את המילים בפסוק, והשמטתי מילה שמחק הסופר.

94 זאת הסקתי ממידת 'ריבוי ומיעוט' שנקוטה כאן, וממקומו של המדרש בספרי, וראו לעיל הע' 23, וכן הע' 32.

95 אכן במכילתא דרשב"י לד יב (עמ' 222) נאמר: "השמר לך פן תכרת ברית ליושב הארץ <הרי> זו אוזרה שלא לכרות ברית לעובדי ע"ז. כי את מזבחותם תתצון הרי זו מצות עשה לאבד ע"ז וכל

שהדרשן דרש מהמילים "כל הימים" לרבות את חוץ לארץ, ריבוי החזור במדרשים אחרים של בית מדרש זה, בפסיקאות קו (עמ' 167), קסז (216): "כל הימים - בין בארץ ובין בחוץ לארץ". ועוד יצוין כי אין סתירה בין האמור בפס' נט לבין ספרי דברים פס' סא (עמ' 127): "יכול את מצווה לרדוף אחריהם בחוצה לארץ תלמוד לומר ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, בארץ ישראל אתה מצווה לרדוף אחריהם, ואין אתה מצווה לרדוף אחריהם בחוצה לארץ". אמנם הרמב"ן בחידושיו לקידושין לו ע"א הבין את ההלכה כאן במובן "שאינן צריך לרדוף אחריה בחו"ל לגמרי, שאינן צריך לעוקרה אלא מארץ ישראל"⁹⁶. אבל הרמב"ם (הלכות עבודת כוכבים פרק ז הלכה א) יישב זאת כך:

מצות עשה היא לאבד עבודת כוכבים ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה שנאמר אבד תאבדון את כל המקומות ונאמר כי אם כה תעשו להם וגו', ובארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו, אבל בחוץ לארץ אין אנו מצווין לרדוף אחריה אלא כל מקום שנכבש אותו נאבד כל עבודת כוכבים שבו, שנאמר ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, בארץ ישראל אתה מצווה לרדוף אחריהן ואי אתה מצווה לרדוף אחריהן בחוץ לארץ.

כלומר: יש חובה לעקור עבודה זרה מכל מקום בעולם כפיסקא נט, אלא שבחוצה לארץ הדבר מותנה בכיבוש ובמידה שהיד משגת לעשות זאת, ואילו בארץ ישראל המצווה היא לשרש אחריה עד כלותה, ומצווה זו אינה מותנית בדבר.⁹⁷ נראה שדעת הרמב"ן נדחתה על ידי רוב הראשונים, אשר הלכו בעקבות הרמב"ם,⁹⁸ אף כי לא כולם פסקו כמותו להלכה.⁹⁹ מכל מקום לענייננו חשוב לציין שאותם ראשונים הכירו בהיות הספרי המקור לפסיקת הרמב"ם, והבינו את כוונת הספרי כפי שהרמב"ם הציגה בפסיקתו.

-
- 96 המשמשיה וכל הנעשה בשבילה. "אלא שלא נאמר בפירוש שמדובר בעובדי ע"ז בכלל ולא רק יושבי הארץ, אם כי משתמע שזו כוונת המדרש. מכל מקום כאן מקור להיותה מצוות עשה. הרמב"ן אינו מזכיר את הספרי ונשען על לשון הבבלי שם בלבד, ונדחק בפירושו לומר שהאיסור הוא לעניין במות, "ואפשר משום דכתיב נמי התם לא תעשון כן לד' אלדיכם, כי אם אל המקום, ויש בכלל זה איסור במות אפי' בחוצה לארץ, וצ"ע." אבל א' שמש (ראו הע' 92 לעיל) מתייחס בדבריו לספרי כאן ומרמז לפס' סא ונראה שפירש שם כרמב"ן ולא כרמב"ם.
- 97 דברים כעין אלה מצאתי בביאור הגר"א לשו"ע יורה דעה סימן קמו ס"ק כ, וציין שם גם לסמ"ע על הטור לאותה הלכה.
- 98 סמ"ג עשין לו, וכן בסמ"ק מצוה לו, טור יורה דעה סימן קמו והבית יוסף שם שפירש את הטור על פי הרמב"ם.
- 99 גם הטור וגם השו"ע ליו"ד סי' קמו סעיף יד אינם מזכירים את חובת הרדיפה אחר ע"ז בא"י. השו"ב במיוחד שו"ע לבי"י. נראה שהדבר נובע מכך שגם הרי"ף (קידושין טו ע"א) וגם הרא"ש בפסקיו (קידושין לו ע"א) לא הזכירו הלכה זו. וראו להלן.

לעומת זאת, דבי ר' ישמעאל דרשו הלכה הקשורה למצוות הגוף הנוהגות בחוץ לארץ ממקום אחר, מהמקום הראוי לדעתם לעיון בפרשה זו, הוא פרשת "והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי" שבפרשת עקב. על הפסוק "וְשָׁמַתְם אֶת דְּבָרֵי אֱלֹהִים עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וְקִשְׁרְתֶם אֹתָם לְאוֹת עַל יְדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטְפֹת בֵּין עֵינֵיכֶם" (דברים יא יח), דרשו חכמים (ספרי דברים פיסקא מד, עמ' 103):¹⁰⁰

"ושמתם את דברי אלה" וגו', זו תורה, "וקשרתם אותם לאות על ידכם" איל' תפילין, אין לי אלא תפילין ותלמוד תור' שאר מצוות שבתו' מני', הרי את' דן מבניין אב שבין שניהם לא ראי תפילין כראי תלמ' תורה ול' ראי תל' תו' כראי תפיל'. הצד השווה שבהן שהן מצוות הגוף שאין תלויות בארץ ונוהגות בארץ ובחוצ' לארץ. כך כל מצוות הגוף שאין תלו' בארץ נוהג' בארץ וחוצ' לאר' ושתלויה בארץ אין נוהגת אלא בארץ חוץ מן הערלה והכלאים. ר' אלעזר אומ' אף החדש.

מדרש זה מדבי ר' ישמעאל¹⁰¹ דומה לספרי פיס' נט במסקנת הלימוד בעניין מצוות הגוף שאינן תלויות בארץ, וזהו ממש בעניין המצוות התלויות בארץ, אלא שדרכי הלימוד (בניין אב לעומת ריבוי ומיעוט) שונות ואופייניות לבתי המדרש, וכן - וזה העיקר לענייננו - בעוד שדבי ר"ע למדו "מה עבודה זרה מיוחדת שהוא מצוות הגוף שאין תלויה בארץ נוהגת בארץ ובחוצ' לארץ, למדו דבי ר"י על "מצוות הגוף שאין תלויות בארץ ונוהגות בארץ ובחוצ' לארץ" מהצד השווה של תלמוד תורה ותפילין. הבדל זה אינו מקרי ואינו נובע משיטת הלימוד השונה לבדה, אלא הוא נובע ממחלוקת קוטבית בין שני בתי המדרש בעניין חובת עקירת עבודה זרה בארץ ובעולם. את דעת דבי ר' עקיבא המצווה לעקור ע"ז מכל מקום ראינו במפורש בספרי פיס' נט, ואילו עמדה מפורשת הפוכה של דבי ר' ישמעאל בשאלה זו באה במכילתא לדברים בפרשה כה, בשתי הלכות:¹⁰²

הלכה כב. "את כל המקומות אשר עבדו" וגו'. שומע אני אף בחוץ [לא]רץ במשמע תל' לו' "אשר את[ם] יורש[ים] אותם" וגו' גוים שאתם יורשין אותם אתם רשיין לאבד את אלהיהם.

100 לפי כ"י רומי, אלא שהשלמתי את המילים בפסוק ופיסקתי. ודומה לו במדרש תנאים לדברים יא יח, עמ' 40, אלא ששם נקטע לימוד בניין האב באמצע, וחסר "כך כל מצוות הגוף" וכו', ובוודאי שהיה לפני בעל מדרש הגדול, אלא שלא היה נחוץ לעניינו אלא הקטע על התפילין.

101 בניגוד למקבילה ששם למדו מריבוי ומיעוט, כאן הלימוד הוא מבניין אב האופייני לר' ישמעאל, וכן ראו שוב הע' 23 לעיל.

102 מדרש תנאים עמ' 59, על פי קט"ג אוקספורד MS Heb. C 18.5, כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 347-348.

הלכה כו. "אבד תאבדון". הגוים שאתה יורש את ארצם את רשיי לאבד את אלהיהן.

בהלכות אלו נשללת לחלוטין הרשות לעקור עבודה זרה בחוצה לארץ, ואשר למצוות העקירה בארץ לשון "רשיין" "רשיי" מורה על ציווי מרוכב,¹⁰³ בניגוד לחובה החד־משמעית שבספרי.

לקריאה זו אני מוצא סימוכין במכילתא בדין עיר הנידחת:¹⁰⁴ "י. הכה תכה רשות אתה אומ' רשות או אינו אלא חובה תל' לו' הכה [תכה רשות]. יא. ר' עקיבא או' החרם אותה חובה לא רשות", וכן בהלכה שבאה במדרש הגדול לדברים כ, יט, שכהנא מייחס אותה למכילתא דברים, "כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה' - עיר שאתה יודע שאת יכול להלחם עליה לתפסה את רשאי להלחם בה, ואם לאו אין את רשאי להלחם בה".¹⁰⁵

המכילתא מדריכה לזהירות בבחירת הזמן המתאים לעקירה, וזאת ברוח עצתו של רבן יוחנן בן זכאי שעוד נדון בה בהרחבה: "אל תבהל לסתור במות גוים שלא תבנה בידך שלא תסתור שללבינים ויאמרו לך עשם שלאבנים שלאבנים ויאמרו לך עשם שלעץ" שהמכילתא הביאה למעלה וסמוך להלכות אלו (הלכה יד).¹⁰⁶ מצוות הגוף שאדם מישראל חייב בהן בחוץ לארץ כוללות בוודאי גם את איסור עבודה זרה, שכך שנה ר' ישמעאל מקל וחומר גם במצוות שמירת השבת, שהיא המצווה החשובה ביותר

103 אמנם עבודת המלך (ראו הע' 135) צייטט מתוך מדרש תנאים וקבע בעקבות ד"צ הופמן שלשון "רשאיין" במכילתא כוונתו "חייביין וכמו במשנה ערכין פ"ח מ"ט ועי' תוס' חולין נ"ד ב' כמו שהעיר המגיה שם". אבל עיון בתוספות שם, ד"ה אין בעלי אומניות מעלה שהתוספות עצמם ציינו שלשון המשנה "אומדים כמה אדם רוצה ליתן בשור זה להעלותו עולה אף על פי שאינו רשאי" אינו עיקר, "ומיהו ברוב ספרים גרס בההוא דערכין אף על פי שאינו חייב". ובאמת בכ"י קאופמן למשנה בערכין הנוסח הוא "חייב" ולא "רשאי", והשוו משנה ד שם, "מה אם לגבוה שאין אדם רשאי להחרים את כל נכסיו, על אחת כמה וכמה יהא אדם חייב להיות חס על נכסיו" ששם "רשיי" ו"חייב" באים זה לצד זה. ולפי זה נשמטת ההוכחה שהביא הופמן ובעקבותיו עבודת המלך שגם במכילתא לדברים יב הכ"ב וכן הכ"ו (עמ' 59, הערות ת', ה') הכוונה היא חיוב ולא היתר.

104 מדרש תנאים עמ' 69, מתוקן על פי קיימברידג' T-S 16.88; כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 352.

105 חיוק לדעתי מצאתי אצל מ' כהנא (ראו להלן הע' 138) אשר דן במכילתא דברים הלכה כב וצייין: "רשאי, אך לא חייב [!] (ואין סיבה לפרש את 'רשאי' כאן כ'חייב', כפי שהוא במספר מצומצם של מקורות)". ויש לפקפק גם במקורות הללו (הע' 103). ד' השנקה נקט עמדה הפוכה לכהנא, וראו מאמרו, "עשה דוחה לא תעשה: למקורו התנאי של הכלל ולתולדותיו", תרביץ עח (תשס"ח), עמ' 291, 67-70. ומדוע לא להעמיד את דבי ר"ע במכילתא דרשב"י שם כחולקים על דברי המכילתא דר"י?"

106 עיון בגוף הלכה זו תמצאו להלן, בסמוך להערה 137.

העומדת כנגד כל מצוות שבתורה.¹⁰⁷ אלא שאיסור זה לא כלל את "אבד תאבדון", מצוות עקירת עבודה זרה שעשו אחרים, שהיא חובה נפרדת הנוהגת רק בארץ ישראל, והעיתוי הראוי לקיומה תלוי ועומד לשעה שבה תתקבל העקירה ברצון, כפי שנראה בעיון החותם.

קשה לקבוע דרשתו של מי משני התנאים נקבעה להלכה במשנה, אבל עיון בתלמודים יורה כי דעת ר' ישמעאל היא שנקבעה במשנה. המשנה בקידושין פ"א מ"ט השמיטה את הדרשה ושנתה רק: "כל מצוה שאינה תלויה בארץ נוהגת בארץ ובחוצה לארץ וכל שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ חוץ מן העורלה והכילאים. ר' אליעזר אומ' אף החדש", ולא דיברה במונחי מצוות הגוף כלל.¹⁰⁸ גם בתוספתא (קידושין פ"א הי"ב) לא נזכרים מונחים אלה, אלא "כל מצוה שנתחייבו בה ישראל עד שלא באו לארץ נוהגת בארץ ובחוצה לארץ ושלא נתחייבו בה אלא משבאו לארץ אין נוהגת אלא בארץ" וכו'.¹⁰⁹ אבל בירושלמי קידושין (פ"א ה"ח דף סא ע"ג ג' שביעית פ"ו ה"א, לו ע"ב) קשרו את משנתנו במפורש בתפילין ובתלמוד תורה ולא ב"אבד תאבדון",¹¹⁰ והדרשה דומה לזו שבספרי פיס' מד,¹¹¹ אף כי לשון הירושלמי שונה מלשון הספרי, ונראים דברי מ' עסיס 'ונראה שהסגנון אמוראי, ויוכיח הביטוי הארמי 'מה אית לך'.¹¹² גם בבבלי קידושין לו ע"א, שאלת הפתיחה והמימרה של רב יהודה מורים שהמשנה עוסקת בחובת הגוף ובחובת הקרקע ומזכירים את התפילין (אמנם עם פטר חמור ולא

107 ספרי במדבר פיס' קז, עמ' 106: "א' לו ר' ישמעאל אין צריך מה אם מצות קלות נוהגות בחוצה לארץ ובארץ שבת חמורה דין הוא שתהא נוהגת בארץ ובחוצה לארץ". ואפשר שב"מצוות קלות" כיוון לתפילין ותלמוד תורה ששנה בספרי דברים מד.

108 כך בכ"י קאופמן. וראו אלבק בהשלמותיו (נשים, עמ' 412-413) המפרש "תלויה בארץ" בשתי פנים (שנאמר במקרא ב"א לארץ, או במובן להפך ממצוות הגוף) ומעדיף השנייה בשל תפילין בספרי מד ופטר חמור.

109 מהדורת ליברמן, עמ' 280. וראו בתוספתא כפשוטה לקידושין, עמ' 927, סוף עיונו בשורות 64-65, שציין לשיטת הבבלי הקושרת בין חובת הגוף לבין מצוות שהוזהרו עליהן לפני הכניסה לארץ.

110 אמנם קרבן העדה ציין "מצות שאינן תלויות בארץ כגון ע"ז ומצות התלויות בארץ כגון פ' הקרבנות", אבל אין בכך כדי להוכיח, שהרי רגילים פרשני הירושלמי לפרש את הסוגיא בעקבות הבבלי.

111 הנה הפסקה בירושלמי: "כל מצוה שאינה תלויה בארץ כו' כתיב אלה החוקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ בארץ אתם חייבין לעשות אין אתם חייבין בחוצה לארץ אדין אנו אומ' מצות התלויות בארץ אינן נוהגות אלא בארץ יכול אפילו מצות שאינן תלויות בארץ לא יהו נוהגות אלא בארץ ת"ל השמרו לכם פן יפתה לבבכם וחרה אף יי' וגו' ושמתם את דברי אלה אפילו גולים ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם מה אית לך כגון תפילין ותלמוד תורה מה תפילין ותלמוד תורה שאינן תלויות בארץ נוהגין בארץ ובחוצה לארץ אף כל דבר שאינו תלוי בארץ יהא נוהג בין בארץ בין בחוצ' לאר'".

112 וראו מ' עסיס במבוא לספרו אוצר לשונות ירושלמיים, בית המדרש לרבנים באמריקה ניו יורק ירושלים, תש"ע, עמ' נו.

עם תלמוד תורה),¹¹³ ורק המשך הסוגיא (שהוא מרובד הסתמא) מביא את הברייתא "אבד תאבדון" שמקורה בספרי פיס' גט. ובדרך שמא אומר שלא היה חלק זה מעיקר הסוגיא, שהרי הרי"ף (קידושין, טו ע"א) חזר על שאלת הפתיחה ועל המימרה של רב יהודה והשמיט את הברייתא "אבד תאבדון" לגמרי, וכך נהג גם הרא"ש בפסקיו, וכפי שהערתי הטור והשו"ע הלכו בעקבות הרי"ף ולא הזכירו עקירת עבודה זרה כלל.¹¹⁴

בני נח ועבודה זרה במחשבת ר' ישמעאל ור' עקיבא

התייחסות לבני נח עובדי עבודה זרה באה במכילתא דברים פרשה לא, הלכות ח-ט:

ח. שמא תאמרו אבו' חטאו ומחלת להם אנו כיוצא בהן אמרת לא מחלתי להם אלא שלא יתחלל שמך בעולם שנ' "ואמרו אל יושב הארץ הזאת וג' והמתה את העם הזה וג' מבלתי יכולת יי וג' ועתה יגדל נא וג' יי ארך אפים וג' סלח נא לעון וג' ויאמר יי" וג'. שמא תאמרו מפני מה גוים עוב' עב' זר' עובדים לאלילים ומשתחווים לעצבים חיים בזכותו שלנח שנ' "עוד כל ימי הארץ" וג', אמתי תהא הברית הזאת בטלה משישבות יום ולילה שנ' "עוד כל ימי הארץ והיה יום אחד הוא יודע לי"י וג'.

ט. והרי הדב' קל וחומר: ומה אם גוים עובדי עבו' זר' חיים בזכותו של נח, אנו לא נחיה בזכות אברהם יצחק ויעקב? תל' לו' כי תשמר את כל המצוה הזאת בשכר מצוה אתם חיים אין אתם חיים בזכות אבות.¹¹⁵

הדרשן מסביר מדוע אין גויים עובדי עבודה זרה מתים בעוונם, ואילו ישראל מתים בגין עברה זו. השאלה מנוסחת כקל וחומר, ומשתמעת ממנה ההנחה שזכותו של נח עומדת לבניו שכן הובטח לו בבריתו שלא ישתנו סדרי עולם ולכן הם חיים. ומדוע לא יזכו גם ישראל בחיים בזכות אבות? התשובה היא שבני נח באמת חיים בזכות הברית שנכרתה עם אביהם, ואילו את ישראל מחייבת הברית שנכרתה עמם בחורב, המבטיחה חיים בשכר מצווה ולא בזכות אבות. המצווה שמדובר בה כאן היא איסור עבודה זרה, שלגוי

113 הריטב"א שאל על מקומו של פטר חמור בעניין חובת הגוף, והציע שעיקר שאלת הבבלי היא מתפילין בדומה לירושלמי, ופטר חמור נלמד מתפילין כיוון ששתי המצוות נאמרו יחד (שמות יג, ובפרשיות שבתפילין); ראו ריטב"א לקידושין לו ע"א.

114 יצוין שגם הרמב"ם בפירושו למשנה בקידושין לא ציין לשני המדרשים בספרי, לא לתפילין ולא ל"אבד תאבדון". ונראה שהלכתו בעניין עקירת עבודה זרה מן העולם לא באה מהסוגיא בקידושין, אלא ישירות מהספרי כדברי הבית יוסף.

115 מדרש תנאים עמ' 61; על פי קט"ג אוקספורד Ms Heb. C 18.6, מ' כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 352.

אינו נחשב לחטא שיתחייב בגינו בעונש מוות, ואילו לישראל הוא מצווה מרכזית ש"כל הכופר בעבודה זרה כאילו מודה בכל התורה", רעיון חוזר בתורת ר' ישמעאל.¹¹⁶

כדי לעמוד על המשמעות ההלכתית של דרשה זו יש לזכור כי במשנתם של תלמידי ר' עקיבא יוחד מקום נכבד למונח "שבע מצוות בני נח", והוא חסר לחלוטין במדרשי ר' ישמעאל,¹¹⁷ אף כי האגדה על סירובם של העמים לקיימן חדרה גם למכילתא דר"י.¹¹⁸ בני נח מוזהרים בעונש מוות על עבודה זרה, כמפורש בהלכה בתוספתא ע"ז: "גוי שעבד עבודה זרה וברך את השם לא ניתנה מיתה לבני נח אלא בסיף בלבד", ומקור ההלכות בעבודה זרה ובברכת השם הוא בספרא (אמור וחובה).¹¹⁹ זאת ועוד: עבודה זרה היא ממצוות הגוף, ולכן אין היא מוגבלת לארץ ישראל בלבד, אלא נוהגת בכל מקום ובכל זמן. לעניין זה נדרשנו לעיל באשר לחלות מצוות "אבד

116 מכילתא דברים סוף פרשה כב (מדרש תנאים, עמ' 56), וכן הכי במדרש תנאים לדברים יא כח (עמ' 46). והמקור בספרי במדבר שלח פיס' קיא (עמ' 116). והשוו מדרשי ר"ע (כגון ספרא שמיני פ"ב הל' ד, קדושים פרק ח הל' י, בהר פרשה ה הל' ג; ספרי זוטא טו מא) שמדברים במצוות שונות כעדות לכפירה והודאה ביציאת מצרים. ובהמשך מכילתא דברים (שם, פרשה כג הל' ב): "איזה היא הברית שכתר עמהן בחורב... רבי אומר עד אנכי י"י אלוהיך", שדברים אלה נאמרו מפי הגבורה לכל ישראל. ודבר זה נאמר מפי ר' ישמעאל בספרי במדבר פיס' קיב (עמ' 121) "בע"ז הכתוב מדבר... שביזה על דבור הראשון שנאמר למשה מפי הגבורה", וכו'. אלא שלא ברור שם שכוונתו כרבי, שרק זאת דיבר לכל ישראל. וראו בפירושו של כהנא (עתיד להתפרסם) לפיסקא זו. על מרכזיות ע"ז במחשבת ר"י בעקבות א"י השל, עמד יפה ר"צ במאמרו, עמ' 100 והע' 36.

117 מנחם הירשמן הקדיש להבדל זה בין בתי המדרש פרק שלם בספרו, ומסקנותיו בהירות וחד-משמעיות, שכל המונח שבע מצוות בני נח שייך רק לדבי רבי עקיבא. ראו מ' הירשמן, תורה לכל באי עולם, הוצאת הקיבוץ המאוחד תש"ס, עמ' 90-104.

118 מכילתא דר"י בחודש פרשה ה (עמ' 221-222); וכבר עמד הירשמן (שם, עמ' 95-102) שהדרשה מבוססת על הפסוק "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו", וכו' (דברים לג ב), ורגליים לדבר שהמקור לאגדה בספרי דברים פיסקא שמג.

119 ת' ע"ז פ"ח ה"ד, עמ' 473, ושם "על עבודה זרה ועל קללת השם כיצד..." ומסומנת לקונה בכ"י ערפורט, אבל בכ"י וינה יש: "גוי שעבד עבודה זרה וברך את השם לא ניתנה מיתה לבני נח אלא בסיף בלבד". ובהלכה זו, עמ' 474 נאמר: "איפשר שהכתוב ענש עד שלא יזהיר אלא מזהיר ואחר כך ענש למלמד שהזהיר תחילה ואחר כך ענשן". ספרא חובה פרשה א הל' ח, פינקלשטיין עמ' 120: "או דבר שאתה לומדו בדרך אחת אתה לומדו בכל דרכין שיש בו מה עבודה זרה מיוחדת שמשנאסרה לא הותרה ולא הותרה מכללה וחייבין עליה מיתת בית דין ואיסורה נוהג בבני נח כישראל", וכו'. נראה שהתוספתא אינה המקור, שכן היא צירפה שני מקורות (ע"ז והמקלל), אלא שגם הספרא שציטטתי אינה המקום שבו נוסד דין ע"ז בבני נח, שהרי שם הוא כבר מלמד על דינים אחרים. ובספרא אמור פרק י"ט הל' ד למדנו על המקלל ושמיית בני נח בסיף: "איש מה תלמוד לומר איש להביא אתי הגוים שיהו נהרגים על קללת השם כישראל אבל אינן נהרגים אלא בסיף שלא נתנה מיתה לבני נח, אלא דין הרג בלבד". וראו סנהדרין נו ע"ב, ובראשית רבה פט"ז (עמ' 149), שמן הפסוק "ויצו יי אלוהים על האדם" דרשו חכמים שאדם הראשון נצטווה ש מצוות, ור' יהודה הסכים על ע"ז; וראו שם, פל"ד (עמ' 316). וכן פסיקתא דר"כ בחדש עמ' 202.

תאבדון" (עקירת ע"ז) בארץ ובחוצה לה. ראינו כי בניגוד לשיטת דבי ר' ישמעאל, המגבילה את ההרשאה להרוס ע"ז לא"י, בספרי דברים פיס' נט מפורש שהמצווה נוהגת בחוץ לארץ (אלא שאין צריך לרדוף אחריה אלא בארץ), וזו שיטת דבי ר' עקיבא. עתה נוסיף שלפי שיטה זו, גם חובת עונש מוות על גוי עובד עבודה זרה חלה בכל מקום, ומדובר במיתה בידי אדם, בסיף. בעקבות התוספתא והספרא הנזכרים, פסק הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ט הלכה ב: "בן נח שעבד ע"ז הרי זה חייב, והוא שיעבוד כדרכה, וכל ע"ז שבית דין של ישראל ממיתין עליה בן נח נהרג עליה".¹²⁰ אכיפתן של שבע המצוות הוטלה על ישראל, ומצוות אלו לא היו בבחינת הלכה תאולוגית תאורטית בעלמא המונחת לפתחן של אומות העולם, כפי שניסה להסביר דוד נובאק, שהרי מצוות "דינים", היינו לקיים בתי דין, הייתה מוטלת על הגויים כציבור כפי שלמדו מאנשי שכם שנהרגו כולם על פי חרב על שלא דנו את שכם למיתה, וכשאין הם מקיימים מצווה זו - מי ידונם?¹²¹ ועוד יש לציין כי החכמים הנזכרים בקביעת שבע מצוות בני נח ועונשיהן הם תלמידי ר"ע, ובמיוחד ר' שמעון.¹²²

120 הכסף משנה מציין לסנהדרין נו ע"ב, ואין הדבר רק בגדר הלכתא דמשיחא, וראו לבוש י"ד קנח ב, וראו כיצד מגן הרב חיים פלאגי על דעת הרמב"ם כנגד דעת רבינו בחיי, ראו חיים ומלך הלכות מלכים פ"ט ה"ב: "ראיתי לרבינו בחיי סדר וילך דכתב וז"ל ולכך לא מצינו בכל התורה בשום מקום שיאשים הכתוב את האומות בענין ע"ז כי אם לישראל המיוחדים לחלקו יתברך וכן לא מצינו עונש לאומות בעובדם ע"ז אא"כ עבדוה בארץ הקדושה והראיה וכו' ע"כ. ודבריו אחרי המחילה רבה לא נראו לי דמאחר דהיא אחת משבע מצוות בני נח אין חילוק בין ארץ לחו"ל". אבל דין זה אינו ברי"ף, וראו תוספות רא"ש לע"ז כו ע"א ד"ה הגויים (בשיטת הקדמונים): "ואף על פי שסתם גוים עובדים ע"ז וחייבין מיתה דקעברי אז' מצות, מ"מ אין מורידין, דבשאר אומות כתיב יהיו לך למס ועבדוך". ואולי משום כך שו"ע (יו"ד קנח א) לא פסק כרמב"ם, וראו הש"ך שם.

121 נובאק. *Novak, The Image of the Non-Jew in Judaism*, Second edition edited by M. Lagrone, Oxford 2011 טוען ששבע מצוות בני נח נוסדו בזמן סמוך לגזרות הדריינוס עת נוסדה ההלכה שנמנו עליה בעליית בית נתזה בלוד על המצוות שישראל ייהרג ואל יעבור, ועם זאת הוא סבור שמטרת החקיקה הייתה תאורטית: "The concept of the seven Noahide laws appears to be a theological-juridical theory rather than a functioning body of law administered by Jews for gentiles actually living under their authority at any time in history" (עמ' 35). וראו שם, עמ' 38, בעניין "דינים" (the law of adjudication), שמביא דעת הרמב"ם שהחובה על ישראל, ומעיר כנגדה שהיא תקפה רק לימות המשיח שאמונת ישראל מתקבלת בעולם, ומביא כנגדה דעת הרמב"ן (בפירושו לבראשית לד יג) שמכעס יעקב על בניו הוא למד שבני שכם לא היו חייבים מיתה על שלא קיימו מצוות "דינים" בכך שלא דנו את שכם. וראו מה שהעיר סטיבן פראאד על נובאק ואחרים (S.D. Fraade, "Navigating the Anomalous: Non-Jews at the Intersection of Early Rabbinic Law and Narrative", in L.J. Silberstein and R.L. Cohen (Ed.), *The Other in Jewish Thought and History*, p. 165, n. 39). These reductive explanations, whatever their apologetic advantages, fail to engage the diversity and complexity of early rabbinic constructions of our problematic: the anomalous

מנגד ניצבת שיטת דבי ר' ישמעאל שבמכילתא, שלפיה לא נכרתה ברית עם בני נח לעבוד את ה' לבדו, ואדרבה זהו דיבר לישראל שנכנסו לברית "אנכי... לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", והוא המבחין בינם לבין עמים אחרים שאינם נענשים על היותם עובדים לאלוהים אחרים.¹²³ מאלפת היא העובדה שמכל המצוות בחרה המכילתא דווקא בעבודה זרה, כדי לדון בה דין קל וחומר, ולדעתי הסיבה היא בחומרה היתרה שייחסו לעברה זו הנעשית ביד ישראל, והיה צורך להצדיקה לנוכח הסלחנות וההשלמה עם מציאות עבודה זרה בין הגויים.¹²⁴ גם ביחס לארץ ישראל המקיאה עובדי עבודה זרה מקרבה לא תבעה המכילתא מישראל מעשה, אלא כפי שראינו לעיל, הניחה לישראל לגור אפילו בעיר שכולה גויים, ונמנעה מלגזור חובה לאבד עבודה זרה ועובדיה (אפילו מצוות החרמת עיר הנידחת נקבעה רק כרשות). מכל מקום, מצאנו במכילתא אמירה

place of the gentile within the Jewish *nomos*. " . דא עקא, הוא עצמו לא עסק בשבע מצוות בני נח אלא בשולי הלכת גול בלבד, ולפיכך עסק רק במקרים שבהם גוי ישראל גוזלים זה מזה, אבל לא עסק בגוי עובד ע"ז כלל.

122 בתוספתא ע"ז פ"ח (עמ' 403) נזכר גם ר' מאיר, ובתוספתא סוטה פ"ו ה"ט (עמ' 188-189) מעמיד ר' שמעון את דרשתו על "בן אדם אנשי החרבות" וכו' (יחזקאל לג כד) על שבע מצוות בני נח, וזאת כנגד דעת ר' עקיבא שמדובר רק בעבודה זרה !!

123 ושמא ניתן להסביר בכך את דברי ספרי במדבר פ"ס' ק"ב (עמ' 119) "ד"א האזרה בבני ישראל למה נאמר שהיה בדין ישראל נצטוו על ע"ז והגויים נצטוו על ע"ז אם למדתי לישראל שמביאין על שגגת ע"ז אף הגויים מביאים על שגגת ע"ז ת"ל האזרה בבני ישראל מביאין על שגגת ע"ז ואין הגויים מביאין על שגגת ע"ז", שנראה לכאורה שגם לשיטת ר' ישמעאל גויים נצטוו על ע"ז, אלא שאינם נענשים בשל הברית עם נח, ואינם מביאים קרבן לכפרתם. מה שאין כן בשיטת ר"ע שנענשים בסיף ואינם יכולים לכפר בקרבן. וכבר העיר על כך הירשמן, תורה לכל באי עולם, עמ' 91 "נוצר מצב מעניין למדי, שהאסכולה הזאת תופסת את הגויים כמצווים מחד גיסא במצוות מסוימות, אבל אין להם מאידך גיסא האמצעי של קרבן להתכפר בעשותם חטא בשגגה". אבל אפשר שכל הקטע מ"דבר אחר" ואילך אינו משיטת ר"י כלל, אלא הוא כמה שבא בספרי זוטא לשלח טו כט (עמ' 286), וכספרא ראש דבורא דחובה, והם מדברי ר"ע.

124 דוגמה ליחס הסלחני כלפי גויים עובדי ע"ז לעומת האיבה כלפי ישראל עובדי ע"ז (שהכוונה כנראה ליהודים נוצרים) שגילו ר' טרפון ור' ישמעאל יש בהלכה הדנה בגלינות (אוונגיליון - ספרי הבורה) ובספרי מינים, בתוספתא שבת פ"ג ה"ה, עמ' 58:

"אמ' ר' טרפון אקפח את בני שאם יבאו לידי שאשרפם ואת ההזכרות שבהן שאפ"י הרודף רודף אחרי נכנסתי לבית ע"ז ולא נכנסתי לבתיהן שעובדי ע"ז אין מכירין אותו וכופרין אותו והללו מכירין אותו וכופרין בו ועליהן אמ' הכתו' ואחר הדלת והמזווה שמת זכרוןך וגו' אמ' ר' ישמעאל מה אם להטיל שלום בין איש לאשתו אמ' המקום ספר שנכתב בקדושה ימחה על המים ספרי מינין שמטילין איבה בין ישראל לאביהם שבשמים על אחת כמה וכמה שימחו הן והזכרותיהן ועליהן אמ' הכתו' הלא משנאך ה' אשנא וגו' תכלית שנאה שנאתים וגו'. מכאן שאין לר' טרפון ולר' ישמעאל תרעומת כלפי גוי עובד ע"ז.

מפורשת שלפיה גויים עובדי עבודה זרה מוגנים מפני מיתה בשל היותם בני נח, וזהו היפוך גמור ממחשבת תלמידי ר' עקיבא שדווקא היותם בני נח היא המחייבתם מיתה.

מחלוקת דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא - סיכום ביניים

הממצאים העולים מהשוואת המקורות שלעיל אינם מתיישבים עם שיטת ר"צ הרואה במחשבת ר' ישמעאל תפיסה המשמרת שיטה שמרנית וקיצונית מימי המקרא והחשמונאים, לאבד עד קרמה כל זכר לעבודה זרה ובמחשבת ר' עקיבא תפיסה המקלה לכאורה בהלכות ע"ז; והמסיקה (או מניחה) שמשנתנו היא משנת ר"ע. מסתבר יותר שמחשבת ר' ישמעאל משמרת שיטה מתונה של סובלנות דתית, ששורשיה אף הם במקרא וענפיה במחשבת בית שני;¹²⁵ דעת דבי ר' עקיבא מטילה על עם ישראל חובת עקירת ע"ז ועובדיה בכל מקום בעולם; ומסתבר שהמשנה לא נקטה בדין גויים עובדי ע"ז את דעת דבי ר' עקיבא אלא דווקא את שיטת דבי ר' ישמעאל. על עמדתה של המשנה בעניין זה אפשר לעמוד ממקורות נוספים מהמשנה ומהתוספתא, והריני מביאם לחיזוק דבריי.

המקור בספר המצוות למצווה לאבד עבודת כוכבים ומשמשיה הוא בספרי ראה,¹²⁶ ואילו המקור להלכה שבן נח נהרג על ע"ז הוא בספרא ובתוספתא ע"ז (מהלכות תלמידי רבי עקיבא), אבל לא במשנה. האזכור היחיד למונח בני נח במשנה הוא בנדריים פ"ג מ"ב (לפי כ"י קאופמן): "קונם שני נהנה לבני נח מותר בישראל ואסור באומות, שני נהנה לזרע אברהם אסור ביש' ומותר באומות", משנה המגלה יחסי קרבה והדדיות בין ישראל לבני ה'אומות', כלומר גויים פגאניים שבשכנותם. אמנם לרוב אין לומדים מן השתיקות, אבל שתיקה זו ראוי לה שתצוין. שהרי משנת ע"ז מתארת מציאות של גויים החשודים בשפיכות דמים ובגילוי עריות (פ"ב מ"א), ואין צריך לומר שהם רגילים בעבודה זרה וכל הר וגבעה ועץ רענן מוחזקים שיש בהם עבודה זרה; ועם זאת אין במשנתנו הלכה הקובעת שיש לפגוע בגויים אלה או בעבודה זרה שלהם, כדרך שהורו

125 את הפסוק "אלהים לא תקלל" (שמות כב כז) תרגמו השבעים "את האלים (θεοι) לא תקלל", ויוסף בן מתתיהו כתב: "אל יגדף איש אלהים, שמדינות אחרות מאמינות בהם" (קדמוניות ד, 207, ודומה לו נגד אפיון ב, 237), ופילון כתב: "הרי מלאה הארץ הנושבת אלוהי אבן ועץ וכיצא באלה תמונות, ומן ההכרח למנוע עצמנו מגידופם" (חיי משה ב, 205, כתבי פילון, א, מוסד ביאליק, תשמ"ו, עמ' 311. וראו שם הע' 256, הפניות לכל האמור לעיל וכן לפילון חוקים א, 53). אבל א' שליט (קדמוניות ח"א, עמ' פג הע' 117) מפקפק בכנות דברי יוסף, וזאת על סמך "מקרא מפורש בדברים יב ג", ועדויות רבות מצד קיסרי רומא על עוינות היהודים כלפי אלוהים אחרים. ואפשר ששתי המסורות, המתונה והעוינת, שימשו בערבוביה כדברינו.

126 ספר המצוות, עשין קפ"ה: "ולשון ספרי וכו' ואבדתם את שמם מן המקום ההוא בארץ ישראל אתה מצווה לרדוף אחריה, ואי אתה מצווה בחו"ל לרדוף אחריה".

תלמידי ר"ע בספרי ובתוספתא.¹²⁷ ועוד, על דרך החיוב, יש שני מקורות המתאימים יותר לשיטת ר' ישמעאל. המשנה בברכות פ"ט מ"א קובעת ברכה זו: "הרואה מקום שנעשו [בן] ניסים לישראל אומר ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה. מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה אומ' ברוך שעקר עבודה זרה מארצינו"; ואילו במקבילה בתוספתא שם פ"ו ה"ב (עמ' 33) יש לשון ברכה אחרת: "הרואה את ע"ז או' ברוך אך אפים. מקום שנעקרה ממנו ע"ז או' ברוך שעקר ע"ז מארצנו יהי רצון מלפניך ה' אלינו שתעקר ע"ז מכל מקומות ישראל ותשיב לב עבדיך"¹²⁸ לעבדך". נראה שהמקור הוא בתוספתא, והמשנה היא עיבוד מאוחר שלה.¹²⁹ הלכה ב' בתוספתא ממשיכה ומדגימה את דברי ר' מאיר שבהלכה א': "מנין שכשם שאתה מברך על הטובה כך אתה מברך על הרעה" וכו', והיא מתארת "רעה" - עבודה זרה קיימת, ואחר כך "טובה" - עבודה זרה שנעקרה, ושתי ברכות בצדן - לרעה ולטובה. לעומת זאת המשנה ערוכה (כפי שהערתי) בסדר הפוך, מן הטוב אל הרע, פותחת במקומות שאירעו בהם דברים טובים ובתופעות טבע מרשימות, ורק בסוף משנה ב עוברת לדון בעניינים בעייתיים. לא ייפלא אפוא שהפתיחה בתוספתא "הרואה את ע"ז או' ברוך אך אפים" חסרה מן המשנה, שהרי אזכור מראה כאוב זה 'תקוע' בין שני הדברים המשמחים: הנסים ועקירת עבודה זרה. אלא שגם הסבר זה אינו מספק, וכי מדוע קוצצה הברכה מתפילת "יהי רצון... שתעקר ע"ז מארצינו", והרי המשך הפרק משופע בתפילות "יהי רצון" על עניינים שונים? אפשר אפוא שהשיקולים להשמטת "הרואה את ע"ז או' ברוך אך אפים" ולהשמטת תפילת "יהי רצון" וכו' לא היו ספרותיים גרידא אלא כללו גם מדיניות כלפי נושא רגיש מבחינה פוליטית; אפשר, אבל מכלל ספק לא יצאנו.¹³⁰ מכל מקום, אין ספק שגם משנתנו רחוקה מהביטויים שהיו מתבקשים משיטת ר"ע בספרי כדוגמת מה שמצאנו ברמב"ם. וכן, ישנן עדויות מסוגיא מקבילה בשני התלמודים למהימנותה של ההלכה שבתוספתא

127 המשנה אמנם אוסרת על יילוד בן לעבודה זרה, אבל אין בזה יותר מ"התנגדות פסיבית" כהגדרת נ' זהר (הע' 1, עמ' 154).

128 כך הנוסח בכ"י וינה, אבל ליברמן קובע "עובדיה לעבדך" כמו בשאר הנוסחאות ובמקבילות, והכונה לעובדי ע"ז.

129 שני הקבצים (שהם פרקים אחרונים במסכת ברכות) עוסקים ברעיון שחייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה. הלכות א-ז בתוספתא נאמנות לרעיון זה שהגה ר' מאיר והן פותחות ומסתיימות במאמריו. אבל יתר הפרק עוסק בברכות שונות שאינן קשורות לרעיון הפותח. לעומת זאת כל הפרק התשיעי במשנה עוסק ברעיון של ר' מאיר (בלי לנקוב בשמו), אבל הוא מפריד בין הדברים הטובים והפלאיים הבאים תחילה (א-ב) לבין הדברים הרעים המצטרפים בהדרגה (סוף ב ואילך). רשימת "הרואה" שבמשנה מקבילה בחלקה לרשימה שבתוספתא, ובמקומות שהן נבדלות זו מזו יש מקבילה למשנה במסכת שמחות פי"ד הלכות יב, טו, טז, ובברייתות שבתלמודים.

130 כשם שהמשנה לא הזכירה כלל את הנצרות בשעה שהתוספתא לא נמנעה מלעסוק בה (שבת פי"ג, חולין פ"ב ועוד), כך יש לשער שהמשנה נרתעה מעיסוק בהלכות ע"ז שהממשל הרומי היה מוצא בהן איום או הסתה. בראש המאמר ציינתי לאורבך ולחוקרים אחרים שהציעו שיקולים כלכליים ופוליטיים סבירים שעמדו ביסוד משנת ע"ז. ואין הדבר יוצא מגדר ספק.

וגם לשימוש בה לאחר תקופת המשנה, ומכאן שעלינו לראות בדברי התוספתא את הביטוי לעמדה המקובלת בסוף תקופת התנאים, לאחר מרד בר כוכבא, לאמור בעוד הם מחויבים לחובה המקראית לעקור עבודה זרה מארץ ישראל, הטיפו חכמים לסובלנות כלפי מציאות עבודה זרה בארץ ישראל ושיבחו את אורך הרוח וארך האפיים הנדרשים נוכח עובדה קיימת זו. סובלנות זו מאפיינת גם את התלמודים. ירושלמי ברכות פ"ט ה"א, יג ע"ב:¹³¹

"מקום שנעקרה ממנו ע"ז או' ברוך שעקר ע"ז מארצינו" כול'. מתניתא כשנעקרה מכל מקומות ארץ יש'. אבל אם נעקרה ממקום אחד או' ברוך שעקר ע"ז מן המקום הזה. נעקרה ממקום אחד ונקבעה במקום אחר, מקום שניתנה בו או' ברוך ארץ אפים, ומקום שנעקרה ממנו או' ברוך שעקר ע"ז מן המקום הזה. (ש?) יהא רצון מלפניך יי אלהינו ואלהי אבותינו, כשם שעקרתה אותה מן המקום הזה כך תעקור אותה מן המקומות כולם ותחזיר לב עובדיה לעובדך (ותחזיר עבודה לעובדיך).¹³² ולא נמצא מתפלל על עובדי ע"ז. תני, ר' (שמעון)! {ישמעאל} בן גמליאל או' [אף] בחוצה לארץ צריך לומר כן.

הירושלמי טוען שמשנתנו מדברת רק במצב (אוטופי) שאחרון המקדשים האליליים ואחרוני הפסלים נעקרו מכל מקומות ארץ ישראל, אבל לזמנו תקפים דברי התוספתא שאותם הוא מצטט בהרחבה הלכתית למקרים שלא דובר בהם בתוספתא. הדיון בעקירה ובבנייה מחדש של ע"ז במקום אחר חסר גם מן המקבילה בבבלי, וחסרונו עשוי להעיד על הקמת מקומות פולחן אליליים חדשים בארץ ישראל ועל המדיניות הסובלנית ברוח התוספתא שהטיפו לה עורכי הסוגיא הזאת כלפי עבודה זרה בזמנם. גם דין ע"ז בחו"ל איננו בתוספתא, אבל ישנו בבבלי. הדברים מוצגים כמחלוקת תנאים אם יש חיוב לברך ולהתפלל על עקירת ע"ז בחו"ל. ליברמן מציין כי בגרסת הדפוסים בתוספתא ישנו הנוסח כמו בבבלי ומרחיב אגב כך בדברי הגאונים והראשונים שנאמרו על הסוגיא

131 לפי כ"י לידן, העתקתי מתוך תלמוד ירושלמי, ירושלים: האקדמיה ללשון העברית. תשס"א, עמ' 68, שו' 35-26. ראו בבלי ברכות נו ע"ב (גרסת כ"י פריס ניתנת בהערה הבאה), והתוספות שם, ד"ה הרואה מרקוליס (הראשון).

132 וראו הפני משה על אתר אשר הגיה כאן והוסיף: "זה"ג בתוספתא. ובחוצה לארץ אין צריך לומר כן מפני שרובה גוים", וכאן בא ההמשך "ולא נמצא מתפלל" וכו'. ולא מצאתי כן בתוספתא, ואולי התכוון לתוספתא בדפוס, או לברייתא המקבילה לתוספתא בבבלי ברכות נו ע"ב ושם הנוסח (לפי כ"י פריס ופירנצה): "הרואה מרקוליס אומ' ברוך מאריך אפו לעוברי רצונו מקום שנעקרה ממנו ע"ז י"ר מלפניך יי אלהינו כשם שעקרת ע"ז מן המקום הזה כן תעקור אותה מכל מקומות ישראל והשב לב עובדי...". לעובדך אבל בחוצה לארץ אינו צריך לומר כן מפני שרובם גוים ר' שמעון בן אלעזר אומ' אפי' בחוצה לארץ צריך לומר כן מפני שעתידין להתגייר שנ' כי (אף) אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם יי' ".

בבבלי לעניין זה.¹³³ עמדת רוב חכמי ימי הביניים הייתה, לדברי ליברמן, לברך בחו"ל ברכת "ארך אפיים" בראותם עבודה זרה, אך לא לברך שם על עקירת עבודה זרה וגם לא להתפלל "יהי רצון...כשם שעקרתה אותה מן המקום הזה כך תעקור אותה מן המקומות כולם ותחזיר לב עובדיה לעובדך". הם הסתמכו על דברי התנא החולק על ר' שמעון בן אלעזר בתוספתא שבדפוסים ובירושלמי, אשר הסתייג מהתפילה בחו"ל כדי שלא יימצאו מתפללים על גויים שהם הרוב במקומות הללו. את עמדת התנא הזה, שנתקבלה להלכה, הסביר ליברמן כך: "ושמא הטעם הוא, מפני שבחו"ל אין מצווין לרדוף אחריה (עיינין ר"מ רפ"ז מה' ע"ז ובמקורות שציין בעבודת המלך שם). אבל בא"י הרי מצווה לרדוף אחריה, אלא שאינו יכול לאבדה מחמת פחד המלכות, ולפיכך מברך על שנתקימה המצוה מאליה".¹³⁴

ליברמן, בעקבות הרמב"ם (והפוסקים שציניתי להם בהערה) נקט את לשון ספרי דברים פיסקא סא (עמ' 127): "יכול את מצווה לרדוף אחריהם בחוצה לארץ תלמוד לומר ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, בארץ ישראל אתה מצווה לרדוף אחריהם, ואין אתה מצווה לרדוף אחריהם בחוצה לארץ". למחשבת הספרי, היא מחשבת דבי ר' עקיבא, מוסיף ליברמן את השיקול המעשי של פחד מפני המלכות כדי להצדיק את הברכה. אבל נראה לי שברכת ארך אפיים למראה ע"ז יסודה איננו פחד כלל. אדרבה, סובלנות ואורך רוח ניכרים בה. כך גם התפילה לתשובתם של עובדי ע"ז, שאין בה ביטוי לציפייה לשעת כושר להתגברות כוחנית, אלא ביטוי עמוק לציפייה לשינוי בלבבות.

ובאמת, נוח יותר להסביר את המחלוקת בין התנאים בדבר המקום שיש לברך בו על עקירת ע"ז ולהתפלל בו על תשובתם של עובדיה, לאור משנתו של ר' ישמעאל.¹³⁵

133 ראו תוספתא כפשוטה ברכות (עמ' 103-104). מסתבר שהשאלה העסיקה את חכמי תפוצות ישראל, בבבלי, בספרד, בפרובנס ובאשכנז, ומאלפת העובדה שלהוציא את הראב"ד שיטת רוב הפוסקים הייתה שברכת "ארך אפיים" צריכה להיאמר בשם ובמלכות גם בחו"ל, עיינו שם. וראו דבריו לשו' 11-12, שנמשך אחר "כמה מהראשונים", ופירש "מכל מקומות ישראל" שכוללים גם את הקהילות בחו"ל. וראו הפניותיו לפסקי הרא"ה בראש עמ' 104 שפסק שבחו"ל אינו מברך על עקירת ע"ז כלל.

134 ליברמן, שם, עמ' 104. להלכה ראו רמב"ם ה' ברכות פ"י ה"ט שפסק שגם בחו"ל מברך את שתי הברכות ומתפלל "ותשיב לב עובדיהם לעובדך". ואילו הטור (או"ח ה' ברכת הפירות סימן רכד) מסתייג מדברי הרמב"ם מפני שהם כדעת יחיד בברייתא. השולחן ערוך (שם, סעיף א) פסק שמברך ברכת "ארך אפיים", אבל הרמ"א קבע: "והאידנא אין מברכים זאת הברכה, שהרי אנו מגודלים ביניהם ורואים אותם תמיד"; ובסעיף ב' "מקום שנעקרה" פסק קארו כרמב"ם, והרמ"א מסכים לברכה ללא התפילה.

135 ר' מנחם קראקובסקי, מחבר עבודת המלך שליברמן ציין לדבריו, העלה קשיים אחדים בהלכת הרמב"ם (הלכות ע"ז פ"ז ה"א) שציטטתי לעיל, וסיכם שאפשר היה ליישבם אילו נקט הרמב"ם את דברי מכילתא דברים ולא דברי הספרי.

לשיטתו, אין בני נח חייבים מיתה על עבודה זרה, בין בארץ ובין בחו"ל, ואין מוכרזת מלחמה על גויים עובדי עבודה זרה אלא על ישראל עובדי ע"ז בלבד שבאו בברית סיני ובגדו בה. עדיין, מרכיב מרכזי במשנת ר' ישמעאל הוא האמונה שהתורה מיועדת לכל באי עולם, ולכן יש ציפייה לתשובתם של הגויים מעבודה זרה לעבודת ה'. עם זאת, יסוד מוסד במשנה זו הוא שדחיקת הקץ באמצעות פעולה אלימה של הריסת מקדשים סופה לגרום דווקא לריבוי עבודה זרה ולא לביטולה, וזהו לקח שלימדנו רבן יוחנן בן זכאי, כפי שנראה להלן.¹³⁶

מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בחובת עקירת עבודה זרה - עיון חותם

נחתום את ההשוואה בין שתי השיטות בקטע מרכזי לענייננו, ממכילתא דברים פרשה כה, יג-יז.

קטע זה פותח את הדיון ההלכתי בהבנת הציווי "אֲבָד תֶּאֱבְדוּן אֶת כָּל הַמְּקוֹמוֹת", ויש בו כל המרכיבים של מחלוקת הבתים, כולל דברי ר' עקיבא ור' ישמעאל עצמם זה כנגד זה.

בדברים יב ב נאמר: "אֲבָד תֶּאֱבְדוּן אֶת כָּל הַמְּקוֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שֵׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת אֱלֹהֵיהֶם עַל הַהָרִים הַרְמִים וְעַל הַגְּבָעוֹת וְתַחַת כָּל עֵץ רַעְנָן". על השאלה מתי והיכן יש לקיים את הציווי "אבד תאבדון" עונה מכילתא דברים כה יג-יז (עמ' 58):¹³⁷

יג. אבד תאבדון אחר ירושה וישיבה הכת' מדבר. אתה או' אחר ירושה וישיבה הכת' מדבר או אינו מדבר אלא מביאתן לארץ ולהלן תל' לו' וירשתם אותה וישבתם בה ושמרתם וג' אבד תאבדון אחר ירושה וג'.

יד. מיכן היה רבן יוחנן בן זכאי אומ' אל תבהל לסתור במות גוים שלא תבנה בידך שלא תסתור שללבינים ויאמרו לך עשם שלאבנים שלאבנים ויאמרו לך עשם שלעץ וכן הוא אומ' לכן בזאת יכפר עון יעקב וג'.

טו. אבד תאבדון ומניין אפילו אבדום פעם אחד יאבדום פעמים הרבה תל' לו' אבד תאבדון כדברי ר' עקיבא.

יו. ומנין אפילו אבדום ממקום אחת יאבדום מכל המקומות תל' לו' אבד תאבדון.

יז. ר' ישמ' או' כל הימים אשר אתם חיים על האד' אבד תאבדון.

136 ראו לעיל ליד הערה 103, ולהלן בסעיף הבא.

137 תיקנתי על פי קט"ג אוקספורד MS Heb. C 18.5, ראו מ' כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 347.

הלכה יג - על המשמעות של "אחר ירושה וישיבה" ניתן לעמוד מהחיבור עם הלכה יד: "מיכן". לא מדובר רק בשאלה פרשנית בעניין זמן ההתנחלות, היינו זיהוי השלב בכניסה לארץ שבו נתחייבו ישראל לאבד את כל המקומות שעבדו בהם הגויים, אלא גם בהגדרת המצב הלאומי בכל שעה שהשאלה עולה על הפרק.¹³⁸ כבר ראינו שבמשנת ר' ישמעאל הירושה אינה באה בהורשה אלימה של הגויים ובישיבה בעריהם, אלא בהתיישבות בכל מקום שמוצאים ובהשתרשות הדרגתית בארץ. "או אינו מדבר אלא מביאתן לארץ ולהלן", הדעה הנדחית בדרשה, זו שיטת ר' עקיבא שתבע "והיה כי יביאך, אין והיה אלא מיד", והדרשן בא לשלול אותה מכול וכול.

הלכה יד - אזהרת רבן יוחנן בן זכאי מפני הריסת במות גויים באה כלקח מאירוע היסטורי,¹³⁹ אבל לפי מסורת המכילתא, ריב"ז למד אותה מתוך דרשת "אחר ירושה וישיבה". הדרשן (או שמא ריב"ז) מסמיך לכך את דברי הנביא ישעיהו (כו ט): "לִכְן בָּזַאת יִכְפֹּר עֵזְרָא יַעֲקֹב וְזֶה כָּל פְּרֵי הַסֵּר חֲטָאתוֹ בְּשׂוּמוֹ כָּל אֲבְנֵי מִזְבַּח פְּאֲבְנֵי גֵר מְנַפְצוֹת לֹא יִקְמוּ אֲשֵׁרִים וְחַמְנִים", משמע ניפוץ אבני המזבח מותר רק בתנאי שהוא ללא תקנה, כאבני גיר רכות המתנפצות כליל, וצריך גם שלא יקומו תחת אותם המזבחות אשרים וחמנים, ותנאי זה יתקיים רק בזמן שבו ההשתרשות בארץ תהיה איתנה ולא "מיד". ניפוץ מזבחות עד כלות נמצא אפוא כבר במחשבת ריב"ז, בעל הדעה המתונה, ואין לראות בזה הוכחה לקנאות של ר' ישמעאל, כפי שטען רוזן-צבי. המתיונת מתבטאת באיפוק המתבקש ובדחיית ההשמדה לזמן בלתי מוגדר,¹⁴⁰ ואין צריך לומר, שלא עולה על הדעת חובת השמדה בחוצה לארץ; מדובר רק בארץ ישראל, וגם זה מקופל בצרף "אחר ירושה וישיבה" שבמחשבת דבי ר' ישמעאל.¹⁴¹

138 מ' כהנא עמד על כך בהרצאה "ארץ ישראל בספרות התנאים" שנשא במוסד יד בן צבי (בו) בכסלו תש"ע, ובנוסח ההרצאה מצאתי זאת: "יש להבין את מחלוקתם העקיבה של ר' ישמעאל ור' עקיבא ותלמידיהם על זמן חלותן של המצוות בעת הכניסה לארץ על רקע שאלות אקטואליות של חלותן של מצוות מסוימות בזמנם הם... אחד משורשי המחלוקת בנושא זה נעוץ בשאלת יישומם בהווה של הלכות ניתוח פסילי עבודה זרה שעליהם נצטוו ישראל בעת כניסתם לארץ". וראו הערה 148 להלן.

139 לרקע ההיסטורי של דברי ריב"ז הציע אורבך את פקודת הקיסר גאיוס קאליגולה בשנת 39להתקין פסל זהב בירושלים בעקבות ניסיון אנשי יבנה להרוס מזבח אלילי; ראו ספרו, מעולמם של חכמים, קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 134 והע' 304 בעניין האירועים בקיסריה. ג' אלון (תולדות א, עמ' 58) מציע את מעשי ההרס, במיוחד בגליל, בעקבות מפלת קסטיוס גלוס בתחילת מלחמת החורבן, אבל גם מעלה הרהור "שיש כאן רעיון שנהגה לאחור מעשה, לאור הנסיגות הקשים".

140 באבות דר"נ נר"ב לא (לד ע"א) נסמך לאזהרת ריב"ז גם חשש ממשיחית ומניסיונות בניית המקדש, שתוארו כ"בניין ילדים סתירה"; ובהרצאתו קשר כהנא (לעיל בסמוך הע' 138) למקורות אלה גם קט"ג הדוחה גם את חידוש המלוכה ומחייית עמלק.

141 כך יש בעבודת המלך שציינתי לו בסמוך, ואף הוא השגיח כי אין זה מתיישב עם דעת ר' עקיבא שאותה אימץ הרמב"ם. ואני מצטט: "לא יקומו אשרים [כנראה דריש מהאי קרא שצריך לאבד את

הלכה טו - זו מקבילה לראש ספרי דברים פיס' ס (עמ' 125), "אבד תאבדון את כל המקו'. מנ' את' שאם קיצץ אשירה והחליפה אפילו י' פעמים שחייב לקוצצה תל' לומ' אבד תאבדו'". הלכה זו שהמכילתא מעידה שהיא "כדברי ר' עקיבה" מאששת את ההנחה שגם ספרי פיס' ס' היא מדבריו.

הלכה יו - זו ממשיכה את דברי ר' עקיבא ויכולה להתפרש לשני פנים: יכול שהכוונה היא לדברי ר' עקיבא לריה"ג בסוף פיס' ס' שיש לבלוש אחר עבודה זרה בכל מקום בארץ, שכן חזקה על הגויים שעבדו על כל ההרים והגבעות;¹⁴² אבל קרוב יותר לומר שהכוונה לנאמר בפיס' נט ששם נלמדה ההלכה מן האמור בפסוק כאן: "מה אמור בעינין 'אבד תאבדון את כל המקומות' - מה עבודה זרה מיוחדת שהוא מצוות הגוף שאין תלוייה בארץ נוהגת בארץ ובחוצ' לארץ", וכו'.¹⁴³

הלכות טו-יו מדברי ר' עקיבא מחייבות בילוש ועקירה מיידית של עבודה זרה בכל מקום בארץ ישראל ועקירה בכל מקום שניתן (ללא רדיפה) בחוצה לארץ, והן עומדות בניגוד גמור לדברי ריב"ז המזהיר מפני זריזות יתר בעקירת עבודה זרה. ריב"ז ביקש לדחות את "אבד תאבדון" לכשירווח, אחר ירושה וישיבה, ואילו ר' עקיבא תובע פעולות מיידיות, בכל מקום ובעירנות מתמדת כלפי יצירת מקומות פולחן לעבודה זרה או התחדשותם לאחר הריסתם. למה נסמכו דבריהם זה אצל זה?

לשון "כדברי ר' עקיבה" טעון ליבון, כי עשוי להשתמע ממנו שהמכילתא אוזרת בדעתו, ואין הדבר כן. במבוא לנוסח המשנה (עמ' 403) אפשרטיין מונה שלוש אפשרויות להיקריות "כדברי" במשנה, ודוגמות לצדן: (1) במקום שהמשנה אוזרת בדעת אותו תנא... (2) או (2) במקום שההלכה לקוחה ממשנה קודמת סתמית, והתנא של משנתנו הוסיף עליה מחלוקת... (3) משמש 'וכדברי' (כדברי) ר' פלוני' וכו' במקום שההלכה שאחריו או שלפניו רמוזה כאן בקצרה". רוב המובאות שמביא אפשרטיין מדגימות את האפשרות השנייה, כלומר: "כדברי פלוני", דעה חולקת על מאמר קודם, שהתנא של משנתנו מביא לצורך הצגת המחלוקת. ואף לי נראה שבמקרה דנן זו הכוונה, כלומר: המכילתא קבעה הלכה "לאחר ירושה וישיבה" וסמכה אליה את מאמר ריב"ז, ואחר כך הביאה הלכה משמו של ר' עקיבא החולקת על ההלכה שבמכילתא.

הבמות באופן ובתנאי שלא יקומו עוד...] ולפי"ז דין הרדיפה ואפילו דין להשריש שחלוק בין ארץ לחו"ל הוא מטעם שלא תבנהו בידך מה שאתה סותר ואין חילוק בין א"י לחו"ל, אמנם זה אינו אלא אם נימא דגם בארץ דוקא אחר ירושה וישיבה חייב באבד תאבדון אבל רבנו הרי לא ס"ל כן".

142 ראו לעיל הדיון בספרי פיס' ס' ליד הע' 75 ואילך.

143 דנתי בספרי פיס' נ"ט בסעיף על עקירת עבודה זרה בארץ ובחוצה לארץ, לעיל ליד הע' 93 ואילך. והשווה ר"צ, עמ' 114, והערה 107, אשר משתדל ליישב את דברי המדרש עם שיטתו שדעת דבי ר' עקיבא היא המתונה, ואינה שואפת לאבד ע"ז.

הלכה יז - דרשתו של ר' ישמעאל באה לחלוק על דעת ר' עקיבא.¹⁴⁴ על פי דרכנו למדנו שר' עקיבא למד "כל הימים - בין בארץ ובין בחוץ לארץ",¹⁴⁵ ואילו ר' ישמעאל חלק עליו וקבע שהחובה לעקור ע"ז חלה רק בארץ ישראל ולא בכל המקומות כדברי ר' עקיבא.¹⁴⁶ וביחס לארץ ישראל, ר' ישמעאל שב ומקיים את דברי רבן יוחנן בן זכאי שלא למהר לסתור במות גויים, ודרכו לומר זאת היא שהחובה לעקור ע"ז מארץ ישראל היא חובה המתמשכת ומתממשת "כל הימים אשר אתם חיים על האדמה". נזכור שבניגוד לר' עקיבא, ר' ישמעאל לא גרס שמצוות "אבד תאבדון" היא חובת הגוף, ולא כתפילין ותלמוד תורה שאדם חייב בהם בכל יום. לשיטתו, עיקר המצווה הנוגעת לארץ ישראל היא יישוב הארץ, שירושתה באה בַּחֲזָקָה מתוקף הישיבה בה, וחובה לשבת בארץ גם בעיר שיש בה ע"ז, בכל מקום שאפשר, גם אם לא נעקרה ע"ז משם; וזאת בניגוד גמור לשיטת ר' עקיבא שלפיה רק לאחר ההורשה וטיהור כל המקומות מעבודה זרה ומעובדיה, מותר לישראל לשבת בבתיהם ובעריהם.¹⁴⁷ הישיבה בארץ היא חובת הגוף, וכל אדם מישראל חייב בה, אבל החובה לאבד עבודה זרה מארץ ישראל אינה מוגדרת כך, ונראה שדעתו כדעת רבן יוחנן בן זכאי שנדרש שיקול דעת של הכלל, ויש לחכות לשעת כושר ולהכשרת הלבבות שעבודה זרה תיעקר מארצנו, וכאמור חובה זו היא חובה נמשכת "כל הימים אשר אתם חיים על האדמה", מתוך אמונה בטבעה של הארץ שסופה שתקיא עובדי ע"ז מקרבה. המכילתא מציגה אפוא מחלוקת הלכתית בין רבי עקיבא ור' ישמעאל, ומגייסת לצד ר' ישמעאל את רבן יוחנן בן זכאי שמכאן - מנקודת המוצא של מחלוקתם אם החובה לאבד ע"ז מארץ ישראל חלה מיד או לאחר ירושה וישיבה - קרא למתינות והזהיר שלא למהר לסתור במות גויים.

144 ר"צ, לעומת זאת, טוען כי ר' ישמעאל ור' עקיבא אינם חלוקים בהלכה אלא בדרכי המדרש; ראו ר"צ, עמ' 98, הע' 31.

145 וראו ההיקרויות לכך והדיון ליד הע' 95 ואילך.

146 וראו גם הדיון על "בכל המקומות" במכילתא, ליד הע' 102.

147 ראו שוב הדיון בספרי פיס' פ' ותוצאותיו ליד הע' 47 ואילך.

סיכום ומסקנות

מסקנות הדיון בסעיפים השונים מצטרפות לתמונה כוללת של מחלוקת דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא בדין עקירת עבודה זרה, אשר שונה בתכלית מהתמונה שתיאר ישי רוזן-צבי. את מחלוקת דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא מסכם ישי רוזן-צבי כך (ר"צ, עמ' 114-115):

המחלוקת העיקרית היא על כן על השאיפה עצמה ועל תפיסת המרחב שמאחוריה. אין במשנה ובספרי, בניגוד למכילתא, כל רמז לציפייה לשיבת ההשמדה כפשוטה, כאשר יד ישראל תהיה שוב תקיפה. ויתור זה מחייב אופן התייחסות שונה למציאות המקיפה את החכמים. לא הרי מי שמעוניין בכילוי ואיבוד אך משהה אותם מסיבות פרקטיות, כהרי מי שמוותר עליהם כליל.

את שיטתו בנה ר"צ על הלכה אחת - מכילתא דברים (פרשה כו הלכה ב) מורה "כלה והשחת ושרוף ואבד והעביר מן העולם", ואילו הספרי (פיסקא סא) מסתפק באבדן חלקי בלבד: "נתצת את המזבח הנח לו ושברת את המצבה הנח לה"; ואף כי לא נאמרו הדברים במפורש, נראה שמול שני מקורות אלה מצא ר"צ את המקבילה במשנה (עבודה זרה פ"ד מ"ה) "כיצד מבטלה קטע ראש אונה ראש חוטמה ראש אצבעה פחסה אפעלפי שלא חיסרה ביטלה", כשיטת הספרי.¹⁴⁸

אין להכחיש השוואה זו של המקורות, אלא שהשוואה מקיפה יותר של הלכות שני הבתים מובילה למסקנות שונות לגבי המגמות הערכיות והחברתיות שבבסיסן. הנה מסקנותיי:

דבי ר' ישמעאל מייחסים לעבודה זרה טומאת שרץ שמתמא גם (לאחר שהתפרק) לאיברים, ולכן אין להסתפק בהריסה חלקית של פסלים ומזבחות. עם זאת, אין השרץ מתמא במשא או בטומאת אוהל, ולכן מותר לגור בבית שיש בו עבודה זרה, ואין חובה לבלוש אחריה, לעקרה ולשרשה מכל מקום נסתר. מצווה על ישראל שלא לעבדה, אבל אין חובה על היחיד לעקרה, ואין חובה גם על הכלל לעשות זאת, אלא הרשות בידם לעשות זאת בארץ ישראל, אבל מוזהרים הם שלא למהר ולעשות זאת טרם הוכשרו הלבבות לכך. לבסוף, אין בני נח חייבים מיתה על עבודה זרה.

ר' עקיבא ייחס לעבודה זרה טומאת נידה, המטמאה באוהל, ולכן אסור לגור בבית בסמיכותה. אבל עבודה זרה אינה מטמאה לאיברים, ולכן די אם פוגמים בה ואין צריך

148 השוואה זו לא נעשתה במאמרו במפורש, אבל ניכר ששיאו של המהלך הוא בהלכות ביטול עבודה זרה (פ"ד מ"ה-מ"ז) "המתפקדים כאמור כאלטרנטיבה לחובת הכילוי הנדחית במשנה"; ראו ר"צ, עמ' 112-113, וכן עמ' 110 הע' 38. וראו בראש מאמרי ליד הערה 6. לאחר כתיבת מאמרי שלח לי פרופ' מנחם כהנא בטובו את הרצאתו (ראו לעיל הע' 138), ושם השווה את המקורות הללו במפורש, וכמוהו כר"צ קבע שמשנתנו נקטה את שיטת דבי ר"ע. אני מודה לפרופ' כהנא על עזרתו.

לכלותה, ומותר להשתמש בכל אביזרי הפולחן, בבתיהם של הגויים וברכושם לאחר שפגעו בהם בצורה חלקית. מצווה על ישראל לא רק שלא לעבוד אלהים אחרים, אלא גם לעקור עבודה זרה מכל המקומות בעולם, אלא שאינם צריכים לרדוף אחריה אלא בארץ ישראל. בני נח חייבים מיתה על עבודה זרה, והחובה לקיים דין זה מוטלת על הגויים עצמם, אבל כשאין הם מקיימים את מצוות "דיניהם", מצווה על ישראל לפגוע בהם.

לא מצאתי עדות לטענת ישי רוזן-צבי ל"מאמץ הלכתי של עיצוב מחדש של המציאות על ידי גדרים והגדרות, במקום עיצובה על ידי פטיש ואזמל" מצד דבי ר' עקיבא.¹⁴⁹ אכן מצאתי אצל רבי יהודה הנשיא מאמץ זה, כשהרחיב את חלות דין הביטול גם ל"מכרה או משכנה" (המשך פ"ד מ"ה), ללא צורך לקטוע ראש איבריה, אבל חכמים התנגדו לדעתו. זו רק דוגמה אחת לעמדה של רבי, שנטה לדעתי לדעת דבי ר' ישמעאל בנושאים אלה ונאבק בדעת החכמים מדבי ר' עקיבא שהקיפוהו. שבע מצוות בני נח לא נכנסו למשנה, וכן לא נכנסו אליה התביעה לבלוש אחר עבודה זרה בכל מקום וההעדפה לגור בעיר שיש בה תורה בחוצה לארץ ולא בעיר שרובה גויים בארץ. משנת ר' ישמעאל חיה במשנת רבי.

149 גם ר"צ, עמ' 110, שמודה שהלכת הביטול (שעדיין צריך להוכיח שמקורה בדבי ר' עקיבא, ראו לעיל, הע' 10) כשלעצמה אינה מספקת, בכל זאת הגיע למסקנה שכבר דבי ר' עקיבא ויתרו על עצם השאיפה לעקירת ע"ז.

"אלהים נִצָּב בעדת אל": השראת השכינה על ידי הקהל המתפלל

גלעד ששון

בספרות חז"ל ישנם חיבורים המתארים את התפילה כאמצעי להשראת השכינה בקרב הקהל המתפלל. מקורות אלה העסיקו את חוקרי ספרות חז"ל בכלל ואת חוקרי התפילה בפרט, אך לרוב בדרך אגב וללא ניתוח מקיף ומעמיק.¹ רוב החוקרים ראו ברעיון השראת השכינה בקרב המתפללים לא מטרה בפני עצמה אלא אמצעי חינוכי להשגת מטרה אחרת: אלבוגן ראה בו תמריץ מצד האמוראים לעודד את הציבור להיות שותפים לתהליך מיסוד התפילה;² פיין ולוין סברו אף הם שהמטרה היא מיסוד, אך מושאו של המיסוד הוא בית הכנסת כמקום תפילה ולא התפילה עצמה.³ לדעת אחרים מדובר באמצעי התמודדות עם שאלות תאולוגיות: אבלסון דיבר על מסר למתפללים בדבר קרבת האל השומע לתפילת ישראל;⁴ היינימן כינה רעיון זה "נועז" ובסוגריים הוסיף: "אלא שבמרוצת הזמן הפך למקובל כל-כך עד שנעשה שגרה". על פי היינימן, מטרת הרעיון הנועז הייתה להתמודד עם השאלה התאולוגית "כיצד ייתכן שתישמע התפילה על אף סילוק השכינה?".⁵

עמדה אחרת הציג אורי ארליך, שעסק בביטויים הרעיוניים וההלכתיים של הימצאות השכינה בד' אמותיו של היחיד המתפלל ובבית הכנסת.⁶ ארליך הראה כיצד התפיסה של הימצאות השכינה בבית הכנסת ובפני היחיד המתפלל לא הייתה רעיון חינוכי ערטיילאי בעלמא, אלא נתפסה כנוכחות ממשית. ארליך אמנם דן בתופעה, אך

-
- 1 יוצא מן הכלל הזה הוא ספרו של גולדברג, שכינה, עמ' 385-393, המרכז את כל מקורות חז"ל העוסקים בשכינה ובכלל זה המקורות העוסקים בנושא הנדון. גולדברג משווה בין המקבילות ומנסה באופן חלקי לעמוד על השתלשלות הנוסחים והרעיונות. התייחסות לדבריו תהיה בהערות שבהמשך המאמר.
 - 2 אלבוגן, התפילה, עמ' 196. בדרך דומה הולך אדרת, מחורבן לתקומה, עמ' 110.
 - 3 פיין, מקום קדוש, עמ' 62-65; לוין, בית הכנסת, עמ' 182.
 - 4 אבלסון, אימננטיות, עמ' 329.
 - 5 היינימן, התפילה, עמ' 21.
 - 6 ארליך, "מקום השכינה", במיוחד עמ' 320-325. מאמר המשך למאמר זה ראו: ארליך, "נוסח התפילה". ובספרו: כל עצמותי, עמ' 216-221.

לא שילב בדיונו עיסוק במקורות המתארים את השראת השכינה על ידי הקהל המתפלל. מאמר זה בא להשלים את התמונה מתוך הבאת מקורות אלה וניתוחם.

עם חורבן בית המקדש נסתלקה השכינה מן העולם וחכמים ניסו למצוא את הדרך הראויה להחזירה. הרעיון שלקהל המתפלל יש יכולת להביא להשראת השכינה מופיע בצורה גולמית אצל שלום שפיגל שעסק בהרחבה בדרכי ההתמודדות של חז"ל עם המציאות של החיים שלאחר החורבן.⁷ במאמרו "גלות השכינה" הביא שפיגל חלק גדול מהמקורות הקושרים את השראת השכינה לתפילה, והציג את כוחם להמציא מרפא להסתלקותה: "חרב המקדש, ולא חדלה קדושה מישראל [...] בטל בית שכינה ולא ניטלה שכינה מישראל [...]".⁸ אם הרעיון שהאל שומע את תפילת המתפללים לאחר סילוק השכינה, זכה שהינימן יכנהו "נועז", נראה שהרעיון שמציג שפיגל, המדבר בפעולה הגורמת להשבת השכינה לישראל ממש, גובר במידת "נועזותו" על רעיון קודמו.

במאמר זה אבקש להוכיח את שהניח שפיגל, מתוך עיון במקורות והבנת כוונות חז"ל העולות מהם.

בפרק הראשון של המאמר יוצגו המקורות המרכזיים שבהם מתוארת השראת השכינה באמצעות התפילה. בפרק השני יוסבר הרקע ההיסטורי ששימש מצע ללידתו של הרעיון הקושר את השראת השכינה לתפילת הציבור.

7 שפיגל, "גלות השכינה". רעיון זה עולה גם בדבריו של השל, חיפוש האדם (המובאים להלן בהע' 53), אף שאין הם נתמכים במקורות.

8 שפיגל, שם, עמ' 346-347. גם ארליך, "מקום השכינה", עמ' 219, קשר את נוכחות השכינה בתפילה כמענה להסתלקותה עם החורבן אך מהזווית של עם ישראל: "יסודה [של התפיסה בדבר נוכחות השכינה, ג"ש] הוא כנראה רעיון הבחירה ואהבת ישראל: בכל מקום שישראל נמצאים בו הקב"ה מצוי בקרבתם. עם חורבן המקדש התפיסה הזאת מתבססת ומשמעותה מתעצמת - בהיותה פתרון עקרוני לבעיית הסתלקותה של השכינה מהמקדש: השכינה עברה לבתי הכנסת או אל נוכח המתפללים כביטוי לאהבת הקב"ה, על אף החורבן".

א.

במכילתא דר' ישמעאל נדרש הפסוק "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ כא), וזה לשון הדרשה:

מכאן אמרו:⁹

כל עשרה בני אדם שנכנסין לבית הכנסת שכינה עמהם, שנאמר "אלהים נצב בעדת אל" (תהלים פב א).

ומנין אפילו שלושה שדנין? שנאמר "בקרוב אלהים ישפוט" (שם).

ומנין אפילו שנים? שנאמר: "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו" (מלאכי ג טז).

ומנין אפילו אחד? שנאמר "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך".¹⁰

מקטע זה ומהקטעים שקדמו לו משתמע שהפסוק בספר שמות עוסק באדם המזכיר את שם ה' ועקב כך בא ה' ומברכו.¹¹ הדרשה מתארת פעולות מסוימות הנעשות בהרכבים שונים (קבוצות וגם יחידים) ובעשייתן הן גורמות לביאת ה' ולנוכחות שכינתו בקרב בני האדם.¹² השכינה שורה בקרב עשרה אנשים שבאים לבית הכנסת, בקרב שלושה

9 לכאורה, המילים "מכאן אמרו" מכוונות לדרשה הקודמת שבמכילתא, המובאת בשם ר' אליעזר בן יעקב (ראו להלן בעמ' 16) והיא המסקנה העולה ממנה. אך סיומה של הדרשה, שבו מובא הפסוק מספר שמות, וכן השוואה למקבילה שבמכילתא דרשב"י, יתרו כ כא (עמ' 156), מלמדים שהדרשה היא מסקנה העולה מהפסוק על אף שכאן אין מדובר בתפילה. וזה נוסח המקבילה במכילתא דרשב"י: "[בכל המקום אשר אזכיר את שמי' - מכלל שנ' לשון] שם את שמו שם' (דברים יב ה) - [יכול לא תהא] [ברכת כהנים נוהגת אלא בבית] ה[מק]דש? [ב]ג[בן]לין מנ' תל' לו' בכל המקום [אשר אזכיר את שמי אבוא' ג' אמר ר' חנניה] בן תרדיון: מנ' לשלשה שיושבין [ועוסקין בתורה שהשכינה] שורה בהם? שנ' אים נצב בעדת אל' (תהלים פב א). ר' חלפתא [איש כפר חנניה אומר משמ]ן: מנ' לשנים? שנ' אז נדברו יראי יי' (מלאכי ג טז). אחד מנ' שנ' [בכל המקום אשר אזכיר את שמי]".

10 מכילתא דר' ישמעאל בחדש יא (עמ' 243).

11 הפסוק שהדרשה נסבה עליו מדבר על אזכור שם ה' ועל ביאתו. אך מי הוא זה המזכיר את שמו של האל? לכאורה אין שאלה כלל שהרי הקב"ה הוא הדובר. אך באיזה אופן האל מזכיר את שמו? נוסף על כך, ביאת ה' וברכתו הם תוצאה של אזכור שם ה'. אם כן, מדוע הזכרה שיוזכר ה' את שמו בעצמו תביא ברכה לאדם? תחילת הפסוק מדברת על פעילות האדם: "מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך", אולי האדם הוא המזכיר את שם האל כחלק מבניית המזבח והבאת הקורבן? אך כאמור נאמר "אזכיר" בגוף ראשון. בנוסח הפשיטתא משמע כי הכוונה לאדם המזכיר את שם האל, ראו מאורי, תרגום הפשיטתא, עמ' 82.

12 אורבך, חז"ל פרקי, עמ' 29-52, עוסק בהרחבה במושג השכינה. בעמ' 31 הוא מגדיר את השכינה באופן הבא: "המושג שכינה פירושו פרסוניפיקציה (האנשה) ועצום (היפוסטאזה) של נוכחות האלהים בעולם, היינו של האימננטיות של האל".

שיושבים בבית דין ובמסגרת פעילות נוספת, שהמדרש אינו מציינה, המתבצעת בשניים וביחידות. אופיה של אותה הפעילות הנוספת עולה מעיון במקבילות של דרשה זו, שמהן משתמע כי מדובר בלימוד תורה.¹³ לדוגמה, בתלמוד הבבלי (ברכות ו ע"א) נאמר: "ומנין לשנים שיושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם שנאמר 'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וגו' " (מלאכי ג טז).¹⁴ מבין שלוש הפעילויות שצוינו, תעמוד במוקד דיוננו כניסתם של העשרה לבית הכנסת.

13 לדרשה זו מקבילות אחדות. הלימוד במקבילות מתבסס על אותם הפסוקים, אך המסקנה שעולה מהם בכל אחת מן המקבילות, היינו הפעילות האנושית, מתחלפת, ועל התפילה והדין שפורטו בדרשה נוסף תלמוד תורה. כאמור, במכילתא דר"י מדובר בתפילה ובישיבה בדין. במשנה אבות ג ה, על פי כת"י קאופמן, מדובר רק בלימוד תורה: "ר' חלפתא איש כפר חנניה א': עשרה שהיו יושבים ועוסקים בדברי תורה, שכינה ביניהם, שנ' 'א[ל]הים ניצב בעדת אל'" (תהלים פב א). מנין אפילו חמישה? שנ' 'בקרב אלהים ישפוט' (תהלים שם). מנין אפילו שלושה? שנ' 'ואגודתו על ארץ יסדה' (עמוס ט ו). מנין אפילו שנים? שנ' 'אז נדברו יראי יי איש אל רעהו ויקשב יי וישמע ויכתב בספר זכרון לפניו ליראי יי ולחושבי שמו' (מלאכי ג טז). מנין אפילו אחד? שנ' 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך'. והשוו לדרשת המכילתא דרשב"י, יתרו כ כא (עמ' 156), המובאת לעיל בהערה 9, ולאבות דר' נתן נו"ב יח (עמ' 40). הבבלי בברכות (ו ע"א, על פי כת"י אוקספורד [366] FOL. ADD. OPP. 23) משלב בין שלוש הפעילויות: "ומנין לעשרה שמתפללים ין ששכינה עמהם? שנא' 'אלהים ניצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט' (תהלים פב א). ומנין לשלושה שיושבים בדין ששכינה עמהם? שנא' 'בקרב אלהים ישפוט' (תהלים שם). ומנין לשנים שיושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם? שנא' 'אז נדברו יראי יי' איש אל רעהו ויקשב יי' וגו' ולחושבי שמו' (מלאכי ג טז) [...]. ומנין לאחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו? שנא' 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך'. וראו גם בבבלי, סנהדרין ז ע"א. עוד על השוואה בין המקבילות ראו גולדברג, שכינה, עמ' 385-389. השו"ג גם למתי יח 20: "כי במקום אשר שנים או שלושה נאספים לשמי שם אני בתוכם". וראו על כך: סיברס, "שנים או שלושה"; פלוסר, יהדות, עמ' 515-525. קיסטר, עיונים, עמ' 146, סובר שנוסח המכילתא דרשב"י הוא המקורי והוא מוצא סיוע בציטוט מהברית החדשה. לטענתו ה"עדה" המקורית היא שלושה ואילו עשרה זהו פיתוח מאוחר. על כן קיסטר רואה בגרסאות העוסקות רק בלימוד תורה את הנוסח המקורי ואילו בגרסאות המדברות בכניסה לבית הכנסת ובישיבה בדין - נוסח מאוחר. הסתייגות מהצעה זו של קיסטר ראו אחיטוב, "ישועה", עמ' 141 הע' 24, ועמ' 144-145, הע' 34-35.

14 אחיטוב, שם, עמ' 141-143, סובר כי אכן מדובר בשניים הלומדים בתורה, אך לדעתו היחיד עוסק במעשה מרכבה או מזכיר את השם המפורש. במשנה אבות (ג, ב) מובא המשפט: "אבל שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה, שכינה ביניהם [...]". אלא שבמשנה זו הלימוד בעניין פעילותם של השניים מובא בפני עצמו ואינו משתלב בין דוגמות נוספות כמו במכילתא ובשאר המקבילות שהובאו בהערה הקודמת.

מאמר המכילתא "כל עשרה בני אדם שנכנסין לבית הכנסת שכינה עמהם" מעורר שתי שאלות: האחת: מה בכניסתם של העשרה גורם להשראת השכינה? האם הדברים אמורים בכניסה עצמה או בתפילה המתקיימת בבית הכנסת במניין?¹⁵

האחרת: מה פירושה של השראת השכינה? האם היא שכר או שמא ברכה, כפי שמשמע מהפסוק "אבוא אליך וברכתך"? ושמה כוונת המאמר היא שבואה של השכינה מותנה בכניסתם של העשרה לבית הכנסת, ואם לא יכנסו אליו העשרה יישאר "נטול שכינה"? ובלשון אחר: האם הדרשה התנאית קובעת שקיימת תלות של האל בתפילתם של ישראל?

נעיין במקורות אמוראיים שעניינם הימצאות האל בבית הכנסת ומשולב בהם הפסוק "אלהים נצב בעדת אל" (תהילים פב א) ונסה להפיק מהם תשובות לשאלותינו:

בתלמוד הירושלמי (כת"י ליידין) מובא:

רבי אבהו בשם רבי אבהו:¹⁶ "דרשו (את) י"י בהמצאו" (ישעיהו נה ו) - איכן הוא מצוי? בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.

"קראוהו בהיותו קרוב" (שם) - איכן הוא קרוב? >בבתי כנסיות ובתי מדרשות.¹⁷

אמ' ר' יצחק ביר' אלעזר: ולא עוד אלא שאלהיהן עומד על גבן. מאי טעמ'?" "אלהים נצב בעדת אל [בקרוב אלקי' ישפוט]" (תהילים פב א).

(ירושלמי, ברכות ה א, ט ע"א)

לשיטתו של ר' אבהו השכינה שורה בבית הכנסת תמיד. דרישת ה' והקריאה אליו, היינו התפילה, מתקיימות במקום שהוא מצוי בו, בבית הכנסת ובבית המדרש. ר' יצחק ביר' אלעזר מביא תוספת רעיונית:¹⁸ לדעתו אלהים מצוי בבית הכנסת (כדברי ר' אבהו),

15 על כך שהשכינה שורה בקרב ציבור המתקהל ראו סדר עולם רבה טו המתאר את השראת השכינה במעמד הר סיני, בחנוכת המשכן ובחנוכת מקדש שלמה. סדר עולם אינו עומד על מספרם של האנשים הנחשבים לקהל, אך ממקורות אלה נראה כי הכוונה לעם רב, וראו ספרי במדבר פד, עמ' 83: "אין שכינה שורה למטה אלא באלפים ורבבות".

16 גם בדפוסים הנוסח הוא "ר' אבהו בשם ר' אבהו", אך בכתבי היד וטיקן 133, פריס Heb 138929 ולונדון Or. 2822 וכן בילקוט שמעוני ישעיהו נה ו, רמז תפא, הנוסח הוא "ר' ירמיה בשם ר' אבהו".

17 כך הנוסח גם בכת"י וטיקן 133 כשבדפוסים חסר "בבתי כנסיות ובתי מדרשות". בכת"י פריס Heb 138929 ולונדון Or. 2822 הנוסח: "היכן הוא קרוב? בשעה שהציבור מתפללין".

18 הקביעה שיש בדבריו משום הוספה מבוססת על הביטוי "ולא עוד" שבדבריו. ראו "עוד", מילון הלשון העברית, ט:4353.

ובהיותו שם (וכאן בא חידושו) הוא עומד על גבן של ישראל. את קביעתו הוא מבסס על הפסוק מתהילים פב. שתי הדעות האלה מובאות, תוך שימוש בביטויים דומים לאלה שבירושלמי ובאותו פסוק מתהילים, גם במדרש דברים רבה:

א"ר יהודה בר סימא: וכי יש מזוזה בבתי כנסיות? אלא מה המזוזה הזו אינה זזה מהפתח כך לא תהא זו מבתי כנסיות ומבתי מדרשות. אמר הקב"ה: אם תעשה כן דע שאתה מקבל פני השכינה. מה כתיב אחריו "כי מוצאי מצא חיים" (משלי ח לה) - אמר הקב"ה: מי הוא זה שבא לבית הכנסת ולא מצא את כבודי שם?

א"ר איבו: ולא עוד אלא שאתה עומד בבית הכנסת והקב"ה עומד עליך, מנין? שנא' "אלהים נצב בעדת אל" (תהלים פב א). (דברים רבה, ז, ב)

כמו בירושלמי גם כאן מובאות שתי הדעות המובחנות זו מזו: ר' יהודה בר סימא מדבר על הימצאות כבוד ה' בבית הכנסת, ור' איבו משתמש בביטוי "ולא עוד" ונוקט לשון דומה ללשון ר' יצחק בירושלמי ומוסיף ש"הקב"ה עומד עליך", אם כי יש לדייק שר' איבו מדבר על יחיד ולא על עשרה.

לעומת זאת במקבילה שבבבלי¹⁹ נדמה ששילובן של שתי העמדות הביא לטשטוש ההבדל ביניהן:

אמר ר' רבין בר רב אדא אמ' רבי יצחק;²⁰ מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת? שנא' "אלהים נצב בעדת אל" (תהלים פב א).

ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם? שנאמר "אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט".²¹

ומנין לשלושה שיושבין בדין ששכינה עמהם? [...]

19 על פי הנוסח המובא בכת"י אוקספורד [366] FOL. ADD. OPP. 23.

20 לפי קטעי גניזה קיימבריג' 15 T-SF 1(2) וניו-יורק JTS ENA 2068.7 הדובר הוא ר' אבון בר רב אדא. אם ר' רבין הוא המוסר את דברי ר' יצחק יש להזכיר כי מדובר באמורא מה"נחותי" שהעביר מתורת ארץ-ישראל לבבל.

21 בקטע גניזה אוקספורד 80-81 (2827) Bodl.heb.e 73 משפט זה פותח ב"תנו רבנן", משמע שזהו ציטוט ממקור תנאי, ואכן זו מקבילה לדרשה מהמכילתא דר' ישמעאל שהובאה לעיל. עריכת הבבלי, המשלבת בין שני מקורות, יצרה מצב שבו מפסוק אחד נלמדים שני רעיונות שונים. בכתבי היד נעשה ניסיון להתמודד עם קושי זה. בכת"י פירנצה II-I-7 מ"אלהים נצב בעדת אל" נלמד שהקב"ה מצוי בבית הכנסת ומהמשך הפסוק "בקרב אלהים ישפוט" נלמד שעשרה שמתפללין שכינה עמהם, לפיכך ההמשך על שלושה שיושבין בדין הנלמד מפסוק זה הושם בסוגריים. בכת"י מינכן 95 הפסוק נחלק: מהרישא "אלהים ניצב" נלמד הרעיון הקשור לבית הכנסת, ומהסיפא "בעדת אל" נלמד הרעיון שהשכינה שורה במקום שיש עשרה שמתפללים יחד.

[...] וכי מאחר דאפי' תלתא [=שכינה עמהם], עשרה מיבעיא? עשרה קדמה ואתיא שכינה, תלתא עד דיתבי.²² (ברכות ו ע"א)

בבבלי אותו הפסוק המוכר "אלהים ניצב בעדת אל" משמש אסמכתא לשתי הדעות כאחת: תחילה מובאת דעתו של האמורא ר' יצחק, שהיא כדעתו של ר' אבהו, שהשכינה שורה תדיר בבית הכנסת. גם המשך הדיון התלמודי המשווה בין שלושה לעשרה מחזק את הדעה שהשכינה אכן מצויה בבית הכנסת טרם בואם של המתפללים "קדמה שכינה ואתיא".

הדעה האחרת, שהיא דרשה תנאית המקבילה למכילתא דר"י שהובאה לעיל, תולה את השראת השכינה בפעילות העשרה, אם כי יש לדייק שבנוסח הבבלי הפעילות איננה הכניסה לבית הכנסת אלא התפילה בעשרה (במניין).²³

בירושלמי הדעות מוצגות כדעות המנוגדות זו לזו, שהרי אם האל מצוי תדיר בבית הכנסת, אין צורך בתפילת העשרה כדי שהשכינה תשרה, ולעומת זאת בבבלי מובאות הדעות זו אחר זו ומוצגות כדעות שדווקא משלימות זו את זו.²⁴ ייתכן שהבבלי מבחין בין בית הכנסת, שבו השכינה שורה תמיד, למקום אחר שמחוץ לכותלי בית הכנסת, שם נדרשת התקבצות של עשרה לתפילה כתנאי להשראת השכינה.

נעיין בדבריו של ר' יצחק בר' אלעזר שבירושלמי ונסה לברר את משמעות הביטוי "שאלוהיהן עומד על גבן". כאמור, גם בדברים רבה מופיע ביטוי דומה "והקב"ה עומד עליך" וגם בשניים מעדי הנוסח של המכילתא דר' ישמעאל מובא ניסוח דומה ולפיו המקור לרעיון הוא תנאי. במקום "שכינה עמהם" מובא בכת"י מינכן ווטיקן "שכינה עליהן". הביטויים "על-גב" ו"על" מתארים את היחס המתקיים בין שני אובייקטים המצויים במרחב: האחד מצוי בנקודה תחתונה ומשמש בסיס לאחר, שניצב ממעל לו.²⁵ ר' יצחק בי ר' אלעזר סבור שכאשר עשרה אנשים מתכנסים יחדיו בבית הכנסת הם

-
- 22 בקטעי גניזה קיימבריג' 15 T-SF 1(2) וניו-יורק JTS ENA 2068.7 הנוסח הוא "בעשרה אתיא שכינה ברישא בתלתא אתו אינהו ברישא והדר אתיא שכינה" וכעין זה בכת"י פריס 671.
- 23 על ההבחנה בין היסוד האמוראי ליסוד התנאי שבקטע זה שבבבלי ראו גולדברג, שכינה, עמ' 388, ובנוביץ, מאימתי קורין, עמ' 236, וכן ראו את נוסח הגניזה לעיל הערה 21.
- 24 טשטוש הניגוד שבין שתי הדעות בבבלי עולה גם ממקור נוסף הנמצא בסמוך למקור הקודם (בבלי ברכות ו ע"ב, על פי כת"י אוקספורד [366] FOL. ADD. OPP. 23): "אמ' ר' יוחנן: בשעה שהקב"ה בא לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה מיד כועס, שנא' 'מדוע באתי ואין איש קראתי ואין עונה' (ישעיהו נ ב)". השכינה מקדימה ובאה לבית הכנסת ומניין אין. על פי מקור זה אין השכינה שורה בבית הכנסת דרך קבע, אך היא גם אינה מגיעה בעקבות תפילת ישראל. שתי הדעות משולבות באופן שמשטש את הניגודיות שביניהן.
- 25 ראו "על", מילון הלשון העברית, ט: 4478; "על-גב", מילון אבן-שושן, ד: 1375.

הופכים לבסיס להשראת השכינה. מה משמעות הדבר? תשובה לשאלה זו עולה מהדרשה שבבראשית רבה שגם בה מובאות שתי הדעות שהובאו בירושלמי:²⁶

"והוא יושב פתח האוהל" (בראשית יח א) ר' ברכיה בש' ר' לוי: כשמתבקש לעמוד, אמ' לו הקב"ה: שב (ל)אברהם, את רמז לבניך. מה את יושב ושכינה עומדת כך בניך יושבים ושכינה עומדת. "אלהים ניצב בעדת אל וגו'" (תהלים פב א).

אמ' ר' חגיי בש' ר' יצחק: עומד אין כת' כן אלא "ניצב" איטימוס [=מוכן ומזומן]. היך מה דאת אמ' "ונצבת על הצור" (שמות לג כא).

ר' שמואל בר חיייה ר' יודן בש' ר' חנינה: על כל שבח ושבח (שהקב"ה) שיש משבחים להקב"ה [מ]שרי שכינתו עליהם. מה טעם? "ואתה קדוש יושב תהילות יש" (תהלים כב ד).²⁷

ר' לוי דורש את הפסוק המתאר את המפגש בין אברהם לה'. בזמן ההתגלות אברהם יושב וה' ניצב עליו.²⁸ היש בכך חוסר כבוד מצדו של אברהם כלפי ה'? לאו דווקא. ר' לוי לומד מהכתיב שאברהם ישב וביקש לעמוד, אך ה' מנע זאת ממנו ואמר לו: "מה את יושב ושכינה עומדת...". נראה להציע שההיגד בא לומר ששיבת אברהם יוצרת בסיס המאפשר את עמידת ה'. רעיון זה קרוב לביטוי שבירושלמי "אלהיהן עומד על גבן". כיצד ישיבת אברהם יוצרת בסיס לעמידת השכינה? אפשר שתשובה לכך מצויה בדרשתו של התנא ר' נחמיה:

ר' נחמיה אמר: [...] אבל אברהם, למלך שהיה משתקע במבואות האפלים. הציץ אוהבו והתחיל מאיר לו דרך החלון. אמר לו: עד שאתה מאיר לי דרך החלון, בא והאר לי בפניי. כך אמר הקב"ה לאברהם אבינו: עד שאתה מאיר לי ממספוטמיה ומחברותיה, בוא והאר לפניי בארץ ישראל.

(בראשית רבה ל י, עמ' 276)

המלך שבמשל הוא הקב"ה ואוהבו הוא אברהם. מהו הנמשל לתיאור המלך ה"משתקע במבואות האפלים"? כפי שעולה ממדרשים רבים בספרות חז"ל, בני דורו של אברהם

26 הנוסח הוא עפ"י כת"י וטיקן 30 וראו חילופי הנוסחאות במהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 482. למדרש זה מקבילות רבות ראו במנחת יהודה על אתר ובעמ' 479 וכן גולדברג, שכינה, עמ' 391-390.

27 בראשית רבה מז ח.

28 הפסוקים אינם מתארים את ה' עומד, אך מסופר ששלושת האנשים שרואה אברהם, מיד לאחר שה' נראה אליו, "נצבים עליו". ייתכן שר' לוי יוצר זהות בין התגלות ה' למראה האנשים, שהרי אברהם פונה אל האנשים במילים "אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך" (בראשית יח ג).

עובדי עבודה זרה היו והקב"ה אינו ידוע להם. אברהם, המאמין היחיד, נודד ממקום למקום וקורא בשם ה' ובכך מבשר ומנחיל את ידיעת קיומו לבני דורו.²⁹ אלמלא פרסם אברהם את שם ה' בעולם, היה שמו נותר באפלה. ברור שאם ה' אינו מוכר לברואיו הוא אינו יכול למלוך בעולם. הרעיון שה' מלך בעולם הודות לאברהם מובא גם בדרשה תנאית שבספרי דברים:³⁰

עד שלא בא אברהם אבינו לעולם כביכול לא היה הקדוש ברוך הוא מלך אלא על השמים בלבד שנאמר: "ה' אלהי השמים אשר לקחני" (בראשית כד ז), אבל משבא אברהם אבינו לעולם המליכו על השמים ועל הארץ כענין שנאמר "ואשביעך בה' אלהי השמים ואלהי הארץ" (שם כד ב).

משתי הדרשות כאחת משתמע שנוכחות אברהם בעולם וקריאתו בשם ה' הן שהביאו לקיום ה' בתודעת בני האדם ובעולמם, וכך נסללה הדרך למלכות ה' על האנושות כולה. נראה להציע כי פעילותו של אברהם מתומצתת בדברים ששם ר' לוי בבראשית רבה בפיו של ה' באמרו לאברהם "מה את יושב ושכינה עומדת...". ר' לוי אף מוסיף כי כמו ישיבתו של אברהם, גם ישיבת בניו מאפשרת את התייצבות ה'. את דבריו הוא מבסס על הפסוק "אלהים ניצב בעדת אל". באיזו ישיבה מדובר כאן? מהדרשות שבמכילתא ובירושלמי ומדברי ר' חנינא שיובאו בהמשך (שכולן נסבות על הפסוק מתהלים פב), משתמע כי מדובר בישיבה בבית הכנסת לצורך תפילה, וכך הוא הנוסח בחלק מכתבי היד של בראשית רבה:³¹ "כשישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וקורין ק"ש והן יושבין לכבודי ואני על גבן".³² כמו קריאת אברהם בשם ה', גם התפילה בציבור מאפשרת את השראת השכינה ואת נוכחותו של ה' בעולם. הפסוק שמשמש לר' לוי ראה אף הוא "אלהים ניצב בעדת אל". עדתו של ה' היא המאפשרת את התייצבותו בתוכם. אם לא יתכנסו להתפלל ולקרוא קריאת שמע, חלילה, לא תוכל השכינה לשרות. מן הדברים עולה שקיימת תלות בין יכולתו של האל להשרות שכינתו בעולם לבין

29 עוד על מדרש זה ראו הברטל, "אלמלא מקרא", עמ' 58-59.

30 ספרי דברים, שיג, עמ' 354.

31 תוספת זו מופיעה, בכת"י אוקספורד 147/1 ו-2335, וכעין זה בכת"י מינכן 1/97, בדפוס ונציה ובכת"י תימני. וכן נוסח מקוצר בכת"י פריס 149. גרסה דומה ראו בפסדר"כ ה, עמ' 90.

32 יש לשים לב כי אף כאן מופיע הצירוף "על גבן" שפגשנו בדרשה שבירושלמי. הסבר שונה לדרשת ר' לוי הציע הלבני, "הבנים יושבים". לדעתו אין מדובר בישיבה בבתי הכנסות לתפילה אלא ישיבה בבית הדין. אך הלבני התעלם מכמה נקודות המלמדות שאכן מדובר בתפילה כפי שמציעים חלק מכתבי היד: [א] דרשת ר' חנינא בהמשך עוסקת בתפילה באופן מפורש. [ב] גם המקבילות לדרשת ר' יצחק עוסקות בתפילה. [ג] דרשות רבות המובאות במאמר זה, דורשות את הפסוק "אלהים ניצב בעדת אל" בהקשר של בית הכנסת ותפילה. הלבני מודע לכך ואף אמר דברים בעניין זה בעמ' 360-361 ובמיוחד בהע' 10, אך בכל זאת סבר שמדובר בישיבה בבית הדין.

הפעילות האנושית. האחרונה היא תנאי שבלעדיו לא תוכל להתרחש הראשונה, ופירוש הדבר שהתפילה מקבלת משמעות תאורגית.³³ כיצד תפילתם של ישראל מאפשרת את השראת השכינה? תשובה לכך עולה ממדרש תנאי המובא בספרי דברים בשמו של ר' שמעון בר יוחאי:³⁴

וכן הוא אומר: "זה אלי ואנוהו" (שמות טו ב) - כשאני מודה לו הוא נאה וכשאין אני מודה לו כביכול בשמו הוא נאה.

וכיוצא בו "כי שם ה' אקרא" (דברים לב ג) - כשאני קורא בשמו הוא גדול ואם לאו כביכול וכו'.

כיוצא בו "ואתם עדי נאום ה' ואני אל" (ישעיהו מג יב) - כשאתם עדיי אני אל, וכשאין אתם עדיי כביכול איני אל.

כיוצא בו "אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים" (תהלים קכג א) - אילמלא אני כביכול לא היית יושב בשמים.

מדרש זה מונה פעולות אחדות שישראל מבצעים ובזכותן ה' קיים בעולם ומולך עליו. האל תלוי תלות מוחלטת במעשיהם של ישראל. הודאת ישראל לה', קריאתם אליו, העדות שהם מעידים עליו ונשיאת עיניהם אליו, הן המקיימות את אלוהותו. הרעיון העומד בבסיס טענה נועזת זו הוא שקיומו של האל בעולם, או בלשון אחרת השראת השכינה, מותנית בכך שבני האדם ידעו עליו ויכירו אותו. בלעדי התודעה האנושית, אין השכינה יכולה לשרות בעולם. כל ארבע הפעולות שהדרשה מונה, שאפשר לראות בהן אמצעי ליצירת התודעה וגם ביטוי לתודעה עצמה, מתבצעות במסגרת התפילה. משמע, שללא תפילתם של ישראל ה' אינו מוכר, אינו ידוע ואינו מולך בעולם. נראה אפוא כי אמירתו של ר' לוי "כך בניך יושבים ושכינה עומדת" מכוונת לסיטואציה המתוארת בהמשך דבריו: "כשישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וקורין ק"ש". בזמן שישראל פועלים כך הם מקבלים על עצמם עול מלכות שמים, וקבלה זו מאפשרת את נוכחות ה' בקרבם ובעולם. ייתכן כי גם את דברי ר' יצחק בי ר' אלעזר שבירושלמי "שאלוהיהן עומד על גבן" הנלמדים מהפסוק בתהילים יש להבין באופן זה. אין מדובר בכניסה בעלמא של עשרה אנשים לבית הכנסת, אלא בהצטרפותם של העשרה לתפילה בציבור, שהיא הבסיס להשראת השכינה בעולם. אם אכן לפי דברי האמוראים נושא

33 דיון נרחב בסוגיית התאורגיה בספרות חז"ל ראו לורברבוים, צלם אלהים, עמ' 156-169. וכך הוא מגדיר את מהות התאורגיה שבספרות חז"ל: "תכלית המעשה ה'תיאורג' בספרות הרבנית הקדומה (לפי מונחי המחקר) איננו התעלות הנשמה או דבקות מיסטית. התיאורגיה בספרות זו, הנעשית בדרך כלל במסגרת קיום מצוות, היא פעולה על האל למען האל עצמו" (עמ' 158).

34 ספרי דברים שמו, עמ' 403. בספרי מובאת דרשה זו ברצף לדרשה אחרת בשם רשב"י. בפסיקתא דרב כהנא יב ו (עמ' 208), מובא חלק מהדרשה בשם רשב"י.

הפסוק "אלהים ניצב בעדת אל" משמעות תאורגית, ייתכן שזו גם המשמעות בדרשת המכילתא שהובאה לעיל על פי כת"י מינכן ווטיקן: "כל עשרה בני אדם שנכנסין לבית הכנסת שכינה על י הן, שנאמר 'אלהים ניצב בעדת אל' (תהלים פב א)". כאשר עשרה אנשים נכנסים להתפלל השכינה עליהן. בהזכירם את שם ה' בתפילתם הם מאפשרים לו להתייצב עליהם ומתוך כך בעולם כולו.³⁵

נעיין שוב בדרשה שבבראשית רבה: מנגד לדרשת ר' לוי ניצבת דרשתו של ר' יצחק. הוא אינו מקבל את הרעיון התאורגי הנועז של ר' לוי שעמידת ה' מתאפשרת הודות לישיבת ישראל בתפילה. לדעתו ה' ניצב דרך קבע במקום העדה, כפי הנראה בבית הכנסת. מציאותו שם רציפה ותמידית, והוא ממתין לישראל שיבואו אליו. ר' יצחק רואה במילה "ניצב" שבפסוק בתהילים ביטוי להמתנה יציבה דוגמת ההמתנה שממתין משה על הצור עד אשר יעבור ה' על פניו.³⁶ לדבריו, הפסוק מתהילים פותח בתיאור התייצבות של האל ורק בהמשך הדברים מתאר את הגעת עדתו, ופירוש הדבר שעמדת ר' יצחק כאן היא כעמדת ר' אבהו בירושלמי, שכן לדעת שניהם נוכחותו של האל בבית הכנסת תמידית.

הדרשה השלישית היא דרשתו של ר' חנינה. לדעתו, ככל שישראל משבחים את ה' כן גוברת השראת שכינתו. נראה שעמדה זו חופפת לעמדת ר' לוי שהשראת השכינה תלויה בתפילתם של ישראל. השראת השכינה מתאפשרת הודות לדברי השבח שישראל משבחים את ה' בתפילתם וכך הוא דורש את הפסוק מתהילים כב: "אתה" ה"קדוש יושב" בעקבות "תהילות ישראל". אמנם הנוכחות של ה' בעולם מתוארת אצל ר' לוי כעמידה ואצל ר' חנינה כשיבה, אך המשמעות זהה.³⁷

נראה שהתפיסה שלפיה מלכות ה' והשראת שכינתו תלויות בתפילת הציבור, עומדת בבסיס הדרשה שבפסיקתא דרב כהנא:

35 גינצבורג, פירושים וחיידושים, עמ' 144, אינו מוצא בדברי הירושלמי שהובאו לעיל וגם בהם מופיע הביטוי, משמעות תאורגית והוא מפרש: "עומד על גבן - להגן עליהם ולשמרם ולהשגיח עליהם". אך השווה להתייצבות ה' על גבן של הצדיקים המופיעה בבראשית רבה סט ג (עמ' 792): "[...] אבל הצדיקים, אלהיהם מתקיים עליהם, שנאמר 'והנה ה' ניצב עלי' (בראשית כה יג)". על המשמעות התאורגית של מקור זה ראו הלברטל, "אלמלא מקרא", עמ' 41, הערה 7.

36 "וַיֹּאמֶר ה', הִנֵּה מְקוֹם אֲתִי; וְנִצַּבְתִּי, עַל-הַצּוּר. וְהָיָה בְּעֵבֶר כְּבֹדִי, וְשָׁמַתִּיךָ בְּנֶקֶת הַצּוּר; וְשָׁכַתִּי כְּפִי עָלֶיךָ, עַד-עֲבָרִי. וְהִסְרֹתִי, אֶת-כְּפִי, וְרָאִיתִי, אֶת-אֲחֵרָי; וּפְנֵי, לֹא יֵרְאוּ." (שמות לג כא-כג).

37 ההסבר שהישיבה בדברי ר' חנינה מיוחסת לה' עולה מגרסת פסיקתא דרב כהנא ה (עמ' 90): "כבודו יושב ביניהם", וכן בגרסת מדרש תהילים כב יט (עמ' 189). דרשה דומה לדרשת ר' חנינה על הפסוק "ואתה קדוש", אך לא בהקשר של תפילה, מובאת בשמות רבה טו כד: "אמר הקב"ה: אני, קדוש אני. ולעצמי אני מקדש? אלא הריני מקדש את ישראל והן מקדשין אותי. לכך כתוב 'והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' (ויקרא כ כו). וכן דוד אומר: 'ואתה קדוש יושב תהילות ישראל' (תהילים כב ד)".

ר' יודן בשם ר' יצחק: כל זמן שישראל מעצרין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות הקב"ה עוצר שכינתו עמהם. ומה טעמא? "נעצרה נא אותך ונעשה לפניך גדי עזים" (שופטים יג טו).

ר' חגי בשם ר' יצחק: כל זמן שישראל מקווין [=נאספים] בבתי כנסיות ובתי מדרשות הקב"ה מקוה [=אוסף, מכנס] שכינתו עמהם. ומה טעמא? "קוה קויתי ה' ויט אלי וגו'" (תהלים מ ב).³⁸

מדרש זה כולל שתי דרשות המובאות בשמו של ר' יצחק ועיסוקן בפירוש המילה "עצרת". הרעיון בשתי הדרשות זהה, אך בכל אחת מן הדרשות הוא נלמד מפסוק אחר. שני הפסוקים מתארים פעולה אנושית הפונה אל ה' או אל שלוחו. בשתי הדרשות מדובר בה' שעוצר / מקוה [=אוסף] שכינתו בבית הכנסת עקב עצירתם / היקוותם [=היאספותם] של ישראל שם לצורך תפילה. עצירה ואיסוף הן שתי ההצעות לפירוש המילה "עצרת". מובן שניתן להבין דרשה זו גם באופן שביאת ה' היא שכר לישראל, אך לאור האמור לעיל ייתכן כי גם כאן מדובר בתלות של ה' בפעולת התפילה של ישראל. יש לשים לב לכך שהדרשה מיוחסת לר' יצחק אם כי העמדה המיוצגת בה סותרת את עמדתו המובאת בבראשית רבה, שם כאמור הוא טוען שהשכינה מצויה תדיר בבית הכנסת.

הסבר לאופן שבו ה' משרה את שכינתו בעת ובעונה אחת בקרב כל עשרה המתפללים, מופיע בבבלי סנהדרין לט ע"א (על פי כת"י הרב הרצוג) בדו"שיח בין הקיסר הרומי לרבן גמליאל:³⁹

אמ' ליה קיסר לרבן גמליאל: אמריתו, כל בי עשרא שריא שכינה, כמה שכינה הואי?

אזל קרייה [=רבן גמליאל] לשמאעיה [=לשמשו של הקיסר]. אמ' ליה: אמאי תיעול שמשא לגו ביתא?

אמ' ליה קיסר: שמשא דכולי עלמא נייחה.

אמ' ליה [=רבן גמליאל] השתא ומה שמשא, דהוא חד מאלף אלפי אלפין וריבי רבי ריבון⁴⁰ כך שכינה דקודשא דקב"ה על אחת כמה וכמה.

38 פסיקתא דרב כהנא כח, עמ' 431.

39 עוד על מקור זה ועל הפרדוקס שבין נוכחות השכינה במקום מוגדר לנוכחותה בכל מקום ראו אורבך, חז"ל פרקי, עמ' 37-45.

40 בכת"י פירנצה II-I-9 הנוסח "ומה שימשא דשמי"י", וכעין זה בכת"י מינכן 95. בדפוס ברקו הנוסח: "ומה שמשא דחד מן שמי"י".

לסיכום, במכילתא מובא לראשונה הרעיון ש"כל עשרה בני אדם שנכנסין לבית הכנסת שכינה עמהם" ופסוק הראיה הוא "אלהים ניצב בעדת אל". על מקור זה הוצגו שתי שאלות: [א] האם מדובר בעצם הכניסה לבית הכנסת או שהכוונה דווקא לכניסה לשם תפילה? [ב] האם השראת השכינה היא שכר לעשרת האנשים או שמדובר בתלות של השכינה בהם? התשובה לשאלה השנייה מסייעת לענות על הראשונה: בחלק מכתבי היד של המכילתא, וכן בירושלמי ברכות ה א (ט ע"א), בדברים רבה ז ב ובבראשית רבה מח ז, מובאים ביטויים המתארים את השכינה כעומדת מעל הנוכחים בבית הכנסת. ניתוח מקורות אלה והשוואתם לבראשית רבה ל י, העלו כי לביטויים אלה משמעות תאורגית שלפיה קיימת תלות של השכינה בעשרת המתפללים. הבנה זו נותנת מענה לשאלה הראשונה. בחלק מהדרשות שהובאו ובהן הוזכר הפסוק "אלהים ניצב בעדת אל" נאמר במפורש כי מדובר דווקא בתפילה ולא בעצם הכניסה לבית הכנסת. כך בכבלי ברכות ו ע"א ובחלק מעדי הנוסח של בראשית רבה מח ז. דווקא התפילה אל ה', שבה פונים אליו ומזכירים את שמו, היא שמאפשרת את נוכחות ה' בעולם כי באמצעותה הוא הופך למוכר ולידוע. כך משתמע גם מהדרשה שבספרי דברים שמו, המדגישה את חשיבות פעולתם של ישראל בתפילה להמלכת ה' בעולם. מנגד לעמדה זו ישנם חכמים המתנגדים לתלות של השכינה בישראל, ולדעתם השכינה מצויה תמיד בבית הכנסת ללא קשר למעשיהם של ישראל.

ב.

לאחר זיהוי הגישה התאורגית הרואה בתפילת ישראל במניין דרך להשראת השכינה בעולם, יש להתחקות על הרקע ההיסטורי שהביא להיווצרותה. מסתבר להציע כי גישה זו מבטאת תגובה לחורבן המקדש. האירוע הטראומטי של חורבן בית המקדש נתפס בעיני חכמים כפרישת השכינה מהמרחב.⁴¹ התנאים כינו פרישה זו בביטוי 'גלות השכינה':

וכן אתה מוצא בכל מקום שגלו ישראל כביכול גלתה שכינה עמהם. גלו למצרים שכינה עמהם... גלו לבבל שכינה עמהם [...] גלו לעילם שכינה עמהם [...] גלו לאדום שכינה עמהם שנאמר "מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה" (ישעיהו סג א). וכשעתידין לחזור כביכול שכינה חוזרת עמהן שנאמר "ושב ה' אלהיך את שבותך" (דברים ל ג) - איני אומר "והשיב" אלא "ושב" [...] (מכילתא דר' ישמעאל פסחא יד, עמ' 51)

האמוראים מתארים את המצב בזמנם במונח 'הסתלקות השכינה', כפי שעולה מדברי האמורא הארץ ישראלי ר' שמואל בר-נחמן:⁴²

אמר ר' שמואל בר נחמן: עד שלא חרב בית המקדש היתה השכינה נתונה בהיכל, שנאמר "ה' בהיכל קדשו" (תהלים יא ד), ומשחרב בית המקדש "ה' בשמים הכין כסאו" (שם), סילק שכינתו לשמיים. (תנחומא שמות י, מהדורת בובר עמ' 5)

בין שגלתה השכינה ובין שנסתלקה, לא נותר ממנה רושם במקום המקדש בפרט ובארץ ישראל מקום מושבם של החכמים בכלל. וכך מתאר אדרת את המשבר שפקד את העם לאחר החורבן:

41 ראו השל, תורה מן השמים, עמ' 65 ואילך; אורבך, חז"ל פרקי, עמ' 42-45; איילי, "האל המצטער"; המר, "גלות וסבל"; אדרת, מחורבן לתקומה, עמ' 11-12; כהן, "שכינתא בגלותא". כל החוקרים רואים בדרשות אלה תגובה לחורבן הבית השני על אף שיש מקורות הטוענים שבבית שני לא שרתה שכינה (בבלי יומא ט ע"ב), וראו על כך גינצבורג, פירושים וחידושים, עמ' 396 וכן ששון, "נוכחות השכינה". מרמורשטיין, דוקטורינה, עמ' 103-104, סובר כי המושג שכינה נוצר על ידי חכמים בתגובה לחורבן כדי להורות שהשכינה עדיין שורה בישראל. אורבך, שם, עמ' 34-35, הסתייג מטיעון זה.

42 אורבך, שם, עמ' 42-45, סובר כי המקורות האמוראיים על הסתלקות השכינה הם מזמנם של התנאים וכי מדובר במחלוקת תנאים אם השכינה גלתה או שנסתלקה.

אומה, שכל חייה ויצירתה סבבו מאות בשנים סביב בית-המקדש וירושלים, כָּלֵב האומה וְכָאוֹת לנוכחות השכינה בישראל, ניצבה מול חורבות בית-חייה חדלת-אונים, על פי תהום הייאוש והחידלון. ככל שעמקו שורשי האדם בישראל והאומה היהודית במוקד-הקדושה שבהר הבית; ככל שגדלה חשיבות עבודת-הקודש וטקסיה בחיי היחיד והציבור היהודי ובאורחות-חיייו - כן חמור ומאיים היה השבר שפקד את האומה לאחר החורבן [...]

כל עוד עמד בית-המקדש על מכונו ועבודת-הקודש נהגה בו כסדרה, כביכול, נתקיימה בזכותם הזיקה המתמדת בין עולם המציאות שבארץ והעולם הנאצל שבשמים [...] שררה האמונה כי השכינה שורה על הר-הבית, וממנו נאצלת הזיקה והברכה על כל ישראל באשר הם שם. השראת השכינה בבית-המקדש נתפסה כנוכחות האל בעמו, כביטוי להתמדת זיקת הברית ממעמד-הר-סיני [...] לא ייפלא, שהחורבן מתואר, תכופות, בדברי תנאים ואמוראים כהסתלקות השכינה, כניתוק הזיקה בין ישראל לאביהם שבשמיים.⁴³

מדברים אלה של אדרת מתברר שלאחר חורבן בית המקדש לא נותרה נוכחות מוחשית של האל בארץ. מבין החכמים היו שחשו צורך ליצור מרחב חלופי שבו תהיה נוכחות מחודשת של ה', קרי להשרות את השכינה בעולם. אחד הפתרונות שמצאו לכך הוא תפילת הציבור. בתפילה מדברים אל האל ועליו ומזכירים את שמו. פעולות אלה הן שמאפשרות קיום נוכחותו בעולם, היא השראת שכינתו. שהרי כדברי הספרי דברים, שהובאו לעיל, בלא תפילה אין משמעות לקיומו של האל, שהרי אין מי שיודע על קיומו. לפיכך תפילת הציבור היא החלופה למקום השכינה שחרב. את המרחב הגאוגרפי מחליף מרחב אנושי.⁴⁴ תפיסת התפילה כתחליף למקדש אינה רעיון חדש והיא עולה

43 אדרת, מחורבן לתקומה, עמ' 10.

44 עמדה זו תואמת לדעת החוקרים הסוברים שמיסוד התפילה היה בזמן התנאים לאחר החורבן כפי שהוצג בהרחבה על ידי פליישר, "לקדמוניות תפילות". עם זאת, אין היא מתיישבת עם דעת החוקרים הסוברים שמיסוד התפילה החל עוד בזמן המקדש, דעה שלאחרונה הוצגה שוב על ידי רגב, "בית המקדש". הפניה נוספת למחקרים הנוקטים את שתי הגישות גם יחד ראו אצל רגב, שם, עמ' 5, הערות 1-2. על המעבר של השכינה מהמרחב הגאוגרפי למרחב האנושי, ללא קשר לתפילה, עמד אורבך, חז"ל פרקי, עמ' 34: "בעוד שמלכתחילה בא הכינוי להורות על מניפסטציה של האלוהות במקום מסוים, הרי אחר החורבן נבחר דווקא כינוי זה, בשעה שמדברים על נוכחותו של השם שלא במקום מסוים, אלא בעם".

מדברי חז"ל במקומות אחדים.⁴⁵ כאן מוצגת התפילה כתחליף שונה למקדש: השראת השכינה בקרב הקהל הקדוש במקום במרחב המקודש.⁴⁶

המעבר מהמקדש לקהל המתפלל עולה גם מהדרשה שבמכילתא דר' ישמעאל,⁴⁷ שקטע ממנה הובא בראש המאמר. עיון בקטע זה תוך השוואה לקטעי המדרש הקודמים לו בסדר הופעתם יכול להמחיש את השינוי האמור. וכך מובא במכילתא:

"בכל המקום [אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך] וגו'" (שמות כ כא) - שאני נגלה עליך בבית הבחירה. מכאן אמרו, שם המפורש אסור להאמר בגבולין.⁴⁸

ר' אליעזר בן יעקב אומר: אם תבא לביתי, אבא לביתך, ואם לא תבא לביתי, לא אבא לביתך, מקום שלבי אוהב, שם רגלי מוליכות אותי.⁴⁹

45 על התפילה כתחליף פולחני לעבודת ה' בכלל ראו פליישר, שם, עמ' 426; הנ"ל, "תפילת שמונה עשרה", עמ' 180. התפילה - תחליף לקרבן ראו לדוגמה: גולדשטיין, "עבודת הקורבנות" עמ' 42-40. התפילה - כפרה ראו: אדרת, מחורבן לתקומה, עמ' 86-111.

46 על הרעיון שהשכינה מצויה בקרבת היחיד המתפלל ועל ההלכות הנגזרות ממנו, עמד בהרחבה ארליך, "מקום השכינה", עמ' 320-323. ברעיון ובהלכות אפשר לראות פיתוח נוסף של רעיון השכינה השורה בקהל המתפללים. כפי שעיקר התפילה היה תפילת הציבור ותפילת היחיד היא השתלשלות טבעית שלה, כך גם השכינה הניצבת בפני היחיד היא פיתוח של רעיון השכינה בקהל. על המעבר מתפילת הציבור לתפילת היחיד ראו פליישר, "תפילת שמונה עשרה", עמ' 187-191.

47 מכילתא דר' ישמעאל, בחדש יא, עמ' 243.

48 על פי דרשה זו המקום שאליו בא האל ומברך את האדם הוא המקדש, שבו האל משרה שכינתו. לפיכך רק במקום זה מותר להזכיר את שם האל המפורש. דרשה זו הפכה את הסדר שבפסוק. בעוד שבפסוק הזכרת ה' היא הגורם להופעתו, בדרשות הופעת ה' היא הגורם להזכרת שמו (אמנם רק במקדש). בספרי במדבר לט (עמ' 43), מתואר החילוף האמור בדיון בברכת כוהנים: "כה תברכו את בני ישראל" (במדבר ו כג), בשם המפורש אתה אומר. בשם המפורש או אינו אלא בכינוי? [...] ר' יונתן אומר: הרי הוא אומר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי' - זה מקרא מסורס. בכל מקום שאני נגלה עליך שם תהא מזכיר את שמי. והיכן אני נגלה עליך? בבית הבחירה. אף אתה לא תהא מזכיר את שמי אלא בבית הבחירה. מיכן אמרו שם המפורש אסור לאומרו בגבולים". וראו מקבילה לספרי בבבלי סוטה לח ע"א. יוצא אפוא שהדרשות הופכות את המשמעות המקורית של הפסוק. בעוד שהפסוק מרחיב את תחום התגלות האל ל"בכל המקום", הדרשות מצמצמות אותו רק ל"בית הבחירה".

49 דרשה זו בנויה משילוב של שני מאמרים שכל אחד מהם עומד בפני עצמו. שני המאמרים נסבים על הסיפא של הפסוק המתאר את ביאת ה' וברכתו. לפי המאמר הראשון ביאת האדם לבית האל תגרום לביאת האל לביתו של האדם. המאמר השני מדבר על ביאה למקום אוהב. על כך שהדברים נאמרים בשמו של הקב"ה ראו תוספות ד"ה "אם" בבבלי סוכה נג ע"א. משפט זה אכן נפתח בחלק מכתה"י של הבבלי במילים "ואף הקב"ה אומר". וראו עוד ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 888. דרשה זו מובאת כתוספתא סוכה ד ג (עמ' 272) בשם הלל אך המאמרים באים בסדר הפוך: "הלל הזקן או': למקום שלבי אוהב לשם רגלי מוליכות אותי. אם אתה תבוא לביתי אני אבא לביתך אם אתה לא תבוא לביתי אני לא אבוא לביתך, שנ' 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך

מכאן אמרו: כל עשרה בני אדם שנכנסין לבית הכנסת שכינה עמהם, שנאמר "אלהים נצב בעדת אל" (תהלים פב א). ומניין אפילו שלושה שדנין? שנאמר "בקרב אלהים ישפוט" (שם). ומניין אפילו שנים? שנאמר: "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו" (מלאכי ג טז). ומניין אפילו אחד? שנאמר "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך".

הדרשות הקודמות לקטע שנידון בתחילת המאמר עוסקות בביאה לבית המקדש ובאזכור שם ה' שם. ה' מצוי במקדש ולכן רק שם מותר להזכיר את שמו המפורש. ביאה לבית ה' תוביל לביאתו של ה' לבית האדם. בשכר זה שבא למקדש זוכה האדם בשכר - ה' בא אל ביתו. דרשות אלה זמנן הוא הזמן שהמקדש קיים וה' שוכן בתוכו. חלק הדרשה האחרון נבדל מסביבתו: המציאות שמוצגת בו היא המציאות שאחרי חורבן הבית, שבה אין מקדש וה' אינו מצוי במרחב גאוגרפי מוגדר. במציאות כזאת השכינה שורה רק במקום שבו מתבצעת פעילות אנושית שכוללת אזכור שם ה': היינו תפילה, דין תורה ולימוד תורה.⁵⁰

עמדה דומה לזו שמתוארת כאן, רווחת בקרב קהילה אחרת שנאלצה למצוא תחליף למקדש, עדת קומראן. ניתוקה של העדה מהמקדש יצר בקרב חבריה תפיסה מחודשת שהאל אינו שרוי במרחב אלא בקרב העדה. תפיסתם נשענה על פרשנות מחודשת לפסוקי התורה שלפיה מוקד הקדושה עובר מהמשכן אל בני ישראל.⁵¹ בעקבות ניתוק העדה מהמקדש הפכה התפילה לפולחן קבוע שבא להחליף את עבודת המקדש.⁵²

לסיכום, עמדת החכמים שתפילתם של ישראל משרה שכינה בקרבם מהותית להבנת ערכה של התפילה. חורבן המקדש נתפס כ'הסתלקות השכינה'. לאחר שחרב בית ה' לא היה מה שיעיד על הימצאותו בעולם. התפילה היא אחת הפעולות של

ובירכתיו". על בעל המאמר המקורי ראו בכר, אגדות התנאים, עמ' 4, הסובר כי בעל המאמר הוא הלל ור' אלעזר בן יעקב הוא מוסר מאוחר. עוד על בואו של ה' לביתו של מי שבא למקדש ראו אחיטוב, "ישועה", עמ' 139.

50 ראו על כך פיינ, מקום קדוש, עמ' 54.

51 דיון נרחב בסוגיה זו ראו: שמש, "המקום". וראו גם דימנט, "ירושלים והמקדש", עמ' 186. גם בקרב ראשוני הנוצרים נשמעה הטענה כי קהילת המאמינים היא החלופה למקדש ובה משרה האל את שכינתו. השוואה בין כת קומראן לנצרות בסוגיה זו ראו גרטנר, המקדש.

52 ראו פליישר, "לקדמוניות תפילות", עמ' 415, הטוען שקבוצת שניתקו עצמן מהמקדש מיסדו את התפילה כתחליף לו. על התפילה כתחליף לקרבן בקומראן ראו ניצן, "התפילה הקבועה", עמ' 111-112 ובספרה, תפילת קומראן, עמ' 35-36 ו-43-44, וכן גולדשטיין, "עבודת הקורבנות", עמ' 41.

ישראל הנתפסת כחלופה שתשרה את שכנתה ה' בעולם מחדש. כאשר עשרה מתפללים ידברו אל ה' ועליו, ימליכוהו ויקדישו אותו, שוב תהיה לו נוכחות בעולם.⁵³

53 ראוים דבריו של א"י השל המבטאים את הרעיון שבו עסק מאמר זה, רעיון שלדעתו תקף גם בעת הזאת. השל, חיפוש האדם, עמ' 62 (ההדגשות במקור): "השכינה נמצאת בגלות, העולם מושחת, היקום עצמו אינו נמצא בבית [...] להתפלל, אם כך, משמעותו להחזיר את אלהים לעולם, לבסס את מלכותו, לאפשר לתהילתו לשרור בעולם [...] גדול הוא כוחה של התפילה. מכיוון שעבודת הבורא היא הרחבת נוכחותו של האל בעולם. אלהים הוא טרנסצנדנטלי, אבל העבודה שלנו אותו הופכת אותו לאימננטי. הדבר מרומז ברעיון שלאליהם יש צורך באדם: היותו אימננטי תלויה בנו. כאשר אנו אומרים ברוך אתה אנו מרחיבים את תהילתו, אנו משפיעים מרוחו על העולם. יתגדל ויתקדש: גדול וקדוש יהיה שמו של אלוהים בעולם [...] יהי רצון שיהיה יותר אלהים בעולמנו". דברים אלה פורסמו בשני מאמרים נוספים של השל, "רוח היהדות", עמ' 163. ובמאמר נוסף שהתפרסם בעקבות הרצאה בשם "Prayer as Discipline אותה נשא ב-Union Theological Seminary באביב 1958, המאמר מופיע גם בספרו של השל, חוסר ביטחון, עמ' 254-261.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- אבלסון, אימננטיות = Joshua Abelson, *The Immanence of God*, New-York 1969
- אדרת, מחורבן לתקומה = א' אדרת, מחורבן לתקומה - דרך יבנה בשיקום האומה, ירושלים תש"ן
- אורבך, חז"ל פרקי = א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ח
- אחיטוב, "ישועה" = ר' אחיטוב, "ישועה בלימוד תורה - התיאולוגיה של לימוד תורה במשנה ובתלמוד", ד' שוורץ וא' גרוס (עורכים), על התשובה ועל הגאולה - מנחת שי לבנימין גרוס, רמת-גן תשס"ח, עמ' 135-159
- איילי, "האל המצטער" = מ' איילי, "האל המצטער בצערם של ישראל", מ' אידל וש"א הלר-וילנסקי (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 29-50
- אלבוגן, התפילה = י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב תשל"ב
- ארליך, "מקום השכינה" = א' ארליך, "מקום השכינה בתודעת המתפלל", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 315-329
- , "נוסח התפילה" = א' ארליך, "מקום השכינה בנוסח התפילה הקדום", סידרא יג (תשנ"ז), עמ' 5-23
- , כל עצמותי = א' ארליך, כל עצמותי תאמרנה - השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים תשנ"ט
- בכר, בנימין זאב = ב"ז בכר, אגדות התנאים, כרך ראשון - חלק ראשון, ברלין תרפ"ב
- בנוביץ, מאימתי קורין = מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד - מאימתי קורין את שמע, ירושלים תשס"ו
- גולדברג, שכינה = Arnold M. Goldberg, *Untersuchungen Über Die Vorsellung Von Der Schekhinah In Der Frühen Rabbinischen Literatur*, Berlin 1969
- גולדשטיין, "עבודת הקורבנות" = נ' גולדשטיין, "עבודת הקורבנות בהגות חז"ל שלאחר חורבן הבית", דעת ח (תשמ"ב), עמ' 29-51
- גינצבורג, פירושים וחידושים = ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ד, ניו-יורק תשכ"א
- גרטנר, המקדש = Bertil E. Gartner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*, Cambridge 1965.

דימנט, "ירושלים והמקדש" = ד' דימנט, "ירושלים והמקדש בחזון החיות (חנוך החבשי פה-צ) לאור השקפת מדבר יהודה", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ה'1 (תשמ"ב-תשמ"ה), עמ' 177-193

היינימן, התפילה = י' היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשמ"ד
 הלבני, "הבנים יושבים" = ד' הלבני, "הבנים יושבים והשכינה עומדת", מ' זהרי ואחרים (עורכים), הגות עברית באמריקה, א, תל-אביב תשל"ב, עמ' 359-361

הלברטל, "אלמלא מקרא" = מ' הלברטל, "אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 39-59

המר, "גלות וסבל" = ר' המר, "גלות וסבל השכינה", טורא יא (תשמ"ט), עמ' 20-27

השל, "רוח היהדות" = Abraham Joshua Heschel, "The Spirit of Jewish Prayer", *Proceedings of the Rabbinical Assembly of America* 17 (1953), pp. 151-215.

---, חוסר ביטחון = Abraham Joshua Heschel, *The Insecurity of Freedom*, New-York 1972.

---, חיפוש האדם = Abraham Joshua Heschel, *Man's Quest for God*, New-York 1954
 ---, תורה מן השמים = א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, א, לונדון-ניו-יורק תשכ"ב

כהן, "שכינתא בגלותא" = Norman T. Cohen, "Shkhinta Ba-galuta: a Midrashic Response to Destruction and Persecution", *JSJ* 13 (1982), pp. 147-159.

לוין, בית הכנסת = Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven 2000.

לורברבוים, צלם אלהים = י' לורברבוים, צלם אלהים, ירושלים תשס"ד

ליברמן, תוספתא כפשוטה = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, מועד, ניו-יורק, תשכ"ב
 מאורי, תרגום הפשיטתא = י' מאורי, תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה

מרמורשטיין, דוקטרינה = Arthur Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God, Vol. I: The Names and Attributes of God*, New-York 1968.

ניצן, "התפילה הקבועה" = ב' ניצן, "התפילה הקבועה בקומראן ובכלל ישראל", דברי
הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 10א (תשמ"ט), עמ' 111-118

----, תפילת קומראן = ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז

סיברס, "שנים או שלושה" = "Were Two or Three..." the Rabbinic Concept of Shekhinah and Mt. 18:20", *Standing Before God: Studies in Prayer in Scripture and in Tradition with Essays in Honor of J. M. Oesterreicher*, A. Finkel and L. Frizzell (eds.), New-York 1981, pp. 171-182

פיין, מקום קדוש = Steven Fine, *This Holy Place*, Indiana 1997

פלוסר, יהדות = David Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*, Jerusalem 1988

פליישר, "לקדמוניות תפילות" = ע' פליישר, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרביץ
נט (תש"ז), עמ' 397-441

-----, "תפילת שמונה עשרה" = ע' פליישר, "תפילת שמונה עשרה עיונים באופיה, סדרה,
ותוכנה ומגמותיה", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 179-223

קיסטר, עיונים = מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח

רגב, "בית המקדש" = א' רגב, "בית המקדש כערש תפילת הקבע בישראל - גורמים
ותהליכים בהתפתחות התפילה בימי הבית השני", ציון ע (תשס"ה), עמ' 5-29

שמשי, "המקום" = א' שמשי, "המקום אשר בחרתי", ירושלים ומקומות אחרים במגילת
המקדש, ז' עמר, ע' ציפר וי' שוורץ (עורכים), ספר אריה קינדלר, תל-אביב תש"ס,
עמ' 101-110

שפיגל, "גלות השכינה" = ש' שפיגל, "גלות השכינה", אבות הפיוט, ניו-יורק - ירושלים
תשנ"ז, עמ' 308-368

ששון, "נוכחות השכינה" = ג' ששון, "נוכחות השכינה במקדש שני; בין חכמי בבל לחכמי
ארץ ישראל", מדעי היהדות 48 (תשע"ב), עמ' 49-71

או זה או זה: האם שניהם כאחד טובים

אפרים בצלאל הלבני

מטבע הלשון "או [...] או [...]" מורה לרוב על כך ששתי האפשרויות כאחת טובות. למשל, המשנה אומרת: "אמר תלמיד אחד לפני רבי עקיבא לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על מבוי שהוא פחות מארבע אמות שהוא או בלחי או בקורה"¹. המשנה אומרת שבמבוי פחות מארבע אמות אפשר לשים לחי או קורה כדי להתיר טלטול בתוך המבוי. אין כאן העדפה של אחת האפשרויות על פני חברתה. שתיהן, לחי או קורה, מתירות טלטול במבוי באותה מידה. רצוני במאמר זה להצביע על שלושה מקורות שמתמשים במטבע הלשון "או [...]" או "[...]" לא במשמעותו הרווחת אלא כדי לציין שרק אחת האפשרויות טובה. לאמתו של דבר רק אפשרות אחת מעשית או מתקבלת על הדעת; האפשרות האחרת אינה באה בחשבון.

או אני או אתה

הברייטא מספרת ששמעון בן שטח ראה אדם אחד שרץ אחר אדם אחר לחורבה. שמעון בן שטח נכנס לחורבה וראה את האיש שנכנס לפניו ובידו חרב מגואלת בדם והרוג מוטל לפניו. אמר לו שמעון בן שטח: "מי הרגו לזה, או אני או אתה?"². שמעון בן שטח ודאי לא התלבט מי מביניהם הוא הרוצח; ברור לו שהאיש שנכנס לפניו הוא הרוצח. דבר זה אינו צריך ראייה. ויש ראייה לכך מדברי שמעון בן שטח בהמשך: "אבל מה אעשה שאין דמך מסור בידי". שמעון בן שטח סמך על כך שהרוצח יבין מההקשר שאין שתי האפשרויות שוות. אם כן, למה אמר: "או אני או אתה"? בביטוי הזה הוא מביע שני דברים. על ידי הצגת שתי האפשרויות, "או אני או אתה", הוא שולל אפשרות שלישית, שאדם שלישי רצח את ההרוג; הרי מדובר בחורבה, מקום שאין בו אנשים. בדבר זה, שלילת אפשרות שלישית, דומה השימוש של הביטוי כאן לשימוש הרווח. ועוד, הוא אומר במרומוז איזו מבין שתי האפשרויות שהזכרו במפורש באה בחשבון כאן. באמרו: "או אני או אתה" הוא מתכוון לומר ומכיוון שאני ודאי אינני הרוצח, ברור שאתה הרוצח.

1 משנה, עירובין א:ב.

2 בבלי, סנהדרין לו ע"ב; בבלי, שבועות לד ע"א. הסיפור נמצא גם בתוספתא סנהדרין ת, ד, מהד' צוקרמאנדל, עמ' 427, בשינויים קטנים. ראה מכילתא דר"י, משפטים (מהד' הורוביץ-רביץ, עמ' 327).

או אוכל ושותה או יושב ושונה

מסתבר שבדרך זו יש לפרש את דברי ר' אליעזר בעניין שמחת יום טוב. אך קודם יש להקדים ולהבהיר את שיטתו של ר' אליעזר. הברייתא אומרת: "ר' אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. ר' יהושע אומר: חלקהו; חציו לה' וחציו לכם".³ מדברים אלו עולה לכאורה שדעת ר' אליעזר היא שהאפשרויות האלה, אכילה ושתיה או לימוד, שתיהן כאחת טובות.⁴

אין בברייתא עצמה הסבר מניין למד כל תנא את הדין שלמד. ר' יוחנן אומר על הברייתא: "ושניהם מקרא אחד דרשו",⁵ ביטוי שר' יוחנן מרבה להשתמש בו.⁶ דרשה זו נמצאת כבר בספרי בפיו של ר' יהודה הנשיא: "רבי אומר: יכול יהא אדם עצור בבית המדרש כל היום כולו? תלמוד לומר לכם. יכול יהא אדם אוכל ושותה כל היום כולו? תלמוד לומר עצרת לה' א-להיך. הא כיצד? תן חלק לבית המדרש ותן חלק לאכילה ושתיה".⁷ שיטת רבי בספרי זהה לשיטתו של ר' יהושע בברייתא שבבבלי. רבי מוסיף את הדרשה היוצאת מבין שני הפסוקים. ועל זה מוסיף ר' יוחנן שגם ר' אליעזר למד את ההלכה שלו מאותה דרשה, אך הגיע למסקנה שונה.⁸

הירושלמי מקשר מחלוקת אמוראים למחלוקת תנאים זו: "רבי חגי בשם רבי שמואל בר נחמן לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לאכילה ולשתיה. על ידי שהפה זה

3 בבלי, ביצה טו ע"ב; בבלי, פסחים סח ע"ב.
 4 השפת אמת, ביצה שם, ד"ה ר"א אומר: "דר"א ס"ל דמקיים היו"ט במה שלומד דהוי לה' ובמה שאוכל ושותה דהוי לכם. ובכל אחד מהנגד יוצא. ואה"נ דמודה דחצי' לה' וחצי' לכם נמי מהני כיון דמתקיים היו"ט בב' הדברים". בהמשך הוא אומר: "גם מה דמשמע בקצת אחרונים דלר"י חצי' ממש קאמר ודאי לא נהירא". וכבר כתב הרד"ק, בפירושו לשמ"ב יט מא: "ולשון חצי ומחצה ומחצית אינו אלא חלוק החלק מהכלל; פעמים הוא חלק שוה בשוה [...] ופעמים אינו בשוה". וראה דברי רבי בספרי, קלה (מהד' א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט, עמ' 191): "תן חלק לבית המדרש ותן חלק לאכילה ושתיה".
 5 בבלי ביצה טו ע"ב.
 6 למשל, בבלי, מכות ז ע"ב, בבלי, מנחות כב ע"א. אך כאן מדובר בדרשה שנוצרת מבין שני פסוקים, "עצרת תהיה לכם" ו"עצרת לה' א-להיך", והדבר שונה מסוגיות אחרות, שבהן מדובר בדרשה שנוצרת מפסוק אחד ממש; שמעתי מפי פרופ' שמא פרידמן.
 7 לעיל הע' 4.
 8 פרופ' דוד הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 40, הע' 69, סבור שבמקור לא אמר ר' יוחנן את דבריו בקשר למחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע. כבר רבי דורש משני הפסוקים שהביא ר' יוחנן. מכאן, סבור הנשקה, שדברי ר' יוחנן, כפי שהם לפנינו, אינם מקוריים. אך, כאמור בפנים, ר' יוחנן מוסיף שגם ר' אליעזר דורש את שני הפסוקים האלה, ולכן אין ראייה מדברי רבי שדברי ר' יוחנן לא נאמרו בהקשר הזה.

(ט)[מ]ריה⁹ התירו לו לעסוק בהן בדברי תורה. רבי ברכיה בשם רבי חייא בר בא לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה. מתניתא מסייעה בין לדין בין לדין. כיצד הוא עושה? או יושב ואוכל או יושב ועוסק בדברי תורה. כתוב אחד אומר שבת הוא לי"י וכתוב אחר אומר עצרת לי"י אלהיך.¹⁰ הא כיצד? תן חלק לתלמוד תורה וחלק לאכול ולשתות."¹¹

יש כאן הרחבה של העניין גם לשבת. כברייתות שבבבלי ושבספרי מדובר רק ביום טוב. גם שני הפסוקים המהווים בסיס לדרשה, "עצרת תהיה לכם" ו"עצרת לה' א- להיך", מדברים על יום טוב. אולם כברייתא שבירושלמי נראה שהדיון הורחב גם לשבת.¹² ובוודאי מי שאומר: "מתניתא מסייעה בין לדין בין לדין" יוצא מתוך הנחה ששבת דומה בעניין הזה ליום טוב. רבה חולק על הנחה זו ואומר: "הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם. מ"ט? וקראת לשבת עונג."¹³ לדעתו הן הפסוקים והן התנאים מדברים על יום טוב בלבד, ואין להביא מהם ראיה לשבת.

פרופ' דוד הנשקה אומר: "במקורות התנאיים שבירושלמי אין אפוא מחלוקת... ואילו האמוראים בירושלמי נחלקו מה עיקר מבין השניים."¹⁴ לדעתו, יש להעדיף את המסורת שבירושלמי על פני זו שבבבלי. לפי זה בעצם אין מחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע; גם ר' אליעזר סובר שיש מצווה לאכול ולשתות ביום טוב, ואין צורך לדון בפירוש הביטוי "או אוכל ושותה או יושב ושונה" כלל. הרי במקור לא אמר ר' אליעזר את הדברים האלה.

אך קשה לפרש את הביטוי "לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא [...]" שהכוונה היא "מה עיקר מבין השניים". ועוד הגמרא אומרת על מחלוקת זו: "מתניתא מסייעה בין

9 במילה זו יש תיקון בכ"ל; ראה הרב שאול ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 190, ובירושלמי, מהד' האקדמיה ללשון העברית, במקום.

10 יש טעות סופר בציטוט הפסוקים. הרי לפי הנוסח כאן שני הפסוקים אומרים שהשבת או החג הם לה', ואין מקום לשאלה "הא כיצד". ראה פני-משה וקרובן-העדה. דומה שיש להעדיף את הנוסח שבקונדריס האחרון לר' שמעון הדרשן, שפרסם פרופ' לוי גינצבורג, שרידי הירושלמי, ניו-יורק תרס"ט, עמ' 317: "כתוב אחד אומר שבת היא לי"י וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם". אני מודה לקורא עלום-השם שהפנה את תשומת לבי לנקודה זו.

11 ירושלמי, שבת פ' ט"ו, ה"ג; טו, א; (מהד' האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א, טור 436, שורה 9-16). דומה שאין בהיעדר השמות במסורת של הירושלמי לערער על מסורת השמות שבמסורת של הבבלי.

12 ראה הע' 10.

13 בבלי, פסחים סח ע"ב.

14 לעיל, הע' 8.

לדין בין לדין, ביטוי המורה שלכל אחת משתי הדעות יש מקור תנאי המסייע לה.¹⁵ לעומת זאת, לדעת פרופ' הנשקה יש כאן מקור תנאי אחד בלבד, ואי אפשר להכריע ממנו מי מבין השניים עיקר; אי אפשר להסתייע ממנו לכאן או לכאן. לכן מסתבר, כפירושו של הפניי־משה, שהמילים "כתוב אחד אומר" ואילך הן ברייתא אחרת. ומה שנאמר בירושלמי כסתם נאמר בבבלי כמחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע.¹⁶

אמנם בפסיקתא רבתי נאמר שאין מחלוקת בין האמוראים. מי שאמר שהשבת נועדה לאכילה ושתייה מדבר על תלמידי חכמים, "שהם יגיעים בתורה כל ימות השבת, ובשבת הם באים ומתענגים", ומי שאמר שהשבת נועדה ללימוד תורה מדבר על פועלים, "שהם עסוקים במלאכתן במשך כל ימות השבת, ובשבת הם באים ומתעסקים בתורה".¹⁷ אך קשה לפרש כן בדברי האמוראים עצמם; דבריהם מנוסחים באופן סתמי. לכן מסתבר שבמקור אכן נחלקו האמוראים, ומאוחר יותר ניסו להשלים בין שתי הדעות.¹⁸ וכן מסתבר שבמקור אכן נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע בעניין שמחת יום טוב.

בבבלי יש ברייתא אחרת המספרת על מעשה שהיה בבית מדרשו של ר' אליעזר ביום טוב: "מעשה בר' אליעזר שהיה יושב ודורש כל היום כולו. יצתה כת ראשונה, אמר: הללו בעלי פטסין [...] אמר הללו בעלי מארה [...] שמניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה. בשעת פטירתן אמר להם: לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים [...]".¹⁹ יש כאן לכאורה סתירה בין הרישא לבין הסיפא. הרישא אומרת שר' אליעזר כעס על אלה שעזבו את בית המדרש לפני תום הדרשה כדי לאכול. מכאן עולה לכאורה שר' אליעזר סובר שיום טוב מיועד ללימוד, ולא לאכילה ושתייה. אך הסיפא אומרת שלאחר השיעור ר' אליעזר עודד את תלמידיו לאכול. מכאן עולה לכאורה שר' אליעזר סובר יום טוב מיועד גם לאכילה ושתייה.

בן־הרמב"ן ומאוחר יותר המהרש"א באחד מפירושי מפרשים שלדעת ר' אליעזר אמנם אדם רשאי לבחור ביום טוב בין באכילה ושתייה בין בלימוד, אבל אסור לעסוק

15 אמנם ביטוי זה הוא יחידאי בירושלמי; ראה פרופ' לייב מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי - המונחים העיקריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 474, הע' 696; פרופ' משה עסיס, אוצר לשונות ירושלמיים, ניו יורק וירושלים תש"ע, עמ' 1122, הע' 1995. אך מסתבר שפירושו דומה לפירושו של הביטוי הנפוץ "מתנייתא מסייעא לדין ומתנייתא מסייעא לדין".

16 וכבר אמר פרופ' יצחק ד' גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל־אביב תשכ"ח, עמ' 178, הע' 1, שבירושלמי "מובאים דברי התנאים בברייתא בסתם".

17 פסיקתא רבתי, עשרת הדברות, ספ"ג; מהד' מאיר איש שלום, ווינא תר"מ, קכא ע"א.

18 וכבר אמר רמא"ש, לעיל הע' 17, הע' צג: "ולפי הירושלמי באמת פליגי". וכן פרופ' יצחק ד' גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת־גן תשנ"ב, עמ' 117, הע' 49, כותב: "כדורות מאוחרים השתדלו ליישב את הניגודים ולפשר בין הדעות המתחלפות הללו".

19 בבבלי, ביצה טו ע"ב.

בשניהם.²⁰ לכן מי שהתחיל במסלול אחד אינו יכול להחליט באמצע היום שהוא רוצה לעבור למסלול אחר. למשל אדם שבא לדרשה אינו יכול להחליט באמצע היום לעסוק באכילה ושתייה. ר' אליעזר כעס על אלה שעזבו את הדרשה מכיוון שהם כבר התחילו לעסוק בלימוד ועליהם היה להמשיך בלימוד. אבל אין הכי נמי, היו יכולים להחליט מראש שהם מעדיפים אכילה ושתייה ולא לבוא לשיעור כלל, ור' אליעזר לא היה כועס עליהם.²¹ אך אין פירושו זה נראה. למה אי אפשר לאדם לשנות את דעתו באמצע היום? הרי האמוראים אומרים שבשבת, בשבועות ובפורים ר' אליעזר מודה "דבעינן נמי לכם".²² גם לדעת ר' אליעזר השילוב של "לה" ו"לכם" באותו יום אפשרי.

לעומת זאת הרא"ה והמהרש"א בפירוש אחר שלו מסבירים שהמצווה של הלימוד עדיפה, ומי שיכול להתענות כל היום וללמוד נכון שיעשה כן. למי שאינו יכול ללמוד כל היום יש אמנם מצווה של אכילה ושתייה ביום טוב,²³ אך מכיוון שהמצווה של לימוד ביום טוב חשובה יותר ממנה, כעס ר' אליעזר על אלה שעזבו מוקדם יותר לאכילה ושתייה.²⁴ בסוף השיעור עודד אותם ר' אליעזר לאכול ולשתות משום שמחת יום טוב. בביטוי "או אוכל ושותה או יושב ושונה" התכוון ר' אליעזר לומר שאכן יש מצווה של אכילה ושתייה למי שאינו לומד כל היום.²⁵

מבחינת הסברה קשה לקבל את ההסבר הזה. יש כאן ניסיון לתפוס את החבל בשני ראשיו. אם יש מצווה לאכול ולשתות ביום טוב, אין מקום לכעוס על אלה שעזבו את בית המדרש כדי לעשות כן. ואם המצווה של לימוד ביום טוב חשובה יותר מזו של אכילה ושתייה, פירושו של דבר שלמעשה אין מצווה של אכילה ושתייה.

הרא"ה מביא ראיה שלדעת ר' אליעזר יש מצווה לאכול ולשתות ביום טוב מכך ש"בכל דוכתא חיישי דילמא אתי לאימנועי משמחת י"ט".²⁶ הרא"ה יוצא מתוך הנחה שלא ייתכן שבסוגיות אחרות ידונו בנושא לפי דעה אחת בלבד מבלי להתחשב בדעות

20 בביצה שם. חידושי בן-הרמב"ן פורסמו בתוך חיים גדלי" צמבליסט, קובץ ראשונים על מסכת ביצה, תל אביב תשמ"ח. דברי המהרש"א הם בחדושי אגדות, ד"ה בעלי מארה, בפירושו הראשון. הוא מציג פירושים נוספים; ראה להלן, הע' 23 והע' 33. הרב יעקב גרטנר, במאמרו "תענית בראש השנה", הדרום לו (תשל"ג), עמ' 36, הע' 55, ובספרו גלגולי מנהג בעולם ההלכה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 78-79, מפרש כמו בן-הרמב"ן והמהרש"א מבלי לציין לדבריהם.

21 אין בדברי בן-הרמב"ן הסבר למה עודד אותם ר' אליעזר בסוף השיעור ללכת לאכול.

22 בבלי, פסחים סח ע"ב.

23 חידושי הרא"ה פורסמו בתוך קובץ ראשונים על מסכת ביצה, לעיל הע' 20, ד"ה אמר מר. דברי המהרש"א הם בחדושי הלכות, ד"ה ר"א לטעמיה.

24 נקודה זו איננה מפורשת בדברי הרא"ה.

25 כך אומר הרא"ה במפורש. ראה גם בעל המאור, פסחים יח ע"ב בדפי הרי"ף, ראש ד"ה ור' יהושע. המהרש"א אינו אומר איך הוא מסביר את הביטוי של ר' אליעזר "או אוכל ושותה או יושב ושונה".

26 לעיל הע' 23.

אחרות בעניין, אך מצינו כיצא בו בנושא קידוש החודש. ר' אלעזר בר' שמעון סבור שאין טקס של קידוש החודש כלל.²⁷ ועם זאת יש סוגיות שבהן המתדיינים יוצאים מתוך הנחה שיש טקס של קידוש החודש, והם אינם מתחשבים בדעתו של ר' אלעזר בר' שמעון. למשל הגמרא אומרת: "אמר רב ענן אמר רב: טעה ולא הזכיר של ראש חדש ערבית - אין מחזירין אותו, לפי שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום".²⁸

פרופ' דוד הנשקה מפרש בצורה דומה לפירושו של הרא"ה.²⁹ פרופ' הנשקה סבור שר' אליעזר כעס על התלמידים שעזבו את השיעור מוקדם בגלל "סולם הערכים של היוצאים מן השיעור, המבכרים מצווה של 'חיי שעה' על מצוות תלמוד תורה שמעניקה חיי עולם". הוא מוסיף שגם במקומות אחרים של מצווה נקראת "חיי שעה" לעומת תלמוד תורה או מצווה אחרת שנקראים חיי עולם.³⁰ אבל הביטוי "מניחים חיי עולם ועוסקין בחיי שעה" נמצא גם בשתי סוגיות אחרות,³¹ ושם פירוש הביטוי "חיי שעה" הוא אוכל ופרנסה באופן כללי, ולא אכילה של מצווה דווקא; והכוונה היא לא לעסוק בחיי שעה כלל. לכן אין להכריע מהביטוי "מניחים חיי עולם ועוסקין בחיי שעה" אם ר' אליעזר התכוון לומר שאין מצווה כלל באכילה ושתיה ביום טוב או שיש מצווה כזו אך היא חשובה פחות.

תוספות רבנו פרץ מפרשים שר' אליעזר כעס על אלה שעזבו מכיוון "שלא היה להם לילך כל זמן שהיה דורש משום כבודו".³² המהרש"א באחד מפירושו מפרש שר' אליעזר כעס משום שאכלו לאחר שש שעות, מכיוון שאכילה לאחר שש שעות נחשבת כזורק אבן לחמת,³³ אך קשה לקבל פירושים אלה. מהברייתא משתמע שמעשה זה אירע ביום טוב,³⁴ ולפי הפירושים האלה אין שום חשיבות לכך שהמעשה אירע ביום טוב.

לכן נראים דברי מורי פרופ' יצחק דב גילת "שהאלטרנטיבה 'או אוכל ושותה', הנזכרת בברייתא, איננה אלא היפותיטית. למעשה ראה (ר' אליעזר - אב"ה) דרך זו

27 בבלי, ראש השנה כד ע"א.

28 בבלי, ברכות ל ע"ב.

29 לעיל הע' 8.

30 למשל הוא מציין לדברי רבן שמעון בן גמליאל בעניין סעודת אונן בשבת: "אם חיי שעה התרת לו, חיי עולם לא כל שכן"; ירושלמי, ברכות פ"ג ה"א;א;א; מהד' האקדמיה ללשון העברית, טור 25, שורה 12; מו"ק פ"ג ה"ה;פ;ב; מהד' האקדמיה ללשון העברית, טור 815, שורה 1.

31 בבלי, שבת לג ע"ב; בבלי, תענית כא ע"א.

32 תוספות רבנו פרץ, מהד' משה הרשקר וחיים בן ציון הרשקר, ירושלים תשמ"ד, ביצה טו ע"ב, ד"ה הללו בעלי מארה.

33 בחדושי אגדות בפירוש השני. העניין של זורק אבן לחמת נמצא בבבלי, שבת י ע"א.

34 הברייתא איננה אומרת במפורש שמעשה זה אירע ביום טוב; ראה רש"י, ד"ה שהיה יושב ודורש. אך כך עולה מן ההקשר, במיוחד מכך שר' אליעזר בסוף דבריו מצטט את הפסוק: "לכו אכלו משמנים". והגמרא בסוגיה של "אמר מר" ודאי פירשה כך.

בעין רעה. לדעת ר' אליעזר, יום טוב מיועד רק ללימוד ולא לאכילה ושתייה. ואולי נאמרה (האפשרות של אוכל ושותה - אב"ה) רק על דרך ההפלגה, ולא להלכה.³⁵

אך אם אין באכילה ושתייה קיום מצוות שמחת יום טוב, למה אמר להם ר' אליעזר בסוף השיעור: "לכו אכלו משמנים"?³⁶ התוספות אומרים: "דהא בשאר ימים נמי היו אוכלים אחר הדרשה. ומ"מ אמר להו אכלו משמנים ושתו ממתקים משום שמחת יום טוב".³⁷ דבריהם אינם מבוררים כל צורכם. מדבריהם הראשונים עולה שר' אליעזר אמר לתלמידיו לאכול כהרגלם בימי חול, ומשתמע מכך שאין מצווה לאכול ולשתות ביום טוב, אך מדבריהם האחרונים משתמע שיש מצווה לאכול ולשתות ביום טוב. כנראה כוונתם היא שאם כבר אוכלים, אפילו כהרגלם בחול, רצוי לעשות כן בשמחה.³⁸ ומצינו דבר דומה בחנוכה. מצד אחד "ריבוי הסעודות שמרבים בהם הם סעודות הרשות", אך עם זאת "יש אומרים שיש קצת מצוה בריבוי הסעודות".³⁹

אבל ר' אליעזר אומר: "אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה". מלשון זה משתמע לכאורה שאין יתרון לאפשרות אחת על פני חברתה. איך אפשר לומר שאפשרות אחת נאמרה על דרך ההפלגה? מסתבר שגם כאן יש לפרש את מטבע הלשון "או... או..." שרק אפשרות אחת טובה, כמו שפירשנו את דברי שמעון בן שטח. ר' אליעזר לא התלבט אם נכון לאכול ביום טוב או ללמוד בו; ברור לו שרק האפשרות של "יושב ושונה" שייכת כאן, ולא זו של "אוכל ושותה". בביטוי "או אוכל ושותה או יושב ושונה" הוא מביע שני דברים. על ידי הצגת שתי האפשרויות, "או אוכל ושותה או יושב ושונה", הוא שולל אפשרות שלישית ומבליט "שאיין כל יסוד לפשרה של ר' יהושע".⁴⁰ ועוד, הוא אומר במרומו איזו מבין שתי האפשרויות שהוזכרו במפורש באה בחשבון כאן. ר' אליעזר סמך על כך שתלמידיו יבינו בעצמם ששתי האפשרויות אינן שוות. ברור שאפשר לקיים מצוות שמחת יום טוב רק באמצעות לימוד תורה, כפי שרואים מהסיפור בבית המדרש.

35 לעיל הע' 16, עמ' 178-179. ראה גם מה שכתב בספרו פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן, תשנ"ב, עמ' 112.

36 שאלה זו אפשר לשאול גם לפי פירוש בן-הרמב"ן, לעיל הע' 20, והמהרש"א בפירושו הראשון. הרי, לדעתם, מכיוון שהתחילו התלמידים בשיעור, אין עוד מצווה באכילה ושתייה. השפת-אמת, לעיל הע' 4, אינו מסביר איך הוא מיישב את פירושו עם הסיפור של ר' אליעזר בבית המדרש. לעומת זאת המהרש"א בפירושו האחרון סבור שמעשה זה אירע בראש השנה, ו"שעת פטירתן" הכוונה היא לערב של היום השני. אך אם ביום הראשון אין מצווה לאכול ולשתות, למה יש מצווה לעשות כן בלילה השני?

37 בבלי, ביצה טו ע"ב, תוד"ה או אוכל.

38 כך מפרש המהר"ם מלובלין. ראה גם דברי המהרש"א בחדושי הלכות.

39 שולחן-ערוך, או"ח, תרע"ב.

40 דברי גילת, לעיל הע' 16, עמ' 179.

אמנם דברי ר' אליעזר "או אוכל ושותה או יושב ושונה" לא נאמרו במסגרת של הסיפור בבית המדרש. ר' אליעזר סמך על כך ששומעיו יבינו מעצמם שההצעה של "אוכל ושותה" איננה אפשרית. לדעתו זה מובן מאליה; לא יעלה על הדעת שהערך של אכילה ושתיה יהיה שווה לערך של לימוד. הסיפור בבית המדרש מלמד על תפישתו הכללית של ר' אליעזר.

אך, כאמור לעיל, ר' יוחנן אומר על דברי ר' אליעזר ור' יהושע: "ושניהם מקרא אחד דרשו; כתוב אחד אומר עצרת לה' א-להיך וכתוב אחד אומר עצרת תהיה לכם".⁴¹ מדבריו של ר' יוחנן משתמע שר' אליעזר אכן סובר שיש אפשרות של אכילה ושתיה כתחליף ללימוד, כשם שר' יהושע סובר שיש לשלב את האכילה והשתיה עם הלימוד. ר' יוחנן לא פירש את דברי ר' אליעזר כפי שפירשנו, אלא לפי המשמעות הרווחת של המטבע. אם כן, איך מסביר ר' יוחנן את כעסו של ר' אליעזר על אלה שעזבו את השיעור מוקדם? מסתבר שר' יוחנן לא הכיר את הברייתא המספרת את הסיפור הזה.

לעומת זאת מסתבר שאמוראים אחרים פירשו כמו שפירשנו אנו. ר' אלעזר, תלמידו של ר' יוחנן, אומר: "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם".⁴² ר' אלעזר מחדש שגם ר' אליעזר, הסובר לגבי החגים האחרים "או אוכל ושותה או יושב ושונה", מסכים שבחג השבועות יש צורך גם ב"לכם". מהניסוח "דבעינן נמי לכם" משתמע שברור מאליה שיש צורך ב"לה"; החידוש הוא שיש להוסיף גם "לכם". אך אם נפרש שר' אליעזר סובר בחגים האחרים ש"לה" ו"לכם" שניהם כאחד טובים, החלק של "לה" אינו ברור יותר מאשר החלק של "לכם". הרי מי שנוהג בחגים האחרים לפי האפשרות של "כולו לכם" חייב באותה מידה להוסיף בשבועות גם את "לה". ולפי זה ר' אלעזר היה צריך לומר "דבעינן לה' ולכם", וכל אחד ישלים את הגורם שאין לו בחגים האחרים. אבל לפי פירושנו, שר' אליעזר סובר בחגים האחרים "כולו לה'", הניסוח של ר' אלעזר ברור הוא. על רקע שיטתו של ר' אליעזר שבחגים האחרים קיימת רק אפשרות של "לה", מוסיף ר' אלעזר שיש צורך גם ב"לכם". ודברים אלה כוחם יפה גם לדברי רבה:

41 בבלי, ביצה טו ע"ב; בבלי, פסחים סח ע"ב.

42 בבלי, פסחים סח ע"ב. בכ"י מינכן 6, המסומן בדקדוקי-סופרים כ"י מינכן ב, הגרסה היא: "הכל מודים בעצרת שכלו לכם". אך גרסה זו קשה. ראה מגן-אברהם, רמב, ס"ק א, ודברי הרב יצחק דוב באמבערגער, ר"צ גיאת, שערי שמחה, פירטה תרכ"א, הלכות תשובה, הע' י ו-יח; מהד' מכון חתם-סופר, ירושלים תשנ"ח, עמ' נט-ס. מה שכתב הרב באמבערגער שם: "ובהרמב"ם פ"ו מה' שבת הלכה י"ד מפורש כדעת המג"א" לא מצאתי ברמב"ם שם. כנראה כוונתו לפ"ל הלכה י"ד; ראה מגיד-משנה שם. אני מודה לד"ר בנימין אליצור על שהפנה אותי להלכה זו. ועל זה יש להוסיף שלפי גרסה זו הביטוי "הכל מודים" קשה. הרי אין מי שסובר במקרה דומה "כולו לכם"; יש כאן שיטה חדשה. ולאור זה מסתבר שיש לפרש גם את הגרסה של "דבענן לכם" בלי המילה "נמי" (כ"י קולומביה T-893X141 וכ"י בית המדרש לרבנים [EMC 271] 1623) שהכוונה היא "לכם" בנוסף ל"לה".

"הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם" ולדברי רב יוסף: "הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם".⁴³

או שותות או לא נוטלות כתובה

על פי דברינו אלה אפשר להכריע בסוגיה נוספת. המשנה דנה במקרה של אישה שבעלה קינא לה והיא נסתרה, והבעל מת לפני ששתתה.⁴⁴ לדעת בית שמאי האישה נוטלת כתובה: "מתו בעליהן עד שלא שתו - בית שמאי אומרים נוטלות כתובה ולא שותות". לדברי בית הלל יש בידינו שתי גרסאות במשנה.⁴⁵ בכ"י קויפמן ובכתבי יד אחרים של המשנה הגרסה היא: "לא שותות ולא נוטלות כתובה". לעומת זאת במשנה כפי שהיא מצוטטת בגמרא הגרסה היא: "או שותות או לא נוטלות כתובה". ועל זה הגמרא אומרת: "או שותות? והביא האיש את אשתו אמר רחמנא, וליכא! אלא מתוך שלא שותות, לא נוטלות כתובה".⁴⁶

מניין למתוך שהמשנה התכוונה לומר שמתוך שלא שותות לא נוטלות כתובה? הריב"ש סבור שהמתוך איננו מגיה את המשנה אלא מפרש אותה. בית הלל, באמרם "או שותות או לא נוטלות כתובה", התכוונו לומר: "מתוך שלא שותות לא נוטלות כתובה".⁴⁷ וכן סובר פרופ' יעקב נחום אפשטיין.⁴⁸ אולם הם לא הסבירו איך אפשר לומר שהניסוח "או שותות או לא נוטלות כתובה" פירושו "מתוך שלא שותות, לא נוטלות כתובה".

לעומתם, אמו"ר פרופ' דוד הלבני סבור שהבבלי הכיר שתי גרסאות של המשנה: "או שותות או לא נוטלות כתובה" ו"לא שותות ולא נוטלות כתובה", "והכריע על יסוד הקשיא: והביא וכו' וליכא, כגירסת לא שותות וכו'".⁴⁹ אבל הניסוח של תירוץ הגמרא, "מתוך שלא שותות לא נוטלות כתובה", שונה מזה של הגרסה "לא שותות ולא נוטלות כתובה". אם כן איך אפשר לומר שהגמרא בתירוצה התכוונה לגרסה הזאת? לדעתו של

43 בבלי, פסחים שם.

44 משנה, סוטה ד, ב.

45 לפירוט שינויי הגרסאות ראה פרופ' יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, תל-אביב תש"ח, עמ' 524; תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם, כתובות ח"ב, בעריכת הרב משה הרשור, ירושלים תשל"ז, עמ' רנד, הע' 20; תלמוד בבלי עם דקדוקי סופרים השלם, סוטה ח"ב, בעריכת הרב אברהם ליס, ירושלים תשל"ט, עמ' ג, ושם הע' 6.

46 בבל, יבמות לח ע"ב; בבלי, כתובות פא ע"א.

47 מובא בשטמ"ק כתובות שם. וכנראה כבר פירשו כן רש"י, סוטה כד ע"א, ד"ה ובי"ה אומרים, והמאירי, בית הבחירה על מסכת סוטה, מהד' ליס, ירושלים תשל"ג, עמ' נה.

48 לעיל הע' 45. אין הוא מזכיר את הריב"ש.

49 מקורות ומסורות, נשים, תל-אביב תשכ"ט, עמ' מג-מד, הע' 1.

אמור, המרחק בין הניסוח "לא שותות" לבין "מתוך שלא שותות" אינו גדול כמו זה שבין הניסוח "או שותות או לא נוטלות כתובה" לבין "מתוך שלא שותות", ולכן עדיף לומר שהמתרץ הגיה את הניסוח "לא שותות ולא נוטלות כתובה" מלומר שהוא הגיה את הניסוח "או שותות או לא נוטלות כתובה".⁵⁰ אך עדיין מידי הגהה לא יצאנו. ועוד הרי אין צורך כלל בהגהה זו. לפי המהלך הזה דיי לציין שקיימת גרסה חלופית. העיקר, הנוסח החלופי "לא שותות ולא נוטלות כתובה", חסר מן הספר.⁵¹ ומה שמפורש בגמרא - אין צורך בו.

לאור המקורות שהבאנו למעלה, שבהם פירשנו את מטבע הלשון "או ... או ..." שרק אפשרות אחת טובה, מסתבר שגם כאן יש לפרש כן. בביטוי "או שותות או לא נוטלות כתובה" מביעים בית הלל שני דברים. על ידי הצגת שתי האפשרויות, "או שותות או לא נוטלות כתובה", הם שוללים קיומה של אפשרות שלישית, דעתם של בית שמאי שהאישה נוטלת כתובה בלי לשתות. ועוד, הם אומרים במרומז איזו אפשרות מבין השתיים שהוזכרו במפורש באה בחשבון כאן. מכיוון שאי אפשר לאישה לשתות, היא איננה נוטלת כתובה. ולפי זה דברי הגמרא הם פירוש למשנה, כפי שסבורים הריב"ש ורי"ן אפשריין.⁵²

יתרה מזו, לפי דברינו יוצא שבעצם הגמרא עצמה כבר אומרת שאת המטבע "או ... או ..." אפשר לפרש לעתים שהכוונה שרק אחת מן האפשרויות באה בחשבון. משתי הדוגמות הראשונות שהבאנו, "או אני או אתה" ו"או אוכל ושותה או יושב ושונה", למדנו לפרש כך את דברי הגמרא בקשר ל"או שותות או לא נוטלות כתובה". מתוך שהגמרא עצמה, לפי הפירוש שלנו, כבר אומרת כן, מן הסתם על סמך דוגמות נוספות, יש ראייה שכך יש לפרש את הדוגמות הראשונות. הדוגמות הראשונות באו ללמד על הגמרא הזאת ונמצאו אף למדות ממנה.⁵³

50 כך שמעתי ממנו בעל פה.

51 וכן אפשר להקשות על התוספות, יבמות לח ע"ב, ד"ה ובה"א או שותות, שסבורים שהנוסח "לא שותות ולא נוטלות כתובה" הוא תיקון על פי הבבלי. הרי הנוסח הזה שונה מהתירוץ בבבלי: "מתוך שלא שותות לא נוטלות כתובה". לכן מסתבר שהנוסח "לא שותות ולא נוטלות כתובה" היא גרסה עצמאית, ואיננה תלויה בבבלי.

52 במקרים שנדונו במאמר זה האפשרות הנכונה נאמרה בסוף: "או אני או אתה" והכוונה היא ל"אתה"; "או אוכל ושותה או יושב ושונה" והכוונה היא ל"או יושב ושונה"; "או שותות או לא נוטלות כתובה" והכוונה היא ל"לא נוטלות כתובה". האם הסדר הזה מכוון?

53 אין כוונתי לומר שבכל מקום יש לפרש את מטבע הלשון "או [...] או [...]" שהכוונה היא רק לאפשרות אחת. רק במקום שהקשר מורה על כך בבירור יש לפרש כך. ראה דברי הרב שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, נשים, ניו יורק תשל"ג, עמ' 658-659.

סיכום

ראינו מקורות אחדים שהשתמשו במטבע הלשון "או[...] או[...]..." והכוונה היא שרק אחת מתוך שתי האפשרויות באה בחשבון, וברור מאליו שהאפשרות האחרת איננה באה בחשבון. החכם סומך על כך שהשומעים יבינו זאת בעצמם. האפשרות הנוספת הוזכרה רק כדי לשלול קיומה של אפשרות שלישית.

הערות נוספות לפסוק "כִּי־קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תְּלוּי"

מנחם בן שלום

מבוא

פרופ' דוד הנשקה חקר ובדק את השתלשלות הלכת חז"ל וההלכה הכיתתית (כפי שהיא באה לידי ביטוי במגילת המקדש) בזיקה לדינו של חייב המיתה במקרא, שם מצינו כתוב:

וְכִי־יְהִיֶּה בְאִישׁ חָטָא מְשַׁפְּטֵמּוֹת וְהוֹמַת וְתִלִּית אֹתוֹ עַל־עַץ: לֹא־תִלִּין נְבֻלְתּוֹ עַל־הָעֵץ כִּי־קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַיּוֹם הַהוּא כִּי־קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תְּלוּי וְלֹא תִטְמֵא אֶת־אֲדָמְתָהּ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ נְחֻלָּה (דברים כא 22-23).

מסקנות מחקרו העיקריות הן:

1. מסורת התנאים הקדומה פירשה את הכתוב כפשוטו: הצירוף "קללת אלוהים תלוי" אינו הנימוק לתלייה, אלא אדרבה - להפסקתה, והוא מתייחס לתלייה הבאה לאחר המוות. מכאן נשתלשלו המדרשים השונים העוסקים בהלכה זו.
2. ההלכה הכיתתית שבאה לידי ביטוי במגילת המקדש, מתבססת על הכתוב ומבקשת לחדש את ההלכה של תלייה כאחת הדרכים של המתת בית דין.
3. מדרשיו של רבי מאיר לכתוב המקראי ממשיכים את פרשנותה הראשונית של הלכת התנאים כי מדובר בגנות התלייה ובהפסקתה המהירה תוך הענקת ממד מיוחד ליחסי אלוהים-אדם.¹

במאמר זה ברצוני לעסוק בדבריו של רבי מאיר בתוספתא סנהדרין ט, ז ובזיקתם למדרש הכתובים הנוצרי לנימוק המקראי: "כי קללת אלוהים תלוי", אם כי השאלה ראויה לדיון רחב ומעמיק בהרבה בשל השאלות שעוסקות בזיקת הגומלין הסמויה האפשרית בין ספרות חז"ל למקורות הברית החדשה כפי שהם באים לידי ביטוי בהגות הנוצרית הקדומה, המשתקפת בספרי הבשורה הקדומים ובספרות הנוצרית הנלווית

1 עיינו ד' הנשקה, 'לתולדות מדרש הכתוב "קללת אלוהים תלוי"', בין הלכה כתתית לחז"ל ובין משנה לתוספתא, תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 507-537, ושם הפניות רבות למחקרים שקדמו.

לבשורות (האיגרות ומעשי שליחים). האם קיימת בכלל זיקה כזאת? הצגת השאלה נדרשת גם לבירור זיקת הספרות הנוצרית לספרות הכיתתית ובירור אופיה² של אותה ספרות וזיקתה לזרמים המרכזיים של יהדות הבית השני. בירור שאלות אלה עשוי להוסיף נדבך קטן ועקיף לדין הרחב המתקיים ביחסים שבין הזרמים והאמונות בסוף תקופת הבית השני בעת שהתהוותה הנצרות וכן לתרום להבנת הרקע ההיסטורי של מפת הזרמים.

כאמור, הדיון שבמאמר זה מצומצם מאוד ונוגע רק למאמרו של רבי מאיר בתוספתא ולזיקתו האפשרית הסמויה והעקיפה לברית החדשה.

וכך לשונה של דרשת רבי מאיר:

היה רבי מאיר אומ': מה תלמ' לומר 'כי קללת אלוהים תלוי'? לשני אחים תאומים³ דומין זה לזה, אחד מלך על כל העולם כולו ואחד יצא לליסטיא, לאחר זמן נתפס זה שיצא לליסטיא, והיו צולבין אותו על הצלוב, והיה כל עובר ושב או': דומה שהמלך צלוב, לכך נאמר 'כי קללת אלוהים תלוי'.
(תוספתא סנהדרין ט, ז)⁴.

בסיפור שלפנינו רבי מאיר דורש את הנימוק 'כי קללת אלוהים תלוי' ומסבירו מתוך הקבלה למשל שני האחים התאומים שאחד מהם מולך על כל העולם כולו, ואילו אחיו תאמו שהפך ללסטים, נתפס ונצלב, ובשל דמיונו למלך אין העוברים ושבים מבחינים בין השניים ובראותם את התלוי אומרים: 'דומה שהמלך צלוב' לכך נאמר 'כי קללת אלוהים תלוי'.

2 עיינו למשל מחקריו של דוד פלוסר: ד' פלוסר, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, ס' רוג' (עורך), ירושלים תשס"ב, עמ' 244-251; ד' פלוסר, 'טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה', יהדות ומקורות הנצרות, מחקרים ומסות, תל אביב תשל"ט, עמ' 81-112; וכן עיינו מ' קיסטר, 'בין טקסטים מקומראן לטקסטים נוצריים קדומים', מגילות קומראן מבואות ומחקרים, ב, מ', קיסטר (עורך), ירושלים 2009, עמ' 629-648; ד' שורץ, 'קומראן והנצרות הקדומה', מגילות קומראן מבואות ומחקרים, ב, מ' קיסטר (עורך), ירושלים 2009, עמ' 613-628; ולעומתם עיינו י' אפרון, התהוות הכנסייה הנוצרית הראשונה, תל אביב 2006, עמ' 56-81; שם עמ' 207-281; ובמיוחד עמ' 238-248. אפרון מעמיד מתודולוגיה הפוכה לזו של פלוסר והבאים בעקבותיו ביחס למיון המקורות ומכאן שמסקנותיו הפילולוגיות וההיסטוריות שונות.

3 דיון בחילופי נוסח עיינו הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי', עמ' 528 והערה 95 אצלו שם. בבבלי, סנהדרין מו ע"ב, התיבה היא 'דומין זה לזה'. ונראה שכתב יד ערפורט שילב בין שני נוסחים. עיינו אצל הנשקה שם. בין כך ובין כך הרעיון הגלום בתיבה חשובה זו הוא אותו רעיון.

4 מהדורת צוקרמנדל, עמ' 429.

על מדרש זה כותב הנשקה:

מדרש נועז לפנינו: האדם באשר הוא צלם אלוהים נחשב כאחיו התאום של האלוהים, והמותיר את האדם צלוב הרי זה כצולב את האלוהים. ונראים הדברים שמדרש זה מתחדד על רקע הפולמוס היהודי-נוצרי. הרי לפנינו תגובה רבת עניין על מיתוס הצליבה של בן-אלוהים, מיתוס שאכן נקשר על ידי פאולוס לכתוב זה: אכן יש מהות אלוהית בצלוב - אך דבר זה נכון גם בסתם כל לסטים החייב מיתה. פירוק המיתוס הנוצרי נעשה תוך אימוצו בדרך של הרחבה הנוטלת הימנו את עוקצו מניה וביה.⁵

שתי שאלות הקשורות זו בזו עולות מן המדרש: 1. כיצד נוצר הרעיון הנועז המרחיב כל-כך את מושג הבריאה בצלם, עד כדי ראיית האדם הנברא בצלם כאחיו התאום של מלך העולם (האלוהים)? 2. מדוע אחיו של מלך העולם כולו הוא לסטים שנגזר דינו? מהי הזיקה המיוחדת שנוצרה בין האחים ומניין היא יונקת?

במאמר אדון בשתי השאלות ואשתדל להראות שמדרשו של רבי מאיר שלפנינו חוצב כנראה את מרכיביו האמנותיים ממשפט ישו ומצליבתו,⁶ ובעשותו שימוש במרכיביה האמנותיים והרעיוניים של סצנת המשפט, הוא מנהל שיח סמוי עם הנצרות ומעמיד תמונת ראי הפוכה לזו של התאולוגיה הנוצרית.⁷

5 עיינו הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי', עמ' 528-529 והערה 97 אצלו שם. וכן עיינו ש"י פרידמן, 'צלם, דמות ותבנית', סידרא כב (תשס"ז - 2007), עמ' 90-152. שם עמ' 116-117, ולהלן נשוב לדון בו.

6 אברהם גייגר כבר שיער כי הדברים כרוכים בפולמוס היהודי-נוצרי. והואיל ופאולוס פירש שכוונת הכתוב היא שקללת אלוהים חלה על כריסטוס התלוי, ביקשו חכמים להתרחק מביאור זה. עיינו: א' גייגר, 'סומוכוס המעתיק היווני, קבוצת מאמרים, ש"א פאזאנסקי (עורך), ורשה תר"ע, עמ' 29. ואילו י' מאורי ומ' ברנשטיין, טענו, שהלכות הנשענות על הפירוש שאלוהים הוא המתקלל, מצויות כבר במגילת המקדש ולפיכך פירוש זה לא צמח מן ההתנגדות לנצרות. י' מאורי, תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 201 הערה 553; מ' ברנשטיין, קללת אלוהים תלוי: M.J. Bernstein 'Study in Early Jewish Exegesis', JQR, 74 (1983), pp. 21-26, p. 43. במאמר המצומצם אינני עוסק, בשאלת ההלכה הכיתתית, אבל שמא ניתן להרהר בויקתה של אותה הלכה כיתתית לכתבים הכריסטולוגיים?

7 אין בדינו להוכיח שאיבה ישירה של המדרש בתוספתא מהאבנגליון. אולם נראה שהברית החדשה מקדימה כאן את התוספתא. לשאלות עריכת התוספתא עיינו במבואו הגדול של ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג, עמ' 15-95. ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, תל אביב תשט"ז. ועיינו לעיל הערות מס' 4-5.

1. צלם אלוהים במקורות חז"ל

לפני שנעבור לדיון במקורות הברית החדשה עלינו לברר את משמעות המושגים 'צלם אלוהים' ו'הבריאה בצלם' במקורות חז"ל. כיוון שאין כאן המקום לדיון רחב, אסתפק בביסוס הבירור על מקורות תנאיים שעד לסוף תקופת המשנה.

על דרשת רבי מאיר בתוספתא מוסיף ואומר יאיר לורברבוים את הדברים האלה:

משל האחים התאומים מגלם עיקרון אונטולוגי שעניינו 'הצלם כנוכחות'. עיקרון חמקמק זה, המיושם בנמשל על היחס שבין האדם לבורא, משמש כעין מצע תאורטי המבאר את דין התלייה ובמיוחד את הלשון 'קלני' שבמשנה⁸. גרעינו של המשל - מה שמכתיב את תפניתו הדרמטית - הוא הדמיון שבין שני האחים: האחד עלה לגדולה והפך למלך והאחר יצא לליסטינות... הנמשל ברור: האח שהפך למלך הוא הקב"ה... והאח הליסטיים הוא התלוי (במשנה לעיל), שכמו כל אדם 'עשוי בדמות דיוקנו של מקום'⁹. רעיון הבריאה בצלם, המובלע במשל דגן, מקבל בפי רבי מאיר ביטוי תאוסופי מפורש¹⁰...

מהו אותו רעיון תאוסופי של בריאה בצלם שמגולם באופן תמציתי בדברי רבי מאיר שבמדרש? לשם כך אקיים כאן דיון לבירור מהות רעיון הבריאה בצלם הקיים בתפיסתם של דורות התנאים שעד רבי מאיר.¹¹

במשנה מובא מאמרו של רבי עקיבא:¹²

הוא [רבי עקיבא] היה אומר: חביב אדם שנברא בצלם,¹³ חיבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר: 'כי בצלם אלוהים עשה את האדם'.¹⁴ חביבין

8 משנה, סנהדרין ו, ה. ובנוסח כ"י קאופמן ו י; לבירור שאלות הנוסח עיינו: הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי' עמ' 531-532 והערות נלוות. וכן, ש"י פרידמן, 'קלעיני מראשי, קלעיני מזרועי' (סנהדרין ו, ה), על פי הבאר, מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה, מוגשים ליעקב בלידשטיין, אורי ארליך, חיים קרייסל, דניאל י' לסקר (עורכים), עמ' 437-448.

9 רש"י לבבלי, סנהדרין מו, ע"ב.

10 עיינו י' לורברבוים, צלם אלוהים, הלכה ואגדה, תל אביב, 2004, עמ' 287-288. את פרשנותו לברייתא בתוספתא גזור לורברבוים מהברייתא המקבילה בבבלי, סנהדרין מו, ע"ב.

11 אינני מתיימר כאן לברר לעומק את כל גלגולי הרעיון בנושא זה. כוונתי ללכת בעקבות המחקר כדי לראות במה דרשתו של רבי מאיר בתוספתא שונה או ייחודית ביחס למצע הרעיוני הקיים בזמנו.

12 משנה, אבות ג, יד.

13 ורש"י שם: 'חיבה יתירה חבבו שבראו בצלם עצמו' לשינויי נוסח והדיון בהם עיינו לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 366 הערה מס' 65.

14 בר' ט 6.

ישראל שנקראו בנים למקום חיבה יתרה נודעת להם, שנקראו בנים למקום, שנאמר: 'בנים אתם לה' אלוהיכם'. חביבין ישראל, שניתן להם כלי חמדה, חיבה יתרה נודעת להם, שניתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, שנאמר: 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתִי אל תעזובו'.¹⁵

במאמרו של רבי עקיבא, האדם - כל אדם באשר הוא - חביב מעצם בריאתו בצלם. מכאן נובעות חשיבותו בהיררכיית הברואים ואהבת האל אותו. ובתקבולת - חביבין ישראל למקום על שום שנקראים בניו וניתנה להם תורתו שבמאמרה נברא העולם.¹⁶ המקום בהיררכיית הברואים תלוי בהתנהלות: אלו שהולכים בדרכי האל, מאמצים את מידותיו ומקיימים את תורתו הם המועדפים והמוצבים בשלב גבוה יותר בסולם. הווי אומר: הכלי האמתי שהועמד לרשותו של האדם, שהוא הצלם שנברא בו, הוא קיום הלכות התורה. האדם שנברא בצלם מנכיח¹⁷ את דמות האל במעשיו ומממש את תכלית הבריאה בהתנהגותו האנושית. רבי עקיבא מעניק פירוש מורחב למקורות יניקתו של החוק המקראי הפלילי האוסר את הרצה, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בפסוק: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוהים עשה את האדם".¹⁸ מהעובדה שהאדם נוצר בצלם אלוהים נגזר האיסור על כל אדם אחר לרצוח אותו. ערכם של חיי אנוש מצוי מעל כל מערכת ערכים אחרת.¹⁹ וכך אומר רבי עקיבא מובא בתוספתא: ר' עקיבא אומ' כל השופך דמים הרי זה מבטל את הדמות שנ' שופך דם האדם דמו ישפך'.²⁰

לורברבוים קורא את דרשת רבי עקיבא כך:

- 15 והרמב"ם בפירוש המשנה ג יז למקומנו גורס כי ערכו של כל אדם נגזר מעצם בריאתו בצלם אלוהים וזכותו האנושית הבסיסית נובעת מעצם בריאתו בצלם. וכן עיינו פרידמן, צלם דמות ותבנית, ובמיוחד עמ' 125-133 על גישתו הפרשנית של הרמב"ם. אולם לעניות דעתי זה האופן שבו קורא הרמב"ם את המקורות התנאיים כפשוטם.
- 16 עיינו לורברבוים לעיל הערה 9 עמ' 366-368 ושם בעמ' 368 הוא אומר: א. "האל ברא את האדם: ב. בצלמו. הבריאה בצלם מלמדת לדעת התנא על חיבת האל לאדם. אך טבעי הוא, לפי רבי עקיבא, שהאל יחבב ויעדיף את כל מי שברא בצלמו שלו... משום שהאל אוהב את מי שדומה לו, את מי שברא בדמותו. גרעין הרעיון שבדברי רבי עקיבא הוא אפוא באהבה שהאל אוהב את עצמו, ולכן גם את הדומים לו. אולם נראה לי שכאן הפליג לורברבוים מעבר למה שיש במאמר כפשוטו".
- 17 עיינו לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 91-93 ושם סקירת המחקר והמשגותיה. ואינני נכנס בסקירה הקצרה כאן לעובי הקורה של המתודולוגיה המחקרית שעליה נשען לורברבוים.
- 18 בר', ט 6.
- 19 עיינו מ' גרינברג, הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא, תורה נדרשת, חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא, תל אביב 1984, עמ' 13-37 ובמיוחד עמ' 24-25.
- 20 תוספתא יבמות ח ד סוף, מהד' צוקרמנדל עמ' 250; מהד' ליברמן ח ז עם שינויי נוסח קטנים עמ' 26. ומקבילות בראשית רבא פ"ל ו מהד' תיאודור אלבק עמ' 326; מכילתא יתרו פ"ח מהד' הורוביץ רבין עמ' 233.

מנין ששופך דמים ממעט את הדמות? שנאמר 'שופך דם האדם [הנרצח], באדם [כלומר בדמותו של האל] דמו ישפך [הדם נשפך, ומניין?]. כי בצלם אלוהים עשה את האדם' ולפיכך שפיכת דמו של האדם כמוה כשפיכת דם האל הנוכח בדמותו.²¹

לדעת לורברבוים: "דרשת ר' עקיבא מנצלת את הקרבה הצלילית והאטימולוגית בין המילים דם-אדם-דמות ומגלגלת תיבה אחת אל חברתה".²² לורברבוים הולך בעקבות פלוסר שמציע שאת התיבה "אדם" מחליף ר' עקיבא בתיבה "דמות" כאילו לומר: "אל תקרי [שופך דם האדם] 'באדם' אלא 'בדמות' [דמו ישפך]" מופעה של התיבה 'דמות' בדרשה, לדעת לורברבוים ופלוסר כאחד, איננו מקרי שכן בפסוק התומך בה מופיעה המילה צלם ואך טבעי היה לומר 'ממעט את הצלם'.²³

פלוסר ולורברבוים מפתחים את תובנתם הפרשנית על בסיסם של מקורות תנאיים מאוחרים, שבהם כבר התפתח המונח: 'דמות', שבו מופנמת דו-משמעות והוא נסב על האדם ועל האל כאחד. ייתכן שבמקורות המאוחרים למשנה כבר מופנמים תכנים וצורות שלא היו בדרשה התנאית הקדומה.²⁴ כדי לפתח את דבריו ולבססם לורברבוים נשען על מקורות במדרש אבות דרבי נתן ובתלמוד הירושלמי והוא מביאם לחיזוק פרשנותו. הדימוי בדבר דם האל שנשפך, שנרמז לדעתו של לורברבוים בדרשת רבי עקיבא בתוספתא יבמות, מובא באבות דרבי נתן.²⁵

על שלוש עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות לא בנידה ולא בחלה ולא בהדלקת הנר. מפני מה מסרו מצות נידה לאשה ולא מסרו אותה לאיש. אלא שהיה אדם הראשון דמו של הקדוש ברוך הוא, באה חוה ושפכתו, לפיכך מסרו לה מצות נידה שיתכפר על הדם ששפכה... מפני מה מסרו מצות

21 בדרך זו מפרש את הדרשה גם דוד פלוסר: ד' פלוסר, 'אוהב את הבריות', יהדות בית שני, חכמיה וספרותה, ס' רוז'ר (עורך), ירושלים תשס"ב, עמ' 146-150, שם עמ' 149; וכן, ד' פלוסר, 'בצלם דמות תבניתו', ספר יצחק אריה זליגמן, מאמרים במקרא ובעולם העתיק, י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ב (החלק העברי), ירושלים תשמ"ג, עמ' 453-461.

22 על פי דיונו של שאול ליברמן, כי מובנו של 'אדם' בארמית גלילית הוא 'דם'. ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ח, עמ' 72.

23 עיינו פלוסר, הערה 21; לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 358-363.

24 עיינו בראשית רבא כז א מהד' תיאודור אלבק עמ' 255-256; פסיקתא דרב כהנא, פרה אדומה, (מהדורת מנדלבוים, א, עמ' 64. אמנם אלה נשענים על המסורת הארץ ישראלית האמוראית, אבל לא בלתי נמנע שגם בה כבר הופנמו צורות ותכנים שהושפעו ולו בעקיפין מעיצוב רעיוני מפותח למושג הצלם שלא היה קיים בתקופת התנאים. אולם לשם כך צריך להפריד את המקורות ולשאל מהו המידע שאנו מחלצים מכל מקור בנפרד.

25 נוסח ב, ט, מהד' שכתר עמ' 25 ועיינו גם בתמצית הרעיון המובא בבבלי שבת לא ע"ב-לב ע"א ומכאן מתגלגלת סוגיה אגדית ארוכה.

הנר לאשה ולא לאיש. אלא שהיה אדה"ר נרו של הקב"ה היה מאיר לכל באי עולם וכיבתו לפיכך מסרו לה מצות הנר... אדם דמו של עולם היה...

דרשה זו מוסבת על המשנה בשבת ב.ו. לורברבוים סבור שהדרשה מבטאת זיקה חזקה בין האל לאדם בבחינת: "דם האדם הוא הדם המתה את האל, כביכול, את גוף האל"... לדעתו ההיגד "אדם הראשון דמו של הקדוש ברוך הוא" קרוב לרעיון הצלם כנוכחות שכן הוא יוצר דימוי מיתי נועז בין האדם לבוראו.²⁶ מנחם קיסטר סבור שההיגד המציין שאדם הראשון הוא 'דמו של עולם' מאולץ ונוצר בעיקר בהשפעת הביטויים שקובעים את ייחוסו כ'חלתו של עולם' וכ'נרו של עולם' בבחינת מארג דרשות שנוצר מאשגרה מאולצת ומקרית על בסיס דרשה מקורית בבראשית רבה יז ה'²⁷ ומאשגרה של דרשה סתמית בירושלמי, שבת ב, ד (ה ע"ב)²⁸ שם מצאנו: 'אדם הראשון דמו של עולם. דכת' 'ואד יעלה מן הארץ' וגרמה לו חוה למיתה לפיכך מסרו מצות נדה לאשה'. אבות דרבי נתן אורג דרשות שמונחות לפניו לכלל יריעה אחת.²⁹ בין שיש כאן מארג מאולץ של דרשות שנוצר שלא בכוונת מכוון בשל אשגרת לשון ובין שיש כאן השפעה צורנית אמנותית שבאה מהשפעות עקיפות של דימויים של אדם-אל, כדמותו של המושיע הנוצרי,³⁰ נראה לי שיש כאן הרחבה פרשנית של המושג 'צלם אלוהים', שמרחיבה מאוד את תפיסת הצלם במובנה האימוני לכדי תפיסה הרחבה יותר מזו העולה מהמקורות התנאים, וזאת משום שהמדרש, שגוזר חלק ממסקנותיו ממקורות המאוחרים לתקופת התנאים, משקף התפתחות מושגית. גם אם אבות דרבי נתן נשען על הדרשה הסתמית בירושלמי, עדיין ישנו הבדל רב (לעניות דעתי) בין המושג 'דמו של עולם' למושג 'דמו של הקב"ה'. ייתכן שהדימוי נרמז או מצוי כמטפורה במונח 'דמו של עולם', אך אבות דרבי נתן קירבו מאוד לדימוי

26 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 365-366.

27 מהד' תאודור אלבק, עמ' 160.

28 עיינו מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן, נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 94.

29 אבות דרבי נתן כפי שהוא מצוי לפנינו אינו עשוי מקשה אחת אלא הוא פרי תולדה של דורות רבים, שכל אחד הוסיף עליו משלו, ולפיכך אי אפשר לקבוע את זמנו, ובמחקר זהיר ראוי לשים לב לצורתו המאוחרת לא פחות מאשר ליסודו הקדום. זוהי תמצית מסקנתו של מנחם קיסטר, לעיל הערה 28, שם עמ' 5. אולם לדעתו של מנחם קיסטר, ניתן לחלץ מהחיבור הרב שכבתי המתגלגל של החיבור על בסיסן של ראיות טקסטואליות (כביכול) את החומרים הקדומים. אין כאן המקום לדון במתודולוגיה הנקוטה בידי של קיסטר.

30 עיינו למשל: מתי א 18-25; האיגרת אל הרומים א 3-6; שהוא על פי הבשר מזרע דוד ועל פי הרוח בן-אלוהים ולהלן בדיון כאן.

האמנותי והצורני של המושיע הנוצרי.³¹ יש כאן אפוא הרחבה פרשנית שהסקה ממנה על הדרשה התנאית בתוספתא יבמות נראית לי מרחיקת לכת.

מכאן ניתן לשוב לדרשת רבי עקיבא בתוספתא.³² ייתכן שבדרשה זו משתקפת תפיסת הצלם במובנה האייקוני שמשמעת ממנו שכל אדם שנפחת ואיננו או שאינו מעמיד ולדות, ממעט משהו מדמות האל. אולם גם אם נקבל פרשנות זו אין בכוחה לשנות את הקביעה הבסיסית שלעולם קיימת הפרדה בין האדם לאל, ואין באדם עצמו משהו מממשות האל. חיזוק לקביעה הנ"ל ניתן למצוא בתוספתא סנהדרין:³³ 'אדם נברא באחרונה ולמה נברא באחרונה שלא יהו המינין אומרין שותף היה עמו במעשהו'. החשש מפני האפשרות שהנכחת האל באדם תגרור לרימוז או לדימוי של אל-אדם, כפי שקיים בתפיסתם של הנוצרים-היהודים, מובע כאן בגלוי, וכיוון שלתפיסת מקורות חז"ל בתקופה התנאית עד חתימת המשנה, דימוי כזה מנוע, הרי שנוצר חיץ ברור בין השקפת העולם הנוצרית להשקפת עולמם של התנאים.

וכך מובא במשנה:³⁴

כיצד מאימין על העדים... דיני נפשות - דמו ודם זרעיותיו תלוין בו³⁵ עד סוף העולם... לפיכך נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת³⁶ מעלה עליו הכתוב כאילו אבד עולם מלא; וכל המקים נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו קים עולם מלא. ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחברו: אבא גדול מאביך; ושלא יהו המינין אומרים: הרבה רשויות בשמים. ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא: שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולן דומין זה לזה; ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחברו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר: בשבילי נברא העולם...

מכאן שגם הנכחתו האייקונית של האל באדם שברא נשאת חמקמקה ואולי מטפורית. ייתכן אמנם שנארגו בה סמלים עתיקים מיתיים, אך מהותם השתנתה ברבות הימים, ועיקרה (לעניות דעתי) שנותר הוא בתכונות הנגזרות מצלם אלוהים וקיימות בהתנהגות האדם או נעדרות ממנה.

31 קשה לדעת אם הדבר נעשה בהיסח הדעת מתוך מארג מאולץ של דרשות או שפשוט הדרשן לא ראה כל בעיה בשימוש החופשי במושג שהתפתח וחדר באופן בלתי ישיר גם למקורות יהודיים.

32 תוספתא, יבמות ת, ד סוף.

33 תוספתא, סנהדרין ט, ז.

34 משנה, סנהדרין ד, ה.

35 מדובר בעד שעדותו עלולה להביא להרשעת הנאשם ובעקבותיה להריגתו.

36 'מישראל' במהדורת אלבק וילון, אבל במרבית כתבי היד הטובים אינו מופיע. וכך על פי פירוש הרמב"ם למשנה מהד' קאפח עמ' קיד. רמב"ם, משנה תורה הלכות סנהדרין, יב ג.

בריאת האדם בצלם מכתובה לאדם ההולך בדרכי האל לנסות ולהידמות לו כפי שמוצאים למשל בירושלמי:³⁷

אבא שאול או'. אדמה לו. מהו חנון ורחום. את תהא חנון ורחום. מעשה בר' ישבב שעמד והחליק את כל נכסיו לעניים שלח לו רבן גמליאל. והלא אמרו. חומש בנכסיו למצות... מונבז המלך עמד וביזבו את כל נכסיו לעניים. שלחו לו קרוביו ואמרו לו אבותיך... הוסיפו על שלהן ועל שלאבותיהן ואת ביזבותה את שלך ואת שלאבותיך. אמ' להן. כל שכן. אבותיי גנזו בארץ ואני גנזתי בשמיים.

במעשי הצדקה הרדיקליים החסידיים שלו, שנעשים בעולם הזה, כאן ועכשיו, האדם הנברא בצלם נדמה לבוראו. במעשיו הוא מגשים את דרכי האל ומעניק משמעות לבריאה בצלם. זוהי לרעתי השקפת העולם המופנמת בספרות התנאית הקדומה ביחס לבריאה בצלם.³⁸ מכל מקום, גם אם יש הנכחה של דמות האל בדמות האדם הנברא בצלם, לעולם קיימת בספרות התנאית הפרדה בין הדמות האיקונית, שייתכן שנרמזת, לבין דמותו הממשית של האל הנוכחת באדם-אל של המושיע הנוצרי.

מכאן ניתן לשוב אל דרשת רבי מאיר בתוספתא הנוגעת לניוולו של צלם האדם התלוי:

היה רבי מאיר אומר: מה תלמוד לומר 'כי קללת אלוהים תלוי'? לשני אחים תאומים דומין זה לזה, אחד מלך על כל העולם כולו ואחד יצא לליסטיא, לאחר זמן נתפס זה שיצא לליסטיא, והיו צולבין אותו על הצלוב, והיה כל עובר ושב אומר: דומה שהמלך צלוב, לכך נאמר 'כי קללת אלוהים תלוי'.³⁹

על דרשתו של רבי מאיר כותב ש"י פרידמן את הדברים האלה:

משל התאומים ברור לחלוטין. כיחס שבין הצלוב והמלך כתאומים זהים וכל אחד הוא כפילו של אחיו. כך אדם שנברא בדמות בוראו דומה לו כדמיון שני תאומים...⁴⁰ במקרה דידן הדמיון המוחלט עד כדי החלפה מוטעית הוא רעיון חיוני למשל בלבד. כדי להבין את הנמשל, כלומר האיסור הכתוב בתורה, די אף בדמיון כללי כדי שלא יבוא התלוי לידי ביזיון. אולם כניסת רעיון הדמיון המוחלט לַמִּשְׁלָה, מקביל לעצם הדעה של יחס זה בין בורא לנברא הבא

37 ירושלמי, פאה א, א (טו ע"ב).

38 עיינו מ' בן שלום, חסידות וחסידים בתקופת בית שני ובתקופת המשנה, תל אביב 2008, עמ' 192-

196; שם עמ' 280-281.

39 כפי שצוין לעיל, תוספתא סנהדרין ט, ז, מהד' צוקרמנדל עמ' 429.

40 עיינו פירוש רש"י לבבלי, סנהדרין מו ע"ב: 'אף אדם עשוי בדיוקנו של מקום'.

ממקומות אחרים, ואם כיוצא בו היה קיים כבר לפני רבי מאיר, בודאי על רקע כזה נתאפשרה ונתחזקה דרשה זו.⁴¹

לברייטא שבתוספתא לעיל, מקבילה בתלמוד הבבלי במסכת סנהדרין:⁴²

תניא ר' מאיר משלו משל למה הדבר דומה לשני אחים תאומים בעיר אחת, אחד מינוהו מלך ואחד יצא לליסטיות, ציוה המלך ותלאוהו. כל הרואה אותו אומר המלך תלוי, ציוה המלך והורידוהו.

ישנם הבדלים אחדים בין הברייטא שבתוספתא לברייטא שבתלמוד הבבלי: בתוספתא מדובר בשני אחים תאומים שאחד מהם הפך למלך העולם כולו ואחיו - לשודד, ובבבלי מדובר בשני אחים תאומים מעיר אחת שאחד מהם הפך למלך ארצי, תפס את אחיו שהפך לשודד וציווה לתלותו. בתוספתא אין בפעולת העונשין שום זיקה ישירה בין המלך לשודד, ובבבלי המלך הוא שמצווה לתלות את השודד, והוא שמצווה להוריד את התלוי מאוחר יותר כאשר מתברר שהדמיון בין דמות התלוי לדמותו גורם לרינונים שלפיהם המלך הוא התלוי, ואלו מובילים לפגיעה בכבוד המלך. ייתכן שמשבצי הברייטא בבבלי נרתעו מִעֲצֻמְתָּהּ של הברייטא שבתוספתא ומהאפשרות, ולו המרומזת, לַדְמוּת שודד בשר ודם לאחיו התאום של האל ומשום כך שינו ושיפצו את הברייטא.⁴³

במשנה סנהדרין נאמר:⁴⁴ 'אמר ר' מאיר בזמן שאדם מצטער [שכינה]⁴⁵ מה הלשון אומרת קלעיני⁴⁶ מראשי, קלעיני מזרועי, אם כך אמר הכתוב מצטער אני על דמן שלרשעין, קל וחומר על דם צדיקים שנשפך'.

נראה לי, שלפי פשוטו, כוונת דרשתו של רבי מאיר שבמשנה היא שהאל מצטער בצערו ובסבלו המוחש של כל אדם, אפילו של רשע שנתלה, בבחינת 'בצרתם לו צר'.

41 עיינו ש"י פרידמן, צלם דמות תבנית, עמ' 115-117. אני מסכים כאן לחלוטין עם קביעתו של פרופסור פרידמן.

42 בבלי, סנהדרין מו ע"ב.

43 עיינו לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 287-288 והערה 39, שם הוא מפרש את נוסח התוספתא על פי הבבלי, אבל הבבלי נטרל את עוצמתו של המשל בתוספתא.

44 משנה, סנהדרין ה, ו; ובכ"י קויפמן ו י.

45 עיינו ד' הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי', עמ' 529-531, ושם ברורים חילופי הנוסח של המשנה. לדעתו התיבה 'שכינה' נעדרה בגרסה המקורית של המשנה כפי שהיא מופיעה בכתיב היד הטובים. אך עיינו לעומתו ש"י פרידמן, קלעיני מראשי, עמ' 438-441, ובעיקר אצלו הערה 4.

46 חילופי הגרסה היו ידועים כבר בתקופת האמוראים. עיינו למשל ירושלמי סנהדרין פ"ו ה"י כג ע"ד; וראו הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי', ובעיקר אצלו עמ' 530 והערות נלוות. וכן עיינו י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, תל אביב תשכ"ד, עמ' 87-88; הנ"ל, מבואות לספרות התנאים, תל אביב 1957, עמ' 155.

אחרי דיון לשוני וענייני ארוך בזיקת הגומלין בין מדרשו של רבי מאיר במשנה לדרשתו בתוספתא מסכם דוד הנשקה ואומר:

נראים הדברים שמדרשיו אלה של ר' מאיר נאמרו מתוך שתי מגמות שונות: נראה שהמדרש שבתוספתא נאמר לשם ביאור הכתוב [כי קללת אלוהים תלוי] ומסביר את השלייה שבתלייה לאחר ההמתה, אבל המדרש שבמשנה נושא אופי שונה מעיקרו. תחילה יש ליתן את הדעת למוטיב הדם - של הרשעים ושל הצדיקים: התלייה שבכתוב, הבאה לאחר ההמתה, אינה כרוכה בשפיכת דם כלל! ויתרה מזאת, נראה בבירור שהדרשן מכוון עצמו מתחילה לסוף המדרש: 'קל וחומר על דם צדיקים שנשפך'. סיום זה הוא תכלית הדרשה ומגמתה, וזו הרי מופקעת כליל מהקשרו של הכתוב. נראה אפוא שמדרשו של ר' מאיר במשנה לא בא כל עיקר לביאור הכתוב כשלעצמו. מדרש זה נראה שכוון כלפי הצליבה הרומאית, שבימי ר' מאיר, בעקבות המרד, הומתו בה צדיקים הרבה.

לורברבוים רואה זיקה הדוקה וישירה בין דרשותיו של רבי מאיר בברייתות שבתוספתא ובבבלי ובין דרשתו במשנה בסנהדרין. עיקרו של הגרעין המשותף נשען על היחס הדו־צדדי וההדדי בין האדם לאל אשר בצלמו הוא נברא עד כי מתקיימת זיקה אונטולוגית בין האדם לבין האל על ידי הנכחת האל בדמות האדם. השקפה זו, לדעתו, היא שמעצבת את השקפת עולמו של רבי מאיר בעניין דין התלייה.⁴⁷

ש"י פרידמן שב ובייר את היחס הספרותי-לשוני והרעיוני שבין המשנה לתוספתא.⁴⁸ פרידמן, בהסתייעו בדרכי מחקר חדשות, חוזר לתמוך בהשקפת עולמו של "נ אפשטיין"⁴⁹ ואומר, בניגוד לעמדתו של הנשקה, כי דרשותיו של רבי מאיר במשנה ובתוספתא הן שתי וריאציות של עניין מקורי משותף. פרידמן קובע כי:

בין שלפני מסדר המשנה נתפרש חילול שם שמים כרינון הבריות ובין שפירושו כביזוי הצלם, מכל מקום, מסדר המשנה רצה לכלול את דרשתו של רבי מאיר במשנתו, וראה לנכון לעבד אותה, והכניס אותה כדיבור מוסגר ברצף משנתו. עדיין השאיר בה את ההקבלה בין גופו של הנהרג לשכינה, אבל הסב את הדברים לסוג הדרשות של 'בצרתם לו צר'. עיקר האתגר היה לקשר את הדברים ללשון הכתוב: 'כי קללת אלוהים תלוי'⁵⁰...

47 לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 287-292.

48 פרידמן, קלעני מראשי, עמ' 437-448.

49 לעיל הערה 42.

50 עיינו פרידמן לעיל הערה 42 עמ' 442-443, וכן ראו לעיל הערה 46.

לדעתו של פרופ' פרידמן דרשתו הגבישית של רבי מאיר הייתה מונחת לפני עורך המשנה והוא עיבד אותה ושילבה בגוף המשנה. מכל מקום, אם אכן צודק פרידמן, ועורך המשנה נטע את דרשת רבי מאיר שבתוספתא בתוך גרסת המשנה, גרם השילוב, בדרך שנעשה, להעלמת זיקתו של הסיפור לסיפור הצליבה שבברית החדשה.

לאחר בירור קצר ותמציתי של סוגיית הבריאה בצלם ניסיתי לטעון כי: 1. השקפת העולם הרווחת בספרות התנאים לבריאה בצלם עיקרה שוויון ערך האדם בפני הבורא באשר הוא אדם. 2. ישראל הם אהובי האל בשל הליכתם בדרכי התורה. 3. אל האדם מופנית דרישה להידמות לאל, הידמות שתיווצר מתוך מעשיו עלי אדמות שכן מעשים אלו הם כבואה לאל בשמים. בהיררכיית הברואים מועדפים אלו שהולכים בדרכי האל, מאמצים את מידותיו ומקיימים את תורתו. כלומר הכלי האמתי של האדם הנברא בצלם לקיים את הצלם במהותו הוא קיום הלכות התורה. האדם שנברא בצלם מנכיח את דמות האל במעשיו. פרשנות זו נשענת על מקורות היניקה של החוק המקראי הפלילי שאוסר את הרצח, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בפסוק: 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלוהים עשה את האדם'. יצירת האדם בצלם אלוהים היא הסיבה לאיסור רציחתו בידי אדם אחר. ערכיותם של חיי אנוש היא עליונה וחורגת מכל מסגרת שהיא של ערכים אחרים שנקבעו בידי בני אדם. מכאן נובע כי מסורת התנאים הקדומה פירשה את הכתוב כפשוטו: 'קללת אלוהים תלוי' אינו נימוק לתלייה, אלא אדרבה להפסקתה כאשר התלייה באה לאחר המוות. מכאן נשתלשלו המדרשים השונים העוסקים בהלכה זו.⁵¹

שתי שאלות הקשורות זו בזו עולות אפוא ממדרשו של רבי מאיר בתוספתא סנהדרין:⁵² 1. כיצד נוצר הרעיון הנועז המרחיב כל-כך את מושג הבריאה בצלם, עד כי האדם הנברא בצלם נחשב כאחיו התאום של מלך העולם (האלוהים)? 2. מדוע אחיו של מלך העולם כולו הוא לסטים שנגזר דינו? מהי הזיקה המיוחדת שנוצרה בין האחים ומהיכן היא יונקת?

לשם כך יש לבדוק את פרשת הצליבה בברית החדשה וזיקתה האמנותית-צורנית לדרשה שבתוספתא.

51 להתפתחות המושג בספרות חז"ל ולאופנים השונים שבהם הוא מוצג עיינו שוב פרידמן, צלם, דמות ותבנית, עמ' 111-141.

52 תוספתא, סנהדרין ט, ז.

2. הברית החדשה

א. משפטי ישו אצל פונטיוס פילאטוס ובסנהדרין

וכך מצינו בברית החדשה:

בחג היה משחרר להם (פילטוס) אסיר אחד על פי בקשתם. איש אחד, בר אבא שמו, ישב אז בכלא עם המורדים שבצעו מעשה רצח בעת המרד. בא ההמון והחל לבקש שיעשה למענם כמנהגו. השיב להם פילטוס: 'האם רוצים אתם שאשחרר לכם את מלך היהודים?' כי ידע שמקנאה מסרו אותו ראשי הכהנים. אך ראשי הכהנים הסיתו את ההמון להעדיף שישחרר להם את בר אבא. הוסיף פילטוס ואמר להם: 'אם כן מה אעשה [זה שאתם קוראים לו] מלך היהודים?' 'צלוּב אותו!' צעקו. (מרקוס, 15, 6-14).⁵³

ובהמשך מצינו:

אז צלבו אותו... השעה היתה תשע בבוקר כאשר צלבו אותו. מעליו היה קבוע כתב אשמתו, 'מלך היהודים'. ויחד אתו צלבו שני שודדים, אחד מימינו ואחד משמאלו [בזה התקים הכתוב 'את פושעים נמנה'⁵⁴] והעוברים שם גדפו אותו, הניעו ראשם ואמרו: 'אהה! ההורס את בית המקדש ובונה אותו בשלושה ימים, הושע את עצמך ורד מן הצלב!'. כך גם התלוצצו ראשי הכהנים והסופרים באמרם זה אל זה: 'אחרים הושיע; את עצמו איננו יכול להושיע?! המשיח מלך ישראל, שירד עכשיו מן הצלב ונראה ונאמין!'. גם הנצלבים אתו חרפו אותו. (מרקוס 15, 24-32).⁵⁵

53 המקור ביוונית: ἦν δὲ ὁ ἄρχιερέων ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον ὃν παρητοῦντο. ⁷ἦν δὲ ὁ λέγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιασῶν δεδεμένος οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν. ⁸καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποίησε αὐτοῖς. ⁹ὁ δὲ Πιλάτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων, Θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; ¹⁰ἐγίνωσκεν γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παραδεδώκεισαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς. ¹¹οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον ἵνα μᾶλλον τὸν Βαραββᾶν ἀπολύσῃ αὐτοῖς. ¹²ὁ δὲ Πιλάτος πάλιν ἀποκριθεὶς ἔλεγεν αὐτοῖς, Τί οὖν [θέλετε] ποιήσω [ὃν λέγετε] τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων; ¹³οἱ δὲ πάλιν ἔκραξαν, Σταύρωσον αὐτόν. ¹⁴ὁ δὲ Πιλάτος ἔλεγεν αὐτοῖς, Τί γὰρ ἐποίησεν κακόν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραξαν, Σταύρωσον αὐτόν. ¹⁵ἡσούον γὰρ ἰουδαιοὶ 18, 28; שם 18, 40. בר אבא שהיה לליסטס.

54 יש' נג 12.

55 המקור ביוונית: ²⁴καὶ σταυροῦσιν αὐτόν καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, ²⁵ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν. ²⁶καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφή τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη, Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. ²⁷Καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο ληστᾶς, ἕνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἕνα ἐξ εὐνοῦμων

במקבילה במתי 27, 16-17 מצינו:

אותה עת היה להם אסיר מפורסם [ישוע]⁵⁶ בר אבא שמו. לכן כאשר נקהלו שאל אותם פילטוס: 'את מי אתם רוצים שאשחרר לכם, את [ישוע] בר אבא או את ישוע הנקרא משיח?'.⁵⁷

ובהמשך שם פסוק 41 ואילך מצינו:

כך גם התלוצצו ראשי הכהנים עם הסופרים והזקנים באמרם: 'אחרים הושיע; את עצמו איננו יכול להושיע?! מלך ישראל הוא! שירד עכשיו מן הצלב ונאמין בו! בטח באלוהים, עתה יפלטהו אם חפץ בו,⁵⁷ כי אמר "בן-אלוהים אני"⁵⁸.

αὐτοῦ. ²⁸Καὶ ²⁹οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινουῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες, Οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις, ³⁰σῶσον σεαυτὸν καταβάς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ. ³¹Ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμματέων ἔλεγον, Ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι: ³²ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν. καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν. ³³Καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἑνάτης

כאחד. עיינו 'אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, תל אביב 2004. עמ' 167-169. 56 המקור ביוונית: ¹⁶ [Ἰησοῦν] Βαραββᾶν. εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον [Ἰησοῦν] Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστὸν ¹⁷συνηγμένων οὖν αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος, Τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, ἡוצא, מכתבי היד הטובים של הברית החדשה, אך הייתה עדיין מוכרת ורווחת בזמנו של אוריגינס, ראו בדיון להלן. וכן ראו מרכוס, מרק 8-16: A, J. Markus, Mark 8-16, The Anchor Yale Bible, New Haven & London, pp. R.E. Brown, the Death of the Messiah: מות המשיח: 128-131; pp 135-138; From Gethsemane to the Grave, A Commentary on the Passion Narratives in the B.M. Metzger, Textual Four Gospels, New York 1994, p. 798; מוצג, פרשנות: Commentary on the Greek New Testament, London/New York 1971. p. 68

על פי תה' כב 9. המקור ⁴¹ ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες μετὰ τῶν γραμματέων καὶ ⁵⁷ ⁵⁸ ביוונית: ⁴² Ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι: ⁵⁸ βασιλεὺς Ἰσραὴλ ἐστίν, καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ καὶ πιστεύσωμεν ἐπ' αὐτόν.

לפנינו פרשת משפטו של ישו אצל פילטוס וצליבתו. בתיאור משפטו של ישו אצל פילטוס מאשימים היהודים את כריסטוס במרד מדיני כנגד המלכות⁵⁹ כדי שייקל עליהם להרשיעו, אך מתיאור משפטו המובא בסנהדרין⁶⁰, עולה שאשמתו היא גידוף האלוהים. מיהותו האלוהית של כריסטוס מסתברת ממשפטו בסנהדרין דווקא. שם מצינו:

הוליכו את ישוע אל הכהן הגדול ושם נקהלו כל ראשי הכהנים והזקנים והסופרים... אותה שעה חפשו ראשי הכהנים וכל הסנהדרין⁶¹ עדות נגד ישוע כדי להמית אותו ולא מצאו, כי רבים העידו עדות שקר נגדו והעדויות לא היו תואמות. כמו אחדים והעידו נגדו דבר שקר באמרם: 'אנחנו שמענו אותו אומר "אני אהרוס את ההיכל הזה שנעשה בידי אדם ובשלושה ימים אבנה אחר שאיננו מעשה אדם"' (מרקוס 14, 53-58).

במרכזה של סצנת משפטו של כריסטוס לפני הסנהדרין עומדת העדות הדו-משמעית והמוזמת אודות כריסטוס המתעתד להרוס את היכל הקודש בשלושה ימים ולבנות במקומו היכל שאינו מעשה ידיים.⁶² על פי העדים הכוזבים, התכוון כריסטוס למותו הצפוי על הצלב ולתחיית היכל גופו שיחליף את המקדש הישן לאחר שלושה ימים, כפי שמסתבר מפרשנותו של יוחנן.⁶³ כי אין האל שוהה אלא בהיכל שאינו מעשה ידיים, והוא לעולם בשמים, כפי שאנחנו מוצאים בפרשנות הנוצרית גם בספר מעשי שליחים ובאיגרת השנייה אל הקורינתים, וזאת בניגוד להיכל הנמצא בירושלים שנבנה בידי שבי ציון.⁶⁴ הרעיון נחצב מהכתוב: 'מקדש אדוני כוננו ידיך'⁶⁵ ומהדימוי המובא בספר

59 עיינו מרקוס 15, 12; 15, 25. וכן עיינו לוקס 23, 1, שם מרחיב האוונגליסט את היריעה מתקן ומבהיר כי היהודים מאשימים את כריסטוס בכך שהוא מדיח את העם ומונע ממנו לפרוע את המס לקיסר באמרו שהוא מלך המשיח ובכך הוא מצטייר כמורד פוליטי. עיינו למשל יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים יז 285; יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב 443-444. מסתבר שסממני המרד הם סירוב לשלם מס לקיסר והתיימרות לשאת את התואר מלך. כלומר בזאת מוכח הפשע כנגד האדנות הרומית, ומי שנמצא אשם בפשע זה דינו מוות. ועל כך עיינו גם קובלר, מאיסטס: B Kübler, 'Maiestas', PW-RE. 14 (1928), col.542-544.

60 עיינו היירונימוס בפרושו למתי 27, 11. משם עולה בבירור שהעילה למשפטו של ישו היא עילה של מרד והוא מלך היהודים הפוליטי המורד ברומא, אם כי התנהגותו הסבילה עומדת בניגוד לדמות (ישו), בר אבא השודד המורד האלים.

61 על דמותה של אותה סנהדרין ודרכי משפטה עיינו י' אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב 1980, שם עמ' 269-280.

62 מרקוס 14, 56-61; וכן עיינו, מרכוס, מרק 8-16, עמ' 101-104.

63 יוחנן, 2, 19-21.

64 על בסיסו של יש' סו, א. עיינו מעשי שליחים 7, 48; שם 17, 24; האיגרת השנייה אל הקורינתים, 5,

1. וכן עיינו, בארט, השליחים: C.K. Barrett, A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, Edinburgh: 1994 – 98, p. 1373. וכן עיינו הערה 59 לעיל.

דניאל⁶⁶ 'דִּי מְטוּרָא אֶתְגֻזֵּרְת אֲבָן דִּי-לֹא בִיִּדְיָן'. האבן הנזרקת מן ההר מנתצת את המרות האלילית בתבל המסומלת בדיוקן צלם אדיר, ובכך מסתיים העידן האלילי. מכוח המרד המזוין האקטיבי של המורדים במרד החשמונאים. בספר דניאל נותצי האלילות הם המורדים האקטיביים נציגי עם ישראל כולו בדמותו של עבד ה' בישעיהו,⁶⁷ ואילו בברית החדשה האבן מגלמת בתמונה פיגורטיבית אמנותית את כריסטוס המחליף את ישראל באספקלריה הנוצרית.⁶⁸ מכאן שהיכל אלוהים מתגלם בנצרות בגופו של כריסטוס אשר גופו הרוחני מתגשם בקרב מאמיניו.⁶⁹ המקדש היהודי בירושלים, שהוא מעשה ידיים, מצטייר בעיני הנצרות הקדומה כמטפורה לאלילות הנתעבת המצטיירת במקרא בכלל ובדימויי ספר דניאל בפרט.⁷⁰

העדות המוזמת על פי מרקוס אינה כוזבת בעיקרה, אלא בלתי מתואמת ובלתי מדויקת משום שהעדים העידו שכביכול שמעו את כריסטוס אומר שהמקדש ייהרס ולא תישאר בו אבן על אבן (מרקוס 13, 2-1),⁷¹ אולם המשמעות הייתה מסולפת משום שכריסטוס התכוון להיכל גופו בית האלוהים השמימי, שייבנה תוך שלושה ימים לאחר שיקום מן המתים⁷² ולא התכוון לבית המקדש הירושלמי המסואב שנגזר עליו להיחרב.⁷³

מיהותו האלוהית של כריסטוס מתאמת סופית בתשובת כריסטוס לכוהן הגדול:

-
- 65 שמ' טו 18.
- 66 דנ' ב 45.
- 67 עיינו י' אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, 1980, עמ' 111-130. וכן ראו י' אפרון, 'חזון הגאולה בימי שיבת ציון', אוהב שלום מחקרים לכבודו של ישראל בן שלום, דב גרא, מרים בן זאב, (עורכים), באר שבע תשס"ה, עמ' 29-110, שם עמ' 74-87.
- 68 עיינו מרקוס 12, 10. התמונה האמנותית נשענת כבר על המטפורה הפילונית, השגורה גם בתרגום השבעים גוף מול רוח שעל פיה: 'מקדש אדוניי כוננו ידיך', מייצג רוחניות לעומת גופניות. עיינו: Philo (LCL VI, 1950), Vita Mos II (18) 88; Sept. Levit. 26:1; Is. 19:1. וכן ראו, אפרון חזון הגאולה, עמ' 36-38; שם עמ' 70-74.
- 69 למשל מרקוס 14, 22-25; מתי 26, 26-29; האיגרת הראשונה אל הקורינתים 6, 15-20; האיגרת אל הרומים 6, 13-1; שם 4-5; וכן עיינו י' אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, עמ' 148-151; י' אפרון, התהוות הכנסייה, עמ' 68-69.
- 70 עיינו, י' אפרון לעיל הערה 50; מרכוס, מרק 8-16, עמ' 796-801; שם 868-874.
- 71 ועיקרי הדברים נכונים, שהרי כריסטוס מנבא את הריס המקדש בתשובה לתלמידיו.
- 72 עיינו מרקוס 10, 32-34; שם 9, 30-32; שם 8, 31-32; מתי 16, 21-28; לוקס 9, 22-27.
- 73 עיינו י' אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, עמ' 150. וכן עיינו לעיל הערות: 48-49 ואצל החוקרים המצויינים שם סקירה רחבה של המחקר.

קם הכוהן הגדול, עמד באמצע ושאל את ישוע: 'אינך משיב דבר על מה שאלה מעידים נגדך?' אך הוא שתק ולא השיב דבר. הוסיף הכהן הגדול ושאל אותו: 'האם אתה המשיח בן המבורך?' אמר ישוע: 'אני הוא.'⁷⁴ ואתם תראו את בן האדם יושב לימין הגבורה ובה עם ענני השמים'. קרע הכוהן הגדול את בגדיו ואמר: 'מה לנו עוד צורך בעדים? שמעתם את הגדוף'...

כריסטוס מודה בפני הכוהן הגדול שהוא המשיח, זרע דוד, 'בן-האדם', על פי הבשר, ובן-אלוהים ממש, מרוח הקודש אשר נועד להושיע את עמו מחטאתיהם.⁷⁵ המגדף נענש משום שגידף את אלוהים.⁷⁶ ראוי לשים לב כי הגידוף כאן אינו תואם את הלכת חז"ל במשנה,⁷⁷ אולם הכוונה הפנימית של הברית החדשה היא להבהיר את מיהותו האלוהית האמתית של ישו כפי שהיא מסתברת מדברי ישו עצמו: 'והסופרים אשר ירדו מירושלים אמרו: "בעל זבול בו... אמן אומר אני לכם כל החטאים יסלחו לבני האדם, וכן גם כל הגידופים אשר יגדפו, אך המגדף את רוח הקודש אין לו סליחה לעולם כי אשם הוא בחטא עולם זאת מפני שאמרו רוח טמאה בו".'⁷⁸

כלומר, מבין השיטין מסתברת מיהותו האלוהית של כריסטוס⁷⁹ הנמצא מגודף, ועל כן עולה, לפחות ברמז, שהסופרים גידפו את האל ועל כן אין להם סליחה עולמית.⁸⁰ על פי המקורות שסקרתי והחוקרים שעליהם אני נשען נראה כי מיהותו האלוהית של כריסטוס מופנמת בנצרות מראשיתה ברבדיה הספרותיים הקדומים ביותר.

74 המונח היווני הוא: "ἐγὼ εἶμι". כבר בספר מעשי שליחים (2, 36-3), רעיון אלוהותו של כריסטוס מופנם ודמותו כבן-אלוהים ממש שקיבל מן האב את רוח הקודש. דיונים במסורת הנוסח של האבנגליון של מרקוס, ראו, מרכוס, 8-16, בפרשנות לאבנגליון של מרקוס עמ' 105-108. לטעמי שינויי הנוסח לא משנים את המשמעות התאולוגית והרעיונית כאן. ניתוח רחב, מפורט וחדשני בדמותו האלוהית של כריסטוס, או אולי בישותו האנושית-אלוהית כאחת, בבחינת דו-ישות נמצא בספרו הגדול של הורטאדו, האל ישו: W.L. Hurtado, Lord Jesus in Earliest Christianity, Michigan/Cambridge U.K. 2003. שם עמ' 370-376; וכן עיינו קמפטורן, תשובת ישו: Kempthorne, R. "The Marcan Text : of Jesus Answer to the High Priest (Mark XIV 62)' NovT 19 (1977), pp. 197-208. שם עמ' 296; שם עמ' 376-370; וכן עיינו קמפטורן, תשובת ישו: שם עמ' 280-286; שם עמ' 296-300 ומראה שגם מושג זה ייחודי לכריסטוס ולדמותו האלוהית.

76 שם' כב 27; במ' טו 30.

77 משנה, סנהדרין ז, ב; כריתות א, ב.

78 מרקוס ג 22-28.

79 מיהותו האלוהית יכולה להסתבר לפחות בעקיפין גם מהאווונגליון של מרקוס (1, 22-23).

80 אותה משמעות עולה בפרשת הטרנספיגורציה (מרקוס 9, 2-8 ובמיוחד שם פסוק 7; מתי 17, 1-13; לוקס 9, 28-36).

בסצנה הדרמטית של המשפט אצל הנציב הרומי תובע ההמון הסוער והמוסת על ידי ראשי הכוהנים, לשחרר מהכלא אסיר אחד בשם בר אבא (באראבאס), מן המורדים אשר ביצעו מעשה רצח בעת המרד.⁸¹ השם בר אבא נחשב מנוסח קדום שנשתמר אצל אוריגינס שבו מכונה האסיר המורד: "ישוע (יזוס) בר אבא".⁸² בתמונה האוונגליונית מתאמץ הנציב הרומי בכל כוחו להציל את המושיע הנוצרי, ואילו ההמון היהודי המוסת וצמא הדם תובע לשחרר את בר אבא ולהמית את כריסטוס על הצלב. הסצנה האוונגליונית המשתקפת באספקלריה הנוצרית ממחישה את האמת שהיהודים מעדיפים מורד ולוחם חירות כנגד רומא⁸³ על פני הגואל המבשר אהבה אוניברסאלית ושלוש נצח ביקום.⁸⁴ בר אבא מייצג משיח כוזב כעין אנטי כריסטוס. השם בר אבא תואם בדיוק את הביטוי המושמע מפי כריסטוס עצמו הפונה אל אביו שבשמים בלשון הארמית וקורא לו אבא, כי הוא בן־האלוהים ממש.⁸⁵ מכאן מסתבר שמו של בר אבא: כ'ישוע בר אבא', היינו יריבו של כריסטוס המדמה בהתנשאותו להיות מושיע כוזב מוכתר באותו כינוי

- 81 אמינותה של הסצנה האבנגליונית בעניין החנינה האינדיבידואלית המיוחדת לחג מוטלת בספק. עיינו דיונו של ' אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, עמ' 156-157. וכן עיינו בדיון אצל ניר-גריןשטיין, הנצרות הקדומה שלוש המאות הראשונות, רעננה תשס"ט, עמ' 255-257.
- 82 עיינו: Origen, In Mat. (27: 16-18) Comment. Ser. (PG 13: col 1772-1773; PG 17, col 308) על תפוצתו ומקורותיו של הנוסח: ישוע בר אבא מעיד אוריגינס. לדירו נעקר ויהוי בר אבא בשמו של ישו בצדק על ידי קברניטי הכנסייה למען כבודו של כריסטוס, ועל כן נשאר בנוסח המתוקן שמו של השודר המורד: בר אבא. עיינו דיון והפניות, ' אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, עמ' 157-158. וכן, עיינו, ריג, בר אבא: H.A. Rigg, 'Barabbas', JBL 64 (1945) pp. 417-456; וכן, מקובי, ישו ובר אבא: H.Z. Maccoby, 'Jesus and Barabbas', NTS 16 (1970), 55-60.
- 83 למושג ליסטים כמושג המבטא מרדנות לאומית עיינו: יוסף בן מתתיהו, קדמוניות כ 5; שם כ 124; יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב, 238; וכן ראו, הנגל, הקנאים: M. Hengel, Die Zeloten, Leiden 1961, pp 39 (תשמ"ז), עמ' 3-36; ' בן שלום, בית שמאי ומלחמת הקנאים ברומי, ירושלים תשל"ד, עמ' 140-156.
- 84 עיינו הדרשה על ההר: מתי 5, 38-48; לוקס 6, 27-36. וכן ראו נאום פטרוס בספר מעשי שליחים, 3, 14 שם נאמר: "אתם התכחשתם לקדוש ולצדיק אך ביקשתם לחון בשבילכם איש רוצח". וכן עיינו אוריגינס, לעיל הערה 62; וכן, גרוטיוס, תאולוגיה: Hugo Grotius, ad Mat. 27: 16 Opra, Omnis Theologica II I, Amsterdam (1679), p. 266.
- 85 כלומר כריסטוס עצמו במיהותו הוא בן־אלוהים. עיינו מרקוס 14, 36; האיגרת אל הרומים 8, 15; האיגרת אל הגלטיים 4, 6. דמות של שודר רצחן מעניק אובסביוס לדמותו של בר כוכבא בתארו את מרד היהודים. בר כוכבא מגלם שודר רצחן בדמותו של משיח כוזב או אנטי משיח. עיינו: Eusebius, Historia Ecclesiastica, IV, 6. K Lake: (ed), LCL, London 1953 pp. 311 - 310 עיינו, מ' בן שלום, חסידות וחסידיים, עמ' 91-103; שם עמ' 91 הערה 67; שם עמ' 192-196. החסידות הלוחמנית הקנאית נתפסת כאנטי תזה לנצרות. ובעיקר לענייננו פירושו של אוריגינס למתיה 25, 15.

הולם דהיינו: 'בן האב' השוכן בסתר עליון. כלומר היהודים מבקשים לשחרר את ישוע בר אבא השודד-הלוחם, המורד באלים, שמגלם את משיחם, במקום מושיע האמת כריסטוס המשיח בן-האלוהים אשר מכפר במותו על הצלב למאמיניו על חטאיהם.

ב. הזיקה לפסוק 'כי קללת אלוהים תלוי' בפרשנות הפאולינית

וכך מצינו באיגרת אל הגלטיים, 3, 10-14:

הנשענים על קיום מצוות התורה נתונים תחת קללה, שהרי כתוב, 'ארור כל מי שלא יקים את כל הדברים הכתובים בספר התורה לעשות אותם'.⁸⁶ דבר ברור הוא שאיש לא יוצדק לפני אלוהים על ידי התורה שכן צדיק באמונתו יחיה והתורה איננה נזקקת לאמונה, אלא שיעשה האדם את דבריה וחי בהם. המשיח פדה אותנו מקללת התורה בכך שהיה לקללה בעדנו שכן הכתוב אומר: 'קללת אלוהים תלוי על עץ'.⁸⁷

לדעת פאולוס היהודים נאמני התורה המקיימים את מצוותיה, שרויים תחת קללה, שהרי כתוב שארור יהיה כל מי שלא יקיים את כל הדברים הכתובים בספר. מכיוון שלא תיתכן שמירת כל מצוות התורה כראוי בשל רפיון האדם,⁸⁸ שומרי תורת משה לעולם

86 על פי דב' כו 26; שם כח 48-49.

87 המקור ביוונית:¹⁰ ὅτι γέγραπται γὰρ ὅτι ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν ὑπὸ κατάραν εἰσὶν: Ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει πᾶσιν τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου τοῦ ποιῆσαι αὐτά. ¹¹ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιούται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, ὅτι Ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται: ¹²ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ' Ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. ¹³Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρης τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατὰρα, ὅτι γέγραπται, Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμύμενος ἐπὶ ξύλου, ¹⁴ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραᾶμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως ובנוסח השבעים לספר דברים כא כב-כג: "ארור כל התלוי על עץ". וכן עיינו: ברנשטיין, קללת אלוהים תלוי, עמ' 21-26; שם עמ' 43.

88 כי אין אדם אשר לא יחטא על פי מקראות מפורשים: מלכים א, ח 46; דברי הימים ב, ו 36; קהלת ז 20; לפי האתיקה הנוצרית מתעלם פאולוס לחלוטין מכל אפשרות של כפרה על ידי זבח וקרבתן שהרי אלה בטלו כליל. וכן עיינו מרקוס 10, 1-10; מתי 5, 27-30. כי קשי לבו של האדם ויציריו אינם מאפשרים לו שלא לחטוא. ומכאן שהיהודים בקיום מצוותיה של התורה מעולם לא קיימו אותה כראוי כפי שעולה למשל מן הדרשה על ההר מתי 5, 17-20; האיגרת אל הרומים 4, 10-10 שם 7, 14-20. וכן עיינו: בלוויל, בכפוף לחוק; L. Belleville, 'Under Law, Structural Analysis and the Pauline Concept of Law in Galatians 3.21 - 4.11', JSNT 26 (1986), pp 60-62. דה ויט, האגרת אל הגלאטיים, JCC 1921, (repr.1959).pp. 414-510. Commentary on the Epistle to the Galatians,

לא ייצדקו.⁸⁹ רק כל הנצדק באמונתו במושיע הנוצרי, יצדק ויזכה לחיי עולמים. מכאן שישוע המשיח פדה את מאמיניו בכך שהיה לכפרתם, בלקחו את קללתם עליו, בעלותו למענם על הצלב. מכאן נובע שבפרשנות הנוצרית הפאולינית משמעות הביטוי 'קללת אלוהים תלוי' נגזרת מכך שבן־האלוהים נתלה בחייו על הצלב כדי לכפר לעדת מאמיניו על חטאיהם ולפדותם מן הקללה שהושתה עליהם בשל חטא קדמון. מכאן שבן־האלוהים העולה על הצלב, הופך (באופן דיאלקטי) למושא החיובי לקללה, בכך שהוא מקבל על עצמו את חטאי מאמיניו וקללתם ומכפר בעדם.⁹⁰

בסצנת המשפט והצליבה הנוצרית, זו שנגזרת ממשפט ישו בסנהדרין וממשפט ישו אצל פונטיוס פילאטוס, עומדות זו מול זו דמותו של ישוע המשיח בן־האלוהים, שהוא במהותו בן־אלוהות ואדם כאחד⁹¹ ודמותו של ישוע בראבא (בראבאס), השודר הרצחן ובן ניגודו של בן־האלוהים, בחזקת אנטיכריסט, בן־אלוהים (או בן־שטן), בעצמו. בסצנת המשפט הנצלב הוא דווקא ישוע המשיח, והסיבה לצליבתו היא בחירתם של היהודים באנטיכריסט. בצליבתו ובסבלו פדה כריסטוס את מאמיניו לגאולת נצח ולמלכות עולם שתתגשם סופית עם השלמת הופעתו השנייה משמים.

תוך הישענות על לשון הפסוק: 'כי קללת אלוהים תלוי', ובנוסח השבעים: 'כי כל התלוי על עץ מקולל על ידי אלוהים',⁹² הגדיר פאולוס את המשמעות התאולוגית לצליבתו של כריסטוס בקובעו שבן־האלוהים שנצלב בחייו כיפר בקרבנו על חטאי מאמיניו. על ידי שקיבל על עצמו את קללתם - כיפר עליהם. מכאן שהקללה הוסבה על אלוהים עצמו כמושאה החיובי.

ושם, עיקרי הפרשנות הלשונית הצורנית והתכנית. וכן ראו: לול, הגלאטיים, David J.Lull, 'The Law was our Pedagogue: A Study in Galatians 3:19 – 25', JBL 105 (1986), p. 481

89 עיינו האיגרת אל הרומים 7, 7-27. עיינו דיוניו של 'אפרון, התהוות הכנסיה, עמ' 20-24.

90 עיינו ד' הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי', עמ' 508-509 והערות נלוות. וכן עיינו 'אפרון, לעיל הערה 69.

91 עיינו מרקוס 1, 22-27; שם 2, 23-27; שם 3, 1-12; ועל הכול ראו דיוניו של 'אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, עמ' 61-110.

92 דב' כא 22-23. המקור ביוונית: Ἐὰν δὲ γένηται ἐν τινὶ ἁμαρτία κρίμα θανάτου καὶ ἀποθάνῃ καὶ κρεμάσῃτε αὐτὸν ἐπὶ ξύλου, 23 οὐ κοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου, ἀλλὰ ταφῆ θάψετε αὐτὸ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι κεκατηραμένους ὑπὸ Θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου· καὶ οὐ μὴ μιανεῖτε τὴν γῆν, ἣν Κύριος ὁ Θεὸς σου δίδωσί σοι ἐν κλήρῳ

המשמעות המגולמת בצליבתו של כריסטוס המשיח בן-האלוהים שהוא אל ואדם כאחד⁹³ מצויה כבר בדברי יוסטינוס מרטיר בדיאלוג עם טריפון היהודי. התודעה המופנת בדיאלוג נשענת על התודעה של האיגרת אל הגלטיים. וכך אומר טריפון בדיאלוג פסקה פ"ט:⁹⁴

וטריפון אמר: 1.1. דע לך היטב כי עמנו כולו מצפה למשיח⁹⁵... 2. אבל ספק בעינינו אם המשיח נצלב באורח כל כך מעטה קלון. שהרי נאמר בתורה שהנצלב ארור הוא והילכך לגבי דבר זה הנני בלתי משוכנע לחלוטין. אמנם ברור הדבר שהכתובים מכריזים שהמשיח בר יסורים הוא, אולם חפצים אנחנו ללמוד אם באמצעות ייסורים המקוללים בתורה יש בידך להוכיח גם בעניין זה.

תשובתו של יוסטינוס מרטיר ניתנת בפסקות צ"ה וצ"ו:⁹⁶

צ"ה:

שכן כל המין האנושי יימצא תחת קללה על פי תורת משה. שהרי נאמר: 'ארור כל אשר לא יעמוד בכל (הדברים) [הכתובים] בספר התורה לעשות אותם'⁹⁷ ושאיש לא עשה את כולם במדוקדק אף אתם לא תעזו להכחיש... ואם אלו שתחת התורה הזאת מתגלים (כשרויים) תחת קללה מכיוון שאינם שומרים את כל (המצוות) - כלום לא יתגלו כל העמים כשרויים תחת קללה על אחת כמה וכמה אשר גם עובדים לפסילים⁹⁸...

93 כבר עמדנו על כך לעיל בדיון. וכן עיינו, ד' רוקח, יוסטינוס מרטיר, הדיאלוג עם טריפון היהודי, ירושלים תשס"ד.

94 במהדורת רוקח לעיל הערה 93, עמ' 227.

95 ספק רב מאוד אם בתקופת הדיאלוג של יוסטינוס מרטיר כבר קיימת תודעה של משיח סובל ושל דמות משיחית גואלת שמגולמים בה כוחות ודימויים ניסיים ועל אנושיים. נראה שבתקופה זו התפיסה הרווחת היא של גואל יחידי שהוא הקב"ה לבדו. עיינו למשל ירושלמי תעניות פ"א ה"א, סג ע"ד; מכילתא דר"י מסכתא דעמלק מהד' הורוביץ רבין עמ' 185-187; שם עמ' 240; ספרי דברים סז מהד' פינקלשטיין עמ' 132; עיינו מ' בן שלום חסידות וחסידים עמ' 230-234; שם עמ' 382-383; שם עמ' 400. וכן ראו י' אפרון, חזון הגאולה, עמ' 29-111 ובמיוחד שם עמ' 29-75. יוסטינוס מרטיר נוטע בפיו של טריפון השגות והגיגים שאינם מתאימים לרוח המקורות התנאיים של התקופה ביחס לדמות המשיח. אלו ילכו וישתנו עם הזמן ויקבלו השפעות נוצריות עקיפות או ישירות.

96 יוסטינוס מרטיר מהד' רוקח לעיל הערה 89 עמ' 236-237.

97 על פי דב' כז 26.

98 השווה האיגרת אל הגלטיים ג 10; שם ה 3; אותה תובנה ואותה אתיקה שורות בכל הבשורות ובמיוחד בדרשה על ההר מתי 5: 13 - 7: 26. על פי השקפה זו היהודים מעולם לא קיימו כראוי את

אם אפוא גם אבי הכול רצה שכריסטוס שלו יקבל על עצמו למען כל בני המין האנושי את הקללות של כולם, בידעו שהוא עתיד להקים (לתחיה) את זה שנצלב ומת - מפני מה משיחים אתם כעל מקולל על זה שנתרצה לסבול ייסורים אלה על פי רצון האב...

צ"ו:

וזה שנאמר בתורה 'כי מקולל כל התלוי על עץ' מאשש את תקוותנו התלויה בכריסטוס הצלוב, לא משום שהאל קילל את הצלוב הזה אלא משום שהאל הקדים ואמר את הדברים העתידיים להיעשות על ידי כולכם ועל ידי הדומים לכם, כשאינכם יודעים שהלה הוא זה שהיה קיים לפני הכול, והכוהן הנצחי של האל,⁹⁹ ומלך המשיח¹⁰⁰

ושדבר זה מתרחש יכולים אתם לראות כמו עיניכם: שהרי אתם מקללים בבתי כנסיותיכם את כל אלו שנעשו נוצרים בעקבותיו, ואילו העמים האחרים מממשים את הקללה בהרגם את אלו שרק מודים שנוצרים הם.

הדיון של יוסטינוס מרטיר משקף את העמדות של אב הכנסייה הקדום בתקופת רבי מאיר, מהן עולה דימויו של כריסטוס כאדם-אל שנתלה כדי לקבל על עצמו את קללת האנושות החוטאת ולכפר על עוונות המאמינים בו. לעומת זה ספק אם עמדותיו של טריפון היהודי הולמות את גישת המקורות התנאיים בני התקופה ביחס למשיח הסובל.

סיכום ומסקנות

מכל האמור עד כאן נראה אפוא שמדרשו של רבי מאיר בתוספתא חוצב כנראה את מרכיביו האמנותיים ודימויו ממשפט ישו וצליבתו.¹⁰¹ רק על בסיסה של תמונת המשפט היו יכולים להיווצר הדימויים של מלך העולם-אלוהים ואחיו התאום שנעשה לשודד. גם הסבתו של המדרש על הפסוק "כי קללת אלוהים תלוי" נחצבה ביסודה מן הפרשנות

מצוות התורה. במקום מצוות התורה מציע כריסטוס אתיקה חלופית למילוי מצוות אלה, שעיקרה הוא: עצם האמונה בכריסטוס. עיינו 'אפרון, התהוות הכנסייה, עמ' 19-23 ובמיוחד שם 20-22; דה ויט, האיגרת אל הגלאטיים, ושם פרשנות לפרק ג במיוחד פסוקים 18-20; לול, הגלאטיים, עמ' 481-498.

99 השווה האיגרת אל העברים פרק 8: שם פרק 9: כריסטוס לבדו יהיה הכוהן הגדול במקדש שאיננו מעשה ידיים כאשר תיכרת הברית החדשה השנייה. וכן עיינו 'אפרון, התהוות הכנסייה, עמ' 69-73 והערות גלויות.

100 וכפי שראינו בדיונו לעיל גם זהו דימויו האלוהי של כריסטוס.

101 בין שמרכיביה של סצנת המשפט נלקחו משם במישרין ובין שנלקחו בעקיפין.

הנוצרית שהעניק פאולוס לפסוק זה, כאשר ייחס אותו לקללה שקיבל עליו כריסטוס בן־האלוהים כדי לכפר על חטאי קהל מאמיניו ולהביאם לידי הגאולה הנוצרית.

רק על בסיסה של תמונת כריסטוס הנלעג בסבלו על הצלב יכולה הייתה להיווצר התמונה שבה כל עובר ושב אומר: 'דומה שהמלך צלוב', לכך נאמר: 'כי קללת אלוהים תלוי'.

בסיפור הנוצרי של המשפט והצליבה חייב כריסטוס למות על הצלב שאם לא כן לא ימלא את ייעודו. כבן אנוש אין הוא רוצה למות בייסורים, אך כבן אלוה הוא חייב לעלות על הצלב כדי שיוכל לכפר על חטאם של הרבים.¹⁰² בדרמה התאולוגית של המשפט והצליבה בוחרים היהודים להציל את השודד הרצחן בר אבא, תאומו ובן ניגודו של כריסטוס. מנקודת ראות נוצרית, היהודים בוחרים לקיים את תורת החטא שמגולמת בתורת משה ולא את תורתו הרוחנית של כריסטוס, ועל כן לא יזכו לגאולה בכפרת כריסטוס לעולמי עד.¹⁰³

לעומת זאת במדרשו של רבי מאיר לא נותר דבר מהמשמעות התאולוגית הנוצרית. המלך עצמו הוא אלוהים, והנצלב איננו המלך כי אם תאומו השודד הדומה לו; המלך אינו חוטא אך גם אינו מכפר על פשעי חוטאים אחרים; ובוודאי שאין הוא עושה פעולה מסוג זה על הצלב שהרי איננו נצלב כלל.¹⁰⁴ השודד המוזכר במדרש אינו בן ניגודו של המלך, אלא אדם פשוט שנעשה שודד ובשל חטאו נדון לתלייה על אף ייחוסו - אחיו תאומו של המלך. כדי להעצים את רעיון הבריאה בצלם בחר רבי מאיר לומר שאפילו השודד שנתלה כדין, אינו ראוי שיישאר תלוי כי צלם אלוהים בו ממש, משום שהוא נדמה לאלוהים כתאומו האמתי. הקללה במדרש מוסבת על כל חוטא שנתלה ובאה לצמצם למינימום את הזמן שנקבע בהלכת התנאים לתלייה שלאחר המוות, משום שהיא מבזה את האדם שנברא בצלם אלוהים ומתפרשת כאילו האל עצמו נצלב, נתקלל ונתבזה. בדרשת רבי מאיר שבתוספתא לא אלוהים הוא שנצלב, אלא אחיו תאומו. רבי מאיר השתמש ברכיביו האמנותיים של הסיפור הנוצרי, עקף אותם מתכניה של התאולוגיה הנוצרית והרחיב עד למקסימום את דימויו של האדם הנברא בצלם כתאומו של מלך העולם. מדרשו של רבי מאיר בא ללמדנו כי כל אדם נענש בחטאו אפילו הוא אחיו של המלך, אך גם מי שנענש בחטאו כדין, כיוון שאף הוא נברא בצלם האלוהים, אין ראוי להשאירו תלוי על הצלב. בדברי רבי מאיר אפשר לראות קריאת תיגר על

102 עיינו לעיל הערות ראו מרקוס 14, 32-36; י' אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, עמ' 146-147 והערות נלוות. וכן ראו בראון מות המשיח לעיל הערה 42. והערה 43.

103 עיינו לעיל הדין בעמ' 16-17 והערות שם עמ' 66-70.

104 לכאורה, המלך עצמו, כמו כריסטוס, יכול להוות דמות של אדם ואל כאחד, שהרי מצד אחד הוא מלך על כל העולם, אולם מצד שני הוא אחיו תאומו של שודד שנידון לצליבה בשל חטאו. אבל שלא כמו בסצנת הצליבה בכרית החדשה, המלך אינו נצלב.

הפרשנות הנוצרית הפאולינית לביטוי "קללת אלוהים תלוי", המוסבת באופן דיאלקטי חיובי לצלוב, ומביאה גאולה וחיים ראויים רק למי שנפדה בגופו של כריסטוס אשר כיפר למאמיניו באמצעות הקללה שקיבל על עצמו. הרחבת הבריאה בצלם באה להעצים את צמצום עונש התלייה בהלכה היהודית הנובע מכך שבכל הנבראים חקוק צלם אלוהים כאילו היו אחיו התאומים. זוהי קריאת תיגר על הפרשנות הנוצרית והעמדת תמונת ראי הפוכה לאמור: שומרי ההלכה היהודית וכל הנבראים בצלם הם שמתקנים עולם במלכות שדי ולא באמונת כריסטוס, אלא בצמצום התלייה לאחר המוות.

ייתכן כי בדרשת רבי מאיר בתוספתא כבר הוסרו סייגים לשימוש עקיף בצורות ובדימויים שאולים מתוך הדרמה הנוצרית משום שסכנת המינים שוב אינה קיימת בחברה היהודית בתקופה שלאחר מרד בר כוכבא.

אולם לדעתי, כפי שניסיתי לטעון בדיון לעיל, גם אם יש כבר השתקפות ונוכחות איקונית בדימויו של האדם הנברא בצלם בספרות התנאית, הרי היא בחזקת דימוי מטפורי ולא ממשות. לעולם קיימת הבחנה ממשית בין האדם לאל, ומשמעות הבריאה בצלם עיקרה ההידמות לאל במעשה הטוב ובמצוות. זכויות היסוד של כל אדם שנברא בצלם קיימות ומביאות לאיסור הרצח משום שדמו השפוך של האדם ממעט את ה"דמות" על ידי מעשי האדם, ובכך פוגע בצלם הבורא שמוטבע בנברא. בדרשת רבי מאיר נוצר דימוי נועז, חדשני ומרחיק לכת, שלא היה לפניו בספרות התנאית, הנוגע לכריאת כל אדם בצלם האל ממש, כאילו הוא אחיו ממש. ביטוי אמנותי זה שאול כנראה ממיטוס הצליבה הנוצרי.

עדיין נשארת פתוחה לפחות שאלה אחת המצריכה עיון והיא: מהי זיקת הגומלין המתקיימת בין המשנה¹⁰⁵ לתוספתא?¹⁰⁶ פרידמן הראה, ולדעתי אף הוכיח, שהמשנה מעבדת, או לחילופין נוטעת, את עיקרי דרשת רבי מאיר בדיון ההלכתי שלה, דבר המצביע על כך שהדרשה הגבישית הייתה מונחת לפני עורך המשנה, והוא מצאה ראויה לתמיכת דיונו ההלכתי. אך עדיין נשאלת השאלה בדבר הצורך לעבד את הדרשה באופן שיקהה את נועזות הדמיון בין האדם לאל. הייתכן שלפני עורך המשנה היה מונח נוסח השונה מנוסח התוספתא שלפנינו? הייתכן שהנוסח שהיה לפניו היה נועז פחות וגם מידת הקשר בינו לבין דימויי התאולוגיה הנוצרית הייתה פחותה? או לחילופין, שמא בחר עורך המשנה להקהות את נועזות הדרשה ולהביאה לפנינו כפי שהביאה לפנינו מטעמי צנזורה?¹⁰⁷ ואם נשער שדרשת רבי מאיר בתוספתא היא שעמדה לפני עורך

105 משנה, סנהדרין ו, ה.

106 תוספתא, סנהדרין ט, ז.

107 בשיטה הנקוטה בידי אין אפשרות להתייחס לנוסחים שאינם לפנינו, אבל בשל אופי עריכת התוספתא השאלה נשאלת ונשארת פתוחה. עיינו לעיל הערה 6.

המשנה, נדמה שנצטרך להודות שהשפעות נוצריות (ולו בעולם הדימויים ובעיצוב האמנות?) כבר חדרו לספרות התנאית מוקדם מאוד. הקשיים הללו מצריכים מחקר. גם ההשוואה לנוסח שבירושלמי מעלה תהייה: בירושלמי ההתייחסות לרכיבי התאולוגיה הנוצרית ולדמותו של כריסטוס, ואפילו לדימויים אמנותיים מטפוריים, מוחלשת מאוד. האם מגמות שונות ביחס לנצרות הקדומה עמדו בבסיס עבודת העריכה ומיון החומרים שנכנסו לספרות התלמודית? על השאלות הללו אין בידי להשיב כרגע והן מצריכות מחקר לעצמו.¹⁰⁸

108 עיינו י' אפרון, התהוות הכנסיה, עמ' 230. וכן לא עסקתי כאן בזיקה של כתבי קומראן לספרות הנוצרית הקדומה.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

איזק, ליסטים = ב' איזק, 'ליסטים ביהודה ובפרובינקיה ערביה', קתדרה 39 (תשמ"ז), עמ' 36-3.

אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא = ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, תל אביב תשט"ו.

אפרון, התהוות הכנסיה = י' אפרון, התהוות הכנסיה הנוצרית הראשונה, תל אביב 2006.
 -----, חזון הגאולה = י' אפרון, 'חזון הגאולה בימי שיבת ציון', ד' גרא, מ' בן זאב (עורכים), אוהב שלום מחקרים לכבודו של ישראל בן שלום, באר שבע תשס"ה (עמ' 29-110).

-----, חקרי התקופה החשמונאית = י' אפרון, חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב 1980 (עמ' 111-130).

-----, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה = י' אפרון, ראשית הנצרות ואפוקליפטיקה, תל אביב 2004.

אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, תל אביב תשכ"ד.
 -----, מבואות לספרות התנאים = י"נ אפשטיין מבואות לספרות התנאים, תל אביב 1957.

C.K. Barrett, a Critical and Exegetical Commentary on = בארט, השליחים = the Acts of the Apostles, Edinburgh, 1994–98

L. Belleville, 'Under Law: Structural Analysis and the = בלוויל, בכפוף לחוק = Pauline Concept of Law in Galatians 3.21 - 4.11', JSNT 26 (1986), pp. 53–78

בן שלום, בית שמאי = י' בן שלום, בית שמאי ומלחמת הקנאים ברומי, ירושלים תשל"ד.
 -----, חסידות וחסידים = מ' בן שלום, חסידות וחסידים בתקופת בית שני ובתקופת המשנה, תל אביב 2008.

E. Brown, The Death of the Messiah: From = בראון, מות המשיח = Gethsemane to the Grave. a Commentary on the Passion Narratives .in the Four Gospels, New York, 1994

M.J. Bernstein, 'Study in Early Jewish = ברנשטיין, קללת אלוהים תלוי = .Exegesis', JQR, 74 (1983), pp.21–46

גייגר, סומוכוס המעתיק היווני = א' גייגר, 'סומוכוס המעתיק היווני', ש"א פאזנאנסקי (עורך) קבוצת מאמרים, ורשה תר"ע.

, H. Grotius, ad Mat. 27: 16, Opra Omnis Theologica II = תאולוגיה (Amsterdam (1679

גרינברג, הנחות יסוד = מ' גרינברג, 'הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא', תורה נדרשת, חיבורים בשאלות יסוד בעולמו של המקרא, תל אביב 1984 (עמ' 13-37).

E. De Witt Burton, A Critical and = דה ויט ברטון, האגרת אל הגלאטיים = Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians, JCC 1921, (repr.1959). pp510 – 514

L.W. Hurtado, Lord Jesus in Earliest Christianity, = הורטאדו, האל ישו = Michigan/Cambridge U.K. 2003

M. Hengel, Die Zeloten, Leiden 1961 = הנגל, הקנאים =

הנשקה, לתולדות מדרש הכתוב 'קללת אלוהים תלוי' = ד' הנשקה, 'לתולדות מדרש הכתוב "קללת אלוהים תלוי", בין הלכה כתתית לחז"ל ובין משנה לתוספתא', תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 507-537.

D.J. Lull, 'The Law was our Pedagogue: A Study in = לול, הגלאטיים = Galatians 3:19 – 25', JBL 105 (1986), pp.481–498.

לורברבוים, צלם אלוהים = י' לורברבוים, צלם אלוהים הלכה ואגדה, תל אביב 2004.

ליברמן, הירושלמי כפשוטו = ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ח.

מאורי, תרגום הפשיטא = י' מאורי, תרגום הפשיטא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה, ירושלים תשנ"ה.

B.M. Metzger, a Textual Commentary on the Greek New = מצגר, פרשנות = Testament, London / New York, United Bible Societies 1971

H.Z. Maccoby, 'Jesus and Barabbas', NTS 16 (1970), = מקובי, ישו ובר אבא = pp. 55–60

Joel Markus, Mark 8 – 16, The Anchor Yale Bible, A = מרכוס, מרק 8-16 = New Translation with Introduction and Commentary, Yale University Press, New Haven & London

ניר-גרינשטיין, הנצרות הקדומה = ר' ניר-גרינשטיין, הנצרות הקדומה, שלוש המאות הראשונות, רעננה תשס"ט.

פלוסר, אוהב את הבריות = דוד פלוסר, 'אוהב את הבריות', ס' רוז'ר (עורך), יהדות בית שני, חכמיה וספרותה, ירושלים תשס"ב (עמ' 146-150).

-----, בצלם דמות תבניתו = ד' פלוסר, 'בצלם דמות תבניתו', י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר יצחק אריה זליגמן, מאמרים במקרא ובעולם העתיק, ב, ירושלים תשמ"ג (עמ' 453-461).

-----, טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה = ד' פלוסר, 'טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה', יהדות ומקורות הנצרות, תל אביב תשל"ט (עמ' 81-112).

-----, קומראן ואפוקליפטיקה = ד' פלוסר, יהדות בית שני, קומראן ואפוקליפטיקה, (ס' רוז'ר), ירושלים תשס"ב, עמ' 244-251.

פרידמן, צלם, דמות ותבנית = ש"י פרידמן, 'צלם, דמות ותבנית', סידרא כב, (תשס"ז), עמ' 90-152.

-----, קלעיני מראשי = ש"י פרידמן, 'קלעיני מראשי, קלעיני מזרועי' (סנהדרין ו, ה), א' ארליך, ח' קרייסל, ד"י לסקר (עורכים), על פי הבאר, מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה, מוגשים ליעקב בליד שטיין (עמ' 437-448).

-----, תוספתא = ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג.

B. Kübler, 'Maiestas', PW-RE. 14 (1928), col. 542-544. = קובלר, מאיסטס

קיסטר, בין טקסטים מקומראן לטקסטים נוצריים קדומים = מ' קיסטר, 'בין טקסטים מקומראן לטקסטים נוצריים קדומים', מ', קיסטר (עורך), מגילות קומראן מבואות ומחקרים, ב, ירושלים 2009 (עמ' 629-648).

-----, אבות דר' נתן = מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן, נוסח עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ה.

R. Kempthorne, 'The Marcan Text of Jesus Answer = קאמפתורן, תשובת ישו = to the High Priest (Mark XIV 62)' NovT 19 (1977), pp. 197-208.

רוקה, יוסינוס = ד' רוקח (תרגום מיוונית והוסיף מבוא והערות), יוסינוס מרטיר, הדיאלוג עם טריפון היהודי, ירושלים תשס"ד.

H.A. Rigg, 'Barabbas' JBL 64 (1945), pp. 417-456. = ריג, בר אבא

שוורץ, קומראן והנצרות הקדומה = ד' שוורץ, 'קומראן והנצרות הקדומה', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן מבואות ומחקרים, ב, ירושלים 2009 (עמ' 613-628).

ענף־נוסח חדש במסכת שבת בתלמוד הבבלי - שלושה חכמים ומעשיהם: עיון במלאכת היצירה ובמסורות הנוסח

שמא יהודה פרידמן

לזהר מרים

בשנים האחרונות גברה ההתעניינות בחקר נוסח התלמוד הבבלי ובמיוחד בפילוג שנתגלה בכמה מסכתות בין שני ענפים המובדלים זה מזה וכל אחד מהם משקף מסורת נוסח משלו.

תופעה זו הוצגה לראשונה לפני כשישים שנה¹ במחקריו של אליעזר שמשון רזנטל על מסכת פסחים, ולפני שלושים שנה לערך, עם זיהוי שני ענפי נוסח מובחנים של פרק השוכר את האומנין במסכת בבא מציעא² (זיהוי שעלה במסגרת עבודתי על המסכת), התברר שהתופעה אינה מיוחדת למסכת פסחים לבדה. לאחר מכן התגלה בידול כעין זה במידה זו או אחרת, גם במסכתות נוספות או בחלקים מהן.³

* קיימתי שיעור בנושא הגידון לכבוד נכדתנו זהר מרים אבשלום בכניסתה למצוות בשבת נשא תשע"ב, בבית הכנסת שבמצפה הושעיה, וכן הרצאה בכינוס השנתי של המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן, ביום כ"ח בסיון תשע"ב, שהוקדש לכבודו של פרופ' צבי אריה שטיינפלד. נוסח מקורות ספרות חז"ל המובאים במאמר מבוסס על הנוסח המצוי ב"מאגרים", המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית <http://hebrew-treasures.huji.ac.il> עם הרחבה קלה של קיצורים אחדים. נוסח התוספתא והמכילתא - על אוצר עדי הנוסח לספרות התנאית של אוניברסיטת בר-אילן, <http://www.biu.ac.il/JS/tannaim> ושל הבבלי - על מאגר המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן <http://liebermaninstitute.org>. תודות עמוקות לספריות על רשותן לפרסם את תצלומי כתבי היד: The Bodleian Library and Dr. César Merchan-Hamann (PhD.) Hebraica and Judaica Curator; Syndics of Cambridge University Library and Dr. Ben M. Outhwaite, Taylor-Schechter Genizah Research Unit.

המאמר הוגש ל'אוקימתא' בחודש תמוז, תשע"ב.

- 1 רזנטל: לישנא אחרינא; הקדמה; תולדות הנוסח; ללשוניותה. לעניין ענפי הנוסח שבמסכת פסחים ושיטת רזנטל בכלל ראה וולד, פרק אלו עוברין, עמ' 269-274; עמית, כתבי היד התימניים; הנ"ל, מקום שנהגו, עמ' כד; פרידמן, להתהוות שינויי הגירסאות; הנ"ל, תוספתא עתיקתא, עמ' 87-88. ועיין רזנטל, עיונים.
- 2 ראה פרידמן: לאילן היחסין; להתהוות שינויי הגירסאות; כך הנוסח עמ' 25-55; כיצד מדקדקין, עמ' 157-158 [275-276].
- 3 פרידמן, כיצד מדקדקין, עמ' 154-155, 157 [273, 275] (גיטין); בנוביץ, שני ענפי הנוסח, תשנ"ד; הנ"ל, שבועות שתיים בתרא, עמ' 11-17 (שבועות); עמית, שני ענפי הנוסח, תשס"ח (ברכות);

איתור הפילוג לענפי נוסח והערכת טיבו של כל ענף, אם שמרני הוא אם יצירתי, וכן בירור היחסים שבין ענפיה של כל מסכת ומסכת, יש בהם כעין כלי חדש להערכת מוקדם ומאוחר במסירת לשון התלמוד ותכניו, עמידה על תופעות יצירה ספרותית, תהליך שכלול הטקסט או דלדולו ההדרגתי (כפי שנראה להלן) ורמיזה כלפי המרכזים בבבל שבהם התרחשו הפעולות הללו.⁴ רובו של העיון המחקרי בנושא זה עדיין לפנינו, ואנו מודעים מאוד לחוסר האחידות שבעדות לנוסח התלמוד שהגיעה אלינו או שבאה לתשומת לבנו עד היום הזה. יש מסכתות (או פרקים) שענפי הנוסח שנתגלו בהן מציגים חילופים מובהקים, לשונות השונים זה מזה שוני מהותי במינוח ובאוצר המילים, ויש אחרים שהחילופים המלמדים על פילוג, צנועים יותר או זעירים ממש. ויותר מאלה יש מסכתות ופרקים 'שקטים', שכמעט ואי אתה מוצא בין עדי הנוסח שינויי גרסה כלל, פרט להבדלים קלים הקיימים תדיר בין עדי נוסח שונים לאותו מקור, ופשיטא שבמצב זה אין מקום לדבר על פילוג משמעותי לענפי מסירה.

מסכת שבת מוחזקת אצלנו כשייכת לקבוצה האחרונה. קנז דפיה אינם מתאפיינים בשינויים גדולים ומובהקים כלל. מה רבה ההפתעה כשמצב זה משתנה מן הקצה אל הקצה בהיגלות בגניזת קהיר מסורת אחרת בכתב יד משובח המחזיק בתוכו את סופה של המסכת, והוא מצטיין באיכויות רבות, ובמיוחד בענייני נוסח.

וכך נתגלגל כתב יד זה לידי: בחודש שבט תשע"א נמנית עם חברי קבוצת חקר הגניזה הקהירית,⁵ שפעלה בין כותלי Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies. משימתי האישית הייתה חקר שרידי הבבלי שבגניזה.⁶ שקלתי בדעתי כיצד ניתן לאתר קטע גניזה מן הבבלי שיהא משופע בתכונות איכותיות ומהימנות. בהיות אחוז ניכר של קטעי בבלי מגניזת קהיר מוקלדים היום בצורת טקסט באתר עדי הנוסח

גולינקין, פרק יום טוב, עמ' נב-נג (ראש השנה); מילגראם, כללי פסק, עמ' 285-287; הנ"ל, פירוש ביקורתי, עמ' 7-8 (בכורות); סטולמן, המוצא תפילין, עמ' יח-כ (עירובין); שושטרי, הנוסח התימני, עמ' 1; הנ"ל, מסורות הנוסח, עמ' 43-94, 367-368 (סוכה); וסטרייך, כל הזבחים, נספח (זבחים); לנדאו, נוסח עגלה ערופה (סוטה); טל, למיון, והנסמן שם. ועיין שרמר, לישנא אחרינא (מועד קטן [מעין עריכה אחרת]), הנ"ל, למסורת; י' רוזנטל, לצורתה הקדומה. למשהו על כתובות ראה פרידמן, כיצד מדקדקין, עמ' 151-154 [269-272].

4 עיון חדש בנושא אחרון זה נמצא אצל פרופ' חיים סולוביצ'יק במחקרו על הציבורים השונים בבבל התלמודית וישיבותיהם, בכתובים (סולוביצ'יק, הישיבה השלישית).

5 European Seminar on Advanced Jewish Studies – The Material Texts of the Genizah Collection at the Bodleian Library: a New Approach to Genizah Research. תודה כפולה ומכופלת לעומד בראשה Prof. Piet van Boxel

6 ראה תיאור מחקר זה בדו"ח המרכז, פרידמן, גישה משולבת.

של המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן,⁷ נראָה שחיפוש לפי מטבעות כתיב ועל סמך הכרת כתיבים משובחים כפי שעלו בידנו מכבר⁸ עשוי להיות דרך סבירה לאיתור כתב היד המיוחל (אם קיים כזה). לפיכך תרתי אחר היקרות הצורה "אדן" במקום "אדם" ואחר מופעים של הדו־תנועה ay – בסוף תיבה בצורת -יי ולא -אי. והנה, הביאני החיפוש מיד לכתב היד הנידון. לפני שניגש לענף הנוסח החדש השמור בו, נציין בקצרה תכונות אחדות של כתיב ולשון,⁹ ונקדים מידע כללי.

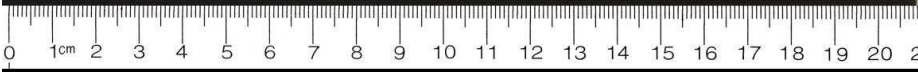
השרידים

שרידי כתב היד הנידון, הכוללים קטעים מתוך בבלי שבת קמח ע"א-קנו ע"ב (עד סוף המסכת: <הדרן> עלך מישחשיך", ואחריו בגיליון התחתון: "סימן טב"¹⁰), נשתמרו בארבע סיגנטורות: T-S F 1(1).56; Bodl. heb. d. 21.4-5; Misc. 26.43; T-S NS 329.310.¹¹ הכתב הוא מזרחי-איכותי וניכר שהוא פרי מלאכת סופר מומחה ומיומן. כתב היד מתוארך לשנת 1000 לערך.¹³

- 7 עדי הנוסח. האתר נפתח לציבור בחודש ניסן תשע"א, והיה נגיש קודם לכן בגרסה ניסיונית.
- 8 ראה מאמריי: שירי כתביידי; קטע מגילת קלף; טיפולוגיה של כתיב.
- 9 הרציתי בנושא זה בערב עיון שהתקיים באוניברסיטת בר-אילן, בז' באייר תשע"א, לכבוד פרופ' מיכאל סוקולוף לרגל פרישתו לגמלאות. דיון מפורט יותר יבוא במקום אחר.
- 10 פרופ' מ"ב לרנר העיר לי על קטע כתב יד מסכת נידה במינכן אשר בתחילת פרק של תלמוד "מתנוססת נוסחה של איחולי הסופרים: 'בנחשא טבא ובסימנא מעליא'" (לרנר, שרידי מינכן, עמ' 119, ועיין שם, עמ' 124).
- 11 קטעים תוארו אצל מורג, כתיבי יד מנוקדים, עמ' 4-5, 50-51.
- 12 לכבוד צאתו לאור של אוצר כתבי-היד התלמודיים של יעקב זוסמן, אוצר בלום ומבצע אדירים שזכינו לו בימינו, כיניתי בסינופסיס של עדי הנוסח (להלן, נספח ב) את כתב היד הנידון ג⁴⁷, על פי סימנו שם (זוסמן, אוצר, ג', עמ' 307).
- 13 טיבותא לפרופ' יהודית שלנגר על ההערכה הפלאוגרפית-קודיקולוגית שערכה בטובה לבקשתי במסגרת קבוצת המחקר. להלן דבריה בניסוח טרומי:

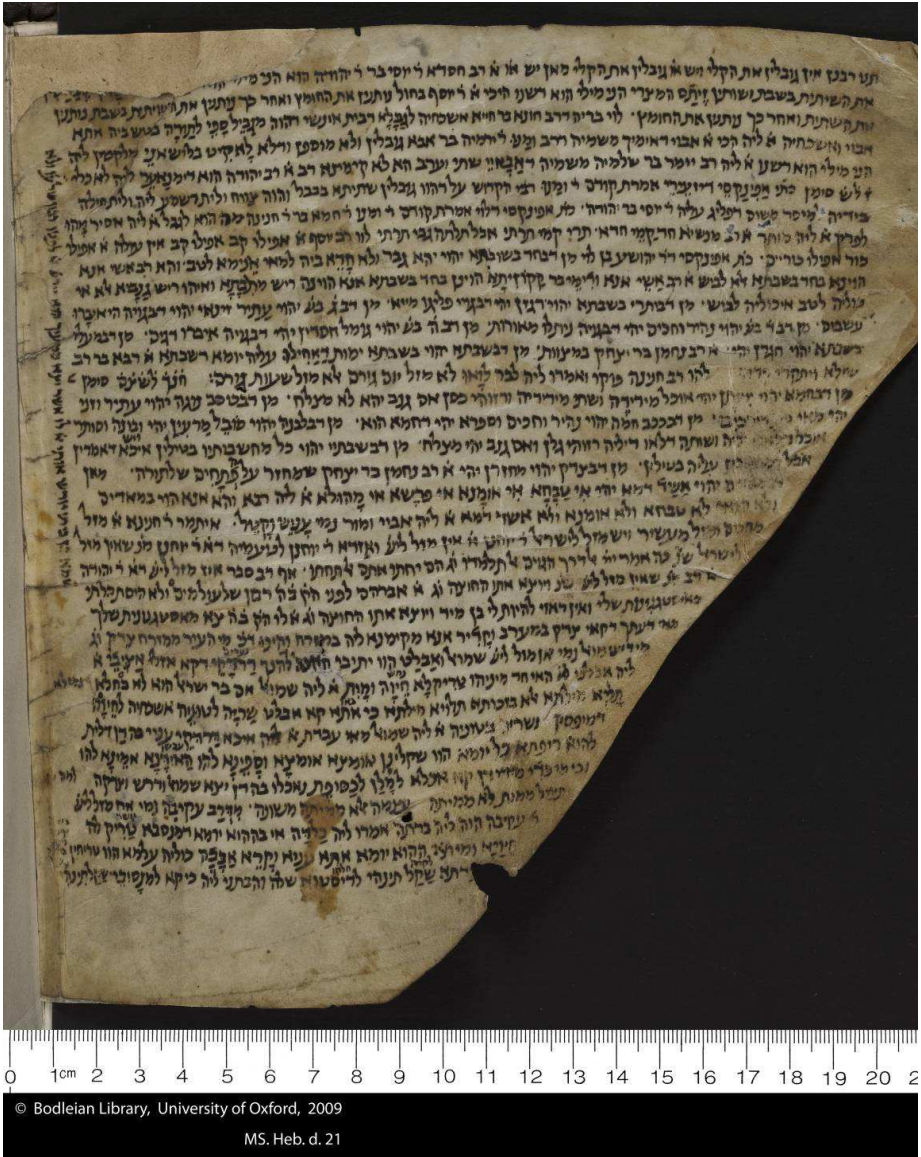
The text is written in one large block on the page, with very narrow margins: upper margin: 10 mm, lower margin: 25 mm, outer margin 20 mm and inner margin 20 mm. The writing of the text in one large block per page corresponds to a distinctive tradition of the Oriental talmudic texts Script: Oriental bookhand. The most characteristic features include narrow horizontal upper strokes of the letters such as *tav*, or horizontal bars turned upwards, which give the writing a narrow and crowded aspect. There are however several decorative elements such as serifs traced with additional strokes, There is a *lamed-aleph* ligature, *nun* and *zayin* have small concave heads to the right of the main downstroke. The script is space saving but at the same time elegant and very clear, with a perfect distinction of the shapes of similar letters *daleth* and *resh* or *beth* and *kaph*.

מחשיבין על התחוב על עס הכו על המה לה לו ו ותל גני על חל בשבת וג לא ישטר מעלן בשבת ולא יאמר ארץ
 לחבורו לשבור לו פועליו מה לי הוא ומה לי חבורי דב פמא א חבורי גני רב אשי א אפלו תימא חבורי ישראל הא קא משמע
 לן מותר ארץ לומר לחבורי היראה שריענוד עמי לערב א יהושע בן קרח או מותר ארץ לומר לחבורי ישעיהו מע
 א יהושע בן קרח הוא דתנא א יאמר ארץ לחבורו שריענוד עמי לערב א יהושע בן קרח או מותר א לומר לחבורי הער שע
 עמי לערב א רבא בר בר חנה דא א יהושע בן לוי הלכה כר יהושע בן קרח א רבא בר בר חנה א א יוחנן מא טעו דל חיל
 בן קרח דא קראה טעמיה חפ כר ודבר דבר יאמר אסור היראה מותר אמת היראה לאו כד יבור דמי ויבור אסור היראה
 מותר דמי לה רב אחא בר ריה דרבא בר בר חנה מאי א א יוחנן הכי יבור אסור היראה מותר ורבי רבא בר בר חנה א א יוחנן
 בכל מקום מותר לחבורי חוץ מבית המרחץ ומבית הכיסוי אמאי הכא נמי אמת ולא יראה כן עדות שני התם דבית
 ריה מותר קדוש ויהא וכו מאתא דתנא לה מי היה מחנך קדוש ולא יראה כן ער יבור למה לי כד רב יהודה א רב
 דא רב יהודה א רב גי ערב אסור לקרות קרית שמע כענין מאי ארץ גני אפלו ישראל נמי לא מעבידא קא א
 לא מעביד ישראל ויהא דאסור אבל גני האילו וכתב בהו אשר בשר חמורין בשוק ולא סוף זרמיתא אמת שמר
 דמי חמר בשלמא הוא קא משמע לן אנהו נמי גני א יחדך עבול דכ ועבול אבותם לא ראוי ויבור לאוי אסור ויהא
 א רב חסדא ורב הונא דאמאי מרביהו תשובות שלמעות מותר לשבט בשבת א א לער פוסקין עירקה לענין
 בשבת א א יעקב א א יוחנן מפקחין פקוח נפש בשבת א א יעקב בר אידי א א יוחנן הולכין למע כנסיות ולבתי
 מדרשות לפקח על עסקי רבים בשבת א א שמואל בר נחמני א א יוחנן הולכין ליתב עובדות וקרקסאות לפקח
 על עסקי רבים בשבת תנא דמי מנשה משתדל על התעקת לארס ועל התעקת ללמוד ספרי וללמוד אומנות בשבת
 שני חכמי דא קרא ממעא חפניו ד רב חפניו אסורין אבל הפניו שמיים מותרין א א רב היריה א שמואל השבועות
 שלמעות מותר לחשבן בשבת תנא נמי הכי השבועות שלמוליך ושלמה בכך מותר להשבן בל תנא נמי הכי אן
 מחשבין השבועות שעברו או שעתידין להיות אבל מחשבת על עמלך שלמה בכך תנא אמת אן מחשבין
 השבועות שאינן עדיין ואן מחשבת על העריכות הא באיזה עיר מותר לארץ לומר לחבורי כן וכך
 פועליו הוצאתו על שדה זו כן וכך דונתיו הוצאתו על יורה זו לא יאמר כן וכך הוצאתו וכך אע ועבדי א
 והוצאתו אהרתי לא קדשיא הא דאמאי אגרה האגרה ובל דליתא אגרה האגרה גביה מע רבנן מעשה
 בחסדי אחר שנתענה לו פריעה בתוך מדינה ונמלך עליה לערדה ועקר ששבת היתה ונמנה לאגרה ועשה לו
 נס ועלת בו גלף ממע היתה פרשתו ופרישת אגרתו ביתו אן מחשבין על התחוב תשרב אן מיל על התחוב
 לשבור פועליו והוצאת פירות א א יהודה א שמואל מותר ארץ לומר לחבורי לפסד פלוגי אנהו לומר לחבורי אן ששם
 בורגין הליך תנא אן מחשבין על חל פועליו ולפרות בשלמא לשבור פועליו רב אשת לא מעיאל להבא מרת
 אנהו לא לימא שאכל נש שם בורגין חורף אימאי הפא נמי לימא שאם יש שם בורגין הליך אן ביהלשין וכו
 נמי לא הא במאי עסקתן במחובותין והא תנא רב הושעיה מחשיבין על התחוב להבא חפן ונשי בשלמא קש הוי
 משבת להבא חפן לא תבן הכי משכחת לה משכחת לה בקבוצי פריא תא שטע דתנא מחשיבין על חל פועליו
 הכ ועל עס הלה לו א וכתבינן על עסק כלה זמתי אן אבל אחר לא בשלמא אחר הומיא ללה הכי משכחת לה
 מיל לה למעיל לה אפא לא מתפיניה להבא לו ארץ וכתבינן לימא שאם יש שם מחשיבין מניא זא אחר דרמיה אמת



Dating: this type of clear, calligraphic but economic bookhand is well attested among Cairo Genizah fragments. I propose to date this ms from c. 1000, rather the very beginning of the 11th century.

<http://www.oqimta.org.il/oqimta/5773/friedman1.pdf>



נוסח מעשי החכמים מופיע בעמוד זה, למטה

שחזור הרכב קונטרס

לפנינו קונטרס אחד העשוי שלוש יריעות, שהן עשרה דפים, וכך פירוטן:

1. היריעה החיצונית: T-S F 1(1).56 (קטע T-S NS 329.310 מצטרף לךף הראשון שלה). שני הדפים עדיין מחוברים. עמוד א' של הךף הראשון פותח במשנה הראשונה של פרק כג: "[שואל אדם מחבירו כדי יין וכדי שמן ובלבד שלא יאמר לו הלויני וכן אשה" וכו', עד "לאחר יום טוב", משנה שלמה, היא משנה א' שבפרק (וכמוה משנה ראשונה עד כאן בתלמוד הנדפס), ומיד אחריה - לשון הגמרא על משנה זו. הךף השני הוא האחרון בקונטרס. נוסח התלמוד (סוף שבת פרק כד), מסתיים בעמוד א' של דף זה, ועמוד ב' ריק.

2. היריעה האמצעית: Bodl. heb. d. 21.4-5. שני הדפים אינם מחוברים היום.

3. היריעה הפנימית: T-S Misc. 26.43. הךף הראשון חסר פרט לפס דק ששרד והוא מחובר לשליש התחתון של הךף השני של יריעה זו, בקיפול שבין שני הדפים. בךף השני, עמוד א', התחלת פרק כד, משנה א': "מישהת... >... < לנכרי אם אין עימו נכרי" עד "נופלין" (וכמוה משנה ראשונה עד כאן בתלמוד הנדפס). פרק כג הסתיים אפוא בעמוד ב' של הךף החסר. לפי מדידת הטקסט החסר אפשר היה לחשוב שאולי סיום זה היה כתוב לפני סוף העמוד, והוא הושאר ריק כדי להתחיל את פרק כג בךף הבא,¹⁴ אולם יש נתון נוסף המורה אחרת: בסוף עמוד ב' של אותו פס דק (העמוד השביעי של הקונטרס כולו) שרדו שתי אותיות: [לו. נוסח סיום הפרק הרי הוא "בכל עת יהיו בגדיך לבנים אלו ציצית ושמן על ראשך אל יחסר אלו תפלין", ומסתבר שאותן אותיות "לו" שייכות לאחת משתי ההיקרויות של המילה "אלו", ושכשורה שאחריהן (השורה החסרה) צוין סוף הפרק בדרך המקובלת: הדרן עלך שואל.

14 גם בסופי עמודים קיימת נטייה אצל סופר זה להשאיר סוף השורה האחרונה ריק, אם נסתיים עניין באמצע השורה, כדי להתחיל את העניין החדש בעמוד הבא. ראה דף 5 של כתב היד, עמוד א', וכך כנראה בךף 1 של כתב היד, עמוד ב'.



Cambridge University Library, T-S Misc. 26.43

על פי זאת נפתח מקום לברר אם כל כולו של כתב יד זה לא היה אלא קונטרס אחד ובו שני פרקים (קצרים, השווים בגודלם בקירוב), כפי שכבר הצביע יעקב זוסמן על כך ש"ולא רק מסכתות בפני עצמן, אלא גם הרבה קונטרסים של פרקים בודדים וצירופי פרקים ממסכתות שונות נמצאו בגניזה".¹⁵ סיוע אפשרי למסקנה זו עשוי לצמוח מן

15 זוסמן, שרידי תלמוד בגניזה, עמ' 27-28 = זוסמן, אוצר, ג', עמ' 20. וכן עתה באוצר, ג' עמ' 8-9, חזר לשאלת קביעת ההיקף המקורי. וראה דנציג, קטלוג, עמ' נ; גוליניקין, גני ראש השנה, עמ' 56; לרנר, לתולדות ההדרן, עמ' 167-168. פשיטא שמסורת הנוסח שבכתב יד זה לא הייתה מוגבלת לשני הפרקים הללו.

העובדה שהרכב הקונטרסים במזרח היה כרגיל חמש יריעות שהן עשרה דפים.¹⁶ חלק מעיצוב כתב יד זה היה העמדת הקונטרס בשלוש יריעות בלבד, שמא כדי לכלול בו את שני הפרקים במדויק.¹⁷ כעין סיוע נוסף עשוי לבוא מהיעדר שרידים מכתב יד זה של שאר פרקי מסכת שבת הארוכה.¹⁸

הסופר

הסופר, על אף מיומנותו המקצועית-הטכנית, איננו מצטייר בעינינו כתלמיד חכם כשלעצמו ולכן אין מקום לשער שהוא שיצר את הגרסאות המשובחות.

לצד התייעוד המהימן של צורות דקדוק ולשון התואמות את הסגנונות המוכרים לנו מכתבי הגאונים, ישנן גם צורות מוטעות וגרסאות משובשות שיבוש של ממש.

שבת קנב דפוס וילנא

תנן אין מחשיכין על התחום לשכור פועלים ולהביא פירות.
בשלמא לשכור פועלים דבשבת לא מצי
אגר, אלא להביא פירות

כ"י הגניזה

בשלמא לשכור פועלין רב ששת לא מני
אלא להביא פירות

רצף האותיות "דב" של "דבשבת" נתפס כ"רב"! וטעות זו גררה "ששת" במקום "שבת"; "מני" במקום "מצי" אינו אלא בלבול אותיות דומות.

המסקנה המתבקשת: סופר זה, שהעתיק את כתב היד קרוב לשנת אלף למגנינם, איננו יוצר גרסאות, אלא מוסר מן הספר המועתק לפניו, לרוב במדויק, אבל לעתים בשיבוש. קרוב אפוא לומר שהספר המועתק משקף מסורת חיה של כמה דורות לפני כן, מסורת הראויה בעינינו לייצג ענף נוסח שלם ומכובד.

צירוף זה של המעולה והמשובש אינו יוצא דופן לגמרי שכן הוא מוכר לנו בעולמו של התייעוד בכתב לספרות התורה שבעל פה.

16 בית-אריה, קודיקולוגיה, עמ' 44-45.

17 כמובן קיימת גם אפשרות שהקונטרס היה חלק מכ"י שלם, ופרק כב הסתיים בסוף הקונטרס הקודם (קונטרס בן חמש יריעות), והסופר תימרן כמקובל כדי שלא להוציא גיליון ריקם.

18 עם הכנת תיאור הרכב הקונטרס נמשכתי לבירור עניין זה מתוך שאלתו הצודקת של פרופ' דוד גולניקין, ובמיוחד מתוך הערתו הנחרצת של פרופ' מ"ב לרנר.

גם התרגום בין השיטין של מילים ארמיות פשוטות לעברית איננו משרה אווירה של למדנות, אפילו נניח שנעשה לטובת הקונה, כגון:

שיש
דאיכא

הזכרנו לעיל את שתי דרכי הכתיב שמשכו אותנו לכתב יד זה: הצורה אדן והסיומת -יי (בעברית). שנחשבו מתחילה לסימנים מובהקים של הכתיב הארץ ישראלי ששרד בכתבי היד המהימנים של הספרות התנאית (כגון כ"י קויפמן),¹⁹ עד שנתברר שהם מצויים אף בתלמוד הבבלי ומקצתם בכתבי יד אשכנזיים,²⁰ וכעת נמצאו גם בכתב יד איכותי זה מן הגניזה. נדגים בקצרה מתוך כתב היד שלפנינו ("ענף אחר").

אדן, -יי

בשבת <...> אמר אדן לחבירו; ולא יאמר אדן לחבירו; מותר אדן לומר לחבירו; הניראה ש(ת)עמוד עמי לערב ר' יהושע בן קרחה או' מותר אדן לומר לחבירו; דתניא אל יאמר אדן לחבירו שתעמוד עמי לערב; כאי זה צד מותר לאדן לומר לחבירו כך וכך פועלין הוצאתי על שדה זו; מותר אדן לומר לחבירו לְכַרְך פלוני אני הולך; אסור לאדן שיעשה חפצו קודם שיבדיל; דא' רב פפא מותר לאדן לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך; א' ר' יצחק בריה דרב יהודה אם יש בו אדן חשוב; א' רב פפא משום ר' יהושע דמיסתכני לאחר שלשה ימים כריסו של אדן ניפקעת; כיון שמת אדן נפטר מן המצות; א' ר' יוחנן מאי דכ' במתים חפשי כמו חללים וג' כיון שמת אדן נעשה חפשי מן המצוות; א' ר' יוחנן לעולם אל יישן אדן יחיד בבית יחידי; שתים בידי אדן ואַחַת באילן כשירה ועוליין לה ביום טוב; סופא שלש בידי אדן ואחד באילן כשירה; אדן נותן לתוכה חרדל; למה הד' דו' לְעַרְבָה שמליאה דבש אדן נותן בתוכה רימונים.

19 הם הסימנים הבולטים שהעמיד יחזקאל קוטשר ז"ל ל"אב טקסט" של לשון חכמים מן התקופה התנאית. ראה קוטשר, מחקרים, עמ' עג-פה, 25, 158; אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1230-1231; ליברמן, תוספתא כפשוטה (ברכות), עמ' 1, לשו' 1, והנסמן שם; שם (יבמות), עמ' יט, הע' 49.

20 בעניין -יי, ראה מאמרי טיפולוגיה של כתיב, עמ' 129-166 [319-322]. בעניין אדן' השווה: ל"א ילעוס אדן חיטין ויתן על מכתו מפני שהן מחמיצות" (פסחים כא ע"א, כ"י וטיקן 125). בעניין תכונות הכתיב המיוחדות של כ"י וטיקן 125 (ובכללן אדן), עיין פרידמן, מסכת עבודה זרה, עמ' 371-372 והע' 8; הנ"ל, טיפולוגיה, עמ' 176-179 [328-329].

זכיי באמירתו רשוי אני להח... >...<; בשלֵא היה להם פניי או דילמא כשאין להם פניי; שטרי הדיוטות מיי; ר' אלעזר בר ר' ינאי; כלל א' אבא שאול כל שאני זכיי באמירתו רש' א' ל' עליו; אִי דִילמָא אסופה קאם דא' כל שאני זכיי בחשיכתו רשוי אני באמירתו מיבעי ליה; כל שאני זכיי באמירתו רשוי אני בחשיכתו מיבעי ליה; תינוק בן יומו חיי; תינוק בן יומו חיי; תניא ר' שמעון בן אלעזר או' תינוק בן יומו חיי.²¹

אין אפוא הכרח להניח שכתבי היד האשכנזיים ירשו את תכונות הלשון שלהם אך ורק מארץ ישראל או מארץ ישראל דווקא. בעבר העליתי את השאלה הזאת כך:

באשר לכתיבים הארץ-ישראליים השולטים באשכנז, ודומה שהם אף הולכים ומתרכיבים שם, עלינו לשקול אפשרויות מגוונות: האם הגיע הבבלי לאשכנז דרך ארץ-ישראל, או שמא דרך בבל אלא שבני אשכנז העתיקוהו בכתיב הארץ-ישראלי המורגל אצלם? ואולי מקום מקצת הכתיבים הללו בבבל של הגאונים אשר בין כתיביה יש כתיב ארץ-ישראל, שמא דווקא במרכז מסוים בבבל, אשר מקורב אף הוא למסורת ארץ-ישראל? ואולי המסורת של מזרח הים התיכון, שאנו עומדים לתארה להלן, הייתה הצינור העיקרי לאשכנז, ובחלקו אגב זיקתה של יהדות אשכנז לארץ-ישראל דרך איטליה, כשיטת הרבה חוקרים? בהעדר [מידע] על כל האמור וההכרעות שיש להכריע על פיו, אין במסקנותינו דלהלן אלא קווים ראשונים וניסיונות לקראת בירור התופעות שעסקנו בהן והסברן.²²

כעת, עם גילוי התכונות הללו בקטעי גניזה מזרחיים מובהקים, עתיקים ומשובחים, ניתן להטות את הכף לשימור סימני היכר ארץ ישראלים אלה במסורת הבבליית הקדומה עצמה, אשר הגיעה היישר מבבל לאשכנז, והודות לה המשיכו מקצתם להתקיים במסורת האשכנזית.²³

- 21 וכעת, עם עדכון חדש של האתר (אביב תשע"ב) יש לציין היקרות נוספת בקטע גניזה: "בז?מ?ן ש'אדן? מצטער מה לשון אומרת קוליני מראשי" (חגיגה טו ע"ב, קמברידג' 329.984 T-S NS [=] זוסמן, אוצר, מס' 3988, עיין שם). והשווה "אדם דן קל וחומר מעצמו ואין אדן דן (קל וחומר) גיירה שוה מעצמו" (נידה יט ע"ב, אוקספורד 64 (2851) Bodl. heb e 77 [=] זוסמן, אוצר, מס' 973), וזו האחרונה עשויה להיות גררה בלבד ("אדן דן", ולעיל: "אדם").
- 22 טיפולוגיה של כתיב, עמ' 178 [329], ועיין שם עמ' 165-175 [319-326].
- 23 על "ארץ-ישראליות" בתיעוד הקדום של תלמוד בבל ראה מה שכתבתי במאמר שיירי כתיב יד קדומים, עמ' 18-22, והע' 52, 75 שם; קטע מגילת קלף, עמ' 11-12 ואילך, ועמ' 43-46.

ארמית בבלי

גם הארמית הבבליית שבכתב היד שלפנינו מציגה מסורת לשון וכתוב קדומה ומשובחת. ניטול לדוגמה קטע קטן מני רבים: "איביילהו אבא שאול ארישא קאם אי דילמא אסופה קאם". הצורה הכתובה איביילהו במקום איבעיא להו מדגימה היטב את התכונות של כתיב פונטי המשקף מבטאים חיים בפי יהודי בבל (כאן: ביטול ההגה הלועזי המיוצג באות ע"ן),²⁴ תכונה המאפיינת את קטעי הגניזה המשובחים של הבבלי. בינתיים ניתן להצביע על מקרה יחיד נוסף של השמטת העי"ן והאל"ף השנייה במונח זה: "איביי להו סמוך למנחה גדולה תנן משום פסח או דילמא סמוך למנחה קטנה" (פסחים קז ע"א, כ"י קמברידג' 16 [T-S F2 2]). כאן, בשבת, אף הודגם נוהל עתיק של כתיבת מילים קצרות ללא רווח ביניהן, ועל כן ייחשב כתיב זה כיחידאי.²⁵

"ומאי א' ר' יוחנן הכי". ומאי = ומי.²⁶

"ממאי אינימא משום דכ"; "אי הכי אימא סופא" - ניקוד בצירי לעתיד ובחיריק לציווי כפי שקבע רב שמואל בן חפני גאון.²⁷

בענין התכונות הללו ורבות כמותן בטיב מעולה אפשר להשוות כ"י שבת זה לכ"י ג, לבבא מציעא,²⁸ המתאפיין בסימני היכר מובהקים למסורת לשון משובחת ומשום כך זכה, בהצטרף אליו קטע גניזה נוסף, לשמש תשתית לדקדוק הארמית הבבליית ולתיאור לשוני מהימן שלה שניסח משה מורגנשטרן.²⁹

24 ראה מורגנשטרן, ארמית, עמ' 60-70 (ובמיוחד 64-65).

25 בדומה לכך, אבל בקיום האל"ף הנ"ל, ניתן להצביע על: "איבייא להו" (בבלי, בבא בתרא עח ע"א, כ"י קמברידג' 30 [T-S F1 1]); עבודה זרה נג ע"א, כ"י אוקפורד, 21-22 Bodl. heb. b.; בבלי, בבא מציעא כז ע"א, כ"י וטיקן 115).

26 ראה מה שכתבתי במאמר זוטות לארמית הבבליית, עמ' 49-50. מצאנו גם "ומאי אמ' ר' יוחנן הכי" (פסחים לד ע"ב כ"י ניו יורק [EMC 271] 2 [JTS Rab. 1623]); "ומאי אמ' שמואל הכי" (נידה כה ע"ב Bologna - Archivio di Stato Fr. ebr. 195).

27 ראה מה שכתבתי במאמרי זוטות לארמית הבבליית, עמ' 50, והנסמן שם.

28 ראה מה שכתבתי במאמרי שיירי כתבי יד קדומים, עמ' 7-32; כרך הנוסח, עמ' 57.

29 מורגנשטרן, ארמית, עמ' 24.

[...] While undertaking a study of early manuscript sources for the Babylonian Talmud tractate Bava Mezia, Friedman reconstructed from fragments found in several libraries the remains of a substantial Geniza manuscript, which contained virtually all of the sixth chapter of the tractate, as well as parts of the seventh chapter. Friedman presents the manuscript under the siglum ג, and in this book I have referred to it as **G1** (for Geniza 1). The significance of this manuscript lies not only in the fact that it contains an early version of the textual tradition reflected

פילוג לענפי נוסח

פילוג זה מוכר היטב לאורך הטקסט ששרד מכ"י הגניזה שלפנינו, הן בהלכה והן באגדה (ובאחרונה ביתר שאת). במקומות הללו עומדים כל עדי הנוסח מעבר אחד וכ"י הגניזה מעבר אחד מולם. הגרסאות שבכ"י הגניזה כמעט ואינן ידועות לנו מכל מקום אחר, כולל תיעוד משני, ללמדך שמסורת מיוחדת לפנינו. יוצאת מן הכלל ובעלת חשיבות היא גרסה אחת מן הנוסח הבלתי ידוע המתועדת בתשובות הגאונים.³⁰ טרם נעבור לעיקר נושא עיוננו נדגים את טיבו של כתב יד זה בחילוף אחד:

משנה: לא ישכור פועלים בשבת ולא יאמר אדם לחבירו לשכור לו פועלים³¹

[שבת קנ ע"א, דפוס וילנה]	[heb. d. 21/4r]
גמרא (פשיטא)	לא ישכור פועלין בשבת ולא יאמר אדן לחבירו לשכור לו פועלין
מאי שנא הוא ומאי שנא חבירו	מה לי הוא ומה לי חבירו ³²
אמר רב פפא חבר נכרי	רב פפא א' חבירו גוי
מתקיף לה רב אשי אמירה לנכרי שבות	
אלא	
אמר רב אשי אפילו תימא חבירו ישראל הא	רב אשי א' אפילו תימא חבירו ישראל הא
קא משמע לן	קא משמע לן
לא יאמר אדם לחבירו שכור לי פועלים	
אבל	
אומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב	מותר אדן לומר לחבירו הנראה ש?ת?עמוד עמי לערב

in MS H165, but also that its language is of a type that until then was known primarily from Geonic manuscripts such as HPS. Friedman effectively demonstrated that many of the characteristics associated with the best Geonic sources (*plene* orthography, phonetic spellings) also appear in early Talmudic manuscripts. Hence the manuscript's textual status (early eastern) rather than its genre/provenance (Geonic) determines the nature of the language.

30 ראה להלן. לדוגמה למסורת נוסח קדומה על פי אחד הקטעים המרכיבים את כתב היד ראה קרצ'מר-רויאל, טלטול, עמ' 321-323.

31 על פי כ"י קויפמן.

32 מה לי וכו'. כזה בכ"י מינכן: "מה לי הוא ומה לי חבירו".

בנוסח הרווח באות שתי אמרות מאת רב אשי: האחת פותחת במילים "מתקיף לה רב אשי" והאחרת - במילים "אלא אמר רב אשי". ידוע מכבר שאין מימרות כפולות אלה מקוריות תמיד, ויש שאחת מהן נוספה בשלב מאוחר אגב מסירת הנוסח,³³ ושלב זה הוא המתועד בנוסח הרווח. בנוסח הגניזה חסר הלשון "מתקיף לה רב אשי אמירה לנכרי שבות אלא" ואין בו אלא מימרת רב אשי בלבד וללא "קושייתו", שהיא בוודאי תוספת. גם בהמשך אנו עדים להרחבה מסוג זה בנוסח הרווח.

שלושה מעשי חכמים

להלן נדגים את הפילוג לענפים בהשוואת שלושה סיפורי חכמים הבאים בשבת קנו ע"ב בסוגיית אין מזל לישראל: מעשה דשמואל ואבלט, מעשה דר' עקיבא ומעשה דרב נחמן בר יצחק.

המעשים באים ללמדנו שאמנם גורל האדם נקבע בכוכבים ובמזלות השמימיים, אולם השפעתם ההכרחית תקפה רק על אומות העולם, ואילו בני ישראל יכולים להפוך את הגזרה על ידי זכות ומעשים טובים. ולכן המימרה "אין מזל לישראל" פירושה אין השפעת המזלות על ישראל הכרחית.³⁴

- 33 ראה פרידמן, אל תתמה, עמ' 109-111 [64-66]; לתורתם של תנאים, עמ' 215, הע' 68.
- 34 כך פירושם של דברים בהקשר זה. לעיל בסמוך: "איתמר רבי חנינא אומר מזל מחכים מזל מעשיר ויש מזל לישראל רבי יוחנן אמר אין מזל לישראל", ופירש רש"י: "ויש מזל לישראל - שאין תפלה וצדקה משנה את המזל; אין מזל לישראל - דעל ידי תפלה וזכות משתנה מזלו לטובה". פירוש זה מותאם היטב לשלושת הסיפורים דידן, אלא שנראה תמוה במקומו, המתפרש לכאורה בפשטות: אין בכוכבים ובמזלות קביעה על גורלו של עם ישראל. וכן בהמשך דברי הגמרא שם: "ואזאר רבי יוחנן לטעמיה דאמר רבי יוחנן מניין שאין מזל לישראל... הם יחתו ולא ישראל. ואף רב סבר אין מזל לישראל דאמר רב יהודה אמר רב מניין שאין מזל לישראל שנאמר ויוצא אותו החוצה... צא מאיצטגנינות שלך שאין מזל לישראל" (שהם בחלקן מקבילות לבראשית רבה, פרשה מד, עמ' 433). הלא פירושם של הדברים בפשטות, שאין מזל לישראל כלל (ולכן אין לישראל לעסוק באיצטגנינות)? והשווה ההסבר הפשוט שבו העמיד הגר"ש ליברמן את דברי ר' יוחנן אלה (ושלא כפירוש רש"י): "There is no planet for Israel, i.e. Israel is not dependent on the planets. The power of Astrology is not denied, but it is confined to the Gentiles only, having no influence on Israel" (עמ' 99, ועיי' שם; בתרגום לעברית נוסח כך: "כלומר, אין לישראל תלוי במזלות. אין כאן כפירה בכוחה של האצטגנינות, אבל הוא מוגבל לגויים בלבד, ללא כל פעולה על ישראל" [יוונית ויוונית, עמ' 75]). אורבך (חז"ל, עמ' 246) הביא את דברי רש"י. ועיי' דיונו של קלמין, אסטרוולוגיה. לדעתו אימצו בעלי סתם התלמוד את הלשון "אין מזל לישראל", אשר במקורו היה הכחשה כללית של כוחות המזלות על ישראל ויישמו אותו בסיפורים כמובן מצומצם, לעושי מצוות בלבד (עמ' 175), וכן הטילו משמע זה ממש אף במימרות הקודמות וכמשמע בפירוש רש"י (עמ' 179). אנקוט שיטתם בשינוי קל: לדברינו שימוש המקורי של "אין מזל לישראל" עדיין תופס בחלק הראשון של הסוגיא, אין מזל לישראל כלל' (וכפי שכתב ליברמן

כאן נרחיב את היריעה ונעסוק אף בהתהוות הראשונה של הסיפורים, כדי להדגים המשך פיתוחם בעיבודים הנעשים אגב מסירת הנוסח בידי גרסנים יצירתיים, כדגם שהעליתי לגבי מסירת נוסח הפרקים "השוכר את האומנין" ו"המגרש".

לטעמי, יש לראות בגילוי דרך התהוותם הראשונה של סיפורי חכמים בבבלי משימה מרכזית בחקרם. התחקות על דרכי היצירה הספרותית של המקורות הללו ועל השילוב האמנותי של סממני לשון ועניין השאובים ממקורות אחרים, היא שמאפשרת הערכתם הראויה. כלומר, הערכה לא של כל מעשה ומעשה בכידודו, אלא דווקא לאור הבנתו מתוך תהליך התהוותו,³⁵ וכשמתאפשר, על פי ההידברות שהוא מקיים עם מעשים אחרים המונחים לפנינו.³⁶

ירושלמי שבת ו ט, ח ע"ד, עמ' 400

תרין תלמידין מן דר' חנינה הוון נפקין מקטוע כיסין³⁷ חמתון חדא איסטרוולוגוס:
אילין תרין מי נפקין ולא חזרין

מי נפקין, פגע בהון חד סב. אמ' לון זכון עמי דאית לי תלתא יומין דלא טעמית כלום והוה עמון חד עיגול. קצון פלגא וי[ה]ביניה ליה. אכל וצלי עליהון אמ' לון תתקיים לכון נפשיכון בהדין יומא היך דקיימתון לי נפשי בהדין יומא

נפקון בשלם וחזרון בשלם והו תמן בני אינש דשמעון קליה אמרין ליה ולא כן אמרת אילין תרין מי נפקין ולא חזרין אמ' אי (דהכא)³⁸ [ההוא] גברא שקר דאיסטרולוגייה דידיה שקרין³⁹ אפילו כן אזלון ופשפשוון ואשכחון חכינה

- בהתייחסו לשם), והומר בחלק השני בלבד למשמע: "זכות המצוות מבטלת את גזרת המזל". ואי"ה ארחיב במקום אחר בדיון פילולוגי של דיבור "אין מזל לישראל".
- 35 עסקתי בשיטה זו במאמרי לאגדה ההיסטורית, והמשיכו בה כמה חוקרים. אפיון הגישה כלפי גישות אחרות בא כעת אצל טרופר, כחומר ביד היוצר, ראה תיאור שלוש גישות במבוא שם (והשלישית הגישה הנ"ל, עיין שם עמ' 21). ספרו של טרופר מוסר פיתוח מרוכז של דגם זה. לתוספת דיון בשיטות הללו ראה ספטימוס, הידברות; מרינברג-מיליקובסקי.
- 36 פרידמן, סיפור רב כהנא ור' יוחנן.
- 37 כתוב קיסין ותוקן כיסין. וכן במאירי ובספר חסידים (ראה להלן): קיסין, ואכן קיסין היא הצורה המקורית, ראה סוקולוף, גלילית, עמ' 491.
- 38 בספר חסידים: "דהכ"י" (וראה בהערה הבאה). וצ"ל: דהדין.
- 39 במאירי (ראה להלן): "או ההוא גברא שקר או איצטרוולוגייה דידיה שקרא"; בספר חסידים (ראה להלן): "אי דהכי גברא דשקר דאיסטרוולוגא דידיה שקרין".

פלגא בהדא מובלא ופלגא בהדא מובלא אמרו מה טיבו עבדתון יומא דין ותניין ליה עובדא אמ' ומה ההוא גברא יכיל עביד דאלההון די יהודאי מתפייס בפלגות עיגול.⁴⁰

המעשה שבירושלמי קדום לזה שבבבלי, הוא או כמותו שימש לו מקור, ובעל האגדה בבבלי עיצב את המעשה שלו על פיו וממנו.⁴¹ המקבילה שבירושלמי עולה על זו

40 פני משה: "תריין תלמידין מן דר' חנינה היו יוצאין לחטוב קסמי עצים וראה אותן חווה כוכבים אחד ואמר אלו השנים משיוצאין לא יחזרו שיארע להם פגע אחד וכשיצאו פגע בהם זקן אחד עני ואמר להם תזכו עמי ליתן לי מה לאכול שכבר יש לי ג' ימים שלא טעמתי כלום והיה עמהן ככר לחם אחד וקצצו החצי ונתנו לו ואכל והתפלל עליהם ואמר להם תתקיים לכם נפשכם ביום הזה כמו שקיימתם לי את נפשי ביום הזה ויצאו בשלום וחזרו בשלום והיו שם בני אדם ששמעו קול של חווה הכוכבים שאמר ואמרו לו ולא כך אמרת אלו שנים כשיוצאין אינן חוזרין והרי חזרו בשלום ואמר אי דכאן האיש שקרן ועל עצמו אמר א"כ חכמת הכוכבים שלי הכל שקרים ואעפ"כ לכו וחפשו במשאוי שלהם והלכו ומצאו נחש מחותך החצי במשא זה מכאן והחצי במשא זה מכאן ואמר להן מה טיב של מעשיכם ביום הזה וסיפרו לו המעשה שעשו חסד עם העני הזקן ואמר החווה כוכבים על עצמו ומה יכול האיש הזה לעשות שנתבדה בחכמתו ואלהיהם של היהודים מתפייס הוא בחצי ככר לחם שמחמת כן אירע להם הנס הזה". ראה גינצבורג, גנזי שכטר, א', עמ' 435-436; בבית הבחירה למאירי (שבת קנו ע"א, עמ' 615-616): "ובתלמוד המערב אמרו בששי של מסכתא זו תריין תלמידין הוו נפקין ומיייתי קיסין חמתין חד איצטלוגלוגוס אמר אלין תריין נפקין דלא מיעל מן דנפקין פגע בון חד מסכן אמר לון זכוון עמי דאית לי תלתא יומין לא טעמית כלום הוה גבהון חד עגול ר"ל ככר לחם אחד קטן פלגיה ויהבון ליה מן דאכל צלי עליהון אמר לון כמה דיהבתון לי נפשי בהדין יומא כן יתיהבון לכון נפשכון בהדין יומא קטעון מובליהון ועלון בשלום מן דעלין הוו תמן בני נש דשמעין קליהון אמרי ליה לא אמרית דאילין תרי נפקין דלא מיעל אמר או ההוא גברא שקר או איצטרוגלוגיא דידיה שקרא פשפשו מובליהון ואשכחון אובינא (צ"ל: "חכינא") פלגא גו מובלא דהן ופלגא גו מובלא דהן אמ' לון מה מצוה עבדתון הנון ליה עובדא אמ' מה אנא יכול עביד ואלהון דיהודאי מתרצי בפלגות עגול". ואם כי לשון הירושלמי המובא אצל המאירי מעובד ומשובש במקצתו, גם יש במקצתו מה לתקן או להבהיר את לשון הירושלמי שלפנינו. לשון המעשה כולו הובא גם בספר חסידים (ויצטניצקי), סימן תתק, עמ' 223. וראה רטנר, אהבת ציון וירושלים, שבת, עמ' 82-83; ליברמן, הירושלמי כפשוטו, עמ' 113-114.

41 החוקרים העמידו על כך, מי יותר ומי פחות. ראה רובינשטיין, תרבות, עמ' 60-70, וכתב שם (בעמ' 70):

Of interest to us is the nature of the meritorious deed that bestows life. In the Yerushalmi the two sages give charity, feeding a hungry man. In the Bavli, the hero prevents a co-worker from being shamed. He does not feed the poor man or even give him alms; apparently all the workers will share the potluck meal even if they do not contribute. By pretending that the man had proffered food the hero enables him to eat without embarrassment. Again it seems that the Bavli storytellers have reworked a story similar to the version preserved in the Yerushalmi. For in the Yerushalmi the cutting of the snake fits neatly: when the

שבבבלי מבחינה אסתטית-ספרותית. "תריין תלמידין מן דר' חנינה הוון נפקין מקטוע כסיין" שבירושלמי קרוב לנאמר לעיל בסמוך שם: "חד תלמיד מן דבר קפרא הוה נפיק מיקטוע כסיין" (ו ט, ח ע"ג, עמ' 400).⁴² הדגם "שני תלמידי חכמים", "שני תלמידים",

sages replaced the knife after slicing their loaf they happened to kill the snake. And they went out to cut wood, so we know that they carry a knife or axe. A measure-for-measure theme is generated: they cut their bread in half, God or providence cuts the snake in half. As the old man explicitly prays: they sustained a life, so God sustained their lives. The Bavli version lacks a connection between the hero's deed and the severed snake. Nor is it clear exactly how or when the snake was cut. Rashi fills in the narrative gap: "he had cut it (the snake) with the reeds without knowing it." Yet the story does not mention reeds either. Moreover, the scenario of workers combining their food seems contrived. The storytellers probably devised this strange supping method in order to incorporate the theme of shame. In any event, whatever the precise history of the tradition, shame, absent from a Palestinian story, becomes the focus of the Babylonian version.

וכן גרדנר, אסטרוֹלוגיה, עמ' 335-336, ושם:

There are a number of differences between the versions of the story found in the Bavli and Yerushalmi. In y. *Shab. 6:9, 8d*, the astrologer's prediction is disproved by the actions of two students of Hanina - a sage unsuitable for the Bavli's version because of Hanina's *promotion* of astrology earlier in its sugya. Shmuel is a fitting replacement for Hanina, as the former is associated elsewhere with astrology and professes knowledge of a planetary week, but does not promote it as intensely as Hanina does.

The nature of the fulfilled commandment also differs between the texts. In the Yerushalmi, it is a simple act of charity: upon request, the two students give the old man half their loaf of bread. The Bavli, however, takes the mitzvah one step further: the Israelite gives the bread without having been asked. Moreover, the Bavli's Israelite spares the hungry man from the shame of not contributing to the common pool of bread. Indeed, shame is an important theme in the Bavli [note 94: Rubenstein, Culture]. The Yerushalmi version seeks to inflict (rather than avoid, as in the Bavli) shame, as it publicly embarrasses the astrologer. In the Yerushalmi, astrology is nothing but lies; in the Bavli, astrology is a real science that has real use for the Gentiles, but has no influence over Israel, which is consistent with the rest of our sugya. The inclusion of the snake in the astrologer's prediction in the Bavli adds a sense of irony that the Yerushalmi lacks: the astrologer predicts that a snake will kill the Israelite, but in the end, the snake itself is killed.

והשווה לייטר, יש מזל. ההקבלה לא צוינה בספר יפה עיניים כי הרי זה כאילו מעשה אחר!
וכבר העיר לייטר: "לשון דומה". וכן בהמשך שם: נחש, וכו'.

"תריץ תלמידין" מוכר היטב, והוא המתאים לחיתוך הנחש לשניים, "פלגא בהדא מובלא ופלגא בהדא מובלא". יש והעיבוד הבבלי, החותר לקדם את מגמותיו, מוליך בסופו של דבר גם לדלדול העיצוב האמנותי ולשחיקתו. בדיוננו נתייחס לשני הענפים של המעשה שבבבלי ונדייק בזיקה המילולית והסגנונית שמתקיימת בין המקורות הללו.

המעשה שבירושלמי מתרחש בשלוש מערכות, והוא הדין בזה שבבבלי:⁴³

בבלי	ירושלמי
המערכה הראשונה: אבלט חוזה אסון לאחד היוצאים למלאכה ושמואל מכחיש.	המערכה הראשונה: התלמידים יוצאים למלאכה ואיסטרולוגוס קובע שלא יחזור.
המערכה השנייה: בחזרתם אבלט מוצא נחש מבותר במשאו, ושמואל מגלה מעשה החסד שעשה.	המערכה השנייה: זקן מבקש אוכל, חתכו ככר לחם ונתנו לו חציה.
המערכה השלישית: יצא שמואל ודרש: צדקה תציל ממוות.	המערכה השלישית: אנשים שראו שואלים את האיטרולוגוס. הוא מודה בכישלון האסטרולוגיה, ואחרי שמצאו נחש מבותר מודה שוב, והפעם בכך שאלוקי ישראל הוא שפעל להפיכת מה שהיה חזוי בכוכבים.

המערכות שבירושלמי מציגות אירועים לפי סדר התרחשותם, ובמיוחד מעשה החסד המתואר אחר החיזוי, ואילו בבבלי נמסר כל המידע כהבזק לאחור ודיווח בשעת תחקיר על מעשה שאירע בסמוך לפני כן ("האידנא"). הנפשות הפועלות בירושלמי הן שני תלמידים של ר' חנינה, איסטרולוגוס ומשקיפים אלמונים. בבבלי יצאו אלמונים ונכנס שמואל, ההופך להיות גיבור המעשה המפליא חכמה בכל מערכה ומערכה. בירושלמי האיטרולוגוס הוא הנותן ביטוי למוסר ההשכל בסוף, ובבבלי שמואל הוא שעושה זאת.⁴⁴

43 הפסקה הקצרה "נפק שמואל" וכו' בבבלי מקבילה למערכה השלישית שבירושלמי. גם כאן אפשר לראות שתי מערכות ותוספת מוסר השכל בסוף, כמו בניתוח שיוצע להלן במעשה ר' עקיבא.

44 מוסר השכל זה בסוף המעשה מזכיר את הסיכומים בצורת פתגם הבאים במשלי איזופוס ובמקביליהם התלמודיים (ראה פרידמן, הפתגם ושברו).

לא זו אף זו. בבבלי הולבשה על האיסטרוולוגוס זהות ידועה, והוא מופיע כאישיות מוכרת: אבלט.⁴⁵ אבלט מוזכר בירושלמי כנכרי מכובד הנכנס ויוצא אצל חכמי ישראל:

אבלט שאל ללוי סריסא,⁴⁶ מותר לשתות ואסור לרחוץ אמ' ליה אם תראה סריס מחבק עם אשתך שמא אינו רע לך אמ' ליה אין אמ' ליה ומכי⁴⁷ הוא לה כלום אמר' לו שלא תתפרץ אמ' ליה והכא שלא יתפרצו כיון שיצא אמרו לו תלמידיו ר' לזה דחיתה בקנה לנו מה את משיב אמ' לו והלא כבר נאמ' אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם [שמות יב טז] (שבת ג ג, ו ע"א, עמ' 386 = ביצה ב ה, סא ע"ג, עמ' 691).⁴⁸

בבבלי בא אבלט בשני מקומות נוספים: "שמואל ואבלט הוו יתבי, אייתו לקמייהו חמרא מבשלא, משכיה לידיה (רש"י: משכיה אבלט לידיה, שלא יגע בו ויאסרנו); א"ל שמואל, הרי אמרו: יין מבושל אין בו משום יין נסך" (עבודה זרה ל ע"א); "אבלט אשכחיה לשמואל דגני בשמשא. אמר ליה חכימא דיהודאי! בישא מי הוי טבא?" (רש"י: "חום השמש שהוא קשה לאדם, כלום מטיב לו?") (שבת קכט ע"א).

אולי בהשראת מעשה שמואל ואבלט שבשבת לעיל בסמוך (קכט ע"א) ראה בעל הגמרא לנכון להחליף את האסטרוולוגוס באישיות זו, היודעת בנזקי גרמי שמים ("בשמשא...בישא") וצירף סגנון פתיחת המעשה בעבודה זרה: "שמואל ואבלט הוו יתבי" (שם אמנם מתאים יותר, יושבים בסעודה, וכאן יושבים בצדי הדרך;

45 שם זה מוחזק כמין האכדית (Uballit), ראה גרינפלד וסוקולוף, אסטרוולוגיה, עמ' 213; גלר, היתד האחרון, עמ' 57, הע' 55.

46 בירושלמי כפשוטו, עמ' 84, קיבל ליברמן את הגהתו של רטנר 'פריסא', על פי ירושלמי גיטין ו ה, מח ע"א, עמ' 1082. בשרידי ירושלמי (שבת), עמ' 76 (= קמבירדג' TS F17.39-40): סריסא (והשווה 'סריס' להלן; השם גורם?); וכן בביצה בקטע פריז (AIU III A35). וקרוב שגם בגיטין צ"ל 'סריסא' (השווה סוקולוף, גלילית, עמ' 389).

47 ראה ירושלמי כפשוטו שם.

48 בפני משה: "ואבלט ג"כ פליסופיוס חבירו של שמואל בחכמות שאל ג"כ זה ללוי סריסא. כך היה שמו על הא דאמרו חכמים [מים שהוחמו ביום טוב. ש"פ] אסורין ברחיצה ומותרין בשתיה מותר הוא לשתות ואסור הוא לרחוץ בתמיה ואם מותר הוא הכל מותר והשיב לו דרך משל אם תראה סריס אחד מחבק הוא עם אשתך שמא אינו רע בעיניך והשיב לו הן וא"ל ולמה וכי מכי הוא לה כלום הלא סריס הוא ומה מחסיר הוא לה וא"ל אעפ"כ כדי שלא תתפרץ באיסור ותעשה כן עם אחר וא"ל אף הכא נמי כן שחששו חכמים כדי שלא יתפרצו ויבאו להקל באיסור יום טוב ולפיכך אסרו להן המותר. והלא כבר נאמר אך וגו'. ושתיה בכלל אכילה היא ואותה דוקא התירה התורה שהיא שוה לכל נפש אבל לא רחיצה". גישה חדשה הוצעה בעניין הלשון "דחית בקנה" אצל טורפה, למשמעות הביטויים, ועיין שם עמ' 16 והע' 20; 28-31.

אתמהה!⁴⁹). כעת יושב אבלט, הבקי בענייני שמים, וראוי אף כאן להושיב איסטרוולוגוס זה עם שמואל, חכם שהצהיר: "נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא, לבר מכוכבא דשביט דלא ידענא מאי ניהו" (ברכות נח ע"ב). ולא עוד אלא שבין המדרשים המאוחרים מצוי שאף שמואל עצמו היה "אסטרוולוס"!

מהו לא בשמי' היא (דברים ל יב), שמואל אמ' אין התורה מצויה באסטרוולוגין שאומנותם בשמי'. אמרו לו לשמואל והרי אתה אסטרוולוס וגדול בתורה. אמ' להם לא הייתי מביט באסטרוולוגיא אלא בשעה שהייתי פנוי מן התורה, אימתי [בשעה] שהייתי נפנה לבית המים (דברים רבה, מהדורת ליברמן, ניצבים, עמ' 118-119).

תנחומא

מקבילה נוספת באה בתנחומא:⁵⁰

מעשה היה ברבי ינאי ורבי יוחנן שהיו יושבין על פיילי של טבריי והיו שם שני אסטרוולוגין ראו שם שני יהודי' יוצאין למלאכתן אמרו אותן שני אצטרוולוגין אותן שני האנשים יוצאין ואינן נכנסין אלא הנחש שורפן. שמעו רבי ינאי ורבי יוחנן מה עשו ישבו על פתח המדינה לידע אם נכנסין הן אותן שני האנשים למלאכתן ונכנסו, וראו⁵¹ אותן ר' ינאי ורבי יוחנן אמרו לאיצטרוולוגין לא אמרתם ששני האנשי' הללו יוצאין ואינן נכנסין שהנחש שורפן, אמרו להן הן, אמרו להן הרי יצאו בשלום ונכנסו בשלום היו האיצטרוולוגין מביטין בהם אמרו להן אמרו לנו מה עשיתם ביו' הזה, אמרו להם לא עשינו דבר אלא כשם שהיינו למודין לעשו' קרינו את השמע

49 ואכן, המעיין בבבלי חייב ליישב לעצמו מהי ה"ישיבה" הזאת. יש שכתב: "חכם היהודים וחכם הגוים יושבים שניהם יחד בחיק הטבע" (פאוסט). גם המקבילה המאוחרת שבתנחומא מנסה ליישב ישיבה זו, ושם מדובר בשני חכמי ישראל, ואמרו: "מעשה היה ברבי ינאי ור' יוחנן שהיו יושבין על פיילי של טבריה... ישבו על פתח המדינה לידע אם נכנסין הן". סממנים: על עוג מלך הבשן "א"ר יוחנן היה יושב על פיילי של טבריה והיו רגליו מגיעות לארץ (דברים רבה, ליברמן, דברים, עמ' 33); מקום מסחר: "עבר להדי צור אשכת חד חייט דיתבי על פיילי דמדינתא, אמר ליה מה את טעין, אמר ליה לפלגין, א"ל לא יבחת לי לוקטא לוקטא, אמר ליה לא, א"ל לית לן מזבן אלא במדינתא אחרת, כיון דמטא בירושלים אשכת חד חייט דיתבי על תרע פיילי" (איכה רבה פרשה א, ובהמשך שם); כדי להמציא חכם במיקום כזה תיארנו אותו כשונה משנתו: "ר' ינאי הוה יתבי מתני על פיילי קרתא וראה נחש אחד מרתיע ובא" (קהלת רבה, פרשה ה).

50 כאן על פי דפוס מנטובה. פסקה זו היא מן הנוספות בסוף פרשת שופטים בדפוס זה ואינן בדפוס קושטא ובדפוס ונציה. ראה בובר, מדרש תנחומא, מבוא, עמ' 163-164, 177.

51 בדפוס מנטובה: יראו (?).

והתפללנו, אמרו להם יהודים אתם אין דברי האיצטרולוגין מתקיימים בכם שאתם יהודים, הוי "ואתה לא כן נתן לך ה' אלדיך" [דברים יח יד] (פרשת שופטים סימן י).

מקבילה זו מבוססת בעיקר על המעשה שבירושלמי, בהרחבות המובנות למעיין ובעיבודים מסוימים כבבלי.

נעיין כעת בהשוואת נוסח כ"י הגניזה לנוסח הרווח (על פי דפוס וילנא). העיון מעלה שכתב יד הגניזה משקף נוסח מקורי ושמרני יחסית, והנוסח הרווח - נוסח מפותח ומתפתח, אולם כפי שכבר ראינו במקומות אחרים, נוסח שמרני איננו בהכרח העתק מדויק של הנוסח המקורי, יש שגם הוא מפתח ומשכלל אותו, אם כי במידה מועטת יותר.

{ } = הסבר מעל המילה

דפוס וילנא	כ"י הגניזה
ומדשמואל נמי אין מזל לישראל דשמואל ואבלט הוו יתבי והוו קאזלי הנך אינשי לאגמא אמר ליה אבלט לשמואל האי גברא אזיל ולא אתי טריק ליה חיויא ומיית אמר ליה שמואל אי בר ישראל הוא אזיל ואתי אדיתבי אזיל ואתי. קם אבלט שדיה לטוניה	מידישמואל נמי אן ⁵² מזל לישראל שמואל ואבלט הוו יתבי ⁵³ חזונה? להנך דרדקי {נערים} דקא אזלי אציבי א' ליה אבלט לש' האי חד מיניהו טריקלא ⁵⁴ חיויה ⁵⁵ {נחש} ומיית א' ליה שמואל אם בר ישראל הוא לא בחלא {במואלא} ⁵⁶ תליא מילתא אלא בזכותא תלויא מילתא כי אתא {באו} קא אבלט שריה לטוניה

52 השווה: "אם רצו לזמן אן מזמנין" (בבלי, ברכות מה ע"א, כ"י קמבירידג' 32 [2] T-S F 1; חמש פעמים בקטע זה).

53 הצורה יתבי רווחת בש"ס; יתבי שרדה במיעוט עדי הנוסח, כגון: "ר' אמי ור' אסי הוו יתבי וגרסי" (בבלי, שבת י ע"א, כ"י מינכן 95).

54 צ"ל: טריקלא; מששובש אל"ף במקום ה"א נפתח בטעות כמילת השלילה.

55 חיויה/חיויא במוכן נחש (השווה בבלי, עבודה זרה ל ע"א, כ"י מינכן 95: "חוייה לההו' חיויא דשקא מיא", אבל לעיל שם: חיויא) אינה תקינה, ושמא בא בהשפעת נארו חיויה (דניאל ז ה, ז) המובא הרבה בש"ס.

56 הכתיב המשובש נהווה בחלקו מחיבור הצד השמאלי של המ"ם עם הזי"ן.

<p>אשכח ביה חיויא דפסיק ושדי בתרתי גובי אמר ליה שמואל מאי עבדת אמר ליה כל יומא הוה מרמינן ריפתא בהדי הדדי ואכלינן. האידינא הוה איכא חד מינן דלא הוה ליה ריפתא הוה קא מיכסף אמינא להו אנא קאימנא וארמינא כי מטאי לגביה שואי נפשאי כמאן דשקילי מיניה כי היכי דלא ליכסיף. אמר ליה: מצוה עבדת! נפק שמואל ודרש וצדקה תציל ממות ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה.</p>	<p>אשכחיה לחייה דמיפסק ושריה בטוניה א' ליה שמואל מאי עבדת א' ליה איכא דרדקי עניי בהדן דלית להו ריפתא כל יומא הוה שקלינן אומצא אומצא וספינא להו האידינא {עכשו}אמינא להו וכי מיפדי מדידן קא אכלא למין {למה}לכסופת⁵⁷ נאכלו בהדן יצא שמואל ודרש וצדקה תציל ממות לא ממיתה עצמה אלא ממיתה משונה</p>
--	---

לשם הניתוח נחזור ונציג דיבור דיבור:⁵⁸

<p>דפוס וילנא דשמואל ואבלט הוה יתבי והוה קאזלי הנך אינשי לאגמא</p>	<p>כ"י הגניזה שמואל ואבלט הוה יתבי חזונה להנך דרדקי דקא אזלי אציבי</p>
---	---

תרגום: ראו אותם נערים ההולכים עבור עצים / והיו אותם אנשים הולכים לאגם

"חזונה" פירושו 'ראו אותם', כבירושלמי "חמתון".

בנוסח הגניזה היוצאים לעבודה הם "דרדקי" (נערים) ולא "אינשי" (אנשים) כבנוסח הרווח. גם להלן בנוסח הגניזה, העניי שפרנסו אותם הם "דרדקי" כמותם ("איכא דרדקי עניי בהדן"). אפשר שהליכתם לאסוף עצים ("אציבי") הייתה לשם הכנת חומר הבערה לבישול ארוחתם המתוארת להלן. המילה "דרדקי" נפוצה בש"ס כרמיזה לתלמידי בית המדרש, וכגון כמה פעמים לעיל במסכת שבת: "אתו דרדקי האידינא לבי מדרשא" (קד ע"א), "כמה חריפא שמעתתא דדרדקי" (קמב ע"ב), "איתער בהו רבי יוחנן, אמר להו: דרדקי" (קמה ע"ב). ושמא אף אותם "דרדקי" דידן הם תלמידים של בית רבן, הגומלים חסד זה לזה, ושמואל הכיר בהם. סיוע גדול לקביעה שזו הגרסה המקורית ניתן

57 אולי צריך להיות: לכסופניהו.

58 לא חזרנו כאן על הכתוב בין השיטין כמובא כבר לעיל, והצגנו את הגרסה כך שתאים למשימת ההשוואה.

מן המעשה בירושלמי, העומד ברקע המעשה שלפנינו בבבלי, ושם: "תרין תלמידין מן דר' חנינה הוון נפקין מקטוע כסיין" וכו'.

זהותם של בני הקבוצה (שהם יהודים), כולם או חלקם, אינה מובהקת ממראיתם, ויכול שמואל (המכיר שהם "דרדקי" = תלמידים) לומר לאבלט: "אם בר ישראל הוא", שהרי לאבלט אין דרך לדעת שהוא בר ישראל.⁵⁹

הגרסה "אציבי" בנוסח הגניזה לעומת "לאגמא" בנוסח הרווח, מסתברת אף היא כגרסה המקורית על פי אותו ירושלמי: "מקטוע כסיין" (מחטב עציף שבדברים כטי י תורגם מקטוע קיסיכון ככל התרגומים הארמיים פרט לתרגום אונקלוס). "ציבי" רווחת בבבלי במובן זה (עציים/כסיין).⁶⁰ "אגמא" שגורה בבבל במובן ביצה והדומה לה⁶¹ ואף בהרכב שמות מקום אחדים. בבבלי שגור גם מושג ההליכה לאגמא "לקטול" קנים: "גברא אזל לאגמ' קטל קניא עבד טונא ולא מצי ביה" (בכורות ח ע"ב, כ"י מינכן 95); רש"י: "חתך חבילה... ולא מצי ביה להרימו על שכמו".

הנוסח הרווח מסב את המונח המקורי "אציבי" המתאים למקור הארץ ישראלי, למינוח בבלי מיוחד. עם זאת, יורדים ההולכים מדרגת תלמידים/דרדקי, ל"אינשי", סתם אנשים, לאו בני תורה, אלא קטלי קני באגמא, מטבע לשון בבלי המנוגד ניגוד קוטבי לבני תורה / בר אוריין. כגון: "...אמרו ליה: רבך קטיל קני באגמא הוה (רש"י: חותך קנים מן האגם הוה, לא ידע לפרש משנה)" (שבת צה ע"א).⁶²

הורדה זו מבליטה את מקומו של שמואל, שהוא הוא חכם התורה בהקשר דנן, ואף מדגישה ש"אין מזל לי שראל", כל בר ישראל שזכויות בידו מכריע את השפעת המזלות ואפילו קטלי קני בעלמא.

59 רובינשטיין (רובינשטיין, אסטרוולוגיה, עמ' 131-132) כתב כנגד הגרסה הרווחת: Shmuel's equal confidence in claiming that the man will return is less clear. Even if the planets do not exclusively determine the fate of Jews, as the story concludes, how does Shmuel know that this man will perform good deeds that day? Nor does Shmuel know that the man has acted righteously throughout his life, since the Sage was not previously acquainted with him, as evident from the conditional declaration, "If he is a Jew." We could say that Shmuel assumes all Jews have some *misvot* to their credit, and these will trump fate, but this explanation seems forced הרווחת אין כאן קושיות של ממש, אולם מכל מקום, הרוצה לקרב את הדברים לסברות הללו ימצא את מבוקשו בנוסח הגניזה.

60 סוקולוף, בבלי, עמ' 958-959.

61 סוקולוף, בבלי, עמ' 1028-1029.

62 דהיינו, בסמוך לעיל. השווה סנהדרין לג ע"א: "אטו אנן קטלי קני באגמא אנן".

כ"י הגניזה	דפוס וילנא
האי חד מיניהו	האי גברא אזיל ולא אתי טריק ליה חיויא ומיית

תרגום: זה האחד מהם יכיש אותו נחש וימות / איש זה הולך ולא יבוא, יכיש אותו נחש וימות

הצירוף "האי חד מיניהו", בהצבעה לאותו אחד, יוצא דופן מבחינה תחבירית (השכיח "האי גברא") והוא יחידאי בש"ס, סביר לומר שביטוי מקורי הוחלף בשגרת⁶³.

"אזיל ולא אתי" - הרצף מופיע רק בנוסח הרווח, ורק בו הוא ממשיך לתפקד גם בהמשך הסיפור.⁶⁴ במקבילה שבירושלמי שבת אנו גורסים "אילין תרין מי נפקין ולא חזרין", ואף שם הרצף של פעולות היציאה/ההליכה והחזרה מהווה ציר סגנוני של הסיפור כולו.⁶⁵ ההתאמה לסגנון שבירושלמי מלמדת שזוהי הגרסה המקורית בבבלי.

סביר לחשוב שבנוסח הגניזה הוחלף מטבע הלשון בקביעה מפורשת יותר: "טריקלָה חַיָּוּהּ וּמִיָּת" כזו שבמעשה ר' עקיבא להלן. אף בנוסח הרווח נכנס דיבור זה, אבל לא כמחליף את הסגנון המקורי, אלא כנוסף עליו.⁶⁶ בדרך זו נוצרה גרסה כפולה: "אזיל ולא אתי, טריק⁶⁷ ליה חיויא ומיית". דיבור כפול זה חורג מדרכי הסגנון הקצר והאלגנטי המאפיינ את סיפורי הבבלי,⁶⁸ שהרי, בסופו של דבר, אחד מן הביטויים מיותר, ודווקא הביטוי "אזיל ולא אתי" עצמו משקף סגנון מאופק ולפיכך מתאים למעשה זה של קביעה לגבי איש היוצא למלאכתו.

תהליך דומה אירע במקבילה המאוחרת שבתנחומא, ביצירת נבואה כפולה: "אמרו אותן שני אסטרולוגין: 'אותן שני האנשים יוצאין ואינן נכנסין אלא הנחש שורפן'".

63 ואולי תיבת "האי" היא תוספת מוטעית בנוסח הגניזה (על פי גיליון המורה לביצוע הנוסח הרווח?), ועיקר הגרסה: "חד מיניהו", אחד מהם (ואולי: אחד מן השניים!).

64 וזה רצף אותו לשון: והו קאזיל, אזיל ולא אתי, אזיל ואתי, אזיל ואתי.

65 נפקין, נפקין ולא חזרין, מי נפקין, נפקון בשלם וחזרון בשלם, מי נפקין ולא חזרין. בירושלמי, קובע האיסטרולוגוס: "מי נפקין ולא חזרין". וכן לאחר חזרת שני התלמידים בריאים ושלמים, אומרים אנשים לאיסטרולוגוס: "ולא כן אמרת אילין תרין מי נפקין ולא חזרין". וכזה הסגנון בנוסח הרווח בבבלי, "אזיל ואתי".

66 כפי שקורה תכופות.

67 במקצת עדי הנוסח: דטריק, וטריק, כדי לצרף ולקשור את שני הלשונות.

68 ראה מה שכתבתי במבוא על דרך חקר הסוגיא, עמ' 310.

דפוס וילנא	כ"י הגניזה
אמר ליה שמואל אי בר ישראל הוא אזיל ואתי	א' ליה שמואל אם בר ישראל הוא לא במזלא תליא מילתא אלא בזכותא תלויא מילתא

תרגום: אמר לו שמואל אם בן ישראל הוא / אמר לו שמואל אם בן ישראל הוא
לא במזל תלוי הדבר אלא בזכות תלוי הדבר / ילך ויבוא

לפי המובא כאן, שמואל פותח את תשובתו בפסוקית תנאי ואומר: "אם/אי בר ישראל הוא". דיבור זה, המובא כאן לנוסח הרווח על פי דפוס וילנא, חסר בדפוס הראשון (משפחת שונצינו) ונוסף בדפוס ונציה.⁶⁹ למעשה הוא חסר אף בכ"י מינכן ובילקוטי האגדות, דפוס ראשון, ואינו בא בעדי הנוסח אלא בכ"י אוקספורד 23 Opp. Add. fol. ("בית נתן") ובכ"י וטיקן 108 בלבד.⁷⁰

לעומת התשובה הקצרה והקולעת ששם הנוסח הרווח בפי שמואל: "אזיל ואתי", נוסח הגניזה שם בפיו תשובה ארוכה ומנומקת: "לא במזלא תליא מילתא אלא בזכותא תליא מילתא", תשובה עקרונית ואמונית. ניסוח זה הוא כהיפוך מימרתו של רבא: "אמר רבא חיי, בני ומוזני, לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא" (מועד קטן כח ע"א).⁷¹

69 לעניין גרסאות שהוגוהו ונוספו בדפוס ונציה ולא היו בדפוסים קודמים לאותה מסכת, ראה מה שכתבתי: כרך הנוסח, עמ' 73-74.

70 ושני אלה מעין תת-ענף הם, ראה להלן.

71 על דיבור זה כתב אלמן (תרבות פרסית, עמ' 180): One of Rava's most radical statements on the topic fits perfectly within the context of the Middle Persian debate on "fate" and "works." Rava attributes to the workings of fate – *mazal* – the three elements that we may see as components of individual contentment: "[length of] life, [surviving] children, and sustenance" (B. Moed Katan 28a). He asserts that these three aspects of human life are astrologically determined and are not dependent on religious merit [...] In the end, Rava's view of the astrological influences on the basics of human happiness were not universally accepted by the redactors of the Babylonian Talmud, who elsewhere transmit opinions that reject astrological influence as affecting Jews (see B. Shabbat 156a-b). However, Rava's saying fits extremely well within the context of Zoroastrian thought, where the theme of astrology versus merit, or "works," appears in many Middle Persian compilations. Thus, Rava's apparent citation of a Babylonian Aramaic proverb has a striking parallel in a Middle Persian one,

הדיבור הארוך והמפורש על "מזלא" בנוסח הגניזה שהחליף את הסגנון המקורי נתחבר על פי סממנים הזמינים במקום אחר בש"ס (מועד קטן) ומיועד להפוך את המרומז למפורש. וכעת נקל להבין כותרת בעל הסוגיא "מדשמואל נמי, אין מזל לישראל". שהרי אכן בשני הסיפורים הבאים אחרי סיפורנו זה והנושאים כותרת כזאת, הדבר נאמר במפורש: "ר' עקיבה הוה ליה ברתה אמרו ליה כלדאי בהווא יומא דמנסבא טריק לה חיויא ומיתא; "דאימיה דרב נחמן בר יצחק אמרי לה כלדאי בריך גנבא הוה", אולם בסיפור שמואל ואבלט לא נאמר במפורש שידיעתו של אבלט באה לו מחכמת המזלות, כפי שבירושלמי מזהה בעל נבואה זו כ"אסטרוולוג". התגובה של שמואל לפי עיבודו של נוסח הגניזה, "לא במזלא תליא מילתא", קובעת במפורש שידיעתו של אבלט אכן באה לו מן המזלות.

יתר על כן, הבאת מעשה שמואל ואבלט בבבלי בסגנון זה, איננה מיועדת בעיקרה לשמש הוכחה שאין מזל לישראל ולהכחיש חכמת האסטרוולוגים כבירושלמי, אלא ללמד שבחה של מצוות הצדקה, וכפי שנאמר במוסר ההשכל שבסופו: "וצדקה תציל ממות" (משלי י ב; יא ד). מעשה זה מבוסס אמנם על מעשה האיסטרוולוגוס שבירושלמי, אבל בבבלי רעיון הכחשת החיזוי בכוכבים מודגש פחות, ושבח הצדקה - יותר. לשם שיבוץ המעשה בסוגיית "אין מזל לישראל", הגרסן "ייבא" ממסכת מועד קטן את מימרתו של רבא "לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא" ועשה בה שימוש לצרכיו, בהיפוך סדר מרכיביה: "לא במזלא תליא מילתא אלא בזכותא תלויא מילתא", וב"זכותא" תרתי רמיון: זכות וצדקה. היפוך זה גם מיישב את הסתירה בין דברי רבא לבין שיטת "אין מזל לישראל".

עוד הקדים גרסן זה: "אם בר ישראל הוא", וגרסה זו הגיעה בדרך כלל שהיא אף לתת-ענף של הנוסח הרווח (או), וההתאמה הסופית למסגרת הסוגיא היא מלאכתו של בעל הגמרא, שהוסיף כותרת: "מדשמואל נמי אין מזל לישראל".⁷²

72 (Elman 1991) and in other texts besides (Elman 1991). עמ' 65;

הנ"ל, הסתגלות, עמ' 44-45; רובינשטיין, אסטרוולוגיה, עמ' 143-144.

72 בנוסח הרווח מתחברת הכותרת למעשה על ידי "ד-", החסרה עדיין בכ"י הגניזה.

דפוס וילנא	כ"י הגניזה
אדיתבי אזיל ואתי. קם אבלט, שדיה לטוניה אשכח ביה חיויא דפסיק ושדי בתרתי גובי	כי אתא קא אבלט שריה לטוניה אשכחיה לחינה דמיפסק ושריה בטוניה

תרגום: כאשר בא עמד אבלט והתיר את משאו / עד שיושבים הלך וכא. קם אבלט והשליך את משאו
מצא נחש המבוטר ומושלך במשאו / מצא בו נחש המבוטר ומושלך בשתי חתיכות

ידוע חוסר ההבחנה בין דל"ת ורי"ש המאפיין סגנונות כתב רבים המשמשים בכתבי היד. במקומות שאין העניין מוכיח, כל מעתיק וכל מעיין מכריע לעצמו,⁷³ ופעמים שההכרעה נעשית על פי ההקשר. לנידון שלנו, נוסח כ"י הגניזה "שריה, ושריה", וברוב עדי הנוסח "שדיה, ושדי", ודומה שצריך להיות "שריה, ושדי" בשניהם. אבלט התיר את משאו ומצא בו נחש מושלך.

לשון נוסח הגניזה: "אשכחיה לחינה דמיפסק ושדי [!] בטוניה", המילה "בטוניה" מיותרת, וכופלת מילה זו בסוף המשפט הקודם; אבל המילה "ושדי" אינה נהירה מבחינה רטורית אם היא עומדת לבד. ואילו הנוסח הרווח "אשכח ביה חיויא דפסיק ושדי בתרתי גובי", משמר את הסגנון הבינארי של המעשה המקורי שבירושלמי: "ואשכחון חכינה פלגא בהדא מובלא ופלגא בהדא מובלא", כיאה למציאות של "תרין תלמידין", אשר עליהם נסבה העלילה שם. אבל כאן, שהחיווי מוסב על אדם אחד בלבד, אין טעם להדגיש שהנחש נחתך לשניים, ואדרבה, פשיטא ש"חיויא דפסיק" יהיה מונח "בתרתי גובי" בתוך משאו של אחד מהם, ולכן השמיט נוסח הגניזה מילים אלה ובמקומן קבע: "בטוניה", החוזרת (אם כי בצורה שאינה נוחה) על סיום המשפט הקודם.

73 על מכלול התופעה של העתקת האותיות הדומות ראה פרידמן, כרך הפירושים, עמ' 403-404, ועל חילופי דל"ת/רי"ש, ראה רוזנטל, פירושי סתומות, עמ' 509-512.

דפוס וילנא	כ"י הגניזה
<p>אמר ליה שמואל מאי עבדת אמר ליה כל יומא הוה מרמינן ריפתא בהדי הדדי ואכלינן. האידינא הוה איכא חד מינן דלא הוה ליה ריפתא הוה קא מיכסף אמינא להו אנא קאימנא וארמינא כי מטאי לגביה שואי נפשאי כמאן דשקילי מיניה כי היכי דלא ליכסיף.</p>	<p>א' ליה שמואל מאי עבדת א' ליה איכא דרדקי עניי בהדן דלית להו ריפתא כל יומא הוה שקלינן אומצא אומצא וספינא להו האידינא אמינא להו וכי מיכדי מדידן קא אכלא למלן לכסופת נאכלו בהדן</p>

תרגום:

<p>אמר לו שמואל מה עשית אמר לו בכל יום היינו מטיילים לחם ביחד ואוכלים. עכשיו היה אחד ממנו שלא היה לו לחם והיה מתבייש. אמרתי להם אעמוד אנוכי ואטיל. כאשר הגעתי אצלו עשיתי את עצמי כאילו אני לוקח ממנו כדי שלא יתבייש.</p>	<p>אמר לו שמואל מה עשית אמר לו יש נערים עניים עמנו שאין להם לחם בכל יום היינו לוקחים פיסה פיסה ומאכילים אותם עכשיו אני אומר להם הלא משלנו הם אוכלים, למה לנו לביישם, יאכלו עמנו</p>
---	---

בנוסח הגניזה מעשה החסד הוא כפול: סיפוק פת לחם ומניעת בושא, ואילו בנוסח
הרווח מופיעה מניעת בושא בלבד!

בכך נוסח הגניזה קרוב יותר למעשה שבירושלמי. שם:

פגע בהון חד סב אמ' לון זכון עמי דאית לי תלתא יומין דלא טעמית כלום
והוה עמון חד עיגול קצון פלגא וי[ה] ביניה ליה

שני התלמידים חילקו את לחמם עם הזקן שווה בשווה: חצי להם וחצי לו, ומעשה החסד
היחיד עמד לזכותם להציל את נפשם ממוות, ככתפילת הזקן. גם בנוסח הגניזה מתואר
חסד ממושך של הדרדקי שהתחלקו בלחמם עם עניים:

איכא דרדקי עניי בהדן דלית להו ריפתא
כל יומא הוה שקלינן אומצא אומצא וספינא להו

ובכל זאת, לזכות גדולה ומתמדת זו, ניתוסף מעשה חסד חד-פעמי ומיידי:

האידינא אמינא להו וכי מיכדי מדידן קא אכלא למלן לכסופת נאכלו בהדן

רובינשטיין כבר העמיד על המודעות שהייתה בתקופה התלמודית המאוחרת בבבל לסבל הבושת ולחשיבות מניעתו ובין היתר ביסס דבריו על המעשה דידן, על פי הנוסח הרווח.⁷⁴ עכשיו נוכל לתעד את כניסת המוטיב הבבלי הזה לסיפור בהדרגה: קודם, בנוסח הגניזה, לצד חסד חלוקת הלחם לעניים, ואחר-כך בנוסח הרווח, כסיבה בלעדית כמעט (הצדקה של סיפוק מזון לעניים כמעט אינה נזכרת כלל, ובאה ברמיזה בלבד). גודל הסבל הכרוך בבושה וחשיבות מניעתה כבשו את מקום עיקר מעשה החסד ששרר במקומותינו מן העקרונות הקדומים: "פָּרַס לְרַעֲב לְחֶמֶךָ" (ישעיה נח ז) והלאה.

בנוסח הרווח, הצורך במניעת בושה היה עניין של אותו יום בלבד, שאחד מן החכורה התבייש משום שאין בידו פת לשם נתינת חלקו בסעודה המשותפת, ואילו בנוסח הגניזה מדובר במחסור מתמשך שגרם לכושתם של חברים מן הקבוצה, ולכן תיאור זה בא בראש ההסבר כרקע לו ולא בשילוב עם מעשה אותו היום ("האידינא"). לפי נוהגן הראשוני היו שתי הקבוצות יושבות בנפרד, והלחם חולק לחברים העניים בשלבים שונים (כעין מנות שונות של הארוחה?): "הוו שקלינן אומצא אומצא וספּינא להו"; "אומצא" = פיסה (קטנה?) של לחם.⁷⁵ מעשה החסד צירף אותם לקבוצה אחת, והוא עומד להישאר כהסדר קבוע, הנותן אותותיו כבר בנוסח הרווח!

דפוס וילנא	כ"י הגניזה
אמר ליה מצוה עבדת נפק שמואל ודרש וצדקה תציל ממות ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה	יצא שמואל ודרש וצדקה תציל ממות לא ממיתה עצמה אלא ממיתה משונה

ההצהרה המפורשת "מצוה עבדת", הבאה בנוסח הרווח אבל לא בנוסח הגניזה (וכמוה במעשה ר' עקיבא להלן), גורעת מן העוקף שבדרשה במה שהיא מקדימה לה ולשחיקת הסגנון האסתטי של סיפור המעשה.

סגנון הסיום "יצא/נפק שמואל ודרש וצדקה תציל ממות" עוצב על פי סממן המצוי במקומות אחרים בתלמוד:

יצא ר' עקיבא ודרש והיתה לאהרן ולבניו מחצה לאהרן ומחצה לבניו (עבודה זרה י ע"ב, כ"י ביהמ"ד)

74 ראה הערה 41.

75 ראה סוקולוף, בבלי, עמ' 90, ושם הביא: "דיל' בהדי דאכיל נהמא חנקתיה אומצא ומית" (כריתות ז ע"א, כ"י פירנצה II-I-7).

נפק ר' עקיבא ודרש והיתה לאהרן ולבניו מחצה לאהרן ומחצה לבניו (שם, כ"י פריז 1337)

קיימת מחלוקת בין הגרסאות אם צדקה מצילה ממיתה משונה או (כגרסת הגניזה וכמובא בילקוטי האגדות כאן ולהלן בסיפור ר' עקיבא⁷⁶) מהמיתה עצמה. כיצד יש להכריע בהיפוך זה? נקדים הערה סגנונית: לפי הנוסח הרווח בספרי התלמוד היה מתבקש: ולא ממיתה משונה בלבד, או: אלא אפילו ממיתה משונה (ואכן בכמה עדי נוסח נוספה התיבה "אפילו"). אבל חמור מזה, וכי צדקה מצילה ממיתה, (ואז נסיק ש)העושה צדקה אינו מת, וחי לעולם? וכבר הקשו קושיה זו בירושלמי בהקשר דבריו של מונבו המלך:⁷⁷ "...אבותיי כנסו בעולם הזה ואני כנסתי לעולם הבא שנ' וצדקה תציל ממות.⁷⁸ ולא מית? אלא שלא ימות מיתה לעתיד לבוא" (פאה א א, טו ע"ב; עמ' 79). ולא עוד אלא שפסוק זה כבר נדרש במפורש משמו של ר' יוחנן שצדקה מצילה ממיתה משונה (והוא בוודאי המקור לבעל אגדה דידן): "א"ר חייא בר אבא ר' יוחנן רמי כת' לא יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות (משלי יא ד) וכת' לא יועילו אצרות רשע וצדקה תציל ממות (משלי י ב). שתי צדקות הללו למה? אחת שמצילתו מדינה של גיהנם דכת' בה יום עברה וכת' יום עברה היום ההוא (צפניה א טו) ואחת שמצילתו ממיתה משונה" (בבא בתרא י ע"א).⁷⁹

76 כ"י הגניזה חסר שם.

77 תוספתא פאה ד יח (עמ' 60).

78 בתוספתא מובא מקרא אחר (ישעיה ג י). הסמיכות שלפנינו (כינוס לעתיד לבוא ועניין "צדקה תציל ממות") באה בספר טוביה ד 8-10: "אם יש לך רב עשה צדקה לפי הרב ואם מעט יש לך אל תירא מעשות צדקה לפי המעט. כי אוצר טוב תאצר לך ליום צרה. כי צדקה תציל ממות ולא תתן לבא בחשך" (הספרים החיצונים, מהדורת א' כהנא, ב', עמ' שכב). בקטעים מקומראן שרדו רק כמה מילים מן הנוסח העברי: "אם יהיה לכה בנ[י] רוב כרוב היה [עושה] ממנו צד[קו]ת אם יהיה לך מעט כמעט [היה] [עושה ממנו צדקות בעש]ותך צדקה שימה טובה [...]". (4Q200.2:7-9; מרטינו, עמ' 396).

79 והשווה מדרש משלי, י א (וויסאצקי, עמ' 79). וכבר כתב בעל דקדוקי סופרים (שבת, עמ' 384, אות י) על גרסה זו (המוכרת לו מילקוטי האגדה) "שנוסחא ישרה היא", וציין לזו של בבא בתרא. וכזה אורבך, חז"ל, עמ' 235-236; רובינשטיין, אסטרוולוגיה, עמ' 138, הע' 92.

מעשה דר' עקיבא

הנוסח הררוח	נוסח הגניזה
<p>ומדר"ע נמי, אין מזל לישראל I דר"ע הויה ליה ברתא אמרי ליה כלדאי ההוא יומא דעיילה לבי גננא טריק לה חיויא ומיתא. הוה דאיגא אמילתא טובא.</p>	<p>מְדַרְב עקיבה נמי אין מזל ליש' I ר' עקיבה הוה ליה ברתה אמרו ליה כְּלָדָה אי⁸⁰ בההוא יומא דמנסבא⁸¹ טְרִיק {יישך} לה חִיּוּיָא ומיתא</p>
<p>II ההוא יומא שקלתא למכבנתא, דצתא בגודא, איתרמי איתבי בעיניה דחיויא. לצפרא כי קא שקלה לה הוה קא סריך ואתי חיויא בתרה. אמר לה אבוה מאי עבדת? אמרה ליה: בפניא אתא עניא, קרא אבבא, והווי טרידי כולי עלמא בסעודתא, וליכא דשמעיה. קאימנא, שקלתי לריסתנאי דיהבית לי, יהבתיה ניהליה. אמר לה: מצוה עבדת!</p>	<p>II ההוא יומא אתא עניא וקרא אַבְבָּה כוליה עלמא הווי טריחין <בסעו> דתא שְקֵל {לקחה} תינהי⁸² לדיסטנא⁸³ {חלקו} שלה והבתני ליה. כי קא למנסובי שְקֵלְתִינְהי /⁸⁴ <...>⁸⁵ ○○○○ דצתא בראשה דחיויא</p>
<p>נפק ר"ע ודרש: וצדקה תציל ממות ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה.</p>	<p>III למחר אפיקתיה <...>? ייבנתא לקמיה דאבוה א' ליה⁸⁶ מאי עבדת אמרה <...>⁸⁷ ה? כי הוה עבדא⁸⁸ יצא ר' עקיבה ודרש וצדקה תציל ממות לא <...> עצמה אלא ממיתה משונה</p>

מעשה זה ב[כתו של] ר' עקיבא, ומה שאירע לה בליל כלולותיה,⁸⁹ פשיטא שאין לו שורשים בספרות התנאים, ואין הוא אלא הכפלה של מעשה דשמואל ואבלט, כדרך

80 כְּלָדָה אי = כלדאי, על ידי חלוקה מוטעית של התיבות.

81 דמ[?]?נסבא.

82 הכתוב בשורה עצמה "שְקֵל תינהי" צריך להיות מילה אחת: שְקֵלְתִינְהי.

83 הבסיס של הנו"ן נראה היטב בהגדלה!

84 מעבר מדפי אוקספורד לקטע T-S FI (1) 56.

85 קרע שאבדו בו כארבע מילים.

86 ליה = לה (נקבה). ראה פרידמן, שלוש הערות, עמ' 64-69.

87 חיסור של 2-3 תיבות מחמת קרע.

88 הניקוד מיועד לקבוע את הקריאה עובדא ולא עבדא. בדרך זו תוקן חסרון הוי"ו (וכפי שהגר"ש ליברמן לימדנו בהרבה מקומות שניקוד חלקי משמש בין השאר אמצעי לתיקון).

89 למי נישאה בתו של ר' עקיבא? בסיפור זה אין רמז לכך, וגם לא לעובדה שלפי מעשה "תחילתו של ר' עקיבא" (המובא בכתובות סב ע"ב) רחל היא היא "רחילא בת רחילא" ונישאה לבן עזאי! (וראה מאמרי תחילתו של ר' עקיבא, עמ' 80-82 [405-407]).

הבבלי ליטול מעשה קיים שנסב על דמות אחת, לשכפלו וליצור מעשה שני על חכם אחר.⁹⁰ מעשה דשמואל מתאים למקבילו שבירושלמי, ולכן אפשר לראות בשמואל ה"אסטרולוג" מעשה ראשוני בהקשר זה, ועיקרו הועבר העברה ספרותית כדי ליצור את המעשה בר' עקיבא ובבתו. במעשה זה בא לידי ביטוי מוטיב ספרותי ידוע: סכנת מיתה הנשקפת לחתן ולכלה ביום נישואיהם, מוטיב השכיח בספרות העמים ואף מצוי במקורות תלמודיים.⁹¹ הבחירה בדמות ר' עקיבא לרקום סביבה מעשה זה אין בה מן התימה, שהרי בעלי האגדה התעניינו מאוד בחכם זה ובאנשי ביתו, ועדים לכך כמה סיפורים.⁹²

בנוסח הגניזה המעשה מתרחש בשלוש מערכות ואחריהן מובא מוסר השכל, ואילו בנוסח הרווח המעשה כולל שתי מערכות בלבד ומוסר השכל הבא אחריהן.

<p>דר"ע הוא ליה ברתא... ההוא יומא שקלתא למכבנתא... נפק ר' עקיבא ודרש</p>	<p>ר' עקיבא הוה ליה ברתה... ההוא יומא אתא עניא... למחר אפיקתיה... יצא ר' עקיבא ודרש</p>
--	---

ההבדל הבולט בין שתי הגרסאות הוא שנוסח הגניזה מסדר את האירועים לפי סדר התרחשותם, ולכן נתינת המנה לעני מתוארת במערכה השנייה, ורק אחר-כך, במערכה השלישית, מתרחש מעמד הנישואין, ואילו בנוסח הרווח מסופר על נתינת המנה לעני במבזק לאחור (כבמעשה דשמואל לעיל), אחרי שמעמד הנישואין כבר התקיים. בנוסח הגניזה הוזכר מעמד הנישואין במערכה השנייה במפורש: "כי קא למנסוכי" (= כשעמדה

- 90 ראה בפרוטרוט מאמרי תחילתו של ר' עקיבא.
- 91 כגון מה שחתן וכלה צריכין שימור מן מוזיקין (ברכות נד ע"ב). ראה שוארצבאום, מות ביום הנישואין, והנסמן שם.
- 92 ראה מאמרי תחילתו של ר' עקיבא. לכן אין לטעמי צורך להעלות השערה על נוסח אחר של שמו של גיבור מעשה זה. השווה מ' בר-אילן: "תן דעתך לכך שבנוסח הגנדפס שמו על ר' עקיבא כלל לא מוזכר (שבת קנו ע"ב: 'דר"ע הוא ליה ברתא'), אלא בראשי תיבות 'ר"ע', אבל סופר כ"י מינכן סבר כי מדובר בר' עקיבא, בפותחו את ראשי התיבות, כשם שעשו הכול מאז [...] למרות כן, אין להסיק מכך כאילו זו היא הגרסה הנכונה, וככל הנראה מדובר בחכם בבלי (כגון רב עולא או רב עוקבא)" (בר-אילן, אסטרולוגיה, עמ' 31, הע' 112). למעשה כל עדי הנוסח גורסים "ר' עקיבא/א", ללא שום קיצור של ראשי תיבות, וכן נוהגים הדפוס האיטלקי הראשון של משפחת שונצינו, סביבות שנת רנ: "ומדר' עקיבא" ודפוס ונציה. הנוהג לקצר שמות בצורה זו שכיח בעיקר בדפוסים המאוחרים וכמעט ואינו בא בכתבי היד (בדיקה באתר מכון ליברמן; וראה שרביט, מסורות כתיב). הקיצור ר"ע כמעט ואינו מופיע בכתבי היד או בדפוסים הראשונים.

להינשא) והמערכה השלישית מתרחשת "למחר". בנוסח הרווח, "ההוא יומא", המוזכר בראש המערכה השנייה הוא בוודאי "ההוא יומא דעיילה לבי גנא" שהוזכר לעיל,⁹³ זהות שעולה גם מן ההקבלה לנוסח הגניזה. "לצפרא" שם הוא "למחר" שבנוסח הגניזה, היום שלאחר הכניסה לחופה.

נוסח הגניזה	הנוסח הרווח
I ר' עקיבה הוה ליה ברתיא אמרו ליה כלדא אי ⁹⁴ בהווא יומא דמ[?י?][נסבא טריק לה חיויא ומיתא	I דר"ע הווא ליה ברתיא אמרי ליה כלדאי ההוא יומא דעיילה לבי גנא טריק לה חיויא ומיתא הוה דאיגא אמילתא טובא

בכל העדים לנוסח הרווח מופיע: "דעיילה לבי גנאנא", ואילו בנוסח הגניזה: "דמינסבא"⁹⁵ אבל הרצף "הוה דאיגא אמילתא טובא", המופיע בנוסח הרווח בלבד, הוא בוודאי הוספה על הגרסה המקורית וצריך לומר שלפנינו הוספה המדלדלת את הרמה הספרותית של המעשה ושוחקת את יופיו, בחינת כל המוסיף גורע. סגנון סיפורי החכמים בבבלי מתאפיין באיפוק, והוא מתאר בעיקר מעשים ולא רגשות. החוקרים, שלא היה לפנייהם אלא הנוסח הרווח, נטו לשים דגש מיוחד בדאגה זו בפרשנות הסיפור.⁹⁶ מניעו של הגרסן המוסיף ברור. שמואל עמד נגד אבלט כחכם מול חכם ויכול לסתור את דבריו בכוח חכמתו וידעיותו, ואילו ר' עקיבא אינו מופיע כאן בזירת עימות כלל, אלא כמי ששמע מ"כלדאי" ידיעות על העתיד לבוא, שמע וקיבל, כשאר היקריות "אמרי/אמרו ליה/לי כלדאי" בבבלי, וכזו לעיל בסמוך במסכת שבת: "יוסף מוקיר שבי, הוה ההוא נכרי בשבכותיה, דהוה נפיש נכסיה טובא. אמרי ליה כלדאי: כולהו נכסי יוסף מוקיר שבי אכיל להו" (ק"ט ע"א).

אם הגרסן המוסיף סבר שר' עקיבא האמין להן, הרי אף הראשונים העלו כך.⁹⁷

93 וכן הוסיפו שם בכ"י אוקספורד (Opp. Add. fol. 23): ההוא יומא דעיילה, מינכן; ההוא יומא דאינסבא.

94 כלדא אי = כלדאי (ר' הערה 79 לעיל).

95 והשווה ההוספה בכ"י מינכן להלן (לעיל, הע' מינסבא*).

96 יונה פרנקל כתב: "דאגתו של ר' עקיבא ומציאותו של הנחש בסדק הכותל של בית החופה מוכיחות, שהמספר לא רק צייר את דמותו ר' עקיבא כמאמין באסטרולוגיה, אלא שגם המספר עצמו האמין בה [...] האם דאג בגלל הגורל הקבוע של הכוכבים" וכו' (פרנקל, עיונים, עמ' 14-15; רובינשטיין, אסטרולוגיה, עמ' 135; גרדנר, עמ' 336-337).

97 "מאחר שאמר הוה דאיגא אמילתא אלמא שמותר לחוש" (בית הבחירה למאירי, לסנהדרין סח ע"א); "...והלשון עצמו ידוע, שהם הכשדיים הקדמונים, הנקראים צלדיב"ש, בלשון חכמי הגוים, והם שהתעסקו תחלה במזלות, ושכתבו באותה חכמה ספרים... ומהיאה שמעתא, דפרק מי שהחשיך,

הנוסח הרווח	נוסח הגניזה
<p>II ההוא יומא שקלתא למכבנתא, דצתא בגודא, איתרמי איתיב בעיניה דחיויא. לצפרא כי קא שקלה לה הוה קא סריך ואתי חיויא בתרה. אמר לה אבוה מאי עבדת? אמרה ליה: בפניא אתא עניא, קרא אבבא, והוו טרידי כולי עלמא בסעודתא, וליכא דשמעיה. קאימנא, שקלתי לריסתנאי דיהבית לי, יהבתיה ניהליה. אמר לה: מצוה עבדת.</p>	<p>II ההוא יומא אתא עניא וקרא אַפְּכָה כוליה עלמא הוו טריחין <בסעו> דתא שקל תינהי לדיסטנא {חלקו} שלה והבתני ליה. כי קא למנסובי שקלתינהי / <...> ○○○○ דצתא בראשה דחיויא</p> <p>III למחר אפיקתיה <...>? בנתא לקמיה דאבוה א' ליה מאי עבדת אמרה <...> ?ה? כי הוה עבדא</p>

כאמור, נוסח הגניזה מסודר לפי סדר הזמנים: מעשה העני מסופר במקומו ברצף לפני מעמד החופה, ובנוסח הרווח הוא נמסר מפי הבת בהבזק לאחור, כבמעשה דשמואל ואבלט. הזמנים המוזכרים: בנוסח הגניזה: ההוא יומא, כי קא למנסובי, למחר; ואילו בנוסח הרווח: ההוא יומא, לצפרא, בפניא. כלומר, לפי נוסח הגניזה העני בא לפני מעמד החופה, כנראה בשעות היום, ובני חבורת החתונה "הוו טריחין <בסעו> דתא", כנראה טורחים בהכנת הסעודה.⁹⁸ לפי פירוש זה, אזכור הסעודה לפני אזכור טכס הנישואין ("כי קא למנסובי") אין בו כדי ללמד שהסעודה קדמה לחופה, אלא שהמעשה אירע בשעת הכנת הסעודה, ונראה שעל פי מנהגם לא נהגה הכלה לשבת בתענית, לפי ששלחו לה "דיסטנא" (=מנה⁹⁹) לאכול. למחרת החופה פגשה הכלה את אביה והתפתחה ביניהם השיחה שהתפתחה. בנוסח הרווח לא הוזכרה הכניסה לחופה שאירעה ב"ההוא יומא", ורק סופר בקשר אליה על נעיצת המכבנתא. העני בא בערב ("בפניא"), בשעת הסעודה, כשכולם היו "טרידי [...] בסעודתא", כנראה עסוקים באכילה ממש.¹⁰⁰

נמי משמע דמותר לשמוע להם, ולהאמין דבריהם. מאברהם, שאמר נסתכלתי באצטגנינות, ומדר' עקיבא, דהוה דאיג אמלתא דברתיה טובא" (ש"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן רפג = כתבי רבינו משה בן נחמן, מהד' שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' שעה-שעט).

98 עיין היטב סוקולוף, בבליית, עמ' 516, משמע 4, וכגון "טרחינן באוכלא" (לעיל בסמוך במסכת שבת, קנה ע"ב) = we prepare food (for animals).

99 סוקולוף, בבליית, עמ' 345. רי"ש בראש תיבה זו בנדפס איננה הפענוח הנכון לסימן ד/ר שבכתבי היד, וצ"ל דל"ת.

100 ראה סוקולוף, בבליית, עמ' 515, ערך טרד, משמע 4: preoccupied, occupied, engrossed. אמנם סוקולוף תרגם שם את ההיקרות שלפנינו: the everyone was occupied in (preparing) the meal. הנוסף בסוגריים בא כנראה כדי לתרץ מה טרדה יש באכילה. אבל היא הנותנת: טרדה כאן

בנוסח הרווח נעיצת המכבנתא סתומה. ככל הנראה, אחרי מעמד החופה הסירה הכלה את המכבנתא ("שקלתא למכבנתא") משערה ונעצה אותה בכותל ("דצתא בגודא"). כתב יד הגניזה קרוע במקום הזה, וחבל. אולם מכל מקום נאמר שם שלקחת המכבנתא מתרחשת לפני מעמד החופה, כאשר עמדה להינשא ("כי קא למנסוכי שקלתינהי"). ככל הנראה לקחה בתו של ר' עקיבא את המכבנתא כדי לענוד אותה לקראת כניסתה לחופה, ועם ענידה זו קרה שנעצה אותה בראשו של נחש ("דצתא בראשה דחיויא"), ולא בעין הנחש כבנוסח הרווח.¹⁰¹ לא הייתה זו אפוא נעיצה בכותל, אלא העלאת המכבנתא עליה בשעת ענידתה, וככל הנראה, בראשה, שם כבר היה כרוך, הומת הנחש בנעיצת המכבנתא בראשו. הפרשנות הזאת מתאימה היטב לביאורם המנומק של שמואל וזאב ספראי על מהות המכבנתא: "תכשיט לשער, מעין ספירלה בעלת ראש חד, הננעצת בשער".¹⁰²

נוסח הרווח	נוסח הגניזה
II ההוא יומא שקלתא למכבנתא, דצתא בגודא, איתרמי איתיב בעיניה דחיויא. לצפרא כי קא שקלה לה הוה קא סריך ואתי חיויא בתרה.	כי קא למנסוכי שקלתינהי / <...> ○○○○ דצתא בראשה דחיויא
	III למחר אפיקתיה <...>? בנתא לקמיה דאבוה

בנוסח הגניזה, כשעמדה להיכנס לחופה, ביקשה לענוד את המכבנתא, ועל ידי זאת נכנס החוד לראש הנחש שהיה כרוך לה על ראשה. היא מיד הכירה בנס וגנזה את המכבנתא, מבלי לענוד אותה. למחר הוציאה בפני אביה את המכבנתא והנחש שהיא נעוצה בראשו, כדי להראות לו הנס שאירע. בנוסח הרווח היא לקחה את המכבנתא (אחרי

101 באה, לא על המאמץ, אלא על ההתעלמות והיסח הדעת, ממש כשאר העיילים במשמע 4 שם, כגון: "דטריד בגרסיה ומשתליה": he is engrossed in his study and forgets. וכן אצלנו, בני הסעודה שקועים באכילה ומתעלמים ממצווה המתבקשת לעשותה.

101 שוארצבאום (מות ביום הנישואין, עמ' 237, הע' 40) כבר הצביע על המוטיב החוזר בתלמוד: "דין גירא בעיניה דסטנא" (סוכה לח ע"א ועוד). לדבריו מעשה ר' עקיבא התלמודי השפיע רבות על הפולקלור המוסלמי (שם, עמ' 238, הע' 42).

102 ספראי וספראי, שבת, עמ' 228. עיין שם, ובחישובים ההלכתיים להיקרות בשבת סב ע"א (שים לב, שוב היקרות לעיל במסכת שבת). עד עתה הייתה מהות המכבנתא רופפת מבחינה מילונאית, אלא שגם רש"י קלע לביאור קרוב מתוך שימוש לשון "דעץ" כאן (אמנם לפניו בכותל). ראה סוקולוף, בבלי, עמ' 675 והנסמן שם, במיוחד קרויס. הנעיצה לראש הנחש ולא רק לעינו, רומזת שמדובר בחוד עבה יותר מזה שבמחט.

מעמד החופה?) ונעצה אותה בקיר, ורק בבוקר, כשהוציאה אותה מן הכותל בנוכחות אביה, נסרך ובא אחריה נחש, ונודע לשניהם על ההצלה דרך נס.

נעיצת המכבנתא בקיר ולקחתה למחרת (כמתואר בנוסח הרווח) קשות להבנה הן מצד המהות הן מצד העיתוי, ואילו נעיצת חוד המכבנתא בראש הנחש בשעת ענידתה והוצאתה למחרת כעדות להצלה מוסברות הן מצד המהות (נעיצה בשעת ענידה ולא נעיצה בכותל) הן מצד סדר הזמנים.

עצם הפעולה של נעיצת המכבנתא בקיר אינה נראית טבעית ומובנת מאליה, ואפשר שסממנים שאובים בגו, כגון: "אמר רבי יוחנן לבן של ראשונים כפתחו של אולם... אמר אביי ואנן כי סיכתא בגודא לגמרא", ופירש רש"י: "כיתד שנועצין אותו בכותל בנקב צר"; והשווה: "לא שיירי מידי לנפשי אפי' סיכתא בגודא" (כתובות נג ע"א, כ"י סנקט פטורסברג).

ספר המעשיות

בספר המעשיות של גסטר בא המעשה דידן בעיבוד מאוחר, וזה לשונו:

מעשה. בבתו של ר' עקיבא שהיו אומרים לה כל העולם¹⁰³ ראו ביום שתיכנסי לחופה תמות. קדשה בחור אחד נאה ביותר. באותה לילה מן החופה בא עני אחד לבקש לחם. וכשראתה אותו הלכה והאכילתו והשקתו. אותו עני הלך לו. והיא הלכה לחופתה עד הערב כשנכנסה עם בעלה במיטה. בא נחש אחד בחור הכותל לנשכה והרחיקה מבעלה ולקחה מכבנתה ונתנה אותה בחור. ונתקשר המכבנת בראש הנחש ומת. אמר לה ר' עקיבא הייתי סבור שלא תחיי עד הבקר. וסיפרה לו כל העניין מן העני והלך ר' עקיבא וספר לכל התלמידים. אמר ראו כמה כחה גדולה כשאדם מרבה במצות באמונה וביראת הקב"ה הוא משמרו ושומר גופו. כדכתיב י"י ישמור צאתך ובאך. וכת' י"י שמרך י"י צלך על יד ימינך.¹⁰⁴

העני בא "בלילה" כבנוסח הרווח ("בפניא"). אולם מהנוסח הרווח מובן שהוא בא בשעת הסעודה, ואילו באגדה זו הוא בא לפני החופה, כבנוסח הגניזה. המכבנתא ננעצת בכותל כבנוסח הרווח, אבל חודרת "בראש" הנחש, כבנוסח הגניזה. קשה להסיק מסקנות חד-

103 כל העולם. שיבוש מ"כלדאי".

104 ספר המעשיות (גסט), חלק עברי, פסקא CCCVI (עמ' 206). לדברי "ר' אליעזר" בסוף, השווה תנחומא משפטים סימן יט: "ואם הוא שלם בתורה ובמעשים טובים הקדוש ברוך הוא משמרו שנאמר (תהלים קכא ה): ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך".

משמעויות בעניין זהות הנוסח שעמד לפני בעל אגדה זו, שהרי רוב השינויים באים מתוך עיבודו הרחב.

מעשה דרב נחמן בר יצחק

בשני המעשים הראשונים בחירת הדמות המרכזית (שמואל, ר' עקיבא) די ברורה ומוכנת לנו. וכאן הבן שואל: מה היה הגורם לבחירת דמותו של רב נחמן בר יצחק לשם רכימת מעשה דנן על רב נחמן בר יצחק ואמו? דומה שלא נחטיא את המטרה אם נראה את הגרעין לפחירה בעובדה שאמו של רב נחמן בר יצחק מוזכרת בתלמוד, ולא עוד אלא לעיל בסמוך במסכת שבת (קמ ע"א):

מיסתמיך ואזיל רב אחא בר יוסף אכתפיה דרב נחמן בר יצחק בר אחתיה!

לא זו אף זו. באותו מעמד המתואר שם, כשליווה את דודו רב אחא בר יוסף (שהיה "מיסתמיך... אכתפיה"), נסב הדיון על "סודרא", הוא כידוע כיסוי לראש.¹⁰⁵ וכך היה: רב נחמן בר יצחק הביא את דודו לביתו של רב ספרא, והלה נכנס ושאל אותו על הטיפול המותר בשבת בכגד פשתן הנקרא "כיתניתא". כשיצא, אמר לו רב נחמן בר יצחק שהיה לו לשאול על סודרא.¹⁰⁶ בנוסח הרווח הבגד שרב נחמן בר יצחק מכסה בו את ראשו במעשה דידן הוא "גלימא",¹⁰⁷ אולם בנוסח הגניזה לא הוזכר שם הבגד, והמשפט "נפל גלימא מעילויה רישיה" ליתא. אחת המשמעויות של המילה "סודרא" היא כיסוי ראש, ואין קושי בהשערת קישור כל שהוא בין הסיפור שלנו למילה זו המוזכרת בשבת קמ ע"ב.

ההליכה בכיסוי ראש תוך הימנעות מגילוי מוזכרת כמנהג חסידות: "א' רב הונא בריה דרב יהושע תיתי לי דלא סגינא ארבע אמות בגילוי הראש" (לעיל, שבת קח ע"ב),

105 וצעיף בשימושים שונים של לבוש. ראה סוקולוף, בבליה, ערך סודרא (עמ' 792).

106 "מיסתמיך ואזיל רב אחא בר יוסף אכתפיה דרב נחמן בר יצחק בר אחתיה, אמר ליה: כי מטינן לבי רב ספרא עיילנא, כי מטו עייליה. בעא מיניה: מהו לכסוכסי כיתניתא בשבתא? לרכוכי כיתניתא קא מיכוין ושפיר דמי, או דילמא: לאולודי חירא קמיכוין, ואסיר? אמר ליה: לרכוכי קא מיכוין, ושפיר דמי, כי נפק אתא, אמר ליה: מאי בעא מר מיניה? אמר ליה: בעי מיניה: מהו לכסוכסי כיתניתא בשבתא, ואמר לי: שפיר דמי. ותבעי ליה למר סודרא? סודרא לא קא מיבעיא לי, דבעי מרב הונא ופשיט לי. ותיפשיט ליה למר מסודרא! אמר ליה: התם מיחוי כי אולודי חירא, הכא לא מיחוי כאולודי חירא" (שבת קמ ע"א).

107 המהרש"א (חידושי אגדות שבת קנו ע"ב) ביקש לתרץ מדוע גלימא ולא סודרא: "ואנן אמרי' דרבנן הוה להו פריסת סודר על רישיהון... ובפרק ע"פ (פסחים קיא ע"ב) סודריה דמר כדרבנן כ' אלא דאית לן למימר דאימיה דרב נחמן ב"י הוסיפה לכסות ראשו בגלימא כדי שיהיה לו כובד ראש טפי משום הך יראה דא"ל כלדאי".

דפוס משפחת שונצינו);¹⁰⁸ "אמ' רב יוסי תיתי לי דלא מסגינא ארבע אמות בלא כיסוי הראש" (כ"י מינכן 95; וכזה בכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23).¹⁰⁹ וגם: "סודרא סוד יי' ליראיו" (לעיל, שבת עז ע"ב על-פי תהלים כה יד). מכאן בוודאי יצא הלשון שבמעשה דידן: "כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא". כיסוי הראש מביא לידי יראת שמים, הוא סוד ה' ליראיו, ומכאן שמו: "סודרא".¹¹⁰ לימים לימדה ההשגחה העליונה את הדרשנים לפתור את המילה יארמלקע (יידיש = כיפה): ירא מלכא.

נבואתם של הכלדאי, שרב נחמן יהיה גנב, מתאימה לאחד העניינים המוזכרים לעיל שמזל הכוכבים גורם: "האי מאן דבמאדים יהי גבר אשיד דמא. אמר רבי אשי: אי אומנא, אי גנבא, אי טבחא" (שבת קנו ע"א).¹¹¹

מימוש איום המזלות על רב נחמן בר יצחק ש"יהיה גנב" מתואר בסממני סיפוריהם של דוד המלך, רב חסדא ורבה בר נחמני על הפסקת הלימוד כגורם לכישלון הניסיון להרחיק את המוות הנגזר מן השמים. רב חסדא: "רב חסדא לא הוה יכול ליה דלא הוה שתיק פומיה מגירסא סליק יתיב בארזא דבי רב פקע ארזא ושתק ויכיל ליה" (מועד קטן כח ע"א; מכות י ע"א); במעשה דרבה בר נחמני שינון דברי תורה מתקיים בעת שהוא יושב על גזע גזום של דקל: "הוה יתיב אגירדא דדיקלא וקא גריס [...] לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה מדלא הוה קא שתיק פומיה מגירסיה [...] אישתיק ונח נפשיה" (בבא מציעא פו ע"א).¹¹² דוד המלך, לעיל במכילתין: "כל יומא דשבתא הוה יתיב וגריס כוליה יומא ההוא יומא קא סליק בדרגא וגריס אשתמיט כרעיה ואיפחית דרגא מתותיה אישתיק ונח נפשיה" (שבת ל ע"ב, כ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 113).¹¹³

הרעיון כבר נטוע בסיפורים הללו, וכך גם הדקל של רב נחמן בר יצחק. באותם הסיפורים זכות לימוד התורה היא שמעכבת את ביצוע גזרת המוות. זו כביכול יושבת

108 וכן קידושין לא ע"א: "רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש אמר שכינה למעלה מראשי".

109 עדים אנו לשינויי גברי, שינוי מקום והשמטות בין עדי הנוסח. כבנדפס כן בהגדות התלמוד: "אמר רב הונא בריה דרב יהושע תיתי לי דלא סגית ד' אמו' בגלוי הראש". בנוסח עין יעקב דפוס ראשון: "אמ' רב הונא בריה דרב יהושע תיתי לי [דלא סגינא כו'] דקימית מצות תפילין" (השלמת ההשמטה על פי דקדוקי סופרים, עמ' 266, אות ג).

110 ועיין קידושין ח ע"א ונוסח כתבי היד; פסחים קיא ע"ב.

111 השווה מהרש"א כאן.

112 על מעשה זה ראה מה שכתבתי במאמר לאגדה ההיסטורית, עמ' 139, הע' 106; השמות רבה ורבא, עמ' קנו והע' 2, בתלמוד האיגוד לפרק השוכר את הפועלים (בהכנה) ובסינופסיס הנוסח המתייחס לו.

113 זהו הנוסח הגרעיני של המעשה, ללא ההוספות הכתובות ברוב כתבי היד בין השיטין או בגליונות. ראה ב' שפיגל, מלאך המוות, עמ' עו-עח; פו.

וממתינה לשעת כושר, היא הפסקת השינון, ובהגיעה עטה על הלומד ומביאה את חייו לקצם. במעשה שלנו כיסוי הראש מעכב את קיום נבואת הגנבה, ומיד עם נפילתו היא מתגשמת. מוטיב הלימוד ("קא גריס") אינו עקרוני במעשה דידן, והוא בא אנג המסורת הספרותית מסיפור דוד ומסיפור רבה בר נחמני, וכיאה לחכם שאין לתאר שהוא שוהה במקום מסוים מבלי שיהיה עסוק בגירסה. במעשה דידן, גילוי הראש הוא שגרם.¹¹⁴

דפוס וילנה	נוסח הגניזה
<p>ומדרב נחמן בר יצחק נמי, אין מזל לישראל. דאימיה דרב נחמן בר יצחק אמרי לה כלדאי בריך גנבא הוה. לא שבקתיה גלויי רישיה. אמרה ליה כסי רישיך, כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא, ובעי רחמי. לא הוה ידע אמאי קאמרה ליה. יומא חד יתיב קא גריס תותי דיקלא, נפל גלימא מעילויה רישיה דלי עיניה חזא לדיקלא אלמיה יצריה, סליק פסקיה לקיבורא בשיניה.</p>	<p>מדרב נחמן בר <...> מזל ליש' רב נחמן בר יצחק הדרתי¹¹⁵ אימיה אתלת עשרי כל ד<...>¹¹⁶..<...> ררו לה גנבא הוי אמרה ליה ברי לא תגלי ראשך <...> הוי אימת<?>א? {פחד} דשמיא עלך יומא חד הוה יתיב תתי דדיקלא קא גריס איגלי <...>אשיה סליק פסק פבורא בשיני</p>

כאן נוסח הגניזה קרוב בעליל לנוסח המקורי. בשלושה מתוך ארבעת הדיבורים שבו יש בנוסח הרווח תוספת, ובאשר לאמנות הסיפור - כולן בחינת כל המוסיף גורע. הסגנון הקצר בנוסח הגניזה מהודק ויפה, וסימן בראשיתי נסוך על פניו.

- 114 דעה אחרת אצל גרדנר (גרדנר, אסטרולוגיה, עמ' 337): "In the end, Nahman b. Yitzhak's distraction from Torah study left him unprotected from the astrologer's prediction" "While it is possible that the loss of his head covering caused Nahman b. Yitzhak to succumb to evil inclination, we note that nothing happened to him immediately after his head covering fell. Rather, only after he looked up at the palm tree – thereby interrupting his Torah study – was he overtaken by an evil inclination" ועל אחת כמה וכמה לנוסח הגניזה, שמשפט זה לא נאמר בו.
- 115 הדרתיה = אהדרתיה, והושמטה אל"ף בראש התיבה. וכן הוא באל"ף בתשובות הגאונים, הרכבי סימן שצ (עמ' 207): "דאהדרתיה".
- 116 התיבה כלדאי נתפרקה: כל דאי.

רב נחמן בר יצחק הדרתיה אימיה אתלת עשרי כל דאדי ..<רו לה גנבא הוי	דאימיה דרב נחמן בר יצחק אמרי לה כלדאי בריך גנבא הוה
---	---

אם בשינויים של המעשים דלעיל נשתמר נוסח ענף אחר אך ורק בכ"י הגניזה שלפנינו, כאן זכינו לגרסת הדיבור הזה בתשובות הגאונים, הרכבי, סימן שצ (עמ' 207):

כי הא דרב נחמן בר יצחק דאהדרתיה אמיה אתליסר כלדאי ואמרי לה כולהו
גנבא הוי.¹¹⁷

מליצה זו בנויה בוודאי על מה ששינונו לעיל בסמוך: "רב אדא בר אהבה אתילידי ליה ההוא ינוקא כשהוא מהול, אהדריה אתליסר מהולאי עד דשווייה כרות שפכה" (שבת קלה ע"א). בתשובות הגאונים: "ואמרי לה כול הו", והוא לשון יפה; כלומר, כל אחד ואחד מן השלושה עשר אמר כך. בנוסח הרווח: "דאימיה דרב נחמן בר יצחק אמרי לה כלדאי בריך גנבא הוה". מניע אפשרי לשכתובו של בעל הנוסח הרווח: לא יאה לאמו של רב נחמן בר יצחק לחזר אחר הכלדאי ולשאול מהם חיזוי גורל בנה על פי המזלות.

אמרה ליה ברי לא תגלי ראשך	לא שבקתיה גלויי רישיה אמרה ליה כסי רישיך
---------------------------	---

הנוסח הרווח מוסיף על נוסח הגניזה. שם דברי האם בלבד: "אמרה ליה", ואילו בנוסח הרווח סיפור המעשה פותח בתיאור הפעולה ורק אחריו מובא דיבורה. מכל מקום הפתיחה נשאת בלשון "גילוי ראש" כבנוסח הגניזה, אבל האמירה עוברת ללשון "כיסוי ראש", ועל ידי כך עוברת האמירה מ"לאו" ל"עשה", ודומה ש"לאו" חמור מ"עשה" ומסמן מתח גדול. הנוסח בתשובת הגאונים מציג גרסה שלישית, הדומה אמנם למגמת הנוסח הרווח, אבל בשינויי סגנון וסדר: "רמאי עליה דמכסי רישיה ולא הוה שבקא ליה דמגלי רישיה": הכול תיאור ללא אמירה, הקדמת "עשה" ל"לאו", העברת אמירה ללשון תיאורי: "רמאי עליה". לפנינו אפוא דוגמה טובה לשני נוסחים משניים (הרווח אצלנו והנוסח בתשובת הגאונים) המעבדים בדרך מקבילה אבל שונה במעט, נוסח מקורי יותר, כנראה כנוסח הגניזה, אשר לפנייהם. במילים אחרות, נוסח הגאונים בפסקה זו שייך למשפחת הנוסח הרווח, אבל עיבודה טרם נתקבע בין מייצגי הענף.

117 ראה להלן השוואה שלמה.

כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא ובעי רחמי	>כי היכי דת-הוי אימ>ת? א? דשמיא עלך
---	-------------------------------------

התוספת בנוסח הרווח מרובה על העיקר. הוראתה של האם כפולה שם, שאחרי נימוק הצו הראשון חזרה וציוותה: "ובעי רחמי"¹¹⁸. כל הפסקה הזאת חסרה בנוסח שבתשובת הגאונים (ששם הסיפור רצוף ובלעדיה: "רמאי עליה דמכסי רישיה ולא הוה שבקא ליה דמגלי רישיה יומא חד הוה יתיב קא גריס" וכו'). סביר לחשוב שהנימוק בכ"י הגניזה אף הוא תוספת על הנוסח המקורי.

לא הוה ידע אמאי קאמרה ליה	
---------------------------	--

הוספת ההערה בדבר אי-ידיעתו של הבן את סיבת ההוראה חורגת אף היא מן הסגנון המצוי ברוב המעשים, שמתארים לרוב אירועים ממשיים יותר ממשבות, והאריכו קצת החוקרים בכוונת בעל האגדה.¹¹⁹ כעת מסתבר שאינה ממנו אלא מן הגרסן המרחיב.

יומא חד יתיב קא גריס תותי דיקלא נפל גלימא מעילויה רישיה	יומא חד הוה יתיב תתי דדיקלא קא גריס איגלי >ר-אשיה
--	--

בכ"י הגניזה הסגנון קצר וקולע: "איגלי רישיה" ותו לא. הנוסח הרווח מרחיב: "נפל גלימא מעילויה רישיה", ואף הנוסח שבתשובת הגאונים מרחיב בלשון אחר: "אפרחיה זיקא לגלימיה מיניה". ובהמשך - עוד תוספת בנוסח הרווח בלבד: "דלי עיניה חזא לדיקלא אלמיה יצריה".

סליק פסקיה לקיבורא בשיניה.	סליק פסק פִּיבּוּרָא ¹²⁰ בשיני
----------------------------	---

118 גרונר, אסטרולוגיה (עמ' 337) העיר: "[...] her instructions to ask for mercy are unprecedented in *b. Shab. 156*"

119 רובינשטיין, אסטרולוגיה, עמ' 135: "Why does she not tell her son the purpose of her admonition to keep his head covered, a point specified by the narrator (7C), is not completely clear"

120 קיבורא הוא "אשכול" תמרים (סנסן?). חילופי ק/כ ידועים, ראה אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1227.

מסקנה

אין ספק שהחילופים שראינו גדולים ומהותיים יותר משינויי גרסה הבאים בכל הספרים, ויש בהם כדי להעיד על קיום ענף גרסה בלתי ידוע למסכת שבת, ענף שמרני, המשמר תכופות את הנוסח המקורי בהשוואה לנוסח הרווח.

לגבי רוב מניינה ובניינה של המסכת, חבל על דאבדין. מכל מקום, ראוי לבדוק אם יימצא שמץ מנהו בעדי הנוסח הקיימים ובכתבי הגאונים.

נספח א: השוואת המעשים בסימון צבעים

(מקראה: מקורי, פיתוח מאוחר יותר, להדגשה, תוספת)

דפוס וילנא	כ"י הגניזה
<p>ומדשמואל נמי, אין מזל לישראל דשמואל ואבלט הוו יתבי והוו קאזלי הנך אינשי לאגמא אמר ליה אבלט לשמואל האי גברא אזיל ולא אתי טריק ליה חיויא ומיית אמר ליה שמואל אי בר ישראל הוא אזיל ואתי</p>	<p>מידישמואל נמי אן מזל ליש' שמואל ואַבְלֵט הוו יתבי חזונ?ה? להנך דַרְדְּקֵי דקא אזלי אַצִיבֵי א' ליה אבלט לש' האי חד מיניהו טריקלא חִינְוָה ומִית א' ליה שמואל אם בר ישראל הוא לא במזלא תְלִיא מילתא אלא בזכותא תלויא מילתא</p>
<p>אדיתבי אזיל ואתי קם אבלט שדיה לטוניה אשכח ביה חיויא דפסיק ושדי בתרתי גובי אמר ליה שמואל מאי עבדת אמר ליה כל יומא הוה מרמינן ריפתא בהדי הדדי ואכלינן האידינא הוה איכא חד מינן דלא הוה ליה ריפתא הוה קא מיכסף אמינא להו אנא קאימנא וארמינא כי מטאי לגביה שואי נפשאי כמאן דשקילי מיניה כי היכי דלא ליכסיף אמר ליה: מצוה עבדת!</p>	<p>כי אתא קא אבלט שרִיָה לטוניה אשכחיה לחִינְוָה דמיפסק ושריה בטוניה א' ליה שמואל מאי עבדת א' ליה איכא דַרְדְּקֵי עניי בהדן דלית להו ריפתא כל יומא הוו שקלינן אומצא אומצא וסְפִינְא להו האיִדְנָא אַמִּינָא להו וכי מִיכְרֵי מדידן קא אכלא לְמִלְן לְכַסְפֵת נאכלו בהדן</p>
<p>נפק שמואל ודרש וצדקה תציל ממות ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה</p>	<p>יצא שמואל ודרש וצדקה תציל ממות לא ממיתה עצמה אלא ממיתה משונה</p>

<p style="text-align: center;">הנוסח הרווח</p> <p>ומדר"ע נמי, אין מזל לישראל I דר"ע הוּיָא ליה ברתא אמרי ליה כלדאי ההוא יומא דעיילה לבי גנא טריק לה חיויא ומיתא. הוה דאיגא אמילתא טובא II ההוא יומא שקלתא למכבנתא דצתא בגודא איתרמי איתיב בעיניה דחיויא לצפרא כי קא שקלה לה הוה קא סריך ואתי חיויא בתרה אמר לה אבוה מאי עבדת אמרה ליה כפניא אתא עניא קרא אבבא והוּו טרידי כולי עלמא בסעודתא, וליכא דשמעיה. קאימנא, שקלתי לריסתנאי דיהבית לי, יהבתיה ניהליה. אמר לה: מצוה עבדת! נפק ר"ע ודרש: וצדקה תציל ממות ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה</p>	<p style="text-align: center;">נוסח הגניזה</p> <p>מְדַרְב עקיבה נמי אין מזל ליש' I ר' עקיבה הוה ליה ברתה אמרו ליה כְלָדָה אי בההוא יומא דמנסבא טְרִיק לה חִיּוּיָא ומיתא II ההוא יומא אתא עניא וקרא אַבְבָּה כוליה עלמא הוּו טריחין >בסעו<דתא שקל תינהי לדיסטנא שלה והבתני ליה כי קא למנסובי שְקִלְתִינְהִי / <...> דצתא בראשה דחיויא III למחר אפיקתיה <...>?יבנתא לקמיה דאבוה א' ליה מאי עבדת אמרה <...>?ה?כי הוה עבדא יצא ר' עקיבה ודרש וצדקה תציל ממות לא <...> עצמה אלא ממיתה משונה</p>
<p style="text-align: center;">הנוסח הרווח</p> <p>ומדרב נחמן בר יצחק נמי, אין מזל לישראל. דאימיה דרב נחמן בר יצחק אמרי לה כלדאי בריך גנבא הוה לא שבקתיה גלויי רישיה אמרה ליה כסי רישיך כי היכי דתיהווי עלך אימתא דשמיא ובעי רחמי לא הוה ידע אמאי קאמרה ליה יומא חד יתיב קא גריס תותי דיקלא נפל גלימא מעילויה רישיה דלי עיניה חזא לדיקלא אלמיה יצריה סליק פסקיה לקיבורא בשיניה</p>	<p style="text-align: center;">נוסח הגניזה</p> <p>מדרב נחמן בר <...> מזל ליש' רב נחמן בר יצחק הִדְרָתְיָה אימיה אתלת עשרי כל ד...>..רו לה גִּנְבָא הוּי אמרה ליה ברי לא תגלי ראשך <...>.. הוּי אימ>ת?א? דשמיא עלך יומא חד הוה יתיב תתי דדיקלא קא גריס איגלי <...>אשיה סליק פֶּסֶק כִּיבוּרָא בְשִׁינֵי</p>

<p>תשובות הגאונים, הרכבי, סימן שצ (עמ' 207)</p> <p>כי הא ד רב נחמן בר יצחק דאהדרתיה אמיה אתליסר כלדאי ואמרי לה כולהו גנאבא הוי רמאי עליה דמכסי רישיה ולא הוה שבקא ליה דמגלי רישיה</p> <p>יומא חד הוה יתיב קא גריס תותי דקלא אפרחיה זיקא לגלימיה מיניה סליק פסק קיבורא בשינייה</p>	<p>נוסח הגניזה</p> <p>מדרב נחמן בר <...> מזל ליש' רב נחמן בר יצחק הדרתיה אימיה אתלת עשרי כל ד<...> ..רו לה גנבא הוי אמרה ליה ברי לא תגלי ראשך</p> <p><...> הוי אימ>ת? א? דשמיא עלך יומא חד הוה יתיב תתי דדיקלא קא גריס איגלי >אשיה סליק פסק קיבורא בשיני</p>
---	--

נספח ב: סינופסיס עדי הנוסח

ו = כ"י וטיקן 108

א = כ"י אוקספורד, בודלי 23, Opp. Add. fol.

מ = כ"י מינכן 95

ד = דפוס משפחת שונצינו

ג⁴⁷ = כתב יד "ענף אחר" מן הגניזה

1	א מ ש 47ג עין יעקב הגדות התלמוד ילקוט	ומדשמו									נמי	אין	מזל	לישר	דשמו	
		ומדשמואל									נמי	אין	מזל	לישראל	דשמואל	
		מדשמואל	האי	גברא	ולא	אתי					נמי	אין	מזל	לישראל	דשמואל	
		מדשמואל									נמי	אין	מזל	לישר	דשמואל	
		מידשמואל									נמי	אין	מזל	לישראל	דשמואל	
		מדשמואל									נמי	אין	מזל	לישראל	דשמואל	
2	א מ ש 47ג עין יעקב הגדות התלמוד ילקוט	ואבלט	הוו	הוו	יתבי						קא	אזלי		הנך		
		ואבלט	כי	הוו	יתבי							ואזלי		הנך		
		ואבלט		הוו	יתבי							קאזלי		הנך		
		ואכלט		הוו	יתבי							קאזלי		הנך		
		ואבלט		הוו	יתבי							קאזלי	חזון?ה?	הנך		
		ואבלט		הוו	יתבי							קא	אזלי	הנך		
3	א מ ש 47ג עין יעקב הגדות התלמוד ילקוט	ואגמא												ליה	אבלט	
		ואגמא													איל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													אמ"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
4	א מ ש 47ג עין יעקב הגדות התלמוד ילקוט	ואגמא	דרק"י	{נערים}	דקא	אזלי	אצ"י							א"ל	אבלט	
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
5	א מ ש 47ג עין יעקב הגדות התלמוד ילקוט	ואגמא												א"ל	אבלט	
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
6	א מ ש 47ג עין יעקב הגדות התלמוד ילקוט	ואגמא												א"ל	אבלט	
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט
		ואגמא													א"ל	אבלט

13	ו	רפתא	בהדי	הדדי	ואכלינן	האידינא	הוה		חד
	א	רפתא	בהדי	הדדי	ואכלינן	והאידינא	הוה	איכא	חד
	מ	רפתא	בהדי	הדדי	ואכלינן	האידינא	הוה	<...רמינן	
	ש	רפתא	בהדי	הדדי	ואכלינן	האידינא	הוה	איכא	חד
	ג74					האידינא	(עכשו)		
	עין יעקב	רפתא	בהדי	הדדי	ואכלינן	האידינא	הוה	איכא	חד
14	ו	מינן	גבן	דלא	הוה	ליה	רפתא	בידיה	הוה
	א			דלא	הוה		רפתא	בהדיה	והוה
	מ			ולא	הוה		רפתא	בהדיה	הוה
	ש	מינן		דלא	הוה		רפתא	הוה	
	ג74								
	עין יעקב	מינן		דלא	הוה		רפתא	בהדיה	הוה
15	ו	קאימנא	לחבראי		אנא	קאימנא	ומרמינא	ליה	רפתא
	א	אמינא			אנא	קאימנא	ומרמינא	ליה	רפתא
	מ	אמינא	להו		אנא	קאימנא	ורמינן		
	ש	אמינא	להו		אנא	קאימנא	ומרמינא		
	ג74	אמינא	להו		אנא	קאימנא	ומרמינא		וכי
	עין יעקב	אמינא	להו		אנא	קאימנא	ומרמינא		כי
16	ו			לגביה					
	א			לגביה					
	מ		לביתה	לגביה					
	ש			לגבי					
	ג74	מיכדי			מדיין	קא	אכלא	למלן	{למה}
	עין יעקב			לגביה					לכסופת
17	ו	שוי	נפשאי	כמאן	דשקלי	מיניה	כי	היכי	דלא
	א	שוי	נפשאי	כמאן	דשקלי	מיניה	כי	היכי	דלא
	מ	שויא	נפשאי	כמאן	דשקלי	מיניה	כי	היכי	דלא
	ש	שואי	נפשאי	כמאן	דשקלי	מיני	כי	היכי	דלא
	ג74								
	עין יעקב	שואי	נפשאי	כמאן	דשקלי	מיניה	כי	היכי	דלא
18	ו	א' ליה	מצוה	קא	קא	עבדת	נפק	נפק	שמו
	א	א' ל	מצוה	קא	קא	עבדת	נפק	נפק	שמואל
	מ	א' ל		צדק'		עבדת			לבי
	ש	א' ל	מצו			עבדת	נפק	נפק	שמו
	ג74						נפק	נפק	שמואל
	עין יעקב	א' ל	מצוה			עבדת	נפק	נפק	שמואל
18	ו	אמר	ליה	מצוה	קא	עבדת	נפק	נפק	שמואל
	א' ל	מצוה		קא	קא	עבדת	נפק	נפק	שמואל

אלא	משונה	ממיתה	ולא	ממות	תציל	וצדקה	ודרש		19	ו	א	מ	ש	47ג עין יעקב הגדות התלמוד ילקו"ש
אלא	משונ'	ממיתה	ולא	ממות	תציל	וצדקה	ודרש	מדרשא		א	מ	ש		
אלא	משונה	מיתה	ולא	ממו'	תציל	וצדקה	ודרש			א	מ	ש		
אלא	משונ'	ממיתה	ולא	ממות	תציל	וצדק'	ודרש			א	מ	ש		
אלא	עצמה	ממיתה	לא	ממות	תציל	וצדקה	ודרש			א	מ	ש		
אלא	משונה	ממיתה	ולא	ממות	תציל	וצדקה	ודרש			א	מ	ש		
אלא	עצמה	ממיתה	ולא	ממות	תציל	וצדקה	ודרש		א	מ	ש			
אלא	ראשונה	ממיתה	לא	ממות	תציל	וצדקה	ודרש		א	מ	ש			
לישר'	מזל	אין	נמי	עקיב'	ומדר'	עצמה	ממיתה	עצמה	20	ו	א	מ	ש	47ג עין יעקב הגדות התלמוד ילקו"ש
לישראל	מזל	אין	נמי	עקיבא	ומדר'	עצמה	ממית'	אפי'		א	מ	ש		
לישראל	מזל	אין	נמי	עקיבא	ומדר'	עצמה	מיתה			א	מ	ש		
לישראל	מזל	אין	נמי	עקיבא	ומדר'	עצמה	ממיתה	עצמה		א	מ	ש		
לישר'	מזל	אין	נמי	עקיבא	ומדר'	עצמה	ממיתה	משונה		א	מ	ש		
לישראל	מזל	אין	נמי	עקיב'	ומדר'	עצמה	ממיתה	עצמה		א	מ	ש		
לישראל	מזל	אין	נמי	עקיבא	ומדר'	עצמה	ממיתה	משונה	א	מ	ש			
לישראל	מזל	אין	נמי	עקיבא	ומדר'	עצמה	ממתה	עצמה	א	מ	ש			
	כלדאי	ליה	אמרו	ברתא	ליה	הוה	דר'	עקיב'	21	ו	א	מ	ש	47ג עין יעקב הגדות התלמוד ילקו"ש
	כל	ליה	אמרו	ברתא	ליה	הויה	דר'	עקיבא		א	מ	ש		
	כלדאי		אמרו	ברתא	ליה	הוה	דר'	עקיבא		א	מ	ש		
	כלראי	לי'	אמרי	ברתא	ליה	הויה	דר'	עקיבא		א	מ	ש		
	כלדא	ליה	אמרו	ברתא	ליה	הוה	ר'	עקיבא		א	מ	ש		
	כלדאי	ליה	אמרי	ברתא	ליה	הויה	דר'	עקיבא		א	מ	ש		
החזים	פי'	כלדאי	אמרו	ברתא	ליה	הוה	דר'	עקיבא	א	מ	ש			
	כלדאי		אמרו	ברתא	ליה	הוה	דר'	עקיבא	א	מ	ש			
	גנא	לבי	דעילא	דעילא	ימא	ההוא	ו		22	ו	א	מ	ש	47ג עין יעקב הגדות התלמוד ילקו"ש
	גנא	לבי	(דמילתא)	דעילא	ימא	ההוא	דא			א	מ	ש		
	גנא	לבי		עילא	ימא	ההוא				א	מ	ש		
	גנא	לבי		דעילא	ימא	ההוא				א	מ	ש		
	גנא	לבי		דעילא	ימא	בההוא	אי			א	מ	ש		
	גנא	לבי		דעילא	ימא	ההוא				א	מ	ש		
לחופה	פירוש	גואנה	לבי	דעילא	ימא	ההוא	בכוכבים		א	מ	ש			
	לגנא			דעילא	ימא	ההוא			א	מ	ש			
טובא	אמילתא	דאיג	הוה	ומתה	חויא	ליה	טריק		23	ו	א	מ	ש	47ג עין יעקב הגדות התלמוד ילקו"ש
טובא	דמילתא	דאיג	הוה	ומתה	חויא	לה	טריק			א	מ	ש		
טובא	אמילתא	דאית	הוה	ומית'	חויא	ליה	טריק			א	מ	ש		
טובא	מילת'	דאיגא	הוה	ומיתא	חויא	לה	טריק			א	מ	ש		
טובא	מילתא	דאיגא	הוה	ומיתא	חויא	לה	טריק	{ישר}		א	מ	ש		
טובא	אמילתא	דאיג	הוה	ומתה	חויא	ליה	טריק			א	מ	ש		
טובא	אמילתא	דאיג	הוה	ומית	חויא	לה	טריק		א	מ	ש			
בביזעא	דצתה			למכבנתא	שקלתה	דעילא	ההוא	ימא	24	ו	א	מ	ש	47ג עין יעקב הגדות התלמוד ילקו"ש
בביזעא	דעצתה			למכבנתא	שקלה	דעילא	ההוא	ימא		א	מ	ש		
בגיהא	דצתה			למכבנתה	שקלתה	דאינסבא	ההוא	ימא		א	מ	ש		
בגודא	דצתא			למכבנתא	שקלתה		ההוא	ימא		א	מ	ש		
בגודא	דצתא			למכבנת'	שקלתא		ההוא	ימא		א	מ	ש		
בגודא	דצתה	זהב	מחט	למכבנתא	שקלתא		ההוא	ימא		א	מ	ש		
בבקהא	דצת			בבנתה	שקלתה		ההוא	ימא	א	מ	ש			

37	ו	גנבא	יהו	ולא	שבקתיה	גלוי	רשיה											
	א	גנבא	יהא	לא	שבקתיה	גלוי	רשיה											
	מ	גנבא	הוי	לא	שבקיה	לגלוי	רשיה											
	ש	גנב'	הוה	לא	שבקתי	גלוי	רשיה											
	47ג	עין יעקב	גנבא		לא	שבקתיה	גלוי	רשיה										
38	ו																	
	א																	
	מ																	
	ש																	
	47ג	עין יעקב	כל	ד... ד...	לה	גנבא	הוי	אמרה	ליה	כסי							
39	ו																	
	א																	
	מ																	
	ש																	
	47ג	עין יעקב	תגלי	ראשך	...>	...<	היכי	דיתהוי	אמתא		דשמיא							
40	ו																	
	א																	
	מ																	
	ש																	
	47ג	עין יעקב	בעי	רחמי	פירוש	שלא	ישלוט	בך	צר	הרע	לא	הואי						
41	ו																	
	א																	
	מ																	
	ש																	
	47ג	עין יעקב	ידע	אמאי	קאמרה	ליה	ימא	חד										
42	ו																	
	א																	
	מ																	
	ש																	
	47ג	עין יעקב	ידע	אמאי	קאמרה	ליה	ימא	חד										

פסקיה	סליק						יצריה	אלמיה	לדיקלא	43	ו א מ ש גל 47 עין יעקב הגדות התלמוד ילקו"ש
פסקיה	סליק					הרע	יצר	אלמיה	לדיקלא		
פסקיה	סליק						יצריה	אלמיה	לאקלא		
<...	סל>..						..צריה		>...		
פסק	סליק	<..אשיה	איגלי	גריס	קא						
פסקיה	סליק						יצריה	אלמיה	לדיקלא		
פיסקיה	סליק						יצר	אלמיה	לדיקלא	44	ו א מ ש גל 47 עין יעקב הגדות התלמוד ילקו"ש
								בשניה	לקיבורא		
								בשניה	לקיבורא		
								בשניה	לקיבורא		
								בשניה	קבור		
								בשני	קיבורא		
								בשניה	לקיבור		
				בשניה	תמרים	של	אשכול	פירוש	לקיבורא		

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

אורבך, חז"ל = א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט

אלמן, Y. Elman, "Acculturation to Elite Persian Norms and Modes of Thought in the Babylonian Jewish Community of Late Antiquity", *Neti'ot Ledavid; Jubilee Volume for David Weiss Halivni*, ed. Yaakov Elman, Ephraim Bezael Halivni, Zvi Arie Steinfeld, Jerusalem 2004, pp. 31-56

Y. Elman, "Righteousness as its own Reward: an Inquiry into the Theologies of the Stam", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 57 (1991), pp. 35-67

Y. Elman, "Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition", *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Edited by Charlotte Elisheva Fonrobert, Martin S. Jaffee. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 165-197

אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים-תל-אביב, תשכ"ד

M. Beit-Arié, *Codicology*, Jerusalem 1981 = בית-אריה, קודיקולוגיה

בנוביץ, שבועות שתיים בתרא = מ' בנוביץ, תלמוד בבלי מסכת שבועות פרק שבועות שתיים בתרא, מהדורה מדעית וביאור מקיף, ניו-יורק וירושלים תשס"ג

-----, "שני ענפי הנוסח" = מ' בנוביץ, "שני ענפי הנוסח של פרק שבועות שתיים בתרא בבבלי", סידרא י (תשנ"ד), עמ' 5-38

בר-אילן, אסטרוולוגיה = מ' בר-אילן, אסטרוולוגיה ומדעים אחרים בין יהודי ארץ-ישראל בתקופות ההלניסטית-רומית והביזאנטית, ירושלים תשע"א

גולינקין, פרק יום טוב = ד' גולינקין, פרק יום טוב של ראש השנה בבבלי (חלק ב'): מהדורה מדעית עם פירוש, עבודת דוקטור, ניו יורק תשמ"ח
<http://www.talmudha-igud.org.il/content.asp?PageId=32&lang=he>

גינצבורג, גנזי שכטר = גנזי שעכטער, מהדורת ל' גינצבורג, א-ג, ניו-יורק תרפ"ט

M. J. Geller, "The Last Wedge", *Zeitschrift für Assyriologie* 87 (1997), pp. 43-95 = גלר, היתד האחרון

G. Gardner, "Astrology in the Talmud: an Analysis of Bavli Shabbat 156", in: *Heresy and Identity in Late Antiquity*, ed. Eduard Iricinschi and Holger M. Zellentin, Tübingen 2008, pp. 314-338 = גרדנר, אסטרוולוגיה

J. C. Greenfield, M. Sokoloff, "Astrological and Related Omen Texts in Jewish Palestinian Aramaic", *Journal of Near Eastern Studies* 48, (1989), pp. 201-214 = גרינפילד וסוקולוף, אסטרוולוגיה

דנציג, קטלוג = נ' דנציג, קטלוג של שרידי הלכה ומדרש מגניזת-קאהיר באוסף א"נ אדלר שבספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו-יורק וירושלים תשנ"ח

וולד, פרק אלו עוברין = ש"י וולד, תלמוד בבלי מסכת פסחים פרק אלו עוברין, מהדורה מדעית וביאור מקיף, ניו-יורק וירושלים תש"ס

וסטרייך, כל הזבחים = ר' וסטרייך, מהדורה מדעית עם פירוש על דרך המחקר לפרק "כל הזבחים", תלמוד בבלי זבחים פרק שמיני, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תרס"ט

זוסמן, אוצר = י' זוסמן, אוצר כתבי-היד התלמודיים, א-ג, ירושלים תשע"ב

-----, שרידי תלמוד בגניזה = י' זוסמן, שרידי תלמוד בגניזה, תעודה א (תש"ם)

טל, למיון = א' טל, "למיון עדי הנוסח של התלמוד הבבלי: היבטים סטטיסטיים חדשים", בד"ד - בכל דרכיך דעהו 27 (תשע"ג), עמ' 77-99

טרופר, כחומר ביד היוצר = ע' טרופר, כחומר ביד היוצר, ירושלים תשע"א

-----, למשמעות הביטויים = ע' טרופר, "למשמעות הביטויים 'דחית בקנה' ו'להוציאך חלק אי אפשר' שבספרות חז"ל", נטועים טז (תש"ע), עמ' 9-31.

S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1942 = ליברמן, יוונית

-----, יוונית ויוונית = ש' ליברמן, יוונית ויוונית, ירושלים תשכ"ג

-----, הירושלמי כפשוטו = ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה

לייטר, יש מזל = י' לייטר, "יש מזל לישראל? הגות ועריכה בבבלי ובירושלמי", ושמואל בקוראי שמו, ספר זיכרון לשמואל לייטר (בדפוס)

לנדאו, נוסח עגלה ערופה = ג' לנדאו, נוסח פרק עגלה ערופה בבבלי, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א

לרנר, שרידי מינכן = מ"ב לרנר, "שרידי הגניזה שבספריית מינכן", עלי ספר כ (תשס"ט), עמ' 113-124

----, תולדות ההדרן = מ"ב לרנר, "תולדות ה'הדרן'", תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן / בעריכת דוד גולינקין, משה בנוביץ, מרדכי עקיבא פרידמן, מנחם שמלצר, דניאל שפרבר, ירושלים תשס"ח, עמ' 162-204

Sh. Morag, *Vocalized Talmudic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, 1, Cambridge 1988

M. Morgenstern, *Studies in Jewish Babylonian Aramaic* = ארמית, based upon Early Eastern Manuscripts, Wino Lake 2011

J.S. Milgram, "Methodological Musings on the Study of 'Kelalei Pesak': 'Hilkheta ke-Rav be-issurei ve-khi-Shemuel be-dinei'", *Journal of Jewish Studies* 61 (2010), pp. 278-290

-----, פירוש ביקורתי = י"ש מילגראם, פירוש ביקורתי לבכורות פרק ח', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו

The Dead Sea Scrolls Study Edition, ed. F.G. Martínez, E.J.C. Tigchelaar, Leiden 1997

מרינברג-מיליקובסקי = א' מרינברג-מיליקובסקי, סיפורי עליית משה למרום בתלמוד הבבלי בראי הפואטיקה של הסוגיה התלמודית, חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"א

H. Soloveitchik, "The Third Yeshiva of Bavel and the Cultural Origins of Ashkenaz—A Proposal", to be published in idem, *Collected Essays*, II

M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, = סוקולוף, בבליית, Ramat-Gan and Baltimore 2002

M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian = סוקולוף, גלילית = Aramaic*, Ramat Gan 1990

סטולמן, המוצא תפילין = תלמוד האיגוד, המוצא תפילין, עירובין פרק עשירי מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר מאת אביעד אברהם סטולמן, ירושלים תשס"ח

Z. Septimus, "Trigger Words and Simultexts: the = הידברות = experience of reading the Bavli", *Wisdom of Bat Sheva: in memory of Beth Samuels*, edited by Barry S. Wimpfheimer, Jersey City, N.J. c2009

ספר המעשיות (גסטר) = ספר המעשיות, מהדורת מ' גסטר, ליפסיה 1924

ספראי וספראי, שבת = ש' ספראי וז' ספראי, משנת ארץ-ישראל, מסכת שבת, ירושלים תשס"ט

עדי הנוסח = מאגר עדי הנוסח לתלמוד הבבלי ע"ש סול ואוולין הנקיינד של המכון לחקר התלמוד ע"ש שאול ליברמן <http://www.lieberman-institute.com>

עמית, כתבי היד התימניים = א' עמית, "כתבי היד התימניים במסורת הנוסח של בבלי פסחים", *HUCA* 73 (2002), עמ' לא-עז

----, מקום שנהגו = א' עמית, מקום שנהגו, פסחים פרק רביעי מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ט

----, שני ענפי הנוסח = א' עמית, "שני ענפי הנוסח של פרק 'היה קורא' בבבלי ברכות", תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן / בעריכת דוד גולניקין, משה בנוביץ, מרדכי עקיבא פרידמן, מנחם שמלצר, דניאל שפרבר, רמת גן תשס"ח, עמ' 223-267

פאוסט = ש' פאוסט, "צדקה ישראלית עדינה", דעת

<http://www.daat.ac.il/chazal/maamar.asp?id=226>

פרידמן, אל תתמה = ש"י פרידמן, "אל תתמה על הוספה שנזכר בה שם אמורא': שוב למימרות האמוראים וסתם התלמוד בסוגיות הבבלי", א' עמית וא' שמש (עורכים) מלאכת מחשבת, קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית, רמת גן תשע"א, עמ' 101-144] = סוגיות בחקר התלמוד, עמ' 56-135 [(ושם חלק נוסף)]

-----, גישה משולבת = S. Friedman, "Genizah Manuscripts of the Babylonian Talmud – An Integrated Approach", *Report of the Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, Academic Year 2010-2011*, Oxford 2012, pp. 82-88

-----, הפתגם ושברו = ש"י פרידמן, "הפתגם ושברו, עיון בתרבות המשל בספרות התלמודית", *JSIJ* (2003) 2, עמ' 25-83. <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/2-2003/Friedman.pdf>

-----, השמות רבה ורבא = ש"י פרידמן, "כתיב השמות רבה ורבא בתלמוד הבבלי", סיני קי (תשנ"ב), עמ' קמ-קסד

-----, זוטות לארמית הבבליה = ש"י פרידמן, "זוטות לארמית הבבליה", עם תקציר באנגלית, לשוננו נח (תשנ"ד), עמ' 49-57

-----, טיפולוגיה של כתיב = ש"י פרידמן, "כתיבי היד של התלמוד הבבלי - טיפולוגיה של כתיב", מ' בראשר (עורך) מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים, מוגשים לשלמה מורג, ירושלים (תשנ"ו), עמ' 163-190 [= הנ"ל, סוגיות בחקר התלמוד, עמ' 317-339]

-----, כיצד מדקדקין? = ש"י פרידמן, "כיצד מדקדקין? עיון בשינויי הגרסות של התלמוד הבבלי לרגל הופעת י"ג כרכים של דקדוקי סופרים השלם", עם תקציר באנגלית, תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 129-162 [= הנ"ל, סוגיות בחקר התלמוד, עמ' 248-279].

-----, כרך הנוסח = ש"י פרידמן, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין: הנוסח עם מבוא כללי, ירושלים תשנ"ז

-----, כרך הפירושים = ש"י פרידמן, תלמוד ערוך, פרק השוכר את האומנין: הפירושים, ירושלים תשנ"א

-----, לאגדה ההיסטורית = ש"י פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ירושלים תשמ"ט, עמ' 1-46 [= הנ"ל, סוגיות בחקר התלמוד, עמ' 389-432]

-----, לאילן היוחסין = ש"י פרידמן, "לאילן היוחסין של נוסחי בבא מציעא - פרק בחקר נוסח הבבלי", מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 93-147 [= הנ"ל, סוגיות בחקר התלמוד, עמ' 192-247]

-----, להתהוות שינויי הגירסאות = ש"י פרידמן, "להתהוות שינויי הגירסאות בתלמוד הבבלי", עם תקציר באנגלית, סידרא ז (תשנ"א) עמ' 67-102] = הנ"ל, סוגיות בחקר התלמוד, עמ' 157-191]

-----, לתורתם של תנאים = ש"י פרידמן, לתורתם של תנאים, ירושלים תשע"ג

-----, מבוא על דרך חקר הסוגיא = ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", ח"ז דימיטרובסקי (עורך), מחקרים ומקורות א, ניו-יורק תשל"ח, עמ' 283-321] = הנ"ל, סוגיות בחקר התלמוד, עמ' 3-36]

-----, מסכת עבודה זרה = ש"י פרידמן, "מסכת עבודה זרה, כ"י ניו-יורק - כתב יד שהועתק בשני שלבים", לשוננו נו (תשנ"ב), עמ' 371-374.

-----, סיפור רב כהנא ור' יוחנן = ש"י פרידמן, "סיפור רב כהנא ור' יוחנן (ב"ק ק"ז ע"א-ע"ב) וענף נוסח גניזה-המבורג", בר-אילן ל-לא (תשס"ו) [מוקדש לזכרו של פרופ' מאיר שמחה פלדבלום], עמ' 409-490.

-----, קטע מגילת קלף = S. Friedman, "An Ancient Scroll Fragment (b. Hullin 101a-105a) and the Rediscovery of the Babylonian Branch of Tannaitic Hebrew" *JQR* 86:1 (1995), pp. 9-50

-----, שיירי כתבי יד קדומים = ש"י פרידמן, "שיירי כתבי-יד קדומים למסכת בבא מציעא", עלי ספר ט (תשמ"א), עמ' 5-55

-----, תוספתא עתיקתא = ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא על מסכת פסח ראשון, מקבילות המשנה והתוספתא ופירושן בצירוף מבוא, רמת-גן, תשס"ג

-----, תחילתו של ר' עקיבא = S. Friedman, "A Good Story Deserves Retelling – The Unfolding of the Akiva Legend", *Creation and Composition, The Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggadah*, ed. J.L. Rubenstein, Tübingen 2005, pp. 71-100; cf. "A Good Story Deserves Retelling – The Unfolding of the Akiva Legend", *JSIJ* 3 (2004), pp. 1-39 [427-395 עמ' של תנאים, =].

-----, סוגיות בחקר התלמוד = ש"י פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ניו-יורק וירושלים תש"ע

פרנקל, עיונים = י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, [תל-אביב], תשמ"א

R. Kalmin, "A Late Antique Babylonian Rabbinic = אסטרוולוגיה Treatise on Astrology", Shoshannat Yaakov, *Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman*, edited by Shai Secunda and Steven Fine, Leiden 2012, pp. 165-184

קוטשר, מחקרים = י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז

קוצ'מר-רזיאל, טלטול = י' קוצ'מר-רזיאל, "טלטול כלים בשבת: בין מוקצה להוצאה", איגוד א (תשס"ח), עמ' 315-327

J.L. Rubenstein, "Talmudic Astrology: Bavli Šabbat = אסטרוולוגיה 156a-b", *Hebrew Union College Annual* 78 (2007), pp. 109-148

J.L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, = תרבות, ----- Baltimore 2003

רוזנטל, הקדמה = א"ש רוזנטל, תלמוד בבלי, מסכת פסחים, כתבי־יד ששון-לונצר ומקומו במסורת הנוסח (= הקדמה למסכת פסחים, פקסימיליא), לונדון, תשמ"ה עמ' 5-95

-----, לישנא אחרינא = א"ש רוזנטל, "לישנא אחרינא" - בעיות במסורת הנוסח של התלמוד הבבלי, הקונגרס העולמי השני למדעי היהדות, תקצירי ההרצאות, ירושלים תשי"ז, עמ' יד-טו; "Lishna Aharina', Questions in the Transmission of ' the Text of the Babylonian Talmud", *loc. cit.*, pp. 18-19

-----, ללשונותיה = א"ש רוזנטל, "ללשונותיה של מסכת תמורה", תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 317-356

-----, עיונים = א"ש רוזנטל, "עיונים בתולדות הנוסח של התלמוד הבבלי", מ' בראש עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר ב (תשנ"ב), עמ' 571-591

-----, פירושי סתומות = א"ש רוזנטל, "פירושי סתומות בלשון חכמים", מ' בראש עורכים), מחקרי לשון, מוגשים לזאב בן-חיים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 507-514

-----, תולדות הנוסח = א"ש רוזנטל, "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ נו (תשמ"ח), עמ' 1-36

רוזנטל, י = י' רוזנטל, "לצורתה הקדומה של סוגיית בבלי, מועד קטן ז ע"ב-ח ע"א", תרביץ עז (תשס"ח), עמ' 45-69

H. Schwarzbaum, "The Hero Predestined to Die on his Wedding Day", *Folklore Research Center Studies* 4 (1974), pp. 223-252

שושטרי, הנוסח התימני = ר' שושטרי, "הילכו שניים יחדיו בלתי אם נועדו: הנוסח התימני למסכת סוכה (בבלי) ויחסו לרמב"ם", *JSIJ* 9 (2010) pp. 1-40

-----, מסורות הנוסח = ר' שושטרי, מסורות הנוסח של מסכת סוכה בבבלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע

שרמר, לישנא אחרינא = ע' שרמר, "לישנא אחרינא למסכת מועד קטן מן הגניזה", סידרא ט (תשנ"ג), עמ' 117-161

----, למסורת = ע' שרמר, "בין מסורת-עריכה למסורת-נוסח: מהדורה אחרת של בבלי מועד קטן מן הגניזה", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 375-399

שפיגל, מלאך המוות = ב' שפיגל, "האם מלאך המוות ממית את החכמים?", *HUCA* 79 (2008), עמ' מז-פו

שרביט, מסורות כתיב = ש' שרביט, "מסורות כתיב וכתובה בספרות התנאים", בלשנות עברית 33-35 (תשנ"ב), עמ' 101-122

יחסם ההדדי של עדי הנוסח התימניים למסכת סוכה (בבלי)

רבין שושטרי

מבוא

למסכת סוכה בתלמוד הבבלי עדי נוסח רבים מתפוצות שונות,¹ ביניהם עדי נוסח שמוצאם מתימן והם משקפים ענף נוסח שונה מענף הנוסח הרווח. מסורת הנוסח התימנית מיוצגת במסכת סוכה בשני כתבי יד שלמים ובשלושה קטעים.² לפני בואנו לתאר את יחסם ההדדי של כלל עדי הנוסח למסכת סוכה, יש לברר את יחסם ההדדי של העדים התימניים למסכת זו.³

- * מאמר זה מבוסס על ממצאים מתוך עבודת הדוקטור שלי, "מסורות הנוסח של מסכת סוכה בבבלי", אוניברסיטת בריאלין, תש"ע. אני מבקש בהודמנות זו להודות למורי ד"ר מרדכי סבתו על הנחייתו המסורה.
- 1 להלן רשימת עדי הנוסח הישירים וסימונם: מ = כתב יד מינכן 1.95 = כתב יד וטיקן 134. ל = כתב-יד לונדון: British Library (Harl. 5508) = קטלוג מרגליות מס' 400. ס = כתב-יד סמינר: JTS Oxford Bodleian (Opp. Add. Fol. 23) = RAB. 1608 = אדלר 850. א = כתב-יד אוקספורד: Oxford Bodleian (Opp. Add. Fol. 23) = קטלוג נויבאור-קאולי 366/3. ג = כתב יד מינכן 140. ד = דפוס פיזורו רע"ה. לתיאור כתבי היד ראה פוקס, סוכה, עמ' סא-סח; גולינקין, ראש השנה, עמ' כא-ג.
- 2 את רשימת כתבי היד התימניים לבבלי והמחקרים שנעשו עליהם ראה סבתו, סנהדרין, עמ' 1 ובהערה 6.
- 3 לסקירה רחבה של תפיסות החוקרים במחקר נוסח הבבלי ראה פרידמן, לאילן, עמ' 96-104. חוקרים אלה עוסקים במשמעות חילופי הנוסח שבבבלי. במאמר שלפנינו נעסוק בשאלת קשרי ההעתקה שבין כתבי היד התימניים. שאלה זו נדירה בקרב חוקרי הנוסח של הבבלי מכיוון שהשיטה הסטמאטית הבודקת קשרי העתקה אינה תקפה כאשר הסופר העתיק מכמה טפסים שעמדו לפניו (רצוניה פתוחה - מצב היוצר קונטמיניציה). מצב זה מצוי בספרות חז"ל ראה ברודי, שאילתות, עמ' 17 הערה 22, אך בעיקר הדבר מצוי בתלמוד הבבלי, ולכן לרוב לא ניתן לבנות סטמה לעדי הנוסח של הבבלי. וראה סגל, מגילה, עמ' טו-טז שמונה ארבע סיבות למצב זה בתלמוד הבבלי: א) מיוזג מסורות נוסח ממדינות שונות עקב נדידת ספרים ממקום למקום. ב) השפעת המפרשים שהייתה לחיבוריהם תפוצה בינלאומית וטשטשו מסורות מקומיות. ג) טיבה של הדיאלקטיקה התלמודית והשפה העברית שטעות קטנה פוגעת בהבנת הסוגיא ותוקנה ע"י הלומדים, ולכן קשה למצוא טעויות שעל פיהן אפשר יהיה לקבוע בוודאות את הייחוס המשפחתי.

נתאר בקצרה את העדים התימניים הישירים למסכת סוכה:

ת₁ = כ"י אוקספורד בודלי 2677 (Ms. Heb e.51)

כתב יד זה הגיע לאוקספורד מהגניזה, ועל מוצאו התימני מעידים הכתב⁴ ותופעות שבניקוד.⁵ נוסיף שאף בדיקת מסורת הנוסח של כ"י זה מאשרת את מוצאו התימני. כתב היד כולל רק את מסכת סוכה פרט לחלק קטן שלא שרד (ה ע"ב-ו ע"ב). המשניות מחולקות בתוך הגמרא, וכל משנה ומשנה עומדת לפני הסוגיא השייכת לה כעין החלוקה בדפוסים שלנו.⁶

ת₂ = כ"י ניו יורק ביהמ"ל⁷ EMC, 218Rab.

כתב היד כולל את מסכתות יומא, סוכה וחלקים מר"ה מן התלמוד הבבלי, משנה עם פיה"מ לרמב"ם, פירוש המזרחי וחלק מפסקי הרא"ש ופסקי הטור על מסכתות ברכות, מגילה, פסחים, ביצה, ראש השנה, סדר נשים ומסכת אהלות. כתב היד נכתב בתימן בעיר גרמה (על פי כתובת לאחר פירוש הרא"ש למסכת ברכות). במקומות אחדים בכתב היד רשומים תאריכים⁸ שמהם עולה שכתב היד נכתב במאה הי"ז.

ת₃ = חולון, יהודה לוי נחום 259/10

כו ע"א שורה 23-כו ע"א שורה 32.
דף אחד. פגום.⁹

ת₄ = כ"י ניו יורק ביהמ"ל¹⁰ EMC, 108.Rab 319 + חולון, יהודה לוי נחום 259/7¹¹

- (ד) החזרות המרובות על ביטויים במשא ומתן התלמודי גרמו לדילוג מחמת הדומות, דילוג הדורש השלמה ומגדיל את היקף ההכלאה.
- 4 ראה קארה, תימניים, עמ' 7; קרופ, כתבי, עמ' 355.
- 5 ראה מורג, ארמית, עמ' 56.
- 6 ראה פוקס, סוכה, עמ' סב שכותב על דרך זאת: "יש רגליים להשערה שמנהג זה התחיל כבר בתקופת הגאונים".
- 7 לתיאורו ראה משנה זרעים, מכון התלמוד הישראלי השלם, א, עמ' 78 וכן אצל פוקס, סוכה, עמ' סג; קארה, תימניים, עמ' 4-7; קרופ, כתבי, עמ' 355.
- 8 בסוף מסכת יבמות 'השס"ח'. אחר פיה"מ ליבמות 'השע"ה'. אחר פיה"מ לר"ה 'השע"ו'. אחר פיה"מ לקידושין 'השע"ח'.
- 9 ראה טובי, התלמוד בתימן, עמ' כד-כה, ל-לד. וכן מורג, ארמית, עמ' 57.

כתב היד כולל חלקים ממסכתות ראש השנה, יומא וסוכה. ממסכת סוכה נותרו דפים לב-מ, מא-מג, מז-מח.

המשניות מפורזות לאורך כל פרק: משנה משנה במקומה, לפני כל משנה כתוב "מתני" ולפני כל סוגיא כתובה המילה "גמר" ברווחים משני צדיה.

הכתב הוא תימני רבני. לפי הרב ברומר הכתב נובע מהמאה הי"ד או הט"ו, ואילו לפי הכרטסת של המכון לתצלומי כתבי יד עבריים נכתב במאה הט"ו.

ת^ג = חולון, יהודה לוי נחום 259/25-27

נא ע"ב שורה 45-נב ע"ב שורה 9 (כולל גם דפים ממסכת יומא).
שלושה דפים. לא רצופים. פגומים.¹²

אילן היוחסין של העדים התימניים

השיטה הסטמאטית מבררת את שרשרת ההעתקה של העדים המצויים בידנו. לאחר שיהיה בידנו אילן יוחסין (stemma) נוכל לשחזר על פי עדי הנוסח הקיימים את אביהם המשותף. השיטה פותחה בעיקר ע"י חוקרי הספרות הקלאסית, ובתחילת דרכה הסתמכה בעיקר על הופעתן של טעויות משותפות וטעויות מפרידות.¹³

כדי לשרטט את אילן היוחסין של העדים התימניים נבחן את יחסיהם ההדדיים של כתבי היד התימניים בארבעה סוגי חילופים:

א. מסורת הנוסח - קטגוריה זו כוללת את כל החילופים שנוצרו בשל הרצאה שונה של הסוגיא, הרחבות לשון או הגהות. הימצאותן של הגהות משותפות תעורר את הטענה שיש קשרי העתקה בין העדים,¹⁴ טענה שתזדקק להוכחה מכיוון שלעתים זכו הגהות לתפוצה רחבה וייתכן שחדרו לשני כתבי יד שהעתקתם לא הייתה משותפת. חשיבותה

10 לספרות המתארת את כתב היד ולתיאורו ראה גולינקין, ראש השנה, עמ' טו-כ (התיאור להלן מסתמך על תיאורו). וכן ראה רוזנטל, תענית, עמ' 248.

11 ראה מורג, ארמית, עמ' 57. צירוף הקטעים נעשה על פי קטלוג מפעל המשנה השלם. תודתי נתונה לפרופ' זוסמן על הרשות להשתמש בקטלוג זה.

12 ראה מורג, ארמית, עמ' 57.

13 ראה מיליקובסקי, סדר עולם, עמ' 123-127; ברודי, שאילתות, עמ' 15-19 ובהפניות לספרות המחקר שם.

14 יש הסוברים שהרצאתה השונה של הסוגיא והרחבות לשון נוצרו לעתים מפיתוח ושכלול לשון התלמוד ראה פרידמן, להתהוות, עמ' 73-74. זהות בחילופים מסוג זה יעוררו חשד שבהעתקה משותפת עסקינן.

של בדיקת מסורת הנוסח טמונה בעיקר ביכולתה להפריך טענה המייחסת לכתבי יד קשרי העתקה. אם נמצא בין כתבי היד שמיוחסים להם קשרי העתקה חילופי נוסח רבים ניתן יהיה להסיק שאין ביניהם קשרי העתקה או לפחות שלפני הסופר היו מונחים טפסים נוספים.¹⁵

ב. מובאות ממקורות תנאיים - במקומות רבים כתבי היד התימניים מביאים את המקורות התנאיים שמצוטטים בבבלי באופן שונה מהנוסח הרווח ובנוסח הקרוב יותר למצוי בקבצים התנאיים. אפיון ייחודי זה מעורר את הטענה שיש בין כתבי היד קשרי העתקה, אם כי ייתכן שהקרבה אינה נובעת דווקא מקשרי העתקה אלא מדרכם של הסופרים בתימן לתקן את הנוסח בבבלי על-פי המקור התנאי. ברם, הימצאותם של חילופי גרסה בקטגוריה זו תפריך את האפשרות של העתקת הטופס שבו נמצא הנוסח הרווח מהטופס שנמצא בו הנוסח התנאי. שהרי אם לפני הסופר עמד טופס שבו המקור התנאי מובא כמסורת הקבצים התנאיים לא ייתכן שהגיה זאת למסורת הנוסח הרווח. עם זאת עדיין ייתכן שהטופס שבו נמצא הנוסח התנאי, הועתק מהטופס שאמנם נמצא בו הנוסח הרווח אבל הוגה על-פי המקורות התנאיים.

ג. לשונות פירוש שחדרו - זהות בקטגוריה זו תבסס בצורה חזקה את הטענה שבין כתבי היד יש קשרי העתקה, שהרי קשה להניח ששני סופרים יכניסו אותם הפירושים לגוף הטקסט.¹⁶

ד. טעויות העתקה - סעיף זה הוא החשוב ביותר משום שבכוחו לאשר את הטענה שיש בין כתבי היד קשרי העתקה אך גם להפריכה. אם נמצא טעויות משותפות בין כתבי היד ניתן יהיה להניח שיש ביניהם קשרי העתקה. אם נמצא טעויות שאינן משותפות אזי נשלול העתקה ישירה.

א. מסורת הנוסח

מהשוואת העדים התימניים הישירים של מסכת סוכה לשאר העדים עולה שהראשונים מייצגים מסורת נוסח משותפת. בין מסורת זו לבין ענף הנוסח הרווח מבדילה כמות עצומה של חילופים שאין לתלותם בטעויות העתקה ואין לראות בהם אלא תוצאה של הרצאה שונה של הסוגיא, הרחבות לשון או הגהות.¹⁷ המסקנה המתבקשת היא שהעדים

15 ראה ברודי, שאלתות, עמ' 16: "השיטה הסטמאטית בצורתה הטהורה אובדת עצות בפני מצב מעין זה (קונטמינציה)".

16 בניגוד להגהות, הרצאה שונה והרחבות לשון שקנו שבייתה במסורת הנוסח אין בהן כדי ללמד על קשרי העתקה.

17 ראה שושטרי, סוכה, עמ' 43-81.

התימניים משקפים מסורת נוסח משותפת. עם זאת, בין כתבי היד התימניים התגלו שתי גרסאות שניכר עליהן שאינן מקוריות, ויש בהן כדי לעורר את החשד שיש בין כתבי היד התימניים קשרי העתקה. להלן שני המקרים:

1. לב ע"א שורה 2

רב הונא סובר שדווקא לולב שנקטם פסול אך לולב שנסדק כשר. הסוגיא מקשה על כך מהברייתא שפוסקת שסדוק פסול. רב פפא מתרץ שנסדק פסול כאשר עשוי כהימנך. יש חילוף גרסה במונח ההצעה בתירוץ של רב פפא:

מ, ק"ג¹⁸, הלכות גדולות¹⁹, הערוך²⁰: והוא. א: נסדק והוא. תב: כי תניא ההיא. ולסנדר, רי"ד, רא"ה: ליתא. ק"ג²¹: הוא.

ביתב דברי רב פפא מנוסחים כתירוץ לשאלה. וכן בין השיטין של ו הוסיפו "הא דקתני נסדוק פסול" כך שדבריו מנוסחים כתירוץ. לעומת זאת, ב"מא בשני קטעי גניזה ובה"ג דברי רב פפא מוסבים על הברייתא ואינם דנים כלל בשאלת הגמ'. ב"ולסנדר ליתא למונח ההצעה.

נראה שגרסת מא היא המקורית. ראשית, עדים מזרחיים רבים תומכים בגרסת מא ונוסף על כך זו הגרסה המוקשית. נראה לבאר גרסה זו שדברי רב פפא מוסבים על הברייתא. כיוון שעורך הסוגיא הציג את דברי רב פפא כתירוץ לשאלה, מחקו בנוסח הרווח את המילה 'והוא' ובכתבי היד התימניים אף הוסיפו מונח הצעה כך שדברי רב פפא ינוסחו כתירוץ לשאלה.²²

2. מז ע"ב שורה 13-14

הסוגיא עוסקת במעמדו של יום השמיני של סוכות. בברייתא (מז ע"א) ר' יהודה סובר ששמיני רגל בפני עצמו וטעון לינה. הגמ' מקשה על כך מברייתא שבה ר' יהודה דורש מהפסוקים שרק הטעון שישה טעון לינה:

- 18 קיימברידג' T-S NS 329.431
- 19 הלכות גדולות, מהדורת ע' הילדיסהיימר, ירושלים תשל"ב, עמ' 348 (בדפוס ורשא ליתא). בהלכות פסוקות, מהדורת ס' ששון, ירושלים תשי"א, עמ' לב ליתא לקטע זה. ויחבן שלפניו לא הייתה הפתיחה "אמר מר סדוק פסול" ודילג מחמת הדומות על קטע זה ל"אמר רב פפא האי לוליבא דסליק..." (המילה הדומה: "רב פפא").
- 20 ערוך ערך 'המנך'.
- 21 קיימברידג' T-S Misc. 26.53/18
- 22 הדק"ס עמ' 95 אות ש כותב על גרסת כ"מ: "וכ"ה בערוך ערך המנך ונוסח הדפוס הוא הנכון". ולפי מה שכתבתי נוסח זה הוא המקורי והקושי נוצר משום מעשה העריכה. וראה פרידמן, לאילן, עמ' 109: "גם בכמה מקומות אחרים ראינו שהדיבור כי תניא ההיא תוספת פירוש הוא שבמקצת הנסחים אינו מופיע כלל".

והא תניא רבי יהודה אומר מנין לפסח שני שאינו טעון לינה שנא' ופנית
בבוקר והלכת לאהליך וכתיב ששת ימים תאכל מצות את שטעון ששה טעון
לינה את שאינו טעון ששה אינו טעון לינה

מ	למעוטי	מאי	לאו		
ו	למעוטי	מאי	לאו		
ל	למעוטי	מאי	לאו		
א		מאי	לאו		
ג		מאי	לאו		
ה		מאי	לאו	אפלו	שמניני לא
ה	[למעוטי]	מאי	לאו	(אפלו)	שמניני (לא)
ה		מאי	לאו	אפלו	שמניני לא
ד	למעוטי	מאי	לאו		
ק"ב ²³	למעוטי	מאי	לאו		
ק"ב ²⁴	למעוטי	מאי	לא		
מ	למעוטי	שמניני	של	ג	
ו	למעוטי	שמניני	של	ג	
ל	למעוטי	שמניני			
א	למעוטי	נמי	שמניני		
ג	למעוטי	שמניני	של	ג	
ה		שמניני	[שלג]		
ה	[למעוטי]	נמי	שמניני		
ד	למעוטי	נמי	שמניני	ג	
ק"ב	למעוטי	שמניני			
ק"ב	למעוטי	שמניני			

Leipzig, Universitätsbibliothek.1103.16 23

Città di Castello, Archivio Storico Comunale Fr. ebr. 1,3,5 24

בשאלת הגמ' יש חילוף גרסה:

ב־מול ובקטעי הכריכה גורסים "למעוטי מאי לאו למעוטי שמיני". לגרסה זו הגמ' עוסקת בבירור היום שהברייתא באה למעטו ומציעה שהוא יום השמיני. נראה שביאור זה עולה גם מגרסת נ "מאי לאו למעוטי שמיני".

ב־א "מאי לאו למעוטי נמי שמיני". לשיטת גרסה זו הברייתא ממעטת את פסח שני והגמ' מבררת אם אפשר להסיק מדרשה זו גם את מיעוט יום השמיני.²⁵ ביאור זה עולה גם מגרסת כתבי היד התימניים "מאי לאו אפלו שמיני לא".

נמצא, שנחלקו הגרסאות אם הנחת היסוד של שאלת הגמ' היא שהברייתא ממעטת את פסח שני. לכאורה, המיעוט של פסח שני מופיע בברייתא עצמה שהרי היא פותחת במילים "מנין לפסח שני". וא"כ הברייתא הולמת את גרסת א וגרסת כתבי היד התימניים.

ביאור לגרסה האחרת נמצא בדברי ר"ח:

מאי לאו למעוטי שמיני של חג שכיון שאינו טעון ששה אינו טעון לינה ודחינן לא למעוטי פסח דכוותיה דאינו טעון לינה ומאי ניהו פסח שני והאי דקתני בברייתא בהדיא מנין לפסח שני אחר שתרצוה והעמידוה כן נשנת כך.

ר"ח מבאר שתחילה הגמ' מציעה שהברייתא ממעטת את יום השמיני, בהמשך היא דוחה את ההצעה ומסיקה שהברייתא באה למעט את פסח שני. לאחר תירוץ הגמ' הוסיפו האמוראים בברייתא את המילים "מנין לפסח שני שאינו טעון לינה".²⁶

מסתבר שגרסת ר"ח היא הגרסה המקורית שהוגהה כדי להתאימה לניסוח המאוחר של הברייתא. הגהה זו נמצאת כבר אצל רש"י שכותב: "ה"ג מאי לאו למיעוטי נמי שמיני".

רש"י אינו גורס את תיבת "למעוטי" מכיוון שהברייתא ממעטת פסח שני ואין מקום לשאלה כלל. מכל מקום, גם אם השאלה נסבה על מיעוט יום השמיני אין הכרח לגרוס "למעוטי מאי" ולכן נראה שעיקר הגהתו של רש"י נועדה להוסיף את תיבת "נמי".

25 על גרסת ד נכתוב בהמשך.

26 יש לציין, שר"ח מצטט את הברייתא ללא המילים הללו אלא "ר' יהודה אומר ופנית בבוקר...". לא נראה לי שר"ח אינו גורס מילים אלו בברייתא, שהרי אם אינו גורס אותן אין צורך בהערתו בסוף הסוגיא. מסתבר שכדי להבהיר את המו"מ בסוגיא השמיט מילים אלו. נעיר, שבספרי דברים פסקה קלד מופיע "מנין לפסח קטן...". ראה הלבני, מקורות, עמ' רלז הערה 2 שמעיר על התופעה של מסקנה שחודרת לתוך המימרה.

לפי זה, אד גורסים כהגהת רש"י שהוסיף "נמי", אך ד גורס "למעוטי מאי". גרסת ד סותרת אפוא את הגרסה "נמי" ונראה שהיא גרסת כלאיים (נראה שלא עמדו על משמעות הגהתו של רש"י ושיערו שבא להוסיף "נמי" ותו לא).²⁷

בכתבי היד התימניים גורסים "מאי לאו אפלו שמיני לא".²⁸ משמעות השאלה לגרסה זו היא כהגהת רש"י אך כתבי היד התימניים לא הושפעו מהגהתו של רש"י.²⁹ נוסף על כך, בדחיית הגמ', כתבי היד התימניים גורסים "פסח שני דוקא" (בנוסח הרווח "פסח שני דכוותיה"). גרסתם מדגישה שהמיעוט של פסח שני כבר היה ידוע, והשאלה שהתעוררה נסבה על יום השמיני.

נמצא שהגרסה הייחודית של כתבי היד התימניים איננה מקורית, ומכיוון שהיא משותפת אך ורק לכתבי היד התימניים, היא מעוררת את הטענה שיש ביניהם קשרי העתקה.

חילופים בין העדים התימניים

אמנם ברובם המכריע של החילופים, כתבי היד התימניים מציגים נוסח זהה, אך יש כמה חילופים בין כתבי היד התימניים, בינם לבין עצמם:

1. יח ע"א שורה 25-30

רב אחא ורבינא חולקים אם יש לבוד באמצע. הגמ' מציגה את טעמיהם של החולקים. טעמו של הסובר שאין לבוד באמצע מתבסס על המשנה באהלות:³⁰

ארובה שהיא בתוך הבית ויש בה פותח טפח טומאה בבית כנגד ארובה טהור טומאה כנגד ארובה הבית טהור [...] אין בארובה פותח טפח טומאה בבית כנגד ארובה טהור טומאה כנגד ארובה הבית טהור.

רש"י ד"ה "אין בארובה" מקיים בסוגייתנו גרסה זו של המשנה:

27 ראה נעם, מסורות, עמ' 145 שכתבת ש-אג גורסים כרש"י. נעם סוברת, כפי הנראה, שרש"י בא למחוק בהגהתו את "למעוטי מאי". אך לפי מה שכתבנו, הגרסה ללא "נמי" מתפרשת כשאלה על הברייתא (אף אם לא גורסים "למעוטי") ועיקר הגהתו של רש"י נועדה להוסיף "נמי", וא"כ נ אינו גורס כרש"י.

28 בגליון ת₂ הגיה כדרכו על-פי הדפוס (ראה בנספח למאמר זה).

29 ראה נעם, מסורות, עמ' 145 ובהערה 322. נעם טוענת שכתבי היד התימניים גורסים כנוסח שרש"י דוחה, ואין זה נכון. ואכן את ת₂ מיקמה בין העדים שגורסים נוסחים אחרים ולא בעדים שרש"י דוחה, והרי הוא גורס ממש כשני כתבי היד התימניים האחרים.

30 משנה, אהלות י, א-ב (על פי נוסח כתב יד קאופמן) וראה גולדברג, אהלות, עמ' 77.

אין בארובה פותח טפח טומאה בבית כנגד ארובה כל הבית כולו טהור סיפא גרסינן כי רישא ובדברים אחרים יש ביניהם חילוק במשנה דאהלות והכא לא מייטנינן לה כולה וזהו ראש הפרק ארובה שבתוך הבית.

הקושי בגרסה שבכ"ק הוא שלכאורה אין הבדל בדין בין מקרה שיש בו פותח טפח למקרה שאין בו פותח טפח, ואם כן, החלוקה שיוצרת המשנה, המפרידה בין שני מקרים (שדינם זהה), תמוהה. רש"י רומז לקושי זה ומסתפק באמירה שיש ביניהם חילוק בדברים אחרים.

בעקבות הקושי הנ"ל יש שהגיהו בסוגייתנו שכאשר אין בארובה פותח טפח אזי טומאה בבית אפילו תחת ארובה טמא וכן טומאה תחת ארובה כל הבית טמא. הריטב"א מביא גרסה זו ודוחה אותה:

גירסת הספרים אין בארובה פותח טפח טומאה בבית אפילו כנגד ארובה טמא טומאה תחת ארובה מה שבבית טמא. ומפרשים אותה דכיון דליכא פותח טפח לא חשיב פתח כלל והרי הוא כבית עצמו וכאילו הוא סתום, ואם כן סיעתא דמייטנינן מינה דאין לבוד באמצע היינו מרישא דיש בו פותח טפח ואע"ג דפחות מג' טפחים הוא לא אמרינן לבוד, וזו גירסא משובשת מאד, ושתי תשובות בדבר, חדא דאנן לא אשכחן הפרישא בחלון בין שיש בו פותח טפח או שאין בו פותח טפח אלא לענין להביא טומאה לבית אחר או להוציאה דרך שם שלא תהא בוקעת ועולה אלא דרך הפתח והבית טמא וסביביו מבחוץ טהור, כדכתיבנא בהאי פירקא (ד' א'), אבל לענין שיהא אויר נעשה אהל לא שמענו מעולם, ועוד אדמסייעינן ליה מרישא ליפרוך ליה מסיפא דכי אין בו פותח טפח הוי כלבוד, דאע"ג דיש בו פותח טפח אין בו לבוד, שאני טומאה שהכתוב עשה בה טפח כשלשה טפחים דעלמא ופחות מטפח דידיה הוי כפחות משלשה טפחים דעלמא, אלא ודאי ליכא הפרש ביניהו, ובתרווייהו גרסינן טומאה בבית הבית טמא ושכנגד ארובה טהור טומאה תחת ארובה מה שבבית טהור, וכן הגירסא במשניות, וראיה דידיה מסיפא דפחות מטפח הכא כפחות משלשה טפחים בעלמא ולא אמרינן לבוד ש"מ אין לבוד באמצע,³¹ וכי תימא אמאי פליג להו תנא בתרתי בבי כיון דחד דינא אית להו ליתנינהו בחד בבא ארובה שבבית בין יש בו פותח טפח בין אין בו פותח טפח כו', ואיכא למימר דהתם בדוכתא תני בכל חדא מינייהו עניני אחריני טובא ולא כו' כי הדדי איתנהו הני תרי בבי כי הכא אלא שהתלמוד קיצר לשון המשנה ולא הביא ממנה אלא הצריך בלבד, וכן דרך התלמוד בהרבה מקומות כמו שכתבנו בפרק זה (ד' א').

31 מר"ח משמע שהראיה היא מהרישא כשיש בו פותח טפח טהור ע"ש.

נסקור את מצב העדים בסוגייתנו:

אין בארובה פותח טפח טומאה בבית

			כנגד	ארובה	מ
טומאה	טהור	כנגד	ארובה	ו	
טומאה	טהור	כנגד	ארובה	ל	
טומאה	טהור	כנגד	ארובה	ט	
טומאה	טהור	כנגד	ארובה	א	
טומאה	טמא	שכנגד	מה	נ	
טמאה	טהור	כנגד	ארובה	ת ₁	
טומ'	טהור	כנגד	ארובה	ת ₂	
טומאה	טהור	כנגד	ארובה	ד	
טומאה	טהור [טמא]	כנגד	ארובה	ק"ג ³²	
		כל	הבית	כולו	מ
		כל	ארוב'	כנגד	ו
		כל	ארובה	כנגד	ל
		כל	הבית	כולו	ט
		כל	ארובה	כנגד	א
	(טמא)	כל	הבית	כולו	נ
	טמא	כולו	ארובה	כנגד	ת ₁
		כולו	הבית	כנגד	ת ₂
		כולו	הבית	כולו	ד
	<...>	כולו	הבית	כולו	ק"ג

בִּיִּלְסָאֲדָתָּ, וּבִקְ"ג גּוֹרְסִים "טְהוֹר" (בִּקְ"ג הוֹסִיפוּ "טְמָא"). בִּיִּמְדִילְג הַסּוֹפֵר מַחֲמַת הַדּוּמוֹת עַל הַצֵּלַע הַרְאִשׁוֹנָה, וּבַצֵּלַע הַשְּׁנִיָּיה לֹא הִבִּיא אֶת הַדִּין. רַק בִּיִּג גּוֹרְסִים "טְמָא" בַּשְּׁתֵּי הַצֵּלְעוֹת וְגַם בּוֹ בַּצֵּלַע הַשְּׁנִיָּיה, יֵשׁ תִּיקוֹן ל"טְהוֹר".

בִּית, גורסים בצלע הראשונה "טהור" ואילו בצלע השנייה - "טמא". גרסת ת₁ קשה, שהרי אם פתח זה חשוב כסתום אזי צריך להיות טמא בשני המקרים, ואם אינו חשוב סתום אזי צריך להיות טהור בשני המקרים.

מסתבר להכריע כגרסת "טהור" בשתי הצלעות. עדויות הנוסח במשנה ובתלמוד והקושי בגרסת "טהור" מורים שזו הגרסה המקורית.

נמצא אפוא שבנוסח הרווח ובִּית₂ משמרים את הגרסה המקורית, ואילו בִּית₁, בעקבות הקושי שנוצר עקב הציטוט החלקי, הוגה הנוסח. מכל מקום, אי אפשר ללמוד מכאן על קשרי העתקה בין עדים אלו. אפשר שִׁת₁ הועתק מִת₂, והוגה עקב הקושי, ואפשר גם שִׁת₂ הועתק מִת₁, ותוקן על־פי נוסח המשנה.

2. יח ע"א שורה 24

הגמ' מציגה מחלוקת אמוראים לגבי אפשרות קיומו של לבוד באמצע. טעמו של הסובר שיש לבוד באמצע מבוסס על ברייתא במסכת עירובין. החולק וסובר שאין לבוד באמצע דוחה את הראיה מכיוון ששם מדובר בדין דרבנן. נחלקו העדים בניסוח הדחייה. בנוסח הרווח ובִּית₂ "שאני קורות דרבנן". בִּית₁ "לשאני עירובין דרבנן". ת₂ גורס כנוסח הרווח ואילו ת₁ נוקט את השם הכללי יותר ('עירובין') ונראה כפיתוח מאוחר ולפיכך אפשר להסיק שִׁת₂ לא הועתק מִת₁.

3. כ ע"א שורה 37

בנוסח הרווח ובִּית₂ "עלה עזרא מבבל ויסדה חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה חזרה ונשתכחה עלו ר' חייא ובניו ויסדוה".³³ בִּית₁ ובר"ח ליתא "עלה הלל הבבלי ויסדה חזרה ונשתכחה" וכן ליתא בתשובת גאון (קה"ש עמ' יח = אוצה"ג, גיטין, עמ' 195). אפשר כמובן שדילגו מחמת הדומות, אך לאור ריבוי העדים סביר יותר להניח שקטע זה היה חסר בנוסח שהיה לפניו.

4. כ ע"ב שורה 22

בנוסח הרווח "כשירדתי לגולה". בִּית₁ "כשירדתי". בִּית₂ "כשירדתי לנהרדעא".

5. כה ע"ב שורה 5

הגמ' מביאה ברייתא שמנסה לברר את זהות האנשים הטמאים שלא יכלו לעשות את הפסח. הדעה האחרונה היא שהיו טמאי מת מצווה שחל שביעי שלהם בערב פסח.³⁴

33 וכן הוא בגאוניקה עמ' 119 (= תשובות רב גטרונאי, מהדורת י' ברודי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 650).
34 ישנן גרסאות שונות בעניין מי שהאמירה "שחל שביעי שלהם בערב פסח" מוסבת אליו. ראה מיליקובסקי, עיונים, עמ' 536-542; כ"ץ, העוסק, עמ' 61-75. וראה כעת כהנא, ספרי, עמ' 449-452.

הגרסה "שחל שביעי" נמצאת בכל עדי הנוסח של הבבלי וב-ת³⁵ גרסה זו קשה מכיוון שאם חל שביעי שלהם בערב פסח טהורים כבר בערב ואינם נדחים.³⁶ אכן, ב-ת² הגרסה היא "שחל ערב שביעי שלהן להיות בערב הפסח". גרסה זו מיושבת שכן אם אכן ערב שביעי שלהם חל בערב פסח אינם יכולים לעשות את הפסח במועדו, אבל אם שביעי שלהם חל בו, הרי שאין דבר שימנע מהם לעשותו במועד. לאור מצב עדי הנוסח והקושי בגרסת הנוסח הרווח, נראה שהגרסה הזאת היא המקורית. כיצד נוצרה גרסת ת²? ייתכן שתיבת "ערב" הושגרה מהמשך המשפט ("ערב פסח"), אך אפשר גם שהסופר הגיה ושינה מ"שביעי" ל"ערב שביעי" כדי להתגבר על הקושי שבגרסת הנוסח הרווח. מכל מקום, אין ללמוד מכאן את טיב קשרי ההעתקה בין עדים אלו שכן אפשר ש-ת² הועתק מ-ת¹, והוגה עקב הקושי שבגרסה, ואפשר גם ש-ת¹ הועתק מ-ת², ותוקן על-פי נוסח הספרי.³⁷

35 וכן הוא בספרי במדבר פ'סקה סח (מהדורת הורביץ עמ' 63). וראה כעת ספרי במדבר, מהדורת מ"י כהנא, ירושלים תשע"א, עמ' 163.

36 ראה רש"י ד"ה "שחל" שכותב: "ואע"ג דחזו לאורתא לא אישתרו, דקסבר אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ". רש"י מפרש את האיסור לשחוט כשיטת רב בפסחים צ ע"א, שסובר שאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ. אך עדיין קשה שהרי שוחטין ומזין על טבול יום. וראה בריטב"א: "ותימה האנשים האלו למה נדחו מפסח ראשון יהיו טובלין ומזין עליהן וכיוון דלא מיחסרי אלא הערב שמש שוחטין וזורקין עליהם דהא קי"ל דשוחטין וזורקין על טבול יום וי"ל כי מפני שהיו סומכין על טענתם לא באו עד הערב שמש שלא היה שהות ביום להזות ולטבול בתוך זמן שחיטת הפסח". ובתוספות פסחים צ ע"ב ד"ה "שחל" תירצו: "וי"ל דשמא כן עשו ובשעה ששאלו לא טבלו עדיין, ואמר להו משה אם לא תטבלו היום תדחו לפסח שני". אך ראה ברמב"ם הלכות קרבן פסח פ"ו ה"ב: "טמא מת שחל שביעי שלו להיות בארבעה עשר, אע"פ שטבל והוזה עליו והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב, אין שוחטין עליו אלא נדחה לפסח שני שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, מפי השמועה למדו ששביעי שלהן היה ועל זה שאלו אם ישחט עליהן והם יאכלו לערב, ופירש להן שאין שוחטין להן". וראב"ד השיג עליו: "שהרי רב שאמר אין שוחטין וזורקין מכאן למד ואיהו ס"ל שוחטין וזורקין על טבול יום, אלא האי קרא בשלא טבל ולא הזה דהיינו טמא שרץ, ומעשה כי הוי הכי הוי ששחטו וזרקו עליהם קודם טבילה והזייה, סברו שיעלה להן ולא שאלו אלא אחר זמן שחיטה ונדחו". וראה בכס"מ מה שמתרץ על השגת הראב"ד. וראה במאירי שסובר כרמב"ם: "טמא מת [...] אף-על-פי שטבל והוזה עליו [...] אין שוחטין עליו אלא נדחה לפסח שני". וב-ת² פתרו בעיה זו בהוספת תיבת "ערב" ולפי זה ודאי לא יכלו לעשות את הפסח, אף על פי שנשחט בטבול יום. אך גרסה זו אינה נכונה, שהרי בסוגיא בפסחים רב מוכיח מכאן שאין שוחטין בטמא שרץ משום שנדחו, ואם מדובר בשישי לא מוכח מכאן (ולגבי עצם השאלה מדוע לא העמידו בשישי ראה תוספות פסחים צ ע"ב ד"ה "שחל").

37 השערה זו קצת קשה שהרי גרסתו שונה מהספרי ראה בנסמן לעיל הערה 34. מ"מ ציון היום נמצא גם במדרש הגדול, מהדורת צ"מ רבינוביץ, ירושלים תשנ"ז, עמ' קלד: "ולא יכלו לעשת הפסח... יום שביעי שלהן היה...".

6. כח ע"א שורה 31-33

הסוגיא מציגה רשימת שבחים של ר' יוחנן בן זכאי, ואחריה מביאה ברייתא שמספרת על תלמידי הלל, מונה את שבחיו של הקטן שבתלמידים ר' יוחנן בן זכאי ומסיימת בשבחי הגדול שבתלמידים יונתן בן עוזיאל. ביתן ליתא הסיום שעוסק בשבחי יונתן בן עוזיאל ("וכי מאחר [...] מיד נשרף"). ייתכן שמכיוון שהסוגיא עוסקת ברבן יוחנן בן זכאי, הושמטו החלקים שאינם עוסקים בו אלא באחרים.³⁸ מכל מקום, כיוון שיש לברייתא זו מקבילה בבבא בתרא קלד ע"א, אפשר ש-ת₂ אמנם הועתק מ-ת₁ אך הסופר השלים את החסר ב-ת₁ מנוסח המקבילה.

7. כט ע"א שורה 21-23

נוסח ר"ח	ת ₂	ת ₁	הנוסח הרווח
תנא	מי שפך למי תנן תנא שופך לו רבו קיתון בפניו	תנא שופך לו רבו קיתון בפניו	איבעיא להו מי שפך למי ת"ש דתניא שפך לו רבו קיתון על פניו
אמר לו אי איפשי בשמושך	אמ' לו אי איפשי בשימושך	אמ' לו אי איפשי בשימושך	אמ' לו אי איפשי בשימושך

בנוסח הרווח ובמדרש הגדול³⁹ "איבעיא להו מי שפך למי ת"ש ושפך לו רבו קיתון" (בשינויים קלים).⁴⁰

ר"ח כותב: "פיסקא לעבד שבא למזוג כוס ושפך לו הקיתון בפניו תנא אמר לו אי איפשי בשמושך". ישנם שלושה הבדלים בין הנוסח הרווח לנוסח ר"ח:

א. ר"ח אינו מביא את שאלת הגמ' "איבעיא להו" וכו'.

38 ביתן חסרות גם שורות 21-25 (תחילת הברייתא שמתארת את הלל ותלמידיו) וניתן להסביר היעדרן בדילוג מחמת הדומות (ראה להלן תת-הסעיף בתוך סעיף ד העוסק בטעויות ביתן שאינן ביתן), אך לאור היעדרן של שורות 31-33 אפשר שהשמיטן הסופר והשאר רק את הקטעים שעוסקים בריב"ז. יש לציין שביס הועבר הקטע "אמרו עליו על ריב"ז" אל לפני הברייתא "שמונים תלמידים היו לו להלל" כדי להצמידו לקטע הראשון שעוסק בשבחי ריב"ז.

39 מדרש הגדול, מהדורת ע' שטיינזלץ, ירושלים תשנ"ז, ויקרא, עמ' תרנז.

40 וכן הוא בשאילתות דרב אחאי, מהדורת י' מירסקי, דברים, שאילתא קצא (= אפשטיין, מחקרים, ב, עמ' 407): "איביליהו מי שפך למי".

ב. אצל ר"ח ההכרזה "תנא" קודמת להצעה ואילו בנוסח הרווח - מקדימה אותה ההכרזה "ת"ש דתניא", והדבר מובן שכן כיוון שאצל ר"ח הברייתא אינה משמשת תשובה לשאלה, אין מקום למונח "ת"ש".

ג. ר"ח אינו מביא את תחילת הברייתא "ושפך לו רבו", ולפיכך אין בדבריו של ר"ח משום תשובה לשאלה שמופיעה בנוסח הרווח.

נראה שהגרסה "איבעיא להו" היא הגרסה המקורית, וזאת מטעמים אחדים: ראשית, היא שנמצאת בשאלות וברוב כתבי היד וקטעי הגניזה;⁴¹ נוסף על כך, היא הקשה מבין הגרסאות שכן השאלה המוצגת בה תמוהה היא ומפירושו המשנה ברור לחלוטין שהאדון הוא ששופך את הקיתון על העבד.⁴² כפי הנראה בגלל קושי זה הושמטה השאלה בגרסת ר"ח.

בית, הנוסח מנומר: מצד אחד אין הוא מביא את השאלה אלא פותח ב"תנא" כפי שמופיע אצל ר"ח, אך מצד שני מובאת בו תחילת הברייתא "שופך לו רבו קיתון..." כגרסת הנוסח הרווח.

בית, נוסח השאלה הוא "מי שפך למי תנן", ניסוח השונה מהנוסח הרווח, וחסר בו טרמין השאלה ("איבעיא להו") וכמו-כן הברייתא בנוסח זה אינה פותחת ב"ת"ש" אלא

41 קיימברידג' T-S F1(1).14. קיימברידג' T-S NS 329.427.

42 שאלת הגמ' אינה מובנת, ראה שו"ת הרשב"א ח"א סי' נו: "ואמרנן בגמרא מי שפך למי. איני יודע לפרשה שהרי אין כאן מקום ספק שבידוע שאין העבד מגשים והשמים לא יתנו רביבים". רש"י מפרש: "פירושה דמתניתין מיבעיא לן שפיכת הקיתון מאי היא ישיבת הסוכה או ירידת הגשמים". פירוש רש"י קשה, שהרי ברישא לא מוזכר שלא קיים מצוות סוכה כראוי. הריטב"א מפרש: "וי"ל דדילמא ה"ק מותר לפנותה מן הדין, מיהו העושה כן דומה לעבד משמש לרבו, וכיון שרואה רבו אינו מסביר לו פנים שופך לו מיד קיתון, לומר איני רוצה לשמשך, ואילו כן היה ראוי שלא יפנה מיד משתסרח המקפה", וכן מפרש תלמיד הרמב"ן. גם מלשון המשנה נראה שהאדון הוא ששופך שהרי העבד מביא כוס ומעשה השפיכה הוא בקיתון וא"כ ודאי נעשה ע"י הרב. אך ראה אפשטיין, מבוא, עמ' 421 שמכריע בנוסח המשנה שליתא "כוס" (הגרסה היא: "לעבד שבא למוזג לקוניו") וראה פוקס, סוכה, עמ' 71, ולפי זה לא מופיעים במשנה שני כלים שונים (כוס וקיתון), ולכן בעיית הבבלי מובנת יותר ואפשר שהעבד הביא קיתון והוא ששפך את תכולתו. אך עדיין אין בדברי אפשטיין כדי לבאר את הנמשל. נראה שאין בשאלה ממש וכל מטרתה למלא צרכים ספרותיים, וראה פרידמן, על דרך, עמ' 299: "בכמה מקומות מורגש, שהקדמת השאלה או הקושיה למימרת האמורה פעולה ספרותית היא בעיקר, וכדי לשוות למימרא מבוא, ואין כאן קושיא עניינית של ממש". וראה קולברטסון, מי שפך, עמ' 22-23 שמציין לכך שר"ח אינו מביא את השאלה. כמו כן, מציין שיש מפרשים שמסתפקים בפירוש המשנה, ולעומתם מפרשים שפותרים את המשנה וסוברים שהרב שפך על העבד. הערה אחרונה זו של קולברטסון תמוהה, שהרי לכ"ע למסקנת הגמרא היא שהרב הוא ששפך על העבד. המפרשים המסתפקים בפירוש המשנה לא עשו זאת אלא כדי לבאר את ספק הגמרא בשאלתה. וראה וולפיש, הסוכה, עמ' 78 הערה 3.

ב"תנא". עובדות אלו מלמדות שגם לפני מעתיק זה עמד נוסח שלא כלל את השאלה והוא השלימה.

כפי שכתבנו, הגרסה במדרש הגדול היא כגרסת הנוסח הרווח ורישומה ניכר גם בכתבי היד התימניים. לפי זה, נראה שהמסורת התימנית גרסה כנוסח הרווח, אבל בכתבי היד התימניים ערבבו את נוסח ר"ח המשני בנוסח זה וכך נוצר הנוסח המנומר. אין ללמוד מכאן על קשרי העתקה בין העדים: אפשר שִׁת₂ הוסיף את השאלה מהמסורת התימנית שבמדרש הגדול ואפשר גם שִׁת₁ מחק אותה על פי הנוסח המובא אצל ר"ח.

8. לה ע"ב שורה 3-5

מוסאד	לנ	ת ₂	ת ₁ , ת ₄
עיסה של מעשר שני פטורה מן החלה דברי רבי מאיר וחכמים אומ' חייבת בחלה	עיסה של מעשר שני לדברי ר' מאיר פטורה מן החלה לדברי חכמי' חייבת בחלה	עיסה שלמעשר שני פטורה מן החלה דר"מ וחכמ' מחייבין	עיסה שלמעשר שני פטורה מן החלה דברי ר"מ וחכמים אומ' ומחייבין

לגרסת הנוסח הרווח דברי ר"מ ודברי חכמים נאמרים בסגנון אחד. לגרסת ת₂ דברי ר"מ ודברי חכמים נאמרים בסגנונות הנבדלים זה מזה. דברי חכמים בגרסת ת₁, ת₄ מציגים גרסת כלאיים של שתי הגרסאות הנ"ל.⁴³ מכל מקום, ניתן לתקנה בנקל, ואף אם נניח שלפני סופר ת₂ עמדה גרסת "אומרים חייבת" אפשר שתיקן ל"מחייבין" על-פי נוסח הסוגיא בסנהדרין קיב ע"ב.

9. מ ע"א שורה 26

בנוסח הרווח וב-ת₁ "ולא למשרה ולא לכבוסה". ב-ת₂, ת₄ "ולא למשרה ולכבוסה".

10. מה ע"ב שורה 23

43 ראה כהנא, אקדמות, עמ' 391 שדן בגרסת "מחייבין" מול "אומרים חייבת" (גרסת ת₁, ת₄) היא קונפלאציה של גרסאות אלו). כהנא נוטה לומר שגרסת "אומרים חייבת" היא משנית והותאמה הסיפא לרישא אם מחמת האחידות הסגנונית ואם בהשראת דברי רב אסי (לה ע"א). וראה שם בהערה 16 ראהי לכך שגרסה זו בהשפעת רב אסי מהסוגיא בסנהדרין שבה לא מובאים דברי רב אסי ושם אחוזים רוב כתבי היד בגרסה "מחייבין" בניגוד לסוגיא בפסחים ובסוכה. יש להעיר, שהשפעת דברי ר' אסי ניכרת בעיקר בגרסת לנ שגורסים ממש כלשונו.

ב־ת₂ נוסף "ואם אחד אני הוא". מכל מקום, יש לאגדה מקבילה בסנהדרין צו ע"ב ולכן אפשר ש־ת₁ הועתק מ־ת₂ ותוקן על־פי המקבילה.

מסקנות: כפי שכתבנו, אפשר לראות בנוסחים שמציגים העדים התימניים מסורת נוסח אחת. ההבדלים בין העדים מזעריים והנוסחים כמעט זהים לחלוטין. כמו־כן מצאנו בשתי גרסאות משניות שמשותפות רק לכתבי היד התימניים, נתון שיש בו כדי לעורר את הטענה שיש ביניהם קשרי העתקה. אמנם ישנם עשרה מקומות שבהם יש חילופים בין העדים התימניים השונים,⁴⁴ אך אין בהם כדי לערער את הטענה שיש ביניהם קשרי ההעתקה. האם ניתן להסיק מחילופים אלו על הקשרים בין כתבי היד התימניים?

לדוגמה 1 ולדוגמה 5 מקבילות במקורות התנאיים, ולכן אפילו נניח שהנוסח המשני הוא שעמד לפני המעתיקים, הרי יכלו לתקנו על־פי המקורות התנאיים שלפניהם.

לדוגמה 6 יש מקבילה בבבא בתרא קלד ע"א ולדוגמה 10 יש מקבילה בסנהדרין צו ע"ב, ולכן אף אם נניח שהנוסח המשני הוא שעמד לפני המעתיקים, הרי יכלו לתקנו על־פי המקבילות.

בדוגמה 4 שני העדים אינם גורסים כנוסח הרווח ואין להכריע מכאן שאחד מהם אינו אב לחברו שהרי אפשר שהוסיפו תיבת "נהרדעא" ואפשר שמחקה.

בדוגמה 7 נוסח כתבי היד התימניים מושפע מנוסח ר"ח המשני. ולכן אפשר ש־ת₂ הוסיף את השאלה שהוסיף מהמסורת התימנית שבמדרש הגדול ואפשר ש־ת₁ מחקה על פי ר"ח.

בדוגמה 8 גרסת ת₁ היא אמנם גרסת כלאיים, אך אפשר לתקנה בנקל, ואף אם היא הגרסה שעמדה לפני סופר ת₂ אפשר שהוא תיקן ל"מחייבין" על פי נוסח המקבילה שבסנהדרין.

בדוגמה 9 החילוף קל ביותר ואין בו כדי להכריע.

לעומת זאת, יש שתי דוגמאות שמהן עולה בבירור ש־ת₂ לא הועתק מ־ת₁; בדוגמה 2, ת₂ גורס כנוסח הרווח ואילו ת₁ נוקט את השם הכללי יותר ('עירובין'). אפשר אמנם ש־ת₁ הועתק מ־ת₂ וסופרו שכלל את הניסוח, אך הכיוון ההפוך מנוע, וברור ש־ת₂ לא הועתק מ־ת₁.

44 דוגמה נוספת בכד ע"א שורה 10 שם ת₁ גורס "קושיא" ואילו ת₂ גורס "סיפא". אך המתבונן היטב ב־ת₂ יראה שגורס "קושיא" ותוקן ל"סיפא" על־פי הדפוס (ראה בנספח למאמר).

בדוגמה 3 מדובר בחילוף קדום שנמצא כבר אצל הגאונים. קשה להניח שסופר ת₂ הוסיף מדעתו ולכן לא נראה ש-ת₂ הועתק מ-ת₁. עם זאת, אפשר ש-ת₁ הועתק מ-ת₂ וספרו דילג מחמת הדומות או שהגיה על פי הנוסח המובא אצל ר"ח.

ב. מובאות ממקורות תנאיים

הבבלי מלא מובאות הלקוחות ממקורות תנאיים: משניות, ברייתות ומדרשי הלכה. הנוסח שבבבלי לא תמיד זהה לנוסח המופיע בקובץ התנאי הארצישראלי שממנו המובאה לקוחה (על פי ההצהרה), ואפשר לראות בו נוסח המייצג מסורת בבליית חלופית. לעתים השינוי נעשה במכוון בשל הבאת המקור שלא בשלמותו והרצון שלא לפגום בהבנת כוונתו.⁴⁵ בענף התימני נראה שפעמים לא מעטות המקור התנאי מובא בנוסחו שבקובץ התנאי הארץ ישראלי ולא בנוסח הרגיל בבבלי.⁴⁶ גם תופעה זו משותפת אצל העדים התימניים. להלן נציג דוגמות מספר לתופעה זו.

יש מקום אחד שבו בנוסח הרווח הוסיפו על המשנה תוספת שהכרחית לסוגיא, ואילו בענף התימני לא הוסיפוה:

מה ע"א שורה 31

הגמ' מביאה ברייתא שלפיה גובה הערבות היה אחת עשרה אמה כדי שיהו גוחות על המזבח. מרימר בשם מר זוטרא לומד מכאן שהיו מניחים את הערבות על היסוד ולא על הקרקע, שהרי המזבח גובהו תשע אמות וכן היו בו שתי כניסות של אמה, ומכיוון שצריך שהערבות תהיינה גבוהות בשתי אמות מהמזבח (הערבות היו גוחות) על כורחנו שהיו מונחות על היסוד. הגמ' מביאה את תיאור המזבח מן המשנה במסכת מידות:⁴⁷ "עלה אמה וכנס אמה זהו יסוד עלה חמש וכנס אמה זהו סובב" ומוסיפה בנוסח הרווח "עלה שלש זהו מקום הקרנות".⁴⁸ ב-ת₁, ת₂ ליתא "עלה שלוש זהו מקום הקרנות" כמו גם

45 ראה ביד מלאכי סעיף צח: "שדרך בעלי הגמרא לקצר בלשון הברייתות בהרבה מקומות ולשנות בלשון, ובלבד שתהא הברייתא קיימת, ואף במשניות מצינו כן", והוא מביא דוגמות מתוספות בבבלי, בכורות כו ע"ב וזבחים כד ע"ב. וראה אפשטיין, מבוא, עמ' 782.

46 תופעה זו נמצאת גם אצל ר"ח ראה אפשטיין, מבוא, עמ' 1275; זוסמן, משנה, עמ' 233 הערה 78. תופעה דומה קיימת בנוסח הפסוקים המצוטטים בבבלי ראה רוזנטל, נוסח במקרא, עמ' 402-403: "נצפה לפחות לכך שכתבי יד מזרחיים (ובעיקר תימניים) יתאימו את הכתוב המצוטט במדרש, לנוסח המקרא השגור בפייהם, על פי הספרים המדויקים שבידיהם, ממש כהוראתו של רב האי גאון". אך ראה סבתו, סנהדרין, עמ' 327 הערה 160.

47 משנה, מידות ג, א.

48 משפט זה מרובה בחילופי גרסה אך אין זה מענייננו כאן, ראה שושטרי, סוכה, עמ' 346-347.

במשנה. בסוגייתנו משפט זה הכרחי בשל הצורך להוכיח שהמזבח גובהו תשע אמות ונראה ש־ת₁,ת₂ הוגהו על־פי נוסח המשנה.

פעמים שכתבי היד התימניים ציטטו את המקור בשלמותו, ואילו בנוסח הרווח מופיעים רק החלקים הרלוונטיים לסוגיא:

1. יז ע"ב שורה 13

הסוגיא עוסקת בצירוף סכך פסול ואוויר הפוסל את הסוכה. הגמ' מוכיחה שגם במקרים שבהם השיעורים שונים, הרי הם מצטרפים זה לזה, והיא מבססת את קביעתה על המשנה במסכת כלים⁴⁹ שפוסקת ששק ובגד מצטרפים. בנוסח הרווח המשנה מובאת בלשון זה: "הבגד שלשה על שלשה השק ארבעה על ארבעה...", ולעומת זאת ב־ת₁,ת₂ ובר"ח היא מובאת בלשון זה: "הבגד מטמא שלשה על שלשה למדרס שלש על שלש לטמא המת...."

במשנה עצמה הנוסח הוא: "הבגד מטמא משום שלשה על שלשה למדרס ומשום שלש על שלש לטמא מת...". עולה מכאן ש־ת₁,ת₂ מביאים את המשנה בשלמותה ולא רק את החלק ששייך לדיון המתנהל בסוגיא.⁵⁰

2. מב ע"א שורה 34

הגמ' מביאה ברייתא שמפרטת את זמן חיוב הקטן במצוות. ר"ח הוסיף: "כיצד בודקין אותו מטבילין אותו ומוסרין לו חולין לשם תרומה ורואין". ב־ת₁,ת₂,ת₄ נוסף: "כיצד בודקין אותו מטבילין אותו ומוסרין לו חולין לשם תרומה; יודע לשמור ידיו אוכלין על גב גופיו טהרות" (ב־ת₄ עד "יודע לשמור ידיו" וגו'), תוספת היתה לנוסח שבתוספתא.⁵¹

פעמים שבנוסח הרווח מצטרפות למקור התנאי הבהרות, ואילו בענף התימני ליתא וגורס כנוסח המשנה:

1. כא ע"א שורה 6-14

הגמ' מביאה את משנת פרה פ"ג מ"ב:

49 משנה, כלים כז, ב.

50 אצל ר"ח תוספת זו חשובה לסוגיא. ר"ח מפרש שהשאלה נסבה על רבה שסובר שאין צירוף בשתי מידות שונות ועל כך מקשים מצירוף בגד ושק לטמא מת שהבגד באצבעות והשק בטפחים ואכמ"ל.

51 תוספתא, טהרות פג, י; חגיגה א, ב.

הענף התימני	הנוסח הרווח
חצירות היו בירושלים ובנויות על גבי הסלע ותחתיהן חלול מפני קבר התהום ומביאין נשים עוברות ויולדות שם ומגדלות בניהן ומביאין שוורים ועל גביהן דלתות ותינוקות יושבין על גביהן וכוסות שלאבן בידיהם הגיעו לשילוח ירדו ומלאום ועלו וישבו על גביהן ר' יוסי אומ' במקומו היה יושב וממלא מפני קבר התהום	חצירות היו בירושלם בנויות על גבי הסלע ותחתיהן חלול מפני קבר התהום ומביאין נשים עוברות ויולדות שם ומגדלות בניהן לפרה ומביאין שוורים ועל גביהן דלתות ותינוקות יושבין על גביהן וכוסות של אבן בידיהם הגיעו לשילוח ירדו ומלאום עלו וישבו במקומן ר' יוסי אומ' במקומו היה משלשל וממלא מפני קבר התהום

להלן החילופים העיקריים:

כא ע"א שורה 9: בנוסח הרווח ובין השיטין של ו, רא"ה, ריטב"א ור' אליקים⁵² מצוין "לפרה"; ב"ו, ת₁, ת₂, ובמאירי המטרה אינה מצוינת; בעדי הנוסח של המשנה (קאופמן, לו, פרמה 138, פרמה 497, פריז וקטע גניזה⁵³) הגרסה היא "ומגדלות שם את בניהם"; בדפוס נפולי רנ"ב הגרסה היא "ומגדלות את בניהן";⁵⁴ בעדי הנוסח של המשנה ליתא "לפרה"; ו, ת₁, ת₂, והמאירי משמרים את הגרסה המקורית של המשנה שלא צוין בה "לפרה"; בעדי הנוסח של הבבלי נוספה תיבת "לפרה" לצורך הבהרת הנושא הנידון,⁵⁵ מה שאין כן במשנה שמופיעה ממילא במסכת פרה ואין צורך בהוספה.

52 פירוש ר' אליקים למסכת יומא, מהדורת ד' גנחובסקי, ירושלים תשכ"ד, עמ' 55.

53 א"י כץ, גנזי משנה, ירושלים תש"ל, עמ' רט.

54 הרמב"ם הלכות פרה אדומה פ"ב ה"ז כותב: "ויולדות שם ומגדלות שם את בניהן".

55 מצב עדי הנוסח לזבחים קיג ע"א הוא:

וטיקו 121	ויולדות	שם	ומגדלין	שם	בניהם
מינכן 95	ויולדות	שם	ומגדלו'	שם	בניהן
פריז	ויולדות		ומגדלין	שם	בניהם
קולומביה	יולדות	שם	ומגדלות	שם	בניהן
ונציה	היולדות		ומגדלות	שם	בניהם

זבחים רוב העדים לא גורסים "לפרה", אם כי גם שם יש צורך בהבהרת הנושא.

כא ע"א שורה 13: מצב עדי הנוסח: מאד-להם; ונ, ק"ג⁵⁶: במקומן; ל: להן במקומן; ס: במקומם; ת₁, ת₂, רא"ה: על גביהן.

כל עדי הנוסח של המשנה גורסים "על גביהן"⁵⁷. ת₁, ת₂ והרא"ה משמרים את גרסת המשנה המקורית "על גביהן". בכתבי היד האחרים אפשר שהגרסה שונתה כדי שלא יטעו לחשוב שישבו על גבי השוורים ולא על הדלתות.⁵⁸

כא ע"א שורה 14: מצב עדי הנוסח: - מסד, גאון⁵⁹ - "משלשל", ולג, תוספות רבינו פרץ - "יושב ומשלשל"; א - "משלשלן". "יושב": ת₁, ת₂; "יושב"; ק"ג⁶⁰; "יושב משלשל" רא"ה - "יושבין ומשלשלין"; ריטב"א - "משלשל בחבל וממלא".

בכל עדי הנוסח של המשנה (קאופמן, לו, פרמה 138, פרמה 497, פריז, קטע גניזה,⁶¹ נפולי רנ"ב) הגרסה היא "משלשל"; ב-ולג, ק"ג, רא"ה ותור"פ נוסף הפועל "יושב" כדי להבהיר שמקומו הוא על השוורים. דווקא. כתבי היד התימניים אינם גורסים בנוסח המשנה המקורי ואף לא השאירו את הפועל "משלשל", ואין כאן סיבה לטעות סופר.

כא ע"א שורה 14: הגאון⁶² ות₁, ת₂ אינם גורסים "מפני קבר התהום" וכן ליתא בנוסח המשנה. בנוסח הרווח נוסף הצירוף "מפני קבר התהום" להבהרת טעמו של ר' יוסי.⁶³

56 קיימברידג' T-S F2(2),70.

57 מצב עדי הנוסח לזבחים קיג ע"א הוא שבכל העדים הגרסה "במקומן" ורק בכתב יד קולומביה שמוצאו מתימן "על גביהן". וראה בדק"ס עמ' 60 אות כ: "וישבו במקומן הוא גם בזבחים".

58 סיוע לביאור זה ניתן למצוא מיכא ע"ב שורה 6 שם גם בנוסח הרווח גורסים "על גביהן". שם מדובר לדעת ר' יהודה שסובר שיושבים על השוורים, ולכן אין ניסוח זה מטעה.

59 תשובות הגאונים אסף, תש"ב, עמ' 140.

60 קיימברידג' T-S F2(2),70.

61 א"י כץ, גנזי משנה, ירושלים תש"ל, עמ' רט.

62 תשובות הגאונים אסף, תש"ב, עמ' 140.

63 ה"מלאכת שלמה" על המשנה במסכת פרה טוען שתוספות אינם גורסים זאת. הוכחתו היא מתוספות ד"ה "ירדו" שחולקים על רש"י בביאור טעמם של רבנן וסוברים שהתינוקות יורדים למלא, הוא לא משום שצריך למלא ביד ולא ע"י שלשול, אלא כי לא חוששים לקבר התהום. תוספות הקשו לרש"י מכך שבכל סתם המשנה מוכח שהיו הולכים מצוידים בחבל כדי למלא. תוספות לא הקשו על רש"י מדברי ר' יוסי שמפרש טעמו משום קבר התהום, על אף שמדברים אלו ניתן להוכיח שמחלוקתם נסבה על האפשרות של חשש, ומשום כך טוען ה"מלאכת שלמה" שתוספות לא גרסו זאת. אך הוכחה זו קשה, שהרי רש"י בעצמו גורס "מפני קבר התהום", וה"מלאכת שלמה" כבר הקשה על רש"י כיצד יפרש זאת, ואם כן אף שתוספות גרסו זאת, אפשר שלא ראו בכך שאלה כפי שגם לרש"י לא הפריעה גרסה זו. וראה בתוספות רבינו פרץ ובריטב"א שגורסים זאת ומביאים את פירוש רש"י ומקשים עליו כתוספות ולא מהגרסה. ולרש"י אפשר לבאר

פעמים שהבבלי מצטט קטע מתוך מקור תנאי וכדי לוודא שיובן הוא מוסיף לו הסבר. בענף התימני ההסבר אינו מובא:

2. כ"ע"ב שורה 41-42

הגמ' פותחת את הסוגיא בהבאת קטע⁶⁴ ממשנה ממסכת אהלות⁶⁵ שעוסק באוהל שאינו עשוי בידי אדם. בתחילת המשנה מובא הכלל שטפח על טפח ברום טפח מביא את הטומאה וחוצץ בפני הטומאה. לאחר הבאת הכלל, המשנה עוסקת בדיני ביב לעניין חציצה מפני הטומאה, ובסופה היא עוסקת באוהל שאינו עשוי בידי אדם:

טפח על טפח ברום טפח מרובע מביא את הטומאה וחוצץ מפני הטומאה כיצד ביב שהוא קמור תחת הבית יש בו פותח טפח ואין ביציאתו פותח טפח טומאה בתוכו הבית טהור טומאה בבית מה שבתוכו טהור יש בו פותח טפח ואין ביציאתו פותח טפח טומאה בתוכו הבית טמא אין בו פותח טפח ואין ביציאתו פותח טפח טומאה בתוכו הבית טמא טומאה בבית מה שבתוכו טמא אחד שחרוהו מים או שרצים או שאכלתו מלחת וכן מרבג שלאבנים וכן צבר שלקורות ר' יהודה או' כל שאינו בידי אדם אינו אוהל ומודה בשקפים ובסלעים.

הבבלי מצטט מ"אחד שחרוהו...". בנוסח הרווח של הבבלי מופיע הדין במקרים אלו בגרסאות שונות (מאהיל/מאהיל על הטומאה/מביאין את הטומאה/חשוב אהל). ב-

גרסה זו, שר' יוסי לשיטתו שאע"פ שסובר שטומאה טמונה אינה בוקעת ועולה מודה בקבר (כך סוברים תוספות עירובין ע"ט ע"א ד"ה "הרי"), ולכן היה צריך להדגיש כאן "מפני קבר התהום" לא כנגד רבנן אלא לשיטתו. וראה במאירי שמפרש: "ולא שישלשלו החבל וימלאו, שצריכים הם למלאת בה ואין לחוש שם מפני קבר התהום, שאין דרך לקבור בנהרות". המאירי צירף לשיטת רש"י את הטעם של תוספות, ונראה שמחד גיסא אף אם אין חשש אין למלא בידיים, אם היה חשש מפני קבר התהום לא היו ממלאים, ומאידך גיסא אף אם אין חשש אין למלא בידיים, אם מותר לשלשל. ולפי זה מובנת הגרסה לרש"י שהרי גם לר' יוסי צריך למלא בידיים, וכאן משלשל וממלא משום שיש חשש מפני קבר התהום. ואע"פ שלר' יוסי ממלאים שלא כהלכה, ראה בערוך לנר שההזאה על הכוהן השורף אינה אלא משום מעלה (כך מבאר לרמב"ם שסובר שצריך גדול למילוי), וכן סובר הרא"ה שדווקא בטהרת הכוהן מפני שהיו מקילין בה בצד אחר. אך ראה בריטב"א שסובר שהשימור לא נעשה בכוהן השורף ואכמ"ל.

64 כך הוא בכל עדי הנוסח של המשנה, פרט לכתב יד מינכן 95 למשנת אהלות שכאן מתחילה משנה חדשה.

65 משנה, אהלות ג, ט.

ו,תנ,תג ובר"ח ליתא. מצב עדי הנוסח למשנה הוא: בכתבי יד קאופמן, לו, פרמה 497, פריז ובדפוס ראשון (נפולי רנ"ב) גרסת ליתא ובכ"י פרמה 138 הגרסה היא "טמא".⁶⁶

מעדי הנוסח של המשנה נראה שהגרסה המקורית של המשנה היא ליתא כיו,תנ,תג ור"ח;⁶⁷ בנוסח הבבלי שצוטט בו חלק מהמשנה בלבד, נוצר קושי בדעת רבנן, כיוון שבקטע שצוטט המקרים אמנם מצוינים אך הדין חסר. כדי להתגבר על הקושי שנוצר היה צורך בתוספות שיבהירו את כוונת המשנה (במשנה הדין מובא ברישא). ר"ח מביא את הרישא של המשנה "טפח על רום טפח מרובע מביא את הטומאה". לאור העובדה שאין הוא גורס את הדין שבסיפא "מאהיל על הטומאה", נראה שהתוספת שהוסיף אינה גרסתו בגמ' אלא ביאור הדין.

חילוף נוסף נמצא בראשית המובאה: בנוסח הרווח הגרסה היא "אחד חור". מצב עדי הנוסח של המשנה הוא: בכתבי יד קאופמן, לו, פרמה 138 ופרמה 497 ליתא תיבת "חור", והיא מופיעה רק בכ"י פריז, בגיליון פרמה 138 ובדפוסים.⁶⁸ בעדי הנוסח של הבבלי המצב שונה: המילה "חור" מופיעה בכל העדים⁶⁹ למעט ת, ור"ח.⁷⁰

מעדי הנוסח של המשנה נראה שבנוסח המקורי של המשנה לא הופיעה המילה "חור".⁷¹ גרסת ת, ור"ח מתאימה לגרסת המשנה, שלפיה הקטע מתפרש כהמשך קודמו, הוא מוסב על ביב ועוסק בדיני חציצה. נראה שכיוון שהבבלי ציטט רק חלק מהמשנה

66 מהמילה "שלקורות" עד סוף המשנה הכתב הוא שונה, ונראה כתוספת על כתב היד. לגרסאות המשנה ראה גולדברג, אהלות, עמ' 32.

67 בתשובת הגאון (תג"א, תש"ב, עמ' 139) הדין מחוק, אך לפי השחזור של אסף נראה שלא מופיע הדין "מאהיל על הטומאה".

68 לרשימה המלאה ראה גולדברג, אהלות, עמ' 32.

69 רא"ה וריטב"א. ובשאר הראשונים אין התייחסות לקטע זה.

70 בדפוס וילנא הוסיפו בר"ח את המילה "חור" בסוגריים מרובעים.

71 וראה גולדברג, אהלות, עמ' 32 שמסיק שזהו הנוסח המקורי. ובכתב יד מינכן 95 (למשנה באהלות) חסרה המילה "אחד" ומתחילה משנה חדשה "חור...". גולדברג מבאר את סיבת השגיאה שהסמיכות של האל"ף בסוף המילה הקודמת והדמיון בין דל"ת ורי"ש השפיעו על הפיכת המילה "אחד" למילה "חור". למרות דבריו של גולדברג נראה יותר שהמילה "חור" חדרה בהשפעת הבבלי. המילה "חור" נמצאת בעדי הנוסח של הבבלי והסבירות שחדרה בהשפעתם גבוהה מהאפשרות שמקורה בטעות גרפית. בבבלי המילה "חור" ודאי מקורית שהרי קשה להניח שטעות גרפית השפיעה על נוסח הבבלי בצורה רחבה כל-כך, ובמיוחד שהצורך בתוספת בבבלי הוא מובן לאור הציטוט החלקי של המשנה. כמו כן, בבבלי נשארה המילה "אחד", ואם כן קשה לומר שנשתבשה ונשארה כאחד. ולגבי כ"מ (למשנה אהלות) אפשר שנוסחים מפותחים יותר של הבבלי שגרסו כריטב"א (ראה להלן הערה 72) השפיעו על נוסח המשנה (יש לציין, שלגרסת כתב יד מינכן 95 זאת משנה בפנ"ע והיה מחויב להוסיף את הדין "מאהיל על הטומאה" ולא יכל לסמוך על הדין שמובא ברישא, אך לא השלים את הפיתוח ולא הוסיף זאת).

הוא נזקק לתוספת שתבהיר מהו המקרה העולה לדיון.⁷² הוספת המילה "חור" אפשרה לראשונים לפרש את הקטע כעוסק בהבאת הטומאה.⁷³ בסופו של התהליך חדר נוסח המשנה שבבבלי לחלק מעדי הנוסח של המשנה.

מסקנות: כתבי היד התימניים מציגים במקומות רבים נוסח קרוב לנוסח המקורות התנאיים שבקבצים המקוריים. אפיון ייחודי זה נמצא בכל כתבי היד התימניים ויש בו כדי לעורר את החשד שיש ביניהם קשרי העתקה. בדוגמה האחרונה נמצא חילוף בין כתבי היד התימניים: ת₁ גורס כנוסח המשנה וליתא "חור", ואילו ת₂ גורס "חור" כנוסח הרווח בבבלי. מהחילוף מסתבר ש-ת₂ לא הועתק מ-ת₁ שהרי אין זה סביר שיוסיף מדעתו תיבת "חור", אך לעומת זאת, אפשר ש-ת₁ הועתק מ-ת₂ ומחק את תיבת "חור" על-פי מסורת נוסח המשנה.

ג. פירושים שחדרו לגוף הטקסט

תופעה ידועה בכתבי יד היא שלשונות פירוש חדרו לגוף הטקסט.⁷⁴ בכתבי היד התימניים נמצאים כמה לשונות כאלה בעיקר מר"ח, וניכר שנוספו בזמן מאוחר מספרי

72 והעדיפו את המילה "חור" ולא את המילה "ביב" כיוון שהמילה "ביב" לא תהיה מובנת במנותק מהרישא, והשתמשו במילה "חור" שתובן גם במנותק מהרישא. וראה בריטב"א שגורס "תנן התם חור שחררוהו מים..." כגרסת כ"מ (למשנה באהלות). נראה שהמילה "אחד" מחברת את הקטע הנ"ל לרישא, גרסת הריטב"א מפותחת עוד יותר וניתקה חיבור זה ע"י השמטת המילה "אחד".

ניתוק זה נעשה כדי להתגבר על הציטוט החלקי של המשנה, ואין זה נוסח המשנה שהיה לפניו. רש"י מפרש שקטע זה עוסק בהבאת הטומאה ומדובר כאן בחור שנעשה בשפה גבוהה על הנהר ולא בכיב. תוספות ד"ה "תנן" מפרשים שקטע זה הוא המשך הקטע הדין בכיב שהוא קמור תחת הבית, ולפירושם דין זה נאמר לעניין חציצה בפני הטומאה. הרמב"ם בפירוש המשניות מפרש זאת לעניין הבאת הטומאה (וגורס "חור"), וכן רע"ב מפרש כרש"י שמדובר בהבאת הטומאה. ובתו"ט מקשה על רע"ב אם כן מדוע לא סיימה המשנה שמביאים את הטומאה, ועוד מקשה מדוע מפרש את ה"כיצד" במשנה לעניין חציצה שהרי מתאים לשניהם. והתו"ט מביא שהר"ש מפרש "כיצד" לעניין חציצה ורע"ב ערבב את פירוש הר"ש והרמב"ם ולא דייק. וראה עוד ב"מלאכת שלמה" שדן בדעות הר"ש והרמב"ם וכן עיין בפנ"י וב"משנה אחרונה" שדנים בעניין זה בהקשר להמשך סוגייתנו.

74 ראה סתו, על מוקדם, עמ' 146 שמתייחס לתופעה זו ולמשמעותה: "לעתים שילבו המעתיקים לשון פירוש בהעתקתם, אם בגיליון ואם בגוף הטקסט בתוספת המונח פי. אין זה מלמד, בשום אופן, על מנהגם לשנות ולעבד את הטקסט על פי פירוש רבנו חננאל. תופעה זו של שילוב לשונות פירוש תחת הכותרת פי ולעתים גם בלעדיה, מוכרת בכתבי יד רבים ובהם עתיקים וטובים".

הפירושים או מפירושים שהועתקו בגיליון.⁷⁵ לשונות פירוש אלה נמצאים בכל כתבי היד התימניים:

1. כב ע"א שורה 33

המשנה⁷⁶ מכשירה סוכה מדובללת. שמואל מפרש שמדובר בסוכה שהסכך שלה אינו מונח עליה באופן שווה ("קנה עולה וקנה יורד"), ואב"י מצמצם את הדין העולה מדברי שמואל למקרה שבו אין בין הקנים רווח של ג' טפחים. רבא סובר שגם כאשר יש בין הקנים רווח של ג' טפחים, אם הקורה העליונה רחבה טפח רואים אותה כאילו נתונה בין התחתונות ואומרים "חבוט רמי", ומוכיח דבריו מברייתא באהלות. רב אשי מקשה עליו מברייתא בעירובין שממנה עולה שגם בפחות מטפח אומרים "חבוט רמי". ב"ת⁷⁷, נוספו בשאלת רב אשי שתי מילים: "וכל היכא דאין בגגן טפח במילי אחרניאתא לא אמרינן חבוט רמי" (וב"ת⁷⁸ מחקו זאת). מטרת התוספת - לבאר כיצד רב אשי מקשה שהרי בברייתא מובא שצריך טפח. פירוש זה נמצא בדברי ר"ח: "איני דבמילי אחרנייתא זולתי הטומאה כל היכא דליכא טפח לא אמרינן חבוט רמי". וברא"ה כותב: "וכי לית בגגן טפח במילי אחרניי לא אמרינן חבוט רמי".⁷⁷ נראה שהגרסה הכוללת את התוספת אינה גרסת ר"ח והרא"ה בתלמוד אלא תוספת פירוש.

2. כד ע"ב שורה 5

ר' יוסי הגלילי סובר שאין כותבים גְטֵי נשים על גבי דבר שיש בו רוח חיים. הגמ' מבארת לר"י הגלילי שהמילה "וכתב" מרבה כל דבר. ב"ת⁷⁹, בביאור דעת ר"י הגלילי, הוסיפו מילה: "וכתב לה אחרניא מכל מקום" (ב"ת⁸⁰ נמחקה המילה בקו). נראה שב"ת⁸¹, כדי להתגבר על קושי בסוגיא, הוסיפו לה לשון פירוש. הרא"ה כותב: "קשיא, והא אמרינן כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, ספר לבד. איכא למימר דהא איכא נמי כלל אחרניא ונתן בידה, וכלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט כספר...".⁷⁸

3. לג ע"א שורה 12

75 ראה עמית, התימניים, עמ' נב-נו שעמד על תופעה זו בכתבי היד התימניים למסכת פסחים.

76 משנה סוכה ב, ב.

77 הריטב"א מבאר: "פירוש רב אשי לא בא לחלוק בדין אהל טומאה, שהרי משנה מפורשת היא כדרכא. אלא הכי פריך דלא ילפינן מאהל טומאה לסוכה ולמילי אחרניא, דהא גבי קורת מבוי אשכחן דאמרינן חבוט רמי אע"ג דלית בה טפח, אלמא לא גמרינן מטומאה למילי אחרניא" (יש לציין שהריטב"א כותב "שהרי משנה מפורשת", אך במשנה אין זה מפורש אלא בברייתא).

78 ראה שושטרי, הישן, עמ' 124 ובהערה 3.

ר' ירמיה מעלה בעיה: "בעי ר' ירמיה נקטם ראשו מערב יום טוב ועלתה בו תמרה ביום טוב מהו יש דחוי אצל מצוות או לא". ב"ת₁, ת₂, ת₄ מופיעה תוספת: "מאי קא מיבעיא ליה או יש דחוי אצל מצוות או אין דחוי אצל מצוות". התוספת מבהירה שהשאלה "יש דחוי אצל מצוות..." אינה מדברי ר' ירמיה אלא היא פרשנות של הגמרא.

ר"ח כותב: "ואמרינן מאי קא מיבעיא ליה יש דחוי אצל מצות או לא...". נראה שהתוספת ב"ת₁, ת₂, ת₄ חדרה מפירושו של ר"ח.⁷⁹

4. מו ע"א שורה 9

הסוגיא מביאה בשם ר' יוחנן שלוש דעות בעניין מספר הימים שיש לברך בהם על לולב וסוכה (יום אחד, כל שבעה). הגמ' מקשה מברייתא שממנה עולה שעל לולב מברכים כל שבעה ועל סוכה מברכים רק ביום הראשון. ב"ת₁, ת₂, ת₄ נוסף "לר' יוחנן קשיא לולב אלולב". נראה שלשון הפירוש מבוסס על דברי ר"ח שכותב: "ומותבין עלה דר' יוחנן".⁸⁰

5. מה ע"א שורה 1

הגמ' מביאה ברייתא ששמיני רגל בפני עצמו לעניין פז"ר קש"ב. מתוך הסימן התלמודי המובע בראשי התיבות, האות רי"ש מייצגת משמעות של "רגל בפני עצמו". ב"ת₁, ת₂, ת₄ הוסיפו "רגל בפני עצמו לענין אנינות". הלשון "רגל בפני עצמו" מתפרש כהגדרה כללית של יום השמיני, אך בברייתת פז"ר קש"ב הוא מופיע כפרט במסגרת ייחודו של היום. לשון זה עורר קושי אצל הראשונים, וניתנו לו פירושים אחדים.⁸¹

79 צורה זו (מאי קא מיבעיא ליה) מזדמנת במקומות נוספים בבבלי ראה לדוגמה: יומא נ ע"ב ("מאי קא מיבעיא ליה אי בתר מקדיש אזלינן אי בתר מתכפר אזלינן"), זבחים כד ע"א ("מאי קא מיבעיא ליה כי קדיש דוד - רצפה עליונה קדיש או דילמא עד לארעית דתהומא קדיש"), חולין קג ע"ב ("מאי קא מיבעיא ליה אי הוי עיכול אי לא הוי עיכול"). בכל המקומות הללו היא משמשת כפתיחה להבאת אפשרות שנדחת ולא כפתיחה להבהרת הבעיה, ולכן נראה יותר שזהו פירושו של ר"ח ולא הגרסה בתלמודו של ר"ח.

80 יש להעיר שפירוש זה אינו מדויק שהרי השאלה מלולב אינה לר' יוחנן אלא לרבב"ח ורב דימי בשיטת ר' יוחנן, ואילו לרבין בשם ר' יוחנן השאלה היא רק מסוכה.

81 ראה הנשקה, שמחת הרגל, עמ' 173; אוצר מפרשי התלמוד, עמ' תשלט-תשמג. לא מצאתי בפירושי הראשונים שפירושו זאת לענין אנינות ופירוש זה אינו מובן. ר"ח והרי"ף מפרשים זאת לענין אבלות וראה ביאורו בריטב"א. ייתכן שתיבת "אנינות" מקורה בטעות גרפית מ"אבילות". וראה הנשקה, שמחת הרגל, עמ' 182 הערות 81, 87.

6. מה ע"ב שורה 32

הגמ' מביאה משנה (זבחים ו, ב-ג) שמונה שלושה דברים שבגינם עולים למזבח דרך שמאל: ניסוך המים, ניסוך היין ועולת העוף. ב"ת¹, ת² נוסף הטעם "ניסוך המים וניסוך היין שלא יתעשנו ועולת העוף שלא תמות בעשן". תוספת זו מופיעה במסכת זבחים שבבבלי⁸², בדברי ר"ח ובפירוש רש"י לסוגיא. רש"י מציין שהטעם המובא לקוח מהסוגיא בזבחים. האם אצל ר"ח ובכתבי היד התימניים התוספת היא פירוש או שהיא חלק מן הנוסח? בגמ' בזבחים הטעם מופיע בשם ר' יוחנן ואילו אצל ר"ח ובכתבי היד התימניים נמצא בסתם, ולכן מסתבר שלא נכלל בנוסח שעמד לפניהם, אלא הוא פירוש שנוסף.

7. נד ע"ב שורה 17

ב"ת¹, ת² ובגיליון של קטע גניזה⁸³ נוסף ביאור לסיבה שבמקרה הנדון אין מ"ח תקיעות "זמנין דמיקלע יום טוב ראשון בערב השבת ולא משכחת לה דאין תוקעין למילוי המים ביום טוב". ביאור זה נוסף מדברי ר"ח: "ואין תוקעין למילוי המים ביו"ט". מקרה זה אינו מוכרע וייתכן שהוא נוסח ר"ח וכתבי היד התימניים.

כמו כן, בשישה מקומות נוסף בענף התימני הביטוי "אמרי" לציון תחילת תשובה: ד ע"ב שורה 3. ז ע"א שורה 15. כה ע"א שורה 28. כה ע"א שורה 1. מא ע"ב שורה 46. נד ע"ב שורה 18.⁸⁴

ישנו מקום אחד שבו לשון פירוש חדר רק לאחד מכתבי היד התימניים:

לג ע"א שורה 1-2

ת ¹ , ת ⁴	ת ²	לשון הרי"ף	הנוסח הרווח
באסא מיצרא	באסא מצריאנא דקימא שבעה שבעה בקינא	באסא מצראה דקיימי שבעה בחד קינא ואע"ג דנתרי ארבעה מיניה דאינון רובה נשתייר תלתא בחד קינא והוה ליה עבות וכשר	באסא מצראה דקיימי שבעה טרפי בחד קינא דכי נתרי ארבעה פשו להו תלתא

82 בבלי, זבחים סד ע"א.

83 קיימברידג' T-S NS 329.714-715. ראה שושטרי, סוכה, עמ' 23 הערה 117 עוד שתי דוגמות לגרסאות ר"ח בגיליון קטע הגניזה.

84 על הוספת "אמרי" להפרדה בין השאלה לתשובה ראה וייס, התהוות, עמ' 237: "אחד מן המשכללים הספרותיים המאוחרים של התלמוד הוסיף בתלמוד חדש, שסגולתו המיוחדת היא הביטוי אמרי".

הגמ' מביאה ברייתא שמכשירה הדס שנשרו רוב עליו ובלבד שתהא עבותו קיימת. הגמ' מקשה על כך שהרי כיוון שנשרו שני עלים אזי אינו עבות ומתמצת שמדובר באסא מצראה שיש לו שבעה עלים בכל קן ולכן גם אם נשרו רוב עליו עדיין נותרו שלושה עלים. ניסוחו של הרי"ף ארוך ומבואר יותר מלשון הנוסח הרווח ויש להסתפק אם הוא משקף את נוסח התלמוד שעמד לפניו או שלפניו לשונו שלו.

בִּתְּנָת⁴ לא מופיע הביאור מהו אסא מצראה וכן לא מופיע ביאור הדין במקרה שנשרו רוב עליו. בִּתְּנָת² מופיע הביאור מהו אסא מצראה אך ליתא לביאור הדין ומוסיף את ההגדרה ההלכתית "והוה ליה עבות וכשר" כפי שהוא ברי"ף.

אם נניח שלפני סופר ת² עמד נוסח הרי"ף, אזי ייתכן שהסיבה להיעדר המשפט "כי נתרי..." היא דילוג מחמת הדומות (הרי"ף מרחיב יותר את הביאור ולכן יש בלשונו מילה דומה: "קינא"). כמו כן, בשניהם ישנה תוספת של ההגדרה ההלכתית "והוה ליה עבות וכשר".

לאור גרסת ליתא שבִּתְּנָת^{1,4} וכן הניסוח שבִּתְּנָת² שהוא כלשון הרי"ף שכפי שכתבנו, לא ברור אם מדובר בנוסח שעמד לפני הרי"ף או בלשונו העצמאית. נראה שהמסורת התימנית לא גרסה קטע זה כלל, וסופר ת² הוסיף מהרי"ף.

מסקנות: בסעיף זה סקרנו את לשונות הפירוש שחדרו לגוף הטקסט של כתבי היד התימניים. גם כאן נמצאה זהות בין כתבי היד. דוגמות אלה חשובות ויש בהן כדי ללמד על קשרי העתקה בין כתבי היד הללו. רק במקום אחד אפשר לזהות בוודאות חדירה של לשון הרי"ף לִתְּנָת² בלבד אך לא לִתְּנָת^{1,4}, והדבר מורה שִׁתְּנָת⁴ לא הועתקו מִתְּנָת².

ד. טעויות העתקה

בסעיפים הקודמים הוכחנו וביססנו את הדמיון שבין כתבי היד התימניים לעניין מסורת הנוסח. בדמיון הרב העולה מבדיקת מסורות הנוסח של כתבי היד התימניים יש לראות עדות לקשרי העתקה ביניהם (מסקנה הנובעת בעיקר מלשונות הפירוש המשותפים), מצב שהוא נדיר בקרב כתבי היד של הבבלי. מסקנה זו אין די בה. עדיין יש לבחון אם העדים הללו הועתקו זה מזה או שמא אב משותף להם. אמנם בסעיפים הקודמים מצאנו נתונים מסוימים שמהם ניתן ללמוד שִׁתְּנָת¹ וִתְּנָת² לא הועתקו זה מזה, אך מיעוט הנתונים אינו מאפשר לקבוע מסקנות אלה באופן נחרץ. כדי לבססן יש לבחון את טעויות ההעתקה בכתבי היד התימניים.

העתקת ספר היא מלאכה מורכבת שמוקשים רבים עומדים בדרכה, החל ממצבו הפיזי של הסופר (עייפות, עניינים שונים המסיחים את דעתו) דרך תנאי עבודתו (טיב כתב היד שעומד לפניו והתנאים שעומדים לרשותו בעת עבודתו) וכלה בהיקף ידיעותיו

(גם בורות וגם ידענות⁸⁵ עלולות להיות לו לרועץ).⁸⁶ נכון אפוא לומר שתהליך ההעתקה והמסירה של הטקסט הוא גורם מרכזי לחדירת שיבושים.⁸⁷ דברים אלו תקפים במיוחד לגבי כתבי היד התימניים שמרובים בהם שיבושי העתקה. נציג תחילה את הטעויות המשותפות לכתבי היד התימניים ובכך נבסס את המסקנה שיש ביניהם קשרי העתקה, ולאחר מכן נציג את הטעויות שאינן משותפות לכל כתבי היד התימניים וכך נוכל לחשוף את סוג קשרי העתקה שביניהם.

טעויות משותפות

ישנן 153 טעויות העתקה משותפות לכתבי היד התימניים ונפרטן להלן:

ישנם 80 דילוגים מחמת הדומות.⁸⁸

85 דוגמה לטעות הנובעת מידענות היא האשגרה. על תופעת האשגרות ראה סבתו, סנהדרין, עמ' 291-290 ובהערות 39 ו-42 הפניות למחקר על נושא זה. לגבי גופים זרים שחדרו לירושלמי ראה ליברמן, על הירושלמי, עמ' 14-23 ובעמ' 19-20 עוסק ליברמן בגוף זר ע"י אשגרת סופרים. לגבי שאר הגופים הזרים שמונה שם ליברמן ראה ד' רוזנטל, "לא איתפרש לן מאי בעי הכא", בר אילן, יח-יט (תשמ"א) עמ' 155 שבבבלי כמעט ואין למצוא דוגמות כאלו אחרי שעברו עליו הגאונים והראשונים.

86 ראה א' יורב במאמרו "נורמה סדרתית להשוואת גרסאות" שמתאר את המניעים הפסיכולוגיים והטכניים לשיבושים.

המאמר התפרסם ב: <http://www.daat.ac.il/daat/toshba/mechkar/norma-2.htm>

87 ראה ליברמן, על הירושלמי, עמ' 7-10 שמונה את השיבושים הרגילים בכל הספרים ונותן להם דוגמות מן הירושלמי. וכן ראה קארה, תימניים, עמ' 12-19 שמונה את סוגי השיבושים ונותן להם דוגמות רבות מכתבי היד התימניים לתלמוד הבבלי. נפרט כעת את סוגי הטעויות שבהעתקה: חילופי אותיות עקב דמיון גרפי (ליברמן בעמ' 7-8 מפרט את סוגי הטעויות), הומוויטלאוטון, דיטוגרפיה, פתיחת ראשי תיבות, שיכול אותיות, מטאנליזה, הפלוגרפיה. גורם נדיר לטעות הטמון בקלף מעלה ש' עמנואל, "טעות סופר", תרביץ, נח (תשמ"ט), עמ' 135-145.

88 ב ע"א שורה 34: דילגו מחמת הדומות וגרסו "אלא דירת קבע" ולאחר מכן חזרו למקום הנכון. ג ע"א שורה 4-6: "וכי דרכה של מלכה... קיטוניות". ג ע"א שורה 10-11: "ור' יהודה סבר... דבר". ג ע"א שורה 21: "ובית הלל... שולחנו". ד ע"א שורה 3: דילגו מחמת הדומות אך לאחר מכן חזרו למקום הנכון ולכן נוסף בגרסתם "תבן ואין עתיד לפנותו הרי הוא כסתם עפר". ו ע"ב שורה 27: דילגו אחורה מחמת הדומות ל"מר סבר סככה...". ז ע"א שורה 19-20: "איכא דאמרי... צורת הפתח". ח ע"ב שורה 12-17: "מכל מקום לאתויי מאי... והוא שעשאה לצל". י ע"א שורה 29-30: "כשרה פשיטא מפני הנשר... לנאותה". י ע"ב שורה 36: חזרו אחורה "מוציא ראשו חוץ לכילה", ולא השלים אלא קיצר ואמר "ואמרן אל יוציא". יא ע"א שורה 17-23: "דתנן אמ' ר' יהודה נוהגין... אהל קבע". יא ע"א שורה 32-34: "אמרה אהדרינהו... אמרה שמואל". יא ע"ב שורה 42-43: "אף כל דבר... הארץ". יב ע"א שורה 24: "ירמיה" (חזר אחורה מפני הדומות). יג ע"א שורה 10-11: "ואע"ג דאגידי

אגד בידי שמים... אגד". יג ע"ב שורה 15-17: "ורב מנשיא בר גדא... ידות". יד ע"א שורה 11-18: "הכא נמי שבססן ממש... מאי איכא למימר" (נראה שגורסים "מאי איכא למימר" ולא "מאי טעמא" ולכן דילגו). יד ע"ב שורה 20-21: "תניא כותיה דשמואל... דרב". טו ע"א שורה 26-30: "אי הכי תרתי... גזירת תקרה". טו ע"א שורה 37-38: "לב... מבינתים". טו ע"א שורה 42-44: "דאיממר פרוץ כעומד... דרב יהושע". טז ע"ב שורה 6-8: "ולא ר' יוסי... כר' יוסי". יז ע"א שורה 25-30: "פחות מארבעה... איכא סכך פסול". יז ע"ב שורה 1: "ולאו שיעורא". יז ע"ב שורה 5: "מה לי אתפלג בסכך פסול". יז ע"ב שורה 7-9: "בסוכה גדולה... שיעורייהו להדדי". יח ע"א שורה 4-5: "אלא למאן דאמר... כשרה". יח ע"א שורה 9-10: "ונסר ופסל... מהאי גיסא". יח ע"א שורה 41-44: דילגו מחמת הדומות על ההשערה שמשום רדיפי מיא ונראה שלפניו הועלתה תחילה ההשערה של מליחי וכן הוא ב-ס. יט ע"א שורה 1: "כי פליגי". יט ע"א שורה 25-26: "והא בעינן צילתה... בדאיכא". כ ע"ב שורה 16-18: "איכא דאמרי... לנזיאתא". כב ע"ב שורה 6: "ואם לאו צריך להביא קורה אחרת". כג ע"א שורה 11-12: "דברי הכל פסולה... שאינה מצויה דיבשה". כג ע"א שורה 12-15: "כולי עלמא... ברוח מצויה דים". כד ע"א שורה 5: "אדר" מאיר'. כז ע"א שורה 40: "כגון אני שיש לי". כח ע"א שורה 26: "דקדוקי תורה". כח ע"ב שורה 19: "הוא מדרבנן". כט ע"א שורה 5: "חצבא... ממטלתא". ל ע"א שורה 20: "דא"ר יצחק... שמואל". ל ע"ב שורה 3-4: "סוף סוף... ושינוי הרשות". לב ע"ב שורה 27: "אדשמואל". לג ע"א שורה 19-20: "דרב פפא... אצל מצוות". לד ע"א שורה 9-16: "א"כ מאי שמו... צפצפה". לה ע"א שורה 45-48: "תסתיים... חובתו ביום טוב". לו ע"א שורה 34-37: "לז ע"ב שורה 3: "וממאי דילמא... שמה לקיחה שמע מינה". לח ע"ב שורה 3-4: "הוא אומר הללו... הללויה". לט ע"א שורה 2-6: "אמר רבא לא... ולית לן בה". לט ע"ב שורה 10: "אמר רבה בר בר חנה". מ ע"א שורה 31: חסר "הא כתיב לאכלה..." (אפשר שמדובר בדילוג מחמת הדומות במידה ולפניהם לא היה "והכתיב"). מ ע"א שורה 32-33: "כדתניא... ולא למלוגמא". מ ע"א שורה 37: "ולהוציא... הכבוסה". מ ע"ב שורה 44: מא ע"א שורה 3: "אמ' עולא מחלוקת... עדרים". מב ע"ב שורה 5-7: "אמר רב חייא... בכדי אכילת פרי" (לאחר מכן חזר למקום הנכון). מג ע"א שורה 34-36: "ימים ואפילו לילות... נאמר כאן ימים". מג ע"ב שורה 24-34: "והאמ' רב נחמן אמ' רבה בר אבוח... משמיה דר' אלעזר בלולב". מד ע"א שורה 9-10: "ומאי שנא ערבה... למקדש". מד ע"א שורה 28-29: "אמ' ליה ר' יוחנן... אמרה". מד ע"א שורה 36-37: "תסתיים דר' יוחנן... יסוד נביאים". מה ע"ב שורה 10: "תנ"ה... עומדים". מו ע"א שורה 31-32: "והא קיימא לן... ראשון". מו ע"ב שורה 3-4: "אם שמוע... תשמע". מו ע"ב שורה 32-35: "לא ליקני איניש... וא"ר זירא". מז ע"א שורה 9-10: "מר סבר... יתבינן ברוכי לא מברכינן" (כך היא גרסת מ ובמידה וזאת גרסתם דילגו מחמת הדומות). מז ע"א שורה 16-11: "יוסף נקוט דר' יוחנן... אמר ר'". מז ע"ב שורה 17-18: "רבי יהודה... דתניא". מז ע"ב שורה 33-32: "והלכתא אומרים זמן". מט ע"א שורה 9-10: "אל תיקרי... ברא שית". מט ע"ב שורה 14: "רבא אכסא... אנגע גמועי". מט ע"ב שורה 36-37: "א"ר חמא בר פפא... על יראי". נ ע"ב שורה 20-21: "בפה ולא ילפינן... עיקר שירה". נ ע"ב שורה 26: דילגו אחורה מחמת הדומות "קמיפלאי מר סבר דנין אפ' אפשר משאי אפשר ומר סבר אין דנין". נא ע"א שורה 34-36: "והא עלה קתני... יום טוב". נב ע"ב שורה 34: "מאן נינהו ארבעה חרשים". נג ע"ב שורה 12-13: "אמר אביי... גרמידי". נד ע"א שורה 6-7: "דתניא... ר' אליעזר בן יעקב". נד ע"א שורה 8-9: "למעלה עשירית... והאומר". נה ע"א

ישנם 49 שיבושי העתקה נוספים (דילוגים, פתיחת ראשי תיבות, דמיון גרפי וכו').⁸⁹

שורה 21: "בהו... רב ספרא מותיב". נה ע"ב שורה 17-19: "אטו שתי משמרות לא אפוסי בעי... אפילו תימא רבנן".

89 ב ע"ב שורה 32-33: דילגו על "ומר סבר... עד ד' אמות". ז ע"א שורה 22-24: חסר "וקא עביד צורת הפתח... ונתרת נמי בצורת הפתח". ח ע"א שורה 9-10: "אימר דאמרינן לא דק לחומרא..." תמורת "אימר דאמרינן לא דק פורתא...". ח ע"א שורה 15-16: "אימר דאמרינן לא דק פורתא..." תמורת "אימר דאמרינן לא דק לחומרא...". י ע"ב שורה 31-32: גרסו בטעות "דלמא פסל" תמורת "דלמפסל". יא ע"א שורה 45-46: הסופר טעה וגרס "מאי לאו שפוסק" וצ"ל "שקושר" וכן הפך את הסדר בתשובה. יא ע"ב שורה 30-36: דילגו על "לא דכולי עלמא... צריך אגד קא מיפלגי". יב ע"ב שורה 5: "דחק" תמורת "דייק". יד ע"א שורה 8: טעו וגרסו "הכלים" (תמורת "אכלים"). טז ע"א שורה 5: "למכתב" תמורת "למיתב". יז ע"ב שורה 19: טעה וגרס "לא נמי" תמורת "נמי לא" (וב-ת, תיקן את הסדר ע"י סימונם באותיות). יז ע"ב שורה 33: "בית" תמורת "בין" (ותוקן בשני כתבי היד). יט ע"ב שורה 25-26: חסר "הא סתמא". כ ע"ב שורה 8: כפל בטעות "הא דלית ליה גודפא". כא ע"א שורה 25: "גבוה" תמורת "גסה" (טעו עקב דמיון גרפי והעתיקו את הסמ"ך ככ"ת ווא"ו). כב ע"א שורה 17-18: דילג על "אמרינן חבוט דמי והיכא". כה ע"א שורה 16: "מאי טעמא" תמורת "מאי משמע" (עקב דמיון גרפי). כח ע"ב שורה 10: "ולא בגוים" תמורת "ולא בגרים" (טעו עקב דמיון גרפי). כח ע"ב שורה 13: "מברית" תמורת "מכרת" (כך הגרסה בר"ח, ואילו בנוסח הרווח "מעונש ואזהרה"). כט ע"ב שורה 19: "ר' יוחנן בר אבא". לא ע"א שורה 39: "ר' יהודה אומ". (טעה וסיקל את האותיות וגרס "אומ" במקום "מא"). בעקבות טעות זאת השמיט את "טעמיה לאו", כיוון שלא ייתכן שאלו דברי ר' יהודה. וכן השמיטו את "לא הא איתמר עלה" שהרי ר' יהודה אומר שצריך הדר). לב ע"א שורה 5: "רביתיה" סיכול אותיות במקום "ברייתיה". לג ע"א שורה 14: חסר "ואמר רבה בר בר חנה". לד ע"א שורה 21-35: השמיטו מ"או דילמא ספוקי מספקא..." עד "בלולב צריך אגד קא מיפלגי". אינני מוצא סיבה להשמטה ארוכה שכזאת. לג ע"ב שורה 11-13: השמיט קטע זה. לג ע"ב שורה 26: "אביי" במקום "אבוה". לד ע"ב שורה 19-23: חסר "אמר ר' אמי... ואי לא דרישנא לכו". לה ע"ב שורה 24: חסר "ואמר רב הונא". לו ע"א שורה 27-28: חסר "אמ' ליה אביי... סבירא ליה". לט ע"א שורה 17: חסר "אביי". לט ע"א שורה 19: חסר "ולרבעי". מ ע"א שורה 3: חסר "הוא דאמר כי האי תנא דתניא". מ ע"ב שורה 14-23: דילגו על כל הקטע הנ"ל לדרשה נוספת על הפסוק "כי יובל היא קודש". מא ע"ב שורה 7-2: דילגו על "ומי סבר לה כוותיה... עד עיצומו של יום". מג ע"ב שורה 10-17: דילגו על "דאתי לפקפוקי... איקלע ולא אידחי אלא קשיא". מג ע"ב שורה 21: חסר "מידי איריא... כדאיתא". מד ע"א שורה 38-39: דילגו על "אמר ליה ר' זירא לר' אבהו... אמר ר' יוחנן". מד ע"ב שורה 6-8: דילגו על "מהו דתימא... ליפוק ביה קמ"ל". מד ע"ב שורה 19-21: דילגו על "הוה קאמינא קמיה דר' אלעזר... אמר ליה". מה ע"א שורה 25: "דכות" תמורת "רבות" (טעו עקב דמיון גרפי). מה ע"ב 2-1: "א"ר ירמיה א"ר חזקיה". שמות אלו הועברו לכאן מהמימרה הבאה. מז ע"ב שורה 24: חסר "דברי ר' אליעזר בן יעקב". מט ע"א שורה 8: "דברי" תמורת "דבי". מט ע"ב שורה 9-8: חסר "איכא דאמרי לימא רבנן... בקדושתיהו קיימי". מט ע"ב שורה 13: ב-ת, ת, "מיסבע". ב-ת, מים בניי". צ"ל "כי שבע". נב ע"ב שורה 19: "אם יבא" תמורת "אמ' רבא". (עקב דמיון גרפי). נג ע"א

יש טעות⁹⁰ שאפשר שנגרמה עקב מסירה על-פה.⁹¹
ישנן 23 טעויות הנובעות מאשגרות,⁹² ומתוכן נפרט כאן 5 אשגרות⁹³ חשובות:

1. ה'ע"ב שורה 11-14

הנוסח הרווח	כתבי היד התימניים
ומאי כרוב אמר רבי אבהו כרביא שכן בבבל קורין לינוקא רביא אמ' ליה רב פפא לאביי אלא מעתה דכת' פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם היינו כרוב היינו אדם	מאי כרוב אמ' ר' אבהו כרביא שכן בבבל קורין לינוקא רביא אמ' ליה רב פפא לאביי היינו כרוב היינו פני אדם

שורה 37-38: "אמ' ליה" תמורת "אלא" (לפניו היה "אל" ופענח בטעות). נו'ע"א שורה 28-29: חסר "אבא שאול... הילך מצה". נו'ע"א שורה 40: "לפייס" תמורת "לפניה".

90 לג'ע"ב שורה 32: "כשרה" במקום "קשירה".

91 ראה רוזנטל, גניזה, עמ' 271 דוגמאות מהגניזה המתפרשות רק באמצעות מסירה על פה.

92 י'ע"ב שורה 29: אשגרה מהלישנא אחרינא "נקליטין" תמורת "קינפות". י'ע"ב שורה 32:

בכתבי היד התימניים אשגרה "אמרי התם". טז'ע"א שורה 36-37: "בין מלמעלה בין מתוך אוגנו"

תמורת "בין מלמטה" (ראה גולדברג, עירובין, עמ' 236-237). יח'ע"א שורה 10: "נסרין" תמורת

"פסלים". יט'ע"א שורה 28: אשגרה "לא נצרכה אלא" מהאוקימתות הבאות. כ'ע"א שורה 26:

"מחצלות" תמורת "חוצלות". כא'ע"ב שורה 12: בכתבי היד התימניים וביה"ש של נ' אשגרה "אלא"

מתשובתו של רבא (שורה 16). כב'ע"ב שורה 48: אשגרה "הרי מעמידה בדבר המקבל טומאה" (צ"ל

"אין"). כד'ע"ב שורה 37: אשגרה "אמ' רב יהודה". כז'ע"ב שורה 46: "אמ' לו". כח'ע"א שורה 9: "על

פי" (צ"ל "אלא מפיי" ואולי השיבוש תוצאה של לימוד בע"פ). ל'ע"א שורה 2: "ואת הגזול" אשגרה

מהמשך הפסוק. לה'ע"א שורה 43: אשגרה "דברי הכל". לו'ע"א שורה 11: "דלא שליט...". אשגרה

מהצלע הראשונה. מז'ע"ב שורה 39: "אחד בהמה" תמורת "אחד שביעית". מא'ע"א שורה 43: אשגרה

"והלא". מה'ע"ב שורה 46: "ולולב יום אחד". מז'ע"ב שורה 30: אשגרה "רב נחמן בר יצחק" (ראה

הנשקה, שמחת הרגל, עמ' 181 הערה 76).

93 על תופעת האשגרות העירו הראשונים והיא נדונה גם בספרות המחקר. האשגרות מובנות על רקע

הלימוד בע"פ, שבו הגרסן יכול בקלות להוסיף ולהחליף לשונות ולהעביר חלקי סוגיא הדומים

בלשון ובמבנה. ראה סבתו, סנהדרין, עמ' 290-291 הפניות לספרות המחקר ובהערה 42 תיאור

התהוות האשגרות.

הגמ' לומדת את מידת הכפורת מהכרובים ששיעור פניהם טפח. אגב כך מבררים מהו כרוב.

בנוסח הרווח רב פפא מקשה על הפירוש שפני הכרובים הם פני תינוק, מפסוק שלכאורה מבחין בין כרוב לאדם. בכתבי היד התימניים הפסוק אינו מובא והשאלה "הינו כרוב הינו פני אדם" נראית בהם חסרת פשר וחסרת הקשר.

הפתרון לנוסח התימני נמצא במקבילה שיש לסוגייתנו במסכת חגיגה,⁹⁴ שבה חלק הפסוק "פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם"⁹⁵ מובא קודם לכן בסוגיא לדרשה אחרת, ואם כן אפשר שבשאלה אין צורך בחזרה על הפסוק, ואכן בכ"י מינכן 95 למסכת חגיגה הפסוק אינו מובא. אפשר גם שהנוסח התימני למסכת חגיגה לא כלל את הפסוק, והמסרנים השגירו משם את ניסוח השאלה ללא ציטוט הפסוק שהכרחי להבנת הסוגיא בסוכה.

2. יג ע"א שורה 23-25

רב חסדא מכשיר מרירתא דאגמא לפסח, הגמ' מקשה עליו מהמשנה שאוסרת אזור עם שם לווי ורבא מתרץ:

הנוסח הרווח	כתבי היד התימניים
רבא אמ' הני מררית סתמא שמיהו והאי דקרי להו מרריתא דאגמא משום דמשתכח באגמא	רבא אמ' באתריהי מררי(..)[ת] סתמא קרי להי והאי דקארו להי דאגמא משום דבאג(..)[מא] שכיחן

לגרסת ת₁, ת₂ מרריתא דאגמא נקרא במקומו מרריתא סתמא מה שאין כן באזור שאף במקומו לא נקרא אזור סתם. לשיטת הנוסח הרווח נראה שהתירוץ הוא שמרריתא דאגמא נקרא על שם מקומו, אך התירוץ אינו פותר את הקושי שכן גם אזור רומי נקרא על שם מקום גידולו ועדיין פסול משום שם לווי. נראה שלשיטת הנוסח הרווח עיקר התשובה מצוי בצלע השנייה "והאי דקרו ליה מרריתא דאגמא משום דמשתכח באגמא", דהיינו שם הלווי הוא רק משום מקומו, שגדל בעיקר שם, ולא משום שהוא מין אחר, מה שאין כן באזור שציינו את מקומו משום שהוא מין אחר.⁹⁶

בחולין סב ע"ב נאמר לגבי הכשרים לעלות על המזבח: "רבא אמר הני כופשני צוצייני באתריהו סתמא קרי להו". כך הוא בכל העדים שם (בשינויים קלים). יש לדון

94 בבלי, חגיגה יג ע"ב.

95 יח' י 14.

96 עיין אוצר מפרשי התלמוד עמ' תיא תירוצים לשאלה זאת. המהרש"ל כותב "דקאי ארב חסדא", נראה שכוונתו שרב חסדא הוא שקרא להן מרריתא דאגמא אך שמם הוא מרריתא סתם.

אם רבא נוקט אותו התירוץ בסוגייתנו ובחולין או שמא התירוצים שונים. השוואת נוסחי התירוץ מצביעה על שני הבדלים עיקריים:

א. בסוגייתנו יש המשך לתשובה ובו מבארים מדוע נקרא בשאר מקומות בשם לווי. לכאורה התוספת מיותרת שהרי עיקרו של התירוץ הוא שבמקומו אין לו שם לווי ומכאן שאינו מין אחר, ואכן בחולין אין הסבר לשם לווי שניתן לו במקומות אחרים.

ב. בנוסח הרווח הגרסה בסוגייתנו היא "שמייהו" ובחולין הגרסה היא "קרי להו".⁹⁷

נראה שהחילופים נובעים מהתשובות הנבדלות זו מזו הניתנות בסוגייתנו ובחולין. בסוגייתנו אינו נקרא מרירתא סתם אלא מרירתא דאגמא ולכן ניסחו זאת ששמו הוא מרירתא סתם, והנימוק להכשירו הוא מפני ששמו אינו מעיד על כך שהוא מין שונה אלא מעיד על מקומו בעלמא.

בחולין הנימוק להכשירו הוא משום שבמקומו נקרא סתם.

נראה שגרסת כתבי היד התימניים הושגרה לכאן מדברי רבא בחולין, ולכן גורסים בסוגייתנו "קרי להי". עם זאת השאירו את התוספת שבסוגייתנו "והאי דקארו להי...", שאינה נצרכת לגרסתם, וכך נוצרה גרסת הכלאיים שלפנינו.

3. יד ע"ב שורה 24-25

בנוסח הרווח: "אין שעת הסכנה"; ב"ת₁, ת₂: "אין שעת הדוחק". נראה שב"ת₁, ת₂ הגיהו על פי המעשה בלולביהן של בני כרכין (להלן לא ע"ב), שם ר' יהודה אומר "אין שעת הדחק ראייה".⁹⁸

4. כ ע"א שורה 9-10

במשנה מובאת מחלוקת ת"ק ור"א לגבי סיכוך במחצלת: הגמ' מבארת שלדעת ת"ק סתם מחצלת גדולה לסיכוך ואילו סתם מחצלת קטנה לשכיבה, ואילו לדעת ר"א רבא סובר שסתם מחצלת - בין קטנה ובין גדולה - לסיכוך. אביי מקשה על ביאורו של רבא מלשונו של ר"א שבמשנה שממנו משתמע שמשווים את הגדולה לקטנה ולא להפך.

הגרסה במשנה שעמדה לפני רש"י היא "אחת גדולה ואחת קטנה". רש"י דוחה אותה כיוון שהמשמעות העולה ממנה היא שמשווים את הקטנה לגדולה ולכן גורס שנוסח המשנה הוא "אחת קטנה ואחת גדולה" וכן משנה את לשון השאלה של אביי בהתאמה:

97 בחולין כל העדים גורסים "קרי להו".

98 בתוספתא פ"א ה"ז "שעת הסכנה". המגן אברהם סי' תרכט סק"ב סובר שאף בשעת הדחק מסככים בנסרים שיש בהן ד'. ועיין אוצר מפרשי התלמוד עמ' תסא מה שדן בדבריו מסוגייתנו.

דר' אליעזר קטנה כגדולה אתא לאשמועינן, אחת גדולה ואחת קטנה, בתמיה, דכי תנא הכי משמע דגדולה כקטנה אתא לאשמועינן, כך כתובה הגירסא, ולי נראה איפכא, דגרס במתניתין: אחת קטנה ואחת גדולה, והכי פריך: אחת גדולה ואחת קטנה מיבעי ליה, דאי כדגרסינן לה - לא ידענא פירכא מאי היא, דאחת גדולה ואחת קטנה משמע קטנה כגדולה, דהכי משמע: אחת היא הגדולה ואחת היא הקטנה, כלומר: כמוה היא, ואינה חלוקה לדין שני, וכן דרכי התנאים בכל מקום, דההיא דפשיטא ליה תנא ברישא ואותו השני כשבא להשמיענו שהוא שוה לו, הוא שונה אחריו, כדתנן בראש השנה (כט, ב): אחד יבנה ואחד כל מקום כו', ובבבא קמא (ג, ב): אחד החופר בור ואחד החופר שיח ומערה כו', ובמסכת סוטה (מג, א): אחד הבונה ואחד הלוקח ואחד היורש, וטובא תנן התם גבי מערכי המלחמה הכי.

להלן מצב עדי הנוסח הישירים:

						מ	אי	הכי	אחת קטנה
						ו	אי	הכי	
						ל	איהכי		אחת גדולה [ב]
						ס	אי	הכי	אחת קטנה [א]
						א	אי	הכי ר'	אחת קטנה
						נ	אי	הכי ר'	אחת גדולה
						ת ₁	מהכי	ר'	אחת קטנה
						ת ₂	אי	הכי ר'	אחת קטנה
						ד	אי	הכי רבי	אחת קטנה
						ק"ג ⁹⁹	איהכי	ר'	אחת גדולה
						מ	ואחת גדולה	אחת גדולה	ואחת קטנה
						ו	אחת	אחת גדולה	ואחת קטנה
						ל	אחת	אחת גדולה	ואחת קטנה
						ס	אחת	אחת קטנה	ואחת גדולה
						א	ואחת גדולה	אחת גדולה	ואחת קטנה
						נ	אחת	אחת קטנה	ואחת גדולה
						ת ₁	אחת	אחת גדולה	ואחת קטנה
						ת ₂	אחת	אחת גדולה	ואחת קטנה
						ד	ואחת גדולה	אחת גדולה	ואחת קטנה
						ק"ג	אחת	אחת גדולה	ואחת קטנה <...>

99 קיימברידג' T-S AS 78.59.

ר"ח גורס כגרסה שרש"י דוחה ואומר: "אי הכי ר' אליעזר אחת קטנה ואחת גדולה היה לו לומר" וכן הוא ב"סנ, ק"ג, אבל ל מציג גרסת כלאיים.

הרא"ה גורס כגרסה שרש"י דוחה ומשיב על טענת רש"י (וכעין זה בריטב"א):

פי' לעולם ודאי דחמיר טפי תאני בסיפא כי הכא דקטנה דחמירה טפי תאני בסיפא. אלא הכי קאמר כיון דקטנה באה ללמוד מן הגדולה הלמד היה לו לומר בראש ואשכחן דכותה בתלמודא דמסכת זבחים...¹⁰⁰

כל עדי הנוסח של המשנה גורסים "אחת גדולה ואחת קטנה" פרט למשניות שבבבלי ב' מוד.¹⁰¹ אין ספק שנוסח המשנה המקורי הוא "אחת גדולה ואחת קטנה",¹⁰² ורש"י הוא שהגיה, ואף מלשונו של רש"י נראה שאינו מכיר גרסה כזאת, אלא מגיה מדעתו.

נעיר על נוסח כתבי היד התימניים: במשנה שבבבלי גורסים כתבי היד התימניים "אחת גדולה ואחת קטנה" שלא כהגהת רש"י, אך בלשון השאלה שבסוגיא גרסתם היא כהגהת רש"י.¹⁰³ נראה שמדובר בטעות סופר בלשון השאלה, וכך יש לבאר את התהוותה: שאלת אב"י מורכבת בנוסח הרווח מציטוט דברי ר"א במשנה ומהלשון שאמור להיות לביאור רבא. בר"ח ובי"ת, ת"ג, מובא רק הלשון שצריך להיות. נראה שעקב כך וכן עקב הפתיחה "ר' אלעזר אומ' " שבכתבי היד התימניים, הושגרו דברי ר"א מהמשנה וכך נוצר נוסח הדומה להגהת רש"י.¹⁰⁴ ביאור זה מקבל חיזוק מבידיקת הגהות

100 אף בפירוש לסוכה (פירושי מסכת פסחים וסוכה מבית מדרשו של רש"י בצירוף מבוא והערות ע"י אפרים קופפר, ירושלים תשמ"ד) גורס כרש"י וסובר שנוקטים תחילה את המקרה שאותו לומדים. ראה תוספות כ ע"א ד"ה "אחת" שדחו ראיות רש"י. ואף ר"א מן ההר אינו גורס כרש"י וכותב: "דהואיל ובקטנה פליגי הוה ליה למידכר ברישא מאי דאתא לאפלוגי עלייהו". לגבי השאלה האם דרכה של המשנה להקדים את הפשוט ראה במאירי: "והקשה לר' אליעזר אחת קטנה ואחת גדולה מיבעי ליה דאקטנה הוא דאיצטריכין לשמעתייה והלכך הוה ליה לאקדומה וסוגיא בעלמא היא דבכמה דוכתי אשכחן דמקדים להא דפשיטא ליה וכמו שאמרו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין וכן בכמה מקומות עד שגדולי הרבנים מחליפים גרסת משנתנו לשנות בה אחת קטנה ואחת גדולה". וראה הלבני, מקורות, עמ' קפו הערה 2: "אנו רואים שאין עקביות במשנה לפעמים מקדימה את הפשוט ביותר ולפעמים לא", ולכן הוא מסכם: "אין להוכיח מלשונו אם הוא חולק על קטנה או גדולה".

101 ראה פוקס, סוכה, עמ' 33, ועיין בדק"ס עמ' 55 אות צ ורטנר, אהצו"י, סוכה, עמ' 81.

102 ראה פוקס, סוכה, עמ' 38 שהסדר "גדולה קטנה" הוא הסדר הרגיל במשנה.

103 וראה נעם, מסורות, עמ' 141 שציינה שכתבי היד התימניים גורסים כהגהת רש"י.

104 ראה פוקס, סוכה, עמ' 34 שמעיר על נוסח המשנה כפי שהוא במובאה שבבבלי. פוקס כותב שם ש' מאד וגיליון ל גורסים "אחת קטנה ואחת גדולה", וביז לא מצוטטת המשנה. כפי שכתבנו אין זה מדויק ואף בכתבי היד התימניים לא מצוטטת המשנה אך עקב הפתיחה "ר' אלעזר אומ' " ניתן לטעות ולחשוב שלפנינו מובאה מהמשנה. מכיוון שפוקס חשב שבכתבי היד התימניים מצטטים את

רש"י במסכת סוכה, שעולה ממנה שבגרסאות מסוימות שרש"י הגיהן, אין להגותיו השפעה על כתבי היד התימניים.¹⁰⁵

5. נו ע"ב שורה 22-23

בנוסח הרווח: "טפחה בסנדלה על גבי מזבח" וכעין זה בתוספתא:¹⁰⁶ "וטפחה על גגו של מזבח". בכתבי היד התימניים: "עלתה וטפחה בסנדלה על ראשה". ייתכן שגרסת כתבי היד התימניים הושגרה מהמדרש המספר כי לאחר שנזרק משה ליאור עמדה אמו וטפחה על ראשה,¹⁰⁷ אם כי נמצא נוסח דומה ב-נ: "היתה מבעטת בסנדלה על פניה".

טעויות מפרידות

נסקור כעת את הטעויות שנמצאות רק בחלק מכתבי היד התימניים. לרוב, טעות שנמצאת רק בכ"י אחד, מעידה שאותו כתב יד איננו אב לחברו אלא אם כן הטעות היא מן הסוג שאפשר לתקן בנקל. נחלק זאת לטעויות שנמצאות ב-ת₁ ואינן ב-ת₂ ולטעויות שנמצאות ב-ת₂ ואינן ב-ת₁, ובמקומות הרלוונטיים נעיר על כתבי היד התימניים האחרים. הבאנו את כל הטעויות על אף שבחלקן הטעות ניכרת וייתכן שיכול היה הסופר לתקנה מדעתו, ובכל אופן מכיוון שיש טעויות ברשימה שבוודאי לא יכול היה הסופר לתקנן מדעתו, הרי שגם טעויות אלו מצטרפות לכלל הטעויות ומבססות את הטענה.

טעויות ב-ת₁ שאינן ב-ת₂

ישנן 31 טעויות מסוג זה:

ד ע"א שורה 21-32: דילוג על "מאי קא משמע לן [...] מארבע אמות כשרה".

ד ע"ב שורה 16: חזרה מפני הדומות וגריסת "דברי הכל פסולה", אך לאחר מכן חזרה למקום הנכון וגריסה מחדש של דברי רב נחמן.

ה ע"א שורה 27: אשגרה "קדש ליי מלמטה".

ה ע"א שורה 31: דילוג מחמת הדומות על "אלא למ"ד [...] למעלה היתה".

המשנה, כך את גרסתם עם גרסת סג. כפי שכתבנו, כתבי היד התימניים אינם גורסים כ-סג אך כפי הנראה עקב אשגרה.

105 ראה שושטרי, סוכה, עמ' 358-359.

106 תוספתא, סוכה ד, כח.

107 בבלי, סוטה יג ע"א ובמקומות נוספים.

ה ע"א שורה 2: אשגרה "למטה מעשרה": אין לגרוס כאן "עשרה", שהרי זאת מסקנת הגמ' העולה מגובה הכפורת ומדברי ר' יוסי.

ה ע"ב שורה 12: חסר "כרביא".¹⁰⁸

ט ע"ב שורה 30-33: דילוג מחמת הדומות על "כשרה והעליונה פסולה [...] שתחתונה" (הושלם בגיליון).

י ע"ב שורה 25-26: ב"ת, מופיע "על גבי קינופות" וחסר "פסולה". ב"ת, דילוג על "ארבעה פירס [...] פסולה" (אם ועמדה לפני הסופר גרסת ת, אזי יש לראות בכך דילוג מחמת הדומות).

י ע"ב שורה 31-32: כפל בטעות "אמרי התם [...] פיסולה" (חזרה לאחור מפני הדומות).

טז ע"ב שורה 12: אשגרה "דאיסור עשה" (בהמשך "דאיסור סקילה") במקום "דמצות עשה".

יח ע"א שורה 27: חזרה לאחור מחמת הדומות וגריסה מחדש "כנגד ארובה טהור".

כ ע"א שורה 9: "מהכ"י תמורת "אי הכי" (עקב דמיון גרפי).

כ ע"א שורה 31: דילוג מחמת הדומות על "מאי מרובלי".

כא ע"א שורה 21: "והאדי" האות רי"ש הומרה בדל"ת בשל דמיון גרפי.¹⁰⁹

כא ע"ב שורה 31: אשגרה "הסוכה".

כה ע"ב שורה 27-30: ב"ת, ליתא לשאלה השנייה; ב"ת, התשובה לשאלה השנייה היא "אין שמחה אלא במקום חופה". התשובה אינה מתאימה לשאלה השנייה ואפשר שהיא אשגרה מהתשובה הראשונה. גרסת ת, מסייעת להבין את גרסת ת; לפני סופר ת, עמד כ"י שהייתה בו טעות בתשובה השנייה ולכן גרס כ"ת, "... אלא בחופה", ובעקבות זה, דילג סופר ת, מחמת הדומות על השאלה השנייה וגם על התשובה שניתנה לה.

כז ע"א שורה 38-39: דילוג מחמת הדומות על "לכבוד עצמך ועכשיו אי אתה ממשיך פרפרת".

כח ע"א שורה 22-25: ב"ת, ליתא, ואם מניחים שעמדה לפני סופרו גרסת ת, ("אמרו עליו על הלל") דילוג מחמת הדומות.

108 נמצא במדרש הגדול, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשנ"ז, עמ' תשנה שורה 14.

109 ראה קארה, תימניים, עמ' 14 הערה 56 שטוען שהוא שיבוש למדני (קשה להסתפק בהסבר שהשיבוש הוא עקב דמיון גרפי בין האותיות, כיוון שאין משמעות למילה החדשה אלא לבעל ידע למדני).

כח ע"ב שורה 43: הסופר קיצר ולא גרס את הברייתא בשלמותה, אלא הסתפק ב"כלים נאים וגו' ". הגמ' מקשה על הפסקה "ומשנן בסוכה" שמופיעה בסוף הברייתא. לגרסה זו קשה להבין את שאלת הגמ'.

ל ע"א שורה 4: דילוג מחמת הדומות על "גזול נמי [...] כלל".

לד ע"ב שורה 9: ב"ת₁, ת₄ דילוג מחמת הדומות על "שתים ואפילו".

לה ע"א שורה 12: ב"ת₁ אשגרה "מאיר" (ב"ת₂, ת₄ ליתא).

לה ע"א שורה 28-30: ב"ת₁ "דמאן דבעי היתר אכילה [...] דין ממון" (ב"ת₄ אין טעות).

לה ע"ב שורה 8: ב"ת₁ טעה הסופר וגרס "תרי סר" (ב"ת₄ לא טעה הסופר בזה).

לו ע"ב שורה 6: ב"ת₁, ת₄ "והאמ' " (צ"ל "והא" והפענוח שגוי).

לו ע"ב שורה 15-16: ב"ת₁ דילוג מחמת הדומות על "דתנן [...] לבית הכסא" (ב"ת₄ אין טעות).

לח ע"א שורה 12-13: ב"ת₁, ת₄ דילוג מחמת הדומות על "הא דליכא [...] ביום".

לט ע"ב שורה 13-14: דילוג מחמת הדומות על "אי הכי אתרוג [...] לשביעית" (ב"ת₄ אין טעות).

מה ע"ב שורה 18-19: דילוג על "ועד עכשיו [...] שנברא העולם".

מו ע"ב שורה 41-42: דילוג מחמת הדומות על "ואוכלה לאלתר [...] יוצא בה".

נו ע"א שורה 31: דילוג מחמת הדומות על "והילכתא סוכה ואח"כ זמן" (ב"ת₂ נמצא וכן הוא בבה"ג, א, עמ' 337 בר"ח וברי"ף לפרק רביעי).

טעויות ב"ת₂ שאינן ב"ת₁

ישנן 15 טעויות כאלה:

ז ע"א שורה 3-4: דילוג מחמת הדומות על "וכן מורין בי מדרשא [...] היוצא".

י ע"ב שורה 11-12: ב"ת₁ אשגרה "אמרי פסולה". ב"ת₂ דילוג על "רב חסדא [...] הונא" (אם עמדה לפני הסופר גרסת ת₁ אזי לפנינו דילוג מחמת הדומות).

יב ע"ב שורה 14: ב"ת₂ "אצל" תמורת "אבל".

יג ע"א שורה 7-8: דילוג מחמת הדומות על "ואע"ג דהדיר אגיד לה [...] אגד".

כב ע"א שורה 13: חסר "רבא אמר [...] בגגן טפח".

כב ע"א שורה 28: בִּתְּ₂ הסופר גרס בטעות "ביניהן ועל גביהן טמא" ולכן הגיה בין השיטין, אך במקום להגיה את הדין הגיה את המקרה (שהטומאה על גביו). כמו־כן, גרס "כולו טמא" ואין זה נכון, כיוון שמדובר במקרה שאין טפח ואין אומרים בו "חבוט רמי".

לא ע"א שורה 6: דילוג מחמת הדומות על "ואם תמצוי לומר... והוא ליה שאולה" (בקטע זה יש גרסאות אחדות. לפני סופר ת₂ עמדה גרסת ת₁ ודילג מחמת הדומות).

לא ע"ב שורה 28: חסר "רב הונא".

לד ע"א שורה 16: בִּתְּ₂ "רבא" במקום "אביי" (בִּתְּ₄ אין טעות).

לו ע"ב שורה 6: "מטפיל" תמורת "מטביל" (בִּתְּ₄ לא טעה בזה).

מא ע"א שורה 15-17: דילוג מחמת הדומות על "אלא אמר רב אשי [...] חילול לא".

מג ע"א שורה 42: דילוג מחמת הדומות על "מדבר שמצותו כל היום" (בִּתְּ₄ לא טעה בזה).

מד ע"ב שורה 12-13: דילוג מחמת הדומות על "עלה אחד [...] בכד אחד" (בִּתְּ₁ מופיעים דברי רב ששת "עלה אחד ובד אחד" והסופר דילג על השאלה והביא את התשובה בלבד. בִּתְּ₂ דילג הסופר גם על דברי רב ששת).

מח ע"ב שורה 31: בִּתְּ₂ חסר "ויורדין" (בִּתְּ₄ אין טעות).

נא ע"א שורה 3: "ומאמאום" הומר ב"אמאי מעיט" (בשל דמיון גרפי).

'תיקון' טעויות בכ"י ת₂

מהשוואת שני כתבי היד התימניים עולה שבשלושה מקומות הבחין סופר כ"י ת₂ (או אחד מאבותיו) בטעויות שלפניו וניסה לתקנן.¹¹⁰ גם מדוגמאות אלה אפשר להסיק ש־ת₁ לא הועתק מ־ת₂.

1. כא ע"א שורה 25: בנוסח הרווח "גסה". בכתבי היד התימניים, כנראה בשל דמיון גרפי, המירו את האות סמ"ך בצירוף של ביי"ת ווי"ו; בִּתְּ₁ מופיע "גבוה" ובִּתְּ₂ - "גבוהה".¹¹¹ נראה שסופר ת₂ הוסיף ה"א וגרס "גבוהה" בשל הסמיכות למילה "דעה" שאף היא ממין נקבה.

110 לדוגמות אלה יש להוסיף שתי דוגמות של תיקוני טעויות מובהקות בִּתְּ₂ שבוצעו בגוף הטקסט על פי נוסח הדפוס, ראה דוגמות כא ע"ב שורה 23 ו־נא ע"א שורה 33-34 בנספח למאמר.

111 ולהלן כא ע"ב שורה 3 גם בכתבי היד התימניים "גסה".

2. מה ע"א שורה 25: בנוסח הרווח "רבות". בכתבי היד התימניים טעו בשל דמיון גרפי: סופר ת₁ גרס "דכות" ואילו סופר ת₂ - "דכוות". המילה "דכות" חסרת פשר וב-ת₂ 'תיקנו' אותה "דכוות" (דכוותיה).

3. מט ע"ב שורה 13: בנוסח הרווח "כי שבע". ב-ת₁ "מיסבע". ב-ת₂ "מים בני". אפשר שסופר ת₂ ניסה לשפר את נוסח ת₁ הסתום ואף הבין שלפניו טעות שלידתה בדמיון גרפי ומכל מקום לא עלתה בידו.

מסקנות: לכתבי היד התימניים טעויות משותפות רבות. על פי הנחת היסוד של השיטה הסטמאטית קשה להניח ששני סופרים ייטעו דווקא באותן הטעויות. נראה שבמקרה שלפנינו ההנחה עומדת במבחן, והזהות בין העדים, הן במסורת הנוסח הייחודית והן בשיבושים הרבים, מעידה על קשרי העתקה בין כתבי היד הללו. ברם ישנן טעויות מפרידות שעל פיהן אפשר לקבוע ש-ת₁ לא הועתק מ-ת₂ וכן ש-ת₂ לא הועתק מ-ת₁. מצב זה מוביל למסקנה ששני כתבי היד הללו לא הועתקו זה מזה, אך כפי הנראה הועתקו מאב משותף. נקודה נוספת שעולה מהשוואת שני כתבי היד התימניים נוגעת למקורן של הטעויות: לאור המסורת התימנית שטעויות ההעתקה מרובות בה יותר מבכל כתבי היד האחרים, מפתיע ששני כתבי היד הללו, הגם שהועתקו ממקור משותף, דומים כ"כ. המסקנה הבלתי נמנעת היא להניח שטעויות ההעתקה עולות לזמן קדום ואינן אשמת מעתיקי כתבי היד התימניים שבידינו.¹¹²

מבדיקת הקטעים התימניים עולה: בת₃ וב-ת₅ אין כמות ניכרת של גמ' ולא נמצאו טעויות מפרידות ולכן לא ניתן להכריע מהם קשרי ההעתקה בינם לבין העדים התימניים השלמים.

בהשוואת ת₄ לכתבי היד האחרים נמצאו ההבדלים האלה:

יש חמש טעויות ב-ת₁ שאינן נמצאות ב-ת₄, ויש ארבע טעויות ב-ת₂ שאף הן אינן נמצאות ב-ת₄. עולה מכך ש-ת₄ לא הועתק מ-ת₁ וגם לא מ-ת₂.

יש שלוש טעויות ב-ת₄ שאינן נמצאות ב-ת₂ ומכאן ש-ת₂ לא הועתק מ-ת₄.

112 ראה קארה, תימניים, עמ' 7 הערה 24 שמתרגם את דברי הסופר בסוף כתב יד ת₁: "נעתק כפי היכולת ואם ימצא חסרון או שיבוש הרי הוא בשל הנוסח (דעמד לפניי)". ועל כך מעיר קארה: "הערה זו מסבירה את עובדת שכיחותם של הרבה שיבושים בכתב היד ומלמדת שהם נמצאים, לפחות בחלקם, בכתב היד שממנו העתיק הסופר. על עובדה זו אנו למדים גם ממצאיאומם של שיבושים המשותפים לכתבי יד אחדים של אותה מסכת". וראה סבתו, סנהדרין, עמ' 335 שמצא בטופס גניזה לסנהדרין טעויות המשותפות לטופס הגניזה ולכתב יד תימני לסנהדרין. נתון זה מלמד כי אפשר שטעויותיו של כתב היד התימני הן ירושה מתקופה קדומה.

אין דוגמאות לטעויות המצויות ב־ת₄ ונעדרות ב־ת₁, ולכן אפשר ש־ת₁ הועתק מ־ת₄ אך מיעוט הנתונים מונע הכרעה בסוגיה זו.¹¹³

סיכום

במאמר זה נבחנו קשרי ההעתקה בין העדים התימניים למסכת סוכה בבבלי. ניתן לקבוע שהעדים התימניים יונקים ממקור משותף. הקביעה מתבססת בעיקר על טעויות משותפות רבות שנמצאו בעדים התימניים ומעידות על קשרי העתקה ביניהם, שכן אין דרך אחרת להסביר הימצאותן של טעויות משותפות רבות כל־כך בכתבי יד מלבד קיום קשרי העתקה ביניהם. אישור נוסף לקביעה נמצא בלשונות פירוש משותפים ששולבו בגוף הטקסט. בדיקת מסורת הנוסח של העדים איננה מפריכה את הקביעה הנ"ל ועולה ממנה שמסורת הנוסח המשתקפת מהם כמעט זהה וסופריהם לא השתמשו בכמה טפסים.

על אף שניתן לקבוע שיש קשרי העתקה בין העדים, מכל מקום אפשר להוכיח שהעדים לא הועתקו זה מזה אלא מאב־טיפוס משותף. מסקנה זו עולה מבדיקת מסורת הנוסח, לשונות הפירוש, דרך הבאת המקורות התנאיים וטעויות הסופר. איסוף הנתונים מכל הקטגוריות הנ"ל מוכיח שהעדים התימניים השלמים לא הועתקו זה מזה. לגבי המצב בעדים החלקיים: ב־ת₃ וב־ת₅ אין כמות ניכרת של גמ' ולא נמצאו טעויות מפרידות ולכן אי אפשר להכריע את טיב קשרי ההעתקה שביניהם ובין עדים האחרים. בדיקה משווה של ת₂ ו־ת₄ מעלה שהשניים לא הועתקו זה מזה, ובדיקה משווה של ת₁ ו־ת₄ מעלה ש־ת₄ לא הועתק מ־ת₁, אך אפשר ש־ת₁ הועתק מ־ת₄.

מצב זה מחייב את בדיקת שני כתבי היד התימניים וא"א לבטל אחד מהם בטענה שהועתק מחברו. ברם, כאשר יש חילוף בין עדי הנוסח התימניים ואחד מהם מתאים לנוסח הרווח, מסתבר יהיה להכריע כנוסח זה ונדון את הנוסח השונה כמשובש.¹¹⁴

כאמור, במבט שטחי שני כתבי היד התימניים השלמים נראים זהים לחלוטין, אך בדיקה מדוקדקת העלתה שיש ביניהם חילופים וגם טעויות העתקה (ב־ת₁ טעויות רבות יותר מב־ת₂).

מבדיקת מסורת הנוסח עלה שב־ת₁ יש 3 הגהות (דוגמאות 6,2,1) וגרסת כלאיים אחת (דוגמה 8) שאינן ב־ת₂, ואילו ב־ת₂ יש 2 הגהות (דוגמאות 10,5) שאינן ב־ת₁.

113 אמנם ב־ת₄ טעה הסופר לבדו בדף לו ע"ב שורה 11 וגרס "לא מתניתין" תמורת "אלא מתניתין". אך זו טעות שאפשר לעמוד עליה בנקל.

114 כמובן, גם במקרה כזה שהנוסח הרווח ואחד מהעדים התימניים ניצבים כנגד עד תימני אחר ייתכן שהנוסח המקורי הוא המובא בעד התימני הבודד. על משמעות הכרעה שכזאת על הסתמה ראה ברודי, שאילתות, עמ' 18 הערה 28.

מבדיקת המובאות התנאיות עלה שיש מקום אחד שבו ניתן להניח שסופר ת₁ הגיה את הנוסח על פי נוסח המשנה שלפניו.

מבדיקת לשונות הפירוש עולה שיש מקום אחד שבו נוסף לשון הרי"ף ל-ת₂.

מכל הנתונים הנ"ל נראה שיש להעדיף את ת₂ על ת₁ אך ההעדפה אינה מובהקת.¹¹⁵

115 האקדמיה ללשון העברית בחרה את ת₁ כעד הבכיר. כפי שכתבנו, נראה שיש להעדיף את ת₂. יש להעיר שבי-ת₂ יש הערות רבות בגיליון ובין השיטין (ראה בנספח למאמר), אך הן מייצגות מסורת נוסח שונה. כמובן, הצגת נוסח ת₂ לא תכלול הערות אלה.

נספח: הוספות בגיליון ובין השיטין של ת₂

בגיליון ובין השיטין של ת₂ ישנן הוספות רבות (בחלקן אין הסופר מביא את המשפט כולו, אלא מציין "וגו"). חלק מההוספות מתקנות טעויות העתקה וחלקן מוסיפות גרסאות מענף הנוסח הרווח. מבדיקת ההוספות עולה שכולן נמצאות גם בדפוסים ובחלקן הן גרסאות שנמצאות רק בדפוסים. מכאן שהוספות אלה אינן מייצגות מסורת מקבילה שהילכה בתימן, אלא הן הוספות ותיקונים שבוצעו על פי נוסח הדפוס שהגיע לתימן. נראה שהדפוס כבר עמד לפני הסופר שכן בשני מקומות שילבו הסופר בגוף הטקסט (כא ע"ב שורה 23 וינא ע"א שורה 33-34).¹¹⁶ ישנם שני מקומות שבהם יש חילוף בין דפוס פיזרו לדפוס ונציה והסופר גרס בהם כדפוס פיזרו (כא ע"ב שורה 23, וינג ע"ב שורה 38), אך במקום אחד הוסיף כפי הנראה על פי דפוס ונציה (כה ע"א שורה 8).

להלן ההוספות שנמצאות רק בדפוסים:

ב ע"א שורה 26: "כל שבעת הימים" (מופיע רק ב־סאד, ק"ג¹¹⁷).

יח ע"א שורה 7-11: "נסר ופסל [...] ואיכא הכשר סוכה באמצע" (תיבת "באמצע" נמצאת רק בדפוס).

כ ע"ב שורה 38: "והא ליכא עשרה".

כא ע"ב שורה 23: ת₁ גרס "ור' שמואל" עקב טעות בפתיחת ראשי התיבות. בת₂ הגרסה כאן על־פי הדפוס (גורס בתירוץ "אמן" וצ"ל "אין" כפי שמופיע בדפוס), אין הוספה בגיליון אלא כך נגרס בגוף התלמוד.¹¹⁸

כב ע"ב שורה 10-11: ד גרס "רבי יהודה" במקום "רבי יוסי בר יהודה",¹¹⁹ וב־ב בהשפעת הדפוס קו מתוח על המילים "יוסי בר".

116 במקומות רבים העביר הסופר קו על גרסאות שאינן נמצאות בנוסח הרווח כסימן שיש למחקן, ומכאן שתחילה העתיק את הנוסח התימני ולאחר מכן הגיהו על פי הדפוס. מכל מקום, אין בסדר עבודתו להוכיח שבעת שהעתיק עדיין לא היה הדפוס לפניו, אלא שתחילה העתיק מכתב היד התימני שהיה לפניו ורק משסיים את פעולת ההעתקה הגיה על פי הדפוס ורק בשני מקומות שהטעות הפריעה לו, בדק הדברים בדפוס בעודו מעתיק ותיקן על פיו.

117 קיימברידג' T-S AS 78.59.

118 אפשר שכאן שינה ממנהגו, וכיוון שהגרסה "ור' שמואל" ערערה את אמינות הטקסט שעמד לפניו, פנה לדפוס בקטע זה. ומוכח מכאן שבשעת ההעתקה עמד לפני המעתיק נוסח הדפוס. כמו־כן, נראה שעמד לפניו דפוס פיזרו, כיוון שבדפוס נציה הגרסה היא "והא רבי שמעון" ובת₂ היא "ולר' שמעון" כדפוס פיזרו.

119 ראה בדק"ס עמ' 64 אות ת שבדפוס פיזרו וניציה בסיליאה וקושטא ליתא והוסיפו המהרש"ל.

כה ע"א שורה 8: "וגו". נראה שכוונתו לתוספת שבדפוס ונציה ר"פ "אף על גב דקאזיל ואתי" (ב"ו ובגיליון מ נוסף כאן ביאור אחר אך לא נראה שזאת כוונתו).

מו ע"א שורה 19-24: "אלא מקדים וקאי... ומברכינן כל שבעה" (סוף המשפט נמצא רק בדפוסים¹²⁰).

מז ע"ב שורה 6-7: "דאי אמרת בעינן כוס כוס כל יומא מי איכא"¹²¹.

מז ע"ב שורה 13: "למעוטי". מז ע"ב שורה 14: "למעוטי נמי שמיני שלחג ולא למעוטי"¹²².

נג ע"ב שורה 39: "אי ר' יהודה" (מופיע רק ב'מוד).

נג ע"ב שורה 12-13: "אמר עולא [...] גרמידי" (בדפוס הגרסה "עולא" אך בכל כתבי היד "אביי" והשלים על-פי הדפוס).

נד ע"ב שורה 26-28: "כי סליקית להתם אשכחתיה [...] דיתיב וקאמר ר"ע היא".

להלן ההוספות ב'ת₂ שנמצאות בענף הנוסח הרווח:

ב ע"א שורה 33: "לך". ב ע"א שורה 36: "נפיק". ב ע"ב שורה 4-5: "שמעת מינה תרתי כרבא נמי לא אמרי". ב ע"ב שורה 16: "למעלה". ח ע"א שורה 5-6: "משום מורשא דקרנתא". יג ע"א שורה 4: הוסיפו "טרפייהו". יג ע"ב שורה 7: הוסיפו "אפי' תימא דלא שרי ליה". יג ע"ב שורה 19-20: הוסיפו "שאינ לו ידות [...] כי היכי דלא ליבדרן". יג ע"ב שורה 34: "אי שקצצן לאכילה". יד ע"א שורה 6: "דלסעודה אכילה נינהו" ("צ"ל "דלצורך"). יד ע"א שורה 8: "האוכלין". יד ע"א שורה 27: "קנים בעלמא נינהו". יד ע"ב שורה 37: "רבה בר רב הונא". יד ע"ב שורה 44: "מיניה". יד ע"ב שורה 47: "ב". יד ע"ב שורה 51: "הכא במאי עסקינן". יד ע"ב שורה 53: "ואפיק חד דהוה ליה פסל היוצא מן הסוכה". טו ע"א שורה 18: "והא איפליגו בה חדא זימנא". טו ע"א שורה 42-44: "דאיתמר פרוץ כעומד [...] דרב יהושע". טו ע"ב שורה 2: "אפילו תימא בשאין מעדיף". טז ע"ב שורה 14: "לא על פי ר' יוסי". יז ע"א שורה 7: "כל הנני למה לי". יז ע"א שורה 10: "לאו". יז ע"א שורה 11: "הנני

120 רש"י כותב: "הכי גרסינן ואנן נמי כרבי עבדינן ומברכינן כל שבעה". הדק"ס עמ' 143 אות ז כותב: "ולא הביאוהו אחד מן הראשונים... וברש"י כ"י לא מצאתי מלות הכי גרס' ודיבור המתחיל ואנן כרבי ופסק מרש"י הוא ובזה כל דבריו נוחים וישרים" וראה הלבני, מקורות, עמ' רלד הערה 1. בכתב יד אסקוריאל ובכתב יד מינכן 216 של רש"י לא מופיעות המילים ה"ג, אך הן נמצאות בכתב יד ביהמ"ל 832. וראה נעם, מסורות, עמ' 145 שלא ציינה לדברי הדק"ס.

121 ראה הנשקה, שמחת הרגל, עמ' 197 הערה 131.

122 הצירוף של שתי הגרסאות הנ"ל נמצא רק בדפוסים (ותוקן בדפוסים מאוחרים) והוא גרסת כלאיים, ראה לעיל ליד הערה 27.

תרת"י. יז ע"א שורה 19: "לא [ב] נמי [א]" (תיקן את הסדר ע"י סימונם באותיות). יז ע"א שורה 25-30: "וגו". יז ע"א שורה 31: "פחות משלשה". יח ע"א שורה 4-5: "אלא למאן דאמר [...] כשרה". יח ע"א שורה 41-42: "אילימא משום דרדיפי [...] טמא". יט ע"א שורה 1: "כי פליגי". יט ע"א שורה 28: "א"ל". כ ע"א שורה 33: "ממש". כא ע"א שורה 1: "וגו". כא ע"א שורה 12: "וגו". כא ע"א שורה 14: "וגו". כא ע"א שורה 20: "ר' יהודה" ו"בנקיקי". כא ע"ב שורה 11: "הואיל". כא ע"ב שורה 15: "אי הכי". כא ע"ב שורה 15: "הואיל". כא ע"ב שורה 32: "וגו". כא ע"ב שורה 35: "וגו". כב ע"א שורה 17: "וגו". כב ע"א שורה 24: "וגו". כב ע"ב שורה 6: "וגו". כב ע"ב שורה 16: "תריץ". כב ע"ב שורה 24-25: "תנן בא". כג ע"א שורה 9: "אמר אביי". כג ע"א שורה 11: "וגו". כג ע"ב שורה 1: "מי". כג ע"ב שורה 2: "ור' יהו' לא חייש". כג ע"ב שורה 9: "וגו". כג ע"ב שורה 12: "מיד". כד ע"א שורה 5: "דר' מאיר אמר לך ר' מאיר". כד ע"א שורה 7: "וגו". כד ע"א שורה 17: "וגו". כד ע"א שורה 21: "וגו". כד ע"א שורה 24: "לר' מאיר". כד ע"א שורה 25: "ר' יהודה". כד ע"א שורה 31: "וגו". כד ע"ב שורה 9: "בעלמא". כד ע"ב שורה 12: "הואיל". כד ע"ב שורה 21: "נפקא". כד ע"ב שורה 27: "הא קאזיל ואתי". כד ע"ב שורה 35: "וגו". כד ע"ב שורה 37: "וגו". כה ע"א שורה 12: "וגו". כה ע"א שורה 9: "אלא". כה ע"א שורה 17: "ולא הרהר במבואות המטונפים". כה ע"א שורה 20-21: "חוץ מערבי פסחים וערבי יום הכיפורים". כה ע"א שורה 26: "דקדוקי תורה". מז ע"ב שורה 17-18: "ר' יהודה וקאמ' טעון לינה דתניא". מז ע"ב שורה 20: "ממש". מז ע"ב שורה 24: "דברי ר' אליעזר בן יעקב". מז ע"ב שורה 25: "יד יד". מז ע"ב שורה 32-33: "והיל' אומר זמן בשמי שלחג". נא ע"א שורה 33-34: "להודיעך כוחו דר' יוסי בר' יהודה" (בגוף הטקסט ולא בגליון).¹²³ נג ע"ב שורה 9-10: "ונחית תהומא שיתסר אלפי גרמידי כי חזא דנחית טובא אמר כמה אמדלי טפי מרטב לשמא אמר". נג ע"ב שורה 38: "ורבנן סימנא [...] כמאן אזלא". (יש להעיר, שבסוגיא זו נוסף בדפוס וניציה "ור' יהודה לפנייה [...] משנית" ולא נוסף בין השיטין של ת₂, ונראה שלפניו היה דפוס פיזרו). נד ע"א שורה 6-7: "דתניא ר' אליעזר בן יעקב". נד ע"א שורה 30-32: "שמ' שר' אליע' בן יע' היא ושמ' דר' אחא בר חנינא". נד ע"ב שורה 34-35: "והאי הכירא עבדינן הא הכירא אוחריתי עבדינן דתניא איברי". נד ע"ב שורה 37: תיבת "ולמטה" שונתה ל"ולמעלה". נה ע"א שורה 3: "מיתיבי דתנא רבא בר שמואל". נה ע"א שורה 13: "וחולו שלמועד". נה ע"א שורה 21: "רב ספרא מנה בהו סימנא הומבאי".

123 בנוסח הרווח הגרסה היא "להודיעך כוחו דר' יוסי בר' יהודה דאפילו דשואבה נמי דחי..."; בית₁ - "להודיעך שאינו דוחה לא את השבת..."; בית₂ - "להודיעך כוחו דר' יוסי בר' יהודה דאפלו שלבית השואבה להודיעך שאינו דוחה לא את השבת..."; בית₂ הגרסה היא גרסת כלאיים של הנוסח הרווח ושל ת₁; בית₁ יש טעות ודילוג ונראה שלכן בית₂ השלים הסופר את החסר על פי הדפוס ועשה זאת בגוף הטקסט אך השאיר את הנוסח שלפניו.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

אפשטיין, מבוא = י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים, תש"ח (דפוס צילום ירושלים תש"ס)

-----, מחקרים = י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א-ג, ירושלים, תשמ"ד-תשנ"א

ברודי, שאילתות = י' ברודי, לתולדות נוסח השאילתות, ירושלים, תשנ"ב

גולדברג, אהלות = א' גולדברג, מסכת אהלות מהדורה מדעית עם פירוש ומבוא, ירושלים תשט"ו

גולינקין, ראש השנה = ד' גולינקין, פרק יום טוב של ראש השנה בבבלי (חלק ב'): מהדורה מדעית עם פירוש, דיסרטציה, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ"ח

הלבני, מקורות = ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד מיומא עד חגיגה, ירושלים, תשל"ה

הנשקה, שמחת הרגל = ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז
וולפיש, הסוכה = א' וולפיש, "הסוכה ומשל העבד: החידה שבפשר", מחקרי ירושלים בספרות עברית, כג (תש"ע), עמ' 77-98

וייס, התהוות = א' וייס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו יורק, תש"ג

זוסמן, משנה = י' זוסמן, "כתבי יד ומסורות נוסח של המשנה", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ירושלים תשמ"א, ג, עמ' 215-254

טובי, התלמוד בתימן = י' טובי, על התלמוד בתימן, תל אביב, תשל"ג

כהנא, אקדמות = מ"י כהנא, אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, דיסרטציה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"ב

----, ספרי = מ"י כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ירושלים תשע"א

כץ, העוסק = מ' כץ, "העוסק במצוה פטור מן המצוה - שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה: בבלי סוכה, פרק שני, כה ע"א-ע"ב", משלב מ (תשס"ו), עמ' 51-86

ליברמן, על הירושלמי = ש' ליברמן, על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט

-----, תוסכפ"ש = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, א-י, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח

מורג, ארמית = ש' מורג, ארמית במסורת תימן: לשון התלמוד הבבלי: מבוא, תורת ההגה ותצורת הפועל, ירושלים, תשמ"ח

C. Milikowsky, *Seder Olam; A Rabbinic Chronography (Ph.D Thesis)*, New-Haven 1981

-----, עיונים = ח' מיליקובסקי, "עיונים בפרשנות פרשת המילואים: קרבנות ימי המילואים במגילת המקדש, הימים 'די לא למיספד' בריש מגילת תענית והמחלוקת על תאריך ימי המילואים בספרות חז"ל", מחקרי תלמוד ג, ב (תשס"ה), עמ' 542-519

נעם, מסורות = ו' נעם, "מסורות נוסח קדומות בהגהות רש"י לתלמוד", סידרא, יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 151-109

סבתו, סנהדרין = מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים, תשנ"ח

----, על מוקדם = מ' סבתו, "על מוקדם ומאוחר בעדי הנוסח של התלמוד הבבלי", סידרא, כא (תשס"ו), עמ' 155-145

סגל, מגילה = א' סגל, מסורות הנוסח של בבלי מגילה, דיסרטציה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"ב

P. Culbertson, "Who Splashed on Whom? Textual Equivocality and Rabbinic Exegesis", *WCJS*, 10, 1 (1990), pp.17-24

עמית, התימניים = א' עמית, "כתבי היד התימניים במסורת הנוסח של בבלי פסחים", *HUCA*, 73 (2002), עמ' לא-עז

פוקס, סוכה = מ"צ פוקס, מהדורה ביקורתית של משניות מסכת סוכה עם מבוא והערות, דיסרטציה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשל"ט

פרידמן, על דרך = ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בצירוף מבא כללי על דרך חקר הסוגיה", מחקרים ומקורות א', ניו יורק תשל"ח, עמ' 321-283.

-----, להתהוות = ש"י פרידמן, "להתהוות שינויי הגרסאות בתלמוד הבבלי", סידרא ז (תשנ"א), עמ' 102-67

-----, לאילן = ש"י פרידמן, "לאילן היוחסין של נוסחי ב"מ: פרק בחקר נוסח הבבלי", מחקרים בספרות התלמודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 147-93

קארה, תימניים = י' קארה, כתבי היד התימניים של התלמוד הבבלי מחקרים בלשונם הארמית (עדה ולשון י'), ירושלים תשמ"ד

M. Krupp, "Manuscripts of the Babylonian Talmud", in: *The = כתבי קרופ, Literature of the Sages, Part One*, (Editor: S. Safrai), Aassen/Maastricht 1987, pp 346-366

רוזנטל, תענית = א"ש רוזנטל, "לשמועת הפתיחה של בבלי תענית", שלמה פינס (עורך), ספר זכרון ליעקב פרידמן, ירושלים תשל"ד, עמ' 237-248

-----, נוסח במקרא = ד' רוזנטל, "על דרך טיפולם של חז"ל בחילופי נוסח במקרא", ספר יצחק אריה זליגמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 395-417

-----, גניזה = ד' רוזנטל, "תרומתה של הגניזה לספרות התלמוד", מדעי היהדות, 38 (תשנ"ח), עמ' 268

שושטרי, הישן = ר' שושטרי, נוסח פרק 'הישן' בבבלי, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו

-----, סוכה = ר' שושטרי, מסורות הנוסח של מסכת סוכה בבבלי, עבודת דוקטור, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע

מאיר איש-שלום על ירידת בני יעקב למצרים או "מיהו יהודי"

ישראל חזני

במאמר זה שלושה מוקדים:

המוקד הראשון הוא עיון במוצא עם ישראל ובתפיסת ירידתו למצרים, היציאה ממנה וכיבוש הארץ, על פי חוקרי המקרא וההיסטוריה, מהינריך אוולד (Heinrich Ewald) ועד ימינו, עם מבט אל התפיסה המקובלת.

המוקד השני הוא הארת גישתו המיוחדת ותפיסותיו המפתיעות של מאיר איש-שלום, שהיה מיוחד בין החוקרים שכתבו עברית בתחילת חקר המקרא העברי באמצע המאה הי"ט, על יחסי בני יעקב עם ארץ כנען בזמן ישיבתם במצרים.

המוקד השלישי הוא דיון ברעיונות יסוד העולים מן העיונים הקודמים - רעיונות שעשויים להשליך השלכות חשובות על תפיסת הזהות היהודית (בלשונו "מיהו יהודי") ועל יחס עם ישראל לגר בתוכו, לאור משנותיהם של הוגי הדעות המובהקים בישראל ריה"ל והרמב"ם.

מטבע הדברים, מחמת רוחב הנושא, בגוף ההרצאה ובהערות מובאות הרחבות ורמזות לנושאים נוספים שקשורים במישרין ובעקיפין למוקדים המצוינים כאן.

א

למוצאו של עם ישראל ולקורותיו מירידת יעקב מצרימה (או מהליכת אברהם לארץ כנען) עד שובם של בני ישראל לארץ כנען, התייחסו נביאים, היסטוריונים ופולמוסנים, אפשר מאז היותו לעם.¹ כבר בספר דברים אנו קוראים את הפסוקים הנדרשים בהגדה

* ברצוני להודות כאן לחכמים מספר שקראו טיוטות של המאמר ועזרו לי בעצות טובות, במחקר, בארגון החומר ובמיקוד הטענות, הלא הם אשתי יהודית, פרופ' ישראל אפעל, פרופ' ש"י פרידמן ופרופ' עדיאל שרמר; ר' בן ציון פישלר עודדני לפרסם את המאמר. כן אני מודה לגב' בת שבע ורדי, עורכת הלשון, על קריאתה הקפדנית, הערותיה הנבונות וטרחתה.

1 "מתי היה עם ישראל לעם?" היא שאלה נכבדה במחקר ההיסטורי של תולדות ישראל - ראה להלן הע' 12. וראה את הדברים ב"אסטלת הניצחון" של פרעה מרנפתח, משנתו החמישית, מסוף המאה ה"ג לפנה"ס: "המושלים שחו לארץ באמרם 'שלום' / אין אחד אשר ירים ראשו בין 'תשע הקשתות' / [...] ישראל - הושם, אין לו זרע" (תרגם ש' ייבין) - ראה א' מלמט (עורך), מקורות לתולדות ישראל וארצו בתקופת המקרא - האלף השני לפני הספירה, ירושלים תש"ל, עמ' 183; וזו ההזכרה הראשונה מחוץ למקרא של "ישראל". וראה אנציקלופדיה מקראית, ג, ערך ישראל, עמ' 940-941, אך ראה שם, ערך יציאת מצרים, עמ' 756. וראה במחקר שהתפרסם סמוך לזמנו של איש-שלום - תרגום ספרו הגרמני של היינריך גאורג אוולד *Geschichte des Volkes Israel*, שהתחיל לצאת לאור בשנת Heinrich Ewald, *The History of Israel*, 1, edited, with a preface and appendix, - 1851 by Russell Martineau, London 1869, p. 381: "After such historical traces, few but unmistakable, it is impossible to deny that the beginning of Israel as a nation dates from pre-Egyptian times"; אך ראה היטב בדבריו שמוכאים להלן בהערה 12. במקרא אנו מוצאים כמה פעמים "עם" ביחס לבני ישראל, למשל "וַיֹּאמֶר אֶל עַמּוֹ הַזֶּה עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעַצּוֹם מִמֶּנּוּ" (שמ' א ט); "וַיִּשְׁלַח מַלְאָכָיִם אֶל בְּלָעַם בֶּן בְּעוֹר פְּתוּרָה אֲשֶׁר עַל הַנְּהָר אֲרָץ בְּנֵי עַמּוֹ לְקָרָא לוֹ לְאֹמֵר הַזֶּה עִם יִצְאָ מִמִּצְרָיִם" (במ' כב ה). אך במקומות אלו (ואחרים) "עם" הם "אנשים" - ראה בתרגומים הארמיים לפסוקים; וראה *Word Biblical Commentary* (=WBC), בהערה a לתרגום בשמ' שם: "The sense of בני ישראל is virtually 'the people, "sons of Israel"'. The writer has Pharaoh calling the group previously known as 'Israel's sons' a people, in parallel to the same usage in reference to his own nation [עמו 'his people'], because of Israel's consequential growth to a threatening size"; William H.C. Propp, *Exodus 1-18* (AB), New York 1998, p.130; וראה מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת-גן תשס"ז, ערך עם I, עמ' 805 הוראה 2; אם "עם" הוא נפרד או נסמך ראה לפי שעה ב"ביאור" של מנדלסון. אבל כפי משה אפשר שמודגשת יצירת העם יותר מן הפן הרוחני: "וַיִּדְבֹּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לְאֹמֵר הִסְפֹּת וְשִׁמְעוּ יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיִיתָ לְעַם לַה' אֱלֹהֶיךָ" (דב' כז ט; וראה שם ד, כ, ז, ו, יד ב; והשווה לשמ' יט ו). וראה גם י' ליכט, "טענת הכינון המקראית", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ד (תש"מ), עמ' 118-120. [יש להעיר גם על השימוש בספר בראשית ב"ישראל" ו"יעקב" לתיאור העם (בר' לג כ וראה גם יהו' ה; לד ז; וראה גם שמ"ב יג יב; מח כ; מט ז), אך שימוש זה לא תמיד ברור, ראה למשל רד"צ הופמן לפרשת דינה (וראה מ' שטרנברג, "איוון עדין בסיפור אונס דינה", הספרות ד [תשל"ג], עמ' 202 ד"ה יתר על כן [אך גם אם נאמר שהמשפט מיוחס לאחים איננו יודעים מי ניסח אותו בלשון שלפנינו]; על "יעקב" ראה בר' מט ז, כד (? - ראה יש' מט כו, ועוד); ולשיבוך האוזן ראה גם אצל מ"ד קאסטו, ספר בראשית ומבנהו, ירושלים תש"ן, עמ' 113-125; ודי במה שהבאתי. וראה להלן, הע' 67.

כפי שאזכיר כמה פעמים להלן, אפשר לחלק את התמונה ההיסטורית למרכיבים שונים, ואין טענת המוצא תלויה דווקא בטענת השהות במצרים, היציאה ממנה והכיבוש בזרוע של ארץ כנען.

של פסח, ש"כל יהודי" יודע אותם, המשרטטים במכחול גם את תולדות עם ישראל מזמן יציאת יעקב מבאר שבע והליכתו חרנה (או מהליכת אברהם לארץ כנען - ראה הע' 2) עד לשוב העם לארץ כנען:

וְעִנִּיתָ וְאַמַּרְתָּ לְפָנָי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיִמָּה וַיִּגְרַר שָׁם בְּמַתֵּי מֵעֵט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עֲצוּם וְרַב. וַיִּרְעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיַּעֲנוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה. וַנִּצְעַק אֶל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קִלְנוּ וַיֵּרָא אֶת עֲנֵינוּ וְאֶת עֲמָלָנוּ וְאֶת לַחֲצוֹנוּ. וַיּוֹצֵאנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֹרַע נְטוּיָה וּבְמִרְאָה גְדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמִפְתֵּיִם. וַיְבָאנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זִבְתַּת חֶלֶב וְדִבְשׁ (דברים כו ה-ט).²

יהודי זה יודע גם כמה נפשות מנו אותם "מתי מעט", שהרי נאמר "בְּשִׁבְעֵים נֶפֶשׁ יָרְדוּ אֲבוֹתֶיךָ מִצְרַיִמָּה וְעַתָּה שְׁמֶךָ ה' אֱלֹהֶיךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לְרַב" (שם י כב); וגם פסוק זה נדרש בהגדה. וכיצד היו מתי המעט במצרים לגוי גדול עצום ורב? זאת יודע היהודי שלנו מסיפורים, ויש שיודע מפסוק מפורש: "וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׂרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעֲצֻמוּ בְּמֵאֵד מְאֹד וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם" (שמות א ז); ויש גם שיודע, אם מלימוד המדרש אם

2 מיהו "ארמי" ומה פירוש "אובד"? ראה בתרגומים הקדומים ובמפרשים המסורתיים: "ארמי" - לבן, אברהם, יעקב, שם מקום; "אובד" - ביקש לאבד, איבד, רדף (וראה: Richard C. Steiner, "The 'Aramean' of Deuteronomy 26:5: 'peshat' and 'derash' ", *Tehilla le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Grinberg*, eds. Mordechai Cogan et al., Winona David Daube, Lake, IN 1997, pp. 127-138 [אני מודה לפרופ' ש"י פרידמן על הפניה זו]; וראה, *The Exodus Pattern in the Bible*, London 1963, p. 71), נודד או גולה, עני בלא ממון. במחקר המקרא מקובל לייחס את הביטוי או לאבות בכלל או ליעקב ומשמעות "אובד" היא נודד, אך לאו דווקא גולה אלא גם מי שפרש מקבוצתו - ראה מ' בוכר, משה, מהדורה מחודשת, א' שפירא (עורך), תל-אביב וירושלים תשנ"ט, עמ' 46-47; וראה ב"עולם המקרא" לפסוק. [ראה גם תה' קה' יב-יג (דה"א טז יט-כ)]. וראה עתה סקירה נוחה של הפרשנות והמחקר ודיון מפולש בביטוי, ד' רום-שילוני, "ארמי אובד אבי" - האומנם? על מחלוקת פנים-מקראית בשאלת מיתוס האב המשותף", ספר היוכל לפרופ' איתמר גרינולד (בהכנה; אני מודה לד"ר רום-שילוני, שנתנה לי טיוטה של מאמרה); וראה שד"ל לפסוק, וראה בדבריו של י"ח (ג'פרי) טיגאי בפירושו לספר דברים במהדורת JPS, שהעדיף לתרגם "נמלט" ושקל את האפשרויות ממה ה"ארמי" נמלט. י' קנוהל (מאין באנו - הצופן הגנטי של התנ"ך, אור יהודה 2008) מפרש את "אובד" כפליט חרב, ומדייק [!] בזמנה ובמקומה של המלחמה שיעקב נמלט ממנה (ליתר דיוק מלחמות) - ראה עמ' 64, וראה עמ' 64-68 לביאור הפסוקים המובאים כאן. וראה להלן הע' 13 (מדברי רייני) והע' 14. וראה גם פטר שפר, יודופוביה - גישות כלפי היהודים בעולם העתיק, הקיבוץ המאוחד Peter Schäfer, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, (Cambridge, Mass. 1997), עמ' 239, 242-243.

מרש"י לפסוק הנזכר, שהיו בנות ישראל יולדות שישה בכרס אחת.³ ליהודי הייצוגי ברור גם שכל בני יעקב ירדו למצרים ולא נשאר בארץ כנען ולו עברי אחד מהמשפחה - דבר זה, מכל מקום, אפשר להבין מפסוקי ספר דברים שנזכרים לעיל, מפסוקים בספר בראשית ומההגדה.⁴

ובספר יהושע אנו קוראים את הפסוקים האלה (שחלקם מובאים ב"הגדה"):

וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל כָּל הָעָם כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶבֶר הִנְהָר יֵשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם תָּרַח אָבִי אֲבִרְהָם וְאָבִי נַחֲוֹר וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים. וְאֶקַּח אֶת אֲבִיכֶם אֶת אֲבִרְהָם מֵעֶבֶר הִנְהָר וְאוֹלָהּ אוֹתוֹ כָּכָל אֶרֶץ כְּנָעַן וְאַרְבָּה אֶת יָרְעוּ וְאֶתֶּן לוֹ אֶת יִצְחָק. וְאֶתֶּן לְיִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וְאֶת עֵשָׂו וְאֶתֶּן לְעֵשָׂו אֶת הַר שְׁעִיר לְרֵשֶׁת אוֹתוֹ וַיַּעֲקֹב וּבָנָיו יָרְדוּ מִצְרַיִם... וְאוֹצִיא אֶת אֲבוֹתֵיכֶם מִמִּצְרַיִם וַתָּבֹאוּ הַיָּמָה וַיִּרְדְּפוּ מִצְרַיִם אֲחֵרֵי אֲבוֹתֵיכֶם בְּרֶכֶב וּבַפָּרָשִׁים יָם סוּף... וְאָבִיא אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ הָאֱמֹרִי הַיּוֹשֵׁב בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן וַיִּלַּחֲמוּ אֶתְכֶם וְאֶתֶּן אוֹתְם בְּיַדְכֶם וַתִּירְשׁוּ אֶת אֶרֶצָם וְאֲשַׁמְדִם מִפְּנֵיכֶם... וַתַּעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן וַתָּבֹאוּ אֶל יְרִיחוֹ וַיִּלַּחֲמוּ בָכֶם בְּעֵלֵי יְרִיחוֹ הָאֱמֹרִי וְהַפְּרִזִי וְהַפְּנַעֲנִי וְהַחֲתִי וְהַגְּרָגְשִׁי הַחֲוִי וְהַיְבוּסִי וְאֶתֶּן אוֹתְם בְּיַדְכֶם (יהושע כד ב-יא)⁵

3 ראה מכילתא דר"י ויהי, פתיחתא, מהד' הורוביץ ורבינ עמ' 78 (שמות רבה א ח; תנחומא שמות ה, שם פקודי ט; והשווה מכילתא דרשב"י טו יג, מהד' אפשטיין ומלמד עמ' 95). על החשבון של "שבעים נפש" ראה דברים קצרים ומספיקים בדבריו של נ' סרנא, בפירושו לבר' מ"ו כ"ו, מהד' JPS, עמ' 317, 411. וראה "העמק דבר" לבר' מו ז: "דודאי הי' יותר משבעים, אלא שבעים אלו היו מכוונים נגד שרי אוה"ע". וכל הנידון במאמר כאן תורם להבנת המפקדים הנזכרים בתורה; וראה להלן הע' 55, בדברי הרמב"ן.

4 ראה בר' מה י; מו ה-ז; כו-כז; שמ' א א-ה (וראה להלן אחרי ציון 40, ד"ה אמנם). וראה למשל את ניסוחו של שפ"ר (שאול פינחס רבינוביץ) בתרגום ספרו של גרץ, דברי ימי ישראל, א, ורשה תרס"ה, עמ' 3: "בשבעים נפש ירדו אבותיהם מצרימה, כאשר כבד עליהם הרעב בארץ כנען, מושב אבותיהם מימי עולם. המצריים קדמו פניהם באותות אהבה ורצון ויתנו להם מקום לשבת במיטב הארץ וישבו בני ישראל בארץ מצרים אשר במצרים התחוננה, ויאחזו בה ויפרו וירבו מאד; שבעים הנפשות היו לשבעים משפחות או בתי אבות" וכו'. וראה את דברי ז' יעבץ [ט"ז בתשרי תר"ח, קולנא, פלך לומזא (26.9.1847) - י"ח בשבט תרפ"ד, לונדון (24.1.1924)], תולדות ישראל, א, תל-אביב תרצ"ב, עמ' 28; והדברים ידועים.

5 לניתוח ספרותי של הפסוקים הנידונים ולעיון במגמתם ראה: Yair Zakovitch, "AND YOU SHALL TELL YOUR SON..." – *The Concept of the Exodus in the Bible*, Jerusalem 1991, pp. 121-125. בימי הבית השני סיכם נחמיה את תולדות ישראל בצורה דומה - ראה נחמ' ט ז-כד. וראה אצל משיניסט (להלן, הע' 12), עמ' 37-41 ציונים לפסוקים נוספים שמתארים במפורש או ברמז את תולדות ישראל. וכדאי להעיר שבפסוקים רבים לא נזכר כלל מעמד הר סיני - ראה לעניין זה דברים

התמונה ברורה: מכורת עם ישראל היא ארם נהרים, שאבי האומה הלך ממנה לארץ כנען; מארץ כנען ירדו הנכד והנינים למצרים, וממנה יצאו הצאצאים לאחר ארבעה דורות וכבשו את ארץ כנען בזרוע.

אך בשלהי ימי הבית השני אנו מוצאים בדבריו של יוסף בן מתתיהו בחיבורו "נגד אפיון" את הדברים האלה, הלקוחים ממקור מצרי:⁶

אעמוד פה על דברי הסופר האחד אשר זה מקרוב שמתי אותו לעד קדמותו. מנתוס הבטיח לתרגם את דברי ימי מצרים מן הכתבים הקדושים, וספר בתחלה כי ירדו אבותינו למצרים לרכבותיהם⁷ והכניעו את יושבי הארץ ואחרי זאת הודה כי מקץ ימים רבים גורשו אבותינו ממצרים וכבשו את הארץ הנקראה עתה יהודה [...] עד כה העתיק את דברי הכתבים. ואחרי כן הלך שוכב בדרך לבו [...] והוסיף דברים אשר אין להם שחר בכונה לערב בנו המון מצרים מצורעים ומוכים בתחלואים רבים, אשר יצא משפטם לפי דברו להגרש מארץ מצרים.⁸

ובמקומות אחרים שם, ובמקומות שונים בספרות ההלניסטית, מובאים סיפורים לפיהם כל העברים היו מצורעים שגורשו ממצרים.⁹ אמנם, הסיפור המצרי סותר את הסיפור המקראי רק בנקודה אחת (חשובה) והיא טענת מוצאם של בני ישראל, ואינו סותר אותו בסיפור כיבוש הארץ בזרוע, אך סתירה זו מהותית שכן היא משנה בתכלית את סיפור הכיבוש: מסיפור על אנשים השבים לארצם ביתם הופך הוא לסיפור "רגיל" של כיבוש.

קצרים בלקט שליטתי, "מתן תורה לעתיד לבוא", דרך אגדה ד-ה (תשס"א-תשס"ב), עמ' 98-100, 104-102. על דברי נחמיה ראה בלקט הנזכר, עמ' 99 הע' 95.

6 קדמות היהודים [נגד אפיון], י. נ. שמחוני (מתרגם), תל-אביב תשי"ט, עמ' לה; וראה: Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1976, 1, pp. 69, 81.

7 והשווה את המספר הנקוב במקרא: יורדי מצרים, שבעים נפש.

8 ראה שמ' יב לח: "וְגַם עָרַב רַב עֲלָה אִתָּם". וראה במ' יא ד: "וְהָאֶסְפָּסָף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הַתְּאֵוִי תְאֹדָה". וראה להלן הע' 55.

9 נגד אפיון עמ' יח, לו, מב, מה, נ; שטרן (לעיל, הע' 6), עמ' 337, 384, 532; שם, 2, עמ' 25 [35], 149, 491. וראה י' גוטמן, הספרות היהודית-ההלניסטית - היהדות וההלניות לפני תקופת החשמונאים, א, ירושלים תשכ"ט, עמ' 50; י' לוי, "דברי טאציטוס על קדמוניות היהודים ומידותיהם", עולמות נפשנים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 120 והערה 13; ב' בריכוכבא, "החיבור האנטי-יהודי של אפולוניוס מולון", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 15, 23; ב' בריכוכבא, "ליסימכוס איש אלכסנדריה והגרסאות העיונות ליציאת מצרים", שם, עמ' 483-486; ב' בריכוכבא, "האתנוגרפיה היהודית של הקטאיוס איש אבדירה", שם עה (תשס"ו), עמ' 62, 77. (מהדורה העברית של ספרו של שפר, לעיל הע' 2, לא עודכנה, ומאמרי בריכוכבא לא נזכרים בה.) וראה שפר שם, פרק ט'.

אם כן, שני סיפורים על מוצא עם ישראל לפנינו: המקראי "הרגיל"¹⁰ והמצרי-ההלניסטי. וכך ניסח את הדברים יוסף בן מתתיהו בספרו "קדמוניות היהודים":¹¹

החלום הזה עודד את יעקב והוא ירד מצרימה עם בניו ובני בניו ורוחו נכונה עליו. והיה מספר כולם שבעים איש. אמנם לא היה בדעתי לפרט את שמותיהם וביחוד מפני הקושי שבביטויים. אולם כדי לסתור את טענתם של האומרים, שמוצאנו ממצרים ולא מארם נהרים, רואה אני הכרח לעצמי להזכיר את השמות.

משקיעת התרבות ההלניסטית ואחריה הרומית הפגנית, לא ערער איש על הסיפור המקראי, ודאי מחמת השתלטותה של הנצרות על תרבות המערב. רק עם עליית החקר הביקורתי של המקרא החל עיון מחודש בנושא, כשזה הרחיב את גבולות הדין בהסתייעו במדעי החברה, בארכאולוגיה, בחקר המסורות, בחקר הלשונות השמיות ובביקורת הספרותית וההיסטורית המדוקדקת של המקרא. ארבעה דגמים הוצעו לתיאור ירושת ארץ כנען:¹²

10 על פסוקים בתנ"ך שמספרים לכאורה סיפור אחר על תולדות ישראל ראה משיניסט (להלן, הע' 12), עמ' 46-43. על דה"א פרקים א-ט ראה שם עמ' 45-46, וביחוד להלן ליד ציון 31, ובהערה שם.

11 ספר שני ז ד 176-177, א' שליט (מתרגם) עמ' 55.

12 אציין חמישה מחקרים מודרניים ובהם ימצא הקורא הפניות למחקרים קודמים: מ' ויינפלד, מיהושע ועד יאשיהו - תקופות מפנה תולדות ישראל מההתנחלות ועד חורבן בית ראשון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 54-64 "Outsiders or Insiders: The Biblical View of Emergent Israel and Its Contexts", *The Other in Jewish Thought and History*, eds. Laurence J. Silberstein & Robert L. Cohn, New York & London 1994, pp. 35-60 מ' מלול, "שורשי תפיסתו העצמית של עם ישראל - מוטיב האחר האסופי", ציון סז (תשס"ב), עמ' 5-18; נ' ואזנה, "ילידים או עולים - תפיסת המוצא של ישראל ושל עמים אחרים במקרא", ש"י לשרה - ספר היובל לשרה יפת, משה בר-אשר ואחרים (עורכים), ירושלים תשס"ח, עמ' 37-59; קנוהל (לעיל, הע' 2), בהערות למבוא ולארבעת הפרקים הראשונים. וראה סיכום נוח בהקדמתו של ש' אחיטוב לפירושו לספר יהושע בסדרה "מקרא לישראל" תל אביב וירושלים תשנ"ו, עמ' 45-53. וראה להלן, הע' 43. וראה שכלול הדין במאמרו של רופא, המצוין להלן בהערה 31. וראה את ניסוחו של ד' דאובה (לעיל, הע' 2; עמ' 14): "... it would be legitimate to ask whether there was once an exodus story not yet following the lines indicated (in the Bible - I.H)". ומהיבט רעיוני ראה פ' רוזצווייג, "רוחה ותקופותיה של ההיסטוריה היהודית", נהריים, י' עמיר (מתרגם), ירושלים תשכ"א, עמ' 64-65.

[ראה את ניסוחו הקולע של משיניסט על ההפרדה בין "אנחנו" ל"הם": "The more sharply they affirm the boundary, the more we can be certain that the reality was muddier and more fragile. Indeed, we may say that the sharpness was there precisely to make sense of reality - to affirm an 'us' whose existence its members (at least those involved with the

1. אבות עם ישראל באו לארץ כנען מחוץ לה, בניהם ירדו למצרים וגם יצאו ממנה, ולאחר נדודים במדבר כבשו את הארץ בזרוע;
2. שבטים וחמולות הסתגנו לארץ בתהליך אטי עד שהתגבשו לעם;
3. עם ישראל נוצר בארץ כנען במרידה/במרידות של יסודות שוליים, שכבשו את השלטון בה בזרוע;¹³
4. עם ישראל התגבש מפליטים מצפון סוריה, מעבדים שברחו ממצרים ומיסודות כנעניים שישבו בארץ כנען.¹⁴

stories) felt was threatened, and that they may well have been hard put to distinguish from a host of 'others' - עמ' 51. וראה זקוביץ (לעיל, הע' 5), עמ' 99-121.]

13 ראה משיניסט (לעיל, הע' 12), עמ' 35. וראה: Anson Rainey, "Whence Came the Israelites and Their Language", *Israel Exploration Journal* 57, 1 (2007), p . 41-64; הוא שולל לחלוטין את השיטה "הכנענית" לגווינה (Mendenhall, Gotwald, Dever) - ראה עמ' 57. וראה דבריו במאמר פופולרי: "Inside Outside – Where did the Early Israelites Come From?", *Biblical Archaeology Review* 34, 6 (2008), pp. 45-50, בייחוד בעמ' 49 בסופו, ובעמ' 50 בסופו (אני מודה לפרופ' א' דמסקי שעוררני לדברי רייני). וראה גם במאמרו של רייני "Shasu or Habiru – Who were the Early Israelites?" (שם), עמ' 51-55.

14 ראה קנוהל (לעיל, הע' 2), פרק ראשון, שני ורביעי. אני מציין לא מעט לקנוהל אף על פי שהוא מתעלם הרבה ממפרשים ומחוקרים שמפרשים שלא כשיטתו, והקורא חושב שדבריו מוסכמים על הכול - ולא כן. כמו כן הוא נתפס לדייקנות מופרות בקביעות תאריכים ומספרים, עד לידיעת שנה מדויקת ויחס מספרי מדויק, ואינו מעיר כלל על הקושי בהתייחסות למספרים שהתנ"ך נוקב בהם ובייחוס תאריכים למאורעות המצוינים בתנ"ך. ויש להשיג על חלק מפרטותיו וודאי לשנות את נימת כללותו; וראה גם להלן ליד ציון 32. וראה לפי שעה "שביט, פיצוח הגרעין ההיסטורי, או פיצוחים וגרעינים?", הארץ, תרבות וספרות, י"ח בתשרי תשס"ח (17.10.08); וראה את תשובתו של קנוהל, שם, ב' בחשוון תשס"ט (31.10.08), והמשך הפולמוס ביניהם בגיליונות נוספים. וראה את דבריו של ת' פרסיקו, שניסה לסנגר במשהו על הספר אך ביקורתו ברורה: "גם הביסוס לכמה מההנחות של קנוהל נראה, אולי בגלל התמצות, מעט רעוע, ולולא שמו כחוקר גדול היה אולי הקורא מתקשה לקבלן" - <http://www.notes.co.il/tomer/47208.asp>. ואכמ"ל.

וראה אוולד (לעיל, הע' 1), ושם גם על עירוב שבטים כנען; ובעמוד 382: "... but with regard to many of other names, the traces we can find only enable us to see that before the time of Jacob they were fully formed tribes and populations, which in smaller or larger proportions were absorbed into Jacob's community"; ועוד שם. אך ראה סרנא (לעיל הע' 3), עמ' 115, לפסוקים י"ג-ט"ז: "It is obvious that the biblical conception of the origins and growth of the people of Israel – the idea of nationhood resulting from a

יודגש: דגם מס' 1 אינו יכול להתאים לדגמים 2 ו-3, אך דגמים 2 ו-3 יכולים להיות מעורבים זה בזה במידה כלשהי; דגם מס' 4 משלב את כל הנתונים, המקראיים והמחקריים, אך ודאי שלשיטתו לא היה כיבוש בזרוע.

והנה, גם עיון מסורתי, אך לא שגרתי, יעלה ש"הקיצור" שבא בתחילת הדברים אינו פשוט כל-כך וישרטט סיפור אחר של תולדות עם ישראל: השבעים שירדו למצרים היו אך חלק מקבוצה גדולה שרובה נשאר בארץ כנען, והם היו נציגים שלה, וברדתם השאירו בארץ אנשים ונכסים.¹⁵ לעניין זה יש חשיבות רבה בנוגע לשאלה ממי נוצר עם

process of natural proliferation rather than through than amalgamation or confederacy of existing tribes"

15 ראה להלן פרק ב'. וראה את דבריו היפים של י' זקוביץ, "מדרש - נוסח - היסטוריה", ארץ ישראל כד (תשנ"ד), עמ' 93-98. וראה להלן הע' 28 ד"ה להבנה, והערה 46 ד"ה יתר על כן. וראה את ניסוחו של מ' מרטין בובר, מלכות שמים - עיונים בספרים שופטים ושמואל, ירושלים תשכ"ה, עמ' 188 הע' 30: 'ניתן אמנם לשער את קיומו של 'ישראל שמחוץ למצרים' (Eerdmans, *Alttestamentliche Studien*, כרך 2 [1908], עמ' 59) על-פי חומר שמחוץ למקרא (הכוונה לטענה ש"ישראל" במצבת מרנפתח לא היו יוצאי מצרים - ראה לעיל, תחילת הע' 1), ואילו להוכיח אותו מתוך המקראות אין אנו יכולים" (ההדגשה ממני, י"ח); וכמות שגנראה "להוכיח [...] אין אנו יכולים", אך לקרב הרבה לדעת - גם "מתוך המקראות" - יכולים אנו גם יכולים.

והרי דברי ארדמנס: "Diejenigen, welche das Israel der Merneptahstele sozusagen als ein ausserägyptisches Israel deuten, sind gezwungen, anzunehmen, dass die Nachkommen des Israel der Merneptahstele sich später mit den aus Ägypten ausgezogenen Stämmen zusammentaten. Aus diesen beiden Wurzeln wuchs das spätere Volk Israel empor. Die Behauptung, dass das Israel der Merneptahstele mit dem alttestamentlichen Israel nicht zu tun habe, ist durch die völlige lautliche Übereinstimmung und die unanfechtbare Klarheit des ägyptischen Textes ausgeschlossen. Diese Meinung stellt uns vor die sonderbare Tatsache, dass dieses ausserägyptische Israel sich für die spätere Zeit so massgebend erwiesen hat, dass die Gosenstämme ganz und gar in die Organisation dieses Israel aufgenommen wurden" [אלה שמפרשים שב"ישראל" שנוכר במצבת מרנפתח הכוונה לישראל שמחוץ למצרים, חייבים להניח שהצאצאים של ישראל שבמצבה התערבו מאוחר יותר עם השבטים שיצאו ממצרים, ומשני השורשים האלה צמח עם ישראל המאוחר יותר. הקביעה של ישראל שבמצבת מרנפתח אין כל קשר עם ישראל שבכברית הישנה בלתי מתקבלת על הדעת, בגלל ההתאמה הפונטית המוחלטת עם דברי המצבה והבהירות הבלתי ניתנת לערעור של דבריה. הדעה הזאת (שהיה קשר בין ישראל שבמצבת מרנפתח לבין בני יעקב שבמצרים) מעמידה אותנו בפני העובדה המיוחדת, שישראל שמחוץ למצרים היה כה חשוב בהיסטוריה המאוחרת (של עם ישראל) עד ששבטי גושן התקבלו לגמרי לתוך המסגרת הזאת. אני מודה לפרופ' א' שאר-ישוב על עזרתו בתרגום הדברים, כאן ולהלן].

ישראל, מי עמד בהר סיני¹⁶ וממילא לזהות עם ישראל (ובלשונונו היום "מיהו יהודי") - ומכאן ליחסו של עם ישראל ל"גרגר בתוככם" ולרוצה להסתפח אל עם ישראל (וראה להלן בראש פרק ד' ובפרק ה', ובייחוד בד"ה כמדומני ובד"ה אמנם).¹⁷

בחרתי להאיר את הנושא המקראי-ההיסטורי ולהעיר לו מדבריו של מאיר איש-שלום (להלן בפרק ב'), שגישתו ללימוד המקרא ביקורתית ויוצאת דופן בין חוקרי התלמוד שעסקו ב"חכמת ישראל", אך לפני שאביא את דברי איש-שלום אעיר על החכם ועל מפעלו:¹⁸

מאיר פרידמן (איש-שלום) נולד בסלובקיה בשנת תקצ"א (1831) ונפטר בווינה בב' בכסלו תרס"ט (26.11.1908). משנת 1864 לימד תנ"ך ומדרשים בבית המדרש לרבנים בווינה. את עיקר פרסומו ב"חכמת ישראל" קנה בפירוש המכילתא דרבי ישמעאל, חלק מהספרא, ספרי במדבר ודברים, סדר אליהו רבה וזוטא, פסיקתא רבתי ופירוש פרק "ערבי פסחים" וההגדה של פסח. מלבד זאת כתב עשרות מאמרים בחקר התלמוד ובחקר המקרא בבימות שונות כמו "בית תלמוד", "כנסת ישראל" (של שפ"ר), "השליח" ועוד, ובאנציקלופדיית יהודיות.¹⁹ מלבד מאמרים שהוקדשו לחקר המקרא, כתב איש-שלום הערות "מקראיות" ארוכות בפירושו למדרשים ופירש בהן עניינים מקראיים לא מעטים.²⁰

בין אנשי "חכמת ישראל" מיוחד היה איש-שלום בגישתו לחקר המקרא, וכך כתב עליו מנחם הרן:

ואולם איש המדע-התלמודי המובהק ביותר, שתרם לא מעט להבנת המקרא ונכנס לספרות העברית (המדעית), היה חוקר-המדרשים המפורסם ר' מאיר

- 16 הר סיני - הר סיני, אוהל מועד, מדבר סיני וערכות מואב, במשמע.
- 17 בעיון זה אין בכונתי לעסוק בפרשת גירוש הנשים הנכריות, שזוכרת בספר עז' פרקים ט'-י' ובספר נחמ' פרק י"ג, ובהשלכותיה על "מיהו יהודי", אך להלן בהערות 62, 65, אעיר מעט בעניין. כמו כן לא אעסוק ב"תורה לכל באי העולם".
- 18 דברי איש-שלום מובאים במלואם בנספח מס' 1, ובהערות אביא את הפסוקים שהוא מסתמך עליהם ואעיר על עניינים שנידונים במחקר המודרני ויכולים להאיר את תפיסתו, וכן אעיר לרווחא דמילתא. יש לדייק: איש-שלום מדגיש רק שלאבות היו אחוזות בארץ כנען, ושכני יעקב שירדו למצרים לא ויתרו עליהן והשאירו שומרים ו"בני משק" וחזרו לפקוד אותן מפעם לפעם. וראה להלן ד"ה אדגיש שוב, ולהלן לפני ציון 36 ובפרק ד'. לדבריו של איש-שלום התעוררתי לפני כעשרים וחמש שנה, ועתה (סוכות תשס"ח ואילך) זכיתי לעיין בהם בהרחבה.
- 19 ראה עליו האנציקלופדיה העברית, ג, בערכו.
- 20 ראה למשל: מכילתא דר"י ניקין ג, מהד' איש-שלום עט ע"א, בתחתית העמוד; פסיקתא רבתי, ה, מהד' איש-שלום כ ע"ב, אות צב (=בית תלמוד ב [תרמ"ב], עמ' 78).

אי־שְׁלוֹם (פרידמן) [...] [אבל] הוא מעמיד את בקורת־המקרא הלועזית מחוץ לדיון המדעי שלו. כשחוקר הוא בעיות משפטיות בתורה, הרי זה מתגלגל כמאליו לכלל עיון הלכי בספרות־הדינים ומגיע עד הפוסקים [...] אך אחרי ככלות הכל, בחינתו נשארת "צורנית" בלבד ואופיה ההרמוניסטי בולט... אך אי־שְׁלוֹם לא נמנע מלהיכנס גם לבעיות המרכזיות של הבקורת המקראית, ובחוש נכון עם בינה שיטתית וישרה דרך כאן לעצמו מסלול משלו.²¹

אף על פי שחוקרים מודרניים של המקרא יערערו על רבים מדבריו של אי־שְׁלוֹם, ראויים דבריו להיות מועלים על שולחן מלכים ("מאן מלכ"י וכו'), שהרי הפירוש הנקודתי אפשר שיש בו אמת. וודאי שדברי חכם כמותו ראויים להישמע, אף במקרא.

עיקר ענייני בדברים דלהלן הוא בסיפור המקראי ובהשלכתו על זהותנו היהודית, ולפיכך בפרק ד' של המאמר ברצוני להראות את השלכה שיש לעיון במקרא על נושא זה. על פי דרכנו נוכל לראות גם כיצד רעיונות מודרניים מחלחלים, אם במודע - בשאילה או ביצירת־נגד (כפי שנראה להלן בפרק ב', בסעיף 4 ד"ה עוד יש לדון) - אם שלא במודע, לתודעת חוקרים, ומדבריהם, בפישוט הדברים, לסיפור הלאומי, שההגדה של פסח היא ממבטאיו המובהקים ביותר.²²

אדגיש שוב: אפשר לחלק את הסיפור למקטעים שאינם תלויים זה בזה: מוצא עם ישראל מארם נהרים אינו סותר בהכרח את סיפור השהות במצרים, היציאה ממנה וכיבוש הארץ; וסיפורי מצרים וכיבוש הארץ אינם תלויים בטענה לגבי מוצא עם ישראל; גם סיפור הכיבוש אינו תלוי בסיפורי המוצא ובסיפורי מצרים, אולם כמות שהערת סמוך אחרי ציון 9, שינוי טענת המוצא צובע באור אחר לחלוטין את סיפור הכיבוש וממילא גם את סיפורי מצרים (וראה עוד להלן ליד ציון 41), שבסיפור המקראי "הרגיל" כל החלקים הם כ"צבת בצבת עשויה". וראה להלן פרק ד'.

ב

מאיר אי־שְׁלוֹם אומר את דבריו במסגרת פירושו לדרשה בספרי דברים לפסוק "פִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֵתָּה בָּא שְׁמָה לְרִשְׁתָּהּ לֹא כְּאָרֶץ מִצְרַיִם הוּא אֲשֶׁר יִצְאָתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע

21 ראה מ' דימן (הרן), "חקירת המקרא בעברית מראשית התקופה הלאָמית עד זמננו", בצרון יא (תש"י), עמ' 176-178, 190-192 (אני מודה לד"ר ברוך שורץ על הפניה זו).

22 ראה את לשונו של בובר (לעיל, הע' 15), עמ' 78: "במגע בין עמים קדומים הכול זורם אל הכול, ועם זה הכול גודר עצמו בפני הכול, כי לעולם תבנית נוצרת על־ידי כך שלאחר ההתמסרות באה ההתנגדות, באה העצמאות המחודשת"; והדברים יפים לכל עת ולכל זמן. וראה להלן, הע' 44.

אֶת זְרַעָהּ וְהִשְׁקִיָּתָּ בְּרִגְלָהּ כְּגֵן הַיֶּרֶק" (דברים יא י'),²³ וכמות שהוא עושה פעמים לא מעטות, הוא מעיר הערה קצרה על דברי הספרי: "עיינן בסוטה ובכתובות שם" (להלן בשו' 20) ואחריה מוסיף את המילים "אמר מאיר איש שלום" (כך במקור שו' 21). מילותיו אלה מרמזות לפתיחת דיון שהוא לעתים רחב ולעתים קצר, אך תמיד יש בו חידוש.²⁴

דבריו של איש-שלום בענייננו נחלקים לשלושה חלקים: הראשון - העיקרי; השני בנוי על הראשון, והשלישי נלווה אליהם. בדברים להלן אביא קטעים מהם ואבהירם כפי הנצרך; כאמור, בסוף המאמר אביא את הדברים בשלמותם בנספח מספר 1, בצירוף ההערות הנצרכות להם. והרי הדברים.

1

איש-שלום פותח את דבריו בצינון ש"הרמב"ן והרשב"ם האריכו בפירוש הכתוב לפי פשוטו" (שו' 22) ומיד מוסיף ש"בהשקפה בעומק המקראות יראה כי טרם ירדו אבותינו למצרים היה להם ארצות רבות ונחלות גדולות בארץ כנען" (שו' 23); כדי לבסס טענה זו הוא דן במקומות שונים בספר בראשית שאפשר, על פי שיטתו, להוכיח מהם את טענתו.²⁵ בסקרו את ספר בראשית הוא מציין את כל המקומות שנזכרת בהם החזקת קרקע על ידי האבות, עבודתה ומספר גדול של בני משק²⁶ - שכולם מוכיחים שלאבות היו אחוזות. באחת מהראיות שהוא מביא לגבי אברהם הוא מדגיש שדבריו "מוכרחים":

אבל עכ"פ [=על כל פנים] היה לאברהם שדה ונחלה בארץ כנען. וע"כ [=ועל כורחך] אתה אומר כן: שהרי חניכיו ילידי ביתו שרדף עמהם את המלכים היו ג' מאות וי"ח; ומעתה צא וחשוב כמה היו מקנת כספו, וכמה נשאר לו לשמור הבית, וכמה היו בעובדי עבודתו - חוץ מזקנים ונשים וטף - וע"כ היו נפשות ביתו של אאע"ה [=אברהם אבינו עליו השלום] יותר מאלף נפשות ואיך יתכן שלא היתה לו נחלת שדה עד שהוצרך לקנות מקום לקבורה.²⁷ אלא וודאי כמו שאמרנו. ולפי דברינו היתה נחלתו של אברהם בקצה הנגב באר שבע

23 ספרי עקב, מהד' איש-שלום עו ע"א, אות ו.

24 ראה בהערה הבאה.

25 האם ניתן ללמוד מהיחס בין "לפי פשוטו" לבין "עומק המקראות" שאיש-שלום רמז לנו שבפירושו טמון חידוש גדול?

26 לפירוש "בן משק" (בר' טו ב) ראה בקיצור בדבריו של סרנא (לעיל, הע' 3), עמ' 382, וביתר פירוט ב-WBC כאן. ואיש-שלום נוקט כרש"י לפסוק: "כתרגומו, שכל ביתי נוזן על פי".

27 ראה להלן ליד ציונים 86-87 ובהערה שם.

בארץ הנגב עמק חברון והשדה אשר קנה מעפרון ואשר בין בית אל ובין העי
ומהלאה לצד צפון מקום סמוך לשכם (ש' 50-58).

וכך מגלגל איש-שלום והולך (ש' 25-76), עד שהוא מסכם: "הנה, מכל זה ראינו
שהחזיקו אבותינו בארץ במקומות רבים ממה שהיה אחרי כן לאפרים ובנימין ויהודה"
(ש' 77).²⁸

28 כלומר, החבלים המרכזיים של ארץ ישראל, מאזור שכם בצפון עד מורדות בקעת ערד בואכה באר שבע.
נדגיש: את טענתו טוען איש-שלום ב"ה שקפה בעומק המקראות" (ש' 23). המילים "ממה שהיה
אחרי כן לאפרים ובנימין ויהודה" חשובות לאיש-שלום כמות שנראה להלן, בסעיף 3.
לאיש-שלום קדם "תלמיד רס"ג", בפירושו לדה"א ב כא, ואלו דבריו: "ומכיר אבי אמו היה ראש ואב
לגלעד, ויאיר תפש לגלעד אחריו, לפיכך נקרא על שם אבי אמו ועל שם הנחלה שתפשו בימי שלטונותו
של יוסף שהיה מלך על הארץ. וכשמת יוסף ואחיו נתחזקו האומות ויקחו גשור וארם שהיו גוים ותפשו
את חוות יאיר וגו'" - ראה פירוש תלמיד רס"ג לדברי הימים, מהד' רפאל קירכהיים, פרנקפורט דמיין
תרל"ד, עמ' 12 [הביאו יהודה קיל (להלן הע' 44), עמ' 65]. על "תלמיד רס"ג" ראה ע' ויזל, "הפירוש
האנונימי לספר דברי הימים המיוחס לתלמיד של רס"ג", תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 414-434.
וראה ר"י החסיד לשמ' א ז: "אבי היה מוכיח מדברי הימים, שכל זמן שהיו ישראל במצרים היו לפעמים
הולכים לארץ ישראל על קרקע יעקב אבינו והיו בונים שם כרכים. ואני סבור שדוקא זרע יוסף היו עושין
[...] וראייה מדברי הימים" - מהד' יצחק שמשון לנגה, ירושלים תשל"ה, עמ' 70 (הביאו קיל שם,
עמ' 66).

דברי "תלמיד רס"ג" ואיש-שלום על קשרים בין בני ישראל שבמצרים לבין ארץ כנען מוארים באור
מעניין מספר היובלים מ"ו ט'-"ב: "ויצא מלך מצרים להלחם במלך כנען [...] ויצאו בני ישראל את
עצמות כל בני יעקב מלבד עצמות יוסף ויקברו בשדה במערת המכפלה בהר. וישבו רבים מצרימה
ומעטים נשאר בהם בהרי חברון וישאר עמרם אביך עמהם. ויגבר מלך כנען על מלך מצרים ויסגר את
שער מצרים"; וראה להלן ליד ציון 55. [ספר היובלים מאיר באור חדש את דברי פרעה "הִבֵּה נְתַחֲפְמָה
לוֹ פֶן יִרְבֶּה וְהָיָה כִּי תִקְרָאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסֵף גַּם הוּא עַל שְׁנָאֵינוּ וְנִלְחַם בָּנוּ וְעָלָה מִן הָאָרֶץ" (שמ' א י) -
ראה תורה שלמה לפסוק, אות קיא.] וראה רד"ק לפסוקים בדברי הימים.

וראה בדברי ר"י החסיד, שם, לפסוק י': "והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף. אבי היה מקשה למה מצרים
אמרו זה על ישראל, מה דוחק היה להן להצטרף עם שונאיהם והלא לא גזר עליהם שום גזירה עדיין... וגם
נראה לי שאבי היה אומר שבני ארץ כנען היו כפופין לפרעה ופורעין לו מס [...] ולישראל היו להן הרבה
נחלות בארץ כנען של אביהן, ואע"פ שהיו ישראל בארץ מצרים היו שולחין לארץ כנען לתקן להם שדות
וכרמים [...] והיה אבי מוכיח מדברי הימים [...] (קיל, עמ' 66 הע' 5-א). אך ראה רד"ק לדה"א ז כא.
להבנה מקורית (ומפולפלת) של מוצא בני ישראל הבאים מצרימה ויחסם לאנשי כנען, שיש בה דמיון-
מה לתפיסתו של מ' איש-שלום, ראה הרב ח' הירשנוון, ימים מקדם, ירושלים תרס"ח, עמ' 29-34; ענה
כסיל, ניו יורק תרע"ג, עמ' 6-7 [למדתי על כך ממאמרו של ד' זוהר, "הווצאתי אתכם במסורת הברית" -
רעיון הברית במשנתם של הרב חיים הירשנוון, דניאל אלעזר ודוד הרטמן], ספר זיכרון לדניאל אלעזר,
רמת-גן תש"ע, עמ' 288 הע' 58 (יש לדייק בדברים שזוהר מייחס לרב הירשנוון: לא "עם ישראל היה
קיים עוד לפני זמנו של אברהם אבינו" אלא שבטים בשם "ישראל")]. וראה להלן, הע' 44.

2

עתה מציג איש-שלום את טענתו השנייה, וכדי לבססה הוא מביא פסוקים מדברי הימים, ואלו דבריו:

וכשנתגלגל הדבר שירדו למצרים לא ספר לנו הכתוב אם עזבו נחלתם לגמרי או אם השאירו שם מעבדיהם או הושיבו שם עמים אשר היו למס למו. אבל מה שכיסתה לנו התורה גילו לנו בדברי הימים, שנאמר שם "ובני אפרים שותלח" וגו'. "והרגום אנשי גת הנולדים בארץ כי ירדו לקחת את מקניהם. ויתאבל אפרים אביהם ימים רבים" וגו'. "ויבא אל אשתו ותהר" וגו'. "ובתו שְׂאֲרָה, וַתִּבֶן אֶת בֵּית חוּרוֹן תַּחְתּוֹן וְאֶת הָעֵלְיוֹן וְאֶת אֲזַנֵּי שְׂאֲרָה" (דברי הימים א ז כ-כד; שו' 78-84).

כלומר, לשיטתו של איש-שלום, ספר דברי הימים מספר על מאורע שאירע בימים קדומים, כשאפרים בן יעקב חי במצרים, והיו לו צאצאים שהלכו לבדוק את נחלותיהם בכנען ונהרגו בידי אנשי גת.²⁹

הפסוקים בדברי הימים כה חשובים לתיאור תולדות ישראל בראשיתם שאביאם בשלמותם וארחיב בהם מעט. וזה לשונם:

וּבְנֵי אֶפְרַיִם שׁוֹתֵלַח וּבְרַד בְּנֵי וַתַּחַת בְּנֵי וְאֶלְעָדָה בְּנֵי וַתַּחַת בְּנֵי. וְזָבֵד בְּנֵי וְשׁוֹתֵלַח בְּנֵי וְעֶזְרָ וְאֶלְעָד וְהָרְגוּם אַנְשֵׁי גַת³⁰ הַנּוֹלָדִים בְּאַרְצָ כִּי יָרְדוּ לִקְחַת אֶת

29 נראה שההדגשה של הפסוק בתיאור בני גת ככאלה ש"נולדים בארץ" מסייעת לפירוש שלפיו בני אפרים באו ממצרים; וראה עוד להלן. וראה לעיל הע' 18.

30 גת זו אינה גת-פלשתים (שמוזהה היום בתל צפית, תל אצאפי, 1359.1237) אלא גת אחרת, שנוכרת בכמה מקומות במקרא, והייתה מיושבת כנענים, השתייכה כנראה לארץ גור, ושכנה בסביבות רמלה - ראה ב' מזר, "גת וגתים", ערים וגלילות בארץ-ישראל, ירושלים תשל"ו, עמ' 102-109 (נדפס לראשונה בספר אסף, ירושלים תשי"ג, עמ' 351-356; ובנוסח אנגלי: pp. [1954] 4 *IEJ* 227-235). מזר זיהה את העיר בראס אבו חמיד (תל חמיד), שלידי ראש "המזלג" של כביש רמלה-צומת-נחשון ורמלה-לטרון (13970.14560). וראה קיצור הדברים באנציקלופדיה מקראית, ערך "גתים" (ב' מזר, תשי"ד). וראה א' מלמט, "פרקים במדיניות-החוץ של דוד ושלמה", ישראל בתקופת המקרא, ירושלים תשמ"ד, עמ' 219 הע' 75, שהציע להוסיף להזכרות לגת האחרת גם את דברי הימים א' י"ח א'.

אך יש שמוזהים את תל חמיד כגבתון, שנוכרת כמה פעמים בתנ"ך ובכתובות אשוריות וישראל ופלשתים נאבקו עליה - ראה למשל: Nadav Na'aman, *Borders & Districts in Biblical Historiography*, Jerusalem 1986, p. 108; Israel Finkelstein and Nadav Na'aman, "Shechem of the Amarna Period and the Rise of the Northern Kingdom of Israel", *IEJ* 55 (2005), pp. 182-183; Götz Schmitt, "Gabbutunu", *ZDPV* 105 (1989), p. 56

מְקִנְיָהֶם. וַיִּתְאַפֵּל אֶפְרַיִם אֲבִיהֶם יָמִים רַבִּים וַיָּבֵאוּ אֹתוֹ לְנַחְמוֹ. וַיָּבֵא אֶל אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ בְרִיעָה כִּי בְרָעָה הָיְתָה בְּבֵיתוֹ. וּבָתּוֹ שָׁאַרְה וַתִּבֶן אֶת בֵּית חוּרוֹן הַתְּחָתוֹן וְאֶת הָעֲלִיוֹן וְאֶת אֲזֵן שָׁאַרְה (דברי הימים א ז כ-כד).

במחקר המודרני של המקרא יש מייחסים את הפסוקים מדברי הימים למסורות מתקופת ההתנחלות, וטענת החוקרים היא שאין בהם דבר על הליכת בני אפרים שבמצרים לאחוזותיהם שבכנען; יש מקבלים את המסורת של התרגום המיוחס ליונתן (להלן), לפיה ספר דברי הימים מספר על תקופת הישיבה במצרים;³¹ ויש גם מי שטוען שתיאור

(וראה שם הע' 4). לדעה זו נוטה במידת־מה ד"ר א' שביט, שחפר בתל חמיד בשנים האחרונות (אני מודה לד"ר שביט על מידע זה; וראה דבריו בנספח מס' 2, להערה זו; בציונו של אלון לנאמן נפלה כנראה טעות, ואני מודה לפרופ' י' אפעל על עזרתו באיתור דברי נאמן). מקומה של גת שבדברי הימים אינו ברור אפוא לפי שעה. [ודאי שגת הנידונית אינה גת הסמוכה לטול כרם (ג'ת - ראה י' פרס, ארץ־ישראל וכו', ערך גתא)].

וראה בפירושו של איש־שלום לשופ' א יח, וינה תרנ"א, עמ' 5: "ובמלחמת אפרים בדה"א ז כא נאמר 'אנשי גת הנולדים בארץ' - הוסיף לומר 'הנולדים בארץ' היהודיע שלא היו הפלשתים אשר באו לארץ".

ראה ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית,² ירושלים תשנ"ו, עמ' 319-320. (וראה להלן, ליד ציון 46 ובהערה שם.) וראה WBC לפסוקים בדברי הימים: "Since Ephraim was born in Egypt (Gen 46:20), it is unlikely he was personally involved in such an event. The incident referred to would then have been one related to individuals who either subsequently or previously became identified with Ephraim, and may have occurred either in the patriarchal period or in the days of Joshua and the judges. The tribal character of the reference is apparent also in that Ephraim's 'brothers' join him in mourning his deceased sons, although the biblical record knows of only a single brother of Ephraim, i.e., Manasseh. This event forms the basis, however, for the birth and naming of Beriah (בריעה), whose name is explained etymologically as related to this evil (רעה). This is not a scientific, but a folk etymology, as may be seen from the fact that the preposition ב 'in' must be prefixed to the common רעה to secure a sound approximating that of Beriah. While v 24 may represent a completely separate genealogical fragment, in its present context Sherrah represents Beriah's daughter, who is uniquely named the founder of the two Beth-horons. On these cities, located on the south border of Ephraim (Josh 18:13-14), and their traditional association with Joshua, see Reed, 'Bethoron,' *IDB* 1:393-94. See also 2 Chr 8:5; 25:13, which relates an attack by

31

מפלת בני אפרים בתהלים עח ט (שמקביל לסיפור המובא בדברי הימים) מתייחס לקרב בין אפרים ליהודה עם פילוג הממלכה [!].³² קנוהל (לעיל הע' 2), עמ' 29-30, נוטה לזהות את המלחמה שה' חשש שבני ישראל ייראו ממנה, כמלחמתו של מרנפתח בגויי הים, המתוארכת לשנת 1208 לפנה"ס.

שיטתו של איש-שולם, שלפיה ספר דברי הימים מספר על מאורע שאירע בדור הראשון של יורדי מצרים, נזכרת כבר במסורת תנאים, במכילתא דר"י, וזה לשונה:³³

"וַיְהִי בְשִׁלַּח פְּרָעָה אֶת הָעָם וְלֹא נָחַם אֱלֹהִים דְּרֹךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים כִּי קָרוֹב הוּא [כִּי אָמַר אֱלֹהִים מִן יַנְחִם הָעָם בְּרֵאשִׁית מִלְחָמָה וַיֵּשְׁבוּ מִצְרַיִם] (שמ' יג יז) [...] זו מלחמת בני אפרים, שנ' "ובני אפרים שותלח וברד בנו והרגום אנשי גת", וכתוב "בני אפרים נושקי רומי קשת הפכו ביום קרב" וגו' (תהלים עח ט-י)... ד"א: שלא יראו עצמות אחיהם מושלכין בפלשת ויחזרו להם.

מסורת זו גובשה בצורה מלאה וציורית בלשונו של בעל התרגום המיוחס ליונתן לשמות שם, בלשון זה:

וְהָיָה כִּד פֶּטֶר פְּרָעָה יֵת עֲמָא וְלֹא דְבְרִינוּן יֵי אֹרַח אֶרֶע פְּלִישְׁתָּי אַרוּם קָרִיב הוּא אַרוּם אָמַר יֵי דְלָמָא יֵתְהוּוֹן עֲמָא בְּמִיחְמִיהוֹן אַחוּהוֹן דְּמִיתוּן בְּקִרְבָּא מְאָתוֹן אֶלְפִין גּוֹבְרִין בְּנֵי חִילָא מְשֻׁבְטָא דְאַפְרַיִם מְאַחְדִּין בְּתַרְסִין וְרוּמְחִין וּמְאַנִּי וַיֵּינִין וַנְחָתוּ לְגַת לְמִיבּוֹז גִּיתֵי פְלִישְׁתָּי וּבְגִין דְּעֶבְרוּ עַל גְּזַרְת מִימְרָא דֵי יֵי

Ephraimites upon Beth-horon in the time of Amaziah. Uzzen-sheerah is otherwise "unknown"

מלבד מה שהעיר מזר (בהערה הקודמת), יש לתת את הדעת שבדעה"א ח יג נזכרים בריעה ושְׁמַע, מבנימין, שהבריחו את יושבי גת - ובריעה נזכר בפרק הקודם בפסוק כג כבן שארה בת אפרים. כלומר, יש לנו עניין במשפחה שישבה על גבול אפרים ובנימין וייחוסה לא היה ברור; גת, לפיכך, שכנה בעמק איילון או בשוליו. ההקשר הגאוגרפי ברור: בני אפרים, שישבו בהרים ובגבעות שמשקיפים על עמק איילון, ירדו לעמק הפורה לשלול ולכוז בו, אך בני גת הרגום. דור אחד או יותר לאחר המעשה התגברו בני בריעה על אנשי גת וגירשום. [אני מודה לפרופ' אפעל על ההדגשה על ייחוסם של בני בריעה ועל הארת הרקע הגאוגרפי]. וראה א' רופא, "אגדת המשפחה כמקור לתולדות ההתנחלות בארץ", ארץ ישראל כד (תשנ"ד), עמ' 187-191.

32 ראה י' הופמן, יציאת מצרים באמונת המקרא, תל אביב תשמ"ג, עמ' 101. וראה סיכומו של ג' גליל "עולם התנ"ך" לדברי הימים שם.

33 מכילתא דר"י ויהי, פתיחתא, מהד' הורוביץ ורביץ עמ' 76 (וש"נ); מכילתא דרשב"י יג יז, עמ' 45 (ממדרש הגדול - ראה מהד' מרגליות עמ' רמח). וראה גם קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, מהד' מנחם יצחק כהנא, ירושלים תשס"ה, עמ' 25 שו' 34, עמ' 26 שו' 20.

וּנְפָקוּ מִמִּצְרַיִם תְּלִיתַיִן שְׁנַיִן קָדָם קִיָּצָא אֵיתְמַסְרוּ בִידָא דְפְלִישְתָּאֵי וְקָטְלוּנֹן הֵינֵן הָווּ גְרַמְיָא יְבִישְיָא דְאָחֵי יְתֵהוֹן מִימְרָא דִיִּי עַל יְדָא דִיחֻזְקָאֵל נְבִיא בְבִקְעַת דּוּרָא וְאִין יְחֻמוֹן פְּדִין יְדְחִלוֹן וְיִתּוּבֹן לְמִצְרַיִם [תרגום: והיה כאשר שלח פרעה את העם ולא הנהיגם ה' דרך ארץ הפלשתים כי קרוב הוא כי אמר ה' שמא יתחרטו העם בראותם אחיהם שמתו במלחמה, מאתיים אלפים אנשים בני חיל משבט אפרים מחזיקים במגינים ורמחים וכלי זין, וירדו לגת לבזז את מקנה הפלשתים. ומפני שעברו על גזרת דבר ה' ויצאו ממצרים שלושים שנים לפני הקץ נמסרו ביד הפלשתים והרגום. הם היו העצמות היבשות שהחיה אותן דבר ה' על יד יחזקאל הנביא בבקעת דורא. ואם יראו אותן יפחדו וישבו למצרים].³⁴

וחוזר איש-שלום ומסכם: "א"כ, מצאנו אף שהיו במצרים לא עזבו ארץ כנען לגמרי,³⁵ אלא אדרבה היו בונים שם ערים ועשו שם חיל רב; גם פשטו בגדוד על שאר יושבי הארץ ואחזו אחוזה בארץ מצרים ובארץ כנען ובנו ערים ועשו חיל בשתי הארצות. עד שקם מלך חדש ונתירא מהם כי חזקו ממנו, והכביד עולו עליהם עד שנתדלדלו ואבדו מה שהיה להם בכנען ונשתעבדו במצרים בשעבוד עבודת פרך" (שו' 85-90).³⁶

3

לאחר ביסוס טענתו העיקרית, שלפיה לבני ישראל שחיו במצרים, היו נחלות בארץ כנען, מוסיף לה איש-שלום חיזוק ואומר "ומזה יתבארו לנו שמות מקומות רבים בארץ ישראל, שמורים שארץ הזאת היתה לישראל טרם מלחמת יהושע. דרך משל", ומציין שמות מקומות המוזכרים בספר יהושע ובתורה שמתבארים על פי דרכו (שו' 91-101).

התמונה שאיש-שלום מצייר על תולדות ישראל מימי אברהם עד החיים במצרים ברורה: אבי האומה בא לארץ כנען מארם (לזאת איש-שלום אינו נזקק מכיוון שהדבר

34 וראה תרגום תה' עח ט ורש"י שם, אך ראה אבן עזרא ורד"ק שם, ובדעת מקרא. על המסורת המדרשית של יציאת בני אפרים ראה ל' גינצבורג, אגדות היהודים (עברית), משה במדבר, עמ' 271 הע' 10; י' היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 137-141; י' בלידשטיין, "יציאת מצרים של בני אפרים - דיון חוזר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה (תשמ"ו), עמ' 1-13. וראה מאמר "מעניין" - י"א בשבט, "שבט אפרים, האפרתים, ומשיח בן יוסף - על הציונות כמשיח בן יוסף", צהר כז (תשס"ו), עמ' 31-37, 42 (למדתי זאת ממאמרו של י' אחיטוב, "מהרצל אל הגר"א", יוסף דעת - מחקרים בהיסטוריה יהודית מודרנית מוגשים לפרופ' יוסף שלמון לחג יובלו, י' גולדשטיין [עורך], באר שבע תש"ע, עמ' 347-375).

35 ראה להלן לפני ציון 42.

36 השקפה מעניינת על פרשת בני אפרים מביע ז' יעבץ (לעיל הע' 4, עמ' 31), שאף שאינה שייכת לנושא דילן כדאי להביאה - ראה בנספח מס' 3 להערה זו.

ברור לו) והחל להיאחז בארץ במקומות שונים ולעבדה, כמותו עשה בנו, ואחרי בנו נכדו ואף הריבעים. נכדו של אברהם ובניו (ניניו) ירדו מצרימה, אך לא זנחו את נחלותיהם, אלא השאירו בהן בני משק (שאיש-שלום אינו דן במעמדם ה"הלכתי"³⁷), כפי שעולה מהפסוקים שבדברי הימים. מטעמים שאיש-שלום אינו דן בהם (וניתן רק לשערם), נותק הקשר עם ארץ כנען וחודש רק בשוב בני ישראל ארצה.³⁸

4

על דברי איש-שלום יש להעיר הערות מספר: טענתו של איש-שלום המתבססת על בְּרִפְתַּי יִצְחָק לְיַעֲקֹב (ש' 65-66) אינה טענה, שהרי יצחק לא תיאר את ההווה.³⁹ כמו כן, תפיסתו של איש-שלום את "עבודת השדה" רומנטית ואינה הולמת את המציאות הרווחת שבה תרבות מפותחת, בשני מובניה, נוצרת דווקא בעיר (למעט, לזמן-מה, התרבות שנוצרה בתנועה הקיבוצית, עם תקומת עם ישראל בארצו). איש-שלום גם לא דק בתגובתו. אבותינו, כפי שעולה ממקומות שונים בספר בראשית, היו "נוודים למחצה", מסוג הנוודים שלעתים מאריכים ישיבתם במקום פלוני ימים רבים (ראה שם כא לד) ואף מעבדים בו אדמות, בעיקר גידולי בעל עונתיים, שאינם זוקקים עיבוד אינטנסיבי. "נוודים למחצה" מתאפיינים בדרך כלל [רק בדרך כלל] גם באי יכולתם לפתח דת מורכבת ולהורישי צבאות מאורגנים ותרבות עירונית מפותחת.⁴⁰ אך הערות אלה אינן כבדות משקל.

37 האם המילים "מקנת כספו" (ש' 52; וכן "בן משק" בבר' טו ב; ראה לעיל הע' 26) מלמדות שאנשים אלה לא נחשבו על בני ישראל? ומכל מקום, ישנו גם הביטוי "חניכיו ילידי ביתו" (שם יד יד). לעצם פירוש "חניכיו" ראה במילונם של קוהלר ובאומגרטנר, ערך חניך, ובמילונו של קדרי (לעיל, הע' 1), ערך חניכים; לענייננו כאן ראה רש"י ("אליעזר שחנכו למצות"), רד"ק ורלב"ג. וראה להלן, ליד ציון 56 ובהערה שם. והשווה גם לביטוי התלמודי "גר תושב". וראה דברי איש-שלום המובאים להלן בהערה 103. וראה י' קויפמן, גולה ונכר (להלן, נספח מס' 4, להערה 62), עמ' 230.

38 ראה לעיל הע' 29, ולהלן ליד ציון 45.

39 "טל השמים" ו"רוב דגן ותירוש" הם מסימני השפע של ארץ כנען. דגן ותירוש נזכרים הרבה עם "יצהר", אך ראה דב' לג כח: "וַיִּשְׁכֶּן יִשְׂרָאֵל בְּטַח בְּיַד עֵין יַעֲקֹב אֶל אֶרֶץ דְּגַן וְתִירוֹשׁ אֶף שְׁמִי יַעֲרֹפוּ טַל" - מילה במילה כמעט כבכרכת יצחק; וראה גם זכ' ח יב. "דגן ותירוש" בלי "יצהר" נזכרים גם במל"ב יח לב (וביש' לו יז), אך בהמשך הפסוק נזכרים "יְצִית יִצְהָר וּדְבַשׁ". וראה עוד במ' יח כז, יש' סב ח, הו' ט יז, שם יד ח, זכ' ט יז, איכה ב יב.

40 ראה את שאלותיו-הערתיו של בובר (לעיל, הע' 15; ואין לדקדק אם תשובתו נכונה אם לאו), עמ' 129-130. אמנם ראה את הערתו של י' בן נון, "המקרא במבט היסטורי וההתנחלות הישראלית בארץ כנען", הפולמוס על האמת ההיסטורית במקרא, י"ל לוינ' וע' מזור (עורכים), ירושלים תשס"א, עמ' 14-16. לסקירה על קובץ זה ראה נ' ואונה בציון סז (תשס"ב), עמ' 475-483 (ראה בייחוד עמ' 182-481).

אמנם, כמדומני שיש להעיר על טענת איש-שלום שבני יעקב שמרו על קשר עם ארץ כנען, לא רק מפסוקי קיצור תולדות ישראל, ואף לא מלשונות סיכומי מספר היורדים למצרים ומלשון ספר יהושע כד ד - שכולם לשונות "קיצור" - אלא מהלשונות בספר בראשית (ראה לעיל בהע' 4), שמספרים כנראה על "מכירת חיסול": "וַיִּשְׁבֹּת בְּאֶרֶץ גֶּשֶׁן וְהָיִיתָ קְרוֹב אֵלַי אַתָּה וּבְנֵיךָ וּבְנֵי בְנֵיךָ וְצִאֲנֶךָ וּבְקָרְךָ וְכָל אֲשֶׁר לְךָ" (בר' מה י); "וַיָּקָם יַעֲקֹב מִבְּאֵר שָׁבַע וַיֵּשְׂאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת יַעֲקֹב אֲבִיהֶם וְאֶת טַפָּם וְאֶת נְשֵׁיהֶם בְּעֹגְלוֹת אֲשֶׁר שָׁלַח פְּרָעָה לְשֵׂאת אֹתוֹ. וַיִּקְחוּ אֶת מִקְנֵיהֶם וְאֶת רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׁוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ מִצְרָיִם יַעֲקֹב וְכָל זֶרְעוֹ וְכָל בְּנָיו וּבְנֵי בְנָיו אֹתוֹ. בְּנָיו וּבְנֵי בְנָיו אֹתוֹ בְּנֹתָיו וּבְנֹת בְּנָיו וְכָל זֶרְעוֹ הֵבִיא אֹתוֹ מִצְרָיִם" (שם מו ה-ז). לפי איש-שלום סיפור הירידה למצרים לא היה כה דרמטי: יעקב ובניו, כאנשים נוספים מארץ כנען, ירדו מצרימה מחמת הרעב, אך ברדתם שמה לא עזבו את נחלותיהם והלכו מהכא להתם ומהתם להכא. הם היו בטוחים שבחלוף הרעב יחזרו לביתם; הם לא ראו בירידה כל הגשמה של "הבטחה" לאברהם ולא ציון דרך בחייהם. אך הפסוקים שהבאתי כאן מספר בראשית מציינים "קץ" - קצו של עידן.⁴¹ אלא שעיון זה זוקק הרחבה רבה, שאין מקומה כאן. מכל מקום, ודאי שדבריו של איש-שלום ראויים להידון בכובד ראש (ראה לעיל הע' 28), וודאי לפי מה שאביא בפרק ד'.

עוד יש לדון מדוע כה האריך איש-שלום בעניין פרנסתם של האבות בארץ כנען ובקשרי בני יעקב במצרים עם אחיהם (? עבדיהם?) שנשארו בכנען. איש-שלום אינו אומר דבר על כך; איש-שלום גם אינו מגלה את מקורותיו בעיוניו השונים, פרט למקורות תלמודיים לסוגיהם השונים ומקורות מה"ראשונים". אפשר אולי לפטור את הדברים במילים "דרוש וקבל שכר" - לְאַמְתָּהּ שֶׁל תּוֹרָה. אלא ששלוש מילים בדבריו מלמדות שהפולמוס על ראשית עם ישראל ועל אופיו של העם⁴² גם הוא הביאו לעיון בנושא: בשורות 85-86 הוא אומר "ומכאן תשובה להאומרים שלא ידעו אבותינו מעבודת שדה ושלא היו רק רועי צאן, ועוד תשובה ממה שלא הזכר בכרכת יצחק ליעקב ועשו (בראשית כז כח) 'משמני הארץ ורב דגן ותירוש'".

41 ודאי שיעקב (או המספר) חש שהירידה למצרים אינה כה פשוטה והיה זקוק לעידודו של ה' כדי לרדת ולהבטחה לחזרה לארץ כנען - ראה בר' מו ג-ד: "וַיֹּאמֶר אֲנֹכִי הֵאֱלֹהִים אֲבִיךָ אֵל תִּירָא מִרְדֵּה מִצְרַיִם כִּי לְגוֹי גָדוֹל אֲשִׁימְךָ שָׁם. אֲנֹכִי אֲרַד עִמָּךָ מִצְרַיִם וְאֲנֹכִי אֲעִלְךָ גַם עִלְיָהּ". וראה שם מו ז, י, שאפשר שיוסף לא חש בתחילה בגודל הרגע, אך לפני מותו השביע את אחיו "לְאָמַר פְּקֹד פְּקֹד אֱלֹהִים אֲתִכֶּם וְהִעֲלִיתֶם אֶת עַצְמֹתַי מִצְרָיִם" (בר' נ כה; וראה גם שם שם כד, ושם' יג ט). וראה גם שם' כב כ (ועוד): "כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" - כולכם.

42 ראה ר' הכהן, מתחשי הברית החדשה - התמודדות חוכמת ישראל בגרמניה עם ביקורת המקרא במאה התשע-עשרה, הקיבוץ המאוחד 2006, פרק א' ופרק ב'. וראה גם י' שביט ומ' ערן, מלחמת הלוחות - ההגנה על המקרא במאה ה"ט ופולמוס בבל והתנ"ך, תל אביב 2003, חלק ראשון, פרקים א' וג'.

נראה שאיש-שלום מגיב בדבריו לטענות שהושמעו במחקר המקרא וההיסטוריה בזמנו (ואף לפני זמנו) על קדמות עם ישראל, שלפיהן האבות היו אך נודדים, "כמובן" לא יכלו לפתח דת גבוהה ומערכת מסועפת של חוקים וגם לא להוריש את יושבי הארץ העירוניים והמפותחים. מדברים אלה עולה אחת מן השתיים: או שדת ישראל בת אל נכר היא, או שתקופת האבות לא הייתה ולא נבראה אלא משל הייתה, ותיאורה מאוחר הוא.⁴³ אמנם אף על פי שבשורה 85 הוא אומר "א"כ, מצאנו" וכו', אין זה כה ברור

43 ראה אוולד (לעיל הע' 1, עמ' 47), שדן שלא הייתה בישראל כתיבה עתיקה ואם כן כל המקורות שמתייחסים לקדמות עם ישראל מאוחרים הם, וראה בעמודים 74-77, בסעיף *The Book of Origins and its Sources*: "... 1) That it is belongs to this period [of the early monarchy] rather than to an earlier one" ודיון. מוזמן מעט מאוחר לאיש-שלום ראה: Ignac Goldzieher, *Mythology among the Hebrews and its Historical Development*, trans. Russell Martineau, London 1877, pp. 318-319, 328-329. זהו תרגום של ספרו הגרמני של גולדציהר, *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung*; *Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft*, משנת 1876, והוא עדיף על המקור הגרמני - ראה שביט וערן (לעיל הע' 42), עמ' 251 הע' 33. ידיעת קרוא וכתוב היא יסוד חשוב ביותר בדיון המחקרי על אמתותם של תיאורי האבות - ראה נ' נאמן, העבר המכונן את ההווה - עיצובה של ההיסטוריוגרפיה המקראית בסוף ימי הבית הראשון ולאחר החורבן, יריעות 3 (תשס"ב), פרק ב' ועמ' 32-34. [בנידוננו אין זה חשוב לדייק מאימתי נפוצה ידיעת קרוא וכתוב בישראל. וראה עתה הארץ, כ"ב בטבת תש"ע (8.1.2010), חדשות, עמ' 15, "חוקר" וכו' (ומאז הוער על התגלית בבמות שונות). וראה גם: S.R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament*, [Edinburgh 1913, pp. xix-xx] גם השפעה דתית מתרבות מפותחת לתרבות נמוכה יותר היא יסוד עיקרי בדיון הביקורתי - ראה קנוהל (לעיל, הע' 2), עמ' 81-91, 112-113, 165; וראה נ' נאמן, "השפעת שישים שנותיה של מדינת ישראל על התמורות בחקר תולדות עם ישראל בתקופת המקרא" ציון עד (תשס"ט), עמ' 28, 31-33. וראה לעיל הע' 22.

חוקרים אחדים (בני זמננו; בעברית) מקבלים את תיאורי האבות בספר בראשית כתיאורים מהימנים בעיקרם ומסיקים מהם מסקנות על כלכלתם ומנהגיהם - ראה: א' מלמט, "ראשיתו של עם ישראל - לחקר קדם ההיסטוריה הישראלית", ישראל בתקופת המקרא (לעיל הע' 30, ד"ה גת זו) [= קתדרה 18 (תשמ"א)], עמ' 9-10, 56 [8, 12]; ש' בארון, היסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל, חלק א, גבעתיים ורמת גן תשכ"ז, עמ' 32-33 (וראה שם עמ' 181 הע' 3, עמ' 77 סוף ד"ה הנביאים, עמ' 214 הע' 36, שכותב בדומה לאיש-שלום כאן); ש' ייבין, "האבות בארץ", האבות והשופטים - דברי ימי ישראל מראשיתם ועד כינון הממלכה, ב' מזר (עורך), תל-אביב תשכ"ז, עמ' 103-104. וראה נ' נאמן במאמרו הנזכר, עמ' 20 הע' 4, עמ' 27 ד"ה דומה, עמ' 39 ד"ה הכרכים. חוקרים אחרים אינם מקבלים את התיאורים כעדות היסטורית - ראה ב' מזר, "הרקע ההיסטורי של ספר בראשית", כנען וישראל, ירושלים תשל"ד [= "ספר בראשית בהארה היסטורית", דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות א (תשכ"ז), עמ' 17-22], עמ' 136, שהיה הראשון שערער בעברית על זמנה של תקופת האבות, וטען שתיאורי האבות "מתאימים בדרך כלל לסוף תקופת השופטים וראשית המלוכה" (וראה גם עמ' 137; אני מודה

מדבריו שטענת "א"כ, מצאנו" וכו' היא רק תוצאה הגיונית וטבעית מהאמור לעיל או שהיא עיקר עניינו (ודאי שהיא עיקר ענייני כאן), שהיה עליו לבססה כראוי בטענתו הראשונה.

ג

כפי שעולה ממה שהבאתי עד עתה, לפנינו שני סיפורים על בני יעקב בכנען וירידתם למצרים: האחד תמציתי ונוסחאי - "ארמי אובד" וגו' - והאחר מספק פרטים מעניינים שיכולים להביא לביקורת על הסיפור הראשון ולהרהורים על עם ישראל בימי האבות ועל העם שהתפתח במצרים.

ההבנה שלפנינו שני סיפורים על תולדות עם ישראל מקובלת גם במחנה המסורתי - ראה את דבריו של יהודה קיל בהקדמתו לספר דברי הימים בסדרה "דעת מקרא":

מן החידושים הגדולים שחידש ספרנו [דברי הימים] בתחום זה הוא, שהתיישבותם של בני ישראל - ושל בני יוסף בעיקר - החלה עוד בימי שבתם של בני ישראל במצרים. היא נפסקה, כנראה, בימי השעבוד, ושוב נתחדשה לאחר שכבש משה את עבר הירדן (עמ' 64).

לפרופ' י' אפעל על ההפניה למזר; וראה י' אהרוני, ארץ ישראל בתקופת המקרא, ירושלים תשמ"ח, עמ' 153 הע' 1. וראה רופא (לעיל הע' 31), עמ' 188-189. וראה את ניסוחו הרגוע של זליגמן (להלן, הע' 47), עמ' 111 הע' 19 (המאמר התפרסם בשנת תשל"א, על פי הרצאה משנת 1965). וראה זקוביץ (לעיל, הע' 5), עמ' 126-133, בייחוד מעמ' 129. וראה סיכומים נוספים בנושא והפניות מפורטות במאמרים הבאים: א' סכורס, "הכיבוש הישראלי - מקומן של הראיות מן הכתובים בטיעון הארכאולוגי", קתדרה 56 (תש"ן), עמ' 3, 6-11; ז' הרצוג, "ארכאולוגיה, מקרא והחברה הישראלית", על אתר ז (תש"ס), עמ' 10-11; י' בן נון, "היסטוריה ומקרא - הילכו שניים יחדיו?", שם, עמ' 45-64; י' פינקלשטיין ונ' סילברמן, "ארכאולוגיה ומקרא - מבט מן המרכז", קתדרה 100 (תשס"א), עמ' 56-59; ע' מזר, "על הזיקה בין המחקר הארכאולוגי לכתבת ההיסטוריה של ראשית ישראל", שם, עמ' 69-72, 75-76 וראה עוד בקובץ בעריכת לוי ומזר, שנזכר לעיל (הע' 40), הרצאות ומאמרים קצרים, שחלקם חוזרים על הנאמר במאמרים המצויינים לעיל ובחלקם יש הארות חדשות. וראה י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ב-א, ירושלים ותל אביב חש"ד, עמ' 13 סוף ד"ה המסורת, עמ' 14, 18-20, 23, 303-304, 309-310. וראה קנוהל (לעיל הע' 2), עמ' 50-55. וראה רייני, לעיל הע' 13. וראה מ"ד קאסוטו בפירושו לספר שמות, ירושלים תשכ"ה, עמ' 163; וראה גם קויפמן, שם, עמ' 68-69. לדברי איש-שלום ראוי להשוות את דבריו של רנ"ק, שלא חרג מהתמונה המקראית הפשוטה - מורה נבוכי הזמן, מהד' שמעון ראבידוביץ, ברלין תרפ"ד, עמ' מא-מד.

ואם תשאל, מה עלה בגורלם של יושבי הנחלות דלעיל ברגע שהתחיל השעבוד, כבר השיב לך על כך תלמיד רס"ג, שהבאנו את דבריו לעיל: "וכשמת יוסף ואחיו נתחזקו ויקחו גשור וארם שהיו גוים ותפשו את חוות יאיר" וגו'. ויש להניח שבני ישראל שישבו בנחלות אלה נהרגו, ועבדיהם, שעבדו את נחלותיהם מטעמם נהרגו גם הם עמהם או שנטמעו בין יושבי הארץ (עמ' 66).⁴⁴

אמנם, כמו איש-שלום (ראה לעיל הע' 18, ובשורות 101-103) גם קיל אינו משנה את התבנית המקובלת של זהות עם ישראל, שלפיה כל בני ישראל שעמדו בהר סיני היו בני יעקב: כולם היו במצרים ויצאו ממנה.⁴⁵

אך בין חוקרי המקרא יש שמנסחים את המסקנות העולות מדברי הימים בצורה נחרצת. עם הללו נמנית ש' יפת, כפי שמעידים על דבריה:

יפת מתייחסת הן למקומו התיאולוגי המוצנע של סיפור יציאת מצרים בספר דברי הימים (ההדגשות שלי, כאן וגם להלן) והן לרשימות הגנאלוגיות המציגות את בני יוסף, אפרים ומנשה - שעל פי המסורת המוכרת מן החומש נולדו במצרים ולא הגיעו ארצה - כתושבי הארץ, ואת יהושע בן נון כאחד מצאצאי אפרים המקומי ולא כגיבור הכיבוש (דברי הימים א ז יד-כט). למעשה, כפי שציינה יפת, תמונתו של עם ישראל כעם שנולד בארץ, התפתח

44 ובעמ' 65-66 מביא כדברי איש-שלום, גם על פי פרשנים קדומים, ראה לעיל הע' 28. וקיל לא העיר על איש-שלום. [וראה כיצד מחלחל פירוש זה עוד ועוד בזמננו: 'י מדן, "חבירה אל הארצישראלים", מקור ראשון, כ"ז בתמוז תש"ע, שבת, עמ' 2, "הסבתא של גלעד"; שם, י"ב באב תש"ע, עמ' 2, בתחילתו. וראה להלן הע' 47. וראה א' צורף, מבשר טוב, על פרשות השבוע - דברים, (רכסים) תש"ע, עמ' 28-29, שהביא שיטה זו כדבר פשוט, על פי ירושלמי, סנהדרין פ"ב ה"ג, כ ע"ב (ולא ביבמות כפי שנדפס במיוחס לרש"י שם): "וּבְנֵי חֲצֹרֹן אֲשֶׁר נִוְלַד לֹז אֶת יִרְחָמֶאל וְאֶת רָם וְאֶת פְּלוּכִי (דה"א ב ט) - [...] שנשא (ירחמאל) אש' גויה להתעטר בה, דכתי' וְתָהִי אִשָּׁה אֲחֵרָת לִירְחָמֶאל וְשָׁמָּה עֲטָרָה הִיא אִם אוֹנִם' (שם שם כו; ובמיוחס לרש"י שם: "ושרית היתה"); וראה דברי איש-שלום בפירושו לשופ' י א, עמ' 39-40, שאחר שכתב דברים עקרוניים וכלליים כתב זאת: "מעתה כשנשקיף במקראות בתורה וביהושע נמצא שלא סיפרו מנתינת משה ליאיר אלא שהוסיפו לומר 'ויאיר בן מנשה הלך וילכוד' וגו' וכן 'יאיר בן מנשה לקח' וגו' ויהי גבולם. ולפי זה נאמר המאורע היה בימי השופטים ונכתב קודם שאירע כדעת ר"ש ומגיד מראשית אחרית. או שנכתב כדרכו אחר שאירע וכו'" ור"נ ושמואל כתבן. זהו לדעתי הדרך הישר שלא לבלבל זמני המאורעות וגלגוליהן". וראה מאיר עין למכילתא דר"י, מג ע"א, אות מב.

45 וראה לעיל הע' 29, ולהלן ליד ציון 55, בהערה שם ובהערה 65.

והתרבה בה, עולה מכל תשעת הפרקים הראשונים של ספר דברי הימים הפותח באדם הראשון.⁴⁶

לסיכום פרק זה ראויים לבוא כאן דבריהם של שני חוקרים בני זמננו, שדבריהם מיטיבים לשקף היבט של דחיית התמונה המקובלת של תולדות ישראל מירידת יעקב למצרים עד יציאת מצרים, ואלו הדברים:

שתי הדוגמאות הללו - קויפמן ובן-גוריון - מלמדות כי, לפעמים חותר הפונדמנטליזם המקראי-היסטורי החילוני לא במודע תחת עיקר מהותו של הסיפור המקראי. לדוגמה, הטענה שסיפור יציאת מצרים משמר גרעין היסטורי על עלייתה של משפחה אחת, או של שבט אחד, ממצרים לארץ-ישראל עומדת בסתירה למסר של הסיפור המקראי, שהוא יצירת עם וגאולתו. לפיכך המאמץ היצירתי להוכיח, כי יציאת מצרים הינה מסורת המבוססת על

46 ראה ואזנה (לעיל, הע' 12), הע' 4: "ראו יפת, שם [לעיל הע' 100, ד"ה במחקר], עמ' 111-104, 333-317; Sara Japhet, 'Conquest and Settlement in Chronicles', *JBL* 98, 2 (1979), pp. 205-218. ובהמשך ההערה דבריה של ואזנה שהובאו כאן, וְאִזְנָה מִפְּנֵה לַעֲמֹד 218 במאמרה האנגלי של יפת. אמנם ראה משיניסט (הע' 12), עמ' 45-46; מלול (שם), עמ' 7 הע' 11. וראה דברי יפת בצורה תמציתית: "גבולות ארץ-ישראל וכיבושה לפי ספר דברי-הימים", הגות במקרא - מבחר מתוך עיוני החוג לתנ"ך לזכר ישי רון, ג, תל אביב 1979, עמ' 178-179.

יתר על כן, בחקר המקרא יש (הייתה?) שיטה ברורה שטוענת שבארץ כנען נשארו "עברים", שיעקב ובניו היו אך פלג אחד ממחנה גדול יותר, ושיוצאי מצרים פגשו בארץ כנען את אחיהם - ראה קויפמן (לעיל הע' 43, סוף ד"ה וראה עוד), עמ' 307-310; שם, א-ג, עמ' 739-740. וראה ב"צ דינבורג, תולדות ישראל - ישראל בארצו, א-1, תל אביב תרצ"ח, עמ' 104: "ח. חדירת שבטי העברים, התגברות החתים וירידת שלטון מצרים בארץ" - וכוונתו ב"עברים" לח'ברו, שפשטו בחלקים גדולים בסהר הפורה ועד למצרים הגיעו. וראה לעיל הע' 18, וליד ציון 45. והנה, איש-שלום הכין את התשתית למחשבה כזו. וראה לעיל הע' 15.

על (חוסר) יחס החבירו לעברים ראה מ' גרינברג, 'ח'ברו (ע'פרו) - עברים", האבות והשופטים (לעיל הע' 43, ד"ה מספר), עמ' 95-102. וראה בקיצור נמרץ, ש' אחיטוב, בדברי ההקדמה שלו לספרה של צ' כוכבי-רייני, למלך אדני - מכתבי אל-עמארנה, ירושלים תשס"ה, עמ' ת, ודברי המחברת, שם עמ' 12. וראה קנוהל (לעיל, הע' 2), עמ' 28-29 (ומהציונים בהערה 13 משתלשלת השמועה), 34. וראה בצורה פופולרית, רייני, "שאסו או חבירו" (לעיל, הע' 13), שגם הוא שולל, ובתקיפות, כל יחס בין העברים לחבירו. פירוש מעניין ל"עברי/עברים/עברית" ראה בדברי איש-שלום במכילתא דר"י במהדורתו, דף עד ע"ב אות י'.

האם אפשר לראות בשיטת ספר דברי הימים בפרקים הנידונים הד לפולמוס על יחסי גולים ונשארים ("יחסי ישראל והתפוצות")? (הערת אשתי יהודית). על פולמוס זה בסוף ימי הבית הראשון וזמן מה לאחר החורבן ראה ד' רום-שילוני, "גולים ונשארים - אסטרטגיות של בדלנות פנימית בראשית המאה השישית לפנה"ס", ש"י לשרה יפת (לעיל הע' 12), עמ' 11-138.

גרעין של מאורע היסטורי, הוא ניסיון להגן על מהימנותו של גרעין היסטורי, שבצורתו הזאת אין לו משמעות תיאור-היסטורית, זאת משום שהמשמעות התיאור-היסטורית של סיפור יציאת מצרים אינה נובעת מכך שיש לו גרעין היסטורי, אלא מהאופן שבו התרחשה יציאת מצרים לפי המקרא: מאורע ניסי של גאולת עם על-ידי האל הכל-יכול.⁴⁷

כמות שהראיתי, לאיש-שלום קדמו חכמים, אך דבריהם לא היו ידועים לו בזמן שכתב פירושו לספרי, ולפיכך נכון לראות בו "חלוץ" בפירוש הנידון, שכן ריכוז הדברים יחד לכלל סיפור אחד לכיד, מספר בראשית עד לרשימות ההתנחלות בספר יהושע, מהווה ללא ספק תרומה ייחודית שלו לפרשנות המקרא העברית ולתולדות ישראל.

ד

בפרק א' (ליד ציון 15) אמרתי שלעיון במוצאו של עם ישראל ובתולדותיו עד כיבוש ארץ כנען יש "חשיבות רבה בנוגע לשאלה ממי נוצר עם ישראל, מי עמד בהר סיני, וממילא לזהות עם ישראל (ובלשוננו היום 'מיהו יהודי') - ומכאן ליחסו של עם ישראל ל'ג' הגר בתוכם' ולרוצה להסתפח אל עם ישראל". ברצוני להעיר עתה מעט בעניין זה מדבריהם של שני גדולי מחשבה בימי הביניים, שאחד מהם הוא גם גדול הלכה, והשפעתם על תולדות המחשבה היהודית עד לימינו ועל המעשה רבה ביותר, הלא הם ריה"ל והרמב"ם.⁴⁸

47 שביט וערן (לעיל הע' 42), עמ' 192. וראה גם דבריו של בובר (לעיל הע' 2), עמ' 35: "אין לקבוע קביעה היסטורית, אם סיני היה הר-געש, ודבר זה אין לו בעצם גם משקל היסטורי; אבל שהשבטים הנאספים לרגלי 'ההר הבורע' שמעו דברים של מנהיגם משה כבשורת אלוהיהם, אשר כונן ברית בינם לבין עצמם וברית בינו לבין עדתם כאחת - דבר זה הרי הוא בעצם תהליך היסטורי, היסטורי במובנה העליון של המילה, עובדה היסטורית במיוחד העולה מתוך הקשר היסטורי ופחתת הקשר היסטורי חדש". וראה י"א זליגמן, "ממציאות היסטורית לתפיסה היסטוריוגרפית", הנ"ל, מחקרים בספרות המקרא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 103: "בין המציאות לבין כל היסטוריוגרפיה עומדת החוויה ההיסטורית (ההדגשה במקור), כלומר הרושם שעושים המאורעות על בני תקופתם [...] בחוויה זו מתחילים תהליכי הסלקציה והטראנספורמאציה [...] תפיסת ההיסטוריה (ההדגשה במקור) [...] נוטה ליצור בהם (במאורעות, י"ח) מעין אחדות שמלכתחילה לא היתה בהם. כמו-כן שואפת היא להופכם במשך הזמן לרעיונות ולתפיסות אידיאליים, שכמעט אבד מהם כל קשר למציאות היסטורית שפעם היתה קיימת (ההדגשה שלי)". [וראה ג' גבריהו, "מאולברייט עד הרב מדין", מקור ראשון, י"ב באב תש"ע, שבת, עמ' 14].

48 ראה להלן, הע' 62.

דבריהם של ריה"ל והרמב"ם עומדים ברשות עצמם, ואת הדיון בהם אפשר לערוך ללא קשר לדברים שהועלו עד עתה, אך כמדומני שהדברים יועשו הרבה על הרקע שהועלה לעיל - ולהפך: אף דבריו של איש-שלום יקבלו ממד רחב יותר ויועמדו בהקשר היסטורי ותרבותי שהיקפו גדול יותר.

כאמור, את מוצא עם ישראל ותולדותיו עד כניסתו לארץ משרטטים חוקרי המקרא בדגמים שיונקים ממדעי החברה ומהמחקר ההיסטורי, והם חשובים ביותר להכוונת המחשבה והעיון (ראה לעיל ליד ציונים 12-13). אמנם, כמדומני שאפשר לשרטט את מוצאו של עם ישראל ותולדותיו הקדומות גם על פי שני דגמים אחרים, שיש מקום לומר שהם מסתעפים מהדגמים שמניתי, והם מדגישים יותר את אופיו ואת ייחודו של עם ישראל: לדגם האחד אפשר לקרוא "דגם המוצא-הייחוד הביולוגי, הגנטי" ולדגם האחר "הדגם הרוחני".

ואם אנו באים לבחור בין הדגמים, לכאורה הדגם שהזכרתי ראשון הוא הפשוט והברור לכל אדם שיודע מעט תנ"ך - ודאי לפי "פשט" המקרא⁴⁹ - ואין להרהר אחריו: בני ישראל כולם הם צאצאי יעקב שירד למצרים, הוא ובניו עמו בשבעים נפש, וכולם נבררו ב"ברירה טבעית (עליונה)", ולא הייתה בהם פסולת (אך ראה להלן, הע' 55). וכן סיכם את תולדות ישראל מתחילת האנושות עד מעמד הר סיני ר' יהודה הלוי ב"כוזרי":

אמר החבר: כתר לי זעיר ואוכיח לך גדולת העם הזה, ודי לי בעדות שהעידה התורה כי אותם בחר האלוה לו לעם ולאומה מבין כל אומות העולם, וכי הענין האלוהי חל בכל המונם עד שנעשו כולם ראויים לשמוע את הדיבור האלוהי...

אדם הראשון היה שלם בכל [...] ולכן נקרא אדם הראשון אצלנו "בן אלהים", וכל הדומים לו מזרעו נקראו "בני אלהים".⁵⁰

49 כלומר זרימת המקרא - ראה בבלי, חולין יח ע"ב (נו ע"א): "נהרא נהרא ופשטיה"; וברש"י שם נו ע"א: "נהרא נהרא ופשטיה - אין פשטי הנהר דומין: זה חריף [מהיר] וזה עומד [אטי]".

50 וראה גם כוזרי ד טו, מהד' אבן שמואל עמ' קעב (שם גם על ה"קליפה" שנוכרת להלן בסמוך). על "בן/בני אלוהים" נשתפכו הרבה דיואות ונשתברו הרבה קולמוסים - וראה לפי שעה מאמרי "ממיתוס לאתוס - בן תורה, בן נביא ותלמוד תורה (הערות אחדות על האב, האם והבן)", דרך אגדה 10 (תשס"ז), עמ' 110 ליד ציון 41 ובהערה שם, עמ' 137. לשיטת ריה"ל בנידון הוסף אבן עזרא לבר' ו' ב', ובמפורש שם ב"שיטה אחרת". וראה: י' סילמן, בין פילוסוף לנביא, רמת-גן תשמ"ה, עמ' 136 (גם על ה"קליפה"); י' סילמן, "דמותו של אברהם בספר הכוזרי בהקשריה השיטתיים", אברהם, אבי המאמינים - דמותו בראי ההגות לדורותיה, מ' חלמיש ואחרים (עורכים), רמת-גן תשס"ב, עמ' 134-142 ובייחוד עמ' 135 הע' 15, 20. [דבריו של ריה"ל מעוררים למחשבה על אימוץ הרעיון של "חיקוי האל" (imitatio Dei), ויש ברעיון זה כדי להוסיף על דבריי במאמרי הנ"ל, עמ' 100 ד"ה ההבנה: בן תורה מחקה את מעשי אביו.]

והנה אדם הראשון הוליד בנים רבים אך מכולם לא היה ראוי לבוא במקומו כי אם הבל... ומשהרגו קין אחיו... ניתן לאדם שת תחת הבל, ושת היה דומה לאדם, ולכן נעשה הוא לסגולת אדם וגרעינו, ואילו שאר הבנים לא היו כי אם כקליפות.

וסגולת שת היה אנוש בנו.

וכך נמשך הענין עד נח... ולפי ימי חייהם מונים אנו את השנים מאדם ועד נח... וכך היה הדבר גם בדורות אשר מנח עד אברהם. אמנם היה בהם מי שלא דבק בו הענין האלהי - כך, למשל, תרח, אולם - אברהם בנו היה תלמיד לאבי אביו, לעבר, - גדולה מזאת! הוא הכיר גם את נח, - כי הענין האלוהי נמשך אצלם מאבות אבות אל בני בנים.

כך היה אברהם סגולת עבר ותלמידו, ועל כן נקרא "עברי",

ועבר היה סגולת שם

שהיה סגולת נח...

וסגולת אברהם מכל בניו היה יצחק...

וסגולת יצחק היה יעקב...

אולם בני יעקב היו כולם סגולה, כולם יחד ראויים לענין האלוהי...

בעת ההיא נמצאו בני ישראל כולם ראויים להראות האור האלוהי בתוכם... (אמנם היו ביניהם גם חוטאים... אבל אין ספק שגם הם היו סגולה מבחינה ידועה, שהרי מצד שורשם וטבעם היה בהם מן הסגולה ועתידים היו להוליד בנים שיהיו סגולה. כך יש להיזהר באב החוטא שכן הוא נושא את זרע הסגולה אשר בהזדככו תתגלה בבנו או בכנו... מה שאין כן בשורש כל מי שיצא מחם ומיפת).⁵¹

מסקנתו של ריה"ל מן הדברים האמורים ברורה והגיונית:

על כן אין אנחנו רואים כל מי שקיבל עליו את דתנו בדיבור פה בלבד כשווה לנו... ואם הגר מתחזק ומקבל עליו ללכת בדרך זו (שהוסברה על ידי ריה"ל, ולא הובאה כאן) כבר זכה לו ולזרעו במידה מרובה של קירבה לאלוה. אך גם אחרי אשר קיבל עליו כל אלה לא ישוה הגר לבן ישראל מלידה, כי בן ישראל רק הוא ראוי לנבואה ואילו הגרים - תכלית אפשרותם בקבלם מבני ישראל את

51 א צה, עמ' לב-לג; מכיוון שלא ניקדתי כתבתי בכתוב "מלא". על "עברי" ראה לעיל הע' 46, ובייחוד בציון לדברי מאיר איש-שלום.

תורתם היא להיות לחסידים ולחכמים אך לא לנביאים (שם שם קטו, עמ' מד).⁵²

אשר ל"טוהר ייחוסם" (וייסלח לי הביטוי על משמעויותיו המודרניות והימי ביניימיות הקשות⁵³) של בני ישראל אומר ריה"ל דברים מפורשים: "כי היו בני ישראל המשוועדים במצרים שש מאות אלף איש... כולם שומרים על יחשם אל שנים עשר השבטים

52 אלו דבריו המפורסמים. וראה ח"ה בן-יששון, "ייחוד עם ישראל לדעת בני המאה הי"ב", פרקים - ספר השנה של מכון שוקן, ב (תשל"ד), עמ' 157, 161, 163-164. וראה י' קויפמן, גולה ונכר (להלן, נספח מס' 4, להערה 62), עמ' 219 הע' 4. אך אפשר שלריה"ל גם השקפה שונה על מעמדו של הגר - ראה סילמן, בין פילוסוף לנביא (לעיל הע' 50), עמ' 134-135 [בייחוד עמ' 135: הפניה למאמר שלישי, יז, עמ' קיב-קיג (סילמן מצטט את אבן תיבון)]; וראה עוד שם, עמ' 223-224, 240, 242, 246-248. וראה Diana Lobel, *Between Mysticism and Philosophy: Sufy Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, Albany 2000, pp. 30-40; וראה בייחוד שם ליד ציון 80 [על ספר זה למדתי ממאמרו של ז' לסקר, "יחסי יהודים-נוצרים בימי הביניים", ציון עד (תשס"ט), עמ' 98 הע' 15]. שם החיבור - "ספר הטענה והראיה להגנת הדת המושפלת" - מוליך להיבט פולמוסי בדברי ריה"ל, כפי שהעירה ח' כשר במאמרה "על היהדות התורשתית", הארץ, ה' בסיוון תשס"ח (8.6.2008), תרבות וספרות. היא מדגישה שריה"ל כתב את דבריו מחמת טענותיהם (בתחילת סיפור המסגרת של "הכוזרי") של הנוצרי על "ישראל שברוח" ושל המוסלמי על חשיבות ההצטרפות לאסלאם ופניית הקוראן אל כל האומות - ובהדגשה זו יש כמדומני מקום לומר שיש יסוד-מה של דיעבד בדברי ריה"ל [וראה מה שהביאה לובל (לעיל) בהערה 80]. אמנם ראה י' סילמן, "הטעמים השיטתיים לרעיון בחירת עם ישראל בספר-הכוזרי", סיני פ (תשל"ז), עמ' רסג: "תורת דרגות המציאות אינה מהווה - כפי שחשבו רבים - אבן-פינה לרעיון על בחירת עם ישראל, אלא להפך; תפקידה לשמש הסבר תאורטי לרעיון שמושתת, אליבא דריה"ל, על יסוד אמפירי עובדתי בלתי-תלוי [...] תורת דרגות המציאות מוצעת בספר, רק אחרי שביסס ריה"ל את תורת בחירתו של עם ישראל" (וראה שם עמ' רסד, ביקורת על שיטת ריה"ל). נראה לי ששתי הגישות הן בחינת "צבת בצבת עשויה" - כלומר, לאחר שריה"ל החליט לכתוב כתב הגנה על "הדת המושפלת" הוא השתמש בטיעונים "אמפיריים ועובדתיים". אבל ליד ציון 49 הדגשתי ש"שיטת ריה"ל" יכולה לצמוח מעיון "במקרא כפשוטו" (וראה למשל Jacob Milgrom, *Leviticus - A Book of Ritual and Ethics*, Minneapolis 2004, עמ' 248, ד"ה We should not).

53 ראה סנגוריה, לא ישירה, על תפיסת "טוהר הדם" כאן - בובר (לעיל הע' 2), עמ' 202: "הקובלנה של אהרון ומרים כלפי משה אינה פרי מגמה כללית לשמירה על הדם הטהור, אלא פרי ההשקפה שהמשך הירושה לסגולת ה"רואה" במשפחה מקופח על-ידי היסוד הזר, השקפה שמתוכה - אם מתחשבים התחשבות היסטורית באישיות ה"אבות" כמקבלי התגלות וראשי עדות דתיות - אפשר להבהיר כמה עניינים בתולדות האבות" (כנראה מתכוון לחיפוש כלות בארם נהרים; ואולי גם לגירוש הנשים הנוכריות מירושלים בימי עזרא [?]). וראה את דבריו בספרו דרכו של מקרא, ירושלים תשכ"ד, סוף עמ' 95 ראש עמ' 96, על הביטוי "גוי קדוש" (ושם כתב "אלא שדבר זה עלול לגרום אסמכות רחוקות" - האם התכוון לתורות גזע למיניהן?). וראה להלן הע' 62-65 (בהערה 65 ראה בייחוד מה שהביאו שביט וריינהרץ, המצוינים שם, בעמוד 253).

ונקראים על שמם,⁵⁴ לא יצא איש מכללם ולא ברח איש אל ארץ אחרת, אף לא בא נכרי במחנם (שם שם פג, עמ' כה)."⁵⁵

אלא שעיון במדרשות יכול להביאנו לרקימת סיפור אחר על תולדות האבות ויוצאי מצרים, כזה שמעז לעסוק אף במה שאיש-שלום וקיל לא עסקו, וממילא להוליכנו לעיון נוסף בזהותו של עם ישראל. להבהרת הדברים אביא את "קיצור תולדות עם ישראל" על פי הרמב"ם, ובהערות אפרט את מקורותיו; ואלו דבריו:

עד שנולד עמודו של עולם והוא אברהם אבינו [...] ויצא לחרן והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם שיש שם אלוה אחד לכל העולם ולו ראוי לעבוד.

והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא, שנאמר: "ויקרא שם בשם ד' אל עולם" (בראשית כא לג). וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו היה מודיע לכל

54 ראה ויקרא רבה לב ה, מהד' מרגליות עמ' תשמט: "שלא היה בהן פרוץ ערוה. תדע לך שהוא כן - אחת היתה ופירסמה הכתוב: 'זשם אמו שלומית בת דברי למטה דן' (ויק' כד יא)". וראה פסיקתא דרב כהנא, בשלח, מהד' מגדלבוים עמ' 182-183: "שהיו אומות העול' מונים ל'ישר' ואו' להם שהם בניהם של מצריים - בנפשותיהם של 'ישר' היו שולטין, לא כל שכן בנשותיהן?! א"ר הושעיה: 'באותה שעה קרא הקב"ה למלאך שהוא ממונה על ההריון אמ' לו, לך וצייר לי צורת הולד בדמות אבותם. הד"ה דכת' 'לראובן משפחת הראובני, לשמ' משפחת השמעני' (במ' כו ז, יד). אמ' ר' מרינוס בר' הושעיה: 'כאנש דאמ' ברוני סברוני סכיווני. א"ר אדי: הי ברישי דתיבותא ויוד בסופה - י"ה מעיד עליהן שהן בניהם של אבותיהם'."

55 ריה"ל מתעלם מה"ערב רב", ונוקט כנראה שהם שחטאו בעגל והם שהומתו על ידי בני לוי - ראה ויקרא רבה כו ח, עמ' תרמא: "רב הונא ורב אידי בש' ר' שמואל בר נחמן: מוצלין היו ישראל מאותו מעשה. שאילו עשו ישראל את העגל היה להן לומר 'אלה אלהינו ישראל', אלא הגרים שעלו עם ישראל ממצרים - 'וגם ערב רב עלה אִתָּם' (שמ' יב לח) - הם עשו את העגל, והיו מונין להן ואומרין להן 'אלה אלהיך ישראל' (שם לב ח)". וראה גם תנחומא בוכר בהעלותך כז, ע"ב, ועוד. אבל ראה שמות רבה יח י: "האלהים עשה שמחה לישראל, שגאלן. אמר האלהים: 'כל מי שאוהב את בני יבא וישמח עם בני - הכשרים שבמצרים באו ועשו פסח עם ישראל ועלו עמהם, שנא' 'וגם ערב רב עלה אתם'" (ראה שמ' יב מג: "זאת חֲקַת הַפֶּסַח כָּל בֶּן נֹכַר לֹא יֵאכַל בו"). וראה רמב"ן לבמ' א יח: "אבל 'זיתילדו' - שנמנו תולדותם למשפחותם לבית אבותם. הטעם, לומר כי כאשר צוה אותם משה כן מפי הקב"ה נקהלו כל העדה כלם אל פתח אהל מועד, חוץ מערב רב אשר לא מבני ישראל המה כי ניכרים היו בהם מיום שיצאו ממצרים". וראה י' קויפמן, גולה ונכר (להלן, נספח מס' 4, להערה 62), עמ' 231-233. להיבט מעניין של ניתוק בין ארץ מצרים לארץ כנען ראה ספר היובלים מ"ז ה'-ו' (וראה בצוואת שמעון ח ג-ד), שהייתה מלחמה בין אשור למצרים ושערי מצרים היו סגורים, ולכן לא ביקש יוסף מאחיז להעלות את עצמותיו מיד. וראה לעיל הע' 29, 44.

אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירהו לדרך האמת עד שנתקבצו אליו אלפים ורבבות והם אנשי בית אברהם.⁵⁶

ושתל בליבם העיקר הגדול הזה וחיבר בו ספרים והודיעו ליצחק בנו וישב יצחק מלמד ומזהיר.⁵⁷ ויצחק הודיעו ליעקב ומינהו ללמד וישב מלמד ומחזיק כל הנלוים אליו, ויעקב אבינו לימד בניו כולם והבדיל לוי ומינהו ראש והושיבו בישיבה ללמד דרך ה' ולשמור מצות אברהם...

והיה הדבר הולך ומתגבר בבני יעקב ובנלוים עליהם ונעשית בעולם אומה שהיא יודעת את ה'. עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן...

וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר וחזרין בני יעקב לטעות העולם וטעויותן.⁵⁸

56 והשווה לדבריו של רס"ג בהקדמתו לפירוש ספר יצירה, מהד' הרב קאפח, עמ' לג: 'ולימדם [אברהם אבינו] לעצמו ולימדם למיחדים שהיו עמו'. וראה קויפמן (לעיל הע' 43 ד"ה וראה עוד), עמ' 28.

וראה בראשית רבה פד ד, מהד' תיאודור ואלבק עמ' 1004: "אמר ר' חוניא אברהם היה מגייר האנשים ושרה הנשים". וראה רש"י שם. ובבראשית רבה נג ט, עמ' 564: "'היניקה כְּנִים' (בר' כא ז) - גילה דדיה והיו נובעים חלב כב' מעיינות. היו מטרונות באות ומניקות את בניהן [...] רבנין אמ' כל מי שבא לשום שמים נעשה ירא שמים". וראה מה שהביא תיאודור שם. עניין זה, שאברהם קיבץ סביבו "אלפים ורבבות", הציק לכמה מן ההוגים, שהרי השאלה לכאורה ברורה: להיכן נעלמו? שיטת הרמב"ם ברורה לחלוטין כפי שנראה בהמשך דבריו, אך מה יאמר אדם הרבק בשיטת ריה"ל? ראה על כך זוהר לך לך, לפסוק "ואת הנפש", עט ע"א-ע"ב; וראה עוד מעיינה של תורה, בראשית, עמ' נו; וראה עוד לעיל הע' 37, ולהלן הע' 57, 61.

57 ראה בראשית רבה פד ד, עמ' 1004: "[ו]ישב יעקב בארץ מגורי אביו". אברהם גייר גיורים - ויקח אברם את שרי אשתו וגו' ואת הנפש אשר עשו בחרן' (בר' יב ה). ר' אלעזר בשם ר' יוסי בן זמרה: אם מתכנסים כל האומות אינם יכולין לבראות יתוש אחד שיטילו בו נשמה ואת אומר 'את הנפש אשר עשו בחרן'?! אלא אילו הגרים... אמר ר' חוניא אברהם היה מגייר האנשים ושרה הנשים. יעקב גייר גיורים - ויאמר יעקב אל ביתו וגו' (שם לה ב) 'ויתנו אל יעקב את כל אלהי הנכר' (שם שם ד). ביצחק לא שמענו - ואיכן שמענו ביצחק? דתני ר' הושעיא בשם ר' יודה בר' סימון: נאמר כאן 'וישב יעקב בארץ מגורי אביו' - מגיירי אביו". וראה להלן, הע' 103.

58 הל' עבודה זרה פ"א סוף ה"ב, ה"ג; וראה גם הל' שמיטה ויובל פי"ג, תחילת הי"ג. וראה פסיקתא דרב כהנא, ויהי בחצי הלילה, עמ' 125 ("שלא היה בידם מצות" וכו'), וש"ג. על היחס בין "בית אברהם" לבין "ישראל" ו"בני יעקב" ראה: Lawrence Kaplan, "Maimonides on the Singularity of the Jewish People", *DAAT* 15 (1985), pp. x-xxi; אבל לפי המובא בשו"ת הרמב"ם להלן, צ"ע. וראה א' רביצקי, "מבוא - העקדה והברית: אברהם ובניו בהגות היהודית", אברהם, אבי המאמינים (לעיל, הע' 50), עמ' 14-17.

הרמב"ם רקם כאן סיפור שונה לחלוטין מכל מה שהכרנו עד עתה מלימוד שגור של המקרא, הניח תשתית ברורה לעיון בזהותו של עם ישראל ואף הסיק מסקנה מעשית מהסיפור ההיסטורי שטווה:

נמצא אברהם אבינו ע"ה הוא אב לזרעו הכשרים ההולכים בדרכיו ואב לתלמידיו וכל גר שיתגייר⁵⁹ [...] ודע כי אבותינו שיצאו ממצרים רובם עובדי ע"ז היו במצרים⁶⁰ [...] עד ששלח הקב"ה משה רבינו ע"ה [...] והבדילנו מן העמים והכניסנו תחת כנפי השכינה לנו ולכל הגרים ושם לכולנו הוקה אחת.⁶¹

59 ראה ירושלמי, ביכורים פ"א ה"ד, סד ע"א: "תני בשם רבי יהודה: גר עצמו מביא וקורא. מה טעם? כי אב המון גוים נתתיך' (בר' יז ה) - לשעבר היית אב לארם ועכשיו מיכן והילך אתה אב לכל הגוים. רבי יהושע בן לוי אמר: 'הלכה כר' יהודה'. אתא עובדא קומי דר' אבהו והורי כרבי יהודה". וראה פסיקתא רבתי מג, קפ ע"א: "וכל גרים המתגיירים בעולם וכל יראי שמים שיש בעולם מן אותם שינקו מן חלב של שרה". לביטוי "אב המון גוים" בהקשר הנידון כאן ראה רד"צ הופמן בפירושו לפסוק ד'; John Skinner, *Genesis*, Edinburgh 1969, pp. 291-292; מ' ויינפלד, "גדולה ממלכתית מדינית - התגשמות ההבטחה לאבות", ארץ ישראל כד (תשנ"ד), עמ' 89 ד"ה במסגרת; סרנא (לעיל הע' 3), עמ' 124, בסוף פירושו לפסוק ד'. וראה בתרגומו של רש"י הירש לפסוק ד' (vater der Wogenden Menge der Völker; "Wogenden" - לשון "גל מים"), והסכימו עמו בנו יעקב ("Vater" eines Gewoges von Völkern) ובובר ורוזנצוויג (Vater wirst einer Woge von Erdstämmen). הראשון אשר ידוע לי לפי שעה, שקשר "המון" כאן ללשון "גל מים" (ראה ירמיהו י יג, "המון מים", וראה יש' יז ב, ועוד; וראה במילונם של קוהלר ובאומגרטר, ערך "המון" הוראה 3, ומילון בני-יהודה בערך הנוכח, בתחילתו), הוא רש"י הירש (והוסיף בביאור נימה של זלול-מה; אך ראה שד"ל שם); אחרים תרגמו לשון ריבוי. אך ראה פון ראד (Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose*, Göttingen 1958, עמ' 167-169), שתרגם "Vater einer Völkermenge" כלומר "המון" לשון ריבוי, אך פירש "Vater eines Getümmels von Völkern" כלומר "המון" מלשון המולה - Getümmel. וכתב עוד: "Eher wäre dann schon mit B. Jacob (z. St) an die Proselyten zu denken" [יותר נכון לחשוב עם ב' יעקב (על-אתר) על הגרים; עמ' 169].

60 השווה לדברי הרמב"ם באיגרת השמד, מהד' הרב קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' קט: "ועתה אתחיל לבאר גודל הטעות אשר נכשל בו המסכן הזה [...] ואומר שהמפורסם בדברי רבותינו ז"ל שישראל בימי משה לפני צאתם ממצרים השחיתו דרכם [...] וכן ישראל בימי אליהו היו כולם עובדי עבודה זרה ברצון בעונותיהם" וכו'. אבל שם הרמב"ם מדגיש יסוד אחר, ואכמ"ל.

61 שו"ת הרמב"ם, מהד' בלאו סי' רצג, עמ' 549; וראה הלכות מלכים פ"ח ה": "משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל [...] ולכלל הרוצה להתגייר משאר האומות". וראה תוספות בבבלי, בבא בתרא פא ע"א, ד"ה למעוטי: "הגר מביא ואינו קורא לפי שאינו יכול לומר אשר נשבע לאבותינו לתת לנו' (משנה, ביכורים, א, ד). ומכוח ההיא משנה לא היה מניח רבנו תם לגרים לברך ברכת הזימון לפי שאינו יכול לומר 'שהנחלת לאבותינו ארץ טובה'. וקתני גמי (שם במשנה) 'כשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר אלהי אבות ישראל וכשהוא מתפלל בבית הכנסת אומר אלהי

כלומר, להיות "בן אברהם" פירושו להיות במדרגה רוחנית ומוסרית מסוימת: "אב לורעו הכשרים ההולכים בדרכיו". והרמב"ם מוסיף ומדגיש: "מעמד הר סיני הוא ש'הבדילנו מן העמים והכניסנו תחת כנפי השכינה'".⁶²

הדגם ששרטט ריה"ל יכול להיכלל בנקל בדגם הראשון של החוקרים, שציינתו לעיל, ובמידת-מה גם בדגם השני, אך בוודאי לא בדגם השלישי ובדגם הרביעי. הדגם של הרמב"ם מתאים מאוד לדגם השני הנזכר ואף לדגם השלישי והרביעי. האם יכול הדגם הראשון לכלול את שיטת הרמב"ם? נראה שלא. הרמב"ם אומר במפורש שמשה הכניס תחת כנפי השכינה גם את הגרים, ואם כן, כובשי ארץ כנען לא היו בני יעקב לבדם.⁶³

אבותיכם ואם היתה אמו מישראל אומר אלהי אבותינו'. ולר"י נראה דשפיר מצי אמר גר 'לאבותינו' ולא קיימא לן כההיא משנה אלא כר"י דפליג עלה כדאיתא בירושלמי דאמר 'תני בשם ר"י גר עצמו מביא וקורא מאי טעמא דאמר קרא 'כי אב המון גוים נתתיך' לשעבר היה אב לארם מכאן ואילך לכל גוים. ר' יהושע בן לוי אמר הלכה כר"י. עובדא אתא קומי רבי אבהו ואורי כר"י".
 וראה בן-ששון (לעיל הע' 52), עמ' 183, 185-187. וראה מ' פינקלשטיין, הגיר - הלכה למעשה, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 30: "מדברי הרמב"ם, באחת מתשובותיו לעובדיה הגר, אפשר ללמוד, כי אף את אבותינו יש לראות כמי שהתגיירו, כאשר יצאו מצרים". וראה י' בן-נון, "אין בהלכה ביטול גיור", Ynet יהדות, 2.05.08 (<http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3538615,00.html>): "חמור מזה - הרמב"ם כתב באתו הפרק [פי"ד מהלכות איסורי ביאה ה"א-ה"ד], בתחילתו, שבני ישראל עצמם נכנסו לברית - כמו גרים - ביציאת מצרים ומעמד הר סיני 'וכן לדורות, כשירצה הגוי להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה, ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה...'. רוצה לומר, מעמד הר סיני הוא מעמד הגיור של עם ישראל, לדורות" [וממשיך על פי הדברים שהבאתי לעיל בהערה 60 (אני מודה לפרופ' ד' שפרבר על ההערה על דברי בן-נון)]; וראה מ' אברהם, "שערי גיור - על אלימות וכוונות טובות" אקדמות כב [תשס"ט], עמ' 197-209, ומשם אפשר לשלשל את השמועה). ניסוחיהם של פינקלשטיין ושל בן-נון טעונים לדעתי דיוק, אך הם מדגימים היטב את העולה ממה שהבאתי, והם פן אחד של היחס לגר שהערתי עליו בתחילת דבריי. (גם הרמב"ם אינו מזכיר את ה"ערב רב").

62 גרעינה של "מחלוקת" ריה"ל והרמב"ם בא כבר במקרא - ראה עז' ט ב: "כִּי נִשְׂאוּ מִבְּנֵיהֶם לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם וְהִתְעַרְבוּ זֶרַע הַקֹּדֶשׁ בְּעַמֵּי הָאֲרָצוֹת" - ועזרא לא "גייר" את הנשים, ראה שם י ג, יא, יט; וראה גם נחמ' יג א-ג [לראשית ימי הבית השני ראה גם מל' ב יא]. וראה בהרחבה להערה זו, להלן נספח מס' 4.

63 וראה לעיל הע' 58. כמובן אפשר לטעון שכוונת הרמב"ם לומר שמשה הכשיר את הקרקע לכניסת הגרים תחת כנפי השכינה. אך נראה לי כדעה שכתבתי בפנים, מהשימוש בלשון עבר בפעלים הבונים את המשפט - "ששלח", "הבדילנו", "הכניסנו", "ושם" - שלשון עבר זאת מכוונת את הדעת למעמד הר סיני. וראה לעיל הע' 61, ד"ה וראה בן-ששון.

אין ככוונתי לומר שריה"ל והרמב"ם, שהבאתים כדי להאיר את הנושא מן ההיבט האקטואלי יותר, וכותבים אחרים שהוזכרו כאן, עיינו בתנ"ך דווקא כפי שעיין איש-שלום,⁶⁴ אך ודאי שמכל המקורות שהובאו עד עתה עולה ש"קיצור תולדות עם ישראל" אינו כה פשוט, והדברים, כאמור, משתלשלים לתפיסה העצמית של עם ישראל ולסוגיית "מיהו יהודי".⁶⁵

ה

הבה נסכם דברים ממה שהעלינו. בשני הפרקים הראשונים ראינו שאת מוצא עם ישראל וישיבתו בארץ כנען, ואחר כך ירידתו מצרימה וישיבתו בה, וחזרתו לארץ כנען, ניתן לספר בעיקר בשני אופנים, ששונים זה מזה; ראינו גם אופנים אחרים אך אין הם עתה עיקר ענייננו. האופן האחד הוא המוכר והרגיל מספר דברים (ועוד) ומההגדה של

64 אני מדגיש "דווקא כפי שעיין איש-שלום", וראה לעיל ליד ציון 49 ובהערה 52, ד"ה שם החיבור. האם יהיה זה מופרך לחשוב שאיש-שלום הרהר ברמב"ם בשעה שכתב את דבריו?

65 על התפיסה העצמית של עם ישראל ראה למשל קויפמן וויינפלד, לעיל הע' 62; וראה שוורץ (שם) - ובעברית ראה כמה דברים בשני מאמריו הבאים: "בין חכמים וכוהנים בימי בית שני", מחקרים בתולדות ישראל בתקופת הבית השני, ליקט דניאל שוורץ, ירושלים תשנ"ו, עמ' 405, 413; "מכוהנים בימינו לנוצרים בשמאלים? לפירושו והתפתחותו של סיפור משנאי (משנה, ראש השנה, ב, ח-ט)", תרכ"ץ עד (תשס"ה), עמ' 23, 30-33, 39-41 וראה גם את סיכומה של ש' יפת על השקפת בעל דברי הימים בנידוננו, לעיל הע' 31 עמ' 299. העיון כאן יכול להוליך כמוכן גם לעיון במשנתו של המאירי על "האומות הגדורות" - ראה סיכום נוח וציונים למחקרים בספרו של י' תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק שני: 1200-1400, ב, ירושלים תשס"ד, עמ' 167-170. [למאירי קדם בהיבט מסוים של יסוד זה ר' יהודה הלוי (ראה מאמר רביעי, ד), והרמב"ם פיתח את העניין (ראה בן-ששון [לעיל, הע' 52], עמ' 181-182), אך המאירי גיבש את היסוד לשיטה לכידה.] ולא דמותר להזכיר את הפולמוס שהתעורר (שוב) על ספרו של פרופ' ש' זנד, שטען בספרו החדש [מתי ואיך הומצא העם היהודי?, תל-אביב 2008; הספר אמנם חדש אך אינו מחדש - וראה גם י' ברטל, "המצאת ההמצאה", הארץ, ספרים, כ"ג באייר תשס"ח (28.5.2008)] שאין "עם ישראל" כמוכן האתני, אלא "קהילות יהודיות", רוב היהודים האשכנזים הם צאצאי הכוזרים (וטענות נוספות). וראה כנגדו י' שביט, "משה החייט ואביו הסלאווי", הארץ, תרבות וספרות, כ"ז בניסן תשס"ח (2.5.2008). מלבד התייחסו לטענותיו של זנד, דקדק פרופ' שביט גם במונח ובמושג "גזע יהודי" כפי שהשתמשו בו כותבים יהודיים שונים עד השואה - יעקב שביט, הארץ, י"א באייר תשס"ח (16.5.2008), תגובות, עמ' 4 (אני מודה לפרופ' שביט על הפניה זו); וראה ביתר פירוט י' שביט ו' ריינהרץ, דרווין וכמה מבני מינו - יהודים קוראים את דרווין, ספנסר, באקל ורנאן, הקיבוץ המאוחד תש"ע, עמ' 228-262 (ראה בייחוד עמ' 249). וראה את דבריו של קנהול (לעיל, הע' 2), בסוף עמ' 165. וראה משה גיל, "לא כוזרים ולא יהודים", הארץ, ד' באייר תשס"ט (28.4.2009), תרבות וספרות, עמ' 4; מ' גיל, "החוזרים לא התגיירו", ציון עה (תש"ע), עמ' 5-14 (טענותיו של גיל אינן שייכות לנושא דילן, והובאו רק לרווחה דמילתא). תן דעתך גם לכותרת של מאמר פובליציסטי: ג' שוקן, "קללתו של עזרא", הארץ, י"ב באלול תשמ"ה [9.8.1985]; נדפס מחדש שם, ט"ו בטבת תשע"א (22.12.2010), חלק ב, עמ' 2].

פסח: אבותינו באו לארץ כנען מארם נהרים, נאחזו בארץ כנען בנדודים בה ובעיבוד מזדמן של אדמתה, כולם ירדו למצרים על פי דבר ה' לאברהם בברית בין הבתרים, והקשר בינם לבין ארץ כנען נותק. בארץ מצרים הם פרו ורבו, ושועבדו, ולאחר זמן יצאו ממנה במורא גדול וקיבלו את התורה בהר סיני, נדרו במדבר ארבעים שנה וכבשו את ארץ כנען. באופן השני הסיפור מעט שונה: אבותינו באו לארץ כנען מארם נהרים, נאחזו בארץ כנען בנדודים בה ובעיבוד שיטתי יותר של אדמתה, רכשו נכסים ובני משק, ירדו למצרים על פי דברי הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים אך השאירו בארץ נכסים ובני משק והקשר בינם לבין ארץ כנען לא נותק. האם ירדו עמם גם בני משק? איננו יודעים. מכל מקום, נראה שלאחר זמן נותק הקשר, ובין היוצאים ממצרים, מקבלי התורה וכובשי ארץ כנען ובין יושבי ארץ כנען לא היה כל קשר משפחתי.

כמדומני שאף על פי שמספרי הסיפור השני לא הרחיבו את עיונם לזהותם של יוצאי מצרים ולמקבלי התורה, הרי האור החדש שהם זרעו על קשרי יורדי מצרים עם יושבי ארץ כנען מרשה לנו להעמיק ולחפור בזהות עם ישראל, וזאת עשינו בפרק ד'. בפרק זה ראינו שאפשר לספר את הסיפור באופן שלישי, שונה לחלוטין: אבותינו באו לארץ כנען מארם נהרים, נאחזו בארץ כנען בנדודים בה ובעיבוד מזדמן או שיטתי של אדמתה, "גיירו" אנשים ונשים והרחיבו בה את תחום השפעתם הרוחני והגשמי. כולם - הצאצאים הביולוגיים של האבות והגרים גם יחד - ירדו למצרים על פי דברי הקב"ה לאברהם בברית בין הבתרים, הקשר בין היורדים ובין ארץ כנען אפשר שנותק ואפשר שלא נותק, והעם - שמנה צאצאים ביולוגיים של שלושת האבות וגרים - יצא ממצרים, קיבל את התורה בהר סיני, נדד במדבר ארבעים שנה, וכבש את ארץ כנען.

אמנם, רשאים אנו לתהות האם סיפור תולדות בני יעקב המוצג באופן השני שנזכר לעיל מוליך לאופן רביעי של הסיפור וממילא משליך גם על תפיסת הזהות של עם ישראל - לאמור, בארץ כנען נשארו בני יעקב (נכדים ו"בני משק") שלא קיבלו את התורה, ואם כן האם ניתן לייחסם על עם ישראל?⁶⁶ דעתם של חכמים והוגים בכל

66 לשיכון האזון ראה בר' כה ו: "וּלְבְנֵי הַפְּלִיגִישִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם נָתַן אַבְרָהָם מִתְּנַת וַיִּשְׁלַחם מֵעַל יִצְחָק בְּנוֹ בְּעוֹדָנוּ חַי קְדָמָה אֶל אֶרֶץ קְדָם" והשווה לענייננו יוסף בן מתתיהו, קדמוניות א 255, עמ' 28: "ויצחק נשא אותה [את רבקה] לאשה לאחר שכל הנכסים נמסרו לידו. כי בני קטורה יצאו ליסוד מקומות ישוב רחוקים"; וראה פילון, נגד פלקוס 45-46, מהד' ס' דניאל-נטף עמ' 31; ועוד יותר, שם כא יב: "כִּי בְּיִצְחָק יִקְרָא לְךָ יָרֵעַ". וראה קויפמן (לעיל הע' 43 ד"ה וראה עוד), עמ' 69: "אידיאה זו עצמה מסומלת גם באופי הלאומי של חוקת ברית-סיני" (ההדגשה במקור). [וראה מדן (לעיל הע' 44), עמ' 3, "המהפך הדמוגרפי", ד"ה בחרדת קודש].

אך ראה בובר (לעיל הע' 15), עמ' 20: "רביעית, שבאמצעות ברית משותפת עם אדון זה (ה'), על משפטיה וחוקתה, נשלם עצם היותה לעם. ודאי, לכלל חטיבה מוצקת ומוגמרת עדיין לא בא העם גם עתה; מכל מקום מאוחד הוא דיו לקלוט, לאחר כיבוש הארץ, בתוך חיי-מורשת שלו, בתוך ליכודו

הדורות, עד עליית המחקר המודרני של המקרא, ברורה, והיטיב לנסח את הדברים רב סעדיה גאון: "שאומתנו בני ישראל אינה אומה אלא בתורתיה" (תורה שבכתב ותורה שבעל פה);⁶⁷ ודאי שלאחר שלימדונו חכמים שקבלת גרים לישראל היא במילה ובטבילה ובקבלת תורה ומצוות, אנו מוגבלים הרבה בדיון הלכתי בנושא זה.⁶⁸

ופילוגו הפולחני-מדיני, גם עממים קרובים, שלא היה להם חלק באירוע היסטורי זה." וראה י' זקוביץ, צבת בצבת עשויה - מה בין מדרש פנים-מקראי למדרש חוץ-מקראי, תל אביב תשס"ט, עמ' 172: "עיינונו של איוב בין דמויות ספר בראשית (ויהיו כיובב מלך אדום [...]) הביא לזיהוי דינה בת יעקב כאשתו [השנייה] (ראה ביתר פירוט ח' מאק, "אלא משל היה" - איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל, רמת-גן תשס"ה, עמ' 58-60). אנו למדים זאת מדבריו שבראש ספר דברי איוב [...] נישואין בין דינה ואיוב מזרע אדום - המעצימים וממשיכים את הקרבה בין ישראל לאדום ובין יעקב לעשו - אל דורות צאצאיהם, משיגים מטרה כפולה: איוב, שאינו מבני ברית, הוא מופת לאיש צדיק וגיבורו של ספר מקראי. חיבורו עם בת יעקב מכניס אותו תחת כנפי השכינה ומעניק לו יתר לגיטימציה" (ראה גם בבלי, בבא בתרא טו ע"ב: "ויש אומרים איוב בימי יעקב היה ודינה בת יעקב נשא [...] וכולהו תנאי סבירי להו דאיוב מישראל היה לבר מיש אומרים"). (ויש להעיר ש"עולם הפוך ראינו" כאן: שבמקרא ובספרות התלמודית בדרך כלל אישה נספחת לבעלה ולא גבר לאשתו.) וראה לעיל הע' 15, על "ישראל" שבמצבת מרנפתח.

הנבחר באמונות ובדעות, מאמר ג' ז, מהד' הרב קאפח עמ' קלב. וראה דברי סרנא, לעיל הע' 14; וראה גם ב' יעקב בפירושו לשמ"א א 1-2 (Exodus, trans. Walter Jacob, Hoboken. NJ 1992), עמ' 6-7, ובייחוד ד"ה The fact that the entire people was called *b'nei yisrael* at the very beginning of its history showed the dual *religious-secular* (my emphasis - IH) role which this people would play. They should consider themselves not only as *b'ney Yaakov*, physical descendants of the patriarch, but also in mind and spirit heirs of the original family of Israel and their ancestors". וראה לעיל הע' 65.

ומכל מקום "הטון עושה את המוזיקה". ואם ב"צלילי המוזיקה" עסקינו, ראה על הקשיים ההלכתיים בגיור בזמן הזה, אברהם, לעיל הע' 61; וראה כיוון מעניין בדבריו של ד' שורץ, "השם 'ישראלי' גם הוא מכובד", דעות 42 (תשס"ט). ומכיוון שההיבט ההלכתי המודרני הוא בקעה לעצמו, די בהפניות אקראיות אלה, ומכל מקום ראה בבלי, עדויות פ"א מ"ה (והדברים נכוחים לכל העין כאן): "ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין, הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין? שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו" וכו' (וראה במפרשים); וראה בתוספתא שם ה"ד (עמ' 455), דברי ר' יהודה. הרוצה להרחיב עוד בעינים על פי חוקרים מודרניים של המקרא יעיין בספרו הנזכר של י' קנוהל (לעיל הע' 2), בייחוד בפרק השישי, ובספרו של מ' סמית' *The Early History of God* (M.S. Smith) (גרנד רפידס [מישיגן] וקמברידג' 2002). ואציין כאן שני מחקרים נוספים, שמספקים כאן: ש"א לויונסטם, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 10-14; א' טוויג, מתן תורה בסיני, ירושלים תשל"ז, עמ' 3-4.

אגב הילוכנו ראינו גם כיצד עיון (לא תמים) במקרא מתגלגל למדרש, ממנו - לפרשנות (כנראה תמימה) של המקרא בימי הביניים, ומשם (בלי קשר גנטי) - לפרשנות המקרא היהודית במאה הי"ט (כנראה גם היא לא תמימה), וכל אלו מאוירים בעיון ב"מחשבת ישראל" ובקמצוץ בענייני דורנו, ומאירים אותם.

יקצר המצע מדיון בכל העולה ממה שהבאתי לעיל, אך הערתי ורמזתי להיבט אחד, חשוב ומעשי בדורותינו, בדבר היחס ל"גר הגר בתוכם" - ויבואו אחרים וימשיכו להרחיב ולדון. ודי במה ששפתותיו של מאיר איש־שלום דובבות ובמה שהעליתי.

נספח מס' 1

כדי להבין את דברי איש-שלום יש להקדים להם את דברי הספרי, וזה לשונו:⁶⁹

"כי הארץ אשר אתה בא שמה לְרִשְׁתָּהּ" (דב' יא י) - הרי זו נאמרה הפסה לישראל בשעה שיצאו ממצרים. שהיו אומרים שמא לא נכנס לארץ יפה כזו? אמר להם המקום "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים" - מגיד שארץ ישראל משובחת ממנה.

5 בשבח ארץ ישראל הכתוב מדבר. או בשבח ארץ מצרים? תלמוד לומר "וחברון שבע שנים נבנתה לפני צֵעַן מצרים" (במ' יג כב). צוען מה היה? מקום מלכות, וכן הוא אומר "כי היו בְּצֵעַן שריו" וגו' (יש' ל ד); חברון מה היתה? פסולת של ארץ ישראל, שנאמר "ממרא קרית הארבע היא חברון" (בר' לה כז). והרי דברים קל וחומר: אם חברון פסולת של ארץ ישראל⁷⁰ הרי היא משובחת בשבח,⁷¹ ארץ מצרים - שמשובחת מכל הארצות - קל וחומר לשבחה של ארץ ישראל.

10 ואם תאמר לא מי שבנה את זו בנה את זו?⁷² תלמוד לומר "ובני חם כוש ומצרים פוט וכנען" (שם י ו) - חם, לפי שבנה את זו בנה את זו. איפשר שבנה את הכעור ואחר כך בנה את הנאה? אלא בנה את הנאה ואחר כך בנה את הכעור.

15 משל לאדם שבנה שני טרקלינים, אחד נאה ואחד כעור. אין בונה את הכעור ואחר כך בונה את הנאה, אלא בונה את הנאה ואחר כך בונה את הכעור, שפסולתו של ראשון מכניס בשני.

הא, לפי שהיתה חברון משובחת ממנה היא נבנת תחילה.⁷³

69 פס' לו, מהד' פינקלשטיין, עמ' 69-71.

70 ראה בבלי, כתובות קיב ע"א: "ואין לך טרשים בכל א"י יותר מחברון, דהו קברי בה שיכבי".

71 שנבנתה שבע שנים קודם צוען; ולהלן בספרי: "וכן אתה מוצא בדרכי מקום, שכל מי שחביב קודם את חברון". וראה להלן הע' 109, ד"ה את שבע.

72 ואין כל יחס בין הערים.

73 אבל השווה בבלי, כתובות קיב ע"א: "אין לך מעולה בכל ארצות יותר מארץ מצרים, שנאמר 'כגן ה' כארץ מצרים' (בר' יג י), ואין לך מעולה בכל ארץ מצרים יותר מצוען, דהו מרבו בה מלכים, דכתיב 'כי היו בצוען שריו', ואין לך טרשים בכל א"י יותר מחברון, דהו קברי בה שיכבי. ואפילו הכי חברון מבונה על אחת משבעה בצוען, דכתיב 'וחברון שבע שנים נבנתה לפני צוען מצרים'. מאי 'נבנתה'? אילימא נבנתה ממש, אפשר אדם בונה בית לבנו קטן קודם שיבנה לבנו גדול?! שנאמר 'ובני חם כוש ומצרים פוט וכנען'! אלא שמבונה על אחת משבעה בצוען". והשווה בבלי, סוטה לד ע"ב, במדבר רבה טז יג, תנחומא שלח ח, תנחומא בוכר שם יד, לד ע"א.

וזה לשון מאיר איש-שלום:⁷⁴

- 20 (ו) עיין בסוטה ובכתובות שם.⁷⁵
 אמר מאיר איש-שלום:
 הרמב"ן והרשב"ם האריכו בפירוש הכתוב לפי פשוטו.⁷⁶
 ובהשקפה בעומק המקראות⁷⁷ יראה כי טרם ירדו אבותינו למצרים היה להם ארצות רבות ונחלות גדולות בארץ כנען.
 25 באברהם מצינו שהחזיק ראשונה סמוך לשכם (בר' יב⁷⁸), ונראה שהוא המקום אשר נסע שם יעקב בשובו מפדן ארם (שם לג⁷⁹). ומשם נעתק ההרה והחזיק עד בין בית אל ובין העי, וחזר למקומות אלו כששב ממצרים אחר הרעב (שם

74 ספרי עקב, עו ע"א, אות ו.

75 ראה לעיל הע' 73.

76 וזה לשון הרמב"ן: "לא כארץ מצרים היא' אלא טובה הימנה. ונאמרה הבטחה זו לישראל ביציאתם ממצרים, שהיו אומרים שמא לא נבוא אל ארץ טובה ויפה כזאת. יכול בגנותה הכתוב מדבר וכך אמר להם, לא כארץ מצרים היא אלא רעה הימנה, תלמוד לומר 'וחברון שבע שנים נבנתה' (כמ' יג כב), אדם אחד בנאן. דרך ארץ אדם בונה את הנאה ואחר כך את הגרוע וכו' - לשון רש"י מספרי. ועוד הביא מה שדרשו בגמרא במסכת כתובות בענין אחר, אפשר אדם בונה בית לבנו קטן ואחר כך לבנו גדול, אלא שמבונה אחד משבעה בצוען. ופשוטו של מקרא בדרך האזהרות נאמר, שאמר להם ושמרתם את כל המצוה וירשתם ארץ זבת חלב ודבש כי ה' יתן מטר ארצכם בעתו והארץ תתן יכולה, אבל דעו לכם שאינה כארץ מצרים להשקות אותה ברגל מן היאורים ומן האגמים כגן הירק רק היא' ארץ הרים ובקעות למטר השמים תשתה מים' - לא בענין אחר. וצריכה שידרוש ה' אותה תמיד במטר, כי היא ארץ צמאה מאד וצריכה מטר כל השנה, ואם תעברו על רצון ה' ולא ידרוש אותה בגשמי רצון הנה היא רעה מאד לא תזרע ולא תצמיח ולא יעלה בה כל עשב בהריה".
 וזה לשון הרשב"ם: "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים (היא)' - כן שיטת פרשיות הללו. צריכים אתם לשמור את מצוות י"י אלהיכם, כי הארץ הזאת טובה מארץ מצרים לשומרי מצוות, ורעה מכל הארצות ללא שומרים, כי הארץ אשר אתה בא שמה אינה כארץ מצרים שאין צריכים למטר ובין טובים ובין חטאים בטורח השקאת שדותיהם יש להם לחם, אבל ארץ ישראל אם אתם שומרים מצוות עיני י"י אלהיך בה להשקותה במטר השמים מרשית השנה ועד אחרית (ה)שנה לתת מטר בעת הצורך".

77 ראה לעיל הע' 25.

78 פס' ו-ז: "וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאַרְץ עַד מְקוֹם שְׁכֵם עַד אֵלוֹן מוֹרְהָ וַהֲפַנְעֵנִי אִזּוֹ בְּאַרְץ. וַיָּרֵא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזַרְעֲךָ אֲתָן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיִּבְנוּ שָׁם מִזְבְּחַת לַה' הַנְּרָאָה אֵלָיו".

79 פס' יח: "וַיָּבֵא יַעֲקֹב שְׁלָם עֵיר שְׁכֵם אֲשֶׁר בְּאַרְץ כְּנַעַן כִּבְאוֹ מִפְּדֹן אָרֶם וַיַּחַן אֶת פְּנֵי הָעִיר".

- יב⁸⁰). ואחרי הפרד לוט מעמו החזיק מקום סמוך לחברון, ונראה שהוא העמק
 חברון ששלח יעקב משם את יוסף אל אחיו (שם לז יד⁸¹). ומשם נסע והחזיק
 בארץ הנגב בין קדם ובין שור בארצות הפלשתים,⁸² ונטע שם אשל וקרא
 המקום באר שבע (שם כ כא⁸³). ובבאר שבע נצטווה על עקדת יצחק וישב
 שם ימים רבים (שם כב⁸⁴) אבל שרה אשתו היתה עודנה סמוך לחברון ומתה
 שם ובא אברהם מבאר שבע לחברון לספוד לה (שם כג⁸⁵). וא"כ היה לאברהם
 בארץ נחלה סמוך לשכם וסמוך לחברון ובגבול הנגב הוא באר שבע שם בנה
 מזבחות ונטע אשל ואוהלים וחפר בארות. 30
- אבל מה שהוצרך לקנות קבר לשרה לא היתה לפי שלא היה לו מקום
 לקבורה, אלא שבקש שתיקבר שרה בתוך בני חת לפי שהיתה חתית. ולכך
 קאמר "אַחֲזֵת קבר עמכם וגו' יִתְּנֶנָּה לי בתוכם לְאַחֲזֵת קָבֶר" (שם כג ד, ט).
 וששרה אמנו חתית היתה מפורש ביחזקאל [יח' טז ג (וגם בפס' מה)]: "אַבְיָד
 הָאֲמָרִי וְאֲמָר חַתִּית"; ובפ' המקרא גלו לנו חז"ל בסנהדרין מ"ד ע"ב 40
- 80 פס' ג-ד: "וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו מִנֶּגֶב יַעֲד בֵּית אֵל עַד הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הָיָה שָׁם אֶהְלֶה בַּתְּחִלָּה בֵּין בֵּית אֵל וּבֵין
 הָעֵי. אֵל מְקוֹם הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר עָשָׂה שָׁם בְּרֵאשִׁיטָה וַיִּקְרָא שָׁם אַבְרָם בְּשֵׁם ה'".
- 81 "וַיֵּאמֶר לוֹ לֵךְ נָא רְאֵה אֶת שְׁלוֹם אַחִיךָ וְאֶת שְׁלוֹם הַצֵּאֵן וְהַשְׁבִּנִי דָבָר וַיִּשְׁלַחְהוּ מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן וַיָּבֵא
 שְׁכֶמָה".
- 82 כ א: "וַיִּסַּע מִשָּׁם אַבְרָהָם אֶרְצָה הַנֶּגֶב וַיֵּשֶׁב בֵּין קְדֵשׁ וּבֵין שׁוּר וַיִּגַּר בְּגֵר".
- 83 כ א: "וַיִּטַּע אֶשֶׁל בְּבֵאֵר שְׁבַע וַיִּקְרָא שָׁם בְּשֵׁם ה' אֵל עוֹלָם".
- במקום אחר ["מאמר על חלוקת התורה", בית תלמוד, ד (תרמ"ה), עמ' 330] איש-שלום טוען
 לחילוף "אשל"/"אשר[ה]" [!], ואומר שליד בתי עבודה זרה ניטעו גנים לצל ולמרגוע, ובימי כינוס
 (עלייה לרגל) ישבו שם השופטים לדון. כך הוא מסביר את סמיכות העניין בפסוק "לא תטע לך
 אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלהיך" (דב' טז כא) ואת סמיכות הפסוק ל"שפטים וְשֹׁטְרִים תִּתֵּן לְךָ"
 וגו' [שם שם יח; על אשל/אשרה כתב בקיצור כבר במאמרו "נימוסן של אבות", שם, ב (תרמ"ב),
 עמ' 298]. וראה אנציקלופדיה מקראית, א, עמ' 763; וראה רשב"ם ורמב"ן לפסוק. איש-שלום
 מפרש את נטיעת האשל על ידי אברהם כנטיעה לצל, ואינו רוצה לפרשה כנטיעה לפולחן, אף
 שהפסוק אומר כן במפורש - והרי קריאה בשם ה' נעשתה ליד מזבחות, ככבר יב ח; כו כה (ראה
 WBC, מה שהביאו בשם סרנה). וראה יוסף בן מתתיהו, קדמוניות י ג 52: "והמלך (יאשיהו) עבר
 בעיר ובכל הארץ וגידע את החורשות, שהוקדשו לאלהי הנכר" (השווה מ"ב כג ד, ו; דה"ב ל ג-
 ד; ז). וראה מ' צפור, תרגום השבעים לספר בראשית, רמת-גן תשס"ו, עמ' 266, מה שהביא שם.
 84 פס' יט: "וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם אֵל נְעָרָיו וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֵל בְּאֵר שְׁבַע וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם בְּבֵאֵר שְׁבַע".
- 85 פס' ב: "וַתָּמַת שָׂרָה בְּקִרְיַת אַרְבַּע הוּא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֵא אַבְרָהָם לְסֹפֵד לְשָׂרָה וַלְבַכְתָּהּ".

שהדברים כפשוטן, שאברהם אמורי היה ושרה היתה חתית.⁸⁶ ובאור הדבר כך הוא: ששרה אחותו של אברהם היתה, כדכתיב "וגם אִמְנָה אֶחָתִי בַת אָבִי היא אך לא בַת אָמִי וְנָתַי לִי לְאִשָּׁה" (בר' כ יב) - והוא: שהיה לו לתרוח ב' נשים, הא' אמורית והוליד עמה את אברהם, והב' חתית והוליד עמה את שרה; ויחוס דורות אלו היה אחר האם ולכך הותר לו לאברהם ללקחה לאשה, אבל אם היתה אחותו מאמו לא הותר לו ללקחה.⁸⁷ ולכך הוצרך לספר כל זה

86 וזה לשון התלמוד: "בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא ליחזקאל לך אמור להם לישראל 'אביך האמרי ואמך חתית', אמרה רוח פסקונית לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, אם יבואו אברהם ושרה ויעמדו לפניך אתה אומר להם ומכלים אותם?!"

האם יחזקאל מצייר כאן ציור אחר משקראנו על מוצא עם ישראל? לפירוש הפסוק ראה WBC: "Ezekiel is exploiting the historical tradition of the Jebusite city-state of Jerusalem, which was not vanquished till the time of David (Josh 15:63; Judg 1:21; 2 Sam 5:6-8). In place of the standard phrase 'land of Canaan,' mention is made of 'the land of the Canaanite' in order to emphasize Jerusalem's pagan origins (Greenberg 274). The Canaanites, Amorites, and Hittites have a firm place in the pentateuchal lists of pre-Israelite ethnic groups, who had to be driven out to avoid Israel's compromising its faith in Yahweh (cf. Gen 15:20-21; Exod 3:8; 23:23-24; Deut 7:1-5). In Num 13:29 (probably J) the Hittites and Amorites are located along with the Jebusites in the hill country. Jerusalem is regarded as Amorite in Josh 10:5, while 'Uriah the Hittite' lived in Jerusalem in David's time (2 Sam 11-12; for the extrabiblical background of the two groups, see ABD 1:199-202; 3:219-33). ראה משיניסט (לעיל הע' 12), עמ' 43. וראה מ' וייס, מקרא כדמותו, ירושלים תשכ"ז, עמ' 69-70.

ר' כשר (מקרא לישראל, יחזקאל, א, תל אביב וירושלים תשס"ד, עמ' 331, בפירוש הפסוק), כתב בקצרה: "מוצאה הכנעני של ירושלים מכוון לא לצד הגניאלוגי אלא לצד התרבותי-הדתי, ויחזקאל מאשים את ירושלים בהתנהגות 'כנענית', הקשורה למעשי זימה". י' הופמן (עולם התנ"ך, יחזקאל) הביא את שני הפירושים שהובאו כאן. וראה רש"י לפסוק, שנקט כתלמוד; וראה במפרשי ימי הביניים שנדפסו במהדורת "הכתר" (מהד' מנחם כהן), שנקטו את שתי השיטות הנזכרות לעיל.

87 ראה בפרשני ימי הביניים שנדפסו במקראות גדולות "הכתר"; וחלקם פירשו פירושים "מטהרים". וראה שמ"ב יג י-יג: "וַיֹּאמֶר אֲמֹנֹן אֶל תָּמָר... בּוֹאִי שְׂכָבִי עִמִּי אַחֹתִי. וַתֹּאמֶר לוֹ אֵל אָחִי אֵל תַּעֲנִי כִּי לֹא יַעֲשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל אֵל תַּעֲשֶׂה אֶת הַנְּבִלָה הַזֹּאת. וְאֲנִי אֵנָה אוֹלֵיךָ אֶת חַרְפְּתִי וְאֵתָה תִּהְיֶה כְּאֶחָד הַנְּבִלִים בְּיִשְׂרָאֵל וְעַתָּה דַּבֵּר נָא אֵל הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנַעֲנִי מִמֶּךָ"; וראה יח' כב יא: "וַיֹּאֵשׁ אֶת אִשְׁתּוֹ רָעוּהוּ עֲשֵׂה תוֹעֵבָה וְאִישׁ אֶת פִּלְתּוֹ טָמֵא בְּזִמָּה וְאִישׁ אֶת אַחֲתּוֹ בַת אָבִיו עֲנֵה כֶּךָ"; וראה ויק' יח ט: "עֲרֹנֹת אַחֹתֶךָ בַת אָבִיךָ אוֹ בַת אִמְךָ מוֹלְדֹת בֵּית אוֹ מוֹלְדֹת חוּץ לֹא תִגְלֶה עֲרֹנָתָן".

וראה באנציקלופדיה המקראית ערך "שרה", שהכותב (רן צדוק, תשמ"ב), דחה את כל הניסיונות שנאמרו כדי להסביר את הרקע המשפטי הקדום של דברי אברהם, אך לא הציע הסבר משלו. וראה

לאבימלך. וכשמתה שרה רצה שתיקבר בתוך בני עמה והיה מבקש אחוזת קבר מאת בני חת. ואולי שזה פי' המקרא "גר ותושב אנכי עמכם" (שם כג): כלו', אם מצדי הריני גר, הריני תושב מצד אשתי.

50 אבל עכ"פ [=על כל פנים] היה לאברהם שדה ונחלה בארץ כנען. וע"כ [=ועל כורחך] אתה אומר כן: שהרי חניכיו ילידי ביתו שרדף עמהם את המלכים היו ג' מאות וי"ח;⁸⁸ ומעתה צא וחשוב כמה היו מקנת כספו,⁸⁹ וכמה נשארו לשמור הבית, וכמה היו בעובדי עבודתו - חוץ מזקנים ונשים וטף - וע"כ היו נפשות ביתו של אאע"ה [=אברהם אבינו עליו השלום] יותר מאלף נפשות ואיך יתכן שלא היתה לו נחלת שדה עד שהוצרך לקנות מקום לקבורה. אלא 55 וודאי כמו שאמרנו. ולפי דברינו היתה נחלתו של אברהם בקצה הנגב באר שבע בארץ הנגב עמק חברון והשדה אשר קנה מעפרון ואשר בין בית אל ובין העי ומהלאה לצד צפון מקום סמוך לשכם. וכשמת אברהם הפריד את ישמעאל ובני קטורה מעם יצחק וירש יצחק את

דברים כלליים, שמתקשרים במקצת למה שכתבו פרשנים בימי הביניים ויכולים להאיר מעט את הנושא, עדיאל שרמר, "כינויי שארות ונישואי פנים בתקופת המשנה והתלמוד", ציון, ס (תשנ"ה), עמ' 5-7.

וראה מ' ז ד: "אָמַר לְחֶכְמָה אֶחָתִי אֶתְּ"; שה"ש ד ט-י; יב: "לְבִכְתָּנִי אֶחָתִי כָּלָה... מֵה יָפוּ דִּינָךְ אֶחָתִי כָּלָה... גֵּן נְעוּל אֶחָתִי כָּלָה". וראה ש' שפרה וי' קליין, בימים הרחוקים ההם - אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, תל אביב תשנ"ז, עמ' 334-335, 346; שירי דודים ממצרים העתיקה, מיכאל פוקס (אוסף, מתרגם ומפרש), ירושלים תשמ"ה, עמ' 20, 22, ועוד שם. וראה אנציקלופדיה מקראית ערך "אח ואחות". וראה בדברי סרנא בפירושו לפסוק (מהד' JPS), עמ' 95 (יב יג), ד"ה Sister, עמ' 143 ד"ה She is etc.. וראה גם מילגרם (לעיל, הע' 53), עמ' 203 ליד ציון 30 [ראה גם בפירושו הארוך (Leviticus 17-22, New York 2000), עמ' 1536]; מילגרם מצטט מהמאמר הבא: Jonathan R. Ziskind, "Legal Rules on Incest in the Ancient Near East", *Revue internationale des droits l'antiquité* 35 (1988), עמ' 104]; אך ראה ניסוח מוזר בפירושו לויק' יח יב [בפירושו הארוך, עמ' 1542; והשווה "ומה מצבה שאהובה לאבות שנואה לבנים" (ספרי דברים פ"ס קמו, מהד' פינקלשטיין עמ' 200)].

לפרשנות מעניינת של הפסוק אצל פילון ראה: Maren R. Niehoff, "Mother and Maiden, Sister and Spouse: Sarah in Philonic Midrash", *HTR* 97 (2004), 438-443. עיקרי דבריה הם שהמילים "בת אבי היא אך לא בת אמי" פירושו ששרה נולדה רק מאב ולא מאם, כאלה אתנה, אלת החכמה. ניהוף מסתמכת על "על השכרות" (61-60, *De Ebrietate*). [למאמרה של מ' ניהוף הפנתה אותי בתי מוריה שתחיה.]

88 בר' יד יד: "וַיִּשְׁמַע אֲבָרָם כִּי נִשְׁבָּה אָחִיו וַיֵּרָק אֶת חֲנִיכָיו יְלִידֵי בֵיתוֹ שְׂמֹנֶה עָשָׂר וְשָׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיִּרְדָּף עַד דָּן".

89 ראה לעיל הע' 37.

- 60 כל אשר לאברהם והרחיב מושבו בקצה הנגב עם באר לחי ראי (שם כה⁹⁰) ובעת רעב חזר לגרר מקום שבת אברהם (שם כו⁹¹) ובו נאמר בפירוש שהיה איש אדמה שנא' וזרע יצחק בארץ ההוא" וגו' (שם⁹²) ושם מסופר ג"כ ממריבתו עם הפלשתים אודות הבארות אשר חפר אברהם עד שנטה מתוך מריבה זו עד באר שבע (שם⁹³). ומכאן תשובה להאומרים שלא ידעו אבותינו מעבודת שדה ושלא היו רק רועי צאן, ועוד תשובה ממה שלא הוזכר בברכת יצחק ליעקב ועשו (שם כז כח) רק "מִשְׁמֵי הארץ וְרֵב דגן ותירוש"⁹⁴.
- 65 וכשבא יעקב בשתי מחנותיו מפדן ארם בא בעושר גדול ותדע עֶשְׂרו ממתנותיו שנתן לעשו ובא וישב סמוך לשכם באדמת אברהם (שם לג יח) אבל קנה לו שם עוד חלקת שדה לנטות שם אָהֵלוּ כדי שיהא הוא בעצמו סמוך לעיר ממש.⁹⁵ ובא הכתוב לומר מתוך מה שישב סמוך לעיר ממש אירע מה שאירע עם בתו עד שנלחמו בניו עם יושבי שכם וכבשו אותה (שם לד מח⁹⁶) ומשם הלך לבית אל עם חילו הגדול נשים וטף אשר שבו בשכם ועשו נפרד ממנו מפני כי היה רכושם רב (שם לו⁹⁷) וישב הוא בחברון (שם לה לז⁹⁸)
- 90 פס' ו: "וְלִבְנֵי הַפִּלִּיִּשִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם נָתַן אַבְרָהָם מִתְּנַת וַיִּשְׁלַחם מֵעַל יִצְחָק בְּנוֹ בְּעוֹדָנוּ חֵי קְדָמָה אֶל אֶרֶץ קָרָם".
פס' יא: "וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת אַבְרָהָם וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יִצְחָק בְּנוֹ וַיֵּשֶׁב יִצְחָק עִם בְּאֵר לַחֵי רְאִי:
פס' יז-יח: "וְאֵלֶּה שְׁנֵי חַיֵּי יִשְׁמָעֵאל מֵאֵת שְׁנֵה וּשְׁלֹשִׁים שָׁנָה וְשִׁבְעֵי שָׁנִים וַיִּגְוֶעַ וַיָּמָת וַיֵּאָסֶף אֶל עַמּוּי. וַיִּשְׁכְּנוּ מַחֲוִילָה עַד שׁוֹר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מִצְרַיִם בְּאֶכָה אֲשׁוּרָה עַל פְּנֵי כָל אַחֲוֵי נָפֶל".
פס' א: "וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ מִלְכָד הַרְעֵב הָרֵאשׁוֹן אֲשֶׁר הָיָה בִּימֵי אַבְרָהָם וַיֵּלֶךְ יִצְחָק אֶל אַבְיִמֶלֶךְ מֶלֶךְ פְּלִשְׁתִּים גְּרָרָה".
- 91 פס' יב: "וַיִּזְרַע יִצְחָק בְּאֶרֶץ הַהוּא וַיִּמְצָא בְּשָׁנָה הַהוּא מֵאָה שְׁעָרִים וַיְבָרְכֵהוּ ה'".
פס' יג-כג: "וַיִּגְדֵּל הָאִישׁ וַיֵּלֶךְ הַלֹּדֶה וַיְגַדֵּל עַד כִּי גָדַל מְאֹד. וַיְהִי לוֹ מִקְנֵה צֹאן וּמִקְנֵה בָקָר וְעֶבְדָּה רַבָּה וַיִּקְנְאוּ אֹתוֹ פְּלִשְׁתִּים... וַיַּעַל מִשָּׁם בְּאֵר שָׁבַע".
ראה לעיל סמוך לציון 39 ובהערה שם.
- 92 שם שם יט: "וַיִּקְּן אֶת חֲלֻקַּת הַשְּׂדֵה אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אָהֵלוּ מִיַּד בְּנֵי חַמּוֹר אַבְי שָׁכָם בְּמֵאָה קִשְׁיָטָה".
לד כה-כט; מח כב: "וַאֲנִי נָתַתִּי לָהּ שָׁכָם אֶחָד עַל אַחֲוֵי אֲשֶׁר לָקַחְתִּי מִיַּד הָאֲמֹרִי בְּחָרְבֵי וּבְקִשְׁתֵּי".
לפירוש הפסוק, שאינו מוסכם על הכול אך מאיר היטב את הפן הנידון במאמר, ראה רופא (לעיל הע' 31), עמ' 187, 189 ד"ה והיסטוריון.
- 93 אם "שכם" הוא שם העיר או "חלק" או "עצם" (שרק עצמות יוסף הובאו לקבורה בכנען), ראה בתרגומים הארמיים כאן, ומה שציין ציפור (לעיל הע' 83), עמ' 598. וראה אגדות היהודים (עברית), האבות, סי' קה, קז, והע' 289-292.
- 94 פס' ו-ח: "וַיִּקַּח עֶשָׂו אֶת נַשְׂוֵי אֶת בְּנָיו וְאֶת בְּנֵי וְאֶת בְּנֹתָיו וְאֶת כָּל בְּהֵמָתוֹ וְאֶת כָּל קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיֵּלֶךְ אֶל אֶרֶץ מִפְּנֵי יַעֲקֹב אַחֲוֵי. כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רַב מִשְׁבַּת יַחְדָּו וְלֹא יָכְלָה אֶרֶץ מִגְּוִרֵיהֶם לְשֵׂאת אֹתָם מִפְּנֵי מִקְנֵיהֶם. וַיֵּשֶׁב עֶשָׂו בְּהַר שְׁעִיר עֶשָׂו הוּא אֲדוּם".

- 75 וּבִישְׁבוּ בַחֲבֵרוֹן מִצֵּאֲנֵנוּ שֶׁהֲרַחֵיקוּ מִמֶּנּוּ בְּנָיו וְהָיוּ בְּשִׁכְמָם עַד שֶׁשָּׁלַח אֶת יוֹסֵף לְשֹׂאֵל בְּשִׁלּוֹמָם וְאִירַע מֵהוּ שְׂאִירַע (שם לז' 99). וּבִיהוּדָה מִצֵּאֲנֵנוּ שְׁנִטָּה עַד עֵדוֹלָם וְשֶׁהָיָה גֵר בְּכֹזִיב וְשִׁמְעֵשָׂהוּ הָיָה בְּתַמְנָה.¹⁰⁰
- 80 הֵנָּה, מִכָּל זֶה רֵאִינוּ שֶׁהַחֲזִיקוּ אֲבוֹתֵינוּ בְּאַרְץ בְּמִקְוֹמוֹת רַבִּים מִמָּה שֶׁהָיָה אַחֲרֵי כֵן לְאַפְרַיִם וּבְנֵימִן וְיְהוּדָה, וְכִשְׁנִתְגַּלְגַּל הַדְּבָר שִׁירְדוּ לְמִצְרַיִם לֹא סָפַר לָנוּ הַכְּתוּב אִם עָזְבוּ נַחֲלָתָם לְגַמְרֵי אוֹ אִם הִשְׁאִירוּ שֶׁם מִעֲבֹדֵיהֶם אוֹ הוֹשִׁיבוּ שֶׁם עִמָּם אֲשֶׁר הָיוּ לְמַסָּ לָמוֹ. אֲבָל מֵהַשְּׂפָטָה לָנוּ הַתּוֹרָה גִּילּוֹ לָנוּ בְּדַבְרֵי הַיָּמִים, שְׁנֵאמַר שֶׁם "וּבְנֵי אֲפְרַיִם שׁוֹתֵלַח וְגו' וְהִרְגוּם אֲנָשֵׁי גֵת הַנּוֹלָדִים בְּאַרְץ כִּי יִרְדוּ לְקַחַת אֶת מִקְנֵיהֶם. וְיִתְאָבֵל אֲפְרַיִם אֲבִיהֶם יָמִים רַבִּים וְגו'. וַיָּבֵא אֶל אִשְׁתּוֹ וַתֵּהָרֵג וְגו'. וּבְתוֹ שְׂאָרָה, וַתִּבֶן אֶת בֵּית חוֹרוֹן תַּחְתּוֹן וְאֶת הָעֵלְיוֹן וְאֶת אֶזְרָח שְׂאָרָה" (דה"א ז כ-כד).¹⁰¹
- 85 א"כ,¹⁰² מִצֵּאֲנֵנוּ אֲפָּ שֶׁהָיוּ בְּמִצְרַיִם לֹא עָזְבוּ אֶרֶץ כְּנַעַן לְגַמְרֵי, אֲלֵא אֲדַרְבָּה הָיוּ בּוֹנִים שֶׁם עָרִים וְעָשׂוּ שֶׁם חֵיל רַב; גַּם פִּשְׁטוּ בְּגָדוֹד עַל שֶׁאֵר יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ וְאַחֲזוּ אַחֲזָה בְּאַרְץ מִצְרַיִם וּבְאַרְץ כְּנַעַן וּבְנֵי עָרִים וְעָשׂוּ חֵיל בְּשֵׁתֵי הָאֲרָצוֹת. עַד שֶׁקָּם מֶלֶךְ חֲדָשׁ וְנִתְרַא מֵהֶם כִּי חֲזָקוֹ מִמֶּנּוּ, וְהַכְּבִיד עוֹלוֹ עֲלֵיהֶם עַד שֶׁנִּתְדַלְדְּלוּ וְאֲבָדוּ מֵהָיָה לָהֶם בְּכַנְעַן וְנִשְׁתַּעֲבְדוּ בְּמִצְרַיִם בְּשַׁעֲבוֹד עֲבוֹדַת פֶּרֶךְ.
- 90 וּמִזֶּה יִתְבָּאֵר לָנוּ שִׁמּוֹת מִקְוֹמוֹת רַבִּים בְּאַרְץ יִשְׂרָאֵל, שְׁמוֹרִים שְׂאֵרָה הַזֹּאת הָיְתָה לְיִשְׂרָאֵל טֶרֶם מִלְחַמַת יְהוֹשֻׁעַ.¹⁰³ דֶּרֶךְ מִשָּׁל, קְרִיּוֹת חֲצֵרוֹן¹⁰⁴ אֶבְרָהָם בְּהַן
-
- 98 פֶּס' כֹּא, כִּז': "וַיִּסַּע יִשְׂרָאֵל וַיֵּט אֶהְלֵה מִהַלְאָה לְמַגְדֵּל עֲדָר"; "וַיָּבֵא יַעֲקֹב אֶל יִצְחָק אָבִיו מִמְּרָא קְרִיַת הָאָרְבַּע הוּא חֲבֵרוֹן אֲשֶׁר גֵּר שָׁם אֲבִרְהָם וַיִּצְחָק".
- 99 פֶּס' יב-יד: "וַיֵּלְכוּ אַחֲרָיו לְרַעוֹת אֶת צֵאֵן אָבִיהֶם בְּשִׁכְמָם. וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל יוֹסֵף הֲלֹא אַחִיד רַעִים בְּשִׁכְמָם לָכֵה וְאַשְׁלַחְךָ אֵלֵיהֶם וַיֹּאמֶר לוֹ הַנְּנִי. וַיֹּאמֶר לוֹ לֶךְ נָא רְאֵה אֶת שְׁלוֹם אַחִיד וְאֶת שְׁלוֹם הַצֵּאֵן וְהִשְׁבֵּנִי דְבַר וַיִּשְׁלַחְהוּ מֵעֵמֶק חֲבֵרוֹן וַיָּבֵא שְׂכֵמָה".
- 100 בַּר' לַח א-יב: "וַיְהִי בְּעֵת הַהוּא וַיֵּרֶד יְהוּדָה מֵאֵת אַחֲרָיו וַיֵּט עַד אִישׁ עַדְלָמִי וְשִׁמּוֹ חִירָה. וַיֵּרָא שֶׁם יְהוּדָה בֵּת אִישׁ כְּנַעֲנִי וְשִׁמּוֹ שׁוּעַ וַיִּקְחֶהּ וַיָּבֵא אֵלָיָה... וַתִּסַּף עוֹד וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁלֵה וְהָיָה בְּכֹזִיב בְּלִדְתָהּ אֹתוֹ [...] וַיִּרְבּוּ הַיָּמִים וַתִּמָּת בֵּת שׁוּעַ אִשְׁת׃ יְהוּדָה וַיִּנְחַם יְהוּדָה וַיַּעַל עַל גִּזְזֵי צֵאֲנֵנוּ הוּא וְחִירָה רַעֲהוּ הָעַדְלָמִי תַמְנָתָה". כֹּזִיב הִיא אֲכֹזִיב שְׁבִיחוֹ טו מִד, בֵּין קַעִילָה וּמְרַאשָׁה, וְכִנְרָאָה הִיא כְּזָבָא שְׁבִדָה" א ד כב.
- 101 רָאָה לְעֵיל הַע' 30-31, וְלִיד צִיוֹנִים 33-34.
- 102 רָאָה לְעֵיל סְמוּךְ אַחֲרֵי צִיוֹן 43.
- 103 רָאָה גַּם בְּפִירוּשׁוֹ שֶׁל אִישׁ-שְׁלוֹם לְסַפֵּר שׁוֹפ' א טז (לְעֵיל הַע' 30). עַמ' 4: "וְכָל אֵלֹהֵי הַשְּׁמוֹת [הַנּוֹכְרִים בְּפָרְקִים הָרֵאשׁוֹנִים שֶׁל סֵפֶר שׁוֹפְטִים] תּוֹלְדוֹתָם לְמִקְוֹמוֹתָם הֵם מֵעַתָּה טֶרֶם יִרְדּוּ יִשְׂרָאֵל מִצְרִימָה, וּמִנִּי אֲז

בן־ראובן¹⁰⁵ וכדומה, וכן מה שמצאנו ארץ גֶשֶׁן בנחלת יהודה¹⁰⁶ וכדומה. והנה
 חברון נקראת לפנים קרית ארבע (יהו' יד¹⁰⁷) וכך היתה נקראת בימי האבות,
 95 ולכך כתיב במיתת שרה "ותמת שרה בקרית ארבע" (בר' כג ב), והכתוב
 מודיע לנו שם שהוא חברון - והנה השם חברון הוא שם משמות ישראל (שמ'
 108) - ונקראת כך על שם מי שבנאה; ואולי היה הבונה אותה חברון אחי
 עמרם. ונראה שסמוך לקרית ארבע במקום מערת המכפלה בנו עיר וקראו
 אותה חברון, ואלה אשר בנו אותה הם בנו אחר שבע שנים ג"כ את העיר צֶעַן
 100 בארץ מצרים.¹⁰⁹ וכשנתדלדלו ישראל במצרים חזרו ילידי ארבע וכבשוה,

נתבלעו משפחות הרבה ביהודה. ואלו הקנים [...] ונתבלעו בהם קודם שעבוד מצרים ביהודה וכן
 במדינים ובעמלקים".
 104 טו כה.
 105 שם שם ו. מאי משמע "וכדומה" כאן ולהלן? לפירוש "חצרון" ו"בן ראובן" ראה מקרא לישראל, יהושע
 (לעיל הע' 12), בפירושו הפסוק, עמ' 244: "המסורת על אבן בוהן בן ראובן קשורה כנראה בסיפור עכן.
 עכן בן כרמי נמנה בסיפור שבפרק ז עם מטה יהודה, והנה משפחת הכרמי היא אחת מארבע משפחות
 ראובן (בר' מו, ט; שמ' ו, יד; במ' כו, ה'ו), משפחה משותפת לראובן ויהודה בדומה למשפחת חצרון
 בראובן וביהודה (בר' מו, ט, יב; במ' כו, ה'ו, כ"כא)".
 106 שם שם נא. "גשן היתה מרכזה של ארץ גשן המוזכרת לעיל י, מא; יא, טז" - מקרא לישראל, בפירושו
 הפסוק, עמ' 264.
 107 פס' טו; וראה גם טו יג. אם "קרית ארבע" נקראה על שם אבי הענקים, ארבע, או על שהייתה מורכבת
 מארבעה רבעים, ראה מקרא לישראל, בפירושו הפסוק, עמ' 239.
 108 פס' יח: "יבני קֶהֶת עֶמְרָם וְיִצְחָר וְחֶבְרוֹן וְעִזְיָאֵל וְשֵׁנִי חִי קֶהֶת שְׁלֹשׁ וְשְׁלֹשִׁים וּמָאתַיִם שָׁנָה".
 109 צוען (ביוונית Távis; וכן בתרגום נאופיטי ובמיוחס ליונתן) שכנה בצפון מזרח הדלתא של הנילוס; העיר
 ירשה את רעמסס, שירשה (לא במישרין) את אווריס (חות־וערת, αὐαρις), מעוזם של ההיקסוס.
 לתולדות מחקר צוען עד תשמ"ב ראה באנציקלופדיה המקראית בערכה [פרופ' שמואל אחיטוב הודיעני
 בטובו (סוכות תשס"ח) שמסקנותיו שם בעינן עומדות]. האם אפשר שאיש־שלום הושפע כאן מהסברא
 שהילכה במחקר שנים רבות שההיקסוס היו העברים או קרוביהם? (כאמור, הפירושו לספרי
 התפרסם בשנת תרכ"ד.) או שסתם הרחיב, שאם בני ישראל בנו את פיתום ואת רעמסס "מן
 הסתם" בנו גם את צוען?
 את שבע השנים שחברון נבנתה לפני צוען אפשר להסביר כשבע השנים שדוד מלך בחברון לפני מינויו
 למלך בירושלים, שהייתה לבירה בזמן שצוען נבנתה - ראה: "Hebron was built seven years before Zoan in Egypt" (Numbers 13:22), *Vetus Testamentum* 31
 (1981), pp. 488-492 (אני מודה לפרופ' ש' אחיטוב על הפניה זו); וראה בעמ' 490-491 כיצד הוא
 מסביר את תליית חברון בצוען.

וכשבאו המרגלים לארץ והיו שם ילידי ארבע הענק, ¹¹⁰ פחדו מהם. וזה כוונת הספור ופירוש הכתוב "ויעלו בנגב ויבא עד חברון ושם אחימן ששי ותלמי ילידי הענק וחברון (כלומר אבל חברון) שבע שנים נבנתה (כלומר מישראל) לפני (טרם שבנו) צען מצרים" וילידי הענק כבשוה ויגרשוה, ולכך פחדו מהם שכבר ידעו כחם וגבורתם. וזה שאמרו המרגלים "וגם את ילידי הענק ¹¹¹ ראינו שם". ¹¹²

110 על הענקים ראה ואזנה (לעיל הע' 12), עמ' 41 הע' 12: "על הקשר בין אנשי קדם ונפילים ראו בר' ו' ד' ("הנפלים היו בארץ בימים ההם"). סיפור המרגלים מזהה בין "אנשי מדות" שבחברון עם "בני ענק מן הנפלים" (במ' יג לג). דברי עמוס על תושבי הארץ הקדומים מעידים על תפיסת האמורי (תוית המשמשת בלשון המקרא ככינוי כללי לתושבי הארץ הקדומים, אך גם כאחד מעממיה הקדומים) כעם קדום, גזע ענקים: 'אֲנָכִי הַשְּׂמַדְתִּי אֶת הָאֲמֹרִי מִפְּנֵיהֶם אֲשֶׁר כָּגְבָה אֲרֻזִים נָגְבָהוּ וְחָסְנָה הוּא כְּאֲלוֹנִים' (ב ט; וראו: Mario Liverani, "The Amorites", *Peoples of Old Testament*, Times, ed. Donald J. Wiseman, Oxford 1973, p. 100). תפיסות דומות מופיעות גם במסורות הלניסטיות אצל הומרוס. על פי הסבר מקובל, אגדות הענקים הקדומים הן איטיולוגיה עממית של שרידים ארכאולוגיים גדולי ממדים - ראו: G. Ernest Wright, "Troglodytes and Giants in Palestine", *JBL* 57 (1938), pp. 305-309.

על השמדת הענקים ראה דב' ט א-ג: "שָׁמַע יִשְׂרָאֵל אֶתֶּה עֲבַר הַיּוֹם אֶת הַיְרֵדוֹן לְבָא לְרֶשֶׁת גּוֹיִם גְּדֹלִים וְעֲצָמִים מִמֶּךָ עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצֻרַת בְּשָׂמַיִם. עִם גְּדוֹל וְרֵם בְּנֵי עֲנָקִים אֲשֶׁר אֶתֶּה יָדַעְתָּ וְאֶתֶּה שָׁמַעְתָּ מִי יִתְיַצֵּב לִפְנֵי בְנֵי עֲנָק. וַיִּדְעַת הַיּוֹם כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ הוּא הָעֹבֵר לִפְנֵיךָ אֵשׁ אֲכָלָה, הוּא יִשְׁמִדֵם וְהוּא יִכְנִיעֵם לִפְנֵיךָ וְהוֹרֵשְׁתֶּם וְהָאֲבֹתָם מִהָרַ פָּאֲשֶׁר דָּפַר ה' לָךְ"; זו ההבטחה - ומילויה: "וַיָּבֵא יְהוֹשֻׁעַ בְּעֵת הַהִיא וַיִּכְרַת אֶת הָעֲנָקִים מִן הַהָר מִן חֶבְרוֹן מִן דָּבָר מִן עֲנָב וּמִכָּל הָר יִשְׂרָאֵל עִם עָרֵיהֶם הַחֲרִימָם יְהוֹשֻׁעַ. לֹא נֹתַר עֲנָקִים בְּאַרְץ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַק בְּעֵזָה בְּגֵת וּבְאֲשֶׁדוּד נִשְׁאָרוּ" (יהו' יא כב). וראה דברי ואזנה שם, ליד ציון 30 ובהערה.

פירוש המילה "ענק" אינו כה ברור: האם "ענק" הוא שם של אדם או שמא תואר לאדם גדול ממדים (מוצא שני המובנים שמי) או כשליט שושלתי (άναξ, המוצא - יווני) ראה ואזנה, הע' 30 (למוצא היווני ראה את הסתייגותו של ש' אחיטוב באנציקלופדיה המקראית בערך "ענק"). להערות 108-109 ראה בקיצור גם בספר במדבר מהד' JPS.

111 כלומר, הענק הידוע זה מכבר.

112 וראה גם להלן נספח מס' 3.

נספח מס' 2 להערה 30

באשר¹¹³ לאיתור התל: תל חמיד נמצא בראש שלוחה מתונה, ברום של 85 מ' מעל פני הים (נקודת הציון ברשת ישראל: 13970/14560; ברשת UTM: 67875/53150).

ובאשר לזיהויים השונים:

8.5. תל חמיד - גבתון המקראית?

תל חמיד (ערבית: ראס אבו חמיד) זוהה לראשונה עם גתים על-ידי ב' מזר (1954, תשל"ו). מזר סמך הצעת זיהוי זו על מקורות מימי הביניים, שעל-פיהם כינו עצמם בני הקהילה היהודית ברמלה "גתים". ברמלה לא נתגלו שרידים מתקופת הברונזה ומתקופת הברזל, ולפיכך שיער מזר, שהשם "נדד" מתל חמיד לרמלה הקרובה. מזר ביקש לחזק את השערתו בבחינתן של רשימות טופונימיות מתקופת הברונזה ומתקופת הברזל, שגת-גתים נזכרת בהן בסמיכות ליישובים אחרים בשפלה.

שמיט, לעומת זאת, הציע לזהות את תל חמיד עם גבתון (Schmitt 1989, 1980), ונאמן סבור כמותו (Na'aman 1988). שני החוקרים הסתייגו מזיהויה של גבתון בתל מלוט, כפי שהציע לראשונה פון ראד (Von Rad 1933), וכמותו גרסו נות', אלט, ב' מזר ואחרים (Noth 1935 Alt 1953; מזר תש"ך). האחרונים הסתמכו על ממצא החרסים בתל מלוט ועל מקומו הגאוגרפי של האתר בגבולן של ישראל, יהודה ופלשת.

גבתון נזכרת במקרא כעיר שישבו בה פלשתים (מל"א, טו כז). יש הסבורים, שהפלשתים תפסו את השלטון בעיר כבר בימי ירבעם או בימי נדב בנו (עודד תשמ"ד: 140). על-פי המקור המקראי משך זמן רב התמקד העימות הצבאי בין הפלשתים לבין ממלכת ישראל בגבתון: תחילה נלחם בעשא בפלשתים, אך לאחר שאסא מלך יהודה כרת ברית עם ארם דמשק וחשף את גבולה הצפוני של ישראל, הטו בעשא את מאמציו לחזית הצפונית. מאבקייהם של בעשא ושל אלה בנו בכל החזיתות החלישו את ממלכת ישראל והכשירו את הקרקע להפיכה שחולל זמרי, שר "מחצית הרכב". ההפיכה, שהמלך אלה נרצח במהלכה, אירעה בעת שהצבא, ועמרי בראשו, צר על גבתון במאבק נוסף נגד הפלשתים (מל"א, טז טו-טז). זמרי מלך על ישראל שבוע אחד בלבד, עד שעמרי שב לתרצה, צר על העיר והדיחו מכס המלוכה.

113 הדברים הבאים לקוחים מעבודת הדוקטור של א' שביט, מערכים יישוביים במישור החוף הדרומי של ארץ-ישראל בתקופה הברזל ב', אוניברסיטת תל אביב, 2003 (גם הפתיחה היא משל ד"ר שביט); אני שוב מודה לד"ר שביט, שהואיל לשלוח לי את דבריו.

גבתון נזכרת גם בשני מקורות חיצוניים: האחד הוא רשימת המסע של תחותמס הג', המתוארכת לשנת 1468 לפני סה"נ. נכלל בה טופונים 109, שכינויו (בתעתיק) K-F-T (Simons 1937:118) ומקומו ברשימה בקרבת העיר גזר. המקור האחר הוא תבליט אשורי, המתעד את מסעו של סרגון הב' לפלשת בשנת 720 לפני סה"נ. בתבליט מתואר מצור על העיר Gabbutunu (Botta and Flandin 1849).

נאמן מציין, שתל מלוט הוא אתר קטן מאוד בהשוואה לתל חמיד, והוא מרוחק מנחל כלשהו, ולפיכך אינו מתאים לתיאור שבתבליט מימי סרגון הב' (Na'amán) (1988). נאמן מזהה את גבתון בתל חמיד, בעיקר על יסוד בחינות גאוגרפיות-מרחביות: הוא סבור, שממלכת ישראל תקפה את גבתון כדי ליצור רצף מרחבי עם גזר, עיר מחוז בספר הממלכה. תל מלוט ותל חמיד מרוחקים מתל גזר כדי 5-6 ק"מ בלבד, אך תל מלוט נמצא ממערב לתל גזר, ואחיזה פלשתית בו לא הייתה אמורה לסכל את האינטרסים של ממלכת ישראל. היישוב הקדום בתל חמיד גדול בהרבה מזה שבתל מלוט, ובשל מקומו, ליד אחד מאפיקיו של נחל איילון מצפון לגזר, הוא היה עלול לאיים על הרצף שבין לבו של מערך היישובים בהר לבין גזר.

תל מלוט ותל חמיד היו מיושבים בתקופת הברונזה המאוחרת, ובשניהם נמצאו כלי יבוא (שביט 1992: 102-103, תשנ"ג: 45; וולף ושביט תשנ"ט). בשני האתרים ניכרת השפעה פלשתית מובהקת במכלולי הממצאים מתקופת הברזל א', כפי שמלמד מכלול מגוון של כלי חרס דו-גוניים. בשני האתרים נמשכה ההתיישבות גם בתקופת הברזל ב', כנראה עד סופה. שני האתרים קרובים לתל גזר, ובקרבת שניהם ערוצי נחלים. לפיכך אי אפשר להבחין ביניהם הבחנה ברורה על יסוד היבטים ארכיאולוגיים או סביבתיים.

השוואה בין שני האתרים ממקדת את סוגיית זיהויה של גבתון בשני היבטים עיקריים: גודל האתר ומקומו במרחב. בחינתם של שני היבטים הללו מחזקת את ההשערה בדבר זיהויה של גבתון המקראית בתל חמיד.

לפני שנים אחדות חפר עמיתי ד"ר סאם וולף, בשטח נוסף בתל וחשף מערכת יפה של גת כפולה. וולף הציע שאולי זה היה מקור השם גתים.¹¹⁴

114 "אני באופן אישי לא משוכנע שמציאת צמד הגתות מהווה גורם מכריע בזיהוי האתר" - ממכתב של ד"ר שביט אליי בכ"ח בתשרי תשס"ח (10.10.07).

נספח מס' 3 להערה 36

ובני שלה בן יהודה עשו חיל במלאכת מחשבת ובכל חרושת אשר יד ושם להן במצרים [וב"מוצא דבר" י"א, עמ' 148, מבסס את דבריו] [...] ויחלו אנשים רבים לעזוב את ארץ גשן ולבא אל הערים לשבת בהן ולמכור את פרי כפיהם ליושביהן [...] וישבו בערים אשר המלך והשרים יושבים שם. ויהי כי עצמו בני ישראל ויעשירו וירם לבם וילכו בדרכי מצרים וישאו להם המון נשים ופלגשים כמשפט שרי מצרים וידחו ללכת אחרי אלהי מצרים [...] ולא זכרו כי גרים הם בארץ לא להם ויחפצו קרבות. ויקומו שותלח ועזר ואלעד בני אפרים בן יוסף ויתגרו בפלשתים הגרים בארץ וירדו לקחת מקניהם [...] והפלשתים צאצאי המצרים המה ולא נשאו פנים לבני יוסף המשנה למלך ויכום ומיתום. ולא רחוק הדבר כי למן העת ההיא החלו המצרים לחרוש על העברים רעה.¹¹⁵

ושם בהערה 6:

דה"א ז כ-כג. אנו מוצאים בפרקי דר"א מ"ח [קיד ע"א-ע"ב במהדורת הרד"ל] מסורת זו: "כל אותן השנים שהיו ישראל יושבין במצרים היו יושבין בטח ושאנן עד שבא [...] (הדילוגים מיעבץ) מבני בניו של אפרים [...] בני אפרים שהיו מזרע המלוכה וגבורי כח במלחמה" וכו' וכו'. לאחר נכיון כמה דברים סתומים שבאו לשנות מעט את פני המאורע למען השתמש בו לתורת מוסר שלא ידחקו ישראל את הקץ, יעלה בידנו, כי מאז התחילה איבת מצרים לישראל להתגלות ולפרוץ.¹¹⁶

115 ראה, לאחר שלושה-ארבעה דורות, י' מדן, "אין חירות חינם", מקור ראשון, כ"ב בטבת תש"ע, שבת, עמ' 1 טור שמאלי - עמ' 2, עד הסעיף "יאושו של עמרם".

116 וראה לעיל אחרי ציון 102. דבריו של "חובב ציון" וממייסדי "המזרחי" זוקקים דיון שאין כאן מקומו.

נספח מס' 4 להערה 62

מכיוון שבנושא זה נכתבו מחקרים רבים, אפנה כאן לשני מאמרים שאפשר לשלשל מהם את השמועה, ולסיכומים קצרים: מ' הלצר, "גישה חדשה לבעיית 'הנשים הנכריות' בספר עזרא ונחמיה", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום י (תשמ"ו-תשמ"ט), עמ' 86 הע' 17-18; ש' יפת, "גירוש הנשים הנכריות (עזרא ט'-י) - המסגרת המשפטית, התקדימית, וההשלכות על קביעת הזהות היהודית", תשורה לעמוס - אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם, משה בראשור ואחרים (עורכים), אלון שבות תשס"ו, עמ' 379 הע' 2. הלצר (עמ' 88) מעיר על היסוד הדתי הביולוגי - "זרע קודש" - בגירוש הנשים (על פי מ' ויינפלד, "המגמה האוניברסליסטית והמגמה הבלדנית בתקופת שיבת ציון", תרביץ, לג [תשכ"ד], עמ' 228-242; והעיר על כך בקיצור נמרץ י קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ד-א, ירושלים ותל-אביב תשכ"ט, עמ' 287, 293; גולה ונכר [להלן], עמ' 237), אך הדגש בדבריו הוא ביצירת "קהילת אורחים שהפכה לאחר מכן לקהילה סגורה שבה נהג איסור נישואי תערובת" וביצירת "קולקטיב אחיד של יהודים", מן ההיבט החברתי (עמ' 92; הוא דן הרבה במנהג בערי המדינה ביוון [הוא מציין את הקודמים לו בזאת]). ש' יפת, לאחר דיון נרחב, כותבת ש"עצם מוצאן הנכרי של הנשים ולא אמונתן או התנהגותן היה הגורם לגירושן" (עמ' 394; וראה גם עמ' 401), ולא מצאתי בכל מאמרה דיון בביטוי הטעון "זרע קודש" ובמשמעותו המפליגה (ראה ניסוח עמוס ביותר בהערה 40; וראה דב' ז ו ("עם קדוש"; ועוד הרבה שם) יר' ב ג, ומל' הנ"ל). באמת, ראה קויפמן, תולדות, עמ' 284-393 (שם גם דיון בשיטות קודמים שהעלו כבר באמצע המאה הי"ט את השאלה מדוע עזרא לא גייר את הנשים שלא משבעת העמים שמותר היה לשאתן לנשים), ודבריו שם הם קיצור ומיקוד של דבריו בספרו גולה ונכר, א-א, תל-אביב תרפ"ט, עמ' 215-248; וראה בייחוד עמ' 217-218, 225, 238, 246. יפת (עמ' 394) מבקרת את קויפמן בשתי טענות: שמיש' נו א-ו ומזכ' ב יד-טו; ח כ-כג [וממקורות נוספים - וראה גם יפת (לעיל הע' 31), עמ' 291 הע' 265, עמ' 294] אנו רואים שהיה כבר גיור דתי, שעצם נישואיהן של נשים נכריות לישראל היה הגיור, וגיורן לא עלה על הפרק בימי עזרא מכיוון שהן כבר היו "גרות". והנה, על הטענה הראשונה יש להשיב שקויפמן מתייחס במפורש לישעיהו, בגולה ונכר עמ' 237; קויפמן גם אינו מדבר על גיור דתי בעלמא, אלא על "מעבר מוחלט מאלילות לדת ישראל המתבצע על-ידי טקס קבוע ובבת אחת" [תולדות האמונה, עמ' 295 (ההדגשה שלי, י"ח)]; ועל השגות יפת יש לומר שעצם רפיפות הגדרת הגיור הדתי שרירה וקיימת, והיא הנותנת, וראה עוד: Jacob Milgrom, "Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel", *JBL* 101 [1982], p. 169 n. 5. אשר לטענה השנייה: קויפמן סוקר בהרחבה את הגיור המקראי המוקדם בהצטרפות בנישואין או בשבייה או בהסתפחות אטית, ולא זכיתי להבין את ערעורה של יפת ומה

חידשה במאמרה. ויינפלד התייחס בסוף דבריו לשיטת קויפמן, וטען שלהבדיל מ"התחבטות" הלכתית בימי עזרא (ראה בבלי, יבמות כג ע"א: "כי יסיר - לרבות כל המסירים" וכו'); וראה גם בביאורו הארוך של י' מילגרם לספר ויקרא [Leviticus 1-16, New York 1991], עמ' 359-361, הסברו היפה את "מדרש ההלכה" של עזרא, וראה גם במאמרו הנ"ל, עמ' 172 (בסופו), כפי שקויפמן טען, הייתה בירושלים מחלוקת מחודדת בין שתי אסכולות בעניין היחס לנכרים; וזה חידושו של ויינפלד. וראה סיכום מועיל ב-WBC לעז' ט א-ב', ודברים קצרים בדברי טיגאי בפירושו לדברים במהדורת JPS, עמ' 479: "Conversion and Marriage". וראה: Daniel R. Schwartz, "Doing Like Jews or Becoming a Jew? Josephus on Women Converts to Judaism", *Jewish Identity in the Greco-Roman World [Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt]*, eds. Jörg Frey et al., Leiden 2007, pp. 93-109, סעיף V. וראה גם חיים ה' כהן, "עיונים משפטיים בספר עזרא", זו לגבורות: קובץ מחקרים במקרא, בידעת הארץ, בלשון ובספרות תלמודית / מוגש לר' זלמן שזר (ב"צ לוריא [עורך]), קריית ספר, ירושלים תשל"ג, בייחוד עמ' 397-401.

וראה במשנת התנאים - ספרא, דיבורא דנדבה, פרשה ב ה"ג, מהד' פינקלשטיין, ב, ניו-יורק תשמ"ג, עמ' 20: "אדם' (ויק' א ב) - לרבות את הגירים; 'מכם' (שם) - להוציא את המשומדים. מה ראיתה לומר כן? [אמור] 'אדם לרבות את הגרים, מכם להוציא את המשומדים' - אחר שריבה הכתוב מיעט: תל' לו' בני ישראל' (שם) - מה ישראל מקבלי ברית אף הגירים מקבלי ברית, יצאו משומדים שאינן מקבלי ברית. או מה ישראל בני מקבלי ברית אף המשומדים בני מקבלי ברית, יצאו הגרים שאינן בני מקבלי ברית? תלמוד לו' 'מכם'. עכשו הא אל תאמר אילא 'מה ישראל מקבלי ברית אף הגרים מקבלי ברית, יצאו משומדים שאינן מקבלי ברית'. וכן הוא אומר 'זָבַח וְשָׁעִים תֹּעֲבָה אֵף פִּי בְּזִמָּה יִבְיָאֲנוּ' (מש' כא כז)" [על הספרא העירני פרופ' עדיאל שרמר; וראה עתה: Adiel Schremer, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, New York, NY 2010, עמ' 138; והשווה לניסוח בבבלי, חולין ה ע"א; ויש להעיר גם על מכילתא דר"י, פסחא טו, עמ' 53, לפסוק "כל בן נכר" (שמ' יב מג) וגו', וראה בבלי, זבחים כב ע"א, "שנתנכרו מעשיו" וכו']. וראה בבלי, יבמות מו ע"א: "ת"ר: גר שמל ולא טבל - ר"א אומר הרי זה גר, שכן מצנינו באבותינו שמלו ולא טבלו; טבל ולא מל - ר' יהושע אומר הרי זה גר, שכן מצנינו באמהות שטבלו ולא מלו" (וראה סוגיית הגמרא שם בעמוד ב'; מסורת המחלוקת צריכה לימוד, ואכמ"ל). וראה בבלי, שבת קמו ע"א: "שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא - ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: גרים מאי? אמר ליה: אף על גב דאינהו לא הוו מזלייהו הוו, דכתיב 'כי את אשר ישנו פה עמנו עמֵד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר איננו פה' וגו' (דב' כט יד; וראה בבלי, שבועות לט ע"א). ופליגא דרבי אבא בר כהנא, דאמר רבי אבא

בר כהנא: עד שלשה דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו - אברהם הוליד את ישמעאל, יצחק הוליד את עשו, יעקב הוליד שנים עשר שבטים שלא היה בהן שום דופי".

כל המקורות שנזכרו לעיל מניחים שהנשים היו בנות אל נכר, גירושן היה ונברא, והרקע לו היה דתי-לאומי-אידיאולוגי. כנגדם ראה י' דור, האומנם גורשו "הנשים הנכריות"? שאלת ההיבדלות בימי שיבת ציון, ירושלים תשס"ו, שהנשים הנכריות היו נשים ישראליות שנשארו בארץ לאחר החורבן ונישאו לשבי יהודה, ואם היה גירוש היקפו היה קטן ביותר (עמ' 161-162, 187-188), ובעיקר (וזה חידושה) שהיה זה גירוש טקסי שלאחריו חזרו הנשים למשפחותיהן (עמ' 196-200); והרקע ל"גירוש" היה פוליטי יותר, לאמור: מאבק שבי יהודה על הבכורה בארץ ומאבקו של נחמיה בסנבלט "החורוני" וטוביה "העמוני" (וראה בצורה קלה יותר יורם מישר, בדמותו - רעיון השוויון מעזרא עד ניטשה, ירושלים תשס"ז, עמ' 105-108; לכינויי סנבלט וטוביה ראה דור, עמ' 135-137) - ראה עמ' 127-128, 133-150 וראה גם פרק ט"ו, "היחס הדיאלקטי לנישואי תערובת"; וראה סיכום שיטתה בעמ' 245-252. וראה דבריה ב"אחרית דבר", שראויים לעיון בפני עצמם גם אם חוקרי מקרא ידחו את שיטתה [ראה צ' טלשיר, "זרע הקודש - לא היה ולא נברא", קתריס, 10 (תשס"ט), בייחוד עמ' 95-100, 106-110; על הניסיון להגביל חוקר לבל יעייין במחקר מדעי "בהקשר פוליטי-אידיאולוגי-תרבותי עכשווי" (ראה בפתיחת דבריה, וראה גם בסיומם) ראה גם דברי ד"ר ש' בכר, http://www.magnespress.co.il/PDF_files/%D7%AA%D7%92%D7%95%D7%91%D7%94%20%D7%9C%D7%A1%D7%A7%D7%99%D7%A8D7%94.pdf, ואכמ"ל]. וראה גם יפת במאמרה הנ"ל, עמ' 393 הע' 40.

The Talmudic Discussion on Building a Porter's Lodge and a Door for the Courtyard (bBava Batra 7b-8a)

Shulamit Valler

The beginning and middle part of the fifth *mishnah* in the first chapter of Bava Batra, deal with a tenant of a courtyard being compelled to participate with the other tenants in the cost of building a *bet sha'ar*¹ (porter's lodge) and a door for the courtyard, and the residents of a town being compelled to share in the costs of building a wall, doors, and a cross bar.

כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל החצרות ראויות לבית שער. כופין אותו לבנות לעיר חומה ודלתיים וברייתא. רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל העיירות ראויות לחומה.

[A resident of a courtyard] may be compelled [by the rest] to [contribute to] the building of a porter's lodge and a door for the courtyard. Rabban Simeon b. Gamaliel says that not all courtyards require a porter's lodge. He [a resident of a city] may be compelled to contribute to the building of a wall, folding doors, and a cross bar. Rabban Simeon b. Gamaliel says that not all towns require a wall.

- 1 According to *Rashi*, the porter's lodge is the structure where the guard sits in the shade and "drives away the public from peering into the courtyard". According to this, the porter's lodge and the door prevent damage caused by the invasion of privacy. Meiri cites this explanation and adds, "Or it is a space near the entrance so that a person entering cannot burst into the place which is being used, i.e., the courtyard." According to this, the porter's lodge and the door prevent breaking into the courtyard.

Although this *mishnah* [plural: *mishnayot*] is consistent with the general subject of the other *mishnayot* in the chapter, it differs in terms of the specific topic, and this difference is the basis of a value-oriented discussion related to it in the first *sugya* in the BT, as detailed below.

Here is a list of the *mishnayot* (Mishnah 5 is underlined):

- Mishnah 1: “If joint owners agree to make a [partition] in a courtyard...”
- Mishnah 2: “Similarly, [the joint owners who wanted to make a partition] in an orchard, in a place where it is customary to fence off, either can be compelled. But in a stretch of fields, in a place where it is usual not to fence off, neither can be compelled. ”
- “If, however, one desires to make a fence, he must withdraw a little and build on his own ground, making a facing from the outer side...”
- Mishnah 3: “If a man has fields surrounding those of another on three sides and fences the first, second, and third...”
- Mishnah 4: “If the wall of a courtyard falls in, each of the neighbors can be compelled by the other to [contribute to the cost of] rebuilding it to a height of four cubits.”
- Mishnah 5: “He [a resident of a city] may be compelled to contribute to the building of a porter’s lodge and a door to the courtyard. Rabban Simeon b. Gamaliel says that not all towns require a porter’s lodge. “He [a resident of a city] may be compelled to contribute to the building of a wall, folding doors and a cross bar. Rabban Simeon b. Gamaliel says that not all towns require a wall.”

Mishnah 6: “A courtyard should not be divided unless there will be [after the division] at least four cubits for each of the parties. A field should not be divided unless... Sacred writings, however, may not be divided even if both agree”.

Mishnayot 1-4 deal with the building of a partition or wall between joint owners of a courtyard or any other area, i.e., dividing between them the financial burden involved in building the partition or wall. Mishnah 6 deals with establishing the measurements and dimensions for dividing various areas between two partners. The subject of all of the *mishnayot* is then a partnership between two people, while Mishnah 5 deals with a broader partnership between the occupants of a courtyard or the residents of a town, and the concept of separating them from a group of people outside the courtyard or outside the town.

Moreover, Mishnah 5 presents a dispute between the Rabbis and Rabbi Simeon b. Gamaliel (hereinafter: RSbG) regarding the matter of compelling the residents of the courtyard to share in the expenses of building the porter's lodge and door, and compelling the residents of the town to contribute to covering the cost of the wall, doors, and cross bar.²

The words of RSbG about the courtyard are brought in the *baraita* that is integrated into the discussion of our *mishnah* on the *sugya* in the

- 2 From a *baraita* cited in tBava Metzia (Lieberman Ed.), 11:17., there seems to be a uniform stance regarding the obligation of all residents of the courtyard:

מי שיש לו בית בחצר אחרת בני חצר משעבדין אותו לעשות עמהן דלת , נגר , ומנעול לחצר ושאר כל הדברים אין יכולין לכופו. אם היה שרוי עמהן באותה חצר משעבדין אותו על הכל.

(“He who has a dwelling in another courtyard, the others who dwell in that courtyard may require him to share with them in the costs of making a door, bolt, and lock for the courtyard. But as to any other requirements of the courtyard, they are not able to impose upon him the requirement to share in the cost. But if he would dwell with them in that same courtyard, they do have the power to impose upon him a share [of the cost] of all which is required for the common upkeep of the courtyard.”)

This source might preserve a *halakhic* tradition that preceded the dispute between the rabbis and RSbG.

BT. In addition there is a reasoned explanation that distinguishes between a courtyard that warrants a porter's lodge, and a courtyard that does not:³

רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל חצרות ראויות לבית שער אלא חצר הסמוכה לרשות הרבים ראויה לבית שער ושאינה סמוכה לרשות הרבים אינה ראויה לבית שער.

Rabban Simeon b. Gamaliel says: Not all courtyards require a porter's lodge; a courtyard which abuts on a public thoroughfare, requires a lodge, but one which does not abut on a public thoroughfare, does not require such a lodge.

The distinction made by RSbG between courtyards that are adjacent to the public thoroughfare and those that are not adjacent, reflects a practical view, whereas in certain other instances, when there is too great a proximity between the residents of a courtyard and the public outside that space, it is necessary to place a physical separation between them. However, he does not offer an explanation for this, and it is not clear whether his justification is the desire of the people of the courtyard to close themselves in and to isolate themselves from the populace outside, or their need to protect themselves and their property.⁴

It may be possible to understand RSbG's viewpoint from his statement in another *baraita* quoted in the *sugya*:

כופין אותו לעשות לעיר דלתים ובריה ורבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל העיירות ראויות לחומה, אלא עיר הסמוכה לספר ראויה לחומה ושאינה סמוכה לספר אינה ראויה לחומה.

He may be compelled to contribute to the building of a wall [doors, and cross bar]. Rabban Simeon b. Gamaliel says that not all cities require a wall; a town adjoining the frontier requires a wall, but a town which does not adjoin the frontier, does not require a wall.

3 bBava Batra 7b . Subsequently, I will comment on the order of the discussion in the *gemara*.

4 See note 1 above.

According to RSbG, the obligation of the residents of a town to participate in the building of a wall is derived from the proximity of the town to a border; i.e. the extent to which the residents of that town are exposed to a security danger. The similarity between his statement on building a porter's lodge in a courtyard, and building a wall around the town, leads one to infer that the former case also expresses a perception of security needs.⁵

The Amora Rabbi La,⁶ whose words are cited in the parallel *sugya* in the JT,⁷ also thought that the reason for building a fence (wall) around the court was security-based and was intended to protect the property of the residents. However, he obscured this idea within a distinction made between the wealthy and the poor:

It is normal for someone who makes a good living to build himself a wall.

The words "It is normal [practice]" make it clear that he was not referring to the law, but rather to a description of reality. However, since his words were brought in the *sugya* as referring to the *mishnah*, one might hypothesize that the author of the *sugya* meant to state that the sages' ruling, whereby "they compel him to build a porter's lodge", applies to wealthy people only, and may have relied on RSbG's opinion, who disagreed with the sages' across-the-board ruling, although from another perspective.

5 It is noteworthy that regarding another matter relating to city walls, the sages shared RSbG's view of security needs, as may be understood from their statement in tMo'ed Katan (Lieberman), 1:7:

חומת העיר שנפרצה גודרין אותה וגדרה ונפרצה אין גודרין אותה אם היתה סמוכה לספר
 סותרה ובונה כדרכה...

(A city wall which was breached, they stop it up. If they stopped it up and it was breached [again], they do not stop it up.)

6 Who is in fact R. Ila'i, the disciple of R. Johanan.

7 Bava Batra 12:4 (a,5).

R. La pointed out the reality of a connection between wealth and seclusion, which is based on the verse in Proverbs 18:11.⁸ This connection is at the root of the *sugya* in the BT that deals with the relations between the probably well to do residents of a courtyard, and the less successful people who are outside of it – a subject that is not mentioned in the *mishnah* itself even by allusion.⁹

- 8 The phrase "הון עשיר קריית עוזו" ("The rich man's wealth is his strong city"), also appears in Proverbs 10:15, but I assume that R. La was referring to Proverbs 18:11, as the second part of the phrase is "וכחומה נשגבה במשכיתו" ("And his dwelling place is fenced by a strong wall").
- 9 The author of the *sugya* in the BT might have been familiar with the words of the *Amora* R. La. Commentators and scholars were divided over the question of whether or not the *Stammaim* of Babylon were acquainted with the Eretz Israel doctrines. D. Halivni, in his book *Sources and Traditions: A Critical Commentary on the Talmud Tractate Baba Batra*, Jerusalem 2007 [Hebrew], quotes R. Yitzhak Alfasi (*Rif*) at the end of tractate Eruvin: "We rely on our gemara [the BT] because it is later, and they were more expert in the gemara of the westerners [Eretz Israel], more so than we are". According to this, the *Stammaim* were well acquainted with the JT. Yet, along with this, he writes, "The greatest scholars of the JT of the previous generation have declared with certitude that the BT did not see the JT." On this subject he quotes Ratner's commentary on tractate Sukkah (p. 79) and the words of N. Epstein, who wrote in *Introduction to the Literature of the Amoraim* (Hebrew), p. 291: "Anyone making any kind of comparison between the BT and the JT, sees at once that the BT did not know our JT, nor did the JT know the BT." Thus he cites the words of Z. Rabinowitz, who wrote in his work *Gates to the Torah of Eretz Israel* (Hebrew), p. 519: "It has been proven that the BT did not see the JT". In any event, many *sugyot* in the BT closely parallel *sugyot* in the JT, and their common basis may easily be identified. See for example the discussion by S. Y. Wald on the *sugya* in bShabbat 74a, 74b, where in note 5 he writes: "...when the starting point of the BT is based on the ending of the *sugya* in the JT". See also the discussion by S. Friedman on bGittin 82b, where he summarizes: "The *sugya* in the BT, undoubtedly close to that in the JT, also preserves the structure of dual opinions, except in the BT they do not appear as question and exchange, but rather as two alternative opinions from the outset (*Five Sugyot from the Babylonian Talmud with Interpretation* (Hebrew), Jerusalem 2002.) See also my dissertation *The Fifth Chapter: 'Af Al Pi' in tractate Ketubot; Text and Interpretation*, on the origin of bKetubot 61b.

However, the *sugya* in the JT summed up the subject by quoting one statement by R. La, while the *sugya* in the BT opened it to sharp criticism on the words of the sages in the *mishnah*, “he may be compelled to [contribute to] the building of a porter's lodge and a door for the courtyard”, which was interpreted as meaning that they recommend that the residents of a courtyard close themselves off from the populace in the public thoroughfare.

On the first paragraph in the *mishnah*, “he may be compelled to build a porter's lodge and a door for the courtyard”, where RSbG says that “not all courtyards warrant a porter's lodge”, two *sugyot* by *Stammaim* are brought. The first points to the porter's lodge as a cause of alienation between the residents of the courtyard and the outside world, and minimizes the likelihood of there being a porter's lodge that does not fall within this category. The second explains the security considerations that lay at the root of the sages' decision, “he may be compelled to build...”

It is possible that the *sugya* positioned in the second place (which is how it appears in the print edition)¹⁰ is the original *sugya* that places the *baraita* next to the *mishnah*. Then, since the *baraita* explains RSbG's

10 This is the order also in several manuscripts. But in the Escorial ms. Vatican 115, and Florence, the order is thus: first, the *mishnah* is cited, and then the *baraita* with RSbG's opinion (Escorial 203) "לא כל החצרות ראויות לבית שער" ("Not all courtyards are worthy of a porter's lodge."), and the explanation of the *gemara*: "זימנין דדחקי... ורבנן...?" ("And the rabbis? Sometimes in a crowd people force their way ...").

After all of this, the following passage is cited: "...מעליותא היא" "למימרא, דבית שער מעליותא היא" "דפותחת דידיה מאברא" ("This would seem to show that a porter's lodge is an improvement... the latch is on the outside").

In the Escorial and Vatican mss., following this passage, the words of RSbG in the *mishnah* are repeated, and afterwards, the *baraita* is repeated with the words of RSbG "...לא חצר סמוכה..." ("Not all courtyards are worthy...only a courtyard which abuts...").

In contrast, in the Florence ms. there is no additional repetition. A synoptic table of these text versions appears in the appendix to this article.

opinion, the author of the *sugya* may have added a statement that explains the sages' opinion.

In the following section, I will discuss the *sugya* placed first in the printed edition, and quoted below:

למימרא, דבית שער מעליותא היא, והא ההוא חסידא דהוה רגיל אליהו דהוה
 משתעי בהדיה, עבד בית שער ותו לא משתעי בהדיה! לא קשיא: הא מגואי,
 הא מבראי. ואי בעית אימא: הא והא מבראי, ולא קשיא: הא דאית ליה דלת,
 הא דלית ליה דלת. אבע"א: הא והא דאית ליה דלת, ולא קשיא: הא דאית ליה
 פותחת, הא דלית ליה פותחת. אי בעית אימא: הא והא דאית ליה פותחת,
 ולא קשיא: הא דפותחת דידיה מגואי, הא דפותחת דידיה מבראי.

[To the building of a porter's lodge] This would seem to show that a porter's lodge is an improvement; Yet how can this be, seeing that there was a certain pious man with whom Elijah used to converse until he made a porter's lodge, after which he did not converse with him anymore? There is no contradiction; in the one case, we suppose the lodge to be inside [the courtyard], in the other – outside. Or if you like, I can say that in both cases we suppose the lodge to be outside, and still there is no difficulty, because in the one case there is a door, and in the other there is no door. Or, instead, we may suppose that in both cases there is a door, and still there is no difficulty, because in the one case there is a latch and the other there is no latch. Or, again, I may say that in both cases there is a latch and still there is no difficulty, because in the one case the latch is inside and in the other, outside.

I will open my discussion with two assumptions:

- A. There is a very weak connection between the Babylonian *sugya* and the *mishnah*.
- B. The *sugya* is an ideological literary work of a social reality.

A. Two points stand in evidence to the weak connection between the *sugya* and the *mishnah*:

- 1) The *sugya* does not open with a quote of a passage from the *mishnah*, but rather with a question related to values. Quoting the *mishnah* and bringing the *baraita* that relates to it are only done in the second *sugya*.
- 2) The *sugya* opens with the question “*This would seem to show that ... is an improvement; Yet how can this be?*”

Similar questions appear in three places in the BT, and in none of them is the following discussion connected to a *halakha* (law) from a *mishnah* or a *baraita*.

Thus, in *b.Megilla 27b-28a*, it is told that the disciples of R. Peridah¹¹ asked him, “in virtue of what have you reached such a good old age?”, and in his reply, he cited several practices of behavior that merited him longevity. Among these: “I have never said grace before a *kohen*”. The *gemara* poses this question about this practice:

למימרא דמעליותא היא והאמר רבי יוחנן: כל תלמיד חכם שמברך לפניו
אפילו כהן גדול עם הארץ אותו תלמיד חכם חייב מיתה...?

Is that a merit? Did not R. Johanan say that a scholar before whom a priest, even a high priest who is an ignoramus, pronounces a benediction (which properly the scholar ought to have pronounced), and the latter did not protest – deserves death.

In other words, deferring to the *kohen*, which R. Peridah thought was a desirable deviation from *halakha*, was in fact a transgression, because by waiving the honor owed to a scholar is an infraction upon the honor owed to Torah, and thus, to God.

11 Mentioned in *bMenahot 52b*, as raising an objection to R. Ami, from which we learn that he was an Eretz Israel *Amora* of the third generation.

In b. *Berachot* 54b-55a, R. Judah is quoted as enumerating three things conducive to longevity:

המאריך בתפילתו והמאריך על שולחנו והמאריך בבית הכסא.

There are three things the drawing out of which prolongs a man's days and years: the drawing out of prayer, the drawing out of a meal, and the drawing out of [easing in] a privy.

:The *gemara* asks

והמאריך בתפילתו מעליותא היא והאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:
כל המאריך בתפילתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב...?

But is the drawing out of prayer a merit? Has not R. Hiyya b. Abba said in the name of R. Johanan: If one draws out his prayer and expects therefore its fulfillment, he will in the end suffer vexation of heart, as it says, 'Hope deferred maketh the heart sick' (Prov. 13:12)?

And the *gemara* further asks:

והמאריך בבית הכסא מעליותא היא והתניא עשרה דברים מביאים את האדם
לידי תחתונות [טחורים]...ויש אומרים אף התולה עצמו בבית הכסא יותר
מידי?

To draw out ones 'easing in a privy' is this a good thing? Has it not been taught: Ten things bring on piles: eating the leaves of reeds... Some add, to strain oneself unduly in a privy!

In the sources cited above, the *gemara* does not challenge a *halakha*, but rather a behavior that is perceived as positive even though in fact it is not.

In the third place, bTa'anit 3b, a short *baraita* is brought, which states: "העבים והרוחות שניות למטר" - The clouds and the winds are secondary to rain.

According to *Rashi*, "secondary to rain" means that they are almost as beneficial as rain itself. This *baraita* is explained, either by Ulla or by

R. Judah, according to whom the *baraita* is speaking of the clouds and winds that appear after the rain.

The *gemara* poses a question to this explanation:

למימרא דמעליותא היא והכתיב (דברים כ"ח): 'יתן ה' את מטר ארצך אבק
ועפר' ואמר עולא ואיתימא רב יהודה זיקא דבתר מיטרא?

Can we then say that these are beneficial? Is it not written “The Lord will make the rain of thy land powder and dust?” (Deut. 28:24) and on this Ulla or, some say, R. Judah commented, [this refers to] the wind following the rain?

In this case, the question “Can we then say these are beneficial?”, is asked about a natural phenomenon.

It would then appear that it is only in the *sugya* in *Bava Batra*, that the question, “Can we say it is beneficial...?”, is connected to the *mishnah* and is quoted there to point out the flaw in the statement presented in it.

B. There are several points that reinforce the assumption that our *sugya* is an independent literary work, aimed at promoting a social idea.¹²

1) The *sugya* introduces a narrative tradition wherein Elijah stopped speaking with a person because the latter acted upon the law without exercising his own value judgment. This tradition is very similar to the tradition cited in *yTerumot*, and it may have been based on it:¹³

12 Although it is possible that the stammaitic *sugya* is not an independent literary work, but rather a scholastic discussion based on amoraic statements cited in both the Yerushalmi and the Bavly *sugyot*.

It is reasonable to assume that the *Stammaim*, having read all the tanaïtic and amoraic material on the obligation of the townspeople to assist the poor, then succeeded in developing a theory about how the porter's lodge itself is consistent with that notion.

13 *yTerumot* 8:4; also quoted with several changes in *Bereshit Rabbah* (Albeck Ed.) 94, 26:

עולא בר קושב תבעתיה מלכותא ערק ואזל ליה ללוד גבי רבי יהושע בן לוי אתון ואקפון מדינתא אמרו להן אין לית אתון יהבין ליה לן אנן מחרבין מדינתא סלק גביה רבי יהושע בן לוי ופייסיה ויהביה לון והוה אליהו זכור לטוב יליף מיתגלי עלוי ולא איתגלי וצם כמה צומין ואיתגלי עלוי אמר ליה ולמסורות אני נגלה אמר ליה ולא משנה עשיתי אמר ליה וזו משנת החסידים.

Ulla the son of Qoshev was wanted by the government. He fled and went to R. Joshua b. Levi in Lydda. They came and surrounded the city. They told him: If you do not hand him over to us, we will destroy the city. R. Joshua b. Levi went to him [Ulla] and persuaded him and handed him over to them. Elijah of blessed memory used to appear to R. Joshua b. Levi and [then] he did not appear. [R. Joshua b. Levi] fasted for several days and Elijah appeared. He said to him, "Do I appear to traitors [those who hand fellow Jews over to the authorities]?"

עולא בן קישר תבעתיה מלכותא קם וערק לגבי רבי יהושע בן לוי ללוד שדר פרדיסקי בתריה, איטפל ליה רבי יהושע בן לוי ופייסיה ואמר ליה מוטל /מוטב/ דלקטיל ההוא גברא ולא ליענשי ציבורא על ידיה, איפייס ליה ויהבי ניהליה, הוה קא משתעי אליהו בהדיה כיון דעביד הכי לא אתא לגביה צם עלוי תלתין יומין ואתחזי ליה, אמר ליה מ"ט אפגר מר, א"ל וכי חבר אני למוסרת א"ל ולא מתניתא היא סיע /סיעה/ של בני אדם וכו' אמר וכי משנת חסידים היא מיבעי להאי מלתא מתעבדא על ידי אחרני ולא על ידך.

Ulla the son of Qosher was wanted by the government. He fled and went to R. Joshua b. Levi in Lydda. They sent soldiers after him. R. Joshua argued with him and urged him to surrender, saying, "Better that you should be executed rather than that the whole community should be punished on account of you", and persuaded him and handed him over to them. Elijah of blessed memory used to appear to R. Joshua b. Levi, but when he acted thus, Elijah ceased to visit him. The rabbi fasted thirty days, after which Elijah came to him, and he asked him, "Why did you absent yourself?" "Am I then the companion of informers?", Elijah retorted. "But is this not a law in Mishnah: 'If a company of people,' etc.?" "And is that a teaching for the pious?", he retorted. "This should have been done through others and not through you." [tr. S.V.]

He said to him, “Did I not follow the law in the *mishnah*?” And [Elijah] said to him, “Is this the *mishnah* of the pious?”

According to this tradition, Elijah punished R. Joshua b. Levi and ceased to speak to him because he had delivered Ulla to the authorities in order to save the rest of the populace. When R. Joshua b. Levi argued that he had acted on the ruling of an explicit *mishnah*, Elijah replied that this law was not the *mishnah* of pious people. The main point of this narrative tradition then is to distinguish between the *mishnah* and the *mishnah* of the pious, and it seems that similarly this is the main point of introducing the tradition in our *sugya*, although this is not stated explicitly.

It is therefore possible that a well-known tradition differentiating between a *mishnah* and a *mishnat hassidim* (*mishnah* of the pious – who are expected to act kindlier than the letter of the law requires) was integrated into our *sugya* by the *Stammaim*, because it served the intent of revealing the negative meaning associated to the porter’s lodge by the *mishnah*, and to caution against adopting this practice.¹⁴

The assumption, that the *Stamma* adapted it to a known narrative tradition, is reinforced by its design as a short, incisive, and precise, yet inverted parallel structure that is applied to an anonymous pious man:

ההוא חסידא דהוה רגיל אליהו דהוה משתעי בהדיה, עבד בית שער ותו לא
משתעי בהדיה.

There was a pious man with whom Elijah was accustomed to converse. He made a porter’s lodge and Elijah no longer conversed with him.¹⁵

14 It is possible, of course, that the Elijah anecdote is amoraic, and was already added to the *sugya* in the amoraic period. Later, the *Stammaim* may have read the *mishnah* together with it and the rest of the tannaitic and amoraic material, and explained the anecdote as they did.

15 The first story: “Both Abbuha b. Ihi and Minjamin b. Ihi [showed consideration for their waiter] the one giving [him a portion] of every kind of dish, while the other gave [him a portion] of one kind only. With the former, Elijah conversed, with the latter he did not.”

- 2) Following the question, “Can we then say these are beneficial?”, the *sugya* posts a series of alternative answers, which are composed in a cadenced, uniform style, and designed to emphasize the distinction between a positive porter’s lodge and a negative one.

The first answer creates a doubt about the negative and the positive porter’s lodge over which *Rashba* and *Raavad* were in dispute. *Rashba* explained: “From the outside, it is bad”, whereas *Raavad* wrote: “From the inside is not the way of piety”.¹⁶ These two possible interpretations are extensions to all of the answers, because they are all subordinate to the first answer. *Rashba* commented: “Even if it is outside, sometimes it is an improvement, when there is no door and even when there is a door, it is an improvement where there is no latch [it is not locked] and even if it has a latch, sometimes it is an improvement when there is a latch on the outside.

Raavad, on the other hand, wrote: “On the outside it is also an improvement, *especially* when it has no door, or when it has a door but has no latch, or when it has a latch and the latch is on the outside so whoever wants to, can open it”.

The *Tosafot* (“ve’i”, Bava Batra 7b) points out that there is another version, besides the one brought to us in the print version, of the second answer. In this version, it says: “And if you like I can say in both cases we suppose the lodge to be inside and there is no contradiction...”, and the *Tosafot* states that this way, the arrangement of the answers is acceptable.¹⁷

The second story: “[It was related of] two pious men, and others say of R. Mari and R. Pinehas the sons of R. Hisda, that one of them gave [a share to his waiter] first, while the other gave him last. With the one who gave [the waiter his share] first, Elijah conversed; however, with the one, who gave his waiter last, Elijah did not converse.” bKetubot 61a.

16 *Shita Mekubetzet, Bava Batra 7b.*

17 The version “in both cases, inside” is not found in the manuscripts or printed editions, except for the Vatican ms.115, where the word 'מגווא' (inside) appears in

According to their way of thinking, whereby the lodge is a positive thing if it is on the outside, the version before us (“and if you say it is on the outside, there is no contradiction...”) creates an inconsistency within the answers. The second answer begins with a description of a positive reality – “the lodge is outside” – which might turn negative if the lodge has a door, while all of the other answers begin with a description of a negative reality – “there is a door”, and “the door has a latch” – which can become positive: “it has no latch”, and “the latch is on the outside”.

According to *Rashba*, who opined that “on the outside is bad”, one can understand the logic in the arrangement of the answers, even according to the version of the second answer in the printed edition before us: “and if you say it is on the outside, there is no contradiction...”

According to this method, all of the answers begin with a description of a negative reality that can become positive: “... in both cases on the outside” – is negative, but “it has no door” – the negative becomes positive.

“... in both cases there is a door” – is negative, but “the door has no latch” – the negative becomes positive.

“... in both cases there is a latch” – is negative, but “the latch is on the outside” – the negative becomes positive.

However, the problem is that according to this method, there is an inconsistency between the first answer (“one is on the inside, one is on the outside”), which begins with a description of a positive reality (“it is on the inside”) and ends with a negative reality (“it is on the outside”), and between all of the other questions, which open by describing a negative reality.

It appears that the attempt by the commentators to find consistency in the various stages of the *sugya* failed *because priority was given to stylistic* uniformity. Therefore, any suggestion of a contradiction begins

parentheses and afterwards, in brackets 'מאבראי' (outside), indicating that the copyist had doubts.

with the word that ends the suggested resolution in the previous statement. Furthermore, the last proposed resolution is phrased in precise parallel to the first one:

It's no contradiction: one is inside, one is outside.

And if you say, both were outside, it's no contradiction: one had a door, one didn't have a door.

And if you say, both had a door, it's no contradiction. One had a latch, and one didn't have a latch.

And if you say, in both cases there is a latch, it's no contradiction: in one case, the latch is inside and in the other, the latch is outside.

The stylistic uniformity creates rhythmic and symmetrical repetitions of one idea, and the hierarchical arrangement of the items leads to a very precise definition of the porter's lodge", to which the *mishnah* refers as "an improvement".

To conclude our discussion about the Bavli *sugya*: The lack of direct reference to the *mishnah*; the use of a certain question, which usually does not address *halakha*; the possibility that the argument within the question is an adaptation of an Eretz Israel tradition, which was done to criticize our *mishnah*, as opposed to *mishnat hasidim*; and the use of stylistic devices in the answer – all of these contribute to the hypothesis that our *sugya* is a creation of the later *Stammaim*,¹⁸ and has an ideological intent.¹⁹

18 D. Halivni is of the opinion that there were three levels of *Stammaim*, and that the third level, which comes after the first two, is characterized by the fact that "there is no mention at all of the words of the Amoraim, and it is entirely tammaitic". In Halivni's opinion, it emerges that the whole *sugya* was removed from the period of the Amoraim, and was much later (Halivni, *Sources and Traditions to Bava Batra*, pp. 10-11). Halivni also wrote (idem, p. 19) that the expression 'איבעית אימא' [if you choose, I may say] belongs to the special language of the *Stammaim*, and this language, which contains many expressions and terms that are not prevalent in

Corroboration for this hypothesis may be found in the fact that the manuscript contains many changes and, according to S. Friedman, this is one of the indications of a later text.²⁰

The *sugya* presents criticism of the sages' ruling in the *mishnah*, i.e., that a resident of the courtyard “*may be compelled to the building of a porter's lodge and a door*”. And yet, to challenge the ruling of the sages, it would have been sufficient to accept the opinion of RSbG in his dispute with the sages, on the basis of the principle that, “Wherever Rabban Simeon b. Gamaliel taught in our *mishnah*, the *halakha* is in agreement with his ruling, except [in the cases of] ‘guarantor’, ‘zidon’, and the ‘latter proof’”.²¹ However, in several places the *gemara* said that there were *Amoraim* who disagreed with this principle, and E.B. Halivni proved that these were actually the words of *Stammaim* who interpreted the *Amoraim* in this way, and that there is no proof that the *Amoraim* themselves disputed the principle.²² In any case, the author of our *sugya* does not restrict the words of the sages in the *mishnah* according to RSbG's opinion. Furthermore, the second *sugya* based on the *baraita* that explains RSbG's reasoning – not only does it not reject or limit the opinion of the sages, but it even explains its rationale: “זימנין דדחקי בני רשות הרבים ועיילו ואתו” (“...sometimes in a crowd people force their way and come in”).

amoraic text, provides strong evidence that the *Stammaim* were not the contemporaries of the *Amoraim* but rather operated later.

- 19 Even if we assume that the *Stammaim* based the *sugya* on tannaitic and amoraic material, we must admit that it was they who developed the theory as to how the porter's lodge of the *mishnah* is consistent with the idea of openness towards the populace in the public thoroughfare.
- 20 S.Y. Friedman, “The Chapter ‘*Ha'isha Rabba*’ in the Babylonian Talmud with a General Introduction on Interpreting the *Sugya* (Hebrew), Jerusalem-New York, 1978.
- 21 bBava Batra 174a and similarly yBava Batra 10:4 (17:4).
- 22 E.B. Halivni, *Rules for Deciding Halakha in the Talmud*, Lod, 1998, pp. 17–26 (Hebrew).

It would appear therefore that what motivated the *Stammaim* was not an objection to the actual act of compelling the courtyard's residents to participate in building a porter's lodge.²³ Rather, they directed the discussion of the sages' opinion to a new channel, in order to present their value-centered proof, which is totally different from what the *mishnah* is based upon. The *mishnah* posits as a given the right of the courtyard residents to privacy and protection for their property, and discussed their sharing the financial burden involved in guaranteeing it. The *Stammaim* who redacted the *sugya* challenged the right to privacy and set up against it the obligation to be open. Moreover, versus the need for cooperation between the members of the exclusive courtyard community, the author of the *sugya* placed the need for cooperation between the courtyard residents and the larger community residing outside. He used the words of the sages in the *mishnah* as a starting point that enabled him to present a viewpoint that rejected a vision of the private home or private courtyard as an enclosed and sealed fortress, and advocated openness towards the populace in the public thoroughfare. Thus, he turned the porter's lodge in the aforementioned *mishnah* into a test case representing a social ideology.

Although the *sugya* generally rejects the act of closing oneself in from the outside world, and does not mention openness specifically toward the needy and weak, some of the *Rishonim* did interpret it in this manner. Rabbenu Gershom and *Rashi* both interpreted the fact that Elijah stopped speaking with the pious man who built the porter's lodge because it "stops" the voice of the needy who cry out to the homeowner.²⁴ *Rashba* wrote, "...on the outside is bad because the *poor man who is begging door to door* cannot reach the front door and his voice will not be heard".²⁵ Meiri wrote:²⁶ "A porter's lodge is what the

23 A. Albeck, in *Monetary Laws in the Talmud*, Jerusalem-Tel Aviv 1983 (Hebrew), pp. 506-10, explains at length the legal basis for the words of the sages in the *mishnah*.

24 Rabbenu Gershom and *Rashi*, ad. loc.

25 *Shita Mekubetzet* on bBava Batra 7b.

mishnah wrote about, that the residents of the courtyard compel each other to participate – and that is specifically when there is no sense at all of any wrongdoing involved. But there is a sense of wrongdoing when the porter's lodge is made so that the *needy* cannot enter and they call from outside but their voice cannot be heard”.

Previously we saw that in the tanaitic sources, building a porter's lodge for a courtyard is perceived as a practical matter motivated by security needs. The concern of the *mishnah* is not the porter's lodge as a structure, but rather the idea of compelling the partners against their will to do that which is an accepted practice.²⁷ Even the words of R. La, which are cited in the *sugya* in the JT, and which deal with the building itself, do not go beyond the practical aspect.

R. La differentiated between building a porter's lodge for the rich, as opposed to the poor, but he did not make a statement concerning values.

Considering the neutral position presented by the Eretz Israel sources, the fact that the *sugya* in the BT is concerned with the subject of values, is both noteworthy and worth elaboration. According to Y. Gafni²⁸, “any discussion in the BT which reveals a deviation from, a change to, or disregard of, the Eretz Israel versions reflected in these traditions [traditions from the tanaitic period – S.V.] probably indicates a different reality faced by the Babylonian sages”. As an example of such a discussion, he brought our *sugya*, and wrote: “A prime example of this is the discussion in the BT into all the traditions that raise the sense of a municipal affiliation and responsibility, both in the *mishnah* and in the *baraita*”, and he further wrote that at times the BT “diverts the discussion from matters of daily procedure to theoretical issues”.

26 *Beit Habehira* on bBava Batra 7b s.v.

27 Albeck (see footnote 23).

28 Y. Gafni, *The Jews of Babylon during the Talmudic Period*, Jerusalem 1991(Hebrew), pp. 104-5.

Indeed, a perusal of the *sugyot* in the BT on Mishnah 5 reveals such a diversion, for the *gemara* attached to all parts of the *mishnah*, *baraitot*, sayings, homilies, and stories that relate to social justice.

The passage, “[A resident of a courtyard] may be compelled [by the rest] to [contribute to] the building of a porter's lodge and a door for the courtyard ... and a cross bar. Rabban Simeon b. Gamaliel says that not all towns require a wall”, is attached to Eretz Israel and Babylonian traditions that deal with social responsibility, which is reflected in the exemption of various sectors of the population from participating in the burden of taxes and giving to the poor.

The passage, “How long must a man reside in a town to be counted as one of the townsmen? Twelve months. If, however, he buys a house there, he is at once reckoned as one of the townsmen”, is connected with *baraitot*, sayings, and stories about the redemption of captives, and in particular, about charity and funds for the needy.

It seems that the *mishnah* which discusses social partnership (in the courtyard and the town) from a legal standpoint has created an opportunity to attach to itself an anthology of materials that deal with the issue from an ethical-moral perspective. The first *sugya* is a preface of sorts to this collection, which makes an abrupt shift in what is said in the *mishnah*, moving it to the ethical plane.

The subject of the *mishnah*, the obligation to participate in the building of a porter's lodge, is redirected to another subject – the building of a porter's lodge in such a way so as to comply with the obligation to participate with the populace outside the courtyard.

The discussion of the structure termed ‘porter's lodge’ serves as the transition from the *mishnah* to an anthology that deals completely with this populace, and particularly with the poor and needy amongst it (which caused several *Rishonim* to interpret the conceptual focus of the first *sugya* – an overall openness toward the general public as openness toward the poor who go door to door collecting alms.

The first *sugya*, which is intended to reject the concept of closing oneself off in a private courtyard and to oblige one to be open to the

public outside one's private yard, i.e. to one's fellow townspeople, reveals a viewpoint that advocates being connected to the people of one's own town. According to Gafni, this perception was prevalent in Jewish society in Babylon, as he wrote: "In many areas, the Jew [in Babylon – S.V.] was very conscious of his local affiliation... Demonstrations of local patriotism may not only show the importance of the person's place of residence as an expression of the quality of his family lineage but also, to a large extent, reflect his sense of integration and profound belonging to the place".²⁹

It seems to me that both the opening *sugya* – the subject of our discussion – and the collection of traditions and discussions on social justice connected with Mishnah 5, apart from an emotional connection to a place, also reflect a more profound ideology that attributes great importance to social involvement and shared responsibility.

In an article written many years ago, E. E. Urbach analyzed what he termed "the sages' doctrine of charity", and explained the difference between the Christian doctrine of charity and that of the sages, in that Christianity did not aim to change the structure of society – that charity was not intended to do away with poverty, but rather to offer salvation to the charitable – whereas the sages sought to alter the status of the poor.³⁰ Although Urbach links his view to the Eretz Israel reality, the principle may be applied – the view of poverty as a necessary evil, which man must strive to abolish – and, hence, one may attribute the importance of social openness and commitment to Jewish society in Babylon as well. It is possible that this attitude was intensified in Babylon due to the conditions of life and the social structure, which differed from life in Eretz Israel. M. Beer wrote that the "Babylonian sages lived among many ethnic groups with a feudal or semi-feudal structure, much more so than their brothers in Eretz Israel". In his opinion, in Babylonian society, even

29 Ibid, pp. 117-25. See also the extensive explanation cited there of the reasons for, and implications of, the local patriotism that was prevalent among the Jews of Babylon, in his opinion.

30 E. E. Urbach, "Political and Social Tendencies in Talmudic Concepts of Charity", *Zion* XVI (1951) (Hebrew), pp. 1-27.

within Jewish society there, a person's social status and importance were determined by the magnitude of his wealth, and that accounts for the words of the Babylonian *Amoraim* on the subject of poverty as a state which "nothing is more difficult or evil".³¹

It would seem to me that the economic and class gaps within Jewish society in Babylon heightened the recognition of the importance of the need to make a deliberate social effort to eradicate poverty, and that this was reflected, among other ways, in a radical opposition to one closing oneself off, or insularity from the general public, the idea that lies at the basis of the stammaitic *sugya* discussed here.

31 Beer, Moshe. *The Babylonian Amoraim: Aspects of Economic Life*, Ramat Gan 1974 (Hebrew), pp. 341-46.

Appendix: A Synoptic Chart of Manuscripts

Vatican	Paris	Munich	Hamburg	Florence	Escoarial
מתני' כופין אתו לבנות בית שער	מתני' כופין אותו לבנות בית שער	כופין אותו לבנות בית שער	מתני' כופין אותו לבנות בית שער	כל המשנה רבן שמעון בן גמלי' אומ'.	מתני' כופין אותו לבנות בית שער
תנו רבנן כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר רבן שמעון בן גמליאל אומ' לא כל החצירות צריכות בית שער אלא חצר הסמוכה לרשות הרבים אינה צריכה בית שער ושאינה סמוכה לרשות הרבים אינה צריכה בית שער ורבנן אמרי זימנין דדחקי בני רשות הרבים ועיילי להתם למימרא דבית שער מעליותא היא והא ההוא דהוה [חסידא]	תנו רבנן כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר רבן שמעון בן גמליאל אומ' לא כל החצירות צריכות בית שער אלא חצר הסמוכה לרשות הרבים אינה צריכה בית שער ושאינה סמוכה לרשות הרבים אינה צריכה בית שער ורבנן אמרי זימנין דדחקי בני רשות הרבים ועיילי להתם למימרא דבית שער מעליותא היא והא ההוא חסידא	כופין אותו לבנות בית שער למימור' (ב) דבי' שע' מעליות' הו' והא ההו' חסידא	מתני' כופין אותו לבנות בית שער למימרא דבית שער מעליותא היא והא ההוא חסידא	כל המשנה רבן שמעון בן גמלי' אומ'. חנא ----- ----- רבן שמעון בן גמלי' או' לא כל החצירות ראיות לבית שער אלא חצר הסמוכה לרשות הרבי' ראיה לבית שער ושאינה סמוכה לרשות הרבי' אינה ראיה לבית שער ורבנן זימנין דדחקי בה רבים ועיילי טובא למימרא דבית שער מעליותא הוא והא ההוא חסיד	מתני' כופין אותו לבנות בית שער תנו רבנן כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר רבן גמליאל אומ' לא כל החצירות צריכות בית שער אלא חצר הסמוכה לרשות הרבים צריכא בית שער ושאינה סמוכה אינה צריכה בית שער ורבנן זימנין דדחקי בני רשות הרבים ועיילי להתם למימרא דבית שער מעליותא והא ההוא חסידא חסידא

דהוה אליהו משתעי בהדיה ועבד בית שער לביתיה ולא אישתעי אליהו בהדי. לא קשיא הא מגואי הא מבראי ואיבעי אימ' הא והא מבראי	דהוה מישתעי אליהו בהדיה עבד ליה בית שער לביתיה ולא אשתעי אליהו בהדיה לא קשיא הא מגואי הא מבראי ואיבעיתנימא הא והא מאבראי	דהוה משתעי אליהו בהדיה בני' ב" שער' לביתני' ולא אישתעי אליהו בהדי' לא קשי' הא מגואי הא מאבראי ואיב' אי' הא והא מאבראי'	דהוה משתעי אליהו בהדיה ועבד ליה בית שער לביתיה ולא אשתעיה אליהו בהדיה לא קשיא הא מגואי והא מאבראי ואיבעית אימ' הא והא מאבראי	דקא מישתעי אליהו בהדי בנה בית שער לביתיה ולא מישתעי אליהו בהדיה לא קשיא הא מגואי הא מבראי ואיב' אימ' הא והא מבראי	דהוה אליהו משתעי בהדיה ועבד בית שער לביתיה ולא אישתעי אליהו בהדי. לא קשיא הא מגואי הא מבראי ואיבעי אימ' הא והא מבראי
הא דעביד ליה דלת הא דלא עביד ליה דלת ואי' אי' הא והא דלא עביד ליה דלת ולא קשיא הא דאית ליה פותרת הא דלית ליה פותרת ואיבעי אימא הא והא דאית ליה פותרת ולא קשיא הא דפותרת דידיה מגואי הא דפותרת דידיה מאבראי מתני' רב שמ' בן	ולא קשיא הא דאית ליה דלת הא דלית בה דלת ואיבעיתנימא הא והא דאית ביה דלת הא דאית ביה פותרת והא דלית ביה פותרת ואיב' חימ' הא והא דאית ביה פותרת ולא קשי' הא דפותרת דידה מגואי הא דפותרת דידיה מאבראי רשב"ג	ולא קשי' הא דאית לי' דלית הא דלית לי' דלית ואיב' אי' הא והא דאית ליה דלת ולא קשיא הא דאית ליה פותרת' הא דלית לי' פותרת' ואי' אי' הא והא דאית לי' פותרת' ולא קשי' הא דפותרת' דידי' מגואי הא דפותרת' דידיה מאבראי רשב"ג	ולא קשיא הא דעבד ליה דלת והא דלא עבד ליה דלת ואיב' אימ' הא והא דעבד ליה דלת ולא קשיא הא דעבד ליה פותרת והא דלא עבד ליה פותרת ואיבעי אימ' הא והא דעבד ליה פותרת ולא קשי' הא דפותרת דידיה מגואי והא דפותרת דידיה מאבראי רבן שמעון בן	הא דאית ליה דלת הא דלית ליה דלת ואיב' אימ' הא והא דאית ליה דלת הא דאית ליה פותרת הא דלית ליה פותרת ואיב' אמ' הא והא דאית ליה פותרת הא דפותרת דידיה מבראי הא דפותרת דידיה מתנאי רבן שמעון בן	

גמליאל וכו'	אומ' לא כל החצרות	או'	גמל' או' וכו'	לא כל החצרות	גמליאל או'
תניא רבן שמעון	תניא רשב"ג:	תני רשב"ג	תניא רבן שמעון	ראויות לבית שער	ראויות לבית שער
בן גמליאל	אומ'	או'	בן גמל' או'	לא כל חצירי'	אלא שער
	לא כל החצרות		לא כל חצירי'	ראויות לבית שער	אלא
חצר	ראויות לב' שער		צריכו' לב' שע'	אל' חצר	סמוכה לרשות
הסמוכה לרשות	אלא		הסמוכ' לרה"ד	ראוי'	הרבים ראויה
הרבים צריכא	סמוכ' לרשו'		לב' שער	ושאינה סמוכה	לבית שער
בית שער	הרבי' ראויה		ושאינ' סמוכ'	לרשות הרבים	ושאינה סמוכה
ושאינה סמוכה	לבית שער		לרה"ד	אינה ראויה	לרשות הרבים
לרשות הרבים	ושאינה סמוכה		אינ' ראוי'	לבית שער	אינה ראויה
אינה צריכה	לרשות הרבי'		לב' שער	ורבנן	לבית שער
בית שער	אינה ראויה		ורבנן	זימנין דדחקי	ורבנן
ורבנן	לבית שער	ורבנ'	זימנין דדחקי	בני רשות הרבים	זימנין דדחקי
זימנין דדחקי	ורבנן	זימני' דדחקי	בני רשות הרבים	ועילי	בני רשות
בה רבים	זימנין דדחקי	בני רשו' הר'	ועילי טוב'		ועיילי להתם
ועיילי (בע) להתם	בני רשות הרבים				
	ועיילי התם				

Cognizance of Sin and Penalty in the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature: A Comparative Analysis

Yishai Kiel

It is commonly held in Western legal tradition that *Ignorantia juris non excusat* – “ignorance of the law does not excuse”. According to this legal approach, which can be traced back to Aristotle, a claim of ignorance of the law cannot be used as a valid legal defense.¹ It has also been acknowledged by scholars that Talmudic law stands out in this respect, as rabbinic sources generally maintain that ignorance of the law does, in fact, exempt from legal liability, and can be used as a valid legal defense.²

Recently, it has been demonstrated, however, that the perceived clash between Talmudic and Western law concerning the claim of ignorance of the law, may not be as extreme as some scholars have imagined. In

* The present article is based on a section of my PhD dissertation, entitled: “Selected Topics in Laws of Ritual Defilement: Between the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature” (PhD Diss., The Hebrew University of Jerusalem, 2011). I wish to thank Shamma Friedman, Shaul Shaked, Yaakov Elman, and Shai Secunda for their invaluable comments. A brief version of this article was presented at a conference on “Forgetting and Error in Jewish Legal Culture,” held at Harvard Law School on May 14-May 16, 2012. I would like to thank the participants of the conference, and especially Haninah ben Menahem, for their illuminating remarks. The work has been made possible by a generous grant awarded to me by the Memorial Foundation for Jewish Culture.

1 See for example: Richard G. Singer and John Q. La Fond, *Criminal Law* (Austin: Aspen Publishers, 2010), 97-124.

2 See for example: Haim Cohn, “The ‘Defense of Legality’ in Talmudic Law,” *Hebrew Union College Annual* 58 (1987), 251.

Western tradition, while ignorance of the law does not completely exempt one from legal liability, it can serve to mitigate the harshness of the sentence. In Jewish law, on the other hand, ignorance of the law does not completely exempt from criminal liability, as it only appears to reduce the degree of liability from a deliberate crime (*mezid*) to some form of an inadvertent transgression (*shogeg* or *shogeg karov le-mezid*).³

In this study, I shall argue that Talmudic law is not the only legal system that contains a theory of reduced liability in cases of ignorance of the law. In fact, I will contend that Talmudic law can hardly be perceived as *sui generis* among other religious legal systems, in terms of its approach to ignorance of the law. In the following, I will demonstrate that Zoroastrian law from the Sasanian and early Muslim periods contains a fascinating approach towards ignorance of the law, one that is, in many ways, comparable with the Talmudic system. Rather than comparing Talmudic law to prevailing Western conceptions of criminal liability, I would like to propose in this context an insightful comparison between the Talmudic and the Zoroastrian approaches towards ignorance of the law.

In both the rabbinic and the Zoroastrian systems, the issue of ignorance of the law is connected to the broader role of intention and mental awareness in the evaluation of one's religious merit and legal liability.⁴ One can discern perhaps in the rabbinic and Pahlavi corpora

3 Arnold Enker, *Fundamentals of Jewish Criminal Law* (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2007), 197-208.

4 The importance of intention and mental awareness in rabbinic literature is widely attested. To mention only several contributors to this realization, see: J. Bazak, "The Element of Intention in the Performance of *Mitsvot* Compared to the Element of Intention in Current Criminal Law," *the Jewish Law Association Studies 14: The Jerusalem 2002 Conference Volume*, ed. H. Gamoran, Binghamton: Global Academic Publishing, 2004, pp. 9-15; M. Higgen, *Intention in Talmudic Law*, PhD Dissertation, Columbia University, 1927; B. Jackson, "Liability for Mere Intention in Early Jewish Law," *Hebrew Union College Annual* 42 (1971), pp. 197-225; H. Eilberg-Schwartz, *The Human Will in Judaism: The Mishnah's Philosophy of Intention*, Atlanta: Scholars Press, 1986; [cf. B. Jackson's review of Eilberg-Schwartz in *Jewish Quarterly Review* 81, 1-2 (1990), pp. 179-188]; S. Strauch-

similar religious and legal discussions, in which the categories of intentionality and mental awareness are prominent. 1. Certain religious activities are considered invalid when they are not accompanied by mental cognizance. The Rabbis inquire, for instance, whether or not active commandments require cognizance (*kavana*) at the time of their fulfillment.⁵ Similarly, several Pahlavi texts urge that one “do the

Schick, *Intention in the Babylonian Talmud: An Intellectual History*, PhD Dissertation, Bernard Revel Graduate School at Yeshivah University, 2011; one may also reflect perhaps on numerous observations made by Jacob Neusner throughout his voluminous commentary on the rabbinic corpus.

The importance of intention and mental awareness in Zoroastrianism and Pahlavi literature in particular is discussed in: M. Macuch, “On the Treatment of Animals in Zoroastrian Law,” in: *Iranica Selecta: Studies in Honour of Professor Wojciech Skalmowski on the Occasion of His Seventieth Birthday* (Silk Road Studies 8), ed. A. van Tongerloo, Turnhout: Belgium, 2003, pp. 109-129; Y. Elman, “Toward an Intellectual History of Sasanian Law: An Intergenerational Dispute in Hērbedestān 9 and Its Rabbinic Parallels”, in: *The Talmud in its Iranian Context*, C. Bakhos and R. Shayegan eds., Tübingen 2010, pp. 21-57; S. Shaked, “Religious Actions Evaluated by Intention: Zoroastrian Concepts Shared with Judaism”, in: *Shoshanat Yaakov: Ancient Jewish and Iranian Studies in Honor of Professor Yaakov Elman*, 2012 (Forthcoming); D. Brodsky ‘*Hirhur ke-ma’aseh damei*’ (‘Thought Is Akin to Action’): The Importance of Thought in Zoroastrianism and the Development of a Babylonian Rabbinic Motif, *Irano-Judaica* 7, eds. S. Shaked and A. Netzer, Jerusalem: Ben Zvi Institute (forthcoming).

- 5 See for instance: mBer 2:1; mMeg 2:2; mRoshH 3:7; tBer 2:2; tRoshH 2:6-7; yBer 2:5 5a; bBer 13a; bEruv 95b; bPes 114b; bRoshH 28b. Interestingly, the conceptualization of awareness (*kavana*) during the performance of *mitzvot* as an abstract category culminates in the Babylonian Talmud. The general conceptualizing tendency of the Babylonian Talmud is discussed in: L. Moscovitz, *Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization*, Texte und Studien zum antiken Judentum 89, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. The category of awareness (*kavana*) must not be confused with the adjacent rabbinic category of thought (*mahshava*), according to which human thought has the ability to invalidate a sacrifice or render implements and foodstuffs susceptible to ritual impurity. The derivatives of *mahshava* appear hundreds of times throughout the

worship and invocation of the gods well and with (full) observance (*pad nigerišn*)”.⁶ 2. Certain mental states can also be considered sinful or meritorious in and of themselves, even when no action is involved. This category includes the rabbinic concept of *hirhur aveira* or the idea of thoughts being akin to actions (*hirhur ke-ma'ase*).⁷ In a similar manner, numerous Pahlavi texts command that one “never think a sinful thing in his mind (*pad menišn*)”.⁸ Recently, David Brodsky has convincingly demonstrated that these forms of intentionality, beyond their general prevalence in rabbinic and Zoroastrian literature, are conceptualized in the Babylonian Talmud and Pahlavi literature in a strikingly similar manner.⁹

Another form of awareness that is prevalent in rabbinic and Zoroastrian literature, and which comprises the focus of the present study, concerns the legal implications of being in a state of mental cognizance during the performance of sinful acts. In both rabbinic and Zoroastrian legal systems, intentional and cognizant crimes are distinguished from unwitting transgressions in terms of liability and punitive consequences.

Regarding the latter form of intentionality or cognizance, a twofold argument will be presented here: Firstly, I shall argue that the rabbinic and Zoroastrian legal designations of mental awareness resemble one another in many significant ways. Based on this general affinity, it will be further contended that the Babylonian Talmud and the Pahlavi literature in particular are engaged in a more specific legal discussion regarding a sinner who was cognizant of the sinfulness of his actions, while lacking sufficient awareness of the punishment and other legal consequences.

mishnaic and toseftan orders of Sacrifices and Purities and elsewhere in rabbinic literature, and are discussed in: Eilberg-Schwartz 1986.

6 MX. 31.5. This and other related texts are discussed in: Shaked 2011.

7 See, for instance: bYom 28b-29a; bBB 16a; bBB 164b; bShab 64a-b; KR 1:5; KR 2:6.

8 Dk.6.236. This and other related texts are discussed in: Brodsky 2011.

9 Brodsky 2011.

The comparison between the rabbinic and Pahlavi corpora will thus be conducted on two levels. On the first level, situated in the broader realm of comparative law, I shall argue that the rabbinic and Pahlavi legal systems independently developed analogous perceptions of intentionality and unwitting transgression. In both systems similar modes of cognizance – namely, awareness of the reality at hand and awareness of the prohibition – developed simultaneously. To be sure, genealogical relations between these religious corpora will not concern us in this regard, nor will historical connections underlie our analysis. The discussion on this level will go beyond the Babylonian Talmud and Pahlavi literature as products of the Sasanian cultural milieu, and will also undertake comparisons of tannaitic and amoraic *Eretz Israel* rabbinic literature with earlier Zoroastrian sources.

On the second level of comparison, however, situated in the realm of developmental intellectual history, this study will engage in a more specific attempt to unearth intercultural connections that are likely to have taken place in the Sasanian Empire – stemming either from a shared intellectual discourse or perhaps from their coexistence in the same cultural milieu.¹⁰ This will be done by investigating the particular legal discussion concerning a state of cognizance of the prohibition itself while lacking awareness of its punitive consequences, which is systematically

10 For a general orientation regarding the connections of the Babylonian Talmud and Pahlavi literature, see especially: Y. Elman, “Acculturation to Elite Persian Norms and Modes of Thought in the Babylonian Jewish Community of Late Antiquity,” in: *Neti’ot Le- David*, eds. Y. Elman, E. B. Halivni, and Z. A. Steinfeld, Jerusalem: Orhot, 2004, pp. 31-56; idem, “Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition,” in: *Cambridge Companion to Rabbinic Literature*, eds. C.E. Fonrobert and M.S. Jaffee, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 165-197. A comprehensive survey of recent scholarship in Irano-Talmudic studies can be found in: Y. Kiel, *Selected Topics in Laws of Ritual Defilement: Between the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature*, PhD Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 2011, pp. 3-6; A survey of nineteenth and early twentieth century scholarship can be found in: Y. Elman, “Up to the Ears in Horses’ Necks: On Sasanian Agricultural Policy and Private ‘Eminent Domain,’” *JSIJ* 3 (2004), pp. 95-102.

treated and conceptualized in the Babylonian Talmud and the Pahlavi corpus, and which seems to have stemmed from a particular intellectual environment.

Methodologically speaking, then, I will argue that the sense of similarity that already exists between the rabbinic and Zoroastrian conceptions of intentionality and awareness is heightened and emphasized in the Babylonian Talmud-Pahlavi interplay, above and beyond the affinity that exists in tannaitic and earlier Zoroastrian literature.

Cognizance of Sin and Punishment in Zoroastrian Literature

In a forthcoming article, Shaul Shaked provides several examples from the extant Pahlavi literature, which point to the importance of mental cognizance in the performance of righteous deeds on the one hand, and the performance of sins on the other.¹¹ In this respect, deliberate crimes are categorically distinguished from unwitting transgression, both in terms of legal liability and in terms of punitive consequences. For example, one text states that “In no way is one authorized to eat dead matter deliberately” (*pad ēk rāh nasā pad nigerišn jūdan nē dastwarīhā*), indicating that unwitting consumption of dead matter carries completely different consequences.¹²

The Pahlavi texts often utilize the verbs "*nigerīdan*" [lit. to look, observe]¹³, "*mēnīdan*" [to think, intend]¹⁴ and "*dānistan*" [to know]¹⁵, to emphasize the role of intention and mental cognizance in establishing a state of legal liability. Maria Macuch has similarly called attention to

11 Shaked 2011.

12 RAF 57A.1.

13 MacKenzie, A Concise Pahlavi Dictionary, London: Oxford University Press 1971, p. 59.

14 MacKenzie 1971, p. 55.

15 MacKenzie 1971, p. 24.

several categories of sin, such as *bōdōwaršt* and *bōdōzed*, which indicate willful transgressions as opposed to unwitting sins.¹⁶

In the current context, I would like to focus on a passage from the Pahlavi *Vīdēvdād* – a Pahlavi translation and commentary on the Young Avestan *Vīdēvdād*¹⁷ – concerning the mental aspects of the capital offense of corpse-carrying. Notably, however, the Avestan passage is hardly concerned with the sinner’s intention or state of mind, but focuses instead on the defilement of the sinner and the demonic attack that is launched against him.

Let no one carry alone what is dead. But if he carries alone something that is dead, for certain the corpse will contaminate (him). From the nose, from the eye, from the tongue, from the jaw, from the penis, from the anus, this lie-demon, the corpse, will then rush upon their nails. Afterward they become impure forever and eternity.¹⁸

The Pahlavi version of this text, on the other hand, aside from providing a word for word translation of the Young Avestan passage, includes

- 16 Macuch 2003, pp. 180-182. Further discussion on these categories can be found in: Elman 2010, pp. 21-57.
- 17 On the content and structure of the *Vīdēvdād*, see especially: D.L. Bishop, *Form and Content in the Videvdad: A Study of Change and Continuity in the Zoroastrian Tradition*, PhD Dissertation, Columbia University, 1974, pp. 34-110. On the meaning of this name, see: E. Benveniste, “Que Signifie *Vīdēvdād*”, in: M. Boyce and I. Gershevitch eds., *W.B. Henning Memorial Volume*, London 1970, pp. 37-42; P.O. Skjærvø, “The *Vīdēvdād*: Its Ritual-Mythical Significance”, in: *The Idea of Iran: The Age of the Parthians*, V.S. Curtis and S. Stewart eds., London 2007, pp. 105-162. For critical and semi-critical editions of the *Vīdēvdād*, see: H. Jamasp and Mervanji Manekji Gandevia eds., *Vendidād: Avesta Text with Pahlavi Translation and Commentary*, Bombay: Government Central Book Depot, 1907; Anklesaria Behramgore Tehmurasp and Dinshah Dorabji Kapadia trans. and ed., *Pahlavi Vendidād: Zand-î Jvîw-Dêv-Dâd*, Bombay: K. R. Cama Oriental Institute, 1949; and see also: Alberto Cantera’s on-line edition at: www.videvdad.com.
- 18 V. 3.14. Translation of the Young Avestan text is based on Skjærvø, “Zoroastrian texts” (on-line edition), p. 126; I would like to thank Prof. Skjærvø for granting me permission to use his translation.

several interpretive glosses which seem to diverge fundamentally from the base text on several matters. The Pahlavi translation of the Avestan passage is followed by an extended Pahlavi commentary containing attributed and anonymous materials, which further discuss legal and theological matters that fall beyond the scope of the original Avestan text.¹⁹ Such divergences of the *Zand* from the *Avesta* are relatively common in Pahlavi literature, and often can be located textually.²⁰

ma kas [mardōm]²¹ barād ēwtāg [pad tan-ēw]²² ka rist [kū murd ēd pad saxwan gōwam kū dānēd kū murd ast]. čē agar kas

- 19 On the relationship between Avesta and Zand, see for example: S. Shaked, "The Traditional Commentary on the Avesta (Zand): Translation, Interpretation, Distortion?", in: *La Persia e l'Asia Centrale da Alessandro al X Secolo*, Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1996, pp. 641-656; idem, "Scripture and Exegesis in Zoroastrianism", in: *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, M. Finkelberg and G.G. Stroumsa eds., Leiden 2003, pp. 63-74; Y.S.D. Vevaina, *Studies in Zoroastrian Exegesis and Hermeneutics with a Critical Edition of the Sūdgar Nask of Dēnkard Book 9*, PhD Dissertation, Harvard University: Cambridge, MA, 2007, pp. 18-34; idem, "Scripture Versus Contemporary (Interpretive) Needs: Towards a Mapping of the Hermeneutic Contours of Zoroastrianism", in: *Shoshanat Yaakov: Ancient Jewish and Iranian Studies in Honor of Professor Yaakov Elman*, 2011 (forthcoming); Elman 2010, pp. 21-57; idem, "The Other in the Mirror: Iranians and Jews View One Another: Questions of Identity, Conversion, and Exogamy in the Fifth-Century Iranian Empire, Part 1", *Bulletin of the Asia Institute* 19 (2009), pp. 15-26; idem, "The Other in the Mirror: Iranians and Jews View One Another: Questions of Identity, Conversion, and Exogamy in the Fifth-Century Iranian Empire, Part 2", *Bulletin of the Asia Institute* 20 (2010), pp. 25-46.
- 20 On the possibility of distinguishing between the different literary strata in Pahlavi literature, see: A. Cantera, *Studien zur Pahlavi-Übersetzung des Avesta*, Wiesbaden: Harrossowitz, 2004, pp. 164-239. On possible use of "Talmudic" literary separation techniques in the study of Pahlavi literature, see: S. Secunda, "The Sasanian 'Stam': Orality and the Composition of Babylonian Rabbinic and Zoroastrian Legal Literature", in: *The Talmud in its Iranian Context*, C. Bakhos and R. Shayegan eds., Tübingen 2010, pp. 140-160.
- 21 In the Avestan text there is only one term to denote a person (čiš). The Pahlavi *kas* seems to be a direct translation of the Avestan term, while *mardōm* is probably intended as a gloss.

[*mardōm*] *barēd ēwtāg [pad tan-ēw] ka rist. abar ō nasuš gumēxtēd az nāg bē az čašm bē az uzwān bē az padišxwar bē az kēr bē az kūn*²³ [*ī ōy murdag*]. *awēšān srū [wināhgārān abar pad awēšān wināhgārān ā-šān] ān druz ī nasuš abar dwārēd [ast kē srū ī murdagān gōwēd. ayōždahr pas bawēd tā ō hamē hamē rawišnīh]*.

Let no person [a human being] carry alone [by himself] when dead [that is, dead. This I say with words: that he knows that it is dead]. For if a person [a human being] carries alone [by himself] that which is dead, on (him) the *nasuš* mixes from the nose, from the eye, from the tongue, from the jaw from the penis, from the anus²⁴ [of the corpse].²⁵ They upon the nails [upon the sinners], upon those [sinners], the demon of *nasuš* scurries upon (them). [Some say: the nails of the dead]. He then becomes impure forever and ever.

-
- 22 According to Shaul Shaked, this word is probably a variant of *tanīhā* (private communication); if *tan-ēw* is intended, then we might compare this with the Middle Persian-Aramaic amalgamated expression: *טב למיתב טן דר* that appears in bYev 118b, bKet 75a, bQid 7a, bQid 41a, and bBQ 111a. There, *tan-dō* (*טן דר*) is a Persian loanword that connotes "togetherness" or "in matrimony", but literally means "two bodies". See: Sokoloff, p. 508. I am grateful to Shai Secunda for elucidating this point.
- 23 Jamasp, p. 65, following most manuscripts, has *kūn* (anus); E10 has *kūs* (vagina); M3 has *tan* (body).
- 24 The Avesta refers to the anus (*fra□umaka□*) as well as most Pahlavi manuscripts (*kūn*); E10 erroneously has *kūs* (vagina). The NP glossator in manuscript E10 translates in this manner as well. In a parallel list of organs that appears in V. 9.40, manuscripts K and L skip this word. E10 has *kūn* but then clearly changes it to *kūs*. The scribe of E10, then, may have intended to create a sense of gender symmetry in the text. I am grateful to Shai Secunda for this point. Compare: V 8.58 and V 9.32, which understand the exorcizing of the *nasuš* and the purification procedures as fundamentally different for men and women.
- 25 cf. V.8.42-58.

A. *ēn az abestāg paydāg, ān bawēd ka dānēnd kū murgdag ud dānēnd kū sag nē dīd ĵumbānēnd, kū wināh ī marg-arzān.*

This is manifest from the *Avesta*: This is the case when they know that (this is) a dead body, and know that there was no dog-gaze, (and yet) they move (the body), which is a death-deserving sin.

E. *u-š ēd nē abāyēd kū dānistan kunēnd kū wināh ī marg-arzān, čē ka dānēnd kū hambun-iz wināh ud pas kunēnd, ā-z margārzān ō bawēd.*

And it is not necessary for it that they know that this is a death-deserving sin, for if they know that (this) is a small sin, and yet do it, it becomes a death-deserving sin.

Before I discuss in detail the mental elements of corpse-carrying introduced in this passage, it is important to note that the Pahlavi text seems to address several arenas of religious life, which a student of rabbinics would probably have considered to be distinct discursive realms, namely ritual impurity, religious culpability, and criminal liability. The fact of the matter is, however, that in Pahlavi literature these arenas tend to overlap and intersect in many significant ways.²⁶ The Zoroastrian criminal system is essentially the product of priestly considerations and interests which address religious sin alongside issues that one might consider to be “purely” legal. The majority of transgressions requiring punishment in Pahlavi literature are thus “religious” and quite often “ritual” in nature.²⁷ It should come as no surprise, then, that the sin of carrying a corpse results in a tripartite state of ritual defilement, religious culpability and criminal liability.

Unlike the *Zand*, the *Avesta* does not seem to be interested in any kind of awareness or state of cognizance on the part of the sinner. It is simply stated that carrying a corpse is forbidden and ritually

26 On the lack of distinction between religious law, civil law and criminal law in early Zoroastrianism, see: Macuch 2003, pp. 109-129; J. Jany, "Criminal Justice in Sasanian Persia", *Iranica Antiqua* 42 (2007) pp. 347-361.

27 Jany 2007, pp. 347-361.

contaminating. In fact, a detailed description is given regarding the demonic attack that is launched against the sinner, but not a word is devoted to the carrier's state of mind, or any other mental condition for that matter.

Although the interest in ritual impurity and demonology is maintained in the Pahlavi *Zand* to some extent,²⁸ the *Zand* clearly diverges from the Avestan religious foci by introducing into the discussion the legal concepts of cognizance and liability. This matter appears to have been quite pressing to the Zandists, who made sure to add an unequivocal gloss right at the beginning of their translation of the Avestan text, stating: "This I say with words: that he knows that it is dead". Moreover, the extended commentary discusses in even greater detail the requirement of mental cognizance.

This is by no means to suggest that mental categories play no role in Avestan sources. On the contrary, it is quite plausible that the conviction of the Zandists regarding the role of mental cognizance in establishing legal liability stems from a sound "scriptural" basis. One of the sources that come to mind in this regard is V 5.3-4, which appears to exempt humans from any moral or legal responsibility associated with ritual contamination, when they could not have been mentally aware that impurity is involved.

Then Ahura Mazdâ said: Neither dog-borne, nor bird-borne, nor wolf-borne, nor wind-borne, nor fly-borne dead matter makes a man guilty. For if these corpses, namely, dog-borne, bird-borne, wolf-borne, wind-borne, and fly-borne, were to make a man guilty, right away my entire bony existence – at once his order would be crippled, every soul would be shuddering (in anger and

28 The *Zand* does not merely translate and gloss the demonological verses, but elaborates above and beyond the Avestan text on certain details pertaining to the demonic attack.

fear), every body would be forfeit, by the large amount of these corpses which lie dead upon this earth.²⁹

But even if there is an Avestan basis for the role of cognizance or intention in establishing the level of religious accountability, it is quite evident that the Pahlavi *Zand* places much greater emphasis on these legal categories than do the Avestan passages, and it carries the discussion on the matter to a higher level of legal sophistication. In contrast to the general statement found in the *Avesta*, the Pahlavi *Zand* is engaged in a detailed discussion regarding the sinner's state of cognizance of the law and of the reality at hand, which ultimately establishes his religious and legal liability.

In any event, the passage from PV 3.14 provides us with the opportunity to view the diachronic development of these concepts from the *Avesta* to the Pahlavi commentary, within a specific framework. The divergence of the Pahlavi *Zand* from the *Avesta* does not provide us with an absolute chronology of the material, but it does enable us to detect relatively diachronic developments. We may thus point to a process of subjectification that is current in the shift from the *Avesta* to the more legally oriented *Zand*, and which emphasizes the role of cognizance and intention in establishing legal liability.

In essence, the Pahlavi *Zand* requires two kinds of awareness on the part of a corpse-carrier, in order for him to be considered a *margarzān*³⁰ – the worst of all sinners – awareness of the reality at hand and cognizance of the law. As for cognizance of the reality at hand, the sinner must know that the body he is handling is in fact dead,³¹ and that this corpse has not been seen by a dog.³² As for cognizance of the law, the

29 V 5.3-4. The translation of the Young Avestan is based on Skjærvø, "Zoroastrian texts" (on-line edition), p. 129.

30 On the classification of sins, see: ŠnŠ 1.1-2 and ŠnŠ Supplements 11:1-2 and 16:1-4; Macuch 2003, pp. 177-178; Jany 2007, pp. 347-361.

31 According to the Pahlavi translation and paragraph A in the extended commentary.

32 According to paragraph A of the extended commentary, the sinner must know that the corpse was not seen by a dog, to be considered a *margarzān*. Paragraph B, however, limits this rule and concludes that when the sinner carries the corpse in a

sinner must know that carrying a corpse is religiously forbidden. As we will see below, however, the exact scope of awareness that is required of the sinner was a source of dispute amongst different schools and religious authorities.

Diverging Traditions Regarding Mental Cognizance of the Penalty in Pahlavi Literature

An important parallel to the passage quoted above appears in the ŠnŠ, a thematic legal compilation, whose final stage of composition took place circa the ninth century. The synoptic study of the ŠnŠ and its parallels from PV has yielded a rather complicated and diverse picture. While on occasion, passages from the ŠnŠ appear to have been excerpted from the PV, in other cases the ŠnŠ displays significant developments and often even preserves unique traditions that are unparalleled in the PV.³³

*kē nasā pad tan-ēw barēd margarzān. ud ēd margarzān pad ān zamān bawēd, ka nasā sag nē dīd ud pad čār ud tuwān ud axwēškārīh jumbēnēd, ud ēw-kardagīhā jumbēnēd, ud dānēd ku wināh ī margarzān ud nasā ī sag dīd ud sag nē dīd, ēdōn wēš āmār dānišn ud mard ī nizār ud tuwān ud margīh ud rištaḡīh.*³⁴

manner of ēw-kardagīh, cognizance with regards to a dog's gaze is not necessary. Rōšn appears to hold, that cognizance that a dog has not seen the corpse is always necessary [paragraph F]. For the sag-dīd [dog-gaze] ceremony see: J.K. Choksy, Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil, Austin: University of Texas Press, 1989, pp. 17-18.

33 See: Cantera 2004, pp. 220-229; S. Secunda, 'Dashtana – Ki Derekh Nashim Li': A Study of the Babylonian Rabbinic Laws of Menstruation in Relation to Corresponding Zoroastrian Texts, Ph.D. Dissertation, Yeshiva University, 2007, pp. 329-304.

34 ŠnŠ 2.63. Prods Oktor Skjærø suggested to me the reading rištaḡīh (damage) (private communication). The reading raxtagīh (sickness) is advocated by Kotwal and Kreyenbroek in their edition of the Hb., and by Tavadia in his edition of the ŠnŠ. Cf. Hb 2.9; 3.6; PV 5.4; 5.7; Elman 2010b, pp. 30-31.

He who carries a corpse alone is (considered) *margarzān*. And that one becomes a *margarzān* (who) moves (a corpse) when the corpse was not seen by a dog, and he moves it when he is not constrained and has power (to do otherwise) and (does so) without fulfilling a religious duty, and (if) he moves it in one piece, and (if) he knows that it is a *margarzān* sin. And (if) it is a corpse seen by a dog or not seen by a dog, this much reckoning is to be known, and (also if) he is a weak or a powerful man, and (if) there is death or damage.

*abarg guft ay čār ud tuwān āmār nēst, če wināh ī marg-arzān pad margīh ud rištagīh nē pādixšāy kardan.*³⁵

Abarg said: no, but being constrained or having power is not the consideration, because one is not authorized to commit a *marg-arzān* sin in death and damage.

Some of the basic elements that are mentioned in PV as prerequisites for committing a *margarzān* sin are paralleled in the ŠnŠ. Thus, cognizance of the reality at hand, i.e. awareness that the body is in fact dead and that the corpse has not been seen by a dog, is mentioned in both texts, albeit with minor changes.

There is an important difference, however, between the PV and the ŠnŠ concerning the extent of legal cognizance required of the sinner. According to ŠnŠ, the sinner must know, not only that carrying a corpse is a religious crime, but also that it is a *margarzān* sin. This is unequivocally stated in the assertion that: *ud dānēd ku wināh ī margarzān* [and he knows that it is a *margarzān* sin]. In other words, it is not enough to be cognizant of the sinfulness of one's actions to become *margarzān*, but rather one must be cognizant of the severity and extent of the penal implications of his sin.

In contrast to the relatively lenient position introduced in the ŠnŠ, which exempts a deliberate sinner from a *margarzān*, based only on his lack of cognizance regarding the severity of, and the penalty for his sin,

35 ŠnŠ 2.64.

the PV presents a much more stringent position on the matter. According to PV 3.14 [paragraph E]: *u-š ēd nē abāyēd kū dānistan kunēnd kū wināh ī marg-arzān čē ka dānēnd kū hambun-iz wināh ud pas kunēnd ā-z margārzān ō bawēd* [And it is not necessary for it that they know that this is a *margarzān* sin, for if they know that (this) is a small sin, and yet they do it, it becomes a *margarzān* sin]. The PV stresses here that there is no need for the sinner to know that it is a *margarzān* sin. It is enough to know that carrying a corpse is sinful in order to be liable for a *margarzān* crime.

The ŠnŠ and the PV thus reflect two separate and contradicting Zoroastrian traditions on the matter of cognizance and intention. According to the ŠnŠ, in order to be liable for a *margarzān* sin, full cognizance on the part of the sinner of the severity and penal implications of the sin is necessary. The PV, on the other hand, asserts that deliberate intention to commit a sin is sufficient to make the sinner liable for a *margarzān* crime.

This legal inquiry seems to be a perfect example of the complexity of literary relations between the PV and the ŠnŠ. In the current case, the ŠnŠ clearly reflects a separate tradition, perhaps even a different *čāštag*, which diverges fundamentally from the tradition represented in the PV. Like in many other cases, the ŠnŠ seems to follow here the more lenient tradition which attempts to limit the applicability of the *marg-arzān* status to a bare minimum.

Although uncertain, it is possible perhaps to discern a literary kernel in this case, which seems to have circulated in both of the intellectual schools that produced the PV and the ŠnŠ. A close examination of these passages reveals that both traditions contain the following basic element: “*kū dānēd/dānēnd/dānistan*³⁶ *kū wināh ī margarzān*”. While the ŠnŠ articulates this sentence in itself, the PV adds a negating remark, according to which “it is not necessary (*nē abāyēd*) for it that they know”, followed by the very same articulation. It is thus possible in the context of an oral intellectual environment that a single tradition was

36 All forms stem from the same verb.

transmitted among two religious schools, but interpreted in completely different manners.

In sum, we have demonstrated that a level of cognizance is required of the sinner in order for him to be regarded *margarzān* (worthy of death). It has been pointed out, furthermore, that two different kinds of cognizance are required of the sinner, namely cognizance of the reality at hand and legal cognizance of the sin. Cognizance of the reality refers specifically to knowledge regarding the gaze of a dog and of a corpse being present, while legal cognizance of the sin refers to one's awareness that the act of carrying a corpse is forbidden.

Aside from cognizance of the reality at hand and of the nature of the sin, the *Zand* further discusses a more complicated case in which the sinner is cognizant of the sin itself, but at the same time remains ignorant as to the punitive consequences of his actions. Regarding this legal situation, we encounter two contradicting traditions in the extant Pahlavi literature. The PV holds that cognizance of the penalty is unnecessary as long as the sinner knows that he is committing a crime. The ŠnŠ, on the other hand, requires cognizance of both sin and penalty, for the sinner to be rendered *margarzān*.

Cognizance and Liability in Rabbinic Literature

Not unlike the Zoroastrian discussion of cognizance and intentionality, in rabbinic literature we are similarly informed of two sorts of cognizance that are required of the sinner in order for him to be regarded as a willful offender and in some cases even worthy of death – cognizance of the reality at hand and legal cognizance of the sin. These prerequisites are commonplace in rabbinic discourse, and are particularly evident in the context of the laws of forbidden labor on the Sabbath. In this context we find it necessary for the sinner to know that the day on which he is laboring is in fact the Sabbath and not an ordinary day of the week, and at the same time he must be cognizant of the fact that his actions are considered a violation of the laws of the Sabbath.³⁷

37 See for example: mShab 7:1; tShab 10:19.

To be sure, the mental prerequisites for deliberate and often death-worthy crimes are acknowledged already by early rabbinic sources, the production of which took place in *Eretz Israel*. Thus, the similarity between the rabbinic and Zoroastrian categorizations of legal cognizance seems to have existed before the alleged encounter between rabbis and *dastwars* took place in Sasanian Babylonia. The affinity that exists between the rabbinic and Zoroastrian legal theories in this respect is hardly reflective, then, of any genealogical or historical connections, and should probably be explored through the broader prism of analogous comparisons.³⁸

While the early rabbinic sources establish the prerequisites of cognizance of the reality at hand and legal cognizance of the sin, they only briefly allude to the more complicated legal scenario we have encountered in the Pahlavi discussion, where the sinner acknowledges his crime but remains ignorant regarding the punitive consequences of his actions. Unlike the rabbinic material that was composed in *Eretz Israel*, however, this matter is systematically considered by the Babylonian Talmud in the course of a legal discussion that appears in tractate *Shabbat*.³⁹

Admittedly, the tannaitic sources seem to address the notion of cognizance of the penalty in the context of the “forewarning” (*hatra’ah*) of a death-deserving sinner. According to several rabbinic sources, the sinner must be forewarned not only as to the sinfulness of his actions, but also regarding the death penalty incurred, and according to some, even with regard to the specific form of execution.⁴⁰ Since the requirement of “forewarning” is essentially intended to establish cognizance on the part of the sinner of the crime he is committing,⁴¹ one may deduce perhaps

38 For a detailed discussion on analogous and genealogical connections, see for example: J.Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and Religions of Late Antiquity*, University of Chicago, 1990, pp. 46-53.

39 bShab 68b-69b

40 tSan 11:1; ySan 5:1 22c-22d; bSan 8b; bSan 80b.

41 According to R. Yose son of R. Yehudah (bSan 8b), a sage does not require forewarning since the purpose of the forewarning is to distinguish between shogeg and mezid – to establish cognizance – and a sage certainly knows the law. The

that the requirement that the sinner be forewarned with regard to the death-penalty is intended to establish cognizance of the penalty.

It should be borne in mind, however, that although the rabbinic requirement of forewarning may essentially be intended to establish cognizance, the forewarning procedures include many detailed requirements that are based on scriptural exegesis, and which are not directed towards this purpose.⁴² It has been suggested, moreover, that according to the Rabbis - the interlocutors of R. Yose son of R. Yehudah in *bSan 8b* - the forewarning is meant to establish a “rebellious” state of mind, in which the sinner is not only aware of the sinfulness of his actions but deliberately intends to blaspheme and desecrate the Holy name, through the transgression of his commandments.⁴³ It is thus stipulated that it is not enough that the sinner say “I know (it is forbidden)” in response to the forewarning, but he must articulate, “I know (it is forbidden) and I am doing it for the sake of transgression”.⁴⁴

The ambiguity surrounding the nature and purpose of the rabbinic requirement of forewarning, therefore, makes it somewhat difficult to ascertain that the tannaitic sources indeed required that the sinner be cognizant of the penalty in order for him to be held liable. However, even if the tannaitic sources did implicitly address the issue of cognizance of the penalty, via the requirement of forewarning, it is my contention that the *Bavli*'s explicit treatment of the sinner's state of mind and his

Rabbis hold, on the other hand, that even a sage requires forewarning. Certain commentators assumed that the Rabbis agree that the forewarning is meant to establish cognizance, but they hold that a sage may forget or may also be ignorant of the law. See esp.: Maimonides, *Laws of Sanhedrin*, 12:2; Rabbi Joseph Karo, *Kesef Mishneh*, ad loc.; David ben Solomon ibn (Abi) Zimra (*Radbaz*), ad loc.

42 *tSan 11:5*, for example, asserts that if the sinner forewarned himself, he is not liable, even though he was obviously cognizant of his crime. According to some authorities, moreover, if only some, but not all, of the witnesses to the crime forewarn the sinner, he is not held liable (*tSan 11:1*).

43 Enker, *Jewish Criminal Law*, pp. 197-208.

44 See, for example: *ySan 5:1 22c-22d*; Maimonides, *Laws of Sanhedrin*, 12:2.

awareness of the penalty systematically develops this “embryonic” tannaitic notion.

In my subsequent analysis of the Babylonian discussion, I shall argue that the legal category of cognizance of the penalty was addressed in the *Bavli* and in contemporaneous Pahlavi material in a very similar manner, a fact that strongly suggests a shared intellectual milieu. To be sure, while earlier rabbinic and Zoroastrian sources acknowledge the role of the sinner’s cognizance in establishing his own liability, the latter only briefly allude to the particular issue of cognizance of the penalty.

The Talmudic discussion will be examined from two separate exegetical perspectives, both of which are necessary for a valid understanding of the text. In the first stage, the Talmudic discussion will be internally analyzed in terms of higher source criticism, while focusing on the distinctions between *Eretz Israel* and Babylonian traditions that are incorporated in the text. The internal source criticism will aid us in isolating the traditions that seem to have originated in Babylonia and thus may reflect original Babylonian thought. In the next stage, the Talmudic discussion will be contextualized within the local intellectual milieu of Sasanian Babylonia. In other words, the Talmudic discussion will first be considered as a stage in the internal development of the rabbinic discourse, and only then as a product of the Sasanian intellectual culture, reflecting local religious and legal developments.

The Talmudic discussion introduces a legal dispute between R. Yohanan and Resh Lakish concerning a sinner who was cognizant of the prohibition against laboring on the Sabbath, but lacked cognizance regarding the penalty of extirpation. The Talmudic discussion then cites several amoraic statements attributed to Rava and Abaye, in an attempt to define the extent of the dispute in *Eretz Israel*. Abaye appears to advocate a “minimalist” approach that reduces the dispute between R. Yohanan and Resh Lakish to a specific case, arguing that in essence all authorities are in agreement that cognizance of the sin is sufficient to render a person a deliberate sinner. Rava, on the other hand, upholds a “maximalist” position according to which any lack of cognizance of the penalty – be it extirpation, divinely imposed death, the sin-offering or the

additional one-fifth payment – falls under the same category. These essential approaches, I will argue, reflect the concerns of the Babylonian sages rather than those of their predecessors in *Eretz Israel*, and therefore they ought to be contextualized and viewed in comparison with the differing approaches to this legal matter that are displayed in Pahlavi literature.

The *Bavli* addresses several transgressions in this regard – performing forbidden labor on the Sabbath, taking an oath in vain, and the consumption of *terumah* by a non-priest – during which the sinner is cognizant of his sin but does not realize the full extent of the consequences of his actions. While the Zoroastrian discussion is concerned with the sin of carrying a corpse, a sin that is seemingly unrelated and irrelevant to the Talmudic discussion, from a perspective of comparative legal theory it would seem that both religious discussions grapple with the same legal issue concerning cognizance of the penalty, albeit from somewhat different perspectives.

The Talmudic discussion introduces in this regard three *baraitot* which appear to address the case of a sinner who was cognizant of the sin while lacking cognizance of the penalty. The subsequent analysis will demonstrate, however, that these sources do not necessarily reflect authentic tannaitic concerns – as the early rabbis of *Eretz Israel* did not pay much attention to the sinner's cognizance of the penalty in and of itself – but more generally to his cognizance of the sin. The focus on the mental state of awareness of the sin, while lacking cognizance of the penalty, is in fact mostly the product of Babylonian expanding, reworking, and reshaping of several tannaitic traditions.⁴⁵

45 My methodological assumptions regarding the relationship between synoptic parallels in rabbinic literature are largely based on: S. Friedman, "Uncovering Literary Dependencies in the Talmudic Corpus", S.J.D. Cohen ed., *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, Providence, 2000, pp. 35-57; idem, "The Baraitot in the Babylonian Talmud and their Parallels in the Tosefta" (Hebrew), Atara L'Haim, *Studies in the Talmud and Medieval Rabbinic Literature in honor of Professor Haim Zalman Dimitrovsky*, Jerusalem 2000, pp. 163-201; idem, "Towards a Characterization of Babylonian Baraitot: Ben Tema and Ben Dortai",

The first *baraita*, which deals with a proselyte who converted “in the midst of the gentiles”, is paralleled in *Tosefta* Shabbat 8:5. According to the *Tosefta*’s version, Monobaz rejects the extreme position, according to which even in the case of inadvertent sins the sinner must be cognizant of his transgression at the time of the sin. Monobaz’ argument is that although cognizance is required in the case of an inadvertent sin (and therefore a proselyte who converted to Judaism while living amongst the nations is exempt from a sin-offering since he had no cognizance at all), there is no requirement for cognizance at the time of the sin, for this is a prerequisite only in the case of deliberate crimes.

According to the Talmud’s version of the *baraita*, however, Monobaz accepts the extreme position, according to which even in the case of inadvertent crimes cognizance at the time of the sin is required. Based on the Talmudic version of the *baraita*, the *sugya* inquires what exactly Monobaz would consider to be inadvertent, since the sinner must be cognizant of the sin at the time of his transgression. It deduces, according to this position, that lack of cognizance concerning the sin-offering, while being cognizant of the crime, would be considered inadvertent. While this may be concluded from the Talmudic *baraita*, the *Tosefta* on the other hand, does not directly address the issue of cognizance of the penalty, a matter which appears to have been a typical Babylonian concern.

The second *baraita*, categorizing the cases of deliberate and inadvertent transgressions on the Sabbath, is paralleled in *Tosefta* Shabbat 10:19. While the *Tosefta* addresses only two cases that cover the realms of cognizance of the sin and cognizance of the reality at hand, the version cited in the Talmudic *baraita* includes a third scenario, regarding one who is cognizant of the sin while lacking sufficient cognizance regarding the sin-offering. It is thus evident that the *Tosefta* did not pay

in: Neti’ot Ledavid: Jubilee volume for David Weiss Halivni, Y. Elman et al eds., Orhot Press, 2007, pp. 195-274.

much attention to the category of cognizance of the penalty, which was elaborated on in the Babylonian “embellishments” of the *baraita*.

The third *baraita* addresses a sinner who was cognizant of the crime of taking an oath in vain, but lacked sufficient cognizance regarding the liability to a reparation sacrifice. The *baraita*, although it addresses the issue of cognizance of the penalty, could hardly be considered an authentic tannaitic source, since it contains a statement that is elsewhere attributed to Rav Nahman and seems to reflect the position of his master, Rav.

It will be further argued, that the disagreement between the *Eretz Israel amoraim* R. Yohanan and Resh Lakish, which seems to address the issue of cognizance of the penalty, reflects in fact a Babylonian rather than an *Eretz Israel* tradition. While this dispute is paralleled in the *Yerushalmi*, several textual difficulties cast serious doubt on the possibility that the original dispute in *Eretz Israel* actually addressed the matter of cognizance of the penalty. It must be borne in mind in this respect that the *Bavli* quite often tends to reshape, reinterpret, and reattribute amoraic dicta set forth in the *Yerushalmi*.⁴⁶ It is therefore difficult to trace a source from *Eretz Israel* – whether tannaitic or amoraic – that unequivocally addresses the legal category of cognizance of the penalty.

The following passage includes the complete discussion in *Bavli Shabbat* concerning cognizance of the penalty.⁴⁷

כלל גדול אמרו בשבת, כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - אינו חייב אלא חטאת אחת. כיצד? תינוק שנשבה לבין הגוים וגר שנתגייר בין הגוים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - אינו חייב אלא

46 For a discussion of attributed dicta that appear in both Talmuds, see: Z. Dor, *The Teachings of Eretz Israel in Babylon* (Hebrew), Tel Aviv: Devir, 1971, pp. 116-140; S. Friedman, *Talmudic Studies: Investigating the Sugya, Variant Readings and Aggada*, The Jewish Theological Seminary: New York and Jerusalem, 2010, pp. 40-44.

47 bShab 68b-69b, according to manuscript Oxford 366; The numbering of the paragraphs follows: S. Wald, *BT Shabbat Chapter 7: With Comprehensive Commentary*, Talmud HaIgud, S. Friedman ed., Jerusalem, 2007, pp. 31-32, 49-50.

חטאת אחת. וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל ע"ז אחת, ומונבו פוטר. וכך היה מונבו דן לפני ר' עקיבא, הואיל ומזיד קרוי חוטא ושוגג קרוי חוטא, מה מזיד שהיתה לו ידיעה אף שוגג נמי שהיתה לו ידיעה. אמ' לו ר' עקיבא הרי אני מוסיף על דבריך. אי מה מזיד שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה בשע' מעשה. אמ' לו, הן וכל שכן שהוספת. אמ' לו, לדבריך אין זה קרוי שוגג אלא מזיד...⁴⁸

1. ואלא מונבו שגגה במאי? כגון ששגג בקרבן.
2. ורבנן, שגג(ה)[ת] קרבן לא שמה שגגה. ורבנן שגגה במאי?
3. ר' יוחנן אמ': כגון⁴⁹ ששגג בכרת ואע"פ שהזיד בלאו.
4. וריש לקיש אמ': עד שישגוג בלאו וכרת.
5. אמ' רבה: מאי טעמא דריש לקיש? אמ' קרא אשר לא תעשינה בשגגה⁵⁰ ואשם, עד שישגוג בלאו⁵¹ שבה.
- 7.⁵² תנן, אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, והוינן בה מניינא למה לי? וא"ר יוחנן: שאם עשאם כולם בהעלם אחת - חייב על כל אחת ואחת.
8. היכי משכחת לה? בזדון שבת ושגגת מלאכות. בשלמא לר' יוחנן דאמ' בכגון⁵³ ששגג בכרת אע"פ שהזיד בלאו, משכחת לה דידע לה לשבת בלאו. אלא לריש לקיש דאמ' עד שישגוג בלאו וכרת, דידע ליה לשבת במאי?
9. דידע ל(י)ה בתחומין, ואלביא דר' עקיבא.
10. מאן תנא להא, דת"ר שגג בזה ובזה - זהו שוגג האמור בתורה. הזיד בזה ובזה - זהו מזיד האמור בתורה. שגג בשבת והזיד במלאכות, או ששגג

48 This baraita is devoted to the case of a proselyte who converted to Judaism while living among gentiles, or a Jewish baby who was captured by gentiles. The latter two have violated the laws of the Shabbat unknowingly, and the question arises as to their level of accountability. This baraita serves as the basis for the following discussion, devoted to cognizance of sin and punishment.

49 Vatican 108: כיוון.

50 Thus according to Lev 4:22; the printed editions places the word בשגגה in brackets, which indicates the use of Lev. 4:27.

51 The printed editions add: וכרת.

52 I purposely skipped passage 6 in Wald's edition, since it only appears in the Vilna edition but not in any of the manuscripts.

53 Vilna has: כיוון.

- במלאכו' והזיד בשבת, או שאמ' יודע אני שמלאכה זו אסורה אבל איני יודע אם חייבין עליה קרבן אם לאו - חייב. כמאן, כמונבז.
11. אמ' אביי: הכל מודים בשבועת ביטוי שאין חייבין עליה קרבן עד שישגוג בלאו שבה.
12. הכל מודים מאן? ר' יוחנן. פשיטא! כי אמ' ר' יוחנן היכא דאיכא כרת, ה[י]כא [ד]ליכא כרת - <לא קאמ'>.⁵⁴ סד"א הואיל וחידוש הוא דבכל התורה כולה לא אשכחן לאו דמייתי עליה קרבן והכא מייתי, וכי שגג בקרבן נמי ליחייב, קמ"ל.
13. מיתיבי, אי זו היא שגגת ביטוי לשעבר? אמ' יודע אני ששבועה זו אסורה, אבל איני יודע אם חייבין עליה קרבן אם לאו - חייב.
14. הא מני? מונבז היא.
- 16.⁵⁵ ואמ' אביי: הכל מודים בתרומה שאין חייבין עליה חומש עד שישגוג בלאו שבה.
17. הכל מודים מאן? ר' יוחנן. פשיטא! כי אמ' ר' יוחנן היכא דאיכא כרת, ה[י]כא [ד]ליכא כרת - [לא]. מהו דתימא מיתא במקום כרת עומדת, וכי שגג במיתה נמי ליחייב, קמ"ל.
18. רבא אמ': מיתה במקום כרת עומדת. חומש במקום קרבן קאי.⁵⁶

54 Missing in Oxford 366; Supplemented according to Munich and the printed editions

55 I purposely skipped passage 15 in Wald's edition, since the entire passage is omitted in manuscript Oxford 366. It appears in Munich 95 and the first printed edition, and is only summarized in Vatican.

56 The following translation follows the Soncino edition, for the most part, but includes several changes and adjustments:

A great principle is stated in respect to the Sabbath: he, who forgets the essential law of the Sabbath and performs many labors on many Sabbaths – incurs only one sin-offering. How is this? If a child is taken captive among gentiles, or a proselyte is converted in the midst of the gentiles, and [he] performs many labors on many Sabbaths – he is liable to one sin-offering only. And he is liable to one [sin-offering] on account of blood, one on account of forbidden fat, and one on account of idolatry. But Monobaz exempts him. And thus did Monobaz argue before R. Akiva: Since a willful transgressor is designated a sinner and an unwitting transgressor is designated a sinner; just as a willful transgressor had cognizance, an unwilling transgressor also had cognizance. R. Akiva said to him,

behold, I will add to your words: If so, just as willful transgression involves that he had cognizance at the time of his deed, so in unwitting transgression he also had cognizance at the time of his deed. Indeed, he (=Monobaz) replied, all the more so since you have added [this argument]. He (=R. Akiva) said to him: as you define it, then, such is not designated unwitting but, rather, willful transgression...

1. But according to Monobaz, wherein lies his non-willfulness? E.g. if he was ignorant with regard to the sacrifice.
2. But the Rabbis hold that ignorance with regard to the sacrifice does not constitute ignorance. Now according to the Rabbis, with regard to what is ignorance [required]?
3. R. Yohanan said: e.g. if one errs with regard to the karet, even if he willfully sins with regard to the negative command.
4. And Resh Lakish maintained: He must offend unwittingly with regard to the negative injunction and the karet.
5. Rabbah said: What is R. Shimon b. Lakish's reason? Scripture says, '(And if any one of the common people sin unwittingly, in doing any of the things which the Lord has commanded) not to be done, and be guilty', hence he must err as to the negative injunction.
7. We learned: 'the primary forms of labor are forty less one'. Now we pondered thereon; why state the number? And R. Yohanan replied: [this comes to teach] that if one performs all of them in a single state of unawareness, he is liable [to a sin-offering] for each.
8. Now, how is this possible? [Surely, only] where he is aware of the Sabbath but unaware of [the forbidden nature of] his labors. As for R. Yohanan, who maintained that since he is ignorant with regard to the karet although fully aware of the negative injunction [his offence is considered unwitting], it is well: it is conceivable where he knew [that labor is forbidden on] the Sabbath by a negative injunction. But according to R. Shimon b. Lakish, who maintained that he must be unaware of the negative injunction and of the karet, wherein did he know of the Sabbath?
9. He knew of [the law of] boundaries, this being in accordance with R. Akiva.
10. Who is the authority for the following which was taught by the Rabbis: 'if one is unaware of both - he is the erring sinner mentioned in the Torah, if one willfully transgresses with regard to both - he is the deliberate offender mentioned in the Torah. If one is unaware of the Sabbath but aware of [the forbidden character of] his labors or the reverse, or if he declares, 'I knew that

The Legal Discussion in Fourth Century Babylonia

Before I examine the Talmudic text in detail, it might be worth pointing out that the text is comprised of at least four distinct literary strata. While the precise scope of each stratum remains unclear, the general classification can perhaps be justified on literary grounds. The first layer includes three *baraitot* (The first paragraph, and paragraphs 10 and 13) which are presented as transmitted tannaitic material. The second layer includes an amoraic dispute between R. Yohanan and Resh Lakish with regard to a deliberate sinner who is cognizant of the prohibition, but is ignorant as to the extirpation penalty, i.e. the divine death penalty,

this labor is forbidden, but not whether it entails a sacrifice or not, he is culpable? With whom does this agree? With Monobaz.

11. Abaye said: All agree with regard to an "oath of utterance" that a sacrifice is not incurred on account thereof, unless one is unaware of its interdict.
12. 'All agree', who is that? R. Yohanan. But that is obvious! When did R. Yohanan say [otherwise], where there is [the penalty of] karet, but here [in the case of an "oath of utterance"] that there is no [penalty of] karet, he did not state [his ruling]? One might argue: Since liability to a sacrifice in this case is an anomaly, for we do not find in the whole Torah that for a [mere] negative injunction one must bring a sacrifice, whilst here it is brought; then, even if he is unaware of the [liability to a] sacrifice, he is culpable, hence [Abaye] informs us [otherwise].
13. An objection is raised: 'what is an unwitting offence with regard to an "oath of utterance" relating to the past? Where one says, 'I know that this oath is forbidden, but I do not know whether it entails a sacrifice or not,' - he is culpable.
14. This agrees with Monobaz.
15. And Abaye also said: all agree in respect to *terumah* that one is not liable to [the addition of] a fifth unless he is unaware of its interdict.
16. 'All agree': who is that? R. Yohanan. But that is obvious! When did R. Yohanan say [otherwise], where there is the penalty of karet, but here that there is no penalty of karet he did not state [his ruling]. You might argue: death stands in the place of karet and therefore if one is ignorant of [this penalty of] death, he is culpable; hence he informs us [otherwise].
17. Rava said: Death stands in the place of karet and [adding] the fifth stands in the place of a sacrifice.

prescribed for his actions. The third layer includes several amoraic dicta attributed to the fourth century Babylonian sages Rava and Abaye. The fourth and seemingly latest stratum of the Talmudic discussion contains several interpretive and organizing stammaitic remarks.⁵⁷

At first glance, the *sugya* seems to record a multi-generational discourse, which includes the positions of various authorities from different geographical and historical settings, all considering the legal category of cognizance of the penalty. One would be mistaken, however, were one to accept this literary multiplicity of the Talmudic discussion as a reflection of an actual vibrant discussion on this topic, which crosses geographical and historical boundaries and joins *tannaim* and *amoraim*; authorities in *Eretz Israel* and Babylonia. In fact, as I have mentioned, it is quite difficult to locate a rabbinic source that explicitly addresses the category of cognizance of the penalty, prior to the fourth generation of Babylonian authorities. I shall thus begin the detailed analysis with the third literary stratum stemming from fourth century Babylonia.

The *sugya* includes two statements in the name of Abaye, which are intended to minimize the scope of R. Yohanan's position concerning cognizance of the extirpation penalty, and bring it closer to the position of Resh Lakish (paragraphs 11 and 16). According to Abaye, R. Yohanan simply argues that a sinner who lacks cognizance concerning the extirpation penalty is considered an inadvertent transgressor. When the absence of cognizance pertains, however, to the obligation to bring a sin-offering, or to pay an additional one-fifth in the case of consuming *terumah*, all are in agreement that only the absence of cognizance of the prohibition itself renders the sinner an inadvertent transgressor. Abaye, in other words, by stressing the limited scope of R. Yohanan's position, appears to lean towards the position of Resh Lakish, albeit indirectly.

Rava's statement (paragraph 18) is confronted with Abaye's position, who attempts to reduce the dispute between R. Yohanan and Resh Lakish only to the case of cognizance concerning the extirpation penalty. In contrast to Abaye's "minimalist" approach, Rava argues that even when

57 The general stratification suggested here will be further justified throughout the discussion.

the absence of cognizance pertains to other penalties or legal consequences, such as the obligation to bring a sin-offering or to pay an additional one-fifth, the sinner is considered an inadvertent transgressor. Rava, in other words, not only supports R. Yohanan in his dispute with Resh Lakish, but promotes a “maximalist” interpretation of the former’s position, according to which any lack of cognizance on the part of a sinner with regard to the legal consequences of his actions renders him an inadvertent transgressor.⁵⁸

It is noteworthy that Rava’s statement parallels an answer which was given to him by Rav Nahman according to *Bavli Shevuot*.⁵⁹ It is likely then that Rava’s conversation with Rav Nahman, which presumably took place in Mehoza, is the actual *Sitz im Leben* of Rava’s statement, and not his reconstructed dispute with Abaye. While the editors of our *sugya* juxtapose Rava’s position with that of Abaye’s, as they have done on numerous occasions, the interlocutors are not depicted in this context as commenting on one another’s statements.

One can delineate perhaps two essential approaches among fourth century Babylonian rabbis, with regard to the legal category of cognizance of the penalty. Interestingly, these approaches separate Abaye, a prominent rabbinic figure from Pumbeditha on the one hand,⁶⁰ and Rava and Rav Nahman, the famous authorities of Mehoza on the

58 Rava’s connection to R. Yohanan’s teachings were discussed in: Dor 1971, pp. 11-78.

59 bShev 26b. The text will be quoted and discussed below.

60 On the rabbinic circle of Pumbeditha, see especially: I. Geiger, *The Yeshivah of Pumbeditha from its Foundation until Abbaye's Days: Chapters in the Formation of an Educational Institution* (Hebrew), PhD Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 2006. The authors’ use of the term Yeshivah before the late fifth century, however, must be significantly qualified, cf. D. Goodblatt, “The History of the Babylonian Academies,” in: *The Cambridge History of Judaism IV: The Late Roman-Rabbinic Period*, S. T. Katz ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 821-839; J.L. Rubenstein, “The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy: A Reexamination of the Talmudic Evidence,” *Jewish Studies: an Internet Journal* 1 (2002), pp. 55-68.

other.⁶¹ While Abaye advocates a “minimalist” approach that attempts to reduce the early dispute in *Eretz Israel* to a specific case regarding the absence of cognizance of the extirpation penalty, Rava upholds a “maximalist” position, according to which the absence of cognizance of any sort of penalty – be it extirpation, divinely imposed death, the sin-offering, or the additional one-fifth payment – falls under the same category. In other words we might say that while Rava advocates an essentialized interpretation of the dispute regarding the absence of cognizance of the extirpation penalty, Abaye attempts to de-essentialize this dispute by means of reducing the dispute to a specific case.

It is also important to address the manner by which Abaye and Rava’s dispute is “reconstructed” by the later editors of the *sugya*, and consider the fact that the differing statements are not transmitted as a coherent tradition (Abaye said x and Rava said y), but rather appear to be distinct traditions that were juxtaposed at a later time.⁶² In this respect, the discussion concerning Abaye’s statements (paragraphs 11-17) is deliberately interrupted and contradicted by a concluding authoritative statement made by Rava (paragraph 18). According to some textual variants, moreover, the first statement of Abaye is in fact straightforwardly rejected by the *sugya* (“תיבותא דאביי תיבותא”).⁶³ The Talmud, therefore, by means of editorial organization of the disputing opinions, appears to lean towards the position of Rava.⁶⁴

61 On the distinct halakhic cultures reflected in Mehoza and Pumbeditha, see especially: Y. Elman, "A Tale of Two Cities: Mahoza and Pumbeditha" (Hebrew), in: *Torah Lishma: Essays in Jewish Studies in Honor of Professor Shamma Friedman*, D. Golinkin et al eds., Jerusalem 2007, pp. 3-38; idem, "Socioeconomics of Babylonian Heresy", in: *Jewish Law Association Studies 17: Studies in Medieval Halakhah in Honor of Stephen M. Passamanek*, eds. A. Gray and B. Jackson, Jewish Law Association, 2007, pp. 80-127.

62 See for instance: R. Kalmin, "Friends and Colleagues, or Barely Acquainted? Relations between Fourth-Generation Masters in the Babylonian Talmud", *HUCA* 61 (1990), pp. 125-158.

63 Admittedly, though, this passage is omitted in Oxford 366.

64 For the editorial methodology of "twisting" a Talmudic discussion towards the direction of one of the disputing opinions, see for instance: M. Kahana, "Intimation of

As I shall further argue, the Talmud's attempt to contrast and juxtapose two distinct approaches regarding the sinner's cognizance of the penalty is not only reflected in the presentation of Abaye and Rava's reconstructed dispute. In fact, the fundamental dispute between R. Yohanan and Resh Lakish regarding the absence of cognizance of the extirpation penalty, and the dispute between Monobaz and the Rabbis concerning the definition of the scriptural reference to inadvertent transgressions, are also reconstructed by the *sugya* in a similar manner, which advocates an ongoing and cross-generational dispute concerning the sinner's cognizance of the penalty.⁶⁵

To summarize, the Talmudic discussion appears to construct a systematic and comprehensive statement depicting a cross-generational dispute that includes prominent authorities from different geographical and historical settings. In its reconstructed form, the Talmudic discussion implicitly asserts that: Monobaz, R. Yohanan and Rava all proclaimed the same position ["אמרו דבר אחד"] – the sinner's absence of cognizance with regard to the penalty renders him an inadvertent transgressor.⁶⁶ But is this "overarching" portrayal of a multi-generational rabbinic discussion justified? In the following section, I will examine the exegetical and editorial techniques, through which the editors incorporate and appropriate earlier *Eretz Israel* traditions, to address the novel issue of the sinner's cognizance of the penalty.

Legal Cognizance of the Penalty in Tannaitic Sources

The Talmudic discussion transmits three purportedly tannaitic *baraitot*, which seem to address the legal requirement of cognizance of the

Intention and Compulsion of Divorce – Towards the Transmission of Contradictory Traditions in Late Talmudic Passages", *Tarbiz* 62:1 (1993), pp. 225-263.

65 My argument regarding the reworking and reshaping of earlier Eretz Israel disputes will be elaborated on in the following sections.

66 On this common "overarching" tendency in the Talmud, see: L. Moscovitz, "'Ameru Davar Ehad' ('They Said the Same Thing') in the Bavli" (Hebrew), *Bar-Ilan* 30-31 (2006), Bar-Ilan University Press: Ramat Gan, pp. 251-258.

penalty. Based on Monobaz' position in the *baraita*, the Talmud attributes to Monobaz the position that inadvertent sins could only occur in the case of an absence of cognizance concerning the sin-offering [paragraph 1]. As for the interlocutors of Monobaz, the Talmud suggests two alternative possibilities which correspond to the positions of R. Yohanan and Resh Lakish. According to the latter, an inadvertent sin occurs only when the sinner is incognizant of the prohibition itself, while the former maintains that even the absence of cognizance of the extirpation penalty renders the sinner inadvertent [paragraph 2-4]. Both the opinion of Monobaz and that of his interlocutors are thus interpreted by the *sugya* as an integral part of the legal discussion regarding cognizance of the penalty.

Two additional *baraitot* are quoted in our Talmudic passage [paragraphs 10 and 13], which address the absence of cognizance concerning the sin-offering. Following the aforementioned logic of the *sugya*, both *baraitot* are attributed to Monobaz, who is thought to have held the position that inadvertent transgressions could only apply in the case of the absence of cognizance concerning the liability to a sacrifice.

The first two *baraitot* [the opening passage and paragraph 10] have direct parallels in *Tosefta* Shabbat 8:5 and *Tosefta* Shabbat 10:19, respectively, while the third *baraita* [paragraph 13] is paralleled by a statement of Rav Nahman in *Bavli Shevuot* 26b. While the third *baraita* could hardly be considered a *baraita* in the sense of a genuine tannaitic source, the first two *baraitot* undoubtedly reflect an earlier tannaitic version. Subsequently, I would like to compare these Talmudic *baraitot* with the presumably earlier versions preserved in the *Tosefta*. This comparison will enable me to trace the history of transmission of these rabbinic sources and thus distinguish the original tannaitic elements of the discussion from later adjustments, which can be attributed to the Babylonian transmitters of the sources.

The synoptic problem in rabbinic literature concerning the relationship between the *Tosefta* and parallel accounts in the *Talmuds* was considered to be one of the most complicated issues in the critical study of rabbinic literature. Numerous studies were devoted to this topic

and various models were suggested to describe the precise relationships between parallel *baraitot* in the *Tosefta*, *Yerushalmi* and *Bavli*.⁶⁷ In recent years, Shamma Friedman has devoted several articles to this matter and concluded that the *Bavli*'s versions of many *baraitot* are often reworked and reformed, when compared with their tannaitic parallels. Rather than considering the varying version as two traditions in the sense of “*zakhor* and *shamor*”, which were articulated in one utterance, it is much more productive to speak in terms of early vs. late – a source and its embellished reworking. This conclusion fits quite well with what we already know about the *Bavli*'s utilization of its sources in general, which reflects creativity and embellishment.⁶⁸

Except for changes relating to stylistic refinement, unification of terminology, combining of sources, and so forth, Friedman argues that there are often significant changes in content that stem from legal and ideological positions that characterize the *Bavli*'s agenda in particular.⁶⁹ Similarly, I shall argue that beyond typical stylistic changes, one can detect significant changes in the content of the *baraitot* in our *sugya*, which fit the latter's concerns rather than the original concerns that are reflected in the tannaitic version. As will be demonstrated, the legal agenda advocated by the Talmudic discussion, and reflected also in the Talmudic version of the *baraitot*, significantly intersects with certain intellectual trends that are current in the Sasanian cultural milieu, and are reflected in Pahlavi literature in particular.

***Tosefta* Shabbat 10:19**

Based on the *Bavli*'s version of the second *baraita* (paragraph 10) alone, we might erroneously infer that the question regarding the sinner's lack

67 For a discussion on the models proposed by Epstein and Albeck, see: E.S Rosenthal, "Hamoreh", PAAJR 31 (1963), p. 52; for more recent suggestions, see: Friedman 2000, pp. 163-201; B. Katzoff, The Relationship between Tosefta and Yerushalmi of Berachot, PhD Dissertation, Bar-Ilan University, 2003.

68 Friedman 2007, p. 202.

69 Friedman 2007.

of cognizance concerning the liability to a sacrifice was already addressed in tannaitic circles. A close examination of the parallel account in the *Tosefta*, however, reveals that the original tannaitic account apparently never considered this legal possibility at all. Here is a synoptic table of the Talmudic *baraita* viewed against the parallel version in the *Tosefta*.

<i>Tosefta Shabbat 10:19</i> ⁷⁰	<i>Bavli Shabbat 69</i>
<p>תנו רבנן: שגג בזה ובזה - זהו שוגג האמור בתורה.</p> <p>הזיד בזה ובזה - זו היא מזיד האמור בתורה.</p> <p>1. שגג בשבת והזיד במלאכות</p> <p>2. או ששגג במלאכות והזיד בשבת</p> <p>3. או שאמר: יודע אני שמלאכה זו אסורה אבל איני יודע אם חייבין עליה קרבן אם לאו - חייב.</p>	<p>זה הכלל כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן וסופן שגגה. תחלתן זדון וסופן שגגה, תחלתן שגגה וסופן זדון - פטורין, עד שתהא תחלתן וסופן שגגה. אם יש בשגגה של אחד מהן כדי לעשות מלאכה - חייב. כיצד?</p> <p>היה יודע שהיא שבת והזיד במלאכה - זה הוא מזיד האמור בתורה.</p> <p>אם היה מתעסק פטור.</p> <p>1. שגג בשבת והזיד במלאכה</p> <p>2. או שהיה יודע שהיא שבת ונתכוון לעשות בה מלאכה אבל לא היה יודע שעל אותה מלאכה חייב חטאת</p> <p>-</p> <p>- זהו שוגג האמור בתורה.</p> <p>This is the general principle: all those who are liable to sin-offerings are not liable unless the beginning and the end [of the prohibited action] is inadvertent. If the beginning is deliberate and the</p>

70 Following Lieberman's edition, *Tosefta Moed*, p. 45.

<p>- If one is unaware of both, this is the erring sinner mentioned in the Torah.</p> <p>- If one willfully transgresses with regard to both, this is the deliberate offender mentioned in the Torah.</p> <p>1. If one is unaware of the Sabbath but aware of [the forbidden character of] his labor or</p> <p>2. He is unaware of his labors but is aware of the Sabbath</p> <p>3. Or if he declares, 'I knew that this labor is forbidden, but not whether it entails a sacrifice or not</p> <p>- He is culpable.</p>	<p>end is inadvertent, or the beginning inadvertent and the end deliberate, they are exempt, save if the beginning and the end [of the action] are inadvertent. If the inadvertent action of one of these transgressions meets the legal measure - he is liable.⁷¹ How so?</p> <p>- If he knew that it was the Sabbath and he deliberately performed a forbidden act of labor this is the deliberate sinner referred to in the Torah.</p> <p>- If he was merely “tampering” he is exempt.</p> <p>1. If one is unaware of the Sabbath but aware of [the forbidden character of] his labor or</p> <p>2. He was aware of the Sabbath and he intended to perform an act, but he did not realize that this is a forbidden act for which one is liable to a sin-offering</p> <p>- This is the inadvertent sinner referred to in the Torah.</p>
---	---

Regarding the *Tosefta*'s version, Lieberman notes that “according to the *Bavli*, the *baraita* follows the opinion of Monobaz”.⁷² Lieberman thus

71 For the explanation of this obscure teaching, see: Lieberman, *Tosefta Moed*, p. 45, n. 58.

72 Lieberman, *Tosefta Kifshuta*, p. 166.

equates the *Tosefta* with the Talmudic *baraita* in terms of their contents, and simply notes that the *Bavli* attributes this *baraita* to Monobaz, while such an attribution is not mentioned in the *Tosefta*. As I shall demonstrate, however, the attribution to Monobaz is probably the least of the details in which the Talmudic *baraita* diverges from the *Tosefta*'s version.

The *Tosefta* addresses a sinner, who was cognizant of the Sabbath and had the intent to engage in the act he actually performed, yet he was incognizant of the fact that his actions consist of a transgression for which one must bring a sin-offering [clause 2]. At first glance, it would seem that this clause parallels the clause in the Talmudic *baraita* that refers to a person who says: 'I knew that this labor is forbidden, but not whether or not it entails a sacrifice' [clause 3]. The Talmudic *baraita* is clearly dealing here with a deliberate sinner to whom only the outcome of his crime (the sacrifice in this case) was unknown. After dealing with cognizance of the prohibition and of the reality [clauses 1 and 2] the Talmudic *baraita* goes on to entertaining a third scenario concerning cognizance of the penalty.

However, if we look closely at the *Tosefta*'s version, we can see that this cannot possibly be the case. The *Tosefta* includes only two cases [clauses 1 and 2] that cover the basic requirement for cognizance of the prohibition and of the reality at hand. Since the first clause in the *Tosefta* concerns a sinner who is incognizant with regard to the Sabbath, but cognizant regarding the act of labor, it is only logical that the second clause refers to the opposite case of a sinner who is cognizant regarding the Sabbath, and incognizant regarding the act of labor. The assertion that "he did not realize that this is a forbidden act for which one is liable to a sin-offering" is not intended to indicate an absence of cognizance of the penalty in particular, but rather of the entire sin. It is quite unlikely that the *Tosefta* would be dealing with the more complicated situation of an absence of cognizance of the penalty alone, when the more fundamental case of the absence of cognizance of the sin itself is omitted.

Why then does the *Tosefta* utilize this ambiguous terminology, if the mere absence of cognizance of the sin is intended in clause 2? It appears

that the *Tosefta* had to emphasize that in this case there was intention to perform the act, whereas in the previous case of “tampering” (*mit’asek*), even the action itself was inadvertent. The *Tosefta* therefore emphasizes that although the sinner meant to perform the act, he did not know that it is considered forbidden labor. The Talmudic *baraita*, by contrast, does not include the law of “tampering”, and therefore does not include the *Tosefta*’s reservation.

Regarding the relationship between this *baraita* and the *Tosefta*’s version, it has recently been suggested that significant changes were made in the Talmudic *baraita*.⁷³ Firstly, the Talmudic *baraita* omits the law regarding “tampering”, since it is not relevant to the Talmudic discussion. Secondly, the Talmudic *baraita* shortens and unifies the terminology. [שגג בזה ובוזה; הזייד בזה ובוזה; שגג בשבת והזייד במלאכות; שגג במלאכות] [שגג בזה ובוזה; הזייד בזה ובוזה; שגג בשבת והזייד במלאכות] And thirdly, the Talmudic *baraita* adds an additional clause that is missing from the *Tosefta*’s version, which concerns the absence of cognizance of the penalty while acknowledging the prohibition.

The last clause [clause 3] in the Talmudic *baraita*, although missing from the *Tosefta*, is paralleled by the answer of Rav Nahman to Rava’s inquiry according to *Bavli Shevu’ot*. This seems to indicate that this clause was not an original part of the tradition, but was added in fact by the Babylonian transmitters of the *baraita*, who reused an authoritative amoraic dictum attributed to Rav Nahman to amend the *baraita*.⁷⁴

בעא מיניה רבא מרב נחמ' איזה הוא שגגת ביטוי לשעבר? אי דידע מזיד הוא,
ואי דלא ידע אנוס הוא. אמ' ליה !כ!אומר, יודע אני ששבועה זו אסורה אבל
איני יודע שחייבין עליה קורבן.⁷⁵

Rava inquired of Rav Nahman: what is considered an unwitting transgression of a retroactive oath of utterance? If he knew – he is

73 Wald 2007, pp. 52-57.

74 It is possible of course, although unlikely, that the *Bavli* preserves a genuine tannaic version of the *baraita*, which was merely repeated by Rav Nahman. On this point see: M. Benovitz, *BT Shevu'ot Chapter 3: Critical Edition with Comprehensive Commentary*, New York and Jerusalem: JTS, 2003, pp. 332-341.

75 *bShev* 26b, according to manuscript Vatican 140.

a willful transgressor, and if he did not know – he is considered compelled. He [=Rav Nahman] replied: [It is possible in the case of] one who says: ‘I know that this oath is forbidden, but I do not know whether one is obligated to bring an offering for it or not’.

In his commentary on the third chapter of *Bavli Shevuot*, Moshe Benovitz suggests that Rav Nahman’s position in this passage relies on an earlier statement made by Rav. According to Rav, one is considered an inadvertent sinner with regard to the oath of testimony when one was cognizant of the prohibition but was incognizant of the liability to a sacrifice.⁷⁶ Depending perhaps on this legal innovation, Rav Nahman suggests that concerning the oath of utterance too, an inadvertent sinner is one who was cognizant of the prohibition but was unaware of the liability to a sacrifice.⁷⁷

To summarize the evidence, then, I have demonstrated that the case of one who is “deliberate with regard to the prohibition and inadvertent regarding the liability to a sacrifice” was not really addressed in the *Tosefta*, but only in the reworked version of the *baraita* that appears in the Talmud. It is interesting that Wald, who convincingly argues for late Babylonian reshaping of this *baraita*, suggests nevertheless that the *Tosefta* can also be interpreted as referring to the absence of cognizance of the penalty.⁷⁸ As I demonstrated, however, this interpretation is highly unlikely, since the *Tosefta* cannot possibly be addressing the absence of cognizance of the penalty without referring first to the absence of cognizance of the prohibition itself. It is thus my contention that the last clause of the Talmudic *baraita* was probably added later on by its Babylonian transmitters, in an attempt to subjugate the *baraita* to the extended Talmudic discussion.

76 Rav’s position appears in: bShev 31b; yShev 4:3 35c; yShev 3:1 34b; it is possible, furthermore, that even tSev 2:6-10 incorporated Rav’s position regarding cognizance of the penalty prior to his descending to Babylonia, see: Benovitz 2003, p. 334, n. 26.

77 Benovitz 2003, pp. 332-341.

78 Wald 2007, p. 53.

Tosefta Shabbat 8:5

In his commentary on the seventh chapter of tractate *Shabbat*, Wald points out several differences between the *baraita* quoted at the beginning of the Talmudic discussion, and a tannaitic parallel in *Tosefta Shabbat 8:5*. The following synoptic table will serve to elucidate the points of similarity and difference between the two versions.

<i>Tosefta Shabbat 8:5</i>	<i>Bavli Shabbat 68</i>
<p>כלל גדול אמרו בשבת: כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה תינוק שנשבה לבין הגוים, וגר שנתגייר בין הגוים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה</p> <p>וכך היה מונבז דן לפני רבי עקיבא: הואיל ומזיד קרוי חוטא ושוגג קרוי חוטא, מה מזיד שהיתה לו ידיעה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה.</p> <p>אמר לו רבי עקיבא: הריני מוסיף על דבריך, אי מה מזיד שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה, אף שוגג שהיתה לו ידיעה בשעת מעשה.</p> <p>אמר לו: הן, וכל שכן שהוספת. אמר לו: לדבריך, אין זה קרוי שוגג אלא מזיד.</p> <p>A great principle is stated in respect to the Sabbath: one who forgets the essential law of Sabbath and performs many labors on many Sabbaths, incurs one sin-offering only. How is this?</p>	<p>גר שנתגייר בין הגוים ועשה מלאכה בשבת, ר' עקיבא מחייב ומונבז פוטר</p> <p>והדין נותן שיהא פטור הואיל ושוגג חייב חטאת ומזיד חייב כרת מה מזיד אינו חייב עד שיבא לכלל ידיעה אף שוגג לא יהא חייב עד שיבא לכלל ידיעה.</p> <p>אמ' לו ר' עקיבא מוסיף אני על דבריך מה מזיד אינו חייב עד שיבא לכלל ידיעה בשעת מעשה אף שוגג לא יהא חייב עד שיבא לכלל ידיעה בשעת מעשה.</p> <p>אמ' לו כל שכן שהוספת, אם בא לכלל ידיעה בשעת מעשה אף הוא אינו שוגג אלא מזיד.</p>

If a child is taken captive among gentiles or a proselyte is converted while living in the midst of gentiles and performs many labors on many Sabbaths, he is liable to one sin-offering only. And he is liable to one [sin-offering] on account of blood, one on account of forbidden fat, and one on account of idolatry. But Monobaz exempts [him].

And thus did Monobaz argue before R. Akiva: Since a willful transgressor is designated a sinner and an unwitting transgressor is designated a sinner; then just as a willful transgressor had cognizance, an unwilling transgressor also had cognizance.

R. Akiva said to him, behold, I will add to your words: If so, just as a willful transgression involves that he had cognizance at the time of his deed, so in unwitting transgression he also had cognizance at the time of his deed.

Indeed, he [=Monobaz] replied, all the more so since you have added [this argument]. He [=R. Akiva] said to him: as you define it, then, such is not designated unwitting but rather a willful transgression.

A proselyte who converted while living amongst gentiles, and who performed a prohibited act of labor on the Sabbath; R. Akiva declares him liable, and Monobaz exempts [him].

And reason suggests that he should be exempt; since one who commits a sin inadvertently is liable to a sin-offering and one who commits a sin intentionally becomes liable to extirpation. Just as a willful transgressor is not liable unless he had cognizance, so an unwitting transgressor must also have cognizance.

R. Akiva said to him: behold, I will add to your words: just as a willful transgressor is not liable unless he had cognizance at the time of his deed, so in unwitting transgression he also not liable unless he had cognizance at the time of his deed.

He [=Monobaz] replied, all the more so since you have added [this argument]. If he had cognizance at the time of the deed he is not considered an inadvertent transgressor but rather a willful transgressor.

Wald rightfully notes that according to the *Tosefta*'s version of this *baraita*, the last clause consists entirely of the words of Monobaz, who rejects R. Akiva's attempt to attribute to him the rather extreme position, according to which even in the case of an inadvertent sin there is a requirement of cognizance at the time of the transgression. Monobaz' argument is that although there is a requirement of cognizance in the case of an inadvertent sin (and therefore a proselyte who converted to Judaism while living amongst the nations is exempt from a sin-offering since he had no cognizance at all), there is no requirement of cognizance at the time of the deed, for this is a prerequisite only in the case of a deliberate crime.

However, according to the Talmud's version of this *baraita*, Monobaz concedes that even in the case of an inadvertent sin there is a requirement of cognizance at the time of the deed. This is the reason perhaps for the *Bavli*'s addition of the word "indeed" (וְיָדָע) to Monobaz' response, indicating his acceptance of this notion. R. Akiva disagrees, of course, and concludes that when there is cognizance at the time of the deed the sinner enters the realm of a deliberate crime, and is no longer considered an inadvertent transgressor. Monobaz, nevertheless, maintains his position that even in the case of an inadvertent sin there is a requirement of cognizance at the time of the deed.⁷⁹

While I generally accept Wald's analysis of the *baraita*, it must be stressed that these changes are not merely minor variants concerning the exact position of Monobaz. The *Bavli*'s version of this *baraita*

79 Wald 2007, p. 45. Other significant differences between the two versions of the *baraita* are addressed in: R. Kalmin, "The Adiabenean Royal Family in Rabbinic Literature of Late Antiquity", *Tiferet Leyisrael: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, Jewish Theological Seminary: New York, 2010, pp. 61-73; I disagree, however, with Kalmin's suggestion that the *Bavli* attempts to depict Monobaz as a fool, by accepting R. Akiva's supposedly absurd proposition that even an inadvertent sinner needs to have knowledge at the time of the sin. As I will demonstrate below, by narrowing the notion of inadvertent crimes according to Monobaz, the *Bavli* simply wishes to associate Monobaz with the Talmudic discussion of a sinner who is cognizant of the sin but not of the consequent penalty.

epitomizes the very foundation, upon which the entire Talmudic discussion is based. The Talmudic discussion, concerning the sinner's lack of cognizance of the penalty, simply could not have been based on the *Tosefta's* version of the *baraita*. Only if Monobaz is of the opinion that both inadvertent and deliberate crimes require cognizance at the time of the deed, is it necessary to further inquire: "according to Monobaz, wherein lies his non-willfulness?", which leads in turn to the solution, defining the inadvertent sinner as one who lacks cognizance of the liability to a sacrifice. According to the *Tosefta*, the difference between inadvertent and deliberate crimes is perfectly clear according to Monobaz; an inadvertent crime requires cognizance in general and a deliberate sin requires specific cognizance at the time of the deed.

The differences between the two versions of the *baraita* cannot simply be explained away by suggesting that they reflect two separate tannaitic traditions. These differences most likely reflect deliberate changes that were made by the Babylonian transmitters of the *baraita*, in accord with the Talmudic discussion. The *baraita* was thus adapted to the legal interests of the Talmudic discussion concerning the sinner's lack of cognizance of the penalty.

The Iranian Context of Monobaz's Tradition

I must further account for the fact that particularly Monobaz, a relatively unattested figure in rabbinic literature, was chosen in this context to advocate the legal position wherein the absence of cognizance of the liability to a sacrifice renders a crime inadvertent. One is reminded in this regard that although dependent on the tannaitic tradition, it is ultimately the *Bavli* and not the *Tosefta* that attributes this far-reaching position to Monobaz. In fact, not only Monobaz himself is "appropriated" by the *Bavli* to bear on the matter of cognizance of the penalty, but his interlocutors are associated with this matter as well.

The fascinating conversion story of the Adiabenean royal family in the first century C.E is known to us primarily through the lengthy

account in Josephus,⁸⁰ and from scattered references by other ancient authors and in rabbinic literature.⁸¹ It has been pointed out by several scholars that the conversion story, both in Josephus' account and in rabbinic sources, reflects some Iranian impact.⁸² Recently, I have suggested that the *Bavli* in particular seems to have attributed to Monobaz, the converted King of Adiabene, legal practices and statements that are significantly reminiscent of Zoroastrian traditions.⁸³

- 80 Josephus, *Antiquities*, 20.17-96; see also: *Jewish War*, 1.6; 2.388-89; 2.520; 5.55; 5.119; 5.147; 5.253; 5.474-476; 6.356-357; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 2 vol., Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980, vol. 2, pp. 73-74, 84-86, 196-197; recent studies on the conversion of the Adiabenean family include: D. Barish, *Adiabene: Royal Converts to Judaism in the First Century C.E.*, PhD dissertation, Hebrew Union College, 1983, pp. 98-157; L.H. Schiffman, "The Conversion of the Royal House of Adiabene in Josephus and Rabbinic Sources", in: L.H. Feldman and G. Hata eds., *Josephus, Judaism and Christianity*, Leiden: Brill 1987, pp. 293-312; T. Rajak, "The Parthians in Josephus", in: J. Wiesehofer ed., *Das Partherreich und seine Zeugnisse*, Stuttgart: Steiner 1998, pp. 317-321; Kalmin 2010, pp. 61-78; a comprehensive survey of studies on this topic is provided in: Kalmin 2010, p. 61, n. 1.
- 81 The royal Adiabenean family is mentioned in the following rabbinic traditions: mYom 3:10; tPe'ah 4:18, p. 60; tShab 8:5, pp. 30-31; tYom 2:3, p. 3660; tMeg 3:30, p. 362; tSuk 1:1; Sifra Metzora Parasha 1:4; yPe'ah 1:1 15b; yMeg 4:12 75c; Genesis Rabbah 46:10; pp. 467-468; bSuk 2b; bB.B. 11a; bShev 26b; bMen 32b; bNid 17a; for a discussion of the rabbinic sources, see especially: Schiffman 1987, pp. 293-312; Kalmin 2010, pp. 61-78.
- 82 See especially: M. Frenschkowski, 'Iranische Königslegende in der Adiabene: Zur Vorgeschichte von Josephus: *Antiquitates XX*, 17-33', *ZDMG* 140:2 (1990), pp. 213-233; Rajak 1998, pp. 317-321; A. De Jong, "Zoroastrian Religious Polemics and their Contexts: Inter-confessional Relations in the Sasanian Empire", in: T.L. Hettema & A. van der Kooij eds., *Religious Polemics in Context: Papers presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions*, Assen 2004, n. 34; G. Herman, "Iranian Epic Motifs in Josephus' *Antiquities*, (XVIII, 314-370)", *Journal of Jewish Studies* 57:2 (2006), p. 261, n. 75; A. Hintze, "Treasures in Heaven: A Theme in Comparative Religion", *Irano-Judaica* 6, S. Shaked ed., Jerusalem: Ben Zvi Institute 2008, pp. 9-36.
- 83 Kiel, pp. 299-303. These considerations, of course, have nothing to do with the historical figure of Monobaz king of Adiabene, but rather with the literary

In the current context, in which the Talmudic and Pahlavi discussions regarding cognizance of the penalty appear to intersect in several important manners, it is thus hardly surprising to find the figure of the Adiabenean King, carefully selected due to his supposed Iranian origins. Indeed, as was previously demonstrated, the question of one's legal liability in the absence of cognizance of the penalty is systematically addressed in Pahlavi literature and was in fact the focus of a wide-ranging legal dispute, involving several religious and legal schools, during the Sasanian period. The Talmud's assertion that Monobaz was also engaged in a similar dispute with certain rabbis indeed supports the pattern I have outlined concerning the "Zoroastrian" character of many traditions that are attributed to Monobaz in the Babylonian Talmud.

It must be stressed in this regard that Monobaz' position according to the *Tosefta* has nothing to do with the sinner's cognizance of the penalty. As I have pointed out, it is only the *Bavli* that interprets the position of Monobaz in such a manner. Indeed, as is the case with regard to other traditions that are attributed to Monobaz in rabbinic literature, in this case

reconstruction of his figure in rabbinic literature. Scholars have previously pointed out the historical peculiarity of rabbinic traditions that depict Monobaz as nearly a Rabbi, discussing legal matters with prominent tannaitic authorities (cf. *Sifra Metzora Parasha 1:4*; *tSuk 1:1*). A. Goldberg has convincingly suggested in this respect that Monobaz' figure was selected in *Tosefta Shabbat* for literary, rather than historical, reasons. Monobaz, who was himself a "proselyte who has converted among the nations", was chosen to advocate a lenient position that exempts such proselytes from bringing a sin-offering. See: A. Goldberg, "Heleni the Queen and Monobaz the King: Two Famous Proselytes at the End of the Second Temple Period" (Hebrew), *Mahana'im* 75 (1963), pp. 46-49. More recently, Kalmin has convincingly demonstrated that Babylonian as well as Eretz Israel traditions regarding Monobaz reflect diverging positions towards proselytism and social boundaries within the Jewish community. While the Eretz Israel traditions often depict Monobaz as a Rabbi, as they are relatively more open to accepting people of non-rabbinic descent, the Babylonian traditions never present Monobaz as part and parcel of the rabbinic movement. See: Kalmin 2010, pp. 61-73; idem, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, New York and Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 183-184.

too it seems that the association of Monobaz with “Zoroastrian” legal traditions is particularly emphasized in the Babylonian Talmud.⁸⁴

To be sure, Almut Hintze has recently demonstrated that the famous rabbinic passage, which attributes to Monobaz the metaphor of “storing up treasures in heaven”, and which appears already in earlier *Eretz Israel* sources is derived from Iranian sources.⁸⁵ Iranian connections are thus by no means limited to Babylonian rabbinic sources, which were produced under Iranian dominance, but are also found in *Eretz Israel* compilations. It is my contention, however, that the *Bavli* in particular seems to attribute to Monobaz legal positions and practices that are closely related to the Zoroastrian legal discourse. Specifically the Babylonian sages, who might have actually been familiar with some of these local legal tendencies, felt the need to attribute the notion of cognizance of the penalty to an “Iranian” figure such as Monobaz.

The Dispute between R. Yohanan and Resh Lakish

Once we have established that the *Tosefta* was probably not concerned with the state of cognizance of the penalty, we now turn to examine the early amoraic dispute between R. Yohanan and Resh Lakish, which seems to address precisely this matter. Before we can appreciate the scope of this third century dispute, however, we must consider a similar and perhaps related dispute in *Yerushalmi Shabbat*, between R. Yose ben Haninah and R. Yehoshua ben Levi.

ר' יוסי בן חנינה אמ'. בשוגג בלא תעשה. ובמזיד בלא תעשה. ר' יהושע בן לוי אמ'. בשוגג בהיכרת. ובמזיד בהיכרת. תני ר' שמעון בן יוחי מסייע לר' יהושע בן לוי. "את ה' הוא מגדף ונכרתה". הגע עצמך. אפילו מזיד בהיכרת מתרין בו

84 See especially the practices attributed to the household of Monobaz in bNid 17b; Kiel 2011, pp. 299-303.

85 See: Hintze 2008, pp. 9-36; Schiffman 1987, p. 299; tPe'ah 4:18 (p. 60 in Lieberman's edition); yPe'ah 1:1 15b; bB.B. 11a.

ולוקה ומביא קרבן. ר' אבהו בשם ר' יוחנן. השוגג בחלב ומזיד בחטאת מתריץ
בו ולוקה ומביא קרבן.⁸⁶

R. Yose ben Haninah said: an inadvertent sin means to be ignorant of the negative commandment, and a deliberate sin means to be aware of the negative commandment. R. Yehoshua ben Levi said: an inadvertent sin means to be ignorant of the extirpation penalty, and a deliberate sin means to be aware of the extirpation penalty. R. Shimon bar Yohai presented a teaching that supports R. Yehoshua ben Levi: 'He reviles the Lord and that person shall be cut off [from among his people]' – note that even if he is extirpated for his deliberate sin, [when witnesses] admonish him he is flogged and brings a sacrifice. R. Abbahu in the name of R. Yohanan [says]: if one is unwitting with regard to prohibited fat, but he is willful as regarding the sin-offering, [when witnesses] admonish him he is flogged and brings a sacrifice.

Several traditional commentators of the *Yerushalmi* interpreted the dispute between R. Yose ben Haninah and R. Yehoshua ben Levi, as mirroring the dispute between R. Yohanan and Resh Lakish in the *Bavli*. R. Yose ben Haninah holds, accordingly, that inadvertent sins must involve an absence of cognizance of both the prohibition and the extirpation penalty (in accordance with Resh Lakish), while R. Yehoshua ben Levi holds that even lacking cognizance of the extirpation penalty alone qualifies the sinner as inadvertent (in accordance with R. Yohanan).⁸⁷

This understanding of the amoraic dispute led to the subsequent explanation of the rest of the passage in the *Yerushalmi* along the same lines. The supporting statement by R. Shimon ben Yohai was understood as follows: From the scriptural adjacency of the law of a deliberate sin and the requirement to bring a sacrifice, it can be deduced that there is a reality in which even a deliberate sinner must bring a sacrifice. This reality cannot possibly be interpreted as referring to a case in which both the prohibition and the extirpation penalty are known to the sinner, since

86 yShab 11:6, 13b; according to the academy's edition of the Leiden manuscript, p. 426.

87 See for instance: Pnei Moshe on the *Yerushalmi*, ad loc.

if this were the case we would have come to the absurd conclusion that a deliberate sinner receives forty lashes for his deliberate act and at the same time must bring a sacrifice for his inadvertent act. It must be concluded, then, that the deduction from Scripture refers to the case of a crime that is deliberate with regard to the prohibition, and inadvertent with regard to the extirpation penalty. In this case, the deduction teaches us indeed that the sinner receives lashes for the *mezid* aspect, and at the same time must bring a sacrifice for the *shogeg* aspect.⁸⁸

R. Abbahu in the name of R. Yohanan follows in the footsteps of R. Shimon ben Yohai, arguing that in the case where there is cognizance concerning the consumption of forbidden fat, but an absence of cognizance concerning the liability to a sacrifice, the sinner indeed receives lashes for his deliberate intention to transgress, and at the same time must bring a sacrifice for the inadvertent aspect of his crime.

Although this interpretation of the *Yerushalmi* is somewhat appealing for its close affinity with the *Bavli*, there are several inherent problems with this line of thought. Firstly, R. Yose ben Haninah does not assert that the inadvertent sin must involve ignorance of both prohibition and extirpation penalty, but rather that both inadvertent and deliberate crimes depend on cognizance of the prohibition. R. Yehoshua ben Levi, on the other hand, argues that both inadvertent and deliberate crimes are dependent of cognizance of the extirpation penalty. Neither of the sages, then, explicitly addresses the case of “*mezid* regarding the prohibition and *shogeg* regarding the extirpation penalty”.

Secondly, with regard to R. Abbahu’s statement, the Leiden manuscript and printed editions of *Yerushalmi Shabbat* read: "השווג בחלב" "ומזיד בהטאת", which points to the exact opposite of committing a deliberate sin while lacking cognizance regarding the penalty. In this case, the sinner is inadvertent regarding the sin, but is deliberate regarding the liability to a sacrifice. Although parallel accounts in *Yerushalmi B.K* and *Yerushalmi Shevuot* have: "הזיד בחלב ושגג בקרבן",⁸⁹ the principle of *lectio*

88 For this interpretation, see: Lieberman, *Yerushalmi Kifshuto*, pp. 172-173.

89 yBK 7:2 5d; yBK 7:5 6a; yShev 3:1 34b.

difficilior seems to support the authenticity of the more difficult version that appears in *Yerushalmi Shabbat*.⁹⁰

These textual difficulties call into question the traditional assumption that the *Yerushalmi* is indeed engaged in a discussion regarding cognizance of the penalty. But then again, if this were not the meaning of the *Yerushalmi*, how could one possibly be inadvertent regarding the sin, but deliberate regarding the penalty? While the *Bavli*'s dispute between R. Yohanan and Resh Lakish may mirror perhaps the dispute in the *Yerushalmi*, it must also be kept in mind that the *Bavli* often tends to rework and even reattribute dicta originating in *Eretz Israel*.⁹¹ While the *Yerushalmi* and *Bavli* seem to address the same basic tradition, both the attribution and the content of this tradition are somewhat different. Could the dispute between R. Yohanan and Resh Lakish regarding cognizance of the penalty have originated in the Babylonian academy, and not in third century *Eretz Israel*? This possibility, I believe, cannot be ruled out.

It is possible, moreover, that the dispute between R. Yohanan and Resh Lakish did not originally refer to the argument between Monobaz and the Rabbis, regarding a proselyte who converted among the nations, as suggested in the *Bavli*. It is true that according to most textual witnesses, R. Yohanan's statement begins with the words: "כגון ששגג בכרת", a fact which indicates that he is relating to an earlier source.⁹² It is more likely, however, that this early source is the *Mishnah* in the eleventh chapter of tractate *Shabbat*, to which the dispute in the *Yerushalmi* refers.⁹³ The editors of our *sugya*, then, seem to have re-contextualized and resituated the amoraic dispute in a manner that associates the opinions of these prominent *Eretz Israel* authorities, to the argument between Monobaz and the Rabbis, and thus to the matter of cognizance of the penalty. If my reconstruction of the dispute is correct, the discourse regarding cognizance of the penalty should be attributed to

90 Cf. Lieberman, *Yerushalmi Kifshuto*, pp. 172-173, who amends the version of *Yerushalmi Shabbat* according to the parallels.

91 See especially: Dor 1971, pp. 116-140; Friedman 2010, pp. 40-44.

92 Thus according to all variants of paragraph 8 and most variants of paragraph 3.

93 See: Wald 2007, pp. 53-54.

the Babylonian editors, and not to third century authorities in *Eretz Israel*. Whether or not I am correct in this far-reaching assumption, and even if R. Yohanan and Resh Lakish were indeed concerned with the matter of cognizance of the penalty, it is undeniable that the systematic conceptualization of this dispute belongs in fact to the Babylonian academies of the Sasanian era.

Cognizance of Sin and Penalty: Between the *Bavli* and Pahlavi Literature

The discussion of cognizance and intentionality in rabbinic and Zoroastrian literature displays fascinating similarities and areas of affinity. In both corpora we find it necessary that the sinner be cognizant of the reality at hand, and of the illegality of his actions, to be liable for a deliberate crime. These similarities are significant, first and foremost, since they enable us to examine in context the intellectual history of these legal discourses. From a purely comparative perspective (and regardless of the existence of possible genealogical connections between rabbinic and Zoroastrian literature), it would seem that the intersections of the legal discourses we have examined, should urge us to forsake the oft-invoked idea of *sui generis* religious phenomena.

It is my contention, nevertheless, that the affinity that exists between rabbinic and Zoroastrian legal theory reflects much more than mere parallel developments of distinct legal systems. The fact of the matter is that in both legal systems we see that particularly the Sasanian texts, namely the Babylonian Talmud and the Pahlavi corpus, are engaged in a discourse regarding a sinner who lacks cognizance of the penalty, while acknowledging the prohibition. The overwhelming affinity that is revealed between the *Bavli* and Pahlavi literature in this regard seems to point to a common intellectual environment and perhaps, one might suggest, to a broader cultural discourse, in which both Babylonian rabbis and Zoroastrian *dastwars* took part.

As we have seen, the dependence of legal accountability on the sinner's cognizance of the reality at hand and on his awareness of the prohibition, is present in several legal systems, including early rabbinic and Zoroastrian legal systems. The uniqueness of the *Bavli* and the

Pahlavi literature in this respect concerns their discussion of the possibility that the absence of cognizance of the penalty alone – while maintaining full awareness of the prohibition – reduces the severity of the sin. This particular legal issue appears to have been widely discussed in the intellectual milieu of Sasanian Iran, and was quite an important matter for both Babylonian rabbis and Zoroastrian *dastwars*.

To be sure, it is not simply the fact that the same legal inquiry is addressed in two contemporaneous and adjacent legal systems, but more importantly perhaps, the manner in which this issue is handled. In the *Bavli*, the PV, and the ŠnŠ, we encounter two opposing positions that stem from different legal schools or academies. While one school argues that the absence of cognizance regarding one's punishment reduces the severity of his crime (The school of Mehoza and the tradition represented in the ŠnŠ), the other school holds that as long as the sinner was cognizant that a religious crime was being committed, his crime is considered by all means intentional (The Pumbeditha school and the tradition represented in the PV).

In Pahlavi literature, the stringent position is advocated in PV 3.14, while the lenient position is accepted in ŠnŠ 2.63. These very same legal conceptions are reflected, albeit in a different religious context, in the fourth century dispute between Abaye and Rava, and the Talmudic reconstruction of earlier rabbinic discussions. In fact, the *Bavli* seems to have ingeniously designed earlier rabbinic disputes in a manner that retrojects on earlier rabbinic texts contemporary Babylonian concerns that are situated in the Sasanian intellectual milieu.

Aside from the significance of these similarities to the broader study of comparative law and religion, it would seem to me that the Babylonian and Pahlavi discussions on legal cognizance reflect specific intellectual trends that were current in the Sasanian world. A contextualized study of these trends thus contributes not only to the study of the intellectual histories of rabbinic and Pahlavi literature, but also to the reconstruction of the legal discussions that dominated the intellectual culture of Sasanian Iran.

Metasystemic and Structural Indicators of Late-Stage Babylonian Stammaitic Compositions¹

Jay Rovner

Introduction, Part 1: Recognizing signs of late stammaitic composition in halakhic and aggadic texts

Talmudic literature is heavily textually and exegetically oriented, as is typical of Byzantine era literary compositional style. Each new composition is replete with citations of texts from earlier eras, as borrowed quotations are adapted and woven into new contexts. A gem in a new setting takes on an entirely new appearance; a citation in a new context may be transformed in meaning. This innovation and renovation extends to the Talmud's citation and reuse of entire *sugyot*.³ *Sugyot* such

- 1 I thank Sarah Diamant, S. Y. Friedman, David Riceman and Jeffrey Rubenstein for the suggestions they offered after reading this article. I accept full responsibility for the resulting contents.
- 3 The summarizing remarks here are intended to engage the general understanding of a *sugya* as a linear composition, a running argument featuring several authoritative opinions, in which sources are drawn on to progress the discussion, point by point. I agree with Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2009) that Talmudic *sugyot*, for all their careful citation and argumentation, are really monologues dressed up as dialogues (cf. pp. 140–143; cf. n. 36 below). In adopting “exegetical” to characterize an orientation, I am adapting Laura S. Lieber’s observation that “Judaism in antiquity was an exegetical culture” (*Yannai on Genesis: An Invitation to Piyut* [Cincinnati: HUC, 2010], 139). Here differentiation between Yannai’s creative exegetical manipulation of his sources and those of his predecessors (writing “with” Scripture as opposed to writing “towards” Scripture, cf. pp. 162–164) should be considered as a way of differentiating the Bavli’s way of composing

as the examination of the exemption of women from dwelling in a *Sukkah* (bSuk 28), as well as the fulsome treatment of the overall feminine exemption from positive time-bound commandments (bKid 34–35), can be shown to be demonstrably late Babylonian stammaitic (anonymous) productions, this based on the fact that each one incorporates and adapts earlier versions of stammaitic *sugyot*.⁴ Those two *sugyot* were created in a later secondary revision of the primary stammaitic material. The late versions are not merely different formulations of the same material, but divergent treatments of that material. They produced different conclusions; indeed, the later versions may even contradict the earlier ones. One may well ask whether the later versions share conceptual interests, or stylistic qualities that could serve as signs useful for the identification of other late stammaitic compositions. Moreover, can one identify similar strategies in aggadic texts, such that one could comfortably assert the likelihood that they too were authored by late stammaitic redactor-authorships?

Both questions may be answered in the affirmative. Each of the aforementioned compositions explores issues that go beyond the mere provision of information about a particular *mitzvah*. Rather, they construct models that implicate the theoretical underpinnings of whole classes of *mitzvot*. In so doing, the authors are synthesizing their midrashic traditions in a manner both exhaustive and comprehensive. This conceptual comprehensiveness has a stylistic counterpart in their complex, carefully ordered literary structure. That structure supports and articulates those explorations: these *sugyot* have been both carefully thought out and meticulously designed.

“with” its sources from the Yerushalmi’s more staid subservient posture with respect to them.

- 4 “Rhetorical Strategy and Dialectical Necessity in the Babylonian Talmud: the Case of Kiddushin 34a–35a,” *Hebrew Union College Annual* 65 (1994): 177–231; “Pseudepigraphic Invention and Diachronic Stratification in the Stammaitic Component of the Bavli: the Case of Sukka 28,” *HUCA* 68 (1997): 11–62.

Similar phenomena are operative in some aggadic compositions.⁵ The Aher narrative (bHag 15), for example, shows an exquisite design that supports its examination of the implications of R. Meir's learning from, and with, an apostate like Aher. That inquiry actually cripples the text as a finished, unitary, literary story.⁶ Although the issues addressed relate thematically to the Elisha narrative, the focus shifts from him to R. Meir.⁷ Is it appropriate for us to establish a genre that the story does not fit, and then criticize it on that very account? Indeed, such a shift transforms the narrative in ways analogous to those in which the core *sugya* (*sugyot*) was (were) transformed in bSuk 28 and bKid 34–35.

The demonstration that *sugyot* and aggadic narratives share certain literary, ideological and ideational features can contribute to the revision, if not the reversal, of a tendency to see the composition of the *sugya* as so different in nature from the framing of an aggadic tale, that we must conclude that they have been produced by two different types of author-redactors, not necessarily from the same period. That tendency was summarized by Richard Kalmin:

...the theory recently advanced by Jeffrey Rubenstein, according to which the *Bavli's* anonymous commentators authored the Talmud's lengthiest, most complex stories... Rubenstein's theory raises an exceedingly difficult question: if the anonymous editors authored the Talmud's greatest stories, why do the overwhelmingly prosaic, legal preoccupations of these commentators throughout the Talmud reveal them to be

- 5 J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories Narrative Art, Composition, and Culture* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999) and *The Culture of the Babylonian Talmud* (Baltimore, Md.; London: Johns Hopkins University Press, 2003), spearheaded the effort to view Babylonian Talmudic aggada in terms of the new appreciation of the lateness of the stammaitic enterprise (on which, see *infra*). See nn. 26 and 28 below.
- 6 Rubensein (1999), 64–104; Rovner, “Aspects of Structure and Ideology in the Aher Narrative (bHag 15a and b),” *Jewish Studies, an Internet Journal* 10 (2012): 1–73.
- 7 The final scene, however, does reconnect allusively in its final words to the matter of Elisha.

the very antithesis of deft storytellers and imaginative artists? The anonymous editors of the Talmud are very unlikely candidates for the authorship of the Talmud's brilliantly artistic, dramatically gripping, and ethically and theologically ambiguous narratives.⁸

This approach does complicate the task of historically bound cultural analysis. Others have nuanced the issue by taking an ahistorical approach. Confronting the phenomenon of a grotesque, satiric, talmudic narrative style, i.e., an aggadic form that portrays rabbinical heroes from a range of uncomplimentary perspectives, Daniel Boyarin has also raised the possibility of *stam* narrators who are distinct from the *stam* of the *sugyot*, whose various compositions were combined by yet a third form of authorship, the *stam* of the integrated Talmud.⁹ He is careful, however,

8 R. L. Kalmin, "The Formation and Character of the Babylonian Talmud", *The Cambridge history of Judaism 4: the Late Roman-Rabbinic Period*, ed. S. T. Katz (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006), 840–876, p. 846. As S. Y. Friedman put it, "Dialectic commentary was [the *sugya* composers'] forté, and they may well have left the [aggadic] functions to specialists in those fields" ("A Good Story Deserves a Retelling: the Unfolding of the Akiva Legend," *JSIJ* 3 [2004]: 1–39, p. 3).

Kalmin later observes there, however, "What else do anonymous editors accomplish by rereading the *sugya* in this fashion? They transform a series of loosely connected traditions, traditions linked together by no more than their focus on a common theme, into a multilayered, tightly woven discourse composed of carefully interconnected parts" (p. 873). That summary can certainly apply to many of the lengthy aggadic complexes analysed by Rubenstein for example, and the one examined herein. Cf. S. Y. Friedman, *ibid.*, 1–4, and see n. 5 there citing L. Jacobs' remark on the techniques employed by *sugya* redactors for "literary effect."

9 Boyarin (2009). Boyarin references Kalmin on pp. 194–195, and suggests that the *sugyot* are not as "unartistic" as Kalmin suggests by way of contrast with the Bavli's narrative art. The ensuing analysis here will flesh out that claim. Barry Wimpfheimer, *Narrating the Law* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 148–149, also mentions Kalmin, and suggests that "the rest of this chapter stands as an answer to" the distinction Kalmin drew between imaginative aggadah and prosaic halakhah. While the author's intention is somewhat unclear, he presumably intends to show that the "halakhah" is not so "prosaic." Although I

to stipulate that the stam of the *sugya*, the aggadic narrator and the stam who assembled the Talmud, are not necessarily three historically distinct groups, but rather three authorial functions; he abstains from taking a stand on whether or not they are in fact historically differentiated.¹⁰

Boyarin's evidence actually reveals the identity of a complex, integrated talmudic authorial personality, one that uses aggadah to express internal (and external) conflicts and engage in self-critique. Just as an individual may have several personas, or a personality may feel torn by conflicts and buffeted by bouts of self-doubt amidst general resoluteness and self-confidence, so can the Talmud be an integral whole made up of a range of various, sometimes conflicted—even conflicting—aspects. Aside from the fact that *sugyot* themselves sometimes include quite accomplished aggadic sections,¹¹ a fact acknowledged by Boyarin in the case of the subgroup of aggadic narrative types that he examined,¹² the bifurcation of authorship is akin to denying “Areopagitica” to the author of *Paradise Lost* on account of their divergent genres and styles.¹³ The stylistic and conceptual analysis below provides a perspective from which to view the apparent dichotomy between halakhic *sugya* and

agree with Wimpfheimer's thesis, it is not clear that he demonstrates it in the remainder of the chapter, however, for he seems to treat the text under discussion as a “lengthy [aggadic] narrative,” rather than a “conversational [dialogical, halakhic]” *sugyah*” (idem., 159).

- 10 Moulie Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud* (PhD: Princeton University, 2009), “The Introduction of the division between the *stam* and the *memrot*”(pp. 59–90), floats a notion of the voice of the narrator similar to Boyarin's stamma of the Talmud who puts all of his sources together. Vidas is more extreme, however, for where Boyarin suggests an author as a function that combines various sources (but who could be identical historically to the author[s] of those sources), Vidas suggests the possibility that the author of the *sugya* is also the author of the building blocks, i.e. tannatic *baraitot* and amoraic *memrot*, cited in the sources of his text, one who merely pretends to be citing them as actual discrete building blocks as part of his authorial strategy.
- 11 Explicated thoroughly in Wimpfeimer (2011).
- 12 Noted by Boyarin (2009), 195 and cf., e.g., 141, 166 and 173.
- 13 Cf. Boyarin, *ibid.*

aggadic narrative as a type of thinking and composing using two modes of expression by the same authorship.¹⁴

Shamma Friedman would also bifurcate the authorial attribution pattern. He feels that the nature of imagination and creativity demanded of a *ba'al aggada* is so different in kind from that shown in *sugya* creation, that it requires a different type of author. While he has shown that distinctive forms of aggadic creativity may already be found in tannaitic narratives, Friedman nonetheless considers highly styled Babylonian aggadic compositions, as exemplified in elaborate narratives, distinguished by their reuse of motifs, expressions and episodes, even in modified and adapted forms, to be late.¹⁵ On this analysis, although the attributional pattern is bifurcated, Stammaim on the one hand and *ba'ale aggada* on the other, we are dealing with two sets of demonstrably late anonymous authorial types, who may well be members of the same academy.

Jeffrey Rubenstein does collapse the two and considers post-amoraic Stammaim to be the authors of both *sugyot* and aggadic narratives. Building upon his well-received analyses of lengthy aggadic narratives, Rubenstein has published an important introduction to *The Culture of the*

14 I use "authorship" because we do not know how many hands have contributed to any of our *sugya* and *aggada* texts. While, we may see the final product in stages that coalesced in documents created in *Eretz Israel* and predating the Bavli, only in rare instances can we recover or view early or alternate Babylonian iterations. Cf. the case of bBer 11a, as reconstructed in Moshe Benovitz, מאימתי קורין את שמע: ברכות פרק ראשון מן התלמוד הבבלי (ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, 2006) 499–504, מתלמוד התנאים לתלמוד הגאונים: עיון בסוגיית ברכות יא ע"א וגלגוליה", and Uziel Fuchs, אחרית דבר וראשיתו: ענייני התהוות ומשמעות בסוגיה, סידרא כא (2006) 69–86. See Rovner, *Sidra* [In Press] for an alternative reconstruction; cf. also *ibid.* 1997, which shows how an early text-form was transformed by means of strategic insertions and additions into a different text that explored new issues and reached conclusions that in part contradicted the original version without omitting a word of that earlier iteration.

15 Cf. his introduction to 2004, 1–8. Friedman has also posited that a long version of an aggadic narrative can evolve into a short one, סיפור רב כהנא ור' יוחנן (ב"ק ק"ז, *Bar Ilan* 30/31(2006): 409–490. ע"א-ע"ב) וענף נוסח גניזה-המבורג

Babylonian Talmud,¹⁶ combining insights from both modes of expression to describe a stammaitic Talmudic culture that is post-amoraic. These late stories portray in narratives the ethos and culture acted out in the dialectical modes dramatized and modeled in the stylized discussions and debates of *sugyot*. Rubenstein, then, would go further than Friedman by moving outside the arena of language and style to limn a Talmudic culture manifest in the subject matter and emotional energy of the linguistic record.

In an effort to further bridge the gap between the two forms of late composition, Rubenstein compiled “Criteria of Stammaitic Intervention in Aggadah.” This forms a complement to Friedman’s now-classic summary of stammaitic practices in *sugyot*.¹⁷ Unfortunately for Rubenstein’s argument, however, Friedman’s catalogue contains much that even David Halivni—who coined the term Stammaitic for the authors of the anonymous material in the Bavli¹⁸—recognizes as both “stammaitic” and, at the same time, early. Thus, Halivni acknowledges that much anonymous, hence stammaitic, editorial intervention and manipulation could have been—and indeed was—executed during the Amoraic period. The chronological determination must be decided on a case-by-case basis since, while much of this textual work may not itself constitute stammaitic argumentation, i.e., the argumentative building blocks of *sugyot* that Halivni assuredly does regard as post-amoraic, it certainly may well be a product of *sugya* creation.

Several considerations problematic to Rubenstein’s argument converge here. One is that not all types of composition identified as stammaitic are necessarily post-amoraic. The mere assertion that this material is stammaitic, when one intends “post-amoraic,” does not

16 Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2005.

17 על דרך חקר הסוגיה, *Texts and Studies: Analecta Judaica* 1 (1977): 283–321.

18 See, nn. 26 and 28 below and the text there. The term “Stammaitic,” along with their post-amoraic provenance, is summarized in Halivni’s introduction to *Sources and Traditions: a Source Critical Commentary on the Talmud, Bava Bathra* (Jerusalem: Magnes Press, 2007) 5–9. However, early (amoraic-period) stammaitic editing and intervention into the transmission of tannaitic and amoraic material is described there as well, 37–45.

constitute proof of the claim. Finally, the emphasis on identifying stammatitic innovation through looking backward to its editorial manipulation of pre-existing material, obscures a simple fact of literary creation, whether in an oral or a chirographic context, viz., each new iteration, whether oral formulation or written inscription (as opposed to a recitation, or inscription, of a text once it has become “fixed”¹⁹) combines traditions with innovations in an amalgam that is a new creation.²⁰ (The flexibility of medieval copyists, resulting in the relative fluidity of expression in talmudic *sugyot* in the manuscript culture of the Middle Ages, is to be distinguished from the recombination of sources and new formulations that produce new creations.)

That final consideration may complicate matters, for an early source may be quoted without modification, thus incorporating it into the late cultural mix. However, the sophisticated borrowing with extensive modifications and stylistic innovations are the reason I feel that Rubenstein is correct in assigning the lengthy aggadic masterpieces he analyzes to post-amoraic redactor-authors—creative craftsmen, in whose hands so many talmudic compositions received their final form. To be sure, one may even discern signs of their handiwork writ small in many minor works as well.²¹ The problem is how to demonstrate this. Rubenstein has further made the case for a nexus of narrative and culture in a second collection examining *Stories of the Babylonian Talmud*.²² He

19 This is not necessarily verbatim rendition when speaking of the transmission of texts of “Oral Torah,” and it is typical of textual transmission in manuscripts.

20 Many at least are not merely logical manipulations, but rather constitute summational essays, intended to constitute the final word on a certain issue or topic.

21 In an unpublished examination of ענף-נוסח חדש במסכת שבת בתלמוד הבבלי: שלושה, S. Friedman studies three short aggadic narratives. He calls attention to two aspects of borrowing and thematics in one, finding that it thematizes a late cultural concern for the suffering of shame, and exertions to avoid causing shame, identified by Rubenstein as characteristic of “the late Talmudic period” (p. 23, by n. 73). It must be noted that the question, whether the aforementioned theme is a uniquely stammatitic concern, or was it also an issue in Babylonian Amoraic culture, bears on the criteria one would rely on for dating this tale.

22 Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010.

shows clearly the culture of a “stammaitic” academic society that glorifies dialectical debate, where status is attained through competition and jealously guarded, while shame is feared and deplored. Such findings do raise the question, what is new in this Stammaitic culture, what did they inherit and what did they adapt. Like Friedman - Rubenstein calls attention to some stylistic usages that distinguish the authors of the narratives he examines as demonstrably late. Among them, borrowing and reuse of texts and motifs, including ones found in other anonymous aggadic compositions.

The question of authorship is further complicated when one considers that a vast work such as the Babylonian Talmud must be made up of discrete sugyot and narratives composed by countless individuals, each with a unique range of skills and aptitudes. (Centuries of revision and transmission have regularized this material, bestowing upon it its characteristic uniformity of style.) Surely, some were competent in both modes of composition—halakhic as well as aggadic—while others may have had an interest in, or an aptitude for, only one of the two. That being said, the more important question is, whether both forms of (oral) literary pedagogy may be dated to the same period. To be sure, texts from all periods have been borrowed, adapted and incorporated into the extended narratives studied by Rubenstein and utilized in his cultural analysis. However, it is probative that pre-existing Stammaitic narratives are among the sources. This helps date the narratives late in the Stammaitic period. Moreover, I would suggest that the fact that earlier sources exclusively may appear in a narrative, can now be discounted as an indication that earlier Stammaitim may have composed that story, because the approach to composition and style marks such narratives as having been crafted by the same late Stammaitim. That authorial strategy is late; it is unique to a school and a time period. This point has not been made by Rubenstein, who has not introduced chronological distinctions within 150–200 years of Stammaitic-period composition, but if it is correct, it could open a path to a more nuanced understanding of the Stammaitic program, as I will suggest in the conclusion below.

Other problems now arise, e.g. assuming that we have satisfactorily demonstrated the relative lateness of the advanced narratives, what is the

chronological extent of the culture portrayed therein? Furthermore, what are the textual sources of the motifs, episodes and linguistic formulations and echos which have been borrowed? Although they could have been composed prior to those late aggadic stories, it is possible, in many situations where two or more texts use the same motifs or phrases, that some or all could be contemporaneous with one the other.

By way of contributing to the periodization from another point of view, as well as providing a perspective from which to achieve a more nuanced appreciation of stammaitic enterprise, I offer the following comparative analysis. It is reasonable to begin by working with the most certainly late types of texts, in the hope of progressing in subsequent efforts to the identification of signs of late composition in less obvious exemplars. My basic argument is syllogistic in nature. The stammaitic *sugya* in bKid 34–35 is demonstrably late because it incorporates earlier stammaitic *sugya* material. It also seems to be unique in that it possesses an impressively complex literary structure and pursues meta-systemic questions. The Aḥer narrative in bHag 15 also possesses an impressively complex literary structure; it has incorporated demonstrably earlier texts and it explores meta-systemic issues. Therefore, unless those unique qualities can be predicated of earlier types of compositions as well, bHag 15 is also a late stammaitic, and therefore certainly post-amoraic, production.

One can see from *sugyot* such as bKid 34–35 discussed below, that the treatment of halakhah engages a degree of ambiguity unlike that noted in the case of aggadah. The *sugya* presents and defends four distinctive positions without attempting to decide which is correct. (Ahistorically oriented critics, who insist on viewing the Talmud from the perspective of the Geonim, fault the Talmud for not supplying the halakhic bottom line, when in reality its purposes are the collection, collation and demonstration/creation of systemic coherence.²³) In

23 The notion widespread among contemporary scholars, that the Talmud, at least seen in light of its *sugyot*, is primarily a halakhic work, is that its failure to determine the halakhic bottom line is a problem. My claim, as will be enunciated in the following section, is that the Talmud is a scholastic work, whose aim is to

addition, the different modes of analysis require opposing approaches to the use of sources. The *sugya*'s exhaustive collection and application of sources on the feminine exemption from positive time-bound precepts contrasts with the selectivity shown in the aggadic composition. The latter distinguishes itself from the Yerushalmi in its selective use of source material. While TY presents a number of possible reasons for the fall of Elisha, TB presents only one. Even if TB was unaware of the TY narrative in some form, which is unlikely given the extent of shared material and numerous similarities in structure, TB itself furnishes several of the aforementioned traditions elsewhere.²⁴ Each mode, therefore, has its own esthetic and generic requirements: To build a summational *sugya* one must collate and integrate all relevant traditions available; to present a gripping aggadic narrative, one must be judicious and selective in the use of sources.²⁵ Either way, the thoroughness of

establish the coherence of its traditions. This idea is further exemplified and developed in Rovner, אהרית דבר וראשיתו (see n. 13 above). In the following section, I will also take issue with contemporary and traditional scholarship that characterizes the *sugya* as a point-by-point series of resolutions of challenges and contradictions, proposing, instead, that the argument is designed to reveal or discover the function or meaning of each discrete teaching in relation to the others incorporated into the dialectical design.

24 Other TB passages on Elisha may be found in bHag 15b and bKid 39b.

25 A generalization may be relative, a contrast context-bound. Wimpfheimer 2011, 159, contrasts differently another lengthy narrative (bKid 70) to halakhic argumentation: "The *stam* in conversational *sugyot* functions in a monological mode animated by a dynamic energy to unify received precedents as much as possible... In lengthy narrative mode, by contrast, the centripetal energy is absent, replaced by centrifugal (tending away from unity) energy that is willing to follow the contours of life to more dialogical places." Wimpfheimer's observation regarding *sugyot* would on the face of it apply only to a discussion that, like a syllogism, reaches a "unified" conclusion. Could his "monological" be stretched to include the multifaceted unity of an integrated, purposefully inconclusive, complex such as bKid 34–35? On the other hand, the narrative he is examining is a thematically linked collection of anecdotes that have not been rhetorically integrated and unified like the Aher narrative in bHag 15. The term "dialogical" would apply, however, to both aggadic texts, each in its own way.

treatment, analysis and style, as well as the meticulous attention to detail common to both modes, points to the same type of authorship. The example of Milton aside, if one may allow for different authors to specialize in different modes, one may also allow for one author to specialize in liturgical and ritual matters, while another creates the *sugyot* involving torts and contracts. A multiplicity of distinctions does not necessarily imply a multiplicity of persons. And then there is the pesky habit of the authors of *sugyot* to include aggadic and other narrative material in the crafting of their compositions.

Introduction, Part 2: Issues in assessing the nature of Babylonian Talmudic sugyot and the need for including literary elements in sugya analysis

The addition of another factor to the reconsideration and comparison of *sugya* and aggadic composition can further the unified vision of those two modes of expression. This element brings them closer together from the opposite direction, applying some aspects of literary analysis usually reserved for aggadic material to halakhic texts as well. Scholars have noted literary aspects of *sugya* compositional stylistics, such as numbered sequences and rhetorical balance, as well as the structuring of argumentation for dramatic effect.²⁶ I want to reconsider the function and effect of rhetorical balance with an eye to clarifying the purpose of *sugya* composition, something that has not been adequately appreciated in recent treatments.

Without challenging the Babylonian Talmud's exalted status as the canonical text of rabbinic Judaism, some of its academic admirers and exponents have been critical of many talmudic compositions. Carrying

Wimpfheimer is cleverly (apparently counter-intuitively) contrasting halakhah and aggadah as "monological" versus "dialogical," perhaps with a nod to Boyarin (2009) (cf. n. 36 below).

26 Cf. n. 40 below.

forward problems identified by medieval commentators and codifiers,²⁷ they have noted that forced explanations are encountered on every page, or that there is a tendency to engage in fanciful rhetorical exercises. Those problems tend to be located in the anonymous material that expands upon the teachings of amoraic or tannaitic sources, embedding them within its typical argumentational, dialogical, expositions, i.e., *sugyot*. Why compose such fanciful *sugyot*; what is their nature and purpose? My answer will be formulated with reference to two aforementioned compositions, exemplary in several respects, viz., the classic *sugya* on the feminine exemption from positive time-bound observances in bKid 34–35, and the aggadic narrative of the repudiation and restoration of Elisha ben Avuya (Aḥer) in bHag 15.²⁸ I will first summarize some modern approaches to the nature and purpose of the Babylonian Talmudic *sugya*, noting where my contribution fits in. Then, I will examine by way of a solution what I designate the “metasystemic” concerns of the two compositions under discussion, describing as well aspects of their literary-formal character that relate to the creation of meaning in those texts.

Motivated by a desire to account for the Talmud’s many forced and artificial, anonymous answers, David Halivni has posited that the anonymous argumentation took form in the post-amoraic period.²⁹ He

27 Wimpfheimer 51, remarks that “to traditional students of the Babylonian Talmud, the Bavli’s anonymous voice is nearly invisible...The anonymous voice of the Bavli is only (and rarely) attributed agency within traditional Talmudic commentaries if such agency resolves a difficult exegetical problem. In traditional exegesis, the *stam ha-Talmud* is a poor stepchild—remembered rarely and only for blame.”

28 Texts 1 (Table 1) and 2 (Table 3) below each brought at the beginning of its respective examination.

29 His views, summarized in the respective introductions to his *Sources and Traditions: a Source Critical Commentary* (Tel Aviv: Dvir, 1968 and Jerusalem: JTS [later: Magnes Press], 1975–), have evolved. With respect to the dating of stammatit argumentation, Halivni’s has progressively pushed its upper limit into the early gaonic era (mid-sixth century–first half of the eighth century; introduction to his volume on Bava Bathra (Jerusalem [2007] 11). He has presented his approach in English in *Midrash, Mishnah, and Gemara: the Jewish Predilection for Justified Law* (Cambridge, Mass.: Harvard University

identified its redactors as Stammaim, and their purpose as the reconstruction of amoraic argumentation, which up to that point had not been carefully preserved and transmitted.³⁰ That very chronological distance from the Amoraim explains the forced and inadequate solutions produced by the Stammaim: had they been contemporaries of the Amoraim, the Stammaim could have consulted them on the correct meaning of their traditions. While a late dating has much to recommend it,³¹ the retrospective focus ascribed to these redactors misses the point of

Press, 1986) and published a summational collation and integration culled from his various introductions: *Introduction to "Sources and Traditions": Studies in The Formation of the Talmud* (Jerusalem: Magnes, 2012 [in Hebrew]). Other gaonic argumentation is indicated in n. 31 below. At present, one is left to deduce layering or additions by comparing ms. variations and variants: a desideratum, addressed in part herein, is a description of the changes in mentalité and style that would help in the discrimination of layers or shifts in stammaitic compositional techniques when the ms. record is uniform.

- 30 D. Kraemer, *The Mind of the Talmud: an intellectual history of the Bavli* (New York: Oxford University Press, 1990), suggests that the purpose of the Talmud was to provide argumentation for the purpose of examining the many sides of an issue or a topic. J. N. Lightstone, *The Rhetoric of the Babylonian Talmud, Its Social Meaning and Context* (Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1994) characterizes talmudic rhetorical style as open-ended. I do not think that such conclusions take into account the social context, i.e., the nature of the audience for whom *sugyot* were composed and the purpose for which they were designed (cf. n. 42 below).
- 31 Acknowledgment of the lateness of a textual component does not always imply that its contents are new. Not only tannaitic texts or amoraic statements (although they may have undergone revision after formulation), and setting pseudepigraphic inventions aside for now, but even anonymous material may well have originated in earlier settings. In my remarks below I distinguish between, for example, the earlier stammaitic textualization of *sugyot* incorporated and adapted into the late bKid 34–35 text under discussion. Similarly see Rovner (1997), 11–62, and “Developmental and Programmatic Aspects of bEruv 95b: The Development of a Talmudic Text Through Talmudic Times and Beyond” (in press). In their work, S. Y. Friedman, e.g., “A Critical Study of *Yevamot X* with a Methodological Introduction,” *Texts and Studies: Analecta Judaica* 1 (1977); על דרך חקר הסוגיא

the stammaitic enterprise. Rather than seeking to recover lost traditions, Stammaim were engaged in innovatively reconfiguring their sources according to an agenda that they themselves initiated.³²

(Introduction), 275–321; and *Talmud Arukh, BT Bava Mezia VI: Critical Edition with Comprehensive Commentary* (Jerusalem: Jewish Theological Seminary, 1990–1996); R. L. Kalmin (*The Redaction of the Babylonian Talmud: Amoraic or Saboraic?* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1989), and “The Formation and Character of the Babylonian Talmud,” *The Cambridge History of Judaism 4: the Late Roman-Rabbinic Period*, ed. S. T. Katz (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006), 840–876, do not consider stammaitic material necessarily post-amoraic, although the former tends to consider the stammaitic component as having come after and manipulating/explicating the amoraic material it glosses and interrogates. Cf. R. Brody’s carefully thought-out objections to systematic late-dating, albeit without consideration to the role that style or agenda could play as distinguishing chronological features, סתם התלמוד ודברי האמוראים, *Iggud: Selected Essays in Jewish Studies, vol. 1: The Bible and Its World, Rabbinic Literature and Jewish Law, and Jewish Thought* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2008), 213–232. It should be noted that even D. Halivni in places, hesitates to categorically designate all types of stammaitic material as post-amoraic. The upper limits of talmudic creativity are further addressed in the following note. S. Y. Friedman has further studied the relation of the stammaitic contribution to the amoraic component of the Talmud (including the question of pseudepigraphic invention), suggesting that, while most stammaitic matter is post-amoraic, the chronological distinction cannot be hard and fast, notably because there seems to have been a period of transition when both statements attributed to named amoraim, e.g., Ravina and Rav Ashi, and an anonymous matrix, were created in tandem; he also provides a substantial critique of Brody’s views in his aforementioned article, ("אל תתמה על הוספה שנזכר בה שם אמורא": שוב למימרות)
 "אל תתמה על הוספה שנזכר בה שם אמורא": שוב למימרות (), *Melekheth Mahshevet: Studies in the Redaction and Development of Talmudic Literature* [Ramat-Gan, 2011] 101–144]).

- 32 As seen by J. Neusner, for example, *The Bavli’s One Voice: Types and Forms of Analytical Discourse and Their Fixed Order of Appearance* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1991). His take on rabbinic textual dynamics is that “in general, in the Rabbinic documents, we deal with a realm in which the past is ever present, the present a recapitulation and reformulation of the past. Specifically in the Talmud, no considerations of temporal priority or posteriority ever intervene in any material way... Memory as the medium of interpretation of the social order

Leib Moscovitz, on the other hand, looks forward rather than backward in tracking the development of rabbinic legal reasoning as manifest in tannaitic, amoraic, and anonymous teachings and argumentation. He is helpful in differentiating what and how these various groups think, or in tracing development within those groups. Moscovitz describes an evolution from concrete exposition to abstract conceptualization, locating the most abstract conceptualization in the

falls away, and historical thinking ceases to serve” (*Where the Talmud Comes From: A Talmudic Phenomenology* [Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1995], 14).

Dating this period is also problematic in ways not discussed in the preceding note, because a further period of talmudic composition must be accounted for. The latter contribution is not as imaginative and creative as the work being discussed below, but consists, rather, in the composition of explanatory glosses and the mechanical transfer of discussions from elsewhere in the Talmud, and the expansion of same with some argumentation to adapt them to the new locus. An example of the former is the “*perushe*,” i.e., glosses attributed to the Savoraim, such as those collected by B. M. Lewin, some of which are ascribed to early Geonim like Yehudai Gaon (eighth century; see Lewin, B. M., *רבנן סבוראי ותלמודם*, (Jerusalem: Ahiever, 697 [1937]; J. S. Spiegel, *הוספות מאוחרות (סבוראיות) בתלמוד הבבלי* (PhD: Tel Aviv University, 736 [1975]); idem, *לשונות פירוש והוספות מאוחרות לבבלי*, *Studies in Talmudic Literature, in Post-Biblical Hebrew, and in Biblical Exegesis* (Tel Aviv: Tel Aviv University, 743 [1983]), 91–112. Halivni now includes the latter in the final part of the stammaitic program (*Introduction to “Sources and Traditions”*, Bava Batra, 9–11). In the opinion of the present author, Neusner is too extreme in his doctrinaire refusal to benefit from attributed material for diachronic analysis, and Halivni is too rigid in “slicing and dicing” stammaitic functions correlated with dating. Moreover, the latter’s dating of the close of the Talmud to the same period that produced codifications of its contents (eighth century: *Halakhot Pesukot*) does not allow time for it to evolve from its acceptance as a basic work of Judaic (rabbinic) wisdom to its (gaonic) conceptualization as a handbook of Jewish law. (It should be noted that Y. Elman considers the Talmud to have been redacted before the mid-sixth century because it does not mention the Black Plague that broke out then in the Near East with disastrous consequences for the following two centuries: (“The World of the ‘Saboraim’,” *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammait) to the Aggadah* (ed. Jeffrey L. Rubenstein; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005), 384–416, pp. 383–385.)

anonymous textual material in the Bavli.³³ It is in that material that the forced reasoning and farfetched, imaginative constructs tend to reside. They are carrying forward the Bavli's tendency to search out "grand unified theories" to rationalize and account for all of its collected sources.³⁴

While my position is similar, I feel that under such analysis the stammaitic productions come across as under-appreciated and even unappreciated — as somehow compromised or lacking in substance. It is necessary to advance further, modifying one's perspective, in the characterization of the nature of the late anonymous deliberations in the Bavli, in order to realize an appropriately positive evaluation of their accomplishments, or framing of their results. The fact is that the creators of such *sugyot* were attempting something other than mere abstract legal reasoning; rather, they were engaged in exegetically motivated rhetorical and dialogical exercises that did not always lead to conclusions based upon abstract legal conceptualization. They could, however, produce hermeneutical masterpieces demonstrating the systemic coherence of their traditions.³⁵ To be sure, the delineation of the stammaitic contribution to the development of abstract legal reasoning is a crucially useful project, and the Stammaim were definitely engaged in it, but it is not necessarily coextensive with what they were aiming to accomplish in the creation of their *sugyot*. They utilized abstract reasoning in the

33 *Talmudic Reasoning* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002); "Designation is Significant: An Analysis of the Conceptual *Sugiyah* in bSan 47b–48b," *AJSReview* 27 (2003): 227–252.

34 Moscovitz sometimes finds the stammaim motivated by the desire to display "intellectual virtuosity for its own sake" (להגדיל תורה ולהאדירה), 2003, 246). Perhaps some *sugyot* were motivated by the desire to help students organize, contemplate, and memorize their traditions, and to sharpen their minds (Cf. S. Y. Friedman 1990, *Perushim*, 83 and 90, on *sugyot arigah*=woven *sugyot*). Cf. the related suggestion in n. 42 below, but further accumulation of evidence, comparison, and analysis remain to be done.

35 This was acknowledged with ambivalence by Moscovitz (2003), who points out that the unity was achieved at the price of less than rigorous legal and conceptual reasoning.

conceptualization, planning, and execution of many complex *sugyot*, unique not only in their intellectual and imaginative accomplishments, but stunning in their design as well. I feel that, in order to ascertain the nature and goals of a stammaitic creation, it is necessary to evaluate a *sugya* in its entirety, thereby seeing how every facet and segment fits together and works together to produce the whole. That is the approach taken in the following analysis.

Robert Goldenberg³⁶ has identified as a purpose of the talmudic *sugya* the establishment of coherence amongst its component parts. Barry S. Wimpfheimer has similarly called attention to the search for coherence as the purpose of the *sugya*.³⁷ This notion is very helpful, for the key to appreciating the stammaitic program is the apprehension that a *sugya*'s meaning is a function of its component traditions—context is everything. Indeed, one could say that the well-known phenomenon of *sugyot muhlaḥfot* (“contradictory *sugyot*”) is a product of diverse contextualizations, i.e., the same teaching put into dialectical relationship with different teachings in different *sugyot* will come, as a result, to be interpreted differently, or lead to different halakhic conclusions.

Whether one characterizes the stammaitic compositions descriptively and motivationally in terms of “grand unified theory” or the establishment of coherence, the underlying techniques, motivating criteria, and ultimate goals and purposes of the Stammaim remain insufficiently articulated. What is required is a structuralistic hermeneutical perspective, i.e., the examination of the interplay of

36 “The Talmud,” in B. Holtz, ed., *Back to the Sources Reading the Classic Jewish Texts* (New York: Summit Books, 1984), 129–175.

37 *Narrating the Law: a Poetics of Talmudic Legal Stories* (Philadelphia: Penn Press, 2011), 10–11. The Bavli is a scholastic work; it is simply not interested in determining a halakhic bottom-line. Boyarin’s observation that “the famous refusal of the Babylonian Talmud to allow any resolution to its dialectic...does not constitute openness or pluralism...the dialectic of the Talmud (the *sugya*) is not dialogical; it is monological. The Talmudic dialectic is no more dialogical than the Platonic and for largely the same reason; in both there is one abstract consciousness...” (2009, 142–143), is well taken.

context and detail that Yonah Fraenkel³⁸ and Jeffrey Rubenstein³⁹ have suggested makes up the literary universe of discourse in an aggadic tale.⁴⁰ The details take on meaning in relation to one another and to their overall context, and the meaning of the context is a function of the accumulated details. I suggest that their insights can be extended with profit to the analysis of non-aggadic material, that this interlocking system of functions and relationships creates an imaginative “*sugya*-centric” economy, in which each element performs the functions required of its own unique purpose and niche. Fraenkel also brings into play an interest in literary form as a structural type indicative of meaning. Inasmuch as form and the concern for form can be shown to be indicative of the redactor/author’s goals and intent in *sugyot* as well, those aspects of our two exemplary texts will be examined.⁴¹

- 38 Cf., e.g., the chapters שאלות הרמנויטיות, 32–24; התבניות, 75–80 in *The Aggadic Narrative: Harmony of Form and Content* (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 2001). Mary Douglas has applied techniques of interpretation relevant to Fraenkel’s structural approach in *Leviticus as Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1999). She summarizes “analogical,” “correlative,” and “relational” thinking on pp. 15–23.
- 39 J. Rubenstein (1999), 11–15, and (2003), who has made significant contributions to our understang of the literary style and intellectual background of aggadic materials and the stammaitim, rightly emphasizes that the overall context influences the language and meaning of various compositions, an insight developed by O. Meir, for example, see *הסיפור תלוי ההקשר בתלמוד*, *Bikoret u-farshanut (Criticism and Interpretation)* 20 (1984), 103–120; “The Literary Context of the Sages’ Aggadic Stories as Analogous to Changing Storytelling Situations—The Story of the Hasid and the Spirits in the Cemetery”, *Jerusalem Studies in Hebrew Folklore* 13–14 (1992), 81–98 (Hebrew).
- 40 Wimpfeimer’s comment (2011, 51) that “relatively little has been written about the *stam* from a literary perspective” (modified somewhat by n. 60) can be even more significantly modified, for example, by studies such as those cited in the following note. Perhaps the apparent disparity may be attributed to the fact that such studies were published before terms like “the *stam*” or “Stammaitim”, designating an authorial group with its own distinctive pupose and style, came into acceptance.
- 41 An editorial concern for structure in texts produced for oral performance settings suggests that certain mnemonically significant numbers, e.g., three (four) and seven, would be used in constructing them. Indeed, S. Y. Friedman has devoted a

A proper appreciation of the stammaitic agenda and accomplishments lies not merely in the realm of logic, but also in that of rhetoric and style.⁴² The Stammaim's dialectical exposition is motivated by a hermeneutical purpose. Primarily exegetes, they aim to provide a systemic accounting for the multitude of teachings and traditions they

study to such structures, מבנה ספרותי בסוגיות הבבלי, *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem, 1977) 3:389–402, and throughout his analyses in Friedman (1977) (and introduction, pp. 317–318) and (1990). L. Jacobs discusses this in “The Numbered Sequence as a Literary Device in the Babylonian Talmud,” *Hebrew Annual Review* 7 (1983), 137–149; and S. Valer has found several collections of fourteen items (which is twice seven, as noted by Friedman, *Proceedings*, p. 399) in “The Number Fourteen as a Literary Device in the Babylonian Talmud,” *Journal for the Study of Judaism* 26 (1995), 170–184, and in “Women’s Talk, Men’s Talk,” *Revue des Études juives* 162 (2003), 421–445. She shows that the various subdivisions exhibit unique stylistical similarities within their respective sequences. Cf. also Y. Elman, “Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud,” *Oral Tradition* 14 (1999), 52–99, pp. 84, 86–91. There are various ways to determine the mnemonic structural number, i.e., by numbering sources or statements (as Friedman or Valer do), or dialectical stages in largely stammaitic contexts (also included by Friedman; I count a challenge/question + response/resolution as one unit). In adducing the former, the possibility suggests itself that sources may be added or rejected in order to attain the mnemonic number, while the latter method raises the possibility of weak dialectical steps being added to secure the requisite mnemonic figure. However, one must take into account the vast number of *sugyot* that do not resolve themselves into the desired mnemonic quantities, For example, *sugyot* that report only one or two amoraic teachings, or those containing just one or two stammaitic dialectical units, or the “hundreds of *sugyot* whose form does not lend itself to such analysis and whose structure is much more diffuse” (Elman, *op. cit.*, 92). Taking those factors into consideration, along with the suggestion that many stammaitic *sugyot*, e.g., bKid 34–35 under consideration herein, are constructed around a complete collection of relevant sources, implies that, at least for stammaim, number is not a major structural factor. They rely on literary architecture and dialectical design in crafting their *sugyot* for oral manipulation and performance. Perhaps that would apply to some of those apparently unstructured *sugyot* to which Elman alluded.

42 See D. Kraemer, “Composition and Meaning in the Bavli,” *Prooftexts* 8 (1988), 271–291.

have inherited and collected. *Sugyot* were not devised for judges but, rather, as exercises in summarizing the range of current knowledge for students to rehearse, contemplate, and memorize.⁴³ The Stammaim do not intend in each discrete *sugya* to produce a mere catalog of teachings, but rather a fully integrated collation and examination of their traditions within the frame of reference afforded by that unified composition. They could undoubtedly undertake projects of such comprehensive and exhaustive scope, posing questions of systemic meaning that earlier generations of talmudic sages could not have imagined, because the latter did not have access to compilations of traditions so extensive that they would motivate curiously minded scholastic types to collate them and hypothesize their systemic coherence. This could only have occurred late in the amoraic period or thereafter, when a form of learning limited to the discrete disciple circle began to transition to the more complex setting of the academy.

Possibly, as well, exposure to, and participation in, the complex social and institutional structure of the academy predisposed the Stammaim to ways of expression, conceptualization and organization unimaginable to scholars oriented to the more restricted arena of the master-disciple circle.⁴⁴ We will see codified in the products of this

43 These exercises were probably intended for students rather than judges: the *sugyot* were rhetorically controlled summations of knowledge for purposes of memorization and training (similar to other oral modes that encapsulate reviews of various kinds of cultural knowledge to familiarize or remind the auditor, facilitating learning it). They became sources for judges when the Geonim focused on the Talmud as a source of law. They, as well as subsequent codifiers, knew that to accomplish this, they often had to ignore or circumvent the argumentation.

44 “Historical shifts in the status of a particular feature or set of features may reveal changes in the system that can be profitably correlated with extra-literary changes in the situation of man” (R Scholes, *Structuralism in Literature: an Introduction* [New Haven: Yale, 1974], 141). The shift from discrete disciple circles to long-term academies in the late amoraic or stammaitic periods is reviewed in J. L. Rubenstein, “The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy: a Reexamination of the Talmudic Evidence”, *JSIJ* 1 (2002), 55–68; D. Goodblatt, “The History of the Babylonian Academies,” *The Cambridge history of Judaism 4: the Late Roman-Rabbinic Period*, ed. S. T. Katz (Cambridge; New York: Cambridge University

exegesis, abetted by their broad exposure, the Stammaim's orderly minds imposing complex and exhaustive control over their collected traditions with stunning heuristic results, impressive on both esthetic and didactic grounds.

Metasystemic aspects of the sugya in bKiddushin 34–35

Table 1: bKid 34a–35a: Soncino English text (modified) and Vilna text

<i>Tannaitic source</i> (mKid 1.7)	AND AFFIRMATIVE PRECEPTS BOUND TO A SPECIFIC TIME, WOMEN ARE EXEMPT.	ומצות עשה שהזמן גרמא - נשים פטורות.
1–2. Phylacteries a positive time-bound precept		
1. Phylacteries time-bound + Two verses may <i>not</i> generalize 1.1.1. Source for feminine exemption based on Shema passages	1.1.1. Whence do we know it? — It is learned from phylacteries: just as women are exempt from phylacteries, so are they exempt from all affirmative precepts limited to time. Phylacteries [itself] is derived from the study of the Torah: just as women are exempt from the study of the Torah, so are they exempt from phylacteries.	- מנלן? - גמר מתפילין, מה תפילין - נשים פטורות, אף כל מצות עשה שהזמן גרמא - נשים פטורות; ותפילין גמר לה מתלמוד תורה, מה תלמוד תורה - נשים פטורות, אף תפילין - נשים פטורות.
	1.1.2. But let us [rather] compare phylacteries to mezuzah? — Phylacteries is assimilated to the study of the Torah in both the first section and the second; whereas they are not assimilated to <i>Mezuzah</i> in	- ונקיש תפילין למוזוה! - תפילין לתלמוד תורה - איתקיש בין בפרשה ראשונה בין בפרשה שניה, תפילין למוזוה - בפרשה שניה לא

Press, 2006), 821–839. Lightstone (1994, 264–281), finds a homological correlation between the development of the Bavli's rhetorical style and the social shift to institutionalized academies in the fifth–seventh centuries.

	the second section.	איתקיש.
	<p>1.1.3. Then let <i>Mezuzah</i> be assimilated to the study of the Torah? —You cannot think so, because it is written, [And thou shalt write them upon the mezuzah of thine house . . .] That your days may be multiplied: do then men alone need life, and not women?!</p>	<p>– ונקיש מזוזה לתלמוד תורה! – לא סלקא דעתך, דכתיב: (דברים יא) למען ירבו ימיכם, גברי בעי חיי, נשי לא בעי חיי?</p>
1.2. Resolution of contradictions from other positive t.b. precepts	<p>1.2.1. But what of <i>Sukkah</i>, which is an affirmative precept bound to a specific time, as it is written, ye shall dwell in booths seven days, yet the reason [of woman's exemption] is that Scripture wrote ha-ezrah, to exclude women, but otherwise women would be liable? —Abaye said, It is necessary: I would have thought, since it is written, ‘ye shall dwell in booths seven days’, ‘ye shall dwell’ [meaning] even as ye [normally] dwell [in a house]: just as [normal] dwelling [implies] a husband and wife [together], so must the <i>sukkah</i> be [inhabited by] husband and wife! — But Rava said, /34b/ It is necessary [for another reason]: I might have thought, let us derive [identity of law from the employment of] ‘fifteen’ here and in connection with the Feast of Unleavened Bread—just as there, women are liable, so here too. Hence, it is necessary.</p>	<p>– והרי סוכה, דמצות עשה שהזמן גרמא, דכתיב: (ויקרא כג) בסוכות תשבו שבועת ימים, טעמא דכתב רחמנא האזרה – להוציא את הנשים, הא לאו הכי נשים חייבות?! – אמר אביי: איצטריך, סלקא דעתך אמינא הואיל דכתיב: בסוכות תשבו, תשבו – כעין תדורו, מה דירה – איש ואשתו, אף סוכה – איש ואשתו. –ורבא אמר: / לד ע"ב / איצטריך, סד"א נילף חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות, מה להלן נשים חייבות, אף כאן נשים חייבות, צריכא.</p>
	<p>1.2.2. But what of Pilgrimage, which is an affirmative command bound to a specific time, yet the reason [for the exemption of women] is that Scripture wrote, [Three times in the year all] thy males [shall appear before the Lord thy God], thus excluding women; but otherwise women would be liable? — It is necessary: I would have thought, let us learn the meaning of ‘Appearance from Assembling.</p>	<p>– והרי ראייה, דמצות עשה שהזמן גרמא, וטעמא דכתב רחמנא + שמות כג + זכורך – להוציא הנשים, הא לאו הכי נשים חייבות?! – איצטריך, סד"א נילף ראייה ראייה מהקהל.</p>

<p>1.3. Attempt to obligate women to posit. t.b. precepts based upon one posit. t.b. precept in which women obligated</p>	<p>1.3.1. Now, instead of deriving an exemption from Phylacteries, let us deduce an obligation from [the precept of] Rejoicing? — Abaye said: As for a woman, her husband must cause her to rejoice.</p>	<p>– ואדילפינן מתפילין לפטורא, נילף משמחה לחיובא! – אמר אביי: אשה - בעלה משמחה.</p>
	<p>1.3.2. Then what can be said of a widow? — It refers to her host.</p>	<p>– אלמנה מאי איכא למימר? – בשרויה אצלו.</p>
	<p>1.3.3. Now, let us learn [liability] from [the precept of] Assembling? — Because unleavened bread and Assembling are two verses [i.e., precepts] with the same purpose, and wherever two verses have the same purpose, they cannot throw light [upon other precepts].</p>	<p>– ונילף מהקהל! – משום דהוה מצה והקהל שני כתובים הבאים כאחד, וכל ב' כתובים הבאין כאחד אין מלמדי'.</p>
<p>1.4. Completion of inquiry into women and posit. t.b. precepts</p>	<p>1.4.1. If so, Phylacteries and Pilgrimage are also two verses with one purpose, and cannot illumine [other precepts]? — They are both necessary: For had the Divine Law stated phylacteries but not pilgrimage, I would have thought, let us deduce the meaning of Appearance from Assembling. Whereas had the Divine Law written Pilgrimage but not Phylacteries, I would have reasoned, let Phylacteries be assimilated to <i>Mezuzah</i>. Thus, both are necessary.</p>	<p>– אי הכי, תפילין וראיה נמי שני כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדים! – צריכי, דאי כתב רחמנא תפילין ולא כתב ראיה, הוה אמינא נילף ראיה ראייה מהקהל; ואי כתב רחמנא ראיה ולא כתב תפילין, הוה אמינא אקיש תפילין למזוזה, צריכא</p>
	<p>1.4.2. If so, Unleavened Bread and Assembling are also necessary? — For what are they necessary? If it were well had the Divine Law stated Assembling but not Unleavened Bread. For I would argue, let us deduce 'fifteen', 'fifteen', from the Feast of Tabernacles. But let the Divine Law write unleavened bread, and Assembling is unnecessary, for I can reason, if it is incumbent upon children,</p>	<p>– אי הכי, מצה והקהל נמי צריכי! – למאי צריכי? בשלמא אי כתב רחמנא הקהל ולא כתב מצה, ה"א נילף חמשה עשר חמשה עשר מחג הסוכות, אלא ניכתוב רחמנא מצה ולא בעי הקהל, ואנא אמינא: טפלים חייבים, נשים לא כל</p>

	how much more so upon women! Hence, it is a case of two verses with the same purpose, and they cannot throw light [upon other precepts]	שכן, הילכך הוה להו ב' כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדים.
1.5. Women obligated to posit. <i>non-t.b.</i> precepts based on <i>kibbud av va-em</i>	1.5.1. Now, that is well on the view that they do not illumine [other cases]. But on the view that they do, what may be said? Furthermore, [that] affirmative precepts not bound to a time are incumbent upon women; how do we know it? — Because we learn from Fear [Reverence]: just as Fear is incumbent upon women, so are all affirmative precepts not bound to a time incumbent upon women.	- הניחא למאן דאמר אין מלמדין, אלא למאן דאמר מלמדין מאי איכא למימר? ותו, מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות מגלן? - דיליף ממורא, מה מורא - נשים חייבות, אף כל מצות עשה שלא הזמן גרמא - נשים חייבות.
	1.5.2. But let us [rather] learn from the study of the Torah? —Because the Study of Torah and Procreation are two verses which teach the same thing, and wherever two verses teach the same thing, they do not illumine [others].	- ונילף מתלמוד תורה?! - משום דהוה ליה תלמוד תורה ופריה ורביה שני כתובים הבאים כאחד, וכל שני כתובים הבאים כאחד - אין מלמדים. / לה ע"א /
1.6. Continuation of 1.5. (special problems)	1.6.1. But according to R. Johanan b. Beroka, who maintained, that concerning both [Adam and Eve] it is said: And God blessed them, and God said unto them, be fruitful and multiply, what can be said? — Because the Study of Torah and Redemption of the Firstborn are two verses with one purpose, and such do not illumine [others].	- ולרבי יוחנן בן ברוקא, דאמר: על שניהם הוא אומר (בראשית א) ויברך אותם אלהים פרו ורבו, מאי איכא למימר? - משום דהוה ת"ת ופדיון הבן שני כתובים הבאים כאחד, וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין.
	1.6.2. But according to R. Johanan b. Beroka too, let Procreation and Fear be regarded as two verses with one purpose, which do not illumine [other cases]? — Both are necessary. For had the Divine Law written Fear and not Procreation, I would argue, the Divine Law stated, [Be fruitful, and multiply, and replenish the earth,] and conquer it: only a man, whose nature It is to conquer, but	- ולרבי יוחנן בן ברוקא נמי, ניהו פריה ורביה ומורא שני כתובים הבאים כאחד, ואין מלמדין?! - צריכי, דאי כתב רחמנא מורא ולא כתב פריה ורביה, הוה אמינא וכבשוה אמר רחמנא, איש דדרכו לכבש - אין, אשה דאין דרכה לכבש

	<p>not a woman, as it is not her nature to conquer. And had Scripture written Procreation and not Fear, I would reason: A man, who has the means to do this [sc. to show fear to his parents] is referred to, but not a woman, as she lacks the means to fulfil this; and that being so, she has no obligation at all. Thus, both are necessary.</p>	<p>- לא; ואי כתב פריה ורביה ולא כתב מורא, ה"א איש דסיפק בידו לעשות - אין, אשה דאין סיפק בידה לעשות - לא, וכיון דאין סיפק בידה לעשות לא תתחייב כלל, צריכא.</p>
<p>2. Phylacteries a positive t.b. precept + Two verses may generalize</p>	<p>2. Now, that is well on the view that two verses with the same teaching do not illumine [others]: but on the view that they do, what can be said? —Rava said, The Papunians know the reason of this thing, and who is it? R. Aha b. Jacob. Scripture saith, And it shall be for a sign unto thee upon thine hand, and for a memorial between thine eyes, that the Torah of the Lord may be in thy mouth. Hence, the whole Torah is compared to Phylacteries: Just as Phylacteries is an affirmative command bound to a time, and women are exempt, so are they exempt from all positive commands bound to a time. And since women are exempt from affirmative precepts bound to a time, it follows that they are subject to those not bound to a time.</p>	<p>- הניחא למ"ד שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין, אלא למ"ד מלמדין מאי איכא למימר? - אמר רבא: פפונאי ידעי לה לטעמא דהא מילתא, ומנו? רב אחא בר יעקב, אמר קרא. (שמות יג) והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיוך, הוקשה כל התורה כולה לתפילין, מה תפילין - מ"ע שהזמן גרמא ונשים פטורות, אף כל מ"ע שהזמן גרמא - נשים פטורות. ומדמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, מכלל דמ"ע שלא הזמן גרמא נשים חייבות.</p>
<p>3–4. Phylacteries a positive <i>non</i>-time-bound precept</p>		
<p>3. Phylacteries <i>non</i>-t.b. + Two verses may <i>not</i> generalize</p>	<p>3. Now, that is well on the view that Phylacteries is a positive command bound to a time; but what can be said on the view that it is not? — Whom do you know to maintain that Phylacteries is an affirmative precept not bound to a time? R. Meir. But he holds that there are two verses with the same teaching, and such do not illumine [others]</p>	<p>- הניחא למ"ד תפילין מ"ע שהזמן גרמא, אלא למ"ד תפילין מ"ע שלא הזמן גרמא, מאי איכא למימר? - מאן שמעת ליה דאמר תפילין מ"ע שלא הזמן גרמא? ר' מאיר, וסבר לה שני כתובים הבאים כאחד, וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין.</p>

<p>4. Phylacteries <i>non-t.b.</i> + Two verses may generalize</p>	<p>4. But according to R. Judah, who maintains that two verses with the same teaching illumine [others], and [also] that Phylacteries is a positive command bound to a time, what can be said? — Because Unleavened Bread, Rejoicing [on Festivals], and Assembling are three verses with the same teaching, and such do not illumine [others].</p>	<p>– ולר' יהודה, דאמר: שני כתובים הבאים כאחד מלמדו, ותפילין מ"ע שלא הזמ"ג, מא"ל? – משום דהואי מצה שמחה והקהל שלשה כתובים הבאים כאחד, וג' כת' הב' כא' אין מלמדו.</p>
---	---	---

Metasystemic aspects of the sugya in Kiddushin 34–35

The masterful systematic interrogation of the sources for the feminine exemption from positive time-bound precepts in bKid 34–35 adduces four different traditions regarding women's obligation/exemption to/from the precept of phylacteries, and demonstrates the systemic need for each one. They are represented in the outline as positions 1 and 2, which hold that women are exempt from donning phylacteries, and 3 and 4, which hold that women are obligated to do so. Stammaitic position 1 seems to reflect a discussion of Exodus 13:9 similar to that in the *Mekhilta de-R. Yishmael (Pisha, 17, ed. Horovits 67–78)*, which brings the *Shema* verses that mention the triplet *Talmud Torah*, Phylacteries and *Mezuzah* into the discussion, while 2, which is attributed to the third generation Babylonian Amora Rav Aha bar Yaakov, rehearses, and carries further, material similar to that found in the anonymous layer of the *Mekhilta de-R. Shimon bar Yohai*.⁴⁵ Opinions 3 and 4 derive from a Babylonian

45 *Mekhilta de-R. Shimon bar Yohai* (ed. Epstein-Melammed, 41) has been augmented in the Bavli to account for positive *non-time-bound* commands. Whereas the Bavli version bases its extension of the feminine exemption on a *hekesht*, M. Benovitz, "Time-Triggered Positive commandments as Conversation Pieces," *HUCA* 78 (2007): 45–90, p. 70 (cf. his comparative analysis of the Babylonian and Mekhilta exegeses there, 67–74; Rovner (1994), 201–202, 204–206, 212, which should be revised to reflect Benovitz' explanation of the *Mekhilta de-R. Shimon bar Yohai* passage and the signification of *ta'ama*, on which see also Benovitz (2006), 501 and n. 1), observes that the *Mekhilta de-R. Shimon bar Yohai* version uses *binyan av*. Although Benovitz regards it as "second rate" with respect

stammaitic analysis of a *baraita* featuring the views of R. Yehudah and R. Meir otherwise found in bEruv 96b.

This evidently exhaustive list of positions on women's exemption from, or obligation to, Phylacteries is interrogated in order to establish why four opinions have been transmitted when in reality there seem to be only two substantial views, viz., either Phylacteries is time-bound and women are exempt, or it is *non-time-bound* and women are obligated. The Stammaim demonstrate the distinctive uniqueness of each of the four positions is by assigning to each one an opinion with respect to the hermeneutical rule, *shene ketuvim ha-ba'im ke-ehad en melammedim* (two scriptural passages that teach the same rule are exclusive, and the rule may not be generalized to construct a category—a *binyan av*—that includes other items under the same rule). Of those who hold that phylacteries are time-bound, the first opinion holds that two scriptural passages that teach the same rule are exclusive, while Rav Aha bar Yaakov thinks that they may generalize to include other items. Whereas both R. Yehudah and R. Meir, on the other hand, maintain that women are included in the practice of phylacteries, the latter holds that one may

to the *Mekhilta de-R. Shimon bar Yohai binyan av*, Rav Aha's *hekeshe*, as employed in the Bavli *sugya*, has a certain conceptual advantage over *binyan av* as developed there, in that the former is exclusive, whereas the latter can have several candidates competing for *av* status, some of whom are viable (positions 3 and 4, for instance, must rely on either *Sukkah* or *Re'iyah*). Neither of those observances, however, have the conceptual linkage through contiguity with 'Torah' to all *mitzvot*, but this *sugya* uses them with equanimity when it has to. This conceptual disparity makes one wonder whether the original *binyan av* from Torah (1.1.1, and its interrogation in 1.1.2 & 3) represents a prior redactional stage, an early stammaitic one if you will, and the ensuing *sugya* a new iteration that eliminates the added associations of Phylacteries with Torah (see also n. 52 below). The Bavli's later stammaitic editors' innovated engagement with *binyan av* (in conjunction with *shene ketuvim ha-ba'im ke-ehad melammedim*) may be attributed in part to their project of rationalizing the double sourcing of discrete *mitzvot*. The problem they are addressing in 1.2 is: Why did the Torah exempt women from *Sukkah* or *Re'iyah* when the overall exemption from *binyan av* already exempts them?

not generalize from two passages that teach the same rule, while R. Yehudah argues that one may do so.

The stammaitic view, the fourfold determination described in the preceding paragraph, is metasystemic⁴⁶ in that it goes beyond and beneath the information required to answer a typically simple systemic talmudic question, e.g., that posed by the Gemara here, *minalan* (where does the Torah as midrashically understood provide the source exempting women from positive time-bound precepts)? It is important to note that the opinions on *shene ketuvim ha-ba'im ke-ehad* are not so much demonstrated, as asserted; not deduced logically, but rather heuristically disclosed. Those heuristic determinations, however, serve to create a new structure, i.e., a self-contained universe of opinions regarding women and phylacteries, one that is possessed of intellectual coherence and hermeneutical symmetry. As a result, the four viewpoints are united in a comprehensive network of contrasting relationships bound to each other by the dialectical logic of rhetorical necessity.

It should be stipulated that rhetorical necessity is not necessarily logical inevitability. We shall see that, although the dialectical, rhetorical argument is, in a sense, exhaustive, the impetus driving this exercise is more heuristically exegetical than it is rigorously logical. For example, it is not essential to Rav Aha bar Yaakov that *shene ketuvim ha-ba'im ke-ehad melammedin*, but the first opinion could not be sustained on the basis of that position. For that reason, therefore, it is perforce assigned to

46 The term “metasystemic” is imprecise in that it can lead to a situation of progressive regress. For instance, the adduction of *binyan av* provides a metasystem for the group of discrete items it controls; or the point that a certain opinion accepts the proposition that *shene ketuvim ... en melammedin* controls a number of related items (time-bound positive precepts). “Metasystem” is being used herein to apply to a complex abstract universe involving several considerations in order to relate and control several situations. This universe is determined at an extreme level of abstraction, one that could only be attained as a function of the effort to control a wide, often exhaustively comprehensive, range of sources and traditions—including whole *sugyot*—by synthesizing them under an all-encompassing structure or rubric.

Rav Aha.⁴⁷ Similarly in the case of the opinions of R. Meir and R. Yehudah, the latter's position being known, as we shall see, the fact that a second opinion is found requires that it be assigned the opposite position regarding that hermeneutic rule.

Each position is constructed of a unique combination of properties forming a set of facets locked into a logical design. The symmetrical unity of this construct may be described rhetorically as a *tetralemma*. A *tetralemma* is a construct in which four items are shown to be like and unlike one another based upon two intersecting characteristics or considerations, two sets of variables.⁴⁸ In our case, those two variables are: 1) time-bound versus *non-* time-bound, and 2) *shene ketuvim ha-ba'im ke-ehad (en) melammedim* ("two passages may produce a general rule versus they may not generalize"). The *tetralemma* would have the form represented in the following table, with the first pair of opinions (anonymous and Rav Aha) in the left column and final pair (R. Meir and R. Yehudah) in the right column.

47 The dialectical determination is synthetically imaginative and systemically powerful. Since Rav Aha's derivation asserts a *hekesheh* (comparison of similar precepts) rather than a *binyan av* (establishment of a category or class), it provides no indication of that Amora's opinion vis-à-vis *shene ketuvim ha-ba'im ke-ehad*. Given the other three positions in this *sugya*, his availability proved indispensable in the synthesis of the opinion in section 2.

48 While this structure has been identified in scattered rabbinic texts, Meirav (Tubul) Kahana is publishing the results of her systematic examination of the *tetralemma* in the Mishnah and the Tosefta *אספתא ובתוספתא במשנה והטרילמה*, *Leshonenu* 71 (2009): 287–308 and , 72 (2010): 37-51 (prior studies are cited in 2009, nn. 1–9), and *יחסי משנה-תוספתא לאור מקבילות טטרילמה וטרילמה*, *Sidra* (forthcoming). I thank her for sharing her research with me in advance of its publication.

Table 2: *Tetralemma*

	תפילין מצוות עשה שהזמן גרמה Phylacteries are a time-bound positive precept	תפילין לאו מצוות עשה שהזמן גרמה Phylacteries are not a time-bound positive precept
שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין Two passages may not generate a categorical rule	Anonymous first opinion	R. Meir
שני כתובים הבאים כאחד מלמדין Two passages may generate a categorical rule	Rav Aha b. Yaakov	R. Yehudah

The first opinion holds that Phylacteries is time-bound, and that two passages may not generalize; whereas Rav Aha bar Yaakov, who agrees that it is time-bound, holds that two passages may generalize. R. Meir holds that Phylacteries is *non*-time-bound, and that two passages may not generalize, whereas R. Yehudah agrees with R. Meir that it is *non*-time-bound, but holds like Rav Aha that two passages may generalize. Where **a**=Phylacteries is timebound, and **b**=*shene ketuvim ha-ba'im ke-ehad melammedin*, the *tetralemma* could be represented as (**a**, -**b**), (**a**, **b**), (-**a**, -**b**), (-**a**, **b**).⁴⁹

49 This pattern does not match any of the predominant patterns adduced by Kahana (2009) to illustrate the tetralemma or trilemma in tannaitic compositions. As she explains, less common patterns could be adopted for reasons of surrounding literary context, subject matter, or style. In the present case, subject matter or logic seems determinative. For instance, the authors chose to lead with the predominant position (time-bound + *en melammedin*), whether for its own sake or simply

The creation of such a system, or universe, is a metasystemic action in that it goes beyond the four positions to demonstrate that each is unique and, therefore, contributes to the formation of an integrated, overall system, viz., the universe of opinions on whether women are obligated to phylacteries or exempted therefrom, with its consequences for determining that a scriptural source underwrites the general principle of a feminine exemption from positive time-bound precepts.⁵⁰ It is interesting that this imaginative rhetorical exercise gives equal weight to the minority opinions of R. Meir and R. Yehudah. One might otherwise think that they were merely tacked on to a *sugya* that is much more substantial in other areas (*sugya* outline, item 1). This is not the case, however. They were considered in the design right from the start. Indeed, *sof ma`aseh be-mahashavah tehillah* (the final stage creation was the first item considered). The idea of using *shene ketuvim ha-ba'im ke-ehad* to form a *binyan av* is first identified by the Bavli as R. Yehudah's opinion,

because they could then apply *melammedin* to the second position (only the first pair required –b; the second could go either way, as explained in n. 46 above).

- 50 That rule, mentioned by R. Shimon bar Yohai in *Sifre* Numbers 115 (ed. Horovitz 124), was accepted into mKid 1.7. It may well be that this is nothing more than a descriptive generalization of social praxis, i.e., initially descriptive with its implications, secondarily, becoming prescriptive. It is only reconceived as a rule requiring grounding in exegesis of Scripture in an anonymous comment in the *Mekhilta de-R. Shimon bar Yohai* (see n. 44 above) and our Bavli *sugya* (see n. 53 below). E. Shanks Alexander, on the other hand, understands this rule as originating in “a summary of exegetical exercises on the ‘tefillin’... verses in Exodus 13:9–10” that later “came to be associated with the cultural product of distinguishing women from men” (“How *Tefillin* Became a *Non-Timebound* Positive Commandment: The *Yerushalmi* and *Bavli* on mEruvin 10.1,” *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud: Introduction and Studies*, ed. T. Ilan et al. [Tübingen: Mohr Siebeck, 2007], 61–89 [text quoted from p. 62]; see also idem., “From Whence the Phrase ‘Timebound, Positive Commandments’?,” *Jewish Quarterly Review* 97 [2007]: 317–346). Benovitz (2007) suggests that those positive time-bound commandments included under that rubric, and their exemption, are distinguished as practices that “trigger,” i.e., give rise to discussion of Torah. See Rovner (1994, n. 48, pp. 200–201), for another understanding of the phrase *zeman geramah*.

which cites an Amora to the effect that he holds the anomalous position that one may generalize from such phenomena.⁵¹ He alone attracted an apparently pre-stammaitic link to the hermeneutical issue.

The voluminous *sugya* unit 1 contains other stammaitic, metasystemic deliberations. One is the determination why the midrashic universe populated by time-bound positive commands requires a two-tiered system: one tier of discrete, individual feminine exemptions, viz., the exegeses underwriting the exemption from *Sukkah* (outline subsection 1.2.1) and from *Re'iyah* (1.2.3), and another that provides the generalized exemption from all such precepts based upon Phylacteries.⁵²

- 51 R. Zekharyah (EI 4) in bSan 67b, but see Albeck, *Mavo*, 323 and 322, n. 289 on problems with attributions to Zekharyah and others with similar names. *Rashi* ad loc. s.v., *kasavar R. Yehudah*, notes that all references elsewhere to “the one holds [this opinion]” intend R. Yehudah. This would cause an apparent contradiction in our *sugya*, for item 2 contends that a midrash to the effect that Phylacteries is time-bound accords with the position attributed to R. Yehudah, who is found further on to hold that it is *non*-timebound (item 4). However, the stammaitic authors of this *sugya* must be permitted their theoretical, hermeneutically driven, extrapolation vis à vis Rav Aha b. Yaakov (cf. n. 46 above), for R. Yehudah’s opinion regarding the *non*-time-boundness of Phylacteries is an independent consideration.
- 52 The following facts are recorded in tKid 1.10: positive time-bound commands are, e.g. (*ke-gon*), *Sukkah*, *Lulav* and *Tefillin*; and R. Shimon bar Yohai exempts women from *Tzitzit* because it also is time-bound. Each is unique from the perspective of sourcing. Tannaim exempt women from *Sukkah* directly from a scriptural phrase (Sifra, Emor 17.10, ed. Weiss, p. 103a); tannaitic sources preserve no exegetical determination of the exemption from *Lulav*; and women are exempted indirectly from Phylacteries by comparison and contiguity with *Talmud Torah* in both *Mekhiltot* (*de-R. Yishmael, Bo, Pisha* 17, p. 68 and *de-R. Shimon bar Yohai*, p. 41). Thus, the category is a synthetic rule covering actual practice, some elements of which have been anchored in Scripture, and some have not. (Benovitz [2007, 32–33] and n. 78 argues that *Lulav* is subsumed under *Sukkah* because the four species have been understood to be used in the construction of the *sukkah*, but that is either an anachronism based upon Neh. 8:15, or a substitution of a secondary tannaitic usage when the primary tannaitic signification, and the reason that *Lulav* appears in the list under discussion, is the waving of the four species.)

This is metasystemic in that it goes beyond asking information about a particular item to inquire after the nature of the system, and why it must be structured in this two-tiered hierarchy (unit 1.2–4).

A parallel inquiry into the underpinnings of women’s obligation to perform positive *non*-time-bound commands in *sugya* unit 1.5–6 results

Tzitzit is an interesting case, for *Sifre* Numbers, which knows that it is time-bound (115, p. 125) but, evidently not recognizing the norm of general exemption, obligates women to *Tzitzit* (ibid., p. 124). It reports, however, that R. Yehudah ben Beterah, without providing Scriptural warrant, exempts articles of feminine attire (unless a man is likely to wear them as well, ibid.). The latter’s student, R. Shimon bar Yohai, on the other hand, subsumes *Tzitzit* under the general rubric of positive time-bound commands to exempt women. Were it not for the case of *Lulav*, one might think that R. Shimon holds that the general exemption is exegetically derived. However, *Lulav* leads one to think that tannaim were not necessarily consistent in ways that we would expect of them. It looks rather like R. Shimon’s rule includes both exemptions sourced in Scripture, and those not, i.e., even if the term *mitzvah* is an indicator of the Scriptural origin of the observance, the development and application of the feminine exemption may not be. Similarly, and in a more far-reaching manner, the glossator to *Mekhilta de-R. Yishmael* includes non-Scriptural, rabbinic rules under another general category of commands explicitly designated “*min ha-Torah*,” viz., those “of the father on the son” (*Bo*, 18, p. 73; two of five rules listed there, viz., teaching the son a trade and providing him a wife, remain unsourced in the *Mekhilta*, and are provided with but flimsy prooftexts in both Talmuds in their respective discussions of the relevant passage in mKid 1.7).

Interestingly, an anonymous redactional layer of the *Mekhilta de R. Shimon bar Yohai*, ibid., anchors that tanna’s feminine exemption rule (cf. the aforementioned *Sifre* Numbers passage) in reasoning based upon the related scriptural exemption of women from *Talmud Torah*. The anonymous scriptural sourcing is possibly a post-mishnaic solidifying of the general rule (the Mishnah accepts R. Shimon’s norm anonymously along with the “commands of the father on the son,” another synthetic category), a product of this work’s amoraic-period redactors, perhaps an even later insertion (cf. the following note). (Shanks Alexander, in studies cited n. 49 above, has a different take on this material.)

in a corresponding set of dialectical demonstrations.⁵³ This is an exhaustively comprehensive metasystemic inquiry. Other texts have addressed the question of whether, or how, women are included in certain discrete elements of ritual or civil and criminal legislation, but there is no parallel to a blanket inclusion of women in all positive *non*-time-bound commands. The need felt for such proof in this *sugya* is motivated by the overarching, metasystemic perspective: if women's exemption from one set of positive commands requires overall proof, so must their inclusion in a contrary one.⁵⁴

- 53 Note also the stammatitic addition to Rav Aha's midrash at the end of item 2. The assumption that women must have an overall Torah obligation to observe/not observe positive commands is a late assumption, first seen in part only in the anonymous, redactional, strata of *Mekhilta de-R. Shimon bar Yohai*. S. Yalon, suggests that the *Mekhilta de-R. Shimon bar Yohai* adapted it from amoraic exegetical reasoning found in the Bavli ("*Women are Exempted from all Positive Ordinance[s] that are Bound up with a Stated Time:*" *A Study in Tanaic and Amoraic Sources* [MA: Bar Ilan University, 1989] 35 and cf. 138). It is not clear that such a direction of influence is possible, but it cannot be categorically ruled out. While it is true that both *Mekhillot* are "tannaitic *midrashim*," it is not entirely clear that Rav Aha's "exegesis is clearly secondary to the one in the *Mekhillot*" (Benovitz 2007, 72), inasmuch as they were not edited/redacted until some, as yet undetermined, time during the amoraic period. The *Mekhilta de-R. Shimon bar Yohai* is, furthermore, certainly the later of the two, since it reworks material from the *Mekhilta de-R. Yishmael*. However, since the *Mekhilta de-R. Shimon bar Yohai* uses *binyan av* where Rav Aha employs *hekesheh*, they may each represent independent amoraic-period (post-tannaitic) realizations of a perceived need to anchor the overall feminine exemption in Scripture (and Rav Aha's choice carries a certain advantage: cf. n. 44 above).
- 54 A project of this nature is idiosyncratically Babylonian. mKid 1.7 lists several rules comparing women's and men's obligation to, or exemption from, different classes of precepts. The demonstration of the source in Scripture for the general rule was undertaken only in this one case (with a precursor in the most heavily reworked *Mekhilta*, the one attributed to R. Shimon bar Yohai; cf. the preceding note). The need for this is a stammatitic dialectical insight, evidencing their accomplished, exhaustive reasoning and style, but it is counterintuitive and illogical: the existence of a feminine exemption from positive time-bound commands is an exception to the general rule: it presupposes a norm of feminine

Unit 1, where most of the metasystemic background is worked out, expresses the achievement of an integrated and comprehensive systemic unity in its structure. It is divided into three sections, each of which subdivides into two parts (the demonstration of a basic proposition followed by potential problems). The first section, proposing the feminine exemption from positive time-bound precepts, demonstrates its proposition in subsection 1.1 and disposes of problems in subsection 1.2. The second one, which considers the opposite proposition, viz., that women are obligated to positive timebound precepts, disposes of such attempts in subsection 1.3 (where the notion of *shene ketuvim ha-ba'im ke-ehad en melammedin* is introduced), and in subsection 1.4 it contrasts the proof of the first and second propositions in light of *shene ketuvim* to show why a positive conclusion is justified in the case for exemption, and a negative conclusion is justified in the case for inclusion. Finally, subsection 1.5 introduces the obligation of women to positive *non*-time-bound commands, and an alternative aspect of that matter is considered in subsection 1.6.

Further symmetry is achieved across the subsections: The final ones, viz., subsections 1.2, 1.4, and 1.6 are each composed of two argumentational segments. The initial subsections 1.1 and 1.3 are each composed of three argumentational segments (the last initial subsection 1.5 has only two). And the bifurcated three-section strategy is adumbrated in the beginning segments: subsection 1.1.1 identifies Phylacteries as the source of the feminine exemption, while subsections 1.1.2 and 1.1.3, fend off alternative, and problematic, possibilities, as traced in the following table.

obligation. Such a norm certainly exists for men, and no need is felt to demonstrate men's obligation to *mitzvot*.

One must note, however, that the stammaim's exhaustive and comprehensive powers have situational limits. While they demonstrate in units **3** and **4** why R. Meir and R. Judah obligate women to positive time-bound commands, they do not explore their obligation to positive *non*-time-bound ones.

Contrast within treatment of the feminine exemption

Main rule	Exemption derived from Phylacteries (Phylacteries exemption from <i>Talmud Torah</i> ; 1.1.1)	Cannot derive exemption from <i>Sukkah</i> (1.2.1)
		Cannot derive exemption from Pilgrimage (1.2.2)
Opposite will not work	Cannot compare Phylacteries w. <i>Mezuzah</i> to obligate (1.1.2)	Cannot derive opposite rule (obligation) from Rejoicing of Wife (1.3.1)
		Cannot derive opposite rule (obligation) from Rejoicing of Widow (1.3.2)
Other considerations and complications	Cannot compare <i>Mezuzah</i> with <i>Talmud Torah</i> to exempt women from <i>Mezuzah</i> because women require its protection (1.1.3)	Reject suggestion that two precepts may not generalize to <i>exempt</i> because each is necessary (<i>tserikha</i> ; 1.4.1)
		Reject suggestion that two precepts may not generalize to <i>obligate</i> because each is necessary (<i>tserikha</i> ; 1.4.2)

The intricate symmetry of design reveals on the level of the *sugya*'s rhetorical architecture its creators' deep understanding of their material and their masterful control over its issues as they conceived them. While it may not be a settled matter, that such compositions were created orally,⁵⁵ the fact that such a design can be grasped intuitively is certainly

55 It is not clear that stammaim assumed the texts that they themselves created to be "Oral Torah" to the same extent that they so considered teachings of their tannaitic (and amoraic?) predecessors. Elman 1999 suggests that TB amoraim were stricter than TY ones about not writing down their traditions. While he acknowledges that

a boon to students who will be expected to reproduce and discuss the material in oral settings. Beyond that, however, this imaginative invention both forms and expresses the meaning, the thinking that went into, and underlies its creation. Form and meaning are conjoined in a brilliant unity of esthetic beauty and rigorously controlled thought.

Kraemer (1990, 115) may be correct, that *sugyot* were composed in writing and, furthermore, their oral style may be indicative of composition for ease of memorization rather than in itself a sign of oral composition, Elman does not consider it likely (p. 61; Y. Sussman, 'תורה שבעל פה' פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של, *Mehqerei Talmud* 3 [2005] 1:384–209, strongly affirms the same conclusion after sifting through all the evidence). He does acknowledge, however, that the oral transmission of talmudic texts in the gaonic academies of the eighth–tenth centuries was not necessarily a continuation of the talmudic practice but “a conscious choice” (p. 57). To Kraemer’s understanding, this is an ahistorical retrojection onto previous periods of a naïve reading of their sources on the part of the Geonim. (Cf. Rovner, *Indications in the Evolution of a Sugya in Berakhot 11a that the Talmud Took Form Cheirographically and the Ban on Writing Oral Torah* [in press].) Elman and D. Ephrat discuss the oral nature of discipleship and instruction persisting within a medieval Islamic milieu permeated with written texts, “Orality and the Institutionalization of Tradition: the Growth of the Geonic Yeshiva and the Islamic Madrasa,” *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, ed. Y. Elman and I. Gershoni (New Haven: Yale University Press, 2000), 107–137.

*Metasystemic aspects of the Aḥer narrative***Table 3: *bHag 15a-b* (Soncino (adapted) and ed. Vilna): *Parallel and Complementary Structure***

Part 1. Repudiation		Part 2. Restoration	
1 / a. Elisha's fatal ascent experience		5 / a'. Elisha purged and taken to heaven	
<p>אחר קיצץ בנטיעות, עליו הכתוב אומר (קהלת ה) אל תתן את פיך להטיא את בשרך.</p>	<p><i>Tannaitic source.</i> Aḥer mutilated the shoots. Of him Scripture says: Suffer not thy mouth to bring thy flesh into guilt.</p>		
<p>מאי היא? חזא מיטטרון דאתיבא ליה רשותא למיתב למיכתב זכוותא דישראל, אמר: גמירא דלמעלה לא הוי לא ישיבה ולא תחרות ולא עורף ולא עיפוי, שמא חס ושלום שתי רשויות הן.</p> <p>אפקוהו למיטטרון ומחיהו שיתין פולסי דנורא, אמרו ליה: מאי טעמא כי חזיתיה לא קמת מקמיה.</p>	<p>To what does this refer? He saw that permission was granted to Metatron to sit and write down the merits of Israel. Said he: It is taught as a tradition that on high there is no sitting and no emulation, and no back, and no weariness. Perhaps — God forfend! — there are two divinities!</p> <p>[Thereupon] they led Metatron forth, and punished him with sixty fiery lashes, saying to him: Why didst thou not rise before him when</p>	<p>כי נח נפשיה דאחר אמרי: לא מידן לידייניה, ולא לעלמא דאתי ליתי. לא מידן לידייניה - משום דעסק באורייתא, ולא לעלמא דאתי ליתי - משום דחטא.</p> <p>אמר ר' מאיר: מוטב דלידייניה וליתי לעלמא דאתי, מתי אמות ואעלה עשן מקברו. כי נח נפשיה דרבי מאיר סליק קוטרא מקבריה דאחר.</p> <p>אמר ר' יוחנן: גבורתא למיקלא רביה? חד</p>	<p>When Aḥer died, they said: Let him not be judged, nor let him enter the world to come. Let him not be judged, because he engaged in the study of the Torah; nor let him enter the world to come, because he sinned.</p> <p>R. Meir said: It would be better that he be judged and that he enter the world to come. When I die I shall cause smoke to rise from his grave. When R. Meir died, smoke rose up from Aḥer's grave.</p> <p>R. Johanan said: [What] a mighty deed to burn his</p>

<p>איתהיבא ליה רשותא למימחק זכוותא דאחר, צתה בת קול ואמרה (ירמיהו ג') שובו בנים שובבים - חוץ מאחר.</p>	<p>thou didst see him? Permission was [then] given to him to strike out the merits of Aḥer</p> <p>A Bath Kol went forth and said: Return, ye backsliding children—except Aḥer.</p>	<p>הוה ביננא ולא מצינן לאצוליה. אי נקטיה ביד - מאן מרמי ליה, מאן? אמר: מתי אמות ואכבה עשן מקברו!</p> <p>כי נח נפשיה דרבי יוחנן - פסק קוטרא מקבריה דאחר.</p> <p>פתח עליה ההוא ספרנא: אפילו שומר הפתח לא עמד לפניך, רבינו.</p>	<p>master! There was one amongst us, and we cannot save him; if I were to take him by the hand, who would snatch him from me! [But] said he: When I die, I shall extinguish the smoke from his grave.</p> <p>When R. Johanan died, the smoke ceased from Aḥer's grave.</p> <p>The public mourner began [his oration] concerning him thus: Even the janitor could not stand before thee, O master!</p>
--	--	--	---

2 / b. Elisha with the prostitute: apostasy	6 / b'. Elisha's daughter defends him		
<p>אמר: הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא ליפוק ליתהני בהאי עלמא. נפק אחר לתרבות רעה.</p> <p>נפק אשכח זונה, תבעה.</p> <p>אמרה ליה: ולאוי אלישע בן אבויה את? עקר פוגלא ממישרא בשבת ויהב לה.</p> <p>אמרה: אחר הוא</p>	<p>[Thereupon] he said: Since I have been driven forth from yonder world, let me go forth and enjoy this world. So Aḥer went forth into evil courses.</p> <p>He went forth, found a harlot and propositioned her.</p> <p>She said to him: Art thou not Elisha b. Abuyah?</p> <p>[But] when he tore a</p>	<p>בתו של אחר אתיא לקמיה דרבי, אמרה ליה: רבי, פרנסני אמר לה: בת מי את? אמרה לו: בתו של אחר אני</p> <p>א"ל: עדיין יש מזרעו בעולם? והא כתיב (איוב י"ח) לא ניז לו ולא נכד בעמו ואין שריד במגוריו!</p> <p>אמרה לו: זכור לתורתו ואל תזכור מעשי</p> <p>מיד ירדה אש וסכסכה</p>	<p>Aḥer's daughter [once] came before Rabbi and said to him: O master, support me!</p> <p>He asked her: Whose daughter art thou?</p> <p>She replied: I am Aḥer's daughter.</p> <p>Said he: Are any of his children left in the world? Behold it is written, "He shall have neither son nor son's son among his people, nor any remaining in his dwellings."</p>

	radish out of its bed on the Sabbath and gave it to her, she said: He is Aḥer [another].	ספסלו של רבי. בכה ואמר רבי: ומה למתגנין בה כך, למשבחין בה, עאכו"כ	She answered: Remember his Torah and not his deeds. Forthwith, a fire came down and enveloped Rabbi's bench. [Thereupon] Rabbi wept and said: If it be so on account of those who dishonor her, how much more so on account of those who honor her!
--	---	---	---

3 / c. Meir continues to learn from Elisha		7 / c'. How Meir could continue to learn with Elisha	
<p>שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה, אמר ליה: מאי דכתיב (קהלת ו') גם את זה לעמת זה עשה האלהים? אמר לו: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא - ברא כנגדו, ברא הרים - ברא גבעות, ברא ימים - ברא נהרות.</p> <p>אמר לו: רבי עקיבא רבך לא אמר כך, אלא: ברא צדיקים - ברא רשעים, ברא גן עדן - ברא גיהנם. כל אחד ואחד יש לו</p>	<p>After his apostasy, Aḥer asked R. Meir [a question], saying to him: What is the meaning of the verse, "God hath made even the one as well as the other?" He replied: It means that for everything that God created, He [also] created its counterpart. He created mountains, and created hills; He created seas, and created rivers. [Aḥer] said to him: R. Akiba, thy master, did not explain it thus, rather [as follows], "He created righteous, and created wicked; He</p>	<p>ורבי מאיר היכי גמר תורה מפומיה דאחר? והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב (מלאכי ב') כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא, אם דומה הרב למלאך ה' צבאות - יבקשו תורה מפיהו. ואם לאו - אל יבקשו תורה מפיהו!</p> <p>אמר ריש לקיש: רבי מאיר קרא אשכח ודרש (משלי כ"ב) הט אזנך ושמע דברי</p>	<p>But how did R. Meir learn Torah at the mouth of Aḥer? Behold Rabbah b. Bar Hana said that R. Johanan said: What is the meaning of the verse, "For the priest's lips should keep knowledge, and they should seek the Law at his mouth; for he is the messenger of the Lord of hosts?" [This means that] if the teacher is like an angel of the Lord of hosts, they should seek the Law at his mouth, but if not, they should not seek the Law at his mouth! Resh Lakish answered: R. Meir found a verse and expounded it [as follows], "Incline thine ear, and hear</p>

<p>שני חלקים, אחד בגן עדן ואחד בגיהנם, זכה צדיק - נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן, נתחייב רשע - נטל חלקו וחלק חברו בגיהנם.</p> <p>אמר רב משרשיא: מאי קראה? גבי צדיקים כתיב (ישעיהו ס"א) לכן בארצם משנה יירשו. גבי רשעים כתיב (ירמיהו י"ז) ומשנה שברון שברם.</p> <p>שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה: מאי דכתיב (איוב כ"ח) לא יערכנה זהב וחוכבית ותמורתה כלי פז? אמר לו: אלו דברי תורה, שקשין לקנותן ככלי זהב וכלי פז, ונוחין לאבדן ככלי זכוכית. אמר לו: רבי עקיבא</p>	<p>created the Garden of Eden, and created Gehinnom. Everyone has two portions, one in the Garden of Eden and one in Gehinnom. The righteous man, being meritorious, takes his own portions and his fellow's portion in the Garden of Eden. The wicked man, being guilty, takes his own portion and his fellow's portion in Gehinnom."</p> <p>R. Mesharsheya said: What is the Biblical proof for this? In the case of the righteous, it is written, "Therefore in their land they shall possess double." In the case of the wicked it is written, "And destroy them with double destruction."</p> <p>After his apostasy, Aḥer asked R. Meir: What is the meaning of the verse, "Gold and glass cannot equal it; neither shall the exchange thereof be vessels of fine gold?"</p> <p>He answered: These are the words of the Torah, which are hard to</p>	<p>חכמים ולבך תשית לדעתך. לדעתם לא נאמר, אלא לדעתך.</p> <p>רב חנינא אמר מהכא: (תה' מ"ה) שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך וגו'. קשו קראי אהדדי! לא קשיא, הא - בגדול, הא - בקטן.</p> <p>כי אתא רב דימי אמר, אמרי במערבא: רבי מאיר אכל תחלא ושדא שיחלא לברא.</p> <p>דרש רבא: מאי דכתיב (שיר השירים ו') אל גנת אגוז ירדתי לראות באבי הנחל וגו' למה נמשלו תלמידי חכמים לאגוז? לומר לך: מה אגוז זה, אף על פי שמלוכלך בטיט ובצואה - אין מה שבתוכו נמאס, אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח - אין תורתו</p>	<p>the words of the wise, and apply thy heart unto my knowledge." It does not say, "unto their knowledge," but "unto my knowledge."</p> <p>R. Hanina said: [he decided it] from here, "Hearken, O daughter, and consider, and incline thine ear; forget also thine own people, and thy father's house etc."</p> <p>Do the verses contradict one another?</p> <p>There is no contradiction: in the one case Scripture refers to an adult, in the other to a child.</p> <p>When R. Dimi came [to Babylon] he said: In the West, they say, "R. Meir ate the date and threw the kernel away."</p> <p>Raba expounded: What is the meaning of the verse, "I went down to the garden of nuts, to look at the green plants of the valley etc.?"</p> <p>Why are the scholars likened to the nut? To tell you that just as [in the case of] the nut, though it be spoiled with mud and filth, yet are its contents not contemned, so [in the case of] a scholar, although he</p>
--	---	--	--

<p>רבך לא אמר כך, אלא: מה כלי זהב וכלי זכוכית, אף על פי שנשברו יש להם תקנה - אף תלמיד חכם, אף על פי שסרח יש לו תקנה.</p> <p>אמר לו: אף אתה חוזר בך! אמר לו: כבר שמעתי מאחורי הפרגוד: שובו בנים שובבים - חוץ מאחר.</p> <p>תנו רבנן: מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת, והיה רבי מאיר מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו.</p> <p>אמר לו: מאיר, חוזר לאחריך, שכבר שיערת בעקבי סוסי עד כאן תחום שבת. אמר ליה: אף אתה חוזר בך.</p> <p>אמר ליה: ולא כבר אמרתי לך: כבר שמעתי מאחורי הפרגוד שובו בנים שובבים - חוץ מאחר.</p>	<p>acquire like vessels of fine gold, but are easily destroyed like vessels of glass. Said [Aḥer] to him: R. Akiba thy master [explained thus], "Just as vessels of gold and vessels of glass, though they be broken, have a remedy, even so a scholar, though he has sinned, has a remedy." [Thereupon, R. Meir] said to him: Then, thou, too, repent! He replied: I have already heard from behind the Veil: Return ye backsliding children—except Aḥer.</p> <p>Our Rabbis taught: Once Aḥer was riding on a horse on the Sabbath, and R. Meir was walking behind him to learn Torah at his mouth. [Aḥer] said to him, "Meir, turn back, for I have already measured by the paces of my horse that thus far extends the Sabbath limit." He replied: Thou, too, go back! [Aḥer] answered, "Have I not already told thee</p>	<p>נמאסת.</p>	<p>may have sinned, yet is his Torah not contemned.</p>
---	---	---------------	---

	that I have already heard from behind the Veil, 'Return ye backsliding children' — except Aḥer."		
4 / d. Failed bibliomancy: Elisha's repudiation affirmed		8 / d'. God accepts reasoning: Meir (and Elisha)'s Torah affirmed	
<p>תקפיה, עייליה לבי מדרשא.</p> <p>אמר ליה לינוקא: פסוק לי פסוקך!</p> <p>אמר לו: (יש' מ"ח) אין שלום אמר ה' לרשעים.</p> <p>עייליה לבי כנישתא אחריתי, אמר ליה לינוקא: פסוק לי פסוקך!</p> <p>אמר לו (ירמיהו ב') כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך ברית נכתם עונך לפני.</p> <p>עייליה לבי כנישתא אחריתי.</p> <p>אמר ליה / עמ' ב / לינוקא: פסוק לי פסוקך!</p> <p>אמר ליה (ירמ' ד') ואת שדוד מה תעשי כי</p>	<p>[R. Meir] prevailed upon him and took him, to a schoolhouse.</p> <p>[Aḥer] said to a child: Recite for me thy verse!</p> <p>[The child] answered: There is no peace, saith the Lord, unto the wicked.</p> <p>He then took him to another schoolhouse.</p> <p>[Aḥer] said to a child: Recite for me thy verse!</p> <p>He answered: For though thou wash thee with nitre, and take thee much soap, yet thine iniquity is marked before Me, saith the Lord.</p> <p>He took him to yet another schoolhouse, and [Aḥer] said to a child: Recite for me thy verse!</p> <p>He answered: And thou, that art spoiled, what</p>	<p>אשכחיה רבה בר שילא לאליהו, אמר ליה: מאי קא עביד הקדוש ברוך הוא? אמר ליה: קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן, ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר. אמר ליה: אמאי? משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר.</p> <p>אמר ליה: אמאי? רבי מאיר רמון מצא, תוכו אבל, קליפתו זרק!</p> <p>אמר ליה: השתא קאמר: מאיר בני אומר (משנה סנהדרין ו, ה): בזמן שאדם מצטער שכנינה מה לשון אומרת - קלני מראשי, קלני מזרועי. אם כך הקדוש ברוך הוא מצטער על דמן של רשעים - קל וחומר על דמן של צדיקים</p>	<p>Rabbah b. Shila [once] met Elijah. He said to him: What is the Holy One, blessed be He, doing? He answered: He utters traditions in the name of all the Rabbis, but in the name of R. Meir he does not utter.</p> <p>Rabbah asked him, Why? Because he learnt traditions at the mouth of Aḥer.</p> <p>Said [Rabbah] to him: But why? R. Meir found a pomegranate; he ate [the fruit] within it, and the peel he threw away!</p> <p>He answered: Now He says, "Meir my son says, When a man suffers, to what expression does the Shechinah give utterance? 'My head is heavy, my arm is heavy'. If the Holy One, blessed be He, is thus grieved over the blood of the wicked,</p>

<p>תלבשי שני כי תעדי עדי זהב כי תקרעי בפוך עיניך לשוא תתיפי וגו'.</p> <p>עייליה לבי כנישתא אחוריתי, עד דעייליה לתליסר בי כנישתא, כולהו פסקו ליה כי האי גוונא.</p> <p>לבתרא אמר ליה: פסוק לי פסוקך! אמר ליה: (תה' נ') ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי וגו'. ההוא ינוקא הוה מגמגם בלישניה, אשתמע כמה דאמר ליה ולאלישע אמר אלהים.</p> <p>איכא דאמרי: סכינא הוה בהדיה וקרעיה, ושדריה לתליסר בי כנישתי; ואיכא דאמרי, אמר: אי הואי בידי סכינא - הוה קרענא ליה.</p>	<p>doest thou, that thou clothest thyself with scarlet, that thou deckest thee with ornaments of gold, that thou enlargest thine eyes with paint? In vain dost thou make thyself fair etc.</p> <p>He took him to yet another schoolhouse until he took him to thirteen schools: all of them quoted in similar vein.</p> <p>When he said to the last one, Recite for me thy verse, he answered: But unto the wicked God saith: "What hast thou to do to declare My statutes etc. That child was a stutterer, so it sounded as though he had answered, "But to Elisha God saith."</p> <p>Some say that [Aher] had a knife with him, and he cut him up and sent him to the thirteen schools: and some say that he said,: "Had I a knife in my hand I would have cut him up."</p>	<p>שנשפך</p>	<p>how much more so over the blood of the righteous that is shed.</p>
---	---	---------------------	--

The extended Elisha ben Avuya (Aḥer) narrative in bHag 15 is a magnificent creation. Comparison with other Bavli Aḥer traditions and, even more so, with the parallel extensive treatment given to this material in Yerushalmi Hagigah,⁵⁶ helps one appreciate the artistry of this Bavli retelling. The Babylonian *ba'al aggadah* has eliminated some material, elaborated and adapted other traditions, and invented some of his own, producing thereby a powerful, integrated, narrative text.⁵⁷ This work has been much studied and my own analysis of its structure and aspects of its meaning has appeared.⁵⁸ Here I want to focus on some problematic aspects of the material as a narrative. This will initiate a consideration of what I consider to be metasytemic aspects of the tale of Aḥer.

In the second half of the narrative, the Babylonian storyteller supplements the material held in common with the Talmud Yerushalmi version, viz., Bavli units/scenes **5** and **6**, in a way that would seem to weaken the esthetic unity of the narrative. That is, units **7** and **8** have shifted the focus from Elisha ben Avuya to R. Meir. Unit **7**, moreover, is not even a narrative recounting of an event, but rather a *sugya*, with a contradiction raised and various suggested resolutions.⁵⁹

Those latter units actually follow a dialectical process with roots in unit **6**. There, Elisha's daughter enjoins R. Yehudah ha-Nasi to consider her father's Torah rather than his deeds, and her exhortation receives a fiery divine approbation. The Bavli carries this one step further, asking in unit **7** whether a student is allowed to seek and receive Torah from a sinner such as Elisha. From the opening question in unit **7**, "How could R. Meir learn Torah from Aḥer," the narrator has abandoned his erstwhile subject, Elisha/Aḥer, to concentrate on R. Meir. This interest continues in the final unit **8**, which is concerned with the reception of R. Meir's Torah

56 yHag 2.1 (67b--c).

57 The systemic structure of the whole complex is indicative of a thorough stammatit reworking of the sources, similar to *sugyot*. Cf. the analyses of Rubenstein and Beeri.

58 *JSIJ* 2012.

59 Ironically, this is the opposite phenomenon of that examined in Wimpfheimer 2011. He treated (quasi-)aggadic narratives embedded in halakhic texts, whereas this is a (quasi-)halakhic discussion embedded in an aggadic complex.

in heaven. Although the abandonment of the Aḥer narrative in unit 7—as well as the forsaking of the aggadic narrative mode itself—diminishes the erstwhile narrative literary quality and unity established in units 1–6,⁶⁰ the final two units are dialectically linked with unit 6 as a sort of sequel, where divine recognition of the quality of R. Meir's (and through him, of Elisha's) Torah, is demonstrated.

In that generic incommensurability, one encounters a metasystemic move, a departure from the core narrative to an issue arising from it or, rather, underlying it. A crucial conflict is implied in the material most significant from the rabbinic perspective. Embedded in the seemingly idyllic dramatization of R. Meir's attraction to Elisha's Torah a degree of discomfort drives one to inquire, How can a student have exposed himself in discipleship to a sinner? This is dangerous on both external-social and inner-spiritual counts: in addition to wanting to avoid the appearance of consorting with a sinner, a disciple would not want to risk contamination from his dangerous ideas and lifestyle.

So, the aforementioned divine concession is problematized in unit 7, which asks whether it is proper policy for a scholar to accept Torah from a repudiated source.⁶¹ The final unit then carries the investigation further by an appeal to the divine perspective—does God consider R. Meir's Torah tainted? This also refers back to unit 6: will God, who approved of Elisha's Torah there, accept R. Meir's teachings, which include material that he received from Elisha, and whose practice amoraic sages affirmed in unit 7? In other words, will God ratify the policy advanced by sages in unit 7 by accepting R. Meir's teachings into His own collection of tannaitic teachings?⁶²

60 Scene 6 concludes with R. Yehudah ha-Nasi's weeping acknowledgement of divine approval for Elisha, a fitting cap to this scene, that at the same times looks back on the whole narrative. Several aggadic narratives conclude with *bakhah ve-amar* ("he cried and declared"). R. Eliezer did this in bHag 3b(=mYad 4.3), and *Rabbi* (R. Yehudah ha-Nasi) did so in bAZ 10b, 17a and 18a, and bHul 7b.

61 This revises material cited in the *kushya* here that it addressed at length in bMQ 17a.

62 Similarly in bHor 13b, R. Meir was expelled from the academy on account of bad behavior, involving disrespect for the honor of the established hierarchy and the

To make matters worse, the last scene seems somewhat superfluous—a mere variation on unit 7, with special effects. However, in a sense, that is the point: This is yet a further metasystemic move. In it, the Stammaim look back on their integrated resolution of an issue addressed in this story complex.⁶³ Contrary to a more normative teaching that it is wrong to learn from negative role models,⁶⁴ an otherworldly, transcendent, perspective shows God siding with R. Meir. In portraying God as accepting Rabbah bar Shila's argument that R. Meir could be trusted to repudiate Elisha's sinful lifestyle, the stammaitic authors of this text look beyond their own system for an endorsement of R. Meir's questionable practice to secure for it divine approbation. In a broader sense, God's acceptance of Rabbah bar Shila's argument as probative for what is to be considered Torah, is of systemic value: rabbis can be trusted in the determination of the contents of the oral Torah, even that consulted by God Himself.

This metasystemic move is only apparently superfluous. Although the problem has already been resolved in the preceding unit 7, God is here functioning as a role model for human leadership. The problem is not that He will become tainted by intellectual contact with Elisha or R. Meir. It is, rather, whether God must model rejection in order to protect human disciples of the sages. The *ba'al aggada* here expresses systemic anxiety over the psychologico-social aspects of his nuanced policy for rabbinic society by projecting onto God the acceptance of the principle that a mature human being can be trusted to discriminate in circumstances wherein less mature persons would not be allowed to subject themselves to potential endangerment.

lack of learning of its leaders, but readmitted because his knowledge and dialectical skill were indispensable to the educational process.

63 Note that the TY version already attributes the distinction between deeds and knowledge to Elisha's offspring, and to R. Meir the metaphorical application privileging the internal spiritual attainments over the sinning of the external body (one saves the housing of a scroll or the capsule housing of phylacteries).

64 The bMQ 17a passage referenced above.

The ambivalent developmental pattern described above, with scenes **7** and **8** growing out of scene **6** (which seems more “original” because it closely resembles its TY parallel) to “deform” the apparent narrative unity is certainly dialectically sound: Elisha’s Torah itself is acceptable→sage can learn it→God approves of sage learning it. However, that level of analysis obscures the essential unity of this complex manifest on a deeper structural level. From that perspective, it is apparent that the entire composition is an integrated whole, whose structural unity underwrites the systemic cohesiveness and supports the metasytemic message.

This composition consists of two balanced halves, each of which subdivides into two units. Thus, the first half consists of a personal and of a professional consideration, i.e., Aḥer’s vision and his consequent fall into sin with a prostitute (scene **1** and **2**) followed by Aḥer’s devotion to Torah and the bibliomantic repudiation of his person and his learning (scene **3** and **4**). The second consists of Aḥer’s death (with punishment-apotheosis) which beggars his daughter, who insists on the merit of his Torah as justification for support (scene **5** and **6**) followed by the valorization of Aḥer’s Torah through an amoraic defense of R. Meir and the communication of a divine approbation (scene **7** and **8**). We can represent the bifurcated structure as **(1→2 + 3→4) + (5→6 + 7→8)**.

Actually, those two halves can be shown to mirror each other—the second half reversing the negative effects of the first. Thus, Elisha, condemned in scene **1**, is redeemed in scene **5**; a female character (the prostitute) overlooks his renown as a scholar, naming his “otherness” (Aḥer) because of his deeds, but a female character (his daughter) garners divine approval that his learning overrides his deeds (scene **2** versus scene **6**); Aḥer teaches R. Meir Torah, meanwhile insisting that God will not allow him to repent (scene **3**), and sages defend R. Meir from an attempt to denounce his learning from the sinner Aḥer (scene **7**); the bibliomantic condemnation of Elisha’s person and his Torah is reversed in the acceptance of the *Shekhinah* (scene **4** versus scene **8**). The parallel relationship between the two halves can be illustrated, for example, as **(a→b + c→d) + (a'→b' + c'→d')**.

The persona Aḥer embodies two contradictory aspects and plays out their implications. On the one hand, he engaged in forbidden mystical praxis and, as a result of an error, was repudiated by the angels, who were seconded by heavenly decree. On the other hand, he engaged in learning and teaching Torah, thereby accruing merit and attracting an important disciple who incorporated Elisha into the normative curriculum. The Babylonian narrator is not interested in the historical Elisha and his biography. Rather, he has constructed a narrative in which those two aspects, the *hekhlot* and rabbinic worldviews, collide. The repudiating angels are discomfited and brought to a standstill in unit 7, and the fate they decreed for Elisha is there reversed by sages representing the rabbinic worldview, with the advantages afforded by rabbinic culture. According to the angelic worldview, there is no remedy for inadvertent sin, colleagues do not intervene on one another's behalf, and a decree may not be changed; in the rabbinic one, repentance is possible, colleagues do intervene, and a decree may be modified or reversed. In the angelic world, each actor is independent and alone; in the world of Torah, a master teaches disciples and his work in Torah advantages him and his descendants.

The structural integrity of this narrative attests to its compositional unity. Regardless of its partial dependence on early sources, this narrative was formed in a crucible much like the one that produced the exquisitely designed *sugya*, bKid 34–35, with its complex, interlocking structure. The latter is a veritable congeries of sources that have been completely integrated to produce an entirely new creation. If that *sugya* exhibits a late, stammaitic architecture, composed as it is of many simpler stammaitic *sugyot*,⁶⁵ so does the aggadic reformation and transformation of the Elisha material.

65 Rovner (1994).

Conclusion

The advanced stammaitic rhetorical methodology reviewed above builds upon early reworkings of traditions. The Kiddushin *sugya* itself cites previous arguments, even discrete stammaitic *sugyot*, to recontextualize the material in its metasystemic matrix.⁶⁶ While we cannot reconstruct the early Bavli versions of the Elisha ben Avuya narrative, we can see a more primitive version of the material in the parallel Yerushalmi *sugya*.⁶⁷ The metasystemic level of inquiry implies a very late and sophisticated manipulation of early material, including earlier stammaitic *sugyot*.

While the presence of the abstract metasystemic concerns discussed above may be a marker of late stammaitic composition, this does not necessarily mean that all late stammaitic *sugyot* are metasystemic in nature. Other distinguishing criteria that aid in distinguishing early stammaitic *sugyot* from late ones will undoubtedly be discerned. Nonetheless, the metasystemic aspects of the late stammaitic dialectical and narrative material are significant indicators of their creative execution in complex compositions of the integrative and comprehensive project they set for themselves and, possibly, a reflection on the conceptual and literary-stylistic levels of the impact of the integration of discrete teachings transmitted in amoraic master-disciple circles into the institutionalized form of the academy. This type of analysis affords us an entry into the mind of the stammaitim and the concerns motivating the composition of their *sugyot* and extended narratives.

66 Rovner (1994, 191–195) explains the nature of the exhaustive list of sources on positive time-bound commands from elsewhere in the Talmud, that were used as the *sugya*'s component texts.

67 The structure of TY is described in Rubenstein (1999, 86–87) and, more fully, in “Elisha ben Abuya: Torah and the Sinful Sage,” *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7 (1998): 139–225, pp.148–151; N. Beeri, יצא לתרבות רעה: אלישע בן אהר (= *Went Forth Into Evil Courses: Elisha ben Abuya – Aher*, Tel Aviv: Miskal – Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books, 2007), 95–99. It should be borne in mind with regard to the Yerushalmi Aher complex, as opposed to the Bavli one, that structural unity does not necessarily form a narrative unity.

Jewish Hawking in Medieval France: Falconry, Rabbenu Tam, and the Tosafists

by Leor Jacobi

... when the Israelites left Egypt they were comparable to a dove that fled from a hawk and entered a small hole in a rock and found a snake's nest. She could not enter any further because the snake was there, and she could not turn around for the hawk was waiting outside. What did the dove do? She began crying out and flapping her wings so that the owner of her birdhouse would come and rescue her. (Canticles Rabbah 2, 2)

An interdisciplinary approach is useful in interpreting medieval rabbinic sources related to hawking. Traditional rabbinics, Jewish history, general history, the history and modern practice of hunting and falconry, zoology, and medieval art all must be harnessed in unison. In this manner, much light is shed on the various aspects of the practice, which are otherwise distanced from the modern gaze by a wide dark chasm of ignorance regarding “primitive” hunting techniques.

Hawking, otherwise known as falconry, is a method of hunting which utilizes captive trained predatory birds. It was developed in ancient times somewhere in the East—the precise time and location lost in the mists of ancient Eastern prehistory. Apparently, it was relatively unknown to the ancient Greeks and Romans, who did not practice it. Falconry was

developed extensively by the Persians, through whom the Babylonian Jews became acquainted with it. The practice spread independently both to Arabia and west into Europe.¹ Falconry reached an apex in the Middle Ages and Renaissance periods, but in the modern era it was displaced to a great extent by the use of firearms.² The present article explores the medieval Jewish knowledge of, and especially the exploitation of this technique, centered in twelfth-century Northern France in the communities surrounding the great master Tosafist, Rabbenu Tam. Various concerns regarding the Jewish dietary and other laws will be addressed in depth, as well as medieval biblical exegesis, all with an eye towards extracting material which may be of interest to general historians and scholars of falconry.

Rabbi Jacob ben Meir Tam ('*Rabbenu Tam*,' ca. 1100–1171) was a towering figure of medieval French Jewry, probably the dominant personality of the era.³ He was the primary force behind an entire legal school of *Tosafists*, which branched out over all of Jewish Europe and

- 1 About the vexing question of the earliest developments of falconry, a very useful study is that by Kurt Lindner, *Beiträge zur Falknerei und Vogelfang im Altertum*, Berlin, 1970. Recent detailed articles are by Karin Reiter, "Falknerei im alten Orient? Ein Beitrag zur Geschichte der Falknerei," in *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft in Berlin*, 120 (1988), p. 189–206, and "Falknerei im alten Orient? II. Die Quellen," in *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft in Berlin*, 121 (1989), p. 169–196. See also Jeanny Vorys Canby, "Falconry (hawking) in Hittite lands," in *Journal of Near Eastern Studies*, 61 (2002), p. 161–201. I am deeply grateful to Professor Baudouin Van den Abeele for providing these references and especially for his useful observations, which resulted in many revisions to this paper. Also see: Wietske Prummel, "Evidence of Hawking (Falconry) from Bird and Mammal Bones," in: *International Journal of Osteoarchaeology*, Vol. 7 (1997): p. 333–338.
- 2 Epstein, Hans J., "The Origin and Earliest History of Falconry," *Isis*, Vol. 34, No. 6 (Autumn, 1943), pp. 497–509.
- 3 Biographies may be found in all Jewish and standard encyclopedias. Most recently, see: Avraham Rami Reiner, *Rabbenu Tam and his Contemporaries*, Jerusalem, 2002, Hebrew University doctoral dissertation (English Abstract).

whose legal opinions appear on the page of virtually every edition of the printed Talmud. The grandson of the preeminent commentator Rabbi Shlomo Yitzchaki ('*Rashi*,' ca. 1040–1105), he also wrote on grammar, and composed a *piyyut* (Hebrew “liturgical” poetry) describing the traditional (masoretic) punctuation and cantillation marks of the Hebrew Bible.⁴ Rabbenu Tam first expressed the central principle of textual criticism, which many hundreds of years later was termed *lectio difficilior potior*.⁵ His elder brother and teacher, Rabbenu Samuel ben Meir ('*Rashbam*') studied with *Rashi* directly, and is particularly well-known for his innovative Biblical interpretations; a relatively rare foray of Rabbenu Tam's into biblical interpretation will be the topic of section III.

I. Silver Talons on the Hawk of the Jewish Antichrist

Rabbenu Asher... wrote in his *Tosafot* that he received a tradition that Rabbenu Tam would put talons of silver on his hawk, like shoes, when he wanted to eat what it trapped.⁶

4 See Henry Englander, 'Rabbenu Jacob ben Meir Tam as Grammarian,' in HUCA 15 (1940), pp. 485-495 and the piyyut fully annotated in the popular Hebrew edition:

וינפלד, שמואל יהודה בן יעקב שאיל, טעמי המקרא: של כל כ"ד כתבי הקודש שמותייבם, חוקותיהם ערוכים בטבלאות בתוספת השיר של ר"ת לחוקי טעמי המקרא, ירושלים: אשכול, תש"נ.

5 א"ש רוזנטל, "רב בן-אחי ר' חייה גם בן אחותו?", ספר חנוך ילון, ירושלים תשכ"ג, עמ' 288. See also: Haym Soloveitchik, *The Use of Responsa as a Historical Source* (Hebrew), Jerusalem, 1990, p. 40. Rabbenu Tam formulated the principle *lectio difficilior* as follows:

'שתלמידיים המגיהים אינם מגיהים דברים של תימה'. ספר הישר (חלק התשובות, ברלין 1898) סימן מד.

6 Throughout this essay, biographical information from Bar Ilan University's Responsa Project Software has been copied freely. Rabbi Asher ben Jechiel was born ca. 1250 in Germany, and died in 1327 in Toledo, Spain.

שיטה מקובצת לרבינו בצלאל אשכנזי [מכון אופק, תשס"ה] חולין נג, א: וכתב הרא"ש ז"ל בתוספותיו ששמע כי ר"ת היה עושה לנץ שלו, כשהיה רוצה לאכול מצידתו, צפרנים מכסף כמו מנעלים.

It may be possible to infer from this passage that there were also occasions on

So states Rav Betzalel Ashkenazi (ca. 1520–ca. 1592) in his monumental *Shita Mekubetzet*.⁷ An illuminating article written by Avraham Reiner describes three delicate questions in biblical interpretation, which Henri I (known as a very devout Christian) asked of Rabbenu Tam, and the favorably received responses.⁸



Illustration 1: Henry I, Count of Champagne. Bibliothèque municipale de Toulouse, Ms 450 - fol. 190r, http://numerique.bibliotheque.toulouse.fr/cgi-bin/superlibrary?a=d&d=/ark:/74899/B315556101_MS0450_190R

At the end of Reiner's article, he reports that the aforementioned quote from *Shita Mekubetzet* was verbally cited to him by Simha Emanuel, as proof of Rabbenu Tam's exemplification of some rather surprisingly “French” hunting practices.⁹ It seems particularly appropriate to quote

which Rabbenu Tam practiced hawking without the intention to eat what his hawk trapped, and in those cases he did not utilize the silver talons.

7 Literally: *compendium of opinions/approaches*. bHulin 53a, from a lone manuscript published separately in 2005 by both Machon Ofeq and Machon Ahavat Shalom. The editor of Machon Ofeq's edition, Rabbi Avraham Shoshana, claims that the manuscript was written by Rabbi Betzalel Ashkenazi's own saintly hand.

8 לזכרו של פרופ' ישראל משה תא שמע: דברים שנאמרו באזכרה לכבודו ט"ו בכסלו 36-29 עמ' (2005), תשס"ה, ירושלים, תשס"ה = Reiner, Avraham, 'Rabbénu Tam et le Comte Henri de Champagne,' Sirat, René Samuel, *Hérigates de Rachi*, 2006, p. 38.

9 In *Hamlet*, Shakespeare referred to French falconers as a paragon of (over)enthusiasm for their sport: 'We'll e'en to't like French falconers, fly at anything we see.' Act II, Scene 2. The tinge of satire may refer to the traditional wide variety of game still pursued in France, as opposed to a more sophisticated “sport” already popular in

Reiner's conclusion in his French translation:

Rabbénu Tam avait-il l'habitude de chasser, selon la coutume des nobles de France? Il me semble difficile de mettre en doute l'authenticité de cette description qui, selon notre point de vue montre que Rabbénu Tam était mêlé, plus que nous ne l'avions soupçonné jusqu'à présent, à la vie française et champenoise!¹⁰



Illustration 2: The Manesse Codex (UBH Cod. Pal. germ. 848), 1300-1330: König Konrad der Junge (fol. 7r)
<http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpg848/0009>

England at Shakespeare's time. Also, in *All's Well that Ends Well*, a 'Gentle Astringer' (=hawker, falconer) plays a role in the French court. Act 5, Scenes 1 and 3. See discussion in: Horobin, *Falconry in Literature*, Hancock, 2005, p. 46. <http://www.hancockhouse.com/products/pdfs/FalLitChap.pdf> (retrieved 17/11/2011).

- 10 For a related discussion of the French and Byzantine influence on the actual legal approach of the Tosafists, with a focus on Rabbenu Tam, see: José Faur, 'The Legal Thinking of the Tosafot: A Historical Approach,' *Dine Yisrael*, Volume VI (1975), pp. Xliii–lxxii; on a somewhat more skeptical note: Haym Soloveitchik, 'Dialectics, Scholastics, and the Early Tosafists' (Hebrew), in *Sidra 24-25* (2010), pp. 267–272.

From this source attributed to Rabbenu Asher (*Rosh*) by Rabbi Betzalel Ashkenazi, Reiner concludes that Rabbenu Tam himself practiced hawking. It seems quite likely that Rabbenu Tam was, in fact, more of a “Frenchman” than we may have realized, but it would be premature to reach a historical conclusion based on this source. Indeed, as Reiner states, it would be difficult to impeach the authenticity of such a statement stemming from Rabbenu Asher, even if the temporal separation of a hundred and fifty years, and the geographic and linguistic distance between Tsarfat and Ashkenaz do leave some room for doubt. However, after analysis of the manuscript sources, it seems highly unlikely that the *Rosh* himself actually wrote these words. A number of factors lead to this conclusion—even if none of them alone is more than a cause of doubt.

First of all, if this tradition, with its legal ramifications in terms of kashrut, was transmitted by the Rosh, we would hope for some mention of it in his other writings, or at least in the codex by his son Jacob, the *Tur*. Even though not all halakhic opinions discussed are found in *Piskei Ha-Rosh* and *Tur*, this one attributed to Rabbenu Tam is actually conspicuous in its absence.

More directly, this section itself does not appear in any of the four known manuscripts of Rabbenu Asher's own *Tosafot* on Tractate Hullin. In the introduction to the recent critical edition of Rabbenu Asher's *Tosafot* on Hullin, R. Eliyahu Lichtenstein states that some of the citations of the *Tosafot Ha-Rosh* in *Shita Mekubetzet* may have originated from a later editor and not from Rabbenu Asher himself.¹¹ Much evidence supports his hypothesis in the present case.

Shita Mekubetzet also records there, in an adjacent reference, that

11 Mossad HaRav Kook, 2002, p. 6, "יש לפקפק". A comprehensive study of all such citations to *Tosafot HaRosh* in *Shita Mekubetzet* on Hullin that are not found in our manuscripts is a scholarly desideratum. If a pattern would emerge linking these additions with the *Tosafot* by Rabbenu Peretz, our conclusions here would be further solidified.

Rabbi Perez ben Elijah of Corbeil (Rabbenu Peretz died ca. 1298¹²), a noted French Tosafist and student of Rabbenu Yehiel of Paris,¹³ attributes to Rabbi Isaac of Norwich (who will be discussed later) a practice seemingly identical to that attributed to Rabbenu Tam:

Similarly, Rabbenu Peretz... wrote in his *Tosafot* that: 'Rabbi¹⁴ Isaac of Norwich from the Land of the Island [=England] would do so [as follows]: His hawk, which is called *esparviere*, would have its feet covered and on its talons, silver, while hunting fowl, lest it inject venom. This is the proper procedure (*halakha l'ma'ase*).' Until here [I have quoted verbatim the words of Rabbenu Peretz].¹⁵

- 12 Died between 1297 and 1299, according to Benjamin Richler, see: בנימין ריצ'לר, 'על כתבי היד של "ספר היראה" המיוחס לרבי יונה גירונדי, עלי ספר 58 עמ' 23, הע' 58. My thanks to Rami Reiner.
- 13 The mother of Rabbenu Peretz hailed from the prestigious Kimhi family. Her father, Rabbi Mordechai was a grandson of the illustrious Rabbi David Kimhi ('Radak'), whose father, Rabbi Yosef composed *Sepher Ha-Zakkut* as a response to Rabbenu Tam's foray into the field of grammar. Rabbenu Tam wrote regarding the conflict between Menahem and Dunash, generally taking Menahem's side in the controversies. Rabbi Yosef Kimhi apologized profusely in the introduction for his daring to speak against the "king," but that did not stop Rabbenu Tam's student "Binyamin" from responding harshly in the margin of a manuscript of *Sepher Ha-Zakkut*, as reported by Urbach, p. 108. (According to Golb, *Normandy*, pp. 316–318, this is the same Rabbi Benjamin who appears in *Tosafot* and who participated in a disputation with a Christian.) The genetic genealogy of the Kimhi family has been recently studied by Matt Gross, and has thus far appeared in a popular article by this author: 'Racing Backward in Time,' *Mishpacha* magazine, 10.20.10.
- 14 The term "Rabbi," as opposed to "Rabbenu," which Shita Mekubetzet attributes to most sages, somewhat suggests that Rabbi Isaac was not a profoundly influential scholar, which seems reasonable given the dearth of citations of his rulings in the writings of the English Tosafists themselves.
- 15 שיטה מקובצת לרבינו בצלאל אשכנזי [מכון אופק תשס"ה] חולין נג, א וכן כתב הר"ף ז"ל בתוס' שה"ר יצחק מנורוויץ בארץ האי [=אנגליה, ליאור] היה עושה כן, היה נץ שלו שקורין אשפרווי"ר חפוי ברגליו ובצפרניו כסף לצוד עופות פן יטיל ארס. וכן הלכה למעשה. ע"כ.

The attribution may be considered highly reliable. No parallel is available, as Rabbenu Peretz's writings on this tractate are not extant, and are known to us only through *Shita Mekubetzet* as well as other secondary sources who cite this lost work. The two attributions of this practice of utilizing silver talons appear side by side in *Shita Mekubetzet*. I will argue that this one is the original and not the attribution to Rabbenu Tam. Even if we were to accept that the Ashkenazi/Sephardi Rabbenu Asher himself wrote this particular *Tosafot*, despite the considerable evidence that he didn't, the French Rabbenu Peretz would remain a much more reliable source for identifying the French sage who constructed talon covers. In Part III of this article, we will see another ruling governing a falconry practice, which was also transmitted through Rabbenu Peretz himself.

The only other medieval source discussing talon covers is Rabbi Menachem, son of the martyr Aaron, son of Zerah, in his primarily legal work *Tzedah La-Derech*.¹⁶ Rabbi Menachem was born in 1310, in Navarre, probably in the town of Estelle, the son of refugees from Philip the Fair's great French expulsion of 1306. His own parents were murdered, along with several thousand other Jews, during the persecutions of 1328 in Navarre.¹⁷ He himself was reportedly severely beaten and left for dead, but subsequently saved by a righteous gentile neighbor. Rabbi Menachem studied in the *yeshiva* of Toledo, under Rabbenu Yehuda ben Asher, and in Alcalá (de Henares), where he was eventually appointed Chief Rabbi in 1361. In the introduction to *Tzedah*

16 The work also includes substantial ethical and medical materials. The relevant passage reads:

ואם כסו צפרני הדורס בכסף או כיוצא בו וצד בו עוף מותר לאוכלו שהרי לא הטיל בו ארס והוא שלא ניקב אחד מהאברים שהנקב פוסל בהם. (צדה לדרך, למברג 1859, המאמר השני, הכלל הראשון, עמ' מ"ז).

17 Reimann, A. "Menachem Ben Zerach" in *Annuario di Studi Ebraici I*, Ed. Cassuro, U., 1935, p. 147-8.

אידלברג, שלמה 'הספר "צידה לדרך" ומחברו, רבי מנחם בן הקדוש רבי אהרון בן זרח'. הקונגרס העולמי למדעי היהדות 6, ג (תשלג) ע"ע 15-30.

La-Derech, he writes that between the years 1350 and 1368 he studied Talmud in Alcalá with the *Tosafot* of Rabbenu Peretz “continuously, day and night” along with his study partner, the former Rabbi of Alcalá.¹⁸ That is the only time in the entire work that Rabbenu Peretz is mentioned by name; thus, it would be safe to assume that after 18 years of Talmud study utilizing his *Tosafot*, that opinions and traditions found in those *Tosafot* must be well represented in Rabbi Menachem's opus.¹⁹ I propose that those *Tosafot* of Rabbenu Peretz are themselves the direct source of the ruling found in *Tzedah La-Derech*, with not only the name of the *Tosafot* omitted by Rabbi Menachem, but also that of the enigmatic Rabbi Isaac of Norwich, the most probable originator of the silver talon covers.

A scholar/scribe eventually mentioned the practice of silver talon covers in a gloss to his copy of Rabbenu Asher's *Tosafot*. (The text of this very manuscript, or a copy of it, was reproduced by the Spanish Rabbi Betzalel Ashkenazi in his *Shita Mekubetzet* and was later lost.) Toledo or its vicinity seems the most likely location for this addition, the intersection of *Tosafot* by Rabbenu Peretz, *Tzedah La-Derech*, and

18 צדה לדרך, למברג 1859:

‘ואחר כן באתי אל הארץ הזאת בשנת צ”א ועכבוני באל”קלעה ולמדתי שם עם ה”ר יוסף אבן אלע”ש נ”ע והיינו חוזרים תמיד יומם ולילה הוא ואני מראש המסכת בתוס’ רבי’ פרץ...’

19 However, Rabbi Menachem was a direct student of Rabbenu Yehuda, son of Rabbenu Asher, at the famous *yeshiva* in Toledo. In addition, in the introduction to *Tzedah La-Derech* he indicates that, not surprisingly, the study was centered on the teachings of Rabbenu Asher, so the possibility that the source of the law in that compendium is *Tosafot Ha-Rosh* cannot be ruled out. Nevertheless, the *Tosafot* by Rabbenu Peretz seem like a much more likely source as the author was immersed in it while compiling his tome, and we have much greater cause to believe that the ruling actually appeared there. Aviad Markovitch informs the author that a published scholarly work indeed documents the relation between *Tzedah La-Derech* and the *Tosafot* by Rabbenu Peretz, but should this work exist, I have been unable to locate it. It reportedly claims that Rabbi Menachem's mention of Rabbenu Peretz is meant to absolve himself of the obligation to quote Rabbenu Peretz by name repeatedly within the work.

Tosafot Ha-Rosh, and the fermentation ground for the *Shita*.²⁰ This gloss may have been quoted and adapted directly from the *Tosafot* by Rabbenu Peretz, although the possibility of influence from the work *Tzedah La-Derech* should not be discounted. The lack of an attribution found in *Tzedah La-Derech* may be a crucial intermediate step in the eventual mistaken attribution. In Spain, the perceived distinctly “French” practice was ascribed to the prominent French Rabbenu Tam. It makes little difference if the silver talon covers may have technically originated in the French “satellite” of Angleterre, the Sephardi eye justifiably saw Tsarfat, probably in all things associated with Jewish hawking. Furthermore, the construction of silver talon covers itself clearly indicates great personal wealth, an additional factor which may have suggested Rabbenu Tam to the Spanish scribe.

It should be noted that the appearance of two identical traditions side by side with different attributions is a common phenomenon in the earlier rabbinic Talmudic corpus. Our catch-all compendium *Shita Mekubetzet* could provide a later model for some of those earlier parallels, as well as itself being understood according to critical scholarly methods already applied to the more nebulous Talmudic examples.

The issue regarding Talmudic literature has been methodically addressed by Shamma Friedman. The first question to ask is whether we are discussing two actual historical events, two ancient traditions regarding one historical event, or one event with an earlier version closer to the historical truth and a later, edited and adjusted version. The first

20 It should be noted that according to Urbach, Rabbenu Asher himself made use of the *Tosafot* by Rabbenu Peretz on certain tractates, perhaps also in Toledo, after his migration to Spain. Furthermore, according to Urbach, Rabbenu Asher directed criticism towards the *Tosafot* by Rabbenu Peretz on Tractate Hullin in particular. Ibid. p. 581. Regarding this criticism and the influence of the French *Tosafot* by Rabbenu Peretz in Spain, especially on *Ritva*, a contemporary of Rabbi Menahem, see: Ephraim Kanarfogel, 'Between Ashkenaz and Sefarad: Tosafist Teachings in the Talmudic Commentaries of Ritva,' in: *Between Rashi and Maimonides*, New York, 2010, especially p. 262–267.

model is characteristic of very traditional rabbinic scholarship (and therefore not even discussed by Friedman); the second possibility of two ancient parallel accounts is adopted by many modern scholars and endearingly referred to by Friedman as *zakhor v'shamor*.²¹

The third possibility, which Friedman champions in general, he refers to as *parashah shenithadesh bah davar*.²² He explains:

Similar but differing texts do not spring into existence in primeval twinship. Changes come about developmentally and usually editorially, and their effects can be recognized in terms of a wide range of well-known literary and stylistic categories, which are far from unique to our corpus.

This approach would be more fruitful in evaluating our parallel between Rabbenu Tam and Rabbi Isaac of Norwich. Elsewhere, Friedman explains that the general tendency in Talmudic and other parallels is to shift over time towards the more famous person and place names.²³ In this case, that would be Rabbenu Tam, obviously, as opposed to Rabbi Isaac of Norwich, our unknown "*lectio difcilior*."

To return to the basic issue at hand, of identifying the historical creator of the silver talon covers, an additional factor obviating the attribution of the practice to Rabbenu Tam himself, is the absence of any mention of it in *Sepher Ha-Teruma*, by Rabbi Baruch ben Rabbi Isaac (ca 1140–),²⁴ a student and associate of Rabbenu Issac of Dampierre, nephew

21 "Uncovering Literary Dependencies in the Talmudic Corpus", S.J.D. Cohen (ed.), *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, Providence 2000, pp. 35–57, especially the beginning. Also see the beginning of his:

"שני ענייני חנוכה בסכוליון של מגילת תענית", ציון עא (תשס"ו), עמ' 5-40.

22 Ibid, p. 38.

23 פרידמן, שמא יהודה. 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי' בתוך: ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן (תשנ"ג), עמ' 132.

Also appears in: 'עמ' 400-401 תשס"ה, גן, תשס"ה, רמת גן, גולנינקין, רמת גן, תשס"ה, עמ' 401-400.

24 According to Simha Emanuel, Rabbi Baruch was a distinctly French sage, and did not hail from Worms or represent Ashkenazi schools as commonly reported by

and successor of Rabbenu Tam. On the contrary, *Sepher Ha-Teruma* takes a lenient stance, which is much more likely to reflect Rabbenu Tam's own legal opinion than the stringency, which probably led to the manufacture of the silver talon covers.

Before elaborating on this point, and explaining the opinion of the *Sepher Ha-Teruma*, the Jewish legal rationale for the manufacture of silver talon covers requires some background explanation.

Exodus 22:30 states: “And ye shall be holy men unto me: neither shall ye eat [any] flesh [that is] torn of beasts in the field; ye shall cast it to the dogs.” According to traditional rabbinic interpretation, any animal which has been sufficiently mauled (Mishna Hulin 3, 1) by specific predators, or has had certain of its vital organs damaged (Mishna Hulin 3, 3), is rendered unfit for consumption—*treif* in the original Hebrew of the verse—even if it was subsequently slaughtered according to legal procedures. The Babylonian Talmud (Hullin 53a) explains that this disqualification of mauling is due to venom, which is released via the claws or talons and subsequently causes the puncturing of internal organs (*Rashi*, bHullin 53b) or death (*Tosafot*, bHullin 42a). The fact that this understanding appears to contradict our modern scientific understanding

many sources, including Urbach. I found through searches on the Bar Ilan Responsa Project software that the work *Sepher Ha-Teruma* quotes Rabbenu Tam by name about a hundred times.

שמחה עמנואל, 'ואיש על מקומו מבואר שמו': לתולדותיו של ר' ברוך בר יצחק, תרביץ סט (2000), עמ' 423-440.

רב ברוך בן רב יצחק, ספר התרומה (וורשא, 1897) הלכות טרפות סימן כה: ובהדי דשליף צפרניה אז שדי זהרי' וארס וא"כ כשהנץ או העוף טמא אחד הכה על עוף טהור בידו אם בעוד היד על העוף טהור שחט העוף קודם שהסיר ידו כשר דאין זורק ארס כי אם כשמסיר ידו מיהו יש ליזהר מזה כי יש פעמים שמסיר ידו מעל הטהור וחוזר ומכה ואינו ידוע.

מתחזר ויטרי הלכות שחיטה מספר התרומה (מה' הורוביץ, עמ' 755-782) סימן כה: או עוף טמא שהכה עופות טהורים. נץ בעוף הגס. וגז בעוף הדק. ושאר עופות בדכוותיהו טריפה. ואם שחט העוף טהור קודם שהסיר העוף טמא ידו מעליו כשר. אבל יש לחוש שהסיר ידו שלא בפניו אסור.

of animal physiology has long been the topic of much debate, which is beyond the scope of our discussion, but which I hope to address in depth in a future article.²⁵

Thus, any fowl mauled by a large raptor, such as an astor (hawk) or a falcon, is disqualified from consumption under Jewish law as *treif*. However, the Mishna states that a *netz* (interpreted by *Rashi* and most interpreters as a small raptor, such as an *esparviere*, a sparrowhawk) only produces enough venom to disqualify small fowl such as a dove, but not larger fowl, such as a duck, goose, or chicken. Its relative ease of availability and affordability likely account for the fact that the sparrowhawk is probably the most commonly mentioned bird of prey in medieval Hebrew sources discussing falconry or *kashrut*.²⁶

Furthermore, the Babylonian Talmud understands that this venom is released upon the withdrawal of the talons or claws, not upon their application. Thus, if the prey is ritually slaughtered while still in the clutches of even a large predator, the fowl is permitted. This leniency is endorsed cautiously, and appears to have been relied upon in practice by certain Jewish communities, as the decision is codified in the early French liturgical and legal compendium, *Mahzor Vitri*, and later *Tosafot* (bHulin 53a) refers to them as a living actuality: “There are those who err in

25 Explanations from modern perspectives have been offered by Rabbi Eliyahu Dessler and Rabbi Aryeh Carmell in *Michtav Me-Eliyahu*, Vol 4, Jerusalem, 1983, p. 355, note 4 (see also *Sihat Hullin* in Hebrew, cited below), which are further discussed by Natan Slifkin (in his forthcoming *The Torah Encyclopedia of the Animal Kingdom*). In Maimonides' Code, one finds no explicit mention of the venom. Rabbi Dessler maintains that the sages of the Mishnah and Tosefta had other rationale behind these laws, in addition to the explanation of the venom. Perhaps these early sages did not have venom in mind at all but, rather, *Drisa* was simply the most direct manifestation of the biblical prohibition on eating *treif* (Exodus 22:30). The latter point itself is stated explicitly by Maimonides in *Hilchot Shehita* 5, 3.

26 Use of larger birds was often restricted to the nobility, and may have been prohibitively expensive. 'The Decline of Falconry in Early Modern England,' in *Past and Present* 157 (Nov. 1997), p. 46.

permitting..." The procedure, as discussed by *Tosafot*, is depicted here by Rabbi Amitai Ben-David in his comprehensive illustrated *Sihat Hulin*:²⁷



Illustration 3: Rabbi Amitai ben David, *Sihat Hulin*, Jerusalem, 2003, p. 343

However, this practice was not endorsed by the *Tosafot* and all subsequent legal authorities. The reason stated is that although the practice is absolutely permitted from a technical standpoint, in fact implicit in the anonymous later strata of the Talmud,²⁸ it should not be actually relied upon, as the raptor usually strikes repeatedly, and will thus release its grip (injecting the venom) and reattach itself, without the

27 אמתי בן-דוד, ספר שיחת חולין, ירושלים, תשס"ג, עמ' 343.

28 Which in and of itself, strongly suggests Jewish falconry in the East, already assumed by the falconry historian Hans Epstein, in 'The Origin and Earliest History of Falconry,' *Isis*, Vol. 34, No. 6 (Autumn, 1943), pp. 497–509.

owner necessarily perceiving this.²⁹ Dr. Nick Fox, a Conservation Biologist specializing in raptors and falconry, wrote in a communication dated June 13, 2011:

Occasionally a raptor will strike prey a passing blow, but normally, once it has got the prey in its claws, it never lets it go, not if it can help it. It will hang on to the prey and if unattended will kill it, pluck it and eat it. But the falconer hastens to the spot and if the prey is not yet dead, kills it himself. So that is the norm.

Andrew Knowles-Brown, an expert English falconer and hawk breeder, estimated in a private communication dated June 12, 2011, that approximately 75% of hawk kills of bird prey are accomplished without the hawk ever releasing its talons. Nick Fox wrote in *Understanding the Bird of Prey*:

When the muscles contract, the foot closes tightly. The tendons slide in grooves in the underside of the toe bones and are held in place by tough sheaths. The sheaths are lined with fine ridges rather like the grooves of a fingerprint and engage with rough ridges on the tendons themselves (figure 1.17.2). When the foot tightens, these ridges lock together like a ratchet mechanism on a handbrake. Possibly, you will have noticed a stiff, jerky, creaky effect when loosening the grip of a live hawk; this is the ratchet being forcibly overridden. The ratchet has two useful purposes for the hawk: It enables it to "lock" its foot closed on a branch while sleeping, and it means that once it has got a tight grip on its prey, it

29 The leniency of *Sepher Ha-Teruma* is, in fact, contingent upon one taking utmost care to observe that the hawk's talons have not been released previously. Still, *Tosafot* claims that this is an erroneous opinion.

תוספות מסכת חולין דף נג, א ד"ה קא משמע לן:
קא משמע לן דבהדי דשליף שדי זיהריה - יש שטועין להתיר לשחוט כשהנץ שוכב ע"ג העוף ולא הסיר רגליו עדיין דאכתי לא שליף ולא שדי ביה זיהריה ואסור לעשות כן דכשהנץ רודף אחר העוף ולוכדו מכהו כמה פעמים ברגליו ודריס ושליף כמה זימנין.

does not require much muscular effort... Of course, the ratchet, like so many devices, is subject to technical hitches; not a few ospreys have drowned by being unable to unlock from an oversized fish.³⁰

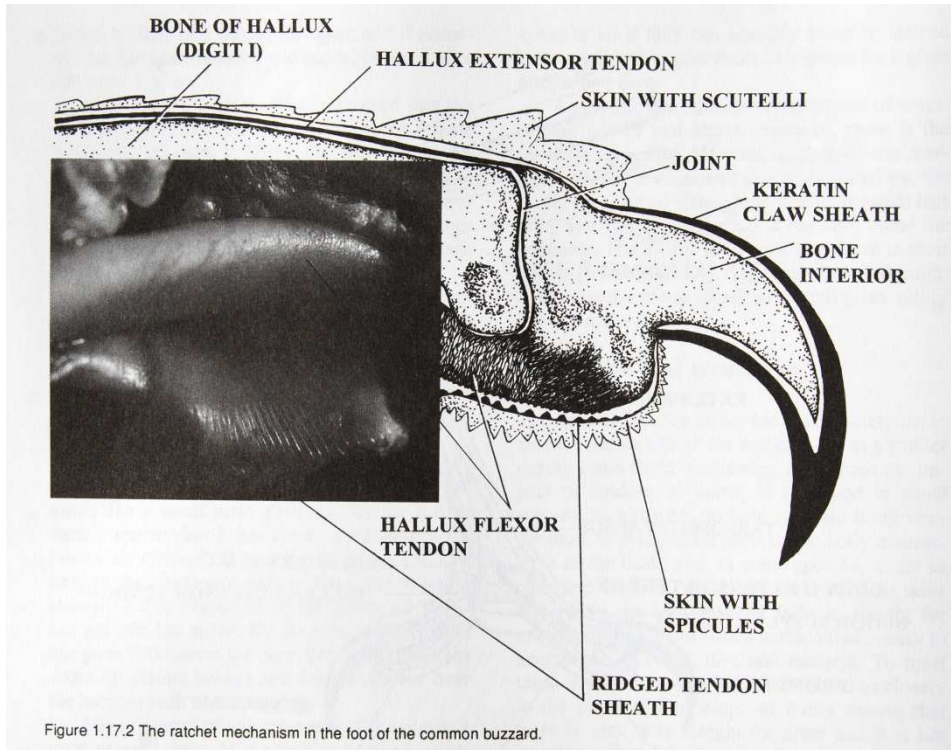


Figure 1.17.2 The ratchet mechanism in the foot of the common buzzard.

Illustration 4: *Understanding Birds of Prey*, Nick Fox, Hancock, 1995, pp. 52–3

The falcon, on the other hand, kills through high-speed airstrikes with its talons, or, after seizing the prey with its talons, by severing the spinal cord with a special notch in its mandible, referred to as the *tomial tooth*.

30 Nick Fox, *Understanding the Bird of Prey*, Hancock House, 1995, p. 52–53.

Indeed, the “killer falcon” seems much less suited for Jewish use than the hawk, and indeed, although all early descriptions of species are somewhat ambiguous, medieval Jewish sources almost invariably seem to refer to hawks, rather than falcons. The smaller *esparviere*, the sparrowhawk, can catch small birds, such as doves, and the larger *astor*, the goshawk, may trap larger fowl, such as geese. Thus, this article is primarily entitled “Hawking,” rather than “Falconry.”

What accounts for “our” *Tosafot* rejecting the basic talmudic assumption underlying the leniency of the *Sepher Ha-Teruma*?

One may argue that this is not an example of the simple tendency towards stringency of later authorities, here no longer accepting the leniency of assuming that the hawk never released its grip, which covers 75% of the cases. It seems, rather, as though *Tosafot* is describing “a different bird” than *Sepher Ha-Teruma* is, one which he claims “strikes several times with its talons” in the act of trapping the fowl. This is not the practice of the hawk, which, as we have seen, usually does not release its first grip on its prey. In other words, the descriptions of raptor predatory realities offered by *Sepher Ha-Teruma* and *Tosafot* diverge dramatically.

In our opinion, the most likely explanation is that our *Tosafot* is describing the hunting behavior of the falcon in particular, rather than that of the hawk. This medieval sage probably viewed the sport of falconry as a spectator and, not distinguishing between the falcon and the hawk, projected his impressions on all predatory raptors.³¹ In the next section we will see that the taxonomic distinction between the falcon and the hawk was commonly blurred during the medieval period, especially before Frederick's taxonomic advances, which will also be discussed later. In contrast, the lenient practice of the *Sepher Ha-Teruma* reflects an actual Jewish practice of hunting with hawks in particular, not falcons. As

31 We will see in Section IV that the high-speed attack of the falcon in particular, made it popular in spectator sports, as opposed to the earlier “bird in the bag” hawking, oriented towards food acquisition. See: “Evidence of Hawking,” *ibid.*, p. 333.

is the case with most tractates, our anonymous *Tosafot* on Tractate Hullin is attributed by Urbach to *Tosafot Tuch*, probably composed later, in the early or mid 13th century.³²

Even without this understanding of the hawk's characteristics, a Jewish hawkler may be motivated to manufacture silver talons as a stringency, which would remove any shadow of a doubt regarding possible transmission of perceived venom through the talons. However, according to this view of the *Tosafot*, that all raptors strike repeatedly, they would be an absolute requirement for any practice of hawking at all. Although *Shita Mekubetzet* on Tractate Hullin has only recently been discovered (and could thus be marginalized by many traditionalists as a practical legal source), and the mainstream authorities of *Tur/Beit Yosef*, and *Shulhan Aruch* and its commentators, were apparently unaware of the ruling described in *Tsedah La-Derech*, they did unambiguously follow the stringent opinion of the *Tosafot*—rather than *Sepher Ha-Teruma*, as would be expected—categorically prohibiting hawking (as understood, without silver talons.) Eventually, *Pri Hadash* (Rabbi Hezekiah da Silva, 1659–1698, Livorno, Italy) affirmed the stringency of the silver talons as described in *Tsedah L'Derech*, but by then we could assume that this was a mere transmission of a previous ruling, which did not reflect any Jewish practice then current.

Is it in fact possible to handicap a raptor with such a contraption as silver talon covers on its talons, and expect it to succeed in trapping prey? It may be argued that the practice was nothing more than a hypothetical legal fiction, or a legend that never existed in practice. However, Dr. Nick Fox states:

32 Urbach, *ibid.*, p. 666. It may be argued that the relative geographic and temporal proximity between the *Sepher Ha-Teruma* and the *Tosafot* obviates divergent identifications of the *netz*. However, not only was there great general confusion in the medieval period between the hawk and the falcon, but as we will see in Section II, a certain confusion probably reigned in the school of the Tosafists in particular, if only as a result of the fact that according to Rabbenu Tam himself, the identification of the *netz* as the hawk is itself erroneous!

We use beads on the falcons' claws when catching houbara uninjured for research. Sparrowhawks kill by driving in their claws, their beaks are relatively weak (unlike a falcon's). In early times, before freezers, the storage of meat was a real problem and it may well be that birds, such as quail, were caught alive and kept in a holding pen until needed for consumption later.³³

Thus we see that not only is the silver talon contraption of Rabbi Isaac possible, but this technology could provide the distinct advantage of trapping living, uninjured prey for later consumption. Further evidence to support this conclusion is found in a book written by the modern Spanish falconer, Manuel Diego Pareja-Obregon:

The project was based on studying the reaction of the different water birds that lived in the marsh when they were under attack by a bird of prey. We first placed a plastic thimble on the goshawk's talons that protected the prey from the clutch of the bird; once the different birds were captured they went on to take information of scientific interest: size, wing length, etc. Once the

- 33 The houbara is similar to a small ostrich. Although not permitted under Jewish dietary law, this bird is widely consumed by Muslim Falconers, for whom falconry is explicitly permitted in the Qur'an: "They will ask you what else is made lawful for them. Say: Those things which are fitting to eat are lawful for you, and the prey of those animals and birds of the chase which you have trained. Eat of what they catch for you and make mention of God's name over it, and fear God: God is swift to reckon." Qur'an, Chapter 5, Surah Al Ma'aida (Revelation of the Table), Verse No. 4. Allen, Mark, *Falconry in Arabia*, London, 1980, title plates and introductory pages. Qur'an quotation adapted from there and by the author from the Hebrew translation of Aharon Ben-Shemesh, Tel Aviv, 1978. The throat must be slit simultaneous to a verbal sanctification of the holy name. Apparently, at least some Muslim sects allow this slit to be performed even after the trained predator has dispatched the prey, as Dr. Nick Fox reported in a communication dated June 10, 2011. Also see: Shlegel, Hermann, *The World of Falconry: completed by a study of falconry in the Arab world*, New York, 1979.

ring was placed, they were set free...³⁴ Covering the birds' claws was not a problem, but before we started hunting the area, I made several samples with farm chickens in order to try its efficiency. These coverings *reduce the ability to kill by 85% and turned the hawk's claws into big traps* for the species to be captured. (italics – D. Horobin).³⁵

It is not clear how statistically significant this 85% figure is, but it makes no difference: Even with the handicap of these “thimbles,” the hawks are clearly able to trap other birds.³⁶ However, the primary purpose of the contraption is simply to prevent direct contact between the talons and the prey, thus interrupting the flow of the perceived venom. It need not handicap the abilities of the hawk, but may theoretically even enhance them. The prey may be either slaughtered while in the grip of the hawk—in a manner similar to that done without the contraption, as explained in *Sepher Ha-Teruma*—or taken alive.

The tradition passed on by the *Shita Mekubetzet*, which characterizes Rabbenu Tam as being personally engaged in hawking, may not be entirely

34 Manuel Diego Pareja-Obregon, *Goshawk: God Made You Eternal*. Huelva: Cartaya, 2007, p.177. I thank David Horobin for providing this reference. Pareja-Obregon also writes of a historic use of the goshawk, which, with the points of the talons filed off to prevent injury, would capture cranes and herons for use in the training of falcons to take large prey. A similar process was observed by Alan Taylor, an expert falconer, who wrote in a private communication on June 13, 2011, that he had repeatedly observed Chinese peasants flying “Tuhu” falcons at hares. The falcons “had their talons blunted and the point of their upper mandible removed to the notch... they did often take the hare alive to be used again as a released quarry for a novice falcon.

35 Pareja-Obregon, p.180. I corrected minor grammatical errors in the translation from Spanish.

36 In an initial query to falconers on June 8, 2011, before becoming aware of this source, this author asked, paraphrasing the practice of Rabbenu Tam: “Would silver ‘thimbles’ ever be placed on the talons of a hawk (astor)?” ‘Thimbles’ is the exact term used by Pareja-Obregon.

spurious, although the claim of his having manufactured special paraphernalia has no significant evidence supporting its historical veracity. All that we can do is to paint a portrait of the cultural climate in which the great sage found himself, one in which falconry occupied an important space, especially in the context of the royal court. Let us begin with a quote from the opening paragraph of the English abstract of Avraham Reiner's 2002 dissertation on Rabbenu Tam, which expands our appreciation of the master sage, and which illustrates his connection to, and influence on, other rabbinic centers, where falconry is also mentioned in the rabbinic literature:

His approach is characterized by vision, originality and magnificent mastery of text on the one hand, and a sense of “truth” in interpreting and applying halakhah on the other. Recognition of his power and ability in study and interpretation transcended his native boundaries and, as a result, students from distant places in unprecedented numbers made their way to study with him in his school in Champagne. On returning to their native cities and towns, his students brought with them a new way to interpret the Talmud and apply halakhah, which influenced all of Europe. Alongside this, Rabbenu Tam maintained a correspondence with many scholars spread across Europe, from Regensburg to the east, to Provence and Italy to the south, and across the Channel to England in the north. Such a geographic range and number of responsa exchanges had never before been known to exist in Europe, nor, seemingly, afterwards can this easily be found.

The Champagne region of France, where Rabbenu Tam resided, appears to have been a traditional center of falconry, where its practice continued.³⁷ Soon we will hear more from Rabbenu Tam's student,

37 Apparently, the practice of falconry has continued in the region without interruption until the present day. Much later, a formally organized falconry club in France named Club de Champagne was in existence from 1865 to 1870 (until the upheavals of that year). Wood, Casey and Fyfe, F. Marjorie, *The Art of Falconry*,

Rabbenu Ephraim of Regensburg, and also from Rabbi Isaac of Norwich, a prominent member of the Jewish community of Rabbenu Tam's disciples in England, a community which was probably brought to England from northern France along with William the Conqueror and the Normans.

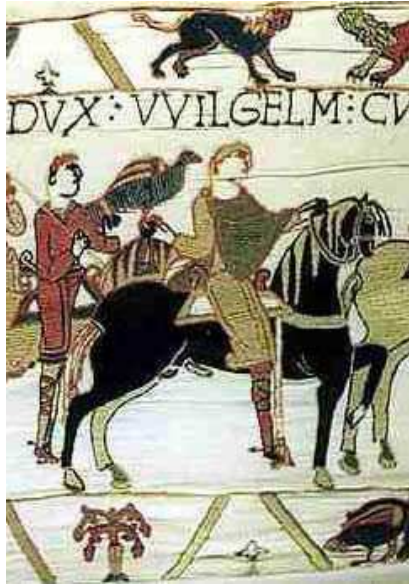


Illustration 5: William the Conqueror, Bayeux Tapestry, Reading Museum, www.bayeuxtapestry.org.uk

Rabbi Zerachya Ha-Levi, a prominent sage of Provence who was profoundly influenced by Rabbenu Tam, also weighs in on the topics of hawks and falconry. The paths of transmission of the teachings of Rabbenu Tam described by Reiner lead to the very locations in which we find evidence or discussion of Jewish Hawking.

According to Israel Ta-Shma:

R. Tam lived in Ramerupt where he engaged in moneylending

Oxford University Press, London, 1943, p. 452.

<http://www.oqimta.org.il/oqimta/5773/jacobi1.pdf>

and viticulture, typical occupations of the Jews there at that time, and became well-to-do. His business affairs brought him into contact with the nobility and the authorities, who occasioned him much trouble. To a great extent his attitude toward non-Jews in various halakhic questions was conditioned by his direct contact with them ...³⁸

One might prefer the term "affected" to "conditioned," but this underscores a central point. Falconry and hawking are considered sports of the nobility and the affluent. The activity seems out of place for the Jewry of a highly differentiated medieval society, with Jews excluded from many trades and certain aspects of the surrounding social life which falconry and hawking seem to represent.³⁹ Therefore, Rabbenu Tam's personal affluence is a strong mitigating factor against this potential objection to the very possibility of medieval Ashkenazi Jews having engaged in Hawking. According to Norman Golb, "Jacob Tam's correspondence actually indicated that he was in the service of the crown, apparently as chief counselor responsible for royal policy towards the Jews of Champagne."⁴⁰ Golb proceeds to cite medieval sources, which report that Rabbenu Tam was "a man of great wealth and beloved in the king's court." He was "[often] present in the palace of the King of France, who had great affection for him." This probably refers to King Louis VII, whose wife Eleanor was also an avid hawker.⁴¹ Golb suggests that some

38 *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1971, Vol. 15, p. 779.

39 I thank Prof. Benjamin Arbel for repeatedly stressing the gravity of this point in our personal communications. See the beginning of his 'Venice and Kytherian Falcons,' in *Acts of the 8th International Congress of Pan-Ionian Studies*, Athens, 2009, Vol III, and the literature cited there in Note 2. Indeed, I am suggesting that the results of this present study indicate the need for a reevaluation of the role of Jewish leaders in medieval Anglo-French society.

40 Norman Golb, 'The Rabbinic Master Rabbenu Tam,' in *Crusades*, Vol. 9 2010, p. 60–61.

41 David Hilliam, *Eleanor of Aquitaine*, Rosen, 2005, P. 16. Falconry is by far the form of medieval hunting most accessible to women, who are pictured in many medieval depictions, including the Flemish tapestry found in Section IV.

of Rabbenu Tam's writings surreptitiously refer to the powerful Count Theobald the Great, who once warred against Louis VII and prevailed.

A similar or even greater level of affluence may be found as well in the personage of Isaac of Norwich, to whom the practice of hawking is more reliably attributed, as discussed above. Isaac can probably be identified in the following passage as one of the wealthiest and most powerful members of medieval Anglican Jewry. As noted above, the rabbinic leadership of the entire Anglican Jewish community during that period should be viewed as consisting of disciples of the school of Rabbenu Tam.

One of the earliest known anti-Semitic caricatures, dating to 1233, was directed primarily against Isaac of Norwich:⁴²

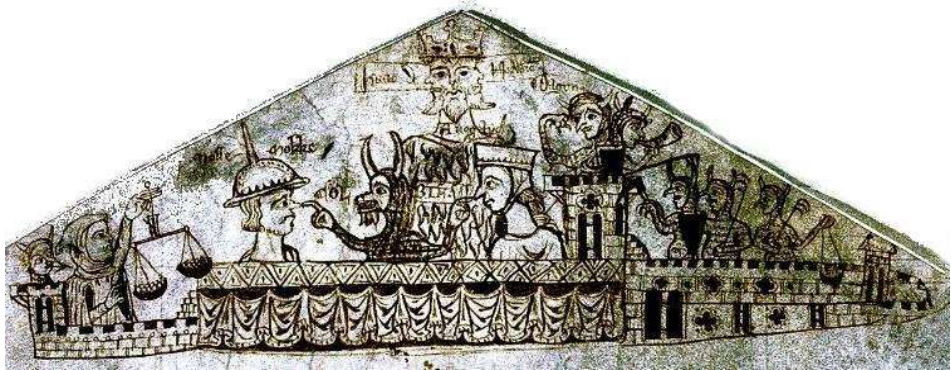


Illustration 6: Exchequer of Receipt, Jews' Roll, no. 87, Hilary Term, 17 Hen. III., 1233 The writing surrounding the head of the crowned three-headed figure reads: 'Isaac of Norwich.'
<http://www.umilta.net/tallynorwich.jpg>

The precise intention of this caricature is not clear and has been the topic of much scholarly discussion. Rabbi Isaac is portrayed as a three-headed antichrist.⁴³

42 Lipman, V. D., *The Jews of Medieval Norwich*, The Jewish Historical Society of England, 1967, P. 106–7.

43 Sara Offenberg explains that the three-headed figure is a representation of the antichrist, who denies the Christian trinity: *Expressions of Meeting the Challenges of*

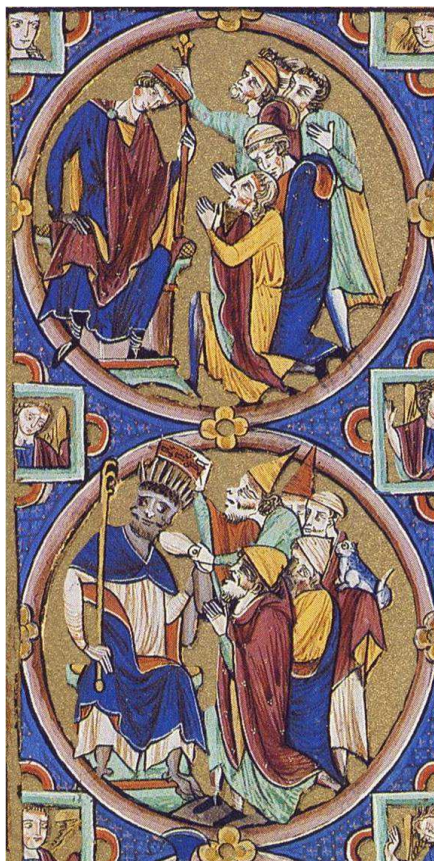


Illustration 7: Bible Moralisée, Paris 1220–1230. ÖNB/Wien, Cod. 2554, fol. 43v. Three-headed Jewish Antichrist pictured below. From: S. Offenberg, “Expressions of Meeting the Challenges of the Christian Milieu in Medieval Jewish Art and Literature,” (Hebrew Doctoral Dissertation), Beer Sheva, 2008, part 2, p.21.

the Christian Milieu in Medieval Jewish Art and Literature, (Hebrew Doctoral Dissertation), Beer Sheva, 2008, p. 31–32, image 11. See: Fellenstein, Frank, 'Jews and Devils: Anti-Semitic Stereotypes of Late Medieval and Renaissance England,' in *Journal of Literature & Theology*, Vol. 4, No. 1 (March 1990), especially Note 10 and Lipman, *ibid.*

Isaac had extensive business dealings with the upper strata of Anglican society, primarily through money lending.⁴⁴ Along with many other prominent Jews, he probably was imprisoned for an extended period sometime between 1210 and 1213. He personally had to pay a mark a day for a thousand days in order to escape capital punishment, which others indeed suffered.⁴⁵ For example, Moshe Mokke, portrayed on the left with the pointy Jewish hat, an associate of Rabbi Isaac, was later executed. This all occurred during the reign of, and under the auspices of King John, himself a legendarily avid falconer,⁴⁶ who in 1208 reserved falconry exclusively to the Crown, though his aggressiveness was curtailed by the Forest Charter of 1217 which confirmed the right of every freeman to “the eyries in his woods.”⁴⁷ The nuns of Carrow, Norfolk (so close to Norwich that today it is considered a central part of modern Norwich, just a half-mile from the castle walls) offered King John a sparrowhawk in return for having a phrase in their charter altered. Falconry and hawking are popularly practiced in the Norwich region to this day.⁴⁸

It seems as though Rabbi Isaac of Norwich's practice was later

44 See the great number of references to him in *Exchequer of the Jews*, J. M. Rigg (ed.), London, 1905.

45 BBC News of June 23, 2011 reported that DNA and other tests performed on 17 bodies found at the bottom of a well, mostly children, were probably Jewish victims of a mass-murder committed in the 12th or 13th centuries. <http://www.bbc.co.uk/news/uk-13855238>

46 Robert Oggins, *The Kings and their Hawks*, Yale, 2004, p. 65–71.

47 Richard Grassby, 'The Decline of Falconry in Early Modern England,' in *Past and Present* 157 (Nov. 1997) p. 58. Eyries = the nest of an eagle or other bird of prey, built in a high, inaccessible place.

48 Oggins, *ibid.* David Horobin, author of *Falconry in Literature*, Hancock, 2005, wrote in a private communication on June 19, 2011, “There are also quite a few references to falconry in this era in Norwich—King's Lynn, not that far away, was a chief centre for imported hawks and falcons... Norfolk has long been a stronghold of British falconry since the flat, open landscapes have provided scope for some of the more dramatic flights from the earliest times up until the mid 19th century.”

ascribed to the more prominent Rabbenu Tam. I would like to conclude this section with a methodological anecdote. An earlier version of this paper accepted the attribution to Rabbenu Tam as likely historical fact. At the time, I was rebuked by a rabbinic acquaintance. How could the great Torah sage, Rabbenu Tam, have whittled away precious hours on such a frivolous sport? He must have been engaged in learning Torah day and night! After reluctantly and inconveniently reversing my position—not for his reasons, but on the basis of additional evidence presented in this paper, and of which I was previously unaware—I received an opposite rebuke from a critical researcher, actually a cousin of the Rabbi. He accused me of apologetically refraining from casting Rabbenu Tam as being integrated with the secular culture of his time, as a hunter and inventor, embodying the spirit of “Torah and Derekh Eretz.” Indeed, when evaluating great historical figures, it is very difficult to be truly objective and prevent our own biases from clouding the historical gaze backwards, on one side or the other. If objectivity cannot be attained, it can at least be striven for.

II. The eternal *Shtadlan* sways the king with a falcon

A central thesis of this article is that the Jews of Medieval France did indeed practice falconry (or to be specific, hawking), if only peripherally, and that the locus of this activity was in the French communities which happened to surround Rabbenu Tam. A similar conclusion has already been stated, virtually “divined,” by the great falconry historian, Hans Epstein, in a footnote (39) to his “Origin and Early History of Falconry.”⁴⁹

49 Epstein, Hans J., “The Origin and Earliest History of Falconry,” *Isis*, Vol. 34, No. 6 (Autumn, 1943), pp. 497–509, URL: <http://www.jstor.org/stable/225894> Compare: A. Berliner, *Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter*, Berlin: M. Poppelauer’s Buchhandlung 1900, p. 29, who apparently stopped short of this conclusion. On the basis of *Orchot Chayim*, cited in Section III, he concluded that the Jews of Provence (!) practiced falconry—a point this paper leaves undetermined—rejecting Berliner's conclusion. I thank Gad Freudenthal for this

The source for his conclusion is an interpretation found in several medieval commentaries on the Pentateuch, one of which attributes it to Rabbenu Tam himself. We will quote Epstein's words in full:

That the Jews adopted falconry from other people is borne out in another passage. In a Hebrew commentary on the Pentateuch, *Hadar Zekenim*, composed in France in the 12th century (see: Ginzberg: *The legends of the Jews*, I, 392)⁵⁰ in its comment on Gen. XXXII, 14, Jacob is said to have presented Esau with "a bird called in French *esparvier*, which princes and knights carry on their hands."⁵¹ The word *esparvier* (*modern F. epervier; G. Sperber; sparrowhawk*) is transliterated in Hebrew characters. The same comment is quoted in a MS commentary (cited in Kasher's *Torah Shelemah*, ad. loc.) in the name of Rabbenu Tam, French, 1100-1171 A.D., as follows: "that which came to his hands,"⁵² i.e. that which is customary for a man to bring in his

important reference.

50 It is somewhat surprising that this commentary entered Ginzberg's opus of legends. The modern reader may understand it as a legend, but Rabbenu Tam probably meant it as a *pshat*—the *sensus literalis* of the verse. I thought that this citation might indicate that Ginzberg understood that Rabbenu Tam viewed it as a *midrash*, but David HaLivni indicated to me in a personal conversation in early June, 2011, that he does not think that this is so.

51 Epstein's translation of this word, *parashim*, as *knights* is particularly apt, as the biblical word typically is translated *horsemen*, its plain meaning. However, numerous medieval examples are appropriately translated *knight*, and listed as such in the monumental Ben-Yehuda Dictionary. The context of *ministers* strongly supports this reading.

הדר זקנים 5 כתבי יד, מתוך: גליס, הרב יעקב, עורך, תוספות השלם, ירושלים תשמ"ד, עמ' רטו:
 וי"א שנתן יעקב לעשו עוף שקורין אשפרייבייר שנושאים שרים ופרשים על ידיהם.
 (וכתב יד אחד מוסיף: והוא הנץ הצד שאר העופות שהוא רגיל להיות יושב ביד האדם).

52 Epstein is following the translation of the King James Bible, but the Hebrew would be most simply translated: *that which came in his hand* (singular!), i.e. certain items that Jacob was bringing; in this case, the various flocks in Jacob's possession

hand, namely, a hawk etc. which kings and princes carry in their hands to hunt birds therewith."⁵³ Thus each age sees past history in the light of its own achievements!

While we agree with Epstein's conclusion on the basis of other, more explicit evidence presented here, it seems a bit hasty to conclude from this commentary alone that some Jews did, in fact, practice falconry. Nevertheless, in retrospect, it seems that his logic is quite compelling, if we understand him correctly. The willingness of a commentator or author to project an activity back to a mythic founder is a telling sign of its presence and acceptability in his own community.

In marked contrast, the Spanish sage, Rabbenu Bachya (or Bachye) ben Asher (1255–1340), a member of the famous rabbinic ibn Halawa family and a disciple of Rashba in Barcelona, cites this commentary, but interprets it in a surprising manner. The verse states: "That which came

(figuratively "hand") mentioned explicitly in the following verses. Rabbenu Tam introduces the novel interpretation: *that which came on his hand*, i.e. a hawk. In Hebrew the same prefix, *b'*, is used to indicate both *in* and *on*. An additional factor which the commentary attributed to Rabbenu Tam (too) deftly exploits is the singular *hand* of the masoretic text. In the plain sense, one would expect that objects brought to be given to Esau would be carried in the plural: *hands*. The somewhat unexpected use of the singular *hand* suggests an object which would be carried in/on one hand alone, and never with two hands: the hawk! Other commentators exploited the singular *hand* in various ways. See *Rashi* and *Torah Shleima* ad. loc.

53 פירוש לתורה של רבינו אפרים, מתוך: תוספות השלם, י' גלים, עורך, (ירושלים תשמ"ד) עמ' רטו בראשית לב, יג. תוקן ע"פ כ"י ירושלים - הספרייה הלאומית Ms. Heb. 28°636.
שמעתי בשם הגאון רבינו תם ז"ל "ויקח מן הבא בידו" ממה שדרך האדם להביא בידו והוא הנץ שקוראין אותו בלעז אסטור שהמלכים והשרים מוליכין אותו בידם לצוד בו עופות, והוא דבר חשוב מאוד בעיניהם, לפי שצדין בו בלי פרישת מכמורת ופת ומצודה ויעקב ידע בעשו אחיו כי היה איש שדה ויודע ציד לכן נתנו במתנה.
כ"י מוסקבה גינצבורג 1059, עמ' א122:
ויקח מן הבא בידו שמעתי בשם הגאון רת' ז"ל ממה שדרך בני אדם להביא בידו והוא הנץ הנקר' בלשון לעז פלקון שהמלכים והשרים מוליכין אותו בידם לצוד בו עופות והוא דבר חשוב...

on/in his hand:' According to Rabbenu Bachya, "his hand" does not refer to the hand of Jacob, but to the hand of Esau!⁵⁴ Only Esau, the gentile hunter, would carry a hawk on his hand, not Jacob, who dwells in Jewish tents of study. We may infer from this shift of his interpretation that hawking was neither practiced nor considered acceptable in the Sephardic community of Rabbenu Bahya.⁵⁵ It seems safe to assume that Rabbenu Tam, however, in an environment where Jews did indeed practice hawking, did not have in mind the same interpretation as Rabbenu Bahya. Hence, he felt no compunction in the hawk befitting equally well to Jacob's hand.

Medieval Spain seems a doubtful location for Jewish falconry. However, Provence, home of the aforementioned Rav Zerachya and Rav Menahem Meiri, borders Northern France and Spain in more ways than one. A falconry manual was once translated to Hebrew, probably in Montpellier, Provence, entitled *Sepher Ha-Ofot Ha-Tofsim Aherim*.⁵⁶ The anonymous translator, who refers to himself as "Do'eg Ha-Edomi," was an apostate with misgivings about his betrayal of Judaism. He undertook a great translation project of twenty-four scientific and medical works from Latin to Hebrew (of which the falconry manual was the final translation) in order that more of his Jewish brethren should be able to

54 רבינו בחיי (ירושלים תשנ"ד) בראשית פרק לב פסוק יד:
 ויש שפירש "מן הבא בידו", עוף הנקרא פלקו"ן, כי מפני שהיה עשו איש ציד הביא לו העוף הזה שיצוד בו, ויהיה לפי כן שיעור הכתוב: ויקח מנחה לעשו אחיו מן הבא בידו, כי מלת "בידו" תחזור לעשו, כלומר ממה שנהג להביא בידו.

55 Earlier, in his novella to bHullin 62b, the great Spanish sage Nahmanides makes reference to having observed many others carrying around falcons, "everywhere and all the time," but it seems that he was relating to it purely as a Jewish spectator:
 חידושי הרמב"ן (מהדורת "זכרון יעקב", ישראל, תשנ"ד) מסכת חולין דף סב עמוד ב:
 ואנו רואין בני אדם בכל מקום ובכל זמן שהעוף המזומן להם לצידה והורגלו לצוד בו יותר משאר עופות כולן הוא הנקרא בלע"ז אשפרכי"ר [צ"ל אשפרכי"ר], וכן נהגו הראשונים ז"ל ללעז הנץ אשפרכי"ר וכן פירש"י ז"ל בהלכה בפ"י המשנה וכ"כ בפ"י התורה, ובל' ערבי כן נקרא נץ [נ"א בץ] בחלוף קרוב ומורגל בלשונות.

56 Barkai, Ron, *A History of Jewish Gynecological texts in the Middle Ages*, Brill, 1998 p. 27.

study and practice medicine. Then, Jewish patients would not have to rely upon gentile doctors who prescribe non-kosher remedies such as blood and prohibited fats!⁵⁷ The great bibliographer Moritz Steinschneider undertook an extensive quest to find an actual copy of the manual, but only succeeded in locating references to it.⁵⁸ Thus, there is little chance that the existence of this Provençal falconry manual informs us in any way about a possible Jewish falconry practice there. Similarly, in the next section, we will see a clear reference to Jewish falconry preserved in the Provençal legal compendium, *Orhot Haim*, however it seems that is simply a Provençal transmission of an original French source.

Returning to the topic of Rabbenu Tam's commentary, we find that much more can probably be inferred from it. However, before proceeding in a somewhat speculative direction, some caution is in order regarding the attribution of this commentary to Rabbenu Tam, especially since in Section I of the article we focused on an attribution that is probably somewhat fanciful. The only commentary that mentions Rabbenu Tam by name is that of Rabbenu Ephraim, not to be confused with Rabbenu Ephraim of Regensburg (whose legal innovation will be discussed in the following section), nor with the author of another confusingly similar

57 Gad Freudenthal, "The Aim and Structure of Steinschneider's *Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters*. The Historiographic Underpinnings of a Masterpiece and Their Untoward Consequences," in *Studies on Steinschneider*, ed. R. Leicht & G. Freudenthal, Leiden, p. 203–4. Forthcoming from Freudenthal is further discussion on the enigmatic translator, as well as a linguistic analysis of his Hebrew prose and poetry, in cooperation with Uri Melammed of the Hebrew Language Academy.

58 Steinschneider, Moritz, *Die Hebraeischen Uebersetzungen*, Berlin, 1893, p. 969–970. Provençal rabbinic sources indicate that the Jewish sages of Provence displayed a more scientifically advanced conception of bird taxonomy than did their rabbinic contemporaries, which increased over a period of two hundred years until the time of the expulsion of the Jews from Provence. Given the number of medical and scientific manuals translated to Hebrew from Arabic and Latin in Provence, this is not at all surprising.

commentary attributed to Rabbenu Ephraim ben Shimshon.⁵⁹ The identity of the author, presumably named Rabbenu Ephraim, is unknown, but undoubtedly, it was written in the early or mid-fifteenth century.⁶⁰

The work definitely dates from the early to mid-fifteenth century and thus a gap of over two hundred years separates it from Rabbenu Tam himself, a fact that should warrant historical skepticism. On the other hand, other attributions to Rabbenu Tam in the commentary are corroborated in the *Tosafot*. The author was a student of R. Yohanan ben Matitya of France, whom he quotes much more often than any other sage, lending at least some geographic proximity (even if separated by one or two expulsions). A commentary cited from Maimonides with the exact terminology, "I heard in the name of..." (*shamati b-shem*), is indeed found almost verbatim in the commentary of Rabbi Avraham ben Ha-Rambam.⁶¹ In the event that the attribution is not correct, the following

59 Which is itself quoted in this commentary, adding to the bibliographic confusion!

60 According to Simha Asaf, the author was R. Ephraim Al-Nakawa (d. 1448 according to *Malkhe Yeshurun*, p. 47, recorded elsewhere as 1442) of North Africa, son of R. Israel, author of the alternative *Menorat Hamaor*. However, Naftali Ya'akov HaKohen in his encyclopedia of rabbinic figures does not accept this conclusion, as there are other candidates from the same period named Ephraim, who may fit the bill. Our author was a student of R. Yohanan ben Matitya of France, and of an otherwise unknown mystic R. Levi ben Shem Tov.

ס' אסף, 'פירוש התורה לרבינו אפרים ז"ל', מחקרים לזכרון ר' עמרם קאהוט, ניו-יורק תרצ"ו, עמ' א-ה.

הכהן, נ' יעקב הכהן, ספר אוצר הגדולים אלופי יעקב, בני ברק, תשכ"ז-תש"ל, חלק ב', ערך תחצט. (09/02/12) <http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=22628&st=&pgnum=257>

אפרים בן ישראל נקאוה, שער כבוד ה', תוניס, תרס"ב. <http://www.hebrewbooks.org/21126> (20/02/12)

However, compare the folk style of this commentary with the Maimonidean approach of Ephraim Al-Nakawa: C. Sirat, "La pensée philosophique d'Ephraim al-Naqawa," *Daat* 5 (1980), p. 5–21.

61 אסף אלהים את חרפתי: שמעתי בשם ה' רבינו משה מר' מימון ז"ל פירוש פסוק זה אמרה רחל קודם שנולד לי בן זה הייתי חרפה וקלס בפני הבריות שהיו אומרות עלי שאיני ראויה לעשות פרי, כי אם לתשמיש לבד, והיום הזה שילדתי בן אסף אלהים את חרפתי, שהרי על כרחם

proposal should simply be modified so as not to portray Rabbenu Tam's personal psychology in devising the commentary, but rather, as an explanation for the historiographical thinking of the later generations, who pinned him down as the sage who should have conceived it.

Hans Epstein concluded his discussion by noting that “each age sees past history in the light of its own achievements!”⁶² The converse is that each age sees past history in the light of its own predicament as well, while viewing itself as reliving the stories of the mythical characters with whom it identifies. Epstein justifiably draws historiographical inferences from Rabbenu Tam's apparently anachronistic projection of falconry back to biblical times; by reversing the direction of the projection, the precise context in which the projection occurs can also inform us about the situation in Rabbenu Tam's time.

Perhaps it is no accident that Rabbenu Tam was named for the patriarch Jacob. “Tam” is an affectation added to his given name, Jacob, in accordance with Genesis 25:27, where Jacob is described as a “plain man” (KJV), in contrast to Esau, who is identified in the very same verse as a hunter. The Hebrew *tam* is translated here as *plain*, but it can also connote, *pure* or *quiet*, which is probably the intended meaning behind the appellation of Rabbi Jacob “Tam”. Rabbenu Tam, following the main current of all Jewish interpretation, probably identified strongly with his namesake, facing no small danger to himself and to his camp from his mighty brother Esau, who bears Jacob a great grudge. Jacob is helpless to defend himself, and must adopt primarily a strategy of placation. How in Rabbenu Tam's eyes is the mighty hunter Esau bought off and won over? Just as Esau's medieval counterpart, the powerful gentile king, is bought off—with a precious hawk.

יאמרו שהרי אף אני ראוייה אף לבנים. (מה' גד, עמ' 33). והשווה פירוש רבינו אברהם בן הרמב"ם, מה' ששון, לונדון, תשי"ח, עמ' צד וההפניות שם בהערות לרמב"ם עצמו.

62 Origin and History, *ibid.*



Illustration 7: Ptolemy with a falcon, *Der Naturen Bloeme* (National Library of the Netherlands, KA 16, fol. 85v), c. 1350, http://resources42.kb.nl/MIMI/mimi_KA16/MIMI_KA16_085V_MIN.JPG

Esau has complete military superiority over Jacob and his camp, just as the medieval Jewish subjects were entirely at the mercy of their king and officers. Our biblical story is the archetypical tale of the Jewish *shtadlan*,⁶³ which would be repeated over and over again throughout the history of Jewish exile. The goal of the *shtadlan* is to stave off the deadly decree of the ruler, or to enlist his protection from the mob. The role of the patriarch Jacob was one that Rabbenu Tam was actively playing himself on the medieval set of crusading massacres and the eventual expulsion of the entire Jewish communities of France and England.

63 The Hebrew term itself implies a tinge of fatality. It literally means “a striver, an attempter.” His goal is to strive to save his people, but the unfortunate fate was often already sealed. The patriarch Jacob was the successful role model for the future *shtadlan* of every age. Rabbi Haim David Azulai, *Hida*, a prominent 18th century sage and noted bibliographer, once described a fellow Jew as *shtadlan*, *parnas* (provider), and *manhig* (leader). That description may fit Rabbenu Tam as well. In this paper, the term is certainly not intended to encompass Rabbenu Tam's essence or indeed any more than one minor component.

Ephraim of Bonn relates that Rabbenu Tam himself narrowly escaped with his life from a mob of crusaders afflicting on him the punishments, which, as they understood, his people were responsible for once inflicting on their savior.⁶⁴ Rabbenu Tam passed away while protecting the Jewish community from the persecution following the events in Blois, where in the spring of 1171 thirty-one Jews (including two students of Rashbam) were immolated on pretext of the murder of a Christian child.⁶⁵ Such were the times.

Numerous medieval and ancient sources provide accounts of birds of prey being given to rulers in order to placate and influence them. They were a sort of “diplomatic currency” until the modern era. Little could win the favor of a wealthy and powerful ruler more effectively than the gift of an exotic bird of prey, which the nobleman could utilize in his hunts, and which would increase his status in the highly stratified medieval world, in which one's hawk was a significant social symbol.⁶⁶

64 The Book of Remembrances (*Sepher Ha-Zechira*), by Ephraim of Bonn, as published in *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, Berlin, 1892, p. 64. (Also cited in Golb, *ibid.*) This story is well known and has been recounted in many popular accounts of Rabbenu Tam's life.

65 Golb, Norman, *The Jews in Medieval Normandy*, Cambridge, 1998, p. 311

66 “Life on a Medieval Baronry” is a clever imaginary period account of life in Champagne of France in 1220, written by historian William Stearns Davis in 1923. While discussing the status of Jews (p. 364–5) he writes, “Every great seigneur has 'his Jew,' and the king has 'the royal Jew' who will loan him money when no Christian will do so in order to wage his wars or to push more peaceful undertakings. The Jews are indeed hard to do without because the Church strictly forbids the loaning of money on usury, yet somehow it seems very difficult to borrow large sums simply upon the prospect of the bare repayment of the same.” A footnote highlights the basic necessity of the Jewish money lender in procuring the good favors of the nobleman: “The chances of an unfriended Jew being unable to collect any part of his loan were extremely great. As a rule his hopes lay in becoming the indispensable man of business and financier of a king or other great lord who would support him in recovering principal and interest from lesser debtors, in return for great favors to himself.” What types of favors could those be?

Jacob's selection of the gift of a hunting bird as a gesture of peace is understood in its medieval context as described in Yvonne Friedman's 'Gestures of Conciliation: Peacemaking Endeavors in the Latin East':

The falcon, a hunting bird, was in and of itself a symbol of peace, as hunting was the favourite pastime for non-belligerent warriors among both the eastern and western nobility. Hunting—the use of arms outside the battlefield—symbolized peaceful encounters, somewhat similar to modern sports. This can be shown, for example, by the Bayeux tapestry, where a herald rides with a falcon on his shoulder to prove his peaceful intentions... The gift of a falcon as part of a peace treaty is further illustrated by a western illumination to William of Tyre's chronicle, showing the Hungarian king returning the hostages to Godfrey of Bouillon. The two leaders clasp right hands and a falcon sits on the Hungarian king's arm, this hunting bird being a gift to seal the agreement.⁶⁷

Davis states in general, while discussing falconry (p. 60–61): “There are few more acceptable presents to a nobleman or, better still, to a lady, than a really fine bird. Abbots send five or six superior hawks to the king when craving protection for their monasteries. Foreign ambassadors present His Royal Grace with a pair of birds as the opening wedge to negotiations. The 'reception of hawks' is indeed a regular ceremony at the Paris court.” See there as well on the ubiquitous nature of hawks in Champagne society.

⁶⁷ *In laudem Hierosolymitani: Studies in Crusades and Medieval Culture in honour of Benjamin Z. Kedar*, Iris Shagrir (ed.), Aldershot: Ashgate, 2007, 45–47. See the discussion on the depiction of the falcon being given as a gesture of peace in artwork reproduced there: Bibliotheque nationale, MS fr.9081, fol 16v. See also Friedman's “Peacemaking: Perceptions and practices in the Medieval Latin East,” in *The Crusades and the Near East*, Conor Kostick (ed.), London 2011, p. 245–6.



Illustration 8: Bibliothèque nationale de France, 9081, fol. 16v. Godfrey and King of Hungary.
<http://visualiseur.bnf.fr/ConsulterElementNum?O=IFN-07883820&E=JPEG&Deb=1&Fin=1>

Indeed, in this author's opinion, it seems likely that the medieval scene of the ruler being gifted with a bird of prey by his fearful subject — which Rabbenu Tam projects back into Genesis — is one that he was not only intimately familiar with in the Courts of the French rulers, but was an active player in, starring as the patriarch “Jacob Tam,” the *shtadlan par excellence*.⁶⁸

68 As stated in a previous note, this term is not meant here to denigrate or to depict Rabbenu Tam's main general role on the world's stage, that of the great sage. Rather, it is meant to highlight an additional component, one that could easily have

Another commentary, one authored by Rabbi Joseph (aka Rabbi Joseph Bechor Shor, ca. 1140–), a pupil of Rabbenu Tam's, also features hawking and a sort of *shtadlan* approaching another biblical gentile ruler. Correspondence between Rabbi Joseph and Rabbenu Tam is recorded in *Sepher Ha-Yashar*, and there is a tradition that at an early age he traveled to Champagne to study in Rabbenu Tam's yeshiva.⁶⁹ He is also, probably, the sage known as Rabbi Joseph of Orleans.⁷⁰ Rabbi Joseph is particularly well known for his novel bible commentary, in the style of Rashbam, and the part it played in his very active role as a community leader, filling the vacuum left with the passing of Rabbenu Tam.⁷¹ This is in an age marked by increasing physical and intellectual pressure put on the Jewish community to convert to Christianity and assimilate into French society, and Rabbi Joseph was probably Judaism's most vocal

gone unrecorded in the traditional rabbinic writings that form the bulk of our knowledge regarding the sages and their lives.

69 See literature cited by Reiner, dissertation, p 141, note 4. Golb, Norman, *The Jews in Medieval Normandy*, Cambridge, 1998, p. 308.

70 This point has been contended. See literature cited in: יהושפט נבו, פירוש רבי יוסף בכור שור על התורה, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשס"א, מבוא עמ' 1 and by Avraham Reiner in his dissertation (ibid. note 3), p. 151, footnote 4. 'Bechor Shor,' literally "first-born ox," is an addition to his name Joseph, based on Deuteronomy 33:17, which describes the biblical tribes emanating from Joseph. It appears to be a similar type of affectation as that of Rabbenu "Tam" himself. Section IV of this article will focus on Rabbenu Ephraim, aka Rav "Yakir." the Tosafists were uniquely fond of these types of nicknames. Other examples include Ri Zaqen, Yitzhaq (Genesis 27:1), and Rav Porat, another nickname for Joseph (Genesis 49:22). Apparently, the Tosafists were unique in developing this system of nicknames. Avraham Tzvi Shav-Aretz suggested to the author that we might find a parallel in the practice of assigning monks a new biblical name upon their ascending to a certain rank in the priesthood.

71 Historian Joseph Jacobs wrote in *The Jews of Angevin England*, London, 1893, p. 411, "Joseph Bechor Shor, the most important twelfth century exegete after Avraham ibn Ezra..."

apologist of the time.⁷²

Exodus 7:15 describes how Moses was commanded to approach Pharaoh, king of Egypt “on the side of the Nile River” as he “goes out in the morning to the water,” and to request permission there for the Israelites to leave Egypt. Commentators were disturbed by the apparent insignificance of the fact that the meeting took place as Pharaoh went to the river, and sought to deduce from this text various extrapolations.⁷³ One well-known interpretation is cited by *Rashi*, that Pharaoh attempted to conceal his bodily functions in order to portray himself to the public as a deity, and that he would venture out to the river in the morning in order to be sequestered while relieving himself. In contrast, Rabbi Joseph Behor Shor explains:

It is the practice of ministers and kings to tarry by the riverside, and they bring birds in their hands, such as *astor* and *esparviers*, and hunt other birds with them. It is called *riviere*, and that is where you [Moses] should speak with him, for there will not be many people there with him, so you can speak to him there.⁷⁴

72 Golb, Norman, *The Jews in Medieval Normandy*, Cambridge, 1998, pp. 308–315.

73 This might be considered part of the traditional search for what James Kugel has coined “Omnisignificance.” *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (New Haven and London, 1981). According to this approach, no biblical text can be considered simply redundant or trivial. See also the beginning of: Elman, Yaakov, ‘The Rebirth of Omnisignificant Biblical Exegesis in the Nineteenth and Twentieth Centuries,’ in *JSIJ* 2 (2003), pp. 199–249, <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/2-2003/Elman.pdf>

74 The identity of the Old French *divarre* (דיברא in Yehoshafat Nevo’s critical edition of *Bechor Shor*) is unclear. Avraham Ophir Shemesh was unable to ascertain its meaning in a recent Hebrew article (cited at end of note). However, we read it as *riviere*. Prof. Baudouin Van den Abeele wrote in a personal communication from 16.08.2011, “The point about *riviere* is very sensitive and I fully agree with this. The term *riviere*, or the verbs *riverer* or *aller en riviere* are current Old French designations for hawking, because it was very often practiced along rivers. You can

find many examples of this in the corpus of 1031 quotations of falconry in Old French texts I have published as an appendix to the following book: *La fauconnerie dans les lettres françaises du XIIIe au XIVe siècle*, Leuven: Leuven University Press, 1990, XXV + 348 p., ill. (Mediaevalia Lovaniensia, XVIII)."

The commentary of Bechor Shor reads:

פירוש יוסף בכור שור (מהדורת נבו) לשמות ז, טו:
 דרך השרים והמלכים לטייל על שפת הנהר ומוליכין עופות בידם כגון אושְׁטִיָּרָא וְאַשְׁפְּרִבְרִישׁ
 ולוקחין להם עופות אחרים וקורין דִּיבְרָא ושם תדבר עמו כי שם לא יהי עמו רוב עם ותוכל לדבר
 אליו שם (הניקוד ע"פ כ"י מינכן Munich 52, שנת 1549).

Compare also the similar commentary of *Rashbam* on this verse, and his use of the word 'לטייל', which demonstrates a clear literary relationship between the two commentaries:

הנה יוצא המימה - כדרך השרים לטייל בבקר ולרכוב אנה ואנה:

The commentary of Bekhor Shor expands upon the commentary of *Rashbam* here, adding the mention of falconry as a parenthetical statement:

"דרך השרים והמלכים לטייל על שפת הנהר - ומוליכין עופות בידם כגון אושְׁטִיָּרָא וְאַשְׁפְּרִבְרִישׁ
 ולוקחין להם עופות אחרים וקורין ריבְרָא -- ושם תדבר עמו כי שם לא יהי עמו רוב עם ותוכל
 לדבר אליו שם."

Note that the commentary of *Rashbam* is not at all related to *riviere*. Pharaoh's presence at the river is merely a function of his general wandering around. Bechor Shor's addition of the falconry element adds footing in the verse itself. This is typical of Bechor Shor's editorially active reliance upon the commentary of *Rashbam*. An extensive list of examples, including this very one, is provided by Nevo in the introduction to his critical edition on page 13.

An interesting element to consider, in regards to the literary relationship between the commentaries of *Rashbam* and Bechor Shor here, are their pictorial representations. An illustration found in the Passover Haggadah known as "Hispano-Moresque Haggadah" (reproduced further of our discussion here) clearly depicts the scene described by Rabbi Joseph Bechor Shor. An additional image in the same Haggadah, on folio 72, which is based on a parallel verse, depicts Pharaoh at the same scene, but without the raptor in hand. Indeed, there are numerous examples of repeated scenes with variations depicted in this particular Haggadah, but it seems quite likely that this second illustration depicts the commentary of *Rashbam*, in particular. The second illustration may be found at: <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&Ill>

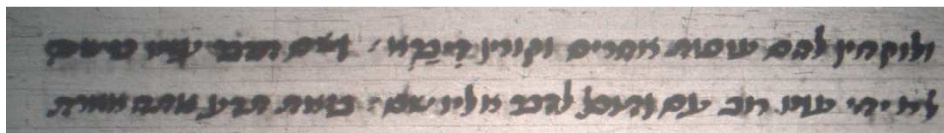


Illustration 9: Muenchen - Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 52 (1549)

ID=45326.

I discussed aspects of the French influence on this Castillian Haggadah, supporting the conclusions of Katrin Kogman-Appel, in a talk on Falconry in Jewish Art at the September 2012 ARS Judaica Conference at Bar Ilan University. I hope to elaborate on the discussion there and here in an upcoming article. See Katrin Kogman-Appel, *Illuminated Haggadot from Medieval Spain: Biblical Imagery and the Passover Holiday*, University Park 2006, pp. 42-43.

Oxford Bodleian 271/1 (also cited by Rabbi Gellis in *Tosafot Ha-Shalem* on this verse) apparently contains a later, abbreviated and paraphrased version of Bechor Shor's commentary. The word in Old French, "יברי"ש, seems to suggest a corruption from an original *riviere*, rather than *divarre*, with the *resh* graphically morphing to *yod*:

"הנה יצא המימה לצוד עופות וקורין אותן ייברי"ש ושם הוא במתי מעט ותמצא פנאי לדבר אליו."

Leiden Or. 4765 has been erroneously attributed to Rabbi Joseph Bechor Shor, but actually contains a collection of Tosafist commentaries, including his. Here already, the Old French has been completely lost:

"הנה יוצא המימה כדרך למלכים להפריח עופות."

So too, in the later compendium of Hezkuni, *riviere* has been lost:

ד"א הנה יוצא המימה, לטייל לצוד שם עופות על ידי גץ שנושא על ידו כשאר מלכים ושם תמצאו פנוי לדבר עמו. (חזקוני, מהדורת שעוועל, ירושלים, תשנ"ד).

The commentaries of Bechor Shor and Hezkuni here were discussed by Avraham Ophir Shemesh, along with the most thorough description of falconry in Hebrew that I am aware of:

אברהם אופיר שמש, "הנה יצא המימה" - למסע צייד: הרקע לביאורם של שני פרשנים צרפתיים, תלפיות יב (תשס"א-תשס"ב), עמ' 138-144.

I am most grateful to Sara Offenbergr for bringing to my attention the commentary of Bechor Shor, as well as the Haggadah, both mentioned in her 2008 dissertation cited previously.



Illustration 11: Hawking ducks at the riverside. Bodleian Library, MS. Bodley 764, Folio 76v. Note the use of the drum. The Tosaphists, in their commentaries to Genesis 25:27, describe drums being used for fowling by Esau. <http://bestiary.ca/manuscripts/manugallery1085.htm>

Riverbanks have long been a popular spot for hawking and waterfowling of all sorts, for the simple reason that wildlife is present there in high concentrations, attracted to the life-giving waters.⁷⁵ Chaucer's *Canterbury Tales* describes hawking by a riverbank, *ryure*, in 14th century England:

He coude hunte atte wylde deer
 And ryde an haukyng for ryuere
 With grey goshauke on hond
 Therto he was a grete archer
 Of wrastlyng was ther none his peer⁷⁶

The opportune moment to approach the king, the "*et ratzon*," is while he is out hunting at the riverbank with his hawk, relatively free of the crowds and the pressures of the palace. Rabbi Joseph Bechor Shor may have understood that, as a "minister," Moses would have been an active participant of the

75 'The Decline of Falconry,' *ibid.*, p. 41

76 British Library, Cx2: Folio ii3r; The Tale of Thopas, Lines 25–29. I thank David Horobin for this reference.

haukyng = hawking; ryuere = riverbank (or the type of hawking itself); goshauke = goshawk, a large hawk or astor; hond = hand.

hawking party, although this is neither indicated in the verse itself nor is it stated overtly in his commentary, and it seems rather unlikely. An illustrated depiction of this commentary of Bechor Shor is found in a Passover Haggadah produced in Spain around the thirteenth century.⁷⁷

Pharaoh is depicted as hawking on horseback, while receiving the warning, apparently from Moses.⁷⁸ The coat of arms of Castille, consisting of castles of three turrets, is incorporated in the upper portion of the illustration.⁷⁹ This illustration probably speaks as much about the extent of

77 Hispano-Moresque Haggadah, Castile c. 1300. London, British Library, MS. Or. 2737, fol. 69r. See Offenberg, *ibid.*, p. 142, who seems to have first connected the illustration with the commentary of Bechor Shor.

78 However, the fact that the character issuing the warning appears beardless suggests that it may be a depiction of Aaron, who seems to be portrayed as clean-shaven in other illustrations of the Haggadah (in contrast to the bearded Moses). This interpretation does not seem to be corroborated by any commentaries, and furthermore the verse itself explicitly states that the command was given to Moses. A subsequent illustration corresponding to a similar verse, Exodus 8:16, appears on folio 72v, and depicts a bearded Moses issuing the warning. The illustrator may have been confused by the fact that Aaron initiated the first three plagues with his staff (as opposed to the following three, which were initiated by Moses), and mistakenly extended Aaron's jurisdiction to the warnings as well. According to Narkiss, the illustrator intended to depict Moses and simply did not make a distinction, alternately drawing either Moses or Aaron with and without beards. Bezalel Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts in the British Isles I* (Jerusalem and London 1982), no. 9: The Hispano-Moresque Haggadah, p. 46. Narkiss' interpretation is followed by Offenberg in her dissertation, *ibid.*, p. 142, and seems the most likely.

79 "On the top of the trefoil arch is a gable decorated with a red clover-leaf, and flanked by two triple towers—the arms of Castille." Narkiss, *ibid.* It is worth noting that the monarchy of the Christian kingdom of Castille is related to the French and English monarchies, pronouncedly through Eleanor of England, Queen of Castille and Toledo (13 October 1162–31 October 1214), daughter of Henry II and Eleanor of Aquitaine. It is possible that the Hispano-Moresque Haggadah was the product of, or influenced by, "their Jews" of France, subjects and protected servants of these royal families. Thus, they would have been familiar with the commentary of Bechor Shor.

the practice of French falconry in the Castilian court, as it does about the influence of the French Jewish Bible commentary itself in Sepharad.



Illustration 12: Hispano-Moresque Haggadah, Castile c. 1300. London, British Library, MS. Or. 2737, fol. 69r, <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&IllID=45325>

<http://www.oqimta.org.il/oqimta/5773/jacobi1.pdf>

Riverside hawking is also depicted in an ivory ornament produced in Paris in the 14th century. Many of the pieces of this genre, which were produced for the aristocracy, depict scenes of hawking, as well as elements of chivalry and romance. In this French genre of ivory ornaments, falconry is depicted in a surprisingly high percentage of scenes. It is in this climate of the ubiquity of hawking in the consciousness of the aristocracy that we can best understand the preoccupation of the Jewish Bible commentators who served them. They clearly had hawks on their minds.



Illustration 13: Louvre, Ivory Box, Paris, 14th Century. See Riverside hawking at the bottom, far right; the use of hunting dogs in tandem, and a lure to retrieve a hawk from a tree.

<http://users.stlcc.edu/mfuller/LouvreMedievalivory.html> (retrieved 17/11/2011)

Furthermore, the ubiquity of riverside hawking in Medieval France led to an expansion of the old French term *riviere* to encompass waterside

<http://www.oqimta.org.il/oqimta/5773/jacobi1.pdf>

fowling itself.⁸⁰ The expansive sense was assumed by Rabbi Joseph Bechor Shor to exist in Hebrew as well. By applying this linguistic phenomenon to the phrase “goes out to the water,” in the Biblical verse itself, the new interpretation was born. It could be that Rabbi Joseph was first translating the verse to French on the fly and then analyzing this translation.⁸¹ It goes without saying that the expansion is not found in Hebrew at all or in modern vernaculars, so the interpretation of Rabbi Joseph is completely baffling to the modern scholar without an appreciation of the Old French phenomenon.

Earlier, we saw how Rabbenu Tam might have identified with his namesake Jacob. In the eyes of his students, however, such as Rabbi Joseph, Rabbenu Tam was the great sage and the powerful leader of the Jewish people—the Moses of his age, *Moshe Rabbenu*—as is evidenced by the great reverence displayed to him, almost without parallel in the history of the Jewish people.⁸² It is not difficult to imagine Rabbenu Tam (or perhaps even Rabbi Joseph himself) cast as Moses, playing the role of the tough *shtadlan*, without the physical threats of the plagues in the biblical narrative, but still firmly pleading the case of the Jewish subjects at a riverside hawking expedition of their king or count.

Another commentary by Rabbi Joseph Bechor Shor illustrates the great controversy in the French community at the time, regarding the commandment of covering the spilled blood of slaughtered wild beasts or

80 See previous note on the reading *rivierre* instead of *divarre*.

81 It is worth noting that at the time in France and Provence the Aramaic translation of the Pentateuch was being phased out of synagogue use, and its replacement with the vernacular was advocated by certain rabbinic authorities, especially for personal use in fulfilling the precept of reading the weekly portion twice along with a translation. This proposition was eventually over-ruled by Rabbi Isaac of Dampierre, relying on gaonic opinions. (Tosaphot Berakhot 8a, sv. Shnaim Miqra). See: J. Penkower, 'The Canonization of Rashi's Commentary on the Pentateuch,' *Study and knowledge in Jewish thought*, ed. Howard Kreisel, Beer Sheva, 2006, pp. 123-146 (Heb.), especially page 135.

82 Urbach, *ibid*.

birds, found in Leviticus 17:13.⁸³ Rabbi Joseph explains that the commandment does not apply to the blood of slaughtered domesticated animals, whose blood is fitting for ritual Temple offerings; however, the blood of birds and wild animals must be covered with dirt lest it be consumed, which is prohibited. The verse explicitly mentions animals hunted or trapped, but the sages of the Mishna clearly understood the commandment to apply to domestic (*mezuman*) birds as well.⁸⁴ Rabbi Joseph lists several different types of claims, made by Jewish groups, in order to deny the force of this commandment. Christian influence was probably behind this attempt at interpreting away the verse, as is evident in Rabbi Joseph's strong retorts:

The blasphemers say... take them by their hands and throw them out, for their words are those of the Sadducees. Some say... their words are a desecration even to mention, and their books are fit to be burnt.

The explanations offered by the lenient groups, while Christological in nature, seem to appeal to a special type of Jew, as they implicitly acknowledge the general principle of binding commandments, just not here in the case at hand.⁸⁵ One interpretation offered is that the purpose of the commandment to cover the blood with dirt only applies to the case in which one wishes to keep his courtyard clean. This explanation seems very forced, as the verse explicitly describes the case of hunting or trapping, where a kill is likely to occur in the field. It stands to reason, nevertheless, that those who made this claim were very likely claiming a leniency precisely in the hunting situation, far away from the tidy courtyard. What could account for such an unlikely explanation?

83 מהדורת נבו, עמ' 207.

84 mHullin 6, 1.

85 This point is alluded to by Rabbi Joseph in his commentary to Numbers 12:8. For further discussion regarding actual ancient sectarian approaches to the obligation to cover the blood see:

כ' ורמן, 'דין כיסוי הדם ואכילתו בהלכה הכהנית ובהלכת חכמים', בתוך תרביץ סג, תשנ"ד, עמ' 173-184, and especially Ron Naiwald's lecture on the topic in Jewish sectarian and Christian sources: <https://thetalmudblog.wordpress.com/2012/02/27/i-know-it-was-the-blood>.



Illustration 1410: A hawking party. Flemish tapestry, late XV or early XVI century. Note one rider with a hawk and another with a small dog. Image © The Metropolitan Museum of Art. Reproduction prohibited without express written permission in advance

An “assimilated” but observant Jew out in a mixed hunting party, Jews and gentiles, would not have much difficulty in providing kosher fowl without drawing any undue notice, by relying on the opinion of *Sepher Ha-Teruma* (see Section I) and others, and making certain to perform the slaughter himself. However, covering the blood is clearly an overt and demonstrative commandment of the Pentateuch. Such a dramatic and vivid departure from the wilderness norm, such as taking considerable trouble to cover the blood, might prove too distinctly Jewish to his gentile companions. In their eyes, his accursed race had previously spilled the blood of its most holy member, crucified for their sins.⁸⁶ *Solo sanguine Christiano*. Sending out a

86 This type of explanation finds support in another commentary by Rabbi Joseph Bechor Shor, which displays a similar strident opposition to a heretical commentary, and even uses some of the same language. In his commentary on Deuteronomy 6:9 he fervently attacks heretics who explained that *Tefillin* and

message that the Jews have a blood ordinance may not be sufficiently diplomatic in a climate of blood libels and suspicion.

In sum, hawking was so central to the French consciousness of Rabbenu Tam and Rabbi Joseph Bechor Shor, that mere indirect hints by the Pentateuch in the context of relations between the leadership of the Jewish and gentile communities were interpreted as references to hawking.

III. The Horse and the Hawk as the Ox and the Donkey

All of the following sources in this section concern a single question in Jewish law, which was raised by a prominent disciple of Rabbenu Tam, and debated extensively by his fellow disciples. I have attempted to include only those sections of the extensively complex discussions—characteristic of the Tosafists—which are necessary in order to draw conclusions that may also be of interest to historians and scholars of falconry or of medieval Jewry.⁸⁷ Two attempts are made at presenting the sources: The first, congruous, for the most part, with subsequent authoritative rabbinic legal interpretation. The second, taking a more critical approach.

R. Yitzchak ben R. Moshe of Vienna (*Or Zarua* ca. 1180–ca. 1250)⁸⁸

Mezuza are only symbolic, not actual physical commandments (although see *Rashbam* on Exodus 13:9). It seems that in both instances we are dealing with similar groups of heretics, concerned with eliminating outward signs of their Judaism, and both interpreting the commandment symbolically, as in the then-current Christological mode of interpretation. See his commentary to Numbers 12:8 in which he complains against the general acceptance of this approach in the Jewish community. See also literature cited in note 33 of the introduction to the critical edition of Yehoshaphat Nevo (see note 70).

87 Haym Soloveitchik wrote that he selected only early French Responsa, earlier than the 12th century, for discussion in his *The Use of Responsa as a Historical Source* (Hebrew), Jerusalem, 1990, p. 12, because subsequently the dialectics of the Tosafists are extremely technical. That is what we are dealing with here, and in the responsa of Rabbenu Tam in Section II above.

88 From Avraham Reiner's dissertation: "... the contribution of the Ashkenazi *Ravyah*

relates that Rabbenu Ephraim bar Yitzhak of Regensburg issued a novel ruling forbidding Jews from tying either small dogs or a hawk to the saddle of a horse, while venturing out hunting.⁸⁹

Rabbenu Ephraim of Regensburg is considered to be Rabbenu Tam's student. We have records of their correspondence, and in it, Rabbenu Tam urges Rabbenu Ephraim to consult directly with the travelers carrying messages, in order to receive reports and clarifications regarding his own legal rulings.⁹⁰ In fact, Rabbenu Ephraim and the Regensburg school are

in transmitting the doctrine of Rabbenu Tam, the Frenchman, is absolute... An additional phase in this propagation we find in the activities of Rabbi Yitzhak ben Moshe of Vienna, a student of *Ravyah* and author of *Or Zarua*... *Or Zarua* contains the teachings of Rabbenu Tam coming through two main channels, Ashkenaz-Regensburg and France-Paris. This indicates the completion of the conquest of Ashkenaz spearheaded by *Ravyah*..."

89 רבנו יצחק ב"ר משה, ספר אור זרוע ח"א (זיטאמיר, תרכ"ב) - הלכות כלאים סימן רצא עמ' 76-77. ... למדנו שהנהגה בכלאי' בלא שום מלאכה אסורה. הלכך הי' רבינו אפרים ב"ר יצחק מרגינשפורק מיכן אוסר לאותם בני אדם שקושרים כלבים קטנים באוכף שלהם לצוד בהם עופות ואע"ג דלא עבדי שום מלאכה אלא הנהגה בעלמא וגם אוסר לקשור נץ באוכף של סוס דתנן בפ' שור שנגח וכן חי' ועוף כיוצא בהם... מיהו גופא דעובדא דאתינן עלה לא דמיא. דודאי אם יקשור הכלב באוכף והכלב רץ אצל הסוס הא ודאי דשבת ראי' היא לאיסור. וכן אם קשר הנץ באוכף והוא פורח. אבל אם קשר הכלב והנץ באוכף והם יושבים על הסוס שהכלב אינו רץ והעוף אינו פורח למה יהי' אסור וכי יש לנו לאסור להרכיב בהמה ע"ג בהמה שאינה מינה הא אין כאן הנהגה כלל והכי אמר לעיל בירושלמי ר' ירמי' בעי קשרו בשערו פי' שקשר סוס ועגלה אהדי בשערו ומסיק מה אנן קיימין כך אני אומר אסור להרכיב בהמה ע"ג בהמה בתמי'. פי' הא אין כאן הנהגה כלל דאותה שעל גבה אינה זוה ונראה בעיני דרבינו אפרים לא אסר אלא כגון שהכלב רץ אצל הסוס והעוף פורח אצל הסוס:

90 Urbach, p. 83-4. In one of their disagreements, Rabbenu Ephraim accused Rabbenu Tam of emending a text. Rabbenu Tam responded very sternly and told Rabbenu Ephraim to accept the testimony of the messenger who had seen the text that Rabbenu Tam was working with. At the end of a protracted, vituperative debate, one Rabbenu Ephraim finally conceded, Rabbenu Tam replied in a beautiful dramatic verse greatly praising Rabbenu Ephraim as "my teacher," "my brother." *Sepher Ha-Yashar, Mekitzei Nirdamim*, No. 64, P. 178. Of course, in the case at hand, we are clearly dealing with Rabbenu Ephraim's own novel legal ruling in the style of the master, and not a direct transmission.

the primary transmitters of Rabbenu Tam's teachings and methods, as shown in Abraham Reiner's dissertation:

...the contribution of the Ashkenazi *Ravyah* in transmitting the doctrine of Rabbenu Tam, the Frenchman, is absolute...

Through which channel did Rabbenu Tam's teachings reach *Ravyah*? ... It seems most possible that *Ravyah* received the teachings via the Regensburg group of Rabbenu Tam's students who returned to Ashkenaz after studying with the master [for example, Rabbenu Ephraim – LJ]. It was in Regensburg that Rabbi Yoel, *Ravyah*'s father, studied and stayed there when he also studied under Rabbi Yehuda He-Hasid. The Regensburg School later served as a propagation center for spreading the study-culture of France in the eastern stretches of Ashkenaz. In this sense, one must rank the writings of *Ravyah* as the literary expression of the French doctrines in their Ashkenazi version.

Whether or not the reference is to a particular type of hawk, it is quite clear that the prohibition by Rabbenu Ephraim pertains to a bird used by Jews in the act of falconry. The source of the prohibition is the biblical injunction on plowing with an ox and a donkey in tandem,⁹¹ the rationale of which has been explained by R. Abraham ben Meir ben Ezra (1089–ca. 1164) as a form of divine “mercy on his creations”, whose natural characteristics are too different to be expected to co-operate.⁹² In contrast, Maimonides (1138–1204) interpreted it as a precautionary injunction, lest the different species of animals come to mate with each other.⁹³

In any case, the prohibition was understood by the rabbis to refer to various situations in which animals of different species are exploited

91 Deuteronomy 22:10.

92 In his Bible commentary ad loc.

93 Maimonides, *Guide for the Perplexed*, M. Friedlander (Tr.), 1904, Section 3, 49. Most subsequent Jewish commentators, such as Nahmanides (1194–1270) favor this interpretation, as the previous verse describes a prohibition on planting seeds of different species in close proximity, which could result in a hybrid.

simultaneously. Rabbenu Ephraim's novel application of this prohibition to the situation of simultaneously riding a horse while carrying either dogs or birds in tow, has been considered controversial from its very inception and throughout all subsequent layers of interpretation of Jewish law, with no final verdict having ever been rendered.⁹⁴ A discussion of the dispute regarding this ruling will suggest a strong historical source for the practice of falconry by medieval Jews.

The first record of Rabbenu Ephraim's decision is found in a legal question addressed by him to Rabbi Yoel Ha-Levi, the father of R. Eliezer (*Ravya*, born ca. 1140 in Mainz, Germany, and passed away in Cologne ca. 1220). In this query, only the pairing of horses with dogs is mentioned, not one with birds, and the dogs are described as running alongside the horse, not riding upon it. We will focus upon this distinction towards the end of the discussion.



Illustration 15: Dogs on a leash, running alongside horse. Title page from *Habicht zum Baizen*, Ausburg, H. Schobser, 1497. <http://ic.ucsc.edu/~langdale/arth189j/hawking.htm>

94 יורה דעה, סימן רצז

Rabbenu Ephraim wishes to prohibit this practice,⁹⁵ while Rabbi Yoel responds that in his opinion it is permissible.⁹⁶ Rabbenu Ephraim and Rabbi Yoel disputed many issues of Jewish law, and most of these disputes have reached us as a result of having been recorded by Rabbi Yoel's son, *Ravya*. Aptowitz⁹⁷ and Urbach⁹⁸ have pointed out the general differences in approach that underlie their many disputes. Rabbenu Ephraim, a student of Rabbenu Tam, takes an active intellectual approach to Jewish law, while Rabbi Yoel, likely a descendant of Jewish martyrs, takes a much more conservative approach, in which preserving traditional custom is the primary consideration, and sources indicating contradictory practices are often reinterpreted with that in mind.⁹⁹ Those are the very considerations underlying their dispute regarding this matter, as, based on his understanding of talmudic sources, Rabbenu Ephraim seeks to forbid the practice of driving horses and dogs while hunting, while Rabbi Yoel argues characteristically in favor of the prevalent custom. It appears that the subject of the dispute is an actual practical case, not a hypothetical one.

95 There are some differences in the exact frame of the debate that emerge when comparing this original letter with Rabbi Yitzhak's portrayal of the opinion of Rabbenu Ephraim. Those differences form difficulties, which will be addressed later in the paper, in the form of an alternative historical explanation.

96 ראבי"ה ח"אג' מהדורת א' אפטוביצר, ירושלים תשכ"ד - מסכת נדה סימן קצג: שאלני מורי הרב ר' אפרים בר' יצחק:
אשאלך והודיעני אם ישראל רוכב על סוס לצוד צייד ולהביא ומושך בחבל כלבים אצל הסוס אם הוא לוקה משום מנהיג בכלאים...
תשובתי. מה ששאלת מורי אם ישראל רוכב על סוס ומושך בחבל (כלאים) כלבים וכו', דעתי נוטה שאין בו כלל איסור... אב"י מורי":

97 43 עמ' 1938, ירושלים 1938, עמ' 43
<http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=21884&st=&pgnum=52&hilite=>
(Accessed June 6, 2011)

98 Urbach: 204-199 עמ' תש"מ, ירושלים, בעלי התוספות, ירושלים, תש"מ, עמ' 199-204.

99 The conflict between these two considerations continues in Jewish law up to the present day, perhaps most famously described in Haym Soloveitchik, 'Rupture and Reconstruction,' *Tradition*, Vol. 28, No. 4 (Summer 1994).
<http://www.lookstein.org/links/orthodoxy.htm> (Accessed June 6, 2011)

Disputes between Rabbenu Ephraim and Rabbi Yoel often became intense (almost exclusively from the side of Rabbenu Ephraim, very much in the spirit of his master, Rabbenu Tam, whose wrath was at times directed even towards Rabbenu Ephraim himself¹⁰⁰). It must be stressed that their correspondence does not fit the usual pattern found in Responsa literature, where the opinion of a greater authority is sought in order to resolve an ambiguous matter. These are active debates and discussions in which Rabbenu Ephraim rarely recognized his correspondent's authority or even his opinion. In addition to the later aforementioned citation in *Or Zarua*, an additional responsum exists—probably from Rabbenu Yehuda ben Kalonymus to Rabbenu Ephraim—supporting him, at least partially, in the prohibition.¹⁰¹

Perhaps Rabbenu Isaac Or Zarua himself expanded on the prohibition of Rabbenu Ephraim to include birds? That seems extremely unlikely, as I will now attempt to show. Rabbi Yitzhak introduces a difficulty based on his understanding of a passage from the Jerusalem Talmud, which seems to indicate that no prohibition could apply in a scenario where one animal is actually carrying the other, as in our case, in which the falconer's horse is in fact carrying the bird, as it is tethered to the saddle. Therefore, he states that Rabbenu Ephraim's original objection must have been to a case where the bird is actually flying alongside the horse while tethered. Clearly, he is not introducing a new scenario but, on the contrary, seeking an alternative understanding of the circumstances of the scenario described by Rabbenu Ephraim. While his proposition may have certain merits from a legal standpoint, it is not reasonable to assume that these are the circumstances of the case Rabbenu Ephraim was in fact discussing. Indeed, the proposal does not seem to correspond at all to the basic realities of falconry, as this author is unaware of any mention of birds of prey ever having been led on

100 Urbach, p. 83–84.

101 תשובות בעלי התוספות, מהד' אברהם יצחק אייגוס, תלפיות, תשי"ד, סימן ל"ד, עמ' 97, <http://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=1445&st=&pgnum=97> (Accessed June 6, 2011)

a leash.¹⁰² S. Kent Carnie, Founding Director and Curator of The Archives of Falconry and a lifelong falconer, wrote:

“What you describe would not be a normal situation in the regular practice of falconry. Certainly it might be useful, even advisable, to tie a bird's leash to the saddle as a precautionary measure (to prevent escape if the rider is thrown or becomes otherwise engaged in distracting activities), but to have it flapping about on the end of the leash would be totally abnormal, or, at least, certainly neither desirable nor intentional. Not that it couldn't happen, but I can't conceive of any falconer wanting it to happen, much less depicting such an accident in print.”¹⁰³

It must be noted that, far from being a practicing falconer, Rabbenu Yitzhak Or Zarua was probably the most vocal rabbinic opponent of sport-hunting ever,¹⁰⁴ even having composed a short acrostic condemning

102 Nevertheless, not surprisingly, this explanation was clearly attributed to Rabbenu Ephraim himself in the abbreviated codification of the work carried out by Rabbi Yitzhak's son, Hayyim, 'Maharah Or Zarua':

מהר"ח אור זרוע, דרשות ופסקי הלכות, ירושלים, תשס"ב, סי' רצא, עמ"ק קלד: 'אומר רבינו אפרים זצ"ל דאסור לקשור כלב באוכף לצוד בו עופות והכלב רץ אצל הסוס וכן אסור לקשור עוף נץ באוכף והעוף פורה אצל הסוס'.

Compare:

דרשות מהר"ח אור זרוע, מה' אביטן, ירושלים תשס"ב, סימן ג:

ורבי' אפרים אסר לישב בעגלה שהכלב קשור אצלה והסוס מוליך העגלה, ומיהו שמעתי שיש זה להתיר. אכן לישב על הסוס שהכלב קשור אצל הסוס אע"פ שאינו משתמש אלא בסוס אחר אסור.

103 Prof. Baudouin Van den Abeele wrote in a private communication of 16.08.2011, “I fully agree with K. Carnie's statement about the abnormality of having a tethered bird flapping about on the end of the leash, and might add that there is no single evidence for this in medieval iconography of falconry.”

104 ספר אור זרוע ח"ב (זיטאמיר, תרכ"ב) - הלכות שבת סימן פג-יז, עמ' 37:

והא דאמר' גבי כל בעלי השיר דיוצאין בשיר ופירש"י כגון כלבים ציידים משמע דמותר לצוד בכלבים דאי לאו הכי הוי השיר משוי. מיהו אומר אני המחבר שכל מי שצד חיות בכלבים כעין שהעכו"ם עושין שלא יראה בשמחת לויתן דאמר' פ"ק דע"ז ובדרך חטאים לא עמד בקנגיון שלהם ופירש"י קנגיון צידת חיות ע"י כלבים שכל מעשיהם לשם שמחה ושחוק ודוגמתו בשחיתת חולין וכי משה קניגי היה ואמר' בויקרא רבה פרשת ויהי ביום השמיני פרשת ר' פנחס בהמות ולויתן הם

it.¹⁰⁵ His opinion was later included by Rabbi Moshe Isserles (*Rama*, 1520–1572) in his authoritative Ashkenazi gloss to the *Shulhan Aruch*,¹⁰⁶ although not endorsed there as a binding opinion incumbent upon all Ashkenazi Jews.¹⁰⁷ The insistent tone of Rabbi Yitzhak's protests seems to indicate further that he is responding to facts on the ground, of an increasing Jewish participation in hunting activities, possibly spreading to Ashkenaz from Northern France. In fact, the extensive, strictly legal discussion of the earlier authorities, which we have seen regarding the possible technical prohibition of utilizing different species, seems to indicate a tacit toleration of the practice of sport-hunting in general, and may explain why Rabbi Yitzhak's opinion was not recorded as a universally binding one.¹⁰⁸

קניגין של צדיקים לעתיד לבוא כל מי שלא ראה קניגי של אומות העולם בעוה"ז זוכה לראותן לעתיד לבוא:

105 ספר אור זרוע ח"א (זיטאמיר, תרכ"ב) - אלפא ביתא סימן מז, עמ' 11:

צ ק ר צד קניגון רשע וזה"כ אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים. ואמ' בפ"ק דע"ז דרש ר"ש בן (עזאי) [פזי] מ"ד אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים מי שלא הלך לאסטרטיאות ולקרסיות של עכו"ם. דהיינו פלטרין וכל דבריהן כשהם נאספין לשחוק ולליצנות. ובדרך חטאים לא עמד זה שלא עמד בקניגיון שלהם. פי' רבינו שלמה זצ"ל קניגיון צידת חיות ע"י כלבים וכל מעשיהם לשחוק ולשמחה ודוגמתו בחולין וכי משה קניגי היה. ואמר בויקרא רבה פ' ויהי ביום השמיני. ר' פנחס או' בהמות ולויתן הם קניגון של צדיקים לעתיד לבוא ומכאן אני המחבר אומר שכל מי שהוא צד חיות עם העכו"ם ע"י כלבים בזמן הזה לא יראה בשמחת בהמות ולויתן שהם קניגיון של צדיקים לע"ל. והיינו דדרישנא צ' ק' ר' צד קניגיון רשע ורע לו שלא יזכה לראות בקניגיון של צדיקים לע"ל:

106 *Shulhan Aruch* literally means *set table*. Rav Isserles' gloss is metaphorically referred to as the *mapa*, *tablecloth*, that renders the *Sephardic* "table" suitable for an *Ashkenazi* to "dine" at.

107 שולחן ערוך אורח חיים (הוצ' כתובים, ירושלים, תשנ"ג) סימן שטז סעיף ב

וי"א אף בחול אסור לצוד בכלבים, משום מושב לצים (תהילים א, א) (א"ז). רמ"א.

108 I later found this exact claim made by Rabbi Zeev Wolf Leiter in his *Shut Beit David* (conveniently referenced in full at the end of the new edition of *Noda Bi-Yehuda* published by Machon Yerushalayim, 1994), at least according to the opinion of Rabbi Yoel, who stated that in the case of utilizing horses and dogs, there is *no prohibition at all*. See also Aptowitz, *Introduction*, p. 444. A full discussion of sport hunting in Jewish law is beyond our scope here, and will

David Horobin, author of *Falconry in Literature*,¹⁰⁹ recently explained that Anglo-Norman falconry, which provides the cultural context for the forms of hawking that would have been practiced by the Jewish communities of the Tosafists, represented “an era where filling the bag was far more important than style and unlike more modern falconry, in which the style of the flight is key to the aesthetic of the sport.”¹¹⁰



Illustration 16: Emperor Frederick II, *De Arte Venandi cum Avibus* (Vatican Ms. Pal. Lat. 1971, fol Iv), http://en.wikipedia.org/wiki/File:Frederick_II_and_eagle.jpg

hopefully be the topic of a future article. In the meantime, mention must be made of the classic authoritative responsum on the subject, authored by Rabbi Ezekiel ben Judah Landau (*Noda Bi-Yehudah*' 1713–1755).

שו"ת נודע ביהודה מהדורה תנינא - יורה דעה סימן י.

109 Hancock, 2005.

110 In a communication to this author on June 19, 2011. See note above on the distinction between falconry and hawking and the new work cited there regarding Anglo-Norman falconry manuals.

Rabbi Yithak of Vienna, author of *Or Zarua*, was a contemporary of Holy Roman Emperor Frederick II, the author of *De Arte Venandi cum Avibus*, literally "The Art of Hunting with Birds." Frederick, perhaps the most famous and influential falconer of all time, was also a renowned scientist, who made great strides in the field of bird taxonomy. Here we find a more sophisticated cosmopolitan form of falconry developing as a sport, or as the title of his manual proclaims, *De Arte*. Rabbi Yitzhak may very well have been responding to this new climate, where form and spectacle are the goal of *Cynegeticus*,¹¹¹ rather than simple sustenance, the *barburim u'slav v'dagim* that the Anglo-Normans and the Tosafists sought.¹¹²



Illustration 17: Rider hunting quail (slav). Tacuinum Sanitatis (BNF Nouvelle acquisition latine 1673, fol. 72v), c. 1390-1400,

<http://visualiseur.bnf.fr/ConsulterElementNum?O=IFN-08100553&E=JPEG&Deb=144&Fin=144&Param=C>

111 Greek: *hunting*. A version of this word is used by Eretz Israel sources in the Talmud to describe Roman hunting practices, and strongly condemns Jewish participation in them. This is the talmudic basis for Rabbi Yitzhak's decision.

112 *Geese, or swan, quail, and fish*, from the popular medieval *zemer*, or liturgical poem, *Mah Yedidut*, traditionally sung at the Sabbath meal, describing the delicacies enjoyed on the holy day. The author's name, Menachem, is indicated through an encoded acrostic, but his identity is not known to us.

Another possibility is that we are dealing here with a divide between “The Sages of France,” *Hachmei Tsarfat*, and “The Pious of Germany,” *Hasidei Ashkenaz*. As Avraham Grossman has discussed in detail that the intellectual French schools that influenced Rabbenu Ephraim and Rabbi Yoel were rather acculturated—one might say, more “*Sepharadi*” in spirit—while the German schools, which more prominently influenced Rabbi Yitzhak of Vienna, took a distinctly more pietistic stance towards the “outside world” in general.¹¹³ He was, in fact, a direct student of Rabbi Yehuda He-Hasid himself, his master in matters of piety.¹¹⁴ The German pietistic school was very fond of *gematria* numerology and acrostics, and the aforementioned acrostic by Rabbi Yitzhak contains his most focused condemnation of sport hunting.

If we may determine, based on the testimony of falconers, that Rabbi Yitzhak's interpretation of Rabbenu Ephraim is not tangible, this raises an additional question: Perhaps the scenario itself which he describes, in which a mounted rider tethers his “grounded” hawk to the saddle, is also unrealistic and hypothetical, and hence one cannot draw historical conclusions from it? First of all, it has already been stated that the opposition of Rabbenu Ephraim should most likely be interpreted as a protest against an actual custom in practice. Secondly, testimony from Dr. Nick Fox suggests that this tying could be a realistic practice:

I have hunted with falcons and accipiters [hawks – LJ] on horses for over 40 years now. We never tie our falcons to the horses because there is the risk that the falcon could bate [attempt to fly away], upset the horse and make it bolt, resulting in a bad accident. We always carry our falcons on the hand. However, it has been the practice, in North Africa at least, to carry two or even three falcons on a horse, one on the rider's fist and

113 אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים, תשס"א 2001, עמ' 554-579.

114 Urbach, p. 437, 439.

sometimes tethered to the turban or perhaps to the saddle.¹¹⁵

In effect, according to Rabbenu Ephraim, a Jewish hawker must conduct himself in a similar manner to the practice of Dr. Nick Fox himself, and not according to the practice that Fox observed in North Africa, where a bird might be tethered to the saddle. However, according to Rabbi Yoel, even this is permitted. Of course, Dr. Fox is concerned purely with safety, and Rabbenu Ephraim only with forbidden mixtures, but that is irrelevant to our purposes. It has been demonstrated that the situation is a realistic one.

From within the very realm of halakha, an additional source bolsters the case against Rabbi Yitzhak's interpretation of Rabbenu Ephraim: A description found in an authoritative compendium of medieval Jewish law, entitled *Orchot Chayim*. The author was apparently R. Aharon ben R. Jacob Ha-Cohen of Narbonne, France (sometimes mistakenly identified as R. Aaron of Lunel). He lived in the thirteenth and fourteenth centuries and spent some time in Spain. In 1306, he was expelled from France, along with the entire Jewish community, and he settled on the island of Majorca, near Spain. Even though *Orchot Chayim* does not mention him or any sage by name here, in our opinion, his presentation should be considered as an accurate representation of Rabbenu Ephraim's subsequent decision. In fact, it corresponds precisely with Rabbi Yitzhak's initial understanding of Rabbenu Ephraim.¹¹⁶ The bird *esparviere* is mentioned here by name, and the prohibition is on tying the rope with which the bird is bound, to the grip (*'tfos*) of the saddle.¹¹⁷ It

115 Personal communications of Nick Fox and David Horobin, 03.11.2011

116 It is extremely unlikely that a case so precisely similar and well attested would be presented independently. Compare: A. Berliner, *Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter* (Berlin: M. Poppelauer's Buchhandlung, 1900), p. 29, http://books.google.com/books?id=3DIwQM_jDBUC&lpq=PP1&pg=PA29#v=onepage&q&f=false, who sees here a Provençal custom. I thank Gad Freudenthal for this reference.

117 אורחות חיים (מה' פירנזה, 1750) הלכות כלאים:
אותן היהודים הצדין בעוף שקורין אישפרוי"ר אין להם לקשור החבל שהעוף נקשר בו בתפוס מן

seems that the bird is already bound and riding, rather than flying, this in marked contrast to Rabbi Yitzhak's own interpretation.¹¹⁸ This opinion of the *Orchot Chayim* is cited verbatim by Rabbi Yosef Karo (1488–1575) in his *Bedeq Ha-Bayit* gloss to his monumental *Beit Yosef*,¹¹⁹ on which his *Shulhan Aruch* is based, and by Rabbi Shabbetai ben Meir Ha-Kohen ('Shach' 1621–1662, Lithuania) in his highly authoritative gloss to the *Shulhan Aruch* found in all subsequent editions.

In short, a possible sequence of events seems to have been that after consulting with Rabbi Yehuda ben Kolonymous, Rabbenu Ephraim of Regensburg decided to maintain his stance in prohibiting a mounted hawker from carrying a bird (in contrast to the lenient opinion voiced by Rabbi Yoel Ha-Levi) only in the case where it is actually tethered to the saddle. This view of his was later recorded in his name by Rabbi Yitzhak in his *Or Zarua* (where he dubiously adjusted it) and anonymously by

האוכף מן הסוס לפני [צ"ל 'לפי' וכן נמצא בכ"י מוסקבה - גינצבורג 1/107 ובכ"י לונדון - מונטיפיורי 1/131] שהן כלאים ע"כ.

- 118 My friend R. Shabsi Muller suggested that Rabbi Yitzhak's difficulty may be resolved according to the original case as presented in *Orchot Chayim*, with the understanding that if an animal riding on another is actually tied on, this would be prohibited. On the other hand, the Jerusalem Talmud may have been referring to a case in which the animals were not actually bound together. Still, this seems like a forced solution. The difficulty of Rabbi Yitzhak in *Or Zarua* will be discussed later in the paper.
- 119 The new editions by Machon Ha-Maor contain an error not found in any other editions of *Bedeq HaBait* (first edition Salonika 1605) <http://www.hebrewbooks.org/44418>, and state that the *Esparviere* is the bird being hunted, an error strangely reminiscent of *Rashi's* interpretation to bShabbat 94a, in which *a horse suited to birds*, referring to one used in the course of falconry, is interpreted as *a horse suited to carrying trapped birds*. The text of *Rashi* in the printed editions has been altered, however. According to Rabbi David Aharonovsky of Yad Ha-Rav Herzog, all of the available manuscripts of *Rashi* do not contain certain additions that were probably added to "correct" *Rashi's* "error." See the commentaries of *Ramban* and *Maharshal* ad. loc.

Orchot Chayim, whose intact version was the one subsequently codified according to normative Jewish law.¹²⁰

However, this approach is difficult, so we will consider an alternative. The primary objection is that, unlike Rabbi Yitzhak's presentation of Rabbenu Ephraim's opinion, neither of the original responsa mention the case with the hawk, but are solely concerned with dogs running in tow alongside the horse. *Orchot Chayim* only mentions the hawk, while Rabbi Yitzhak describes the hawk and *small dogs* (omitting mention of the grip, but rather referring to the saddle itself). Certain phrasings are found in *Or Zarua* and *Orchot Chayim* and which are absent in the earlier responsa. Rabbi Yitzhak mentions "those people who..." and *Orchot Chayim* "those Jews who..." These two sources alone mention explicitly the fastening of animals to the horse's *saddle*. The earlier responsa are also explainable as referring to tying the leash of the dogs to the reins of the saddle, which is similar to certain talmudic examples of *kilay behema*. Furthermore, only these two later sources appear to take the perplexing step of forbidding the act in a scenario in which one animal is actually being carried on the other (and to this Rabbi Yitzhak understandably objects).

Or do they? The source in *Orchot Chayim* is ambiguous. It does not state the precise situation in which the hawk is tethered to the saddle. We have interpreted it in harmony with *Or Zarua*, who attributes it to Rabbenu Ephraim, but that may be a dubious assumption. Also, the conclusion that *Orchot Chayim* is transmitting an opinion of Rabbenu Ephraim regarding the hawk seems rather unlikely. Of only two explicit references to Rabbenu Ephraim in the entire work, one is within a quote of Rabbenu Meir of Rottenburg.¹²¹ The source of the ruling in *Orchot*

120 As stated above, Rabbenu Ephraim's original, more stringent opinion forbidding even in the case where the animals were not tied together, was itself codified more centrally as a contended matter, in the *Tur* and by *Rama*.

121 אורחות חיים הלכות עבודה זרה:

כתב הרמ"ע [= רבינו מאיר נוחו עדן] על מה שנוהגין גויות [בעת] [ש]בשר אסורה [לקבץ נדבות והולכים אצל היהודים לקבץ מהם נדבות בשביל הכו"מ] אסור להרגילה לעולם ושמעתי ש

Chayim is Rabbenu Peretz of Corbeil, the very same French sage who transmitted Rabbi Isaac of Norwich's custom. In fact, it is rather surprising that neither subsequent authorities nor scholars have mentioned this source by name, given that the series of rulings appearing in the collection *Orchot Chayim* are explicitly attributed to him.¹²² These include Rabbi Yosef Karo in his *Bedeq Ha-Bayit, Shach*, and Avraham Berliner.¹²³ However, Isamar Elbogen not only pointed out this fact, but also located the actual source in a manuscript of *Sepher Ha-Dinim* by Rabbenu Peretz.¹²⁴

Like Rabbi Yitzhak and later Tosafists, Rabbenu Peretz acted primarily as a legal archive and not as a great innovator of jurisprudence. Thus, it seems likely that the ruling was first formulated in an earlier generation in France, and that Rabbenu Peretz transmitted the ruling in its native version, even though he was younger, and was probably writing at a time later than Rabbi Yitzhak. The French prohibition on tethering a hawk to the saddle grip may be a French extension of the innovation of Rabbenu Ephraim, who himself, in the original two responsa, referred only to dogs.

ר ב י נ ו א פ ר י ם קורא עליהם וכסף הרביתי להם וזהב עשו לבעל. אבל במקומות הרגילים אין לבטל הדבר משום דרכי שלום. כדתניא ומחזיקין ידיהם בשביעית עכ"ל.

122 אורחות חיים הלכות כלאים:

והר"ף ז"ל כתב אסור לקשור שתי פרדות בקרון אם אין שוות מאב ומאם ... ואותן היהודים הצדין בעוף שקורין אישפרוי"ר אין להם לקשור החבל שהעוף נקשר בו בתפוס מן האוכף מן הסוס לפני שהן כלאים ע"כ:

123 All cited above.

124 REJ, 1902, P. 107. My thanks to Simha Emanuel for this important source. Also to Judah Galinsky for taking the effort to search through his transcriptions of extant manuscript copies of this work, and for explaining that the section referred to by Elbogen in Tractate Hullin is absent in extant manuscripts of *Sepher Ha-Dinim*. The manuscript Elbogen utilized for his 1902 article has been lost, and thus the REJ article itself remains our only direct evidence of this source! I previously undertook efforts to locate any mention of the ruling in various manuscripts and printed editions of the glosses by Rabbenu Peretz to *Sepher Mitzvot Katan*, but to no avail.

Alternatively, the French restriction may not relate to Rabbenu Ephraim's innovation at all. There is no mention in the text of Rabbenu Peretz of a scenario where the riding is being done outside of a work context, which is peculiar to Rabbenu Ephraim's stringency. An alternate point of comparison for what Rabbenu Peretz might have had in mind could possibly be found in modern bicycle-riding (!) Chinese hawkers. They utilize a long *creance*, a thin looped rope, which prevents the hawk from escaping with the prey after the capture. Were such a creance to be tethered to the saddle grip, it could be argued that the prohibition of *kilayim* would apply during the act of hunting itself, but not while riding to the scene.¹²⁵



Illustration 18: String attached to a Merlin, as practiced by modern Chinese bicycle-riding falconers. My thanks to Andrew Knowles-Brown for his reference to this practice, and the photo. Photo: Alan Gates.

- 125 However, the author is unaware of any evidence of use of a creance in Medieval Europe, except while training a raptor; during the actual hunt itself, it does not appear that they were utilized. Although highly unlikely, if this is in fact the case described by Rabbenu Peretz, it may demonstrate a Jewish exploitation of a primitive method necessitated by a lack of familiarity with established training procedures.

Yet another possibility is that the prohibition on tethering the hawk might have applied while the horse was stationary, and when the falconer required use of both hands in the field.¹²⁶ Yet another interpretation could be that the act of hunting is viewed as having begun already once one has set out towards the scene of the hunt, and the horse is viewed as assisting the hawk in the hunt itself, if only in conserving its energies until arriving at the scene. If so, in a case of mere transportation of the hawk, say from one town to another, there would be no prohibition at all, provided no hunting took place.¹²⁷

The common denominator between all of these—admittedly, not terribly convincing possible scenarios—would be that the French stringency was completely unrelated to Rabbenu Ephraim's stringency regarding the driving of a pair of animals. Indeed, the author is unaware of any evidence that the stringency of Rabbenu Ephraim was even accepted, or even mentioned, by the Tosafists of France. It was transmitted to us through Ashkenazi authorities.¹²⁸ At the end of the day, the most likely scenario seems to be that the prohibition is a French extension of the stringency of Rabbenu Ephraim into the environment of falconry, one that

126 It should be noted that the suggestion of this stringency in particular, but the others as well, seems predicated on the rejection of Maimonides' ruling that the biblical prohibition occurs only when utilizing a ritually pure beast in tandem with an impure one (such as the pure ox and the impure donkey). Since in our case, both the hawk and the horse are impure, it seems that a prohibition on tying them even while not working could only be justified as a rabbinic extension of a biblical prohibition, which would constitute an unlikely rabbinic extension instituted by French "Geonim" themselves. In any case, Rabbi Yitzhak of Corbeil, in his *Sepher Mitzvot Katan* does represent the French/Ashkenazi rejection of Maimonides' approach: ספר מצוות קטן מצוה קע

וּכְתַב רַבִּי מֹשֶׁה מִיִּמּוֹן שֶׁאֵין הַמַּלְקוֹת רַק עַל שְׁנֵי מֵינֵין אֶחָד טָמֵא וְאֶחַ' טְהוֹר אֲבָל שְׁנֵי מֵינֵין טָמֵאִין
אוּ ב' מֵינֵין טְהוֹרִים וְדַאי אִיסוּרָא אִיכָא מִדְּבְרֵי סוֹפְרִים וְלֹא יִדְעֵנָא מִנָּא לִיָּה הָאִין.

127 This approach was suggested to the author by his teacher Rabbi Binyomin Amsel of Jerusalem.

128 אור זרוע ומהר"ח או"ז, רא"ש (וטור), מרדכי, רבינו ירוחם

should not be attributed to Rabbenu Ephraim himself or to Regensburg.

Thus, the French offshoot bears many resemblances to Rabbenu Ephraim's Ashkenazi stringency, and following its arrival in Ashkenaz, the two rulings became conflated, and both attributed to Rabbenu Ephraim. Not only do both rulings discuss the issue of *kilayim*, but also they both deal with a horse, with hunting, and with the issue of tethering. Thus, it would have been natural for Rabbi Yitzhak, or the source for his *Or Zarua*, to equate these sources.

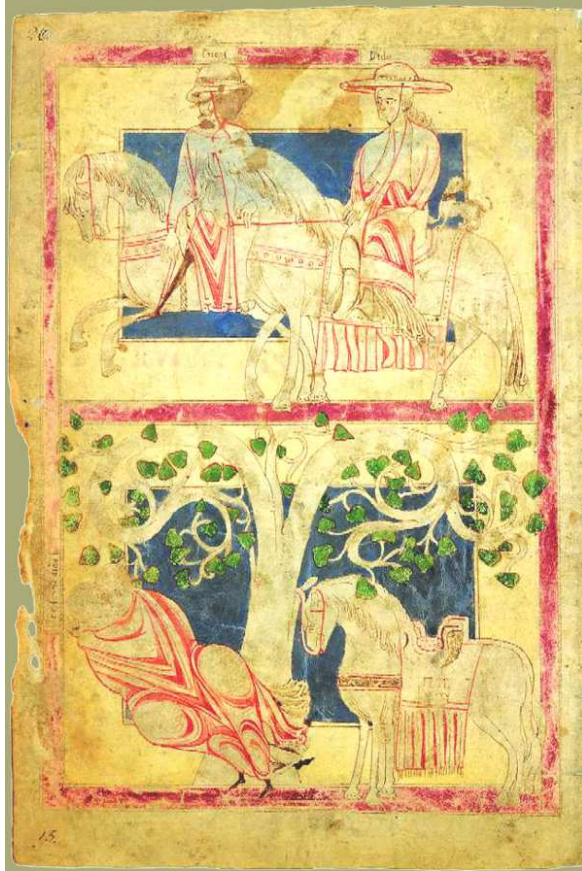


Illustration 19: Heinrich von Veldeke Eneit, ms. Berlin, SBB-PK, germ. fol. 282 (circa 1180), f. 11v. Note the small dog tethered to the saddle. This fits the description by *Or Zarua*. W. Rösener (ed.), *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 552. BIBLIOTHECA AUGUSTANA – http://www2.fh-augsburg.de/~%20harsch/germanica/Chronologie/12Jh/HeinrichVeldeke/vel_en09.jpg

<http://www.oqimta.org.il/oqimta/5773/jacobi1.pdf>

However, in order to equate them, each of them would have to be slightly but significantly altered from its original context. Instead of the description by Rabbenu Ephraim and the Ashkenazi authorities, of dogs running alongside the horse, in order to resemble the case of the hawk, we find in *Or Zarua* that the prohibition is on *small* dogs being tethered to the saddle, which Rabbi Yitzhak clearly interprets to mean that the dogs are riding on the horse. The French prohibition on tethering the hawk to the grip of the saddle was altered as well. Here, the description is definitely understood to be referring to travel, while riding the horse, which may or may not have been the original case. The grip is no longer referred to explicitly, possibly because the practice with small dogs, lumped together with the hawk in the formulation, was to tether them to the rear of the saddle, rather than on the grip which was located in the front.

The settings of these new conflated cases introduced a fundamental difficulty to Rabbi Yitzhak. The Jerusalem Talmud explicitly rejects the possibility of an infraction in the case where one animal is riding on the other. Thus, the case with the dogs was reinterpreted as one in which the dogs are led on a leash alongside the horse. This is a reversion to the original case cited by Rabbenu Ephraim.¹²⁹ The case with the hawk was interpreted as one where the hawk is being led flying on a leash, which we have seen is very unlikely from a practical point of view. A more likely resolution to the difficulty raised by Rabbi Yitzhak is that, unlike the case in the Jerusalem Talmud, here we do not consider the hawk to be riding on the horse, since it is resting on the hand of the intermediary rider. This fact, self-evident in the light of falconry art and knowledge, is

129 However, the prohibition here only applies in the case where the dogs are tethered to the saddle, like the compromise position attributed to Rabbenu Yehuda ben Kalonymus above. The position originally taken by Rabbenu Ephraim, that the prohibition applies even when the dogs are not tethered to the horse, but where the leash is held in the hand, is the one recorded by the Ashkenazi *Poskim* mentioned above (Rabbenu Asher, Mordechai, Rabbenu Yerucham, etc), who never conflated the case with the French one. It has been noted above that this case of running dogs tethered to the saddle is very unsafe and unlikely to occur in practice.

thus not stated in the French sources. The common positioning of the raptor on the hand of the rider may have been unknown to the Ashkenazi Rabbi Yitzhak of Vienna, or perhaps he did not consider it legally relevant. Be it as it may, this distinction seems sufficient to deflect his criticism of the French ruling in its original context.

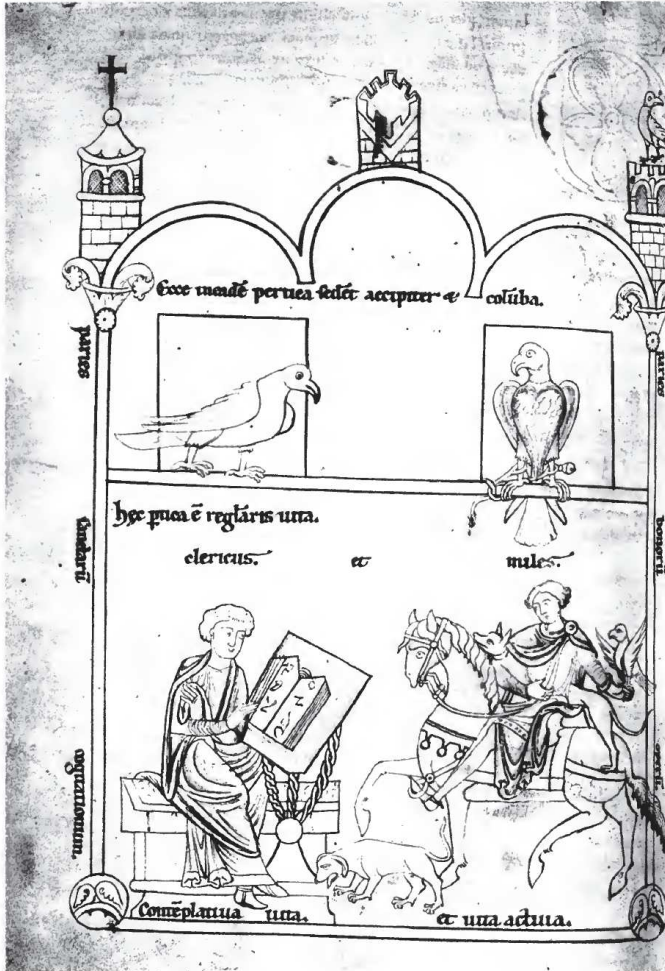


Fig. 1a. Heiligenkreuz Aviary, Prologue miniature
(Heiligenkreuz Abbey 226, fol. 129v)

Illustration 20: Hunting dog riding on a horse. France, 12th century. W. Rösener (ed.), *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 552..

IV. Summary: A Bird in the Bag, *Pat B'Salo*.

In Section I of this article, we examined evidence that Rabbi Isaac of Norwich, a prominent member of a community of Rabbenu Tam disciples, used contraptions of silver talon covers on his hawk as a stringency which other groups of French Jewry did not previously observe. He may even have invented or commissioned this device, given his great wealth. We showed that Rabbenu Tam himself enjoyed a unique status of power and influence, both in the Jewish world, and in the King's court, where falconry was a common currency. In Section II, we examined how Rabbenu Tam wielded his intimacy with hawks and falcons in effecting sweeping revolutions in Jewish dietary laws. In the third section, we shifted to the world of biblical exegesis, with a remarkable commentary attributed to Rabbenu Tam, which projects falconry back to the biblical patriarchs themselves, and which might be considered quite revealing with regard to his own personal struggles. Another similar style of commentary was discussed, one by his student Rabbi Joseph Bechor Shor, in which Moses' warning to Pharaoh on the riverbank is interpreted as having occurred during the act of hawking. In the fourth and final section, we discussed a ruling pertaining to a horse-backed falconer, found in the legal Compendium of Rabbenu Peretz, and which was related to a prohibition which was discussed in depth by Rabbenu Ephraim and Rabbenu Tam's other disciples. All of this evidence interlocks to support a conclusion that hawking was practiced by medieval Anglo-French Jewry. Perhaps even Rabbenu Tam himself engaged in falconry, as has been suggested by contemporary scholars, although we would be hesitant to draw any conclusions other than that he was certainly well aware of its elements.



Illustration 21: Ivory Mirror Back, France, 14th century, courtesy of the Metropolitan Museum of Art, www.artstor.org

Image © The Metropolitan Museum of Art. Reproduction of any kind is prohibited without express written permission in advance from The Metropolitan Museum of Art.

The rabbinic sources that describe falconry from a proximate perspective are all French or derived from this community. Additionally, we pointed to the gentile rulers they served closely and who sheltered these communities from the masses, with varying degrees of success. Familial links are found between these ruling families themselves, which may further explain the French Jewish “preoccupation” with hawking, even in the later Spanish Diaspora.

<http://www.oqimta.org.il/oqimta/5773/jacobi1.pdf>

Falconry, while widely practiced in the East since ancient times, is not attested to in Western Literature, at least not until the early Middle Ages. To quote Hans J. Epstein: “The fullest technical knowledge of our sport was transmitted from the East and through the channels of Islamic civilization.”¹³⁰ Epstein is referring not to the introduction of falconry to Europe, but to its later refinement. While there is no direct evidence to suggest that Jews were involved with any elements of the transfer of this knowledge, it seems like a possibility well worth investigating, given that Jewish merchants were uniquely well suited to navigate between the Christian and Islamic worlds.¹³¹ Eastern Jewish communities were at the very least quite intimate with Persian falconry (which will hopefully be discussed in a future article), and later, Western Communities were active participants in European falconry.¹³² If there is one thing that the practice of falconry and the Jewish people share in common, it is the noted ability to transcend both geographic and linguistic borders. Communities of Jews and falconers alike have each historically served as living cultural conduits, even between worlds in conflict.

130 *The Origin and Earliest History of Falconry* Isis, Vol. 34, No. 6 (Autumn, 1943), p. 497.

131 On Feb. 21, 2011, speaking at a conference on *Rashi* and Language, at the Hebrew University's Academy of the Hebrew Language, Grossman stated that he believes that it was Jewish merchants from France and Ashkenaz who travelled to the East, who brought back home with them grammatical works or principles translated from Arabic texts. In that light, it would not seem unreasonable for them to have brought back some falconry principles as well.

132 According to Epstein, “Outside Palestine, the Jews, like the Arabs, seem to have learned hawking from the Persians.” p. 501 Again, we feel that Epstein may have read too much into these sources, but other sources support his conclusion. Also see: Herman, G., “One Day David Went Out for the Hunt of the Falconers”: Persian Themes in the Babylonian Talmud”, *Shoshanat Yaakov: Ancient Jewish and Iranian Studies in Honor of Professor Yaakov Elman*, (forthcoming 2012).



Illustration 22:

Above: Yehud Coin 1, Israel Museum, Jerusalem, 4th century BCE, with old Hebrew inscription: 'yhd' = 'Judah'. Jean-Phillipe Fontanille, www.menorahcoinproject.org.

Below: Another Yehud Coin, courtesy of Dr. Haim Gitler and Israel Numismatic Research. This coin depicts a deity or a ruler holding a falcon.

Appendix

The Law of the Birds, *Torat Ha-oph*

The following section only touches on falconry tangentially. It was written during an earlier phase of research, when it appeared that there was compelling historical evidence that Rabbenu Tam himself practiced falconry, and used silver talons on his hawk. Indeed, the citations in this section remain the only ones that we can attribute to him with a fair amount of certainty, so they seem to bolster other, weaker sources. If it turns out that the material here serves only a limited purpose in informing us about Rabbenu Tam's possible personal involvement in falconry, the historiographical interest remains. If he did not practice the sport, why was Rabbenu Tam associated with it by later generations in Spain?

Rabbenu Tam, in his *Sepher Ha-Yashar*, constructs a radically new approach to the rather controversial issue of determining which types of fowl are kosher for consumption and which are not. In the course of his long and complicated discussion in determining which type of fowl are kosher for consumption (to which I refer as *Torat Ha-oph*¹³³) he claims first-hand knowledge of particular behaviors of the hawk and the falcon. I've translated only the end of the long exposition, some of which - but not the section crucial to our discussion - is cited by *Tosafot* (bHullin 62a):

I do not agree with the ruling of Rabbenu Shlomo [*Rashi*] regarding [the matter of] *trampling*. Furthermore, the word *trampling* is not defined [in this context]¹³⁴ as he explained it

133 A play on Leviticus 11:46. For a full treatment of the topic of Jewish legal traditions regarding the consumption of birds, see: זהר עמר, *מסורת העוף, נוה צוף* 2004. On Rabbenu Tam's opinions specifically, see p. 29, 41.

134 Here Rabbenu Tam follows a classic approach of his, defining the same word in two locations in a completely different manner. To quote Avraham Reiner in his dissertation: "Rabbenu Tam constructed each term's meaning or relevance in the context of each specific situation, without necessarily applying one interpretation to the term in other contexts..." See also: Haym Soloveitchik, 'Halachic Texts,' in

[that the bird stands on its food with its legs to hold it in place as it eats].¹³⁵ The custom of the birds which are [categorized as] *trampers* can be clarified through observing the hawk (*aushtveir* = *astor*) and the falcon, as they are referred to in the vernacular, who *trample and* [simultaneously begin to] *eat* [their prey] alive. According to its [correct] interpretation, the biblical *netz* is not the hawk or the falcon, for it [the *netz*] is among the 21 birds listed [in Leviticus 11 and Deuteronomy 14] who are not *trampers*, as I have explained [previously]. Furthermore, we see that they [the hawk and the falcon] *trample* and *eat* [their prey alive], as I have explained. In truth, neither can they be a type of [the biblical] *neshet* [prob. vulture], for they have an extra “toe.” Rather, one should say that the hawk and the falcon

AJS, Vol 3, 1978. However, both the traditional and the novel interpretation of *Rashi* (like that of Maimonides in his commentary to the Mishna) already interpreted *drisa* differently than the definition appearing earlier in the third chapter of Mishna Hullin.

- 135 This is the second interpretation offered by *Rashi*, which he states in his commentary to the Gemara—as opposed to the interpretation he gives in his commentary to the Mishna—that *dores v'ochel* is defined as a bird which lifts its food while it eats. Rabbenu Tam does not state which interpretation he is rejecting, and this point has been the cause of much confusion, apparently from the time of the *rishonim*. *Ma'adanei Yom Tov* and critical notes on *Beit Yosef* and *Piskei Maharih*, published at the end of the edition of *Shita Mekubetzet* published by Machon Ofeq discuss this point. According to several early sources it appears that Rabbenu Tam is rejecting *Rashi's* opinion expressed in the commentary to the Gemara. *Pri Megadim* on the *Taz* explains so, and I wish to concur, since *Rashi* begins that commentary with “*it seems to me*” (*li nir'e*), suggesting that this is indeed his own interpretation, while that which he offered to the Mishna is that which he learned from his teachers. This fits *Rashi's* distinct style of disputing his teachers, which here his grandson Rabbenu Tam extends in turn. In the words of Avraham Reiner, he follows, ‘the “French” approach that halakhah is open-ended, and its study allows constant innovation.’

are types of [the biblical] *orev*,¹³⁶ like the white *senunit* according to Rabbi Eliezer and [the] *zarzir*, which are also types of *orev*.¹³⁷ In contrast, the biblical *netz* does not *trample* [and eat]... However, do not be astonished at how [many people] commonly refer to the [biblical] *netz* as “hawk,” for they have [merely] become accustomed to their error. Similarly, they commonly refer to the [biblical] *nesher* as “eagle,” but that is not so, for it has an extra “toe” and the *nesher* does not.¹³⁸ Likewise, they identify the [biblical] *qora* as *cuckoo*, but that is not so, for if it were true, it would be permitted... This is how I understand these teachings, not like the [traditional] interpretation of Rabbenu Hananel or that of Rabbenu Shlomo.¹³⁹

- 136 Not the biblical *orev* itself, which is identified as the *crow or raven*, but as examples of “types of *orev*” hinted at in the verse. Although it seems unusual to group the hawk and falcon with the raven, who is a scavenger, it does kill prey as well, and it may even have been trained to hunt as in falconry, as reported in *The Baz-Nama-Yi Nasiri: A Persian Treatise on Falconry*, Lieut. Colonel D. C. Phillott (trans), London, 1908, pp. 35–36.
- 137 *Senunit* may be identified as: *khataf* = *kestrel*, as attributed to Rav Hai Gaon in *Sihat Hulin*, ad. loc., *ibid*, or more likely, according to *Rashi*: *arondele* = *swallow*. *Zarzir* is perhaps: *Nesher* = *Eagle*, attributed to R Moses Kimhi, or, according to *Rashi*: *estornel* = *starling*.
- 138 This objection to the identification of the *eagle* as the biblical *nesher*, is echoed, albeit for different reasons, by contemporary scholars, such as Prof. Judah Feliks, who cites Rabbenu Tam in his entry: *Nesher* in *Plants and Animals of the Bible*, Sinai, 1962.
- 139 : ספר הישר לר"ת (חלק החידושים, מהדורת ש"ש שלזינגר, ירושלים 1959) סימן תנ ... שאין נר' לי מה שפסק רבינו שלמה (לספוקי) בדריסה. וגם אין לשון דריסה כפירושו. ומנהג הדורסין יש לברר כמו שעושיין האושטוייר והפלקון בלעז שדורסין ואוכלין חיינ. לפי פתרונו [נץ] דקרא לאו היינו אושטוייר ופלקון שהרי הן מכ"א עופות המנויין (שכן) [שהן] אינן דורסין כדפרישי'. ואנו רואין שהן דורסין ואוכלין כדפרישית. וגם ממין נשר אינו שהרי יש לו אצבע יתירה. אבל יש לומר שהם האושטוייר ופלקון מין עורב כמו סנונית לבנה לר' אליעזר וזרזיר שהן ממין עורב. אבל נץ דקרא לא דריס... ואל תתמה (ו)אם [כן] על מה שהורגלו לקרות לנץ אושטוייר כי לפי טעותם הורגלו. כמו שהורגלו לנשר איגלא. ואינו דהא יש לו אצבע יתירה. ונשר אין לו. וכן קורין לקורא קוקו. ואינו דאם כן הוה ליה טהור. כדמוכח גבי שילוח הקן דאינו נוהג אלא בטהור.

In this text, Rabbenu Tam proclaims his first-hand knowledge of the hawk and the falcon, and demonstrates it well. Indeed, as he states, their prey will quite often be consumed alive, especially in the case of the hawk, which kills more slowly with its talons, whereas the falcon kills quickly by severing the spinal cord with a special notch in its beak. Andrew Knowles-Brown, an English falconer and hawk breeder, relates that even in most cases where the prey has already been dispatched, it may keep flapping for up to two additional minutes while the predatory bird is plucking and feeding, and this certainly would appear as if the predator is eating the prey alive.

To this author's knowledge, the above text from *Sepher Ha-Yashar* represents the first appearance of the Latin term *falcon* in a Hebrew manuscript. Rabbenu Tam, while not distinguishing between the characteristics of the hawk and the falcon, clearly differentiates between the two distinct species by going out of his way to mention both. This is in itself quite notable, because miniatures and texts from this period in which this distinction is possible are relatively rare. As late as 1943, Hans Epstein wrote that, "it is impossible to distinguish between the *accipitrinae* and *falconinae* in either literary or pictorial evidence before the 13th century," and here Rabbenu Tam is writing in the middle of the 12th century and deliberately distinguishing between them, even if only in name.¹⁴⁰

Rabbenu Tam employed his first-hand knowledge of birds of prey to

כנ"ל אלו השמועות. ולא כפר"ח ורבינו שלמה זצ"ל. זה הועתק מכתובת יד רבינו תם. וגם זה מכתובת ידיו.

140 'Origin and History,' note 5. For a clear, concise description of the distinction between *falconry* and *hawking*, see the beginning of 'The Decline of Falconry.' Perhaps recently publicized ancient falconry texts, such as Hunt, Tony, (ed.), *Three Anglo-Norman Treatises on Falconry*, Oxford: Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 2009, will provide further counterexamples to Epstein's comment. These particular texts would seem to provide a context most similar to that in which Jewish hawking would have occurred.

boldly craft here a novel approach to identifying permitted and forbidden birds, one that would be considered absolutely authoritative by Ashkenazi authorities for the next five hundred years.¹⁴¹ It is the first explicit expression of a blanket prohibition on the consumption of birds of prey (although it may be argued that this was long implicit in the ancient Mishna), a point taken for granted by observant Jews today, thanks in part to this ruling by Rabbenu Tam. While not at all obvious, this prohibition is, in fact, apparently non-existent according to *Rashi* (except for particular birds such as the hawk), who defines “trampler” either as a bird that lifts its food, or as a bird that holds its food in place with its feet while eating.¹⁴²

141 With no alternative opinion even mentioned (or immediately refuted) by *Smag, Rosh, Hagahot Maimoniot, Tur, Bach, Levush, Taz*. Its dominance was unseated in Ashkenaz by *Maharshal* and *Shach*, but it lives and breathes, and no authority would dare propose a leniency in opposition to it. The author is preparing a Hebrew study, which illustrates the impact of Rabbenu Tam's opinion on the Tosafists themselves. R. Yitzhak Zaken of Dampierre, nephew and successor to Rabbenu Tam as leader of the French community, states in *Tosafot* (bShabbat 156b) that dogs consume certain small birds alive. It is proposed that R. Yitzhak himself, or a later Tosafist editor, altered that text in the parallel discussion appearing in *Tosafot* (bHulin 14a), which instead states that hawks eat birds alive and that lions eat small goats alive. The intention behind the revision is to ensure that the discussion does not contradict the opinion of Rabbenu Tam. The source in *Tosafot* discusses animals owned by Jews, thus providing further evidence for hawking in the community of the Tosafists. It is argued that the private pet lion was a hypothetical possibility, which was familiar to the Jews in the royal French menagerie of the period.

142 It is remotely possible that certain birds of prey may have been consumed by isolated Jewish communities in talmudic times, such as the *zarzir* and the *senunit*, but their precise identity is unclear. See *Sihat Hulin* 425.



Illustration 23: A Hawk lifting its food with its legs, or holding the food down. See Note on *Rashi's* interpretations. Bodleian Library, MS. Douce 366, Folio 38r. <http://bodley30.bodley.ox.ac.uk>

Although it seems unlikely that medieval Jews would have consumed birds of prey even in the absence of Rabbenu Tam's decision, the possibility cannot be discounted entirely, for we have before us one of the most complex and confusing sections found anywhere in Jewish law.¹⁴³ One could imagine an alternate legal stance developing in the absence of Rabbenu Tam, perhaps based on the interpretation of *Rashi*, and possibly permitting the consumption of birds of prey.¹⁴⁴ The words of one of the

143 זהר עמר, מסורת העוף, נוה צוף 2004, עמ' 39.

144 Although it was certainly far from Rabbenu Tam's concerns, the issue of human consumption of birds of prey is today a significant ecological issue. High in the food chain and thus very susceptible to the decrease in natural habitats where their prey flourish, in certain regions the bird populations are further stressed by human consumption and are being driven to the brink of extinction, and past it. For example, Helmut Walter wrote, "... the young falcon's breast constitute[s] an important food resource. We can therefore expect that all accessible colonies within

leading rabbis in southern France, Rabbenu Menachem ben Shlomo Meiri (1249–1315), regarding this law, prove most illustrative: “You must know that this Mishna, its interpretation, and the matters resulting from it have become very confused (*‘mevulbalim’*) by the commentators; and the legal decisions change as the interpretations vary.”

A story which has repeated itself throughout Jewish history up to the present day, is that of Jews arriving in some new land, or species being introduced from afar, and the Jews, unfamiliar with it, cannot decide clearly whether it is kosher or not. Differing opinions result in much internal conflict, such as has occurred recently regarding the South American zebu, whose meat is prepared in a kosher manner and shipped worldwide to many, but not all, Jewish communities. The proper approach to this issue is an additional topic addressed by Rabbenu Tam here in this chapter of *Sepher Ha-Yashar*, where he fundamentally disagrees with *Rashi*. According to *Rashi*, if we have no existing tradition, and there is any doubt whatsoever regarding any of the criteria, we must disqualify the animal for consumption. Rabbenu Tam disagrees, and believes that the proper approach is to follow to the best of our ability the general principles laid forth in the Talmud (as understood by Rabbenu Tam here) even though they themselves are not entirely clear to us.

A controversy arose in France during the generation following

50 km. of human settlements have probably regularly suffered from human predation. The persistence of the species in so many locations where this human impact has existed is probably due to the reproductive capacity of those pairs..." Walter, Hartmut, *Eleonora's Falcon. Adaptations to Prey and Habitat in a Social Raptor*, Chicago and London, 1979, p. 315. For a discussion into the history of the historic trade of falconry birds taken from these islands, and the identification of the species, see Benjamin Arbel, "Venice and Kytherian Falcons." See also: T. Krüper, "Beitrag zur Naturgeschichte des Eleonoren-Falken, *Falco Eleonorae* Gén ", *Journal für Ornithologie*, XII (1864), p. 20. I thank Prof. Benjamin Arbel for these references.

Rabbenu Tam, regarding the permissibility of the pheasant, which may have been introduced to Northern France from its native Eastern Asian lands. According to Zohar Amar, a leading expert on flora and fauna in Hebrew sources, it is identified explicitly in the Babylonian Talmud as *pheasioni*, but the traditional identification was lost and forgotten in Europe due to its being relatively rare and expensive.¹⁴⁵ In any case, the Jews of France were not familiar with the pheasant and there were those who sought to forbid its consumption. The matter was eventually brought to Rabbenu Isaac ben Shmuel, *Ri*, the nephew of Rabbenu Tam and his successor as the supreme arbiter of Jewish law. Based on his personal examination of the bird according to the principles his uncle Rabbenu Tam outlines in this text, he permitted it. This decision was considered authoritative and was recorded in subsequent works of Jewish law, and it is considered binding to this day.¹⁴⁶ Had the pheasant been introduced several hundred years later, it would very likely have been forbidden, as later legal authorities tended to lean more to the position of *Rashi* regarding this matter.¹⁴⁷

145 זהר עמר, מסורת העוף, נה צוף 2004, עמ' 67.

תלמוד בבלי מסכת יומא דף עה עמוד ב: ארבעה מיני סליו הן, ואלו הן: שיכלי, וקיבלי, ופסיוני, ושליו.
תלמוד בבלי מסכת קידושין דף לא עמוד א: יש מאכיל לאביו פסיוני וטורדו מן העולם.
תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף נה עמוד א: אמר ר"ל, כאן שנה רבי: תרנגול טווס ופסיוני - כלאים זה בזה.

146 ספר מצוות גדול, מהדורת שלזינגר, ירושלים תשנ"ה, עשין סימן נט-סב (וכן בהגהות מיימוניות (הלכות מאכלות אסורות א, ט

ואומר מורי רבינו יהודה ברבי יצחק כי רבינו יצחק בר רבי שמואל בדק בעוף שקורין פיישנץ ומצא בהם כל סימני טהרה וראה שהתירם וכן היה רבינו יעקב אומר. ובני פרובינצא אוכלין אותן על פי המסורת אף על פי שיש שקורין אותן תרנגולין בריים ומסקינן (סב, ב) אסר אממר בין תרנגולא דאגמא בין תרנגולתא דאגמא ומ"מ אין אלו העופות בכללם:

147 The situation is not simple, as Rami Reiner pointed out to me that *Smag*, mentioned in the previous note, also states that the Provençal custom was to permit the pheasant, so the pheasant may have eventually been permitted in any case. The secondary version of *Smag* found in *Hagahot Maimoniot* cited above, which attributes the transmission of the Provençal custom to Rabbenu Tam himself, should be considered the result of the maculation of רבני into ובני.

A principal means of obtaining pheasant in Northern France in the 12th century was through hawking. As such, pheasants would likely have been quarry for many of French Jewry's hawking expeditions, which quite likely triggered the inquiry that resulted in the examination undertaken by Rabbenu Isaac. It should be noted however, that other forms of trapping, such as with nets, were also widely employed.

An earlier Provençal sage, R. Zerachyah Ha-Levi (ca. 1130–ca. 1186) was the author of a controversial gloss on the *Alfasi* entitled *Ba'al Ha-Maor*. Highly influenced by the contemporaneous (yet older) Rabbenu Tam and his school, his aggressive and original approach was severely criticized with much vitriol by his Provençal rival *Ra'avad* and in much extensive depth by the Spanish *Ramban* (Nahmanides) in his *Milhamot Hashem*, “Wars of the Lord.” In contrast, R. Zerachyah's glosses are generally quite brief and succinct. Here however, he graces us with one of the most extensive discussions of all of his glosses, spanning half a column of extremely fine print in the standard Vilna edition. He describes in detail three fundamentally different approaches to the topic: The traditional one, the Provençal and novel one, and the third, this one of Rabbenu Tam, whose text in *Sepher Ha-Yashar* he quotes in its entirety. He concludes that while any of the approaches provides a satisfactory interpretation, that of Rabbenu Jacob Tam is the one that should be followed in practice.

According to R. Zerachyah, the greatest difficulty in Rabbenu Tam's interpretation is his labeling of the hawk and falcon as types of the biblical *orev*. The difficulty is not anatomical, but etymological: A regnant interpretation of the time, found explicitly in manuscripts of the Tosafists,¹⁴⁸ is that *orev* refers to “blackness,” the color of the raven or crow, signifying “evening,” *erev*, when the skies turn black. Furthermore, we find in Canticles 5:11 “black as an *orev*.” In contrast, Rabbenu Tam identifies the hawk and the falcon, which are generally

148 Oxford Bodelian 268/1 (16736) as cited by Rabbi Jacob Gellis in *Baalei Ha-Tosaphot Ha-Shalem*, Vol. I, Jerusalem, 1982, p. 246.

not black, as types of *orev*, posing a difficulty. R. Zerachyah resolves the difficulty in Rabbenu Tam's approach with an incredible etymological twist: *Orev* is not related to *erev* as in "evening," but rather to *erev* as in *erev rav*, "mixed multitude" (Exodus 12, 38), with *orev* meaning *mixed*. R. Zerachyah explains that hawks and falcons are considered "mixed" by Rabbenu Tam because *orev* is, "the type [of bird] that mixes with man in that it flies to his hand."¹⁴⁹ It is doubtful that this was the intention of Rabbenu Tam himself, but given R. Zerachyah's intimacy with his approach, and the geographic and temporal proximity, as he outlived Rabbenu Tam only by about fifteen years, it remains a remote possibility.¹⁵⁰ In light of the highly original and remarkably similar biblical interpretation attributed to Rabbenu Tam himself, which we saw in Section II of this article, as well as the subsequent one from his student Rabbi Joseph Bechor Shor, it seems not entirely unlikely that this etymology might have been what Rabbenu Tam himself had had in mind.¹⁵¹

149 Alternatively, "in that it flies in close proximity to him [without fear]", as some of my colleagues have suggested, but which seems unlikely to this author.

150 If we can rely on the text before us, which indicates that R. Zerachyah refers to Rabbenu Ya'akov z"l, *zichrono livracha*, in other words posthumously, we can infer that he was writing at an advanced age. This would be in direct refutation of the popular legend that R. Zerachyah's commentaries were written in his teens, and that that accounts for his brashness, for which *Ra'avad* and *Ramban* felt compelled to admonish him so strongly. Later, it came to our attention that this opinion appears to accord with that of *Chida* in *Shem Gedolim*, but Rabbi N. N. Rabinovitz, author of *Dikdukei Sophrim*, dismissed it, on the basis of Rav Zerachyah's commentary here. See:

ברדט, אליעזר יהודה, "ציונים ומילואים למדור "נטעי סופרים", לזכרו של ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ זצ"ל, בעל ה"דקדוקי סופרים", ירוון כג, תש"ע, עמ' רלו.

See especially the supplemental analysis by Eliezer Brodt, in

ירוון כד, תשע"א, עמ' 429.

According to Urbach, p. 100, all of R. Zerachyah's glosses were written towards the end of his life, beginning in the year of Rabbenu Tam's passing, 1171.

151 However, Andrew Knowles-Brown points out in a private communication on June

Postscript:

Since the preliminary version of this article appeared, I received valuable feedback from various readers. I would especially like to thank Jordan Penkower and Yisrael Dubitsky for suggesting numerous improvements which I incorporated. Most notably, Simha Emanuel sent a reference to a medieval source which he published in “Responsa of Rabbi Meir of Rothenburg and his Colleagues,” 2012, after this article was completed. That source suggests a clear and unexpected resolution to the difficulty of Part III of this article. I would certainly rewrite parts of that section, but what doesn't "fly" here is clearly labeled as speculative or unconvincing; furthermore, it should help to trap the scholarly prey which slipped away momentarily. The hawk will have to swoop in for the kill in a future pass.

21, 2011, that, “technically a falcon does not come to a hand. It comes to a lure and is then picked up off that by the falconer. Only hawks and eagles come [directly] to the hand or fist.” This somewhat suggests either the alternative interpretation, “in close proximity” mentioned in a previous note, or adds more doubt to the actual attribution of R. Zerachya's already forced understanding to Rabbenu Tam himself. See this case in a discussion of the influence of Rabbenu Tam on R. Zerachya in:

י' תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 107.

Acknowledgments

This article could not have been completed without much assistance, but of course, all errors are my own. This is no standard formula, as I see myself less as the author of this paper than as its conductor. I received voluminous and detailed input from falconry experts: Nick Fox, Kent Carnie, Andrew Knowles-Brown, and especially David Horobin, who enthusiastically tutored me in the finer points of falconry scholarship and realia, and Baudouin Van den Abeele, who graciously made available his great wealth of knowledge regarding falconry in Medieval France. Thanks to Yitzhak Frank, by whom I was introduced to falconry in the Talmud, and to Yvonne Friedman, Shabsi Muller, Avraham Reiner, Natan Slifkin, Scott Andrew Selby, and Sara Tzfatman, for constructive criticism and input. Special thanks are due to Benjamin Arbel, "*advocatus diaboli*," and to Sara Offenberg and her bottomless purse of art treasures. Also: Shimon Steinmetz, Benjamin Kedar, Robert Kool, Jevgeni Shergalin, Norman Golb, Benzy Shani, Shamma Friedman, and Sophie Cabot. Most of all, I am grateful to my wife, Dana, and to my parents, Nathan and Bruria Jacobi and the extended Jacobi family, Jean Rafael and Tania Guetta, and Udi Peled, for their constant support and encouragement in getting this bird off the ground.

Nachmanides Introduced the Notion that Targum Onkelos Contains Derash

Israel Drazin

People read *Targum Onkelos* today, and search it for *derash*, *halakhah*, and homiletical teachings. The following will show that the rabbis in the Talmuds and the Midrashim, as well as the Bible commentators who used the *Targum* before the thirteenth century, recognized the Aramaic translation as one that almost only contains the Torah's *peshat* - its plain meaning - and no exegetical material. It will survey how the pre-thirteenth-century rabbis and scholars used *Onkelos*, and how Nachmanides changed the way the *Targum* was understood. It was only after this Nachmanides change, that other interpreters of *Onkelos* read more than the plain meaning into this *Targum*. The article also introduces the reader to *Onkelos* and explains why the Talmudic rabbis required that it be read weekly.

The Law

The Babylonian Talmud and later Jewish codes mandate that Jews read the Torah portion weekly - twice in the original Hebrew and once in *Targum Onkelos*.¹ Rabbi Moses Maimonides and Rabbi Joseph Karo, whose law codes are regarded in many circles as binding, felt that it is

1 Babylonian Talmud, *Berakhot* 8a, b, Maimonides' *Mishneh Torah*, Laws of Prayer 13:25, and *Shulchan Arukh*, *Orach Chayim*, The Laws of Shabbat 285, 1. The requirement does not appear in the Jerusalem Talmud because *Targum Onkelos* did not yet exist when this Talmud was composed. See I. Drazin, *Journal of Jewish Studies*, volume 50, 1999, pages 246-258, where I date *Onkelos* to the late fourth century, based on the targumist's consistent use of late fourth century Midrashim.

vital to understand the Bible text through the eyes of its rabbinically accepted translation - *Targum Onkelos* - and many authorities agree that no other translation will do.² This raises some questions.

What is *Targum Onkelos*?

The word *Targum* means “translation,” thus *Targum Onkelos* means a translation by *Onkelos*. *Targum Onkelos* is a translation of the five books of Moses, from the Hebrew into Aramaic. The rabbis placed their imprimatur upon *Targum Onkelos*³ and considered it the official translation. Although there are other Aramaic translations⁴ as well as ancient Greek ones,⁵ and latter translations into other languages, *Targum Onkelos* is the most literal. Yet despite being extremely literal, it contains over 10,000 differences from the original Hebrew text.⁶

The Significance of Onkelos

Onkelos was extolled by all the Bible commentaries. Rashi makes the statement that the *Onkelos* translation was revealed at Mt. Sinai.⁷

- 2 Although some authorities, such as the *Shulchan Arukh*, discussed below, say that a person can fulfill the rabbinic obligation by reading Rashi.
- 3 Babylonian Talmud, *Megillah* 3a.
- 4 The two other complete Jewish Aramaic translations are *Targum Pseudo-Jonathan* and *Targum Neophyti*.
- 5 The Septuagint, composed about 250 BCE, and the translation by Aquila, composed about 130 CE.
- 6 There are many reasons for the targumic changes, such as to clarify passages, to protect God’s honor, to show respect for Israelite ancestors, etc. These alterations were not made to teach *derash*, as will be shown below. The differences between *peshat* and *derash* is a complex subject. Simply stated, *peshat* is the plain, or simple, or obvious meaning of a text. *Derash* is the reading of a passage with either a conscious or unconscious intent to derive something from it, usually a teaching or ruling applicable to the needs or sensibilities of the later day, something the original writer may have never meant.
- 7 S.v. *m’charef*, b*Kiddushin* 49a.

*Tosaphot*⁸ made a similar statement, and further contends that there are parts of the Torah that we simply could not understand without the *Onkelos* translation.

Some people consider these comments as hyperbolic or metaphoric - that the authors meant that *Onkelos* is so significant that it is as though it were a divine gift, handed to Moses at Sinai. Whether literal or metaphoric, it is clear that these sages are expressing a reverence for *Onkelos* not accorded to any other book in Jewish history; a reverence approaching the respect they gave to the Torah itself. This veneration is further reflected in the fact that for many centuries, every printed edition of the Pentateuch contained the correlating *Onkelos* text, generally given the preferential placement adjacent to the Torah text.

Why did the rabbis require Jews to read *Targum Onkelos*?

It is significant that the talmudic dictum was written when there were many important exegetical rabbinical collections - both Talmuds, *Genesis Rabbah*, *Mekhilta*, *Sifra*, and *Sifrei*, among others. Remarkably, the rabbis did not require Jews to read these books, filled with interesting *derash*, explanations written by the rabbis themselves. They only mandated the reading of *Onkelos* when reviewing the weekly Torah portion.

Furthermore, by the time the *Shulchan Arukh* was composed in the sixteenth century, and the Talmudic law was stated in it, most of the classical Medieval biblical commentaries, which included *derash*, were already in circulation. While Rabbi Joseph Karo, its author, suggests that one could study *Rashi* on a weekly basis in place of the *Targum*, he quickly adds that those who have “reverence for God” will study both *Rashi* and *Onkelos*. The explanation offered by *Turei Zahav* (a commentary by Rabbi David Ha-Levi Segal on the *Shulchan Arukh*, and commonly abbreviated *Taz*), is that while *Rashi* enables the student to read the Bible and gain access to Talmudic and Oral Law insights, *Onkelos* is still indispensable for understanding the text itself.

8 S.v. *sh'nayim*, b*Berakhot* 8a, b.

Thus, the rabbis, who composed books containing exegetical interpretations, felt that it was so important for Jews to know the plain meaning of the Torah, that they mandated that Jews read *Targum Onkelos* every week.⁹ When did people stop seeing that *Onkelos* contains the Torah's plain meaning and read *derash* into the wording of the *Targum*?

The Earliest Understanding of *Targum Onkelos*

There was no problem understanding the intent of *Targum Onkelos* until the thirteenth century, close to a millennium after it was composed. Apparently, at that time, Nachmanides was the first commentator to introduce the concept that people should read *Onkelos* to find deeper meaning, meaning that went beyond the plain sense of the text. These included mystical lessons, what Nachmanides referred to as *derekh haemet*, the true way.

The conclusion that *Onkelos* contains only the simple meaning of the Torah is supported by an examination of how the ancients, living before the thirteenth century, consistently used *Onkelos* for its *peshat*. Although many of these Bible commentators were interested in, and devoted to, the lessons - *derash* - that could be derived from biblical verses, and although they were constantly using *Onkelos* for the Torah's plain meaning - its *peshat* - they did not employ the *Targum* to find *derash* or to support a conclusion that the verse they were discussing contained *derash*. This situation changed when, for the first time, Nachmanides mined the *Targum* to uncover *derash*.¹⁰ Nachmanides used *Onkelos* to support his interpretation of the Torah.

9 They may have also been implying that one cannot understand their *derash* unless they first understood the Torah's *peshat*.

10 Our view that *Onkelos* was written without *derash* is also supported by the following interpretation of b*Megillah* 3a: The Talmud recalls a tradition that the world shuddered when *Targum Jonathan* to [The books of] the Prophets was written. Why, the Talmud asks, did this not occur when *Targum Onkelos* was composed? Because, it answers, *Onkelos* reveals nothing (that is, it contains no

This is significant since many of these rabbinical commentators were far more interested in *derash* than in *peshat*. If they felt that *Onkelos* contained *derash*, they would have used this translation, which they extolled, as Nachmanides later did, to support their midrashic interpretations of the Torah. The following are the ancient sources.

Midrashim and Talmuds

The first references to a *Targum* are in the Midrash and the Babylonian Talmud. A *Targum* is mentioned seventeen times in the Midrashim¹¹ and eighteen times in the Babylonian Talmud.¹² Each of the thirty-five citations is an attempt to search the *Targum* for the meaning of a word. Although these sources were inclined to exegetical explanations, and were scrupulous in naming the source for their teachings, they never tried to draw exegetical interpretations from the *Targum*, and never stated that their idea is mentioned in *Onkelos*. Thus, the Midrash and the Babylonian Talmud understood that the *Targum* is a translation and not a source for *derash*.

Die Masorah Zum Targum Onkelos

A volume of targumic traditions collected in *Die Masorah Zum Targum Onkelos* is said to have been composed in the third century, but was most likely written a couple of centuries later,¹³ after the Talmuds. It too, makes no suggestion that *Onkelos* contains *derash*. The book attempts to describe the *Targum* completely, but contains only translational traditions

derash), whereas *Targum Jonathan* reveals secrets (by means of its *derash* content).

- 11 See M. M. Kasher, *Torah Shelema* 24 (Jerusalem, 1974), pages 225-238, and J. Reifman, *Sedeh Aram* (Berlin, 1875), pages 12-14. The mention of a *Targum* in the Midrashim and Talmuds are not necessarily references to *Onkelos*; the wording in these sources and *Onkelos* frequently differ.
- 12 See Kasher, *supra* pages 155-161 and Reifman, *supra*, pages 8-10.
- 13 See edition by A. Berliner (Leipzig, 1877). See I. Drazin, *JJS* 50.2, *supra*, and note 15, for a summary of the scholarly comments on this volume.

about *Onkelos*. If the author(s) believed that *Onkelos* contains *derash*, he/they would have included traditions about it.

Saadiyah Gaon

The works of Saadiyah Gaon, born in 882 C.E., also contain no indication that *Onkelos* contains *derash*. Saadiyah Gaon composed a translation of the Bible into Arabic, and used *Targum Onkelos* extensively to discover the plain meaning of words. He never even hinted that his predecessor's work contains *derash*.¹⁴ This is significant since Saadiyah Gaon emphasized the Torah's plain meaning, and used *Onkelos* frequently in his Arabic translation.¹⁵ He quotes *Onkelos* on every page without attribution. His reliance upon *Onkelos* as a translation is so extensive, that if readers have difficulty understanding *Onkelos*, they can look to the Saadiyah Gaon translation for an illumination of what the targumist is saying.

14 See my study of Saadiyah Gaon and *Onkelos* in the introduction to *Onkelos on the Torah: Leviticus*, pages xvii-xxii.

15 *Perushei Rav Saadiyah Gaon*, in *Torat Chaim*, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1986, and Daf-Chen Press, Jerusalem, 1984. The uses of *Onkelos* are indexed in *Genesis* in the 1984 volume on page 471. See E. I. J. Rosenthal, "The Study of the Bible in Medieval Judaism," *Studia Semitica*, Cambridge, 1971, pages 244 - 271, especially pages 248 - 249 regarding Saadiyah Gaon.

Saadiyah Gaon established Hebrew philology as a prerequisite for the study of the literal sense of the Bible, and he used rabbinic interpretations in his translation only when it complied with reason. He stated at the end of his introduction to the Pentateuch that his work is a "simple, explanatory translation of the text of the Torah, written with the knowledge of reason and tradition." He, along with ibn Ezra and *Onkelos*, as we will see, included another meaning only when the literal sense of the biblical text ran counter to reason or tradition. His failure to mention that *Onkelos* contains *derash* does not prove indisputably that he saw no *derash* in the commentary. However, since he copied *Onkelos*' interpretations so very frequently in his Arabic translation, it is likely that if he saw *derash* in *Onkelos* he would have mentioned it.

Menachem ibn Saruq

Menachem ibn Saruq, a tenth century Spanish lexicographer, was explicit on the subject. He called *Onkelos* a *ptr*, a translation.¹⁶

Samuel ben Hofni Gaon

Samuel ben Hofni Gaon headed the Babylonian Academy at Sura in Babylonia during the years 997-1013 and wrote a biblical commentary. He refers to *Targum Onkelos* on several occasions,¹⁷ uses the *Targum* to understand the meaning of words, and always treats it as a literal translation containing no *derash*.

Rashi

No biblical commentator relied more often on *Onkelos* than Rabbi Shlomo Yitzchaki, better known as Rashi, born in 1040. He extols *Onkelos*, as stated above, mentions the targumist by name hundreds of times,¹⁸ and incorporates the targumic interpretation without attribution in hundreds of other comments. He has a non-rigid blend of *peshat* and *derash* in his commentary,¹⁹ and frequently quotes the Talmud and the

16 In his *Sefer Machberet Menahem* (H. Filipowski, editor), London and Edinburgh, 1854, pages 14a, 16b 17a, 17b, 20a, and others.

17 *Peirush Hatorah L' Rav Shmuel ben Hofni Gaon*, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1978, index on page 111.

18 See the listing in *Perushei Rashi al Hatorah* by Charles B. Chavel, Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1982, pages 628 - 629. For Rashi's struggle against *derash*, see, for example, his commentary to *Genesis* 3:8. While Rashi believed he interpreted Scriptures according to their *peshat*, ibn Ezra criticized him: "He expounded the Torah homiletically believing such to be the literal meaning, whereas his books do not contain it except once in a thousand (times)," *Safah Berurah*, editor G. Lippmann, Furth, 1839, page 5a. See also S. Kamin, *Rashi's Exegetical Categorization with Respect to the Distinction Between Peshat and Derash* (Doctoral Theses), Jerusalem, 1978; M. Banitt, *Rashi, Interpreter of the Biblical Letter*, Tel Aviv University, 1985; and Y. Rachman, *Igeret Rashi*, Mizrachi, 1991.

19 Rashi said that he was offering *peshat*. He meant that his commentary frequently contains *derash* that seemed to him to reflect the plain meaning of the Torah.

Midrash as the source his *derash*. As far as I know, he never uses *Onkelos* as a source for his *derash*, nor does he treat the *Targum* as anything other than a translation. It should be obvious that since Rashi relied so extensively on *Onkelos*, which he considered holy, for *peshat*, if he had seen *derash* in the *Targum*, he would have said so.

Rashbam

Rashi's grandson Rabbi Samuel ben Meir (also known as Rashbam, about 1085 – 1174) wrote his Bible commentary, largely, with the goal in mind liberate people from *derash*, and to show his objection to Rashi's frequent use of *derash*.²⁰ He seldom mentions his sources, but draws respectfully from *Onkelos*, usually by name. In his commentary to *Genesis*, for example, where Rashi is only named in 37:2, *Onkelos* is quoted in 21:16, 25:28, 26:26, 28:2, 40:11, and 41:45. In his commentary to *Deuteronomy*, to cite another example, *Onkelos* is mentioned in 4:28, 16:2, 16:9, 17:18, and 23:13. While he criticizes his grandfather with and without attribution for his use of *derash*,²¹ and occasionally disagrees with *Onkelos*, he never rebukes the targumist for using *derash*.²² Like his predecessors, there is no testimony for uses of the *Targum* for *derash* purposes.

20 M. I. Lockshin, *Rabbi Samuel ben Meir's Commentary on Genesis*, Jewish Studies, The Edwin Mellen Press, 1989. See especially Rashbam to *Genesis* 37:2 and 49:16 where he criticizes his grandfather using strong language.

21 Lockshin, *supra*, pages 391-399, notes that Rashi's Torah Commentary is the primary focus of Rashbam's own commentary. Of some 650 remarks in the latter's commentary to *Genesis*, only about 33 percent concern issues not relevant to Rashi. Of the remaining two-thirds, in only about 18 percent does Rashbam feel Rashi is correct, and in just over 48 percent he is in disagreement with him, consistently criticizing him for substituting *derash* for *peshat* - the very thing Rashi declared he would not do. In view of his sensitivity and opposition to *derash*, it is very telling that he did not sprinkle even one drop of venom on the targumist.

22 See *Genesis* 25:28, for example, where Rashbam issues the accolade: "the plain meaning of scripture is the one offered by the Targum." It is significant to note that although Rashbam railed against the insertion of *derash* into a biblical

Abraham ibn Ezra

Abraham ibn Ezra (1089-1164), like Rashbam, was determined to distance himself from *derash* and establish the literal meaning of the biblical text in his Bible commentaries, as he states in his two introductions. He uses *Onkelos* frequently as a translation, to prove the meaning of words.

Ibn Ezra was the first to note a few isolated instances of *derash* in the *Targum*. This first observation of *derash* in *Onkelos*, I believe, is because *derash* did not exist in the original *Targum* text.²³ Various overzealous well-meaning scribes embedded it at a later period, probably around the time that Ibn Ezra discovered it. Ibn Ezra recognizes that the purpose of *Onkelos* is to offer *peshat* because he states that the targumist is following his (ibn Ezra's) own method, the "straight (or right) way" of *peshat* to interpret the Hebrew according to grammatical rules.²⁴

commentary, his own commentary was frequently adulterated, as was *Targum Onkelos*, by the improper insertions of *derash* by later hands. See, for example, *Deuteronomy* 2:20, 3:23, 7:11, and 11:10 in A. I. Bromberg, *Perush HaTorah leRashbam*, Tel Aviv, 5725, page 201, note 25; page 202, note 111; page 206, 7, note 9; and page 210, note 3.

- 23 Charles Heller and Rabbi Dov Revel were also convinced that the original text of *Onkelos* did not contain *derash*. However, neither of them recognized Nachmanides as the first commentator to argue the opposite. The first is in *A Critical Essay on the Palestinian Targum to the Pentateuch*, NY, 1921, pages 32-57. The second is in *Targum Yonatan al Hatorah*, New York, 5685, page 5. See also Bernard Grossfeld in "Targum Onkelos, Halakhah and the Halakhic Midrashim," in D.R.G. Beattie and M. McNamara (editors), *The Aramaic Bible*, 1994, pages 228-46.
- 24 In an epigram prefacing one of the editions of his commentary on the Pentateuch, ibn Ezra writes that he intends to mention by name only those authors "whose opinion I consider correct." He names *Onkelos* frequently. In his commentary to *Numbers*, for example, the *Targum* is cited in 11:5 where he gives another interpretation, but respectfully adds, "he too is correct," and in 11:22 he comments, "it means exactly what the Aramaic targumist states." See also 12:1; 21:14; 22:24; 23:3; 23:10; 24:23 and 25:4. Asher Weiser, *Ibn Ezra, Perushei Hatorah*, Mossad Harav Kook, 1977.

Maimonides

Shortly thereafter, Maimonides, born in 1138, supported part of his rationalistic philosophy by using *Onkelos*. Maimonides recognized that the targumist deviated frequently from a literal rendering of the biblical text to remove anthropomorphism and anthropopathisms - to avoid portraying God in a human fashion - for this is “a fundamental element in our faith, the comprehension of which is not easy for the common people.”²⁵ Maimonides apparently never uses *Onkelos* for *derash*.

While he treats *Onkelos* respectfully, ibn Ezra uses the strongly derogatory terms “deceivers” or “liars,” for the *derash*-filled *Targum Pseudo-Jonathan* to *Deuteronomy* 24:6. See D. Revel, *Targum Yonatan al Hatorah*, New York, 5685, pages 1 and 2.

- 25 The “fundamental element” that *Onkelos* addresses is the avoidance of a literal translation of most anthropomorphic and anthropopathic phrases. See the listing in Rabbi Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, translation and introduction by Shlomo Pines, The University of Chicago Press, 1963, volume 2, pages 656 and 658, and 1:28 for the quote.

Maimonides based his interpretation of negative commandments 128 and 163 in part upon our *Targum Maimonides, The Commandments*, translated by Charles B. Chavel, The Soncino Press, 1967, pages 116, 117 and 155, 156. This was not because *Onkelos* deviated from the plain meaning to teach *halakhah*. Commandment 128 forbids an apostate Israelite to eat the Passover offering. *Onkelos* translates the biblical “no alien may eat thereof” as “no apostate Israelite” (*Exodus* 12:43). The targumist may have thought this was the necessary meaning because *Exodus* 12:45 and 48 state that a sojourner and an uncircumcised Israelite could not eat this sacrifice; thus the earlier verse must be referring to someone else. Commandment 163 prohibits a priest from entering the Sanctuary with disheveled, untrimmed hair. Maimonides notes that *Onkelos* translates *Leviticus* 10:6’s “Let not the hair of your heads go loose” as “grow long.” Again, the targumist may have thought that this was the verse’s simple sense because it is the language used by the Torah itself in *Numbers* 6:5, and because when one loosens one’s hair, it becomes longer. Indeed, Rashi states explicitly that the *peshat* of “loose” in this instance is “long.”

Rabbi Joseph Bechor Shor

Rabbi Joseph Bechor Shor (born around 1140) adopted the literal methodology of Rashbam.²⁶ However, he is not as consistent as Rashbam; he inserts homiletical comments along with those that are literal. Bechor Shor mentions Rashbam only twice by name, but quotes *Onkelos* dozens of times to support his own definition of a word when his interpretation is literal. Although he used *Onkelos* and *derash*, he never states or even suggests that *Onkelos* contains *derash*,²⁷ and does not use *Onkelos* to support his homiletical remarks.

Radak

Rabbi David Kimchi (known as Radak, about 1160 – 1235) wrote biblical commentaries using the text's plain sense in contrast to the homiletical elaborations that were prevalent during his lifetime. He followed the methodology of ibn Ezra and stressed philological analysis. He refers to *Onkelos* frequently and always treats the *Targum* as a translation. He, like ibn Ezra, occasionally inserted homiletical interpretations into his commentary from exegetical legends to add zest and to delight readers, but he does not use *Onkelos* for this purpose.

Conclusions from Reading the Ancient Commentators

The consistent history of *all* the commentators using *Onkelos* only for the plain meaning of the Torah, and not mentioning seeing *derash* in the *Targum*, is quite persuasive that no *derash* was contained in the original *Onkelos* text. If any of the commentators who lived before the mid-thirteenth century believed that *Targum Onkelos* contained *derash* - especially those who delighted in, or who were concerned with *derash* -

26 He is believed to have been a student of Rashbam's brother Rabbeinu Tam. See the source in the next note.

27 J. Nebo, *Perushei Rabbi Josef Bechor Shor al Hatorah*, Mossad Harav Kook, 1994, page 11, Bechor Shor went beyond *Targum Onkelos* in his concern about biblical anthropomorphisms and his attempts to exonerate the patriarchs.

they would have said so. None but ibn Ezra did, and he called attention to only a very small number of, probably, recent unauthorized insertions.

Where, then, did the *derash* that many people today think that they see in *Targum Onkelos* come from? First of all, I stipulate that most of the instances in *Onkelos* that readers recognize as *derash* were really intended by the targumist as *peshat* - the text's simple meaning; people differ in what they see. Second, C. Heller has shown us many examples where most, if not all, of the presently found *derash* did not exist in the original *Targum* text.²⁸ His findings are supported by the previously mentioned history showing that ibn Ezra was the first to observe any *derash* at all in our *Targum*.

Nachmanides was the first Bible commentator to read *derash* into *Onkelos*

Nachmanides was influenced by Kabala, Jewish mysticism. He equated Kabala with truth²⁹ and felt³⁰ that, since Torah is truth, it must contain Kabala. He held that no one can attain knowledge of the Torah, or truth, by his own reasoning. A person must listen to a kabalist who received the truth from another kabalist, generation after generation, back to Moses, who heard the Kabalistic teaching directly from God.³¹ He decided to disseminate this truth, or at least hint of its existence, and was the first to introduce mystic teachings of the Torah into a biblical commentary.³²

28 See note 23.

29 *Genesis* 6:13, 18; 31:42; 33:20; 35:13; and others.

30 This could be seen as a kind of syllogism. Torah is truth. Kabala is truth. Thus, Torah "must" contain Kabala.

31 *Ramban, Writings and Discourses*, translated and annotated by Charles B. Chavel, Shilo, 1978, page 174.

32 *Ramban, Commentary on the Torah*, translated and annotated by Charles B. Chavel, Shilo Publishing House, Inc., 1971, volume 1, XII. Chavel points out that the extensive kabalistic influences on future generations can be traced to Nachmanides.

Nachmanides extended his exegetical methodology into his interpretations of our *Targum*.³³ He felt this was appropriate. *Onkelos*, he believed, “lived in the age of the philosophers immediately after Aristotle,” and like the philosopher was so interested in esoteric teachings that, though born a prominent Roman non-Jew, he converted to Judaism to learn Torah, and to later teach its secret lessons through his biblical translation.³⁴

Examples of Nachmanides’ problematical interpretations of *Onkelos*

In a detailed separate study, which is still in draft, I studied all the instances where Nachmanides interprets *Onkelos*. I found that Nachmanides mentions *Targum Onkelos* in his *Commentary to the Pentateuch* while analyzing 230 verses. Most of his attempts to see the targumist as teaching homiletic lessons and mysticism seem forced. He reads more into the Aramaic than the words themselves state.

There are 129 puzzling interpretations of *Onkelos* in these 230 verses. This represents about 56 percent of the total 230. However, 55 of the 230 Nachmanidean comments are merely references to the *Targum* without any analysis. When these 55 comments are subtracted from the total 230, we are left with 175 instances in which Nachmanides analyzes the *Targum*. The 129 problematical interpretations represent about 75 percent of the 175 times that the sage discusses *Onkelos* and uses it to

33 This is my original idea. It is based on several facts. First, we know that he was the first to read Kabala in the Torah words and phrases. Second, we know that he had enormous respect for *Onkelos*; he referred to *Onkelos* about 230 times in his Bible commentary and, although he criticized others, he treated *Onkelos* with great respect, even reverence. He considered *Onkelos* to be generally expressing the truth. Thus it is reasonable to assume that he applied the same syllogism to *Onkelos* that he applied to the Torah. Finally, we know of no one before him who read mysticism into the targumist’s words.

34 *Ramban, Writings and Discourses, supra*, pages 75-76. Nachmanides’ error in dating *Targum Onkelos* “immediately after Aristotle” was not his only historical mistake. He believed that the Talmud’s implied dating of Jesus at about 100 years before the Common Era was correct. See *Judaism on Trial*, editor H. Maccoby, Associated University Presses, Inc., 1982, pages 28 and 29.

support his interpretation of the biblical verse. Following are seven examples.

1. *Genesis* 1:31 states: “And God saw everything that He made, and, behold, it was very good (Torah: *tov meod* - *Onkelos: takin lachada*).”

This verse describes the results of the sixth day of creation as “very good.” The translator Onkelos, who prefers to clarify ambiguous biblical phrases with more specificity (good in which way), renders it “well established,” implying that the world was established firmly. He may have been calling to mind *Psalms* 93:1, “the world also is established that it can not be moved” and *Psalms* 96:10, “the world also shall be established that it shall not be moved.”

Nachmanides reads into the *Onkelos* words “well established” that the targumist is teaching that creation contains evil, “the order (of the world) was very properly arranged that evil is needed to preserve what is good.”³⁵ This interpretation is a good homily, but is not the plain meaning of the *Onkelos* words. It is problematical because “well established” neither suggests “containing evil” nor implies that evil is necessary to preserve what is good.

2. After creating man, God, according to *Genesis* 2:7, “breathed into his nostrils the breath of life, and man became a living being.” The bible uses *nefesh* for “breath” and “being.” In later Hebrew, *nefesh* came to mean “soul,” a meaning it did not convey in the Pentateuch. Since the Hebrew “breath of life” does not indicate how humans supersede other creations, *Onkelos* alters the text and clarifies that “man acquired the power of speech,” *ruach memalela* (literally, “speaking breath”). Thus, humans transcend animals by their intelligence in general, and their ability to speak, communicate, and reason, in particular. This is the Aristotelian

35 The Midrash *Genesis Rabbah* 9:5, which is the source of this teaching, mentions “death” and 9:9 “the evil inclination in man” as examples of seemingly bad things, which are good from a non-personal world-wide perspective. R. Bachya ben Asher, the student of Nachmanides’ student Rashba, who was also a mystic, mentions 9:9, but not the *Targum*. He did not see this idea in *Onkelos*.

concept, accepted by Rabbi Moses Maimonides (1138-1204), whereby the essence of a human is intelligence, and people are duty bound to develop that intelligence.³⁶

Nachmanides, the mystic, disagreed with Maimonides, the rationalist, and anachronistically interpreted the biblical *nefesh* as “soul.” The Hebrew verse, he declares, alludes to the superiority of the soul that is composed of three forces: growth, movement, and rationality.³⁷ *Onkelos*, he maintains, is reflecting this concept of the tri-partite soul, and that the rational soul that God breathed into man’s nostrils became a speaking soul. How the two Aramaic words, literally meaning “speaking breath,” suggest this elaborate tri-partite theology, is problematical. Again, Nachmanides seemingly desired to have *Onkelos*, which he admired, reflect and support his own idea even though what he reads into the *Targum* is not its plain meaning.

3. *Genesis* 4:1 states that when Eve gave birth to Cain, she exclaimed, “I have acquired a man with the Lord.” Since this statement has an anthropomorphic sound, suggesting physical help from God, our *Targum* adds *qadam*, “before (the Lord),” thereby supplanting, or at least ameliorating, this implication of physical aid, in that it distances God from the birth.

36 *Guide of the Perplexed* 1:1. The Greek term *psyche* had a similar etiological history as the Hebrew *nefesh*. T. Cahill, *Sailing the Wine-Dark Sea*, Doubleday, 2003, writes on page 231.

Psyche was, to begin with, a Greek word for “life,” in the sense of individual human life, and occurs in Homer in such phrases as “to risk one’s life” and “to save one’s life.” Homer also uses it of the ghosts of the underworld – the weak, almost-not-there shades of those who once were men. In the works of the early scientist-philosophers, *psyche* can refer to the ultimate substance, the source of life and consciousness, the spirit of the universe. By the fifth century B.C., *psyche* had come to mean the “conscious self,” the “personality,” even the “emotional self,” and thence it quickly takes on, especially in Plato, the meaning of “immortal self” – the soul, in contrast to the body.

37 R. Bachya ben Asher also mentions the parts of the soul, but not the *Targum*, again not seeing Nachmanides’ idea in *Onkelos*.

The word *qadam* was inserted in *Onkelos* in verse 4, as well as in seventy other instances in *Genesis*, for the same reason - to ameliorate an anthropomorphic depiction, this in addition to 585 instances in *Targum Onkelos* to the other volumes of the Pentateuch.³⁸ Nachmanides ignores the targumist's frequent use of *qadam* to avoid anthropomorphism³⁹ and its plain meaning. He states that the correct interpretation of the biblical Hebrew is that Eve said: "This son will be an acquisition from God for me, for when we die he will exist in our place to worship his creator." Nachmanides assures us that this was Onkelos' opinion, as proven by the addition of the word *qadam*. Thus, Nachmanides drew a conclusion from the *Targum's* use of a single word, a word that is used over five hundred times for an entirely different purpose, and which cannot, by itself, connote and support his interpretation. Furthermore, *qadam* does not have this meaning in the hundreds of other instances where it appears.

4. In *Genesis* 17:17, *Onkelos* changes a significant detail in the Aramaic translation. Abraham does not "laugh" (Hebrew, *vayitzchak*) when he hears he will have a child in his old age, but "rejoices" (Aramaic, *vachadi*). This alteration is not made in 18:12, where Sarah "laughed" when she heard the same news. Rashi explains that the couple reacted differently. Abraham trusted God and rejoiced at the good news, while Sarah lacked faith and sneered, and therefore God chastised her in 18:13.

Nachmanides asserts that the *Onkelos* rendering in 17:17 is correct because the word *tzachak* also means rejoice, and Abraham and Sarah's reactions, he contends, were the same - proper "rejoicing."

Actually, as defined by the Even Shoshan dictionary and others, *tzachak* is an outward expression, a "laugh," and not an inner feeling of contentment. R. Bachya ben Asher mentions the Aramaic rendering, but he does not mention Nachmanides. He recognizes, contrary to

38 See the five books by I. Drazin on *Targum Onkelos* published by Ktav Publishing House. Each contains a listing of the deviations by the targumist from the Hebrew original.

39 In my discussion of *Genesis* 46:4, I show that Nachmanides was convinced that *Onkelos* never deviates to avoid anthropomorphisms.

Nachmanides, that *tzachak* does not mean rejoice, but rather laugh. He states that the targumist made the change to “rejoices” because in the context in which the word appears here it should be understood as an expression of joy. This example, while not expressing a theology, as in the first three instances, also shows Nachmanides insisting by use of a forced interpretation that the targumist understands the Torah in the same way he does.

5. Onkelos replaces the Torah’s “Is anything too wondrous for the Lord,” in *Genesis* 18:14, with “Is anything hidden from before the Lord.” The Hebrew “wondrous” is somewhat vague, and is seemingly not exactly on point within the tale of Sarah’s laughter. The Aramaic explains the text and relates that Sarah’s laughter, mentioned in the prior verse, although it was not done openly, was not “hidden” from God. This is also the interpretation of Saadiah Gaon, Rashi, Chazkunee, Ibn Ezra, Radak, etc. Thus, in short, all that the targumist is doing is clarifying the text, a task he performs over a thousand times in his translation.

However, Nachmanides states that Onkelos uses “hidden” in the translation to teach a mystical lesson. Nachmanides, as is his habit, does not explain the lesson, but the explanation is in R. Bachya ben Asher and Recanati. R. Bachya writes that God added the letter *heh* to Abram’s name, transforming it into Abraham, and “the letter *heh* alludes to God’s transcendental powers”; thus, God gave Abraham the power to have a son. Abraham, he continues, exemplified the divine attribute of mercy, and Isaac the divine attribute of justice, and now both attributes would exist on earth. It is difficult if not impossible to read this Nachmanidean mystical interpretation of *Onkelos* into the word “hidden.”⁴⁰

6. *Genesis* 21:7 quotes Sarah’s excited exclamation of joy,⁴¹ “Who [meaning what person] would have said to Abraham [that I would give birth at the advanced age of ninety]”. The *Targum* renders her statement as a thankful praise of God, “Faithful is He who said to Abraham,” and

40 R. Bachya mentions neither Nachmanides nor *Onkelos*, again not seeing the Nachmanidean interpretation in the *Targum*.

41 The “joy” is mentioned in the *Targum* to verse 6.

avoids the risk of the general population reading the translation and misunderstanding Sarah's reaction as one of surprise; for she should not have been surprised. God had assured Abraham a year earlier that he would have a son.⁴² Thus, by making the change, the *Targum* shows that she not only is not surprised, but also is thankful that God fulfilled His earlier promise.

Nachmanides interprets the Torah's "Who would have said to Abraham" to mean that everyone will join Abraham and Sarah in rejoicing over the birth of Isaac because it is such a "surprise"; the possibility of such a birth would never have occurred to anyone. He writes that the *Onkelos* rendition is "close" to his interpretation of a community celebration. Actually, as we stated, *Onkelos*' "Faithful is He who said to Abraham" is quite the opposite. Rather than focusing on the people and their reaction to the unexpected event, the targumist deviated from the Hebrew text to avoid depicting Sarah as having been surprised. His Aramaic version concentrates on God, not the community, and on how the divine promise was fulfilled.

7. *Genesis* 22:2 recounts God commanding Abraham to take his son Isaac to "the land of Moriah," and to offer him there as a sacrifice. Mount Moriah was traditionally understood to be the later place of the Jerusalem Temple,⁴³ and the targumist therefore renders "Mount Moriah" as "the land of worship," to help his readers in identifying the location. This is a typical targumic methodology: The *Targum* changes the names of places mentioned in the Bible, and gives their later known names.⁴⁴

42 *Genesis* 17:19.

43 See *II Chronicles* 3:1.

44 Rashi offers an additional explanation why "Mount Moriah" is rendered "the land of worship." He connected "Moriah" to "myrrh," which was an ingredient of the sacrificial incense, and an important part of the Temple worship. Rashi states that this is the targumic interpretation. Rashi may be explaining why the site was called Moriah, which would not be *derash*, but rather the plain sense of the word. Nachmanides' interpretation goes far beyond a simple definition. See *Genesis Rabbah* 55:7, *Exodus* 30:23ff, and Babylonian Talmud, *Keritut* 6a.

Nachmanides contends that *Onkelos* is referring to an exegetical teaching that was recorded, years after the targumist's death, in *Pirkei d'R. Eliezer*.⁴⁵ God pointed to the site and told Abraham that this is the place where Adam, Cain, Abel, and Noah had sacrificed, and the site was named Moriah because Moriah is derived from the word *mora*, fear, for the people feared God there and worshipped Him.

There are several problems with Nachmanides' analysis. First, as we already pointed out, our targumist would frequently update the name of a site to help his readers identify its location,⁴⁶ and this is a reasonable and consistent explanation of the targumic rendering. Second, the targumic words "land of worship" do not suggest the elaborate exegetical story that was not recorded until long after the death of the targumist. Third, the story is a legend; there is nothing in any text to indicate that God had such a conversation with Abraham, or that the ancestors sacrificed in this area. Furthermore, it is contrary to the targumist's style to incorporate legends into his translation.

Summary

Thus, none of the Bible commentators before Nachmanides apparently saw *derash* in *Onkelos*. If they saw *derash*, we would have expected them to say so. None did until Rabbi Abraham ibn Ezra, and he was probably either referring to recent scribal additions to the original *Targum*, or was expressing his opinion that his view of *peshat* in certain verses differed from those of the targumist. It appears that Nachmanides was the first to read homilies, theology, and mysticism into the *Targum*, just as he was the first to read mysticism into the Torah itself. We offered several examples that show how his interpretations seem forced, and do not reflect the plain meaning of the targumic words.

45 Chapter 31.

46 This occurs twenty-three times in *Genesis* alone.

Nachmanides' introduction of the notion that *Onkelos* contains mysticism may be the reason why rabbis,⁴⁷ who respected Nachmanides' teachings, began for the first time to search the *Targum* for *derash*.

47 There are many books that explain the *derash* that they see in *Onkelos*. The most widely known is *Netina La-Ger* by Nathan Adler (Wilna, 1886). Others include *Biure Onkelos* by S. B. Schefftel (Munich, 1888), and *Chalifot Semalot* and *Lechem Vesimla*, both by B. Z. J. Berkowitz (Wilna, 1874 and 1843). Modern writers using this method include Y. Maori, who generally focuses on the *Peshitta Targum*, and Rabbi Rafael Posen who writes a weekly column for a magazine distributed in Israeli synagogues. One may find listings in B. Grossfeld's three volumes *A Bibliography of Targum Literature*, HUC Press, 1972.

תקצירים

לזיהוי של רעש כמפגע במשנת התנאים: בין קזואיסטיקה להמשגה

שלמה גליקסברג

בעקבות תפיסת הרעש כמטרד בזמן החדש, נתעורר הצורך לברר מעמדו, תהליכי לידתו והתפתחותו של מטרד זה בעולם ההלכה והמשפט העברי. עיונו מבקש להראות שאי אפשר להצביע על קיומה של התייחסות מפורשת למטרד הרעש בספרות התנאים, שבה מתוארים מקרים שלתפיסתנו היום יש מקום להבינם כמקרים שהרעש הוא יסוד בלתי נפרד מהם, אולם אפשר לראות שהדיון ההלכתי אינו רואה ברעש את הגורם למניעת הפעולות שההלכה מבקשת למנוע.

אזכור מפורש של הרעש כמטרד שיש להלכה אמירה ופסיקה בעניינו מופיע רק מאוחר יותר בתלמוד הבבלי, בדיון של ה"סתמא דגמרא". האם מדובר בהכרח בחידושם של חכמי סתם התלמוד? לאו דווקא. האפשרות הסבירה יותר היא לראות בהופעה המאוחרת חלק מתהליך המשגה המוכר לנו גם מסוגיות אחרות. במסגרת התהליך דיני הרחקת מטורדים נבחנים מחדש מנקודת מבט מושגית-קטגורית, וכל מטרד מסווג כסעיף הנתון בתוך מסגרת כוללת מוגדרת. לא מן הנמנע כי המודעות למטרדי רעש, ההולכת וגוברת עם השנים, תרמה לתהליך זה.

**"אֵבֶד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְקֻמּוֹת אֲשֶׁר עֲבַדוּ שֵׁם הַגּוֹיִם" -
עקירת עבודה זרה בהלכות התנאים**

מוטי ארד

המאמר עוסק במחלוקת דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבא בהלכות עקירת עבודה זרה ועובדיה, ונכתב בהשראת מאמרו של ישי רוזן-צבי בעניין זה. רוזן-צבי סבור שהלכות ביטול עבודה זרה שבמשנה הן ביטוי למשנת רבי עקיבא המתונה, שהסתפקה בפגיעה חלקית בצלמים ובמזבחות, שלא כהלכה מן המכילתא לספר דברים, המיוחסת לדבי ר' ישמעאל, אשר תבעה השמדה מוחלטת של עבודה זרה. לדעתו, לפנינו עדות לתהליך של התפתחות מהלכה קדומה הדבקה בחוקי ההורשה והחרם המקראיים שר' ישמעאל

(שהיה ממשפחת כוהנים) דבק בה, להלכה גמישה מיסודו של ר' עקיבא, המאפשרת דויקיום בין יהודים לגויים עובדי עבודה זרה במציאות חברתית מעורבת.

לעומת המאמר הנ"ל, מאמר זה מציע השוואה שיטתית ורחבה יותר בין הלכות שבמכילתא דברים לבין הלכות שבספרי דברים. השוואה זו תוכל לשמש בסיס איתן להערכת דעות בתי המדרש של ר' עקיבא ור' ישמעאל וגלגולן של הלכות אלו בתוספתא ובמשנה. מסקנת ההשוואה הפוכה: ר' ישמעאל ובית מדרשו דבקו אמנם בחוקי החרם וההשמדה המקראיים, אלא שדחו את ביצועם "לאחר ישיבה והורשה", שבהשראת דרשה של רבן יוחנן בן זכאי מתפרש לזמן בלתי ידוע בעתיד, שבו לא תהיה למעשה ההשמדה תוצאה שלילית. שנית, הצו מוגבל לארץ ישראל בלבד. ועוד, ר' ישמעאל ייחס לעבודה זרה טומאת שרץ המטמאה במגע בלבד, ועל כן מותר לשיטתו לישראל לגור בקרב גויים עובדי עבודה זרה, ובלבד שייזהר מלגעת בה, ואין צריך לחפש אחריה כדי לשרשה. לבסוף, גויים עובדי עבודה זרה אינם נענשים על שעובדים לה, בזכות הברית עם נח. לעומת כל אלה, ר' עקיבא ובית מדרשו דרשו שמצוות העקירה היא "מיד ולדורות", ואין לדחותה שהרי מצוות ההורשה קודמת לישיבה, וחובתה בארץ ומחוצה לה (אלא שבחו"ל אינו חייב לרדוף אחריה, ואילו בארץ ישראל חייב לחפש אחריה ולשרשה מכל הר גבוה ומתחת כל עץ רענן). לשיטתם, עבודה זרה מטמאה כנידה ומטמאה גם באוהל כטומאת מת, אבל אינה מטמאה לאברים, אלא כשהיא שלמה. המסקנה משיטתם היא שאסור לגור בבית שהייתה בו עבודה זרה, אלא אם כן עקר אבנים מאבניו, וכן אסור להשתמש במעות או בכלים של הגויים, אלא אם כן פגם בצלם האילי שעליהם. פגימה זו שהועלתה על נס כסמל למתינות, אינה נובעת מסובלנות דתית, אלא מאפשרת לישראל להשתמש בביתו ובכליו של הגוי לאחר הורשתו. לבסוף, דינו של גוי שעבד עבודה זרה בסיף, כדין שבע מצוות בני נח שנקבעו בבית מדרש זה, וזה בלבד. מסקנת המאמר היא שמשנתנו שאינה דנה לא בעקירת עבודה זרה של גויים ולא בעונשם, מתאימה לשיטת ר' ישמעאל שבמכילתא, ולא להלכות דבי ר' עקיבא שבספרי דברים, וגם המונח "ביטול עבודה זרה" מקורו במדרשי ר' ישמעאל.

"אלהים נָצַב בעדת אל" - השראת השכינה על ידי הקהל המתפלל

גלעד ששון

בספרות חז"ל, במקורות תנאיים ואמוראיים כאחד, מתוארת התייצבותו של האל בקרב עדת האל המתפללת. הטענה המוצגת במאמר גורסת שיש להבין רעיון זה כפשוטו. על פי אותם המקורות, כינוס עשרה אנשים לתפילה הוא המאפשר את השראת השכינה.

שלוש הפעולות: הודאה לה', קריאה אליו ואמירת עדות על קיומו, שכולן באות לידי ביטוי בתפילה, הן המקיימות את אלוהותו בארץ. לאור זאת יש לתפילת הציבור משמעות תאורגית, היינו האל תלוי בה, ובלעדיה נוכחותו בעולם חסרה, שהרי ללא התפילה ה' אינו מוכר ואינו ידוע.

נראה שנקודת הזמן ההיסטורית שבה התפתח רעיון זה קשורה בתגובתם של החכמים לחורבן המקדש. את האירוע הטראומטי של חורבן בית המקדש תפסו התנאים כהיעדרות השכינה מהמרחב, או כ'גלות השכינה' בלשונם. לאחר חורבן ביתו של ה' לא נותרה נוכחות מוחשית של האל בארץ. החכמים ביקשו ליצור מרחב חלופי שתהיה בו נוכחות מחודשת של ה', היינו לגרום להשראת השכינה בעולם. אחד הפתרונות שמצאו היה מיסוד תפילת הציבור, שהרי בתפילה מדברים אל האל ועליו וגם מזכירים את שמו ובכך מקיימים את נוכחותו בעולם, כלומר משרים את שכינתו.

או זה או זה: האם שניהם כאחד טובים

אפרים בצלאל הלבני

מטבע הלשון "או [...] או [...]" מורה לרוב ששתי האפשרויות כאחת טובות. מאמר זה מצביע על מקורות שמשתמשים במטבע הלשון "או [...] או [...]" כדי לציין שרק אחת האפשרויות מעשית או מתקבלת על הדעת; האפשרות השנייה אינה באה בחשבון. האפשרות השנייה הוזכרה כדי לשלול אפשרות שלישית. לאחר שלילת אפשרות שלישית והעמדת העניין על שתי אפשרויות בלבד אין צורך לומר בפירוש איזו אפשרות היא הנכונה. הדבר ברור מאליו.

הערות נוספות לפסוק "פִּי־קָלַת אֱלֹהִים תְּלוּי"

מנחם בן שלום

המאמר דן במדרשו של רבי מאיר בתוספתא סנהדרין ט, ז, ובבירור זיקת דבריו למדרש הכתובים הנוצרי לפסוק: "כי קללת אלוהים תלוי" (דברים כא, 22 - 23).

שתי שאלות הקשורות זו בזו עולות מן המדרש:

1. כיצד נוצר הרעיון הנועז המרחיב את מושג הבריאה בצלם עד לתפיסת האדם כאחיו התאום של מלך העולם (האלוהים)?

2. מדוע אחיו של מלך העולם הוא לסטים שנגזר דינו, מהי הזיקה בין האחים ומנין היא יונקת?

המאמר דן בשאלות ומנסה להראות שמדרשו של רבי מאיר חוצב כנראה את מרכיביו האמנותיים מתיאור משפט ישו וצליבתו המובאים בברית החדשה.

שתי המסקנות עיקריות העולות מהבירור:

1. תוך שהוא משתמש במרכיביה האמנותיים והרעיוניים של סצנת משפטו של ישו, המדרש מנהל שיח סמוי עם הנצרות ומעמיד תמונת ראי הפוכה לזו של התאולוגיה הנוצרית.

2. דברי רבי מאיר שבתוספתא מרחיבים את מושג הבריאה בצלם יותר משעושה זאת ספרות התנאית לפניו, שגם אם יש בה השתקפות ונוכחות איקונית עדיין היא נשארת בחזקת דימוי מטפורי ולא ממשות. לעולם קיימת הפרדה ממשית בין האדם לאל, ומשמעות הבריאה בצלם עיקרה: הדמות לאל במעשה הטוב ובמצוות. זכויות היסוד של כל אדם שנברא בצלם קיימות ומביאות לאיסור הרציחה. מכאן שדמו השפוך של האדם ממעט את ה'דמות' ופוגע בצלם הבורא שמוטבע בנברא. חידושו של המדרש הוא ביצירת דימוי נועז, חדשני ומרחיק לכת, הרואה את בריאת כל אדם בצלם האל ממש, כאילו היה אחיו, ביטוי אמנותי השאול כנראה ממיתוס הצליבה הנוצרי.

ענף־נוסח חדש במסכת שבת בתלמוד הבבלי -

שלושה חכמים ומעשיהם: עיון במלאכת היצירה ובמסורות הנוסח

שמא יהודה פרידמן

בשנים האחרונות גברה ההתעניינות בחקר נוסח התלמוד הבבלי ובמיוחד בפילוג שנתגלה בכמה מסכתות בין שני ענפי נוסח המובדלים זה מזה, שכל אחד מהם משקף מסורת נוסח משלו.

איתור הפילוג לענפי נוסח והערכת טיבו של כל ענף, אם שמרני הוא אם יצירתי, וכן בירור היחסים שבין ענפיה של כל מסכת ומסכת, יש בהם כעין כלי חדש להערכת מוקדם ומאוחר במסירת לשון התלמוד ותכניו, עמידה על תופעות יצירה ספרותית, על תהליך שכלול הטקסט או דלדולו ההדרגתי ואף רמיזה כלפי המרכזים בבבל שבהם התרחשו הפעולות הללו.

מסכת שבת מוחזקת כמסכת 'שקטה', שאין בה חילופי נוסח רבים ועל אחת כמה וכמה אין סימנים לפילוג ענפים, והנה מצב זה משתנה מן הקצה אל הקצה בהיגלות בגניזת קהיר מסורת אחרת בכתב יד משובח המחזיק בתוכו את סופה של המסכת.

שרידי כתב היד הנידון נשתמרו בארבע סיגנטורות שונות מקטעי הגניזה. זמן כתיבתו המשוער - שנת 1000 בקירוב. כתב יד זה תפס את תשומת לבי לראשונה בשל הכתיב המיוחד שבו, הדומה לזה שבכתבי הגאונים, כגון הכתיב הפונטי-העממי, ובשל צורות כתיב שנתפסו מכבר כארץ ישראליות בלבד ששמורות בו (אדן, ינאי).

הפילוג לענפי נוסח רצוף בשני הפרקים האחרונים של מסכת שבת, הן הלכה הן אגדה. ענף זה נחשב לרוב מקורי ושמרני מן הענף הרווח. הדגמנו זאת בהופעה של תוספת קושיא מפי רב אשי, הבאה כהקדמה למימרתו בענף הרווח בלבד, ההופכת עתה לתירוץ על הקושיא.

עיקר דיוננו במאמר זה הוא בהשוואה בין הנוסחים המופיעים בשני הענפים של שלושה סיפורי חכמים הבאים בשבת קנו ע"ב בסוגיית 'אין מזל לישראל': מעשה דשמואל ואבלט, מעשה דר' עקיבא ומעשה דרב נחמן בר יצחק.

כאן הרחבנו את היריעה ועסקנו אף בהתהוות הראשונה של הסיפורים, כדי להדגים המשך פיתוחם בעיבודים יצירתיים הנעשים אגב מסירת הנוסח המקורי.

לטעמי, יש לראות בגילוי דרך התהוותם הראשונה של סיפורי חכמים בבבלי משימה מרכזית בחקרם. התחקות על דרכי היצירה הספרותית של המקורות הללו בשילוב האמנותי של סממני לשון ועניין השאובים ממקורות אחרים מעמידה אותנו על הערכתם הנכונה. כלומר, הערכה לא של כל מעשה ומעשה בבידודו, אלא דווקא הבנתו לאור תהליך התהוותו, וכשמתאפשר, על-פי ההידברות שהוא מקיים עם מעשים אחרים המונחים לפנינו. בדיקה זו משמשת תשתית וביקורת לאפיון המשך הפיתוח אצל הגרסנים של שני הענפים, כל אחד בנפרד מחברו.

יחסם ההדדי של עדי הנוסח התימניים למסכת סוכה (בבלי)

רבין שושטרי

מסורת הנוסח התימנית מיוצגת במסכת סוכה של התלמוד הבבלי בשני כתבי יד שלמים ובשלושה קטעים. במאמר זה נבחנו קשרי ההעתקה שבין העדים התימניים הללו. הבדיקה מלמדת שהעדים התימניים יונקים ממקור משותף. מסקנה זו מתבססת בעיקר על טעויות משותפות רבות שנמצאו בעדים התימניים ומעידות על קשרי העתקה ביניהם, שכן הדרך היחידה להסביר הימצאותן של טעויות משותפות רבות כל-כך

בכתבי יד היא תלייתם בקיום קשרי העתקה ביניהם. אישור נוסף לקביעה טמון בלשונות פירוש משותפים ששולבו בגוף הטקסט. בדיקת מסורת הנוסח של העדים איננה מפריכה את הקביעה הנ"ל ועולה ממנה שמסורת הנוסח המשתקפת מהם כמעט זהה וסופריהם לא השתמשו בכמה טפסים.

על אף שניתן לקבוע שיש קשרי העתקה בין העדים, מכל מקום אפשר להוכיח שהעדים לא הועתקו זה מזה אלא מאב־טיפוס משותף. מסקנה זו עולה מבדיקת מסורת הנוסח, לשונות הפירוש, דרך הבאת המקורות התנאיים וטעויות הסופר. איסוף הנתונים מכל הקטגוריות הללו מוכיח שהעדים התימניים השלמים לא הועתקו זה מזה.

מאיר איש־שלום על ירידת בני יעקב למצרים, או "מיהו יהודי"

ישראל חזני

שלושה עניינים במוקד המאמר: א - עיון במוצא עם ישראל ובתפיסת ירידתו למצרים; ב - הארת גישתו המיוחדת ותפיסותיו המפתיעות של מאיר איש־שלום; ג - דיון ברעיונות יסוד העולים מן העיונים הקודמים, שעשויות להיות להם השלכות חשובות על תפיסת הזהות היהודית ועל יחס עם ישראל לגר הגר בתוכו, לאור משנותיהם של הוגי הדעות המובהקים בישראל, ריה"ל והרמב"ם.

הפרק הראשון מציג את התפיסות השונות בדבר מוצא בני ישראל ותולדותיהם מירידת אברהם מצרימה עד לשוב צאצאיו לכנען ואת הטענה שגם עיון מסורתי במקרא עשוי להוליך לתיאור אחר של תולדות ישראל בראשיתו, כמו למשל תיאורו של מאיר איש־שלום (פרידמן) העולה משיטתו בניתוח הסיפור המקראי.

בפרק השני מוצגים שיטתו של מאיר איש־שלום ודיון במניעיו לפרש כפי שפירש.

בפרק השלישי מובאים מקורות מסורתיים וגם דברי חוקרים והוגים מדורותינו שהעלו תמונה דומה לזו שהעלה מאיר איש־שלום. שמכולם עולות מקוריותו של איש־שלום והיותו "חלוץ" בשיטתו.

בפרק הרביעי נידונות שיטותיהם של ריה"ל והרמב"ם בתיאור תולדות ישראל, בהגדרת המיוחד שבו וההשלכות שיש להגדרותיהם על מעמדם של הגרים המסתפחים לעם ישראל.

הפרק החמישי מהווה סיכום ומועלים בו כמה הרהורים על זהות עם ישראל.

למאמר מצורפים שלושה נספחים: בנספח מס' 1 מובאים דברי איש־שלום בשלמותם; בנספח מס' 2 הרחבה בעניין גת המקראית, בנספח מס' 3 מובאים דבריו של זאב יעבץ על בני ישראל במצרים; ובנספח מס' 4 הרחבה בעניין גירוש הנשים הנכריות.

The Talmudic discussion on building a porter's lodge and a door for the courtyard

Shulamit Valler

המשנה החמישית בפרק הראשון בכבא בתרא דנה (בין היתר) בחובתם של בני חצר משותפת להשתתף בבניית בית שער ודלת לחצרם.

כבוא משנה זו בתלמוד הבבלי (כבא בתרא ז ע"ב), הדיון המתקיים סביבה עניינו שונה לחלוטין: מניעת ניכור בין בני החצר היושבים לבטח בחצרם ובין בני האדם המצויים מחוץ לחצר (ברשות הרבים) ולעתים פונים אל בני החצר ומבקשים את עזרתם.

הסוגיא הבבליית מבקשת לדחות את העמדה שלפיה הרשות הפרטית היא מבצר המבודד את השוכן בו מפני החברה ומגן עליו מפניה (כעולה מסוגיית הירושלמי המקבילה), ולקדם עמדה המצדדת בפתיחות ובקיום תקשורת מתמדת בין הנמצאים ברשות היחיד ובין הנמצאים ברשות הרבים.

הדיון במושג "בית שער" משרת את המעבר מהמשנה הדנה במיקרו - היחס בין דייר לשותפיו בחצר פרטית, אל הסוגיא התלמודית הכוללת אתולוגיה של מימרות, דרשות והלכות הדנות במקרו - היחס בין הקהילה ובין קבוצות ויחידים המצויים בתוכה.

Cognizance of Sin and Penalty in the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature: A Comparative Analysis

Yishai Kiel

חוקרים אחדים עמדו על השוני בין מסורת המשפט המערבי הגורסת כי טענת אי־דיעת הדין איננה מפחיתה את האחריות הפלילית שחלה על מבצע העברה ואין היא מהווה הגנה משפטית קבילה ובין המשפט התלמודי הסבור בדרך כלל כי טענת אי־דיעת הדין יש בה כדי להפחית את מידת האחריות הפלילית והיא עשויה להיחשב להגנה משפטית קבילה. מאמר זה מבקש להראות כי התפיסה שלפיה אי־דיעת הדין מפחיתה את האחריות הפלילית איננה ייחודית למשפט התלמודי בלבד והיא מצויה גם במשפט הזורואסטרי מן התקופה הסאסאנית ומראשית התקופה המוסלמית.

ההשוואה המוצעת בין שתי מערכות המשפט נערכת מבחינה מתודולוגית בשתי רמות מובחנות: ברמה האחת, הממוקמת בשדה המשפט ההשוואתי, המאמר מבקש להראות כי במערכת של המשפט התלמודי וגם ב זו של המשפט הזורואסטרי התפתחו במקביל ובאופן בלתי-תלוי תאוריות דומות בעניין נחיצותן של ידיעה וכוונה מצדו של עובר העברה לקביעת אחריות המשפטית. בשתי המערכות התפתחו תפיסות דומות של מושג ה"שגה" הקשורות באי-ידיעת הדין מחד גיסא ובאי-הכרת המציאות הרלוונטית לביצוע העברה מאידך גיסא.

ברמה האחרת, המאמר מבקש להתחקות על קשרים היסטוריים בין התלמוד הבבלי ובין ספרות ההלכה בפהלווי, שאפשר שהתקיימו לאורך התקופה הסאסאנית. במסגרת זו, המאמר עוסק בסוגיה משפטית מוגדרת הנוגעת לאדם היודע שמעשה מסוים אסור, ועם זאת איננו מודע לתוצאותיו ולחומרת העונש שצפוי להיות מוטל על מבצעו. מקרה זה נידון בהרחבה ומפותח דווקא בתלמוד הבבלי ובספרות ההלכה בפהלווי, יותר מהפיתוח שהוא זוכה לו בדיון הכללי בסוגיית אי-ידיעת הדין העולה מרבדים מוקדמים יותר בספרות התלמודית והזורואסטריית.

המאמר מראה כי התלמוד הבבלי והמקורות הזורואסטריים כאחד מציגים באופן דומה שתי תפיסות משפטיות מנוגדות הנובעות מ"בתי מדרש" או מ"אסכולות הלכתיות" שונות, הנוגעות לאפשרות שאי-ידיעת העונש המלווה בהכרה ברורה של האיסור עצמו מפחיתה את דרגת אחריותו הפלילית של החוטא לדרגת שוגג. לשיטת האסכולה האחת, שמייצגיה העיקריים הם חכמי מחוזא ומסורת ההלכה העולה מן החיבור הפהלווי *Šāyist nē Šāyist*, היעדר ידיעה בדבר העונש הצפוי דינה כדין אי-ידיעת הדין ולפיכך גם היא מפחיתה את אחריותו הפלילית של החוטא, ואילו לשיטת האסכולה האחרת, שמייצגיה הם חכמי פומבדיתא והמסורת העולה מן החיבור הפהלווי *Pahlavi Videvdad*, כל עוד היה מודע לכך שהמעשה אסור, אף אם לא ידע את דרגת העונש המוטל על מבצעו, נחשב החוטא למזיד.

מבחינה מתודולוגית, המאמר מבקש אפוא להוכיח כי בצד הדמיון היסודי הקיים בין מערכות המשפט התלמודי והזורואסטרי בהצבת הדרישה לקיום כוונה וידיעה כתנאי לביסוס אחריותו הפלילית של עובר העברה, ניתן להבחין בקשרים ספציפיים והדוקים יותר בין התלמוד הבבלי לספרות ההלכה בפהלווי בקביעתם את הדין במקרים שבהם החוטא אמנם אינו מודע לעונש שיושת עליו אבל מודע גם מודע לעברה עצמה. בין שהקשרים הללו נובעים משיח אינטלקטואלי בין-דתי ובין שהם נובעים ממרחב תרבותי משותף, דומה כי הם חושפים טפח ואף טפחיים מן העולם האינטלקטואלי הייחודי המאפיין את האימפריה הסאסאנית.

Metasystemic and Structural Indicators of Late-Stage Babylonian Stammaitic Compositions

Jay Rovner

בתלמוד הבבלי יצירה טקסטואלית מגוונת ועשירה שאינה עשויה מקשה אחת. יחידותיו משתייכות לסוגות ספרות מגוונות, אך רוב רובו סוגיות הלכתיות וסיפורי אגדה. התלמוד התהווה רבדים-רבדים, בתהליך של צירוף מקורות שלידתם בתקופות שונות, ליצירת חיבורים בעלי מורכבות משתנה. לא כל הסוגיות הסתמיות (אנונימיות) נוצרו בתקופה אחת; זיהוי חומרים המצויים בהן המוכרים מסוגיות סתמיות קטנות, מוביל למסקנה הוודאית שלפחות מקצתן נתחברו בתקופה המאוחרת ביותר שבה נתחברו סוגיות. נראה שהמחברים המאוחרים ליקטו חומרים מסוגיות קדומות כדי לשלבם לתוך הקשר רחב יותר. הם בנו מהם סוגיא חדשה וכד בבד עיבדו אותם וחדשו את תוכנם.

מהעיון עולה שזמן חיבורן של הסוגיות המאוחרות אינו חופף לזמן שבו נתחברו המקורות שמהם שאבו מחבריהן, שכן הסוגיות החדשות מחדשות את ממדי העיון, ויתר על כן, יש מביניהן שהמסקנות העולות מהן סותרות את אלו העולות מסוגיות המקור.

סימני המורכבות הסגנונית והמחשבתית המוכרת מן הסוגיות, לא תמיד קל לזהותם בסיפורי האגדה, ובכל זאת אפשר לזהות תכסיסי יצירה דומים ומידה דומה של הפשטה מושגית המובילים אף הם למסקנה שתקופת לידתם של הסיפורים ושל הסוגיות אחת היא, ואף הסביבה האקדמית שבה נוצרו היא אותה הסביבה.

כדי להעריך אל-נכון את החידוש שבחיבורים המתקדמים האלה עלינו לעדכן את תפיסתנו בדבר טיב הסוגיא, מטרותיה וסגנונה. על סוגיות סתמיות נמתחה לא אחת ביקורת. טענו שהן מלאכותיות ושהדיונים המובאים בהן דלים, ובשל כך אין בכוחן לספק לדיינים ולפוסקים מסקנות הלכתיות ברורות ומבוררות. נראה שנכון יותר לראות בהן תרגילי אימון שיצרו חכמים מתוך רצון לצייד את תלמידיהם בניתוחים מקיפים - ואפילו מושלמים - של מסורותיהם הטקסטואליות. הניסיון להבין את ספרות הסוגיות ראוי שייעשה לאור המטרות שעמדו לנגד עיניהם של יוצריה, תוך שימוש בניתוח מבני-כוללני דוגמת זה שפיתח יונה פרנקל לניתוח סיפורי מעשה אגדיים. הסתכלות כזאת תגלה שתשתית הדיון המורכב המתקיים ברבות מן הסוגיות, בנויה מדגם מסובך של מקורות וקישורים שנתחברו זה לזה, חלקם נוצרו מחדש וחלקם נצטרפו בצירופים חדשים, מתוך רצון להציג בתמונה חדה ובהירה את ערכו המיוחד של כל יסוד מיסודותיו ואת תפקודו הייחודי בתוך העולם המושגי המופשט של הסוגיא. מטרת יצירתן של סוגיות כאלה לא הייתה להוכיח מהו פסק ההלכה, כי אם להציג, דרך השוואות והבחנות דיאלקטיות, את העקיבות הסיסטמית של מקורות הסוגיא, וכד בבד להבליט את ייחודו של כל רכיב מרכיביה.

יש שבסוגיות ובסיפורי אגדה אחדים מתגלות תכונות משותפות. כוונתי למאפיינים מורכבים, מתוחכמים, סגנוניים ותכניתיים. מבחינת מידת ההפשטה המושגית אשר השיגו, ראויים הם שנכנה אותם מאפיינים מטא-סיסטמיים. אפשר להפיק תועלת מהשוואתה של הסוגיא העוסקת בפטור לנשים ממצוות עשה שהזמן גרמן (קידושין לד-לה) לסיפור מעשה דחייתו של אלישע בן אבויה (אחר) ופדיונו (תגיגה טו). לכל אחד מהם מבנה ספרותי מסובך, מתוחכם ומורכב המעיד על תכנון מודע ומכוון. ברור שסוגיית קידושין שייכת לרובד הסוגייתי המאוחר ביותר משום שהיא הפנימה סוגיות סתמיות אחרות כדי להעלות את לקחן לרמות מטא-סיסטמיות מופשטות. סיפורו של אחר מפגין מבנה ספרותי מורכב דומה, והוא גם מעתיק את מקורותיו הספרותיים אל מרחבים מופשטים ביותר.

Jewish Hawking in Medieval France: Falconry, Rabbenu Tam, and the Tosafists

Leor Jacobi

בזירות היא שיטת ציד שבה נעזרים בעופות דורסים כגון בז או נץ כדי לצוד עופות אחרים או יונקים. בקרב קהילות הקשורות לבעלי התוספות חיו אנשים שעסקו בבזירות.

חלק א'

ר' בצלאל אשכנזי מביא בספרו "שיטה מקובצת" מסורת שלפיה בתוספות הרא"ש כתוב שרבנו תם עשה לנץ שלו "ציפורניים של כסף". לדעת חכמי התלמוד מציפורני החיות והעופות הדורסים מופרש ארס, ולשיטתם, המובאת במשנה במסכת חולין, ארס זה פוסל את בשר הנדרס בפסול של 'דריסה'. כיוון שרצה רבנו תם שהבשר שצד בעזרת הנץ לא ייפסל - התקין לו אותן ציפורני כסף.

תוך עיון ומחקר בדיני דריסה, הפתרון המיוחס לרבנו תם נבחן בהשוואה לעדות של בזיירים בני ימינו ושל ידע זואולוגי, והבחינה מעלה שהפתרון שנקט אכן מאפשר בזירות גם לדעת המחמירים שמייצגים דברי התוספות "על הדף". השיטה המקלה מובאת בספר התרומה של רבי ברוך בן יצחק, תלמיד רבי יצחק הזקן מגדולי בעלי התוספות ואחינו של רבנו תם. המחלוקת המציאותית בין בעלי התוספות מוסברת באופן מחודש על ידי זיהוי הנץ כ"אסטור" (או "אשפרוייר", accipiter = נץ בעברית המודרנית) או "פאלקון" (=בז), שנבדלים זה מזה בתכונותיהם ובשיטות הציד שהם נוקטים (בציד בעזרת בז ייפסל העוף הניצוד לכל הדעות). הבזיירים הגויים השתמשו בשניהם, ואילו היהודים השתמשו בנץ בלבד. בתקופתם התקשו להבחין בין זני

הדורסים הללו, ועדות לכך אפשר למצוא בספר שזמן כתיבתו סוף המאה הי"ג - הספר "בדק הבית", פרי יצירתו של רבנו אהרן הלוי מברצלונה (הרא"ה), שבו שני העופות כאחד מכונים בשם "נץ".

המסורת החלופית המובאת אף היא בספר "שיטה מקובצת", מייחסת את השימוש בציפורני כסף לרבי יצחק מנורוויץ'. מסורת זו נחשבת למקובלת יותר מקודמתה, והיא מובאת בשם תוס' רבנו פרץ מצרפת מתוך חידושי למסכת חולין שלא הגיעו לידינו. רבי יצחק היה פרנס חשוב בקהילה היהודית באנגליה והיה מקורב למלכות. קריקטורה אנטישמית, מן הקדומות הידועות לנו, תיארה אותו כאנטיכריסט יהודי.

חלק ב'

הפירוש לתורה המיוחס לרבנו תם לבראשית לב, יד, מפרש שבפסוק: "ויקח מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו", מילת "בידו" אין משמעותה "בתוך ידו" אלא "על ידו", וכוונת הכתוב היא למתנת עוף דורס. מתנת עוף דורס, בהקשר ההיסטורי, היא סמל לשלום. יש לשער שמתוקף תפקידו של רבנו תם כמנהיג הקהילות בצרפת סוג זה של "שתדלנות" היה מוכר לו.

רבי יוסף בכור שור, תלמידו של רבנו תם, בפירושו על התורה לשמות ז, טו: "לך אל פרעה בבקר הנה יצא המימה" מפרש שיציאת פרעה ליאור הייתה לציד בזירות. הפירוש נמצא מצויר בהגדה ספרדית, פרט שנעלם מעיניהם של חוקרי אמנות.

בפירוש אחר שלו שנסב על מצוות כיסוי הדם יוצא רבי יוסף בכור שור בחריפות נגד המקללים. הללו פרשו את המצווה כאלגורית, וכן פירשו את מצוות תפילין ומזוזה. המחלוקת מוסברת בהזירות בקבוצות מעורבות של יהודים ונוצרים.

חלק ג'

פסק המיוחס לרבנו אפרים (גם הוא מתלמידי רבנו תם) על ידי רבי יצחק בן משה מוינה בספרו "אור זרוע" אוסר קשירתו של הנץ לאוכף הסוס. הקשירה של שני הזנים דומה לאיסור התורה בדברים כב, י: "לא תחרש בשור ובחמר יחדו". בהמשך, רבי יצחק, בעל ה"אור זרוע" מסביר שמדובר בעוף העף באוויר וקשור לסוס שיהודי רוכב עליו. הסבר זה אינו מציאותי לפי עדות הבזיירים המודרניים שעדיין רוכבים על סוסים בציד. הקושיה הלמדנית של ה"אור זרוע" מוצדקת ועיון בהתפתחות ההלכה מגלה שהאיסור שחידש רבנו אפרים הוא להריץ כלב לצד הסוס, בעוד רצועת הכלב אחוזה בידי הרוכב. דין דומה שאוסר נצים מובא בחלק האבוד של ספר הדינים של רבנו פרץ והוצעו לו כמה הסברים אפשריים.

ההתנגדות החריפה של רבי יצחק "אור זרוע" לצידה שמזכירים החוקרים וגם הקישור לעיסוק האקטיבי בצרפת. הקיסר פרידריך השני, בן דורו של רבי יצחק, היה

בזייר מפואר וחיבר את ספר ההדרכה לבזיירות המפורסם במערב. הוא היה מדען, וספרו נחשב הישג גדול במדע הזואולוגי של העופות והטקסונומיה שלהם. מטרת הבזיירות הקדומה הצרפתית שהכירו יהודי צרפת הייתה השגת מזון, "עוף בשק" לפי הבזיירים הקרוב במשמעו למונחים העבריים "פת בסלו" ו"ברבורים ושליו ודגים". בפיו של פרידריך השני, זכתה הבזיירות לשם *Arte* הדומה במשמעותו לספורט. לכן, נראה שמקור התנגדותו של רבי יצחק "אור זרוע" טמון בהתנגדות הנחרצת של חכמי התלמוד ל-*cyngeticus*/ארניגיא/הרומית. כמו-כן, רבי יצחק, תלמידו של רבי יהודה החסיד, מייצג את עמדת "חסידי אשכנז" כלפי העולם הכללי הסובבם, ובניגוד לגישת "חכמי צרפת", המתונה יותר הרואה בהשתלבות בחברה ערך ראוי.

נספח

במאמר נדון בהרבה דינים ופירושים המיוחסים לרבנו תם או לתלמידיו. פקפקנו בייחוס קביעות היסטוריות מסוימות לרבנו תם. בחלק החידושים של "ספר הישר" רבנו תם דן באריכות בסוגיה המסובכת של זיהוי העופות האסורים למאכל על פי המפורט בתורה, בכללי המשנה ובתלמוד הבבלי. בדיונו הוא מגדיר את המושג "דורס" וקובע שהדורס הוא עוף האוכל ציפורים בחייהן, מבלי להמיתן לפני האכילה. דבריו אלה מעידים על בקיאות רחבה יחסית בזיהוי העופות, כולל הבחנה בין הנץ ובין הבז הנדיר בתקופתו (כנזכר לעיל בחלק א'). יש מקום לראות בדיון זה דיון הקשור בעקיפין לעניין הנדון במאמר.

בתשובה המובאת בסמ"ג ובהגהות מיימוניות, רבנו תם מתיר את אכילת ה"פיישנץ" (*pheasant*), שהוא עוף שהיה מקובל לצוד בעזרת נצים. פסיקתו נשענת על הכללים שפירט ב"ספר הישר" ואפילו בהיעדר מסורת מהימנה.

Nachmanides and Targum Onkelos

Israel Drazin

במאמר זה נבחנים המקורות העיקריים שהשתמשו בתרגום אונקלוס לפני זמנו של הרמב"ן (1194-1270), ונטען כי מקורות אלה לא ניסו למצוא בתרגום הלכה, תאולוגיה או אגדה. אפילו רש"י (1105-1040) שעשה שימוש רב באגדת המדרשים, והחשיב כל-כך את תרגומו של אונקלוס עד שחש שהוא נמסר לבני ישראל בהר סיני, מעולם לא ראה בו מקור לאגדה. יוצא הדופן האפשרי היחידי הוא רבי אברהם אבן עזרא (1089-1164) שזיהה תרגומים מסוימים כדרש. עם זאת, קרוב לוודאי שזיהויים אלו נעשו במקרים

שבהם סבר ראב"ע שבידו הסבר מוצלח יותר לַפְּשֹׁט מזה שמציע אונקלוס, או במקרים הבודדים שבהם נוספו תוספות מאוחרות לתרגום בידי סופרים נלהבים יתר על המידה.

במאמר מוצגת הטענה, שכשם שהרמב"ן נחשב לראשון שבביאורו לתורה הראה שיש בה תכנים מיסטיים, כן היה הוא המלומד הראשון שראה את תרגום אונקלוס ככולל מיסטיקה, הלכה, תאולוגיה ואגדה. במספר ניכר של דוגמאות בהם הרמב"ן מנתח את התרגום, ניתן להראות כי הוא התעלם בכוונה תחילה מסגנונו וממטרתו של התרגום כדי לחשוף בו ביאורים אלה.

The paper argues that, just as Nachmanides is considered to be the first to interpret the Torah as containing mystical lessons, he was also the first scholar who was convinced that Onkelos contains mysticism, Halakhah, theology, and Aggada. In the many instances where Nachmanides analyses the Targum, he goes beyond the plain meaning of Onkelos' wording, while ignoring the obvious style and purpose of the Targum, in order to discover these interpretations.

Zarua's own expressed fierce opposition to sport hunting, which has been contrasted by scholars with the actual French practice of hawking. Under Emperor Frederick II, a contemporary of Or Zarua and a noted falconer and scientist, the hunting practices evolved from an enjoyable means of sustenance, associated with, but not limited to, the royalty, to a bona fide royal sport. It is argued that Frederick's methods are more exemplary of the type of hunting to which Or Zarua reacted negatively, following the precedent of Talmudic opposition to Roman תרנגולת/cynegeticus. Furthermore, Or Zarua represented the isolationist perspective of the 'Pious of Ashkenaz' towards the secular world, as opposed to that of the 'Sages of France,' who took a more accommodating stance, in general.

An appendix discusses a halakhic decision from Rabbenu Tam's *Sepher Ha-Yashar*, in which he proclaims and demonstrates his knowledge of the practices of hawks and falcons. *Dores*, a category of forbidden birds, is defined by him as birds which consume other birds alive. In another responsum, he permits the consumption of the pheasant, a bird commonly hunted with the aid of hawks.

Nachmanides and Targum Onkelos

By Israel Drazin

This paper examines all of the major sources that used Targum Onkelos before the time of Nachmanides (1194-1270), and shows that none of them examined Onkelos to find Halakha, theology, and Aggada. Even Rashi (1040-1105) who relied extensively on Aggada from the Midrashim and considered Onkelos so important that he felt as though it had been given to the Israelites at Sinai, never mined Onkelos for aggada. The only possible exception is Abraham ibn Ezra (1089-1164) who identified a few targumic renderings as d'rash, but these were most likely instances where he thought he had a better understanding of the Torah's p'shat than did Onkelos, or the few instances were recent additions to the Targum by over-zealous scribes.

Norwich, cited in Shita Mekubetzet according to the no-longer extant Tosafot Rabbenu Peretz on Tractate Hullin. Isaac was a leader of the English Jewish community, and was portrayed in an early anti-Semitic caricature as a three-headed antichrist. The rationale for the 'silver talons' and its practicalities are discussed in light of the testimony and writings of modern falconers. A dispute between Tosafists regarding the practice of falconry is explained on the basis of variant identifications of רן as either the hawk or the falcon.

Part II

A bible commentary attributed to Rabbenu Tam describes that Jacob gifted Esau with a hawk. Perhaps Rabbenu Tam personally identified with the role of the shtadlan as “played” by his namesake, the patriarch Jacob. Rabbi Joseph Bechor Shor, a student of Rabbenu Tam, authored a similar type of commentary in which a riverside encounter between Moses and Pharaoh takes place while Pharaoh is hawking. This scene was depicted in a Spanish Passover Haggadah. Another commentary of Bechor Shor is discussed, one having to do with the then-controversial issue of *kisui ha-dam*, the commandment to cover the blood of a slaughtered wild animal or bird. It is suggested that those Jews who allegorically absolved themselves of the commandment may have been motivated by the desire to remain inconspicuous in a mixed hunting environment.

Part III

The halakhic decision attributed to Rabbenu Ephraim of Regensburg (another prominent student of Rabbenu Tam), by Rabbi Yitzhak of Vienna (Or Zarua), prohibits Jews from tying a hawk to the saddle of a horse they are riding, as it is comparable to the biblical prohibition against plowing with an ox and a donkey in tandem. That contested decision was then interpreted by Or Zarua in a surprising manner, one which does not seem to correspond to the realities of hawking. The evolution of this law is discussed in depth, from two original responsa of Rabbenu Ephraim, through a lost section of the *Sefer Ha-Dinim* by Rabbenu Peretz, to Or Zarua. This is explained in the context of Or

intention and serves a discrete function within the sugya's overall conceptual universe of meaning. The argument of such a sugya is not designed to demonstrate the halakhah per se but rather, through dialectical comparison and contrast, to identify the systemic coherence of its component sources, while showing the uniqueness of each one.

Certain talmudic sugyot and aggadic narratives share complicated, sophisticated, stylistic and programmatic features. They may be called metasystemic according to the degree of conceptual abstraction they have achieved. The sugya on the feminine exemption in bKid 34–35, and the narrative of the repudiation and redemption of Aher in bHag, may be profitably compared. Each one has a complex literary structure, whose sophisticated and intricate design shows conscious planning. The sugya in Kiddushin is demonstrably from the latest stratum of sugyot, as it incorporates earlier stammaitic sugyot and takes their teachings to new levels of metasystemic abstraction. The Aher narrative exhibits a similarly complex literary design. It also moves its source materials into thematically more abstract areas.

Jewish Hawking in Medieval France: Falconry, Rabbenu Tam, and the Tosafists

Leor Jacobi

Hawking (falconry) is the use of birds of prey in order to hunt or trap. It is demonstrated that this form of hunting was practiced by certain Jewish communities of medieval Northern France.

Part I

In his *Shita Mekubetzet*, Rabbi Betzalel Ashkenazi records a tradition, which maintains that Rabbenu Ya'akov ben Meir (Rabbenu Tam) used 'silver talons' on his own hawk for reasons of kashrut. It is argued that more likely is a historical attribution of the practice to Rabbi Isaac of

Metasystemic and Structural Indicators of Late-Stage Babylonian Stammaitic Compositions

Jay Rovner

The Babylonian Talmud contains several types of textual expressions, chiefly among them, halakhic sugyot and aggadic narratives. It is a layered document, whose sources, which originated in various periods, have coalesced into compositions of varying complexity. Not all stammaitic (anonymous) sugyot derive from the same period; some may definitely be distinguished as having stemmed from the latest period of sugya-creation, as they incorporate material from smaller stammaitic sugyot, and even rework it, sometimes in a revisionist manner. It may be inferred that they, as well as their sources, cannot have originated from the same period, as the new compositions can be shown to supersede their sources in terms of their agenda; indeed, some reach conclusions contradictory to their sources.

The increasing complexity of style and thinking traceable in sugyot is not so easily detected in aggadic narratives. Nonetheless, by identifying similar compositional strategies and the degree of conceptual abstraction, one can posit that some narratives probably hail from the same late period and scholastic academic environment as such sugyot.

In order to appreciate what is new in these advanced compositions, it will be helpful to revise our understanding of the nature of the sugya from the perspectives of its program and style. Stammaitic sugyot have been criticized for presenting seemingly artificial and superficial argumentation, and for failing to provide decisors and judges clear halakhic conclusions. Instead, they must be understood as scholastic pedagogical exercises, composed to provide students comprehensive, even exhaustive, analyses of their textual traditions. To help appreciate this, one can profitably apply a kind of holistic structural analysis, like that developed by Y. Fraenkel for aggadic narratives. Then, one can see how the complicated argument of many a sugya is built upon an intricate design, calculated to show how each component teaching has a unique

and awareness of the prohibition—were simultaneously acknowledged as prerequisites for criminal liability.

On the second level of comparison, situated in the realm of historical contact, the study attempts to unearth the existence of historical connections between the Babylonian Talmud and the Pahlavi literature in particular, which are likely to have occurred during the Sasanian period. This end is pursued by investigating a particular legal discussion concerning the state of cognizance of the prohibition while lacking sufficient awareness of its punitive consequences, which is systematically developed and conceptualized in both the Babylonian Talmud and Pahlavi literature, above and beyond the general treatment of cognizance of the law present in earlier rabbinic and Zoroastrian sources.

The study demonstrates that the Babylonian Talmud and the Pahlavi texts similarly entertain two opposing legal positions, which stem from distinct legal schools, concerning the possibility that the absence of cognizance of the penalty alone—while maintaining full awareness of the prohibition—reduces the severity of the offence and the resulting degree of criminal liability. While the rabbinic school of Mehoza and the tradition represented in the Pahlavi Šāyist nē Šāyist maintain that the absence of cognizance regarding the prescribed penalty reduces the severity of the crime, the rabbinic school of Pumbeditha and the tradition represented in the Pahlavi Videvdad maintain that as long as the sinner was cognizant of the fact that a religious crime is being committed, his crime is considered by all means intentional.

Methodologically, then, the study relates that the sense of similarity that already exists between the rabbinic and Zoroastrian legal conceptions of intentionality and unwitting transgression is heightened and emphasized in the interplay of the Babylonian Talmud and the Pahlavi literature. Whether stemming from a shared intellectual discourse or from coexistence in the same cultural milieu, the connections between the talmudic and the Pahlavi discussions of cognizance of law and penalty reveals something of the intellectual currents of the Sasanian period.

outside one's private yard, i.e. to one's fellow townspeople, reveals a viewpoint that advocates being connected to the people of one's own town. The discussion of the structure termed 'porter's lodge' serves as the transition from the mishnah to an edited sugya, which contains an anthology that deals with the populace in general, and particularly with the poor and needy amongst it.

Cognizance of Sin and Penalty in the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature: A Comparative Analysis

Yishai Kiel

In contrast to Western legal tradition, which generally holds that ignorance of the law does not excuse and cannot be used as a valid legal defense, it has been acknowledged by several scholars that talmudic law stands out in this respect, as rabbinic sources generally maintain that ignorance of the law reduces the level of legal liability and can be used as a valid legal defense. The present study seeks to demonstrate that the talmudic theory of reduced liability in cases of ignorance of the law can hardly be conceived of as *sui generis*, as Zoroastrian law from the Sasanian and early Muslim periods contains a similar legal theory that is, in many ways, comparable with the talmudic system. Rather than comparing talmudic law to prevailing Western conceptions of criminal liability, the study proposes an illuminating comparison between the talmudic and the Zoroastrian approaches towards ignorance of the law.

The comparison between the rabbinic and Pahlavi legal systems is conducted in this study on two distinct levels. On the first level, situated in the broader realm of comparative law, the study argues that the rabbinic and Pahlavi legal systems independently developed analogous perceptions of intentionality and unwitting transgression. In both systems similar modes of cognizance—namely, awareness of the reality at hand

In the second section, we introduce the approach of Meir Ish-Shalom and discuss the factors motivating him to interpret as he did.

In the third section, we present traditional sources as well as the thoughts of contemporary researchers and philosophers, which paint a picture similar to that brought forth by Meir Ish-Shalom, from all of which shine through the originality of Ish-Shalom and the pioneering nature of his approach.

The fourth section discusses the approaches of R. Yehuda Ha-Levi and Maimonides in recounting the history of the Jewish People, to defining its distinction, and the consequences of their definitions upon the status of converts and foreigners who join the Jewish People.

The fifth section summarizes the article and therein I share some reflections regarding the identity of the Jewish People.

Also included are three appendices: Appendix 1 introduces the words of Ish-Shalom in their entirety; Appendix 2 elaborates on the matter of biblical Gath; in Appendix 3 I present the words of Zeev Yavetz regarding the Children of Israel in Egypt; and in Appendix 4 I elaborate on the matter of the mass divorce from gentile wives.

The Talmudic discussion on building a porter's lodge and a door for the courtyard

Shulamit Valler

The subject of Mishnah 5 in Chapter 1 in Bava Batra—the obligation to participate in the building of a porter's lodge—is diverted in the corresponding Babylonian sugya (bBava Batra 7b) to another subject—the building of the porter's lodge in such a way so as to comply with the obligation to participate with the populace outside the courtyard. The stamaitic sugya, which is intended to reject the concept of closing oneself off within a private courtyard, and to compel one to be open to the public

existence of common expressions of commentary integrated into the text. An examination of the witnesses' textual tradition does not disprove this assessment, but rather shows that the textual tradition is almost identical in all, and that their authors did not rely on multiple copies. Although scribal connections can be shown amongst the witnesses, it also can be proven that these witnesses were not copied from one another, but rather from a common origin. This conclusion is reached by examining the textual tradition, expressions of commentary, the method for citing tannaitic sources, and scribal errors. The collected data from all these categories proves that the complete Yemenite manuscripts for Tractate Sukkah were not copied from each other.

**Meir Ish-Shalom on the Emigration of Jacob's Sons to Egypt,
or: "Who is a Jew?"**

Israel Hazani

Three are the focal points of this article: 1. A study into the origins of the People of Israel and the perception of its emigration to Egypt; 2. Shedding light on the unique approach and surprising perceptions of Meir Ish-Shalom; 3. A discussion into the fundamental conceptions that arise from the previous discussions, which may potentially have an important impact on the perception of Jewish identity and the attitudes of the People of Israel to the foreigner in their midst, in light of the doctrines eminent Jewish philosophers, R. Yehuda Ha-Levi and Maimonides.

The first section introduces the various opinions regarding the origin of the Children of Israel and their history, from Abraham's emigration to Egypt, to the return of his descendants to Canaan, and the argument that even a traditional study of scripture, may potentially lead to an alternative description of the early history of the nation, for example the description by Meir Ish-Shalom (Fridman), which is consistent with his approach to the analysis of the biblical narrative.

The remnants of this eastern manuscript, which dates back to the beginning of the 11th century, now occupy four separate Genizah shelf-marks. These fragments stand out due to their extraordinary orthographic features, including phonetic spellings similar to the geonic type, and forms long considered unique to Eretz Israel sources (י"י, י"א).

The separation into discrete textual families pervades the entire length of this copy, both in *halakha* and *aggada*. The Genizah manuscript is much closer to the original than to the standard received text, and is conservative in transmission.

Our study mainly addresses three sage stories cited in bShabbat 156b in the *sugya* "The fate of Israel is not fixed by planetary predetermination" (אין מזל לישראל): Sh^cmuel and Avlatt; R. Aqiva's daughter; Rav Nahman bar Yizhaq, stories which illustrate how these scholars overcame (or did not overcome) the fate sealed for them, as revealed by the stars.

In this connection, we expanded our purview, dealing first with the original process of composition of each story, and then using this as a backdrop for assessing the further development that took place by the hand of the redactor of each textual family.

The Comparative Relation of the Yemenite Textual Witnesses for Tractate Sukkah of the Babylonian Talmud

Rabin Shushtri

The Yemenite textual tradition for Tractate Sukkah exists in two complete manuscripts and three fragments. In this essay I examine the textual relation between the Yemenite witnesses for Tractate Sukkah of the Babylonian Talmud. The examination shows that the Yemenite witnesses all derive from a common forefather. This conclusion relies mainly on the many scribal errors common to all of the witnesses, indicating that these share scribal connections; as there is no other way to explain so many common scribal errors in manuscripts other than scribal connections. Further confirmation of this assessment is found in the

the image of the human “created in the image” as a metaphor rather than as substance. A real separation between the human and the divine always exists, thus “created in the image” essentially means: imitating the divine through good deeds and mitzvot. The fundamental rights of each person “created in the image” are enduring, and they lead to the prohibition against murder. From here it follows that shedding human blood diminishes the divine image by means of human action; the created one thus injures the image of the Creator who minted him. Rabbi Meir's teaching has a bold and innovative image that reaches well beyond prior tannaitic literature by relating to the creation of each person in the image of God, substantively, like a brother. This religious expression is apparently drawn from the Christian crucifixion myth.

Three Sage Stories in Light of a Recently Discovered Unknown Textual Tradition of Tractate Shabbat

Shamma Friedman

In recent years, much interest has been devoted to the phenomenon of division into separate families that occasionally marks the textual witnesses to tractates of the Babylonian Talmud. The identification of such a division and evaluation of the contrasting text-types provide a new means for discerning developmental processes within talmudic text, both stylistic and substantive.

Shabbat is a tractate known from the standard witnesses, and has never displayed significant textual variation—certainly not separation into two distinct text types with individual characteristics—yet this situation has now changed thoroughly with the discovery, among the fragments of the Cairo Genizah, of a previously unknown textual tradition in the form of a high-quality manuscript containing the last two chapters of the tractate.

**Additional Notes on the Verse:
“For an impaled body is an affront to God”**

Menahem Ben Shalom

This article considers the commentary by Rabbi Meir in Tosefta Sanhedrin 9:7 and its connection to the terminology of Christian writings on the biblical phrase, “For an impaled body is an affront to God” (Deuteronomy 21:23).

Two interrelated questions arise within this study:

- 1) How did the bold concept, “creation in the image” become amplified to such an extent that a human being, created in the image of God, becomes considered like the twin brother of the Sovereign of the Universe (God) in the commentary by Rabbi Meir?
- 2) Why do brothers of the Sovereign of the entire universe include a robber against whom his judgment is decreed? What special attachment has been formed between these brothers and how is it nourished? These two questions are the subject of this article, which aims to demonstrate how this commentary by Rabbi Meir seems to mine its religious principles from a depiction of the trial and crucifixion of Jesus, in the New Testament.

Two primary conclusions come to light in this article:

- 1) Through its use of religious and conceptual principles from the scene of the trial of Jesus, Rabbi Meir's commentary engages in a concealed discussion with Christianity by presenting its mirror image, the inverse of Christian theology.
- 2) The words of Rabbi Meir in Tosefta significantly expand the notion of “creation in the image” expressed in earlier tannaitic literature. Although the tannaitic sources that preceded Rabbi Meir also reflect this idea, they maintain the iconic presence in

His existence, which are all expressed in the prayer, are what establish His divinity in the world. Thus, the public prayer has a theurgic meaning; God depends on it, and without it, His presence in the world is lacking since without this prayer, God is unfamiliar and unrecognized.

It seems that the historical point of time in which this idea developed is related to the destruction of the Temple, and the reaction of the Sages to it. The traumatic event of the destruction of the temple is perceived by the Tanaim as the absence of the Divine Presence, or in their words, 'The exile of the Divine Presence'. After the destruction of God's house, there was no concrete presence of God in the world. The Sages wanted to create an alternative space, one where there will be a renewed presence of God in the world, that is, to inspire the Divine Presence in the world. One of the solutions they found was the institutionalization of public prayer, in which one talks to God and about Him, His name is mentioned and thus His presence is established in the world.

Either X or Y: are both Options Equally Appropriate

Ephraim Bezalel Halivni

The formula “either X or Y” usually means that both options are equally appropriate. However, there are instances in which this formula is employed where it is clear that only one option is in fact appropriate. In these instances, the second option is mentioned to highlight the first option. By saying “either X or Y”, the author of the statement excludes the possibility of a third option. When the possibility of a third option is negated and the matter is reduced to two options, there is no need to spell out which of the two options is appropriate; it is self-evident.

within and beyond the boundaries of the land (although outside of Eretz Israel one is not obligated to actively seek it out, whereas within Eretz Israel one is obligated to pursue it and uproot it from every hilltop and under every tree).

They classified idolatry as tantamount to Tumat Niddah and Tumat Ohel, i.e. an impurity that is transmitted by proximity, albeit only when intact. Consequently, it is forbidden to live in a house in which idolatry was previously practiced, unless stones have been displaced from it, and it is also forbidden to use the coins or utensils belonging to the gentile, unless the idolatrous icon has been defaced. This defacement, heralded as a symbol of moderation, is not the product of religious tolerance but actually makes it possible for a Jew to use the home and utensils of a gentile once the latter has been dispossessed. Lastly, the idolatrous gentile is liable to death by the blade, as is the rule set for the seven Noahide laws, in this school, and this school alone.

The conclusion of this article is that our mishna, which discusses not the annihilation of idolatrous practices by gentiles, or the penalties thereof, is consistent with the R. Ishmael doctrine found in Makhilta, and not the rulings by the house of R. Akiva found in Sifri, and that even the term “removal of idolatry” originated in the teachings of R. Ishamel.

"God Stands in the Congregation of God" Divine Inspiration by the Praying Congregation

Gilad Sasson

In the literature of the Sages there are tanaic and amoraic sources that describe God standing before the praying congregation. The claim of this article is that this idea should be understood literally. That is to say, that according to these sources, a gathering of ten men to pray is what enables Divine inspiration. Israel thanking God, calling to Him and attesting to

practitioners, and was inspired by the article by Yishai Rosen-Zvi on this subject.

Rosen-Zvi is of the opinion that the law for removal of idolatry, cited in the mishnah, represents the moderate doctrine of R. Akiva, which considers it sufficient to partially damage the icons and altars, unlike the halakha presented in Makhilta Dvarim, and attributed to the house of R. Ishmael, which required the complete destruction of idolatry. In his opinion, this is evidence of a developmental process, from the ancient ruling that adheres to the scriptural laws of dispossession and annihilation, as held by R. Ishmael (himself a member of a priestly family), to a more flexible ruling established by R. Akiva, which would enable a coexistence between Jews and idolatrous gentiles, in a mixed social reality.

In contrast to the aforementioned article, this article offers a more extensive methodical comparison between the laws found in Makhilta Dvarim and those found in Sifri Dvarim. This comparison could be the stable foundation for an evaluation of the positions held by the schools of R. Akiva and R. Ishmael, and the eventual shape these laws took on in the Tosephta and the Mishnah. The result of this comparison is quite the opposite: R. Ishmael and his school did in fact adhere to the scriptural laws of dispossession and annihilation, but they set their application until “after settlement and inheritance”, which, in following the teachings of R. Yohanan b. Zakkai, is interpreted as some unknown time in the future, when the act of annihilation will bear no negative consequences. Additionally, the order is restricted to the boundaries of Eretz Israel. Furthermore, R. Ishmael classified idolatry under Tumat Sheretz, an impurity transmitted only by direct contact, and therefore, according to his position a Jew is permitted to live in the vicinity of idolatrous gentiles, provided that he is diligent in avoiding direct contact with the idolatry, and is not required to actively seek it out and uproot it. Lastly, idolatrous gentiles are not liable for the act, due to the Noahide covenant.

In contrast, R. Akiva and his school ruled that the commandment is immediate and eternal, that one may not defer it, since the commandment to dispossess precedes the commandment to settle, and that it applies

ABSTRACTS

Noise as a nuisance in Tannaitic literature, from Casuistics to Conceptualization

Shlomo E. Glicksberg

Following the recognition of noise as a nuisance in the modern era, there became a need to find the origins of this nuisance in rabbinical writings and Jewish law. This article shows that there is no specific reference to noise nuisance in the Tanaic period but it first appears in the Talmud Bavli in the discussion of the Stama d'gmara. The discussion of noise as a nuisance is not necessarily a novel idea of the scholars of this period, but the conceptualization of discussions held in previous generations, as we know has happened with other discussions. In this case, the treatment of nuisances that was general in the original discussion has been given a more specific and category-based direction in the later writings, so that each type of hazard or nuisance was given separate consideration. It stands to reason that the broad discussion of noise nuisances in the general public has contributed to this process.

"Ye shall surely destroy all the places, wherein the nations that ye are to dispossess served their gods" - The Annihilation of Idolatry in Tanaitic Halakha

Moti Arad

This article deals with the dispute between the house of R. Ishmael and R. Akiva, regarding the laws governing the eradication of idolatry and its

Leor Jacobi	Jewish Hawking in Medieval France: Falconry, Rabbenu Tam, and the Tosafists	421
Israel Drazin	Nachmanides and Targum Onkelos	505
Hebrew abstracts		525
English abstracts		I

CONTENTS

Shlomo E. Glicksberg	Noise as a nuisance in Tannaitic literature, from Casuistics to Conceptualization	1
Moti Arad	"Ye shall surely destroy all the places, wherein the nations that ye are to dispossess served their gods" - The Annihilation of Idolatry in Tanaitic Halakha	25
Gilad Sasson	"God Stands in the Congregation of God" Divine Inspiration by the Praying Congregation	71
Ephraim Bezalel Halivni	Either X or Y: are both Options Equally Appropriate	93
Menahem Ben Shalom	Additional Notes on the Verse: "For an impaled body is an affront to God"	105
Shamma Friedman	Three Sage Stories in Light of a Recently Discovered. Unknown Textual Tradition of Tractate Shabbat	133
Rabin Shushtri	The Comparative Relation of the Yemenite Textual Witnesses for Tractate Sukkah of the Babylonian Talmud	195
Israel Hazani	Meir Ish-Shalom on the Emigration of Jacob's Sons to Egypt, or: "Who is a Jew?"	243
Shulamit Valler	The Talmudic discussion on building a porter's lodge and a door for the courtyard	293
Yishai Kiel	Cognizance of Sin and Penalty in the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature: A Comparative Analysis	319
Jay Rovner	Metasystemic and Structural Indicators of Late-Stage Babylonian Stammatitic Compositions	369

Oqimta

Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Editor: Shamma Friedman

Assistant Editor: Alexander J. Tal

Editorial Board: Yeshayahu Gafni, Avraham (Rami) Reiner

Hebrew Language Editor: Batsheva Vardi

English Language Editor: Ben Z. Shani

Issue 1 (5773 [2013])

ISSN 2308-1449

© All Rights Reserved

Publisher: Ruben A. Knoll

POB 10141 Ramat Gan 5200102 Israel

E-mail: oqimta@oqimta.org.il

address of Oqimta: www.oqimta.org.il

address of current issue: www.oqimta.org.il/oqimta/5773/oqimta1.pdf

Oqimta

Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Issue 1 (5773 [2013])