

# אוקימתא

מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

שנתון • גיליון ז (תשפ"א)

## אוקימתא - מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

גיליון ז (תשפ"א)

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](http://www.oqimta.org.il)

גיליון ז: [www.oqimta.org.il/oqimta/2021/oqimta7.pdf](http://www.oqimta.org.il/oqimta/2021/oqimta7.pdf)

## פרטי המשתתפים, גליון ז' (תשפ"א)

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

פרופ' מולי וידאס  
המחלקה למדעי הדתות, אוניברסיטת פרינסטון  
(mvidas@princeton.edu)

אליעזר קורצווייל  
המחלקה לתלמוד ותורה שבעל־פה, אוניברסיטת בר אילן  
(kortsweil@gmail.com)

ד"ר טובה סכר  
עמית מחקר במרכז לחקר הבין־תחומי של הגניזה הקהירית, אוניברסיטת חיפה  
(tova.sacher@mail.huji.ac.il)

ד"ר משה לביא  
החוג לתולדות ישראל ומקרא והתוכנית למדעי הרוח הדיגיטליים, אוניברסיטת חיפה  
(mlavee@research.haifa.ac.il)

ד"ר שמעון פוגל  
המחלקה למחשבת ישראל על שם גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.  
(skfogel@gmail.com)

פרופ' אורי ארליך  
המחלקה למחשבת ישראל על שם גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן גוריון בנגב.  
(ehrllich@exchange.bgu.ac.il)

ISSN 2308-1449

© כל הזכויות שמורות

מו"ל: ראובן א' קנול

ת"ד 10141 רמת גן 5200102

oqimta@oqimta.org.il

## תוכן העניינים

1	מגולם לכלי: 'בעילת מצווה' כטרנספורמציה	אביטל דוידוביץ' אשד
21	What is a <i>tannay</i> ?	מולי וידאס
97	על היחס בין נוסח הבבלי למסכת זבחים בכתב יד קולומביה (T 893 X 141) לבין נוסח פרשן אנונימי קדום	אליעזר קורצווייל
135	Graphic Symbols for God's Name in an Unknown Recension of the <i>Tanhuma</i> from the Cairo Genizah	טובה סכר ומשה לביא
175	נוסחי ברכת "אהבה" בערבית לאור קטעי הסידורים מן הגניזה הקהירית	שמעון פוגל ואורי ארליך
197		תקצירים בעברית
I		תקצירים באנגלית

## מגולם לכלי: 'בעילת מצווה' כטרנספורמציה

### אביטל דוידוביץ' אשד

בהרצאה שנישאה בכנס של האגודה הפסיכואנליטית של וינה בסוף שנת 1917, דן זיגמונד פרויד, אבי הפסיכואנליזה המודרנית, במעמד התרבותי של הבתולים הנשיים. דבריו מתמקדים במאפייניהם הלימינאליים של הבתולים, ובייחוד בחרדה הגברית מן המיניות הנשית שמוצאת את ביטויה ברתיעה מן הדם ובחרדת סירוס. במסגרת זו מעיר פרויד בקצרה על ההשלכות הייחודיות של יחסי המין הראשונים עם בתולה:

הראשון שמביא לידי סיפוק את הכמיהה לאהבה אשר במשך זמן רב כל כך הייתה עצורה אצל הבתולה, ובכך מתגבר על כל ההתנגדויות אשר התהוו אצלה בהשפעת החינוך והסביבה התרבותית, יגרר על ידה אל עבר קשר ארוך טווח שעצם אפשרותו לא תיפתח יותר בפני כל אדם אחר. על בסיס החוויה הזו נוצר אצל האישה מצב של שעבוד אשר ערב להמשך החזקה בה באין מפריע והופך אותה לחסינה מפני רשמים חדשים ופיתויים זרים.<sup>1</sup>

ביתוק הבתולים ביחסי המין הראשונים מתואר אצל פרויד כמעשה שמביא לתגובה פסיכו-פיזית הכרחית שמתרחשת מאליה אצל הבתולה. יחסי המין הראשונים יוצרים זיקה ייחודית, בלעדית וחד-פעמית בינה לבין הגבר שביתק את בתוליה. אולם יותר משדבריו של פרויד משקפים אמת מדעית על מבנה הנפש הנשית, הם משקפים הבנייה תרבותית בעלת שורשים עמוקים בתרבות המערבית היהודית-נוצרית: את משאלת הלב הגברית לבלעדיות מינית ואת החרדה הנגזרת ממנה. דבריו מלמדים עלהמענה שניתן למשאלה זו בדמות הפנטזיה הגברית על הבתולים הנשיים. בפנטזיה תרבותית זו מתפקדים הבתולים כתעודת ביטוח שמספקת לבעליה בטחון, וודאות ובלעדיות.

כפי שניווכח מייד, חז"ל לא היו זקוקים לתובנותיו הפסיכולוגיות של פרויד על מנת לנסח בדרכם תפיסות דומות. מאמר זה מוקדש לביורור תפיסות חכמים ביחס להשלכותיו של מעשה ביתוק הבתולים על טיב הקשר הזוגי, ולבחינת זיקותיהן של תפיסות אלה על עיצובו של המונח ההלכתי "בעילת מצווה". הבהרת הקשר בין בעילת מצווה לבתולים תאפשר להנהיר את משמעותו המעורפלת של המונח בהלכה

התלמודית, ויש בה גם כדי לנמק את התפתחותה הריטואלית של בעילת מצווה במסורות יהודיות שונות מכאן ואילך.<sup>2</sup>

הדברים שלהלן הם בבחינת המשך והרחבה למאמר קודם שפורסם בכתב עת זה, בו פרשתי את משמעויותיו ושימושו של מושג הבתולים בשיח ההלכה התלמודי.<sup>3</sup> בדברי שם הצבעתי על טיבו ההרמנויטי והדיסקורסיבי של מושג הבתולים. מושג זה נשען על קיומן המקביל של שלוש הגדרות בתולים שונות, שאינן חופפות בהכרח, ושכל אחת מהן משקפת פרספקטיבה מובחנת ומדגישה מוטיבציות חברתיות ותרבותיות שונות ביחס לגוף הנשי, למיניות ולמגדר. את שלוש הגדרות הבתולים המובחנות בהלכה התלמודית ניתן לתמצת באופן הבא: בתולים כשלמות גופנית (בתולה היא מי שקרום הבתולים שלה שלם); בתולים כחוסר ניסיון מיני (בתולה היא מי שמעולם לא קיימה יחס מיני); ובתולים כחזקה משפטית (בתולה מוגדרת על סמך פרמטרים שרירותיים כגון: מעמד אישי, גיל, סטטוס חברתי והשתייכות לקבוצה היהודית).<sup>4</sup> בדברי שם הצעתי כי על אף שהמגמה הבולטת בהלכה התלמודית היא לעבות ולהעדיף את הגדרת הבתולים כחזקה משפטית פורמלית, בהקשרים הלכתיים מסוימים שבות ומתבלטות דווקא הגדרות הבתולים שמעגנות אותם לגוף (ההגדרה הראשונה) ולמיניות הנשית (ההגדרה השנייה). המאמר הנוכחי מדגים טענה זו בהקשרו של הדיון ההלכתי בבעילת מצווה, אשר במסגרתו עולה ביתר שאת המתח בין הגדרות הבתולים השונות, ומושם דגש על חיוניותן של הגדרות הבתולים כשלמות גופנית וכחוסר ניסיון מיני.

### בעילת מצווה

המונח 'בעילת מצווה' יוחד בהלכה התלמודית לתיאור יחסי המין הראשונים בין החתן לכלה הבתולה לאחר הנישואין. המשנה והתלמודים אינם מורים במפורש שבעילת מצווה מיועדת אך ורק לנישואי בתולה, אולם שימושם של חכמים במונח זה בפועל, מוגבל להקשרים המובהקים של נישואי בתולה. כמו כן, ההוראות ההלכתיות והריטואליות שנלוות לבעילת מצווה נגזרות כולן מהנחת בתולי הכלה.<sup>5</sup> זאת ועוד, המונח 'בעילת מצווה' מובחן מן המונחים 'ביאה ראשונה' או 'בעילה ראשונה' אשר

2 כך לדוגמה ביחס להיבטים הטקסיים של בעילת המצווה באשכנז בימי הביניים ראו: דוידוביץ' אשד, על הבתולים, חלק ג' (עתיד לצאת לאור, 2021). וכך גם לגבי ריטואלים המקיפים את בעילת מצווה באיטליה בראשית העת החדשה. ראו: ויינשטיין, נישואין נוסח איטליה, עמ' 248-264.

3 ראו: דוידוביץ' אשד, אלו נערות.

4 שם, עמ' 74-86.

5 כך ההוראה לחתן לפרוש מן הכלה מייד בתום הבעילה (נדה י, א; כתובות ד ע"א-ע"ב; נדה סד ע"ב-סה ע"ב), כך בפטור שניתן לחתן מקריאת שמע בנישואי בתולה (כתובות ו ע"ב; ברכות יא ע"א, ושם טז ע"א-יז ע"ב), וכך הסוגייה של בעילה ראשונה בשבת בה נדון בהמשך.

נדונים בהלכה התלמודית בהקשרים שבהם הכלה אינה נחשבת בתולה.<sup>6</sup> לאור הייחודיות הריטואלית של נישואי בתולה בהלכה התלמודית וההבדלים הריטואליים הבולטים בין נישואי בתולה לנישואי אלמנה, יש מקום לתהות גם על ההבדל בתפיסת משמעותם של יחסי המין הראשונים עם הכלות השונות.<sup>7</sup> במילים אחרות, עולות השאלות מה ייחודה של בעילת מצווה ביחס לבעילות ראשונות אחרות? ומהי המצווה שנקשרת בה? שאלות אלה אינן נדונות על ידי חכמים במישרין והתשובות עליהן דורשות חילוף מתוך הופעתיו השונות של המונח 'בעילת מצווה' בדברי תנאים ואמוראים.

היבט עקרוני במשמעותה הריטואלית של בעילת מצווה מתבאר מן הגמרא בכתובות אגב הדיון ביום הראוי לנישואי בתולה והבחנתו מיום נישואיה של כלה אלמנה.<sup>8</sup> במסגרת הדיון באילוצים השונים לבחירת יום הנישואין מובאת בבבלי ברייתא שמתארת מצב עניינים ייחודי בו כל צרכי סעודת החתונה כבר מוכנים וערוכים - טבחו טבוח ויינו מוזוג - ובאופן פתאומי מתה אמה של הכלה או אביו של החתן. נשאלת השאלה: כיצד יש לפעול במצב כזה? האם לדחות את החתונה או להמשיך כמתוכנן למרות הטרגדיה? דרך הפעולה שנקבעת בברייתא היא:

מכניסין את המת לחדר, ואת החתן ואת הכלה לחופה ובו על בעילת מצווה ופורש, ונוהג שבעת ימי המשתה, ואחר כך נוהג שבעת ימי אבילות. וכל אותן הימים הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים.<sup>9</sup>

הברייתא קובעת אפוא שיש להמשיך את טקס הנישואין כמתוכנן, ואגב כך מסמנת את בעילת המצווה כחלק אינטגרלי מרצף טקסי הנישואין וכשלב חתימה חיוני שלהם - רצף שמתחיל באירוסין (קידושין), נמשך בנישואין (חופה) ונשלם לאחר בעילת המצווה. 'בעילת מצווה', כפי שהיא משתקפת מהוראה זו, אינה ביטוי ספונטאני או וולונטארי של קרבה ואינטימיות בין בני הזוג הנישאים, אלא היא מעשה ריטואלי חיוני למימוש הנישואין. רק לאחר השלמתו המלאה של טקס הנישואין בבעילה, ניתן לפנות ולטפל בטקס האחר של קבורת המת. טיבה הריטואלי של בעילת המצווה משתקף גם מן

6 כך למשל בעילתה של שבויה יפת תואר או ביאת יבמה. בדומה לבעילת המצווה, גם בעילות אלה נבדלות מאלו שאחריהן בהיותן בעילות ריטואליות שכרוכות ברבדים שונים של טרנספורמציה הבאה לידי ביטוי באופן בלעדי במעמדה של האישה ואינן מותירות חותם על האיש. נקודה זו ממחישה את השימוש העקבי ביחסי המין במסורת הרבנית כאמצעי משטור וסימון ערכן ומעמדן של נשים.

7 ההבדלים ביום הנישואין, בגובה סכום הכתובה, ועוד. על הבדלים אלה בהלכה התלמודית ומשמעותם ראו: דוידוביץ' אשד, אלו נערות, עמ' 86-93. על גלגוליהם של הבדלים אלו בהלכה האשכנזית בימי הביניים ראו: דוידוביץ' אשד, בין קליעה לכליאה.

8 כתובות ב ע"א-ד ע"ב.

9 כתובות ג ע"ב.

ההוראה שניתנת לחתן לפרוש מן הכלה מייד עם השלמתה, באופן שמבחינן את יחסי המין הריטואליים מיחסי מין אחרים, אשר נאסרים על בני הזוג בימים שלאחר מכן - הן בימי המשתה והן בימי האבלות.<sup>10</sup>

כדומה למצוות אחרות שנוגעות ליחסי מין בין בני זוג, כגון חובת 'עונה' ומצוות 'פרו ורבו', גם על 'בעילת מצווה' מצווה הגבר לבדו.<sup>11</sup> חכמים אינם מפרשים מהי המצווה שכרוכה ב'בעילת מצווה', אך לנוכח תפיסתם כי אין שום אפשרות לכתולה להתעבר ביחסי המין הראשוניים, מובן שלא ניתן לתלות את התכלית הדתית של בעילת המצווה בפרייה ורבייה.<sup>12</sup> מעמדה הריטואלי העצמאי של בעילת מצווה ואי תלותה במצוות פרו ורבו מתבאר גם מן הנוהג שנוכר בבבלי לקיים בעילת מצווה גם במקרים שהכלה 'קטנה', דהיינו בת פחות משתיים עשרה שנים, וטרם הגיעה לבשלות מינית. הנתק בין בעילת מצווה לפרייון מוכח גם מן האישור ההלכתי החריג שניתן לכלות קטנות על סף גיל הבגרות המינית להשתמש באמצעי מניעה על מנת למנוע הריון שעשוי לסכן את חייהן.<sup>13</sup>

לאור זאת ברצוני להציע כי המצווה שמתממשת בבעילת המצווה כחלק הכרחי של השלמת מעשה הנישואין היא ביתוק בתולי הכלה. הזיקה ההדוקה בין ביתוק בתולים

10 לכאורה, האבלות היא הסיבה לפרישת החתן מן הכלה, אך מסתבר יותר שהסיבה להוראה "בועל בעילת מצווה ופורש" היא דם הבתולים שכן האבלות עדיין לא חלה על בני הזוג. הבנה זו מקבלת את חזיונה גם מהמשך דברי הגמרא שם: "וכן מי שפרסה אשתו נידה - הוא ישן בין האנשים וכו'. דהיינו, סיבת הפרישה והשינה הנפרדת היא טומאת הכלה ולא האבל. בימי הביניים נלמד מברייתא זו הרצף ההכרחי בין טקס החופה לבעילת המצווה. כך רש"י בפירושו על אתר, מסביר כי הנישואים כמוהם כרגל - חג שיש מצווה לקיימו קודם האבלות. הבעילה הראשונה היא לדידו חלק חיוני ממימוש הנישואין. במהלך ימי הביניים הפכה ההוראה "בועל בעילת מצווה ופורש" להוראה גורפת שמהדקת את הזיקה בין בעילת המצווה לבתולים. זאת בשונה מן ההלכה התלמודית, שבה הפרישה מן הבתולה מותנית בגיל הכלה ובשאלה אם כבר קיבלה וסת. על כך ראו בספרי הנוכר לעיל (הערה 3).

11 ראו יבמות ו, ו: "האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה". זו הדעה שהתקבלה במסורת הפסיקה. עם זאת, יש מקום לסייג ולומר שקיימת גם דיעה אחרת בנושא זה: "רבי יוחנן בן ברוקא אומר, על שניהם הוא אומר ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו" (יבמות, שם).

12 כך במובהק במקורות האמוראיים ואפשר שתפיסה זו משקפת גם תפיסות חכמים מוקדמות יותר. ראו: יבמות לד ע"ב. על אי היכולת להתעבר מבעילת בתולים ראו גם במדרש בראשית רבה מה, ד: "לעולם אין האשה מתעברת מביאה ראשונה. והכתיב: 'ותהרין שתי בנות לוט מאביהן?' - א"ר תנחומא: שלטו בעצמן והוציאו ערותן, ונתעברו כמביאה שניה". השו"ג: פסיקתא רבת, פרשה מב דף קעו ע"א; מדרש שכל טוב, בראשית לח, יח.

13 אישור זה נשען על הנאמר בכתובות לט ע"א: "שלש נשים משמשות במוך, אלו הן: קטנה, ומעוברת, ומניקה; קטנה - שמא תתעבר ותמות [...] ואיזוהי קטנה? מבת אחת עשרה שנה ויום אחד עד שתיים עשרה שנה ויום אחד, פחות מיכן ויתר על כן - משמשת כדרכה והולכת". והשו"ג: יבמות יב ע"ב.



למימוש הנישואין מתפרשת מתוך ההקבלה שיוצרת ההלכה התלמודית: בין הגיל המינימאלי שנקבע לנישואי אישה ובין הגיל שבו אובדן הבתולים נתפס על ידי חכמים כקבוע ובלתי הפיך. חכמים קבעו שעד גיל שלוש ויום הפגיעה בבתולים היא הפיכה ולכן חסרת משמעות - הן בהגדרתם הפיזית והן בהגדרתם כניסיון מיני.<sup>14</sup> מאחר שבעילת מצווה היא חלק בלתי נפרד מהמהלך הטקסי של הנישואין, אם נניח שהיא מחייבת ביתוק בתולים, נקל להבין כי מי שלא ניתן לבתק את בתוליה באופן מוחלט אינה יכולה להתקדש. כך עולה בבירור מן המשנה במסכת נדה:

**בת שלוש שנים ויום אחד, מתקדשת בביאה; ואם בא עליה יבם, קנאה. וחיביבין עליה משום אשת איש, ומטמא את בועלה לטמא משכב תחתון כעליון. נישאת לכוהן, תאכל בתרומה; בא עליה אחד מן הפסולין, פסלה מן הכהונה. בא עליה אחד מכל העריות האמורות בתורה - מתים על ידה, והיא פטורה. פחות מכן, כנותן אצבע בעין.<sup>15</sup>**

בבבלי במסכת יבמות עולה שאלת נישואיה של 'קטנה', בת פחות משלוש שנים ויום אחד, שאינה יכולה להתקדש בביאה. מן הסוגייה עולה עקרון לפיו החופה והבעילה מותנות זו בזו ומי שאינה ראויה לבעילה אינה ראויה לחופה:

**אמר שמואל: ומודה לי אבא, בתנוקת פחותה מבת שלש שנים ויום אחד, הואיל ואין לה ביאה אין לה חופה.<sup>16</sup>**

חוסר היכולת המשפטית לקדש ילדה שגילה פחות משלוש שנים ויום אחד מנומק בבבלי בכך שיחסי מין עם ילדה צעירה מגיל זה הם פעולה חסרת משמעות ריטואלית, משום שהם אינם מותירים סימן בר-קיימא בגוף - "כנותן אצבע בעין". בין שחכמים

14 במסגרת הגדרת הבתולים בשיח ההלכתי כחוקה משפטית, קיום הבתולים או העדרם נגזר בין היתר מגיל האישה בהתאם לשיוכה לאחת הקטגוריות הכרונולוגיות שקבעו חכמים - קטנה, נערה, או בוגרת. המעבר בין קטגוריית גיל אחת לאחרת נקבע באמצעות שתי מערכות שמתפקדות בהלכה התלמודית זו בצד זו: מערכת התפתחותית ומערכת גילאית. מערכת הסימנים ההתפתחותית קדומה למערכת הגילאית, שהגיעה למלוא גיבושה רק בתלמוד הבבלי. דוגמא לקביעת חזקת הבתולים על בסיס השתייכות לקבוצת גיל ראו סנהדרין ז, ט. והסוגייה בסנהדרין סו ע"ב. ראו: על הקטגוריזציה הכרונולוגית של חכמים, ראו: גילת, בן שלוש-עשרה למצוות, עמ' 53. על גיל ובתולים ראו: דוידוביץ' אשד, אלו נערות, עמ' 80-82.

15 נדה ה, ד. וראו גם נדה מד ע"ב. והשוו כתובות י ע"ב: "גדול הבא על הקטנה - ולא כלום, דפחות מכאן כנותן אצבע בעין דמי".

16 יבמות נו ע"ב. רש"י בפירושו שם מקצין וקובע כי משקלה של הבעילה גדול ממשקלה של החופה: "דאין ביאתה פוסלתה. וכיון דאין ביאתה פוסלתה כ"ש דאין חופתה פוסלתה, דהא חשיבות חופה אינה אלא משום שהיא קרובה לביאה והיכא דביאה לא חשיבא כל שכן חופה".

מתייחסים לגילה הרך של הילדה באופן היפותטי בלבד, ובין שדיונם מכוון למציאות ממשית מעוררת חלחלה, המסקנה שעולה מן הדברים בהירה - סימון בלתי הפיך של הגוף הנשי באמצעות חדירה שמכתקת את התולים הוא מטרת בעילת המצווה.<sup>17</sup> אם אמנם זו המטרה, נשאלת השאלה איזו תכלית ממשית או סמלית מושגת בפעולה ריטואלית זו?

#### מבתולה לבעולה - מגולם לכלי

תשובה אפשרית לשאלת התכלית שמושגת בבעילת התולים עולה ממימרה שמוחסת לרב, מבכירי אמוראי בבל. מימרה זו מצוטטת במסכת סנהדרין בתלמוד הבבלי בתוך רצף ממרות חכמים המתארות היבטים שונים של היחסים בין גברים לנשים:

אמר רב שמואל בר אוניא משמיה דרב: אשה גולם היא ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, שנאמר: "כי בועליך עושיך ה' צבאות שמו" (ישעיהו נד, ה).<sup>18</sup>

במרוצת הדורות התפרשה מימרה זו בידי חכמים וחוקרים כביטוי מטפורי לעומק הברית שנכרתת בין בני הזוג בקשר הנישואין.<sup>19</sup> מבלי לבטל פירושים אלה, ברצוני להציע כי בהקשרה בבבלי ראוי להבין את המימרה כפשוטה - כתיאור של מצב עניינים בעולם לפיו מעשה ה"בעילה" הראשון מחולל טרנספורמציה ממשית, חד פעמית ומהותית באישה - מגולם לכלי. טרנספורמציה זו חורצת את טיב יחסיה מכאן ואילך עם הגבר ה"בועל" ולפיכך מגדירה ומגבילה מראש גם יחסים עתידיים עם גברים אחרים. בעילתה הראשונה של אישה משתקפת במימרה כאירוע בעל אפקט טרנספורמטיבי בשני ממדים משלימים.

המימד הראשון של הטרנספורמציה הוא בשינוי מהות. האישה הופכת מדבר אחד (גולם), לדבר אחר (כלי). 'גולם' בלשון חכמים משמעו חומר-גלם, דבר שטרם הושלמה עשייתו, ולכן טרם הגיע למימוש בתכלית רצויה.<sup>20</sup> כך למשל, התואר 'גולם' מיוחס

17 עמדות דומות ביחס לזיקה הנוצרת בין בני הזוג בבעילת בתולים ניתן לראות בבירור בספרות המגילות, בספר היובלים וגם אצל פאולוס, שם יוצר המשגל קשר נישואים בין בני הזוג ללא קשר לכוונותיהם. ראו: רומן ושמש, לגלות נסתרות, עמ' 149-188; שמש, חוקי נישואין כיתתיים; רוטשטיין, חוקי נישואין; הנ"ל, איחוד מיני; הנ"ל, נשים ככלים.

18 סנהדרין כב ע"ב.  
ראו: אחיטוב, עשאה כלי. וראו המקורות הנסקרים שם, עמ' 159-179.

20 ראו כדוגמא תוספתא מסכת כלים, בבא מציעא ב, י ואילך: "גלמי כלי מתכות" ו"גלמי כלי עץ". וכך בפירוש רש"י לממרה שלנו על אתר: "גולם היא - קודם שנבעלה. גולם - כלי שלא נגמר קרוי גולם".

במדרש לאדם הראשון טרם נשלמה בריאתו.<sup>21</sup> במשנה אבות משמש תואר 'גולם' בהשאלה לציון אדם טיפש, שהוא ככלי שלא נשלמה מלאכתו.<sup>22</sup> שלב המעבר מהיות גולם להיות כלי הוא שלב קריטי, שכן לשינוי הפיזי בחומר נלוות השלכות הלכתיות, אשר הופכות את ההצבעה על רגע המעבר המדויק של האובייקט לחיונית ביותר. כך למשל לעניין טומאה, שאינה דבקה בגולם אך דבקה בכלי, וכך לעניין שבת, שבה עשיית כלי אסורה בתכלית.<sup>23</sup>

מהחלת הבנות אלה על מימרת רב, מתבארת תפיסה לפיה הבתולה היא אישה במצב גולמי ובלתי שלם. במסגרת תפיסה זו מתפרש מעשה החדירה ביחסי מין כמעשה תיקון, שמאפשר את מימוש הפוטנציאל המהותי של האישה.<sup>24</sup> למעשה עולה מן המימרה כי ביתוק הבתולים הוא הרגע המדויק שבו הופכת האישה מגולם לכלי. הבנה זו של בעילת הבתולים כאקט שתכליתו תיקון כלי מתיישבת היטב עם תפיסת חכמים את הגוף הבתולי כגוף סגור (בדומה לחבית חתומה). בכך הבנה זו מנמקת את סברתם שאישה אינה יכולה להתעבר בבעילת הבתולים עצמה.<sup>25</sup> משמעות ההפיכה לכלי במימרה ראוי גם הוא להבנה כפשוטו - האישה היא כלי קיבול שייעודו הכלת הזרע הגברי לצורך הולדה.<sup>26</sup>

המימד השני של הטרנספורמציה הוא בשינוי זיקה. בעילת הבתולה מחוללת שינוי חד פעמי ובלתי הפיך בזיקה שבינה לבין הגבר שהפך אותה ל"כלי". שינוי זה מוצא את ביטויו בכריתת ברית ייחודית ובלעדית בינה לבינו. אפשר שהברית הנכרתת היא הדדית, אך בשום אופן אינה סימטרית. הברית יוצרת הירארכיה ברורה בין הגבר היוצר לאישה הנוצרת. הירארכיה זו שמובלעת ברישא של המימרה, מודגשת בסיפא שלה שמעוגנת בדברי הנביא: "כי בעלך עשך יהוה צבאות שמו וגאלך קדוש ישראל אלהי

21 בראשית רבה ח, א; אבות דרבי נתן, נוסח א, לא, ד"ה: בעשרה מאמרות.

22 אבות ה, ז. ראו גם פירוש הרמב"ם למסכת חולין א, ז, העומד על המשותף למשמעויות שונות אלו.

23 ראו למשל במסכת ביצה לב ע"א וראו דברי התוספות על המשנה שם. וראו בהמשך הדיון להלן בסוגיה של בעילת בתולה בשבת.

24 אפשרות פירוש נוספת שמתיישבת עם זו שהצעת לעיל עולה מניתוחו של משה אידל את מושג הגולם כאדם מלאכותי ובייחוד ההיבטים המיסטיים שלבש מושג זה באשכנז בימי הביניים. ראו: אידל, גולם, עמ' 81-97. יהודה ליבס מותח הבחנה זו עוד יותר תוך שהוא מתייחס במפורש למימרה מסנהדרין שבדיונו. ראו: ליבס, גולם וחכמה, עמ' 1305-1322.

25 על תפיסת הגוף הבתולי בהלכה התלמודית ראו: דוידוביץ' אשד, אלו נערות, עמ' 75-77; על אי היכולת להתעבר מבעילה ראשונה ראו המובאות בהערה 11 לעיל.

26 תפיסת האישה ככלי המכיל ומשמר בתוכו את הזרע הגברי מופיעה במקומות שונים בהלכת קומראן. כך למשל, אישה שמת תינוק ברחמה נחשבת טמאה, לפי עקרונות זהים לאלה החלים על כלי שנטמא. ראו: נעם, טומאה, עמ' 157-158; רוטשטיין, נשים ככלים. על תפיסות אלה לאור הקשרם הכולל של דיני אישות בהלכה הקומראנית. ראו: ורמן ושמש לגלות נסתרות, עמ' 149-188.

כל הארץ יקרא" (ישעיהו נד, ה). במקור המקראי "כי בעליך עשיך" משקף את יחסי האדנות שבין האל לעמו. במימרה התלמודית מועתקים יחסי הבריה והבעלות הללו אל יחסי הגבר והאישה.<sup>27</sup> ציטוט הפסוק מישעיהו במימרה שלפנינו מנסח אפוא משוואה לפיה היחס האדנותי בין האל לעמו זהה ליחסי האדנות בין הבעל לאשתו. משוואה זו מושרשת לעומק בלשונם של חכמים ובתורותם ויש לה גם ביטויים הלכתיים שונים.<sup>28</sup>

בהקשר זה יש להצביע על האטימולוגיה של לשון 'בעילה' עצמה והמטען התרבותי שהיא נושאת, שמשמר הירארכיות מגדריות המצויות במבני העומק של החשיבה התרבותית. הלשון 'בעילה' נגזרת מן השם המקראי 'בעל', אל הסערה שעמד בראש הפנתיאון הכנעני והיה אחראי על הורדת גשמים ועל פריון האדמה, החיות ובני האדם. בנוסף למשמעותו כשם האל, נעשה במקרא שימוש בבעל גם כשם עצם סתמי שמובנו היסודי הוא אדון. העברית המקראית אינה מבחינה תמיד בין המונחים בעל ואדון, ואף אלוהי ישראל כונה בכינוי בעל. כשם פעולה משמשת לשון 'בעילה' לתיאור מעשה קניין ובעיקר כזה הנעשה באמצעות יחסי מין. שימוש לשוני זה בבעל, על הטיותיו, אינו הכרחי או מובן מאליו והבחירה להשתמש בו לתיאור הקשר הזוגי מבטאת בברור הירארכיה תרבותית לפיה האיש ה'בעל' ביחס לאישה כמוהו כאל 'בעל' ביחסו לאדמה.<sup>29</sup> לשון חכמים שימרה את זכרון של המשמעויות המיתולוגיות הקדומות הללו של השם בעל, למשל בצירוף 'שדה בעל', שהוא שדה המושקה על ידי גשמים, או בקביעה "מיטרא בעלה דארעא הוא".<sup>30</sup> חכמים הרחיבו את המטאפורה המקראית של הפריית הקרקע בשלל דימויים שמשמשים לתיאור יחסי גברים ונשים כגון 'חרישה' ו'זריעה'. בכך הקנתה לשון חכמים ליחסי האדנות והשעבוד בין גברים לנשים ממד טבעי ואוניברסאלי. כך לדוגמה השימוש בצירוף 'קרקע בתולה' לתיאור אדמה שלא נחרשה, או הדימוי 'קרקע עולם' לתיאור פסיביות נשית.<sup>31</sup> חכמים גם הרחיבו לאין-שיעור את השימוש ב'בעילה' לציון כל מעשה מיני. בלשונם התלכדה המשמעות המקראית של מעשה הקניין עם המשמעות הרחבה של המעשה המיני לכלל יחידה

27 הדימוי הנבואי "בעליך עשיך" בנוי על יחסי האדנות בין גבר לאשה בעולם המקראי, ומבטא את ההיררכיה בין המינים בעולם הקדום, ואינם חידוש של חכמים כמובן. ראו פירוט להלן בפנים.

28 לעניין הביטויים ההלכתיים להקבלה זו בין האל לגבר ביחס לאישה והשלכותיהם ראו למשל בהקבלה בין מומים הפוסלים אישה לנישואין למומים הפוסלים גברים לשמש בכהונה. רוזן צבי, המדיר והמודרת, עמ' 114. וכן בהקבלה בין חפצי המצווה של הגבר, לבין התכשיטים בהם מתקשטת האישה לפני בעלה. ינון ורוזן צבי, תכשיטים גבריים ותכשיטים נשיים.

29 קאסוטו, ספרות מקראית וספרות כנענית, עמ' 219-227; סכיב, בעל ובעלים; קמיר, ואם בעל קנה.

30 תענית ו ע"ב.

31 קוטשר, מילים ותולדותיהן, עמ' 13; שטיין, אמא אדמה, עמ' 260-267; נצר, מלשון מקרא ללשון חכמים, עמ' 457.

אחת. הכרעה לשונית זו מביאה לכל מעשה מיני את הדהודי המשמעות של שעבוד וקניין.<sup>32</sup> שימושה הרחב של לשון 'בעילה' בשיח הנישואין התלמודי הוא חלק משדה סמנטי רחב שקושר בין יחסי ממון ואישות כאשר הגבר הוא תמיד הרוכש והאישה נרכשת. כך למשל השימוש בפועל 'ארס' ובתואר 'ארוסה' מעידים גם הם על יחסי בעלות, וכך גם השימוש במונחים "מקח טעות" או "נסתחפה שדהו" בהקשרי נישואין. אלה ואחרים מעידים על תפיסה תרבותית המקבעת את מערך הכוחות בין גברים לנשים בתוך מוסד הנישואין כיחסי אדנות.<sup>33</sup>

כאמור, במימרה שלפנינו כריתת הברית, בין הבתולה לבועל אינה תוצר של בחירת האישה, אלא היא מוצגת כאפקט פסיכו־פיזי, אוטומטי וממילאי של מעשה הבעילה. הנחת אפקט בלתי רצוני זה עשויה לנמק תפיסות רבניות שמביעות הסתייגות מנשיאת אישה שכבר נבעלה לגבר אחר.<sup>34</sup> כריתת הברית הולמת את המכניזם ההלכתי שמגדיר את הטרנספורמציה של גולם כללי, והיא נותנת ביטוי לעקרון הלכתי רחב יותר לפיו טרנספורמציה מהותית של אובייקט (במקרה זה האישה) מייצרת זיקת בעלות של מחולל הטרנספורמציה (במקרה זה הגבר הבועל). לפי עקרון זה זיקת הקניין בין מחולל הטרנספורמציה לאובייקט מתקיימת מוכנית ואפילו במקרה שהאובייקט נגנב או נלקח שלא כדין.<sup>35</sup> על פי עקרון הלכתי זה, לא כל שינוי צורה מייצר בעלות אלא רק שינוי שנחשב מהותי ובלתי הפיך.

לתפיסה זו, לפיה יחסי המין הראשונים עם בתולה יוצרים זיקה חיונית ובלתי ניתנת להתרה בינה ובין מי שביתק את בתוליה, שורשים עמוקים הנוצרים במסורת

32 כך לדוגמא דיון הגמרא בקידושין ט ע"ב, שנפתח בשאלה: "ובביאה מנא לן?" ומובאת תשובתו של רבי אבהו בשם רבי יוחנן: "דאמר קרא בעולת בעל - מלמד שנעשה לה בעל על ידי בעילה".

33 לפרספקטיבה שונה על משמעות ביטויי הקניין ובייחוד הפועל 'קנה' ראו: הלבני, השימוש ב'קנה'.

34 ראו פסחים קיב ע"א-ע"ב: "לא תבשל בקדירה שבישל בה חבירך. מאי ניהו - גרושה. שאין כל האצבעות שוות". עמדה זו קיבלה מאוחר יותר חיות מועצמת במסורות מיסטיות שמשקפות בספר הזוהר, והיא מופיעה למשל כהנמקה להלכת חליצה ולהמלצה להימנע מנישואין עם אישה אלמנה, מן הטעם שזרעו של הבעל הראשון עדיין מצוי בגופה ודוחה את זרעו של הבעל השני: "הרוח שהשאיר האיש הראשון באותו כלי, ובה זה האחר והכניס בה רוח, בודאי אין שניהם יכולים להתקיים יחד בגוף האשה [...] כאשר בעלה השני בה ומכניס רוח באשה ההיא, רוח הראשון מקטרג בזה הרוח שהכניס השני ואין מתישבים יחד, ולפיכך אשה זו אין מתישבת דעתה כראוי עם בעלה השני [...] שהרי הרוח שלו מכשכש במעיה כנחש, ומקטרג עם רוח האחר שנכנס בה מבעלה השני [...] ומי נושא אלמנה כמי שנכנס לאניה בים בשעת רוח חזק בלי חבלים, ואינו יודע אם יעבור בשלום או שיטבע בתוך התהום" (זוהר ב, קא ע"ב-קב ע"א). הזיקה הייחודית בין האישה לבעל הראשון נשמרת לפי הזוהר לא רק בעולם הזה אלא גם בעולם הבא. גם אם האישה מתאלמנת ונישאת בשנית, בגן עדן רוחה מתאחדת עם בעלה הראשון. ראו: זוהר א, כא ע"ב.

35 בבא קמא צו ע"א-ע"ב ועיינו גם משנה תורה, הלכות גנבה פ"א יג. וראו בעניין זה גם דברי לורברבוים, ריאליזם הלכתי, עמ' 127-130.

המקראית והבתר מקראית. במקרא מתפקדים הבתולים כמטבע סחיר בכלכלת הכבוד הגברית ומשמשים אמצעי להבטחת הבלעדיות של הבעל על המיניות הנשית.<sup>36</sup> הבנה זו של ביתוק הבתולים כאקט טרנספורמטיבי מבהירה את מגמת החוק המקראי להשיא בתולות שפותו או נאנסו לגברים שביתקו את בתוליהן, ולהעניש בחומרה יתרה בתולות מאורסות שנחשד כי איבדו את בתוליהן טרם הנישואין.<sup>37</sup> דברי רב בסנהדרין נשענים על תפיסה זו ואף מחדדים אותה ומספקים לה נימוק - ביתוק הבתולים משתמע מהם לא רק כאמצעי טכני לבידור עברה המיני של האישה, אלא כאמצעי להבטחת נאמנותה המינית של האישה גם בעתיד. מרכז הכובד אינו מעשה ביתוק הבתולים אלא היצירה החדשה שמתאפשרת בעטיו - כריתת הברית.

אישוש נוסף לתפיסה הרואה בבעילת מצווה אקט טרנספורמטיבי, החיוני למימוש הנישואין, ניתן לזהות בין השיטין גם בסוגיית מעמדה של בעילת בתולה בשבת, שנדונה במסכת כתובות בבבלי.<sup>38</sup> בסוגייה מתחורות תפיסות חכמים בנוגע לפיזיולוגיה של הגוף הבתולי, מעמדו הייחודי של מעשה ביתוק הבתולים ותכליתו.

#### מאי לבעול בתחילה בשבת?

במטרה לברר את תכליתה של בעילת הבתולים מוצגת השאלה "מאי לבעול בתחילה בשבת?". שאלה זו מניחה כי קיימת בעייתיות הלכתית מיוחדת ביחסי מין ראשונים עם בתולה בשבת, אשר אינה מתקיימת במקרים אחרים של קיום יחסי מין בשבת, שהם מותרים ואף רצויים.<sup>39</sup> ליבון השאלה בסוגיית הבבלי נבחן לאור שתי שיטות פסיקה תנאיות - זו של ר' יהודה וזו של ר' שמעון - בעניין "דבר שאינו מתכוון בשבת". דהיינו, מה הדין אם מבצעים פעולה שכעיקרון מותרת בשבת, אך שיש לה תוצאה משנית שלכאורה אסורה בשבת.<sup>40</sup>

- 36 ראו הדין הנוגע למוציא שם רע (דברים כב, יג-כא); הדין הנוגע לבתולה הנאנסת (דברים כב, כג-כט); ודין הבתולה המפותה (שמות כב, טו-טז).
- 37 ראו: שמש, חוקי נישואין כיתתיים; ורמן ושמש, גלולת נסתרות, עמ' 149-188; דוידוביץ' אשד, אלו נערות, עמ' 90-92.
- 38 כתובות ה' ע"ב-ו ע"ב.
- 39 יחסי מין הינם חלק בלתי נפרד מקיום מצוות עונג שבת. לקישור בין עונג שבת ובין קיום יחסי מין ראו: שבת, קיח ע"ב; כתובות, סב ע"ב. על מנהגי עונג שבת בקהילות ישראל השונות מימי הביניים ועד לעת החדשה ראו: הורוביץ, עונג שבת.
- 40 ראו שבת מט ע"ב. הסוגייה שם לגבי גרירת כלים על גבי קרקע, כשמטרת הגרירה היא העברת הכלי ממקום למקום אך אגב כך נוצר חריץ ברצפה דבר שהוא עבירה על מלאכת חורש. שיטת ר' יהודה גורסת כי גם אם אין כוונה להשיג את תוצר הלוואי, הפעולה אסורה. ולעומתה שיטת ר' שמעון גורסת שגם אם אין כוונה הפעולה מותרת. אף כי ר' שמעון מודה לר' יהודה במקרה בו מתקיים הכלל: "פסיק רישיה", כלומר גם אם התוצאה שהיא מלאכה אינה רצויה, אם היא בלתי נמנעת היא אסורה.

ההיגיון של התפתחות הסוגייה בבבלי אמנם מכוון בכירור להתיר את בעילת הבתולה בשבת, ובסופה גם נפסק: "והילכתא: מותר לבעול בתחילה בשבת".<sup>41</sup> עם זאת, לכל אורך הסוגייה ניכרת הסתייגות ממשית ממעשה זה.<sup>42</sup> הסתייגות זו נשקפת מן הטעונונים שמועלים בסוגייה על מנת לפקפק בהיתר בעילת בתולה בשבת. טעונונים אלה חושפים מתח בין הנוהג החברתי לבעול בשבת שמתקיים בזמנם של חכמים, לבין האינטואיציה ההלכתית שמזינה את הסוגייה, אשר מניחה בעייתיות עקרונית בבעילת בתולים בשבת.<sup>43</sup> נציין בקצרה את השאלות שעולות בסוגיה ונוגעות לתכלית מעשה ביתוק הבתולים:

**השאלה הראשונה** שמועלית בסוגיה היא האם "לדם הוא צריך"? דהיינו, האם תכלית יחסי המין היא הוכחת קיום הבתולים באמצעות הגרת הדם. שאלה זו מגלמת תפיסת הבתולים כנתון פיזי הניתן לאימות או להפרכה באמצעות הדם.

**השאלה השנייה** האם "לפתח הוא צריך"? דהיינו, האם תכלית יחסי המין היא הסרת הבתולים הפיזיים לשם עשיית "פתח". גם כאן עולה תפיסה קונקרטי של הבתולים כנתון פיזי, שמניחה את הגוף הבתולי כגוף סגור שיש לפתוח אותו לקראת פרוץ עתידי. הצורך בהוכחת קיום הבתולים למפרע משני מבחינה זו.

**השאלה השלישית**, האם "להנאת עצמו הוא צריך"? מערערת על התכלית של אימות בתולי הכלה שמודגשת בשתי השאלות הקודמות, ומעלה אפשרות כי הנאת הגבר מקיום יחסי המין עם אשתו הבתולה היא התכלית של הבעילה. בתוך המסגרת של הלכות שבת תשובה חיובית לשאלה זו הופכת את הגרת הדם ועשיית הפתח לתוצרי לוואי משניים של יחסי המין, ולפיכך פותחת פתח להתיר בעילת בתולה בשבת.

**השאלה הרביעית** האם "מתקן הוא אצל הפתח או מקלקל הוא אצל הפתח"? חיונית לנו במיוחד מאחר שהתשובה עליה משיבה במישורין על שאלת מעמדה התרבותי של הבתולה. האם המעשה הטרנספורמטיבי של הפיכת האישה מבתולה לבעולה מוביל לתיקון שלה (בדומה לחומר גלם שהוא דבר חסר ושהפיכתו לכלי נחשבת מעשה של

41 כתובות ז ע"א.

42 הסתייגות זו נסמכת גם על קביעה מוקדמת יותר בגמרא בכתובות לפיה נפסק שבעילת מצווה אסורה בשבת. ראו: כתובות ד ע"ב-ה ע"א ד"ה: "אמר מר". נראה כי בעילת מצווה בשבת הייתה מנהג רווח בימי האמוראים. על מגמת הסוגייה להתיר, ראו: כהנא, שלוש מחלוקות מוחלפות, עמ' 309, 311, 315-318.

43 המתח בין האינטואיציה ההלכתית לעובדות החברתיות מודגש במיוחד בחלקה השני של הסוגייה שמתאר את השתלשלות פסיקת ההלכה של שתי הסמכויות ההלכתיות בדור האמוראים הראשון - רב ושמואל. כל אחת מן הישיבות בבבל מייחסת את מסורת הפסיקה האוסרת את הבעילה בשבת דווקא לאסכולה הנגדית: "בבי רב אמרי רב שרי ושמואל אסר. בנהרדע אמרי רב אסר ושמואל שרי. אמר רב נחמן בר יצחק וסימנין אלו מקילין לעצמן ואליו מקילין לעצמן" (כתובות ו ע"א). על מחלוקת זו ראו מאמרו של מנחם כהנא הנזכר בהערה הקודמת. שם, עמ' 307-311.

תיקון). או שמא הפיכת האישה מבתולה לבעולה היא מעשה שיש בו פגימה וקלקול של דבר שלם (בדומה לשבירת חותם או פתיחת חבית סגורה)? כך או כך, עצם השאלה מניחה בבסיסה את התפיסה כי ביתוק הבתולים הוא מעשה טרנספורמטיבי שמשנה את האישה באופן מהותי. מכיוון שהסוגייה חותרת להתיר את בעילת הבתולה בשבת, יש הכרח הלכתי לקבוע כי ביתוק הבתולים "מקלקל" את האישה. כך לפי שיטת ר' יהודה בדבר שאינו מתכוון בשבת, אם מקלקל - מותר.<sup>44</sup> התשובה "מתקן" לעומת זאת, הולמת יותר את הבנת הבעילה כמעשה בעל ממד טרנספורמטיבי "מתקן כלי" אך מובילה לאיסור בעילה בשבת.

הצורך בכירור ההלכתי בשאלת ביתוק בתולים בשבת מניח, כאמור, קשר חיוני בין ביתוק בתולים לבין פעולות שיש בהן משום יצירה או מלאכה ואסורות בשבת. הבנה זו יוצרת זיקה עמוקה בין סוגיית בעילת בתולה בשבת, לבין הרעיון שמובע במימרה ממסכת סנהדרין, שבה דנו לעיל. תפיסה זו שמבצבצת בבבלי בין השיטין, בולטת יותר בסוגייה המקבילה בתלמוד הירושלמי, שם מיוחסת לבעל כוונה ברורה לעשות כלי באמצעות הבעילה: "מכאן שמתכוין לעשותה (כלי) בעולה כמי שמתכוין לעשותה כלי".<sup>45</sup> אף שגם בירושלמי נפסק לבסוף שבעילת בתולה מותרת בשבת, ההסתייגות מן ההיתר בסוגיית הירושלמי מובעת במובהק בסיפור אודות בנימין גנוזיה. מסופר כי בנימין גנוזיה דרש ברבים שבעילת בתולה מותרת בשבת, ואף עשה זאת בשמו של האמורא הבבלי רב, בעל המימרה שלנו. דרשה זו עוררה עליו את זעמו של האמורא שמואל שאסר בעילת בתולה בשבת. שמואל מקלל את בנימין גנוזיה ומביא בכך למותו. אם נניח ברקע הדברים את קביעתו של רב במימרה מסנהדרין ביחס לטרנספורמציה שמחולל מעשה הבעילה מגולם לכלי והשלכותיה הברורות על איסור בעילת בתולה בשבת, נוכל להבין את כעסו של שמואל, לא רק כנוגע להיתר עצמו, אלא בעיקר כנוגע לסילוף דברי רב.<sup>46</sup>

ההתנגדות הרבנית לבעילת בתולה בשבת, אשר נרמזת בבבלי ובירושלמי, עולה בקנה אחד עם גישות שונות שרווחו בכתות יהודיות שלא נמנו עם הזרם הרבני. כך ידוע על פולמוס שהתקיים ביהדות בית שני בשאלת היתר קיום יחסי מין בשבת בין ההלכה הפרושית שהתירה זאת, לבין זרמים כיתתיים שונים שאסרו זאת במפורש. גם בהלכת

44 ראו ביאור רש"י לשיטת ר' יהודה בבבלי כתובות ה ע"ב: "כי אמר ר' יהודה במתקן, אבל במקלקל אינה מלאכה ויש לשאול על פתח זה אם תקון הוא אצלה או קלקול הוא אצלה שהבתולה חשובה מן הבעולה".

45 ירושלמי ברכות ב, ה (ה ע"ב) עמ' 20. המילה כלי המופיעה בסוגריים היא מחיקה בכתב ידו של סופר כ"י ליידין. וראו במבוא של זוסמן לתלמוד הירושלמי במהדורת האקדמיה, עמ' מז.

46 ירושלמי ברכות ב, ה (ה ע"ב) עמ' 20. כהנא לומד מסיפור זה כי גם רב בדומה לשמואל אסר בעילת בתולה בשבת. ראו: כהנא, שלוש סוגיות מוחלפות, עמ' 315-318.



קומראן נרמז איסור אפשרי של קיום יחסי מין בשבת.<sup>47</sup> בתקופות מאוחרות יותר, אומצה העמדה האוסרת יחסי מין בשבת - ובפרט יחסי מין עם בתולה - על ידי הקראים.

החכם הקראי בן המאה העשירית אלקירקסני מונה בחיבורו "כתאב אל אנוואר ואל מראקב" שלושה טעמים לאיסור קיומם של יחסי מין (ביאה) בשבת: משום "טומאה", משום "יגיעה והתאמצות" ומשום שהם בבחינת "זריעת זרעים". על אף שאלקירקסני מבקש לאסור כל יחסי מין בשבת, הוא מבדיל בין יחסי מין סתם לבין בעילת בתולה, ואף מתייחס במפורש לשאלות העולות בסוגיה שהבאנו:

ומה שיותר מתמיה וסותר [מסתם היתר לקיום יחסי מין] הוא זה, שמתירים [הרבנים] גם בעילת בתולה בשבת ושפיכת דם בתולים בשבת. ומכל מקום הם מורים שהכאת אחד לחברו ביד שגורמת לדם, שיוצא מנחיריו או מאזניו היא מלאכה [...] והנה איזו חלול חמור יותר, מלאכה או דרך ארץ [דהיינו בעילה]?<sup>48</sup>

ניתן לשער שדחיית עמדת ההלכה הכיתתית, ומאוחר יותר דחיית העמדה הקראית, היא שעמדה מאחורי קבלתה הגורפת של ההלכה שמתירה בעילת מצווה בשבת. הלכה זו נתקבלה על ידי גאוני בבל ובעקבותיהם על ידי כל הראשונים, למרות רוח האיסור שנושבת בסוגיות התלמודיות.<sup>49</sup>

#### בעילת מצווה בין פורמליזם לריאליזם הלכתי

בפתח הדברים הצגתי שלוש הגדרות עיקריות של הבתולים שמתקיימות בשיח ההלכה התלמודי זו בצד זו מתוך מתח מתמיד: הגדרה הבתולים כשלמות גופנית; הגדרת הבתולים כחוסר ניסיון מיני והגדרת הבתולים כחזקה משפטית. כל אחת משלוש ההגדרות מסמנת את אמצעי וידוא הבתולים ואת מעמד אוכדנם, בהתאם להיגיון הפנימי המנחה אותה: על פי ההגדרה הראשונה פגיעה בקרום הבתולים מביאה לאובדן

47 כך פורש הקטע הסתום מברית דמשק: "אל יתערב איש מרצונו בשבת" וכך גם עולה במפורש מן הפרק האחרון בספר יובלים. אני מודה לפנחס רוט שהעירני לפני שנים רבות על עניין זה. על הקטע מברית דמשק ראו: פונרברט, ערוב; קמרון, אל יתערב איש מרצונו; ברושי, קומראן והאיסיים, עמ' 18. על ספר יובלים וחשיבות השבת בו כביטוי לברית ראו: לוטס, מושג השבת ביובלים; סיגל, ספר היובלים, עמ' 188-192, 220-222. לקשרים שבין ההלכה הקומראנית לספר יובלים ראו: רמון, יובלים וקומראן. לדעתה ספר היובלים הוא מסמך כיתתי שנועד לייצג את הכת כלפי חוץ ועל כן עושה שימוש בטרמינולוגיה שונה.

48 נימיו ושווארץ, פרקי שבת מאלקירקסני, עמ' 205. ראו גם: הורוביץ, עונג שבת, עמ' 134-139.

49 ראו: הלכות פסוקות, עמ' נו; הלכות גדולות א, עמ' 237; משנה תורה, הלכות שבת ל, יד; שולחן ערוך, אבן העזר סי' סג, א.

בתולים; על פי ההגדרה השנייה, התנסות מינית מביאה לאבדן הבתולים; על-פי ההגדרה השלישית, אובדן הבתולים הוא תוצאה של נסיבות פורמאליות שונות (התבררות, שינוי מעמד אישי וכד'), ללא קשר הכרחי לניסיונה המיני של האישה או למצבה הפיזי הממשי.

הגדרות בתולים אלה מתקיימות מתוך זיקה מורכבת לתפיסות הלכתיות מתחרות ביחס למהותו של קשר הנישואין ודרכי כינונו. ההלכה הקדומה סימנה שלוש דרכי קידושין: קידושי כסף, קידושי שטר וקידושי ביאה.<sup>50</sup> מבין שלוש דרכי הקידושין, נתפסה הביאה בעיני חכמים כדרך הקידושין הבעייתית ביותר, ובמסגרת המפעל האדיר של ניסוח ומיסוד ההסדרים החברתיים של יחסי האישות היא נדחקה על-פי רוב אל מחוץ לגבולות הלגיטימיות החברתית.<sup>51</sup> עם זאת, שאלת מעמדם של יחסי המין בין בני הזוג בכינון קשר הנישואין המשיכה ללוות את הדיון ההלכתי. אחד מביטוייה הוא הדיון בשאלה מהו הריטואל שמכונן את קשר הנישואין? האם האקט הפיזי של יחסי המין או האקט הסמלי של הקידושין - "אי חיבת ביאה קונה או חופה קונה"?<sup>52</sup> התשובות השונות שניתנו לשאלה זו במרוצת הדורות משקפות את מורכבות הגדרת קשרי האישות בהלכה, ואת המתח המתמיד שמתקיים בין תפיסתם כזיקה שנובעת מהכרעה פורמליסטית לבין ראייתם כזיקה מהותית ריאליסטית.<sup>53</sup>

המגמה המרכזית בשיח התלמודי הייתה לשים את הדגש על הכניסה לרשות הבעל, ולא על יחסי מין, כמעשה מכונן הנישואין. מגמה זו התוותה את הנתיב המרכזי של ההלכה הרבנית מכאן ואילך. עם זאת, כפי שראינו, ניתן להצביע על דיונים שונים במסגרתם עולות גישות חליפיות שמעניקות עדיפות דווקא ליחסי המין, ולכיתוק בתולים בפרט, ביצירת זיקה מחייבת בין בני הזוג.<sup>54</sup>

50 קידושין א, א: "האשה נקנית בשלש דרכים וקונה את עצמה בשתי דרכים: נקנית בכסף, בשטר ובביאה. בכסף: בית שמאי אומרים בדינר ובשוה דינר, ובית הלל אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה [...] וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל". התוספתא בקידושין א, ג, מוסיפה לביאה אלמנט הכרחי של כוונה שהוא זה המייצר את הביאה כמעשה מכונן קידושין: "כל ביאה שהיא לשם קידושין מקודשת, שאינה לשם קידושין אין מקודשת".

51 על שלוש דרכי הקניין כביטוי לשלוש מערכות חברתיות נבדלות המתאימות להן ראו רובין, שמחת החיים, עמ' 107-129.

52 כתובות נו ע"א.

53 המתח שבין ראיית מקור סמכותו של החוק בציווי עצמו, ובין הבנת החוק הדתי כנובע מ"חוק טבעי", מייצג שתי מערכות הנמקה מרכזיות להלכה. ראו: סילמן, הקבעויות הלכתיות. יאיר לורברבוים הציע לדון בריאליזם הלכתי מול פורמליזם הלכתי, תחת המושגים שהציע סילמן. אני מוצאת את הבחנותיו יעילות ביותר לדיון כאן. ראו: לורברבוים, ריאליזם הלכתי, ובפרט בעמ' 104-105, שם מודגם ההבדל בין שני המושגים ביחס לקשרי אישות.

54 חשיבות יחסי המין בין החתן לכלה לכינון קשר הנישואין עולה מהקשרים הלכתיים שונים שהשותף לרבים מהם הוא שאלת ביתוק הבתולים: כך בדיון בינה של מפותה הנקשר באופן

המתח בין שתי גישות אלה - הפורמאלית והריאליסטית - בא לידי ביטוי גם ביחס השונה שניתן על ידי כל אחת מהן לשאלת מעמדו וכוחו המכונן של המעשה המיני עצמו. התפיסה הראשונה מפרשת את השלכותיו של מעשה "הבעילה" כעניין משפטי-פורמאלי שכפוף להסדרים החברתיים ומתפרש על ידיהם. התפיסה השנייה רואה בכל מעשה בעילה, ובעילת בתולה בפרט, מעשה שמחולל שינוי מהותי והכרחי שמשפיע על אופי החיבור בין בני הזוג, באופן שאינו מותנה בהסדרים חברתיים כאלה ואחרים. הנתב המרכזי של הפסיקה ההלכתית אימץ את התפיסה הראשונה, אולם התפיסה השנייה המשיכה להתקיים לצידה כפי שראינו למשל בנוגע להבנת האפקט הטרנספורמטיבי של בעילת הבתולים.

שורשי שתי הגישות ביחס למשמעותו של המגע המיני, ניתנים לאיתור כבר בניצניה הראשונים של ספרות ההלכה בימי הבית השני. גישות אלה הטביעו את חותמן על השיח ההלכתי מכאן ועל כתביה המוקדמים של הכנסייה הנוצרית מכאן. הגישה הראשונה - הפורמאלית - מייצגת כפי שהצעתי לעיל את הזרם המרכזי בהלכה התלמודית. הגישה השנייה - הריאליסטית - מאפיינת את הדרך בה נתפסו יחסי מין בהלכה הקומראנית ובנצרות הקדומה.<sup>55</sup> כמו כן היא ניתנת להיקרא בין השיטין במחלוקות הלכתיות שונות, בדרך כלל כמייצגת עמדת בית שמאי.<sup>56</sup> על אף שהגישה הראשונה זכתה לככורה במסורת הפסיקה הרבנית לדורותיה, הדיה של הגישה השנייה לא נעלמו. בימי הביניים זכתה הגישה ששמה דגש על חשיבות יחסי המין למימוש הנישואין לביטוי חדש ומועצם בספרות ההלכה, המנהג, הפרשנות והמיסטיקה, הן כביטוי למסורות יהודיות קדומות והן כביטוי למגע רעיוני עם מגמות חדשות במחשבה הנוצרית.<sup>57</sup>

---

הדוק גם בשאלת דינה של הנאנסת; כך בשאלת מיאון של יתומות קטנות המתקבל רק במידה ולא נבעלו; וכך במקרים מסוימים של נישואי קטנות. על הזיקה בין אונס פיתוי ובתולים ראו: עיר שי, אונס. על מיאון ראו: שמש והלברטל, מיאון.

55 ראו בהערה 18 לעיל, ההפניות לספרות המחקר הנוגעת לעמדה בספרות המגילות ובכתבי פאולוס לפיה המשגל יוצר קשר נישואים בין בני הזוג ללא קשר לכוונותיהם.

56 נראה כי הדיה של תפיסה זו מצויים ברור בדיון בתחולת חוקי העריות על האנוסה והמפותה. ראו: יבמות יא א; יבמות צז ע"א. ביטוי נוסף להדיהן של שתי גישות אלה במחלוקות חכמים ראו: רזון צבי, עילות הגירושין, עמ' 1-11. הגישה המכונה כאן "פורמליסטית" מיוחסת אצלו שם לבית הלל בעוד העמדה המכונה כאן "ריאליסטית" עולה מעמדתם של בית שמאי. לדעת רזון צבי לב ליבה של מחלוקת הבתים אינה בשאלת עילות הגירושין אלא בשאלת הגירושין עצמה, ראו פירוט שם.

57 במסגרת הפיכת הנישואין לסקרמנט שמה הכנסייה דגש חדש על מימוש הנישואין ביחסי מין והעניקה לאיחוד הפיזי בין בני הזוג הנישאים משמעויות מיסטיות. האחיזה בנישה זו, הן בהשפעת הנצרות והן בהשפעת מודלים של הנישואים שעברו במסורות ארץ-ישראליות, עשויה להוות רקע המנמק בין היתר את התהוותן והתקבלותן באשכנז של שתי התקנות המרכזיות שתיקן ר' גרשום מאור הגולה (נפטר 1028) ביחס לנישואין: איסור הביגמיה והאיסור לגרש אישה בניגוד לרצונה. על

כל אחת מן הגישות הללו מייחסת לאובדן הבתולים משמעויות טרנספורמטיביות אם־כִּי בדגשים שונים: הגישה הפורמאלית־המשפטית - ששמה דגש על החופה כמכוננת הנישואין - מדגישה את חשיבות הבתולים כמעמד אישי. אובדן תואר הבתולים מסמן שינוי מעמד שהוא תוצר של המערכת ההלכתית ומכאן השלכותיו על מעמדה החברתי של האישה, על זכויותיה וחובותיה המשפטיות והדתיות. הגישה השנייה - שמדגישה את חשיבות בעילת המצווה כמכוננת הנישואין - רואה בבתולים בהגדרתם כחוסר ניסיון מיני, תכונה מהותית של האישה שמאפשרת את יצירת הברית המקודשת בין בני הזוג. בהתאם, אובדן הבתולים נתפס כאירוע בעל השלכות שאינן מותנות בהסדרים החברתיים והמשפטיים. הטרנספורמציה שמתחוללת בגין אובדן הבתולים נוגעת למהותה של האישה, לדיספוזיציה שלה בעולם - יחסיה עם בן זוגה, עם גברים אחרים ואף עם האל. לכאורה מדובר בשתי תפיסות הופכיות של הבתולים: ראיית הבתולים כמעמד אישי פורמאלי אל מול ראיית הבתולים כאיכות מהותית של האישה. אולם בפועל ההגדרות השונות אינן מוציאות זו את זו, אלא מתקיימות בו זמנית מתוך זיקות משתנות. שתיהן כאחת מבססות את השליטה החברתית במיניות הנשית באמצעות עיגונה והנמקתה במסגרות חשיבה כוללות וסמכותיות. הנחות היסוד שבהן אחזו פוסקים ופרשנים ביחס למהות הבתולים ותפקידם בכינון קשר הנישואין מהוות מרכיב מכריע באופי הפסיקה, ומשום כך שחזרון של הנחות אלה חיוני להבנת ההיסטוריה של הבניית המיניות והמגדר בתרבות היהודית.

---

תקנות אלה, ההסברים השונים להתהוותן דווקא בזמן ובמקום בהן התהוו, ותחולתן ראו: וסטרייך, תמורות במעמד האישה, עמ' 90-159; גרוסמן, חכמי אשכנז, עמ' 132-149; גרוסמן, חסידות ומורדות, עמ' 91-95, 122-134; ברגר, שני דגמי נישואין, עמ' 75-80.

## רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- אחיטוב, עשאה כלי יוסף אחיטוב, 'זיקת האישה לבעלה שעשאה כלי', מרגלית שילה (עורכת), להיות אשה יהודייה ב, ירושלים (קולך ואורים) 2003, עמ' 179-159.
- אידל, גולם משה אידל, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשנ"ו.
- ברגר, שני דגמי נישואין Michael S. Berger, 'Two Models of Medieval Jewish Marriage: A Preliminary Study', *Journal of Jewish Studies* 52 (2001), pp. 59-84.
- ברושי, קומראן והאיסיים מגן ברושי, 'קומראן והאיסיים: שישה תחומי טומאה וטהרה', מגילות ב (תשס"ד), עמ' 20-9.
- גילת, בן שלוש-עשרה יצחק דב גילת, 'בן שלוש-עשרה למצוות?', מחקרי תלמוד א (תש"ץ), עמ' 53-39.
- גרוסמן, חכמי אשכנז גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים: מאגנס, תשס"א.
- גרוסמן, חסידת ומורדות גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים: מרכז שזר, תשס"ג.
- דוידוביץ' אשד, על הבתולים דוידוביץ' אשד, על הבתולים: גוף, מגדר וזהות בתרבות היהודית בימי הביניים, ירושלים: כרמל [בהכנה].
- דוידוביץ' אשד, אלו נערות דוידוביץ' אשד, "אלו נערות": מושג הבתולים בשיח ההלכה התלמודית, אוקימתא ה (תשע"ט), עמ' 99-71.
- דוידוביץ' אשד, ומה אתבונן על בתולה? מושג הבתולים בתרבות יהודית-אשכנזית במרחב הנוצרי בימי הביניים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2014.
- דוידוביץ' אשד, בין קליעה לכליאה דוידוביץ' אשד, 'בין קליעה לכליאה: על שיער ובתולים בתרבות היהודית באשכנז בימי הביניים', זמנים 118 (2012), עמ' 61-50.
- הרוביץ, עונג שבת Elliott Horowitz, 'Sabbath Delights: Towards a Social History', Gerald J. Bildstein (ed.), *Sabbath: Idea, History, Reality*, Beer Sheva: Ben Gurion University

Press, 2004, pp. 131-158.

- David Halivni Weiss. 'The Use of קנה in Connection to Marriage', *Harvard Theological Review* 57 (1964), pp. 244-248. הלבני, השימוש בקנה
- משה הלברטל ואהרון שמש, 'על המיאון: תולדותיה הסבוכות של תופעה הלכתית חריגה', *תרכיץ פב (תשע"ד)*, עמ' 377-393. הלברטל ושמש, מיאון
- רוני ויינשטיין, נישואין נוסח איטליה, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ז. ויינשטיין, נישואין נוסח איטליה
- אלימלך וסטרייך, תמורות במעמד האישה במשפט העברי: מסע בין מסורות, ירושלים: מאגנס, תשס"ב. וסטרייך, תמורות במעמד האישה
- כנה ורמן, 'ספר היובלים ועדת קומראן: לשאלת היחס בין השניים', *מגילות ב (תשס"ד)* עמ' 37-55. ורמן, יובלים וקומראן
- כנה ורמן ואהרון שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"א. ורמן ושמש, לגלות נסתרות
- דרור ינון וישי רוזן-צבי, 'תכשיטים גבריים - תכשיטים נשיים: מבט חדש על חובותיה הדתיות של האישה בספרות התנאית', *ראשית 2 (תש"ע)*, עמ' 55-79. ינון ורוזן צבי, תכשיטים גבריים ותכשיטים נשיים
- מנחם כהנא, 'שלוש מחלוקות מוחלפות בבתי-מדרשותיהם של רב ושמואל', משה בר אשר ודוד רוזנטל (עורכים), *מחקרי תלמוד: קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים מוקדש לזכרו של פרופ' אליעזר שמשון רוזנטל, כרך ב, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג*, עמ' 333-302. כהנא, שלוש מחלוקות מוחלפות
- Lutz Doering, 'The Concept of the Sabbath in the Book of Jubilees', Matthias Albani et al. (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, pp. 179-205. לוטס, מושג השבת ביובלים
- ז'ורברבוים, ריאליזם הלכתי יאיר לורברבוים, 'ריאליזם הלכתי', *שנתון המשפט העברי כז (תשע"ב-תשע"ג)*, עמ' 130-161. לורברבוים, ריאליזם הלכתי
- ז'ורברבוים, צלם אלוהים יאיר לורברבוים, *צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים: שוקן, תשס"ד*. לורברבוים, צלם אלוהים

- ליבס, גולם וחכמה  
 יהודה ליבס, 'גולם בגימטריא חכמה', קרית ספר סג (תש"ן-תשנ"א), עמ' 1305-1322.
- נימוי ושווארץ, פרקי שבת  
 מאלקירקיסני  
 ליאון נימוי ויוסף י. שווארץ, 'פרקי שבת מאלקירקיסני', חורב א (תרצ"א), עמ' 200-206.
- נעם, טומאה  
 ורד נעם, מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תש"ע.
- נצר, מלשון מקרא ללשון  
 חכמים  
 ניסן נצר, 'מלשון מקרא ללשון חכמים - עיונים סמנטיים במילונות העברית בימי הביניים', תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 464-449.
- סביב, בעל ובעלים  
 אהרון סביב, 'על מובנו של 'בעל' ו'בעלים' במקרא', בית מקרא צו (תשמ"ד) עמ' 128-132.
- סיגל, ספר היובלים  
 מיכאל סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשס"ח.
- סילמן, היקבעויות  
 הלכתיות  
 יוחנן סילמן, 'היקבעויות הלכתיות בין נומינליזם וריאליזם - עיונים בפילוסופיה של ההלכה', דיני ישראל יב (תשמ"ה) עמ' רמט-רסו.
- עיר שי, אונס  
 רונית עיר שי, 'אינוס נשים פנויות בין חז"ל לרמב"ם', שנתון המשפט העברי כח (תשע"ה-תשע"ו), עמ' 171-202.
- פונרוברט, ערוב  
 Charlotte Elisheva Fonrobert, 'From Separatism to Urbanism: The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Rabbinic "Eruv"', *Dead Sea Discoveries* 11 (2004), pp. 43-71.
- פרויד, הטאבו על הבתולים  
 זיגמונד פרויד, 'על הפסיכולוגיה של חיי האהבה. חלק ג': הטאבו על הבתולים' [1917], בתוך: תרבות דת ויהדות, תל אביב: רסלינג, 2008, עמ' 93-114.
- קאסוטו, ספרות מקראית  
 וספרות כנענית  
 משה דוד קאסוטו, ספרות מקראית וספרות כנענית, א, ירושלים: מאגנס, תשל"ב.
- קוטשר, מילים ותולדותיהן  
 קמיר, ואם בעל קנה  
 יחזקאל קוטשר, מילים ותולדותיהן, ירושלים: קרית ספר, תשכ"ה.  
 אורית קמיר, "ואם בעל - קנה": סיפורי "בעילה ו"היבעלות" בחוק העונשין, פלילים ז (1998), עמ' 121-160.

- קמרון, אל יתערב איש מרצונו  
מרצונו  
אלישע קמרון, "אל יתערב איש מרצונו בשבת": ברית דמשק יא, 4, דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ד, כרך א (תשמ"ה), עמ' 9-15.
- רובין, שמחת החיים  
ניסן רובין, שמחת החיים: טקסי אירוסים ונישואים במקורות חז"ל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004.
- רוזן צבי, סוטה  
ישי רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים: מאגנס, תשס"ח.
- רוזן צבי, עילות הגירושין  
ישי רוזן-צבי, 'אפילו מצא אחרת נווה ממנה' - מבט נוסף על עילות הגירושין בספרות התנאית', *JSIJ* 3 (2004), עמ' 1-11.
- רוזן צבי, המדיר והמודרת  
ישי רוזן-צבי, 'המדיר' והמודרת: משנת כתובות פרק ז' ותפיסת הנישואין התנאית, דיני ישראל כו-כז (תשס"ט-תש"ע), עמ' 91-119.
- רוטשטיין, איחוד מיני  
David Rothstein, 'Sexual Union and Sexual Offences in Jubilees', *Journal for the Study of Judaism* 35 (2004), pp. 363-384.
- רוטשטיין, חוקי נישואין  
David Rothstein, 'Gen. 24:14 and Marital Law in 4Q271 3: Exegetical Aspects and Implications', *Dead Sea Discoveries* 12 (2005), pp. 189-204.
- רוטשטיין, נשים ככלים  
David Rothstein, 'From Metaphor to legal Idiom: The Depiction of Women as 'Vessels' in Antiquity and its Implications for 4Q416', *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 13 (2007), pp. 56-78.
- שוורץ, בין חכמים וכהנים  
דניאל שוורץ, 'בין חכמים וכהנים בימי בית שני', דניאל שוורץ (עורך), מחקרים בתולדות ישראל בתקופת הבית השני, ירושלים: מרכז שזר, תשנ"ו, עמ' 403-419.
- שטיין, אמא־אדמה  
מנחם שטיין, 'אמא־אדמה בספרות העברית העתיקה', תרביץ ט (תרצ"ח), עמ' 257-277.
- שמש, חוקי נישואין  
כיתיים  
Aharon Shemesh, '4Q271 3: A Key to Sectarian Matrimonial Law', *Journal of Jewish Studies* 49 (1998), pp. 244-263.



## What is a *tannay*?<sup>1</sup>

Moulie Vidas

The noun *tannay* (תנאי)<sup>2</sup> appears frequently in the Palestinian Talmud. The scholarly consensus is that it has the same range of meanings as its counterpart in the Babylonian Talmud, *tanna*. Michael Sokoloff’s authoritative *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic* follows J. N. Epstein in offering three definitions for *tannay*, each beginning with the Babylonian term. The first is that *tannay* is a “*Tanna*, a scholar mentioned in the Tannaitic corpus”; this definition is also the primary one offered by Jastrow: “a teacher, especially *tanna*, an authority mentioned in the Mishnah,” contrasting it with *amora*. The second is a “*Tanna*, one who ordered a Tannaitic text.” The third is a “*Tanna*, oral traditionary,” a pro-

- 1 Passages from the Yerushalmi and other Palestinian rabbinic texts are cited as they appear in the *Ma’agarim* database of the Academy of the Hebrew language unless otherwise noted. I copy the text exactly as it has been transcribed there, including the critical signs, so emendations are reflected only in my translations and noted in the footnotes. Translations also standardize names of the sages regardless of their spelling. Passages from the Bavli are copied from the Friedberg Project for Talmud Bavli Variants, with manuscripts noted. Genizah fragments are cited according to the Friedberg Genizah Project database. Yerushalmi citations in medieval rabbinic works have been copied from the Talmud Yerushalmi Citation Database. Translations are mine unless otherwise noted; for the Hebrew Bible I consulted the *New Revised Standard Version*. I am grateful to Mira Balberg, Yaacob Dweck, Ishay Rosen-Zvi, and the anonymous reviewer for their very helpful comments on earlier versions of this article; and to Harry Spitzer for the most beautiful quarantine spring and masked summer a guy can ask for.
- 2 We find the word spelled in different ways, both in the singular and the plural. For ease of reading, I refer to the word in the Yerushalmi as *tannay* in the singular and *tannayin* in the plural regardless of how the word is spelled in the particular passage I am discussing.

fessional reciter entrusted with the memorization and transmission of Tannaitic teachings, in contrast – Epstein’s treatment makes it clear – with the sages themselves.<sup>3</sup>

Understanding what *tannay* means is therefore important not just because the word figures prominently in the Talmud, but because, if these interpretations are correct, it is relevant for some of the most fundamental questions in Talmudic Studies. If it can mean “a sage from the Tannaitic period,” it is crucial for understanding the sages’ own sense of their history and periodization; if it can mean “oral traditionary,” it sheds light on how the sages defined their role in distinction with other figures occupied with the study of *torah*; and if it can mean one who “ordered” a Tannaitic text or a professional transmitter of such a text it is crucial for reconstructing the mechanisms of composition and transmission of the texts that became rabbinic literature.

This article argues that, in the Palestinian Talmud, this word means none of the above and that the existing definitions draw on realities and distinctions that do not apply to that Talmud and its context. I show that there is no substantial evidence that the position of a professional reciter designated *tannay* existed in late ancient Palestine, and that the interpretation of *tannay* as referring to such specialists draws on Babylonian passages which reflect a different place and time. The definition of *tannay* as a sage mentioned in the Tannaitic corpus is similarly premised on a later Babylonian chronological distinction between *tanna'im* and *amora'im* that is not found in the Palestinian Talmud; by interpreting *tannay* as a “sage” in general this definition also misses the specific function of the word. The second definition offered by Epstein, which comes closest among the existing definitions to capture what *tannay* means in the Yerushalmi, still comes short because it relies on a distinction between “sages” and “arrangers” which the Talmudic sources do not make.

3 Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*<sup>3</sup> (Ramat Gan: Bar Ilan University Press), 678; Jacob N. Epstein, *Introduction to the Mishnaic Text*<sup>3</sup> (Heb.; Jerusalem: Magnes, 2000), 674-5; Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, and Yerushalmi, and Midrashic Literature* (London: Luzac, 1903), 1679 (the equivalence with *tannay* is on 1680).

Instead, I offer here a single, alternative definition of *tannay* based on a comprehensive study of all of its instances in the Talmud.<sup>4</sup> Under this definition, *tannay* is a strictly interpretive term, bound completely with the text that is being interpreted. Allow me a partial analogy. When art historians specializing in prehistorical art discuss a cave painting, they may refer to the “artist” who made the painting: “the artist uses strong colors,” “the artist repeats the pattern several times in this painting.” But when they use that term, they do not mean that that person saw himself or herself as an artist, nor do they mean he or she was an artist in our modern sense. These art historians themselves might not have the notion of artist as a profession and still speak about the “artist” of a particular work. “Artist” in this sense is simply a shorthand for “the person who made the art,” a figure of speech hypothesized from that artwork rather than a designation of something beyond it.

My argument is that *tannay* similarly serves in the Talmud as a figure of thought and speech that eases analysis and discussion. It does not qualify people by period or specialization, but rather denotes a particular activity with respect to a particular object: the transmission and formulation of the recited text (*matnita*) under interpretation. Both transmission and formulation, since this term is premised, I will demonstrate, on a notion of recited texts<sup>5</sup> as both traditional and fixed to some degree, on the one hand, and malleable on the other hand: as sages were transmitting the

- 4 Following the list in Moshe Kossovsky, *Concordance to the Talmud Yerushalmi (Palestinian Talmud)* (Heb.; 8 vols.; Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities and the Jewish Theological Seminary of America, 1979-2002), 8.677-680, as well as the lists of the phrase *it tannay taney*, *ibid.*, 1.418-422, for which I have also consulted the lists in Moshe Assis, *A Concordance of Amoraic Terms Expressions and Phrases in the Yerushalmi* (Heb.; New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary of America, 2010), 82-90. What is said here of *tannay* applies also to the rare Hebrew equivalent *shoneh*, for which see Kossovsky, *Concordance*, 8.378.
- 5 When I discuss the texts available to the sages in this article, I do not mean *written* texts, since it seems in all probability that as a rule, the sages studied their texts in oral form (see Sussmann’s essay cited below, n. 7). What makes these sources “texts” rather than “traditions” is that they are represented in the Talmud as having a particular formulation that is to some degree fixed.

oral tradition (*matnita writ large*), they adapted it according to their own positions and understanding, resulting in the multiple versions of that tradition which is evident in the wealth of recited texts. *Tannay*, then, is the reciter – that is, transmitter and formulator – of a given recited text.

### Does “*tannay*” mean a professional reciter?

I begin with the third definition offered by Epstein, and therefore Sokoloff – that *tannay* means “traditionary” or a professional reciter. In contrast with the sense of *tannay* as “a sage of the Tannaitic period,” this sense of *tannay*, the argument goes, applies to individuals who lived in the Amoraic period and were not sages but rather specialists who assisted the sages by memorizing and reciting oral traditions, a type of living audiobook. Epstein wrote a pioneering exposition of these reciters and their role in the transmission of rabbinic traditions.<sup>6</sup> More recently they received a prominent place in Sussmann’s major article on the orality of rabbinic texts.<sup>7</sup> These scholars as well as others speak of the position of the reciter as a “unique and developed institution both in Palestine and in Babylonia.”<sup>8</sup> My argument in this section is that the evidence for the existence of this position in Palestine is very weak; that there are few – if

6 Epstein, *IMT*, 673-692.

7 Yaacov Sussmann, *Oral Law Taken Literally: The Power of the Tip of a Yod* (Heb.; Jerusalem: Magnes, 2019); the original publication is in *Mehqere Talmud III: Talmudic Studies Dedicated to the Memory of Professor Ephraim E. Urbach* (Heb.; ed. Y. Sussmann and D. Rosenthal; Jerusalem: Magnes, 2005), 209-384. Note that since the new edition also includes the original pagination, I have used that pagination to benefit those who have access only to that publication. Sussmann’s discussion of the reciters spans pages 239-245.

8 Sussmann, *Oral Law*, 241 and 244-5; Epstein, *IMT*, 674, argued that the title “*tanna'im*” for such reciters was already used in the Tannaitic period itself, in R. Aqiva’s time; all the evidence that is cited to support that claim is from the Babylonian Talmud or later sources. Another extensive discussion of these reciters that locates them both in Palestine and Babylonia is Abraham S. Amir, *Institutions and Titles in the Talmudic Literature* (Heb.; Jerusalem: Mossad Ha-Rav Kook, 1977), 38-61. Other influential treatments of these reciters include Michael Higger, *Otzar ha-Baraitot* (New York: Central Conference of American Rabbis, 1938-1948), 4.494-488 and Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York: Jewish Theological Seminary, 1950), 88-98.

any – passages which talk about *tannayin* who are contemporary of Amoraic-era sages; and that therefore *tannay* cannot have this meaning in the Palestinian Talmud.

While evidence of professional reciters is strongest in Geonic texts,<sup>9</sup> it is certainly clear in many passages in the Babylonian Talmud that *tanna* can refer to particular individuals, contemporary with Amoraic-era sages but distinct from them, who specialize in the recitation of tradition – even if the degree of institutionalization and professionalization is not similar to what we see in the later Geonic sources.<sup>10</sup> In one passage in *Qiddushin* we find a definition of such a reciter. The passage discusses various cases in which a man says to a woman that she is betrothed to him only on condition that he has a certain possession or characteristic – “[you are betrothed to me] on condition that I am a priest”; “on condition that I am a sage” and so forth. One of the examples discussed is “on condition that I am a reciter [*tanna*],” and the passage goes on to say that the betrothal is only valid if the man can recite a certain range of traditional texts.<sup>11</sup> In other passages, the Talmud records interactions between rabbis

9 Simcha Emanuel, “New Responsa of Rav Hai Ga’on”, *Tarbiz* 69 (2000), 105-126 (Heb.).

10 The evidence here is drawn from Epstein, *IMT*, 675-6.

11 *b. Qidd.* 49b: ‘ספרא ותוספתא עד דתני הלכתא ספרא ותוספתא’ (Ms. Munich 95). Though here, too, it is not clear whether the *tanna* refers to a person who assumed a particular position in a scholarly setting or simply to a person who is well-versed in tradition – or if that distinction is indeed relevant for the Bavli here. The specific context of the mention of the *tanna* is in the analysis of the stipulation “שאני שונה,” where the Bavli distinguishes between two senses, “that I [can] recite” (תנינא) and “that I am a reciter” (תנא אגא), the latter requiring a higher level of knowledge. This may suggest that *tanna* refer to the particular designation in the rabbinic learning environment. But the discussion right before may point in a different direction, since it makes the same distinction, concerning someone who said “that I read [the Scripture]” (שאני קורא; with the manuscripts), between saying “קרינא” and “קרא אגא”, and we do not know of *qara* as a position in the same way (though see n. 80). To be sure, throughout the passage the Bavli emphasizes skills rather than roles, let alone positions; but that does not mean the examples it offers are not of well-known roles. When it gives the example of the sage, it clarifies that the person does not need to be a prominent sage or even a full time sage – we do not require him to be “like the sages of Yavneh, like R. Aqiva and his friends, but rather anyone who is asked

and such reciters: we hear of reciters emending their recitation to include an addition suggested by an Amoraic-era scholar;<sup>12</sup> and, in the other direction, we find sages asking the reciters questions when they are in doubt about recited texts;<sup>13</sup> on one occasion when the precise version of a text is questioned, one sage defends it by reporting: “I once came to the lecture of Rav Pinhas b. R. Ami, and a reciter [*tanna*] stood and recited [the text] before him, and he [R. Pinhas] accepted it from him.”<sup>14</sup> There are also more ideologically charged portrayals of these reciters: one passage compares the reciter with his Zoroastrian counterpart who recites texts mindlessly, without understanding what he recites; it goes on to state that “the reciters are destroyers of the world” and warns its audience not to mix with them.<sup>15</sup>

We find none of this in the Yerushalmi. Absent are not only the ideological representations or explicit definition, but, more important, the ordinary reports of interaction that we find in the Bavli. In the Yerushalmi, we *never* hear of sages, or anyone for that matter, asking the reciters something, or the reciters responding to what the sages say; we *never* hear of reciters reciting “in the presence” of a particular sage, as we do often in the Bavli (more on that below). This is despite hundreds of instances of the word *tannay* in the Yerushalmi. If that word referred to reciters who were ubiquitous in the rabbinic learning environment – if,

---

something of wisdom anywhere and he is able to say it”; still the very fact that that clarification is necessary shows that the presumption is that a “sage” refers to a particular role or position.

- 12 *b. Zev.* 114b: דזעירי קבעוה תנאי (Bologna fragment).
- 13 See *b. B. M.* 34a, אושעיה, ר' ודבי ר' הייא ודבי ר' שאלניהו לתנאי דבי ר' (according to Ms. Munich; the *tanna'ei* appear also in Ms. Escorial, but they are “elders,” “סבי”, in Ms. Vatican 115). See also *b. Nid.* 43a, ופי ואיכא דתני כרב הוני, שיילונהו לתנאי איכי דתני כרב פפי ופי ואיכא דתני כרב הוני, בר"י דרב נתן (Ms. Munich 95).
- 14 *b. Pes.* 100a: “אנא איקלעי לפירקיה דרב פינחס בר אמי וקם תנא ותנא קמיה וקיבלה מיניה” (Ms. Munich 95; all manuscripts record the reciter, but some erroneously skip the verb “recited” and some omit the verb “rose”; Ms. Columbia and Enelow record “did not say anything to him” as the token of acceptance).
- 15 *b. Sot.* 22a; on this passage and its context see Moulie Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud* (Princeton: Princeton University Press, 2014), 115-166.

as Sussmann writes, “each *yeshiva* and all the great Amoraic sages had appointed ‘*tanna ’im*’”<sup>16</sup> – the absence of any report of an interaction with them would be strange.

In the representation of rabbinic study we find in the Yerushalmi, recitation is performed not by specialists called “reciters” but by the sages themselves. The comparison with the Bavli is again instructive. Sussmann writes that the fact that reciters are never named indicates that they were generally “not from the ranks of the sages but younger individuals” who received “specific training” for this purpose.<sup>17</sup> He demonstrates this anonymity, among other things, with the common phrase in the Bavli, “a reciter recited before [i.e., in the presence of] Rabbi so-and-so.”<sup>18</sup> In the Yerushalmi, anonymous recitation in the presence of other sages appears rarely, and not with a “reciter” but with an elder (contrast Sussmann’s “younger” individuals): “a certain elder recited before Rabbi Zeira.”<sup>19</sup> Much more commonly, the closest Yerushalmi parallel to the Bavli’s phrase presents a sage who is reciting in the presence of another sage; this includes sometimes well-known, sometimes lesser-known sages, but all titled “Rabbi”: “Rabbi Jacob recited before Rabbi Jeremiah,” “Rabbi Yassa recited before Rabbi Yohanan,” “Rabbi Abbahu recited before Rabbi Yohanan,” “Rabbi Aha b. Papa recited before Rabbi Zeira.”<sup>20</sup> At one point, Sussmann simply reads the word *tanna* into the Yerushalmi; in order to support a suggestion that the reciters may have been designated to a special room outside the academy, he cites a passage from the Yerushalmi thus: “go out and ask [the *tanna*]... they went out and asked him.”<sup>21</sup> But if we look up the reference, we find that no *tannay* is mentioned there anywhere, and the sage is named: “Go out and ask Rabbi

16 Sussmann, *Oral Law*, 242.

17 Sussmann, *Oral Law*, 241 and n. 53.

18 See e.g., *b. Ber.* 5a: “תני תנא קמיה דר' יוחנן” (Ms. Oxford), *b. Pes.* 13b, *b. Ket.* 65b, and many other places.

19 *y. Bik.* 3:6 65d.

20 Respectively, *y. Ber.* 8:6 12b, *y. Pe'ah* 1:1 15a, *y. Yebam.* 8:2 9b, *y. Ter.* 7:2 44d and many other places – see some of the entries in Assis, *Concordance*, 1400-4 and 1423-33.

21 Sussmann, *Oral Law*, 242 n. 55.

Isaac the Great”<sup>22</sup>! To be sure, some sages were more involved in the recitation of oral traditions than others;<sup>23</sup> but they are never set apart from the rest of the sages, nor are they ever called “reciters.”

The difference in naming goes in the other direction as well. It is true that generally, we do not know the names of the recitation specialists mentioned in the Bavli; but sometimes we do hear of them: “Ahai, the *tanna* of R. Hiyya asked R. Hiyya”; “Ashian, the *tanna* of the house of R. Ammi asked R. Ammi.”<sup>24</sup> But in the Yerushalmi we *never* hear of anyone called the “*tannay*” of R. so-and-so; in fact no one contemporary with Amoraic-era sages is ever called a *tannay* at all.<sup>25</sup>

That *tannay* does not refer to a specific position or institution is also evident in comparison with another, much less common word, *matneyn*. Sussmann employs one such text to show that the reciters may have been paid for their services:<sup>26</sup>

y. Nedarim 4:3 38c

כת' "ראה לימדתי אתכם חוקים ומשפטים". מה אני בחינם אף אתם בחינם. יכול מקרא ותרגום כן. [ת'ל "חוקים ומשפטים". חקי' ומשפטי' אתם מלמדים בחנם. ואי אתם מלמדין בחנם מקרא ותרגום. ו!כ!ן] חמי' מתנייתא נסבין אגריהון. אמ' ר' יודן ביר' ישמעאל. שכר בטילן הן נוטלין.

22 y. M. S. 5:1 55d: פקון שאלון לר' יצחק רובא.

23 See the comparison, at y. *Hor.* 3:8 48c, between the sage who arranges teachings (*sodran*) and the sages who through reasoning comes up with new ones (*pilpelan*), though overall such distinctions are more rare in the Yerushalmi than they are in the Bavli, and they are not associated with the word *tannay*. On the importance of memorizing skills among sages in Palestine, see Shlomo Naeh, “Omanut hazikaron, mivnim shel zikaron ve-tavniot shel teqst be-sifrut hazal,” in *Mehqere Talmud III* (above n. 7), 543-89.

24 b. *Ber.* 14a; see Sussmann, *Oral Law*, 241 n. 53.

25 Kossovsky (8.679) lists a Concordance entry according to which R. Zeira is called *tanna*; but the word there is the verb, “recited” – thus in the Academy’s edition they separated Zeira’s name from the verb with a period: “כיי [ד]מר ר' זעירא. תנא אחוי דרב: “חייא בר אשיא ודרב אבא בר חנה (y. *Ber.* 1:1 3a).

26 Sussmann, *Oral Law*, 243 n. 60.



It is written: “See I now teach you statutes and ordinances” (Deut 4:5). Just like I [do so] for free so [should] you [do so] for free.

Is it possible that even Scripture and its translation [*targum*] are so [i.e., taught for free]?

Scripture teaches, “statutes and ordinances” (ibid.) – statutes and ordinances you [must] teach for free, but you do not teach for free Scripture and its translation.

But we<sup>27</sup> see the teachers of tradition [*matnayta*] charging fees? Said R. Judan b. R. Ishmael: They merely take compensation for their time.<sup>28</sup>

It is true that the *matnayta* here charge fees; but these, as Epstein noted, are not the *tannayin*.<sup>29</sup> The *matneyn*, we know from here and other passages, was a teacher of traditions in the context of broad, elementary education rather than academic study. Consider the following passages:

y. Hagigah 1:7 76c

ר' יודן נשייא שלח לר' חייה ולר' אסי ולר' אמי למיעבור בקרייתא דארעא-דישראל למתקנא לון ספרין ומתניינין. עלון לחד אתר ולא אשכחון לא ספר ולא מתניין.

R. Judan the Patriarch sent R. Hiyya, R. Assi, and R. Immi to pass through the towns of the Land of Israel to appoint for them teachers of scripture [*safrin*] and teachers of oral tradition [*matneynin*]. They entered one place and they found neither a teacher of scripture nor a teacher of tradition [*matneyn*].

27 Reading “וּנְן” instead of Ms. Leiden’s “וּכְן” (“and so”), following the reading in Meiri, 149 (“ואנן”).

28 Literally, “wage of idleness,” since they are idling from other labor they could have performed in the time that they teach.

29 See Epstein, *IMT*, 676-7.

y. Qiddushin 4:13 66b

תני. ר' אלעזר או'. אף מי שיש לו אשה ובנים ואינן עמו באותו מקום לא ילמד סופרים. ר' יודן ביר' ישמעאל עבד! ד! חד מתניין (רבו): [הכין].

It was recited: R. Eleazar says: Even someone who has wife and sons and they are not with him in that place may not teach scribes.

R. Judan b. R. Ishmael removed<sup>30</sup> a certain teacher of tradition [*matneyn*] like this.

Regardless of whether the story in *Hagigah* is fiction or a reliable report, it too presents the *matneyn* as a particular position – people can be appointed to it, and there are towns which have them and towns which do not have them. The passage in *Qiddushin* similarly discusses a position, in the sense that it comes with certain stipulations and one can be removed from it. But again, none of these passages discuss the reciter, *tannay*, but rather the *matneyn*, which is a different word: whereas the Hebrew equivalent of *tannay* is *shoneh*, the Hebrew equivalent of *matneyn* is *mashne*.<sup>31</sup> The contexts of all three passages are education of youths, rather than advanced study: these teachers of tradition are paired with the teachers of Scripture as the two components of elementary education;<sup>32</sup> the sages seek to appoint them in all towns in the land, rather than in centers of scholarship. Even if the two words are close,<sup>33</sup> the pat-

30 Reading “עבר” for Ms. Leiden’s “עבד” (“made”); see Z. W. Rabinovitz, *Sh’are Torah Eretz Israel: Notes and Comments on Yerushalmi* (Heb.; Jerusalem, 1940), 462.

31 See the parallel to the passage from y. *Hag.* in *Pesiqta de-Rav Kahana, Ekha 5* (“סופרים ומשנים”), and also in the parallel to the passage from y. *Ned.* noted below in *Lev. Rabbah* 30:1 (488).

32 See also y. *Ma’as.* 3:7 50d.

33 Geonic-era authors sometimes used these words interchangeably, see Epstein, *IMT*, 689. The passages at y. *Yev.* 12:2 12d and y. *Shevi.* 4:1 35a, which are similar to the “two reciters” type explored in the next section, might seem to be exceptions but they discuss not the *matneyn*, but rather, as Epstein has interpreted, *matneyan*, “recited texts” (משניות) – see *IMT*, 249 – as demonstrated by the gender of the number. See also the Midrashic evidence discussed towards the end of this section.

tern is clear: almost all of the occurrences of *matneyn* suggest an appointed position, whereas *not any* of the occurrences of *tannay* do. My point is not only that the terms are distinct, but also that the *matneyn* passages show us what an institutionalized position *does* look like in the Palestinian Talmud: there are wages, criteria, appointments; none of these appear with respect to the *tannay*.

But it is not just that *tannay* is not an institutionalized position; the issue, again, is that it does not refer to people with whom the sages ever interact. Compare the case of the *amora*, less of an appointment and more of a role certain sages may undertake – a “speaker” or “spokesman” who would proclaim out loud and elucidate to the audience the senior sage’s words.<sup>34</sup> We find in the Yerushalmi that sages speak to their *amora* – “Rabbi [Judah the Patriarch] commanded Abedan, his *amora*: Declare to the public.... R. Hiyya b. Abba commanded his *amora*: Declare to the public....”<sup>35</sup> The interaction goes both ways; in one passage, R. Yohanan answers a question an *amora* asks him.<sup>36</sup> We know some *amora'im* by name, and they have biographies and habits. One passage tells us that “R. Pedat was the *amora* of R. Yassa,” and, when R. Yassa cited a teaching from R. Eleazar, who was R. Pedat’s father, R. Pedat would employ different citation conventions: if he also heard that specific teaching himself from his father, he would say, “thus the master said in father’s name,” but when he had not heard it himself, he would say, “thus the master said in the name of R. Eleazar.”<sup>37</sup> We find no such reports on the behavior of the *tannayin* or their personal details.

Having now surveyed some of the negative evidence – what is *not* said about the *tannayin* in the Palestinian Talmud, in comparison either with other figures in that Talmud or with the *tanna* of the Babylonian Talmud, I now turn to prominent passages scholars have invoked to support the understanding of *tannayin* as professional reciters or as contemporaries of Amoraic scholars. I begin with a passage from tractate *Shevi'it*:

34 On this position, see Amir, *Institutes and Titles*, 89-106.

35 *y. Ber.* 4:1 7c.

36 *y. Git.* 1:1 43b.

37 *y. Meg.* 4:9 75c.

y. Shevi'it 7:3 37c

ר' אילא בשם ר' שמעון בר ווא. ר' יוחנן וחברותיה הוון יתבין מקשיין אמ'. יש להן ביעור [או] אין להן ביעור. עבר ר' ינאי. אמ'. הא גברא מישאליניה. אתו שאלוניה. אמ' להן. כל דבר שדרכו לישור יש לו ביעור. ושאין דרכו לישור אין לו ביעור. ואילו מהן שדרכן לישור ומהן שאין דרכן לישור. ושרע תנייה מינה.

R. Illa [said] in the name of R. Simeon b. Abba: R. Yohanan and his fellows were sitting and questioning, saying: [the husks and pits mentioned in the Mishnah,] are they subject to [the law of] removal [and must be removed from one's possessions in the sabbatical year] or not subject to removal? R. Yannai passed by. They said: Here is a man [who would know<sup>38</sup>], let us ask him. They went and asked him. He said to them: “Anything that falls [from the tree after ripening] is subject to removal, and anything that does not fall is not subject to removal.’ And those of them [i.e., species] which some of them [the produce] falls and some of them do not fall — **and the reciter slipped off from it** [i.e., from teaching about that latter case].”

Judah Felix suggested that “the reciter” here refers to R. Yannai.<sup>39</sup> According to this interpretation we have a person, contemporary with the Talmud’s sages and interacting with them, who is called a “reciter.” But why would the Talmud suddenly call R. Yannai “the reciter” when just a few words before he was called R. Yannai? A better interpretation of this passage is suggested by a passage where a very similar phrase is used:

y. Megillah 3:1 73d

נותנין תורה על גבי תורה. וחומשים על גבי חומשים. תורה וחומשין על גבי

38 Cf. y. R. H. 4:1 59b.

39 Judah Felix, *Talmud yerushalmi: masekhet shevi'it* (Jerusalem: Zur Ot, 1980), 2.130. Felix parses the passage a bit differently than how I presented it above: he takes the sentence, “and those of them which, some of them fall and some of them do not fall” to be a question by R. Yohanan and his fellows, and “the reciter slipped off from it” as an answer specifically to that question.

נביאים וכתובים. אבל לא נביאים וכתובים על גבי תורה וחומשין. ר' ירמיה בשם ר' זעורה. תורה וחומשין ערק תנייה מינה.

They [may] put Torah [scrolls] on top of Torah [scrolls], and [scrolls of individual] Pentateuch books on top of [scrolls of individual] Pentateuch books. [They may also put] Torah [scrolls] and [scrolls of individual] Pentateuch books on top of [scrolls of] the Prophets and the Writings – but not [scrolls of] the Prophets and the Writings on top of Torah [scrolls] and [scrolls of individual] Pentateuch books.

R. Jeremiah [said] in the name of R. Zeira: Torah [scrolls] and [scrolls of individual] Pentateuch books [and whether one may be put on top of the other] – **the reciter left it.**

In this passage, R. Zeira comments that the text, which teaches which sacred books may be placed one on top of the other, neglects to tell us the ruling with respect to scenarios involving a combination between two types of sacred books, Torah scrolls and individual books of the Pentateuch. He says “the reciter left it,” a close phrase to the phrase which appears at the end of the passage about R. Yannai. But no particular person is mentioned here. When R. Zeira says “reciter” he means “whoever formulated this text”; the phrase is simply another way to say “the text left this issue out.” Back to our passage in *Shevi'it*, we can now understand “the reciter slipped off from it” not as referring to R. Yannai, but as part of R. Yannai’s answer: he notes, very much like in the passage from *Megillah*, that the recited text he had just cited leaves out a particular set of scenarios.

Epstein adduces the following passage which seems to refer to Rav’s reciter:

y. Baba Batra 10:6 17c

רב אמ'. עושין לו קיום בית דין. תני ר' חייה. אין עושין לו קיום בית דין. אמ' ר' ירמיה. אילו שמע רב מתנייה לא הוה מימר הדא מילתא

[Regarding someone who paid part of his debt,] Rav said: They make for him a confirmation of the court”; R. Hiyya recited:

They do not make for him a confirmation of the court. Said R. Jeremiah: **If Rav had heard from his reciter** he would not have said this thing.

But this text should be corrected, replacing one letter and reading *matnita* (מתניתה) instead of *mittannayeh* (מתנייה), a correction suggested by Assis and Rabbinowitz:<sup>40</sup> “If Rav had heard the tradition, he would not have said this thing.” There is no reason for a reciter to be mentioned here. The version reading “from his reciter” is missing the main point, the object of the sentence, what Rav did not hear. There is a readily available explanation for a scribal error here: the scribe may have incorrectly copied “רב מתנייה” because the sage by that name, R. Matanya (ר' מתנייה) is mentioned just a couple of pages before this passage (y. B. B. 9:4 17a).

The phrase “תניי דבית רבי” appears in a significant number of passages in the Yerushalmi. Kossovsky translates it as “the students of the House of Rabbi [Judah the Patriarch]” and lists instances of the phrase as a sub-entry for the noun *tannay*.<sup>41</sup> Under this interpretation, we have here references for reciters who are appointed in a specific house of study. Except the word should be read not as a plural form of the noun *tannay* but rather the third person plural of the verb “recite,”<sup>42</sup> and as with other references to houses of study, the subject of the verb should be supplied. Just as “דבי רבי נאי אמרין” means “[those] of the House of Yannai say,”<sup>43</sup> so does this phrase mean “[those] of the house of Rabbi recite.” Consider the juxtaposition, “אנן תנינן... תניי דבי רבי” (y. *Shevi'it* 2:5 33d). The first leg of the phrase is composed of a pronoun (“we”) and a verb (“have recited”), but if we interpret “תניי” as a noun, the second leg will miss the verb. The juxtaposition should be translated, “we have recited... [those] of the house of Rabbi [Judah the Patriarch] recite,” much like the juxtaposition “אנן תנינן... תני רבי הייא” means “we have recited... R.

40 Assis, *Concordance*, 1103 n. 1816; Rabinovitz, *STEI*, 507. For an alternative correction see Rosenthal, cited by Assis there.

41 Kossovsky, *Concordance*, 8.680.

42 See Epstein, *IMT*, 43 n. 2.

43 See e.g., y. *Ber.* 4:1 7c.

Hiyya recited.”<sup>44</sup> Assis recognizes that this word is a verb, and nonetheless supplies “reciters,” translating “[the reciters] of R.’s house recite”;<sup>45</sup> but there is no reason to do so.<sup>46</sup> There are other instances where the word has been perceived as a noun when it is more likely a verb.<sup>47</sup>

Sussmann quotes the following passage to support his suggestion that there were several reciters in the large academies:

m. Rosh ha-Shanah 4:9

כשם ששליה הציבור חייב כך כל (ה)יחיד ויחיד חייב. רב' גמליא' אומ'.  
(ש)שליה הציבור מוציא את [הרבים] ידי חובתן.

Just as the agent of the congregation is obligated [to pray] so do each and every individual [in the congregation] is obligated. Rabban Gamaliel says: The agent of the congregation discharges everyone of their obligation.

y. Rosh ha-Shanah 4:9 59d (par. y. Berakhot 4:7 8c)

ר' זעורה ורב חסדא הוון יתיבין תמן בתקיעתא. מן דצלון את צלותא. קם רב חסדא בעי מצלייה. אמ' ליה ר' זעירא. לא כבר צלינן. אמ' ליה. מצלינא וחזר ומצלי. דנחתון מערבייא ואמרון תמן בשם ר' יוחנן. הל' כרבן גמליאל באילין תקיעתא. ואנא דלא כוונית. אילו כוונית נפק ידי חובתי. אמ' ר' זעורה. ויאות. כל תנייא תניי לה בשם רבן גמליאל. ור' הושעיה תני לה בשם חכמים.

R. Zeira and Rav Hisda were sitting there [i.e., in Babylonia] during the *teqi'ata* [the prayers interspersed with the Shofar

44 See e.g., y. Ber. 1:1 2a.

45 Assis, *Concordance*, 1437 n. 586: “שונים [התנאים] של בית רבי.”

46 Similarly, in y. Ned. 37b 2:1 we find “תניי דבית רב פליג,” but again this is the verb – the same phrase appears just a few lines above as “תני דבית רב פליג.” Cf. y. Naz. 7:4 56b: “תניי תמן פליג על ר' אילא.” In y. Ned., Assis (*Concordance*, 1437) corrects “תניי” to “תניי” in light of the later instance, but the correction can, after all, go the other way around, and at any event both can be verbal. Assis also wonders why the text does not employ the definite form “תנייא,” but according to the interpretation offered here that is not a problem.

47 See y. Bikk. 3:3 65d, “נעביד נפשן תניי,” “let us pretend to be reciting” (rather than “let us pretend to be reciters”) and see n. 25 above.

blasts]. After they had prayed the prayer, Rav Hisda rose in order to pray [again]. R. Zeira said to him: Did we not already pray? He said to him: I pray and pray again. For the westerners [i.e., sages from Palestine] came and said<sup>48</sup> in the name of R. Yohanan: The law accords with Rabban Gamaliel in these *te-qi'ata*. And I had not directed [my attention properly in prayer]. Had I directed, I would have been discharged of my obligation. Said R. Zeira: And this is appropriate. **For all the reciters recite it [that position] in the name of Rabban Gamaliel**, and R. Hoshayah recites it in the name of the sages.

The Mishnah presents a dispute between the sages and Rabban Gamaliel on whether the leader of the prayer discharges the community of its obligation to pray: Rabban Gamaliel says he does; the majority of sages say he does not. Rav Hisda tells us he relies on a report from Palestine that R. Yohanan ruled that the law follows Rabban Gamaliel and R. Zeira praises R. Yohanan's ruling. The issue is that this ruling goes against a general rule in understanding Mishnaic disputes, evident to some degree already in the Mishnah itself: in cases where there is a dispute between the anonymous position and an attributed position, the anonymity is taken as an indication that the position is endorsed by the majority of the sages and therefore the law follows the anonymous position. This is why R. Zeira adds to his praise a comment about an alternative version of this dispute between the sages and Rabban Gamaliel: he notes that while all the reciters recite the teaching in the name of Rabban Gamaliel, as we find it in the Mishnah, R. Hoshaya recites the teaching in the name of the sages – and so according to this version R. Yohanan's ruling actually does follow the majority of the sages.

Michael Higger and Sussmann – unlike Epstein – interpret this passage to refer to Amoraic-era professional reciters.<sup>49</sup> Perhaps they consid-

48 Ms. Leiden reads here: “said there,” but this might be an error since in the story, the Palestinian scholars are situated in Babylonia.

49 Sussmann, *Oral Law*, 242 n. 55 (acknowledging that Epstein, *IMT*, 674 places it under the second definition, that of “arranger”); Higger, *Otzar*, 4.497: “There is no



er that the preference R. Zeira shows for R. Hoshaya's version over the reciters' version means that the reciters cannot be Tannaitic-era sages, as they would have more authority than R. Hoshaya. Or perhaps they think that the very comparison between the reciters and R. Hoshaya, an Amoraic-era sage, implies that both are from the Amoraic period. But neither of these reasons is convincing. To begin with, R. Hoshaya is of course also not a professional reciter, and is never called *tannay*, so however we interpret the word he is not included among the *tannayin*. More important, from another passage in the Yerushalmi which presents a very similar situation, it is clear that a version of a recited teaching attributed to an Amoraic-era sage can be compared, and even considered to be preferred, to a version of a Tannaitic-era sage:

y. Yevamot 4:10 6b (par. y. Megillah 1:3 70d, y. Ta'anit 2:8 66a)

שמעון בר בא אמ'. אתא עובדא קומי ר' יוחנן והורי כר' יוסי. והוה ר' לעזר מצטער. אמ'. שבקין סתמא ועבדין כיחדייא. אשכח תני לה ר' חיייה בשם ר' מאיר. !כר' שמעון שמע לה! דתני לה ר' חיייה בשם ר' מאיר אמ'. יאות סבא ידע פירקי! גיטא!.

Simeon b. Abba said: A case came before R. Yohanan and he ruled in accordance with R. Yose. And R. Eleazar was troubled. He said: "They abandon the anonymous [position] and act according to the individual [opinion]!"

It was found that R. Hiyya recited it [the anonymous position] in the name of R. Meir. When he [R. Eleazar] heard<sup>50</sup> that R. Hiyya recited it in the name of R. Meir, he said: The old man [R. Yohanan] knows his material well himself!<sup>51</sup>

Mishnah *Yevamot* 4:10 presents a dispute between an anonymous posi-

doubt R. Zeira is speaking about the '*tanna'im*' during the Amoraic period who transmitted a version of the Mishnah."

50 Correcting כר' שמעון שמע לה דתני לה, a graphic error, to כד שמע דתני לה, with both parallels.

51 Correcting גיטא, another graphic error, to גרמיה, with both parallels.

tion and other positions, one of which is attributed to R. Yose. R. Yohanan rules according to R. Yose, and R. Eleazar protests against sidelining the anonymous position for an individual position. It is subsequently discovered that R. Hiyya, a figure very similar to R. Hoshaya, recites the anonymous position in R. Meir's name; according to this version, then, R. Yohanan is siding with R. Yose not against the majority but rather against R. Meir, and R. Eleazar thus eventually approves of his ruling. In both this passage and the passage in *Rosh ha-Shanah*, a ruling by R. Yohanan which endorses a minority position is subsequently praised when a version of the dispute with different attributions is discovered. In both passages the praise is based on a version attributed to an Amoraic-era sage. The next unit in the passage in *Yevamot* shows that the version opposing R. Hiyya was perceived as stemming not from an Amoraic-era professional memorizer but from one of the most prominent Tannaitic-era sages:

y. Yevamot 4:10 6b (par. y. Megillah 1:3 70d, y. Ta'anit 2:8 66a)

ר' מנא בעא קומי ר' יודן. תמן אמ' ר' חזקיה ר' אבהו בשם ר' לעזר. כל מקום ששנה ר' מחלוקת וחזר ושנה סתם הל' כסתם משנה. והכא את אמר הכין. אמ' ליה. לא ר' דילמא חורן אמ'. מ(?)ה?) [1ן] [מה1] הן דשנה ר' מתני' מחלוקת וחזר ושנה סתם הל' כסתם. אתאי דלא אשכח ר' מתני' מחלוקת אלא אחרים שנו מחלוקת ור' שנה סתם לא כל שכן תהא הל' כסתם. אתא ר' חזקיה ור' יעקב בר אחא ור' שמעון בר אבא בשם ר' לעזר. ואפילו שנו אחרים מחלוקת ור' שנה סתם הל' כסתם.

R. Mana asked before R. Judan: But did not<sup>52</sup> R. Hezekiah [said that] R. Abbahu [said] in the name of R. Eleazar, “Every place in which Rabbi [Judah the Patriarch] recited a dispute, and then went back and recited anonymously, the law is according to the anonymous Mishnah” – and here you say thus?

He said to him: Perhaps it is not Rabbi [Judah the Patriarch], but another who said it.

52 Correcting with parallels, which have לא כן. Moscovitz, “Parallels,” 547, suggests the “there” arrived here from y. *Sot.* 6:1 20d.

But if<sup>53</sup> where Rabbi [Judah the Patriarch] recited the tradition in dispute and then went back and recited anonymously the law is according to the anonymous Mishnah, where<sup>54</sup> it was not found that Rabbi [Judah the Patriarch] recited the tradition in dispute, but rather others recited a dispute and R. [Judah the Patriarch] recited anonymously, is it not all the more so the case that the law should be according to the anonymous [Mishnah]? Came R. Hezekiah [and said that] R. Jacob b. Aha [said that] R. Simeon b. Abba [said] in the name of R. Eleazar: And even if others recited a dispute and R. [Judah the Patriarch] recited anonymously, the law is according to the anonymous [Mishnah].

As is evident from this discussion, the composer of this passage understood the version which recites the teaching anonymously to be R. Judah the Patriarch's. And that makes sense – after all, it is in his *mishnah*, “the” Mishnah. This passage does suggest reasons to prefer the version in the Mishnah in halakhic decisions – but none of the reasons mentioned is that the version of an Amoraic-era sage like R. Hiyya or R. Hoshaya is *a priori* inferior in authority to that of a Tannaitic-era sage; they are all concerned with the specific authority of the Mishnah and the particular way the tradition developed.<sup>55</sup> There are other places where the Talmud speaks of Tannaitic-era sages varying in whether they recite a teaching anonymously or with attribution, using a language very similar to our

53 Reading the Leiden text, prior to its correction, as *מה אין הן*, with Assis, *Concordance*, 929 n. 335.

54 Correcting *אתר* to *אתאי*, with parallels.

55 The Yerushalmi here applies a rule by R. Eleazar, “Every place in which Rabbi [Judah the Patriarch] recited a dispute, and then went back and recited anonymously, the law is according to the anonymous Mishnah,” but it applies it differently than in the other passages in the Yerushalmi in which it appears. In the other passages, the rule applies to the sequence of the Mishnah: if there is a law that appears contested in the Mishnah but subsequently, in a later passage in the Mishnah, the same law appears anonymously, it must be endorsed (see y. *Or.* 2:1 61d, y. *Pes.* 3:3 30b, and y. *Sot.* 6:1 20d). Here, the rule applies to the development of the tradition, to anonymization of an attributed tradition by R. Judah the Patriarch (which is also posited, in a different context, at y. *Sot.* 3:6 19b).

passage.<sup>56</sup> Thus we can conclude that “all reciters” in the passage in *Rosh ha-Shanah* are similar to R. Judah the Patriarch in the passage in *Yevamot*: both are the formulators of the texts in which the attribution under discussion appears, and their positions are inferred from their texts. The “all” in R. Zeira’s statement refers to all formulators of the teachings, of which we have two surviving texts – the passage in the Mishnah and another one in the Tosefta.<sup>57</sup>

A few passages in the Yerushalmi report that sages heard certain reciters. Modern scholars have taken these to mean that these sages encountered and heard people called reciters. The following text is adduced as an example by Epstein, Sussmann and Sokoloff:

y. Bikkurim 3:3 65c

כשהנשיא נכנס כל העם עומדין מפניו ואין רשות לאחד מהן לישב עד שיאמר להם שבו. אב בית דין שנכנס עושין לו שורות. רצה נכנס בזו רצה נכנס בזו. חכם שנכנס אחד עומד ואחד יושב אחד עומד ואחד יושב עד שמגיע ויושב לו במקומו.

ר' מאיר הוה יליף סלק לבית וועדא והוון כל עמא חמיין ליה וקיימון ליה מן קומוי. כד שמעון ההן תנייא תני בעון למיעבד ליה כן. כעס ונפק ליה. אמ' לון. שמעתי שמעלין בקודש ולא מורידין.

ר' זעירא הוון בעיין ממניתיה ולא בעי מקבל עלוי. כד שמע ההן תנייא תני. חכם חתן נשיא גדולה מכפרת. קביל עלוי ממניתיה.

“When the patriarch enters, everyone rises, and not one of them has permission to sit until he [the patriarch] tells them, “sit down.” [...] When a sage enters one sits and one stands, one sits and one stands, until the he [the sage] arrives and sits at his place.”

When R. Meir would enter the meeting house, everyone saw him and rose before him [as the practice is for the Patriarch, even though R. Meir is merely a sage]. **When they heard this**

56 See y. *Shevi*. 2:1 33c: “ר' מאיר שנייה מחלוקת ור' שמעון שנייה כדברי הכל”, R. Meir recited it disputed and R. Simeon recited it as everyone’s words.”

57 t. *R. H.* 2:14.

**reciter reciting**, they wanted to do so with him [i.e., having just one rise and one sit at a time]. He got angry and came out. He said to them: “I heard that we [should] increase in [matters of] holiness and not diminish.”

They wanted to appoint R. Zeira [for an official position], but he did not want to accept it upon him. **When he heard this reciter reciting**, “a sage, a groom, and a patriarch – greatness atones for them” – he accepted upon himself to be appointed.

This passage records two instances in which individuals change their behavior after they hear “this reciter reciting” a text. In the first instance, attendees of the meeting house learn from the text that they do not need to pay as much ritual respect to R. Meir as they have been, and reduce, to his annoyance, the honorific behavior they have been according him until that point. In the second instance, R. Zeira, who has been reluctant to take on an official appointment, learns that undertaking it may atone for his transgressions and then accepts it. In neither of these instances there is any interaction with the reciter. In both cases, “this reciter” can simply refer to the sage speaking in the anonymous text, reciting the tradition from which these individuals learn something new that changes their behavior. This is clearer in the following passage employing a similar phrase:

y. Bava Batra 2:3 12c

תני. באמת ביין התירו א'פ שממעטו. אלא שמשביחו. רב הושעיה כד שמעו  
הדין תנייה יהב חמריה גו אגריה דבני. אסריה חמריה. אמ'. המשנה היטעתי. לא  
שהיטעתי המשנה אלא דריחא דבני מסרי חמריה.

[The ruling in *m. B. B. 2:3* prohibits someone to open a heat-producing shop, such as a bakery, below another person’s food storehouse, since the heat coming up from the shop would damage the goods in the storehouse. The ruling makes an exception in the case of wine.]

It has been recited: “It is true that in [the case of a storehouse of] wine they permitted [for someone to open a heat-producing shop

beneath it, since] even though it reduces it [in quantity], it improves it [in quality].”

Rav Hoshaya, **when he heard this reciter**, placed his wine on the roof of the bathhouse [thinking the heat would improve his wine], and the smell of his wine turned stinky. He said: “The tradition [*ha-mishnah*]<sup>58</sup> misled me.” Not that the tradition misled him,<sup>59</sup> but the smell of the bathhouse makes the wine stink.

In this case, R. Hoshaya hears a reciter who explains that a heat-producing shop was permitted to be placed under stored wine because heat improves the quality of wine. He decides to put his own wine on top of a bathhouse, and when the wine’s odor turns bad, he blames the tradition for misleading him. For Rav Hoshaya, “the reciter” and “the tradition” are one, since “reciter” is simply the persona behind the tradition, the speaker in the text. If “reciter” here meant professional reciter, we would expect Rav Hoshaya to blame the reciter – a convenient target for accusation. Indeed, Kossovsky understand the object of Rav Hoshaya’s criticism as *mashneh*, the teacher of tradition discussed earlier in this article, probably because of the reference to *tannay* in this passage;<sup>60</sup> but that is an unlikely reading: as we have seen, *mashneh* and *shoneh* are two

58 For an alternative reading of this word, see below. Asevilli cites the text as “a reciter of the house of Rav Hoshaya placed his wine on the roof of the bathhouse and it became stinky. He [the reciter] said to Rav Hoshaya, ‘the tradition misled me.’ Not that the tradition misled him but the bathhouse’s smell makes it stink” (*Novellae on Bava Batra*, 20a). But this version would make this passage very exceptional in the Yerushalmi’s descriptions of reciters: the reciter speaks to a sage and performs an action that is not reciting – which never happens in the Yerushalmi. It is more likely that this version is based on a mistaken reading of the phrase “when he – [Rav Hoshaya] heard this reciter” – understanding it as “when this reciter heard [this teaching].” Rabbenu Hananel records “Rav Hoshaya heard this tradition [*matnita*],” and similarly Meiri (except the sage there is Rava).

59 Reading “הטעתו” rather than “הטעתי,” following Ms. Escorial, taking this sentence to be an anonymous comment about Rav Hoshaya rather than part of his own statement. The possibility that it is a recanting by Rav Hoshaya is less likely since we would expect something like “he retracted and said” (“הזור ואמר”).

60 Kossovsky, *Concordance*, 8.378.

different things, and furthermore, the verb here is in the feminine form, so the reading must be *mishnah* rather than *mashneh*.<sup>61</sup> It seems, then, that both in *Bava Batra* and in *Bikkurim* the preferable interpretation is that the reciter is not a contemporary, real-life professional reciter but rather the person speaking in the anonymous text cited.

The last two passages I offer for analysis seem like compelling evidence for the “professional reciter” sense of *tannay*. There are good reasons, in both of them, to consider that meaning the most preferable reading of the text, to the point where other interpretations might feel stretched. At the same time, it is important to bear in mind that without the Bavli and the Geonim, we would not have had knowledge of these professional reciters, that the comparison between the Babylonian and Palestinian sources undertaken above suggests that such reciters did not exist in the time and place of the Yerushalmi, and therefore it is important for us to try to imagine what the following passages could mean without recourse to information we know from other contexts.

The first of these passages is very similar to the last two we have seen, about “hearing” the reciters:

*y. Horayot 2:4 46d*

ר' יונתן שלח שאל לר' שמעון ביר' יוסי בר לקונייא. אזהרה למשמש עם הטמאה מניין. וטען כיפה מיזרוק בתריה. אמ' ליה. מילה דמיינוקייא אמרין בכנישתא בכל יום את שאיל לי. "ואל אשה בנידת טומאתה לא תקרב לגלות ערותה". אמ' ליה. לא צריכא ליה הדא. ולית צורכא דלא. היה משמש עם הטמאה חייב. היה משמש עם הטמאה ואמרה לו. נטמאתי. פירש מיד. מהו שיהא חייב. אמ' ליה. אנה ואת צריכא לן. נצא לחוץ ונלמד. נפקין ושמעון קליה דתנייא תני כהדא דחזקיה. "ואם שכב ישכב איש אותה". אין לי אלא משמש עם הטמאה חייב. היה משמש עם הטמאה ואמרה לו. נטמאתי. פירש מיד. מהו שיהא חייב. תל' "ותהי נדתה". ואפי' פירשה עליו נדתה.

R. Yonatan sent and asked R. Simeon b. R. Yose b. R. Laqonaia: “Where from [in scripture] do we derive a warning to someone who has intercourse with an impure [woman]?” He

61 As Epstein, *IMT*, 808, implies.

picked up a rock to throw at him. He said to him: “You ask me about something that children say every day in synagogue? [The verse is] *You shall not approach a woman to uncover her nakedness while she is in her menstrual uncleanness*” (Lev. 18:19). He said to him: “This is not what is needed for me [to learn]. What is needed is only this: if the man was having intercourse with an impure [woman], he is liable; if he was having intercourse with a pure woman and she told him, “I have become impure,” and he immediately withdrew, what about him being liable?

He said to him: “It is needed for both you and me [to learn this; i.e., even I do not know].” Let us go outside and learn.

**They went out and heard the voice of the reciter reciting** [a tradition] like that<sup>62</sup> [tradition] of Hezekiah<sup>63</sup>: “*If any man lies with her* (Lev 15:24) – I have only [the sense that] a man who has intercourse with an impure woman is liable; if he was having intercourse with a pure woman and she told him, “I have become impure,” and he immediately withdrew, what about him being liable? Scripture comes to teach: *her impurity shall be [upon him]* (ibid.) – even if he withdrew from her, her impurity is upon him.

R. Yonatan and R. Simeon wonder about the scriptural source of the liability for someone who had intercourse with a woman who told him she has become impure in the middle of the intercourse, and he withdrew immediately (see *m. Shevu'ot* 2:4). Neither know the verse, so they decide to go out to learn, and hear a recited teaching which provides them with an answer: the verse is Leviticus 15:24, when properly understood.

There is one word in this passage which makes it different than

62 Assis, *Concordance*, 1151 n. 159 corrects to “כהדא,” which is possible but not necessary.

63 Cf. *b. Shev.* 18a, which indeed attributes a similar teaching to Hezekiah: אזהרה למשמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי ופירש מיד מנא לן דחייב אמ' חזקיה אמ' קרא ותהי נדתה עליו (frag. Bologna; Ms. Munich 95 omits Hezekiah's name but that is probably a scribal error, skipping from one אמר to the next).



the passages we have seen earlier. Whereas those passages used the phrase “when he (or they) heard this reciter,” this passage tells us that the sages “heard the *voice* of the reciter.” This seems to be a clear indication that these sages heard a real-life individual who was reciting this teaching outside when they came out.

But there are some reasons to question this word here. Throughout the Yerushalmi, when we are told that someone “hears the voice” of someone else, it means the latter did not direct the speech to the former, or at the very least that the former did not initiate it; the phrase appears in the context of eavesdropping, accidental hearing, and once in the context of purposely sitting in on a lesson, but it never appears in the context of an exchange.<sup>64</sup> In contrast with those passages, there are good reasons to think that our passage implies the sages asked to hear this particular verse. There are four other passages in the Yerushalmi where sages who are in dispute or in doubt about a certain matter say, “let us go out and learn,” and, when they go out, hear a teaching that is relevant to them.<sup>65</sup>

y. Terumot 5:4 43c (par. y. Sukkah 2:7 53a)

ר' יודן בר פזי ור' אייבו בר נגרי הוון יתבין אמרין. תנינן. "אחר שהו(ר)[ד1]?" מי הו! ר!ה למי. בית שמי לבית הלל או בית הלל לבית שמי. אמרין. נצא לחוץ ונלמד. נפקון ושמעון. ר' חזקיה ר' אחא בשם ר' יודה בר חנינה. לא מצינו שהו! ר! בית שמי לבית הלל אלא בדבר זה בלבד.

R. Judan b. Pazi and R. Aybo b. Nagari were sitting and saying: We have recited [in the Mishnah, concerning a dispute between the houses of Hillel and Shammi], “after they had conceded.”<sup>66</sup> Who conceded to whom? The House of Shammai to the House of Hillel or the House of Hillel to the House of Shammai? They

64 See, e.g., y. Ber. 2:3 5a; y. Pe'ah 8:7 21a, y. Pe'ah 8:9 21b.

65 The instances are listed in Assis, *Concordance*, 1151; in addition to the passages from *Horayot* and *Terumot* (with its parallel in *Sukkah*), see y. *Shevi.* 2:3 33d (par. y. *M. S.* 1:1 52c), y. *Shab.* 2:5 5a, y. *A. Z.* 5:12 45b.

66 Throughout this passage, the scribe erroneously copied “instructed” (“הורו”) instead of “conceded” (“הודו”); the first instance was corrected later but the rest were left as they were. The parallel at y. *Suk.* has “conceded” throughout.

said: Let us go outside and learn. They went outside and heard: R. Hezekiah [said] R. Aha [said] in the name of R. Judah b. Hanina: We did not find that the House of Shammai conceded to the House of Hillel, except this one case.

It seems likely that in all these passages there is an implied stage of the story, not explicitly mentioned, in which the sages ask what they need to learn. We have already seen, in the passage about R. Isaac the Great, that questions, especially about *mishnah*, were asked by going outside: “go out and ask R. Isaac the Great, whose entire tradition I have examined; they went out and asked R. Isaac the great”; “go out and ask Hananiah b. Shmuel, for whom I have recited [a tradition about this]; he went and asked him.”<sup>67</sup> It would be an odd coincidence or a providential event if it just happens that the sages went outside and suddenly heard exactly the teaching they needed; this miraculous situation does not seem to be what these passages are about – the sages deliberately go outside to learn: “let us go outside and learn.” But this implied stage does not square with the phrasing in our passage in *Horayot*, “they heard the voice of the reciter” since that phrasing means that the reciter did not intend the recitation for them. Furthermore: none of the other passages which follow the “went out and heard” pattern tells us from whom the sages heard the teaching. These short passages just say what teaching they have heard, skipping both the stage in which the sages ask for it and the identity of the person communicating it to them. All of this makes the version “they heard the voice of the reciter” stand out.

In the first printed edition of the Babylonian Talmud, published in Venice, tractate *Horayot* has a special appendix: the printers could not find the Tosafists for that tractate, so they compensated by supplementing the Babylonian Talmud with a text of the Palestinian Talmud. Saul Lieberman showed that the manuscript which served as a basis for that printing is different from the Leiden manuscript on which all later printings were founded, and that while that appendix version contained a lot of errors and “Babylonianizations” of the Yerushalmi, it also contained

67 y. *M. S.* 5:1 55d and y. *Dem.* 2:1 22d.

some valuable readings that are preferable to those found in the Leiden manuscript.<sup>68</sup> One variant reading which Lieberman does not discuss concerns our issue. Instead of the sages hearing “the voice of the reciters reciting,” they hear the “the verse” they were looking for – the difference is between two similar letters, between *qaleh* (“קליה”) and *qerayah* (“קריה”),<sup>69</sup> followed by a citation of the recited tradition which explains how the law derives from the verse. It was, after all, the verse that the sages were after here – and it is the verse, as interpreted in a recited source, that they hear here. This version mentions no voice, and therefore does not necessitate positing real-life reciters. Given not just the problem of “voice” in this specific passage, but also the general considerations raised in this article about the meaning of *tannay*, this version seems preferable to me.

I now turn to the passage which, seemingly, offers the most compelling support for interpreting *tannay* as a specialized reciter:

y. Bezah 1:3 60c

יהודה בר' חייא נפק לברא. שאלון ליה. סולם שלעלייה מהו. אמ' לון. שרי. כד דאתא גבי אבוה. אמ' ליה. מה מעשה בא לדיך. אמר. היתרתי להן סולם שלעלייה. ואקים תנייה קומי ותנא. במ' דבר' אמ'. בסולם שלשובך. אבל בסולם שלעלייה אסור.

[In the Mishnah, the House of Hillel permit moving a ladder from one dovecot to another on the festival day.] Judah b. R. Hiyya went out [on a circuit]. They asked him: What about a ladder to the upper room [can it be moved on the festival day]? He said to them: It is permitted.

68 Saul Lieberman, “Yerushalmi horayot” in *Sefer ha-yovel le-rabbi Hanokh Albeck* (ed. Y. L. Maimon; Jerusalem: Mossad Ha-Rav Kook, 1963), 283-305.

69 “נפקון ושמע' קריה תני תני כהדא דחזקיה” – “they went out and heard the verse, the reciter reciting like that one of Hezekiah...” (*Babylonian Talmud, Tractate Horayot*, ed. Venice, Yerushalmi Horayot appendix, 17a). It is possible that a “*de-*” is missing here before the *tannay* – it would make the sentence smoother and is attested in Ms. Leiden: “they went out and heard the verse, which the reciter recited, like that one of Hezekiah....”.

When he came to his father, he [R. Hiyya] said to him: What case came to you? He said: I permitted to them a ladder to the upper room. **And he raised a reciter before him and recited:** “In which [case] are these words [i.e., the permission by the House of Hillel] said? In [the case] of a ladder to a dovecot. But in [the case of] a ladder to an upper story it is prohibited.”

In this passage, we hear that R. Judah b. R. Hiyya, out on a ruling circuit, was asked a question about the laws of festival days; he ruled, he thought, in accordance with Beit Hillel’s ruling in the Mishnah – they allowed moving a ladder from one dovecot to another, so he allowed moving a ladder that goes up to the upper room of the house. When he came back to his father and told him about it, his father corrected him by adducing a text which clarifies that the original permission referred only to a ladder going up to a dovecot. For us, what matters is how that text is adduced. We are told that R. Hiyya (presumably) “raised a reciter before him and recited”<sup>70</sup> that source. This passage seems clearly to portray someone titled “reciter” as being summoned by a sage in the context of reciting a text.

There are, however, a couple of problems with this interpretation. The Talmud’s formulation – the “and” before the verb “recite” – suggests that it is R. Hiyya who is doing the reciting, not the reciter himself. If that is the case, why does R. Hiyya need the reciter at all?<sup>71</sup> Isaac Halevy’s solution is that R. Hiyya, having seen that people such as his son err in the interpretation of the Mishnah, taught this text *to* the reciter, so that the

70 The phrase is attested not just in Ms. Leiden but also in two Genizah fragments: T-S F 17.34 the phrase appears in full; there is a tear in the other fragment, T-S 12.751, where only the last two words of the phrase (“קומוי ותגה”) can be seen.

71 *‘Ale Tamar* offers first the following explanation (before accepting Halevy’s): “If someone objects to the words of his fellow, that they are against the words of the Tosafists in a particular tractate, if he brings the Talmud copy and shows him with his finger the words of the Tosafists, then the objection penetrates better to his fellow’s heart.” But while this interpretation explains why R. Hiyya would summon the reciter even though he himself knows the source, it does not explain why R. Hiyya is doing the reciting.

reciter would introduce it into his recitation when he recites the relevant passage in the Mishnah, and thus future sages will not err the way R. Hiyya's son did.<sup>72</sup> But if that is the case, the result – that the *tannay* accepted it and introduced it to his recitation – is not stated. Thus in this text too we do not find the kind of mutual interaction that we find relatively frequently in the Bavli.<sup>73</sup> Furthermore, we would have expected that the verb would be accompanied with a pronoun; that is the case in three passages in the Yerushalmi where one sage summons another sage (all named) and recites a text for him.<sup>74</sup>

It seems more likely to me, given that R. Hiyya is performing the recitation, that “reciter” here means what it means in every other place in the Yerushalmi, the authority who formulated the recited text, and that R. Hiyya is presenting his son with such textual authority. It is true that the

72 Isaak Halevy, *Dorot Harischonim: die Geschichte und Literatur Israels* (Heb.; Berlin and Vienna: Benjamin Harz, 1922), 2.127-8.

73 Azzikri, who is followed by *QE*, has a different interpretation of this passage. He compares the phrase “and he raised a reciter before him and recited” to the Bavli phrase “and he raised an amora upon him and expounded” (וְאִמְרָא עָלֵיהּ וְדַרְשׁ). That is, that R. Hiyya assigned an amora who would go back with his son to the people he ruled for earlier as he informs them of the prohibition (Israel Francus, *Talmud Yerushalmi Tractate Bezah: With the Commentary of Eleazar Azzikri*<sup>2</sup> [Heb.; New York: Jewish Theological Seminary, 1995], 92). Francus (*ibid.*, n. 198) dismisses this interpretation as does Halevy (*Dorot*, *ibid.*). But it is not as far fetched as it at first seems: there is a considerable similarity between our passage in the Yerushalmi and the passages in which the Babylonian phrase appears. In all nine of them the issue is correcting a mistake: in three of them, one sage takes an *amora* in order to teach in opposition to what another sage taught before (*b. Ta'an.* 8a, *b. San.* 44a, and *b. Hul.* 100a), and in six of them, more suggestively for our purposes, describe one sage who is corrected by another about a particular issue, and then returns with the amora to admit his mistake to the public (*b. Er.* 16b, *b. Er.* 104a, *b. Git.* 43a, *b. B. B.* 127a, *b. Zev.* 94a, *b. Nid.* 68a). The main problem with this interpretation, as Halvey said, is that a *tanna* does not assist sages with public instruction. But “raising” an *amora* is also mentioned in the Yerushalmi (though in a different type of context, see *y. Ber.* 7:5 11c) – is it possible that Azzikri's interpretation is correct, except our passage should read *amora* rather than *tannay*?

74 See *y. Sot.* 3:2 18c: “R. Zeira brought R. Isaac Atoshaya and recited for him” (אֵייתִי לֵיהּ זְעִירָא לְרִי יִצְחָק עֲטוּשָׂיָא וְתַנָּא לֵיהּ), see similarly *y. Git.* 2:1 44a and *y. Git.* 6:5 48a.

passage uses language that is suggestive of interaction with people or physical movement: the verb “to raise” can certainly be used to denote physically making someone stand up or appointing people;<sup>75</sup> but the verb, in the same *af’el* construction that is used here, can also be used figuratively: R. Zeira praises R. Ami who “establishes” (*meqim*) a matter clearly.<sup>76</sup> While this figurative explanation of this passage posits unusual usage, so do the existing interpretations which assume that it refers to a reciter; in other words – the passage is unusual either way, but the interpretation offered here has the advantage that it fits better the Talmud’s formulation and, more important, that it does not necessitate importing the Babylonian notion of the reciter which is otherwise not attested in the Yerushalmi.

In addition to the Talmud, there are two other kinds of sources that may be taken as evidence for *tannay* as a professional reciter in Palestine. First there are Palestinian Midrashic texts, where the word appears very rarely – as far as I could find, in only two distinct passages. One, in *Genesis Rabbah*, employs a phrase we also find in the Talmud, “there is a reciter reciting,” the meaning of which is discussed below.<sup>77</sup> The other Midrashic instance of *tannay* is found in a passage preserved in three works:

*Leviticus Rabbah* 30:1<sup>78</sup> (par. *Pesiqta de-Rav Kahana, Veleqahtem* 1; *Shir ha-Shirim Rabbah* 3:6)

כד דמך ר' אלעזר בר' שמעון היה דורו קורא עליו מי זאת עולה מן המדבר  
כתמרות עשן מקוטרת מור ולבונה מכל אבקת רוכל. מהו מכל אבקת רוכל.  
אלא דהוה קרויי ותניי קרוב ופויטס.

When R. Eleazar b. R. Simeon died, his generation was reading about him [the following verse,] *What is that coming up from the wilderness like a column of smoke, perfumed with myrrh and*

75 See, e.g., for making stand y. *M. Q.* 3:1 81a, and for appointing: y. *Pe'ah* 8:7 21a.

76 y. *Yevamot* 15:4 15a: והוה ר' זעירא מקלס ליה דו מקים מילתא על בררה.

77 *Gen. Rab.* 78:6 (ed. Albeck 923-4).

78 Ed. Margulies, 690. The Paris (BN 149) manuscript reads: דהוה קרויי ותנויי ופטיי ודרשן.

*frankincense, with all the fragrant powders of the merchant?* (Song 3:6). What is *with all the fragrant powders of the merchant?* He was well-versed in Scripture [*qaray*], well-versed in tradition [*tannay*], a *qarov* and a poet.<sup>79</sup>

This eulogy of the deceased R. Eleazar b. R. Simeon applies the expression from Song of Songs, “with all the fragrant powders of the merchant” to say that this sage had many skills. The first are that he was a *qaray* and *tannay*. But just as *qaray* does not refer to an individual in the rabbinic academy specializing in the reading of Scripture, but simply means someone well-versed in Scripture,<sup>80</sup> *tannay* equally means someone versed in oral tradition. This instance does not conform with the particular technical meaning of the word *tannay* in the Talmud, but it also does not support any of the normal meanings ascribed to that word; it is simply a more general use of the word to connote mastery. Compare a very similar list we find in the Yerushalmi:

y. Yevamot 12:6 13a

בני סימונייא אתון לגבי ר'. אמרין ליה. בעא תתן לן חד בר נש דריש דיין והזן ספר מתניין ועבד לן כל צורכינן. ויהב לון לוי בר סיסי.

The people of Simonias came to R. [Judah the Patriarch]. They said to him: “We want you to give us one person [who is] a preacher, a judge, a *hazzan*, a teacher of Scripture and a teacher of *mishnah*, and he would perform all our needs.” And he gave them Levi b. Sisi.

79 On the last two items here, see M. B. Lerner, “On the Beginnings of Liturgical Poetry: Midrashic and Talmudic Clarifications”, *Sidra* 9 (1993), 13-34 (21) (Heb.).

80 Moses Aberbach, *Ha-himukh ha-yehudi bi-tekufat ha-mishnah veba-talmud* (Jerusalem: Reuven Mas, 1982), 36, argued that on similar passages to ours and on the basis of designations in the Bavli (e.g., R. Hinana *qara*, R. Hiyya *qara*) that *qara* was a designation for someone who taught Scripture to children. But teaching Scripture is not emphasized in any of the occurrences of that designation that I have seen. Consider also the Aramaic lamentation, “דהוה בה חמש מאה ספרין מקריין קדם כל חד וחד”. See also n. 11.

Whereas the context of the list in the *midrashim* is a eulogy, here it is a request for particular job qualifications. And appropriately, those specifying the qualifications specify them in terms of recognized tasks. Among them are not *qaray* and *tannay* as our previous passage had it, but rather the teachers of scripture and Mishnah.<sup>81</sup> *Tannay*, again, is not a position; *matneyn* is. Just a few lines above this passage in *Leviticus Rabbah*, the *mashenim* are mentioned for their wages.<sup>82</sup>

The second group of texts outside the Talmud that has been used as evidence for the *tannay* is early Christian writings. Eusebius, Epiphanius, and Jerome all make references to δευτέρωσις, which seems to be a Greek translation of *mishnah* or *matnita*, and the agents who teach that δευτέρωσις, the δευτερωται.<sup>83</sup> Consider Eusebius, speaking of Jewish education:

Moreover they had certain δευτερωται of primary instruction (for so it pleases them to name the interpreters of their scriptures), who by translation and explanation made clear what was obscurely taught in riddles, if not to all, at least to those who were fitted to hear these things.<sup>84</sup>

Here as in another passage,<sup>85</sup> Eusebius describes the δευτερωται as interpreters of Scripture. But in a third passage, he associates them with oral

81 See also the parallel of this story in *Gen Rab* 81.2: רבינו הווה עבר על סימוניה. יצאו אנשי סימונייא לקראתו. אמרו לו. רבי. תן לנו אדם אחד שיהא מקרא אותנו ומשנה אותנו ודן את דינינו. נתן להם לוי בן סוסי.

82 The text is parallel to the text from *y. Ned.* discussed above.

83 See most recently Hillel Newman, “A Patristic Perspective on Rabbinic Literature”, in *The Classical Rabbinic Literature of Eretz Israel: Introductions and Studies* (Heb.; ed. M. Kahana et al.; Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 2018), 681-704 (Heb.). For a critique of the identification of these terms with their rabbinic equivalents, see Seth Schwartz, “Rabbinization in the Sixth Century,” in *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III* (ed. P. Schäfer; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 55-69.

84 Eusebius, *Preparation of the Gospel*, 11.5 (Greek from *TLG*, English translation by E. H. Gifford, accessed through <http://www.tertullian.org/>).

85 Eusebius, *ibid.*, 12:1.



traditions: “those who are called δευτερωταί among them are very proud of these traditions,” referring to the “traditions of the elders” (τὰς παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων) he mentions earlier in the passage.<sup>86</sup> In Epiphanius’s *Panarion*, they come up in the discussion of the Scribes as a Jewish sect: he describes the Scribes as δευτερωταί of the law (τοῦ νόμου), who teach it like some sort of grammar.<sup>87</sup> Perhaps most suggestive is Jerome, who writes that he visited Lydda, where he heard someone whom the Jews call “a wise man and δευτερωτής” tell a story.<sup>88</sup> Several scholars have posited that since δευτέρωσις is a Greek translation of *mishnah*, then δευτερωτής is the Greek translation of *tannay*, both in the sense of a sage from the Tannaitic period and in the sense of a reciting specialist in the Amoraic period, since these authors also write of the δευτερωταί as their contemporaries.<sup>89</sup> If that is the case, we have here evidence for the existence of this position in late ancient Palestine. But as Seth Schwartz has argued, there are sufficient incongruities between the Christian sources and the rabbinic sources to question how directly they testify to specifically rabbinic traditions and institutions.<sup>90</sup>

More important, for our purposes: if δευτέρωσις is the equivalent of the Hebrew *mishnah* and Aramaic *matnita*, then it is equally possible – in fact, more likely – that δευτερωτής is the equivalent of the Hebrew *mashneh* and Aramaic *matneyn*, as Bacher and Lieberman suggested.<sup>91</sup> There is nothing in the description of the δευτερωτής that suggests the

86 Eusebius, *Commentary on Isaiah* (trans. J. J. Armstrong; Downers Grove, Illinois : InterVarsity Press, 2013), 111. Greek text accessed through *TLG*.

87 “After these Sadducees came the Scribes—part way through their time or even exactly contemporary with them. Scribes were persons who repeated the Law as though they were teaching it as a sort of grammar” (Frank Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*<sup>2</sup> (Leiden: Brill, 2009), 141).

88 PL 25, 1301: *adivi liddae quendam de Hebraeis qui sapiens apud illos et δευτερωτης vocabantur*.

89 See e.g., Safrai, “Oral Torah,” 76; Newman, “Patristic Perspective,” 668.

90 See Schwartz, “Rabbinization,” 64.

91 Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 57 n. 82, and see the references to Bacher there. For reasons that I do not understand, Lieberman goes on to say that Eusebius is “obviously... referring to the elementary-school Tanna who taught the children Mishnah and Midrash.” But he had just suggested it is the *matneyn*!

particular emphasis on rote memorization or recitation that we would expect with the oral traditionary, on the one hand; on the other hand, most of the contexts in which the δευτερωται come up are educational, which conforms with what we know of the *matneyn*. It is true that these passages do not fit the *matneyn* perfectly either – the emphasis on scripture in Eusebius, for example, seems still out of place; and yet the description is closer to the *matneyn* than to the Babylonian *tanna*, and we know the *matneyn* as a designation for a teacher of *mishnah* in Palestinian rabbinic sources.

This section aimed to provide alternative explanations for passages previously taken to refer to reciters in the Palestinian rabbinic learning environment, explanations which take seriously the dearth of evidence we have for such reciters. In almost all of these cases, there is a readily available alternative interpretation or reading, sometimes backed up by extant versions. Even if readers are not convinced by this or that interpretation of one of these passages, my hope is that it is clear that the picture which arises from the Yerushalmi is very different from what scholarship has painted so far: the existence of a developed, distinct, and widespread institution of reciters in late ancient Palestine is either largely or entirely a projection of later Babylonian realities into the earlier period.

### **Does *tannay* mean “a sage mentioned in the Tannaitic corpus” or a “Tannaitic-era sage”?**

The primary definition of *tannay* in traditional and modern scholarship is that of “a sage mentioned in the Tannaitic corpus” or a Tannaitic-era sage. This interpretation is premised – as is clear in Jastrow’s definition – on the distinction between *tanna'im* and *amora'im* as sages from two different periods of classical rabbinic history, the Tannaitic and Amoraic period. But we find nowhere in the Yerushalmi that these terms are used as periodical markers.<sup>92</sup>

92 The rabbinic periodization, the distinction between the Tannaitic and Amoraic periods, has not yet received critical assessment as a discursive practice; this essay (and its planned sequel on the Bavli) aims in part to contribute to such an assessment. The classical essay on this topic is still S. Z. Havlin, “‘Al ‘hakhatimah ha-sifrutit’ ke-yesod ha-khaluqah li-tequfot ba-halakhah” in *Researches in*

The picture here is similar to the one we find with respect to the professional reciters. The strongest evidence for the use of the terms *tanna'im* and *amora'im* for periodization comes from Geonic documents, but this usage seems to be attested already in several passages in the Babylonian Talmud. While the word *tanna* in the Bavli can mean, as we have seen above, a professional reciter, and the word *amora* continues to mean, as it does in the Palestinian Talmud, the “speaker” of a sage communicating his words to the audience, both of these words are also used side-by-side to denote sages of different periods. In one passage, the Bavli has R. Zeira criticize Rav Hisda for choosing to follow a ruling by Rav as opposed to multiple sages cited earlier in the text: “and you disregarded all these *tanna'ey* and *amora'ey* and acted in accordance with Rav?!”<sup>93</sup> Another passage asks why Queen Esther invited Hamman to the banquet (Esther 5:4) and cites several answers by Tannaitic-era and Amoraic-era sages; after all those answers are cited, we are told that Rabbah bar Abbahu asked Elijah the Prophet which one is correct, and the prophet replied: “[Esther did] as all *tanna'ey* and all *amora'ey* [said; i.e., all of the above sages, both the Tannaitic-era and Amoraic-era ones].”<sup>94</sup> In tractate *Sanhedrin*, Rav Papa refers to mistakes in judicial discretion in cases where “two *tanna'ei* or two *amora'ei* are disputed one with the other, and it is not mentioned whether the law follows one or the other.”<sup>95</sup> In none of these passages would it make sense to posit the referents of these words as professional reciters and speakers, respectively;

---

*Talmudic Literature* (Heb.; Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1983), 148-192; but Havlin argues or assumes that rabbinic periodization was done *contemporaneously*, by sages living in each period (150), and is not sufficiently critical of the sources (see his discussion on the *tanna'im* in 152 which repeats Epstein's Tannaitic dating of the term, above n. 8). Amir, *Institutes and Titles*, 176 and 184 is exceptional in arguing that the chronological use of *tannay* is later (but he opts for the definition of the professional reciter).

93 *b. Ber.* 49a (Paris 671): “ושבקת כל הני תנאי ואמוראי ועבדת כרב.”

94 *m. Meg.* 15b (BL 400): “אשכחיה רבה בר אבואה לאליהו א' ליה כמן חזת אסתר דעבדא הכי אמ' ליה ככולהו תנאי וככולהו אמוראי.”

95 *b. San.* 6a (Munich 95): “כגון תרי תנאי או תרי אמוי דפליגי אהדדי ולא אתמי הלכי לא כמר ולא כמר.”

they refer to chronological groups of sages.

While the pairing of *tanna'im* and *amora'im* in the Bavli is not very common, we find the chronological sense of *tanna'ey* in one fairly common term employed throughout the Bavli, *ke-tanna'ey*. This term frequently introduces disputes between named Tannaitic era sages, often explicitly in comparison with Amoraic-era sages (but without using the term *amora*):

*b. Berakhot* 40b (Oxford, Bodleian 366)

אמ' רב הונא. הוי' מן הפת ומן היין. ור' יוחנן אמ'. אפ'י פת ויין. נימ' כתנאי. ראה את הפת ואמ'. כמה נאה פת זו. ברוך המקום שבראה. יצא. ראה את התאנה ואמ'. כמה נאה התאנה. ואמ'. ברוך המקום שבראה. יצא. דברי ר' מאיר. ר' יוסי אומ'. כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו. נימ' רב הונא דאמ' כר' יוסי ור' יוחנן דאמ' כר' מאיר.

[*m. Ber.* 6:2 rules that if someone recited the blessing “that everything came into being through his” – i.e., God’s – “words,” he has fulfilled the requirement to bless over the food even though he did not use the specific blessing for that food type.]

Said Rav Huna: [The Mishnah’s ruling applies to all food] except for bread and wine. And R. Yohanan said: Even bread and wine.

Let us say that it [this dispute] is like [the following dispute among] the *tanna'ey*: “If someone saw bread and said, ‘How great is this bread, blessed is God who created it,’ he has fulfilled [his obligation to bless]. If someone saw a fig and said, ‘How great is this fig, blessed is God who created it,’ he has fulfilled [his obligation to bless]” – the words of R. Meir. R. Yose says: “Anyone who changes the coinage coined by the sages in blessing has not fulfilled his obligation.” Let us say Rav Huna said like R. Yose and R. Yohanan said like R. Meir.

In this type of passage, a dispute between two Amoraic-era sages is compared to a dispute between two Tannaitic-era sages. The latter are explicitly called *tanna'ey*, in the context of this contrast with the Amoraic-era

sages. *Tanna* here seems to mean, therefore, a Tannaitic-era sage.

Again, we find none of this in the Yerushalmi. There are no passages in the Yerushalmi – or early Palestinian rabbinic literature more broadly – which mention *tannay* and *amora* as contrasting or complimentary terms. In one passage, *tannayin* are contrasted with *rabbanin* – but both appear to refer Tannaitic-era sages.<sup>96</sup> Nor do we find in the Yerushalmi the common structure in which opinions of Tannaitic-era sages are introduced with the word *tannay*.

To be clear, my point is not that there are no distinctions between Tannaitic-era statements and Amoraic-era statements in the Yerushalmi. There certainly are, and they inform the root *t.n.y.* in all its forms including the noun *tannay*. The more precise distinction in the Yerushalmi is between “recited” texts (*matnita* – a term which covers both “our” Mishnah and what the Bavli terms *baraita*) and “heard” or “learned” texts (*shemu'ata* or *ulpan*) respectively.<sup>97</sup> In general, only sages who lived prior to and during R. Judah the Patriarch’s composition of the Mishnah, what we call the Tannaitic period, are mentioned in the *matnita*; similarly, when the Yerushalmi identifies an anonymous *matnita*, only sages from that period can be identified as the speakers behind it. Sages living after the composition of the Mishnah, what we now call the Amoraic period, may adduce a *matnita*, but again they cannot be mentioned in one or be said to have composed one.<sup>98</sup> In other words, the sages who shaped the Talmud understood recited texts to be malleable up until the composition of R. Judah the Patriarch’s Mishnah. This is why almost all individ-

96 y. *Ter.* 7:1 44d (par. y. *Meg.* 1:5 71a, y. 3:1 *Ket.* 27c), “על דעתיה דר' שמעון בן לקיש מה בין אילין תניי לאילין רבנין.” My interpretation that *rabbanin* here may refer to Tannaitic-era sages is based not so much on the traditional commentators’ identification of them with the sages who dispute R. Meir in the Mishnah, since that identification seems uncertain to me, but rather on the fact that the Talmud asks how R. Simeon b. Laqish, a relatively early Amoraic sage, accounts for the difference between the *tannayin* and *rabbanin*.

97 See the discussion in Bacher, *Terminologie*, 2.222-3 and Sussmann, *Oral Law*, 221 n. 45.

98 For a survey of the sources (with particular arguments that one may take or leave), see Chanoch Albeck, *Studies in the Baraita and the Tosefta and their Relationship to the Talmud*<sup>2</sup>, (Heb.; Jerusalem: Mossad Ha-Rav Kook, 1969), 15-43.

uals the Yerushalmi names as *tannayin*, as we shall see, are from the Tannaitic period: *tannay* designates a formulator of a recited text and only sages from before the composition of the Mishnah can be said to have formulated such texts.

But this does not mean that *tannay* means a “sage of the Tannaitic period” or “a sage mentioned in the Tannaitic corpus.” In fact, the overwhelming majority of the instances of *tannay* refer to an anonymous text; there are only about twenty cases – out of hundreds – where *tannay* might designate a named sage. It is difficult, then, to interpret the word as referring to sages mentioned in the Tannaitic corpus (or sages mentioned anywhere). Furthermore, the passages where *tannay* does appear alongside sages – both in cases where it designates sages and where it does not – show us that the word has a meaning more specific than sage, connoting a particular activity, so that sages are called *tannayin* mostly or only when that activity is involved.

I start by focusing on one kind of passage which employs the word *tannay*: passages which speak about multiplicity of *tannayin* – usually two, on occasion, three. Such passages argue that two parts of the same teaching – or sometimes, two discrete teachings – are the result of different formulators.<sup>99</sup> Let me offer first a relatively simple example, concerning the following Mishnah passage:

*m. Pesahim 1:7*

ר' חנניה סגן הכהנים או'. מימיהם שלכהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שניטמ(א) [א] ב(?)..ל?) [וול] ד הטומאה עם הבשר שניטמא(ה) באב הטומאה אף-על-פי [ש] מוסיפין לו [טומאה] על טומאתו. הוסיף ר' עקיבה. מימיהן שלכהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שניפסל בטבול יום בנר שניטמא בטמא מת אף-על-פי [ש] מוסיפין לו [טומאה] על טומאתו. אמ' ר' מאיר. מדבריהם למדנו ששורפים תרומה טהורה עם הטמאה בפסח. אמ' לו ר' יוסי. אינה היא המידה. מודה ר' אליעזר ור' י(ה) ושע ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה. ועל מה נחלקו. על התלויה ועל (?)מה נחלקו): [הטמאה]. שר' אליעזר אומ'. תשרף זו לעצמה וזו לעצמה. ור' יהושע או'. שתיהם כאחת.

99 See Epstein, *IMT*, 241-2 on R. Yohanan's use of this analytical tool.

R. Hananiah, prefect of the priests, says: “Never in their days did the priests avoid burning flesh that became impure through [contact] with a derivative of impurity with flesh that became impure through [contact] with a [primary] source of impurity, even though they [thus] added [further] impurity upon its impurity.”

R. Aqiva added: “Never in their days did the priests avoid kindling oil that has been disqualified through [contact] with the day-immersed person [whose purification process will only completed when the day passes] in a lamp that became impure through [contact] with a person who contracted corpse impurity, even though they [thus] added [further] impurity upon its impurity.

Said R. Meir: **From their words** we learned that one [may] burn pure priests-shares with impure [ones] in passover.

Said R. Yose: This is not a [valid] inference.

**R. Eliezer concedes to<sup>100</sup> R. Joshua** that one [must] burn each on its own. And in what did they dispute? [In the case] of uncertain [priests’-share] and impure [one], in which R. Eliezer says each should be burned on its own, and R. Joshua said they may be burned as one.

y. Pesahim 1:7 27d-28a

אמ' ר' יוחנן. מדברי ר' עקיבה מדברי ר' חנניה סגן הכהנים. ר' שמעון בן לקיש אמ'. מדברי ר' אליעזר ומדברי ר' יהושע. אמ' ר' זעירא קומי ר' יסי. על דעת דר' יוחנן ניהא. על דעת דר' שמעון בן לקיש! מה בא ר' ליעזר ור' יושוע לכאן. אמ' ליה. תניין אינון.

Said R. Yohanan: [When R. Meir said, ‘From their words,’ he meant] from the words of R. Aqiva [and] from the words of R. Hananiah, prefect of the priests.

R. Simeon b. Laqish said: [No, he meant] from the words of R. Eliezer and the from the words of R. Joshua.

100 Correcting ל to ו.

Said R. Zeira before R. Yose: All is well on the opinion of R. Simeon b. Laqish. On the opinion of R. Yohanan,<sup>101</sup> why would R. Eliezer and R. Joshua come here?

He said to him: **There are [two] reciters.**

The Mishnah discusses the permissibility of disposing certain *sancta* that have become disqualified through one kind of impurity along with *sancta* that have become disqualified with worse kinds of impurity. It offers the statements on the conducts of the priests from R. Hananiah and R. Aqiva, then R. Meir who derives a law from “their words,” a critique of R. Meir’s derivation by R. Yose, and a debate between R. Eliezer and R. Joshua. R. Meir does not state explicitly whose words he means when he says “their words.” In the Talmud, R. Yohanan and R. Simeon b. Laqish have two different interpretations: R. Yohanan suggests it is the preceding words, those of R. Hananiah and R. Aqiva, whereas R. Simeon says it is the opinions of R. Joshua and R. Eliezer discussed later. While R. Yohanan’s opinion might seem intuitive, given that R. Meir’s statement follows directly the statements of R. Hananiah and R. Aqiva, R. Zeira points out to R. Yose (the Amoraic-era scholar) a problem: if R. Meir derived his ruling from R. Hananiah and R. Aqiva, why would R. Eliezer and R. Joshua be mentioned here, seemingly as part of the argument? What do these sages have to do with the discussion at all? R. Yose then replies to R. Zeira that there are “two reciters” – that is, this passage in the Mishnah was formulated by two different people, and a new recitation begins with the quotation from R. Eliezer. There is thus no problem with the interpretation offered by R. Yohanan. We can call this a type of Talmudic source criticism.

There are seventeen distinct passages which employ this interpretive instrument in the Yerushalmi. It serves various functions. In the majority of passages, it resolves inconsistencies, whether they are within one unit in the Mishnah, between a teaching in the Mishnah and another teaching,

101 Ms. Leiden reads: “all is well on the opinion of R. Yohanan. On the opinion of R. Simeon b. Laqish....” – but these must be switched.



or among the teachings of a given sage.<sup>102</sup> In a couple of passages, it is used to suggest that even though a source cited three opinions, two of them agree to a degree that we can posit that the three opinions may in fact represent two formulators;<sup>103</sup> and in one passage the phrase seems to state simply that two recited sources are in dispute.<sup>104</sup>

In all of these passages, the reciters are the formulators of the recited texts, rather than the sages whose opinions are adduced in the texts. We can see this in particular in passages where “two reciters” are mentioned along named sages. Consider the following programmatic passage:

y. Pesahim 4:1 30d

ר' שמעון בן לקיש שאל לר' יוחנן. ואינו אסור משום "בל תתגודדו". אמ' ליה. בשעה שאילו עושין כבית שמי ואילו עושין כבית הלל. בית שמי ובית הלל אין הל' כבית הלל. אמ' ליה. בשעה שאילו עושין כר' מאיר ואילו עושין כר' יוסה. ר' מאיר ור' יוסי אין הל' כר' יוסי. אמ' ליה. תרי תניין אינון על דר' מאיר. ותריין תניין אינון על דר' יוסי.

R. Simeon b. Laqish asked R. Yohanan: [How could *m. Pes.* 4:1 permit following local practice?] Is it not prohibited on account of [the verse] *You shall not form sects*<sup>105</sup> (Deut 14:1)?

He said to him: [That prohibition applies] when some do as the House of Shammai [rules] and some do as the House of Hillel [rules; i.e., when there is a legal dispute, rather than merely different customs].

He said to him: [In cases of disputes between] the House of Shammai and the House of Hillel, is the law not according to the House of Hillel? [So the prohibition on following the House of

102 In addition to the passage I discuss in the main text, see also y. *Shevi.* 7:7 37c, y. *Shab.* 5:4 7c, y. *Er.* 1:7 19b (see Lieberman, *YK*, 236-7), y. *Meg.* 1:1 70b, y. *Ned.* 1:1 36c, y. *Ned.* 2:4 37c, y. *Qidd.* 1:2 59c.

103 y. *Shevi.* 2:3 33d and y. *Meg.* 1:1 70a.

104 y. *Sot.* 9:5 23a; see Leib Moscovitz, “On Two Obscure Yerushalmi sugyot”, *Sidra* 11(1995), 73-87 (Heb.).

105 Translation reflects the midrashic understanding of the verse; cf. NRSV: “you must not lacerate yourselves.”

Shammai is not because of the prohibition on making sects, but because the law in general follows the House of Hillel].

He said to him: [That prohibition, then, applies] when some do as R. Meir [rules] and some do as R. Yose [rules].

He said to him: [In cases of disputes between] R. Meir and R. Yose, is the law not according to R. Yose? [So the prohibition on following R. Meir is not because of the prohibition on making sects, but because the law in general follows R. Yose].

He said to him: [That prohibition, then, applies] when there are **two reciters for [an opinion] by R. Meir, two reciters for [an opinion] by R. Yose.**

The Mishnah allows for different local practices with respect to work on the eve of Passover.<sup>106</sup> R. Simeon b. Laqish asks R. Yohanan how come such a diversity of practices is not prohibited by Deut 14:1, which is interpreted here to prohibit different sects. R. Yohanan answers that what the verse prohibits is following different *laws*, rather than following different *customs*. He then offers an example for what is prohibited by the verse: if some people follow the rulings of the House of Shammai whereas other people follow the rulings of the House of Hillel, that is the sort of sectarianism that is prohibited by Deut 14:1. R. Simeon responds that such a situation is already prohibited by the fact that the law, in general, follows the House of Hillel; people who follow the House of Shammai thus already violate the law, regardless of the question of sectarianism. R. Yohanan then offers that the prohibition applies in a situation where some people follow the rulings of R. Meir and some follow the rulings of R. Yose, but again R. Simeon offers a similar answer – the rule is that the law follows R. Yose, and therefore people who follow R. Meir already violate the law.<sup>107</sup> R. Yohanan then offers another situation, where there

106 For a detailed interpretation of this passage and its context, see Richard Hidary, *Dispute for the Sake of Heaven: Legal Pluralism in the Talmud* (Providence: Brown Judaic Studies), 99-103.

107 On these rules for deciding halakhic disputes see Hidary, *Dispute*, 43-80; Yehuda Brandes, “The Beginnings of the Rules of Halakic Adjudication” (Heb.; Ph.D. Diss., Hebrew University of Jerusalem, 2002); and see also recently on their

are “two reciters” reporting differently the opinions of R. Yose and R. Meir, and people follow those different reports. *Tannayin* here are not R. Yose or R. Meir but those who report or formulate their words in a given text.

While this passage speaks about the general phenomenon of disputed formulations, we find in other passages of the “two reciters” type references to specific instances of such disputed formulations. One passage protests that R. Simeon b. Laqish is inconsistent in his interpretation of R. Aqiva: in one place, he says that R. Aqiva believes that blasphemy counts as action (rather than merely speech), but in another he says that it does not. The Talmud follows with the argument, attributed to R. Simeon b. Laqish, that there are two reciters who transmit different opinions by R. Aqiva on the subject.<sup>108</sup>

In the “two reciters” passages we have seen so far, the reciters posited by the texts are anonymous. But in three places, we find them named. The first one concerns the following series of disputes in the Mishnah:

*m. Terumot 4:7-10*

ר' א(ו) [ל]יעזר או'. תרומה עולה במאה ואחד. ר' יהושע [אומ']. במאה ועוד. ועוד [זה] אין לו שיעור [...] ר' יהושע אומ'. תאינים שחורות מעלות את הלבנות [וה]לבנות מעלות [את ה]שחורות. [...] ובזו ר' אליעזר (אומ') מחמיר ור' יהושע מקל.

ובזו ר' אליעזר מקל ור' יהושע מחמיר. בדור?ס? ליטרא קציעות על פי הכד ואין ידוע איזו היא. ר' אליעזר או'. רואין אותן כילו הן פרודות. התחתונות מעלות את העליונות. ר' יהושע אומ'. לא תעלה עד שיהא שם מאה כ?ד?ד?.

R. Eliezer says: Heave-offering [produce] is canceled out [i.e., becomes unconsecrated when it is mixed] in [a total of] one hundred and one [parts of produce]. R. Joshua says: One hun-

---

context, Mark D. Letteney, “Christianizing Knowledge: A New Order of Books in the Theodosian Age” (Ph.D. Dissertation, Princeton University, 2020), 422-32.

108 y. *Shevuot* 3:1 34b: דר' עקיבה: ר' לא בשם ריש לקיש: תרין תניין אינון על דעת' דר' עקיבה: 108

dred [parts] and a bit. And this “bit” has not fixed amount...<sup>109</sup>

R. Joshua says, “Black figs [may] cancel out white ones [if they are mixed together], and white ones [may] cancel out black ones... R. Eliezer prohibits [i.e., they may not cancel each other out]...

And with respect to this [the preceding case], R. Eliezer is stringent and R. Joshua is lenient.

But with respect to this, R. Eliezer is lenient and R. Joshua is stringent, in the case of a person stamping a pound of packed figs [of consecrated status] on top of a jar [and it fell into the jar], but it is not known which [jar] – R. Eliezer says: We consider them [the figs] as if they were separated, and the bottom ones may cancel out the upper ones [even though we know the figs fell into the upper part and thus could say that only the upper quantity should count]; R. Joshua says: It is not canceled out until there will a hundred jars there [and then the relevant quantity is the combined quantity of upper figs in all one hundred jars].<sup>110</sup>

As the Mishnah says explicitly, we find a difference in approach between R. Eliezer and R. Joshua on the issue of how to calculate the amount of unconsecrated produce that may cancel out consecrated produce that is mixed into it. In *m. Terumot* 4:8, R. Joshua is quoted as saying that similar produce that we can nonetheless tell apart may be counted together: thus black figs and white figs join in for the one hundred and a bit requirement to cancel out a one-hundredth piece of heave-offering that went into the mix. R. Eliezer disagrees: only produce that we cannot tell apart may be counted together; a black fig that fell into a mix of white and black figs only counts as having mixed with the black figs, since all the black figs may be easily separated from the white ones. But just a few lines later, in *m. Terumot* 4:10, we hear that in the case of a pack of figs

109 Throughout this passage, I skip opinions and details that are not relevant for the comment about reciters in the Yerushalmi.

110 See Leib Moscovitz, *Talmudic Reasoning* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 176.

that fell into a jar, R. Eliezer allows the lower figs be counted with the upper figs, even though it is clear that the figs did not mix into the bottom (because they are bundled) – seemingly allowing produce which we can tell apart (here: lower and upper) to be counted together, whereas it is now R. Joshua who says that these may not be counted together. On this the Yerushalmi comments:

y. Terumot 4:9 43a

הכא ר' ליעזר מחמיר ור' יהושע מיקל. אמ' ר' יוחנן. תנ(י)[1א]ין אינון:  
 נמצאת או'. בידוע לא תעלה. שאינו בידוע תעלה. דברי ר' ליעזר. ר' יושוע או'.  
 בין בידוע בין בשאינו ידוע תעלה. דברי ר' מאיר.  
 ר' יהודה או'. בין בידוע בין בשאינו ידוע לא תעלה. [דברי ר' ליעזר]. ר'  
 יושוע או'. בין בידוע בין בשאינו ידוע תעלה.

Here R. Eliezer is stringent and R. Joshua is lenient [and there, in the case of the jars, it is the opposite]! R. Yohanan said: **There are [different] reciters** [as the following source reveals]: “You thus say: ‘When it is known [which kind produce fell] it is not canceled out, but when it is unknown it is canceled out’ – the words of R. Eliezer, R. Joshua says: Whether it is known or unknown it is not<sup>111</sup> cancelled out” – **the words of R. Meir. R. Judah says:** “Whether it is known or unknown it is not canceled out – the words of R. Eliezer. R. Joshua says: Whether it is known or unknown it is canceled out...<sup>112</sup>”

R. Yohanan’s solution to this seeming contradiction is to posit that there are different reciters transmitting differently the words of R. Joshua and R. Eliezer. A recited source is then cited which confirms that. R. Meir and R. Judah, two Tannaitic-era sages, report differently the opinions of Rabbi Joshua and R. Eliezer. These opinions are differently worded than

111 Ms. Leiden does not have “not” here, but it is necessary for the interpretation of the passage, and is the version in the parallel *t. Ter. 5:10* (Ms. Erfurt); see Lieberman, *TK Zera ‘im*, 369.

112 Skipping here the opinion of R. Aqiva which is not strictly relevant for our purposes.

they are in our Mishnah, and they introduce to it a factor that is not addressed in the same way by R. Eliezer and R. Joshua there. According to R. Meir, R. Eliezer does not allow canceling out when it is known which type of mixture occurred,<sup>113</sup> but when it is unknown he does allow such canceling out, and R. Joshua does not allow canceling out either way. This fits their opinions as reported in *m. Terumot* 4:10, where the type of mixture is unknown and R. Eliezer allows the canceling out and R. Joshua prohibits it. According to R. Judah, R. Eliezer never allows canceling out, whether the type is known or unknown, and R. Joshua *always* allows canceling out. This is consistent with their opinions as reported in *m. Terumot* 4:8.

Rabbi Yohanan refers to R. Meir and R. Judah as *tannayin*, “reciters.” But note that he refers to them as such in their capacity as *reciters*, as transmitting or formulating the opinions of *other sages* differently. This is the also the case with the two other passages of the “two reciters” type in which the reciters are not anonymous. Concerning the same passage we have seen above in *Pesahim*, on the permissibility of increasing impurity, Rabbi Mana points out a contradiction between the teaching of R. Joshua there and his teaching *m. Terumot* 8. Rabbi Shammai answers him that “these are [different] reciters – there it is R. Meir in the name of R. Joshua, but here it is R. Simeon in the name of R. Joshua.”<sup>114</sup> In *y. Yevamot*, a teaching attributed by R. Eleazar to the House of Shammai is contrasted with another teaching attributed to them, and the Talmud concludes “there are two reciters on [this opinion] of the House of Shammai.”<sup>115</sup>

This same pattern holds up when we move beyond passages of the “two reciters” type. In the majority of the instances where *tannay* directly refers to a sage, it is to that sage’s transmission, recitation, of other sages’ words rather than his own:

113 Which type of mixture, rather than which type of heave-offering produce, since what is at stake in *m. Ter.* 4:10 is the property of figs with which the heave-offering was mixed (lower/upper) rather than the type of heave-offering produce itself.

114 *y. Ter.* 8:8 46b (par. *y. Pes.* 1:7 28b): תניין אינון. תמן ר' מאיר בשם ר' יהושע. ברם הכא ר' שמעון בשם ר' יהושע.

115 *y. Yev.* 3:1 4c: “תרין תנאין אינון על דבית שמי [י(ו)הר].”

y. Pe'ah 7:6 20b (par. y. M. S. 5:3 56a)

ר' או'. לא אמרו בית שמי אלא בשביעית. אבל בשאר שני שבוע שבית שמי. יש לו חומש ויש לו ביעור. על דעתיה דההן תנויה לא למדו נטע רבעי אלא ממעשר שיני... תני רבן שמעון בן גמליאל. אחד שביעית ואחד שאר שני שבוע בית שמי אומ'. אין לו חומש ואין לו ביעור. על דעתיה דהדין תנייה לא למדו נטע רבעי ממעשר שיני כל עיקר.

**R. [Judah the Patriarch] says: The House of Shammai** only said that with regard to the sabbatical year, but in the rest of the years of the sabbatical cycle, on which the House Shammai [say]<sup>116</sup>, it [i.e., vine produce in its fourth year] is subject to the [laws of] added fifth and removal.

**On the opinion of this reciter**, they only derived [the laws] of vine produce in its fourth year from the [laws of] second tithe....

**Rabban Simeon b. Gamaliel recited:**<sup>117</sup> It is the same with respect to the Sabbatical year and the rest of the years of sabbatical cycle, **the House of Shammai say**, it is not subject to the [law of] added fifth and it is not subject to [the law] of removal.

**On the opinion of this reciter**, they did not derive [the laws] of vine produce in its fourth year from the [laws of] second tithe....

y. Ma'aser Shenit 4:4 55a (par. y. 'Eruvin 7:6 24c and y. Oid-dushin 1:3 60a)

ר' חנניה בשם ר' פינחס. תיפתר כהדין תנייה דתני. אשתו אינה פודה לו מעשר שיני. ר' שמעון בן אלעזר או' משום ר' מאיר. אשתו פודה לו מעשר שיני. והדין תנייה. ר' מאיר עבד יד העבד כיד רבו ולא יד האשה כיד בעלה.

R. Hananiah [said] in the name of R. Pinhas: Let it be interpreted according **to this reciter**, for it was recited: "One's wife may not redeem for him [produce in the status of] second tithe. **R.**

116 Adding the verb "say" here; see the words of Rabban Simeon b. Gamaliel.

117 Alternatively, "It was recited: Rabban Simeon ben Gamaliel [says]," and the verb "says" has been omitted.

**Simeon b. Eleazar says in the name of R. Meir:** One’s wife may redeem for him [produce in the status of] second tithing.” And [according] **to this reciter**, R. Meir considers the hand of the slave as the hand of his master, but he does not consider the hand of the wife as the hand of her husband.

In the first passage, from *Pe’ah*, both Rabbi Judah the Patriarch and R. Simeon b. Gamaliel are called reciters, but neither of them is offering here his own ruling or exegesis – rather, they offer different reports or understandings of the words of the House of Shammai. Similarly, in the passage from *Ma’aser Sheni*, “reciter” refers to R. Simeon b. Eleazar – or perhaps even the reciter of the entire source – but again, it is the transmission of R. Meir’s words that is at stake.

In another example, recognizing this particular function of *tannay* can help us see it functioning in the same way in another passage, where it is less clear. Let me start with the passage in which it is evident:

y. Sotah 6:3 21a

מתנית' דר' יהושע. דר' יהושע אמ'. מקנא מתרה לה על פי שנים ומשקה לה על פי שנים. אמ' ר' מנא. ואפי' כאהן תנא אתייה היא. דתני. ר' יוסי ביר' יהודה או' משום ר' לעזר. מקנא לה על פי עד אחד או על פי עצמו. ומשקה על פי שנים.

This *matnita* [i.e., *m. Sot.* 6:3] is R. Joshua’s. For R. Joshua said [in *m. Sot.* 1:1]: “He [the husband] must express jealousy and warn her in front of two [witnesses] and he has her drink the water in front of two [witnesses].” Said R. Mana: **But it even comes as [i.e., conforms with] this reciter**; for it is recited: **R. Yose b. R. Judah says in the name of R. Eliezer**: He must express jealousy in front of one witness or himself, and he has her drink the water in front of two [witnesses].

The anonymous statement argues that since *m. Sotah* 6:3 assumes that two witnesses are required to establish that the wife secluded with another man, it must be R. Joshua’s, since it is R. Joshua, in *m. Sotah* 1:1, who requires two witnesses to establish the seclusion, whereas R. Eliezer



there requires only one or the husband himself. R. Mana says that this passage in the Mishnah can, however, conform also with R. Eliezer's view as it is reported by R. Yose b. R. Judah. According to that view, R. Eliezer was indeed more lenient than R. Joshua, but about the witnesses of the expression of jealousy.<sup>118</sup> Both sages, according to this version, agree that two witnesses are required to establish the seclusion. "This reciter" then refers not to R. Eliezer, but to R. Yose b. R. Judah as the reciter, *tannay*, of his teaching.<sup>119</sup> This passage helps us understand another passage, where the referent of *tannay* is less clear:

m. Sotah 6:1

מי שקינא לה. אפילו שמע מן העוף הפוריה יוציא ויתן כתובה. דבר' ר' ליעזר.  
ור' יהושע או'. משישאו ויתנו בה מוצרות בלבנה.

If a man had expressed jealousy to her<sup>120</sup> [i.e., his wife, as part of the Sotah procedure], even if he heard from the flying bird [that his wife was unfaithful], he must divorce her and give her the marriage settlement – the words of R. Eliezer. And R. Joshua says: [he is not required to do so] until the moonlight spinners give and take about her.

y. Sotah 6:1 20d

ר' יוחנן בשם ר' ינאי. כל ההן פירקא } משהתרה בה ואמ' לה. אל תיסתרי עם  
איש פל'. משקינא לה ונסתרה. ר' שמעון בן לקיש אמ'. אפי' לא נסתרה. אמ'  
ר' זעירא קומי ר' יסא. לא דר' שמעון בן לקיש פליג. אלא סבר כההן תנייה  
והוא מיקל בעידי סתירה.

118 On the implications of R. Yose b. R. Judah's transmission, see Kahana, *Sifre on Numbers: An Annotated Edition: Part II: A Commentary on Piska'ot 1-58* (Heb.; Jerusalem: Magnes, 2011), 82, Lieberman, *TK Nashim*, 609-610; Rosen-Zvi, *Sotah*, 175 n. 95.

119 See a similar reference to the same teaching in y. *Sot.* 1:1 16b.

120 Printed editions and some manuscripts read after this word: "ונסתרה," "and she had secluded." This is patently not the version that was in front of the composer of the passage in the Yerushalmi. See Epstein, *IMT*, 84, n. 3.

R. Yohanan [said] in the name of R. Yannai: All [of the laws] of this chapter [of the Mishnah apply] from when he expressed jealousy and she had secluded [with another man].<sup>121</sup> R. Simeon b. Laqish said: Even if she had not secluded herself. Said R. Zeira before R. Yose: But R. Simeon b. Laqish<sup>122</sup> thinks like this reciter and he is lenient with respect to witnesses of seclusion.

The traditional commentators as well as Epstein interpret “this reciter” to refer to R. Eliezer, who, as we have seen, is reported in *m. Sotah* 1:1 to have minimal requirements for the witnesses of seclusion.<sup>123</sup> While this interpretation makes sense conceptually, it is difficult to square with the text: why would the Yerushalmi not simply say “R. Eliezer”? More important, given that R. Eliezer is mentioned in the text R. Yohanan and R. Simeon b. Laqish are disputed about, *m. Sotah* 6, it is odd to say that R. Simeon b. Laqish follows the opinion of R. Eliezer in interpreting it: if he is discussing the part of the passage that is attributed to R. Eliezer, then of course it should be interpreted according to R. Eliezer’s statement elsewhere; and if he is referring also to the sages disputing R. Eliezer, why would their words be premised on R. Eliezer’s opinion?

“This reciter” here therefore probably refers, as it does in the two other passages discussing this issue in Yerushalmi *Sotah*, not to R. Eliezer himself but to a specific version of his words – in this case, the

121 Ms. Leiden records here a redundant clause (“from when he warned her and told her, do not seclude with a certain person”) which may have originated as a marginal gloss and entered wrongly in the text. It is missing in the Genizah fragment (T-S F 17.36) and is marked as redundant in the Academy’s edition.

122 Ms. Leiden here reads, “not that R. Simeon b. Laqish disputes, but he considers...”. The Genizah fragment is somewhat corrupted (אלא דר' שמעון בן לקיש אלא הן הוא סבר), but it is missing the notion that R. Simeon b. Laqish does not dispute R. Yohanan. The same idea is also missing in the quote by Asher ben Yehiel: אמר ר' זעירא קמיה ר' יסא ר"ל כהדין תני דהוא מקל בעידי סתירה. My translation reflects this reading: R. Simeon b. Laqish does seem to dispute R. Yohanan, and it is possible that the words “not... dispute” were copied here because they appear in the next line where they are also attributed to R. Zeira. At any event this is not relevant for the meaning of *tannay* in this text.

123 Epstein, *IMT*, 85 n. 3.

version of the anonymous reciter who recites, “He must express jealousy in front of two witnesses, and he has her drink the water [i.e., when she had secluded herself] according to one witness or himself.” R. Zeira argues that whereas R. Yohanan’s emphasis on the event of the seclusion fits also R. Yose’s version of R. Eliezer’s words, which require two witnesses for the seclusion, R. Simeon b. Laqish endorses the version as we have it in the Mishnah.

There are, all told, eleven such cases in the Yerushalmi, where *tannay* is used to refer to a named sage who transmits differently the words of another sage.<sup>124</sup> There are other cases where the word *tannay* does not refer to a sage named in a chain of transmission, but to the anonymous transmitters that are contrasted with such a chain;<sup>125</sup> we have already seen this in one of the passages from tractate *Sotah* analyzed above, which says that R. Simeon b. Laqish “thinks like this reciter,” that is, the anonymous reciter of R. Eliezer’s position as opposed to R. Yose b. R. Judah’s recitation of R. Eliezer’s words. Still we also have an example where there is no explicit discussion of transmission variance at all, but the context necessitates we understand it that way:

- 124 In addition to the cases discussed above, see also *y. M. S.* 3:8 54b, in reference to R. Yose, who says the ruling in question is of “the *mishnah* of R. Aqiva,” and then proceeds to recite the words of the sages; *y. Sheq.* 4:8 48c which, according to PM, refers to R. Simeon b. Judah’s transmission of R. Simeon’s words on the previous page in the Yerushalmi; and *y. Git.* 4:4 45d, where the reference seems to be to R. Hanina who adduces the words of R. Ishmael b. R. Yose (though it is not clear how why “first” is mentioned). Cf. *y. Sot.* 2:4 18b, where the “reciter” might be R. Meir, but even so he reports about the actions of R. Ishmael: it is true that there is no direct quotation, but this is still a sage reporting the position of another sage.
- 125 In addition to the case mentioned above, see also *y. Ma’as.* 3:10 51a and see *y. M. S.* 3:8 54b and *t. M. S.* 2:12 (on the Tannaitic texts, see Ishay Rosen-Zvi, “Introduction to the Mishnah” (Heb.) in *The Classical Rabbinic Literature of Eretz Israel: Introductions and Studies* (Heb.; ed. M. Kahana et al.; Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 2018), 1-64 (22-3). Even though, at least in the version preserved by the Tosefta, there is no dispute between the first reciter and the *mishnah* of R. Aqiva according to R. Yose – and still the passage in *y. Ma’aserot* says, “according to this *tannay*, according to the House of Shammai,” which clearly refers to the transmission of the House of Shammai rather than directly their own position. See Lieberman, *TK Zera’im*, 740; see more on this passage in the appendix.

y. Sotah 7:5 21c

תני. ר' או'. אי איפשר לומ' [לוי] למעלן שכבר נאמר [לוי] למטן. אי איפשר לומ' לוי למטן שכבר נאמר לוי למעלן. אמור מעתה. זקני כהונה ולוייה למטן ושאר כל השבט למעלן.

ר' שמעון או'. [אי] איפשר לומ' לוי למעלן שכבר נאמ' לוי למטן. ואי איפשר לומ' לוי למטן שכבר נאמ' לוי (למטן): [למעלן1]. אמור מעתה. הראוי לשרת למטה ושאר כל השבט למעלה.

ר' שמעון או'. "שמעון ולוי". מה שמעון כולו למעלה אף לוי כולו למעלה. מה מקיים הדין תנייה "נגד הכהנים הלויים". כיי דאמ' ר' יהושע בן לוי. בעשרים וארבעה מקומות נקראו הכהנים לויים וזה אחד מהן. "והכהנים הלויים בני צדוק".

**It was recited:** [Referring to the Blessings and Curses at Mount Ebal and Mount Gerizim, see Deut 27 and Josh 8]: Rabbi [Judah the Patriarch] says: It is impossible to say that the Levites were above, since it was said that the Levites were below. It is impossible to say that Levites were below, since it was said that the Levites were above. Say then – the elders of the priesthood and [of] the Levites below, and the rest of the tribe was above. **R. Simeon says:** It is impossible to say that the Levites were above since it was said that the Levites were below. It is impossible to say that Levites were below, since it was said that the Levites were above. Say then – whoever was fit to serve was below, and the rest of the tribe above.

**R. Simeon says:** *Simeon and Levi* (Deut 27:12). Just like [the Tribe of] Simeon was all above, so was [the Tribe of] Levi all above.

**How does this reciter sustain** [the verse] *in front of the priests, the Levites*<sup>126</sup> (Josh 8:33)? As that which R. Joshua b. Levi said: In twenty-four places the priests were called Levites and this is one of them: *But the levitical priests, the descendants of Zadok* (Ezek 44:15).

126 Translated to allow for the Talmud's question; NRSV's rendition, "the levitical priests," already incorporates the understanding that the Talmud offers as a solution.

There are two contradictory opinions attributed to R. Simeon in this passage on the location of the Levites.<sup>127</sup> In the question “how does this reciter sustain [the verse],” the word “reciter” therefore cannot mean R. Simeon, since it must refer to one of those two contradictory teachings. The reference, then, is again to the formulator of the teaching, the voice that mediates for us R. Simeon’s words.

There are exceptional cases where *tannay* refers to Amoraic-era individuals. In two cases, we are told that two Amoraic scholars differ on attributing the teachings of two other Amoraic scholars:<sup>128</sup>

y. Pesahim 7:11 35b

רבנן דקיסרין אמ'. ר' חייא ר' איסי חד מיחלף וחד כהדין תנייא. מאן דמחלף לית ליה כאילין קישוויא.

[R. Jacob b. R. Aha argued that there is an inconsistency in the teachings of R. Yohanan and R. Simeon b. Laqish. R. Yohanan makes no distinction between flesh and skin animal regarding the Passover sacrifice, but does make such distinction concerning animals prohibited for consumption; whereas R. Simeon b. Laqish is reversed – in the context of the Passover sacrifice he makes such a distinction, but regarding animals prohibited for consumption he does not. On this we hear in the Talmud:]

127 I do not see a strong reason to consider the attributions here scribal errors. In *t. Sot.* 8:9 what is attributed in the Yerushalmi to R. Judah the Patriarch is attributed to R. Eliezer b. Jacob, and the first teaching the Yerushalmi attributes to R. Simeon is attributed in the Tosefta to R. Judah the Patriarch. In *b. Sot.* 37a we also find R. Eliezer b. Jacob, but what is attributed in the Tosefta to R. Judah the Patriarch is attributed to R. Josiah and there is also a third opinion attributed to R. Judah the Patriarch. But neither of these parallels record the second teaching attributed here to R. Simeon, and the variation between the Bavli and the Tosefta shows us that there was no stable scheme of attributions here.

128 The other passage is at *y. Hor.* 1:2 45d; note that in the parallel to that text in *y. Git.* 7:1 48c the same report of attribution switching appears without the word *tannay*. The parallel to the passage cited above from *y. Pes.*, at *y. San.* 8:2 26a, does not include the report about the attribution switching.

The Rabbis of Caesarea say: R. Hiyya and R. Issi, **one switches [the attributions between R. Yohanan and R. Simeon b. Laqish] and the other is like this reciter**. And the one who switches does not have these difficulties [i.e., the inconsistencies in the teachings].

The word *tannay* here refers to whoever transmitted the dispute with the attributions as the Talmud had them originally, as opposed to the individual has the attributions switched. While this *tannay* is anonymous, he must be of the Amoraic period, since he is transmitting Amoraic teachings. This is, to be sure, exceptional – among hundreds of cases, we have two cases<sup>129</sup> where the teaching the *tannay* recites is an Amoraic teaching. This is consistent with the use of the citation term *teney* (“it has been recited”), which on rare occasions can introduce Amoraic-era teachings.<sup>130</sup> But what is interesting for our purposes is that while these cases stand out in terms of the period from which the recited teaching stems, they are actually consistent with what we see of *tannay* in terms of functions – the *tannay* as the transmitter and formulator of teachings which we have seen throughout this section.

In conclusion: other than a handful of passages – between three and eight, depending on considerations laid out in the appendix below – all passages which name sages as *tannayin* refer to their capacity as transmitters of others’ words rather than offering their own opinion. This is striking: while sages reporting their predecessors’ positions is not uncommon in the Tannaitic corpus, it is much more common for Tannaitic-era sages simply to state their own opinion on the matter. If *tannay* meant Tannaitic-era sage, we would expect the Talmud to call R. Meir, R. Judah, R. Simeon, R. Simeon b. Eleazar, Rabban Gamaliel, etc., *tannayin* even when they offer their own opinions – and that is not the case. To be sure, all sages named by the Talmud *tannayin* are Tannaitic-era sages; but that does not mean that that is the meaning of *tannay*. The sages of

129 Perhaps three, if we accept *PM*’s interpretation of *y. Naz. 7:4 56d*, but the identification of the *tannay* of that passage as R. Illa seems to me uncertain.

130 Leib Moscovitz, *The Terminology of the Yerushalmi: The Principal Terms* (Heb. Jerusalem: Magnes, 2009), 589 and n. 144.

the Talmud understood the capacity to formulate *mishnah* as reserved only for sages in the period prior to the compilation of the Mishnah; but they did not think of sages from that period as *tannayin* when they were not transmitting and formulating texts. *Tannay* is not, then, a general word for a “sage from the Tannaitic period” or a “sage mentioned in the Tannaitic corpus.”

### ***Tannay* as a reciter of *mishnah***

My suggestion is that *tannay* is the agent of a particular textual activity, the transmission and formulation of a *matnita*. This is why there is not a single instance of *tannay* in the Yerushalmi which is not connected with a specific text.<sup>131</sup> *Tannayin* are always inferred from texts that are cited or implied; they do not act in the world or have properties outside of texts. This is in contrast with how the Talmud uses collective names for sages, such as the *hakhamim* and *talmidey hakhamim* (“the sages” and “disciples of the sages”): in just the first few tractates, the Talmud tells us about how they pray, what happens when they die, that they visit the sick, that eating in the market is bad for their reputation, and that drinking wine makes their dreams good.<sup>132</sup> We hear nothing like that with respect to the *tannayin*, because they are figures hypothesized from texts, existing only insofar as their opinions and preferences are reflected in the formulation and transmission of the text under interpretation.

The same function is evident also in the word itself. While the root *t. n. y.* can mean “teaching” or even “telling” in general, it overwhelmingly refers in the Yerushalmi to textual formulation and transmission. That is the case with the noun *matnita*, a recited text; it is also the case with ubiquitous citation formulas such as *teney* (“it has been recited”), which with few exceptions introduce precise quotations.<sup>133</sup> The type of texts that are referred to by this root is implied by its sense of *seconding* or

131 It is true that *y. Pes. 4:1 30d* is not related to an actual text, but it does conjure paradigmatic texts – the different versions of positions by R. Yose and R. Meir.

132 *y. Ber. 1:4 3c*, *y. Ber. 2:7 5c*, *y. Pe'ah 1:1 15c*, *y. Ma'as. 3:4 50d*, *y. M. S. 4:12 55c* respectively.

133 See Moscovitz, *Terminology*, 589, and see on a similar phrase, at at 581.

*repetition*.<sup>134</sup> From the Tannaitic period on, such recited texts were perceived as drawn from the oral tradition, so when sages formulated them they “repeated” or indeed “recited” them rather than invented them; at the same time, already in the Tannaitic corpus we see that this oral tradition was perceived to be shaped by individual sages as they transmitted them: thus we hear in the Tannaitic corpus about “the *mishnah* of R. Aqiva,” “the *mishnah* of R. Eliezer” – the particular version of the oral tradition shaped by these sages.<sup>135</sup> In that sense, the root *t. n. y.* signifies both the transmission of existing literary material and the reshaping of it by the agent who is transmitting it, the reciting sage. We have already seen in many passages cited in the previous sections that *tannay* applies to transmitters of others’ teachings. This combination makes the literal translation “reciter” preferable over terms such as formulator and tradent, which capture only certain aspects of the activity.

This combination of transmission and formulation is also what makes Epstein’s second definition of *tannay*, “an arranger of Tannaitic text,” lacking.<sup>136</sup> It is true that the Yerushalmi refers to *tannay* both in cases where transmission is emphasized and in cases where formulation is emphasized. But it makes no distinction between the two, in the context of the word *tannay* or the root *t. n. y.* in general,<sup>137</sup> nor does it make the distinction between “sages” and “arrangers” which Epstein makes – his group of “arrangers” is limited to a list of very specific individuals,

134 See Sokoloff, *DJPA*, 676-7.

135 For the *mishnah* of R. Aqiva see e.g., *m. San.* 3:4; for the *mishnah* of R. Eliezer see *t. Zev.* 2:17 (and par.; for which see now Yair Furstenberg, “From Tradition to Controversy: New Modes of Transmission in the Teachings of Early Rabbis” (Heb.), *Tarbiz* 85 (2018), 587-642 (602-4). On the phenomenon of early *mishnah* collections and its relationship to the Mishnah see Rosen-Zvi, “Introduction to the Mishnah,” 44-5 and the literature cited there.

136 To be sure, Epstein himself was one of the foremost interpreters of the textual conception of *mishnah* outlined here; see e.g., the first few chapters of J. N. Epstein, *Prolegomena ad litteras tannaiticas* (Heb.; ed. E. Z. Melamed; Jerusalem and Tel Aviv: Magnes and Dvir, 1957), as well as the first chapter of *IMT*.

137 The notion of “arranging” (סידור) appears very rarely in the Yerushalmi – see e.g., *y. Meg.* 1:1 70b and *y. Hor.* 3:8 48c – and even then it is not associated with *tannayin*.



but *tannay*, we have seen, applies to a broad range of sages. These distinctions reflect either concerns with authoritative hierarchy or concerns with “originals” and “versions,” but they are not made in the Yerushalmi.

The emergence of the term *tannay* and its frequent use reflect a growing interest by Amoraic sages in the literary features and processes of the texts they were analyzing. We have already seen, in the previous section, how *tannay* was used to explain that one text might reflect two opinions, to posit that one formulator might be behind what seems like two statements, or to describe alternative contradictory transmissions of a statement by the same sage. In the rest of this section, I explore other ways in which Amoraic scholars used this term to posit that the formulation or transmission of a teaching was shaped by its particular – though unnamed – reciter. Let me be clear: not all passages employing *tannay* emphasize textual activities; but the facts that more than half of them do, and that *all* of them, again, relate to particular texts, show us that the meaning of this term relates, in particular, to the shaping of texts.

We thus find the *tannay* appearing where the sages want to point to a literary feature of the text under discussion; consider this discussion about the Mishnah’s choice of examples:

m. Shevu’ot 3:8

איִזוּ הִיא שְׁבוּעַת שׁוֹא [...] נִשְׁבַּע [עַל] [ל] דְּבַר שְׁ[אִי] אִפְשֵׁר לוֹ. אִמּוֹ. אִם לֹא רֵאִיתִי גַמֵּל פּוֹרֵיחַ בְּאוּוֹר. וְאִם לֹא רֵאִיתִי נֶחֱשׁ כְּקוֹרֵת בֵּית הַבַּד.

What is a vain oath? [...] <sup>138</sup> If he took an oath on something impossible, saying, “if I did not see a camel flying in the air,” “if I did not see a snake like the beam of an olive press.”

y. Shevu’ot 3:8 34d (par. y. Nedarim 3:2 37d<sup>139</sup>)

שְׁמוּאֵל אִמּוֹ. בְּמֵרֻבַּע. וְאִם בְּמֵרֻבַּע נִתְּנִי אִפִּי קֶטֶן. אִמּוֹ ר' יוֹדֵן אֲבוֹי דְר' מִתְּנִיָּה. כִּינִי. אִלָּא דְלִית אֹרְחָא דְתְּנִיָּא מִיתְּפוֹס אִלָּא מִלֵּיהּ רֹבָא. דְתְּנִינָן. "גַּמֵּל

138 Skipping the examples that are not relevant to the Talmud’s discussion.

139 The parallel contains some significant differences, but none of them are relevant for our analysis here.

פורה באויר". ניתני. עכבר פורה באויר.

Samuel said: “[The expression about the snake refers] to a square [snake].” If [it refers] to a square [snake], let us recite even a small one [which would still be impossible]? Said R. Judan, the father of R. Matanaya: “It is so, but **the way of the reciter is to grab the stronger expression**. For we have recited: ‘A camel flying in the air’ – let us recite, ‘a mouse flying in the air’?”

The Mishnah gives, as an example of an oath on something impossible, the case of someone swearing he saw a snake “like the beam of an olive press.”<sup>140</sup> In the Talmud, Samuel argues that the Mishnah does not refer to the large size of such a beam, but to its shape; the impossible snake is a square snake. An anonymous comment objects: if so, why give the example of something big, like an olive press beam? R. Judan answers that it is the way of the reciter – i.e., the formulator of this particular passage in the Mishnah – to speak with exaggerations; after all, the next example is someone swearing he saw a camel flying in the air, and the reciter could just as well have offered as example a mouse flying in the air. R. Yudan seems to be implying that the reciter merely gave his particular style to an existing teaching; the substance of the law is swearing about something impossible, but the particular example given has to do with the reciter’s style. The word “reciter” then is used here to discuss the person who gave shape to the particular language used in the text, in order to understand the text better.<sup>141</sup>

This brings me to the most frequent context of the word *tannay* in the Palestinian Talmud, the phrase ‘*it tannay taney*’, “there is a reciter reciting [differently],” which is used to compare different recited teach-

140 On this passage and its context in the rabbinic discourse on animals see Beth Berkowitz, *Animals and Animality in the Babylonian Talmud* (New York: Oxford University Press, 2018), 37.

141 Other examples include the two examples discussed above about reciters who “slip off” or “leave out” cases (y. *Shevi.* 7:3 37c and y. *Meg.* 3:1 73d); y. *Pes.* 7:4 34b; y. *Yom.* 6:7 43d; y. *Suk.* 2:7 53b (for which see Menahem Kahana, “On Halakhic Tolerance as It Evolved” (Heb.), *Tarbiz* 83 (2015), 401-18 (412-13 and n. 55).

ings.<sup>142</sup> There are about two hundred and fifty such unique comparisons in the Talmud employing variations of this phrase.<sup>143</sup> All these teachings are what the Yerushalmi calls *matnita*, and in about fifty of the cases the comparison involves a passage from the Mishnah. This phrase is the most common form employed in the Talmud to compare versions of the same teaching.<sup>144</sup>

Higger wrote that with respect to all these passages, “it is difficult to decide whether the Talmud refers to the principal *tanna'im* who taught [*shanu*] the statement within the *baraita*, or to the ‘*tanna'im*’ who transmitted [*masru*] the *baraita*”<sup>145</sup> – that is, whether *tannay* here means “a sage from the Tannaitic period” or a “recitation specialist.” He adduces in this context one such passage where both of the reciters transmit the words of R. Eleazar, seemingly supporting the latter among these two options.<sup>146</sup> But as we have seen, neither of these referents is likely for the word in the Yerushalmi, and the dichotomy posited here between “sages” and “transmitters” is not compatible with the fact that the Yerushalmi refers to sages as *tannayin* precisely when they are transmitters of others’

142 For a broad survey of this phrase and its function, see Moscovitz, *Terminology*, 64-68.

143 See lists in Assis, *Concordance*, 82-90; also relevant is an equivalent phrase used exclusively in tractate *Neziqin*, “תניי חורן תניי,” “another reciter recites,” for which see Assis, *Concordance*, 1438.

144 I am using the word “versions” in the general sense of texts that are similar enough to posit some identity between them, and not in the specific sense that Epstein gave the term. The distinction Epstein made (*IMT*, 1) is between “versions,” which belong to the composition history of the texts such that different versions reflect different adaptations of the same textual material, on the one hand, and “variants,” which relate to the transmission history of the text after it was composed, such that different variants reflect errors in the transmission of the text. With regard to the phrase “there is a reciter reciting,” Epstein argued that it introduces *only* versions and *never* variants of teachings (see much of the first chapter of *IMT*, and the conclusions on 74-6). In a forthcoming book chapter focusing on this phrase, I argue that Epstein’s interpretation was informed by the Talmud’s understanding of these divergences, rather than these divergences themselves.

145 Higger, *Otzar*, 4.496.

146 *y. Suk.* 4:9 54c: “אית תניי תני בשם רי אלעזר. צריך שיהא מילויין לשם ההג. אית תניי תני בשם רי. לעזר. אינו צריך שיהא מילויין לשם ההג.”

words. The passage Higger adduces about R. Eleazar conforms with what we have seen so far, that *tannayin* can transmit the words of other sages; but that passage is not typical of the phrase “there is a reciter reciting”: there is only one more passage where that phrase applies to an attributed teaching.<sup>147</sup>

Rather, these passages employ the word *tannay* because, I argue, they highlight *textual* divergences, reflecting a significant rise of interest, among Amoraic scholars, in comparing textual variance in the rabbinic tradition. While disputes and divergences are among the Tannaitic corpus’s most characteristic features, there is no reason to think, with respect to most of these disputes, that they relate to the transmission or formulation of texts.<sup>148</sup> When, for example, the Mishnah in *m. Berakhot* 1:1 tells

147 See *y. Yom.* 1:2 39a, discussed below; there are also passages where the phrase is used to report attribution switching, also discussed below.

148 To be sure, there are some Tannaitic passages that do highlight such textual divergences. Certain passages employ the expression *hīluf ha-devarim* to convey that a certain sage reversed a certain teaching either in terms of its content or in terms of its attributions (see e.g., *m. Shevi.* 4:2). Others use the expression *omer mi-shemo* to mark instances when a sage has a modified or expanded version of a teaching attributed to another sage (see e.g., *m. Ber.* 4:7). We also have the occasional references to different mishnayot (see above, n. 135), or passages such as the story of Issi the Babylonian and his differing tradition (see *t. Zev.* 2:18). But those passages are relatively rare; their terminology is not particularly specialized; and, most important their concern is almost entirely legal: what is permitted, what is prohibited, what is pure, and what is impure. Epstein, *IMT*, 2-7, adduces what might seem at first to be a significant number of instances where Tannaitic sources present disputes about the formulation of tradition. While some of these examples show that Tannaitic sources indeed employ different formulations even when they do not dispute the law, in none of the examples he offers do the Tannaitic works themselves present the matter in this way. He adduces several Tannaitic disputes “which seem like disputes about the law but are in fact are disputes about formulation” – but in all of those cases (cited on p. 2) it is the Palestinian Talmud that supplies the information that there is no dispute about the law, not the Tannaitic works themselves (and a single passage from the Talmud at that – *y. A. Z.* 2:7 42a). Other sources which Epstein adduces demonstrate variations in terminology that are not juxtaposed as a dispute at all (see pp. 2-4). There are indeed many cases where there are disputes about what certain sages said (pp. 5-7), but they are all clearly primarily about the law.

us about a dispute between R. Eliezer and the sages on the appropriate time for the recitation of the Shema, it does not seem to be telling us that R. Eliezer and the sages were transmitting a particular teaching that started with the words, “From what time do they recite the Shema in the evening? From the time the priests go inside to eat the priests’ due until...” – and R. Eliezer completed that teaching with “the end of the first watch” whereas the sages completed it with “midnight.” These disputes normally are not alternative formulations of texts but are rather disputes of opinions and rulings.

The passages employing the phrase “there is a reciter reciting” reflect a different concern focused on textual divergences – divergences stemming from the transmission of texts or resulting in their formulation. When the Talmud tells us that “there is a reciter reciting [differently],” it means not (or not only) that two sages are disputed about a particular issue, but that there seem to be two alternative formulations of the same teaching. To be sure, such divergences are not divorced from differences in ruling and opinion: one could rule differently because one has a different version of an authoritative tradition, and one could change the text one transmits because one has a different opinion about the law. Likewise, the extent to which these passages are concerned with textuality varies. A significant number of them are primarily or even exclusively about the formulation of texts. Still others look just like any other dispute in rabbinic literature. And the majority of them may be understood as disputes both about texts and about opinions. As a whole, though, these passages introduce a significant textual component to the rabbinic discourse of disputes.

There are examples of recitation divergences where the difference cannot be understood primarily as a difference in opinion about the law; rather, it is clearly first and foremost a difference about the precise formulation of the text, even if a difference of opinion may be derived from it. Consider the following example:

*m. Shabbat 11:1-2*

הזורק מרשות היחיד לרשות הרבים [או] מרשות הרבים לרשות היחיד. חייב.  
מרשות היחיד לרשות היחיד ורשות הרבים באמצע. ר' עקיבה מחייב וחכ'

פוטרים. כיצד. שתי קצוצ[ראות] זו כנגד זו ברשות הרבים והמושיט והזורק  
מזו לזו פטור.

If someone threw [an object on the Sabbath] from a private domain to a public domain, or from a public domain to a private domain – he is liable.

But from a private domain to [another] private domain with a public domain in between – R. Aqiva holds him liable, but the sages hold him exempt.

**How so?** If there are two balconies, one against the other, in the public domain, and one passes [an object] or threw [an object] from one to the other – he is exempt.

y. Shabbat 11:1 12d

אית תניי תני. כיצד. אית דלא תני. כיצד.

There is a reciter reciting “how so” [and] there is [a reciter] not reciting “how so.”

The Mishnah presents a dispute between R. Aqiva and the sages. R. Aqiva rules that if a person threw, on the Sabbath, an object from one private domain to another but the object passed through the public domain, they are liable for transgressing the prohibition of transporting from private to public domain on the Sabbath. The sages do not hold them liable, because the beginning and end points of the object were both in the public domain. The Mishnah then offers what seems to be an illustration of such a case, where there are two balconies (i.e., two private domains) facing one another, and one threw an object from one to the other on the Sabbath (so the object passed through the public domain); in such a case, the Mishnah tells us, the person is exempt – which at this point seems to reflect the sages’ opinion, as opposed to R. Aqiva’s.

The Talmud reports that there is a recitation divergence regarding this teaching. While one reciter recites the word *keyzad*, “how so,” between the report about the dispute and the description of the balconies case, another reciter does not recite this word. This is important, since without these words the balconies case is not necessarily an example of

the case in which R. Aqiva and the sages dispute – note that the Mishnah does not tell us how R. Aqiva would rule in the balconies case, and without the words “how so” the teaching might imply that in that case, he agrees with the sages. That is in fact what the Talmud suggests later in this passage – that not reciting “how so” can be correlated with the opinion that R. Aqiva agrees with the sages in the balconies case (because the balconies are more than ten cubits above ground). But while this divergence between the reciters may reflect or result in a difference of opinion, it is primarily a difference in the shaping of the text: do we or do we not recite the word *keyzad*. It is hard to imagine this kind of dispute recorded in the usual manner in which disputes are recorded in Tannaitic literature. Let me offer one more example, which does not involve the Mishnah:

y. Yoma 1:2 39a

תני. ר' או'. אומר אני שלא יטול אלא מחצה. אית תניי תני. ר' או'. אומר אני שיטול מחצה.

היך עבידה. היה שם עור אחד. רבנן אמרי. נוטל את כולו. ר' או'. אומר אני שלא יטול אלא מחצה. היו שם ארבעה חמשה עורות. רבנן אמרי. נוטל אחד. ר' או'. אומר אני. נוטל מחצה.

[Regarding the part of the sacrifice that the High Priest may take for himself given his privileged status:]

It has been recited: Rabbi [Judah the Patriarch] says: I say he takes **only** a half.

There is a reciter reciting: Rabbi [Judah the Patriarch] says: I say he takes a half.

How does it work? If there was one hide – the sages say, “he [the high priest] takes all of it,” and Rabbi [Judah the Patriarch] says: I say he takes only a half.” If there were four or five hides there – the sages say, “he takes one,” and Rabbi [Judah the Patriarch] says, “I say he takes a half.”

There is no obvious or necessary difference of opinion – or even meaning! – between these two formulations of the Patriarch’s wording. The

Talmud's anonymous commentary on this divergence proceeds to suggest that each of these formulations might apply to a different scenario. But the divergence itself does not point to a dispute about opinion, ruling or even a scenario – it relates to the precise formulation of the teaching transmitted.<sup>149</sup>

In addition to such passages, there are other types of “there is a reciter reciting” passages which clearly focus on the transmission and particular formulation of texts. In nine passages, the Talmud reports that “there is a reciter reciting and switching” the attributions of the teachings.<sup>150</sup> Such attribution switches are evident already in the Tannaitic corpus. Epstein considered such switching of attributions to have obvious halakhic significance because of the so-called rules for deciding halakhic disputations.<sup>151</sup> But these rules never come up explicitly in “there is a reciter reciting” passages, and in none of these “switched attributions” passages does the Yerushalmi treat the question of attribution as obviously implying a halakhic consequence – in fact, in a number of these passages, the questions of attribution and ruling are clearly separate.<sup>152</sup> More important, even if there is a halakhic motivation for these changes, it was expressed in the *form* in which the text is transmitted rather than in a halakhic ruling per se. Whereas in the majority of recitation divergences Amoraic sages take both variants seriously and rarely express a preference between them, in the case of attribution switching we find, in one passage, an Amoraic sage dismissing the importance of the variance,<sup>153</sup> and in three other passages that one variant is chosen over the other.<sup>154</sup>

149 In addition to the two examples given above, see also *y. Ber.* 1:1 3a, *y. Pe'ah* 7:2 20a, *y. Hal.* 4:2 59d (where the problem the Talmud raises assumes also the literary context in the Mishnah), *y. Suk.* 5:1 55a (par. *y. Suk.* 5:7 55d), *y. Ta'an.* 4:6 68d; see also the similar switches at *y. Hal.* 2:4 58c and *y. Hal.* 4:9 59d (where according to the Talmud there is no difference of opinion).

150 *y. Kil.* 6:5 30c, *y. Kil.* 9:3 32a, *y. Shab.* 6:10 8c, *y. Pes.* 3:8 30b, *y. Bez.* 1:2 61b, *y. Ta'an.* 1:3 64a, *y. Ta'an.* 2:10 66b, *y. M. Q.* 3:7 83b (par. *y. Hor.* 3:7 48b), *y. B. B.* 9:7 17b.

151 Epstein, *IMT*, 6.

152 See e.g., *y. Ta'an.* 2:10 66b.

153 *y. Bez.* 2:1 61b: אית תניי תני ומחלף. אמ' ר' לעזר. הואיל והן תנייא מחלף. צריכין אנן מיחוש.

154 *y. Kil.* 6:5 30c, *y. Shab.* 6:10 8c, *y. Pes.* 3:8 30b.



Another set of passages reports divergences in recitation of *very close-sounding* words that have the same meaning:

m. Shabbat 5:2

רחלין יוצאות שחוזות כבולות וכבונות

Ewes may go out [on the Sabbath] exposed [*sheḥuzot*; i.e., with their tails up, so that they may be mounted by the males], chained, or clasped.

y. Shabbat 5:2 7b

אית תניי תני שחוזות ואית תניי תני שוזות  
מאן דאמ' שוזות. מעתדן. כמ' דתימר "שית זונה ונצורת לב". מאן דמר שחוזות.  
כמ' דתימ'. "אין משהיזין את הסכין".

There is a reciter reciting *sheḥuzot*  
and there is a reciter reciting *shozot*.

The one who said, "*shozot*" [formulates the word in the sense of] prepared, like that which you say "decked out like a prostitute [*shyt zona*], wily of heart" (Prov. 7:10). And the one who said *sheḥuzot* [formulates the word] like that which you say, "they must not strap [*masheḥizin*] the knife" (*m. Bezaḥ* 3:7).

Epstein has shown that both recitations refer to the same verb, except in different dialects or registers<sup>155</sup>; the Talmud does not offer this type of linguistic analysis, but it too assumes that the two words have the same meaning even if they diverge in etymology. There are eight instances of this sort in the Yerushalmi (all relating to the Mishnah).<sup>156</sup>

As I have mentioned, the majority of "there is a reciter reciting" passages *can* be read as introducing divergences that are primarily about opinions or rulings. But there is a feature of these divergences – or, ra-

155 Epstein, *IMT*, 103.

156 In addition to the text cited above, see *y. Ber.* 6:8 10d, *y. Pe'ah* 8:1 20d, *y. Kil.* 8:4 31c (par. *y. Shab.* 5:1 7b), *y. Shab.* 5:4 7c (second instance), *y. Sot.* 6:1 20d (second instance), *y. Ket.* 13:3 36a, *y. A. Z.* 3:5 43a.

ther, of the way the Talmud presents these divergences – which lends them the look, if not always the substance, of a textual variant. In the majority of the cases the divergences result in relatively small differences of wording. Sometimes, the different teachings are separated by one, close-sounding letter.<sup>157</sup> In more than half the instances, the phrase introduces divergences which apply to only one or two words. The single most common type of divergence is the addition or subtraction of negation. Similarly, we find switches between binaries such as “prohibited” and “permitted,” “valid” and “invalid,” “liable” and “exempt,” etc. Another common category is switches of numbers: one reciter recites “one” or “first,” another recites “two” or “second” etc. Let me offer some examples:

y. Berakhot 5:4 9c

תני. הפורס את שמע [...] <sup>158</sup>לא יענה אחר עצמו אמן. ואם ענה הרי זה בור.  
אית תניי תני הרי זה בור. ואית תניי תני הרי זה חכם.

It was recited: “One who leads the Shema, [and other liturgical rituals] should not respond “Amen” after his own [blessing].

And if he responded, then he is a **boor**.”

There is a reciter reciting: “then he is a **boor**.”

There is a reciter reciting: “then he is a **sage**.”

y. Sukkah 3:1 53c

סוכה גזולה. אית תניי תני כשיר! אית תניי תני. פסולה.

A stolen Sukkah –

There is a reciter reciting, “it is **valid**,”

and there is a reciter reciting, “it is **disqualified**.”

y. Megillah 4:3 75b

אית תניי תני. אין אבילים עולין מן המיניין. [ואית תנויי תני. אבילים עולים מן המניין].

157 See y. Kil. 7:7 31a, y. Ter. 3:4 42b.

158 I am omitting here a list of other liturgical rituals.

There is a reciter reciting: “mourners are counted towards [a liturgical] quorum,”  
and there is a reciter reciting: “mourners are **not** counted towards [a liturgical] quorum.”<sup>159</sup>

y. Pesahim 9:6 37a

הפריש פסחו ואבד והפריש אחר תחתיו. לא הספיק להקריב את השני עד שנמצא הראשון. והרי שניהן עומדין. אית תניי תני. מצוה להקריב את הראשון. אית תניי תני. מצוה להקריב את השני.

If he designated his pascal lamb [for offering] and it was lost and he designated another one, [and] had not yet offered the second one when the first one was found, and thus both are standing:

there is a reciter reciting, “it is a commandment to offer the **first**”

[and] there is a reciter reciting, “it is a commandment to offer the **second**.”

And still in others similar words are merely switched around:

y. Yoma 5:6 43a

וכלה מכפר את הקודש. אית תניי תני. אם כילה כיפר. ואית תניי תני. אם כיפר כלה.

“When he has finished atoning for the holy place” (Lev 16:20):

There is a reciter reciting: If he has **finished**, he has **atoned**.

And there is a reciter reciting: If he has **atoned**, he has **finished**.

y. Sanhedrin 2:3 20b

אית תניי תני. הנשים מהלכות תחילה והאנשים אחריהם. ואית תניי תני אנשים תחילה והנשים אחריהם.

159 The second possibility was omitted (on account of *homoioteleuton*) in the first copying and then added.

There is a reciter reciting: the **women walk** first and the **men** after them.

And there is a reciter reciting: the **men** first and the **women** after them.

It is true that all these passages point to a difference of opinion, ruling, or scriptural interpretation. But all of them also feature differences concerning a word or two in a way that suggests that both reciters aim to transmit the same teaching but do so differently. To be sure, this applies to the way the Talmud presents these divergences, and not necessarily to the divergences themselves: we find the same divergences in the Tannaitic corpus presented in a way that does not suggest a textual variation in particular.<sup>160</sup> Furthermore, sometimes this presentation can be misleading or at least paraphrastic, since a reconstruction of the teachings in question does not lead to similarly-worded teaching.<sup>161</sup> There is also a significant number of passages in which this phrase introduces bigger differences,<sup>162</sup> but even there, after all, one could still think of the two teachings as variant texts – with a greater degree of variance. The large presence of divergences which are primarily textual and the predominance of small differences in passages employing this phrase show us how it was used to understand scholarly divergences among the sages as textual divergences. This conforms with other features of *tannay* we have observed: Talmudic sages used this hypothesized figure to discuss the textual processes and the literary qualities evident in the sources they were analyzing.

160 Compare, for example, *y. Yev.* 10:1 12c, “There is a reciter reciting: a *ḥalīzah* at night is valid. There is a reciter reciting: a *ḥalīzah* at night is disqualified” with *m. Yev.* 12:2: “If she removed [the sandal] at night her *ḥalīzah* is valid. R. Eliezer disqualifies.” For additional passages, see the list in Epstein, *IMT*, 121.

161 See e.g., *y. Qidd.* 4:8 66a (par. *y. B. B.* 8:6 16b), or similarly *y. Naz.* 9:3 77d.

162 See *y. Ber.* 1:2 3a, *y. Pe’ah* 6:6 19c, *y. ’Er.* 1:1 18c, *y. Yom.* 1:2 39a (par. *y. Hag.* 2:4 78b), *y. Yom.* 7:5 4c, *y. R. H.* 1:2 57a, *y. Meg.* 1:8 71a, *y. M. Q.* 3:7 83b, *y. Yev.* 8:1 8d, *y. Qid.* 2:1 62a, *y. B. M.* 6:3 11a.

## Conclusion

Much of this article addressed what *tannay* does not mean. We have seen that both the sense of recitation specialist and the sense of a sage of the Tannaitic period belong to the Babylonian Talmud's *tanna* rather than the Palestinian Talmud's *tannay*. Appreciating the difference between the two Talmuds' use of this term allows us to understand how these two meanings of *tanna* reflect specifically Babylonian and late developments. The fact that in Palestine recitation was not relegated to specialists, but rather was performed by the sages themselves, may indicate that the rise of such specialists in Babylonia was informed by factors specific to that environment – be it Zoroastrian influence or the particular Babylonian viewpoint of Torah study which emphasized its analytical and creative functions over its preservative, conservative aspects;<sup>163</sup> it is also suggestive that such specialists are best documented in layers of the Babylonian Talmud and in Geonic-era works which also indicate an increased institutionalization of the rabbinic academy.<sup>164</sup> Similarly, dating the emergence of the distinction between *tanna'im* and *amora'im* to later layers of the Bavli may allow us to correlate that development with other developments in the sages' conception of their history and authority in late Talmudic and early Geonic times; that distinction is closer to the world of *Seder Tannaim ve-Amoraim* or Rav Sherira's letter, with their focus on rabbinic historiography and periodization,<sup>165</sup> than it is to the world of the

163 See e.g. Tropper, *Like Clay in the Hands of the Potter: Sage Stories in Rabbinical Literature* (Heb.; Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 2011), 155-95.

164 That the picture of the institutionalized academy emerging from Geonic sources is evident already in the anonymous layer of the Bavli has been argued by Jeffrey Rubenstein, "The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy: A Reexamination of the Talmudic Evidence," *Jewish Studies: An Internet Journal* 1 (2002): 55-68. Rubenstein concludes that this means the academy rose "in the stammaitic period."

165 On the historiographical interests of Rav Sherira's *Letter* and its Islamic context see Isaiah Gafni, "On Talmudic Historiography in the Epistle of Rav Sherira Gaon: Between Tradition and Creativity," *Tsiyon* 73 (2008), 271-96; Simcha Gross, "When the Jews Greeted Ali: Sherira Gaon's Epistle in Light of Arabic and Syriac Historiography," *JSQ* (2017), 122-144; and see especially the comments by Gerson D. Cohen, *Abraham ibn Daud: Sefer ha-Qabbalah* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1967), I-IV.

Palestinian Talmud. I trace these developments in the Bavli and Geonic texts more fully in a sequel to this study.

Still the Yerushalmi's *tannay* itself presents a new development. It is true that, being premised on the notion that the recitation of tradition involves both its transmission and its re-composition, it reflects ideas of textuality that Amoraic-era scholars inherited from their Tannaitic-era predecessors. At the same time, the use of *tannay* in the Talmud, we have seen, reflects an increasingly literary sense of tradition which resulted in new interpretive interests and scholarly methods focused on textual process and form. Thus *tannay* is featured in passages which discuss how *mishnah* diverges into distinct, sometimes opposing versions, and the significance of these divergences; how a single passage may betray contradictory viewpoints; how the teaching of the same sage may be transmitted in significantly different forms; how the specific formulation of tradition was the result of preferences and tendencies of the people who shaped it. *Tannay* testifies not to the periodization of rabbinic authority nor to the mechanisms of oral transmission, but to the rise of a sophisticated literary analysis of rabbinic tradition.

### Appendix: Named *tannayin* in the Yerushalmi

In the overwhelming majority of instances in the Yerushalmi, *tannayin* are anonymous. I have shown in the body of this paper that among those instances where *tannayin* are named, it is usually when sages transmit the words of other sages. What I seek to show in this appendix is that in some of the instances in which it seems like *tannay* is simply a general reference to a named sage, there are good reasons to think it might not be.<sup>166</sup>

Let me start with a couple of cases where, even though the word *tannay* follows a named sage, the unit in which the name appears must have been independent from the unit in which the word *tannay* appears. In the following passage, I think it is rather clear that this is the case:

#### y. Qiddushin 3:12 64c

תני. גוי ועבד הבא על בת יש' הוולד ממזר. ר' שמעון בן יהודה או' בשם ר' שמעון. אין הוולד ממזר. שאין ממזר אלא מאשה שהיא אסורה עליו איסור ערוה וחייבין עליה כרת. ושניהם מקרא אחד דרשו. "לא יקה איש את אשת אביו" וגו'. ר' מאיר דרש. מה אשת אביו מיוחדת שאין לו עליה קידושין. אבל (אם היה): [יש לה קידושין על אחרים והוולד ממזר. אף כל שאין {שאין} לה] עליו קידושין הוולד ממזר. ר' שמעון בן יהודה דרש. מה אשת אביו מיוחדת שאין לה עליו קידושין. אבל אם יש לה קידושין על אחרים הוולד ממזר. יצא גוי ועבד שאין לה עליו ולא על אחרים קידושין. התיב ר' שמואל בר אבא על ההיא תנייא קדמייא. הרי יבמה שזינת הרי אין לה עליו ולא על אחרים קידושין והוולד כשר.

It might at first seem as if "*tannaya qadmaya*" refers to R. Meir. But note that R. Meir does not appear in the original citation of the teaching, and R. Samuel b. Abba responds directly to that citation rather than to the statement that follows about the exegetical reasoning for each of the posi-

166 The remaining three instances of named *tannayin* are y. *Ter.* 7:1 44d (par. y. *Meg.* 1:5 71a and y. *Ket.* 27c – where the reference is to R. Nehuniah and R. Simeon b. Menasya), y. *Pes.* 5:1 31d (R. Nathan), and y. *Suk.* 5:8 55d (R. Judah).

tions. In a Genizah fragment preserving this passage, that exegetical comment (i.e., “and both interpreted one verse”) is attributed to R. Yohanan via R. Abbahu,<sup>167</sup> which makes it even more likely that it is an independent unit which R. Samuel b. Abba did not see, and which assumed the first speaker is R. Meir. The same process may be behind this case:

y. Sanhedrin 1:6 19c

"ומשה על גביהן". דבר תקנה עשה משה. בשעה שאמ' לו הקב"ה "פקוד (1ב) כל בכור זכר בבני יש"אמ'. אייזה מקבל עליו ליתן חמשת שקלים לגולגולת.

מה עשה. נטל כ"ב אלף פיטקין וכתב עליהן בן לוי. ורע'ג וכתב עליהן חמשת שקלים. והטילן לקלפי. אמ' להן. בואו וטלו פיטקיכם. כל מי שעלה בידו בן לוי היה או' לו. כבר פדאך בן לוי. וכל מי שהיה עולה בידו חמשת שקלים היה או' לו. מה אעשה לך מן השמים הוא.

ר' יהודה ור' נחמיה מתיב תנייא לחברייא. אילו כתבתני לוי סילקת. אלא כך עשה. נטל כ"ב אלף + פיטקין וכתב לוי ורע'ג וכתב עליהן } [לוי ומאתים ושבעים ושלושה כתב עליהן] { חמשת שקלים והטילן לקלפי. אמ' להן. בואו וטלו פיטקיכם. כל מי שעלה בידו לוי אמ' לו. כבר פדאך בן לוי. וכל שעלה בידו (לוי או' לו. כבר פדאך בן לוי) חמשת שקלים היה או' לו. מה אעשה ומן השמים הוא.

מתיב תנייא לחברייא. הגע עצמך שעלו כולם לוי. אמ' לו. מעשה נס היה ומסורגין עלו.

אמ' ר' שמואל. על דעת' דתנייא אחורייא מעשה ניסין. על דעת' דתנייא קדמייא אינו מעשה ניסין. אמ' ליה. כולהון מעשה ניסין היו ומסורגין עלו.

In this passage – and in the identically structured passage that follows it – it might seem that *tannay* refers to named sages several times: the anonymous comments that “the *tannay* responds to his fellow” and R. Samuel’s comment about the first and second *tannay*, both seem to refer to R. Judah and R. Nehemiah who are disputed here. But the names of R. Judah and R. Nehemiah are not well-integrated into the passage. Moreover, in the two other passages where the phrase “the *tannay* answers to

167 T.S. F 17.2; see also the uncertainty of the names of the speakers in the teaching reflected there.



his fellow” appears, it refers to the arguments of the anonymous speaker in the teaching.<sup>168</sup> It seems likely that the Yerushalmi originally had two anonymous *baraitot* (or four, if we include the similar passage that follows), and R. Judah and R. Nehemiah were added in the margins by someone who read the parallel traditions – in *Numbers Rabbah* and in *Tanhuma* – where each of the positions is clearly attributed to R. Judah and R. Nehemiah respectively.<sup>169</sup>

There are two similarly structured cases, in tractate *Shevi'it*, where *tannay* appears to be a named sage in a Halakhic ruling:

y. Shevi'it 3:6 34d

תני. אמ' ר' יודה. במ' דבר' אמור'. בזמן! שלא נתכוון! לתיקון שדהו. אבל אם  
נתכוון! לתיקון שדהו אפילו יותר מיכן מותר. אמ' רבן שמעון בן גמליאל. במ'  
דבר' אמור'. בזמן שלא נתכוון לתיקון שדהו. אבל אם נתכוון לתיקון שדהו  
אפילו פחות מיכן אסור. אמ' ר' ביבי. הורי ר' יסא כ(הן) [דון]1 תנייא לקולא.

y. Shevi'it 6:5 37a

תני. פירות הארץ שיצאו חוץ לארץ מתבערין במקומן. דברי ר' שמעון. ר'  
שמעון בן אלעזר או'. מביאן לארץ ומבערין. דכת' "בארצך תהיה כל תבואתה  
לאכול". אמ' ר' יעקב בר אהא. הורי ר' אימי כהן תניא קמיא לקולא. אמ' ר'  
הילא. ובלבד שלא יעבירם ממקום [למקום]1.

In both of these passages, we are told that a certain sage (R. Yassa or R. Immi) instructed “like that reciter”; in both cases the report further specifies, “leniently”; in the latter case, there is an additional specification that it is “the first reciter.” Why would these reports not simply say, as we find elsewhere in the Yerushalmi, that R. Yassa ruled according to R. Judah and R. Ami ruled according to R. Simeon? It is possible, that, as we find elsewhere, the concern was that transmitters might be switching the

168 See y. *Er.* 1:2 20a and *Meg.* 1:7 71b (for which compare *Sifra Mezora* 1:1 70b, where the arguments are simply part of the text). We might be seeing here different stages of composition.

169 See *Numbers Rabbah* 10:4, *Tanhuma Numbers* 21.

attributions.<sup>170</sup> But then, how would the word “first” help? And why not simply say, “leniently”? I think a key to both of these passages is the following passage:

y. Ma'aserot 3:10 51a

תני. החזיר את הנוף (כלפנים) מבפנים כולו כלפנים. ואית בהן תנייא קדמייא  
כבית שמי.

This passage notes a correlation<sup>171</sup> between an anonymous recited text and “this first reciter as the House of Shammai.” As Lieberman noted,<sup>172</sup> this is in reference is to something like the traditions preserved in the Tosefta:

t. Ma'aser Sheni 2:12

בתי {בתים}: <בדים> שפתחיהן לפנים וחללן לחוץ. פתחיהן לחוץ וחללן לפנים. בית שמיי אומ'. אין פודין בהן מעשר שני כאלו הן מבפנים. ואין אוכלין בהן קדשים קלים כאילו הן בחוץ. ובית הלל אומ'. מכנגד חומה ולפנים כלפנים. ומכנגד חומה ולחוץ כלחוץ. אמ' ר' יוסה. זו משנת ר' עקיבא. משנ!ת! ראשנה. בית שמיי. אין פודין בהן מעשר שני כאילו הן מבפנים. ואין אוכלין בהן קדשים קלים כאילו הן מבחוץ. ובית הלל אומ'. הרי הן כלשכות. את שפיתחה לפנים כלפנים ואת שפתחה לחוץ כלחוץ.

Note that there are two versions given here to the dispute between the Houses. What the Yerushalmi means, then, is that the anonymous recited teaching (“החזיר את הנוף”) conforms with “the first reciter, according to the House of Shammai” – that is, “the reciter” is not the House of Shammai themselves, but rather the reciter of the source as a whole, adducing the words of both Houses. It is true that strictly speaking, there is no difference in the words of the House of Shammai between the two versions, as we have them in the Tosefta, only in the words of the House of Hillel; but perhaps in the version before the Yerushalmi there was one, and at

170 See y. Kil. 9:3 32a.

171 Correcting the text, with Lieberman (*TK Zera'im* 740), to “ואתיא כהן תנייא.”

172 Ibid.

any event reciter here must mean the formulator of the source as a whole, or else there would be no reason to specify further “as the house of Shammai.” Back to the passages about Halakhic rulings in *y. Shevi'it*, my suggestion is that similarly the reciter there refers to the reciter of both opinions; that is why the specification “leniently” was needed<sup>173</sup>: the ruling was according to that reciter, in favor of the lenient opinion (of the two opinions that reciter recites). Perhaps the “reciter” language here was appropriate because in both cases the recited teaching is additional to the Mishnah.

Finally, in one passage *tannay* might refer to a named sage, but given other passages discussed in this article it might refer to the person who formulated his teachings:

*m. Bezah 3:6*

אין נמנים על הבהמה כתחילה ביום טוב. אבל נמנים עליה מערב יום טוב ושוחטין ומחלקין ביניהם. ר' יהודה או'. שוקל אדם בשר כנגד הכלי או כנגד הקופיס. וחכמ' אומ'. אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר.

*y. Bezah 3:6 62a*

ר' חייה רבה ור' שמעון בר' שקלו מנה כנגד מנה בבכור. במ' דבר' אמ'. בחול. הא ביום טוב אסור. על שם "אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר". רב אבון רב יהודה בשם שמואל. אפי' לתלותו בכף מאזנים מפני העכברים אסור. אמ' ר' יוסה ביר' בון. לא מטעם הזה. אלא בגין דתנינן. "ר' יהודה או'. שוקל אדם בשר כנגד הכלי או כנגד הקופיס. וחכמ' אומ'. אין משגיחין בכף מאזנים כל עיקר". הא תנייא קדמייא סבר מימר משגיחין. הא לתלותו בכף מאזנים מפני העכברים מותר.

R. Yose is arguing that the words attributed here to the sages – that one does not look at the scales at all – should be understood in context; that we can understand what “not looking” here means by looking at the pre-

173 If this reconstruction is correct, the word “first” was added erroneously, though it is attested in both Ms. Leiden and Ms. Vatican 133.

vious reciter, who says that one might use the scales as long as one does not use weight. R. Yose argues that it is only that type of use, that is, weighing of any kind, that the sages come to prohibit. But note that he is referring to the particular literary form, both of R. Judah's statement (and the examples it gives) and the sages' statement. If he wanted to refer to R. Judah himself, he would have said: "R. Judah" – but he says "the first reciter" because the reference is to the literary formulator rather than the sage to whom the teaching is attributed.

## על היחס בין נוסח הבבלי למסכת זבחים בכתב יד קולומביה X 893 (T 141) לבין נוסח פרשן אנונימי קדום

### אליעזר קורצויל

#### פתיחה

כל המעיין בכתב יד קולומביה X 893 (T 141) (כתב יד תימני. להלן כתב יד ק) למסכת זבחים שם לב מיד לחילופי הנוסח המיוחדים המצויים בו בהשוואה לשאר העדים למסכת. תופעה זו אינה ייחודית לכתב יד ק, אלא היא חלק מתופעה כללית הקיימת בנוסחי כתבי היד התימניים. מן המחקרים שאציין להלן עולה, שחילופים אילו אינם פרי הגהות ושיבושים בלבד, אלא הם משקפים נוסח אחר של הסוגיה.

אחד הכלים המרכזיים העומדים לרשותו של החוקר כדי להעריך את טיבו של הנוסח ואת ייחודו, הוא השוואת נוסח כתבי היד לנוסחים שמשקפים בפירושי הראשונים והגאונים. גילוי זיקה ביניהם תהווה ציר מרכזי במאמר זה.

נותר בידינו מספר מועט מאוד של פירושי ראשונים למסכת זבחים. מצב זה מחייב תשומת לב רבה לכל קטע של פירוש קדמון שנמצא, מתוך מגמה לנסות ולשחזר את נוסח הגמרא המקורי שעמד לפני הפרשן, ולנסות לעמוד על היחס בין נוסח הפירוש לבין נוסח כתבי היד.<sup>1</sup>

במאמר זה אציג את השימוש במתודה זו של השוואה בין נוסח כתב יד ק במסכת זבחים לבין נוסח של פרשן מהראשונים במטרה לבחון את טיב הנוסח. אשווה בין נוסח כתב יד ק לנוסח של פרשן קדמון שפירושו נמצאו ב'גניזה הקהירית'. למיטב ידיעתי טרם נערכה בדיקה מקיפה על תרומתו הייחודית של פרשן זה לחקר הנוסח. הדיונים שנערכו עד כה באשר לנוסח בבלי זבחים נשענו רק על אופיים ותוכנם של השינויים בין כתבי היד הישירים, ולא נלקח בחשבון הנוסח המשתקף בפירושו של פרשן זה. כפי שאראה במאמרי, פירוש זה שהתגלה ב'מקרה' יש בו כדי לשנות באופן משמעותי את המסקנות על טיבו של כתב יד ק ועל מקומו במסורת הנוסח במסכת זבחים בפרט, ולחייב משנה זהירות בהסקת מסקנות על מסורת תימן באופן כללי. בפרט אראה שאין להסיק מסקנות על מסורת תימן רק על סמך השוואה למסורות אחרות שבידינו.

\* מאמר זה הוא חלק מעבודת דוקטור שאני כותב במחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן בהנחייתו של ד"ר מרדכי סבתו.

1 רשימה של פירושי הראשונים מובאת להלן, בחלק העוסק בפרשן האנונימי.

למסכת זבחים יש חמישה כתבי יד שלמים ודפוס ראשון:

1. קולומביה (T 141) X 893 (ק).
2. מינכן 95 (מ).
3. וטיקן 118-119 (1181).
4. וטיקן 121 (1211).
5. פריז H 147a (פ).
6. דפוס ראשון ונציה רפ"ב.<sup>2</sup>

ק- הוא כתב יד תימני, שאר ארבעת כתבי היד האחרים ממוצא אשכנזי.<sup>3</sup>

כמו כן שרדו מהמסכת מספר קטעי גניזה.<sup>4</sup>

לחילופי נוסח ישנן כידוע סיבות שונות: טעות בהעתקה, אשגרות, הוספות, הגהות ועריכות שונות של הסוגיה.<sup>5</sup> אולם ישנה תופעה נוספת של חילופי נוסח, שאין מקורם בטעויות ובהגהות, אלא הם שייכים לשלבים הקדומים בתהליך ההתהוות של נוסח התלמוד.

במאמר זה אני מבקש למקד את הדיון בטיבו של כתב יד ק. אולם בטרם אגש לעניין באופן מפורט, אציג מספר עקרונות חשובים בחקר נוסח התלמוד.

- 2 רבינוביץ, דקדוקי סופרים, עמ' 8 (בהקדמה) מציין שהיו בידיו גם מהדורות ונציה רפ"ט וש"ח והעיר בכל מקום על השווה והשונה בין דפוס וונציה. דפוס ש"ח מצוי בגרסה דיגיטלית בספרייה הלאומית והשתמשתי בה.
- 3 לתיאור מפורט של כתבי היד ראו כ"ץ, תיאורי, עמ' 4-35; וסטרייך, כל הזבחים, עמ' 2-3 בנספח א'. על כתב יד 1181 ראו גם: רוזנטל, כריתות, עמ' ד בהערה 9.
- 4 לרשימת קטעי הגניזה ראו קטלוג זוסמן וקטלוג הספרייה הלאומית, מחלקת כתבי היד.
- 5 על תופעת האשגרות ראו סבתו, כתב יד, עמ' 290-291 ובהערות 39, 42; שושטרי, סוכה, עמ' 1 ובהערה 3; פניאל, הזורק, עמ' 29. על הוספות בתלמוד ראו ברודי, ספרות, עמ' 270 ובהערה 138; פרידמן, שוב למימרות, עמ' 57-135; פרידמן, לתלמודם, עמ' 280; פרידמן, הוספות, עמ' 291-312; פרוש, שינויי, עמ' 53; סבתו, כתב יד, עמ' 224-225. על תופעת ההגהות ראו שפיגל, עמודים, עמ' 27-217; שושטרי, סוכה, עמ' 366 ובהערה 16; פרוש, שינויי, עמ' 51-64. על עריכות שונות ראו אפשטיין, מבוא, עמ' 1-2. דיון בדברי אפשטיין ראו רוזנטל, תולדות, עמ' 8; כשר, הוצאה חדשה, עמ' 7; רוזנטל, תמורה, עמ' 317-356. דיון בדברי רוזנטל ראו פרידמן, להתהוות, עמ' 71 ובהערה 14; שרמר, לישנא אחרינא, עמ' 117-161. וראו גם את השערות של " רוזנטל, כריתות, עמ' 215-216 בדבר שינויים וחילופים המצביעים לדעתו 'על שלב קדום בתולדות מסירתו של התלמוד הבבלי בראשית ימיה'. לדבריו ישנה סוגיה קדומה שעמדה בתשתית של שתי המסורות מבחינת המבנה של הסוגיה אבל לשונה ובעיקר מרכיביה לא היו קבועים בה. על עריכות תלמוד שונות בכתבי הגאונים ראו אפשטיין, שרידי, עמ' 460 (= אפשטיין, מחקרים, ב כרך א, עמ' 378) דיון בדברי אפשטיין ותפיסה שונה ראו ברודי, ספרות, עמ' 237-289; שרמר, בין מסורת, עמ' 375-399; שושטרי, סוכה, עמ' 362-365 ובהערות; שושטרי, מאגדה, עמ' יז-מד.

### עקרונות בחקר נוסח התלמוד

מחקרים רבים נכתבו על נוסח התלמוד מימיה הראשונים של חוכמת ישראל ועד היום. במהלך השנים נסקרו המחקרים במאמרים שונים, ואיני רואה צורך לחזור על הדברים במסגרת זו. אסתפק בכמה הערות שיסכמו בקצרה חלק מאבני היסוד המרכזיות של המחקר בתחום זה, והן עולות מדבריהם של א' מארכס, א' אפטוביצר, א"ש רוזנטל, ש"י פרידמן ואחרים.<sup>6</sup>

מארכס טען שהחוקר אינו יכול להסתפק באיסוף הגרסאות בלבד, עליו גם לבחון את השינויים בין הגרסאות השונות בהתייחס לרקע הגאוגרפי שלהן. זהו למעשה הבסיס למונח 'ענפי נוסח'. מארכס גם הדגיש את הצורך להשוות את הנוסח בעדי הנוסח עם נוסח הגאונים ונוסחי הראשונים.

אפטוביצר הדגיש את הצורך להעריך את עדי הנוסח מבחינת טיב הנוסח ולהעדיף עד נוסח קדום וטוב על פני נוסחים מאוחרים יותר גם אם הם דומים יותר ביניהם.<sup>7</sup> רוזנטל ייחס חשיבות רבה ליצירת אילן יוחסין "היודע לתלות משפחות כתבי היד זו בזו, ולהועיד לכל אחת את מקומה ואת ערכה". הוא קבל על כך שהמהדירים מסתפקים בהבאת שינויי הגרסאות, כשמטרתם העיקרית בהבאת שינויים אלו היא הבנת דברי המפרשים הראשונים, והם אינם טורחים 'כלל להגיע על ידם אל משהו של מיון וייחוס, ו-recensio ו-stemma כלשהם'.<sup>8</sup>

המחקר של פרידמן האיר את הצורך בהשוואה מדוקדקת של חילופי הנוסח בין עדי הנוסח השונים מתוך ניסיון לגלות "התנהגות סדירה בין עדי הנוסח",<sup>9</sup> כלומר לזהות

- 6 ראו: מארכס, ביקורת, עמ' 279-285; אפטוביצר, תענית, עמ' 205-217; רוזנטל, תולדות, עמ' 2. וראו גם תמצית דבריו אצל סגל, מסורת, עמ' 41. וראו גם זוסמן, אוצר, עמ' 20. פרידמן כינס את המאמרים המרכזיים בתחום זה בספרו 'סוגיות בחקר התלמוד הבבלי' בשער הנוסח. עוד יש להוסיף שביקורת נוסח התלמוד אינה תחום שעומד בפני עצמו. היא שייכת לתחום רחב יותר של ביקורת הטקסט. ישנן שאלות משותפות שמעסיקות את חוקרי התלמוד הבבלי ואת חוקרי הטקסטים העתיקים כאחד. ראו על כך: ברודי, ספרות, עמ' 285-286 ובנסמן שם.
- 7 בנקודה זו ראוי לציין את מאמרו של בר-אשר סיגל, על שימושים, עמ' 229-266. לדעתו, כיוון שגם כתב היד היותר טוב איננו נקי מפגמים, עלינו להשתית את הכללים בתורת הלשון של הארמית הבבלית, על מירב הדוגמאות שיכולים לנו ללקט מכלל עדי הנוסח של התלמוד וכלשונו: 'גם אם נכריע מהו כתב היד הטוב ביותר למסכת כלשהי, עדיין נצטרך לברר כל פעם מחדש מהו כתב היד המשמר את הנוסח הטוב ביותר למילה או לצורה דקדוקית בסוגיה', שם עמ' 257.
- 8 על חשיבות המחקר ה'סטמאטולוגי', ראו מה שכתב תלמידו אליעזר סגל, מגילה, עמ' יב-יט ובהערות הרלוונטיות שם. וכן אצל בנוביץ, שבועות שתיים, עמ' 11-19. וראו גם שושטרי, תרומתם, עמ' 1 והערה 6 (אני מודה לד"ר שושטרי שנתן לי לעיין במאמר לפני פרסומו). חשוב לציין שהמושגים recensio ו-stemma שייכים לחקר הנוסח באופן כללי. ראו על כך בהרחבה טרובאטו, כל מה שרצית.
- 9 פרידמן, סוגיות, עמ' יד.

עדי נוסח השומרים על סוגי חילופים מוגדרים לעומת עדי נוסח אחרים, ומתוך כך להגיע להגדרה ברורה של ענפי הנוסח השונים.

### חלוקה לענפי נוסח<sup>10</sup>

א"ש רוזנטל במחקרו על מסכת פסחים מצא שני ענפי נוסח קדומים, שאינם תוצאה של הגהות סופרים או תיקוני חכמים, וגם אינם תוצאה של עריכות שונות של התלמוד. לדעתו, זו תוצאה של המסירה בעל פה, המאוחרת משלב עריכת התלמוד ומקדמת משלב כתיבתו הסופית, וראו להלן בפסקה הבאה העוסקת במקורם של החילופים.<sup>11</sup> עוד עולה ממחקרו, שענפי הנוסח במסכת פסחים אינם מתפלגים למסורת אשכנזית ולמסורת מזרחית. שני הענפים, יסודם במסורת מזרחית קדומה, ולשני הענפים יש עדים מזרחיים התומכים בגרסתם. מסקנה זו תואמת מחקרים נוספים שנעשו על המסכתות השונות.<sup>12</sup>

### מקורם של החילופים

שאלת מקורם של חילופי לשון מובהקים מצויה במחלוקת שבין א"ש רוזנטל ובין ש"י

10 לסקירה מקיפה על תופעת חילופי הנוסח השייכים לאותה עריכה אך מייצגים ענפי נוסח שונים, ראו רוזנטל, פסחים; רוזנטל, תולדות; רוזנטל, כתב יד; פרידמן, לאילן, עמ' 96-104. (= 'סוגיות בחקר התלמוד הבבלי', עמ' 195-203); פרידמן הוסיף עוד פרטים חשובים במאמרו 'להתהוות שינויי הגרסאות בתלמוד הבבלי'. ראו פרידמן, להתהוות, עמ' 68 הערה 1 (= 'סוגיות בחקר התלמוד הבבלי', עמ' 158 הערה 1); פרידמן, ענף נוסח, עמ' 133-193 ובהערות שם. וראו גם זוסמן, אוצר, עמ' 12-13. וראו גם בנוביץ, ענפי הנוסח, עמ' 5-38; דנציג, לתלמודם, עמ' 155-157; ארזי, תמיד, עמ' 265-272; עמית, מקום שנהגו, עמ' 3-18; עמית, היה קורא, עמ' 223-267; סבתו, בבלי סנהדרין, עמ' 80-98; שושטרי, סוכה, עמ' 365-366; שושטרי, שני טפסים, עמ' 1-4. על היקף התופעה ראו ברודי, ספרות, עמ' 287 ובהערה 214 שציין שאפשרי הדבר שלא בכל המסכתות ישנם שני ענפי נוסח. וראו פרידמן, להתהוות, עמ' 101 ובהערה 82 שסקר מחקרים נוספים מאז דבריו של ברודי 'המורים על פילוג ברור בנוסחי המסכת הנידונה' (=סוגיות בחקר התלמוד עמ' 190 ובהערה 82). סבתו, בבלי סנהדרין, עמ' 82 כתב: 'בכך לא באתי לטעון כי המסכת כולה על כל סוגיותיה נמסרה לנו בשני נוסחים'. וכעין דברים אלו ואף ברורים יותר ראו: סבתו, מוקדם ומאוחר, עמ' 151-153 ובהערה 16.

11 ממצא זה שונה מהשערותיהם של מארכס, ביקורת עמ' 280 ומ' כשר, הוצאה חדשה, עמ' 481-482 בדבר שתי עריכות שונות של הישיבות בבבל: ישיבת סורא וישיבת פומבדיתא. אכן, ביחס למסכת תמורה, רוזנטל, תמורה עמ' 317-356 הגיע למסקנה שענפי הנוסח משקפים שתי עריכות שונות.

12 חשוב לציין שלשוני בהיקף המחקרים, בין אם נעשו על מסכתות שלמות ובין אם נעשו על פרקים או סוגיות בודדות, לא הייתה השפעה על המסקנות בתחום זה.



פרידמן.<sup>13</sup> מכיוון שמחלוקת זו נסקרה במחקרים רבים, איני רואה צורך להביאה בפירוט, אלא אזכיר בקצרה את עיקרי התפיסה של כל אחד.

רוזנטל הציג דגם הרואה בחילופי הנוסח, עניין של מסירה בעל פה, המאוחרת לשלב עריכת התלמוד ומוקדמת לשלב כתיבתו הסופית. 'אף לאחר ש'נערך' ונסדר - מבחינת ענייניו ותכניו - נמסר עוד זמן ממושך... בהרצאה חופשית, שוטפת וזורמת, בלתי כבולה בידי 'נוסח' כתוב, בלעדי, מוגמר וקפוא'.<sup>14</sup> רוזנטל הגיע למסקנה זו לאור איכותם (ולאו דווקא כמותם) של החילופים שאינם בתוכן ובהלכה, אלא בלשון, והיותם 'חילופי לשונות כבדי משקל'.<sup>15</sup>

פרידמן, לעומתו, הציג דגם אחר.<sup>16</sup> פרידמן מתבסס על בדיקת כל החילופים בפרק "השוכר את האומנין".<sup>17</sup> הבדיקה נעשתה באמצעות מהדורה סינופטית של הפרק. בדרך זו מראה פרידמן שעל אף מציאותם של חילופים רבים, הרי 'רוב הנוסח, סדרו, תוכנו ולשונו, נמצא זהה וקבוע במילה בשני הענפים'.<sup>18</sup> לדבריו, מצב זה אינו מאפשר קבלת הדגם של חילופים בשל מסירה בעל פה, כפי שהציג רוזנטל, אלא אדרבה, התלמוד יצא מתחת ידי עורכיו שלם לא רק בתוכן אלא גם בלשון! וקרוב לוודאי שאפילו בכתב, אלא שאינו 'סגור וחתום אלא פתוח וגמיש'. ענף אחד נוהג בשמרנות כלפי הנוסח שקיבל, ואילו ענף אחר פועל ויוצר, כי 'חכמיו רואים במסירת נוסח התלמוד לא רק תפקיד של שימור ושמירה, אלא אף תפקיד של פיתוח, טיפול, תיקון לשון, שיפור סגנון, שכלול מינוח והבהרת תוכן'.<sup>19</sup>

- 13 חילופים שאינם תוצאה של הגהות סופרים או תיקוני חכמים, וגם אינם תוצאה של עריכות שונות של התלמוד.
- 14 רוזנטל, תולדות, עמ' 8. פרידמן, להתהוות, עמ' 70 כתב על פי שיטת רוזנטל כך: 'הגמישות של המסירה שבע"פ היא היסוד והגורם לשינויי הגרסאות'. (=סוגיות בחקר התלמוד עמ' 160).
- 15 ראו רוזנטל, תולדות, עמ' 10: 'אבל לא הכמות עיקר אלא האיכות'. אין בדבריו כדי לשלול את הכמות במכלול השיקולים, אלא כוונתו להדגיש יותר את איכותם של החילופים. וראו עוד: רוזנטל, תולדות, עמ' 23. וראו גם מה שכתב וולד, אלו עוברין, עמ' 271-272. ' ברודי, ספרות, עמ' 276-286 מקדיש פרק שלם לקשר שבין אופי החילופים ובין התפיסה של מסירה בעל פה. עמית, מקום שנהגו, עמ' 8 העיר על שיטתו של רוזנטל: '...היינו מצפים לראות הרבה יותר התפלגויות בנוסח...'
- 16 פרידמן, לאילן; פרידמן, להתהוות; פרידמן, השוכר. גם פרידמן מתאר מצב דומה למה שתיאר רוזנטל. כלומר: החילופים אינם במסגרת הטעות או הוספות של מעתיקים או חיסורים שנעשו על ידיהם.
- 17 ראו פרידמן, השוכר, עמ' 25; וולד, אלו עוברין, עמ' 273. העיקרון הוא: ניגוד עקבי.
- 18 פרידמן, להתהוות, עמ' 73.
- 19 פרידמן להתהוות, עמ' 76. וולד, אלו עוברין, עמ' 274 ניסח זאת כך: 'דגם התפתחותי של תהליך היווצרות שינויי הגרסאות, בתקופה ממושכת למדי ובתוך טקסט שכבר נתגבש גיבוש לשוני, אבל טרם נתקדש קדושה יתרה בעיני לומדיו ומוסרי'. לפי שיטתו של פרידמן, ענפי הנוסח משקפים הבדל בין שמרנות ובין פתיחות וגמישות. הרי שבמקומות בהם אנו מוצאים ענפי נוסח שונים, ניתן לדבר על שני ענפים בלבד גם אם נמצא הבדלים ברמת השמרנות והפתיחות שהרי אחד יהיה

### המתודה המחקרית שאותה נקטו החוקרים

לאור זאת נראה שלמתודה המחקרית יש השלכה ישירה על מסקנות המחקר. רוזנטל ובעקבותיו סגל וסבתו, הניחו את היסוד לקביעת מקוריות הנוסח בבדיקת ההתאמה בין נוסח כתב היד ובין מסורת הגאונים ועדי נוסח מזרחיים קדומים וראשונים קדומים כדוגמת הר"ח, הרי"ף והרי"ץ גיאת, וכל זה יחד עם ניתוח הסוגיה.<sup>20</sup> מאידך גיסא, אצל וולד ועמית, המאמצים באופן עקרוני את גישתו של פרידמן, ניתן להבחין בדרך שונה, שאותה אפרט להלן. נראה שכתוצאה מכך הם הגיעו למסקנות שונות בדבר מקוריותה של מסורת כתבי היד התימניים.<sup>21</sup>

### הניגוד העקבי

וולד ועמית משתמשים בעיקרון, שאותו הם מכנים 'הניגוד העקבי'. ש' וולד מציג את העיקרון באופן בהיר וקולע:

אם מצאנו בין עדי הנוסח של יחידה תלמודית מסוימת כמות גדולה של שינויי גרסאות, כשקבוצה של עדי הנוסח גורסת בעקביות גרסא הפוכה מזו הנמצאת בקבוצה אחרת, ולעומתן עדי נוסח אחרים גורסים לפעמים כקבוצה זו ולפעמים כקבוצה זו - יש להניח שהקבוצות העקביות שומרות על מסורות נוסח עתיקות (יחסית לכלל עדי הנוסח), ואילו הנוסחים המעורבים נוצרו מתוך מיזוגם של שתי המסורות העתיקות.

ההנחה היא שמעתיק אחד, בקצה האחד של העולם, לא יבחר מתוך ערבוביה של מאות שינויי גרסאות-באופן מקרי לגמרי-תמיד בגרסא הפוכה מזו שבחר בה מעתיק אחר בקצה השני של העולם. לעומת זאת, סביר מאד

הענף השמרן והשאר ייצגו את הענף הגמיש, היוצר על הדגשיו השונים. חשוב לציין שפרידמן, ענף נוסח, עמ' 134, מדגיש שלא בכל המסכתות אנו מוצאים את אותו הדגם ולא בכל המסכתות ענפי הנוסח מובחנים זה מזה באותה מידה.

20 רוזנטל, כתב יד, עמ' 23-32; סגל, מגילה, עמ' 271, סגל, מסורת. על פי סגל, מגילה, עמ' 271 כתב יד קולומביה נמצא ככתב יד ש'אין ספק שיש להניח... בפנים ההוצאה. כתב יד זה הוכיח את עצמו כבעל מסורת דווקנית ומיוחדת...! על אף הדברים, סגל מציין את חסרונותיו של כתב יד קולומביה מבחינת טעויות סופרים, השמטות, השפעה חזקה של הרי"ף, השפעה מכרעת של הרמב"ם בנוסח המשניות; סבתו, כתב יד, עמ' 3-228. והשוו להלן בדוגמה א.3.

21 סבתו, מוקדם ומאוחר, כבר עמד על שתי נקודות בסיסיות הקשורות לדרך המחקר של עמית וולד, אשר על כן אביא את הדברים בקיצור.

להניח שייווצרו (במשך הזמן) טיפוסים מעורבים, מתוך תהליך של מיזוגן  
ההדרגתי של שתי מסורות שונות.<sup>22</sup>

כלומר, כשישנם שני ענפים המנוגדים ביניהם בעקביות, הם, על פי העיקרון שומרים  
'על מסורות נוסח עתיקות, ואילו הנוסחים המעורבים נוצרו מתוך מיזוגן של שתי  
המסורות העתיקות'.<sup>23</sup>  
סבתו מציג דעה נגדית וזו לשונו:

טיעון זה אינו נראה בעיניי כלל. העובדה ששני כתבי יד שונים זה מזה במאה  
מקומות, ושכתב יד שלישי נוטה בחצי מן המקרים לכתב יד אחד ובחצי מן  
המקרים לכתב יד אחר, עובדה זו אינה מלמדת דבר על טיבו של כתב היד  
השלישי, אלא אם כן נניח מראש, ששני כתבי היד האחרים מייצגים שני ענפי  
נוסח מקוריים. ואולם באותה מידה נוכל לומר שכתב היד השלישי הוא  
המקורי ושני כתבי היד האחרים נטו ממנו כל אחד בחמישים מקרים.<sup>24</sup>

קנה המידה לקביעת מקוריותם וטיבם של עדי הנוסח, לדעת סבתו הוא: בדיקת לשונם  
של כתבי היד, נוסחם, ומידת התאמתם לנוסח הגאונים.<sup>25</sup>

#### הקריטריון של נוסח הגאונים

עמית מציג עמדה שונה מהעמדה של סבתו בנוגע לנוסח הגאונים. במאמרו 'מקומם של  
כתבי היד התימניים במסורת הנוסח של בבלי פסחים', הוא טוען שלא ניתן להגדיר את  
הנוסח התימני כענף מסירה קדום.<sup>26</sup> זאת מפני שברוב המקרים של שינוי קיצוני, השוני  
מתבטא בהוספות ארוכות בכתבי היד התימניים, מה שמצביע לדעתו על מגמה מאוחרת

22 וולד, אלו עוברין, עמ' 273. כאמור, בחרתי בוולד משום שהוא מנסח את העיקרון בצורה בהירה  
אבל דבריו מיוסדים על שיטתו של פרידמן: 'פרידמן ניתח את תפוצת הגרסאות של בבא מציעא  
על הבסיס של ניגוד עקבי... (שם). פרידמן, השוכר, עמ' 25 כתב: 'הניגוד העקבי בין שני הענפים,  
המודגם לפנינו על פי דוגמאות כה רבות, הוא שקובע באופן חד משמעי שנוסחים אלה תולדות  
ישירות הם משני אבות נוסח קדומים ומבודדים זה מזה'. גם עמית, מקום שנהגו. וגם עמית, מקומם,  
הולך בשיטה זו.

23 וולד, אלו עוברין, עמ' 273.

24 סבתו, מוקדם ומאוחר, עמ' 151.

25 סבתו חוזר ומדגיש בדברים אלו את דעתם של חוקרים קודמים כפי שהזכרתי לעיל: רוזנטל וסגל.

26 עמית, מקומם. דוגמה נוספת לעיקרון זה ראו עמית, שלמא, עמ' 121-131.

של פיתוח ועיבוד הנוסח.<sup>27</sup> עמית מתייחס גם לתופעה נוספת: יש הוספות נוסח ארוכות בנוסח כתה"י התימניים, שהן מתאימות לנוסח הגאונים, כך שלא ניתן להסביר אותן כפיתוח ועיבוד בתימן. עמית מעלה את האפשרות, שעל אף ההתאמה בין נוסח כתבי היד התימניים לנוסח הגאונים, במקרים אלו מדובר בנוסח משני. ההסבר הוא שגם נוסחאות הגאונים הן משניות. השינויים האלו חדרו לנוסח התלמוד בתקופת הגאונים לאחר ההתפלגות לשני ענפים.<sup>28</sup> סבתו לעומתו, רואה את האפשרות הזו כפחות סבירה: 'זו אפשרות רחוקה, וכדי לבססה צריך להביא הוכחה משכנעת'.<sup>29</sup>

הגישה לחילופי הנוסח מבחינת מקורם ומאפייניהם, חלוקת עדי הנוסח לענפי נוסח, התפיסה המחקרית הנלווית לכך והיחס לנוסח העולה מכתבי הגאונים, כל אלה הן סוגיות הליבה בחקר נוסח התלמוד, וכל העוסק בהן חייב להביא אותן בחשבון.

### כתבי היד התימניים

כיום ידועים לנו שישה כתבי יד תימניים, המכילים עשר מסכתות מן התלמוד הבבלי:

- 27 עמית, מקומם, עמ' לט כתב: 'לדעתי עובדה זו מצביעה על כך שמדובר במגמה מאוחרת, מגמה של צירוף פירושים לטקסט התלמודי תוך כדי מסירתו בתימן'. להכרעה זו הוא מצרף גם את העיקרון של הניגוד העקבי שהזכרתי לעיל.
- 28 עמית, מקומם, עמ' סא כתב: 'שינויים אלו נכנסו לנוסח התלמוד בתקופת הגאונים לאחר פילוג הענפים'. עמית נוטה להסבר זה משום שבדיקת החילופים מעלה לדעתו שהם שינויים ברמה משנית ביחס לשני ענפי הנוסח. וראו גם בעמ' לט. וכן עמית, שלמא עמ' 126-127. וראו גם בהערה 17. וראו גם מה שכתב ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, עמ' 147 בהערה 52: 'ולפי זה אפוא אין נוסח כת"י ע' הבבלי עצמו' אלא נוסח מורחב של הבבלי, הכולל סממנים מלשונות הגאונים... מכך משמע שכת"י ע' אינו נוסח מקורי שהרי גרסאותיו נראות כנוסח שנתפתח על בסיס הנוסח הקצר, לשם הבהרה ופירושו'. יש להדגיש שפרידמן מדבר על נוסח התוספתא ולא על נוסח הבבלי ועל אף ההבדל, יש בכך כדי להדגים את התפיסה העקרונית של פרידמן; א' עמית, מקום שנהגו, עמ' 17 כתב: 'השוני מתבטא בהוספות ארוכות בכתבי היד התימניים. לדעתי עובדה זו מצביעה על כך שמדובר במגמה מאוחרת, מגמה של צירוף פירושים לטקסט התלמודי תוך כדי מסירתו בתימן'. וראו גם הערה 61.
- 29 סבתו, מוקדם ומאוחר, עמ' 153. ובהערה 23 הוא כותב: 'אין אני שולל את האפשרות שגרסת הגאונים היא גרסה משנית, אלא שאפשרות זו היא אפשרות רחוקה, וכדי לבססה צריך להביא הוכחה משכנעת. בדוגמאות אלו לא ראיתי הוכחות משכנעות לכך'. והשוו לסבתו, כתב יד, עמ' 177 ובהערה 202 על האפשרות שנוסח הגאונים הוא נוסח מוגה. בהקשר זה יש לציין את מחקריו של עוזיאל פוקס העוסקים במידת שימור הנוסח של התלמוד בידי הגאונים ובמידת ההתערבות שלהם בנוסח התלמוד. לתופעה זו יש השלכה לשאלת מעמדם של נוסחאות הגאונים כנוסחאות מקוריות. ראו על כך פוקס, מקומם, עמ' 21-25 וביבליוגרפיה הנסמן; פוקס, הגהותיו, עמ' 601-626.

פסחים, יומא, סוכה, ראש השנה, מגילה, תענית, מועד קטן, סנהדרין, מכות, זבחים ועוד קטעים מדפים בודדים.<sup>30</sup>

רוזנטל ייחס חשיבות רבה לנוסח כתבי היד התימניים עבור חקר נוסח התלמוד.<sup>31</sup> במהלך השנים מאז מחקריו של רוזנטל, הושוו כתבי היד התימניים של מסכת פסחים וגם של מסכתות אחרות, לנוסחים אחרים. בהשוואה הייתה התייחסות גם לנוסח וגם לנוסח וגם ללשון.<sup>32</sup> יש חוקרים המאשרים את קביעתו של רוזנטל. מחקרים אחרים

30 קארה, כתבי היד, עמ' 2-3. וראו בעמ' 11 שהביא את רשימת הדפים הבודדים. על כך יש להוסיף קטע נוסף מכתב יד תימני של מסכת גיטין שלדעת י' טובי, קטע, עמ' קסה-קעד הוא 'הקדום שבכל כתבי היד התימניים ומן הקדומים בכלל כתבי היד של התלמוד הבבלי'.

31 לסקירת המאמרים ראו סבתו, כתב יד, עמ' 1 הערה 2; סבתו, בבלי סנהדרין, עמ' 81 הערה 6.

32 מחקרים על טיבם של כתבי היד התימניים שפורסמו עד כה:

מסכת פסחים: א"ש רוזנטל בדק את עדי הנוסח של מסכת פסחים בכלל וכתבי היד התימניים בפרט, בבדיקתו הגיע רוזנטל למסקנה שכתב יד אנלאו 271 'הוא בלא שום ספק אחד החשובים ביותר, ולדעתי אף החשוב יותר מכל עדי הנוסח של מסכת פסחים - זה המייצג הנאמן ביותר של מסורת לישראל אחרינא של מס' פסחים'. (=קטע ממכתב ששלח רוזנטל לפרופ' ש' מורג. התפרסם על ידי מורג, רקעה, עמ' 150-151 בהערה 50). בתפיסה זו נקט גם סבתו. ראו על כך בדיון על גרסת ר' חננאל בבבלי פסחים ח ע"ב בין אהרון עמית ומרדכי סבתו: עמית, על גרסת, עמ' 133-144. סבתו, מוקדם ומאוחר, עמ' 145-153 ובהערות במאמרים אלו. גם א' עמית ושל"י וולד בדקו את עדי הנוסח של מסכת פסחים ואת נוסח כתבי היד התימניים. פרק: 'מקום שנהגו' נבדק על ידי א' עמית. ראו על כך עמית, מקום שנהגו, עמ' 17-18, 47-99 עמית כתב: 'כאשר אנו מתבוננים במכלול התופעות שבכתבי היד התימניים אין ספק שאופיים הכללי מתאים לנוסח מפותח; ושוב עמית, מקומם, עמ' לא-עז. ופרק 'אלו עוברין' נבדק על ידי של"י וולד. וולד, אלו עוברין, עמ' 271-274. וולד, אלו עוברין, עמ' 271 כתב: 'אדרבה שני כתבי היד התימניים משקפים את הנוסח המעורב ביותר הנמצא בידינו'. גם כתב יד קולומביה שייך לקבוצת העדים עם הנוסחים המעורבים. מסקנתם של חוקרים אלו היא: נוסח כתבי היד התימניים למסכת פסחים אינה מקורית, אלא מתאימה לנוסח מפותח ומעורב, נוסח משני. וראו גם פרידמן, תוספתא, עמ' 87-88; פרידמן, הפתגם, עמ' 48 הערה 97.

מסכת יומא: י' אפשטיין מצא שמסורת הנוסח של כתבי היד התימניים לפרק השלישי מייצגים את מסורת הנוסח המקורית של הפרק. ראו: אפשטיין, מסורות, עמ' 36, 39, 69. וראו גם י' פיינטוך, מעשה, עמ' 80 הערה 9 וגם במאמרו של א' טל, חוטם, עמ' 11 הערה 9. וראו שם בעמ' 14 שמניתוח השוואת סוגיות מקבילות הוא הגיע למסקנה שנוסח כתב היד התימני הוא הנוסח המקורי. יש לציין שבדוגמה של טל, נוסח הראשונים וביניהם ר' חננאל והר"ף אינו כשל נוסח כתב יד תימני אלא כשל 'גרסת הרוב' כפי שהוא מכנה שם בעמ' 11 ואע"פ כן הוא מעדיף את נוסח כתב יד תימני. וראו תגובתו של ר' שושטרי, תגובה, שהעיר על מסקנתו של טל בדיון בנקודה זו. א' ברנר מצא גם הוא שמסורת הנוסח של כתבי היד התימניים לפרק הראשון של מסכת יומא מייצגים מסורת נוסח קדומה. ראו: ברנר, מסורות, עמ' 10, 153-157.

מסכת סוכה: ר' שושטרי, מצא שיש לכתבי היד התימניים עדיפות על פני שאר עדי הנוסח. על פי הממצאים, 'ענף זה הוא המייצג הקרוב ביותר של הנוסח המזרחי הקדום והמקורי... אין ספק שכתב"י התימניים הם כתב"י הטובים והמעולים של המסכת' (=שושטרי, סוכה, עמ' 367). בדיקת

החילופים וניתוחם אפשרה לדעתו של שושטרי להעדיף את הענף התימני כנוסח פנים המהדורה עם הסתייגות בדבר טעויות ושיבושים רבים שנפלו בו ויש לתת על כך את הדעת בהתקנת מהדורה מדעית למסכת סוכה. יש לציין שמ' כ"ץ פרסם עוד לפני שושטרי את דעתו על כתב יד אוקספורד כי הוא משמר נוסח משובח של המסכת. ראו כ"ץ, מספר הצדיקים, עמ' 204 ובהערות 14-16. לעומתו, מ' בנוביץ שבדק את נוסח כתבי היד התימניים לפרקים ד-ה במסכת סוכה, סבור שנוסח כתבי היד התימניים משקף נוסח מאוחר ומעובד באותם המקומות בהם הנוסח שלהם שונה מנוסח שאר עדי הנוסח. ראו בנוביץ, לולב וערבה, עמ' 55, הערה 46; עמ' 86; עמ' 131; עמ' 134; עמ' 191, הערה 5; עמ' 195; עמ' 203-204; עמ' 216; עמ' 275-276; עמ' 280, והערה 11 שם; עמ' 375, הערה 16; עמ' 456; עמ' 506, הערה 1; עמ' 617; עמ' 696, הערה 12.

**מסכת ראש השנה: ד'** גולניקין בדק את נוסח כתב היד התימני (ענלאו 319) באופן חלקי ביותר - על דף אחד. גולניקין מצא שברוב רובם של המקרים הגרסה של כתב היד התימני היא המדויקת ביותר ועל כן נבחרה להיות נוסח הפנים. גולניקין הסתמך לצורך קביעה זו על שני מדדים: א. הגרסה הקצרה. ב. דיוק. לדבריו, טיב השיבושים הם בעיקר טכניים בעוד הנוסח נשמר מידם של המגיהים. לעומת זאת רוב השיבושים בכתבי היד האשכנזיים הם תוצאת ידי מגיהים ומלומדים 'שתיקנו ושיפרו והגיהו את הטקסט על כל צעד ושעל' (=גולניקין, יום טוב, עמ' יט-כ).

**מסכת תענית: א'** דיימונד, בדק את נוסח כתב היד התימני (יד הרב הרצוג) על ארבעה דפים בלבד. דיימונד כתב שהוא 'נוטה להעדיף כת' זה על חבריו'. ראו דיימונד, תענית, עמ' 26.

**מסכת מגילה: א'** סגל בדק גם את נוסח כתב היד התימני (קולומביה) על כל המסכת. מסקנתו היא: 'יש טעם לראות את כתב יד ת כנציג המהימן ביותר של המסורת הבבלית' (=סגל, מגילה, עמ' 274). **מסכת מו"ק: ע'** שרמר מצא בפרק ראשון של מו"ק שני ענפי נוסח. כשאחד הנציגים של הענף הרווח הוא כתב יד קולומביה. שרמר מציין שקיימת זיקה מוכחת במקרים רבים לנוסח הגאונים ור' חננאל. ראו שרמר, תרי לישאני; שרמר, משפחות; נוסחות מכתב יד קולומביה על מסכת מו"ק נתפרסמו על ידי פרייס. ראו פרייס, מו"ק.

**מסכת סנהדרין: מ'** סבתו בדק את נוסח כתב היד התימני (ת - יד הרב הרצוג) על מסכת סנהדרין. מסקנתו היא 'כי כתב יד ת הוא אכן כתב היד הטוב ביותר למסכת סנהדרין'. ראו סבתו, כתב יד, עמ' 3. ובעמ' 341 כתב: 'עבודתנו זו מוכיחה כי כ"י ת אכן עדיף על פני כל כתבי היד האחרים למסכת סנהדרין'. נ' בעדני בדק את נוסח כתב היד התימני בפרק היו בודקין. מסקנתו על טיבו של כתב היד, כשל סבתו. בעדני מזכיר את מסקנתו של סבתו, ופחות או יותר חוזר על הראיות שהביא סבתו להוכחת מקוריות הנוסח. ראו בעדני, היו בודקין, עמ' 21-22. בעדני, היו בודקין, עמ' 11 כתב: 'שלא כסבתו, נמנעתי בעבודה זו מלהעדיף או להבליט כתב יד זה או אחר'. לא ראיתי שהוא מנמק או מסביר את קביעתו.

**מסכת מכות: ס'** תוראן בדק את נוסח כתבי היד התימני (יד הרב הרצוג הכולל גם את מסכת סנהדרין) לפרק השלישי: 'אלו הן הגולין'. תוראן מציין שתי נקודות ביחס לחשיבות כתבי היד: א. רק בו נשתמרו גרסאות מקוריות מבין כתבי היד השלמים. ב. רק גרסת כתבי היד התימני מסתייעת במקומות שונים מגרסאות הגאונים והראשונים. תוראן, מכות, עמ' 334 מציין שבאף אחד מעדי הנוסח של הפרק לא נשתמרה מסורת טהורה 'אדרבה כולם מעורבים במידה זו או אחרת'. וראו גם תוראן, מכות, עמ' 25, 325.

**מסכת זבחים: ו'** וסטרייך בדק את נוסח כתב היד התימני (קולומביה). וסטרייך, כל הזבחים, עמ' 36 כתב: 'כ"י קולומביה מייצג ענף נוסח נקי ולא מעורב... ועל אף העובדה שנשתמרו בו גרסאות

שנכתבו על מסכת פסחים שוללים את מסקנותיו, ורואים בנוסח כתבי היד התימניים נוסח משני, מעורב ומפותח.<sup>33</sup>  
 כאמור, למסכת זבחים יש כתב יד תימני אחד, שאותו אני מצייין ככתב יד ק. ארחיב מעט על כתב יד זה.

#### כתב יד קולומביה - ק

כתב יד ק 'כולל שני קודקסים של תלמוד בבלי, שהועתקו על ידי סופר אחד.<sup>34</sup> כל קודקס כרוך בפני עצמו, ולכל אחד סימון בפני עצמו, אבל הם שייכים לקובץ מקורי אחד.<sup>35</sup> קובץ א (T-141) כולל את המסכתות מגילה, מו"ק וזבחים. קובץ ב (T-14a) כולל חיבור מעובד של מסכת ביצה (כולל לקט מן הרי"ף, שאילתות, רמב"ם ורש"י) ומסכת פסחים מן התלמוד הבבלי.

#### כתב יד תימני למסכת זבחים

בכתב יד ק למסכת זבחים יש קטעים רבים, שיש בהם חילופי נוסח השייכים לתחומים רבים: חילופים מעין 'לישנא אחרינא' לעומת הנוסח הרווח, <sup>36</sup> הבדלים במונחים

איכותיות וייחודיות, אין בכך כדי לקובעו כנוסח הפנים של המהדורה. הסיבה לכך היא שלדעתו גם המסורת האחרת משקפת נוסח מקורי לא פחות מנוסח ק במקומות אחרים. חשוב לציין שעבודתו של וסטרייך עסקה בעיקר בפרשנות פרק שמיני של זבחים - כל הזבחים, ברם יש בה גם התייחסות לענייני הנוסח של הפרק.

33 על ההערכה הלשונית של כתבי היד התימניים נכתבו מחקרים חשובים המשקפים תפיסות ומסקנות שונות. ש' מורג וי' קארה החשיבו את הלשון הארמית שבמסורת תימן, זו המשתקפת מכתבי היד התימניים ומסורת ההגיה של הארמית הבבלי. ראו: מורג, ארמית; קארה, כתבי היד. לעומתם א' בריאשר סיגל ומ' מורגנשטרן במחקריהם הראו את המשניות של הצורות הלשוניות המופיעות בכתבי היד התימנים ולדעתם יש לראות בנוסח המופיע בהם תוצר של עריכה לשונית מודעת. ראו: בריאשר סיגל, מבוא; מורגנשטרן, שיעורים. מורגנשטרן סיים את הפרק במשפט הבא:  
 'From my analysis, the Yemenite tradition of Babylonian emerges as a conservative but developing conduit of JBA...Similarly, the Yemenite manuscripts contain much that is important, but this too must be corroborated from other sources before being accepted'

גם בחקר הנוסח לא כל כתבי היד התימנים שווים ובכל מקרה ומקרה יש לדון באופן מעמיק ורחב המשווה את הנוסח בכתבי היד לעדי נוסח ישירים ועקיפים כדי לעמוד על מקורות הנוסח. קארה, כתבי היד, עמ' 9.

35 סגל, מגילה, עמ' 1. החלוקה לשני קבצים היא מלאכותית.

36 סבתו, כתב יד, עמ' 279 כתב: 'שינויי לשון שהם בבחינת 'לישנא אחרינא' שאינם משנים את מהותה של הסוגיה ולכן קשה לראות בהם הגהות חכמים אבל אינם גם טעויות סופרים.'

ובביטויים, הבדל בסדר הצלעות במשפט, הבדלים בשמות האמוראים, בנוסח הפסוקים ובצורת הכתיב.

כמו כן הנוסח בכתב יד ק נוקט בדרך כלל סגנון של 'לישנא רוויחא', כלומר "לשון מפורטת", תוספת הסבר.<sup>37</sup> לא ניתן לומר שדרך זו בולטת באופן מכריע לעומת 'לישנא קייטא' (לשון קצרה), אלא ש'לישנא רוויחא' שכיחה יותר. כמו כן ניתן לומר באופן די ברור שכתב יד ק לא הושפע מהגהות רש"י.<sup>38</sup>

אומנם למסכת זבחים אין הרבה קטעי גניזה, אולם ניתן לומר כבר בשלב זה שהיחס בין נוסח קטעי הגניזה ובין נוסח כתב יד ק אינו חד משמעי. יש קטעי גניזה שהם קרובים יותר לנוסח כתב יד ק ויש שנוסחם קרוב יותר לנוסח כתבי היד האשכנזיים.<sup>39</sup> מצב זה דומה גם בפירושי הגאונים המועטים שבדקתי עד כה.<sup>40</sup>

- 37 לפירוט נוסף על המושגים 'לישנא רוויחא' ו'לישנא קייטא' ראו: סבתו, כתב יד, עמ' 308 ובנסמן שם.
- 38 אציג דוגמה אחת: רש"י דף נו ע"ב דב"ה 'כי התם': 'דומיא דלילה... אי בעית אימא לא גרסינן וה"ג א"כ מאי אלא כי התם...'. בעדי הנוסח מס' 119112195 ובקטע גניזה Or.1080.2.50 ובדפוסים: 'אם כן מאי אלא עד חצות כי התם...' כרש"י. ואילו ב - ק: 'אם כן מאי אלא עד חצות ואי בעית אימא דומיא דהגך...' (בכתב יד פ: במקום 'דומיא דהגך' מופיע 'כי התם'. כמו כן בגליון של קטע הגניזה הנ"ל נוסף 'איב' אימ'). לחילוף זה יש משמעות בהבנת הסוגיה.
- 39 במסגרת מאמר זה לא אוכל להתייחס בהרחבה למצב הנוסח בקטעי הגניזה אבל אתן מספר דוגמאות להמחשת העניין: כתב יד ק שונה מנוסח קטעי גניזה: דף פח ע"ב נוסח הדפוס וכתבי היד מס' 119195: 'ובעות פנים כתיב' וכן נראה שהיה הנוסח בקטע גניזה שהוא קרע קטן JRUL 1518.9: 'ובעו?ו?...' ואילו בכתבי היד מס' 121 חסר. וכן בדף פט ע"א בכל כתבי היד כולל קטע הגניזה JRUL 1518.9: 'מנלן, מנלן, מנלן...' ובכתב יד ק: 'מנא הני מילי מנא לן...'. וכן בדף קב ע"א בכל כתבי היד כולל קטע גניזה JTS MS 8449.9/1: 'הלא כהן הוא' ובכתב יד ק: 'לוי, כהן הוא'. כתב יד ק דומה לקטעי גניזה: דף ל ע"ב בכל כתבי היד הנוסח כמו הגהת רש"י: 'דאי בעינא כזית וכזית הא ניחא...' ובכתב יד ק וקטע גניזה TS-AS 78.12 הנוסח שרש"י ככל הנראה דוחה: 'דאיבעינא תרתי הא ניחא... למחר בחוץ'. בגליון קטע הגניזה הוסיפו את הגהת רש"י. דף סג ע"א במשנה בכל כתבי היד: 'ויורדין על העקב' ובכתבי היד מס' 119195 ובקטע גניזה Or. 1080.2.50: 'וחורין לעקב'. יש לציין שקטע TS-AS 78.12 יותר דומה לנוסח כתב יד ק ואילו קטע Or. 1080.2.50 יותר דומה לנוסח הרווח.
- 40 במסגרת מאמר זה לא אוכל להתייחס בהרחבה למצב הנוסח בתשובות הגאונים. אבל אתן מספר דוגמאות להמחשת העניין. כתב יד ק שונה מנוסח הגאונים: דף ו ע"ב בכל כתבי היד: 'סכין מושכתן למה שה' ובכתב יד ק: 'לכמות' ובת"ג קה"ש סי' יב כמו הנוסח הרווח; דף טז ע"ב: 'רב משרשיא - יושב לא פריך' נוסח ת"ג, אסף, תרפ"ז, עמ' ק כמו הנוסח הרווח. לרשימה חלקית של תשובות הגאונים על זבחים ראו הבלין, תורתן, עמ' 362; עמנואל, תשובות, עמ' 51; ברודי, תשובות, עמ' 243-242, 343, 428-429; אברמסון, רב ניסים, עמ' 285, 288-290; רבינוביץ, רב שריירא, עמ' רפו, תקסג-תקסד, תקצד; אברמסון, שמואל בן חפני, עמ' 66, 76, 89, 91, 92, 110, 117; הרפנס, גרש ירחים, עמ' רנט; אסף, גניזה, עמ' 106. כמו כן מצויים גם קטעים נוספים על סוגיות מקבילות במסכתות אחרות שמהם ניתן ללמוד על נוסח הגאונים במסכת זבחים. ראו למשל לוי, אוצה"ג, ג, עמ' 31, 81; אוצה"ג, יב, עמ' 88. אברמסון, ע"ז, עמ' 22 הערה 1 מציין שיש לנקוט זהירות במה שקרוי 'נוסח הגאונים': 'כלל גדול הוא בציטאטים שהובאו בספרות: אין שינוי שנמצא בציטאט בטוח אלא אם הוא יוצא מגופו של עניין, אחרת - אפשר שמעשה הסופר הוא או שנעתקו הדברים באשגרה'. וראו גם פוקס,



מכאן אפשר להסיק, שלא ניתן לקבוע באופן גורף ומוחלט שהחילופים הייחודיים שבענף התימני נוצרו בתימן, וגם לא ניתן לקבוע באותו אופן שהחילופים שבענף האשכנזי נוצרו בהכרח באשכנז. כנראה שני הנוסחים יונקים מנוסח שנוצר במזרח - בבבל, אלא שהנוסח המשתקף בכתב יד ק רווח בתימן, והנוסח בכתבי היד האשכנזיים רווח באשכנז.

חשוב להדגיש, שאין באמירה זו כדי לשלול את האפשרות שכל ענף המשיך להתפתח באזור שאליו הגיע, ואף יש דוגמאות המעידות על כך.

#### פרשן אנונימי למסכת זבחים

על מסכת זבחים לא נתגלו פירושי ראשונים רבים.<sup>41</sup> עם זאת ישנם מספר קטעים מפרשן לא נודע, שאת פירושו מצאו בגניזה.<sup>42</sup>

מקומם, עמ' 28 הערה 138, שריכו את כלל הסייגים בעניין זה. גם סגל נדרש לאזהרה זו וזאת בשל העובדה שספרי פסקי הגאונים מכילים נוסחים מכתבי יד מאוחרים יחסית והעיון בחילופי הנוסח במהדורות שיצאו בשנים האחרונות, הכוללות חילופי גרסאות, מגלה שגם כתבי היד של פסקי הגאונים סבלו מאותם תהליכים שעברו על נוסח התלמוד כמו הגהות, גלגולי נוסח וכד'. וכלשונו: 'השפעות ההגהות של הראשונים והקושיות הפרשניות של הלומדים בימי הביניים מורגשות במסירת נוסח השאליות לא פחות מאשר בכתבי היד של הגמרא וכתוצאה מכך, במספר לא קטן של מקרים שנעיין בהם בעמודים הבאים נעמיד ב'תיקו' את השאלה: מה היה נוסח הגאונים בסוגיה זו?'. (= סגל, מגילה, עמ' 27-28). הערה כעין זו העיר סבתו, כתב יד, עמ' 115 הערה 1: 'כיון שאנו ניזונים מהעתקות של דברי הגאונים יש לקחת בחשבון את האפשרות כי דבריהם הוגהו במקומות מסוימים'.

41 הראשונים היחידים שפירושיהם על המסכת קיימים באופן רציף, הם רש"י ותוספות. הראשונים שפירושיהם קיימים באופן חלקי, על דפים מסוימים או על סוגיות מסוימות, הם: ספר האגודה (ספר האגודה, לסדר קדשים וסדר טהרות, יוצא לאור מחדש בהשוואה עם כתבי יד, ירושלים, תשל"ה), ראב"ה (ספר ראב"ה, למסכתות חולין, זבחים, מנחות (הלכות ס"ת, מזוזה, תפילין וציצית) והלכות אזהרת כהנים, בכורות ונשיאת כפים י"ל לראשונה עפ"י כתב-יד בית הדין דלונדון וכ"י אחרים, בני ברק, תשל"ו), פסקי רי"ד (פסקי רי"ד, ירושלים: הוצאת מכון התלמוד הישראלי, תשנ"ג, על פי צילום מכתב יד: גינצבורג 618. בצילום זה היו חסרים שני עמודים והם הושלמו על ידי א' סאלאוויצ'יק, השלמה, עמ' ג-ו בשנת תשנ"ד על סמך עיון חוזר בכתב היד. אני משער שלידי מכון התלמוד הישראלי, הגיעו צילומים מודפסים ונשמטו מהם דפים אלו). ר"ת בספר הישר (ספר הישר לרבינו תם חלק החידושים, יוצא לאור על פי שני כתבי יד עם מראי מקומות והערות ע"י ש"ש שלזינגר, ירושלים תשמ"ה), ראב"ד (כתוב שם, השגות הראב"ד על בעל המאור, בני ברק, תשס"ג, עמ' שלד-שמ לדפים סו ע"ב-סח ע"א), מרדכי ועוד כמה פירושים מחכמים צרפתים. ראו פירוש אצל כשר ומנדלבוים, שרי האלף, א, עמ' שיד-שטו (בהוספות על שרי האלף שהתפרסמו על ידי י' מנדלבוים בשנים תשמ"א-ב, לא הוזכרו ראשונים נוספים. ראו מנדלבוים, הוספות). לאחרונה יצאו לאור שני דפים מפירוש ר' פרץ מקורביל לדפים ט-י מזבחים. ראו על כך עמנואל, מגנזי, כרך ב, עמ' 271-277 ובהערות שם.

42 קטעים אלו הופיעו במספר קבצים שונים לפי התיאור הבא:

**קובץ א:** Oxford MS heb.d.46 (125-114) דפים ב ע"א 'דהא לא פסיל' - ט ע"א במילים 'והיה הוא ותמורתו'. קובץ זה פורסם על ידי הרב משה בלוי בשנת תשל"ד. ראו: מ' בלוי, שיטת הקדמונים, עמ' שנט-שעב.

**קובץ ב:** Oxford MS heb.d.46 (41-8) דפים ק ע"א 'מיתה אינו תופס' - ק ע"א 'זה וזה שוים'. קובץ זה פורסם על ידי הרב י"מ בן מנחם בשנת תש"ב. בן מנחם סבר שהפרשן הוא רבנו חננאל ולכן כינה את הקובץ: 'פירוש ר' חננאל למסכת זבחים'. ראו: י"מ בן מנחם, פרוש רבנו חננאל למסכת זבחים, עמ' א-מה. בסוף קטע זה נכתב בקולופון כך: 'זכינו להשלים בריך רחמ' דסייע בהדן ברוך ה' לעולם אמן ואמן בחדש טבת שנת א.ת.ג'ד'. המעתיק העביר קולמוס על האותיות ת.י. מ' בית אריה, אוצר, עמ' 63 בהערה 7 טוען שהמעתיק לא התכוון למחוק את האות ת"י אלא למחוק רק את האות יו"ד לאחר שהחל לכתוב בטעות שנת ת.י.ט. נזכר אחר כתיבת האות יו"ד שהוא שנת ת.כ. ועל כן הוא מתאריך לשנת 1420 לשטרות שהוא 1108/9 לספ"ג - בתחילת המאה ה-12. לאור זאת אני משער שהמחבר פעל במחצית השנייה של המאה ה-11. הוא גם מציין שהדפים בקובץ זה לא נכרכו כסדרם. סדר הדפים הנכון הוא: 19-35, 8-18, 36-41. לפרטים נוספים חשובים ראו שם באופן מפורט.

**קובץ ג:** Cambridge, Tal II.15,48 ארבעה קרעים מדף אחד חתוך לקראת סופו. דפים צט ע"א 'שהפקיר עצמו' - ק ע"א 'לילו לרבי יהודה'. קובץ זה פורסם על ידי יעקב הלוי ליפשיץ בשנת תשל"ח. ליפשיץ ציין שדף זה שייך לקובץ ב והוא מקדים את הקטע בהמשך ישיר זבחים צט-ק. ראו: ליפשיץ, פירוש המיוחס, עמ' ה-יב וראו הערתו של אברמסון, רבינו חננאל, עמ' 64.

**קובץ ד:** Cambridge, Ar II.55 שני קרעים מדף אחד שהם החלק התחתון של הדף שפרסם ליפשיץ על דפים צט-ק. קרעים אלו אינם שלמים לגמרי אבל הם משלימים חלק ניכר של הדף. קובץ זה לא פורסם עד כמה שידוע לי. הוא מופיע אצל הורביץ, קטלוג קטעי, כרך ב, עמ' 78. נודע לי עליו מהערה שכתב טוביה קצמן על קטע Cambridge, Tal II.15A באתר פרויקט הגניזה - <https://fgp.genizah.org> Genizah Project.

**קובץ ה:** Cambridge, T-S F5 125/126 שלושה דפים שלמים. תוכן הדפים אינו ברצף אלא לפי הסדר הבא: T-S F5 126 דף אחד. בעמוד א: דף לב ע"ב 'מי דאמי' - סב' להו (טומ'). בעמוד ב: דף לג עא 'טומ' דחוויה' - ליעל במקדש'. דף שני. בעמוד א: דף מא ע"ב 'הא אחת כתיקנה' - מב ע"ב 'מכל אחד ואחד אחת'. בעמוד ב: דף מב ע"ב 'למעלה ושבע למטה' - 'שאינו סומך על מה שפיגל'. T-S F5.125 דף שלישי. בעמוד א: דף פט ע"ב 'בטהרת הלויים' - 'דקדמא ליה לאשם'. בעמוד ב: 'אבל עולה' - 'נימא דרב חסדא'. דפים אלה פורסמו על ידי רוזנטל, קטעים חדשים, עמ' ג-י בשנת תשמ"מ.

**קובץ ו:** T-S NS.169.35A-B שני דפים 35A ו-35B הדפים אינם רצופים. דף ראשון 35B. בעמוד א: דף לב ע"א 'אולמיה' - לב ע"ב 'בעל קרי'. בעמוד ב: לב ע"ב 'משתלח חוץ' - 'ממנו וג' כי'. דף שני 35A. בעמוד א: 'כונתו ממה' - 'באלו עבודות'. ובעמוד ב: 'דאין פיגול' - מג ע"א 'דשלט בו האור'. שני הדפים שייכים לקטע Cambridge T-S F5 126 (קובץ ה) על פי הסדר הבא: דף 35B מקדים את הדף הראשון של T-S F5 126. דף 35A הוא המשכו הישיר של הדף השני של T-S F5 126.

**קובץ ז:** Oxford MS.HEB.D 58 23/24. דף 23 מכיל את הפירוש לדפים פ ע"ב - פא ע"ב ודף 24 את הפירוש לדפים פח-פ. דף 23 בעמוד א: דף פ ע"ב 'בכלי שלמתן' - פא ע"א 'שיירים צריכין'. ובעמוד ב: פא ע"א 'איצטבא דהוא' - פא ע"ב 'ומפורש בהוציא'. דף 24 בעמוד א: דף פח ע"א 'ומכתשת מימי משה' - פט ע"א 'למוסף ראש השנה'. ובעמוד ב: פט ע"א 'מגלן' - פט ע"ב 'ר' או' כח". המשכו של דף 24 נמצא בקובץ ה Cambridge T-S F5.125 ברצף! קבצים ו-1 מצטרפים

במהלך השנים עסקו חוקרים ורבנים בזהותו של המחבר, אך לא הצליחו לקבוע בוודאות את זהותו.<sup>43</sup>

מסקנות המחקר על סמך הקולופון שנמצא בסוף קובץ ב העלו שמדובר בפרשן קדמון המוערך לסוף המאה ה-11.<sup>44</sup> בחינת סגנון הפירוש הזכיר לאברמסון את סגנון רב ניסים גאון למסכת ברכות: 'שהוא מאריך עד מאוד ומציע את כל הסוגיה באריכות גדולה'.<sup>45</sup>

בבדיקת הנוסח של הפרשן מצאתי מקומות רבים שבהם הנוסח שעמד לפני הפרשן דומה לנוסח כתב יד ק באופן בולט ביותר.

חילופי הנוסח המשותפים לכתב יד ק ולפרשן קיימים בכל סוגי החילופים שאנו מכירים בחקר הנוסח: בטקסט עצמו, במונחים וביטויים שונים, בשמות החכמים, בציטוט מן הפסוקים ובצורת הכתיב.<sup>46</sup> חשוב להדגיש, שחילופי הנוסח בטקסט עצמו לא מסתכמים בחילופים של מילה או שתיים. החילופים מופיעים בתוספות לשון בסגנון 'לישנא רויחא' ובלשון מקוצרת בסגנון 'לישנא קייטא', ובעיקר בחילופי נוסח

אפוא לקובץ ה. קבצים ה-ז פורסמו על ידי אברמסון, רבינו חננאל, עמ' 338-351. ובעמ' 61-64 מבוא ורקע על זהותו של הפרשן וקבצי הפירוש.

סדר הופעת הפירושים ויציאתם לאור: קובץ ב - בשנת תש"ב. קובץ א - בשנת תשל"ד. קובץ ג - בשנת תשל"ח. קובץ ה - בשנת תש"מ. קבצים ה-ז יצאו לאור פעם נוספת בשנת תשנ"ה על ידי ש' אברמסון. קובץ ד טרם פורסם.

43 לפירוט וסיכום השתלשלות המחקר בדבר זהותו של מחבר הפירוש ראו: אסף, חננאל בר חושיאל, עמ' 229-231 ואברמסון, רבינו חננאל, עמ' 61-64. וראו גם מ' בית אריה, אוצר, עמ' 63 הערה 1. אציין שהניסיון של י"ב בן מנחם לקבוע את זהותו של מחבר קובץ ב כר' חננאל, נדחתה על ידי החוקרים אסף ואברמסון. גם השערתו של אסף, חננאל בר חושיאל, עמ' 230 לזהות את מחבר קובץ ב עם ר' ברוך ב"ר יצחק מחלב לא התקבלה באופן מוחלט על ידי ש' אברמסון. לדבריו, קטעי הפירוש שפרסם אסף תחת השם 'רבינו ברוך' לא מעידים על פירוש רצוף על מסכת שלמה אלא קטעי פירוש שאינם דומים לפירוש האנונימי על זבחים.

44 ראו לעיל בהערה על קובץ ב.

45 אברמסון, רבינו חננאל, עמ' 62. על קובץ ו ניתן לומר שאינו מרב ניסים שהרי הפרשן מזכיר את פירושו לעניין מסוים. כמו כן עד כה לא נכתב מחקר מקיף ומפורט על היחס בין הנוסח העולה מתוך הפירוש ובין נוסח כתבי היד בכלל ונוסח כתב יד ק בפרט. ליפשיץ, פירוש המיוחס, עמ' 4-11 העיר הערות מצומצמות העוסקות בהשוואה לנוסח כתב יד ק.

46 לחילופים בשמות החכמים ראו: ה ע"ב ק+פרשן: רבה בר מתנה. בשאר כתבי היד: רב אדא בר מתנה. קי ע"א ק+פרשן: 'אמר אביי'. בשאר כתבי היד: 'אמ' רבא'. חילופים בצורת הכתיב ראו: ד ע"א ק+פרשן: לשום שלמים. בשאר כתבי היד: לשם שלמים; מב ע"א ק+פרשן: 'שליום'. בשאר כתבי היד: 'של יום'; פח ע"ב ק+פרשן: 'שלקונסאות'. בשאר כתבי היד: 'של קנסות'; פט ע"ב: ק+פרשן: 'וקא קארי ליה'. בשאר כתבי היד: 'וקא קרי להו'.

משמעותיים בסגנון 'לישנא אחרינא'.<sup>47</sup> כמו כן החילופים מצויים הן במקורות התלמודיים והן במקורות התנאיים (בנוסח משנה וברייתא).

בחנית היחס בין הפרשן ובין כתב יד ק העלתה שלא מדובר ביחס של תלות, אלא בשני מקורות מקבילים המביאים נוסח דומה ממקור אחר שיתכן שהוא משותף להם.<sup>48</sup> אכן, באותם מקומות מן הסוג שציינתי לעיל, שבהם נראה בכתב יד ק חילופי נוסח בסגנון 'לישנא אחרינא' ו'לישנא רוויחא', הרי שנוסח הפרשן מסייע ומעיד שמדובר בחילופי נוסח קדומים שלא נוצרו בתימן. ממצא זה חשוב ביותר, משום שהוא שולל את האפשרות שהנוסח הייחודי בכתב היד התימני נוצר במקור בתימן. חשוב להדגיש שלא בכל המקומות ישנה זהות בין נוסח כתב יד ק לנוסח הפרשן. גם נוסח כתב יד ק, ככל נוסח אחר, עבר במהלך הזמן תהליך של עיבוד ושיפור הלשון ויניקה מסגנון הכתיב והלשון המאפיין את כתבי היד שמוצאם מתימן.

#### ציטוטים מן הפרשן המופיעים בגליון כתב יד ק

ככמה מקומות מופיעים בגליון כתב יד ק ובין השורות פירושים ונוסחאות שנראה שמקורם בפרשן. כתב היד של הפירושים והנוסחאות בגליונות הללו זהה, ונראה שמקורם ביד אחת.

להלן אציג את כל הציטוטים, שנראה שמקורם בפירוש:<sup>49</sup>

47 ראו לדוגמה: ו ע"א ק+פרשן, ביטוי שונה בלשון הברייתא: 'אלא לומר לך'. בשאר כתבי היד: 'אלא מה תלמוד לומר וסמך ונרצה לכפר'; ז ע"ב ק+פרשן, ביטוי שונה בלשון הסוגיה: 'מגלן דאמר קרא'. בשאר כתבי היד: 'מגלן דכתיב'; פט ע"א ק+פרשן ביטוי שונה בלשון הסוגיה: 'מנא הני מילי'. בשאר כתבי היד 'מגלן' כמו בשאלה השנייה מיד להלן. פט ע"א תוספת של משפט שלם במקור בבלי ק+פרשן: 'אמ' אביי לעולם...'. בשאר כתבי היד חסר; פט ע"ב ק+פרשן נוסח אחר במקור בבלי: 'אמ' רבינא... כעולה היא דלא מכפרא... אמ' רחמ' תיקדום'. בשאר כתבי היד: 'אמ' רבינא... עסקינן ואע"ג דכי עולה דמי קאמר רחמנא תיקדים'. פט ע"ב ק+פרשן ביטוי שונה בלשון הסוגיה: 'משום דקא באעי מיתנא סיפא'. בשאר כתבי היד: 'ואידי דבעא למיתני סיפא'; פט ע"ב ק+פרשן חסר בנוסח הסוגיה כל המשפט המופיע בכתבי היד: 'ומה דמו מיפסיל ביוצא אף אימורין מיפסיל ביוצא'; צט ע"ב ק+פרשן ביטוי שונה במהלך הסוגיה: 'תא שמע'. בשאר כתבי היד: 'והתניא'.

48 והשוו טרובאטו, כל מה שרצית, עמ' 1291.

49 לאורך כתב יד ק ישנם הפניות למקורות הפסוקים והמאמרים, הערות על נוסחאות אחרות ופירושים שנוספו בגליון ובין השורות. די ברור שלפני המגיה עמדו מקורות נוספים מלבד הפירוש האנונימי. מסקנה זו מתבקשת על סמך השוואת ההגהות בגליון עם הפירוש, באותם מקומות שחסרה התייחסות של הפרשן או כשהפירוש שונה מן ההגהה. לדוגמה: בדה ה ע"א מופיע בגליון 'נ"א שאינה' ובפירוש אין התייחסות לקטע זה כך שישנו מקור אחר להגהה זו. (בדוגמה זו הכתב שונה מהכתב של ההגהות שמקורן במעתיק). בדה ו ע"א: את המילה 'מיקיפא' הפרשן מפרש בדרך מסויימת ובהגהה מובא פירושו של הערוך. (על פי כתב היד, ההגהה היא מן המעתיק). בדה ז ע"ב מובא בגליון הערת נוסח: 'נ"א לזרוק' וכך מופיע בפרשן. אולם מאחר וכך מופיע גם בכל כתבי היד, ייתכן ומקור ההערה אינו בפרשן אלא במקורות אחרים. חשוב להדגיש שהפירושים

#### ד ע"א

ק: 'ואיכתי מיבעי לי חטאת ואשם מנין ת"ל זבח'. פרשן: 'מנין לרבות חטאת ואשם דאין נאכלין אלא ליום אחד ת"ל זבח'. בגיליון על המילים 'חטאת ואשם' מופיע: 'פ' נאכלין ליום אחד'.

#### ד ע"ב

ק: 'רב אשי מלו קאמ'. פרשן: 'ואמרינן דלאו מעליו קא דריש אלא מלו דכתיב ונרצה לו'. בגיליון על המילה 'מלו' מופיע: 'נ"א ונרצה לו קא אמ" ייתכן שהמעתיק הבין שבנוסח הפרשן מופיע 'ונרצה לו' כמו בשאר כתבי היד והוסיף בגיליון את ההערה;<sup>50</sup> ק: 'ואיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי שקל הוא יבואו שניהם' פרשן: 'ואמרינן כיון דשקולין הן דאין אחד מהני פירוכי מכריע על חבירו יבואו שניהם... והולכה לא איצטריך למילף דהא אמרינן לעיל למימרא דהולכה לא תפקה מכלל קבלה'. ובגיליון מעל המילה 'שניהם' מופיע: 'פ' והולכה לא איצטריך למילף דהא אמרינן לעיל למימרא דהולכה לא תפקה מכלל קבלה'; ק: 'מה לאיל נזיר שכן יש עמו דמים אחרים'. פרשן: 'שבהדי איל נזיר דמים אחרים עולה וחטאת'. ומעל השורה במילים 'דמים אחרים' מופיע: 'פ' עולה וחטאת'.

#### דף ז ע"ב

ק: 'ותניא ביום צותו זה בכור ומעשר ופסח'. פרשן: 'ותניא ביום צותו זה בכור ומעשר ופסח. ובסיפרא אמרינן אשר צוה ה' את משה זה בכור ומעשר ופסח'. ובגיליון מופיע: 'ובסיפרא כתיב אשר צוה ה' את משה זה בכור ומעשר ופסח'.

השוואת כתב היד של הגיליונות הללו עם כתב היד של המעתיק בקולופון מביאה אותי למסקנה, שהגיליונות נכתבו בכתיבה הבינונית של המעתיק! זו עדות לכך שהמעתיק התיימרה הכיר את הפירוש, ואף על פי כן הוא לא נעזר בו כדי להגיה את נוסח הגמרא.<sup>51</sup>

50 המצויים בגיליון מקורם בקובץ א בלבד. מצב זה דורש הסבר מה הביא את המעתיק לשבץ פירושים מקובץ זה בלבד אלא שאין בכוונתי לעסוק בכך במסגרת מאמר זה.  
 חשוב לציין שבניגוד לתופעה הנזכרת כאן שהמעתיק שומר על ההבחנה בין הנוסח שהוא מעתיק ובין הפרשנות שהוא מצטט, ישנם חיבורים אחרים שנערכו בתימן, כמו לדוגמה 'מדרש הגדול', שם המצב שונה. החוקרים עסקו בהערכת המסורת של התלמוד והמדרשים המופיעים במדרש הגדול. מ' סבתו הקדיש לכך פרק שלם במחקרו על כתב יד תימני למסכת סנהדרין ראו: סבתו, כתב יד, עמ' 31-39 ובהערות שם ובעיקר בהערה 26. וראו גם את מחקרה של מיכל ברי אשר סיגל שהראתה שבעל המדרש השתמש בלשונו של הרמב"ם וניסח אותו מחדש כמדרש הלכה. ראו: ברי אשר סיגל, מעשרות, עמ' 8. נראה, שביסוד העניין עומדת ההבחנה בין ילקוט שמטבעו הוא מלקט ומעבד לבין כתב יד שאמור להעתיק את התלמוד כמות שהוא.  
 51 את המסקנה בדבר ההתאמה בין כתב היד בגיליון ובין כתב היד של המעתיק אישר פרופ' מלאכי בית אריה בתשובה לשאלתי בכתב (יוני 2019).

במסגרת מאמר זה לא אוכל להציג את כל הדוגמאות הממחישות את הנוסח המשותף בין כתב יד ק לפרשן. אציג רק מספר דוגמאות שיש בהן עניין מיוחד.

א. חילופים משותפים לכתב יד תימני ופרשן אנונימי בסגנון 'לישנא רוויחא'

תוספת חוליות<sup>52</sup>

א"ש רוזנטל במאמרו "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי" מתאר את הבדלים בין הענפים שמצא במסכת פסחים. בין ההבדלים הוא מונה 'תוספות והרחבות לשון'. לדעתו שני הנוסחים לגיטימיים, ומקורם בלימוד הסוגיה בעל פה.<sup>53</sup> גם מ' סבתו בעבודתו על כתב יד תימני למסכת סנהדרין דן בהרחבה בתופעה זו של תוספת חוליות. לדבריו, לא בכל מקום ניתן למצוא לתופעה זו מקור מקביל. עם זאת, קשה להניח שמדובר בהוספה מאוחרת. מסקנתו היא שבמקרים אלה, כנראה, החוליות נוספו במסורת שבעל פה, ומצאו את מקומן במסורת כתב יד תימני. ואפשר גם שהן הופיעו בכל הנוסחים ונשמטו במסורות כתבי היד האחרים.<sup>54</sup> א' עמית, בעבודתו על פרק 'היה קורא' בברכות, דן בהרחבה בתופעה זו של ההוספות, ורואה בה בדרך כלל עדות לפיתוח הנוסח באחד הענפים, כשהנוסח הקצר הוא הנוסח המקורי, ורק לעתים הנוסח הארוך הוא העיקר. וזאת משום שחלו גם השמטות מן הנוסח המקורי.<sup>55</sup>

בדוגמאות שאציג אדון בתופעה זו לאור התפיסות השונות.

52 אציין מספר דוגמאות לסוגים נוספים של 'לישנא רוויחא': תוספת דברי קישור והסבר המשותפים לכתב יד ק ולפרשן האנונימי (הנוסח על פי כתב יד ק. התוספת הודגשה בקו): ג ע"א: 'דל חולין מהכא'; ה ע"א: 'אשם דלא אתי בנדר ובנדבה ארצויי נמי'; ה ע"ב: והוא עצמו אע"פ שלא הוקטרו אימוריו; מא ע"ב: 'ושלא לשמו מחייב כרת'; פח ע"ב: 'לפי שאין עניות במקום עשרות'; פט ע"ב: 'מה דמו כי יצא פני זריקה פסול אף אימוריו כי יצא לפני זריקה פסולין'; קא ע"ב: 'הינו דכת' הן היום תני היום אסור ולילה מותר'. מלבד אלה יש דוגמאות נוספות רבות. דוגמאות נוספות משותפות מן הסוג של תוספות חוליות ראו: דף מב ע"א (נוסח ק) 'ולהודיעך כח דר' מאיר...'; פט ע"א (נוסח ק) 'אמר אבי לעולם'.

53 רוזנטל, תולדות, עמ' 8-19. ובעיקר בעמודים 17-18.

54 סבתו, כתב יד, עמ' 310-317.

55 עמית, היה קורא, עמ' 226.

**1.א. דף ד ע"ב 'אי הכי אפילו חטאת נמי'**

ק	119ו	121ו	95מ	ונ	ו	
אימא היכא דשחיט להו שלא לשמו ליפסלו	אימ' היכ' דשחיט להו שלא לשמן ליפסלו	אימ' היכא דשחיט להו שלא לשמו ליפסלו	אימ' היכ' דשחיט להו לשמ' ליפסלו	אימ' היכא דשחיט להו שלא לשמה ליפסלו	אימא היכא דשחיט להו שלא לשמה ליפסלו	א
אמר קרא מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נד' ליי אלה' נדבה האי נדבה נדר הוא	אמ' קרא מוצא שפתיך תשמור נדבה נדר הוא	אמ' קרא מוצא שפתיך תשמור ועשית וגו' האי נדבה נדר הוא	א' קרא מוצ' שפת' תשמור ועשית וגו' האי נדב' נדר הוא	אמ' קרא מוצ' שפת' תשמור' ועש' כאשר' נדרת וגו' האי נדבה נדר הוא	אמר קרא מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת וגו' האי נדבה נדר הוא	ב
אלא אימא אם כמה שגדרת עשית יהא נדר ואם לאו יהא נדבה	אם כמה שגדרת עשית יהא נדר אם לאו יהא נדבה	אם כמה שגדרת עשית יהא נדר ואם לאו יהא נדבה	[אלא אם] אם כמ' שגדרת עשית יהא נדר ואם לאו יהא נדב'	אם כמה שגדרת עשי' יהא נדר ואם לאו יהא נדבה	[אלא] אם כמה שגדרת עשית יהא נדר ואם לאו יהא נדבה	ג
אי הכי אפילו חטאת נמי						ד
מעייט רחמ' היא						ה

**נוסח כתב יד ק**

בכתב יד ק יש תוספת במשא ומתן של הסוגיה בחוליות ד-ה. בחוליה ד נוספה קושיה על הלימוד מן ההיקש לשלמים, שמופיע בשלבים הקודמים של הסוגיה. ובחוליה ה הסוגיה מיישבת אותה: 'מעייט רחמנא היא'.

**נוסח פרשן אנונימי**

חוליות ד-ה נמצאות גם בפרשן האנונימי (להלן מודגש מה שנראה כציטוט מן הגמרא):

אי הכי אפילו חטאת נמי ליהוי כשירה כשאר קרבנות, אלא שלא עלו לבעלים, ואמרינן דמעייט רחמנא לחטאת משאר קרבנות, דכתיב בה היא.<sup>56</sup>

56 המהדיר בהערה 20 כתב 'זוהי גרסה חדשה, ואינה בגמרא שלנו'. כעת עינינו הרואות שזו גרסת כתב יד ק.

מצב זה מעיד שחוליות ד-ה לא נוספו בתימן על ידי המעתיק אלא הן קדומות מאוד. עוד נראה שאין מדובר בתלות בין המעתיק בתימן או מקורותיו ובין הפרשן, שהרי חוליה ה לא מופיעה כלשונה בפרשן, אלא היא משובצת בפירוש בלשון הפרשן.

האם לפנינו תופעה של הוספה מאוחרת או השמטה בשאר כתבי היד? מן העובדה שתוספת זו מצויה בפרשן האנונימי, ובנוסף על כך יש בה כדי למצות את הדיון אף לגבי קורבן חטאת, ניתן לשער שלא מדובר על תוספת מאוחרת, שבאה לשכלל או לשפר את הנוסח. זוהי כנראה מסורת קדומה שהגיעה לעדי הנוסח, ובמקרה זה לכתב יד ק וכן למקורותיו של הפרשן האנונימי. ייתכן שנוסח שאר כתבי היד לא כלל את החוליה מפני שעיקרה של הסוגיה עוסק בחיוב זביחת שאר הקדשים לשמה. ושמה חוליות אלו הושמטו בהשראת הסוגיה בדף ב ע"ב.<sup>57</sup>

## א.2 דף ו ע"ב - ז ע"א 'ותוב הא ניחא'

ק	1211	95מ	ונ	ו	
ועוד הא בעא מניה	ועוד הא בעא מיניה ר' ירמיה מר' זירא שעירי עצרת שקיבל דמן בשני כוסות ונורק דמו של ראשון שני למה הוא בא	ועוד הא בעא מיניה ר' ירמי' מר' זיר' שעירי עצר' שקיבל דמן בשני כוס' ונורק דמו של ראשון שני למ' הוא בא	ועוד הא בעא מיניה רבי ירמיה מרבי זירא שעירי עצרת שקיבל דמן בשני כוסות ונורק דמן של ראשון שני למה הוא בא	ועוד הא בעא מיניה ר' ירמיה מר' זירא שעירי עצרת שקבל דמן בשני כוסות ונורק דמו של ראשון שני למה הוא בא	ג
ותוב הא ניחא לר' שמעון לרבנן מאי איבא למימר					ג*
דר' ירמיה שעירי עצרת שקיבל דמן בשני כוסות נורק דמו שלראשון שני למה הוא בא					ג

תחילת הסוגיה שלא מצוטטת כאן עוסקת בשאלה: האם קורבן עולה מכפר על ביטול מצוות עשה גם לאחר הפרשתו? בקטע שקדם לקטע המצוטט כאן, מובא שרב יוסף

57 זה לשון הסוגיה בדף ב ע"א-ע"ב (וילנא): 'איבעית אימא קרא, מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה וגו' האי נדבה? נדר הוא! אלא, אם כמה שנדרת עשית יהא נדר, ואם לא - נדבה יהא'. וחוליות אלו חסרות שם.



בריה דרב שמעיה מקשה על רב פפא.<sup>58</sup> בכל כתבי היד לאחר קושייתו של רב יוסף מופיעה חוליה ג: 'ועוד הא בעיא מיניה...'. על פי פירוש רש"י אין מדובר בקושיה נוספת של רב יוסף על רב פפא, אלא בניסיון נוסף של הסוגיה להוכיח משיטת ר' שמעון שקורבן עולה מכפר גם לאחר הפרשתו.<sup>59</sup>

#### נוסח כתב יד ק

בנוסח כתב יד ק קיימות מספר תופעות מעניינות אבל אתמקד רק בשתי תופעות הקשורות לדין. גם בכתב יד ק מופיעה חוליה ג בנוסח דומה לנוסח שאר כתבי היד עם המילה 'ועוד', אלא שבניגוד לשאר כתבי היד, בתוך הקושיה, נוספה חוליה ג\*, שהיא בעצם קושיה נוספת. מקומה המפתיע של התוספת, באופן שמפצל את חוליה ג לשתיים, מסגיר את מקורה: כנראה חדרה מן הגיליון ואינה במקומה, וייתכן שהנוסח שממנו היא מגיעה היה שונה במעט מהנוסח שלפנינו בכתבי היד במשפט: 'ועוד הא בעא...'.<sup>60</sup> המשמעות היא שכנראה כבר בתימן היו שני נוסחים, כשבאחד מהם הייתה קיימת חוליה זו לפני חוליה ג, ובנוסח האחר חסר. ועוד יתבאר העניין להלן.

#### נוסח פרשן אנונימי

הקושיה המופיעה בכתב יד ק בחוליה ג\* נמצאת גם בפירושו של הפרשן האנונימי, ומקומה הוא לפני חוליה ג (להלן יודגש מה שנראה כציטוט מן הגמרא):

והא אמר ר' יוחנן תמידין שלא הוצרכו לציבור לדברי רבי שמעון אין נפדין תמימין. משום דאית בהו קדושה משעת הפרשה. וש"מ לית ליה לר"ש לב ב"ד מתנה עליהם דלא ליקבלו קדושה אלא משעת שחיטה, והויא להו דמשעת הפרשה נחתא להו קדושה.

ותוב הניחא לר' שמעון דלית ליה לב ב"ד מתנה עליהם. ואיכא למיפשט מינה דמכפר על עשה שלאחר הפרשה, מדאמר שני למה הוא קרב על טומאה שאירעה בין זה לזה ליכא למימר דקרא כתיב בזה אחר זה. אלא לרבנן מנא לן דפשטינן אליבייהו, כיון דאית להו לב ב"ד מתנה עליהם...

58 'רב שמעיה' - כך על פי כתבי היד. רבינוביץ, דקדוקי סופרים, בהערה ק מעיר שגם בעירובין מא ע"א 'בר שמעיה' וגם בסדר הדורות ובספר יוחסין לא הביאו רב יוסף בריה דרב שמואל. על פי פירוש רש"י, ז ע"א, דב"ה 'לדברי', הקושיה היא על רב פפא.

59 רש"י, ז ע"א דב"ה 'ועוד'.

60 הטעות במקומה הביאה גם לשיבוש בחוליה ה כך שאם נחבר את חוליה ג ו-ה ביחד נקבל משפט חסר: 'ועוד הא בעא מניה דר' ירמיה...'. לא מוזכר מי שאל את ר' ירמיה. הצירוף 'מיניה ד...' לא מופיע בכתבי היד בהקשר של שאלה פלוני את פלוני. על תופעה זו של חדירה מן הגיליון ראו: סכתו, כתב יד, עמ' 281-286 ובהערות.

ופשט ליה נמי מדבעי מיניה ר' ירמיה מר' זירא שעירי עצרת שקיבל דמן בשני כוסות.<sup>61</sup>

סדר החוליות בסוגיה על פי הפרשן שונה מהסדר בכתב יד ק אבל בשני הנוסחים חוליה ג\* מופיעה. לכאורה נוסח כתב יד ק משקף נוסח מעובד שהרי הוא גורס ככל כתבי היד 'ועוד הא...', וגם את הקושיה הנוספת שלא קיימת בשאר כתבי היד.

#### תוספת מאוחרת או השמטה?

דיון בתוספת חוליה זו (חוליה ג\*) נמצא בפירושו של הפרשן האנונימי:

ואית נוסחי דלית בהו ותוב הניחא לר"ש אלא לרבנן מאי איכא למימר. והכי מסתבר דלא צריך, כיון דפשט ליה מדרב אידי בר אבין דרבי שמעון לית ליה לב ב"ד מתנה עליהן, הוה ליה ההוא פשאטא דשעירי עצרת דבר ברור דעל עשה דלאחר הפרשה מכפרא

מדבריו עולה שלא רק שהפרשן מודע לנוסח הרווח, אלא הוא גם מעדיף אותו: 'הכי מסתבר דלא צריך'. נמצא, שחוליה זו הייתה קיימת בספרים עוד מתקופה קדומה, והיא אינה תוספת שמקורה במעתיק בתימן. אולם בהנחה שמדובר בתוספת שחדרה מן הגיליון לכתב יד ק, הרי שניתן לשער שבספרי תימן הקדומים חוליה זו נעדרה, כאותם ספרים שמעיד עליהם הפרשן. בתקופה מסוימת, ולהערכתי בתקופה מאוחרת, תוספת זו הגיעה לאחד מגיליונות הספרים ומשם הועברה לגוף הטקסט ואינה במקומה בכתב יד ק שלפנינו.<sup>62</sup>

עוד עולה מהדיון, שכנראה אין תלות בין נוסח כתב יד ק ובין נוסח הפרשן. שהרי התוספת הייתה בספר שלפני הפרשן, והוא מצדד בספרים שתוספת זו חסרה בהם. ואילו בתימן כנראה תוספת זו לא הייתה מלכתחילה, ורק בשלב כל שהוא היא חדרה לגוף הטקסט. הרי שלפנינו תהליך הפוך מדעתו של הפרשן ולא תלות בפרשן.

61 על סמך לשון הפרשן: 'ופשט ליה נמי מדבעי מיניה...'; ניתן לשער בזהירות הדרושה שהוא לא גרס את המילה 'ועוד' בחוליה ג. המילה 'ועוד' או 'ותוב' בלשון הפרשן, מתאימה לחוליה ג\* משום שהיא מוסיפה קושיה על רב פפא. הופעתה בנוסח שאר כתבי היד בחוליה ג, משקפת שריד לחוליה מקורית שהושמטה.

62 מסתבר בעיני שחוליה זו אינה תוצר של מגיהים וגרסנים שהרי אין בה תוספת פירוש או לשון קישור. תוכנה מעיד עליה שמקורה מבעלי הסוגיה בשלבים הקדומים מאד של הנוסח. ככל שהמילה 'ועוד' משמרת את המילה 'ותוב' שבחוליה הנוספת, הרי שיייתכן ונוסח שאר כתבי היד משקף השמטה מאוחרת הרואה בחוליה זו מיותרת. נוסח כתב יד ק משמר לנו את התוספת הקדומה הזו שהלכה לאיבוד בכתבי היד אבל שיבוצה בנוסח כתב יד ק נעשתה באופן משובש.

### א.3. זבחים קג ע"א-ע"ב 'כל שאין לו בבשר'

בכתבי היד השלמים של המשנה: פארמה, קאופמן וקיימברידג', מופיעה בפתחת פרק טבול יום הלכה בעניין הקשר שבין כשרות הכוהן לעבודה ובין זכותו באכילת הקורבן וקבלת העור. אציג את נוסח המשנה על פי כתבי היד.<sup>63</sup>  
'כל שאינו ראוי לעבודה, אינו חולק בבשר וכל שאין לו בבשר אין לו בעורות...'<sup>64</sup>  
וכך הנוסח גם במשנה שבבבלי בתחילת פרק טבול יום בדף צח ע"ב.<sup>65</sup>

#### תוספת במשנה

במשנה הבאה בסדר המשנה מופיע בכתבי היד פאל כך: 'כל שלא זכה המזבח בבשרה לא זכו הכהנים בעורה שנ' עולת איש...'. במשנה עם פירוש הרמב"ם מופיעה תוספת:

'כל שאין לו בבשר, אין לו בעורות שנ' עור העולה אשר הקריב לכה' לו יהיה. כל שלא זכה המזבח בבשרה לא זכו הכהנים בעורה שנ' עולת איש...'.<sup>66</sup>

התוספת: 'כל שאין לו בבשר... נראית על פניו ככפילות וחזרה על המשפט המופיע במשנה הקודמת.<sup>66</sup>

אציג את חילופי הנוסח במשנה שבבבלי בדף קג ע"א:<sup>67</sup>

63 פ - פארמה - 3173. א - קאופמן. ל - קיימברידג' <https://tinyurl.com/y547hgvo> גם במשנה

עם פירוש הרמב"ם מופיע כמו בכתבי היד של המשנה <https://tinyurl.com/y5fxmrv4>

64 בכ"י ל: כל אינו. בכ"י פ: אינו (ראוי) חולק בבשר.

65 בכתב יד 1191 יש שיבוש וכבר העיר על כך רבינוביץ, דקדוקי סופרים, עמ' 190 הערה ג. עוד אעיר שרש"י על המשנה לא מפרש הלכה זו. הוא מתייחס אליה להלן בדף קג ע"ב דב"ה 'ה"ג'.

66 הרמב"ם אינו מפרש תוספת זו, אלא רק את המשפט הבא: 'כל שלא זכה המזבח...'. ניתן לפרש את הכפילות בין המשניות באופן הבא: במשנה א מובא הכלל ביחס לקורבנות שבשרם נאכל, ואילו משנה ב עוסקת בקורבן עולה שבשרו לא נאכל, ואעפ"כ 'לכהן לו יהיה'. השוו לרמב"ם הלכות מעשה הקורבנות פרק י הלכה יד ובהלכות מעשה הקורבנות פרק ה הלכה יט.

67 בכ"י ק משנה זו מופיעה לפני הסוגיה שבדפוסים נמצאת בדף קג ע"א. בכתבי היד 12111191, המשניות מסודרות בתחילת הפרק ברצף, בכתבי היד קיוג המשניות מסודרות ברצף הסוגיות ובכתב יד 95 המשנה מסודרת באמצע הדף והגמרא מסודרת סביב לה. בנוסח 95 ישנה השמטה כפולה.

ק	פ	119ו	121ו	95מ	וה	ו	
מתניתין כל שאין לו בבשר אין לו בעורות שנ' עור העולה אשר הקריב לכהן לו יהיה					מתנ'	מתנ'	א
כל שלא זכה המזבח בבשרה לא זכו הכהנים בעורה שנ' עולת איש עולה שעלת לאיש	כל שלא זכה המזבח בבשרה לא זכו הכהנים בעורה שנ' עולת איש עולה שעלת לאיש	כל שלא זכה המזבח בבשרה לא זכו הכהנים בעורה שנ' עולת איש [עולת] שעלת לאיש	כל שלא זכה המזבח בבשרה לא זכו הכהנים בעורה שנ' עולת איש עולה שעלת לאיש	כל שלא זכה בעורה לא זכה בבשר' שנ' עולת איש שעל' לאיש	כל שלא זכה המזבח בבשרה לא זכו כהנים בעורות שנאמר עול' איש עולה שזכה לאיש	כל שלא זכה המזבח בבשרה לא זכו כהנים בעורה שנאמר עולת איש עולה שעלתה לאיש	ב

### נוסח כתב יד ק

התוספת האמורה מופיעה בחוליה א. נוסח משנת הבבלי בשאר כתבי היד דומה לנוסח המשנה בסדר המשנה והוא אינו מכיל את התוספת הזו.

### נוסח פרשן אנונימי

'פיס' כל שאין לו בבשר אין לו בעורות כול' תנו רב' עולת איש...'. על פי סדר הדברים בפירושו נראה, שהמשפט לקוח מן המשנה בדף קג ע"א. הרי שתוספת זו נמצאת גם בפרשן.<sup>68</sup>

### מקור התוספת

על מקור התוספת ניתן להציע את ההסבר הבא:

נוסח המשנה המקורי הוא כנוסח כתבי היד פאל, שבהם חסרה תוספת זו. אבל במשנה הבבליית הנוסח הוא כמו בכתב יד ק ובפרשן. נוסח כתבי היד 95פ119ו121ונו מציג בפנינו השמטה אם באשמת המעתיק, שראה בתוספת זו כפילות, ואם בהשפעת

68 אעיר, שלהלן בדף קג ע"ב בסוגיה על המשנה: 'כל הקדשים', בכתבי היד 95פ119ונו מופיע ציטוט שכל הנראה מקורו במשנה בדף קג ע"א! רש"י מגיה שם את הנוסח ומפנה את הציטוט למשנה בדף צח ע"ב. יתכן ומלשון הסוגיה שם יש סיוע לנוסח ק והפרשן.

נוסח המשנה בסדר המשנה. וכשבא הנוסח לפני רש"י בדף קג ע"ב, הוא מתקשה, מגיה ומתקן את הציטוט לפי ההלכה השנייה במשנה בדף קג ע"א כדי ליצור התאמה. כיצד הגיעה תוספת זו לנוסח המשנה עם פירוש הרמב"ם? י' זוסמן במאמרו 'כתבי יד ומסורות נוסח של המשנה' כותב כך:

אסתפק רק בכך שגם נוסח הרמב"ם ביסודו נוסח 'סדר משניות' הוא אלא שהרמב"ם הרכיב על גבו והגיה לתוכו נוסחאות בבליות מובהקות. הוא לא נרתע במקומות מכריעים להכריע כמסורת המקובלת שבבבלי.<sup>69</sup>

ייתכן שכך יש להסביר את המצב גם בענייננו. כלומר, בספרי התלמוד במזרח רווח הנוסח המצוי בכתב יד ק ובפרשן, והם עמדו לפני הרמב"ם ומשם הגיעה תוספת זו לפירוש המשנה.<sup>70</sup>

איני שולל את האפשרות שנוסח המשנה המקורי היה כנוסח המשנה עם פירוש הרמב"ם, והנוסח בכתבי היד פאל נוצר בשל השמטה מחמת הדומות. מבין שתי האפשרויות זו הראשונה נראית בעיניי נכונה יותר.

חילופים משותפים לכתב יד ק ופרשן אנונימי בסגנון 'לישנא אחרינא'<sup>71</sup>

- 69 זוסמן, כתבי יד, עמ' 243 וראו שם בדוגמה שהביא בעמודים 247-248.
- 70 השוו סגל, מגילה, עמ' 271. על היחס וההשפעה של הרמב"ם על המסורת התימנית ראו מאמרו של יעקב, מסורת תימן, עמ' 369-409. יעקב דן בתופעה של התאמה בין מסורת הגיית הלשון העברית במשנה, במסורת התימנית ובין המסורת של הרמב"ם. גם אם נקבל את דבריו על השפעת הרמב"ם על המסורת התימנית, הרי שהוא עוסק בהגיית הלשון במשנה בה יש לנו את פירוש הרמב"ם שממנו ניתן ללמוד על אופן ההגייה של המילים. במאמרי אני עוסק בתחום אחר בו אין לנו פירוש הרמב"ם לתלמוד והתאמה בין הפרשן לכתב יד ק יש בה כדי להעיד שחילופי הנוסח לא נוצרו בתימן ולא ניתן לייחס אותם לרמב"ם.
- 71 דוגמאות נוספת לחילופים מן הסוג הזה ראו: שינוי במונח: ו ע"א ק+פרשן: 'אלא לומר לך' בשאר כתבי היד: 'אלא מה תלמוד לומר'; ח ע"א ק+פרשן: 'חטאת מנלן דאמר קרא. בשאר כתבי היד: דכתיב; פט ע"א ק+פרשן: 'מנא הני מילי'. בשאר כתבי היד: 'מנלן'; שינוי סדר המשפט: ז ע"ב ק+פרשן: 'לא חלקת בהם בין זביחה לשאר עבודות למצווה'. בשאר כתבי היד: בין זביחה בין שאר עבודות לא חלקת בהן למצווה; שינויים במאמר הסוגיה: פא ע"א ק+פרשן: 'אי הכי הא דאמ'. בשאר כתבי היד: אי הכי אמר לך; פט ע"ב 'כעולה היא דלא מכפרא ואפילו הכי אמר רחמנא תיקדום'. בשאר כתבי היד: 'עסקינן אע"ג דכי עולה דמיא הא' רחמ' היא תקדום; ק+פרשן: 'משום דקא באעי מיתנא'. בשאר כתבי היד: 'ואידי דבעא למיתני סיפא'.

**ב.1 דף פט ע"ב 'ואם איתה ניתני אשם'**

ק	פ	119ו	121ו	95מ	ונ	ו	
איבעיא להו דם עולה ודם אשם איזה מהן קודם	איבעי' להו דם עולה ודם אשם איזה מהם קודם	איבעיא להו דם עולה ודם אשם איזה מהם קודם	איבעיא להו דם עולה ודם אשם איזה מהן קודם	איבעי' להו דם עולה ודם אשם איזה מהן קודם	איבעיא להו דם עולה ודם אשם איזה מהן קודם	איבעיא להו דם עולה ודם אשם איזה מהן קודם	<b>א</b>
דם אשם עדיף דמכפר או דלמא דם עולה עדיף דקא אתי מכוח כליל	דם עולה כליל דקאתי מכח כליל או דילמ' דם אשם קדים דמכפר	דם עלה קודם דקאתי מכח כליל או דיל' דם אשם קודם דקאתי מכח מכפר	דם עולה קדים דקאתי מכח כליל או דילמ' דם אשם קדים דמכפר	דם עולה קודם דקאתי מכח כליל או דילמ' דם אשם קודם דמכפר	דם עולה קודם דקאתי מכח כליל או דילמא דם אשם קודם דקאתי מכח מכפר	דם עולה קודם דקאתי מכח כליל או דילמא דם אשם קודם (דקאתי מכח) דמכפר	<b>ב</b>
תא שמע דם חטאת קודם לדם עולה	ת"ש דם חטאת קודם לדם עולה	ת"ש' דם חטאת קודם לדם עלה	ת"ש' דם חטאת קדים לדם עולה	ת"ש דם חטאת קודם לדם עולה	תא שמע דם חטאת קוד' לדם עולה	ת"ש דם חטאת קודם לדם עולה	<b>ג</b>
<b>ואם איתה ניתני אשם וכל שבן חטאת</b>	דם חטאת הוא דקדים לדם עולה אבל דם אשר לא	דם חטאת הוא דקדים לדם עולה אבל דם אשם לא	דם חטאת הוא דקדים לדם עולה אבל דם אשם לא	דם חטאת הוא דקדים לדם עולה אבל דם האשם לא	אבל דם אשם לא	אבל דם אשם לא	<b>ד</b>
משום דקא באעי מיתנא סיפא אברי עולה קודמין לאימורי חטאת...	בדין הוא דבעי ליה למיתני דם אשם ואידי דבעי למיתני סיפא אברי עולה קודמין לאימורי חטאת...	בדין הוא דאיבעי ליה למיתני דם אשם ואידי דבעי למיתנא סיפא אברי עולה קודמין לאימורי חטאת...	בדין הוא דאיבעי ליה למיתני דם אשם ואידי דבעי למיתני סיפא אברי עולם קודמין לאמורי חטאת...	בדין הוא דאיבעי למיתני סיפא אברי עולה קודמין לאימורי חטא...	בדין הוא דאיבעי למיתני דם אשם ואידי דבעא למיתני סיפא אברי עולה קודמין לאימורי חטאת...	בדין הוא דאיבעי למיתני דם אשם ואידי דבעא למיתני סיפא אברי עולה קודמין לאימורי חטאת...	<b>ה</b>

האיבעיא באה ברצף של שאלות העוסקות בסדר קדימות בין עולה, אשם וחטאת. לשאלות אלו אין התייחסות ישירה במשנה. הסוגיה מביאה בחוליה ג ברייתא, שממנה ניתן לדייק שדם עולה קודם.<sup>72</sup>

72 בקטע זה יש מספר חילופי נוסח שאינם מעיקר הדיון כאן ועל כן לא אעיר עליהם במסגרת מאמר זה.

### נוסח כתב יד ק

כפי שניתן לראות בחוליה ד בכתב יד ק מופיע נוסח אחר, המביא את הדיוק מהמשנה בלשון שונה: 'ואם איתה ניתני אשם וכל שכן חטאת'. כלומר, אילו היה דם אשם קודם, הייתה המשנה משמיעה את הדין במקרה החמור, וילמד הקל ממנו.<sup>73</sup> מתשובת הגמרא מיד להלן: 'בדין הוא דאיבעי ליה למיתני דם אשם... משום הכי תנא חטאת' יש סיוע לנוסח כתב יד ק, המביא את חלקי הסוגיה באופן אחיד ומותאם.

### נוסח פרשן אנונימי

סיוע לנוסח כתב יד ק נמצא בפרשן (להלן יודגש מה שנראה כציטוט מן הגמרא).

**ואיבעיא להו דם עולה ודם אשר איזה מהן קודם. ואמרי' תא ש' מדתנן דם חטאת קודם לדם עולה ואם איתה דם אשם קודם לדם עולה ליתני דם אשם קודם לדם עולה וכל שכן דם חטאת קודם לדם עולה.**<sup>74</sup>

אומנם, את הדיוק מהמשנה הפרשן מביא בלשונו המשולבת עם נוסח הגמרא, ואין לראות במשפט: 'ואם איתה דם... לדם עולה' ציטוט של נוסח הסוגיה. מכל מקום אפשר להסיק מדבריו, שעמד לפניו הנוסח של כתב יד ק. ניתן גם להסיק שכתב יד ק אינו מושפע מנוסח הפרשן, שהרי הפרשן אינו מצטט, אלא מביא בלשונו, ולא מסתבר שהמעתיק של כתב היד או זה שלפניו שחזר את הנוסח על פי לשון הפירוש.

### ב.2 דף קד עא

המשנה בדף קד ע"ב מציגה מחלוקת בין חכמים ובין ר' חנינא סגן הכהנים.<sup>75</sup> על פי המובא שם, לדעת חכמים, ייתכן מצב שבו יישרף הקורבן בשל פסול שארע בו.<sup>76</sup> ולדעת ר' חנינא ועל פי עדותו: 'לא ראיתי עור שיוצא לבית השריפה'. משמע שלעולם זכו הכהנים בעור.

הסוגיה בדף קד ע"א דנה בבירור דעתו של ר' חנינא. בחוליות ו-ח מופיעים חילופי הנוסח האלה:

- |    |   |
|----|---|
| 73 | בשתי האיבעיות הקודמות, גם בכתב יד ק הנוסח הוא כמו בכל כתבי היד אבל באיבעיא זו הנוסח שונה.                                     |
| 74 | על השימוש במונח 'תא שמע' כפתיח למשנה ראו: ורפהטיג, תא שמע, עמ' 61-67.   |
| 75 | על פי כל כתבי היד והדפוסים למעט כתב יד ק שמביא את המשנה בדף קד ע"א.   |
| 76 | אם ארע פסול בקורבן קודם הפשטת העור, כל הקורבן נשרף, ולא זכו הכהנים בעור. אבל אם נפסל הקורבן לאחר הפשטת העור, זכו הכהנים בעור. |

ו	ז	זש <sup>77</sup>	מ <sup>95</sup>	ז121	ז119	פ	ק
ך	והאיכא אחר הפשט קודם זריקה לרבי אלעזר ברבי שמעון דאמרו אין הדם מרצה על העור בפני עצמו	והאיכא אחר הפשט קודם זריקה כרבי אלעזר ברבי שמעון דאמרו אין הדם מרצה על העור בפני עצמו	והאיכ <sup>78</sup> קודם הפשט קוד' זריק' ל' אלע' בר' שמע' דא' אין הדם מרצה על העור בפני עצמו	והאיכא אחר הפשט קודם זריקה בר' דאמ' הדם מרצה על העולה בפני עצמו	והאיכ' אחר הפשט קוד' זריקה בר' דאמ' הדם מרצה על העור בפני עצמו	והאיכא אחר הפשט קודם זריקה בר' דא' הדם מרצה על העור בפני עצמו	הרי אחר הפשט קודם זריקה
ז	רבי חנינא כרבי סבירא ליה	כרבי דאמרו הדם מרצה על העור בפני עצמו	הא לא קשי' ר' חנינא כר' סביר' [כר'] דא' הדם מרצ' על העור בפני עצמו	בר' דאמ' הדם מרצה על העולה בפני עצמו	בר' דאמ' הדם מרצה על העור בפני עצמו	בר' דא' הדם מרצה על העור בפני עצמו	כר' אלעזר בר' שמעון דאמ' אין הדם מרצה על העור בפני עצמו
ח	ואיבעית אימא אפילו תוקמא כרבי אלעזר ברבי שמעון מודה רבי שאין הפשט קודם זריקה	ואיבעית אימא אפילו תוקמא כר' אלעזר מודה רבי שאין הפשט קודם זריקה	ואי' אפי' תימ' ר' אלע' ב"ד שמע' ומוד' ר' שאין הפשט קוד' זריקה	ואיב' אימ' אפי' תימ' כר' אלעז' בר' שמע' שאין הפש' קודם זריקה	ואי' אימ' אפילו תימ' ר' אלעז' בר' שמעון' ומודה שאין הפשט קודם זריקה	ואי' אי' אפילו תימ' כר' אלעז' בר' שמע' מודי שאין הפשט קודם זריקה	ואי בעית אימא אפילו תוקמא כרבי מודה רבי שאין הפשט קודם

כפי שניתן לראות בטבלה אפשר למיין את כתבי היד לשלוש קבוצות:

קבוצה א: עדי הנוסח קונ. קבוצה ב: עדי הנוסח פו121ו119. קבוצה ג: עדי הנוסח

מ<sup>79</sup>.195

77 רבינוביץ, דקדוקי סופרים, עמ' קב, הערה ג מעיר שכך הנוסח בדפוס ונציה רפט, שח ובשיטה מקובצת. הוא מציין את נוסח כתבי היד וטיקן. הוא מוסיף שהנוסח בדפוס ונציה רפ"ג, יושטיניאן, בסילאה, לובלין, קראקא ובנבנשתי שונה. הוא מסיים שבדפוס קרקא ובנבנישתי: 'הוסיפו כר' [אלעזר] מודה רבי והגיה הבה"ז כלפנינו ע"פ רש"י. ייתכן וכוונתו שבדפוס קרקא ובדפוס בנבנישתי הוסיפו על פי רש"י שכתב בפירושו ה"ג'.

78 כך במקור.

79 כולל נוסח ונציה רפ"ט וש"ח ושטמ"ק. עיון בחילופי הנוסח מעלה שבין קבוצה א ובין קבוצה ב קיים הבדל אחד ברור והוא החילוף בין ר"א ב"ש ובין רבי ויש לכך משמעות רבה. כמו כן ישנו גם מכנה משותף ביניהם. נמצא, שמבחינת מבנה הסוגיה ומרכיביה, נוסח קבוצה א ו-ב משותף אלא שהתחלפו השמות. לעומתם נוסח קבוצה ג משקף נוסח מעובד הבא לידי ביטוי בחוליות ז-ח.



תחילה אקדים, שבכרייתא שהובאה בתחילת קד ע"א מובאת מחלוקת בין רבי ובין רבי אלעזר ברבי שמעון. על פי רש"י המחלוקת ביניהם היא בשאלה האם הדם מרצה על העור רק אם הותר בשר שעה אחת, או שמא גם אם לא הותר בשר שעה אחת.<sup>80</sup>

#### מהלך הסוגיה לפי פו119121

בחוליה ו הסוגיה מקשה על ר' חנינא. להערכתו הפרשנות על קושיית הגמרא היא כהסברו של רש"י שהקושיה היא כשיטת ר"א ב"ש, אלא שהלשון קצרה. ובחוליה ח הסוגיה מתרצת גם אליבא דר"א בר"ש.<sup>81</sup>

#### מהלך הסוגיה לפי קונ

בחוליה ו הסוגיה מקשה על ר' חנינא. לפי נוסח זה, הסוגיה מקשה כשיטת רבי! נראה שפרשנות אחרת למחלוקת רבי ור"א ב"ש עומדת ביסוד הנוסח. פרשנות זו נמצאת אצל הפרשן האנונימי, ומפירושו לדברי רבי בפרט ולסוגיה בכלל, עולה שנוסח הגמרא שלפניו הוא כנוסח קונ.<sup>82</sup> בחוליה ז מתרצת הסוגיה שר' חנינא כר"א ב"ש. וכך נמצא בפרשן בעמ' יג (להלן יודגש מה שנראה כנוסח הגמרא):

סבר לה כר' אלעזר ב"ר שמ', דא' אין הדם מרצה על העור בפני עצמו, ואם הופשט קודם זריקה ואירע בו פסול קודם זריקה, דמי כאילו הוא מחובר בבשרו. וכיון שאין בשר בשעת זריקה, אין כאן עור, והכל יוצא לבית השריפה. ואנן בעינן עור חלוץ, שנפשט כמצוותו אחר זריקה, ואחר כך אירע בו פסול.

בחוליה ח מופיע: 'ואי בעית אימא אפלו תוקמיה ברבי מודה רבי, שאין הפשט קודם', נראה שחסרה כאן המילה 'זריקה'. וזו לשונו בעמ' יג:

ואי' תימ' ר' חנניה סגן הכהנים כר' סבירא ליה, ואע"ג דסבר ר', הדם מרצה על העור בפני עצמו, מודי ר', שאין הפשט קודם זריקה. ואם הופשט קודם זריקה כמחובר דמי.

מסתבר אם כך, שנוסח ק לא הושפע מנוסח הפרשן. שהרי הפרשן לא מצטט את הסוגיה כלשונה, אלא משלב אותה בתוך הפירוש בלשונו. העובדה שנוסח ק מצוי בדפוס ראשון ובנוסח הפרשן, מלמדת שנוסח ק לא נוצר בתימן אלא יסודו קדום.

80 רש"י קד ע"א, דב"ה רבי אלעזר ברבי שמעון'.

81 רש"י קד ע"א, דב"ה 'והאיכא'.

82 בפירושו לדף קג ע"ב. בעמ' יב באמצע דב"ה 'מתני' כל שאין לו בבשר'.

**מסקנות**

מדוגמאות אלו ניתן להסיק כמה מסקנות באשר לכתב יד ק הן מבחינת הנוסח שהוא מייצג והן מבחינת היחס בינו ובין נוסח הפרשן ומידת התלות ביניהם.

א. התאמה בין נוסח הפרשן ובין נוסח ק כפי שעולה מהדוגמאות הללו, שכיחה מאוד על פני כל המסכת ברבים מן הקטעים ששרדו מן הפירוש. ניתן לראות בדוגמאות רבות נוספות גם את חוסר התלות בין העדים. על כן אני מוצא חשיבות רבה בנוסח הפרשן, שיש בו כדי להעיד שנוסח כתב יד ק באותם המקומות לא נוצר בתימן בתהליך של עיבוד ושכלול הטקסט.

ב. מפאת ריבוי של הדוגמאות, ייתכן שניתן לומר כך בזהירות הדרושה גם על מקומות רבים נוספים במסכת, שבהם אין לנו האפשרות להשוות.

ג. יש לנהוג במשנה זהירות מלהסיק מסקנות נחרצות על מסורת תימן רק לאור ההשוואה עם מסורות אחרות שבידינו. גילוי של פרשן שמשנה את התמונה ביחס לנוסח כתב יד תימני, מחייב אותנו לקחת בחשבון שמא במקומות אחרים טרם התגלתה כזו. מסקנה זו אינה מוגבלת אך ורק לתחומה, קרי, מסורת הנוסח של מסכת זבחים, אלא היא בעלת חשיבות גדולה למתודולוגיה של חקר נוסח התלמוד בפרט וחקר טקסטים קדומים בכלל.

ד. חשוב להדגיש: מסקנות אלו אינן שוללות את האפשרות של עיבוד והתערבות בנוסח כתב יד ק בתימן. אדרבה, ניתן להציג גם מקומות שכנראה משקפים תופעה זו, אלא שאין זו התופעה המרכזית והנפוצה ביחס לנוסח כתב יד ק.

**רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים**

אברמסון, ע"ז	ש' אברמסון, (מהדיר), מסכת עבודה זרה כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק, ניו יורק תשי"ז.
אברמסון, רבינו חננאל	ש' אברמסון (מהדיר), ספר פירוש רבנו חננאל לתלמוד, מחקר על הפירוש, ירושלים תשנ"ה.
אברמסון, שמואל בן חפני	ש' אברמסון, הרב שמואל בן חפני (גאון סורא) פרקים מן ספר 'מבוא התלמוד', ירושלים תש"ן.
אברמסון, רב ניסים	ש' אברמסון, רב ניסים גאון - חמשה ספרים, ירושלים תשכ"ה.
אפטוביצר, תענית	V. Aptowitzer, 'Sous quelle forme une édition critiaue du Talmud est - elle possible et admissible?', <i>REJ</i> XCI (1931), pp. 205-217
אסף, גניזה	ש' אסף, תשובות הגאונים מתוך ה'גניזה', ירושלים תרפ"ט.
אסף, חננאל בר חושיאל	ש' אסף, 'חננאל בן חושיאל מקירואן', קרית ספר יט (תש"ב-תש"ג), עמ' 229-231.
אפשטיין, לרבינו ברוך	י"נ אפשטיין, 'לרבינו ברוך מארץ יון', תרביץ טז (תש"ה), עמ' 49-53 (נדפס מחדש, מחקרים בספרות התלמוד ובלשוונות שמיות, ב, כרך ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 738-742).
אפשטיין, מבוא	י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס.
אפשטיין, מסורות	י' אפשטיין, 'מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג', עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס.
אפשטיין, שרידי	י"נ אפשטיין, 'שרידי שאילתות', תרביץ ו (תרצ"ה), עמ' 460-497. (נדפס מחדש, מחקרים בספרות התלמוד ובלשוונות שמיות, ב, כרך א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 500-537).
ארזי, תמיד	ס' ארזי, 'שתי עריכות קדומות של מסכת תמיד', תרביץ עז (תשס"ז), עמ' 265-272.
בנוביץ, לולב וערבה	מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד: לולב וערבה והחליל, ירושלים תשע"ג.
בנוביץ, ענפי הנוסח	מ' בנוביץ, 'שני ענפי הנוסח של פרק שבועות שתיים בתרא בבלי', סידרא י (תשנ"ד), עמ' 5-38.
בנוביץ, שבועות שתיים	מ' בנוביץ, 'נוסח פרק שבועות שתיים בתרא בבבלי: מהדורה ביקורתית של בבלי שבועות פרק ג' עם מבוא', חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ז.
בעדני, היו בודקין	נ' בעדני, 'נוסח פרק היו בודקין תלמוד בבלי מסכת סנהדרין פרק חמישי בצירוף מבוא והערות', חיבור לשם קבלת תואר

- מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ט.
- E.A Bar-Asher Siegal, *Introduction to the Grammar of Jewish Babylonian Aramaic*, Münster 2016<sup>2</sup>.
- בר-אשר סיגל, מבוא
- בר-אשר סיגל, על שימושים
- בר-אשר סיגל, מעשרות
- ברודי, ספרות
- ברודי, תשובות
- ברנר, מסורות
- גולינקין, יום טוב
- דיימונד, תענית
- דנציג, לתלמודם
- הבלין, תורתן
- הורביץ, קטלוג קטעי
- הרפנס, גרש ירחים
- וולד, אלו עוברין
- וסטרייך, כל הזבחים
- בר-אשר סיגל, על שימושים של הכינויים הרומזים בארמית הבבלית, לשוננו עד (תשע"ב), עמ' 266-229.
- מ' בר-אשר סיגל, פרשת מעשרות (דב' יד, כב-כט) במכילתא לדברים דר"י: בירור טקסטואלי ופירוש, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2006.
- י' ברודי, 'ספרות הגאונים והטקסט התלמודי', י' זוסמן ודר' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד א תש"ן, עמ' 289-237.
- י' ברודי, תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, ירושלים תשנ"ד.
- א' ברנר, 'מסורות הנוסח של פרק ראשון של מסכת יומא (בבלי)', חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ג.
- ד' גולינקין, 'פרק יום טוב של ראש השנה בבבלי (חלק ב)': מהדורה מדעית עם פירוש, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ"ח.
- א' דיימונד, 'דוגמא למהדורה מדעית עם פירוש למסכת תענית, תלמוד בבלי, ראש פרק א' בצירוף מבוא', מוגש כקיום חלקי של הדרישות לתואר דוקטור לפילוסופיה, בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ן.
- נ' דנציג, 'לתלמודם של גאונים: נוסח התלמוד שבספר הלכות גדולות', הקונגרס העולמי למדעי היהדות, י, ג-1 (תשמ"ט), עמ' 162-155.
- ש"ז הבלין, תורתן של גאונים, א, ירושלים תשנ"ג.
- E. Hurvitz, "Catalogue of the Cairo Geniza fragments" in *The Westminster College Library*, Cambridge and New York, 2006
- ג' הרפנס, תשובות הגאונים גרש ירחים, בני ברק תשנ"ב.
- ש"י וולד, פרק אלו עוברין בבלי פסחים פרק שלישי, מהדורה ביקורתית עם ביאור מקיף, ניו יורק וירושלים תש"ס.
- ר' וסטרייך, 'מהדורה מדעית עם פירוש על דרך המחקר לפרק 'כל הזבחים' תלמוד בבלי מסכת זבחים פרק שמיני', חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן,

תשס"ח.

- ז' ורהפטיג, 'הערות על שלושה כללי גמרא: תא שמע, גופא אום תמצא לומר', סידרא י (תשנ"ד), עמ' 61-67.
- זוסמן, אוצר י' זוסמן, אוצר כתבי היד התלמודיים - מבואות ומפתחות, ירושלים תשע"ב.
- זוסמן, כתבי יד י' זוסמן, כתבי יד תלמודיים הרצאה בערב השקת האתר' מהדורה מקוונת
- <http://jnul.huji.ac.il/dl/talmud/sussmann.htm>
- טובי, קטע י' טובי, 'קטע מתוך כתבי-יד תימני קדום של בבלי מסכת גיטין', סיני קכה (תש"ס), עמ' קסה-קעד.
- טל, חוטם א"י טל, 'חוטם לב או טבור', סידרא כו (תשע"א), עמ' 7-17.
- טרובאטו, כל מה שרציית P. Trovato, *Everything You Always Wanted to Know about Lachmann's Method: A Non-Standard Handbook of Genealogical Textual Criticism in the Age of Post-Structuralism, Cladistics, and Copy-Text*, Libreriauniversitaria.it Edizioni 2014
- יעקב, מסורת תימן D. Ya'akov, 'The Relation between Maimonides and the Yemenite Tradition in Mishnaic Hebrew', *Studies in Mishnaic Hebrew and Related Fields: Proceedings of the Yale Symposium on Mishnaic Hebrew, May 2014*, Jerusalem 2017, pp. 369-294.
- כ"ץ, מספר הצדיקים מ' כ"ץ, 'מספר הצדיקים בעולם', מחניים 7 (תשנ"ד), עמ' 205-200.
- כ"ץ, תיאורי כ"ץ, ע' שמלצר, ה' גרשוני, 'תיאורי כתבי היד השלמים של התלמוד הבבלי', מהדורה ב 2019, תשע"ט מהדורה מקוונת <https://fjms.genizah.org>
- כשר, הוצאה חדשה מ' כשר, 'על דבר הוצאה חדשה של תלמוד בבלי', תלפיות ג (תש"ח), עמ' 496-475.
- כשר ומנדלבוים, שרי האלף מ"מ כשר וי"ד מנדלבוים, שרי האלף, חלק ראשון, ירושלים תשל"ט.
- לויין, אוצה"ג, ג ב"מ לויין, אוצר הגאונים, מסכת עירובין מסכת פסחים, ירושלים תרצ"א.
- ליפשיץ, פירוש המיוחס י' ליפשיץ, 'פירוש המיוחס לרבינו חננאל למסכת זבחים',

- מוריה ז, יא-יב (תשל"ח), עמ' ה-יב.
- מ' בית אריה, אוצר  
*Codices Hebraicis Litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes* (אוצר המצחפים העבריים כתבייד בכתב עברי מימי הביניים בציוני תאריך), Turnhout [Belgium] : Brepols, c1997-2006
- מארכס, ביקורת  
 A. Marx, 'Pereferkowitz's Edition of Berakot', *JQR* NS I (1910), pp. 279-285
- מורג, ארמית  
 ש' מורג, ארמית במסורת תימן: לשון התלמוד הבבלי, ירושלים תשמ"ח.
- מורג, רקעה  
 ש' מורג, 'על רקעה של מסורת הארמית הבבלית של עדת תימן', ש' מורג, 'י בן עמי (עורכים), מחקרי עדות וגניזה, ירושלים תשמ"א, עמ' 137-172.
- מורגנשטרן, שיעורים  
 M. Morgenstern, *Studies in Jewish Babylonian Aramaic: Based upon Early Eastern Manuscripts*, Winona Lake: Eisenbrauns 2011
- סאלאוויציק, השלמה  
 א' סאלאוויציק, 'השלמה לספר פסקי רי"ד מסכת זבחים', מוריה יט (תשנ"ד), עמ' ג-ו.
- סבתו, בבלי סנהדרין  
 מ' סבתו, 'בבלי סנהדרין כתבי יד וענפי נוסח', סוגיות במחקר התלמוד יום עיון לציון חמש שנים לפטירתו של אפרים א. אורבך, ירושלים תשס"א, עמ' 80-98.
- סבתו, כתב יד  
 מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח.
- סבתו, מוקדם ומאוחר  
 מ' סבתו, 'על מוקדם ומאוחר בעדי הנוסח של התלמוד הבבלי - תגובה למאמרו של אהרן עמית', סידרא כא (תשס"ו), עמ' 145-153.
- סגל, מגילה  
 א' סגל, 'מסורות הנוסח של בבלי מגילה', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב.
- סגל, מסורת  
 א' סגל, 'מסורת הנוסח של כתב יד אוניברסיטת קולומביה למסכת מגילה', תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 41-69.
- עמית, היה קורא  
 א' עמית, 'שני ענפי הנוסח של פרק היה קורא בבבלי ברכות ותרומתם להבנת תולדות העריכה של הבבלי', ד' גולינקין, מ' בנוביץ, מ"ע פרידמן, מ' שמלצר, ד' שפרבר (עורכים), תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן, ירושלים תשס"ח, עמ' 223-267.

<p>א' עמית, 'נוסח פרק מקום שנהגו בבבלי מהדורה ביקורתית של פרק רביעי ממסכת פסחים על פי כתבי היד וקטעי הגניזה', חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ה.</p>	<p>עמית, מקום שנהגו</p>
<p>א' עמית, 'מקומם של כתבי היד התימניים במסורת הנוסח של בבלי פסחים', <i>HUCA</i>, LXXIII (2002), pp. 31-77</p>	<p>עמית, מקומם</p>
<p>א' עמית, 'על גרסת רבנו חננאל בבבלי פסחים ח ע"ב', סידרא כא (תשס"ו), עמ' 133-144.</p>	<p>עמית, על גרסת</p>
<p>א' עמית, 'שלמא לילתא: האם איסור קול אישה מוזכר בבבלי קידושין ע"א-ע"ב?', סידרא ל (תשע"ה), עמ' 121-131.</p>	<p>עמית, שלמא</p>
<p>ש' עמנואל, מגנזי אירופה, ירושלים תשע"ה.</p>	<p>עמנואל, מגנזי</p>
<p>ש' עמנואל, תשובות הגאונים החדשות, ירושלים תשנ"ה. ע' פוקס, 'הגהותיו של רב האי גאון בתלמוד', א' ריינר, מ' אידל, מ' הלברטל, י' הקר, א' קנרפוגל, א' ריינר (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, ב, אלון שבות תשע"ב, עמ' 601-626.</p>	<p>עמנואל, תשובות</p>
<p>ע' פוקס, מקומם של הגאונים במסורת הנוסח של התלמוד הבבלי, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשס"ג.</p>	<p>פוקס, מקומם</p>
<p>י' פיינטוך, 'מעשה הצדוקי והקטורת בבבלי יומא גלגולי נוסח ופרשנות', סידרא כט (תשע"ד), עמ' 79-94.</p>	<p>פיינטוך, מעשה</p>
<p>מ' פניאל, 'נוסח פרק הזורק גט בבבלי', חיבור לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ד.</p>	<p>פניאל, הזורק</p>
<p>ה' פרוש, 'שינויי הנוסח בתלמוד - הולדתם ומשמעותם', י' קטן, א' סולובייציק (עורכים), בית הועד לעריכת כתבי רבותינו, ירושלים תשס"ג, עמ' 51-64.</p>	<p>פרוש, שינויי</p>
<p>ש"י פרידמן, 'הוספות וקטעי סברא בפרק החובל (ב"ק פ"ה)', סוגיות בחקר התלמוד, ניו יורק וירושלים תש"ע, עמ' 291-312.</p>	<p>פרידמן, הוספות</p>
<p>ש"י פרידמן, 'הפתגם ושברו', <i>JSIJ</i> 2 (2003), עמ' 25-82.</p>	<p>פרידמן, הפתגם</p>
<p>ש"י פרידמן, תלמוד ערוך השוכר את האומנין, הנוסח, ניו יורק וירושלים, תשנ"ז.</p>	<p>פרידמן, השוכר</p>
<p>ש"י פרידמן, 'לאילן היוחסין של נוסחי בבא מציעא - פרק בחקר נוסח הבבלי', מחקרים בספרות התלמודית: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 93-147 (נדפס שוב: סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ניו יורק וירושלים תש"ע, עמ' 192-247).</p>	<p>פרידמן, לאילן</p>

פרידמן, להתהוות	ש"י פרידמן, 'להתהוות שינויי הגירסאות בתלמוד הבבלי', סידרא ז (תשנ"א), עמ' 67-102.
פרידמן, לתלמודם	ש"י פרידמן, 'לתלמודם של גאונים קטע קדום של תלמוד עם גליונות נוסח', סוגיות בחקר התלמוד, ניו יורק וירושלים תש"ע, עמ' 280-290.
פרידמן, סוגיות	ש"י פרידמן, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי, ניו יורק וירושלים תש"ע.
פרידמן, ענף נוסח	ש"י פרידמן, 'ענף-נוסח חדש במסכת שבת בתלמוד הבבלי', אוקימתא א (תשע"ג), עמ' 133-193.
פרידמן, שוב למימרות	ש"י פרידמן, 'שוב למימרות האמוראים וסתם התלמוד בסוגיות הבבלי', סוגיות בחקר התלמוד, ניו יורק וירושלים תש"ע, עמ' 57-135.
פרידמן, תוספתא	ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא - מסכת פסח ראשון, רמת גן תשס"ג.
פרייס, מו"ק	י' פרייס, מסכת מגילה ומסכת מועד קטן יוצאות לאור על פי כתב יד תימני שבספריית קולומביה, ירושלים תש"ל.
קארה, כתבי היד	י' קארה, כתבי היד התימניים של התלמוד הבבלי - מחקרים בלשונם הארמית, (עדה ולשון י), ירושלים תשמ"ד.
רבינוביץ, דקדוקי סופרים	רנ"נ רבינוביץ, ספר דקדוקי סופרים, זבחים, ירושלים תש"כ.
רבינוביץ, רב שרירא	נ"ד רבינוביץ, תשובות ופירושי רב שרירא גאון, ירושלים תשע"ב.
רוזנטל, כריתות	י' רוזנטל, 'מסכת כריתות (בבלי): לחקר מסורתיה', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד.
רוזנטל, כתב יד	א"ש רוזנטל, תלמוד בבלי, מסכת פסחים-כתב יד ששון לונצר ומקומו במסורת הנוסח, לונדון תשמ"ה.
רוזנטל, פסחים	א"ש רוזנטל, 'לעריכת מסכת פסח ראשון בבלי בצירוף הוצאה ביקורתית של מ' פסחים ב' א-י"ד א', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1959.
רוזנטל, קטעים חדשים	א"ל רוזנטל, 'קטעים חדשים מר"ח זבחים', מוריה ט (תשמ"ז), עמ' ג-י.
רוזנטל, תולדות	א"ש רוזנטל, 'תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 1-36.
רוזנטל, תמורה	א"ש רוזנטל, 'ללשונוותיה של מסכת תמורה', תרביץ נח (תשמ"ט), ירושלים, עמודים 317-356.
שושטרי, מאגדה	ר' שושטרי, 'מאגדה להלכה: לגלגוליה של סוגיית מצווה הבאה



בעבירה בבלי סוכה כט ע"ב-ל ע"א' HUCA 81 (2010) עמ' יז-מד.	
ר' שושטרי, 'מסורות הנוסח של מסכת סוכה בבבלי', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תש"ע.	שושטרי, סוכה
ר' שושטרי, 'שני טפסים מן הגניזה לפרק לולב הגזול: לקדמותו של ענף הנוסח המערבי', JSIJ 11 (2012), עמ' 1-38.	שושטרי, שני טפסים
ר' שושטרי, 'תגובה למאמרו של אלכס טל (סידרא כו)', סידרא כט (תשע"ד), עמ' 189-191.	שושטרי, תגובה
ר' שושטרי, 'תרומתם של שני טפסים מן הגניזה לזיהוי ענפי הנוסח של פרק יום הכיפורים בבבלי', גנזי קדם (טרם ראה אור).	שושטרי, תרומתם
י"ש שפיגל, 'עמודים בתולדות הספר העברי, הגהות ומגיהים, רמת גן, תשס"ה.	שפיגל, עמודים
ע' שרמר, 'בין מסורת-עריכה למסורת-נוסח: מהדורה אחרת של בבלי מועד קטן מן הגניזה', תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 399-375.	שרמר, בין מסורת
ע' שרמר, 'לישנא אחרינא למסכת מועד קטן מן הגניזה', סידרא ט (תשנ"ג), עמ' 161-117.	שרמר, לישנא אחרינא
ע' שרמר, 'משפחות כתבי יד מסורת נוסח של מועד קטן', סידרא ו (תש"ן), עמ' 150-121.	שרמר, משפחות
ע' שרמר, 'תרי לישאני - מסורת הנוסח של בבלי מועד קטן', אסופות ב (תשמ"ח), עמ' יז-כת.	שרמר, תרי לישאני
ס' תוראן, 'פרק שלישי (אלו הן הלוקין)' של מסכת מכות מן התלמוד הבבלי: מהדורה ביקורתית עם פירוש מדעי, מוגש כקיום חלקי של הדרישות לתואר דוקטור לפילוסופיה, בית מדרש לרבנים באמריקה, תשס"ד.	תוראן, מכות



# **Graphic Symbols for God's Name in an Unknown Recension of the *Tanhuma* from the Cairo Genizah**

Tova Sacher and Moshe Lavee

## **Introduction**

Samples of Hebrew manuscripts and codices from the tenth and eleventh centuries are rare, making the Cairo Genizah an important resource for study of Hebrew paleography.<sup>1</sup> In addition to preserving unique texts and versions, Genizah fragments include some of the earliest examples of Hebrew manuscripts, predating European medieval manuscripts, and thus contributing greatly to the understanding of book history from the perspective of material culture. They are also the source of many innovations and insights regarding the earlier forms of Hebrew texts and the development of scribal practices.<sup>2</sup> One of the more curious examples of this can be seen when examining the various conventions employed for rendering God's name. In this paper, we will describe the incidence of two

\* The authors would like to thank Prof. Judith Schlanger, Prof. Marina Rustow, Prof. Gideon Bohak, Prof. Nathan James-Ford, Dr. Ohad Abudraham and Rivka Elitzur-Leiman for their advice and help. We are grateful for the permission of the Syndics of Cambridge University Library for the publication of the images. This article was written under the auspices of the “Midrash in the Communities of the Genizah” Project at the University of Haifa and with the generous support of the Granchamp fund.

1 Edna Engel, “Styles of Hebrew Script in the Tenth and Eleventh Centuries in the Light of Dated and Datable Genizah Documents” *Te’uda*, XV (1999): p. 366. (Hebrew).

2 Stephan Reif, “The Genizah and the Dead Sea Scrolls: How Important and Direct is their Connection?” in *The Dead Sea Scrolls in Context*, Vol. 2 (eds. Armin Lange, et al; Leiden, 2011), pp. 673-691 p. 677.

unique graphic symbols, one representing the Tetragrammaton and the other, the name *Elohim*, that appear together in one midrashic manuscript from the Cairo Genizah. We will demonstrate that these symbols preserve signs and marks used in the vicinity of the Land of Israel and Syria in the third century and perhaps even earlier, and that continued to be documented in Genizah manuscripts dated up until the eleventh-twelfth centuries. We will propose that the different symbols used to represent God's names in the various manuscripts reflect not only the chronological development of scribal practices, but also relate to their role within the text.

### **The Manuscript**

In his landmark study of the *Tanhuma-Yelamdenu* literature, Bregman presented a comprehensive catalogue of both full and fragmentary manuscripts. The catalogue surveys witnesses of the known printed editions alongside unknown and unique recensions documented mainly in Genizah fragments. Among the Genizah materials are four fragments that Bregman identified as belonging to a single manuscript that he termed "Tanhuma – unknown recension".<sup>3</sup> Three of these are single folium, each approximately 12.5 cm high and 10.5 cm wide. One (Or.1081 2.51) is a bifolium (a sheet folded to create two pages), approximately 12.5 high and 21.5 wide.<sup>4</sup> CUL: T-S C2.38 and CUL: Or.1081 2.51 are almost complete pages with just a few small tears or imperfections, but JTS: ENA 691.18, JTS: ENA 3692.7 are torn and significant sections of the text are missing. The four fragments contain parts of seven homilies on various *sedarim* from the middle of Leviticus (chapters 16-23), according to the triennial cycle read in the Land of Israel. They are non-sequential and lack significant portions of text. We have dubbed the extant manuscript TLGR

3 Marc Bregman, *The Tanhuma-Yelammedenu Literature – Studies in the Evolution of the Versions*. Piscataway, 2003, pp. 80-81, (Hebrew).

4 The estimated size is based on the physical data generated by the Friedberg site and its measuring tool. There are slight differences between the pages due to their physical condition. Several are frayed along the edges and two are torn.

(Tanhuma Leviticus Genizah Recension). The pages are of vellum,<sup>5</sup> with both sides scraped and cleaned so that only a slight difference in shade distinguishes the two, as is typical of early Oriental manuscripts.<sup>6</sup> There are twenty-one lines of writing in clear, square Hebrew script in black ink<sup>7</sup> on both sides of each page.<sup>8</sup>

The manuscript was inspected by Prof. Marina Rustow who estimated that it was written in the tenth or the eleventh century, and by Prof. Judith Schlanger who identified the script as what she has termed “simple oriental square of South-Western type”, (covering Palestine and Egypt) that was used up to the mid-eleventh century. In Schlanger’s opinion, the

- 5 Vellum fell into disuse in the East quite early, being quickly replaced by cheaper paper. The latest dated vellum Hebrew codex from the Genizah is from 1327 and most of the undated vellum manuscripts are thought to be much earlier. See Malachi Beit-Arié, *Hebrew Codicology: Historical and Comparative Typology of Medieval Hebrew Codices based on the Documentation of the Extant Dated Manuscripts until 1540 Using a Quantitative Approach*, (ed. Zofia Lasman; trans.; Ilana Goldberg and Nurit Pasternak) Preprint internet English version 0.3+, August 2019), pp. 213-214.  
Online:  
<https://web.nli.org.il/sites/NLI/English/collections/manuscripts/hebrewcodicology/Documents/Hebrew-Codicology-continuously-updated-online-version-ENG.pdf>.
- 6 Beit-Arié, *Hebrew Codicology*, p. 220.
- 7 The ink in this manuscript seems to match examples of iron gall-based ink. See for example MS Jerusalem, NLI Heb. 8° 4120 <Italy> 1282, fol. 38v, photographed in: Beit-Arié, *Hebrew Codicology*, pp. 274-278. In contrary to earlier hypothesis, and on the basis of chemical analyses, Beit-Arie stresses that iron gall ink is also found to be common in Eastern manuscripts. For additional information on the types of inks: Beit-Arié, *Hebrew Codicology*, pp. 274-278. See for example MS Jerusalem, NLI Heb. 8° 4120 <Italy> 1282, fol. 38v photographed in: Beit-Arié, *Hebrew Codicology*, p. 277. For list of documents found to be written in iron gall- based inks see p.278.
- 8 The words וְכִי תִבְאוּ וְגו' are written on the bottom of the last page of CUL: Or. 1081 2.51 under the 21<sup>st</sup> line. It is possible that these are catch words or alternately that they were included in the page to complete the proem. See full discussion in Tova Sacher, “A String of Jewels - Content and Composition in an Unknown Recension of the *Tanhuma from the Cairo Genizah*”, PhD diss., University of Haifa, April 2020.

manuscript was written around the year 1000. This is indicated by the fact that some of the *alephs* in TLGR have a non-square kappa shape, which is not found in manuscripts dated prior to the second half of the tenth century (such as the upper script of the palimpsests or in the early Italian group).<sup>9</sup> In 1893, Wertheimer published the text from the bifolium (Or.1081 2.51) under the title *Midrash Yelamdenu*.<sup>10</sup> He writes that despite extensive research, he was unable to find parallel sources for these homilies in any of the known midrashic collections. Coupled with the fact that the homilies are arranged according to the triennial *sedarim* read in the Land of Israel, the lack of parallel sources led him to the conclusion that they must belong to the lost *Yelamdenu*, despite the absence of the usual opening “our sages taught” – “למדנו רבינו” or any other kind of halakhic proem that typify this genre. In his comments at the end of *Batei Midrashot*, Abraham Epstein agrees with Wertheimer’s identification and categorizes these midrashim as דרשות לימודיות – “scholarly homilies”.<sup>11</sup> The description provided by Epstein is characteristic of what was later defined as the *Tanhuma-Yelamdenu* genre. Mann also refers to this same fragment and writes that “It seems to contain a version of Midrash Tanhuma quite different from TB (Tanhuma Buber) and T (standard Tanhuma)”.<sup>12</sup> Unfortunately, Sonne, who completed the posthumous publication of Mann’s book, failed to find the referenced notes with Mann’s comments on these homilies.<sup>13</sup> In this article, we will explore one of the most distinctive features of this manuscript, the unique graphic symbols it employs when referring to God.

9 We are grateful for their help and interest.

10 Shlomo Aaron Wertheimer, *Batei Midrashot*, Vol. 1. Jerusalem 1989, pp. 168-173, (Hebrew). These included partial homilies on Lev. 17:1 and Lev. 19:23.

11 Wertheimer, *Batei Midrashot*, p. 415.

12 J. Mann, I. Sonne, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Vol. 2. Cincinnati 1966, p. 92, see also p. 100 and 104.

13 Mann-Sonne, *The Bible*, p. 165.

## God's Names in TLGR

### The Tetragrammaton




The Tetragrammaton is referred to 17 times in TLGR. All but two of these are part of biblical quotes.<sup>14</sup> In all cases, it is represented by four dots in a square configuration. We have found no other recorded examples of this same exact symbol.

### Elohim

When not quoting scripture, TLGR refers to God almost exclusively by the name *Elohim* which appears thirty-seven times throughout the manuscript.<sup>15</sup> According to Bregman, the use of the name *Elohim* is one of the most prominent identifying features of Tanhuma literature's early stratum. In light of the fact that the later strata are characterized by the more common usage of the abbreviation קב"ה (indicating קדוש/קודש ברוך הויה or its Aramaic equivalent),<sup>16</sup> the overwhelming predominance of the use of *Elohim* in TLGR seems to therefore indicate that this text preserved materials from the early stratum.

Even more unusual than the prevalence of the name *Elohim* in TLGR is the way in which it is written. The letters א, ל, ה in the name *Elohim* are represented by variations of an X-like figure with a dot or dash added above, combined with the prefixes “ל” (to) or “ה” (the) or the suffixes “ים” (indicating the plural form), “י” (indicating plural construct state or possessive forms), or “ך” (indicating second person form), as applicable. This symbol is used in

- 14 The symbol is used once in a purposely misquoted verse and once is written as the answer to the question “and if you do not know to Whom it is that you offer sacrifices – to God.” In this case, using God’s actual name is a rhetorical necessity intended to single out the Creator of the world as the God of Israel by using His actual Name, as opposed to a descriptive title, like *Elohim*.
- 15 The appellation הק' בריך הויה appears five times and הויה הק' ברך הויה appears once.
- 16 Bregman, *Evolution of the Versions*, pp. 176-177. Bregman notes that while there are examples of the name *Elohim* in the published Tanhumas and other late midrashim, these are few and far between.

both scriptural quotes and rabbinic exposition.<sup>17</sup> In most instances, the symbol resembles an X  but a few have a tag on the upper right arm, giving the symbol a more *aleph*-like appearance . Both renderings are clearly distinct from the actual letter *aleph* in the manuscript .

The uniqueness and significance of the symbols in TLGR becomes more evident in light of the early epigraphic evidence and manuscript witnesses, as described below.

### Historical Background

The belief that God's names, and particularly the Tetragrammaton, were inherently and essentially holy led to a growing tendency documented from Hellenistic times onwards, to avoid using Holy names and titles in both oral and written discourse.<sup>18</sup> This tendency resulted in two related yet distinct phenomena:

- The use of **alternative vocalizations**, instead of uttering God's names.
- The creation of special conventions for **writing** God's name.

The first phenomenon refers to the way in which God's name is pronounced, while the second deals with the ways in which the Divine names are written. The different names by which God was identified and the ways in which these Divine names and titles were depicted has changed over time.

17 The symbol may have also been used to represent gods and not just the Holy Name. See the homily on Lev. 16:1 (JTS: ENA 3692.7 r, line 10), where the symbol appears in a quote of Ezek. 28.2 and can be possibly read as referring to the prince of Tyre, who proclaimed himself a god, rather than to *Elohim*.

18 Nathanael Andrade, "The Jewish Tetragrammaton: Secrecy, Community and Prestige among Greek- Writing Jews of the Early Roman Empire", *Journal for the Study of Judaism*, 46 (2015), p. 205. Based on epigraphic and archeological findings it appears that the four-letter name was freely written during the First Temple period. Online: <https://doi-org.ezproxy.haifa.ac.il/10.1163/15700631-12340099>. See also, Shimon Sharvit, "Jewish Traditions of Writing and Pronouncing Divine Names" *Lesonenu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Studies*, 70 (2008), p. 600. (Hebrew). Online: <http://www.jstor.org/stable/24332580>



## The Spoken Name

The desire to avoid calling God by name (the Tetragrammaton) can be traced back to the Bible itself. At times, the later books of the Bible shy away from using the Tetragrammaton in favor of other titles and names, such as *Elohim*, *El* etc.<sup>19</sup> The Septuagint translates the prohibition in Lev. 24:16: מוֹת יוּמָת: וְנִקְבַּ שְׁמֵה' as “And he that **names the name of God**, let him die the death”. This interpretation understands the verse as forbidding all verbal articulation of God's name rather than as prohibiting the cursing of God's name, as may be inferred from its textual context<sup>20</sup> and as is construed by rabbinic law.<sup>21</sup> The interpretation implied in the Septuagint indicates that the prohibition of pronouncing God's name was well-established by the third century B.C.E.<sup>22</sup> Furthermore, in many of the early manuscripts of the Septuagint, the Tetragrammaton is replaced with the Greek word *Kupios* which means “Lord” and parallels the Hebrew *Adonai*, alluding to the fact that the formal title was said in place of God's name in both languages.

Philo avoids the Tetragrammaton and its Greek equivalents, referring to it as the “name of four-letters” said to “represent the living God”. He explains that if anyone “were even to dare to utter His name unseasonably, he must endure the punishment of death”.<sup>23</sup> Josephus refrains from

- 19 Jonathan Ben-Dov, “The Elohist Psalter and the Writing of Divine Names at Qumran,” *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls*, 8-9 (2010), pp. 53-55, (Hebrew). Online: <http://www.jstor.org/stable/23438294>
- 20 The commandment immediately follows an account of a blasphemer (Lev. 24:10-14) and the prohibition to curse God, so it is therefore logical that it too refers to blasphemy rather than simply speaking God's name. See John E. Hartley, *Leviticus*. Dallas, 1992, pp. 409-410, “In this passage (verse 11) the use of the word קלל, “curse” with a waw consecutive after נקב further defines נקב. [...]. Certainly, these two verbs are to be taken together, indicating that they describe a single act of wrongdoing and not two distinct acts”.
- 21 See *b. Sanhedrin 56a; Mekhilta de Rabbi Ishmael* (ed. Horowitz) *Kaspah (Mishpatim)* 19, p. 317.
- 22 Kristin De Troyer, “The Names of God, Their Pronunciation and Their Translation: A Digital Tour of Some of the Main Witnesses,” *lectio difficilior 2* (2005), p. 5. Online: [lectio.unibe.ch+troyer\\_names\\_of\\_god.pdf](http://lectio.unibe.ch+troyer_names_of_god.pdf)
- 23 Philo, *On the Life of Moses II*, Sec. 115, 132 &, 206. (Translated by Colson, p. 505, 513, 551). See also: Andrade, “The Jewish Tetragrammaton”, p. 210.

mentioning God's name throughout his works and explicitly states: "And God revealed to him His name, which had not previously come to men and **about which I am not permitted to speak**".<sup>24</sup> Evidence from Qumran documents and testimony from Origen indicate that even when the Name was nevertheless written down, Jews pronounced it as *Adonai* or *Elohim*.<sup>25</sup> Both sectarian law, as preserved in the Qumran documents,<sup>26</sup> and rabbinic *halakha* forbid speaking the Name.<sup>27</sup> *Sifre Numbers* teaches that only the priests performing the priestly blessings in the Temple enunciated the Tetragrammaton while priests repeating them outside the Temple substituted *Adonai*.<sup>28</sup>

The reluctance to utter God's name necessitated the development of substitute names and titles that could be pronounced in place of the Holy Name when quoting scripture or when referring to God in exposition and exegeses.<sup>29</sup> The Tetragrammaton rarely appears in non-biblical texts in the sectarian works from Qumran where it is replaced with *El* or with other third person titles, at times rephrasing biblical quotes such as those found

- 24 Josephus Flavius, Josephus, *Antiquities of the Jews* (2.275-276), Translated by Louis H. Feldman, "Judean Antiquities 2, Whiston 12.4, Niese 275-276", in: Flavius Josephus Online, Steve Mason. Consulted online on: 12 November 2020 [http://dx.doi.org.ezproxy.haifa.ac.il/10.1163/9789004320079\\_fjo\\_AJ\\_2\\_00275](http://dx.doi.org.ezproxy.haifa.ac.il/10.1163/9789004320079_fjo_AJ_2_00275). See also: Andrade "The Jewish Tetragrammaton", p. 210."
- 25 De Troyer, "The Names of God", pp. 3-5. Andrade, "The Jewish Tetragrammaton", p. 207.
- 26 Sectarian law also forbade the uttering of God's Name (1QS VI 27-VII 1) and the penalty for transgressing this ruling was expulsion from the community. See Emanuel Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts from the Judean Desert*, Boston 2005, p. 243, and sources quoted there.
- 27 y. *Sanhedrin* 50b. אין לו חלק לעתיד לבוא: אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו - "He has no portion in the world to come: Abba Shaul says also one who speaks God's name as it is written (lit. with its letters)"
- 28 *Sifre Numbers* (ed. Kahana) 39, pp. 105-106. See also *m. Sotah* 7:6, *Tamid* 7:2. According to rabbinical sources, even this practice was curtailed before Hasmonean times as evidenced by *t. Sotah* (ed. Lieberman) 13:8, p. 233, according to which the priests stopped pronouncing God's name after death of Simon the Righteous.
- 29 This was also mentioned by Origen and Jerome, Sidney Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Eisenbrauns 1968, pp. 271-272.

in the *Pesharim*.<sup>30</sup> However, since *El* and *Elohim* are also recorded in the Bible as Divine names, they were also considered sacred. For example, in the Qumran texts, some of the scribal conventions used for writing the Tetragrammaton such as writing the Name in paleo-Hebrew letters,<sup>31</sup> were employed when writing *Elohim* or *El*. In the same vein, the rabbinic prohibition of erasing God's name also applies to titles such as *Elohim* and *Adonai*.<sup>32</sup> The prohibitions against enunciating and erasing other names of God necessitated the formulation of further substitutions or abbreviations by which to refer to God in rabbinic discourse.

According to Urbach, the *Tannaim* and *Amoraim* avoided using any of God's biblical names or titles, replacing them with a variety of substitute names which included הקודש (The Holy), הקדוש ברוך הוא (The Holy One Blessed Be He), המקום (lit. The Place), שמים (Heaven), השכינה (The Presence), הגבורה (The Powerful) and ריבונו של עולם (Master of the Universe). Urbach claims that the *Tannaim* preferred the titles שמים and המקום to denote God, whereas the *Amoraim* favored הקדוש ברוך הוא.<sup>33</sup> He bases this distinction on what he describes as "early" and "good" manuscripts, explaining that later scribes systematically replaced המקום

30 Tov, *Scribal Practices*, pp. 218-221. See also examples and discussion by Ben-Dov, "The Elohist Psalter", pp. 71-72.

31 Tov, *Scribal Practices*, p. 244.

32 See also y. *Megillah* 12b which extends the prohibition of erasing God's Name to other titles as well:

אילו שמות שאינן נמחקין: הכותב את השם בארבע אותיות ביו"ד ובה"א באל"ף ובדל"ת אל אלהים אלהיך אלהי אלהינו אלהיכם שדי צבאות אהיה אשר אהיה... תני רבי יוסי אומר: של בית חגירה כותבנים אומנים היו בירושלם היו מוחקין צבאות, שכן הוא שם חול במקום אחר: ופקדו שרי צבאות - בראש העם. - These are the names which are not erased: One who writes the four-letter name, with *yod* and with *hey*, with *aleph* and with *dalet*, *El*, *Elohim*, *Elohekha*, *Elohai*, *Elohenu*, *Elohekhem*, *Shadai*, *Tzva'ot*, *Ehyeh asher Ehyeh*, ... It is taught, Rabbi Jose says: The house of Hagira were master scribes in Jerusalem and they would erase *Tzva'ot*. See also Shimon Sharvit, "Writing and Pronouncing Divine Names", p. 603.

33 Efraim Elimelech Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1969, pp. 32, 53-67. Urbach notes that the name *HaQadosh* exists already in the Bible appearing as a synonym for *Elohim* in *Habakuk* 3:3, and that it was also the Holy name of choice among the Hellenized Jews. The Rabbis' preoccupation with God's names and titles is illustrated in Ex. Rabbah (ed. Shinan) 3:6, pp. 127-128 (note 5).

with *הקב"ה* in both Tannaitic and Amoraic works. Sharvit questions such distinctions, explaining that any definitive conclusions are difficult to draw due to the fact that there are no extant manuscripts and only scarce epigraphic evidence from Tannaitic and Amoraic times. Any discussion about God's names during those periods is thus really a discussion about scribal practices in the medieval ages. In Sharvit's opinion, the *Tannaim* tended to use the word *hashem* which literally means "the Name" as a shortened form of the phrase "The Explicit Name" – שם המפורש.<sup>34</sup>

### The Written Name

A related, but separate development is the rise of various scribal conventions and practices used to replace the Divine Name in **writing**. The essential holiness of the Name, together with the ban on pronouncing the Tetragrammaton and possibly, the mystical powers attributed to it, encouraged the scribes to use special formats or to add unique signs when writing the four-letter Name.<sup>35</sup> These also served to alert or remind the reader that it was not to be enunciated. In Aramaic papyri from Elephantine, dated to the fifth century B.C.E., the Tetragrammaton is written with one of the letters missing, usually the final ה - *hey*.<sup>36</sup> Lauterbach claims that Hellenistic Jews often avoided writing down the Holy Name by changing the *wav* into a *yod*. This can be seen in older manuscripts of the Septuagint where the Tetragrammaton was rendered in the Hebrew letters ה, י, ה, י - the third letter appearing as a *yod* instead of a *wav*. The Hebrew letters ה - י - ה - י were not recognized as representing God's name in Greek circles and were instead sometimes replaced with



34 Sharvit refers to examples from the *Tosefta* and *Mishnah*. See Sharvit, "Writing and Pronouncing Divine Names", p. 605. See also Yaakov Shmuel Spiegel, *Chapters in the History of the Jewish Book: Writing and Transmission*, Ramat Gan 2005, p. 622.

35 The Tetragrammaton continued to be written in Torah Scrolls and Bregman hypothesizes that in the early centuries it was written out in rabbinic texts that were written as scrolls. See Marc Bregman, "An Early Fragment of 'Avot De Rabbi Natan' from a Scroll", *Tarbiz* vol. no. 52(2) 1983, pp. 205–206. Online: [www.jstor.org/stable/23595970](http://www.jstor.org/stable/23595970); Myron Bialik Lerner, "The Genizah Fragments of Sh'eiltot de-Rav Ahai in the Munich Library," in Mordechai Akiva Friedman (ed.), *A Century of Genizah Research: Te'uda XV*, 1999, pp. 161-88.

36 Spiegel, *Chapters in the History of the Jewish Book*, p. 611 note 1.

the Greek letters  $\pi \iota \pi \iota$ . The phenomenon of deliberately “misspelling” the Tetragrammaton indicates the reluctance to write it in full.<sup>37</sup>

In the *pesharim* and sectarian documents from Qumran, the name *Adonai* was usually substituted for the Tetragrammaton.<sup>38</sup> As noted above, this type of substitution also appears in the Septuagint where the Greek word for “Lord” is written in place of the Tetragrammaton.<sup>39</sup> *Adonai* is also used instead of the Tetragrammaton in the biblical quotes in the remnants of Ben Sira found at Masada and dated to the first century,<sup>40</sup> and in the verses of *Shema* (Deut. 6:4) found inscribed above doorways in Palmyra dating to the sixth century, perhaps earlier.<sup>41</sup>

A variety of scribal conventions were used to represent the Tetragrammaton in Qumran. These include placing a dicolon before the Tetragrammaton, writing the Name in paleo-Hebrew letters,<sup>42</sup> or replacing it with four dots (tetra puncta) arranged either in a row at the same height as the letter tops <sup>43</sup> or in two clusters <sup>44</sup>. This last practice

- 37 Jacob Z. Lauterbach, “Substitutes for the Tetragrammaton”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 2 (1930-1931), p. 40 note 3. Online: <http://www.jstor.org/stable/3622131>
- 38 See Tov, *Scribal Practices*, pp. 218-221.
- 39 Sharvit, “Writing and Pronouncing Divine Names”, p. 600. Although, as noted below, many of the earliest copies include the Tetragrammaton itself in paleo-Hebrew script or the equivalent Greek letters.
- 40 Sharvit, “Writing and Pronouncing Divine Names”, p. 602. In the Genizah fragments of Ben Sira these have been changed to two or three *yods*, as is the common practice in medieval manuscripts.
- 41 Andrade, “The Jewish Tetragrammaton”, p. 208.
- 42 This has been found in Early Greek translations of scripture as well. According to Tov, this served to alert the reader and possibly to ensure that the Name would not be erased since the paleo-Hebrew letters were considered especially sacred. See Tov, *Scribal Practices*, p. 245. Spiegel argues the opposite. He believes the paleo-Hebrew script was not considered holy (as stated in the *m. Yadayim*, 4:5) and was therefore used to ensure that the scrolls themselves would not be considered sacred. See Spiegel, *History of the Jewish Book*, p. 625.
- 43 Images taken from <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive> (using Tov Table 19 *Scribal Practices*, p. 206). 4Q462 plate1 frag.1, B-358874. Online: <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-358874>.
- 44 4Q176 plate 284 fragment 2 Plate 285, Fragment 2, B-360381. Online: <https://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-360381>

dates to Hasmonean times.<sup>45</sup> A similar symbol has been found in a rare early liturgical text published by Felix Klein-Franke as “A Hebrew Lamentation from Roman Egypt”, which seems to contain a version of the *Modim* prayer for fast days.<sup>46</sup>

The medieval texts’ use of multiple *yods* in place of the written Tetragrammaton is well documented. Based on manuscript evidence together with various midrashim and commentators, Spiegel writes that a configuration of three *yods* in a row or in a triangular shape was the preferred and predominant replacement for the written Name in medieval manuscripts.<sup>47</sup> Various commentators offer different theological reasons or scriptural supports for this practice, but it is likely that the various configurations of *yods* were chosen because they were unpronounceable, guaranteeing that no one would accidentally say the forbidden Name in the midst of studies or prayers.<sup>48</sup> Based on the Kaufman, Parma and Loew manuscripts of the *Mishnah*, Spiegel explains that the three *yods* were used when quoting God’s name in scripture and the word *hashem* -  $\text{השם}$  (“the Name”) was written when the Sages had need to refer to God by name. This distinction was lost over time and the word *Hashem* prevailed both in discourse and when quoting scripture because it was permissible to read and to erase. Later, close to the advent of the printing press, *hashem* began to be abbreviated to the letter *hey* -  $\text{ה}$  found in the later manuscripts and in some of the early printed editions.<sup>49</sup>

After surveying medieval manuscripts, Lauterbach records 83 variations of written representations of the Tetragrammaton, all combinations of the letters *yod*, *vav* and graphic signs (dots, dashes etc.).<sup>50</sup>

45 Emanuel Tov, *Scribal Practices*, pp. 218-220.

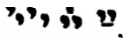
46 Felix Klein-Franke, “A Hebrew Lamentation from Roman Egypt”, *ZPE 51* (1983), pp. 80 – 84. Hillel Newman is preparing a revised edition of this important text.

47 Spiegel, *History of the Jewish Book*, p. 614. There are, however, Genizah fragments with the Tetragrammaton.

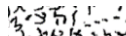

48 Spiegel, *History of the Jewish Book*, pp. 614-627.

49 Spiegel, *History of the Jewish Book*, pp.630-632.


50 Sharvit, “Writing and Pronouncing Divine Names”, pp. 47-58. Sharvit lists the appearances of different variations of God’s name in Ma’agarim. However, these results do not represent graphic symbols that are transcribed as letters in

Among these, he notes several combinations of *yods* and dots , found in a variety of medieval manuscripts, including Genizah manuscripts. Beit-Arié agrees with this observation and adds that the precise renderings of the Tetragrammaton often reflected individual preferences and varied from scribe to scribe.<sup>51</sup>


### Magical Texts

Four dots in place of the Tetragrammaton, similar to the symbol used in Qumran, have been found in magical sources, including a silver amulet written in Greek and Aramaic that was discovered in Tel Amarna in Egypt and dated to between the fourth-sixth centuries ,<sup>52</sup> and on Babylonian incantation bowls.<sup>53</sup> Another important and relevant format found in magic texts is the writing of four *yods* in a row: .<sup>54</sup>

Four *yods* arranged in a square rather than a straight line have been documented in an Aramaic incantation bowl from Babylonia (MS 2053/19 line 8) dated to the seventh century,<sup>55</sup> on which the Divine Name appears

Ma'agarim. This is seen clearly in the case of TLGR where Ma'agarim writes two *yods* in place of the four dots and  in place of the X.

51 Beit-Arié, *Codicology*, pp. 546-548.

52 In line 22 of the spell. See Roy Kotansky & Shaul Shaked, "A Greek-Aramaic Silver Amulet from Egypt in the Ashmolean Museum," *Le Muséon* 105 (1992), p. 6, 18. More common are slated lines  also found in this amulet and common in magical sources.

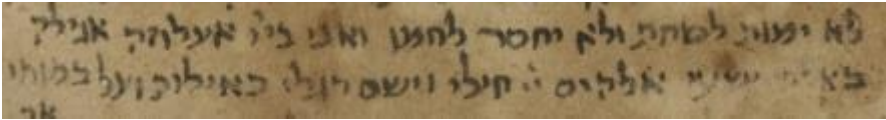
53 Many thanks to Gideon Bohak, James Nathan Ford and Rivka Elizur Leiman for the advice and examples they sent us.

54 Amulet 1, in: Joseph Naveh, Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1985, p. 43. There is no information about the provenance of this amulet, but it has been dated between the fourth and seventh centuries. See Hanan Eshel and Rivka Leiman, "Jewish Amulets Written on Metal Scrolls," *Journal of Ancient Judaism* 1 (2010), pp. 189-199. Naveh and Shaked also assume the use of this form in their completions to amulets 11 and 13 (p. 94 and 98).

55 The bowl is due to be published by Moshe Morgenstern. For the dating, see: Shaul Shaked, James Nathan Ford, Siam Bhayro, *Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls*, Leiden 2013, p.1, note 2.

as part of the magical name  $\text{מִי־יְהוָה־הִי־מִן}$ .<sup>56</sup> This configuration is remarkably similar to the symbol in TLGR except for the fact that it is composed of letters rather than symbols. Another similar mark is found in a magical recipe from the Genizah that seemingly renders God's name as a square of two dots and two dashes or possibly *yods*. The same form appears in biblical quotations and as part of the expression  $\text{בשם יי נעשה}$   $\text{ונצליה}$   $\text{בשם יי}$ .<sup>57</sup> While this is thought to be a medieval manuscript, Naveh and Shaked note that the magic of the Genizah followed the Palestinian tradition and is often useful for understanding and reconstructing earlier Palestinian amulet practices and conventions.<sup>58</sup>

In another magical text from the Genizah, T-S K1.56,<sup>59</sup> a magical prescription quotes Hab. 3.18-19, using first a triplet of *yods* and later, a triplet of dots.<sup>60</sup>



This may be evidence of a process by which combinations of letters used to replace the Divine Name are gradually replaced by combinations of more abstract forms or vice versa.

One can surmise a relationship between the four dots used during the Second Temple period found in Qumran and in magical amulets, and those

56 On the magical name see Matthew Morgenstern and James Nathan Ford, "On Some Readings and Interpretations in the Aramaic Incantation Bowls and Related Texts," *Bulleting of SOAS* 80 (2017), pp. 203-206.


57 CUL: T-S K1.73. Naveh and Shaked, *Amulet and Magic Bowls*, pp. 230-236, plate 37.

58 Naveh and Shaked, *Amulet and Magic Bowls*, pp. 29-30.

59 *Magische Texte aus der Kairoer Genizah*, Band I, p. 29 – 45 Another magical use of three yods which assimilates three dots is found in CUL: T-S K1.108:  $\text{י}$ ,  $\text{י}$ ,  $\text{י}$ . Other writings of the Tetragrammaton in these fragments use the biblical spelling with a line above  $\text{יהוה}$ .

60 The first triplet replaces the Tetragrammaton, and the second replaces  $\text{אדני}$ . It is obvious that the scribe followed the Masoretic vocalization here as the written  $\text{יהוה-יהוה}$  should be vocalized  $\text{אדני אלהים}$ .



on incantation bowls with the later groupings of *yods*.<sup>61</sup> A possible indication of this relationship is found in one of the earliest known Hebrew manuscripts, the Munich Palimpsest. This palimpsest consists of two leaves of a Latin manuscript of Orosius's *Historia Adversus Paganos* written on top of an earlier Hebrew scroll containing Yom Kippur prayers. The Latin manuscript is dated to the early eighth century so the original Hebrew scroll cannot be later than late-seventh century. Based on his paleographic analysis, Beit-Arié suggests that it was written even earlier, in the vicinity of the fourth-fifth centuries.<sup>62</sup> In the Munich Palimpsest, the Tetragrammaton is written as four *yods* in a row under four dots .<sup>63</sup> The combination of *yods* and dots found in this early manuscript indicates a possible link between the two conventions.<sup>64</sup> Perhaps shortened or purposely misspelled versions of the Name evidentially gave way to more abstract graphic forms that were transcribed as letters by later scribes. It is possible that the realm of magic practice, in which the use of abstract forms is common, was indeed the 'workshop' for such processes. Although, as discussed below, a similar phenomenon is also documented with regard to the use of the X-form in magic texts, we have no conclusive evidence to support a claim that the use of such practices in the literary fragments discussed above was indeed influenced by magical scribal practices. It is evident however, that there were two distinct types of substitutions for the written Name since early times: abstract graphic symbols or abbreviations/substitution of letters.

To summarize, there is both epigraphic and manuscript evidence of various substitutes for the Tetragrammaton, starting from the Second Temple period. In Qumran, there are examples of the Name being

61 As suggested by Abraham Meir Habermann, *The Scrolls of the Judean Desert*, Tel Aviv 1959, pp. 31-32 (Hebrew).

62 Malachi Beit-Arié, "The Munich Palimpsest: A Hebrew Scroll Written before the 8th Cent. CE", *Kirjath Sepher* 43 (1968), p. 420 (Hebrew). See also: Joseph Yahalom, "The Munich Palimpsest and the Ancient Qedushta", *Tarbiz* 38 (1969), p. 377 (Hebrew). Online: <http://www.jstor.org/stable/23592934>

63 The images of the Munich Palimpsest are taken from the website of Bavarian State Library: Orosius, Paulus: *Historia adversus paganos* (Palimpsest) - BSB Clm 29416 (<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0002/bsb00028970/images/>).

64 Sharvit, "Writing and Pronouncing Divine Names", p. 609.

represented by a row of dots. Similar symbols have also been found in a silver amulet from Tel Amara and on Babylonian incantation bowls. The Munich Palimpsest, a fifth century *Modim* prayer, and amulets depict the Tetragrammaton as a row of four *yods*. Of particular interest is the incantation bowl featuring the Tetragrammaton as four *yods* arranged in square-like configuration, similar to that of the dots in TLGR. Such an arrangement may be an interim stage on the way to the square of four dots, representing a transition from a letter-based symbol to an abstract form. Various combinations of *yods* and dots together with other graphic marks, some arranged in square-like formations, are common in medieval manuscripts and discussed by early commentators. Nevertheless, the symbol found in TLGR is different from the known dot formations in that the dots are arranged in a square rather than a straight line. It also differs from the *yod* formations in that it is exclusively graphic, comprised solely of dots, with no hint of the letter *yod*.

### **X = אלוה**

In addition to the various substitutions of the written Tetragrammaton, different symbols were used to replace written forms of other Divine names and titles (such as *Adonai*, *Elohim* or any of their derivatives).<sup>65</sup> The Divine Name *Elohim* was often replaced with a variety of ligatures, most of which seemed based on the letter *aleph* or part of it, at times combined with a whole or partial *lamed* or other letters.<sup>66</sup> However, in a survey of the different ways *Elohim* is written in the early manuscripts, Yeivin writes that one of the rarest and earliest representations of *Elohim* is an X-like symbol, similar to that found in TLGR.<sup>67</sup>

Some scholars suggest that the X-symbol found in the early manuscripts described below may be related to the graffiti-like X-marks etched on Jewish ossuaries from Jerusalem and Rome dating from the first

65 Based on Deuteronomy 12:3-4. See *y. Megillah* 1:9 and *b. Shevu'ot* 35a.

66 Israel Yeivin, "On the Writing of the 'E-lohim' in Early Hebrew manuscripts," *Alei Sefer: Studies in Bibliography and in the History of the Printed and the Digital Hebrew Book*, vol. no 11 (1984), pp. 37-55 (Hebrew).  
Online: <http://www.jstor.org/stable/24152672>

67 Yeivin, "On the Writing of the E-lohim", p. 40, 54.

century B.C.E. to the second century C.E., (see fig. 1). These marks are presumed to have served as indication that the deceased was a Jew.<sup>68</sup>

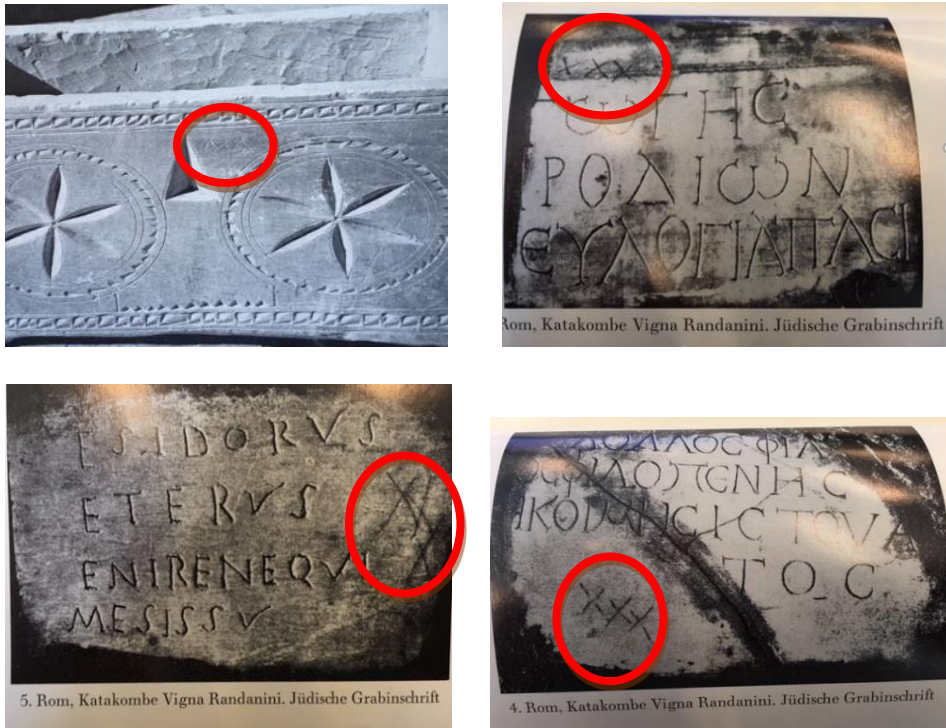



Figure 1: Epigraphic Evidence of X-Symbol<sup>69</sup>

Ormann postulates that these X-like marks are actually the paleo-Hebrew letter *taw* ת and that it was used as a mark of the sacred. He refers to the rabbinical discussion regarding the mark (ת) placed on the foreheads of

68 Spiegel, *History of the Jewish Book*, pp. 612-614. Gustav Jacob Ormann, “The X-symbol in the Munich Palimpsest”, *Kirjath Sepher*, 43 (1968), p. 583 (Hebrew).

69 The image in the left top corner is plate 33 (image 422) in Pau Figueras, *Decorated Jewish Ossuaries*, Leiden 1983, pp. 22-23. See also plates 32 (image 179) and 35 (image 566). The other three images plates 3-5 in Erich Dinkler, *Signum Crucis*, Tübingen 1967.

the righteous in Ez. 9:4. In a discussion in *b. Shabbat* 55a, the rabbis all agree that the  $\eta$  in Ezekiel is the letter *taw* -  $\eta$  but offer different opinions as to its significance. Ormann points to the opinion of *Reish Lakish*, who says the letter *taw* -  $\eta$  was chosen because it is the last letter in God's stamp (אמת), thus connecting the mark directly to God. Another example of the connection between X and the sacred can be found in the Talmud's account that the anointing oil was spread on the priests' forehead in the shape of the Greek letter *chi* -  $\chi$  which is identical to the paleo-Hebrew letter  $\eta$  .<sup>70</sup> Based on these sources, Ormann (and following his lead Spiegel) suggests that in some circles, the paleo-Hebrew  $\eta$  was seen as a symbol signifying the sacred, which led to the written X-like mark designating *Elohim* found in later manuscripts.<sup>71</sup> In our opinion, these epigraphic uses of the X form represent a distinct phenomenon and any attempt to associate it with the X used to designate אלה found in the manuscripts described here, is speculative at best.


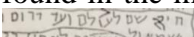
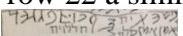
X-like symbols have also been found in magical materials, but it is uncertain whether they actually represent God's name or are a purely magical figure. One such example is a silver amulet found in a tomb near Aleppo, first documented by Schwab in 1922.


70 See *b. Kerithot* 5b: א"ר מנשיה כמין כי יונית: מושכין את המלכים כמין נזר ואת הכהנים כמין כי, א"ר מנשיה כמין כי יונית: - "One anoints the kings similar to a crown, and one anoints the Priests similar to *chi*".  $\chi$  See Menahem Mendel Kasher, *Torah Shelemah*, 23. Jerusalem 1992, pp.194-197. Spiegel, *History of the Jewish Book*, pp. 612-613.

71 Ormann, "The X-Symbol in the Munich Palimpsest", pp. 583-584. He recalls the Qumran practices of writing the Tetragrammaton in paleo-Hebrew as evidence that this alphabet was used to represent the Divine names.



Figure 2: Silver Amulet from Aleppo (Schwab 1922)<sup>72</sup>

Different types of X-like figures are found in this amulet, at times appearing together with other signs and at times in context of God. In row 8, (ח'י x יש (ח)י x ח'י X אל אהיה למלך), a cross-like symbol appears in the middle of a line referring to God <sup>73</sup> Schwab identified this symbol as a Christian sign but it has since been regarded as a symbol that may have preceded Christianity and that was used outside of its circles.<sup>74</sup> In row 12 (ה'י X שם לעולם ועד דרום ופנים) - “<may> the name of God be for eternity; South, east”), the figure is similar to some of those found in the manuscripts described below, and apparently refers to God <sup>75</sup>. However, in row 22 a similar X-mark is part of a series of seemingly magical symbols .

An X-sign somewhat different from those discussed here is found in row 6 of another silver amulet, written in Greek and Aramaic and which was found in Tel el Amarna, Egypt . The writing in this amulet is dated to the fifth century. This symbol is known from Jewish and non-Jewish magical texts and its presence in this amulet is one of its earliest

72 Joseph Naveh, Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1985, p. 59. Illustrations by the late Ada Yardeni.

73 Naveh and Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, pp. 54-60.



74 Naveh and Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, p. 22.

75 Naveh and Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, pp. 56-57. Figure taken from p. 59.

attestations. The X appears as part of a series of symbols and is transcribed as a magical sign.<sup>76</sup>



Figure 3: Silver Amulet from Tel el-Amarna<sup>77</sup>

Some magical texts from the Genizah contain X-marks, but most of these seem to be magical symbols as opposed to a representation of God's names.<sup>78</sup> The majority of X-marks in magical fragments include small circles at the edges, as in the amulet from Tel el-Amarna shown above, and are clearly part of a set of similar symbols, are outside the scope of this discussion.<sup>79</sup> We may however note one rare symbol in CUL: T-S NS 322.10 . The symbol clearly resembles the X-symbol in our midrashic texts and in other literary fragments surveyed below, however it is unclear whether this serves as a substitute for God's name or for an angelic name. It is followed by magical signs and other substitutions and forms commonly used to mark the Divine Name (for example ). The fragment is nonetheless part of a collection of prescriptions, and its layout

76 Kotansky & Shaked, "A Greek-Aramaic Silver Amulet", p. 6, 8.

77 See Kotansky & Shaked, "A Greek-Aramaic Silver Amulet", p. 6.

78 See for example CUL: T-S K1.23  or CUL: T-S K1.127 .





79 For more on this symbol, see Richard Gorden, "The Charaktères between Antiquity and Renaissance, Transmission and Re-invention," in Véronique Dasen, Jean-Michel Spieser (eds), *Les savoirs magiques et leur transmission de l'Antiquité à la Renaissance* Florenz, 2014, pp. 253-300.

suggests that it was included in a practical notebook. This would offer a reasonable explanation as to the inclusion of different scribal practices that reflect the different uses in its varied source materials.<sup>80</sup> If the triplet of X's is intended as a representation of a Divine name, it is quite possible that this fragment records an important moment in which two different degrees of abstractions of the written Name are preserved simultaneously. One is a variation of the actual letters, and the other, an entirely abstract form.

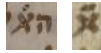
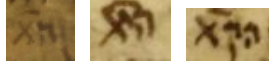

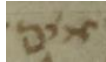


### Manuscript Evidence of X

The X-symbol has been found to date in a handful of manuscripts, most of them Genizah fragments (see Table 1). In most instances, the X is combined with appropriate suffixes indicating the plural, second person, plural construct state or possessive forms (X/ים). It often appears with a dot or dash above it. These shared features strengthen the hypothesis that the different manuscripts all belong to the same milieu.

**Table 1: X = אלהים**

Manuscript	Symbol
Dura Europos Ms.	
Munich Palimpsest	
Pesach <i>Piyyut</i> Bodl. Heb. d. 41/11-15	
Yom Kippur <i>Piyyut</i> T-S NS 249.2	

80 For the notion of practical notebooks in medical materials from the Genizah, see Efraim Lev, "Mediators between Theoretical and Practical Medieval Knowledge: Medical Notebooks from the Cairo Genizah and their Significance," *Medical History* 57 (2013), pp. 487-515.

Manuscript	Symbol
TLGR	
Midrash T-S Misc. 36.127	
Midrash T-S 20.158	
Buber Tanhuma Or.1080.15.79(1v)	
T-S C1.120-123	
Early Mahzor for Pesach: Halper 210	

### • Early Manuscripts

The earliest example of this symbol found in a manuscript is a remnant of a *Birkat Hamazon* (Grace after Meals) *piyyut* written on a parchment discovered in the Dura Europos synagogue, a building destroyed in 256-257.<sup>81</sup> Lieberman identified this as an *aleph* representing אהה, claiming that God's name was missing from the blessing, but later scholars,

81 This is one of the oldest pieces of Hebrew writing after the Qumran scrolls, a period from which very few pieces of Hebrew writing survived. See Malachi Beit-Arié, "The Munich Palimpsest", p. 415. For a detailed description of the fragment, see Steven Fine, "Liturgy and the Art of the Dura Europos Synagogue" in *Liturgy in the Life of the Synagogue: Studies in the History of Jewish Prayer*, (eds. Ruth Langer and Steven Fine; Winona Lake 2005), pp. 48-52. Fine concurs with Beit-Arié's analysis of the X-symbol. Spiegel, *History of the Jewish Book*, pp. 612-613.



including Beit-Arie', Yeivin and Fine, argue convincingly that it signifies the Divine Name, *Elohim*. Spiegel identifies the X in the Dura Europos fragment as signifying the Divine Name *Adonai*, itself a replacement for the Tetragrammaton and concludes accordingly that the X-sign preceded the more familiar *yods* as a representation of God's name.<sup>82</sup> However, in all the other manuscripts described below, the X undoubtedly represents *Elohim* and not *Adonai*.

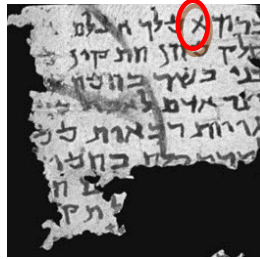


Figure 4: *Birkat Hamazon* Piyyut from Dura Europos Synagogue

The next text witness in which God's name is represented by X-symbols is the Munich Palimpsest mentioned above,<sup>83</sup> where it replaces אלה in the name *Elohim* and its derivatives. The sign is prevalent throughout this palimpsest but there are also several instances where the name *El* or אלוה appears with a broken *aleph-lamed* ligature אֵל, including one instance where a derivative of the name *Elohim* is then written in full אֵל־הֵיךְ.<sup>84</sup> The broken *aleph-lamed* ligature is fairly common as opposed to the X-symbol which, besides these two very early examples, has been documented to date in only a handful of Genizah fragments described below.




82 Spiegel, *History of the Jewish Book*, pp. 613-614.

83 State University of Munich - BSB Clm. 29416.

84 This combination is found in manuscripts of *piyyutim* with Palestinian vocalizations. In later manuscripts, the two letters were sometimes combined. See Yeivin, "On the Writing of the E-lohim", pp. 37-38.



• **Pesach Piyyutim (Oxford Bodl. Heb. D 41/11-15)**<sup>85</sup>

This manuscript is thought to be relatively early, as is indicated by the Palestinian vocalizations printed above the letters. This method of vocalization discovered in the Genizah was used predominantly (although not exclusively) in *piyyutim* between the ninth and twelfth centuries.<sup>86</sup> There are several variations of the system, which became more complex over time. The system used in this manuscript contains only six vowels as opposed to later manuscripts, which have seven. According to Yahalom, this indicates that these *piyyut* manuscripts are “very early”.<sup>87</sup>

The X-symbol appears several times throughout the *piyyut* but this manuscript also contains other depictions of God’s name including ׀, an abbreviation of ׀ך׀, and an *aleph-lamed* ligature . Yeivin points out that the X-symbol in the *piyyut* is slightly different from that found in the Munich Palimpsest, in that its upper right arm has a tip, making it look more *aleph*-like . It is, however, distinct from the usual *aleph* appearing in the manuscript . Careful reading reveals that the X-symbol in the Pesach *piyyut* manuscript appears almost exclusively when the Divine Name is part of a biblical quote.<sup>88</sup>

- 85 This manuscript was first published by Israel Davidson, *Schechter Studies*, vol. 3, New York 1927, pp. 1-34 (Hebrew). He attributed the *piyyutim* to Yannai and Samuel. It was also published twice by Joseph Yahalom: first in *A Collection of Genizah Fragments of Piyyute Yannai*, Jerusalem 1978, pp. 169-178, and later in *Palestinian Vocalised Piyyut manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge 1999. In the later book, Yahalom attributes the *piyyut* to Hadutahu who was “probably earlier than the Qalir”.
- 86 Joseph Yahalom, “The Palestinian Vocalization – Its Investigation and Achievements, Instead of a Summary”, *Lěšonénu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects*, 52 (1988), p. 121 (Hebrew). Online: [https://www.jstor.org/stable/24347409?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/24347409?seq=1#page_scan_tab_contents).
- 87 Yahalom, “The Munich Palimpsest”; Yahalom, *Piyyute Yannai*, p. II.; Yahalom, *Palestinian Vocalised Piyyut*, p. 8.
- 88 In fol. 15A (Yahalom, *Piyyute Yannai*, p. 169) line 8 the X is used in a quote from Judges 9:13; in fol. 15B (Yahalom, *Piyyute Yannai*, p. 170) line 13, it is in a quote from Isaiah 29:9; in fol. 13A (Yahalom, *Piyyute Yannai*, p. 175) line 9 in a quote from the prayers and based on Isaiah 44:6; in fol. 14B (Yahalom, *Piyyute Yannai*, p. 178) line 14 in a quote from Ps. 136:2 (*Hallel Hagadol*). One exception is in

### • Piyyut for Yom Kippur - CUL: T -S NS 249.2

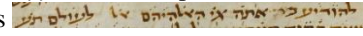
The X figure denoting *Elohim* is also found in a Yom Kippur *piyyut* from the Genizah, the script of which is described by Revell as “Syrian type of the ninth century”.<sup>89</sup> This manuscript also has Palestinian vocalizations but uses a more complex seven-vowel system indicating that it was written later than the previously described Pesach *Piyyutim* manuscript.<sup>90</sup> The symbol here is decidedly more *aleph*-like , yet still differs significantly from the letter *aleph* found throughout this manuscript . The thickened right head and dot above the mark are found in several other cases, indicating that these symbols are all related to the same convention.

X-symbols or similar signs have also been found in several Genizah manuscripts of midrashic texts identified as early *Tanhuma-Yelamdenu* variants. These include the following:

### • TLGR

The X-symbol is consistently used throughout TLGR to represent the name *Elohim*, appearing both alone and together with appropriate suffixes. It clearly resembles an X more than an  $\aleph$ . There are only a few instances where the tag on the upper right arm is clear and some instances where there is a hint of it, but these could be due to the scribe's pen resting on that point. This could possibly explain the origin of the tag, which later became more pronounced and deliberate, as the X became associated with  $\aleph$ .

Of all the manuscripts described here in which the X-like mark has been found preserved, TLGR stands out as one of the most consistent. In it, the symbol is used almost exclusively, both when quoting scripture and in exposition, with very few instances of other names or symbols. It is possible that the X-symbol refers in one case to deities other than God, a









fol. 12A (Yahalom, *Piyyute Yannai*, p. 173) where the symbol appears with others in the line that reads . Only the first אלהי uses the X-symbol. The others are represented by a combined אל. While this is not a scriptural quote, it concludes the *piyyut*. It is possible that the scribe used the X-symbol for biblical quotes of *Elohim* to differentiate between the Holy Name of God and “their gods”. In TLGR, the symbol is used indiscriminately, both when quoting scripture and in exposition as detailed below.



89 Ernest. J. Revell, *Hebrew Texts with Palestinian Vocalization*, Toronto 1970, p. 37.

90 Yahalom, *Palestinian Vocalised Piyyut*, p. 49, plate 7.

possible indication that the TLGR manuscript was written in a period when earlier distinctions were being forgotten or by a scribe who was unfamiliar with them and who was simply reproducing his source manuscript, while perhaps tending to “overcorrect” in the interest of consistency.

While the graphic symbols described above are used overwhelmingly throughout TLGR, there are six exceptions in which other Divine names and symbols are employed. These other symbols all appear as part of the narrator’s voice and five out of the six are found in the same fragment, JTS: ENA 691.18. These include:

1. A broken *aleph-lamed* ligature  representing the word *El* when quoting Ps.36:7  in the homily on Lev.22:27. It is possible that this short form was used because the word was perceived as an adjective and not a Divine name.<sup>91</sup> The *aleph-lamed* ligature is also used for the endings of the word ישראל . This shortened form is used only in the word Israel and not in other *aleph-lamed* sequences such as **Elisheba** (in the homily on Lev. 16:1) or **Samuel** (in the homily on Lev. 19:1).
2.  appears five times in TLGR: once in the homily on Lev. 17:1, three times in the homily on Lev. 22:27 and once in the homily on Lev.23:1. These last two homilies are found on the same page (JTS: ENA 691.18). Ginzberg argued that  represented the name *Elohim* based on CUL: T-S Misc.36.198 1v, where in line 6,  (= שלאֵלהים) is crossed out and  is written in its place .<sup>92</sup> It is more likely however that this abbreviation was a shortened form of *HaQodesh* (הקודש), and indicates the transition from the earlier replacements of the Divine Name to the later ones.

91 Yeivin notes that there is a certain ambiguity as to whether the *El* in Ps. 36:7 refers to God as in  or , as *Rashi* interprets, is intended as an adjective ad loc. . *Ibn Ezra* interprets similarly. Yeivin, “On the Writing of the E-lohim”, p. 46. JPS translates the word as “high”. As noted above, the combined ligature is found in other manuscripts in which the X-symbol is used, including in the *piyyutim* with Palestinian vocalizations and the Munich Palimpsest. See Yeivin, “On the Writing of the E-lohim”, pp. 40-44.

92 Ginzberg, *Schechter Studies*, p. 51.

3. The title *הק' בריך הוא* appears only once in TLGR, in the homily on Lev. 22:27. This is the Aramaic forerunner of the common Hebrew *הקדוש/הקדוש ברוך הוא*. It is noteworthy that TLGR, which largely follows the Tanhuma tradition of translating Aramaic into Hebrew, preserves the earlier Aramaic rendering of the title and not its later Hebrew version.<sup>93</sup>
4. Additionally, the Divine names *המקום* and *רבוני* also appear once each in TLGR and are specifically relevant to the contexts in which they are found.<sup>94</sup>

The fact that these other symbols are found almost exclusively on the same TLGR page (ENA 691.18), may imply that the scribe (or previous compiler whose work is copied in the fragments) preserved the varied practices used in different homilies which were part of his source material, whether such homilies were independent, or part, of wider works he utilized.

• **CUL: T-S Misc. 36.127**

This manuscript contains a proem on Gen 21:11. Ginzberg and Mann both agree that this text is related to CUL: T-S Misc. 36.198 + CUL: T-S C1.71, which we dubbed the “Midrash of Halakhic Proems”. “The Midrash of Halakhic Proems” includes *Yelamdenu* proems for more than two dozen *Sedarim* from Genesis to Exodus and is a remarkable testimony to the extent of the *Tanhuma-Yelamdenu* materials we have lost, since only a quarter of the proems are known in extant compilations.<sup>95</sup> Mann identified CUL: T-S Misc. 36.127 as an alternate version of “The Midrash of Halakhic Proems”,<sup>96</sup> while Ginzberg classified it as a later rendition.<sup>97</sup> A detailed analysis of “The Midrash of Halakhic Proems” language led

93 Urbach, *Sages*, pp. 64-65.

94 *המקום* in the homily on Lev. 17:1 (CUL: Or.1081 2.51, 2v, left side, lines 11-12) and *רבוני* in the homily on Lev. 19:23 (CUL: Or.1081 2.51, 2v, right side, line 5).

95 The fragments of the “Midrash of Halakhic Proems” itself do not include the X-symbol.

96 Bregman, *Evolution of the Versions*, p. 68.

97 Louis Ginzberg, *Shechter Studies*, vol 1, New York 1927, p. 51.

Wormser to conclude that it preserves an earlier text, possibly belonging to Bregman's early Tanhuma stratum.<sup>98</sup>

As noted by Ginzberg, God's name is depicted in several different ways throughout this manuscript. At times, the X-symbol appears on its own or with the suffix ׀-ⓧ, representing *Elohim* in both Biblical quotes and midrashic discourse.<sup>99</sup> In some instances, it is rendered as a simple X ⓧ, while in others, tags appear on the upper arms ⓧⓧ.<sup>100</sup> The X also appears combined with the letter *qof* – Xⓧ ⓧⓧ.

Although the X-symbol is distinct from the *aleph* in this manuscript ⓧ, even when combined with the ׀, Ginzberg read the Xⓧ as ⓧⓧ, admitting that he was unaware of the source of this combination. In Ginzberg's opinion, the variations and inconsistencies of the symbols representing the Divine name *Elohim*<sup>101</sup> in this manuscript are due to a "sloppy" scribe, an inferior original, or to the use of different written sources.<sup>102</sup> Also reading ⓧⓧ, Bregman raises the possibility that it is a form of ׀הקב׀ה.<sup>103</sup>

It is however possible that the different symbols reflect the distinct statuses or the authoritative hierarchy of different components used in the Midrash, while at the same time preserving different conventions used in distinct sources from which our text is drawn and that now form the different parts of the homily. A certain correlation can be discerned between the use of graphic symbols and the authority of sources in that only the X (and never the xⓧ) is used in quotes from scripture. This

98 Yehonatan Wormser, "On Some Features of the Language of Tanhuma-Yelammedenu", *Lěšoněnu: A Journal for the Study of the Hebrew Language and Cognate Subjects*, 75 (2013), p. 193, note 19 (Hebrew). Online: <http://www.jstor.org/stable/24328425>; Yehonatan Wormser, "The Language of the Tanhuma-Yelemdemu." Master's Thesis, University of Haifa, 2011, p. 4 note 33 (Hebrew).

99 For example, CUL: T-S Misc. 36.127, p. 1 recto, line 16 of the X appears in place of *Elohim* in Genesis 1:17. In line 18 it is used instead of *Elohim* in Genesis 22:1.

100 In lines 18r, 3v, 5v, 7v and 22v of CUL: T-S Misc. 36.127 the X-symbols do not have tags and in line 10v the X-symbol has distinct tags.

101 Ginzberg identifies the ׀ itself as a replacement of *Elohim* based on the Midrash of Proems manuscript (CUL: T-S Misc.36.198 1v). See above p. 26.

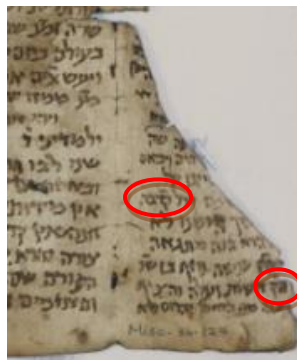
102 Ginzberg, *Schechter Studies*, p. 51.

103 Bregman, *Evolution of the Versions*, p. 68.

resembles the evidence from the Pesach *piyyut* described above, where the X was used exclusively in quotes of scripture.




As to the possibility of reflecting different sources, it is pertinent to note that X without ק appears in only one specific exposition – that which interrupts the homiletic retelling of Isaac's birth and his rivalry with Ishmael: The first part of the homily tells of Sarah miraculously nursing many babies to prove her maternity. It is followed by a proem which opens with the introduction ילמדנו רבנו in line 19 on p. 1 verso and that discusses God's skill as a craftsman. The story of Isaac's birth and youth resumes in a new proem, which begins with ד"א in p. 1 recto line 24. The stories about Isaac use the Xק symbol both before and after the intervening proem in which אלהים is represented by the X. In the framing proems that discuss Isaac's childhood, the X is used only when quoting scripture, while in the intervening proem which discusses God's skill as a craftsman, the X also appears in the course of exposition. Seen in this context, it is conceivable that the diversity of symbols indicates a variety of different sources that were combined to compose this homily, each section retaining the graphic symbol used in the source from which it was drawn.

This manuscript also includes examples of God's name represented by a plain *qof* - ק and by קדבה (probably an abbreviation of קדוש ברוך הוא), found in the torn corner of the other half of the bifolium. This page may have belonged to a different homily or exposition but is written in the same hand and includes הק' as well.





• **CUL: T-S 20.158**

This is a palimpsest containing part of an unknown midrash featuring unique content and structure. It is composed of a curious combination of several series of midrashic examples followed by lists of verses.<sup>104</sup>

The X-symbol in this manuscript represents *Elohim* in quotes from scripture. It has a tag on the right upper side , but is distinctively more X-like than the *aleph* in the same manuscript . A combined *aleph-lamed* ligature is also used in the manuscript to depict לֵא in a quote from Job 35:5 .

In addition to the examples above, in which the mark clearly resembles an X and is distinct from the *aleph* in each of the given manuscripts, there are several other manuscripts in which a mark that appears to be half-way between an X and an *aleph* is employed to designate *Elohim*. In these manuscripts, the mark resembles either a whole or broken *aleph* yet, in each case, is definitively different from the manuscript's usual *aleph* and seems to reflect or echo the X.

• **CUL: Or.1080.15 79(1v)**


Bregman identifies the text in this manuscript as a possible earlier version of the Buber Tanhuma and notes the unusual use of *Elohim* alongside הַקְּבָה.<sup>105</sup> Furthermore, the name *Elohim* is written in several different ways. It is indicated by a symbol that seems to be halfway between an X and an *aleph*, which on occasion appears as part of the expositions . In one instance, *Elohim* is depicted using a broken *aleph* .

104 The lists of midrashic examples describe various groups of biblical figures who share various common attributes such as: people awaiting (salvation); righteous people born from the wicked and vice versa; kings who first had merit but later sinned, and so on. Lists of verses probably concluded each unit though the fragment's poor condition makes it impossible to be sure. Taken all together, these elements may represent a rabbinic narrative. See: Moshe Lavee and Shana Strauch-Schick, "The Egyptian Midwives: Recovering a Lost Midrashic Text and Exploring Why It May Have Been Forgotten", The Torah.com, note 5. <http://thetorah.com/the-egyptian-midwives/>.

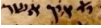
105 Bregman, *Evolution of the Versions*, p. 43. He mistakenly writes that the word is םהאלהים=הא'ים instead of םיX.



• **CUL: T-S C1.20-23**

This manuscript is labeled as Genesis Rabbah but the extant text deals with the *sedarim* from the end of Genesis which are known to be of Tanhuma provenance. When the text found here is compared with the known versions of the Tanhuma, it demonstrates all the differences typical of its early renditions. Accordingly, it could have been part of the lost Tanhuma recension from whose texts were transplanted at the end of Genesis Rabbah. In this manuscript, the top of the mark used to represent א, ל, ה in the word *Elohim* when quoting from scripture is similar to the *aleph* with a more X-like left leg . The more popular title הקבה is used when referring to God in the course of the exposition.

• **Halper 210**

This fragment is part of a Pesach (Passover?) *Mahzor*, containing parts of the *Musaf* prayer for the Festivals and the counting of the first day of the Omer. The counting of the Omer is in Aramaic, preceded by Judeo-Arabic instructions. It is worded differently to the other Aramaic versions we are familiar with.<sup>106</sup> The symbol used for *Elohim* in this manuscript is reminiscent of the X in that it is distinctive from the usual *aleph* and combines with various suffixes  but resembles an *aleph* with an X-like left foot. We are unsure whether to interpret this as a variant of the X or of the broken *aleph*. It may even be a link between the two. As seen in the snippet, in this case, the Tetragrammaton is represented by a graphic symbol that includes a more X-like figure combined with a *yod* – י,

106 The counting of the Omer is also in Aramaic in Siddur Rav Saadiah Gaon and Siddur Rabbi Shlomo b. Nathan. This custom continued in Yemen, however the wording in this fragment records יומאי תרי יומי בעומר, יומאי חד יומא בעומרא, rather than יומא בעומרא found in the Siddur Saadiah and Siddur Shlomo b. Nathan (BM.675 D3 S353). See Israel Davidson, Simha Assaf, Bernhard Issachar Joel, *Siddur R' Saadja Gaon; Kitab Gami As-salawat Wat-Tasabiah* (Hebrew Edition), Jerusalem, 1941, p. 29; Shmuel Haggai (Shmuel Kroizer), *Siddur Rabbenu Shlomo b. Nathan*, Jerusalem 1995, p. 91. For a recent assessment on the origins of the siddur in the areas between Aram Zova and northern Persia see Uri Ehrlich, “The Text of the Amidah in the Siddur of R. Shlomo b. Natan and the Question of the Provenance of the Siddur”, *Kenishta* 4 (2010), pp. 9-26.

although it is possible that this form is accidental, and was intended to be a double *yod* with an apostrophe. Given the Judeo-Arabic instructions, this is probably the latest liturgical attestation of the custom, yet one that may be traced to the tenth century.

## Conclusions

### (1) The Evidence

The predominance of the name *Elohim* and the graphic symbols used to represent both this name and the Tetragrammaton are two of the more curious and significant features of TLGR. The symbol representing the Tetragrammaton is an enigma. No other identical examples have been recorded. Although reminiscent of the tetra puncta used in Qumran and in the magical sources described above, in that it is purely graphic without any resemblance to letters, the dots' arrangement in TLGR is different than in those sources. Most similar in TLGR is the symbol found in a magic bowl with four *yods* arranged in a square configuration and the mark written in a magical spell from the Genizah, which represents God's name in a square configuration of two dots and two dashes/*yods*.

### (2) Dating

The fact that the symbols in TLGR are similar to those found in the magical texts might point to an early dating for TLGR or its written sources. The evidence from magical texts opens a window onto a scribal practice that hails from the first millennium. The survey of literary manuscripts presented above provides the scant textual evidence for the use of similar practices in literary context (as opposed to magical use). These offer a glimpse into early scribal practices which were not preserved in the fuller literary manuscripts, the majority of which were written much later.

The use of dots for the Tetragrammaton in TLGR may also indicate that the text was copied from early manuscripts, since the most similar symbols hail from Qumran from the beginning of the millennium and magical amulets that date between the fourth and seventh centuries, while

in medieval manuscripts, the Tetragrammaton was most commonly represented by some combination of *yods* as described by Lauterbach.<sup>107</sup>

An Aramaic incantation bowl from around the 4<sup>th</sup> to the 7<sup>th</sup> century also represents the Tetragrammaton as a square configuration, but with four *yods* rather than dots.<sup>108</sup> Combinations of dots and *yods* have been found in several manuscripts including the Munich Palimpsest in which the Tetragrammaton is written with four *yods* under four dots. This together with the *Modim* parchment that includes four *yods* indicate the early dating of this practice. These two rare and early liturgical attestations may represent a transitional stage between dots and *yods*. The dots could be either forerunners or simplifications of the more common *yod* variations. We can imagine a progressive process in which later scribes mistook the four dots of the earlier graphic symbol for *yods*. While these suggestions are all plausible, they are nonetheless, primarily conjecture.

The Munich Palimpsest is of extreme importance since it employs a similar practice to TLGR, both in terms of the X-symbol and in its use of possessive determiners. As such, it provides a helpful chronological reference, predating the practices documented in TLGR to before the tenth century. Indeed, the X-symbol, while rare, is easier to place. It can be traced in manuscripts from as early as the third century up until eleventh–twelfth centuries manuscripts found in the Genizah.

### (3) Geo-Cultural Provenance

Yeivin concludes that the X-mark was an early representation of *Elohim* most commonly found in the *piyyutim* from the Cairo Genizah, however his survey did not include examples of the midrashic manuscripts from the Genizah. Taking these into account, it is possible to expand upon Yeivin's conclusion and assert that the X-symbol seems to have been extensively used in both the *piyyut* and *Tanhuma–Yelamdenu* literature found in the

107 Lauterbach, “Substitutes for the Tetragrammaton”, p. 49-57. See also the variations of God's name found in the different text witnesses of *Pesikta de Rav Kahana*. The closest to our symbol is perhaps that found in the Parma manuscript, which records a triangle shape of two *yods* under a dot. See *Pesikta de Rav Kahana*. (ed. Bernard Mandelbaum; New York 1962), p. 19 (Introduction).

108 See above n. 55.

Genizah.<sup>109</sup> Both of these genres, as well as non-Genizah manuscripts with the X-symbol, originated in the Land of Israel/Syria during the Byzantine period and perhaps even earlier. It is therefore plausible that this sign was common to that geo-cultural milieu. The possibility of X-like symbols representing God's name in amulets found in this area is consistent with this suggestion.

The similarity between the square sign depicting the Tetragrammaton in what we perceive as texts emanating from the Land of Israel and that found in the aforementioned Babylonian incantation bowl, which is undeniably Babylonian writing is not uncommon as various phrases, expressions, vocabularies and orthography have been found to be common to both amulets found in the vicinity of the Land of Israel and to Babylonian incantation bowls.<sup>110</sup>

#### **(4) A Matter of Genre: The X-Symbol and “Practical” Texts?**

The fact that the two examples most similar to the symbols found in TLGR are found in magical texts may indicate a commonality of practices among scribes copying rabbinic texts and magical practitioners. One possibility is that the X-symbol emanated from or originated in writing practices among magical circles. Another option is that scribes involved in the writing of magical bowls and amulets were increasingly exposed to rabbinic literature and to writing conventions. Noting the use of legal formulae known to us from rabbinic legislation by scribes of magic bowls, some scholars suggested that perhaps the same scribes engaged in both genres. Manekin-Bamberger specifically refers to the plausibility of scribes' involvement in both liturgy and magical writing.<sup>111</sup> If this was indeed the case, one may propose that the majority of genres in which the X-symbol

109 Even T-S C1.20-23 which has been identified as Genesis Rabbah is most probably transplanted Tanhuma materials as described above. This reflects the relationship between these genres previously noted by scholars. See Bregman, *Evolution of the Versions*, p. 182 and Yaron Zini, “*The Lexicon and Phraseology of Hekhalot Rabbati*”, Ph.D diss., Hebrew University, 2012 (Hebrew).

110 Naveh and Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, p. 34.

111 Avigail Manekin-Bamberger, “Intersections between Law and Magic in Ancient Jewish Texts”, Ph.D diss., Tel-Aviv University, 2018, pp. 45-52. She also refers to the practice of substituting four *yods* for the Divine Name as evidence.

was employed are of a practical nature, i.e., not texts aimed for scholastic learning but rather, for practical use: liturgy and *piyyutim* in the synagogue, as well as magical texts with clearly practical purposes. It is thus possible that the use of the X-symbol in proto-canonical Tanhuma texts indicates that they belonged to the realm of practical texts - texts which were aimed at, or related to, worship. It is possible that the texts were derived from actual sermons or records of them (this is not to say that they are verbatim representations of sermons). Such a proposal would support the argument in favor of distinguishing the literature of the synagogue from that of the rabbinic academies.<sup>112</sup> Manekin-Bamberger wisely comments that “whether or not this is the case, it seems that, at the very least, the bowl scribes had knowledge from outside their circle of magicians”.<sup>113</sup> The similarities between the graphic symbols employed in the two genres might be further evidence of an actual commonality of scribal practices.

Indeed, all the literary representations of the symbols found to date are limited in terms of the genres in which they are preserved. They are found only in *piyyutim* and in unique Tanhuma recensions which differ from the later published editions or that precede the later canonization of selected *piyyutim* into festival prayers. This proto-canonical nature of the text in which the symbol is preserved can also be seen in the unique version of the Omer counting. This implies the common use of the symbol in a milieu that maintained or developed a branch of Tanhuma literature – a milieu which was later lost and that would have remained unknown without the discovery of the Genizah. Both the scribal conventions and the texts in which they were embedded failed to endure and disappeared from the known or accepted written records.

112 Much later evidence of a scribe who clearly distinguished between “scholarly texts” and “practical texts” (which are aimed at worship contexts) is found in the book lists of Rav Yosef Rosh Haseder. See Moshe Lavee, “Haggadic Midrash in the Genizah, as Reflected in the Book Lists of Rav Yosef Rosh Haseder”, in: *Uncovering the Canon: Studies in Canonicity and Genizah*, Robert Brody, Menahem Ben-Sasson, Amiah Liblich and Donna Shalev (eds.), Jerusalem 2010 (Hebrew), p. 60 and n. 58.

113 Avigail Manekin-Bamberger, “Jewish Legal Formulae in Aramaic Incantation Bowls”, *Aramaic Studies* 13, pp. 69-81. Citation taken from p. 81.

### (5) A Matter of Function

The evidence outlined above may lead to different conclusions than those arrived at in previous scholarship. Yeivin sees the X as a forerunner of the broken *aleph*. He suggests that later scribes mistakenly read the X-figure as an *aleph* - ם and wrote it as such. This, in turn, gave way to the variations of broken or partial *alephs* and the *aleph-lamed* ligature common in the Genizah documents and later medieval manuscripts. Although it was originally intended to represent the Divine Name, Yeivin documents how, over time, the combined *aleph-lamed* ligatures came to be used for the word *Elohim* and its derivatives, even when they did not actually represent God's name, until it eventually became a convenient shorthand utilized whenever the letters appeared together, even in other words.<sup>114</sup>

This progression does not fit the findings described above. In almost all the manuscripts in which the X-symbol appears, it is used together with other, more common, symbols (*aleph-lamed* ligature, a broken or partial ם or ף).<sup>115</sup> None of the manuscripts described above consistently uses only one type of symbol. Even in the Munich Palimpsest, the X is found alongside the broken *aleph-lamed* and *yods*. In TLGR, the X for *Elohim*, which Yeivin defines as very early, appears alongside the *aleph-lamed* ligature used in a word other than God's name, which Yeivin considers to be a later development.






This suggests that all the symbols existed and were used simultaneously from the time of the Munich Palimpsest (which both Beit-Arie' and Yahalom date as significantly earlier than the seventh century), calling the gradual process described by Yeivin into question.



These findings lead us to two possible conclusions:



First, it is possible that rather than representing different stages of scribal practice, the different symbols also bear a certain semantic weight and that they represented different contexts or usages of God's name. "X" might have been originally reserved for liturgical or scriptural quotes, as opposed to references to God's name in exegesis and exposition, where other symbols such as the broken *aleph* or ף were used.

114 Yeivin, "On the Writing of the E-lohim", p. 54.

115 The only exception is the fragment from Dura Europos of which just a few partial sentences are preserved.

Similar correlations between specific symbols and distinct contexts can be found in several Genizah fragments of the *Tanhuma-Yelamdenu* (even when the X-symbol is not one of them). One such example is the Midrash of Halakhic Proems (CUL: T-S Misc.36.198) discussed above,<sup>116</sup> in which a variety of different symbols are found but with an apparent logic in their use. On two of the pages, a broken *aleph-lamed* is used in place of *Elohim* in biblical quotes  and a somewhat different-looking broken *aleph* or X  is used in the expositions. On the other two pages, a broken *aleph*  is used in verses and  or  is used in expositions (including the correction mentioned above).<sup>117</sup>

In CUL: T-S C2.13 + CUL: C.2.88, which was identified by Bregman as an unknown recension of the *Tanhuma* on Exodus,<sup>118</sup> what appears to be the upper half of an X  represents *Elohim* in a biblical verse while  is used in exposition.


It is possible that these distinctions were eventually lost and that the different symbols, including the X, began to be used indiscriminately until, eventually, the X was replaced by the more familiar conventions.<sup>119</sup> The process described by Yeivin might explain the later loss of this distinction as the various  ligatures gained dominance. This would also explain the hybrid symbol  found in T-S Misc. 36.127 described above.

Second, the above survey shows that the X-symbol continued to be used, at least sporadically, alongside other symbols in the Genizah communities until it was gradually supplanted by the later scribal convention in the tenth and eleventh centuries. The “hybrid” symbols

116 See Bregman, *Evolution of the Versions*, p. 67. This manuscript consists solely of halakhic proems and is considered an early recension of the *Yelamdenu* by Ginzberg and as a *Tanhuma*-type midrash by Milikowsky on Friedberg Genazim Site. Lavee dates it as belonging to Bregman's early stratum of the *Tanhuma-Yelamdenu*.

117 The pages are not consecutive and are written in seemingly different hands. The different conventions may therefore reflect the personal preferences of different scribes as described by Beit-Arié or the combinations of materials gleaned from different sources.

118 Bregman, *Evolution of the Versions*, p. 74.

119 Similar to the process suggested by Spiegel that led to the  being used as a symbol to the Tetragrammaton. See p. 12 above.

described above may be intermediary steps in this process. The marks that seem to combine X-like features with more *aleph*-like symbol can be viewed as echoes of the earlier X (constructed from two diagonal brushstrokes as in the Dura Europos fragment, the Munich Palimpsest, as well as TLGR) whose influence continued to reverberate in individual scribal practice. The need to distinguish between X and ⚡ could also be related to the eventual replacement of the name *Elohim* (outside of scripture) with the titles 'הק and הַקְבֵּה. Unlike X, these letter combinations would not be confused with an *aleph*. Spiegel suggests that the X-symbol fell out of use with time due to its resemblance or relationship to the Christian cross.<sup>120</sup> It is also possible that the preference for the later ligatures is connected to the transition from the square script to semi-cursive in the late tenth to the early eleventh century as described by Engel. The X is more appropriate to the square script while the *aleph-lamed* ligature leans toward the cursive in that it can be written in a single stroke.<sup>121</sup>

As noted above, the predominance of the Divine Name *Elohim* itself in a manuscript suggests an earlier rather than later provenance. In the case of the Tanhuma, it indicates that the text or parts of it are drawn from the early stratum of the Tanhuma (which Bregman claims was first composed at the same time as the classic Amoraic midrashim in the Land of Israel). This conclusion is consistent with the fact that TLGR and the other Genizah fragments surveyed above, preserve a graphic tradition found in manuscripts that date to the seventh century, and even earlier. The fact that similar symbols are also found or implied in much earlier practices, such as the X-symbol in Dura Europos from the third century and in the four dots in Qumran, is thought-provoking. It is possible that the Genizah fragments are witnesses to the continuity or progression of such practice in the Land of Israel and Syria up to the end of the first millennium. The sporadic use of other names does not negate this conclusion since, as shown, combinations of different graphic symbols denoting different Divine names are found in almost all the manuscripts containing the X-

120 Spiegel, *History of the Jewish Book*, pp. 613-14.

121 See Edna Engel, "Styles of Hebrew Script in the Tenth and Eleventh Centuries in the Light of Dated and Datable Genizah Documents", *Te'uda* XV (1999), pp. 365-375.



symbol. As Bregman notes, it is rare to find a “pure” example of the early stratum.<sup>122</sup> In the case of the Tanhuma texts, it is entirely conceivable that the variations of appellations and abbreviations used simultaneously represent early efforts at compiling the Tanhuma from multiple written sources. As such, it demonstrates that creative transmission and the multiplicity of performance which is usually associated with orality could also have been present in stages of written transmission.

The graphic symbols used in place of God’s names in TLGR are an example of how the Genizah provides evidence of traditions associated with antiquity being continued into the early medieval period, and helps us fill in the blanks in the transmission history of Jewish writing and text.<sup>123</sup>

122 Bregman, *Evolution of the Versions*, p. 178.

123 Other examples include, for example, Second Temple texts like Ben Sirah or the Damascus Document discovered in the Genizah. See: Stephan Reif, “The Genizah and the Dead Sea Scrolls: `How Important and Direct is their Connection?’” in *The Dead Sea Scrolls in Context*, vol. 2 (eds. Armin Lange, et al; Leiden 2011), pp. 673-691.



## נוסחי ברכת "אהבה" בערבית לאור קטעי הסידורים מן הגניזה הקהירית

שמעון פוגל ואורי ארליך

### הקדמה

ברכות קריאת שמע הן חלק מהרובד הקדום ביותר של תפילות ישראל וכבר במשנה (ברכות, א, ד) קבועה להן מסגרת ברורה של קבע וחובה:

בשחר מברך שתיים לפנייה ואחת לאחריה, ובערב מברך שתיים לפנייה ושתיים לאחריה, אחת ארוכה ואחת קצרה. מקום שאמרו להאריך אינו רשוי לקצר, לקצר אינו רשוי להאריך, לחתום אינו רשוי שלא לחתום ושלא לחתום אינו רשוי לחתום.<sup>1</sup>

אולם, מלבד מקור כללי זה יש מקומות נוספים בספרות התלמודית והמדרשית שניתן לדלות מהם מידע על תוכנן או על חלק מנוסחן של ברכות אלה.<sup>2</sup> יחידה מברכות קריאת שמע היא ברכת אהבה של ערבית שלא נמצא לגביה ולו רמז קטן על כינויה, על תוכנה או על נוסחה. אמנם יש להניח כי בדומה למצוי בנוסחים הרווחים היום, גם בתקופת התלמוד התקיים דמיון מסוים בין ברכה זו ובין ברכת "אהבה רבה/אהבת עולם" המקבילה לה בקריאת שמע של שחרית. על תוכנה וכינוייה של הברכה בשחרית נרמז מעט יותר, אך מכך ניתן לחלץ רק היקש כללי אודות הברכה בערב (ראו עוד להלן).

\* מחקר זה נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע, מענק 52/12. תודתנו לקריינים מטעם המערכת על הערותיהם המועילות.

סימני ההדרה במאמר זה: [...] - חסר בכתב היד; <> - השלמת קיצור בידי המהדיר; <<>> - תוספת בגיליון כתב היד.

1 הנוסח כאן על פי כ"י קאופמן.

2 לדוגמה לגבי נוסח ברכת "המעריב ערבים" מובא הציטוט הזה: "אלא מדת יום בלילה היכי משכחת לה? אמר אביי: גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור" (בבלי, ברכות יא ע"ב). לגבי ברכת "גאולה" מובא: "הקורא את שמע צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב, ר' או' צריך להזכיר בה מלכות, אחרים או' צריך להזכיר בה מכת בכורים וקריעת ים סוף" (תוספתא ברכות ב, א [מהדורת ליברמן, עמ' 6]).

אשר לנוסח ברכת אהבה של ערבית אין לנו אלא להסתמך על נוסחי הסידורים הקדומים ביותר שבידנו, הם הסידורים שעלו מן הגניזה הקהירית.

#### נוסח הברכה בקטעי הגניזה

נוסחי הסידורים הקדומים על פי מנהג בבל ושלוחותיו ידועים מכבר מתוך כתבי יד לא מעטים. גילוי הגניזה הקהירית והסידורים הרבים שעלו מתוכה קידמו את ידיעותינו על מגוון הנוסחים של מנהג בבל בשלבים המוקדמים של תולדות התפילה, ושיפרו מאוד את יכולתנו להבין תהליכי התפתחות ליטורגיים שונים. נוסף על כך הסידורים שנמצאו בגניזה חשפו בפנינו פרטי נוסח של תפילה שלא היו ידועים עד לגילוי הגניזה. עם זאת, גילוי הסידורים שבגניזה לא היווה מהפכה של ממש בידיעותינו על מנהג התפילה הבבלי. לא כן הדבר באשר למנהג התפילה הארץ ישראלי הקדום. מנהג זה קם לתחייה של ממש עם גילוי הסידורים הארץ ישראליים שהיו בגניזה. שפע של נוסחי תפילה שונים בתכלית מאלה שבמנהג בבל עלו מתהום הנשייה והאירו באור הולך ובוהק את המנהג העלום שגווע במאות הראשונות של האלף השני ורק זיכרונות עמומים שרדו ממנו.

אכן, בברכת אהבה של ערבית ניכרים שינויים מועטים בלבד בין נוסחי הברכה הידועים בימינו לבין נוסחי הברכה על פי מנהג בבל שעלו מן הגניזה. לא כן באשר לנוסחי הברכה שבסידורים הארץ ישראליים הקדומים. משרידי סידורים אלה עולה מגוון נוסחים שרובם שונים מאוד מן הנוסחים הרווחים כיום. היה זה ישראל לוי שפרסם לראשונה קטע גניזה (כ"י פריס, כ"ח IV.A.1) של סידור ארץ ישראלי המכיל את תפילת הערבית ובכלל זה נוסחה של ברכת אהבה,<sup>3</sup> וזה לשונו:

באהבתך יי אלהינו / תרחם עלינו / [מ]כל צרה ויגון / תמלט את נפשנו

[למענך] ולמען אבותינו הצדיקים [אשר בטחו בך]

ברוך אתה יי אוהב [...].<sup>4</sup>

כשמונה עשרה שנה מאוחר יותר בשנת 1925, במסגרת מאמרו פורץ הדרך חשף בפנינו יעקב מאן עוד שני קטעי סידורים על פי מנהג ארץ ישראל שנכללו בהם נוסחים של

I. Levi, "Fragments de rituels de prieres provenant de la Geniza de Caire", *REJ* 3  
53 (1907), pp. 234-235

יש להשלים "את ישראל" או כיוצא בו. 4

הברכה.<sup>5</sup> הקטע הראשון מביניהם הוא כ"י קיימברידג' T-S 8 H 24.5 (להלן קטע עט) שבו הברכה דומה למדי לנוסח הבבלי המוכר:<sup>6</sup>

אהבת עולם לישראל עמך אהבת [ומלפ]נים רצית בנו תורה ומצות למדת [אות]נו על כן בשכבינו ובקומינו נשיח בחוקיך ולא נסור ממצותיך כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה ואהבתך לא תסור ממנו ב>רוך< א>תה< יי אוהיב עמו ישראל.

הקטע השני שמאן פרסם הוא כ"י קיימברידג' Add. 3160.6, וזהו נוסח הברכה שבו:<sup>7</sup>

ומאהבתך אל>ה<ינו הרבה והעצומה שאהבתנו מקדם בגלל אבותינו אשר בטחו בכך לאחו משפטיך נקוה לשמך ולזכרך הטוב תתאוה נפשינו ניחד ונחכה לעד כי אתה מעולם אבינו שמך עלינו נקרא אנא אל>ה<ינו אל תנ>>><<חנו משוך עלינו לחסוך להודיע אהבתך בנו לעיני כל היצורים ככת' "ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד" (ירמיהו לא 2) ב>רוך< א>תה< יי אוהב >>את<< עמו יש'.

עשרים וארבע שנים לאחר מכן פרסם שמחה אסף חלק מכתב יד מוצרי V.94.1-2<sup>8</sup> שכלול בו נוסח קטוע של ברכת אהבה. הנה זו לשונה לפי העתקתו של אסף:

[...] ומלפנים רצית בנו תורה ומצוות למדת אותנו על כן בשכבנו ובקומנו נשיח בחוקיך ולא נסור ממצותיך כי אתה יי אלהינו אהבתנו ברוך> אתה יי אוהב את ישראל

אסף העיר על הקשר בין נוסח זה, ובין הראשון משני כתבי היד שמאן פרסם.<sup>9</sup> הנוסח האחרון התפרסם רק חמישים ושמונה שנים לאחר מכן, במאמר שכתב עזרא פליישר<sup>10</sup> זמן קצר טרם פטירתו וזו לשונו:

- J. Mann, "Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service", *HUCA* 2 5  
(1925), pp. 269-338.
- מאן, שם, עמ' 307, ודיונו בנושא בעמ' 303. 6
- מאן, שם, עמ' 308, ודיונו בנושא בעמ' 303. 7
- ש' אסף, "מסדר התפילה בארץ ישראל", י' בער ואחרים (עורכים), ספר דינבורג, ירושלים תש"ט, עמ' 124-125. אצל אסף מופיע סימון ישן P.95. מצבם המתפורר של הדפים אינו מאפשר לפתוח אותם ולבודקם, ולפיכך הציטטה לקוחה מפרסומו של אסף. 8
- אך ראו להלן סמוך להערה 35. 9
- ראו ע' פליישר, "קריאת שמע של ערבית כמנהג ארץ ישראל בין ההלכה הקדומה למנהג המאוחר", ד' גולינקין, מ' בנוביץ, מ"ע פרידמן, מ' שמלצר וד' שפרבר (עורכים), תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן, ירושלים תשס"ח עמ' 268-302; נדפס בשנית בתוך 10

## אהבת עולם / ישראל אהבתה / וברית שלומך / לנו יה קיימתה

ב>רוך אתה יי' < אוהב את ישראל.<sup>11</sup>

כפי שניתן לראות, חשיפת לשון ברכת אהבה של ערבית במנהג ארץ ישראל התפרסה על פני מאה שנים ונעשתה באופן מזדמן ואקראי.<sup>12</sup> נוסף על כך, הפרסומים הראשונים נטו, מטבעם, אל הנוסחים החריגים והייחודיים, ולא שאפו להצגה מלאה של מגוון הוורסיות שננקטו בפועל. לפיכך התמונה המחקרית הכוללת שמצטיירת ממנה על נוסחי הברכה וגלגוליהם אינה שלמה. במאמר זה בכוונתנו להציג במרוכז את נוסחי הברכה בשני מנהגי התפילה הקדומים, הארץ ישראלי והבבלי, תוך השוואה ביניהם. ממצאים שיעלו מן התמונה המלאה יאפשרו לנו להעלות תובנות אודות תולדות נוסח הברכה.

סך הכול במחקר זה נכללים שמונים ושבעה קטעי סידורים מן הגניזה המביאים את נוסח הברכה והם מפורטים בהמשך המאמר. מתוכם תשעה משקפים את מנהג ארץ ישראל, בשתי קבוצות נוסח. שבעים ושמונה כתבי היד האחרים מייצגים את מנהג ככל לגונוני, ושישים מהם מחזיקים נוסח מלא או כמעט מלא של הברכה. נציג כאן את מיון כתבי היד לקבוצות נוסח, זו לצד זו,<sup>13</sup> ובסוף המאמר יובאו רשימות מפורטות של קטעי הגניזה וחילופי הנוסח השונים.

קובץ מאמריו: ש' אליצור וט' בארי (עורכים), תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן, ירושלים תשע"ב, עמ' 763-797.

11 מתוך תפילת הערבית שבצירוף כתבי היד קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Add. 3160.5; קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS J 502. לשון הברכה מובאת אצל פליישר שם, עמ' 276 (ובקובץ מאמריו שם, עמ' 771).

12 עובדה זו ניכרת בחסרונו של הנוסח הארץ ישראלי העיקרי "אהבת עולם מראש אהבתנו" וכו', הרשום בטור השמאלי של טבלת הנוסחים שלהלן ושידון בהמשך, מאתר "מאגרים - המילון ההיסטורי" מייסודה של האקדמיה ללשון העברית, ומן הראוי להשלים חסרון זה.

13 הנוסחים בטבלה משקפים את הבסיס המשותף הרחב של קטעי הסידורים בכל קבוצת נוסח ואין הם מעידים על נוסח קטע סידור מסוים.

קטעי סידורים ארץ־ישראליים קבוצה ב (6 כ"י) <sup>15</sup>	קטעי סידורים ארץ־ישראליים קבוצה א - נוסחים מעורבים (3 כ"י) <sup>14</sup>	קטעי סידורים בבליים (78 כ"י)
<p>אהבת עולם מראש אהבתנו ומלפנים רצית בנו תורה ומצות</p> <p>למדתה אותנו על כן בשכבינו ובקומנו</p> <p>נסיח בחוקיך ולא נסור ממצותיך</p> <p>כי אתה יי אלהינו אהבתנו ברוך אתה יי אוהב את ישראל</p>	<p>אהבת עולם ישראל עמך אהבתה תורה ומצות חוקים ומשפטים אותנו למדת על כן בשכבינו ובקומינו</p> <p>נשיח בחוקיך</p> <p>כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה ואהבתך לא תסור ממנו ברוך אתה יי אוהב את עמו ישראל</p>	<p>אהבת עולם ישראל עמך אהבת תורה ומצות חקים ומשפטים אותנו למדתה על כן בשכבנו ובקומנו תן בליבנו נשיח בחוקי רצונך ונשמח ונעלוז בדברי תורתך ומצותיך לעולם ועד כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה ואהבתך לא תסור ממנו ברוך אתה יי אוהב את עמו ישראל</p>

החלוקה לשלוש קבוצות נוסח נסמכת על שני שיקולים. השיקול הראשון הוא אופיו של מנהג הסידורים שבתוכו רשומה הברכה: הנוסח המופיע בסידורי מנהג בבל מוצג בטור הימני ומשמאלו מוצגים הנוסחים הרשומים בסידורי מנהג ארץ ישראל. השיקול השני הוא הייחודיות של לשון הברכה ביחס לשאר הנוסחים, ולפיו מנהג ארץ ישראל חולק לשתי קבוצות נוסח: נוסח אחד (א"י א) קרוב בלשונו לנוסח שבסידורי מנהג בבל; הנוסח השני (א"י ב) דומה למדי אף הוא לנוסח בבל, אך הדמיון פחות ולשונו קצרה יותר ביחוד בחלקו השני.

14 בתוך קבוצת נוסח זו יש שונות רבה ביותר. ראו טבלה סינופטית של הנוסחים השונים בסוף המאמר.

15 באחד מן הקטעים הארץ־ישראליים (פה) שרדה רק החתימה. ייתכן אפוא שהוא שייך לקבוצת א"י א.

## ברכת "אהבה" ומקומה של התורה

לפני שנפנה לגיתוח הווריאנטים השונים של הברכה יש להצביע על הקווים התמטיים העיקריים שלה המשותפים לכל נוסחי הברכה. הצד השווה בכל אלו, כפי שמתבטא בפתיחתם היציבה טקסטואלית, הוא קשירת אהבת האל לישראל אל מתן התורה. צידו השני של המטבע הוא המחויבות של המתפלל - היינו של ישראל - ללימוד התורה. רעיון זה, החוזר בכל גרסאות הברכה (וגם בברכה המקבילה בשחרית) נראה כנובע מתוך תפקידה של הברכה כפתיחה לקריאת שמע. התפקיד הזה מבוטא כמובן במקומה של הברכה בתוך המערכת הליטורגית הרחבה יותר של קריאת שמע וברכותיה, והוא גם בא לידי ביטוי בעצם השימוש בשורש אה"ב המוביל לפסוק השני של קריאת שמע "ואהבת" (דברים ו 5).<sup>16</sup> קריאת שמע עצמה נקשרת ללימוד התורה כבר בספרות התנאים.<sup>17</sup> כיוון שכך, וכיוון שהתביעה לאהבת ישראל את האל נגזרת במקרא ישירות מהצהרה שבפסוק "שמע ישראל", אך מתבקש הוא שהברכה המקדימה תשלב אף היא בין לימוד התורה ובין יחסי האהבה שבין ישראל ואלהים. מובן כי הפיכת התורה למוקד מערכת היחסים האוהבת בין האל ועמו, כפי שהיא מתבטאת בהתייחסות החזו"לית לקריאת שמע, אינה מהלך פרשני גרידא. זוהי חלק מתופעה אידיאולוגית רחבה שיש לה ביטוי גם בחלקים נוספים של הליטורגיה המוקדמת, ובמיוחד בברכות התורה ובהדגשתן את התורה כביטוי לבחירת ישראל.<sup>18</sup>

- 16 על המבנה של הפרשות והברכות העירה בקצרה לאחרונה ש' אליצור, "לדמותן של הברכות הקדומות: כמה קווי יסוד", סדרא לב (תשע"ח), עמ' 16 הערה 38. וראו גם הפניותיה לעבודתו של Liebreich L. J., "The benediction immediately preceding and the one following the recital of the Shema", *Revue des Etudes Juives* 125 (1966), pp. 151-165. ראו גם הערתו הקצרה של א' מירסקי, "דוגמתה הקדומה של תפילת 'יוצר'", דין וחשבון - הקונגרס העולמי למדעי היהדות ג (תשכ"א), עמ' 134-135; וכן R. Kimelman, "The Shema", *liturgy: from covenant ceremony to coronation*, י' תבורי (עורך), כנישתא - מחקרים על בית הכנסת ועולמו, 1, רמת גן תשס"א, עמ' 40-52.
- 17 ראו למשל האופן שבו דורש הספרי בדברים את פסוקי קריאת שמע כמוסבים על לימוד תורה: "תן הדברים האלה על לבך שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומדבק בדרכיו" (ספרי דברים, לג [מהדורת פינקלשטיין עמ' 59]), "ושננתם לבניך - שיהו מחודדים בתוך פיך, שכשאתם שואלך לא תהיה מגמגם בו" (שם, לד [עמ' 60]). ראו גם ירושלמי ברכות א, ה (ג ע"ג [מהדורת האקדמיה ללשון העברית עמ' 11-12]) ובבלי ברכות יא ע"ב-יב ע"א. עוד על הקשר ההדוק שבין קריאת שמע לבין לימוד תורה ראו גם י' גילת, "בינה במשנה", סיני מג (תשי"ח), עמ' תב-תד. וראו גם אצל קימלמן (לעיל הערה 16), אם כי נראה שניסוחו בדבר אופייה הפדגוגי של מערכת היחסים בין ישראל ואלהיו הינם חריפים יתר על המידה.
- 18 ראו למשל ע' קדרי, "אשר בחר בנו" - על משמעותן הטקסטית של ברכות הקריאה", י' תבורי (עורך), כנישתא - מחקרים על בית הכנסת ועולמו, 3, רמת גן תשס"ז, עמ' רנז-רעג.



כפי שציינו לעיל בהקדמה, ניתן להניח מידה של זיקה תמטית בין ברכת אהבה במעריב לבין מקבילתה בשחרית בדומה למצוי בנוסחים כיום. באשר לברכה בשחרית, יש לזכור כי כבר בתלמוד הבבלי עולה כי עניינה של הברכה בשחרית קשור ללימוד התורה, ואף נאמר שם כי במקרים מסוימים ברכת אהבה יכולה לשמש תחליף לברכות התורה שנאמרות קודם הלימוד או הקריאה בתורה.<sup>19</sup> לאור זאת ניתן לשער שכבר בתקופת התלמוד גם הברכה בערבית עסקה בנושא התורה. דברים אלו מקבלים גם חיזוק לאור העובדה, שצוינה לעיל, שהקשר בין קריאת שמע ובין לימוד התורה נוכח בספרות התנאים באופן משמעותי. כמובן, אין כל אפשרות לקבוע מסמרות בדבר זה, ואין לשלול את האפשרות כי תוכנה של הברכה השתנה לאורך השנים בהשפעת הרעיונות התלמודיים.

### עיון בנוסח הברכה בסידורי מנהג בבל

לאחר שעמדנו על הציר הרעיוני של הברכה נפנה אל נוסחה. נעיין בנוסחים שבטבלה בליווי חילופי הנוסח (המפורטים באפראט). במנהג ככל פותחת הברכה בהצהרה על אהבתו הנצחית של האל את ישראל במילים "אהבת עולם ישראל עמך אהבת". ואולם בסידורים בודדים המילה "עמך" נעדרת,<sup>20</sup> ובמעט סידורים אחרים סדר המילים הפוך - "עמך ישראל" במקום "ישראל עמך". ייתכן שהרפיפות של המילה "עמך" בהשוואה למילים האחרות במשפט זה מלמדת על כך שהיא תוספת משנית קדומה שנועדה לחדד כי עם ישראל הוא מושא האהבה, וכך להדגיש את הקשר המיוחד בין ישראל לאלהיו.<sup>21</sup>

19 ראו דברי רב יהודה בשם שמואל בבבלי (ברכות יא ע"ב) כי ברכת "אהבה רבה" בשחרית פוטר את הלומד מברכות התורה. על ברכת אהבה של שחרית ראו גם י"מ תא-שמע, התפילה האשכנזית הקדומה: פרקים באופייה ותולדותיה, ירושלים תשס"ד, עמ' 73-83; מ' בנוביץ, מאימתי קורין את שמע: ברכות פרק ראשון מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים תשס"ו, עמ' 521-527. וראו גם ד' הנשקה, "ברכת המצוות: הלכה ותולדותיה", סדרא כז-כח (תשע"ג), עמ' 90-86. במאמר מאוחר יותר, הציע תא-שמע שחזור מפורט יותר של ההתפתחות ההיסטורית של ברכות התורה שמעמיד את ברכת אהבה כיסוד המוקדם ביותר שלהן (י"מ תא-שמע, "ברכות התורה ומקומן בסידור התפילה", ש' ורגון ואחרים [עורכים], עיוני מקרא ופרשנות ח, רמת-גן ואלקנה תשס"ח, עמ' 701-711). וראו ו' רזיאל קרצ'מר, תפילת הבוקר הארץ ישראלית בקטעי הסידורים מגניזת קהיר, עבודת דוקטור, אוניברסיטת באר שבע, תשע"ח, עמ' 239-241, שציינה כי בנוסח ארץ ישראל לא שימשו ברכות התורה כהקדמה ללימוד.

20 כך ככל הנראה הנוסח שרשם רס"ג בסידורו. ראו קטעים א, נו. אך בקטעים לו, עה נרשם "ישראל עמך". בנוסח הפנים של מהודרת אסף-יואל-דוידזון (ירושלים ת"ש), נרשם "עמך ישראל".

21 התופעה של תוספת מילים כמו "עמך" או "נחלתך" ל"ישראל" מוכרת גם בהקשרים אחרים. ראו למשל את תוספת המילה "עמו" לפני המילה "ישראל" בחתימת ברכת קיבוץ גלויות - "מקבץ נדחי עמו ישראל", אצל א' ארליך, תפילת העמידה של ימות החול: נוסחי הסידורים בגניזה הקהירית -

בחלק מן הסיפורים התארך המשפט, כנראה מטעמים סגנוניים, ונוספו המילים "בית" או "את" לפני "ישראל".

תוכנה של אהבת האל לישראל מתפרשת במשפט שלאחר מכן, היציב בנוסחו: "תורה ומצוות חקים ומשפטים אותנו למדת/ה".<sup>22</sup> כאמור לעיל, זהו ביטוי לרעיון כי מתן התורה ולימודה לישראל הם ההתממשות של אהבת האל.

במשפט הפותח במילים "על כן" באה תגובת ישראל לאהבה זו בצורת המחויבות ללימוד התורה ולשמחה בלימודה. גם כאן משתלב רעיון לימוד התורה בחובת קריאת שמע, באמצעות הרמיזה "בשכבנו ובקומנו" (דברים ו 7; יא 19).

כמעט מחצית מן הקטעים ממשיכים את המילים "על כן" בפנייה "יי אלהינו" (כמפורט במדור חילופי הנוסח). עם זאת, יש לשער שהנוסח הראשוני היה חסר פנייה זו, כפי שהוא חסר בסיפורים רבים של מנהג בבל ובכללם עותקי סידור רס"ג,<sup>23</sup> וכפי שמופיע בכל הסיפורים על פי מנהג ארץ ישראל.<sup>24</sup> כך גם המילים "תן בלבנו", הנעדרות מקטעי סידור רבים והמטות את נוסח השבח של הברכה ללשון של בקשה, הן כנראה תוספת של רובד שני.<sup>25</sup> סיוע לסברה שמילים אלו משניות היא העובדה שהקשר הלשוני בין "תן בלבנו" לבין ההמשך "נשיח בחוקי רצונך" צורם (וצריך היה להיות "שנשיח" או "להשיח"). ייתכן שמילים אלה עברו לברכה ממקבילתה בשחרית "ותן

שורשיהם ותולדותיהם, ירושלים תשע"ג, עמ' 148-149. באשר ל"נחלתך" ראו א' ארליך ו' רזיאל קרצ'מר, "בין נוסח קבע לפיוט: לבירור פסקת 'אתה הכיתה' בברכת גאולה של ערבית על פי מנהג ארץ ישראל", מחקרי ירושלים בספרות עברית, לב (בדפוס).

22 הביטוי "חוקים ומשפטים" נובע מלשון המקרא (דברים ד 5 ו-14), בכלל, ההתייחסות לתורה בלשון "חוק" משקפת את הנטייה המוכרת של לשון התפילות אל לשון המקרא, ולא ללשון חכמים - במיוחד בכל הנוגע לאוצר המילים. ראו למשל מ' בראשר, "מטבע שטבעו חכמים בברכה (עיון ראשון)", 'י תבורי (עורך), כנישתא - מחקרים על בית הכנסת ועולמו 4, רמת גן תש"ע, במיוחד עמ' לה-מ (נדפס מחדש בקובץ מאמריו, לשוננו רינה, ירושלים תשע"ז). ההטיה של מקראות העוסקים בשמירת המצוות אל נושא לימוד התורה עושה שימוש מתוחכם בפועל "למד", ומטרים את מה שנראה בהמשך הברכה - המעבר מהציווי על החוקים לציווי להמשיך ולעסוק בהם (השוו עזרא ז 10). זוהי אותה מגמה שאנו מוצאים בטיפולו של הספרי לדברים (פיסקה לג-לד) בפסוקי פרשת שמע (למשל בפועל "שנן"), דהיינו הפיכתם של פעלים קונקרטיים (ביחס למקראות) כמייצגים פעילות 'אינטלקטואלית'.

23 לעיל הערה 20.

24 על תוספות של מילות פנייה כגון "יי אלהינו", "אבינו" וכיוצא באלו, ראו ארליך (לעיל הערה 21), עמ' 15.

25 מילים אלו מופיעות גם בעותקים של סידור רס"ג מן הגניזה (לעיל הערה 20), אך הן לא נרשמו בנוסח המהדורה הנדפסת. על תוספות של בקשות שונות בתפילות של שבח שאינן מן הנוסח הראשוני ראו ש' אליצור (לעיל הערה 16), עמ' 10-17.

בלבנו להבין" מבלי ששאר מרכיבי המשפט הותאמו. העיסוק בתורה מתואר כאן בביטוי "נשיח בחוקי רצונך", ואולם בשישה סידורים בבליים, בכל סידורי ארץ ישראל קבוצה ב ובשניים מסידורי ארץ ישראל קבוצה א הנוסח הוא "נשיח בחוקיך". זה האחרון מבוסס ככל הנראה על הלשון המקראית "ואשא כפי אל מצותיך אשר אהבתי ואשיחה בחקיך" (תהלים קיט 48), ויש לשים לב שגם היא כורכת את השיחה בחוקים עם השורש אה"ב. גם כאן, נראה כי המילה "רצונך" היא תוספת משנית בהשפעת לשונות של תפילות אחרות שבהן הצירוף "חוקי רצונך".<sup>26</sup>

בחלקו השני של המשפט המבטא את הרעיון של לימוד התורה כתגובה לאהבת האל נרשם בנוסח של מנהג בבל "ונשמח ונעלו בדברי תורתך ומצותיך לעולם ועד". אורכו וסרבולו של משפט זה מצביעים כנראה על התוספות וההרחבות שנספחו לו. על כך רומזים גם חילופי הנוסח המרובים - המילה "ונעלו" אינה מופיעה בסידורים אחדים, והדעת נותנת כי היא תוספת משנית שנספחה והרחיבה את "ונשמח". כך גם מסתבר שהמילה "ומצותיך", החסרה מקטעי סידורים לא מעטים, היא תוספת שנספחה ל"בדברי תורתך". מעט כתבי יד הגדילו לעשות והרחיבו במילה שלישית - "וחקותיך" החוזרת על כינוי התורה "חוק" שנזכר קודם לכן בברכה.<sup>27</sup>

אם כך, מחציתה הראשונה של הברכה היא בהתייחסות הדדית לברית בין ישראל ואלהים, וביטוייה במתן התורה ובלימודה. היחס בין המרכיבים מבוטא בפתחה "על כן" הפותחת את ההצהרה על לימוד התורה. כעת פונה נוסח הברכה לתאר את "חוקיך" ו"דבריך" התורה: "כי הם חיינו וארך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה". משפט זה מופיע בכל הסידורים של המנהג הבבלי, כמעט ללא שינויים משמעותיים. שבחי התורה במשפט זה נראים כמרכיבים יחד פרפרזות על כמה מקראות המתייחסים לתורה או לחכמה ובמיוחד הפסוק מדברים (ל 20) שכורך את אהבת האל והמצוות עם אריכות הימים: "לאהבה את יי אלהיך לשמע בקלו ולדבקה בו כי הוא חייך וארך ימיך", ושוב אנו רואים כיצד הברכה מעבדת את התייחסות המקראית לשמירת המצוות אל העיקרון של לימוד התורה. הרעיון שהתורה מעניקה אריכות ימים עוקב אחרי הפסוק "כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים" (משלי ט 11),<sup>28</sup> והמחויבות לעסוק בה "יומם ולילה"

26 השוו ללשון קדושת היום למועדים בסידור רס"ג (לעיל הערה 20), עמ' קנ, שורה 7, וכן שם עמ' רנה, שורה 23, בתוספת "על הנסים" בחנוכה. תקבולת בין "חוקי רצונך" ובין "תורתך" קיימת גם ברבים מנוסחי הברכה השנייה של ברכת המזון, ראו אצל א' שמידמן וא' ארליך, "התגלגלות נוסח 'ברכת הארץ' לאור קטעי הסידורים מגניזת קהיר", קובץ על ידי כז (בדפוס).

27 על התופעה של התרחבות ליטורגית על ידי הוספה של מלים נרדפות, ראו ארליך (לעיל הערה 21), עמ' 15.

28 הקשר בין החכמה ואריכות ימים חוזר עוד כמה פעמים בספר משלי, לדוגמה ג 13-16. פסוק דומה הוא משלי ד 10: "שמע בני וירבו לך שנות חיים". לא מיותר לציין כי הפסוק הקודם לפסוק זה מתאר את החכמה "תתן לראשך לויית חן, עטרת תפארת תמגנך", והרי סיום הברכה

קשורה לפסוקים "לא ימוש ספר התורה הזה מפניך והגית בו יומם ולילה..." (יהושע א 8), "כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה" (תהלים א 2), כמו גם לתפקידה של הברכה כהקדמה לקריאת שמע שנאמרת "בשכבך ובקומך" (דברים ו 7). מילית הפתיחה "כי" מציגה את המשפט כנימוק של קודמו "נשמח ונעלוז". כך, מוסט מהלך הברכה מעיסוק באפיונה של התורה ולימודה כחלק מברית האהבה של אלהים וישראל, אל שבחי התורה ולימודה כמיטיבים עם ישראל. עם זאת, ההתייחסות ללילה וליום בהקשר ללימוד התורה "יומם ולילה", כבר מופיעה ברכיב הקודם שמתייחס לשמחה בתורה "בשכבנו ובקומנו". כלומר, קיימת מידה של חפיפה בין שני המשפטים האלו, שאולי מעידה כי הצורה של קביעה ("על כן") ונימוק ("כי") נוצרה על מנת ליישב יחדיו שני מרכיבים מקבילים בשבחי התורה והעיסוק בה.

כזכור, תחילת הברכה קושרת בין האהבה בין האל לישראל לבין מתן התורה והעיסוק בה. סיומה של הברכה חוזר ומשלים את המעגל הזה במשפט "ואהבתך לא תסור ממנו", המוביל לחתימה. אולם, בניגוד ליציבות היחסית של הנוסח במרכיבים הקודמים של הברכה, משפט זה חסר בסידורים מעטים וגם רבו בו חילופי נוסח. שינוי משמעותי אחד במעט קטעים הוא הנוסח "אל תסור"<sup>29</sup> המטה את הנוסח ללשון בקשה והוא ככל הנראה נוסח משני. נשים לב שהמשפט המסכם את הברכה "ואהבתך לא תסור ממנו" יכול להתפרש לשתי האהבות - אהבת האל לישראל ואהבת ישראל לאל. נקיטת לשון "אל תסור" גם עוקרת, ולו בדיעבד, את הדו־משמעות הזו.

בקטעים רבים, לאחר "ממנו" נוספו המילים "עד נצח נצחים" ובכמה קטעים אחרים מופיעים הביטויים המקבילים "לעולמים" או "לעולם ועד". נראה כי הדבר מעיד שסיום זה הוא הרחבה משנית שנועדה לתקף את ההצהרה "ואהבתך לא תסור ממנו" שהייתה הצורה הראשונית של משפט הסיום. הרחבה נוספת מופיעה בכמחצית מן הסידורים הבלתיים - המילים "כי היא עטרת ראשינו" ובמיעוט מהם נוסף אחריהן "ותפארתנו סלה" - גם מילים אלו הן כנראה הרחבה שנספחה אל הנוסח הראשוני הקצר יותר.<sup>30</sup> אם כנים דברינו שהחוליה המוליכה לחתימה הייתה במקורה רק "ואהבתך לא תסור ממנו" הרי שהיא מקיימת שניים מעקרונות היסוד של חתימת הברכות

בחלק מהנוסחים האלו הוא "כי היא עטרת ראשינו". קשר דומה מצוי בתהלים כא 4-5: "כי תקדמנו ברכות טוב תשית לראשו עטרת פז, חיים שאל ממך נתתה לו אךך ימים עולם ועד". אפשרות נוספת למקורה של החוליה "כי היא עטרת" היא בחתימת המשנה תענית ד, ח (ובעקבותיה ויק"ר כ, י) הדורשת את הפסוק בשיר השירים ג 11: "צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתנתו וביום שמחת לבו", כמתייחס למתן תורה.

29 בקטע עז האות סמ"ך מנוקדת בצירי.

30 כנראה על בסיס הפסוק "תתן לראשך לוית חן עטרת תפארת תמגנך" (משלי ד 9).

בליטורגיה הקדומה - "חתימה מעין הפתיחה", החוזרת ל"אהבת עולם", ו"מעין החתימה סמוך לחתימה" שמובילה ל"אוהב עמו ישראל".<sup>31</sup>

כפי שרואים בטבלה לעיל ובחילופי הנוסח שלהלן, חתימת הברכה הרווחת היא "אוהב את עמו ישראל", ובעשרים קטעים "אוהב עמו ישראל". בכמחצית מהנוסחים המייצגים את מנהג ארץ ישראל, וכן בסידורים בבליים בודדים חסרה המילה "עמו" והחתימה היא "אוהב את ישראל". קשה לשער את היחס בין שלוש החתימות האלו, אם כי לרוב יש לנטות להנחה כי הנוסח הקצר יותר הוא הקדום - כלומר "אוהב את ישראל". לא מן הנמנע כי המילה "עמו", נוספה ל"ישראל" בשלב משני, לשם חידוד והדגשה, כפי ששיערו שהתרחש גם בצירוף "ישראל עמך" בפתחת הברכה.

גם בסוף הברכה יש מספר תוספות. בכמה קטעים נוספה המילה "לעד" להרחבת החתימה, ובקטעים רבים נרשם "אמן". רישום "אמן" בסוף הברכה מלמד שהמברך אומר "אמן" על ברכת עצמו, שכן עניית אמן בידי השומע אינה נרשמת בדרך כלל בסידורים. כידוע, עניית "אמן" בידי המברך על ברכת עצמו נזכרת לגנאי ולשבח בשני התלמודים, ובשניהם ננקטות עמדות ביניים בנושא.<sup>32</sup> גם הגאונים והראשונים נקטו במגוון שיטות בשאלה זו, ועניית "אמן" בידי המברך דווקא בברכת אהבה (ובעוד מעט ברכות), היא אחת הדרכים לאזן בין הכיוונים המנוגדים,<sup>33</sup> כפי שכותב רב סעדיה גאון בסידורו: "אבל היחיד המברך לנפשו אינו ראוי שיענה הוא עצמו 'אמן' חוץ מחמשה מקומות והם: 'הבוחר בעמו ישראל' בשחרית 'אוהב את עמו ישראל' במעריב...".<sup>34</sup>

#### נוסח הברכה בסידורי מנהג ארץ ישראל

נפנה אל הנוסחים המייצגים את מנהג ארץ ישראל. בשתי קבוצות הנוסח, המובאות לעיל בטורים השמאליים, מרכזת של הברכה דומה ביותר למנהג בבל: "תורה ומצוות (חוקים ומשפטים) אותנו למדת/למדת אותנו, על כן בשכבנו ובקומנו נשיח בחוקיך", אך בקבוצה א ניכרת קרבה לנוסח הבבלי, גם בתחילת הברכה ובסופה.

31 על התופעות "חתימה מעין הפתיחה" ועל "מעין החתימה סמוך לחתימה" ראו: R. Langer, *To Worship God Properly: Tensions between Liturgical Custom and Halakhah in Judaism*, Cincinnati 1998, pp. 9, 26; ולאחרונה אליצור (לעיל הערה 16), עמ' 24-28.

32 ראו ירושלמי ברכות ה, ד (ט ע"ג, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 48) ובבלי שם מה ע"ב.

33 ראו "אמן", אנציקלופדיה תלמודית, ב, עמ' מו.

34 סדור רב סעדיה גאון (לעיל הערה 20), עמ' מג. על עניית אמן בידי המברך עצמו וביחוד לאחר ברכת בונה ירושלים שבברכת המזון ראו א' ארליך וא' שמידמן, "אמן בימינו...": התהוותה של פסקה חדשה בין ברכת ירושלים לברכת 'הטוב והמיטיב' בברכת המזון", תרביץ פב (תשע"ד), עמ' 115-133.

כאמור בקבוצה ב מתמזה הדמיון לנוסחים הבבליים (ולנוסח א) ביחידת האמצע ואילו הפתיחה והסיום נבדלים למדי. בין עדי הנוסח של קבוצה זו עצמה ניכרת אחדות. הפתיחה היא: "אהבת עולם מראש אהבתנו ומלפנים רצית בנו", המדגישה לא רק את נצחיותה של האהבה בין האל לישראל אלא גם את קדמותה של האהבה. הלשון ממשיכה משם "תורה ומצוות למדתה אותנו". נראה כי הצורה "למדת אותנו", המהפכת את "אותנו למדת" המוכרת ממנהג בבל, נועדה לשמר את המקצב והסגנון בסיומת "נו" (כשם שבמנהג הבבלי מסתיימים המשפטים בצליל "ת"). לאחר מכן מופיעה, בשינויים מועטים, אותה יחידה המוכרת מהנוסחים הבבליים ומקבוצה א, שמסתיימת במילים "נשיח בחוקיך". אולם, בניגוד לנוסחים הבבליים נוסף כאן "ולא נסור ממצותיך". כך, התוספה שמירת מצוות התורה לדגש על לימוד התורה שקיים בנוסחים האחרים. ברוב הקטעים נוסף גם "כי אתה (יי אלהינו) אהבתנו" המסיים את גוף הברכה מעין חתימתה וגם מעין פתיחתה. יש לציין כי סיום זה נוקט לשון עבר לעומת הסיומת הבבליית "לא תסור ממנו" בלשון עתיד. לקבוצת נוסח זו שייך נוסח הברכה בקטע שפרסם אסף שיש להניח כי גם הוא התחיל במילים "אהבת עולם מראש אהבתנו".<sup>35</sup>

לעומת אחדות זו, קבוצה א של סידורי מנהג ארץ ישראל אינה אחידה, ונוסחי הברכה הכלולים בה שונים זה מזה. לכן, נסקור כאן את כתבי היד האלו ואת המאפיינים הייחודיים שלהם.<sup>36</sup>

קטע עט הוא סידור כמנהג ארץ ישראל שפורסם לראשונה בידי מאן ונוסח הברכה שבו הועתק לעיל.<sup>37</sup> בברכה מובאת לשון מעורבת בין שני טיפוסים הנוסח. בדומה למנהג בבל, הברכה פותחת "אהבת עולם לישראל עמך אהבת" אך מנקודה זו עוברת הברכה ללשון הדומה לקבוצה ב מנוסחי ארץ ישראל: "ומלפנים רצית... ולא נסור ממצותיך", ואז חוזרת הברכה ללשון המאפיינת את סיום הברכה במנהג בבל "כי הם חיינו... לא תסור ממנו". בקטע פ, שגם בו יש תווי זיהוי ארץ ישראלים,<sup>38</sup> פותחת הברכה אף היא

35 ראו לעיל ליד הערה 9.

36 הצגה סינופטית של שלושת הנוסחים שבקבוצה זו באה בסוף המאמר.

37 ראו א' ספראי וא' ארליך, "לנוסחה הקדום של ברכת 'המעריב ערבים' לאור קטעי הסידורים מן הגניזה הקהירית", תרביץ פה (תשע"ח), עמ' 499-500, הערה 25. ואולם ראו גם את הסתייגותה של ש' אליצור, "בין נוסח מפויט לתפילת קבע: הערה לתולדות ברכת 'המעריב ערבים'", תרביץ פה (תשע"ח), עמ' 684-685.

38 הקטע הוא קונטרס עצמאי הפותח בברכת "מעריב ערבים" בנוסח "המעריב ערבים בעתם" כנהוג בנוסח ארץ ישראל וממשיך בברכת אהבה ולאחריה קריאת שמע. בעמוד 2א רשומה סוף ברכת ירושלים בנוסח מפויט וברכת הטוב והמטיב ללא לשון של ברכה ולאחריה הסיומת "תתברכו ב[באלהי] אמן תושעו אלהי [אמן] הודו ליי כי טוב כי לעולם ח[סדן] וכלכם ברוכים". נוסח זה של סיומת ברכת המזון (במקום "הרחמן" וכו') הוא אופייני למנהג ארץ ישראל.

באופן דומה למנהג בכל "באהבת עולם ישראל עמך אהבת תורה ומצוות חקים ומשפ[טי]ם אותם לימדת", אך בהמשכה הנוסח מעט שונה והוא מוטה ללשון של בקשה: "על כן יי אלהינו תן בליכנו להבין חקי רצוניך ואהבתך לא תסיר ממנו", ומיד לאחר מכן באה החתימה. קטע פא, שגם הוא כמנהג ארץ ישראל<sup>39</sup> מביא נוסח של ברכה הקרוב ביותר לנוסח שבמנהג בכל.<sup>40</sup> שלושת הקטעים שבקבוצה זו הם עירוב משתנה של שני טיפוסים הנוסח: הנוסח השגור במנהג בכל והנוסח שבקבוצה ב של מנהג ארץ ישראל. כאמור שתי קבוצות של נוסח קבע באות בסידורים על פי מנהג ארץ ישראל ובכל אחת מהן יש שלושה או שישה עותקים. אולם כפי שהראינו לעיל, שלושה עיבודים ייחודיים של לשון ברכת האהבה שימשו גם הם כנוסחי קבע, והם פורסמו בידי החוקרים הקודמים.

הנוסח שפורסם ראשון בידי לוי "באהבתך יי אלהינו / תרחם עלינו" וכו' מביא לשון בקשה שחצייה מפויתת וחצייה פרוזאית. כפי שהראה פליישר מקור הנוסח הזה במערכת יוצר של שחרית לחול ובסופו פסקה (מעובדת) מנוסח הקבע של ברכת אהבה של שחרית, ובקטע הסידור שפרסם לוי נעשה שימוש בלשון זו בתפילת הערבית.<sup>41</sup> עוד לשון פיוט מובהקת הרשומה כנוסח קבע לברכת אהבה מצויה בקטע שפורסם בידי פליישר וצוטט לעיל: "אהבת עולם / ישראל אהבת" וכו'. חציו הראשון של הטור המפוית זהה במלואו (כמעט) לנוסח הקבע שבקבוצת א"י א ונוסח מנהג בכל וכנראה שבהקשרו הוא עובד.

עיבוד נוסף של ברכת אהבה הוא הנוסח השני שפרסם מאן וצוטט לעיל: "ומאהבתך אל-הינו הרבה והעצומה" וכו'. זהו עיבוד פרוזאי ייחודי לברכת אהבה, והמילים "שאהבתנו מקדם" שמופיעות בהמשכו רומזות אולי לנוסח א"י ב ("מראש אהבתנו"). בקטע סידור זה גם ברכות המעריב והגאולה הן בנוסח ייחודי חלקו לשון פיוט וחלקו לשון פרוזה.

39 על כתב יד זה ראו ספראי וארליך (לעיל הערה 37) והשוו שוב לעמדתה של אליצור (שם).

40 יש לשער שנוסח מעין זה שבקבוצה א הוא שנאמר גם בידי המתפללים על פי כ"י פילדלפיה, הלפר 209 השייך לסדר פוסטאט ב, לפי סיווגו של פליישר. נרשמה בו תחילת הנוסח הארץ ישראלי השגור של ברכת המעריב <ב>רוך< א>תה< יי א>להינו< מ>לך< הע>ולם< המעריב ערבים כול", ואחריו נרשם "אהבת עולם ישראל עמך אהבתה כול' ברוך א>תה< יי אוהב את עמו ישראל". ראו ע' פליישר, "לסדרי התפילה בבית הכנסת של בני ארץ ישראל בפוסטאט", אסופות ז, ירושלים תשנ"ג, עמ' רכב-רכג. נדפס בשנית בקובץ מאמריו של פליישר (לעיל הערה 10), עמ' 804-805.

41 ראו על כך אצל ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 46 והערה 28, וכן את המובא שם עמ' 35 והערה 6. ללשון המחצית הראשונה המפויתת השוו ליוצר בכ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Heb. f. 36.28-29 (נויבאואר 2738/4) ללשון סוף הברכה השוו לרשום בברכה של שחרית בכ"י קיימברידג' T-S 8 H 10.21: "...מלכנו בעבור כבוד שמך ובעבור אבתינו הצדיקים אשר בטחו בך ותלמדמו חוקי חיים...".

### סיכום תמונת הנוסחים ותולדות הנוסח

נשוב אל התמונה הסינופטית שהעמדנו בראש הדיון כאן. ניכר כי לשלוש קבוצות הנוסח יש לא מעט מרכיבים משותפים. במשפט הראשון "אהבת עולם ישראל (עמך) אהבת" או "אהבת עולם מראש אהבתנו" משותפות (בשינויים סגנוניים קלים) שלוש מארבע או חמש המילים. גם המשפט השני בנוסח בבל (ונוסחי א"י א) כמעט זהה למשפט השלישי בנוסח א"י ב: "תורה ומצות [חוקים ומשפטים] אותנו למדת/למדת אותנו" ונבדל למעשה בעיקר בכפילות "תורה ומצות - חוקים ומשפטים". דמיון דהיפקטו קיים גם במשפט העוקב שתבנית הבסיס שלו היא "על כן בשכבנו ובקומנו נשיח בחוקיך ... מצותיך". אין ספק כי שני המשפטים האלו הם ורסיה על אותה הלשון, גם אם הסידורים הבבליים מתייחסים לשמחה במצוות, ומכבירים פעלים נוספים, ואילו קבוצת א"י ב מבקשת שלא לסור מהם (פועל שבנוסח הבבלי מופיע בהמשך הברכה). קשה להסביר את הדמיון בין קבוצות הנוסח של ברכת אהבה של ערבית, ואת מספרם המצומצם יחסית של הווריאנטים בתוך הקבוצות אלא אם נוסח עיקרי אחד, שכלל את מרבית הלשונות המשותפות, עומד בבסיסם של כל נוסחי הקבע מן הגניזה שהגיעו לידינו.

היות שהנוסחים הרשומים כאן כקבוצת א"י א הם ככל הנראה תוצאה של מפגש ועירוב בין שני הנוסחים, יש לשער כי הנוסח הקדום היה קרוב לנוסח הבבלי או לנוסח א"י ב, שתי קבוצות שמכילות כתבי יד אחידים למדי. תמיכה נוספת להשערה זו היא אופיים של השינויים בין הקבוצות. מבחינה מבנית ותמטית שתי הקבוצות דומות זו לזו. לכן, ההבדלים ביניהם נראים כתהליך של התארכות והתקשטות סגנונית, וכפי שהדגמנו לעיל<sup>42</sup> ההבדלים בין עדי הנוסח מדגימים תופעות נפוצות בתהליך התפתחותם של נוסחי התפילה.

קשה לקבוע מסמרות בהערכת הנוסח הראשוני של הברכה ולשער לאיזה משני טיפוסים הנוסח הוא קרוב יותר וכיצד התפתח ממנו הנוסח השני. השאלה המכרעת לעניין זה כרוכה לדעתנו בשני שיקולים עיקריים. מחד גיסא, כאמור, סביר לשער שהנוסח הארוך הוא פרי של תהליכי הוספה והרחבה של הנוסח הקצר יותר, כדוגמת הוספת המילים "חוקים ומשפטים" במשפט השני והתוספת "כי הם חיינו" וכו' במחצית השנייה של הברכה. מאידך גיסא, נוסחי א"י ב נפתחים במשפט מסוגנן ("אהבת עולם / מראש אהבתנו / ומלפנים / רצית בנו... למדתה אותנו") שסביר להחלט לראות בו עיבוד מוגבה מבחינה סגנונית לניסוח הפרוזאי 'אהבת עולם ישראל עמך אהבת... אותנו למדת'.

42 בעיקר בסעיף העוסק בנוסח הברכה בסידורי מנהג בבל.



אפשרות מתקבלת על הדעת היא ששני התהליכים התקיימו זה בצד זה, ובכל אחד מן המנהגים התגלגל נוסח בסיסי קצר והתפתח באופן שונה במקצת. בקבוצת נוסחים אחת (א"י ב) התחלפה הפתיחה הפרוזאית בסגנון גבוה יותר (אולי פיוטי), ואילו ברעותה (בבל) נוספה פסקת ההרחבה "כי הם חיינו..." לצד התארכות אלמנטים בתוך היחידה הראשונה.

כאמור, הדעת נותנת שנוסח אחד קדום היווה בסיס לנוסחי הקבע של ברכת אהבה בתפילת ערבית שהגיעו לידינו. נוסח זה בוודאי קדום למדי. אולם, כיון שקטעי הגניזה הן עדות מאוחרת באופן יחסי לזמן התהוות הברכה (לכל המוקדם, הקטעים הם מהמאות התשיעית והעשירית) אין בידנו לקבוע מסמרות עד לאיזו תקופה אפשר להקדים את נוסחי הברכה שבהם. יש לקחת בחשבון שלברכה זו לא נזכר כל מידע על נוסח הברכה בספרות התלמודית כפי שמצוי בקטעי תפילה אחרים. כמו כן אין בידינו לקבוע נחרצות שלברכה זו לא קדמו נוסחים נוספים, קדומים, שלא שרדו במקורות שהגיעו לידינו. יש לקוות שהתקדמות המחקר תפתח גם צוהר, ולו חלקי, לבעיות מחקריות אלו.

#### רשימת חילופי הנוסח<sup>43</sup>

##### מנהג בבל

אהבת עולם ישראל עמך אהבת

תורה ומצות חקים ומשפטים אותנו למדתה

על כן בשכבנו ובקומנו תן בלבינו נשיח בחוקי רצונך

ונשמח ונעלוז בדברי תורתך ומצותיך לעולם ועד

כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה

ואהבתך לא תסור ממנו

ברוך אתה יי אוהב את עמו ישראל

ישראל עמך | את ישראל א ט כ | [ ... ... ישר ] אל נו | את ישראל עמך כא לג לו לט | בית ישראל עמך ג כז כח מה נה סא עד עז | עמך ישראל יא נז סח עג | עמך בית ישראל יז סג סה | מראש אהבתנו ומלפנים רצית בנו עח ומצות | מצות כג חוקים ומשפטים | וחוקים ומשפטים א ט כ כב מז נב | נוסף טובים וישרים כח מה אותנו למדתה | אותם למדת נב על כן | נוסף יי אלוהינו ג יב יג כא כב כז כח ל לא לב לג לה לט מג מה נ נא נב נד נה נז סא סז עא עב עג עד עז | נוסף יי אלוהינו ואלהי אבותינו טו יז לח מ סג סה תן בליבנו | וותן בלבינו ע | ותן בלבינו כה כח | חסר ג ח יז כ כז ל לב לה לח מג מט נב נג

43 בחילופי הנוסח לא נכללו כתיב מלא או חסר אך חילופים אחדים של כתיב שונה נרשמו גם כשאין להם משמעות לתוכן הדברים.

נז סא סג סה עא עד נשיח/נסיח] ונשיח כא כב לא עז | ונסיח נה | להשיח כח מה בחוקי רצונך] בחוקיך ג ח כז מה סא עד ונשמח ונעלוז] ונשמח ג ה יג כה כו סד עז | נשמח ונעלוז טו יז כג כז כח ל לד לה לז לח נ נז נח סג סה סז עא עד | ונעלוז ונשמח נא נד | ואל נמאס כא ונשמח ונעלוז... לעולם ועד] חסר כב בדברי תורתך ומצותיך] בדברי תורתך ג ה יג כ כא כה נא נב נד נו סד סט עא | בדברי תורתך מצותיך כד | בדברי תלמוד תורתך ומצותיך טו יז יח לג מ נ נז נח סה ע | בדברי תלמוד תורתך ומצותיך וחקתיך ח כז סא | בדברי תלמוד תורתך ומצותיך וחקיך כח מה | בתלמוד תורתך ומצותיך לה לעולם ועד] לעולם כח | תמיד יג | חסר יד יט כ כא כב נד | נוסף ואל ימאס בהם לבנו כח לט מה כי הם ... ולילה] חסר ומוחלף בפיוט סט ואהבתך] ואהבת כ | אהבתך סז | נוסף וחסדך יז לט נ נח | נוסף וחסדך לעד לט | נוסף וחמלתך טו סא סה | נוסף וחמלתך לעד כח מה | נוסף ואמונתך וחמלתך לה | חסר (מכאן עד תחילת החתימה) ה יג כה כז כט סג | חסר ומוחלף בפיוט ד סט לא תסיר ממנו] אל תסיר ממנו נג נח סה | אל תסיר ממנו לא נא נז עז עח | אל תסיר ממנו ח | נוסף לנצח נצחים י כ סב עב עח | נוסף עד נצח נצחים ו ח יד טו יח יט כד ל לא לג לד לז לח מ מט נא נז נט סה סז עז | נוסף לעולם ועד לט נב עא | נוסף לעולמים ג ז כז כח לב מג מה מז נג סא, עד | נוסף לעולמים ולנצח נצחים מג | נוסף כי היא עטרת ראשינו או ט י יח יט כד ל לא לד לו לז לח מ מה מט נ נב נט ס סב סז ע עא עב עז עח | נוסף כי (תורתך לה נח) (היא טו, נז נח סה) עטרת לראשינו (ראשינו טו) ותפארתינו סלה ח טו יז לה נז נח סה | חסר (מכאן עד תחילת החתימה) ה יג כה, כו כט סג סט | חסר ומוחלף בפיוט ד סט אוהב את עמו ישראל] אוהב עמו ישראל א ב ג ד ה ז ט כא כה כז כח לב מג מז נג נד סב ע עב עז | אוהב את ישראל כב מח סד | נוסף לעד מ נב נז נח סה עא עז | נוסף אמן א ד ה ו ט כא כב כד כה כט, לג לז מג מח נ נא סב סד סז ע עב עח | נוסף באהבה ח לה

#### מצב הקטעים<sup>44</sup>

א שלם ב קרוע לאחר "ומשפטים" ג שלם ד שלם, משולב בפיוט לפני החתימה ה שלם ו שלם ז קרוע עד "לעולמים" ח קרוע עד "ובקומנו" ט שלם י קטוע יא קרוע לאחר "ומשפטים" יב קרוע לאחר "אלוהינו" יג קטוע במחצית השנייה יד קטוע מעט וקרוע לאחר "ברוך אתה" טו שלם טז קרוע לאחר "עמך" יז שלם יח שלם יט קרוע עד "יומם" כ שלם כא שלם כב שלם כג קרוע אחרי "ותורתך" כד קרוע עד "תורה" כה שלם כו שלם כז שלם כח

44 "קטוע" משמעו שיש חוסרים בטקסט אך הם ניתנים להשלמה בסבירות ראויה. "קרוע" משמעו שיש חוסר בדרך שלא ניתן לעמוד על מה שהיה כתוב בו. תיאור מצבם של כתבי היד נועד כדי לסייע בהבנת חילופי הנוסח.

שלם כט קטוע ל שלם לא קרוע עד "עמך" לב קרוע עד "על כן" לג שלם לד שלם לה קטוע בהתחלה לו קטוע לז שלם לח קרוע עד "ומשפטים" וקטוע לט שלם וקשה לקריאה מ שלם מא קרוע אחרי "חוקים" מב קרוע אחרי "ומשפטים" מג קטוע מד קרוע עד החתימה מה שלם מז שלם מוז הברכה מופיעה פעמיים, הראשונה קרועה עד "כי הם" והשנייה קרועה אחרי "מלכנו" מח שלם מט שלם נ שלם נא שלם נב שלם נג קטוע נד קטוע מעט נה קרוע אחרי "ונשמח" נו קטוע נז שלם נח קרוע עד "ונשמח" וקטוע נט שלם ס שלם סא שלם סב קרוע עד "ונשמח" סג קרוע אחרי "ובהם" סד שלם סה שלם סו קטוע סז שלם סח קרוע אחרי "ונשיח בחוקי" סט שלם, משולב בפיוט ע שלם עא שלם עב שלם עג קרוע אחרי "על כן" עד שלם עה קרוע אחרי "חיינו" עו קרוע עד "ראשנו" עז שלם עח שלם

## מנהג ארץ ישראל א (הצגה סינופטית)

עט	פ	פא
אהבת עולם לישראל עמך אהבת [ומלפ]נים רצית בנו תורה ומצות למדת [אות]נו על כן בשכבינו ובקומינו  נשיח בחוקיך ולא נסור ממצותיך כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה ואהבתך לא תסור ממנו  ב א' יי אוהיב את עמו ישראל אמן	באהבת עולם ישראל עמך אהבתה  תורה ומצוות חקים ומשפ[טים]ם אותם לימדת על כן  יי אלהינו תן בליבנו להבין חקי רצוניך  ואהבתך לא תסיר ממנו  ברוך אתה [יי] אוהב את עמו ישראל	אהבת עולם את עמך ישראל אהבתה  תורה ומצות וחוקים ומשפטים אותנו למדתה על כן בשכבינו ובקומינו  נשיח בחוקיך ונשמח בדברי תורתך ובמצותיך לעולם ועד כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה ואהבתך לא תסור ממנו עד נצח  ברוך אתה יי אוהב את ישראל

**מנהג ארץ ישראל ב**  
 אהבת עולם מראש אהבתנו ומלפנים רצית בנו  
 תורה ומצות למדתה אותנו  
 על כן בשכבינו ובקומנו נסיח בחוקיך ולא נסור ממצותיך  
 כי אתה יי אלהינו אהבתנו  
 ברוך אתה יי אוהב את ישראל

בשכבינו ובקומנו] נוסף תן בלבנו פו נסיח] ונסיח פב נסור] נסוג פג כי אתה יי אלהינו  
 אהבתנו] כי אתה אהבתנו פג | חסר פב אוהב את ישראל] את עמו ישראל פה | נוסף  
 אמן פז

#### מצב הקטעים

פב קטוע פג שלם פד קרוע עד "ומלפנים רציתה" פה שרדה רק החתימה<sup>45</sup> פו שלם פז  
 קרוע עד "כי אתה"

#### רשימת כתבי היד

##### נוסח בבל

א	אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Heb. d. 51.79-88 (סידור רס"ג)	חול
ב	אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Heb. e. 93.4	חול
ג	אוקספורד, הספרייה הבודליאנית, Heb. F. 34.10-20	חול
ד	ווינגטון, אוסף פרייר, F 1908.44TT	יו"כ
ה	ז'נבה, ספריית האוניברסיטה, 48	חול
ו	ירושלים, הספרייה הלאומית, 577.4.95 Heb. 4°	חול
ז	לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 5557 A 22-23	מוצ"ש
ח	לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 5557 L 34-37	יו"כ
ט	לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 10578 C 2	חול

45 ראו לעיל בטבלה הערה 15.

לא ידוע	מנצ'סטר, אוסף ריינולדס, B 2229	י
חול	מנצ'סטר, אוסף ריינולדס, B 6154	יא
חול	ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, ENA 979.3-6	יב
חול	ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, ENA 1054.1-6	יג
לא ידוע	ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, ENA 1157.21	יד
חול	ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, ENA 1983.1	טו
חול	ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, ENA 1983.2-3	טז
לא ידוע	ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, ENA 1983.4-5	יז
חול	ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, ENA 2414.1-10	יח
לא ידוע	ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, ENA 3221.9	יט
לא ידוע	סט. פטרבורג, אוסף אנטונין, Evr. III B 23	כ
חול	סט. פטרבורג, אוסף אנטונין, Evr. III B 145	כא
שבת	סט. פטרבורג, אוסף אנטונין, Evr. III B 200	כב
לא ידוע	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Moss. A.75	כג
לא ידוע	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Moss. VIII.458	כד
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, <sup>46</sup> add 3160.2	כה
לא ידוע	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Lit. I.149	כו
חול ושבת	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Or. 1080 10.2	כז
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Or. 1081 2.76	כח
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S 6 H 3.10	כט

46 S. C. Reif, *Jewish prayer texts from the Cairo Genizah: a selection of manuscripts at Cambridge University Library, introduced, transcribed, translated, and annotated, with images*, Leiden and Boston 2016, pp. 69-82

ל	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S 8 H 9.5	חול
לא	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S 8 H 11.4	לא ידוע
לב	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S 10 H 1.7	לא ידוע
לג	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 271.207+ T-S 10 H 8.6	מוצ"ש
לד	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S 13 H 4.3	שבת ומוצ"ש
לה	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S Arabic 36.2 (סידור רשב"ן)	חול
לו	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S Arabic 36.54 (סידור רס"ג)	חול
לז	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 273.98 + T-S Arabic 36.58	חול
לח	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S AS 100.95	לא ידוע
לט	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S AS 101.47	שבת
מ	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S AS 101.142 + T-S AS 101.216 + T-S NS 159.101	לא ידוע
מא	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S AS 102.473	חול
מב	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S AS 103.4	חול
מג	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S AS 104.19	לא ידוע
מד	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S AS 110.54 (סידור רשב"ן)	חול
מה	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S AS 110.80	לא ידוע
מו	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S AS 110.111	לא ידוע
מז	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S K 27.33a	חגים
מח	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S Misc. 24.137.7	סוכות
מט	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S Misc. 24.137 4a (סידור רשב"ן)	חול
נ	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S Misc. 24.137 12a	חול
נא	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S misc. 28.77	חול
נב	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S Misc. 28.247 (סידור הרמב"ם)	כל יום

לא ידוע	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 123.43	נג
שבת	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, <sup>47</sup> T-S NS 123.92	נד
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 149.140	נה
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 151.65 (סידור רס"ג)	נו
יז"כ	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 151.81	נז
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 151.103	נח
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 152.30	נט
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 153.14	ס
לא ידוע	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 153.68	סא
לא ידוע	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 154.91	סב
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 154.101	סג
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 155.13	סד
לא ידוע	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 155.49	סה
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 157.26	סו
לא ידוע	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 157.144	סז
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 157.167	סח
פסח	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 158.16	סט
לא ידוע	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 158.40	ע
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 158.48 (סידור הרמב"ם)	עא
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 159.46	עב
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 159.212	עג
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 197.3	עד

חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 265.22 (סידור רס"ג)	עה
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 265.52	עו
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS J 503-505	עז
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, + T-S NS 102.135 + T-S 8 H 10.15 לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 5557 Z15-16 (שקיעי נוסח ארץ ישראל)	עה

#### נוסח ארץ ישראל א

חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S 8 H 24.5	עט
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 110.28e	פ
ליל שבת	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, L-G Lit. I.110	פא

#### נוסח ארץ ישראל ב

לא ידוע	אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Heb. f. 99.7	פב
חול	לונדון, הספרייה הבריטית Or. 5557 I 53	פג
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Moss. V.94.2 (העתקה של ש' אסף)	פד
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S 10 H 3.7 + ניו-יורק 2-2012.1-1 ENA	פה
חול	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S 8 H 10.11 + T-S K 27.17	פו
מוצ"ש	קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S Misc. 24.137.7a	פז



## תקצירים

### מגולם לכלי: 'בעילת מצווה' כטרנספורמציה

#### אביטל דוידוביץ' אשד

תפיסת אובדן הבתולים כאירוע בעל היבטים טרנספורמטיביים משותף לתרבויות רבות. אולם האופנים בהם מתארות תרבויות שונות את מעמד אובדן הבתולים, טיבו, תוצאותיו ומשמעויותיו - משתנים, ולפיכך מאירים את התפקיד הייחודי שיועד למושג הבתולים בכל תרבות. מאמר זה מוקדש לבירור תפיסות בהלכה התלמודית בנוגע להשלכותיו של מעשה ביתוק הבתולים על טיב הקשר הזוגי, ולבחינת הזיקה בין תפיסות אלה לעיצובו של המונח ההלכתי 'בעילת מצווה'. על-אף שהמשנה והתלמודים אינם מורים במפורש ש'בעילת מצווה' מוגבלת לכלה בתולה, בפועל משמש מונח זה רק בהקשרים המובהקים של נישואי בתולה. שרטוט הקשר בין בעילת מצווה לביתוק הבתולים מבהיר את משמעותו המעורפלת של המונח 'בעילת מצווה' בהלכה התלמודית ומאפשר לנמק את הקשריו הריטואליים במסורות יהודיות שונות שהתפתחו מכאן ואילך.

#### מהו "תניי"?

#### מולי וידאס

שם העצם הארמי "תניי" מופיע פעמים רבות בתלמוד הירושלמי. החוקרים הניחו כי הוראתו זהה לזו של מקבילו בתלמוד הבבלי, "תנא", והציעו ששם זה מציין: (א) את החכמים הנזכרים במשנה או בתוספתא, כלומר חכמים מן התקופה התנאית; (ב) את מסדרי המשניות והברייתות; (ג) את שוני המשניות והברייתות שבישיבות, ה"ספרים החיים" ששיננו ושנו את המקורות התנאיים בתקופה האמוראית. הטענה במאמר זה היא כי אף לא אחת מן ההגדרות האלו הולמת את השם "תניי" בירושלמי. הראיות לתפקיד ה"תנא" שונה המקורות בישיבות הארץ-ישראליות קלושות, ומציאותו היא כנראה התפתחות כבלית מאוחרת שאינה משתקפת בירושלמי; השימוש במילים "תנאים" ו"אמוראים" לציון בני תקופות שונות אף הוא מצוי בבבלי בלבד; וההגדרה האמצעית מבוססת על הבחנה בין "חכמים" ו"מסדרים" שאינה מצויה בתלמוד. במקום הגדרות אלו, המאמר מציע הגדרה אחידה: בכל היקריותו בירושלמי, "תניי" עולה אך ורק

בהקשר של ניתוח טקסטואלי של מקורות תנאיים; ה"תניי" הוא דמות היפותטית הנלמדת מתוך הטקסט עצמו: מי ששנה - כלומר, מסר ועיצב - את ה"מתניתא" הנידונה ונתן לה את צורתה הנוכחית. המונח משקף את העניין הגובר בקרב חכמים בתהליכים הטקסטואליים המשתקפים במקורות ובצורתם הספרותית.

### על היחס בין נוסח הבבלי למסכת זבחים בכתב יד קולומביה X 893 (T 141) לבין נוסח פרשן אנונימי קדום

#### אליעזר קורצווייל

במאמר זה אציג את היחס בין נוסח התלמוד בכ"י התימני קולומביה X 893 (T 141) למסכת זבחים ובין נוסח התלמוד כפי שעולה מתוך פרשן קדמון למסכת זבחים שפירושו נמצאו בגניזה.

במהלך השנים עסקו חוקרים ורבים בזהותו של מחבר הפירוש, אך לא הצליחו לקבוע בוודאות את זהותו. מסקנות המחקר בהתבססו על הקולופון הן, שמדובר בפרשן קדמון שזמנו המשוער הוא בסוף המאה ה-11. במסגרת המאמר לא התמקדתי בזהותו של המחבר אלא בנוסח הגמרא שעמד לפניו ובשאלת התלות בין שני העדים או חוסר תלותם זה בזה. בחינתם של הפרשן הקדום וכתב יד קולומביה העלתה שמדובר בשני מקורות מקבילים, המציגים נוסח זהה ממקור אחד משותף, ולא בתלות ישירה. את השוואת הנוסח מיקדתי בשני תחומים: א. חילופים מסוג 'לישנא אחרינא'. ב. חילופים מסוג 'לישנא רוויחא' - תוספות לשון ו'לישנא קייטא' - חסרונות לשון. במסגרת מאמר זה לא הצגתי את כל הדוגמאות הממחישות את התופעה. בחרתי מספר דוגמאות שיש בהם עניין מיוחד.

במסגרת הדיון בדוגמאות השונות ניסיתי לעמוד על מקוריות החילוף עד כמה שהדבר ניתן מבלי להידרש לספקולציות מרחיקות לכת, ולא הסתפקתי רק בהצגת נוסח כתבי היד השייכים לאותו עניין והשוואתם לנוסח התלמוד שהיה לפני הפרשן. להשוואה זו ישנה חשיבות רבה ביחס לטיב הנוסח בכ"י קולומביה. בדוגמאות שהבאתי מתחומים שונים של חילופי הנוסח, עולה שהנוסח שעמד לפני הפרשן דומה לנוסח כ"י קולומביה באופן בולט ביותר ומעיד שמדובר בחילופי נוסח קדומים שלא נוצרו בתימן. ממצא זה חשוב ביותר, משום שהוא שולל את האפשרות, שייחודיות הנוסח הבאה לידי ביטוי בנוסח כתב היד התימני, נוצר אך ורק בתימן. בנוסף, יש להדגיש את עצם העובדה שרק ב'מקרה' נמצא פרשן קדמון שנוסח התלמוד שלפניו מסייע לנוסח התלמוד בכ"י קולומביה. יש בכך כדי ללמד ולחייב זהירות רבה בהסקת מסקנות ביחס למסורת כ"י קולומביה באופן פרטי ולנוסח כה"י התימניים באופן כללי רק על בסיס השוואה למסורות אחרות שבידנו.

## סמלים גרפיים לשמות האל בעיבוד לא ידוע של תנחומא מהגניזה

### טובה סכר ומשה לביא

בכתב יד של מהדורת תנחומא אבודה שנשמר בגניזה הקהירית נשתמרו פרקטיקות סופרים נדירות לציון שם האל. שם אלהים מצויין באמצעות צורת X המחליפה בו את האותיות 'אלה', ושם הוויה מצויין באמצעות ריבוע של ארבע נקודות. סמלים אלו שייכים לפרקטיקות כתיבה המתועדות במרחב הארץ-ישראלי והסורי למן המאה השלישית (או אף קודם) ונשמרו בקטעי גניזה וכתבי יד נדירים עד למאה ה"א-י"ב. אנו מציעים כי השימוש בסימנים אלו מלמד לא רק על תולדות הפרקטיקות של סופרים, אלא גם נושא מטען משמעות, ולעיתים הוא נמצא בזיקה לסוג תוכן מסויים. ייצוג שם הוויה באמצעות ריבוע נקודות גראפי שאין בו כל הדי לצורת האותיות הוא יחידאי, ולא נמצא לו תיעוד דומה בכתובות או בכתבי יד אחרים. הדי לשימוש בארבע נקודות (בקו ישר) מוכר בקומראן ובקמעות מוקדמים וחומרים מאגיים האחרים. הייצוג של שם אלוהים באמצעות X הוא מעט יותר נפוץ. הוא מצוי בפרגמנט מדורא אירופוס (מאה שלישית), בפלימפסט מינכן (מאה שביעית או לפני) ובקטעי גניזה של פיוטים ומדרשים אבודים ולא מוכרים, רובם מוקדמים. הסימנים הייחודיים לציון שם השם מהווים דוגמא חשובה לתרומתה של הגניזה הקהירית לא רק בתיעוד מסורות וחיבורים אבודים, אלא גם לכתובת פרק בתולדות הספר ופרקטיקות הסופרים.

## נוסחי ברכת "אהבה" בערבית לאור קטעי הסידורים

### מן הגניזה הקהירית

### שמעון פוגל ואורי ארליך

מאמר זה מתחקה אחרי נוסח ברכת "אהבה" לקריאת שמע של ערבית, כפי שהוא עולה מקטעי הסידורים שנמצאו בגניזה הקהירית. בעשורים הראשונים לחקר הגניזה התפרסמו קטעי סידורים בודדים ובהם נוסחים של הברכה השונים זה מזה, ושונים מן הנוסחים שמאוחר יותר התקבעו בסידורים המודפסים. בחינה של למעלה מתשעים קטעי גניזה שבהם מובא נוסח הברכה אפשר מבט רחב ומבוסס יותר על הנוסחים שנהגו ותפוצתם. ניתוח הקטעים מלמד כי ניתן למיין את נוסחי הקבע המיוצגים בגניזה לשלוש קבוצות עיקריות. הקבוצה האחת, שכוללת את מרבית הקטעים, משקפת את המנהג הבבלי. הקבוצה השנייה היא המנהג הארץ ישראלי העיקרי וקבוצה שלישית

הבאה גם היא בסידורים ארץ ישראליים משקפת נוסח מעורב משני הנוסחים העיקריים. בין שני נוסחים אלה קיימת קרבה לשונית רבה המאפשרת לשער את קיומו של נוסח קדום משותף, גם אם אין לדעת אימתי התגבש.

## ABSTRACTS

### **From Raw Material to Vessel: *Be'ilat Mišvah* (Religiously Sanctioned Intercourse) as Transformation**

Avital Davidovich Eshed

The loss of virginity is commonly constructed as a transformative event in various cultures. However, the manner in which this event is characterized and its conceptualization—its consequences and significance—vary from culture to culture. Through these differences, the unique role assigned to the concept of virginity in each culture is illuminated. This article delves into the Talmudic halakhic conceptualizations of the implications of defloration within the confines of a sexual relationship and the connection between these conceptualizations and the formulation of the halakhic term *be'ilat mišvah*. Although classic rabbinic literature does not explicitly state that *be'ilat mišvah* is only limited to a virgin bride, this term is solely used in clear cases in which the marriage is to a virgin woman. Outlining the link between *be'ilat mišvah* and defloration elucidates the unclear meaning of the term *be'ilat mišvah* in Talmudic halakhah and allows a greater understanding for its ritual context in a variety of Jewish traditions that developed hereafter.

### **What is a *tannay*?**

Moulie Vidas

The Aramaic noun *tannay* appears frequently and prominently in the Palestinian Talmud. Modern scholars have taken it to have the same range of meanings of its counterpart in the Babylonian Talmud, *tanna*, which can refer (1) to the sages mentioned in the Tannaitic corpus, (2) to

the arrangers of Tannaitic texts, or (3) to the specialists in the memorization and recitation of tradition who served as “living books” in rabbinic academies. This article argues, on the basis of a comprehensive study of all instances of the term in the Yerushalmi as well as pertinent sources in the Bavli and early Christian writings, that this word means none of these things. I show that there is no evidence in the Yerushalmi for the position of the professional reciter designated *tannay*; that the definition of *tannay* as a sage mentioned in the Tannaitic corpus is similarly premised on a later Babylonian chronological distinction between *tanna'im* and *amora'im* that is not found in the Yerushalmi; and that the second definition, of “arrangers of Tannaitic texts,” is premised on a modern emphasis on the distinction between “arranging” and “formulating” or even “arrangers” and “sages” that is absent in the Talmud. Instead, I propose, *tannay* is a shorthand for the person who formulated a recited text, that is, the person who gave a particular shape to the transmitted tradition resulting in a given text. This term, I argue, testifies to rising interest among Amoraic sages themselves in the textual processes and literary features of rabbinic tradition.

### **On the Relation between the Version of Babylonian Talmud Tractate Zevahim Columbia Manuscript and the Version of an Anonymous Ancient Commentator**

Eliezer Kortzweil

In this article I will present the relationship between the version of the Yemenite manuscript, Columbia X 893 (T 141), of tractate Zevahim and the version of the same tractate as it appears in an early commentary found in the Genizah.

Over the years researchers and rabbis have tried to identify the author of this commentary, but have not been able to do so with certainty. The colophon indicated that it is an early commentator from the end of the 11<sup>th</sup> century. This article focuses not on the identity of the author but

rather on the version of the Talmud that was before him and the question of the dependence or lack of dependence between that version and the one preserved in the Columbia manuscript. I conclude that these two versions are parallel rather than dependent one on the other, and that their similarities owe to a common source rather than dependence.

This comparison has considerable importance for understanding the nature of the version of the Columbia manuscript. It appears that the version that was before the commentator is similar to the Columbia manuscript very clearly and indicates that we are dealing with old variant versions that were not created in Yemen. This finding is very important because it negates the possibility that the uniqueness of the version expressed in the Yemenite manuscript was created only in Yemen. The fact that the chance survival of an early commentary in the Genizah can be so significant in understanding the Columbia manuscripts calls for caution in deriving conclusions regarding the versions of Yemenite manuscripts only on the basis of comparison to extant texts.

### **Graphic Symbols for God's Name in an Unknown Recension of the *Tanhuma* from the Cairo Genizah**

Tova Sacher and Moshe Lavee

A manuscript of a unique *Tanhuma* recension from the Cairo Genizah contains rare scribal practices for writing the divine name: an X line symbol represents the letters *Alef, Lamed, He* in the name *Elohim*, and four dots arranged in square represents the Tetragrammaton. These symbols preserve signs and marks used in the vicinity of the Land of Israel and Syria in the third century and perhaps even earlier, and are rarely documented in Genizah and other manuscripts dated up until the eleventh-twelfth centuries. We propose that the different symbols used to represent God's names in the various manuscripts not only reflect the chronological development of scribal practices, but also relate to their role within the text.

The representation of the Tetragrammaton is purely graphic, without any semblance of actual letters, and the arrangement of the dots is unique. No other identical examples have been recorded. It is reminiscent of the tetra puncta used in Qumran and the symbols found in early Aramaic amulets and other magical sources. The representation of the Name *Elohim* as an X like mark is slightly more common. It is found in a fragment from Dura Europos (third century), in the Munich palimpsest (fifth to seventh century) and various examples of early *Piyyutim* and lost midrashic materials preserved only in the Genizah, as well as magical texts from the Genizah.

The graphic symbols used in place of God's names in this manuscript are an example of how the Genizah provides evidence for the continuity of ancient traditions in the early medieval period, and helps us fill in the blanks in the transmission history of Jewish writing practices.

### **The Versions of the “*Ahava*” Blessing for the Evening Service According to the Cairo Genizah Prayer-Books**

Shimon Fogel and Uri Ehrlich

This article discusses the wording for the *Ahavah* (love) blessing of recitation of the *Shema* in the evening prayer. During the first decades of the study of the Genizah, scholars published only a few unique and semi-poetic variants of this blessing, focusing on texts that were substantially different from the variants that are common in printed prayer-books. By examining more than 90 prayer-book fragments from the Cairo Genizah, we were able to depict a solid description of the variants that were used in the prayers and the variant's distribution. The analysis shows three distinctive branches. One branch, which includes the majority of the fragments, is associated with the Babylonian rite. One of the other two branches, associated with the Palestinian rite, is notably similar to the Babylonian variant. The connections between the variants lead to the conclusion that they all developed from one earlier version, which, at this point, we cannot date.



## CONTENTS

Avital Davidovich Eshed	From Raw Material to Vessel: <i>Be'ilat Mišvah</i> (Religiously Sanctioned Intercourse) and Transformation in Talmudic Halakhah (Heb.)	1
Moulie Vidas	What is a <i>tannay</i> ?	21
Eliezer Kortswiel	On the Relation between the Version of Babylonian Talmud Tractate <i>Zevahim</i> Columbia Manuscript and the Version of an Anonymous Ancient Commentator (Heb.)	97
Tova Sacher and Moshe Lavee	Graphic Symbols for God's Name in an Unknown Recension of the <i>Tanhuma</i> from the Cairo Genizah	135
Shimon Fogel and Uri Ehrlich	The Versions of the " <i>Ahava</i> " Blessing for the Evening Service According to the Cairo Genizah Prayer-Books (Heb.)	175
Hebrew abstracts		197
English abstracts		I

## **Contributors, volume 7 (2021)**

Dr. Avital Davidovich Eshed  
Tel Aviv University; Kogod Research Center for Contemporary Jewish Thought, Shalom  
Hartman Institute  
(avital.davidovich@shi.org.il)

Prof. Moulie Vidas  
Department of Religion, Princeton University  
(mvidas@princeton.edu)

Eliezer Kortsweil  
Department of Talmud and Oral Law, Bar-Ilan University  
(kortsweil@gmail.com)

Dr. Tova Sacher  
Research Fellow at The Centre for the Interdisciplinary Research of the Cairo Genizah,  
University of Haifa  
(tova.sacher@mail.huji.ac.il)

Dr. Moshe Lavee  
University of Haifa  
(mlavee@research.haifa.ac.il)

Dr. Shimon Fogel  
The Goldstein Goren department of Jewish Thought, Ben-Gurion University of the Negev  
(skfogel@gmail.com)

Prof. Uri Ehrlich  
The Goldstein Goren department of Jewish Thought, Ben-Gurion University of the Negev  
(ehrich@exchange.bgu.ac.il)

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 7 (2021)

**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 (University of Haifa)

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](http://www.oqimta.org.il)

current volume: [www.oqimta.org.il/oqimta/2021/oqimta7.pdf](http://www.oqimta.org.il/oqimta/2021/oqimta7.pdf)

# Oqimta

Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 7 (2021) • Published Annually