

# אוקימתא

מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

גיליון ה' (תשע"ט)

## אוקימתא - מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

גיליון ה' (תשע"ט)

עורך מייסד: שמא יהודה פרידמן (אוניברסיטת בר אילן)

### עורכים:

מיכל בר-אשר סיגל (אוניברסיטת בן גוריון בנגב)

מולי וידאס (Princeton University)

מזכיר המערכת: אברהם יוסקוביץ' (אוניברסיטת חיפה)

### חברי המערכת:

בת' ברקוביץ' (Barnard College)

קטל ברתלו (Centre National de la Recherche Scientifique - CNRS)

גרג גרדנר (University of British Columbia)

חיה הלברשטם (King's University College)

ראובן כודרי (Yeshiva University)

שרית קטן-גריבץ' (Fordham University)

לין קיי (Brandeis University)

גיל קליין (Loyola Marymount University)

משה לביא (אוניברסיטת חיפה)

איילת הופמן-לייבזון (המרכז הבין-תחומי, הרצליה)

צבי נוביק (Notre Dame University)

ג'ורדן רוזנבלום (University of Wisconsin – Madison)

שי סקונדה (Bard College)

חיים וייס (אוניברסיטת בן גוריון בנגב)

הולגר צלנטין (University of Cambridge)

כתובת כתב העת: [www.oqimta.org.il](http://www.oqimta.org.il)

כתובת ישירה לגיליון זה [www.oqimta.org.il/oqimta/2019/oqimta5.pdf](http://www.oqimta.org.il/oqimta/2019/oqimta5.pdf)

## פרטי המשתתפים בגליון ה (תשע"ט)

פרופ' מירה בלברג (Prof. Mira Balberg)  
Department of History, University of California, San Diego, USA  
(mbalberg@ucsd.edu)

פרופ' משה בר-אשר  
פרופ' אמריטוס האוניברסיטה העברית, האקדמיה ללשון העברית  
(moshe.bar-asher@mail.huji.ac.il)

ד"ר אביטל דוידוביץ' אשד  
התכנית ללימודי נשים ומגדר באוניברסיטת תל אביב, מרכז קוגוד למחשבה יהודית  
ולהגות עכשווית במכון שלום הרטמן בירושלים  
(avital.davidovich@shi.org.il)

פרופ' אופיר מינץ-מנור  
המחלקה להיסטוריה, פילוסופיה ומדעי היהדות, האוניברסיטה הפתוחה  
(ophirmm@openu.ac.il)

ד"ר פנחס רוט  
המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן  
(pinchas.roth@biu.ac.il)

ISSN 2308-1449

© כל הזכויות שמורות

מו"ל: ראובן א' קנול

ת"ד 10141 רמת גן 5200102

דוא"ל oqimta@oqimta.org.il

## תוכן העניינים

1	Unforgettable Forgotten Things: Transformations in the Laws of Forgotten Produce (shikhehah) in Early Rabbinic Literature	Mira Balberg
35	משקל מִפְּעַל במשנה	משה בר-אשר
71	'אלו נערות': מושג הבתולים בשיח ההלכה התלמודית	אביטל דוידוביץ' אשד
101	זאת חֲנֻפֶת בְּנֵי חֲשֻמוֹנִי: זכר החשמונאים בפיוטים מהתקופה הביזנטית	אופיר מינץ-מנור
125	תשובה הלכתית של רבי משה בוטריל	פנחס רוט
135		תקצירים בעברית
I		תקצירים באנגלית

אנחנו מתכבדים להציג בפניכם את הגליון הראשון של כתב העת אוקימתא היוצא תחת המערכת האקדמית החדשה של כתב העת. כעורכי כתב העת, אנחנו מכוונים להוביל ליצירת שינוי משמעותי בתחום חקר ספרות חז"ל בכמה אפיקים מרכזיים:

גישה חופשית: תודות לחזונו של העורך המייסד, פרופסור שמא פרידמן, ולנדיבותו של המוציא לאור, ראובן קנול, כתב העת אוקימתא ממשיך להיות נגיש לכול בחינם. כל אחד ואחת יכולים ללמוד ולעסוק בדברי המחקר אשר מפורסמים בכתב העת, ובכך איננו מוסיפים על העול הכלכלי הכבד המושת על כתפי הספריות בדמי המנוי.

שיפור הליך השיפוט: אנחנו מחויבים להליך יעיל ומבנה של הערכת המאמרים. המעריכים והמעריכות מתחייבים להגשת חוות הדעת בזמן קצוב ומהיר, ומערכת כתב העת מוודאת שמחברי ומחברות המאמרים זוכים לחוות דעת מכבדות ורלוונטיות. אנחנו מקפידים שחוות הדעת יתמודדו עם הרעיונות והטיעונים שבמאמר בצורה קונסטרוקטיבית, ומתוך כמיהה לקידום המחקר בתחום.

הגדרה מחודשת ומרחיבה של תחום ספרות חז"ל: גיוון מתודולוגי הוא המפתח לפריחתו של תחום חקר ספרות חז"ל. לאור זאת, אנחנו מפרסמים מאמרים ממגוון של פרספקטיבות ושל מתודות מחקריות: פילולוגיות והיסטוריות, שימוש בתאוריות ספרותיות, אנתרופולוגיות או פריזמות אינטלקטואליות שטרם נוסו במחקר הטקסטים הללו, בין שמדובר במחקר הטקסטים הרבניים עצמם ובין שמדובר במחקר מסורות שונות מן התרבויות בשלהי העת העתיקה. בבחירת המעריכות והמעריכים של המאמרים הקפדנו לשלב מעריכים ומחברים מרחבי השדות המתודולוגיים, כך שחוקרים וחוקרות עם גישות שונות יוכלו ללמוד ולהעשיר האחד את השנייה.

התמודדות עם הטיה מגדרית: חקר ספרות חז"ל הוא תחום אשר סובל מהטיה מגדרית ברורה. אנחנו מכוונים מאמצים רבים להתמודד עם הטיה זו על ידי פניה יזומה לחוקרים וחוקרות, כמו גם לתהליך שיפוט שקוף והוגן, אשר בו מחברי ומחברות המאמרים והמעריכים והמעריכות, נבחרים מתוך מודעות מגדרית. אנחנו פתוחים לשיחה ורעיונות כיצד לשפר תהליך זה אף יותר.

לסיום, אנחנו מבקשים להודות למר קנול על העמדת האתר ועל תחזוקו; לחברי וחברות המערכת האקדמית על מסירותם ועל מחויבותם, במיוחד בתהליך של הערכת המאמרים; ולמר אברהם יוסקוביץ, מזכיר המערכת, על הניהול של התהליך משלב הגשת המאמרים ועד להוצאה לאור בתבונה וביעילות.

העורכים



## **Unforgettable Forgotten Things: Transformations in the Laws of Forgotten Produce (*shikhehah*) in Early Rabbinic Literature**

Mira Balberg

Both the book of Leviticus and the Book of Deuteronomy famously put forth laws that allow individuals in need to collect leavings of grain, grapes, and olives during the time of harvest. These laws are directed at the owner of the field and are phrased negatively, requiring the owner of the field *not* to gather every last piece of produce but rather to let the needy have it. Lev. 19:9-10 commands an owner of a field to leave a corner of the field unharvested, and to refrain from collecting “gleanings,” stalks of grain that fell to the ground in the course of the harvest.<sup>1</sup> Likewise, an owner of a vineyard is required not to strip the vineyard entirely bare but to leave something behind, and not to pick up separated grapes that have fallen to the ground. Deut. 24:19-24 forbids the owner of the field from performing a “second pass” after the field has been harvested: he is not to come back and retrieve sheaves of grain that were forgotten, and he may not collect the very last olives or last grapes left on branches after the harvest: those are to be left for those in need.

In rabbinic literature, the various leavings that the field owner is commanded not to collect acquired the name “gifts” (*matanot*) and have been applied to all types of harvest, not only to the three quintessential ones of grain, olive, and vine.<sup>2</sup> The title “gifts” can mistakenly lead one

1 This ordinance appears again in Lev. 23:22.

2 See T. Pe’ah 2.13. On these developments and their precursors in literature from the Second Temple period, see Cana Werman and Aharon Shemesh, *Revealing the*

to think that those leavings were seen as a form of charity given by field owners to the poor,<sup>3</sup> but as Gregg Gardner rightly observed, rabbinic texts are quite clear that these leavings are the rightful property of the poor and have nothing to do with the good will of the owner.<sup>4</sup> If a field owner prevents the poor from accessing what is theirs, or even attempts to direct certain individuals to his<sup>5</sup> field at the expense of others, he is said to be effectively stealing from them.<sup>6</sup> Gardner is certainly correct in concluding that in the rabbinic frame of thought “God is the benefactor of *pe’ah*, gleanings, and so forth – not humans.”<sup>7</sup> In the context of harvest, God’s benefaction of the poor is manifested in the imperfection of human action: humans’ propensity to drop things, leave things behind, not reach every branch, and not be entirely thorough the first time around, is construed as a space left intentionally by the legislator for those in need. The premise of the Mishnah’s laws regarding harvest gifts is that the owner of the field is inclined to collect and gather every last piece of produce but will necessarily not be able to do so – not without additional effort and repeated scrutiny. The owner’s predictable failure is

---

*Hidden: Interpretation and Halakha in the Dead Sea Scrolls* (in Hebrew; Jerusalem: Bialik Institute, 2011), 231-35.

- 3 For an extensive study of definitions and realities of poverty in rabbinic literature, see Yael Wilfand Ben Shalom, *The Wheel that Overtakes Everyone: Poverty and Charity in the Eyes of the Sages of Israel* (in Hebrew; Ra’anana: He-kibbutz hamme’uhad, 2017).
- 4 Gregg Gardner, “Pursuing Justice: Support for the Poor in Early Rabbinic Judaism,” *Hebrew Union College Annual* Vol. 86 (2015): 37-62.
- 5 Throughout this article I refer both to the field owner and to the poor person using masculine pronouns, thereby following the exclusive use of masculine pronouns in the biblical and rabbinic texts at hand. This is not to suggest that the laws and edicts discussed in the article pertained to men alone, either in theory or in practice, but rather to reflect the original text as accurately as possible.
- 6 See, for example, M. Pe’ah 5.6, 7.3; T. Pe’ah 2.13.
- 7 Gregg Gardner, *The Origins of Organized Charity in Rabbinic Judaism* (New York: Cambridge University Press, 2015), 31.



the poor person's opportunity, and all that the owner is asked to do is not to try to correct his initial failure.<sup>8</sup>

The law of forgotten produce, or as I will call it here, "the law of forgetting" (to denote the verbal noun *shikhehah*), is perhaps the most evident and extreme example of this dynamics, in which the omission of the field owner creates the space in which the one in need can operate. Whereas in other types of harvest gifts the owner of the field is asked not to be thorough in his actions (both while harvesting produce and while collecting the already-harvested produce), in the case of forgetting the owner is required not to rectify a mistake he has already made: "When you reap your harvest in your field and forget a sheaf in the field, you shall not go back to get it; it shall be left for the alien, the orphan, and the widow, so that the Lord your God may bless you in all your undertakings" (Deut. 24:19). Furthermore, the failure in the case of forgetting is not a physical or mechanical one but a cognitive one. The opportunity for the poor to get their share is not offered by the characteristics of the produce or by its location, but rather by mental oversight on the side of the owner of the field that may or may not happen. This aberration led several biblical scholars to argue that the law in Deut. 24:19 should not be understood in line with the other laws of harvest gifts, but rather be seen as a guise for something else: a trace of some ancient practice of dedicating sheaves to the deity,<sup>9</sup> or a subtle

8 For a similar analysis, see Roger Brooks, *Support for the Poor in the Mishnaic Law of Agriculture* (Chico, CA: Scholars Press, 1983), 18. More recently, see Eliezer Hadad, "Leqet, Peret, and Pe'ah: Between the Mishnah and the Sifra" (in Hebrew), *Mishlav* 42 (2010): 1-16. According to Hadad, there is a discernible difference between the approach manifested in the Mishnah, which considers defected and fallen produce to be God's gift to the poor, and the approach in the Sifra, which sees the owner of the field as the giver.

9 As argued by Gerhard von Rad, *Deuteronomy* (Old Testament Library), trans. Dorothea Barton (Philadelphia: Westminster Press, 1966), 152; Anthony Phillips, *Deuteronomy: The Cambridge Bible Commentary* (New York: Cambridge University Press, 1973), 166.

reference to the Joseph story, as Joseph was himself a “forgotten sheaf” of sorts.<sup>10</sup>

In this article I explore the development of the laws of forgotten produce in early rabbinic (tannaitic) literature by tracing the difficulties inherent in the nature of forgetting as a consciousness-based event, and the ways in which the rabbis attempted to grapple with these difficulties. I show that two separate issues were at stake for the rabbis: one had to do with determination of ownership and the other with the classification of forgetting as a commandment. Both of those issues combined, I argue, ultimately led to significant limitations on the applicability of the law of forgotten produce, as well as to a transformation of the meaning and essence of this law. My interest in this article is not in the social-historical dimensions of care for the poor in ancient Judaism, nor in the theological or ethical approaches manifested in rabbinic discourse on this topic, both of which were explored successfully by different scholars.<sup>11</sup> Rather, my interest is in the conceptual development of “forgetting” as a legal construct, and in the challenges it poses within the greater framework of rabbinic normative thought.

In the first part of the article I discuss the aspect of property ownership, which can be detected in the earliest tannaitic controversies regarding forgotten produce. As the rabbis maintained that certain

10 See Calum Carmichael, *Illuminating Leviticus: The Study of Its Laws and Institutions in the Light of Biblical Narratives* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006), 4-5; 131-38.

11 In addition to the abovementioned studies by Brooks, Gardner, and Wilfand, see also Ephraim E. Urbach, “Political and Social Tendencies in Talmudic Concepts of Charity” (in Hebrew), *Zion* 16.3-4 (1951): 1-27; Gildas H. Hamel, *Charity and Poverty in Roman Palestine: The First Three Centuries* (Berkeley: University of California Press, 1990); Tzvi Novick, “Charity and Reciprocity: Structures of Benevolence in Rabbinic Literature,” *Harvard Theological Review* Vol. 105 no.1 (2011): 35-52; idem, “Poverty and Halakhic Agency: Gleanings from the Literature of Rabbinic Palestine,” *Journal of Jewish Thought and Philosophy* Vol. 22 no.1 (2014): 25-43; Rivka Ulmer and Moshe Ulmer, *Righteous Giving to the Poor: Tzedakah (“charity”) in Classical Rabbinic Judaism* (Piscataway: Gorgias Press, 2014). Most recently, see Alyssa Gray, *Charity in Rabbinic Judaism: Atonement, Rewards, and Righteousness* (New York: Routledge, 2019).

elements of produce belong to the poor by definition, they sought to determine exactly what those elements are and how they can be clearly distinguished from what belongs to the owner of the field. This enterprise proves to be particularly difficult in the case of forgotten produce: if the determination of property rights depends on the inner workings of the field owner's mind, how can it be known to whom the produce in question belongs? I show that rabbinic texts work to eradicate this uncertainty by putting forth objective rather than subjective criteria for "forgetting." As a result of this quest for objective criteria, the applicability of "forgetting" to agricultural settings is significantly restricted.

In the second part I turn to several rabbinic passages that further narrow down the applicability of the law of forgotten produce but go well beyond the need to determine ownership objectively. While some of these passages can be viewed as sweeping expansions of specific requirements for objective measures, other passages transform the concept of forgetting altogether. These passages suggest that forgetting requires a balance of awareness and lack of awareness: one must be aware of the *possibility* that one forgot certain items in the field, yet these items must be negligible enough that one would not remember what the forgotten items were. I argue that these transformative interpretations divulge the rabbis' discomfort with the idea of a commandment performed unconsciously, and their attempts to make the law of forgotten produce more similar to the laws pertaining to other harvest gifts.

### **Where, When, and How Much: Objective Criteria for Forgetting**

Those familiar with rabbinic legislation know well that determination of ownership is one of the most prevalent and discussed issues in rabbinic texts. The rabbis put forth clear rules for how property, moveable and unmovable, is acquired, how to handle cases of disputed property, when and how a person can legally claim that an object that she found belongs to her, and so on. Within this complex and elaborate framework, the case of harvest gifts presents a challenge, as produce is legally transferred from the owner to the poor without any formal or recognizable transaction taking place. While the guiding notion that harvest gifts are

the property of the poor to begin with theoretically helps eliminate this concern (since poor individuals are not acquiring something anew, but rather claiming what is already theirs), it presents its own problems: according to this notion, certain elements of the produce are designated for the poor before they are markedly separated and distinguished from the produce designated for the owner. For example, the grapes that will fall to the ground in the course of the harvest are considered to be the property of the poor before the first vine was ever harvested, and the grain in the corner of the field belongs to the poor even before the owner decides which corner he will leave unharvested. The rabbis perceived a host of difficulties and borderline cases that can arise in the allocation of harvest gifts, and they ventured to put forth clear distinctions between produce that belongs to the owner and produce that belongs to the poor.

For some harvest gifts determination of ownership is easier than for others. Most notably, the “corner of the field” (*pe’ah*), which the owner of the field is to leave unharvested, requires the greatest amount of deliberation and intention on the side of the owner, and therefore resembles an ordinary act of giving in which ownership is transferred from one person to another.<sup>12</sup> The poor can assume that the corner that was left unharvested at the end was left there for them. *Olelet*, which the rabbis defined as a cluster of few or unconnected grapes, ostensibly has distinct qualities on account of which it can be visually identified as the property of the poor, although it is acknowledged that sometimes it is doubtful whether a cluster of grapes fits the definition or not (in a case of doubt, it belongs to the poor).<sup>13</sup> The case is more complicated for gleanings of grain (*leqet*) and separated grapes (*peret*), which were broadly defined as “anything that falls to the ground at the time of harvest,” since here the rabbis found it necessary to distinguish between

12 This is indicated by the fact that the act of leaving a corner of the field unharvested is regularly referred to in rabbinic texts as “giving *pe’ah*.” As the discussions in M. Pe’ah 1-4 show, leaving an unharvested corner also requires some conscious decisions on the side of the owner, such as where to leave a corner, how large the corner ought to be, etc.

13 M. Peah 7.4, and cf. Sifra Qedoshim 1.3.3 (ed. Weiss 88a). The category of *olelet* is based on Lev.19:10, “you shall not pick your vineyard bare” (כרמך לא תעולל).

what falls down naturally, almost unnoticeably (which belongs to the poor) and what falls down as a result of accident (which belongs to the field owner).<sup>14</sup>

But how can ownership be clearly determined for items forgotten in the field? Here what distinguishes the property of the poor from the property of the owner is not the quality or location of the produce, but the hidden workings of the mind of the owner.<sup>15</sup> Items that the owner of the field purposefully left behind or left uncollected are not considered “forgotten” and the poor have no claim to them: only items that the owner accidentally forgot become the rightful property of the poor.<sup>16</sup> This setting, in which property is allocated based not only on a mental event but on an *unconscious* mental event, brings about two juridical problems, one practical and one conceptual. The practical problem is how ownership can be determined by law when the act (or non-act) that constitutes ownership is out of reach; the conceptual problem is what forgetting actually is and whether forgetting has degrees, stages, or other nuances that must be worked out in order to determine whether “real” forgetting has occurred. These two problems are to a great extent intertwined in rabbinic discussions, yet I will venture to separate them and discuss the practical aspect in this section and the conceptual aspect in the next.

14 See M. Pe’ah 4.10, 5.1 regarding *leqet* and M. Pe’ah 7.3 regarding *peret*, and cf. Sifra Qedoshim 1.2.5 and 1.3.2 (ed. Weiss 87d and 88a). According to Hadad (“Leqet, Peret, and Pe’ah”), there are subtle but important differences between the Mishnah and the Sifra on this issue.

15 The question whether forgetting should be thought of as a negative cognitive event (a failure to remember) or as a positive cognitive event (active deletion of information) is hotly debated among cognitive psychologists, and cannot be addressed in the confines of this article. For a helpful account of the debate, see Kourken Michaelian, “The Epistemology of Forgetting,” *Erkenntnis* Vol. 74 no.3 (2011): 399-424.

16 To be sure, rabbinic terminology distinguishes clearly between leaving items behind accidentally, for which the verb used is *shakhah*, and leaving items behind intentionally, for which the verb used is *hini’ah*. See, for example, M. Miq’vaot 4.1, which explicitly contrasts the two cases.

To clarify the juridical issue at hand, let us imagine a scenario in which a poor person finds an unattended sheaf of grain in a field, assumes that it was forgotten, and takes it. The owner of the field then runs after the poor person and yells that the sheaf was never forgotten and was left there for a reason. However we may judge the owner of the field morally in such a case (and do remember that the owner of the field may himself be only a few sheaves of grain away from starvation),<sup>17</sup> moral judgement is a separate issue from determination of ownership. The early rabbis do not imagine a perfect world in which landowners are eager to give whatever they can to the grateful poor, but rather construe the field during harvest time as a terrain of fierce competition in which the landowners are trying to retain as much produce for themselves and the poor are trying to get whatever they can.<sup>18</sup> It is therefore not beyond the owner to deny that he has forgotten something, nor is it beyond the poor person to claim that he assumed that something was forgotten even though it clearly was not. To determine whether produce legally belongs to one person or to another, the consequence of which is the ability (or duty) to force produce out of the hand of one and into the hand of another, more reliable criteria are required than the owner's willingness to admit that he had forgotten the produce.

17 As Wilfand mentions, rabbinic texts indicate that in many cases the economic gap between givers of charity and receivers of charity was not very large. See Wilfand, *The Wheel*, 321.

18 This is evident in the rhetoric of M. Pe'ah 6.6 and T. Pe'ah 3.7, which contrast "the power of the landowner" with "the power of the poor" and analyze which of them has the advantageous position in which situation, thereby pointing to the underlying competition between the two. As will be discussed below, M. Pe'ah 5.7 even suggests that poor individuals might try to interfere with or temper the harvesting process to ensure their own gain. From the other direction, T. Pe'ah 2.20 discusses a landowner who floods his field with water in order to keep the poor away from it. That said, T. Pe'ah 2.21 and Sifre Deuteronomy 284 (ed. Finkelstein 301) do mention a practice of purposefully leaving a generous amount to the poor, and see Saul Lieberman, *Tosefta ki-peshutah Zera'im* (New York: Jewish Theological Seminary, 1955), 170-172. However, the latter cases are clearly presented as the exception rather than the rule, and as pertaining either to times passed, to very specific types of produce, or to uniquely pious individuals.

The most straightforward criterion put forth in the Mishnah is the stage of the harvest. “Forgetting” is only applicable at the very last stage of the harvest (in the paradigmatic case of grain, it is when the sheaves are put together in their final form before being transferred to the threshing floor). During intermediate stages of the harvest, before the sheaves take their final form, nothing that is left behind can qualify as forgotten.<sup>19</sup> As for forgetting during the last stage of the harvest, the Mishnah introduces one principle that seems simple enough: while harvesting one can only move forward and never move backward, that is, one cannot re-visit a spot he had already trodden. Taking the biblical edict “you shall not go back” at its most literal and mechanical sense, M. Pe’ah 6.4 envisions all produce that is to be collected as arranged in neat rows, and determines that if one accidentally skipped an item somewhere along the row and realized it only after he had passed it, the skipped item is considered forgotten and rightfully belongs to the poor.<sup>20</sup> If the owner (or his workers) must physically turn around in order to retrieve something, this thing is no longer his: “This is the rule: for any case in which ‘you shall not go back’ applies, the law of forgetting applies, and for any case in ‘you shall not go back’ does not apply, the law of forgetting does not apply” ( זה הכלל כל שהוא בל תשוב שכחה וכל שאינו בל תשוב (אינו שכחה).<sup>21</sup> Another passage, which deals specifically with forgetting in the vineyard, reiterates the same principle when asserting that if the harvester can still reach what he left behind with his stretched hand, he is entitled to it, but whatever requires walking to an area he had already been to is considered forgotten.<sup>22</sup> Presumably, then, the poor person can

19 M. Peah 5.8.

20 It is not clear whether this picture of harvesting in rows actually reflects prevalent agricultural practices in the time of the rabbis, or merely reflects a rabbinic attempt to present a controlled and unified manner of harvesting in order to subject this process to rabbinic legal precepts. I thank the reviewer for raising this point.

21 M. Pe’ah 6.4. All Mishnah quotations are according to MS Kaufman, Budapest A50.

22 M. Pe’ah 7.8. The Palestinian Talmud (PT Pe’ah 5.2, 18d and 6.4, 19c) mentions a ruling that applies the same principle to olives. Another ruling that seems to be pertinent to the same principle is that if a few ears of grain were forgotten next to a standing crop that is yet to be harvested, and the remaining ears of grain can be

safely assume that a lone sheaf, tree, or vine left somewhere along a row that was already worked through is up for grabs.

Yet this criterion was clearly not enough for at least some of the rabbis, who maintained that, first, not all produce can be assumed to be arranged neatly in rows, and second, not all produce items are equal. In M. Pe'ah 6.1-6 we find a series of controversies between the House of Hillel and the House of Shammai, as well as some anonymous rulings, that attempt to set clear criteria of size, quantity, location, and number in order to determine whether something can be construed as forgotten.<sup>23</sup> Note that in all the cases below it is explicitly stated that forgetting had indeed taken place, but that is beside the point of whether the property in question should be considered *legally* forgotten:

כל עומרי השדה של קב וקב ואחד שלארבעת קבים ושכחו בית שמי אומ' {אין} אינו שכחה ובית הלל אומ' שכחה

If all the sheaves in the field were [of the volume of] one *qav* and there was one [sheaf] of four *qabin*, and [the owner] forgot it – the House of Shammai say: [the law of] forgetting does not apply to it, and the House of Hillel say: [the law of] forgetting applies to it.<sup>24</sup>

העומר שהוא סמוך לגפה ולגדיש ולבקר ולכילים ושכחו בית שמי אומ' אינו שכחה ובית הלל אומ' שכחה

If a sheaf was adjacent to a fence or to a heap [of grain], or to cattle or to vessels, and [the owner] forgot it – the House of

---

harvested along with the standing crop, they are not considered forgotten (M. Pe'ah 5.2).

23 The controversies in M. Pe'ah 6.1-2 appear also in M. 'Eduyot 4.3-4.

24 This is the version in MS Kaufman, MS Cambridge (Lowe), and in Genizah fragment Cambridge T-S E1.2. In both MS Parma 3173 (de Rossi 138) and in MS Leiden of the Palestinian Talmud the opinions are reversed: בית שמי אומ' שכחה ובית הלל אומ' אינו שכחה, and a second hand corrected this version to fit the one in MS Kaufman. The Palestinian Talmud's discussions, however, reflect the MS Kaufman version.



Shammai say: [the law of] forgetting does not apply to it, and the House of Hillel say: [the law of] forgetting applies to it.<sup>25</sup>

ראשי שורות העומר שכנגדו מוכיח העומר שהחזיק בו להוליכו לעיר ושכחו מודים שאינו שכחה

[Sheaves] in the beginnings of rows, the sheaf adjacent to it proves [that it was not forgotten]. A sheaf that [the owner] held in order to take it to town, and forgot it, [the House of Hillel] concede that [the law of] forgetting does not apply to it.

אילו הן ראשי שורות [...] יחיד שהיתחיל מראש השורה ושכח לפניו ולאחריו שלפניו אינו שכחה שלאחריו שכחה מפני שהוא בל תשוב זה הכלל כל שהוא בל תשוב שכחה וכל שאינו בל תשוב אינו שכחה

This is [what is meant by] beginnings of rows [...] <sup>26</sup> A single [worker] who started [collecting] from the beginning of the row, and forgot [items] ahead of him and behind him, to what is ahead of him [the law of] forgetting does not apply, and to what is behind him [the law of] forgetting does apply, because it is a case of 'you shall not go back.' This is the rule: for any case in which 'you shall not go back' applies, the law of forgetting applies, and for any case in 'you shall not go back' does not apply, the law of forgetting does not apply.

שני עמרים שכחה ושלשה אינן שכחה שני ציבורי זיתים והחרובין שכחה ושלשה אינן שכחה שני חוצני פשתן שכחה ושלשה אינן שכחה שני גרגרים

25 This is the version in all the Mishnah's manuscripts, as well as in the Mishnah of the Palestinian Talmud. However, in the Palestinian Talmud's discussion of this portion of the Mishnah the opinions appear as reversed ( בית שמי אומ' שכחה ובית הלל ) (אומ' אינו שכחה). Since a portion of the sentence is missing here and was added on the margins, this version may well be dismissed as a scribal error. However, it is possible that this version reflects an alternative construal of the disagreement between the houses. See also below, n. 31.

26 I skipped a section in which the Mishnah discusses a case of two workers collecting produce together, which requires some explanation and that will be addressed later in this article.

פרט ושלשה אינן פרט שתי שיבלים לקט ושלש אינן לקט אלו כדברי בית הלל ועל כולם בית שמי אומ' שלשה לעניים וארבעה לבעל הבית

For two sheaves [the law of] forgetting applies, and for three it does not apply. For two piles of olives or carobs [the law of] forgetting applies, and for three it does not apply. For two bundles<sup>27</sup> of flax [the law of] forgetting applies, and for three it does not apply. Two grapes are considered separated, and three are not considered separated. Two ears of grain are considered gleanings, and three are not considered gleanings. All those according to the House of Hillel; and regarding all of them the House of Shammai say: three for the poor, four for the owner.

העומר שיש בו סאתיים ושכחו אינו שכחה. שני עמרים בהם סאתים רבן גמליא' אומ' לבעל הבית וחכמים אומ' לעניים [...]

If a sheaf holds two *se'ah*, and one forgot it – [the law of] forgetting does not apply to it. If two sheaves [together] hold two *se'ah*, Rabban Gamaliel says: [they belong] to the owner, and the sages say: [they belong] to the poor. [...]<sup>28</sup>

This series of rulings and disagreements is premised on the notion that whether or not the owner forgot produce in the field or left it there on purpose, one should be able to discern whether the produce in question is *likely* to have been forgotten or not. The disciples of the House of Shammai assert that if a sheaf was different in size or volume from those around it, the owner is not likely to have forgotten it even if it seems forgotten or has indeed been forgotten (6.1), and they similarly rule that a sheaf left in a conspicuous place that an owner visits frequently it is not

27 On the exact meaning of the term חוצני פשתן, see Emanuel Mastey, “A Forgotten Explanation to the Mishnaic Term חוצני פשתן (flax bundles)” (in Hebrew), *Leshonenu* Vol. 78 no.3 (2016): 269-82.

28 For the sake of brevity, I skipped the lengthy discussion between Rabban Gamaliel and the Sages in which each argues for their opinion. Basically, while Rabban Gamaliel argues that the increased number of sheaves strengthens the landowner's claim to them, the Sages argue that the decreased size of each sheaf weakens his claim.

likely to have been forgotten (6.2); the disciples of the House of Hillel dismiss these specific criteria, but apparently do agree that in other cases actual forgetting does not count as legal forgetting. The passage that follows relates that if the owner had explicit and conscious intentions regarding a particular sheaf and actually carried it from one place to another himself but then forgot it, even the House of Hillel agree that this does not count as “forgetting” (6.3). The odd location of this ruling (sandwiched between two sentences pertaining to the wholly different topic of “beginning of rows”) suggests that it is a later addition to the text, perhaps incorporated during the late stages of the redaction of the Mishnah. Moreover, in the Tosefta this ruling is presented specifically as a qualification of the ruling in M. Pe’ah 6.2, distinguishing between a sheaf that was left in a particular location incidentally and a sheaf that was left by a fence after the owner carried it with the intention of taking it into town. In the Tosefta, the distinction is based on the notion that in performing such intentional carrying the owner acquired the sheaf for himself, whereas no such acquisition was made if the sheaf was merely left somewhere.<sup>29</sup> It seems that the corresponding sentence in the Mishnah was originally meant to be incorporated after M. Pe’ah 6.2 but was added in the wrong place.

It should be noted that the Tosefta presents two different explanations of the controversy between the houses: whereas R. Yehoshua reiterates the controversy more or less as it appears in the Mishnah (thus indicating that perhaps the Mishnah was phrased in accordance with R. Yehoshua’s interpretation<sup>30</sup>), R. Eliezer argues that the House of Hillel and the House of Shammai actually concur that sheaves that were left in a distinct location *cannot* be considered forgotten, and disagree only on a sheaf that one had an intention to take to town but then left somewhere: the disciples of the House of Hillel consider it forgotten, whereas the disciples of the House of Shammai maintain that one has acquired the sheaf such that it cannot be considered

29 T. Peah 3.2, and a somewhat different version in PT Pe’ah 6.2, 19b.

30 As argued by Ya’akov N. Epstein, *Introduction to Tannaitic Literature: Mishnah, Tosefta, and Halakhic Midrashim* (in Hebrew; Jerusalem: Magnes Press, 1959), 61.

forgotten.<sup>31</sup> In the Mishnah, in contrast, all are said to concur that a sheaf that was intentionally carried is not considered forgotten. Evidently, whereas R. Eliezer in the Tosefta sought to increase the applicability of the opinion of the House of Shammai, whoever formulated the comment in the Mishnah sought to limit it. The complex textual history of these passages notwithstanding, they do give us a clear indication that already in the rulings attributed to the earliest generation of rabbis, in various circumstances produce items could have been actually forgotten but were still to be regarded as though they were *not* forgotten.

While the House of Hillel and the House of Shammai disagree (to a debatable extent) on whether location, intentionality, and distinguishability can exempt a produce item from the law of forgetting, both houses are said to agree that there is a maximum number of items that can be assumed to be forgotten when left together unattended. For the House of Hillel, when three or more items were left unattended the law of forgetting does not apply, whereas the House of Shammai requires at least four items (6.5). It is particularly noteworthy that the Mishnah applies the same quantitative distinction to separated grapes and grain gleanings, for which the issue is not discerning the state of mind of the owner but only determining an upper boundary to keep the poor from taking too much. This indicates that the rabbis attempted to unify the multifaceted system of harvest gifts and to harmonize the discrepancies between its different components, a point to which I shall return later on.

The anonymous Mishnah adds two similar criteria that preclude forgotten produce from being legally construed as forgotten. The first has to do with the location of the forgotten item not vis-à-vis the greater landscape of the field, but vis-à-vis identical items: when the forgotten sheaf (or tree, or pile of fruit, or any other agricultural produce) is located

31 See the lengthy discussion in Lieberman, *Tosefta ki-pshutah Zerai'm*, 162-64. More recently, Yair Furstenberg proposed a cogent analysis of this passage, arguing that R. Eliezer ventured to mitigate R. Yehoshua's overarching presentation of a disagreement between the houses by limiting the disagreement to one very particular case. See Yair Furstenberg, "From Tradition to Controversy: New Modes of Transmission in the Teachings of Early Rabbis" (in Hebrew), *Tarbitz* Vol. 85 no.4 (2018): 587-642.

in the beginning of a row, and the adjacent sheaf in the beginning of the row perpendicular to it is still there as well, this could be taken as a sign that the process of collecting the sheaves is still ongoing, whether the owner actually forgot the particular sheaf or not (6.3, 6.4). The assumption, as explained in the Tosefta, is that if one had collected all the sheaves in a row that extends from east to west, it is possible that once he got to the last sheaf he decided to change directions and work from north to south, such that the last sheaf in the east-west row he just finished is now the first in the north-south row he is about to start.<sup>32</sup> Because of this possibility, one cannot assume that the last sheaf remaining in a row was forgotten if the adjacent sheaf was also not collected. However, whatever was left uncollected in rows that the harvester already worked through can be construed as forgotten. A second criterion mentioned in the Mishnah anonymously is size: a particularly large sheaf that holds two *se'ah* or more cannot be considered forgotten (6.6).<sup>33</sup>

Similar criteria of location, size, special attributes, number, etc., are used in regard to olive trees (M. Pe'ah 7.1-2):

כל זית שיש לו שם בשדה כזיית הנטופה בשעתו ושכחו אינו שכחה במי דברים  
אמורים בשמו ובמעשיו ובמקומו בשמו שהיה שפכוני או בשני במעשיו שהוא  
עושה הרבה במקומו שהוא עומד בצד הגת או בצד הפרצה ושאר כל הזיתים  
שנים שכחה שלשה שאינה שכחה ר' יוסה אומ' אין שכחה לזיתים

Any olive tree that has a distinct name in the field, like the olive tree of Netofah at its time<sup>34</sup> – if one forgot it, [the law of]

32 T. Pe'ah 3.4.

33 The explanation provided for this ruling in Sifre Deuteronomy 283 (ed. Finkelstein 300) is that a forgotten sheaf must be such that it can be carried “as one” (כולו) (כאהד) and a sheaf of two *se'ah* is too large for that. However, the explanation provided in the Mishnah itself suggests that according to the Sages, a sheaf so large is more like a heap of grain (גדיש) than like a sheaf (עומר). Cf. PT Pe'ah 6.5, 19c.

34 In the printed edition, as well as in MS Cambridge (Lowe), the version is “even (אפילו) like the olive tree of Netofah.” In MS Leiden of the Palestinian Talmud, the word אפילו was added above the line. This version does not make much sense: assuming that the “olive tree of Netofah” is famous because it produces much oil

forgetting does not apply to it. What does this refer to? To [an olive tree known for] its name, its deeds, or its place. For its name – that it was “a pourer” or “the one from Beit Sha’an”<sup>35</sup>; for its deeds – that it produces a great amount; for its place – if it stands next to the press or next to an opening [in the fence]. And for all other olive trees, for two trees [left unharvested the law of] forgetting applies, and for three [the law of] forgetting does not apply. R. Yose says: [the law of] forgetting does not apply to olive trees.

זית שנימצא עומד בין שלוש שורות של שני מלבנים ושכחו אינו שכחה זית  
שיש בו סאתים ושכחו אינו שכחה במי דבר' אמור' בזמן שלא התחילו בו אבל  
אם התחילו בו אפילו כזית הנטופה בשעתו ושכחו שכחה

An olive tree that is found standing between three rows of two rectangles,<sup>36</sup> and one forgot it – [the law of] forgetting does not apply to it. An olive tree that carries two *se'ah*, and one forgot it – [the law of] forgetting does not apply to it. To what does this refer? To [a case in which] one did not begin [to harvest] it. But if one did begin [to harvest] it, even if it is like the olive tree of Netofah at its time, [the law of] forgetting applies to it.

---

(as explained in the Palestinian Talmud based on the root *nataf*, to drip), it serves here as a quintessential example of a famous tree and not as a borderline example as the word “even” would suggest. In all likelihood, the word “even” was inserted here mistakenly, because of the of resemblance to the sentence that concludes M. Pe’ah 7.2 (in which the word “even” is quite appropriate: even though the olive tree of Netofah is famous, it will be considered forgotten if one abandoned it mid-harvest).

- 35 This seems to me as the most likely interpretation of the word בישני. The Palestinian Talmud (PT Pe’ah 7.1, 19d) offers another interpretation, according to which this is a tree so prolific that it “shames its fellows.” It is likely that in the time of the Mishnah the olive trees of Beit Sha’an were considered to have some distinct qualities, which were later – perhaps even by the time of the Palestinian Talmud – obscured or forgotten.
- 36 For an explanation of this agricultural structure, see Gil Klein, “Forget the Landscape: The Space of Rabbinic and Greco-Roman Mnemonics,” *Images: Journal of Jewish Art and Visual Culture* Vol. 10 no.1 (2017): 23-36.

Here the Mishnah presents unequivocally the notion that any olive tree that is remarkable in any way – because of its qualities, its size, its name, its location in the field or its location vis-à-vis other olive trees – cannot be considered forgotten even if one indeed forgot to harvest it. As Gil Klein rightly observed, the underlying principle here is that memory inherently depends on unique qualities and distinguishability, a principle discussed extensively by Greek and Roman authors who composed treatises on the art of memory.<sup>37</sup> Because special trees are not *likely* to be forgotten, the law of “forgetting” does not apply to them. Interestingly, R. Yose maintains that forgetting does not apply to olive trees at all – presumably, because they are all “special.”<sup>38</sup> Since the residents of the ancient Mediterranean relied heavily on olive oil not only for food preparation but also for purposes of illumination, cosmetics, and healing, we can understand the view that even unremarkable olive trees cannot be reasonably assumed to be forgotten.<sup>39</sup>

The criteria discussed in these passages are very reminiscent of the criteria discussed in rabbinic texts regarding the category of lost objects, a category that similarly presents the rabbis with the problem of determination of ownership based on presumed mental occurrences. When one finds an unattended object, one has to discern (or otherwise a

37 Klein, “Forget the Landscape.”

38 In the Palestinian Talmud (PT Pe’ah 7.1, 20a) it is suggested that R. Yose’s position reflects the conditions in the aftermath of the Bar Kokhba revolt, during which “Hadrian the Wicked destroyed the entire land” and olives have become particularly scarce, but ordinarily the law of forgetting should apply to olives. However, the same passage offers an alternative direction for interpretation, according to which the basis for R. Yose’s position is scriptural rather than practical – he simply does not see biblical grounds for expanding the law of forgotten produce, which in Deuteronomy applies only to grain, to olive trees. On this, see Raz Mustigman, “On Halakha and History: The Commandment of Shikheha of Olives as a Source for Jewish History in the Generation of Usha” (in Hebrew), in *Israel’s land: Papers presented to Israel Shazman on his Jubilee*, eds. Joseph Geiger, Hannah M. Cotton, and Guy D. Stiebel (Ra’anana: The Open University Press, 2010), 207-18.

39 See Rafael Frankel, *Wine and Oil Production in Antiquity in Israel and Other Mediterranean Countries* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1999). I thank the reviewer for this reference.

court has to discern) whether one is entitled to the object one found or must make an effort to return the object to the one who lost it. This determination is made, as the Mishnah describes, based on considerations of location (where the item was found), number of items lost, significance of the item lost, and distinguishing markers that would allow the owner to identify the item.<sup>40</sup> At the core of all these criteria stands the principle of “despair” (יאוי), namely, the notion that there are cases in which the owner loses hope of getting the item he lost back – because it was lost in a place with too many people passing, because it does not have identifying markers, because it was lost too long ago, etc. – and when the owner mentally severs his attachment to the lost item, the finder becomes the rightful owner.<sup>41</sup> Although “despair” is a subjective criterion, the rabbis seek to determine it objectively: what matters is not whether a particular owner gave up on the item he lost, but rather whether it could be reasonably *assumed* that he gave up on this item.<sup>42</sup> It seems evident that the passages we have seen above attempt to make similar rulings of ‘objective subjectivity.’ They seek to determine whether produce can be considered forgotten not based on the inner workings of the owner’s mind, but based on the circumstances at hand. Indeed, in cases in which the circumstances do not allow for such determination, the laws of forgotten produce are suspended: for example, the Tosefta mentions that if the sheaves in a given field are not arranged in rows (such that one can determine whether or not they were forgotten based on their location) but are just thrown together without order, nothing can be considered forgotten.<sup>43</sup>

40 See M. Baba Metzi’a 2.1-5.

41 The concept of “despair” is mentioned explicitly in M. Baba Qamma 10.2 and T. Baba Metzi’a 2.1. Cf. T. Kelim Baba Batra 4.11.

42 The quest for ‘objective subjectivity’ is at play in various areas of rabbinic legislation. On its manifestations in the context of purity and impurity, see Mira Balberg, “Artifacts,” in *Late Ancient Knowing: Explorations in Intellectual History*, eds. Catherine M. Chin and Moulie Vidas (Oakland: University of California Press, 2015), 17-35.

43 T. Pe’ah 3.4 (cf. PT Pe’ah 6.3, 19c). Somewhat in contrast to that, the Sifra (Qedoshim 1.3.7, ed. Weiss 88c) and Sifre Deuteronomy (283, ed. Finkelstein 300)



The resonance between the criteria for “despair“ of lost objects and “forgetting” in harvest gifts is not surprising, considering that in both of these cases ownership is determined by recourse to a mental event that can only be assumed but never conclusively proven. But this resonance raises the question of whether these cases were, in the rabbis’ eyes, even more similar to each other than I suggested so far. If lost items become the property of the finder not when they are lost but when the original owner is not likely to try to find them, could it be that produce items do not become the property of the poor if they are forgotten, but rather if the owner is not likely to remember them? Put differently, is the distinction to be made between items that were forgotten and items that were left on purpose, or between items that were forgotten but will be remembered soon enough and items that were forgotten but will not be promptly remembered? According to the first interpretation, the poor are not entitled to particularly conspicuous produce items because they are to assume that they were not forgotten in the first place; according to the second interpretation, the poor are not entitled to particularly conspicuous produce items because they are to assume that the owner will want to retrieve them as soon as he recalls them.

From a practical point of view, the difference between these two interpretations is inconsequential: whatever is not likely to have been forgotten is also that which one is likely to recall quickly. Yet from a meta-legal point of view, the distinction is much more significant. The essence of the law of forgotten produce in Deuteronomy 24:19 is “you shall not go back.” The key moment in the mini case-drama put forth in the biblical text is not the moment of forgetting, but the moment of recollection: what the owner of the field is rewarded for is not coming back for the produce he left behind once he *realizes* that he has left it behind. If we read the Mishnaic passages that we have seen so far as saying that certain produce items cannot be considered forgotten because one is likely to remember them and come back for them, we must read the Mishnah as overthrowing the biblical law or at least as radically

---

maintain that in any case of doubt, the law of forgetting should apply; this general principle, however, is not mentioned in the Mishnah or Tosefta.

reinterpreting it. Rather than saying ‘do not go back for forgotten produce’ the law now says ‘do not come back for forgotten produce unless this produce is really significant in quality, quantity, or location.’ One is to leave forgotten items for the poor only if these items were not particularly memorable to begin with – indeed, in the same way that the finder of a lost item is permitted to keep it only if the owner is not likely to be keen on retrieving it.<sup>44</sup>

Whether the question underlying the debates we have seen so far is what is not likely to have been forgotten, what is likely to be promptly remembered, or both, the juridical outcome is identical: when the Mishnah rules that the law of forgetting does not apply to certain items, it effectively gives permission to one who forgot those items and then recalled them to come back for them.<sup>45</sup> While the Mishnah maintains that objective criteria are required to discern the “forgettability” of an item that allows or does not allow it to be re-collected, in the Palestinian Talmud we find more radical formulations, which effectively assert that whatever item the owner can eventually remember is exempt from the law of forgetting, and no external discretion is required. R. Yirmiah proposes that “anything that is marked in [the owner’s] mind is considered as marked” (היה מסויים בדעתו כמי שהוא מסויים), which is to say that an item need not be particularly large or prolific or conspicuous to be considered categorically unforgettable: as long as the owner has some

44 Gardner notes that in general, the rabbis tend to allocate very modest amounts for the poor, and briefly mentions forgotten produce in this context: “Likewise, the laws of *forgotten produce* do not apply to especially productive olive trees – eliminating potentially fruitful sources of produce for the poor.” See Gardner, “Pursuing Justice,” 51. My goal here is to show that while the motivation behind the Mishnah’s rulings may well be a restriction of the quantity and quality of produce available to the poor, its rulings are presented as pertaining to an attempt to discern ownership in a situation of uncertainty.

45 In the Midrash *Sifre* on Deuteronomy the rulings of the Mishnah are framed as downright qualifications of the biblical law of “not going back”: “*You shall not go back to get it* – except for the beginnings of rows [...], *you shall not go back to get it* – as long as it can be taken as one [...].” (*Sifre Deuteronomy* 283, ed. Finkelstein 300). The *Sifre* explicitly presents the Mishnaic laws as a series of exemptions from the obligation to let the poor have forgotten produce.

kind of a distinctive marker for it, the law of forgetting does not apply to it.<sup>46</sup> Even more radical is a ruling by R. La, according to which the law of forgetting does not apply in *any* case in which the object is later remembered: “R. La said: it is written ‘*when you reap your harvest in your field and forget a sheaf in the field*’ – this refers to a sheaf that you forget forever, to exclude a sheaf that you remember after some time.”<sup>47</sup> According to R. La, as soon as one remembers a forgotten item – presumably, regardless of its objective qualities – it is no longer considered forgotten. An item is considered forgotten only if one *never* remembers it, and is therefore never faced with the decision not to come back for it. Although I do not think this extreme interpretation of the law of forgetting can be read into the tannaitic passages we have seen for far, in the following section I will show that the Mishnah does offer several rulings that seem to point toward R. La’s transformative interpretation.

### “Until It is Forgotten of All Humans”: Reframing Forgetfulness

Whereas the passages discussed above can be read as attempts to define likely and unlikely scenarios of forgetting, other Mishnaic passages seem more like deliberate efforts to provide exceptions to the law of forgetting and to expand the range of cases in which the owner is exempt from the prohibition of going back. One such expansion can be traced in the rules regarding a forgotten “standing crop” (קמה). The premise of the rabbis is that a crop that is still standing (i.e., was not yet reaped) is subject to the same laws of forgetting as sheaves on their way to the threshing floor.<sup>48</sup> However, the Mishnah rules that if a forgotten standing crop holds more than two *se’ah*, the law of forgetting does not apply to it. This rule, which

46 PT Pe’ah 7.1, 20a. The example given in the Palestinian Talmud for a distinctive marker is “an olive tree by the side of the palm tree,” a rather specific example which was perhaps added by a redactor to restrict the very permissive ruling of R. Yirmiah. I thank the reviewer for this suggestion.

47 PT Pe’ah 7.1, 20a. Relying on the Palestinian Talmud, traditional Mishnah commentators tended to assume that this principle (namely, that what is likely to be later remembered is not considered forgotten) governs the criteria put forth in the Mishnah as well.

48 See Sifre Deuteronomy 283 (ed. Finkelstein 299).

is based on an analogy between forgotten crop and forgotten sheaf (for which the maximum amount that could be considered forgotten is two *se'ah*), is followed by another rule: even if the forgotten crop does not currently hold two *se'ah* but is theoretically capable of producing two *se'ah*, the law of forgetting does not apply to it. Furthermore, even if the two *se'ah* the crop can theoretically produce are of meager and stunted grain, it is still considered as though it is a crop of fully grown and robust grain and is not subject to the law of forgetting.<sup>49</sup> This ruling thus takes the principle that over a certain quantity the law of forgetting does not apply, and expands it to include even a case in which this quantity exists only *in potentia*.

The expansion of exemptions from the law of forgetting is even more perceptible in the following passage (M. Pe'ah 6.8):

קמה מצלת את העומר ואת הקמה העומר אינו מצלת לא את העומר ולא את  
הקמה איזו היא הקמה שהוא מצלת את העומר כל שאינה שכחה אפילו קלה  
אחד

A standing crop saves an [adjacent] sheaf and standing crop, but a sheaf does not save an [adjacent] sheaf or standing crop. Which is a standing crop that can save a sheaf? One to which [the law of] forgetting does not apply, even if it is only [a crop] of one stalk.

According to this ruling, if there is a standing crop that was either not forgotten in the first place or the law of forgetting does not apply to it (for example, because it holds two *se'ah*), this standing crop can “save” a second crop or a sheaf adjacent to it from being considered forgotten even if the law of forgetting does apply to them. Essentially, this ruling is guided by a principle of proximity: if the law of forgetting does not apply to item X, item X has the ability to exempt item Y that is proximate to it. While the Mishnah clarifies that this principle of proximity applies only if the non-forgotten item is a crop and not if it is a sheaf, the Tosefta mentions a minority opinion of Rabban Shimon ben Gamaliel according

49 M. Pe'ah 6.7.

to which sheaves, too, can save the items adjacent to them.<sup>50</sup> The Tosefta (T. Pe'ah 3.5) also mentions another minority opinion that seeks to expand the principle of proximity even further:

קמת חבירו מצלת על שלו, של חטין על של שעורין, של נכרי על של ישראל,  
דברי ר' מאיר. וחכמים אומ' אין מצלת (על) אלא על שלו, וממין על מינו.

The standing crop of one's neighbor can save one's own, a standing crop of wheat can save one of barley, the standing crop of a gentile can save one of an Israelite, the words of R. Meir.<sup>51</sup> And the Sages say: one's [standing crop] can only save one's own, and one kind [of crop] can only save the same kind.<sup>52</sup>

As these discussions reveal, there was a tendency among the early rabbis to find exemptions from the prohibition of going back for forgotten produce, and some rabbis were willing to go further than others in granting such exemptions.

The ruling regarding a non-forgotten standing crop and its ability to save what is in proximity to it can still be understood in line with the attempt to find objective criteria for forgetting. Ostensibly, if forgotten item Y is placed next to item X that was not (likely to be) forgotten, it could be deduced that item Y was also not forgotten. However, other rulings in the Mishnah significantly limit the applicability of the law of forgetting by working in a different direction: rather than determining what kind of produce is not likely to be forgotten, they seek to determine what counts as “real” forgetting. Such is the ruling in M. Pe'ah 5.7:

העומר ששכחוהו פועלים ולא שכחו בעל הבית שכחו בעל הבית ולא שכחוהו  
פועלים עמדו העניים בפניו או שחיפוהו בקש הרי זה אינו שכחה

If the workers forgot a sheaf but the owner did not forget it, or the owner forgot it and the workers did not forget it, if the poor

50 T. Pe'ah 3.6.

51 In PT Pe'ah 6.6, 19d this opinion is attributed to Rabbi.

52 Quoted from ed. Lieberman.

stood in front [of the sheaf] or covered it with straw – [the law of] forgetting does not apply.

The Mishnah presents two intertwined principles here. First, for an item to be considered truly forgotten it must be forgotten by everyone involved in the harvest process. Unlike in the biblical scenario, it is not exclusively the owner's lapse of memory that grants ownership to the poor, but there has to be a combination of forgetting both by the owner and by his workers.<sup>53</sup> 'Real' forgetting, then, is not simply a temporary omission of an item from one person's memory: forgetting is the effective *disappearance* of the item from human consciousness. Once again the Tosefta includes a minority opinion that takes the Mishnaic principle one step further: "R. Shimon ben Yehudah says in the name of R. Shimon: even if others were passing by and saw the sheaf that the workers have forgotten, [the law of forgetting does not apply] *until it is forgotten of all humans*".<sup>54</sup> As long as there is someone out there who remembers the sheaf, even if this someone has no connection to the harvesting process, the sheaf cannot be construed as forgotten.

The second principle is that forgetting has to happen independently, 'naturally' so to speak, and cannot be the result of the intervention of

- 53 A *baraita* that appears both in the Palestinian Talmud (PT Pe'ah 5.6, 19a) and in the Babylonian Talmud (BT Baba Metzi'a 11a) distinguishes between a situation in which the owner is in the field together with the workers, and a situation in which he is in town while the workers are in the field. T. Pe'ah 3.1 relates only a ruling regarding an owner who is in town, perhaps due to a scribal omission. However, the different versions in the Tosefta, as well as in the two Talmuds, disagree on whether the law of forgetting applies only when the owner is in town or only when the owner is in the field. See the lengthy discussion in Lieberman, *Tosefta ki-pshuta Zera'im*, 158-61.
- 54 T. Pe'ah 3.1. The Palestinian Talmud (PT Pe'ah 5.6, 19a) presents this ruling as pertaining only to a case in which the owner still remembers the sheaf that the workers have forgotten, but in my view the phrase "until it is forgotten of all humans" suggests that both the owner and the workers have forgotten the sheaf in question: it would make no difference whether random strangers remember the sheaf if the owner, the main interested party, still remembers it, and there would be no need to mention it. See Lieberman, *Tosefta ki-pshuta Zera'im*, 161.

others. In this passage, the intervention of others is imagined as the deliberate maneuvers of poor persons who are eager to get hold of as much produce as possible: they are therefore standing in front of it or covering it in order to hide it, either from the owners so that they will have technically forgotten it, or from other poor persons so they will not get to it before them.<sup>55</sup> On one level, this passage serves a rhetorical purpose: by depicting the poor as willing to take such underhanded measures to obtain what is not rightfully theirs, the Mishnah's redactors may be tacitly justifying their overall tendency to restrict poor persons' claims to forgotten produce, allowing the readers/listeners to empathize with the landowner to a greater degree. At least two rabbis, however, seem to operate with a larger principle that whatever is out of sight cannot be construed as forgotten. Thus R. Yehudah maintains that the law of forgetting does not apply to produce that is placed underground (such as onions, garlic, etc.),<sup>56</sup> and R. Shimon rules that if one sheaf is placed underneath another sheaf such that it is covered, the bottom sheaf cannot be construed as forgotten.<sup>57</sup>

Taken together, these two principles amount to a delicate equation: to be considered forgotten, an item must be forgotten by every single person involved in the harvesting process (and according to one opinion, even by people not involved in the harvesting process), yet at the same time this item cannot be simply out of sight. The 'forgotten sheaf' that one is prohibited from retrieving is one that is readily visible and nonetheless everyone manages to miss it. To this we should add one more Mishnaic passage, which suggests that if there is a discernible reason for one's forgetfulness, the forgotten items should not be construed as legally forgotten. Here I return to the Mishnah's discussion of "beginning of rows" (M. Pe'ah 6.4) and to a section I skipped earlier:

55 Violent struggles among the poor who are trying to collect harvest gifts are mentioned in M. Pe'ah 4.4.

56 M. Pe'ah 6.10; cf. Sifre Deuteronomy 283 (ed. Finkelstein 299). See also the lengthy discussion in BT Sotah 45a.

57 T. Pe'ah 3.3.

אילו הן ראשי שורות שניים שהתחילו מאמצע שורה זה פניו לצפון וזה פניו לדרום שכחו לפניהם ולאחריהם שלפניהם שכחה ושלאחריהם אינו שכחה

This is [what is meant by] beginnings of rows: if two [workers] started [collecting produce] from the middle of the row, one of them facing north and one of them facing south,<sup>58</sup> and they forgot [an item] ahead of them and [an item] behind them – to that which is ahead of them [the law of] forgetting applies, and to that which is behind them [the law of] forgetting does not apply.

To understand the scenario described in this passage, let us imagine a row of eleven sheaves, with each sheaf numbered 1-11 (sheaf 1 at the northern end of the row, and sheaf 11 at the southern end). Two workers are standing by sheaf 6, in the middle of the row, and decide to collect the sheaves while working in opposite directions: worker A proceeds to move north and collect sheaves 5 to 1, and worker B proceeds to move south and collect sheaves 7 to 11. Alas, neither of them takes care to collect sheaf 6, probably because each one of them assumes that the other will collect it, or simply because they already concentrate on the portion that is ahead of them. In this scenario, sheaf 6 (the sheaf that is “behind” the workers) is exempt from the law of forgetting – evidently, because it is easy to reconstruct what caused this sheaf to be forgotten. It could be said more generally, then, that when one forgets a produce item because of distinct circumstances that make such forgetting predictable, the law of forgetting does not apply.

Needless to say, the combination of all these principles significantly limits the applicability of the law of forgetting, restricting it mostly to cases in which the produce at hand is very negligible in quantity, quality, or both. Indeed, this may be exactly the intention of the legislators here. Through this set of restrictions, forgotten items become much more similar to the other harvest gifts that are all marked by their unremarkably: those are the things that the owner would not even notice

58 In MS Parma 3173 (de Rossi 138): “one of them turned (פנה) north and one of the turned south.”



were missing. In these passages the Mishnah takes a significant step in the interpretive direction bluntly expressed by R. La in the Palestinian Talmud, namely, that the only items that can be considered legally forgotten are by definition *unmemorable* items.

But if the law of “forgetting” only applies to items that one is not likely to remember, and to circumstances in which forgetting took place without any reason (and therefore one is not likely to be aware that it took place), what is the nature of the owner’s agency vis-à-vis the commandment “you shall not go back?” If the owner is allowed to retrieve what he knows he forgot, it would seem that he is only prohibited to retrieve what he does *not* know he forgot. But how can one not act in regard to something one is not aware of? The following passage (M. Pe’ah 6.11) gives some indication of the rabbis’ approach to this conundrum:

הקוצר בלילה והמעמר והסומה יש לו שכחה אם היה מתכוון ליטול את הגס  
הגס אין לו שכחה אם אמר הרי אני קוצר על מנת מה שאני שכח אני אטול יש  
לו שכחה

One who harvests at night, or collects sheaves [at night], or a blind person [harvesting or collecting] – [the law of] forgetting applies to him. If one intends to take only the coarse pieces, [the law of] forgetting does not apply to him. If one said: I am hereby harvesting so that whatever I forget, I will retrieve – [the law of] forgetting applies to him.

This passage begins by asserting that if one harvests in conditions in which one cannot clearly see what one is doing and is therefore bound to leave things in the field, the law of forgetting *does* apply if items were indeed left behind. This seems surprising, considering that just above the Mishnah ruled that the law of forgetting does not apply for items placed out of sight (in the words of the Palestinian Talmud: “is a blind person not like one for whom the entire field is covered in straw?!”) <sup>59</sup> and more generally to circumstances in which there is a discernible reason for

59 PT Pe’ah 5.6, 19a.

forgetfulness. The key difference between the cases, I propose, is that those working in the dark *know* that they are necessarily leaving things behind, and are either resigning to that – in which case, they have in fact voluntarily relinquished their property to the poor – or are taking special measures to prevent that from happening, which puts them on an equal playing field with those who harvest in the daylight. In contrast, if a person harvesting in these conditions makes a conscious decision to collect only the coarsest and most palpable pieces and then, presumably, to come back for the rest, whatever he left behind cannot be construed as forgotten.<sup>60</sup> The difference between the person in the first clause and the person in the second clause is the mental agency they exercise over the produce they left behind: the person in the first clause assumes that he will leave some things behind but has no sense of what those things will be nor any established intention in regard to them, whereas the person in the second clause has a sense of what he will leave behind and why, and does not think of those items as forgotten but rather as part of a multi-phase premeditated harvesting plan. Finally, the person in the third clause tries to apply the principle of the second clause to the circumstances of the first clause: like the person in the first clause, he assumes that he will leave things behind and does not know what those things will be, but he tries, like the person in the second clause, to make a stipulation that whatever will be left behind will be *retroactively* considered part of a multi-phase harvesting plan. Such stipulation is deemed invalid by the Mishnah.<sup>61</sup>

Taken together, the three scenarios in this passage provide important insight into the rabbis' transformed understanding of the law of forgotten produce. These scenarios suggest that for the rabbis the moment of

60 Following Maimonides (*Hilkhot matanot aniyim* 5.8), I read the second clause of this passage as a continuation or qualification of the first clause, referring to a blind person or a person working at night. Other commentators, however, understood this clause as referring to an entirely independent case. For my purposes here, the difference between the readings is not consequential.

61 In PT Pe'ah 6.10, 19d this ruling is explained though the common rabbinic principle that a condition meant to abrogate a commandment from the Torah is inherently invalid.

recognition – the moment that promises the owner of a field a reward for his piety – is *not* the moment in which he remembers that he left things behind and nonetheless decides not to go back to claim them, as it is in Deuteronomy. Instead, it is the moment of awareness (which may be passing or ongoing) that he is *likely* to have left things behind in the course of harvest – things of which he is not aware and cannot trace in his memory because they are too insignificant – and his willingness to refrain from going back for those unspecified things that he may or may not have forgotten. Put differently, if the imagined biblical scenario is ‘I know that I left a sheaf in the field, but I will not come back for it,’ the Mishnaic scenario is ‘I realize that I *probably* left some unimportant sheaves somewhere in the field, but I will not go back to check whether I did or did not.’ In this sense, the blind person and the person harvesting in the dark are the paradigmatic heroes of the Mishnah’s transformed understanding of the law of forgetting: these are people who assume that they *had* left things behind but do not know *what* those things are. They cannot claim continued ownership of the items they left, because they have no mental access to those items, but they also cannot claim that they assumed they had collected everything and did not resign themselves to the possibility of forgetting.

### **How is This Commandment Different from All Other Commandments?**

Having seen the different ways in which the rabbis limited, qualified, and ultimately transformed the biblical law of forgotten produce, we are now in a position to ask what stands behind their very restrictive interpretation and the many exemptions granted to field owners who wish to go back to retrieve forgotten produce. One explanation that immediately comes to mind is that the rabbis sought to protect the interests of landowners.<sup>62</sup>

62 Gardner (“Pursuing Justice,” 40) identifies “upper-class biases” in rabbinic legislation, largely following in the path of Shaye Cohen, who argued that “in the period before Judah the Patriarch the rabbis were well-to-do, associated with the well-to-do, and interested themselves in questions that were important to the landed classes.” See Shaye J.D. Cohen, “The Place of the Rabbi in the Jewish Society of the Second Century,” in *The Galilee in Late Antiquity*, ed. Lee I. Levine

The notion that whatever produce the owner forgot in the field automatically becomes the property of the poor regardless of the quality or quantity of what was left may have seemed unacceptable to the rabbis, who knew that most field owners at their time were not real estate tycoons but small-scale farmers struggling to make a living.<sup>63</sup> They certainly thought that the poor should get *something*, but wanted to make sure that the owner is not robbed of his rights to the produce he worked so hard to grow just because he happened to skip a tree or misplace a sheaf.

While an attempt to protect the rights of the owner may certainly be at play here – and we do see traces of it in the Mishnaic references to exempting something from the law of forgotten produce as “saving” it – I propose that the core issue for the rabbis is the peculiarity of the law of forgotten produce within the system of the commandments more broadly, and specifically its troubling nature as a commandment defined by unintentionality and lapse of consciousness. In order to fulfill the commandment of forgetting as formulated in the Torah, one must by definition be unaware that one is fulfilling it: this is a commandment that fundamentally depends on absence of deliberation. Of course, in the biblical framework of Deut. 24:19 there is an element of conscious deliberation, namely the decision not to go back once the forgotten items were recalled, but this conscious deliberation is nonetheless made possible only in response to an unintentional occurrence. The rabbis, who famously considered intention, attention, and will to be some of the most determining features in the performance of commandments,<sup>64</sup> were

---

(New York: Jewish Theological Seminary, 1992), 169. For an attempt to question this view, see Wilfand, *The Wheel*, 98-106.

63 See Morton Hørning Jensen, “The Political History of Galilee from the First Century CE to the End of the Second Century CE,” in *Galilee in the Late Second Temple and Mishnaic Periods: Land, Culture, and Society*, Volume 1, eds. David A. Fiensy and James Riley Strange (Minneapolis: Fortress Press, 2014), 51-77, esp. 71-73.

64 For discussions of the centrality of intention in rabbinic literature, see Howard Eilberg-Schwartz, *The Human Will in Judaism: The Mishnah’s Philosophy of Intention* (Atlanta: Scholars Press, 1986); Mira Balberg, *Purity, Body, and Self in Early Rabbinic Literature* (Berkeley: University of California Press, 2014), 74–95.

highly aware of the aberrant nature of the law of forgetting, as the following anecdote from the Tosefta (T. Pe'ah 3.8) illustrates:

מעשה בחסיד אחד ששכח עומר בתוך שדהו ואמ' לבנו צא והקריב עלי פר לעולה ופר לשלמים. אמ' לו' אבא, מה ראית לשמוח במצוה זו מכל מצות האמורות בתורה. אמ' לו כל מצות שבתורה נתן לנו המקום לדעתנו, זו שלא לדעתנו, שאילו עשינוה ברצון לפני המקום לא באת מצוה זו לידינו.

אמ' לו הרי הוא אומר כי תקצור קצירך וגו', קבע לו הכתוב ברכה. והלא דברים קל וחומר, מה אם מי שלא נתכוון לזכות וזכה מעלין עליו כאילו זכה, המתכוין לזכות וזכה על אחת כמה וכמה.<sup>65</sup>

It once happened that a pious man forgot a sheaf in his field, and he told his son:

Go and offer on my behalf a bull for a burnt offering and a bull for a wellbeing offering.

[His son] told him: father, why do you rejoice in this commandment more than in any other commandment in the Torah? He told him: all other commandments in the Torah were given to us in respect to our awareness, but this one is not in respect to our awareness, for if we had performed it willingly before the Omnipresent this commandment would not have come into our hands.

He told him: behold, Scripture says “*when you reap your harvest in your field [and forget a sheaf in the field ...the Lord your God may bless you in all your undertakings]*” – Scripture established a blessing for this commandment. And one can learn *a fortiori*: if one who had no intention of acquiring merit (or: giving charity) but did so is considered as though he acquired merit, all the more so one who intended to acquire merit and did so.<sup>66</sup>

While this anecdote ostensibly celebrates the law of forgetting as a unique privilege given to Israel and marvels at the fact that one can act

65 Quoted from ed. Lieberman.

66 Cf. Sifra Hova 12.17.13 (ed. Finkelstein 207).

meritoriously without even knowing it, it also by and by indicates that this commandment is a very unreliable source of merit. The fact that the pious man finds the occasion worthy of a massive sacrifice of thanksgiving suggests that it is an uncommon occurrence. The pious man's comment that "if we had performed it willingly before the Omnipresent this commandment would not have come into our hands" identifies the paradoxical nature of the commandment of forgetting: if one *intends* to perform this commandment, one immediately fails at performing it. Forgetting, in this formulation, is not the ultimate easy commandment that requires no effort whatsoever, but quite the contrary: it is the hardest commandment to fulfill since one is prevented from trying to fulfill it.<sup>67</sup> The final section of this anecdote, which may well be a later addition or an alternative tradition, makes a point of asserting the superiority of intentionality in the performance of commandments over unintentionality. At the end of the day the exception— the fact that in a single case one is rewarded for something one did not choose to do — is only a way to affirm the rule, which is that reward is dependent upon deliberation and intention. If accidental beneficial acts are meritorious, *all the more so* that purposeful beneficial acts are meritorious.

I propose that the multiple restrictions and exceptions that the early rabbis presented to the commandment of forgotten produce can be understood as part of a greater attempt to make this commandment less aberrant and less paradoxical. In limiting the poor's rights only to insignificant and negligible forgotten produce, the rabbis made forgetting a much more reliable source of merit for the owner. Instead of a rare occurrence, defined by the fact that it can only happen when one does not intend for it to happen, the rabbis turned forgetting into a natural, if imperceptible, part of the workings of the harvest process. One can almost assume that one will leave something of no significance behind,

67 Lieberman argues that in contrast to the sentiment of this passage, some sources point toward established customs of intentional "forgetting" in order to benefit the poor. See Lieberman, *Tosefta ki-pshutah Zera'im*, 169-172. While these customs may well have existed, from a strictly legal perspective produce left behind intentionally is not considered "forgotten" but rather "abandoned" (הפקר) and is subject to a different set of rules.

in the same way that one can assume that one will drop some grapes while harvesting a vineyard. Thereby, the owner's position vis-à-vis the commandment becomes much more stable. In the biblical scenario, the owner is imagined as dependent upon multiple contingencies that lie outside of his control: (1) he may or not may forget an item in the field, and (2) may or may not remember that he left an item in the field, which means that he may or may not have the opportunity to perform the commandment by refraining from going back for the items. The owner as imagined in the Mishnah, in contrast, may or may not forget items in the field, but he does not expect to know whether he left items in the field, because the items he forgot were in all likelihood too negligible to remember. His agency is manifested in his passive acceptance that *if* there are things that he forgot and that he cannot think of because they are too unimportant, those things belong to the poor. In other words, the Mishnaic owner can always assume that he performed the commandment of forgetting, because his forgetting is defined by the fact that he does not know if he forgot. The only way to defy the commandment of forgetting, in this setting, is to go and purposely seek things that one does not remember having forgotten. As long as one does not do that, one can comfortably feel that one acquired merit.





## משקל מפעל במשנה

### משה בר־אשר

#### הערות מבוא

00.1 בשנת תשע"ה (2015) ראה אור ספרי, תורת הצורות של לשון המשנה - פרקי מבוא ותצורת שם העצם. חלק ראשון (כרכים א - ב). הוצעו בו שלושה פרקי מבוא מפורטים ביותר ומאה וארבעים ואחד פרקים ובהם מתוארים יותר ממאה וחמישים משקלים בלא מוספיות. התיאור מבוסס על ממצאיהם של ארבעה עדים: כ"י ק בשלוש מסירותיו (א). הסופר העיקרי, ב. הנקדן העיקרי, ג. מסירתו של ק-2, הוא הסופר שכתב וניקד את תשעת הדפים החסרים בכ"י ק) ומסירתו של כ"י פ9.

00.2 יתרה מזאת, ממצאי ארבעת העדים האלה הושו לעדים נוספים של המשנה - עדים קדומים מאוד: א פא לו רמב"ם ת-מועד, ממצאי הניקוד הבבלי,<sup>1</sup> העדויות בפיה"ג<sup>2</sup> וקטעי גניזה,<sup>3</sup> הגרסות בספר הערוך וב"מלאכת שלמה", וגם לעדים קדומים פחות: פ9 וד"ר ואחרים, וגם עדים מאוחרים, כגון כ"י ת ודפוס ליוורנו (= ליוור) וגם דפוסים אחרים. ולא פחות מכל אלה - המסורות שבעל פה של קהילות עם ישראל, ובראשן מסורת תימן בקריאת המשנה וחיבורים אחרים לרבות הסידור. כמובן וכמתבקש, מלאכת ההשוואה לא פסחה על הממצאים בחיבורים אחרים - מדרשי ההלכה, התוספתא, התלמודים ומדרשי אגדה. וגם הפיוט ומחקרי מחזורים באשכנז<sup>4</sup> ובאיטליה.<sup>5</sup>

00.3 צריך להבהיר כי ממצאי ארבעת העדים (ק על שלוש מסירותיו ופ9) הובאו במלואם כשהם ממוינים ומבוררים בכל שם ושם ומגובשים לתמונה כוללת בכל משקל ומשקל. לעומת זאת החומר המשווה אף שכלל נתוניו נבדקו, הוצע רק בחלקו בכל

1 על פי ייבין, בבלי.

2 על פי אפשטיין, פיה"ג.

3 על פי מהדורות שונות, כגון מאגרים, אוסף פרידברג; רוזנטל עבודה זרה; גולדברג, אהילות, גולדברג; שבת; גולדברג עירובין; זק"ש זרעים א-ב. ועל פי העבודה המצוינת של גבריאל בירנבאום (בירנבאום, גניזה). ברוב המקרים ככולם בדקתי את הנתונים של קטעי הגניזה בתצלומים שלהם.

4 על פי אלדר, אשכנז ב.

5 על פי ריז'יק, מחזורים.

מקום שהבירור המשווה התבקש. הדבר בולט במיוחד בשמות מעוטי תפוצה או בשמות שנבדלו בתצורתם בארבעת העדים העיקריים; כאן הובאו הממצאים המשווים. אבל במקום שהדבר לא נתבקש, לא היה צורך להעמיס על הספר נתונים שלא היה בהם חידוש, כדי לא לגבב חומר מיותר.

00.4 בשלב הזה אני עסוק בחלקו השני של המחקר - תיאור משקלי השמות בעלי המוספיות, והמה רבים. רבים מפרקיו של החלק הזה כבר כתובים, אך עדיין יש פרקים המצויים בתהליך הבירור והכתיבה. כמעשה החלק הראשון בשני כרכיו כך מעשה החלק השני. יש הצעה פורטת של כל שם ושם כדי להעמיד על ייחודו, ומשם אני בא להעמדת התמונה המלאה של המשקל כולו.

00.5 העיון הזה מציג את אחד מפרקי החלק הזה - משקל מִפְעֵל (מִפְעֵל). כדרכי בחלק הראשון - הצעת החומרים היא סינכרונית תיאורית. משום כך, אף שיש קשר היסטורי בין משקל מִפְעֵל (מִפְעֵל) ומשקל מִפְעֵל הם מוצעים כשני משקלים, כאמור, רק המשקל הראשון נידון בעיון הזה.

## תיאור המשקל

### הערות מקדימות

0.1 משקל מִפְעֵל (מִפְעֵל) מוצע בשלוש קבוצות. בקבוצה א כלולים 17 שמות מגזרת השלמים; 4 מהם שמות שהעיצור הראשון של שורשם הוא עיצור רגיל, כגון מִכְחֵל, מִלְמֵד, ו-13 שמות שהעיצור הראשון של שורשם הוא גרוני (סדקי או לועי), כגון מִאָכָל, מִהֵלֶה, מִחֶבֶת, מִעָגָל; בקבוצה ב מצויים 8 שמות משרשים מגזרת חפ"נ, כגון מִגָּע. ובקבוצה ג באים 3 שמות משרשים מגזרת ע"ע: ב.מִדָּף, מִפָּל, מִפָּשׁ.

0.2. ההבחנה בין שני השמות א.מִדָּף (= טומאה קלה),<sup>6</sup> ב.מִדָּף (= דף או לוח)<sup>7</sup> מבוססת על הבירור המצוין שביררה אסנת דמרי,<sup>8</sup> ובו הראתה בצורה משכנעת כי א.מִדָּף הוא שם שנגזר מהשורש נד"ף, "משום שמדובר בכלי שנטמא (טומאה קלה) כתוצאה ממגעו של זב... מכיון שהטומאה עוברת מכלי לכלי בדרך שריח נודף ומתפשט... מדובר במענתק מטונימי".<sup>9</sup> לעומת זאת ב.מִדָּף שנגזר משורש דפ"ף "על דרך הכפולים בדיגוש לאחור כבארמית"<sup>10</sup> הוא דף או לוח.

6 ראה להלן §2.20.

7 ראה להלן §2.26.

8 דמרי, מקצת שמות (העיון בשני השמות מִדָּף, מוצע שם בעמ' 130 - 132).

9 שם, עמ' 131.

10 שם, עמ' 130.

0.3 במחלוקת בין סופר ק שגרס ממלל לנקדן כתב היד שגרס מִמַל (בבא בתרא ד ה) הבאתי את השם על פי גרסת הנקדן, מכיוון ששייכותם של השמות למשקל מִפְעֵל הוא על פי מסורות הניקוד של ק ופד ועדים מנוקדים אחרים, שכן הכתיב עשוי להיות מכוון גם למשקל מִפְעֵל. בין כך ובין כך גרסת הסופר מובאת גם היא במשקל הזה, אגב העיון בשם מִמַל.<sup>11</sup>

0.4 ברור שברוב מכריע של השמות הכלולים במשקל הזה (כמו בהרבה משקלים אחרים) קביעת המשקל מיוסדת רק על המסירה בניקוד כתב היד המתואר. דבר זה טעון הבלטה באשר לממצאים בק. רוב מכריע של מה שמובא ממנו מתאר את קריאת נקדן כתב היד ולא את קריאת הסופר, שכן הכתיב מכחל עשוי גם לִמְכַחַל וגם לִמְכַחַל.<sup>12</sup> ברור שבשמות שנכתבו ביו"ד אחרי המ"ם, כגון מיגמר, מידרס, שיוך השם למשקל מִפְעֵל עולה גם ממסורת הכתיב.

0.5 במעט מהשמות המובאים במשקל מִפְעֵל נבדלו ק ופד זה מזה בקריאתם. מצאנו שם שנקדן ק שוקל אותו במשקל מִפְעֵל (מִפְעֵל) ופד שוקל אותו במשקל מִפְעֵל - מְכַחַל בק לעומת מְכַחַל בפד. פעמים שההבדל מצוי בתוך מסורת של כתב יד אחד. כזה הוא השם מִפְעֵל וגם מִפְעֵל במסורת הנקדן של ק. ההבדלים האלה עולים גם מנתונייהם של עדים מנוקדים אחרים.

0.6 ענייני כתיב וענייני פונולוגיה. פעמים שמוצאים חילופי אותיות בכתיבתם של שמות שונים, המשקפים חילופי הגייה, כגון ב.מדף ברוב העדים האחרים לעומת מדב (אפ) במופע אחד (כלים טז ז),<sup>13</sup> מפץ ברוב העדים לעומת מפס בסמ"ך בפיה"ג.<sup>14</sup>

0.7 בעיקרו של הדבר התנועה בהברת הטעם במשקל מִפְעֵל היא על פי רוב קמץ, כגון מְנַעַל. ובאלה הנטייה היא על פי רוב כנטיית הקמץ המתקיים בהברה שלפני הטעם, כגון מְנַעַלו, והוא נחטף בחלק מהפרדיגמה, כגון מְנַעַלוֹת בנסמך. ויש שמות שהקמץ מומר בפתח, כגון מְכַחַל במסירתו של נקדן ק. לא ראיתי להפריד בין מִפְעֵל לִמְכַחַל והצגתי אותם כמשקל אחד. ויש שמות שההברה השנייה בצורות הנטויות סגורה במכפל, כגון מְנַעַל, מְנַעַלו.

0.8 רוב השמות הכלולים במשקל הזה מתועדים במשנה רק בצורת היחיד. בשמות מעטים בלבד מתועדת צורת הרבים. בארבעה שמות היא נחתמת ב-ים/ין: מְאָכְלִין,<sup>15</sup>

11 ראה להלן § 2.27.

12 יעוין בפרק ז ("בעיות בתיאור תורת הצורות") ובפרק ט ("מגבלות הכתיב והכתב ותורת הצורות: סוגיה בדקדוק ל"ח") אצל בר-אשר, מחקרים ג.

13 ראה להלן § 2.26.

14 להלן § 2.22.

15 אין ביטחון שצורה זו היא אכן אותנטית (ראה להלן § 2.1).

מַעֲדָנִים, מַעֲצָדִים, מַפְצִין (רק במסירת כ"י 16), ובארבעה שמות היא נחתמת ב-ות: מַאֲמָרוֹת, מִנְעָלוֹת, מַעֲמָדוֹת, מִגְלוֹת. כאן וכאן יש שמות שהמסירות נבדלות בצורת הרבים שלהם, כגון מַאֲכָל - מַאֲכָלִין (ק) לעומת מַאֲכָלוֹת בכל העדים האחרים. מפץ - מפצים/מפצין (ק פא רמב"ס 109), וגם מפצות (לו ד"ר ובבלי נידה כמסירתו של בעל פיה"ג). מַעֲדָנוֹת (איוב לח 20 = קשרים) במקרא לעומת מַעֲדָנִים/מַעֲדָנִין במשנה.

### הממצאים

1.1 ק קבוצה א - שמות משרשים מגזרת השלמים: מַאֲכָל, מַאֲמָר, מַהֲלָה, מַחְבָּא (= מחבוא) (רק בק-2), מַחְבֵּת, מַחְלָצִים<sup>17</sup> (- כלי להחלקת טיח בבניין), מַכְחָל (= מוט קטן לנקות בו את האוזן ולכחול את העין), מַלְמָד, מַנְעָל (=נעל), מַעְגָּל, מַעֲדָן (= קשר, מלל המחצלת),<sup>18</sup> מַעֲיָן, א.מַעֲמָד (= עמידה ומקום העמידה בלווית המת), ב.מַעֲמָד (= קבוצת ישראלים שעמדה בשם כלל ישראל על הקרבנות), מַעֲצָד (= קרדום קטן),<sup>19</sup> מַעֲרָב, מַשְׁמָע (17 שמות);<sup>20</sup> קבוצה ב - שמות משרשי פ"נ: מַגָּל, מַגָּע, א.מַדָּף (= טומאה קלה),<sup>21</sup> מַסָּר (= מסור), מַפְפָּץ (= מצע, שטיח, מחצלת),<sup>22</sup> מַקָּח,<sup>23</sup> מַשָּׂא, מַתָּן (8 שמות); קבוצה ג - שמות משרשי ע"ע: ב.מַדָּף (= דף או לוח), מַמְלָל (= האבן השוחקת וטוחנת את הזיתים), מַמְשָׁ (3 שמות).

- 16 במסירת ק כמעט כל צורות היחיד שקולות במשקל הזה - מפץ, אבל צורת הרבים שקולה במשקל מפעל - מפצין.
- 17 העיגולית באה לפני שמות שאינם מתועדים במקרא, שמות המתועדים במקרא אין כל סימן לפניהם.
- 18 א. פיה"ג, עמ' 56, הערה 12 (על פי הערוך ופירושו של הר"ש): "מנהג עושי מחצלאות כשמלימין המחצלת נשאר כמין מלל וגודלים אותו בכל שני טפחים גדול (גידול) אחד וקושרו שלא יסתר האריג". וכתב ר"ח אלבק בפירושו למשנה דברים ברורים יותר: "המעדנין - הקשרים. בשפת המחצלת קושרים את ראשי הגומא או הקש, כדי שלא יסתר האריג... וכשמתיירים את הקשרים המחצלת מתפרקת". ב. להלן § 2.11 אני מסביר מדוע אני מציג אותו כשם מקראי.
- 19 ראה קוטשר, מילים, עמ' 80 - 81.
- 20 לשמות האלה יש להוסיף שני שמות שצורת היחיד שלהם שקולה בק ובעדים אחרים במשקל מפעל וצורות אחרות שלהם שקולות במשקל מפעל: מַרְחֵץ צורת הרבים שלהם שקולה במשקל מפעל - מַרְחֵצִית/מַרְחֵצָאוֹת (מובא אצל בר־אשר, תצורת השם, חלק ב במשקל מפעל § 2.33), מַרְפָּק - הצורה בכינוי החבור שקולה במשקל מפעל הדגוש - מַרְפָּקוֹ (שם § 2.34).
- 21 ראה 0.2 לעיל.
- 22 וכתב בעל פיה"ג, עמ' 55: "ומפרשינן מפצות - בלאין דבורואתא", והעיר מהרי"ן אפשטיין על אתר בהערה 19 שם: "בלאין דבורואתא, 'וילונות של מחצלות קנים (חלף)'".
- 23 נכלל כאן גם מַקָּח מהשורש לק"ח הנוהג כמו פעלי חפ"נ.

1.2 פֹר קבוצה א - שמות משרשים שלמים: מַאֲכָל, מַחְבָּא (= מחבוא), מְלַמֵּד, מְנַעֵל (= נעל), מְעַדֵן (= קשר, מלל המחצלת), מְעַיֵן, מְעַצֵּד (= קרדום קטן), מְעַרְב (8 שמות); קבוצה ב - שמות משרשים מגזרת חפ"נ: מְגַל, מְגַע, א.מְדַף (= טומאה קלה), מְסַר (= מסור), מְפַץ (= מצע, שטיח, מחצלת), מְשָא, מְתֵן (7 שמות); קבוצה ג - שמות משרשים מגזרת ע"ע: ב.מְדַף (= דף או לוח), מְמַש (2 שמות).

1.3 כלל השמות במשקל מפעל בשלוש הקבוצות הוא 28; כולם מתועדים בכ"י ק (27 שמות מתועדים בק, ושם 1 מתועד רק בק-2: מַחְבָּא), 17 מהם מתועדים בפר. 10 שמות (מַאֲמָר, מְהַלֵּךְ, מַחְבָּת, מַחְלָצִים, מְעַגֵּל, א.מְעַמֵּד, ב.מְעַמֵּד, מְשַמְע, מְקַח, מְמַל) אינם מתועדים בפר, לפי שלא נקרו בסדר טהרות. והשם מְכַחַל כלול במשקל שלנו רק במסורת ק, במסורת פר הוא שקול במשקל מפעל (מְכַחַל).

### פירוט הממצאים, חומר משווה ודיון

קבוצה א: שמות משרשים שלמים<sup>24</sup>

2.1 מַאֲכָל (ק - x31; 79 - x2).

ק: מַאֲכָל (נדרים ד א מופע א ועוד הרבה), מַאֲכָל (שבת יח א; נדרים ד א מופע ב), בְּמַאֲכָל (נזיר ט ד), בְּמַאֲכָל (שבת יח א; סנהדרין ה ה; זבים ב ב), לְמַאֲכָל (ערלה א א), שְׁהַמַּאֲכָל (יומא א ד); נסמך: מַאֲכָל פוליטיקום (תרומות ב ה), מַאֲכָל פְּרִיאִים (שבת יד ג), מַאֲכָל בְּהֵמָה (שם כ ה; כא ג; סוטה ב א), לְמַאֲכָל בהמה (שבת יח ב); בְּמַאֲכָלִין ובמשקין (פרה י ב).

פר: מַאֲכָל, בְּמַאֲכָל (זבים ב ב).

- לעומת בְּמַאֲכָלִין ובמשקין (ק, פרה י ב) פר גורס: בְּאֲכָלִין ובמשקין. גם פא: באוכלים ובמשקין. א לו: באכלים ובמשקים. פ: בְּאוֹכְלִין ובמשקין. רמב"ם ד"ד: באכלין ומשקין.

הערות

א. במקרא לא נקרתה צורת הרבים.

ב. האם הצורה בְּמַאֲכָלִין בק - לעומת בְּאֲכָלִין (באוכלים וכיו"ב) בעדים האחרים - אינה תוצאה של גרר שנגרר סופר כתב היד אחרי המ"ם של ובמשקין?

2.2 מֵאָמֵר (ק - x34).

ק: מֵאָמֵר (יבמות ב א ועוד x22), [מֵאָמֵר]<sup>25</sup> (שם ה ה), בפתח במ"ם השנייה: מֵאָמֵר (שם ג ו; ה ד), וּמֵאָמֵר לְזוֹ<sup>26</sup> (יבמות ה ד); [בְּ]מֵאָמֵר (אבות ה א); מֵאָמְרוֹת (x3) (שם).

הערות

א. השם מצוי במקרא רק ברובד המאוחר ב־3 מופעים במגילת אסתר, כגון מֵאָמֵר הַמֶּלֶךְ (א 15).

ב. במקרא מֵאָמֵר עניינו 'אמירה', 'דיבור', 'ציווי', כדוגמה שהובאה בהערה א ממגילת אסתר. בספר בן־סירא, השם מופיע פעמיים בניגוד לַמְעֵשָׂה במשמע 'דיבור', כגון 'בני במאמר ובמעשה כבד אביך' (ג 8). ההוראה שבה משמש השם במקרא ובבן סירא מצויה ב־4 המופעים שבמשנת אבות, המגלה זיקה ברורה למקרא, כגון "בעשרה מֵאָמְרוֹת נברא העולם" (אבות ה א), אך על פי רוב הוא משמש במשנה מונח משפטי, המציין את האמירה המחייבת בקידושי יבמה. כך הוא בכל המופעים במסכת יבמות, כגון "עֲשֵׂה בָּהּ מֵאָמֵר" (יבמות ב א) ובמופע במסכת עדויות: "עֲשֵׂה בָּהּ מוֹפְנָה מֵאָמֵר" (ד ט). יושם נא לב שהפועל הוא עֲשֵׂה בְּ, הזוקק את השם מֵאָמֵר כאשר בא המשלים שהמאמר חל עליו: עֲשֵׂה בָּהּ/עֲשֵׂה בְּזוֹ/עֲשֵׂה בְּיַבִּימְתוֹ מֵאָמֵר.

2.3 מִהֲלֵךְ (ק - x2).

ק: מִהֲלֵךְ יוֹם אֶחָד (מעשר שני ה ב), מִהֲלֵךְ לַיְלָה יוֹם (ראש השנה א ט).

הערה

אין השם מִהֲלֵךְ משמש במשנה חוץ משני צירופי הסמיכות האלה. למעשה הצירוף "מִהֲלֵךְ יוֹם אֶחָד" הוא צירוף מקראי (יונה ג 4), והצירוף השני מִהֲלֵךְ לַיְלָה יוֹם בנוי במתכונתו של הצירוף הראשון.

2.4 מִחְבָּא/מִחְבָּא (= מחבוא, מסתור) (ק-2 - x1; 79 - x1).

ק-2: היתה בְּמִחְבָּה (נידה ד ז).

79: בְּמִחְבָּא.

25 זו השלמה של השמטה שנוספה בגיליון.

26 הביטוי הזה נכתב ונוקד פעם שנייה בהמשך המשנה ואחר כך נמחק.

שני הכתיבים מתועדים בעדים אחרים - א לו וד"ר: במחבא,<sup>27</sup> פא רמב"ם 99: במחבה.

הערה

ראיתי להבדיל בין השם הזה - מחבא/מחבא - 'מחבוא', 'מסתור' - לשם מחבא/מחבה (= המקל שבדק את מחבואי הזיתים). השם הזה שקול במשקל מפעל, והוא במשקל מפעה.<sup>28</sup>

## 2.5 מחבת (ק - x12).

ק: מחבת (מנחות ה ח x2), במחבת (שם שם x2), במחבת (שם יב ב x4), והמחבת (שם ה ג; ה ח; ו א), והמחבת (שם ה ה).

הערה

כל הופעותיו של השם במשנה - כולן מצויות במסכת מנחות - מופיעות בזיקה להופעת השם בתורה בדיני קרבן מנחה, כגון "וְאִם מְנַחָה עַל הַמִּחְבַּת קָרְבָּנָהּ" (ויקרא ב 5), וכן "עַל מִחְבַּת בְּשֶׁמֶן תַּעֲשֶׂה" (שם ו 14) וכן "וְעַל מִחְבַּת" (שם ז 9).

## 2.6 מחלצים (= כלי להחלקת טיח בבניין) (ק - x1).

ק: שפים את הסדקין ומעגילים אותם במעגילה ביד וברגל אבל לא במחלצים (מועד קטן א י).

גם פא קורא כמו ק: במחלצים,<sup>29</sup> כתיב דומה (מחלצים) הביא גם הערוך (סוף ערך מחצל), אבל איננו יודעים איך הלמ"ד מנוקדת (בקמץ או בשווא).<sup>30</sup> ואפשר שלצורת זוגי כיוונו גם כתבי היד לו רמב"ם פט<sup>31</sup> וכן ד"ר שהביאו גרסה ביו"ד אחת: במחלצים, ואף באלה איננו יודעים מה הוא ניקוד הלמ"ד. בעל מלאכת שלמה מנקד מחלצים (צורת זוגי המשקפת את היחיד מחלץ ולא מחלץ), וכן ניקד ליו"ד את הכתיב ביו"ד אחת: במחלצים.<sup>32</sup> ויש עדויות לגרסה אחרת; ת-מועד: במחלצים,<sup>33</sup> גרסה זו הובאה גם אצל

27 הניקוד רק בא.

28 ראה פירוט הדברים אצל בראַשער, מחקרים ג, פרק יא: 'ייחודים בתצורת שם העצם', עמ' 132 - 134, §6 - 9, ובמיוחד הערה (א) ב-9.

29 כדרכו של פא, בפתח במקום קמץ בלמ"ד.

30 ראה בהמשך את הניקוד שהביא בעל מלאכת שלמה.

31 כדרכו פט אינו מנקד מילים נדירות, לרוב משום שלא הייתה בידו מסורת על קריאתן.

32 יותר משאני סבור שזו מסורתו של מהדיר ליו"ד, אני מניח שהניקוד מבוסס על שיקול דעתו.

בעל המדור "שנויי נוסחאות" במהדורת "אל המקורות" של המשנה על פי ארבע עדויות (כ"י מינכן, הרי"ף, הרא"ש ורבי עובדיה מברטנורא בדפוס ראשון), וגם בעל מלאכת שלמה מעיר על הגרסה מחצליים (בשתי יו"דין) אבל מבטל אותה.

הנרה

צורת היחיד של מְחַלְצִים היא מְחַלֵּץ, אך גיזורו של השם אינו מחוור. ברור שאין כל קשר בין השם הזה והשם המקראי מְחַלְצוֹת (= בגדי פאר): "וְהִלְבַּשׁ אוֹתָךְ מְחַלְצוֹת" (זכריה ג 4), "הַמְחַלְצוֹת וְהַמְעֻטָּפוֹת" (ישעיה ג 22) שצורת היחיד עשויה להיות גם כן מְחַלֵּץ (וגם מְחַלְצָה או מְחַלְצָת).<sup>34</sup> אף החלופה מחצלים שאיננו יודעים איך נהגתה, גיזורונה אינו מחוור. ושמה השם היחידאי והנדיר כל כך מְחַלְצִים היא צורה מְשׁוּפָּלֶת של מְחַלְצִים משורש לח"ץ, שכן הקשר הסמנטי בין לְחַץ ומְחַלְצִים שקוף הוא ביותר. לא רחוק הדבר שהכלי המחליק את הטיח תוך כדי לְחַץ עליו אל הקיר ייקרא מְחַלְצִים, אלא שבתקופת חיי הלשון השם כבר נהגה השם בשיכול עיצורים - מְחַלְצִים - כפי שמתרחש במילים שיש בהן עיצורי למנ"ר ועיצורים שורקים.<sup>35</sup> עם זאת, הצעה זו אינה יוצאת מגדר השערה.

2.7 מְכַחֵל (= מוט קטן לנקות בו את האוזן ולכחול את העין) (ק - x2).

ק: מְכַחֵל שניטָלָה הפך טמא מפני הזכר (כלים יג ב), תיק מְכַחֵל ובית הפּוֹחֵל (שם טז ח). אבל פ: מְכַחֵל (כלים יג ב), מְכַחֵיל (שם טז ח).

- פא גורס כמו ק (x2). לו (x2) וד"ר (מופע ב) מביאים כ ת י ב זהה לק ולפא וגם למופע הראשון בפ: מבחל (x2), וכן הביא הערוך במופע אחד (כלים יג ב), וכך גורס גם רע"ב במופע ב (שם טז ח). פ: מְכַחֵל<sup>36</sup> (x2).<sup>37</sup> הכתיב מבחול מובא בפיה"ג,<sup>38</sup> ברמב"ם (x2) ובד"ר (מופע א). וכן גרס רע"ב במופע א (כלים יג). והערוך מביא את הכתיב הזה משלושה מקומות בתלמוד הבבלי כרכיב ראשון בצירוף "כמכחול בשפופרת" (בבא מציעא צא ע"א; מכות ז ע"א וסנהדרין סח ע"א). כ"י ת מביא שתי

33 מסתבר שלמעתיק כתב היד לא הייתה מסורת בקריאת השם, ועל כן גם הוא הותיר אותו לא מנוקד.  
 34 ראה בר־אשר, פרקי עיון, עמ' 97 - 100 (הדיון בצורות היחיד של השם מְגַבְעוֹת).  
 35 האם גם הצורה מחצליים (שיש עליה כמה עדויות) היא ביטוי למהלך השיכול שאירע בשם מחצליים?  
 36 רק המופע הראשון מנוקד.  
 37 גם ילון ניקד מְכַחֵל.  
 38 אפשטיין, פיה"ג, עמ' 29, מצוטטת שם המשנה ממסכת כלים פרק יג.



חלופות: מִכְחֹל, מִכְחָל (הכתיב בשתי ההופעות זהה למה שמוסר רע"ב בשתייהן).<sup>39</sup>  
 ליוויד מציע לשם שני ניקודים: (א) במופע א מוצע ניקוד המשקף מבטא "ישראלי" של  
 השם: מִכְחֹל (בדגש בכ"ף!),<sup>40</sup> (ב) במופע ב מוצע ניקוד משובש: מִכְחֹל.

- סיכומו של הדבר: שני הכתיבים מכחל, מכחול מתועדים במידה ניכרת בעדים  
 קדמונים. מכל מקום ארבעה כתבי היד הקדומים שמסירתם נאמנה (ק פא לו ופג)  
 מקיימים רק את הכתיב מכחל (פג גם מכחיל); המנוקדים שבהם חלוקים בקריאתו:  
 מִכְחָל (ק פא) מִכְחָל-מִכְחָל (פג). עם זאת לימים נתפשט הכתיב מכחול שנקרא גם  
 מִכְחֹל (פג) וגם מִכְחֹל (x1 ת).<sup>41</sup>

2.8 מִלְמָד (ק - x1; פג - x1).

ק: מלמד<sup>42</sup> שבלע את הדורבן (כלים ט ו).

פג: מִלְמָד (שם שם).

- רוב העדים קוראים את השם כקריאתו במקרא, היינו כקריאת פג קוראים גם פא  
 ופג: מִלְמָד,<sup>43</sup> ובליוויד: מִלְמָד, אבל ת: מלמד במשקל מִפְעֵל שלא כקריאה במקרא.

הערה

מדובר בשם יחידאי, הן במקרא - "וַיִּבֶן אֶת פְּלִשְׁתִּים בְּמִלְמַד הַבְּקָר" (שופטים ג 31), הן  
 במשנה.

2.9 מִנְעָל (= נַעַל) (ק - x15; פג - x3).

ק: בצורת הנפרד העי"ן מנוקדת ב־4 מופעים בקמץ וב־7 מופעים בפתח כמתפרט בזה.  
 בקמץ: מִנְעָל (כלים כו ד x2; נגעים יא יא), מִנְעָל[ל]<sup>44</sup> לקטן (שבת ח ב); בפתח: מִנְעָל  
 (שבת טו ב; ביצה א י x2), בְּמִנְעָל (שקלים ג ב; יבמות יב א), וּמִנְעָל (כלאים ט ז;  
 כתובות ה ח); אפשר שעיקר הניקוד הוא בקמץ בעי"ן,<sup>45</sup> ובמופעים לא מעטים בא

39 כידוע, כ"י ת הועתק מהדפוס וכולו בו גם פירוש הרע"ב.

40 ליתר דיוק מבטא ישראלי אשכנזי. זה מבטא השם הרווח היום בפי רוב דוברי העברית החיה.

41 ומעין זה במופע א בליוויד, אלא שדיגש את הכ"ף.

42 משום מה המילה נותרה בלא ניקוד בק.

43 כדרכם שני כתבי היד פא ופג ממירים קמץ בפתח.

44 ראה הערה א להלן בסוף הסעיף.

45 אני קובע זאת גם על פי הממצאים בעדים אחרים כמתפרט להלן.

במקומו פתח בסמיכות לעי"ן.<sup>46</sup> מכל מקום בנטייה הלמ"ד מוכפלת וכצפוי בא לפניה פתח בכל 4 ההופעות:<sup>47</sup> וּמְנַעְלוּ (יבמות טז ז),<sup>48</sup> בְּמִנְעָלוֹ (שבת י ג), וּבְמִנְעָלוֹ (ברכות ט ה); נסמך: וּמְנַעְלוֹת הַפִּינוֹן (כלאים ט ז).

פ: ניקד את 3 המופעים המצויים בו בעי"ן קמוצה: מְנַעַל (כלים כו ד x2; נגעים יא יא), אין בו עדות על הצורה הנטויה.

- כל העדים גורסים את הכתיב מנעל (כך הוא גם בעדים הלא מנוקדים: א<sup>49</sup> ל<sup>50</sup> רמב"ם ד"ר).<sup>51</sup> לענייננו, כדי לקבוע את משקלו של השם ונטייתו חשובות העדויות בכתבי היד המנוקדים. בעדים האחרים מתגלות שתי דרכי קריאה של הצורות הנטויות: (א) דרך קריאה כמו ק שבה בצורות הנטייה הלמ"ד מוכפלת והעי"ן שלפניה מנוקדת בפתח. (ב) דרך קריאה סדירה של מְנַעַל ובה הקמץ מתקיים בהברה שלפני הטעם ונחטף בנסמך הרבים. הנה פרטי הדברים: בפא צורת הנפרד מנוקדת על פי הרוב בעי"ן קמוצה, כך הוא ב־7 מופעים, כגון מְנַעַל לקטן (שבת ח ב), מְנַעַל (ביצה א י x2), ורק במופע אחד נתחלף הקמץ בפתח כחילוף הרווח בכתב היד הזה: וּמְנַעַל (כתובות ה ח), בנטייה מוצאים שתי דרכים: (א) הלמ"ד מוכפלת: בְּמִנְעָלוֹ (ברכות ט ה; שבת י ג), וּמְנַעְלוֹ<sup>52</sup> (יבמות טז ז) כמו בק. (ב) הדרך השנייה - נטייה רגילה של מְנַעַל; הקמץ נחטף בנסמך הרבים: וּמְנַעְלוֹת הפונון (כלאים ט ז).<sup>53</sup> תמונה דומה עולה מהממצאים בנ"ב: צורת הנפרד מנוקדת בעי"ן קמוצה: וּמְנַעַל (כתובות ה ח), והמְנַעַל (כלאים ט ז). בנטייה מוצאים את שתי הדרכים: (א) בניקוד זהה לק ולדרך א בפא (פתח בעי"ן והלמ"ד כפולה): בְּמִנְעָלוֹ (בספרא), בְּמִנְעָלוֹ (ברכות ט ה).<sup>54</sup> (ב) נטייה רגילה של מְנַעַל (בקמץ בהברה שלפני הטעם ובהיחטפותה בצורת הנסמך של הרבים): בְּמִנְעָלוֹ (שבת י ג) ובצורת הנסמך של הרבים: וּמְנַעְלוֹת.<sup>55</sup> תמונה דומה בנטייה מצויה בפ:ט<sup>56</sup>: (א)

- 46 ראה בר־אשר, תצורת השם, כרך א, מבוא ג, עמ' 91, § 36ג. (שם הובאו דוגמאות שהפתח בא לפני העי"ן).
- 47 ראה לעיל § 0.7.
- 48 מופע זה מצוי בכל העדים הקדומים לרבות ט9 וד"ר, אך אינו מצוי בדפוסים המהלכים לרבות ליוור.
- 49 בא מתועדת רק ההופעה במסכת נגעים.
- 50 במופע אחד בלו נשמטה בטעות הנו"ן: ומעלות הפינון (כלאים ט ז).
- 51 האם יש עדות אחת לכתיב מנעול? (ראה להלן הערה 53), ספק רב.
- 52 ברור שבשתי המילים הקמץ באות עי"ן עומד במקום פתח טברני.
- 53 שלושת המופעים בסדר טהרות אינם מנוקדים בפא: מְנַעַל (כלים כו ד x2; נגעים יא יא), אבל במופע השני בכלים חלו ידיים ולא ברור האם תוקנה המילה אל מְנַעְלוֹל, וגם אין ברור אם הוטל בה סגול מתחת לאות עי"ן.
- 54 הגם שלא צוין דגש בלמ"ד הפתח בעי"ן מלמד על הכפלת העיצור שאחריה.
- 55 ייבין, בבלי, עמ' 1027.

בְּמַנְעֵלוֹ (שבת י ג), וּמַנְעֵלוֹ (יבמות טז ז) וּמַנְעֵלוֹ<sup>57</sup> (פינון (כלאים ט ז), (ב) וּבְמַנְעֵלוֹ (ברכות ט ה) בלא דגש בלמ"ד.<sup>58</sup>

- לצד שני בכתבי היד מתימן תועדה רק הצורה בעי"ן קמוצה גם בנטייה: מַנְעֵל, וגם בְּמַנְעֵלוֹ כפי שציין ייבין.<sup>59</sup> מהחלק המצוי בידינו מכ"י ת מתועדת רק צורת הנפרד: מַנְעֵל (כלים כו ד x2; נגעים י א). גם בלייור כל מופעי הנפרד מנוקדים מַנְעֵל (שבת טו ב; נגעים יא יא). והנטייה היא בדרך ב: בְּמַנְעֵלוֹ (שבת י ג), בְּמַנְעֵלוֹ (ברכות ט ה), וּמַנְעֵלִים<sup>60</sup> (כתובות ה ח). צורת הנסמך ברבים מנוקדת בקיום הקמץ בעי"ן, מתוך היקש לצורת הנפרד<sup>61</sup> (שאינה מתועדת בחתימה -ות): וּמַנְעֵלוֹת הפינון (כלאים ט ז).<sup>62</sup>

הערות

א. האם ברצף מַנְעֵל] לקטן (שבת ח ב) הלמ"ד נשמטה לסופר בשם מַנְעֵל בגלל הפלוגרפיה או שמא הלמ"ד של התיבה התוכפת - לקטן - הייתה מוכפלת ועל כן לא נכתבה הלמ"ד של מנעל? דבר כזה עשוי להתרחש במעבר המשנה מהמסירה בעל פה למסירה בכתב, או לפחות אם הוכתבה המשנה למעתיק ק.<sup>63</sup> מכל מקום הנקדן הוסיף את הלמ"ד שנראתה לו חסרה. בד"ר חסרה הלמ"ד במילה השנייה בצירוף: מנעל קטן.

ב. יש לפקפק באותנטיות של צורת הרבים שנמצאת בדפוסים המהלכים - מנעלים (כתובות ה ח) בחתימה -ים. ראינו שהיא נמצאת בלייור, וגם קוסובסקי ואלבק הביאו אותה. כאמור, העדים הקדומים גורסים צורת יחיד - במנעל. העדים הקדומים שהביאו את צורת הנסמך מַנְעֵלוֹת או מַנְעֵלוֹת מלמדים שהצורה המקורית בנפרד הייתה, מן הסתם, מַנְעֵלוֹת או מַנְעֵלוֹת.

56 כידוע, במקום שניקודי 99 תואמים את הממצא בעדים אחרים, יש לקבל את עדותו כמהימנה.

57 ראה הערה 52 לעיל.

58 צורת הנפרד מנוקדת בפס על פי רוב בפתח (x 8): מַנְעֵל (שבת טו ב; ביצה א י; כלים כו ד x2), בְּמַנְעֵל (שקלים ג ב; ביצה א י; יבמות יב א), וּמַנְעֵל (כתובות ה ח) ו-3 x בקמץ: מַנְעֵל (נגעים), מַנְעֵל לקטן (שבת ח ב), וּמַנְעֵל (כלאים ט ז). ובשל שיטת הניקוד שלו המחליפה קמץ בפתח אין לדעת מה הניקוד של השם בשיטה הטברנית.

59 ייבין, שם, הערה 101.

60 כל העדים הקדומים גורסים צורת יחיד: ומנעל.

61 ראה בר-אשר, תצורת השם, כרך א, מבוא ג, עמ' 105, § 66.

62 ילון ניקד מַנְעֵל (ביצה א י x2; נגעים יא יא) בכל מקום ובנטייה כדרך ב, כגון וּבְמַנְעֵלוֹ (ברכות ט ה), וּמַנְעֵלוֹת הפינון (כלאים ט ז). קוסובסקי ניקד צורות במ"ם חרוקה והנטייה היא כדרך ב: מַנְעֵל, מַנְעֵלִים (כתובות ה ח), וּמַנְעֵלוֹת הפינון (כלאים ט ז).

63 ראה בר-אשר, מחקרים ג, פרק טו: "מילים נדירות וצורות חריגות וגלגוליהן", עמ' 202 - 214, §§ 16 - 33.

ג. ברור שאין לטשטש את ההבדל בין השם שלנו במשנה שעניינו 'נעל', לשם מְנַעַל / מְנַעַל (= מנעול) שנקרה במקרא במופע יחיד; נ"ט: מְנַעַלָּה (דברים לג 25), נ"ב: מְנַעַלִּיהָ.<sup>64</sup>

2.10 מְעַגַל (ק - x1).

ק: מעשה שאמרו לְחוּנֵי הַמְעַגַל (תענית ג ח).

- זו הגרסה גם בִּפְא: הַמְעַגַל.<sup>65</sup> וכן עולה מתעתיק לטיני מהמאה השלוש עשרה שהביא חן מרחביה: huni maagal.<sup>66</sup> זו הקריאה המוכרת לי מפי חכמים יוצאי מרוקו ובכללם אדוני אבי ורבי אברהם לעסרי, יוצאי מחוז תאפילאלת<sup>67</sup> וחכמים מקהילות אחרות בצפון אפריקה. ואולי לזה מכוון הניקוד החלקי בִּפְא: הַמְעַגַל.<sup>68</sup> לעומת זאת ת-מועד גורס צורת בינוני של בניין פיעל: הַמְעַגַל.<sup>69</sup> זה הניקוד שהתפשט בדורות מאוחרים כעדות ליוויר: הַמְעַגַל.<sup>70</sup> ברור שמהימנות הגרסה הַמְעַגַל (יותר מהגרסה הַמְעַגַל) כקריאה אותנטית אינה טעונה תוספת דברים.

הנרה

איך יובן הצירוף חוּנֵי הַמְעַגַל? - צירוף סמיכות שהנסמך הוא שם פרטי או צירוף מקוצר של הצירוף "חוּנֵי בַעַל הַמְעַגַל" או שמא צירוף של שם פרטי ושם תואר, חוּנֵי הַמְעַגַל? אם כך הוא, משמע יש לפנינו שם עצם המשמש כשם תואר, כמו "המלך המשפט". אני נוטה לאפשרות האחרונה.<sup>71</sup>

2.11 מְעַדָן (= קשר, מלל המחצלת) (ק - x2; פ - x2).

ק: מחצלת... המתיר ראשי המְעַדָנִים, נשתיירו בה שלשה מְעַדָנִים (כלים כ ז).

פ: מְעַדָנִים (כלים כ ז x2).

- 64 ייבין, בבלי, עמ' 1010. ויש דעה שכוונת השם במקרא היא 'נעליים'. ואכמ"ל.
- 65 אכן כך הוא בִּפְא: בדגש קל בגימ"ל הגם שהע"ן נוקדה בחטף פתח.
- 66 מרחביה, תעתיק מילים (ג), עמ' 43.
- 67 שרביט, פרקי מחקר, עמ' 196, הערה 176, מציין שכך שמע מאביו, ר' אליהו שרביט ומפי שני חכמים נוספים.
- 68 הפתח (במקום קמץ) בגימ"ל דהוי.
- 69 הקוץ העליון של הפתח הבבלי בעי"ן דהה.
- 70 וכן ניקדו קוסבוסקי וילון: הַמְעַגַל (בלא דגש במ"ם השוואית).
- 71 שרביט, פרקי מחקר, עמ' 194 - 196, עסק בהרחבה בבירור עניינה של התיבה בתצורתה ובמשמעה.

- כניקוד בק ובפר אנו מוצאים גם בפרא במופע הראשון: הַמְעַדְנִים, המופע השני אינו מנוקד: מעדנים. בפרס: הַמְעַדְנִים, מַעְדְנִין.<sup>72</sup> וכן הוא בת: הַמְעַדְנִין, מַעְדְנִים. בליוור הדל"ת בקמץ וכצפוי אין דגש בנו"ן: הַמְעַדְנִין, מַעְדְנִין. העדים הלא מנוקדים מביאים כתיב זהה: המעדנים/המעדנין,<sup>73</sup> מעדנים (לו רמב"ם ד"ר).  
 - פיה"ג: "מעדנים... א' ד' מדנים",<sup>74</sup> וכן הוא בתוספתא "ראשי המדנין" (כלים בבא מציעא יא יא).<sup>75</sup>

הערות

א. גזרון השם הזה אינו ידוע לדיוקו. ברור שאין קשר בין השם הזה והשם המקראי מַעְדָן (= מאכל ערב לחד, תענוג), כגון מַעְדְנֵי מֶלֶךְ (בראשית מט 20), מַעְדְנִים לְנִפְשָׁךְ (משלי כט 17), אבל נראה שהוא קשור לשם מַעְדְנֹת: "הַתְקַשֵּׁר מַעְדְנֹת כִּימָה" (איוב לח 31).<sup>76</sup> ייתכן שמדובר בשם עצם שנגזר משורש תנייני עד"ן שנתגלגל מהשורש ענ"ד בשיכול עיצורים כמוצע במילון בד"ב.<sup>77</sup> מטעם זה אני מציין אותו כשם מקראי. וברור שאין הכרח להניח שצורת היחיד של השם מַעְדְנֹת בהופעה בספר איוב היא מַעְדְנָה.<sup>78</sup>  
 ב. מסתבר שהכתיב בלא עי"ן - מדנים/מדנין (הגרסה החלופית בפיה"ג ובתוספתא) - הוא גלגול של מַעְדְנִים. העי"ן שסגרה הברה נשלה במסורת שבה נתערערה הגיית העיצור הזה. נראה שהכתיב משקף הגייה שנהגה בכבל.  
 ג. יושם נא לב שבק במשנה אחת העי"ן מנוקדת במופע אחד בחטף - הַמְעַדְנִים, ובמופע אחד בשווא ודגש אחריה - מַעְדְנִים.

## 2.12 מַעְיָן (ק - 17x; 9 - x).

ק: מַעְיָן (אבות ב ח; מקוואות א ז), מַעְיָן (מעילה ג ז; מקוואות ה א; ה ג; ו ו), וְלַמַּעְיָן(?) [ל]ן (שם א ז), כַּמְעַיָן (בבא בתרא י ח), מַמְעַיָן (מועד קטן א א x2), הַמַּעְיָן (בבא מציעא ט ב), הַמַּעְיָן (ביכורים א ו; בבא מציעא שם), הַמַּעְיָן (פרה ו ה), כַּמְעַיָן (מקוואות ה ה), וְלַמַּעְיָן (שם ה ג), שְׁהַמַּעְיָן (שם ה א).

72 ייתכן שגם במופע זה יש דגש בנו"ן, אבל הוא נדבק לזרוע המאונכת שלה.

73 הכתיב בנו"ן סופית מצוי בד"ר.

74 אפשטיין, פיה"ג, עמ' 56.

75 הממצא בתוספתא הובא על ידי אפשטיין, שם, בהערה 6.

76 כפי שציין מילון בן־יהודה, עמ' 3147.

77 ראה מילון בד"ב, עמ' 772 והדבר מובא בסימן שאלה גם אצל קב"ש, עמ' 609.

78 כפי שהביא מילון בן־יהודה, עמ' 3147 בשם רד"ק במכלול.

פ: מְעִין (מקוואות א ז; ה א; שם ו ו), מְעִין (שם ה ג), הַמְעִין (פרה ו ה), וְלִמְעִין (מקוואות א ז; ה ג), כְּמִעֵין (שם ה ד), שְׁהַמְעִין (שם ה א).

- כך הוא בא ב־7 ההופעות המנוקדות: מְעִין (מקוואות א ז; ה א; ה ג; ו ו), הַמְעִין (פרה ו ה), וְלִמְעִין (שם א ז; ה ג). ויש דוגמה אחת מהמשנה בנ"ב: הַמְעִין (ביכורים א ו).<sup>79</sup> וזה הניקוד ב9ט, כגון מְעִין (אבות ב ה), הַמְעִין (ביכורים). ב9א השם מנוקד בחטף בעי"ן: הַמְעִין (ביכורים שם), מְמַעִין (מועד קטן א א x2).

הערות

א. ניקוד העי"ן בשווא בק ובפד - וכמותם גם א ופס - הוא כניקוד השם במקרא הטברני, כגון מְעִין (ויקרא יא 36). בנ"ב מצאנו במקרא גם מְעִין (שיר השירים ד 12) וגם מְעִין (תהלים עד 15).<sup>80</sup>

ב. במקוואות א ז גורסים חמשת העדים המובחרים וְלִמְעִין (פד א), ולמעין (פא לו רמב"ם)<sup>81</sup> כגרסת ק לפני התיקון: וְלִמְעִין(?) [לְ]. ואכן גרסת רוב כתבי היד והגרסה לפני התיקון בק היא הנכונה. המשנה עוסקת במקווה שיש בו ארבעים סאה וקובעת שהוא "שוה למקווה - לטהר באשבורן, ולמעין - להטביל בו כל שהוא". ברור שהמתקן נשתבש.

2.13 א. מְעַמֵּד (= עמידה ומקום העמידה בלווית המת) (ק - x3).

ק: מְעַמֵּד ומושב (מגילה ד ג), מְעַמֵּד ומספד (כתובות ב י), הַמְעַמֵּד (בבא בתרא ו ז).

2.14 ב. מְעַמֵּד - קבוצת ישראלים שעמדה בשם כלל ישראל על הקרבנות (ק - x10).

ק: מְעַמֵּד (תענית ב ז), מְעַמֵּד (שם ד ה), הַמְעַמֵּד (תמיד ה ו), שְׁ[בַ]מְעַמֵּד (ביכורים ג ב), שְׁלִמְעַמֵּד (שם ג ב); נסמך: מְעַמֵּד שחרית (תענית ד ד); בְּמְעַמֵּדוֹת (מגילה ג ו), וּבְמְעַמֵּדוֹת (תענית ד א; מגילה ג ד), הַמְעַמֵּדוֹת (תענית ד ב).

הערות

א. לשם ב. מְעַמֵּד יש בק ובפא חלופה - עַמֵּד (תענית ד ב), אבל עדים אחרים (לו רמב"ם פס וד"ר) גורסים מעמד.<sup>82</sup> מעמד היא הגרסה שנתגלגלה לדפוסים שלנו.

79 ייבין, בבלי, עמ' 1013.

80 ראה שם.

81 ברמב"ם המילה כתובה ביו"ד אחת

82 ראה בר־אשר, תצורת השם, כרך ב, עמ' 1067.

ב. השם **מַעְצֵד** מצוי כבר במקרא והוראותיו שקופות דיין כמביעות היבטים שונים של הפועל **עָמַד**: (א) 'מקום עמידה', כגון "מַעְמָדִים לְיַד בְּנֵי אֶהְרֹן" (דברי הימים א כג 28), (ב) 'מצב', כגון "וּמַעְמָד מְשֻׁרְתֵי" (דברי הימים ב ט 4). גם במשנה הקשר לפועל **עָמַד** שקוף היטב, אבל גם א. **מַעְצֵד** וגם ב. **מַעְצֵד** הם מונחים כמוכא לעיל בהגדרות לשניהם.

2.15 **מַעְצֵד** (= קרדום קטן) (ק - 5x; 9 - x2).

ק: **הַמַּעְצֵד** (כלים יג ד), **הַמַּעְצֵד** (שם כט ו), **בַּמַּעְצֵד** (בבא קמא י י), ו[ב] **מַעְצֵד** (שבת יב א); **מַעְצָדִים** (ערכין ו ג).

9: **הַמַּעְצֵד** (כלים יג ד; כט ו).

- גם בנ"ב השם מנוקד בעי"ן כסוגרת הברה כמו בק: <sup>83</sup> ו**בַּמַּעְצֵד** (שבת שם). <sup>84</sup> וכך הוא בת: **הַמַּעְצֵד** (כלים יג ד; כט ו), **בַּמַּעְצֵד** <sup>85</sup> (בבא קמא שם). לעומת זאת בפא בשתי ההופעות שנוקדו ניקוד מלא העי"ן מנוקדת בחטף פתח: **הַמַּעְצֵד** (כלים יג ד), ו**בַּמַּעְצֵד** (שבת שם) כניקוד בפ. וכך הוא במופע היחיד בת-מועד: ו**בַּמַּעְצֵד**. גם ליוור מנקד כך, כגון **הַמַּעְצֵד** (כלים יג ד), בפס מצויים שני הניקודים, גם **הַמַּעְצֵד** (כלים כט ו) וגם **בַּמַּעְצֵד** <sup>86</sup> (שבת שם).

- צורת הרבים המתועדת בכל העדים (ערכין ו ג); **מעצדים/מעצדין** (פא לו רמב"ם ד"ר) כמו בק. וכך עולה מפס, אלא שטעה מעתיק כתב היד וכתב רי"ש במקום דל"ת **מַעְצָרִין**. <sup>87</sup>

הערה

בשתי ההופעות של השם במקרא נ"ט העי"ן מנוקדת בחטף פתח: **מַעְצֵד** (ישעיה מד 12).

2.16 **מַעְרַב** (ק - 53x; 9 - x4).

ק: **הַמַּעְרַב** (מעשר שני ה ב; מידות א ג ועוד x7), **בַּמַּעְרַב** (גיטין ח ה ועוד x3), **בַּמַּעְרַב** (עירובין ה ז ועוד x3), [ב] **מַעְרַב** (שקלים ח ח), [ו] **שְׁבַמַּעְרַב** (מידות ד ג), **לְמַעְרַב** (יומא ג ח ועוד מעל x20); נסמך: **בַּמַּעְרַב הַכֶּבֶשׂ** (שקלים ו ד), ו**מַעְרַב קְסָרְיוֹן** (אהילות יח ט);

83 כלומר בניקוד טברני היה מוטל בה שווא נח.

84 ייבין, בבלי, עמ' 1014.

85 כך הוא בב"ת קמוצה.

86 במופע הזה הבי"ת נראית כ"ף.

87 שגיאה זהה מצויה בת: **מַעְצָרִין**. ואין צריך לומר שהצורה **מעצדים/מעצדין** מצויה בכל העדים המאוחרים ובדפוסים המהלכים.

מְעַרְבוֹ (תמיד ד ג), בְּמַעְרְבוֹ (תמיד א ד ועוד); בה' המגמה: מְעַרְבָה (בבא בתרא ב ט; תמיד ד א; פרה ג ח).

פד: לְמַעְרָב<sup>88</sup> (פרה ג ט x2); וּמַעְרַב קיסריון (אהילות יח ט); בה"א המגמה: מְעַרְבָה (פרה ג ח).

- ויש לעמוד על המובן של הצורה מְעַרְבָה במופע אחד: "ואין עושין בורסקי אלא לְמַזְרַח העיר ר' עקיבה אומ' לכל רוח הוא עושה חוץ מן מְעַרְבָה" (בבא בתרא ב ט). גם רמב"ם גרס כמו ק: חוץ מן מערבה. וזה הנוסח שנשתגר בדפוסים המהלכים. ומעין זה בד"ר ואצל בעל מלאכת שלמה (בהטמעת הנו"ן של מן בתיבה התוכפת): חוץ ממערבה. עם זאת יש עדויות לגרסה שונה; פא לו ט9: חוץ מן הַמְעַרְבָה.<sup>89</sup>

- ברור כי גם כאן מְעַרְבָה (בגרסת ק רמב"ם ד"ר ובעל מלאכת שלמה) היא השם מְעַרַב בה' המגמה בשימושה הסדיר. תנא קמא אומר שאין עושים בורסקי "אלא למזרח העיר", ורבי עקיבא אומר שעושים למזרח, לצפון ולדרום "חוץ מן למערב", אלא שבמקום "חוץ מן למערב", נקטה הלשון "חוץ מן מערבה", היינו מְעַרְבָה = לְמַעְרַב. משמע: יש כאן שימוש סדיר של הצורה בה' המגמה כשימושה בספרי הבית הראשון במקרא. לעומת זאת הגרסה חוץ מן הַמְעַרְבָה (פא לו ט9) עשויה ללמד לכאורה שמדובר בשם שקול במשקל מְפַעְלָה: מְעַרְבָה.<sup>90</sup> נראה שגם הקריאה מן המערבה מכוונת לומר 'מן למערב', וליתר דיוק "חוץ מן המערבה" (= חוץ מאשר לְמַעְרַב).

- אפשר לכאורה לומר כי מְעַרְבָה (= מְעַרְבָה), כלומר מְעַרַב בכינוי החבור לנסתרת, אלא שנקדן ק השמיט את המפיק כדרכו במילים רבות.<sup>91</sup> אכן כך הבין קוסובסקי.<sup>92</sup> אך הסבר זה אינו נכון, תחביר המשפט שולל את ההבנה הזאת. כתוב שם "ואין עושין בורסקי אלא לְמַזְרַח העיר, ר' עקיבה אומ' לכל רוח הוא עושה חוץ מן מְעַרְבָה". אילו התכוון לצורה בכינוי הנסתר המוסב על העיר, היה כותב "חוץ מן מְעַרַב (מְמַעְרַב) העיר" בניגוד "למזרח העיר" בלשון תנא קמא, שכן בתווך מצוי הביטוי "לכל רוח", ומתחביר המשפט היינו מבינים שכינוי הנסתר בצורה מְעַרְבָה חוזר אל רוח ולא אל העיר (אל 'מערב העיר') שנזכרה בפסוקית הקודמת ("אלא למזרח העיר"). היגד שבו

88 במופע הראשון אין רואים דגש במ"ם.

89 הניקוד הזה הוא הניקוד בפא; ט9: הַמְעַרְבָה. טעה בעל "שינויי נוסחאות" במהדורת המשנה "אל המקורות" שייחס גרסה זו לכ"י ק.

90 האם גם ר"ח אלבק שכתב "חוץ ממערבה - מרוח המערבית, שהיא שכיחה בארץ ישראל" הבין כך את הצורה מערבה? ותמה, שהמשנה מדברת על רוח במשמעות 'כיוון', ואלבק מדבר על רוח במשמע 'זרם האוויר'...

91 ראה בר־אשר, תצורת השם, כרך א, מבוא ג, עמ' 85, 23§.

92 כך כתב: "מְמַעְרְבָה (ממערב לעיר)".



כינוי הנסתר במילה מְעַרְבָה חוזר אל רוח הוא חסר מובן. רוח כאן היא כינוי לכל אחד מארבעת הכיוונים, ואין לדבר על מערבה של רוח. הווה אומר: יש להבין את מְעַרְבָה כצורה בה' המגמה כפי שאמרנו בתחילה - מְעַרְבָה (= למערב), והביטוי במלואו חוץ מן מְעַרְבָה (ממְעַרְבָה), עניינו 'חוץ מאשר לכיוון מערב'.<sup>93</sup>

הערות

א. ראינו שבפר העי"ן מנוקדת גם בחטף פתח (x3) וגם בשווא (x1). ניקוד העי"ן בשווא מצוי גם במופע היחיד שנוקד בא: מְעַרְבָה (פרה ג ח).

ב. כבר עמדתי על השימוש התקין והסדיר בצורה בה"א המגמה במשנה בארבעת השמות המציינים כיוונים: מְזַרְחָה (= למזרח), מְעַרְבָה/מְעַרְבָה (= למערב), דְרוֹמָה (= לדרום), צְפוֹנָה (= לצפון) כמעט כולם בטקסטים המגלים זיקה ללשון המקרא.<sup>94</sup>

## 2.17 מְשַׁמֵּעַ (ק - x3).

ק: השם כתוב משמע בכל שלוש הופעותיו. עם זאת המ"ם מנוקדת בשלושה ניקודים נבדלים: (א) בפתח: מְשַׁמֵּעַ (סנהדרין א ו); (ב) בצירי (= סגול טברני): מְשַׁמֵּעַ<sup>95</sup> (קידושין ג ד); (ג) בחיריק: נסמך - כל מְשַׁמֵּעַ צאן אחד (בכורות ט א).

- כתיב זהה לכתיב בק מצוי גם בפא לו רמב"ם פס ו בד"ר.<sup>96</sup> גם פס מביא את שלושת הניקודים שנמצאו בק: (א) בפתח: מְשַׁמֵּעַ<sup>97</sup> (קידושין), (ב) בסגול:<sup>98</sup> מְשַׁמֵּעַ (סנהדרין),<sup>99</sup> (ג) בחיריק: מְשַׁמֵּעַ (בכורות).<sup>100</sup> לעומת זאת בשני המופעים המצויים

93 יעוין במה שכתבתי במקום אחר (בר-אשר, מחקרים ג, פרק יא: 'ייחודים בתצורת שם העצם', עמ' 144 - 145, § 36 - 39).

94 ראה שם, עמ' 142 - 144, § 31 - 35.

95 האם יש מתחת למ"ם סגול ולא צירי?

96 מיותר לומר כי הכתיב הזהה לכתיב בק בכתבי היד פא לו רמב"ם ובד"ר - ממשמע, במשמע, משמע צאן - אינו מלמד דבר על קריאת השם במסירותיהם.

97 הבי"ת נראית כ"ף.

98 מיותר להעיר שהסגול והצירי בק ובפס נהגים הגייה זהה - [e]. הצירי שנודמן כאן בק בהברה סגורה לא מוטעמת מייצג למעשה סגול טברני כפי שצינתי.

99 אין כל חשיבות לעבודה שק מביא את הניקוד הראשון בסנהדרין ואת השני בקידושין, והפך הדברים בפס.

100 אציין ששמעת מחכם ירושלמי יוצא חלב (היא ארם צובה) שבסוריה, כאשר נשא דרשה, את ההגייה מְשַׁמֵּעַ פעמים אחדות. כשאמרתי לו אחרי הדרשה: "הלא הכול אומרים מְשַׁמֵּעַ!". ענה לי תשובה נחרצת: "הלא השם מצוי בפסוקים מפורשים בנביאים ובתורה. הנביא אומר: 'וְלֹא לְמִשְׁמַע אֲזַנְיָו יִכְיֶה' (ישעיה יא 3), והתורה מונה לנו את שמות בני ישמעאל ובתוכם כלולים: 'וּמִשְׁמַע

בידינו מכ"י ת מצוי רק הניקוד של מ"ם בפתח: מִשְׁמַע (סנהדרין), מִשְׁמַע (בכורות).  
 וזה הניקוד בלייורד בכל שלושת המופעים.<sup>101</sup>

- בנ"ב המ"ם הראשונה, כצפוי, בפתח והמ"ם השנייה בקמץ, הן בנפרד, הן בנסמך  
 (בהיקש לנפרד כרווח מאוד בניקוד הבבלי), ולעתים יש פתח אחרי העי"ן, כגון בִּמְשַׁמֵּעַ,  
 מִשְׁמַע בנפרד, מִשְׁמַע, מִשְׁמַע בנסמך.<sup>102</sup>

הערות

א. מעיקרא השם שייך למשקל מִפְעֵל (כך הוא בנ"ב). ויש להדגיש שני עניינים: (א)  
 הניקוד בפתח במ"ם בהברת הטעם בצורת הנפרד (משמַע) בא כנראה בהשפעת העי"ן  
 התוכפת.<sup>103</sup> (ב) חלופות הניקוד בִּמְשַׁמֵּעַ ו-ג) מִשְׁמַע שמצאנו בק (וכיוצא בהן בפס),  
 עלו בהשפעת ההגה השורק. העיצור השורק ש"ן התוכף לתנועה הגביה את התנועה  
 [a] אל [e] ו-[i], כניקוד שני השמות במשקל מִפְעֵל, שהעיצור הראשון של השורש הוא  
 הגה שורק: מְזַבֵּחַ, מְסַפֵּד.<sup>104</sup>

ב. בכמה עדים קדומים ובדפוסים מצאנו עוד שלושה מופעים של השם בכינוי הנסתר:  
 כמשמעו<sup>105</sup> (סוטה ח ה; ט ה; מקוואות ט ב), אך בכ"י ק בפד (בכ"י זה מתועדת כידוע  
 רק ההופעה במסכת מקוואות) ובעדים אחרים הגרסה במשניות הנ"ל היא כְּשִׁמוּעַ.<sup>106</sup>

ג. במסכת בכורות הביא בעל מלאכת שלמה בשם ספר יראים את הגרסה "כל הנשמע  
 צאן אחד ופי[רוש] כל הנקרא צאן דבר אחד". במקום "כל משמע צאן אחד".

**קבוצה ב: שמות משורשי פ"נ**

2.18 מַגָּל (ק - x20; ק - x4).

ק: מַגָּל זו (מנחות י ג x2), [נ] בְּמַגָּל<sup>107</sup> אָחַד(ד)[ת](שם י א), הַמַּגָּל (פאה ד י x3; אהילות  
 יח א), בְּמַגָּל (שביעית ד ו), בְּמַגָּל (ביצה ד ג); נסמך: מַגָּל יד (כלים יג א ועוד x2), מַגָּל

יְדוּמָה וּמְשָׂא' (בראשית כה 14). ואל יתמה אדוני על ההפרש בניקוד, בנו של ישמעאל, מִשְׁמַע  
 בקמץ במ"ם, כי הוא בא לעצמו, אבל בפסוק 'וְלֹא לְמִשְׁמַע אֲזַנֵּי יוֹכִיחַ' אנו רואים לְמִשְׁמַע בפתח  
 במ"ם, כי השם סמוך לתיבת אֲזַנֵּי שהוא נשען עליה".

101 וכן ניקד ילון; קוסובסקי הביא שני ניקודים: מִשְׁמַע, מִשְׁמַע.

102 ראה את פירוט הנתונים אצל ייבין, בבלי, עמ' 1012.

103 ראה בר־אשר, תצורת השם, כרך א, מבוא ג, עמ' 91, §36.

104 ואין הדברים מצריכים הסבר.

105 זה הנוסח שקוסובסקי הביא.

106 ראה פרטי הדברים אצל בר־אשר, תצורת השם, כרך ב, פרק סג, עמ' 920, §2.188.

קָצִיר (שביעית ה' ו'; כלים שם), בְּמַגֵּל יד, בְּמַגֵּל קָצִיר, מְמַגֵּל קָצִיר (חולין א' ב'); מַגְלוֹת (מנחות י' א' x2), בְּמַגְלוֹת (פאה ד' ד').

פ'ד: הַמְגֵּל (אהילות יח א'); מַגֵּל יד (כלים יג א'; שם טו ד'), וּמַגֵּל קָצִיר (שם יג א').

הערה

שתי הופעותיו של השם מַגֵּל במקרא (ירמיה נ' 16; יואל ד' 13) אינן מסגירות את מינו הדקדוקי. בל"ח יש ראיות שמינו נקבה, כגון "מַגֵּל זו" (מנחות י' ג' x2), "השוחט בְּמַגֵּל קָצִיר כדרך הוֹלְקֶתָה" (חולין א' ב'), "וּבְשֵׁלוֹשׁ מַגְלוֹת" (מנחות י' א' x2). וכן הוא בגרסה המתוקנת "[נ] בְּמַגֵּל אַחַד(ד)[ת]" (ק, שם י' א'); עם זאת גרסת היד הראשונה בצירוף הזה היא ראיה שמינו הדקדוקי של השם הוא גם זכר.<sup>108</sup> ואמנם העדים הקדומים האחרים גורסים כגרסת הסופר בק (הגרסה שלפני התיקון) אחד: ובמגל אחד (פא רמב"ם ד"ד), במגל אחד (לו טפ).<sup>109</sup> אפשר לפרש את התיקון של הנקדן (באחד <) באחת משתי דרכים: (א) לדידו, השם הוא שם בנקבה בלבד כעולה מחמשת המופעים שנתפרטו תחילה, על כן הסב את אחד אל אחת. או (ב) לפי שבמסורתו יש עדויות שהדל"ת בסוף מילה הפכה תי"ו - [d] < [t],<sup>110</sup> הוא תיקן אחד < אחת בלי לקבוע שהשם הוא בנקבה. מכל מקום את הכתיב אחת בתי"ו ניקד כשם המספר בנקבה. משני הפתרונות המוצעים אני נוטה להעדיף את הראשון.

2.19 מַגְעָע (ק' - x91;<sup>111</sup> טפ - x73).

ק': א. הגימ"ל מנוקדת בקמץ אך במעט מופעים - מַגְעָע, בְּמַגְעָע (חולין ט' ה מופע א), בְּמַגְעָע (כלאים ח ה) - פחות מ־x5. ב. הגימ"ל מנוקדת על פי הרוב בפתח - מַגְעָע (חולין ט' ה מופע ב; כלים יח ח x2), מְ(ד?ר?ס?) [גָע] (שם כו ד), בְּמַגְעָע (עדויות ו ג; זבחים יא ח; כלים א ב; יח ח ועוד מעל x20), בְּמַגְעָע (כלים ה ו ועוד x20), הַמַּגְעָע (עדויות ג א; אהילות ג א) - מעל x50; נסמך: מַגְעָע (חולין ד ד x2 ועוד x13); (מ[ג]גָע טמא מת (טהרות ב א), כְּמַגְעָע טָמֵא מֵת (נידה י' ו); מַגְעָעוּ (ניזר ז ב; טהרות ט ח ועוד x4); בכינוי

107 בתחילה ניקד הנקדן בְּמַגֵּל - הטיל דגש בבי"ת, משהוסיף את ו' החיבור הטיל קו על גבי הבי"ת לציון הגייתה הרפה וגירד מעט את הדגש בלי שהצליח להעלימו כליל.

108 כשמות רבים בעברית שמינם הדקדוקי גם זכר וגם נקבה.

109 בפס הצירוף מנוקד.

110 ראה בראשון, מחקרים א, עמ' 199, הערה 22 וכן עמ' 219, § 41.

111 במניין זה לא נספרה היקרות אחת: מגע מדרס (כלים יח ז). היא חסרה בק.

הנסתרת: רביעית דם... אינו דין שיהא הנזיר מגלח על מַגְעָ(ה)[ן] ועל מִשְׂא(ה)[ן]<sup>112</sup> (נזיר ז ד); מַגְעָן (שם ז ב ועוד x5), ומַגְעָן (נידה י ח).

ק-2: בַּמַּגֵּעַ (זבים ה א); נסמך: בַּמַּגֵּעַ שֶׁרָץ (שם ה יא); מַגְעוּ (שם ה א; טבול יום ג ד; ג ה), מַגְעוּ (שם ב ג; ידיים ג א).

פ-7: מַגֵּעַ (כלים יח ח x2), הַמַּגֵּעַ (אהילות ג א), בַּמַּגֵּעַ (כלים א ב; זבים ב ד ועוד x2); בַּמַּגֵּעַ (אהילות ב ג ועוד x31), נסמך: מַגֵּעַ (כלים ח י ועוד x13), בַּמַּגֵּעַ זב (שם כז ט), בַּמַּגֵּעַ הזב (שם כז י), כַּמַּגֵּעַ טמא מת (נידה י ו), כַּמַּגֵּעַ שֶׁרָץ (זבים ה יא); מַגְעוּ (כלים א ג ועוד x9); מַגְעָן (טהרות ד ה x2 ועוד x3), ומַגְעָן (נידה י ח).

- לעומת הממצא בק הממצא בפר בולט בקביעות בניקוד כל צורות הנפרד בקמץ בגימ"ל.

הערות

א. השם הרווח במשנה מַגֵּעַ עניינו 'נגיעה', ומצאנו במשנה במופע אחד גם את השם נְגִיעָה: "ומביאין משם אבנים שלימות שלא הונף עליהם ברזל שהברזל פוסל בנגיעה" (מידות ג ד), אלא שהשם מַגֵּעַ נתייחד על נגיעת טומאה, כלומר הוא משמש מונח בהלכה. והשם מעוט המופעים נְגִיעָה מכוון לכל מגע באשר הוא.

ב. נראה שהניקוד הרווח בק של צורת הנפרד מַגֵּעַ בפתח בגימ"ל קשור בעובדה שהעיצור התוכף הוא עי"ן.<sup>113</sup>

ג. במופע אחד נכתבו בידי סופר ק שני שמות בכינוי הנסתרת תחילה בה"א של הכינוי ואחר כך תוקנה הה"א לנו"ן בידי הנקדן: רביעית דם... אינו דין שיהא הנזיר מגלח על מגע(ה)[ן] ועל מִשְׂא(ה)[ן] (נזיר ז ד). נראה שאין מדובר בתופעה של סגירת הברה סופית עי"ן נו"ן כיוון שהה"א לא הייתה נהגית, המתגלה בכינוי הנסתרת במסורתו של סופר ק,<sup>114</sup> אלא טעות של המתקן שסבר שמדובר בכינוי הנסתרים. ואמנם פא לו רחב"ם גורסים במשנתנו "על מגעה ועל משאה". וזה הנוסח שעמד לפני רע"ב ולפני בעל מלאכת שלמה.<sup>115</sup> משוגת המתקן בק משתקפת בגרסת פס וד"ר: על מגעו ועל משאו.<sup>116</sup> וזה הנוסח שהביא בעל תוספות יום טוב.<sup>117</sup> אין מניעה להניח שנוסח זה צמח אצל מי שמצא לפניו את הנוסח "על מגעו ועל משאן" של מתקן ק. לפי שראה שמדובר

112 ראה להלן הערה ג בסוף הסעיף.  
 113 ראה בר־אשר, תצורת השם, כרך א, מבוא ג, עמ' 91, §36ג.  
 114 ראה בר־אשר, שם, עמ' 88, §31.  
 115 וכך הביא גם ר"ח אלבק.  
 116 בפס המילים מנוקדות.  
 117 וכן הביא קוטובסקי.

בנושא ביחיד "רביעית דם" התאים את הכינוי לסומך דם ולא לנסמך רביעית, ונמצא מקיים התאמה במספר בין "רביעית דם" לשמות בכינוי החבור - מגעו, משאו בתקנו נו"ן סופית לוי"ו בשני השמות (מגעו, משאו <) מגעו, משאו. לבסוף נעיר כי אפשר מאוד שהנוסח המשובש מגעו, משאו שהביא מתקן ק במשנה ד צמח בעקבות גררה אחרי המופע במשנה סמוכה: "על אילו הטמאות הנזיר מגליח... על מגעו ועל משאו ועל אהילין" (שם ז ב).

2.20 א. מדף (= טומאה קלה)<sup>118</sup> (ק - x12 ; 12 - x) <sup>119</sup>.

ק: מדף (עדויות ו ב; פרה י א x5 ; טהרות ח ב), במדף (פרה י ב x2).

ק-2: והמדף (זבים ה ב x2). בחיריק במ"ם: מדף (שם ד ו).

12: מדף (פרה י א x5 ; טהרות ח ב; זבים ד ו), במדף (פרה י ב), במדף (שם x2), והמדף (זבים ה ב x2).

- גם בשם הזה בולט ההבדל בין ק ל12. ק מנקד את הדל"ת בקביעות בפתח ו12 מנקדה בקביעות בקמץ.

הערה

נראה שהניקוד של הדל"ת בפתח במסירתו של נקדן ק הוא פרי זיהוי מוטעה של א.מדף עם ב.מדף שנגזר משורשי ע"ע,<sup>120</sup> והפתח בו הוא ניקוד מקורי בשל דגשות הפ"א במעמד לא סופי.

2.21 מטר (= מסור) (ק - x2 ; 12 - x1).

ק: המטר הגדול (שבת יז ד), שֶׁל מטר<sup>121</sup> הגדול (כלים כא ג).

12: שֶׁל מטר הגדול (כלים שם).

- טקסט עיצורי זהה וניקוד זהה לממצאים בק וב12 נמצא בעדים הקדומים: המטר, שלמטר (א9), המטר,<sup>122</sup> של מסר (לו רמב"ם), המטר<sup>123</sup> (ת-מועד, שבת), וכך הוא בת

118 ראה לעיל §0.2.

119 מספר המופעים זהה בשני כתבי היד - x12 (כרגיל הספירה בק כוללת גם את תנוני ק-2), אף על פי שק מביא הופעה אחת במסכת עדויות שאינה כלולה ב12, אבל במשנת פרה (י ב) יש בק רק 2 מופעים וב12 3 מופעים.

120 ראה להלן §2.26.

121 של חותמת שורה ומטר פותחת את השורה התוכפת.

(כלים): של מֶסֶר. <sup>124</sup> ד"ר זהה בכתיב לכל הנ"ל רק במופע בשבת: המסר, אבל במופע בכלים גורס ד"ר: של מסור. פ ס מביא בשני המופעים את הטקסט העיצורי של העדים הקדומים, אבל ניקדו בשתי דרכים; במופע א ניקוד כפול: שְׁלֶמְסֶר (כלים). ככל הנראה ניקד תחילה שְׁלֶמְסֶר ואחר כך מחק את הקמץ מתחת לסמ"ך והטיל על גביה חולם. היינו כוונת הניקודים: בראשונה מֶסֶר ובשנייה מֶסֶר. במופע במסכת שבת השם נוקד כשם סגולי: הֶמְסֶר (שבת), וכך הוא בלייורד בשני המופעים: הֶמְסֶר, שְׁלֶמְסֶר.

- גם בתוספתא: המסר הגדול (שבת יד א) וגם ר"ח ורש"י בפירושיהם לבבלי שבת קכג ע"ב גרסו במשנת שבת: המסר.

הערה

זה שם המופיע במקרא פעם אחת ויחידה: הַמְשׁוֹר (ישעיה י 17). הוא בא במשנה בשינוי כתיב ובשינוי צורה - (א) הסי"ן שנהגתה בל"ח [s] נכתבה סמ"ך. במקרא השם שקול במשקל מֶפְעֹל, ובמשנה הוא שקול במשקל מֶפְעֵל. השפעת המשקל במקרא ניכרת בכתיב מסור (ד"ר) ובניקוד מֶסֶר (במופע אחד ב טו). ספק גדול אם הניקוד מֶסֶר (טו [במופע אחד] ולייורד בשני המופעים) משקף מסורת מהימנה.

2.22 מֶפֶץ (= מצע, שטיח, מחצלת) (ק - x(9)8; <sup>125</sup>פ - ג7 - x).

ק: מֶפֶץ (כתובות ה ח; כלים כז ב), וּמֶפֶץ (כתובות שם; אהילות ח א; ח ג) הַמֶּפֶץ, הַמֶּפֶץ (כלים כז ג), וְהַמֶּפֶץ (מעילה ד ו). מופע אחד שקול במשקל מֶפְעֵל: מֶפֶץ<sup>126</sup> (כלים כד י), ככל הנראה בתחילה היה מופע נוסף במשקל מֶפְעֵל: מֶפֶץ (כלים כ ה), אבל אחר כך הוטל פתח דהוי על גבי הצירי.<sup>127</sup>

פ: מֶפֶץ (כלים כ ה), וּמֶפֶץ (אהילות ח א; ח ג), הַמֶּפֶץ (כלים כז ב; כז ג x2); מֶפֶץ (שם כד י).

122 הגרסה המסה שנמצאה בעד אחד והובאה על ידי גולדברג, שבת, על אתר - נפלה בה משוגת כתיב: הרי"ש נכתבה בטעות ה"א.

123 כדרכו ת-מועד אינו מקפיד על ציון דגשים.

124 גם קוסובסקי וילון ניקדו הַמֶּסֶר, שְׁלֶמְסֶר.

125 הספירה תלויה בממצא במופע שבמסכת כלים כ ה כמתפרש להלן.

126 מלמדת זאת היחטפות הצירי לשווא, לעומת זאת הקמץ אינו נחטף כגרסה בפ - מֶפֶץ.

127 כך סבורים מספר אנשים שראו את תצלום כתב היד, אחרים סבורים שהצירי הוא שהוטל על גבי הפתח. ויש עדויות נוספות לקריאה מֶפֶץ כמתפרט במשקל מֶפְעֵל (כמופיע אצל בר־אשר, תצורת השם, חלק ב; משקל מֶפְעֵל כבר נכתב).

- הטקסט העיצורי הוא מִפְּץ בכל עדי הנוסח של המשנה, וכך הוא גם בתוספתא, כגון "ושירי המפץ ששת טפחים" (כלים בבא מציעא יא יב). וכן מצאנו בתלמוד הבבלי, כגון "ונותן ... מיטה וממיטה ומפץ לעני" (בבא מציעא קיג ע"ב), אפשטיין הביא עדות לכתיב מפס בסמ"ך.<sup>128</sup>

- רוב עדי הנוסח של המשנה מביאים כצורת הרבים מִפְּצִין/מִפְּצִים (כלים כד י; ק 99 פא רמב"ם פס), אבל מצויה גם הצורה מִפְּצוֹת (לר<sup>129</sup> וד"ר), וכן הוא בתלמוד הבבלי נידה סז ע"א (כנוסח המובא בפיה"ג):<sup>130</sup> "אבוה דשמואל עביד להי<sup>131</sup> לבנתיה מקוות בימי ניסן ומפצות בימי תשרי".<sup>132</sup>

- מיותר לומר שאין הטקסט העיצורי מלמד דבר על משקל השם, העדויות על משקל השם העולות מהניקוד חלוקות. הקריאה מִפְּץ במשקל מִפְּעֵל העולה מרוב המופעים בק ומכל המופעים בפר מצויה גם בפא ב-4 המופעים המנוקדים בו: וּמְפָץ<sup>133</sup> מִפְּץ (כתובות שם), מִפְּץ<sup>134</sup> (כלים כ ה), מִפְּצִים (כלים כד י), וכן הוא בשתי היקרויות שנמצאו בנ"ב: וּמְפָץ (כתובות שם),<sup>135</sup> והמפץ (מעילה שם).<sup>136</sup> וכן מצאנו ב-3 מופעים בלבד בפס: וּמְפָץ<sup>137</sup> וּמְפָץ (כתובות), מִפְּץ (כלים כ ה).<sup>138</sup> רק מופע אחד מנוקד במשקל שלנו בליור: מִפְּצִים (כלים כד י).

## 2.23 מִקָּח (ק - x13).<sup>139</sup>

נקדן ק מוסר שתי קריאות של הכתיב מקח: (א). שם במשקל מִפְּעֵל x13: מִקָּח (גיטין ג ב; ה ז); נסמך: מִקָּח שחד (אבות ד כב); מִקָּח<sup>140</sup> טעות (כתובות א ו; ז ח); מִקָּחִי (שם א

- 128 אפשטיין, פיה"ג, עמ' 56 בנוסח המשנה בכלים כ ה.  
 129 מעתיק כ"י לו טעה וכתב: "שלוש מאות מפצות". המילה המאות היא כתיב מוטעה של חמתות שנשתרבה לכאן מהמשנה התוכפת "שלוש חמתות" (משנה יא מסומנת אצלו כמשנה י) שהובאה שם במקומה.  
 130 אפשטיין, שם.  
 131 = "להין כינוי לרבים נקבות" כפי שהעיר שם אפשטיין בהערה 17.  
 132 אבל הערוך (ערך מפץ) גורס בבבלי נידה שם: מפצי, וכן הוא בדפוס התלמוד שלנו: מפצי (מפציין) בהשמטת הנו"ן כמקובל בלשון הבבלי (ויש הבדלים נוספים בין נוסח המשפט שהובא כאן מפיה"ג לנוסח שלו בדפוסים).  
 133 ו' החיבור נוקדה בשווא לפני מ"ם.  
 134 אין רואים דגש בפ"א.  
 135 ייבין, בבלי, עמ' 1020.  
 136 שם, עמ' 1170, אבל הוא אינו בטוח בקמץ בפ"א במקום זה.  
 137 ביתר 7 המופעים הוא קורא מִפְּץ.  
 138 גם מילון בני-יהודה וקוסובסקי ניקדו מִפְּץ.  
 139 בכתיב מצויות בק 17 הופעות, אבל רק 13 מהן שקולות במשקל מִפְּעֵל.

ו); מְקָחוּ (פסחים ט ה; כתובות ז ח; גיטין ה ו x4); מְקָחוּן<sup>141</sup> (שם ה ז). (ב). שם במשקל סגולי x4:142 בְּמִקְחָ (בבא מציעא ד י), לְמִקְחָ (שם ד ג x2); נסמך: מְקָח טָעוֹת (בבא בתרא ו ג).

- כבר ציין ילון את שני הניקודים בק, והגדיר אותם "סתירות בניקודו"<sup>143</sup>. יושם נא לב שבצירוף מִקְח טָעוֹת באו בק שני הניקודים: מְקָח טָעוֹת (כתובות א ו; ז ח); מְקָח טָעוֹת (בבא בתרא ו ג).

- בדיקת העדים המנוקדים האחרים מגלה שלוש קריאות. ואלו הן: (א) מְקָח כְּנִיקוּד הַרוּחָ בֵּק. (ב) מְקָח - חלופה לצורה הראשונה (בחיריק במ"ם). (ג) מְקָח כְּנִיקוּד הַפְּחוֹת רוּחָ בֵּק.

- מ'13 המופעים שנקרו בפא מנוקדים בו בסך הכול 6 מופעים. 4 מופעים כקריאה (א): מְקָחִי (כתובות א ו), מְקָחוּ<sup>144</sup> (פסחים שם), מְקָחוּ (כתובות שם ז ח), מְקָחָ טָעוֹת (שם); מופע 1 כקריאה (ב): מְקָח שוּחַד (אבות שם); מופע 1 כקריאה (ג): מְקָח טָעוֹת (כתובות א ו).<sup>145</sup> "בנ"ב: מְקָח בְּנִפְרָד, בְּנִסְמָךְ: מְקָח טָעוֹת, אֲךָ עַל פִּי רוּב מְקָח גַּם בְּנִסְמָךְ:<sup>146</sup> מְקָח טָעוֹת; וְכֵן מְקָחִי, מְקָחוּ.<sup>147</sup> בפס כל 16 המופעים המתועדים בו<sup>148</sup> נוקדו ניקוד זהה כדרך (א), כגון מְקָח (גיטין ג ב); מְקָח טָעוֹת (כתובות ז ח), מְקָח שוּחַד (אבות ד כב); מְקָחִי (כתובות א ו); מְקָחוּ (פסחים שם), מְקָחוּ (כתובות ז ח); מְקָחוּן (גיטין ה ז). בת יש בידינו רק 5 מופעים; 4 מתוכם נוקדו כמו בפס:<sup>149</sup> בְּמִקְחָ (בבא מציעא ד י), לְמִקְחָ (שם ד ג

---

140 בשני המופעים אין רואים דגש בקו"ף (לעניין זה ראה בר־אשר, תצורת השם, כרך א, מבוא ב, עמ' 91 § 71).

141 ראה את ההערה שלפני זו.

142 ארבע ההופעות באות במסכתות בבא מציעא ובבא בתרא.

143 ילון, מבוא, עמ' 30 - 31.

144 רק בהופעה זו הוטל דגש בקו"ף.

145 על נתוני פא יש להעיר שלוש הערות: (א) במשנה אחת באו שני ניקודים זה ליד זה: מְקָחִי מְקָח טָעוֹת (כתובות א ו). (ב) בצירוף מִקְח טָעוֹת נוקד השם בשתי דרכים: גַּם מְקָחָ (כתובות ז ח) וגם מְקָחָ (שם א ו). (ג) בצירוף השאל מהמקרא מְקָח שוּחַד (אבות שם) נוקד השם מְקָח כְּנִיקוּדוּ בְּמִקְרָא נ"ט. בזה הוא נבדל מהניקוד בק, שלא ניקד את הצירוף המקראי כניקודו במקרא נ"ט.

146 כתופעה הידועה של היקש הנסמך לנפרד המתועדת היטב בנ"ב (התופעה מתועדת גם בק ובפד כמובא אצל בר־אשר, תצורת השם, כרך א, מבוא ג, עמ' 105 § 66)

147 ייבין, בבלי, עמ' 1020.

148 כמופע ה'17 במשנה שנודמן בהיגד "כשם שאונאה במקח וממכר" (בבא מציעא ד י) טעה מעתיק פס במילה השלישית וכתב "בְּמִכְרָ וּמְכָרָ".

149 ת כדרכו לא הטיל את הדגש בקו"ף בכל המופעים.



x2; מִקַּח טעות (בבא בתרא שם). רק הצירוף השאול מהמקרא נוקד כמו במקרא הטברני: מִקַּח שחד (אבות שם). בליוור ב-16 מופעים מצויה רק דרך (ג),<sup>150</sup> כגון מִקַּח (גיטין ה ז), מִקַּח (בבא מציעא ד י); מִקַּח טעות (בבא בתרא ו ג); מִקַּח (כתובות א ו); מִקַּח (פסחים ט ה); מִקַּח (גיטין ה ז); אבל ניקד את מִקַּח שחד (אבות שם) כמו במקרא הטברני.

חנוך ילון דן בהרחבה בניקוד השם הזה, והביא עדויות רבות לשלוש ההגיות. יש אצלו תיעוד נרחב לצורה מִקַּח, מִקַּח, שהיא הגיית הספרדים והאשכנזים. אף הוא ציין שרבי יוסף קמחי העיד על קיומן של שלוש הקריאות (מִקַּח, מִקַּח, מִקַּח), וסבר שהקריאה מִקַּח היא שיבוש.<sup>151</sup> ילון צדק בקביעתו שהתנגדותו של קמחי לצורה מִקַּח, מאשרת את קיומה. ילון אף הביא ממחזור ויטרי עדויות נוספות לשלוש הקריאות. שמעון שרביט הרחיב את היריעה בהבאת נתונים רבים; יתרה מזאת, מוסף על מה שהביא ילון הוא הציג חומר רב מפי קדמונים ומפי אחרונים לרבות מתקני לשון חז"ל על פי המקרא, והקדיש לשם הזה דיון נרחב ומעמיק.<sup>152</sup> גם אלדר תיעד בפיוט האשכנזי את שלושת הניקודים: מִקַּח, מִקַּח, מִקַּח.<sup>153</sup> מיכאל ריז'יק הקדיש עיון לצירוף המקראי מִקַּח שחד שנשאל במסכת אבות ותיעד את הגייתו במחזורים איטלקיים, אף הוא הרחיב את היריעה ודן בממצאים בכתבי יד של המשנה.<sup>154</sup> לענייננו חשוב לציין שגם שני עדים קדומים של המשנה (ק 99) מכירים את מִקַּח.

הערות

א. השם מִקַּח הוא גלגול של מִלְקַח שהלמ"ד נידמתה בו לעיצור התוכף כמו שמות משורשי חפ"נ, כפי שקרה גם בפועל (מִלְקַח < יִקַּח).<sup>155</sup>  
 ב. השם הזה מתועד כבר ברובד המאוחר של המקרא. והוא בא במסורת נ"ט בשני ניקודים: הַמִּקַּחֹת (נחמיה י 32), וּמִקַּח שַׁחַד (דברי הימים ב יט 7), בנ"ב מתועדת רק צורת הנסמך, וכצפוי המ"ם בפתח: וּמִקַּח שַׁחַד.

150 הממצא בליוור כבר נרשם על ידי ילון, מבוא, עמ' 109. ושם ציין שכך הוא בדפוסי קושטא, אמסטרדם וונציה משנת תצ"ו.

151 ילון, שם, עמ' 109 - 110.

152 שרביט, אבות לשון, עמ' 256 - 258.

153 אלדר, אשכנז ב, עמ' 172.

154 ריז'יק, מחזורים, עמ' 301. אף הוא העיר אל נכון שהניקוד מִקַּח נמצא בק רק במסכתות בבא מציעא ובבא בתרא, והציע פירוש מעניין לצמיחתו. גם בירנבאום, גניזה, עמ' 85 - 86 עסק בקצרה בשם הזה.

155 ראה גוניוס, דקדוק, עמ' 174 - 175, § 66g.

ג. יושם נא שלא רק עדים מאוחרים כגון ת ול'יווד מנקדים את הנסמך בצירוף המקראי כניקודו במקרא נ"ט: מִקַּח שָׁחַד (שׁוּחַד), אלא גם פֹּא הקדום. מכל מקום ראינו שלא רק ק אלא גם ט קוראים מִקַּח שָׁחַד.

ד. בצירוף השאול מהמקרא - מִקַּח שָׁחַד - השם מביע במשנה את ההוראה הבסיסית של לִקַּח (= נטל), ביתר הופעותיו של השם הוא מביע קנייה וקניין כהוראה העיקרית של הפועל לִקַּח במשנה, שעניינו 'קנה'. ונראה שזו ההוראה של אחת משתי הופעות השם במקרא - הַמִּקְחוֹת (נחמיה י 32); מדובר שם בקנייה.<sup>156</sup>

ה. אין הסבר מתקבל על הדעת לצמיחתה של הצורה מִקַּח מן מִקַּח/מִקָּח. נוכל לומר שתחילה צמחה צורה כגון מִקַּח מן מִקַּח כתוצאה של המעבר הידוע של [i] ל-[e] בהברה סגורה לא מוטעמת.<sup>157</sup> אבל המעבר מִקַּח < מִקָּח אין לו הסבר ראוי.<sup>158</sup> די בקביעת הממצא ותיעודו שהם שלב חשוב בכל מחקר, גם בלא שנמצא לצמיחת הממצא הסבר ראוי.

2.24 מִשָּׂא (ק - x59; ג - x31).

ק: מִשָּׂא (חולין ט ה x2), בְּמִשָּׂא (תענית א ז; כלים א ב ועוד x8), בְּמִשָּׂא (פרה יא ו ועוד), וּבְמִשָּׂא<sup>159</sup> (עדויות ו ג x2 ועוד x13), [ו]בְּמִשָּׂא (כלים א ג), וּבְמִשָּׂא (עדויות ו ג), הַמִּשָּׂא (אהילות ג א), וְהַמִּשָּׂא (עדויות ג א;<sup>160</sup> אהילות ג א), בְּמִשָּׂא (כלאים ח ה ועוד x3), בְּמִשָּׂא (עבודה זרה ג ו x2 ועוד x5); נסמך: מִשָּׂא בְּנֵי קָהָת (שבת י ג),<sup>161</sup> מִשָּׂאוֹ (נזיר ז ב; ז ד), לְמִשָּׂאוֹ (כלים א ג), מִמִּשָּׂאוֹ (שם כג ג); בכינוי הנסתרת: רביעית דם... אינו דין שיהא הנזיר מגלח על מַגְעָה(ה) [ן] ועל מִשָּׂא(ה) [ן] (נזיר ז ד); בכינוי הנסתרים: מִשָּׂאָן (שם ז ב; טהרות ד ו x2).

ק-2: בְּמִשָּׂא (זבים ה א), וּבְמִשָּׂא (שם ב ד),

156 ראה שרביט, שם, עמ' 257.

157 כפי שהציע שרביט, שם, עמ' 258 בעקבות קוטשר, במאמרו "ביצוע תנועות" וכו', (מובא על פי קוטשר, מחקרים, עמ' קנב - קנד).

158 ריז'יק, מחזורים, הציע פיתרון מעניין. לדעתו, המילה התקצרה בשטף הקריאה, אבל אם כך הוא, היה ראוי למצוא דוגמות נוספות למהלך הזה לפחות בשמות מהמשקל הזה.

159 אכן כך הוא, בהרבה מופעים לא הוטל דגש בסיי".

160 התיבה נכתבה בטעות במשנה זו פעמיים, והועבר קו על גבי המופע הראשון למחיקתו.

161 צירוף הסמיכות "במשא הזב" (עדויות ב ה x2) חסר בק בשל השמטה של הרבה תיבות מחמת הדומות.

פ: הַמְשָׂא (אהילות ג א), וְהַמְשָׂא (שם ג א), בְּמִשָּׂא (כלים א ב ועוד), בְּמִשָּׂא (טהרות ג ג ועוד x8), וּבְמִשָּׂא (פרה יא ו x2 ועוד x9); לְמִשָּׂאוֹ (כלים א ג), מְמִשָּׂאוֹ (שם כג ג x2); מִשָּׂאָן<sup>162</sup> (טהרות ד ו x2).

הערות

א. השם מִשָּׂא הוא שם פעולה של נִשָּׂא (= נְשִׂיאָה). ברוב הופעותיו במשנה מדובר במונח המכוון לנשיאת טומאה. אבל מצויים במשנה גם כמה מופעים שאינם קשורים בדיני טומאה. כזה הוא הציורף מִשָּׂא בְּנֵי קָהָת (שבת י ג), שנשאל כצורתו מפסוק במקרא (במדבר ד 15). וכזה הוא המופע בציורף "בְּמִשָּׂא וּבְמִתָּן" (תענית א ז) הקשור בנשיאת דברים בנייהול עסקים ובמסחר.

ב. לעניין המובאה מנזיר ז ד מכ"י ק, שבה במקום הה"א של כינוי הנסתר כתב המתקן נו"ן ראה לעיל הערה ג בסוף § 2.19.

2.25 מִתָּן (ק - x13; פ - x1).

ק: בְּמִשָּׂא וּבְמִתָּן (תענית א ז); נסמך: מִתָּן תורה (תענית ד ח). מִתָּן שכרן שלמצות (אבות ב א), מִתָּן ארבע (זבחים ח י x3; י ב), מִ(ה) [תָּן] ארבע (זבחים ח י מופע א), מִתָּן שמן (מנחות ו ג), מִתָּן האפר (תמורה א ה), בְּמִתָּן ארבע (זבחים שם), וּמִתָּן סביב (זבחים יד י), לְמִתָּן תורה (נגעים ז א).

פ: לְמִתָּן תורה (שם).

הערה

רוב הופעותיו (12 מתוך 13) של השם במשנה באות בצורת הנסמך, ובכולן הוא משמש כשם פעולה של נָתַן ומצויין נתינה בידיים. כשימוש השם במקרא, כגון "מִתָּן בְּסִתֵּר יִכְפֶּה אָף" (משלי כא 14).<sup>163</sup> המופע היחיד שנקרה בצורת הנפרד בציורף בְּמִשָּׂא וּבְמִתָּן - עניינו חלק מנשיאה ונתינה של דברים בענייני מסחר.<sup>164</sup>

קבוצה ג: שמות משורשי ע'ע

2.26 ב.ב. מִדָּף (= דף או לוח)<sup>165</sup> (ק - x2; פ - x2).

162 בשני המופעים אין רואים דגש בסי"ן.

163 השם משמש במקרא גם כשם פרטי, כגון "מִתָּן פֶּהוּ הַבְּעַל" (מלכים ב יא 18).

164 כפי שצוין לעיל § 2.24 בסוף הערה א.

165 ראה לעיל § 0.2.

ק: וְהַמְדָּף שֶׁלְדַבְרִים (כלים טז ז), הרשתות והמכמרות וְהַמְדָּף (כג ה).

פ: וְהַמְדָּף (שם טז ז; כג ה).

טקסט עיצורי זהה לממצאים בק ובפר נמצא גם בעדים האחרים: והמדף (x2); לו רמב"ם ד"ר), וזהות בניקוד לק ולפר נמצאת בפס: וְהַמְדָּף, הַמְדָּף. <sup>166</sup> בפא הטקסט העיצורי זהה רק במופע השני: המדף <sup>167</sup> (שם כג ה). במופע הראשון: והמדב <sup>168</sup> (שם טז ז).

הערות

א. בשתי היקרויותיו של השם בַּמְדָּף מדובר, כאמור בדף או בלוח. וליתר דיוק בהיקרות הראשונה - בַּמְדָּף הוא "כמין דף וקרש ולוח שהוא נותן לפני כוורת דבורים שכשיבואו הדבורים מן המרעה ינחו במדף קודם ואחר כך נכנסין לכוורת" (פיה"ג לכלים טז ז). <sup>169</sup> ובהיקרות השנייה בַּמְדָּף הוא "לוח של אבן או של עץ מביאין הציידין ומעמידין הלוח מוטה והמקום נמוך וסומכין אותו לוח בעץ ומניחין תחת הלוח מזון אבר <sup>170</sup> או פתיתים ויבא העוף כדי לאכול אותו מזון ונופל אותו טרף (נ"א: הדף עליו) ונתפס העוף" (פיה"ג לכלים כג ה). <sup>171</sup>

ב. הכתיב והמדב (כלים כג ה) שנמצא בפא מעיד על הגיית קולית של הפ"א כבי"ת - [v] < [f] - בהשפעת העיצורים הקוליים השכנים המ"ם/[m] והדל"ת/[d].

2.27. מְמַל (= האבן השוחקת וטוחנת את הזיתים) (ק - x1).

ק: המוכר את בית הבד מכר את הים ואת הַמְמַלל (בבא בתרא ד ה).

- הכתיב מוסר צורה על דרך השלמים - הממלל, <sup>172</sup> הניקוד מוסר צורה על דרך גזרת ע"ע, אבל הנקדן לא הטיל דגש במ"ם השנייה (וגם לא מחק את הלמ"ד השנייה). במופע השני של השם הוא שקול בק במשקל מְפַעֵל: השמן משיירד לעוקה אפעלפי שירד נוטל מן העקל ומן הַמְמַל (מעשרות א ז). <sup>173</sup>

- ברור עניינו של השם הזה מראה את הבעיות הכרוכות במסירתם של שמות נדירי תפוצה. הכתיב הרווח בעדים הקדומים הוא ממל. כך עולה מהכתיב הממל בק

166 בשני המופעים לא הוטל דגש במ"ם. המופע השני בא בלא ו' החיבור.

167 השם בא בלא ו' החיבור.

168 הדל"ת נראית רי"ש.

169 אפשטיין, פיה"ג, עמ' 46 - 47.

170 = "חתיכת בשר" (שם, עמ' 64, הערה 26).

171 שם, עמ' 64.

172 ואין ידוע מה ניקודה של הצורה - מְמַלְל או מְמַלְל?

173 אכן הוא משובץ ונידון במשקל מְפַעֵל.

(מעשרות שם)<sup>174</sup> ובארבעת העדים פא רמב"ם פס ד"ך (בשני המופעים) ובלו (בבא בתרא שם). וכן הוא בתוספתא: הממל (תרומות ג יג),<sup>175</sup> בתלמוד הירושלמי: הממל (תרומות ג ד; מב ע"ב),<sup>176</sup> ובתלמוד הבבלי: "ממל מפרכתא" (בבא בתרא סז ע"ב). וכן הביא הערוך ממשנת מעשרות (בערך ממל). שני כתיבים חריגים הם גרסת סופר ק במופע השני: הממלל (בבא בתרא) וגרסת לו במופע הראשון: הממיל (מעשרות). אשר לניקוד לא מצאתי סיוע לגרסת נקדן ק - הַמְמֵל - במופע במסכת בבא בתרא, אבל אין הכרח לשלול את מהימנות המסירה. לעומת זאת קריאתו השנייה של נקדן ק הַמְמֵל במופע במסכת מעשרות נתמכת על ידי גרסת פא (הַמְמֵל)<sup>177</sup> וגרסת פס (הַמְמֵל) במשנה ההיא.<sup>178</sup> וקרוב לוודאי שזו כוונת הכתיב הממיל של לו שם.<sup>179</sup> וזה הניקוד בנ"ב: הַמְמֵל (מעשרות).<sup>180</sup> עדים מאוחרים מביאים ניקודים נוספים; וַת מנקד הַמְמֵל (בבא בתרא); ליוו: הַמְמֵל (בשני המופעים). מהחדשים ילון וקוסובסקי מנקדים את השם הַמְמֵל<sup>181</sup> (במשקל מִפְעָל). אחרים הביאו ניקודים אחרים: מְמֵל,<sup>182</sup> מְמֵל<sup>183</sup> (מילון בן־יהודה), מְמֵל<sup>184</sup> (מילונייהם של לוי, יאסטרוב, בן־יהודה ואבן־שושן).

הערה

ראיתי לשייך את השם מְמֵל למשקל הזה, שכן הכתיב הממלל שהסופר מוסר במשנת בבא בתרא מלמד בוודאות שהשם נגזר מן מל"ל. ונראה ביותר שלכך כיוון גם הנקדן שניקד הַמְמֵל, אף על פי שהחסיר את הדגש במ"ם השנייה; ניקודה בפתח אין בו כל חריגה.

- 174 משתיקת האפרט אצל זק"ש, זרעים ב, אני למד שזו הגרסה בכל העדים של המשנה במסכת מעשרות.
- 175 משתיקת האפרט אצל ליברמן, תוספתא זרעים, על אתר, ברור שזו הגרסה לא רק בכתב יד וינה אלא גם בכ"י ארפורט ובדפוס הראשון.
- 176 הדוגמות מהתוספתא והירושלמי הובאו במילון בן־יהודה.
- 177 הדגש במ"ם דהוי אבל אין ספק שהוא מצוי שם.
- 178 בהופעה במסכת בבא בתרא גם פס לא ניקד את השם.
- 179 כמובא לעיל גם לו גורס במסכת בבא בתרא הממל.
- 180 ייבין, בבלי, 1067. המילה מובאת בתוך סוגריים מזוותים. והובאה שם הופעה נוספת שנוקדה בה רק ה' הידיעה: הַמְמֵל.
- 181 האם הקריאה הזאת מבוססת על מסורת שהייתה בידם?
- 182 מילון בן־יהודה מעיר בהערה 1 בעמ' 3069 שזו קריאת כ"י פרמה [ככל הנראה הוא מתכוון לכ"י פא].
- 183 מילון בן־יהודה מעיר שם בהערה 2 שזו הקריאה במשנית מודפסות [הוא מתכוון כנראה לליוו].
- 184 מילון בן־יהודה מעיר שם בהערה 3: "זו הקריאה המסורה של האשכנזים", מכל מקום ילון וקוסובסקי האשכנזים לא ניקדו כך.

2.28. °מִמֶּשׁ (ק - x9; 9 - x3).

- ק: (א) בקמץ במ"ם השנייה: מִמֶּשׁ (שבועות ג ה x2; אהילות יג ה; יג ו; נגעים ד ד), (ב) בפתח במ"ם השנייה: מִמֶּשׁ (ביצה ה ד; סנהדרין ה ד x2; ו א).  
 9: מִמֶּשׁ (אהילות יג ה; יג ו; נגעים ד ד).

לשון מקרא ול"ח

- 3.1 רוב השמות במשקל - 20 מתוך 28 הם שמות מורשים מהמקרא. ואלו הם: מֶאֱכָל, מֶאֱמָר, מֶהֱלֶה, מֶחָבָא/מֶחָבֵא, מֶחָבֵת, מֶלְמֵד, מֶעָגֵל, מֶעָדָן, מֶעָיִן, אֶמְעָמֵד, בֶּמְעָמֵד, מֶעָצֵד, מֶעָרֵב, מֶשְׁמָע, מֶגָל, מֶגַע, מֶסָר, מֶקָח, מֶשָׂא, מֶתָן.  
 3.2 שני שמות בדלה צורתם במשנה מצורתם במקרא - (א) השם המקראי מְשׁוֹר במשקל מֶפְעֹל, בא במשנה במשקל מֶפְעֵל - מֶסָר, וכצפוי, נכתב בסמ"ך. (ב) וכנגד השמות המקראיים מֶחָבֵא, מֶחָבֵא מוצאים במשנה מֶחָבָא/מֶחָבֵא.  
 3.3 השם מֶקָח עלתה לו חלופה חדשה במשקל סגולי - מֶקָח. בשם מֶשְׁמָע עלתה גם ההגייה בתנועה [e] בהברה הראשונה - מֶשְׁמָע.<sup>185</sup> השם מֶעָדָן (= קֶשֶׁר), שצורת הריבוי שלו במקרא היא מֶעָדָנֹת עלתה בו במשנה צורת הריבוי מֶעָדָנִים. אף תועד בשם מֶעָרֵב שימוש סדיר ותקני של ה' המגמה כמו במקרא - מֶעָרְבָה (= למערב).<sup>186</sup>  
 3.4 ויש שינויים אחרים שחלו בשמות אחרים בעיקר במשמעות כמתפרט בסעיפים השונים לעיל. לדוגמה השם מֶאֱמָר נתחדשה בו ההוראה 'אמירה כמעשה הנישואין של יבמה'. או עליית הצירוף מֶשָׂא וּמֶתָן שאיננו מכוון ל'נשיאה ונתינה בידים' אלא מציין 'עסק', 'מסחר'.  
 3.5 יתר 8 השמות עלו לראשונה בל"ח. ואלו הם: מֶחָלְצִים, מֶחָחֵל, מֶנְעָל,<sup>187</sup> אֶמְדָף (= טומאה קלה), מֶפָץ. ושלושת השמות שנגזרו משורשי ע"ע: בֶּמְדָף (=דף או לוח), מֶמָל, מֶמֶשׁ.  
 3.6 אולי (!) השם בֶּמְדָף מתועד במגילת הנחושת מן המאה הראשונה למניין הרגיל, הכתובה בעברית קרובה ללשון חכמים שבמקורות הספרותיים: "בצפון אמות תחת המדף<sup>188</sup> שלוש" (טור III, שורות 12 - 13).<sup>189</sup>

185 הבאתי כאן סגול טברני בהברה הסגורה במקום צירי שהוטל בק.  
 186 יושם נא לב שהשימוש מתועד לא רק בהופעה הנתונה בחילופי הגרסה במסכת בבא בתרא ב ט (ראה לעיל §2.16).  
 187 לעת הזאת התעלמתי מהדעה הסבורה שהשם מתועד במקרא כנרמז לעיל בהערה 64.  
 188 ויש מי שקורא המת במקום המדף. אם כך הוא, הופעתו הראשונה של השם היא במשנה.

## משקל ומשמעות

4. 28 השמות הכלולים במשקל הזה מתמיינים לארבע קבוצות משנה מבחינת המשמעות. לפני הצגת השמות בקבוצות המשנה, אני רואה לציין שיש 4 שמות שישוּבְצוּ בשתי קבוצות כפי שניתן לראות בפרטי הקבוצות ב - ג, שכן יש בכל אחד מארבעתם שני צדדים במשמעות, המשייכים אותן לכל אחת משתי הקבוצות.<sup>190</sup> אלו הן הקבוצות:

א. כלים וחפצים וחלקי כלים: מַחְבֵּת, מַחְלָצִים (= כלי להחלקת טיח בבניין), מַכְחָל, מְלָמֵד, מְנַעֵל (= נַעַל), מַעְדָּן (= קשר, מלל המחצלת), מַעְצָד (= קרדום קטן), מְגַל, מְסָר, מַפְץ (= מצע, שטיח, מחצלת), ב.מְדָף (= דף או לוח), מְמַל (= האבן השוחקת וטוחנת את הזיתים) (12 שמות).

ב. שמות פעולה ותוצאות הפעולה ושמות מופשטים: מְאָכַל, מְאָמַר, מְהַלֵּךְ, א.מַעְמָד, ב.מַעְמָד, מְשַׁמֵּעַ, מְנַעַע, מְקַח, מְשָׂא, מְתָן, מְמַשׁ (11 שמות).

ג. המרחב והמקום: מַחְבָּא/מַחְבָּא, מְעַגֵּל, מְעַיֵן, מְעַרְב (4 שמות).

ד. מונחים: א.מְדָף (= טומאה קלה) (שם 1). ואפשר לשייך לכאן גם את השמות מְאָמַר, א.מַעְמָד, ב.מַעְמָד, מְנַעַע, מְשָׂא.<sup>191</sup>

## מיילי סיכום

5.1. כאמור, הצעת התיאור של משקל מִפְעֵל על כל סעיפיה עשויה במתכונת שבה תוארו משקלי השם בחלקו הראשון של חיבורי.<sup>192</sup> לאחר הערות מבוא הבאתי כאן את חמשת המדורים שבהם מוצע תיאורו וביורור ענייניו של המשקל - (א) במדור זה מובאות הערות מקדימות המעירות על קווים משותפים לכלל השמות ועל ייחודים בשמות אחדים, (ב) המדור מציע את כלל הממצאים בק ובפרך וסופח להם סעיף המשווה את הנתונים בשני כתבי היד. (ג) מדור זה מגיש את פירוט הנתונים, חומר

189 ראה לפקוביץ, מגילת הנחושת, עמ' 154 - 155 וכן פואש, מגילת הנחושת, עמ' 125.

190 וראה גם את ההערה שאחרי זו.

191 כאמור, בראשית הסעיף 5 השמות מְאָמַר, א.מַעְמָד, ב.מַעְמָד, מְנַעַע, מְשָׂא כבר מנויים לעיל בקבוצה ב, אבל הם על פי רוב משמשים מונח מוגדר. רק השם א.מְדָף (=טומאה קלה) לא הובא לעיל בקבוצה ב. ועל כן במספר המצורף את מספרי השמות בקבוצות ל-28 השמות הכלולים במשקל יש להביא בחשבון רק את השם הזה.

192 ברי'אשר, תצורת השם.

משווה ודיון - זה המדור העיקרי בתיאורו של כל משקל וגם במשקל הזה. מוקדש בו סעיף נפרד לכל אחד מהשמות. בכל סעיף נפרשים נתוני השם במסירותו של ק ובמסירתו של פ, ועימם מוצע חומר משווה מעדים רבים אחרים ברוב הסעיפים. בדרך זו מתברר בירור מלא עניינו של השם הנידון. ובכל סעיף שיש מופעים חורגים או מיוחדים נתברר עניינם. (ד) לשון מקרא ול"ח - מדור זה מציע בקצרה פרק בתולדות הלשון של המשקל בהתבוננות בכלל השמות המצויים בו. הוא נועד להראות מה הורש במשקל הנידון מעברית המקרא ומה נתחדש בו בלשון חכמים. כמובן, אם יש עדות שלאחר המקרא הנוגעת לשם מן השמות הקודמת ללשון חכמים היא מובאת. ויש בו במדור הזה אמירות גם על שינויי צורה ושינויים במשמעות. (ה) משקל ומשמעות - המדור הזה ממיין את השמות לקבוצות משנה מבחינת המשמעות. קו בולט במיון הזה הוא האפשרות ששמות אחדים משתבצים במספר קבוצות משנה. עיקרו של המדור הוא התמונה הניבטת מרוב משקלי השמות וגם מהמשקל הזה, והיא שאין יחס קבוע בין המשקל למשמעות.

5.2. לסיכום: מדור (ג) עוסק בכל פרט ופרט. עניינו של כל שם לתצורתו, לייחודי כתיב והגייה העולים משני העדים ומעדים אחרים, להיבטי תפוצה ולענייני משמעות ולכל פרט העולה מכלל הנתונים על השם. גם טיבן של המסירות של ק ושל פ ומסירותיהם של עדים אחרים נבחן בגוף הדיון ובהערות בסוף הדיון ובהערות שמתחת לקו בעיון בשם הנידון בסעיף. לעומת זאת המדורים (א)-(ב), (ד)-(ה) מופנים על פי רוב אל הכלל. הם עוסקים בתמונות הכוללות של המשקל הניבטות בו מזוויות שונות. מדור (ג) הבא בתווך הוא המאפשר לנו להעמיד את המדורים הקודמים לו - (א)-(ב), ואת המדורים הבאים אחריו - (ד)-(ה).

כללו של הדבר כל תיאור של משקל ממשקלי השמות במשנה עשוי לקדם את מחקר הדקדוק של לשון חכמים בכלל ולשון המשנה בפרט.



## רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

## עדים

א = כ"י אנטונין לסדר טהרות על פי הפקסימיליה שהביא א"י כץ, גנזי משנה מאוסף אנטונין בספרייה הלאומית בלנינגרד, ירושלים תשל"ל, עמ' קסט - שיט; ד"ר = משנה דפוס ראשון, נפולי רנ"ב; זק"ש, זרעים א-ב = משנה זרעים עם שינויי נוסחאות מכתבי-יד של המשנה ועם השוואות להבאות מהמשנה בחז"ל, גאונים וראשונים (עורך נ' זק"ש), כרך א: זרעים - ברכות-כלאים, ירושלים תשל"ב, כרך ב: זרעים - שביעית-ביכורים, ירושלים תשל"ה; ילון, (ניקוד) = ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק ומנוקדים בידי חנוך ילון, ירושלים - תל-אביב תשי"ט; 17 = משנה על פי מהדורתו של ו"ה לו, מתניתא דבני מערבא על פי כ"י קיימברידג' Add 470,1, קיימברידג' 1883; ל'1111 = דפוס המשנה ליוורנו. תרע"ט, תרפ"ט; מאגרים = המאגרים של מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית <http://hebrew-treasures.huji.ac.il>; נ"ב = מסורת הניקוד הבבלי על פי ייבין, בבלי; פא = כ"י פרמה א של המשנה (דה-רוסי 138), מהדורה פקסימילית, ירושלים תשל"ל; פיה"ג = גרסות בעל פירוש הגאונים לסדר טהרות על פי אפשטיין, פיה"ג; טפ = כ"י פאריס 328 - 329 בספרייה הלאומית בפריז, מהדורה פקסימילית, ירושלים תשל"ג; פג = משנה כתב יד פרמה (ב) לסדר טהרות, מהדורה פקסימילית, ירושלים תשל"א; ק = משנה כ"י קאופמן A50 בספרייה הלאומית בכודפסט, מהדורה פקסימילית, ירושלים תשכ"ה; ק-2 = הדפים בסדר טהרות (נידה ד ב - י ד; זבים ב ב - עוקצין ג יב) שנכתבו ונוקדו בידי סופר אחר שאיננו הסופר או הנקדן של ק; רמב"ם = גרסות המשנה במהדורתו של הר"י קאפח, משנה עם פירוש רבנו משה בן מימון, ירושלים תשכ"ג - תשכ"ז (חלקה הגדול ביותר מבוסס על אוטוגרף הרמב"ם); ט = משנה כ"י תימני (כ"י עוזירי), נזיקין קדשים וטהרות, מהדורה פקסימילית, ירושלים תשל"ל; ת-מועד = סדר מועד של המשנה: כתבי-יד בנוסח תימן עם פירוש הרמב"ם בערבית. יוצא לאור בידי יהודא לוי נחום, מהדורה פקסימילית, חולון תשל"ו.

## מילונים וקונקורדנציות

אבן-שושן, מילון = א' אבן-שושן, מילון אֶבְן שוֹשָׁן מְחֻדָּשׁ וּמְעֻדָּן לְשָׁנוֹת הָאֲלָפִים, תל-אביב 2003

בד"ב = E. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907 (1962)

בנייהודה, מילון = א' בנייהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, ירושלים ותל-אביב, תש"ח-תשי"ט

M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vols. I – II, New York 1903

J. Levy, *Wörterbuch über Die Talmudim und Midraschim etc*, Bands = לוי I – IV, Berlin und Wien 1924

L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Revised by W. Baumgartner and J. J. Stamm, vols. 1-5, Leiden, New York and Köln 1994-2000

קוסובסקי = ח"י קאסאווסקי, אוצר לשון המשנה, א-ד, ירושלים תשט"ז - תש"ך<sup>2</sup>

#### מחקרים

אלבק (פירוש) = ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק ומנוקדים בידי חנוך ילון, ירושלים - תל-אביב תשי"ט

אלדר, אשכנז ב = אלדר, אשכנז ב = א' אלדר, מסורת הקריאה האשכנזית, מהותה והיסודות המשותפים לה ולמסורת ספרד, כרך ב: ענייני תצורה, ירושלים תשל"ט

אפשטיין, פיה"ג = י"נ אפשטיין, פירוש הגאונים לסדר טהרות, ברלין תרפ"א-תרפ"ד, מובא על פי המהדורה החדשה ירושלים - תל-אביב תשמ"ב

בירנבאום, גניזה = ג' בירנבאום, לשון המשנה בגניזת קהיר, ירושלים תשס"ח

בר־אשר, מחקרים א - ב, ג = מ' בר־אשר, מחקרים בלשון חכמים א: מבואות ועיוני לשון, ב: פרקי דקדוק, ירושלים תשס"ט, ג: כוללות, פרקי דקדוק, בירורי מילים וצורות, טקסטים ומדרשי לשון, ירושלים תשע"ח

-----, פרקי עיון = מ' בר־אשר, פרקי עיון בעברית החדשה ובעשייה בה, ירושלים תשע"ב

-----, תצורת השם = מ' בר־אשר, תורת הצורות של לשון חכמים - פרקי מבוא ותצורת שם העצם, חלק ראשון: א-ב, ירושלים תשע"ה

-----, תצורת השם חלק ב = מ' בר-אשר, תורת הצורות של לשון חכמים - פרקי מבוא ותצורת שם העצם, חלק שני: משקלי השמות בעלי המוספיות, (בהכנה)

גולדברג, אהילות = א' גולדברג, מסכת אהלות - מהדורה מדעית על פי כתבי יד, דפוסים קדומים ונוסחאות הראשונים, ירושלים תשט"ו

-----, עירובין = א' גולדברג, מסכת עירובין - נוסח כ"י קויפמן ונוסח דפוס ראשון (רנ"ב) עם שינויי נוסחאות מכתבי יד עתיקים, דפוסים ראשונים וקטעי גניזה בצרוף מבוא והערות, ירושלים תשמ"ו

-----, שבת = א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת שבת - נוסח כ"י קויפמן ונוסח דפוס ראשון רנ"ב עם שינויי נוסחאות מכתבי יד עתיקים, דפוסים ראשונים וקטעי גניזה בצרוף מבוא והערות, ירושלים תשל"ו

גזניוס, דקדוק = *Gesenius' Hebrew Grammar as Edited and Translated by* [...] E. Kautzsch [...], 2d English Edition, [...] by A.E. Cowley, Oxford 1960

דמרי, מקצת שמות = א' דמרי, "מקצת שמות בתחילית מ"ם במשנה: עיון מורפולוגי-סמנטי", שערי לשון - מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר-אשר, כרך ב: לשון חז"ל וארמית (עורכים: א' ממן, ש' פסברג, י' ברויאר), ירושלים תשס"ח, עמ' 129 - 143

ייבין, בבלי = י' ייבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, א - ב, ירושלים תשמ"ה

ילון, מבוא = ח' ילון, מבוא לניקוד המשנה, ירושלים תשכ"ד

ליברמן, תוספתא זרעים = ש' ליברמן, תוספתא ע"פ כתב יד וינה ושנויי נוסחאות מכתב יד ערפורט קטעים מן הגניזה ודפוס ויניציאה רפ"א בצירוף מסורת התוספתא ופרוש קצר, סדר זרעים (ברכות - בכורים), נויארק תשט"ו

J.E. Lefkowitz, *The Copper Scroll 3Q15: A Reevaluation – A New Reading, Translation, and Commentary*, Leiden-Boton-Köln 2000

מרחביה, תעתיק מילים = ח' מרחביה, "על תעתיק מלים עבריות בכתב יד לאטיני מן המאה השלוש-עשרה", לשוננו כט (תשכ"ה), (א) עמ' 103 - 114, (ב) עמ' 247 - 274, ל (תשכ"ו), (ג) עמ' 41 - 53.

E. Puech, *The Copper Scroll Revisited* (English = פואש, מגילת הנחושת = Translation by D.E. Orton), Leiden – Boston 2015

קוטשר, מחקרים = י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז

-----, מילים = י' קוטשר, מלים ותולדותיהם, ירושלים תשכ"א

רוזנטל, עבודה זרה = ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה - מהדורה ביקורתית ומבוא, כרך ב:  
המהדורה, ירושלים תשמ"א

ריז'יק, מחזורים = מ' ריז'יק, מסורות לשון חכמים באיטליה על פי מחזורים מימי  
הביניים, ירושלים תשס"ט

שרביט, אבות לשון = ש' שרביט, לשונה וסגנונה של מסכת אבות לדורותיה, באר־שבע  
תשס"ו

-----, פרקי מחקר = ש' שרביט, פרקי מחקר בלשון חכמים, ירושלים תשס"ח

## 'אלו נערות': מושג הבתולים בשיח ההלכה התלמודית\*

### אביטל דוידוביץ' אשד

היהודים בזים ליפי הבתולים, ואין זה מפתיע שכן הם ביזו את המשיח שנולד לבתולה, היוונים מעריצים אותם בהתפעלות, אולם רק הכנסייה היא המשבחת ומאדירה אותם.<sup>1</sup>

במילים אלה פותח יוהנס כריסוסטומוס, ארכיבישוף קונסטנטינופול ומאבות הכנסייה במאה הרביעית לספירה, את חיבורו הנודע 'על הבתולים', אשר הוקדש לניסוח משמעות הבתולים וחשיבותם בתיאולוגיה ובפרקסיס של הכנסייה הנוצרית. הבחירה לפתוח את חיבורו בהצגת הבתולים כפריזמה שמשקפת את זהותן המובחנת של שלוש התרבויות וכסלע מחלוקת ביניהן, מטיבה להמחיש את הדיאלקטיקה דרכה מתהווים מושגים תרבותיים - מתוך דיאלוג ופולמוס עם תפיסות קודמות ועם המרחב התרבותי הסובב. ההצבעה על ההבדלים העקרוניים בתפיסת הבתולים בין הנצרות לבין התרבויות שמסביבתן צמחה לוכדת את טיבו ההרמנויטי והדיסקורסיבי של מושג זה. הבתולים הם אפוא מושג תרבותי הפושט ולובש צורה בהתאם למערכות ההקשרים ההיסטוריים, הפוליטיים, הכלכליים והאידיאולוגיים הייחודיים שהצמיחו אותו בכל תרבות, והוא משועתק, מתוחזק ומוזן על ידי מנגנונים תרבותיים שיש להם הכוח והעניין לקיימו. מאפיינים אלה של מושג הבתולים הופכים אותו למפתח סמינטי יעיל לבחינת ההיסטוריה של הגוף, המיניות והמגדר בתרבויות שונות. בנוסף, הצבעה על הגדרות בתולים שונות המתקיימות בו זמנית מאפשרת להאיר על מתחים אידיאולוגיים, מוטיבציות תרבותיות ויחסי כוח בין חברות או בין קבוצות בחברה נתונה.<sup>2</sup> כפי שנראה,

\* מאמר זה מבוסס על פרק מתוך חיבור לשם קבלת תואר דוקטור: אביטל דוידוביץ' אשד, "ומה אתבונן על בתולה"? מושג הבתולים בתרבות יהודית-אשכנזית במרחב הנוצרי בימי הביניים, אוניברסיטת תל אביב, 2014. אני מודה לג'רמי כהן על ההנחיה המסורה בעת כתיבת המחקר ועל הליווי לאורך השנים. ישי רון צבי, משה הלברטל והלל בן ששון קראו גרסאות ראשונות של מאמר זה ואני מודה להם על הערותיהם הטובות, על השיחה והעצה. אני מודה לקוראים מטעם מערכת אוקימתא על הערותיהם ולאברהם יוסקוביץ' על מאור הפנים והסבלנות.

1 כריסוסטומוס, על הבתולים, 1:1. ההפניה כאן היא לתרגום האנגלי של קלארק מן המקור היווני. על החיבור והקשרו במכלול כתיבתו של כריסוסטומוס ראו בדברי ההקדמה של קלארק: שם, עמ' XXVII-X; מיקס ווילקן, יהודים ונוצרים באנטיוכיה, עמ' 83-126.

2 על הבתולים כמהות דיסקורסיבית וכפריזמה יעילה לבחינת היסטוריה של מיניות, מגדר ויחסי כוח תרבותיים בעת העתיקה ראו לדוגמא: אלם, בתולות האל; קופר, הכלה והבתולה; הנ"ל, הבתולה

היהודים בני זמנו של כריסוסטומוס כלל לא בוו ל"פי הבתולים", כפי שסבר, הם פשוט ניסחו את משמעותם באופן אחר.

בשונה מן התרבות הנוצרית שהטיפה מראשיתה לבתולים נצחיים והציבה את דמות הנזירה כמודל נשי נערץ, ביהדות הרבנית המטיפה לפריון ומקדשת אותו, התפתח מודל הערצת בתולים כשלב חיים משמעותי המגולם בדמותה של הכלה הבתולה.<sup>3</sup> מושג בתולים זה מאופיין במתח בסיסי בין זיהוי הבתולים כממשות אנטומית בגוף הנשי - שהיא טבעית אוניברסאלית ועל זמנית, לבין זיהוי הבתולים עם מהויות אבסטרקטיות יותר המעניקות לבתולים קיום סמלי - שהוא תלוי זמן, מקום ונסיבות. מתח בסיסי זה שבין המוחשי לרעיוני, ובין הקבוע למתהווה אינו ייחודי למחשבה היהודית והוא מאפיין את מושג הבתולים בתרבויות שונות. עיון בספרות המחקר העשירה שנכתבה בעשרים השנים האחרונות אודות מושג הבתולים בעת העתיקה ובימי הביניים, בעולם היווני-רומי ובעולם הנוצרי, מלמדת כי מושג הבתולים המערבי מאופיין דרך קבע באמביוולנטיות ובפרדוקסאליות. הבתולים הם סמל המתנסח מתוך מתח בלתי מיושב בין ערכים סותרים: בין גוף לנפש; בין טוהר לטומאה; בין האימיני לראוטי; בין הארעי לנצחי; בין פנים לחוץ; בין המושלם לפגום; בין פוטנציאל לבין מימוש. דמותה האיקונית של מריה - האם הבתולה - היא ודאי הדוגמא המובהקת והידועה ביותר לאופן המורכב בו מתנסחת שניות זו.<sup>4</sup> עם זאת, כל תרבות מנסחת את השניות והאמביוולנטיות באופן ייחודי המהדהד את עולמה הערכי והנורמטיבי.

כאיקון חברתי; סיסה, בתולים ביוון. על התרבות הנוצרית באירופה בימי הביניים ראו: קלי, הצגת הבתולים. על הבתולים כפריזמה לבחינת הפולמוס היהודי נוצרי בימי הביניים ראו: דוידוביץ' אשד, חילול האישה וקידוש השם.

3 מושג הבתולים הנוצרי התגבש בזיקה הדוקה לגישתה המסויגת והאמביוולנטית של הכנסייה כלפי המיניות האנושית כבר בכתביה המוקדמים ביותר. ראו דברי פאולוס באגרת הראשונה אל הקורנתיים, 7: 7-8; 7: 32-35. על מרכזיות הבתולים במחשבת אבות הכנסייה ועל נזירות כמודל אידיאלי לחיים דתיים ראו למשל: הירונימוס, איגרות, איגרת XXII; אמברוזיוס, ביחס לבתולות. ראו בעניין זה גם מחקריהם של: אלם, בתולות האל; אטקינסון, האידיאולוגיה של הבתולים; בוג, בתולים. דמותה של הכלה הבתולה כשיקוף מושג הבתולים בתרבות היהודית בימי הביניים עומדת במרכז ספרי העתיד לראות אור בקרוב: דוידוביץ' אשד, על הבתולים: גוף מגדר וזהות בתרבות היהודית בימי הביניים, סדרת פרשנות ותרבות, הוצאת כרמל ואוניברסיטת בר אילן [בדפוס].

4 על חוסר קוהרנטיות כמאפיין מרכזי של מושג הבתולים בהקשרים תרבותיים שונים ראו: פוסקט, בתולה, עמ' 23-29. וכן המחקרים המוזכרים בהערה 2 לעיל. דמותה של מריה הפכה זה מכבר לתחום מחקר עצמאי ורחב ידיים שאין כאן המקום להאריך בו. לסקירות מקיפות של התהוות דמותה של מריה מראשית הנצרות ועד ראשית העת החדשה, תוך דגש על האופן בו משקפת דמות הבתולה השתנותם של ערכים תרבותיים ראו: רובין, אם האל; פליקן, מרי לאורך הדורות.

הנחות יסוד אלה בנוגע לטיבם ההרמנויטי והדיסקורסיבי של הבתולים ניצבות בבסיס מאמר זה בו אני מבקשת לשרטט את קווי המתאר של מושג הבתולים בהלכה התלמודית בעיקר כפי שגובשה בתלמוד הבבלי, ולעמוד על המתחים העקרוניים המונחים בבסיסו.<sup>5</sup> על אף העיסוק העשיר בבתולים בהלכה, באגדה ובמדרש, ועל אף מעמדן המובחן של נשים בתולות בהקשרים שונים, עד לאחרונה, מושג הבתולים של חכמים כמעט ולא נדון בספרות המחקר כקטגוריה משמעותית.<sup>6</sup> חלקו הראשון של המאמר מוקדש לחילוץ הגדרות הבתולים השונות המתפקדות בשיח ההלכתי של חכמים, לבירור הנחות היסוד הניצבות בבסיס כל הגדרה, ולעמידה על המתחים הפנימיים שהן יוצרות ביניהן. חלקו השני מוקדש להדגמת תפקודו של מושג הבתולים בהקשר ההלכתי של נישואי בתולה בתלמוד הבבלי.<sup>7</sup>

הצורך ההלכתי בבירור והגדרת הבתולים הנשיים נגזר מחמישה דינים מקראיים המתייחדים לנשים בתולות: פיתוי (שמות כב, טו-טז); אונס (דברים כב, כג-כט); מוציא שם רע (דברים כב, יג-כא); הטמאות כהן לאחר פטירת אחותו הבתולה (ויקרא כא, א-ג); ונישואי כהן גדול (ויקרא כא, ו-ט). חכמים דנו במשמעות הבתולים בהקשרים אלה,

5 לצרכיו העקרוניים של הדיון הנוכחי, התייחסותי אל הסוגיות היא על פי רוב כנתינתן הסופית בבבלי מבלי להתעכב על דיונים של מוקדם ומאוחר בעריכת הטקסט התלמודי. ההפניות מכאן והלאה, אלא אם כן צוין אחרת הן כדלהלן: למשנה, הנוסח הנדפס; לתלמוד הבבלי, הנוסח הנדפס ע"פ דפוס וילנא; לתלמוד ירושלמי ע"פ הנוסח הנדפס במהדורת האקדמיה. שאלת התגבשותן של הסוגיות, כמו גם ההבדלים העקרוניים בין הבבלי לירושלמי בשאלת הבתולים היא מרתקת ומזמינה עיון פרטני בכל סוגיה לעצמה.

6 שלושה מחקרים חלוציים ראויים לציון בהקשר זה: ראשון הנו מחקרו בכתובים של אהרון שמש שכותרתו "בתולות ובתוליהן בספרות התנאית". שמש הציע כי מושגי הבתולים השונים שבהם אווזים חכמים מאפשרים לנמק את קביעות ההלכה בענייני אונס. למרבה הצער שמש לא השלים את כתיבת המאמר ופרסומו בחייו. אני מודה לו על הרשות שנתן לי לעיין בו. שני הוא מחקרו של דניאל בויארין, הרהורים על בתולות ומגדר. עיונו הספרותי של בויארין בבתולים מלמד על הערך שיש בניתוח מטאפורות מגדריות להבנת עולמם התרבותי של חכמים והדיאלוג שניהלו עם תרבויות שכנות. שלישי הוא עיונו של יהודה ברנדס, מדע תורתך. אף שברנדס אינו מכוון לדיון היסטורי ביקורתי ניכרת בלימודו החשיבות המהותית של חילוץ מושג הבתולים של חכמים לצרכי הבנת הסוגיות. לאחרונה, ולאחר השלמת כתיבת מאמר זה, יצא לאור ספרו של מייקל רוזנברג, שמציג עיון מקיף בטענת הבתולים בספרות חז"ל ומציע כי רעיון הבתולים הנשיים משמש בידי חכמים אמצעי להבניית המיניות הגברית. ראו: רוזנברג, סימני בתולים.

7 מושג בתולים מתפקד בשיח ההלכתי במגוון הקשרים: אונס, דם בתולים, טענות בתולים ובעילת מצווה. לצורך הדיון הנוכחי בחרתי להדגים את תפקודו של מושג הבתולים בהקשר הלכתי אחד בלבד. לדיון בתפקוד מושג הבתולים בשיח ההלכתי של חכמים בהקשרים הנוספים, הנוכחים לעיל: ראו: דוידוביץ' אשד, ומה אתבונן על בתולה, עמ' 48-70.

תוך שהם מעצבים אותם מחדש ומקישים מהם על הקשרים רחבים יותר.<sup>8</sup> העיון בסוגיות השונות מלמד על מאמץ פרשני משמעותי שהושקע מצד חכמים בניסיון להגדיר ולקטלג את הבתולים הנשיים, להנכיח את מציאותם ולתת בהם סימנים.<sup>9</sup> בד בבד עם המאמץ שהשקיעו חכמים בעיגון הבתולים בגוף הנשי, עולה מדיוניהם אמביוולנטיות קבועה שנובעת מן ההכרה בטיבם החמקמק של סימני הבתולים. בשדות המשפטיים החדשים שיוצרים חכמים, הופכים הבתולים לקטגוריה דיסקורסיבית המשמשת מקרה בוחן ואמצעי לליבון הזיקות הסבוכות בין גוף, מיניות והסדרים חברתיים פורמאליים - בין ההתקשרות הממוסדת של הנישואין, לבין ההתקשרות המינית בין גברים לנשים על פניה השונים.<sup>10</sup> לפיכך, התשובה לשאלה 'מהם הבתולים בהלכה התלמודית?' או, 'מיהו בתולה?' היא לעולם מורכבת ותלויה הקשר.

### חלק א' - הגדרות הבתולים

ברצוני להציע את האבחנה כי מושג הבתולים של חכמים נשען על שלוש הגדרות בתולים שונות שאינן חופפות בהכרח ונבדלות זו מזו בפרזומה שלהן: בתולים כשלמות גופנית; בתולים כחוסר ניסיון מיני; ובתולים כחזקה משפטית. כל אחת משלוש ההגדרות האלה, שעל טיבן נעמוד מיד, משקפת פרספקטיבה שונה ומדגישה מוטיבציות חברתיות ותרבותיות שונות ביחס לגוף, למיניות ולמגדר. שלוש הגדרות אלה מתפקדות בשיח ההלכתי לחילופין, בריזומנית או במקביל. מורכבות זו משקפת את מגוון הקולות, השקפות העולם, ומסורות הפרשנות שהיו שותפים בגיבושה של ההלכה התלמודית והיא מייצרת מושג בתולים דינאמי וגמיש שנע תדיר בין הממשי לסמלי, בין הגשמי לרוחני ובין החברתי לדתי. המתח המתקיים בין ההגדרות השונות וטווח הפרשנות הניכר שמתאפשר מהדגשתה או העדפתה של הגדרה אחת על פני אחרת, מלמד על האופי האידיאולוגי והפוליטי של הדיון ההלכתי בבתולים.

- 8 מאמר זה מוקדש לבחינה ביקורתית ואינו מכוון לכתיבת סיכום שיטתי של ההלכה התלמודית בעניין הבתולים. לסיכום ההלכה בעניין בתולים ראו: משנה תורה, ספר נשים, הלכות נערת בתולה; הערך 'בתולה' באנציקלופדיה תלמודית.
- 9 ראוי להדגיש כי מושג הבתולים הנדון כאן מתייחס לבתולים נשיים ואליהם בלבד. התואר 'בתול' המשמש בעברית מודרנית, אינו קיים בלשון חכמים. אמנם הקונספציה של חוסר ניסיון מיני של גברים מתקיימת בתלמודים במעורפל, אולם היא אינה זוכה להמשגה הלכתית ונעדרת את ההשלכות המשפטיות, הממוניות, הנורמטיביות והסמליות שיש לבתולים הנשיים.
- 10 כך למשל העיסוק בטיבו ומעמדו ההלכתי של דם הבתולים ביחס לדמים אחרים או העיסוק בבעילת הבתולים ומעמדה ביחס לבעילות אחרות. על דם בתולים ראו למשל: תוספתא נדה ט, י; נדה סד ע"ב-סה ע"ב. וראו גם דיונה של פונרוברט, נדה, עמ' 115-117; על מעמדה של בעילת הבתולים בספרות חז"ל ראו: דוידוביץ' אשד, בעילת מצווה.



## 1. בתולים כשלמות גופנית

על פי הגדרה זו בתולה היא אישה שיש לה סימנים פיזיים המעידים שמעולם לא התנסתה בחדירה ווגינלית שפגמה בבתוליה, בין ביחסי מין ובין בדרך אחרת. חכמים אינם מתייחסים במפורש לרקמת החיבור המכונה קרום הבתולים אך נראה שבהתייחסותם לבתולים במקומות רבים הם מכוונים לרקמה מעין זו הסוגרת את פתח הנרתיק.<sup>11</sup> הדיון ההלכתי מניח קיומם של סימנים גופניים מובהקים המעידים לכאורה על קיום או העדר של הבתולים: הסימן הראשון הוא 'דם בתולים' שאמור להיראות בעת קיום יחסי מין עם הבתולה; הסימן השני הוא תחושת דחק שאמור הגבר לחוש בעת החדירה, שמלמדת לכאורה כי האישה היא בתולה.<sup>12</sup> הגדרה זו מדגישה את משמעות הבתולים כחותם של שלמות פיזית, ומנסחת את הגוף הבתולי כגוף סגור ושלם, אל מול גופה של אישה "בעולה", המאופיינת כגוף פתוח ובלתי שלם.<sup>13</sup>

בתוך המסגרת המטאפורית הרחבה שפיתחו חכמים אשר מתייחסת אל הגוף הנשי כאל בית,<sup>14</sup> הבתולים הנשיים מדומים למנעול הסוגר על דלת. כך לדוגמה במשל שמושל רבן גמליאל לגבר שבא לפניו להתלונן על כך שלא מצא לאשתו בתולים בלילה נישואיהם: "אמשול לך משל, למה הדבר דומה - לאדם שהיה מהלך באישון לילה

11 ראו למשל בדיון בפיזיולוגיה של הבתולים ובשאלה "דם מפקד פקיד או חבורי מחבר?" כתובות ה ע"ב. לתיאור הפיזיולוגיה של הבתולים במקורות רפואיים מקבילים מן העת העתיקה ראו: סיסה, בתולים ביוון, עמ' 105-123; הנ"ל, גופים עדינים, עמ' 143-144; הנ"ל, הגוף הנשי ביוון, עמ' 348 ואילך. בהקשר זה ראוי לציין את יעילותו של המושג Hymenologies אותו טבעה קתלין קלי על מנת להדגיש את ריבוי הסימנים שנועדו לאשר את קיום הבתולים בשל היות הקרום סימן שקיומו בלתי מהימן ואף מוטל בספק. מחקרה על אודות מבחני בתולים בימי הביניים מדגים כי סימני הבתולים אינם תוצר בלעדי של הידע הרפואי "המדעי" שהצטבר בכל תקופה אלא הם נובעים באותה מידה גם מתחום הדת, הפולקלור והספרות היפה. ראו: קלי, הצגת הבתולים עמ' 22-28; שם, עמ' 40-90.

12 סימנים אלה מנוסחים בהקשר לעילות שבהן יכול הגבר לפנות לבית הדין בטענות הבתולים: 'טענת דמים' ו'פתח פתוח' בהתאמה. ראו: כתובות י ע"א-י ע"ב. מביין כלל הסוגיות שהבתולים עומדים במרכזן, טענות בתולים זכו לעיון מחקרי מקיף. ראו: קולפ, לך זכה במקחד; ולר, נשים בתלמוד; רוזנברג, סימני בתולים. על דם בתולים ראו: גרוזמן, דם בתולים.

13 ראוי לציין כי חכמים אינם מזהים בהכרח את שלמות הגוף הבתולי עם מושלמות, והם מתלבטים בשאלה האם מעשה ביתוק הבתולים הוא בהכרח מעשה שיש בו קלקול ופגמה, בדומה לשבירת חבית, או שמא יש בו דווקא משום מעשה תיקון, בדומה להסרת עורלה. ראו כדוגמה דיונם של חכמים בבעילת בתולים בשבת, בו מוצבת השאלה "מקלקל הוא אצל הפתח או מתקן הוא אצל הפתח?" (כתובות ה ע"ב). עוד על הקשר בין הגדרות הבתולים למשמעותה של בעילת מצווה ולעניין הזיקות בין ביתוק בתולים להסרת העורלה ולטקס המילה ראו ספרי הנזכר בהערה 3 לעיל.

14 על המסגרת המטפורית של הבית לתיאור הגוף הנשי בספרות חז"ל ועל מטפוריקה דומה של הבתולים בכתבי אבות הכנסייה במאה הרביעית לספירה, ראו: פונרוברט, נדה, עמ' 40-67; בייקר, ארכיטקטורות של מגדר, עמ' 34-66.

ואפילה, היטה - מצאו פתוח, לא היטה - מצאו נעול".<sup>15</sup> רבן גמליאל מציע כי הגבר המתלונן לא כיוון את גופו כראוי, חדר אל האישה ב"הטייה" ולפיכך לא מצא את הבתולים. דימוי זה, אשר מעצים את המטאפורות המקראיות "גן נעול" ו"מעין חתום" (שיר השירים ד, יב), יוצר קונקרטיוזיה של הגוף הבתולי כגוף סגור.

קונקרטיוזיה זו מנמקת את העמדה המובאת במשנה לפיה אפילו הופעת הוסת מסמנת את אובדן הבתולים: "ר' אליעזר אומר ארבע נשים דיין שעתן: בתולה, מעוברת, מיניקה וזקנה [...] איזו היא בתולה כל שלא ראתה דם מימיה אף על פי שנשואה".<sup>16</sup> לכאורה זוהי עמדה תמוהה של המשנה, וחכמי התלמוד אכן דנים בה בתהייה.<sup>17</sup> אולם, אם נניח את הבתולים כממשות פיזית החוסמת את חלל הרחם, אזי נקל להבין כי המצב שבו דם מצא את דרכו אל מחוץ לגוף מהווה הוכחה לפגימת הבתולים.<sup>18</sup>

דוגמא ציורית במיוחד לתפיסת הגוף הבתולי כגוף חתום היא במבחן הבתולים שעורך רבן גמליאל בר רבי לשתי שפחות שהובאו לפניו: "אחת בתולה ואחת בעולה, הביאו לו והושיבן על פי חבית של יין, בעולה ריחה נודף, בתולה אין ריחה נודף".<sup>19</sup> הנחת היסוד של מבחן זה היא כי גופה של אישה בעולה הוא מעין צינור חלול המאפשר לריח היין שבחבית לעלות מפתח הנרתיק ולצאת דרך פתח הפה. לעומת גופה הפתוח של הבעולה, גופה הסגור של הבתולה אינו מאפשר את מעבר הריח.

הדיון בהיבטים האנטומיים של הבתולים בסוגיות השונות שופך אור על העניין הרב שגילו חכמים בפיזיולוגיה הנשית ועל מגמתם למפות, לארגן ולייצר האחדה של הגוף בכלל, ושל הגוף הנשי בפרט.<sup>20</sup> עם זאת, ולמרות המאמץ הניכר לעגן את הבתולים

15 כתובות י ע"א.

16 נידה א, ג-ד.

17 ראו הסוגיה בנדה ח ע"ב.

18 אהרון שמש הצביע על הקשר בין ראיית הוסת כביטוי לאובדן בתולים כעמדת חכמים ראשונים לביין העמדה המאוחרת יותר של חכמים המערערים (מתוקף אותו הגיון) על בתוליה של 'הבוגרת'. עמדה דומה הוא מוצא בדבריו של סוראנוס מאפסוס - הרופא היווני בן המאה השנייה לספירה, אשר ממהר לשלול אותה כמוטעית. לדבריו של סוראנוס ראו: סיסה, הגוף הנשי ביוון, עמ' 355. וראו שם דיונה בנישות נוספות לבתולים הנשיים ברפואה היוונית הקדומה. הדיה של תפיסה דומה ניתן לראות בסוגיה בבבלי הדנה בבעילת בתולה בשבת, שם נשאל האם דם הבתולים הוא "מפקד פקיד" (כתובות ה ע"ב). דהיינו האם מדובר בדם שאצור בתוך הגוף ופורץ ממנו רק לאחר הסרת המחוסם של הבתולים.

19 כתובות י ע"ב.

20 על האופן בו מעוצב ומוסדר הגוף בשיח ההלכתי של חכמים ראו: פונרוברט, להסדיר את הגוף; על היכרותם של חכמים עם הפיזיולוגיה הנשית ועל הזיקות בין ידע זה לידע הרפואי הכללי בתקופתם ראו פונרוברט, נדה, עמ' 128-159; האופטמן, לקרא מחדש, עמ' 147-176. יש לציין כי על אף שההלכה חותרת לכינון גופות אחידים וזהויות מיניות יציבות, הלכת חז"ל, ובייחוד מקורותיה המוקדמים, מכירה באפשרויות גופניות שאינן נענות לחלוקה המגדרית הבינארית גבר אישה. כך הקטגוריות אנדרוגינס וטוטמוס מייצגות מציאות גופנית מעורפלת וזהות מינית נזילה. גם

בהקשרים שונים עולה מידה לא מבוטלת של פקפוק במהימנותם של סימנים גופניים כאינדיקציה לניסיון המיני של האישה. חכמים מכירים באפשרות שגם אישה שמעולם לא קיימה יחסי מין עשויה להיות חסרה את סימני הבתולים בשל נסיבות שונות, כגון: התבררות פיזית,<sup>21</sup> נטיות תורשתיות,<sup>22</sup> תאונות שונות,<sup>23</sup> ואפילו תזונה לקויה.<sup>24</sup> באופן דומה הם ערים לכך שבנסיבות שונות גם אישה שקיימה יחסי מין עשויה להמשיך להראות סימני בתולים גופניים.<sup>25</sup>

## 2. בתולים כחוסר ניסיון מיני

על פי הגדרה זו בתולה היא אישה שלא קיימה יחסי מין שבהם יש חדירה מכל סוג. הגדרה זו נסמכת על האופן שבו פירשו חכמים את הכפילות בתיאור בתוליה של רבקה - "בתולה ואיש לא ידעה" (בראשית כד, טז) - כמכוונת לשלול הן חדירה וגניאלית והן חדירה אנאלית. כפי שמבאר המדרש: "לפי שבנות גוים משמרות עצמן ממקום עירותן ומפקירות עצמן ממקום אחר אבל זו בתולה ממקום בתולים ואיש לא ידעה ממקום אחר."<sup>26</sup> גם לשון הכפילות בציווי לכהן גדול לשאת בתולה: "והוא, אישה בבתוליה ייקח [...] כי אם בתולה מעמיו, ייקח אישה" (ויקרא כא, יג-יד), מתפרשת אצל חכמים באופן דומה: "'בתולה' בתולה שלימה משמע. 'בתוליה' ואפילו מקצת בתולים. 'בבתוליה' עד שיהיו כל בתוליה קיימין בין בכדרכה בין שלא כדרכה."<sup>27</sup>

הקטגוריות איילונית וסריס שמזוהות עם נטייה מינית ברורה, מייצגות גוף שאינו נענה לסימני ההתפתחות הרגילים ולתכלית הפיריון המאפיינת את קטגוריות המגדר הרגילות. על האנדרוגינוס ראו פונרוברט, להסדיר את הגוף, עמ' 280-288.

- 21 ראו הדיון בבוגרת בהמשך.
- 22 כך בנות משפחת "דורקטי" הידועות בכך שאין להן דם בתולים ראו: גדה ט, יא. וראו בהקשר לטענת בתולים של הבעל: כתובות י ע"ב.
- 23 תאונות שונות הפוגמות בבתולים מוכנסות תחת הקטגוריה של 'מוכת עץ'. מעמדה של 'מוכת העץ' במקרים שונים הוא נושא למחלוקות חכמים. ראו למשל הדיון בכתובות יא ע"ב.
- 24 כתובות י ע"ב. שם, במסגרת בירור טענת בתולים האישה טוענת שלא ראתה דם בתולים בשל תזונתה הלקויה בשנת בצורת וטענתה מתקבלת ומוכחת כנכונה.
- 25 למשל בעת בעילה ב"הטייה", דהיינו חדירה בונית מסוימת שאינה פוגעת בבתולים הפיזיים. חכמים מביאים כדוגמא את מימנותו של האמורא שמואל בפרקטיקה זו. ראו: כתובות ו ע"ב; שם, י ע"א.
- 26 בראשית רבה ס, ה. והשוו גם פסיקתא זוטרתי, חיי שרה כד, טז.
- 27 יבמות נט ע"א. והשוו בירושלמי כתובות א, ג (כה ע"ב). עמ' 957: "דכת' 'והוא אשה בבתוליה יקח' עד שתהא בתולה משני צדדיה. ודכוותה "בתולה ואיש לא ידעה" "בתולה" מכדרכה, "ואיש לא ידעה" שלא כדרכה".

הגדרת בתולים זו, שנשענת על הניסיון המיני של האישה ללא קשר הכרחי לקיומם של סימני בתולים גופניים, מלמדת על ראיית הבתולים כאיכות פסיכו-פיזית בעלת היבטים נפשיים וגופניים הכרוכים זה בזה. כך עולה למשל מן הברייתא הבאה שנדונה בהרחבה בשני התלמודים:

שלוש בתולות הן: בתולת אדם, בתולת שקמה ובתולת ארץ. בתולת אדם כל שלא נבעלה מימיה, בתולת שקמה כל שלא נקצצה מימיה, בתולת הארץ, כל שלא נחרץ בה מימיה.<sup>28</sup>

הברייתא מונה את הבתולים הנשים לצד צורות נוספות של בתולים מעולם הצומח (בתולת השקמה) והדומם (קרקע בתולה). המשותף לשלוש הבתולות הוא העובדה שלא נעשה בהן מעולם מעשה בידי אדם (בעילה, קיצוץ וחריצה). מן ההקבלה לצומח ולדומם מובן כי הדגש בהגדרת הבתולים כאן נוגע לראשוניות המעשה, שיש לה מימד טרנספורמטיבי ובלתי הפיך, גם במקרה שהמעשה אינו מותיר על מושאו עקבות ניתנים לאיתור. כך, גם אם השקמה שנקצצה תשוב ותצמח, והאדמה שנחרצה תשוב ותתאחה, הן לא תוכלנה לשוב ולהיחשב כבתולות. באופן דומה, גם אישה משעה שנבעלה, אפילו אם יש לה סימני בתולים, אינה נחשבת עוד בתולה.

העיסוק המועצם בבתולים והרצון לעגן את קיומם לא רק בגוף אלא גם בחוויה הנשית, מחדד את תפקידו התרבותי של מושג הבתולים כאמצעי לפיקוח על המיניות הנשית.<sup>29</sup> המתח בין שתי ההגדרות שמנינו משקף את המתח המובנה בין התשוקה לשליטה במיניות הנשית באמצעות הידע אודות הגוף, לבין החרדה מאובדן השליטה במיניות המתבטאת באי היכולת לדעת באמצעות הגוף. כל אחת מן ההגדרות מציעה "מוקד" אחר דרכו ניתן לפקח על המיניות הנשית, ומכאן שכל אחת מהן מלמדת על הבנה שונה של הזיקות שבין הגוף, המיניות והמגדר. בירור וחיידוד הבנות אלה מתבאר בעיסוקם של חכמים במקרי ביניים שמאפשרים לעמת בין רכיבים שונים בתוך המערכת המושגית ולאמוד את חשיבותם העקרונית.

דוגמא מובהקת לבירור שכזה היא הסוגיה בבבלי במסכת יבמות שדנה בנשים הראויות להינשא לכהן גדול.<sup>30</sup> מאחר שהכהן מחויב לשאת בתולה בלבד, הסוגיה בוחנת שתי קטגוריות של נשים שבתוליהן מוטלים בספק מנימוקים שונים: האחת היא 'בוגרת' - שחכמים סבורים שלא ניתן לוודא בגופה סימני בתולים, גם אם לא קיימה יחסי מין

28 ירושלמי נדה א, ד (מט ע"א), עמ' 1439. והשוו: תוספתא (ליברמן), שביעית ג, יד-טו; נדה ח ע"ב.

29 על בתולים כאמצעי תרבותי רווח לפיקוח על המיניות בתרבויות פטריארכליות ראו למשל: פריימר-קינסקי, בתולים במקרא; שלגל, מעמד רכוש ובתולים; דילייני, זרעים של כבוד; בורדייה, השליטה הגברית, בפרט עמ' 70-77, 111-136.

30 יבמות נט ע"א-סב ע"ב.

מעולם.<sup>31</sup> האחרת, היא אישה שידוע שקיימה יחסי מין אנאליים - 'שלא כדרכה', אך סימני הבתולים שלה קיימים. בסוגיה מעומתות שתי עמדות תנאים סותרות: רבי מאיר הפוסל את הבוגרת ומתיר את הבעולה שלא כדרכה. לעומתו, רבי אליעזר ורבי שמעון מכשירים את הבוגרת ופוסלים את הבעולה שלא כדרכה. הסתירה בין העמדות מתבארת בנקל אם מניחים שכל אחת מהן מבוססת על הגדרה שונה של הבתולים: עמדת רבי מאיר ששמה דגש על הבתולים כמהות אנטומית קובעת שהבוגרת פסולה מלהינשא לכהן גדול, גם אם ידוע שמעולם לא קיימה יחסי מין. מאותו טעם, מתיר רבי מאיר לכהן גדול לשאת אישה שנבעלה לא כדרכה אך בתוליה הפיזיים קיימים. לעומתו, רבי אליעזר ורבי שמעון מגדירים את הבתולים כהעדר ניסיון המיני. הגדרה זו מביאה אותם להכשיר את הבוגרת להינשא לכהן גדול ולפסול את מי שנבעלה "לא כדרכה".<sup>32</sup> המתח בין שתי ההכרעות ההפוכות ביחס לשאלה מהם הבתולים הנשיים לצרכי נישואין לכהן, משקף מתח רחב יותר בתפיסת חכמים בנוגע לטיב השלמות הנדרשת לעיסוק בקדושה - שלמות גופנית אל מול שלמות רוחנית או מוסרית.<sup>33</sup>

### 3. בתולים כחזקה משפטית

הגדרות הבתולים הראשונות שבחנו, אשר כורכות את הבתולים בגוף נשי ספציפי - בין כעובדה אנטומית ובין כשדה של התנסות מינית - משקפות את עולם המושגים המקראי שירשו חכמים, ומשותפות למושגי בתולים של תרבויות רבות במזרח הקדום.<sup>34</sup> לעומת זאת, הגדרת הבתולים השלישית היא יצירה מובהקת של חכמים. הגדרה זו מרחיקה למעשה את הבתולים מגוף נשי קונקרטי ומבנה אותם כחזקה משפטית, אשר מוחלת על קבוצות מסוימות של נשים או נשללת מהן אפריורית, על סמך הצלבתם של פרמטרים אובייקטיביים שונים: גיל, התפתחות מינית ומנטאלית, מעמד אישי, השתייכות מעמדית, השתייכות דתית ונסיבות אישיות. בעוד הגדרות הבתולים הראשונות שבחנו עונות על השאלה 'האם אישה זו או אחרת היא בתולה?', הגדרת הבתולים כחזקה משפטית, עונה על השאלה 'איזו אישה ראויה להיחשב בתולה?'. הגדרת הבתולים כחזקה משפטית מתבססת על בידול בין נשים על שני צירים: ציר הזמן וציר ההשתייכות החברתית. בשדה המשפטי החדש שייצרו חכמים מתפקד מושג הבתולים,

- 31 על הגדרת הבוגרת ושאלת הבתולים כאינדיקציה גילאית ראו בסעיף הבא.
- 32 שתי עמדות מנוגדות אלה עומדות גם בבסיס הסוגיות העוסקות במקרי הביניים של בוגרת מוכת עץ ומי שנבעלה לקטן. ראו: ברנדס, מדע תורתך, עמ' 10-ע.
- 33 על גופו של הכהן כמצע לניסוח תפיסות שונות של קדושה ראו: רוזן צבי, הגוף והמקדש.
- 34 על בתולים במקרא ראו: פריימר-קינסקי, בתולים במקרא; והשוו: קופר, בתולים במסופוטמיה; סיסה, בתולים ביוון.

לצד תפקידו הארכאי כאמצעי פיקוח על הגוף והמיניות הנשית, גם כאמצעי לביסוס המדרג המעמדי בתוך הקבוצה היהודית ולחידוד גבולותיה החיצוניים.

#### א. חזקת בתולים וכרונולוגיה

משנה ידועה ממסכת נידה מקבילה בין מעגל החיים הנשי למעגל הצמיחה וההבשלה של פרי התאנה:

משל משלו חכמים באשה: פגה, כוחל וצמל. פגה עודה תינוקת. כוחל אלו ימי נעוריה. כזו וכזו אביה זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה. צמל כיון שבגרה שוב אין לאביה רשות בה.<sup>35</sup>

ההקבלה בין מעגל הצמיחה של הפרי למעגל החיים הנשי מעניק לשינויים שחלים במעמדה המשפטי של האישה בפרקי חיים שונים נופך של הכרח מדרך הטבע. אולם מעמד משפטי ככלל, ומעמדן המשפטי של נשים בפרט, אינו עניין טבעי או הכרחי אלא הוא תמיד פועל יוצא של מוטיבציות אידיאולוגיות ושל מערך כוחות חברתי נתון. במהלך דומה לזה שבמשל, ייצרו חכמים הגדרה פסבדו־פיזית של הבתולים, הגוזרת את קיום הבתולים או את העדרם מן הקטגוריה הכרונולוגית אליה משתייכת האישה - קטנה, נערה ובוגרת.<sup>36</sup> יצירתן של קטגוריות גילאיות על פיהן נקבע מעמדו המשפטי של הפרט הייתה אחד האמצעים המובהקים במהפכה הפרשנית של חכמים ביחס לחוק המקראי.<sup>37</sup> בזיקה למהלך פרשני זה, הפכה קבוצת הגיל אליה משתייכת האישה לפרמטר חיוני בקביעת חזקת הבתולים שלה. המעבר בין קטגוריית גיל אחת לאחרת נקבע באמצעות שתי מערכות שמתפקדות בהלכה התלמודית זו בצד זו: מערכת התפתחותית ומערכת גילאית.<sup>38</sup>

במערכת התפתחותית המעבר בין הקטגוריות נובע מהתפתחות פיזית־מנטאלית הנבחנת על סמך הופעתם של סימנים גופניים המעידים על בשלות מינית,<sup>39</sup> ועל סמך

35 נדה ה, ז. על משל זה כביטוי לתפיסת הנשיות של חכמים ראו גם: רומניווגנר, נשים במשנה, עמ' 20-21; פונרוברט, להסדיר את הגוף, עמ' 276-278.

36 דוגמא לקביעת חזקת הבתולים על בסיס השתייכות לקבוצת גיל ראו סנהדרין ז, ט. והסוגיה בסנהדרין טו ע"ב.

37 כפי שהראה זה מכבר משה הלברטל. ראו: הלברטל, מהפכות פרשניות, עמ' 69-93.

38 מערכת הסימנים ההתפתחותית קדומה למערכת הגילאית שהגיעה למלא גיבושה רק בתלמוד הבבלי. ראו: גילת, בן שלוש־עשרה למצוות, עמ' 53.

39 הסימנים הגופניים הם ראשית הופעתו של שיער הערווה, המכונה "סימן תחתון" (נדה ו, יא). וראשית צמיחת השדיים המכונה "סימן עליון" (נדה ה, ח). קבלת הוסת מהווה גם היא, על פי חלק מן הדעות, עדות לאבדן בתולים (נדה א, ד).

סימנים התנהגותיים המעידים על בשלות קוגניטיבית.<sup>40</sup> במערכת הגילאית המעבר בין שלוש הקטגוריות נקבע על סמך הגיל הכרונולוגי: 'קטנה' היא מי שטרם מלאו לה שתיים עשרה שנים ויום אחד; 'נערה' היא מי שמלאו לה שתיים עשרה שנים ויום, אך טרם מלאו לה שתיים עשרה שנים וששה חודשים; 'בוגרת' היא כל מי שכבר מלאו לה שתיים עשרה שנים וששה חודשים ויום.<sup>41</sup> בעוד שבמערכת הראשונה, ההתפתחותית, המעבר בין הקטגוריות גמיש וסובייקטיבי, במערכת השנייה, הגילאית, המעבר בין הקטגוריות שרירותי ואובייקטיבי.

חזקת הבתולים שמורה לנשים בתקופה שבה הן מוגדרות 'קטנות ונערות'. מבחינת חזקת הבתולים נחלקת תקופת הקטנות לשתיים: עד גיל שלוש, ומגיל שלוש ויום ועד גיל שתיים עשרה. לדעת חכמים עד גיל שלוש "אין חשש" לפגיעה בבתולים - הן בהגדרתם הפיזית והן בהגדרתם כניסיון מיני - מאחר שגם אם הקטנה נבעלה, הפגיעה בבתולים הפיכה. כך במשנה: "בת שלוש שנים ויום אחד מתקדשת בביאה. ואם בא עליה יבם קנאה. וחיבין עליה משום אשת איש [...] פחות מכן כנותן אצבע בעין",<sup>42</sup> וכך נפסק גם בבבלי: "גדול הבא על הקטנה - ולא כלום, דפחות מכאן כנותן אצבע בעין דמי".<sup>43</sup> המטאפורה של הכנסת אצבע לעין באופן שאינו משאיר חותם נראית כנובעת מראיית הבתולים כממשות אנטומית. עם זאת, בהתחשב בהערכתם הנמוכה של חכמים ליכולות הקוגניטיביות של ילדות צעירות, ובהינתן הדיונים הערים שהם מקיימים בשאלת ההשלכות של קיום יחסי מין עם ילדות עולות ימים, ניתן להבין את המטאפורה גם כמתייחסת להגדרת הבתולים כפונקציה של התנסות מינית.

הגדרת הבתולים כחזקת גיל תוחמת את הזמן בו ניתן להוכיח לכאורה את קיום הבתולים הפיזיים ושבו בהתאמה, יש חשש משמעותי לאבדם, בפרק קצוב וקצר למדי שבין גיל שלוש ויום אחד לגיל שתיים עשרה וחצי. מגיל שתיים עשרה וחצי ויום ואילך נחשבת אישה 'בוגרת'. ההגעה לבגרות מסומנת בחוסר האפשרות לוודא את הבתולים הפיזיים, משום שהם "כלים". מסיבה זו בהקשרים מסוימים, לדעת חלק מן החכמים, אין לבוגרת חזקת בתולים.<sup>44</sup>

40 הבשלות הקוגניטיבית נמדדת ביכולתה של הילדה להבין את משמעות קידושה ולקבלם לידיה בעצמה. ראו: גיטין סה ע"א.

41 נדה סה ע"א. וראו פירוט וסיכום ההלכה בעניין זה אצל הרמב"ם: משנה תורה, הלכות אישות פב, א-ט.

42 נדה ה, ד.

43 כתובות י ע"ב. וראו גם: יבמות נו ע"ב: "הואיל ואין לה ביאה אין לה חופה" והשוו ירושלמי כתובות א, ב (כה ע"ב), עמ' 956.

44 כך למשל ביבמות נט ע"א: "פרט לבוגרת שכלו בתוליה". טיבה של "התכלות" זו אינה מבוארת די צורכה. לא ברור האם יש כאן לדידם נשירה חד פעמית של הבתולים או תהליך הדרגתי המתגבר עם ההתבגרות. בעוד תנאים קובעים שלבוגרת אין טענת בתולים, בבבלי נמצאים סימני בתולים

הגבלת חזקת הבתולים רק למי שהיא 'קטנה' או 'נערה' עשויה להתפרש כביטוי נוסף למגמת ההלכה התנאית, עליה הצביעו חוקרים שונים, להטיב עם מעמדן של נשים באמצעות צמצום חלותן של החוק המקראי הנוגע לזכויות האב בבנותיו.<sup>45</sup> צמצום זה נוצר בשני מהלכים פרשניים עוקבים: האחד הוא פירוש התואר 'נערה' לא כתואר כללי, אלא כציון גיל ספציפי. השני הוא יצירתה של קטגוריה גילאית חדשה - 'בוגרת'. אולם, דווקא חזקת הבתולים כנגזרת של גיל מלמדת שהפירוש המצמצם אינו מטיב בהכרח את מעמדן של נשים בפני החוק. כך לדוגמא, עבירת האונס בהלכה התלמודית והפיצויים הניתנים בגינה, כרוכה באופן הדוק במעמד הבתולים של הנאנסת.<sup>46</sup> במקרה זה, כריכת חזקת הבתולים בהגדרה גילאית מצומצמת, שוללת מנשים בוגרות את הזכאות לדמי הקנס: "הבוגרת אין לה לא מכר ולא קנס".<sup>47</sup> משום כך, ספק אם ניתן להסיק מצמצום חלות החוק המקראי לכדו באשר למוטיבציות הפרשניות של חכמים להטיב עם נשים.<sup>48</sup>

### ב. חזקת בתולים והשתייכות

השימוש השגור ביותר לתואר 'בתולה' בלשון חכמים היא כציון מעמד אישי פורמאלי של אישה שטרם נישאה. אלא שתואר זה אינו מיוחס לכלל הנשים הרווקות ובכך הופך את הבתולים גם לסמל סטטוס קבוצתי. נדגים עניין זה מתוך עיון בפרק הראשון במשנה כתובות:

בתולה, כתובתה מאתיים, ואלמנה - מנה. בתולה אלמנה, גרושה, וחלוצה מן האירוסין - כתובתן מאתיים, ויש להן טענת בתולים. הגיורת, והשבויה,

---

גם לבוגרת. כך למשל דברי רב הקובע שהדם הנראה בבצילה ראשונה של בוגרת בליל נישואיה נחשב כדם בתולים (כתובות לו ע"א). המחלוקת סביב שאלת בתולי הבוגרת לא יושבה גם בימי הביניים, וראו בעניין זה דברי התוספות בכתובות ט ע"א ד"ה: "האומר פתח פתוח". דברי התוספות שם מעמתים בין דעותיהם של ר' חננאל ורש"י בשאלה אם לבוגרת אין טענת דמים אך יש לה טענת פתח-פתוח או שיש לה טענת דמים אך לא טענת פתח-פתוח. כל אחד מן הפירושים הללו מניח משמעות פיזיולוגית אחרת לקביעה שבתולי הבוגרת כלים. התוספות אינם מכריעים בין שני הפירושים הנ"ל והשוו דבריהם שם, לו ע"ב ד"ה: אי דקא, וראו גם פירוש רש"י על אתר.

45 הלברטל, מהפכות פרשניות, עמ' 78-93. והשוו: במברגר, קטנה נערה בוגרת, עמ' 281-294. שניהם מטעימים את האופן בו הקטגוריזציה הגילאית של חכמים משפרת את מעמדן המשפטי של נשים.

46 לדיון באונס ראו גם בסעיף הבא וההפניות שם.

47 כתובות ד, א.

48 השוו לדוגמא עמדתה של האופטמן, לקרא מחדש, עמ' 88-89.



והשפחה שנפדו, ושנתגיירו, ושנשתחררו פחותות מבנות שלוש שנים ויום אחד - כתובתן מאתיים, ויש להן טענת בתולים.<sup>49</sup>  
[...]

בתולה אלמנה, גרושה, וחלוצה מן הנישואין - כתובתן מנה, ואין להן טענת בתולים. הגיורת, והשבויה, והשפחה שנפדו, ושנתגיירו, ושנשתחררו יתרות על בנות שלוש שנים ויום אחד - כתובתן מנה, ואין להן טענת בתולים.<sup>50</sup>

המשנה מפרטת קבוצות שונות של נשים שזכאיות או שאינן זכאיות אפרורית לכתובת בתולה, ובהתאמה, את הנשים שניתן או שלא ניתן לטעון כנגדן 'טענת בתולים'. הרישא של שתי המשניות שלעיל מחלקת את הנשים לבתולות וללא-בתולות על בסיס מעמדן האישי שמוגדר בזיקתן לגבר - בתולה, אלמנה, גרושה או חלוצה. בהגדרה זו, טקס הנישואין הוא האירוע המסמן את אובדן הבתולים. אישה שנערכה חופתה, מאבדת את חזקת הבתולים שלה, גם אם בתוליה קיימים לפי אחת ההגדרות הראשונות שמנינו. הסיפא של שתי המשניות, מפרטת קבוצה נוספת של נשים - הגיורת, השפחה והשבויה. חזקת הבתולים של נשים אלה אינה מוגדרת בדומה לבנות הקבוצה הראשונה - על בסיס מעמדן האישי כרווקות או נשואות - אלא על בסיס זיקתן לקבוצה היהודית. הגיורת והשפחה, אשר הצטרפו לקבוצה מבחוץ, או השבויה שנשתחררה, אשר הוחזקה מחוץ לקבוצה, אינן בחזקת בתולות בנישואיהן כשאר הרווקות, אלא אם הצטרפותן אל הקבוצה היהודית אירעה בינקותן, בשלב בו הגדירו חכמים את הפגיעה בבתולים כהפיכה. במקרה זה, הגיור, הפדיון או השחרור הם אירועים המסמלים את לידת הילדה מחדש כבתולה. שלילה אפרורית של חזקת הבתולים מקבוצות אלה הופכת את הבתולים למסמן של גבולות ההתקבלות אל הקבוצה היהודית.

ראוי להדגיש כי הגדרה פורמאלית זו של הבתולים אינה ייחודית לעניין נישואין, אלא היא תקפה בכל מקום בו חזקת הבתולים מקנה לאישה זכויות ממוניות כלשהן. כך לדוגמה בשאלת הזכאות של נשים שונות לדמי הקנס במקרה של אונס. הקשר ההדוק בין בתולים לאונס מונח בתשתית ההגדרה המקראית של עברת האונס, שבה המדד לקביעת אופי העברה ועונשה אינו אופי המעשה המיני אלא מעמדה של הנאנסת כבתולה (דברים כב, כג-כט).<sup>51</sup> הגדרה זו זכתה לגיבוי ולעיבוי בהלכה התלמודית, אשר יצרה הקבלה בין חזקת הבתולים לבין קבוצות הנשים הראויות לקבל את כספי הקנס

49 כתובות א, ב.

50 כתובות א, ד.

51 על הזיקה בין אונס ובתולים במקרא ראו: שמש, אונס במקרא; וולס, מין שקרם ואונס; פריימר-קינסקי, בתולים במקרא; פרסלר, אלימות מינית; קווישימה, האם יכלה אישה לסרוב?.

במקרה של אונס - "אלו נערות שיש להן קנס"<sup>52</sup>. רשימת הנשים שאינן זכאיות לדמי הקנס חופפת את רשימת הנשים שאינן זכאיות לכתובת בתולה: "ואלו [הנערות] שאין להן קנס: הבא על הגיורת, ועל השבויה, ועל השפחה שנפדו, ושנתגירו, ושנשתחררו יתרות על בנות שלוש שנים ויום אחד"<sup>53</sup>. על פי היגיון זה, כפיית יחסי מין על אישה שאינה בתולה נדונה כחבלה, אך אינה נדונה תחת הגדרת האונס. מעמד הבתולים של נשים אלה ניטל, גם אם מעולם לא קיימו יחסי מין ובתוליהן הפיזיים שלמים כביום הולדן.<sup>54</sup>

הזכאות לדמי הקנס במקרה אונס היא דוגמא בולטת לאופן שבו מספקות הגדרות הבתולים של חכמים חרך הצצה למנגנוני התייעדוף וההדרה של חכמים ביחס לנשים. מאחר והתואר 'בתולה' מסמן בו זמנית הן מעמד אישי והן מעמד מיני, הנכס הסמלי של הבתולים כמעמד מיני (הנובע מערכי התום המיני והשלמות הגופנית) למעשה נמנע מראש מקבוצות סוציולוגיות מסוימות. בפועל משמשת חזקת הבתולים בידי חכמים אמצעי לסימונן של קבוצות מסוימות על ידי העדר הבתולים.

משמעותה של הדרה זו מתחדדת לאור החשיבות הרבה שהוענקה ליוחסין בהלכה התלמודית בכלל, ובזו המשתקפת בתלמוד הבבלי בפרט.<sup>55</sup> כפי שציין אהרון אופנהיימר התוויית גבולות היוחסין חרגה בהרבה מן החיוב ההלכתי גרידא ונבעה ממניעים פוליטיים וחברתיים:

52 על אונס בספרות חז"ל ראו: האופטמן, לקרא מחדש, עמ' 80-85; רומניווגנר, נשים במשנה, עמ' 18-23. על החיבור התרבותי בין אונס לבתולים אצל חכמים ראו גם: בויריאן, הרהורים על בתולות ומגדר. לדיון מקיף בזיקות בין מעמדה המיני של הנאנסת כבתולה לפיצויי הנוזקין השונים שמגיעים לה בהלכה התלמודית ראו: עיר-שי, אונס, עמ' 173-193. הזיקה בין אונס לבתולים אינה ייחודית לתרבות היהודית. גם הפרשנות הנוצרית לדורותיה שמה דגש על בתולי הנאנסות בהתייחסה לסיפורי האונס המקראיים. הקשר בין אלימות מינית ובתולים הפך למוטיב מרכזי בסיפוריהן של קדושות נוצריות. ראו למשל: שרודר, קינת דינה, ביחוד עמ' 14-24, 57-77.

53 כתובות ג, ב.

54 זאת בשונה מטענתה של ג'ודית רומניווגנר לפיה מעמדן של נשים אלה הוא דוגמא לדגש ששמה המשנה על הגדרת הבתולים כשלמות פיזית. לדעתה דגש זה משקף את מעמדה של הבתולה כרכוש, זאת לעומת הגדרת הבתולים כטוהר מיני, המדגישה את היות האישה סובייקט חווה. בהבדל זה היא רואה דוגמא לטענתה הכללית בדבר האופן בו משפיעות של מיניות על מעמדה האישי של האישה כאדם או כרכוש. רומניווגנר, נשים במשנה, עמ' 18-23.

55 ראו למשל הסוגיה הדנה בכשרותה של "תינוקת שירדה למלאת מים מן העין" ונאנסה (כתובות יד ע"ב-טו ע"א) שבה נפסק על פי העיקרון של "מעלה עשו ביוחסין". בשונה מדיני ראיות אחרים שבהם נדרש "רוב" אחד, בדין בשאלות יוחסין שבסוגיה זו דרשו חכמים רוב כפול - "תרי רובי".

יהודי בכל ראו עצמם לא רק כמופקדים על הנחלתה של המסורת היהודית, אלא גם כשומרי הנאמנים של היחס היהודי הטהור. שמירה זו התבצעה על ידי הקפדת יתר בסדרי הנישואים, תוך דחייתם של פסולי היוחסין למיניהם.<sup>56</sup>

באופן דומה, הבנת חזקת הבתולים כסמל סטטוס חברתי והצלבתה עם חזקת הבתולים על סמך גיל מספקת נימוק חיוני לתופעה של נישואי קטנות שהיו שכיחים למדי בתקופת המשנה ועוד יותר מכך בתקופת התלמוד. נישואין בגיל צעיר במיוחד מאפיינים חברות עילית שההקפדה בענייני ייחוס חשובה להן במיוחד.<sup>57</sup> את הגבלת הגדרת הבתולים לגילאים צעירים במיוחד ניתן להבין מתוך ולצד החשיבות הגדולה שהעניקו חכמים לשמירת הייחוס.

לאור ההקפדה האידיאולוגית בענייני ייחוס המשקפת מן המקורות, והשימוש הפוליטי שנעשה בהם בידי קבוצות כוח חברתיות, יובן כי גם בתוך קבוצת הבתולות התקיימה הירארכיה בין "בתולות יותר" ו"בתולות פחות". בראש ההירארכיה עמדו בתולות בנות כהנים,<sup>58</sup> בתוכם עמדו דרגות שונות של 'בנות ישראל בתולות' ובתחתיתה בתולות שזה מקרוב באו - מי שנפדו, השתחררו או התגיירו לפני גיל שלוש ויום. כך לדוגמא אנו למדים במשנה על מעמד הבתולים השונה של בת ישראל וגירות במקרה של טענת 'מוציא שם רע':<sup>59</sup>

הגירות שנתגירה בתה עמה, וזנתה - הרי זו בחנק. אין לה לא פתח בית האב, ולא מאה סלע. היתה הורתה שלא בקדושה, ולדתה בקדושה - הרי זו בסקילה. אין לה לא פתח בית האב, ולא מאה סלע. הייתה הורתה ולדתה בקדושה, הרי היא כבת ישראל לכל דבר. יש לה אב, ואין לה פתח בית האב; יש לה פתח בית האב, ואין לה אב - הרי זו בסקילה; לא נאמר 'פתח בית אביה' (דברים כב, כא), אלא למצוה.<sup>60</sup>

- 56 אופנהיימר, טוהרת הייחוס, עמ' 71. שם הוא מדגיש את תפקידה של שמירת הייחוס כאמצעי להפגנת עליונותה של יהדות בכל על פני תפוצות אחרות. אך השוו כעת: ידידה קורן, גנאלוגיה בתלמודים. שם היא מראה כי הקפדה בענייני ייחוס הייתה גם נחלתם של בני ארץ ישראל.
- 57 על גיל הנישואין ונישואי קטנות בתקופת המשנה והתלמוד ראו: קצוף, גיל הנישואין; שרמר, זכר ונקבה בראם, עמ' 102-125.
- 58 ערך כתובתה הנהוג של בתולה בת כהן היה ארבע מאות זוזים, כפול מזה של בתולה "רגילה". ראו: כתובות א, ה.
- 59 דברים כב, יג-כא. טענה שבה הגבר שנשא אותה טוען כי מצא בליל הכלולות שהיא אינה בתולה. פיתוחה של טענה זו בידי חכמים הולידה מתוכה את הדיון ההלכתי בטענות בתולים. ראו: קולפ, לך זכה במקחך; רוזנברג, סימני בתולים.
- 60 כתובות ד, ג.

דינה של בתולה בת ישראל שנמצאה אשמה בטענת 'מוציא שם רע' הוא מוות בסקילה. אם היא נמצאת זכאית, מושת על הגבר קנס כספי. לעומת זאת, הבתולה הגיורת - מי שגיוורה חל בטרם מלאו לה שלוש שנים ויום - נידונה, במידה שהוכחה אשמתה, למיתה קלה יותר בחנק. אם הוכח שהבתולה הגיורת חפה מכל אשמה, לא ננקטת כלפי הגבר המעליל שום סנקציה. אפילו מעמד הבתולים של מי שלא נזקקה לגיור, אך נולדה לאם שהתגיירה במהלך ההיריון, "הורתה שלא בקדושה ולדתה בקדושה", שונה מזה של בתולה "בת ישראל לכל דבר". אמנם, במקרה של אשמה עונשה משווה לזה של בת ישראל. אולם, במידה ונמצא שהיא חפה מפשע, היא אינה זכאית לפיצוי כספי מן הבעל המאשים כמו בת ישראל.<sup>61</sup>

הבתולה המושלמת היא אם כן, בתולה בת ישראל, קטנה או נערה, שמעולם לא נבעלה - בין שבאונס ובין שברצון, בין ש'כדרכה' או 'שלא כדרכה' - לא נפגעה בתאונה שפגמה בבתוליה והפכה אותה 'מוכת עץ', והיא עדיין בבית אביה. הגדרה צרה זו מייצרת כמובן מקרי ביניים רבים, שבהם אחד או יותר מן הפרמטרים המגדירים את הבתולים, חסר או מוטל בספק. ההכרעות, ביחס לכל אחד ממקרי ביניים מסופקים אלה, יחסיות ותלויות בהקשר ההלכתי המסוים לגביו הן נדונות. עיסוקם של חכמים במקרי ביניים אלה חושפת את הדגשים השונים המושמים בכל אחת מהגדרות הבתולים שבחנו. עתה משפרשנו את מורכבות מושג הבתולים של חכמים נפנה להדגים בקצרה את תפקודו ואת הערכים התרבותיים הנקשרים בו בשיח ההלכתי בהקשר לדיון בנישואי הכלה הבתולה.

### חלק ב' - השיח ההלכתי על נישואי בתולה

המקרא ממעט לספק לנו מידע על אודות טקס הנישואין. נישואין ראשונים במקרא מצטיירים כאקט קנייני בו עוברת האישה מרשות אביה לרשות בעלה לאחר תשלום "מוהר", כאשר מימוש הנישואין מסומן בביאה או בכניסה סמלית לרשות הבעל. ערכם הכלכלי והערכי העדיף של הבתולים הנשיים בזיקה לנישואין מתבטא במקרא בצורות שונות: בהדגשת האטרקטיביות המינית של בתולות, והעדפה ברורה לכלות בתולות בסיפורים מקראיים שונים;<sup>62</sup> בהדגשת חשיבות הבתולים בנישואי מלכים וכהנים;<sup>63</sup> בנקיבת ערך קבוע ל"מוהר הבתולות", שניתן להסיק שהיה גבוה מזה שניתן למי שאינן בתולות;<sup>64</sup> ובמערכת חוקים שנועדה לפצות את האב במקרה של פגיעה בלתי מורשית

61 ראו גם הסוגיה בכתובות מד ע"א.

62 רבקה (בראשית כד); סיפור בנות לוט (בראשית יט); בת המארה הבתולה בסיפור פילגש בגבעה (שופטים יט); נשות יבש גלעד הבתולות (שופטים כא); אונס תמר אחות אמנון (שמואל ב, יג).

63 חוקי הכהנים (ויקרא כא); דוד ואבישג השונמית (מלכים א, א); אסתר (אסתר ב).

64 שמות כב, טו-טז.

בבתולי בתו,<sup>65</sup> או לאפשר לבעל לחזור בו מן הנישואין במידה והתברר שצפייתו לשאת בתולה נכזבה.<sup>66</sup>

על גבי מצע זה פיתחו חכמים מערכת הלכתית סבוכה ומסועפת הקובעת את הסדרי הנישואין על כלל היבטיהם החוזיים, ולצדה מערכת ריטואלית עשירה אשר בה יועד לכלה הבתולה מעמד ייחודי. נישואי הבתולה נדונים על ידי חכמים בזיקותיהם לשני מישורי משמעות אלה של הנישואין: המשמעות החוזית-הממונית; והמשמעות הטקסית-הסמלית. מעמדה הייחודי של הכלה הבתולה ניכר כבר במילות הפתיחה של מסכת כתובות, שמציבות את בתולי הכלה כעיקרון המארגן של המימד הטקסי ושל המימד הממוני בנישואין, באמצעות קביעת ימי הנישואין ודמי כתובה ייחודיים:

בתולה נשאת ליום הרביעי, ואלמנה ליום החמישי; שפעמים בשבת בתי דינין יושבין בעיירות ביום השני וביום החמישי, שאם היה לו טענת בתולים, היה משכים לבית דין.

בתולה, כתובתה מאתים, ואלמנה - מנה. בתולה אלמנה, גרושה, וחלוצה מן האירוסין - כתובתן מאתים, ויש להן טענת בתולים. הגיורת, והשבויה, והשפחה שנפרדו, ושנתגירו, ושנשתחררו פחותות מכנות שלש שנים ויום אחד - כתובתן מאתים, ויש להן טענת בתולים.<sup>67</sup>

נפנה לבחון כיצד נדונו שתי משניות אלה בתלמוד הבבלי. נפתח בבחינה קצרה בעיצוב משמעות הבתולים בממד הטקסי של הנישואין, לאחריה נבחן את משמעותם במימד הממוני.

המשנה בכתובות קובעת יום נישואין נפרד לכלות בתולות ולכלות שאינן בתולות ובכך יוצרת חיץ ריטואלי בין שתי חגיגות הנישואין. לכאורה, קביעתו של יום הנישואין הנבדל במשנה נובע מתכלית הלכתית פונקציונאלית. הבחירה דווקא ביום רביעי לנישואי בתולה מנומקת בטעם המעשי של מועדי ישיבת בתי הדין בערים בימי חמישי. בתולה נישאת ברביעי על מנת לאפשר לגבר שנושא אותה, למהר לבית הדין למחרת ליל הכלולות ולשטוח את טענותיו, אם גילה שבניגוד לצפיותו המוקדמות, כלתו אינה בתולה. חוקרים שונים דנו בשאלה האם הנימוק של יום נישואי בתולה ב'טענת בתולים' של הבעל, אכן משקף את מציאות החיים בימי כתיבת המשנה, או שהוא הד לנוהג קדום שבטל.<sup>68</sup> כך או כך, מן הסוגיה התלמודית מובהר כי חכמים אינם רואים בישיבת בתי

65 דין המפתה (שמות כב); אונס (דברים כב).

66 מוציא שם רע (דברים כב).

67 כתובות א, א-ב.

68 ראו הדין וההפניות אצל: קולפ, בתולה נישאת, עמ' 100-105; הנ"ל, לך זכה במקחך, עמ' 44-46. ראו גם: רובין, שמחת החיים, עמ' 175-180.

דינים נימוק רלוונטי לימיהם. הנקודה החשובה לדיונינו היא שהצורך ביום נישואין נפרד התקבל כחיוני ונותר על כנו גם זמן רב לאחר שהנימוק ההלכתי שלו עבר מן העולם. הסוגיה התלמודית מלמדת ששמירת יום נישואין מובחן לבתולה אינו נובע מכורח פונקציונאלי, אלא נותן מענה לצורך ריטואלי של החצנה סמלית לבתולי הכלה. לאורך סוגיית הבבלי, שבה תוהים חכמים על הבחירה ביום רביעי דווקא לנישואי בתולה, מוצעים הסברים שונים לקביעת המשנה, ואף נבחנת אפשרות התאמתם של ימים אחרים. עם זאת, לכל אורך הדיון, אף לא אחד מן החכמים מעמיד בספק את עצם הצורך להבחין בין יום נישואי בתולה ליום נישואי אלמנה. לאחר בחינת שורה של נימוקים, הלכתיים והיסטוריים, לבחירת המשנה ביום רביעי כיום נישואי בתולה, נחתם הדיון התלמודי בנימוק תיאולוגי סמלי שאינו תלוי זמן ונסיבות:

דתני בר קפרא: בתולה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים. אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם. טעמא משום ברכה, אבל משום איקרורי דעתא לא חיישינן.<sup>69</sup>

הסימון הריטואלי של כלות בתולות, והבחנתן ממי שאינן בתולות, לא הוגבלה רק לקביעת יום הנישואין. נישואי הבתולה הם ברירת המחדל של טקס הנישואין שמנחילים חכמים, וההבדל בינו לבין טקס נישואי אלמנה ניכר, הן בתקנות חכמים שונות והן במערך מנהגי הנישואין העשיר שמשורטט בבבלי.<sup>70</sup> כך נקבע שלבתולה ניתן זמן של שנים-עשר חודשים מיום שהוסכם על נישואיה ועד לכניסתה לחופה, לעומת שלושים ימים שנקבעו לאלמנה הנישאת בשנית.<sup>71</sup> תקנת חכמים חייבה את החתן לשמוח עם כלתו הבתולה במשך שבועה ימים, ולכל אחד מן הימים הללו יוחדה ברכה. לאלמנה, לעומת זאת, תיקנו חכמים שלושה ימים בלבד לשמחה, ויום אחד בלבד לברכה. גם זאת על-פי פרשנות מרחיבה ומטיבה של חכמים, שכן הברייתא הנדונה בבבלי ניתנת להתפרש כאילו אלמנה אינה ראויה לשמחה כלל.<sup>72</sup>

לצד תקנות אלה, שניתן להצדיקן בנימוקים פרקטיים של צרכי נישואין ראשונים, עומדים מנהגי נישואין רבים, שתכליתם הברורה היא סימון והחצנת מעמדה המיני של הכלה כבתולה. הכלה הבתולה נבדלה מן הכלה האלמנה בחזותה, בשערה הגלוי

69 כתובות ה'ע"א, והשוו בירושלמי כתובות א א, כד ע"ד.

70 ההבחנה הריטואלית בין נישואי בתולה לאלמנה נותרה על כנה בתרבת היהודית גם בחילופי הזמנים, המקומות והמנהגים. אני סבורה שעמידתה העקבית של אבחנה טקסית זו, לעיתים אף בניגוד ממש להוראות הלכתיות, משקפת את מקומם של הבתולים כסמל תרבותי חיוני. דוגמאות לאבחנות דומות בימי הביניים ובראשית העת החדשה ראו: כהן והורוביץ, בחיפוש אחר הקדושה; דוידוביץ' אשד, בין קליעה לכליאה.

71 כתובות נז ע"א.

72 כתובות ז ע"א-ז ע"ב.

ובהינומה שכיסתה את פניה, ויוחדו לה חגיגות נישואין נבדלות במובהק.<sup>73</sup> "הכנסת כלה" - טקס הולכת הכלה מבין אביה לבית החתן - שימשה הזדמנות להפגנה של בתולי הכלה במגוון אמצעים סמליים: חלוקת "קליות" לקהל,<sup>74</sup> העברה פומבית של "מפה של בתולין" ו"כוס של בשורה".<sup>75</sup> אמצעים אלה נועדו להעניק נראות סמלית לאיכות נעדרת הנראות של הבתולים בגוף הנשי.

ביחס למנהג העברת "כוס של בשורה", מספק הבבלי הסבר מפורש על הקשר הסמלי בין האקט הריטואלי לבתולי הכלה. בתגובה לשאלה "מהי כוס של בשורה?" משיב רב פפא כי הכוס מיועדת לנישואי כלה בתולה בלבד: "זו ראשית כתרומה ראשית".<sup>76</sup> דהיינו, הבתולה שנישאת בטרם בעילתה הראשונה, כמוה כתרומה שנקראת בתורה 'ראשית'. לחיזוק דבריו מובאת ברייתא המציגה מנהגים מקבילים שיועדו לכלות בתולות ושנועדו לסמל את מעמדה המיני ומצבה הגופני של הכלה: "רבי יהודה אומר: חבית של יין מעבירין לפניו. אמר רב אדא בר אהבה: בתולה מעבירין לפניו סתומה, בעולה מעבירין לפניו פתוחה".<sup>77</sup> המשותף לטקסים המקיפים את נישואי הבתולה הוא אפוא סימון חד-פעמיות הבתולים. אף שהיהדות הרבנית מאפשרת גירושין ונישואין חוזרים, טקס נישואי בתולה מעוצב כאירוע טרנספורמטיבי ובלתי הפיך שמשנה את מעמדה של האישה מכאן ואילך. האישה תוכל אמנם להינשא בשנית במקרה שתתגרש או תתאלמן, אך לעולם לא תשוב להיות כלה בתולה.

מדיונם של חכמים במנהגי נישואין אלה ניכר כי טקסי הנישואין המיוחדים לבתולות היו מוסכמה תרבותית מושרשת היטב. כך, במקרים שבהם התעורר צורך הלכתי בהוכחת בתולים למפרע, (למשל במקרה שבו אישה מבקשת לפדות את דמי כתובתה לאחר שאיבדה את השטר עצמו), ראו חכמים בעדות לקיומם של טקסים אלה ראייה מספקת לקיום חזקת הבתולים בעת הנישואין:

73 על ההינומה ראו: כתובות יז ע"ב ועיינו בפרשנים על אתר. ראו גם: בונפיל, מאי הינומא?; שפרבר, החופה במקורות, עמ' פא. סימון הבתולים באמצעות פרטי לבוש שונים או סגנון השיער מוכרת לנו כבר במקרא בכתונות הפסים המיוחדות אותן לבשו בנות המלך הבתולות, ומן האקט הסמלי של פשיטת הכתונת על ידי תמר לאחר שנאנסה בידי אחיה (שמואל ב יג, יח-יט). עוד על מחוות גילוי וכיסוי השיער כסמל לבתולים במנהגי נישואין יהודיים וגלגולן בימי הביניים ראו: דוידוביץ' אשד, בין קליעה לכליאה.

74 כתובות טז ע"ב. רש"י מפרש שם: "רגילים היו לחלק קליות לתינוקות בנישואי הבתולות; 'קליות': כשהשולין לחין - מייבשין אותן בתנור, והן 'קליות', ומתוקין לעולם".

75 כתובות טז ע"ב. על הכנסת הכלה והטקסים הנלווים לה ראו: רובין, שמחת החיים, עמ' 187-206.

76 כתובות טז ע"ב. דבריו מובאים כתגובה לסברה כי מדובר בכוס יין של תרומה המסמלת את היות הכלה ראויה לאכול בתרומה. אולם מאחר וגם כלה אלמנה ראויה לאכול בתרומה מובאת תשובתו של רב פפא המבהירה כי מנהג זה ייחודי לנישואי בתולה.

77 שם.

האשה שנתארמלה, או שנתגרשה, היא אומרת: בתולה נשאתני, והוא אומר: לא כי, אלא אלמנה נשאתיך - אם יש עדים שיצאת בהינומא, וראשה פרוע, כתובתה מאתים. רבי יוחנן בן ברוקא אומר: אף חלוק קליות ראייה.<sup>78</sup>

ביחס למשנה זו קובעת הגמרא את הכלל כי "כל הנישאת בתולה יש לה קול".<sup>79</sup> הזיקה שיוצרים חכמים בין טקסי הנישואין, שמנכיחים באמצעים סמליים את הבתולים כסטטוס גופני ומיני, לבין ההיבטים הממוניים של הנישואין, מחזירה אותנו אל חלקה השני של המשנה שבה פתחנו, אשר דנה בכתובת בתולה.

השימוש במושג הבתולים ביחס לכתובה מטיב להדגים את הקורלציה שיצרו חכמים בין מין, מעמד וממון. כפי שצוין קודם, הזכאות לכתובת בתולה במשנה אינה נובעת משלמות גופנית או ניסיון מיני, אלא היא חזקה משפטית הנגזרת ממעמד אישי, השתייכות לקבוצת גיל ומשיוך מעמדי. בעוד במשנה מוצג ההבדל בגובה סכומי הכתובה של בתולה ואלמנה כנתון בלתי מנומק, הדיון הפרשני בתלמודים חותר לעגן את ההבדל בין שתי הכתובות בהבדלי הסמכות שבין דברי תורה לדברי סופרים. העמדה בבבלי שגורסת כי כתובת בתולה היא מדברי תורה, קושרת בין דמי הכתובה שבמשנה, לבין דמי הפיצויים שקבע החוק המקראי על פגיעה בלתי מורשית בבתולים - בפיתוי או באונס.<sup>80</sup> מהלך זה של הסוגיה מעמעם את המימד הפורמאלי שבהגדרת הבתולים כחזקה משפטית, ושב וקושר אותם אל גופה ומיניותה של הכלה. בסעיפים הקודמים כבר הצבענו על הקשר ההדוק בין אונס לבתולים במקרא ובהלכה התלמודית. פירושה של חכמים את כתובת הבתולה כנובעת מדברי התורה, הוא ביטוי נוסף לקשר תרבותי זה, אשר מציב את מעשה ביתוק הבתולים כאקט שמכונן זיקה מהותית בין

78 כתובות ב, א.

79 כתובות טז ע"א, ראו בעניין זה גם הסוגיה בכתובות כח ע"א. על חשיבות הטקס כעדות לבתולים מלמדת גם השאלה בכתובות טז ע"ב: מדוע טורחים להעביר לפני הכלה הבעולה חבית פתוחה, הרי היו יכולים שלא להעביר חבית כלל? מדוע מפרסמים בפני הכל שהיא בעולה? והתשובה הניתנת שם היא שיש חשיבות גם לכך שיזכרו שלא הייתה בתולה בעת נישואיה כדי למנוע ממנה לטעון אחרת בעתיד. שימוש סמלי דומה בחבית כביטוי למעמדה של הכלה וכאקט שימש עדות עתידית ניתן לראות גם בטקס המכונה "קצצה": "מאי קצצה? דתנו רבנן: כיצד קצצה? אחד מן האחין שנשא אשה שאינה הוגנת לו, באין בני משפחה ומביאין חבית מליאה פירות ושוברין אותה באמצע רחבה, ואומרים: "אחינו בית ישראל שמעו אחינו פלוני נשא אשה שאינה הוגנת לו ומתייראים אנו שמא יתערב זרעו בורעינו. בואו וקחו לכם דוגמא לדורות שלא יתערב זרעו בורעינו". וזו היא קצצה שהתינוק נאמן להעיד עליה" (כתובות כח ע"ב). על שימושם של חכמים במנהגים כאמצעי לבירור הלכתי ראו: רדפילד, האתנוגרפיה של חכמים. והשוו מהלך זה של הבבלי עם המובא במכילתא דרשב"י שמות כב, טז.

80



הגבר לאישה.<sup>81</sup> לכאורה, הנתיב המרכזי של ההלכה התלמודית ביקש להרחיק את עצמו מרעיונות אלה ולבסס את הנישואין כהסדר חברתי הנשען על הסכמים פורמאליים. אולם כחינת מושג הבתולים של חכמים, על המתח שהוא אוצר בין המהותי לפורמאלי, מאפשרת דיון מורכב יותר בהנחות היסוד המשמשות בקביעת ההלכה.

הפרשנות המוצעת בבבלי מאתרת את מקורה של 'כתובת בתולה' הנזכרת במשנה ב'מוהר הבתולות' שבדינו המקראי של המפתה (שמות כב, טו-טז).<sup>82</sup> בכדי לנמק את הסכום שנקבה המשנה לכתובת בתולה - בסך מאתיים זוזים - מציעה הגמרא לזהות את 'מוהר הבתולות' עם 'חמישים כסף' - דמי הקנס שנוקבת התורה לנאשם באונס בתולה (דברים כב, כח-כט). לכאורה יש תמה בקישור בין מעשה הנישואין הלגיטימי והמבורך, לבין האונס והפיתוי שהם מעשי עבירה. אולם תמיהה זו מתבארת אם נניח שהפירוש הקושר בין השניים, משקף עמדה תרבותית שרואה בביתוק הבתולים את מרכז הכובד של מעשה הנישואין. עמדה כזו תבהיר את הדמיון הפרשני בין מעשה הנישואין לבין מעשי האונס והפיתוי, כמעשים שעיקרם פגיעה בבתולים.<sup>83</sup>

לאור הקישור שיוצרת הגמרא בין כתובת הבתולה למוהר המקראי, ראוי לעמוד גם על ההבדל העקרוני שבין המוהר לכתובה. מהבדל זה משתקף שינוי שחל בתפקידם הסמלי של הבתולים בקשר הנישואין, כמעבר התרבותי שבין המקרא לחז"ל: המוהר ניתן מיד עם הנישואין כתשלום על קניית הבתולה מידי אביה, ובמקרה של פיתוי כתשלום למפרע על הפגיעה בבתולים. הכתובה, לעומת זאת, מהווה הסכם נישואין בין הגבר לאישה, ומבטיחה לאישה זכויות כלכליות מינימאליות במקרה של מות הבעל, או במקרים מסוימים של גירושין. הבדל זה משקף שינוי משמעותי במבנה החברתי ובתפיסת מוסד הנישואין - בין תפיסת הנישואין כמעשה קניין בין גברים במקרא, לבין תפיסתם כהסכם חברתי, גם אם בלתי שוויוני, בין הגבר לאישה, בעולמם של חכמים.<sup>84</sup> נראה כי מהבדל עקרוני זה, ניתן לגזור גם תמורה מקבילה בתפקיד התרבותי שיועד לבתולים הנשויים. במקרא הבתולים מתפקדים כמטבע סמלי בכלכלת כבוד בין גברים -

81 כפי שהראה אהרון שמש, ביתוק בתולים כמעשה המכונן זיקה מהותית בין גבר לאישה אשר מצוי במקרא, הוא רעיון מרכזי בתפיסות הנישואין של כתות יהודיות שונות והוא אומץ בהמשך ופותח על ידי המחשבה הנוצרית. שמש, חוקי נישואין כיתתיים; ורמן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 149-188. כתובות י ע"א.

82 כך עולה בבירור גם מחיוב המקרא את האנס לשאת את האישה שאנס.

84 על השינוי המהותי בתפיסת הנישואין של חכמים ביחס למקרא ראו: שרמר, זכר ונקבה בראם, עמ' 322-326, 337-345; האופטמן, לקרא מחדש, עמ' 60-76. על התפתחות מוסד הכתובה בהקשר החברתי וההיסטורי של תקופת המשנה והתלמוד ועל ההבדלים בעניין זה בין ארץ ישראל לבבל ראו: שרמר, שם, עמ' 228-260; רובין, שמחת החיים, עמ' 129-139. על המעבר ממוהר לכתובה כחלק מן המהלך הפרשני של חז"ל לצמצום זכויות האב על בתו ראו: הלברטל, מהפכות פרשניות, עמ' 78-84.

בין האב שהבתולים הם רכוש, לבין גברים אחרים המבקשים לרכוש אותם או לפגוע בהם.<sup>85</sup> בהלכה התלמודית לעומת זאת, הבתולים מתפקדים כמטבע סמלי בכלכלת היחסים שבין גברים לנשים. מטבע סמלי זה של נאמנות ובלעדיות מינית, מומר, כפי שראינו, בממון ממשי. במוכן זה, ההדרה האפריורית של קבוצות נשים שונות מחזקת הבתולים, עליה הצבענו בחלק הראשון, משרטטת את גבולות הייחוס, הנאמנות והבלעדיות של הקבוצה היהודית.

במעבר שבין המשנה לתלמודים חל פחות משמעותי בערכה של הכתובה ובמעמדה כמוסד פיננסי,<sup>86</sup> ולפיכך ההבדל בגובה דמי הכתובה חדל לספק אינדיקציה כלכלית ממשית למעמדן העדיף של כלות בתולות על פני כלות אלמנות.<sup>87</sup> אולם, הגם שערכה הכלכלי הממשי של הכתובה נשחק במשך הזמן, ערכה הסמלי של כתובת הבתולה נשמר באמצעות המסורות המייחסות את כתובת הבתולה לדברי תורה.<sup>88</sup> ההקפדה לשמר את ההבדלים שבין שתי הכתובות, ובין שני סוגי הכלות באמצעים טקסיים שונים, משקפת את השימוש בבתולים הנשיים לא רק כסמל סטטוס חברתי, אלא גם כמגדיר זהות קבוצתית. הקשר ההדוק בין מנהגי הנישואין שמבקשים לסמן את הבתולים בגופן של כלות, לבין הפריבילגיות הכלכליות והמעמדיות של הכתובה

- 85 כך למשל בזיהוי האב, ולא הבעל, כנפגע העבירה במקרים של אובדן בתולי הבת - באונס, פיתוי או מוציא שם רע.
- 86 הדעות בין חוקרים חלוקות בשאלת ערכה הכלכלי הממשי של כתובת הבתולה בעולמם של חכמי המשנה - האם הסכום שנקבע הוא סכום ממשי או סמלי, והאם המדובר בסכום גבוה או נמוך ביחס למטבע הנהוג. שרמר סבור כי הסכומים הנזכרים במשנה - מאתיים לבתולה ומאה לאלמנה - הינם סכומי כתובות ממשיים שרווחו בתקופת התנאים. על הדעות השונות בעניין זה ראו שרמר, זכר ונקבה בראם, עמ' 241-260.
- 87 חמישים השקל שהם שיעור מוהר הבתולות במקרא, הומרו בתלמוד לסכום קבוע של מאתיים דינר צורי שהיוו סכום נמוך למדי. הסכום הנמוך של עיקר הכתובה, לצד מיסודה של אפשרות מתן 'תוספת כתובה' שערכה לא נקצב ושלא הותנתה במעמדה המיני של האישה, אפשרו, לפחות בפוטנציאל, טשטוש ההבדל הממוני הממשי בין כתובת בתולה לכתובת אלמנה.
- 88 העמדה העקרונית של הבבלי היא כי כתובת בתולה, בדומה לכתובת אלמנה, אינה מצווה מן התורה אלא היא מדברי חכמים. זאת לעומת עמדת המסורות הארץ-ישראליות. באשכנז בימי הביניים שימשה הכתובה אמצעי להדגשה מחודשת של ההבדלים בין כלות בתולות לכלות אלמנות. ההבדל בין הכתובות שב וחודד הן בהיבט הממוני והן בהיבט הסמלי באמצעות אימוץ עמדת המסורת הארץ-ישראלית, ההפוכה לעמדת הבבלי, לפיה כתובת בתולה מצווה מן התורה. הנוהג הימני-ביניים, שנשמר עד עצם היום הזה, להקריא את הכתובה במעמד החופה, כטריז ריטואלי בין האירוסין לנישואין, ממחיש את הנראות הטקסית ומכאן את החשיבות הנורמטיבית של כתובת בתולה.

הנגזרות מחזקת הבתולים, מדגים את יעילות הבתולים כמושג שמאפשר מתיחת זיקות בין מישורי משמעות המוצגים לעיתים כנפרדים.<sup>89</sup>

לסיכום, הקווים הנמתחים בשיח ההלכתי של חכמים בין הגדרתה של אישה כבתולה, לבין מעמדה האישי, זכויותיה המשפטיות ומעמדה החברתי, הדתי והריטואלי, מלמדים על היות הבתולים קטגוריה מכוננת זהות שעשויה לשמש כלי יעיל למיפוי מנגנוני עיצוב המגדר של חכמים והבנה מעמיקה יותר של דרכי פעולתם. ההבדלים בהגדרות הבתולים של חכמים בהקשרים שונים מתכתבים עם הבדלים רחבים יותר בהשקפות העולם ובמוטיבציות האתיות, החברתיות והדתיות שמניעות אותם. הקביעה ביחס לאישה פלונית אם היא בתולה או אינה בתולה, לצורך זה או אחר, גוררת עמה משמעויות הלכתיות בלתי מבוטלות בתחומי הממון והאיסור. הטווח הפרשני הרחב שמוותרות הגדרות הבתולים השונות שמשמשות בשיח התלמודי, מלמד כי כל הכרעה הלכתית ביחס לבתולים היא מעשה אידיאולוגי ופוליטי. מכאן שיש טעם רב בבחינת הצמתים שבהם מיוצר עימות בין הגדרות בתולים שונות והעמדות המשתקפות בהן.

העובדה שמושג הבתולים של חכמים זכה למשמעות ולגילום בלעדי בגוף הנשי השפיעה באופן קריטי על הדרכים שבהן עיצבה התרבות היהודית את מושגי הנשיות והגבריות שלה. האופן בו עיצב מושג הבתולים את מעמדן החברתי, המשפטי והריטואלי של נשים יהודיות, כמו גם את חוויותיהן המיניות, ציפיותיהן החברתיות ותודעתן העצמית, הוא משתנה חיוני בהיסטוריה של הבניית הגוף, המיניות והמגדר בתרבות היהודית. לאור זאת מתנסחת ממאמר זה פרוגרמה תיאורטית ומתודולוגית, שחורגת מן הדיון הנקודתי בהלכה התלמודית, ורואה בבתולים קטגוריה אנליטית יעילה לחקר ההיסטוריה של כלכלת המין והמגדר בתרבות היהודית.

89 האבחנה בין המשמעויות החזויות והממוניות של הנישואין לבין המשמעויות הריטואליות והדתיות שלהן ניכרת גם אצל חכמים, למשל בחלוקה הרעיונית בין מסכת כתובות למסכת קידושין, והיא ניכרת גם בנטיית המחקר לדיון נפרד במישורים אלה.

## רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- אופנהיימר, טוהרת הייחוס  
אחרן אופנהיימר, 'טוהרת הייחוס בכבל התלמודית', ישראל ברטל וישעיהו גפני (עורכים), ארוס אירוסין ואיסורים: מיניות ומשפחה בהיסטוריה, ירושלים (מרכז שזר) תשנ"ה, עמ' 71-81.
- אטקינסון, האידיאולוגיה של התולים  
Clarissa W. Atkinson, "'Precious Balsam in a Fragile Glass": The Ideology of Virginitiy in the Latter Middle Ages', *Journal of Family History* 8 (1983), pp. 131-143.
- אלם, בתולות האל  
Susanna Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford & New York (Clarendon Press) 1996.
- אמברוזיוס, ביחס לבתולות  
Ambrose, *Three Books Concerning Virgins*, Philip Schaff (ed.), Nicene and Post-Nicene Fathers 1st series, Vol. 10, Buffalo (Christian Literature Co.) 1886-1890, pp. 361-388.
- בוג, בתולים  
John Bugge, *Virginitas: An Essay in the History of a Medieval Ideal*, (The Hague/ Martinus Nijhoff) 1975.
- בויאריין, הרהורים על בתולות ומגדר - בין חז"ל לבנות הכנסייה, היסטוריה 3 (1999), עמ' 5-31.
- בונפיל, מאי הינומא?  
ראובן בונפיל, 'מאי הינומא? מנהג נישואין יהודי קדום', מנחם זהרי ואריה טרטקובר (עורכים), הגות עברית באירופה, תל אביב (יבנה) תשכ"ט, עמ' 57-70.
- בורדייה, השליטה הגברית  
פייר בורדייה, השליטה הגברית [1998], מצרפתית: אבנר להב, תל אביב (רסלינג) 2007.
- בייקר, ארכיטקטורות של מגדר  
Cynthia M. Baker, *Rebuilding the House of Israel: Architectures of Gender in Jewish Antiquity*, Stanford, California (Stanford University Press) 2002.
- במברגר, קטנה נערה בוגרת  
Bernard J. Bamberger, 'Qetanah, Na'arah, Bogereth', *Hebrew Union College Annual* 31 (1961), pp. 281-294.

- ברנדס, מדע תורתך  
יהודה ברנדס, מדע תורתך: מסכת כתובות חלק ראשון, ירושלים (המכון הישראלי לפרסומים תלמודיים) תשס"ז.
- גילת, בן שלש-עשרה למצוות  
יצחק דב גילת, בן שלש-עשרה למצוות?, מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 39-53.
- גרוזמן, דם בתולים  
מאיר גרוזמן, 'להשתלשלותו של דם-בתולים - מטהור לטמא', סידרא ה (תש"ן), עמ' 47-62.
- דידוביץ' אשד, בעילת מצווה  
אביטל דידוביץ' אשד, 'לשאלת פשר המצווה ב'בעילת מצווה', אוקימתאו (תש"ף), [בדפוס].
- דידוביץ' אשד, ומה אתבונן על בתולה  
אביטל דידוביץ' אשד, "ומה אתבונן על בתולה"? מושג הבתולים בתרבות יהודית-אשכנזית במרחב הנוצרי בימי הביניים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2014.
- דידוביץ' אשד, חילול האישה וקידוש השם  
אביטל דידוביץ' אשד, 'חילול האישה וקידוש השם: הגוף הבתולי כאתר פולמוס בין-דתי: קריאה מחודשת בסיפור רצח שרית מתתנ"ו', מחקרי ירושלים בספרות עברית כז (תשע"ד), עמ' 37-66.
- דידוביץ' אשד, בין קליעה לכליאה  
אביטל דידוביץ' אשד, 'בין קליעה לכליאה: על שיער ובתולים בתרבות היהודית באשכנז בימי הביניים', זמנים 118 (2012), עמ' 50-61.
- דילייני, זרעים של כבוד  
Carol Delaney, 'Seeds of Honor, Fields of Shame', D. Gilmore (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington (American Anthropological Association) 1987, pp. 35-48.
- האופטמן, לקרא מחדש  
Judith Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice*, Colorado (Westview Press) 1998.
- הלברטל, מהפכות פרשניות  
משה הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים (מאגנס) תשנ"ז.
- הירונימוס, איגרות  
*Select Letters of St. Jerome*, Latin text with an English translation by F.A Wright, (The Loeb Classical Library no.262) London 1933.
- וולס, מין, שקרים ואונס  
Bruce Wells, 'Sex, Lies and Virginal Rape: The

Slandered Bride and False Accusation in Deuteronomy', *Journal of Biblical Literature* 124:1 (2005), pp. 41-72.

שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב (הקיבוץ המאוחד) 1993.

ולר, נשים בתלמוד

כנה ורמן ואהרון שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים (מוסד ביאליק) תשע"א.

ורמן ושמש, לגלות נסתרות

Esther Cohen and Elliott Horowitz, 'In Search of the Sacred: Jews, Christians and Rituals of Marriage in the Later Middle Ages', *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 20 (1990), pp. 225-249.

כהן והורוביץ, בחיפוש אחר הקדושה

John Chrysostom, *On Virginity, Against Remarriage*, Sally Rieger Shore Trans. with an introduction by Elizabeth A. Clark, *Studies in Women and Religion* 9, New York and Toronto (The Edwin Mellen Press) 1983, pp. 1-128.

כריסוסטומוס על הבתולים

Wayne A. Meeks and Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula Montana (Scholars Press) 1978.

מיקס ווילקן, יהודים ונוצרים באנטיוכיה

Giulia Sissa, *Greek Virginity*, Cambridge (Harvard University Press) 1990.

סיסה, בתולים ביוון

Giulia Sissa, 'Maidenhood Without Maidenhead: The Female Body in Ancient Greece', David M. Halperin, John J. Winkler, and Froma I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, N.J (Princeton University Press) 1990, pp. 339-364.

סיסה, הגוף הנשי ביוון

רונית עיר־שי, 'אינוס נשים פנויות: בין חז"ל לרמב"ם', שנתון המשפט העברי כח (תשע"ה-תשע"ו), עמ' 171-202.

עיר־שי, אונס

Mary F. Foskett, *A Virgin Conceived: Mary and*

פוסקט, בתולה

*Classical Representations of Virginty*,  
Bloomington (Indiana University Press) 2002.

Charlotte Elisheva Fonrobert, 'Regulating the Human Body: Rabbinic Legal Discourse and the Making of Jewish Gender', Charlotte E. Fonrobert and Martin S. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge University Press, 2007, pp. 270-294 .

פונרוברט, להסדיר את  
הגוף

Charlotte Elisheva Fonrobert, *Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford (Stanford University Press) 2000.

פונרוברט, נדה

Jaroslav Pelikan, *Mary through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, New Haven (Yale University Press) 1996 .

פליקן, מרי לאורך הדורות

Tikva Frymer-Kensky, 'Virginty in the Bible', Victor H. Matthews et al. (eds.) *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Sheffield (Sheffield Academic Press) 1998, pp.79-96.

פריימר-קינסקי, בתולים  
במקרא

C. Pressler, 'Sexual Violence and Deuteronomic Law', in A. Brenner (Ed), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (1994), pp. 102-112.

פרסלר, אלימות מינית

Robert S. Kawashima, 'Could a Woman Say "No" in Biblical Israel? On the Genealogy of Legal Status in Biblical Law and Literature', *AJS Review* 35:1 (2011), pp. 1-22.

קושימה, האם יכולה  
אישה לסרב?

Joshua Kulp, "'Go Enjoy Your Acquisition": Virginty Claims in Rabbinic Literature Reexamined', *Hebrew Union College Annual* 77 (2006) pp. 33-65.

קולפ, לך זכה במקחך

יהושע מנחם קולפ, מהדורה עם פירוש הסוגיות לפרק בתולה נשאת': תלמוד בבלי, מסכת כתובות, פרק ראשון, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג.

קולפ, בתולה נשאת

- Jerrold S. Cooper, 'Virginity in Ancient Mesopotamia', *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale* (CRRAI 47), Helsinki (2002), pp. 91-112. קופר, בתולים במסופוטמיה
- Kate Cooper, 'The Virgin as Social Icon: Perspectives from Late Antiquity', Mathilde van Dijk and Renée Nip (eds.), *Saints Scholars and Politicians: Gender as a Tool in Medieval Studies*, Turnhout (Brepols) 2005, pp.9-24. קופר, הבתולה כאיקון חברתי
- Kate Cooper, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge (Harvard University Press) 1996. קופר, הכלה והבתולה
- Yedidah Koren, "'Look through your book and make me a perfect match.'" Talking about Genealogy in Amoraic Palestine and Babylonia', *Journal for the Study of Judaism* 49 (2018), pp. 1-32. קורן, גנאלוגיה בתלמודים
- Kathleen Coyne Kelly, *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*, London & New York (Routledge) 2000. קלי, הצגת הבתולים
- רנון קצוף, 'גיל נישואי בנות ישראל בתקופת התלמוד', מרדכי עקיבא פרידמן (עורך), תעודה יג: אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל (תל-אביב) תשנ"ז, עמ' 9-18. קצוף, גיל הנישואין
- James Adam Redfield, 'Curiouser and Curiouser: In Search of the Rabbis' Ethnography', *Ancient Jew Review*, 20 Feb. 2018, <http://www.ancientjewreview.com/articles/2018/2/17/curiouser-and-curiouser-in-search-of-rabbinic-ethnography>. רדפילד, האתנוגרפיה של חכמים
- Miri Rubin, *Mother of God: A History of the Virgin Mary*, New-Haven & London (Yale University Press) 2009. רובין, אם האל



- רובין, שמחת החיים  
 ניסן רובין, שמחת החיים: טקסי אירוסים ונישואים במקורות  
 חז"ל, תל אביב (הקיבוץ המאוחד) 2004.
- רוזן צבי, הגוף והמקדש  
 ישי רוזן צבי, 'הגוף והמקדש: רשימת מומי הכהנים במשנה  
 ומקומו של המקדש בבית המדרש התנאי', מדעי היהדות 43  
 (תשס"ה-תשס"ו), עמ' 49-87.
- רוזנברג, סימני בתולים  
 Michael Rosenberg, *Signs of Virginity: Testing  
 Virgins and Making Man in Late Antiquity*, New  
 York (Oxford University Press) 2018.
- רומני-וונגר, נשים במשנה  
 Judith Romney Wegner, *Chattel or Person? The  
 Status of Women in the Mishnah*, New-York &  
 Oxford (Oxford University Press) 1988.
- שלגל, מעמד רכוש  
 ובתולים  
 Alice Schlegel, 'Status, Property and the Value on  
 Virginity', *American Ethnologist* 18:4 (1991), pp.  
 719-734.
- שמש, חוקי נישואין  
 כיתתיים  
 Aharon Shemesh, '4Q271 3: A Key to Sectarian  
 Matrimonial Law', *Journal of Jewish Studies* 49:2  
 (1998), pp. 244-263.
- שמש, אונס במקרא  
 יעל שמש, 'סיפורי אונס במקרא - המאחד והמייחד', עיוני  
 מקרא ופרשנות ו' (תשס"ג) עמ' 315-344.
- שפרבר, החופה במקורות  
 דוד שפרבר, 'החופה במקורות ההלכה והאמנות', דניאל  
 שפרבר, מנהגי ישראל: מקורות ותולדות, כרך ד', ירושלים  
 (מוסד הרב קוק) תשנ"ה, עמ' עח-קלו.
- שרודר, קינת דינה  
 Joy A. Schroeder, *Dinah's Lament: The Biblical  
 Legacy of Sexual Violence in Christian  
 Interpretation*, Minneapolis (Fortress Press) 2007.
- שרמר, זכר ונקבה בראם  
 עדיאל שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית  
 השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים (מרכז שזר)  
 תשס"ד.



## זאת חֲנַפֵּת בְּנֵי חַשְׁמוֹנָיִם: זכר החשמונאים בפיוטים מהתקופה הביזנטית

### אופיר מינץ-מנור

פרסומו לאחרונה של מאמרה של ורד נעם, 'ההשכיחו חכמינו את זכר החשמונאים? עיון מחודש בשאלה ישנה', הוא הזדמנות מצוינת לענות על שאלה שטרם נדונה במחקר באופן מקיף וממצה: מה מקומם של החשמונאים בספרות הפיוט הארץ ישראלית מהתקופה הביזנטית?<sup>1</sup> מאמר זה בא לענות על שאלה זו תוך הסתמכות על פיוטים שכבר נדפסו ונדונו (גם אם בקיצור) במחקר ועל שני פיוטים חדשים שנדפסים פה לראשונה. הרחבת היריעה הספרותית מאפשרת לקבל תמונה מלאה יותר בנוגע לשאלת ייצוג החשמונאים בספרות היהודית בת הזמן ובה בעת לחדד את ההבדלים שבין ייצוג החשמונאים בספרות חז"ל ובפייטנות. אכן, בחינת האופן שבו מוצגים החשמונאים בפיוטים מהתקופה הביזנטית מעלה תמונה שונה במידת מה מזו העולה מספרות חז"ל ואף מתגלה זיקה מפתיעה בין הפיוטים החדשים הנדפסים פה לספרי מקבים א' וב'.<sup>2</sup> הקריאה בפיוטים מארץ ישראל הביזנטית מעלה שהחשמונאים נזכרים שוב ושוב בפיוטי החנוכה (ולעתים בפיוטים למועדים אחרים), דמותם היא תמיד חיובית ומעשיהם מוצגים לשבח. עם זאת, יש לציין שעובדה זו קשורה ללא ספק לכך שהפיוטים עוסקים אך ורק במרד החשמונאי ובטיהור המקדש ולא בממלכת החשמונאים לדורותיה. מכל מקום, אחד המאפיינים הייחודיים של הפיוטים הוא בהעמדת נרטיבים "היסטוריים" קצרים המתארים את המלחמות החשמונאיות ביוונים, את הניצחון, את טיהור המקדש ואת חידוש עבודת הקורבנות.<sup>3</sup> את הנרטיבים הללו

1 ורד נעם, 'ההשכיחו חכמינו את זכר החשמונאים? עיון מחודש בשאלה ישנה', ציון, פא (תשע"ו), עמ' 295-333. למחקרים קודמים שדנו בפיוטי החנוכה ראו: ישראל רוזנסון, 'חנוכה והחשמונאים בפיוטי ארץ ישראל - זיכרון היסטורי ומשמעות דתית', סיני, קכ (תשנ"ט), עמ' קיב-קכו. שולמית אליצור, 'פיוטי החנוכה - סמל מול ריאליה', ימי בית חשמונאי מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 303-310; יוסף יהלום, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, תל אביב תש"ס, עמ' 111-116.

2 במיוחדים הדברים אמורים בפיוטי אלעזר בירבי קליר, בן המאה השביעית. החשמונאים נזכרים כמובן גם בפיוטים מתקופות מאוחרות יותר הן במזרח, הן במערב. התיאורים המאוחרים מושפעים עמוקות מ'מגילת אנטיוכוס', שנתגלתה לפייטנים לקראת סוף האלף הראשון לספירה ולפיכך אופיים וצביונם שונים מאוד מהפיוטים המוקדמים. ראו על עניין זה את דברי אליצור, שם, עמ' 305.

3 בפיוטים מהתקופה הביזנטית נמצא רק לעתים רחוקות מאוד התייחסויות פוזיטיביסטיות למציאות ההיסטורית, בדומה למתרחש בספרות חז"ל הקלאסית. עם זאת ברור שהפיוט משמש עדות חשובה ביותר להיסטוריה התרבותית של היהדות בשלהי העת העתיקה כפי שהראו מחקרים משני העשורים האחרונים, בראש ובראשונה בספרו של יוסף יהלום, 'פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק'

יצרו הפייטנים משברי דברים המופיעים בספרות חז"ל הקלאסית אך גם ממקורות אחרים העומדים בזיקה לספרויות הבית-השני, בעיקר לספר מקבים א'. ספרות הפיוט נדחת פעמים רבות לקרן הפינה של הדיונים הרבים הנוגעים לתרבות היהודית בשלהי העת העתיקה והדבר נכון במיוחד בנוגע לדיונים היסטוריים. תופעה זו עומדת ביחס הפוך למרכזיותו של הפיוט בעולמם של בני התקופה, שהרי עלינו לזכור שבעוד שחלקים נרחבים מספרות חז"ל משקפים שיח פנימי של אליטה דתית, הפיוטים בוצעו בפני קהל מגוון הרבה יותר בבית הכנסת.<sup>4</sup> לא כאן המקום להידרש לשאלה המורכבת של היחס הספרותי והחברתי שבין הפיוט לבין ספרות חז"ל אולם ברי ששניהם מילאו תפקיד מרכזי בעיצוב החברה והתרבות היהודית בארץ ישראל בתקופה שאחרי חתימת התלמוד הירושלמי.<sup>5</sup> מכל מקום, העיון בפיוטי התקופה העוסקים בחשמונאים מוסיף נדבך נוסף לדיון בזכרם ובמקומם בתרבות היהודית בשלהי העת העתיקה ומעשיר את התמונה ההיסטורית-תרבותית של היהדות בתקופה מפתח בתולדותיה.

#### א. החשמונאים בפיוטי 'שבע החנוכות'

הפיוט, כידוע, הוא שירה ליטורגית וככזה הוא קשור במבנהו ובתכניו לתפילות המועד שלמענו נכתב. מבחינה זו הפיוטים הקדומים לחנוכה עשויים להראות יוצאי דופן בתחילה, במיוחד בסוגים הפייטניים הקשורים לקריאת התורה. על פי המנהג הארץ-ישראלי בשבתות חנוכה קוראים בפרשת הנשיאים שבפרק השביעי בספר במדבר

(לעיל, הערה 1). המחקרים הללו עסקו לעתים קרובות בתפיסת ההיסטוריה של הפייטנים ובאופן שבו בחרו לייצג אירועים מן העבר. לשאלת ההיסטוריות של הפיוט ראו גם: יוסף יהלום, 'על תוקפן של יצירות ספרות כמקור לבירור שאלות היסטוריות', קתדרה, 11 (1979), עמ' 125-133; Hagit Sivan, "From Byzantine to Persian Jerusalem: Jewish Perspectives and Jewish/Christian Polemics," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 41 (2000), pp. 277-278

4 באופן מפתיע נכתב מעט מאוד על עניין זה; על ההיבט הספרותי של העניין ראו: שולמית אליצור, 'קהל המתפללים והקדושתא הקדומה', כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת: אסופת מחקרים מוגשת לעזרא פליישר, 'ירושלים תשנ"ה', עמ' 171-190. לצביון ההיסטורית-תרבותי המתגלה בפיוט ראו: עזרא פליישר, 'הראשונים כבני תרבות' - לצביון עולמם הרוחני של בני ארץ-ישראל ושלוחותיה לאור אוצרות השיר של הגניזה, תעודה, טו (תשנ"ט), עמ' 1-22. על ההיבט הסוציולוגי-תרבותי ראו: מיכאל ד. שוורץ, 'כוחה ותפקידה של השירה העברית בשלהי העת העתיקה', רצף ותמורה - יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית, ירושלים תשס"ד, עמ' 452-462.

5 ספרו של יהלום (לעיל, הערה 1) מוקדש בין היתר לשאלות מסוג זה. ראו גם: Seth Schwartz, *Imperialism and Jewish Society - 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton 2001, pp. 263-274

ולפיכך חלקים נכבדים מהיצירות הפייטניות לשבתות החנוכה עוסקים בחנוכת המשכן במדבר ולא פעם החנוכה החשמונאית לא נזכרת כלל.<sup>6</sup> כך הוא למשל בפיוט לשבת חנוכה של ינאי, הפייטן בן המאה השישית, העוסקת כולה בחנוכת המשכן במדבר ולא מזכירה כלל את החנוכה החשמונאית ואף לא את מנהגי החג או סמליו.<sup>7</sup> תופעה זו חוזרת על עצמה גם בפיוטים לשבתות החנוכה שחיבר ממשכו של ינאי, אלעזר בירבי קליר, שלידינו הגיעו לא פחות מחמש קומפוזיציות מקיפות לשבתות החנוכה שחיבר.<sup>8</sup> הקלירי חיבר פיוטים מיוחדים לכל אחד מהשבתות שעשויות לחול בחנוכה: שבת חנוכה (במקרה הרגיל בו חלה רק שבת אחת במהלך החנוכה), שבת חנוכה וראש חודש טבת ושבת שנייה של חנוכה (שהיקרותן אינה שכיחה). כאמור, הפיוטים הללו עוסקים ברובם בחנוכת המשכן אולם בחלק מהם שילב הקלירי פיוטים הבנויים סביב רעיון שבע החנוכות. בפיוטים ובמדרשי חז"ל אנו מוצאים לעתים קרובות רשימות בעלות שלושה, שבעה או עשרה פריטים המונות אירועים היסטוריים או אירועים מיוחדים אחרים.<sup>9</sup> בהתאם למגמה זו אנו מוצאים בפיוטי הקלירי לחנוכה את רשימת 'שבע החנוכות': חנוכת העולם בבריאתו, חמש חנוכות היסטוריות וחנוכת העולם הבא. רשימת שבע החנוכות נוגעת באופן ישיר לנושאו של המאמר בשל העובדה שהחנוכה החשמונאית משתלבת ברצף ההיסטורי שנבנה בפיוטים הללו, ולא זו בלבד אלא שהחנוכה החשמונאית היא האחרונה לפני הגאולה. כאמור, את הרשימה שילב הקלירי במספר פיוטים ועל מנת להדגים את אופייה נביא כאן את שתי המחרוזות החותמות את קדושת הי"ח, 'אור אדרת עטית בעלץ', שמיוחסת לקלירי מספק.<sup>10</sup> חמש המחרוזות

- 6 על תופעה זו העירה אליצור (לעיל, הערה 1), עמ' 303-304. לעתים נזכרים החשמונאים בקצרה בפיוטים שאינם מיועדים לחנוכה כמו למשל בתקיעתא (לראש השנה) של יוסי בן יוסי: 'נמכרו יונים / לבני יוונים / וריחקום מעל / גבול מלוכה // נארו ברית ודת / והמרו עם באל / ומיגרם בלא כח // מכהני מלוכה' (אהרן מירסקי, פיוטי יוסי בן יוסי, ירושלים תשנ"א, עמ' 97). בנוסף, בפיוטים העוסקים בארבע המלכויות נזכרים לעתים החשמונאים (בשם או שלא בשם) כמו למשל בפיוט ליום הכיפורים של ינאי: 'ומשוחי קרן / הצמחתה לנו קרן' (צבי משה רבינוביץ, מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים ב, ירושלים ותל-אביב תשמ"ז, עמ' 219). לעניין פיוטי 'ארבע המלכויות' והחשמונאים ראו: אליצור (לעיל, הערה 1), עמ' 304; יהלום (לעיל, הערה 1), עמ' 64-84; Tzvi Novick, *Piyyut and Midrash: Form, Genre, and History*, Göttingen, 2019, pp.168-149
- 7 רבינוביץ, שם, עמ' 235-244.
- 8 אופיר מינץ-מנור, אלעזר בירבי קליר: פיוטים לשבתות החנוכה, ירושלים תש"פ (בדפוס). הקלירי חיבר גם פיוטים נוספים לימות החול של חנוכה והם שיעמרו במרכז הדיון בחלקו השני של המאמר.
- 9 ראו נוביק (לעיל, הערה 6), עמ' 97-148.
- 10 לנוסח הפיוט ראו: מנחם זולאי, מפי פייטנים ושופכי שיה, בעריכת שולמית אליצור, ירושלים תשס"ה, עמ' פד-פה. מצד סוגו הפיוט הוא ה'סילוק' של הקומפוזיציה, היינו הקטע הבא לפני אמירת פסוקי הקדושה. בימי החול של חנוכה נהגו על פי מנהג ארץ ישראל לומר את הקדושה'

הראשונות מוקדשות לחנוכות שמופיעות בסדר הבא: [1] חנוכת העולם ('חֲנֻכַּת אֶרֶץ וְשָׁמַיִם' בלשונו של הפייטן), [2] חנוכת אוהל מועד במדבר, [3] חנוכת בית המקדש על ידי דויד (שכידוע לא חנך את המקדש אולם בעקבות תהלים ל' מביאות כל רשימות שבע החנוכות, ללא יוצא מן הכלל, את "חנוכתו") [4] חנוכת מקדש שלמה ו[5] חנוכת בית המקדש השני. כעת, במחרוזת השישית, מגיע תורה של החנוכה החשמונאית:

שָׁנִים מְאֵה וּשְׁמוֹנִים  
שָׁלְמוֹ עַל יְדֵי עֲטוּיֵי פְּעֻמוֹנִים  
תּוֹאֵר גְּרוֹת שְׁמוֹנֵה מְשָׁמִינִים  
תְּקַפֵּה חֲנֻכַּת בֵּית חֲשָׁמוֹנִים

מניין ימי שלטון היוונים הנזכר בטור הראשון ('שָׁנִים מְאֵה וּשְׁמוֹנִים') נסמך על מסורת המוכרת לנו מ'סדר עולם', ומניין זה שב ומופיע בפיוטים לחנוכה.<sup>11</sup> במחרוזת אנו מוצאים ציון לכך שהחשמונאים השתייכו למשפחות הכהונה ('עֲטוּיֵי פְּעֻמוֹנִים') ולבסוף אף נזכר שמם בפירושו - חֲשָׁמוֹנִים. כעת באה המחרוזת החותמת את הרשימה:

חֲנֻכּוֹת שְׁבַע קָבְעוּ לְתִשׁוּעָה  
שֵׁשׁ מֵהֶם עָבְרוּ בְּשִׁמְחָה וִישׁוּעָה  
חֲנֻךְ שְׁבִיעִית וְעוֹרֵר קֶץ שְׁעָה  
עֲשׂוֹת נְקָמָה בְּמַלְכוּת הַרְשָׁעָה<sup>12</sup>

כאמור, מניין שבע החנוכות בא מספר פעמים בפיוטי הקלירי (או בפיוטים המיוחסים לו) ולהלן נתייחס לעוד מספר פרטים חשובים הנזכרים בהם בנוגע לחשמונאים.

---

ולכן סוג פייטני זה נקרא 'קדושתת י"ח'. על סוג פייטני זה ראו: עזרא פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 206-212. העובדה שקדושתת הי"ח אינה קשורה באופן ליטורגי ישיר לקריאת התורה מסבירה את העובדה שענייני חנוכת המשכן אינם ממלאים בה מקום מרכזי. שאלת ייחוס הפיוט לאלעזר בירבי קליר סבוכה אולם בהקשרו של מאמר זה אין הדבר מעלה או מוריד, משום שמדובר בפיוט שבאופן מובהק משתייך לקורפוס הפייטני מארץ ישראל הביזנטית.

- 11 חיים מיליקובסקי, סדר עולם - מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, ירושלים תשע"ג, עמ' 440.  
12 מחרוזת זו לא מופיעה בפרסומו של זולאי והיא מועתקת פה מכתב יד אנטונין B8 (הוא כתב היד שעמד גם לפני זולאי).

תקופת מלכות בית חשמונאי נזכרת אף היא בחלקם, כמו למשל בקטע הבא מתוך סילוק של קדושתא לשבת חנוכה שייכת ונתחברה על ידי הקלירי: 'וְאֵם חֲנֻכָּה שְׁשִׁית עָשׂוּ מְכֻהָנֵי / קְרוֹאֵי בְּנֵי חֲשֻמוֹנֵי / וּמְלָכוֹ מְאֵתִים וְשֵׁשׁ עַל אֲמוֹנֵי'.<sup>13</sup> מניין השנים שנוקט בו הפיוט מוכר - שוב - מ'סדר עולם', שמצרף את ימי בית חשמונאי לימי בית הורדוס: "מלכות בית חשמונאי מאה ושלש, מלכות הירודוס מאה ושלש".<sup>14</sup> בשבעתא הספק-קלירית 'ביום כלות איום לשישה', שבנויה כולה סביב עניין שבע החנוכות, אנו מוצאים את ציון העובדה שהחשמונאים היו חמישה: 'פְּרָעוּהָ חֲמִשָּׁה מְשֻׁמְנִים... צִיְנָה חֲנֻכָּה שְׁשִׁית לְשֵׁם חֲשֻמוֹנִים'.<sup>15</sup> חשוב לציין שאף על פי שנזכר מספרם של האחים החשמונאים, שמותיהם אינם נזכרים בדיוק כפי שמוכר לנו מספרות חז"ל.<sup>16</sup> התמונה העולה מהדוגמאות שסקרנו מתאשרת גם מפיוטי 'שבע החנוכות' האחרים שהגיעו לידנו; כולם מתמקדים במלחמת החשמונאים ביוונים ובניצחון עליהם, בחנוכת המזבח והדלקת המנורה במקדש ובחלק מהמקרים אף במנהג הדלקת הנרות.<sup>17</sup> פיוטי 'שבע החנוכות' אפשרו לפייטנים לשלב פרטים היסטוריים בסיסיים בנוגע למרד החשמונאי ולניצחונם על היוונים גם בסוגי פיוט שהתמקדו, בשל הקשרם הליטורגי, בחנוכת המשכן במדבר. אמנם הפרטים הללו הם כלליים למדי (העובדה שהחשמונאים היו כוהנים ושהיו חמישה) או שהם משקפים מסורות פסאודו-היסטוריוגרפיות (על פי 'סדר עולם') אך עדיין הם משלבים את החנוכה החשמונאית ברצף הטיפולוגי של החנוכות, ונראה שאין מקום לפקפק ביוקרת החשמונאים כפי שהציגו הפייטנים בפני באי בתי הכנסת בארץ ישראל הביזנטית.

- 13 הסילוק, כנהוג, אינו חתום ולכן קביעת בעלות הקלירי עליו היא עניין סבוך. בכל מקרה, ועל פי כל הסימנים, מדובר בפיוט מהתקופה הביזנטית בארץ ישראל. לדיון בייחוס ובתארוך הפיוט ראו: מינץ-מנור (לעיל, הערה 8), עמ' 23-25. נוסח הפיוט בא כאן על פי שולמית אליצור, שירה של פרשה: פרשות התורה בראי הפיוט, ירושלים תשנ"ט, עמ' 223.
- 14 מיליקובסקי (לעיל, הערה 11), עמ' 440.
- 15 שבעתא היא פיוט לתפילת מוסף בשבת, שבה לא נאמרה קדושה על פי מנהג ארץ ישראל הקדום; ראו: פליישר (לעיל, הערה 10), עמ' 188-189. 'ביום כלות איום לשישה' יועדה כפי הנראה (על פי תכניה) לשבת חנוכה וראש חודש טבת; הטור מצוטט כנתינתו בכתב יד אוקספורד 2704 (Heb. d.31) דף 6.
- 16 ראו על כך: ישעיהו גפני, החשמונאים בספרות חז"ל, ימי בית חשמונאי (לעיל, הערה 1), עמ' 262, וראו גם את הדברים שבסיכום המאמר.
- 17 רשימת שבע החנוכות בפיוטים הללו היא יציבה למדי למרות שפה ושם קיימים הבדלים קטנים בין הרשימות. הרשימה מופיעה לראשונה בפרוזה בפסיקתא רבתי בהרכב מעט שונה והיא אף נזכרת בתשובה של רב האי גאון אשר נשאל על מניין המדויק. מניין החנוכות שב ומופיע בפיוטים ומדרשים מאוחרים; לגרסאות השונות ראו: בנימין אליצור, פסיקתא רבתי - פרקי מבוא, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תש"ס, עמ' 117-119, וכמו כן את השערות שמקור המהלך במדרש קדום שאבד (אליצור, שם, עמ' 68-69, הערה 282, ואל"ך).

## ב. החשמונאים בפיוטים 'היסטוריים'

הצמצום היחסי בו נזכרים החשמונאים בפיוטי 'שבע החנוכות' משתנה בפיוטים אחרים שלא נקשרו מבחינה ליטורגית לקריאת התורה ובהם ניתן למצוא חלקים המתארים רצף נרטיבי של מלחמת החשמונאים וטיהור בית המקדש.<sup>18</sup> מגמה נרטיבית זו באה לידי ביטוי תמציתי כבר בברכת המזון המפוייטת שמיוחסת לאלעזר בירבי קליר, 'אנקת שיח שוועי', שמתארת מתחילתה ועד סופה את מעללי החשמונאים. הפיוט נפתח בתיאור תבוסת היוונים, תוך הדגשה שאלוהים הוא שנלחם בהם. עניין זה באה לידי ביטוי מובהק בסיומה של המחרוזת השנייה: 'זַיְנַתְּם גְּבוּרָה לְהַדִּיק נַחֲשֵׁת / חִילָתְּם בְּמַגְנֵךְ בְּלֹא קֶשֶׁת'.<sup>19</sup> הפרט המעניין ביותר בא לקראת סיום הפיוט ובו אנו קוראים: 'אֵילַת פְּרָחֵי אֲמֹר / לְרֹצֵץ רֶאשֵׁי נֶמֶר'.<sup>20</sup> החשמונאים מכונים בקטע זה 'פְּרָחֵי אֲמֹר', היינו כוהנים בני משמר אימר, המכים ביוונים, המסומלים על ידי הנמר, דימוי שיחזור על עצמו שוב ושוב בעקבות הפירוש לחזון שבדניאל ז, ו. חשוב לציין שפרט זה אינו עולה בקנה אחד עם המסופר בספרי המקבים, שעל פיהם החשמונאים היו בני משמר יהויריב ומקום

18 יש לזכור כי היעדרות של חיבור ספרותי קנוני המספר את סיפור החשמונאים מילאה תפקיד מרכזי בעניין. מתקופה מסוימת מתמלאים פיוטי החנוכה בתכנים היסטוריים. כפי שציינה אליצור, תופעה זו מתרחשת על רקע הופעתה של מגילת אנטיוכוס בסביבות המאה העשירית. ראו על כך: אליצור (לעיל, הערה 1), עמ' 308-309. לתיאור החשמונאים בפיוט אשכנזי של רבי מנחם בר' מכיר מן המאה ה-11 ראו: ורד נעם, 'שתי עדויות על נתיב המסירה של מגילת תענית ועל מוצאו של נוסח הכלאיים לביאורה', תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 389-416. ניתוח מפורט של המתרחש בתקופה זו נמצא אצל הולנדר העוסקת בעיצוב דמותם של המקבים בפיוט האשכנזי: E. Hollender, 'Zur beschreibung der Makkabaer in mittelalterlichen Piyyutim zu Hanukkah', WE-ZO'T LE-ANGELO: Raccolta di studi giudaici in memoria di Angelo Vivian, Bologna 1993, pp.274-263

וראו כעת את הדיון הנרחב של גבריאל וסרמן: Gabriel Wasserman, *Liturgical Poems of Hanukkah from Europe: Critical Edition and Investigations*, PhD Dissertation, Yeshiva University, New York 2016, pp. 116-154

19 הפיוט פורסם על ידי אבי שמידמן בעבודת הדוקטור שלו והיא מובאת כאן בנוסח אקלקטי על מנת להציג בפני הקוראים טקסט רציף וקוהרנטי ככל הניתן. למהדורה הביקורתית ראו: אבי שמידמן, ברכות המזון המפוייטת מן הגניזה הקהירית: מבוא ומהדורה מדעית - עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, תשס"ט, עמ' 519-522. המהלך המציב את האל במרכז המלחמה ביוונים ולא את החשמונאים חוזר בעוד פיוטים קליריים. כך למשל בפיוט 'אור אדרת עטית בעלץ', המועתק בכתב יד אנטונין B8 אנו קוראים: אור עָרַךְ לִישַׁע אֲיָמָתוֹ / הַכְחִיד יוֹנִים וְזָבָב בְּחַנְיָתוֹ / הִלֵּל פְּצָחוֹ יוֹנִים לְעַמָּתוֹ / צְדָקוֹהוּ בְּרָצִי שֵׁי עֲבוֹדָתוֹ / אֱלֹהִים וַיִּירָאוּ אוֹתוֹ'. וראו גם את הביטוי 'מגרום בלא כוח' בפיוטו של יוסי בן יוסי שנזכר לעיל בהערה 6.

20 ניסוח קרוב מאוד מופיע בפיוט הקלירי 'אעדיף כל שמונה': 'נְדַמּוּ בְּחַיִּית נֶמֶר / גְּדִיּוֹתֵי בְּמַעַנְם לְנֶמֶר / וַיַּעֲרוּ פְּרָחֵי אֲמֹר / מְשַׁרְתֵי כְּלוֹ כְּבוֹד אֲמֹר'. על פיוט זה ראו להלן.



מושם היה במודיעין, ולעניין זה נשוב מייד.<sup>21</sup> חשיבותה של ברכת מזון מפוייטת זו נובעת בראש ובראשונה מכך שהיא מוקדשת כולה לענייני החנוכה ולניצחון החשמונאי, ובאופן חריג למדי אינה עוסקת כלל בתכנים הנוגעים לברכת המזון.<sup>22</sup> בנוסף ניתן לציין את הקשרה החוץ-ליטורגי: בניגוד לפיוטים בבית הכנסת שנאמרו בזמנים קבועים ומצומצמים למדי ובפני קהל קטן יחסית, ברכת המזון יכולה הייתה להיות מבוצעת במספר רב של פעמים ובנוכחות קהל רב ומגוון הרבה יותר.<sup>23</sup> עובדה זו מדגישה שוב את התפקיד המרכזי של הפיוט בהפצת ידע בקרב החברה היהודית, עניין שכאמור עוד טרם נחקר כדבעי.

בקדושתת י"ח קלירית נוספת לימות החול של חנוכה אנו מוצאים נרטיביזציה מוגברת עוד יותר של סיפור המרד החשמונאי.<sup>24</sup> הפיוט, 'אעדיף כל שמונה', מכיל שמונה עשרה חטיבות (כנגד כל אחת מברכות תפילת העמידה) וחטיבה נרחבת במיוחד בברכת ההודאה, שבה משתלבת פסקת 'וכניסי פלאיך' שמקבילה ל'על הניסים' המוכרת לנו מהמנהג הבבלי.<sup>25</sup> הקומפוזיציה משובצת לכל אורכה שברי התייחסויות ליוונים

21 כך על פי ספר מקבים א' ב, א - 'ובימים ההם קם מתתיה בן יוחנן בן שמעון כוהן מבני יהויריב מירושלים וישב במודיעין ולו בנים חמישה' (אוריאל רפפורט [מתרגם], ספר מקבים א' - מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשס"ד, עמ' 123-124); על הרקע האפשרי לשינוי זה בהשתייכותם המשמרת של החשמונאים נעסוק להלן. על משמר יהויריב בהקשר לחנוכה ולפיוטים ראו: ישראל רוזנסון, 'פרחי אימר ומסרבי מירון - עדות הפיוט על זיכרוןם של שני משמרות כהונה בגליל', מסורת הפיוט, ד (תשס"ח), עמ' 106-112. לפיוטים נוספים בהם נזכר משמר אימר בהקשר זה ראו: זולאי (לעיל, הערה 9), עמ' פו-פט. ראו כעת גם: יעקב עציון, קדושתאות הדותהו לכ"ד משמרות הכהונה, ולשונן, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בן גוריון, תשע"ז, עמ' 13-44.

22 החשמונאים עצמם אינם נזכרים בשםם בפיוט אך עניין זה אינו חריג באשר הפיוטים מעדיפים ברגיל להשתמש בכינויים מאשר בשמות עצמם; על מרכזיות הכינויים בפיוט ראו: פליישר (לעיל, הערה 10), עמ' 104-107; מירסקי (לעיל, הערה 6), עמ' 62-71; יהלום (לעיל, הערה 1), עמ' 58-60, 112-122. אמנם לעתים קרובות ברכת המזון המפוייטת מתרכזת בתוכן המיוחד שלשמו נכתבה (חג, מועד או שמחה כגון חתונה למשל), אולם אפילו במקרים הללו הפייטנים נוהגים לקשר את הפיוט לעניין הברכה או לכל הפחות לאחת ממטבעות החיתום שבה. על כל העניין ראו שמידמן (לעיל, הערה 19), עמ' 201-269.

23 ראו לעיל, הערה 4.

24 פיוט זה אף הוא מסוג קדושתת י"ח והוא פורסם על ידי עזרא פליישר, 'מבנים סטרופיים מעין-אזוריים בפיוט הקדום', הספרות, ב (1970), עמ' 194-240. שבע עשרה המחזרות העיקריות של קדושתת י"ח מביאות את החתימה 'אלעזר בירבי קליר חזק' (המחזרות האחרונה אינה מביאה אותיות חתימה). בנוסף לכך, הסילוק חתום 'אלעזר בירבי קליר' ופיוטי הקדושה מביאים את החתימה 'אלעזר ברבי קליר'.

25 בפיוט חנוכה אחד מן התקופה שאנו דנים בה כאן נאמר (באופן אנכרוניסטי למדי) על החשמונאים: 'שרו ניסי פלאיך וחינכו חנוכה והדליקו נירות'; מתוך הפיוט 'אתה קדוש מושיע חוסים', שמועתק בכתב יד אוקספורד 2737, דפים 1-2.

ולמעשיהם בספרות חז"ל הקלאסית ומהם העמיד הפייטן מעין 'סיפור היסטורי' של גזירות היוונים ומלחמת החשמונאים בהם.<sup>26</sup> בנוסף הפיוט מתייחס בהרחבה למנהג הדלקת הנרות ולהלכותיו. החטיבה המורחבת המשתלבת לפני פסקת 'וכניסי פלאיך' פותחת במילים 'איד נכון לצלעי' והיא מתארת באופן רציף את סיפור מלחמת החשמונאים ביוונים. למעשה, גם פיוט זה מבוסס על אותם מדרשים וטיפולוגיות שזכו לעיבוד במחרוזות הראשיות של 'אעדיף כל שמונה' ועם זאת הוא בעל אופי נרטיבי מובהק יותר.<sup>27</sup> פיוט זה נדון כבר מספר פעמים במחקר ולכן אתמקד כאן רק בכמה עניינים מסופו של הפיוט שהם בעלי משמעות מיוחדת לענייננו.

צינו לעיל ששמות החשמונאים נפקדים מפיטי החנוכה, והנה במחרוזת האות צד"י (היינו, המחרוזת השמונה עשרה בפיוט) נזכר מתתיהו החשמונאי בשמו, כחלק מכינוי החשמונאים 'כְּהֲנֵי מִתְתִיָהוּ'.<sup>28</sup> מיד לאחר מכן עובר הפייטן לתאר את מעשיהם של החשמונאים תוך ציון מראי מקום גיאוגרפיים בהם פעלו:

רְצוּ עַד מוֹדִיעֵית

יְוָנִים שָׁם לְהַבְעֵית

עַל נְקֻמַּת שְׁבִיעֵית

שְׁאֵגוּ נְהִמַּת

וְזָנְבוּם בְּחִמַּת

מְעַכּוּ עַד לְבֹא חִמַּת

- 26 ראו על כך בהרחבה אצל אליצור (לעיל, הערה 1), עמ' 304-305.
- 27 הפיוט כולו נדפס באופן ראשוני בלקט פיוטים לצורכי הוראה באוניברסיטה העברית (יוסף יהלום, שירת בני ארץ ישראל בתקופה הביזנטית ועד כיבושי הצלבנים [חומר לשיעור], ירושלים תשנ"ז, עמ' 72). המחרוזות המצוטטות כאן לקוחות מפרסומה של אליצור (לעיל, הערה 1), עמ' 306. הפיוט 'איד נכון לצלעי' בנוי על פי דגם הקיקלר, המורכב ממחרוזות משולשות ומפזמון משולש אף הוא החוזר לאחר כל שלוש מחרוזות; מכיוון שכאן אנחנו מביאים רק חלקים ממנו עניין זה לא בא לידי ביטוי גרפי. על הקיקלר ראו: פליישר (לעיל, הערה 10), עמ' 147-148; שולמית אליצור, 'על מיקומו ומבנהו של הקיקלר בקדושתא הקלירית', מחקרי ירושלים בספרות עברית, ג (תשמ"ג), עמ' 140-155.
- 28 ראו את דברי נעם (לעיל, הערה 1), עמ' 300, הערה 20. הכינוי 'כהני' [בני] מתתיהו מופיע גם בפיוט קידוש ירחים לחודש כסלו של פינחס הכהן, הפייטן בן המאה השמינית; ראו: שולמית אליצור, פיוטי רבי פינחס הכהן, ירושלים תשס"ד, עמ' 712; ראו גם: שולמית אליצור, למה צמנו? מגילת תענית בתרא ורשימת צומות הקרובות לה, ירושלים תשס"ז, עמ' 31. השם מתתיהו, יש לציין, נזכר גם בתפילת 'על הניסים', שמובאת במסכת סופרים כ, ח ובבבלי מגילה יא ע"א.

תַּחַת קוֹל בְּכִיָּה  
 בַּת קוֹל נִשְׁמָע בְּמִלְכִיָּה  
 נִצְחוֹן טְלִיָּה בְּאַנְטִיּוֹכְיָא

לראשונה אנחנו נתקלים בקישור בין החשמונאים לבין העיר מודיעין (המכונה כאן 'מודיעית'), קישור המוכר לנו כמובן מן המקורות ההיסטוריים. בשתי המחרוזות הבאות נזכרים עוד מספר שמות מקומות: עכו, חמת ואנטיוכיה.<sup>29</sup> המסורת הנוגעת לאנטיוכיה מתבססת על האמור בתוספתא (סוטה יג, ה), המתארת את 'יציאת בת הקול המכריזה על ניצחון ה'נערים'. בתוספתא נזכר 'יוחנן כהן גדול', שהוא קרוב להניח יוחנן הורקנוס, אך ברור שאין מסורת זו מתייחסת לשלבים הראשונים של המרד החשמונאי ביוונים.<sup>30</sup> בשתי המחרוזות הבאות אנו מוצאים שוב את שיוך החשמונאים למשמר אימר ולאור שתייהן מתברר גם מדוע ציין הפייטן לעיל שהחשמונאים 'רָצוּ עַד מוֹדִיעִית':

אַרְבַּעַת רְאֵשֵׁי נִמְר  
 רָצוּ פְּרָחֵי אִמֵּר  
 בְּגִזְרַת שׁוֹמֵר

לְבִשָׁר בְּחוּצוֹת יְבֻנִית  
 כִּי קָצְצָה חֲנִית  
 כָּל לְשׁוֹן יְוֹנִית

על פי שתי המחרוזות הללו החשמונאים ישבו ביבנית הסמוכה לצפת ובשל כך נאלצו לרוץ עד מודיעין בכדי להילחם ביוונים.<sup>31</sup> לאחר ניצחונם שבים החשמונאים אל הגליל

29 מלחמה בעכו (פטולמאס) נזכרת במפורש במקבים א', ה, כב; ראו: רזנסון (לעיל, הערה 21), עמ' 115.  
 30 על מסורת זו ראו בהרחבה אצל נעם (לעיל, הערה 1), עמ' 305-312. וראו גם דבריה בסיכום: "במקרים אחרים אנו עדים לנדידה של מסורות אל הקשרים היסטוריים רחוקים ולהכלאה של מסורות שונות. כך ארג התלמוד הבבלי אל תוך אגדה דומה לזו שהיתה ביד יוספוס, על מלחמת האחים החשמונאים, מוטיבים מתוך עיבוד משני של אותה מסורת, שהציב אותה בהקשר של המרד הגדול והחורבן" (שם, עמ' 333).  
 31 יבנית זוהתה במחקר עם חרבת פְּנִית הנמצאת צפונית-מזרחית לצפת. ראו: יוסף בן-מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים, י.ג. שמחוני (מתרגם), ת"א, 1966, ספר ב' כ, ו. המקום נדון אצל מ' אבי-יונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ-ישראל, ירושלים, תשי"א<sup>2</sup>, עמ' 142. תיאור הממצאים במקום נמצא ביומן מסע של חוקר בן המאה הי"ט: E. Robinson, *Palästina und die südlich angrenzenden länder - Tagebuch einer Reise*, Halle 1842, III, p.603

ואל כפרם בכדי לבשר עליו.<sup>32</sup> אכן, ברשימת המשמרות המוכרות לנו משלהי העת העתיקה מקום מושבו של משמר אימר הוא בכפר יבנית אולם ברור שבמקרה שלפנינו שם היישוב משמש כלשון נופל על לשון עם השפה היוונית: 'פְּחוּצוֹת יבְּנִית - לְשׁוֹן יבְּנִית'.<sup>33</sup> נראה שייחוס זה של החשמונאים למשמר אימר ולכפר יבנית הגלילי משקף "תודעה היסטורית מקומית" של קבוצות בשלהי העת העתיקה, כפי שטענו דליה טריפון, אלחנן ריינר ולאחרונה גם עוזי ליבנר, ואין לראות בו מקור מהימן בנוגע לתקופת המרד החשמונאי.<sup>34</sup> בנוסף, בעשור האחרון עלו קולות הקוראים לראות בפיוטים הללו, כמו גם בעדויות טקסטואליות וחומריות נוספות, עדות לעליית כוחם של חוגי כהונה שביקשו לשוב ולתפוס מקום של ממש בהנהגה היהודית בת התקופה. רעיון זה, המעניין כשלעצמו, לא נתקבל על דעת רוב החוקרים אך טרם נאמרה המילה האחרונה בעניין.<sup>35</sup> בהקשר זה ניתן גם לציין חידוש מחקרי נוסף מהשנים האחרונות:

- 32 לשון הטור 'לבשר בחוצות יבנית' מזכירה כמוכן את 'אל תבשרו בחוצות אשקלון' (שמואל ב' א, כ) וכבר במקור המקראי נרמז המנהג לבשר בערי המנצחים את דבר הניצחון. יתר על כן, הַהֲפֹךְ של לשון הפיוט אל מול המקרא ('לבשר' מול 'אל תבשרו') רק מתזק את הנצחון על היוונים המוצג לאור זאת כ'תיקון היסטורי' למפלת ישראל מול פלשתים.
- 33 ראו גם אליצור (לעיל, הערה 1), עמ' 306-307; רוזנסון (לעיל, הערה 21); יהלום (לעיל, הערה 1), עמ' 107-116. עוד נציין בהקשר זה שבכתב יד אוקספורד 2702/2, דף 19 בא הכתיב 'יבנית'. ראו גם את הניתוח המפורט של עציון (לעיל, הערה 21), עמ' 29-32.
- 34 ראו למשל את דעתה של דליה טריפון במאמרה 'האם עברו משמרות הכהנים מיהודה לגליל?', תרכ"ץ, נט (תש"ן): כי "מכאן שלפנינו רשימה בעלת אופי פאטריסטי-מקומי: חיבור שנתחבר בידי אנשי הגליל, אולי כהנים, שייחסו לכל משמר יישוב מסוים, שישבו בו, קרוב לוודאי, גם כוהנים..." (עמ' 287-292). או בניסוח חד יותר אצל אלחנן ריינר, 'בין היושע לישוע: מסיפור מקראי למיתוס מקומי', ציון, סא (תשנ"ו): "רשימות [משמרות הכהנים] אלו, כדרך שהן מופיעות בפיוט הארץ ישראלי, משקפות מיתוס גלילי שזיהה בסביבתו את כל משמרות הכהונה שנמנו בספר דברי הימים, או מה שנראה סביר יותר, ייחס משפחות כהנים שחיו באותה כת בגליל על משמרות הכהונה המקראיים" (עמ' 281-317). עוזי ליבנר ביסס עמדה זו על ידי הצגת ראיות ארכיאולוגיות; ראו: Uzi Leibner, *Settlement and History in Hellenistic, Roman, and Byzantine Galilee: An Archaeological Survey of the Eastern Galilee*, Tübingen 2009
- לאחרונה ניסה יעקב עציון לטעון כנגד הדעות הללו ולראות במסורות על משמרות הכהונה שיקוף אותנטי של המציאות בסמוך לחורבן הבית השני או למרד בר-כוכבא. ראו: עציון (לעיל, הערה 21), עמ' 13-44.
- 35 לביטוי המלא ביותר לתפיסה זו ראו: ראו למשל עודד עיר-שי, "עטרת ראשו כהוד המלוכה צנוף צפירת שש לכבוד ולתפארת": למקומה של הכהונה בחברה היהודית של שלהי העת העתיקה, רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הביזנטית, ירושלים, תשס"ד, עמ' 66-107; יהלום (לעיל, הערה 1), עמ' 107-122; רוזנסון (לעיל, הערה 21). לגישה מתונה יותר ראו כעת: Stuart S. Miller, *At the Intersection of Texts and Material Finds: Stepped Pools, Stone Vessels, and Ritual Purity among the Jews of Roman Galilee*, Göttingen 2010, pp. 249-296

הפסיפסים שנחשפו בבית הכנסת של חוקוק שבגליל התחתון.<sup>36</sup> אחת האפשרויות שהועלו בנוגע לפסיפס שמתאר פילים, שוורים, חיילים ודמות של מנהיג מבוגר לבוש בבגדי לבן הוא שמדובר בסצנה ממלחמות החשמונאים אם כי ג'ודי מגנס, שמובילה את החפירות, גורסת שהפסיפס מתאר מפגש בין אלכסנדר מוקדון לבין הכהן הגדול.<sup>37</sup> מחקרים עתידיים עשויים לשפוך אור על פסיפס זה ועל זיקתו, אם בכלל, לייצוג החשמונאים בגליל של שלהי העת העתיקה. נשוב כעת אל הפיוט המתאר את מעשי החשמונאים לאחר שניצחו את היוונים וטיהרו את המקדש:

עַתְּ צִמְחָה יְשׁוּעָה

הַעֲמִידוּ לְשִׁעָה

מְנֹרֹת שְׂבָעָה

המסורות על אודות שבע המנורות (או בנוסח בכתב היד המקביל - גִּרְוֹת) נראית כמתייחסת לסיפור המכונה 'מעשה השיפודים' המופיע בחלק מנוסחי הסכוליון למגילת תענית.<sup>38</sup> כך הוא נוסח הסיפור על פי הסכוליון שמועתק בכתב יד פרמה 117: "אלא בימי יון נכנסו בני חשמונאי להר הבית ושבעה שפודין של ברזל היו בידיהם וחברום בבעץ והיו מתעסקים בהם כל שמנה".<sup>39</sup> אם אכן קטע פיוט זה מתייחס למסורות בסכוליון הרי שהוא עשוי לסייע בפתרון נוסחו הקשה של הסכוליון "והיו מתעסקים בהם כל שמנה". כפי שציינה ורד נעם: "התקנה של קנים להדלקה ממוטות ברזל אינה

36 ראו: Jodi Magness, et al., "Huqoq (Lower Galilee) and its Synagogue Mosaics: Preliminary Report on the Excavations of 2011–2013", *Journal of Roman Archaeology* 27 (2014), pp. 327–55

37 על הגישות השונות לפסיפס זה, תוך מחקר מעמיק ונרחב ראו: Karen Britt and Ra'anan Boustan, *The "Elephant Mosaic" in the Synagogue at Huqoq: First Publication and Initial Interpretations*, Portsmouth, RI, 2017

ומאו יצא דוח ביניים: Jodi Magness, Shua Kisilevitz, Matthew Grey, Dennis Mizzi, Daniel Schindler, Martin Wells, Karen Britt, Ra'anan Boustan, Shana O'Connell, Emily Hubbard, Jessie George, Jennifer Ramsay, Elisabetta Boaretto, and Michael Chazan, 'The Huqoq Excavation Project. 2014–2017 Interim Report', *BASOR* 380 (2018), pp. 61–131

38 ראו: ורד נעם, 'נס פך השמן: האומנם מקור לברור יחסם של חז"ל לחשמונאים?', ציון, סז (תשס"ב), עמ' 381–400.

39 נעם, שם, עמ' 385. מסורת זה צצה שוב בפסיקתא רבתי בנוסח הבא: "ולמה מדליק נרות בחנוכה, אלא בשעה שנצחו בניו של חשמונאי הכהן הגדול למלכות יון... נכנסו לבית המקדש ומצאו בו שפידין של ברזל וקבעו אותם והדליקו בתוכם נרות"; הנוסח על פי אליצור (לעיל, הערה 17), עמ' 112.

מצריכה שמונה ימים!" וכפי שהיא מראה משפט זה אינו שייך במקורו לסיפור השיפודים.<sup>40</sup> ואכן הפייטן מציין בפירוש שהחשמונאים 'הֶעֱמִידוּ לְשִׁעָה' את 'מגורת השיפודים', שעה - ולא שמונה ימים.<sup>41</sup>

שתי המחרוזות החותמות את הפיוט מקשרות את התרחשויות העבר להווה הליטורגי של המתפללים: המחרוזת הראשונה קושרת בין הדלקת הנרות על ידי החשמונאים להדלקת נרות החנוכה ('עֲתָה נִדְלִיק נְרוֹת') ובין ההלל של החשמונאים לקריאת ההלל בתפילה ('עַל כֵּן נִהְלַל / בְּקִרְיַת הַלֵּל'). הפייטן אינו מסתפק רק בסיפור מחודש של אירועי העבר, הניצחון החשמונאי במקרה זה, אלא קושר אותם באופן ריטואלי לתפילה שבמהלכה מבוצע הפיוט. אכן, מנגנון ריטואלי זה, המחייב בחלל בית הכנסת את אירועי העבר הוא אחד המאפיינים המובהקים של השירה הליטורגית במרחב הביזנטי-המזרחי בשלהי העת העתיקה בכלל, ובפיוט העברי בפרט.<sup>42</sup> יותר מכך, הקהל המאזין לפיוט אינו נשאר פסיבי במהלך הביצוע באשר הוא משתתף באמירת הפזמון החוזר הנאמר שוב ושוב לאחר כל שלוש מחרוזות:

וְשֶׁעַ בְּרַחֵשׁ הַמּוֹנֵי

כְּהַפִּיחַ רֵיחַ שְׁמֹנֵי

בְּנֵר חֲשֻׁמוֹנֵי

תוכנו של הפזמון החוזר שב ומבהיר לנו עד כמה מרכזי מעמדם של החשמונאים בפיוט 'היסטורי' זה ומה רב הרושם שהוא עורר בוודאי בקרב המתפללים, שחזרו והדגישו את הקשר בין העם לבין החשמונאים על ידי האליטרציה המוֹנֵי-חֲשֻׁמוֹנֵי.<sup>43</sup> הפיוט 'אעדיף כל שמונה' בכלל, ובפיוט ההרחבה 'איד נכון לצלעי' בפרט, ממחיש כיצד הוצג בפני קהל המתפללים "שחזור" ספרותי-היסטורי של המרד החשמונאי. בהעדר מקור ספרותי זמין לתיאור ההתרחשויות יוצר הפייטן תיאור היסטורי 'מדומיין' המבוסס על שילוב של אירועים הנזכרים במקורות חז"ל הקלאסיים,

40 נעם, שם, עמ' 391.

41 אוכור שמונת הימים גם אינו מופיע בנוסח הפסיקתא רבתי.

42 לדיון מפורט בפעולה הריטואלית בשירה הליטורגית בשלהי העת העתיקה ראו: Ophir Münz- Manor, 'Narrating Salvation - Verbal Sacrifices in Late Antique Liturgical Poetry,' *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power Late Antiquity*, Annette Reed, Natalie Dohrmann (eds.), Philadelphia 2013, pp. 154-166, 315-319

43 על הפזמון החוזר, הרפריין, בהקשר הביצועי של הפיוט ראו: Ophir Münz-Manor, Thomas Arentzen, 'Soundscapes of Salvation: Resounding Refrains in Jewish and Christian Liturgical Poems', *Studies in Late Antiquity* 3:1 (2019), pp. 36-55

בין שהם קשורים במישרין לחשמונאים, בין אם לאו.<sup>44</sup> אמנם שחזור זה אינו מלמד אותנו דבר על ההיסטוריה של בית חשמונאי אבל הוא בהחלט מלמד אותנו שיעור חשוב על האופן בו הוצגה תקופה זו בפני אנשי שלהי העת העתיקה בארץ ישראל.

### ג. החשמונאים בפיוטי ההרחבה 'אתה אל איילותי' וכי זכר את דם נאמנים'

מגמת הנרטיביזציה של אירועי המרד החשמונאי מגיעה לשיאה בצמד הפיוטים 'אתה אל איילותי' וכי זכר את דם נאמנים', הנדפסים כאן לראשונה. הפיוטן מציג בהם בפני המתפללים "שחזור היסטורי" הכולל את גזירות היוונים, מרד החשמונאים, מלחמתם, ניצחונם, טיהור בית המקדש וחידוש עבודת הקורבנות.

אדון תחילה במקורם ואופיים של שני הפיוטים החדשים ולבסוף אדון באופן שבו הם מציגים, בדרכם הייחודית, את ענייני החנוכה. צמד הפיוטים מועתקים בכתב יד אחד מהגניזה כחלק מקדושתת הי"ח הקלירית 'אעדיף כל שמונה', שדנו בה בסיום הסעיף הקודם. כפי שצינו קדושתת י"ח היא סוג פייטני מיוחד לימי חול בהם נאמרה ה'קדושה' (כמו למשל בחנוכה), שהרי על פי מנהג ארץ ישראל היא נאמרה רק במסגרת תפילת מוסף של שבתות וחגים.<sup>45</sup> כנרמז משמה, הקדושתא מכילה שמונה עשרה מחרוזות, אחת כנגד כל אחת מברכות תפילת העמידה, וחטיבתה השלישית מתרחבת על מנת לעטר את ה'קדושה' עצמה.<sup>46</sup> מבנה פיוטי ההרחבה בנקודה זו יכול להשתנות אבל הוא מכיל ככלל לפחות שני פיוטים, שהשני בהם הוא ה'סילוק' שמוביל אל ה'קדושה'. כפי שכבר ציינו הפיוט 'אעדיף כל שמונה' מתועד הן בגניזה, הן במחזורים אירופאים, וייחוסו לקלירי ודאי, והוא מסתמך על חתימות מפורשות באקרוסטיכון, על כותרות בכתבי היד ועל מאפיינים ספרותיים-סגנוניים נוספים.<sup>47</sup> אולם בעוד שנוסח גוף הפיוט יציב הרכב פיוטי ההרחבה איננו כך, וגרסאות שונים להרכבם בא בכתבי יד שונים. באחד מהם, הוא כתב יד אוקספורד 2737, מופיעים צמד הפיוטים שאנו עוסקים

44 וכפי שהראתה שולמית אליצור, ברגע שעומד בפני הפייטנים מקור ספרותי-היסטורי (מגילת אנטיוכוס) הם משתמשים בו בצורה נרחבת; ראו לעיל, הערה 1. מעניין לראות שהפייטנים לא עשו שימוש במסורות העוסקות דווקא באופן ישיר במרד החשמונאי כגון הסיפור על הקרב נגד ניקנור המופיע בירושלמי תענית. על כך ראו דיונה של נעם (לעיל, הערה 1), עמ' 300-305.

45 ראו לעיל, הערה 10.  
46 כפי שצינו לעיל קדושתאות הי"ח לחנוכה מתרחבות גם בברכת ההודאה, שבה משתלבת פסקת 'וכניסי פלאיך'.

47 ראו לעיל, הערה 24. מבחינה מבנית ניתן לציין שהפיוט הראשון "אתה אל איילותי" בנוי משמונה מחרוזות בנות ארבעה טורים; כל מחרוזת מביאה שלוש אותיות מסדר האלפבית, כשהאות האחרונה בשלישיה מוכפלת (כך לדוגמא, א' ב' ג' ג'). הטור הראשון של המחרוזות השמינית מביאת אות תי"ו, ושאר טוריה אינם נוטלים חלק ברצף האקרוסטיכון. שיטת החריזה של הפיוט היא בלתי סדירה; המחרוזות הראשונה מביאה חריזה משל עצמה, אך כל שאר המחרוזות מביאות את החריזה - נים. הסיילוק 'כי זכר את דם נאמנים' מכיל חטיבה אחת בלבד בעל חרוז שאינו מתחלף.

בהם כאן.<sup>48</sup> ייחוסם לקלירי מסופק, מכיוון שעל פי רוב פיוטי הרחבה מסוג זה אינם חתומים, וייחוסם נקבע רק מתוך זיקתם לקומפוזיציה הכללית. מכיוון שברוב כתבי היד פיוטי ההרחבה הם שונים קשה לקבוע מה מקורם של שני פיוט ההרחבה האלטרנטיביים. אופיים ומבנם מלמדים שניתן לייחסם לקלירי ולהניח, כפי שהציע עזרא פליישר, שבמקורם הם השתייכו לקדושתת י"ח אחרת פרי עטו. חשוב לציין בהקשר זה שקיימות מקבילות לשוניות רבות בין זוג הפיוטים לבין המחרוזות הראשיות של 'אעדיף כל שמונה', דבר המחזק את שייכותן לקורפוס הקלירי בכלל ולפיוט זה בפרט.<sup>49</sup> כך או אחרת, על כך שמדובר בפיוט מהתקופה הקלאסית של הפיוט, היינו מארץ ישראל הביזנטית, אין עוררין.

מבחינה ספרותית מציגים שני הפיוטים רצף נרטיבי אחד: הפיוט הראשון, 'אתה אל איילות' מתאר את מאבק החשמונאים עד לשלב בריחתם למדבר (ראו להלן), ואילו הפיוט השני, הסילוק 'כי זכר את דם נאמנים', מציג את המשך הסיפור, ובכלל זה את הניצחון על היוונים ואת טיהור המקדש. כאמור, מבנה נרטיבי זה, אף על פי שהוא דומה בעקרון לרצף הכללי של 'אעדיף כל שמונה' ואף של פיוט ההרחבה שבתוכו 'איד נכון לצלעי', מתייחד בכך שהוא מציג תיאור 'היסטורי' רציף של סיפור החנוכה. כבשאר פיוטי החנוכה גם כאן הגיבור האמיתי הוא האל; הפיוט הראשון פותח בהודיה לו תוך ציון העובדה שהחשמונאים הם רק המוציאים לפועל של גבורתו, והוא אף מסתיים בתיאור האל השומע לתפילתם של החשמונאים המתענים. הפיוט השני ממשיך בדיוק מנקודה זו ומכריז כי האל 'זכר את דם נאמנים' ומכאן ממשיך הפיוט בתיאור מלחמותיהם עד לניצחון המיוחל. הפיוט מסתיים, כנגזר מהקשרו הליטורגי, בשבחים לאל ובמעבר לקדושה שנאמרת על ידי קהל המתפללים.

ההבדל המשמעותי ביותר בין צמד הפיוטים לבין שאר חלקי 'אעדיף כל שמונה' הוא שבמספר מקרים תיאורי החשמונאים מתבססים על מה שנראה כמסורות המוכרות

48 בהעתקה המצטרפת מכתבי יד קיימברידג' TS NS 275.69 ו־TS 6H 6/6 בא הפיוט 'כי זכר את דם נאמנים' ואחריו פיוטי הקדושה ושאר הקומפוזיציה. בשל ליקוייה של ההעתקה אי אפשר לדעת אם היא הכילה את הפיוט 'אתה אל איילות'.

49 ראו למשל: 'וצגתי כמתים באשמונים' (אתה אל איילות, טור 8) המקביל ל'מאטמים המונים כבאשמונים' ('אעדיף כל שמונה' [=פליישר, לעיל הערה 24], טור 131); 'עגמו על זאת בני חשמונים' (אתה אל איילות, טור 21), ו'עגומים... על היכל לפנים' (כי זכר את דם נאמנים, טור 44) מקבילים ל'... כוהניך אשר במצותיך עגמו' ('אעדיף כל שמונה', טור 14 [על פי נוסח כ"י ד]); 'השומיע אל אביונים' (אתה אל איילות, טור 32) מקביל ל'... שומיע אל אביונים' ('אעדיף כל שמונה', טור 103); 'והרחיקום מארובותיהם יונים' (כי זכר את דם נאמנים, טור 41) מקביל ל'היניעה מארובות יונים' ('אעדיף כל שמונה', טור 102).



מספרי המקבים ולא כנהוג רק על תיאורים מקראיים שמוסבים על עניין החשמונאים.<sup>50</sup>  
 הפיוט הראשון מזכיר בפירושו את גזירות היוונים, ואף מציינם בשמם:

יַעֲצוּ לְהַדְמִים יְקָרָה מְפַנְיָנִים  
 כְּרַתוּ עֲלֵינוּ שְׁקָר זְדוֹנִים  
 לְשַׁפַּח נַפְשׁ וּמִילָה וּמוֹעֲדֵי זְמָנִים  
 לְהַגְיֵרֵנוּ בְּתַעֲתוּעֵי יוֹנִים

היוונים ביקשו לבטל את התורה ('יקרה מפנינים'), את השבת (נפש), את ברית המילה ואת המועדים וכך למעשה לגזור על היהודים כליה ('להגירינו'). במחרוזת הקודמת לקטע זה מציין הפייטן שהיוונים אף טמאו את היהודים במאכלות אסורים, בלשון 'טמאונו בפגול מזונים'. בהמשך הפיוט נזכרת ההתקוממות החשמונאית:

קָנְאוּ בְּנֵי קָנָא בְּמִדּוֹנִים  
 רָצוּ בְּמִנוּסָה וְלֹא חָסוּ עַל מְמוֹנִים  
 שְׁכָנוּ בְּמִדְבָּר בְּיַעֲנִים  
 שָׁם בְּלִי בְרוּחַ בְּחִבּוּאֵי קָנִים

מנוסתם של החשמונאים למדבר והפקרת רכושם במודיעין נזכרים במפורש בספר מקבים א' ב, כח-כט: 'וינוסו הוא ובניו אל ההרים ויניחו את אשר להם בעיר. אז ירדו רבים בבקשם צדק ומשפט אל המדבר לשבת שם'.<sup>51</sup> כאמור, הדהוד של מסורת זו בפיוט היא חריגה ביותר, הן מצד הקונקרטיה ההיסטורית-ספרותית שלה, הן מצד כך שהיא איננה מתבססת על הכתובים הקנוניים, היינו ספרי התנ"ך. כעת ממשיך הפייטן בתיאור מעשיהם של בני חשמונאי במדבר:

תְּחַנּוּגִים שְׁפָכוּ יְצוּמוֹת מִתְעַנִּים  
 וְעֲלָתָה שׁוּעַתָּם לְשָׁמִי מְעוֹנִים  
 וְשַׁע תְּחִינָתָם דָּר בְּעֲלִיּוֹנִים  
 וְהַשׁוֹמֵעַ אֶל אֲבִיּוֹנִים

50 הציטוטים מובאים כאן בהשמטת אמות הקריאה שבכתב היד ובתיקונים קלים על מנת לאפשר קריאה נוחה בטקסט. בנספח מופיע נוסח הפיוט כנתינתו בכתבי היד.

51 רפפורט (לעיל, הערה 21), עמ' 128 וראו את הערת המתרגם שם בנוגע ליחס שבין 'ההרים' ובין 'המדבר'.

שוב, תיאור דומה מוכר לנו מספר מקבים א' ג, מו-נד: 'ויאספו ויבואו אל המצפה מנגד לירושלים כי מקום תפילה היה במצפה לפני ישראל. ויצומו ביום ההוא וישומו שקים ואפר על ראשם ויקרעו את בגדיהם'.<sup>52</sup> לאחר חתימת הפיוט בציון העובדה שהאל שמע אל תחינתם מתקדם הפיוט אל עבר הסילוק, 'כי זכר את דם נאמנים'. חלק זה מוקדש לתיאור ניצחון החשמונאים וחנוכת בית המקדש. כאן מגיע ייצוג החשמונאים לשיאו, ודמותם זוכה לתיאורים חיוביים מאין כמותם; בפתח הפיוט אנו שומעים שהאל זכר את דם החשמונאים (המכונים כאן 'נַאֲמָנִים') החקוקים בספרו ולכן עמד לצד ישראל ונתן את היוונים ביד החשמונאים (המכונים כעת, 'מְכֹהֲנִים' ו'בָּנִים') - ולפיכך: 'וַנְתְּעוֹרְרוּ בָּנִים עַל בְּנֵי הַיּוֹנִים'. מעט בהמשך אנו מוצאים ציון כרונולוגי שדווקא אינו עולה בקנה אחד עם התיאורים בספרי המקבים:

וְאֵז עָלוּ לְעִיר הַקֹּדֶשׁ בְּגִילַת רִנָּנִים  
מְקַוְּעֵי שְׁבוּעַ וְחֻצֵי שָׁנִים

'שְׁבוּעַ וְחֻצֵי שָׁנִים' נראה כלקוח מתיאור חנוכת המקדש בספר דניאל ט, כז ('והגביר ברית לרבים שבוע אחד וחצי השבוע ישבית זבח ומנחה') וכאמור אינו מתאים למתואר בספרי המקבים.<sup>53</sup> גם ביחס לטיהור המנורה והמזבח אנו מוצאים תיאור הדומה מאוד לנזכר בספר מקבים א':

עֲגוּמִים מְצָרִים עַל הַיֵּכַל לְפָנִים  
וְעַל טְמֵאת מִזְבַּח כְּהֵנִים  
וְקִדְשׁוֹ קִדְשׁ מְכָל נְדָת סוֹטְנִים  
וְהִדְלִיקוּ נְרוֹת וּמְנֹרַת קָנִים  
וְעָרְכוּ בְּמִזְבַּח קְרָבָנִים

תיאור זה קרוב מאוד ברוחו ובפרטיו לזה המופיע במקבים א' ד, מג-נג ו'מנורת הקנים' הנזכרת כאן אף היא מתייחסת, כפי הנראה, ל'סיפור השיפודים'.<sup>54</sup> לקראת סוף הפיוט מקביל הפייטן בין החנוכה לבין חג הסוכות:

52 הבאנו כאן רק את שני הפסוקים הראשונים של החטיבה; רפפורט, שם, עמ' 150-151.  
53 ציונים כרונולוגיים הופיעו כזכור גם בפיוטי 'שבע החנוכות' וגם שם הם התבססו על מסורות פסאודו-היסטוריות.  
54 ראו לעיל, הערה 38.

וְקָבְעוּ בַּתְּשִׁיעֵי חַג כְּכֹל הַשָּׁנִים  
כַּחַג יֵרַח הָאֵיתָנִים  
יָמִים שְׁמוֹנָה הֶלֶל מִנְגָנִים

כידוע, הקבלת שני החגים תופסת מקום מרכזי בספר מקבים ב' א, ט; א, יח; י, ו.<sup>55</sup> ההקבלה בין סוכות לבין חנוכה מתאשרת גם מהאופן בו מתאר הקלירי את חגיגות החנוכה ואת שמחת בית השואבה, שבשתייהן לקחו חלק כלי נגינה, עניין הממלא תפקיד גם במקבים א' ד, סד.<sup>56</sup>

ניתן לסכם אפוא ולומר שבצמד פיוטי ההרחבה, 'אתה אל איילות' ו'כי זכר את דם נאמנים', אנו מוצאים לא רק תיאור נרטיבי מתמשך של המרד והניצחון על היוונים אלא אף פרטים המגלים זיקה ישירה למסורות מספרי המקבים. עניין זה הוא בעל חשיבות גדולה מאוד כי רק לעתים רחוקות אנחנו מוצאים מסורות מימי בית-שני בפיוטים מהתקופה שאנו עוסקים בה. קשה כמובן לקבוע מניין שאבו הפייטנים ידע זה, והמעט שבידינו מונע מאתנו לומר דברים ברורים בעניין זה, אבל לכל הפחות נוכל לקבוע שהפייטנים הקפידו לשלב מידע זה בשחזורים 'ההיסטוריים' שהעמידו בפני קהל המתפללים.<sup>57</sup>

55 דניאל שוורץ (מתרגם), ספר מקבים ב' - מבוא, תרגום, פירוש, ירושלים תשס"ה, עמ' 77, 83, 208; וראו גם את הערות המתרגם.

56 בהתייחסו לעניין שמחת בית השואבה הקלירי חורז בעקבות התיאורים במשנה סוכה: 'יופי כְּנֹרֹת [...] וְרוֹת מְקַבְּרוֹת / יִשְׁרְתִי סִפְלֵי נְרוֹת / בְּרֵאשֵׁי הַמְּנֹרֹת' (M. Rand, "Liturgical Compositions for Shemini 'Atzeret by Eleazar be-rabbi Qillir," *Ginzei Qedem* 3 (2007), p. 40). הפיוט 'אעדיף כל שמונה' פותח אף הוא, כזכור, בצורה דומה: 'אֲעִדִּיף כָּל שְׁמוֹנָה בְּשׁוֹשׁ נְרוֹת / זְכַר לְיֵשַׁע דְּשׁוֹן מְנֹרֹת / כְּבַח־לֵילִים וְכְנֹרֹת'. וכבר הבאנו בפנים את נוסח המחרוזת מ'איד נכון לצלע' המציינת את החגיגה: 'בְּנִבְלִים וְכְנֹרֹת'. באופן דומה, אם כי מעט רחוק יותר, מקשר הקלירי (בקדושתא לשבת השנייה של חנוכה 'אתן חלק לשבעה ולשמונה') את חנוכת מקדש שלמה שנערכה במשך שבעה ימים ולאחריהם נחוג מיד חג הסוכות (כמסופר בדברי הימים ב' ז, ח): 'טְפֹלֵי לְשִׁבְעָה עוֹד שִׁבְעָה / נְסוּעַ מִגֵּיל [=מחנכות המקדש] לְחַג שִׁבְעָה [=לחג הסוכות]'. על כל העניין ראו: מינץ-מנור (לעיל, הערה 8), עמ' 136.

57 ייתכן שתופעה זו קשורה להשערתה של נעם (ואחרים) בנוגע למקורות מימי הבית השני שנמסרו על פה אבל עניין זה דורש עיון שטרם הגיע שעתו (ראו: נעם [לעיל, הערה 1], עמ' 298-299. ניתן גם להעלות את ההשערה שבפני הפייטן עמד נוסח כלשהו של 'מגילת אנטיוכוס' שבה נרמזים עניינים שנזכרו כאן, הבריחה למקום רחוק וצום התענית, אבל השאלה כמובן סבוכה כי למגילה עצמה זיקה לספרות הבית השני (לעניין זה ראו: נתן פריד, 'נוסח עברי חדש של מגילת אנטיוכוס', סיני, סד [תשכ"ט], עמ' צז-קמ), וגם אליצור (לעיל, הערה 1), עמ' 305. אברהם יוסקוביץ' הציע לאחרונה שמגילת אנטיוכוס משקפת אלמנטים המתאימים לפסיפס הפילים מחוקק (ראו לעיל, סביב הערה 37), שמתוארך אף הוא לתקופת הפיוט הקדום, ראו: Avraham Yoskovich, 'The Elephant Mosaic: Re-considering the Biblical Interpretation' (forthcoming) על

זה גם המקור להעיר על כך שיש המשערים שקיימת זיקה בין המסורות היהודית בשלהי העת העתיקה על המרד החשמונאי לבין פולחן המכבים שהיה נפוץ בנצרות הקדומה בראש ובראשונה בנצרות המזרחית.<sup>58</sup> עם זאת, למרות הדמיון המסוים בין המסורות היהודיות והנוצריות חשוב לזכור שפולחן המכבים הנוצרי אינו עוסק כלל ועיקר בחמשת בני מתתיהו (החשמונאים, במקורות היהודים) אלא בסיפור המופיע בספרי מקבים ב, ו-ד ומתאר את 'קידוש השם' של האם ושבעת בניה, סיפור המוכר גם ממקורות מדרשיים מתקופת חז"ל אך לא נזכר בפיוטי החנוכה הביזנטיים ולו פעם אחת. וכך, אף על פי שבהחלט יכולה הייתה להתקיים זיקה בין המסורות היהודיות והנוצריות הרי שככל שהדברים נוגעים לפיוטים שאנו עוסקים בהם כאן אין דרך לקשור אותם - לפחות לפי שעה - להערצת המרטירים המכבים בנצרות.<sup>59</sup>

#### ד. סיכום

המבט בפיוטים לחנוכה מארץ ישראל הביזנטית מעלה שהחשמונאים זכו לייצוג נרחב וחיובי ביותר. הפיוטים מתמקדים שוב ושוב בניצחונם על היוונים, בתיאורי טיהור המקדש והכלים וחידוש עבודת הקורבנות. חשוב ביותר גם להדגיש את מה שלא מצאנו כלל בפיוטים הארץ ישראליים, היינו את סיפור נס פך השמן.<sup>60</sup> ראינו עוד שבפני הפייטנים עמדו מסורות קדומות הנוגעות לבית חשמונאי, מסורות שהם שילבו בצמד פיוטים בעלי אופי היסטורי-קונקרטי רב יותר מכל מה שהיה מוכר לנו עד כאן בפיוטי החנוכה, ואף מספרות הפיוט הקדומה בכלל. ברי אפוא שלא השכחו פייטננו את זכר החשמונאים כלל, ולמעשה אף העלו את פועלם על נס, ומבחינה זו קיימת הקבלה בין המתרחש בפיוט לבין המתרחש בספרות חז"ל כפי שהראתה יפה ורד נעם.<sup>61</sup> עם זאת עניין זה קשור ודאי לעובדה שהפייטנים לא כתבו אלא על הדור הראשון של בית חשמונאי, היינו מתתיהו וחמשת בניו ולא על הדורות המאוחרים

הקשר האפשרי שבין הפיוט הקדום לבין ספרות הבית השני כתב: יהלום (לעיל, הערה 1), עמ' 130-125.

58 עיר-שי (לעיל, הערה 35), עמ' 90-91, הערות 62, 63.

59 על פולחן המכבים בנצרות הקדומה ראו: Jan Willem van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden 1997; Daniel Joslyn-Siemiatkoski, *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, New York 2009, pp. 63-83.

60 על כך שמסורת זו לא הייתה ידועה בארץ ישראל הביזנטית ראו אליצור (לעיל, הערה 1), עמ' 306. ראו עוד ובהרחבה: נעם (לעיל, הערה 39).

61 מכיוון שהפיוטים התמקדו אך ורק בדור הראשון לבית חשמונאי לא נוכל ללמוד מהם על היחס לדורות הבאים של בית חשמונאי שעל פי נעם הפך להיות ביקורתי יותר ויותר.

שזוכים לייצוג אוהד הרבה פחות בספרות חז"ל. עם זאת נראה שבספרות הפיוט היחס לדור הראשון של החשמונאים לא היה אמביוולנטי כפי שהיה אליבא דנעם בספרות חז"ל:

התופעה המעניינת ביותר היא הטיפול בדמותם ההרואית של גיבורי האומה, המקבים, ששליש מן הציבור היהודי, ובהם גם חוגי החכמים עצמם, נשא בגאווה את שמותיהם. את השמות האלה בקשו חכמינו למחוק בכוונת מכוון, ולולי המקורות החיצוניים שעמדו לנו היו גם מצליחים בכך. חכמינו הוקירו מאוד את הישועה החשמונאית ואת החירות הלאומית שהולידה, אבל סירבו במפגיע להעמיד גיבורים צבאיים ופוליטיים כמושא הזדהות. במקום שמדובר בלוחם, מנהיג מרד, העדיפו להתעלם מאישיותו הפרטית ולשבח ניצחון אנונימי. אשר על כן, המקבים - הגיבורים הצבאיים והפוליטיים ששימשו מודל ההערצה וההזדהות המובהק של היהודים בימי הבית השני - נמחקו ושמן הושכח, כנראה פשוט מפני שלא נמצאה הדרך להביאם בקהלם של חכמים.<sup>62</sup>

אמנם, גם בפיוטים לא נזכרו שמותיהם של חמשת בני חשמונאי אולם החשמונאים המופיעים בפיוטים הם בהחלט גיבורים צבאיים ודתיים, שפעלו בשליחות האל וזכו בניצחון, לבסוף, הודות לו. בהקשר זה חשוב לציין שהעובדה ששמותיהם של החשמונאים אינם מופיעים אינה צריכה להפתיע אותנו, שהרי הפיוטים כמעט לעולם לא מזכירים שמות של דמויות חוץ-מקראיות (וגם אלו נזכרות על פי רוב בכינויים), ולפיכך אי אפשר למצוא כאן מחיקה בעלת כוונת מכוון.<sup>63</sup> בוודאי שאי אפשר לדבר בנוגע לפיוט על 'צנזורה מודעת ומכוונת היטב, הנובעת מבחירתם המפתיעה של חכמים לחגוג את הניצחון החשמונאי, אבל להעלים את דמויות גיבוריו', כפי שמתארת ורד נעם, בצדק, את המתרחש בספרות חז"ל.<sup>64</sup>

כפי שצינו בפתח הדברים, ספרות הפיוט אינה בבואה שירית של ספרות חז"ל, אך על פי שהזיקות בין שתי הספרויות רבות מאוד. מדובר בשתי חטיבות שונות מהבחינה הספרותית, התרבותית והתפקודית ולצד הדגשת הדומה בינן יש לעמוד גם על השונה

62 נעם (לעיל, הערה 1), עמ' 333.

63 אם כבר בשמות עסקינו הרי שמעניין להיווכח שחלק גדול מהפייטנים בארץ ישראל קרואים בשמות 'חשמונאיים': יניי, שמעון (בר מגס), אלעזר (בירכי קליר), יוחנן (הכהן בירכי יהושע) ויהודה. על שמות החשמונאים בחברה היהודית העתיקה ראו: טל אילן, 'שמות החשמונאים בימי בית שני', ארץ-ישראל, יט (תשמ"ז), עמ' 238-241.

64 נעם (לעיל, הערה 1), עמ' 332.

והמפריד.<sup>65</sup> העיון בשאלת ייצוג החשמונאים בספרות הפיוט מארץ ישראל הביזנטית מחדד תובנה זו עוד יותר, מעשיר לפיכך את התמונה ההיסטורית-תרבותית והופך אותה למורכבת יותר.

65 על הפיוט בהקשרו ההיסטורי-תרבותי הרחב ראו: אופיר מינץ-מנור, 'הפיוט: קשרים והקשרים', ארץ ישראל בשלהי העת העתיקה: מקורות ומחקרים, ירושלים תש"פ (בדפוס).

ד. נספח - צמד הפיוטים 'אתה אל איילותי' ו'כי זכר את דם נאמנים'<sup>66</sup>

ובכן ונהללך אלהינו  
אתה אל איילותי  
בך מחסי שתי  
גדלך להגיד עמדתי  
גבורות שביד כהניך שרתי

5 דרכו קשתם גאיונים  
המרירונו בלעג השאננים  
וגעו אוילים בחידות עז פנים  
וצגתי כמתים באשמנים

10 זולתך בעלוננו אדונים  
חי לכד בך נזכיר אדוני האדונים  
טפלו עלינו שכר זידונים  
טימאנו בפגול מזונים

1 איילותי: עוזי (תה' כב, כ). 2 שתי: שמתי (ללשון הטור ראו: תה' עג, כח). 5 גאיונים: גאים (תה' קכג, ד), ולשון הטור כלשון תה' יא, ב. 6 המרירונו: מררו את חיינו. בלעג השאננים: כלשון תה' קכג, ד. 7 וגעו: והגיעו. בחידות עז פנים: מלכות יוון, על פי דרשת דנ' ת, כג. 8 וצגתי: וקמתי. כמתים באשמנים: על פי יש' נט, י. 9 זולתך בעלוננו אדונים: על פי יש' כו, יג. 10 חי: האל. לכד בך נזכיר: על פי יש' כו, יג. 11 שכר: כנראה צריך לקרוא 'שקר'. טפלו... זידונים: על פי תה' קיט, סט. 12 בפגול מזונים: ראו יח' ד, יד ויש' סה, ד.

66 נוסח הפיוטים הוא על פי כתב יד אוקספורד 2737 (Heb. e.33) דף 4-5; שינויי נוסח לטורים 33-54 על פי כתב יד קיימברידג' TS NS 275.69 (ק). ראשית ההדרת הפיוטים הללו נערכה במסגרת פרויקט משותף לי ולד"ר מיכאל רנד. פרויקט זה נגזר מסיבות שונות ולכן לא פורסמו הפיוטים עד כה.

יַעֲצוּ לְהַדְמִים יְקָרָה מִפְּנֵינִים  
 כְּרַתּוֹ עָלֵינוּ שֶׁקָּר זֵידוּנִים  
 15 לְשִׁכַּח נַפְשׁ וּמִלָּה וּמוֹעֲדֵי זְמַנִּים  
 לְהַגְרִינוּ בְּתִיעֵתוֹעֵי יוֹנִים

מוֹעֲקָה שָׁמוּ בְּמַתְנֵי אֲמוּנִים  
 נִהְרָגוּ עַל צוּרָם בְּמַכּוֹת כּוּוּנִים  
 שָׁמוּ אוֹתוֹתָם אוֹתוֹת צִיּוּנִים  
 20 שָׂרְפוּ כָּל מוֹעֲדֵי מְשַׁכְּנִים

עָגְמוּ עַל זֹאת בְּנֵי חֲשָׁמוּנִים  
 פָּחַדוּ וְחָרְקוּ שְׁנִים  
 צוּמְתוּ מִן הַמוֹדְעֵי תְּאוּנִים  
 צִיּוֹן בְּנָה מִשֶּׁם עָקְרוּ לְפָנִים

קִינְאוֹ בְּנֵי קִינָא בְּמִדּוּנִים 25  
 רָצוּ בְּמִנוּסָה וְלֹא חָסוּ עַל מְמוּנִים  
 שָׁכְנוּ בְּמִדְבָּר כִּיעֵינִים  
 שָׁם בְּלִי בְרוּחַ בְּחֻבּוּאֵי קָנִים

13 להדמים יקרה מפנינים: לבטל את התורה. 15 נופש: השבת. 16 להגרינו: להורגנו; השוו יר' יח, כא ועוד. בתעוועי יונים: בגילוליהם; ראו יר' י, טו; נא, יח. 17 אמונים: ישראל, ולשון הטור על פי תה' סו, יא. 18 נהרגו על צורם: על פי תה' מד, כג. במכות כוונים: אולי, במכות המכוונות כנגדם. 19 שמו אותותם אותות: על פי תה' עד, ד. 20 שרפו... משכנים: על פי תה' עד, ח. מועדי משכנים: ירושלים. 21 עגמו: התעצבו. 22 פחדו וחרקו שנים: ראו איכה ב, טז. 23 צומתו... תאוים: הלשון קשה, אך נראה שמדובר על החשמונאים, שהיו במודיעין. 24 ציון... לפנים: כפי הנראה מדובר על הרחוקת הפסלים מן המקדש. 25 בני קנא: הכהנים, בני פינחס בן אלעזר הכהן. במדונים: במריבה. 26-28 רצו... קנים: הטורים מתארים את בריחת החשמונאים למדבר, והעניין נדון בגוף המאמר.



תַּחֲנוּנִים שֶׁפָּכוּ וְצוּמוֹת מִתְעַנִּים

30 וְעִלְתָּה שְׁוַעְתָּם לְשָׁמַי מְעוֹנִים

וְשַׁע תְּחִינָתָם דָּר בְּעֵלְיוֹנִים

וְהַשׁוֹמֵעַ אֶל אֲבִיוֹנִים

ובכן

כִּי זָכַר אֶת דָּם נְאֻמִּים

חֲרוּתֵי עַל חוֹקֵר עֲשֵׂתוֹנִים

35 וְחֵיל זֶרַע מְעוֹנִים

נִצַּח יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר נָתַן בְּיַד מְכַהֲנִים

וַיִּיעֲזְרוּ וְנִתְעוֹרְרוּ בְּנִים עַל בְּנֵי הַיּוֹנִים

וְחָפְרוּ רוֹכְבֵי סוּסִים מִיּוֹנִים

וַיִּשְׁיִקוּ עֲגָלוֹת וְהֵמוֹן סְפוּנִים

40 וּבֵיתָקוֹם בְּחֶרְבוֹת שְׁנוּנִים

וְהִרְחִיקוּ מְאַרְבוּתֵיהֶם יוֹנִים

וְאָז עָלוּ לְעִיר הַקֹּדֶשׁ בְּגִילַת רִנָּנִים

34 חרותי] הרוגי ק 35 זרע] זרוע ק 36 אשר נתן] אז ניתן ק 37 וייעזרו] חסר ק  
היונים] יוונים ק 38 חסר ק 39 וישיקו] והסיקו ק 40 חסר ק 41 והרחיקו]  
והרחיקום ק 42 הקדש] הקודש ק 43 חסר ק 44 מצירים] מצרים ק 46 קדש]  
קודש ק גידת] גדות ק

30 ועלתה... מעונים: על פי שמ' ב, כג. 31 ושע: שעה, שמע. 32 והשומע אל אביונים:  
תה' סט, לד. 34 חרותי... עשתונים: הרשומים בספרו של האל, והלשון על פי יר' יז, י.  
35 וחיל: חיזק. זרע מעונים: ישראל. 37 וייעזרו: כפי הנראה יש להשמיט את המילה,  
כנוסח כתב יד ק. 38 וחפרו... מיזנים: הלשון על פי זכ' י, ה ויר' ה, ח. 39 וישיקו...  
ספונים: הטור מתאר כפי הנראה את הניצחון על היוונים, והדימוי על פי תה' מו, י. 40  
ובתקום בחרבות: הלשון על פי יח' טז, מ. 41. והרחיקו מארבוותיהם יונים: ישראל  
'יונים') גרשו את היוונים. 'והרחיקו' צ"ל 'והרחיקום' כנוסח כתב יד ק.

מִקֶּזַע שְׁבֹועַ חֲצֵי שָׁנִים  
 עֲגוּמִים מְצִירִים עַל הַיְכָל לְפָנִים  
 45 וְעַל טוֹמְאֹת מְזֻבַּח כְּהֻנִים  
 וְקִדְשׁוֹ קֹדֶשׁ מְכֹל נִידַת סוֹטְנִים  
 וְהִדְלִיקוּ נִירוֹת וּמְנוֹרַת קָנִים  
 וְעָרְכוּ בַּמְזֻבַּח קְרָבָנִים  
 וְקָבְעוּ בַּתְּשִׁיעֵי חֵג כְּכֹל הַשָּׁנִים  
 50 כְּחֵג יֵרַח הָאֵיתָנִים  
 יָמִים שְׁמוֹנֵה הַלָּל מְנַגְנִים  
 לְהַקְדִישׁ קְדוּשַׁת שׁוֹכֵן מְעוֹנִים  
 לְהַעֲרִץ זְכִירַת שׁוֹמֵר אַמוּנִים  
 לָרֵם וְנִישָׂא נוֹתָנִים

ככ>תוב< אל זה וקרא

47-48 מופיע בסדר הפוך ק 47 נירות ומנורת] נרות מנורת ק 49-50 חסר ק 54 לרם ונישא נותנים] קדוש קדוש קדוש שלושה עונים ק

43 חצי: כנראה צ"ל 'וְחֲצִי'. מקץ... שנים: חישוב השנים נקבע כפי הנראה על פי דנ' ט, כז. מצירים: הלשון על פי יר' מח, מא; מט, כב. 46 סוטנים: אויבים. 49 בתשיעי: בחודש התשיעי, הוא חודש כסלו. ככל השנים: כנראה כמו: לכל השנים. 50 כהג ירח האיתנים: כמו חג הסוכות; ההקבלה בין חנוכה לסוכות מובלטת במק"ב י, ו; ללשון ראו מל"א ה, ב; ראה שם י, ו ועוד. 51 ימים... מנגנים: השוו: 'שמונה עשר יום בשנה ולילה אחד קורין בהן את ההלל, ואילו הן שמונה ימי חג ושמונת ימי חנוכה...' (תוספתא סוכה ג, ב). 52 שוכן מעונים: האל; השוו יש' לג, ה. 53 שומר אמונים: האל, על פי תה' לא, כד. 54 לרם ונישא: לאל, על פי יש' נו, טו.

## תשובה הלכתית של רבי משה בוטריל<sup>1</sup>

### פנחס רוט

דמותו של משה בוטריל מסתורית היא ומסקרנת. מעט ידוע על תולדות חייו, אך הוא השאיר את חותמו באופנים שונים ומשך את תשומת ליבם של חוקרים מזה כמה דורות. בדברי עצמו הזכיר בוטריל את השנים 1407 ו-1409, ועדותו של ר' יצחק אברבנאל קושרת אותו לאירועים שהתרחשו בשנים 1413-1414.<sup>2</sup> בחיבור נוסף של משה בוטריל שטרם ראה אור, בוטריל הזכיר את 'הרב הגדול בישראל חברינו ר' יוחנן, הוא ר' יוחנן טריויש ששימש כרבה של העיר פריס משנת 1385 עד גירוש היהודים מממלכת צרפת ב-1394.<sup>3</sup> פעילותו של בוטריל הייתה, אם כן, בין הרבע האחרון של המאה הארבע-עשרה עד הרבע הראשון של המאה החמש-עשרה. הוא ישב באויניון, אך מוצאו היה כנראה בספרד - אולי בקרבת הכפר בוטרל (Botarell) במחוז טרגונה שבקטלוניה.<sup>4</sup>

כתיבתו של בוטריל מרובה היא, וחוצה גבולות דיציפלינריים, אולם עיקר תשומת ליבו של המחקר נתונה לתורתיו הקבליות, ובראשם לפירושו לספר יצירה. פירוש זה, המכיל מסורות קבליות וביבליוגרפיות ייחודיות ומתמיהות, הופיע לראשונה בתוך הדפוס הראשון של ספר יצירה עצמו במנטובה, שכ"ב.<sup>5</sup> כתבים נוספים שלו בקבלה

- 1 ברצוני להביע תודה למרכז גולדשטיין-גורן למחשבת ישראל, שמתמיכתו נהייתי במסגרת פוסט-דוקטורט באוניברסיטת בן-גוריון בשנים תשע"ג-תשע"ה. אני מודה גם ליעקב צ' מאיר ולשירה שמידמן שהעירו הערות חשובות.
- 2 ראו ברודי, 'ר' משה בוטריל' (ראו בהערה 5), עמ' 159.
- 3 כתב יד מוסקבה גינצבורג 715, דף 8א. אני שוקד על מחקר כתב יד זה, יחד עם ידידי יעקב צ' מאיר. על ר' יוחנן טריויש, ראו לאחרונה: יוסף הקר, 'ר' יוחנן טריויש ומשפחתו באיטליה ושיבה בפדובה בראשית המאה החמש עשרה', ציון עח (תשע"ג), עמ' 471-500; Jeffrey R. Woolf, 'French Halakhic Tradition in the Late Middle Ages', *Jewish History* 13 (2013):8-18
- 4 עד כמה שהצלחתי לברר, לא הייתה קהילה יהודית בבוטל בימי הביניים. אולם היו יהודים שקיימו קשרי מסחר עם נוצרים תושבי בוטרל. ראו למשל Teresa Alexandre i Segura, *El Liber Iudeorum núm. 90 de l'Aleixar (1344-1348): Estudi i edició* (Barcelona: Fundació Noguera, 2004), 40, 387
- 5 על פירוש זה ראו צפורה ברודי, 'ר' משה בוטריל, פירושו לספר יצירה ודמותו של אבו אהרן', ספר זיכרון לגרשם שלום במלאת עשרים וחמש שנים לפטירתו, ערך: יוסף דן, ירושלים תשס"ז, עמ' 159-206.

עיונית ובפילוסופיה ספונים בכתבי יד.<sup>6</sup> בוטריל כתב גם מרשמים מאגיים רבים, שנפוצו בימי הביניים ובראשית העת החדשה.<sup>7</sup>

הפירוש של בוטריל לספר יצירה משך את תשומת ליבם של חוקרים בזכות איזכורים של ספרים רבים אשר לא נודעו ממקור אחר. האיזכורים הללו עוררו לא רק סקרנות אלא גם חשדנות. שלמה יהודה רפפורט (שי"ר) היה כנראה הראשון שאמר בריש גלי שבוטריל בדה את הספרים מליבו.<sup>8</sup> חוקרים אחרים, כדוגמת יהודה ליב דוקס ואהרן ילינק, הגנו על כבודו של בוטריל והציעו שהוא פעל בתום לב.<sup>9</sup> אם המקורות שבידו מזויפים, יש לתלות את האשמה במעתיקים שקדמו לבוטריל והוליכו אותו שולל. אולם, במהלך הזמן ובמיוחד במחקריו של גרשם שלום, התחזקה ההכרה שבוטריל פעל ביודעין ובתחכום רב להמציא דמויות, ספרים ומובאות שלא היו ולא נבראו - אבל יכולים היו להיות.<sup>10</sup>

משה בוטריל לא משך ידו מכתובה הלכתית. עובדה זו נודעה כבר עם פרסומם של 'תשובות הגאונים' פרי עטו בידי שמחה אסף בשנת 1939.<sup>11</sup> לאחר מכן פרסם יעקב זוסמן 'שני קונטרסים בהלכה'.<sup>12</sup> הקונטרסים נעתקו יחד עם תשובות 'הגאונים' באותו כתב יד, שהיה שייך בעבר לקהילה היהודית בטריאסטה ונמצא כיום בספרייה הלאומית בירושלים (מספרו: 28°2033). משותפת להם מלאכת הזיוף של בוטריל, שיצר את תשובות הגאונים יש מאין, ושילב בתוך הקונטרסים ההלכתיים מגוון רחב של איזכורים ומובאות, חלקם אמיתיים וחלקם מזויפים.

- 6 כגון כתב יד רמת גן, אוניברסיטת בר אילן 1039 (אוסף מוסאיוף 64). ראו עליו גרשום שלום, 'על נביאותו של ר' עזרא ממונקונטור', תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 244-245; יוסף אביב"י, אוהל ש"ם, ירושלים תשנ"ב, עמ' 53. ראו גם לעיל, הערה 3.
- 7 לדוגמה: כתב יד ניו יורק, בית המדרש לרבנים 8120, דפים ב ע"א-ו ע"א.
- 8 ראו ברודי, 'ר' משה בוטריל', עמ' 162, הערה 29.
- 9 Adolph Jellinek, 'Biographische skizzen', *Literaturblatt des Orients* 12 (1846), 187-189; Leopold Duker, 'Literatur- und Kulturhistorische Miscellen', *Literaturblatt des Orients* 52 (1850), 824-826
- 10 גרשם שלום, 'על נביאותו של ר' עזרא ממונקונטור', תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 244-245; שלום, 'פרקים מתולדות ספרות הקבלה', קרית ספר ד (תרפ"ח), עמ' 300; שלום, 'האם נתגלה עזבון הסודות של אבן אהרן הבבלי?', תרביץ לב (תשכ"ג), עמ' 259-262; שלום, מחקרי קבלה, תל אביב תשנ"ח, עמ' 76.
- 11 שמחה אסף, 'תשובות גאונים' מתוך גזיו של ר' משה בוטריל', ספר היובל לד"ר בנימין מנשה ליון, ערך יהודה ליב כהן מילמן, ירושלים ת"ש, עמ' א-כ (נדפס שוב: שמחה אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' שכג-שמ).
- 12 יעקב זוסמן, 'שני קונטרסים בהלכה מאת ר' משה בוטריל', קבץ על יד טז (תשכ"ו), עמ' 269-342.

במאמר זה מתפרסמת תשובה הלכתית של משה בוטריל - תשובה שנוכרה בדרך אגב במחקר אך לא נבחנה או פורסמה עד כה. התשובה מופיעה בכתב יד אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Mich. 475, קובץ ליקוטים שהועתק בכתובה פרובנסלית באמצע המאה ה-15.<sup>13</sup> על אף שכתב היד נעתק בפרובאנס בידי סופר פרובנסלי, רובו הגדול של התוכן שאוב ממורשתם ההלכתית של חכמי צרפת ואשכנז - רבינו תם, ר"י הזקן, ר' שמשון משנץ, מהר"ם מרוטנבורג (בין היתר, העתקה מלאה של ספר תשב"ץ), סמ"ק ועוד. יחד עם זאת, הסופר שמר מקום מסוים לחכמי מקומו.<sup>14</sup> בין קטעים בודדים אלה מתורת פרובנס יש למנות את התשובה הבאה (דף 70ב-71א):<sup>15</sup>

מתשובות מאיש<sup>16</sup> משה בוטריל וזה לשונו.

[א] אמרינן במסכת כתובות<sup>17</sup> ר' אמי שרא למבעל בתחלה בשבת, אמרי ליה רבנן והא לא כתיבא כתובה אמ' להו אתפסוה מטלטלי. מכאן הוכיחו גאוני מיינץ וכל גאוני לותיר שמותר להתיחד עם אשתו (ב) [עם] התפסת מטלטלין שעור כתובתה, וכל דכן היכא שקנו עדי קנין מיד הבעל על כל תנאי הכתובה. ודייקי ממאי דקאמ' ר' אמי<sup>18</sup> שרא למבעל כתחלה. דווקא היכא דלא הוה ליה פנאי

- 13 לתיאור כתב היד ראו Adolph Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library* (Oxford: Clarendon Press, 1886), col. 154 (no. 783); Malachi Beit-Arié, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library – Supplement of Addenda and Corrigenda*, (Oxford: Clarendon Press, 1994), col. 120; Ernest Renan, 'Les écrivains juifs français du quatorzième siècle', in: *Histoire Littéraire de la France*, vol. 31 (Paris: Imprimerie Nationale, 1893), 309; Adolph Neubauer, 'Documents inédits', *REJ* 9 (1884), 50 and 214; חיים מיכל, אור החיים, פרנקפורט תרנ"א, עמ' 320, מספר 701; יעל אוקון, ספריית כתבי היד של אברהם יוסף שלמה גראציאנו (ש"פ לערך - תמ"ה), עבודת גמר לתואר מוסמך בבית הספר לספרנות, האוניברסיטה העברית תשנ"א, עמ' 138; שמחה עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו, ירושלים תשע"ב, עמ' 66.
- 14 לדוגמא, חלקים מספר הבתים לר' דוד כוכבי (מחכמי אביניון במאה ה-14) נעתקו בדפים 91ב-97א, 108ב-148א. הם פורסמו בידי מ"י בלוי, ספר הבתים על הרמב"ם - בית מנוחה ובית הקודש, ניו יורק תשל"ט; ושוב: ספר הבתים, מהד' משה הרשלה, ירושלים תשמ"ג, גי' עמ' שכג-תסח.
- 15 החלוקה לסעיפים היא שלי, לנוחות הדיון בהמשך.
- 16 = מאישטרו. על תואר זה ראו זוסמן, 'שני קונטרסים', עמ' 290.
- 17 כתובות ז ע"א.
- 18 שם.

לאכתובי כתובתא אבל היכא דאית ליה פנאי לא שרינן למבעל. והא אמרינן בתלמודא<sup>19</sup> אסור לשהות עם אשתו שעה אחת בלא כתובה. [ב] והשתא דקבעינן עלן לאכתובי כתובתא לא שייך הכא לאטעוני רשות אלא חובה, דהא מתרץ בתלמודא<sup>20</sup> באתרא דלא נהיגי למכתב כתובה, ואנן נהיגינן לאכתובי כתובתא. בזה הותר הספק ולית לפקפק בגולל ודופק. [ג] ולא אריך<sup>21</sup> וספון<sup>22</sup> למיזל בתר בורכא<sup>23</sup> ולאפוכי דין הלכה וכל מאן דאפיך מיפך<sup>24</sup> מינקט קא נקיט טעותא והבירא<sup>25</sup> בידיך נקטינן עליה זקן ממרא דהא איעקר ליה תלמודיה. הילכך אית ליה לאכתובי כתובתא. ואי בעיא בהאי גבייא. ודין טומוס<sup>26</sup> מיקרי האינדא כתובתא דאירכסא כהלכתא דבעי לאכתובי ולאקנויי בקנין ולאסהודי בסהדיי. עכ"ל.

[תרגום: לא ראוי ונכון ללכת אחר הספק ולהפוך הלכה זו. וכל מי שהופך, מחזיק בטעות וחושך בידיך, מחזיקים אותו זקן ממרא, כי תלמודו נעקר. לכן יש לו לכתוב את הכתובה, ואם היא רוצה, גובה בזו. ומסמך זה מכונה היום 'כתובה שאבדה' כהלכה, שצריך לכותבו ולהקנותו בקניין ולהעיד בעדים. עד כאן לשונן].

#### פיסקה [א]

לא קל לעמוד על כוונתו של בוטריל בתשובה זו, בפרט לאור העובדה שהוא לא ציין את השאלה עליה הוא בא לענות, ולא את המקורות ששימשו אותו בכתיבת התשובה. אולם מסתבר שדבריו אודות 'גאוני מיינץ'<sup>27</sup> וכל גאוני לותיר' מכוונים לשיטת ר' יצחק הלוי מוורמייזא, כפי שבאו בספר אסופות:<sup>28</sup>

- 19 בבא קמא פט ע"א.  
 20 כתובות טז ע"ב: במקום שאין כותבין כתובה עסקינן.  
 21 סוכה מד ע"ב.  
 22 מועד קטן כח ע"א.  
 23 בגליון: 'פי' הר"ש בפ' אעפ"י (כתובות סג ע"ב) דבר שאינו הגון. ופי' הערוך בורות ובור הוא בעולם מי שאומר כן'.  
 24 בבא קמא כב ע"א, בבא מציעא קב ע"ב, זבחים נא ע"ב.  
 25 בגליון: 'פי' בעל הערוך באישן לילה ואפילה בחשוכא בליליא והבירה'.  
 26 בגליון: 'לשון טומוסיאן של שבטים שהיה חקוק בהם שמם'.  
 27 במקורות עבריים מימי הביניים, העיר מכונה בדרך כלל 'מגנצא' אך גם הצורה 'מיינצא' או 'מענץ' קיימת. ראו 174, *Germania Judaica*, ed. Marcus Brann et al. (Breslau: Marcus, 1934).  
 28 כתב יד מונטיפיורי 134, דף 150א; ש"א שטרן, ספר סדר כתובות לרבותינו הראשונים, בני ברק תשנ"ב, עמ' יב.

הורה ה"ר יצחק מלותיר הלוי דכתובה שאבדה מותרת האשה לבעלה בכל עיניינין. והא דא' הלכה כר' מאיר דאמ' אסור לאדם שישהא אשתו עמו שעה אחת בלא כתובה, לאו אכתיבת שטר כתובה קא', דכתיבא לא מעכבא הואיל והקנה לה כתובתה בעדים, כדאמ' במקו' שאין כותבין כתוב' עסיק', ואי קאי ר' מאיר אכתיבה היכי שבקי בשום מקום מלכתוב כתובה. אל' ודאי לאו אכתיבא קא' ר' מאיר. ועוד ראייה מהא דא"ר אמי אתפסוה מטלטלי מכלל דכתיבא לא מעכבא. ואעפ"כ מחמיר היה הגאון על מי שאבד כתובת אשתו שלא להתייחד עמה עד שיכתוב לה כתובה מפני תקנת האשה שמא ימות בעלה או ילכו עדים למדינת הים.

לפי מקור זה, ר' יצחק "מלותיר"<sup>29</sup> התיר לזוג נשוי לשהות יחד כאשר כתובתם אבדה. זאת למרות האיסור בתלמוד (בבא קמא פט ע"א) לשהות 'אפילו שעה אחת בלא כתובה', משום שהאיסור התלמודי התייחס לנישואין ללא ההסכם הממוני המתועד בכתובה. קיומו או אי-קיומו של שטר הכתובה אינו מעלה ואינו מוריד, שהרי התלמוד עצמו ידע שיש מקומות בהם כלל לא כותבים כתובה. יתר על כן, ר' אמי אמר (כתובות ז ע"א) שהקצאת רכוש בידי האשה לצורך תשלום הכתובה מספיק גם בהעדר שטר כתובה. למרות כל זאת, לא התיר ר' יצחק הלוי הלכה למעשה לזוג לדור יחד עד שיכתבו כתובה.

נוסח מעט שונה של דבריו הובא בהגהות מיימוניות.<sup>30</sup> שם מופיע ר' יצחק הלוי יחד עם ר' אליקים הלוי, הוא ר' אליקים בן משולם הלוי, תלמידו של ר"י הלוי.<sup>31</sup> בין דברי בוטריל המשקפים לכאורה את המקור האשכנזי שלפניו, מופיעה ההבחנה הבאה: 'דווקא היכא דלא הוה ליה פנאי לאכתובי כתובתא אבל היכא דאית ליה פנאי לא שרינן למבעל'. הבחנה כזאת אינה נמצאת בספר אסופות או בהגהות מיימוניות, אך היא נמצאת במפורש במשנה תורה לרמב"ם, בהלכה עליה מוסבת הפסיקה בהגהות מיימוניות.<sup>32</sup> ייתכן שלפני בוטריל עמד טופס של משנה תורה עם הגהות מיימוניות,

29 ראו עליו: אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 266-292.

30 הגהות מיימוניות אישות י, אות ח: 'ופי רבי' אליקי' הלוי משו' דבשת לא היו יכול להקנו' לה דמיהוי כמקח וממכר. ומיכן סמך ר"י הלוי היכא דאירכסא כתוב' ואיכ' עידי קניין דמות' בלא כתובה... ע"כ [עד כאן] מס"ע [מסדר עולם]. על סדר עולם לר' שמחה משפירא ראו שמחה עמנואל, שברי לוחות, ירושלים תשס"ז, עמ' 158-161.

31 ראו דב גנחובסקי, פירוש ר' אליקים למסכת יומא, ירושלים תשכ"ד. לזיהוי זה של החכמים במובאה זו ראו גנחובסקי, שם, עמ' 13, הערה 35; גרוסמן, שם, עמ' 278, הערה 73.

32 רמב"ם הלכות אישות י, ט: 'וכן אם נתן לה מטלטלין כנגד כתובתה הרי זה מותר לבעול עד שיהיה לו פנאי לכתוב'.

וממנו נטל את דבריו. הנחה זו אינה מסתברת משתי סיבות. ראשית, מהלך תשובתו מתאים יותר לנוסח הדברים בספר אסופות ולא בהגהות מיימוניות. בנוסף, קיים סיכוי קלוש בלבד שבוטריל הכיר את החיבור הגהות מיימוניות. מהמחקרים המעטים שנכתבו אודות הגהות מיימוניות עולה שהמשתמשים בחיבור זה ישבו כולם באשכנז ואגפיה.<sup>33</sup> עותקים בודדים ממש של משנה תורה שהועתקו בכתיבה פרובנסלית או ספרדית מכילים את הגהות מיימוניות - אך גם עותקים בודדים אלה נעתקו מתחילה בלי ההגהות, אשר נוספו מאוחר יותר בכתיבה אשכנזית.<sup>34</sup>

מסתבר יותר שבוטריל, שהתמצא היטב בכתיב הרמב"ם, הוא שבחר לשלב כאן על דעת עצמו את הבחנת הרמב"ם.<sup>35</sup> את מקור דבריו של ר' יצחק הלוי, 'גאוני לותיר', לא ניתן לקבוע בוודאות, משום שספר אסופות לא הגיע, למיטב ידיעתנו, לפרובאנס. עם זאת, אין ספק שהייתה לבוטריל גישה למקורות אשכנזיים. כפי שראינו, כתב יד אוקספורד Mich. 475, בו הועתקה תשובת משה בוטריל, מכיל חומר אשכנזי רב מבית מדרשו של המהר"ם מרוטנבורג. אף בוטריל, בחיבור אחר, הזכיר פעמים מספר את המהר"ם.<sup>36</sup>

אופן השימוש של בוטריל במקור הזה הוא המעורר עניין. למרות שלא נזכרו בתשובה זו חיבורים או דמויות פיקטיביים, ניכר שבוטריל השקיע מאמץ בטשטוש עקבותיו ועמעום מקורותיו. במקום לנקוב בשמו של ר' יצחק הלוי, הוא כינה אותו 'גאוני מיינץ וכל גאוני לותיר'. במקום לצטט את לשונו העברית של הרמב"ם במשנה תורה, הוא תירגם את דבריו לארמית. כך, מבלי להזדקק לזיופים או המצאות, הוציא הוא מתחת ידיו יצירה חדשה ומעט מסתורית.

לאור זיהוי זה, ייתכן שהתשובה של בוטריל כלל לא נכתבה במענה לשאלה שנשאל, אלא כמעשה שיכתוב חד-צדדי. אך לא ניתן לשלול את האפשרות שהוא ניצל מקור קדום יותר כדי להיענות לשאלה מסויימת שנשאל באופן אישי, או שהידהד באויר הפרובנסלי בימיו, ועליה הוא נחלץ לענות.

33 דוד דבליצקי, 'הגהות מיימוניות', צפונות, א, א (תשמ"ט), עמ' מט-נט; ישראל מרדכי פלס, 'תגלית: כתב יד קדום של הגהות מיימוניות - כנוסח דפוס קושטא!', 'ישורון, יג (תשס"ג), עמ' תשמד-תשפז. יעקב שמואל שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי - הגהות ומגיהים, רמת גן תשס"ה, עמ' 178-183. על הספר ראו גם עמנואל, שברי לוחות, עמ' 33; עמנואל, תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחיבוריו, עמ' 1040, הערה 13.

34 כתב יד אוקספורד, Opp. 69 (קטלוג נויבאוור, מס' 575), נעתק בידי יהודה בן שלמה ב-1289 בכתיבה פרובנסלית, והגהות מיימוניות נוספו בשוליו בכתיבה אשכנזית במאה ה-14 או ה-15. קטע מכתב יד נוסף, מן המאה ה-14 או ה-15 בכתיבה ספרדית, עם הגהות מיימוניות בכתיבה אשכנזית מאוחרת, נמצא בספריה העירונית בייסי, עיירה איטלקית באיזור אנקונה.

35 ראו ברודי, 'ר' משה בוטריל', עמ' 161, הערה 26; עמ' 162, הערה 30.

36 זוסמן, 'שני קונטרסים', עמ' 291.



**פיסקה [ב]**

בפיסקה הבאה הסתייע בוטריל בעובדה שכיום אין כתיבת הכתובה רשות אלא חובה כדי להתיר את 'הספק'. אם נכונה השערתנו בדבר זיהוי המקור שעמד לפני בוטריל, נדמה שכוונתו למשפט הסיום בספר אסופות. שם נאמר כי למרות העולה מתוך התלמוד, כיום אין להתיר שהייה ללא כתובה, 'שלא להתייחד עמה עד שיכתוב לה כתובה'. ר' יצחק הלוי תקע את דבריו בחשש שמא נסיבות עתידיות ('שמא ימות בעלה או ילכו עדים למדינת הים') ימנעו ממנה את תשלום כתובתה בהעדר שטר כתובה. לעומתו, בוטריל הסתפק בכך שכתובת הכתובה נחשבת בימיו לחובה ולא לרשות, ולכן אין לאפשר לבעל להימלט מחובה זו.

בוטריל הפטיר את פסיקתו בלשון מליצית מתחרות: 'בזה הותר הספק/ ולית לפקפק/ בגולל ודופק'.<sup>37</sup> חריזות כאלה חביבות היו עליו, והן מופיעות ברבים מכתביו. כך, לדוגמא, פתח בוטריל הסבר קצר לחישוב לוח השנה העברי:<sup>38</sup>

אמר משה בוטריל: היושב על כסא ההוראות/ למופת ולאות, המפורסם ברבנים/  
זה כמה שנים, ראש תוכני היהודים/ ואלינו משתחווים ומודים.

הדגש שהושם בשורה זאת בתשובה על התרת הספק ההלכתי עולה בקנה אחד עם הצהרה פרוגרמטית של בוטריל שהשתמרה בכתב יד אחר:<sup>39</sup>

האידינא אנא משרדנא לכל רבנים דישאל להחזיק בתורת משה גולת אריאל מצד חכמתינו המפורסמת הרמה והנשגבה שהבורא ית' נתנה לנו מצד אהבה אנחנו גוזרים את כל אחי הרבנים שבכל עיר ועיר לשלוח אל כבודנו כל הספקי שהם מסופקים כי יש לאל ידנו להתיר כל ספק ממעמקים ואי לא עבדי הכי אנא מזמננא להו קמיה קודשא בריך הוא ליום דינא אשר ארזים לא עממוהו אני הוא היושב על כסא ההוראות למופת ולאות המפורסם ברבנים זה כמה שנים. והוא באחד המיוחד מסנהדרי גדולה העומדת בלשכת הגזית במקדש הקדוש והמקודש החסיד שבחסידיים כבר נשלמו לו עשרה נסיונות ליה אנחנו מודים ראש תוכני

37 גולל ודופק - משנה אהלות ב, ד; מנחם כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ירושלים תשע"א - תשע"ה, ד, עמ' 1055.

38 כתב יד פריס, הספריה הלאומית, Hébr. 1076, דף 38.

39 כתב יד אוקספורד, Laud. Or. 234 (קטלוג מס' 1250), דף א1. כתב היד נעתק בצפון ספרד (אושקה) במאה השלוש-עשרה, והוא מכיל את מורה הנבוכים לרמב"ם. דבריו של בוטריל מופיעים בתוך מסגרת מעוטרת בראש כתב היד והם נוספו לאחר העתקת כתב היד. ייתכן שכתב היד היה שייך לבוטריל, והוא כתב את הדברים בעצמו. הם פורסמו בידי דוקס (לעיל, הערה 9).

ישראל לגולת אריאל משפטיו אמת לגדולי אומות העולם. מי הקשה אליו  
וישלים<sup>40</sup> משה בוניאק<sup>41</sup> בוטריל.

בוטריל הציב את עצמו בתור הדמות המוכשרת ביותר להכרעת ספקות בהלכה. הוא  
תפס עמדה ציבורית של פוסק הלכה, אליה הוא רמז בתואר החוזר דבריו על עצמו -  
'היושב על כסא ההוראות'.<sup>42</sup> בכל מקרה, ניכר שהוא ראה עצמו לא רק כפוסק הלכתי  
מוסמך, אלא בתור המכריע ההלכתי העליון באיזור כולו. מרכיב מרכזי בהעמדה עצמית  
זו של בוטריל היה שליטתו בספרות עברית עשירה ועלומה. כדבריו, 'וכל דבר כתבתיו  
בשם מי שאמר שלא יתפאר אדם לומר אני אדע מצד פלפולי ומצד חכמתי כי אדור בחיי  
ראשי שאלו לא שניתני בימי וקראתי ספרי החכמים הקדמונים לא הייתי יודע כלל'.<sup>43</sup>

### פיסקה [ג]

בוטריל חתם את תשובתו בדברי סיום בארמית. הוא שלט היטב בארמית, ושימוש  
התכוף ברזי שפה זו משכה את תשומת ליבם של בני זמנו. שלמה בונפד תיאר 'אגרת  
ארחית' (מכתב בקשת צדקה) שכתב בוטריל 'בערבי מעורב בלשון [ן] ארמי ולשון  
הקדש', ולעג לו על כך כי 'קרא שמו מהולל בלעגי שפה ובלשון אחרת'.<sup>44</sup>

40 איוב ט, ד.

41 = בן יצחק.

42 על תואר זה, שהוכתר בו פוסק ההלכה של קהילת קרפנטרס במאה השבע-עשרה, ראו סימון  
מרגן-אוחנא, 'נושאי התפקידים בקהילת קרפנטרס ובשכנותיה', פעמים 113 (תשס"ח), עמ' 85-86.  
תואר זה חוזר אצלו פעמים רבות. ראו: 'מראנא ורבנא הרב ר' משה בוטרילו היושב על כסא  
ההורא' למופת ולאות המפורסם ברבנים זה כמה שנים אלוף הישיבות בכל מקום שהן' (כ"י  
מוסקבה 715, דף א5); 'משה בוטריל היושב על כסא ההוראות למופת ואות' (אגרת ארחית, כ"י  
אוקספורד 1984, דף א66); 'משה בוטריל היושב על כסא ההוראות למופת ולאות המפורסם ברבנים  
זה כמה שנים ראש תוכני היהודים ואלינו משתחווים ומודים' (כ"י פריס, הספריה הלאומית 1076,  
דף 38); 'משה בוטריל היושב על כסא ההוראות למופת ולאות המפורסם ברבנות זה כמה שנים'  
(כ"י ירושלים, הספריה הלאומית 2033, דף מב ע"ב); משה בוטריל היושב על כסא ההוראות למופת  
ולאות' (כ"י אוקספורד 1832, דף 187א). על מיסוד הרבנות בתקופה זו בצרפת ואשכנז, ראו יואל  
מרציאנו, 'מינוי חכמים למשרה רבנית במוצאי ימי הביניים - בין ספרד לאשכנז', אסופה ליוסף:  
קובץ מחקרים שי ליוסף הקר, ערכו ירון בן-נאה ואחרים, ירושלים תשע"ד, עמ' 230-252 (ושם  
הפניות רבות לספרות קודמת). נושא המינוי למשרה רבנית תופס מקום חשוב בחיבורו שבכתב יד  
מוסקבה 715.

43 זוסמן, 'שני קונטרסים', עמ' 307.

44 כתב יד אוקספורד Mich. 155 (קטלוג מס' 1984), דף א66-ב. ראו קטלוג נויבאוואר, עמ' 673;  
אברהם גרוס, 'המשורר שלמה בונפיד ומאורעות דורו', בתוך: דב ולפיש (עורך), ספר זיכרון  
לאפרים תלמי, כרך א, חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשנ"ג, עמ' לו.

משמעות דבריו של בוטריל בסוף תשובתו איננה ברורה כל צרכה, אבל מסתבר שהם מסכמים את תשובתו ומדגישים שהבעל מחוייב לכתוב לאשתו כתובה חדשה, כדין 'כתובה דאירכסא', ושכתובה זו תקפה כמו שטר הכתובה המקורי לצורך גביית הכתובה. מיהם אותם מסתפקים, נגדם יוצא בוטריל בחריפות בדברי הסיום של התשובה? לפי מהלך הדברים נדמה שהוא מתנגד לטענה שהבעל יכול לסרב לכתוב לאשתו כתובה חדשה, בטענה שאולי היא גבתה כבר את כתובתה ולכן איננה בידה. אפשר שהתכוון לכך שהבעל חייב לכתוב בכתובה החדשה את הסכום המלא שהיה רשום בכתובה המקורית, ולא רק את הסכום הקבוע של כתובה דאורייתא.<sup>45</sup> עם זאת, ייתכן שבוטריל התכוון לשאלה הלכתית ידועה הרבה יותר, שהובאה בספר העיטור הפרובנסלי וממנו בטור אבן העזר ובספר עזרת נשים, שהתחבר בפרובנס שנים אחדות לפני פעילותו של בוטריל.<sup>46</sup> השאלה הנידונית במקורות הללו היא האם תאריך הכתובה החדשה מתייחס לזמן המקורי שבו נישא הזוג, או לזמן המאוחר יותר שבו נכתבה הכתובה החדשה. ההבדל המשפטי בין שני התאריכים נוגע ביכולתה של האישה לגבות את ערך כתובתה מנכסים שהיו בידי בעלה בשעת הנישואין ונמכרו לאחר מכן. אם בוטריל אכן התכוון למחלוקת זו, הרי שאפשר שדבריו 'בהאי גבייתא' מתייחסים לכך ומשמעותם שהאישה אכן יכולה לגבות נכסים משועבדים מכוח כתובתה המחודשת. הסופר של כתב יד אוקספורד, שהעתיק את התשובה, התקשה בפיענוח המלים הארמיות, והוא רשם בשולי הגליון הסברים על פי פירוש רש"י וספר הערוך. אלה מקורות ששירתו אותו גם במקומות נוספים בכתב היד, אולם ריכוז הארמית המתוחכמת אצל בוטריל אילץ אותו לכתוב כמה וכמה ביאורים. על המילה 'הבירא' הוא העיר: 'פי' בעל הערוך באישן לילה ואפילה (משלי ז, ט) בחשוכא בליליא והבירה'.<sup>47</sup> גם את פירוש המילה 'טומוס' הוא נטל מספר הערוך.<sup>48</sup> בנוגע למילה 'בורכא', הוא הביא גם את פירוש רש"י וגם את הערוך.<sup>49</sup> כפילות זו נובעת כנראה מכך שהמילה התבארה בפירוש רש"י לתלמוד, שהוא מקור חשוב ונגיש, אולם הפירוש המופיע אצל רש"י ('דבר שאינו הגון')

45 ראו על כך גדעון ליבזון, 'מנהג תוספת כתובה על פי מוהר ראוי לאישה שאיבדה כתובתה', ספונות כ (תשנ"א), עמ' 71-94; שו"ת מהרי"ק סימן קטז.

46 ספר העיטור, כתובות, דף לא ע"א; טור אבן העזר סו; ר' יעקב בן משה, ספר עזרת נשים, מהד' משה יהודה בלוי, שיטת הקדמונים על מסכת קידושין, ניו יורק תשל"ל, עמ' רפ-רפא.

47 ר' נתן בן יחיאל מרומא, ערוך השלם, מהד' אלכסנדר קוהוט, וינה תרל"ח-תרנ"ג, ג, עמ' 176, ערך הבר.

48 ערוך השלם, ד, עמ' 43, ערך טמס: 'נטל טימוסיהן של שבטים שהיה שמם חקוק עליהן'. ראו שם, הערה 4.

49 לפישרה של מילה זו, ראו גם אפרים קופפר, תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, ירושלים תשל"ג, סימן קמה, ראש עמ' 221.

אינו עולה בקנה אחד עם הקשר דבריו של בוטריל. לכן הסופר הוסיף גם את פירוש הערוך, שמתאים יותר לשימוש המילה אצל בוטריל.

#### סיכום

התשובה המתפרסמת כאן מדגישה את יכולותיו של משה בוטריל כאיש הלכה, לצד עיסוקו הנרחב בקבלה עיונית ומעשית. מנוסח התשובה קשה לשחזר את פרטי השאלה עליה הוא השיב, אך באופן כללי ניתן להעלות שמדובר במקרה נפוץ למדי של כתובה שאבדה במהלך שנות הנישואין של בני זוג. בוטריל פסק שהבעל מחויב לכתוב לאשתו כתובה חדשה, וייתכן שהתכוון לפסוק שאותה כתובה חדשה מאפשרת לאישה לגבות מנכסי בעלה שנמכרו לאחר נישואיה. הסגנון העמום והלשון הארמית המסובכת של התשובה מלמדות שגם כאשר משה בוטריל לא עיטר את כתביו בהמצאות וזיופים, הוא לא נמנע מלהתעטף באיצטלא של מיסתורין.

## תקצירים

### Unforgettable Forgotten Things: Transformations in the Laws of Forgotten Produce (*shikhehah*) in Early Rabbinic Literature

Mira Balberg

חוקרים שעסקו באפיקי ודרכי הנתינה לעניים בספרות חז"ל נטו להתייחס לכל המצוות הקשורות במתנות חקלאיות (לקט, פאה, שכחה וכו') כקטיגוריה לכידה אחת בתוך מערכת הצדקה המורחבת יותר של חז"ל. מאמר זה מבקש להתמקד במצוות שכחה, ולהראות כי מצוה זו הציבה בפני חכמי המשנה אתגרים ייחודיים שלא עמדו בפניהם בכואם לדון במתנות חקלאיות אחרות. אתגרים אלו הביאו אותם לפרש מחדש את מצוות שכחה ובמידה רבה לשנות את משמעותה. כיוון שמצוות שכחה תלויה בכשל קוגניטיבי מצידם של הבעלים, שלא ניתן לצפות אותו מראש ושלא ניתן להוכיח האם הוא התרחש או לא התרחש, מצווה זו כרוכה הן בקושי פרקטי (כיצד ניתן לדעת ששכחה אכן התרחשה) והן בקושי קונספטואלי (מהי שכחה, ומהו ההבדל בין השמטה זמנית של דבר מן התודעה ובין שכחה מוחלטת). לטענתי, מדיוני המשנה והתוספתא במצוות שכחה עולים ניסיונות שיטתיים להתמודד עם קשיים אלו ולהציע מסגרות מחשבתיות המשמשות לצמצם את מצוות השכחה ואף "לנרמל" אותה על ידי הפיכתה לדומה יותר למתנות חקלאיות אחרות. ניסיונות אלו הודרכו לא רק על ידי שיקולים משפטיים של קביעת בעלות על רכוש ושיקולים סוציאליים-כלכליים של צדק חברתי, אלא גם על ידי שאלות עקרוניות בדבר מהותן של המצוות וטיבה של סובייקטיביות הלכתית.

### משקל מִפְעֵל במשנה

משה בר־אשר

המאמר הזה הוא פרק מחלק ב של ספרי על תצורת שם העצם במשנה, המתאר את משקלי שמות העצם בעלי המוספיות. המאמר מתאר את משקל מִפְעֵל על פי הממצאים של 4 עדים - (1) מסורת הסופר של כ"י קאופמן (K), מס' 50 בספרייה הלאומית

בבודפשט. (2) מסורת הנקדן של כ"י K (לרוב מסורות הסופר והנקדן זהות). (3) מסורת K-2, הוא הסופר והנקדן שהשלים את תשעת הדפים החסרים בכ"י K. (4) מסורת כ"י פרמה דה-ירוסי 497 לסדר טהרות (Pb).

לאחר דברי מבוא קצרים באים חמישה מדורים במאמר.

(א) הערות מקדימות המתייחסות לעניינים מיוחדים במשקל הזה. מוצעות כאן שמונה הערות, כגון שמות שיש לגביהם הבדל בין מסירת K למסירת Pb, למשל השם מְכַחַל מתועד במשקל הזה רק בכ"י K, לעומת זאת בכ"י Pb השם שקול במשקל מְפַעֵל (מְכַחַל).

(ב) כאן מוצעת רשימה המפרטת את כלל הממצאים בכל העדים - 28 שמות בכ"י K (27 שמות במסורת הסופר והנקדן העיקריים, ושם עצם אחד בלבד במסורת K-2), 17 שמות במסורת Pb.

(ג) המדור השלישי הוא המדור העיקרי, התופס את רוב המאמר. במדור הזה הוצעו כל הופעותיו של כל שם ושם בעדים המתוארים, הועמד על הכתיבים והניקודים השונים בכל שם ושם. כמו כן נבדקו הממצאים בעדים נוספים, קדומים יותר וקדומים פחות. למשל §2.10 הוקדש לשם מְנַעֵל (הטקסט העוסק בו מקיף מעל 900 מילה, אין פרט בכתיב ובניקוד שלא נבחן בהרבה עדים. אף הוער בקצרה על ההיסטוריה של השם).

(ד) אף שהעבודה מוגשת על פי התיאור הסינכרוני הוספתי את המדור הרביעי - לשון מקרא ולשון חכמים. במדור אני בודק איזה מן השמות נשאל שאילה ספרותית מהמקרא, איזה מן השמות משותף ללשון המקרא וללשון חכמים, ואיזה שם נתחדש בלשון חכמים. כמובן ניתנת הדעת גם לשמות שלגביהם מגילות ים המלח וספר בן סירא הקדימו את לשון חכמים.

(ה) המדור החמישי בוחן את היחס בין המשקל למשמעות. במשקל מְפַעֵל כלל השמות מתמיינים לארבע קבוצות משנה מבחינת המשמעות. אכן ברוב משקלי השמות אי אפשר לדבר על הוראה עיקרית אחת המובעת במשקל. רוב המשקלים כוללים כמה וכמה קבוצות משמעות.

את המאמר חותמות כמה הערות סיכום וביבליוגרפיה מפורטת. מאילוי מובן שכל מי שקדם ואמר דבר על שם מהשמות מצוטט במאמר.

## ‘אלו נערות’: מושג הבתולים בשיח ההלכה התלמודית

### אביטל דוידוביץ' אשד

המאמר משרטט את קווי המתאר של מושג הבתולים בהלכה התלמודית כפי שגובשו בתלמוד הבבלי, ועומד על המתחים העקרוניים המונחים בבסיסה. בשדות המשפטיים החדשים שיוצרים חכמים, הבתולים הם קטגוריה שמשמשת מקרה בוחן בדיון שמלבן את הזיקות הסבוכות בין גוף, מיניות והסדרים חברתיים פורמאליים. לפיכך, הבתולים הם מושג יעיל למיפוי מנגנוני עיצוב המגדר של חכמים והבנה מעמיקה יותר של דרכי פעולתם.

חלקו הראשון של המאמר בוחן שלוש הגדרות בתולים שונות בהלכה התלמודית, שאינן חופפות בהכרח ונבדלות זו מזו בדגשיהן ובנקודות מבטן: בתולים כשלמות גופנית; בתולים כחוסר ניסיון מיני; ובתולים כחזקה משפטית. הדיון בכל אחת משלוש ההגדרות מדגים את הפרספקטיבות השונות שלהן ואת המוטיבציות החברתיות והתרבותיות המובחנות שהן משקפות ביחס לגוף, למיניות ולמגדר. מורכבות זו מייצרת מושג בתולים גמיש שנע תדיר בין הממשי לסמלי, בין הגשמי לרוחני ובין החברתי לדתי. הטווח הפרשני הרחב שמותירות הגדרות הבתולים השונות שמשמשות בשיח התלמודי, מלמד כי ההכרעה ההלכתית ביחס לבתולים היא מעשה אידיאולוגי ופוליטי. חלקו השני של המאמר מוקדש להדגמת תפקודו של מושג הבתולים בהקשר לשיח ההלכתי על נישואי בתולה בתלמוד הבבלי. הקשר ההדוק בין מנהגי הנישואין המיוחדים לכלות בתולות, שתכליתם לסמן את הבתולים בגופן של כלות, לבין הפריבילגיות הכלכליות והמעמדיות שנגזרות מחזקת הבתולים הפורמאלית, מדגים את האופן שבו מאפשר מושג הבתולים מתיחת זיקות בין מישורי משמעות המוצגים לעיתים כנפרדים.

הקווים הנמתחים בשיח ההלכתי של חכמים בין הגדרתה של אישה כבתולה, לבין מעמדה האישי, זכויותיה המשפטיות ומעמדה החברתי, הדתי והריטואלי, מלמדים על היות הבתולים קטגוריה מכוננת זהות מגדרית. לאור זאת מתנסחת ממאמר זה פרוגרמה תיאורטית ומתודולוגית, שחורגת מן הדיון הנקודתי בהלכה התלמודית, ורואה בבתולים קטגוריה חיונית לחקר ההיסטוריה של כלכלת המין והמגדר בתרבות היהודית.

## זאת הנפת פני חשמוני: זכר החשמונאים בפיוטים מהתקופה הביזנטית

אופיר מינץ-מנור

מאמר זה בא על מנת למלא חלל במחקר התרבות היהודית בשלהי העת העתיקה בנוגע לחג החנוכה בכלל, ולייצוג החשמונאים בפרט. המחקרים שעסקו בשאלות הללו במרוצת השנים התמקדו כמעט אך ורק בספרות חז"ל ולפיכך מאמר זה בא לבחון את שאלת מקומם של החשמונאים בספרות הפיוט הארץ ישראלית מהתקופה הביזנטית. הדיון נסוב סביב פיוטים שכבר נדונו, על פי רוב בקצרה, במחקרים קודמים, אך מעמיד במרכזו שני פיוטים חדשים שנדפסים פה לראשונה. הרחבת היריעה הספרותית מאפשרת לקבל תמונה מלאה יותר בנוגע לשאלת ייצוג החשמונאים בספרות היהודית בת הזמן ובה בעת לחדד את ההבדלים שבין ייצוג החשמונאים בספרות חז"ל ובפייטנות. אכן, בחינת האופן שבו מוצגים החשמונאים בפיוטים מהתקופה הביזנטית מעלה תמונה שונה במידת מה מזו העולה מספרות חז"ל ואף מתגלה זיקה מפתיעה בין הפיוטים החדשים הנדפסים פה לספרי מקבים.

## תשובה הלכתית של רבי משה בוטריל

פנחס רוט

משה בוטריל, שפעל באויניון שבפרובאנס בסוף המאה הארבע-עשרה ותחילת המאה החמש-עשרה, ידוע בעיקר עקב פירושו לספר יצירה. בפירוש זה הזכיר בוטריל חיבורים רבים שלא היו ולא נבראו. לפני כמה עשרות שנים פורסמו כתבים נוספים של בוטריל, הנוגעים לתחום ההלכה, וגם בהם התגלו ציטוטים נרחבים מתוך ספרים בדויים. במאמר הנוכחי מתפרסמת תשובה הלכתית שכתב בוטריל, שהשתמרה בכתב-יד בספריה הבודליאנית באוקספורד. התשובה איננה מכילה איזכורים מפורשים של מקורות פיקטיביים, אבל ניתוח פילולוגי של התשובה מגלה את הדרכים שבהן, גם כאן, בוטריל טשטש ושיפץ את מקורותיו.



## ABSTRACTS

### **Unforgettable Forgotten Things: Transformations in the Laws of Forgotten Produce (*shikhehah*) in Early Rabbinic Literature**

Mira Balberg

Scholars who worked on channels and manners of giving to the poor in rabbinic Judaism tended to clump together the different types of harvest gifts as one distinctive category, notable particularly for its biblical origins and for its distinguishability from other forms of organized charity. In this article I demonstrate that the law of forgotten produce, while seemingly operating according to the same logic of other harvest gifts, in fact presented the rabbis with particular challenges that led them to dedicate concerted efforts to reinterpreting and transforming this law. The fact that this law relies on a cognitive failure that cannot be predicted or controlled posed both a practical difficulty – how can it be known for certain that forgetting has occurred and thus who is the rightful owner – and a conceptual difficulty: what is forgetting? What is the difference between momentary omission and complete disappearance from one's mind? The discussions of forgetting that we find in the Mishnah and the Tosefta, I propose, should be understood as attempts to grapple with those difficulties and to find frameworks through which the aberrant commandment of forgetting can become more manageable and more similar to other laws regarding harvest gifts. At stake, I contend, were not only the rabbis' concerns about social justice and property rights, but also fundamental questions of what constitutes a fulfillment of a commandment, and how legal agency operates in a setting that assumes a lack of agency.

## The Noun Pattern מְפַעַל in the Mishnah

Moshe Bar-Asher

This paper is a chapter in Part II of my book on noun morphology in the Mishnah which describes the noun patterns with affixes. This paper describes the pattern מְפַעַל according to the findings in four textual witnesses – (1) the tradition of the scribe of the Kaufmann manuscript (K), no. 50 in the library of the Hungarian Academy of Sciences in Budapest. (2) The tradition of the vocalizer of K (the traditions of the scribe and the vocalizer are for the most part identical). (3) The K-2 tradition of the scribe who is the vocalizer that completed the missing 9 folios of K. (4) The final witness brought here is the tradition of manuscript Parma De Rossi 497 to Seder Tohorot (Pb).

After a brief introduction there are five sections in the paper.

- A. The first section opens with short introductory remarks regarding the distinctive features of this pattern. Eight comments are offered; one presents the nouns which take different forms in the K tradition and in the Pb tradition. For example, the noun מְפַעַל is attested in this pattern only in K, but in Pb is attested in the מְפַעַל form (מְפַעַל).
- B. This section presents a list of all the findings in all of the textual witnesses – 28 nouns in K (27 nouns in the main traditions of the scribe and the vocalizer, and only one noun in K-2) and 17 nouns in Pb.
- C. The third section is the main section which takes up most of the paper. Here are presented the appearances of all the nouns in all of the textual witnesses with discussions of the orthography and the vocalization of each noun. These findings were compared to additional textual witnesses, more ancient or less ancient. For example, §2.10 deals with the noun מְפַעַל (the text which deals with this noun contains more than 900 words, no detail of the orthography or the vocalization has not been compared to

additional textual witnesses. There is also a short discussion of the noun's history).

- D. Even though this paper presents a synchronic description of the evidence, I added this fourth section – Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew. I checked which of these nouns went through the process of literary borrowing from the Bible, which ones occur in both Biblical and Mishnaic Hebrew, and which nouns are first attested in Mishnaic Hebrew. Of course, attention has been paid to which nouns are attested in the Dead Sea Scrolls and in Ben Sira (which precede the Mishnah).
- E. The fifth section examines the relationship between form and meaning. The nouns in the pattern  $\text{מִפְּנֵי}$  can be sorted into four sub-categories according to meaning. Indeed, regarding most noun patterns it is not possible to speak of one main meaning expressed by the pattern. Most patterns include a number of groups expressing different meanings.

The paper concludes with some summary remarks and a detailed bibliography. It goes without saying that anyone who had written on one of these nouns is quoted in the paper.

### **“These are maidens”: Virginity as a Discursive Category in Talmudic Halakah**

Avital Davidovich Eshed

The paper discusses the concept of virginity formulated by talmudic Halakhah and its inherent inner tensions. In the new jurisprudence created by the rabbis, virginity is a discursive category that elucidates the complex ties between the body, sexuality, and the social and religious order.

It is shown that virginity has three senses in the Talmud—sexual inexperience, bodily perfection, and a legal presumption—which take different perspectives and overlap only partly. Each of them reflects

different cultural motives and social ideas of the body, sexuality, and gender. Their coexistence creates a plastic concept of virginity that constantly oscillates between the real and the symbolic, the physical and the spiritual, and the social and the religious. The broad range for interpretation allowed by the multiple definitions reveals the ideological and political nature of every halakhic ruling concerning virginity.

The paper demonstrates how the concept of virginity functions in the Halakhic discourse about the marriage of a virgin bride in the Babylonian Talmud. The close link between the special customs for the wedding of a virgin bride, meant to highlight her physical virginity, and the economic and class privileges derived from the formal presumption of virginity, exemplifies virginity as an analytical category that can tie together levels of meaning often presented as separate.

Finally, the lines that the talmudic discourse draws between a woman's definition as a virgin, on the one hand, and her personal status, legal rights, and social and religious standing, on the other, make virginity a useful tool for mapping the mechanisms that shaped gender in Jewish culture and for reaching a deeper understanding of how they function. By means of a theoretical and methodological framework that transcends the talmudic context, the paper proposes virginity as a vital category for the study of the history of sex and the gender economy in Jewish culture.

### **The Memory of the Hasmoneans in Piyyutim from Byzantine Palestine**

Ophir Münz-Manor

The article seeks to fill a gap in the study of late antique Jewish texts concerning the Hasmoneans. Historical discussions concerning the Hasmonean revolt and dynasty focus almost exclusively on rabbinic literature. However, alongside the rabbinic texts there existed piyyutim that were performed in public during the eight days of Hanukkah and in

many of them we find meaningful representations of the Hasmoneans and their deeds. The article examines these payytanic traditions and demonstrates their unique contribution to the image of the Hasmonean as we know it from rabbinic texts. The discussion builds on piyyutim that were published from Genizah manuscripts in the course of the twentieth century and presents, for the first time, a critical edition of two new piyyutim that were only recently discovered.

All in all, the article exemplifies how the incorporation of payytanic literature to the study of late antique Judaism enriches the historical picture and offers a more nuanced outlook.

### **A Halakhic Responsum by Moses Botarel**

Pinchas Roth

Moses Botarel, who was active in Avignon during the fourteenth and early fifteenth centuries, is remembered mostly for his commentary on Sefer Yezirah. In that commentary, Botarel cited many literary works that never existed. Several decades ago, additional writings by Botarel were published. Those writings relate to Jewish law, and they too contain numerous quotations from imaginary books. This article publishes, for the first time, a legal responsum written by Botarel, found in a manuscript held by the Bodleian Library in Oxford. The responsum does not contain any explicit mention of fictional titles, but philological analysis reveals the ways in which Botarel reworked and obscured his sources.

We are honored and excited to present the first issue of *Oqimta* under a new editorial team.

As editors, our aim is to contribute in leading to significant changes in the field of rabbinic literature.

**Opening access.** Thanks to the vision of its founding director, Shamma Friedman, and to the generosity of its publisher, Ruben Knoll, *Oqimta* continues to be an open access and free publication; anyone can learn from and engage the scholarship that we publish, and we do not contribute to the saddling of libraries with heavy subscription fees.

**A better review process.** We are committed to an efficient and constructive peer review process. Our reviewers, in general, have made good on their commitment to submit reviews promptly, and together we all work to see that authors receive a review that is forward-looking, respectful, and engages their ideas and arguments genuinely.

**A less polarized field.** We think methodological diversity is key to the continued flourishing of the field. We seek to publish articles from different corners of the field, with a variety of perspectives and methods – philological or historical; employing literary theory, anthropology, or intellectual frameworks through which the field has not yet been explored; focusing on rabbinic texts themselves or working across the different traditions and cultures of antiquity. We also mix reviewers and authors across methodological borderlines, so that scholars who take different approaches can learn from one another and be accountable to one another.

**Battling gender bias.** Rabbinic literature is a field that suffers from gender disparity. We are continuing to do our best to address this disparity through outreach and a fair and transparent review process, in which writers as well as reviewers are chosen with gender considerations in mind. We are always open to ideas on how to do better on this front.

We want to express our gratitude – to Mr. Knoll for maintaining this fantastic venue; to our editorial board for its support and commitment, especially through the review process; and to Avraham Yoskovich, our executive editor, who shepherds the articles from submission to publication expertly and efficiently.

The editors

## CONTENTS

Mira Balberg	Unforgettable Forgotten Things: Transformations in the Laws of Forgotten Produce ( <i>shikhehah</i> ) in Early Rabbinic Literature	1
Moshe Bar-Asher	The Noun Pattern מִפְעֵל in the Mishnah (Heb.)	35
Avital Davidovich Eshed	“These are maidens”: Virginitiy as a Discursive Category in Talmudic Halakah (Heb.)	71
Ophir Münz-Manor	The Memory of the Hasmoneans in Piyyutim from Byzantine Palestine (Heb.)	101
Pinchas Roth	A Halakhic Responsum by Moses Botarel (Heb.)	125
Hebrew abstracts		135
English abstracts		I

## **Contributers (5, 2019)**

Prof. Mira Balberg

Department of History, University of California, San Diego, USA  
(mbalberg@ucsd.edu)

Prof. (Emeritus) Moshe Bar-Asher

Department of Hebrew Language, The Hebrew University of Jerusalem; The  
Academy of the Hebrew Language  
(moshe.bar-asher@mail.huji.ac.il)

Dr. Avital Davidovich Eshed

NCJW Women and Gender Studies Program, Tel Aviv University; Kogod  
Research Center for Contemporary Jewish Thought, Shalom Hartman Institute  
(avital.davidovich@shi.org.il)

Prof. Ofir Munz-Manor

Department of History, Philosophy and Judaic Studies, The Open University  
(ophirmm@openu.ac.il)

Dr. Pinchas Roth

Department of Talmud & Oral Law, Bar-Ilan University  
(pinchas.roth@biu.ac.il)

ISSN 2308-1449

© All Rights Reserved

Publisher: Ruben A. Knoll

POB 10141 Ramat Gan 5200102 Israel

E-mail: oqimta@oqimta.org.il



# Oqimta - Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 5 (2019)

Founding Editor: Shamma Friedman (Bar-Ilan University)

Current Editors:

Michal Bar-Asher Siegal (Ben Gurion University of the Negev)

Moulie Vidas (Princeton University)

Executive editor: Avraham Yoskovich (University of Haifa)

Editorial Board:

Beth Berkowitz (Barnard College)

Katell Berthelot (CNRS)

Gregg Gardner (University of British Columbia)

Chaya Halberstam (King's University College)

Richard Hidary (Yeshiva University)

Sarit Kattan Gribetz (Fordham University).

Lynn Kaye (Brandeis University)

Gil Klein (Loyola Marymount University)

Moshe Lavee (Haifa University)

Ayelet Hoffmann Libson (Interdisciplinary Center in Herzliya)

Tzvi Novick (Notre Dame University)

Jordan Rosenblum (University of Wisconsin – Madison)

Shai Secunda (Bard College)

Haim Weiss (Ben Gurion University of the Negev)

Holger Zellentin (University of Cambridge)

address of Oqimta: [www.oqimta.org.il](http://www.oqimta.org.il)

address of current volume: [www.oqimta.org.il/oqimta/2019/oqimta5.pdf](http://www.oqimta.org.il/oqimta/2019/oqimta5.pdf)

# Oqimta

Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 5 (2019)