

אוקימתא

מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

שנתון • גיליון 1 (תש"ף)

אוקימתא - מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

גיליון 1 (תש"ף)

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 (University of Notre Dame)

ג'ורדן רוזנבלום (University of Wisconsin – Madison)

שי סקונדה (Bard College)

חיים וייס (אוניברסיטת בן גוריון בנגב)

הולגר צלנטין (University of Cambridge)

www.oqimta.org.il

גיליון 1: www.oqimta.org.il/oqimta/2020/oqimta6.pdf

פרטי המשתתפים, גליון ו (תש"ף)

פרופ' מנחם כ"ץ, מכללת חמדת הדרום
(katz55@gmail.com, Mkatz@hemdat.ac.il)

פרופ' צבי נוביק, אוניברסיטת נוטרדאם
(novick.3@nd.edu)

פרופ' חיים וייס, אוניברסיטת בן גוריון בנגב
(weissh@bgu.ac.il)

פרופ' מירה בלברג, אוניברסיטת קליפורניה, סן-דייגו
(mbalberg@ucsd.edu)

ד"ר שנה שטראוך שיק, ישיבה אוניברסיטה
(shanaschick@gmail.com)

ד"ר יוסף מרקוס, אוניברסיטת בר אילן; המכללה האקדמית הרצוג
(seffy2@gmail.com)

ISSN 2308-1449

© כל הזכויות שמורות

מו"ל: ראובן א' קנול

ת"ד 10141 רמת גן 5200102

oqimta@oqimta.org.il

תוכן העניינים

- | | | |
|-----|--|-----------------------|
| 1 | הלכה למשה מסיני כאבן בוחן אידיאולוגית - מהחכמים בתקופת התנאים ועד העת החדשה | מנחם כ"ץ |
| 23 | Ritual and Rhetoric among Jews, Christians, and Samaritans: Two Comparative Observations | צבי נוביק |
| 41 | "גלו את עיני": על זיקנה ומבט בסיפור תלמודי | חיים וייס ומירה בלברג |
| 83 | The Evolution of a Talmudic Formula פלוגי היינו תנא קמא - איכא בינייהו: | שנה שטראוך שיק |
| 123 | קווים לדרכו הפרשנית של ה'שפת אמת' לתלמוד | יוסף מרקוס |
| 147 | | תקצירים בעברית |
| I | | תקצירים באנגלית |

"הלכה למשה מסיני" כאבן בוחן אידיאולוגית - מהחכמים בתקופת התנאים ועד העת החדשה*

מנחם כ"ץ

הקדמה

כבר בספרות התלמודית הבחינו חכמים בין מקורותיה השונים של ההלכה. בין מקורות אלו מוזכרת הקטגוריה 'הלכה למשה מסיני', לצד מושגים כגון 'דאורייתא', 'דרבנן', 'גזירות', 'תקנות' וכו'. בדברים הבאים ברצוני לדון במושג זה, להציג משהו מן המשמעויות השונות שקיבל במהלך הדורות, ובעיקר לעמוד על המתח שנוצר סביבו בתקופות שונות. מתח זה כלל מצד אחד התנגדות לעצם השימוש ב'הלכה למשה מסיני' כביסוס להלכה מסוימת, או ניסיון לפרש מושג זה בדרך מצמצמת; מצד שני, בתגובה לכך נשמעו קולות שהעמידו את המושג 'הלכה למשה מסיני' במרכז עולמם ההלכתי ואף תקפו קשות כל אמירה שנראתה כניסיון להמעט בערכו.¹ אנסה לבחון, ולו באופן תמציתי, את התפיסות העקרוניות באשר למקור סמכותו של עולם ההלכה, הניצבות ביסוד כל אחת מהן.

* בעקבות הרצאתי בכנס 'הלכה ואידיאולוגיה', מכון ון ליר והחוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, כ"א בכסלו תשס"ז, 12 בדצמבר 2006.
במאמר זה אני משתמש בשני הכתיבים 'עקיבה' - 'עקיבא' - ללא כל הבחנה.
1 ספרות רבה הוקדשה להבנתו של המושג במרוצת הדורות. ראו לדוגמה 'ש' ספראי, 'הלכה למשה מסיני - היסטוריה או תיאולוגיה', מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 11-38 [= 'ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 548-575];

D. Halivni, 'Reflections on classical Jewish hermeneutics', *Proceedings - American Academy for Jewish Research* 62 (1996), pp. 19-127; Ch. E. Hayes, "'Halakhah le-Moshe mi-Sinai" in rabbinic sources: a methodological case study', *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, Sh. J. D. Cohen (ed.), Providence 2000, pp. 61-117.; L. Landman, 'Some aspects of traditions received from Moses at Sinai', *JQR* 67 (1976-77), pp.111-128.

במאמר זה נראה את הדברים מזווית ראייה שונה מזו שבמחקרים הנ"ל, בכך שאתייחס לא רק למהות המושג אלא גם לשיקולים שבתשתית ההיגדים השונים. כמו כן אתיחס לעמדה בתוך עולמם של חכמים המתנגדת באופן גורף לשימוש במושג זה.

כנקודת מוצא לדיון אביא את ההגדרה המקובלת למושג 'הלכה למשה מסיני', כפי שהיא מופיעה באנציקלופדיה התלמודית:

הלכה למשה מסיני - דינים שניתנו למשה בסיני, ואין להוציאם בלימודים מתורה שבכתב.

ובהמשך, תחת הסעיף 'גדרה':

ואף על פי שכל התורה והמצוות ופירושיהם ניתנו למשה מסיני, כמו שאמרו... "אלה החקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה" (ויקרא כ"ו, מו) - מלמד שניתנה התורה הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה על ידי משה מסיני,² מכל מקום הואיל ויש להם רמז בתורה ונדרשים ממקראות או נלמדים בדרכי ההיקש על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, לא נאמר עליהם שהם הלכה למשה מסיני.

הקושי המובלע בדברים אלו נוסח באופן מפורש בידי א"א אורבך, וזה לשונו:³

ברור שאם כל התורה על דקדוקיה ופירושיה ניתנה מסיני, אין צורך לייחד הלכות מסויימות ולומר עליהן שהן הלכה למשה מסיני. האם לא הגיעה השעה לחזור, מעבר לגילויים הדוגמטיים למשמעותם ולתפקידיהם של המונחים בתקופות השונות?⁴

2 מקור הדברים במדרש בתורת כהנים; ראו בהמשך, ליד הע' 26.

3 ראו גם י' השל שור, 'הלכה למשה מסיני', החלוץ ד (תרי"ט), עמ' 28-50; את הדיון המודרני בנושא פתח רנ"ק; ראו נ' קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, לונדון תשכ"א [נדפס ראשונה בלמברג 1851]. שער יג, עמ' ריא-ריד. על השגות המשכילים למושג זה ועל הפולמוס סביבו ראו גם: J. M. Harris, How Do We Know This?: Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism, Albany 1995, p. 201

4 א"א אורבך, "מבוא למשנה" ומאה שנה לחקר המשנה", מולד יז <133/134>, תש"ך, עמ' 422-440 [= מחקרים במדעי היהדות ב, בעריכת מ"ד הר וי' פרנקל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 716-738] (מאמר ביקורת על ח' אלבק, מבוא למשנה), עמ' 720-721, וראו במיוחד הע' 15 שם. אורבך עצמו, בספרו 'ההלכה, מקורותיה והתפתחותה' (א"א אורבך, ההלכה, מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984), לא ייחד דיון עצמאי לעניין 'הלכה למשה מסיני' במסגרת פרק או פרק משנה הדין בנושא. התייחסותו היא תוך כדי דיונו על חזירתה של הדרשה לעולמם של החכמים (בפרק ז: הדרשה כיסוד ההלכה) בעמ' 76 ובעיקר בהע' 44 שבעמ' 262. ככל הנראה אין זה מקרה ששני גדולי עולם של המחקר

בדבריי הבאים אבקש להיענות לאתגר שהציב פרופ' אורבך המנוח, ולנסות לחדור, ולו במקצת, מעבר לגילויים הדוגמטיים, למשמעותו ולתפקידו של המונח 'הלכה למשה מסיני'.

1. 'הלכה למשה מסיני' בדברי התנאים

כרוכד הבסיסי לא בא המושג 'הלכה למשה מסיני' אלא להדגיש את טענתו של הדובר שדבריו משקפים מסורת או דעה מאוששת ובעלת תוקף לגבי הלכה מסוימת, ולא כמושג מובחן אלא כסופה של שלשלת מסירה, בדרך כלל מתוך רצון להכריע בוויכוח על אותה ההלכה.⁵

אולם במקורות אחדים, כבר בתקופת התנאים, בא מושג זה בהקשרים פולמוסיים בזיקה לשאלת מדרש הכתובים. כך, למשל, נאמר בתורת כהנים:

- 1 'והקריב על זבח התודה' וג' [חלוט מצות פלולת בשמן וקיקי מצות משחים בשמן וסלת מרפכת חלת פלולת בשמן] (ויקרא ז יב).
2 אמר ר' עקיבה: אילו נאמר 'בשמן' אחד, הייתי אומר הרי היא ככל המנחות ללוג,

התלמודי, רי"ן אפשטיין ור"ש ליברמן, גם הם לא התייחסו למשמעותו של המונח 'הלכה למשה מסיני'.

5 דוגמה מובהקת לכך יש בדבריו של ר' אליעזר במשנה במסכת ידיים (ד, ג): "נמנו וגמרו עמון ומואב מעשר עני בשביעית... ככה ר' אליעזר ואמר... צא ואמור להן אל תחושו למניינכם. מקובל אני מרבן יוחנן בן זכיי ששמע מרבו ורבו מרבן: הלכה למשה מסיני שעמון ומואב מעשר עני בשביעית". בדומה לכך בשני המופעים הנוספים של מושג זה במשנה. פאה (ב, ו): "מעשה שזרע ר' שמעון איש המצפה לפני רבן גמליאל ועלו ללשכת הגזית ושאלו. אמר נחום הליבלר: מקובל אני מרבי מיישא שקיבל מאבא שקיבל מן הזוגות שקיבלו מן הנביאים: הלכה למשה מסיני - הזרע את שדיהו שני מיני חיטים, עשאן גורן אחת נותן פיאה אחת, שתי גרנות נותן שני פיאות"; עדיות (ח, ז): "אמר ר' יהושע: מקובל אני מרבן יוחנן בן זכיי ששמע מרבו ורבו מרבן: הלכה למשה מסיני שאין אלייהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרוב, אלא לרחק את המקורבין בזרוע ולקרוב את המרוחקין בזרוע. משפחת בית צריפה היתה בעבר הירדן וריחקה בן ציון בזרוע. ועוד אחרת היתה שם וקרבה בן ציון בזרוע. כגון אלו אלייהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרוב. ר' יהודה אומר: לקרב, אבל לא לרחק. ר' שמעון אומר: להשוות המחלקות. וחכמים אומרים: לא לרחוק ולא לקרב אלא לעשות שלום בעולם, שנאמר הנה אנכי שולח לכם את אלייהו הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם".

גם במשנת פאה המסורת שבפי נחום הבלר מובלט לעומת חוסר ידיעה של רבן גמליאל; הבלר הוא היודע ואילו רבן גמליאל (החכם, הנשיא) אינו יודע. זו הסיבה לשימוש בכינוי 'לבלר' ולא 'סופר', שהרי 'סופר' הוא תואר גם לחכם, כדוגמת עזרא הסופר.

- 3 כשהוא אומר 'בשמן' 'בשמן' שני פעמים - ריבה,
 4 ואין ריבוי אחר ריבוי בתורה אלא למעט;
 5 מיעטה לחצי לוג.
 6 יכול ישתליש חצי לוג זה לשלושת המינים הללו, לחלות ולרקיקין ולרבוכה?
 7 תלמוד לומר 'סולת מרבכת חלות בלולות בשמן' - ריבה,
 8 ואין ריבוי אחר מיעוט בתורה אלא לרבות.
 9 כיצד הוא עושה? נותן רביעית לרבוכה ורביעית לשני מינים,
 10 ורביעית שהוא נותן לשני מינים נותן מחצה לחלות ומחצה לרקיקין. [...]
 11 אמר לו ר' אלעזר בן עזריה לר' עקיבה:
 12 אפילו את מרבה כל היום 'בשמן' לרבות ו'בשמן' למעט, איני שומע לך,
 13 אילא [1] חצי לוג שמן לתודה, [2] ורביעית שמן לנוזר, [3] ואחד עשר שבין נידה
 לנידה -
 14 הלכה למשה מסיני.

(ספרא צו פרק יא, ה"ד-ה"ו, לד ע"ד [עפ"י כ"י וטיקן 66, בהשלמת קיצורים])⁶

המחלוקת בין ר' עקיבה לר' אלעזר בן עזריה אינה נוגעת לתכני ההלכה אלא לדרך שבה מסיקים אותה. בעוד ר' עקיבה משתמש בדרך הדרשנית של 'ריבוי' ו'מיעוט', ר' אלעזר בן עזריה טוען כלפיו ששיעור השמן הניתן על קרבן התודה וקרבנו של הנוזר הוא 'הלכה למשה מסיני'. דברי ר' אלעזר בן עזריה הם ביקורת כלפי דרכי הלימוד המאולצות שר' עקיבה נוקט ("אפילו את מרבה כל היום 'בשמן' לרבות ו'בשמן' למעט..."). המושג 'הלכה למשה מסיני' בא כאן כמשקל נגד לשימוש בדרכים אלו, לאמור: לא תמיד יש צורך בעיגון מאולץ של ההלכות בפסוקים, שכן יש מסורות הלכתיות שאכן אין להן ביסוס בכתובים והן 'הלכה למשה מסיני'. נראה שלא לחינם ר' אלעזר בן עזריה מביא רשימה של שלושה⁷ נושאים, ולאחד מהם ("אחד עשר יום שבין

6 הבריייתא כולה נשנית גם בבבלי מנחות פט ע"א, וסופה מובא בבבלי נדה עב ע"ב.
 7 בעבודתי, מ' כ"ץ, תלמוד ירושלמי מסכת קידושין פרק ראשון - נוסח, פירוש ותופעות עריכה, עבודת דוקטור, רמת גן תשס"ד, עמ' 113-114, הרחבתי את דבריי להראות שמדובר במספר הטיפולוגי להצביע על שלשה דברים שהם יוצא מן הכלל המקובל, וסגנון הזה אופייני גם לדברי ר' ישמעאל בהרבה מקומות. וראו אסף רוזן-צבי, נוסח, עריכה והרמנויטיקה במכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דכספא, עבודת דוקטור, ירושלים תשע"ו, עמ' 117-118, הע' 111. נראה לי שניתן לקבל מדבריו שאכן מדובר בדוגמאות המבליטות את המחלוקת ביניהם.

נידה לנידה") אין קשר לנושא הנדון. כוונתו הברורה לומר שלא מדובר במקרה חריג, אלא יש שורה של הלכות שאינן מבוססות על דרשת הכתובים.⁸

מקרה דומה, ובו לפי דעה אחת הלכה מסוימת היא 'הלכה למשה מסיני', ואילו לפי תפיסה אחרת היא נלמדת מן הפסוקים, יש בתוספתא (סוכה פ"ג ה"א, מהד' ליברמן עמ' 266):

ערבה - הלכה למשה מסיני.
אבא שאול⁹ אומר: מן התורה,
שנאמר "וערבי נחל" (ויקרא כג מ), ערבה ללולב וערבה למזבח.

לגבי הלכה נוספת, חיבוט ערבה ביום הושענא רבה, שלגביה נאמר בתוספתא שהיא 'הלכה למשה מסיני', יש מסורת תלמודית שלפיה לדעת רבי עקיבא אף היא נלמדת מהפסוקים. נביא כאן את האמור בירושלמי (סוכה פ"ד ה"א, נד ע"ב, עמ' 649 שו' - 24; 21; שביעית פ"א ה"ז, לג ע"ב, עמ' 181 שו' 7-10):

ר' בא, ר' חייא בשם ר' יוחנן: ערבה וניסוך המים¹⁰ - הל' למשה מסיני.¹¹
ודלא כר' עקיבה, דר' עקיבה אמ': ניסוך המים דבר תורה,
בשני "ונסכיהם" בשישי "ונסכיה" בשביעי "כמשפטם", מ"ם יו"ד מ"ם - מים.

בשניים מתוך שלושת המקרים שהבאנו הדעה החולקת על הטענה שהלכה מסוימת היא 'הלכה למשה מסיני' היא דעתו של רבי עקיבא, ודומה שאין זה מקרה. רבי עקיבא נוקט גישה עקרונית ולפיה כל פרט במערכת ההלכתית יכול וצריך להילמד מדרשת

- 8 ראשונים התלבטו מדוע הובאו הלכות למשה מסיני בספרות התלמודית בקבוצות חסרות מכנה משותף. למשל, על השאלה מדוע הובאו "עשר נטיעות, ערבה וניסוך המים" (סוכה לד ע"א) יחד, עונה רש"י (שם, ד"ה הלכה למשה מסיני): "אלו שלשה נשאלו בבית המדרש, מנין להם מן התורה. והשיבו שהלכה למשה מסיני הם. ושמע השומע וגרסם כסדר ששמעם, וכן 'שיעורים וחציצים ומחיצין' (בבלי סוכה ה ע"ב, [גם כאן שלשה! - מ"כ]) שמען השומע וסדרן כסדר ששמען; וכן בכל מקום". וראו גם אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'הלכה למשה מסיני', כרך ט, עמ' שע.
- 9 ראו עליו: י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 160-163. ככל הנראה בן זמנו של ר' עקיבא, אולי תלמיד ר' טרפון.
- 10 בשני אלו היה ויכוח בין הבייתוסין ובין הפרושים. ראו תוספתא סוכה פ"ג ה"א והט"ז; וראו י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 193, 199-200.
- 11 במקבילה בבבלי (סוכה מד ע"א, ובמקבילות): "אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן משום רבי נחוניא איש בקעת בית חורתן: עשר נטיעות, ערבה, וניסוך המים - הלכה למשה מסיני".

הכתובים, וממילא הקטגוריה של הלכות שמראש נטען לגביהן שהן 'הלכה למשה מסיני' ואין להן ביסוס בכתובים איננה קיימת ואיננה אפשרית.¹²

לפני שאנסה לבסס טענה זו, אדגיש שבמסגרת זו אני מתייחס לדעת ר' עקיבא כפי שהיא משתקפת בספרות התנאים ובחלק מן המסורות בירושלמי, הנראות משקפות מסורת תנאית מקורית.¹³ דברים אחרים של התנאים, ובהם גם דברי ר' עקיבא, המובאים כברייטות שבתלמודים ובקבצי מדרשי האגדה שמתקופת האמוראים ואילך, דורשות דיון נפרד.¹⁴

12 אכן, במקורות ארצישראליים לא מצינו שר' עקיבא אומר לגבי הלכה כלשהי שהיא 'הלכה למשה מסיני'. באשר למובא בשמו כברייטא שבבבלי (נידה מה ע"א), ובסיפור הידוע שבבבלי מנחות כט ע"א, ראו להלן, הע' 45.

13 גישה רדיקלית יותר יש אצל: A. Yadin-Israel, *Scripture and Tradition: Rabbi Akiva and the Triumph of Midrash*, Philadelphia 2015. לדעת ידין-ישראל, לר' עקיבא ההיסטורי לא הייתה גישה מדרשית שונה במהותה מזו של ר' ישמעאל, ורק דורות מאוחרים ייחסו לו את הגישה הדקדקנית הייחודית, הדורשת כל מילה ומילה בתורה. לביקורת על גישתו ראו: Y. Furstenberg, "Azzan", *The A. Yadin-Israel, Scripture and Tradition: Rabbi Akiva and the Triumph of Midrash*, *The Talmud Blog* 23/2/2015, <https://thetalmud.blog/2015/02/23/a-gvaryaahu-on-a-yadin-israel-scripture-and-tradition-rabbi-akiva-and-the-triumph-of-midrash>. ראו גם: Israel 'Scripture and Tradition: Rabbi Akiva and the Triumph of Midrash', *The Talmud Blog* 23/2/2015, <https://thetalmud.blog/2015/02/23/a-gvaryaahu-on-a-yadin-israel-scripture-and-tradition-rabbi-akiva-and-the-triumph-of-midrash>. ראו גם: יאיר פורסטנברג, "משנה עוקרת מקרא: עדויות לעיצוב ההלכה כנגד המקרא בעריכת המשנה", *JSIJ*, 16 (2019), עמ' 19 הע' 69.

14 על עיבודים של החומר התנאי בבבלי ראו לדוגמה את דברי שלמה נאה: "שמא אין האמוראים והעורכים המאוחרים של הבבלי עוסקים רק בפירוש החומר הקדום ובעריכתו במסגרת הסוגיה, אלא אף מעצבים אותו מחדש על-פי השקפותיהם שלהם על ההלכה ועל דרכי הפרשנות? אם כן הוא, אין לפנינו כל עדות על מסורת ארץ-ישראלית קדומה, ואפילו לא על מסורת בבליית קדומה, אלא רק על דרכם והשקפתם הפרשנית של בעל הסוגיה ועורכיה האחרונים" (ש נאה, "אין אים למסורת - או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?", תרביץ סא [תשנ"ב], עמ' 444). על הברייטות בירושלמי ובבבלי ראו גם בעבודתי: כ"ץ, תלמוד ירושלמי מסכת קידושין פרק ראשון (לעיל, הע' 7), א, עמ' 203, ובמאמרי: מ' כ"ץ, "מה קול שמעת בחורבה זו?" - ר' יוסי בחורבה ואליהו, דרך אגדה ו (תשס"ג), עמ' 19 הע' 19. ככל שהמרחק בין הדובר/המסופר לבין היצירה שהדברים מובאים בה גדול יותר, כך יש סיכוי לשינוי גדול יותר בדברים. כוונתי למרחק [1] כרונולוגי, [2] גיאוגרפי [3] ותלוי-תרבות/אסכולה. שינוי הנובע מהבדל התלוי באסכולה או בגורמים תרבותיים יכול להתקיים גם כאשר אין מרחק גיאוגרפי וכרונולוגי. ראו, לדוגמה, על עיבוד של דברי ר' עקיבא המשוקעים במדרשי דבי ר' ישמעאל במאמרי: מ' כ"ץ, 'העוסק במצוה פטור מן המצוה - שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה (בבלי סוכה, פרק שני, כה ע"א - ע"ב), מ' שלב מ (תשס"ו), עמ' 61-66. במקום אחר, אי"ה, ארחיב על כך. [ראו לעת עתה דברי ר"ש ליברמן, במאמרו "The Martyrs of Caesarea", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 7 (1939-1944), p. 395 (בתרגום לעברית)

2. 'הלכה עוקפת על המקרא'

במכילתא דבי ר"י לדברים שבספרי דברים,¹⁵ פיס' קכב, עמ' 180 (עפ"י כ"י רומי), מובאת הברייתא הבאה:

"ולקחת את המרצע" (שמות כא ו)...

- מיכן היה ר' ישמעאל אומר: בשלשה מקומות הלכה עקפת על המקרא.
- [1] התורה אמרה 'ושפך את דמו וכסהו בעפר' (ויקרא יז ג), והלכה אמרה בכל דבר שמגדיל צמחין.
- [2] התורה אמרה 'וכתב לה ספר כריתות' (דברים כד א), והלכה אמרה בכל דבר שהוא תלוש.
- [3] התורה אמרה 'במרצע' (שמות כא ו), והלכה אמרה בכל דבר.

הפירוש המקובל לדבריו של ר' ישמעאל הוא לראותם מתייחסים למתח שבין פשוטו של מקרא לבין ההלכה, כלומר בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה.¹⁶ על פי הסבר זה, ה'הלכה' המקובלת לפעמים 'עוקרת את הפסוק' ומוציאה אותו מפשוטו.¹⁷ אולם, ידידי פרופ' הנשקה כבר הוכיח באופן משכנע כי פירוש זה איננו נכון.¹⁸

- גם אצל א"ש רוזנטל, המורה, *PAAJR XXXI*, (1963), עמ' כ, ואני נעזר אף בתרגומו של רוזנטל: "יש לנקוט בכלל הפשוט, שהתלמוד יוכל לשמש כמסמך היסטורי מעולה, בשעה שזה עוסק בעניינים שהם בני זמנו ושייכים לסביבתו המקומית...". וראו גם בנסמן אצל רוזנטל שם.
- 15 בחלק מכתבי היד, ראו במהד' פינקלשטיין ובחילופי הנוסח שם (אפשטיין, מבואות לספרות התנאים [לעיל, הע' 9], עמ' 720), וכן הובא במדרש הגדול, דברים כד, א, עמ' תקלט, ומשם במדרש תנאים של הופמן.
- 16 ראו רשב"ם בתחילת פרשת משפטים, שמות כב, א: "ואני לפרש פשוטן של מקראות באתי. ואפרש הדינין וההלכות לפי דרך ארץ. ואעפ"כ ההלכות עיקר, כמו שאמרו רבותינו הלכה עוקרת משנה". ובעקבותיו הגר"א (גם כן בתחילת פרשת משפטים), וכן מאירי, ר"מ כשר ב'תורה שלמה'; וראו גם אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'הלכה למשה מסיני', אות ה - 'הלכה עוקרת מקרא', עמ' שפב-שפג; וכן דעת א"א אורבך, כולם מובאים אצל דוד הנשקה, "לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 427-428, עי"ש.
- 17 ראו אורבך, ההלכה (לעיל, הע' 4), עמ' 8; וראו בהערה הקודמת.
- 18 הנשקה הביא הוכחה ברורה לדבריו גם מהתלמודים, וזה לשונו: "אין תימא שהתלמודים מצרפים לרשימתו זו של ר' ישמעאל מקום נוסף, שבו הלכה עוקרת מדרש - אך מצויה בהתאמה גמורה לפשט הכתוב, וכו'. מסקנת ההלכה עולה בקנה אחד עם פשט הכתוב ('כל שער' - פעמיים); אך הואיל והיא נוגדת לדרך מדרש הכתובים המקובל, הרי אף זו הלכה עוקבת - אם לא מקרא הרי מדרש, ועומדת היא בצדן של ג' ההלכות העוקבות מקרא. ומכאן שלפי תפיסת התלמודים במימרת

לפיכך ברצוני להציע הסבר אחר לדבריו של ר' ישמעאל. ר' ישמעאל הוא בעל כללים, ובמיוחד בתחום מדרש ההלכה,¹⁹ אך כאן הגביל את שיטתו. נכון שברוב המקומות אפשר ללמוד או לסמוך את ההלכה למקרא על פי הכללים השונים.²⁰ אולם לעיתים ההלכה הידועה והמקובלת נוגדת את המקרא; במקרים אלו אין לדרוש את הפסוקים בצורה דחוקה ומאולצת כשיטת ר' עקיבא אלא יש לקבל את הקביעה כי 'ההלכה עוקפת על המקרא'.²¹

אמור מעתה: ה'הלכה' איננה באה כניגוד לפשוטו של המקרא אלא כניגוד למה שאפשר ללמוד (=לדרוש) ממנו. במילים אחרות, ר' ישמעאל אינו בא להצביע על הפער

ר' ישמעאל - מקרא ומדרשו חד הם, וההלכה הנוגדת לכתובים על-פי מדרשם היא יוצאת הדופן" (הנשקה, שם [לעיל, הע' 16], עמ' 428).

19 למשל, י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. לעת עתה ראו ב"ז בכר, אגדות התנאים, מהדורה ב, תרגם א"ז רבינוביץ, ירושלים תרפ"ב, א/ב, עמ' 3-8; " קונוביץ, מערכות תנאים: אוסף של משנתם ומאמריהם בספרות התלמודית והמדרשית, ירושלים תשכ"ז-תשכ"ט, עמ' רפ-רפ"ו.

20 על גישותיהם השונות של בתי המדרש של ר' ישמעאל ור' עקיבא על רקע גישות פרשניות שונות בסביבתם התרבותית, ראו גם יקיר פז, מסופרים למלומדים: פרשנות חז"ל למקרא לאור הפרשנות ההומרית, עבודת דוקטור, ירושלים 2014, בפרט בפרק השלישי, עמ' 147-94, וכן בפרק הסיכום.

21 הביטוי 'עוקפת על' פירושו 'מערימה', כפי שכותב מורשת: "'עוקף = הולך סחור, סביב < מערים" (מ' מורשת, 'נוספות ללשונן של הברייתות העבריות בבבלי', ערכי המילון החדש לספרות חז"ל, ב, בעריכת מ"צ קדרי, רמת-גן תשל"ד, עמ' 63; וכן בספרו: מ' מורשת, לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים, רמת גן תשמ"א, עמ' 269). מורשת מוסיף שמדובר בצירוף 'עקף על' ומציין: "וכן מצוי: 'בשלה מקומות הלכה עוקפת המקרא" (ספרי דברים, קכב, עמ' 180), לכאורה בלא הצרכת מלת-יחס, אבל בכי"ר אל נכון: עוקפת על המקרא" (וכן בכי"ל), ובמקבילה בירושלמי קידושין פ"א, נט ע"ד: 'התורה עוקפת למקרא". בבלי סוטה טז ע"א: 'הלכה עוקבת מקרא' וכו' (שם, עמ' 64). כלומר, רק בבבלי בלי מילת יחס. אך במקורות ארץ-ישראליים בצורה נכונה "על המקרא" או בצורה קצרה "למקרא". לפיכך אין לקבל את ההסבר שמציע צ"א יהודה (Z.A. Yehuda, *The Two Mekhilot on the Hebrew Slave*, Ph.D. dissertation, Yeshiva University, New York 1974, pp. 422-423) על בסיס נוסח הבבלי, לפיו "עוקבת מקרא" פירושו "באה בעקבות המקרא". יהודה שם לב לכך שר' ישמעאל אינו דן במתח שבין פשוטו של מקרא לבין ההלכה, אולם לפי דעתו ר' ישמעאל טוען שיש לפרש את התורה שבכתב על פי התורה שבעל פה - התורה המסורה, ולא דווקא על פי דרכי המדרש. בהתאם לכך הוא מסביר את הביטוי הנ"ל באופן הנזכר, אולם כאמור אין לפירוש זה כל בסיס לשוני. אך ראו ע' גבריהו, A. Gvaryahu, *Twisting words: Does Halakhah Really Circumvent Scripture?*, *JJS* 68 (2017), pp. 260-283 להצעה חדשה ומעניינת, אם כי לא משכנעת (המאמר אינו מתייחס לחלק מהמחקר הקיים). ראו גם: A. Yadin, *Scripture as logos: Rabbi Ishmael and the origins* of *Midrash*, Philadelphia 2004, pp.142-144, על גישתו של ידין-ישראל לר' עקיבא, לעיל, הע' 13.

בין פשוטו של מקרא לבין ההלכה, נושא שהעסיק חכמים בדורות שונים ובעיקר בעת החדשה.²² ר' ישמעאל מצביע על הפער בין הנאמר במקרא או הנלמד ממנו בדרכי המדרש לבין ההלכה.²³ ובניסוח רחב יותר: הלכה מקובלת היא לפעמים בניגוד למה שאפשר להבין, ללמוד מן המקרא. כלומר, ר' ישמעאל דן במתח בין ההלכה שאפשר ללמוד מהתורה בדרכים שונות לבין ההלכה הידועה והמקובלת.²⁴

בדומה לדבריו של ר' אלעזר בן עזריה, שהבאנו לעיל, אף דבריו של ר' ישמעאל מכוונים כנגד שיטתו של ר' עקיבא, הגורס כי את כל ההלכות, בלא יוצא מן הכלל, אפשר וצריך לדרוש מן הכתובים.²⁵ במדרשי הלכה דבי רבי עקיבא יש דרשות הלומדות מן הפסוקים את שלוש ההלכות שהזכיר כאן ר' ישמעאל;²⁶ גם סוגיית הירושלמי בקידושין, ובה דבריו של ר' ישמעאל, מכירה בכך שדברים אלו באים בניגוד לשיטת ר' עקיבא:

"במרצע" (שמות כא ו),

אינ לי אלא במרצע, מניין אפילו בסול אפילו בקוף אפילו בזכוכית?
תלמוד לומר "ורצע" (שם).

עד כדון [= עד עתה הצגנו] כר' עקיבא, כר' ישמעאל?

תני ר' ישמעאל: בשלשה מקומות הלכה עוקפת למקרא ובמקום אחד למדרש. התורה אמרה "כספר" (דברים כד א), והלכה אמרה בכל דבר שהוא בתלוש.

22 כמו שמדגיש בצדק הנשקה, שם (לעיל, הע' 16), עמ' 428.

23 כדברי רש"י (ד"ה עוקבת): "הלכה למשה מסיני באה ועוקרת את הפסוק". השוו הנשקה, עמ' 428.

24 אשר למפנה הדרמטי שחולל פועלו של ר' עקיבא והשפעתו על עיצוב הסיפורים על המתח שבין שמועה ומדרש, ובפרט על הגרסאות השונות של הסיפור על מינויו של הלל, ראו מה שכתבתי במאמרי: מ' כ"ץ, "הסיפורים על מינוי הלל בספרות התלמודית - אגדת ייסוד של עולם החכמים", סידרא כו (תשע"א), עמ' 81-115, ובמיוחד עמ' 109 והע' 95 שם.

25 השאלה הנושנה האם המדרש "יוצר" או "מקיים" אינה רלוונטית לדיוננו. חכמים, ובהם ר' עקיבא ור' ישמעאל, יצרו הן מדרש יוצר והן מדרש מקיים, ועסקינן כאן במדרש המקיים. ראו גם י' רוזן-צבי, "כשפילוסוף פוגש את הרב: עיון בשלושה ספרים חדשים", תיאוריה וביקורת 15 (חורף 1999), עמ' 112. וראו הערתו החשובה של מנחם כהנא, מבוא למדרשי התנאים, בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, מ' כהנא ואחרים (עורכים), ירושלים תשע"ח, עמ' 139 הע' 5; ובמקום אחר בניסוחו הקולע: "המעבר האופייני מהסתמכות על השמועות ללימוד על פי סברות, שבהן באה לידי ביטוי גבורת כוחו של ר' עקיבא" (מ' כהנא, "עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה", תרביץ עג [תשס"ד], עמ' 76). אפשר לנסח את המשפט הזה בצורה מלאה יותר - 'על פי סברות ובאמצעות הדרשות, שבהן באה לידי ביטוי גבורת כוחו של ר' עקיבא'.

26 ראו בעבודתי (לעיל, הע' 7), עמ' 120-121.

התורה אמרה "בעפר" (ויקרא יז ג), והלכה אמרה בכל דבר שהוא מגדל צמחים.

התורה אמרה "במרצע" (שמות כא ו), והלכה אמרה אפילו בסול אפילו בקוץ אפילו בזכוכית. ובמקום אחד למדרש...

(ירושלמי קידושין פ"א ה"ב, נט ע"ד,

במהדורת סוגיא 20, עמ' 48 [ובשינויים בבבלי סוטה טז ע"א])

אם כן, בניגוד לר' ישמעאל, ר' עקיבא עומד על כך שיש לדרוש את כל ההלכות מהכתובים²⁷ ואינו מקבל את הטענה שלעיתים "הלכה עוקפת למקרא".²⁸

27 כפי שאראה בעז"ה במקום אחר, דבר זה נכון בעיקרו אף לגבי הלכות שלפי הדעה הרווחת הן בגדר דברי סופרים (דרבנן). כשם שלא מצינו אצל ר' עקיבא קטגוריה של הלכה למשה מסיני כך אין לו, לפי מיטב ידיעתי, קטגוריה של הלכות מדרבנן / מדברי סופרים המנותקות מן התורה. לגישתו גם תקנות חכמים חייבות להיות מעוגנות בפסקי התורה, על ידי מדרש. וראו להלן, הע' 28. בינתיים ראו לדוגמה תורת כהנים, בהר, פרק ד הלכה ה, מהד' וייס דף קח ע"א (נוסח "מאגרים"):

"וכי תאמרו" -

עתידיים אתם לומר "מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתינו" (ויקרא כה כ) אם אין לנו זורעים מה לנו אוספים?

אמר רבי עקיבא: מיכן סמכו על הספחים שיהו אסורים בשביעית.

<וחכמים אומרים>: אין ספחים אסורים מדברי תורה אלא מדברי סופרים.

("וחכמים אומרים" - כך תוקן ב"מאגרים" על פי כ"י פרמה פלטינה 3259. בכ"י וטיקן 66: "או")

גישה זו, הסומכת הלכות המוכרות כתקנות חכמים לדברי תורה, מופיעה גם באחת ההלכות הבדודות שנותרו ממשנתו של ר' אלעזר בן ערך: "ידינו לא שטף במים... אמר ר' אלעזר בן ערך: מיכן סמכו על טהרת ידיים מן התורה" (תורת כהנים, זבים, פרשה ב, פרק ג). על ר' אלעזר בן ערך והקשר בין משנתו למשנת של ר' עקיבא ראו: א' גושן-גוטשטיין, "ר' אלעזר בן ערך: סמל ומציאות", בתוך: יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד בעריכת א' אופנהיימר, י' גפני ומ' שטרן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 173-197, ובפרט סביב הע' 65 (עמ' 187-188) ובהערה עצמה. ראו גם ספרי דברים (דבי ר' עקיבא!) פיסקא שא: "התקינו שיהו מקרין... סמכו על המקרא ו'ענית', אין עניה אלא מפי אחיירים"; תוספתא כתובות יב, ב ("סמכו על המקרא..."); ספרי זוטא דברים, יג, יב, עמ' 187 (ראו להלן); ירושלמי שביעית פרק א הלכה א, לג ע"א ("בשעה שאסרו למקרא סמכו ובשעה שהתירו למקרא סמכו"); שם פרק י הלכה ב, לט ע"ג ("מיכן סמכו לפרוובול שהוא מן התורה. ופרוובול דבר תורה? כשהתקין הלל סמכוהו לדבר תורה"); בבלי ראש השנה ל ע"ב; סוכה מא ע"ב ("מאי התקין? דרש והתקין"). וראו דברי מנחם כהנא, אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, ירושלים, תשמ"ב [תשמ"ו], עמ' 321 הע' 32: "לענ"ד אין לראות בדרשת ר"ע אסמכתא לחיוב חלת חו"ל מדרבנן כי במובן ידוע זרות הבחנות האמוראים והראשונים בין "דאורייתא" ל"אסמכתא - דרבנן" לרוח

דבר זה מצטרף לטענתי לעיל, ולפיה ר' עקיבא אינו מכיר קטגוריה של הלכות שהן 'הלכה למשה מסיני' בלא ביסוס בפסוקים. במקורות שהבאתי בולט הפולמוס כנגד דעה זו²⁹ - הן באופן גלוי, בדבריו של ר' אלעזר בן עזריה, הן באופן סמוי בדבריו של ר' ישמעאל. חכמים אלו מדגישים את הטענה שיש קטגוריה, אף שהיא חריגה, של הלכות שאין מקורן בכתובים, וגם אין לסמוך אותן לכתובים. ר' ישמעאל סבור שההלכה באה לעיתים כנגד מה שאפשר היה להסיק מן המקרא - בדרך פשט או על פי כללי הדרש.³⁰

דרשנותם היוצרת של התנאים במדרשי הלכה. נדמה שכל זמן שהם עצמם לא פרשו שמקור ההלכה מדברי סופרים יש להתייחס לדרשותיהם כאל דבר תורה. ואכמ"ל בזה. וראו גם א"א אורבך, ההלכה, גבעתיים 1984, עמ' 82-83. ראו גם מ' כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ג, עמ' 188: "ראוי לתת את הדעת לשימוש בסו"ד ובסו"ב במונח 'התקינו' בהתייחס אל דרשת הכתוב ולא אל תקנת חכמים עצמאית, כמקובל... ושמה יש בניסוח 'התקינו' בדברי ר' עקיבא בסו"ד ובסו"ב רמז שלדעתו כך נהגו הלכה למעשה...". אך לאור דברינו אין צורך בפירוש שהתקינו = נהגו הלכה למעשה, במיוחד כשהדבר נוגע לר' עקיבא ולבית מדרשו. ראו בשמי במאמרו של יואל קרצ'מר, "שתי תקנות" - לגלגוליה של שיטה פרשנית בתלמוד הבבלי", משלב, לג (תשנ"ט), עמ' 81 הע' 65.

28 במסגרת זו לא אוכל להרחיב על דרכו של ר' עקיבא במדרש הכתובים (ראו כעת לדוגמה דברי מנחם כהנא: "שיטת המדרש של ר' ישמעאל מתונה יותר משיטת המדרש של ר' עקיבא... על הוראותיו המדרשיות", מ' כהנא, מבוא למדרשי התנאים, [לעיל, הע' 25], עמ' 147). אציין רק נקודה אחת, שלדעתי היא בעלת חשיבות לדיון הנוכחי. כידוע, יש הבדלים בדרכי המדרש בין בית מדרשו של ר' עקיבא לבית מדרשו של ר' ישמעאל, שהצמיחו את קבצי מדרשי ההלכה המיוחדים לכל אחד מבתי מדרש אלו. מכל מקום, בעוד שבספרות התנאים יש רשימה של "ג מידות שהתורה נדרשת בהן", השייכת לבית מדרשו של ר' ישמעאל, וכן כללים נוספים במדרש המיוחדים לר' ישמעאל, אין רשימה מקבילה מדבי ר' עקיבא. רק לקראת מפנה המאה העשרים גיבשו רד"ץ הופמן ובעקבותיו רי"ן אפשטיין רשימה מקבילה, של דבי ר' עקיבא. ככל הנראה ר' עקיבא התנגד עקרונית לחיבורה של רשימה מעין זו ולקביעת כללים נוקשים. ר' ישמעאל ניסה ליישם מתודה מעין 'מדעית' על מדרש הכתובים ולפעול על פי עקרונות וכללים ברורים, ואילו ר' עקיבא דומה יותר לחכם אָמֵן שיש בו משהו מאומנותו של וירטואוז, השולט שליטה מלאה בכל מגוון דרכי הדרשה, משתמש בהן באופן חופשי על פי צרכיו ואינו מעוניין לקבל עליו הגבלות כלשהן בשם שיטה מוגדרת מראש.

[איני מתייחס במסגרת מאמרי לגישתו המעניינת של א"י השל (בספרו 'תורה מן השמים באספקלריה של הדורות', ניו יורק תשכ"ב-תשנ"ה). ראו, למשל, מ' הירשמן, תורה לכל באי העולם, בני ברק 1999, עמ' 13, המכנה את גישתו "גישה האינטואיטיבית". לדעת השל, לפי שיטת ר' עקיבא כל התורה היא הלכה למשה מסיני, ואילו לדעת ר' ישמעאל "ג מידות שהתורה נדרשת בהן נמסרו למשה בסיני (שם, ב, עמ' 229-230 ועוד). בהתאם לכך כינה את שיטת ר' עקיבא "שיטת ההפלה" ואת שיטת ר' ישמעאל "שיטת הצמצום". מסקנות אלו אין להן יסוד במקורות].

29 כפי שהדגיש רי"ן אפשטיין, ראו: מבואות לספרות התנאים (לעיל, הע' 9), עמ' 536.

30 לשונו של ר' ישמעאל בבבלי היא 'הלכה עוקבת למקרא', ולפיה אפשר לראות כאן 'לשון נופל על לשון' - אם דבריו של ר' ישמעאל נאמרו, כפי שהצענו כלפי דרכו של ר' עקיבא, הרי בביטוי זה

לעומתו, ר' אלעזר בן עזריה מדגיש באמצעות המשמעות שהעניק למושג שהיה קיים כבר קודם לכן, שיש הלכות שאין להן כלל מקור בכתובים ויש לקבלן כמסורות סתמיות - 'הלכה למשה מסיני'.

בהקשר זה ראוי לציין את משנת סוטה ה, ב:³¹

בו ביום דרש ר' עקיבה:

"וכלי חרס אשר יפול מהם אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא" (ויקרא יא, לג) - אינו אומר "טמא" אלא ["יטמא"], לטמא את אחירים, וללמד על כיכר השיני שיטמא את השלישי.

אמר ר' יהושע: מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי, שהייתה אומר: עתיד דור אחר לטהר את הכיכר השלישי שאין לו מן התורה, והרי עקיבה תלמידך הביא לו³² מקרא מן התורה שהוא טמא, שנאמר "ו(ו) כל אשר בתוכו יטמא".

משנה זו מציגה את מבוכתו של רבן יוחנן בן זכאי בדור החורבן, החושש שההלכות המקובלות בזמנו תאבדנה. על פי פשט המשנה, שני דורות לאחר מכן נחלץ ר' עקיבא ועיגן את ההלכה בלשון הפסוקים.³³ יש בדברים אילוסטרציה להתפתחות התורה שבעל פה וסמיכת ההלכות למקרא. לפי הצעתי, כך הוא היצע הדברים: בדור הראשון לחורבן החזיקו החכמים בהלכות רבות שאינן מעוגנות בכתובים, וחששו שמא מתוך כך תישכחנה ההלכות. בדורות הבאים יצא אל הפועל מפעל מקיף לסמיכת ההלכות לכתובים, מפעל שהתפצל לשני ענפים עיקריים: בבית מדרשו של ר' ישמעאל נוצרו כללים לדרישת התורה, שבעזרתם אפשר היה לסמוך את רוב ההלכות אל הפסוקים. עם זאת נותרו הלכות שלא אפשר היה לסומכן למקרא, ואלה כונו בבית מדרשו "הלכה למשה מסיני". ר' עקיבא, לעומתו, נקט דרך אחרת, של מדרש מרחיק לכת יותר, ובאמצעותו סמך כל הלכה אל המקרא.

אמר לו: דע לך, עקיבה, הלכה לפעמים עוקבת למקרא. הדבר ייתכן גם לפי הנוסח שבספרי ובירושלמי, שהרי פ' וב' מתחלפות, כידוע [ראו למשל: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 1220-1123]. וראו לעיל, הע' 18.

31 תודתי נתונה להלל גרשוני שהעלה בפניי משנה זו ודן עמי על משמעותה לעניינינו.

32 נראה שכצ"ל, ככתב יד פרמה, לו ועוד. כ"י קאופמן: לי.

33 ראו י' רוזן-צבי, "מי יגלה עפר מעיניך": משנת סוטה פרק ה ומדרשו של ר' עקיבה", תרביץ עה (תשס"ו), עמ' 95-127. בהע' 14 שם (עמ' 97-98) מעיר רוזן-צבי שהתלמודים פירשו שמדובר בהלכה מחודשת של ר' עקיבא, אך כותב שמפשט המשנה עולה שדינו של רבן יוחנן בן זכאי הוא שהביא לו ר' עקיבא מקרא מן התורה.

3. תורה שבכתב ותורה שבעל פה

בדברים שלעיל איני בא לטעון שלדעת רבי עקיבא אין מקורה של התורה כולה בסיני. ההפך הוא הנכון. נקודת המחלוקת של רבי עקיבא עם חבריו היא בשאלה האם ראוי להפריד בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה. ביטוי מובהק למחלוקת זו יש במקור הבא:

"אלה החוקים והמשפטים והתורות" (ויקרא כו מו),³⁴
 "החוקים" - אילו המדרשות, "והמשפטים" - אילו הדינים,
 "והתורות" - מלמד ששתי תורות ניתנו להם לישראל, אחד בכתב ואחד בעל פה.
 אמר ר' עקיבא: וכי שתי תורות היו להם לישראל?! והלא תורות הרבה ניתנו
 להם לישראל: "זאת תורת העולה" (ויקרא ו ב), "זאת תורת המנחה" (שם ז),
 "זאת תורת האשם" (שם ז א), "זאת תורת זבח השלמים" (שם יא), "זאת
 התורה אדם כי ימות באהל" (במדבר יט יד).
 "אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל" - זכה משה ליעשות שליח בין ישראל
 לאביהם שבשמים.
 "בהר סיני ביד משה" - מלמד שניתנה התורה, הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה,
 ע"י משה מסיני.³⁵

תורת כהנים בחוקותי, פרק ח, הי"ב, קיב ע"ג³⁶

תנא קמא טוען, בהסתמך על הפסוק בויקרא, ש"משה קיבל בהר סיני שתי תורות" - "אחד בכתב ואחד בעל פה". ר' עקיבא מובא כקוטע את רצף הדרשות של תנא קמא,³⁷ מגיב

34 הפסוק השלם: אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרוֹת אֲשֶׁר נָתַן ה' בֵּינוּ וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינַי בְּיַד מֹשֶׁה.

35 המשפט האחרון ("בהר סיני ביד משה" - מלמד שניתנה התורה הלכותיה ודקדוקיה ופירושיה ע"י משה מסיני") הוא ככל הנראה המשך דברי התנא קמא, ראו: מ' צ'רניק, "כללותיה ופרטותיה מסיני", גבורות הרמה, בעריכת ז' פלק, ירושלים תשמ"ז, עמ' 117.

36 תורת כהנים פרשת בחוקותי תואמת חלקית את דבי ר' ישמעאל, כפי שהראה רי"ן אפשטיין (מבואות לספרות התנאים [לעיל, הע' 9], עמ' 671-697). גם שלמה נאה מקבל את דבריו אלו, למרות שחולק על אפשטיין בדבר מקורותיה של פרשת בחוקותי בתורת כהנים, ואלו דבריו: "דעתו של רי"ן אפשטיין היא כי המדרש לפרשת בחוקותי מקורו באסכולה אחרת מזו שיסדה את שאר הספרא. אבל נדמה לי שיש כאן ערבוב של ענייני עריכה בענייני מסירה... ואף על פי שעלינו לקבל את קביעתו של אפשטיין בדבר מקורה השונה של פרשת בחוקותי, הרי הדיון בכך צריך להיעשות במסגרת הבחינה של מקורות הספרא ודרכי עריכתו, ואין בזה כדי להפקיע את בחוקותי מחזקת שייכות לחיבור הספרא השלם, שאיננו אחיד לחלוטין" (ש' נאה, "מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כהנים. א: מגילות", תרביץ סו [תשנ"ז], עמ' 489-490 הע' 34).

מיד וחולק עליו. לדעתו אין שתי תורות: "וכי שתי תורות היו להם לישראל?!". את המילה "התורות" שבפסוק מפרש ר' עקיבא כפשוטו של מקרא - הכוונה היא לקובצי הלכות, פרשיות המוזכרות בתורה עצמה. ר' עקיבא אינו מוכן לקבל את הטענה שיש תורה שבעל פה הנפרדת מן התורה שבכתב.³⁸ כאמור, הוא אינו מוכן לסמוך את ההלכה (התורה שבעל פה שבה) על אדני ההתגלות ההיסטורית בהר סיני ומבכר על פניה את

37 מעניין להביא בהקשר זה את דבריו של הרב קוק באגרת קצרה שנשלחה לתלמידו, ר' יעקב משה חרל"פ, בערב חג מתן תורה תרע"ד: "תורתו של ר' עקיבא מקושרת בקשרי הכתרים של האותיות, ופליג אתנא קמא דספרא דאמר תורה שבעל פה ותורה שבכתב הן שתי תורות, כי אם הכל תורה אחת... והלכה למשה מסיני לא בפני עצמה נתנה כי אם בכתרים היא גנוזה, ב'אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה" (אגרות הראי"ה, ב, ירושלים תשכ"ב, אגרת תרפ"ט, עמ' רצד, יפו ב' סיון תרע"ד, לרב חרל"פ [בהשלמת קיצורים]). בדבריו האחרונים רומז הרב קוק לדברי ר' יצחק בר' משה מווינה בהקדמתו לספר 'אור זרוע', על כך שסופי תיבות של פסוק זה יוצרות את השם "ר' עקיבא" לפי הכתיב בארץ ישראל בירושלמי. [ראו עוד ש"י פרידמן, "מה עניין הר סיני אצל שמיטה?", סידרא כד-כה (תש"ע), עמ' 395-396. שם מוזכר גם המאמר הנוכחי].

38 ראו ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 309-310 ["ההלכה באגרת בר נבא", תרביץ יב (ת"ש), עמ' 23-38]; ב' דה-פריס, תולדות ההלכה התלמודית, תל-אביב תשכ"ב, פרק ו: המושגים דאורייתא ודרבנן בהתפתחותם, עמ' 69-95, ובסיכומו (עמ' 94-95); י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, החטיבה 'מדאורייתא לדרבנן', רמת גן תשנ"ב, עמ' 237-280. וראו: D. Halivni, 'The Breaking of the Tablets and the Begetting of the Oral Law: A History of Torah Shebe'al Peh', *Gershom Sholem: In memoriam, (Jerusalem Studies in Jewish Thought 21)* 2007, volume 2, pp. 137*-163. במסגרת זו איני דן בהשוואה בין גישתו של ר' עקיבא ושל דעות אחרות בתקופת התנאים לבין העמדה הפרושיה הקדומה, ראו לעת עתה S. D. Fraade, "Literary Composition and Oral Performance in Early Midrashim", *Oral Tradition*, 14 (1999), PP. 33-51; וכנה ורמן, פרק שלישי: ההרשאה לפיתוח ההלכה, בתוך: כ' ורמן וא' שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א, עמ' 83-103. י' שגיב ביקש לחלוק על העמדה שהציגו חוקרים אלו כי ר' עקיבא כופר ברעיון שניתנו שתי תורות בסיני, תורה שבכתב ותורה שבעל פה (י' שגיב, עיונים בדרכי המדרש של התנאים על פי פרשיות נבחרות בספרא, עבודת דוקטור, ירושלים תשס"ט, עמ' 56-60). לטענתו, אי אפשר ללמוד ולהקיש ממאמר זה של ר' עקיבא על שיטתו הכוללת. ברם נראה כי קשה לפרנס את שיטתו של שגיב. שאלתו הרטורית של ר' עקיבא "וכי שתי תורות ניתנו להם ליש" מנוסחת בלשון פולמוסית ונראית כשלילה מוחלטת ועקרונית. אין זה מסתבר שדברי ר' עקיבא אינם "התנגדות לחלוקה המסורתית בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, ואין בדבריו התייחסות עקרונית למעמדה של התורה שבעל פה, אלא התנגדות לשימוש הלא נכון לדעתו במדרש 'מיעוט רבים שניים'", כדברי שגיב (שם, עמ' 59). יתר על כן, עמדתו של שגיב מתעלמת מראייה שלמה וכוללת של משנת ר' עקיבא. במגוון מקורות תנאיים עולה תמונה ברורה כי ר' עקיבא נוקט גישה עקרונית ולפיה כל פרט במערכת ההלכתית יכול וצריך להילמד מדרשות הכתובים (ראו לעיל בגוף המאמר ליד הע' 11 וכן לעיל בהע' 22).

דרשת הכתובים. לשיטתו אפשר וצריך להסמיך את כל ההלכות לפסוקי התורה באמצעות דרשות.³⁹

כידוע, תוכנם של מדרשי חז"ל מורכב משני חלקים נפרדים: ציטוט מילה, פסוקית או קטע מן המקרא, ולאחריהם דברי ביאור ופרשנות של חכמים. דברי הביאור והפרשנות אינם חודרים לטקסט המקור ואינם מתערבים בו. בניגוד לטקסטים פרשניים אחרים,⁴⁰ ספרות המדרש אינה מתערבת בפסוק ואינה משכתבת אותו, אלא מביאה את הטקסט המקראי כצורתו ללא שינוי או עריכה. הקורא את המדרש יודע להבחין היטב בין הישן לחדש, בין המקור לבין דברי הפרשנות.⁴¹ כבר הצביעו חוקרים רבים כי יש במוטיב זה להצביע על קביעת המקרא כקנון טוטלי שאין להתערב בו.⁴² אם כן, אפשר לנסח מחדש את דברינו ולומר כי בעיני חז"ל המדרש כולל שני מרכיבים: התגלות מן השמים המתגלמת בכתובים עצמם ופעילותו האנושית של החכם היושב בבית המדרש. לאור זאת אציע את הבסיס העקרוני לתפיסתו של רבי עקיבא. לשיטתו, לא נמסרה בהר סיני תורה שבעל פה הנפרדת מן התורה שבכתב, וכל ההלכות יונקות, נסמכות ונדרשות מן התורה שבכתב. לדעתו אין לקבל כל פרשנות אנושית של החכמים עד שתהא מעוגנת בכתובים, בתורה האלוהית שניתנה בהר סיני.⁴³ מדרש ההלכה, כלומר מדרש הפסוק, הוא המעניק להלכה את תוקפה. כל הלכה חייבת להיות מעוגנת בכתובים וכפופה להם, ובאמצעותם היא יונקת את ממד ההתגלות של הר סיני.⁴⁴

4. 'הלכה למשה מסיני' בכתבי 'חכמת ישראל' ומתנגדיה

- 39 כבר צ'רניק (כללותיה ופרטותיה, לעיל הע' 35), ופינקלשטיין (במבואו לכרייתא די"ג מידות של ר' ישמעאל; א' פינקלשטיין, ספרא, א, ניו-יורק תשמ"ט, עמ' 154) עמדו על חלק מהדברים. השוו טענה זו שבגוף המאמר לדבריו של שמואל ספראי, הלכה (לעיל, הע' 1, עמ' 11-38), המדגיש את צד החדשנות שבפסיקתו ההלכתית של רבי עקיבא והמתעלם מפעילותו הדרשנית המתאמצת עד מאוד להסמיך ולקשור את חידושיו אל התורה שבכתב.
- 40 כוונתי בעיקר לסוגת המקרא המשוכתב.
- 41 ספרות המחקר בנושא זה ענפה עד מאוד. ראו לדוגמה: י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים תש"י, עמ' 177-174; י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש (1991), עמ' 464-480; י' לוינסון, הסיפור שלא סופר, ירושלים תשס"ה, עמ' 14-18; S.D. Fraade, *From Tradition To Commentary* (1991) pp. 1-19.
- 42 ראו לדוגמה לוינסון (שם), ובספרות המופיעה שם.
- 43 הדבר אמור הן במדרש יוצר "דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן, ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא", והן במדרש מקיים (המכונה אצל הרמב"ם "מפי השמועה").
- 44 דבריי אלו עומדים בניגוד לדעותיהם של החוקרים המתארים את ספרות המדרש כהמשך ההתגלות בהר סיני. ראו למשל דברי ש' ספראי: "החכם היושב ומלמד תורה והתלמיד הוותיק השואל שאלה של ממש הוא המשך של מעמד הר סיני", הלכה (לעיל, הע' 1), עמ' 35. ראו גם ש"י פרידמן, "מה עניין הר סיני אצל שמיטה?" (לעיל, הע' 37), הע' 27, אך הוא אינו מבחין בין שתי הגישות הללו.

לעיל ניסיתי להראות שהעיקרון של 'הלכה למשה מסיני' עמד במרכזו של פולמוס בין גדולי התנאים, וליתר דיוק בין ר' עקיבא השולל אותו מכול וכול לבין חבריו שאימצוהו תוך התמודדות עם גישתו. במסגרת זו לא אוכל לדון בהשתלשלות המושג במרוצת הדורות; אציין רק שעמדתו של ר' עקיבא לא התקבלה על דעת החכמים בדורות שאחריו, והתפיסה שלפיה יש הלכות שהן 'הלכה למשה מסיני' הייתה לדעה המוסכמת.⁴⁵ הרשימה של הלכות המוגדרות כ'הלכה למשה מסיני' הלכה והתארכה בתקופת האמוראים לעומת המצאי המצומצם יחסית במקורות התנאיים, והיא כללה גם דינים רבים נוספים ותחומים שלמים של הלכה; האמורא הארץ-ישראלית רבי אלעזר חידש כלל פרשני ולפיו 'כל מקום ששנינו 'באמת' - הלכה למשה מסיני'.⁴⁶ על סמך כל אלו בתוספת מאמרים נוספים הפזורים בתלמודים, גם רוב הראשונים ראו בחלקים גדולים של התורה שבעל פה מסורות שנמסרו למשה מסיני.⁴⁷

בעקבות זאת אפשר להבין היטב את הפולמוס החרף שהתעורר עם הופעת ספרו של זכריה פרנקל 'דרכי המשנה' בשנת תרי"ט. במרכזו של הפולמוס עמדו דבריו של פרנקל בנוגע למושג "הלכה למשה מסיני":

ומלבד ההלכות אשר יצאו ממדרש המקרא ומן המדות הנזכרות ונמצאות עוד הלכות אשר אי אפשר לעמוד על טעמן, והן מקובלות ונקראות הלכה למשה מסיני... ולפעמים נאמר סתם הלכה... והכוונה ג"כ לפי 'הש"ס על הלכה

45 הגיעו הדברים עד כדי כך, שכבר בראשית תקופת האמוראים יוחסה גם לר' עקיבא עצמו העמדה שיש הלכות שאין מקורן בדרשת הכתוב אלא הן "הלכה למשה מסיני". כוונתי לסיפור הידוע והמופלא, שמסר רב בבבלי מנחות כט ע"ב, שם בסופו של דבר ר' עקיבא עונה על שאלת התלמידים "מניין לך?" ב"הלכה למשה מסיני" ומניח בכך את דעתו של משה. על פי מה שתיארתי לעיל את תפיסתו של ר' עקיבא, דברים אלו לא היו יכולים לצאת מפיו (ואכן, כפי שציינתי, לא מצינו בספרות התנאים שר' עקיבא אומר על הלכה כלשהי 'הלכה למשה מסיני'). מקום נוסף בבבלי שבו רבי עקיבא משתמש בביטוי 'הלכה למשה מסיני' הוא הברייתא בניה מה ע"א. לברייתא זו אין מקבילה כלשהי, ואף שם נראה שלא מדובר בתפיסתו המקורית של רבי עקיבא. על ברייתא זו ראו לעת עתה: ספראי, הלכה (לעיל, הע' 1), עמ' 30, הע' 75; Halivni, Reflections, p. 54 (לעיל, הע' 1); ראו גם א"ש רוזנטל, 'מסורת הלכה וחינוכי הלכות במשנת חכמים', תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 351, המביא את המשפט מהברייתא "כל התורה הלכה למשה מסיני" כ"מיוחס לתלמידי ר' עקיבא". ועדיין צריך עיון נוסף. ברייתא זו דומה בסגנונה בכמה פרטים למשנת נדה פ"ח מ"ג, אך בעוד בברייתא רבי עקיבא מבסס את דבריו על 'הלכה למשה מסיני', במשנה הוא מסתמך, כדרכו, על דרשת הפסוקים.

46 ראו על כך אצל ספראי, הלכה (לעיל, הע' 1), עמ' 12-13.

47 ראו Halivni, Reflections, pp. 76-86 (לעיל, הע' 1); מ' הלברטל, על דרך האמת - הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 23-24, הע' 17. באשר לשיטת הרמב"ם והשוואתה לשיטת רבי עקיבא, בדעתי להרחיב על כך את הדיבור במקום אחר בהקשר רחב יותר.

למשה מסיני. ובגמרא נמצא הרבה פעמים הלכה למשה מסיני, והרמב"ם בהקדמתו לס' זרעים מביא הרבה מקומות שנאמר בהם הל"מ, ועוד יש להוסיף עליהם. ובענין הלכה למשה מסיני עיי' רא"ש ה' מקואות ס' א' וז"ל: אומר ר"י שלא מצינו בשום מקום הל"מ בפסול מקוה ואם ישנו בשום מקום יש לפרשו כמו הל"מ: עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית (ידים פ"ד מ"ג), שאינה אלא כלומר דבר ברור כהלכה למשה מסיני...⁴⁸

לאחר תקופה ארוכה שבה מושג זה היה נחלת הכלל, שב פרנקל והצביע, אם כי באופן מובלע, על הבעייתיות שבו. דבר זה פתח למתנגדיו פתח להטיל ספק בנאמנותו לתורה מן השמים, וליתר דיוק לתורה שבעל פה מן השמים.⁴⁹ במבואו למשנה (עמ' 27) תיאר כך ר"ח אלבק את הפולמוס:

פרנקל, בדרכי המשנה סוף פרק א', עמ' 20, אינו מביא אלא דברי הרא"ש ונתן מקום לטעות, כאילו לא נתכוונו ב'הלכה למשה מסיני' בכל מקום אלא לומר, שהדבר ברור כאילו נאמר למשה מסיני, ותפסו אותו בני דורו על כך [אבל משיגיו לא רצו שיברר מה היתה כוונת חז"ל, אלא שיגלה מהי אמונתו!]. לפיכך הוסיף בהוספות לדרכי המשנה <בחוברת מיוחדת שיצאה לאור בשנת תרכ"ז, כלומר לאחר שמונה שנים - מ"כ>: "ועניין הלכה למשה מסיני הוא כמשמעו שנאמר למשה מסיני, אך לפעמים נאמר על דבר שהוא ברור הרבה" [על אמונתו לא רצה ליתן דין וחשבון!].

הפולמוס התנהל במאמרים בכתבי עת (בעיקר במונטשריפט של פרנקל וישורון של הרש"ר הירש), בחוברות מיוחדות בעד ונגד,⁵⁰ ובכרוזים שחולקו ככל הנראה בבתי כנסת, כמו הכרוז שיצא לאור בפרנקפורט בי"ב אדר תרכ"א על ידי ליב ראפף, מחוגו

48 עמ' 20.

49 ספרות העיקרית המתארת את הפולמוס: L. Dobschutz, 'Frankels Einleitung in die Mischna', *MGWJ* 45 (1901), pp. 262-278; "י תבורי, 'ההלכה בהשתלשלותה', מדעי היהדות 33 (תשנ"ג), עמ' 77; א"ה שישא, 'על המחלוקת סביב לס' דרכי המשנה', המעיין כו (ד) (תשמ"ו), עמ' 41-46. ראו גם (תודתי לידידי ד"ר דוד לויין שהפנה אותי לחוברת זו): D. Ellenson, *Wissenschaft des Judentums, Historical Consciousness, and Jewish Faith: The Diverse Path of Frankel, Auerbach and Halevy*, New York 2004, p. 48

50 ראו, למשל, ש"י רפפורט (ש"ר), דברי שלום ואמת: אודות הספר המהולל דרכי המשנה [לזכריה פרנקל] ודברי פלגות עליו, פראג 1861; צ"ב אוירבך, הצופה על דרכי המשנה, פרנקפורט דמיין, תרכ"א; ש"ז קלין, מפני קשט, פרנקפורט דמיין 1861; ש"ז קלין, האמת והשלום אהבו, פרנקפורט דמיין 1861.

של הרש"ר הירש.⁵¹ אביא כאן שורות מספר ממנו, ובהן מרוכזות עיקר הטענות שהוטחו כנגד פרנקל וספרו:

ויהי כראות עטרת ראשנו הרב הגאון מוהר"ר שמשון הירש נר"ו, כי דרכי המשנה האלה דרכי חשך המה ואחריתם דרכי מות, כי לא ימצא הקורא בהם אמון בהלכות למשה מסיני, ונהפך הוא כי רבים ישלו על פיהם לחד אמיתת אמרי קדושים, שרובי תורתנו המה הלכות שנאמרו למשה בסיני מפי הקב"ה, והוא מסרם בע"פ ליהושע וממנו נשתלשלו עד רבותינו בעלי התלמוד - כראותו כי אין שמץ מנהו בספר הנ"ל, וירם קולו אל התלמידים ואל האבות לאמר: סורו מדרכי ציון אבלות האלה כי כל באי' לא ישובן אל ה' ואל תורתו המקובלת לנו...

גם האיש... מחבר ס' דרכי המשנה, הנה גם הוא בעינינו ממכחשי קבלת תורה שבע"פ מהר סיני. ידענו גם ידענו את האיש ואת שיחו, שבתו צאתו ובואו...

למרות שסגנונו של 'דרכי המשנה' מתון ומאופק, בהתאם לאופיו של מחברו, ר' זכריה פרנקל,⁵² ההתקפה עליו - כפי שרואים בין השאר מן הכרוז הנ"ל - הייתה בעוצמה רבה. הביקורת נבעה, בין השאר, מתודעה ברורה ומוחלטת שאין חולק בכל הספרות התלמודית לדורותיה על המושג 'הלכה למשה מסיני'. אף לא אחד מהמתדיינים, בעד דברי זכריה פרנקל או כנגדם, לא העלה את הטענה שאולי בספרות חז"ל עצמה יש מחלוקת על עצם המושג. הטענות היו סביב פירוש המושג והבנתו, במיוחד לאור דברי בעלי התוספות הראשונים ר"ש משאנץ ור"י, שבמקרים מסוימים אין הכוונה להלכה למשה מסיני ממש אלא הדבר "ברור כהלכה למשה מסיני".

הטענות נגד דברי פרנקל מחוגו של הרש"ר הירש ומאנשים נוספים (כדוגמת מהר"ץ חיות) התבססו על דגם מסוים של התורה שבעל פה, דגם מיימוני ביסודו עם נטייה חזקה לעמדה המרחיבה את ממד המסורת של תורה שבעל פה, עמדה של רוב הגאונים ושל ראשונים נוספים.⁵³ המרכיבים היסודיים בתפיסה זו הם: א. ההתגלות היא חד פעמית, בסיני; ב. בעקבותיה המסורת - השמועה הנמסרת מדור לדור; ג. פרשנות יצירתית לתורה ניתנה בידי החכמים, המדרש; ד. וכן כוח החקיקה המסור בידם, גזירות

51 עד כמה שידוע לי, כרוז זה לא הוזכר עדיין בספרות המתארת את הפולמוס. הכרוז נמצא בספרייה הלאומית, ואני מודה לעובדיה על הרשות להביא ממנו דברים.

52 ראו גם במאמרו של שישא (לעיל, הע' 49), עמ' 41, ליד ובהערה 1; M. B. Shapiro, *Saul*, *Lieberman and the Orthodox*, Scranton 2006, p. 4 n. 8, ובספרות המרוכה המוכרת שם.

53 ראו לעיל, הע' 49.

ותקנות. כשעמדה זו נמצאת בבסיס הדיון קשה לקבל את העמדה שלא התכוונו חז"ל באומנם 'הלכה למשה מסיני' בכל מקום אלא לומר, שהדבר ברור כאילו נאמר למשה מסיני, עמדה שיוחסה בצדק או שלא בצדק לזכריה פרנקל.⁵⁴

אולם העמדה שהתגלות היא חד פעמית, בסיני, אינה משקפת את כל קשת הדעות שלאחר תקופת התנאים. לחכמים שינקו גם מרעיונות של בעלי קבלה היו דגמים שונים של תורה שבעל פה.⁵⁵ בדגמים אלו ההתגלות היא מקיפה הרבה יותר ואינה מצמצמת להתגלות חד פעמית בסיני. ייתכן שלפי דגמים אלו אפשר היה ביתר קלות לקבל את דבריו של זכריה פרנקל על הלכה למשה מסיני. גישות אלו, שהצביעו עליהם חוקרים שונים החל בגרשום שלום,⁵⁶ שלום רוזנברג,⁵⁷ יוחנן סילמן (העמדה הגילויית והעמדה ההשתלמותית),⁵⁸ אבינועם רוזנק (הנבואה המתמדת והנבואה המתפרצת)⁵⁹ ואחרים, יכלו להיות גם הן בסיס לדגם שכזה.

אלא שגם בדבריהם של חוקרים אלה לא מצאתי דגם התואם את עמדת ר' עקיבא כפי שתוארה כאן.⁶⁰ כפי שטענתי לעיל (פרק 3), ר' עקיבא אינו מסתמך על סוג כלשהו של התגלות;⁶¹ הכלי העיקרי שלו הוא המדרש, היכולת האישית של החכם

54 קשה לדעת מה הייתה דעתו של פרנקל עצמו, ואם אכן הייתה בדבריו אמירה עקרונית כפי שטענו מתנגדיו. בעניין זה הובעו דעות שונות, ראו אורבך, 'מבוא למשנה' (לעיל, הע' 4), אם כי הוא עצמו מציג דעה חד משמעית, לפיה "צדקו הרבנים התמימים והישרים מנקודת ראותם, שתפסו על פרנקל..." (עמ' 721 הע' 15).

55 ראו גם הלברטל, על דרך האמת (לעיל, הע' 47), עמ' 38, בתארו את גישתו של הרמב"ן.

56 במאמרו על התגלות ומסורת כקטגוריות דתיות ביהדות. פורסם לראשונה (בגרמנית) בשנת 1962; תורגם בשלמותו לאנגלית: G. Sholem, 'Revelation and Tradition as Religious Categories', *The Messianic Idea in Judaism: and other essays on Jewish spirituality*, New York 1971, pp. 282-303

57 בחלק ב של ספרו: ש' רוזנברג, לא בשמים היא: תורה שבעל פה - מסורת וחיידוש, אלון שבות (תשנ"ז).

58 י"ד סילמן, קול גדול ולא יסף: תורת ישראל בין שלמות להשתלמות, ירושלים תשנ"ט. ניתן לראות בספרו מעין המשך והרחבה למאמרו הנ"ל של ג' שלום.

59 לדוגמה, א' רוזנק, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הרא"ה קוק, ירושלים תשס"ו, עמ' 133-134.

60 אך ראה רוזנברג, לא בשמים (לעיל, הע' 57), עמ' 18 הע' 14, שם התייחס לגישתו של ר' עקיבא.

61 אציין כאן טענה נוספת שהערתי עליה במקום אחר: כל הסיפורים שבהם מתגלה אליהו לתנאים שונים באו רק בספרות האמוראית ואילך. אין אף לא סיפור אחד ביצירה התנאית ובו אליהו מתגלה לחכם או לדמות אחרת בתקופתם. יתר על כן, ב"סדר עולם" נאמר במפורש שלאחר הסתלקותו של אליהו השמימה הוא יתגלה רק לעתיד לבוא, בימות המשיח (ראו כ"ץ, 'מה קול שמעת בחורבה זו?' [לעיל, הע' 14], עמ' 26 [ובהערה 39 שם ציינתי שלפנינו ביטוי לאחד ההבדלים הבולטים בין התפיסה של הספרות התנאית לבין ספרות מאוחרת יותר בגישתן לגילויים מן השמים, ועל כך

להרחיב ולעצב את הנמסר בהתגלות שבהר סיני, התורה שבכתב. על יכולת זו של ר' עקיבא הגיבו חבריו ורבותיו לפעמים בהסתייגות אך לבסוף בהתפעלות, כדוגמת ר' טרפון שאמר לו: ⁶² "אקפח את בניי שלא היטיתה ימין ושמאל; אני הוא ששמעתי ולא היה לי לפרש, אתה דורש ומסכים לשמועה; הא כל הפורש ממך כפורש מחייו".⁶³

סיכום

ראשיתו של המפגש עם המושג "הלכה למשה מסיני" הינה בהקשר רטורי, במסגרת דו-שיח וויכוח בין חכמים, וככל הנראה במסגרת זו נוצר. דוברים שונים שהשתמשו בו בספרות התנאים הדגישו בעזרתו היבטים מגוונים, אולם תמיד נעשה הדבר במהלך פולמוס כנגד דעה אחרת. לפיכך נראה לי שאין זה מקרה שגם בעת החדשה עמד מושג זה בעין הסערה, סביב חיבורו של זכריה פרנקל בפרט, וסביב דרכו ודרכם של שותפיו וממשיכיו בכלל.

הן אלו שהתנגדו לשימוש ב'הלכה למשה מסיני' (כר' עקיבא) או ניסו לצמצמו (כמו פרנקל)⁶⁴ הן אלו שיצאו כנגדם, היו מודעים היטב למשמעותו הטעונה של מושג זה, המסמל את רציפות המסורת ההלכתית ואת מקורה בהתגלות. על כן אין להתפלא שדיון הנוגע לכאורה למושג אחד בתוך מכלול מחשבת ההלכה עירב בתוכו שאלות כלליות של אמונות ודעות, דרכי לימוד ותפיסת עולם.

אי"ה ארחיב במקום אחר). גם ביחס לבת קול מהשמים בהקשר הלכתי אפשר לומר דברים זהים (על בת קול שיצאת ביבנה ואמרה שהלכה כדברי בית הלל ראו בעבודתי [לעיל, הע' 7], עמ' - 293-292, שם דנתי במקורה וטיבה של בת קול זו.

62 תורת כהנים, דיבורא דנדבה, פרשה ד, מהדורת פינקלשטיין עמ' 37, לויקרא א, ה.
 63 אף בתורת הסוד, בחוגי החכמים בתקופת התנאים, נעזרו בכלים זהים. גם בה מדובר על היכולת לדרוש במעשה מרכבה, וזאת רק על ידי חכם המבין מדעתו. כמו במדרש ההלכה, היכולת להבין ולדרוש במעשה מרכבה אינו עניין לגילויים משמים. ועוד: גם בתורת הסוד הדברים אינם עוברים מרב לתלמיד, אלא להפך. בספרות התנאים מדובר על תלמיד המרצה את דבריו לפני רבו, ורבו מאשר (או לא מאשר) את דבריו. ראו את התיאור על ר' אלעזר בן ערך הדורש במעשה מרכבה לפני רבן יוחנן בן זכאי בתוספתא (חגיגה פ"ב ה"א), ולעומתו את השוני במקבילות שבתלמודים (ירושלמי שם פ"ב ה"א, עז ע"א; בבלי שם יד ע"א). ועל כך, אי"ה, במקום אחר.

64 כאמור, אין בדברים האמורים כאן כדי לטעון שגישתו של זכריה פרנקל נמצאת כפי שהיא במשנתו של ר' עקיבא. אכן, אם זכריה פרנקל ומתנגדיו היו ערים לגישתו של ר' עקיבא יתכן שהדיון היה פורה ומעמיק יותר. אך לא זכריה פרנקל וגם לא מתנגדיו היו מודעים לגישתו של ר' עקיבא, כפי שניסיתי להראות אותה כאן.

נגענו רק בחלק מהנושאים, העניינים והרעיונות המתייחסים ל'הלכה למשה מסיני'. נסיים בתיאורו- 'הסברו' המקורי של עגנון בדבר מקורן של הלכות למשה מסיני, תיאור שהבליעו כבדרך אגב בסיפורו "הירחמיאלים":⁶⁵

פעם אחרת הראוהו בחלומו, שהגיע לארצם של בני משה, שהם מדברים בלשונו של משה רבינו שכתב בה את התורה מלבד אותן המלים ששמע משה מפי הגבורה כשעשה לו לוייה כשירד⁶⁶ מהר סיני ליתן תורה לעמו, הן הן ההלכות שנקראו בלשון חז"ל הלכה למשה מסיני...

65 הסיפור במלואו יצא לאור לאחר מותו של עגנון, בשנת תשל"ט, ראה ש"י עגנון, קורות בתינו, ירושלים ותל-אביב תשל"ט, עמ' 35.

66 ראו בבלי סנהדרין פב ע"א: וכתוב "וירא פנחס בן אלעזר", מה ראה? אמר רב: ראה מעשה, ונזכר הלכה. אמר לו: אחי אבי אבא, לא כך לימדתני ברדתך [ברדתך] - בחלק מעדי הנוסח האשכנזיים, כולל בדפוס! מהר סיני: הוועל את הנכרית קנאין פוגעין בו!

Ritual and Rhetoric among Jews, Christians, and Samaritans: Two Comparative Observations

Tzvi Novick

In my recent book, *Piyyuṭ and Midrash: Form, Genre, and History*, I put forward elements of a framework for examining the relationship between, on the one hand, classical *piyyuṭ*—Jewish liturgical poetry from roughly the 5th to the 8th centuries—and, on the other, the rabbinic exegetical corpus that both served as a source for classical *piyyuṭ* and continued to grow alongside it.¹ The book attends only sporadically to contemporaneous points of comparison beyond rabbinic and para-rabbinic literature, or in other words, to the world of Christian and Samaritan prayer, rhetoric, and exegesis. My aim in this brief article is further to develop two arguments in the book in relation to phenomena in early Christian literature in Syriac.

Descent of the Divine Fire

The first concerns the fast day liturgy, intended most importantly for circumstances of drought, that is detailed in the second chapter of Mishnah tractate *Ta'anit*.² The Mishnah specifies that six supplementary blessings be introduced into the recitation of the *Amidah* prayer. These six additional blessings, along with the blessing that immediately precedes them from the standard *Amidah* (revised), are marked by a penultimate phrase that recalls a past instance of divine intervention, and

1 See Tzvi Novick, *Piyyuṭ and Midrash: Form, Genre, and History* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019).

2 For my discussion see *ibid.*, 178-80.

that leads into the blessing conclusion (the “seal” or חתומה). In the first of the seven instances, the penultimate phrase runs as follows.³

He who answered (ענה) Abraham on Mount Moriah, may he answer (יענה) you and heed the voice of your crying.

The other six instances match the first, save that they introduce another biblical figure and a different location: “our fathers at the Red Sea”; “Joshua at Gilgal”; “Samuel at Mišpah”; “Elijah at Mount Carmel”; “Jonah from the belly of the fish”; “David and his son Solomon in Jerusalem.”

The obvious problem with this sequence is the occurrence of David and Solomon at the end, in violation of the chronological order to which the other six instances adhere; David and Solomon ought instead to precede Elijah. The Palestinian and Babylonian Talmuds raise the question, and reply, rather unsatisfactorily, that the anomaly arises because the Mishnah wishes to conclude the liturgy with the blessing “seal” that happens to be linked to the reference to David and Solomon.

In the book I offer a different solution, one that begins with the observation that the instance concerning Elijah may have played an especially significant role in the genesis of the penultimate phrases. The formulation “He who answered ..., may he answer” can be construed as an expanded revocalization of Elijah’s prayer on Mount Carmel, ענני ה' ענני “Answer me, O Lord, answer me!” (1 Kgs 18:37). To a rabbinical mind, the doubled imperative is superfluous, but if the first ענני *‘ānēnī* “answer me” is revocalized ענני *‘ānānī* “He answered me,” then Elijah’s prayer yields the germ of the Mishnah’s fixed phrase: “The Lord answered me [before]; [likewise] answer me [now]!”⁴

3 The text is from MS Kaufmann, as transcribed in the online Historical Dictionary of the Hebrew Language (Maagarim).

4 Cf. the question raised in *b. Ber.* 9b, and attributed in many manuscripts to the third-generation Palestinian *amora* R. Ami: “Why did Elijah say ‘Answer me!’ twice?” Notably, in the preceding passage, evidently belonging to the same collection, the repetition of “I shall be” in Ex 3:14 (“I shall be what I shall be”) is interpreted along the same lines that I propose for Elijah’s doubled “Answer me!”:

Whether the fixed form of the penultimate phrase originated in a revocalization of Elijah's plea in 1 Kgs 18:37, close attention to the case of Elijah allows us to perceive a novel solution to the problem of the position of the reference to David and Solomon. Commentators on the Mishnah typically suppose that the last blessing refers to David's interventions in 2 Samuel 21 (concerning the famine occasioned by Saul's slaughter of the Gibeonites) or 2 Samuel 24 (concerning David's census), and to Solomon's prayer in 1 Kings 8 (at the dedication of the temple), because all of these passages concern or make reference to a famine or the threat of famine (1 Sam 21:1; 2 Sam 24:13; 1 Kgs 8:35, 37).⁵ While these identifications are plausible, they are hardly compelling, both because God's response to Solomon's prayer is somewhat abstract—in 1 Kgs 9:3 God says that, having heard Solomon's prayer, he has "sanctified this house"—and because they provide no answer to the aforementioned chronological problem.

In the book, I directed attention instead to the version of Solomon's dedicatory prayer in 2 Chronicles 7. In this version, God responds to Solomon's prayer by sending a fire from heaven that consumes the sacrifices (2 Chr 7:1), to which the assembled crowd responds by prostrating themselves and praising God. This incident closely tracks that of Elijah on Mount Carmel, where God responds to Elijah's prayer with a consuming fire from heaven, and the people bow and praise (1 Kgs 18:38-39). Here I add to the argument in the book that in the case of David, too, Chronicles reports on a similar fire from heaven in Jerusalem. According to 1 Chr 21:26, David builds an altar to God on the threshing

"I have been with you in this servitude; I will also be with you in the servitudes of the kingdoms." (I render the text in MS Oxford, Bodleian Library, 366, as transcribed in Maagarim.)

- 5 The Palestinian Talmud (y. *Ta'an.* 2:10 [65d]) refers to 2 Samuel 24 and 1 Kings 8. Hanoch Albeck, *The Mishna: Seder Moed* (Jerusalem: Bialik, 1952), 33; David Levine, *Communal Fasts and Rabbinic Sermons: Theory and Practice in the Talmudic Period* (Tel-Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 2001), 86, and Shmuel Safrai et al., *Mishnat Eretz Israel: Tractate Ta'anit – Megila* (Jerusalem: E.M. Liphshitz Publishing House College, 2010), 69, all favor 2 Samuel 21 over 2 Samuel 24.

floor of Ornan the Jebusite, and offers animals upon it. He then calls out to God, and God “answered him” (ויַעֲנֶהוּ) with a fire from heaven that consumes the animals. It seems clear, then, that the penultimate phrase in the seventh blessing refers to the fires from heaven in 1 Chronicles 21 and 2 Chronicles 7, and that the reason that David and Solomon occur at the end of the liturgy is that the events to which the liturgy refers are mentioned in the last book of the biblical canon. Or in other words, the Mishnah’s rite follows the canonical rather than the historical order.

We may note, too, that the case of Saul at Mišpah (1 Samuel 7) also involves a prayer offered in connection with a sacrifice, in circumstances that evoke the story of Elijah on Mount Carmel. Samuel, like Elijah, but in the face not of drought but of war, calls upon the people to cease from worship of Baal (1 Sam 7:3-4; cf. 1 Kgs 18:21-22). Likewise, there is pouring of water (1 Sam 7:6; cf. 1 Kgs 18:34-35). Samuel offers a sacrifice and calls out to God, “and the Lord answered him” (ויַעֲנֶהוּ) (1 Sam 7:9). It is not unlikely that the Mishnah assumes a link between Saul’s sacrifice and Elijah’s, and implicitly supposes (like the medieval Jewish commentator *Radaq ad loc.*) that God’s “answer” to Samuel comes in the form of a fire from heaven that consumes the sacrificial animal.

To a heretofore unappreciated degree, then, it is possible to say that the fast day liturgy in *m. Ta’anit* 2 depends on an exegetical nexus centered on the descent of the divine fire. The link between the descent of the divine fire in 1 Kgs 18:38 with Elijah’s declaration of the end of the drought immediately afterward, in 1 Kgs 18:41, evidently led—no doubt under the influence, in part, of the widespread phenomenon in the late Second Temple period and for centuries afterward of having Elijah-like holy men call upon God for rain—to the development of the rabbinic drought liturgy around passages in which the divine fire descends by way of answer to a prayer: the case of Elijah, first and foremost, and also those of David and Solomon, and probably Samuel.⁶ To these were added

6 On Elijah and the late antique holy man, and the holy man as rain bringer, see Levine, *Communal Fasts*, 184-214, and the vast literature on Honi the Circle-

other cases of divine response that themselves share certain similarities with the fast day liturgy and with each other.⁷

-
- Drawer, most recently Isaiah Ben-Pazi, “Honi the Circle-Drawer: ‘A Member of the Household’ or ‘A Son Who Implores His Father?’” *JSJ* 48 (2017), 551-63.
- 7 “Joshua at Gilgal” probably refers to Josh 7:6-10. (But see the reconstruction of the fast day rite offered in a geonic responsum in Zev Wolf Wolfenson and Shneer Zalman Shneerson, eds., *Hemdah Genuzah* [Jerusalem, 1863], 28a, which assumes that the allusion is to Josh 5:13 ff. For a link between this responsum and a late pre-classical or early classical *piyyut* for the fast day liturgy see Shulamit Elizur, “The Ancient Liturgy for Fast Days in ‘Eretz Israel,’” *Tarbiz* 75 [2006], 175-84.) In Josh 7:6, in the aftermath of the loss against the city of Ai, Joshua tears his clothing and falls before the ark until evening, together with the elders, and they all heap dust on “their heads” (ראשם: the heads of Joshua and the elders, presumably, but it is also possible to construe the pronoun to encompass the ark as well). The ark, the elders, and the dust—or ashes—all recur in the liturgy in *m. Ta’an.* 2:1. God responds by telling Joshua to stop praying: “Get yourself up (קום לך); why (למה) are you prostrating?” (Josh 7:10) This response resembles God’s response to Moses at the sea: “Why (מה) are you crying out to me? Speak to Israel and let them travel.” (Ex 14:15) There is also a certain resemblance to the case of Abraham at Moriah, in that in this case, too, God calls upon Abraham to stop his act of piety: “Do not send forth your hand against the boy, nor do anything to him.” (Gen 22:12) If indeed this motif of what we might call divine impatience led the designers of the fast day liturgy to incorporate these three cases into the fast day liturgy, it may be because they construed God’s impatience as an indication of the speed and urgency of God’s response, after the fashion of “Before they call, I will answer (אענה)” (Isa 65:24). In other words, the implicit plea is: God, tell us to stop praying and to await your imminent beneficence. In any case, a link between the binding of Isaac and the splitting of the sea—the first two stations in the fast day liturgy in *m. Ta’an.* 2:4—is attested in early rabbinic literature, including a passage that is discernibly poetic (on which see Novick, *Piyyut and Midrash*, 60-61, and 61 n. 27), and in a very early pre-classical *qedushta* (on which Shulamit Elizur, *Sod Meshalshei Qodesh: The Qedushta from Its Origins Until the Time of Rabbi El’azar Berabbi Qillir* [Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2019], 95-96, and see 98, where Elizur cites to *m. Ta’an.* 2:4). (It seems to me not unlikely that in an early pre-classical *shiv’ata*, quoted *ibid.*, 99-100, the word אסריו “his bound ones” in the Two refers not to Isaac but to the Israelites of Egypt, and even that פתחה לו שער “you opened for him a gate” refers to the splitting of the sea. In this case, this *piyyut*, too, would attest to the same link.) The case of

This insight into the nature and development of the fast day liturgy has comparative import in light of traditions concerning the descent of the divine fire in early Christianity, especially in the East. Matthew 3:11 has John the Baptist say that Jesus will baptize with “holy spirit and fire.” The association between the Holy Spirit and the descent of fire is attested also in the Pentecost narrative in Acts 2, which has echoes in rabbinic literature.⁸ Traditions from at least the second century associate Jesus’ baptism, and baptism as an initiation ritual, with the descent of divine fire, and invocation liturgies—*epikleseis*—seek the descent of the divine fire on the prebaptismal anointing oil.⁹ Sebastian Brock has noted that

Jonah may have been included in the liturgy because of the centrality of the repentance of the Ninevites in the elder’s homily in *m. Ta’an.* 2:1, or, far more likely, because Jonah’s prayer opens with the declaration that he called out to God “and he answered me” (ויענני) (Jon 2:3), echoing the all-important terminology of answering in 1 Kgs 18:37, 1 Chr 21:26, and 1 Sam 7:9. Indeed, the opening of Jonah’s prayer is an almost verbatim match to Ps 120:1, introduced into the fast day liturgy in *m. Ta’an.* 2:3. But it is also notable that God’s first words to Jonah after his prayer, “Get up and go” (קום לך), are consonantly identical to the first words of God’s response to Joshua in Josh 7:10.

- 8 See Sejin Park, *Pentecost and Sinai: The Festival of Weeks as Celebration of the Sinai* (London: T&T Clark, 2008).
- 9 See Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009); Gabriele Winkler, “The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and its Implications,” *Worship* 52 (1978), 24-45; *eadem*, “Further Observations in Connection with the Early Form of the Epiklesis,” in *Le Sacrement de l’Initiation: Origines et Prospective* (Lebanon: Antélias, 1996), 66-80; Susan E. Myers, *Spirit Epicleses in the Acts of Thomas* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 125-29. Winkler’s second article and the pages from Myers’ book treat of the phenomenon of divine fire in the baptisms depicted in the Syriac *History of John, the son of Zebedee*. This work, in its depiction of the holy John, and in its central contrast between the worshippers of God and the priests of Artemis, appears to depend heavily on the Elijah paradigm and specifically on 1 Kings 18. On oil and the divine presence in early Christian ritual see also Susan Ashbrook Harvey, *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination* (Berkeley: University of California Press, 2006), 66-75.

*epiklese*s in Syriac calling for divine descent upon the Eucharist sometimes begin, evidently recalling Elijah, with the imperative: “Answer me!”¹⁰ The fourth century Syriac Christian poet and exegete Ephrem is heir to this nexus of exegetical tradition and ritual practice when he writes:

Fire came down and consumed the sacrifices of Elijah.
The fire of mercy has become for us a living sacrifice.
Fire consumed the offering:
Your fire, O our Lord, we have eaten in your offering.¹¹

Ephrem’s words transform the descent of the divine fire from an event from the biblical past into a regular ritual phenomenon.

It is difficult to speak with any confidence of a genealogical link between the descent of the divine fire in the rabbinic fast day liturgy and the descent of the divine fire in early Christian ritual practice. However, insofar as the descent motif is most closely associated, in early Christian sources, with the rite of baptism, and insofar as baptism was preceded by

10 See Sebastian Brock, “Fire from Heaven: From Abel’s Sacrifice to the Eucharist, a Theme in Syriac Christianity,” *Studia Patristica* 25 (1993), 230; *idem*, “Invocations to/for the Holy Spirit in Syriac Liturgical Texts: Some Comparative Approaches,” in *Comparative Liturgy Fifty Years After Anton Baumstark (1872-1948)* (ed. Robert F. Taft and Gabriele Winkler; Rome: Pontificio Ist. Orientale, 2001), 402. Both articles are reprinted in *idem*, *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy* (Ashgate: Variorum, 2006).

11 Ephrem, *Hymns on Faith*, 10.13. The translation is from Jeffrey T. Wickes, *St. Ephrem the Syrian: The Hymns on Faith* (Washington, D.C.: The Catholic University of America, 2015), 123. Gerard Rouwhorst, “The Biblical Stories about the Prophet Elijah in Early Syriac-Speaking Christianity,” in Alberdina Houtman et al., *Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision and Reception* (Leiden: Brill, 2016), 178, singles out this passage as “a rather original interpretation of the fire called upon the sacrifice by Elijah,” and within the attested reception history of 1 Kings 18, it appears to be, but it belongs to ritual and exegetical trajectories traced above (to the clarification of which Rouwhorst has himself made important contributions).

a fast or series of fasts, such a genealogical link is not impossible.¹² Both rites envision a sequence of fasting that culminates with a presiding elder calling upon God to send down his divine fire. Concretely, both rites yield water: the water of baptism, and the rain that will end the drought that is the paradigmatic occasion for the rabbinic fast day liturgy. In any case, the exposure of the importance of the motif of the descent of the divine fire in the Mishnah *Ta'anit* text shows that not only early—and especially Eastern—Christians, but also rabbinic Jews, conceived of this motif as a bridge between the biblical past and the liturgical present.

Elevated Prose and Repetition

Aharon Mirsky, in his work on form in *midrash* and *piyyut*, took note of the fact that both corpora employ repetition of phrases from biblical verses as a rhetorical tool.¹³ In the second chapter of my book, I describe additional instantiations of this technique in *midrash* and *piyyut*, and clarify their scope. Thus, while iterated verse headers occur as a structural feature of certain poems, especially the Six and Seven poems of Yannai's *qedushta*, repetition of verse elements in the *midrash* corpus occurs mainly in response to (or as an “interpretation” of) repetition in the lemma itself. The following passage is from *Genesis Rabbah*.

“Judah was treacherous” (Mal 2:11): He said to him: You have denied, Judah! You have been unfaithful, Judah! “And an abomination was made in Israel [and in Jerusalem,] for Judah profaned.” You have been made profane, Judah!¹⁴

12 I thank Paul Wheatley for drawing my attention to this possibility. On pre-baptismal fasting see, e.g., Ferguson, *Baptism*, 251-52; Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2007), 42-44; Paul F. Bradshaw, “Baptismal Practice in the Alexandrian Tradition: Eastern or Western?” in *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation* (ed. Maxwell E. Johnson; Collegeville: Minnesota: The Liturgical Press, 1995), 82-92.

13 Aharon Mirsky, *The Origin of Forms of Early Hebrew Poetry* (Jerusalem: Magnes, 1985).

14 *Gen. Rab.* 85:1 (Theodor-Albeck ed., 1029).

The verse twice names Judah as the subject of a perfect verb (“was treacherous”; “profaned”), The homilist, following the lead of the verse, hurls three accusations against Judah, each using “Judah” in the vocative and employing a perfect verb: “You have denied, Judah! You have been unfaithful, Judah! ... You have been made profane, Judah!”

The next passage is from a Six poem by Yannai from a *qedushta* for the lection beginning with Gen 31:3, which has God enjoin Jacob: “Return to the land of your fathers.” Each strophe of the Six begins with the imperative “Return to the land [of],” but substitutes different words for the continuation. The first lines of the first two strophes run as follows.

Return to the land of holy and sanctified soil //, and of all lands sanctified. ...

Return to the land of the bounded lot of seven nations, // about which I raised my hand in oath ...¹⁵

Both the *midrash* text and the *piyyuṭ* deploy elements of the verse in iterative structures, but Yannai does not rely on any iteration in the verse itself; or in other words, the fact of iteration in the *piyyuṭ* is not exegetically conditioned.

It is likely that the general absence of exegetically unconditioned iterations in the rabbinic corpus reflects the distance of this corpus, in origin or as a result of editing, from performed homilies, and that performed homilies in fact integrated verses into iterative structures in exegetically unconditioned ways. This assumption gains support from the main contribution of the book’s second chapter, which sets Mirsky’s study of verse headers in *midrash* and *piyyuṭ* on a broader footing by

15 Zvi Meir Rabinovitz, ed., *The Liturgical Poems of Rabbi Yannai According to the Triennial Cycle of the Pentateuch and the Holidays: Critical Edition with Introductions and Commentary* (2 vols.; Jerusalem: Bialik, 1985), 1.186.

bringing a third corpus into the mix: the “book of wonders,” by the fourth century Samaritan figure, Marqe.¹⁶

Marqe’s book, which constitutes the first part of the larger composition *Tibat Marqe*, comments on the exodus story from the scene at the burning bush to the crossing of the sea. The “book of wonders” is written in an elevated prose that makes frequent use of repetition, in general and specifically of verses. In light of Marqe’s work, we appreciate that the verse repetitions in rabbinic *midrash* likely represent pale reflections of a homiletical rhetoric that did not survive the editorial process that produced the *midrash* corpus. This broad rhetorical *Sitz im Leben* probably lies at the background of the verse repetitions that structure various compositions in classical *piyyuṭ*, like the Six poem excerpted above.

We can gain further purchase on the contours of this *Sitz im Leben* by turning attention to yet another composition, roughly contemporaneous with Marqe: the “*memra* on the signs Moses performed in Egypt.” This work, in Syriac, was probably composed, according to a recent article by Blake Hartung, in the fourth or early fifth century, by an author close to the circle of Ephrem. Hartung’s article also provides the first translation of the work into English.¹⁷

Unlike most of the works produced by Ephrem and his circle, which are metrical in form, this work is an exegetical homily (a *turgama*)

16 Novick, *Piyyuṭ and Midrash*, 62-75. For other studies that have advanced our understanding of the relationship between *piyyuṭ* and contemporary Samaritan literature see Laura S. Lieber, “Forever Let It Be Said: Issues of Authorial Multivocality in a Samaritan Hymn,” *JAJ* 7 (2016), 249-68; Ophir Münz-Manor, “Liturgical Poetry in the Late Antique Near East: A Comparative Approach,” *JAJ* 1 (2010), 336-61. These studies build on the foundational contributions to the comparative study of *piyyuṭ* by Joseph Yahalom, *Poetry and Society in Jewish Galilee of Late Antiquity* (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1999), and earlier, Jefim Schirmann, “Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnology,” *JQR* 44 (1953), 123-61.

17 Blake Hartung, “The *Mêmra* on the Signs Moses Performed in Egypt: An Exegetical Homily of the ‘School’ of Ephrem,” *Hugoye* 21 (2018), 319-56. My translations below follow Hartung, with occasional minor modifications.

written in what Hartung, borrowing from Sebastian Brock, calls “artistic prose,” characterized by repetition and personification.¹⁸ Like the first book of *Tibat Marqe*, it concerns the career of Moses in Egypt, and focuses on the wonders that he performs. The Syriac homily begins with Moses’ arrival before Pharaoh, when, “like a divine general, [he] put on hidden armor and entered to wage war against Pharaoh and his hosts.”¹⁹ Marqe, as noted above, takes up the plot thread at an earlier point, with the theophany at the burning bush, but when he comes to Moses’ journey back to Egypt, he offers a series of similes to describe the returning Moses, the first of which is that of “a victor going to go out to war.”²⁰ The terminology of battle and victory recurs numerous times in both compositions.²¹

Marqe’s composition is much more ambitious than the Syriac homily in scope and detail, and the concern, central to the latter, to distinguish the true miracles of God from the tricks of Pharaoh’s sorcerers, is largely absent from Marqe’s work. Nevertheless, the two works closely resemble each other in form, most importantly in the prevalence of repetition, including in relation to verses. The following example from the Syriac homily represents the beginning of Moses’ speech before Pharaoh.

The Lord has sent me to tell you:

1. Release my firstborn son Israel, whom you have enslaved for yourself [as] a humble slave.
2. Remove your authority from him! He is freeborn. For too long you have subjugated him under [your] authority. He is my own inheritance, but you have received him in slavery as if [he is] part of [your] inheritance.

18 *Ibid.*, 333 and n. 48.

19 *Ibid.*, 342 sec. 1.

20 Z. Ben-Ḥayyim, ed. *Tibat Marqe: A Collection of Samaritan Midrashim* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1988), 61 sec. 24.

21 Note likewise that in both works, after Moses’ staff transforms into a serpent, the serpent is said to look at Pharaoh and terrify him. See Hartung, *Mêmra*, 344 sec. 5; Ben-Ḥayyim, *Tibât Mârqe*, 71 sec. 40.

3. Loosen your yoke from his neck! For too long you have worked him harshly.
4. Break your shackles off his neck! For too long you have tormented him without compassion.
5. Keep your blade from his children! For too long you have made his mothers bereft [of their children].
6. Hold back your sword from murder! For too long you have increased his destruction.
7. Let my son go and let him serve me! If not, I will kill your firstborn son.²²

This passage is based on Ex 4:22-23, where God directs Moses to say to Pharaoh: “Israel is my firstborn son. And I have said to you: Send out my son, that he may serve me. And should you refuse to send him out, behold, I will kill your firstborn son.” Line 7 is a near-quotation of this passage, and line 1 is an exegetical paraphrase thereof that contrasts Israel’s true status, as God’s firstborn son (“Israel is my firstborn son”), and thus properly the servant (or slave) of God (“that he may serve me”), to their current status as servants (or slaves) of Pharaoh.

Line 2 is something of an expansive paraphrase of the paraphrase in line 1, and it introduces, with additional padding, the basic structures that repeat in lines 3 through 6: an initial imperative, traceable to the biblical passage itself, then a supporting “for too long” statement. The content of line 2 is largely determined by the verse. Lines 3 through 6 depart further from the verse, and involve dense repetition. These four lines in fact divide into two pairs: Lines 3 and 4 concern the neck, while lines 5 and 6 concern killing and killing implements.

A similar pattern of repetition occurs later in the Syriac homily, in connection with Ex 7:13. Even though Pharaoh sees that Moses’ serpent swallowed those of the Egyptians, “Pharaoh’s heart was hardened, and he did not heed them, as the Lord had spoken.” The homilist reflects on this turn of events as follows.²³

22 Hartung, *Mêmrâ*, 342-43, sec. 2.

23 *Ibid.*, 345, sec. 5.

1. But the heart of Pharaoh was hardened, so that his scourging would increase.
2. And his mind became unbending, so that his end would be evil.
3. He was led astray by the illusions of the magicians, so that he would drown in the sea.
4. And he put his trust in an erroneous shadow, so that he would seek out those things which he owed the judgment of [divine] justice.

As in the first case, this passage represents a fourfold repetition that is in fact a combination of two parallel lines, lines 1 and 2 (matching “heart” to “mind”), and lines 3 and 4 (matching “the illusions of the magicians” with “an erroneous shadow”). The homilist cites the verse in the first half of line 1, then fills it out with the consequence. Line 2 is patterned after line 1, with the substitution of a different body part. Lines 3 and 4 likewise describe Pharaoh’s obstinacy and its dire consequences, but in a different way from lines 1-2.

Both of the above passages in form, and the second of the two in substance, are comparable to a passage in *Tibat Marqe* that I analyzed in my book.²⁴

1. He put on airs and was not willing to listen to them: His heart became strong that he might be chastised.
2. He put on airs and was not willing to listen to them: His mind became heavy so as he might be afflicted.
3. He put on airs and was not willing to listen to them: He made his tongue heavy in order that he might suffer.
4. He put on airs and was not willing to listen to them: His mouth that abounds in anger will be given bitter waters to drink.

24 For the passage see Ben-Hayyim, *Tibat Mârqe*, 75, sec. 48. For my analysis see Novick, *Piyyut*, 73-74.

5. He put on airs and was not willing to listen to them: A heart germinating fire will burn in him.
6. He put on airs and was not willing to listen to them: His voice growing strong will have its memory uprooted.

Marqe's passage offers six successive restatements of Ex 7:22, where, after the magicians are able to match Moses and Aaron in transforming water into blood, "Pharaoh's heart was hardened, and he did not heed them, as the Lord had spoken"; the biblical text precisely matches Ex 7:13, the basis for the second passage from the Syriac homily.

There are two major differences between Marqe's repetition structure and the two in the Syriac homily, and both differences are characteristic of the works. First, while the Syriac homily begins with a phrase from the verse, or a paraphrase thereof, and then drops the verse in favor of other paraphrases, Marqe repeats the verse phrase, or in this case the verse paraphrase, at the beginning of each line ("He put on airs and was not willing to listen to them"), and only afterward introduces the varying element. Second, while the repetition structures in the Syriac homily involve two pairs of two lines, Marqe's structure involves two pairs of triplets: Lines 1-3 share the same syntactic structure, and lines 4-6 share a different one. The use of triplets is very common in the "book of wonders."²⁵

25 See *ibid.*, 74 n. 59. A closer look at one repetition structure in the Syriac homily is in order in light of these differences. The beginning of the homily's account of the plague of lice runs as follows in Hartung's translation (Hartung, *Mêmrâ*, 349 sec. 9): "And the Lord said to Moses: 'Speak to Aaron and have him raise his staff over the land.' So he raised [his] staff and lice appeared in the dust of the earth. [The earth] sprouted, though there was no seed in it. It vomited forth, though it did not produce [a crop]. It sprung up, though it did not receive [seed]." This repetition structure appears to involve three lines, each defined by a main clause centered on a verb of growth ("sprouted"; "vomited forth"; "sprung up"), followed by a qualifying subordinate clause ("though, etc."). But the translation obscures the degree to which the last two lines ("It vomited forth, etc."; "It sprung up, etc.") parallel each other, and differ from the preceding line ("[The earth] sprouted, etc."). First, the main clauses of the last two lines—but not of the preceding line—

The deployment of biblical verses in rhetorical repetition was, then, a feature of a broad Semitic milieu, encompassing rabbinic homiletics, Jewish liturgical poetry, and the elevated exegetical prose of Samaritans and Syriac-speaking Christians. Marqe's "book of wonders" and the Syriac homily represent the closest comparison points, and the differences between them suggest a wide range of rhetorical possibilities, and the occurrence of consistent and strategic choices among these possibilities. The Syriac homilist appears to be more closely rooted than Marqe in the traditional parallelism of bicola, and when he assembles larger repetitive structures, it is by pairing bicola. Marqe, by contrast, favors triplets. The second difference—that, while both the Syriac homily and Marqe build repetitive structures around verses, only Marqe consistently repeats the words from the verse themselves—is probably connected with the fact that Marqe's work is much closer to commentary

feature hendiadys forms, and the word translated "produce," *šeqlat*, should in fact be rendered "accept." Thus the final two lines, rendered woodenly, run: "It vomited, gave, though it did not receive. It sprouted, exited, though it did not accept." The last two lines are so close to each other, and so different from the preceding line, that they compel us to rethink the scope of the repetition structure. In fact, most likely, this repetition structure has a fourfold character, and the first line (more woodenly rendered than in Hartung's translation) is: "And there was lice in the dust of the earth," a paraphrase of the words that follow the command to Aaron (quoted with minor differences in the homily) in Ex 8:12. Hartung's translation omits the copula that follows this line, but with it, we emerge with the following two couplets: "And there was lice in the dust of the earth; and it sprouted though there was no seeding in it. And it vomited, gave, though it did not receive; and it sprouted, exited, though it did not accept." Both lines of the first couplet (and neither line of the second couplet) feature a prepositional phrase in which "in" governs a noun or pronoun referring to the dust of the earth. Although this revision exposes the role of the verse in this repetition structure, and locates in it the homily's characteristic bicolon parallelism, I do not mean to be too dogmatic or categorical about the rhetorical differences between the Syriac homily and Marqe's work. There *is* triplet parallelism in this very case, as the qualifying subordinate clause ("though, etc.") is only present in the last three lines. And in the opposite direction, Marqe undoubtedly makes use of bicolon parallelism, as in, e.g., Ben-Ḥayyim, *Tbât Mârqe*, 47, sec. 7, ll. 100-102.

than is the Syriac homily. The “book of wonders” proceeds more or less verse by verse through a large swath of the exodus story, and typically quotes the verse before explaining and/or expanding on it.

Conclusion

The above case studies bring to the fore three important methodological considerations for comparative work between rabbinic literature and the literature of Syriac-speaking Christianity. The first concerns liturgy. Gerard Rouwhorst has noted the special significance of liturgy for comparative work, because liturgies have a “communal character” and because they are relatively stable across time. Both synchronically and diachronically, then, liturgy has a “high representative value.”²⁶ While this characterization seems to me largely correct, the above study of the Mishnah’s fast day rite warns against leaning too heavily on it. For even as it is possible to identify, at the root of the Mishnah’s rite, exegetical and perhaps ritual traditions centered on the motif of fire from heaven, the rite as it occurs in the Mishnah incorporates other, unrelated biblical references, and betrays no apparent interest in privileging the fire-from-heaven motif, except perhaps in adhering to a canonical organization that puts the fire from heaven in the days of David and Solomon in the salient final position.

Also in connection with the first case study, I note that recent scholarship has demonstrated the special significance of Syriac Christian literature for contextualizing late antique Jewish life in the East, especially as preserved in the Babylonian Talmud.²⁷ The two case studies

26 Gerard Rouwhorst, “Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity,” *VC* 51 (1997), 73. On Rouwhorst’s work in a broader comparative context see Michal Bar-Asher Siegal, “Judaism and Syriac Christianity,” in *The Syriac World* (ed. Daniel King; London: Routledge, 2019), 150-51.

27 See, e.g., Alyssa M. Gray, “The People, Not the Peoples: The Talmud Bavli’s ‘Charitable’ Contribution to the Jewish-Christian Conversation in Mesopotamia,” *Review of Rabbinic Judaism* 20 (2017), 137-67; Adam H. Becker, “The ‘Evil Inclination’ of the Jews: The Syriac *Yatsra* in Narsai’s Metrical Homilies for Lent,” *JQR* 106 (2016), 179-207; Michal Bar-Asher Siegal, *Early Christian*

here, and especially the first, remind us of this corpus' importance for the study of late antique Jewish literature from Roman Palestine as well. The motif of the descent of the divine fire appears to figure more prominently in Syriac literature than in Western Christian sources, and it is through sources in Syriac that the centrality of the motif in early baptismal rites comes especially to the fore.²⁸

Finally, the second case study underscores the importance, in the comparative context, of casting the net wide. Verse repetition in *midrash* and *piyyut* closely resembles verse repetition in Marqe in that in all three corpora, the verse (or a part or paraphrase thereof) recurs verbatim in the same position in each line. But there are important differences too that threaten to undermine the significance of the comparison. Verse repetition in *piyyut* occurs in the context of poetry, alongside various other formal constraints, such as meter, rhyme, and acrostic, while Marqe writes in an artistic prose. In the case of the *midrash* corpus, the process of editing has left us with little information about the full range of contexts in which verse repetition occurred. The repetition structures in the Syriac homily are more distant from those in Marqe in that the former do not involve verbatim repetition of the verse (or the relevant part or paraphrase thereof); the verse instead occurs only as the first line of the repetition structure. But the resemblances between the Syriac homily and Marqe are important for the study of rabbinic literature because they support the notion that the incorporation of verses into the rhetoric of repetition was a feature of a broad Semitic milieu, and thus that there is likely a genealogical relationship, despite the differences and gaps, that unites the verse repetitions in *midrash*, *piyyut*, and Marqe's work.

Monastic Literature and the Babylonian Talmud (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

- 28 Cf. Gary A. Anderson, *Sin: A History* (New Haven: Yale University Press, 2009), 111-32, noting that because the linguistic continuity between the historical Jesus and Syriac Christianity is closer than that between the historical Jesus and Greek and Latin Christianity, authors writing in Syriac can offer insight into perspectives in earliest Christianity that become obscured in its later Greek and Latin trajectories.

"גלו את עיני": על זיקנה ומבט בסיפור תלמודי

חיים וייס ומירה בלברג



בציורו של אנג'לו קרוסלי (Angelo Caroselli, 1885-1952) "אליגוריה על הנעורים והזיקנה" שתי נשים משוחחות. האחת זקנה, בגבה אל הצופה, הנדמית כמי שמשוחחת עם הנערה הצעירה הרוכנת בנינוחות למולה. הזקנה אינה מישירה מבט אל הנערה אלא צופה אל עבר נקודה לא ברורה בחלל. מחצית פניה הגלויים של הזקנה מעוותים, כמעט גבריים ונטולי סממני מיניות, ובפיה ניכר מעין זעם או כעס מעצם המפגש עם הנעורים הניצבים מולה. כפות ידיה הגרומות מלאות תנועה ונראה כאילו היא מבקשת ללמד את הצעירה שלמולה דבר מה. לעומת הזקנה, פניה ופלג גופה העליון של הנערה גלויים אל מול הצופה. תווי פניה עגולים ורכים וסומק קל של נעורים בלחייה. שפת גופה נינוחה ורפויה: ידה האחת מונחת על כרית והשנייה אוחות בנייר מקופל ומכסה על מעין אוצר קטן של מטבעות בעוד שידיה של הזקנה אוחות זו בזו אך אין בהן דבר. הנערה מתבוננת בזקנה העומדת בסמוך לה במבט שקשה לפענח את טיבו: זהו מבט ספק קשוב, ספק מחייך וספק לועג לנוכח הזיקנה העומדת בסמיכות כה רבה.

אלא שהנערה והזקנה אינן היחידות הנוכחות בסיטואציה ומביטות זו בזו. למבטן מצטרף גם מבטו של הצופה המעניק למבט ההדדי של השתיים ממד אסתטי ואתי כאחד. בדיונו על כוחו של המבט קובע ז'אן-פול סארטר: "אני רואה את עצמי מפני שמישהו רואה אותי".¹ הדוגמה בה הוא עושה שימוש היא של אדם המאזין לאדם אחר או מציץ מאחורי דלת סגורה. כל עוד אין אדם אחר הצופה באותו מאזין או מציץ הוא כאילו אינו שם, מפני שכדברי סארטר "אין דבר בנמצא אליו אני יכול לייחס את מעשי כדי לאפיין אותם".² רק הופעתו של אדם נוסף המביט במביט היא המעניקה למעשה את הרפלקסיביות המוסרית והתרבותית הנדרשת להבנתו.

במאמר זה, שהוא חלק מפרוייקט מחקרי משותף על דימוייה של הזיקנה בספרות חז"ל, אנו מבקשים להיות אותה דמות שלישית נעלמה ונוכחת המתבוננת על הדמויות המתבוננות זו בזו בסיפור.³ באמצעות קריאה בסיפור תלמודי אחד שבו מבטים הם הכוח המניע את העלילה, אנו מבקשים לבחון כיצד הגוף המזדקן, עליו ניתן להחיל את הגדרתה של טומבס ("disordered body" (Toombs), מצטייר בשיח המבטים שנוצר בין שלושת המתבוננים: הזקן והצעיר המתבוננים זה על זה ומבטם של הקוראים המסתכלים על המתבוננים ומבקשים בעזרת הכלים הפרשניים העומדים לרשותם להעניק פשר למבטים אלו.⁴ כפי שמראה חיים חזן, ישנו קשר מהותי בין הגוף ה"נכון" לסדר חברתי תקין, ולפיכך גופו של הזקן המתגלה דרך עיניו של אדם צעיר חושף יסודות של הפרת סדר, אימה ובעיקר בושה לנוכח עיוותו של הגוף המזדקן. בכך הוא מעיד על מקומו של הזקן כמי שמצוי בשוליו של הסדר החברתי או כבר מעבר לו.⁵

קרלין ברטון (Carlin Barton) טוענת כי בעולם הרומי של העת העתיקה "להיות" פירושו בראש ובראשונה "להיראות". מעמדם, ייחוסם וכוחם החברתי של גברים ונשים כאחד נקבע דרך מבטו הבוחן והשופט של האחר. זהו מבט המורכב משתי התייחסויות שהן בה בעת סותרות ומשלימות. מחד ישנם איברי גוף המכונים *veneranda*, אותם האיברים הראויים למבט שיש בו מן ההערצה וההשתאות לנוכח יופיו של הגוף, ומאידך ישנם איברים המכונים *pudenda*, שהמבט עליהם מלווה

1 סארטר, המבט, עמ' 48.

2 סארטר, המבט, עמ' 45.

3 במסגרת פרוייקט מחקרי זה פרסמנו עד כה שני מאמרים (ראו בלברג וייס, הזקן; וייס ובלברג, הורות וזיקנה). ספרנו *When Near Becomes Far: Old Age in Rabbinic Literature* עתיד לראות אור בקרוב.

4 ראו טומבס, מוגבלות, עמ' 18. טומבס במחקרה מתמקדת בחולי ולא בזיקנה, אך ניתן במקרים רבים להחיל את תובנותיה גם על דיונים העוסקים בזיקנה, הנתפסת לא אחת כסוג של חולי בפני עצמו.

5 חזן, בושה, בייחוד עמ' 257-259. אחד המושגים המתקשרים לנושא בו אנו עוסקים אך לא נוכל להרחיב עליו בדיונונו הוא הבושה והקשר שיש לה לייצוגים גופניים בעולמם של חז"ל. לדיונים בנושא זה ראו אנגלנדר וקמיר, בשר; ישראלי ורווה, יבשת אבודה, עמ' 93-111.

בחוויה של בושה הנובעת מראיית דבר שאין לראותו.⁶ טיב היחסים בין שני סוגי המבטים משתנה ונוזיל: אובייקט שהיה בעבר מוקד להערצה והשתאות יכול בתנאים מסוימים להפוך לאובייקט שהמבט בו מעורר תחושה של בושה וחציית גבולות (ולהיפך). כפי שמציין קורט ריזלר (*Pudenda and veneranda* (Kurt Riezler) imply each other. Behind every *pudendum* is hidden a *venerandum*, though man may refuse to recognize it as such⁷. איבר או גוף שהיה מקור לגאווה עלול להפוך, עקב סופיותו והתבלותו של הגוף האנושי, למרחב שהתבוננות בו, על הפגיעות הרבה הכרוכה במבט זה, מעוררת בושה, אימה וזעם. צעיר וזקן המתבוננים זה בזה חושפים בבת אחת את התפוגגותה של הפנטזיה על יופיו וכוחו של הגוף הצעיר, כמו גם את הקנאה בנעורים ובעלומים שלא ישובו עוד.⁸

מתוך הקשר הרווח בעולם היווני-רומי בין כוח למבט ובין מעמד לנראות נוצר מה שחוקרים מכנים "המפנה היוזואלי" (the visual turn) של המאה הרביעית שהתחולל במקביל לניצורה של האימפריה הרומית.⁹ עיקרו של מהלך זה, לטענת פיטר בראון, הוא ביצירת זיקה בין האדם הקדוש ובין ייצוגו היוזואלי: מראהו של האדם הקדוש, האיכונה שלו, הפך לייצוג של קדושה ובסופו של דבר לייצוג דמותו של האל עצמו.¹⁰ עמדה זו, היוצרת זיקה בין מראהו של האיש הקדוש ובין החוויה התיאולוגית של המאמין, תלך ותפתח בעולם הנוצרי של שלהי העת העתיקה ותגיע לשיאה במאה השמינית ובצמיחתה של תגובת הנגד האיקונוקלסטית. כפי שמראה רייצ'ל ניס, מהלך זה של הנכחת דמותו של האיש הקדוש לא פסח על הספרות היהודית בת התקופה שביקשה גם היא בדרכה, במקורות ארץ ישראלים ובבליים כאחד, להפוך את דמותו של החכם

- 6 ברטון, להיות בעיניים, 216-219. התרגום המילולי של המונח *venerandum* הוא "מה שמעורר הערצה" ואילו *pudendum* משמעו "מה שמעורר בושה".
- 7 ריזלר, פסיכולוגיה של בושה, עמ' 464.
- 8 בהקשר זה ראו גם ברטון, צער הרומיים, עמ' 95-98. הזיקה בין הישרת המבט ובין יחסי כוח, ותפיסת המבט עצמו כאקט שטמונה בו אלימות אפשרית, באה לידי ביטוי ברור במיוחד בטענתו של המלומד הרומי וארו לפיה הפועל *video* (אני רואה) נגזר משם העצם *vis* (כוח). כפי שמציין דייוויד פרדריק, הגם שהאטימולוגיה של וארו שנויה היא מבטאת אמת חברתית עמוקה. ראו פרדריק, הקדמה, עמ' 1-2.
- 9 כפי שמצינת רייצ'ל ניס, פרקטיקות של "חסידות ויוזואלית" לא הופיעו בשלהי העת העתיקה יש מאין, אך הן תפסו תאוצה משמעותית בעקבות עליית כוחה של הנצרות באימפריה. ראו ניס, חוש הראייה, עמ' 203 הע' 7.
- 10 בהקשר זה ראו דבריו של פיטר בראון (חברה וקדושה, עמ' 268): "From the fourth century onwards, the holy man was a living icon. [...] Merely to see a holy man could be enough for a visitor. [...] the holy man was a clearly-defined *locus* of the holy on earth."

למעין איקונה תיאולוגית שעצם ההתבוננות בה יכולה לחולל טרנספורמציה בגופו ובתודעתו של המתבונן.¹¹

הפיכתו של החכם למעין איקונה יצרה מהלך דו כיווני, המעניק משמעות תיאולוגית להתבוננות בדמותו של החכם אך בה בעת גם לתנועה ההפוכה, בה החכם מתבונן באדם או בחפץ והכח האייקוני של דמותו משפיע, באופן נשלט או לא נשלט, על סביבתו.¹² ספרות חז"ל שופעת סיפורים הנוגעים ליכולת ההיזק והפגיעה של חכמים בעזרת מבטם: על ידי "נתינת עין" יכולים חכמים לפגוע בקרובים, עמיתים, בני אדם העוסקים במלאכת יומם או אף בעולם עצמו.¹³ הסיפורים הללו מחדדים את הקשר שבין עלבון שמקורו בערעור יסודותיה של תפיסת העצמי ובין פגיעה בגופו של האחר הנתפס כמאיים ומסוכן.¹⁴ בסיפור שבו נתמקד, המתאר את מפגשו של רב כהנא עם ר' יוחנן הזקן, דרמת המבטים מתמקדת בציר שבין זיקנה ועלומים, בין אמון ובגידה, בין תלמידים צעירים התולים את עיניהם ברבם ובין מבטו החוזר של הרב המשקף את חרדתו מפני האופן שבו תלמידיו, ולמעשה הוא עצמו, מתייחסים לזיקנתו. זהו סיפור הממחיש את מעמדו המרכזי של המבט, בעזרתו ממיר רב כהנא הצעיר את ר' יוחנן שבע הימים מ'*venerandum*, אדם קדוש שהמבט בו מייצר חוויה דתית-רוחנית, ל'*pubendum*, אדם שעצם המבט עליו מכונן חוויה של בושה והשפלה.

- 11 ניס, חוש הראייה, עמ' 204.
- 12 כפי שמציין סיני תוראן, היבט זה של הכוח המאגי המיוחס למבטו של החכם כמעט ולא נזכר בשיח המחקרי העוסק בדמותו של האיש הקדוש. ראו תוראן, כל מקום, הערה 5.
- 13 הביטוי "נתן עיניו" על שלל הטייתיו זוכה החל מספרות התנאים למגוון שימושים. בין היתר הוא מייצג כוונה או רצון של אדם, למשל: "היורד לנכסי אשתו ונתן עיניו לגרשה" (תוספתא כתובות ח, ב). הוא אף משמש כביטוי לרצון לפגוע באדם אחר: "הנותן עיניו באשתו ויירשנה או שתמות וישא את אחותה, לסוף שקוברתו" (תוספתא סוטה ח, י) וכמובן משמש כייצוג לפעולה מאגית שתוצאותיה ניכרות מיד, למשל בסיפור של רשב"י ובנו היוצאים ממערתם: "... אמר מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה, כל מקום שנותנין עיניהן מיד נשרף... נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות" (בבלי שבת לג ע"ב-לד ע"א). לדוגמאות נוספות וכן לספרות רלוונטית ראו תוראן, כל מקום. היבט נוסף וקרוב של "נתינת עין" הוא השימוש הרווח בספרות חז"ל ב"עין הרע". כפי שמציין הררי, המוטיבציות לשימוש המאגי בכוח ההיזק של העין דומות לאלו שציינו ונוגעות ל"רגש קנאה כלפי הזולת, שנאתו ויחס חברתי שלילי כלפיו" וראו הררי, הכישוף היהודי, עמ' 297-301.
- 14 לדוגמא למבט מעין זה הקושר בין עלבון וערעור תחושת העצמי ובין פגיעה בחכמים ראו בבלי ביצה טו ע"ב.

בבלי בבא קמא קיז ע"א - ע"ב¹⁵
 ההוא גברא דהוה בעי אחויי אתיבנא דחבריה¹⁶
 אתא לקמיה דרב
 א"ל לא תחוי ולא תחוי
 א"ל מחוינא ומחוינא¹⁷
 יתיב רב כהנא קמיה דרב שמטיה לקועיה מיניה¹⁸
 קרי רב עילויה בניך עולפו שכבו בראש כל חוצות כתוא מכמר (ישעיהו
 נא, כ). מה תוא זה כיון שנפל במכמר אין מרחמין עליו אף ממון של
 ישראל כיון שנפל ביד עובדי כוכבים אין מרחמין עליו
 א"ל רב כהנא¹⁹ עד האידינא הוו פרסאי דלא קפדי אשפיכות דמים
 והשתא איכא יוונאי דקפדו אשפיכות דמים²⁰ ואמרי מרדין מרדין²¹ קום
 סק לארעא דישראל וקביל עלך דלא תקשי לרבי יוחנן שבע שנין

- 15 בדיוגנו בחרנו להציג את נוסח הדפוס. אנו כמובן מודעים לכך שבסיפור זה קיימים הבדלים ניכרים בין כתבי היד השונים, בייחוד בין כת"י המבורג ונוסח הגניזה אנטונין 861 לבין יתר כתבי היד. אולם לצורך הדיון אותו אנו מציעים כאן, שבמרכזו עומדת שאלת הזיקנה ומערכת היחסים שבין רב כהנא ור' יוחנן, העלילה בעיקרה זהה בכל מסורות הנוסח. כמובן שבכל מקום בו ישנם הבדלים בין כתבי היד נציין זאת ונעמוד על משמעותם. לחשיבותו של כתב יד המבורג בסיפור זה, בעיקר ביחס להבדלים שבין מסורות לימוד בבליות וארץ ישראליות, ראו גפני, הישיבה הבבלית. לדיון נרחב בקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861 ראו מיה, מסורות, עמ' 20-49.
- 16 בכת"י מינכן 95 מופיע "לחבריה" במקום "דחבריה" בשאר כתבי היד. זה שינוי משמעותי היכול להפך את משמעות פתיחת הסיפור. לפי גרסה זו האדם בסיפור אינו מצביע עבור השלטונות על שדהו של חברו אלא מראה לחברו שדה כלשהו. עם זאת נראה כי זהו נוסח משובש שאינו עולה בקנה אחד עם הסוגיה או עם המשך הסיפור.
- 17 בכתב יד פירנצה נוספה המילה "ליה". כתב יד המבורג מציע דיאלוג אחר בין רב לאותו יהודי: "אתא לקמיה דרב אמר ליה רב לא תעביד הכי לא הוה קא מצייט" (תרגום: בא לפני רב. אמר לו [רב]: לא תעשה כך ולא צייט לו). לנוסח דומה ראו גם קטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861.
- 18 בכת"י אסקוריאל כמו גם בכת"י ווטיקן 116 מופיעה התוספת "קם רב כהנא שמטיה לקועיה".
- 19 בדפוס שונצינו כמו בכל כתבי היד מופיע (בווריאציות שונות): "א"ל רב לרב כהנא".
- 20 כך בכל כתבי היד למעט כת"י מינכן 95, פירנצה והמבורג. לאור העובדה שהסיפור מתאר את עלייתו של רב כהנא מבבל לארץ ישראל (בסביבות המאה השלישית לספירה) תמונה זו של החלפת השלטון הפרסי בבבל בשלטון יווני היא מעט תמוהה. כת"י פירנצה ומינכן 95, כת"י המבורג וקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861 מהפכים את הסדר ומציעים אפשרות הנראית הגיונית יותר: "א"ל רב לרב כהנא" עד האידינ' מלכו' דינאי הוו דלא קפדי אשפיכו' דמי' השת' פרסאי ניהו הוו קפדי אשפיכו' דמי' " (מינכן 95). ראו שפרבר, רב כהנא, הרוואה בדברי רב כהנא נקודת ציון היסטורית לחלופי השלטון בין השלטון הפרתי לשלטון הססאני שהתרחשו בעשור השלישי של המאה השלישית לספירה. את הגרסה המקדימה פרסים ליוונים ניתן להבין כניסיון להתאים את הטקסט לתהליך ההיסטורי הקדום יותר של כיבוש האימפריה האחמנית בידי אלכסנדר מוקדון במאה הרביעית לפנה"ס.

אזיל אשכחיה לריש לקיש דיתיב וקא מסיים מתיבתא דיומא לרבנן
 אמר להו ריש לקיש היכא²²
 אמרו ליה אמאי
 אמר להו האי קושיא והאי קושיא והאי פירוקא והאי פירוקא²³
 אמרו ליה לריש לקיש²⁴
 אזל ריש לקיש א"ל לרבי יוחנן ארי עלה מבבל לעיין מר במתיבתא
 דלמחר
 למחר אותבוה בדרא קמא קמיה דר' יוחנן אמר שמעתתא ולא אקשי
 שמעתתא ולא אקשי²⁵
 אנחתיה אחורי שבע דרי עד דאותביה בדרא בתרא
 א"ל רבי יוחנן לר"ש בן לקיש ארי שאמרת נעשה שועל²⁶
 אמר יהא רעוא דהני שבע דרי להו חילוף שבע שנין דאמר לי רב²⁷
 קם אכרעיה א"ל נהדר מר ברישא אמר שמעתתא ואקשי אוקמיה בדרא
 קמא אמר שמעתתא ואקשי

- 21 הביטוי "מרדין מרדין" מופיע רק בנוסחי הדפוס וחסר בכתבי היד. ביחס למשמעותו ומקורו של הביטוי ראו פרידמן, הרפתקאות רב כהנא, עמ' 249 הע' 16.
- 22 כת"י מינכן 95 מקדים לשורה הזו את הקביעה: "ולא הוה ידע דרי' לקי' הוה" כלומר רב כהנא לא זיהא את ריש לקיש. הוספה זו נועדה לבאר מדוע רב כהנא שואל היכן ריש לקיש בשעה שהוא יושב לפניו.
- 23 כל כתבי היד למעט אסקוריאלי שומרים על המבנה הכפול "האי קושיא והאי קושיא והאי פירוקא והאי פירוקא". מבנה כפול זה מתכתב יפה עם כפל הלשון הפותח את הסיפור "לא תחוי ולא תחוי" ו-"מחוינא ומחוינא". רק בכתב יד אסקוריאלי המבנה נטול כפל: "האי קושיא והאי פירוקא". כתב יד המבורג מתאר דיאלוג שונה לחלוטין בין רב כהנא וריש לקיש. לנוסחו של הדיאלוג ראו גפני, הישיבה הבבלית, עמ' 297.
- 24 לנוסח שונה של הארוע בבית מדרשו של ריש לקיש ראו כת"י המבורג וקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861.
- 25 בכל כתבי היד למעט אסקוריאלי חוזר המבנה הכפול: "אמר שמעתתא ולא אקשי, שמעתתא ולא אקשי". גם כאן כתב יד אסקוריאלי שומר על מבנה נטול כפל: "אמור שמעתא ולא אקשי".
- 26 גם ליחידה זו נוסח שונה בכת"י המבורג ובקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861 וראו גפני, הישיבה הבבלית.
- 27 שורה זו חסרה בקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861. בכתב יד וטיקן 116 את אמירתו הקצרה של רב כהנא מקדימה קביעה של המספר לפיה "איכסיף רב כהנא". זוהי תוספת הטוענת כי רב כהנא שמע את הדיאלוג בין רבי יוחנן וריש לקיש בו הוא כונה "שועל", הוא נפגע מכך ופגיעה זו הניעה את המרת השנים בשורות. שאר כתבי היד, בהם לא מוזכרת בושתו של רב כהנא, מעלים על הדעת שהמוטיבציה שלו היא פנימית ואינה תלויה באמירה כזו או אחרת של רבי יוחנן.

ר' יוחנן הוה יתיב אשבע בסתרי²⁸ שלפי ליה חדא בסתרא מתותיה
 אמר שמעתתא ואקשי ליה עד דשלפי ליה כולהו בסתרי מתותיה עד
 דיתיב על ארעא²⁹
 רבי יוחנן גברא סבא הוה³⁰ ומסרחי גביניה אמר להו דלו לי עיני
 ואחזייה³¹
 דלו ליה במכחלתא דכספא חזא דפרטיה שפוותיה סבר אחוך קמחיך
 ביה חלש דעתיה ונח נפשיה³²
 למחר אמר להו רבי יוחנן לרבנן חזיתו לבבלאה היכי עבד³³
 אמרו ליה דרכיה הכי³⁴
 על לגבי מערתא חזא דהוה הדרא ליה עכנא א"ל עכנא עכנא פתח
 פומיך³⁵ ויכנס הרב אצל תלמיד

- 28 על מקורה הפרסי של המילה "בסתרי" ראו שפרבר, רב כהנא, עמ' 150. תיאור ישיבתו של ר' יוחנן על הכריות מופיע בכל כתבי היד למעט קטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861. בכת"י המבורג הדברים מופיעים כתוספת בשולי הגיליון.
- 29 כתב יד המבורג וקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861 מציעים גם כאן נוסח שונה. השינוי המשמעותי כאן, עליו עמד עדיאל שרמר, הוא סביב מקומה ומשמעותה של המילה "אוקמיה" וראו שרמר, אקשי ליה. מעבר לכך, שאר כתבי היד מציעים נוסח מעט שונה אך ככלל כולם שומרים על מבנה נרטיבי דומה. כתב היד היחיד המציע חריגה מסויימת הוא אסקוריאל במחצית השניה של היחידה: " ... ר' יוחנן הוה יתיב אשבע בסתרי והו שלפי ליה בעידנא דלא פריק חדא חדא מתותיה עד דאותבוה לארעא" (תרגום: רבי יוחנן היה יושב על שבע כריות והיו שולפים לו כאשר לא ידע לענות אחת אחת מתחתיו עד שישב על הארץ"), נוסח זה מדגיש במיוחד את ההשפלה שעובר ר' יוחנן, ועל כך בהרחבה בהמשך הדברים.
- 30 בקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861 ובכת"י מינכן 95, וטיקן 116 ופירנצה זיקנתו של רבי יוחנן אינה מוזכרת. בהקשר זה ראו הערתו של שפרבר, רב כהנא, עמ' 151 הע' 26.
- 31 בכת"י אסקוריאל בקשתו של רבי יוחנן שירימו את גבינו אינה מופיעה והתלמידים עושים זאת ללא בקשה ממנו. ראו גם שפרבר, רב כהנא, עמ' 153 המציין מקבילה פרסית חלקית לקטע זה.
- 32 כת"י המבורג וקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861 ממירים את חולשת הדעת בביטוי ענישה מפורש: "ענישה לרב כהנא נח נפשיה דרב כהנא" (תרגום: ענש את רב כהנא ומת רב כהנא). תוספת זו מעניקה מימד של כוונת מכוון מצידו של ר' יוחנן למותו של רב כהנא.
- 33 בניגוד לנוסח הדפוסים בהם טענתו של רבי יוחנן מופיעה בלשון יחיד ומכוונת להתנהגותו של רב כהנא, בכל כתבי היד טענתו של רבי יוחנן מנוסחת בלשון רבים ומתייחסת לנורמות ההתנהגות של הבבלים ככלל: "חזיתו דבבלאי היכי עבד" [=ראיתם איך נוהגים אנשי בבל] (מינכן 95); "הכי והכי עבדין בבלא" [=כך וכך נוהגים אנשי בבל] (אסקוריאל); "חזיתין דירכיה דבבל [דקא מחייכן]" [=ראיתם את דרכי אנשי בבל (שמחייכים)] (וטיקן 116).
- 34 כך בכל כתבי היד, למעט כת"י פירנצה בו תשובתם של חכמים שונה: "אמרו ליה: דירכי מהו" (אמרו לו: מהי דרכו?) זהו שינוי מעניין, משום שעל פי גרסה זו התלמידים אינם סותרים את אבחנתו של ר' יוחנן אלא לא מבינים אותה או מבקשים ממנו שיבהיר מהי דרכו של רב כהנא.
- 35 בכמה מעדי הנוסח המילה "פומיך" מוחלפת במילה "דלת".

ולא פתח
 יכנס חבר אצל חבר
 ולא פתח
 יכנס תלמיד אצל הרב
 פתח ליה
 בעא רחמי ואוקמיה³⁶
 א"ל אי הוה ידענא דדרכיה דמר הכי לא חלשא דעתי השתא ליתי מר
 בהדן³⁷
 א"ל אי מצית למיבעי רחמי דתו לא שכיבנא אזילנא ואי לא לא אזילנא
 הואיל וחליף שעתא חליף³⁸
 תייריה אוקמיה שייליה כל ספיקא דהוה ליה ופשטינהו ניהליה היינו
 דאמר ר' יוחנן דילכון אמרי דילהון היא

תרגום:

אדם אחד ביקש להראות את התבן של חברו ובא לפני רב
 אמר לו [רב]: לא תראה ולא תראה
 אמר לו [אותו אדם]: אראה ואראה
 ישב רב כהנא לפני רב, שבר את מפרקתו [של האיש]
 קרא רב עליו: "בניך עולפו שכבו בראש כל חוצות כתוא מכמר"
 (ישעיהו נא, כ), מה תוא זה כיון שנפל במכמר אין מרחמין עליו, אף
 ממון של ישראל כיון שנפל ביד עובדי כוכבים אין מרחמין עליו.
 אמר לו רב: כהנא, עד עתה היו פרסים שאינם מקפידים על שפיכות
 דמים ועתה ישנם היוונים המקפידים על שפיכות דמים ויאמרו: "רוצח,
 רוצח". קום עלה לארץ ישראל וקבל עליך שלא תקשה לרבי יוחנן שבע
 שנים.
 הלך ומצא את ריש לקיש היושב ומסכם את שיעור היום לחכמים

36 בנוסחי הדפוס השונים מצוין שביקש עליו רחמים והקימו ("בעא רחמי ואוקמיה"). כתבי היד מפורשים יותר ומציינים את פעולת ההחייאה: "בע' רחמי עלי' ואחייה ואוקמי" (מינכן 95, וטיקן 116); "בעי רחמי עליה ואחייה" (אסקוריאל).

37 שורה זו אינה מופיעה בקטע גניזה סט. פטרסבורג אנטונין 861. כתבי יד מינכן 95 וטיקן 116 מציעים ספא מעט שונה להצעתו של רבי יוחנן: במקום לבוא עמו מציע רבי יוחנן, על פי כתבי יד אלו, שיבוא לבית המדרש ("נייתי מר לבי מדרשא"). זו סיומת המסיטה את הדיון מהיחסים הבין אישיים המתוחים ביניהם ומדגישה את מקומו של בית המדרש כמרחב משותף בו הם פועלים.

38 ככלל רוב הנוסחים שומרים על המבנה המונולוגי המופיע כאן, למעט וטיקן 116 ומינכן 95 המוסיפים תגובה של רבי יוחנן. בתגובה לשאלתו של רב כהנא אם הוא יכול להחיותו מבלי שימות שוב עונה רבי יוחנן: "לא מציא" (=איני יכול).

אמר להם: ריש לקיש היכן הוא?

שאלו אותו: מדוע?

אמר להם: זו קושיה וזו קושיה, זה תירוץ וזה תירוץ

אמרו לו לריש לקיש

הלך ריש לקיש, אמר לו לרבי יוחנן: ארי עלה מבבל, יעיין אדוני

[בדבריו לקראת] השיעור של מחר.

למחר הושיבוהו בשורה הראשונה לפני רבי יוחנן. אמר [רבי יוחנן]

שמועה (=דבר לימוד) ולא הקשה [רב כהנא]; אמר שמועה ולא הקשה.

העבירו שבע שורות לאחור עד שהושיבו בשורה האחרונה.

אמר רבי יוחנן לריש לקיש: ארי שאמרת נעשה שועל!

אמר [רב כהנא]: יהי רצון שאותן שבע השורות יהיו תחליף לשבע

השנים שאמר לי רב.

קם על רגליו, אמר לו [לרבי יוחנן]: יחזור אדוני לראש דבריו. אמר

הלכה והקשה, העמידו בשורה הראשונה, אמר הלכה והקשה.

רבי יוחנן ישב על שבע כריות. שלפו כרית אחת תחתיו, אמר דבר הלכה

והקשה לו עד ששלפו את כל הכריות תחתיו וישב על הארץ.

רבי יוחנן אדם זקן היה וסרחו גביני עיניו. אמר להם: הרימו את עיני

ואראה אותו.

הרימו את עיניו בצינורית של כסף. ראה שפרודות שפתותיו, חשב שהוא

צוחק עליו. חלשה דעתו [של רבי יוחנן] ונחה נפשו [של רב כהנא]

למחרת אמר רבי יוחנן לחכמים: ראיתם כיצד נהג הבבלי?

אמרו לו: דרכו כך.

עלה למערת קבורתו, ראה שמקיף אותה נחש. אמר לו: נחש, נחש פתח

פיך ויכנס הרב אצל התלמיד

ולא פתח

יכנס חבר אצל חבר

ולא פתח

יכנס תלמיד אצל הרב

פתח לו

ביקש רחמים והקימו.

אמר לו: אילו ידעתי שדרכך כך לא הייתה נחלשת דעתי. עכשיו, יבוא

אדוני עמי.

אמר לו: אם יכול אתה לבקש רחמים שלא אמות שוב אבוא, ואם לא -

לא אבוא. הואיל וחלפה השעה, חלפה.

העירו, העמידו ושאלו את כל הספקות שהיו לו ופתר אותן. זהו שאמר רבי יוחנן: שלכם שאומרים שלהם היא.

סיפור מפגשם של ר' יוחנן ורב כהנא מופיע כחלק מסוגיה המבקשת לבחון את מעמדו המשפטי של המבט, וליתר דיוק את הקשר שבין מבט ויכולת היזק ופגיעה ברכושו של אדם אחר. המשנה דנה במקרה בו אדם גזל שדה מחברו ובאו בוזזים מטעם המלכות ("מסיקין" בלשון המשנה) ולקחו ממנו בכוח הזרוע את השדה, ושואלת האם על הגזלן הראשון לשלם לבעל השדה המקורי את שווי השדה או לא. המשנה מציעה שתי אפשרויות: הראשונה היא "אם מכת מדינה אומר לו הרי שלך לפניך" כלומר הגזלן אינו מחוייב להחזיר את השדה שהרי גם אם לא היה גזול אותה היא הייתה נלקחת על ידי המסיקין. האפשרות השנייה היא "ואם מחמת הגזלן - חייב להעמיד לו שדה אחר" כלומר, אם אין מדובר במכת מדינה אלא בגזלה של שדה ספציפי על ידי אותם מסיקין בסיועו של הגזלן, הרי שהוא חייב. הגמרא בדיונה מתמקדת באופציה השנייה ומבקשת לפענח את טיבו של הסיוע שהעניק הגזלן למסיקין. הפתרון המוצע בה מעמיד במרכז את המחווה הפיזית של ההצבעה והמבט הנלווה אליה, שלשימוש לא ראוי ומזיק בהם ישנה משמעות משפטית ומוסרית כאחד.³⁹ הגמרא מפרשת את לקיחת השדה "מחמת הגזלן" בכך שהגזלן "אחוי אחווי" כלומר, כפי שמפרש רש"י: "שלא גזלה הוא עצמו אלא שמע מבית המלך שמבקשים לגזול שדות והראה להם, טלו קרקע זו של פלוני".⁴⁰ לטענת הגמרא הגזלן לא ממש גזל את השדה ואז גזול בעצמו על ידי המסיקין, אלא כל שהוא עשה היה פעולת תיווך פלילית שהובילה את המסיקין להביט אל עבר שדה של אדם מסויים. כוחו של המבט ככלי לתקשורת מרומזת ואלימה בין יהודים לנכרים והאחריות הפלילית הנובעת ממנו עולים לדיון בסוגיה, הבוחנת מכיוונים שונים הן את גבולותיה של האחריות המשפטית והן את גבולות התגובה הקהילתית למעשה מעין זה, הנתפס כבגידה בערכות ההדדית הפנים-יהודית אל מול שלטון זר ועוין. יש להבהיר שאין מדובר כאן רק במבטו של הגזלן אלא גם במבטו של השלטון הזר, המופעל ומפוקח על ידי מבטו של הגזלן: הצבעתו של הגזלן על שדהו של הנגזל מכוונת את

39 על מקומו המרכזי של החיווי בסוגיה זו ראו פיינטוך, סיפור רב כהנא.

40 כפל הפועל כאן "אחוי אחווי" יוצר חזרתיות שנועדה להדגיש את כוחה של פעולת הראיה. חזרתיות כפולה זו מועצמת בסיפור שלנו, בו המספר מרבה להשתמש בכפילויות לשוניות ככלי רטורי להדגשת מהלכים שונים בסיפור. כך למשל מוכפלים דברי רב "לא תחוי ולא תחוי" (לא תראה ולא תראה) ומוכפלת תגובת המוסר "מחוינא ומחוינא" (אראה ואראה) שנועדו להדגיש את כוחם של המבט והראיה כמי שמניעים את העלילה כולה. עוצמת האיום על חיוו של רב כהנא מוכפלת בביטוי "מרדין מרדין" (רוצח, רוצח) וחויית הלימוד בבית המדרש הארץ ישראלי מתוארת בעזרת הכפילות: "האי קושיא והאי קושיא, האי פירוקא והאי פירוקא" (תרגום: זו קושיה וזו קושיה, זה תירוץ וזה תירוץ). בהקשר זה ראו דבריו של פאוסט, אגדתא, עמ' 257.

מבטם של המסיקין ומבקשת לשלוט בו ועל ידי כך לאפשר את מעשה הגזל. כחלק ממהלך פרשני זה מופיע הסיפור בו אנו עוסקים, שהקשרו ההלכתי מצביע כבר מראשיתו על מרחב הראיה והמבט בו הוא מבקש לפעול ועל הממד האלים של מרחב זה.

בהיבט הסוגתי, לפנינו סיפור אותו ניתן לאפיין במידת מה כ"אגדת ראשית ביוגרפית" המתארת את בריחתו של רב כהנא מבבל ותחילת לימודיו בבית מדרשו של ר' יוחנן בארץ ישראל.⁴¹ הסיפור זכה להתייחסויות מחקריות רבות ומגוונות המתמקדות ברובן בחלקו השני של הסיפור ומבקשות לבחון שאלות היסטוריות באופיין, הנוגעות להבדלים בין מבנה בית המדרש הארץ ישראלי לזה הבבלי ובכינון עליונותה של האקדמיה הבבלית על פני זו הארץ ישראלית, הבאה לידי ביטוי בקביעתו של ריש לקיש "ארי עלה מבבל".⁴² סיכום אופייני לקו פרשני זה ניתן למצוא בקביעתו של שמא פרידמן: "It is clear that the overall thrust and purpose of this long aggadic passage is establishing the ascendancy of Babylonian Torah scholarship over that of Palestine"⁴³.

אנו כמובן איננו מבקשים לערער על חשיבותן של השאלות ההיסטוריות והפוליטיות העולות מן הסיפור, הנוגעות למערכת היחסים הטעונה שבין המרכז בבבל ובין זה שבארץ ישראל. עם זאת, אנו מעוניינים להצביע על כך שאותו "דחף היסטורי", אם להשתמש בלשונו של פרידמן, הטבעי לחקר התלמוד וחותר לשחזור (ממשי או מדומיין) של מבנה בתי המדרש בבבל ובארץ ישראל מכסה או מעלים ווקטור נוסף המקדם את העלילה אל סופה, והוא המתח הבין-דורי העולה מדרמת היחסים שבין ר' יוחנן הזקן ובין רב כהנא. המשאלה, המוכנת לעיתים, של חוקרים לטעון כי ליצירה ספרותית מורכבת וטעונה כזו שלפנינו מוקד יחיד שהוא על פי רוב היסטורי, תיאולוגי

41 על אגדות ראשית בספרות חז"ל ראו שטיין, מימרה, עמ' 115-121. לגבי זהותו של רב כהנא ושאלות הנוגעות לתארוך עלייתו לארץ ישראל ראו פרידמן, הרפתקאות רב כהנא, עמ' 250-251.

42 לגבי השכבות הארץ ישראליות אל מול אלו הבבליות בסיפור זה ראו גם מיה, מסורות, עמ' 20-49. ההתמקדות בחלקו השני של סיפור זה משחררת את החוקרים העוסקים בסיפור מן הצורך לדון ברצח של אותו יהודי מלשין הפותח את העלילה ומשמש לה למעשה ככוח מניע ראשוני. עדות למבוכה שרצח זה מעורר ניתן למצוא בספר האגדה שערכו ביאליק ורבינצקי, בו מעשה הרצח המניע את העלילה כולה מושמש מן הסיפור ויציאתו של רב כהנא מבבל לארץ ישראל נותרת נטולת פשר. ראו ביאליק ורבינצקי, ספר האגדה, עמ' ריח.

43 פרידמן, הרפתקאות רב כהנא, עמ' 250. בהקשר זה ראו גם צפתמן, ייסוד מנהיגות, עמ' 341 וכן רובינשטיין, סיפורים רבניים, עמ' 108. עמדה עקרונית דומה ניתן למצוא גם במאמרו של שפרבר, הטוען כי הסיפור כולו נכתב על ידי סופר בבלי, וכי הוא משקף ידע ותרבות פרסית ותכליתו לבסס את מעמדו האינטלקטואלי של רב כהנא כעליון על זה של ר' יוחנן הארץ ישראלי. ראו שפרבר, רב כהנא, בייחוד דבריו בעמ' 157. ג'פרי הרמן מדגיש את הזיקה של העלילה כולה לתבניות ספרותיות איראניות וארמניות. ראו הרמן, סיפור רב כהנא.

או אידאולוגי מצמצמת את יכולת ההקשבה לריבוי הקולות העולים מתוך הסיפור כמו גם למתחים ולדרמות המגוונים המניעים אותו.⁴⁴

לפנינו דרמת יחסים הנשענת על מתח משולש בין מבט, זיקנה ומוות. רגע ההתבוננות של ר' יוחנן ברב כהנא, אותו ארי מוכשר, הצעיר בוודאי מר' יוחנן, שעלה מבבל, מקבל בסיפור מעמד של טרגדיה ששיאה מוות: "אמר להם [ר' יוחנן לתלמידיו] הרימו את עיני ואראה אותו. הרימו את עיניו בצינורית של כסף. ראה שפרודות שפתותיו, חשב שהוא צוחק עליו. חלשה דעתו [של ר' יוחנן] ונחה נפשו [של רב כהנא]". זהו רגע בו זיקנתו של ר' יוחנן מנכיחה את עצמה במלא אכזריותה דרך החיך אותו הוא מזהה בפניו של רב כהנא. עבור ר' יוחנן הדרך היחידה להעלים את אופק הזיקנה המאיימת היא להעלים את המראה דרכה אופק זה משתקף, דהיינו את רב כהנא עצמו. בדברים הבאים נבקש להעמיד את שאלת הראיה וכוחה כמפתח פרשני לסיפור כולו, המגיע לשיאו במבטו של ר' יוחנן ובתוצאותיו ההרסניות.

נחזור להקשרו של הסיפור. הסוגיה פותחת בתיאור של יהודי המבקש להצביע ולהראות ואגב כך למסור, לנציג של השלטון ככל הנראה, שדה של יהודי אחר⁴⁵:

אדם אחד ביקש להראות את התבן של חברו ובא לפני רב
אמר לו [רב]: לא תראה ולא תראה
אמר לו [אותו אדם]: אראה ואראה
ישב רב כהנא לפני רב, שבר את מפרקתו [של האיש]

בשני הדיונים שקדמו לסיפור זה התרחשה כבר הפעולה, כלומר היהודי כבר הסגיר את שדה חברו לנכרים והדיונים ההלכתיים עוסקים בשאלה האם הוא חייב לפצות את הנגזל או לא. לעומת זאת, במקרה שלפנינו המעשה לא נעשה וההלשנה היא עדיין בגדר פוטנציאל לא ממומש.⁴⁶ העובדה שפעולת הסגרת השדה בעזרת המבט עדיין לא נעשתה (ובמקרה זה גם לא תעשה) מסיטה את מרכז הכובד מזירת היחסים בין יהודים

44 שולמית ולר מתייחסת בקצרה לסיפור אגב דיונה בשאלת משמעות הביטוי "חלשה דעתו". ראו ולר, צער ומצוקה, עמ' 51-56. ראו גם קלדרון, השוק, עמ' 92-104; פאוסט, אגדתא, עמ' 254-259.

45 הדיון המקדים את הסיפור מתמקד בשאלת מסירת אדמות ל"פיהרגווא דמלכא". המילה פיהרגווא הינה מילה פרסית שפירושה הוא הממונה המלכותי על הסדר הציבורי ועל גביית מיסים, כלומר איש שיש לו ממשק עם האוכלוסיה והוא נזקק למשתפי פעולה מתוכה על מנת לבצע את תפקידו. לסיפור נוסף בו יש קשר בין תפקיד הפיהרגווא לשיתוף פעולה עם השלטונות ראו סיפור הפיכתו של ר' אלעזר בנו של רשב"י ללוכד גנבים (בבא מציעא פג ע"ב).

46 ראו גם פייננטוך, סיפור רב כהנא, עמ' 64: "הסיטואציה שבה המחווה מכריז על כוונתו, ואף מגיע לבית דינו של רב לפני שביצע את כוונתו, נראית תמוהה. בכל שמונת ה"עובדי" האחרים בסוגיה קודם מתבצעים החייו או הגזלה, ורק לאחר מכן המקרה מגיע לבית הדין".

לנכרים לזירה הפנים-קהילתית. השואל האלמוני מתייצב לפני רב לכאורה מתוך כוונה לברר האם הפעולה אותה הוא מעוניין לעשות, הסגרת התבן של חברו, היא מותרת מבחינה הלכתית. תשובתו של רב "לא תראה ולא תראה" מבקשת בעזרת כפל הלשון להדגיש כי פעולת ההכוונה בעזרת המבט היא אסורה לחלוטין. לכאורה הדיון ההלכתי היה אמור להסתיים כאן: השואל אמור היה לקבל את עמדתו הנחרצת של רב ולא להסגיר את שדה חברו. אלא שכאן מתרחש היפוך חריג בשיח ההיררכי של התלמוד: השואל לא רק שאינו מקבל עליו את פסיקתו של רב אלא משיב גם הוא בכפל לשון "אראה ואראה". תשובתו מציעה שלא זו בלבד שהוא אינו מקבל על עצמו את סמכותו של רב ללא עוררין, הוא אף אינו מהסס להשפיל את רב על מנת להבהיר לו שהוא אינו מקבל את סמכותו (מה שמעלה את השאלה מדוע הפנה אליו את השאלה לכתחילה).

כמו בסיפור המציצן של סארטר, בסיטואציית המפגש הזו נוכח אדם נוסף: רב כהנא, היושב לפני רב, מתבונן על המפגש בין השניים ומעניק את לו משמעותו האלימה. רב כהנא, הרואה את רבו מושפל ומובס, קם וללא כל הסבר מקדים שובר את מפרקתו של השואל.⁴⁷ ברגע זה יחסי הכוח בין רב לרב כהנא מתהפכים: רב הופך למתבונן מן הצד בפעולתו האלימה והחריגה של תלמידו ועם מותו של השואל מציע, בעזרת פסוק, פשר את למעשה הרצת. המספר שם בפיו של רב פסוק מישעיהו שזו הופעתו היחידה בכל התלמוד הבבלי: "בְּנִיָּהּ עֲלָפוּ שְׁכָבוּ בְּרֵאשׁ פְּלִיחוֹצוֹת כְּתוֹא מְכֻמָּר הַמְּלָאִים חֲמַתִּי הִזָּה גְּעַרְת אֲלֵהֶּיךָ" (ישעיהו נא, כ). הדימוי של בני העיר ירושלים בדרשתו של הנביא השוכבים מעולפים כשור הבר שנפל למלכודת ואינם ראוים לרחמי של האל הופכים בדרשתו של רב להצדקה למעשה הרצחני של רב כהנא שהרג את המלשין.⁴⁸ כשם שאין לחוס על השור כך לא היה צריך לחוס על היהודי שנתכוון למסור, בעזרת מבטו, את ממונם של ישראל לנוכרים. רב מודע לכך שהפרשנות שלו לסיטואציה אינה מקובלת על מערכת המשפט הזרה שתראה במעשה רצח לכל דבר.⁴⁹

47 המוטיבציה לפעולתו ההחלטית והאלימה של רב כהנא אינה ברורה עד הסוף. האם הוא פעל כך משום שהוא ביקש למנוע, גם במחיר של הוצאה להורג, את הסגרת שדהו של היהודי לידי הנוכרי, או שמא הוא ביקש להגן על כבודו הרמוס של רבו שהושפל במכוון על ידי השואל? אפשר ששני ההסברים גם יחד נכונים. יש לומר כי תגובתו של רב מיד לאחר המעשה והפסוק אותו הוא בוחר לצטט מכוונים לעבר ההסבר הראשון, של מניעת הסגרת השדה לידי נוכרים. גם כמה מהפרשנים המסורתיים ובני זמננו הלכו בכיוון זה ובחנו את המעשה לאור שאלת דין מוסר. ראו למשל רש"י ותוספות על אתר, וכן רמב"ם הלכות חובל ומזיק פ"ח ה": "...אם העיז פניו ואמר לא כי אלא אמסרנו מצוה להרגו וכל הקודם להרגו זכה".

48 על משמעות הביטוי "תוא מכמר" ועל האופן השגוי בו הבינו אותו המתרגמים הארמיים ראו ביליק, תאו. ראו גם פיינטוך, סיפור רב כהנא, עמ' 65.

49 השאלה ההיסטורית בדבר מעמדו של הרצח בשתי האימפריות, ה"יוונית" וה"פרסית", חורגת מתחום ענייננו במאמר זה. בהקשר זה ראו פרידמן, הרפתקאות רב כהנא, עמ' 249 הע' 15; שרמר, אקשי ליה, עמ' 403 הע' 1.

לפיכך הוא ממליץ לתלמידו לברוח לארץ ישראל לבית מדרשו של ר' יוחנן, ראש ישיבת טבריה.⁵⁰ יחד עם זה, רב מטיל על רב כהנא איסור להציב קושיות לר' יוחנן למשך שבע שנים – אולי מפני שהוא סבור שעל חכם בבלי להתבטל בפני חכם ארץ ישראלי, אולי מפני שהשתיקה נועדה לתפקד כסוג של עונש, ואולי מפני שבהיותו מודע לפוטנציאל הרצחני של תלמידו והאלימות המפעפעת בו, הוא מבקש למנוע מראש מסלול התנגשות בינו ובין ר' יוחנן, אישיות חזקה ותובענית לא פחות.

תחילה עומד רב כהנא באיסור שהוטל עליו, וחווה את ההשפלה הכרוכה בכך (בכל פעם שהוא אינו מציב קושי לדברי ר' יוחנן, הוא מועבר לשורה אחורית יותר), אך לאחר שר' יוחנן מפקפק באופן מפורש בדימויו של רב כהנא כ"ארי שעלה מבבל" מחליט רב כהנא שההשפלה שחווה משמעותית דיה כדי להתיר את האיסור שקבע רב. רב כהנא מניח לעצמו, אם כן, להציב קשיים ואתגרים לר' יוחנן, וחוזר בהדרגה לשורה הראשונה של בית המדרש. במסגרת דיון זה אין אנו מעוניינים להתעכב על דרמת התנועה של רב כהנא בתוך בית המדרש, העומדת בדרך כלל בלב השיח המחקרי על אודות הסיפור, ונוגעת למבנה בית המדרש וליחסים ההיררכיים שכוננו בו בין מורים לתלמידים בבבל ובארץ ישראל. במקום זאת, אנו מעוניינים להגיע לרגע המפגש בין ר' יוחנן הזקן והעיוור למחצה ובין רב כהנא.

לאחר שרב כהנא מצא לעצמו צד של היתר להפר את האיסור שהטיל עליו רב, והמיר את האיסור להציב קושיות לר' יוחנן במשך שבע שנים בתנועתו מן השורה הראשונה אל האחרונה, מתרחש המפגש הדרמטי בינו ובין ר' יוחנן. מבלי לחרוג מהתבנית הסיפורית המינימליסטית של סיפורי מעשי חכמים מצליח המספר, בכישרון רב ובמילים ספורות, לבנות סצנה דרמטית מוחשית ומוקפדת הבנויה סביב צירי תנועתם של כל גיבורי הסיפור בבית המדרש, ההופך לרגע למעין במת תיאטרון:

קם על רגליו, אמר לו [לרבי יוחנן]: יחזור אדוני לראש דבריך
אמר הלכה והקשה, העמידו בשורה הראשונה

50 מעניין להשוות את סיפור הריגת המלשין היהודי על ידי רב כהנא לסיפור המקראי של הריגת המצרי על ידי משה הצעיר: "וַיְהִי בַיָּמִים הֵהֵם וַיַּגְדֵּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל-אֶחָיו וַיֵּרָא בְּסִבְלָתָם; וַיֵּרָא אִישׁ מִצְרַיִם מִכָּה אִישׁ-עֲבָרֵי מֵאֶחָיו וַיִּפֶן כֹּה וְכֹה וַיֵּרָא כִּי אֵין אִישׁ; וַיֵּד אֶת-הַמִּצְרַיִם וַיִּטְמְנֵהוּ בְּחֹל וַיֵּצֵא בַיּוֹם הַשְּׁנַיִם וְהָיָה שְׁנֵי-אֲנָשִׁים עֲבָרִים נֹצִים; וַיֹּאמֶר לְרִשָּׁע לְמָה תִּכָּה רַעַךְ וַיֹּאמֶר מִי שָׂמָךְ לְאִישׁ שֶׁר וּשְׁפֹט צְלִינוּ הַלְהַרְגֵנִי אַתָּה אָמַר פֶּאֶשֶׁר הִרְגֵת אֶת-הַמִּצְרַיִם; וַיֵּרָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אָכֵן נֹדַע הַדָּבָר וַיִּשְׁמַע פְּרָעָה אֶת-הַדָּבָר הַזֶּה וַיִּבְקֹשׁ לְהַרְגַּת אֶת-מֹשֶׁה; וַיִּכְרַח מֹשֶׁה מִפְּנֵי פְרָעָה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ-מִדְיָן וַיֵּשֶׁב עַל-הַבְּאֵר" (שמות ב, יא-טו). גם כאן ישנו מעשה של הרג ספונטני וגם כאן ההורג נאלץ לברוח מאימת השלטונות. זיקה זו בין הסיפורים מגבירה ומדגישה את מקומה המרכזי של הראיה בסיפור. משה, טרם מעשה ההרג, מוודא כי אין איש רואה אותו: "ויפן כה וכה וירא כי אין איש". למחרת מתברר כמובן שהיה עד ומעשה הרצח נודע ברבים. אלוהיה זו יכולה להאיר את חששו של רב ששמע מעשה ההרג יתפשט ויגיע לאזני השלטונות.

אמר הלכה והקשה, רבי יוחנן ישב על שבע כריות. שלפו כרית אחת תחתיו
אמר דבר הלכה והקשה לו עד ששלפו את כל הכריות תחתיו וישב על הארץ.

רב כהנא, הארי המובס הנמצא בשורה האחרונה של בית המדרש, נעמד על רגליו אל מול יושבי בית המדרש ומתחיל להתקדם בעזרת שאלותיו אל עבר השורה הראשונה. התלמידים משמשים כאותו צופה של סארטר, ומעניקים מימד אתי ופוליטי לדרמת היפוך היחסים העומדת להתרחש בין רב כהנא לר' יוחנן. רב כהנא מבקש מר' יוחנן שיחזור לראש דבריו ופוצח במהלך שיטתי ומדוייק של פירוק טענותיו ההלכתיות אחת אחרי השנייה.⁵¹ כוחה התיאטרוני של הסצינה מתעצם על רקע הפעולה המשונה של משיכת שבע הכריות עליהן יושב ר' יוחנן. בשום מקום הטקסט אינו רומז לכך שהיוזמה למשוך כריות נעשתה בשיתוף פעולה עם ר' יוחנן, כמעין ביטוי לצניעותו וענוותנותו של המורה מול כוחו הלמדני של רב כהנא, או שריטואל כזה היה מהלך מקובל בבית המדרש. נראה כי זוהי פעולה מכוונת של התלמידים, הבוראים עבור רבם מעין מנגנון ענישה מתוחכם ואכזרי בו נמשכת כרית אחר כרית בעקבות כל שאלה עליה ר' יוחנן אינו יודע להשיב.⁵² זוהי סצינה למדנית ההופכת למשפט ציבורי, שבמהלכו תלמידיו של ר' יוחנן הזקן ממליכים על עצמם את רב כהנא כמנהיג אינטלקטואלי חדש תוך השפלתו של ר' יוחנן, המוצא את עצמו בסופו של דבר נטול כל הגנה וחציצה, ישוב על האדמה המסמלת את זיקנתו ואת מותו הקרב והולך.⁵³

- 51 עיבוד יפה לסצינה זו ניתן למצוא בסיפורו של עגנון "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו". בשיא הוויכוח שבין משה פנחס לשלמה הלוי הורוויץ, לעיני כל תלמידי בית המדרש, יוצר המספר זיקה בין נוכחות ויזואלית ובין הדרמה הלמדנית: "החזיר ר' שלמה פניו כלפי ארון הקודש והניח ראשו על הפרוכת. היו הכל סבורים שהוא פורש ויורד. הפך פתאום פניו כלפי העם, וראה כל העם שגבהה קומתו כדי ראש אחד. אמר ר' שלמה, ברשותכם רבותי אחזור על קוטב דרשתי". ראו עגנון, שני תלמידי חכמים, עמ' 20. גם אצל עגנון, כמו בסיפור שלנו, שלמה הלוי הורוויץ חוזר לראש דבריו ומפרק אחת אחרי השנייה את קושיותיו של משה פנחס ובכך מוביל את דרמת היחסים הנבנית בסיפור אל סופה הבלתי נמנע - מותם של הגיבורים מצער, עלבון וייסורים.
- 52 כפי שצינו לעיל, כתב יד אסקוריאל מדגיש קו פרשני זה: "... ר' יוחנן הוא יתיב אשבע בסתרקי והוו שלפי ליה בעידנא דלא פריק חדא חדא מתותיה עד דאובוה לארעא" (תרגום: רבי יוחנן היה יושב על שבע כריות והיו שולפים לו כאשר לא ידע לענות אחת אחת מתחתיו עד שישב על הארץ). גם הרמן, לאור ההשוואה לספרות הארמנית, מדגיש את אלמנט ההשפלה העומד בבסיס המעשה. ראו הרמן, סיפור רב כהנא, עמ' 68-71.
- 53 כיוון זה מודגש בכתב יד אסקוריאל בו הביטוי "עד דיתיב על ארעא" (עד שישב על הארץ) מוחלף בביטוי "עד דאובוה לארעא" (עד שהושיבוהו לארץ) המדגיש את אלימות התלמידים והפסיביות של ר' יוחנן.

דרמת הבגידה של התלמידים נחשפת בשיאה כאשר ר' יוחנן המושפל והפגוע מבקש לראות את יריבו וירשו רב כהנא:

רבי יוחנן אדם זקן היה וסרחו גביני עיניו. אמר להם: הרימו את עיני וראה אותו
 הרימו את עיניו בצינורית של כסף. ראה שפרודות שפתותיו, חשב שהוא צוחק עליו. חלשה דעתו [של רבי יוחנן] ונחה נפשו [של רב כהנא] למחרת אמר רבי יוחנן לחכמים: ראיתם כיצד נהג הבבלי?
 אמרו לו: דרכו כך.

כאן, בפעם הראשונה בסיפור, נחשף סוד חולשתו של ר' יוחנן: הוא זקן וגביני מכסים על עיניו, ועל כן הוא אינו יכול לראות. עובדה זו מקרינה לאחור ומחריפה את משמעותו של האירוע שהתרחש בבית המדרש קודם לכן. כמו יצחק המקראי המולך שולל, כשהוא שקוע בעיוורונו ובזיקנתו, על ידי אשתו רבקה ובנו יעקב הגוזלים מעשו את ברכתו ובכורתו (בראשית כז), כך גם ר' יוחנן אינו רואה את המתרחש סביבו. הוא אינו רואה את רב כהנא מתרומם ממקומו וממלא את חלל בית המדרש. הוא גם אינו רואה את תלמידיו הניגשים אליו, פעם אחר פעם, ומושכים את הכריות תחתיו. חוסר השליטה והעדר האוריינטציה בסצינה המעוצבת בקפדנות תיאטרלית כה רבה מעצימים את חווית הפגיעה של ר' יוחנן, ההופך באחת מראש ישיבה המצוי בשיא כוחו ויושב על שבע כריות לאדם זקן שהודח ממעמדו ותפקידו על ידי תלמידיו, שששו להכתיר עליהם מלך חדש וצעיר, ארי שזה עתה עלה מבבל⁵⁴.

טעון בחוויית ההשפלה והפגיעה מבקש ר' יוחנן העיוור מתלמידיו שירימו את עפעפיו על מנת שיוכל לראות "אותו", את רב כהנא, ובעזרת המבט להשיב לעצמו את מעמדו ושליטתו בבית המדרש. אפשר שר' יוחנן חושש שהוא ייתפס על ידי רב כהנא כעיוור של ממש ולפיכך כמי שאינו יכול לראות את החכמים שלפניו ועל כן אינו יכול להבין את תורתם. כפי שמצינת רייצ'ל ניס, בעולמם של האמוראים ישנה זיקה הדוקה בין התבוננות ולמדנות ולפיכך מי שאינו יכול לראות למעשה אינו יכול ללמוד וללמד.⁵⁵

54 על ההקשר החצרני-פרסי של ישיבה על ערמת כריות ראו שפרבר, רב כהנא, עמ' 155-157.
 55 כך למשל בירושלמי מופיעה קביעתו של זעירא ביחס לרב ששת, לפיה אין להתייחס לתורתו משום שהיה עיוור: "דמר רבי זעירא לית אנן צריכין חששין לשמועתיה דרב ששת דהוא גברא מפתחה" [תרגום: שאמר רבי זעירא אין אנו צריכים להתייחס להלכותיו של רב ששת משום שהוא עיוור] (ירושלמי שבת פ"א ה"ב וכן ירושלמי קידושין פ"א, ה"ז וירושלמי שקלים פ"ב, ה"ה). רוב הפרשנים, ואנו בעקבותם, מפרשים את המילה "מפתחה" כלשון סגי נהור לעיוורון. עם זאת יש לציין כי יאסטרוב במילונו אינו מפרש כך את המילה ורואה בה ייצוג לווכחנות חסרת תועלת. ראו יאסטרוב, מילון, עמ' 822. כדאי בהקשר זה לציין גם את המחלוקת בין ר' שמעון לר' יהודה לגבי

עדות לכך ניתן למצוא בדבריו של ר' יהודה הנשיא שתלה את עליונותו האינטלקטואלית על חבריו בכך שהוא ראה את גופו של ר' מאיר: "אמר רבי: האי דמחדדנא מחבראי - דחזיתיה לרבי מאיר מאחוריה, ואילו חזיתיה מקמיה - הוה מחדדנא טפי. דכתיב 'והיו עיניך ראות את מוריך' (ישעיהו ל, כ)."⁵⁶ (תרגום: אמר רבי: אני חריף מחברי משום שראיתי את ר' מאיר מאחוריו, ואילו הייתי רואהו מלפנים הייתי אף חריף יותר, שכתוב "והיו עיניך ראות את מוריך").⁵⁷ כמשה בשעתו, המבקש לראות את פניו של האל אך זוכה לראות רק את אחוריו ("וראית את אחורי לפני לא יראו", שמות לג, כג) כך גם ר' יהודה הנשיא קושר בין ראיית אחוריו של רבו ללמדנות וצבירת ידע ומעמיד תמונה מוזרה מאוד לפיה איש מחבריו לא זכה לראות את ר' מאיר מעולם והוא היחיד שזכה לראות אותו, אבל רק מאחוריו.⁵⁸

זיקה זו בין מראה לכוח אינטלקטואלי מעצימה את חווית הפגיעה של ר' יוחנן. הוא מצפה כי המפגש הוויזואלי בינו ובין רב כהנא יכונן סוג של תואם או הרמוניה, בה גופו שלו כמו גם זה של רב כהנא ישמשו כייצוג של התורה עצמה. אלא שציפייה זו נשברת באכזריות מיד עם הרמת גבינו בעזרת צינורית של כסף.⁵⁹ במקום לראות, כבמעין מראה אינטלקטואלית, את תורתו שלו משתקפת במבטו של רב כהנא, חרדותיו מציפות אותו וכל שהוא יכול לראות דרך שפתיו השסועות של רב כהנא הוא את פרצופה האיום של הזיקנה והמוות.

פראנץ פנון בספרו עור שחור, מסכות לבנות מתאר בבחירות ובכאב כיצד "שחורות" נתגלתה לו דרך עיניו של הלבן המביט בו: "הוטל עלי להתייצב מול המבט הלבן... ואז סכימת הגוף אשר הותקפה בנקודות רבות קרסה, פינתה את מקומה

האם לסומא יש או אין בושת, כלומר האם אי יכולתו של הסומא לראות מוציאה אותו אל מחוץ למעגל החברתי ולפיכך הוא נתפס כמי שקטגורית הבושה אינה חלה עליו. בהקשר זה ראו בבלי בבא קמא פו ע"א.

56 בבלי עירובין יג ע"ב.

57 לדיון מלא ביחידה ראו ניס, חוש הראיה, 205-211. ביחס להיבטים הפאורדיים בקביעתו של רבי ראו קובלמן, אלכסנדריה וירושלים, 82-83. לדיאלוג עם עבודתו ועמדתו של קובלמן ראו בווארין, סיקרטס והרבנים, 274-276. יש להדגיש כי תואם זה בין למדנות ובין מראה אין לו דבר וחצי דבר עם "יופי". כך למשל בסיפור מפגשו של ר' יהושע בן חנניה עם בת הקיסר ר' יהושע מקבל את ההנחה כי ישנה קורלציה בין מראה לכוח אינטלקטואלי, אלא שבניגוד לבת הקיסר היוצרת זיקה בין יופי ללמדנות ר' יהושע מהפך את דבריה וטוען כי ככל שהכלי (הגוף האנושי) כעור יותר כך גובר כוח למדנותו. ראו בבלי תענית ז ע"א (ומקבילה בנדרים נ ע"ב) וכן בלברג, בת הקיסר.

58 על חשיבות ראיית האל בעולמם של חכמים ראו בווארין, עין התורה. כפי שמראה שאול שקד, בעולם הפרסי רווח השימוש בפרגודים על מנת לחצוץ בין השליט ובין מבקשי פניו. ראו שקד, דואליזם, עמ' 5.

59 לגבי בחירתו של המספר דווקא בצינורית של כסף ראו שפרבר, רב כהנא, עמ' 154.

לסכימה אפידרמית-גזעית". עבור פנון המבט הלבן מאפשר לו להתקיים אך ורק דרך סכימה גזעית ומונע ממנו את משאלתו הגדולה, להיות "אדם בין בני אדם אחרים".⁶⁰ אנו מבקשים לקרוא ולהבין את זיקנתו של ר' יוחנן בסיפור זה באופן דומה. זוהי זיקנה המתגלה ומתכוננת דרך מבטו של האחר, של רב כהנא. עבור ר' יוחנן, זהו מבט השולל ממנו את אנושיותו הבסיסית ומתמקד אך ורק במומיה וכשליה של זיקנתו המבישה והכעורה, הנחשפים במבטו המלגלג של רב כהנא. ר' יוחנן, המתואר בתלמוד הבבלי בהקשרים שונים כגבר יפה וכמי שסבור שהוא בא משושלת של גברים יפים שיופים מגן עליהם,⁶¹ מוצא את עצמו, אולי לראשונה בחייו, בסיטואציה בה תחושת מוגנות זו קורסת והוא ניצב אל מול מבטו של רב כהנא השולל ממנו את אחד ממרכיבי היסוד של זהותו הבסיסית: יופיו. בעיני ר' יוחנן המבט שמציע רב כהנא על הזיקנה הוא מבט "סכמטי" השולל ממנו (כמו מזקנים אחרים) את הזכות, בפרפראזה על דברי פנון, להיות רק "תלמיד חכם בין תלמידי חכמים אחרים". ר' יוחנן אינו מצליח להתיק את מבטו מאותן שפתיים פגומות ולא טבעיות של רב כהנא ובמהלך השלכתי מרתק אינו רואה בהן עדות לפגומותו של רב כהנא אלא דווקא לפגמיו שלו עצמו. מבנה שפתיו של רב כהנא נתפס על ידו כביטוי של לעג וצחוק על חוכמתו שנטשה אותו ועל גופו הזקן, הגרוטסקי והפגום, המצוי מחוץ לסדר החברתי.⁶²

ראוי לציין שהמסורת הארץ-ישראלית על הגעתו של רב כהנא לארץ ישראל מקשרת גם היא בין מראהו הבלתי שגרתי של רב כהנא ובין עלבון, אלימות ומוות:⁶³

60 פנון, עור שחור, עמ' 84-85.

61 ראו למשל בבלי בבא מציעא פד ע"א, שם מתואר ר' יוחנן כמי שיושב בפתחי מקוואות על מנת שלנשים הבאות לטבול טרם קיום יחסי מין עם בעליהם יהיו ילדים יפים וחכמים כמוהו ("כי היכי דלהו ליה בני שפירי כוותי, גמירי אורייתא כוותי"). חכמים התמהים על מעשהו הנרקסיסטי שואלים אותו האם אין הוא חושש מפני עין הרע ("עינא בישא"), כלומר האם הוא לא חושש להחצין באופן כה בוטה את יופיו ומיניותו. תשובתו המפתיעה של ר' יוחנן אותה ציטטנו היא "אנא מזרעא דיוסף קאתינא דלא שלטא ביה עינא בישא". סיפור זה הוא חלק משרשרת סיפורים העוסקת ביופיו של ר' יוחנן, במהלכה הוא מתואר כמי שמגדיר את עצמו כאחד מהאנשים היפים שהיו בירושלים, ובהמשך מופיע הסיפור המפורסם, בו אנו נוגעים בפרק זה, על מפגשו עם ריש לקיש בנהר הירדן הפותח בתיאורו של ר' יוחנן כמעין אישה יפה שריש לקיש קופץ אחריה למים. במסכת ברכות (ה ע"ב) מתואר כיצד ר' אלעזר, תלמידו של ר' יוחנן, בוכה יחד עם ר' יוחנן על יופיו של ר' יוחנן העתיד להיבלות בעפר ("להאי שופרא דבלי בעפרא בכינא"). סיפור זה קושר במפורש את ר' יוחנן עם חרדה עמוקה הקשורה באובדנו של היופי לעת זיקנה ומוות.

62 בעקבות הערותיה של טומבס (טומבס, מוגבלות) יש לומר כי הפרשנות של ר' יוחנן למבטו של רב כהנא אינה משוללת יסוד ואינה משקפת אך ורק עמדה פרנואידיית. זקנים, נכים ואנשים שגופם אינו עולה בקנה אחד עם הגורמה הגופנית ה"תקינה" והרצויה אכן זוכים למבטים בהם מעורבים חמלה, התנשאות, פחד ודחיה.

63 לדיון במסורות הסיפוריות בירושלמי על אודות עלייתם של תלמידי בכל לארץ ישראל ראו קיפרווסר, ללכת מערבה.

כהנא הוה עולם סגין
 כד סליק להכא חמתיה חד בר פחין
 א"ל מה קלא בשמיא
 א"ל גזר דיניה דההוא גברא מיחתם
 וכן הוות ליה
 ומתפגע ביה⁶⁴ חמתיה חד חרן
 א"ל מה קלא בשמיא
 א"ל גזר דיניה דההוא גברא מיחתם
 וכן הוות ליה
 אמר מה סליקית מזכי ואנא איחטי מה סליקית למיקטלה בני ארעא
 דישראל ניזול וניחות לי מן הן דסליקית
 אתא לגבי ר' יוחנן א"ל בר נש דאימיה מבסרא ליה ואיתתיה דאבוהי
 מוקרא ליה להן ייזול ליה
 א"ל ייזול להן דמוקרין ליה
 נחת ליה כהנא מן הן דסלק
 אתון אמרין ליה לר' יוחנן הא נחית כהנא לבבל
 אמר מה הוה מיזל ליה דלא מיסב רשותא
 אמרין ליה ההוא מילתא דאמר לך הוא הוה נטילת רשות דידיה⁶⁵

תרגום:

כהנא היה בחור גבוה.⁶⁴
 כאשר עלה לכאן [לא"י] ראה אותו בר פחין [=ריקא] אחד. אמר לו: מה
 קול בשמים?
 אמר לו: גזר דינו של אותו האיש נחתם. וכן הייתה לו.
 ומשפגע בו ראה אותו אחד אחר. אמר לו: מה קול בשמים?
 אמר לו: גזר דינו של אותו האיש נחתם. וכן הייתה לו.
 אמר: למה עלייתי? לזכות [במצווה], והרי אני חוטא, למה עלייתי, להרוג
 את בני ישראל? אלך וארד לי למקום שממנו עלייתי.
 בא אצל ר' יוחנן. אמר לו: אדם שאמו בזה לו ואשת אביו מכבדת אותו
 לאן ילך לו?

64 הביטוי "ומתפגע ביה" אינו מופיע בכ"י ליידין.

65 ירושלמי ברכות פ"ב ה"ח [ה ע"ג].

66 תרגום המילה הארמית "סגין" ל"גבוה" נעשה בעקבות נאה, עיונים לקסיקליים, עמ' 147-149. שפרבר, לעומת זאת, הולך בעקבות ליברמן ומתרגם "young fellow" וראו ליברמן, כך היה, עמ' 7; שפרבר, רב כהנא, עמ' 157.

אמר לו: ילך לאן שמכבדים אותו.
 ירד כהנא מהיכן שעלה.
 באו ואמרו לר' יוחנן: הרי ירד כהנא לבבל.
 אמר: מדוע הלך לו, שהרי לא קיבל רשות?
 אמר לו: מה שאמר לך הייתה נטילת רשות.⁶⁷

על פי מסורת זו, מיד עם עלייתו לארץ ישראל פוגש רב כהנא "בר פחין", דהיינו אדם ריק ופוחז.⁶⁸ אותו ריקא לועג לגובהו החריג של רב כהנא על ידי השאלה המתגרה "מה קול נשמע בשמיים". גם כאן, כמו בסיפור בו אנו עוסקים, רב כהנא מתגלה כאדם קצר רוח ואלים המתרגם את הפגיעה אותה הוא חש לפגיעה באחר, כאשר הוא גוזר מוות על השואל בעזרת כוחה המאגי של השפה ("דינו של אותו האיש נחתם"). אותו ארוע חוזר על עצמו פעם נוספת וגם השואל השני מומת. עם זאת, כדאי לציין שני הבדלים בין המסורת הארץ ישראלית על עלייתו של רב כהנא והמסורת הבבלית בה אנו עוסקים. ראשית, בירושלמי רב כהנא הוא שמוצא את עצמו במקומו של ר' יוחנן, כלומר כאובייקט למבט לועג של אחר: הוא זה שחווה את המבט עליו, מבט המתורגם לעלבון רצחני. שנית, בירושלמי רב כהנא לוקח אחריות על האלימות היוצאת ממנו ובוחר לחזור לבבל על מנת לעצור את מעשי ההרג הבלתי נשלטים בהם הוא מעורב.

כמו רב כהנא במסורת הארץ ישראלית, המשתמש בכוח מאגי על מנת לפגוע באותם שניים שלעגו לו, גם כאן האמצעי העומד לרשותו של ר' יוחנן שתלמידיו בגדו בו ורב כהנא ניצח אותו בהלכה הוא להשתמש בכוח האחרון שנותר לו, כוחו של החלש והמובס בספרות חז"ל: חולשת דעת המתורגמת לעלבון וזעם שתוצאותיו קטלניות. הביטוי "חלשה דעתיה", הרווח בסיפורי התלמוד, מבטא לרוב חוויה של כישלון אינטלקטואלי המוליך אל תחושה עמוקה של שבר אישי ורוחני. עוצמת הפגיעה הנרקיסיסטית שחש החכם הפגוע מובילה במקרים רבים למותו של החכם הפוגע.⁶⁹ יש להבהיר כי חולשת הדעת של החכם הפגוע מתפקדת בסיפורים אלו ככוח טבע עצמאי ובלתי נשלט, המחולל תוצאות הרסניות שהחכם אינו בהכרח מתכוון להן או אפילו מודע להן. יחד עם זה, כתבי היד הגורסים מפורשות שר' יוחנן "העניש" את רב כהנא מבהירים כי הקו בין אקטיביות לפסיביות בגרימת מוות כתוצאה מחולשת דעת הוא מטושטש למדי.

67 התרגום על פי עמית, בר פחין, 489-490. ראו גם מיה, מסורות, עמ' 38.

68 שאול ליברמן מתרגם "בר פחין" כ"בן מארה" (אדם מקולל) ואילו אהרן עמית מתרגם כ"חלול" (ריק או טיפש). ראו עמית, בר פחין, וכן ליברמן, יונית, עמ' 158, הע' 59; נאה, עיונים לקסיקליים, עמ' 47.

69 לדיון רחב במשמעות הביטוי כמו גם לדוגמאות נוספות ראו ולר, צער ומצוקה, עמ' 87-88. בהקשר זה ראו גם פיינטוך, סיפור רב כהנא, עמ' 65-66.

אין זו הפעם היחידה שחולשת דעת של ר' יוחנן שראשיתה במבט מוטעה מובילה לתוצאות טרגיות ולמותם בטרם עת של תלמידי חכמים. במסכת בבא מציעא מופיע הסיפור המפורסם על אודות מפגשו של ר' יוחנן עם מי שעתידי להיות תלמידו וגיסו, ריש לקיש. הסיפור פותח בשורות הבאות: "יומא חד הוה קא סחי במיא בירדנא. אתא ריש לקיש אידמי כאיתתא. דצייה לרומחא לירדנא שוור אבתריה"⁷⁰. (תרגום: יום אחד שחה [ר' יוחנן] בנהר הירדן. בא ריש לקיש ונדמה בעיניו כאישה. נעץ את הרומח בירדן וקפץ אחריו). בסיפור זה ר' יוחנן אינו המתבונן כי אם אובייקט להתבוננותו של אחר: ריש לקיש, שעל פי מקורות ארץ ישראלים היה לודר (גלדיאטור) וראש לשודדים. ריש לקיש מתבונן בר' יוחנן היפה ורואה במקום גבר אישה. טעות זו מובילה אותו לנעוץ את רומחו בנהר הירדן ולקפוץ אחריו למים,⁷¹ ולאחר מכן לשנות את אורחות חייו, לחזור בתשובה ולשאת לאישה את אחותו היפה של ר' יוחנן.⁷² הפער והמתח בין השניים, שראשיתו במבט המוטעה, מוביל לדרמה אינטלקטואלית ששיאה הוא וויכוח למדני בין השניים בו ריש לקיש חולק בגלוי על עמדתו של רבו, ר' יוחנן. גם כאן, כמו בסיפור שלנו, חרדתו של ר' יוחנן המוצא עצמו בעמדת תחרות מול תלמידו מובילה אותו לחולשת דעת שתוצאתה הישירה היא מותו של ריש לקיש: "חלש דעתיה דר' יוחנן איחלש ריש לקיש [...] נח (ד)נפשיה דריש לקיש" (תרגום: חלשה דעתו של ר' יוחנן ונחלש ריש לקיש [...] נחה נפשו של ריש לקיש).⁷³

נשוב לסיפור שלנו. כאשר מתחוורת לר' יוחנן אחריותו (הישירה או העקיפה) למותו של רב כהנא הוא פונה לתלמידיו במעין ניסיון לקבל מהם אישור או תמיכה לתוצאותיה הקטלניות של חולשת דעתו, תוך הדגשת מעמדם כעדי ראייה: "חזיתו

70 בבלי בבא מציעא פד ע"א ע"פ כת"י פירנצה. הפערים בסיפור זה בין הנוסחים השונים ובעיקר בין כתבי היד לנוסח הדפוס מחייבים בחירה של נוסח השונה מנוסח הדפוס. במקרה זה בחרנו בכתב יד פירנצה הנראה, מבחינה ספרותית, כמהודק ביותר מבין כתבי היד.

71 נציאת הרומח, המסמלת באופן מעט בוטה את כוחו הפאלי הרב של ריש לקיש אל מול חולשתו הגופנית של ר' יוחנן החלש והנשי, מופיעה בכתבי יד פירנצה, המבורג ואסקוריאל. בנוסח הדפוס כמו גם בשאר כתבי היד היא אינה מופיעה.

72 סיפור מפגשם של ר' יוחנן וריש לקיש בנהר הירדן הוא מהסיפורים הנחקרים ביותר בתלמוד הבבלי ואין כוונתנו כמובן לדון בו או במגמות השונות בפרשנותו. לסקירת השיח הפרשני על אודותיו ראו וייס, ארבעה תלמידי חכמים, עמ' 517 הע' 2.

73 הדמיון בין שני הסיפורים ניכר גם בהמשך: בשניהם ר' יוחנן מצטער על מותו של החכם שפגע בו ובשניהם הוא מנסה בדרך כל שהיא לתקן את מעשיו. בסיפורנו הוא מבקש לשווא להחיות את רב כהנא ובסיפור בבבא מציעא חכמים מנסים לשווא לייצר כפיל אינטלקטואלי במקום ריש לקיש בדמותו של אלעזר בן פדת. ההבדל המשמעותי בין שני הסיפורים הוא מעמדו של ר' יוחנן בקרב קהילת הלומדים. בעוד שבסיפור שלנו מתוארת הפניית עורף או אף בגידה של התלמידים ברבם, בסיפור בבבא מציעא מעמדו של ר' יוחנן בקרב התלמידים אינו נשחק. בהקשר זה ראו דבריו של שרמר (אקשי ליה, עמ' 411) המתייחס גם הוא לדמיון בין הסיפורים.

לבבלאה היכי עביד" (ראיתם כיצד נהג הבבלי?). תלמידיו, שכבר הפנו לו עורף ותמכו בגלוי ברב כהנא, מסרבים גם הפעם לסייע בידו ומציעים תשובה בעלת אופי מעט אניגמטי: "דרכיה הכי" כלומר דרכו כך, או מראהו כך, ולפיכך לא היה לך להורגו. ברמתה הגלויה מתייחסת תשובתם של התלמידים לשפתו השסועה של רב כהנא, וטענתם היא שבניגוד לפרשנותו של ר' יוחנן לא לעג היה כאן כי אם פגם גופני אותו ניתן, בטעות, לפרש כחיוך. עם זאת, ניתן להציע גם פרשנות רחבה, בעלת אופי אדיפלי, המתמקדת בשאלת התחלופה הבין-דורית. תשובתם של התלמידים "דרכו כך" מציעה כי דרכו של העולם היא שהצעיר יורש את מקומו של הזקן: רב כהנא אמר לרשת את ר' יוחנן ולקחת את מקומו כראש החכמים ואל לו לר' יוחנן להיעלב מכך. סירובו של ר' יוחנן להכיר במגבלותיו ובמותו הקרב ולפרוש בכבוד הוא שהוביל לתגובתו האלימה, ולפיכך האחריות למותו של רב כהנא מוטלת על כתפיו.

הדיאלוג בין ר' יוחנן לתלמידיו המעמיד במרכזו את המבט ("חזיתו לבבלאה") מחזיר את הסיפור לראשיתו: לסצינת הפתיחה בה נוכחים רב, רב כהנא ואותו יהודי המבקש בעזרת מבטו להסגיר את שדהו של חברו. אלו הן שתי סצינות הפוכות לכאורה, אך בבסיסן עומדת תשתית דומה של עודפות וחוסר תואם ביחסי תלמיד-רב המובילה למוות. בסצינת הפתיחה רב כהנא מגן הגנת יתר על רבו והורג יהודי הממרה את פיו ומבקש להסגיר את שדה חברו לשלטונות. סצינת השיחה עם התלמידים, לעומת זאת, מהווה מעין תמונה מהופכת המאופיינת בהגנת חסר. בשונה מרב כהנא האלים אך הנאמן לרבו, תלמידיו של ר' יוחנן מתגלים כחלשים ונעדרי נאמנות. לא רק שהם אינם מגנים על רבם במהלך מתקפתו האינטלקטואלית של רב כהנא עליו, אלא הם אף משתפים עמה פעולה ומשפילים את ר' יוחנן על ידי משיכת הכריות תחתיו. בשתי הסצינות נוכחות הדומיננטיות של רב כהנא מאפילה ומאיימת על רבותיו והופכת אותו לתלמיד שאינו יכול לחיות לצד רב, ללמוד ממנו ולרשת את מקומו. רב, המכיר בסכנות הטמונות בכוחו הפיזי של רב כהנא, ממהר לשלוח אותו לארץ ישראל בשל הרצון לגונן עליו אך אפשר שגם בשל הפחד ממנו. בארץ ישראל כוחו הלמדני וחוסר סבלנותו של רב כהנא מנכיחים לר' יוחנן את זיקנתו הקרבה ומובילים אותו למעין ניסיון נואש וחסר תוחלת להעלים את זיקנתו על ידי פגיעה ברב כהנא.

אך הסיפור אינו עוצר בהריגתו של רב כהנא על ידי מבטו של ר' יוחנן, ומתאר סצינה נוספת בה השניים סוף סוף לומדים יחד. אלא שזהו לימוד המתרחש מחוץ לגבולותיו של הזמן והמרחב: במערת הקבורה של רב כהנא. המערה יוצרת מעין מרחב למדני אוטופי בו ר' יוחנן משוחרר מחרדותיו ואילו רב כהנא, לראשונה בסיפור, מצליח לתרגם את אלימותו הפיזית והאינטלקטואלית לכוח למדני מועיל:

עלה למערת קבורתו, ראה שמקיף אותה נחש.
אמר לו: נחש, נחש, פתח פיך ויכנס הרב אצל התלמיד

ולא פתח.
 יכנס חבר אצל חבר
 ולא פתח.
 יכנס תלמיד אצל הרב
 פתח לו.
 ביקש רחמים והקימו.
 אמר לו: אילו ידעתי שדרכך כך לא הייתה נחלשת דעתי. עכשיו, יבוא
 אדוני עמי.
 אמר לו: אם יכול אתה לבקש רחמים שלא אמות שוב אבוא, ואם לא -
 לא אבוא. הואיל וחלפה השעה, חלפה.
 העירו, העמידו ושאלו את כל הספקות שהיו לו ופטר אותן.
 זהו שאמר רבי יוחנן: שלכם שאומרים שלהם היא.

לפנינו חתימת סיפור הבנויה בתבנית מיתית של "מסע הגיבור" (The Hero's Journey או The Hero's Quest) הכולל על פי רוב מסע אל השאול, אל עולם המתים ובחזרה. בשונה מהמקובל במסורות מיתיות, בהן מי שעובר את המסע הוא אדם צעיר שהמסע עבורו לעולם המתים הוא מעין טקס חניכה, הרי שכאן ר' יוחנן עורך את המסע בזיקנתו וכתוצאה מכך, כפי שננסה להראות, מתבצעת כאן חניכה מסוג אחר.⁷⁴ בחירתו של המספר לחרוג מ"ההיסטוריות" לכאורה של הסיפור עד כה, המתרחש רובו ככולו במרחב המוכר של בתי המדרש של בבל וארץ ישראל, ולחתום אותו במהלך מיתי של מסע אל עולם המתים ובחזרה מוציאה את הסיפור שלפנינו מחד פעמיותו ומסיטה אותו אל עבר שאלות אוניברסליות הנוגעות לקיום האנושי, לזיקנה, חיים ומוות.⁷⁵ ר' יוחנן העיוור והנבגד עוזב את בית המדרש ויוצא למסע שתכליתו לכאורה תיקון העוול הנורא שהוא גרם. הוא מבקש להחיות את רב כהנא ולהשיבו אל המרחב הלמדני של בית המדרש כדי להפכו לשותף אינטלקטואלי של ממש. מבחינה זו המסע מצליח אבל באופן חלקי: רב כהנא שב לחיים, אבל לתקופה קצרה בלבד. הוא אינו יוצא מן המערה ומסרב לעזוב את מרחב המתים ולשוב עם ר' יוחנן לבית המדרש. למעשה מה

74 כדאי לציין כי תחילת התנועה מן ההיסטורי אל המיתי מתרחשת מעט לפני כן, בנקודה בה ר' יוחנן ממית באמצעות חולשת דעתו את רב כהנא. מעבר למאגיות של הפעולה עצמה, היא בוראת ומאפשרת את המרחב המיתי אליו ינוע ר' יוחנן, שליבו הוא מערת הקבורה של רב כהנא.

75 טענתנו בדבר מעבר של הסיפור למודוס מיתי אינה טוענת לשינוי סוגה ספרותית. זהו עדיין סיפור המשתייך סוגתית למעשי חכמים, אלא שבתוך הסיפור עצמו מתרחש שינוי של תבנית החשיבה המשמשת לו כתשתית. עמדה זו המבחינה בין סוגה לתבנית חשיבה נשענת על הנחותיה המחקריות של גלית חזן-רוקם, הרואה במיתוס אופן התבוננות על המציאות ולא סוגה ספרותית, וראו חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 51.

שנוצר ביניהם הוא מפגש למדני אחד, הבנוי על יחסי מורה-תלמיד, בו רב כהנא הספקיחי ספקימת פותר את כל ספקותיו הלמדניים של ר' יוחנן. בסיומו של המסע רב כהנא נשאר בעולם המתים ור' יוחנן הזקן חוזר לבדו אל עולם החיים ואל תלמידיו.

עם זאת, אם נבין את מסעו של ר' יוחנן לא ככזה שנועד להציל את רב כהנא ולהשיבו לבית המדרש אלא כמסע שנועד דווקא להשאיר את רב כהנא במערה הקבורה ולאפשר לר' יוחנן לשוב אל בית המדרש, לא כזקן עיוור ומובס כי אם כראש ישיבה מתפקד ופעיל שאינו חושש יותר מזיקנתו, הרי שהתמונה משתנה לחלוטין, והמסע המסכם של הסיפור אל המערה ובחזרה ממנה מוכתר בהצלחה.

זהו מסע המבקש להוציא את הגיבור למהלך של בחינה עצמית שעיקרו, כהגדרתו של גורת'ורפ פריי (Northorp Frye), תנועה אל עבר "הליבידו, או העצמי המתאווה להגשמה שתשחרר אותו מחרדות המציאות ועם זאת תכיל את המציאות הזאת".⁷⁶ כלומר, זהו מסע המבקש לייצר עבור הגיבור חלל בו ניתן להשיב את כוח החיות, את הליבידו, על ידי שחרור מחרדותיה של המציאות בה הגיבור חי. במונחי של הסיפור בו אנו עוסקים זהו מסע בו הגיבור, ר' יוחנן, משיב לעצמו את כוח חיותו על ידי התמודדות עם החרדות שמעוררת הזיקנה וההכרה שלא ניתן להעלימה או לבטלה. כפי שננסה להראות, המסע אל המערה, הדיאלוג עם הנחש והחייאתו החלקית של רב כהנא מאפשרים לר' יוחנן להשלים עם תהליך הזדקנותו ומותו הקרב. כתוצאה מכך יכול ר' יוחנן לוותר על האלמנטים הפרנואידיים והאלימים בהתנהגותו שליוו את התנהלותו מרגע הופעתו בסיפור, לשוב למעמדו כראש ישיבה ולזכות מחדש באמונם של תלמידיו שביקשו להדיחו.

התחנה הראשונה במסעו של ר' יוחנן היא נקודת המעבר מן העולם הרגיל והמוכר אל עבר המערה. כמו במסורות מיתיות ועממיות רבות אחרות נקודות המעבר בין העולמות נשמרת על ידי מה שג'וזף קמפבל (Joseph Campbell) מכנה "שומרי הסף" (The Threshold Guardians) שמאחוריהם מצויים "החשכה, הסכנה והלא נודע".⁷⁷ בסיפור שלנו שומר הסף הוא הנחש, המאפשר לר' יוחנן להיכנס למערה רק לאחר שהוא מציע פתרון משביע רצון לחידת מערכת יחסיו עם רב כהנא:

אמר לו: נחש, נחש פתח פיך ויכנס הרב אצל התלמיד
ולא פתח.
יכנס חבר אצל חבר

76 פריי, אנטומיה של ביקורת, עמ' 252. בדבריו מתייחס פריי למה שהוא מכנה "רומנסת החיפוש", מעין מעשייה בה הגיבור יוצא למסע שהוא בראש ובראשונה מסע חיפוש עצמי. על אף ההבדלים הברורים בין הסוגה אליה מתייחס פריי לבין סיפור מעשה חכמים נראה לנו כי טענתו תקפה גם לסיפור בו אנו עוסקים.

77 קמפבל, הגיבור, עמ' 80.

ולא פתח.
 יכנס תלמיד אצל הרב
 פתח לו.

הופעתם של נחשים כשומרי סף מיתיים המבחינים או מפרידים בין העולם המוכר ובין עולם אחר, מפתה ומסוכן אינה מפתיעה והיא דומיננטית בספרות העממית,⁷⁸ בספרות המקראית⁷⁹ ובספרות חז"ל.⁸⁰ מעבר לתפקידו המוכר כשומר סף הרי שהנחש, המחליף את עורו הישן בעור חדש, מסמל את התחדשות הנעורים וההתגברות על הזיקנה. עבור ר' יוחנן המתחיל את מסעו מגלם הנחש את האפשרות להשיל את זיקנתו המוכרת ולהמירה באחרת.⁸¹

תפקידו של הנחש, של שומר הסף הניצב על פתח העולם הפלאי, הוא לשמש כמעין ספינקס החד חידה לר' יוחנן שרק פתרונה הנכון יאפשר את כניסתו למערה. זוהי למעשה "חידת פיקוח נפש" (Neck Riddle) שמהותה, כפי שמציין אברהמס, היא קיומית ונוגעת לשאלות יסוד של זהות וגבולות.⁸² המתח בין השאלה הגלויה המובעת בחידה ובין פתרונה אינו רק לשוני או צורני, אלא נוגע בתשתיתו בחוויית היסוד של החרדה מפני פירוקו של האני - פירוק הבא לידי ביטוי במיניות לא ראויה, ברצח,

78 מפתח המוטיבים של תומפסון שופע ייצוגים ותפקידים שונים המיוחסים לנחש המעידים על הדומיננטיות שלו בספרות העממית, וראו תומפסון, מוטיבים. לענייננו מעניינים במיוחד ייצוגים כגון B145.2 (Prophetic Snake); B291.42 (Snake as messenger) או B576.2 (Snake) (guard treasure).

79 למשל סיפור אדם וחווה בגן העדן, בראשית ג; פרשת נחש הנחושת שכל המביט בו ניצל ממוות, במדבר כא; וכן הפסוק "פורץ גדר ישכנו נחש" (קהלת י, ח) שכבר מהפסוק ובוודאי מהמשכו של הפרק ניכר שאין מדובר בנחש סתמי המגיה מן הקיר אלא יש כאן טענה מטאפורית בדבר חריגה מגבולות.

80 ראו למשל בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה י: "ר' ינאי היה יושב ודורש בפתח עירו, ראה נחש מרתיע וברא והולך מזה הצד וחוזר והולך, אמר זה הולך לעשות שליחות, מיד נפלה הברה בעיר פלוני הכישו נחש ומת"; הסיפור על אחד מגדולי כבול שהשיא את בנו ונחש הכיש את הבן בעליה (ויקרא רבה [מרגליות] פרשה כ, ג); וכן סיפור הנחש אותו הורגת בתו של ר' עקיבא (בבלי שבת קנו ע"ב). בהקשר זה ראו גם חזן-רוקם, הנחש.

81 ביחס לכוחו המתחדש של הנחש ראו למשל דבריו של פילון: "Accordingly, since in old age the serpent casts off his skin from the top of his head to his tail, by casting it he reproaches man for he has changed death for immortality." ראו פילון, שאלות ותשובות, 1.33. למקורות בספרות חז"ל המתייחסים לעורו של הנחש וליכולת ההתחדשות שלו ראו לאכס, נחשים.

82 על חידת הספינקס ראו רוקם, קול אחד; בן-מרדכי, אדיפוס; וההפניות בשני המאמרים הללו.

באיבוד גבולותיו של הגוף ובסופו של דבר כמוות עצמו.⁸³ רק אם יצליח ר' יוחנן לפתור את חידת יחסי עם רב כהנא ומתוך כך את שאלת זהותו וזיקנתו הוא יוכל להמשיך במסעו, להיכנס למערה, ולפגוש את רב כהנא. בשונה מסיפורו של אדיפוס בו הספינקס חד את החידה המפורסמת והמוכרת "מיהו שהולך בבוקר על ארבע רגליים, בצהריים על שתיים ובערב על שלוש", הרי שכאן הנחש אינו אומר דבר: ר' יוחנן נדרש להבין מהי החידה ומתוך כך להציע את פתרונה.⁸⁴

ברמתה הגלויה עוסקת החידה בהגדרת טיב יחסיו ההיררכיים של ר' יוחנן עם רב כהנא: האם ר' יוחנן הוא רבו, חברו, או תלמידו של רב כהנא. פתרון החידה, המאפשר את הכניסה אל המערה, הוא היפוך היחסים: ר' יוחנן הזקן אינו רבו של רב כהנא הצעיר וגם לא חברו כי אם תלמידו. את היחסים ביניהם לא מכתיבים מעמד וגיל כפי שר' יוחנן חשב בתחילה אלא יכולת למדנית בלבד, ובכך כוחו של רב כהנא גדול מכוחו שלו.⁸⁵ עם זאת, כחידת פיקוח נפש עוסקת החידה לא רק בטיב היחסים בין השניים אלא בחידת זהותו של האיש העומד בפתחו של העולם הפלאי, ר' יוחנן. פתרון חידתו של הנחש לפיה ר' יוחנן הוא התלמיד ולא הרב מייצר גם אופציה חדשה להבנת זיקנתו של

83 ראו אברהמס, החיים והמתים, עמ' 8. הגדרה דומה עולה אצל קונגס-מרנדה: "Riddles make a point of playing with conceptual border lines and crossing them for the pleasure of showing that things are not quite stable as they appear." קונגס-מרנדה, חידות, עמ' 131. לדיון נוסף בהגדרת חידת פיקוח נפש בהקשר לספרות חז"ל ראו וייס, חלומות, עמ' 263-272. לדיון בסיפורים שבמרכזם עומדת חידה ראו חזן-רוקם, איכה, בייחוד עמ' 537.

84 מקרה נוסף דומה מאוד בניסוחו לסיפור שלנו, בו נחש שומר על מערת קבורה ועצם נוכחתו מהווה מעין חידה קיומית הדורשת פתרון, מצוי בסיפור קבורתו של ר' אלעזר בנו של ר' שמעון בר יוחאי בבבלי בבא מציעא פה ע"א. על פי הסיפור, לאחר שמונה עשרה שנה בהן שהה ר' אלעזר בעליית הגג משום שחשב שחכמים לא יתעסקו כראוי בקבורתו, מתגלה אביו בחלום לחכמים ודורש מהם להביא את בנו אליו, למערת קבורתו: "יומא חד מעלי יומא דכיפורי הוה, הוה טרידי, שדרו רבנן לבני בירי ואסקוהו לערסיה, ואמטיוה למערתא דאבוה. אשכחוה לעכנא דהדרא לה למערתא, אמרו לה: עכנא עכנא פתחי פיך ויכנס בן אצל אביו; פתח להו" (תרגום: יום אחד ערב יום כיפור היה. היו טרודים [אנשי העיר] ושלחו חכמים לבני ביריה ולקחו את מיטתו [של ר' אלעזר] והביאוה למערת אביו. מצאו שם נחש הסובב את המערה, אמרו לו: נחש נחש פתח פיך ויכנס בן אצל אביו. פתח להם). גם כאן הכניסה למערה מותנית בשאלת יחסו של הנכנס לזה המצוי כבר במערה. בשונה מהסיפור שלנו, בו יחסי ר' כהנא ור' יוחנן אינם ברורים ולכן ר' יוחנן נכנס רק לאחר הניסיון השלישי, כאן טיב היחסים ברור ור' אלעזר מוכנס מיד למערת אביו.

85 פרידמן מציין כי הדגשת הפער הגילאי בין השניים, כאן כמו לאורך הסיפור כולו, תכליתה להראות את יתרונן של בית המדרש הבבלי המיוצג על ידי רב כהנא הצעיר על פני בית המדרש הארצישראלי המיוצג על ידי ר' יוחנן הזקן. איננו חולקים על קו פרשני זה, אלא שעניינינו הוא בדרמה הפסיכולוגית בין השניים ולא במאבקי הכוח בין בבל לארץ ישראל שבוודאי נוכחים בסיפור. ראו פרידמן, הרפתקאות רב כהנא, עמ' 251.

ר' יוחנן ויכולתו לפעול ולתפקד בה. מיקומו כתלמיד, הנראה בתחילה כמשפיל, מאפשר לו לחזור ולהיות צעיר וללמוד ממישהו אחר. פתרון החידה מעמיד בפניו אפשרות לוותר על אחד ממאפייניה המוכרים של הזיקנה, והיא דימויו של הזקן כמי שכוחו הקוגניטיבי נחלש ויכולתו ללמוד דברים חדשים מוגבלת ביותר, בבחינת "הלומד זקן למה הוא דומה, לדיו כתובה על ניר מחוק..." (משנה אבות ד, כ). חיים חזן מציין שאחד הדימויים השכיחים והשגויים על אודות הזיקנה נוגע לפגיעה ביכולת הלימוד: "נהוג לטעון שעבר זמנם של אנשים זקנים מבחינת יכולתם לקלוט ולעבד אינפורמציה. [...] הניסויים הראו שאין הבדלים מובהקים בין יכולת הלמידה של אנשים קשישים לבין יכולת הלמידה של אנשים צעירים מהם. [...] אחת הטענות שהעלו החוקרים הייתה שההבדלים הנראים לעין אינם נובעים משוני בתפיסה או בכושר לקלוט ולעבד נתוני מידע, אלא מהבדלים טכניים גרידא, מקשיי ראייה ושמיעה ומבעיות בקואורדינציה. כאשר גורמים אלה נוטרלו [...] הסתבר שיכולתם משתווה ליכולתם של אנשים צעירים מהם."⁸⁶ לאור זאת, פתרון חידת הנחש הוא גם פתרון חידת זהותו של ר' יוחנן עצמו: הוא זקן אך כוחו האינטלקטואלי לא נטש אותו. הוא יכול לשבת וללמוד עם רב כהנא, כתלמיד בפני רבו, ולחזור אל תלמידיו הממתינים מחוץ למערה כשהוא מצוייד בידע חדש אותו הוא רכש במערה. פתרון חידתו של הנחש מנתק את הזיקה בין גיל ויכולת לימוד והתפתחות. ר' יוחנן טרם כניסתו למערה רואה את עצמו כמי שימיו כראש ישיבה וכמנהיג אינטלקטואלי הגיעו לסיומם והוא מגיב להופעתו של הארי שעלה מבבל, רב כהנא, בחרדה וכתוצאה מכך באלומות רבה. הוא רוצה להביס אותו מתוך משאלה שגויה שפגיעה במתחרה הצעיר תעלים את זיקנתו שלו עצמו. ההכרה כי רב כהנא אינו מהווה איום כי אם הזדמנות ללימוד מעמעמת את המתח הבין-דורי העומד בבסיס הסיפור ומשמשת כמעין פתח דרכו יכול לשוב ר' יוחנן הזקן אל הקהילה כמי שמודע ליכולותיו האמתיות.

על מנת לממש את פוטנציאל הלימוד המשותף בין השניים ר' יוחנן נדרש להחיות את רב כהנא אותו הוא הרג אמש. המוטיב של רב המחייה מת שהוא זה עתה הרג מוכר לנו ממקומות נוספים בספרות חז"ל: בן חכינאי מחייה את אשתו מיד לאחר שפרחה נשמתה עם שובו הפתאומי הביתה ורבה מחייה את רב זירא אותו הוא שחט בשעה ששניהם היו שיכורים בסעודת פורים.⁸⁷ הפורמולה הלשונית המתארת את מעשה ההחייאה בסיפור אשת בן חכינאי ובסיפור רבה ורב זירא דומה לזו שלנו: "בעא רחמי עלה וחייה" (תרגום: ביקש עליה רחמים וחייה[ת]ה).⁸⁸ לאחר החייאתו הפלאית של רב

86 חזן, הזיקנה, עמ' 37.

87 לסיפור בן חכינאי ראו בבלי כתובות סב ע"ב. לדיון בסיפור ראו וייס וסתיו, האב הנעדר, עמ' 73-87. לסיפור רבה ורב זירא ראו בבלי מגילה ז ע"ב.

88 כך הנוסח בסיפור בן חכינאי בכתובות. בסיפור רבה ורב זירא הנוסח הוא "בעי רחמי ואחיה" (תרגום: ביקש רחמים והחיהו). כדאי לציין כי הפורמולה הלשונית "בעי רחמי" (ביקש רחמים)

כהנא מבצע ר' יוחנן שתי פעולות: הראשונה היא התנצלות על כך שהרג אותו כתוצאה מפרשנות שגויה של המציאות בבית המדרש, והשנייה היא הצעתו "ליתי מר בהדן" כלומר, יבוא אדוני אתי החוצה מן המערה. ר' יוחנן מקווה שבכך מעשה ההחייאה יושלם, העוול יתוקן ואגב כך אלימותו של רב כהנא תעלם גם היא והם יוכלו לברוא ביניהם אוטופיה למדנית בבית המדרש עצמו.⁸⁹ אלא שכאן, באופן חריג, המת מסרב לשתף פעולה. הוא אמנם חי כעת אך הוא אינו מעוניין לעזוב את המערה ולחזור אל העולם ממנו הוא זה עתה יצא. תשובתו המפתיעה היא "אי מצית למיבעי רחמי דתו לא שכיבנא אזלינא ואי לא לא אזלינא" (תרגום: אם אתה יכול לבקש רחמים שלא אמות שוב אבוא ואם לא - לא אבוא).⁹⁰ בניגוד לר' יוחנן שעזב את בית המדרש, יצא למסע,

משמשת גם לפעולה ההפוכה, דהיינו פנייה לאל על מנת שימית אדם חי: ראו למשל סיפור חוני הישן שבעים שנה (בבלי תענית כג ע"א) וסיפור ר' יוחנן וריש לקיש (בבלי בבא מציעא פד ע"א). בנוסח הדפוס כמו גם בכת"י מינכן 95 נוסח ההחייאה בסיפור שלנו דומה אך מכיל שינוי אחד משמעותי: במקום המילה "אחייה" (החיהו) מופיעה המילה "אוקמיה" (הקימו): "בעא רחמי ואוקמיה". זהו שינוי קטן אך משמעותי היוצר זיקה ללב הסיפור, למפגש הדרמטי בין השניים בבית המדרש. לאחר שרב כהנא שנגזרה עליו שתיקה מודח שבע שורות לאחור ולאחר שר' יוחנן מצייין בזיחיות בפני ריש לקיש "ארי שאמרת נעשה שועל" רב כהנא נעמד על רגליו, מחזיר את ר' יוחנן לראש דבריו ומתחיל לקעקע את תובנותיו אחת אחרי השנייה. המספר התלמודי מתאר את המהלך בעזרת במילים הבאות: "אמר שמעתתא ואקשי, אוקמיה בדרא קמא" (תרגום: אמר הלכה והקשה, העמידו בשורה הראשונה). עדיאל שרמר מדגים כיצד ניסוח זה הוא למעשה עיבוד, לטענתו מתקופת הגאונים, לביטוי תלמודי נדיר וקדום יותר "אקשיה ליה ואוקמיה" (תרגום: הקשה לו והעמידו) שמשמעו כהגדרת שרמר היא: "רב כהנא הקשה לרבי יוחנן קושיה חריפה והעמידו, דהיינו: לא השאיר לו פתח לתירוץ". כלומר, אין כאן העמדה בשורה ראשונה אלא העמדה על טעות. לפיכך, ר' יוחנן במעין תשובת משקל הוא זה אשר מעמיד את רב כהנא לפניו ו"מחייה" אותו ובכך מתקן את טראומת המפגש ביניהם בבית המדרש. ראו שרמר, אקשי ליה, עמ' 409, וכן פרנקל, עולמו הרוחני, עמ' 69-70.

89 כפי שמצייין אורבך, המשאלה לכוונן את בית המדרש כמרחב נטול קונפליקטים בו יש משקל רק לידע ולמדנות היתה דומיננטית מאוד בעולמם של חז"ל: "המשא והמתן בבתי המדרש של תנאים ואמוראים התנהל מתוך רוח של חירות. היו תלמידים שהחכימו את רבותיהם וההכרעה לא הייתה תלויה בזיקנה ובמעמד אלא בטעמים ונימוקים". אלא שאורבך עצמו היה מודע היטב לכך כי מדובר במעין אוטופיה, משאלה שבמקרים רבים התנפצה לנוכח מציאות תחרותית, הישגית ויצרית שאפיינה את חיי היום-יום בבית המדרש. בעמוד העוקב הוא מסתייג וקובע כי: 'המציאות הייתה שונה... תלמידים לא נזהרו בכל בכבוד רבותיהם, חלקו עליהם ולא חששו שמא יביישו ברכים. והיחסים בין חברים - חכמים ותלמידים כאחד - הביאו לעיתים לנידויים והחרמות'. ראו אורבך, אמנות ודעות, עמ' 562-564; לדברים דומים ברוחם ראו פרנקל, עולמו הרוחני, עמ' 66.

90 נוסח דבריו של רב כהנא שונה בכמה מכתבי היד: "א"ל אי מצית למבעי רחמי עילואי דתו לא שכיבנא אזלינא בהדן" (אם תוכל לבקש לרחמים עלי שלא אמות אבוא אתך) כאשר החלק השני "ואי לא לא" אינו מופיע. כך בכת"י מינכן 95 ווטיקן 116.

החייה, התנצל ואף ביקש להשיב את רב כהנא חזרה לבית המדרש, רב כהנא עצמו נראה כמי שלא עבר שום תהליך, והוא נוהג במערת קבורתו כפי שהוא נהג בבית המדרש. כשם שבבית המדרש הוא ביזה את זיקנתו של ר' יוחנן והציב בפניו אתגרים אינטלקטואליים שהיו למעלה מכוחו, כך הוא נוהג גם כאן. כדאי לציין שבעוד ר' יוחנן פונה לרב כהנא בגוף שלישי דרך כבוד ("ליתי מר"), רב כהנא פונה אל ר' יוחנן בגוף שני נטול גינונים ("אי מצית"). רב כהנא אינו מסתפק בחיים שר' יוחנן מציע לו ודורש ממנו את אשר אין הוא יכול לתת: חיי נצח נטולי מוות.⁹¹ תגובתו של רב כהנא מעמידה, שוב, מעין פריזמה מעוותת דרכה משתקף ר' יוחנן כאדם זקן, חלש ונטול כוח. בתשובתו מסמן רב כהנא כי הוא מעדיף להישאר מת במערה על פני האפשרות של חיים שזיקנה ובסופו של דבר מוות ממתנים בסופם.⁹²

שחזור דפוס היחסים האלימים בין השניים הוא נקודת המבחן המשמעותית ביותר במסעו המיתי של ר' יוחנן אל עולם המתים, שתכליתו, כפי שציינו, היא בסופו של דבר לאפשר לר' יוחנן לשוב אל בית המדרש לא כזקן עיוור ומובס כי אם כראש ישיבה מתפקד ופעיל שאינו חושש יותר מזיקנתו. בשונה מתגובתו הקשה בבית המדרש להתגריותו האינטלקטואליות של רב כהנא, כאן ר' יוחנן אינו מגיב לדרישתו הבלתי אפשרית של רב כהנא ומתעלם ממנה, או לחילופין (על פי כמה מהנוסחים) מודה שהוא אינו יכול לעמוד בה. ר' יוחנן מבין כי המשאלה לכוון בבית המדרש אוטופיה למדנית בינו ובין רב כהנא לא תתממש, אך המכשול לכך אינו זיקנתו או חולשתו האינטלקטואלית שלו. בראש ובראשונה הדבר נובע ממגבלותיו וחרדותיו של רב כהנא שאינו נכון להתמודד עם המוות הממתין לכולם.⁹³

כל שנותר לר' יוחנן לעשות הוא ללמוד מרב כהנא את אשר ניתן ללמוד ממנו, לסיים את חלקו המיתי של מסעו ולצאת לבדו אל תלמידי הממתנים בצדו השני של המרחב הפלאי, מחוץ למערה. הטרמינולוגיה בה בחר המספר לתאר את תהליך הלימוד בין השניים, המבוססת על המונחים "ספק" (ספיקא) ו"התרה" (פשטינהו), חושפת גם היא את כפל פניו של התהליך המתרחש במערה שהוא בה בעת אינטלקטואלי ופסיכולוגי. מחד, צמד המונחים משמר ומדגיש את עלינותו הלמדנית של רב כהנא על

91 חוסר יכולתו של ר' יוחנן להיענות לדרישתו של רב כהנא מודגש בכת"י מינכן 95 ווטיקן 116, בהם ר' יוחנן עונה לבקשתו של רב כהנא במילים: "א"ל לא מצינא" (אמר לו איני יכול).

92 ראו רש"י על אתר: "הואיל וחליף שעתא וקיבלתי צער מיתה לא אקבל עוד פעם אחרת" (תרגום: הואיל וחלפה השעה וקיבלתי צער מיתה לא אקבל עוד פעם נוספת)

93 יש לציין כי לא ברור מי אומר את הביטוי "הואיל וחליף שעתא" האם זהו קולו של ר' יוחנן, קולו של המספר או אולי של רב כהנא עצמו. חילופי הנוסח בין כתבי היד השונים מציינים מגוון אפשרויות בהקשר זה. לפי נוסחי הדפוס השונים כמו גם כת"י אסקוריאל ניתן לייחס את הדברים לקולו הסמכותי של המספר המסכם את הסיטואציה עבור הקורא. לפי כת"י מינכן 95 נראה שאת הדברים אומר ר' יוחנן ואילו על פי כת"י וטיקן 116 נראה שדווקא רב כהנא הוא הדובר.

פני ר' יוחנן, שאינה מוטלת בספק ואינה משתנה לאורך כל הסיפור. מאידך, השימוש במונחים "ספק" ו"התרה" מפנה את תשומת הלב גם לספקות שהובילו את ר' יוחנן למסע מלכתחילה, ואילו אינם רק ספקות אינטלקטואליים כי אם גם פסיכולוגיים. מסעו של ר' יוחנן בחלקו האחרון של הסיפור הוא מסע אל עבר חרדותיו מפני הזיקנה והמוות ואל עבר הספק הכבד שיש לתלמידיו ולו עצמו בדבר יכולת ההנהגה שלו. מפגשו המחודש עם רב כהנא ותגובתו של האחרון להצעתו לשוב עמו לבית המדרש פתרו את ספקותיו גם בהקשר הזה. ר' יוחנן אינו מאויים יותר על ידי רב כהנא וזהותו כאדם זקן וכראש ישיבה אינה מתכוננת דרך מבטו האלים של רב כהנא.

בשובו ר' יוחנן אינו מפרט בפני תלמידיו מה בדיוק הוא למד מרב כהנא ומה הם אותם ספיקות שהוא התיר אלא מסתפק בקביעה "דילכון אמרי, דילהון היא" כלומר התורה אותה אתם, תלמידי ארץ ישראל, מקבלים ממני מקורה הוא למעשה בבבל, בעולמו של רב כהנא המת.⁹⁴ גם את התנסחותו המעט אניגמטית של ר' יוחנן, כמו את תיאור לימודם המשותף, אנו מציעים לקרוא בשני מישורים החופפים במידת מה זה את זה. במישור האינטלקטואלי לר' יוחנן אין שום קושי להודות כי כוחו הלמדני יוצא הדופן של רב כהנא גובר על כוחו הלמדני שלו ושל תלמידיו. בהיפוך גמור לדרמת הקנאה והמוות שהתרחשה בבית המדרש, ר' יוחנן יוצא ממסעו בעולם המתים כשהוא מפויס הן עם למדנותו והן עם זיקנתו. אך לצד ההכרה המפורשת בלמדנותו העדיפה של רב כהנא אין הדברים תמימים לחלוטין ויש בהם יסוד היררכי שתכליתו לכונן מחדש את יחסי הכוח בין השניים. הקרדיט האדיב שמעניק ר' יוחנן לרב כהנא דומה במבנהו לזה שר' עקיבא מעניק לרעייטו אל מול תלמידיו, "שלי ושלכם שלה הוא".⁹⁵ כמו במקרה של אשת ר' עקיבא גם כאן הקרדיט ניתן רק כאשר מוסר האיום והיחסים ההיררכיים ברורים וגלויים. עם שובו כשהוא מלווה בעשרים וארבעה אלף תלמידים יכול ר' עקיבא, המנהיג הבלתי מעורער, להעניק לאשתו את הקרדיט המציג אותה כמעין אשת חכם אידאלית אך בה בעת מדגיש ומבסס את היחסים ההיררכיים ביניהם: התורה היא שלו, הוא היודע אותה והוא זה שבפועל מעניק אותה לתלמידיו. רעייתו עוברת תהליך של הסמלה לפיו "הכל" נובע ממנה אך דבר אינו שלה: הידע אינו ברשותה, התלמידים אינם תלמידיה והיא אינה יכולה ללמדם. היא הופכת לייצוגו של ידע ממנו היא מודרת ולפיכך מחמאתו של רבי עקיבא לאשתו נועדה יותר מכל לחזק את מעמדו שלו אל מול תלמידיו.⁹⁶

94 ראו בהקשר זה רובינשטיין, תרבות הבבלי, עמ' 161. אמירה זוהי מיוחסת לר' יוחנן גם בבבלי סוכה נד ע"א: "האמר רבי יוחנן: דלכון אמרי דלהון היא". על ההקשר של דברי ר' יוחנן בבבלי סוכה ראו שפרבר, רב כהנא, עמ' 161.

95 בבלי כתובות סג ע"א, נדרים נ ע"א.

96 בהקשר זה ראו את עמדתו של בויארין הרואה באשת ר' עקיבא דמות של נשיות אידאלית שחכמים בונים על פי צרכיהם. זוהי דמות נשית המעודדת את בעלה לצאת וללמוד, מקבלת בהבנה ובשמחה

גם במקרה שלפנינו קביעתו של ר' יוחנן נועדה להמיר את כוחו הלמדני הממשי של רב כהנא בייצוג סימבולי לא מאיים ונשלט. קביעתו של ר' יוחנן "דילכון אמרי, דילהון היא" חולקת כבוד ללמדנותו של רב כהנא (ושל בני בכל בכלל) אך בה בעת הופכת את אומרה, את ר' יוחנן, לצינור היחיד המקשר את התלמידים לאותה למדנות. ר' יוחנן מעניק את הקרדיט המתבקש לרב כהנא המת אך זוהי מחוות כבוד שנועדה בסופו של דבר להדגיש מיהו החי ומיהו המת: ר' יוחנן הוא היחיד ששמע את תורתו של רב כהנא ולפיכך הוא היחיד היכול להפיצה בעולם. רב כהנא המת החי, הלכוד במערת הקבורה, יכול לדבר רק מגורו של ר' יוחנן הזקן החי, ולפיכך נוכחותה של תורתו בעולם תלויה בהמשך הנהגתו של ר' יוחנן. מבחינתו של רב כהנא, סיפור הגירתו לארץ ישראל, במסורת הבבלית כמו במסורת הארץ ישראלית שראינו קודם לכן, הוא סיפור של כישלון: במסורת הארץ ישראלית רב כהנא נבהל מן האלימות שנתגלתה בו והעדיף להפר את ההלכה ולשוב לבבל, ובסיפור הבבלי רב כהנא מת ונקבר סמוך מאוד למועד הגעתו מבבל לארץ ישראל. כך או כך, מקומו של רב כהנא לא הכירו לאורך זמן במרחב הארץ-ישראלי.

כפי שצינו בפתח הדברים, מאמר זה הוא חלק מפרוייקט מחקרי המבקש לבחון את ייצוגיה הספרותיים והתרבותיים של הזיקנה בספרות חז"ל. נושא זה לא זכה עד היום להתייחסות מחקרית מקיפה, וזאת בעיקר מפני שעל פניו ספרות חז"ל עצמה אינה מרבה לעסוק בזקנים ובזיקנה. בהכללה גורפת ניתן לומר כי ההתייחסויות המפורשות (המעטות יחסית) לנושא בספרות חז"ל נחלקות לשני סוגים: קביעות דידיקטיות המזהות זיקנה עם חכמה ותובעות לנהוג בזקנים בכבוד ויראה,⁹⁷ וקביעות נורמטיביות הפותרות זקנים (בדרך כלל יחד עם "חולים") מדרישות הלכתיות שמפאת כוחם המדולדל או גופם הבלתי-מתפקד הם אינם יכולים לעמוד בהם.⁹⁸ המבקשים ללכת מעבר לשיח הממושטר והרשמי על מנת לעמוד על ייצוגיה המורכבים של הזיקנה בספרות חז"ל נדרשים להרחיק אל מחוזות טקסטואליים בהם הזיקנה נוכחת באיזורי הצל ולא באור

את העדרותו רבת השנים מהבית ובסופו של דבר רואה במנהיגותו האינטלקטואלית והפוליטית את שכרה בעולם. וראו בוירין, הבשר שברוח, עמ' 157. לעמדה דומה בהבנת תפקידה של אשת ר' עקיבא בסיפור ראו גם סאטלו, נישואים, עמ' 31-34 וכן וייס וסתיו, האב הנעדר, עמ' 94-112 והמקורות הנוספים המצויינים שם.

97 למשל משנה סוכה ב, א, ראש השנה ב, ט, תענית ב, ב, סנהדרין יא, יא-יב, הוריות א, ד, זבחים א, ג; תוספתא סנהדרין ח, א.

98 למשל משנה פסחים ח, ו, חגיגה א, א, יבמות יא, ד, סוטה ד, ג, בכורות ד, ו, נידה א, ג-ה, מקוואות ח, ד; תוספתא יבמות יא, ב, סוטה ה, ב.

הזרקורים. לשון אחר, אם רצוננו להתבונן בזיקנה כתופעה חברתית ותרבותית רבת פנים בעולמם של חז"ל עלינו לבדוק לא רק מה חז"ל אומרים על אודות הזיקנה אלא גם ובעיקר כיצד מופעים טקסטואליים כאילו-מקריים של זיקנה או זקנים מכוננים מערך דימויים מסויים הקשור בתופעה זו. לשם כך עלינו להסיט את הזיקנה, המצויה בדרך כלל (בספרות כמו בחיים) בשוליים, אל מרכזו של הדיון.

כך הדבר בסיפור בו עסקנו במאמר זה. על פניו, העובדה שר' יוחנן הוא אדם זקן היא עניין שולי לחלוטין בסיפור, וניתן לכאורה להשמיט את הפרט הזה מבלי לשנות במאום את עלילת הסיפור או את מהלכו הרטורי (ואכן, בכמה כתבי יד עובדה זו אינה מוזכרת במפורש). אף אחד מן ההיבטים השונים של הסיפור בהם התמקדו החוקרים הרבים שעסקו בו – מאבקי הבכורה בין ארץ ישראל ובבל, המבנה התחרותי וההיררכי של הישיבה הבבלית, יחסי היהודים בבבל עם השלטונות, שאלת האחריות הישירה או העקיפה על נזק שנגרם לאחר, וכן הלאה – אינו תלוי ישירות בזיהויו של ר' יוחנן כזקן ושל רב כהנא כצעיר ממנו (אם כי כפי שציינן פרידמן, ניתן לראות את יחסי הזקן והצעיר כאלגוריה ליחסי ארץ ישראל ובבל).⁹⁹ אשר על כן, בחירתנו להתמקד בסיפור זה בזיקנתו של ר' יוחנן וספציפית בתפקידו של המבט כמכונן דינמיקה בין חכם זקן לחכם צעיר, וזאת תוך שימוש באסטרטגיות של קריאה צמודה, קרובה וקפדנית, ודאי תתפס על ידי חלק מן הקוראים כ"קריאת יתר" או "פרשנות יתר" (overreading) המייצרת מהלכים שלכאורה אינם מצויים בטקסט. כפי שהיטיב לתאר אתי מרינברג-מיליקובסקי בבואו להגן על חשיבותה של קריאת היתר: "קל מאוד לתקוף פרשנויות יתר. הן נראות שרירותיות, חסרות תוקף של ממש. ביחסי הגומלין המורכבים שבין הטקסט לקורא הן נתפסות לעתים כביטוי של חירות מופרות, התנערות ממחויבות למה שיש 'באמת' בטקסט. בהקשר האינטלקטואלי הפנים-מסורתי [...] פרשנות מן הסוג שהוצע לעיל תוכתר וודאי כ'דרשה'".¹⁰⁰

על טענה אפשרית זו אנו מבקשים להשיב בשתי רמות, האחת תיאורטית והשניה מתודולוגית. ברמה התיאורטית, כדאי להבחין כי כל האשמה ב"קריאת יתר" היא אמצעי מישטור טקסטואלי, הנסמך על ההנחה הפרשנית לפיה ניתן לעמוד על כוונתו המקורית של מחבר הטקסט, במקרה שלנו על כוונתם של חכמים. עצם ההנחה שניתן לשחזר את כוונתם של חכמים או את המניעים שהביאו אותם ליצור טקסט כזה או אחר נועדה מראש לכישלון, לא רק בשל האופי הקולקטיבי ורבי-הרבידים של ספרות חז"ל המקשה עלינו לאתר בטקסט נתון יוצר אחד ויחיד, אלא גם מפני שעצם המושג "חכמים" הוא קונסטרוקט מופשט והשלכתי במידה רבה אותו בוראים, פעם אחר פעם, חוקרים וחוקרות על פי צרכיהם המשתנים ועמדותיהם המחקריות, התרבותיות והפוליטיות.

99 פרידמן, הרפתקאות רב כהנא, עמ' 151.

100 מרינברג-מיליקובסקי, לא ידענו, עמ' 29-30.

ככלות הכל, אין אנו יודעים על "חכמים" כמעט דבר מלבד דרך הטקסטים שהם יצרו, ולפיכך כל הנחותינו לגבי דעותיהם, מאבקייהם, ועולמם של אותם חכמים אלו תלויים אינהרנטית באופן שבו אנו בוחרים לקרוא את הטקסטים. אשר על כן, כל יומרה לקרוא את הטקסטים הללו כפי שנדמה לנו שיוצריהם רצו שנקרא אותם היא בעייתית ממהותה.¹⁰¹ אנו שותפים לביקורתו של נורת'ורפ פריי על מחקרים טקסטואליים "צייטניים" המניחים כי היוצר שולט באופן מוחלט ומודע ביצירתו ולפיכך תפקידו של החוקר הוא "להוציא מן השיר בדיוק את מה שניתן לשער, במעורפל, שהמשורר הכניס לתוך השיר ביודעין".¹⁰²

ברמה המתודולוגית, עמדתנו היא כי דווקא מפני שזקנתו של ר' יוחנן וגביניו הסרוחים אינם חיוניים כלל למה שנראה כתימות המרכזיות של הסיפור הם מזמינים התעמקות נוספת ועיון קרוב יותר. המשפט האקראי "ר' יוחנן גברא סבא הוה ומסרחי ליה גביניה" הוא בגדר עודפות (excess) טקסטואלית, אלמנט ספרותי שאינו משרת לכאורה את ייעודו הרשמי של הסיפור העולה מהקשרו ההלכתי והסוגייתי.¹⁰³ את מושג העודפות יש להבין כמנוגד מהותית למושג הייתור: ה'עודף' לא רק שאינו מיותר, אלא הוא סמן לשוני וספרותי החושף בפני הקוראים מרחב נוסף, ופותח פתח לקריאה אחרת המתקיימת לעיתים במקביל ולעיתים אל מול הקריאה הדומיננטית.¹⁰⁴ עודפות טקסטואלית מעין זו היא בעינינו ממאפייניה הספרותיים המובהקים של ספרות חז"ל, שעל אף דחיסותה וקוצרה מרבה להטמין בסיפוריה קצוות עודפים המעידים, כפי שטענה גלית חזן-רוקם, על רב קוליותה האינהרנטית.¹⁰⁵ הפרטים ה"עודפים" בסיפורנו, כמו הסצנה המתארת את משיכת שבע הכריות מתחתיו של ר' יוחנן או הרמת גביניו באמצעות צינורית כסף, משמשים ליצירתה של שכבה סיפורית נוספת הממוקדת בבחינה עדינה ורגישה של הליך הזדקנותו של ר' יוחנן.

הזיקנה, הנתפסת בעצמה לעיתים כסוג של "עודפות" (שהרי החל מגיל מסויים הזקן נתפס כמי שאינו תורם שום דבר ממשי לחברה ולכאורה אינו נחוץ לה), מתקיימת בדיוק במרחביהם העודפים של טקסטים ספרותיים שאינם עוסקים בה במישרין ובגלוי. הצענו כאן קריאה המבקשת למצות את העודפות שבטקסט על מנת להפיק ממנו תמונה

101 בעניין זה ראו את קביעתה של דינה שטיין: "הכפפת משמעותו של טקסט לכוונתו המשוערת (או אף המוצהרת) של המחבר או העורך נכללת בהגדרה של 'כשל התכוונותי'. משמעותו של טקסט אינה יכולה להיות מצומצמת לכוונה שאנו מייחסים לדובר או לכותב. הבבלי אינו יוצא דופן בהקשר זה". ראו שטיין, מבנים מתמוטטים, עמ' 7 (התרגום שלנו) וכן וייס וסתיו, האב הנעדר, עמ' 11.

102 פריי, אנטומיה של ביקורת, עמ' 40.

103 לדיון במושג העודפות ראו סוקר-שווגר, ספרות כעודפות.

104 בהקשר זה ראו דבריו של איתי מרינברג-מיליקובסקי המתמקד בקצרה בתפקיד העודפות בהקשר לעריכתן של סוגיות בבבלי. מרינברג-מיליקובסקי, למעלה מן הענין, עמ' 97-100.

105 חזן-רוקם, רקמת חיים, עמ' 16 וכן חזן רוקם, סיפורי השכונה, עמ' 12.

מורכבת ועשירה ככל האפשר, לא על מנת לטעון שקריאתנו שוללת או מבטלת קריאות אחרות אלא על מנת לחשוף את ריבוי הרבדים והעומק הספרותי והפסיכולוגי של ספרות חז"ל.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- Roger D. Abrahams, *Between the Living and the Dead*, Helsinki: FF Communications, 1980. אברהמס, בין החיים והמתים
- א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס תשכ"ט. אורבך, אמונות ודעות
- יקיר אנגלנדר ואורית קמיר, 'בשר-בושה סרוחה רימה: הגוף והבושה בעולמם של חז"ל', מדעי היהדות 49 (2013), עמ' 75-101. אנגלנדר וקמיר, בשר
- דניאל בויארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגום: עדי אופיר, תל אביב: עם עובד 1999. בויארין, הבשר שברוח
- Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2009. בויארין, סוקרטס והרבנים
- Daniel Boyarin, "The eye in the Torah: Ocular Desire in Midrashic Hermeneutic", *Critical Inquiry* Vol. 16 No. 3 (1990): 532-550. בויארין, עין התורה
- חיים נחמן ביאליק ויהושע חנא רבניצקי, ספר האגדה, תל אביב: דביר 2008. ביאליק ורבניצקי, ספר האגדה
- אילנה ביליק, 'התאו והתוא', בית מקרא ב (תשט"ז), עמ' 65-68. ביליק, תאו
- Mira Balberg and Haim Weiss, "That Old Man Shames Us: Aging, Liminality, and Antinomy in Rabbinic Literature", *Jewish Studies Quarterly* Vol. 25 No. 1 (2018), pp. 18-41. בלברג ווייס, הזקן
- Mira Balberg, "The Emperor's Daughter's New Skin: Corporeal Identity in the Dialogues of Rabbi Yehoshua ben Hanania and the Emperor's Daughter", *Jewish Studies Quarterly* Vol. 19 No.3 (2012), pp. 181-206. בלברג, בת הקיסר
- יצחק בן-מרדכי, 'אדיפוס וחידותיו של אפולו', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יט-כ (תשנ"ז-תשנ"ח), עמ' 393-412. בן-מרדכי, אדיפוס

- Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982. בראון, חברה וקדושה
- Carlin Barton, "Being in the Eyes: Shame and Sight in Ancient Rome" In *The Roman Gaze: Vision, Power, and the Body*, ed. David Fredrick. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 216-235. ברטון, להיות בעיניים
- Carlin Barton, *The Sorrows of the Ancient Romans: The Gladiator and the Monster*, Princeton: Princeton University Press, 1993. ברטון, צער הרומיים
- ישעיהו גפני, 'הישיבה הבבלית לאור סוגיית ב"ק קיז ע"א', *תרביץ מט (תש"ם)*, עמ' 292-301. גפני, הישיבה הבבלית
- Geoffrey Herman, "The Story of Rav Kahana (BT Baba Qamma 117a-b) in Light of Armeno-Persian Sources", *Irano-Judaica VI*. Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 2008, pp. 53-86. הרמן, סיפור רב כהנא
- יובל הררי, *כישוף יהודי* הררי, כישוף יהודי
ירושלים: מוסד ביאליק 2010.
- חיים וייס ומירה בלברג, 'הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין: הורות וזיקנה בחטיבת סיפורים במסכת קידושין', *אות: כתב עת לספרות ולתיאוריה* 8 (2019), עמ' 181-211. וייס ובלברג, הורות וזיקנה
- חיים וייס ושירה סתיו, *שובו של האב הנעדר: קריאה מחודשת בסדרת סיפורים מן התלמוד הבבלי*, ירושלים: מוסד ביאליק 2018. וייס וסתיו, האב הנעדר
- חיים וייס, 'ארבעה תלמידי חכמים שהיו בעירונו: יחסי חכמים בבית המדרש בין התלמוד לש"י עגנון', *מחקרי ירושלים בספרות עברית* כה (תשע"ג), עמ' 517-530. וייס, ארבעה תלמידי חכמים
- חיים וייס, *ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה: קריאה במסכת החלומות שבתלמוד הבבלי*, אור יהודה: דביר ומכון הקשרים, 2011. וייס, חלומות
- שולמית ולר, *צער ומצוקה בסיפורי התלמוד*, תל אביב: הקיבוץ ולר, *צער ומצוקה*

- המאוחד 2012.
- חזן, בושח
חיים חזן, 'ולא יתבוששו: תנאים של העדר בושח', תיאוריה וביקורת 32 (2008), עמ' 254-273.
- חזן, הזקנה
חיים חזן, הזיקנה כתופעה חברתית, תל אביב: אוניברסיטה משודרת 1984.
- חזן-רוקם, איכה
גלית חזן-רוקם, 'איכה...איכה? - על חידות בסיפורים במדרש איכה רבה', מחקרי ירושלים בספרות עברית י-יא (תשמ"ז-תשמ"ח), עמ' 531-547.
- חזן-רוקם, הנחש
גלית חזן-רוקם, 'הנחש בליל הכלולות: הארה סמיוטית לשיטה המשווה בחקר הסיפור העממי', ביקורת ופרשנות 30 (תשנ"ד), עמ' 25-41.
- חזן-רוקם, סיפורי השכונה
Galit Hasan-Rokem, *Tales of the Neighborhood: Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003.
- חזן-רוקם, רקמת חיים
גלית חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב: עם עובד 1996.
- טומבס, מוגבלות
S. Kay Toombs, "The Lived Experience of Disability", *Human Studies* Vol. 18 (1995), pp. 9-23 .
- יאסטרוב, מילון
Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New-York: Judaica Press, 1903.
- ישראלי ורווה, יבשת אבודה
ענת ישראלי וענבר רווה, יבשת אבודה: ייצוגי אמהות בספרות התלמודית, בני ברק: הקיבוץ המאוחד 2018.
- לאכס, נחשים
Samuel Tobias Lachs, "Serpent Folklore in Rabbinic Literature", *Jewish Social Studies* Vol. 27 (1965):168-184.
- ליברמן, יוונית
שאוּל ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג.
- ליברמן, כך היה
שאוּל ליברמן, 'כך היה וכך יהיה' - יהודי ארץ ישראל ויהדות העולם בתקופת המשנה והתלמוד, קתדרה 17 (1980), 3-10.

- משה מיה, לא ראי זה כראי זה: מסורות ארץ ישראליות והשתקפותן בתלמודה של בבל, עבודה לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת חיפה 2003.
- מרינברג-מיליקובסקי, לא ידענו מה היה לו: ספרות ומשמעות באגדה התלמודית, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן 2016.
- מרינברג-מיליקובסקי, למעלה מן העניין, בין סיפור להקשרו בתלמוד הבבלי - סיפורים מרובי-הופעות כמקרה מבחן, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב 2015.
- נאה, עיונים לקסיקליים שלמה נאה, 'מן המקרא לחז"ל' (ובחזרה): עיונים לקסיקליים בעברית ובארמית, מ' בראשר (עורך), אסופות ומבואות בלשון, ב: פרקים בעברית לתקופותיה, אסופת זיכרון לשושנה בהט, ירושלים תשנ"ו, עמ' 133-149.
- ניס, חוש הראייה Rachel Neis, *The Sense of Sight in Rabbinic Literature: Jewish Ways of Seeing in Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- סאטלו, נישואים Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton: Princeton University Press, 2001.
- סארטר, המבט ז'אן פול סארטר, המבט, תרגום: אבנר להב, תל אביב: רסלינג 2007.
- סוקר-שווגר, ספרות כעודפות Hanna Soker-Schwager, "The Discipline of Literature as Superfluity", *Poetics Today* Vol. 40 No. 1 (2019), pp. 81-103.
- עגנון, תלמידי חכמים ש"י עגנון, 'שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו', סמוך ונראה, ירושלים: שוקן 1979.
- עמית, בר פחין אהרון עמית, 'בר פחין' 'בן פיתה' ו'בר פחתי': עיון בכמה כינויים תלמודיים ותולדותיהם, תרביץ ע"ב, ד (תשס"ג), עמ' 489-504.
- פאוסט, אגדתא שמואל פאוסט, אגדתא: סיפורי הדרמה התלמודית, אור יהודה: כנרת-זמורה ביתן 2011.

- פיינטוך, סיפור רב כהנא
 יונתן פיינטוך, "סיפור רב כהנא בהקשרו ההלכתי: עיון נוסף
 בסוגיית הבבלי בבא קמא קי"ז", דיני ישראל לב (תשע"ח), עמ'
 '68-59.
- פילון, שאלות ותשובות
 Philo, *Questions and Answers on Genesis*, trans.
 Ralph Marcus. Cambridge, MA: Harvard
 University Press, 1953.
- פנון, עור שחור
 פראנץ פנון, *עור שחור, מסכות לבנות*, תרגום: תמר קפלינסקי,
 תל-אביב: מעריב 2004.
- פרדריק, הקדמה
 David Fredrick, "Introduction" In *The Roman
 Gaze: Vision, Power, and the Body*, ed. David
 Fredrick. Baltimore: John Hopkins University
 Press, 2002, pp. 1-29.
- פרידמן, הרפתקאות רב כהנא
 Shamma Friedman, "The Further Adventures of
 Rav Kahana: Between Babylonia and Palestine"
 In *The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman
 Culture*, Vol. III, ed. Peter Schafer. Tübingen:
 Mohr Siebeck 2002, pp. 247-271.
- פריי, אנטומיה של ביקורת
 נורת'רופ פריי, *אנטומיה של ביקורת: ארבע מסות*, תרגום:
 אילנה בינג, באר שבע ומודיעין: דביר ומכון הקשרים 2016.
- פרנקל, עולמו הרוחני
 יונה פרנקל, *עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה*, תל אביב:
 הקיבוץ המאוחד תש"ם.
- צפתמן, מנהיגות
 שרה צפתמן, *ייסוד מנהיגות בספרות ישראל*, ירושלים: מאגנס
 2010.
- קובלמן, אלכסנדריה וירושלים
 Arkady Kovelman, *Between Alexandria and
 Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic
 Culture*, Leiden and Boston: Brill, 2005.
- קונגס-מרנדה, חידות
 Elli Köngäs-Maranda, "Riddles and Riddling: An
 Introduction", *Journal of American Folklore* Vol.
 89 (1976):127-137.
- קיפרווסר, ללכת מערבה
 Reuven Kiperwasser, "Going West: Migrating
 Babylonians and the Question of Identity", In *A
 Question of Identity: Social, Political and Historical*

Aspects of Identity Dynamics in Jewish and Other Contexts, Berlin: De Gruyter, 2019, pp. 111-130.

רות קלדרון, השוק. הבית. הלב, ירושלים: כתר 2001.
קמפבל, הגיבור
ג'וזף קמפבל, הגיבור בעל אלף הפנים, תרגום: שלומית כנען,
תל-אביב: בבל 2012.

Jeffrey L. Rubenstein, *Rabbinic Stories*, New York: Paulist Press, 2001. רובינשטיין, סיפורים רבניים

Jeffery L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 2005. רובינשטיין, תרבות הבבלי

Freddie Rokem, "One Voice and Many Legs: Oedipus and the Riddle of the Sphinx", In *Untying the Knot: On Riddles and Other Enigmatic Modes*, eds. Galit Hasan-Rokem and David Shulman, New York: Oxford University Press, 1996, pp. 255-270. רוקם, קול אחד

Kurt Riezler, "Comments on the Social Psychology of Shame", *American Journal of Sociology* Vol. 48 No. 4 (1943), pp. 457-465. ריזלר, פסיכולוגיה של בושה

Dina Stein, "Collapsing Structures: Discourse and the Destruction of the Temple in the Babylonian Talmud", *Jewish Quarterly Review* Vol. 98 No. 1 (2008), pp. 1-28. שטיין, מבנים מתמוטטים

דינה שטיין, מימרה מגיה, מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים: מאגנס 2005. שטיין, מימרה

Daniel Sperber, "The Misfortune of Rav Kahana: A Passage of Post-Talmudic Polemic", In *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1994, pp. 145-164. שפרבר, רב כהנא

Shaul Shaked, *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London: School of Oriental and African Studies, 1994. שקד, דואליזם

עדיאל שרמר, 'אקשי ליה ואוקמיה: עיון אחד בסוגית הבבלי,
בבא קיז ע"א, תרביץ סו, ג (תשנ"ז) עמ' 415-403.

שרמר, אקשי ליה

Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, Bloomington: Indiana University Press, 1958.

תומפסון, מוטיבים

סיני תוראן, 'כל מקום שנתנו חכמים עיניהם או מיתה או עוני:
לתולדות המסורת על מבטם ההרסני והקוטל של החכמים,
דימוייהן ולשונותיהן', סידרא כג (2008), עמ' 205-137.

תוראן, כל מקום

פלוני היינו תנא קמא - איכא בינייהו

The Evolution of a Talmudic Formula

Shana Strauch Schick

One of the most common strategies for differentiating between the different layers in the Babylonian Talmud is distinguishing between attributed statements and the anonymous editorial layer of the Bavli's redactors.¹ Aside from being anonymous, the redactional material is

* I would like to thank the editors, Michal Bar-Asher Siegal and Moulie Vidas, for their encouragement and comments, as well as the anonymous reviewer who provided vital feedback. Yaakov Elman, z"l, read an earlier version of this paper and provided valuable insights and Zvi Arieh Steinfeld, z"l discussed several of the sugyot with me. This article is dedicated to the memory of Rabbi Dr. Meir (Manfred) Fulda z"l, whose dissertation, completed in 1979 at Yeshiva University, on the very same talmudic phrase, came to my attention thanks to the comments of the aforementioned reviewer. His study, conducted without the aid of modern computers and search engines, serves as a testament to his vast erudition and diligence as a scholar.

1 The most influential accounts of this methodology in American scholarship were delineated by Shamma Friedman, "A Critical Study of Yevamot X with a Methodological Introduction," in *Mehqarim u-Meqorot: Texts and Studies, Analecta Judaica*, ed. H. Dimitrovski, vol. I (New York: Jewish Theological Seminary, 1977), 283–321; David Halivni, "Sefeqei de-Gavrei," in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 46–47, 1980, 67–93; David Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law* (Harvard University Press, 1986); David Halivni, *Meqorot U-Mesorot: Bi'urim Ba-Talmud Massekhet Baba Batra* (Jerusalem: Magnes, 2007), 1–147. Robert Brody has recently challenged Halivni's late dating of the redactors, arguing that cases where Amoraim appear to respond to anonymous questions serve as evidence for an early "stam" though not necessarily of what material the Amoraim had before them. Robert Brody, "Stam ha-Talmud ve-Divrei

characterized by its use of distinct phrases and formulas, some of which are adapted from those found in earlier strata. By tracing the evolving syntax and use of one such phrase, it may be possible to further distinguish between earlier and later redactional layers and trace developments in the formulation of *sugyot* through the course of what are apparently different generations of redactional activity.

This article focuses on a question-answer formula which is found only in the Bavli “X (*ploni*) *Haynu Tanna Qamma / Y? Icka beinaihu...*” (PHTQIB), “[The opinion of] X is [identical to] the first opinion of the mishnah or baraita/Y? [No,] there is [a difference] between them...” This phrase compares two opinions appearing in a mishnah or baraita, one of which is usually the first, objecting that the two are essentially the same, and then offering a distinction between them. I will trace the development of this phrase, from what appears to be its first appearance in amoraic discourse as part of a dynamic exchange between two Amoraim, to its frequent use in the redactional strata where it becomes a formulaic rhetorical device—a stock phrase used to structure a statement in the form of a question and answer.

Manfred (Meir) Fulda explored this phrase four decades ago in his comprehensive study on the topic, offering critical analyses of all its eighty occurrences in the Bavli, and concluding that it is a post-amoraic term that reflects post-amoraic conceptions of the structure and redaction of the Mishnah.² Moving beyond his findings, I examine this phrase on a more granular level, tracing its development and different usages within the various strata of the Bavli—from amoraic to redactional.

ha’amoraim,” *Igud: Mivhar Ma’amarim be’Mada ha-Yahadut* 1 (Jerusalem: Magnes Press, 2008), 213–232. See Moulie Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014), 45–51, for a summary of the scholarly views regarding the dating of the anonymous strata. Whether this phrase could serve as evidence of “Stam Kadum” is addressed below.

- 2 Manfred Fulda, “Studies in the ‘Haynu Tanna Qamma’ and ‘Piloni Haynu Piloni’ sugyot: An Analysis of their Nature, Composition, and Approach to the Mishnah” (Yeshiva University, 1979). This study therefore does not shed light on the issue of “Stam Kadum,” more on this below.

As will be shown, the meaning of PHTQIB and its function within the *sugya* are indicative of the stage of formation at which it was incorporated. In earlier strata, it is employed as part of a larger argument which rejects or supports amoraic (and sometimes anonymous) positions. PHTQIB is used in this manner by the fourth-generation amora Rava, and this context appears to be the original setting for the formula since it both relates to the larger *sugya* and (arguably)³ makes a point justified by the tannaitic sources. At this point “*X haynu Tanna Qamma*” may instead appear as “*X haynu Y*” where Y is a sage cited later in the mishnah/baraita. In the next stage, PHTQIB appears as an independent discussion, which can be easily detached from the surrounding *sugya*. Often, the question itself seems to be unwarranted. At this stage, the title “*Tanna Qamma*” is an integral element in the formula and maintains its literal meaning as the first (usually anonymous) opinion in a mishnah or baraita. In ostensibly later anonymous strata, PHTQIB has become a standard formula serving as a stock rhetorical device such that the title “*Tanna Qamma*” no longer carries its literal meaning but can now refer to any tannaitic opinion.

The progression of this phrase from a natural and malleable dialogical element within a *sugya* to an artificial fixed rhetorical device indicates that later stages of the formulation of Bavli *sugyot* (1) often add on, rather than revise them (2) attempt to preserve the appearance of dialogue, and (3) may do so by reproducing existing rhetorical formulations, even when they do not fit well within the new context.

A Yerushalmi precursor?

PHTQIB is absent from the Yerushalmi,⁴ and even ostensible precursors to PHTQIB fail to meet all the criteria that would show them to be the Palestinian precedents. While statements such as “*ameru davar ehad*” and “*atya derabbi Ploni ki-rabbi Almoni*” in the Yerushalmi, ostensibly express a similar idea, it becomes apparent that PHTQIB possesses a more narrow meaning. In one instance where *atya* appears, y.Er 4.5, 22a, the

3 Fulda argues that almost every occurrence of PHTQIB is unwarranted.

4 See Appendix 1 for a parallel Bavli and Yerushalmi *sugya* with the major difference being that the latter lacks PHTKIB.

parallel *sugya* in b.Er 45b, 48a contains PHTQIB in its stead. If *atya* and PHTQIB have the same meaning, then it is possible that *atya* is a precursor to PHTQIB. Both *sugyot* appear as discussions on m.Er. 4:5:

משנה: מי שישן בדרך ולא ידע עד שחשיכה יש לו אלפים אמה לכל רוח דברי רבי יוחנן בן נורי.
 וחכמי אומ' אין לו אלא ארבע אמות.
 ר' אלעזר אומ' והוא באמצען.
 ור' יהודה או' לאי זה רוח שירצה ילך⁵ ומודה ר' יהודה שאם ברר לו שאינו יכול לחזור בו.⁶

Mishnah: He who fell asleep on the road [Friday before sundown], and did not know until it had become dark, has [the right to move] two thousand *amot* in any direction—these are the words of R. Johanan b. Nuri.

The Sages say: ‘he only has four *amot*’.

R. Eleazer says: he is in the middle (of the four *amot*—i.e. he has only two *amot* in each direction).

R. Judah says: ‘He can go in whichever direction he wants’. And R. Judah agrees that once he chooses [a direction] for himself, he may not go back on it.

The mishnah presents a series of opinions regarding how far one may move during the course of the Sabbath if he is asleep at its onset and therefore does not actively establish a Sabbath residence to create his travelling boundary limit. R. Johanan b. Nuri permits up to 2,000 *amot* in any direction, while the sages grant him only four *amot*. R. Eleazer and R. Judah seem to debate the parameters of the Sage’s four *amot*; R. Eleazer explains that the four *amot* allows only two *amot* in each direction, while R. Judah allows him to walk four *amot* in any one direction he chooses.

5 [ילך] absent from y.Er. 4:5 (both MS Leiden and printed editions), m.Er 4:5 MS Parma, Biblioteca Palatina-3171 (138).

6 Following MS Kaufmann A-50.

The Bavli and Yerushalmi each record the following discussion on this mishnah:

Yerushalmi⁷

a. פיס' מי שישן בדרך ולא ידע עד שחשיכה כול' רבי זעירא בשם רבי חסדיי טעמ' דרבי יוחנן בן נורי. מאחר שאילו היה ער היה קונה שביתה. ישן לא קנה לו שביתה. אין לו אלא אלפיים אמה לכל רוח.

b. ר' יודה א'. ואפילו ער ולא קנה לו שביתה. אין לו אלא אלפיים אמה לכל רוח

c. אתייה דר' יודה כר' יוחנן בן נורי (ודרובא כדר' יוחנן בן נורי)⁸ [ד]ר' יוחנן בן נורי אמ'. אחר שאילו היה ער קונה לו שביתה [היה] (ה)ע(יר)[ר] ולא קנה לו שביתה אין לו אלא אלפיים אמה לכל רוח

a. 'He who fell asleep on the road, and did not know until it had become dark etc.' R. Zeira in the name of R. Hisdai: R. Johanan's b. Nuri's reasons is; **were he to be awake (when the Sabbath commenced), he would have acquired Sabbath residence, if he is sleeping he does**

Bavli

A. (מה ע"ב) בעי רבא מאי קסבר רבי יוחנן בן נורי מסבר קא סבר חפצי הפקר קונין שביתה ובדין הוא דליפלוג בכלים והא דקמיפלגי באדם להודיעך כוחן דרבנן דאף על גב דאיכא למימר הואיל וניעור קנה ישן נמי קנה קא משמע לן דלא או דילמא קסבר רבי יוחנן בן נורי בעלמא חפצי הפקר אין קונין שביתה. **והכא היינו טעמא הואיל וניעור קנה ישן נמי קנה...**

C. (מה ע"א) וחכמים אומרים אין לו אלא ארבע וכו'. רבי יהודה היינו תנא קמא אמר רבא שמונה על שמונה איכא בינייהו.

A. (45b) Rava enquired what does R. Johanan b. Nuri maintain? Does he hold that ownerless objects acquire residence, and it would be proper to disagree regarding vessels, and they only disagrees regarding a [sleeping] person to inform you how far the sages view extends; **for although it**

⁷ Text from Sussman, pp. 471–2.

⁸ [ד] absent from Vilna and Venice editions. This line will be addressed below.

not acquire residence and he only has 2,000 *amot* in every direction.

may be argued that ‘since a man who is awake acquires [residence]. One sleeping should also acquire [residence]’, and so we are informed that no [not to distinguish between a sleeping person and an ownerless object].

Or perhaps R. Johanan b. Nuri holds that generally ownerless object do not acquire residence and here the reason (the sleeper acquires residence) is because a man awake acquires residence, so does a man who is asleep...

b. R. Judah said: even if he was awake and did not acquire residence he only has 2,000 *amot* in every direction.

c. R. Judah is like R. Johanan b. Nuri {and more than R. Johanan b. Nuri} for R. Johanan b. Nuri said: were he awake, he would acquire residence, if he is awakened and does not acquire residence, he only has 2,000 *amot* in every direction.

C. (48b) The Sages say: he only has four... R. Judah is [of the same opinion as] the first view of the mishnah? Rava said: Eight [cubits] by eight [cubits] is the difference between them.

The *sugyot* are clearly parallel:⁹ They both begin by explaining the logic behind the ruling of R. Johanan b. Nuri in similar manners (A, a).

9 There is much discussion on the relationship between the Bavli and Yerushalmi, and whether the former had a so-called “Talmud Kadum”, proto-version of the Yerushalmi as several scholars contend (see e.g. Shamma Yehuda Friedman, *Talmud Arukh: BT Bava Mezi’a VI, Text: Critical Edition with Comprehensive Commentary*, vol. II [Yerushalayim: The Jewish Theological Seminary Press, 2014], 13–16) or whether the Bavli redactor’s possessed tractates of the

Although, as is often the case, the Bavli discussion is more complex,¹⁰ it similarly argues that one who is awake and thus able to acquire residence, cannot be compared to one asleep. After citing the opinion of R. Judah, the Yerushalmi links his views with that of R. Johanan b. Nuri (section c.), asserting: *atya deRabbi Yudah ke-Rabbi Yohanan*. In the Bavli (C), the view of R. Judah is likewise connected with what is referred to as the first opinion of the mishnah, but only three folio later in its discussion of the sages' opinion, and in this instance the association is formulated as an inquiry: "ר' יהודה היינו תנא קמא".

Despite the apparent similarities between these two phrases, there are significant differences, including whom R. Yehuda is associated with. While "R. Judah is like the *Tanna Qamma*", presumably refers to R. Johanan b. Nuri, who appears as the first opinion cited in the mishnah as in the Yerushalmi, it is nevertheless clear that the comparison is being made to the Sages. This is evident both from the heading which precedes this question (i.e. the opinion of the Sages) and that the opinion of R. Judah is not mentioned during the extensive discussion of R. Johanan's ruling,¹¹ but appears only in the context of the Sages' opinion. The opinion of R. Judah is rather understood unrelated to R. Johanan b. Nuri. Indeed, the medieval commentary of Rashi explains that "*Tanna Qamma*" refers to the Sages.¹²

היינו תנא קמא - ר' יהודה דאמר לאיזה רוח שירצה יש לו ארבע אמות היינו תנא קמא רבנן דפליגי עליה דר' יוחנן בן נורי.

Yerushalmi (see Alyssa M. Gray, *A Talmud in Exile: The Influence of Yerushalmi Avodah Zarah on the Formation of Bavli Avodah Zarah*, Brown Judaic Studies; No. 342 (Providence, RI: Brown University, 2005).

10 Gray, *A Talmud in Exile*, 58–59.

11 Furthermore, b.Er. 46a describes the opinion of R. Johanan b. Nuri as a *yahid*, individual opposed to the *rabim*, many, thus making it clear that his view is unshared by other Tannaim.

12 This is also the view/version of R. Hananel *ad loc.*

He is the *Tanna Qamma* - R. Judah who says he has four *amot* in whichever direction he wants, is [of the same opinion as] the *Tanna Qamma* (i.e.) the Sages who argue with R. Yohanan b. Nuri.

How the opinion of R. Judah is understood and what association is made by these different formulas therefore diverges in the two Talmuds. Leib Moscovitz has examined the term *atya*, demonstrating its multiple connotations and associations, making its meaning in each case subject to ambiguity.¹³ While it could suggest that two opinions are the same, it also connotes other more complex associations, sometimes even linking opposing views.¹⁴ Furthermore, the meaning of this particular Yerushalmi *sugya* is unclear, since the opinion of R. Judah as reported in the *sugya* bears little resemblance to both his view presented in the mishnah as well as that of R. Johanan b. Nuri.¹⁵

Saul Lieberman therefore suggests an alternative explanation of this Yerushalmi, which underscores the difference between *atya* and the

- 13 On the meaning of *atya*, see Leib Moscovitz, "Between Casuistics and Conceptualization: On The Term *Ameru Davar Ehad* In The Palestinian Talmud," *The Jewish Quarterly Review* XCI (2000) 101–142; Willhelm Bacher, *Erkei Midrash Hatannaim (Lexicon of Rabbinic Exegetical Terminology)*, trans. A. Z. Rabinowitz (Tel Aviv, 1923), 155; and for a list of the uses and appearances of this term, see Moshe Assis, *A Concordance of Amoraic Terms Expressions and Phrases in the Yerushalmi, v.1* (New York: The Jewish Theological Seminary Press, 2013), 195–203.
- 14 See Leib Moscovitz, *Ibid.* He discusses the term that appears both in the Palestinian and Babylonian Talmuds, *ameru davar ehad* and how it compares to *atya* (which only occurs in the Palestinian Talmud), concluding that they are essentially synonyms.
- 15 The various commentaries of the Yerushalmi attempts to clarify this. *Korban ha-Eidah ad loc.*s.v. *ha*, alters the Talmudic text, thus explaining R. Johanan b. Nuri's view as follows: were he awake, he would acquire right of movement, similarly when he is asleep he acquires right of movement, which is parallel to R. Judah's view cited in the *sugya*, which states that one who is awake and makes no verbal declaration acquires 2,000 *amot* in every direction. *Pnei Moshe*, understands R. Zeira's explanation of R. Johanan b. Nuri as a question; if one who is awake is able to acquire residence, shouldn't one who is sleeping acquire it as well?

Bavli's PHTQIB.¹⁶ Unlike in the Bavli where R. Judah's opinion in the Mishnah appears to be remarking on the sages, the Yerushalmi's version of R. Judah's opinion comments on the ruling of R. Johanan b. Nuri. R. Johanan deems being awake at the onset of the Sabbath more effective in acquiring rights of movement than being asleep. Hence, if one who is awake but makes no verbal declaration acquires 2,000 *amot*, then one who is asleep can certainly not acquire more than that, but similarly acquires 2,000 *amot*. R. Judah, by contrast, maintains the opposite: being asleep is more effective than being awake without verbally acquiring a residence. In other words, if one may travel up to 2,000 *amot* in every direction where one consciously makes no verbal declaration (i.e. when he is awake at the onset of the Sabbath), he may certainly travel 4,000 *amot* in any direction he chooses if he is asleep when the Sabbath commences and thus his lack of declaration was unintended.

Lieberman further posits that section (c.) cannot be read according to the version of the printed text of the Yerushalmi, but he reconstructs the Yerushalmi based on MS Leiden as follows:¹⁷

אתייא דרבי יודה כרבי יוחנן בן נורי, ורובא מדר' יוחנן בן נורי, דרבי יוחנן בן נורי אמר אחר שאילו היה ער קונה לו שביתה, היה ער ולא קנה לו שביתה אין לו אלא אלפים אמה לכל רוח [ור' יהודה אמר אילו היה ער ולא קנה לו שביתה אין לו אלא אלפים אמה לכל רוח], אבל עכשיו שישן יש לו ד' אלפים.

R. Judah is like R. Johanan b. Nuri and more than R. Johanan b. Nuri, for R. Johanan b. Nuri said: were he awake, he would acquire residence, if he is awakened and does not acquire residence, he only has 2,000 *amot* in every direction. And R. Judah maintains even were he awake and he did not acquire residence, he would only have 2,000 *amot* in every direction, but now that he is sleeping he has 4,000 [*amot*].

16 *Hayerushalmi Kipshuto I: Sabbath, Erubin, Pesahim*, Saul Lieberman (Jerusalem: Darom Publishing Co., 1934), 284–5.

17 MS Leiden Eruvin contains the line: יוחנן בן נורי, ודרובא כר' יוחנן בן נורי, which does not appear in any other known manuscript of the Yerushalmi.

R. Judah is both like R. Johanan b. Nuri and “more than” R. Johanan b. Nuri, for the reason stated above. They are similar in that both agree that the actor, who is awake without verbally acquiring residence, acquires 2,000 *amot* in every direction. They differ, however in a case where one is sleeping; R. Judah maintains that one acquires 4,000 *amot*, whereas R. Johanan b. Nuri limits it to 2,000 *amot*.

Another difference which arises from Lieberman’s reconstruction of the Yerushalmi, is that *atya* does not make an absolute association, but rather suggests that the two views share a similar feature, while acknowledging that there are differences between them. This is as opposed to PHTQIB, which asserts that the two views are apparently identical. Furthermore, *atya deRabbi Yudah ke-Rabbi Yohanan* is not raised as a question, which begs a solution explicating how they are different. It rather functions to point to a similarity between the two opinions. In fact, *atya* in the Yerushalmi may generally serve as a mnemonic device to aid in memorizing the various views presented in a mishnah.¹⁸ In the Bavli, by contrast, PHTQIB spurs further analysis; presenting a challenge that two views seem to be identical and that the mishnah/baraita therefore contains superfluous information, necessitating a distinction to be made between them. Rava resolves this problem of the seeming redundancy by clarifying the difference.¹⁹ Accordingly, these parallels suggest that that Yerushalmi *sugya* likely served as the foundation for the Bavli which the latter reworked; replacing a Yerushalmi term with a Bavli one, likely resulting from the different understandings of R. Judah’s statement, which therefore necessitated the re-ordering of the material due to the new association made.²⁰ Thus while *atya* may have functioned as the impetus for the Bavli’s placement of PHTQIB in this *sugya*, the two terms serve differing functions.

18 Zacharias Frankel, *Mevo ha-Yerushalmi* (Breslau, 1870; repr. Jerusalem, 1967), p. 37a.

19 See below for discussions regarding instances where Amoraim appear to respond to anonymous questions and the issue of “*Stam Kadum*” along with Rava’s role in talmudic conceptualization.

20 This accords with what Alyssa Grey has described as two of the characteristic ways that the Bavli reworks edited units of Palestinian amoraic material, in her study on the relationship between the Bavli and Yerushalmi tractate Avoda Zara. Gray, *A Talmud in Exile*, 101, 106–16, 125.

Having established that PHTQIB is a distinctly Babylonian phrase, in the sections that follow we will trace how it is introduced and continues to evolve throughout the Bavli.

PHTQIB in an Attributed Statement

PHTQIB by and large appears without attribution in the anonymous redactional strata of the Bavli. In several instances,²¹ the distinction signaled by *איכא בינייהו*, is attributed to Amoraim—usually with *איכא בינייהו* following the distinction.²² In what seems to be its first appearance, Rava is attributed with issuing the question to his teacher R. Nahman b. Jacob regarding m.Ker. 5:5 (b.Ker. 22b–23a). This is the first (and seemingly only) instance in which this question—along with the very term “*Tanna Qamma*”²³—is attributed to a named sage:²⁴

- 21 I have found the following: b.Er. 48a (Rava); b.Meg. 6b (R. Papa, discussed below); b.Er 28b (Abaye); b.Ket. 14b (R. Yohanan); b.Ket. 71a (Abaye and Rava, but only Rava states *איכא בינייהו*); b.Yeb 90a (R. Aha b. R. Ika); b.BM 74a–b (Rava); b.A.Z. 45a–b (Rami b. Hama citing Reish Lakish); b.Zeb. 118a (R. Papa); b.Hul. 75b (R. Kahana); b.Sanh. 12b (Rava); b.Ker. 20a (Rava) b.Meil. 19b (Rava, R. Papa). With the exception of the last passage, in all instances in which the *איכא בינייהו* is attributed, the distinction precedes *איכא בינייהו*, as opposed to the later stock formula in which *איכא בינייהו* precedes the distinction. Some manuscripts of b.Ket. 79b also contain *איכא בינייהו* attributed to Rava. See also b.Bekh.9b–10a, where *איכא בינייהו* repeats a distinction attributed to Rava cited earlier in the same passage, and *ibid* 26a, where Rava is presented as responding to the distinction offered by *איכא בינייהו*. See Manfred Fulda, “Studies in ‘Haynu Tanna Qamma’”, 17.
- 22 While such cases could arguably bolster the claim for a “*Stam Kadum*,” (as discussed by Robert Brody in several recent studies, e.g. Robert Brody, “The Anonymous Talmud and the Words of the Amoraim,” *Igud* 1 (2008): 213–32), it is likely that the redactional question was added later to introduce the amoraic statement issuing a distinction between two rulings. See Friedman, “A Critical Study,” 18–23, see note 42.; Manfred Fulda, “Studies in ‘Haynu Tanna Qamma’”, 58–59, 61–62, 84 who maintains that the “*haynu*” question is a post-amoraic addition to the distinction offered by the Amoraim. Indeed, even Brody links the “*Stam Kadum*” to generations *after* that of Rava and Abaye, and as the above list shows, some of the sages who are presented as responding to “*haynu*” are earlier Amoraim.
- 23 *Infra* nt. 42

- .A. משנה: ...התיכת חלב והתיכת חולין אכל אחת מהן ואינו יודע איזה מהן אכל מביא אשם תלוי אכל את השניה מביא חטאת אכל אחד את הראשונה ובא אחר ואכל את השניה זה מביא אשם תלוי וזה מביא אשם תלוי (דברי ר"ע).²⁵
- .B. ר"ש אומר שניהם מביאין חטאת אחת.
- .C. רבי יוסי אומר אין שנים מביאין חטאת אחת.
- .D. גמ': א"ל רבא לרב נחמן לרבי יוסי חטאת הוא דלא מייתו שניהן הא אשם תלוי מייתו שניהם היינו ת"ק וכ"ת התיכה משתי חתיכות איכא בינייהו והתניא רבי יוסי אומר זה מביא אשם תלוי וזה מביא אשם תלוי.²⁶
- .E. א"ל²⁷ הא קמ"ל דמאן ת"ק ר' יוסי.

- A. Mishnah: ...If there was a piece of *helev* and of unconsecrated food, and he ate one of them but does not know which one he ate - he is liable to a suspensive guilt-offering; if he ate the second piece, he is liable to a sin-offering. If he ate one piece and another person came and ate the other, each of them is liable to a suspensive guilt-offering.
- B. R. Simeon says: they together bring one sin-offering.
- C. R. Jose says: Two people cannot bring one sin-offering.
- D. Gemara: Rava said to R. Nahman: According to R. Jose it is only a sin-offering that cannot be brought by two people, [the implication is that] a suspensive-guilt offering can be brought by two people. This is then [the same as] the first opinion of the mishnah? And if you will say that they differ

24 B.Men. 17a–b (R. Assi) b.Ker. 19b–20a (R. Oshaya), b.Ket. 53 seem to attribute PHTK to named sages, but are likely redactional additions. See discussion of b.Ket. 53 below.

25 This attribution to R. Akiva is missing from MSS. Kaufman and Cambridge Add.470.1.

26 [הינו תנא קמא הוא עצמו שמביא אשם תלוי אמ' ליה התם לא ידיעה חיטאו וכי תימא MS Oxford-Bodl. Heb. B. 1 (2537) 10–20. In this version, it is unclear who suggests the possible difference between them which is rejected. Other than this instance, this passage has no variations among the text witnesses.

27 MS. Munich אלא.

as to whether one or two pieces is required, but it has been taught: ‘R. Jose maintains that each of them brings a suspensive guilt-offering?’

- E. [R. Nahman] replied: what it teaches is that R. Jose is the first opinion of the mishnah.

Rava seemingly raises a question to R. Nahman based on an inference he makes concerning the opinion of R. Jose in m.Ker. 5:5. R. Jose only exempts the two actors from bringing a sin offering as R. Simeon requires; he would still, however, require them to each bring a suspensive-guilt offering. Thus, Rava argues that R. Jose "היינו תנא קמא", issues the same ruling as the first opinion of the mishnah.²⁸ A possible difference between them is suggested, by Rava or the redactors, which is immediately rejected. R. Nahman²⁹ responds to Rava that R. Jose does in

28 Although R. Jose makes no mention of guilt offerings in the mishnah, the Tosefta reports R. Jose as requiring both parties to bring guilt offerings (t.Ker. (Zuckerman), 2:8 and see t.Ker 3:1 which describes the same case as the mishnah in question and refers to the ruling of R. Jose reported in 2:8). This correlates with what has been found to be the general tendency of fourth-generation Amoraim to be influenced by teachings from the Land of Israel (Zvi Dor, *Torat Erez Yisrael beBavel* (Tel Aviv: Devir, 1971); Richard Kalmin, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*. New York: Oxford University Press, 2006, 4, see esp. chapter three and his conclusion) along with Rava’s awareness (and espousal) of Palestinian teachings and approaches (Yaakov Elman, “Rava ve-Darkhei ha-Iyyun ha-Eretz Yisraeliyyot be-Midrash ha-Halakhah,” in *Merkaz u-Tefutzah: Eretz Yisrael veHa-Tefutzot bi-Ymei Bayit Sheni, ha-Mishnah veHa-Talmud*, ed. Isaiah Gafni [Jerusalem: Merkaz Shazar, 2004], 217–42).

Fulda, however, argues that Rava likely did not state "היינו תנא קמא", since the inference made regarding R. Jose (i.e. he would require both to bring a suspensive guilt offering) could also be made about the first case of the mishnah, which he does not, since there the *Tanna Qamma* is explicitly attributed to R. Akiva. Fulda therefore maintains that Rava only made the inference regarding R. Jose’s opinion without raising the question that it is like the *Tanna Qamma*. The question was only inserted later by the redactors. Manfred Fulda, “Studies in ‘Haynu Tanna Qamma’”, 187.

29 According to MS. Munich, R. Nahman does not respond, but this suggestion is a continuation of what precedes it.

fact have the same view as the *Tanna Qamma*, and that therefore R. Yose is the *Tanna Qamma*. In this probable first occurrence of PHTQIB, it is presented as a genuine inquiry, rather than a rhetorical device to introduce another teaching—indeed, it lacks the first half of what becomes the final formula—Rabbi X.

Rava's reported concern with redundancy in the Mishnah conforms to what Yaakov Elman has described as this sage's (borrowing James Kugel's terminology) "omnisignificant revolution," or his systematic program to create consistent use of exegetical principles, wherein all details of the biblical text carry meaning in interpretation.³⁰ This in turn correlates with what has been observed as one of the hallmarks of Rava's methodology, developing "the terminology for evaluating the text of the Mishnah,"³¹ along with his approach of providing "large-scale consistent reading of rabbinic sources".³² For example, Rava also introduces "מתניתין נמי דיקא" "גמי דיקא", "the mishnah is also precise..." (along with his younger contemporary R. Nahman b. Isaac),³³ which like PHTQIB, involves a careful reading of the Mishnah in order to deduce new laws from it. Indeed, many fundamental concepts and modes of analysis in the Bavli can ultimately be traced to Rava, whose rulings were often further abstracted by the later redactors into explicit formulas and principles, and who therefore could be said to have ushered in the conceptualization characteristic of the redactional strata of the Bavli.³⁴ Consequently, in

30 Yaakov Elman, "Classical Rabbinic Interpretation" in *The Jewish Study Bible* ed. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler. (Oxford: Oxford University Press, 2004), 1861–71.

31 Jacob Epstein, *Mevo'ot leSifrut ha-Amoraim: Bavli ve-Yerushalmi*. Ed. Ezra Melamed. (Jerusalem: Magnes, 1963), 369.

32 Yaakov Elman, "Hercules within the Halakhic Tradition", *Diné Israel* 25 (2008): 39.

33 Other occurrences of "מתניתין נמי דיקא" are attributed to R. Ashi, Ravina, Mar Zutra, and R. Aha grandfather of R. Ashi. In b.Shev. 29b, Ravina quotes it in the name of Rava. Moreover, since R. Nahman b. Isaac is younger than Rava, it is possible that Rava was the first to use this term.

34 Leib Moscovits, *Talmudic Reasoning, From Casuistics to Conceptualization* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2002), 349. Yaakov Elman has several studies on Rava's innovative approaches with regard to conceptual analysis and jurisprudence, see e.g. Yaakov Elman, "Rava ve-Darkhei ha-Iyyun", 217–42; Yaakov Elman, "A Tale of Two Cities: Mahoza and Pumbedita as Representing

this instance Rava's specific query is developed by the redactors into a standard form of analysis, consisting of a rhetorical question and answer, and applied to a range of cases throughout the Bavli.

PHTQIB in the redactional Strata

PHTQIB's frequent appearance in the anonymous redactional strata of the Bavli functions in one of two ways. The first is as part of a larger argument, in which it is employed to reject or support an amoraic or anonymous opinion. This is likely the more original use of PHTQIB, since in this context it is related to the surrounding *sugya* in which it is embedded and makes an (arguably) justified point, and therefore appears to be in its more natural setting. The second way it occurs in the redactional strata is as an independent question and answer, which forms its own self-contained unit, detached from the rest of the *sugya*. We will examine instances of both in the sections that follow.

Stage One PHTQIB: Part of the Sugya

In what might be the earlier redactional use of PHTQIB, it relates to the rest of *sugya* and forms a part of a larger discourse. In this stage "*Tanna Qamma*" is not integral but a named sage may too be associated.³⁵

One example (which associates a sage and the "*Tanna Qamma*") is found in b.Ket 53b, regarding the case of a *mema'enet*, a young woman

Two Halakhic Cultures," in *Torah le-Shamma: Essays in Jewish Studies in Honor of Professor Shamma Friedman*, ed. David Golinkin and Moshe Benovitz (Jerusalem: Makhon Schechter, 2007), 3–38; Elman, "Hercules within the Halakhic Tradition.,"; Yaakov Elman, "Rava as Mara de-Atra of Mahoza," *Hakira* 11 (2011): 59–85.

35 E.g. b.Git 73b–74a asks, "הכמים היינו ר' יוסי", "the Sages are like R. Jose", the latter being the third view cited and the sages, the fourth view. Similarly, b.Men 63 states "היינו ר' יהודה היינו אברהם"; b.Sanh. 13a–b contains both, "היינו ר' יהודה" and "היינו תנא קמא". In this case, *Haynu* does not necessarily mean that the two opinions are identical, but rather that they share a basic similarity. More on this meaning below). These examples would seem to be from the early stage of PHTQIB, before "*Tanna Qamma*" became a standardized element. *Infra* n. 41 for more examples.

who refuses the marriage arranged by her mother/brother while she had been a minor:

- A. בעו מיניה מרב ששת ממאנת יש לה מזונות³⁶ או אין לה מזונות.
 B. אמר להו רב ששת תניתיה:
 אלמנה בבית אביה וגרושה בבית אביה ושומרת יבם בבית אביה יש לה
 מזונות.
 רבי יהודה אומר עודה בבית אביה יש לה מזונות אינה בבית אביה אין לה
 מזונות.
 C. רבי יהודה היינו ת"ק אלא לאו ממאנת איכא בינייהו דתנא קמא סבר אית
 לה³⁷ ורבי יהודה סבר לית לה.

- A. They inquired of R. Sheshet: Does a *mema'enet* receive support (from her father's estate) or does she not receive support?
 B. R. Sheshet said to them: You have learned this in a baraita: A widow in her father's house, a divorced woman in her father's house, or a woman awaiting levirate marriage in her father's house receives support.
 R. Judah says: if she is still in her father's house, she receives support. If not, she does not receive support.
 C. [The ruling of] R. Judah is [of the same opinion as] the [ruling of the] first opinion of the mishnah? Rather a *mema'enet* is [the difference] between them; the *Tanna Qamma* maintains she receives [support], and R. Judah maintains she does not receive [support].

It is uncertain whether section (C) is part of R. Sheshet's response to the inquiry posed to him (B), or a redactional addition. On the one hand, without (C), his answer is difficult to understand: the baraita does not refer to a case of a *mema'enet*, making it unclear how it answers the question. On the other hand, it is possible that the explanation in section

36 MS St. Petersburg - RNL Evr. I 187 - מזונות מאחין -

37 [אית לה מזונות MS Vatican 113; Vatican 487.11.]

(C) is a later redactional addition to elucidate how the baraita addresses the case of the *mema'enet*.³⁸ This is supported by the fact that R. Sheshet often responds to questions posed to him with *tenitu'ha* (you have learned this in a baraita) without an accompanying explanation.³⁹ *Tenitu'ha* may therefore introduce a baraita alone or one supplemented by explanation, making R. Sheshet's authorship of PHTQIB inconclusive at best.⁴⁰ In terms of function, PHTQIB in this *sugya* does not merely explicate the difference between the two opinions. R. Sheshet seeks to establish the law concerning a *mema'enet*, and the apparent redundancy in the mishnah is the instrument by which that is accomplished; since two opinions in the mishnah cannot be the same, one refers *mutatis mutandis* to *mema'enet*. In this context, PHTQIB plays a role in the larger discussion of the *sugya* and thus appears as an organic outgrowth of it, much like in Rava's statement discussed above.⁴¹

38 Or perhaps, the fact that the mishnah does not include the *mema'enet* indicates that she would not receive support.

39 See Friedman, "A Critical Study", 9–12; David Weiss Halivni, *Meqorot u-Mesorot: Tractate Shabbath* (Israel: Jewish Theological Seminary, 1982), 1968–94. Perhaps relatedly, R. Sheshet is known for his wealth of knowledge in tannaitic teachings, but not for his "sharpness" or analytical ability (b.Er. 67a and b.BM 38b where he insults the Pumpidetan style of casuistry). Also of relevance is Leib Mozcovitz's observation that the Yerushalmi alludes to tannaitic teachings without specifying the source, further bolstering the claim that Amoraim tended not to spell out their arguments but only refer to the tannaitic opinions, whereas the later redactors fill in the missing information. Leib Moscovitz, "Ameru Davar Ehad," 111, n. 34.

40 Fulda maintains that R. Sheshet likely only cited the baraita, without the accompanying question and answer. Manfred Fulda, "Studies in 'Haynu Tanna Qamma'", 80.

41 For more examples of this seemingly earlier use of PHTQIB see b.Men. 17a–b, b.Ker. 19b–20a, which both make the association to a named sage (and are discussed above, where PHTQIB appears on the heels of R. Assi and R. Oshaya's respective statements) b.Ber. 2b, 26b–27a, b.Shabb. 40b, 103a, b.Pes.37b, b.BQ 21b, b.BB 130a, 144b–145a, b.A.Z. 7b, 30b, b.Bekh. 10b, 26a, 35b, 42a, b.Hul. 4a, b.Tem. 7b. In some instances, PHTQIB opens with "אי הכי", if this is so, in response to an (amoraic or redactional) argument that precedes it, underscoring that PHTQIB relates to its surrounding *sugya*. Note that in many such instances, the association is not made to "*Tanna Qamma*" but to a named sage: e.g. b.Er. 22a, 23b (היינו ר')

STAGE TWO PHTQIB: An Independent Unit

PHTQIB also occurs in the redactional strata as a question and answer which forms its own self-contained unit, without interacting with or relating to the rest of the *sugya*. In these instances, there is often no further exploration of the distinction that has been made between the two associated opinions. The development of this second form of PHTQIB may be further differentiated into two different stages in the Bavli. In the first “*Tanna Qamma*,” a term which is found only in the Bavli and primarily in the anonymous strata, becomes an essential part of the formula. At first, it retains its usual meaning of the first opinion in the mishnah/baraita.⁴² In a subsequent stage, “*Tanna Qamma*” comes to refer to any opinion in a mishnah/baraita, even one that is not the first.

a. Tanna Qamma Retains its Meaning

One instance where “*Tanna Qamma*” maintains its usual meaning of the first opinion, is found in b.Shabb 24b on m.Shabb. 2:1. The Mishnah states:

- משנה
- A. במה מדליקין ובמה אין מדליקין אין מדליקין... ולא באליה ולא בחלב.
 B. נחום המדי אומר מדליקין בחלב מבושל.
 C. וחכמים אומרים אחד מבושל ואחד שאינו מבושל אין מדליקין בו.
 גמ'
 D. ולא באליה כו'. חכמים היינו תנא קמא איכא בינייהו דרב ברונא אמר רב
 ולא מסיימי.⁴³

היינו ר' (b.Yeb. 43b, 67b (היינו ר' יהודה), b.Bet. 12b (היינו ר' אליעזר), b.Yom. 80a (יוסי ויסי), b.Men. 6b (היינו ר' יהודה), b.BM 9a (היינו ר' יהושע), b.BQ 59a (היינו רבנן), 90a (יוסי), which is an usual case in that it associates two Amoraim rather than tannaitic sages.

42 Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2002), 1022, s.v. קמא., which translates קמא as “the first *Tanna*” (and p. 1215 s.v. תנא).

43 Halivni lists four other instances in which the phrase “אִיכָא בִּינֵיהוּ... וְלֹא מְסִימִי” appears in the Bavli, and notes that all occurrences of “אִיכָא בִּינֵיהוּ... וְלֹא מְסִימִי” are late, sometimes post-geonic, additions. Weiss Halivni, *Meqorot u-Mesorot: Shabbath*, 74–75.

Mishnah

- A. With what may we kindle and with what may we not kindle (the Sabbath lights)? We may not kindle with.... (fat from a) sheep's tail, nor forbidden fat tissue.
- B. Nahum the Mede says: we may not kindle with boiled fat tissue.
- C. The Sages say: whether it is boiled or not, we may not kindle with it.

Gemara

- D. ...(24b) "Nor with sheep's tail": the [opinion of] the sages is [of the same opinion as] the first opinion of the mishnah? The ruling of R. Beruna in the name of Rav is [the difference] between them, but they cannot be specified (as to who said what).

The first opinion of the mishnah (A) prohibits *helev*, fat tissue (among other substances), to be used to light Sabbath candles. In the final, self-contained section of this *sugya* (D), the redactors point out that the Sages (C) share the same view as the *Tanna Qamma*, since they too maintain *helev* may not be used, whether or not it is cooked, indicating that all forms of *helev* are forbidden. They offer a solution by postulating the difference between the two rulings as the teaching of R. Beruna in the name of Rav. This ostensibly refers to a ruling appearing on b.Shabb. 21a:

והאמר רב ברונא אמר רב חלב מהותך וקרבי דגים שנמוחו אדם גותן לתוכו
שמן כל שהוא ומדליק.

For R. Beruna said that Rav said: melted fat tissue or fish innards that have dissolved, a person may put a small amount of oil into it and light.

The distinction between the *Tanna Qamma* and the Sages is that one agrees with this ruling of Rav, namely that fat may be permitted if oil is

added to it, while the other prohibits fat in all instances. It is unclear, however, which of the two agrees. In this instance, “*Tanna Qamma*” refers to the first opinion of the mishnah and retains its plain meaning.

As opposed to the case from the previous stage, in which PHTQIB was justified, in this one it is arguably unnecessary, since it is possible to understand the opinions of Nahum Hamadi (B) and the Sages as two possible interpretations of the *Tanna Qamma* rather than alternative views;⁴⁴ Nahum Hamadi maintains that the *Tanna Qamma* (which Halivni views as an older mishnaic ruling) only forbids uncooked *helev*, whereas the sages understand the *Tanna Qamma* to exclude all forms of *helev*.⁴⁵ Furthermore, PHTQIB does not appear to offer any insight into the *sugya*; it remains unclear who agrees with Rav’s ruling.⁴⁶ Moreover neither the initial appearance of R. Beruna’s citation of Rav’s ruling (b.Shabb. 21a),⁴⁷ nor the corresponding Yerushalmi (y.Shabb. 2:1, 4d) mentions that it is subject to a tannaitic debate.⁴⁸

***b. Tanna Qamma* Loses its Meaning**

As PHTQIB is incorporated into more *sugyot* and gains wider use, it evolves into a stock phrase with a standardized formula: “*Tanna Qamma*” loses its usual meaning of the first view,⁴⁹ and now may refer to any opinion cited in a tannaitic ruling, even one that is not the first. This constitutes a significant development in redactional terminology for in

44 Weiss Halivni, 74; Manfred Fulda, “Studies in ‘Haynu Tanna Qamma’”, 39–40.

45 This ruling is also found in Yerushalmi Shabbat 2,4d.

46 For other examples see b.Er. 13a; b.R.H. 29b both cases in which *Tanna Qamma* retains its original meaning, and PHTQIB is not justified since the supposed redundant opinions are presented as alternative understanding of the *Tanna Qamma*. (See also b.Er. 17a as an example of this latter phenomenon as well as where it is unrelated to the rest of the *sugya*). For more cases of where *Tanna Qamma* retains its meaning and is self-contained unit, see b.Ber 30a, 48b, 61b, b.Kid. 32b–33a, b.Sot. 7a, b.Ned. 53a, b.Sanh. 15b, b.Nid. 19a–b; b.AZ. 75a, b.Erekh. 28a.

47 Manfred Fulda, “Studies in ‘Haynu Tanna Qamma’”, 41.

48 In a similar vein, the discussion prompted by “היינו” is entirely absent from the Yerushalmi.

49 *Supra* n. 42.

most instances where *Tanna Qamma* appears, it almost always refers to the first opinion.⁵⁰ This would also point to the late provenance of such cases.

One example, (appearing in Appendix 1) is b.Ber. 30a. In this case, the redactors refer to the opinion of R. Eleazar b. Azaria as *Tanna Qamma*, though his is not the first opinion cited.⁵¹ Another case is b.Er. 23a-b. Mishnah 2:5 states:

ועוד אמר רבי יהודה בן בבא הגינה והקרפף שהן שבעים אמה ושיריים על שבעים אמה ושיריים המוקפות גדר גבוה עשרה טפחים מטלטלין בתוכה ובלבד שיהא בה שומירה או בית דירה או שתהא סמוכה לעיר.
רבי יהודה אומר אפילו אין בה אלא בור ושיה ומערה מטלטלין בתוכה.
רבי עקיבא אומר אפילו אין בה אחת מכל אלו מטלטלין בתוכה ובלבד שיהא בה שבעים אמה ושיריים על שבעים אמה ושיריים...

Rabbi Judah ben Bava further said: a garden or a *karpaf*,⁵² whose [area does not exceed] seventy cubits and a fraction by seventy cubits and a fraction, which is surrounded by a fence ten handbreadths high, one may carry in it, as long as there is in it a watchman's hut or a dwelling or it is near a town.

Rabbi Judah says: even if it contained only a cistern, a ditch, or a cave one may carry in it.

Rabbi Akiva says: even if it contains none of these one may carry in it, as long as its area [does not exceed] seventy cubits and a fraction by seventy cubits and a fraction.

50 I have found only two instances in which "*Tanna Qamma*" (not in the context of PHTQIB) does not refer to the first opinion (b.Betz. 9b; b.Sanh. 6b), but is one that appears earlier than the position under discussion.

51 Rashi, it seems, deals with this question by explaining:

היינו תנא קמא אליבא דרבי אלעזר בן עזריה

It is the *Tanna Qamma* according to R. Eleazer b. Azariah.

52 i.e. a type of enclosure Sokoloff, *Palestinian Aramaic*, p. 507, s.v. קרפף. Rashi explains that a *karpaf* was not intended for human habitation (Rashi, b.Er. 18a, s.v. *le'ginah u-lekarpaf*).

Following a brief anonymous discussion on the necessity of “ועוד” at the onset of the mishnah, the Bavli *sugya* continues:

- .D רבי עקיבא היינו תנא קמא.
 .E איכא בינייהו דבר מועט.
 .F תניא, רבי יהודה אומר: דבר מועט יש על שבעים אמה ושיריים, ולא נתנו חכמים בו שיעור.
 .G וכמה שיעור סאתים - כחצר המשכן.
 .H מנא הני מילי? - אמר רב יהודה: דאמר קרא ארך החצר מאה באמה ורחב חמשים בחמשים, אמרה תורה: טול חמשים וסבב חמשים.

- D. Akiva is [the of same opinion as] the *Tanna Qamma*?
 E. The difference between them is a small amount.
 F. For it is taught: R. Judah said: There is a small amount that exceeds seventy cubits and a fraction, but the sages did not specify this amount.
 G. And what [is the area of] the size of two *beit se'ah*?—One like that of the courtyard of the Tabernacle.
 H. From where is this deduced?—Rab Judah replied: For Scripture said: “The length of the court shall be a hundred cubits, and the breadth fifty everywhere,” the Torah states, ‘Take away fifty and surround [with them the other] fifty’...

In this *sugya* it is unclear who “*Tanna Qamma*” refers to, since the first opinion, which is attributed to R. Judah b. Baba (A) is unlike that of R. Akiva (C); the former only permits one to carry in a garden or *karpaf* that measures 70+ by 70+ if there is also some kind of living enclosure therein or it is adjacent to a city. R. Akiva, by contrast, requires only that it measure 70+ by 70+. The various Talmudic commentators therefore struggle to interpret whom “*Tanna Qamma*” denotes. Rashi (*ad. loc. s.v. R. Akiva*) explains that it actually refers to an opinion cited in an earlier mishnah in the same chapter, Mishnah 2:3:⁵³

53 This is likewise the view of Tosafot *ad loc. s.v. rabbi Akiva*. The same anonymous sages responding to R. Judah also appear in the first Mishnah of this chapter.

- a. רבי יהודה אומר עד בית סאתים.
 b. אמרו לו לא אמרו בית סאתים אלא לגנה ולקרפף. אבל אם היה דיר או סהר או מוקצה או חצר אפילו בית חמשת כורין אפילו בית עשרה כורין מותר ומותר להרחיק כל שהוא ובלבד שירבה בפסין.

- a. R. Judah says: up to two *beit se'ah*.
 b. They said to him: They only said two *beit se'ah* in regard to a garden and *karpaf*, but if the enclosed area was a cattle pen, fold, backyard, or courtyard, even if it is five *beit kor* or even ten *beit kor*, it is permitted [to carry within it]. And it is permitted to distance [the boards] any amount, as long as one adds to the boards.

According to this rendering, R. Akiva (C) in Mishnah 2:5 is synonymous to the sages responding to R. Judah (b) in 2:3.⁵⁴ *Tanna Qamma* in this *sugya* thus refers to an earlier tannaitic (anonymous) opinion that is found in a prior mishnah, but not the first one of any mishnah. Here too it may be argued that PHTQIB is unwarranted. The first time this ruling is presented in 2:3, it is part of an argument against R. Judah who maintains that slats may only be expanded up to two *beit se'ah*, even around a well (a). The Sages thus respond (b) that this limit of two *beit se'ah* only applies to a garden or a *karpaf*, but not to an area which is used for daily purposes, i.e. the main concern of 2:3. Surrounding a garden or *karpaf*, by contrast, is not discussed and is mentioned only to dispute R. Judah. Mishnah 2:5 is rather concerned with enclosing a garden and *karpaf* and lists the various opinions associated with them, including the opinion of R. Akiva which has already been stated. In this context it is therefore understandable why his opinion is repeated.⁵⁵ As we have seen in

Though R. Hananel *ad loc.* maintains the literal sense of “*Tanna Qamma*” arguing that it refers to the opinion of R. Judah b. Baba in the Mishnah.

54 See commentary of R. Ovadia of Bartenura on Mishnah 2:3 which explains how two *beit se'ah* is equivalent to seventy and a fraction by seventy and a fraction.

55 Halivni suggests an alternative interpretation of the *sugya* based on a reconstruction of R. Akiva's ruling. He maintains that the first clause of his ruling,

previous cases, the Yerushalmi shares several parallels with this short Bavli passage, including a ruling which is strikingly similar to the stated distinction between R. Akiva and the “*Tanna Qamma*” (F),⁵⁶ a teaching that the measurement is derived from the dimensions of the Tabernacle’s courtyard, and the citation of the accompanying verse, Ex. 27:18 as a proof text (G, H). However, the Yerushalmi lacks the question, “Akiva is [the same as] the *Tanna Qamma*?” In the Bavli’s version, the order in which the material is presented is reversed, and the question preceding it, “Akiva is [the same as] the *Tanna Qamma*?” subsequently has been added.⁵⁷

Tanna Qamma also lacks its usual meaning in the following case, which is noteworthy for it also demonstrates another possible import for the question of *היינו תנא קמא*. The Mishnah m.Ket. 5:5 with the corresponding Bavli *sugya* found in b.Ket 61b states:

אפילו אין בה אהת מכל אלו is not original to R. Akiva’s statement but was added by the compiler of the Mishnah; R. Akiva’s opinion, is therefore indeed redundant since it appears to be similar to the *Tanna Qamma*. “R. Akivah is the *Tanna Qamma*,” is therefore justified; they both mention the need for 70+ by 70+ (this is likewise how R. Hananel understands the question in his commentary *ad. loc.*). David Weiss Halivni, *Meqorot U-Mesorot: Seder Mo’ed, Tractates Erubin and Pesahim* (Jerusalem: JTS, 1974), 545–46.

Hiddushei ha-Ritva, and *ha-Rashba* both report an alternative older version of R. Akiva’s statement which lacks only the latter clause, *ובלבד שיהא בה שבעים אמה*, ושיריים על שבעים אמה ושיריים. The difference between *Tanna Qamma* and R. Akiva is therefore quite clear; he thus concludes that *Tanna Qamma* refers to R. Judah.

- 56 The Yerushalmi similarly states, *כהדא דתני יש כאן דבר קל ולא יכלו חכמים לעמוד עליו*, “This is in line with that which has been taught: There is a small point of difference here and sages could not solve the problem,” however, whereas in the Bavli, this is the answer to “היינו תנא קמא”, in the Yerushalmi it is not in response to an inquiry, but follows the teaching that the size of the enclosure that one may carry in, is derived from the Tabernacle (along with a complicated mathematical equation of how it leads to the dimensions of 70+x70+, lacking in the Bavli).
- 57 This case is similar to what we observed in the first case examined, and Alissa Gray’s description of the relationship between the Bavli and its received Yerushalmi traditions. *Supra* n. 20.

משנה

- A. ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה טוחנת ואופה ומכבסת מבשלת ומניקה את בנה מצעת לו המטה ועושה בצמר הכניסה לו שפחה אחת לא טוחנת ולא אופה ולא מכבסת שתיים אין מבשלת ואין מניקה את בנה שלש אין מצעת לו המטה ואין עושה בצמר ארבע יושבת בקתדרא.
- B. רבי אליעזר אומר אפי' הכניסה לו מאה שפחות כופה לעשות בצמר שהבטלה מביאה לידי זימה.
- C. רשב"ג אומר אף המדיר את אשתו מלעשות מלאכה יוציא ויתן כתובה שהבטלה מביאה לידי שיעמום.
- גמ'
- D. רשב"ג אומר וכו'. היינו תנא קמא איכא בינייהו דמיטללא בגורייתא קיסנייתא⁵⁸ ונדרשיר.

Mishnah

- A. These are the tasks that a woman performs for her husband: grinding, baking, laundering, cooking, sucking her child, making his bed, and working in wool. If she brings one servant, she does not have to grind, bake, or launder; two servants, she (also) does not have to cook or suckle; three servants, she does not make his bed or work in wool; four servants, she may lounge on her chair.
- B. R. Eleazar says: even if she brings 100 servants, he may force her to work in wool, for idleness leads to lewdness.
- C. R. Simeon b. Gamliel says: even one who takes a vow forbidding his wife from doing work, must divorce her and pay her *ketubah*, for idleness leads to idiocy.

Gemara

- D. Rashbag says etc.: [the opinion of Rashbag] is [of the same opinion as] the *Tanna Qamma*? [the difference] between

58 Ed. Soncino (1487).

MS St. Petersburg-RNL Evr. 187 – קוסיניאחא.

MS Munich 95 – קסנייתא.

them is, she plays with wooden cubs,⁵⁹ and she plays backgammon.⁶⁰

Despite the anonymous question which opens the *sugya*, the *Tanna Qamma* (A) bears no resemblance to the opinion of R. Simeon b. Gamliel (C) and hence likely not whom “היינו תנא קמא” refers to. The most probable association is R. Eleazer (B), whom Rashi likewise identifies as the “*Tanna Qamma*”.⁶¹ However, the statements of R. Simeon b. Gamliel and R. Eleazer are also not identical. Notwithstanding Rashi’s assessment, namely that there is no significant difference between lewdness and idiocy, it is uncertain that R. Simeon b. Gamliel would agree that a man could compel his wife to do work, nor is it clear that R. Eleazer would obligate a man to divorce his wife should he forbid her to do so. Perhaps PHTQIB can be understood in this case as querying that R. Simeon b. Gamliel and R. Eleazer share the same underlying principle, though their actual rulings differ; unemployment has negative consequences.⁶² The redactors thus inquire what practical difference arises between the logic that underlies their respective rulings and answer by explicating the specific activities which lead to “lewdness” versus “idiocy.”⁶³

59 Sokoloff, *Babylonian Aramaic*, 272, s.v. גוריתא.

60 Sokoloff, 777, s.v. גרדשיר.

61 Rashi *ad loc.*

היינו ת"ק - רבי אליעזר מה לי לידי שעמום מה לי לידי זימא.

62 This discussion is entirely absent from the corresponding Yerushalmi.

See also b.A.Z. 45a–b, in which PHTQIB may likewise indicate that the underlying principle between R. Jose ha-Gelili and *Tanna Qamma* are the same; the question is thus what the practical difference between them is. Also see b.Sanh. 13a–b (*supra* n.35).

63 For more examples of where *Tanna Qamma* does not refer to the first (anonymous) opinion in a tannaitic passage, see b.Er. 16b, 45a, b.M.Q. 20b, b.Shabb 26a. Though in the last case, where “*Tanna Qamma*” of PHTQIB does not align with the first opinion of the Mishnah in question, it is the first opinion reported in the corresponding tosefta attributed to R. Yohanan b. Nuri (t.Shabb (Lieberman) 2:3,4) which therefore could ostensibly justify why in the Bavli it is referred to as “*Tanna Qamma*”.

Late Addition to a Fixed Sugya

In the final passage we will examine, PHTQIB is already a well-established and well-known phrase such that it is added to the *sugya* after it had already been formulated. M.Meg. 1:4 followed by the *sugya* in b.Meg. 6b state:

משנה

- A. קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר שני אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים.
- גמ'
B. הא לענין סדר פרשיות זה וזה שוין מני מתניתין לא תנא קמא ולא רבי אליעזר ברבי יוסי ולא רבן שמעון בן גמליאל.
- C. דתניא:
1. קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה.
2. רבי אליעזר ברבי יוסי אומר אין קורין אותה באדר השני שכל מצות שנוהגות בשני נוהגות בראשון.
3. רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי יוסי אף קורין אותה באדר השני שכל מצות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון.
4. ושוין בהספד ובתענית שאסורין בזה ובזה.
D. רבן שמעון בן גמליאל היינו תנא קמא.
E. אמר רב פפא סדר פרשיות איכא בינייהו דתנא קמא סבר לכתחילה בשני ואי עבוד בראשון עבוד בר ממקרא מגילה דאף על גב דקרו בראשון קרו בשני ורבי אליעזר ברבי יוסי סבר אפילו מקרא מגילה לכתחילה בראשון ורבן שמעון בן גמליאל סבר אפילו סדר פרשיות אי קרו בראשון קרו בשני.

Mishnah

- A. If they had read the Megillah (Scroll of Esther) in the first Adar, and then an extra month was added to the year, they read it again in the second Adar. The only differences between the first Adar and second Adar are reading the Megillah and gifts to the poor.

Gemara

- B. [The implication is that] with respect to the four [Torah] portions,⁶⁴ [first and second Adar] are the same (i.e. one does not have to reread them during second Adar). Who is the author of our mishnah? It is neither the *Tanna Qamma* nor R. Eleazar b. R. Jose, nor R. Simeon b. Gamliel.
- C. For it is taught in a baraita:
1. If they read the Megillah in first Adar, and an extra month was added to the year, they must read [the Megillah] again in second Adar, since all of the precepts which are performed in the second Adar can be performed in the first, except for reading the Megillah.
 2. R. Eleazar son of R. Jose says: it is not to be read in the second Adar, because all precepts that are to be performed in the second may be performed in the first.
 3. R. Simeon b. Gamliel says in the name of R. Jose: it is to be read again in second Adar, since precepts that are performed in the second Adar may not be performed in the first.
 4. They all agree that mourning and fasting are prohibited in both.
- D. R. Simeon b. Gamliel is [of the same opinion as] *Tanna Qamma*?
- E. R. Papa said: the order of the [special Torah] portions is the difference between them. The *Tanna Qamma* maintains that from the onset [it should be performed] in second [Adar], but if is performed in the first, this suffices - except for reading the Megillah; even if it is read in the first, it must be read in the second; R. Eleazar b. R. Jose maintains even reading the Megillah should be read in the first from the onset; and R. Simeon b. Gamliel maintains, even the order of the [Torah] portions, if they are read in the first, must be read in the second.

64 The special Sabbath Torah portions read prior to and during the month of Adar: *Shekalim* (Ex. 30:11–16), *Zakhor* (Deur. 25:17–19), *Parah* (Numb. 19:1–22), and *Hahodesh* (Ex. 12:1–20). Rashi *ad loc.* s.v. *seder*.

Several aspects of this *sugya* are distinct from others containing PHTQIB. First, although R. Papa seemingly responds to the query by distinguishing between the three opinions cited in the mishnah, R. Simeon b. Gamliel (3.) does not share the same opinion as *Tanna Qamma* (1.);⁶⁵ R. Simeon b. Gamliel maintains that all the obligations of Purim must be performed again in second Adar, while the first opinion mandates that only reading the *Megillah* be repeated in second Adar. His opinion is also unlike R. Eleazer (2.) who does not require anything be performed in second Adar where Purim was already observed during the first Adar.⁶⁶

Another peculiarity, though by no means wholly distinct as we have already noted, is that PHTQIB is generally a redactional term, since in most instances the entire PHTQIB discussion is unattributed,⁶⁷ while in this case, "ר' שמעון בן גמליאל היינו תנא קמא" (E) is attributed to R. Papa and "איכא בינייהו" (D) remains anonymous. Finally, this is unusual in that "איכא בינייהו" does not only qualify the difference between *Tanna Qamma* and R. Simeon b. Gamliel, but also elucidates the distinctiveness of R. Eleazer, which does not correlate with the initial inquiry.⁶⁸

It is therefore unsurprising that רבן שמעון בן גמליאל היינו תנא קמא is absent from several text witnesses; MSS Munich 140, Gottingen 3, and Oxford (366).⁶⁹ In these versions, R. Papa's statement appears

65 In the Tosefta's version of this baraita, however, they are similar. *Infr.* 72. The version of R. Simeon b. Gamliel cited in the Yerushalmi (y.Meg. 1:5, 71a) is closer to that of the Bavli, however since the rest of the baraita does not appear, the question is irrelevant and therefore, unsurprisingly, not raised.

66 Leib Moscovitz confronts this same problem with several *ameru davar ehad* cases, in which the rabbis associated in no way seem to be saying the same thing. Moscovitz, *Ameru Davar Ehad*, 101–142.

67 *Supra* n. 21 for the cases in which just the "איכא בינייהו" is attributed.

68 Rabbi Yehudah Leib Alter in *Sefat Emet ad loc.* b.Meg. 6b is one of the only commentators to attempt to answer these questions. He explains:

ומתוך הדוחק נ"ל לפרש דבס"ד הוי ס"ל דכל מצות דת"ק היינו הספד ותענית -- והא דקתני ושיון הי' מפרש דקאי על ב' האדרים ולא אפלוגתא דתנאי פ"י ושיון ב' האדרים בהספד ותענית דאסור בשניהם וא"כ לפ"ז רשב"ג היינו ת"ק.

However, he admits the weakness of this answer.

69 See Appendix 2 for a table comparing the different manuscripts of this passage.

immediately following the citation of the baraita, delineating the various opinions listed therein regarding the order of the four Torah portions.⁷⁰ The independence of R. Papa's statement from "רבן שמעון בן גמליאל היינו תנא קמא" is further supported by six of the manuscripts (including the aforementioned three) which introduce R. Papa's statement with "ואמר ר' פפא", as opposed to "אמר ר' פפא". Since an answer to a question does not usually begin with "and," "ואמר ר' פפא" seems to indicate that it is an independent clause.⁷¹

Alternatively in five manuscripts; MSS British Library 400, Munich 140, Munich 95, Vatican 134 and Oxford 366, R. Simeon b. Gamliel and *Tanna Qamma* could ostensibly share the same view, since "שכל מצות בראשון" "שנהגות בשני נוהגות בראשון" is absent from the ruling of the *Tanna Qamma*.⁷² Nevertheless two such instances (MSS Oxford 366, Munich 140), which report a condensed first opinion that is more in line with R. Simeon b. Gamliel, do not include the question "רבן שמעון בן גמליאל היינו תנא קמא". MS Columbia T-398X141 which includes "רבן שמעון בן גמליאל היינו תנא קמא", also contains the full quotation of the first opinion of the mishnah as it appears in the printed editions.

Based on the multiple variants among the text witnesses, we might suggest a possible development of this *sugya*, which also sheds light on the PHTQIB formula in general. It is likely that "רבן שמעון היינו תנא קמא" was not included in earlier versions of the *sugya*. R. Papa's statement was rather intended at either ascertaining the author of the mishnah based on an analysis of the different opinions reported in the baraita, or elucidating which obligations apply on the first day so as to differentiate between the opinions in the mishnah.⁷³ Once PHTQIB became a standard formula used

70 Likewise in MS British Museum, instead of "רבן שמעון בן גמליאל היינו תנא קמא" it asks "מאי בינייהו".

71 Rashi *ad. loc.* s.v. *amar*, notes that he has a version which reads "אמר ר' פפא".

72 Likewise in the Tosefta's version of this baraita (t.Meg [Lieberman] 1:6), *Tanna Qamma* and R. Simeon b. Gamliel share the same view. In this baraita the view of *Tanna Qamma* reads:

קראו את המגלה באדר הראשון ונתעברה שנה צריכין לקרותה באדר השני שכל מצות שנהגות באדר השני אין נוהגות באדר הראשון.

73 This second option is suggested by Manfred Fulda, "Studies in 'Haynu Tanna Qamma'", 69.

in the Bavli, *רבן שמעון היינו תנא קמא* was inserted by virtue of the presence of the associated term, "איכא בינייהו". In other words, "איכא בינייהו" had become linked with "פלוני היינו תנא קמא" to the extent that R. Papa's statement containing "איכא בינייהו" was understood as a response to "רבן שמעון היינו תנא קמא".⁷⁴ This case therefore illustrates a later stage in which PHTQIB is already a set formula, and is inserted due to the presence of *איכא בינייהו*, despite its irrelevance to the context.⁷⁵

Conclusion

We have observed PHTKIB's development through different stages in amoraic and redactional material. Absent from the Yerushalmi, PHTQIB originates as an amoraic statement in the Bavli attributed to Rava. While it is impossible to affirm definitively that it is indeed reliably attributed to Rava, it is consistent with other statements of this sage, which evince an interest in systemization of earlier teachings, innovation, and abstract

74 This would also be true in all instances where *איכא בינייהו* is attributed. *Supra* n. 21.

75 Another example demonstrates how an earlier appearance of this phrase was altered based on its later iteration, in the Bavli's discussion of m.Ket. 2:8 (b.Ket. 26a–b). The Mishnah records three opinions:

רבי יהודה אומר אין מעלין לכהונה על פי עד אחד.

אמר רבי אלעזר אימתי במקום שיש עוררין אבל במקום שאין עוררין מעלין לכהונה על פי עד אחד.
 רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון בן הסגן מעלין לכהונה על פי עד אחד:

In the Bavli's opening discussion of this mishnah, the opinions of R. Simeon b. Gamliel and R. Eleazar are associated; however, the phrasing of the *haynu* question varies among the text witnesses. While in most, the question follows the earlier form, associating the sages by name: רשב"ג היינו ר' אליעזר; some manuscripts (MSS Firkovich 187, CUL: TS AS 79.14, Oxford: Heb. E. 76/115-1, Vatican, Bibliotheca Apostolica Ebr. 487/12) contain the more formulaic "רשב"ג היינו תנא קמא". The ways the differences between these two sages are presented therefore also vary. Some consistently refer only to R. Eleazar (MSS Vatican, Bibliotheca Apostolica Ebr. 112, Vatican, Bibliotheca Apostolica Ebr. 113, 130), while some have "*Tanna Qamma*" (MSS Munich 95, CUL: TS AS 79.14, Oxford: Heb. E. 76/115-1). The printed editions (Venice, Soncino, and Vilna) contain "R. Eleazar" in the first difference raised between the two opinions, and "*Tanna Qamma*" in the second. These would all suggest that the original version had "R. Eleazar" which was changed at a later point to "*Tanna Qamma*" once it had become a part of the formula.

thinking and analysis.⁷⁶ PHTQIB is later incorporated into redactional material in which different layers are discernible. In what appears to be an earlier stratum—including cases in which PHTQIB is presented as partially attributed—it is part of a rejection or support of a ruling, makes a justified point, and plays a role in the context of the *sugya* in which it is embedded. In this stratum, *Tanna Qamma* is not always part of the formula, but two named sages may be associated as well. Later instances introduce *Tanna Qamma* as an essential element,⁷⁷ and the question and distinction often appear unnecessary, adding little to the overall *sugya*. At this point PHTQIB becomes a standardized formula in which “*Tanna Qamma*” is integral to it. Subsequently “*Tanna Qamma*” becomes divorced from its usual meaning and rather refers to an earlier opinion in a mishna/baraita. In what is perhaps the latest stage, איכא היינו ת"ק becomes identified as a response to פלוני היינו תנא קמא, though it is not the original intent of the text.

In terms of its meaning, PHTQIB tends to associate views perceived to be wholly similar to the effect that a difference and sometimes new principle is deduced. In this way it departs from earlier phrases dating back to *sugyot* in the Yerushalmi, such as “*ameru davar ehad*”, “*atya*”, as well as “*ma'i beinaihu*” which sometimes associate conflicting views or ones with varying levels of similarities. PHTQIB seems to represent another level of talmudic analytical discourse in which careful readings of earlier tannaitic rulings lead to new insights. PHTQIB is thus a rhetorical formula that is reflective of the honed conceptualization which is the hallmark of Bavli legal discourse.

76 See Elman, “Hercules within the Halakhic Tradition”.

77 “*Tanna Qamma*’s” inclusion may be because it is part of Rava’s initial inquiry, it is easy to remember, and most mishnayot and baraitot contain a *Tanna Qamma*.

Appendix 1: Parallel Bavli and Yerushalmi Sugyot,
no Yerushalmi Precursor

We have seen that PHTQIB first appears in the context of an amoraic dialogue, and that it subsequently becomes a redactional phrase added to *sugyot*. That it is of Babylonian origin is strongly indicated by its absence from the Yerushalmi, particularly in those *sugyot* where the Bavli and the Yerushalmi are parallel in all other respects. While we have already seen a few cases where the Bavli and Yerushalmi are parallel, let us examine one additional example, b.Ber 30a-b and y.Ber. 4.7, 8c on m.Ber. 4:7,⁷⁸ where the Yerushalmi contains no precedent of PHTKIB. This case falls into what we characterized above as Stage Two PHTKIB: an independent unit, in its later form, where *Tanna Qamma* no longer retains its usual meaning of the first opinion. The Mishnah there states:

רבי אלעזר בן עזריה אומר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר.
והכמים אומרים בחבר עיר ושלא בחבר עיר.
רבי יהודה אומר משמו כל מקום שיש שם חבר עיר יחיד פטור מתפלת
המוספין.

Eleazar b. Azariah says: the *musaf* prayer may only be said with the assembly of the town (i.e. a congregation of ten men).

The sages say: whether with or without the assembly of the town.

R. Judah said in his name: wherever there is an assembly of the town, an individual is exempt from the *musaf* prayer.

78 See Manfred Fulda, "Studies in 'Haynu Tanna Qamma'", 27–31, for his analysis of the *sugya*.

Yerushalmi⁷⁹

Bavli

A. רבי יהודה היינו תנא קמא! איכא בינייהו:
יחיד שלא בחבר עיר;⁸¹ תנא⁸² קמא סבר:
פטור, ורבי יהודה סבר: חייב.

B. אמר רב הונא⁸³ בר חנינא אמר רב חייא
בר רב⁸⁴ הלכה כרבי יהודה שאמר משום רבי
אלעזר בן עזריה.

C. אמר ליה רב חייא בר אבין שפיר קאמרת
דאמר שמואל מימי לא מצלינא צלותא
דמוספין ביחיד בנהרדעא לבר מההוא יומא
דאתא פולמוסא דמלכא למתא ואטרידו
רבנן⁸⁵ ולא צלו וצלי לי ביחיד⁸⁶ והואי יחיד
שלא בחבר עיר.⁸⁷

D. יתיב רבי חנינא קרא קמיה דרבי ינאי
ויתיב וקאמר הלכה כרבי יהודה שאמר משום
רבי אלעזר בן עזריה אמר⁸⁸ ליה פוק קרא

79 Sussman, p. 41.

80 MS Vatican - 'ר' אלעזר אומ' ר' ביבי בשם ר' חנינא הלכה כר' יוסה ומלתיה...]

MS Paris - 'ר' ביב בשם ר' חונא אמ' הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה מילתיה...]

MS London - 'ר' ביבי בש'ר' חונא אמ' הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה... מילתיה -

Ed. Amsterdam - 'ר' ביב בשם ר' חנא אמר הלכה כר' יודא שאמר משום ראב"ע מלתיה...]

Ed. Constantinople - 'רב ביבי אמר הלכה כר' יהודה משום ראב"ע מילתיה...]

81 MS Paris 671 - rest of sentence missing. absent MS Oxford Opp. Add. Fol. 23.

82 MS Paris 671 - 'א"ר אבא בר חנינא ואיתימ' -

MS Paris 671 - 'א"ר אבא בר חנינא ואיתימ' -

84 Paris 671 - 'א"ר אבא בר חנינא ואיתימ' ר' חייא בר רב הלכה כר' יהודה שאמר משום ר' אלעזר בן עזריה.

85 MS Florence II-I-7; כלי צבורא - absent MS Oxford Opp. Add. Fol. 23; MS Paris 671 - 'עלמא - כולי עלמ' -

MS Munich 95 - 'לחודאי - absent MS Oxford Opp. Add. Fol. 23; MS Florence II-I-7 -

86 'לחודאי - absent MS Oxford Opp. Add. Fol. 23; MS Florence II-I-7 - 'והואי יחיד שלא בחבר עיר

87 absent MSS Paris 671, Oxford Opp. Add. Fol. 23, Florence II-I-7, Munich 95.

88 absent MS Paris 671. 'אמר... עזריה

קראיך לברא דאין הלכה כרבי יהודה שאמר
משום רבי אלעזר בן עזריה.

E. אמר רבי יוחנן אני ראיתי את רבי ינאי
דצלי והדר צלי...
e. מילתיה דר' יוחנן אמ' כן.
דמר ר' [יוחנן]. אני ראיתי את ר' ינאי עומד
ומתפלל בש[ו]ן קי שלציפורין ומהלך ד' אמות
ומתפלל שלמוסף. ואין חבר עיר בציפורין...

A. R. Judah is [of the same opinion as] the *Tanna Qamma*? They differ in the case of an individual who is not [in the presence of] a town assembly: *Tanna Qamma* holds he is exempt; R. Judah holds he is liable.

b. R. Bibi said in the name of R. Hanah: The law accords with R. Judah in the name of R. Eleazar b. Azariah.

B. R. Huna b. Hinena said in the name of R. Hiyya b. Rab: the law accords with R. Judah in the name of R. Eleazar b. Azariah.

c. The statement of Samuel says this, for Samuel said: 'In all my days I never prayed *musaf* [alone] except for one time when the son of the exilarch died and the congregation did not pray and I prayed'.

C. R. Hiyya b. Abin said to him: You are right, for Samuel said, '[In] all my days I never prayed *musaf* alone in Nahardea, except for the day when the king's forces came to the town and disturbed the rabbis and they did not pray. I prayed alone', (I was an individual not in the presence of a congregation).⁹²

d. The statements of the [following] rabbis dispute this. For R. Jacob b. Idi said in the name of R. Simeon the pious: 'The mishnah [refers] to

D. R. Haninah was studying Scripture before R. Jannai and he was sitting and saying; 'the law is like R. Judah who said in the name

shepherds and fig gatherers,⁸⁹ [The mishnah] (only?) refers to shepherds and fig gatherers,⁹⁰ which implies that all other people are obligated [to recite *musaf*].

of R. Eleazar b. Azariah'. [R. Jannai] said to him: Go and give your Bible reading outside, for the law is not like R. Judah who said in the name of R. Eleazar b. Azariah.

e. The statement of R. Johanan says this: for R. Johanan said, 'I saw R. Jannai standing and praying in the market of Tzipporin and he walked four *amot* and prayed *musaf*. Is there no town assembly in Tzipporin?!⁹¹

E. R. Johanan said: I have seen R. Jannai pray (privately) and then pray again (privately)...⁹³

The Yerushalmi opens with a statement of R. Bibi in the name of R. Hanah (b), which likewise appears in the Bavli (B), with a different attribution,⁹⁴ upholding the view of R. Judah in the name of R. Eleazar. Both talmuds subsequently bring further support for R. Judah from an anecdote of Samuel (C,c). Though the settings of the narratives differ — in the Yerushalmi the congregation is unable to say *musaf* due to the death of the exilarch's son, while in the Bavli it is due to the arrival of the

92 Found only in Ed. Soncino (1484), Vilna. Absent from all MSS.

89 Sokoloff, *Palestinian Aramaic*, 490, s.v. קייט/קייט.

90 Meaning only shepherds and fig gatherers are exempt from praying when there is a town assembly, since they work in the field most of the time and are therefore ignorant in how to recite the *musaf* prayer. *Penei Moshe*, *ad. loc.*, s.v. *mileihon*.

91 Even though there was clearly a town assembly in Tzipporin, he nonetheless prayed *shaharit* in the market and then walked four *amot* and prayed *musaf* on his own. *Penei Moshe ad. loc.*, s.v. *milteih*.

93 I.e. he prayed the two separate morning prayers of *shaharit* and *musaf* on his own, even though there was a town assembly; thus implying that the law does not follow R. Eleazar b. Azariah. Rashi *ad. loc.* s.v. *dezali*.

94 The names are so similar that the disparity could be due to a scribal error or a result of the process of oral transmission. In fact MSS Paris and London (see footnote 80) contain R. Bibi in the name of R. Huna. Furthermore in MS Paris 671, it is first attributed to R. Abba, which is similar to Bibi such that the two could have been confused.

king's army—in both, Samuel maintains that he never recited *musaf* by himself as long as there was a congregation, per R. Judah. Sections (D,d) challenge the notion that the law follows R. Judah and sections (E,e) are also similar, though the Yerushalmi supplies more details; both report R. Johanan positing that R. Jannai prayed both *shaharit* and *musaf* by himself, even though there was a congregation. From this point on the two *sugyot* diverge and each digresses to a topic relating to the statement of R. Jannai.⁹⁵

A conspicuous difference between the two *sugyot* is the Bavli's opening statement, 'ר יהודה היינו ת"ק איכא בנייהו וגו', which is lacking from the Yerushalmi. Absent this question and answer, however, the two *sugyot* remain remarkably similar which demonstrates its inconsequentiality. Its very placement at the beginning of the Bavli *sugya*, thus making it easily removable, likewise demonstrates its independence and late provenance. What is more, the difference between the two supposed identical opinions receives no further attention.⁹⁶ Although the two printed editions (Soncino 1484, Vilna) incorporate the distinction between *Tanna Qamma* and R. Judah into the end of Samuel's statement, ('I was an individual not in the presence of a congregation'),

95 The Bavli's discussion centers on intention, suggesting the possibility that R. Jannai merely prayed *shaharit* twice since the first time he did not have the proper intention, while this concern with intention is absent from the corresponding Yerushalmi. This accords with what many scholars have observed as the Bavli's increasing interest in matters relating to intention and interiority. See Shamma Friedman, *Tosefta Atikta: Pesah Rishon*, (Ramat Gan: Bar Ilan UP, 2002), 333–47, who demonstrates how the Bavli introduces the notion of בטל בלב, mentally nullifying leavened bread on Passover, i.e. that mental thoughts are legally significant, which is not found in the Mishnah, Tosefta and corresponding Yerushalmi; Ayelet Hoffman Libson, *Law and Self-Knowledge in the Talmud* (NY: Cambridge University Press, 2018), chap. One.; Yishai Kiel, "Cognizance of Sin and Penalty in the Babylonian Talmud and Pahlavi Literature: A Comparative Analysis," *Oqimta* 1 (2013), 319–67, and his bibliography in note 4; Shana Strauch Schick, *Between Thought & Deed: Intention in Talmudic Jurisprudence* (Brill, forthcoming).

96 Fulda also argues that the alleged difference between R. Judah and the *Tanna Qamma* is not compelling. Manfred Fulda, "Studies in 'Haynu Tanna Qamma'", 31.

this clause is absent from all extant manuscript traditions,⁹⁷ indicating that it is a late addition intended to include the initial distinction which opens the *sugya* into a later part of the passage.⁹⁸ PHTQIB rather remains an independent, easily detachable unit.

97 *Supra* n. 87.

Appendix 2: b.Megillah 6b

| <u>דפוס (פירוש)</u> <u>רע"ו</u> | <u>קולומביה</u> <u>141X893-T</u> | <u>ספרייה ברישית</u> <u>5508 (400)</u> <u>HARL</u> | <u>מינכן 140</u> | <u>מינכן 95</u> | <u>גטינגן 3</u> | <u>אוקספורד (366)</u> <u>Opp. Add.</u> <u>Fol. 23</u> | <u>וישקן 134</u> |
|---|--|---|---|---|--|--|--|
| הא לענין סדר פרשיות זה וזה שוין מני מתניתין לא תנא קמא ולא ר' אלעזר בר' יוסי ולא רבן שמעון בן גמליאל | הא לענין סדר פרשיות זה וזה שוין מני מתניתין לא תנא קמא ולא ר' אלעזר בר' יוסי ולא רבן שמעון בן גמליאל? | הא לענין [סדר] פרשיות זה וזה שוין מני מתני' לא תנא קמא ולא ר' אלע' בר' יוסי ולא רבן שמע' בן גמל' | הא לענין סדר פרשיות זה וזה שוין (מ)גי מתניתין לא תנא קמא ולא ר' אלעזר בר' יוסי ולא רבן שמעון בן גמליאל | הא לענין סדר פרשיות זה וזה שוין מני מתני' לא תנא קמא ולא ר' אלעזר ב"ר יוסי ולא רשב"ג | הא לענין סדר פרשיות זה וזה שוין מני מתניתין לא תנא קמא ולא ר' אלעזר בר' יוסי ולא רבן שמעון בן גמליאל | גמ' הא לענין פרשיות זה וזה שוין מני מתני' לא תנא קמא ולא ר' אלעזר בר' יוסי ולא רשב"ג | הא לענין סדר פרשיות זה וזה שוין מתני' מני לא תנא קמא ולא ר' אלעזר בר' יוסי >.< רשב"ג |
| דתניא קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני שכל מצוות שנהגות בשיני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה | דתנא קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני? כל? מצוות הנהגות בשיני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה | דתניא קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני | דתניא קראו את המגילה באדר [ה]ראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני | דתניא קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני | דתניא קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה שנה קורין אותה באדר השני שכל מצוות שנהגות בשיני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה | דתניא קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני | דתני קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה [קורין אותה] באדר השיני |
| רבי אלעזר בר יוסי אומר אין קורין אותה באדר השני שכל מצות שנהגות בשיני נוהגות בראשון | ר' אלעזר ביר' יוסי אומ' מ?ש'ום רבי זכריה בן הקצב קורין אותה באדר ה(ר?)שני שכל מצוות שנהגות בשיני נוהגות בראשון?; | ר' אלע' בר' יוסי או' משום ר' זכריה בן הקצב אין קורין אותה באדר השני שכל מצות הנהגות [בשיני] נוהגות [בראשון] (בראשון) | ר' אלעזר בר' יוסי אומ' משום ר' זכריה בן הקצב אין קורין אותה [באדר] השני שכל מצות הנהגות בשיני נוהגות בראשון | ר' אלעזר ב"ר יוסי או' משום ר' זכריה בן הקצב אין קורין אותה באדר השני שכל המצוות הנהגות בשיני נוהגות בראשון | ר' אלעזר בר' יוסי אומ' משום ר' זכריה בן הקצב אין קורין אותה באדר השני שכל מצות הנהגות בשיני נוהגות בראשון | ר' אלעזר בר' יוסי אומ' משום ר' זכריה בן הקצב קורין אותה באדר השני שכל המצוות הנהגות בשיני נוהגות בראשון | ר' אלעזר בר' יוסי או' משום ר' זכריה בן הקצב אין קורין אותה באדר השני שכל מצות שנהגות בשיני נוהגות בראשון |
| רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי יוסי אף קורין אותה באדר השני שכל מצות שנהגות בשיני נוהגות בראשון ושיוין בספד ובתענית שאסורין בזה ובוה רבן | רבן שמעון בן גמליאל אומ' משום ר' יוסי אין קורין אותה אלא באדר השני שכל מצות? וות? ש?נ?הגות בשיני אין נוהגות בראשון ושיוין בספד ותענית שאסורין בזה ובוה | רבן שמע' בן גמל' או' משום ר' יוסי אף קורין אותה באדר השני שכל מצות הנהגות (בשיני) [בראשון] נוהגות (בראשון) [בשיני] ושיוין בספד ובתענית שאסורין בזה ובוה | [ר]בן שמעון בן גמליאל [משום ר' אלעזר] אומ' אף קורין אותה באדר השני שכל מצות שנהגות בשיני [אין] נוהגות בראשון ושיוין בספד ובתענית שאסורין בזה ובוה | רשב"ג או' משום ר' יוסי אף קורין אותה באדר השני שכל מצות שנהגות בשיני אין נוהגות בראשון ושיוין בספד ובתענית שאסורין בזה ובוה | רבן שמעון בן גמליאל אומ' משום ר' יוסי אף קורין אותה באדר השני שכל מצות הנהגות בשיני אין נוהגות בראשון ושיוין בספד ובתענית שאסורין בזה ובוה | ורשב"ג משום ר' יוסי אומ' כמוכין קורין אותה באדר השני שכל המצוות הנהגות בשיני נוהגות בראשון ושיוין בספד ותענית שאסורין זה בזה | [רשב"ג או' משום ר' יוסי אומ' כמוכין קורין אותה באדר השני שכל המצוות הנהגות בשיני נוהגות בראשון ושיוין בספד ותענית שאסורין זה בזה |
| שמעון בן גמליאל היינו תנא קמא | רבן שמעון בן גמליאל אומ' הינו תנא קמא | מאי ביניהו | רשב"ג היינו ת"ק | רשב"ג היינו ת"ק | רשב"ג היינו ת"ק | רשב"ג היינו ת"ק | רבן שמעון הינו תנא קמא |

| | | | | | | | | |
|---|--|---|---|--|---|---|---|--|
| סדר פרשיות איכא ביניהו ואמר רב פפא דתנא קמא סבר לכתחילה בשיני ואי עבוד בראשון עבוד בר ממקרא מגילה דאף על גב דקרו בראשון קרו בשיני ורבי אליעזר בר יוסי סבר אפילו מקרא מגילה לכתחילה בראשון ורבן שמעון בן גמליאל סבר אפילו סדר פרשיות אי קרו בראשון קרו בשיני | אמ' רב פפא סדר פרשיות איכא ביניהו דתנא קמא סבר סדר פרשיות נמי לכתחילה בשיני ואי עבוד בראשון עבוד לבד ממקרא מגילה דאע"ג דקארו בראשון קארו בשיני ר' אליעזר ביר' יוסי אומ' אפלו מקרא מגילה לכתחילה בראשון רבן שמעון סדר פרשיות נמי אע"ג דקארו בראשון קארו בשיני נמי | אמ' רב פפא סדר פרשיות איכא ביניהו דתנא קמא סבר לכתחילה בשיני ואי עבוד בראשון עבוד לבד ממקרא מגילה דאע"ג דקרו בראשון יקרו בשיני ור' אלע' בר' יוסי סבר אפילו מקרא מגילה לכתחילה בראשון [1]רבן שמע' בן גמל' סבר סדר פרשיות נמי אע"ג דקרו בראשון קרו בשיני | ואמ' רב פפא סדר פרשיות איכא ביניהו תנא קמא סבר לכתחילה בשני ואי עבוד בראשון עבוד (למ) לבר ממקרא מגילה דאף על גב דקרו בראשון [ל]קרו בשיני ר' אלעזר בר' יוסי (אומ') סבר אף מקרא מגילה [נמי] [2] בראשון [1] לכתחילה ורבן שמעון בן גמליאל סבר סדר פרשיות נמי אע"ג דקרו בראשון [לי]קרו בשני | ואמ' רב פפא סדר פרשיות איכא ביניהו דת"ק סבר לכתחילה בשני ואי עביד בראשון עביד לבד ממקרא מגילה דאע"ג דקרו בראשון קרו בשני ור' אלעזר סבר אפי' מקרא מגילה לכתחילה בראשון ורשב"ג סבר אפילו סדר פרשיות נמי אע"ג דקרו בראשון קרו בשני | ואמ' רב פפא בין רבן גמליאל ותנא קמא סדר פרשיות איכא ביניהו דתנא קמא סבר לכתחילה בשני ואי עבוד ממקרא מגילה דאע"ג דקרו בראשון עביד לבר ממקרא מגילה דאע"ג דקרו בראשון קרו בשני ר' אליעזר בר' יוסי סבר אפילו מקרא מגילה לכתחילה בראשון ורבן שמעון בן גמליאל סבר אפילו סדר פרשיות אע"ג דקרו בראשון קרו בשני | ואמ' רב פפא סדר פרשיות איכא ביניהו דתנא קמא סבר לכתחילה בשני ואי עבוד בר ממקרא מגילה דאע"ג דקרו בראשון ליקרו בשיני ור' אליעזר בר' יוסי סבר אפי' מקרא מגילה נמי לכתחילה בראשון ורשב"ג אומ' סדר פרשיות נמי אע"ג דקארו בראשון ליקרו בשני | וא' רב פפא סדר פרשיות איכא ביני' דתנא קמא סבר לכתחיל' בשיני ואי עביד בראשון עבוד לבר ממקרא מגילה דאע"ג ב דקרו ברא' קרו בשיני ר' אלעז' בר' יוסי סבר אפי' מקרא מגי' לכתחיל' בראשון [...] ורשב"ג סבר סדר פרשיות נמי דקרו בראשון קרו בשיני | מני... מתניתין מני... מני... מתניתין מני... מני... מתניתין מני... מני... מתניתין מני... מני... |
|---|--|---|---|--|---|---|---|--|

קווים לדרכו הפרשנית של ה'שפת אמת' לתלמוד

יוסף מרקוס

1. פתיחה

רבי יהודה אריה ליב אלטר (להלן: ה'שפת אמת') נולד בוורשה בשנת 1847. לאחר שהתייתם משני הוריו עבר לגור בבית סבו, רבי יצחק מאיר אלטר (להלן: ה'חידושי הרי"ם') בעיירה גורה שבפולין, ושם קיבל את עיקר חינוכו. עם פטירת סבו בשנת 1866, בהיותו בן תשע עשרה בלבד, נתבקש על ידי החסידים לקבל את הנהגת חסידות גור. אולם הוא סירב וקיבל את הנהגתו של רבי חנוך הינך הכהן לוי מאלכסנדר. לאחר פטירתו של האחרון, כעבור ארבע שנים, הסכים להתמנות לאדמו"ר והוא בן עשרים ושלוש שנה. תחת הנהגתו הפכה החסידות לאחת מהחצרות הגדולות בפולין.¹ כינויו הנודע 'שפת אמת' דבק בו על שם ספר שכינס את דרשותיו על התורה ויצא לאור לאחר פטירתו. ספר זה הפך לאחד מנכסי צאן הברזל של תורת החסידות. הוא מאופיין בניסוח מגובש ובדרך כלל בהיר ונינוח, חסר פולמוסים, מתחים והתלבטויות.²

* ברצוני להודות לקורא מטעם המערכת על הערותיו החשובות בתוכן ובצורה.

1 על תולדותיו ראו גם אלפסי, חסידות, אות י, עמ' י-טו.

2 ראו את דבריו של שטיינמן, באר החסידות, עמ' 263: "על דפי השפת אמת חופף הוד החסידות... אין כאן הוכחה, לא תוכחה, לא ריתחה של זעם חס ושלום, אלא יש זרימה של נחת...". דברים דומים כתב גם פייקאז, הנקודה הפנימית, עמ' 636-637: "בבדיקה מדוקדקת מתברר כי בס' שפת אמת מדובר בדתיות 'בעל ביתית', שבה ניכרת מאוד הנטייה להאדיר את מעמדה של האמונה כדרך לגילוייה של הנקודה הפנימית שבעולם... על ידי קבלת עול התורה והמצוות" (וראו גם פייקאז, חסידות פולין, עמ' 62-63). יעקבסון, קדושת החולין, עמ' 243 הערה 5, הגיב לדבריו של פייקאז 'בחרפות': "אין שום ספק ששיטת גור טבועה בחותם מגמה ספיריטואליסטית קיצונית בעמדה כלפי המציאות. במובן זה היא הולכת בדרכם של האבות המייסדים של החסידות... אין מדובר כאן בדתיות 'בעל ביתית' אלא במיסטיקה מעמיקה, המבקשת לגלות את המשמעות הרוחנית של המערכת הנורמטיבית". יעקבסון ממשיך שם וחולק על טענתו של פייקאז (שם, עמ' 637) שלפיה דרושי ה'שפת אמת' הם בעיקר תגובה למאורעות הזמן וברקעם עומד הצורך לבצר את חיי הדת ואין בהם משום 'שיטה' אחידה (ראו גם יעקבסון, אמת ואמונה, בייחוד בעמ' 593). אולם גם יעקבסון, במאמר מאוחר יותר, כתב בשמם של חסידי גור שדרשותיו המאוחרות יותר של ה'שפת אמת', מן העשור הראשון של המאה ה-19 ('דרשות שנות הסמ"ך') "ניכרות באווירה של 'בעל-ביתיות' חסידית ובניסיון לנקוט לשון פשוטה ומובנת לציבור גדול של שומעים". ראו יעקבסון, מנעורים להנהגה, עמ' 429. בכל מקרה, הוויכוח בין פייקאז ויעקבסון אינו נוגע כל כך לסגנון הדברים אלא לתוכנם, האם ה'שפת אמת' הוא הוגה חסידי שמרני שבעיקר הטיף, בדרכיו שלו,

ספר נוסף מפורסם מפרי עטו הוא חידושי לתלמוד שכונו גם הם 'שפת אמת'. הספר הודפס לראשונה בוורשה בשנים תרפ"ה-תרצ"א (1925-1931), ומאז יצא לאור בעוד מספר מהדורות.³ תחילה הוציאו בני המשפחה את חידושי לסדר קודשים (תרפ"ה), לאחר מכן חידושים על שבת ועירובין וליקוטים מסדר זרעים (תרפ"ז) ולבסוף כרך שעוסק במספר מסכתות בסדר מועד (תרצ"א). בשנת תשכ"ח הדפיס אחד מנכדיו את חידושי למסכת נזיר וסוטה,⁴ ובשנת תשמ"ז הודפסו חידושי למסכתות מכות וקידושין.⁵

לימוד התורה תפס מקום מרכזי בחסידות גור כבר מימי סבו של ה'שפת אמת', ה'חידושי הרי"ם'. ה'חידושי הרי"ם' התפרסם כבר בצעירותו כעילוי ולמד אצל הרב אריה ליב ('מהרא"ל') צינץ, מגדולי התורה בפולין במאה התשע עשרה. מאוחר יותר התקרב ה'חידושי הרי"ם' לחסידות אך המשיך לדבוק בערך לימוד התורה וראה בו ערך עליון,⁶ בהתאם לאופייה הכללי של חסידות פולין המאוחרת, שערך לימוד התורה תפס

-
- לחיוק יסודי הדת המסורתיים - לימוד התורה וקיום המצוות - מתוך כניעה לצו האלוהי ולרצון האלוהי, או שמא לפנינו שיטה ספיריטואליסטית מופלגת. לאחרונה חזק בראון את עמדתו של פייקאז'. ראו בראון, שני מיני, עמ' 434 הערה 72 (ובהרחבה בעמ' 443-447).
- 3 השתיים האחרונות, שאינן צילום של המהדורה הראשונה, יצאו לאור בהוצאת מיר, ירושלים תשנ"ז; ירושלים תשס"ג.
- 4 שפת אמת - חידושים על מסכתות נזיר וסוטה, תל אביב תשכ"ח. כפי שהוא מעיר שם בהקדמה, הספר הודפס על פי העתקה מתוך כתב היד המקורי של ה'שפת אמת' שאבד בשואה. על יתר חידושי שלא הספיקו להדפיסם, כולל חידושים לשולחן ערוך שרובם אבדו במהלך ימי השואה, ראו מה שכתב שם המוציא לאור בהמשך ההקדמה. ראו גם בהערה הבאה.
- 5 ספר ליקוטי שפת אמת: חידושים על מסכתות מכות קידושין, נזיר, סוטה שו"ע יו"ד, סוגיות, שו"ת וביורוי הלכה, בני ברק תשמ"ז. על גילוי של כתב היד עם החידושים למסכתות קידושין ומכות ראו שם בהקדמה (וראו שם גם תיאור נרחב באשר לכתבי ה'שפת אמת' שהלכו לאיבוד במהלך ימי השואה). כפי שמעירים המדפיסים, החידושים על מסכת מכות מבוססים חלקית על כתב היד מאת המחבר וחלקית על ליקוט של התייחסויותיו למסכת מכות במקומות אחרים בכתביו.
- בשנת 1973 (תל אביב, תשל"ג) הוציאו בני המשפחה ספר בשם 'חידושי הרי"ם על יורה דעה', על פי כתב יד שנמצא לאחר מלחמת העולם השנייה וזוהה על ידם ככתב ידו של ה'חידושי הרי"ם'. במהדורת מיר של ה'שפת אמת' לתלמוד, ירושלים תשס"ג, כבר נקרא הספר 'שפת אמת - חידושים על שו"ע יו"ד'. בראש הספר הביא המוציא לאור מספר הוכחות לכך שאכן מדובר על חידושי של ה'שפת אמת'. ההוכחה המרכזית היא ההפניות ששילב ה'שפת אמת' עצמו בחידושי לתלמוד לספרו על שולחן ערוך יורה דעה.
- 6 הדברים באים לידי ביטוי באמירתו המפורסמת "הרבי ר' בונים ז"ל מפשיסחא הנהיג את העולם באהבה, הרבי מקוצק הנהיגם ביראה, ואני מנהיגם בתורה". ראו אברהם יששכר בנימין אלתר, מאיר עיני הגולה חלק ב, סו, ירושלים תש"ד, עמ' 230.

בה מקום מרכזי.⁷ גם נכדו ממשיכו, ה'שפת אמת', המשיך בקו הדוגל בהתעמקות בתלמוד ובפוסקים וראה בכך מפתח לעבודה הדתית.⁸

במאמר זה ברצוני לבחון את אופיים של חידושי ה'שפת אמת' לתלמוד, בעיקר תוך השוואה לאופן לימודו של סבו, שאצלו גדל ולמד, ולספרי אחרונים המוזכרים אצלו תדיר. לצורך כך אשווה לאורך המאמר את פירושו של ה'שפת אמת' לחידושו של ה'חידושי הרי"ם', וגם, בעיקר, לחידושו של רבי יעקב יהושע פלק, ה'פני יהושע'. ספר מרכזי ורב השפעה זה מוזכר מאות פעמים בספר 'שפת אמת' לתלמוד, הרבה יותר מכל חיבור אחר, והשפעתו על המחבר ניכרת.⁹ מחקר זה מבקש להוסיף נדבך נוסף לחקר ספרות האחרונים ודרכי פרשנותם, תחום שהזנח במשך שנים רבות וקיבל דחיפה מסוימת בעשרות השנים האחרונות.¹⁰

2. אופן הכתיבה של חידושי ה'שפת אמת'

בהקדמה ל'שפת אמת' על סדר קודשים בני המשפחה מתארים את אופיים של החידושים הכלולים בו. על פי עדותם, דרכו של ה'שפת אמת' הייתה "לחדש בכל יום" תוך כדי לימודו ולהעלות את הדברים על הכתב. לא מדובר, אם כן, על חיבור שיועד מראש לפרסום.¹¹

המוציאים לאור אף מעירים בהקדמה הנוכרת ש"מפוזרים היו הכתבים בהרבה מהדורות". כונתם היא, כפי שעולה גם מהמשך הדברים שם, שהיו לפניהם מחברות (מהדורות) שונות שבהן נכתבו החידושים, ונדרשה עבודת איסוף וליקוט כדי ליצור

7 על כך ראו אצל בראון, שני מיני, עמ' 343-435.

8 הדברים עולים, בין השאר, מתוך מכתבו לבנו, שצוטט רבות במחקר, ובו הוא קורא לו להתעסק בעיקר בתורה ובמצוות "כי הרבה יותר ויותר זוכה האדם ע"י תורה מע"י שכלו ורעיונותיו, בפרט בימי הנעורים. כפי רוב עסק התורה יטהרו מחשבותיך...". ראו אוצר מכתבים ומאמרים מאת מרן יהודה ארי' לייב מגור, ירושלים תשמ"ו, עמ' 10-10. וראו על כך בהרחבה אצל בראון, שני מיני, עמ' 435.

9 על השפעתו ותפוצתו הרבה של הספר ראו תא שמע, פני יהושע, עמ' 277-278.

10 ראו את הערתו העקרונית של תא שמע, הגר"א, עמ' 181: "חקר הספרות הרבנית של מאות השנים האחרונות, הלא היא תקופת 'האחרונים', הוזנח כליל במחקר המודרני". למחקרים עדכניים העוסקים בספרות האחרונים, ראו, לדוגמה בלבד, תא שמע, פני יהושע; הריס, הגר"א; ריינר, תמורות; רפלד, המהרש"ל; כהן, אור שמח; אנגלמן, הרש"ש; בראקא, המהרש"א; שוחט, השיטה הליטאית; טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד; ברויאר, אהלי תורה; וזנר, חשיבה משפטית; ליכטנשטיין, תקופת האחרונים; מאירסון, פני יהושע; טיקוצ'ינסקי, מנחת חינוך; כהנא, מהנודע ביהודה; סמט, קצות החושן.

11 חתן המחבר, הרב יעקב מאיר בידרמן, מעיר בהקדמה זו שבשל אופיים של החידושים, הוא הוסיף מידי פעם הערות בסוגריים מרובעות, ובהן הוא מעיר הערות קצרות שנועדו לבאר וליישב את דבריו של ה'שפת אמת'.

חיבור רציף על המסכתות השונות. ואומנם, ניתן למצוא עדויות ישירות של ה'שפת אמת' עצמו על אופן כתיבה זה בתוך חידושי. במספר מקומות הוא מעיר, תוך כדי דיון בנושא מסוים, שהוא כבר כתב על נושא זה "בקונטרס אחר" או "במקום אחר",¹² והכוונה היא למחברת אחרת שבה נכתבו הדברים. באשר לזמן כתיבת החידושים, מדבריהם של בני המשפחה שנזכרו עולה שהחידושים נכתבו במשך שנים רבות, אך לא ברור מתי החל ה'שפת אמת' לכותבם. מצאתי, אומנם, מקום אחד שבו ה'שפת אמת' מתייחס במפורש לזמן כתיבת אחת המחברות: בחידושי לבבלי יומא פב ע"א הוא עוסק בדיני מסירות נפש ופיקוח נפש, ותוך כדי הדיון הוא כותב: "ובשנה הקודמת שנת תרכ"ח (1868) אחר ראש השנה, ישבתי...". לפי זה, את המחברת שממנה נלקחו הדברים הללו כתב ה'שפת אמת' בשנת תרכ"ט, בהיותו בן עשרים, עוד לפני שהתמנה לאדמו"ר.

3. הספרים שהיו מונחים על שולחנו

מעבר לפירוש רש"י ותוספות, ה'שפת אמת' מרבה לעסוק בדברי הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש (כולל התוספות רא"ש), וכן בחידושיהם של ראשוני ספרד: הרמב"ן, הרשב"א והר"ן. כל אחד מהראשונים הללו מוזכר מאות פעמים לאורך החיבור. ניתן למצוא התייחסות, אם כי מועטה למדי, גם לספרי הלכה אשכנזיים מימי הביניים כגון ספר 'אור זרוע' (שהודפס לראשונה בימיו), ספר 'הרוקח' וספר 'האגודה'. באשר לספרי אחרונים, מכתביו של ה'שפת אמת' ניכר שספרייתו הייתה עשירה ומגוונת, והוא עושה שימוש רב בפרשנותם של האחרונים לתלמוד הבבלי. שני ספרי האחרונים המצוטטים ביותר אצל ה'שפת אמת' הם 'חידושי המהרש"א' לרבי שמואל אליעזר הלוי איידלס ו'פני יהושע'. כל אחד מהם מוזכר מאות פעמים בחידושי על המסכתות השונות. כמו כן הוא מרבה לצטט גם את 'חידושי הצ"ח' ('ציון לנפש חיה') לרבי יחזקאל הלוי לנדא ואת חידושי של רבי עקיבא איגר, אך בהיקף קטן יותר. ציטוטי רבי עקיבא איגר לקוחים בעיקר מתוספותיו על המשניות אך גם מחידושי לתלמוד ומהספר 'דרוש וחידוש'. ראוי לציין שני ספרים ייחודיים באופן יחסי, שבהם הוא עושה שימוש עשירות פעמים. ספר אחד הוא 'בית ישראל' על סדר מועד, ספרו של האדמו"ר מקו'ניץ, רבי ישראל הופשטיין, שהודפס בין השנים 1864-1878.¹³ ספר נוסף הוא 'ראשון לציון', ספר חידושי לתלמוד של רבי חיים בן עטר, בעל 'אור החיים' על התורה. מעבר לכך, ניכר שה'שפת אמת' עושה שימוש בספרים מרכזיים ומוכרים שנכתבו על מסכתות בודדות. כך, לדוגמה,

12 ראו חידושי על שבת יא ע"א - "וכבר כתבתי במקום אחר..."; שבת יא ע"א - "ובקונטרס אחר כתבתי ליישב...". ראו עוד חידושי על שבת כב ע"א; שבת פז ע"א; ראש השנה ב ע"ב; ראש השנה כח ע"א; יומא לה ע"א; סוכה ט ע"ב; סוכה טז ע"ב; סוכה יח ע"א; מגילה ח ע"א.

13 עיון ראשוני בספר 'בית ישראל' מלמד שהוא מאופיין בהערות פרשניות קצרות על דברי התוספות, ה'מהרש"א' ונושאי הכלים על השולחן ערוך.

בחידושויו על מסכת ראש השנה הוא מרבה לצטט את הספר 'יום תרועה' לרבי משה בן חביב, מחבר הספרים 'עין יעקב' ו'תורת גיטין', ובעיקר את 'טורי אבן' לרבי אריה לייב גינצבורג. במסכת יומא הוא מרבה לצטט את הספרים 'תוספת יום הכיפורים' לרבי משה בן חביב, 'גבורות ארי' לרבי אריה לייב גינצבורג, ו'שיח יצחק' לרבי יצחק יוסף נוניס. במסכת סוכה הוא מצטט פעמים רבות את הספר 'כפות תמרים' לרבי משה בן חביב. בחידושויו על מסכת תענית הוא מזכיר מספר פעמים את ספרו של רבי שלמה אלגזי (המאה ה-17, טורקיה-ירושלים) 'רצוף אהבה', וכן את 'גבורות ארי'. במסכת נזיר מוזכר כמה וכמה פעמים הספר 'אורח מישור' לרבי יוחנן קרמינצר (סוף המאה ה-17). בסדר קודשים מופיעים הספרים 'טהרת הקודש' לרבי יצחק בן צבי אשכנזי ו'צאן קדשים' לרבי אברהם חיים שור. עוד הוא מרבה לצטט את ה'טור', את ה'בית יוסף' ואת ה'בית חדש', וכן את ה'שולחן ערוך' ונושאי כליו המרכזיים, בעיקר את ה'מגן אברהם' אך לא מעט גם את ה'טורי זהב' וחיבורים קלאסיים אחרים.

סקירה זו מלמדת לא רק על מה שיש בה אלא לא פחות מכך על מה שאין בה - נעדרים, כמעט לחלוטין, אזכורים של ספרו של סבו של ה'שפת אמת', 'חידושי הרי"ם' על התלמוד.¹⁴ התעלמות זו בולטת במיוחד לאור העובדה שבדרשות החסידיות שכוונסו ב'שפת אמת' על התורה, ספר 'חידושי הרי"ם' מצוטט כמעט בכל דרשה. ואומנם, כפי שנראה להלן,¹⁵ נכדו של ה'שפת אמת', האדמו"ר 'לב שמחה' מגור, כבר העיר על חסרון זה ותלה זאת בהבדלים ניכרים בין דרכי הלימוד של שתי הדמויות.

4. דרכו הפרשנית של ה'שפת אמת'

אחד המאפיינים של פרשנות התלמוד שנכתבה בזמן המעבר מתקופת הראשונים לתקופת האחרונים במאה החמש עשרה, הוא ההכרה בסמכות הפרשנית המוחלטת והמחייבת של הדורות הקודמים.¹⁶ החיבורים המרכזיים שנכתבו במהלך המאה השש עשרה התמקדו בעיון בדברי רש"י והתוספות שנחשבו לפרשנות המקובלת והמחייבת של הסוגיה.¹⁷ עם חיבורים אלו ניתן למנות את 'חכמת שלמה' לרבי שלמה לוריא

14 'חידושי הרי"ם', בין אם מדובר על הספר עצמו ובין אם מדובר על דברים שבעל פה, מוזכר אצל ה'שפת אמת' לתלמוד פעמים בודדות בלבד. על חידושים בגמרא שאמר לפני סבו ישנה עדות ב'שפת אמת' על סוכה כט ע"א ד"ה 'עוד': 'הגדתי זה לפני אמו"ז הגאון הקדוש ז"ל וקלסה".

15 סעיף 4.1.

16 על המעבר בין התקופות ודיון באשר לקו הגבול החוצץ ביניהן, ראו תא שמע, הספרות הפרשנית, עמ' 210-213; הבלין, החתימה הספרותית; יובל, ראשונים ואחרונים.

17 ראו את דבריו של תא שמע, הספרות הפרשנית, עמ' 120: "ניתן לומר, בצורה גסה ואומנם ולא מדויקת, כי שלושת מפרשי התלמוד הקלאסיים בני המאה הט"ז, המהרש"ל, המהר"ם, המהרש"א, כתבו את ספריהם בעיקר כדי להגיש עזרה ראשונה ללומד התוספות (ורש"י כמובן)". דימיטרובסקי, על הפלפול, עמ' קכ-קכד עומד על כך שגם בישיבות אשכנזיות וגם בישיבות ספרדיות במאה הט"ז שבהן למדו על דרך הפלפול עודדו את התלמידים לפרש את הסוגיה באופן

(מ'הרש"ל)¹⁸, 'חידושי הלכות' לרבי שמואל אליעזר הלוי איידלס (מ'הרש"א)¹⁹, 'מאיר עיני חכמים' לרבי מאיר מלובלין (מ'הר"ם) ו'תורת חיים' לרבי אברהם חיים שור.²⁰ נוסף על כך, תקופה זו התאפיינה גם בפריחתה של שיטת הפלפול לגווניה השונים - העיון הספרדי,²¹ הפלפול והחילוק.²² המשותף לכולם הוא עיון דקדקני בסוגיה המקומית ובפירושי רש"י והתוספות, עיון שהוליד פירושים רבים ומערכות ארוכות על כל סוגיה.²³

כפי שציינו מספר חוקרים,²⁴ במעבר למאות השבע עשרה והשמונה עשרה ניתן לזהות שינוי מגמה משמעותי: ספרים מרכזיים כמו 'פני יהושע', 'צל"ח'²⁵ ו'שאגת אריה'

עצמאי. אולם שלב זה, שהיה השלב הראשוני, היה רק הקדמה שנועדה לסייע להבין לאחר מכן מדוע רש"י או בעלי התוספות לא פירשו כך, וראו שם בהערה 69. ראו גם ליכטנשטיין, תקופת האחרונים, עמ' 140, וראו מה שהעיר שם, בהקשר זה, על 'אחרוני הראשונים' - ראשונים מבחינה גיאוגרפית ותרבותית שההתייחסות הפרשנית שלהם היא לדברי התוספות וראשונים אחרים ולא לתלמוד.

18 על חיבורו 'ים של שלמה' ועל דרכו למקד את העיון בסוגיה ולחלוק, פעמים, גם על ראשונים, ראו אסף, מ'הרש"ל; רפלד, מ'הרש"ל; ריינר, תמורות, עמ' 53-60; הנ"ל, מעבר לגבולות.

19 על ההבדל בעניין זה בין 'חידושי הלכות' ל'חידושי אגדות', ראו ברקאי, המהרש"א, עמ' 33-35. אומנם עיון והשוואה בין 'חידושי הלכות למהרש"א' ובין 'חידושי אגדות' (בין השאר, על ידי חיפוש המילים "ויותר היה נראה לפרש" במאגר פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן) מעלה שבענייני אגדה ה'מהרש"א' מרבה להציע פרשנות חלופית לדבריו של רש"י, מה שאין כן בענייני הלכה.

20 ראו את דבריו בהקדמה לספרו (ירושלים, תשס"ד, ללא ציון מו"ל ועמוד), שם הוא מתנצל אם בטעות הציע פירוש שלא על דרך הראשונים.

21 ראו בוויאריץ, העיון הספרדי.

22 על שיטת הפלפול ועל מגמותיה נכתב רבות. ראו תא שמע, תוספות גרוניש; ברויאר, עליית הפלפול; דימיטרובסקי, על הפלפול; ריינר, תמורות; הנ"ל, מעבר לגבולות. על ההבדל בין הפלפול, המפרק את הסוגיה לפרטיה, ובין החילוק, שמגמתו להרכיב את הפרטים לתוך המסגרת הכללית של הסוגיה, ראו דימיטרובסקי, על הפלפול, עמ' קיח; ריינר, תמורות, עמ' 41-42.

23 כפי שציין תא שמע, פני יהושע, עמ' 283, יש להבדיל בין דרכו של ה'מהרש"א' (ראו את דבריו בחידושי אגדות לשבת סג ע"א: "ואמר יכול אפילו שלא לשמה? דהיינו דיש מחדדין עצמן בפלפול של הבל דהיינו שלא לשמה? ועל כן אמר בתנאי על דבר אמת שכן יהיה הפלפול והחידוד לבא על אמיתית התורה") ובין שיטת הפלפול לגווניה. אך אף על פי כן, ישנו מכנה משותף בדמות "דבקות מרבית בלשון התלמוד: מילותיו, דקדוקו, תחבירו וסגנונו".

24 תא שמע, הגר"א; תא שמע, סדר הדפסתם; ריינר, מעבר לגבולות; ליכטנשטיין, אחרונים.

25 על הצל"ח' ראו דימיטרובסקי, על דרך הפלפול, עמ' קעז. דימיטרובסקי טוען שם שיש להבדיל בין החידושים לברכות, לפסחים ולביצה, שאותם הכין המחבר לדפוס בעצמו, ליתר החידושים שהם סיכום של דברי פלפול שנאמרו בישיבה.

לרבי אריה ליב גינצבורג²⁶ 'שבים אל התלמוד' וחוזרים ומציעים לו פרשנות חדשה. העיון המחודש בפשט הסוגיה התפשט במקביל לנטישת שיטת הפלפול הדידקטית שהפרידה בין 'שיעור הפלפול' הדקדקני ובין לימוד גפ"ת (גמרא, פירוש רש"י ותוספות) ופוסקים הלכה למעשה.²⁷ תא שמע²⁸ קישר בין החזרה לעיון בפשט הסוגיה ובמבנה שלה תוך השוואה לסוגיות מקבילות ולספרי פסיקה, לבין הדפסתם של חידושי ראשוני ספרד בתקופה זו. כדוגמה בולטת לכך הוא ציין את הספר 'פני יהושע' שלדבריו 'אחראי' במידה רבה למהפכה בשיטת הלימוד.²⁹

על דרכו של ה'פני יהושע' לפרש את הסוגיה גם בניגוד לפירושי רש"י והראשונים עמד בהרחבה גם מאירסון.³⁰ לטענתו, ניתן לזהות שינוי מגמה בדרכו של ה'פני יהושע' לאורך השנים: בחידושי לבבא קמא ולבבא מציעא, שנכתבו ראשונים, הוא פעל כפרשן קלאסי הדין בעיקר בפירושי הראשונים. גם כאשר פירש אחרת מהם הוא האריך בדברי התנצלות, והדברים התיישבו על ליבו רק כאשר מצא שפירושו תואם לשיטתו של אחד מהם. אולם בפירושי המאוחרים יותר, שנכתבו על סדרי מועד ונשים, הרבה ה'פני יהושע' להציע פירושים חדשים שלא התבססו על פירושי הראשונים. יש, אומנם, לסייג במעט את דבריו של מאירסון: עיון מדוקדק בחידושי של 'פני יהושע' לסדר מועד ונשים מעלה שגם בכתביו אלו הוא חוזר מאות פעמים על ביטויי התנצלות כגון "אף שאיני כדאי", "לולא דמסתפינא", "לולא דברי רש"י" וכדומה.³¹ אם כן, על אף שבסדרים אלו ה'פני יהושע' מרבה להציע פירושים מחודשים, הוא מודע לחדשנות שבדבר ומקפיד לפתוח או לסיים בדברי התנצלות. זאת ועוד, גם בחידושי לסדרי מועד ונשים ה'פני יהושע' מתמקד בעיקר בניסיון להסביר את הגמרא לאור פרשנות רש"י והראשונים ובמשא ומתן שמטרתו להעמיק בפירושה של הראשונים ולענות על קשיים

26 על השאגת אריה ועל דרכו הלמדנית ראו ברויאר, שאגת אריה; טויטו, שאגת אריה; ליכטנשטיין, אחרונים, עמ' 152-153; טיקוצ'ינסקי, מנחת חינוך, עמ' 303-305.

27 ראו מה שכתב בעניין זה ריינר, תמורות, עמ' 44; הנ"ל, מעבר לגבולות, עמ' 306-309.

28 תא שמע, סדר הדפסתם, עמ' 336.

29 שם, עמ' 336. תא שמע, פני יהושע, עמ' 276, מביא את דבריו של דימיטרובסקי, על דרך הפלפול בעמ' קעז שטען כי קץ לימודי הפלפול מתבטא דווקא בספרו המאוחר יותר של רבי יהודה לנדא, 'הצל"ח', אך חולק על כך וטוען, כאמור, שיש לתלות את המהפכה בחיבור 'פני יהושע'. ראו גם ריינר, מעבר לגבולות, עמ' 297-303 העומד גם על הקשר בין ה'פני יהושע' לבין ה'ים שלמה'; חיבור בין המאה החמש עשרה שהודפס והתפרסם רק בתקופה זו.

30 מאירסון, פני יהושע, עמ' 81-83.

31 על פי חיפוש של ביטויים אלו במאגר פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן. ראו גם את דבריו של ה'פני יהושע' בהקדמה לפירושו לסדר נשים (מהד' אור החכמה, ירושלים, תשנ"ח, עמ' ב): "זוה משפט הספר ומעשהו, לישב ברוב המקומות מה שמקשיין התוס' על פירש"י ולפרש כל אחד ואחד לפי שיטתו ומימלא רויחא שמעתא. ולישב גם כן מה שהניחו הם בקושיא או בתימה, או במקום שנראה תירוץ התוס' דחוק מאוד. גם לא נמנעתי להביא כלשון קצרה אם נתחדש מתוך השקלא וטריא איזה קושיא או תירוץ השייך לשיטת הפוסקים הראשונים והאחרונים".

העולים מדבריהם. כמו כן, כפי שציין מאירסון,³² בדרך כלל ה'פני יהושע' נמנע מלהצהיר ששיטתו היא 'האמת' של הסוגיה, והוא מצייע את הקריאה שלו לצד דרכם של הראשונים.

עיון בחידושי ה'שפת אמת' לתלמוד מלמד שבתודעתו הוא בראש והראשונה פרשן תלמודי הלומד את הסוגיה על פי פשוטה. במאות מקרים ה'שפת אמת' מביא את פירוש רש"י (או ראשונים אחרים), דוחה את הצעתו ומצייע לאחר מכן פירוש אחר משלו ללא ניסיון לתרץ את דברי רש"י. אכן, ניתן למצוא גם אצל ה'שפת אמת' דיונים רבים בדברי הראשונים על הסוגיה וניסיונות ליישב את דבריהם, אולם נקודת המוצא שלו ברבים מהמקרים היא פרשנות הסוגיה עצמה כפי הנראה לו. יש לציין, אומנם, שעל אף שזהו קו פרשני מאפיין ובולט לאורך כל פירושו, עיון מדוקדק מגלה שיש בעניין זה הבדלים בין פירושו למסכתות מסדר מועד לבין פירושו למסכתות מסדר קודשים. כך, לדוגמה, בדיקה שיטתית של התייחסויות ה'שפת אמת' לפירושי רש"י בחידושו למסכת מגילה מלמדת שרק בשבעה מקרים הוא חולק על רש"י ומצייע פירוש אחר, בעוד שיש למעלה משנים עשר מקרים שבהם הוא נושא ונותן בפירושו של רש"י ומצייע לו פתרון והסבר. לעומת זאת, בהתייחסויותיו לפירושי רש"י בחידושו למסכת מנחות אפשר למצוא למעלה מחמישים מקומות שבהם הוא מפרש בניגוד לרש"י, וקיימים רק מספר מקרים בוודדים שבהם הוא דן בפירושו של רש"י הנראה לו קשה ומנסה לתרץ ולהסביר אותו. יתכן שההסבר לפער זה קשור לאופייה ההלכתי של מסכת מגילה, לעומת החלק הארי של מסכת מנחות שאינו נוהג הלכה למעשה.

בכל מקרה, על אף שאפשר למצוא בדברי ה'שפת אמת' לא מעט ביטויים של התנצלות והסתייגות,³³ פעמים רבות הוא מתבטא באופן חופשי. כך, לדוגמה, מופיעים אצלו תדיר ביטויים כגון "פירש רש"י... ויותר היה נראה לפרש",³⁴ או באופן חריף יותר:

32 מאירסון, פני יהושע, עמ' 84-87.

33 חיפוש של ביטויים שונים המביעים התנצלות במאגר פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן העלה חמישים מופעים של ביטויים מעין אלו בפירושו. אלא שמספר המקרים שבהם ה'שפת אמת' מצייע פירוש חלופי לרש"י ולראשונים מגיע למאות מקרים. יש להעיר, אומנם, שלעיתים דברי ההתנצלות שלו מפליגים אף יותר מאלה המופיעים אצל ה'פני יהושע'. בחידושו למנחות י ע"א ד"ה 'בגמ' חד' הוא מקשה על פירוש רש"י ומסיים במילים "מיהו גם הרמב"ם ס"ל כרש"י ודעתם רחבה מדעתי". דוגמה נוספת ניתן להביא מחידושו למנחות פ ע"א ד"ה 'היה נראה': "מיהו אין בי כח לחלוק על רש"י ז"ל, ולכן נראה לי טעם רש"י בזה...".

34 פסחים נ ע"ב ד"ה 'בגמ' ת"ר; סוכה כב ע"א ד"ה 'שם בגמ'; מכות ט ע"ב ד"ה 'הללו'; זבחים ח ע"ב ד"ה 'שם בגמ' מה'; זבחים כט ע"א ד"ה 'בגמ' למקום; זבחים קא ע"ב ד"ה 'בגמ' ואידך; זבחים קכ ע"א ד"ה 'בגמ' שהכניסוה; מנחות ה ע"ב ד"ה 'שם שכן מתרת'; מנחות לט ע"א ד"ה 'שם רמי'; מנחות מו ע"ב ד"ה 'שם כל כהן'; מנחות פז ע"א ד"ה 'אמר רבינא'; מנחות צט ע"א ד"ה 'שם בגמ'; בכורות טו ע"ב ד"ה 'בגמ'; ערכין ו ע"א ד"ה 'בגמ' סלע זו; ערכין כט ע"א ד"ה 'בגמ' אין גר תושב.

"פירש רש"י... וזה דוחק, ויותר היה נראה לפרש".³⁵ ניכר שה'שפת אמת' אינו חושש לטעון שפירושו נכון ומדויק יותר ואינו רואה צורך מיוחד 'להגן' על שיטת רש"י, שלא כדרכו של ה'פני יהושע'.

הבדל נוסף בין החיבורים קשור לאריכות הדברים. ניכר שבדרך כלל מהלכיו הפרשניים של ה'פני יהושע' ארוכים יותר, וכי אחת הסיבות לכך היא ניסיונו להסביר את דבריהם של הראשונים. לעומת זאת, ה'שפת אמת', בדרך כלל,³⁶ מסתפק בהצעה פרשנית על דרך הפשט והוא אינו מרגיש כי חובתו להסביר ולתרוץ את דברי הראשונים, אף שפעמים הוא בוחר לעשות כך. אי לכך, לרוב, הפרשנות שלו קצרה וממוקדת יותר. יתכן שהבדל זה נעוץ באופיו של החיבור, שנכתב, על פי עדות המשפחה,³⁷ תוך כדי לימודו היומי, אולם ניכר שהדברים נובעים גם מהחתייה שלו להבנה פשוטה יותר של הסוגיה, המתרחקת מהסברים הנראים לו דחוקים. אם כן, התמונה המתגלה לפנינו היא של למדן פשטן שאינו מרגיש מחויב לפירושי הראשונים ואף לא ממחר לפלפל ולדון באריכות כדי לתרוץ את דבריהם כאשר הוא מוצא בהם קשיים. במקום זאת הוא מעדיף להציע קריאה פשוטה יותר של הסוגיה.³⁸ בסעיף הבא אציג דוגמה שתמחיש את הדמיון ואת ההבדלים בין ה'פני יהושע' ל'שפת אמת'.

4.1. בין 'חידושי הרי"ם' ל'שפת אמת'

כפי שכבר ציינתי לעיל, בחידושו לתלמוד של ה'שפת אמת', בניגוד לתורתו החסידיות, ישנה התעלמות כמעט מוחלטת מכתביו ומדבריו של סבו, ה'חידושי הרי"ם'. התייחסות לתופעה זו מובאת בשמו של האדמו"ר מגור ה'לב שמחה', נכדו של ה'שפת אמת', בהקדמה לחידושי 'שפת אמת' על סדר מועד חלק א:

- 35 זבחים סה ע"ב ד"ה 'בגמ'; זבחים פה ע"ב ד"ה 'בגמ' מאי; זבחים צא ע"א ד"ה 'בגמ' תדירה; מנחות לח ע"ב ד"ה 'מדי'; מנחות עד ע"א ד"ה 'בגמ' אף כאן.
- 36 למעשה, גם אצל ה'שפת אמת' ישנם דיונים ארוכים בסוגיה מסוימת או בפירושי הראשונים. דוגמה בולטת לכך היא הדיונים הארוכים שלו בסוגיות הקשורות לגר חנוכה במסכת שבת כב ע"א - כד ע"א. אולם קו זה אינו מאפיין את הפירוש בכללותו.
- 37 ראו לעיל, ליד הערה 11.
- 38 יש לציין שניתן למצוא לא מעט מקרים שבהם ה'שפת אמת' מציע פירוש גם על 'דרך הפלפול' כדי לתרוץ בכל זאת את דברי הראשונים. אלא שברבים מהם הוא מבחין בין 'דרך הפלפול' לבין פירוש 'אמיתי' או 'פשטי'. ראו, לדוגמה, 'שפת אמת' תענית יג ע"ב ד"ה 'שם בגמ' יחיד'; "כך נראה לי על דרך הפלפול, אבל לשון הגמ' "מיתבי" משמע כפשטא דקאי על..."; שם שבת כא ע"א ד"ה 'זכור'ע'; "ובדרך פלפול יש לומר... אבל רחוק הוא מן האמת". למעשה, במקומות מועטים ניתן למצוא ביטויים אלו גם אצל ה'פני יהושע'. ראו, לדוגמה, בחידושו על ראש השנה ח ע"א: "אף שהתוספות לא כיוונו לזה מ"מ כתבתי דרך פלפול". ראו גם 'צל"ח' ברכות יא ע"א: "ואמנם זהו דרך פלפול לחודי אבל אינו דרך אמת דעיקר חסר מן הספר".

אשר על כן כמעט אין מביא השפ"א בחיבורו של הש"ס מזקינו החידושי הרי"ם ז"ל, כי דברי החידושי הרי"ם יסודם בפלפול ובחריפות מינה וביה, ואילו השפ"א דרכו דרך הסברא עם הבקיאיות.

ואומנם, עיון מקיף בחיבור 'חידושי הרי"ם' מלמד שספר זה מאופיין במהלכים ובמערכות ארוכות ומפולפלות העוברים מעניין לעניין כדי לבאר את דברי הראשונים. כמו כן ניכר שהוא כלל לא מציע פירושים חלופיים לפירושי רש"י, תוספות או ראשונים אחרים.³⁹ אם כן, דרכו של השפ"א אמת' בעניין זה אינה מושפעת מהסב שאצלו גדל והתחנך, אלא דווקא מחיבורים כדוגמת ה'פני יהושע'. כדי להמחיש את נקודות ההשקה ואת ההבדלים בין שלושת החיבורים 'פני יהושע', 'חידושי הרי"ם' ו'שפת אמת', אדון כעת בפירושה לסוגיית המשכיר ביתו בי"ד בניסן, המופיעה בבבלי פסחים ד ע"א:

בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק: המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר על מי לבדוק? על המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא, או דלמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותיה קאי? תא שמע: המשכיר בית לחבירו, על השוכר לעשות לו מזוזה. התם, הא אמר רב משרשיא: מזוזה חובת הדר היא, הכא מאי? אמר להו רב נחמן בר יצחק תנינא: המשכיר בית לחבירו, אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על המשכיר לבדוק, ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לבדוק.

שלושה חלקים לסוגיה: תחילה מובאת השאלה שנשאל רב נחמן בר יצחק - מי חייב לבדוק את הבית מחמץ, המשכיר או השוכר? הגמרא מסבירה את הספק בכך שהחמץ אומנם שייך למשכיר, אך נמצא ברשותו של השוכר. בשלב השני מנסים להביא הוכחה מדין מזוזה, שם נפסקה ההלכה שהחיוב מוטל על השוכר, אך דוחים את ההוכחה. בשלב השלישי מופיעה תשובתו של רב נחמן בר יצחק המביא ברייתא הקובעת שהחיוב תלוי בשאלה אם נמסרו המפתחות לפני יום י"ד או לאחר תחילתו. שלושת הפרשנים מתייחסים למספר נקודות בסוגיה ובפירושי הראשונים, ואני מגביל את הדיון כאן לדיבור המתחיל הראשון של כל אחד מהם.

39 בעניין זה החידושי הרי"ם מוזכר, במידת מה, חיבורים מאוחרים יותר מבתי המדרש של ישיבות ליטא שבהם העיסוק האנליטי בסוגיה התבסס תמיד על שיטות הראשונים. אף על פי שאין בכך 'ראיה' אלא רק 'דמו', מעניין לציין את השימוש הרב שעשה רבי דוד פוברסקי, חניך ישיבות מיר, סלבודקה ופונוביז' שאף עמד בראש ישיבת פונוביז' בבני ברק, ב'חידושי הרי"ם'. חיפוש במאגר פרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר אילן בסיכומי שיעוריו ('חידושי ר' דוד') מעלה עשרות ציטוטים של החידושי הרי"ם, בעוד השפ"א אמת' מצוטט אצלו רק פעם אחת.

עיון בחידושו של ה'פני יהושע' על אתר (ד"ה 'בעא מינה') חושף את המבנה הפרשני הבא: 1. דיון בהסברו של רש"י לשלב הראשון, שממנו משמע שהסברה לחייב את השוכר היא משום ש'שכירות קניא' וקושיה על דבריו; 2. הסבר חלופי של ה'פני יהושע' לשלב הראשון, הצעה שלבסוף נדחית משום שלא כך משמע ברש"י והקושיה במקומה עומדת; 3. שתי הצעות לביאור דבריו של רש"י מתוך הנחה שלא התכוון להסביר את הסוגיה לאור ההנחה ששכירות קונה: הצעה אחת היא שהדיון בסוגיה נוגע לדין החזקת חמץ - מי מהצדדים יעבור על איסור אם לא יבדוק ומהו בדיוק הטעם של חובת הבדיקה, שאלה שנחלקו בה רש"י ותוספות בראשית המסכת. הצעה שנייה היא שהדיון נוגע לדיני שכירות ולשאלת האחריות הממונית על הבית, שאלה העולה גם בתחומים אחרים, בעיקר ממוניים, אך ללא קשר לשאלה אם 'שכירות קונה'.

פרשנותו הראשונה של ה'שפת אמת' לסוגיה (ד"ה 'בעי מיניה') מורכבת מהשלבים הבאים: 1. הצעה עצמאית להסבר הדיון בחלק הראשון של הסוגיה מצד דין החזקת חמץ ושאלת טעם תקנת בדיקת חמץ. כאמור, שאלה זו נתונה במחלוקת בין רש"י ותוספות בראשית המסכת; 2 הצעה שנייה שלפיה ההתלבטות היא מצד דיני שכירות ושאלת האחריות הממונית על הבית; 3. דחיית אפשרות זו משום שלא כך משמע ברש"י, בצירוף ההסבר שהדבר לא נראה גם מלשון הסוגיה.

מצד אחד, הדמיון בין הפרשנים ניכר בעצם העלאת הסברות השונות המסבירות את הספק. מצד שני, ניתן לראות שנקודת המוצא של ה'פני יהושע' היא דברי רש"י, ואל דבריו הוא גם חוזר לבסוף. לעומת זאת, ה'שפת אמת' התייחס תחילה לסוגיה עצמה, ללא קשר לפרשנותו של רש"י. רק בהמשך, לאחר שהציע פירוש משלו, הוא ציין שלא כך משמע מדברי רש"י ואף לא מפשט הסוגיה, ולכן הוא מציע הצעה אחרת. מהדברים עולה כי לא די בכך שרש"י לא פירש באופן זה כדי לדחות את ההצעה הראשונה, והיא נדחית רק בצירוף העובדה שגם מלשון הסוגיה עצמה לא משמע כך. ניתן לראות במקרה זה דוגמה מייצגת לכך שה'שפת אמת' רואה למול עיניו בראש ובראשונה את הסוגיה, בניגוד ל'פני יהושע' הקורא את הסוגיה באמצעות פרשנותם של הראשונים.

כאשר משווים את שני החיבורים הללו לקטע הפרשנות הראשון של ה'חידושי הרי"ם' לסוגיה (ד"ה 'בעו מיניה'), ניתן להבחין בהבדל משמעותי. פרשנותו של ה'חידושי הרי"ם' מורכבת מהשלבים הבאים: 1. שאלה 'מבחוץ' - מדוע הגמרא לא התלבטה בשאלה אחרת כגון "המוכר ביתו ב"ד בניסן"; 2. הצעה כי הספק הוא מצד הטעם של דין בדיקת חמץ, כפי שראינו לעיל גם ב'פני יהושע' וב'שפת אמת'. אולם, הרי"ם דוחה אפשרות זו משום שמהתוספות לא משמע כך, ולאחר מכן הוא נכנס לדיון ארוך בהסבר דבריהם; 3. דיון ארוך ומפורט שחלק ניכר ממנו חוזר לשאלה הראשונה שהועלתה - מדוע הסוגיה עוסקת דווקא במשכיר ושוכר ולא בקונה ומוכר. כאן נכנסים לדיון מושגים הלכתיים נוספים שלא מוזכרים כלל בסוגיה עצמה. בין השאר מובא דיון ארוך הסוקר צדדים שונים בדין 'קניין חצר' ואת השפעתם על השאלה אם לאחר ביטול

החמץ של בעל הבית, הבית קונה את החמץ לשוכר. עוד הוא מעלה שאלות הקשורות למהות הביטול (האם החמץ הפקר), לדין 'חצר המשתמרת' ולדין 'זכי לו חצרו שלא מדעתו'.

מעבר לעובדה שהדיון של ה'חידושי הרי"ם' ארוך מאוד ביחס לפירושי ה'פני יהושע' וה'שפת אמת', ניתן אף להבחין שהוא כולל מושגים רבים שאינם נוגעים ישירות לסוגיה העוסקת במפגש של דיני בדיקת חמץ עם דיני שכירות. זהו פירוש מסועף ומורכב הלוקח בחשבון נתונים רבים מתחומים אחרים.

5. הגהות נוסח

בספרות הפרשנית של הראשונים מצאנו עיסוק נרחב בהגהות נוסח לאור קשיים שונים בפרשנות הסוגיה,⁴⁰ אולם בתקופת האחרונים המצב השתנה. תא שמע ציין כי במאה ה'ט"ו התעלמו האחרונים כליל מנושא זה ורק במאה ה'ט"ז חזרו חלק מהפרשנים במזרח אירופה לעסוק בהגהות נוסח.⁴¹ בין הדמויות המרכזיות שעסקו בכך ניתן למנות את המהרש"ל, רבי שמואל שטראשון (ה'רש"ש') והגאון מווילנא (ה'גר"א").⁴² לעומת זאת, רבים אחרים התנגדו להגהות בתלמוד מחמת קושיה או חוסר בהירות,⁴³ וזוהי גם גישתו של ה'פני יהושע', כפי שהראה בהרחבה מאירסון.⁴⁴ ה'פני יהושע' כמעט שאינו מציע תיקוני גרסה, והוא אף מתבטא כנגד התופעה במספר מקומות.⁴⁵ גם במקום שבו פרשנים כגון המהרש"א והמהרש"ל תירצו קושיות שונות באמצעות תיקוני נוסח, ה'פני יהושע' הציע לתרץ את הקושיות גם ללא שינוי, כלשונו בחידושי לוסכה ב ע"א ד"ה

40 כידוע, בעניין זה מצאנו הבדל בין חכמי צרפת ואשכנז שנהגו לתקן את נוסח הגמרא על פי סברות שונות, לבין הגאונים וחכמי ספרד שהחזיקו בכתבי יד מוסמכים ולא מיהרו לשנות את גרסתם. ראו תא שמע, הספרות הפרשנית, עמ' 41; שפיגל, הגהות ומגיהים, עמ' 87-213; פוקס, גאונים, עמ' 63-69. בכל מקרה, גם הגאונים וחכמי ספרד, ובראשם רמב"ן, הרבו לשלב את שאלת הנוסח הנכון כחלק מהדיון בפרשנות הסוגיה.

41 תא שמע, הספרות הפרשנית, עמ' 41.

42 על המהרש"ל ראו אסף, מהרש"ל, עמ' נח; שפיגל, הגהות ומגיהים, עמ' 312-317; רון, מהרש"ל; רפלד, מהרש"ל. על הרש"ש ראו אנגלמן, הרש"ש. על דמויות נוספות ראו שפיגל (שם) עמ' 278 ואילך.

43 ראו במקורות שאסף שפיגל (שם), עמ' 228 ואילך. עיון בחידושי ה'צל"ח' מלמד שעל אף שהוא מציע מידי פעם שינויי נוסח, בדרך כלל הוא נמנע מכך. ואכן, בשו"ת נודע ביהודה, אבן העזר, סימן לה הוא כותב דברים חריפים נגד הגהות מחמת קושיה (וראו שפיגל [שם], עמ' 232 ובהמשך, עמ' 243 הערה 98). על אי העיסוק בשאלות על נוסח התלמוד בישיבות ליטא ראו וונזר, חשיבה משפטית, עמ' 51 ובהערה 30.

44 מאירסון, פני יהושע, עמ' 91-101.

45 מאירסון שם, עמ' 91.

'מאי': "לפי שקשה להגיה בספרים". סקירה מקיפה של הספר 'חידושי הרי"ם' מלמדת שאף הוא כמעט ואינו עוסק בענייני נוסח. גם כאשר הוא מזכיר תופעה זו הוא עושה זאת כדי להביע ביקורת על אחרונים שהגיהו את הסוגיה: "והתימה עליו לשלוח יד להגיה משיקול דעתו".⁴⁶ שאלות הקשורות לגרסה ניתן למצוא אצלו רק במספר מועט של מקרים שבהם הוא דן בגרסת הרי"ף לעומת גרסת הגמרא שלפנינו.

לעומת ה'פני יהושע' וה'חידושי הרי"ם', ה'שפת אמת' נקט בגישה פתוחה הרבה יותר באשר להגהות ושינויי גרסה. בעשרות מקומות ה'שפת אמת' מציע להסביר קשיים העולים מדברי הגמרא או מדברי ראשונים כדוגמת רש"י, תוספות והרמב"ם⁴⁷ על ידי תיקון גרסה.⁴⁸ משפטים כגון: "נראה דט"ס (טעות סופר) הוא"⁴⁹ מופיעים אצלו תדיר. כאמור לעיל, שינויי גרסה נעדרים כליל מחיבורו של סבו ה'חידושי הרי"ם' וכמעט ואינם באים לידי ביטוי אצל ה'פני יהושע'. בעניין זה ה'שפת אמת' נוקט, אם כן, בגישתם של אחרונים אחרים כגון המהרש"ל, הרש"ש והגר"א.⁵⁰ מעניין לציין שבמספר קטן של מקרים שינויי נוסח שהציע ה'שפת אמת' מתוך סברה מתבררים כהגהות שיש להן ביטוי גם בכתבי היד של התלמוד.⁵¹ יש לשער שההתמקדות בפשט הסוגיה והרצון

46 'חידושי הרי"ם' מכות ה ע"ב ד"ה 'להקיש', בהתייחסו להגהה של רבי ישעיה פיק. יש לציין גם דיון ארוך שלו סביב הסוגיה בקידושין לו ע"ב - לח ע"א, שם הוא דוחה שוב ושוב את הצורך להגיה.

47 כך, לדוגמה, הוא מציע כמה פעמים לתרץ את דברי הרמב"ם או התוספות באמצעות הגהת דבריהם. ראו 'שפת אמת' יומא כד ע"ב ד"ה 'בגמ' זר'; שם שבת טז ע"א ד"ה 'ה"ג'; שם מנחות לח ע"ב ד"ה 'בתוס' ד"ה לא נצרכא'.

48 במספר מקומות ה'שפת אמת' מתבטא באופנים שונים שמהם משמע שמעשה זה אינו ברור מאיליו. הוא פותח בדברי התנצלות "ולולי דמסתפינא להגי' בגמ'..." וכדומה. ראו, לדוגמה, שבת כו ע"א ד"ה 'תרי'; שם עט ע"ב ד"ה 'השתא'; פסחים לא ע"ב ד"ה 'שם בגמ'; ראש השנה יג ע"א ד"ה 'היכן'. אולם בעשרות מקרים אחרים ניכר ש'השפת אמת' רואה בהצעות של תיקוני נוסח עמדה לגיטימית, והוא כותב "נראה דט"ס"; "וזה וודאי ט"ס" וכדומה.

49 'שפת אמת' עירובין מד ע"א ד"ה 'איברא'.

50 ראו במקורות שהובאו לעיל, הערה 43.

51 להלן מספר דוגמאות: 1. בפסחים כו ע"א הוא מציע שבמקום "היה רבי אליעזר אוסר" יש לגרוס "רבי אליעזר אומר". במרבית כתבי היד של התלמוד מופיע 'אוסר', אולם מעניין שבקטע גניזה מקיימברידג', אוסף טיילור-שכטר, F 9.124 מופיע "רבי אליעזר אומר" אך המ"ם מחוקה ובמקומה נכתבה סמ"ך. במקרה זה, יש לציין, ההבדל בין 'אוסר' ל'אומר' הוא זעיר, ויתכן שהוא שיבוש; 2. את גרסת הבבלי בעירובין מד ע"א: "אמר ליה אביי ואת לא תסברא ולא קאמר מר אמר רבה" הוא מציע לשנות ל'אמר רבא' וכך אכן מופיע בכל כתבי היד של התלמוד; 3. בבבלי תענית טו ע"א שואלת הגמרא: "אי הוי כתיב ושרים וישתחוו כדקאמרת". ה'שפת אמת' טוען שאין לגרוס את הוי"ו לפני 'שרים'. ואומנם באופן דומה מופיע במרבית כתבי היד של התלמוד (יד הרצוג; לונדון 400; מינכן 140; מינכן 95): "אי הוי כתיב וישתחוו" ללא המילה "שרים" כלל; 4. בבבלי מכות טז ע"א מציע ה'שפת אמת' לגרוס "אמר רבא" במקום "אמר רב אי שויתיה שליח...". כך אומנם מופיע בכתב יד הרצוג; 5. בבבלי זבחים מח ע"ב מובאת כרייתא שבה נאמר: "לכדתניא אותו בצפון ולא שעיר נחשון בצפון". ה'שפת אמת' טוען שמהקשר של הסוגיה נראה שאין לגרוס 'לכדתניא',

להתרחק מתירוצים דחוקים ומפולפלים הם שדחפו את ה'שפת אמת' להציע במקומות רבים שינויי נוסח הנובעים מסברות.⁵²

6. הפרדה בין רבדים בסוגיה

כלי פרשני נוסף המופיע לא מעט אצל ה'שפת אמת' הוא ההצעה להפריד בין רובדי הסוגיה, בעיקר בין דברי אמורא ובין תוספת מאוחרת לדבריו של 'סתם התלמוד'. סוגיית הגמרא מורכבת, מעבר למקורות התנאיים, מדברי האמוראים, מדברי 'סתם התלמוד' ומהוספות מאוחרות יותר שזוהו עם הסבוראים או עם הגאונים. כבר הראשונים העירו על הוספות מאוחרות לסוגיה ועל כך שפעמים יש צורך להפריד בין דברי האמורא המקוריים ובין דברי ה'סתמא' שנוספו כהסבר וכהרחבה לדבריו.⁵³ גם בתקופת האחרונים מצאנו פרשנים שהפרידו בין דברי האמוראים לדברי ה'סתמא' כדי לפתור קשיים בסוגיות,⁵⁴ אם כי היקף התופעה דורש עוד מחקר ועיון. כך, למשל, ניתן למצוא מספר דוגמאות לכך אצל ה'פני יהושע', ה'צל"ח' וה'חתם סופר'.⁵⁵ לעומת זאת,

-
- ואזננם כך מופיע בכתב יד וטיקן 118-119 ובכתב יד קולומביה 294-295; 6. הבבלי בכריתות יט ע"ב עוסק בדין מתעסק ובאחד משלבי הדיון מופיע כך (על פי דפוס וילנא): "מתעסק דמאי? אי דחלבים ועריות - חייב, [דאמר רב נחמן אמר שמואל: המתעסק בחלבים ועריות - חייב], שכן נהנה! ואי מתעסק בשבת - פטור, מאי טעמא? מלאכת מחשבת אסרה תורה!". ה'שפת אמת' דן בסוגיה זו ומציע לגרוס כך: "מתעסק דמאי? אי דחלבים ועריות חייב - שכן נהנה, ואי דשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, דאמר רב נחמן אמר שמואל: המתעסק כו' אסרה תורה". ואזננם, כך, בקירוב, מופיע בכתבי היד הספרייה הבריטית 402; אוקספורד 2673; וטיקן 120-121.
- 52 ראו בהקשר זה את דברי ה'שרידי אש' (ר' יחיאל יעקב ויינברג) בחידושו לבבלי מכות, סימן לו: "אספר כאן מילתא דבדיחותא ששמעתי מהגאון רד"צ הופמן שאמר לאחד שרצה ליישב לשון משובשת בדברי הרע"ב [רבי עובדיה מברטנורא] בדרך פלפול חריף, שלאחר ק"כ שנים יבוא לקבל פניו לא הרע"ב ז"ל שהוא לא כתב את הלשון המשובשת, אלא המדפיס של דפוס ראם שבטעותו שיבש את הלשון... ומכאן אזהרה ללומדים לדקדק אחרי גרסאות מדויקות ודי ברמז זה". כמובן שבמקרה זה מדובר על דרכי לימוד אחרות ונוף תרבותי שונה לחלוטין.
- 53 ראו, לדוגמה, רש"י, גיטין כז ע"א ד"ה 'ואפילו': "לאו רבה קא מסיק אלא תלמודא הוא דקאמר לן"; תוספות שבועות כה ע"א ד"ה 'זשמואל': "וי"ל דאין זה מדברי שמואל אלא הש"ס מפרש כן...". דיון רחב ומקיף והפניות למקורות בראשונים ובספרות המחקר על עניין זה ראו אצל אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 508-522; פרדימן, סוגיות, עמ' 11-16 ושם, עמ' 130.
- 54 על פירוק הסוגיה למרכיבה השונים כחלק מהעיון בסדר ובמבנה שלה בשיטת העיון הספרדי, ראו בויראין, העיון הספרדי, עמ' 27-36.
- 55 באשר ל'פני יהושע', ראו, למשל, במספר דוגמאות מחידושו לבבא קמא: בבא קמא ג ע"ב ד"ה 'שם לרבא'; בבא קמא ד ע"ב ד"ה 'בגמרא אי הכי'; בבא קמא לא ע"ב ד"ה 'ראשון ודאי'; בבא קמא לג ע"א ד"ה 'שם רב וביי'. באשר ל'צל"ח' ראו, לדוגמה, פסחים טו ע"ב ד"ה 'ר' יוסי'; שבועות מד ע"א

בספר 'חידושי הרי"ם' על התלמוד לא מופיעה הצעה מעין זו. עיון בחידושו של ה'שפת אמת' לתלמוד מגלה כי גם בעניין זה הוא אינו הולך בדרכו של ה'חידושי הרי"ם' אלא בדרכם של ה'פני יהושע' ואחרונים אחרים. במספר מקרים הוא מציע פיצול בין דברי האמורא ובין דברי ה'סתמא' כדי לפתור קשיים פרשניים בסוגיה.⁵⁶

7. עיסוק בענייני הלכה

כמו ה'חידושי הרי"ם', גם ה'שפת אמת' כתב לצד חידושו לתלמוד גם חידושים על ארבעת חלקי השולחן ערוך.⁵⁷ אלא שדיונים הלכתיים והתייחסות לספרות הפסיקה העסיקו אותו לא רק בחידושו על חלקי השולחן ערוך אלא גם בחידושו לתלמוד. על אף שחידושו לתלמוד אינם מכוונים בעיקר לפסיקת הלכה, ההתייחסות שלו לשאלות הלכתיות לאורך הפירוש בולטת מאוד. בין השאר, הוא נושא ונותן עם נושאי הכלים על השולחן ערוך. גם בעניין זה הלך ה'שפת אמת' בדרכו של ה'פני יהושע', שהעיד על עצמו בהקדמה לספרו: "גם לא נמנעתי להביא בלשון קצרה אם נתחדש מתוך השקלא וטריא איזה קושיא או תירוץ השייך לשיטת הפוסקים הראשונים והאחרונים". מאירסון עמד על כך ש'הפני יהושע', שעשה שימוש רב בספרות נושאי הכלים על השולחן ערוך, שבר את "קיר הזכוכית שחצץ בין פרשנות התלמוד לבין הדיון ההלכתי וערבב ביניהם".⁵⁸ השפעתו של ה'פני יהושע' על ה'שפת אמת' בעניין זה ניכרת.

ד"ה 'אלא שהא מילתא'. ראו גם שו"ת 'נודע ביהודה' יורה דעה, מהדורה קמא, סימן נה, ומה שכתב בעניין זה כהן, דין הרגשה. ראו גם כהנא, מהנודע ביהודה, עמ' 148 ובהערה 138 שם. באשר ל'חתם סופר' ראו חידושי 'חתם סופר' גיטין כז ע"ב ד"ה 'דאמר'.

56 להלן מספר דוגמאות: 1. 'שפת אמת' שבת יח ע"א ד"ה 'שם בגמ' א"ל אביי: "הגם דרבה מלך קודם ר"י א"כ א"א לומר דאביי עצמו התם הדר בי' דא"כ אמאי הקשה כאן לר"י וע"כ דסתמא דגמ' מפלפל שם כן"; 2. 'שפת אמת' ביצה יז ע"א ד"ה 'בגמ': "ע"כ אפ"ל דרב יוסף בעצמו לא סיים כלל וכדמתרץ רבינא רק סתם אמר הלכה כרבי אך סתמא דהש"ס מסיק דמ"מ לענין מקדש ישראל כדמתרץ רבינא"; 3. 'שפת אמת' מגילה ה ע"א ד"ה 'מגילה': "משא"כ מימרא דגמרא מעיקרא בשם רב, סתמא דתלמודא קאמר לה"; 4. 'שפת אמת' יומא כח ע"ב ד"ה 'שם בגמ': "...אך י"ל דאה"נ הך "אי נמי" מדברי רבא הוא דמשני הכי דברי רב יוסף, והך ו"מאי קושיא" אינו מדברי רבא רק הש"ס הכניסוהו בתוך הדברים לדחות תי' רבא הראשון והך "אי נמי כו" הוא סיום דברי רבא"; 5. 'שפת אמת' מנחות ה ע"ב ד"ה 'האיר מזורח': "ולפי זה נראה לומר דלמסקנא... האי מימרא דנאמר לעיל בשם ריש לקיש דעומר שקמצה שלא לשמה כשרה. ולא סיים ריש לקיש כלל "ושיריה אינם נאכלים", רק בגמרא הוסיפו כך לפי הסלקא דעתך"; 6. 'שפת אמת' זבחים צט ע"א ד"ה 'שם בעי': "נראה דהא דקאמר הגמ' לעיל "ואימא כל זכר לרבות טבול יום" ומשני "משום דבע"מ אוכל", זה אינו מדברי ר"ל רק הגמ' מפלפל על דרשא דר"ל אבל ר"ל עצמו נסתפק בזה...".

77 ראו לעיל, הערה 4.

58 סופרסון, פני יהושע, עמ' 74-76.

8. פירוש למקורות הלכתיים על דרך הקבלה והחסידות

כפי שנוכחנו לראות, במקביל להגותו החסידית מצטייר ה'שפת אמת' גם כלמדן תלמודי מהמעלה הראשונה. בעולמה של הקבלה והחסידות נתפסו המשנה והמקורות ההלכתיים לא רק בהקשר הנורמטיבי אלא גם כמשקפות ומסמלות יסודות בתורת הסוד.⁵⁹ בין ההוגים החסידיים שהלכו בדרך זו ניתן למנות את הבעל שם טוב,⁶⁰ הרב יעקב כ"ץ בספרו 'תולדות יעקב יוסף',⁶¹ רבי אלימלך מלז'ינסק בספרו 'נועם אלימלך',⁶² ורבי נתן מנמירוב בספרו 'ליקוטי הלכות'.⁶³ גם בספר 'אמרי אמת' המכנס את דרשותיו של בנו ומחליפו של ה'שפת אמת', רבי אברהם אלתר, ניתן למצוא עשרות מקרים שבהם הוא מפרש משניות בעלות אופי הלכתי מובהק כסמל או כאלגוריה למושגים מהשדה הקבלי והחסיד.⁶⁴ אולם, למרבה העניין, עיון בשלושה מכתביו של ה'שפת אמת' מלמד שדרך זו כמעט ואינה באה בהם לידי ביטוי.⁶⁵ בספר 'שפת אמת על התורה' כמעט כל המשניות המופיעות הן ממסכת אבות. גם משניות שהוא מביא מסדרים אחרים וממסכות אחרות הן בדרך כלל משניות בעלות אופי אגדתי.⁶⁶ גם עיון מדוקדק

- 59 על תופעה זו בספרות הקבלה והחסידות עמד אנגלרד, מיסטיקה ומשפט. כפי שהוא מעיר שם, עמ' 32, מה שאפשר פרשנות זו הוא רעיון ריבוי המשמעות - תפיסה שלפיה ניתן לקרוא את המקורות, המקראיים והתלמודיים, בדרך הפרד"ס כך ששכבת משמעות אחת אינה מפקיעה שכבה אחרת. תופעה זו ניתן למצוא, אם כי לא באופן נרחב, גם אצל חסידי אשכנז. ראו י"י סטל, דרשות לימי התשובה מבית מדרשם של חסידי אשכנז, ירושלים תשע"ד, עמ' מד. סטל מפנה שם לכמה חיבורים מבית המדרש של חסידי אשכנז שדרשו את המשנה בכלים, ב, א, "נשברו - טהרו", כך שהיא מוסבת גם על בעל תשובה הנטהר בעקבות 'שבירתו'.
- 60 ראו, לדוגמה, 'בעל שם טוב', בראשית קמו (עמ' קא); שם נח, ו (עמ' קכה); שם ויקהל, א (עמ' תז); שם בחוקתי, ב (עמ' תנו).
- 61 ראו, לדוגמה, 'תולדות יעקב יוסף', הקדמה (עמ' עד); שם, נח (עמ' קה-קו) שם, חיי שרה (עמ' קסט); שם, שם (עמ' קע); שם, שם (עמ' קפב).
- 62 ראו, לדוגמה, 'נועם אלימלך', וישלח (עמ' עא); שם, וישב (עמ' פו); שם, שמות (עמ' קטז); שם, ויקרא (עמ' ריט); שם, בהר (עמ' רסז).
- 63 ראו לעיל, הערה 59.
- 64 ראו, לדוגמה, 'אמרי אמת', בראשית תרע"ז (עמ' ז); שם, בראשית תרפ"ז (עמ' 14); שם, בראשית תרפ"ט (עמ' ט); שם, וירא תרפו (עמ' ל); שם, וישלח תרפ"ט (עמ' נו).
- 65 מצאתי אצל ה'שפת אמת' מספר מועט מאוד של דרשות כאלו. ראו 'שפת אמת' - ליקוטים', מהדורת אור עציון, מרכז שפירא תשע"א, עמ' 137; שם עמ' 274. יש לציין שדרשה אחרונה זו עוסקת במשנה בכלים, ב, א, "נשברו - טהרו", שנדרשה במקורות רבים מאוד על בעלי תשובה (ראו לעיל, סוף הערה 59). ה'שפת אמת' מצטט, אם כן, מקור ידוע ומקובל שאינו מקורי שלו.
- 66 כך על פי חיפוש של המילה 'משנה' במאגר 'פרויקט השו"ת' של אוניברסיטת בר אילן. תמונה זו עולה גם מעיון במפתחות לספר 'שפת אמת' במהדורת אור עציון, מרכז שפירא, תש"ס, בראשית עמ' 462-463; שם, שמות, עמ' 392; שם, ויקרא, עמ' 269; שם, במדבר, עמ' 354; שם, דברים, עמ' 294.

בציטוטים שהוא מביא מתוך התלמוד הבבלי מלמד שברוב רובם של המקרים מדובר על מקורות אגדיים.⁶⁷ תמונה דומה עולה גם מעיון בספר 'שפת אמת' - ליקוטים, ליקוט של כתבי ה'שפת אמת' מהשנים שקדמו למינויו לאדמו"ר. ספר זה, הבנוי על סדר התורה, מתאפיין בהגות חסידיית לצד דיונים תלמודיים והלכתיים רבים. אלא שגם בחיבור זה כמעט ולא קיימת דרשנות קבלית וחסידיית של מקורות הלכתיים.⁶⁸ תמונה זהה מתקבלת מעיון בחידושי לתלמוד. במספר מקומות הוא מתייחס למימרות אגדיות ולסיפורי אגדה ומנתח אותם על פי מקורות קבליים כגון ספר הזוהר,⁶⁹ אולם בכל הקשור למקורות הלכתיים, הפרשנות שלו, למעט מספר מקרים יוצאי דופן, נצמדת לשדה התלמודי-הלכתי בלבד.⁷⁰

9. סיכום ומסקנות

במאמר זה עקבתי אחר דרכי פרשנותו של ה'שפת אמת', תוך השוואה לחידושיו של סבו ה'חידושי הרי"ם' ולחידושיו של ה'פני יהושע', המצוטט אצל ה'שפת אמת' תדיר. ממצאי מחקר זה מעלים ששיטתו הלמדנית של ה'שפת אמת' שונה מאוד משיטתו של ה'חידושי הרי"ם' - חידושיו של האחרון מאופיינים במערכות ארוכות המתמקדות, בעיקר, בדברי רש"י והראשונים ובניסיון להסביר את שיטתם, תוך משא ומתן למדני ומסועף הדן במושגים הלכתיים מסוגיות אחרות. לעומת זאת, ה'שפת אמת' הוא פרשן מקומי יותר המתמקד בפשט הסוגיה שלפניו ונוטה להסבירה, פעמים רבות, גם בניגוד לפירושי

67 גם במקרה זה נעזרתי במפתח שהוכן במהדורת אור עציון. ראו שם, בראשית, עמ' 463-464; שם, שמות, עמ' 393-394; שם, ויקרא, עמ' 270-271; שם, במדבר, עמ' 355-358; שם, דברים, עמ' 295-297.

68 על פי בדיקה במפתחות הספר 'שפת אמת' - ליקוטים' מהדורת אור עציון, מרכזו שפירא תשע"א. ראו שם, חלק א, עמ' 505; חלק ב, עמ' 577.

69 ראו, לדוגמה, ברכות לה ע"א ד"ה 'ת"ר אסור'; שבת יב ע"ב ד"ה 'שאינן'; עירובין יח ע"ב ד"ה 'בגמי' הי' מינייהו'; סוכה מה ע"א ד"ה 'אר"א כל הנוטל'; סוכה נ ע"ב ד"ה 'דאר"נ'; יומא עה ע"א ד"ה 'וכי מלאכי'; מנחות ל ע"א ד"ה 'אפשר'.

70 מצאתי מספר מועט של מקרים שבהם ה'שפת אמת' מסביר מקורות הלכתיים לאור תובנות והנחות הלקוחות מעולם הסוד והמחשבה. אולם גם במקרים מועטים אלו לא מדובר בפרשנות שעוקרת את המקורות ההלכתיים לשדה מושגים אחר, כך שהם נקראים כסמל וכאלגוריה, אלא על הסבר המגמות ההלכתיות על פי רעיונות מחשבתיים. ראו בפירושו לתלמוד זבחים כ ע"ב (ד"ה 'עיינ רמב"ם'), שם הוא מסביר את פסק הרמב"ם שלפיו מי שישן במקדש צריך לקדש ידיו ורגליו שנית, למרות שלא יצא מהמקדש: "ויש לומר הטעם דהוי כיצא לחוץ, דהנפש יוצאת ממנו בשעת שינה". ראו גם בספר 'ליקוטי שפת אמת', בני ברק תשמ"ו, סימן יד. ה'שפת אמת' מסביר שם את הצורך של דרשת הספרא (נדבה, יב, יד) להוכיח ממקור מיוחד שמותר לתת מלח על המנחה ועל הקורבן אפילו בשבת, למרות שכל עבודות הקורבן הותרו בשבת, באמצעות מדרש ששוכנע שסיבת שימת המלח על הקורבן היא כדי לעשות שלום בין המים העליונים והתחתונים. מכיוון שכך, היה מקום לחשוב שבשבת, שבה כבר יש שלום בין עליונים ותחתונים, אין היתר לתת מלח על הקורבן.

רש"י והראשונים. כפי שראינו, דרכו של ה'שפת אמת' מושפעת הרבה יותר משיטתו של ה'פני יהושע', אך בשני הבדלים משמעותיים: ראשית, ה'פני יהושע' הוא בראש ובראשונה פרשן הקורא את הסוגיה דרך עיניהם של רש"י והתוספות, וגם כאשר הוא מציע פירוש שונה מדבריהם הוא עושה זאת בהיסוס ובהתנצלות. הוא אף לא קובע חד משמעית שיש פירוש נכון אחד לסוגיה. לעומת זאת, ה'שפת אמת' הוא קודם כל פרשן המתמקד בסוגיה ובקשייה, ובשל כך הוא מרשה לעצמו, פעמים רבות, לחלוק על הראשונים ולככר את פירושו שלו. שנית, בעוד שה'פני יהושע' התנגד לעיסוק בשינויי גרסה, ה'שפת אמת' עושה זאת פעמים רבות. בעניין זה הוא ממשיך מסורת פרשנית של אחרונים אחרים כגון הגר"א והרש"ש. התמונה העולה לפנינו היא של למדן מוכשר שכבר בצעירותו סלל דרך לימוד אינדיבידואלית שאינה ממשיכה את דרכו של סבו, שאצלו גדל והתחנך. דרכו העצמאית נבנתה תוך אימוץ שיטות פרשניות שונות שנקטו אחרונים שונים ומגוונים. נדמה שהדברים עולים בקנה אחד עם תיאורו של יורם יעקבסון את דמותו של ה'שפת אמת'. יעקבסון עסק⁷¹ בהבדלים הניכרים בין אופיו של החיבור 'שפת אמת' על התורה, המרכז את דרשותיו לאחר שמונה לאדמו"ר, ובין 'שפת אמת' - ליקוטים' שבו רעיונות שכתב לפני שהפך לאדמו"ר. לטענתו, בעוד שב'שפת אמת' על התורה מצטייר דרשן מתון העומד לפני קהל שומעיו ומעביר להם את מסריו בלשון פשוטה ומובנת, הרי שב'ליקוטי שפת אמת' מתגלה דמות חריפה וביקורתית שתוך כדי לימודה מתווכחת, חולקת ומבררת את המקורות שלפניה. בלשונו של יעקבסון (עמ' 436-438):

הוא ניבט [בליקוטים. י"מ] בתוך דבריו לא בדמות של דרשן המסתייע במקורות מגוונים להעשרת הטקסטורה הדרשנית, אלא בדמות של תלמיד חכם השוקד על תלמודו ומנתח את מקורותיו... בתעוזה רבה אוהז בעל ה'ליקוטים' באזמל הביקורת הטקסטואלית ואין הוא נרתע מלהביע בנחישות את דעתו, לחלוק על מפרשים ולבטא תמיהות ודברי ביקורת גם על דמויות אוטוריטיביות... אין ספק שרוח ה'ליקוטים' היא לא רק רוח נעורים... אלא רוח החירות של מי שאין לו עדיין אחריות של הנהגת עדה.

והנה, התמונה העולה ממחקר זה תואמת את האופן שבו ניתח יעקבסון את דמותו של ה'שפת אמת' כאישיות ביקורתית בעלת חירות מחשבתית. אומנם בדרשותיו ההגותיות רוח זו נשמרה בעיקר בכתיבו המוקדמים, אך בחידושו לתלמוד, שכתב לעצמו תוך כדי לימודו בכל יום,⁷² מאפיינ זה בולט לאורך כל שנותיו.

71 יעקבסון, מנעורים להנהגה.

72 ראו לעיל, ליד הערה 12.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

1. כתבי יד

| | |
|------------------------|--|
| | א. משנה |
| כתב יד לו | כת"י קיימברידג' Add. 470 |
| כתב יד פארמה | כת"י פארמה, ספרית הפאלאטינה, אוסף דה-רוסי 138 |
| כתב יד קאופמן | כת"י קאופמן A50, ספרית האקדמיה למדעים בודפשט (זרעים ומועד, מהד' האקדמיה ללשון עברית תשע"ז) |
| | ב. תלמוד ירושלמי |
| כתב יד ליידין | כת"י ליידין, סקליגר 3, Cod. Or. 4720 |
| | ג. תלמוד בבלי |
| כתב יד אוקספורד 23 | כת"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית (366) Opp. Add. Fol. 23 |
| כתב יד אוקספורד 2673 | כת"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית 1/10-20 Heb. b. |
| כתב יד הספרייה הבריטית | כת"י לונדון, הספרייה הבריטית Add.25,717 |
| כתב יד וטיקן 120-121 | כת"י ספרית הוטיקן 120-121 Vat. ebr. |
| כתב יד מינכן 95 | כת"י מינכן, ספרית המדינה של באווריה, 95 Cod. Heb. |

2. ספרי אחרונים וחסידות

א. חידושים על התלמוד

- אורח מישור, דפוס לעמברג תרכ"ד
גבורות ארי (לא ציון מו"ל), ירושלים תשס"ב
- חידושי הלכות למהרש"א, מודפס בתלמוד הבבלי על פי דפוס וילנא, מהדורת טל מן, ירושלים 1981
חכמת שלמה, מודפס בתלמוד הבבלי על פי דפוס וילנא, מהדורת טל מן, ירושלים 1981
טהרת הקודש, על פי צילום דפוס לעמברג תקנ"ב, ירושלים תשנ"ד
- טורי אבן, מהד' עקד ספרים, רמת גן תשנ"ה-תש"ס
ים של שלמה, מכון משנת דור, ירושלים תשס"ז
יום תרועה, בתוך שמות בארץ, ירושלים תשנ"ח
כפות תמרים, בתוך שמות בארץ, ירושלים תשנ"ח
- מאיר עיני חכמים, מודפס בתלמוד הבבלי על פי דפוס וילנא, מהדורת טל מן, ירושלים 1981
ספר בית ישראל, ירושלים-תל אביב תשכ"ב
פני יהושע, מכון אור החכמה, ירושלים תשנ"ח
ציון לנפש חיה (צל"ח), מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ה
ראשון לציון, מהד' אור החיים, בני ברק, תשס"ז

רצוף אהבה, בתוך קובץ שיטות קדמוניות למסכת תענית, ירושלים תשס"ז
 שאגת אריה, מכון משמחי לב, ירושלים תש"ס
 שיח יצחק, מהדורת מכון מיקיצי נרדמים, אשדוד תשנ"ו
 תוספת יום הכיפורים, בתוך שמות בארץ, ירושלים תשנ"ח
 תורת חיים (ללא ציון מו"ל), ירושלים תשס"ד

ב. ספרי חסידות

בעל שם טוב על התורה, מכון הדרת חן, אשדוד תשע"ה
 תולדות יעקב יוסף, מכון נחלת צבי, בני ברק תשע"ו
 נועם אלימלך, מכון סוד ישרים, ירושלים תשס"ג
 ליקוטי הלכות, ירושלים תש"י (ללא ציון מו"ל)

3. מחקרים

| | |
|-----------------------|--|
| אטקס, הגאון | ע' אטקס, יחיד בדורו: הגאון מוילנא - דמות ודימוי, ירושלים תשנ"ח |
| אלבק, מבוא לתלמודים | ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט |
| אלבק, מועד | ח' אלבק, ששה סדרי משנה סדר מועד - מפורשים בידי חנוך אלבק, תשי"ב |
| אלפסי, חסידות | י' אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות, אות י, ירושלים תשס"א |
| אנגלמן, הרש"ש | ש' אנגלמן, הרב שמואל שטרשון (הרש"ש) והגהותיו לתלמוד הבבלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשס"ט |
| אנגלרד, מיסטיקה ומשפט | י' אנגלרד, "מיסטיקה ומשפט הרהורים על "ליקוטי הלכות" מבית מדרשו של רבי נחמן מברסלב", שנתון המשפט העברי, ו-ז (תשל"ט-תש"ם), עמ' 29-44 |
| אסף, מהרש"ל | ש' אסף, "משהו לתולדות מהרש"ל" בתוך ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג למלאת לו שבעים שנה, ניו-יורק, תש"ו |
| אפשטיין, משנה | י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח |
| בויארין, העיון הספרדי | ד' בויארין, העיון הספרדי - לפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד, ירושלים תשמ"ט |
| בראון, שני מיני | ב' בראון, "שני מיני האחדות: מהר"ל, השפת אמת' והמפנה הדואליסטי בחסידות פולין המאוחרת" בתוך: א' ריינר (עורך) מהר"ל - אקדמות, ירושלים 2015, עמ' 434-447 |

- ברויאר, אהלי תורה
מ' ברויאר, אהלי תורה: הישיבה, תבניתה ותולדותיה, ירושלים תשס"ד
- ברויאר, עליית הפלפול
מ' ברויאר, "עליית הפלפול והחילוקים בישיבות אשכנז" בתוך קונטרס זכרון לרב יחיאל וינברג, ירושלים תש"ל, עמ' 241-255
- ברויאר, שאגת אריה
מ' ברויאר, "תורת התעודות של בעל ה"שאגת אריה"", מגדים ב (תשמ"ו), עמ' 9-22
- ברקאי, המהרש"א
י' ברקאי, "שיטתו הפרשנית של המהרש"א ב'חידושי אגדות" חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1995
- גפני, משנה
ח' גפני, פשוטה של משנה, תל אביב 2010
- דימיטרובסקי, על הפלפול
ח"ו דימיטרובסקי, "על דרך הפלפול", בתוך שאול ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד ש' בארון למלאות לו שמונים שנה, ירושלים תשל"ה
- הבלין, החתימה
ש' הבלין, "על החתימה הספרותית כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה", מחקרים בספרות התלמוד, יום עיון לרגל מלאות שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 148-192
- הופמן, משנה ראשונה
רד"צ הופמן, משנה ראשונה, ברלין תרע"ד
- הריס, הגר"א
J.M. Harris, "Rabbinic Literature in Lithuania after the death of the Gaon" in: *The Gaon of Vilnius and the Annals of Jewish culture*, (ed. Vilnius), 1998, pp. 95-88
- הריס, מדרש
J.M. Harris, *How Do We Know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, New York, 1995
- וונר, חשיבה משפטית
ש"ע וונר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא, ירושלים 2016
- וייס, לחקר התלמוד
א' וייס, לחקר התלמוד, ניו יורק, 1954
- טויטו, שאגת אריה
א' טויטו, שיטתם של ר' פנחס הלוי איש הורוביץ, ור' אריה לייב בלימוד התלמוד ובפסיקת ההלכה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשע"ב
- טיקוצ'ינסקי, דרכי לימוד
ש' טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה ה-19, עבודת גמר לתואר שני, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד
- טיקוצ'ינסקי, מנחת חינוך
מ' טיקוצ'ינסקי, יסודות השיטה הלמדנית בספר 'מנחת חינוך', חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", רמת גן תשע"ד
- יובל, ראשונים ואחרונים
י"י יובל, "ראשונים ואחרונים - תודעת זמן ותודעה עצמית באשכנז, ציון נז, ד (תשנ"ב), עמ' 369-394
- יעקבסון, אמת ואמונה
י' יעקבסון, "אמת ואמונה בחסידות גור" בתוך: י' דן וי' הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר

- והגות: מוגשים לישיעה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 593-616
- יעקבסון, מנעורים להנהגה
- י' יעקבסון, "מנעורים להנהגה ומקבלה לחסידות שלבים בהתפתחותו של בעל ה'שפת אמת", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך יג, ב (תשנ"ו), עמ' 429-446
- יעקבסון, קדושת החולין
- י' יעקבסון, "קדושת החולין בחסידות גור: עיונים בתפיסת השבת בדרושי "שפת אמת" בתוך: ר' אליאור ואחרים (עורכים) צדיקים ואנשי מעשה - מחקרים בחסידות פולין, ירושלים תשס"ד, עמ' 241-277
- כהן, אור שמח
- י' כהן, הרב מאיר שמחה הכהן ('האור שמח') מדוינסק ומשנתנו ההלכתית-משפטית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשס"ה
- כהן, הרגשה
- ע' כהן, "דין הרגשה - עיון מחודש", נטועים י (תשס"ג), עמ' 41-47
- כהנא, מהנודע ביהודה
- מ' כהנא, מהנודע ביהודה לחתם סופר: הלכה והגות לנוכח אתגרי הזמן, ירושלים תשע"ו
- ליכטנשטיין, תקופת האחרונים
- מ' ליכטנשטיין, "ואת אחרונים אני הוא" - תקופת האחרונים: מגמות וכיוונים, נטועים טז (תש"ע), עמ' 131-174
- סטל, חסידי אשכנז
- י"י סטל, דרשות לימי התשובה מבית מדרשם של חסידי אשכנז, ירושלים תשע"ד
- סמט, קצות החושן
- נ' סמט, "קצות החושן": ראשית הלמדנות - מאפיינים ומגמות, מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", באר שבע 2016
- פייקאז', הנקודה הפנימית
- מ' פייקאז', "הנקודה הפנימית בחסידות גור ואלכסנדר כבבואה לכושר הסתגלותם לתמורות העיתים", בתוך: י' דן וי' הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר והגות: מוגשים לישיעה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 617-660
- פייקאז', חסידות פולין
- מ' פייקאז', חסידות פולין: בין שתי המלחמות ובגורות ת"ש-תש"ה, ירושלים תש"ן
- פרידמן, סוגיות פרנקל, דרכי המשנה
- ש"י פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ירושלים 2010
- ז' פרנקל, דרכי המשנה: התוספתא, מכילתא, ספרא וספרי, ורשה, תרפ"ג
- רון, מהרש"ל
- י' רון, "מהדורת התלמוד שהגיה מהרש"ל", עלי ספר יד (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 64-104
- ריינר, מעבר
- א' ריינר, "מעבר לגבולות ההשכלה: תמורות בתבניות הלימוד והידע בחברה היהודית המסורתית בעת החדשה המקודמת"

- בתוך: ד' אסף ואחרים (עורכים), ישן מפני חדש: מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתרבותם חלק ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 289-311
- ריינר, תמורות
א' ריינר, "תמורות בשיבות פולין ואשכנז במאות ה"ז-ה"י"ז והוויכוח על הפלפול" בתוך: י' ברטל ואחרים (עורכים), כמנהג אשכנז ופולין: ספר יובל לחנא שמרוק, ירושלים תשנ"ג, עמ' 9-80
- רפלד, המהרש"ל
מ' רפלד, המהרש"ל ו"והים של שלמה", חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשנ"א
- שוחט, השיטה הליטאית
E.J. Schochet, "The Nature of Lithuanian Jewry: The Legacy of the Gaon of Vilna", בתוך: מ' חלמיש ואחרים (עורכים), הגר"א ובית מדרשו, רמת גן תשס"ג, החלק האנגלי, עמ' 71-90
- שטיינמן, באר החסידות
א' שטיינמן, באר החסידות: על אדמור"י פולין, ירושלים תשי"ט
- שפיגל, הגהות ומגיהים
י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי - הגהות ומגיהים, רמת גן, 2005
- תא שמע, הגר"א
י' תא שמע, "הגר"א, ובעל "שאגת אריה", ה"פני יהושע" וספר "ציון לנפש לחיה", סידרא טו (תשנ"ט), עמ' 181-191
- תא שמע, הספרות
י' תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ב, ירושלים תש"ס
- תא שמע, סדר הדפסתם
י' תא שמע, "סדר הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד - פרק לתולדות ה'פלפול', קרית ספר נ (תשל"ה), עמ' 325-336
- תא שמע, פני יהושע
י' תא שמע, "דברים אחדים על הספר 'פני יהושע' ועל מחברו" בתוך: ג' בקון ואחרים (עורכים) מחקרים בתולדות יהודי אשכנז - ספר היובל לכבוד יצחק זמיר, רמת גן תשס"ח, עמ' 277-285
- תא שמע, תוספות גורניש
י' תא שמע, "תוספות גורניש מהותן ויחוסן אל שיטת הפלפול והחילוקים, סיני סח (תשל"א), עמ' קנ-קסא

תקצירים

"הלכה למשה מסיני" כאבן בוחן אידיאולוגי -
מהחכמים בתקופת התנאים ועד העת החדשה

מנחם כ"ץ

כבר בספרות התלמודית הבחינו חכמים בין מקורותיה השונים של ההלכה. בין מקורות אלו מוזכרת בין השאר הקטגוריה 'הלכה למשה מסיני', יחד עם מושגים כגון 'דאורייתא', 'דרבנן', 'גזירות', 'תקנות' וכו'. במאמר זה אני דן במושג 'הלכה למשה מסיני', ומציג משהו מן המשמעויות השונות שהוא קיבל במהלך הדורות, ובעיקר על המתח שנוצר סביבו בתקופות השונות. מתח זה כלל מצד אחד התנגדות לעצם השימוש במושג 'הלכה למשה מסיני', דבר שגרר לעתים ניסיון לפירוש המושג בדרך מצמצמת; מצד שני, כתגובה לכך, נשמעו קולות שהעמידו את מושג 'הלכה למשה מסיני' במרכז עולמם ההלכתי, ואף תקפו קשות כל אמירה שנראתה כניסיון להמעיט בערכו. בהביאי העמדות הללו, אני בוחן, ולו באופן תמציתי, את התפיסות העקרוניות באשר למקור סמכותו של עולם ההלכה, שניצבות מאחורי כל אחת מהן.

לדעתי, רבי עקיבא נוקט בגישה עקרונית שלפיה כל פרט במערכת ההלכתית יכול וצריך להילמד על ידי דרשת הכתובים, והמדרש הוא המעניק להלכה את תוקפה. לדידו, ההלכה יונקת את מימדה ההתגלות שבהר סיני באמצעות המדרש. ברי כי לפי גישה זו אותה קטגוריה של הלכות שנטען לגביהן שהן 'הלכה למשה מסיני' איננה קיימת ואיננה אפשרית. במקורות שהבאתי במאמר, בולט הפולמוס כנגד דעת רבי עקיבא - הן באופן גלוי, בדבריו של ר' אלעזר בן עזריה, והן באופן סמוי בדבריו של ר' ישמעאל. חכמים אלו מדגישים את הטענה לפיה קיימת קטגוריה, חריגה אמנם, של הלכות שאין מקורן בכתובים, וגם אין לסמוך אותן לכתובים. עמדתו של ר' עקיבא לא התקבלה על דעת החכמים בדורות שאחריו, והתפיסה שלפיה ישנם הלכות שהן 'הלכה למשה מסיני' הייתה לדעה המוסכמת.

בעת החדשה, לאחר תקופה ארוכה שבה מושג זה היה נחלת הכלל, שב זכריה פרנקל והצביע (אם כי באופן מובלע) על הבעייתיות שבו. דבר זה פתח למתנגדיו פתח להטיל ספק בנאמנותו לתורה שבעל פה מן השמים. אם כי אף אחד מהמתדיינים, הן בעד דברי זכריה פרנקל והן כנגדם, לא נתן את הדעת לכך שניתן למצוא בספרות חז"ל מחלוקת על עצם המושג.

ריטואל ורטוריקה בקרב יהודים, נוצרים ושומרונים: עיון משווה

צבי נוביק

נושא המאמר הוא ה"שיחה" שהתנהלה בשלהי העת העתיקה בין מקורות יהודיים לבין הספרות הנוצרית שנכתבה בסורית. במאמר פיתוח של שני ניתוחים משווים שהופיעו בספרי החדש "מדרש ופיוט". החלק הראשון מוקדש לתפילה שנרשמת במשנה תענית 2:4. אני טוען שהתפילה משקפת עניין רב (אם לא במפורש) בנושא של ירידת אש מן השמים, שעומד גם במרכזן של כמה תפילות של הכנסייה המזרחית. החלק השני של המאמר פונה לצורה דרשנית-שירית: חזרה כמה פעמים על פסוק אחד עם שינויים. הצורה הזאת מופיעה רק בתנאים מסוימים בספרות המדרש, אך באופן רחב יותר בפיוט, וגם, כפי שהראתי בספרי, בעבודה השומרנית 'תיבת מרקה'. כאן אני מוסיף שהצורה הזאת מופיעה גם בחיבור בסורית מן המאה הרביעית או החמישית, 'מימרא על האותות שעשה משה במצרים', ובאופן דומה במיוחד ל'תיבת מרקה'. ההשוואה למקורות שמחוץ לספרות חז"ל מלמדת אותנו על דרכו של הדרשן בחוגם של חז"ל כפי שניתן לזהותה מאחורי עבודתם של עורכי המדרשים.

"גלו את עיני": על זקנה ומבט בסיפור תלמודי

חיים וייס ומירה בלברג

במאמר זה אנו מבקשים להציע קריאה חדשה לסיפור מן התלמוד הבבלי המתאר את מפגשם של רב כהנא, הארי הצעיר שעלה מבבל לארץ ישראל, ור' יוחנן הזקן. בשונה מרוב המחקרים שעסקו בסיפור והתמקדו בשאלת המתח שבין המרכז בבבל לזה שבארץ ישראל, אנו מבקשים להתמקד בדרמת הזקנה המתכוננת בסיפור דרך מבטיהם ההדדיים של רב כהנא הצעיר ור' יוחנן המצוי בערוב ימיו. דרמת המבטים בסיפור מתמקדת בציר שבין זיקנה ועלומים, בין אמון ובגידה, בין תלמידים צעירים התולים את עיניהם ברבם ובין מבטו החוזר של הרב המשקף את חרדתו מפני האופן שבו תלמידיו, ולמעשה הוא עצמו, מתייחסים לזיקנתו. גופו של הזקן המתגלה דרך עיניו של אדם צעיר חושף יסודות של הפרת סדר, אימה ובעיקר בושה לנוכח עיוותו של הגוף המזדקן ומעיד על מקומו של הזקן כמי שמצוי בשוליו של הסדר החברתי או כבר מעבר לו.

פלוני היינו תנא קמא - איכא בינייהו The Evolution of a Talmudic Formula

שנה שטראוך שיק

מאמר זה מתמקד בנוסחה הכוללת שאלה ותשובה המופיעה רק בתלמוד הבבלי, במהלכי שקלא וטריא של הסוגיה התלמודית: "פלוני היינו תנא קמא? איכא בינייהו...". נוסחה זו משווה בין שתי דעות המופיעות במשנה או בבבלי, פוסלת את האפשרות ששתי הדעות זהות ומציעה אבחנה בין השתיים. הביטוי הזה מופיע לראשונה בשיח האמוראי כחלק מדיון בין שני אמוראים, אך בדברי סתם התלמוד הוא נהיה כלי רטורי נוסחתי - חוליה שמטרתה לבנות את הדיון כשאלה ותשובה. בתוך הרובד הסתמאי, ביטוי זה מופיע בווריאציות שונות, הן במבנה והן בתפקיד, אשר ככל הנראה משקפות שלבים שונים של הפעילות הסתמאית. ניתוח ההתפתחות של הנוסחה מאלמנט דיוני טבעי וגמיש בתוך הסוגיה לכלי רטורי מלאכותי מצביע על כמה סממנים האופייניים לשלבים המאוחרים יותר של ההתהוות של סוגיות בתלמוד הבבלי: (1) סתמאים נוטים להוסיף, ולא לשנות; (2) הם שואפים לשמר את המראה של השיח; (3) לעיתים הם עושים זאת על ידי שחזור ביטויים רטוריים, גם כאשר אלה לא מתאימים באופן מושלם להקשר החדש.

קווים לדרכו הפרשנית של ה'שפת אמת' לתלמוד

יוסף מרקוס

רבי יהודה אריה ליב אלטר (להלן: ה'שפת אמת'), היה אחד מהאדמו"רים הבולטים בפולין שלפני מלחמת העולם השנייה. הגותו החסידית, שכוונה בספר "שפת אמת על התורה", הפכה להיות אחד מנכסי צאן הברזל של תורת החסידות, וחוקרים שונים אפיינו אותה כהגות מגובשת, בהירה, וחסרת פולמוסים, מתחים והתלבטויות. במהלך השנים יצאו לאור גם חידושיו לתלמוד, אותם כתב לעצמו תוך כדי לימודו, שהתפרסמו מאוד בקרב הלומדים והודפסו במספר מהדורות. מחקר זה מבקש להתחקות אחר דרכי פרשנותו ולהצביע על כך שהוא מרבה להשתמש בכלים 'ביקורתיים': פירושים עצמאיים המנוגדים לראשונים, הפרדה בין דברי האמוראים לסתמא, הגהות נוסח, הצעות פירוש למקורות תנאיים בניגוד לפירוש התלמוד, ועוד. דרך זו, הייחודית לנוף

הרבני המזרח אירופאי, חושפת בפנינו דמות עצמאית וביקורתית, השונה, לכאורה, מדמותו כפי שהיא מצטיירת בהגותו החסידית המתונה. אכן, כפי שהראה יורם יעקבסון, גם בהקשר להגותו החסידית, יש להפריד בין דרשותיו שנאמרו בפני הציבור, ובין דברים שרשם לעצמו עוד בטרם הפך לאדמו"ר ומהם עולה דמות של אדם סוער ועצמאי. המסקנה העולה ממחקר זה, באשר לדרכי פרשנותו לתלמוד, עולה בקנה אחד עם הבחנה זו.

ABSTRACTS

"Halakhah le-Moshe mi-Sinai" as an ideological debate – from the Sages in the Tannaitic Period to the scholars of Wissenschaft des Judentums

Menachem Katz

The Sages differentiated among sources of Halacha, the Jewish judicial system, in as early as the Talmudic era. The Sages mentioned different categories to describe the various Halacha systems: "Laws of Moshe from Sinai" (*Halacha Le'moshe Me'Sinai*), "from the Torah" (*Deorita*), "from the Sages" (*Derabanan*), etc.

In this article, I discuss the term "*Halacha Le'moshe Me'Sinai*". I intend to introduce the different meanings it took on throughout history, and mainly, to describe the conflict that arose in relation to the use of this term. A great part of the Rabbis objected the very use of the expression "*Halacha Le'moshe Me'Sinai*". While this sometimes leads to unfavorable and deprecating perceptions of the term, others based their entire judicial and spiritual world on this principle, harshly attacking any attempt to degrade the importance of the concept of "*Halacha Le'moshe Me'Sinai*". As I present these various positions, I am analyzing the underlying reasoning of the Rabbis' opinions regarding the source of authority of the Jewish law system.

In my opinion, Rabbi Akiva adopted an approach that stated that every detail in the Halachic system holds its origin in the Holy Scriptures. According to this approach, the Midrash is what gives the Halacha its validity. Naturally, this approach does not acknowledge the concept of "*Halacha Le'moshe Me'Sinai*". As I am showing in this article, Rabbi Akiva's view was opposed by other rabbinic figures. Rabbi Yishmael gently implied his disapproval of Rabbi Akiva's approach, while Ela'azar Ben Azarya expressed his discomfort of Rabbi Akiva's

ideas overtly and directly. These Sages believed that there *are* laws that do not evolve from the Holy Scriptures. Rabbi Akiva's perception of the Halacha was not accepted by the Sages in following generations as well, and instead, the idea of "Halacha Le'moshe Me'Sinai" was widely adopted.

In the modern era, after a great time in which this concept was approved by all, Zecharia Frankel pointed to the difficulties in this approach. Many opposed Frankel's ideas on the subject, and even questioned his religious beliefs. It seems no one has paid attention to the fact that we can find different approaches to the subject from the Tanaic period, and Frankel really is not stating an opinion which wasn't heard before by others.

Ritual and Rhetoric among Jews, Christians, and Samaritans: Two Comparative Observations

Tzvi Novick

The paper develops two comparative analyses introduced in my book, *Midrash and Piyyut*, both concerned with the conversation between Jewish sources and Christian literature in Syriac. The first part concerns Mishnah *Ta'anit* 2:4. I argue that the liturgy recorded in this pericope implicitly reflects a sustained interest in the descent of the divine fire, which can be productively compared to Christian liturgical sources in Syriac that reflect the same interest. The second part concerns a homiletical-poetic form: the repetition of a verse with variation. This form occurs sporadically and in a conditioned way in midrash, but more regularly in some *piyyutim*, and, as I note in my book, in the Samaritan work *Tibat Marqe*. Here I identify verse repetition in another source, especially proximate to *Tibat Marqe*, a composition in Syriac from the fourth or fifth century, the “*memra* on the signs Moses performed in Egypt.” Comparison with such sources from outside rabbinic literature exposes homiletical practices within rabbinic circles that are otherwise obscured by the work of the editors of the homiletical compilations.

**"Raise My Eyes for Me":
Gazing at Old Age in a Talmudic Narrative**

Haim Weiss and Mira Balberg

In this article we propose a new reading of the Babylonian Talmudic narrative of Rav Kahana's migration from Babylonia to Palestine, at the heart of which stands a dramatic encounter between the young "lion" Rav Kahana and the elderly Rabbi Yohanan. Whereas most previous scholarship on this narrative focused on the competitive dynamics between the Palestinian and Babylonian rabbinic academies, the focus of our analysis is the dramatic exchange of mutual gazes between Rav Kahana and R. Yohanan, though which charged questions of old age, loss of bodily prowess, and intergenerational tension are explored. We argue that the old man's body, which is revealed to him through the eyes of the young man, brings to the fore aspects of disorder, horror, and particularly shame, and speaks to the cultural place of old persons as residing at the margins of the social order or beyond it.

פלוני היינו תנא קמא - איכא בינייהו

The Evolution of a Talmudic Formula

Shana Strauch Schick

This article focuses on a question-answer formula found only in the Bavli: "*X (ploni) Haynu Tanna Qamma / Y? Icka beinaihu...*" (PHTQIB), "[The opinion of] X is [identical to] the first opinion of the Mishnah or baraita/Y? [No,] there is [a difference] between them...", which compares two opinions appearing in a mishnah or baraita, one of which is usually the first, objecting that the two are essentially the same, and then offering a distinction between them. This phrase first appears in amoraic

discourse as part of a dynamic exchange between two Amoraim, but in the redactional strata it becomes a formulaic rhetorical device—a stock phrase used to structure a statement in the form of a question and answer. Within the redactional strata this phrase takes on different forms and functions which appear to represent different stages of redactional activity. Analysis of the progression of this formula from a natural and malleable dialogical element within a *sugya* to an artificial fixed rhetorical device points to several features that appear to characterize the later stages of the formulation of Bavli *sugyot*: (1) Redactors often add on, rather than revise; (2) they attempt to preserve the appearance of dialogue; (3) they may do so by reproducing existing rhetorical formulations, even when they do not fit well within the new context.

The 'Sefat Emet' Commentaries on the Talmud

Yosef Marcus

Rabbi Yehudah Aryeh Leib Alter (the 'Sefat Emet') was one of the most prominent Hassidic rabbis in Poland before World War I. His Hasidic philosophy, which was published in the book 'Sefat Emet on the Torah', has become very central in the Hasidic world. Various scholars have characterized its philosophy as coherent, clear, without debates, tensions or dilemmas. Over the years, his commentaries on the Talmud, which he wrote while studying, for his own use, not for public distribution, were also published, became famous and were printed in several editions. This research seeks to analyze the methodology of his Talmudic interpretation and to point out that he frequently used 'critical' tools in his commentary: independent interpretations that opposed the views of the 'Rishonim'; drawing a distinction between the original statements of the 'Amora'im' and the Talmud's additions to them; suggestions for amending the Talmudic text; a new interpretation of the Mishnah that contradicts the interpretation of the Talmud; and more. The Sefat Emet's methodology is unique in Eastern European rabbinics, and it reveals critical and

independent thought. Ostensibly, this approach contradicts his Hassidic philosophy, which is considered moderate and conservative. Indeed, as shown by Yoram Jacobson, in his philosophy, we can distinguish between his public speeches gathered in the book 'Sefat Emet on the Torah' and the texts that he wrote for his own use before he became a Rebbe. The latter texts reveal a stormy and independent person. This analysis of the Sefat Emet's ways of interpreting the Talmud, upholds this distinction.

CONTENTS

| | | |
|-----------------------------|---|-----|
| Menachem Katz | "Halakhah le-Moshe mi-Sinai" as an ideological debate – from the Sages in the Tannaitic Period to the scholars of Wissenschaft des Judentums (Heb.) | 1 |
| Tzvi Novick | Ritual and Rhetoric among Jews, Christians, and Samaritans: Two Comparative Observations | 23 |
| Haim Weiss and Mira Balberg | "Raise My Eyes for Me": Gazing at Old Age in a Talmudic Narrative (Heb.) | 41 |
| Shana Strauch Schick | פלוני היינו תנא קמא - איכא בינייהו: The Evolution of a Talmudic Formula | 83 |
| Yosef Marcus | The 'Sefat Emet' Commentaries on the Talmud (Heb.) | 123 |
| Hebrew abstracts | | 147 |
| English abstracts | | I |

Contributors, volume 6 (2020)

Prof. Menachem Katz, Hemdat Hadarom College
(katz55@gmail.com, Mkatz@hemdat.ac.il)

Prof. Tzvi Novick, University of Notre Dame
(novick.3@nd.edu)

Prof. Haim Weiss, Ben-Gurion University of the Negev
(weissh@bgu.ac.il)

Prof. Mira Balberg, University of California, San Diego
(mbalberg@ucsd.edu)

Dr. Shana Strauch Schick, Yeshiva University
(shanaschick@gmail.com)

Dr. Yosef Marcus, Bar Ilan University; Herzog College
(seffy2@gmail.com)

ISSN 2308-1449

© All Rights Reserved

Publisher: Ruben A. Knoll

POB 10141 Ramat Gan 5200102 Israel

oqimta@oqimta.org.il

Oqimta - Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 6 (2020)

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 (University of Notre Dame)

Jordan Rosenblum (University of Wisconsin – Madison)

Shai Secunda (Bard College)

Haim Weiss (Ben Gurion University of the Negev)

Holger Zellentin (University of Cambridge)

www.oqimta.org.il

current volume: www.oqimta.org.il/oqimta/2020/oqimta6.pdf

Oqimta

Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 6 (2020) • Published Annually