

# אוקימתא

מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

שנתון • גיליון 1 (תשפ"ד)

# אוקימתא - מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

גיליון י (תשפ"ד)

עורך מייסד: שמא יהודה פרידמן (אוניברסיטת בר אילן)

## עורכים:

מיכל בר-אשר סיגל (אוניברסיטת בן גוריון בנגב)

מולי וידאס (Princeton University)

עורך משנה: אברהם יוסקוביץ' (אוניברסיטת בן גוריון בנגב)

## 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-לייבוזן (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 י: [www.oqimta.org.il/oqimta/2024/oqimta10.pdf](http://www.oqimta.org.il/oqimta/2024/oqimta10.pdf)

## פרטי המשתתפים, גליון י (תשפ"ד)

ד"ר יוסף מרקוס

החוג לתנ"ך והחוג לתורה שבעל-פה, המכללה האקדמית הרצוג

seffy2@gmail.com

ד"ר אהובה ליברלס

המחלקה למדעי הדתות והתכנית במדעי היהדות, אוניברסיטת ייל

ahuva.liberles@yale.edu

ד"ר טובה גנזל

החוג הרב-תחומי במדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן

Tova.Ganzel@biu.ac.il

אלי פischer

מעבדת אליהו, אוניברסיטת חיפה

fischer.tirgum@gmail.com

ד"ר רבין שושטרי

בית הספר ללימודי יסוד ביהדות, אוניברסיטת בר-אילן

rabinsh1@walla.co.il

ד"ר יואל קרצ'מר-רויאל

מכללת אחווה

yoelkr@gmail.com

פרופ' ערן ויזל

המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

eviezel@bgu.ac.il

פרופ' ישי רוזן-צבי

החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל-אביב

rosenzvi@tauex.tau.ac.il

פרופ' משה שושן

המחלקה לספרות עם ישראל על שם ברמן, אוניברסיטת בר-אילן

mdshoshan@gmail.com

ד"ר שרגא ביק

אוניברסיטת ייל

shraga.bick@mail.huji.ac.il

פרופ' יעקב (ג'פרי) רובינשטיין  
אוניברסיטת ניו יורק  
jr6@nyu.edu

אמיתי גלס שטגמן  
המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב  
glassam@post.bgu.ac.il

ד"ר רות שטרן  
האקדמיה ללשון העברית  
ruth.glatzer@mail.huji.ac.il

פרופ' שי סקונדה  
בארד קולג'  
ssecunda@bard.edu

ISSN 2308-1449

© כל הזכויות שמורות

מו"ל: ראובן א' קנול

ת"ד 10141 רמת גן 5200102

oqimta@oqimta.org.il

## תוכן העניינים

1	כפרת היחיד ביום הכיפורים בזמן המקדש: גישות שונות בספרות התנאית	יוסף מרקוס
19	"מי שהולך לארץ ישראל אדרבא הוא יותר מרבה עוונות": יחסו של ר' יהודה החסיד לנסיעות למרחקים במפנה המאות השתים-עשרה-שלוש-עשרה	אהובה ליברלס
35	עמדתו של הרד"צ הופמן בפולמוס שמן השומשומין: עיון דיאכרוני לאור מקורות חדשים	טובה גנזל ואלי פישר
47	ענפי הגוסס של פרק יום הכיפורים בבבלי: היווצרותם, טיבם וייצוגם בעדים	רבין שושטרי
129	עיצובה של ברייתא די"ג מידות וזיקתה לספרא	יואל קרצ'מר-רזיאל
161	"דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים" (בבא בתרא יד ע"ב - טו ע"א)	ערן ויזל
187	Midrash and/as Allegory: the case of "Ella"	ישי רוזן-צבי
211	אל יהי המשל הזה קל בעיניך: לקראת הפואטיקה הרטורית של המשל	משה שושן
243	ביטול אמירת עשרת הדיברות בתפילה והפולמוס היהודי-נוצרי: בחינה מחודשת	שרגא ביק
277	The Story-Cycle in Bavli Nedarim 91a-b	יעקב (ג'פרי) רובינשטיין
299	כיבוד אם זקנה וחתירה לקדושה - הילכו שניהם יחדיו? דיון בשני סיפורים משלהי העת העתיקה	אמיתי גלס-שטגמן
331	Methods of Lexical Expansion in the Geonic Period – A Window onto the Cultural World of the Jewish Communities	רות שטרן
347	The Talmud of Babylonia	שי סקונדה
379		תקצירים בעברית
386		תקצירים באנגלית

## כפרת היחיד ביום הכיפורים בזמן המקדש: גישות שונות בספרות התנאית

### יוסף מרקוס

#### 1. פתיחה

בפרק טז בספר ויקרא התורה מתארת טקס כפרה ארוך ומפורט, המתמקד בעיקר בטיהור המשכן באמצעות קורבנות חטאת ומתבצע על ידי אהרן בעת כניסתו אל הקודש. טקס זה נדון בהרחבה בספרות התנאית, בעיקר במשנת כיפורים, בתוספתא שם ובמדרש הספרא. לפי ההנחה שהייתה מקובלת על חוקרים רבים,<sup>1</sup> שבעת הפרקים הראשונים של מסכת כיפורים, שבהם מתוארת עבודת הכוהן הגדול במקדש, הם בעיקרם משניות קדומות מימי הבית; אולם בשנים האחרונות קמו חוקרים שערערו על הנחה זו והוכיחו שמשניות אלו נערכו לאחר החורבן; ואף שבפרקים אלו משולבות מסורות היסטוריות, מכל מקום הדיונים והעריכה הם ללא ספק תוצר של בית המדרש התנאי הבת-חורבני. ברואר הציע שהשימוש בפעלים בנטיית הבינוני בתיאורי הטקסים שבמשנה, נעשה מטעמים ספרותיים, שכן הוא "המשווה לו [לתיאור] צביון של קביעת הלכה",<sup>2</sup> ואין לראות בו עדות לזמן שבו נוסחו התיאורים או לזמנם של מנסחיהם. לדבריו, התיאורים נוסחו אחרי חורבן הבית, לאחר שכלו עדי ראייה מן העולם. חוקרים אחרים העירו שגם בתיאורים שבהם נעשה שימוש בפעלים בנטיית עבר, אין לראות בהכרח עדות ראייה או עדות לזמנם הקדום. הבחירה בסגנון שנבחר נעשתה מתוך מחשבה על תרומתו ל"עיצוב המציאות ההלכתית בצורתה המ'קורית", כפי שהיה ראוי שתהיה וכפי שראוי שתיזכר.<sup>3</sup>

- 1 ובהם י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 37; א' ביכלר, הכהנים ועבודתם: במקדש ירושלים בעשור השנים האחרון שלפני חורבן בית שני, ירושלים תשכ"ו, עמ' 50; ב' דה פריס, מבוא כללי לספרות התלמודית, תל אביב 1966, עמ' 20; ח' אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים – סדר מועד, ירושלים-תל אביב תשי"ז, עמ' 215-216; א"א פינקלשטיין, ספרא דבי רב, ניו יורק תשמ"ג, א, עמ' 22; א' אדרת, מחורבן לתקומה: דרך יבנה בשיקום האומה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 47, 125-172; כ' ורמן וא' שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א, עמ' 361-362, 367.
- 2 י' ברואר, "פעל ובינוני בתיאורי טקס במשנה", תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 299-326, ובמיוחד בעמ' 300; ראו גם ד' שורץ, "מאלכסנדריה לספרות חז"ל ולציון: יציאת היהודים מן ההיסטוריה, ומיהו זה החוזר אליה?", ש"נ איינשטדט ומ' ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 47. וראו גם את דבריו של ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן 2002, עמ' 89-92.
- 3 י' רוזן צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים 2008, עמ' 247.

זוהי מסקנתם של בן עזרא ושל רוזן צבי (שהלך בעקבותיו) ביחס למשנת כיפורים,<sup>4</sup> וכך הסקתי גם אני.<sup>5</sup>

מלבד הדיון בסגנון התיאורים יש להתעמק בתוכנם ולשים לב לחידושם של חכמים אשר למטרת הטקס שבמרכזו קורבנות החטאת. קנוהל ונאה<sup>6</sup> טענו שעל פי התנאים, בדומה לתפיסה המקראית, מטרת הקורבנות לכפר על המקדש ולחנוך אותו, אך טענתם אינה עולה בקנה אחד עם מקורות תנאיים רבים המוכיחים בבירור שמטרת הקורבנות המוקרבים ביום הכיפורים היא בראש ובראשונה לכפר על העם, אם כי יש לציידם גם מקורות תנאיים אחרים המדגישים ש'עצמו של יום', ולא הקורבנות, הוא הגורם המכפר. בלב המאמר עומדת שאלת היחס בין שני הגורמים – הקורבנות ו'עצמו של יום'. כפי שאראה, בספרות התנאית אין תמימות דעים אשר לשאלה זו: התפיסה הרווחת הפרידה בין השניים ותחמה את מרחב הזמן שבו כל אחד מהם ממלא את התפקיד: בזמן שהמקדש קיים – הקורבנות מכפרים על העם; ובזמן שאין מקדש – היום עצמו מכפר. בפרק השמיני של משנת כיפורים מוצגת גישה מחודשת, שלפיה גם בזמן המקדש 'עצמו של יום' הוא הגורם המכפר.<sup>7</sup>

D. Stokl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*, Tübingen 2003, pp. 19-28; רוזן צבי, הטקס (לעיל בהערה הקודמת), עמ' 243-244.

י' מרקוס, מכפרת המקדש לכפרת הקהל: יום הכיפורים במקדש במקורות התנאיים, רמת גן 2022, עמ' 307-313.

י' קנוהל ו'ש' נאה, "מילואים וכיפורים", תרביץ, סב, א (תשנ"ג), עמ' 18-44, בעמ' 27 ולאורך המאמר כולו.

דיון נפרד הוא שאלת הצורך בתשובה בד בבד עם קורבנות יום הכיפורים או 'עצמו של יום'. רעיון התשובה כחלק מכפרת היחיד ביום הכיפורים מופיע כבר בספרות בית שני (על משמעות התשובה במקרא ראו: D. Lambert, *How Repentance Became Biblical: Judaism, Christianity, and the Interpretation of Scripture*, Oxford 2016, pp. 34-53; 71-89. שהפועל שו"ב במקרא משמעו פנייה אל האל, יצירת קשר עמו, והסתייעות בו, ולא חזרה בתשובה (תהליך נפשי פנימי). ראו על כך אצל D. K. Falk, *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1998 E. Qimron; *Sea Scrolls* [Studies on the Texts of Desert of Judah 27], Leiden 1998 "Prayers for the Festivals from Qumran – Reconstruction and Liturgical Observations", M. F. J. Baasten and W. T. Van Peursen (eds.), *Hamlet on a Hill – Semitic and Greek Studies, presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Orientalia Lovanensia Analecta 118, Uitgeverij Peeters en Department Oosterse Studies, Leuven 2003, pp. 383-387. ראו גם את הדיון אצל בן עזרא, השפעת יום כיפור (לעיל, הערה 4), עמ' 38-39. דרישה זו מופיעה גם בספרות התנאים, וכמה מקורות מבליטים את פעולת התשובה ואת נחיצותה לצורך כפרת יום הכיפורים. כך, לדוגמה, בספרא אמור פרשה יא, יד: "יכול יכפר על השבים ועל שאינן שבים, ודין הוא חטאת ואשם מכפרים, ויום הכיפורים

## 2. כפרת העם באמצעות קורבנות הכוהן הגדול

לדעת חוקרים רבים עבודת הקורבנות המתוארת בוויקרא טז, מכוונת בעיקר למקדש עצמו. לאחר תיאור ההזאות על הכפורת, התורה מסכמת: "וְכִפֵּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטְּמֵאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפְשָׁעֵיהֶם לְכָל חַטָּאתָם" (ויקרא טז, טז). לפי פסוק זה תפקידן של הזאות הדם: כפרה על הקודש שחולל בשל טומאת בני ישראל או בשל החטאים שלהם; ואומנם במקומות אחדים במקרא באה לידי ביטוי ההנחה שטומאות בני ישראל מטמאות את המשכן, אפילו לא באו עימו במגע ישיר.<sup>8</sup> כך לדוגמה נאמר בכמדבר יט, יג: "כֹּל הַנִּגְעַע

מכפר, מה חטאת ואשם אין מכפרים אלא על השבים אף יום הכיפורים לא יכפר אלא על השבים". גם הברייתא הידועה של רבי ישמעאל על ארבעת חילוקי הכפרה, שהזכרה לעיל, מדגישה שהתשובה היא תנאי לכפרה. הברייתא מונה ארבעה סוגי עבירות: (א) עשה; (ב) לא תעשה; (ג) כריתות ומיתות בית דין; (ד) חילול השם, ומסבירה את דרך הכפרה לעבירות הכלולות בכל אחד מהם. לפני הפירוט של כל דרך כפרה מופיעות המילים "ועשה תשובה". ההנחה היא שרק לאחר שהאדם עשה תשובה ניתן לדבר על יציאה לדרך שתוביל אותו אל הכפרה השלמה. כמו כן, בנוסח של המקבילה בשני התלמודים, באבות דרבי נתן ומדרש משלי, בפתיחת הברייתא, רבי מתיא בן חרש שואל את רבי אלעזר בן עזריה אם שמע על חילוקי הכפרה של רבי ישמעאל, והנשאל משיב: "שלושה הן ותשובה עם כל אחד ואחד" (על פי נוסח הבבלי בכל כתיב היד) או: "שלושה הן חוץ מן התשובה" (נוסח הירושלמי יומא ח, ו [מה ע"ב], עמ' 600). ההנחה היא שהתשובה היא הבסיס לכל דרכי הכפרה. וכנגד זה שני התלמודים מצטטים את שיטת רבי כמי שסובר שיום הכיפורים מכפר אף ללא תשובה. בבבלי יומא פה ע"ב מובא: "דתניא, רבי אומר: על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה, יום הכפורים מכפר, חוץ מהלועג על חבריו ומגלה פנים בתורה ומיפר ברית בשר, שאם עשה תשובה – יום הכפורים מכפר, ואם לא עשה תשובה אין יום הכפורים מכפר". גם בירושלמי (שם) מובאת מסורת זו: "רבי אומר על כל עבירות שבתורה יה"כ מכפר חוץ מן הפורק עול והמיפר ברית והמגלה פנים בתורה. אם עשה תשובה מתכפר לו, ואם לאו אינו מתכפר לו". ייתכן ששיטה זו באה לידי ביטוי גם בדברי רבי יוחנן בשם חכמים כמובא בסוגיית הירושלמי (שם) בתגובה לארבעת חילוקי הכפרה של רבי ישמעאל: "אמ' ר' יוחנן: זו דברי ר' לעזר בן עזריה ור' ישמעאל ור' עקיבה. אבל דברי חכמי שעיר המשתלח מכפר, אם אין שעיר – היום מכפר". מהדרך שר' יוחנן מציג את שיטת חכמים, עולה שהכפרה תלויה בשעיר או ביום, אך לא בשניהם. כאשר יש שעיר – הוא מכפר, ובהיעדר קורבנות – היום לבדו מכפר. מאמר זה לא יעסוק בגורם התשובה בהרחבה, ואולם פטור בלא כלום אי אפשר, ונסתפק באזכורו.

חוקרים רבים עסקו בתפיסת הטומאה במקרא ובשניות העולה מן הפסוקים בעניין תחולת איסור הטומאה – אם מדובר באיסור בהקשר של הקודש בלבד או באיסור כולל לאו דווקא בהקשר של הקודש. האם האיסור להיטמא תקף רק בזיקה לקודש או לאו דווקא ומדובר באיסור כולל, התקף הן לקודש הן למרחב החולין? פסוקים רבים אוסרים במפורש עשייה בטומאה של הפעולות הקשורות לקודש: קרבה אל הקודש ואכילת קודשים (ויקרא ז, יט-כא; שם יב, ד; שם כא, א-יב; שם כב, א-ז; כמדבר ו, ו-ז; שם ט, ו-ג). וגם בפרשת פרה אדומה (במדבר יט, יג, כ) שמוזכר בה איסור שהייה בטומאה גם במחנה ישראל, ההקשר הכללי הוא עולם הקודש, שכן הנימוק לאיסור הוא שכל טומאה במחנה פוגעת בקודש. לעומת זאת, מכמה חוקי טהרה במקרא נראה שהאיסור לשהות במחנה ישראל



בְּמַת בְּנִפְשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת מִשְׁכַּן ה' טָמֵא וְנִכְרְתָה הַנִּפְשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל". על פי הנאמר בפסוק זה, הימצאותו של טמא במחנה ישראל היא עצמה מטמאת את המשכן, וכך גם בהמשך (שם, כ):

וְאִישׁ אֲשֶׁר יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנִּפְשׁ הַהוּא מִתּוֹךְ הַקֹּהֵל כִּי אֶת מִקְדָּשׁ ה' טָמֵא.

במקומות אחרים במקרא מצאנו שגם החטאים של בני ישראל מטמאים את המשכן. כך לדוגמה בוויקרא כ, ג:

וְאֲנִי אֶתֶן אֶת פְּנֵי בְּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקִּרְבֵּי עַמּוֹ כִּי מִזְרְעוֹ נָתַן לַמֶּלֶךְ לְמַעַן טָמֵא אֶת מִקְדָּשִׁי וְלַחֲלֹל אֶת שֵׁם קֹדְשִׁי.

מילגרום<sup>9</sup> הסביר בכמה ממחקריו שמטרת קורבן החטאת במקרא אינה לכפר על אדם אלא על המזבח ועל המשכן. תפקיד קורבן החטאת לחטא, לנקות ולהסיר את הטומאה מן המשכן. מי שגרם למשכן להיטמא – האחריות להסיר ממנו את הטומאה מוטלת עליו:

בטומאה הוא איסור כשלעצמו גם ללא קשר או מגע עם הקודש (ויקרא יא, ח; יג, מו; יד, ג, ח; במדבר ה, ב; דברים כג, י-יב). ואכן היו חוקרים שטענו שלפנינו שניות מקראית ואף הציעו לה הסברים, ראו: ג' אלון, "תחומן של הילכות טהרה", תרביץ, ט, א (תרצ"ח), עמ' 1-10; J. Milgrom, *Anchor Bible, Leviticus 1-16*, New York 1991, pp. 42-45, 258-261, 278-276, 311-310, 976-985, 1002-1003; י' קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 175-173. על ניסיונות לפשר בין המקראות, ראו י' ברויאר, "איסור טומאה בתורה", מגדים, ב (תשמ"ו), עמ' 45-53; י' ליכט, פירוש על ספר במדבר, ירושלים תשמ"ה, עמ' 58, 179-180. סיכום ממצה ראו אצל ו' נעם, "שוב לתחומן של הילכות טהרה", ציון, עב, ב (תשס"ז), עמ' 128-129; הנ"ל, מקומראן להלכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה, ירושלים תש"ע, עמ' 26-33.

9 ראו לדוגמה: י' מילגרום, "תפקיד קרבן החטאת", תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 1-8. על רעיון זה כבר עמד רד"צ הופמן, ספר ויקרא מפורש בידי דוד צבי הופמן, ירושלים תשי"ג, עמ' קנ. מסקנותיו של מילגרום מקובלות על חוקרים רבים. ראו: J. E. Hartley, *Word Biblical Commentary*; *Leviticus*, Dallas Tex, 1992, p. 420; B. J. Schwartz, "The Bearing of Sin in the Priestly Literature", D. P. Wright (ed.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish and Near Eastern Ritual, Law and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake Ind., 1995, pp. 3-6; ירושלים תשנ"ט, עמ' 26 הערה 36, עמ' 112-120. והיו גם חוקרים שחלקו על כמה ממסקנותיו של מילגרום. ראו: N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature*, Sheffield 1987, pp. 62-65; M. Ginsburskaya, "Leviticus in the Light of the Dead Sea Scrolls: Atonement and Purification from Sin", A. Lange and others (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Context I* (2011), pp. 265-266; B. A. Levine, *in the Presence of the Lord*, Leiden 1974, p. 101

בין שהוא חוטא, שחטאו גרם לאותה הטומאה, ובין שהוא אדם שנטמא ולא חטא כלל, כגון היולדת, המצורע והזב.<sup>10</sup> אותו קו פרשני נוקט מילגרם בבארו את מערכת הכפרה ביום הכיפורים:<sup>11</sup>

עבודה זו אינה מסתברת כלל אלא על פי ההנחה היסודית שיש כאן צירוף של שני טקסים שונים: טיהור המקדש וטיהור העם. רק אבחנה זו מסבירה את הצורך בשני שעירי חטאת לעם (ויקרא טז, ה): אחד לטהר את המקדש מטומאתו ואחד לטהר את העם מעוונותיו. והכתוב עצמו מעיד עליה. הנוסחה בשני המקרים דומה, חוץ ממילה אחת, והיא המכרעת: השעיר הנשחט מכפר על הקודש "מטמאת בני ישראל ופשעיהם לכל חטאתם" (פסוק טז), והשעיר החי מכפר את "כל עוונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם" (פסוק כא). לכן הטומאות הדבוקות במקדש מתכפרות בדם החטאת, אבל העוונות הדבוקים בעם מתכפרים בשעיר החי.

לדבריו, התורה מתארת שתי מערכות כפרה: האחת כוללת את הקרבת פר החטאת של הכוהן הגדול והשעיר הפנימי מאת העם, ומטרתה לטהר את המקדש שנטמא בהשפעת הטומאות והחטאים; והאחרת כוללת וידי על השעיר המשתלח ושילוחו למדבר, ומטרתה לכפר על העם מהעוונות הדבוקים בו.

לעומת זאת, כפי שהראיתי בהרחבה,<sup>12</sup> לפי התפיסה התנאית הרווחת קורבנות החטאת ביום הכיפורים נועדו לכפר על העם ולא על המקדש, וגם כפרה זו אינה גורפת אלא אמורה בעוונות בתחום מוגדר ומצומצם. כך לדוגמה עולה מהפירושו המובא במדרש הספרא לוויקרא טז, טז:<sup>13</sup>

"וכפר על הקודש מטמאת בני ישראל" – יש לי בעינין הוזה טומאת עבודה זרה, שנ' "למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי" (ויקרא כ, ג), טומאת גילוי עריות שנא' "לבלתי עשות מחוקות התועבות אשר נעשו לפניכם" (ויקרא יח, ל), טומאת שפיכות דמים שנא' "ולא תטמא הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני" וגו' (במדבר לה, לד). יכול על כל הטמאות האילו יהיה שעיר זה מכפר? תל' ל' "מטמאות" לא כל טמאות. מה מצינו שחלק מכלל כל הטמאות בטומאת מקדש וקדשיו, אף כן לא נחלוק אילא בטומאת מקדש וקדשיו דברי ר' יהודה. ר' שמעון או' ממקומו הוא מוכרע שנ' "וכפר על הקודש מטומאת" כל טומאה שבקדש.

10 ויקרא יב, ו; יד, יט; טז, טו.

11 מילגרם, תפקיד (לעיל, הערה 9), עמ' 5.

12 להרחבה ראו י' מרקוס, מכפרת המקדש (לעיל, הערה 5), עמ' 101-122.

13 ספרא אחרי מות ד, א-ד (פא ע"ג). נוסח מובאה זו הוא הנוסח המובא בכ"י וטיקן 66, וכך גם יתר המובאות מן הספרא המופיעות לאורך המאמר, אלא אם כן יצוין במפורש אחרת.

הדרשה מסיקה שקורבנות החטאת ביום הכיפורים מכפרים על "טומאת מקדש וקודשיו" – כניסה אל הקודש בטומאה או אכילת קודשים בטומאה. רבי יהודה מוכיח זאת מהעובדה שבמקום אחר הכתוב חילק בין הטומאות והתייחס דווקא לטומאת מקדש וקודשיו,<sup>14</sup> ואילו רבי שמעון טוען שכך מוכח מהפסוק שלפנינו, שהרי התורה אמרה במפורש "וכפר על הקדש", והכוונה היא בהכרח לטומאות שהיו בקודש.

יש לשים לב לשתי ההנחות העומדות בבסיס מסקנת הדרשה: האחת – טומאה ריטואלית אסורה ובעייתית רק במגע ישיר עם הקודש.<sup>15</sup> הנחה זו, כפי שהראתה נעם בהרחבה,<sup>16</sup> היא נקודת יסוד בעולמם של חכמים, שהדגישו שאין איסור הלכתי בעצם ההיטמאות אלא בכניסה אל הקודש בטומאה (בניגוד לתפיסה מקראית רווחת שעליה עמדנו לעיל, שלפיה הטומאה במחנה חודרת אל המקדש). והאחרת – הכפרה נועדה לכפר על הקהל: על החוטאים ולא על המשכן.<sup>17</sup> חוקרים<sup>18</sup> אכן זיהו אצל חז"ל מהפכה

- 14 הסוגיא בבבלי שבועות ז ע"א, המצטטת דרשה זו, מבינה שכוונתה לקורבן עולה ויורד שבו מחויב הנוגע בטומאה ונעלם ממנו (ויקרא ה, ב), ויוצאת מתוך ההנחה שהחייב שם הוא רק על טומאת מקדש וקודשיו. כך אכן דורשים פסוק זה בספרא, חובה, יב, י (כג ע"ד). נעם (הלכות טהרה [לעיל, הערה 8], עמ' 139) התייחסה לדרשה זו וציינה שהמדרש שם יוצא מנקודת הנחה שמדובר בטומאת מקדש וקודשיו (אם כי איננו מוכיח אותה, כמקובל גם במדרשים אחרים).
- 15 ביכלר הצביע על קושי העולה מפרשנות חכמים בעניין הזאות הדם שנעשות כדי לכפר על חטא כניסה אל הקודש בטומאה: על פי התנאים, הזאות, ובכללן של דם השעיר המכפר על העם, נעשות בקודש – באוהל מועד ועל המזבח, וכידוע לסתם איש מִישראל אסור להסתובב סביב המזבח ובוודאי שלא להיכנס לאוהל מועד, ואם כן קשה להבין בשל מה מתערור חשש שמא אדם נכנס לשם בטומאה (ראו: A. Buchler, *Studies in Sin and (Atonement in the Rabbinic Literature*, New York, 1967, p. 246)
- 16 נעם, הלכות טהרה (לעיל, הערה 8), עמ' 127-160. וראו גם ספרי במדבר: מהדורה מבוארת מאת מ"י כהנא, ירושלים תשע"א, ב, עמ' 2-3 ושם בהערה 7.
- 17 הביטוי 'טומאת מקדש וקודשיו' מופיע בספרות התנאים עשרות פעמים והוא מציין כניסה בטומאה אל הקודש או אכילת קודשים בטומאה, ולא טומאת המקדש עצמו. כך ברור, בין השאר, ממסקנת הדרשה (המובאת בהמשך לחלק שהובא לעיל), שלפיה השעיר הפנימי מכפר על טומאת מקדש וקודשיו בשני מצבים בלבד: בפשיעה או בשוגג, במקרה של מי שידע שנטמא אך שכח ונכנס אל הקודש ("יש בה ידיעה בתחילה ואין בה ידיעה בסוף"). כך מפורש גם במשנה שבועות א, ב. החלוקה בין המקרים השונים שעליהם הקורבן מכפר, היא עצמה מוכיחה שמקדש הכפרה הוא האדם ולא המשכן. יש להוסיף שלמעשה, על פי ההלכה, כניסה בטומאה לבית המקדש אינה מטמאת אותו כלל, אפילו מדובר בטמא מת. ראו ספרי זוטא במדבר יט, ג ומה שהעירה נעם בעניין זה (נעם, מקומראן להלכה [לעיל, הערה 8], עמ' 84). וראו גם במאמרי: י' מרקוס, "קורבנות חטאת הבאים על 'טומאת מקדש וקודשיו' בספרות התנאית – כפרה על חטא או טהרת המקדש", *JSIJ* 21 (2021), עמ' 1-21.
- 18 נ' זהר, "קרבן החטאת במשנת התנאים", עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1988, עמ' 2-8 ובעיקר בעמ' 50 ואילך; א' שמש, עונשים וחטאים: מהמקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג, עמ' 87.

דומה – בהלכות של קורבן חטאת היחיד, שמהן עולה שחטאי האדם וטומאותיו אינם נוגעים למשכן, והכפרה הנדרשת היא על החוטא עצמו.

על כל פנים, כאן נקבע שקורבנות החטאת ביום הכיפורים מכפרים על חטא טומאת מקדש וקודשיו. בהמשך מדרש הספרא<sup>19</sup> נקבע ששאר העבירות מתכפרות באמצעות השעיר המשתלח (לפי רבי יהודה) או באמצעות וידויים שנאמרים על הפר ועל השעיר המשתלח<sup>20</sup> (לפי רבי שמעון):<sup>21</sup>

"וכפר את מקדש הקודש" (ויקרא טז, לג) – זה לפני לפנים, "אהל מועד" – זה ההיכל, "המזבח" – זה המזבח, "יכפר" – אף לעזרות, "הכהנים" – אילו הכהנים, "עם הקהל" – אילו ישראל, "יכפר" – אף ללויים. הישווה כולם בכפרה אחת מלמד שהן מתכפרין בשעיר המשתלח, דברי ר' יהודה. ר' שמעון או' כשם ש[דם] השעיר [ה]נעשה בפנים מכפר על ישראל, כך דם הפר מכפר על הכהנים, כשם שוידוי שלשעיר המשתלח מכפר על ישראל, כך וידוי שלפר מכפר על הכהנים.

רבי יהודה טוען שבכל הקשור לכפרה על הקהל אין הבדל בין הכהנים לישראל – לכולם מתכפר באמצעות שעיר המשתלח. רבי שמעון חולק על דעתו וסובר שכשם שיש חלוקה בין כהנים לישראל בכפרת הדם (חלוקה המפורשת בכתוב, שרבי יהודה כמוכן אינו חולק עליה), כך יש חלוקה בין כהנים לישראל בכפרה באמצעות וידויים (הווידוי על הפר מכפר על הכהנים, והווידוי על השעיר המשתלח – על העם).<sup>22</sup> מחלוקת זו – בגרסה הכוללת פירוט העבירות המתכפרות, ושמו של רבי יהודה אינו מוזכר בה במפורש – מופיעה במשנה:

- 19 ספרא אחרי מות ה, ג (פג ע"ב).
- 20 על הוספת שני הווידויים על הפר של כוהן הגדול במשנת התנאים ועל הפרשנות המיוחדת שהציעו לתפקיד הווידוי על השעיר המשתלח, ראו מרקוס, מכפרת המקדש (לעיל, הערה 5), עמ' 108-121.
- 21 דרשה דומה מובאת גם בבבלי יומא סא ע"א.
- 22 מחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון משתקפת גם בתוספתא, מנחות ט, י (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 527) על פי כ"י וינה בהקשר של חובת הסמיכה על קורבנות ציבור: "כל קורבנות צבור אין בהן סמיכה חוץ מפר הבא על כל המצות ושעירי עבודה זרה שהן טעונין סמיכה, דברי רבי שמעון. ר' יהודה אומר: שעירי עבודה זרה אין טעונין סמיכה, מה היה מביא תחתיהן שעיר המשתלח. אמר לו ר' יהודה: והלא אין סמיכה אלא בבעלים, שעיר המשתלח סומכין עליו אהרון ובניו כאחד. אמר לו ר' יהודה: אף הן מתכפרין בו." בכ"י ארפורט ובדפוס מיוחסת הדעה הראשונה לרבי יהודה, והשנייה – לרבי שמעון. אולם כפי שכבר העיר אפשטיין (מבואות לספרות [לעיל, הערה 1], עמ' 95), על פי המשך הדיון בתוספתא ועל פי המשנה במנחות ט, ז מוכח שהדעה הראשונה היא דעתו של רבי שמעון, וכך מופיע גם בברייתא המקבילה בבבלי, מנחות צב ע"א. על כל פנים, רבי שמעון ורבי יהודה הניחו שרק שני קורבנות ציבור זקוקים לסמיכה (ראו מה שכתב שם אפשטיין בעניין הנחה זו). לגבי אחד מהם – פר הבא על כל המצות – הם מסכימים; ולגבי הקורבן הנוסף – דעותיהם חלוקות: לדעת רבי שמעון שעירי עבודה זרה זקוקים לסמיכה, ולדעת רבי יהודה – השעיר המשתלח. רבי שמעון מקשה על רבי יהודה: בעיקרון סמיכה צריכה להיעשות על

ועל זדון טומאת מקדש וקדשיו שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים מכפר. ועל שאר עבירות שבתורה, הקלות והחמורות, הזדונות והשגגות, הודע ולא הודע, עשה ולא תעשה, כריתות ומיתות בית דין – שעיר המשתלח מכפר. אחד יש' ואחד כהנים ואחד כהן משיח. מה בין ישראלים לכהנים ולכהן משיח? אלא שדם הפר מכפר על הכהנים ועל טומאת מקדש וקדשיו.

ר' שמעון אומ': כשם שדם השעיר הנעשה בפנים מכפר על ישראל, כך דם הפר מכפר על הכהנים. כשם שווידויו של שעיר המשתלח מכפר על ישראל כך ווידויו של פר מכפר [על] הכהנים. (שבועות א, ו-ז)<sup>23</sup>

שני הדוברים מסכימים שהדם מכפר על טומאת מקדש וקדשיו, והם חולקים לגבי האופן שבו מכפרים על שאר העוונות: ר' שמעון סובר שהכפרה מושגת באמצעות הווידוים, ור' יהודה (ששמו איננו מופיע) סובר שהיא מושגת באמצעות השעיר המשתלח. מכל מקום מוסכם, כאמור, שכל מטרתה של מערכת הקורבנות ביום הכיפורים – לכפר על חטאי העם, כולל חטאי היחיד וכמפורש במשנה שבועות שם: "ועל שאר עבירות שבתורה, הקלות והחמורות, הזדונות והשגגות, הודע ולא הודע, עשה ולא תעשה, כריתות ומיתות בית דין".

### 3. "יום הכיפורים מכפר" במציאות ללא קורבנות

התנאים לא הסתפקו בפרשנות אופני הכפרה ובדיוק מטרתם של קורבנות יום הכיפורים. כחלק מהתמודדות עם מציאות שאין בה מקדש, מצאנו עיסוק נרחב בדרכי כפרתו של היחיד בהיעדר מזבח. בהקשר זה חשובה עד מאוד הקביעה המופיעה במקורות תנאיים רבים שלפיה יום הכיפורים מכפר אף ללא קורבנות, לדוגמה:

כי בזה<sup>24</sup> יכפר עליכם – בקרבנות, ומנין שאף על פי שאין קרבנות ואין שעיר היום מכפר? ת"ל כי ביום הזה יכפר.<sup>25</sup> (ספרא, אחרי מות ה, ג [פג ע"א])

עיון במרחבי הספרות התנאית מגלה שהתיאורים של כפרת יום הכיפורים, נחלקים לשני סוגים: האחד מתאר כפרה באמצעות עבודת הכוהן הגדול (בלבד); והאחר מתאר כפרה

ידי הבעלים, והסמיכה על השעיר המשתלח נעשית על ידי אהרן ובניו, שהם לא הבעלים שלו ולא מתכפר להם בו. לפיכך, מובן שבמקרה זה מדובר בסמיכה מסוג אחר. רבי יהודה עונה שגם לאהרן ובניו מתכפר בשעיר, ולכן גם סמיכה זו נחשבת סמיכה של הבעלים והולמת את הכלל. רבי ירמיה בבבלי (שם) קושר במפורש בין מחלוקת זו על הסמיכה ובין מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון שנסבה על כפרת הכהנים.

כל המובאות מן המשנה הן על פי נוסח כ"י קאופמן, אלא אם כן יצוין במפורש אחרת. 23

כך בכ"י וטיקן 66. וכך גם בכ"י וטיקן 31, אם כי בגיליון נכתב: "כי ביום הזה" כלשון הדפוס. 24

כפי שכבר ציינן אבן עזרא על אתר, פשוטו של הפסוק עוסק בכוהן הגדול והוא מי שיכפר (בעבודת היום) עליכם ביום הזה. הדרשן כאן מניח, כמוכח, שהכוונה היא לה'. על פי הפשט מדובר בעבודת הכוהן הגדול שבאמצעותה מתכפר לעם על חטאיהם; ולפי הדרשה מדובר על היום שמכפר (מובן שה' מכפר לאחר שהיום עובר). 25

באמצעות יום הכיפורים ובאמצעות מעשים הנדרשים מהיחיד או עונשים המוטלים עליו. עם הסוג האחד נמנים התיאורים שבפרקים א-ז במשנת כיפורים, העוסקים בטקס הכפרה שעורך הכוהן הגדול ביום הכיפורים (שבו היחיד איננו שותף כלל); ואליהם מצטרף פרק א במשנת שבעות המגדיר את תפקידי הקורבנות המוקרבים ביום הכיפורים ותולה את כפרת החטאים בהם בלבד; ועם הסוג האחר נמנים תיאורים המובאים במקורות תנאיים אחרים, המציגים כפרה במציאות שאין בה קורבנות, ובראשם הברייתא של רבי ישמעאל על ארבעת חילוקי הכפרה:<sup>26</sup>

מפני ארבעה דברים הלך ר' מתיה בן חרש ללודקיא. א' לו: ר' שמעתי ארבעה חילוקי כפרה שהיה ר' ישמעאל דורש? אמ' לו כת' אחד אומ'...  
כיצד יתקיימו ארבעה כתובין? העובר על מצות עשה ועשה תשובה, אינו זו ממקומו עד שמוחלין לו, על זה נאמ' "שובו בנים שובבים". והעובר על מצות לא תעשה ועשה תשובה אין כח בתשובה לכפר, אלא [על] התשובה תולה ויום הכפורים מכפר, על זה נאמר "כי ביום הזה יכפר עליכם". המיזיד על כריתות והעובר על מיתת בי' די' ועשה תשובה, אין כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר, אלא התשובה ויום הכפורים מכפרין מחצה וייסורין מכפרין מחצה, ועל זה נאמ' "ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם". מי שנתחלל בו שם שמים ועשה תשובה, אין כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים מכפר (!) ולא בייסורין למרק. אלא התשובה ויום הכפורים תולין ויום המיתה ממרק עם הייסורין, ועל זה נאמר "אם יכופר העון הזה" וגו', וכן הוא ואומר "אם יתכפר עון בית עלי בזבח" וגו' – בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל ביום המיתה מתכפר.

בכל המקורות האלה החלוקה בין סוגי הכפרה מבוססת על הבחנה בין תקופות: תיאורים העוסקים בעבודת המקדש אינם מזכירים את אמצעי הכפרה המיועדים ליחיד, כגון כפרת היום, תשובה, מיתה וייסורים; ובתיאורים המזכירים אמצעים אלו הקורבנות אינם מוזכרים. יש מקורות שהנגידו במפורש בין שתי התקופות, לדוגמה:

ר' לעזר בי ר' שמעון אומ' חומר בשעיר שאין ביום הכפורים וביום הכפורים שאין בשעיר, שיום הכפורים מכפר בלא שעיר ושעיר אין מכפר אלא עם יום הכפורים. חומר בשעיר שהשעיר מיד ויום הכפורים עם חשיכה.

(תוספתא, כיפורים ד, טז-יז)<sup>27</sup>

26 מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו מסכתא בחדש פרשה ז (על פי כ"י אוקספורד 151). לברייתא זו מקבילות אחדות, ראו בהערותיו של הורביץ, מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת ח"ש הורביץ, ירושלים תשנ"ח, עמ' 22 הערה 2; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: מועד, ניו יורק וירושלים תשס"ב, עמ' 824; ש' ספראי ז"ל ספראי, משנת ארץ ישראל מסכת יומא, ירושלים תש"ע, עמ' 308.

27 מהדורת ליברמן, עמ' 255.

ההנחה בכרייתא זו היא שהשעיר ויום הכיפורים הם שני סוגי כפרה שונים, והם נבדלים זה מזה גם בזמן שבו הם משמשים לכפרה.<sup>28</sup>

#### 4. משנה שבועות פרק א – מודל משלב?

פרשנים וחוקרים אחדים ראו במודל המוצג בפרק א במשנת שבועות מודל שיש בו שילוב: קורבנות יום הכיפורים מכפרים על חטאי היחיד, אך לא לבדם אלא בהצטרפם ל'עצמו של יום'. עיון מדוקדק בנוסח המשנה ובמקבילות מפריך את טענתם. משנת שבועות דנה בפרק א בהרחבה בטומאת מקדש וקודשיו ובתפקידים שממלאים שעירי המועדים ושעירי יום הכיפורים בכפרה. ההנחה של כל הדוברים במשנה היא שכל השעירים המוקרבים במועדים וביום הכיפורים (שני השעירים, הפנימי המופיע בוויקרא טז כגן זוגו של השעיר המשתלח, והחיצוני המוזכר בפרשת המוספים בבמדבר טז) מכפרים על חטא אחד בלבד: טומאת מקדש וקודשיו, ואילו שאר העוונות מתכפרים (על פי תנא קמא שם) על ידי שעיר המשתלח. בלב המחלוקות במשנת שבועות עומדת שאלת "חלוקת התפקידים" בין השעירים, ובמילים פשוטות: על איזה מעשה בדיוק מכפר כל שעיר. לאורך הפרק מוזכר שלוש פעמים הצירוף "שעיר ויום הכיפורים", ובכל פעם השעיר המוזכר הוא שעיר אחר: בהיקרות הראשונה (משנה ב) מדובר בשעיר הפנימי; בהיקרות השנייה (משנה ג) – בשעיר החיצוני; ובשלישית (משנה ו) – שוב בשעיר הפנימי:

יש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף שעיר שנעשה בפנים ויום הכפורים תולה... אין בה ידיעה בתחלה אבל יש בה ידיעה בסוף שעיר הנעשה בחוץ ויום הכפורים מכפר... ועל זדון טומאת מקדש וקודשיו שעיר הנעשה בפנים ויום הכפורים מכפרין.

מלשון המשנה משתמע שהשעירים אינם מכפרים בכוח עצמם אלא בהצטרף כוחם לכוח הכפרה של היום, וכך אכן ביאר רש"י (בבלי, שבועות ב ע"א). כך הבין גם אדרת,<sup>29</sup> שראה במשנה זו ביטוי לניסיון לצמצם (בתקופה שלאחר החורבן) את תוקף הכפרה באמצעות קורבנות יום הכיפורים. לדבריו, אחר החורבן צמצמו התנאים את תוקף טקסי הכפרה הקדומים (שאינן דרך לקיימם בהיעדר מקדש), ובה בעת, ברוח אותה מגמה, העלו על נס דרכי כפרה חדשות, והן תפסו את מקומן של דרכי הכפרה המקדשיות. אלא שכבר בעל "מלאכת שלמה", בפירושו למשנה שם, ציין בשם רבי יוסף אשכנזי שיש מכתבי היד של

28 וראו בפירוש מנחת ביכורים על התוספתא שם: "בלא שעיר – כגון בזמן הזה. אי נמי בזמן המקדש ונאנסו לא עשו...".

29 אדרת, מחורבן לתקומה (לעיל, הערה 1), עמ' 123. גם כך אצל ח' אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים, ירושלים-תל-אביב תשי"ג-תשי"ז, נזיקין, עמ' 246. י"נ אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 398) מצטט את המשנה וגורס "יום הכיפורים", אך אינו מעיר מאומה על הנוסח.

המשנה שגרסו "שעיר חיצון יום הכיפורים"; ו"שעיר פנימי יום הכיפורים" בלי ו'.<sup>30</sup> ואכן בכ"י קאופמן ובכ"י לו גורסים בשתי ההיקרויות הראשונות "שעיר... יום הכיפורים" בלא ו'.<sup>31</sup> גם בכה"י של הספרא, כפי שכבר ציין פינקלשטיין,<sup>32</sup> בולטת הגרסה "יום הכיפורים" ללא ו': בכ"י וטיקן 66 מופיע בכל שלוש ההיקרויות "יום הכיפורים" ללא ו', ובכל אחד מהמקרים הוסיף סופר כה"י ב' לפני הצירוף ("שעיר... ביום הכיפורים"). גרסה זו (בלא ו') השתמרה גם ביתר כה"י של הספרא: בכ"י לונדון מופיע שלוש פעמים "יום הכיפורים"; בכ"י וטיקן 31; בכ"י פרמה מופיע בשתי ההיקרויות האחרונות "יום הכיפורים" ורק בראשונה – "יום הכיפורים"; ובכ"י ניו יורק בהיקרות השנייה בלבד מופיע "יום הכיפורים". רק בכ"י אוקספורד מופיע בשלושתן "יום הכיפורים".

ואומנם מקוריותה של הגרסה בלא ו' מוכחת, כפי שציין בעל "מלאכת שלמה" שם, גם מהלשון "שעיר הנעשה בפנים יום הכיפורים תולה" (משנה ב, המופיעה בכל כה"י של המשנה, וכאמור גם בספרא). לשון יחיד זו מוכיחה כי אין מדובר בצירוף של שני גורמים. ההוכחה עולה גם ממשנה ו', שגם בה נקטו לשון יחיד: הגרסה על פי כ"י קאופמן: "שעיר הנעשה בפנים יום הכיפורים מכפר", שלא כגרסת הדפוס: "מכפרין". אם כן, ברי שהגרסה המקורית של המשנה, המצוטטת גם בספרא, הייתה "שעיר יום הכיפורים", והנוסח "יום הכיפורים" אינו אלא פרי תיקון. ועם זאת, הגרסה המקורית טעונה הבהרה: מה פשר המשפט שיש בו לכאורה רצף של שני גורמים, ואחריהם פועל בנטיית היחיד? פינקלשטיין טען שהמילים "יום הכיפורים" לא היו כלולות בנוסח המקורי של המשנה המייצגת את עולם המקדש שלפני החורבן, שבו השעירים כיפרו על העוונות. רק לאחר חורבן הבית, תנאים מדבי רבי עקיבא הוסיפו אותן כדי ללמד שהיום מכפר. ניכר שהנחת המוצא שעליה התבסס פינקלשטיין היא שהמשנה שלפנינו נאמרה עוד בימי הבית. הנחה זו אינה עולה בקנה אחד עם הדור שאליו משתייכים הדוברים לכל אורך הפרק – חכמים מדור אושא. ומלבד סיבה זו, נראה שההסבר פשוט הרבה יותר: הביטוי "שעיר... יום הכיפורים" משמעו שעיר של יום הכיפורים; בתיקון של סופר כ"י וטיקן 66 של הספרא, שבעקבותיו נוצרה הגרסה "[ב]יום הכיפורים", יש משום פרשנות, וניכר שהיא הולמת לכוונת המשנה; ואם כן, במשנת שבועות לא נאמר מאומה בעניין יכולתו של יום הכיפורים כשלעצמו

30 הגרסה שבה בראש הצירוף "יום הכיפורים" ניצבת ו' מופיעה בנוסח המשנה בכמה מכתבי היד של הבבלי: בכ"י פלורנס הגרסה "יום" בכל שלושת המקומות. כך גם בכ"י מינכן 95 וטיקן 156.

בכ"י וטיקן 140 – בפעמיים הראשונות מופיע "יום הכיפורים", ובפעם השלישית – ללא ו'.

31 אולם בפעם השלישית בכ"י קאופמן מופיע: "שעיר פנימי יום הכיפורים". במשנה שבירושלמי (כ"י לידן) יומא ה, ח (מה ע"ב [עמ' 599]), מופיע: "ועל זדון... (ב) [יום הכיפורים]". נראה שהגרסה המקורית הייתה ללא ו', ומגיהים הוסיפו ב' ונמלכו ומחקו אותה, ולאחר מכן הוסיפו ו'.

32 פינקלשטיין, ספרא (לעיל, הערה 1), עמ' 37.



לכפר. על פי משנת שבועות רק הקורבנות, ואלבא דר' שמעון הקורבנות בצירוף הוידויים, מכפרים. לא מוזכרת כאן לא תשובה<sup>33</sup> ולא 'עצמו של יום'.

##### 5. התפיסה הייחודית במשנת כיפורים פרק שמיני

מעיוננו עד כה עולה שעל פי ההנחה הרווחת בספרות התנאית, במציאות שבה המקדש קיים – כפרת היחיד ביום הכיפורים תלויה בקורבנות, ובמציאות ללא מקדש – "יום הכיפורים מכפר". בפרק השמיני של משנת כיפורים נראה שעולה תפיסה אחרת. המסכת מתחלקת לשני חלקים מובהקים, בהתאם לחלוקה של פרשת יום הכיפורים בתורה (ויקרא טז): בפרקים א-ז המשנה עוסקת בעבודת הקורבנות במקדש, ועוקבת – אם כי בשינויים ניכרים<sup>34</sup> – אחר טקס הכפרה המופיע בתורה (ויקרא טז, א-כח; לב-לד); בפרק ח המשנה עוברת להתמקד באדם היחיד ובדיני יום הכיפורים הנוגעים לו. בפרק זה שני חלקים: חלקו הראשון עוסק בעינויים שהיחיד חייב בהם (בעקבות ויקרא טז, כט-לא) ובהלכות הקשורות ל'פיקוח נפש'; וחלקו האחרון – בדרכי כפרתו של היחיד.

כפי שציינתי לעיל, בעבר חוקרים הניחו שתיאור הטקס המקדשי שבמשנה קדום, וחלוקת המסכת מבוססת על הבחנה כרונולוגית-היסטורית: שבעת הפרקים הראשונים הם בעיקרם משניות קדומות מימי הבית המתארות את העבודה במקדש, והפרק השמיני נערך לאחר החורבן, בעת שהתנאים חיפשו דרכים חילופיות שתמשנה לכפרה במציאות החדשה. אולם בשנים האחרונות מקובל להניח שגם תיאורי המקדש שבמשנה נערכו לאחר החורבן והם תוצר של בית המדרש התנאי הבת-חורבני. לפי דעה זו, החלוקה בין שני חלקי המסכת אינה כרונולוגית אלא נושאת: נושא החלק האחד הוא כפרת יום הכיפורים באמצעות קורבנות, ונושא החלק האחר – כפרת היחיד ביום הכיפורים במציאות שאין בה עבודת קורבנות. אולם עיון במשנת כיפורים ח, ח מעלה שאלה כבדת משקל בעניין נושאו של הפרק השמיני:

חטאת ואשם וודי מכפרים.

מיתה ויום הכפורים מכפרים עם התשובה.

תשובה מכפרת על עבירות קלות על עשה ועל לא תעשה

33 וראו גם את לשון הרמב"ם בפירושו למשנה, כיפורים ח, ה: "וכל זה אם עבר ברצונו, אבל באונס הרי זה פטור. במה דברים אמורים בזמן שאין עבודת יום הכפורים, אבל אם יש כבר ידעת שבשעיר המשתלח מתכפרין כל העונות כמו שנבאר בתחלת שבועות". אכן במשנה תורה הלכות תשובה פ"א ה"ב הרמב"ם כותב ששעיר משתלח מכפר על כל העבירות החמורות רק אם עשה תשובה, ואם לא עשה – הוא מכפר רק על הקלות. שאלת הצורך בתשובה על פי משנת שבועות עולה כבר בסוגיא בבבלי שבועות יב ע"ב ושם עולה האפשרות שהמשנה היא כשיטת רבי הסובר שיום הכיפורים מכפר אף ללא תשובה.

34 להרחבה ראו מרקוס, מכפרת המקדש (לעיל, הערה 5).

ועל החמורות היא תולה עד שיבוא יום הכיפורים וכפר.

על פי החלוקה שהוצגה – הפרק אמור לעסוק במציאות שאין בה קורבנות. מעיון מעמיק במשנה מתקבלת תמונה מתעתעת: הקורבנות המיוחדים ליום הכיפורים אכן אינם מוזכרים, ומהיעדרם עשוי להתקבל הרושם שמדובר במציאות של כפרה התלויה ב'עצמו של יום' ולא בעבודת המקדש. בניגוד לרושם זה, החטאת והאשם – קורבנות היחיד – מוזכרים, הם עצמם וגם הכפרה באמצעותם. איזוהי אפוא המציאות שהמשנה מתארת? אם היא מציאות שיש בה יש קורבנות – מדוע נעדרים ממנה הקורבנות המיוחדים ליום הכיפורים? ואם היא מציאות שאין בה קורבנות (נושא הפרק) – מדוע מוזכרים החטאת והאשם?

ניתן לחדד בעיה זו לאור עיון ב"פירוש המשנה" לרמב"ם על אתר ובהשוואה ל"משנה תורה" הלכות תשובה. בשני המקומות הרמב"ם מקפיד לחלק את הכפרה ביום הכיפורים לשתי תקופות: תקופה מקדשית שבה יש שעיר משתלח, ותקופה שלאחר החורבן שבה אין שעיר. ב"פירוש המשנה" הרמב"ם מפרט כללים הנוגעים לאופני הכפרה בעקבות חילוקי הכפרה של רבי ישמעאל, ואחריהם – בעקבות המשנה – הוא מוסיף את החטאת והאשם:

זכור כללים אלו וסמוך עליהם והוא אם שגג אדם בעשה ולא תעשה או הזיד בעשה ועשה תשובה מתכפר לו מיד. והתשובה היא שיתודה על חטאו לפני ה' ויתנחם על מה שעשה ויקבל עליו שלא יעשה אותו מעשה לעולם. נאמר בודוי והפרישה מן החטא ומודה ועוזב ירוחם, ונאמר בחרטה עליו כי אחרי שובי נחמתי וכו'. ואם הזיד בלאו ועשה תשובה תולה ויום הכפורים מכפר. ואם שגג בכרתות ומיתות בית דין בדבר שחייבין עליו חטאת או שעשה עבירה שחייב עליה אשם ודאי והביא חטאתו ואשמו ועשה תשובה נתכפר לו מיד... במה דברים אמורים בזמן שאין עבודת יום הכפורים, אבל אם יש כבר ידעת שבשעיר המשתלח מתכפרין כל העונות כמו שנבאר בתחלת שבועות.

הרמב"ם חותם את "פירוש המשנה" בהבהרה שכל ההסבר אמור "בזמן שאין עבודת יום הכפורים", ולמרות זאת (בעקבות המשנה, כאמור) הוא מזכיר בו גם החטאת והאשם.<sup>35</sup> לעומת זאת, ב"משנה תורה" בתארו את הכפרה ללא מקדש – בעקבות אותם חילוקי הכפרה – הרמב"ם אינו מזכיר אותם:

35 אפשר לטעון שהרמב"ם דייק בדבריו ולא כתב שמדובר במציאות שבה המקדש לא עומד על תילו אלא במקרה שבו "אין עבודת יום הכיפורים" (היינו, מסיבה מסוימת, העבודה נמנעה). אולם נראה שקשה להניח שהרמב"ם יעסוק במציאות נדירה וחריגה, ולפיכך מסתבר שכוונתו למציאות ללא מקדש.

בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה... ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם. אף על פי שהתשובה מכפרת על הכל ועצמו של יום הכפורים מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן, כיצד?... (הלכות תשובה א, ג-ד)

יש לציין שערבוב זה מופיע גם במשנת כריתות ו, ד-ה:

חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יום הכפורים חייבין להביא לאחר יום הכפורים. חייבי אשמות תלויין פטורים. מי שבא על ידו ספק עברה ביום הכפורים אפילו עם חשכה פטור שכל היום מכפר.

המשנה קובעת שמי שהתחייב עוד לפני יום הכיפורים בהבאת חטאת או אשם, אבל לא הספיק להביאם לפני היום הקדוש, החובה בעינה עומדת גם בחלוף יום הכיפורים. יום הכיפורים פטור רק את מי שהתחייב בהבאת אשם תלוי. אם כן, זוהי משנה המתארת הלכה הקשורה ליום הכיפורים מנקודת מבט מקדשית, שכן היא מציינת חייבי קורבן. המשנה ממשיכה את העיסוק בחייבי קורבן אשם תלוי וקובעת שהם פטורים אפילו בא לידם ספק עבירה אפילו במהלך יום הכיפורים. הנימוק לפטור מנוסח כקביעה: "שכל היום מכפר", שממנה משתמע שהכפרה תלויה ביום ולא בקורבנות היום (שכלל לא הוזכרו). אם כן, הערבוב בין התחומים מופיע בשני מקרים במשנת רבי, להבדיל משאר המקורות התנאיים ובכללם משנת רבי בפרק א של מסכת שבועות (בהם אין עירוב). כבר העירו חוקרים<sup>36</sup> שבמקרים רבים המשנה אינה מפרידה בין מצוות הקשורות למקדש ולעולמו ובין מצוות שאינן תלויות בהם, ונסתפק בדוגמה:

אלו דברים שאין להן שיעור. הפיאה והביכורין והריאיון וגמילות חסד(ים) ותלמוד תורה. אלו דברים שאדם אוכל מפירותיהן בעולם הזה והקרן (מת)קימת לו בעולם הבא. כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו ותלמוד תורה כנגד כולם.

המעין במשנה זו ובדומות לה, פוגש תיאורים של שני סוגי מציאות: מציאות הכוללת מקדש ועבודתו, ומציאות שממנה יסודות אלו נעדרים. חשוב לדייק ולציין שבמקורות אלו אין בין התיאורים סתירה: מוזכרות בהם מצוות שאינן תלויות במקדש. מצוות אלו מתקיימות בין שיש מקדש ובין שאין מקדש. שונים מהם התיאורים הבאים במשנת כיפורים וכריתות - המוציאים זה את זה בהכרח: תליית הכפרה ב'עצמו של היום' ולא

36 על דרכה של המשנה בעניין זה, ראו רוזן צבי, הטקס (לעיל, הערה 3), עמ' 238 ובהערה 35 שם.

בקורבנות יום הכיפורים מלמדת, לכאורה, שמדובר במציאות ללא מקדש. מנגד, המשנה מזכירה את קורבנות היחיד של החוטא – קורבנות שקיומם ייתכן רק במציאות של מקדש! בדיונו על האגדה שבמשנה, נגע יונה פרנקל בבעיה זו בקצרה, ולטענתו, שילוב הפסקה המזכירה את החטאת והאשם, במשנה – חסר פשר, אלא אם כן מניחים ש:<sup>37</sup>

המשנה רוצה לומר שלאחר החורבן אין צורך ב"חטאת ואשם ודאי מכפרים" כי "יש מיתה ויום הכיפורים מכפרים עם התשובה"... יש כאן המעבר מן 'הפולחני-הלכתי' אל הנפשי- האישי ולבסוף (בשתי המשניות האחרונות) אל האגדי הטהור.

על פי פרנקל, המשפטים במשנה אכן מוציאים זה את זה, וכוונת המשנה להנגיד בין המציאות שלפני החורבן (חטאת ואשם כיפרו) למציאות שאחריה (הכפרה 'נפשית' אישית). אולם הסבר זה נראה קשה. ראשית, אילו רצתה המשנה להנגיד בין התקופות, סביר יותר שהייתה משווה בין קורבנות יום הכיפורים ובין יום הכיפורים ללא המקדש. מדוע הכפרה באמצעות תשובה ויום הכיפורים עומדת אל מול "חטאת ואשם" דווקא? שנית, וזה העיקר, מקריאת המשנה משתמע שלפנינו מערכת סגורה ואחדותית הבאה להסדיר את חילוקי הכפרה השונים, בדומה לחילוקי הכפרה של רבי ישמעאל. נראה שמי ששונה את המשנה אינו חש שהמשנה "מעבירה" אותו מממד אחד למשנהו. אכן, כאמור, דווקא בשל כך עדיין קשה להבין מדוע המשנה עוסקת במציאות שבה יום הכיפורים מכפר ללא קורבנות, בד בבד עם מציאות שיש בה כפרה באמצעות קורבנות יחיד. לאחרונה עסק במשנה זו שלמה צוקר.<sup>38</sup> לטענתו השילוב שעושה המשנה בין כפרה באמצעות קורבנות ובין כפרה ללא קורבנות בא להדגיש שמקור הכפרה הוא האל עצמו. גם ספראי וספראי העירו בעניין השילוב שנקטה המשנה בין התקופות המובחנות זו מזו והציעו שהוא נעשה בכוונה תחילה ומטרתו להציג שני מודלים מקבילים:<sup>39</sup>

המשנה מציגה בפשטות שתי גישות עקרוניות: האחת דורשת שעל החטא יכפר מעשה הקרבן; לקרבן כוח דתי כשלעצמו שאינו תלוי ברגשות הלב. גישה שנייה היא שהכפרה היא תגובה מן השמיים למעשה התשובה. התשובה היא העיקר, ומי שחזר בו מחטאו כפרתו מובטחת. לכל היותר יש לצרף לתשובה גם את היום – יום הכיפורים, כמועד המתאים לתשובה או כמועד שבו התשובה חלה ויוצרת.

<sup>37</sup> י' פרנקל, "האגדה שבמשנה", מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 673.

<sup>38</sup> S. Zuckier, *Flesh and Blood: "The Reception of Biblical Sacrifice in Selected Talmudic Sources in Comparative Context"*, Ph. Dissertation, Yale University, 2020, pp. 224-225.

<sup>39</sup> ספראי וספראי, משנת ארץ ישראל (לעיל, הערה 26), עמ' 310.

ובכל זאת אין בביאורים שהובאו כדי להסביר מדוע קורבנות יום הכיפורים לא הוזכרו בפרק שמיני. לכאורה אילו רצתה המשנה לערבב בין כפרה ביום הכיפורים ללא קורבנות ובין כפרה באמצעות קורבנות, היה עליה להזכיר – לצד כפרת היום – את קורבנות יום הכיפורים ולא רק את החטאת והאשם!?

לפיכך נדמה שיש להסביר את הדברים אחרת: נראה שבאמת על פי משנת כיפורים, ובניגוד ליתר המקורות התנאיים, אין חלוקה דיכוטומית בין הזמן שבו המקדש קיים ובין הזמן שבו אין מקדש, בכל הקשור לדרכי הכפרה של היחיד ביום הכיפורים. ברגע שעלתה האפשרות שיום הכיפורים מכפר ללא קורבנות, גם בעולם של המקדש למעשה "עצמו של יום הכיפורים מכפר". התפיסה התנאית שהכריעה שיש כפרה ביום הכיפורים גם ללא קורבנות, הביאה לתפיסה חדשה לגבי כפרת יום הכיפורים במציאות של מקדש וקורבנות: מעתה לעולם "יום הכיפורים מכפר" – בין שלצד דרכי הכפרה האחרות מקריבים קורבנות ובין שלא. על פי תפיסה חדשה זו גם בזמן המקדש רק קורבן שהיחיד מקריב בעצמו יכול להביא לכפרתו, ועל חטאים שאין מביאים עליהם קורבן – תשובה ו"עצמו של יום" מכפרים. אם כן, המשנה מציגה לפנינו מערך של כפרה שמצד אחד מביא בחשבון מציאות של קורבנות יחיד ומצד שני מתעלם מקורבנות יום הכיפורים – משום שהם קורבנות ציבור. במציאות זו, אם אדם חייב חטאת או אשם, הבאתם הכרחית כדי שיכופר לו. אולם אם הוא עבר עבירה שאין עליה חיוב חטאת או אשם – בין שעשאה בשוגג ובין שעשאה במזיד – הכפרה שלו היא באמצעות תשובה ויום הכיפורים ולא באמצעות קורבנות יום הכיפורים.

ממסקנה זו עולה מאליה השאלה: מהו אפוא לדעת המשנה תפקיד הקורבנות ביום הכיפורים? אפשר שהתשובה היא שקורבנות אלו מכפרים על העם כקולקטיב אך לא על חטאיו של כל יחיד ויחיד. ואומנם, כאשר מעיינים במשנת כיפורים, בפרקים א-ז, ניתן להבחין שהמשנה נמנעת מלציין במפורש על אילו חטאים מכפרים הקורבנות ומה תפקידם המדויק של השעירים והפר, הווידויים והשעיר המשתלח. היעדר הפירוט בולט במיוחד בהשוואה לדרך שהמשנה נוקטת בפרק א במסכת שבועות, שם היא מקפידה להסביר איזה חטא מתכפר באמצעות כל קורבן במערכת הקורבנות הענפה של יום הכיפורים, ואין ספק שכונתה גם לחטאי היחיד, לדוגמה:

על שאר עברות שבתורה הקלות והחמורות, הזדונות והשגגות, הודע ולא הודע, עשה ולא תעשה, כריתות ומיתות בין דין, שעיר המשתלח מכפר. (שבועות א, ו)

לעומת הפירוט הזה, אזכור החטאים בתיאור הווידוי של הכוהן הגדול על השעיר המשתלח, נראה כללי מאוד:

בא לו אצל שעיר המשתלח וסמך שתי ידיו עליו ונ' ונתודה. וכך היה אומ': אנה השם עוו פשעו חטאו לפניך עמך כי בית ישרא' אנה השם וגו'. (כיפורים ו, ג)

ייתכן לתלות את ההבדל באופי המסכתות: אופייה של משנת כיפורים 'טקסי', ועל כן המשנה מסתפקת בתיאורים של סדר העבודה ואינה יורדת לפרטים; משנת שבועות שונה ממנה. אופייה 'הלכתי', ואופי כזה מחייב ירידה לפרטים ודיוק. אפשר להציע גם הסבר אחר: בהימנעות מן הפירוט במשנת כיפורים, עורך המשנה יוצר רושם שלפיו הקורבנות ביום הכיפורים נועדו לכפרה כללית של העם, ולא לכפרה על חטאים של יחידים; חטאים אלו מתכפרים על ידי יום הכיפורים עצמו, תשובה וחילוקי כפרה אחרים, ללא קשר לקורבנות יום הכיפורים.

## 5. סיכום

התנאים שחיו לאחר החורבן עסקו בהרחבה הן בפרשנות טקס הכפרה המקראי (ויקרא טז) והן בחיפוש דרכי כפרה אפשריות במציאות החדשה. הגישה הרווחת בספרות התנאית מחלקת בין מציאות שבה המקדש קיים למציאות שבה אין מקדש: כאשר המקדש פעיל קורבנות יום הכיפורים הם שמכפרים על האדם, ובהיעדרו – יום הכיפורים עצמו מכפר. לעומת זאת, כפי שהראיתי, במשנת כיפורים פרק שמיני מופיעה תפיסה ייחודית שלפיה גם במציאות שבה בית המקדש עומד על תילו וסדר העבודה של הכוהן הגדול נעשה במלואו, ובכללו הקרבת הקורבנות, כפרת היחיד אינה תלויה בעבודת הכוהן אלא ב'עצמו של יום'. יש להדגיש שתפיסה זו איננה פרי ניסיון להמעיט בערכם של הקורבנות, והראיה – המשנה מזכירה את החטאת והאשם המשמשים לכפרה. ואכן, חוקרים כבר העירו שעם זאת שחכמים חיפשו תחליפים לעבודת הקורבנות, הם לא ביטלו את חשיבותם ואת ערכם וגם לא הציגו תפיסה דתית המבטלת אותם.<sup>40</sup> גם ההנחה שהתקבלה במחקר, הרואה בתיאורים המקדשיים שבמשנה פרי יצירתם של החכמים שחיו לאחר החורבן,<sup>41</sup> מלמדת עד כמה היו המקדש ועבודתו מושרשים בתודעתם הדתית. כפי שציינו חוקרים, כמחצית מהמשנה – בין בסדרים המוקדשים לענייני המקדש (קדשים, טהרות וחלקים גדולים מזרעים) ובין בשאר הסדרים – עוסקת בענייני המקדש.<sup>42</sup>

J. Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in* 40  
 F. Schmidt, *How the ; the Study of Ancient Judaism*, Oxford 2006, pp. 175-211  
*Temple Thinks: Identity and Social Cohesion in Ancient Judaism*, trans. by J. E.  
 Crowley, Sheffield 2001, pp. 259-266. וזאת שלא כדעת הלברטל שסבר שהתחליפים שמצאו  
 חכמים מייתרים למעשה את הצורך בקורבנות, ראו: M. Halbertal, *On Sacrifice*, Princeton  
 2012, pp. 52-57

ראו הדברים בעמ' 1.

J. Neusner, *Ancient Israel after Catastrophe: The* 42  
 על פי מניינו של ניוזר, ראו *Religious World View of the Mishna*, Charlottesville 1983, pp. 19-22  
 רוזן צבי, הטקס [לעיל, הערה 3], עמ' 249-250 הערה 40).

להבנתי, הגישה הייחודית המוצגת בפרק ח במשנת כיפורים, נשענת על תפיסה השוללת חלוקה דיכוטומית בין דרכי הכפרה בזמן שיש בו מקדש לדרכי הכפרה בהיעדרו. הקביעה ההלכתית שהכפרה ביום הכיפורים אפשרית ללא קורבנות בהיעדר מקדש, מלמדת שגם כשיש אפשרות להקריב קורבנות, כפרת היחיד אינה תלויה בהם.

**"מי שהולך לארץ ישראל אדרבא הוא יותר מרבה עוונות":  
יחסו של ר' יהודה החסיד לנסיעות למרחקים במפנה המאות השתיים-עשרה-שלוש-עשרה**

## אהובה ליברלס

### מבוא

טקסטים רבים מימי הביניים מבטאים את משאלת הלב לצאת למסע למרחקים. מאיר בן טודרוס הלוי אבולעפיה, מחכמי ספרד בתחילת המאה השלוש-עשרה, תיאר באחד משיריו את הדחף לצאת לדרך: "אש הנדוד גבר ועצם, עד שרף לבכי בי ומעיים".<sup>1</sup> אנשים ראו במסע הזדמנות רוחנית וחומרית. היו שנסעו למקומות רחוקים לצורכי פרנסה ומסחר, כדי לקנות דעת, לבקר בני משפחה או לקיים מצווה דתית של עלייה לרגל, והיו שנסיעתם למרחקים נעשתה במסגרת יציאה למלחמה. היו שיצאו ממקומם בלא לקבוע יעד מוגדר שאליו פניהם מועדות, ונדדו בדרכים לשם קיבוץ נדבות, בריחה מפני נושים, ממשפט או מעונש, או כדי להתחמק ממחויבויות אחרות.

במאות השתיים-עשרה והשלוש-עשרה אפשר להבחין בתנועת יחידים וקבוצות שמגמת פניהם למזרח התיכון: הצלבנים שיצאו למסעות מלחמת קודש בחבלי ארץ אלו ובכללם לארץ הקודש; ויהודים שמתוך אדיקות דתית או ציפייה משיחית, שמו פניהם לארץ ישראל. כפי שציין אלחנן ריינר במחקרו על עלייה לארץ ישראל בימי הביניים, העליות לרגל בימי הביניים מילאו תפקיד חברתי מרכזי – שכן ההזדמנויות לצאת לארצות רחוקות היו מעטות, והאנשים (יהודים ונוצרים) שניצלו אותן, זכו לראות עולם, במובן

\* מאמר זה מבוסס על חלק מעבודת גמר לתואר מוסמך, שהגשתי באוניברסיטה העברית בירושלים, בהנחייתו של פרופ' ישראל יובל. המאמר נכתב בעת שהותי במסגרת מלגת בתר דוקטורט באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תחת הנחייתו של פרופ' אפרים שהם-שטיינר. אני אסירת תודה לשניהם על הליווי והחשיבה המשותפת במהלך שנות המסע המשותף שלנו. אני מודה גם לחוקרות ולחוקרים בהם נועצתי בשלבים שונים של התהוות מחקר זה, ביניהם אלישבע באומגרטן, יהודא גלינסקי, אווה האברקאמף-רוט, אליזבט הולנדר, משה יגור, איבן מרקוס, רחל פירסט, מיכה פרי, תרצה קלמן, אפרים קנרפוגל, דברה קפלן, פנחס רוט, חנה שחם-רוזובי, דויד שויביץ, וסופיה שמיט. כתיבת המאמר התאפשרה בזכות מענק של הקרן הישראלית למדע (ISF) מענק מס' 2405/19.  
1 ראו דיון אצל מ' ברויאר, "נדודי תלמידים וחכמים: אקדמות לפרק מתולדות הישיבות", ר' בונפיל, מ' בן-ששון וי' הקר (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן-ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 448.



הפיזי וגם במובן הרוחני: הם ראו מקומות חדשים ונחשפו לרעיונות שלא היו מגיעים לידיעתם אלמלא נסעו; ובשובם לקהילתם הם הביאו עימם את המטען שספגו במרחקים.<sup>2</sup> נראה שהחברה ראתה בנוסעים, תהא מטרת מסעם אשר תהא, אנשים עזי נפש. מתיאורי מסע נוצריים אחדים מימי הביניים, מצטיירות דמויות של אנשים בעלי אומץ נדיר, המצליחים לגבור על הפחד ומיטיבים להתמודד עם הסכנות האורכות בדרכים.<sup>3</sup> כאמור, לא כל ההולכים בדרכים יצאו לדרך במטרה להגיע ליעד מסוים. היו שהלכו לשם ההליכה, ומבחינתם היעד והיעוד היו המסע עצמו: פושעים ורוצחים נדדו בדרכים כדי לכפר על עוונם (כקין); והיו שראו בחיים מסע רוחני מתמשך אל עבר יעד אלוהי, ובאדם – נודד נצחי: הומו ויאטור (homo viator);<sup>4</sup> ובמסע שאליו יצאו הם ראו כעין מקטע אחד של אותו מסע ארוך, שיקדם אותם אל היעד השמימי.

כאמור, התפיסה המייחסת לנוסעים אומץ, עולה מכתבים נוצריים שנתחברו בימי הביניים, אבל לא רק מהם: יש חיבורים עבריים בני התקופה שגם בהם באה לידי ביטוי תפיסה הרואה בנסיעה למען מטרה נעלה מעשה של אומץ וגבורה. 'בעלי התוספות', תלמידי החכמים פרשני התלמוד שפעלו במאות השתי-עשרה והשלוש-עשרה בצרפת ובגרמניה, תמכו בלומדים שהגיעו ממרחק. הם האמינו שמי שהלך מרחק רב כדי ללמוד תורה, סופו "שנעשה אדם גדול",<sup>5</sup> והזכויות שיצבור תהיינה "לו לעזר שיצליח בתורה".<sup>6</sup> מלומדים רבים (שאינם יהודים) מקרב העילית האינטלקטואלית האירופית נדדו ברחבי מערב אירופה ומרכזיה כדי לקנות דעת, וכמותם חכמים יהודים ותלמידיהם – נדדו מבית מדרש אחד למשנהו. לדעת מרדכי ברויאר, לנדודים אלו הייתה תרומה חשובה לאופייה של החברה היהודית בימי הביניים: מעבר של תלמידים וחכמים ממקום למקום תרם לשמירת הקשר בין הקהילות היהודיות המפוזרות ואף קירב ביניהן;<sup>7</sup> וכפי שעולה גם מעדויות המובאות בספרו של מיכה פרי "מסורת ושינוי", העברת מסורות, הלכות ותקנות

- 2 א' ריינר, "עלייה ועלייה לרגל לארץ ישראל 1099-1517", חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח, עמ' 15.
- 3 ג' אלגוז, "ייסוד מנזר פולדה על-פי 'חיי סטורמי הקדוש' מאת איגיל", זמנים פט (תשס"ה), עמ' 50-59; א' לימור, מסעות ארץ הקודש: עולי רגל נוצרים בשלהי העת העתיקה – תיאורי מסע לטיניים, ירושלים תשנ"ח.
- 4 ג"ב לדנר, "הומו ויאטור: השקפות ימי ביניים על ניכור וסדר", א' לימור וא' ריינר (עורכים), עלייה לרגל: יהודים, נוצרים, מוסלמים, רעננה 2005, עמ' 138-158. ראו גם מ' אליאדה, "המרחב הקדוש וקידוש העולם", שם, עמ' 193-211.
- 5 כתובות סג ע"א, ד"ה אדעתא.
- 6 ספר אור זרוע, א, סעיף י. בהמשך לתפיסה התלמודית שאדם מקבל 'שכר פסיעות' בעבור המאמץ שהיה כרוך בקיום המצווה או בניסיון לקיימה. ראו בבא מציעא קז ע"א ומקומות נוספים.
- 7 ברויאר, נודדי תלמידים וחכמים (לעיל, הערה 1), עמ' 445.

ממרכז יהודי אחד לאחר, התאפשרה בתקופה זו בין היתר בזכות אותם נוסעים בדרכים והודות לידע שאצרו במוחם ובאמתחתם.<sup>8</sup>

בניגוד לרבים מבני דורו שראו בחיוב את הנסיעות למרחקים ובכללן נסיעה לארץ ישראל, ולמצער גילו הבנה לצורך בהן, רבי יהודה החסיד (נפטר בשנת 1217), מהדמויות המרכזיות בקרב חוג חסידי אשכנז, שלל אותן והתנגד להן. במאמר זה אפרוס את גישתו כלפי היציאה מן המרחב הלוקלי, שאותה ביטא בבהירות בכתביו ובמיוחד ב"ספר חסידים", שהוא מחברו העיקרי; ולאורה, אציע לשקול מחדש את הדעה המקובלת במחקר שלפיה ראיית העולם המשיחית של ר' יהודה החסיד היא שגרמה ליחסו השלילי לעלייה לארץ ישראל, ואבקש לטעון שהיא לא הייתה הסיבה היחידה. היו ליחס זה גם סיבות נוספות: החסרונות הרוחניים והפיזיים הרבים הכרוכים בנסיעה למרחקים והבנת תפקידם המכריע של ה'חכם' והקהילה החסידית המקומית בתהליך הכפרה של חסידיה (כחידיים).

#### נסיעות כחלק ממרקם החיים היהודי בימי הביניים

לאחר נפילת האימפריה הרומית במאה החמישית, לא היה גוף שלטוני חזק דיו (או גוף אחר המונע מאינטרס) שדאג לתחזוקת המרחב הבין-עירוני האירופי, והדרכים המשובשות הערימו קשיים על הנוסעים. לא זו אף זו, גם הנוף הטבעי – נהרות, הרים, גיאיות, יערות וביצות – הציב לא אחת מכשול להולכים בדרך. סכנה גדולה במיוחד נשקפה למהלך לבדו, ומשום כך נוצרו אגודות של מהלכים בדרך: מיעוטם התגבשו לקבוצה עוד בטרם היציאה אל מעבר לחומות העיר, אך רובם יצאו את העיר בגפם, והצטרפו לכדי קבוצה בדרך. בתשובה אשכנזית קדומה מן המאה העשירית המיוחסת לר' גרשם מאור הגולה (נפטר בשנת 1028), מתוארת התארגנות כזו באחת מערי הריינוס (כנראה מיינץ) המתרחשת עוד בטרם עלה היום: "נתגלגל הדבר שהיה שמעון שולח אנשי ביתו לדנוויי [לדנובה] ויצא לחוץ לעשות להם צוות, כי היה חושך והיה מדבר בקול גדול כדי לעשות להם צוות".<sup>9</sup> ההתקבצות לצוות הייתה נחוצה להתמודדות עם הסכנות האורבות למי שיצא מתחום העיר, ובהשפעתה הפכה הדרך למקום שבו נפגשו גברים ונשים בני דתות שונות (יהודים ונוצרים), חסידים וגם פושעים – אנשים מכל שכבות החברה.<sup>10</sup> קשיי המסע עצמו וגם השלכותיו על הנוסעים ועל בני ובנות משפחתם לא

8 מ' פרי, מסורת ושינוי: מסירת ידע בקרב יהודי מערב אירופה בימי הביניים, ירושלים תש"ע.

9 כתב יד ירושלים, הספרייה הלאומית 4°8869 (לשעבר: אוסף מונטיפיורי 98), דף 96א. התשובה הודפסה במאמרו של אברהם גרוסמן, ראו: א' גרוסמן, "יחסם של חכמי אשכנז הראשונים לשלטון הקהלה", שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה), עמ' 175-199.

10 Y. Guggenheim, "Meeting on the Road: Encounters between German Jews and Christians on the Margins of Society", R. Po-Chia Hsia and H. Lehmann (eds.), *In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early*

נעלמו מעיני היהודים בני התקופה. עשרות שאלות שהופנו אל רבני גרמניה וצרפת למן המאה האחת-עשרה ותשובותיהם ההלכתיות שנכתבו בעקבותיהן, עוסקות בסוגיות הקשורות בנסיעות למרחקים. היו פוסקים שבתשובותיהם או בכתיבתם ההלכתית העצמאית ביקשו להקל על משפחות הנוסעים וקהילותיהם ולמתן את הקשיים שעיימו יידרשו להתמודד, לדוגמה: התקנה שתיקן ר' יעקב בן מאיר – מחשובי בעלי התוספות בצרפת ונכדו של רש"י (נפטר בשנת 1171)<sup>11</sup> – במחצית השנייה של המאה השתים-עשרה, שלפיה לגברים בעלי משפחות מותר לצאת למסע שיימשך לכל היותר שמונה-עשר חודשים. התקנה קבעה גם את ה"מסגרת" המקיפה את תקופת המסע: היא דרשה שלום בית כתנאי מקדים לציאת הגבר למסע, ושהייה עם המשפחה מאז שובו ממנו ולמשך חצי שנה לפחות בטרם יצא למסע נוסף. בהיעדרם חויבו הנוסעים לדאוג לפרנסת נשותיהם ולמילוי חובותיהם כלפי ילדיהם, ובכללן הדאגה לחינוכם ולמציאת שידוך הולם להם. תקנה זו נפוצה והתקבלה לא רק בצרפת אלא גם במרחבי גרמניה, ופרטיה מלמדים על הקשיים של המשפחות, שהוזכרו לעיל, וגם על מאמצי הפוסק ליצור מסגרת שתאפשר את המשך קיום המסעות, שהיו צורך של ממש, ועם זאת תדאג לספק את התנאים הנחוצים לשמירה על משפחות הנוסעים.

#### התנגדות נחרצת למסעות ב"ספר חסידיים"

"ספר חסידיים" הוא החיבור המרכזי המוכר לנו מבית מדרשה של הקבוצה המכונה 'חסידי אשכנז', קבוצה דתית-חברתית שפעלה באשכנז במפנה המאות השתים-עשרה-שלוש-עשרה. הספר, על נוסחיו השונים, כולל קרוב לאלפיים פסקאות קצרות – 'סימנים' – שכולן יחד מצטרפות לספר הדרכה לחיים דתיים, מוסריים וקהילתיים מתוקנים ברוח החסידית האשכנזית. ההנחיות ומאות סיפורי האקסמפלה (exempla) הפזורים בין דפי הספר משקפים תפיסת עולם מורכבת, מלאת להט וחדשנית, השונה בהיבטים מסוימים מתפיסות רבניות אחרות בנות הזמן.<sup>12</sup> בשל חדשנותה, עוררה תפיסה זו סקרנות בקרב חוגים דתיים שונים, והיא נמשכת עד ימינו. התבוננות מעמיקה מלמדת שלמעשה האידיאל החסידי קרא תיגר על היבטים רבים בחיי יהודי אשכנז בימי הביניים.<sup>13</sup>

11 *Modern Germany*, Cambridge and New York 1995, pp. 125–136; ו' טרנר, "עליות לרגל

כתהליכים חברתיים", לימור וריינר, עלייה לרגל (לעיל, 4), עמ' 19–64.

12 ידוע בכינוי 'רבנו תם'. על דמותו, ראו: א' (ר') ריינר, רבנו תם: פרשנות, הלכה, פולמוס, רמת גן תשע"א.

13 ע' יסיף, "הסיפור האקסמפלרי בספר חסידיים", תרביץ נו (תשמ"ח), עמ' 217–255; I. G. Marcus, *Sefer Hasidim and the Ashkenazic Book in Medieval Europe*, Philadelphia 2018.

14 לא ארחיב כאן בעניין הוויכוח המחקרי לגבי גודלה של קבוצת החסידיים והיקף ההשפעה שהייתה

לה ולר' יהודה החסיד, אף על פי שמסקנות המחקר הנוכחי מצביעות על פער בין שאיפותיו של ר'

יהודה החסיד להשפיע על בני דורו לבין מספר החסידיים שדבקו בו ובתורותיו בפועל. ראו המאמרים

למעלה ממאה פסקאות ב"ספר חסידים" כוללות אמירות המעידות על מורת הרוח שהסבו לעורך או למחבר נסיעות מכל סוג שהוא ואף על התנגדותו אליהן. חמישים ושישה סימנים בחיבור עוסקים בסכנות האורבות בדרכים. לדוגמה, בסימן 776,<sup>14</sup> המחבר מבהיר למתלבט לגבי נסיעה, את הסכנות האורבות לו בדרך, בשרטטו תמונה מוחשית: "והדרך מסוכן כי יש ליסטים הרבה בדרכים. וגוזלין וחומסין והורגין וחומסין (!) ותופסין אותו ומייסרים אותו עד שיפדו אותו הקהילות. על זה נאמר: יש צדיק אובד בצדקו". עיון בתשובות הלכתיות מלמד כי דאגתו של ר' יהודה החסיד לא הייתה מוגזמת.<sup>15</sup> בסיפור אקסמפלרי המופיע בסימן 773, החכם מותח ביקורת חריפה על עני שאמר: "אני אטרח מעיר לעיר בסחורה ולא אצטרך [צדקה]". בניגוד להוראת החכם, העדיף אותו עני לצאת לנדודים ולנסות למצוא פרנסה במרחקים ולא להישאר במקומו ולהסתייע בצדקה שייתנו לו אנשי עירו. בעודו בדרכים נשבה, ונצטרכו הקהל לפדותו בדמים מרובים.

ר' יהודה החסיד הדגיש גם את הסכנות הייחודיות לנוסעים יהודים בים וביבשה. כך למשל נכתב בהמשך סימן 776 הנוצר לעיל: "אם יתפשוהו שמא יעשו לו ייסורין שאינו יכול לסבול וימסור עצמו להשתמד או יגרום שיפדוהו הקהילות הרי מעלה עליו כאלו גורם רעה לעצמו ולאחרים". הרטוריקה שר' יהודה החסיד נוקט בסימן זה ובסימנים נוספים, מדגישה כי המסע מסכן לא את הנוסע בלבד: הוא עשוי לפגוע גם במעגלים שהוא משתייך אליהם – במשפחתו ובקהילתו. הדאגה של ר' יהודה החסיד למעגלים שעשויים להיות מושפעים מפעולת היחיד, מאפיינת גם הדרכות המופיעות בחיבור ונוגעות למקרים אחרים: כך למשל אנו שומעים על החשש מפני קליטת מי שמבקשים להתגייר או מי שהתנצר והחליט לשוב ליהדותו משום הסכנה הצפויה ממעשיהם של אותם יחידים למסגרת החברתית כולה.<sup>16</sup>

התנגדותו של ר' יהודה החסיד למסע לצורך איסוף נדבות או מסחר ניכרת גם מדברים שכתב בסעיפים אחרים שבמוקדם עומד המנהג היהודי הידוע – הכנסת אורחים. נוסעים רבים שהגיעו לעירו, נהגו להתארח בבתי תושביה היהודים. המקומיים פתחו

המקיפים העוסקים באופייה של קבוצת חסידי אשכנז בקובץ: א' מרקוס (עורך), דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז, ירושלים תשמ"ז. וכן: י' דן, "לדמותו ההיסטורית של ר' יהודה החסיד", בונפיל ואחרים, תרבות וחברה (לעיל, הערה 1), עמ' 389–398.

14 על פי הנוסח המובא בכתב יד פרמה. כל הסעיפים מחיבור זה המוזכרים במאמר, מספרם ותוכנם, מבוססים על כתב יד זה. לדיון מעמיק אודות הנוסחים השונים של ספר חסידים והקשרים ביניהם ראו בספרו של מרקוס, הערה 12 לעיל.

15 ראו: שו"ת מהר"ם מרוטנבורג חלק ד (דפוס פראג) סימן תתכת. תשובה זו משו"ת מהר"ם מקורה קדום לזמנו של מהר"ם, ומחברה הוא ככל הנראה של החכם היהודי בן המאה האחת-עשרה ר' יהודה הכהן, מחבר ספר הדינים. ראו: ש' עמנואל, "תשובות מהר"ם מרוטנבורג שאינן של מהר"ם", שנתון המשפט העברי, כא (תשנ"ח-תש"ס), עמ' 157.

16 ספר חסידים, סימנים 201, 214. E. Kanarfogel, *Brothers from Afar: Rabbinic Approaches to Apostates and Apostasy in Medieval Europe*, Detroit 2020

לפניהם את ביתם (שבו חיו הם ובני משפחתם) וליכם ואירחו אותם כמיטב המסורת. ר' יהודה החסיד כתב דברים שבשבת המצווה,<sup>17</sup> אבל זיהה צורך לספק לצידם הדרכה – לאורחים ולמתארחים – לגבי הכנסת האורחים הראויה, וזאת בשל מקרים שהגיעו לידיעתו שבהם אורחים ניצלו את טוב ליכם של מארחיהם,<sup>18</sup> גרמו להם לעבור עבירות וגם פגעו בצניעות נשותיהם.<sup>19</sup> יש מהאורחים, כך הבין וטען, שמטילים ספק במנהגי היהודים המקומיים ומערערים עליהם.<sup>20</sup> ואם כן, המשך קיום המנהג מחייב הדרכה נאותה. נראה שמנהגם של הנוסעים היהודים להתאכסן בבתייהם של יהודים מקומיים, לא הצטמצם לעירו בלבד,<sup>21</sup> וכפי שהראה ישראל יובל, זה היה המנהג הרווח לפני המאה השלוש-עשרה בקהילות אשכנזיות נוספות. ייתכן שאין זה מקרה שהמקור הידוע לנו שבו מופיע לראשונה תיעוד של אכסניות יהודיות בגרמניה ואכסנאים יהודים השוהים בהן, הוא מן העיר רגנסבורג, מקום מגוריו של ר' יהודה החסיד. בשנת 1210, כמה שנים לפני מותו, נמכר המבנה ששימש האכסניה היהודית המקומית למנזר סנט אמרם (St. Emmeram), ותמורתו ניתנה הקרקע שנועדה לשמש בית עלמין יהודי. אף שהשם יהודה מופיע ברשימת טובי העיר החתומים על שטר הקנייה,<sup>22</sup> קשה לקבוע בוודאות שהחתום הוא אכן ר' יהודה החסיד. עם זאת, ייתכן שהוא לקח חלק פעיל באחזקת האכסניה הישנה ואף תמך בהקמת החדשה. האכסניה הפרידה בין יהודי העיר לנוסעים היהודים שעברו דרכה, והפעלתה עולה בקנה אחד עם תפיסת העולם המוצגת ב"ספר

- 17 למשל בסעיפים אלו: 227, 242, 834, 843, 850, 870, 872, 873, 874, 876, 883, 1172, 1178, 1233, 1273, 1711, 1802, 1826, 1878.
- 18 ספר חסידים, סימנים 845, 847, 848.
- 19 שם, סימנים 843, 1172.
- 20 שם, סימן 799.
- 21 י"י יובל, "אכסניה ואכסנאים בימי הביניים", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות 10, ב 1: תולדות עם ישראל (תשמ"ט), עמ' 125-129; D. Kaplan, *The Patrons and their Poor: Jewish Community and Public Charity in Early Modern Germany*, Philadelphia 2020, 31; J. Galinski, "Custom, Ordinance or Commandment? The Evolution of The Medieval Monetary-Tithe in Ashkenaz", *Journal of Jewish Studies* 62 (2011), pp. 209-217; I. A. Agus, *The Heroic Age of Franco-German Jewry: The Jews of Germany and France of the Tenth and Eleventh Centuries, Pioneers and Builders of Town-Life, Town-Government and Institutions*, New York 1969, pp. 30-38; A. Cohen, "Imitator of the Old Law/Advocate of Revealed Grace: Visualizing Jews and Christians in Twelfth Century Regensburg", *Jewish History* (2021) 34, pp. 83-105
- 22 BHStA Munich, St. Emmeram Regensburg Urkunden, No. 47; E. Haverkamp-Rott, and A. Riedler-Pohlers, *Regensburg-Mittelalterliche Metropole der Juden: Exhibition accompanying book*, Historisches Museum Regensburg (15 March-2 June 2019), Stadt Regensburg Kulturreferat & Museen, 2019; S. Härtel, *Jüdische Friedhöfe im mittelalterlichen Reich*, Berlin, 2017, pp. 48-57

חסידים", המתנגדת לחדירתם של גורמי חוץ, לרבות יהודים, אל תוך מרקם החיים החסידי האינטימי.

מרבית ההנחות ב"ספר חסידים" מכוונות כלפי גברים, אך יש בו גם כמה פסקאות המזהירות את הנשים מפני הסכנות האורבות להן בדרכים הבין-עירוניות, ובעיקר מפני תקיפה מינית, לדוגמה:

ואישה שהולכת בדרך ושמעה שפוגעין בה גויים ויראה פן ישכבו עמה יכולה ללבוש את עצמה ככומרת כדי שיהו סבורין שהיא כומרת ולא ישכבו עמה. ואם שמעה שפריצי ישראל יפגעו בה כמו כן מותרת ללבוש מלבוש נכרית ולומר היא גויה, ולומר היא תצעק ותלשין עליהם, ויכולה לצעוק קודם כדי שיבואו גויים לעזור לה אע"פ שיהרגו את הפריצים [היהודים]. (סימן 261)

נשים יהודיות שהילכו בדרכים היו חשופות לסכנת תקיפה מצד גברים נוצרים ויהודים כאחד. ר' יהודה החסיד הנחה את הנוסעות בדרכים להגן על עצמן וידע אותן שבשעת הצורך מותר להן להתחזות לנוצרות וגם לדווח על עבריינים יהודים לרשויות הנוצריות, למרות הצעדים האלימים במיוחד שהללו עלולות לנקוט כלפי התוקפים.<sup>23</sup>

בשלושים וחמישה סימנים בספר ר' יהודה החסיד מבחיר שמסעות למרחקים עלולים להביא לפירוק המשפחה היהודית. לדוגמה: בסימן 1120 מוצג מקרה של אדם שרצה להשיב לעצמו את ירושתו שהייתה בארץ אחרת ותכנן לקחת עימו את בנו כדי שילמד תורה מפי רב גדול שחי באותה ארץ. ר' יהודה החסיד יצא נגדו בחריפות בטענה ש"המקום רחוק מאוד" ואל לו להותיר מאחור את אשתו בלי בנה. נשות הנוסעים מצאו עצמן לא פעם במעמד של נשים עגונות – קשורות בקשרי הנישואין להלכה אך בלי בעל למעשה – לפעמים במשך שנים רבות.<sup>24</sup> בסיפור הידוע, שזכה במחקר לכינוי "סיפור שלושת המתוודים",<sup>25</sup> ביטא ר' יהודה החסיד את הנחתו שנסותיהם של הנוסעים למרחקים נותרות

23 מקרה תקיפה ואונס דומה נדון אצל הראב"ה: "על המעשה הרע שאירע בימינו על אודות אשת איש שהיתה מחזרת אחר מזונותיה והלכה עם יהודי בדרך יחידה כי לא מצאה חבורה. ויהי כאשר הלכה עמו יומים בא חבירו ביום הג' והלך עמהם וכשבאו ביער ישבו לנוח והלך השני ותקפה והראשון טימא אותה. והיתה הולכת וצועקת ובוכה וקובלת לעוברים ולשבים", ראו: ראב"ה, תשובות וביאורי סוגיות סימן תתקכ, ספר אור זרוע, חלק א, הלכות יבום וקידושין, סימן תרטו, עמ' 166; מ"ב מימון, אונס בין הלכה למציאות: היחס לכפיית יחסי מין על נשים בקהילות היהודיות בגרמניה ובצפון צרפת בימי הביניים, תל אביב תשע"ו, עמ' 97-102.

24 J. R. Baskin, "Mobility and Marriage in Two Medieval Jewish Societies", *Jewish History* 22, 1-2 (2008), pp. 223-243. והשוו: ע' זינגר, "כאשר זאת שאתי איננה אתי – נישואי מרחק בגניות קהיר", פעמים 121 (תש"ע), עמ' 7-66.

25 ת' אלכסנדר, "לדרכי עיצוב הסיפור החסידי-אשכנזי: סיפור בהקשרו העיוני", י' בן-עמי וי' דן (עורכים), מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי מוקדשים לדב נוי, ירושלים תשמ"ג, עמ' קצז-רכה.

בודדות, ותשוקתן המינית הלא ממומשת עלולה להניע אותן לנאוף. את ההזהרה הוא שם בפי המתוודה השלישי המצהיר:

אני אהבתי אישה אחת, והיא אשת איש... והלכתי עמה – והבעל הלך לארץ מרחק. וגם אוהבת אותי ביותר ואחבקנה ואנשקנה ואמשש כל גופה... וכן עשיתי ימים ושנים והיה בידי לעשות עמה כל רצוני כי היינו שנינו דרים בבית והבעל הלך לארץ מרחקים ולא היה מוחה בידי. (סימן 53)

לנוסעים הצעירים קרא ר' יהודה החסיד לחשוב גם על הדאגה שהם מעוררים בלב הוריהם: "הרי צריך הבן להזהר על דאגת אביו שלא ילך למרחוק ולא במקום שאביו ואמו דואגים עליו ומצטערים עליו כי נענש האדם שגרם שאביו ואמו דואגים ומצטערים עליו".<sup>26</sup> בין קהילות היהודיות באשכנז בימי הביניים היו גם קהילות קטנות מאוד שמנו כמה עשרות משפחות בלבד. מתוך הספרות ההלכתית מימי הביניים וכן מרישומי תשלומי המס מתקופות מאוחרות יותר עולה כי רבים נסעו לעיר אחרת ולעיתים אף לארץ אחרת כדי לשאת אישה בת המקום. במקרים רבים, הוזג נשאר לגור – במיוחד בראשית תקופת הנישואים אך לא פעם לפרקי זמן ארוכים – אצל משפחת הכלה, והבן נותר הרחק מהוריו. ר' יהודה החסיד מתייחס לתופעה זו בתוך הפרשנות שהוא מציע לגילו המבוגר יחסית של יעקב אבינו בעת שנשא אישה. בתוך הדברים שהוא שם כביכול בפי יעקב אבינו, הוא משלב הדרכה לצעירים המעיינים בפירושו. הוא מנחה אותם להימנע מהשארית הוריים הזקוקים להם ולעזרתם, אפילו פירוש הדבר שמילוי חובתם הדתית לשאת אישה ולהוליד צאצאים יידחה בהכרח:

למה עיכב יעקב שנים רבות מלקחת אשה? אם תאמר עדיין לא נולדו רחל ולאה. וכי אם לא היו רחל ולאה לא היה לוקח אשה אחרת? אלא אמ' אם אקח מבנות כנען הן רעות והיה לו ללכת לארם נהרים לראות. אלא אמר: איך אעזוב כיבוד אב ואם ואלך? הרי כשאין לאב ואם מי שיעשה צרכיהם אפילו לקחת אשה ויש לי ללכת אחריה לארץ מרחקים. מוטב לעבוד את אביו ואמו. (סימן 1902)

למעלה מחמישים פעמים המחבר מזהיר את השוקלים לצאת למסע לבל תכשיל אותם נסיעתם ותפגע ביכולתם למלא את חובותיהם הדתיות כראוי: אדם שנוסע בים או מהלך במדבר יכול לטעות במניין הימים ולהיכשל בחילול שבת; גם השמירה על חוקי הכשרות הייתה אתגר לכל דבר ועניין, במיוחד במחוזות שבהם לא הייתה קהילה יהודית אשר תוכל לספק בשר משחיטה כשרה; וכן היה קשה להימנע מאכילת לחם שנאפה על ידי גויים באין פת ישראל בסביבה. יותר מכך, קיום המצוות בדרכים עלול היה לסכן את הנוסע או את חבריו למסע. ר' יהודה החסיד מתח ביקורת על נוסעים שלבשו בדרכים

בגדים בעלי סממנים יהודיים, אפילו עשו כן כמעשה חסידות: "אדם שהולך בשיירה יהא לו שינוי בגדים בלא שעטנו. ואם ילך במלבושי יהודים שמא יזיק לאחרים ונמצא גורם רעה לכולם".<sup>27</sup> הלבוש היהודי עלול היה למשוך את תשומת ליבם של עבריינים, שמצאו בחטיפת נוסעים יהודים אפיק הכנסה כדאי למדי, בשל הכופר שהיו קהילות החטופים מוכנות לשלם כדי לקיים מצוות פדיון שבויים. בשל החשש הזה, הנחה ר' יהודה החסיד את הנוסעים שבעת פיקוח נפש ידאגו לטשטש את זהותם בעזרת אמצעי הסוואה – בלבישת שעטנו, בעטיית בגדי נשים או אפילו בהתחזות לכומר – היינו לעבור על איסורי תורה, לדוגמה: "מעשה בחסיד אחד שהלך בדרך עם חבורה. אמרו לו: תלבוש בגד מקטורן כדי שלא יכירו בך. אמר: מפני שתפור בשעטנו לא אלבש! ותפשוהו, והוצרכו לפדותו".<sup>28</sup>

ב"ספר חסידים" הנסיעה למרחקים ארוכים מתוארת אפוא כנגע המכרסם בערכים הבסיסיים ביותר של החברה היהודית: המסע והשהות בדרכים פוגעים ביכולת להקפיד על קיום המצוות, ההיעדרות הממושכת מהבית מאיימת על שלמות התא המשפחתי, והחסיד מוצא עצמו מנותק מיציבותם של חיי המשפחה והקהילה. ר' יהודה החסיד ראה בעזיבת העיר צעד מוצדק רק במקרים נדירים ובמצבים קיצוניים – בעת מגפה, סכנה להמרת דת בכפייה או רדיפה דתית. נמצינו למדים שלדעתו היציאה לדרך עדיפה רק במקרים שבהם ההישארות בעיר מסכנת את החיים או עלולה להמיט חורבן רוחני. התנגדותו של ר' יהודה החסיד לנסיעות השתמרה גם בכתביהם של אחרים, שנים לאחר מותו. כך למשל היא זוהתה בכתביו של ר' יצחק מקורבייל (נפטר בשנת 1280), שהיה פעיל בצרפת באמצע המאה השלוש-עשרה ומוכר כמחברו של החיבור ההלכתי "ספר מצוות קטן" (סמ"ק). בדיונו במצוות אהבת האל, המחבר דן באפשרות לקבל מרצון מוות (קידוש השם) במקרים מסוימים, אפילו בעיתות שלום. לשם כך הוא מביא סיפור אקסמפלרי על ר' יהודה החסיד שהזהיר את תלמידיו שלא לנסוע למרחקים, אך הם לא שעו לבקשתו:

ואין לומר מאחר שאמרו חכמים יעבור ואל יהרוג אם יעבור פיהם גם דמו הנה נדרש, כי מאחר שכוונתו לשמים צדקה תחשב לו... וראיה מרבינו יהודה חסיד שהזהיר לתלמידיו שלא לילך לחופה מפני לסטים שבדרך והלכו ובטחו במה שידעו להזכיר את השם הלכו והזכירו וניצולו בחזרה אמר להם אבדתם העולם הבא אם לא תשובו בלא שום הזכרת השם ותמסרו נפשכם להריגה והלכו ונהרגו.<sup>29</sup>

27 שם, סימן 204; וראו: E. Baumgarten, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: Men, Women, and Everyday Religious Observance*, Philadelphia 2014, pp. 184–189

28 ספר חסידים, סימן 205.

29 י' בן יוסף מקורבייל, ספר עמודי גולה הנקרא ספר מצוות קטן, ירושלים תשל"ט, מצוה 3. דיון בקרבה של ר' יצחק מקורבייל לחוג חסידי אשכנז, ראו: א' קנרפוגל, סוד, מאגיה ופרישות במשנתם של בעלי התוספות, ירושלים תשע"א, עמ' 58–67.



על פי סיפור זה ר' יהודה החסיד אסר על תלמידיו לצאת למסע אף על פי שמטרת יציאתם הייתה השתתפות בחתונה, היינו קיום מצוה. הם התעלמו מדברי רבם ונקלעו לסכנה, וכדי להינצל הזכירו את השם המפורש. כשנתגלו מעשיהם, הציע ר' יהודה החסיד לחסידיו דרך לכפרה, אם כי ידע שרבים הסיכויים שהיא תסתיים במותם, ואכן כך היה. גורלם הטרגי של התלמידים שיצאו למסע בניגוד להנחיית רבם מתואר כבלתי נמנע. בסיפור המופת על ר' יהודה החסיד ותלמידיו נרמז שסופה של נסיעה מסוכנת – אובדן, בין אם בעולם הזה או בעולם הבא.

הד נוסף להתנגדותו של ר' יהודה החסיד למסעות עולה מספרות השבחים האשכנזית, אשר העמידה במרכזה את דמותם של ר' יהודה החסיד ושל אביו ר' שמואל החסיד.<sup>30</sup> ספרות זו נדונה באריכות במחקריה של שרה צפתמן. צפתמן מנתחת את הסיפורים ומזהה הבדל בולט בין התיאורים הנוגעים לאב ובין התיאורים הנוגעים לבנו:

שבחי הר"ש (ר' שמואל החסיד, אביו של ר' יהודה; א"ל) מתאפיינים בתנועה מתמדת של הגיבור ממרחב מוצאו... שונה לחלוטין אופיו המרחבי של מחזור שבחי הר"ח (ר' יהודה החסיד). הגיבור במקרה זה מאופיין בקביעות מוחלטת, ולעולם אינו יוצא מגבולותיה של רגנסבורג עירו. התנועה בעלילה היא תמיד של דמויות המשנה אליו.<sup>31</sup>

באחד הסיפורים מן הקובץ המצוי בכתב יד ירושלים אשר נחקר לאחרונה על ידי אפרים שהם-שטיינר, ר' יהודה החסיד מחולל ניסים ומוציא לאור את הצדק העירוני, חושף רוצחים נסתרים ומשיב אוצרות, וכל זאת בלי לצאת מפתח ביתו. סיפור זה מאפיין את התנהלותו הנטועה במקום של ר' יהודה החסיד, המצטיירת גם בסיפורי השבח האחרים על אודותיו שבכתב יד זה,<sup>32</sup> והם משקפים נאמנה את העדפתו ליציבות והיצמדות למקום.<sup>33</sup> נסיעות של ר' יהודה החסיד או יציאה שלו מהבית אינן מוזכרות בסיפורים אלו, והיעדרן מלמד עד כמה מובהקת הייתה תפיסה זו בתודעתו ומעוגנת במשנתו: אפילו בסיפורי השבחים שקשרו כתרים לדמותו אחרי מותו, השתמרה ההתייחסות שאפיינה אותו בחייו.

- 30 סיפורים אלו נשתמרו בידיש ב"מעשה בוך" מן המאה השש-עשרה וכן בעברית בכתב יד ירושלים 3280 שנמצא בבית הספרים הלאומי, ולאחרונה ראה אור במהדורה מחודשת, ראו ע' יסיף, מאה סיפורים חסר אחד: אגדות כתב יד ירושלים בפולקלור היהודי של ימי הביניים, תל אביב 2014; וראו גם " במברגר, סיפורי השבחים של חסידי אשכנז: קווי יסוד להגיוגרפיה היהודית באשכנז בימי הביניים, רמת גן תשס"ה.
- 31 ציטוט מתוך: ש' צפתמן, שבחי רבי שמואל ורבי יהודה חסיד: ראשיתה של ספרות השבחים ביהדות אשכנז, ירושלים 2020, עמ' 84; על ספרות השבחים ראו גם: א' שהם-שטיינר, "משפיייר לרגנסבורג לנדודי משפחת החסיד מחבל הריין לחבל הדונאו", ציון פא (תשע"ו), עמ' 162-164.
- 32 א' שהם-שטיינר, "ר' יהודה החסיד ובית המדרש המרחף: דרכי התמודדותה של הקהילה היהודית ברגנסבורג עם חרב הגירוש בשלהי המאה החמש-עשרה", זמנים 144 (תשפ"א), עמ' 18-29.
- 33 יסיף, מאה סיפורים (לעיל, הערה 30), עמ' 116-117.

### התנגדות לעלייה לרגל בכתבי ר' יהודה החסיד

בעיר רגנסבורג שבדרום גרמניה, הגה וכתב ר' יהודה החסיד חלקים עיקריים של חיבורו.<sup>34</sup> רגנסבורג הייתה יעד למסעות וגם תחנה חשובה ופרשת דרכים ראשית באירופה של ימי הביניים, ולא בכדי: בסמיכות לעיר, לאורך הגדה הדרומית של נהר הדנובה, עברה הדרך הרומית העתיקה. באמצע המאה השנים-עשרה הוקם בעיר, מעל הנהר, גשר האבן (Steinerne Brücke). במשך 800 שנים לא נבנה באזור שום גשר מלבדו, והוא היה אפוא הדרך היחידה לחציית הנהר הגדול בבטחה, בכל עונות השנה.

ייתכן שכאשר התבונן ר' יהודה החסיד בנוף הנשקף מבעד לחלון ביתו ברגנסבורג, ראה אלפי אבירים ובני לווייתם שהשתתפו במסע הצלב השלישי, צועדים בדרך לארץ ישראל; ייתכן שהיה עד למאורע שבו פרידריך הראשון (שנודע בכינוי "ברכרוסה" שפירושו אדום הזקן), מלך גרמניה וקיסר האימפריה הרומית הקדושה, הפליג במורד הדנובה ובה בשעה חצו אנשיו את גשר האבן החדש. במפנה המאות השנים-עשרה-שלוש-עשרה, לאחר כיבוש ירושלים מידי הצלבנים על ידי צלאח א(ל)דין (1187),<sup>35</sup> היה ניתן לפגוש בין עולי הרגל לארץ ישראל גם יהודים ממערב אירופה, במיוחד מקרב העילית האינטלקטואלית, שכן העלייה לארץ ישראל, לביקור או לישיבה של קבע, הייתה כעת אפשרית משהייתה עד כה.<sup>36</sup>

עיון בכתב יד המוכר בשם "תשובת החסיד" מגלה כי ר' יהודה החסיד התייחס במפורש לאפשרות של יציאה למסע אל עבר ארץ ישראל.<sup>37</sup> התשובה פורסמה בשנות השבעים של המאה העשרים על ידי ישראל תא-שמע, וגם אלחנן ריינר ואפרים קנרפוגל דנו בה.<sup>38</sup> ר' יהודה החסיד נשאל אם אדם צריך לנסוע לארץ ישראל כדי לכפר על חטאיו או שמא עדיף לו לחפש כפרה במקום מגוריו ולעסוק בתורה ובקיום מצוות אחרות, והשיב:

- I. G. Marcus, *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981 34  
 א' גרוסמן, "ניצחונות צלאח א-דין וההתעוררות באירופה לעלייה לארץ ישראל", י' בן-אריה וא' ריינר 35  
 (עורכים), וזאת ליהודה: מחקרים בתולדות ארץ-ישראל ויישובה מוגשים ליהודה בן פורת, ירושלים תשס"ג, עמ' 362-382.
- E. Kanarfogel, "The Aliyah of Three Hundred Rabbis in 1211: Tosafist Attitudes Toward Settling in the Land of Israel", *Jewish Quarterly Review* 76 (1986), pp. 191-215 36
- Weiss, Steve Los כתב היד היה ידוע ככ"י מונטיפיורי 104 ונמכר לאחרונה. קטלוגו החדש הוא 37  
 Angeles, CA USA Ms. 1 fol. 2r. תצלום כתב היד נמצא בבית הספרים הלאומי בירושלים, ומספרו F4618; וראו גם: מרקוס, חסידות וחברה (לעיל, הערה 34), עמ' 88.
- י' תא-שמע, "ענייני ארץ ישראל", שלם א (תשל"ד), עמ' 80-82; הנ"ל, "על אודות יחסם של קדמוני 38  
 אשכנז לערך העלייה לארץ ישראל", שלם ו (תשנ"ב), עמ' 315-319; ריינר, עלייה ועלייה לרגל (לעיל, הערה 2), עמ' 108-109; קנרפוגל, עליית רבנים (לעיל, הערה 36), עמ' 205-206.

נראה בעיני מי שהולך לא"י אדרבא הוא יותר מרבה עוונו. הנה רב יהודה [כתובות קיא ע"ב] היה אוסר ללכת לארץ ישראל. מי שהולך ויש לו אשה בביתו מתבטל מפריה ורביה ומן התורה, ומן התפילה, וגורם שמא תזנה אשתו או תהרהר, ואם אין לו אשה הרי כמו כן מתבטל מפריה ורביה ומן התורה ומן התפילה, ופעמים יחלל שבת או יגזלו לו וילך לבקש, או יצטרכו לפדותו, לכן מוטב שישב בבית ויפטר.

תאשמע הביע תמיהה על תשובה זו: "דברים בוטים כאלה לא ראיתי בשום ספר מן הראשונים. הרצון לעלות לא"י כדי לכפר עוונות – מלבד השאיפה לקיים מצוות עליה לא"י, לקיים מצוות התלויות בה ולהיקבר בה – נזכר בספרות הרבנית של ימי הביניים לא פעם ולא פעמיים".<sup>39</sup>

חוקרים הציעו מגוון הסברים לעמדתו הקיצונית של ר' יהודה החסיד. הסבר שזכה להתקבלות רחבה למדי היה שביחסם השלילי של חסידי אשכנז לעלייה לארץ ישראל הם ביטאו את הסתייגותם מעיסוק במשיחיות ואת התנגדותם לעיסוק בהחשת הגאולה ובחישובי קיצין.<sup>40</sup> לפי הסבר זה, התנגדותם לעלייה לרגל או לעלייה לארץ ישראל נגעה לתקופה שטרם בוא המשיח. בהימנעות מהזכרת נסיעה לארץ ישראל או ירושלים ב"ספר חסידים" אפשר לראות תמיכה בהשקפה זו.

אומנם ר' יהודה החסיד מזכיר את הקשר בין העם היהודי לארץ ישראל וירושלים בכחמישים פסקאות, אבל כל האזכורים נוגעים לתקופות המקרא או התלמוד הקדומות, ולחלופין – לעתיד לבוא ולימות המשיח. אזכור בהקשר של זמן החיבור ומחברו – כמעט ואין: סיפור אחד על אודות עלייה של יהודים להר הזיתים בימי רב האי גאון,<sup>41</sup> ומלבדו

39 תאשמע, ענייני (לעיל, בהערה הקודמת).

40 א' גרוסמן, "זיקתו של מהרם מרוטנבורג אל ארץ ישראל", קתדרה פד (תשנ"ז), עמ' 82; י"י יובל, "בין משיחיות פוליטית למשיחיות אוטופית בימי הביניים", ש"נ איזנשטדט ומ' לייסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים תשנ"ט, עמ' 82-99; הנ"ל, שני גויים בבטן: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב תש"ס, עמ' 284 ואילך.

41 ספר חסידים, סימן 630. על הנרטיב המוצג בסיפור זה וגלגוליו, ראו: מ' בן ששון, "גאונותו של שמואל הכהן בן יוסף 'הדומה לאמבטי רותחת'", ציון נא (תשמ"ו), עמ' 379-409; א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשס"א, עמ' 80-120; מ' הירשמן, "שער הכהן ועלייתו לרגל של אליהו בן מנחם", תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 217-222; M. Awerbuch, "Weltflucht und Lebensverneinung der frommen Deutschlands", *Archiv für Kulturgeschichte* 60 (1978), pp. 53-93; P. Schäfer, "The Idea of Piety of the Ashkenazi Hasidim and its Roots in Jewish Tradition", *Jewish History* 4 (1990), pp. 15-16. וראו גם: E. Shoham-Steiner, *Jews and Crime in Medieval Europe*, Detroit 2021, pp. 142-145.

שני אזכורים של עלייה לארץ ישראל שמופיעים בתוך דיון העוסק בצליינות הנוצרית למקומות קדושים בארץ ישראל, כגון קבר ישו.<sup>42</sup>

נראה כי לארץ ישראל וירושלים ולהימצאות בהן תפקיד מוגבל ביותר בתוכניותיו של ר' יהודה החסיד לחיים חסידיים מתוקנים: למן חורבן בית המקדש וכל עוד לא הגיעה עת הגאולה, ירושלים אינה אלא תזכורת לא נעימה לחטאי העם היהודי, חטאים שהובילו לגלותו. ב"ספר חסידים" הקצה ר' יהודה החסיד תפקיד דתי לירושלים בכמה קטעים הדנים בבואו של המשיח ובעידן המשיחי, אזי תשוב ירושלים להיות מרכז רוחני ובה יתגלם הקשר בין האל לעמו; אך עד שיגיע מועד זה, ירושלים על פי משנתו שלו, היא בחזקת "מערת פריצים" שאינה ראויה לתפילה. הרלוונטיות של ירושלים לימות המשיח – לעומת אי-הרלוונטיות שלה לזמנו – עולה ב"ספר חסידים" בסימן שבו המחבר עוסק בקשר שבין המרחב שבו החסיד בוחר לקיים את תפילותיו ובין פעילות לא רצויה שהתרחשה בו בעבר או עתידה להתרחש בו בעתיד.<sup>43</sup> בהמשך מובאת קושיה: אם אסור להתפלל במקום שנעשו בו עבירות כגון פריצות או עבודה זרה, מדוע לעתיד לבוא אנו נקראים לשוב ולהתפלל בירושלים ובבית המקדש שבתוכה, מקום שכידוע רבו בו החטאים והוא נחרב בגינם?! ר' יהודה החסיד משיב על הקושיה: בזמנים קודמים וגם במציאות בת ימיו יש יצר הרע, מה שאין כן לעתיד לבוא שבו יתבטל, ואזי התפילות בירושלים יהיו לרצון. תשובה זו מרחיקה את האפשרות שירושלים והמקדש ישמשו אתר ראוי לתפילה – למועד אסכטולוגי, שבו ממילא לא יהיה עוד צורך בתוכנית החסידית: מטרת התוכנית לסייע לחסיד להתמודד עם יצר הרע ואתגרי העולם הזה, וברגע שיצר הרע ייעלם מן העולם, איש לא יידרש להתמודדות עימו ובוודאי לא יודקק להדרכה כדי להצליח בה.

על כן, יש לראות בהימנעותם של חסידי אשכנז מעלייה לארץ הקודש אמירה כבדת משקל הקשורה בתפיסת עולם רחבה יותר. הייצוגים של ארץ ישראל וירושלים ב"ספר חסידים" עוסקים בעבר ובעתיד של העם היהודי, אך אינם מציעים פתרון דתי להווה. למרות הרצון להשתמש ב"תשובת החסיד" כאסמכתה נוספת להתנגדותם של חסידי אשכנז לעלייה לארץ ישראל בשל 'סגולתה' לדחוק את הקץ, קריאה נוספת ב"תשובת החסיד" שהובאה לעיל מלמדת שההיבט האנטי-משיחי לא נזכר בה כלל. ההתנגדות להליכה לארץ ישראל בתשובה הנדונה אינה קשורה בדחיקת הקץ. היא נובעת מסיבות הקשורות בתנאי הדרך הקשים ובחשש מפני שחיקת קיום החיים הדתיים האישיים (הקושי לקיים מצוות בתנאים אלו) ולא בהשפעה שעשויה להיות להימצאות בארץ ישראל עצמה על השהים בה.<sup>44</sup> "תשובת החסיד" מסכמת את הסיבות שהביא ר' יהודה החסיד בסעיפים השונים ב"ספר חסידים" וציין שבגללן אל לו לאדם לצאת ממקום מושבו,

42 ספר חסידים, סימנים 201, 952.

43 שם, סימן 543.

44 תא-שמע, ענייני (לעיל, הערה 38), עמ' 82.

וגלומה בה למעשה תמצית תפיסת עולמו הכוללת – תפיסה המתנגדת לתנועה במרחב, הרחק ממקום המגורים והקהילה. אומנם ב"תשובת החסיד" בא לידי ביטוי יחסו של ר' יהודה החסיד לסוגיית העלייה לארץ ישראל, אבל יחס זה נטוע בהקשר רחב וכולל – יחסו לתנועה במרחב ולנסיעה למרחקים.

### מסע כפרה מדומה לארץ ישראל?

עד כה דנתי במאמר זה ביחסו של ר' יהודה החסיד לנסיעות באופן מקיף, כולל עיון באופן שבו התייחס (וליתר דיוק מיעט להתייחס) ב"ספר חסידים" לסוגיית העלייה לארץ ישראל. כמו כן, התבוננתי ב"תשובת החסיד" המיוחסת לר' יהודה החסיד שהובאה בה תגובה ישירה וקיצונית לשאלת העלייה לארץ ישראל. בחנתי את הגישה המוצגת בתשובה זו וטענתי שהתנגדותו לשאלת העלייה לארץ ישראל כרוכה בהתנגדותו הכללית למסעות בשל הסכנות האורבות לנוסעים בדרכים ובשל המחיר המשפחתי, הביטחוני, הכלכלי, הדתי והרוחני הכרוך בקיומם בעת ההיא. בחלקו האחרון של המאמר ברצוני להתקדם צעד נוסף ולהציע שההתנגדות הנחרצת המובאת ב"תשובת החסיד" משקפת מתח נוסף – בין מקומו ותפקידו של המנהיג המקומי ובין ההזדמנויות הרוחניות הטמונות במסע אל ארץ ישראל. ב"תשובת החסיד" שטח ר' יהודה החסיד לא רק את התנגדותו לנסיעה לארץ ישראל אלא אף את הפתרון החלופי שהוא מציע לחוטא: "ישב בבית ויפטר". על פי ההנחות ב"ספר חסידים", מי שחוטא חייב לגשת ל'חכם' ולהתוודות לפניו על כל חטאיו.<sup>45</sup> ה'חכם' ישמע את הוידוי המלא של החוטא, וינחה אותו כיצד לפעול כדי לכפר על עוונותיו. כשהחוטא ישלים את תוכנית התשובה – יזכה בכפרה. לתפיסתו של ר' יהודה החסיד, תשובה אינה תהליך שאדם צריך לקיים לבדו. כדי להתרחק לחלוטין מדרך החטא, החוטא זקוק להדרכה מקצועית.

דרכו של ר' יהודה החסיד לכפרת עוונות, הקשורה דווקא להישארות בקהילה בקרבת ה'חכם' והסביבה החסידית, בולטת במקום נוסף ב"ספר חסידים". אף שהנרטיב המקראי של קין והבל, וכמוהו החוק המקראי, מלמדים שהדרך הראויה לכפר על רצח בשוגג היא יציאה לגלות, ר' יהודה החסיד הציע פתרון אחר: הרוצח בשוגג יישאר בבית ובתוך הקהילה וכפר על חטאיו באמצעות ייסורים והשפלות. הוא הדגיש גם את חובתו לפצות פיצוי כספי את הנפגעים העקיפים ממעשה ההרג:

ומעשה באחד שהרג את הנפש והיה מספיק מזונות לירשים ולא היה גולה. אמר: כי יודע אני [החכם] שאם יגלה בין הגוים יחלל שבת. ותיקן לו ברזל וחגר גופו

T. Fishman, "The Penitential System of Hasidei Ashkenaz and the Problem of the Cultural Boundaries", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 8 (1999), pp. 201–229 45

שהיה מעונה מאד בו ביסורין ובתעניות שאמרו יותר שקול זה העינוי מעינוי גלות כפליים והכל עשה כדי שלא יאכל לחם של גוים ולא יחלל שבת. (סימן 176) <sup>46</sup>

במבט ראשון, אופן הכפרה שר' יהודה החסיד ייעד בקטע זה לרוצח דומה במידה מסוימת לעינויים העצמיים שקיבלו עליהם עולי רגל נוצרים בני תקופתו, נוהג שהחל ככל הנראה באירלנד והגיע גם לרגנסבורג, אולי עם ייסוד המנזר האירי בעיר במאה השנים-עשרה. במאמרו "מרטירים כחולים" מתאר יצחק חן את מסעות הכפרה של צליינים בימי הביניים, על פי מסורת 'התשובה הנסתרת' שצמחה באותה תקופה בקרב נוצרים אירים:

נדרש אדם להתוודות לפני כומר על כל חטא שחטא, סמוך ככל האפשר לביצוע החטא. הכומר קצב למתוודה עונש, ולאחר ביצוע העונש זכה החוזר בתשובה למחילת עוונות. את חומרת העונשים קבע הכומר המוודה על פי אופיים וחומרתם של החטאים, והעונשים נעו מדקלום מזמורי תהלים, דרך צומות ארוכים ותעניות, ועד תשלום כספי. על חטאים חמורים במיוחד, כמו רצח, גילוי עריות, משכב בהמה או חילול הקודש, הוטל עונש קשה במיוחד – צליינות... את הצליינים שיצאו למסע של כפרת עוונות היה אפשר לזהות בנקל. הם עשו את דרכם יחפים, לעתים כשרגליהם כבולות בשרשראות ברזל, ואם היה מדובר ברוצחים, הרי הכלי שבו בוצע הרצח היה תלוי על צווארם לאות קלון. כל אלו נועדו להקשות על עולה הרגל, מתוך אמונה שככל שיסבול ויתענה יותר, כך תהיה כפרתו שלמה יותר. <sup>47</sup>

לעומת תיאור נוהג מקובל זה, ר' יהודה החסיד הציע לחסידיו יציאה למסע כפרה שאין בו יציאה משערי עירם. על פי האידאולוגיה שלו, ישועתם של חסידיו והדרך לכפרת עוונותיהם לא תמצאנה במסעות פיזיים אל מקומות קדושים או אפילו בגאולה כללית-לאומית שטרם הגיע זמנה, אלא באימוץ הדרך החסידית יוצאת הדופן בעולם היהודי, המתוארת ב"ספר חסידים". דרך זו כוללת, כאמור, עשיית תשובה באמצעות וידוי בפני ה'חכם' וביצוע הסיגופים לפי התוכנית שיציע. אחרי קיום כל הסיגופים יזכה החסיד לקבל כפרה מידי ה'חכם'.

#### סיכום

במאמר זה טענתי שמחבר "ספר חסידים" ר' יהודה החסיד הפגין יחס ביקורתי, ולעיתים אף עויין, למסעות אל מחוץ למקום המגורים. גישה זו הייתה חריגה בתקופה שבה גברה

46 לדיון בסוגיה זו ראו: שהם-שטיינר, ר' יהודה החסיד (לעיל, הערה 32), עמ' 136-142.

47 י' חן, "מרטירים כחולים: עלייה לרגל וכפרת עוונות בימי הביניים המוקדמים", י' חן וא' שגריר (עורכים), לראות ולגעת: עלייה לרגל ומקומות קדושים ביהדות, בנצרות ובאיסלאם – מחקרים לכבוד אורה לימור, רעננה תשע"א, עמ' 125-134, הציטוטים מעמ' 127, 130.

התנועה במרחב בקרב נוצרים ויהודים כאחד, ומסעות מסוגים שונים – עלייה לרגל למקומות קדושים, מסעי צלב ומסעות של תלמידים נודדים ברחבי אירופה – זכו להוקרה ולהערכה של החברה הסובבת ובכללה החברה היהודית ומלומדיה. ייתכן שיש קשר בין התנגדותו החריפה של ר' יהודה החסיד לנסיעות של חסידיו (או חסידיו הפוטנציאליים) ובין תפיסת עולמו אשר למקומה המרכזי של הקהילה ולחשיבות שייחס לקשר הבלתי אמצעי בין ה'חכם' לחסיד.

בחברה החסידית שראה ר' יהודה החסיד בחזונו, נועד ל'חכם' תפקיד חשוב – הוא שהדריך את חסידיו, והוא ששרטט תוכנית תשובה אישית לחסידים שכשלו בחטא, המותאמת במדויק לתכונותיו האישיות של החוטא ולחטאיו. על החסיד הרוצה להיות חיים דתיים מתוקנים על פי ההדרכה המוצעת ב"ספר חסידים", להישאר קרוב לקהילת היחידים האדוקים ול'חכם' שבמרכזה. בעידן של מסעות, בייחוד אלו של תלמידי חכמים, עזיבת הקן החסידי מחלישה בהכרח את הקשר בין הנוסע החסיד ל'חכם' ופוגמת בחוסן המעגל החסידי האינטימי. בעידן שבו יהודים רבים נאלצו לנוע אל מחוץ למקום מושבם הקבוע לצורכי פרנסה, לימוד תורה או מסיבות אחרות, ואף רצו בכך, דרישתו של ר' יהודה החסיד מתלמידיו לוותר לחלוטין על מסעות הייתה קיצונית וכמוה הגישה חדשה על עולמם של הנוסעים והנשארים ורובד נוסף להבנת שיקוליו של ר' יהודה החסיד ביחסו לשאלת ארץ ישראל והעלייה אליה.

עמדתו של הרד"צ הופמן בפולמוס שמן השומשוּמין:  
עיון דיאכרוני לאור מקורות חדשים

טובה גנזל ואלי פֿישר

חוקרים שעסקו בכתביו ההלכתיים של הרב דוד צבי הופמן (להלן רדצ"ה: 1843-1921), התייחסו לתשובותיו בצורה סינכרונית. מיעוטם אף ציינו שרק במקרים מועטים מצוינים תאריכים בתשובות שפורסמו בספרו מלמד להועיל. החוסר בתאריכים, ועל פי רב גם של הנמענים, מנע מכל מי שעסק בתשובותיו של רדצ"ה את האפשרות להתחקות אחר התפתחותו כפוסק הלכה.<sup>1</sup> כך לדוגמא כתב דניאל גורדיס:

Unlike many *posekim*, he neglected to date his *teshuvot* (respona), making it virtually impossible to trace the development of his thought on a given issue.<sup>2</sup>

אכן, המעיין בספר מלמד להועיל ימצא שתאריכים ושמות נמענים אינם שכיחים. עם זאת, העיון בכתבי יד שקדמו למהדורת הדפוס, יכול לספק מידע רב על התפתחותו של רדצ"ה כפוסק. כמו כן, נוכל להעריך את מועד כתיבתן של תשובות בטווח של שנים ספורות, ובחלק מהמקרים נוכל אף לדייק עוד יותר את זמן כתיבתן. מעבר לכך, מיפוי השנים שבהם נכתבו התשובות מאפשר במקרים רבים לקשור בין תשובה ונסיבות היסטוריות שהביאו לכתיבתה. אבחנה זו מאפשרת להעמיק את התובנות ביחס לעבודתו ההלכתית של רדצ"ה, ולעיין מחדש במסקנותיהם של חוקרים ביחס לעמדותיו ההלכתיות, שלא כללו עיון דיאכרוני.

מקורות המידע שברשותנו

על מנת לשחזר תיארוך התשובות של רדצ"ה כפי שהוא לפנינו בשו"ת מלמד להועיל, עלינו להתייחס לדרך שבה התלכדו תשובותיו לספר כפי שהוא במהדורות הדפוס

- Jonathan M. Brown, *Modern Challenges to Halakhah [as Reflected in David Hoffmann's Melammed Leho'il]*, (Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion, Chicago 1969), pp. 24-25; Adam S. Ferziger, *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005), p. 173
- Daniel H. Gordis, "David Zevi Hoffmann on Civil Marriage: Evidence of a Traditional Community under Siege", *Modern Judaism* 10:1 (Feb. 1990), p. 88



שבידינו. ביום הולדתו הארבעים ושמונה, רדצ"ה קיבל מחברת מבנו. על כך הוא מעיד בהקדמה שהוא הוסיף למחברת מאוחר יותר, בדף הכריכה (vorsatz), שהודפסה בראש הספר מלמד להועיל:<sup>3</sup>

והתחלתי לכתוב חידושים בפנקס זה ביום ב' דר"ח כסלו תרנ"ב לפ"ק, יום אשר ניתן לי פנקס זה במתנה מאת בני הבכור שיחי'. ואמרת, אולי זה הוא רמז מן השמים שאתחיל לכתוב חדושי תורה שלי, אחרי אשר כבר נהייתי בן מ"ח שנה...

מחברת זו שימשה את רדצ"ה לתיעוד של כתיבתו ובכלל זה: שיעורים, דרשות, חידושים ושו"ת. רדצ"ה עדכן את המחברת לאורך עשרים שנה, כך שלבסוף היא כללה 370 פריטים (או "סימנים" ממוספרים). המחברת היא המקור ל-233 תשובות מתוך 373 תשובות שהודפסו בשו"ת מלמד להועיל.<sup>4</sup> לחלק מהשו"תים הללו אין מקבילות בספרו מלמד להועיל.<sup>5</sup> בספרו הודפסו התשובות בחלוקה לנושאים, אך הסידור שלהם איננו כרונולוגי; במחברת שנמצאת בידי המשפחה, שהתאפשר לנו לעיין בה, מופיעות התשובות בסדר כרונולוגי. מעבר לכך, לאור העובדה שבכעשרים פריטים מופיע תאריך, יש באפשרותנו לעקוב אחרי מועדי הכתיבה של התשובות, שהרי כל תשובה שנכתבה במחברת נוספה אחרי התאריך האחרון שמופיע, ולפני התאריך הבא. לעיתים מדובר בפרק זמן של עד כחמש שנים, לעיתים שנה ולעיתים חלף רק חודש בין שני תאריכים שבהם הוא הוסיף פריט למחברת. בסופו של דבר, ספר מלמד להועיל פורסם בשלש חוברות בין 1926 ל-1932, אחרי פטירתו של רדצ"ה.<sup>6</sup> בנו, משה יהודה הופמן, היה המוציא לאור אירגן וסידר את התשובות מחדש, מתוך אותה המחברת העיקרית, שבה נמצאות רוב התשובות שמופיעות בספר, ושהקדמתה מופיעה כהקדמת הספר הנדפס (להלן: "המחברת"). אולם, נוסף לספר המודפס שמורים בארכיונים מוסדיים ופרטיים הפזורים על פני תבל עשרות תשובות שרדצ"ה שיגר לשואלים, במכתבים ובגלויות. עיון מוקפד במחברת

- 3 זאת נוסף לשם הספר וכמה שורות על מהותו, שנכתבו על הצד הפנימי של הכריכה, ככל הנראה לאחר זמן.
- 4 מבוסס על החישוב של בן נינו של רדצ"ה, ר' שלמה הופמן, שהמחברת נמצאת ברשותו.
- 5 חלקן פורסמו על בסיס המצוי בארכיונים על ידי מרק שפירו בשנות התשעים, ראו: מלך שפירא, "מכתבים ותשובות מהרב ד"צ הופמן", המעיין, כרך לו, גליון ד, תשנ"ז, עמ' 1-14.
- 6 המהדורות הראשונות של שלשת חלקי הספר מלמד להועיל יצאו לאור על ידי דפוס "חרמון" בפרנקפורט על נהר מיין כדלהלן: חלק א': שו"ת על אורח חיים, תרפ"ו; חלק ב': שו"ת על יורה דעה, תרפ"ז; חלק ג': שו"ת על אבן העזר וחושן משפט חידושים והערות על כמה מקומות בתלמוד ובמפרשיו, תרצ"ב. מהדורה שניה יצאה לאור בניו יורק בשנת 1954. מהדורה חדשה יצאה לאור לאחרונה בעריכה חדשה: דוד צבי האפפמאנן (הופמן), שו"ת מלמד להועיל כולל שאלות ותשובות על ד' חלקי שו"ע והערות על הש"ס, בעריכה חדשה ע"י הרב דוד צבי הופמן נינו של המחבר, תש"ע.

לצד חילופי המכתבים שהגיעו לידינו, מאפשר לנו לעמוד על ההתפתחות ההלכתית שחלה במענה ההלכתי שניתן על ידי רדצ"ה במספר נושאים שונים. מהשוואת האגרות שבידנו עם הכתוב במחברת עולה כי רדצ"ה העתיק בתדירות גבוהה את פסיקתו למחברת בה בעת ששיגר את מכתב התשובה לשואל. המכתבים שבידינו כוללים על פי רב את שמות הנמענים וכן את תאריכי הכתיבה. לכן במקרים שיש בידינו אגרות המקבילות לתשובות, כפי שהן מופיעות בשו"ת מלמד להועיל, נוכל להצביע על המועד המדויק שבו נכתבה התשובה. יתרה מזאת, ניתן לראות במחברת כי רדצ"ה חזר לתשובות שכתב במחברת, והמשיך לעדכן אותם שוב ושוב לעיתים לאורך זמן. עדות לכך כבר מצויה במבוא שכתב בנו למהדורה המודפסת:

אך בענותנותו הגדולה היה אומר שזקוק הוא לזמן של שלוש שנים לכל הפחות בכדי לעיין בהם ולחזור עליהם לתקנם ולשכללם כדי שיהיו כלם דברי חפץ ואמת. אולם באשר היה טרוד בעבודת שאר חבריו וספריו היה דוחה את הדבר משנה לשנה והמלאכה נעצרת.

ברור שהמכתבים ששלח רדצ"ה לא נשארו אצלו, אבל במחברת שבידינו ניתן לראות מקרים שבהם הוא העתיק את התשובה ששלח, ולאחר מכן עדכן או שינה את דעותיו או הוסיף מקורות נוספים, אליהם הוא נחשף מאוחר יותר, שתומכים בדעתו.<sup>7</sup> במקרה שלפנינו נציג סוגיה שאליה חזר רדצ"ה מספר פעמים לאורך חייו. בדרך זו נחשוף טפח מדרכי עבודתו כפוסק, בהתפתחותו ההלכתית והתדמיתית וכן במאפיינים של תשובותיו ובתכנים ומקורות עליהם הוא מתבסס בפסיקתו.

#### מנהג איסור קטניות בקהילות אשכנז ומעמדו של שמן שומשומין בפסח

איסור אכילת חמץ בפסח כולל מאפים ממיני דגן שבצקם נתפחו. החל מהמאה ה-13, נהגו בקהילות יהודי אשכנז להימנע מאכילת מאכלים הכוללים 'קטניות'. בכלל זה מגוון צמחים קטנים שאינם מיני דגן ואינם יכולים להחמיץ. שורשי המנהג אינם ידועים, וכבר בימי הביניים ניתנו הסברים שונים ומגוונים למנהג.<sup>8</sup> כך גם בימינו חלוקות הדעות באשר

7 דוגמאות נוספות כוללות את האפשרות לטבול עם חציצות ושימוש באמצעי מניעה, שאנו מקווים לדון בהם בהמשך.

8 סיכום של תולדות מנהג הקטניות, ראו אצל: שמואל יוסף זיון, המועדים בהלכה (תל-אביב תשי"ד), עמ' רנה-רסב; ישראל מ. תא-שמע, "איסור קטניות בפסח – תולדותיו ופשרו", בתוך: מ' בניהו (עורך), אסופות: ספר השנה למדעי היהדות, ג (תשמ"ט), שמו-שנה (פורסם גם בקובץ מאמרי "מנהג אשכנז הקדמון"; "הלכה ברורה" על מסכת פסחים", דף לה עמוד א, ד"ה אורו דוחן וקטניות בפסח). מקור קדום יותר שנגלתה אחרי כתיבת סיכומים אלו, ראו: רבי אלעזר מוורמייזא, דרשה לפסח, שמחה עמנואל (מהדיר), ירושלים תרס"ו, עמ' 90, והערות המהדיר בעמ' 51-52 שם.

לשורשי המנהג וטעמיו,<sup>9</sup> ועדיין מידי השערות לא יצאנו. מנהג זה המשיך להתפתח וכלל צמחים שונים שהגיעו לקהילות אשכנז בתקופות מאוחרות. בנוסף, רשימה של מיני קטניות שהגיעה מתחום הלכתי אחר, והוא האיסור המקראי על זריעת שני מיני זרעים בשדה אחד (ויקרא יט, 19). בביאורה את הכלל המקראי המשנה (כלאים ב, ב) כוללת את האיסור לזרוע מיני קטניות זה עם זה. הרמב"ם (הלכות כלאים א, ח) כבר מנה במפורש (ובעקבותיו גם השולחן ערוך, יורה דעה רצו, ג) את השומשמן כסוג של קטניות. בשלב מסויים, כל מה שהוגדר כקטניות לענין כלליים הוגדר גם כקטניות לענין פסח, ומשום כך החמירו בקהילות אשכנז שלא לאכול שומשמן בפסח.<sup>10</sup>

שאלת מעמדו של שמן היוצא מן הקטניות נידון אף הוא בהקשר זה. הלכה למעשה, התקבלה הדעה בקהילות אשכנז רבות, שמותר להשתמש בשמן קטניות, כגון שמן שומשמן, להדלקה, אבל לא לאכילה. אמנם, במאה ה-19 כמה פוסקים התיירו בשמן קטניות (ובכלל זה בשמן שומשמן) גם למאכל בשעת הדחק, בתנאי שמכינים את השמן באופן שהזרעונים אינם באים במגע עם מים, שבכגון זה אפילו מיני דגן לא יחמיצו.<sup>11</sup> בהקשר זה, ולקראת חג הפסח בשנת תרנ"ה, התעורר דיון במעמדו של שמן שומשמן בפסח בירושלים. וגם במקרה זה, כמו במסורת האשכנזית המקובלת הרבנים האשכנזים בירושלים לא התיירו שמן שומשמן לאכילה בחג הפסח.<sup>12</sup> הדיון התחדש בירושלים שוב בשנת תרס"ט. ואז לראשונה, הרב אברהם יצחק הכהן קוק נתן תעודת כשרות לפסח לשמן שומשמן שהופק בעיר יפו על ידי כבישה יבשה במכונה חדישה. רבני ירושלים דחו את ההיתר שניתן על ידי הרב קוק, וכתוצאה מכך תעורר פולמוס נוקב בין הרב קוק לבין רבני ה"ישוב הישן" בירושלים.<sup>13</sup>

#### שמן שומשמן כפי שמופיע בשו"ת מלמד להועיל

בשתי תשובות בשו"ת מלמד להועיל, דן רדצ"ה בשימוש בשמנים מן הצמחים בפסח: בחלק א, סימן פז, הוא דן בשאלה "אי שומשמן הוא זעזאם בל"א [= בלשון אשכנז, גרמנית], ואי הוי קטנית, ואם כן, האם שמן שומשמן מותר בפסח?" ושם, בסימן פח, הוא מתייחס לשאלה "מה דין בוטנים ושמן בוטנים בפסח?"

- 9 תא-שמע, שם; עמנואל, שם; בכלל זה יש להזכיר את התשובה המזוייפת שמופיע בספר "בשמנים ראש" (פורסם לראשונה בשנת תקנ"ג), לפיו מדובר במנהג קראי שאומץ על ידי יהודים אשכנזים.
- 10 ראה: בצלאל לנדוי, "השימוש בשמן שומשמן לפסח", מוריה, שנה א, ג-ד, עמ' עה-עו. יצויין שאין חפיפה מלאה בין קטניות כסיווג בוטני (legumes) לבין המינים שנכללו במנהג הקטניות.
- 11 ראה: לנדוי, "השימוש", עג-עה.
- 12 לנדוי, "השימוש", עמ' עח-פ.
- 13 לתולדות הפולמוס, ראה לנדוי, "השימוש", עמ' פ-פד; חגי בן-ארצי, "אידיאולוגיה ופסיקת הלכה: דרכו של הרא"ה כפוסק", עמייחי ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה, תל אביב תשס"ג, עמ' 177-195.

סימן פז כולל שני חלקים: בחלק הראשון בהתייחסותו של רדצ"ה לנושא זה, שממנה עולה שהוא נוטה להחמיר. בתחילת התשובה הוא קובע שאכן יש לזהות את השומשומין עם "עזאם" [=sesame], בניגוד לכמה מרבני אירופה שזיהו אותו עם פרג. בהמשך התשובה הוא מכריע כי יש להתייחס לשומשומין כמין של קטניות, ובלשונו: "...אכן רבני מזרח יודעין היטב טיבו של שומשומין. והנה במזרח יש מקומות שאוכלין שמן שומשומין ולפי עדותו של הרב בעל ברכי יוסף... רוב המון ישראל אכלי שמן שומשומין בפסח. אכן כאשר הוגד מאיש אחד ירושלמי רובן של יושבי ירושלים מחמירין שלא לאכול".<sup>14</sup> בחלק זה של התשובה הוא לא מתייחס לשאלה של שמן שומשומין, אבל משמע מדבריו שהוא נוטה להחמיר גם בשמן שומשומין.<sup>15</sup> חלקה השני של סימן פז הוא העתק של מכתב שקיבל רדצ"ה מתלמידו, רבי אליעזר גרינהוט, שעלה לארץ, וגר בירושלים. במכתב זה הוא מדווח לרדצ"ה שהמנהג הרווח בירושלים – אפילו בקרב קהילות הספרדים – הוא להחמיר בשמן שומשומין ומעיד ש"לפני כמה שנים עלה בדעת החכמים להתיר שמן שומשומין בפסח, ולבסוף הדרו בהם...."<sup>16</sup> כפי שנראה, הרב גרינהוט מתייחס כאן לדיון שעלה בשנת תרנ"ה.

סימן פח עוסק, כאמור, בשמן בוטנים. מחד, מעלה רדצ"ה את האפשרות שיש להחמיר בבוטנים כיון שהוא סוג של קטניות על פי חוכמת הבוטניקה, ובלשונו, "ובאמת פרי זה הוא מין קטנית, ונקרא גם כן בחכמת הבוטניקה הילזענפרוכט [=hilsenfrucht, =legume]". עם זאת, הוא מסיק כי ישנם הבדלים בין בוטנים לבין מיני קטניות אחרים, ובהם שמשום ועל כן יש מקום לדון להקל. בהמשך הוא מתייחס, בדרך אגב, גם לשמן שומשומין, מציין כי הרש"ר הירש התיר שמן שומשומין בפסח לבני קהילתו. הוא מדגיש כי איננו מוכן להתיר שמן שומשומין על בסיס ההיתר של רש"ר הירש בסביבתו ("לא מלאני לבי להתיר"), הוא מאמץ את גישתו המקלה (של הרש"ר הירש) בנוגע לשמן

14 הוא ממשיך ומסביר: "שומשומין נמנה בכלל קטניות ומדיש אחרונים דאוסרין את שמנו אפילו להדלקה מפני שמעורב בו דגן ש"מ שיש בו חשש כבקטניות... ולפ"ז יש להחמיר בשומשומין כבקטניות ובפרט שדומה קצת לעדשים".

15 בלשונו: "אמנם אי מותר לערב קצת שמן שומשומין לתוך קונטבוטטער [= מרגרינה] או אסור מטעם אין מבטלין איסור לכתחילה, זו שאלה אחרת... ואין לי פנאי להאריך כעת בזה". משמע שהוא נוטה להחמיר גם בזה, על אף שיש מקום לדון בהקלה בתנאים מסויימים.

16 "העתק): מה שבקש הג' להודיעהו איך מנהג האשכנזים בירושלים בענין שמן שומשומין בפסח וכו' ידע מר כי בזמננו נוהגין בו גם אחינו הספרדים איסור וכן מבואר בספר מנהגים... וכן באמת המנהג כהיום מבלי הבדל בין עדה לעדה כדעת הב"ח ז"ל. ונהירנא כי זה לפני שנים עלה בדעת החכמים להתיר שמן שומשומין בפסח ולבסוף הדרו בהם כי חששו לחששת תו"ב המנהג לאסור שמן שומשומין בפסח וכן נוהגים ודרשתי ונודעתי שאמת נכון הדבר שפה ירושלים תו"ב המנהג לאסור שמן שומשומין בפסח וכן נוהגים גם אחינו הספרדים ובי"ס שקבלו עליהם את חומרת הרמ"א אשר עליו נסמכין ואחריו נמשכין האשכנזים, ומהם למדו הראשונים לעשות כן... (וע' יאהרבוך של החכם לונטץ שכתב ג"כ שבירושלים אין אוכלים שמן שומשומין). אלעזר הלוי גרינהוט".

בוטנים: "בנידון דידן דאין כאן הני חששות שבשמן שומשמין, אין להחמיר כל כך". לבסוף מציין רדצ"ה שהוא שמע 'אחר כך' שגם הרב יצחק אלחנן ספקטור, רבה המפורסם של קובנה אשר בליטא, התיר שמן שומשמין.<sup>17</sup> וזה ציטוט דבריו בסימן פח:

...אני נוטה להתיר השמן אם יסכימו עמי הרב דהאמבורג והרב דפאזען ואין לי פנאי להאריך כעת. ויש להוסיף על זה כי כבר הורה זקן מו"ה שר"ה זצ"ל בפפד"מ [= מורנו הרב שמשון רפאל הירש זכר צדיק לברכה בפרנקפורט דמיין] להתיר שמן שומשמין, ואף שבשמן שומשמין שפשט המנהג בא"י [= בארץ ישראל] ובשאר ארצות לאיסור לא מלאני לבי להתיר, מ"מ [= מכל מקום] בנידון דידן דאין כאן הני חששות שבשמן שומשמין אין להחמיר כ"כ [= כל כך]. אח"כ [= אחר כך] שמעתי שהגאון דקאוונא בס' באר יצחק התיר שמן שומשמין.

סימן פח מופיע במחברת כסימנים: 288 ו-292, שנכתבו, ככל הנראה, תוך מספר שבועות או חודשים. נראה שרדצ"ה כתב תשובה משלו, ולאחר מכן שלח מכתב לרב גרינהוט כדי לברר כיצד נוהגים הלכה למעשה בירושלים.<sup>18</sup> משקיבל את תשובתו של הרב גרינהוט, הוא העתיק אותה למחברתו. בהתבסס על תאריכים אחרים שבמחברת, נוכל לצמצם את הטווח שבו נכתבו שני הסימנים הללו לשנים שביין 1903 עד 1905. התשובה הנוספת, בנושא זה, שמופיעה בספרו מלמד להועיל בסימן פח איננה מצויה במחברת, ולכן איננו יכולים לשחזר את מועד כתיבתה. עם זאת, ראוי לציין שרדצ"ה לא מזכיר את שמותיהם של רש"ר הירש או של הרב ספקטור בתשובתו הראשונה. על בסיס המידע שבידינו לא נוכל להכריע: האם רדצ"ה נחשף לעמדותיהם המקלות רק אחרי מועד כתיבת התשובה,

17 לא איתרנו ההתייחסות ישירה לשמן שמשומין בתשובותיו של הרב ספקטור. על פניו מדובר בשו"ת באר יצחק, אורח חיים, סימן יא: "והא דמבואר באו"ח [=באורח חיים] שם דגם השמנים הנעשים מן הקטניות אסורים, יש לומר דמיירי דלא בררו אותם מקו"פ [מקודם פסח] או דעשו אותם השמנים בפסח, ואף דבררו בפסח עכ"ז [=עם כל זה] הא אסור מחמת הטעם דא"א [=דאי אפשר] לבררם ונתערב בפסח דלא נתבטל מקו"פ והוי יבש דנייעור בפסח כנ"ל, משא"כ [=מה שאין כן] בקטניות על עשיית הי"ש [=היין שרף] דנתבטל מקו"פ כנ"ל אין לנו להחמיר כלל כנ"ל". נושא תשובה זו משקה חריף ("יין שרף") שנעשה מכוסמת ("גריקע"), שהוא מעין דגן. למרות שככלל כוסמת איננה נאכלת על ידי אשכנזים בפסח, משום שזו קטנית; הרב ספקטור פוסק להקל במקרה של משקה חריף, ובתנאים מסוימים. אגב כך, הוא מיישם את פסיקתו המקלה גם בנוגע לשמן שמופק מקטניות. מכאן משתמע שכל עוד השמן עומד בתנאים שהרב ספקטור קבע, מותר אף לאשכנזים להשתמש בו לאכילה בפסח.

18 כפי שראינו, בתשובתו הראשונה, רדצ"ה טוען שאלו שזיהו ה"שומשמין" של מקורות הלכתיות עם "מאהון" (פרג) טועים. סביר להניח ששמן שומשמין הגיע לשוקי אירופה רק בעת ההיא, ורדצ"ה נשאל לגבי מעמדו בפסח לאשכנזים, שלא אוכלים קטניות. לכן הוא פנה לתלמיד בירושלים, אשר, מצד אחד, הכיר את הצמח ומוצרי, ומצד שני שמר על מנהג אשכנז. ראה עוד אצל לנדוי, "השימוש", עה-עו.

האם עמדתו התרככה, או שמא זו הייתה תשובה שקדמה לתשובות שנכתבו במחברת, והוא החמיר את פסיקתו בנושא זה עם השנים.<sup>19</sup> תמונה שלמה יותר עולה מעיון בשלושה מסמכים נוספים שבידינו והן שתי גלויות שנשלחו מרדצ"ה לרב גרינהוט בירושלים, ומאמר שפרסם הרב גרינהוט בעיתון. נציג אותן כאן בסדר כרונולוגי.

#### שמן שומשומין - מקורות נוספים

**א. המכתב הראשון ששלח רדצ"ה לרב אליעזר גרינהוט בסוף שנת 1903**  
 המכתב מהרב גרינהוט לרדצ"ה הוא תשובתו למכתב ששלח רדצ"ה לרב גרינהוט. כאמור, מכתב זה נכתב בין השנים 1903-1905. את המכתב שכתב רדצ"ה לרב גרינהוט איתרנו באתר של מכירות פומביות.<sup>20</sup> במכתב זה כותב רדצ"ה שעליו לתת מענה לשאלה שנשאל בנושא שמן שומשומין, והוא שואל מהו המנהג המקובל בירושלים. וזה תוכן המכתב (בחלק הקשור בנושא זה):

...והנה שאלה אחת אני מבקש מאתו כעת. הנה צריך אני ליתן פסק על דבר שמן שומשומין שנקרא זעזאם-אל [Sesamöl, הסימנים במקור] לצורך פסח. ופשוט ששומשומין בכלל קטניות יחשב כמבואר להדיא בי"ד [=ביורה דעה] רצ"ד ס"ג, ודין זה לקוח מהרמב"ם הלכות] כלאים. וכן משמע מתוספתא פ"ק [=פרק קמא] דתרומות. ולפי"ז [=ולפי זה] שומשמין הוא בלי ספק בכלל גזירת קטניות שנהגין האשכנזים באיסור כמבואר באו"ח [=באורח חיים] סימן תנ"ג. ואין שום ספק ששומשמין הוא זעזאם שכן פי[רש] הרמב"ם בפיה"מ [=בכפירוש המשניות] פ[ר]ק ב' דשביעית וכן פי[רש] הברטנורא שהוא מה שנקרא בלשון ערבי אל סומסום (והתרגום שמתרגמין באונגארן וברוסיא: 'מאהן' הוא טעות,

19 רדצ"ה מזכיר את "הרב דהאמבורג והרב דפאזען" בין החיים. לכאורה מדובר ברבנים מרדכי עמרם הירש וזאב פיילכנפלד, המוזכרים כמה פעמים בספרו מלמד להועיל. (הרב מרדכי עמרם הירש: חלק א סימנים טז ולו, חלק ב סימן טו; הרב זאב פיילכנפלד: חלק א, סימנים טז וקיג, חלק ב סימן ו, וחלק ג, סימן לא). הרב מרדכי עמרם הירש נפטר במאי 1909 והרב זאב פיילכנפלד נפטר בשנת 1913. מכאן שניתן לשער שרדצ"ה חיבר תשובה זו לכל המאוחר בשנת 1909. עם זאת יתכן שהוא ערך את תשובתו הראשונית כשמידע חדש הגיע לידי. מילותיו שלו: "יש להוסיף"; "אח"כ שמעת" הם עדות לכך שהמידע אודות רש"ר הירש ורי"א ספקטור לא היו בידו עת שכתב את הגרסה הראשונה של תשובתו.

20 מכתב זה פורסם אצל: נפתלי בן-מנחם, "איגרות חכמי ישראל לד"ר אליעזר הלוי גרינהוט ז"ל", בתוך: "יל הכהן מימון (עורך), סיני - ספר יובל: קובץ תורני מדעי יוצא לאור לציון הופעת כרך הארבעים של סיני ירחון לתורה, למדע ולספרות (ירושלים, תשי"ח), עמ' תקלב-תקלג. המכתב עצמו, בכתב ידו של המחבר, הופיע במכרו פומבי של חברת "אוצרות" באוקטובר, 2021: <https://bit.ly/RDZHSesame1>.

כי מאהן הוא פרגין כמו שפי[רש] הרמב"ם והברטנורא... ולפי זה [ולפי זה] הוא דבר פשוט שאשכנזים אסור שמן שומשומין לאכילה בפסח.

אמנם ראיתי בברכי יוסף סי' תנ"ב אות י"ד שכתב: רוב המון ישראל אכלי שמן שומשומין בפסח. ובסי' תנ"ג אות ה' משמע מדבריו שבארץ ישראל יש מחמירין ויש מתירין. וכן הוגד לי מאחד מאנשי ירושלים שהיראים מחמירים שם, ויש שמקילין. ועתה אשאל מידידי שימחול ויחקור על דבר ענין זה ויודיעני בקרוב:

א. איך נוהגין האשכנזים בירושלים (שנוהגין איסור בקטניות) לעשות? שמן שומשומין בפסח, אם רובן מקילין, או לכל הפחות אם יש שם יראים בני תורה שראויים לסמוך עליהן שמקילין ואוכלים שמן שומשומין בפסח.  
ב. מי ומי הוא שהתיר להם שמן שומשומין, אם הם רבנים גדולים שראויים לסמוך עליהן.

ג. מאיזה טעם התירו, ולמה הוציאו שמן שומשומין מכלל איסור קטניות.  
ד. אם האשכנזים שנוהגין היתר באותו שמן למדו כן מהספרדים, שנוהגין היתר בכל קטניות, ואם כן אין היתר זה מועיל כלל להתיר גם לאשכנזים שבשאר ארצות שנהגו מעולם לאסור קטניות בפסח.

ואבקש מידידי שיחקור על דבר זה אצל רבני ירושלים האחרים שנראים בעיניו שהם בני סמכא ויכתוב לי מה שהעלה בענין זה. ואביע לו תודתי במוקדם.

ידידו ומוקירו

הק[טן] דוד צבי האפפמאנן

המכתב מתוארך למוצאי שבת פרשת מקץ 5664 (19 לדצמבר, 1903), תאריך שעולה בקנה אחד עם התיארוך ששערנו על בסיס הצלבת המידע במחברת.

ב. מאמריו של הרב גרינהוט בעיתון "חבצלת"

ביום ט' ניסן, תרס"ט (31 במרץ, 1909), בימי הפולמוס בין הרב קוק לבין רבני ירושלים אודות שמן שומשומין בפסח, וימים ספורים לפני פסח, פורסם בעיתון "חבצלת" מאמר "על דבר שמן שומשומין של פסח", החתום בשם עט (פסבדונים) "במ"י ז"ל". במאמר מזכיר המחבר את קיומה של התכתובת "כלפני עשר שנים" עם רדצ"ה, ומציין שרדצ"ה נקט בעמדה מחמירה: "הרב נ"י משך את ידו מלהתירו". מחבר המכתב ממשך ושואל כיצד הפוסק האלמוני הכשיר שמן השומשום לפסח (כשהוא מתייחס לרב קוק), ובפרט בירושלים: "אבל במקומנו, נהי נמי דלא הוי א[י]סור ברור מצד הדין, מיהו מן הדברים שנהגו בהם איסור מיהו הוי." בסיכומו של המאמר הוא מלמד זכות על הפוסק (הרב קוק) בטענה שהיתרו ניתן רק לספרדים, ולא בירושלים.

תוך זמן קצר התברר שהמסקנה שהרב קוק התיר את שמן השומשומין רק לספרדים - היתה שגויה, זאת משום שחלפו רק ימים ספורים והרב קוק פירסם "קונטרס ע"ד הכשר השמן הנעשה משומשמין יבשים שלא נלתו, בשימור לשם פסח", בו הוא פורס את עמדתו המקלה גם לאשכנזים וגם בירושלים. בעקבות הופעת הקונטרס, פורסם מאמר נוסף, בי"ד ניסן, תרס"ט (5 באפריל, 1909), "עוד ע"ד שמן שומשמין של פסח", ובו מבקר אותו כותב אלמוני את עמדת הרב קוק ומסיים: "זהו מה שראיתי להוסיף על דברי אחרי יציאת הקונטרס של הרב המתיר נ"י".

בצלאל לנדוי הסיק כי מחבר שני המאמרים המופיע בראשי התיבות "במ"י ז"ל" אינו אחר מהרב אליעזר גרינהוט, בהתבסס על ציון ההתכתבות שהוא ניהל עם רדצ"ה. ואכן, שם אביו של גרינהוט היה משה יהודה, ופיענוח השם הוא: "במ"י ז"ל" = בן משה יהודה זכרונו לברכה.<sup>21</sup> מכתב נוסף שהגיע לידינו מאשר את קביעתו זו של לנדוי ותורם מידע נוסף באשר לפולמוס שהתקיים.

#### ג. המכתב השני מרדצ"ה לאליעזר גרינהוט

בגלויה שנשלחה מרדצ"ה לרב גרינהוט,<sup>22</sup> מיום כ"ה בניסן, תרס"ט, פחות משבועיים לאחר הופעת המאמר השני בעיתון "חבצלת", ניתן לקרוא את תגובתו של רדצ"ה לדברים שנכתבו. רדצ"ה כותב כי קיבל את "עלי החבצלת" וכן את ה"קונטרס" של הרב קוק. בדבריו הוא מביע את הסכמתו עם הרב קוק. זה לשון דבריו:

תחילה אתן תודה למ"כ [=למעלת כבודו] על משלוח הקונטרס ועלי החבצלת. ומה שנוגע לגוף השאלה לענ"ד [=לעניות דעתי] הדין עם הרה"ג מו"ה [=הרב הגאון מורנו הרב] אברהם יצחק הכהן קוק נ"י [=נרו יאיר] שאם אין לותתין השומשמין וגם מטגנין השמן לית דין ולית דיין לאסור השמן, דמאי יש לחוש הא אין מנהג להחמיר בקטניות יותר במה' <מבה' > מיני דגן...

מכאן עולה שעמדתו של רדצ"ה הלכה למעשה התפתחה על בסיס מידע שהגיע לידינו. נציין כי יתכן שכבר בראשית הדרך הוא סבר שיש מקום להקל מסברא, ועל כן הוא השקיע זמן ומאמץ בברור המנהג הן בסביבתו והן בירושלים. אך, משעלה בידו שהמנהג הרווח הוא שלא להקל בשימוש בשמן שומשומין, פסק לחומרא. מאוחר יותר, משהגיעו לידינו הקונטרסים של הרב קוק, הוא השתכנע מעמדתו של הרב קוק שכתב שעל אף ששומשמין הוא קטנית, כשהשמן מופק בתהליך שבו השומשומין לא באים במגע עם מים, מותר אף לאשכנזים להשתמש בשמן בפסח.

21 לנדוי, "השימוש", עמ' פג.

22 נוסח הגלויה פורסם אצל בן-מנחם, "איגרות גרינהוט", עמ' תקלה-תקלו. הגלויה נמכרה במכרז פומבי מאת חברת צולמן בנובמבר 2021: <https://bit.ly/RDZHSesame>.



המכתב מבהיר עניין נוסף. בעמוד השני בתשובתו של רדצ"ה, הוא מציין ששמע מהרב ד"ר דב אריה ריטר מרוטרדם שהרב ספקטור מתיר שמן שומשום בספרו באר יצחק, אבל אז הוא מציין שהספר איננו ברשותו. עם זאת הוא מבסס את דעתו המקלה על פסיקה זו בצירוף הסברה של הרב קוק. מכאן שהשמועה על עמדה מקלה זו, שמובאת בסימן פח ("שמעתי שהגאון דקאוונא..."), אף היא הגיעה אליו עוד לפני כתיבת מכתב זה באביב תרס"ט.

נותרה בידינו שאלה שהמענה לה יינתן רק אם נוכל לשחזר את המקור של סימן פח, או אז נוכל לבדוק האם ההסתמכות של רדצ"ה על הרב יצחק אלחנן ספקטור נוספה רק מאוחר יותר, כפי שסביר להניח. עם זאת, נוכל עתה לשרטט את התפתחות ההתייחסות ההלכתית של רדצ"ה לשימוש בשמן שומשום בפסח במשך חמשי שנים. בתחילה, על אף שיש לו הוה אמינא להקל, הלכה למעשה הוא החמיר אחרי שהוא מברר שאין "יראים בני תורה שראויים לסמוך עליהן" שפסקו להקל. בתשובתו השנייה הוא שב ומחמיר, תוך שהוא מציין ש"לא מלאני ליבי" [להקל], וזאת למרות שרש"ר הירש ויצחק אלחנן ספקטור (במקרה שלו יתכן שהשמועה הגיעה לאחר מכן) מתירים. בשלב זה, למרות שהחמירה בשמן שומשמין נותרה בעינה, רדצ"ה היה מוכן לצרף את הגישות המקלות, ובהתבסס על מספר שיקולים נוספים לפסוק לקולא בנוגע לשמן בוטנים. לבסוף, לאחר שפסיקתו של הרב קוק מגיעה לידי, הוא מקבל את עמדתו המקלה של הרב קוק, בהסתמכותו על תהליך הייצור של השמן שהתחדש לו מקריאת הקונטרסים שבהם פורסמה עמדתו ההלכתית של הרב קוק. כשתשובה זו היתה לפניו, הוא צרף אליה את העמדה המקלה של הרב יצחק אלחנן ספקטור. אין להסיק מכך שהוא שינה את עמדתו המחמירה כלפי שמן שומשמין שהופק בכל צורה אחרת, ואיננה כלולה בתהליך ההפקה החדשני ובסטנדרט של הפיקוח הקפדני בו עמד היצרן ביפו, ולמרות זאת מדובר בשינוי מגישתו הראשונית, בשנת 1903.

#### סיכום ומסקנות

את תשובותיו על שמן שומשמין בפסח, הרדצ"ה מבסס על בדיקה לשונית ובוטנית, עיון במקורות הלכתיים וכן על ברור של המנהג והרווח ותפוצתו. המנהג היווה גורם מכריע בשיקוליו ההלכתיים וגבר על סברות הלכתיות להקל. ממכתבו הראשון לרב גרינהוט עולה כי גם בשעה שקיימת עדות לכך שרבים הקלו, לא ניתן לכך תוקף של 'מנהג' שניתן להקל על פיו. רק כשהמקילים הם "רבנים גדולים שראויים לסמוך עליהן" או "יראים בני תורה שראויים לסמוך עליהן", ורק כשאין חשש שהם "למדו כן מהספרדים, שנוהגין היתר בכל קטניות", אז הוא נסמך על מעשיהם כדי להקל הלכה למעשה. בנוסף, החל מסוף המאה ה-18, הפך עניין הקטניות למוקד פולמוסי, שביסודם חילוקי דעות באשר להנהגות

שלא נבעו ממקורות תלמודיים ושלא עלו בקנה אחד עם אמיתות מדעיות שנודעו בזמנם.<sup>23</sup> נראה מכאן כי רדצ"ה, רב אורתודוקסי הונגרי, שמוריו ורבותיו, ביניהם הרב משה שיק (מהר"מ שיק) והרב אברהם שמואל בנימין סופר ("כתב סופר"), היו מתלמידיו וממשיכי דרכו של הרב משה סופר ("חת"ם סופר"), עמד בצד השמרני של המשוואה ודגל בשמירת מנהג ישראל סבא בכל מקום, על אחת כמה וכמה ביחס למנהג הקטניות.

עם זאת, נראה שלדעתו של רדצ"ה, בשונה מרבני ירושלים, שמירה מוקפדת על המנהג אין פירושה סלידה מכל דבר חדש שלא היה נהוג קודם לכן, אלא בירור, והבנה של גדרי המנהג. לכן, רדצ"ה הקל והתיר את האפשרות להפיק שמן מזרעוני שומשומין מבלי שהזרעונים יבאו במגע עם מים, משום שניתן היה לאכול ממיני דגן שלא באו במגע עם מים ולא התחילו להחמיץ. וזאת משום שלדעתו לא יתכן שגדרי המנהג יהיו מחמירים יותר מגדרי איסור התורה עליו הוא מבוסס. בלשונו: "אין מנהג להחמיר בקטניות יותר מבה' מיני דגן". כך עולה גם בתשובתו באשר לאכילת בוטנים בפסח. מכיוון שיש לפקפק אם בוטנים (שלא היו מוכרים באירופה כשהתפתח מנהג איסור קטניות) בכלל נאסרו כסוג של קטניות, על אף שהם שייכים למשפחת הקטניות הבוטנית, יש לצרף את הסברות להקל ולהתיר שימוש בשמן בוטנים.

ניתן לסכם כי במסמכים שלפנינו רדצ"ה התייחס לשאלת שמן שומשומין בפסח לפחות ארבע פעמים במשך כשש שנים, מ-1903 עד 1909: כשהוא כתב את פסיקתו הראשונה (החלק הראשון של סימן פז), כשהוא כתב לתלמידו בירושלים כדי לברר המנהג הקיים שם (המכתב במכירה הפומבית) והעתיק את תשובת התלמיד למחברתו (החלק השני של סימן פז), כשהוא כתב התשובה על שמן בוטנים והתייחס, אגב אורחא, לשמן שומשומין (סימן פח), ולאחרונה כשהוא כתב לתלמידו שהוא השתכנע מקונטרס הרב קוק (הגלויה במכירה הפומבית). בכל שלב, הוא הוסיף מקורות לתשובות שנתן, בחן מחדש את פסיקותיו הראשונות, ושינה את עמדתו, ולו רק בצורה קלה.

לדעתנו, מקרה זה מדגים היטב את דרכי הפסיקה של רדצ"ה, כפי שאפשר לראות גם בהתייחסותו לנושאים נוספים.<sup>24</sup> רדצ"ה מתמיד לבחון מחדש פסיקות שנתנו על ידו בעבר, וממשיך ומעדכן במחברתו מקורות ומידע חדשים לאורך שנים, ובכך מחזק ומבסס עמדות קודמות, או לחלופין משנה את פסיקותיו ומתאימן לעדויות החדשות שהגיעו לידינו, בין אם להקל ובין אם להחמיר. הדגמנו כאן את השימוש בכתבים שלא פורסמו

23 ראה: מעוז כהנא, מהנודע ביהודה לחתם סופר: הלכה והגות לנוכח אתגרי הזמן (ירושלים תשע"ו), עמ' 6-185, 291-300.

24 ככוונתנו להמשיך ולהתחקות אחרי שינויים שחלים בעמדותיו ההלכתיות של רדצ"ה בנושאים נוספים. נוכל כבר עתה לציין שההסבר לכך שרדצ"ה משמיט בתשובותיו במחברתו ובשו"ת מלמד להועיל שמות ומקומות וזאת בניגוד למכתבים ששלח. זאת משום שהוא לא ראה את הערכים במחברתו כתוצרים מוגמרים. כל תשובה, כפי שהיא לפנינו, מתעדת את העיסוק שלו בנושא מסוים לאורך מספר שנים.

ושנתגלו רק לאחרונה כדי לשחזר את ההתפתחות בעמדתו של רדצ"ה בנושא הלכתי ספציפי ולהתחקות אחר השינויים שחלו בהשקפותיו בנושא זה. מכאן שאין לנו להסתפק בהסתכלות סינכרונית על פסיקותיו של רדצ"ה ולנסות להבין אותו ואת פסיקותיו באופן דיאכרוני והתפתחותי.

## ענפי הנוסח של פרק יום הכיפורים בבבלי: היווצרותם, טיבם וייצוגם בעדים

### רבין שושטרי

בפרק השמיני של מסכת יומא בבבלי כ-15 דפים (לפי דפוס וילנה: עג ע"ב-פח ע"א). הפרק נשתמר בשלמותו, או כמעט בשלמותו,<sup>1</sup> בשמונה עדי נוסח - בשישה כתבי יד ובשני דפוסים,<sup>2</sup> וכן נשתמרו קטעים ממנו: שלושה קטעי כריכה, קטעים מכ"י תימני<sup>3</sup> ושבעה טופסי גניזה;<sup>4</sup> ומלבדם יש בידנו גם עדי נוסח עקיפים.<sup>5</sup> במאמר קודם עסקתי בהשוואת שני טופסי גניזה לפרק: דנתי בחילופי הגרסה ביניהם שנמצאו בכארבעה דפים וחצי מתוך הפרק: עג ע"ב-עד ע"ב; עח ע"א-פא ע"א;<sup>6</sup> הראיתי שלפרק יש שני ענפי נוסח עיקריים (ענף א' וענף ב'), והם מיוצגים באותם שני הטפסים; ושרטטתי אילן יוחסין המתאר את שיוך עדי הנוסח השונים לכל אחד מהענפים.<sup>7</sup>

- 1 לתיאור העדים השלמים ראה י' זוסמן, אוצר כתבי היד התלמודיים, ירושלים תשע"ב; י' אפשטיין, "מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג'", עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס, עמ' 41-8 (יש כתבי יד הכוללים גם את מסכת ר"ה והם מתוארים בפירוט אצל ד' גולינקין, "פרק יום טוב של ראש השנה בבבלי: מהדורה מדעית עם פירוש", עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק תשמ"ח, עמ' כא-ג).
- 2 על דפוס הערש ראה Y. Dubitsky, "First International Census of Earliest Printed Editions of [tractates of] the Babylonian Talmud: Prints from Incunables through Bomberg" (המאמר נמצא במאגר עדי הנוסח של מכון ליברמן גרסה 5).
- 3 תיאור והפניות ראה אצל זוסמן, אוצר (לעיל, הערה 1), עמ' 165.
- 4 לפרק יש 7 טופסי גניזה. ג,ג,ג,ג ו-ג,ג,ג נידונו במאמרי: ר' שושטרי, "תרומתם של שני טפסים מן הגניזה לזיהוי ענפי הנוסח של פרק יום הכיפורים בבבלי", גנוי קדם, יג (תשע"ז). לטקסט הנידון במאמר זה שרדו 4 טופסי גניזה, והם מפורטים להלן ברשימת עדי הנוסח.
- 5 להלן מהדורות העדים העקיפים שנעשה בהן שימוש במאמר זה (בשל ריבוי האזכורים של עדים אלו נסתפק בהמשך בציון המקור בקצרה ובלא הפניה לאזכור הראשון כמקובל): הלכות גדולות, מהדורת ע' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב (להלן: בה"ג); פירושי רבינו חננאל בר חושאל לתלמוד, מהדורת ד' מצגר, ירושלים תשנ"ג; ערוך השלם, מהדורת ח"י קאהוט, א-ח, וינה תרל"ח-תרנ"ב (להלן: הערוך); רי"ף אבן גיאת, שערי שמה, מהדורת י' במברגר, פירטה תרכ"א; רי"ף מהדורה עפ"י כ"י אוקספורד הונטינגטון 135 (מהדורת עזרא שבט באתר "על התורה"); העיטור, מהדורת מ' יונה, ווארשא תרל"ד; רבנו אליקים, מהדורת ד' גנחובסקי, ירושלים תשכ"ד.
- 6 ראה שושטרי, תרומתם (לעיל, הערה 4), עמ' 75-170.
- 7 אם כי יש עדים ששיוכם לענף מסוים איננו מובהק. יש שעד נוסח מציג קרבה לענף אחד אם כי ניכרת בו השפעה קטנה או גדולה של הענף האחר, ויש המציגים תמונת "כלאיים". המסקנות העיקריות שעלו מניתוח הנתונים והוצגו במאמר היו: המייצג המובהק של ענף א' הוא כ"י נ. כתבי

במאמר זה אציג את המסקנות העולות מניתוח הנתונים שבעשרת הדפים האחרים ואבחן את הגורמים להיווצרות שני הענפים ואת טיבם של הענפים. כמו כן אדון בייצוג הענפים בעדים השונים לאור הממצאים העולים מהפרק כולו.  
לתועלת הקוראים, להלן רשימת עדי הנוסח וסימניהם:

**כתבי יד**

מ	כתב יד מינכן 95
ל	כתב יד לונדון British Library (Harl. 5508) = קטלוג מרגליות מס' 400 <sup>8</sup>
א	כתב יד אוקספורד Oxford Bodleian (Opp. Add. Fol. 23) = קטלוג נויבאור-קאולי 366/3
נ	כתב יד מינכן 6
ת <sub>1</sub>	כתב יד ניו יורק JTS Rab. 218 (EMC 270)
ת <sub>2</sub>	כתב יד ניו יורק JTS Rab.1623/2 (EMC 271) <sup>9</sup>

**דפוסים**

דו	דפוס ונציה
דס	דפוס ספרדי (דפוס גואדלחרה רמב) <sup>10</sup>

**קטעי כריכה**

כז	מינכן Cod. Hebr. 436.XII <sup>11</sup>
----	--

היד התימניים קרובים לענף א' אך מושפעים מענף ב'. א וידס קרובים מאוד לענף ב' ומושפעים במידה מועטה מענף א'. ל קרוב לענף ב' אך מושפע מענף א'. מ וידו מייצגים תמונת כלאיים של הענפים.

- 8 מכ"י ל שרד החלק המגיע עד דף פז ע"א 41.
- 9 עמודים רבים בכ"י ת<sub>2</sub> קריאים רק בחלקם או קרועים: הפרק כולו משתרע על פני כ-21 עמודים, ובשניים מהם, המכילים את הדפים פג ע"ב שורה 25-פז ע"ב 44, רוב הטקסט מכוסה. בעמודים אחדים נוספים בפרק יש קרעים או חלקים מחוקים.
- 10 על דס ראה דק"ס השלם, יבמות א', ירושלים תשמ"ג, עמ' 9 שמציין ששלוש מסכתות (חגיגה, יומא ותענית) נתגלו בגנוזי המוזאון הבריטי.
- 11 כז, כולל את הדפים האלה: עג ע"ב 28-עה ע"א 34 ("אסור ענוש כרת...והיא אומרת הוא סרח"); פב ע"א 33-פג ע"א 23 ("לכך נא' בכל מאדך... יודע מרת נפשו"); פד ע"א 14-ע"ב 14 ("תריסר ירחי שתא... מפני שספק נפשות הוא וכל ספק נפשות"). תיאור והפניות ראה אצל זוסמן, אוצר (לעיל, הערה 1), עמ' 671. בחלק מן הטקסט הכלול ב-כז, דנתי במאמרי, ראה: שושטרי, תרומתם (לעיל, הערה 4) וציינתי את גרסאותיו בסוגיות השונות.

<sup>12</sup>BAZZANO Archivio storico Comunale Fr. ebr.18 כ2  
<sup>13</sup>BAZZANO Archivio storico Comunale Fr. ebr.19 כ3

**קטעים מכתב יד תימני**

יהודה לוי נחום 259/60,62;<sup>14</sup> יהודה לוי נחום 259/11;<sup>15</sup> יהודה לוי נחום 259/25-27.<sup>16</sup> ת3

**טופסי גניזה**

מנצ'סטר P325<sup>17</sup> + T-S F 17.42<sup>18</sup> ג4  
 T-S F1(1).34<sup>19</sup> ג5  
 T-S AS 220.66<sup>22</sup> + T-S AS 220.68<sup>21</sup> + T-S AS 220.69<sup>20</sup> ג6  
 T-S AS 93.147+ (חלק עליון) + T-S AS 93.19 + T-S N-S 164.134 (חלק עליון) + T-S AS 80.72 (חלק תחתון)<sup>23</sup> + T-S F 9.128<sup>24</sup> ג7

- 12 כ2 כולל את הדפים האלה: עו ע"א 42-עו ע"ב 31 ("ענוין שבתורה... וימד אלף"). ראה M. Perani, *E. Sagradini, Talmudic and Midrashic Fragments from the 'Italian Genizah': Reunification of the Manuscripts and Catalogue*, Firenze 2004, p. 76; תיאור והפניות ראה אצל זוסמן, אוצר (לעיל, הערה 1), עמ' 42.
- 13 כ3 כולל את הדפים האלה: פב ע"ב 8-פה ע"א 47 ("ואילחיש קרי עליה... ספק על נפשות בא"). פראני וסגרדיני, קטעי תלמוד ומדרש (לעיל, בהערה הקודמת), עמ' 33; תיאור והפניות ראה אצל זוסמן, אוצר (לעיל, הערה 1), עמ' 42.
- 14 בחלק זה של ג3 כלול דף עה ע"א 2-ע"ב 13 ("הנותן עיניו... כלייה [שטוח]").
- 15 חלק זה של ג3 כולל את הדפים האלה: פ ע"א 25-פא ע"א 40 ("ולמאי דסל[יק]... אלא אם").
- 16 חלק זה של ג3 כולל את הדפים האלה: פג ע"ב 35-פד ע"ב 25 ("אבעי ליה למר למימר... והוריו משובח"). תיאור והפניות ראה אצל זוסמן, אוצר (לעיל, הערה 1), עמ' 712-713.
- 17 חלק זה של ג4 כולל את הדפים: פ ע"א 16-פא ע"א 2 ("ושיע[רו]... ואינו מש[לם]"). תיאור והפניות ראה זוסמן, אוצר (לעיל, הערה 1), עמ' 165.
- 18 חלק זה של ג4 כולל את הדפים: פא ע"א 4-פב ע"ב 9 ("תרו[מה] והקיאן... נפק מינה ר' יו[חנן]"). תיאור והפניות ראה זוסמן, אוצר (לעיל, הערה 1), עמ' 284. בחלק מן הטקסט הכלול ב-ג4 דנתי במאמרי, ראה: שושטרי, תרומתם (לעיל, הערה 4) וציינתי את גרסאותיו בסוגיות השונות.
- 19 ג3 כולל את הדפים האלה: פא ע"ב 8-פג ע"א 6 ("כיצד מתחיל ומתענה... קמש' לן"). תיאור והפניות ראה זוסמן, אוצר (לעיל, הערה 1), עמ' 220.
- 20 חלק זה של ג6 כולל את הדפים: פה ע"ב 39-פו ע"א 14 ("הכפורים מכפר חוץ... ר' אלעזר או").
- 21 חלק זה של ג6 כולל את: פו ע"א 15-פו ע"א 42 ("ינקה שכבר... מתוקנין מעשיו ועליו הכתוב אומר").
- 22 חלק זה של ג6 כולל את: פו ע"ב 12-פו ע"ב 23 ("עון מיזו...? ושובו אל יו"). תיאור והפניות ראה זוסמן, אוצר (לעיל, הערה 1), עמ' 533.
- 23 בחלקים אלו של ג7 כלולים הדפים האלה: פו ע"א 22-ע"ב 24 ([ע]בר על לא תעשה... מתפייס ממנו בד[ברים]). תיאור והפניות ראה זוסמן, אוצר (לעיל, הערה 1), עמ' 315.
- 24 חלק זה של ג7 כולל את הדפים האלה: פו ע"ב 24-פו ע"א 17 ("דברים לא עוד... אשריהן של צדיקים"). תיאור והפניות ראה זוסמן, אוצר (לעיל, הערה 1), עמ' 272.

**סימני התקנה**

יש מובאות מתוך עדי הנוסח שכלולים בהן סימני התקנה, ולהלן נפרטם:

- ( ) מחיקה (של סופר, מגיה או מהדיר)  
 [ ] הוספה (של סופר, מגיה או מהדיר)  
 <..> חלק של מילה שאינו קריא  
 <...> מילה או כמה מילים שאינן קריאות  
 ?א? אות שקריאתה מסופקת  
 ?אבג? מילה או חלק ממילה שקריאתה מסופקת

**1. להיווצרותם של הענפים**

חילופי הגרסה בין הענפים כוללים חילופים מכמה סוגים:

- א. חילופים שאין בהם שינוי תוכני.  
 ב. הוספת שלבים חדשים לסוגיא הגרעינית.  
 ג. חילופים שיש בהם הבדלים הנוגעים לתוכן שמקורם במסורות שונות שנקלטו בענפים השונים.  
 ד. חילופים שיש בהם שינוי תוכני הנובעים מהגהות מאוחרות.<sup>25</sup>

הסוגים הראשון והשלישי מלמדים בעיקר על תהליך היווצרות הנוסח העיקרי והבסיסי (ושמא אף על התהליך הקדום של התגבשות הנוסח?). הסוגים השני והרביעי מאפשרים להתחקות על תהליכי מסירה מאוחרים שמתאפיינים בהוספת שלבים והגהות, ובאפשרות זו טמונה חשיבותם: הם עשויים להעיד על טיב הנוסח של כל ענף ועל מידת קרבתו לנוסח המקורי. אפתח בדיון בשני הסוגים הראשונים.

**1.1 חילופים שאין בהם שינוי תוכני**

הרא"ש רוזנטל בחן את הפרק הראשון של מסכת פסחים ומצא בין עדי הנוסח השונים הבדלים שאי אפשר לייחסם לטעויות סופרים וגם לא לחילופי לשונות (בכולם מהלך הסוגיא הוא אותו מהלך). רוזנטל הציע הסבר משלו להבדלים: "התהליך של קביעת התלמוד הבבלי... בלבוש לשוני קבוע ומוצק... היה תהליך ממושך מאד... ואף לאחר שנערך ונסדר מבחינת ענייניו ותכניו, נמסר עוד זמן ממושך בהרצאה חופשית שוטפת וזורמת בלתי כבולה בידי נוסח כתוב בלעדי מוגמר וקפוא".<sup>26</sup> מדבריו של רוזנטל עולה

25 חילופים רבים בין כתבי היד נובעים מטעויות העתקה (דילוג מחמת הדומות, חילופי אותיות בשל דמיון גרפי, אשגרות ועוד). כיוון שחילופים מסוג זה בדרך כלל לא קנו שביטה בענף מסוים דווקא, הם לא יידונו במאמר זה.

26 א"ש רוזנטל, "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ נו (תשמ"ח), עמ' 7-8. וראה גם י' ברודי, "ספרות הגאונים והטקסט התלמודי", מחקרי תלמוד, א, ירושלים תש"ן. לדעת ברודי: "לעומת זאת נראה שחילופים כאלה, מתבקשים כמעט כשהטקסט נשמר בזכרון ונמסר בעל

שלתלמוד הבבלי מעולם לא היה טקסט אחד מקורי, ואם כן אין לדבר על שחזור הנוסח המקורי.<sup>27</sup> ש"י פרידמן סובר אחרת, ולדבריו: "על אף מציאותם של חילופים רבים בין הענפים, הרי רוב הנוסח סדרו תוכנו ולשונו נמצא זהה וקבוע מלה במלה בין שני הענפים... אינם דומים למסירה שבע"פ זורמת ושוטפת". את המצב שלפנינו הוא מגדיר: "טקסט שהוא בכת אחת קבוע ומונח, ובה בשעה פתוח וגמיש כאש מתלקחת מתוך הברד"; ולהתהוות הנוסחים השונים זה מזה הוא מצייע הסבר: "אנו עדים על יד ההעתקה השמרנית, אף למסירה יוצרת, הכוללת עדכון אוצר מילים, הבהרות, הרחבות, הארמוניזציה, ועוד".<sup>28</sup> מדברי פרידמן משתמע שגם במחקר הבבלי מוטלת עלינו מלאכת שחזור הטקסט המקורי (שאכן היה). פרידמן מסכים שיש חילופי גרסאות שמקורם בשיבוש, אבל לדעתו ברבים מן החילופים אין לראות שיבוש כלל אלא הבדלים בין גרסאות שונות: בין גרסה ראשונית מקורית לגרסאות שהתפתחו ממנה, ובין אותן גרסאות מפותחות שנוצרו במרוצת הזמן במרחבים גאוגרפיים שונים.<sup>29</sup>

פה. בייחוד, כשהאווירה היא של הקפדה על התוכן ולא על לבושו הלשוני" (שם, עמ' 276-279). עמית חלק על הממצאים שהציג רוזנטל בדוגמות שהביא במאמרו. ראה א' עמית, "נוסח פרק מקום שנהגו בבבלי", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ה, עמ' 47-64. יש לציין שאת ההסבר של רוזנטל כבר הציעו א' מארכס, במאמרו A. Marx, "Pereferkowitz's Edition of Berakot", *JQR*, NS 1 (1910), pp. 279-285; ומ' כשר, "על דבר הוצאה חדשה של תלמוד בבלי", תלפיות, ג (תש"ח), שכתב (שם, עמ' 482): "שהסבה העיקרית לתולדות שינויי נוסחאות בתלמוד היא משום שבזמן חתימתו הרבה חלקים ממנו נכתבו מתורה שבעל פה והיו להם סגנונים שונים אפילו במקום שבעצם הדברים כוונה אחת לשתייהם".

ראה C. Milikowsky, *Seder Olam; A Rabbinic Chronography (Ph.D Thesis)*, New Haven 1981, pp. 135 "...or was it transmitted as a basically complete text in oral form from several generations. If we accept the latter... formulation, then the existence of different recensions of any given rabbinic text is quite plausible". וכן ראה י' ברודי, לתולדות נוסח השאילתות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 16. אך ראה מ' בנוביץ, "נוסח פרק שבועות שתיים בתרא בבבלי", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ז, עמ' 14-16, שטוען שאפילו נמסרה היצירה על פה, מכל מקום שני הנוסחים הקבועים היו כבר בשלב הקדום של לימוד על פה, ואין מדובר באנדרלמוסיה מוחלטת, ואם כן יש מקום לעיסוק בביקורת הנוסח ולשחזור הנוסח שהתפתח בכל ענף.

28 ש"י פרידמן, "להתהוות שינויי הגרסאות בתלמוד הבבלי", סידרא ז (תשנ"א), עמ' 73-74. למסקנותיו של פרידמן מצטרף גם י' וולד, "בבלי פסחים פרק אלו עוברין, מהדורה מדעית וביאור מקיף", עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק תשנ"ד, עמ' 274, ומסכם: "דגם התפתחותי של תהליך היוצרות שינויי הגרסאות בתקופה ממושכת למדי, ובתוך טקסט שכבר נתגבש גיבוש לשוני, אבל טרם נתקדש קדושה יתירה בעיני לומדיו ומוסריו".

29 פרידמן במחקרו המקיף לפרק השוכר את האומנין מתאר את אופיו הפעיל והיוצר של ענף פמ ואינו רואה בו שיבוש שאינו ראוי להתייחסות. ראה ש"י פרידמן, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנים, כרך הנוסח, בית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 26-36.



בפרק שלנו כולו נמצאו בין הענפים 440 חילופים שבירי שמקורם איננו בטעות העתקה, ולגבי 322 מהם ברי גם שלא נוצרו בעקבות קליטת מסורות או פעולת מגיה שגרמה לשינוי התוכן.

לאור מספרם הגדול ייתכן שהנוסחים השונים נוצרו בתהליך הלימוד על פה, ומסתבר לראות בהם עדות לנזילות הרבה של הטקסט, לדוגמה (ככלל, העמודה הימנית תשמש להצגת ענף א', והשמאלית - לענף ב'):

1. עה ע"א 8-9: אחת הדרשות על הפסוק "ונחש עפר לחמו" (ישעיה סה, כה):

א (ל, דס, כ), עין יעקב	נ (מ, ת, ת, ת, ת, ד), אגדות התלמוד
אפי' אוכל כל מעדני עולם אין דעתו דעתו מתישבת עליו <sup>30</sup> עד שיאכל עפר מתקרת <sup>31</sup> עד שאוכל <sup>32</sup> עפר <sup>33</sup>	אפלו אוכל כל מעדנים שבעולם אין דעתו מתישבת עליו <sup>30</sup> עד שיאכל עפר

2. עו ע"א 14: רשב"י מבאר שהמן ירד בכל יום כדי לגרום לאדם להיות מודאג תדיר, ומתוך כך יכוון ליבו לשמיים:

א (מ, ל, דו, דס) <sup>34</sup>	נ (ת, ת, ת)
שמא <sup>36</sup> חס ושלום לא ירד להם מן לישראל ונמצא הוא ובניו <sup>37</sup> מתים ברעב	שמא למחר לא ירד המן שמא למחר לא ירד המן <sup>35</sup> ונמצאו בניו ובנותיו מוטלין ברעב

גרסת ענף א' "מוטלין ברעב" מורה על דאגה בהווה ליום עתידי שבו חלילה לא ירד המן.

30 ב-מ, ת, ת, ת, ת, ד; "כל מעדני עולם אין דעתו מתישבת" (הנוסח המוצג הוא הנוסח המופיע בעד הנוסח שמחוץ לסוגריים. החילופים בין יתר עדי הנוסח המשתייכים לענף מצוינים בהערות).

31 ב-ל: "לא נתקרה דעתו" וכן בילקוט שמעוני, ישעיהו, רמז תקט.

32 ב-ל, דס, כ; "עד שיאכל".

33 חילוף דומה נמצא במדרש תהלים מזמור ו: "כיון שנכנס לבית המרחץ. הוא מביט בעצמו ואומר הריני ערום מן המצות, וכשהוא מסתכל במילה ששקולה כנגד כל המצות, דעתו מתקרה". וכן בפירושי סידור התפילה לרוקח, מהדורת מ' הרשור, ירושלים תשנ"ב, עמ' תט. אך בילקוט שמעוני, שלה, רמז תשנ: "וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתישבה דעתו", וכן בבה"ג, א, עמ' 502; אבודרהם, מהדורת ש' קרויזר, ירושלים תשכ"ג, עמ' שנה; מגורת המאור, מהדורת י' חורב, ירושלים תשכ"א, עמ' 190.

34 וכן בספרי במדבר, בהעלותך פט, ר"ח, עין יעקב, אגדות התלמוד ובילקוט שמעוני, בהעלותך, רמז תשלה.

35 ב-נ נכפל בטעות או כדי להדגיש את החרדה; ב-ת, ת, לא נכפל.

36 ב-מ, ל, דו, דס נוסף "למחר" (ב-מ, דו בסוף המשפט).

37 ב-מ: "כולם"; ב-דו: "כולן"; ב-דס: "בניהם ובנותיהם"; ב-ל: "בניו ובנותיו טפולין ומתין ברעב". ראה: ספרי במדבר, מהדורה מבוארת מאת מ"י כהנא, ירושלים תשע"א, עמ' 621, וראה ההסבר של כהנא בהערה 73, שלפיו המילה "טפולין" היא כינוי לבניו ובנותיו, וכן גורס רבנו אליקים ומפרש "קטנים". ראה דק"ס, עמ' 234 אות ת, שאם כך הרי אין לגרום "ומתים ברעב" אלא "מתים ברעב".

אם לא ירד, מסתבר שיחושו רעב, אבל לא מסתבר שבשל רעב של יום אחד ימותו.<sup>38</sup> גרסת ענף ב' "מתים ברעב" מורה על דאגה כללית למצב שאליו יגיעו אם תחדל האספקה השוטפת של המן, ולא למצבם באותו יום שבו יחדל לרדת.<sup>39</sup>

3. פז ע"א 46: לאחר ששפחתו של ר' אבא שפכה את השופכין החוצה וניתז מהם על ר' ירמיה (שישב על סף הבית), יצא ר' אבא אל ר' ירמיה כדי לפייסו. בדברי ר' אבא לר' ירמיה מוצאים חילופי גרסה:

נ (ת <sub>1</sub> )	א (מ,דס), ר"ח, עין יעקב	ת <sub>2</sub> (דו) 40
ודאי אנא מחייבנא <sup>41</sup>	עלואי רמיא <sup>42</sup>	השתא ודאי צריכנא <sup>43</sup>

### 1.1.1 נוסח מפותח בענף ב'

מבדיקת החילופים מסוג זה עולה שברוב המקרים בנוסח שבענף ב' נעשה שימוש במילים מדויקות יותר (ופחות במילים שמשמעותן כללית, כפי שמוצאים בענף א'); וניסוח הדברים באריכות (ולא בקיצור כבענף א') תורם להבהרת כוונת הטקסט. אפשר אפוא לקבוע שבדרך כלל הנוסח של ענף ב' מפותח מן הנוסח של ענף א', וזאת גם מבלי להיכנס לסוגיית מקור החילופים (אם הם נובעים מלימוד על פה או משכלול מכוון [בכתב] של נוסח קיים). להלן 25 דוגמאות לנוסח מפותח בענף ב':

1. עה ע"א 14-13: ר' יוסי מנגיד בין מידת בשר ודם שיורד לחיי מי שמקניט אותו לבין מידת הקב"ה. בשני הענפים תיאור מידתו של הקב"ה עשוי שתי צלעות:

נ (ת <sub>1</sub> , ת <sub>2</sub> , דו, גיליון מ <sup>44</sup> )	א (ל, דס, כו)
אבל מדת הקב"ה אינו כן קלל את נחש עולה לגג מזונותיו עמו יורד למטה מזונותיו עמו	אבל הקב"ה אינו כן קילל את הנחש עולה לגג מזונותיו עמו יורד את הקרקע <sup>45</sup> מזונותיו עמו <sup>46</sup>

- 38 לשון זו מופיעה גם בבבלי, סנהדרין צח ע"ב: "נכנס לביתו ומצא בניו ובנותיו מוטלין ברעב", ושם התיאור מציג את מצב הבנים והבנות באותו היום.
- 39 א לא גורס "למחר", וייתכן שמחק את המילה לאור ההבנה שאחרי יום אחד של רעב לא ימותו, ואם מתים ברעב, משמע שאין מדובר ביום שלמוחרת הפסקת המן.
- 40 גרסה זו אינה מייצגת אחד מן הענפים העיקריים שהפרק עוסק בהם אלא תת-ענף נוסח שנמצא לפרק (במאמר זה לא אעסוק בו ואסתפק באזכור).
- 41 ב-ג: "למיפקא לך אדעתך"; ב-ת: "למיתי לקמי מר".
- 42 ב-א: "למיזל אבתריה"; ר"ח: "לפיוסך".
- 43 ב-ת<sub>2</sub>: "לפיוסיה לדידיה"; ב-דו ליתא "ודאי" ונוסף "למיפק אדעתך".
- 44 ב-מ נראה שהסופר דילג מחמת הדומות על "יורד למטה מזונותיו עמו".
- 45 ב-ל, דס, כו: "לקרקע".
- 46 וכן בילקוט שמעוני, ישעיהו, רמז תקט ובעין יעקב; באגדות התלמוד דילג מחמת הדומות על "יורד... מזונותיו עמו".

בענף א' אין הקבלה בין הצלעות: בצלע הראשונה מוזכר מקום (גג), ובצלע השנייה - כיוון בעלמא (למטה); ואילו בענף ב' המקום מצוין במפורש (לגג/את הקרקע) בשתי הצלעות, היינו הצלעות מקבילות זו לזו.

2. עה ע"א 14-15: ר' יוסי מביא דוגמה נוספת שמלמדת שאין מידת הקב"ה כמידת בשר ודם:

א (ל, רבנו אליקים, מאירי	נ (מ, ת <sub>1</sub> , ת <sub>2</sub> , ת <sub>3</sub> , ד, דס, כ <sub>1</sub> ), עין יעקב
קילל את העבד <sup>47</sup> אוכל מה שרבו אוכל ושותה ממה שרבו שותה	קלל את כנען אוכל ממה שרבו אוכל ושותה ממה שרבו שותה

בענף ב' מציינים (אומנם במובלע) את הקללה - שיהיה עבד לאחיו, ובענף א' לא ציינו זאת. 3. עה ע"א 20-21: הגמרא מקשה על הפירוש שלפיו המילה "דגה" שבפסוק "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם" (במדבר יא, ה), מציינת דגים, והיא מבררת מה לדעת אותם המפרשים פירוש המילה "חינם" שבהמשך הפסוק. בתירוץ הגמרא יש חילוף גרסה:

א (ל, דס, כ <sub>1</sub> ) <sup>48</sup>	נ (מ, ת <sub>1</sub> , ת <sub>2</sub> , ד, ד)
אלא למאן דאמ' דגים מאי חנם דהו משכחי <sup>49</sup> ומייתי מהפקירא	אלא למאן דגין מאי חנם דהו מייתו דהפקירא

בענף ב' נוספה התיבה "משכחי", המדגישה שהדגים הזדמנו בדרך מציאה ולא בדרך הטבע: הקב"ה זימן להם את הדגים, והם - מצאו אותם (כמבואר בגמרא שהיו ישראל שואבין מים, והקדוש ברוך הוא מזמין להם בתוך המים דגים קטנים בכדיהן).

4. עה ע"א 41: רב שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן דורש את הפסוק "והם הביאו אליו עוד נדבה בבקר בבקר" (שמות לו, ג).

א (דס) <sup>50</sup>	דו (מ, ל, ת <sub>1</sub> , ת <sub>2</sub> , ד, ד)	נ
מן היורד להן לישראל בבקר הוריד להם אבנים טובים ומרגליות	מדבר שירד להם <sup>51</sup> בבוקר בבקר <sup>52</sup> מלמד שירדו להם לישראל <sup>53</sup> אבנים טובות ומרגליות עם המן <sup>54</sup>	מלמד שירד להן לישראל אבנים טובות ומרגליות עם המן מדבר שנ' בו בבקר בבקר

47 וכן בילקוט שמעוני, ישעיהו, רמז תקט ובאגדות התלמוד.

48 וכן באגדות התלמוד ובעין יעקב.

49 ב"ל: "מעבדי" (טעות, ייתכן בשל דמיון גרפי). וראה דק"ס, עמ' 226 אות צ.

50 וכן בעין יעקב.

51 ב"ת<sub>2</sub> נוסף "לישראל".

52 ב"מ, ליתא "מדבר... בבקר" (דילוג מחמת הדומות על "ר' שמואל בר נחמני... בבקר").

53 ב"ת, ליתא "מלמד שירד להן לישראל".

54 וכן בילקוט שמעוני, בשלח, רמז רסא ובאגדות התלמוד.

בענף א' (העמודות הימנית והאמצעית) נוקטים מילה כללית "מִדְּבָר" כדי לתאר את המקור של האבנים הטובות (יש חילוף סדר בין נ לשאר העדים), ואילו בענף ב' (העמודה השמאלית) מדייקים ונוקטים את שם הדבר עצמו - "מִן", ומדגישים שהמזן הוא הגורם לירידת האבנים הטובות והמרגליות.

5. עה ע"ב 10: הגמרא דנה בפסוקים שבהם מוזכר עונשם של המתאווים לבשר. את הסתירה היא מתרצת ביצירת חלוקה: הפסוק שממנו משתמע שמתו מייד אחרי אכילת השליו - אמור בבינוניים, והפסוק שלפיו מתו כעבור חודש - ברשעים. הגמרא מתמקדת בעונשם של הרשעים, ושם מוצאים חילופי נוסח:

א (מ,ת,ד, ו), דס	ג (ל,ת,ו)
א: רשעים מצטערין והולכין עד חדש ימים. דס: רשעים היו נוקרין והולכין עד חדש ימים.	רשעים <sup>55</sup> עד חדש ימים.

גרסת ענף א' קצרה ומסתפקת בציון התקופה, ובענף ב' יש הרחבה ומתואר העונש שגיגע במרוצת אותה תקופה.

6. עה ע"ב 31:

א (דס) <sup>56</sup>	ג (מ,ל,ת,ד, ו)
ת"ר לחם אבירים אכל איש לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו דברי ר' עקיבא וכשנאמרו דברים לפני ר' ישמעאל אמ' צאו ואמרו לעקיבא עקיבא טעיתה וכי מלאכי השרת אוכלי' והלא כבר נאמ' לחם לא אכלתי אלא <sup>58</sup> אל תיקרי אבירים אלא איברים דבר שנבלע במאתים <sup>59</sup> ושמנה איברים אלא מה אני מקיים	תנו רבנן לחם אבירים אכל איש לחם שמלאכי שרת אוכלין אתו דברי ר' עקיבא וכשנאמרו דברים לפני ר' ישמעאל אמ' להן צאו ואמרו לו לעקיבא טעיתה וכי מלאכי שרת אוכלין לחם והלא כבר נאמר לחם לא אכל ומים לא שתה אלא לחם אבירים אכל איש לחם שנבלע במאתים וארבעים ושמונה איברין <sup>57</sup> ומה אני מקיים

55 בית, נוסף "נידונין"; ב"ל: "בינוניים".  
 56 וכן בילקוט שמעוני, בשלח, רמז רס, אגדות התלמוד ועין יעקב.  
 57 בית, ליתא "אלא לחם אבירים... איברין" (במשפט הבא גרס "אלא מה אני מקיים" [כך גורסים מ,א,דו,דס], ואם כן נראה שאירע דילוג מחמת הדומות מ"אלא" ל"אלא").  
 58 ב"דס נוסף "מה אני מקיים לחם אבירים".  
 59 ב"א חסר "ארבעים"; ב"דס: "רמח".

ויתד תהיה לך על אזניך דברים שאומות העולם מוכריין להם	ויתד תהיה לך על אזניך דברים שאומות העולם מוכריין להם
--	--

ר' ישמעאל דורש ש"לחם אבירים" מכונה בשם זה משום שהוא לחם שנבלע ב-248 איברים. בענף ב' נוספה הטכניקה המדרשית "אל תיקרי אבירים אלא איברים", ובענף א' ליתא. דרשה זו מובאת בהמשך בשם רשב"י (ע"ב 38; חוץ מאשר ב"ל שלא גורס שם "אל תיקרי..."), וכפי הנראה הועברה לכאן.<sup>60</sup>

7. עו ע"א 29: ר' אלעזר המודעי מבאר שבמבול שבימי נח נבקעו מעיינות תהום רבה עד שהמים שעלו מהם הגיעו לגובה ראשי ההרים. בפועל המשמש לתיאור תנועת המים עד לגובה ההרים מוצאים חילופי גרסה:

ת <sub>1</sub> (ת <sub>2</sub> , ג)	א (ל)	מ (דו, דס), עין יעקב, אגדות התלמוד
נבקעו כל מעינות תהום רבה עד דתקול מיא בהדי טורי <sup>61</sup>	נבקעו כל מעינות תהום רבה עד דקמו להון מיא בהדי טורא	נבקעו כל מעינות תהום רבה עד דאשוו מיא בהדי טורי

המילה "דתקול" שבענף א' נדירה. ענף ב' משתמש במילה הנפוצה ממנה "דקמו", ובתת-הענף הנוסף נקטו "דאשוו". ב-ג הוספה לצד המילה הנדירה המילה המוכרת "וקמו", וכפילות הפעלים יצרה למעשה גרסת כלאיים של שני הענפים: "דתקלו... וקמו".

60 הדרשה שם היא על הפסוק במדבר יא, ו: "ועתה נפשנו יבשה אין כל". לפי הדרשה התלוונה היא שהמן לא יוצא מהם ולכן זיקק להם, שכן הטבע מחייב שאדם שמכניס - גם יוציא: "כלום יש לך ילוד אישה שמכניס ואינו מוציא". על דרשה זו מקשים מהפסוק "ויתד תהיה..." , שממנו מוכח שאכן הוציאו, ורשב"י מיישב את הקושי ומסביר שהמן אכן נבלע בגוף ולא הייתה שום פסולת שנוצרה בעקבות אכילתו, והפסוק המזכיר את היתד שנצרכה להם בעת פינוי הפסולת מן הגוף עוסק באוכל אחר שאכלו שאיננו המן, ואכילתו הייתה כדרך הטבע ויצרה גם פסולת. בדפוס גם הדרשה על במדבר יא, ו נאמרה בשם ר' ישמעאל והיא הועברה כלשונה ובשמירה על סדר הדברים: "אמר להם... שנבלע... אלא מה אני מקיים ויתד"; ואילו בשאר העדים: "כך הוא אלא מה אני מקיים ויתד... אבל מן נבלע ברמ"ח..." - בשינוי הסדר. הגר"א מחק דרשה זו כיוון שנמצאת כבר למעלה, אך נכון שלא למחוק שכן למרות הדמיון אין מדובר בכפילות בעלמא אלא בדרשות הבאות מפי שני תנאים שונים, וכל אחד מהם משמיע את דרשתו בהקשר אחר (ר' ישמעאל מגיב לר"ע, ורשב"י מחזק את הדרשה שלא הוציאו את המן באמצעות הדרשה על לחם אבירים). דרשה זו נמצאת גם בספרי במדבר, בהעלותך פח: "ועתה נפשנו יבשה אין כל, אמרו עתיד המן ליתפח בתוך כריסנו להרגנו יש לך ילוד אישה שאין מוצא מה שאוכל אמרו לו לרבי שמעון ומה אתה מקיים ויתד תהיה לך על אזניך (דברים כג, יד) אמר להם מה שתגרי אומות העולם מוכרים להם יוצא מהם, אבל המן אין יוצא מהם לעולם שנאמר לחם אבירים אכל איש (תהלים עח, כה) לחם המובלע באיברים". בספרי לא מובאת הדרשה "אל תיקרי אבירים אלא איברים", וראה כהנא, ספרי במדבר (לעיל, הערה 37), בפירושו המובא בעמ' 604-605.

61 ב-ג: "נבקעו כל מעינות תהום רבה עד דתקלו מיא וקמו בהדי טורי".

8. עו ע"א 41-42: רב חסדא מבאר שמספר העינויים ביום הכיפורים נלמד מחמישה אזכורים של "עינוי" שיש בתורה בהקשר של יום הכיפורים. הגמרא מקשה על דבריו וטוענת שיש שישה עינויים וגם מונה אותם. לפני דברי רב חסדא מוצגת שאלה, ויש בה חילופי גרסה:

נ (ת,א)	מ (ל,ת,דו,דס) <sup>62</sup>
הני (בי"א: הני עינויין) כנגד מי	הני חמשה עינויין כנגד מי

גרסת ענף ב' קשה: מוזכר בה המספר חמישה, שהוא המספר שנוקב רב חסדא, והגמרא כביכול נושאת ונותנת בעניינו, ולא זו בלבד - היא מתנגדת לדעת רב חסדא ומציינת שישה עינויים (כפי שמופיע כבר במשנה)<sup>63</sup>. לכן מבארים תוספות בד"ה "הני":

תימה לי דהכא קאמר סתמא דהש"ס דחמשה הויין ובסמוך פריך סתמא דהש"ס ואנן שיתא תנן וי"ל דהא דקאמר הכא הני ה' ענויין כנגד מי לאו סתמא דהש"ס קאמר לה אלא מילתיה דרב חסדא היא הכל.

לדעתם לא רק ההסבר בעקבות השאלה בא מפי רב חסדא אלא גם השאלה עצמה כלולה בדבריו: הוא מציג שאלה, ומציע לה תשובה. מסתבר יותר שהשאלה איננה כלולה בדבריו אלא נוסחה על פיהם והטרימה את מספר העינויים שהזכיר בדבריו.

9. עו ע"ב 1: רב אחא בר יעקב לומד ששתייה בכלל אכילה מהפסוק "ונתתה הכסף בכל אשר תאזה... ובשכר... ואכלת שם" (דברים יד, כו). היינו, גם שכר, שהוא בוודאי משקה, כלול בציווי "ואכלת". הגמרא מקשה שיתכן שהפסוק מדבר על אכילה בלבד (היינו שתייה איננה כלולה בה). אומנם הוא מזכיר שכר, אבל אין כוונתו לשכר ממש, אלא למאכל שאכילתו עלולה לגרום לשכרות, כגון דבילה קעילית. הגמרא דוחה את ההצעה מתוך השוואה לשכר המוזכר בפרשת נזיר, שם אין ספק שמדובר במשקה. בתירוץ הגמרא יש חילוף גרסה:

ת <sub>1</sub> (מ,נ,ת,דו)	דס (א,ל,כ <sub>2</sub> )
אלא יליף <sup>64</sup> שיכר שיכר מנזיר	אלא <sup>65</sup> רב אחא בר יעקב יליף שכר שכר מנזיר <sup>66</sup>

בענף ב' מבהירים שהתירוץ הוא לשיטת רב אחא בר יעקב ואיננו הסבר חדש לקביעה ששתייה בכלל אכילה. בי"א<sub>2</sub> התירוץ מובא כאמירה מפיו ממש (לעומת דס ו-ל שבהם מסבירים שאומנם מדובר בלימוד שלמד רב אחא, אך הוא איננו הדובר), וכבר העיר

62 רי"ץ אבן גיאת, שערי שמחה, עמ' מט; רי"ף; העיטור, עמ' 208.

63 בה"ג, א, עמ' 313: "מנא הני מילי".

64 בי"ג: "גמרא" תמורת "אלא יליף".

65 בי"א, כ<sub>2</sub>: "אמ".

66 בי"ל: "רב אחא בר יעקב שכר שכר מנזיר גמר לה".

הדק"ס (עמ' 236 אות ק) על נוסח כ"י א שנוסח מוטעה הוא והתיבה המקוצרת "אמ" המופיעה בו הושגרה בו בטעות.

10. עז ע"א 26-28: הגמרא מספרת מדוע הוציאו את גבריא אל מחוץ לפרגוד. הקב"ה ציווה את גבריא אל: "ומלא חפניך גחלי אש מבינות לכרבים וזרק על העיר" (יחזקאל י, ב). גבריא אל לא לקח את הגחלים בעצמו אלא מהכרוב, ולכן הן הצטננו, והשליחות לא נתמלאה כראוי. בטענה כלפי גבריא יש חילוף גרסה:

מ (דס) 68	א (דו,כ) 67	ג (ל,ת,ו,ת) 2
אמרו ליה אי לא עבדת לא עבדת אי עבדת איבעי לך למיעבד כי היכי דפקדוך	אמרו ליה אי לא עבדת לא עבדת, ואי עבדת אמאי לא עבדת כדפקדוך <sup>72</sup>	אמרי ליה עבדת איבעי לך למעבד כדמפקדת שנית לא <sup>69</sup> איבעי לך לשנויי לגמרי <sup>70</sup> ועוד
לא עבדת כי דפקדוך לא איבעי לך למיתי לאהדורי לית לך אין משיבין על הקלקלה	ותוב אי עבדת לך לא איבעי לך מיתא אהדורי <sup>73</sup> דאין משיבין על הקלקלה	לית לך <sup>71</sup> אין משיבין על הקלקלה

שני חילופים עיקריים בין הענפים: הראשון מתייחס לטענה העיקרית נגד גבריא אל אך הוא לא שייך לקטגוריה שבה עוסק סעיף זה.

החילוף השני מופיע בטענה המושמעת כנגד גבריא אל וחותמת במילים "אין משיבין על הקלקלה". המילים הקודמות לחתימה (בנוסחים שבהם יש מילים כאלה) מציינות מה היה הפגם במעשיו. לטענה זו שלוש גרסאות עיקריות: ב-מ,דס, עין יעקב, אגדות התלמוד: "לא עבדת כדפקדוך"; ב-א,דו,כ: "אי עבדת לך"; ב-ל,ג,ת,ו,ת,ר"ח ליתא.

בענף א' לא מוזכר כלפי מה מכוונת הטענה "אין משיבין על הקלקלה". בענף ב' הוסיפו ביאור, ובביאור עצמו יש חילוף גרסה: ב-מ,דס הטענה היא כלפי הדיווח של גבריא אל "עשיתי כאשר צויתני" (יחזקאל ט, יא) ופירושה שאין משיבין על שליחות שלא נעשתה כהלכה. וכן מבאר רבנו אליקים: "ונהי נמי דלא עבדת כי היכי דפקדך מכל מקום לא איבעי לך למיתי

67 וכן בילקוט שמעוני, יחזקאל, רמז שמו.

68 וכן בעין יעקב ובאגדות התלמוד.

69 ב-ת,ו,ת ליתא "לא" וכך הגרסה הנכונה; וב-ג הוא שיבוש. ראה דק"ס, עמ' 240 אות ג.

70 ב-ת,ו,ת: "בכולהי"; ב-ל גורס כענף ב': "אי לא עבדת ואי עבדת אמאי לא עבדת כדפקדוך".

71 ב-ל: "ועוד לא סבירא לך".

72 ב-כ: "איבעי למיעבד כדפקדוך אמאי לא עבדת כדפקדוך".

73 ב-דו: "ועוד דעבדת לית לך"; ב-כ: "ועוד אי עבדת לא איבעי לך לאהדורי".

אהדורי מאי דעבדת דאמרת עשיתי ככל אשר צויתני". לגרסה זו הקלקלה המוזכרת היא דיווח על ביצוע השליחות אף על פי שלא נעשתה כראוי: השליח קלקל את שליחותו ובכל זאת דיווח שמילא אותה (והדיווח מעיד שאין בו בושה על אי-מילוי המשימה שהוטלה עליו).<sup>74</sup> ב"א, ד, כ, הטענה היא כלפי עצם הדיווח של גבריאל על שליחות שמהותה קלקול, אפילו היא עצמה נעשתה כראוי. לגרסה זו פירוש הטענה "אין משיבין על הקלקלה" - שאין משיבים (מדווחים) על ביצוע שליחות שמטרתה היא קלקול (הדיווח מעיד על חוסר רגישות בביצוע שליחות כזאת).

11. עז ע"א 30: הגמרא מספרת שלאחר שהוציאו את גבריאל מחוץ לפרגוד הביאו את דוביאל שר הפרסיים והעמידוהו במקומו. ב"א (ל, ד, ד, ס, כ, 2): "ושימש עשרים וחד יומא והינו דכתי' ושר מלכות פרס עומד לנגדי עשרים ואחד יום... איתיהבו ליה עשרין וחד מלכי פרוותא דמשמנהיג".<sup>75</sup> ב"מ, ג, ת, ט, 2, ליתא "ושימש... והינו", וכן ליתא "איתיהבו... דמשמנהיג". בסוף הסיפור (שורה 46) נמצא בעדים נ, ת, 1, 2 וגיליון מ: "באגרא דשמיש עשרין וחד יומא יהבו ליה עשרין וחד מלכא (בכה"י התימניים נוסף "ואוסיפו ליה") ופחותא דמשמנהיג". בענף ב' הצמידו פרט זה לפסוק שממנו הוא נלמד.

12. עז ע"א 44-45: הגמרא מספרת שגבריאל רצה לקחת את כתב הגזרה מידי דוביאל, וכדי למנוע זאת ממנו דוביאל הזדרז ובלע אותו, ולכן במלכות פרס לא כולם חייבים לשלם מס. ב"א (מ, ל, ד, ד, ס, כ, 2, עין יעקב, אגדות התלמוד) מובאים שני הסברים לתרחיש: "איכא דאמרי מיכתב כתיבא מיחתם לא חתימא ואיכא דאמרי מיחתם נמי חתימא ואידי דבלעא אימחיק מינה". באופן פשוט לא הספיקו לחתום, כביאור הראשון (גבריאל נכנס "בעידנא דבעו למיחתם").<sup>76</sup> בהסבר זה יש קושי: לכאורה, אם לא הספיקו לחתום, הכיצד ייתכן שהגזרה התקיימה במקצת?! על הקושי הזה בא ההסבר השני להתגבר, בצינו שהכתב נחתם אך נמחק בבליעה. ב"נ, ת, 1, 2, ליתא לשונות ביאור אלה.<sup>77</sup>

13. עז ע"א 61: רב נחמן בר יצחק דורש את הפסוק "מנעי רגלך מיחף וגרונך מצמאה" (ירמיה ב, כה): "מנעי עצמך מן החטא כדי שלא יבא רגלך לידי יחוף...".

74 וראה דק"ס, עמ' 240 אות ג על כ"י מ: "ונוסחא שאינה הוגנת היא דאי נמי עביד כדפקדיה לא היה ליה להשיב". ברם בבבלי, מגילה טו ע"א: "ויגידו למרדכי את דברי אסתר, ואילו איהו לא אזל לגביה - מכאן שאין משיבין על הקלקלה". בסוגיא שם נראה שלא מדווחים על שליחות שלא נעשתה (התך לא משיב למרדכי שאסתר חששה ללכת אל המלך).

75 וכן בעין יעקב ובאגדות התלמוד. על "פרוותא דמשמנהיג" (בתיבה זו יש חילופי נוסח - בדפוס וילנה: דמשהיג; ב"א דמשמנהיג; וכן יש חילופי נוסח בהופעות הנוספות של מילה זו בהמשך), ראה ד"ח קליר, "מהדורה ופירוש מקיף לפרק אם אינן מכירין אותו", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א, עמ' 134.

76 ב"ג, מפורש כך בסיפור הראשוני "שקלה לאגרתא כי לא חתימא בלעה".

77 רבנו אליקים מפרש: "בלעה דוביאל איתמחיק מיניה החתימה ואיכא דיהיב כרגא הואיל ומכל מקום נחתמה ואיכא דלא יהיב כרגא משום דאיתמחיקה". נראה מפירושו שאינו מכיר את שתי הלשונות, ומפרש מעצמו שדוביאל בלע את הכתב לאחר שנחתם וכך נמחק.



מ (ל)	כ <sub>2</sub>	א (דו,דס), עין יעקב, אגדות התלמוד	נ (ת,ת <sub>1</sub> ,ת <sub>2</sub> )
מנעי גרונך מדברים בטלים כדי שלא יבא גרונך לידי צמאה	ומנעי עצמך מדברים בטילים שלא יבא גרונך לידי צמאה	מנעי לשונך מדברים בטלים כדי שלא יבא גרונך לידי צמאה	מנעי עצמך מן החטא שלא יבא גרונך לידי צמאה

בענף א' לא מציינים את האיבר שבו נעשה החטא. בענף ב' מציינים את האיבר (גרונך/לשונך).<sup>78</sup> הגרסה "גרונך" מתאימה לפסוק ולעונש "כדי שלא יבא גרונך לידי צמאה", והגרסה "לשונך" מתאימה יותר לחטא הדיבור. כמו כן בענף א' לא מפורט החטא, ובענף ב' הוא מבואר: "דברים בטלים".

14. עז ע"ב 18: הברייתא מתירה לעבור ביום הכיפורים במים אם מטרת המעבר להקביל פני אביו או פני רבו. הגמרא שואלת אם גם לרב המבקש ללכת אצל תלמידו מותר לעבור במים לשם כך, ולצד שאלתה היא מביאה את דברי רב יצחק בר בר חנה שמעיד על זעירי שהלך לרב חייה בר אשי שהיה תלמידו (היינו התשובה לשאלה חיובית). בהצעת התשובה יש חילוף גרסה:

א (ל,דו,דס,כ <sub>2</sub> )	נ (מ,ת,ת <sub>1</sub> ,ת <sub>2</sub> )
מאי אמ' ר' יצחק...	מאי אמ' ר' יצחק... <sup>79</sup>

בענף ב' הציעו את התשובה באמצעות המונח 'תא שמע ד-', ובעשותם כן הדגישו שהגמרא היא שסידרה את דברי רב יצחק על השאלה אם מותר לרב ללכת אצל תלמידו ביום הכיפורים במקרה שההליכה כרוכה במעבר במים.

15. עז ע"א 10: הגמרא שואלת אם מותר לאדם לעבור במים בשבת כשנעליו ברגליו. בהצעת התשובה יש חילוף גרסה:

א (ל,דס)	נ (מ,ת,ת <sub>1</sub> ,ת <sub>2</sub> ,דו)
שבת דאיכא מנעל מאי <sup>82</sup>	בשבת <sup>81</sup> מאי

78 בחלק הראשון של הדרשה (מנעי רגלך מיחף) כל העדים גורסים "מנעי עצמך מן החטא" חוץ מ-מ שגורס "מנעי רגלך שלא לחטא". גרסת כ<sub>2</sub> מצטרפת בחילוף עצמך/לשונך לענף א', ובחילוף האחר - לענף ב'.

79 כך הגרסה גם בספר המפתח לרבנו ניסים (מהדורת י' גאלדענטהאל; נדפס מחדש ע"י הוצאת מקור, ירושלים תשל"א), מה ע"ב.

80 בידס טעה וגרס "תא <...>מע איכא דאמרי".

81 ב-מ,ת,ת<sub>1</sub>,ת<sub>2</sub>,דו נוסף "דאיכא מנעל".

82 ב-ל,דס נוסף "איכא למימר". תוספת זו אינה נכונה שהרי השאלה היא מה הדין שנקבע ולא מהי הסיבה לאותו דין. ונראה שמקור התוספת באשגרה בשל פתיחת השאלה "תינה יום הכיפורים", שבדרך כלל משמשת פתיחה להתקפה ולא פתיחה לשאלה המבררת את הדין (רש"י כותב: "התינה

ת"ש דאמ' רב נחמן <sup>83</sup> חתניה דבי נשיאה אנא חזיתיה לר' אמי ור' אסי דקמטו עורקמא דמיא ועברונהו למסאניהו דרך מלבוש	אמ' ר' נחמיה חתנא דבי נשיאה אנא חזיתנהו לר' אמי ור' אסי דמטו עורקמא דמיא ועברונהו למסניהו דרך מלבוש
--	--

בענף ב' וברי"ף הצעת התשובה נעשית באמצעות המונח 'תא שמע ד', וגם כאן מודגש שהגמרא היא שסידרה את דברי רבי נחמיה על השאלה.

16. פא ע"ב 42: רב גידל דרש שאין הלכה כרבי, והשונה חומץ ביום הכיפורים פטור. הגמרא מספרת שלשנה הבאה יצאו כולם ומזוגו ושתו חומץ. רב גידל הקפיד עליהם והבהיר שקביעתו 'פטור' אין פירושה היתר לכתחילה אלא פטור בדיעבד, וכן שדבריו לא כוונו לשתייה של כמות מרובה וגם לא לשתיית חומץ מזוג (מדולל) אלא חריף, שהשונה בוודאי איננו נהנה ממנו.

ב"א (ל,דו,דס,4ג,5): "שמע ר' גידול בר מנשיא<sup>84</sup> איקפד". ב"מ,ג,ת,1,ת,2 ליתא. בענף ב' לפני תגובתו של רב גידל עצמה, הוסיפו את העובדה שהוא הקפיד עליהם.

17. פג ע"ב 42: מ,ל,א,דו,דס,כ,3: "רב (ב"א: "רב אשי") אמר נשים כשפניות משחקות בו", וכן הוא בר"ה. ב"ג,ת,1,ת,3 ליתא "כשפניות". בענף ב' מדגישים שמדובר בנשים כשפניות ולא בסתם נשים.

18. פד ע"א 21: ר' יוחנן חלה בצפדינא. המטרוניתא רקחה למענו תרופה והוא מבקש ממנה לומר לו את הרכיבים הנחוצים לרקחתה למקרה שיזדקק לתרופה בשבת ולא יוכל לבוא אליה. היא משביעה אותו שלא יגלה, והוא נשבע לה אך מלמד את המרשם להכנת התרופה בשיעורו לרבים.<sup>85</sup> בהמשך יש חילוף גרסה:

דס (מ,ל,כ,1,כ,3) <sup>86</sup>	נ (א,דו,ת,1)
שלחא ליה והא אשתבעת לי	והא אישתבע לה

יום הכיפורים לא גרסינן", ובכל זאת היא נמצאת בכל כתבי היד חוץ מאשר בכ"א. וראה ריטב"א: "והוא לשון זר והרבה יש בתלמוד לשונות זרים שאינם לפי סדר התלמוד".

83 ב"ל (דס): "ר' נחמיה".

84 ב"דס ליתא "בר מנשיא"; ב"ל: "שמע איהו".

85 מעשה זה נמצא בירושלמי, שבת יד, ד (יד ע"ד). גם שם היא אומרת לו שלא יגלה, אך לא מסופר שהוא נשבע לה.

86 ב"כ,שרד "<...>?ש?תבעת ליה", אך ממשיך "הכי קא אמינא לך", ואם כן ר' יוחנן משיב לה כגרסת ענף ב'. בר' אליקים ר' יוחנן משיב לשואלים אותו (לא למטרוניתא): "והא אשתבע לה... אמ' ליה הכי אשתבע לה".

אמר לה <sup>89</sup> לאלהא דישראל לא מגלינא לעמא דישראל מגלינא	לאלהי ישראל לא אמינא לעמיה אמינא <sup>88</sup>
---	---

בענף ב' המטרוניתא שואלת את ר' יוחנן והוא משיב לה, ואילו בענף א' הגמרא שואלת על מעשיו של ר' יוחנן והיא גם משיבה. גרסת ענף ב' מחריפה את הקושי שבמעשיו, שהרי המטרוניתא עצמה שולחת לו שהוא נשבע לשקר.<sup>90</sup>

19. פד ע"א 22: ר' יוחנן מגלה את התרופה שאמרה לו המטרוניתא, והגמרא מסבירה שנשבע שלא יגלה אותה לאלוהי ישראל, ולכן גילה לעם (שלא הוזכר בשבועה), ומייד מקשה על מעשהו:

בִּינָ (מ,ל,ת,כ,י); "והא קא חשדא ליה"; בִּיא (דס): "והא איכא חילול השם דחשדה (ישראל) ליה"; בִּידו, רי"ד: "והא איכא חילול השם".

בענף ב' נוסף הסבר לגבי מהות הבעיה שבחשד של המטרוניתא. רבנו אליקים מפרש: "והאיכא חילול השם דקא חשדא ליה שנשבע לשקר ואיכא חילול השם דאמרה אדם גדול שבהם נשבע לשקר".

20. פד ע"א 23-28: הסוגיא עוסקת במחלת הצפדינא: גורמי המחלה, תסמיניה והטיפול במי שחלה בה. יש חילוף בסדר הדברים:

בִּינָ (מ,ת,כ,י,ט,ג): "מאי סימניה, ממאי הוי, מאי עבדיה ליה"; בִּיא (ל,דו,דס,כ,י): "מאי עבדא ליה, ממאי הוי, מאי סימנא".

בדק"ס (עמ' 281 אות ב) כתוב בעניין גרסת ענף א': "וכ"ה [וכן הוא] בע"ז אבל כאן סדר הדפוס נוח". הסוגיא המוזכרת מופיעה בבבלי, עבודה זרה כח ע"א, והיא עוסקת במחלת הצפדינא. הסוגיא פותחת בכירור הסיבה שבשלה המחלה נחשבת 'מכה של חלל', ואך טבעי שסימני המחלה וגורמיה עומדים בפתח הדיון. בסוגיינתנו הדיון מתחיל מייד לאחר המעשה בר' יוחנן, ולכן כתב הדק"ס שסדר הדפוס נוח, שכן מסתבר להתחיל בגילוי המתכון לרקיקת התרופה שהמטרוניתא גילתה לר' יוחנן. בענף א' נצמדו לסדר המופיע בסוגיא בעבודה זרה, מה שאין כן בענף ב', שבו הדברים מסודרים באופן המתאים יותר להקשר שבו הם מובאים ("סדר נוח").

21. פד ע"ב 15: המשנה אומרת: "מטילין לו סם בתוך פיו בשבת מפני שספק סכנת נפשות הוא וכל ספק נפשות דוחה את השבת". בִּיא (מ,ל,דס,ת,ג) [ענף ב'] הגמרא שואלת: "לאיתויי מאי"; בִּידו: "למה לי תו למימר וכל ספק נפשות דוחה את השבת"; בִּינָ, ת,ג ליתא.

87 בִּית, נוסף (לפני "לאלהי ישראל...") "הכי אמר לה"; א: "הכי אישתבע לה".

88 בִּית; "אמינא... מגלינא"; בִּיא, דו: "מגלינא... מגלינא".

89 בִּיל, כו, ליתא, אך נוסף בגיליון ל; בִּימ, כ; "הכי קאמינא לך".

90 המסקנה המוצגת בהמשך הסוגיא, שלפיה ר' יוחנן אמר למטרוניתא, עוד לפני אותו השיעור, שהשבועה לא חלה על העם, אינה מתיישבת עם גרסת ענף ב', שלפיה המטרוניתא שולחת שאלתה אחרי הגילוי. אילו נאמר לה מראש שהשבועה לא חלה על גילוי לעם, לכאורה לא היה מקום לטענתה.

הגמרא אומרת: "אמר רב יהודה אמר שמואל<sup>91</sup> לא<sup>92</sup> בספק שבת זו בלבד אמרו אלא אפילו שבת אחרת". השאלה שבענף ב' היא שאלה מאוחרת,<sup>93</sup> ולא נראה שרב יהודה הוא שעונה עליה, אלא מדובר בפעולת עריכה: הגמרא חיברה את מימרת רב יהודה למשנה, ואת הקישור בין השתיים יצרה באמצעות השאלה שהציגה.

22. פד ע"ב 18: הגמרא אומרת שספק נפשות לשבת אחרת דוחה שבת. היא מדגימה מקרה מסוג זה: כגון שאמדהו לשמונה והיום הראשון הוא שבת, ולאחר מכן שואלת: מהו דתימא.... (בהמשך השאלה יש חילופי גרסה):

ב־דס: "נעעכבינהו"; ב־א: "ניעעכבינהו"; ב־דו: "ליעכב"; ב־ת2: "<..>?כ?יב"<sup>94</sup>  
 ב־ת1, ת3: "ניתרח" (=נתמהמה);<sup>95</sup> ב־מ: "נמתין"; ב־נ: "נינטר"; ב־ל: "[נ]מ(י?זב)[ת]?[י]ן".  
 הגרסה ב־ת1, ת3. משתמשת במילה נדירה ומייצגת את גרסת ענף א' (ב־נ, מ החליפו למילה מוכרת אם כי אינם מושפעים מענף ב'). בענף ב' השתמשו במילה מוכרת יותר (מן השורש עכ"ב).

23. פד ע"ב 27-30: הסוגיא עוסקת בתינוק שנפל לים או לבור בשבת ובפעולות שמותר לעשות בשבת למענו.

א (מ, ל, דו, דס, כ3)	ג (ת1)
ראה תינוק שנפל לים פורס מצודה ומעלהו... אע"ג דקא מיכוין למייד כוורי <sup>97</sup>	ראה תינוק שנפל לים פורס מצודה ומעלהו... ואף על גב דקא מסיק <sup>96</sup> כוורי
ראה תינוק נפל לבור עוקר חוליא ומעלהו אע"ג דקא מיכוין למעבד מאנא <sup>98</sup> ומתקן דרגא לחול <sup>99</sup>	ראה תינוק שנפל לבור עוקר חוליא ומעלהו... ואף על גב עביד חוקי

- 91 ב־דו: "רב" תמורת "שמואל".
- 92 ב־מ, ת2 ניסחו את דברי רב יהודה כתשובה לשאלה וגרסו "לאיתיין".
- 93 על שאלות מעין אלו ראה א' כהן, "ביקורת הלכתית לעומת ביקורת ספרותית בסוגיות התלמוד", אסופת ג (תשמ"ט), עמ' שלא-שמו.
- 94 גרסת ת2 קשה לקריאה אך נראה שגורס "ניכיב" (=נעכב).  
 95 על חילוף מילה זו בין א"י לבבל, חילוף שמקורו בשינוי פונטי, ראה ד' רוזנטל, "מסורות ארץ ישראליות ודרך לבבל", קתדרה 92 (תשנ"ט), עמ' 14-15.
- 96 הקטע הנ"ל לא שרד ב־ת2 אך שרדו התיבות "<..>א מסי...".
- 97 משפט זה לא שרד בכ3. ב־מ, דו, דס: "דקא צייד כוורי" (עפ"י מ) וליתא "דקא מיכוין". מגרסת "דקא מיכוין" נראה שאפילו מתכוון לכך מותר. הראשונים חולקים בכך. הר"ן (שבת לח ע"א בדפי הרי"ף) והרוקח סי' קט והריב"ן מתירים אפילו מתכוון לכך, אך המאירי סובר שאסור להתכוון לצוד. וראה אהצו"י, שבת, עמ' 134; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה שבת (להלן: תוסכפ"ש שבת), נויארק תשכ"ב, עמ' 255; ש' ליברמן, ירושלמי כפשוטו, ניו יורק וירושלים תשנ"ה, עמ' 180. בשורה 28-29 ב־א נוסף "אע"ג דקא מיכוין למעבד מאנא" (כאשר נפל לבור), ובשורה 30 נוסף ב־א, דו "ואע"ג דקא מיכוין" (כאשר ננעלה הדלת). גם בה"ג, א, עמ' 235, גורס בשלושתם (ים, בור ודלת) "דקא מיכוין".
- 98 ב־מ, ל, דו, דס, כ3: "ואע"ג דקמתקן דרגא" (עפ"י מ) וליתא "דקא מיכוין למעבד מאנא". וראה לעיל בהערה הקודמת.
- 99 ב־דו ליתא "לחול". ברי"ף כ"י אוקספורד הונטינגטון 135 ליתא "לחול" אך נמצא ברי"ף כ"י ניו יורק.

ננעלה דלת בפני תינוק שובר הדל'... ואע"ג דקא מיכוין למיתבר שיפי <sup>100</sup>	ננעלה דלת בפני תינוק בשבת שובר... ואף על גב דקא עביד בשופי
--	---

בביאור החידוש הטמון בהלכה בעניין תינוק שנפל לים - בענף א' מופיע הפועל הכללי "דקא מסיק", ובענף ב' נעשה שימוש בפועל ספציפי יותר: "למיצד"<sup>101</sup>. בהלכה בעניין תינוק שנפל לבור - בענף א': "ואף על גב עביד חוקי"<sup>102</sup>, ואילו בענף ב': "אע"ג דקא מיכוין למעבד מאנא ומתקן דרגא לחול"<sup>103</sup>. ענף א' נוקט פועל כללי לעשיית מלאכה ("עביד") ומשתמש במילה "חוקי", וענף ב' נוקט פועל שמתאר את דרך עשיית המלאכה ("מתקן") ומשתמש במילה המוכרת יותר "דרגא". בהלכה בעניין הדלת שנעלה בפני תינוק - בענף א': "ואף על גב דקא עביד בשופי", ובענף ב': "ואע"ג דקא מיכוין למיתבר שיפי"<sup>104</sup>. רש"י מפרש: "נסרים שצריך להם לישנא אחרינא בשיפי קיסמין להדלקה". וראה בדק"ס (עמ' 286 אות ח) שייתכן שהגרסה ככ"י ל "בשופי", דהיינו חתיכות קטנות והוא תולדה של טוחן.<sup>105</sup> על גרסת נ כתב הדק"ס: "ואיני יודע לפרשו ואולי פי' שעושה פתח רחב יותר מכדי שצורך התינוק לצאת בו והוא עושהו לצאת ולהיכנס בו אנשים גדולים קמ"ל כיון דבחדא שבירה עביד לה מותר". אך ב"ת: "דקעביד שיפי". גם בהלכה זו ענף א' נוקט פועל כללי המציין עשיית מלאכה, וענף ב' נוקט פועל שמתאר את דרך עשייתה.<sup>106</sup>

24. פו ע"א 46: "אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו..." - במאמר הבריות מוצאים חילופי גרסה:

- 100 משפט זה לא שרד ביכ; בימל, דס: "ואף על גב דקא מתבר ליה בשיפי" (עפ"י דס) וליה דקא מיכוין". וראה לעיל הערה 97; ב"ל: "בשופי".
- 101 וכן בבה"ג, א, עמ' 235. ר"ח, רי"ף, רבנו אליקים, רי"ד, ר"י מלוניל ובריבב"ן.
- 102 וכן הוא בבה"ג, א, עמ' 235. וראה M. Sokoloff, *A Dictionary Of Jewish Babylonian Aramic*, Ramat Gan 2002, pp. 435 "even though he makes step".
- 103 וכן ברי"ף, רי"ד, מאירי ובריבב"ן; בר"ח: "ואע"ג דקא עביד דרגא"; ברמב"ם (שבת פ"ב הי"ז): "ואע"פ שהוא מתקן בה מדרגה".
- 104 וכן בבה"ג, א, עמ' 235 (בדפוס ורשה של בה"ג: "למיתבר לה דשא בשיפי"), רבנו אליקים, רי"ף, הערוך (הערך 'שב' [ח, עמ' 8] ושם "בשיבי") ובריבב"ן.
- 105 הרי"ד כותב: "ואע"ג דקא מתבר לה שיבי שיבי. פי' חתיכות חתיכות דקות דהוה ליה תולדה דטוחן". המאירי כותב: "ואף על פי שהוא מבקע עצים לנסרים שהוא צריך להם".
- 106 ליברמן (תוסכפ"ש שבת [לעיל, הערה 97], עמ' 256) סובר שהגרסה הנכונה היא כר"ח "אע"ג דשקיל לה בשופינא", כלומר שנטל את הדלת במגירה ולא בידיו עי"ש. ברם, לא מצאנו חבר לגרסה זו. כמו כן, לפי גרסת כתבי היד העיקרון של החידוש בדין במקרה "ננעלה הדלת" דומה לחידוש בדין במקרה "נפל לים" או "נפל לבור", ובכולם מותר אע"פ שאגב פעולת ההצלה, המציל עושה מלאכה נוספת.

א (מ,דס,ג)	נ (ת,דו,ג)
כמה מעשיו מכוערין דרכיו כמה מקולקלים <sup>108</sup>	כמה מכוערין דרכיו כמה מקולקלין מעשיו <sup>107</sup>

בצלע הראשונה (שעניינה לומד התורה שמעשיו מתוקנים), כל העדים גורסים "נאים מעשיו מתוקנים דרכיו". בצלע השנייה - ענף ב' ממשיך ברוח הדברים, וכיוון שהדמות המתוארת בצלע זו מנוגדת לדמות שהוצגה בצלע הראשונה, שמות התואר הם כעין תמונת מראה שלילית של השמות שהופיעו בצלע הראשונה: מי שאיננו לומד תורה מעשיו מכוערים (ואינם נאים), ודרכיו מקולקלים (ואינם מתוקנים). ענף א' נוקט אותם שמות תואר כמו ענף ב' אבל מצמיד אותם לשמות העצם שהם מתארים בהיפוך הסדר: הדרכים מכוערים, והמעשים מקולקלים. נעיר שכל הסופר טעה וגרס בשתי הצלעות "מעשיו".

25. פו ע"ב 43: ר' עקיבא סובר (שלא כדעת ר' יהודה בן בבא) שבאמירת הווידוי אדם איננו צריך לפרט במילים מפורשות את חטאיו האישיים, ודי באמירת הנוסח הכללי.

א (ל,דו,דס), רי"ף	נ (מ,ת,ג)
ר' עקיבא אומ' אינו צריך שנא' כסוי חטאה אלא מהו שאמר <sup>112</sup> ויעשו להם אלהי זהב כדר' ינאי דאמ' ר' ינאי אמ' משה לפני ה' רבונו של עולם מפני כסף וזהב שהשפעת <sup>113</sup> להם לישראל <sup>114</sup> גרם להם לעשות להם אלהי זהב	ר' עקיבא או' אינו צריך שנ' אשרי נשוי פשע כסוי חטאה ואלא מה אני מקיים <sup>109</sup> ויעשו להם אלהי זהב אמ' משה לפני הקב"ה רבונו של עולם בשביל כסף וזהב שהרביתה <sup>110</sup> להם לישראל עד שאמרו לפניך די <sup>111</sup> הוא גרם להן שעשו אלהי זהב

107 וכן ברי"ף אבן גיאת, שערי שמחה, עמ' מז. ב"דו,ג, הסדר הפוך: "מעשיו... דרכיו". ר"ח כותב: "אבל הקורא ושונה ודרכיו מכוערים".

108 וכן ברי"ף, רי"ד, עין יעקב, אגדות התלמוד ובשאלות דרב אחאי (מהדורת ש"ק מירסקי, ירושלים תשל"ז), דברים, שאילתא קפה, עמ' צ (=י"ג אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ירושלים תשמ"ח, ב, עמ' 510), ובמדרש הגדול, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה, ה, עמ' קכט. ב"מ,ג, הסדר הפוך: "דרכיו... מעשיו"; ב"דס: "כמה מכוערין מעשיו כמה מקולקלין דרכיו".

109 ב"מ: "אלא מהו שאמ' משה".

110 ב"ג: "ש?הש?פ?עתה".

111 ב"מ: "עד שבלו שפתותיהם לומר די".

112 ב"מ,ל,דו, נוסף "משה"; ב"דס: "אלא מה אני? מקיים".

113 ב"ל,דו: "שהרבית".

114 ב"דו,דס: "עד שאמרו די".

ההסבר של ר' עקיבא מופיע בתוספתא, כפורים ד, יד, אך שלא כמובא בסוגייתנו שבה ההסבר נשען על טענה שמשמיע משה רבנו לפני הקב"ה, בתוספתא הדברים נאמרים מפי הקב"ה (ולא מפי משה),<sup>115</sup> ולא זו בלבד אלא יש בהם הודאה וכעין האשמה עצמית: הקב"ה אומר שהוא, במעשיו, גרם לחטא: "ר' עקיבא אומ' אין צריך אם כן למה נאמ' ויעשו להם אלי זהב אלא כך אמ' המקום מי גרם להם שיעשו"<sup>116</sup> להם אלי זהב אני שהרביתי להם זהב".

ייחוס הדברים לקב"ה קשה, שהרי בפסוק הדברים נאמרים ע"י משה. ואכן הבבלי מביא את הטענה בשם משה ומשתמש בדרשה דומה (המופיעה בבבלי, ברכות לב ע"א), שבמוקדה הצירוף "ודי זהב" (דברים א, א [הפסוק מזכיר ברמז מקומות שבהם חטא העם]): "מאי ודי זהב? אמרי דבי רבי ינאי, כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, בשביל כסף וזהב שהשפעת להם לישראל עד שאמרו די<sup>117</sup> הוא גרם שעשו את העגל". בענף א' נעשה שימוש בדרשה מבלי להזכיר שר' ינאי הוא הדורש, ובענף ב' ייחסו את הדרשה במפורש לר' ינאי.

### 1.1.2 נוסח מפותח בענף א'

מובן שגם בענף א' יש גרסאות מפותחות אם כי הן אינן רבות. להלן שתי דוגמאות:

1. פא ע"א 47: הגמרא מחפשת מקור בתורה שמנוסח כציווי לא תעשה, שיש בו אזהרה בעניין העיני ביום הכיפורים. כיוון שבתורה אין ציווי כזה, רבינא לומד את האזהרה בגזרה שווה מהמילה "עצם" המופיעה בציווי עשה (עיניו) של יום הכיפורים וגם בציווי לא תעשה האמור בעניין מלאכה.<sup>118</sup> הגמרא מחדדת שהפסוקים חייבים להיות מופנים לגזרה שווה (היינו שהמילה שעליה מבססים אותה כביכול "מיותרת" בפסוקים ואיננה נצרכת) שאלמלא כן אפשר להפריכה.

ב"ג (ת,ת,ג,ג,ג,<sup>119</sup> גיליון מ) נוסף "מאי מפני תלתה בעצם כתיבי הדר שננהו" (בגיליון מ: "תרי"!)<sup>120</sup>. ב"מ, ל,א,ד,ד,ס ליתא. התוספת בענף א' מבהירה שאי אפשר לפרש שרבינא דורש גזרה שווה מהפסוקים שנאמר בהם "בעצם היום הזה", כיוון ששלושת הפסוקים שנאמר בהם "בעצם" נדרשים ואינם מופנים לגזרה שווה.

115 וכן בירושלמי, יומא ח, ז (מה ע"ג): "מה עבד לה רבי עקיבא מי גרם להם אני שהרביתי להם כסף וזהב".

116 בכ"י ארפורט: "מי גרם לכם שתעשו".

117 וכן בכ"י מינכן 95 ופירצנה. אך בכת"י פריז ואוקספורד 366: "שהרבית להם לישראל עד שבלו שפתותיהם מלומר דיי".

118 בירושלמי, יומא ח, ג (מה ע"א) מובאת הדרשה שבספרא בשם ר' חייא, והדרשה של רבינא - בשם ר' אליעזר בן יעקב. ראה שושטרי, תרומתם (לעיל, הערה 4), עמ' 119 הערה 233.

119 ב"ג, שרדו המילים "תלתא קרא" בלבד.

120 וראה דק"ס, עמ' 264 אות ח: "ומלת לתרי הוא ט"ס..."; ב"ת: "והא דרשנהו"; ב"ת: "והא אפקינהו קרא"; בגיליון מ: "הא דרשינהו". ב"ג טעה הסופר בחלוקת התיבות (צ"ל "הא דרשנהו").

2. פב ע"א 8: רב הונא סובר: "בן שמונה ובן תשע מחנכין אותן [ל]שעות עשר ואחת עשרה משלים בדרכבן שתיים עשרה משלים בדאורייתא ובתינוקת".<sup>121</sup> רב הונא מביא את הדין של תינוקת. ב"ג,מ (ענף א') הוסיפו את הדין בתינוק: "ותינוק בן תשע ובן עשר מחנכין אותן לשעות בן אחת עשרה ובן שתיים עשרה משלימין בדרכבן בן שלש עשרה (ב"מ דילג מחמת הדומות על "בדרכבן בן שלש עשרה") משלים מדאורייתא".<sup>122</sup>

### 1.2 הוספת שלב חדש לסוגיא

בין עדי הנוסח של הפרק נמצאו 6 חילופים שיש בהם תוספת שאיננה מסתכמת בהרחבת הלשון או בפירושו. תוספת זו כוללת תוכן חדש המצטרף כשלב או נדבך נוסף על גבי הסוגיא המקורית. בחילופים אלו, שיובאו להלן, ענף א' מייצג את הסוגיא הגרעינית ללא התוספת, וענף ב' מציג את הסוגיא שהתרחבה אחרי שקלטה לתוכה שלב נוסף ממקורות שונים.

1. פא ע"ב 15-22: הברייתא דורשת את הפסוק "וענייתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב" (ויקרא כג, לב) ולומדת ממנו שצריך להוסיף מן החול על הקודש. ב"א (ל, ת,ד,ו,ד,ס,ג,א,ג) הגמרא מקשה:<sup>123</sup>

והאי תנא דעצם עצם האי וענייתם מאי עביד ליה לכדתני חייא בר רב מדפתי וענייתם את נפשותיך בתשעה וכי בתשעה מתעניין והלא בעשור מתעניין אלא לומ' לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתו' כאלו התענה תשיעי ועשירי

הגמרא הביאה בתחילת הסוגיא ברייתא הדורשת את המילה "בעצם" ולומדת ממנה שהאזהרה והעונש לגבי עינוי ואיסור מלאכה ביום הכיפורים חלים על היום עצמו אך לא

121 בשני קטעי גניזה לסוגיא יש גרסה ייחודית. ג: "... עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק"; ג: "בן שת...> עשרה ושלוש עשרה משלימין מדאורייתא בתינוק". גרסאות אלה הוסיפו את גיל שלוש עשרה בתינוק בדעת רב הונא. אפשר שלפי גרסאות אלה מחלוקת רב הונא ורב נחמן היא בתינוק. לפי רב הונא בן שמונה ותשע מחנכין לשעות ובן עשר, אחת עשרה ושתיים עשרה משלימים מדרכבן, ואילו לפי רב נחמן בן תשע ועשר מחנכין לשעות ובן אחת עשרה ושתיים עשרה משלימים מדרכבן (אפשר שחולקים גם בתינוקת אם מתחילים לחנך לשעות בשמונה או בתשע). ראה רי"ף שסובר שהתחלת החינוך שווה בתינוק ותינוקת, וראה בעל המאור ורמב"ן. וראה י' פרנצוס, "נוסח ופירוש בסוגיית יומא פב ע"א", תרביץ מג (תשל"ד), עמ' 37-42; ר' שושטרי, "השיקולים בקביעת הלכות עינוי קטן ביום הכיפורים", מחשבת ישראל ג (תשפ"א), עמ' 23-28.

122 ב"מ הושלם הדין בתינוקת לדעת רב נחמן: "ובתינוקת בן שמנה בן תשע מחנכין אותו לשעות בן עשר בן אחד עשר משלים מדרכבן בין שתיים עשרה משלימין מדאורייתא". וראה דק"ס, עמ' 267 אות ט: "ונוסחא מוטעת (הכתיב במקור, ר"ש) היא דהן הן דברי רב הונא ואולי צ"ל וכן א"ר נחמן". ב"ג יש גרסה ייחודית בדברי רב נחמן: "בן תשע מחנכין אותו לשעות בן עשר בן אחת עשרה משלימין בדרכבן בן שתיים עשרה משלימין בדאורייתא ובתינוקת".

123 וכן בשאילתות דרב אחאי (לעיל, הערה 108), שאילתא קפח, עמ' פח (=אפשטיין, מחקרים בספרות [לעיל, הערה 108], עמ' 507) ובר"ח.



על התוספת מן החול על הקודש.<sup>124</sup> הגמרא מקשה על הלימוד של התנא באותה הברייתא: אם הוא לומד מ"בעצם" את מיעוט התוספת מהעונש ומהאזהרה, אזי מה הוא לומד מהפסוק "בתשעה בחדש"?<sup>125</sup> שהרי ממיעוט התוספת מעונש ומהאזהרה משתמע שיש תוספת, ואם כן, אותו הלימוד של התוספת מן הפסוק "בתשעה בחדש" (המובא בכרייתא האחרת) לכאורה איננו נחוץ?<sup>126</sup>

קושיית הגמרא תמוהה. הרי ייתכן שהדרשה הלומדת מן הפסוק "בתשעה בחדש" על התוספת נדרשה תחילה, והדרשה המבוססת על המילה "עצם" נדרשה אחריה, היינו התוספת נלמדה ממקור אחד, ומיעוטה מעונש ואזהרה - ממקור אחר.<sup>127</sup> וכך אכן מפורש בספרא (אמור פרשה יא) שמביא את הדרשה מ"בתשעה" שממנה לומדים על תוספת יום הכיפורים, ולאחר מכן מביא את המיעוט של תוספת יום הכיפורים מאזהרה ועונש, שאותו הוא לומד מהמילה "עצם".<sup>128</sup> ב"מ,נ,ת, ליתא (נוסף בגיליון מ) ואכן קושי זה אינו מובן.<sup>129</sup>

124 ויקרא כג, ל': "וכל הנפש אשר תעשה כל מלאכה בעצם היום הזה". ויקרא כג, כט: "כי כל הנפש אשר לא תענה בעצם היום הזה ונכרתה".

125 בתג פותח "ותניא דבי ר' ישמעאל". דרשת דבי ר' ישמעאל מופיעה קודם בסוגיא והיא מלמדת את המקור לאזהרה ביום הכיפורים, אך אין בה לימוד לתוספת יום הכיפורים, ואם כן אין להקשות על דרשת ר' ישמעאל מהפסוק "בתשעה".

126 כפי שמפרש רש"י: "מדאיצטריך למעוטי לתוספת החול מעונש ומהאזהרה, ממילא שמעינן דמוסיפין, והאי וענייתם בתשעה מאי עביד ליה?".

127 מסתבר שקושי זה הביא את רבנו אליקים לפרש את שאלת הגמרא בדרך אחרת משפירשה רש"י. לפי פירושו יש הבדל הלכתי בין הדרשות: הברייתא הממעטת תוספת מ"בעצם" אינה סוברת את ההלכה שמוסיפין מן החול על הקודש ובוודאי אינה דורשת הלכה זו מ"בתשעה". אך פירוש זה קשה: אם אין מצווה להוסיף - מה פשר מיעוט אותה תוספת מעונש ואזהרה?! רבנו אליקים מביא פירוש נוסף ולפיו הדרשה מ"בתשעה" מחייבת בעונש ואזהרה על תוספת. לפי פירוש זה מי שדורש מ"בעצם" שעל התוספת לא חלים עונש ואזהרה, לא דורש חיוב תוספת מ"בתשעה" (כיוון שלפי הדרשה מ"בתשעה" - יש חיוב על התוספת בעונש ואזהרה).

128 וכן הקשה בעל ספר תוספת יום הכיפורים (להלן: תוספת יוה"כ) מהספרא, ותירץ שלפי המסקנה שדורשים מ"בעצם" לכאורה אין צורך בדרשה מ"בתשעה", ולכן הגמרא מקשה. וראה רי"ד שמביא את הדרשה מ"בתשעה" וממשיך: "אבל מיהו התוספת אינו לא בכלל עונש ולא בכלל אזהרה, דלגבי עונש ואזהרה כתיב בעצם היום...". מדבריו עולה שגם התנא שדורש מ"בתשעה" נוקק לדרשה מ"בעצם", ואכן יש צורך בשתי הדרשות: באחת כדי ללמד על התוספת, ובאחרת - כדי למעט אותה מעונש ואזהרה. בהמשך דבריו הרי"ד מביא את דרשת חייא בר רב מדפתי. וכעין זה נמצא במאירי. אפשר שהרי"ד מייצג שלב ביניים שבו הוסיפו את דרשת חייא בר רב מדפתי לפסוק "בתשעה לחודש" אך לא ביארו מניין למד את תוספת יום הכיפורים.

129 מסתבר שנוסף מבבלי, ראש השנה ט ע"א. ר"ע לומד את חובת תוספת שבת ויו"ט משביעית. ר' ישמעאל לומד את חיוב התוספת מהברייתא העוסקת בתוספת יום הכיפורים, שממנה מרבים תוספת שבת ויו"ט. הגמרא (שם, ר"ה) ממשיכה ואומרת: "רבי עקיבא, האי וענייתם את נפשתיכם בתשעה, מאי

לפי ענף ב', מי שדורש את חיוב התוספת מ"בתשעה" לא דורש למעט אותה מעונש ואזהרה מ"בעצם" (אם הוא דורש מ"בעצם" לא צריך לדורש מ"בתשעה"), ולמעשה איננו ממעט את התוספת מעונש ואזהרה.

2. פג ע"א 3-8: הסוגיא עוסקת במקרים שבהם אין הסכמה בין החולה לרופאו או לרופאיו בשאלת האפשרות שיצום.

א (ל, דו, דס, ג, ס, כ, 1) <sup>131</sup>	מ (ת, 2, כ, 3) <sup>130</sup>	נ (ת, 1)
א"ר ינאי חולה אומ' צריך רופא אומ' אינו צריך מאכילין אותו על פי עצמו <sup>138</sup>	א"ר ינאי חולה או' צריך ורופא או' אינו צריך מאכילין אותו על פי עצמו	אמ' ר' ינאי חולה אומר צריך ורופא או' אינו צריך שמעין לחולה
דכתי <sup>139</sup> לב יודע מרת נפשו <sup>140</sup> פשיט' מהו דתימ' רופא קים ליה קמ"ל <sup>141</sup>	מאי טעמ' <sup>135</sup> לב יודע מרת נפשו	פשיטא <sup>132</sup> מהו דתימא רופא קים ליה טפי קמש' לן
רופא אומ' צריך וחולה אומ' אינו צריך שומעין לרופא	רופא או' צריך וחולה או' אינו צריך מאכילין אותו על פי רופא <sup>136</sup>	רופא אומר צריך וחולה אומר אינו צריך שומעין לרופא
מאי טעמ' תונבא הוא דנקיט ליה	מאי טעמא <sup>137</sup> תונבא הוא דנקיט לה	פשיטא <sup>133</sup> מהו דתימא חולה קים ליה טפי קא משמע לן
וספק נפשות להקל <sup>142</sup>	ספק נפשות להקל	ספק נפשות להקל <sup>134</sup>

- עביד ליה? - מבעי ליה לכדתני חייא בר רב מדפתי. דתני חייא בר רב מדפתי: ועניתם את נפשותיכם בתשעה, וכי בתשעה מתענין? והלא בעשירי מתענין! אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשיעי...".
- 130 וכן בשאלות דרב אחאי (לעיל, הערה 108), שאילתא קפו, עמ' פב.
- 131 וכן באור זרוע, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תש"ע, עמ' 127 (בשל ריבוי ההפניות, להלן: או"ז).
- 132 ב"ת, ליתא "פשיטא".
- 133 ב"ת, ליתא "פשיטא".
- 134 ב"ת, ליתא "ספק נפשות להקל".
- 135 ב"ת, ליתא "מאי טעמא".
- 136 ב"כ: "בקי".
- 137 ב"ת: "והאיי" תמורת "מאי טעמא".
- 138 ב"ל, דו, כ: "שומעין לחולה".
- 139 ב"דו, דס: "מאי טעמא".
- 140 ב"ל ליתא "דכתיב לב יודע מרת נפשו"; ב"כ, ליתא ונוסף בגיליון.
- 141 ג' שרד עד כאן.
- 142 ב"ל, דו, כ, ליתא "ספק נפשות להקל".

החילוף העיקרי בין הענפים הוא הנימוק לשתי ההלכות המובאות בשם ר' ינאי: בענף א' לא מובא הנימוק להלכות אלו, ואדרבה מקשים 'פשיטא' ומבארים את החידוש שבשתייהן, שבגללו נצרכו;<sup>143</sup> ובענף ב' מביאים נימוק הן להלכה שקובעת שמאכילין אותו עפ"י עצמו הן להלכה שקובעת שמאכילין אותו עפ"י רופא,<sup>144</sup> ויש מהעדים (בעמודה השמאלית בטבלה המשווה) שבהם מקשים 'פשיטא' על ההלכה הראשונה.<sup>145</sup>

הנימוק לדעה שמאכילין את החולה על פי עצמו הוא הפסוק: "לב יודע מרת נפשו" (משלי יד, י). פסוק זה מובא בהמשך הסוגיא כנימוק לדעת מר בר רב אשי ששומעים לחולה אפילו דעתו מנוגדת לדעתם של מאה רופאים. שלא כדעת מר בר רב אשי, ר' ינאי סובר שאם שני רופאים אומרים שלא צריך והחולה אומר שצריך שומעים לרופאים, ומשמתע שהוא איננו מקבל את הלימוד מ"לב יודע מרת נפשו", שכן אילו היה מקבלו - היינו מצפים שיקבע שיש לשמוע לחולה (ולא לרופאיו).<sup>146</sup>

הנימוק לדעה שמאכילין את החולה על פי חוות הדעת של הרופא (בניגוד לדעת החולה שטוען שאיננו צריך לאכול) הוא החשש שדעתו של החולה השתבשה בגלל המחלה והוא אינו מדבר מדעת אלא מתוך טשטוש. נימוק זה אינו נצרך כדי לבאר את דעת ר' ינאי. ר' ינאי סובר שהחולה אינו חשוב מהרופא (כפי שמוכח מדעתו שאם יהיו שני רופאים שיסברו שאין להאכיל וכנגדם דעתו של החולה שיבקש להאכילו - נשמע לרופאים); ואם כן במקרה שהחולה אומר שאינו צריך לאכול, אין צורך בנימוק "תונבא הוא דנקיט ליה", שהרי דעתו של החולה אינה חשובה מדעתו של הרופא. נימוק זה מתאים לדעת מר בר רב אשי הסובר שדעתו של החולה חשובה מדעת הרופא, אך כאשר החולה

143 תוספות רא"ש מביא גרסה שונה בביאור האפשרות (הווא אמינא) שהחולה לא נאמן: "מהו דתימא האי דקאמר חולה בעותי קא מבעית סבר אי לא אכיל מאית קמ"ל". ובתוספות ישנים: "מהו דתימא האי דקאמר חולה אגב תונביה". לפי גרסאות אלו ברי שהחולה נאמן (ולמעשה אין שום צורך בנימוק "לב יודע"), וכל החשש הוא שמסיבה מסוימת הוא טועה.

144 וכן בשאילתות דרב אחאי (לעיל, הערה 108), שאילתא קפו, עמ' פב; הלכות פסוקות, מהדורת ס' ששון, ירושלים תשי"א, עמ' כג; ר"ח; ראבי"ה, מהדורת א' אפטוביצר, ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' 200. בתשובות רב נטרונאי גאון (מהדורת י' ברודי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 248) מצוטטת רק ההלכה השנייה: "מאי טעמא תונבא בעלמא דנקיט ליה".

145 בידו, דס אף גורסים "מאי טעמא". וראה דק"ס, עמ' 271 אות מ: "לשון שאינו נח הוא דצריך למשכח טעמא להתיירא מקרא והדר פריך פשיטא", עיי"ש מה שמבאר ללשון זאת. בבה"ג, א, עמ' 320 (וכן ברי"ף) מובאים הנימוקים לשתי ההלכות של ר' ינאי וכן מקשים 'פשיטא' בשתי ההלכות. וראה שמחבר תוספת יו"כ הקשה על גרסה זו: "וגירסתינו דלא פריך ליה ניחא טפי משום דלא שייך למפרך עלה פשיטא דהתירוץ הוא פשוט דסד"א חולה קים ליה טפי משום דלב יודע דמשום הך טעמא אמר בחלוקה קמייתא דשומעין לחולה קמ"ל השתא דלהקל שומעין לחולה ולא להחמיר".

146 תוספות ר"ד מבאר נימוק זה לדעת מר בר רב אשי: "כל היכי דאמר צריך אני אע"ג דאיכא דאמרי לא צריך לא צייתנא להו שאין זו עדות ברורה שאינם יכולים לדעת מה יש בחדרי' ולב יודע מרת נפשו".

אומר שאינו צריך והרופא אומר שצריך עדיין יש ספק כיוון שאפשר שאינו מדבר מדעת.<sup>147</sup> בגרסת ל, כ, הנימוק "לב יודעת מרת נפשו" איננו מופיע, והגמרא מקשה על ההלכה הראשונה 'פשיטא', ועם זאת את ההלכה השנייה היא מנמקת בנימוק "תונבא". לגרסתם נימוק זה בוודאי איננו נצרך. אילו הביאו את הפסוק "לב יודע מרת נפשו" כנימוק להלכה הראשונה, היה פירוש הדבר שניתנת עדיפות לדברי החולה, ואזי במקרה שהעדיפות נדחית - יש צורך בהסבר; ואולם אם לכתחילה לא ניתנה עדיפות כזאת - אזי ברי שהנימוק הקובע למי שומעים הוא הגדרת המצב כספק פיקוח נפש - מצב שמחייב להקל, ומי שמקל - נשמע לדעתו, ואין צורך בנימוק נוסף. מסתבר שהנימוקים אינם חלק ממימרת ר' ינאי (הם אינם מתאימים למימרה המובאת בשמו) והופעתם בענף ב' אינה אלא תוספת מאוחרת.

4-3. פג ע"ב 27-29, 31-33: בסיפור על החכמים שהתארחו אצל כידור יש שתי הוספות בענף ב':

א. ב"א (ל, דו, דס) נוסף סיפור על כספו של ר"מ:<sup>148</sup>

אתא<sup>149</sup> אותביה כברא<sup>150</sup> וקבריה בקבריה דאבוה דההוא גברא<sup>151</sup> איתחזי ליה בחילמ' אמ' ליה<sup>152</sup> תא שקיל כיסא דמנח ארישא דההוא גברא.<sup>153</sup> אתא לקמיה דר' מאיר<sup>154</sup> אמ' ליה<sup>155</sup> הכי איתחזו לי בחילמא אמ' ליה<sup>156</sup> חלמי דבי שמשא בטלין אינון<sup>157</sup>

147 הר"ן כותב: "דכי אמר צריך לאו מחמת ביעתותה קאמר אלא קים ליה בגוה טפי ולב יודע מרת נפשו, וכי אמר לא צריך תלינן דמחמת תונבא הוא דאמר הכי דספק נפשות להקל". הר"ן מדגיש שלפי נימוקים אלה, חולה שאומר שהוא צריך - דעתו אכן מקבלת עדיפות, אך דעה זו איננה דעת ר' ינאי אלא דעת מר בר רב אשי. רי"ץ אבן גיאת (שערי שמחה, עמ' נו) פוסק כמר בר רב אשי ולכן משתמש בנימוק "תונבא בעלמא נקטיה" עי"ש. וראה שאילתות דרב אחאי, מהדורת ש"ק מירסקי, ירושלים תשכ"ד, שמות, שאילתא מ, עמ' ז.

148 בחיבור יפה מהישועה, מהדורת ח"ז הירשברג, ירושלים תשי"ד, עמ' סג: "ולא הפקיד ר' מאיר אצלו כלום, אלא הלך והטמינו בבית הקברות".

149 ב"ל, דו, דס, בגיליון מ וברבנו אליקים: "אזל" תמורת "אתא" (בגיליון כ, לא קריא).

150 ב"דס, ילקוט שמעוני, האזינו, רמז תקמה ובעין יעקב: "בכדא"; בגיליון כ, ב: "בבריא"; ברבנו אליקים: "בכבדא"; בגיליון מ, ל ובאו"ז (לעיל, הערה 131), נטילת ידיים סי' עב, עמ' עט ליתא "ואותביה בכדא"; ב"דו: "אותביה בי קיבריה דאבוה".

151 ב"דו ליתא "דההוא גברא". ב"דס נוסף "ברשיה". בגיליון מ ובעין יעקב נוסף "ארישיה".

152 ב"ל, דו, דס, ובגיליון כ, ליתא "אמ' ליה".

153 ב"ל, דו, דס, נוסף "למחר"; בגיליון מ: "איתער".

154 ב"ל, דו, גיליון מ וגיליון כ, ליתא "אתא לקמיה דרבי מאיר".

155 ב"דס ועין יעקב: "אמר ליה"; ב"דו: "אמר להו"; ב"ל ובאו"ז: "א' ל' לר' מאיר".

156 ב"דו: "אמרי ליה"; ב"ל: "א".

157 ב"דו וברשי: "לית בהו מששא"; בגיליון מ: "איתער אמ' להו ר' מאיר" וליתא "אתא לקמיה דר' מאיר אמ' הכי איתחזו לי... בטלין אינון אזל רבי מאיר" (אפשר שדילג מחמת הדומות).

אזל רבי מאיר נטריה<sup>158</sup> כולי יומא לאורתא שקליה לכיסיה ואתא<sup>159</sup>  
ב־מ,ג,ת,כ, ליתא (נוסף בגיליון מ,כ).

ב. התיקון לחכמים:

א (ל,דו,דס, גיליון מ, ילקוט שמעוני, עין יעקב)	ת,ת,כ	ג (מ,כ)
<p><sup>161</sup>עליוה לחנוותא אשקיוה<sup>162</sup> חזיוה דהוה טלופחי בדיקניה<sup>163</sup> אזלו יהבי סימנא לדביתיהו<sup>164</sup> ושקלי לכיסיהו<sup>165</sup> אזל איהו קטלא לאיתתיה<sup>166</sup> והינו דתנן<sup>167</sup> מים ראשונים האכילו בשר חזיר מים אחרונים הרגו את הנפש</p>		<p>ניעביד לן מר תקנתא עב(ב)[ד] להו תקנתא<sup>160</sup></p>

ב־מ,ג,כ, החכמים מבקשים מר' מאיר תחבולה להשיב את כספם, אך לא מפרטים מה התחבולה שהציע להם.<sup>168</sup> בענף ב' מפרטים את התחבולה שנקטו אך לא מייחסים אותה לעצת ר' מאיר.

בגרסת מ,כ, מוזכר מעשה דומה שאירע ("עבדו ליה כדהווא מעשה") אך המעשה עצמו איננו מופיע בעקבות הזכרתו (הוא נוסף בגיליון מ<sup>169</sup>), ואותו מעשה דומה - שמסופר על איש רשע (ולא על חכמים) - אכן מובא בפירושו רבנו גרשום לחולין קו ע"א:

- 158 בגיליון מ: "נטלי".
- 159 ב־דו: "ואייתיה" תמורת "לאורתא... ואתא"; ב־ל, ילקוט שמעוני ואו"ז: "אייתי לכיסיה" תמורת "שקליה לכיסיה"; ב־ל, גיליון מ ליתא "ואתא"; בגיליון כ: "נטר כסיה כוליה יומא ליליה איתיה לכיסיה בבוקר אמרו דרש אין אמונה בגוים אפי' בקבר".
- 160 ב־מ: "אמרי ליעביד לן מר תקנתא עבדו ליה כדהווא מעשה אתיוה לכיסיהו"; ב־כ: "כ... מעשה אתיוה לכיסיהו".
- 161 ב־ל נוסף "עבדו ליה כי הוא"; ב־ל,דו,דס: "משכוח".
- 162 ב־דס נוסף "חמרא"; ב־ל,דו ואו"ז ליתא "אשקיוה"; בגיליון מ ליתא "משכוח ועיילוהו לחנותא אשקיוה" ופותח ב"דההו גבר דאפקי כסיה לחברי למחר א"ל הב לי כסאי א"ל לא היו דברי מעול".
- 163 ב־ל,דו, רבנו אליקים ואו"ז (לעיל, הערה 131): "אשפמיה"; בגיליון מ: "אפומי".
- 164 ב־ל, ילקוט שמעוני ואו"ז (לעיל, הערה 131): "לאיתתיה".
- 165 ב־דו נוסף "אייתו"; ב־ל נוסף "ואתו" וליתא "אזל איהו קטלא... הרגו את הנפש"; בגיליון מ: "אזל לביתיה אמ' לה הב כיסא דאפקידי לבעליך דהוא אמ' לי סימנא דהאי ליליא אכל טלפחין ויהביה ליה ועבדו ליה הכי ואתיוה לכיסיהו" תמורת "אזלו ויהבו... לכיסיהו".
- 166 ב־דס ובגיליון מ ליתא "לאיתתיה".
- 167 בגיליון מ: "דתניא".
- 168 על תופעה זו ראה ד' רוזנטל, "על הקיצור והשלמתו: פרק בעריכת התלמוד הבבלי", מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 856-863.
- 169 ראה לעיל הערה 162 ("דההו גבר"), והערה 165 ("ועבדו ליה הכי").

דהווא דאפקיד כסא לאינתתיה אכל עדשים ויצא לשוק בדלא נטל ידיו מים אחרונים והיה רשע אחד שראה כשנתן הבעל הכיס לאשתו ובה לאשה ואמר לה תני לי הכיס שנתן לך בעליך א"ל תן לי סימן נתן לה שאכל עדשים וכשבא לביתו וסיפרה לו הדברים וגירשה... אחרונים הרגו את הנפש כלומר לא סבירא ליה דגירשה אלא קטלה<sup>170</sup>

ב־נ אין הפניה למעשה אחר. אומנם מציינים שעשו תיקון לחכמים אלו ("תקנתא"). אך לא מקשרים את התיקון שעשו להם לברייתת מים אחרונים שהרגו את הנפש. בענף ב' מספרים את המעשה רק על חכמים אלו ומביאים אותו בשלמותו, ואף מקשרים אותו לברייתת מים אחרונים. מסתבר שהמעשה שאליו מכוונת הברייתא איננו מעשה כידור אלא כעין המעשה שמובא בדברי רבנו גרשום ובבמדבר רבה, וקישור מעשה כידור לברייתת מים אחרונים הוא פרי מלאכת הגרסנים, ונעשה בשלב מאוחר יותר.<sup>171</sup> יש לציין שב־ל הסופר השאיר את ההפניה למעשה הדומה אבל אחריה הביא את הסיפור על חכמים אלו, אם כי הסיפור שם (ל) לא מסתיים בהריגת האישה, והגמרא לא מקשרת את סיפור כידור לברייתת מים אחרונים.

מכל מקום בענף ב' הביאו את הסיפור בשלמותו ולא הסתפקו בציון לקוני שעשו להם תיקון (מבלי לפרט את טיבו). בכתבי היד התימניים ליתא אפילו הפניה לאותו המעשה. ייתכן שהייתה הפניה והיא נשמטה בשל הקיצור, וייתכן שקרה ההפך: ההפניה לא נכללה בסיפור בגרסתו המקורית אלא נוספה בשלב מאוחר מתוך מגמה לחתום את המעשה בסוף טוב.

5. פד ע"ב 32-34: הברייתא מונה מקרים שבהם צריך לחלל שבת כדי להציל תינוק (שנפל לים או לבור או ננעלה דלת והוא מאחוריה). הגמרא מביאה צריכותא המבארת מדוע הובאו מקרה הנפילה לבור (ולא הסתפקו בנפילה לים) והמקרה של הדלת שננעלה (ולא הסתפקו במקרה הבור). ב־ת, הצריכותא לא נמצאת, ומסתבר שהיא נוספה בשלב מאוחר. לצריכותא יש שתי מסורות, ובכל אחד מן הענפים נקלטה מסורת אחת.

170 בבמדבר רבה (וילנה), בלק פרשה כ מופיע מעשה כעין המעשה הזה אבל מסופר בו על רמאי (אדם שהונה את אשת חברו ולקח ממנה טבעת) ולא על הדמויות המוזכרות כאן; וכן יש לציין שבמעשה המובא בגיליון כ"י מ התחבולה משמשת אדם כדי להשיב לעצמו את פיקדונו שלו ואינה משמשת רשע כדי לגנוב.

171 רש"י חולין קו ע"א מקשר את הברייתא למעשה בחכמים וכידור: "בפרק בתרא דיומא בעובדא דכידור איכא למ"ד קטלה ואיכא למ"ד לא קטלה אלא אפקה". קישור זה נמצא גם בחיבור יפה מהישועה (לעיל, הערה 148), עמ' סג: "הלכו לקחו אכסניה וביקשו את כידור להתאכסן אצלם שמא ישדלוהו וימסור להם חלק מממונם. בא אליהם לפנות ערב ושניהם אכלו עדשים ולא נטל ידיו ונשתתיר משהו על ידו... ולכך הזהירונו עליהם השלום להקפיד על נטילת ידיים...".

הגמרא מבארת מדוע הברייתא לא הסתפקה בהיתר שניתן להעלות את התינוק מהים ללא נטילת רשות מבית דין וצירפה אליו את ההיתר להעלות את התינוק שנפל לבור:

א (ל,דו,דס)	מ (כ)	נ
דאי לא מסיק ליה מיית משום דאדהכי והכי אזיל ליה <sup>172</sup> אבל בור דהא יתיב אימ' לא	משום דאדהכי והכי אזיל ליה אבל באר דקא יתיב ומנטר ליה אימ' לא	דאי שביק ליה פורתא מיית אבל בור דאיתיה קמיה אימא נינטר ליה עד אורתא

הגמרא ממשיכה ומבארת שהברייתא לא הסתפקה בצירוף המקרה של תינוק שנפל לבור והביאה גם את המקרה שנעלה דלת בפניו:

א (מ,ל,דו,דס,כ)	נ
ואי אשמעינן בור משום דבעית מהבליה <sup>173</sup> אבל דלת דאיפשר בגבר' דיתיב בהאי גיסא דדלת ומקרקש ליה אמגוזי <sup>174</sup> אימא לא <sup>175</sup>	ואי אשמעינן בור דדילמא מיית מחבלא דבור אבל ננעלה דלת בפני תינוק דאיפשר דיתיב אבכא ומשביש ליה אימא לא

במקרה של תינוק שנפל לים הסכנה ברורה - אם לא יצילו אותו הוא יטבע וימות. הענפים חולקים לגבי הנימוק שבגיננו היה מקום לחשוב שאין לחלל את השבת כדי להציל תינוק שנפל לבור: לפי ענף ב' (א,ל,דו,דס) ייתכן שגם אם לא תיעשה שום פעולת הצלה, התינוק ישרוד בבור עד צאת השבת, ואז יוכלו להוציאו מתוכו (המילים "דהא יתיב" מוסבות על

172 ב"ל,דו,ליתא "דאי לא מסיק ליה מיית"; ב"דס ליתא "משום דאדהכי והכי אזיל ליה".  
 173 ב"מ,ל,דו,כ, ליתא "מהבליה". וכן ליתא ברי"ף, רמב"ם הלכות שבת פ"ב ה"ז ("שמא יבעת התינוק וימות").

174 ב"ל,דו; "אבל דלת (ב"דו: "איפשר") דיתיב בהאי גיסא ומש(תמ)[בי]ש ליה באמגוזי". ב"מ (דס,כ): "איפשר דיתיב בהאי (ב"דס: "בהך") גיסא ומכשכיש ליה באמגוזי". ב"מ,א,דס,כ, מתארים את הפעולה שעושה מי שיושב מעבר לדלת (הקשקוש באגוזים); וב"ג,ל,דו, מציינים את מטרתה - הסחת דעתו של התינוק (רש"י ור' אליקים בפירושה מביאים את שני הפעלים: "מפתהו ומקרקש ליה אגוזים"). בערוך, הערך 'שבש' (ח, עמ' 21): "ומשביש ליה באמגוזי ס"א ומקשקש ליה פתיתני ה' ואפת תרג' שבישתי ה' ואשתבשית". ב"ג ליתא "באמגוזי", ולא מוזכר כיצד מסיח את דעתו של התינוק.

175 ב"דס ליתא "אימא לא"; ב"ל: "אימא לא צריכא"; ב"מ,דו,כ; "צריכא".

התינוק).<sup>176</sup> לפי ענף א' (נ,מ,כ<sub>3</sub>) אם התינוק נמצא בכור אפשר לשמור עליו גם מחוצה לו (והמילים "דקא יתיב" ב"מ,כ<sub>3</sub> מוסכות על המבוגר שנמצא מחוץ לבור: הוא יכול לשבת ולהשגיח על התינוק ולראות שלא נשקפת סכנה לחייו, ורק במקרה שחייו בסכנה - לחלל את השבת להצלתו). הנימוק בענף א' נראה תמוה: היינו מצפים שהוא יתקשר למקרה הנפילה לים המובא בצלע הראשונה, ויסביר את ההבדל בין המקרים, לדוגמה: בים - אם לא נציל את התינוק מייד הוא ימות, מה שאין כן בכור שאין סכנה מיידית. הנימוק שלפיו אפשר להשגיח על התינוק מבחוץ לכאורה איננו נחוץ. מסתבר שגרסה זו מושפעת מהצריכותא הבאה - של התינוק שנמצא מאחורי דלת נעולה. במקרה זה בבסיס ההנחה שאין לחלל שבת נמצאת המחשבה שאפשר להשגיח על התינוק גם ללא חילול שבת.<sup>177</sup>

בהמשך הצריכותא הגמרא מבארת את הצורך במקרה של התינוק המצוי מאחורי הדלת הנעולה. הענפים נחלקו במה גדולה הסכנה שבה נתון התינוק שנפל לבור מן הסכנה שבה נתון התינוק שנותר מאחורי דלת נעולה. בגרסה שב"ג מוסבר שבכור קיים חשש שהתינוק ימות מההבל. ב"מ,ל,דו,כ<sub>3</sub> מוסבר שהגורם מעורר החשש הוא הפחד (שיחוש התינוק). גם ב"א,דס מבארים שחוששים לפחד (כפי שגורסים ב"מ,ל,דו,כ<sub>3</sub>) אבל מדייקים שהגורם לפחד הוא התנאים הקשים בכור (הבליה, כפי גרסת נ).

אם החשש בכור הוא שהתינוק ימות בשל ההבל (כגרסת נ), אזי די היה לציין שלתינוק שמאחורי הדלת הנעולה בוודאי לא נשקפת סכנת חנק, וכל יתר ההסברים הנוגעים להסחת דעתו ולהשגחה - אין בהם צורך. ולכן מסתבר שהחשש במקרה הנפילה לבור הוא כגרסת הנוסח הרווח - הפחד שייגרם לתינוק יפגע בו קשות (חשש שאיננו קיים במקרה של הדלת הנעולה, שיש פעולות שאפשר לעשות גם אם נמצאים מאחוריה, ולהרגיע בעזרתן את התינוק). אפשר ש"ג התקשה להסביר מדוע אין אפשרות להסיח את דעתו של התינוק הנתון בכור, ולכן הגיה וגרס שבכור יש סכנה ממשית.<sup>178</sup>

בה"ג (א, עמ' 235) כותב: "ולא דאמי לבור דבכור דמאית מהבאלא והכא רווח עלמא ליה". גרסת בה"ג עולה יפה, וההבדל בין "נפל לבור" ל"נעלה דלת" הוא שבכור יש סכנה שהתינוק ימות מחנק, מה שאין כן במקרה שבו התינוק נמצא מאחורי דלת נעולה. מסתבר ש"ג משמר שריד מגרסת בה"ג, היינו שהחשש בכור הוא המוות מתנק, ומסיבה מסוימת בצלע השנייה גרס כגרסת הנוסח הרווח, וכך נוצרה גרסת כלאיים.

176 וכן בבה"ג, א, עמ' 235: "ואף על גב דכי שדי תינוק בכור לאו כימא דאמי דקא משפילין ליה מיא ובבורהא יתיב בה בדוכתיה...".

177 הרי"ף גורס בניסוח דומה לצריכותא הבאה המבארת שאפשר להסיח את דעתו: "אבל בור איפשר דיאתיב אפומא דבירא ומשביש ליה צריכא" (כך ברי"ף כ"י אוקספורד הונטינגטון 135; אך ברי"ף כ"י ניו יורק: "ומקשקש").

178 אכן לפי גרסת נ בצריכותא של ים ובור אפשר להיות מחוץ לבור ולהשגיח על התינוק ולדאוג לשלומו, והרי"ף מציין שם שאפשר להסיח את דעתו. השיח יצחק מבאר, לפי גרסת ענף ב', שהסחת דעתו של התינוק היושב מאחורי הדלת הנעולה אפשרית, מה שאין כן הסחת דעתו של התינוק שבכור החשוך. במקרה הבור הניסיונות להסיח את דעתו לא יועילו.



6. פד ע"ב 34: את הצריכותא ראה בחילוף הקודם.

ב"א, דס נוסף "ואי אשמעינן דלת משום דיתיב ומנטר ליה כולי יומא אבל הנך אימא לא צריכא".

תוספת זו אינה מובנת: אם במקרה של הדלת שנעלה, שבו החשש לחיי התינוק רחוק מאשר בכל יתר המקרים, מתירים לחלל שבת, אזי קל וחומר שבמקרים האחרים, שבהם החשש קרוב יותר - בוודאי מותר לחלל שבת!<sup>179</sup>

## 2. מסורות שונות

יש חילופים שבהם מוצאים הבדלים בתוכן שמקורם במסורות שנקלטו בענפים (בכל ענף נקלטה מסורת אחרת; והם אינם פרי מלאכת הגהה). אציע את המסורות השונות לפי הקטגוריות האלה: חילופי שמות, שיבוץ מקורות, פרטי מעשים, ברייתות העומדות בבסיס הסוגיא.

### 2.1 חילופי שמות

בבדיקת הפרק כולו נמצאו 33 חילופי שמות בין הענפים. להלן 5 דוגמאות:

1. פא ע"ב 32: רבא פוסק שהכוס פלפלים וזנגביל ביום הכיפורים פטור (משום שאינם נחשבים מאכלים ראויים). רש"י מפרש שהכוס פלפלים פטור משום שהכסיסה אינה דרך אכילתם ולכן איננה מיישבת את הדעת. בעניין הזנגביל מקשים ממימרה המתירה לאכול הימלתא (מאכל הכולל זנגביל כתוש). הנימוק להיתר: לא חל עליו איסור משום בישולי גויים כיוון שנאכל חי (ואם כן, הרי הזנגביל נחשב מאכל ראוי). בין הענפים מוצאים חילוף בבעל הקושיא ובבעל המימרה:

ב"ב (מ,ל,ת,ת,ד,ט): "אמ' ליה רבינא למרימר והאמ' רב נחמן". וב"ד (א,ג,ד,ה): "איני והא אמ' רבינא<sup>180</sup> אמר לי מרימר". בענף א' רבינא הוא המקשה, והקושי שהוא מציג מבוסס על דברי רב נחמן;<sup>181</sup> ובענף ב' הגמרא מקשה ומציגה את הקושי מדברים שאמר רבינא בשם מרימר.<sup>182</sup>

179 ראה דק"ס, עמ' 286 אות ל: "גי' משובשת היא וא"י לפרשה".

180 ב"א: "רבא", דק"ס (עמ' 266 אות ק) כותב שגרסה זו משובשת לפי שמרימר היה לאחר רבא. נראה שא"ג רס כך כיוון שהמימרה שעליה מקשים היא של רבא (במקבילה בברכות ברוב העדים מקשים ממימרת רבא), ולכן תיקן ל"רבא".

181 בגיליון מ: "א"ל רבינא למרימר ומי אמ' רבא כס זנגבילא ביומא דכפורי פטור והא אמ' רבא" (גרסה דומה נמצאת במקבילה בברכות לו ע"ב בכ"י מינכן 95, כ"י פירנצה ודפוס שונצינו. בכ"י פריז: "רבינא לרב אשי... והא אמ' רב נחמן"). וראה דק"ס, עמ' 266 אות ק: "ונוסחא נכונה היא דמקשה מרבא אדרבא". מובן שאפשר שגרסה זו אינה מקורית ותיקנו ל"רבא" כיוון שמקשים על מימרת רבא.

182 יש עדים במקבילה בברכות לו ע"ב שלפיהם הגמרא היא המקשה: "איני והאמ' רבא... (כ"י אוקספורד 366); "איני והא אמ' ר... <...> (ק"ג קיימברידג' T-S NS 311.141).

2. פג ע"ב 8-9: בסוגיא מובאת ברייתא, ובין הענפים מוצאים חילוף בשמו של התנא המוזכר בה:

ב"ג, ת"ג, ת"ג: "רבן שמעון בן גמליאל"<sup>183</sup>; ב"ל, א, ד, דס, ר"ח: "רבי אליעזר בר שמעון"; ב"מ, כ"ג: "ר' אלעזר בן שמוע".

ייתכן שמדובר בשתי מסורות קדומות בתוספתא שכל אחת מהן נקלטה בענף אחר. ברם אפשר שיש חילוף בין מסורת הבבלי למסורת התוספתא: בחלק מכתבי היד של התוספתא הגיהו לפי הבבלי, ומנגד - בענף נוסח של הבבלי הגיהו לפי התוספתא, וכך נוצר החילוף בין כתבי היד של החיבורים.<sup>184</sup>

3. פד ע"א 24: הגמרא מבררת מה הייתה אותה תרופה שרקחה המטרוניתא לר' יוחנן. בהצעות שמעלים האמוראים מוצאים חילופי גרסה - התרופות הן אותן התרופות והאמוראים אותם אמוראים, אלא שבענפים השונים שיוך ההצעות לדוברים - מהופך: ב"א, ד, דס, כ"ג: הצעת רב אשי - שאור גופיה, והצעת רב יימר - משחא דאוואז; וב"מ, ל, ג, ת"ג, כ"ג, ת"ג: הצעתו של רב יימר<sup>185</sup> היא שאור גופיה, והצעת רב אשי - משחא דאוואז.

4. פד ע"ב 35: הגמרא מקשה למה נצרכה הסיפא של הברייתא "מכבין ומפסיקין מפני הדליקה". הגמרא מתרצת שהחידוש במילים אלו הוא שאפילו מדובר בספק פיקוח נפש של דרי חצר אחרת - מותר לכבות ולהפסיק. ב"א, דס וברי"ף התירוץ מובא בשם ר' אלעזר ובמונח 'לא נצרכה אלא' ('א"ר אלעזר לא נצרכה אלא'<sup>186</sup>); ב"ג, מ, ל, ד, דו התירוץ מובא בסתם ובמונח 'דאפילו'<sup>187</sup>; ב"ת, קושיית הגמרא וגם התירוץ אינם!

5. פז ע"ב 51:

א	דס	ג (מ, ת"ג, ת"ג) <sup>188</sup>
רב נתן אבוה דרב הונא	רב נתן אבוה דרב הונא	רב נתן אבוה דרב חיא <sup>189</sup>

183 וכן הוא בתוספתא, שבת טו, יד בדפוס ובכ"י וינה; אך בכ"י ארפורט: "ר' שמעון בן אלע", ובכ"י לונדון: "ר' אלעזר בר' שמעון". ראה ליברמן, תוסכפ"ש שבת (לעיל, הערה 97), עמ' 257.

184 לדוגמה: נניח שהנוסח המקורי בתוספתא גורס רשב"ג, ובבבלי - ראב"ש. בכ"י לונדון וארפורט של התוספתא הגיהו לראב"ש לפי מסורת הבבלי (וכ"י ארפורט טעה וגרס רשב"א), ובענף א' של הבבלי הגיהו לרשב"ג לפי התוספתא. לחלופין אפשר שהנוסח בתוספתא גרס ראב"ש, ובבבלי - רשב"ג. בתוספתא, בכ"י וינה ובדפוס, הגיהו לרשב"ג לפי הבבלי, ובענף ב' של הבבלי הגיהו לראב"ש, לפי התוספתא.

185 ב"כ"ג: "זימרא".

186 ב"דס חסר "אלא".

187 בגיליון מ נוסף "לא צריכא"; ב"ג התירוץ הוא: "סופה איצטריכא ליה ואפלו בחצר אחרת". גרסה זו היא שיבוש, שכן החצר האחרת לא נזכרה בברייתא כלל.

188 וכן ברי"ף. ב"ג העמוד קרוע אך שרדה המילה "דרב" ("... <>... ודה דרב חונא בריה דרב נתן נחית קמיה דרב <...>").

189 ב"ת, ת"ג; "חונא". וראה דק"ס, עמ' 311 אות פ.

<p>בריה דרב נתן איקלע לסורא לגביה דמרימר פתח באתה בחרתנו וסיים במה אנו ושבחיה ההוא דנחית קמיה דרב פפא פתח באתה בחרתנו וסיים במה אנו ושבחיה</p>	<p>בר נתן אקלע לסורא נחית קמיה דאמימר פתח באתה בחרתנו וסיים במה אנו ושבחיה</p>	<p>בריה דרב נתן<sup>190</sup>  נחית קמיה דרב פפא פתח באתה בחרתנו וסיים במה אנו ושבחיה</p>
--	--	---

בענף א' רב נתן מתפלל לפני רב פפא, ובענף ב' (דס) הוא מתפלל לפני אמימר. ייתכן שהגרסה שב-א היא גרסת כלאיים (אם כי המעשה השני לא מסופר על רב נתן); וכן ייתכן שהיא הגרסה המקורית (והיא נשתמרה ב-א) וב-דס ובענף א' מוצאים דילוג מחמת הדומות: ב-דס - על המעשה ב"ההוא דנחית", ובענף א' - על "דאמימר... דנחית קמיה". אפשרות זו אינה סבירה בעיניי כיוון שקשה להניח שבכל העדים דילגו מחמת הדומות. וכן משום שאפשרות זו מחייבת לומר שלפני ענף א' לא עמדו המילים "אקלע לסורא" שנמצאות לפני המילים הדומות "נחית קמיה".

**2.2 שיבוץ מקורות**

הענפים השונים מילאו מקורות לפי נושא הסוגיא שלפניהם.<sup>191</sup>

1. עה ע"א 39-40: ב-א (ל,ת,2,דו,דס) ובר"ח (ענף ב') נוספה הדרשה: "ובשלו בפרור" אמ' ר' חמא בר חנינא מלמד שירד להן (ב-ת,2,דו,דס: "לישראל") ציקי קדרה עם המון" (ב-ת,2 נוסף "דבר המתבשל בפרור").<sup>192</sup> ב-מ,ג,ת, (ענף א') ליתא (ב-מ נוסף בגיליון). ייתכן שדווקא בענף א' (מ,ג,ת,) השמיטו את הדרשה הנ"ל כדי להצמיד את דרשת ר' חמא בר

190 ב-מ אירע דילוג מחמת הדומות על סוף המעשה הקודם ("עולא בר רב נחית קמיה דרבא") ותחילת המעשה הזה: "נחית קמיה דרבא... רב נתן אבוה דרב הונא בריה דרב נתן" (הקטע החסר). ברי"ד מובא רק המעשה הקודם, והגרסה שם: "עולא נחת לקמיה דרב פפא" - "רב פפא" תמורת "דרבא" (ושמא גם הרי"ד דילג בפירושו מחמת הדומות?). ב-דו חסר המעשה, ויש הבדל נוסף: המימרה הבאה של רב אחא בריה דרבא מובאת בשם רב הונא בריה דרב נתן.

191 ראה י' רוזנטל, "מסכת כריתות (בבלי): לחקר מסורותיה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד. שם בעמ' 216-218 רוזנטל מתאר שלב בתולדות מסירת התלמוד הבבלי שבו בסוגיא הקדומה שעמדה לפני המסרנים לא כל המרכיבים היו קבועים, והיו בה רק הוראות לשילוב מרכיבים שעדיין לא נקבעו בה. המסרנים מילאו את הסוגיא בעזרת חומרי הגלם שהיו לפנייהם, איש-איש כפי הבנתו וכפי החומרים שברשותו.

192 וכן בילקוט שמעוני, בהעלותך, רמז תשלה ובאגדות התלמוד.

חנינא (הקודמת) שהסבירה שעם המן ירדו להם תכשיטים, לדרשת ר' שמואל בר נחמני שדורש מהפסוק "בבקר בבקר" שירדו להם אבנים טובות ומרגליות.<sup>193</sup>

2. עו ע"ב 7: ב"ג, גיליון מ (ענף א') נוסף עוד מקור מהמקרא שממנו לומדים שהתירוש הוא יין: "ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים דבר הבא מן התירוש משמח אלהים ואנשים" (שופטים ט, יג). ב"מ, ל, א, ת, ד, ו, ד, ס, כ, (ענף ב') ליתא. וכן ייתכן שהפסוק היה בסוגיא המקורית, אבל כיוון שאין בו משום תוספת על הראיה מהפסוק "ותירוש ינובב בתלות" (זכריה ט, יז), לא ראו בו צורך.<sup>194</sup>

3. פו ע"ב 6-9:

דו (מ, ג, 196)	א (ל, ד, ס, עין יעקב, אגדות התלמוד) <sup>195</sup>	נ (תו)
		<p>אמ' ר' נתן גדולה תשובה שמקרבת את הגאלה שנ' שובו בנים שובכים נאם יי<sup>197</sup> כי אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה והבאתי אתכם ציון<sup>198</sup></p>

193 קצת ראייה לכך מ־נ שפתח את הדרשה הבאה ("וזהם הביאו אליו עוד נדבה..."): "כיוצא בדבר אתה או". ראה דק"ס, עמ' 229 אות ל': "דאחר שאמר שירד להם תכשיטי נשים (לנוסחת כ"י ב [כ"י נ מכונה בלשון דק"ס כ"י מינכן השני] דלא גריס מימרא דצייקי קדרה) אמר כיוצא בו שירד להם גם אבנים טובות". וכן ליתא בעין יעקב (וכן ליתא אף המימרא הקודמת "או דכו במדוכה...").

194 אומנם בכל העדים מביאים פסוק נוסף "ותירוש יקביך יפרצו" (משלי ג, י). גם את הראיה מפסוק זה מתרצים שהכוונה לדבר הבא מתירוש, אך העובדה שלצד התירוש מוזכר יקב, תומכת בסברה שמדובר ביין, וראה תוספת יוה"כ.

195 וכן בשאילתות רב אחאי (לעיל, הערה 108). שאילתא קפה, עמ' צא (=אפשטיין, מחקרים בספרות [לעיל, שם], עמ' 511).

196 רי"ץ אבן גיאת (שערי שמחה, עמ' מו) מביא רק מימרה אחת (ללא שם) שנשמכת על הפסוק "ובא לציון גואל".

197 ב"ת, ליתא "נאם יי".

198 ב"ת, ליתא "והבאתי אתכם ציון".

<p>אמר רבי יונתן<sup>205</sup> גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה שנאמר וּבֹא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל וְלִשְׁבֵי פֶשַׁע בִּיעֲקֹב מִה טַעַם וּבֹא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל מִשׁוּם דִּשְׁבֵי פֶשַׁע בִּיעֲקֹב<sup>206</sup></p>	<p>אמ' ר' אסי<sup>200</sup> גדולה תשובה שמקרבת<sup>201</sup> את הגאולה שנא' וּבֹא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל וְלִשְׁבֵי פֶשַׁע מִה טַעַם וּבֹא לְצִיּוֹן מִשׁוּם דִּשְׁבֵי פֶשַׁע בִּיעֲקֹב אמ' ר' נתן<sup>202</sup> גדולה תשובה שמקרבת את הישועה<sup>203</sup> שנא' כה אמר יי שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבוא וצדקתי להגלות<sup>204</sup></p>	<p>ור' אלעזר אמ'<sup>199</sup> שסמוכה לגאולה שנ' וּבֹא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל וְלִשְׁבֵי פֶשַׁע בִּיעֲקֹב מִה טַעַם וּבֹא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל מִשׁוּם דִּשְׁבֵי פֶשַׁע בִּיעֲקֹב</p>
--	--	---

הדרשה מהפסוק "ובא לציון גואל" נמצאת בשני הענפים. בענף א' היא מיוחסת לר' אלעזר, ובענף ב' - לר' אסי. לצידה מופיעה בשני הענפים דרשה נוספת. בשניהם היא מובאת בשם ר' נתן,<sup>207</sup> והרעיון המובא בה דומה, אבל הפסוק הנדרש אחר.<sup>208</sup>

### 2.3 חילופי פרטי מעשים

**1. פז ע"א 45-46:** הגמרא מספרת על ר' ירמיה שציער את ר' אבא והלך לפייסו. ישב על פתח ביתו, ואז אירע מה שאירע:

- 199 ב"ת: "ור' יוחנן ור' אלעזר אומרים מפני".
- 200 ב"ל: "יונתן"; ב"דס, ילקוט שמעוני, ישעיהו, רמז תצח ובעין יעקב: "רבי יוסי הגלילי"; בשאלות רב אחאי (קפח): "ר' יוסי בר' חנינא".
- 201 ב"דס, שאלות רב אחאי (כנ"ל), ילקוט שמעוני ועין יעקב: "שמביאה".
- 202 וכן בילקוט שמעוני, ישעיהו, רמז תפד; ב"ל: "אלע"; ב"דס ועין יעקב: "יונתן".
- 203 ב"דס ועין יעקב: "שמקרבת גאולה לעולם"; בילקוט שמעוני ואגדות התלמוד: "שמקרבת את הגאולה".
- 204 באגדות התלמוד הסדר הפוך: "א"ר נתן גדולה תשובה... וצדקתי להגלות ור' אלעזר אומ סמוכה לגאולה שנ' וּבֹא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל מִשׁוּם שְׁבֵי פֶשַׁע". כמו כן, המימרה על הפסוק "ובא לציון גואל" מיוחסת לר' אלעזר, כבמסורת ענף א'.
- 205 ב"מ: "נתן"; ב"ג: "יוח".
- 206 בגיליון מ נוסף "אמ' ריש לקיש גדולה תשובה שמקרבת את הישועה שנ' כה אמר יי שמרו משפט ועשו צדקה" (ריש לקיש הוא בעל המימרה הבאה בסוגיא).
- 207 ב"מ, ד"ג, יש דרשה אחת מ"ובא לציון גואל" וזאת הדרשה היחידה. ייתכן שגרסו כענף א' ודילגו מחמת הדומות, והראיה שרק בעדים הנ"ל מייחסים את הדרשה מ"ובא לציון" לר' נתן/יונתן שמוזכר בענף א' בדרשה הקודמת.
- 208 מחבר תוספת יוהכ"פ מבאר את גרסת העין יעקב ואת ההבדל בין דרשת ר' יוסי הגלילי לדרשת ר' יונתן (ראה לעיל, הערה 200).

ב־נ (ת<sub>1</sub>, דס, ר"ה, עין יעקב): "אפיק אמתיה כינשא<sup>209</sup> ושדאי<sup>210</sup> אתא אבקא<sup>211</sup> כסייה";  
 ב־א (מ, ת<sub>2</sub>, דו): "בהדי דשדיא אמתא מיא אתא<sup>212</sup> זרזיפתא דמיא עליה".<sup>213</sup> בעקבות האירוע  
 ר' ירמיה אומר את הפסוק "מאשפת ירים אביון" (ב־מ, א, דו: "קרא אנפשיה").  
 הענפים חלוקים בתיאור מעשה השפחה ובמהות הדבר שהשליכה על ר' ירמיה (אבק  
 או מים). מסתבר שמדובר בשתי מסורות של המעשה, וכל אחת מהן נשתמרה באחד  
 מהענפים. בענף א' המעשה בשפחה מתאים יותר לפסוק המזכיר אשפה (ושמא הגיהו את  
 המעשה כדי להתאימו לפסוק?).

**2. פז ע"ב 5: הגמרא מספרת שרב בא לר' חנינא כדי לפייס אותו:**

ב־א, דס, עין יעקב: "תריסר יומי מעלי יומא דכפורי"; ב־מ, ג, ת<sub>1</sub>, ת<sub>2</sub>, דו, ר"ח: "תליסר"<sup>214</sup>  
 יומי דכיפורי".<sup>215</sup>

**2.4 חילופי מסורת של הברייתא**

יש חילופי מסורות של הברייתא ולעיתים הסוגיא התפתחה סביב הברייתא באופן  
 המתאים למסורת שעמדה לפני עורכיה.<sup>216</sup>

1. עד ע"ב 20-31: הגמרא מביאה דרשות שעניו יום הכיפורים הוא ההימנעות מאכילה.  
 אחת הדרשות מקישה את העינוי לאיסור מלאכה: מה מלאכה דבר שחייבים עליו במקום  
 אחר, אף עינוי נפש שחייבים עליו במקום אחר. הדרשן מרבה איסורי אכילה בדרגות  
 שונות מעבר לפיגול ונותר שעונשם כרת (טבל, נבלה), חולין שאינו כלול באיסור אכילה,  
 ואף חיובי אכילה (תרומה, קדשים). יש חילוף גרסה בפסוק שממנו מרבים:  
 ב־נ (ת<sub>1</sub>, ת<sub>2</sub>): "ועניתם את נפשותיכם" (ויקרא כג, לב); ב־א (מ, ל, דס, כו): "תענו את  
 נפשותיכם" (ויקרא טז, כב); ב־דו: "תענו ועניתם את נפשותיכם".<sup>218</sup>

- 209 לטאטא. ראה סוקולוף, מילון (לעיל, הערה 102), עמ' 588.
- 210 ב־ת<sub>1</sub>, דס נוסף "בקיילקילתא". כלומר, באשפה, ראה סוקולוף, מילון (לעיל, הערה 102), עמ' 1015. ב־  
 דס: "ש?ד?יא? כנושא אקלקולתא".
- 211 ב־דס ועין יעקב: "סליק עפרא".
- 212 ב־מ, ת<sub>2</sub>, דו: "מטא" (עפ"י מ).
- 213 ב־ת<sub>2</sub>: "אמאניה" תמורת "עליה"; ב־מ ליתא "עליה"; ב־דו: "ארישא" תמורת "עליה".
- 214 ב־ת<sub>1</sub>, ת<sub>2</sub>, דו נוסף "מעלי".
- 215 ראה דק"ס, עמ' 307 אות פ שכך הגרסה באו"ז ובספר היוחסין.
- 216 ראה רוזנטל, מסכת כריתות (לעיל, הערה 191) שמתאר את מילוי הסוגיא ואף כאן שיבצו את  
 הברייתא ופיתחו את הסוגיא סביבה.
- 217 וכן הוא בספרא, אחרי מות, ה, ז ובירושלמי, יומא ת, א (מד ע"ד). ב־מ מובא הפסוק "תענו" כדי  
 לרבות טבל וקדשים, והפסוק "ועניתם" - לרבות תרומה. בגיליון מ מובא הפסוק "ועניתם" - לרבות  
 נבלה, והפסוק "תענו" - לרבות חולין (בפנים מ דילג מחמת הדומות).
- 218 כך בטבל ונבלה. אך בחולין, תרומה וקדשים מובא רק "תענו". דפוס וילנה גורס "תענו ועניתם" בכל  
 המקרים.

תוספות הרא"ש כותב (וכן כותבים תוספות ישנים):

פי' ה"ר יוסף אף על גב דמייתי כמה זמנין קרא דתענו את נפשותיכם לאו דוקא אלא סמיך אחמשה עינויין האמורים בתורה, והו"מ למיפרך ואנן שיתא קא דרשינן הכא וליכא אלא חמשה עינויין אלא בלאו הכי פריך ליה שפיר ומייתי ליה מקרא אחרינא, ונראה דאין צריך לפרש כך אלא כולהו מתענו קמא מפיק להו וכה"ג איכא במעילה פרק הנהנה מן ההקדש דמפיק מתמעול מעל ריבה דרשות טובא.

תוספות הרא"ש מציע שני ביאורים: לפי הביאור הראשון מרבים מהפסוקים השונים של עינוי (על ביאורו זה הוא מקשה שיש רק חמישה פסוקים שנאמר בהם עינוי והברייתא מרבה שישה איסורי אכילה). לפי הביאור השני מרבים מפסוק אחד כמה דרשות. נוסח ענף א' מתאים לביאור הראשון שלפיו צריך פסוק לכל ריבוי, שהרי הפסוק "ועניתם" נמצא ארבע פעמים,<sup>219</sup> ואילו "תענו" רק פעם אחת וממנו לומדים את ההיקש למלאכה (תוספות הרא"ש מבאר כך אף לגרסת "תענו"). נוסח ענף ב' מתאים לביאור השני שלפיו מרבים הכול מ"תענו". בידו מודגש שמרבים מפסוקים שונים.

2. עה ע"ב 27: רבי יוסי בר חנינא דורש את הפסוקים על המן "ותעל שכבת הטל" (שמות טז, יד) ו"וברדת הטל" (במדבר יא, ט), ולומד שהמן היה בין טל מלמעלה ובין טל מלמטה ודומה כמי שמונח ב...:

נ (מ,ת,ת,ט): "בחפיסה";<sup>220</sup> א (ל,דו,דס), אגדות התלמוד, עין יעקב: "בקופסה". הגרסה "חפיסה" נראית מתאימה יותר: חפיסה עוטפת את החפץ שבתוכה, ותיאור זה נראה מתאים לתיאור המן שהיה עטוף בטל (מה שאין כן קופסה שהיא חלל סגור שבתוכו החפץ מונח). אולם בספרי במדבר, בהעלותך פט: "כאילו בתוך דלוסקמא";<sup>221</sup>

219 אומנם גם בגרסה זו יש קושי: בברייתא מופיע חמש פעמים "ועניתם", ובתורה "ועניתם" מופיע בארבעה פסוקים בלבד. ב"נ ליתא "אביא את התרומה... נפשותיכם ריבה". ראה דק"ס, עמ' 223 אות ג, שאכן דורש ארבע פעמים בלבד מ"ועניתם"; אך נראה יותר שדילג מחמת הדומות.

220 ראה משנה, גיטין ג, ג: "מצאו בחפיסה או בגלוסקמא". ובבבלי, גיטין כח ע"א: "מאי חפיסה אמר רבה בר בר חנה חמת קטנה מאי דלוסקמא טליקא דסבי". וראה א' בן-יהודה, מלון הלשון העברית החדשה והישנה, ירושלים תשמ"מ, כרך ג, עמ' 1686, שמפרש 'חפיסה': "כעין כיס עשוי עור וכדומה לשמור בו גירות וכדומה". הגרסה "חפיסה" נמצאת גם במדרש לקח טוב שמות פרק טז ד"ה "ותעל", וכן גרסת הערוך, הערך 'מחספס' (ה, עמ' 112); אך בילקוט שמעוני, בשלח, רמז רס: "בקופסה".

221 ספרי במדבר, בהעלותך פט: "מלמד שהיה יורד על האיסקופים ועל המזוזות [או לפי שהיה יורד על האיסקופין ועל המזוזות] יכול יהיו אוכלים אותו מטונף ומלוכלך ת"ל והנה על פני המדבר דק מחוספס כגליד היה יורד תחילה ונעשה לארץ כמין אסקוטלא והמן יורד עליו ומשם היו ישראל מלקטים ואוכלים הרי למטה אבל למעלה יכול יהיו השקצים והזובים שוכבים עליו ת"ל ותעל שכבת הטל מלמד שהיה מונח כאלו מונח בתוך דלוסקמא".

ובספרי זוטא יא, ט (מהדורת ח"ש הורוביץ, עמ' 270): "כבגלוסקים"<sup>222</sup>.

3. פא ע"ב 8: הגמרא מביאה ברייתא הלומדת שצריך להוסיף מן החול על הקודש.

מיבעי ליה לכדתניא: ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש, יכול יתחיל ויתענה בתשעה - תלמוד לומר בערב. אי בערב - יכול משתחשך - תלמוד לומר בתשעה. הא כיצד? מתחיל ומתענה מבעוד יום. מכאן שמוסיפין מחול על הקודש. ואין לי אלא בכניסתו...

הפסוק בוויקרא כג, לב הוא: "ועניתם את נפשתיכם בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם". ב"מ, א, 2, ד, ד, 4, 5, ובין השיטין של ל התשובה (השלילית) לשאלה "יכול משתחשך" נלמדת מהמילה "בתשעה"<sup>223</sup>. ב"ל, ג, ת, היא נלמדת מהמילה "מערב"<sup>224</sup>.

4. פו ע"א 26: ר' ישמעאל אומר על מי שעבר עבירות שדינן כרת או מיתת בית דין: ב"נ (ת,): "תשובה תולה ויום הכפורים מכפר"<sup>225</sup> וייסורין ממרקין"; ב"א (מ, ל, ד, ד, 6, ג, 7): "תשובה ויום הכיפורים תולים ויסורים ממרקים".

222 ראה כהנא, ספרי במדבר (לעיל, הערה 37), עמ' 619 הערה 55, שלדבריו הוא תיבה, ארון, בית קיבול. וראה ש' היימנס, "המילים השאלות מיוונית ומלטינית במשנה: לקסיקון ותורת הגהה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשע"ג, עמ' 89-90. יש לציין, שב"ת, נוסף על דברי רבי יוסי בר חנינא: "תניא נמי הכי וברדת הטל על המחנה לילה ירד המן עליו יכול יהו וזובין נוגעין בו ת"ל >...< תעל שכבת הטל או ותעל שכבת הטל יכול יהא יורד על הקוצים ועל הברקנים על העפר ועל הצרורות? ת"ל וברדת הטל הא כאיזה צד טל מלמטה וטל מלמעלה ודומה כמי שהוא מונח בחפיסה". דרשה זו שונה מהדרשה שבספרי ומתחילה עם דרשת הפסוק "ותעל שכבת הטל" (להגן מפני הזובים) וממשיכה בדרשת "וברדת הטל" (להגן מקוצים וברקנים עפר וצרורות). בספרי פותחים בדרשת "וברדת הטל" (להגן מהטינוף) וממשיכים בדרשת "ותעל שכבת הטל" (להגן משקצים וזובים). מכל מקום, גם במסורת הזאת תג גורס "חפיסה". וראה כהנא, ספרי במדבר (לעיל, הערה 37), עמ' 620 הערה 55: "קרב בעיניי שברייתא זו המקבילה לספרי (אם כי שונה ממנו בלשונה) נשמטה בכל שאר העדים הישירים מחמת הדומות". השערה זו מסתמכת רק על כ"י תג ועדיין זקוקה להוכחה. וראה שם השערה נוספת של כהנא שגם היא זקוקה עדיין להוכחה טקסטואלית.

223 וכן בשאלות רב אחאי (לעיל, הערה 108), שאילתא קפח, עמ' פח (=אפשטיין, מחקרים בספרות [לעיל, הערה 108], עמ' 507), ר"ח, רי"ץ אבן גיאת, שערי שמחה, עמ' נח; רי"ף, העיטור, עמ' 213; ראבי"ה (לעיל, הערה 144), ב, עמ' 184; או"ז (לעיל, הערה 131), ב, עמ' שמה.

224 ב"ל טעה וגרס "בערב" תמורת "מערב" ונמחק אך תוקן בין השיטין ל"בתשעה"; ב"ת: "מבערב". גרסת "מערב" נמצאת גם בבה"ג, א, עמ' 319; בהלכות פסוקות ובשאלות רב אחאי (לעיל, הערה 108), שאילתא קפו, עמ' פז (=אפשטיין, מחקרים בספרות [לעיל, הערה 108], עמ' 506). המשך הדרשה בענף ב': "ואין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין ת"ל מערב עד ערב". אך ב"ל, ג, ת, בבה"ג ובשאלתא (קפו): "ת"ל עד ערב". בספרא אמור יא, יד, המסורת היא כענף ב' (כך הוא בכה"י של הספרא וטיקן 66, ניו יורק, לונדון, אוקספורד ופרמה. אך בוטיקן 31: "יכול יתחיל תיתענה מתשעה תל' לו' בערב או בערב יכול משתחשך תל' לו' ועניתם").

225 דק"ס (עמ' 292 אות א) כתב שגרסת כ"י נ "תולה", אך אין זה נכון, וכ"נ הגרסה "מכפר".



המסורת בתוספתא, כפורים ד, ח כענף ב'. מסורת הברייתא ב'נ,ת, קשה, שהרי אם תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר, אזי דינו כדין מי שעבר על מצוות לא תעשה, וכן אם יום הכיפורים מכפר, כבר נתכפר לו, ומדוע באים עליו ייסורים?<sup>226</sup> נראה שהמשפט "ויום הכיפורים מכפר" בכבא זו אין כוונתו לכפרה גמורה, ונדרשים ייסורים להשלמתה, וזה פשר הלשון "ממרקין" - דהיינו שמסיימים את הכפרה.<sup>227</sup> במסורת זו גרסו "תשובה תולה" כדי להדגיש שהתשובה עשויה להיות תלויה לבדה ואין הכרח שתצטרף ליום הכיפורים ושניהם יהיו תולים יחד;<sup>228</sup> ולגבי יום הכיפורים גרסו "מכפר" ולא "תולה", כדי להבחין בין יום הכיפורים ובין התשובה.

5. פז ע"ב 17-20: בתוספתא, כפורים ב, יד נאמר:

מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשיכה אבל אמרו חכמים מתודה אדן קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בתוך אכיל' ושתיה ואע"פ שהתודה קודם שיאכל וישתה צריך שיתודה לאחר אכילה ושתיה שמא אירע דבר קלקלה בסעודה ואע"פ שהתודה לאחר אכילה ושתיה צריך שיתודה ערבית<sup>229</sup> ואע"פ שהתודה ערבית צריך שיתודה שחרית ואע"פ שהתודה שחרית צריך שיתודה במוסף ואע"פ שהתודה במוסף צריך שיתוד' במנחה ואע"פ שהתודה במנחה צריך שיתודה בנעילה שמא אירע בו דבר קלקלה כל היום כולו.

לפי מסורת התוספתא צריך להתוודות שני וידויים בערב יום הכיפורים: את הווידוי הראשון יש לומר לפני אכילה ושתיה, ואת השני - לאחר אכילה ושתיה וקודם כניסת יום הכיפורים. מטרת הווידוי בערב יום הכיפורים אינה מפורשת בתוספתא, אך ניתן לשער שמטרתו לגרום לאדם להיכנס ליום הכיפורים מתוך וידוי ותשובה.<sup>230</sup> התוספתא מבארת מדוע נחוצים שני

226 אפשר שמילים אלו הושגרו לכאן מהפסקה הקודמת ("עבר על לא תעשה תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר").

227 בדרך דומה מיישבים תוספות בבבלי, שבועות יב ע"ב בד"ה "לא" את דברי ר' ישמעאל עם משנת יומא, היינו שהתשובה מכפרת אך אינה מביאה למחילה גמורה אלא להקלת הדין בלבד, אבל במצוות עשה מוחלין לגמרי.

228 כפי שמובא גם במנחת חינוך (ססד, כג) בביאור לשון הברייתא בענף ב': "תשובה ויוהכ"פ תולין".

229 בכ"י לונדון: "בשחרית", וליתא "ואע"פ שהתודה ערבית צריך שיתודה שחרית". וראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה כפורים (להלן: תוסכפ"ש כפורים), נויארק תשכ"ב, עמ' 830, שסובר שאפשר שדילג מחמת הדומות. אך מסתבר יותר שהגיה משום שסבר שאין צריך שני וידויים קודם כניסת יום הכיפורים, ולראיה - בכ"י לונדון אינו גורס "שמא אירע דבר קלקלה בסעודה". המשפט "שמא אירע דבר קלקלה" מנמק את הצורך בוידוי נוסף קודם כניסת יום הכיפורים, ובכ"י לונדון, כאמור, לא גרסו נימוק זה.

230 אם המטרה היא למנוע מצב שבו בשל שכרות אדם יחמיץ את הווידוי בערבית, אזי די בוידוי קודם אכילה ושתיה ואין צורך בוידוי נוסף אחריהן. אם כן, נראה שהמטרה היא שייכנס ליום הכיפורים מתוך תשובה וידוי.

וידויים: הראשון נועד למנוע מצב שבו אם ישתכר בסעודה לא יספיק להתוודות קודם כניסת יום הכיפורים, והשני - כדי שאם יחטא בסעודתו יתוודה על חטאו.

בתלמוד ירושלמי, יומא ת, ז (מה ע"ג) נמצאת מסורת אחרת של הברייתא:

מצות הידוי ערב יום הכיפורים עם חשיכה עד שלא נשתקע במאכל ובמשתה אף על פי שנתודה בערבית צריך להתוודות בשחרית אף על פי שנתודה בשחרית.

במסורת הברייתא בירושלמי החובה כוללת וידוי אחד, ואותו יש לומר קודם אכילה ושתייה (אם כי אפשר שדילג מחמת הדומות על הוידוי שלאחר אכילה ושתייה). הברייתא בירושלמי לא מנמקת מדוע מתוודים קודם אכילה.

בברייתא בבבלי, יומא פז ע"ב יש חילופי גרסה:

א (דס)	ג (מ, ת, ת <sup>231</sup> , ת <sup>232</sup> , דו)
מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשיכה אבל אמרו חכמים מתודה קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בסעודה	מצות וידוי ערב שבהכפורים עם חשכה אבל אמרו חכמים יתודה קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בסעודה ואף על פי שהתודה קודם שאכל ושתה מתודה לאחר שאכל ושתה <sup>232</sup> שמא אירע דבר קלקלה בסעודה <sup>233</sup> ואף על פי שהתודה ערבית מתודה שחרית.
ואע"פ שהתודה ערבית מתודה שחרית.	

כאמור, במסורת הבבלי יש חילופי גרסה, אך בכל הגרסאות ליתא "ואע"פ שהתודה לאחר אכילה שתיה צריך שיתודה ערבית".

ב־אדס ליתא גם המשפט "ואע"פ שהתודה קודם שאכל ושתה מתודה... בסעודה".

לפי גרסה זו די בוודוי אחד בערב יום הכיפורים, קודם אכילה ושתייה. גרסה זו דומה למסורת הברייתא שבירושלמי.<sup>234</sup>

231 הטקסט ב־ת<sup>2</sup> מכוסה בחלקו (נראה שדף נדבק לדף) אך ניתן לזהות שגורס "אע"פ שיתודה קודם שיאכל" (מילים אלו מכוסות בחלקן וההמשך מכוסה).

232 בר"ח: "לאחר הסעודה".

233 ב־מ, בשאילתות דרב אחאי (לעיל, הערה 108), שאילתא קפו, עמ' פא; ובר"ח ליתא "שמא אירע דבר קלקלה בסעודה".

234 אפשר לטעון שפסקה זו חסרה בשל דילוג מחמת הדומות, אך כיוון שהיא חסרה גם ברי"ף (להלן, הערה 239) ובפסקי הרי"ד וקשה להניח שהטעות נפלה בכל העדים הללו, מסתבר שהיעדרה נובע מסיבה אחרת. כמו כן, ברמב"ם ובתוספות הרא"ש גורסים את המשפט "ואע"פ שהתודה קודם שאכל ושתה", אך בגרסתם בהמשך המשפט מובא שמתודה ערבית (ולא שמתודה לאחר אכילה ושתייה). גרסתם מתאימה למסורת ההלכתית של ענף ב', שלפיה יש וידוי אחד בערב יום הכיפורים. הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ב ה"ז כותב: "ואע"פ שהתודה קודם שאכל חוזר ומתודה בלילי יום הכיפורים

בִּנְמַת, דו הגרסה היא: "ואף על פי שהתודה קודם שאכל ושתה מתודה לאחר שאכל ושתה". מהו הווידוי שמתווה לאחר שאכל ושתה? הברייתא בבבלי ממשכה: "ואף על פי שהתודה ערבית מתודה שחרית". בברייתא בבבלי אין אמירה מפורשת שלפיה צריך להתוודות גם לאחר אכילה ושתיה וגם בערבית (כפי שנמצא במסורת התוספתא). כלומר, לפי הברייתא שבבבלי אין הכרח לומר שמלבד הווידוי הנאמר לפני אכילה ושתיה, יש וידוי נוסף שנאמר אחריהן וקודם כניסת יום הכיפורים.

ברם, בִּנְמַת, דו הנימוק לווידוי שלאחר אכילה מנוסח במילים: "שמא אירע דבר קלקלה בסעודה". לגרסה זו ודאי שהכוונה לווידוי נוסף שיש לומר קודם כניסת יום הכיפורים. הווידוי של ערבית הוא חובת היום, ולכן ברי שהנימוק הזה איננו אמור בו אלא בווידוי הנאמר קודם כניסת היום הקדוש.<sup>235</sup> לגרסת מ (ליתא "שמא אירע דבר קלקלה")

ערבית...". תוספות הרא"ש כותב: "וחכמים אומרים צריך שיתודה קודם אכילה וכו'. ואף על פי שהתודה קודם אכילה יתודה ערבית ותוספתא גריס יתודה אחר אכילה ושתיה ואף על פי שהתודה אחר אכילה ושתיה יתודה ערבית, ונראה דטעות סופר דוידוי יתירא זה לא מצינו בתלמוד". וכן בתוספות ישנים.

235 כך סובר הרמב"ם: "הא דתנו רבנן מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשיכה אבל אמרו חכמים יתודה קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בסעודה ואף על פי שהתודה קודם שיאכל וישתה מתודה לאחר שיאכל וישתה כו'. נראה לפי דקדוק הלשון הוה שאין הוידוי שהוא מתודה לאחר אכילה בתפילת ערבית, מדלא קתני ואף על פי שהתודה קודם שיאכל וישתה מתודה ערבית וכדקתני ואף על פי שהתודה ערבית, ועוד הא (ד)קתני דמצות וידוי ערב יוה"כ הוא עם חשיכה דהיינו לאחר שיאכל וישתה אלא שהקדימו לו חכמים להתוודות קודם שיאכל משום שמא תטרף דעתו בסעודה, ועלה קאמר שאע"פ שהצריכו לו להקדים ולהתוודות, עיקר הוידוי לא הפסיד את מקומו וצריך להתוודות לאחר שאכל ושתה דהיינו עם חשיכה, ואלו ערבית לא מיקרי לאחר שאכל ושתה דלאו סמוך לאכילה הוא, ותפלת ערבית שמה עלה, ועוד מאי אף על פי וכי תעלה על דעתך שלא יתודה ביום הכפורים עצמו ואין וידוי ערבית אלא משום שמא אירע דבר קלקלה של עבירה בסעודה, ואנן מצות וידוי של ערב יוה"כ קאמרינן דהוא עם חשיכה אבל של יוה"כ ודאי בעצומו של יום הוא, אלא משמע דהכי קתני, מצות וידוי של ערב יוה"כ שצריך להתוודות כדי שיכנס ליום בתשובה הוא עם חשיכה סמוך ליום עצמו, שלא יהא שהות לחטוא בין הוידוי והיום, אבל חששו חכמים שמא תטרף דעתו בסעודה וימנע בשכרותו מן הוידוי לפיכך החמירו עליו להתוודות קודם אכילה, ואף על פי שהתודה קודם אכילה חוזר ומתודה בזמנו עם חשיכה סמוך ליום עצמו שמא אירע דבר קלקלה של עבירה בסעודה, ווידוי של ערבית שהוא וידוי של יוה"כ עצמו לא קתני דודאי מתודה הוא ביוה"כ, אלא קתני אף על פי שהתודה ערבית מתודה שחרית וכל היום שמא אירע לו דבר עבירה כל היום, דיוה"כ עם חשיכה הוא מכפר, זו היא שיטת הברייתא הוה על נכון.

ומה שמסייעני עוד סיוע ברור שמצאתי בתוספתא דקתני מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשיכה אבל אמרו חכמים מתודה אדם קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בתוך אכילה ושתיה ואף על פי שהתודה קודם שיאכל וישתה צריך שיתודה לאחר אכילה ושתיה שמא אירע דבר קלקלה בסעודה ואף על פי שהתודה לאחר שאכל ושתה צריך שיתודה ערבית ואף על פי שהתודה ערבית צריך שיתודה שחרית כו' עד צריך שיתודה בנעילה שמא אירע דבר קלקלה כל היום כו', הרי זה מפורש, אלא שבעלי הגמרא לא שנו בברייתא שהביאו בגמ' אף על פי מוידוי של ערב יום הכפורים לוידוי של ערבית מן

השאלה אם יש צורך בווידי נוסף לפני כניסת היום או אין בו צורך (ובמקרה זה ההלכה "מתודה לאחר שאכל ושתה" מתפרשת על וידי בערבית) טעונה בירור.<sup>236</sup> הר"ף גורס "יתודה קודם שיאכל וישתה שמא יארע לו דבר קלקלה בסעודה". לפי גרסה זו כוונת המשפט "שמא יארע לו דבר קלקלה" היא שיארע לו דבר שימנע ממנו להתוודות; ואילו לפי גרסת נ, ד, ה, ה' הכוונה לעבירה שתבוא לידו בשעת הסעודה ועליה יצטרך להתוודות.<sup>237</sup> הרמב"ם הלכות תשובה פ"ב ה"ז כתב: "קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה". ביאורו מתאים לגרסת הר"ף "שמא יארע לו דבר קלקלה בסעודתו" ולא לגרסת כה"י "שמא תטרף דעתו".<sup>238</sup> לפי ביאורו, הנימוק "שמא יארע לו דבר קלקלה" איננו נוגע להלכה שלפיה נחוץ וידי נוסף.<sup>239</sup> רש"י גורס "שמא תטרף דעתו", וכן הוא גורס "דבר קלקלה" ומפרש "של חטא". הנימוק "דבר קלקלה" אינו נצרך לווידי של ערבית, ולכן מובן שהוא אמור לגבי הווידי שלאחר אכילה וקודם כניסת יום הכיפורים. רש"י מדייק בלשונו ומסביר מהו הווידי האמור: "וידי ערב יוהכ"פ עם חשיכה - לאחר אכילה משקיבל עליו יוהכ"פ". לפי פירושו,

הטעם שפירשונו, ובתוספתא שנו אותו בפירוש לומר שאע"פ שהתודה וידי יותר סמוך ליום הכפורים לא פטר של ערבית, אבל כולם לדבר אחד נתכוונו שמתודה קודם אכילה ומתודה אחר אכילה סמוך לחשיכה ומתודה ערבית וכל היום".

236 כאמור, הרמב"ן סובר שכוונת הברייתא היא לווידי נוסף. מדבריו עולה שהסיבה שבגללה הברייתא בבבלי לא ציינה "ואע"פ שהתודה לאחר שאכל ושתה יתודה ערבית" פשוטה: את הווידי בערבית אין צורך לציין - הוא הווידי בעיצומו של יום.

237 בתוספתא הביטוי "קלקלה" מובא גם כנימוק לאמירת הווידי בכל התפילות, ושם ודאי שהכוונה לעבירה. ברם, נימוק זה לא נמצא במסורת הברייתא שבבבלי ובירושלמי (בירושלמי נוסף בסוף הברייתא "שכל היום כשר לוידוי").

238 אכן הרמב"ם לא סובר שיש צורך בווידי לאחר אכילה, ראה לעיל הערה 234.

239 ברי"ף, כ"י ניו יורק וכ"י אוקספורד הונטינגטון 135 ליתא "ואע"פ שהתודה קודם שאכל ושתה צריך להתוודות לאחר שאכל ושתה", ונוסף בדפוסים. מכל מקום גם בנוסח הדפוסים מובאת הקביעה לבדה "צריך להתוודות", ואין לצידה סיבה, וייתכן אפוא שהכוונה לווידי של ערבית. בבה"ג, א, עמ' 318 (חסר בכ"י מילאנו וראה שם הערה 71 שדילג מחמת הדומות) ובהלכות פסוקות: "צריך שיתודה קודם שיאכל וישתה שמא יארע לו דבר קלקלה בסעודה ואע"פ שהתודה קודם שאכל ושתה צריך שיתודה אחר שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו עליו", וכן באגדות התלמוד. וברי"ף אבן גיאת, שערי שמחה, עמ' נח: "קודם שיאכל וישתה שמא יארע לו דבר קלקלה... לאחר אכילה ושתיה שמא תטרף דעתו עליו ואית דגריס איפכא". תוספות ישנים מעיר על גרסת בה"ג: "ונראה כי הגרסא שם הוא בשיבוש". וראה המובא בדק"ס (עמ' 308 אות ת): "שמחמת השכרות עשה עבירה שאינה זוכרה... וכ"ה בפ"י רגמ"ה וכתב דבר קלקלה בסעודה שיהא שיכור ואין יכול להתוודות תטרף דעתו וצריך לחזור ולהתוודות". וכן מבאר הריב"ן: "שמא יארע לו דבר קלקלה בסעודה וישתכר ואינו מתוודה". לפי זה, על האדם לומר שני וידיים קודם כניסת יום הכיפורים. ליברמן (תוסכפ"ש כפורים [לעיל, הערה 229], עמ' 830 הערה 65) ציין שעבודת המלך הביא ראה כנגד הרמב"ן מבה"ג שכתב שיש סה"כ שישה וידיים, והעיר שדברים אלו אינם נמצאים בדפוס ורשה אלא במהדורת אספמיא בלבד.

לווידוי קודם כניסת יום הכיפורים אין מטרה כשלעצמו, וכל מטרתו למנוע מצב שבו אדם לא יתוודה בלילה, ומשתמע שאם התוודה לפני האכילה אין צורך בווידוי נוסף לאחריה קודם כניסת יום הכיפורים וצ"ע.<sup>240</sup>

לסיכום, יש שתי מסורות לגבי הווידוי בערב יום הכיפורים: מסורת אחת - הנמצאת בתוספתא ובענף א' של הבבלי - גורסת שנחוצים שני וידויים, ומסורת אחת - המובאת בירושלמי ובענף ב' של הבבלי - מסתפקת בווידוי אחד, קודם אכילה.

6. פז ע"ב 47-51: הגמרא שואלת מהי נעילת שערים. רב סובר שצלותא יתירתא (תפילה נוספת), ושמואל סובר שהיא אמירת וידוי הפותח במילים "מה אנו מה חיינו" (ללא תפילת עמידה נוספת). הגמרא מקשה על שמואל מברייתא:

דו	א (דס)	נ (מ,ת,ת <sub>1</sub> ,ת <sub>2</sub> )
...בנעילה מתפלל שבע ומתודה תנאי היא דתניא יום הכיפורים עם חשכה מתפלל שבע ומתודה וחותרם בוידוי דברי רבי מאיר וחכמים אומרי' מתפלל שבע ואם רצה לחתום בוידוי חותרם תיובתא דשמואל תיובתא	...בנעילה מתפלל שבע ומתודה וחותרם בוידוי <sup>241</sup> דברי ר' מאיר וחכמים אומ' כל מקום שזקוק לשבוע אם בא לחתום בוידוי חותרם <sup>242</sup> תיובתא דשמואל תיובתא	...ונעילה מתפלל שבע ומתודה תנאי היא דתניא יום הכפורים עם חשיכה מתפלל שבע ומתודה דברי ר' מאיר וחכמים אומ' אין זקוק שבע ואם בא לחתום בוידוי חותרם תיובתא דשמואל תיובתא

240 וכן הקשה בתוספת יוהכ"פ: "פרש"י לאחר אכילה משקיבל עליו יוה"כ ע"כ והדבר ברור דרש"י בא לאפוקי פירוש הרמב"ן שכתב הר"ן בשמו... ולפרש"י ק"ל מ"ש ואף על פי שהתודה קודם שאכל ושתה מתודה כו' ופירש רש"י קלקלה של חטא דלמה לי הך טעמא ת"ל דצריך להתוודות בלילה יוה"כ דעיקר הווידוי הוא ביוה"כ וראיתי דהר"ף והרא"ש לא גרסי הכי אלא ה"ג ואף על פי שהתודה קודם שיאכל וישתה צריך שיתודה אחר שיאכל וישתה ואף על פי שהתודה ערבית כו' וזו היא גירסא נכונה לפי רש"י וסיעתו ודוק". וראה דק"ס, עמ' 308 אות ת. הרמב"ן מפרש: "עם חשכה: קודם כניסת יוהכ"פ". וראה ליברמן (תוסכפ"ש כפורים) [לעיל, הערה 229], עמ' 829-830) שכך מוכח מהירושלמי: "ערב יום מהכיפורים עם חשיכה עד שלא נשתקע...". וכן עולה מגרסת הר"ף: "מצות וידוי ערב יוהכ"פ עם חשיכה דברי ר"מ וחכמים אומרים צריך שיתודה קודם שיאכל..." (ראה שם עוד ראשונים שגורסים כך, וכן הגרסה ב'דס), ואם כן, הכול מסכימים (לכו"ע) שיש מצווה להתוודות קודם שנכנס היום, והמחלוקת נסבה על הזמן קודם חשכה שיש להתוודות. מכל מקום, גם לפי פירוש זה של הביטוי "עם חשכה" אפשר שדי בווידוי שקודם האכילה.

241 ב'דס ליתא "וחותרם בוידוי".

242 ב'דס נוסף "בנעילה מתפלל שבע ומתודה ואינו חותרם".

לפי ענף א' ר' מאיר סובר שבנעילה מתפלל שבע וחכמים סוברים שאין זקוק לשבע, ואם כן דברי שמואל מתורצים: דעתו כדעת חכמים.<sup>243</sup> גרסת הברייתא בענף א' קצת קשה: שהרי ר' מאיר לא אומר מאומה בעניין החתימה בווידי, ומדוע חכמים - כביכול בניגוד לדעתו - מזכירים את החתימה בווידי (קושי זה עולה ביתר שאת מגרסת דס, שם הן ר' מאיר הן חכמים סוברים שמתפלל שבע, ואם כך, המחלוקת ביניהם לכאורה נסבה על החתימה בווידי, אך ר' מאיר, כאמור, איננו מזכיר אותה כלל).<sup>244</sup>

לפי ענף ב' ר' מאיר וחכמים מסכימים שבנעילה מתפללים שבע, והם חולקים רק לגבי החתימה בווידי: ר' מאיר סובר שהחתימה בווידי חובה, ואילו חכמים סוברים שהיא רשות. לכל הדעות מתפלל שבע בנעילה ודברי שמואל עולים בתיובתא. גרסה זו דומה למסורת התוספתא, כיפורים ד, יד: "ר' מאיר או' מתפלל שבע וחותם בווידי וחכמים או' מתפלל שבע ואם רצה לחתום בווידי חותם".

בִּדּוֹ - גרסת כלאיים.<sup>245</sup>

רש"י כותב:

גרס בתוספתא אינו חותם מקדש ישראל אלא האל הסולחן,<sup>246</sup> וחכמים אומרים: כל מקום שזקוק לשבע, אף בשאר התפלות אם רצה לחתום בווידי - חותם, כך שמעתי, אבל לא גרס לה בתוספתא הכי, אלא: וחכמים אומרים מתפלל שבע, ואם רצה לחתום בווידי - חותם, ואנעילה קיימי, קתני מיהת נעילה מתפלל שבע ומתודה, תיובתא דשמואל תיובתא.

243 וכן גורסים ר"ח ורי"ץ אבן גיאת, שערי שמחה, עמ' סד.

244 וכן הקשה דק"ס (עמ' 310 אות מ): "אבל הא דליתא וחותם בווידי אינו נח דא"כ לישנא דרבנן דאמרי ואם בא לחתום מאי שיאטיה הכא", והוא ביאר: "דאם מתפלל שבע אינו חותם בווידי כי היכי דלא חתים בכולהו תפילות אבל אם אינו אומר שבע רק שמתודה לחוד אז צריך לחתום בווידי כדי שתהא שם תפילה עליה". לפי הסבר זה החתימה בווידי היא רק לדעת חכמים, שסוברים שלא מתפלל תפילת שבע. מכל מקום, ביאור זה אינו מתרץ את גרסת דס שלפיה לכו"ע מתפלל שבע, והמחלוקת נסבה רק על חתימה בווידי. גרסה זו קשה משום שבדעת ר' מאיר החתימה בווידי כלל איננה מוזכרת. דק"ס מוכיח שרב עמרם גאון גורס כענף א' כיוון שפוסק שבנעילה אסור לחתום בווידי כדעת ר' מאיר לפי ענף א'. אולם יש לציין שלפי גרסת דס (שלא עמדה לפני דק"ס) לכו"ע לא חותמים בווידי בנעילה והמחלוקת נוגעת לשאר התפילות.

245 הב"ח והמהרש"א כתבו שיש למחוק את "תנאי היא דתניא", וכבר הקשה דק"ס (עמ' 311 אות ג): "עדין לא סגי בהכי דהיינו נעילה היינו יוהכ"פ עם חשיכה". אכן הגר"א כתב שיש למחוק את "תנאי היא... מתפלל שבע ומתודה". לדעת ד' הלבני (מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד מיומא עד חגיגה, ירושלים תשל"ה, עמ' קמט) גרסה זו מורכבת משתי גרסאות מנוגדות.

246 בביאור כוונת רש"י ראה ביאור הגר"א (אורח חיים, תרו, ה), מהרש"א ורש"ש.

לפי גרסת א לדעת חכמים בכל התפילות אם בא לחתום בווידוי חותם,<sup>247</sup> כפי שנמצא בגרסה שרש"י שמע. ב־דו לפי חכמים רק בנעילה אם רוצה לחתום חותם, כמסורת התוספתא.<sup>248</sup> מכל מקום, לפי שתי הגרסאות הנ"ל דברי שמואל נשארים בתיובתא. אפשר שהחילוף בין הענפים נובע ממסורות שונות של הברייתא. כיוון שהברייתא הייתה נקודת המוצא של הסוגיא, הגרסאות השונות שלה הביאו להתפתחות הסוגיא בכמה דרכים. אפשר שגרסת ענף ב' הוגהה עפ"י התוספתא,<sup>249</sup> והעדפת המסורת של ברייתת התוספתא סללה את הדרך לדחות את דברי שמואל ולפסוק כחכמים ורב; אם כי את הגרסה שבי"א, דס (ואף רש"י שמע אותה) קשה לתלות בהשפעת התוספתא משום שהיא שונה מן הגרסה שבתוספתא.

### 3. תהליכי מסירה מאוחרים וטיבם של הענפים

בסעיף זה אבחן חילופים תוכניים בין הענפים שאינם נובעים מהוספת שלבים חדשים או ממסורות שונות. בדיקת חילופים אלה תסייע לנו לעמוד על תהליך המסירה של הבבלי ולהכריע בעניין טיבם של הענפים, כלומר: באיזו מידה משמר כל אחד מהענפים נוסח ראשוני או מהו שיעור הנוסחים המשניים שקלט לתוכו. מקובל לייחס לפעולת ההגהה של ספרים במרוצת הדורות - ע"י החכמים והתלמידים - תפקיד מרכזי ביצירת חילופי הנוסח.<sup>250</sup> וידועים דברי ר"ת בהקדמתו לספר הישר כנגד מגייה הספרים,<sup>251</sup> וכפי שמעיד ר' יונה מגירונדי בפירושו למשנה אבות (ג, יז): "...מה שאין בספר התלמוד, כי בכמה מקומות הגרסאות מתחלפות, גם בכל יום הסברות מתחדשות, ומהם כותבים הגרסא על פי דעתם ונתנה רשות לחבל. כי ספר שלם אין בארץ אשר לא יחטא ותולין הטעות על הספר, לא על דעתם". חילופים רבים בין הענפים נובעים מהגהות, ומכאן שמקורם במזרח בזמן קדום.

247 לפי גרסת דס ר' מאיר סובר שאינו חותם בווידוי בתפילות יום הכיפורים, ואילו חכמים סוברים שבנעילה אינו חותם בווידוי, ובשאר תפילות - אם רוצה חותם בווידוי. כאמור, גרסה זו קשה שהרי עיקר המחלוקת חסר אצל ר' מאיר.

248 וכן גרסת הראב"ה (לעיל, הערה 144), ב, עמ' 191, ומסיים: "ואיתותב שמואל".

249 כך שיער גם הלבני, ולכן כתב (הלבני, מקורות ומסורות [לעיל, הערה 245], עמ' קמט) על גרסת כ"י מ: "קשה לתאר שמי שהוא היה מבדה ברייתא מלבו כדי להסיר משמואל את התיובתא". הלבני הציע שבמקור היו שתי הגרסאות (מיתניבי ותנאי היא) ונשמטו מחמת הדומות (בענף א' דילגו על סוף הברייתא שממנה מקשים, ובענף ב' דילגו על ברייתת התנאי היא), ובי"א הוסיפו תיובתא דשמואל עי"ש. אך קשה להניח שבכל העדים הושמטה ברייתא מחמת הדומות, ומלבד קושי זה יש קושי נוסף: בענף א', אותן מילים דומות (שבאות לפני "תנאי היא") שתולים בהן את הדילוג ("וחותם בווידוי") אינן.

250 ראה א"ש רוזנטל, "עיונים בתולדות הנוסח של התלמוד הבבלי", מ' ברי"א (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 572: "כשהראשונים מדברים על מגייה הספרים שבעטיים נשתנו הגרסות, כוונתם אל חכמים, ולא אל כותבנים (סופרים)".

251 ראה רוזנטל, עיונים (לעיל, בהערה הקודמת), עמ' 572 שמביא ציטוטים נוספים מספר הישר.

יש לציין שההכרעה בחילופים אלו אינה פשוטה ולעיתים סובייקטיבית.<sup>252</sup> ועם זאת, ניתוח החילופים בין הענפים של פרק שמיני במסכת יומא מלמד שברוב המקרים ענף א' הוא שמשמר את הגרסה המקורית.<sup>253</sup>

3.1 גרסה מקורית בענף א'

1. עד ע"ב 41:

נ (ת, ד, כו)	א (ל, דס)	ת (מ)
254 המאכלך מן במדבר אשר לא ידעון אבותיך <sup>255</sup> למען ענותך למען ענותך למען השביעך מיבעי ליה <sup>256</sup>	כתיב המאכילך מן במדבר וכתי' ויענך וירעיבך	ויענך וירעיבך ויאכילך את המן וכת' המאכילך מן במדבר וכת' למען ענותך למען השביעך מיבי ליה <sup>257</sup>

הגמרא מביאה דרשות שעיוני יום הכיפורים הוא ההימנעות מאכילה. הברייתא אומרת: "דבי רבי ישמעאל תנא נאמר כאן ענוי ונאמר להלן ענוי מה להלן ענוי רעבון אף כאן ענוי רעבון"; ומפרש רש"י שהכוונה לפסוק "ויענך וירעיבך" (דברים ח, ג).<sup>258</sup> אגב הלימוד מפסוקי המן לעיוני יום הכיפורים, הגמרא ממשיכה לדרוש בעניין המן. בפסוק שאותו דורשים יש חילופי גרסה בין הענפים.

ענף א' גורס רק פסוק אחד: "המאכלך מן... למען ענותך" (דברים ח, טז; ת, מביא פסוק אחד ומציע סתירה בין שני חלקיו: "המאכילך מן במד' וכ' וכת' למען ענותך"). גרסה

252 ישנם קריטריונים חיצוניים להכרעה הגרסה שמסתמכים בעיקר על רוב כתבי היד ומעמדם. יש קריטריונים פנימיים להכרעה ובעיקר הכלל שקובע שהגרסה הקשה עדיפה (lectio difficilior). ראה ע' טוב, "קריטריונים להערכת גרסאות טקסטואליות: ההגבלות של כללים קבועים", בית מקרא, 30 (תשמ"ה), עמ' 127-118; B. Albrektson, "Difficilior Lectio Probabilior - A Rule of Textual Criticism and Its use in Old Testament Studies", *OTS*, 21 (1981), pp. 5-18

253 לגבי חילוף נוסף שבו ענף א' מקורי ראה ר' שושטרי, "הפרדת הפרשנות מהטקסט: לזיהוי של גרסאות יסוד", מכלול, א (תשע"ו), עמ' 77-57. חילוף נוסף שבו טל הכריע כענף א' ואני הכרעתי כענף ב' ראה א' טל, "חוטם, לב או טבור: שינויי נוסח משמעותיים בסוגיית פיקוח הגל", סידרא כו (תשע"א), עמ' 7-17; ר' שושטרי, "תגובה למאמרו של אלכס טל (סידרא כו)", סידרא כט (תשע"ד), עמ' 189-192.

254 ב"ת, כו; "כת" (לפני "המאכלך").

255 ב"ת, ד, כו, ליתא "אשר לא ידעון אבותיך"; ב"ת; "וכת' למען ענותך".

256 ב"ת, ד, כו, ליתא "למען ענותך למען השביעך מיבעי ליה".

257 ב"מ: "כתי' ויענך וירעיבך ויאכילך את המן וכת' המאכילך מן במדבר אשר לא ידעון למען ענותך".

258 ב"א, ג, ת, ת, מביאים במפורש את הפסוק. וכן הוא בספרא, אחרי מות, פרשה ה פרק ז ובירושלמי, יומא ח, א (מד ע"ד). ב"מ, ל, ד, דס, כו, ליתא.



זו נמצאת גם בפירוש ר"ח: "כתיב המאכילך מן למען ענותך פי' כיון שאינו ניתן לו המן אלא יום ביום אע"פ שעתה אוכל אכילתו עינוי הוא לו".  
ענף ב' ועין יעקב גורסים סתירה בין שני פסוקים: "המאכילך מן במדבר וכת' ויענך וירעיבך".

בית 2 מופיעה גרסת כלאיים שיש בה משתי הגרסאות גם יחד: "ויענך וירעיבך ויאכילך את... וכת' המאכילך מן במדבר וכת' למען ענותך". גרסת כלאיים נמצאת גם ב' מ ובילקוט שמעוני,<sup>259</sup> וכן באגדות התלמוד: "כתיב ויענך וירעיבך ויאכילך את המן וכת' למען ענותך למען השביע מיבעי ליה". והעיר הדק"ס (עמ' 224 אות ח): "ונר' שנתערבו בו נוסחת הכ"י א' והכ"י ב'".

רש"י כותב: "ה"ג המאכילך מן במדבר... ולית הכא רומיא דקראי אלא קרא מפרש המאכילך למען ענותך אוכל ומעונה". רש"י גורס פסוק אחד ואותו דורשים. את עינוי יום הכיפורים לומדים מהפסוק "ויענך וירעיבך" (כך מפרש רש"י וכן מפורש בכמה מכה"י), ואם כן העינוי המוזכר בפסוק הוא הימנעות מאכילה. ואולם לפי הגרסאות שדרשו פסוק זה על המן וסברו שהעינוי הוא הידיעה שאין פת בסלו, קשה להבין מדוע הפסוק מובא כהוכחה לעניין העינוי של יום הכיפורים, שהוא עניין אחר לחלוטין.<sup>260</sup> לפי רש"י כל אחת מהדרשות (הדרשה שלומדת על עינוי יום הכיפורים והדרשה שעניינה המן) עולה מפסוק

259 ילקוט שמעוני, עקב, רמז תתנ: "ויענך וירעיבך ויאכילך את המן וכת' המאכילך מן במדבר (ב"מ: "אשר לא ידעון") למען ענותך". בדק"ס, עמ' 224 אות ח, הובאה גרסת כ"י מ ללא המילים "למען ענותך", ע"ש. גרסת הכלאיים ניכרת גם מהקדמת הפסוק "ויענך וירעיבך" לפסוק "המאכילך מן" (שלא כגרסת לא,א,דס). מכיוון שהרכיבו שתי גרסאות, הקדימו את "ויענך וירעיבך" (אילו הציבו את הפסוקים לפי הסדר, אזי אחרי "למען ענותך" הפסוק "ויענך וירעיבך" אינו מוסיף דבר והבאתו מיותרת). על גרסאות כלאיים בכ"י מ ראה ר' שושטרי, "מיקומו הייחודי של כ"י מינכן 95 במסורת הנוסח של בבלי סוכה", עלי ספר כג (תשע"ג), עמ' 27-34.

260 הפסוק "ויענך וירעיבך" אינו מוסב על המן אלא מתאר את המצב קודם לירידת המן, כפי שמפרש אבן עזרא (בפירושו לדברים פרק ח): "ויענך - בדרך. וירעיבך - קודם בא המן, או במן עצמו, בעבור שהיה קל על לבם. וזה לא יתכן. ויתכן מתאוות אחרות". גם רשב"ם מביא את הדרשה של סוגייתנו בפירושו למילים "למען ענותך" (ולא בביאור הפסוק "ויענך וירעיבך"; ודוק: הצירוף "למען ענותך" מופיע הן בפסוק טז ["המאכילך מן למען ענותך"] הן בפסוק ב ["אשר הליכך... למען ענותך"], ורשב"ם מביא את הדרשה בפירושו לפסוק ב, שאיננו עוסק בירידת המן: "למען ענותך - זהו עינוי שאין פת בסלך, והייד תלוים למרום בכל יום"). וראה בתוספת יוה"כ: "המאכילך מן במדבר כו' פרש"י ולית הכא רומיא דקראי כו'. לכאורה נראה דהכי הוה גריס כתיב וכת'ב ודחאו רש"י גירסא זו ושוב ראיתי גירסא זו בעין יעקב ודחה רש"י וטעמא דאי ס"ד יש רומיא דקראי ל"ל להביא תרי קראי בקרא דהמאכילך תקשה רישיה לסיפא אלא קרא קא מפרש". תוספת יוה"כ פ' מפרש שדי בפסוק "למען ענותך" ואין צורך בשני פסוקים. אך כפי שכתבתי נראה שהפסוק "ויענך וירעיבך" כלל לא מתאים כאן, כיוון שאין כוונתו למן.

אחר. מסתבר שבסתירה שגורסים בענף ב', מגיה שילב את הפסוק "ויענך וירעבך" בהשפעת הדרשה הקודמת הדורשת אותו.<sup>261</sup>  
 בחילוף זה אין מדובר בהגהה של רש"י אלא בגרסה קדומה, שהרי גרסה זו נמצאת כבר בדברי ר"ח ונראה שהיא המקורית.

2. עה ע"א 3-2: ר' אמי ור' אסי דורשים את הפסוק במשלי כג, לא: "כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים". בדרשה הראשונה<sup>262</sup> יש חילוף גרסה:

א (ל,דו,דס,כו)	נ (מ,ת,ג)
כל הנותן בכוסו עינו כל העולם בעיניו כמישור <sup>266</sup>	כיון שנתן אדם <sup>263</sup> עיניו בכוסו כל הבית כלו דומה עליו <sup>264</sup> כמישור <sup>265</sup>

הדק"ס (עמ' 225 אות נ) כותב על הגרסה "כל הבית": "וכ"ה באה"ת ובילקוט כ"י ושניהם פירושוהו כרש"י שממון אחרים דומה לו כהיתר ואין נראה. וכן נראה לפרשו כפשוטו שמכה ראשו בכותל ובשולחן ובכלים הניתנים בבית". לגרסה זו, השתייה מובילה לאובדן שליטה עצמית. בענף ב' השתייה גורמת לזלזול בממון של אחרים.<sup>267</sup> נראה שגרסת "כל הבית" לא הובנה, ולכן הגיהו ל"כל העולם".

3. עה ע"ב 17: הגמרא מביאה דרשה על הפסוק "וישטחו להם שטוח סביבות המחנה" (במדבר יא, לב):

- [א] תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה: אל תיקרי שטוח אלא שחוט, מלמד שירד להם לישראל עם המן דבר שטעון שחיטה.
- [ב] אמר רבי: וכי מכאן אתה למד? והלא כבר נאמר וימטר עליהם כעפר שאר וכחול הים עוף כנף
- [ג] ותניא, רבי אומר: זבחת כאשר צויתך - מלמד שנצטוה משה על הושט ועל הקנה, על רוב אחד בעוף, ועל רוב שנים בבהמה.
- [ד] אלא מה תלמוד לומר שטוח - מלמד שירד להם משטיחין משטיחין.

261 רבנו אליקים כותב: "המאכילך מן שלא נתרעבו". דק"ס (עמ' 224 אות ח) מסיק מפירושו של רבנו אליקים שבגרסתו רמי קראי אהדדי, ואינני יודע מניין הוא מסיק כן.  
 262 בידו זאת הדרשה השנייה, אך בכל כה"י הסדר הפוך.  
 263 ב"מ,ת,ג: "כל הנותן".  
 264 ב"ת,ג: "לפניו".  
 265 ב"ת, אירע דילוג מחמת הדומות.  
 266 ב"ל,דו,כ: "כל העול" כולו דומה עליו כמישור"; ב"דס: "כל העולם דומה עליו כמישור". וכן ברבנו אליקים ובעין יעקב.  
 267 המהרש"א מפרש את הגרסה "כל העולם" שלאחר שאכל ממנו מבקש ממון של אחרים. וראה שרבנו אליקים גורס "בכיסו", דהיינו שהמקמץ קשה לו לחזור ולשלם גזלותיו. וראה מהרש"א.

בחלק [ב] יש חילוף גרסה בשם האומר (בשינויים קלים):  
 ב־נ (ל,ת,דו): "אמ' רבי";<sup>268</sup> ב־א (דס): "אמ' לו ר' יוסי";<sup>269</sup> ב־מ: "א"ר אסי"; ב־ת: "אמ' ר' יוסי".

היפה עיניים' מקשה על הגרסה "רבי":

תמוה הלא איתא ותניא ר' אומר ואי ר' הוא בעל המאמר איך יאמר ותניא ר' אומר וראיתי בש"ק ספ"ד דנזיר ד"ה וישטחו מביא הגמרא שבכאן א"ל ר' יוסי וכי מכאן וא"ש ונשמט תיבת יוסי מהדפוס וכן הגירסא בע"י ר' יוסי.

הגרסה "רבי" עוררה קושי: רבי הוא הדובר, ולביסוס דבריו הוא לכאורה מביא דברים שלו עצמו ממקום אחר. התיקון מ"רבי" ל"ר' יוסי" נועד לפוגג את הקושי הזה.<sup>270</sup> ואולם, נראה שלמעשה אין כאן קושי כלל: טענתו העיקרית של רבי היא שהשליו נחשב עוף,<sup>271</sup> ואם הוא קרוי עוף הרי הוא חייב בשחיטה. הבבלי מוסיף את הברייתא שממנה אנו למדים שעוף טעון שחיטה.<sup>272</sup>

ב־נ נעשה תיקון בחלק [ג], והגרסה בעקבותיו: "ותניא" וליתא "רבי".<sup>273</sup>

4. עו ע"ב 8-9: ריש לקיש לומד ששתייה בכלל אכילה מהפסוק "ואכלת... מעשר דגנך תירשך..." (דברים יד, כג), ותירוש הוא יין. הגמרא מקשה על דבריו מהברייתא שאומרת "הנודר הנאה מן התירוש אסור בכל מיני מתיקה ומותר ביין" (תוספתא, נדרים ד, א), ומשמע ממנה שתירוש איננו יין. הגמרא משיבה על הקושי בהקשותה על השתמעות זו, וטוענת שההבנה שתירוש איננו יין אינה סבירה, שהרי מהפסוק "זנות ויין ותירוש יקח לב" (הושע ד, יא) מוכח בבירור שתירוש הוא יין. הגמרא מסיקה שיש הבדל בין המשמעות

268 וכן במדרש לקח טוב, בהעלותך קג ע"א: "רבי אומר וישטחו להם שטוח מלמד שהיתה עשויה משטיחין משטיחין סביבות המחנה" (המשך הדרשה לאחר שדוחה את דרשת ר' יהושע בן קרחה), בילקוט שמעוני, בהעלותך, רמז תשלז ובאגדות התלמוד. ובמדרש הגדול (לעיל, הערה 108), ד, עמ' קפה: "רבי", אך בכ"י מוסד הרב קוק: "רבי יוסי".

269 וכן בעין יעקב.

270 ראה כהנא, ספרי במדבר (לעיל, הערה 37), עמ' 651 הערה 30: "ושמא העובדה כי לפנינו שתי ברייתות רצופות משל רבי היא העילה לייחוס אחת מהן לר' יוסי או לר' מאיר במקצת העדים וצ"ע נוסף".

271 ר"ח הביא רק את ברייתת רבי השנייה ("זובחת כאשר צויתך...") ולא הביא את עיקר טענתו שהשליו הוא עוף. נראה שר"ח הבין שהעיקר בטענת רבי הוא שעוף טעון שחיטה.

272 אכן בספרי במדבר, בהעלותך צח, לא מובאת הברייתא שהעוף טעון שחיטה. וראה כהנא, ספרי במדבר (לעיל, הערה 37), עמ' 651: "רבי לומד שהשלז טעון שחיטה מהגדרתו בתה' עח, כז' כעוף כנף, ומכאן שלא היה חגב וטעון שחיטה".

273 ראה דק"ס, עמ' 230 אות ב: "בודאי כ"ה [כך הוא] ישר וכן ליתא בילקוט [שמעוני]". ובמדרש הגדול "ר' מאיר". אך ראה בבלי, חולין כח ע"א, שברייתא זו היא של רבי.

של "תירוש" בלשון המקרא ובין המשמעות המקובלת בלשון בני אדם, ובנדרים - הולכים אחר לשון בני אדם. בחלק הראשון של תירוץ הגמרא יש חילוף גרסה:

דס	א (ל)	ג (ת <sub>1</sub> )	מ (ת <sub>2</sub> , דו, כ <sub>2</sub> )
אלא לעולם תירוש חמרא הוא וקרו ליה הכי		קרי ליה הכי וקרי ליה הכי	אלא דכולי עלמ <sup>274</sup> תירוש חמרא הוא
[נ"א] אלא משמע להאי גיסא ומשמע להאי גיסא	אלא <sup>276</sup> משמע להאי גיסא ומשמע להאי גיסא		

לפי גרסת א, ל בלשון המקרא אין לתירוש רק משמעות אחת: הוא משמש בכמה משמעויות, והמשמעות המדויקת נלמדת מן ההקשר. וכן מפרש רבנו אליקים: "להאי גיסא ולהאי גיסא משמע יין ומשמע מתיקה". גרסה זו קשה: הרי לאחר שהגמרא הוכיחה שתירוש משמעותו יין, אין סיבה להניח שיש מקרים שבהם משמעותו מיני מתיקה.<sup>277</sup> יתרה מכך, אם תירוש משמעותו גם מיני מתיקה, הכיצד מוכיח ריש לקיש מהפסוק "ואכלת... תירושך" ששתייה בכלל אכילה? הרי אפשר שהכוונה למיני מתיקה (נאכלים)?<sup>278</sup> אכן, לפי גרסת מ, ת<sub>2</sub>, דו, כ<sub>2</sub> "תירוש" בלשון המקרא הוא יין בלבד.

כיצד נוצרה גרסת א, ל? כדי להשיב על שאלה זו נברר תחילה את גרסת נ, ת<sub>1</sub>; ב-נ, ת<sub>1</sub> מתרצים שתירוש בלשון המקרא הוא משקה ומוסיפים ביאור לפסוק. כיוון שהפסוק מצרף זה לזה שני שמות "ויין ותירוש" ומשתמע ממנו שמדובר בשני משקים מובחנים זה מזה, היינו תירוש איננו יין, בא הביאור ומדייק שמדובר במשקה אחד, אלא שיש לו שני שמות:

274 ב-כ<sub>2</sub>: "לעולם" תמורת "דכולי עלמא"; ב-ת<sub>2</sub>: "אלא חמרא הוא".

275 ב-ת<sub>1</sub> נוסף "אלא".

276 ב-ל נוסף "תירוש".

277 ואפשר שכל המטרה של תירוץ זה לנסות לצמצם את הפער בין לשון המקרא ללשון בני אדם, ומכל מקום הקושי שמעוררת ההישענות של ריש לקיש על הפסוק כדי להוכיח ששתייה בכלל אכילה בעינו עומד.

278 תהייה זו על ההוכחה של ריש לקיש המבוססת על הפסוק הזה עולה בדברי התוספות רי"ד. לטענתו אם נקבל את ההסבר שלפיו השם "תירוש" עשוי לשמש במשמעות מיני מתיקה (לצד משמעות יין חדש), אזי אין בפסוק "ואכלת... תירוש" הוכחה לסברה ששתייה בכלל אכילה, כפי שסבר ריש לקיש, שכן לכאורה נוכל לומר שכוונת הפסוק למיני מתיקה שאינם משקה ואין שותים אותם. הרי"ד מציע תימוכין לטענתו מהדחייה של הגמרא את ההוכחה (שהוכחה לעיל בסעיף 1.1 בדוגמה 9), שבמוקדה עמד השם "שכר", שאומנם ברי שהוא [גם] משקה, אבל הגמרא דייקה שייכתן לבאר שכוונת הפסוק אינה לשכר ממש אלא למאכל הגורם לשכרות.

פעמים מכנים אותו תירוש, ופעמים - יין.<sup>279</sup> ב־נ,ת, לא מבחינים בין תירוש ליין ומבארים שהמשקה המופק מענבים נקרא בשני השמות, ומכל מקום מדובר במשקה ולא בדבר אחר. נראה שתירוץ זה לא הובן, שהרי עוסקים במשמעות המילה "תירוש". משום כך ב־א,ל התירוץ הוסב על "תירוש" (ולא על משקה) ובהגהה המירו את "קרי" ב"משמע", והסיקו שמשמעותו של תירוש איננה אחידה. תירוץ זה קשה, שהרי בפסוק הנידון המילה "תירוש" אינה משמשת במשמעות מיני מתיקה, ונראה שמסיבה זו ב־מ,ת,ד,כ, הגיהו ויצרו גרסה שלפיה "תירוש" הוא יין בלבד.

ב־דס הובאו שתי גרסאות: הגרסה הראשונה היא גרסת כלאיים של נ,ת, ו־מ,ת,ד,כ, (אם כי הסופר גורס רק "וקרו ליה הכי" ומתייחס לתירוש בלבד); הגרסה השנייה היא גרסת א,ל שהובאה בציון העובדה שמדובר בנ"א (=נוסח אחר).

5. עו ע"ב 22: הגמרא מבארת את הפסוק "לחם חמדות"<sup>280</sup> לא אכלתי" (דניאל י, ג):

א (דו,דס)	ג (מ,ל,ת,ו,כ,כ)
מאי לחם חמודות	מאי לחם חמודות לא אכלתי
אמ' רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב	אמ' רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב
אפי' נהמא חמימא <sup>282</sup> דחיטי דכייטא	אפלו נהמא חמימא דחיטי בזיתי <sup>281</sup>

רד"ק מביא פירוש משם רב האי גאון:<sup>283</sup>

ורבינו האי ז"ל פירש לחם חם ודומה לו בדברי רבותינו ז"ל נפלה לאור ונחמדו בני מעיה כלומר נתחממו. וכן פירשו הם לחם חמודות שאמרו מאי לחם חמודות אמר רבי יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב אפילו נהמא חמימא דחיטי בזיתי לא אכלי

לפי רב האי עיקר הפירוש הוא במילה "חמימא", וכן מובא בריטב"א. רש"י מפרש שלחם חמודות הוא לחם שנאפה מחיטים נאות ונקיות, כתרגום "החמודות" המוזכרות בפסוק

279 בתוספת יוה"כ מבואר שבתוך ארבעים יום (מאז הופק מן הענבים) המשקה נקרא תירוש, ולאחר מכן - יין. קדרי מבאר במילונו שתירוש הוא מיץ ענבים שלא תסס. ראה מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת גן תשס"ו, עמ' 1168. רש"י מבאר שהיין שמזכר בברייתא במילים "ומותר ביין" הוא יין בן ארבעים יום. מביאורו משתמע שגם בברייתא המונח 'תירוש' מציין מלבד מיני מתיקה (כפי פשט הברייתא) גם יין חדש. נראה שמטרת רש"י לבאר את הכפילות שבפסוק "ויין ותירוש יקח לב": הוא יוצר הבחנה בין תירוש, שהוא המשקה מהגת, ובין יין, הישן ממנו, וראה תוספות רי"ד שמבאר את הסוגיא לפי פירוש רש"י.

280 ראה קדרי, מילון (לעיל, בהערה הקודמת), עמ' 315, שמפרש "לחם תאוה".

281 מילה זו פירושה 'מבוקעות'. ראה הערוך, הערך 'בו' (ב, עמ' 31).

282 ב־דו ליתא "חמימא". הריטב"א כותב: "גירסת רש"י ז"ל נהמא דחיטי דכייטא...".

283 ספר השורשים לרד"ק, מהדורת ר' ביזנטל ופ' לברכט, ברלין 1847, השורש חמ"ד, עמ' 108 (=אוצה"ג, יומא, עמ' 58).

"את בגדי עשו... החמדת" (בראשית כז, טו) לציון בגדים נאים ונקיים. בתרגום הארמי לפסוק, המילה "דכייתא" באה תמורת "חמודות", והיא מופיעה גם בסוגייתנו לתיאור החיטים שמהן נאפה הלחם. לדעת רש"י עיקר הפירוש טמון בה,<sup>284</sup> אולם הגרסה "חמימא" מקוימת בכל העדים חוץ מאשר ב־דו, ואילו הגרסה "דכייתא" נמצאת רק בענף ב'. מסתבר שבענף ב' הגיהו על פי התרגום והמירו את "בזיתי" ל"דכייתא". כיוון שרש"י סבור שעיקר הפירוש טמון בה, הוא מחק את המילה "חמימא".

6. עז ע"א 46: לאחר שהגמרא מפרשת את מלחמתו של גבריאל בשר של פרס, היא ממשיכה ומבארת את המשך הפסוק: "ואני יוצא והנה שר יון בא" (דניאל י, כ). ב־א (דס): "והינו דכתי' ואני יוצא והנה שר יון בא עוי עוי לא אשגחו ביה"; ב־מ, ל, ג, דו, כ, ליתא "והינו דכתי"; ב־ת, י, ת; "וכת'".

השימוש במונח "והינו דכתיב" נראה תמוה: מונח זה משמש במקרים שבהם מבקשים לספק תימוכין לדברים שנאמרו, ומביאים פסוק (כולו או חלקו). בין הטענה ובין הפסוק התומך מוסיפים "והינו דכתיב". המקרה שלפנינו אחר: הפסוק מתאר את עליית מלכות יוון למרות מחאת גבריאל, היינו, הוא פותח עניין חדש ואיננו מוסב על מלחמת גבריאל בשר פרס - שבעניינה דנה הגמרא עד לשלב זה,<sup>285</sup> ובוודאי איננו מציע תימוכין לדברים שנאמרו בעניינה!?

רבנו אליקים הציע שני פירושים שלפיהם השימוש במונח איננו חורג מן המקובל, והפסוק אכן מוסב על האמור לפניו: לפי הפירוש הראשון הפסוק מתאר את מחאת שר פרס על החזרת גבריאל. פירוש זה קשה, שהרי מוזכר בו במפורש שר יוון (ולא שר פרס). לפי הפירוש השני הפסוק מתאר את מחאת שר יוון על הענקת הגדולה לדוביאל. גם פירוש זה קשה, שהרי פסקה זו מופיעה לאחר חזרת גבריאל וכניסתו. ייתכן שהבחירה בפירושים הדחוקים מלמדת על מגמתם: להימנע מסיום בחזרת מלכות יוון. מגמה זו עולה גם מגרסת ענף ב' שבה הוסף המונח לפני הפסוק, ובדרך זו מודגש שהוא נקשר לבא לפניו (ואיננו פותח שלב חדש).

7. עז ע"ב 41-עח ע"א 8:

דו (ל)	א (דס)	נ (מ, ת, י, ת)
אמר רבי פנחס משום רב הונא צפוראה מעין	אמ' ר' פינחס בר הונא צפורא מעין היוצא מבית	אמ' ר' פינחס משום ר' חונא <sup>286</sup> ציפוראה נחל <sup>287</sup>

284 וכן ברבנו אליקים: "חיטי דכייתא מתרגמ' החמודות שדרך כל אדם לעשות בביתו". אך קודם לכן מפרש: "אפילו הנאה זאת לא עשיתי לעצמי שהייתי אוכל לחם חם".

285 אפשר שהושגר לכאן משורה 42: "והיינו דכתיב ואני באתי בדבריך". ב־דו גורס שם: "שנאמר"; ב־א, ת, י, דס ובגיליון מ: "והיינו דכתיב"; ב־מ, ג, ת, ליתא.

286 ב־מ: "פנחס".

287 ב־מ: "מעין".

<p>היוצא<sup>302</sup> מבית קדשי הקדשים בתחילה דומה לקרני חגבים<sup>303</sup> כיון שהגיע לפתח היכל<sup>304</sup> נעשה כחוט של שתי כיון שהגיע לאולם נעשה כחוט של ערב</p> <p>כיון שהגיע אל פתח עזרה נעשה כפי פך קטן</p> <p>והיינו דתנן<sup>305</sup> רבי אליעזר בן יעקב אומר מים מפכין</p>	<p>קדשי הקדשים בתחלה דומה כמין קרני סלעם<sup>298</sup> כיון שהגיע לפתח ההיכל נעשה כחוט של שתי עד שמגיע לפת אולם כיון שהגיע לפתח אולם נעשה כחוט של ערב עד שמגיע לפתח עזרה כיון שהגיע לפתח<sup>299</sup> העזרה נעשה כפי פך קטן מכאן ואילך מתגבר והולך<sup>300</sup> עד שמגיע לפתח בית דוד נעשה כנחל שוטף שבו רוחצין זבין וזבות נדות ויולדות שנא' ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד וליושבי ירושלם לחטאת ולנדה</p> <p>דבי ר' אליעזר בן יעקב תנא מים מפכין עתידין</p>	<p>היוצא מבית קדשי הקדשים כתחלה דומה לקרני חגבים<sup>288</sup> כיון שמגיע לפתח היכל נעשה כחוט של שתי כיון שמגיע לפתח אולם נעשה כחוט של ערב</p> <p>כיון שמגיע לפתח עזרה נעשה כפי פך קטן</p> <p>והיינו דתנן<sup>289</sup> ר' אליעזר בן</p>
--	---	--

288 וכן בפירושו רד"ק ליחזקאל מזו, א; בעין יעקב: "כמין קרני חגבים"; ב"ת: "לקרני סליו"; ב"ת: "לקרני סילון".

289 ב"מ ליתא "והיינו"; ב"ת: "כי דתניא". ראה להלן הערה 305.

298 דק"ס (עמ' 247 אות ר) מצייין שכך הגרסה בערוך, הערך 'סלעם' (ו, עמ' 62; ושם מפרש "חגב") וגם בפירושו רבנו אליקים, אגדות התלמוד, ילקוט שמעוני, יחזקאל, רמז שפג ובפירושו רש"י ליחזקאל מזו, א.

299 ב"דס דילוג מחמת הדומות על "ההיכל נעשה... כחוט של ערב כיון שהגיע לפתח".

300 ב"דס: "ועולה".

302 ב"ל: "שעתיד לצאת".

303 ב"ל: "כמין קרני סלעם".

304 ב"ל: "אולם... שתי... היכל... ערב".

305 ב"ל: "כדתניא". ראה דק"ס, עמ' 247 אות ת, שם מצוין שדברי ר' אליעזר בן יעקב מופיעים גם במשנה שקלים ובמשנה מידות, אך הגמרא בחרה לצטטם מברייתא בתוספתא סוכה משום ששם הוא דורש את הפסוק מיחזקאל. ראוי לדייק שהמונח 'דתנן' מצייין לא רק הפניה למשנה אלא גם לברייתא ובעיקר ברייתא שיסודה במשנה. וראה הדברים שכתב י"נ אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 814) על השימוש ב'תנן' להבאת ברייתא, והערותו שלפיה רבנו ברוך בר שמואל ממגנצא כבר העיר על שימוש זה וגם התוספות העירו ולעיתים אף הגיהו.

<p>עתידין להיו' יוצאין מתחת מפתן הבית<sup>306</sup></p> <p>מכאן ואילך היה מתגבר ועולה</p> <p>עד שמגיע לפתח בית דוד</p> <p>כיון שהגיע לפתח בית דוד<sup>307</sup> נעשה כנחל שוטף שבו רוחצין זבין וזבות נדות ויולדות שנאמר והיה ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד וליושבי ירושלם לחטאת ולנידה אמר רב יוסף מיכאן רמז לנידה שצריכה לישוב עד צוארה במים</p>	<p>להיות יוצאין מתח' מפתן הבית</p> <p>אמ' רב יוסף מכאן דנין<sup>301</sup> לנדה שצריכה לישוב במים עד צוארה</p>	<p>יעקב או' שבו<sup>290</sup> מים מפכין עתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית מכאן ואילך וימד אלף באמה ויעבירני במים מי אפסים וימד אלף<sup>291</sup> ויעבירני במ' מים ברכים וימד אלף ויעבירני במים מי מתנים עד שמגיע לפתח בית דוד<sup>292</sup></p> <p>כיון שמגיע לפתח בית דוד נעשה נחל גדול<sup>293</sup> ובו זבין וזבות נדות ויולדות טובלות<sup>294</sup> שנא' ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דוד וליושבי ירושלם לחטאת ולנידה<sup>295</sup> אמ' רב יוסף מכאן רמז לנדה שצריכה לישוב<sup>296</sup> עד צוארה<sup>297</sup> במים</p>
---	---	--

290 ב"מ ליתא "שבו". דברי ראב"י מופיעים במשנה, שקלים ו, ג ומידות ב, ו; ובתוספתא, סוכה ג, ג. במקורות אלו דבריו מתייחסים לשער המים שהוזכר לפנייהם ("בו המים מפכים העתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית"). בבבלי ניתקו את דבריו מהקשרם (שער המים), ולכן יש שלא גרסו "ובו". ב"ג, ת"ת, ג, ג, גרסו "שבו" כנוסח המשנה, וראה דק"ס, עמ' 247 אות ר.

291 ב"ת, ג, ג, גרסו "באמה" וכן הוסיף "באמה" לגבי מי מותניים ("וימד אלף באמה... מתנים").

292 ב"מ, ת"ת, ג, ג, ליתא "עד שמגיע לפתח בית דוד"; בגיליון מ: "והיה מתגבר ועולה עד שמגיע לפתח בית דוד".

293 ב"ת, ג, ג, גרסו "שוטף".

294 ב"מ חסר "ובו זבין... טובלות"; ובגיליון נוסף "שבו טובלין זבין וזבות".

295 ב"מ: "לחוטבים וליוגבים". וראה דק"ס, עמ' 248 אות ד: "ולא ידעתי מאין בא השבוש הזה".

296 ב"ת, ת"ת, ג, ג, ליתא "לישב".

297 ב"ת, ג, ג, גרסו "עד מתנים"; ב"מ: "עד מתנים".

301 ב"דס: "רמז".

306 ב"ל נוסף "שנ' ויוציא כדרך שער צפונה וגו' והנה מים מפכים מן הכתף הימנית".

307 ב"ל: "כיון שמגיע לשם".



החילוף החשוב הוא בדברי ר' אליעזר בן יעקב. ב"מ, ג, ת, ת, ג: "מכאן ואילך וימד אלף באמה ויעבריני... עד מתנים";<sup>308</sup> ב"ל, דו: "מכאן ואילך היה מתגבר ועולה עד שמגיע לפתח בית דוד"; ב"א, דס, ליתא, אך נמצא בדברי רבי פנחס ("מכאן ואילך מתגבר והולך").<sup>309</sup> בתוספתא, סוכה ג, ג, ראב"י אומר: "וכן הוא אומר... וימד אלף ויעבריני במים...". פסוק זה (והמסקנה העולה ממנו לגבי מעבר בנחל) הובא בדיון הקודם בסוגיית הבבלי, והקשו ממנו על הברייתא שהתירה לעבור ביום הכיפורים במים עד צווארו, מעשה שאסור אפילו בחול. ייתכן שב"ל, א, דו, דס, הסתפקו בתיאור כללי ("היה מתגבר ועולה") כיוון שמפורט קודם לכן בסוגיא (רב יוסף מקשה מפסוק זה ופירושו על ההיתר לעבור נהר ביום הכיפורים).<sup>310</sup> ברם, בפסוק ובפירושו שציטט רב יוסף לא הוזכרה הדרשה על זרם המים בפתח בית דוד, והיה צריך לפרט זאת בחלק זה של הסוגיא שעוסק בטבילה שטבלו שם. נראה שב"ל, א, דו, דס, לא גרסו את הפסוק והדרשה, כיוון שלפי הדרשה הטבילה הייתה בחלק של הנחל שאי אפשר לעבור בו ("וימד אלף ויעבריני במים מי מתנים' מלמד שאדם עובר במים עד מתנים וימד אלף נחל אשר לא אוכל לעבור"),<sup>311</sup> וקשה להבין כיצד התאפשרה בו טבילה. לגרסת ענף א' מובן מניין לומדים שנידה צריכה לישב עד צווארה במים, שהרי מבואר שבמצב עמידה המים הגיעו למעלה מהמותניים. ב"א, דס, גרסו את תיאור הנחל בדברי ר' פנחס.<sup>312</sup> אפשר שכיוון שהמשפט "עד שמגיע לבית דוד..." לא נמצא בברייתא או במשנה, גרסו אותו כחלק מדברי רבי פנחס. אך לפי גרסה זו הברייתא מפסיקה בין דברי רב יוסף למשפט שממנו הוא לומד את ההלכה.

חילוף נוסף: ב"א, דס, לא גורסים "והיינו דתנן" אלא "דבי ר' אליעזר בן יעקב תנא". נראה שחילוף זה נובע מהעברת תיאור הנחל לדברי רבי פנחס, ולכן לא יכולים היו להשוות את דברי ר' פנחס לברייתת ר"א בן יעקב שלא מתייחסת לכך. בנוסח ענף א' רבי פנחס אומר רק שבפתח העזרה נעשה כמין פך ועל כך משווים את דבריו לדברי ר' אליעזר בן יעקב (בתוספתא מפורש יותר: "מים מפכין מלמד שמפככין ויוצאין כמי הפך הזה").<sup>313</sup>

308 וכן בפירוש רד"ק ליחזקאל מז, א.

309 ב"א, דס, ליתא "כיון שהגיע לפתח בית דוד". אפשר שדילגו מחמת הדומות.

310 גם בענף א' הביאו רק את הפסוק ולא פירטו שוב את הלימוד ממנו.

311 דק"ס (עמ' 248 אות ה) מתרץ: "והא דאמר אסור לעבור ממתנים ואילך היינו לעבור בו אבל עומד במקומו וטובל". ובשיח יצחק מבאר שאפשר לעשות היקף (גידור) בתוך הנחל או בצדדים הסמוכים לשפת הנחל.

312 וכן בעין יעקב, וכן אצל רש"י ד"ה "לפתח בית דוד" קודם לד"ה "מפכין". וראה שיח יצחק.

313 דק"ס (עמ' 248 אות ד) מציע שלגרסת א אפשר שראב"י חולק על הדרשה הקודמת, כיוון שלפי דעתו המים יוצאים בשער המים שהוא דרומי, מה שאין כן לפי הדרשה, שמציינת שכיוון זרימתם מקודשי הקדשים לעזרה, היינו ממערב למזרח. מייד אחרי שהוא מביא את ההצעה הוא דוחה אותה ומסביר שאילו חלק ראב"י על הדרשה, יש להניח שהיה כותב "ופליגא דר"א בן יעקב", ולא כפי שכתב. ומכל

8. פב ע"א 16-17: רב הונא ורב נחמן סוכרים שמחנכים את התינוקות לשעות ומשלימים מדרבנן, ואילו ר' יוחנן סוכר שאין השלמה מדרבנן ורק מחנכים לשעות. הגמרא מקשה על ר' יוחנן מהמשנה "אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שתיים". הגמרא מבארת ששיטת רב הונא ורב נחמן מתאימה להלכה במשנה, וביאור המשנה לפיה:

ב"ג (תו, תג, דו<sup>314</sup>): "לפני שנה דדבריהן ולפני שתיים דדבריהן"; א (מ, ל, דס): "בפני שנה לדבריהם שתיים לדברי תורה".

לפי ענף א' הגמרא מבארת שחינוך לשעות נעשה שנתיים לפני השלמה מדרבנן, ואילו לפי ר' יוחנן אין השלמה מדרבנן, וכוונת המשנה במילים "לפני שנה ולפני שתיים" להשלמה "סמוך לפרקן". עיקר התירוץ הוא במילים "סמוך לפרקן", שכוונתן לנקודת הזמן שבה יהיו מחויבים להשלים התענית מדאורייתא.

גרסת ענף ב' נמצאת בדברי רש"י. הוא מפרש שהמשנה עוסקת בחולה, והמילים "לפני שנה" כוונתן לשנה שלפני השנה, דהיינו שנתיים לפני השלמה מדרבנן, וכוונת המילים "לפני שתיים" - שלוש שנים לפני השלמה מדאורייתא.<sup>315</sup> הגמרא מתרצת שר' יוחנן יפרש "שנה או שתיים" סמוך לפרקן. עיקר התירוץ הוא בהחלפת המילה "לפני" במילה "או".<sup>316</sup> ביאורו של רש"י למילים "לפני שנה" דחוק, ובאופן פשוט הכוונה היא לאותה השנה. כמו כן, קשה להעמיד את המשנה בחולה דווקא. ייתכן שהוא עשוי להתבהר מתוך עיון בתחילת הסוגיא: "השתא בפני שתיים מחנכין להו, בפני שנה מבעיא? אמר רב חסדא: לא קשיא; הא - בחולה, הא - בכריא".

נראה שההבחנה בין בריא לחולה מתאימה רק להשלמה דרבנן ולא לחינוך לשעות, מכיוון שאם הבחנה זו מוסבת גם על חינוך לשעות אזי ההלכה "בן שמונה בן תשע מחנכין אותו לשעות" אינה נכונה, שהרי חולה בן עשר מחנכין לשעות ובן אחת עשרה משלים מדרבנן.<sup>317</sup> כמו כן, אי אפשר לפרש את ההבחנה בין בריא לחולה רק על חינוך

מקום יש לשים לב להקשר שבו הביאה הגמרא את דבריו - בהקשר של כמות המים שיצאה מבית המקדש (ולא בהקשר של שער המים), ומשום כך נקטה: "והיינו דר"א בן יעקב".  
314 הב"ח הגיה: "לפני שנה לדבריהן ולפני שתיים לדברי תורה".

וכן הגרסה באו"ז (לעיל, הערה 131), ב, עמ' שמט. הגר"א מפרש ש"לפני שנה" הכוונה עד לפני שנה של חיוב מדאורייתא, וחולה מחנכין עד או. ו"לפני שתיים" הכוונה עד לפני שנתיים מחיוב דאורייתא; ובריא מחנכין עד אז (לפי פירושו גורסים "לפני שנה לפרקן לפני שתיים לפרקן"). ראה ד' קמנצקי, הגהות רבנו הגר"א על תלמוד בבלי, ירושלים [ת"ת], עמ' 15.

316 ב"ג הקושי על ר' יוחנן אינו קריא, אך מתירוץ הגרסה כלשון המשנה: "בפני שנה", מסתבר שגורס כענף א', שהרי לפי רש"י עיקר התירוץ הוא במילה "או"; ב"ג גם השאלה וגם התירוץ אינם קריאים, אך בברייתא ששונה רבה בר שמואל הגרסה ב"ג היא: "בפני שנה". בברייתא הכוונה לשנה ממש כיוון שהיא מתייחסת לזמן שהוא סמוך לפרקן, ואם כן אינו מפרש את הזמן "בפני שנה" כרש"י (רש"י שם מדגיש: "שנה או שתיים כר' יוחנן ולא תני לפני שנה ולפני שתיים"). ב"ד גרסת לשון התשובה: "מאי שנה או שתיים סמוך לפרקן". גרסה זו מתאימה לענף א', ועיקר התירוץ טמון במילים "סמוך לפרקן".

317 יש ראשונים שמבארים כך. ראה פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל, הערה 121), עמ' 37-38.

לשעות, כי אם נפרש כך, אזי המילים "בן אחת עשרה" (בהלכה "בן עשר בן אחת עשרה משלימין מדרבנן") מיותרות ודי בבן עשר (אם בן עשר, קל וחומר בן אחת עשרה), שהרי גם חולה משלים כך. כמו כן, בהמשך הסוגיא מובאת ברייתא האומרת שמחנכים אותם שנה או שתיים, והגמרא מבארת אותה לרב הונא ורב נחמן על השלמה מדבריהם, ושם ההבחנה בין חולה לבריא נצרכת, שהרי הברייתא נקטה "שנה או שתיים". נראה שמסיבה זו רש"י לא מפרש לפני שנה לפני שתיים סמוך לדבריהם (כי החינוך לשעות הוא תמיד שנתיים) אלא מבאר שמדובר בביטוי שבא ללמד על זמן ההשלמה מדבריהם בחולה, שהוא רק שנה.

ההבחנה בין חולה לבריא אינה מקורית<sup>318</sup> ואף אינה מוכרחת, שהרי ייתכן שלשון המשנה פירושה "לא זו אף זו". ולכן נראה שגרסת ענף א' עדיפה, ואין צורך להידחק בפירוש "לפני שנה ולפני שתיים".

9. פג ע"ב 29: ר' יהודה ור' יוסי הלכו בדרך. כשהגיעו לעיר אחז בולמוס את ר' יוסי, ואנשי העיר הקיפוהו ב:

ב"מ 3; "פלאגי וצעיי"; ב"ל: "כלגי וצעיי"; ב"דו: "בלגי וצעיי"; ב"ת: "פליגי וצעיי"; ב"נ: "פלוגי וצאעי"; ב"א, דס: "צעי ולגי".

רבנו אליקים מבאר: "לוגי... שהביאו לו בני העיר לוגין מליאין מים וקערות מליאות מאכל. ע"א פלגי וצעיי חתיכות של לחם<sup>319</sup> וככרות שלימות וח"ע גרים פלחי וצעיי כלומר פלח דבילה וקערות מליאות מאכל".

נראה שבענף ב' לא הכירו את המילה הנדירה "פלגי" והחליפו אותה ב"לגי", המוכרת.

10. פו ע"א 52: רב יהודה הקשה על שני פסוקים שנראים סותרים זה את זה. יש חילוף גרסה באחד מהפסוקים ששילב בדבריו וגם בתירוץ:

א (דס, ל, דו, גיליון מ, ר"ח, רש"י)	ג (ת, 1, 320 ג)
רב יהודה רמי <sup>323</sup> כתי' שובו בנים שובכים ארפא משובותיכם <sup>324</sup>	רב יהודה רמי <sup>321</sup> כת' שובו אלי ואשובה אליכם

318 תירוץ זה הועבר לכאן מבבלי, יומא כג ע"א. ראה פרנצוס, נוסח ופירוש (לעיל, הערה 121), עמ' 38-39.

319 וכן הוא בערוך, הערך 'פלג' (ו, עמ' 336). וראה סוקולוף, מילון (לעיל, הערה 102), עמ' 911, שמפרש "פלאגא": "portion".

320 ת, דילג מחמת הדומות על תחילת המימרה הקודמת "ר' חמא בר חנינא רמי... ארפא משובתם", המשך ב"ולא קשיא" ולאחר מכן דילג מחמת הדומות על "כאן מיראה... ושנים ממשפחה", וסיים ב"כאן מאהבה כאן על ידי ייסורין". לפי זה בגרסתו ליתא "מיראה". כאמור, הוא דילג מחמת הדומות על הפסוקים הנדרשים, אך מתוך שלפי נוסח התירוץ הוא שייך לענף א', ניתן לשער שהפסוקים הנדרשים שעמדו לפניו היו אותם הפסוקים המובאים בנוסח ענף זה.

321 ב"ג: "אמ' רב יו? דה רב רמ?>..". אפשר שאשגרה מ"פו ע"ב 29.

323 ב"דס ובגיליון מ: "אמר רב יהודה רב רמי". אפשר שאשגרה מ"פו ע"ב 29.

324 ב"דס, ל ליתא "ארפא משובותיכם" (ב"ל: "גו"); ב"דו ובגיליון מ: "וכתיב ארפא משובותיכם".

<p>וכתי' שובו בנים שובכים נאם יי<sup>325</sup> כי  אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד  מעיר ושנים ממשפחה  לא קשיא כאן מאהבה ומיראה<sup>326</sup> וכאן  על ידי ייסורין</p>	<p>וכת' שובו בנים שובכים כי אנכי בעלתי  בכם  לא קשיא כאן מאהבה<sup>322</sup> כאן על ידי  ייסורין</p>
---	--

בענף א' (נג, ובשאלתא [קפת]) הפסוק הראשון ברומיא הוא "[כת'] שובו אלי ואשובה אליכם..." רש"י מעיר על גרסה זו:

ואית דגרסי: כתיב שובו אלי ואשובה וכתוב כי אנכי בעלתי בכם, כתיב ואשובה אליכם - לאחר תשובה, וכתוב כי אנכי בעלתי בכם - כבר, קודם שתשובו, כאן מאהבה או מיראה קא אמר כי אנכי בעלתי בכם.

לפי רש"י התירוץ "כאן מאהבה" מוסב על הפסוק "כי אנכי בעלתי", שלא כגרסת ענף א', שם התשובה "כאן מאהבה" מוסבת על הפסוק "ואשובה אליכם" (ייתכן שלפני רש"י עמדה גרסה אחרת). מסתבר שלפי גרסת ענף א' "ואשובה אליכם" מתפרש על תשובה מאהבה, שאחריה המצב בין ישראל לקב"ה שב להיות כפי שהיה לפני החטא (ולא למצב של בעלות). נתן גורסים בתירוץ "כאן מאהבה" בלבד וליתא "יראה"; ג, גורס גם "יראה", ונראה שגרסה זו חדרה אליו מענף ב'.

לפני מימרת רב יהודה, הגמרא הביאה את דברי רבי חמא בר חנינא שהקשה והציג סתירה בין הפסוק "שובו בנים שובכים" לפסוק "ארפה משובותיכם"; וגם תירץ אותה: "כאן מאהבה כאן מיראה". מסתבר שבענף ב' שילבו את הפסוק "שובו בנים שובכים" ארפה משובותיכם" גם בדברי רב יהודה וגרסו אותו ברומיא תמורת הפסוק "ואשובה אליכם". ולא רק את הפסוק שבא בדברי רבי חמא שילבו בדברי רב יהודה אלא גם את התירוץ שהציע. ב"א, דס תירצו שהפסוק "שובו בנים" נאמר על תשובה מאהבה ומיראה, ונראה שהרומיא היא מהפסוק בשלמותו "שובו בנים... ארפה משובותיכם", שיש בו תיאור של תשובה מאהבה ("שובו בנים") וגם של תשובה מיראה ("ארפה משובותיכם"), ואכן ב-

322 וכן בשאלתות רב אחאי (לעיל, הערה 108), שאלתא קפת, עמ' צא (=אפשטיין, מחקרים בספרות [לעיל, הערה 108], עמ' 511). ב"ג, שרד רק "...< מיראה?>? על יד ייסוריין?" אך לפי גודל הקרע נראה שלפניו היה "מאהבה ומיראה". ב"פ ע"ב 6, מובא ב"ג, נוסח נוסף בתירוץ שנועד ליישוב הסתירה שבדברי ר' יוחנן: "נ"א כאן במאהבה כאן מיראה וכן על ...< ייסוריין" (הסתירה והתירוץ מופיעים בכתבי היד אך לא בדפוסים). גרסת הנוסח הזה מחזקת את השחזור שלפניו גם בדברי רב יהודה גרס "מאהבה ומיראה".

325 ב"ד, ל, דו, גיליון מ ליתא "שובו בנים שובכים נאם ה".

326 ב"ל אשגרה "כאן מאהב' כאן מיראה" וליתא "כאן על ידי ייסוריין"; ב"דו: "או מיראה"; בגיליון מ: "כאן מיראה"; ב"מ לא גורס את דברי רב יהודה אך גורס "כאן על ידי ייסוריין". אם בגרסה שעמדה לפניו רב יהודה מתרץ "מיראה", אזי נראה שאירע כאן דילוג מחמת הדומות (דברי רבי חמא בר חנינא, שבאים לפני דברי רב יהודה, נחתמים במילה זו).

א ברומיא מציעים את הפסוק בשלמותו.<sup>327</sup> ב־דו ובגיליון מ מוצגת סתירה בין שלושה פסוקים "כתיב שובו... וכתיב ארפא... וכתיב הנה בעלתי", ולכן גם בתירוץ מובאות שלוש אפשרויות (ניכר בעיקר בגרסת גיליון מ: "כאן מיראה").<sup>328</sup>

11. פו ע"ב 46: "משה אמר יכתב סורחני שנאמר יען לא האמנתם בי להקדישני דוד אמר אל יכתב סורחני". הגמרא מביאה משל לשתי נשים שלקו בבית דין: אחת קלקלה ואחת אכלה פגי שביעית. אותה שאכלה פגי שביעית ביקשה שיודיעו על מה היא לוקה.<sup>329</sup> רש"י מבאר:

אחת קלקלה - זנתה, והתרו בה למלקות, כך, דור המדבר מתו במדבר שהאמינו למרגלים, ומשה מת במדבר על שמעו נא המורים, אמר: יכתב סורחני, שלא אמרו אף אני קלקלתי כמותם.

לפי רש"י מטרת המשל לבאר את הטעם לבקשתו של משה. גרסת נ "משל של משה" עולה בקנה אחד עם פירושו. בית, מוסבר ששתי הנשים שבמשל הן "משל שלמשה וישראל".<sup>330</sup> אך ב־מ, ל, א, ד, ו, ד, טעו ופירשו ששתי הנשים הן משל למשה ודוד ("משל משה ודוד", ובאגדות התלמוד: "משל שניהם"), ולא למשה וישראל.<sup>331</sup>

327 יש לציין שר"ח לא מביא את פירושי הפסוקים בשם רבי חמא בר חנינא ורב יהודה בנפרד אלא מציע את פירוש שלושת הפסוקים שמתפרשים בסוגיא בלא החלוקה (ראה להלן, בהערה הבאה).

328 בגרסת אגדות התלמוד מצוינים שלושה פסוקים: "שובו בנים", "שובבים" (כך הגרסה שם. הפסוק מחולק לשני חלקים, וכל חלק מוצג כאילו היה פסוק בפני עצמו) ו"כי אנכי בעלתי" (בתירוץ גורס: מאהבה [בנים], מיראה [שובבים] וע"י ייסורים קראם עבדים). וכעין זה בעין יעקב (בתירוץ גורס: "כאן מאהבה ומיראה, כאן ע"י ייסורין" וצ"ל "כאן מיראה". ראה דק"ס, עמ' 296 אות צ). ר"ח גורס: "ואסיקנא שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם תשובה (מיראה) [מאהבה] ארפא משובתם אוהבם נדבה תשובה (מאהבה) [מיראה] שובו אלי ואשובה אליכם כי אנכי בעלתי בכם תשובה מיסורין". הדק"ס מקשה על גרסת גיליון כ"י מ משום שלפיה אין שום הבדל בין הסתירה שמביא רב יהודה לסתירה שמביא ר' חמא בר חנינא, ומציע לבאר שבגרסת כ"י מ הסתירה שמציג ר' חמא בר חנינא היא בין הפסוק "שובו בנים" לפסוק "ארפא משובותיכם" שמשמע כסתם רפואה שהיא מר לחולה, ואילו הסתירה שמציג רב יהודה היא בין הפסוק "שובו בנים" לפסוק בהושע "ארפא משובתם אוהבם נדבה כי שב אפי ממנו", משמע שאין עוד עליהם שום עונש. הסבר זה קשה להבינו בגרסת כ"י מ שגורס בתירוץ "כאן מאהבה כאן מיראה", ולפי ביאור הדק"ס העמדת הפסוקים הפוכה (כאן מיראה כאן מאהבה). אך ביאור הדק"ס מתאים לגרסת ר"ח, ואם זה אכן ביאור הפסוקים אין צורך בהגהה שהגיהו בדפוס וילנה את פירוש ר"ח.

329 ש' ליברמן (יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 125) מבאר שהכוונה להזדקקות לאישה לא נשואה או לכלה קודם נישואיה. עוד על משל זה ראה ד' שפרבר, "פגי שבעית", סידרא ז (תשנ"א), עמ' 157-158; מ' קיסטר, "עוללות לאוצר המילים והביטויים של הספרות התלמודית", א' אדרעי ואחרים (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר הזיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 528-531; כהנא, ספרי במדבר (לעיל, הערה 37), עמ' 1163 הערה 13.

330 בית ג, ור"ח: נכתב "משל". וכן בספרי במדבר, פינחס קלו.

331 ראה הדברים המובאים בדק"ס, עמ' 301 אות ז על גרסת נ: "והיא הנוסחא הנכונה דהמשל הוא רק על משה עם דור המדבר... ואף אם נפרש דאחת קלקלה הוא רמז על דוד אבל אינו אומר כאן דהיא

3.2 גרסה מקורית בענף ב'

1. פח ע"א 10-2:

א (דו,דס)	ג (מ,ת,ת,ת)
<p>תנאי היא דתניא כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביום הכפורים                      נדה ויולדת טבילתן בלילה<sup>336</sup>                      בעל קרי טובל והולך עד המנחה                      ר' יוסי אומ' כל היום כולו                      מיתבי<sup>337</sup> הזב והזבה המצורע והמצורעת                      וכו' נדה וטמא מת טובלין כדרכן ביום                      הכפורים<sup>338</sup>                      נדה ויולדת טבילתן בלילה<sup>339</sup>                      ובעל קרי טובל והולך כל היום כולו                      ר' יוסי אומ' מן המנחה ולמעלה שוב אינו                      צריך<sup>340</sup></p>	<p>תנאי היא דתניא כל חייבי טבילות טבילתן ביום                      נדה ויולדת טבילתן בלילה                      בעל קרי טובל והולך עד המנחה                      ר' יוסי או' כל היום כולו<sup>332</sup>                      ורמינהי<sup>333</sup> הזב והזבה המצורע והמצורעת                      וכו' נדה וטמא מת טבילתן ביום                      נדה ויולדת טבילתן בלילה<sup>334</sup>                      בעל קרי טובל והולך כל היום כולו                      ר' יוסי או' מן המנחה ולמעלה אין צריך                      לטבול<sup>335</sup></p>

רב סובר שבתפילת נעילה נפטרים מהחיוב של תפילת ערבית כיוון שנאמרת בלילה. הגמרא מקשה על סברתו מברייתא שבה נאמר שמתפללים ערבית במוצאי יום הכיפורים (ומשתמע מכך שבתפילת נעילה לא יצאו ידי חובת תפילת ערבית). הגמרא מתרצת שבעניין זה תנאים חלוקים בדעותיהם: לדעת חכמים זמנה של תפילת נעילה בלילה, ולכן המתפלל נעילה פטור מתפילת ערבית, ולדעת ר' יוסי זמנה ביום, ולכן המתפלל נעילה איננו פטור מערבית.

בקשה שלא יודיעו סרחונה". ראה מהרש"א: "נראה לפרש שהתלמוד קיצר במשל הזה דאזתה שקלקלה אמרה שלא יודיעו סרחנה על מה היא לוקה...". נראה שהתלמוד לא הביא משל לדוד כי הבקשה שלו מובנת ואינה זקוקה למשל כדי להבהירה, ואילו הבקשה של משה זקוקה למשל שיבהיר שאין בה ביטוי של רצון לפרסם הקלון ברבים, אלא כל רצונו של משה למנוע התעוררות של חשד כלפיו כאילו היה שותף לחטאי דור המדבר. אם הקלון האמיתי יכתב, יהיה ברור מה עשה ובגין מה נענש ולא יהיה מקום להשערות ולחשדות.

- 332 ב"ת: "כל היום כשר לטבילה"; ב"ת: "טובל והולך כל היום כולו".
- 333 ב"מ: "מתביב".
- 334 ב"מ חסר "נדה... בלילה".
- 335 ב"מ: "שוב אינו צריך".
- 336 ב"דו: "טובלות כדרכן בלילי יו' הכפורים"; ב"דס: "טבילתן בליל יום הכפורים".
- 337 ב"דו: "ורמינהי".
- 338 ב"דס: "טובלין ביום הכפורים טבילתן ביום".
- 339 ב"דו: "טובלות כדרכן בלילי יום הכפורים"; ב"דס: "טבילתן בליל יום הכפורים".
- 340 ב"דס: "לא יטבול"; ב"דו: "אין יכול לטבול".

הגמרא מביאה שתי ברייתות שבהן מובאת מחלוקת חכמים ורבי יוסי, אבל בכל אחת מהן מובאת מסורת אחרת שלה, ומיישבת ביניהן. לפי תירוץ הגמרא בברייתא הראשונה חכמים ור' יוסי חולקים אם זמן תפילת נעילה בלילה (חכמים) או ביום (ר' יוסי) ולכו"ע טבילה בזמנה אינה מצווה. בברייתא השנייה חכמים ור' יוסי חולקים אם טבילה בזמנה מצווה: לפי חכמים - מצווה ולכן טובל כל היום כולו; ולפי ר' יוסי - אינה מצווה, וטובל עד מנחה, ולכן אם התפלל נעילה, ונטמא אחריה, איננו טובל כי איננו זקוק לטבילה לצורך התפילה.

הברייתא הראשונה קשה - מדברי חכמים האמורים בה עולות שתי דעות הסותרות זו את זו: מצד אחד הם סוברים שחייבי טבילות טובלים כדרכם לאו דווקא לצורך תפילה, ואם כן משתמע שלדעתם טבילה בזמנה מצווה; ומנגד הם סוברים שבעל קרי יטבול ביום הכיפורים רק אם הטבילה נחוצה לו לצורך מצווה, ואם כבר התפלל נעילה, ימתין למוצאי יום הכיפורים ורק אז יטבול, ומסברה זו משתמע שדעתם שטבילה בזמנה אינה מצווה. המאירי כותב:

ומתוך (כאן) [כך] גדולי קדמונינו מתמיהים שאר חייבי טבילות למה טובלין ביום הכפורים אם מטעם תפלה הרי יכולים להתפלל שלא אסרו אלא בבעל קרי אם מטעם טבילה בזמנה הרי פסקנו שאין טבילה בזמנה. וא"ת שהם סוברים שטבילה בזמנה מצוה כמו שכתבנו נאמר כן בבעל קרי לטבול אף מן המנחה ולמעלה מצד טבילה בזמנה אף לכשתאמר שזמן נעילה בלילה הואיל וראה ביומו.

עד שמתוך כך הם גורסים כל חייבי טבילות טבילתן ביום כלומר בכל ימות השנה נדה ויולדת טבילתן בלילה אבל ביום הכפורים לא ובבעל קרי הוא שמותר משום תפלה.

המאירי מביא שבשל הקושי בהלכה שלפיה שאר החייבים טובלים ביום הכיפורים כדרכם, יש שגורסים "טבילתן ביום" ולא "ביום הכיפורים".<sup>341</sup> גם גרסה זו קשה, שכן בבעל קרי המוזכר בה ברי שמדובר ביום הכיפורים דווקא, ואם כן מדוע להניח שכל יתר הזקוקים לטבילה המוזכרים בה והלכותיהם אינם אמורים ביום הכיפורים?! הגרסה "טבילתן ביום" נמצאת בענף א', ושם גורסים "טבילתן ביום" גם בברייתא השנייה, שבה חכמים סוברים שטבילה בזמנה מצווה.

רש"י (יומא פח ע"א, ד"ה "תנאי" וד"ה "טובל") מקיים את הגרסה "ביום הכפורים" אך לא מיישב את הקושי שבה:

341 תוספות ר"ד מביא גרסה אחרת הפותרת את הקושי בברייתא הראשונה. לפי גרסה זו בברייתא הראשונה גורסים רק את המחלוקת הנוגעת לבעל קרי (ואין גורסים כלל את הרצף "כל חייבי טבילות ונדה ויולדת"). בברייתא השנייה, שבה מובאת דעת חכמים שטבילה בזמנה מצווה, גורסים את הרצף "כל חייבי... ויולדת", והוא הועבר משם בטעות לברייתא הראשונה.

הכי גרסינן בתוספתא כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביום הכפורים הנדה ויולדת טובלות כדרכן בלילי יוה"כ...

הכי גרסינן בתוספתא: הזב והזבה והמצורע והמצורעת ובו על נדה וטמא מת טובלין כדרכן ביום הכפורים, נדה ויולדת טובלות כדרכן בלילי יום הכפורים, בעל קרי טובל והולך כל היום כולו,<sup>342</sup> ר' יוסי אומר מן המנחה ולמעלה אין יכול לטבול<sup>343</sup>

בסוגיא במסכת שבת קכא ע"א, בד"ה "הזב", רש"י מבאר את הגרסה שלפיה הטמאים מותרים לטבול ביום הכיפורים. לדבריו מדובר בטבילה לצורך אכילת תרומה בערב. וכן מבאר תוספות הרא"ש, ומרחיב שגם לדעת הסוברים שטבילה בזמנה אינה מצווה, מותר לטמאים לטבול ביום הכיפורים לצורך טהרות.<sup>344</sup> בברייתא השנייה חכמים ור' יוסי חולקים אם בעל קרי שכבר התפלל חייב לטבול כיוון שטבילה בזמנה מצווה (חכמים) או אינו צריך לטבול אבל יכול לטבול אם ירצה (ר' יוסי). רש"י גורס בדברי ר' יוסי "אינו צריך לטבול" ודוחה את הגרסה "אינו יכול לטבול".<sup>345</sup> יש לציין שהגרסה "אין צריך" / "שוב אינו צריך" מקוימת בכל כתבי היד, ורק בדפוסים מופיעה במקומה הגרסה "אין יכול לטבול".

כאמור, הבבלי מבאר שהמחלוקת בברייתא השנייה מתמקדת בשאלה אם טבילה בזמנה מצווה (חכמים) או לא (ר' יוסי). ביאור זה אינו הולם את פשט הברייתא, שהרי אם

342 בתוספתא, כיפורים ד, ה, הגרסה בכ"י לונדון: "הזבין והנדות והזבות טובלין כדרכן ביום הכפורים הנדות והיולדות טובלות כדרכן בלילי יום הכפורים בעלי קריין טובלין כדרכן ביום הכפורים". בכ"י וינה וארפורט ובדפוס ראשון נפלו טעויות בהלכה זו, וראה ליברמן, תוסכפ"ש כפורים (לעיל, הערה 229), עמ' 821.

343 ראה ליברמן, תוסכפ"ש כפורים (לעיל, הערה 229), עמ' 821. לדבריו רש"י בא להוציא מגרסת גדולי קדמונינו (הראב"ד) שבמאירי. מובן שגם את הגרסה "טבילתן ביום... בלילה" אפשר לפרש שהדברים אמורים ביום הכיפורים, וכך אכן מפרש רש"י (שבת קכא ע"א). ראה דק"ס, עמ' 312 אות א. נציין שבענף א' גורסים "טבילתן ביום... טבילתן בלילה" גם בברייתא השנייה שמתירה טבילה ביום הכיפורים. מכל מקום, לפי גרסת "טובלין כדרכן ביום הכיפורים" ודאי שהטמאים מותרים לטבול ביום הכיפורים.

344 ראה ליברמן, תוסכפ"ש כפורים (לעיל, הערה 229), עמ' 822: "וכל הטמאים שנשנו למעלה טובלין כדרכן בזמנן, ואפילו ביוה"כ פ. אבל הכרח אין בה, ואפשר שת"ק סובר שמותר לטבול ביוה"כ לשם מצוה, הואיל ואינו מתכוין לתענוג, ואפילו כבר עבר זמנם".

345 היינו גרסת רש"י בסוגיית יומא שונה מגרסתו בסוגיית שבת. בסוגיית יומא הוא גורס: "אין יכול לטבול". ייתכן שמדובר בעל קרי שאינו רוצה לאכול תרומה, ולכן ר' יוסי אוסר עליו לטבול (שכן טבילה לצורך טהרה מותרת, ושלא לצורך טהרה - אסורה). לעומת זאת בסוגיית שבת רש"י גורס: "אין צריך לטבול", ומפרש: "ביום משום זמן טבילה, דלאו מצוה לטבילה בזמנה".



לדעת ר' יוסי טבילה בזמנה אינה מצווה - קשה להבין מדוע אין הוא חולק על חכמים גם ברישא וטוען ששאר הטמאים אינם טובלים ביום הכיפורים כדרכם.<sup>346</sup> מסתבר שפשט הברייתא השנייה הוא שחכמים ור' יוסי חולקים במקרה של בעל קרי - אם הוא חייב לטבול לאחר מנחה - משום תפילת נעילה ולא משום טבילה בזמנה מצווה (חכמים - חייב; ר' יוסי - אינו צריך), ואילו שאר טמאים יכולים לטבול לכו"ע אם רוצים בכך אך אינם חייבים (כפירוש רש"י לרישא של הברייתא הראשונה). לפי זה גם בברייתא הראשונה הכוונה ששאר טמאים יכולים לטבול כל היום ולכאורה אין קושי. אולם הגמרא מבארת שלדעת חכמים (בברייתא השנייה) בעל קרי טובל משום שטבילה בזמנה מצווה ולא משום שעליו להיטהר לצורך תפילת נעילה. ומכאן שגם ברישא כל הטמאים חייבים לטבול ביום הכיפורים, דא עקא שמסקנה זו אינה עולה בקנה אחד עם האמור בברייתא הראשונה, שלפיה טבילה בזמנה איננה מצווה, ולכן בענף א' הגיהו אותה ולא גרסו "ביום הכיפורים".

**3.3 שחזור הגרסה המקורית מתוך שני הענפים**

יש מקרים שבהם בשל קושי שהיה בנוסח המקורי הורגש צורך בהגהה, והיא אכן נעשתה, וכיוון שההגהה בכל ענף הייתה עצמאית, נוצרו נוסחים השונים זה מזה. במצב זה שני הענפים אינם מייצגים את הנוסח המקורי, אולם ההשוואה ביניהם מאפשרת לשחזר את הגרסה המקורית. להלן שתי דוגמאות:

1. עה ע"א 44-עה ע"ב 5: רבי יהושע בן קרחה דורש את הפסוק בשמות טז, ח:

א (מ,ל,דו,דס)	ג (ת,ת,ת)
<p>ויאמר משה בתת ייי לכם בערב בשר לאכול<sup>348</sup></p> <p>תנא משום ר' יהושע בן קרחה לחם ששאלו כהוגן ניתן להם כהוגן בשר ששאלו שלא כהוגן ניתן להם שלא כהוגן<sup>349</sup></p>	<p>ויאמר משה בתת ייי לכם בערב בשר לאכל ולחם בבקר לשבע</p> <p>תנא משמיה דר' יהושע בן קרחה לחם ששאלו כהוגן נתן להן כהוגן בשר ששאלו שלא כהוגן ניתן להן שלא כהוגן</p>

346 לא רק בביאור הגמרא יש קושי, גם בתירוץ הגמרא לדעת ר' יוסי בעניין בעל קרי. פירוש זה דחוק: ר' יוסי סובר שלא טובל מהמנחה ולמעלה. והרי לצורך תפילת נעילה - עליו לטבול ולהיטהר? מדוע אפוא נקט ר' יוסי "מהמנחה ולמעלה" ולא "ולאחר שהתפלל נעילה שוב אינו צריך"? הרי אם התפלל מנחה אך טרם התפלל נעילה - יודקק לטבילה!?

348 ב"מ,דו נוסף "ולחם בבקר לשבוע".

349 ב"דו הסדר הוא: לחם, בשר.

מכאן <sup>350</sup> למדה תורה <sup>351</sup> דרך ארץ <sup>352</sup> שלא יאכל אדם בשר אלא בערב <sup>353</sup>	בערב בשר לאכול <sup>347</sup> למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא בערב
---	--

הרי"ף (ר' יאשיהו פינטו) בפירושו לעין יעקב מקשה על הסיפא "מכאן למדה תורה דרך ארץ...":

תימה כיון דדרשינן שנתנית הבשר בערב שלא כהוגן א"כ היאך  
נלמד לאכול בשר בערב מדבר שלא היה כהוגן<sup>354</sup>

בענף א' גורסים "בערב בשר למדה תורה...". לפי גרסה זו לפנינו דרשה חדשה שסוברת  
שנתנית הבשר בערב היא דרך ארץ. דרשה זו חולקת על הדרשה הקודמת שקובעת  
שהבשר ניתן להם בערב שלא כהוגן. בענף א' ההפרדה בין הדרשות נעשתה באמצעות  
פתיחת הדרשה השנייה בפסוק.

הדרשה השנייה אינה מיוחסת לתנא או אמורא, ונראה שמשום כך בענף ב' צירפו  
אותה לדרשה שקדמה לה. לצורך כך מחקו את הפתיחה ("בערב בשר") והוסיפו "מכאן",  
וכך נוצרה דרשה אחת המיוחסת לדובר אחד - ר' יהושע בן קרח. מכל מקום, הפירושים  
השונים שניתנו לחיבור הדרשות מעידים על המלאכותיות של חיבור זה.<sup>355</sup>

347 ב"ת, ת<sub>2</sub> ליתא "לאכול".

350 מונח זה נמצא בסוגיות נוספות בבבלי, לדוגמה: ברכות סא ע"א; ביצה כה ע"א. יש לציין שיש גם  
היקריות שבהן נאמר "למדה תורה..." ללא "מכאן" (כגון בבבלי, חולין פד ע"א).

351 וכן בילקוט שמעוני, בשלח, רמז רנח, אגדות התלמוד, עין יעקב ובמדרש הגדול (לעיל, הערה 108),  
ג, עמ' שכד.

352 ב"מ ליתא "דרך ארץ" ונוסף בגיליון.

353 ב"מ, דו וילקוט שמעוני, בשלח, רמז רנח: "בלילה".

354 רבנו אליקים מבאר: "שהיה יורד להם בערב ולא היה מוכן לאוכלו בלילה עד למחר, שאילו היה יורד  
להם ביום היו מתקנין כדי לאוכלו בלילה כשאר בנ"א שאוכלין בלילה". בתוספת יוה"כ מובא תירוץ  
זה בשם ספר תאוה לעיניים ומקשה עליו שהפסוק אומר בין הערבים תאכלו בשר. ולכן הוא מבאר  
שהנתינה בלבד הייתה שלא כהוגן כיוון שלא היה להם שהות לבשלו יפה. לפי רבנו אליקים הדרשה  
השנייה מבוססת על הדרשה הראשונה. הדרשה הראשונה מלמדת שהם אכלו בזמן שאינו ראוי ומכאן  
מסיקים בדרשה השנייה את הזמן הראוי. לפי הסבר זה הלשון "לימדה תורה" מוסבת על הדרשה,  
שהרי אין לכך רמז בתורה אלא בדרשה. לפי דברי תוספת יוה"כ הדרשה השנייה אינה סותרת את  
הראשונה אך אינה נובעת ממנה. המהרש"א מבאר את הדרשה הראשונה: "בשר ניתן להם שלא כהוגן  
היינו רק לאכול ולא לשבוע אבל לחם ניתן כהוגן היינו גם לשבוע כמפורש בקרא ודקאמרינן מכאן  
למדה תורה ד"א שלא יאכל כו' אלא בלילה הוא מלתא באנפי נפשיה אהאי קרא". לפי המהרש"א  
אין סתירה בין הדרשות אך גם אין קשר ביניהן. וכן ברבנו אליקים: "ולשון מ"צ ניתן להם שלא כהוגן  
שנעשו על הבשר...". גם לפי ביאור זה אין בין הדרשות לא סתירה ולא קשר.

355 במכילתא דר"י, בשלח פרשה ב (מהדורת הורביץ, עמ' 162) דורשים: "ויאמר משה בתת ה' לכם בערב  
בשר לאכול, מכאן את למד שבפנים חשיכות ניתן השליו לישראל והמן ששאלו אותו כהלכה ניתן  
להם בפנים מאירות". וכעין זה במכילתא דרשב"י טז, ח (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 108). לפי

הגמרא מקשה על הדרשה השנייה: "והאמר אביי האי מאן דאית ליה סעודתא - לא לאכליה אלא ביממא". בתירוץ הגמרא יש חילוף גרסה:

א (ל, ד, ס, דו)	מ	נ (ת, ת, ת, ת, ת)
מאי יממא כעין יממא <sup>358</sup>	כעין (ליליא <sup>357</sup> ) [יממא] קאמרינן	אימא כעין ערב <sup>356</sup>

יש שתי גרסאות עיקריות בסוגיא: (א) "מאי יממא כעין יממא";<sup>359</sup> (ב) "אימא כעין ערב". לפי גרסת ענף ב' התירוץ מוסב על המימרה של אביי. אביי לא התכוון לזמן אלא לתנאי אכילה - תנאים הדומים ליום: הזמן המומלץ לאכילת בשר הוא בערב, אך תנאי האכילה צריכים להיות כעין יממא (כפי שמפרש רש"י "לאור האבוקה"; וברבנו אליקים: "שיהא לו נר יפה כשיאכלנה בלילה").

לפי גרסת ענף א' התירוץ מוסב על דברי הדרשן.<sup>360</sup> הדרשן לא התכוון שאדם יאכל את הבשר בערב ממש אלא סמוך לערב.<sup>361</sup> באופן פשוט עיקר דברי אביי הם שיאכל את הסעודה באור, ולכן גרסת ענף א' קשה, שהרי אביי לא הקפיד על הזמן אלא על תנאי האכילה.<sup>362</sup> כדי לבאר גרסה זו נעייין בפירושו של ר"ח:

לימדה תורה ד"א שכל מי שיש לו סעודה לא ניכלה אלא ביממא כעין ליליא.  
לא יאכל אדם בשר בערב שנא' בתת ה' לכם בשר לאכול.

ר"ח כותב: "אלא ביממא כעין ליליא"; בדפוס וילנה הגיהו: "הדבר נראה לעין דט"ס נפל בכאן וצ"ל לא ניכלה אלא בליליא כעין יממא". אך ר"ח ממשיך: "לא יאכל אדם בשר בערב שנאמר בתת ה' לכם בערב בשר לאכול". נראה שכוונתו לדרשה הקודמת (ר' יהושע בן קרחה) שלפיה העם שאלו שלא כהוגן, ולכן הבשר ניתן להם בערב, שאינו זמן אכילה.

דרשה זו, הבשר ניתן להם בזמן שמסמל חוסר שביעות רצון. ואם כן אין ללמוד מפסוק זה שדרך ארץ לאכול בשר בלילה דווקא.

- 356 ב"ת, ת, ת, ת, ת: "כעין ערב קאמרינן" (ב"ת, ת; "קא אמרינן").
- 357 כ"י מ שייך לענף א' אך גורס "ליליא" כפי שגורס לפני כן בדרשת ר' יהושע בן קרחה.
- 358 ב"דו: "כעין יממא קא אמרינן".
- 359 וכן בפירוש רבנו אליקים ופתח בה"ג. וכן בילקוט שמעוני, בשלח, רמז רנח.
- 360 ומפורש בילקוט שמעוני, שם: "אלא מאי בערב כעין ערב". וראה דק"ס, עמ' 229 אות צ: "ואיני יודע לפרשו בדברים המתיישבים על הלב".
- 361 אפשר שכוונת התירוץ שיאכל ביום ובלבד שהתנאים יהיו דומים לערב. אך לא נראה לבאר כך, אלא שהוא הקפיד על הזמן של הערב, היינו סמוך לשינה.
- 362 ראה תוספת יוה"כ: "מלתא דפשיטא הוא דלא אתא אביי אלא לאפוקי שלא יאכל בלילה בחשך אבל בלילה לאור הנר ודאי דשפיר הוי דרואה הסעודה".

מפירושו נראה שהדרשות אינן חולקות. אם נגרוס "כעין יממא", אזי זמן אכילת הבשר הוא בלילה והדרשות חולקות, אך אם נגרוס "כעין ליליא" אזי הזמן הוא לפנות ערב והדרשות אינן חולקות.

לפי זה אפשר שהגרסה "כעין ערב" נוצרה כדי ליישב בין הדרשות: הדרשה הראשונה אומרת שהבשר ניתן להם שלא כהוגן שכן הערב אינו זמן סעודה, ואילו הדרשה השנייה אומרת שזמן סעודה הוא לפנות ערב (דרך ארץ). גם בגרסה זו טמון קושי: מדוע מקשים על דרשת דרך ארץ מדברי אביי ולא מהדרשה הראשונה שאומרת שאכילת בשר בלילה אינה כהוגן?! נראה שבשל קושי זה ר"ח הפך את סדר הדרשות. בסדר החדש מבררים תחילה את דרשת דרך ארץ ורק אחר כך מביאים את דרשת הבקשה שלא כהוגן. לסיכום, הסוגיא הציעה שתי דרשות שונות לפסוק המציין שהבשר ניתן לעם בערב, והן סותרות זו את זו (דרשה ראשונה האכילה בערב שלא כהוגן; דרשה שנייה האכילה בערב היא דרך ארץ). העדים השונים ניסו ליישב את הסתירה: בענף ב' חיברו את הדרשות והדגישו שאינן סותרות. ב"מ,ג,ת<sup>1</sup>,ת<sup>2</sup> (ענף א') העמידו את הדרשה השנייה באכילה לפנות ערב ולא בערב ממש.

2. פג ע"ב 5-15: הברייתא אומרת "מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל תחילה". כאשר עומדים לפניו טבל ותרומה אומרת הברייתא:

"מאכילין אותו טבל ואין מאכילין אותו תרומה, בן תימא<sup>363</sup> אומר תרומה ולא טבל". רבה מבאר את המחלוקת בברייתא: "היכא דאפשר בחולין דכולי עלמא לא פליגי דמתקנינן ליה ומספינן ליה<sup>364</sup> כי פליגי בדלא אפשר בחולין". על דברים אלו של רבה נמצאת לישנא דכלה (כינוי זה מפורש ב-ג):

איפשר בחולין פשיטא<sup>365</sup> לא צריכא בשבת בשבת נמי פשיטא טלטול מדרבנן הוא הכא במאי עסקינן בעציץ שאינו נקוב דרבנן

לשון מאוחרת זו אינה נמצאת ב"מ,כ<sup>3</sup> (נוספה בגיליון כ<sup>3</sup>).

בחלק האחרון של הסוגיא הגמרא דנה בברייתא: "מי שנשכו נחש... ואוכל ואין צריך לעשר דברי רבי. ר' אלעזר בר' שמעון אומר לא יאכל עד שיעשר". בחלק זה יש שתי גרסאות עיקריות:<sup>366</sup>

363 ב"מ: "בן זומא".

364 ב"מ,ג,ת<sup>2</sup>,כ<sup>3</sup> ליתא "דמתקנינן ליה ומספינן ליה"; בגיליון מ נוסף "דמתקנינן ליה"; בגיליון כ<sup>3</sup> נוסף "דמתקנינן ליה וספינן ליה".

365 ב"א נוסף "לא צריכא דמתקנינן ליה הא נמי פשיט". ודק"ס (עמ' 275 אות ג) מבאר שלפי גרסה זו האפשרות המוצעת (הווה אמינא) היא שיש לפניו חולין וטבל וצריך לאכול מהחולין. ומתמצים שיש לפניו טבל אך יכול לתקן וגם על כך הקשו 'פשיטא'.

366 על גרסאות אלו ראה ד' רוזנטל, "לישנא דכלה", תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 273-308. את ניתוח הסוגיא וגרסאותיה ראה שם באריכות. דבריי להלן מסתמכים על הנאמר שם.

א (ל,דו,דס)	נ (מ,ת,1,ת,2,כ,3)
<p>נימ' כתנאי  דתניא מי שנשכו נחש  קורין לו רופא ממקום למקום  וקורעין לו תרנוגלין וגוזזין לו כרשינין  ומאכילין אותו ואין צריך לעשר דברי ר'  ר' אליעזר בר שמעון אומ' לא יאכל עד  שיעשר  נימא ר' אלעזר בר' שמעון הוא ולא ר'</p> <p>אפילו<sup>375</sup> ר' עד כאן לא קאמ' ר' אלא<sup>376</sup>  גבי מעשר ירק דרבנן  אבל דגן דאורייתא לא<sup>377</sup></p>	<p>נימא הני תנאי כהני תנאי<sup>367</sup>  דתניא מי שנשכו נחש  קוראין לו רופא ממקום למקום  ומקרעין לו תרנגולת וגוזזין לו כרישין  ואוכל<sup>368</sup> ואין צריך לעשר דברי רבי  רבן שמעון בן גמליאל<sup>369</sup> או' לא יאכל עד  שיעשר  היכי דמי אי דאיפשר בחולין מאי טעמיה  דרבי<sup>370</sup>  אלא לאו דלא אפשר בחולין<sup>371</sup> אלא  בתרומה  ומר סבר טבל חמיר ומר סבר תרומה  חמירא  אפלו תימא רבי עד כאן לא קאמ' רבי  התם אלא<sup>372</sup> במעשר ירק דרבנן  אבל מעשר דגן<sup>373</sup> דאורייתא אפלו רבי  נמי מודי דטבל חמיר<sup>374</sup></p>

החילוף המשמעותי הוא במונח ההצעה המשמש להצגת השאלה מהברייתא:

ב־מ,נ: "נימא הני תנאי כהני תנאי"; ב־א: "נימ' כתנאי"; ב־דו,דס: "לימא תנאי היא";  
ב־כ,3: "נימא הא דרבה תנאי היא"; ב־ל: "נימא כי הני תנאי"; ב־ת,1: "נימא מסייע ליה";  
ב־ת,2: <...>.

רוזנטל טוען שעל גבי הסוגיא הראשונה הוסיפו את לישנא דכלה. לגבי החילוף  
במונח ההצעה הוא מציע שהסוגיא הראשונה יצאה בגרסת יסוד אחת מתחת ידי

367 ב־ת,1: "נימא מסייע ליה"; ב־כ,3: "נימא הא דרבה תנאי היא"; ב־ת,2 בלתי קריא.

368 ב־מ: "ומאכילין אותו"; ב־כ,3: "מאכילין אותו"; ב־ת,2 בלתי קריא.

369 ב־מ: "ר' אלעזר בן שמוע"; ב־כ,3: "ר' אליע' בן שמוע".

370 ב־מ טעה וגרס "דר' אליעזר".

371 ב־ת,1: <...> לתקוניה... או דלא אפשר לתקוניה".

372 ב־מ,כ,3: "אפלו תימ' כבן זומ" (ב־כ,3: "ר' כבן תימא") סבירא ליה הני מילי".

373 ב־מ: "טבל" תמורת "מעשר דגן".

374 ב־מ,כ,3 ליתא "דטבל חמיר".

375 ב־ל,דו,דס נוסף "תימא".

376 ב־ל: "הני מילי" תמורת "עד כאן... אלא".

377 ב־ל,דו: "אפי' ר' מודי"; ב־דו,דס נוסף "דאי שרית ליה בעציץ שאינו נקוב אתי למיכל בעציץ שהוא נקוב".

האמוראים, ונתפרשה באופנים שונים בשני הענפים, והם שהוסיפו בה לשונות פירוש (מונח הצעה שונה).

בענף ב' הגרסה היא "נימא כתנאי". לפי גרסה זו השאלה מוסבת על הרישא של דברי רבה "היכא דאפשר בחולין דכולי עלמא לא פליגי", היינו: הברייתא מתפרשת במקרה ש"אפשר בחולין" ובכל זאת רבי סובר שאין צריך לעשר, שלא כרבה שאמר שכאשר אפשר בחולין הכול מסכימים (כו"ע לא פליגי) שצריך לתקן ולא להאכילו איסור. בענף א' הגרסה היא "נימא הני תנאי כהני תנאי". לפי גרסה זו השאלה מוסבת על הסיפא של דברי רבה "כי פליגי בדלא אפשר בחולין", היינו הברייתא מתפרשת במקרה ש"אי אפשר בחולין", והגמרא מציעה שמחלוקת רבי ורשב"ג היא בדיוק אותה המחלוקת בין ת"ק לבן תימא לגבי השאלה אם טבל עדיף (ת"ק ורבי) או תרומה עדיפה (רשב"ג ובן תימא). העמדת הברייתא במקרה ש"אי אפשר בחולין" נמצאת במפורש ב־מ,ג,ת,ו,ת,ג,כ: "היכי דמי אי דאפשר בחולין מאי טעמיה דרבי (ב־מ טעה וגרס "דר" אליעזר) אלא לאו דלא אפשר בחולין אלא בתרומה ומר סבר...".

יש לציין שגרסה זו, המעמידה את הברייתא ב"אי אפשר בחולין", מתאימה רק לפירושו של רש"י. רש"י מפרש את דברי רבה: "שיש די בחולין של טבל זה להאכילו לאחר שתינטל תרומתו... כי פליגי דלא אפשר בחולין - אלא אם כן אוכל את כולו". לפי רש"י המחלוקת בין ת"ק לבן תימא אמורה במקרה שאין די חולין לאחר ההפרשה: ת"ק ובן תימא חולקים אם מוטב לאכול טבל (לפני ההפרשה) או להפריש ואז לאכול תרומה וחולין. לפי גרסת "נימא הני תנאי" גם רבי ורשב"ג חולקים במקרה שלפניו יש טבל ואם יפריש ממנו הנותר לא יספיק, והם חולקים אם להפריש ולאכול באין ברירה גם תרומה (רשב"ג) או לא להפריש ולאכול טבל (רבי).

תוספות הרי"ד חולק על רש"י וסובר שבמקרה שיכול לתקן את הטבל אין מחלוקת כיוון שחיטה אחת פוטרת כל הכרי, ולכן הוא מבאר שהמילים "אי אפשר בחולין" כוונתן למקרה שיש לפניו טבל ותרומה ואי אפשר לתקן את הטבל.

פירושו של הרי"ד אינו מתאים לגרסת "נימא הני תנאי כהני תנאי", שהרי לפי הרי"ד המחלוקת בברייתא הראשונה היא במקרה שיש לו שתי קופות אחת של תרומה ואחת של טבל ואינו יכול לתקן את הטבל, ואילו בברייתא שלפנינו התנאים חולקים אם חייב לתקן ולאכול רק חולין (רשב"ג) או שאין צריך לתקן ויכול לאכול טבל (רבי). לפי הרי"ד ברייתא זו עוסקת במקרה "אפשר בחולין", ואם כן מחויבים אנו לגרוס "נימא כתנאי", והשאלה היא על הרישא של דברי רבה. ברם, גם לפי רש"י ניתן לגרוס "נימא כתנאי" ואז לפרש את הברייתא ב"אפשר בחולין", דהיינו: יש מספיק חולין לאחר ההפרשה, ואכן כך גורס ומפרש רש"י.

אבחן כעת את 'לישנא דכלה' והתאמתה לגרסאות בחלק זה של הסוגיא. לפי גרסת ענף א' - "נימא הני תנאי כהני תנאי" - המחלוקת בברייתא (בין רבי לרשב"ג) אמורה במקרה שבו "אי אפשר בחולין". האפשרות שהברייתא עוסקת במקרה שבו "אפשר בחולין" נדחית: אם "אפשר בחולין" מדוע שלא יתקן (= "מ"ט דרבי")?! לעומת זאת לפי

'לישנא דכלה' אין הכרח לדחות את האפשרות הזאת: אם חובת ההפרשה היא מדרבנן ואנו עומדים בשבת - יש מקום לסבור שלא יפריש.<sup>378</sup> לפי גרסת ענף ב' - "נימא כתנאי" - המקרה הנדון בברייתא הוא "אפשר בחולין". פירוש זה אפשרי לפי 'לישנא דכלה', ובהפרשה דרבנן עסקינן, ולכן רבי סובר שעדיף שיאכל טבל דרבנן ולא יעבור על איסור דרבנן בשבת. ברם, דחיית הגמרא את שאלת "נימא כתנאי" אינה מובנת. הגמרא דוחה: "אפי' תימא רבי עד כאן לא קאמר רבי התם אלא לענין מעשר ירק דרבנן אבל במעשר דגן דטבל דאורייתא הוא אפילו רבי מודה". אך לפי 'לישנא דכלה' רבה סובר שאפילו במעשר דרבנן חייב להפריש אף בשבת, ואם כן שאלת 'נימא כתנאי' במקומה עומדת. רש"י מיישב קושי זה:

עד כאן לא קאמר רבי אלא לענין מעשר ירק דרבנן - דלא מיחלף בטבל דאורייתא, אבל דגן דאורייתא הוא אפילו רבי מודה דאף בעציץ שאינו נקוב מעשר דמיחלף בדאורייתא.

פירושו של רש"י חדר לנוסח הדפוס ונוסף בו: "דאי שרית ליה בעציץ שאינו נקוב אתי למיכל בעציץ שהוא נקוב".<sup>379</sup>

378 'לישנא דכלה' נמצאת ב־ג,ת,ו,ת,ג אך ליתא ב־מ,כ,ג (נוספה בגיליון כג). ב־ג הגיה הסופר את 'לישנא דכלה' וגרס "אי דלא אפשר בחולין פשיטא דמאכילין אותו טבל לא צריכא בשבת...". דק"ס (עמ' 275 אות ג) מבאר שבמקרה "אפשר בחולין" היינו החולה יכול להמתין עד שיעשר אלא שאין די חולין וצריך לאכול גם תרומה, לכו"ע מעשרים, מכיוון שכמות האיסור שיאכל תהיה פחותה, מה שאין כן בטבל שכולו איסור. אך אם אי אפשר להמתין (= "אי אפשר בחולין") אוכל את הטבל. על העמדת המחלוקת במקרה שאי אפשר להמתין ולעשר הגמרא מקשה 'פשיטא' שיאכל ולא יעשר, ותמוה מדוע אין תמימות דעים בין התנאים ואדרבה יש מחלוקת!! הגמרא מתרצת שיכול לעשר ולאכול חולין ותרומה, אך מדובר בשבת, ובהפרשת המעשר יעבור גם על איסור שבת; ונחלקו ת"ק וכן תימא אם מוטב שיתקן ויעבור על איסור שבת (בן תימא) או מוטב שיאכל טבל (תנא קמא). גרסת נ וגם ביאורה בדק"ס קשים: המסקנה העולה מהגרסה היא שבן תימא ות"ק חולקים אם עדיף לעבור על איסור דרבנן של תיקון בשבת, צעד שימעט בשיעור האיסור (בן תימא); ומכל מקום יעברו על שני איסורים) או עדיף לעבור על איסור אחד בלבד (תנא קמא), אם כי במקרה זה שיעור האיסור שעליו יעבור באכילה לא יפחת - וכל האכילה תהיה אכילת איסור. הגמרא מבארת ששתי האפשרויות שבגינן הדעות חלוקות אחרות, והשאלה היא איזהו האיסור שחומרנו פחותה, שבאין מנוס מוטב לעבור עליו: אם הוא אכילת טבל (ת"ק) או אכילת תרומה (בן תימא). רוזנטל הקשה על גרסת נ ועל הביאור שהציע לה דק"ס. ראה: רוזנטל, לישנא דכלה (לעיל, הערה 366), עמ' 282-283 ובהערה 26.

379 ר"ח כותב: "ואוקימנא כי פליגי בדלא אפשר לתקוני אבל בדאיפשר לתקוני כולי עלמא מתקנין וספינן ליה. נימא כתנאי... ומסקנא הני מילי במעשר ירק דהוא מדרבנן אבל מעשר דאורייתא דברי הכל עד שיעשר". ר"ח מפרש שמדובר במקרה שאי אפשר לתקן את הטבל ולא שאין די חולין, ואם כן נוקט כר"ד (וכן הרמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"ד ה"ז: "אם אי אפשר לתקן הטבל"). כאמור, לפירוש ר"ד מחויבים אנו לגרוס "נימא כתנאי", ואכן כך גורס ר"ח. ר"ח אינו מביא את 'לישנא דכלה' אלא מסיים במסקנה שבמעשר דרבנן יש מחלוקת אם צריך לתקן בשבת. נראה שר"ח סובר שרבה

נמצא, ש'לישנא דכלה' נאמרה על גרסת "נימא כתנאי".

מכל מקום בין ששני ענפי הנוסח חלוקים ביניהם בפירושיהם לגרסת היסוד ובין שאחד מהם משמר את הגרסה הראשונה, יש לנסות ולהכריע איזהו הנוסח המייצג את הפירוש המקורי או את הלשון המקורית.

ייתכן שגרסת "נימא הני תנאי כהני תנאי" מקורית והוגהה עקב קשיים ולהלן אפרטם:

האחד - גרסה זו מתיישבת רק לפי פירושו של רש"י ש"אי אפשר בחולין", היינו שאין די חולין להאכילו, ואילו גרסת "נימא כתנאי" מתיישבת לפי כל הפירושים. האחר - גרסת "נימא הני תנאי כהני תנאי" קשה: גרסה זו מציעה שדעת רבי כדעת תנא קמא, אבל הצעה זו מנוגדת לדעותיהם הנאמרות במפורש: רבי אומר שאין צריך לעשר, ואילו לפי תנא קמא אסור לו לעשר וצריך לאכול טבל ולא תרומה.<sup>380</sup> אפשר שבשל קשיים אלו העמידו את המחלוקת בברייתא במקרה שבו "אפשר בחולין", והשאלה מברייתא זו היא על מימרת רבה ולכן הגיהו לטרמין 'נימא כתנאי'.

ואפשר להציע גם אפשרות אחרת: גרסת "נימא כתנאי" היא הגרסה המקורית והיא הוגהה כיוון שהצעת הסוגיא, שלפיה מעמידים את המחלוקת ב"אפשר בחולין", קשה (מדוע שלא יעשר?!).<sup>381</sup>

מסתבר שגרסת ענף ב' היא הגרסה המקורית או הפירוש המקורי לסוגיא זו, כיוון שאפשר להעמיד את מחלוקת רבי ורשב"ג במקרה ש"אפשר בחולין" ובלב המחלוקת עצמה עומדת השאלה אם מוטב לתקן בשבת כדי שלא לעבור על טבל דרבנן (רשב"ג) או לא לתקן בשבת ולאכול טבל (רבי). ההצעה הראשונה של הגמרא שמשמע ממנה שרבי סובר שגם בחול אפילו שאפשר בחולין אין צריך לעשר - קשה, ולכן הגיהו אותה ל"נימא הני תנאי כהני תנאי" והעמידו את הברייתא במקרה "אי אפשר בחולין".<sup>382</sup> ויש שניסו ליישב את הקושי מבלי להגיה את ההצעה הראשונה אלא באמצעות הוספת "לישנא דכלה" שהעמידה את דברי רבה בשבת ובמעשר דרבנן. במקרה זה יש מקום לדעה שאין

מחייב להפריש במקרה של טבל דאורייתא ו"אפשר בחולין", וכך מפרשת את דבריו גם הגמרא, ולא כפי הביאור של 'לישנא דכלה' (טבל דרבנן). לפי ר"ח תירוץ הגמרא מעמיד את מחלוקת התנאים במקרה שבו ניצבים זה מול זה שני איסורי דרבנן (איסור אכילה ואיסור שבת), ומובן שר"ח לא נצרך להבחנה של רש"י בין מעשר ירק דרבנן למעשר דגן בעציץ שאינו נקוב.

380 ראה רוזנטל, לישנא דכלה (לעיל, הערה 366). עמ' 286 הערה 28. לדבריו יש לפרש שכוונת דברי רבי לומר שאינו רשאי לעשרו.

381 אומנם הגמרא מתרצת שרבי לא מצריך לעשר כיוון שמדובר בטבל דרבנן (כמו כן, הברייתא עוסקת בשבת), אך עדיין לא מובן מה ההווה אמינא להציע שרבי סובר כך בכל טבל.

382 כאמור, לפי גרסה זו קשה מדוע לא דוחים את ההצעה ומעמידים את הברייתא ב"אפשר בחולין" ומגדירים שהמחלוקת נוסה על השאלה לגבי האיסור שחומרתו פחותה (ולכן אם אין מנוס מלעבור - מוטב לעבור עליו דווקא): אם מוטב לתקן בשבת טבל דרבנן או לאכול טבל. העמדה זו עדיפה כיוון שלפיה נדחית גם ההתאמה בין רשב"ג לבן תימא.



צריך לעשר כדי שלא לעבור על איסור דרבנן של שבת. גם תוספת זו של 'לישנא דכלה' (שמעמידה את דברי רבה בשבת וטבל דרבנן) אינה הולמת את הדחייה (בסוף הסוגיא) שמבחינה בין הברייתא שעוסקת במעשר דרבנן לבין רבה שעוסק במעשר דאורייתא. משום כך, נאלץ רש"י להבחין בין מעשר ירק למעשר דגן בעציץ שאינו נקוב.<sup>383</sup> ת<sub>1</sub> גורס: "נימא מסייע ליה... היכי דאמי או דאפשר לתקוניה מ"ט דרבי או<sup>384</sup> דלא אפשר לתקוניה דמר סבר טבל חמיר...". גרסה זו מעמידה את הברייתא במקרה שאי אפשר לתקן,<sup>385</sup> ולפיה השאלה נשאלת על הסיפא של דברי רבה. גרסה זו אינה נוקטת את המונח 'נימא הני תנאי' אלא 'נימא מסייע ליה'. נראה שבשל הקושי בגרסת "נימא הני תנאי" (דעת רבי אינה מתאימה לדעת ת"ק), הסבו את השאלה רק על דעת בן תימא והביאו לה סיוע מדעת רשב"ג. דחיית הגמרא אינה עולה יפה לגרסת ת<sub>1</sub>, שהרי הגמרא לא דוחה את הסיוע מרשב"ג אלא מבארת שאין הכרח לומר שרבי חולק על בן תימא.<sup>386</sup> יש לציין, שגרסת כ<sub>3</sub> היא גרסת כלאיים: היא פותחת ב"נימא הא דרבה תנאי", אך בהמשך היא מתייחסת למקרה "אי אפשר בחולין".

#### 3.4 טעות שחדרה לענף ב'

עה ע"ב 16: הגמרא מביאה דרשות על הפסוק שבו נאמר לגבי השליו "וישטחו להם שטוח סביבות המחנה" (במדבר יא, לב). ר' יהושע בן קרחה דורש מפסוק זה שהשליו טעון שחיטה. בדרשתו של ר' יהושע בן קרחה יש חילוף גרסה:

383 ליברמן (תוסכפ"ש שבת [לעיל, הערה 97], עמ' 257) נמשך אחרי גרסת הדפוסים: "אבל בפירות החיבים מדאורייתא או במקום שיש חשש שיבואו להתיר טבל דאורייתא אף רבי מודה שצריך לתקן".

384 טעות וצ"ל "אלא".

385 הלשון "דלא אפשר לתקוניה" אינה מתאימה כפירוש לברייתא השנייה. הלשון "דלא אפשר לתקוניה" מתאימה לפירוש רי"ד שמעמיד את המחלוקת בברייתא הראשונה במקרה שבו "אינו יכול לתקן"; השונה מן המקרה שבברייתא השנייה שבו בוודאי יכול לתקן: מתוך שהתנאים חולקים אם צריך לתקן מובן שהאפשרות קיימת וא"א להעמיד את הברייתא במקרה שאינו יכול לתקן. ולכן צריך לגרוס שלא כמו ת<sub>1</sub> אלא כ-מ,ג,ת,כ<sub>3</sub>: "דלא אפשר בחולין", וכפירוש רש"י שאין די חולין לאחר הפרשה.

386 רבנו אליקים גורס: "נימא כתנאי", ובניגוד לפירוש המקובל לגרסה זו שלפיו היא מוסבת על רבה, מציע בפירושו הראשון שהשאלה מוסבת על שיטת בן תימא (שמאכילים אותו תרומה) - אם היא נתונה במחלוקת תנאים. נראה שר' אליקים אינו גורס "נימא הני תנאי כהני תנאי" כיוון שדעת תנא קמא אינה כשיטת רבי ופירוש הדבר ששתי מחלוקות התנאים אינן בבחינת שתיים שהן אחת (בניגוד לנאמר לעיל לגבי גרסת ענף א'). לפי פירוש רבנו אליקים לגרסה "נימא כתנאי", הדחייה עולה יפה שהרי לפי פירושו מקשים על בן תימא הסובר שעדיף לאכול תרומה משיטת רבי שאינו מחייב לעשר, ומשיבים שדעת רבי - שיאכל טבל - אמורה רק בטבל דרבנן, אך בטבל דאורייתא צריך לעשר ולאכול תרומה כפי שסובר בן תימא. וראה הערת דק"ס (עמ' 275 אות ס) שהמונח 'נימא כתנאי' אינו מתאים לפירוש רבנו אליקים כיוון שהמונח בש"ס מופיע כשאלה על אמורא ולא כשאלה על תנא.

א (מ, ל, ת, ד, ו) <sup>388</sup>	נ (ת, דס) <sup>387</sup>
אל תיקרי שטוח אלא שחוט מלמד שירד להם <sup>391</sup> המן דבר שטעון שחיטה <sup>392</sup>	אל תיקרי שטוח אלא שחוט מלמד שירד להן לישראל <sup>389</sup> דבר שטעון <sup>390</sup> שחיטה

בענף ב' הגרסה "עם המן" (ב-א חסר "עם"). כבר העיר הגבורת ארי' על הקושי בגרסה "עם המן":

מלמד שירד להם עם המן דבר שטעון שחיטה. נראה לי דלא גרסינן עם המן אלא הכי גרסינן מלמד שירד להם דבר שטעון שחיטה והכי גרס רש"י דהא האי קרא גבי שליו שני של אספסוף כתיב ואין לו ענין אצל המן וגם שליו ראשון לא ירד עם המן דהמן ירד בבוקר והשליו בערב כדכתיבי קראי.

נראה שהמילים "עם המן" הושגרו לכאן מ-ע א"ע 39-41: "מלמד שירד להם עם המן תכשיטי נשים... עם המן ציקי קדירה... אבנים טובים ומרגליות עם המן" (קצת ראייה לאיחור המילים "עם המן" אפשר לראות בנדידתן ב-ל [כמצוין בהערה 392]).

#### 4. ייצוג הענפים בעדים השונים

במאמרי על שני טופסי הגניזה הצגתי שני ענפי נוסח עיקריים שנמצאו לפרק, והראיתי שאותם שני טפסים מייצגים אותם באופן מהימן ומובהק. ממצא זה מצטרף למחקרים נוספים של נוסח הבבלי שבהם נמצא פילוג לענפים. <sup>393</sup> זאת ועוד, טופסי הגניזה מלמדים שהפילוג לענפים נעשה במזרח ובזמן קדום. <sup>394</sup> הבדיקה שהוצגה באותו מאמר לימדה על

387 וכן בילקוט שמעוני, בהעלותך, רמז תשלז; ובמדרש הגדול (לעיל, הערה 108), ד, עמ' קפה.

388 וכן באגדות התלמוד ובעין יעקב.

389 ב-דס ליתא "לישראל".

390 ב-ת; "שצריך" תמורת "שטעון".

391 ב-ת, דו נוסף "לישראל".

392 ב-ל המילים "עם המן" נמצאות בסוף המשפט.

393 פירוט המחקרים ראה ש"י פרידמן, "ענף נוסח חדש במסכת שבת בתלמוד הבבלי - שלושה חכמים ומעשיהם: עיון במלאכת היצירה ובמסורות הנוסח", אוקימתא, א (תשע"ג), עמ' 1 הערה 3. תיאור מפורט של תולדות המחקר ראה ר' שושטרי, "שני טפסים מן הגניזה לפרק לולב הגזול: לקדמותו של ענף הנוסח המערבי", *JSIJ* 11 (2012), עמ' 1-3.

394 כך עולה ממחקרים רבים על נוסח הבבלי ראה א"ש רוזנטל, "תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 10; ש"י פרידמן, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, כרך הנוסח, בית המדרש לרבנים באמריקה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 42-45; א' סגל, מסורות הנוסח של בבלי מגילה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, עמ' 86, 126; מ' בנוביץ, "ענפי הנוסח של פרק שבועות שתיים בתרא", סידרא י (תשנ"ד), עמ' 8-10; מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו

מידת השתייכותם של כתבי היד לענפים השונים ועל המידה שבה הושפעו מכל אחד מהענפים.<sup>395</sup>

בסעיף זה אבחן את הממצאים מהפרק כולו. בחינת כלל החילופים בפרק חשובה כדי לדייק את חלוקת העדים לשני ענפי הנוסח העיקריים.<sup>396</sup> בבדיקת הטקסט הנידון במאמר זה נמצאו 273 חילופים בין שני הענפים.<sup>397</sup> ממצאים אלה מצטרפים ל-167 חילופים שנידונו בבדיקת הדפים ששרדו באותם שני טופסי גניזה (ג1 ו-ג2), ובסך הכול

במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ה, עמ' 333-337; ו' נעם, "מסורות נוסח קדומות בהגהות רש"י בתלמוד", סידרא יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 110-112; ח' סולוביצ'יק, היין בימי הביניים, ירושלים תשס"ח, עמ' 327-343; שושטרי, שני טפסים (לעיל, בהערה הקודמת), עמ' 3-4.

יש להדגיש שהטענה שכתב יד מעורב ומושפע מהענף השני בעייתית: אם מדובר בחילוף שבו גרסת אחד הענפים משנית ומאוחרת, אזי אפשר שגרסה זו לא נקלטה במסורת הנוסח של כתב יד מסוים. ייתכן שהגרסה המקורית שנשתמרה בו - מלמדת על היעדר השפעה (המסורת המאוחרת לא נקלטה בו) ולא על השפעה (של הענף האחר שמייצג את הגרסה המשנית). לכן חשוב לדייק שהמסקנות מתייחסות ליחסם של כתבי היד לשני ענפים אלו שכתבי היד מאפשרים לנו לשחזרם בסבירות גבוהה, ואינן מתייחסות בהכרח לשאלת קליטת הגרסאות או השפעת הענפים. מ"מ במאמרי (שושטרי, תרומתם [לעיל, הערה 4]) התברר שכבר בזמן קדום התגבשו שני נוסחים עיקריים לפרק. כמו כן, בבבלי תופעת הנוסחים המעורבים נפוצה, ולכן מסתבר שכתבי היד המאוחרים מייצגים מצב שלידתו בהשפעה משני הענפים ולא תוצאה של איי-קליטת גרסאות מאוחרות, וראה ארבע הסיבות שמונה סגל למצב זה בבבלי (א' סגל, "מסורות הנוסח של בבלי מגילה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, עמ' טו-טז).

מובן שהחילופים שונים זה מזה בגודלם ובחשיבותם. ועם זאת נראה שסיכום הנתונים מציג תמונה מהימנה של אילן היוחסין של הפרק.

להלן הממצאים העולים מבדיקת כתבי היד (המספרים - מספר החילופים שבהם כתב היד [עמודה ימנית] גורס כגרסת הענף המסוים או מציג גרסה אחרת [בראש העמודה]):

	ענף א'	ענף ב'	אחר	כלאיים	חסר
מ	124	117	21	1	10
ל	73	162	12	1	25
א	9	259	3	1	1
נ	267	0	4	2	0
ת <sub>1</sub>	242	17	7	0	7
ת <sub>2</sub>	124	38	7	2	102
דו	106	145	18	1	3
דס	24	232	10	2	5

להלן הממצאים העולים מהעדים החלקיים: ת: 20 - כענף א', 1 - כענף ב', 1 - אחר (מכאן ואילך ננקוט דרך קיצור); עין יעקב: 11-א, 57-ב, 2-אחר; אגדות התלמוד: 11-א, 39-ב, 1-אחר, 1-כלאיים; כ: 9-א, 21-ב, 1-אחר; כ<sub>2</sub>: 7-א, 13-ב; כ<sub>3</sub>: 17-א, 14-ב, 2-אחר; ג<sub>1</sub>: 1-א, 7-ב; ג<sub>2</sub>: 3-א, 16-ב; ג<sub>3</sub>: 9-א, 9-ב; ג<sub>4</sub>: 14-א, 21-ב, 2-אחר.

440 חילופים.<sup>398</sup> להלן אציג את חלוקת כתבי היד לשני הענפים העיקריים.

#### 4.1 ענף א'

נ הוא המייצג העיקרי של ענף זה (מסקנה זו עלתה גם מבדיקת שני טופסי הגניזה). בדיקת כתבי היד התימניים משרטטת תמונה שונה במקצת מן התמונה העולה מבדיקת שני טופסי הגניזה.

##### 4.1.1 היחס של ת<sub>1</sub> לענף א'

ת<sub>1</sub> הוא מייצג מובהק של ענף א'. ב־359 חילופים הוא גורס כמותו, ורק ב־50 חילופים הוא גורס כענף ב', לדוגמה:

פז ע"ב 8: הגמרא מספרת שר' חנינא הקפיד על רב. רב בא לפניו שלושה עשר ערבי יום הכיפורים ולא נסלח לו. הגמרא שואלת מדוע נהג רב כפי שנהג, בניגוד לדברי ר' יוסי בר חנינא שאמר שאין לבקש יותר משלוש פעמים. בתירוץ יש חילוף גרסה (דס דילג מחמת הדומות):

ב־נ (מ,ת<sub>2</sub>): "רבה (ב־מ "רביה") שני"; ביא (ת,דו): "רב שאני"; ר"ח כותב: "ושנינן הני מילי אדם עם חבירו אבל תלמיד בהדיה רב שאני כלומר ר' חנינא רבו של רב הוה".<sup>399</sup> רש"י מפרש את הגרסה "רב": "מחמיר היה לעצמו".<sup>400</sup>

##### 4.1.2 היחס של ת<sub>2</sub> לענף א'

ת<sub>2</sub> הוא מייצג חשוב של ענף א': ב־243 חילופים הוא גורס כמותו, ורק ב־77 חילופים - כענף ב', להלן שתי דוגמאות:

398 מצירוף הנתונים עולה התמונה הבאה:

מ	ענף א'	ענף ב'	אחר	כלאיים	חסר
207	181	31	2	19	מ
112	284	16	2	26	ל
23	405	9	2	1	א
428	4	6	2	0	נ
359	50	15	0	16	ת <sub>1</sub>
243	77	13	2	105	ת <sub>2</sub>
176	230	30	1	3	דו
41	370	18	3	8	דס

399 רי"ץ אבן גיא (שערי שמחה, עמ' מח) כותב: "אבל תלמיד חכם אצל רבו או אצל מי שהוא גדול ממנו לזול... דהא רב אול לגבי ר' חנינא". וכן ברי"ף כ"י ניו יורק: "ודוקא חבירו אבל רבו מפייס לו עד דמפייס", אך ליתא ברי"ף כ"י אוקספורד הונטינגטון 135. הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ב ה"ט כותב: "ואם היה רבו הולך ובה אפילו אלף פעמים עד שימחול לו".

400 את הגרסה "רב" אפשר לפרש כר"ח שהכוונה לתפקיד, אולם את הגרסה "רבה" לא ניתן לפרש כרש"י.

1. עה ע"א 2-1: ר' אמי ור' אסי דורשים את הפסוק "כי יתן בכוס עינו יתהלך במישרים" (משלי כג, לא) על הנותן עינו בכוסו. בדרשה השנייה<sup>401</sup> יש חילוף גרסה:

א (מ,ל,ת,דו,דס), רבנו אליקים	נ (ת, גיליון מ)
כל הנותן בכוסו עינו כל העריות <sup>403</sup> דומות עליו <sup>404</sup> כמישור <sup>405</sup>	כיון שנתן עינו בכוסו כל עבירות <sup>402</sup> דומות עליו כמישור

הקשר בין היין לעריות נמצא כבר בבראשית אצל נח (בראשית ט) ואצל לוט (בראשית ט). בכל אופן קשה להכריע מהי הגרסה המקורית.

2. עה ע"א 44-43: ר' אבהו דורש את הפסוק "והיה טעמו לשד השמן" (במדבר יא, ח):

דו	א (ל,ת,דס) <sup>406</sup>	נ (מ,ת)
מה שד זה תינוק טועם בה כמה טעמים אף המן כל זמן שישראל אוכלין אותו מוצאין בו כמה טעמים איכא דאמרי לשד ממש מה שד זה מתהפך לכמה גוונים	אל תיקרי שד אלא שיד <sup>414</sup> מה שיד <sup>415</sup> זה מהפך לכמה גוונים	אל תיקרי לשד אלא שד <sup>407</sup> מה שד <sup>408</sup> זה תינוק טועם בו כמה טעמים אף מן אדם טועם בו כמה טעמים <sup>409</sup> במתניתא תנא <sup>410</sup> שד <sup>411</sup> ממש מה שד <sup>412</sup> זה מתהפך לכמה גוונים

- 401 בידו דרשה זו היא הראשונה, אך בכל כה"י הסדר הפוך.
- 402 בת, נוסף "שבתו" (=שבתורה). בגיליון מ נוסף "שבעולם".
- 403 ב"מ,ת,דו נוסף "כולן".
- 404 בת<sub>2</sub>: "לפניו".
- 405 וכן הוא בעין יעקב ובאגדות התלמוד. במאירי: "כל העריות ושאר עבירות..."; ב-כ, דילג מחמת הדומות.
- 406 וכן במדרש הגדול (לעיל, הערה 108), ד, עמ' קעא.
- 407 ב"מ: "לשדד"; בת<sub>1</sub> "ל(שי)[שד]".
- 408 ב"מ: "דד".
- 409 בת<sub>1</sub> דילג מחמת הדומות על "אף מן... טעמים".
- 410 ב"מ,ת: "איכא דאמרי" תמורת "במתניתא תנא". על חילוף לשונות אלה ראה ע' שרמר, "בין מסורת עריכה למסורת נוסח: מהדורה אחרת של בבלי מועד קטן מן הגניזה", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 391 הערה 55.
- 411 ב"מ: "לש(??יד?) [ד]"; בת<sub>1</sub>: "לשד".
- 412 ב"מ: "ש(??יד?) [ד]"; בת<sub>1</sub>: "שיד".
- 414 ב"ל ובמדרש הגדול: "אל תיקרי לשד אלא לשיד"; בת<sub>2</sub>: "אל תיקרי לשד אלא לשד"; ב"דס: "אל תיקרי שד אלא שד".
- 415 ב"ל: "מה השיד הזה"; בת<sub>2</sub>דס: "מה שד זה".

<p>אף המן מתהפך לכמה טעמים</p>	<p>אף המן מהפך לכמה טעמים איכא דאמרי<sup>416</sup> שד ממש מה שד זה כל זמן<sup>417</sup> שהתינוק ממשמש בו<sup>418</sup> מוצא כמה טעמים אף המן כל זמן שישראל אוכלין מוצאין בו כמה טעמים<sup>419</sup></p>	<p>אף מן אדם טועם בו כמה טעמים<sup>413</sup></p>
------------------------------------	---	--

בענף א' גורסים את הטכניקה המדרשית 'אל תיקרי..' בדרשה על התינוק. ב־נ השינוי הוא מ"לשד" ל"שד" (אך כיוון שגם בדרשה "שד ממש" המילה הנדרשת היא "שד" ולא "לשד", אזי נראה שהסיבה לשינוי בקריאה ['אל תקרי...'] איננו השמטת ה"למ"ד). ב־ת, השינוי הוא מ"לשד" ל"לשד". וכיוון שהמילה "לשד" לא מתאימה לדרשה העוסקת בשד האישה, תיקנו אותה ל"שד". ב־מ המילה "לשד" שונתה ל"לשד" והשינוי אינו מובן. דק"ס (עמ' 229 אות מ) מתקן את גרסת מ ל"של דד", והדרשה ב־מ אכן מתמקדת במילה "דד".<sup>420</sup> לגרסת ענף א' צ"ע מה השינוי בקריאה. אכן ב־דו לא גרס "אל תיקרי" כי אין שינוי בקריאה: אומנם תפקיד האות למ"ד השתנה (מלמ"ד שורשית הפכה לל' היחס). אך שינוי זה מופיע גם בדרשה "לשד ממש". ייתכן שבענף א' המונח 'אל תקרי' משמש לא רק לציון קריאה שונה אלא גם לציון פירוש אחר; וכיוון שבדרשה זו מוצע פירוש שמתמקד במילה "לשד" אבל לא במובנה על פי הפשט, ראו לנכון להשתמש בו.<sup>421</sup> נראה שבהשפעת המונח

413 ב־מ,ת: "אף מן זה מתהפך לכמה טעמים"; ב־נ אשגרה מהדרשה הראשונה "אף מן אדם טועם בו כמה טעמים".

416 במדרש הגדול: "אי בעית אימא".

417 ב־ת, ליתא "כל זמן".

418 ב־דס: "דד" תמורת "בו".

419 ב־ת, אשגרה מהדרשה הראשונה "אף מן מתהפך לכמה טעמים". וכן בפסיקתא זוטרותא (לקח טוב), שמות יח, אשגרה דומה: "מה שד זה תינוק טועם בה כמה טעמים, כך היה המן מתהפך לכמה מטעמים". אפשר שלקח טוב גורס כענף א' ודילג מחמת הדומות על הצלע השנייה של הדרשה הראשונה ועל הצלע הראשונה של הדרשה השנייה, ולכן פותח בשדיים אך מסיים בניסוח שנאמר לגבי שדים.

420 וכן בספרי במדבר, בהעלותך פט, הדרשה על "דד", וראה כהנא, ספרי במדבר (לעיל, הערה 37), עמ' 617 הערה 42. דרשה זו של הספרי נמצאת גם בספרי זוטא בהעלותך יא, ח (מהדורת ח"ש הורוביץ, עמ' 270); וכן בתוספתא, סוטה ד, ג ושם בכ"י וינה: "מה הדד הזה" אך בכ"י ארפורט: "מה שד זה".

421 על דרשות 'אל תיקרי' ראה אנציקלופדיה תלמודית, ירושלים תשנ"ב, בערך 'אל תיקרי', עמ' א-ב; י"ד במבגר, קורא באמת, פפד"מ תרל"א; ד' רוזנטל, "על דרך טיפולם של חז"ל בחילופי נוסח

'אל תיקרי' המופיע בסוגיא, נעשתה ב־מ ההגהה ל"של דד" (עפ"י תיקון דק"ס), הגהה שכללה שיכול אותיות וגם הוספת אות.

בענף ב' גורסים את הטכניקה המדרשית "אל תיקרי" בדרשה "מה שד זה מתהפך..."<sup>422</sup> ב"ל,א המילה כתובה "שיד" להבהיר שהניקוד משתנה לצירי. ב־מ,ג,ת,דו גורסים "לשד ממש" בדרשה "מה שד זה מתהפך" (גורסים "לשד ממש" חוץ מ־ג שגורס "שד ממש"). ב"ל,א,ת,דס גורסים "שד ממש" בדרשה "מה שד זה... שהתינוק".

פירוש המילה "לשד" על פי הפשט הוא לחלוחית. מובן זה, היינו "לשד ממש" אינו מופיע אף לא באחד מן הפירושים. ועם זאת הענפים נחלקו ביניהם איזה הוא הפירוש המוסב על "לשד ממש", וכל אחד, מסיבותיו שלו, העדיף פירוש אחר משהעדיף רעהו.<sup>423</sup> מכל מקום ענף ב' שגרס "ממש" לגבי שד אישה, העדיף פירוש זה, שאין בו שינוי בקריאה, על פני הפירוש שבו יש שינוי כזה (שינוי הניקוד לצירי). ענף א' שגרס "ממש" לגבי שד, אפשר שכוונתו לצירוף "לשד השמן" שמתאים לשידים ששואלים בשמן<sup>424</sup> ולא לדד שאינו שייך לשמן.<sup>425</sup> בספרי במדבר, בהעלותך פט, הדרשה עוסקת ב"דד" ולא פותחים ב"אל תיקרי". נראה מהספרי שהביאור "דד" הוא פשט הפסוק ולא דרשה על "לשד".

יש לציין שבין שני הענפים מוצאים חילוף נוסף: "מה שד זה תינוק טועם בו כמה טעמים" (ענף א') / "מה שד זה כל זמן שהתינוק מממש בו מוצא בו כמה טעמים" (ענף ב'). הצלע השנייה ("אף מן") מקבילה לצלע הראשונה ב־מ,ג ("אף מן אדם טועם בו כמה

במקרא", ספר יצחק אריה זליגמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 403-404 וההפניות בהערות 50-54; ש' נאה, "אין אם למסורת או האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 407-408 ובהערה 17.

422 וכן באגדות התלמוד, עין יעקב, ילקוט שמעוני, בהעלותך, רמז תשלה; בפתרון תורה, מהדורת ע' סילבר, ירושלים תשע"ח, בהעלותך, עמ' 287-288.

423 ראה רש"י בפירושו לבמדבר יא, ח: "לשד השמן" - לחלוח של שמן, כך פירשו דונש. ודומה לו (תהלים לב, ד) נהפך לשדי בחרבונני קיץ. והלמ"ד יסוד". וראה קדרי, מילון (לעיל, הערה 279), עמ' 570 שמפרש 'לחלוחית'.

424 ראה בבלי, סנהדרין קא ע"א: "תנו רבנן: שרי שמן ושרי ביצים - מותרין לשאול בהן, אלא מפני שמכזבין". אך בכ"י יד הרב הרצוג הגרסה היא "שדי שמן ושדי ביצים". וראה יד רמ"ה: "ת"ר שידי שמן שדים הבאים על ידי שמן שלוחשין על השמן ומביאין את השדים לשאול בהם...". וראה מהרש"א: "מה שד זה תינוק' כו'. ורש"י בחומש הקשה לדרש זה מה ענין שדים אצל שמן וא"א לומר לשון וישמן שא"כ היה המ"ם נקוד קמץ כו' ע"ש גם לקמן ולדרש מה שד זה מתהפך כו'. יש לפרש השמן ע"ש שדי שמן דפרק חלק דיש מעשה שדים ששואלין ע"י שמן כו' כפרש"י שם דאפשר דאלו מתהפכין לגוונין כו'".

425 בתוספתא, סוטה ד, ג, בכ"י וינה ובדפוס נוסף "כיוצא מן הדד שמן" וליתא בכ"י ארפורט. וראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה סוטה, נויארק תשל"ג, עמ' 645. אפשר שהדרשה בתוספתא מבארת את "שמן" לפי הפירוש ש"לשד" הוא דד. אך צ"ע מהו שמן שיוצא מן הדד. וראה רש"י במדבר יא, ח: "ורבותינו פרשוהו לשון שדים, אך אין ענין שדים אצל שמן".

טעמים" 426 וב-ל,א,דס ("אף המן כל זמן שישאל אוכלין מוצאין בו כמה טעמים"). דו גורס בצלע הראשונה כענף א', ואילו בצלע השנייה - כענף ב'.

### 4.1.3 כתבי היד התימניים

בדיקת הפרק כולו מדייקת את הייחוס של כתבי היד התימניים לענפי הפרק. הממצאים מבדיקת טופסי הגניזה מלמדים ששני כתבי היד מייצגים באופן דומה את ענף א'. הבדיקה של כל הפרק מעלה ש-ת<sub>1</sub> הוא מייצג מובהק יותר של ענף א'. ת<sub>1</sub> גורס ב- 85% מהחילופים כענף א' ורק ב- 12% - כענף ב' (לעומת 74% כענף א' ו- 21% כענף ב' בבדיקת טופסי הגניזה). ת<sub>2</sub> גורס ב- 72% מהחילופים כענף א' וב- 23% כענף ב' (תוצאות קרובות לתוצאות שעלו מבדיקת טופסי הגניזה).

אעיר על ממצא חשוב העולה מבדיקת כתבי היד התימניים: שני כתבי היד התימניים אינם אחים תאומים ויש ביניהם הבדלים ניכרים (אך ת<sub>1</sub> ו-ת<sub>3</sub> אחים תאומים). 427 נתון זה מחזק את היותם נתונים להשפעת ענף ב' ומשום כך הם אינם המייצג העיקרי של ענף א'. 428 מתברר שבתמן הייתה מסורת נוסח עיקרית הדומה לנוסח ענף א', אך לצידה הילכה מסורת ענף ב' וגרסאות ממנה נקלטו לכתבי היד התימניים. 429 כאמור, ת<sub>1</sub> מושפע

- 426 אגדות התלמוד גורס בחילוף זה כענף א' דווקא. אך העין יעקב גורס כענף ב'.
- 427 למסכת פסחים שני כתבי יד תימניים, וראה רוזנטל, תולדות הנוסח (לעיל, הערה 394), עמ' 10: "ת ו-ע אחים הם, או נכון יותר בני דוד". במסכת סוכה שני כתבי היד התימניים (ואף הקטעים התימניים) הם אחים תאומים. ראה ר' שושטרי, "יחסם ההדדי של עדי הנוסח התימניים למסכת סוכה (בבלי)", אוקימתא א (תשע"ג), עמ' 237-239. אומנם בדרך כלל העדים התימניים מציגים מסורת נוסח זהה, אך במסכת יומא אין הדבר כן. ראה אפשטיין, מסורת הנוסח (לעיל, הערה 2), עמ' 39-40; רוזנטל, "על נספחים ומקומם בתוספתא", תרביץ עט (תש"ע-תשע"א), עמ' 221 הערה 128.
- 428 אילו כתבי היד התימניים היו אחים תאומים, ניתן היה להידחק ולטעון שהם המייצגים המובהקים של ענף א', ובמקומות שבהם גרסתם כ"א ולא כ"ב, אזי נ מושפע מענף ב' ו-א מושפע מענף א'. כאמור, טענה זו דחוקה ואינה מסתברת ואדרבה היא נסותרת למעשה לחלוטין, מכיוון שכתבי היד התימניים אינם מציגים גרסה אחידה וברי שבתמן הילכו גרסאות של ענף ב' והן נקלטו לתוך המסורת העיקרית.
- 429 את פירוט המחקרים על כתבי היד התימניים ראה אצל מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח, עמ' 1 הערה 6. במחקר הנוסח של מסכת פסחים נתגלעה מחלוקת על מקומם של כתבי היד התימניים. רוזנטל, תולדות הנוסח (לעיל, הערה 394) הציג במחקרו ראיות התומכות בדעה שכתבי היד התימניים הם המייצגים העיקריים של ענף נוסח קדום של המסכת, שהוא קרוב בגרסאותיו לר"ת. שלא כמותו א' עמית ושי" וולד סברו שכי" וטיקן 125 (מצד אחד) וכ"י מינכן 6 (מהצד האחר) הם המייצגים העיקריים של שני ענפי הנוסח, היינו אבות הענף, ואילו כתבי היד התימניים מציגים גרסה מאוחרת ותניינית. ראה שי" וולד, בבלי פסחים פרק אלו עוברין - מהדורה מדעית וביאור מקיף, ניו יורק וירושלים תש"ס, עמ' 269-283; א' עמית, "כתבי היד התימניים במסורת הנוסח של בבלי פסחים", HUCA 73 (2002), עמ' לא-עז. וראה שי" פרידמן, תוספתא עתיקתא, רמת גן תשס"ג, עמ' 87-88. מחלוקת זו בעניין כתבי היד התימניים לפסחים



מענף ב' פחות משמושפע ממנו אחיו.

#### 4.2 ענף ב'

בדיקת הפרק כולו מדייקת את הייחוס של א, דס לענף ב'. הממצאים מבדיקת טופסי הגניזה בלבד לימדו ש- א, דס מייצגים אותו באופן דומה למדי; ובדיקת הפרק כולו מחדדת ומלמדת ש-א הוא המייצג העיקרי של ענף זה: ב- 92% מהחילופים הוא גורס כמותו, ורק ב- 5% - כענף א' (לעומת 87% כענף ב' ו- 8% כענף א' בבדיקת טופסי הגניזה). דס הוא מייצג חשוב (אך איננו העיקרי) של הענף: ב- 85% מהחילופים הוא גורס כמותו, וב- 9% - כענף א' (תוצאות קרובות עלו מבדיקת טופסי הגניזה).

#### 4.2.1 השפעת ענף א' על כ"י א

להלן דוגמה שבה א מושפע מענף א':

1. פד ע"ב 6-7: הגמרא מביאה ברייתא: "עוברת שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה ומי שנשכו כלב שוטה מאכילין אותו מחצר כבוד שלו והחושש בפיו מטילין לו סם בשבת דברי... ר' מתיא בן חרש". בדברי חכמים ובסוגיא שעליהם יש חילוף גרסה:

ל (דס, דו, גיליון כ <sub>1</sub> )	נ (מ, א, ת, ת <sub>1</sub> , ת <sub>3</sub> )
<p>וחכמ' אומ' בזו ולא באחרת<sup>432</sup>            בזו אהייא            אילימא אעברה<sup>433</sup>            פשיט' מי איכ' למאן דא' לא            אלא לאו אסם [ש'מ']</p>	<p>וחכמ' אומ' בזו אין בה משום רפואה            בזו למעוטי מאי            אילימא למעוטי עוברת<sup>430</sup>            עוברת מי איכא למאן דאמ' דלא            אלא לאו בזו אין בה משום רפואה            אבל סם יש בו משום רפואה שמע מינה<sup>431</sup></p>

החילוף בדברי חכמים:

ב-מ, א, ג, ת, ת<sub>1</sub>, ת<sub>3</sub>: "בזו אין בה משום רפואה" (בדומה ללשון הברייתות [פד ע"א 34, 39];<sup>434</sup> ב-ל, דו, גיליון כ<sub>1</sub>: "בזו ולא באחרת" (כך לשונו של ר' יוחנן [פד ע"א 32]); ב-דס: "בזו אנו מודים לך".

התעוררה שוב לגבי גרסת הסוגיא המצויה בהם בדף ח ע"ב ויחסה לפירוש ר"ח, היינו אם גרסה זו לידתה בפירוש ר"ח שחדר לגרסתם או שמא מדובר בגרסה קדומה משותפת. ראה א' עמית, "על גרסת רבנו חננאל בבבלי פסחים ח ע"ב", סידרא כא (תשס"ו), עמ' 133-145; מ' סבתו, "על מוקדם ומאוחר בעדי הנוסח של התלמוד הבבלי", סידרא כא (תשס"ו), עמ' 145-155.

430 בגיליון מ: "פשיטא".

431 ב-א: "ואלא למעוטי סם וש"מ יש בו משום רפואה".

432 ב-דס: "בזו אנו מודים לך".

433 ב-דו: "למעוטי עוברת". גרסה זו אינה נכונה, שהרי בענף זה שואלים על מה דברי חכמים מוסבים ולא שואלים על הרפואה שבאים למעט.

434 וכן הוא ברכנו אליקים ופחת בה"ג.

בענף א' דברי חכמים מוסבים על הרפואה שאינה מותרת, ולכן נקטו את הכינוי "בזו", שהרי רק רפואה אחת אינה מותרת (אכן בכרייתות בפד ע"א, שבהן מוסבים דבריהם על שתי רפואות, נקטו "באילו"). גרסת ענף ב' מוסבת על הרפואה שחכמים מודים למתא בן חרש שמותרת בשבת.

בשאלת הגמרא יש חילוף גרסה שנובע מהחילוף בגרסת הברייתא. גרסת ענף א' מוסבת על הרפואה שלגביה חכמים אינם מודים לו, ולכן השאלה היא "למעוטי מאי" שהרי רוצים להוכיח שחכמים מודים בסם. גרסת ענף ב' מוסבת על הרפואה שבעניינה מודים לו, ולכן שואלים "אהייא".

מכאן גם נובע החילוף במסקנת הגמרא:

לגרסת ענף א' דברי חכמים מוסבים על הרפואה האסורה, ולכן מציינים שבסם יש רפואה. לפי גרסת ענף ב' דברי חכמים מוסבים על הרפואה המותרת, ולכן מסיקים בקצרה "אסם". על גרסת ענף א' קשה מדוע הגמרא דוחה את ההצעה שחכמים באים למעט האכלת עוברת, שהרי חכמים ממעטים שתי רפואות ואף האכלת עוברת בכלל. נראה שכוונת דחיית הגמרא שלא נקטו לשון המיוחדת ("בזו אין...") כדי למעט רפואה זאת (האכלת עוברת), ובגלל מיעוט של רפואה אחרת נקטו בלשון "בזו" כדי להדגיש שמודים בסם. על גרסת ענף ב' קשה הלשון "בזו" (כינוי ליחידה) שהרי למסקנה חכמים מודים לו בשתי רפואות (עוברת והחושש בפיו), והיינו מצפים למצוא כינוי רומז לרבות ולא ליחידה. נראה שבעוברת פשיטא שמודים (בעדים אלו הדגישו זאת בשימוש במונח 'פשיטא'), ולא היה צורך להזכיר את הידוע, והסתפקו בכרייתא בציון הרפואה שלגביה הסכמת חכמים היא בגדר חידוש (סם).

#### 4.2.2 השפעת ענף א' על דס

להלן שתי דוגמאות להשפעת ענף א' על דס:

1. עה ע"ב 24: הגמרא מספרת על רבא שהביאו לו שליו בכל יום. העדים נבדלים זה מזה בעניין זהות המביא:

ביתו (נ,ת,דס), ר"ח, עין יעקב, ילקוט שמעוני (בשלה, רמז רס): "ציידא"<sup>435</sup>; ב"א (מ,ל,דו): "ארישיה"<sup>436</sup>; באגדות התלמוד: "אריסי" דמייתי לה ציידא".

2. פו ע"ב 28-29: הגמרא שואלת: "היכי דמי בעל תשובה" ומשיב רב יהודה<sup>437</sup> כל שבא דבר עבירה לידו... (בהמשך דבריו מוצאים חילופי גרסה):

ב"נ (תו,דס), רמב"ם (הלכות תשובה פ"ב ה"א), אגדות התלמוד, עין יעקב: "ופירש ממנו"; ב"דו (מ,ל,א,ג), ר"ח: "וניצל הימנה".

בענף ב' הגרסה מתמקדת בסכנה שיש בעבירה: הנמנע מלעבור ולהיכשל בחטא - ניצל מהסכנה.

435 ב"נ: "צירא".

436 ב"דו: "אריסיה"; ב"ל: "אריסי"; ב"מ: "ארישא".

437 ב"נ: "אמ' רב יהודה אמ' רב איזהו בעל תשובה".

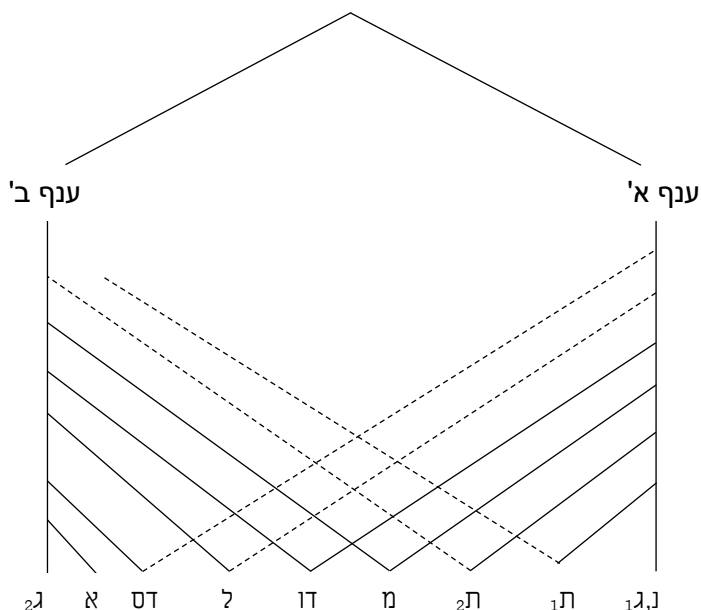
### 4.2.3 מידת הקרבה של כ"י ל לענף ב'

ל קרוב לענף ב'. ב-69% מהחילופים הוא גורס כמותו ורק ב-27% - כענף א' (מגמה זו ניכרת גם בטופסי הגניזה, אם כי המספרים שונים מעט: ב-73% מהחילופים הוא גורס כענף ב' וב-24% - כענף א').

### 4.3 הנוסחים המעורבים

מ הוא נוסח מעורב אך מציג נטייה קלה לענף א': ב-49% מהחילופים הוא גורס כענף א' וב-42% - כענף ב' (מבדיקת טופסי הגניזה מצטיירת נטייה מובהקת יותר: ב-52% מהחילופים הוא גורס כענף א' לעומת 40% שבהם הוא גורס כענף ב').  
 דו הוא נוסח מעורב אך נוטה יותר לענף ב': ב-52% מהחילופים הוא גורס כמותו, לעומת 40% שבהם הוא גורס כענף א' (בבדיקת טופסי הגניזה הפער מצטמצם מעט: ב-51% מהחילופים הוא גורס כענף ב' לעומת 42% שבהם הוא גורס כענף א').

### 4.4 אילן היוחסין של פרק יום הכיפורים



### 4.5 העדים העקיפים

בבדיקת העדים העקיפים נמצאו עדים הקרובים לאחד הענפים במובהק, ולעומתם עדים המשקפים נוסח מעורב (בדיקת הנתונים של הפרק כולו. הנתונים - מספריים). הלכות

גדולות קרוב לענף א' (גורס כענף א' - ב' 9- חילופים וכענף ב' - בחילוף אחד). ר"ח משקף נוסח מעורב: הוא קלט גרסאות משני הענפים במידה שווה (ענף א' - 38; ענף ב' - 38). הרי"ף נוטה יותר לענף ב' (ענף א' - 11; ענף ב' - 29). הרמב"ם משקף נוסח מעורב (ענף א' - 7; ענף ב' - 6). עין יעקב ואגודת התלמוד הם מייצגים מובהקים של ענף ב'.

### סיכום

לפרק יום הכיפורים בבבלי יש שני ענפי נוסח עיקריים שמקורם במזרח. המייצגים העיקריים של ענף א' הם קטע הגניזה ג<sub>1</sub> וכ"י נ. בדיקת הפרק כולו מלמדת שכ"י ת<sub>1</sub> הוא מייצג חשוב של ענף א' וגורס כמותו בכ- 85% מהחילופים. ת<sub>2</sub> קרוב לענף א' וגורס כמותו בכ- 72%. שני כתבי היד התימניים גורסים ברוב המקרים גרסה המזוהה עם ענף א', אם כי קלטו גרסאות שונות (שונות - משום שאינם אחים קרובים) מענף ב'. גם הלכות גדולות מייצג בעיקר את ענף א'.

המייצג העיקרי של ענף ב' הוא קטע הגניזה ג<sub>2</sub>. בדיקת הפרק כולו מלמדת ש-א הוא המייצג העיקרי של ענף זה וב- 92% מהחילופים הוא גורס כמותו. דס הוא מייצג חשוב של הענף וגורס כמותו ב- 85% מהחילופים. ל קרוב לענף ב' אך מושפע במידה ניכרת מענף א'. הרי"ף קרוב לגרסאות ענף ב'.

כ"י מ ודפוס ונציה הם נוסחים מעורבים שמושפעים משני הענפים. גם ר"ח והרמב"ם משקפים נוסח מעורב.

החילופים בפרק הם מסוגים שונים. ישנם חילופים רבים שאינם תוצאה של טעות ואין בהם שינוי של התוכן אלא שינויי ניסוח או מינוח, הרחבות לשון ועוד. ריבוי החילופים הנ"ל מלמד על נזילותו של הטקסט ומעיד על לימוד בעל פה של טקסט שנוסחו אינו קבוע. עם זאת אפשר להבחין שברבים מהחילופים ענף ב' מייצג נוסח מפותח ומשוכלל יותר, המתאפיין בהחלפת מילים נדירות במילים מוכרות ובהרחבות לשון. לאור אופיים של השינויים בנוסח יש מקום להניח שלא מעט מן החילופים הם פרי מלאכתם של מסרני ענף ב' שראו לנכון לפעול לשיפור הנוסח הקיים.

בדיקת החילופים התוכניים של הפרק מלמדת שגם הם משתייכים לסוגים שונים. יש מקרים שהענפים מייצגים מסורות שונות שנקלטו בהם. בחילופים אחרים נוסף בענף ב' שלב חדש לסוגיא, ובענף א' נשתמרה הסוגיא הגרעינית. חילופים נוספים נובעים מהגהה של הנוסח המקורי מסיבות שונות. ניתוח סוג זה מלמד שענף א' משמר ברוב המקרים נוסח מקורי; ואילו ענף ב' משמר נוסח שהתגבש בעקבות הגהות שנקלטו בו. נמצא שטיבו של ענף א' משובח יותר מענף ב' והוא משמר את הסוגיא הגרעינית וכן משמר בדרך כלל נוסח מקורי. ואולם אין להמעיט בערכו של ענף ב', שכן במקרים מסוימים הנוסח המקורי נשתמר דווקא בו. ומכל מקום יש חשיבות לשני הענפים, בעיקר בשל אותם המקרים שבהם הם משמרים מסורות שונות או ניסוח חלופי שלידתו בלימוד על פה.

## לחידת עיצובה של ברייתא די"ג מידות וזיקתה לספרא

יואל קרצ'מר-רויאל

### א. הקדמה

למקום מיוחד בארון הספרים התנאי זכה חיבור קטן מידות אך רחב אופקים: 'ברייתא דרבי ישמעאל' המפרטת והמדגימה את י"ג המידות שבהן נדרשת התורה. טקסט זה מוכר לציבור הרחב בעיקר הודות להכללתו בתפילת שחרית,<sup>1</sup> ובחוגים למדניים עקב העניין הרב שהוא מעורר כמפתח הרמנויטי לתורה. הפרשנות הענפה לברייתא זו ומחקרה עסקו רבות, ובצדק, בניתוח המתודות הפרשניות המוצגות בה.<sup>2</sup> במאמר זה אעסוק דווקא בעיצובה הספרותי,<sup>3</sup> במיקומה ובהיגד הדתי הנובע ממנה.

הברייתא מופיעה בראש הספרא, הוא מדרש תורת כוהנים התנאי על ספר ויקרא. כך הוא בכל עדי הנוסח של הספרא שהגיעו אלינו<sup>4</sup> ועדות על מיקום זה יש כבר בספרות הגאונים או לכל הפחות בספרות הראשונים.<sup>5</sup> הברייתא מורכבת כידוע משני חלקים – רשימה וביאור: רשימה לקונית של המידות שמהן נדרשת התורה – קל וחומר, גזירה שווה, פרט וכלל וכיוצא בהן – ולאחריה הדגמה של כל אחת מן המידות בדרשות

\* לזכרו של מורי שמעון הקשר, מורה גדול לפשט ולפרשנות, ממיסדי ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים וממוביליה.

\*\* ראשיתו של מאמר זה בסדרת שיעורי מבוא למדרשי ההלכה שניתנו במסגרת תכנית "היום הפתוח" מיסודה של ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים. במהלך השנים הרציתי את עיקרי הדברים בפני תלמידים, חברים ומורים – תודתי נתונה להם על הערותיהם. כמו כן אני מודה לקוראים האנונימיים מטעם המערכת על הערותיהם המועילות.

1 כבר בתשובת רב נטרונאי גאון, ברודי, רב נטרונאי, א, עמ' 110. הברייתא מופיעה אף במספר קטן של סידורים מהגניזה.

2 ראו פינקלשטיין, ספרא, א, עמ' 189-191; כהנא, כלל ופרט, עמ' 173-175; רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית, עמ' 1-25 ובייחוד הפניותיו לסקירות ביבליוגרפיות, עמ' 1, הע' 3; כהנא, מבוא, עמ' 143-145.

3 לשיקולים הספרותיים בעיצוב רשימת המידות התייחס כהנא, כלל ופרט, עמ' 192-193 וכן התייחס בקצרה לשיקול ספרותי בבחירת הדוגמאות, שם, עמ' 183. ענייננו כאן בעיקר בעיצובו של הביאור, ראו להלן.

4 פינקלשטיין, ספרא, א, עמ' 189-191. מדובר במספר מרשים של ששה כתבי יד שלמים, ארבעה קטעי גניזה וכתבי יד חלקיים, ודפוסים ראשונים. לפירוטם ראו: פינקלשטיין, ספרא, ג, עמ' ה. הוסיף עליהם כהנא, אוצר, עמ' 76, 125 וראו עוד כהנא, כלל ופרט, עמ' 174, הע' 4; הנ"ל, התוספות, עמ' 180. בניגוד לכך, שתי היחידות שנספחו אל הספרא, בחלקן לפחות מדבי רבי ישמעאל – מכילתא דמילואים ומכילתא דעריות – אינן מצויות בכל עדי הנוסח, ראו כהנא, אוצר, עמ' 60-61; שמאע, המכילתות, עמ' 4-8, 101-105, 185-198, 260, 263-264. פינקלשטיין, ספרא, א, עמ' 186.

ספציפיות על התורה. השוואת שני החלקים מעוררת מבוכה – הכותרת מודיעה על 'שלוש עשרה מידות' ואילו חלקה השני של הברייתא מדגים ככל הנראה חמש עשרה מידות.<sup>6</sup> פער זה וקשיים נוספים<sup>7</sup> הביאו חוקרים להציע כי החלק הראשון (להלן: הרשימה) קדום ואילו החלק השני (להלן: הסכוליון) הוא ביאור שנוסף מאוחר יותר.<sup>8</sup> לפיכך, פרטיו של חלק זה אינם מייצגים נכונה, בהכרח, את מובנן המקורי של המידות או את אופני דרישתן

6 הקושי טמון לכאורה כבר בחלק הראשון, שכן הרשימה עצמה מכילה יותר משלוש עשרה מידות, כפי שהעיר כבר בעל הפירוש המיוחס לראב"ד, בתחילת פירושו על הברייתא. במשך הדורות הוצעו חלוקות אחרות למידותיה של הברייתא, תוך איחוד כמה מן המידות לאחת, ראו המיוחס לראב"ד, שם; מדות אהרן לרבי אהרן בן אברהם אבן חיים, פרק א, בתוך קרבן אהרן, ונציה, שס"ט, ה' ע"א; רמא"ש, ספרא, עמ' 9; פינקלשטיין, ספרא, א, עמ' 172-174; פורטון, רבי ישמעאל, עמ' 4-5. וראו הצעת הפתרון של כהנא, כלל ופרט, עמ' 191-193, המאחד את המידות "מכלל ופרט, מפרט וכלל, מכלל ופרט וכלל" למידה אחת.

7 למשל: הפערים בין דרכי הדרשה של הסכוליון ובין אלה של ר' ישמעאל או של המדרשים מדבי ר' ישמעאל, ראו להלן; חוסר ההיכרות לכאורה של מדרשי התנאים ושל הספרות האמוראית בארץ ישראל (להבדיל מבבל) עם הסכוליון כמו שהוא ואי ההתאמה בין היבטים אלה ואחרים של הסכוליון ובין חיבורים אלה, ראו כהנא, כלל ופרט, עמ' 206-207.

8 ראו פירוט אצל כהנא, כלל ופרט, עמ' 214-215, הע' 153; צ'רניק, לחקר המידות, עמ' 168. מיללער, פירוש י"ג מידות, עמ' XXIV-XXXI, אף שיער שמדובר בהצמדה ימי ביניימית, אך ראיותיו נדחו, ראו כהנא, שם. על אפשרות קיומו של ביאור קדום נוסף ונרחב יותר שעמד בפני רס"ג וחכמים אחרים בימי הביניים, ראו שטמפפר, פירוש רס"ג, 666-674. בכך חוברת ברייתא זו אל מגילת תענית אשר אף היא הגיעה אלינו כיחידה אחת והמחקר זיהה בה חיבור קדום אשר חובר אליו ביאור נרחב, ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 22-27, 33-36. היחס שבין הסכוליון ובין החיבור הקדום בשני מקרים אלה שונה מהיחס שבין התלמוד ובין המשנה, למשל. התלמוד מגלה יחס רפלקטיבי למשנה ומעוצב כטקסט פרשני אשר באופן גלוי מתחבט בפרשנותה של המשנה. בניגוד לכך, הסכוליה למגילת תענית ולרשימת י"ג המידות מעוצבים כפירוט – להבדיל מפירוש – אשר במבט ראשון ניתן היה להעלות על הדעת שיצאו מתחת ידו של מחבר הטקסט הקדום. לטקסט חז"לי נוסף הנושא אופי של גרעין וסכוליון – ברייתא בפרק תשיעי של מסכת ברכות בבבלי (נד ע"א-ע"ב) – ראו שגיב, מקומות שנעשו. אף במקרה זה הסכוליון נתפס במסורת כפירוש המהימן של הטקסט היסודי ואילו המחקר חושף פערים ביניהם ומאפשר דיון במסורות חלופיות. אולם הסכוליון ל"ג המידות שונה משני אלה בפרט אחד חשוב: השפה. במגילת תענית המגילה עצמה כתובה ארמית והסכוליון מנוסח בעברית; הברייתא הנדונה על ידי שגיב מנוסחת בעברית והסכוליון שלה ארמי. לעומת אלה, במקרה שלנו לשון הרשימה והסכוליון עברית ועל פניו שני הטקסטים שייכים לאותו רובד של חז"ל. בכך דומה יותר הברייתא הנדונה כאן לרשימות ולפירוטים המוכרים לנו מהספרות התנאית, דוגמת שלושת הפרקים האחרונים של משנת סוטה. הנשקה, פרשת המלך, עמד על פער אחד בין הרשימה שבראש פרק ז' ובין הפירוט שבפרקים הבאים ומתוך דבריו עולה כי בפנינו רשימה גרעינית ("משנה ראשונה" ופירוט מאוחר "משנה אחרונה").

בבית מדרשו של רבי ישמעאל.<sup>9</sup> אף שטענה זו מסתברת, בכל תשעת כתבי היד של תחילת הספרא מצויים שני חלקי הברייתא ועדות טקסטואלית לקיום נפרד של רשימת המידות מצויה בסידור התפילה בלבד.<sup>10</sup>

בספרות המחקר רווחת ההנחה כי הברייתא, על שני חלקיה, איננה שייכת באופן אינטגרלי לספרא.<sup>11</sup> להנחה זו יש על מה להיסמך: הספרא הוא בעיקרו מדרש מדבי ר' עקיבא<sup>12</sup> ואילו הברייתא מיוחסת לר' ישמעאל;<sup>13</sup> מידות כלל ופרט התופסות את עיקר תשומת הלב בברייתא,<sup>14</sup> אופייניות לבית מדרשו של ר' ישמעאל<sup>15</sup> ונעדרות לגמרי מן

- 9 פינקלשטיין, ספרא, א, עמ' 187-189. כהנא, כלל ופרט, 175-181, דחה חלק מהוכחותיו של פינקלשטיין אך אימץ את עיקרי מסקנותיו ואף ביססם והדגים את מלאכת העריכה המשנית של בעל הסכוליון. ראו גם שם, עמ' 218-219, הע' 153.
- 10 לדעת כהנא, כלל ופרט, עמ' 208, "התלמוד הבבלי הכיר את ברייתת המידות ביחד עם הסכוליון, ובד בבד הכיר בסמכותו הבלעדית של הסכוליון בפירוש ברייתת המידות". טיעונו של כהנא מתבסס על ציטוט ארבע מתוך המידות עם פירוטיהן בבבלי וכן על כך שהבבלי אינו מבאר את המידות באופן הסותר את הפירוט שבסכוליון. יש לציין כי עדיין אין בכך ראיה גמורה להיכרות הבבלי עם הסכוליון במלואו, בעיצובו הספרותי המוכר לנו.
- 11 פינקלשטיין, ספרא, א, עמ' 189 ("נספחה [...] בזמן קדום"); נאה, לשון, עמ' ט; ידין, לוגוס, עמ' 97, "appended to the Sifra"; רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 65; שטמברגר, ספרא, עמ' 51\*; כהנא, התוספות, עמ' 150 ובאזכורים אגביים רבים בספרות המחקר. יש שהסבירו הצמדה זו באמצעות ההשערה כי הספרא היה המדרש הראשון להילמד, במקביל לכך שספר ויקרא נלמד ראשון מבין החומשים, ראו נאה, לשון, שם, הע' 24, בשם מנחם כהנא; רוזן-צבי, בין משנה למדרש, עמ' 247, הע' 129. ידין-ישראל, מסורת, עמ' 97, משער כי ההצמדה נועדה לחזק את הרושם שהספרא מפרש את הכתובים בהתבסס על כללים ברורים.
- 12 ידין-ישראל, מסורת, עמ' 119-140, עמד על השונות בין שיטתו הדרשנית של רבי עקיבא עצמו, כפי שהיא מתבטאת בדרשותיו בספרא ובין שיטתו הדרשנית של סתם הספרא. ידין-ישראל הצביע על קרבה יחסית בין שיטותיו הדרשניות של רבי עקיבא עצמו (ואף של הדרשות המיוחסות לתנאים אחרים) לאלה של רבי ישמעאל, לעומת סתם הספרא שעמדתו הדרשנית שונה. ידין-ישראל, עמ' 100, שולל עם זאת את האפשרות לבטל בכך את ההבחנה בין בתי המדרש. לדידו, סתם הספרא שונה באופן מובהק מהמדרשים מדבי רבי ישמעאל, ראו למשל שם, עמ' 72, 139-140, 204, 210.
- 13 אפשטיין, תנאים, עמ' 641-642; כהנא, כלל ופרט, עמ' 215, הע' 153. ידין, לוגוס, עמ' 97-106, טוען כי רשימת המידות אינה מייצגת את המדרשים מדבי ר' ישמעאל ומדגים שורה של הבדלים בין דרכי המדרש של המכילתא דר"י וספרי במדבר ובין המידות הללו. אף כהנא, כלל ופרט, עמד על הפערים בין דרשות ר' ישמעאל ובית מדרשו ובין אלה שבסכוליון, אך לדעתו יש לראות את המידות כשאובות בעיקר ממדרשי הלכה מדבי ר' ישמעאל, כאשר מידות אלה הושפעו עם הזמן מהאסכולה הנגדית, דבי רבי עקיבא, ראו כהנא, שם, עמ' 208, 215-216.
- 14 כהנא, כלל ופרט, עמ' 215.
- 15 אפשטיין, תנאים, עמ' 527-531; כהנא, כלל ופרט, עמ' 192-193. ודוקו: העיסוק בכלל ופרט, תוך שימוש במינוח זה הוא האופייני לבית מדרשו של רבי ישמעאל; דרשות העוסקות במתח דומה מנוסחות במדרשים מדבי רבי עקיבא, כידוע, בלשון "ריבה ומיעט".

הספרא;<sup>16</sup> דרשות הברייתא שונות ממקבילותיהן בספרא;<sup>17</sup> החריגות שבצעם הימצאותה של יחידה שכזאת בראש חיבור תנאי.<sup>18</sup> בהתאם, בדפוסי הספרא מספור הפרשות של הספרא מתחיל אחרי ברייתא זו.<sup>19</sup> הצבת הברייתא בראש הספרא נתפסת כמעשה עריכה המצמיד טקסט קיים על כללי פרשנות למדרש ההלכה הגדול והמרכזי.<sup>20</sup> גישה זו מטעימה את זרותה של הברייתא מהספרא ומשחררת את הלומד מחיפוש זיקות ביניהם. בעיות פנימיות נוספות בביאור, כגון ריבוי הדרשות על המידה האחרונה, מורות לכאורה כי ביאור זה אינו מעור אחד וכי חלק מדרשותיו הן תוספות מאוחרות, כפי שהציעו חוקרים אחדים.<sup>21</sup> במאמר זה אבקש לערער על הנחות אלה. אטען כי ארגונו הפנימי של חלק הביאור בברייתא מוקפד ואציע כי בעזרת ביאור זה עוצבה הברייתא כיחידת פתיחה לספר ויקרא ולמדרשו. אתיחס כאן לברייתא בעיצובה הסופי, כפי שהגיעה לידינו בכתבי היד.

## ב. הטקסט

כאמור, לברייתא שלפנינו שני חלקים מובחנים. הרשימה מונה כ-130 מילים ואילו הסכוליון מונה מעל 900 מילים. בכתבי היד ממלאת הברייתא פרשה אחת הנחלקת לשני פרקים. בפרק הראשון מצויות הרשימה ומחצית הסכוליון ובפרק השני מצוי חציה השני של הסכוליון. כמו כן, בכתבי היד נחלק כל פרק להלכות, באמצעות מספור או באמצעות רווחים.

- 16 בדרשות המיוחסות לתנאים ובדרשות אנונימיות, עם חריג אחד, "אין בכלל אלא מה שבפרט", המופיע בתוספת מדבי ר' ישמעאל: ספרא, מכילתא דעריית, פרק יג, טו (מהדורת ווייס, פו ע"ב), ראו כהנא, כלל ופרט, עמ' 179-180 ובייחוד הע' 41 שם; שמאע, המכילתות, עמ' 245.
- 17 ראו כהנא, כלל ופרט, עמ' 178-179, 216, הע' 153.
- 18 נאה, לשון, עמ' י, עמד כמו כן על כמה מאפיינים ייחודיים של הכתיב והניקוד בברייתא ביחס לספרא.
- 19 אך זהו הסדר בדפוסים בלבד; בכל כתבי היד השלמים הפרשה הבאה היא "פרשה ב", ראו נאה, מבנה וחלוקתו [ב], עמ' 100; עמ' 87, הע' 147. בכ"י וטיקן 66 הדפים הרלוונטיים כתובים ביד אחרת ואף בהם הכותרת "פרשה ב". ניכר כי אף בכתב היד המקורי הברייתא הייתה פרשה א', שכן סיכום הפרשה הבאה הינו "פרשה ב' פירקי ב'", כך שברור כי הפרקים הקודמים לפרשה זו שייכים לפרשה א. יתר על כן, בראש העמוד הפותח את החיבור, ביד המקורית, קודמת הכותרת "מגילתא ויקרא" לברייתא דר' ישמעאל.
- 20 ביטוי לתפיסה זו מצוי לכאורה כבר בדפוסים הראשונים אשר לא מנו את הברייתא במניין הפרשות, ראו בהערה הקודמת, כפי שהעיר נאה, מבנה וחלוקתו [ב], עמ' 87, הע' 145. גישה זו נמשכת אף במחקר. הופמן, לחקר, עמ' 21-37, דן בספרא ואינו מזכיר את הברייתא, אפילו בדיונו על הוספות שחלו בו, שם, עמ' 30-35 וכן לא בדיונו במדרש לויקרא מדבי ר' ישמעאל, שם, עמ' 72-81. אפשטיין, תנאים, עמ' 697-702, בדיונו על חלוקת הספרא, אינו מזכיר כלל את הברייתא, על אף הכללתה במניין הפרשות בכתבי היד. כך גם ניוזנר, ספרא, אינו מזכיר כלל את הברייתא.
- 21 פינקלשטיין, ספרא, כרך א, עמ' 99; פורטון, רבי ישמעאל; הנשקה, סתירות במקרא, עמ' 43-44; כהנא, כלל ופרט, עמ' 209; כהנא, מבוא, עמ' 145.



התבנית של כל אחד מאברי הסכוליון קבועה: שם המידה + "כיצד" + הדגמה של המידה. ביאורה של המידה האחרונה ("שני כתובים המכחישים זה את זה") חריג בארכו וכן במבנהו: בעוד ביתר הדוגמאות מובאת דרשה אחת בלבד, במידה האחרונה מובאות שתיים או שלוש דרשות,<sup>22</sup> כאשר לאחר הראשונה מובאת רשימת המידות של הלל הזקן, לכאורה שלא במקומה.

עד הנוסח העיקרי והמשובח של הספרא, כ"י וטיקן 66, קטוע כאן. תחילת הברייתא – הרשימה ותחילת הסכוליון – מופיעה בכתב היד המקורי ואילו עיקר הסכוליון – מאמצע המידה השלישית ועד סוף הברייתא – הושלם בידי סופר אחר. הנוסח המובא להלן עוקב בראשיתו אחר כ"י וטיקן וממקום קטיעתו של כ"י זה ואילך מיוסד הנוסח על כ"י ברסלאו – ניו יורק,<sup>23</sup> עם השלמת קיצורים.<sup>24</sup>

1. מקול וחומר, כאיזוד?  
ויאמר יי אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים (במ' יב, יד), קול וחומר לשכינה ארבעה עשר יום! דיו לבא מן הדין להיות כנדון: תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף (שם).
2. מגזירה שווה, כיצד?  
נאמר בשומר שכר, אם לא שלח ידו (שמ' כב, י) ונאמר בשומר חנם, אם לא שלח ידו (שמ' כב, ז) – מה בשומר שכר שנאמר בו, אם לא שלח ידו, פטר בו את היורשין, אף שומר [ת]נם שנאמר בו, אם לא שלח ידו, יפטור בו את היורשין.
3. מיבינין אב מכתב אחד, כיצד?  
ל'א הרי המשכב (וי' טו, ד) כהרי המושב (שם) ולא המושב כהרי המשכב; הצד השווה שבהן שהן עשויין (לנוחת) [לנחת] אדם לבדו, הזב מטמא אותו ברובו לטמא אדם במגע ובמשא<sup>25</sup> ולטמא בגדים, אף כל שהוא עשוי לנוחת אדם לבדו יהא הזב מטמא אותו ברובו לטמא אדם במגע ובמשא ולטמא בגדים, יצא המרכב שהוא עשוי לסיבלון אחר.

22 ראו להלן עמ' 147, 151.

23 עקב קרבתו לכ"י וטיקן 66, בהתאם להצעתו של כהנא, כלל ופרט, עמ' 173, הע' 5. וכן נעשה בצייטוטים מתחילת הספרא להלן.

24 שינויי נוסח ניתן למצוא אצל פינקלשטיין, ספרא, ג, עמ' 1–39 ועליהם יש להוסיף את השינויים מעדי הנוסח שלא עמדו בפני פינקלשטיין, ראו לעיל, הע' 4. הבאתי כאן את הנחוץ בלבד. על מסורת הנוסח של הברייתא, ראו עוד נאה, לשון, עמ' י, יט.

25 עד כאן מכ"י וטיקן, מכאן ואילך כאמור מכ"י ברסלאו – ניו יורק.

4. מבניין אב משני כתובין, כיצד?  
לא פרשת [הנרות] (וי' כד) כהרי פרשת שילוח טמאין (במ' ה) ולא פרשת שילוח טמאין כהרי פרשת נרות, הצד השווה שבהן שהן בצו - מיד ולדורות, אף כל דבר שהו בצו יהא מיד ולדורות.
5. מכלל ופרט, כיצד?  
מן הבהמה (וי' א, ב) כלל, מן הבקר ומן הצאן פרט - כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט.
6. ומפרט וכלל, כיצד?  
כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שיה (שמ' כב, ט), הרי זה פרט, וכל בהמה, הרי זה כלל - עשה את הכלל מוסף על הפרט.
7. מכלל ופרט וכלל ואי אתה דן אלא כעין הפרט, כיצד?  
ונתת הכסף בכל אשר תאווה נפשך (דב' יד, כו), הרי זה כלל, בבקר ובצאן וביין ובשכר, הרי זה פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך הרי זה כלל אחר - כלל ופרט וכלל ואי אתה דן אלא כעין הפרט, לומר: מה הפרט מפורש דבר שהוא ולד ולדות הארץ,<sup>26</sup> אף אין לי אלא כל דבר שהוא ולד ולדות הארץ.<sup>27</sup>
8. מכלל שהוא צריך לפרט ומפרט שהוא צריך לכלל, כיצד?  
קדש לי כל בכור (שמ' יג, ב), יכול אף הנקבה במשמע? ת"ל זכר, או זכר, יכול אפילו יצתה הנקבה לפניו? תלמוד לומר פטר רחם, או פטר רחם, יכול אפילו נולד לאחר יוצא דופן? תלמוד לומר בכור - זהו כלל שהוא צריך לפרט ופרט שהוא צריך לכלל.
- פרק ב<sup>28</sup>
9. כל דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, כיצד?

26 בדפוסים נוסף "וגידולי קרקע".

27 בדפוסים נוסף "וגדולי קרקע, יצאו כמהין ופטריות".

28 ציון לתחילתו של פרק חדש מצוי בכל ששת כתבי היד השלמים, בארבעת הקטעים ובדפוסים הראשונים. כך גם עולה ממספור ההלכות באותם עדי נוסח שיש בהם מספור.

והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר ליי וטומאתו עליו ונכרתה (וי' ז, כ), והלא שלמים בכלל כל הקדשים היו<sup>29</sup> וכשיצאו מן הכלל ללמד לא ללמד על עצמן יצאו אלא ללמד על הכלל כולו, לומר: מה שלמים מיוחדין קדשים שקדושתן קדושת מזבח אף אין לי אלא דבר<sup>30</sup> שקדושתו קדושת מזבח.<sup>31</sup>

10. כל דבר שהיה בכלל, יצא ליטען טען אחר שהוא כעיניינו יצא להקל ולא להחמיר, כיצד?

ובשר כי יהיה בו בעורו שחין ונרפא (וי' יג, יח), או בשר כי יהיה בעורו מכות אש (וי' יג, כד), והלא השחין והמכוה בכלל כל הנגעים היו וכשיצאו ליטען טען אחר שהוא כעיניינו יצאו להקל ולא להחמיר, להקל עליהן שלא ידונו במחיה ושלא ידונו אלא בשבוע אחד.

11. כל דבר שהיה בכלל, יצא ליטען טען אחר שלא כעיניינו יצא להקל ולהחמיר, כיצד?

ואיש או אשה כי יהיה בו נגע בראש או בזקן (וי' יג, כט), והלא הראש והזקן בכלל עור הבשר היו, וכשיצאו ליטען טען אחר שלא כעיניינו יצאו להקל ולהחמיר, להקל עליהן שלא ידונו בשיער לבן, ולהחמיר עליהן שידונו בשער צהוב.

12. כל דבר שהיה בכלל, יצא לידון בדבר חדש ואי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירו הכתוב לכללו בפירוש, כיצד?

ושחט את הכבש במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה במקום הקודש (וי' יד, ג), שאין תלמוד לומר כי כחטאת האשם הוא לכהן, אלא לפי שיצא לידון בדבר חדש בבהן יד ובבהן רגל ובאזון ימנית, [יכול] לא יהא טעון מתן מזבח? [ת"ל כי כחטאת האשם הוא לכהן – החזירו הכתוב לכללו לומר: מה חטאת טעון מתן מזבח אף אשם יטען מתן מזבח].<sup>32</sup>

13. דבר למד מעינינו, כיצד?

ואיש כי ימרט [ראשו] קרח הוא טהור הוא (וי' יג, מ), יכול יהא טהור מכל טומאה? וכשהוא אומר וכי יהיה בקרחת או בגבחת נגע לבן אדמדם, דבר למד מעינינו

29 בדפוסים ובעדי נוסח עקיפים אחדים נוסף "דכתיב זאת התורה לעולה ולמנחה ולחטאת ולאשם ולמלואים ולזבח השלמים" (ויקרא ז לו).

30 בדפוסים ובעדי נוסח עקיפים: "כל דבר".

31 בדפוסים ובעדי נוסח עקיפים: "יצאו קדשי בדיק הבית".

32 המסוגר חסר בגוף כ"י ברסלאו – ניו יורק, ככל הנראה מחמת הדומות, והושלם בגיליון; מצוי ביתר עדי הנוסח.

שאינו טהור מכל טומאה אלא מטומאת נתקין בלבד.

14. דבר למד מסופו כיצד?

ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם (וי' יד, לד), משמע בית שיש בו אבנים ועצים ועפר, בית שאין בו אבנים ועצים ועפר במשמע? וכשהוא אומר, ונתן את הבית את אבניו ואת עיציו ואת כל עפר הבית (וי' יד, מה), דבר למד מסופו, שאין הבית מיטמא בנגעים עד שיהו בו אבנים ועצים ועפר.

15. שני כתובין מכחישין זה את זה עד שיבא כתב השלישי ויכריע ביניהן, [כיצד?]

כתוב אחד אומר, וירד יי על הר סיני (שמ' יט, כ) וכתוב אחר אומר אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם (שמ' כ, יח), הכריע מן השמים השמיעך את קולו ליסרך (דב' ד, לו)<sup>33</sup> – מלמד שהרכין המקום ברוך הוא שמי שמים העליוני על ראש ההר ודיבר עמהם משמים, וכן הוא אומ', ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו (תה' יח, י).

הלל הזקן דרש שבע מדות לפני זקני בתירה: קול וחומר, וגזירה שוה ובניין אב, ושני כתובים, וכלל ופרט, וכיוצא בו במקום אחר, ודבר למד מעינינו, אלו שבע מדות שדרש הלל הזקן לפני זקני בתירה.

כתוב אחד אומר, ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו (במ' ז, פט), וכתוב אחר אומר, ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד (שמ' מ, לה), איפשר לומר, ובבא משה, שכבר נאמר, ולא יכול משה, איפשר לומר, ולא יכול משה, שכבר נאמר, ובבא משה, הכריע כי שכן עליו הענן (שם), אמור מעתה: כל זמן שהיה ענן שם לא היה משה ניכנס, נסתלק הענן היה ניכנס ומדבר עימו.

וכן הוא אומר<sup>34</sup>, ולא יכלו הכהנין לעמוד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד יי'

33 זהו סדר הפסוקים בכתבי היד ובעדי נוסח עקיפים רבים והוא לכאורה הסדר הנכון, ראו אפשטיין, תנאים, עמ' 641-642; הנשקה, סתירות במקרא, עמ' 41. בדפוסים ובעדי נוסח עקיפים נוספים "מן השמים השמיעך" הוא הפסוק השני ו"אתם ראיתם" הוא הפסוק השלישי המכריע.

34 "וכן הוא אומר" בארבעה מתוך ששת כתבי היד השלמים (וטיקן 66 [בדפים שהושלמו על ידי אחר], ברסלאו – ניו יורק, אוקספורד, לונדון) וכן בקטע הגניזה היחיד של סוף הברייתא (אנטונין 193; יתר קטעי הגניזה נקטעים לפני כן ואילו בכ"י פראג הדהף חתוך לארכו) ובעדי נוסח עקיפים; בכה"י וטיקן 31 ופרמה וכן בדפוסים: "רבי יוסי הגלילי אומר". לכאורה גרסת "רבי יוסי הגלילי" היא הגרסה הקשה ועל כן האמינה – ספק רב אם מאן דהו היה מוסיף ייחוס זה, אך ניתן להבין מדוע יושמט, שהרי דרשה זו נראית כהרחבה של הדרשה הקודמת ולא כדרשה עצמאית (אולם ראו דבריו של שמאע, המכילות, עמ' 221-222, לגבי המונח "וכן הוא אומר" בעדי הנוסח של הספרא). ברם, שני כתבי היד שבהם מופיע הנוסח "רבי יוסי הגלילי אומר" קרובים זה לזה (ראו פינקלשטיין, ספרא, א, עמ' 119;

את בית יי' (מל"א ח, יא), מלמד שניתנה רשות למחבלים<sup>35</sup> לחבל וכן הוא אומר, ושכתי כפי עליך עד עברי (שמ' לג, כב), מלמד שניתנה רשות למחבלים לחבל, וכן הוא אומר, אשר נשבעתי באפי אם יבואון אל מנוחתי (תה' זה, יא), כשישוב אפי יבואון אל מנוחתי.

### ב. הפסוקים הנדרשים

נבחן תחילה את הפסוקים שנבחרו על ידי העורך האנונימי של הסכוליון להדגמת המידות השונות. הפסוקים מלוקטים משמות, ויקרא, במדבר ודברים וניתן היה להניח שהעורך ליקט דרשות המדגימות באופן מיטבי את המידות שאותן בא לבאר. אולם בכמה מן המקרים הבחירה תמוהה והדרשה אינה מייצגת מובהקת של המידה המבוארת.<sup>36</sup> כך, המידה הראשונה, קל וחומר, מודגמת על ידי דרשה שעניינה דווקא מגבלותיה של מידה זו: "דיו לבא מן הדין להיות כנדון". יתירה מכך, דרשה זו אינה מלמדת דבר הלכה מתוך קל וחומר זה, אלא מציגה טיעון של קל וחומר המצוי בתוך הסיפור המקראי עצמו. תמוה כי העורך בחר להדגים את מידת קל וחומר דווקא על ידי דרשה בלתי אופיינית.<sup>37</sup>

בחינת עשרים ושישה הפסוקים הנדרשים בסכוליון מעלה כי אחד עשר מהם מצוטטים מספר ויקרא (במידות 3-5, 9-14), שמונה מספר שמות (שלושה במידות 2, 6, 8,

שמאע, המכילות, עמ' 9, 35) והיעדרו בכתבי יד ממסורות שונות ומעדי הנוסח העקיפים מחשידו כתוספת, כפי שסבר פינקלשטיין, שם, עמ' 99-100. לא מן הנמנע שנוסח זה חדר מתוך מסורת הדומה לזו שבכ"ה וטיקן 31 ופרמה, לדפוס קושטא ולדפוס ונציה (בעקבות דפוס קושטא, כנראה [ראו כהנא, אוצר, עמ' 61]). יתכן שיסודו של נוסח זה בשיבוש גרפי: וכן הוא אומר < כה"א > \*רה"א < רבי יוסי הגלילי אומר. אם הנוסח "וכן הוא אומר" הוא המקורי, הרי שהסכוליון אנונימי כולו. בדפוסים בלבד, "למלאכים" וכן להלן.

כפי שעולה מדיוני המפרשים להסבר הדוגמאות ומבחירת חלק מהמפרשים לספק דוגמאות חלופיות, ראו למשל פירוש רס"ג, לכל אורך ההדגמה של י"ג המידות; הפירוש המיוחס לראב"ד על מידת 'דבר הלמד מסופו' (מהדורת ווייס, ב ע"ד); דרך הקודש לר' יודאל הצרפתי, ספרא דפוס הוסיאטין, תרס"ח, עמ' 3, על מידת קל וחומר; כהנא, כלל ופרט, עמ' 176-178, לגבי הדרשות המדגימות את שני סוגי 'בניין אב'.

כמוכן שמסתבר מאוד כי יוצרי הברייתא בקשו כאן לא רק להדגים את המידה אלא אף לבסס את תקפותה, בכך שהיא מצויה כבר בתורה עצמה, ראו פירוש הראב"ד, מהדורת ווייס, א ע"ב, ד"ה "מקל וחומר". אולם ישנם טיעוני קל וחומר נוספים בתורה, כפי שהראה בהרחבה רס"ג בפירושו (שטמפפר, פירוש רס"ג, עמ' 676-680). ראו גם שיאון, לוגיקה תלמודית, עמ' 65. ובכל זאת, הדרשה אינה עונה באותו אופן על השאלה "כיצד" באשר לקל וחומר כמו באשר ליתר המידות המודגמות בברייתא, ראו ההתלבטות בעניין בפירוש מדות אהרן (לעיל, הע' 6), כט ע"א. כמו כן, אין מאמץ דומה לבסס את תקפות יתר המידות כעולות מתוך הלוגיקה המקראית עצמה.

וחמישה במידה 15) ומיעוטם מבמדבר ומדברים (1, 4, 7, 15).<sup>38</sup> במידה האחרונה מובאים שלושה פסוקים ממלכים ומתהלים. במבט ממוקד ניתן לראות שהפסוקים מתחלקים לשתי קבוצות עיקריות. בקבוצה הראשונה מצויות ארבע דרשות (במידות 5-8) העוסקות ביחס בין קטגוריות כלליות (כגון: "בהמה") לבין קטגוריות ספציפיות (כגון: "בקר וצאן"). אם נרחיב הגדרה זו מעט נוכל להכליל שתי דרשות נוספות שעניינן היחס בין הכללי ובין הספציפי בקרבנות (מידות 12, 9). והנה, הראשון לפסוקים אלה בסדר הברייתא הוא "מן הבהמה, מן הבקר ומן הצאן" – ויקרא א, ב. פסוק זה מדגים את המידה החמישית, 'כלל ופרט', כאשר לאחריה דרשות בעניינים דומים, בשלוש המידות הבאות. נראה כי הברייתא דורשת את הפסוק ההלכתי הראשון בויקרא ומוסיפה דרשות בגוון דומה, להדגים את המידות הבאות.<sup>39</sup>

הקבוצה השנייה כוללת שש דרשות הנסובות על פרקים יג-טו בספר ויקרא, פרשות הצרעת והזבים (מידות 10, 3-14).<sup>40</sup> חמש משש דרשות אלה באות ברצף ועוסקות בדיני צרעת, כהדגמה למידות של היוצא מן הכלל ושל "דבר הלמד מ-".

אם כך, הדרשות בברייתא מוסבות על הפסוק ההלכתי הראשון של ויקרא ועל פסוקים הדומים לו, באופן העשוי להזכיר פתיחות במדרשי האגדה, וכן על פרשת צרעת שבויקרא. נבחן כעת את יתר הפסוקים:

הפסוק הראשון הנדרש, המדגים כאמור את מידת קל וחומר, לקוח מספר במדבר, מסיפור צרעתה של מרים. הדרשה המדגימה את מידת בניין אב משני כתובים מוסבת על מצוות שילוח מן המחנה של מצורעים וזבים. כלומר, דרשות אלה מצטרפות אף הן לקבוצה המרכזית המוסבת על ענייני זבים ומצורעים.

על המידה האחרונה מובאות כאמור שלוש דרשות, המוסבות שלושתן על פסוקים מספר שמות העוסקים בהתגלות. הדרשה האמצעית מוסבת על הפסוקים האחרונים מספר שמות, "ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן", המטרימים את התגלות האל למשה מאהל מועד בתחילת ויקרא. הדרשות שלפניה ושלאחריה קשורות אליה באופן הדוק: הדרשה הראשונה בביאור מידה זו עוסקת בהתגלות האל מהר סיני והשלישית דנה בחוסר היכולת של הכוהנים להיכנס למקדש מפני הענן, בספר מלכים.

38 כפי שהעיר כהנא, כלל ופרט, עמ' 183, הע' 39, בהצגה מעט שונה של הנתונים. קשה להכריע האם "זכר" המובא במידה 8 מצוטט ומקוצר מ"הזכרים" שבהמשך הפרק בשמות (יג יב; טו) או שמא מדברים (טו יט), "הזכר".

39 מיללער, פירוש י"ג מידות, עמ' XXIV, הציע כיוון הפוך: הברייתא (ללא הסכוליון) הוצמדה לספרא עקב כלל ופרט זה שבפסוק ב. שטממפפר, פירוש רס"ג, עמ' 644-646, הראה כי רס"ג בפירושו הצמיד את פירושו לי"ג מידות לפסוק זה, במסגרת פירושו לויקרא.

40 מידה 12 מתיישבת יפה בשתי הקבוצות – המידה מודגמת דרך היחסים בין הכלל לפרט בקרבנות, והפסוק המובא מהקשר של טהרה מצרעת.

דרשות אלה אינן מגובבות אפוא,<sup>41</sup> אלא חוברות לנושא אחד – הקושי שבהתגלות, הנושא החותם את ספר שמות.<sup>42</sup>

בחירת הפסוקים עשויה להורות כי הסכוליון מעוצב כיחידת מעבר משמות לויקרא: הפסוקים הנדרשים נלקחו בעיקר מספר ויקרא ובמידה פחותה אף מספר שמות. בין הפסוקים הנדרשים מצויים הפסוק האחרון של ספר שמות והפסוק הראשון בספר ויקרא. יתר על כן, יתכן שדרשות הצרעת המרכזיות בסכוליון נוגעות באופן עקיף במוטיב נוסף. ספר שמות נחתם בקושי דתי מהדהד: אחרי המאמצים הגדולים בבניית המשכן – משה אינו יכול להיכנס אליו. הבחירה לדרוש את פסוקי הצרעת משלימה אף היא מהלך זה: המצורע משולח ממחנה בני האדם וממחנה השכינה, נגזר עליו לשבת "מחוץ לאהל" והוא מנוע מלגשת אל אהל מועד. ואכן תנאים דרשו את סיפור מרים כסיפור של סילוק השכינה.<sup>43</sup> בדומה לכך, בדרשות חז"ל במקומות אחרים הצרעת משמשת כסמל וכהמחשה להרחקת ישראל בידי הקדוש ברוך הוא.<sup>44</sup>

### ג. מאפיינים ספרותיים של הסכוליון וזיקתו לספרא

הלכידות הפנימית של הסכוליון מתבטאת לא רק בבחירת הפסוקים אלא אף במאפיינים ספרותיים נוספים.

ראשית, המידות מודגמות באמצעות דרשות הלכתיות על פסוקים הלכתיים. זאת למעט שתיים – הראשונה והאחרונה, הדרשה על צרעתה של מרים והדרשות על

41 ראו למשל את הצעתו של פינקלשטיין, ספרא, ב, עמ' 9, שורה 33, כי הדרשה הראשונה נוספה מהגיליון על ידי מעתיק, יחד עם תיאור שבע מידותיו של הלל.

42 השו"י שטרן, מדרש, עמ' 119-120, העומד על התמקדותה של פרשה א' בויקרא רבה בהתגלות.

43 "וילך" – שנסתלקה שכינה, כענין שנאמר 'אלכה ואשובה אל מקומי'. ולמה נסתלקה השכינה? שלא תטמא מרים בפני השכינה"; "והענן סר מעל האהל" – מיד נסתלקה שכינה, כמו שנאמר למעלה וכיון שנסתלקה שכינה 'הנה מרים מצורעת כשלג', "ס"ו יב, ט-י (מהדורת הורוביץ, עמ' 276).

44 למשל: "אם לא כי צורם מכרם [וה' הסגירם]" [...] אבל אני איני כן אלא מוכר אני ומסגיר אני מיד אתכם כטמאין ביד טהורין [...] שנאמר 'הסגיר הכהן את הנגע שבעת ימים שנית'; 'שאת' – זו בבל [...] 'ספחת' – זו מדי 'בהרת' – זו יוון [...] 'נגע צרעת' – זו אדום [...] לעתיד לבוא אמר הק' אני עתיד לטהר אתכם [...], 'ויר' טו, ט (מהדורת מרגליות, עמ' שלח-שלט); [...] 'ירא משה את העם כי פרוע הוא כי פרעו אהרן' – מהו פרוע? אמר ר' יוחנן: מלמד שפרחה בהן צרעת וזיבה, שם טז, א (עמ' שמו); [...] 'ונתתי נגע צרעת' בבית ארץ אחוזתכם' – זה בית המקדש [...], שם, יז, ו (עמ' שפז-שפט); "והצרוע" – זה בית המקדש... 'על שפם יעטה' – כיון שגלו ישראל לבין אומות העולם לא היה אחד מהן יכול להוציא דבר תורה מפיו, 'טמא טמא יקרא' – חורבן ראשון וחורבן שני [...] ר' אלכסנדר' שמע לה מהדין קרא 'כל ימי אשר הנגע בו יטמא [טמא הוא בדד ישב]' – 'איכה ישבה בדד', "איכ"ר בובר, פתיחתא כא (עמ' 15-16). מגמה זו נמשכת בפיוט, ראו למשל הקרובה של יניי לסדר "איש או אשה" (ויקרא יג כט), זולאי, פיוטי ינאי, עמ' קלג-קלד ובפיוטים שבעמודים הבאים שם.

ההתגלות.<sup>45</sup> לו חפץ בכך הדרשן, יכול היה ליטול דרשת קל וחומר הלכתית אחת מני רבות ואת דרשת 'שני כתובים' ההלכתית המופיעה במכילתא דרבי ישמעאל על פסוקים העוסקים בבקר וצאן.<sup>46</sup>

דומה שיש כאן בחירה מודעת לפתוח ולחתום באגדה. האמצעי הספרותי של חתימה באגדה מוכר היטב בספרות התנאית ואף הפתיחה באגדה מוכרת מיחידות שונות בספרות זו.<sup>47</sup> זאת ועוד, שתי יחידות אלה לבדן עוסקות בשכינה, ובמגבלות על יכולת של האדם לבוא בשעריה. הרי לנו חתימה מעין פתיחה, מאפיין ספרותי מובהק נוסף של ספרות חז"ל.<sup>48</sup> יתר על כן, החתימה עצמה מעובה, כדרכן של חתימות לעתים,<sup>49</sup> ויש בה שלוש דרשות ולא רק אחת. יתרה מכך, הפסוקים בדרשות על המידה האחרונה משורשרים ביניהם:

- א. [...] 'אתם ראייתם כי מן השמים דברתי עמכם' (שמ' כ, יח) [...]
- ב. [...] 'ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו' (במ' ז, פט) [...] 'ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד' (שמ' מ, לה) [...] 'כי שכן עליו הענן' (שם) [...]
- ג. [...] 'ולא יכלו הכהנין לעמוד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד יי' את בית יי' (מל"א ח, יא) [...]

ולבסוף, הדרשה האחרונה מסתיימת בפסוק מתהלים המביט אל העתיד,<sup>50</sup> כדרכם של מדרשי האגדה.<sup>51</sup>

- 45 כפי שהעיר כבר מיללער, פירוש י"ג מידות, עמ' 73-74, הע' 2.
- 46 מכילתא דר"י, פסחא (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 13-14), בשם ר' עקיבא, לעומת ר' ישמעאל המציע דרשה חלוקה. וראו גם את הדרשה המוצעת בביאור מידה זו במדרש הגדול, ויקרא, (מהדורת שטיינזלץ, עמ' כז). ראו לעומת זאת בפירוש רס"ג הפותח את הדגמת המידה בדוגמאות שיש בהן 'ענין מצוה' ורק לאחר מכן 'ענין דבר בלי מצוה', שטממפר, פירוש רס"ג, עמ' 676-680.
- 47 חתימה: פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, עמ' 443; וולפיש, הסוכה, עמ' 77; הנ"ל, קידושין, עמ' 71, הע' 96; שמאע, המכילתות, עמ' 329; רוזן-צבי, בין משנה למדרש, עמ' 362. פתיחה: ראו למשל ספרי במדבר קמב (מהדורת כהנא, עמ' 472-473), הפותחת את דרישת פרשת הקרבנות של המועדים (במדבר כח-כט); מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין, מסכת הלכתית מובהקת, הפותחת וחותרמת באגדה. וולפיש, שיקולים ספרותיים.
- 48 ראו למשל מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין יח (עמ' 314-315) ספרי במדבר קיב (עמ' 310-311); קסא (עמ' 551), ראו כהנא, ספרי במדבר, חלק ד, עמ' 131, "כפילות ציטוט הפס' [...] מלמדת שכנראה לפנינו דרשה מועברת [...] נראה אפוא שעורך הספרי שיבץ כאן שתי דרשות נחמה הפותחות בלשון 'חביבין ישראל' מתוך מגמה להציבן כתשובת המשקל לדרשה הקטגורית לעיל, 'שטומאת סיכנין [...]".
- 50 זאת מתוך מבט סינכרוני על הטקסט, כמעט כפי שהוא לפנינו, מבלי להתייחס לאפשרויות שונות של ניתוח דיאכרוני, ראו למשל, לעיל, הע' 41. "כמעט", מכיוון שהניתוח שהצעתי מתעלם מיחידת שבע המידות של הלל, ראו על כך עוד להלן.
- 51 פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, עמ' 443-444.



מאפיינים אלה חוברים לבחירה הנושאית של הפסוקים בחיזוק הטעון בדבר לכידותו של הסכוליון והתאמתו כטקסט מעבר משמות לויקרא. אולם לא די בכך. ניתן לראות כי הברייתא מגלה זיקות בלתי טריוויאליות לחיבור שאליו הוצמדה – הספרא. אורך הברייתא, על שני חלקיה, כ־1040 מילים. פרשה ממוצעת בספרא מכילה אף

היא כ־1000 מילים, כפי שהראה שלמה נאה.<sup>52</sup>

שכיחותו של המספר שלוש עשרה שבראש רשימת המידות, פחותה משמעותית משכיחותם של המספרים עשר ושנים עשר כמניין לפרטים ברשימות בספרות התנאית.<sup>53</sup> במדרשי התנאים מופיע מספר זה בעיקר במדרשים מדבי רבי ישמעאל. פעמיים מופיע המספר במכילתא דרבי ישמעאל בהתייחס למידות שהתורה נדרשת בהן, אך מופעים אלה מסופקים.<sup>54</sup> כמו כן, בהקשרים אחרים מופיע המספר שלוש עשרה שלוש פעמים במדרשים מדבי רבי ישמעאל, וכן פעם או פעמיים במכילתא דמילואים שבספרא ופעם נוספת במסגרת ציטוט התוספתא ("מיכן אמרו") במכילתא דרשב"י.<sup>55</sup> פעם אחת בלבד מופיע מספר זה בגוף הספרא – בפרשה הראשונה על ספר ויקרא, הפרשה הסמוכה לברייתא שלנו, "שלושה עשר דיברות נאמרו בתורה למשה ולארהן וכניגדן נאמרו שלשה עשר מעוטים".<sup>56</sup>

הזיקה בין הברייתא ובין תחילת הספרא אינה מתבטאת בהיבטים צורניים בלבד, אלא היא נוגעת אף בצורות הלימוד ובתכנים. הדרשה הראשונה בגוף הספרא כוללת גזרה שווה ("נאמר כאן דיבר ונאמר דיבר בסנה") ומיד לאחריה בא בניין אב ("הרי את דן מבניין אב"). המהלך הדרשני נמשך ובמעין מאמר מוסגר דן הספרא ב'פסקות' שבין פרשה לפרשה, "והרי הדברין קול וחומר: מה אם מי שהוא שומע מפי הקודש ומדבר ברוח הקודש צריך להיתבונן בין פרשה לפרשה ובין עינין לעינין, על אחת כמה וכמה הידיוט מיהידיוט". הרי לנו שלוש המידות הראשונות שבברייתא – קל וחומר, גזרה שווה ובניין

52 נאה, מבנהו וחלוקתו [ב], עמ' 75.

53 להופעת מספר זה במשנה, ראו ברקוביץ, הדף הקיומי, כרך א, עמ' 155–156.

54 מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא טז (עמ' 57); שם, בחודש ח (עמ' 233). כפי שהראו ידין, לוגוס, עמ' 105–101 וכהנא, כלל ופרט, עמ' 203, הע' 112, שני המופעים במכילתא דר"י חשודים כתוספות. במדרש תנאים על דברים ישנם שני מופעים נוספים, מדרש תנאים לדברים ה' יז, (עמ' 23); שם יז יא (עמ' 103). אולם, הדרשה הראשונה לקוחה מהמדרש הגדול ומסתבר מאוד שהיא מבוססת על הבבלי ואילו הדרשה השנייה לקוחה ככל הנראה ממשנה תורה לרמב"ם.

55 מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, פתיחה (עמ' 81); שם, יתרו א (עמ' 191); ספרי במדבר נח (עמ' 146), שלושון באגדה; ספרא, מכילתא דמילואים, צו, פרשה א, כא (מב ע"א, בהלכה; לבעיית הנוסח, ראו שמאע, המכילתות, עמ' 12); שם, לג (מב ע"ב; ראו שמאע, שם, עמ' 145); מכילתא דרשב"י כב יד (עמ' 207).

56 דרשת רבי יהודה בן בתירה, בדרשה המקבילה לדרשת ספרי במדבר (בהערה הקודמת), ראו כהנא, ספרי, חלק ב, עמ' 394.

אב<sup>57</sup> – בפסקה הראשונה בספרא.<sup>58</sup> סמיכות של שלוש מידות אלה לא מצאתי אלא בפרשה אחת נוספת מתוך 105 פרשות הספרא בלבד.<sup>59</sup> הרי לנו אם כן דמיון הפתיחות בין הברייתא ובין גוף הספרא.

דרשת 'כלל ופרט' שבברייתא, דורשת כאמור את הפסוק השני בויקרא, "מן הבהמה, מן הבקר ומן הצאן". סגנונה של דרשה זו משייכה ל'דבי ר' ישמעאל' ("אין בכלל אלא מה שבפרט"), אולם דרשה בעלת ניסוח שונה, אך עם מסקנה זהה, מופיעה בפרשה השנייה בספרא: "בהמה" – יכול אף החיה שהיא קרויה בהמה, שנאמר 'זאת החיה אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ'? תלמוד לומר 'בקר וצאן' – אין לך בבהמה אלא בקר וצאן" (ספרא, נדבה, פרשה ב, ד ע"ג). מסתבר אם כן כי דרשת "מן הבהמה" שבברייתא אינה זרה לגמרי לספרא.

הברייתא והפרשה הראשונה של הספרא אף משלימות זו את זו. המטבע "ויקרא" המופנה אל אדם מפי האל מופיע, מחוץ לספר בראשית, ארבע פעמים. הדרשה הפותחת את הספרא נזקקת לשלוש מארבע אלה:

"ויקרא... וידבר" – הקדים קרייה לדיבור,

הלא דין הוא: נאמר כאן דיבר ונאמר דיבר בסנה, מה דיבר האמור בסנה הקדים בו קרייה לדיבר, אף דיבר האמור כאן נקדים קרייה לדיבר.

לא, אם אמרת בדיבר הסנה שהוא תחילה לדיברות, תאמר בדיבר אהל מועד שאינו תחלה לדיברות!?

דיבר הר סיני יוכיח שאינו תחילה לדיברות והקדים בו קרייה לדיבר.<sup>60</sup>

הדרשה מתייחסת ללשון "ויקרא" בסיפור הסנה הבווער, במעמד הר סיני ובפתיחת ספר ויקרא. ההיקרות הרביעית של "ויקרא" – צרעת מרים – אינה מופיעה כאן, אך היא מופיעה כזכור בדרשה הפותחת את הסכוליון בברייתא שלנו. כמו כן, לסיפור צרעת מרים יש זיקה למעבר מסוף שמות לתחילת ויקרא: דברי האל נמסרים בפתח אהל מועד, בדומה לפתיחת ויקרא, באופן המושפע מנוכחות הענן מעל האוהל, בדומה לסוף ספר שמות. הדרשות המובאות בסכוליון למידה האחרונה – "שני כתובים המכחישים זה את זה" – עוסקות בהתגלות בסיני (שמות) ובהתגלות באהל מועד (ויקרא). השוואה בין

57 כמו כן, המידה 'בניין אב מכתוב אחד' נדירה בדבי ר"ע. שלוש היקרויותיה היחידות הן בספרא, נדבה, אחת מהן בפרשה א, ראו שמאע, המכילתות, עמ' 247, הע' 33.

58 עמד על כך פינקלשטיין, ספרא, כרך א, עמ' 187. פינקלשטיין ראה בפרק הראשון של הספרא "מעין מבוא שעל ידו יתרגלו התלמידים במו"מ של בית המדרש", אשר הוצב במקומו בראש הספרא בדבי ר"ע או אף במדרש הקדום שעמד ביסוד העריכה מדבי ר"ע.

59 ספרא אחרי מות, פרק ג יא-יג (פא ע"ב). בדבורא דחובה פרק ו ד-י (יט ע"ב-ע"ג), מצויות שלוש המידות הללו, אך הקל ותומר הוא מסוג 'אינו דין' אשר נדחה לאחר מכן.

60 ספרא, נדבה, פרשה א (ג ע"ג), על פי כ"י ניו יורק.

ההתגלויות בסנה, בסיני ובאהל מועד עומדת בבסיס בניין האב שבראש הפרשה הראשונה בספרא:

הרי אתה דן מבניין אב, לא דיבר הסנה שהוא תחילה לדיברות כי הרי דיבור הר סיני שאינו תחלה לדיברות, לא דיבר הר סיני שהוא לכל ישראל כי הרי דיבר הסנה שאינו לכל ישראל. הצד השווה שבהן שהן דיבר ומפי קודש למשה, הקדים קרייה דיבר, אף כל שהוא דיבר ומפי קודש למשה נקדים בו קרייה לדיבר. אי מה הצד השווה שבהן שהן דיבר ובאש ומפי קודש למשה, הקדים בהן קרייה לדיבר, אף כל שהוא דיבר ובאש ומפי קודש למשה נקדים בו קרייה לדיבר, יצא דיבר אהל מועד שאינו באש? ת"ל "ויקרא... וידבר" – הקדים קרייה לדיבר.<sup>61</sup>

סיומו של הסכוליון עוסק כאמור בסופה במגבלות ההתגלות – המרחק בין שמים וארץ ואי היכולת להיכנס לאהל מועד, "חיפוש פתרון לגשור גשר על פני תהום שאין לסתמה", כדברי א"א אורבך.<sup>62</sup> והנה, נתח משמעותי מתוך הפרשה הראשונה בגוף הספרא עוסק בדיוק בכך – "מלמד שהיה הקול נפסק ולא היה יוצא חוץ מאהל מועד"; "עד איכן גרמה לכבוד המרובה הזה כלידחק"; "כי לא יראני האדם וחי". יחידה זו נחתמת בקביעה, "שכל שלושים ושמונה שנה שהיו ישראל כמנודים"<sup>63</sup> לא היה מדבר עם משה". זאת בדומה למרים, שעניינה נדרש בתחילת הסכוליון לברייתא ובדומה לישראל אשר נידויים מונצח בסיום הברייתא, "אשר נשבעתי באפי אם יבואו אל מנוחתי". הרי לנו דמיון החתימות,<sup>64</sup> המצטרף לדמיון הפתיחות שהודגם לעיל, בין הברייתא ובין גוף הספרא.

אם כן, לבחירת הפסוקים המוקפדת, למאפיינים הספרותיים הפנימיים ולזיקות לסוף ספר שמות ולתחילת ספר ויקרא חובר מאפיין נוסף – זיקות הברייתא לספרא כפי שהוא לפנינו ובייחוד לפרשה הפותחת אותו.<sup>65</sup> קרבה זו מפתיעה במיוחד עקב השיוך המובהק של הספרא לבית מדרשו של ר' עקיבא, בעוד הברייתא מיוחסת לרבי ישמעאל. לאחרונה טען עזר ידן-ישראל כי הברייתא שונה בדרכי לימודה מהמדרשים המובהקים מדבי ר' ישמעאל, המכילתא לשמות וספרי במדבר. בעקבות גארי פורטון, עמד ידן-ישראל על

- 61 שם.  
 62 אורבך, חז"ל, עמ' 30. יש שהציבו את שאלת היכולת להיכנס אל הקודש כשאלה המרכזית של ספר ויקרא, ראו הרטלי, ויקרא, עמ' xxxv; וולטון, אקוויליבריום; קליין, המבנה הספרותי, בעקבות מרי דגלס.  
 63 כ"י וטיקן 66: "(ב)[כ]מ(צר)[נוד]ים"; בכל היתר "[כ]מנודים/ן".  
 64 ככה"י וטיקן 31 ופרמה בסוף הפרשה במקום "לפני הגבורה" מופיע "לפני השכינה". אם יש יסוד לנוסח זה, הרי שיש כאן דמיון בין סיום פרשה זו ובין הדרשה הראשונה בברייתא, "קול וחומר לשכינה".  
 65 יודגש כי הדמיון חל הן ביחס לדרשות המיוחסות לתנאים, הן ביחס לדרשות האנונימיות.

כך שמידות רבות המנויות כברייתא נעדרות מהמכילתא ומהספרי והראה כי אך שתיים מהן מכונות בשם 'מידות' במדרשים הללו. זאת בעוד דרכי לימוד אחרות שאינן מיוצגות כברייתא מכונות בשם 'מידות' במכילתא ובספרי.<sup>66</sup>

לעומת זאת, מנחם כהנא טען כי הסכוליון נערך על פי המדרשים מדבי רבי ישמעאל והראה כי בחלק מהמקרים הדרשה בסכוליון משקפת עיבוד משני של דרשות ממדרשים אלה.<sup>67</sup>

בחינה שיטתית של הדרשות בסכוליון מראה, להבנתי, כי הן קרובות יותר למדרשים הערוכים מדבי רבי ישמעאל מאשר לאלה מדבי רבי עקיבא.<sup>68</sup> לשבע מדרשות הסכוליון יש, לכאורה, מקבילות קרובות במדרשים מדבי רבי ישמעאל ואילו דרשה אחת בלבד מוקבלת במדרשים מדבי רבי עקיבא.<sup>69</sup> יש בסכוליון מינוח ייחודי לבית מדרשו של רבי ישמעאל,<sup>70</sup> בשיעור גבוה ממינוח הרווח יותר בדבי רבי עקיבא.<sup>71</sup>

לאור זאת, אפשר להעלות על הדעת מספר הסברים אפשריים לקרבה בין הברייתא ובין הספרא:

- 66 ידין, לוגוס, 97-121 וראו בייחוד עמ' 105; פורטון, רבי ישמעאל.
- 67 כהנא, כלל ופרט, ובייחוד עמ' 175-181, 211.
- 68 זאת מעבר להדגמה של מידות המצויות בדבי ר' ישמעאל בלבד, כגון 'בניין אב משני כתובים', אשר עקב הימצאותה במדרשים דבי ר' ישמעאל בלבד (ראו לעיל, 57), לא הייתה אפשרות להדגימה מתוך המדרשים מדבי ר' עקיבא.
- 69 המקבילות לדרשות (לפי המספור דלעיל) במדרשי התנאים: 1 - ספרי במדבר קן (עמ' 264 וראו דינו של כהנא, כלל ופרט, עמ' 177-181); 2 - הדרשה נראית כדרשת משנית על גבי דרשת המכילתא דר"י, נזיקין טז (עמ' 303); 4 - דומה בתוכן, אף אם לא במינוח, לספרי במדבר א (עמ' 2-1); 6 - דמיון בתוכן, אך לא במינוח, למכילתא דר"י, נזיקין טז (עמ' 303); 7 - מדרש תנאים יד, כו (עמ' 78, ע"פ מדה"ג ואינו בספרי, אך ראו הספקות שהעלתה בעניין בר-אשר סיגל, פרשת מעשרות, עמ' 27-30) וכדרשת רבי ישמעאל בירושלמי (מע"ש א, ד, נב ע"ד); עיר"ג, א (כ ע"ג); 8 - מכילתא דר"י, פסחא טז (עמ' 57); 15א - מכילתא דר"י יתרו ט (עמ' 238). ואילו הקבלה למדרשים מדבי ר"ע מצויה במידה 6 בלבד - ספרא, נדבה, פרשה ב (ד ע"ג), עם מינוח שונה.
- 70 'לא הרי" (מידה 3), ראו אליאס בר-לבב, עמ' 106-107 [הדוגמאות המובאות שם מדבי ר"ע הן בעיקר ממכילתא דעיריות]; "הצד השווה" (3-4) - מונח המופיע כמעט רק במדרשים מדבי ר"י ושלוש הופעותיו היחידות בדבי ר"ע הן בדיבורא דנדבה, במסגרת מידת "בניין אב מכתוב אחד", ראו לעיל, הע' 57. המונח "כתוב אחד אומר... וכתוב אחד אומר..." (15) רווח בעיקר בדבי ר"י ונדיר למדי בספרא. שלושת המונחים הללו הם מונחים פנימיים של דרכי הלימוד הספציפיים, אך הייחוד קיים גם באחד ממונחי ההצעה וההיסק הכלליים: המונח "במשמע" (8) כמסמן אפשרות העומדת להידחות אופייני לדבי רבי ישמעאל, ראו שמאע, עמ' 249.
- 71 בסכוליון מופיע בארבע מן המידות המונח הרווח "יכול", אשר מקובל לראותו כמונח אופייני למדרשים מדבי ר"ע, בניגוד ל"אתה אומר..." או "שומע אני", האופייניים למדרשים מדבי ר"י. אולם, כפי שהראתה אליאס בר-לבב, מכילתא דרשב"י, עמ' 99, מונח זה מופיע כ-150 פעמים במדרשים מדבי רבי ישמעאל.

מפתה להציע כי הברייתא השתייכה במקורה למדרש האבוד לספר ויקרא מדבי רבי ישמעאל.<sup>72</sup> כפי שהראה כהנא, החטיבות האגדיות של מדרשי ההלכה אינן נענות בהכרח לחלוקה בין בתי המדרש.<sup>73</sup> אם כן, יתכן שפתיחות המדרשים התנאיים לספר ויקרא היו דומות וכללו חומר משותף, כך שממילא הזרות בין הברייתא לספרא לא הייתה מוחלטת. אולם קשה להוכיח הצעה זו או להפריכה.<sup>74</sup>

ניתן להציע כי הסכוליון נוצר כניסיון מודע לקשר בין רשימת המידות ובין הספרא. יתכן שחלקה הראשון של הברייתא, רשימת המידות, הוצמד לספרא מסיבה זו או אחרת ועליו נוסף הסכוליון, שתכליתו לא הייתה ביאור המידות בלבד, אלא קישור ביניהן ובין הספרא. לחילופין, יתכן שהסכוליון הוסף בידי עורך אשר ביקש להצמיד את רשימת המידות לספרא.

אפשר כמו כן לשער כי מעשה העריכה לא כלל הצמדה בלבד, אלא כלל אף עיבוד והתאמה של פתיחת הספרא לסכוליון. או אם נרצה, העריכה כללה עיבוד והתאמה של שני הטקסטים זה לזה. בעקבות עבודתו של אברהם שמאע על המכילתא דמילואים, אפשר לשכלל הצעה זו. שמאע הראה כי בניגוד למכילתא דעריות, ששייכה לדבי רבי ישמעאל מובהק, המכילתא דמילואים אינה אחידה. על אף שיש לחלק מחטיבותיה סממנים מובהקים של בית מדרש זה ומקבילות לדרשותיו, הרי בין דרשות המכילתא דמילואים אפשר למצוא גם כאלה שמקורן בדבי רבי עקיבא ואף מינוח מובהק של דבי רבי עקיבא אינו נדיר בה. שמאע הראה כי בחלק מחטיבות המכילתא דמילואים יש קרבה יתירה לעיקר הספרא ויתכן שדרשות מסוימות הועברו מהספרא אל המכילתא. יתכן שבפנינו תופעה דומה של טקסט שנוצר בסביבה משותפת, או עם השפעות מגוונות, אף אם נטייתו היסודית היא לדבי רבי ישמעאל. זאת ועוד. מנחם כהנא עמד על השפעת האסכולה של רבי עקיבא על פיתוח המידות מדבי רבי ישמעאל, ככל הנראה עקב הדומיננטיות הגוברת של בית מדרשו של רבי עקיבא.<sup>75</sup> אפשר, אם כן, שמדובר בטקסט שיסודו בבית מדרשו של רבי ישמעאל, שעברו עליו שני תהליכים עוקבים או בו־זמניים: עיבוד בתוכן ובסגנון בהשפעת דבי רבי עקיבא ושילוב בספרא.<sup>76</sup> יתכן ששילובה של

72 כפי שהציע כהנא, כלל ופרט, עמ' 215, הע' 153 והשוו: כהנא, ספרי במדבר, ב, עמ' 392 לגבי דרשת ספרי במדבר נח (עמ' 145-147), על "ובבא משה".

73 כהנא, מבוא, עמ' 161-163.

74 וראו את הספקות שפירט שמאע, המכילתות, עמ' 105, הע' 168, לגבי עצם קיומו של מדרש מדבי ר"י על ויקרא.

75 כהנא, כלל ופרט, עמ' 215-216.

76 הצעה זו יש בה כדי להסביר את תפוצתו של המונח "יכול" בסכוליון. כאמור, לעיל, הע' 71, מונח זה רווח בהרבה במדרשים מדבי ר' עקיבא, אף שאינו נדיר במדרשים מדבי ר' ישמעאל. יתכן שבשלב העיבוד נברר המינוח השגור יותר, הקרוב יותר לספרא, כשם שנבררו דרשות הקרובות בעניין למעבר משמות לויקרא ולפתיחת הספרא.

הברייתא בספרא הוא חלק מתופעה עריכתית רחבה יותר בספרא. יונתן שגיב הראה כי ניתן להפריד בין שני רבדים בספרא: דרשות התנאים וסתם הספרא ועמד על המאפיינים של פעולות העריכה הניכרות ברובד משני זה.<sup>77</sup> שגיב הוסיף והראה כי מתוך דרשות בספרא כפי שהגיעו אלינו ניתן לעיתים לשחזר נוסח מוקדם של הדרשה, שעבר עיבוד בעריכה המאוחרת.<sup>78</sup> הסכוליון שלנו סתמי בעיקרו ויש מקום לתהות האם הצמדת הברייתא ואולי אף ניסוחו או עיבודו של הסכוליון הם חלק ממאמץ עריכתי זה.<sup>79</sup> ספק רב אם בידינו להכריע בין האפשרויות השונות, שאינן מוציאות בהכרח זו מזו. לטעמי, נכון להסתפק בהכרה בכך, שהזיקה בין הברייתא ובין גוף הספרא מעידה כי הברייתא הוצבה בראש הספרא משיקולי עריכה של תוכן וצורה ולא רק כתוצאה של הצמדה טכנית של שני טקסטים בלתי תואמים.<sup>80</sup>

- 77 שגיב, עיונים. להערכה שונה של היחסים בין חלקי הספרא ושל שלבי העריכה, ראו שטמברגר, ספרא. לביקורת על גישתו של שטמברגר, ראו כהנא, הדרשות, עמ' 45. ראו כמו כן את התייחסותו הקצרה של שגיב לניתוח זה, שגיב, הספרא, עמ' 16-17 ובייחוד הע' 91.
- 78 שגיב, הספרא. הבחנה זו בין הרובד הקדום למאוחר פותחה על ידי עזר ודין-ישראל, מסורת, ראו לעיל, הע' 12. לביקורת על גישתו של ודין-ישראל ולמענה לביקורת זו, ראו גבריהו, מסורת; ודין-ישראל, תגובה; כהנא, הדרשות, עמ' 26-27.
- 79 שגיב נמנע מלתארך את הרובד העריכתי המאוחר, אך מתוך דבריו דומה שיש לתארך אותו לטוף תקופת התנאים או מעט לאחר מכן. שגיב, עיונים, עמ' 4, 40, בעקבות מנחם כהנא, מבוא אנגלי, עמ' 30-34, עומד על כך ש-75% מהתנאים בספרא הם תלמידי ר"ע. בחינת הטבלה של כהנא, שם, מראה שמבין עשרים התנאים הנפוצים בספרא, רק אחד (רבי יוסי ברבי יהודה) הוא מהדור שאחרי תלמידי ר"ע - דור רבי. תנאים אחרים מדור זה - רבי חייא, רבי שמעון בן אלעזר, רבי אלעזר ברבי שמעון, רבי אלעזר הקפר, למשל - מופיעים אך פעמים ספורות בספרא. התנאים הללו נעדרים לגמרי מדוגמאותיו של שגיב מדרשות המיוחסות לאורך עבודתו. כמו כן, שגיב, בכמה מקומות, מדגיש את היכרותו של הבבלי, לעתים, עם הדרשות המעובדות ואת העיבוד הקיים בדרשות הבבלי ביחס לדרשות בספרא, אף אלה הסתמיות, ראו למשל שגיב, עיונים, עמ' 210-211. דרשות סתמיות רבות מהספרא מצוטטות בתלמודים ונדונים על ידי האמוראים, כך שספק אם ניתן לאחר את תיארוכך בהרבה. יושם לב כי שגיב, לאורך עבודתו, אינו טוען כי הדרשות הסתמיות כולן מאוחרות לדרשות המיוחסות, אלא כי ניתן לאתר בחומר הסתמי דרשות בעלות מאפיינים הזרים לדרשות המיוחסות ונראות כמאוחרות להן. אף ודין-ישראל, מסורת, אשר פיתח כאמור את ההבחנה בין הרבדים בתוך הספרא בעקבות שגיב, אינו מתארך את הרובד המאוחר, ראו שם, עמ' 204, 282, הע' 101. באשר לשייכותו של כלל הספרא לספרות התנאים בהקשר זה, ראו גם הערתו של גבריהו, מסורת, בפסקה המתחילה "Chapter 6"; שגיב, ספרא, עמ' 17, הע' 91; כהנא, הדרשות, עמ' 44-47.
- 80 מן ההכרח לבחון האם אפשר היה להגיע למסקנות דומות לו הופיעה הברייתא בראש אחד ממדרשי התנאים הערוכים האחרים שהגיעו אלינו במלואם: מכילתא דרבי ישמעאל, ספרי במדבר וספרי דברים. אכן, הפרשה הראשונה במכילתא מקבילה בכמה מענייניה ודרשותיה לפרשת הפתיחה של הספרא: הפרשה פותחת בהבחנה בין ההתגלות למשה וההתגלות לאהרן, יש בה דיון במיקום ההתגלות (בעיר ומחוצה לה, בארץ ישראל ומחוצה לה), היא מתייחסת לחזון יחזקאל והכרובים

אין מנוס בהקשר זה מהתייחסות ליחידה הקצרה על מידותיו של הלל, הסדורה לקראת סוף הברייתא, בין שתי הדרשות הראשונות על מידת "שני כתובים המכחישים זה את זה". מתבקש להציע לכך את אחד ההסברים הבאים: [א] יחידה זו היא חתימתה המקורית של הברייתא ולאחריה נוספו שתי דרשות, כנספח שנכנס שלא במקומו; [ב] יחידת הלל הזקן עצמה היא תוספת שנכנסה שלא במקומה.<sup>81</sup> דומה שבמבחן ההסבר הפשוט, האפשרות השנייה סבירה יותר. אם אכן מדובר בתוספת שאינה מגוף הברייתא, אפשר בשופי לקיים את הניתוח המוצע כאן לשלוש הדרשות המדגימות את מידת "שני כתובים". אולם, אף לפי האפשרות הראשונה, הוספת שתי הדרשות הנוספות יכולה להיתפס כפעולה המשלימה, מדעת או שלא מדעת, את המהלכים המצויים בסכוליון.

#### ד. יחידת הסיום ועולמו הדתי של הסכוליון

לאור הצעתי כי הברייתא מהווה יחידת מעבר מספר שמות לספר ויקרא, אבקש כעת לפנות אל יחידת הסיום של הברייתא ולבחון את לכידותה ואת עולמה הדתי. הדרשות ביחידת סיום זו נדונו רבות במחקר, מצד העמדה הדתית, המתודה הדרשנית, היחסים בין הדרשות והעריכה של היחידה כולה.<sup>82</sup> הגישה הרווחת רואה ביחידה זו אוסף בלתי לכיד של דרשות שאינן עולות בקנה אחד.<sup>83</sup> עם זאת, ומבלי להכריע בשאלת התהוותה של יחידה זו, יש ערך במבט אחדותי על שלוש הדרשות המרכיבות אותה.

הפסקה האחרונה בספר שמות מציגה בדרמטיות את בעיית המגע עם האל, "ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד". ההבטחה "ונועדתי לך שמה ודברתי אתך שמה מעל הכפרת מבין שני הכרובים" (שמות כה) אינה ממומשת<sup>84</sup> והקוראת שרויה במתח – האמנם ישיב האל את פני משה ריכם? ראשו של ספר ויקרא מפיג את המתח, "ויקרא אל משה

ועוסקת בדחיית משה כל 38 שנה שהיו ישראל במדבר. הפסקה הראשונה בספרי במדבר עוסקת בפרשת שילוח המצורעים, עניין מרכזי בסכוליון ולומדת כבסכוליון "מיד... ולדורות". עם זאת, נראה שהדמיון של הסכוליון לראש המכילתא ולראש ספרי במדבר מצומצם באופן משמעותי ביחס לקרבה אל הפרשה הראשונה של הספרא, כמו גם לזיקה אל שמות ואל ויקרא. לא איתרתי זיקה של הפסקה הראשונה של ספרי דברים לסכוליון.

81 לאפשרות נוספת, ראו לעיל, הע' 41.

82 בין השאר: רמ"ש, ספרא, עמ' 24-26; אפשטיין, תנאים, עמ' 641-642; השל, תורה מן השמים, ב, 63-58; פינקלשטיין, ספרא, א, עמ' 167-170; ב, עמ' 9-11; הנשקה, סתירות במקרא; ידין, לוגוס, עמ' 109-120; כהנא, ספרי במדבר, ב, עמ' 393-395.

83 פינקלשטיין, ספרא, א, עמ' 187; כהנא, כלל ופרט, עמ' 175-181.

84 יתכן שכבר בספר שמות מצויה שניות זו, בין הפסוק הנ"ל ובין הפסוקים בשמות כט, מב-מג, אשר יש שהבינו מהם כי האל מתגלה מחוץ לאהל מועד, ראו רש"י כט, מב; רבנו בחיי כט, מג.

וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר".<sup>85</sup> ברווח הטקסטואלי שבין הספרים נכנסת הברייתא שלנו. תיאור ציורי זה אינו כופה על התנאים תפיסות ספרותיות מאוחרות. בפרשה הראשונה של הספרא, מגלים התנאים מודעות לחשיבות הרווחים בטקסט המקראי הכתוב:

וכי מה היו הפיסקות משמשות? ליתן ריוח למשה להיתבונן בין פרשה לפרשה ובין עינין לעינין. והרי הדברין קול וחומר: מה אם מי שהוא שומע מפי הקודש ומדבר ברוח הקודש צריך להיתבונן בין פרשה לפרשה ובין עינין לעינין, על אחת כמה וכמה הידיוט מיהידיוט!<sup>86</sup>

הברייתא שלנו, שמא נאמר, מוצבת ברווח שבין הספרים. אפשר להציע, כי מיקום זה מציב את י"ג המידות ואת דרישת התורה כמענה להיעדר ההתגלות – מעין "לא בשמים היא". לא כאן המקום לפתח אפשרות זו שלא זו בלבד שיש בה ממד ספקולטיבי, היא אף מנתבת את הדיון לאחד ההיבטים הנדושים יותר של ספרות חז"ל. לעומת זאת, מוקד נוסף של הברייתא מעורר, לטעמי, עניין רב וצמידותו לטקסט איתנה יותר. כאמור, הברייתא עשירה בפסוקים מהקשרים של צרעת והוצאה אל מחוץ למחנה, כריחוק מהשכינה. נבחן שוב את יחידת הסיום של הברייתא:

א. כתוב אחד אומר, וירד יי על הר סיני (שמ' יט, כ) וכתוב אחר אומר אתם ראייתם כי מן השמים דברתי עמכם (שמ' כ, יח), הכריע מן השמים השמיעך את קולו ליסוד (דב' ד, לו)<sup>87</sup> – מלמד שהרכיב המקום ברוך הוא שמי שמים העליונין על ראש ההר ודיבר עמהם משמים, וכן הוא אומ', ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו (תה' יח, י)...

ב. כתוב אחד אומר, ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו (במ' ז, פט), וכתוב אחר אומר, ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד (שמ' מ, לה), איפשר לומר, ובבא משה, שכבר נאמר, ולא יכול משה, איפשר לומר, ולא יכול משה, שכבר נאמר, ובבא משה, הכריע כי שכן עליו הענן (שם), אמור מעתה: כל זמן שהיה ענן שם לא היה משה ניכנס, נסתלק הענן היה ניכנס ומדבר עימו.

85 קריאה של תחילת ספר ויקרא כמהמשך רציף לטוף ספר שמות היא הקריאה המתבקשת, כפי שהעירו הפרשנים. ראו גם מילגרום, ויקרא [ע], עמ' 6-7; הנ"ל, ויקרא [א], עמ' 139. אולם המתח אינו מפוגג לגמרי, שהרי הכתוב מותיר עמימות לגבי מיקומו של משה בעת ההתגלות בתחילת ויקרא, ראו להלן. 86 לפרשנות דרשה זו ראו נאה, מבנהו וחלוקתו [ב], עמ' 66; פז, מסופרים למלומדים, עמ' 130-132. 87 ראו לעיל, הע' 33 ולהלן, הע' 89.



ג. וכן הוא אומר,<sup>88</sup> ולא יכלו הכהנין לעמוד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד יי את בית יי (מל"א ח, יא), מלמד שניתנה רשות למחבלים לחבל וכן הוא אומר, ושכתי כפי עליך עד עברי (שמ' לג, כב), מלמד שניתנה רשות למחבלים לחבל, וכן הוא אומר, אשר נשבעתי באפי אם יבואון אל מנוחתי (תה' זה, יא), כשישוב אפי יבואון אל מנוחתי.

יחידה זו מפתחת את המתח הסובב את ניסיון ההתקרבות אל האל, בציר כרונולוגי: סיני < אהל מועד < מקדש שלמה. הדרשה הראשונה ("וירד ה' על הר סיני") עוסקת במעמד הר סיני ומציעה דרך אמצע שבה נותר הקדוש ברוך הוא בשמים ואך לרגע קירב את השמים לארץ כדי לדבר עם ישראל.<sup>89</sup>

הדרשה השנייה ("ובבא משה") עוברת מסיני אל אהל מועד. הסתירה שמציגה הדרשה השנייה נראית כסתירה מדומה.<sup>90</sup> אכן, בסוף ספר שמות מנוע משה מכניסה אל אהל מועד וכניסתו מתממשת בבמדבר ז' בלבד, אך קל לראות זאת כהתקדמות ולא כסתירה. קריאה רציפה של התורה מציבה בין שני האירועים את ימי המילואים ואת חנוכת המשכן ולכאורה רק לאחריהם יכול משה להיכנס אל אהל מועד. הדרשן בוחר להתעלם מהציר הכרונולוגי ותולה את השוני במציאות הענן ובהיעדרו, על אף שהענן כלל אינו נזכר

88 ראו לעיל, הע' 34.

89 כך, מתוך קריאה אחדותית של דרשה זו. הנשקה, סתירות במקרא, עמ' 40-44, הראה כי למעשה הוצמדו כאן שתי דרשות. הראשונה, מדבי ר"י, כוללת הצגה של שני הפסוקים הסותרים והכרעה על דרך הפשרה באמצעות פסוק שלישי. השנייה, מדבי ר"ע, הדורשת יחידו את שני הפסוקים הסותרים, ללא פסוק שלישי. לאור המקבילות, טיעונו של הנשקה משכנע. עם זאת, יש לשים לב לפסוק השלישי בדרשה זו במלואו, "מן השמים השמיעך את קלו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש". הנשקה מציין, שם, עמ' 41, בשם רמא"ש, כי הפסוק השלישי אינו מטה את הפירוש לכיוונו של אחד הפסוקים, אלא מאפשר לפשר בין הפסוקים הסותרים. וראו ביקורתו של ידן, לוגוס, עמ' 117-120, על פרשנות זו. להבנת, ניתן לנסח את הפשרה באופן אחר מהצעת רמא"ש שאותה מאמץ הנשקה. אפשר לקרוא את הדרשה באופן הבא: האל דיבר אמנם מן השמים, אך ישראל שמעו את דבריו מתוך האש הנמצאת על הארץ. מכאן קצרה הדרך לדרשה המובאת כאן בלשון "מלמד". הנשקה, שם, עמ' 43, נסמך כמו כן בקביעתו (בהתייחס למקבילה למכילתא וממנה לברייתא דר' ישמעאל) על המינוח "מלמד", האופייני לדבי ר"ע. כפי שראינו לעיל, לאורך הברייתא מצאנו מינוח נוסף אופייני לדבי ר"ע, "יכול", אף בדרשות שדרכן כדרך דבי ר"י. וראו דבריו של כהנא, התוספות, עמ' 175-176, על כך שהעקיבות במינוח במדרשי ההלכה אינה מוחלטת ואת ביקורתו על הסתמכות על המינוח כקריטריון יחיד לזיהוי תוספת. לעניין הטיעון הכללי כאן, אחת לנו אם יחידה זו היא אחת או אחת ואחת, וכך או כך, יחידה זו עוסקת במתח הקשור בהתגלות בהר סיני.

90 כפי שרומז כבר הרמב"ן, שמות מ, לד. סתירות מדומות מאפיינות דרשות רבות של 'שני כתובים', כפי שהראו כהנא, מבוא, עמ' 144, הע' 24; רוזן-צבי, פרשנות המקרא, עמ' 213.

בפסוק בבמדבר ז'.<sup>91</sup> בכך מותיר הדרשן את המגע בין האדם לאל כעניין התלוי בקדוש ברוך הוא – ברצותו משכין את הענן וחוסם את הכניסה אל הקודש וברצותו מסלקו. המהלך הכפול של הסכוליון דומה בשני מאפיינים בולטים למהלכיה של הפרשה הראשונה בספרא. ראשית, ההשוואה בין סיני ובין אהל מועד עומדת במרכזה של פרשה זו. שנית, בדומה לסכוליון, אף הספרא מסתייע בפסוק ההתגלות בבמדבר ז' ('ובבא משה') ויוצר קריאה אחדותית. על תיאור המקום שבפסוק הפותח את ויקרא, "מאהל מועד" (וי' א א), שואל רבי עקיבא בספרא, "יכול מכל הבית?" ומשיב בעזרת הפסוק בבמדבר, "ת"ל 'מעל הכפרת'" (במ' ז פט). ממשיך הדרשן ושואל, "אי 'מעל הכפרת', יכול מעל הכפרת כולה?", ומדייק באמצעות המשך הפסוק בבמדבר, "ת"ל 'מבין שני הכרובים'.<sup>92</sup> כלומר, הסכוליון והפרשה הראשונה בספרא קרובים זה לזה במהלכיהם הדרשניים ובהנחות הפרשניות המאפשרות אותם.<sup>93</sup>

דומה שהדרשה השנייה ביחידת הסיום של הסכוליון חוברת אל מהלך פרשני נוסף בפרשה הראשונה של הספרא. וכך דורש הספרא: "מאהל מועד" – מלמד שהיה [ה]קול נפסק ולא היה יוצא חוץ מאהל מועד... אם כן, למה נאמר "מאהל מועד"? מלמד שהיה הקול ניפסק ולא היה יוצא חוץ לאהל". דרשת הספרא טוענת לכאורה טענה מהפכנית ביחס לפשט: בתחילת ויקרא משה אכן נכנס אל תוך אהל מועד ושם, ולא בחוץ, התגלה לו האל. כן פירשו במפורש ראב"ע, רשב"ם, הרמב"ן על אתר וכן משתמע מרש"י, המצטט את הספרא.<sup>94</sup> קריאה זו מתאפשרת לאור הדרשה השנייה שביחידת הסיום של הסכוליון – "הכריע 'כי שכן עליו הענן'". המהלכים הפרשניים של הסכוליון ושל הספרא משלימים אפוא זה את זה וקוראים כך את סיום שמות ותחילת ויקרא: "ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן. ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ה' מלא את המשכן... ויקרא אל משה\* [וייעל הענן מעל אהל מועד ויבוא משה אל האהל]

91 בכך מחלץ הדרשן את הפסוק הזה מהקשרו הרחב. אולם כפי שהעיר אלישיך על אתר, "פסוק זה יראה בלתי מקושר, עם הקודם ועם המאוחר" ומכיוון שכך, נקל לדרשן להפרידו מהקשרו.

92 וכך גם בדרשה קודמת בספרא, המצליבה אף היא בין ההתגלות בסוף שמות ותחילת ויקרא ובין זו שבספר במדבר, "מאהל מועד" (ויקרא) – מלמד שהיה [ה]קול נפסק ולא היה יוצא חוץ מאהל מועד, יכול מפני שהיה נמוך? ת"ל 'וישמע את הקול' (במדבר)...".

93 אך מתבקש לקרוא את הפסוקים הללו ואת מדרשיהם לאור התיאור של מעמד הר סיני שבו משה אכן נקרא אל הענן ונכנס לתוכו, כוירת ההתגלות של האל, ארבעים יום וארבעים לילה (שמ' כד, טו-יח). שניות זו חוברת אל השניות בתפקידו ובמעמדו של אהל מועד וביחסו למשכן. על שניות זו במקרא כנובעת ממקורות שונים ראו קנוהל, מקדש הדממה, עמ' 126, הע' 24; הנ"ל, האמונה המקראית, עמ' 153-155; טיגאי, דברים, ב, עמ' 743, 761; הקשר, ואני לא באתי אלא, עמ' 193-204. דרשת הספרא ודרשת הסכוליון שנדונו (להלן, בפנים) מחוות דעתן שגם כאן משה אכן נכנס לפני ולפנים.

94 ובניגוד לכך, ראו ספורנו, המדגיש כי משה לא נכנס אל תוך אהל מועד בשלב זה, אלא מהיום הראשון למילואים ואילך בלבד.

וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר".<sup>95</sup> בכך משיבים מהלכים אלה יחדיו לשאלה פרשנית יסודית ביחס לסיום שמות ולתחילת ויקרא: היכן התגלה האל למשה?<sup>96</sup>

הדרשה השלישית ביחידה החותמת את הסכוליון ("ולא יכלו הכהנין") נראית שלא מן העניין, שכן היא אינה מדגימה את מידת 'שני כתובים'. אולם, דרשה זו משלימה את קודמותיה בעיסוק בחסימת הכניסה של האדם אל הקודש ובמניעת המגע בין האדם ובין האל. עניינה של הדרשה בכוחות חיצוניים ("מחבלים"), אשר האל מגן מפניהם בכך שהוא מונע מהאדם את המגע עם הקודש. בדרך הילוכה, הדרשה מזכירה כי לא רק משה נמנע מגע זה, כי אם אף מהכהנים. דרשה זו חוברת אף היא אל אחת המגמות המרכזיות בפרשה הראשונה בספרא: העצמתו של משה על חשבון אהרן והכהנים. אם קריאה פשוטה בספר ויקרא מותירה את משה מחוץ לקודש, בעוד ביאת אהרן ובניו מתאפשרת, בסופו של דבר, בא הסכוליון ומזכיר בדרשה השנייה כי דין משה להיכנס לבסוף. בדרשה השלישית הוא מטעים כי אף בפני הכהנים עתיד הקודש להיחסם.

אם כן, במסגרת העיסוק בריחוק בין האדם והאל בשלוש הדרשות שביחידת הסיים, שתי הדרשות האחרונות מוקדשות למניעת הכניסה אל הקודש באמצעות הענן – באהל מועד ובמקדש שלמה. תיאור דומה לתיאור שבספר מלכים מצוי בחזון יחזקאל, בביקורו הנבואי הראשון במקדש בירושלים. בניסוחים דומים לאלה שבמלכים, מספר יחזקאל על הכרובים ועל הענן המלא את הבית ובכך חוסם בין האדם ובין הכבוד.<sup>97</sup> והנה פסוקים

- 95 הלקונה בויקרא בולטת על רקע התיאור בשמות יט כ-כא, הנרמז בדרשה הראשונה ביחידה זו, "וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה. ויאמר ה' אל משה לך רד [...]". הפסוק מדגיש כי קריאת האל למשה נענתה בפעולת התקרבות פיזית של משה. פרשנות דווקנית תבחין בין תיאור זה ובין היעדרו בויקרא, ראו מילגרום, ויקרא [א], עמ' 136-138. דומה שהדרשה המשותפת לסכוליון (באופן סמוי) ולספרא (באופן גלוי) בוחרת להשלים את הפסוק בויקרא על פי הפסוק בשמות.
- 96 ובאופן ספציפי יותר: האם משה נותר בחוץ בעת שהאל דבר עמו, או שמא נכנס אל תוך האהל? שאלה זו היא שאלה ראשונית, שעל גביה יש מקום לבחון, באיזה מקום בתוך האוהל (או המשכן) עמד משה. לפי הנשקה, סתירות במקרא, עמ' 44-45 וכהנא, ספרי במדבר, ב, עמ' 394, בשאלה זו נחלקו בתי המדרש של רבי ישמעאל ורבי עקיבא. דרשת רבי עקיבא בספרא שנוכרה לעיל ("מבין שני הכרובים") מובנת על ידם כחולקת על הדרשה שבספרי במדבר נח (עמ' 145-146), "שהיה משה נכנס ועומד באהל וקול יורד משמי שמים לבין שני הכרובים והוא שומע את הקול מדבר אליו מבפנים". אכן, ההדגשה "מבפנים" בדברי ר"י מחזקת קריאה זו. מאידך, רבי עקיבא אינו אומר במפורש שמשה עמד בתוך קודש הקודשים. הדרשות שלפני כן מציבות אותו בתוך אהל מועד, אך כפי שמציין כהנא, שם, עמ' 393, במקום אחר בספרא, אחרי מות פרשה ד, א (פא ע"ד), "אהל מועד" נדרש כ"היכל", כניגוד מפורש ל"קודש", המזוהה כ"לפני ולפנים". כך או כך, ההנחה המשותפת לרבי עקיבא בספרא ולדרשת הספרי, כמו גם לדרשת הסכוליון, היא שמשה נכנס אל אהל מועד ושם דבר עמו הקב"ה ולא בעמדו בחוץ. ראו גם ויקרא רבה א, ז (עמ' כ) וכן את דיונו של ידן, לוגוס, עמ' 113-114.
- 97 על הקשר בין התיאורים ביחזקאל ובמלכים ועל תפקידו הבעייתי של הענן ביחזקאל, ראו כשר, יחזקאל, א, עמ' 262.

אלה מיחזקאל מופיעים לקראת סוף הפרשה הראשונה של הספרא, מיד לאחר הטענה שהקול הבוקע מבין הכרובים באהל מועד לא יצא מתוך האהל. הספרא מחזק טענה זו על ידי הדגמת תופעה דומה בחזון יחזקאל. אם כן, שוב מצאנו סביבה דומה של דיונים ביחידת הסיום של הסכוליון ובפרשה הראשונה של הספרא ועיסוק משותף בהתגלות בקודש, במניעתה ובתפקידו של הענן. ביחידת הסיום של הסכוליון התהליך הוא כאמור: סיני < אהל מועד < חנוכת מקדש שלמה. הספרא משלים את התמונה ברמיזה לעזיבת השכינה את המקדש הזה.<sup>98</sup>

הנה כי כן, יחידת הסיום של הסכוליון, המוסבת על מידת 'שני כתובים', מתגלה כיחידה בעלת לכידות פנימית,<sup>99</sup> העוסקת במתח הנוצר במעבר מסוף שמות לתחילת ויקרא ובמופעים רחבים יותר של מתח זה. כמו כן, יחידה זו מתגלה כקרובה לפרשה הראשונה בספרא בתחומי עיסוקה ובמהלכיה הפרשניים. בכך מצטרפת יחידה זו אל מאפיינה הכלליים של הסכוליון, כפי שראינו עד כה.

המוטיב של עזיבת השכינה והרחקת האדם ממנה מלווה את הלומד בסכוליון מתחילתו. כאמור, פסוקי הצרעת הם הדוגמה המובהקת לנידוי והרחקה מאלוהים ומאדם. המקרא, בפסוק המובא בתחילת הסכוליון, ממשיך את הצרעת ליריקה של השכינה: "ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים", אומר המקרא, "קל וחומר לשכינה", משלים המדרש. במוטיב זה חותמת גם הברייתא – "ולא יכלו הכהנים לעמוד לשרת..." – מלמד שניתנה רשות למלאכים לחבל... 'אשר נשבעתי באפי, אם יבואו אל מנוחתי'. הברייתא מקילה על המועקה אך במעט ומציעה תקווה דקה: "כשישוב אפי – יבואו אל מנוחתי".

#### ה. סיכום

די במפגש ראשוני עם ספרות חז"ל כדי להיווכח כי יוצריה נמנעו מהתקנת מבואות בראשי חיבוריהם. אף פתיחות חגיגיות שאינן קשורות באופן הדוק לטקסט הנדרש בחיבור נעדרות מספרות התנאים.<sup>100</sup> הנה, במאמר זה טענתי כי אנו מוצאים פתיחה מעין זו בראש אחד החיבורים המרכזיים בספרות התנאים: 'ברייתא די"ג מידות' מעוצבת כפתיחה לספרא ומוצבת בראשו.

טענתי כי הברייתא של י"ג מידות שמהן התורה נדרשת, ויחידת הביאור שבה בפרט, מעוצבת כיחידת מעבר מספר שמות לספר ויקרא וכפתיחה למדרש הספרא הדורש את ויקרא.<sup>101</sup> ראינו כי לסכוליון מאפיינים ספרותיים פנימיים מובהקים: פתיחה וסיום באגדה; חיתום ביחידה דרשנית ארוכה יותר; קשרים פנימיים בין הדוגמאות; בחירת דוגמאות

98 השוו: לביא, ירידות השכינה, עמ' 173-185, ביחס לרשימת פסוקים מן הגניזה.

99 למעט רשימת מידותיו של הלל, כאמור, לעיל, ליד הע' 81.

100 כאמור, לעיל, הע' 58, פינקלשטיין הציע כי הפרק הראשון של גוף הספרא עוצב כ"מעין מבוא".

101 לתפיסה זו יש הד במסורת המדרשית המאוחרת. מדרש לקח טוב על ויקרא פותח בדרשה על קריאת האל למשה וגולש ממנה אל מידותיו של רבי ישמעאל, בניסוח מעובד.

המתאימות למוטיב משותף ועוד. עמדנו על הקשר ההדוק של דרשות הסכוליון לשמות ולויקרא ולמעבר ביניהם. בחינת הדרשות חשפה קשרים אמיצים של הסכוליון עם האכסניה – הספרא – ובייחוד עם הפרשה הראשונה בחיבור זה. כן ראינו כי בעוד הסכוליון נטוע במסורת בית המדרש של רבי ישמעאל, יש בו שקיעים מדבי רבי עקיבא. הברייתא, אם כן, אינה בהכרח גוף אקלקטי זר, שהוצמד ביד גסה למדרש ההלכה התנאי.<sup>102</sup>

הבנה זו של הברייתא, בכוחה לפתור כמה מן הקושיות שהועלו ביחס לברייתא. מעתה, למשל, ברורה הבחירה בדרשה על צרעת מרים, אשר כאמור אינה מדגימה באופן מוצלח את מידת קל וחומר. דרשה זו קשורה למוטיב הכללי של הסכוליון – צרעת ואי יכולת לבוא אל המקדש; זו דרשה אגדית, במקביל לדרשות האחרונות של הברייתא; היא עוסקת בפסוקים הקרובים מילולית ונושאת אל פסוקי סוף שמות ותחילת ויקרא. אפשר שלא איכות הדוגמה של מידת קל וחומר הנחתה אפוא את עורך הסכוליון אלא שיקולים ספרותיים ורעיוניים הם שהובילו לבחירה בדרשה זו.<sup>103</sup>

ההצעה שהועלתה במאמר זה באשר לברייתא דרבי ישמעאל פותחת צוהר לחשיבה על דרכי הארגון וההצמדה של טקסטים חז"ליים שונים. אל מול האפשרות של טקסטים מוגמרים שהוצמדו זה לזה, יש לשקול ברצינות, כאן ובמקומות נוספים, את האפשרות של מעין פעפוע בין הטקסטים הללו. לפי הצעה זו, תהליכי העריכה והמסירה של הספרא כללו עיבוד והתאמה של הברייתא וראשית הספרא זו לו, במכוון או בהיסח הדעת, בבת אחת או על פני זמן. אין צורך אפוא לצפות להרמוניה מושלמת בין שני החיבורים ולמבנה פנימי הדוק למופת של הברייתא ואין הכרח לייחס את מלאכת המחשבת של עיצוב הברייתא כמבוא לספרא אל עורך מודע אחד.<sup>104</sup> כללו של דבר, מבנה בעל לכידות גבוהה וזיקה חריגה של הברייתא לפרשה הראשונה, מקשים להניח כי אך במקרה שובצה ברייתא זו במקומה.<sup>105</sup>

102 טענה זו חוברת אל טענות דומות שנשמעו לגבי מדרשים נוספים. שטיין, מימרה, עמ' 148-158, עמדה על ההלימה בין הסיפור הפותח את פרקי רבי אליעזר ובין החיבור כולו כמשקל נגד לתפיסת הסיפור כ"הדבקה" שרירותית", שם, עמ' 125. כהנא, שש משור, עמד על מאפייניה המיוחדים של הפרשה הראשונה של בראשית רבה ועל זיקתה לפרשות שלאחריה. ראו עוד שפירא, מדרש הגדול, עמ' 27-30.

103 יש להוסיף כי הדגמת המידה דווקא על ידי הצהרה על מגבלותיה חוברת לשניות של התנאים כלפי מידת קל וחומר, ראו כודרי (Hidary), קל וחומר, עמ' 170-174.

104 על כן, אין בהצעה שבמאמר זה כדי לפתור את כל הקושיות שהועלו ביחס להרכבה של הברייתא ואין היא מפריכה הסברים שניתנו על דרך הרכבת המקורות, כגון אצל כהנא, כלל ופרט, עמ' 180.

105 הדגש שהצעת לעיל לגבי בחירת הדרשות בהתאם לפסוקים הנדרשים ולא דווקא בהתאם לדרשות הנצרכות, מזמין הרהורים על אודות תפקידם של הפסוקים הנדרשים בקבצי דרשות בספרות חז"ל. יש לבחון האם בקבצים נוספים לא הדרשות הן הציר המארגן, אלא הפסוקים וההקשרים שהם לוקחו. ראו לעת עתה לביא, ירידות השכינה; לביא ופוגל, חיבור ייחודי, ביחס למדרש המאוחר.

לאחר שראינו כי הברייתא שלנו משמשת מעין יחידת פתיחה לספרא, אפשר לשוב ולקרוא את מידותיה כמבוא ללימוד דרשני של הספר – ספר ויקרא. לפני כן, נעיין בקצרה בדרשה נוספת מהפרשה הפותחת את הספרא:

אמר רבי יהודה בן בתירה: שלושה עשר דיברות נאמרו בתורה למשה ולאהרן וכניגדן נאמרו שלשה עשר מעוטים, ללמדך שלא לאהרן נאמרו אילא למשה שיאמר לאהרן...<sup>106</sup>

כפי שמפרט הדרשן והולך, שלוש עשרה הדברות הן ספירה ממשית של דברות בתורה שבהן דיבר הקדוש ברוך הוא עם משה לבדו.<sup>107</sup> לאור הקשרים הרבים שראינו בין הסכוליון ובין פרשה זו, מפתה לקרוא את שלוש עשרה המידות ואת שלוש עשרה הדברות, אלה כנגד אלה. לשעבר – נאמרו [י"ג] דיברות למשה; להבא – התורה נדרשת ב[י"ג] מידות. מסריה השונים של הברייתא עשויים לעלות אם כן בקנה אחד – אין התגלות, טוענת הברייתא, אין אפשרות כניסה למרחב המקודש ולקוראי ספר ויקרא נותר לדרשו ב"ג מידות וליטול שכר בעמלם זה.

106 ספרא, נדבה, פרק א, א (ג ע"ד). מקבילה כמעט זהה לדרשה זו מצויה בספרי במדבר, נח (עמ' 146 – 147), בסמוך לדרשת "שני כתובים" (!) על ההתגלות באהל מועד.

107 על הבעייתיות שבספירה ראו פינקלשטיין, ספרא, ד, עמ' 14; כהנא, ספרי במדבר, ב, עמ' 397, הע' 28.

## רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- אורכך, חז"ל  
א"א אורכך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, מהדורה חמישית, ירושלים, תשמ"ב.
- אליאס בר-לבב, מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין: נוסח, מונחים, מקורות ועריכה, בעריכת מנחם י' כהנא, ירושלים, תשע"ד.
- אפשטיין, תנאים  
י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים, 1957.
- בר-אשר סיגל, פרשת מעשרות  
מ' בר-אשר סיגל, "פרשת מעשרות (דב' יד, כב-כט) במכילתא לדברים דר"י", עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, תשס"ו.
- ברודי, רב נטרונאי  
תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, יוצאות לאור על פי כתבי-יד ודפוסים ראשונים עם מבוא, שינויי נוסח, מקורות וביאורים, ומפתחות על ידי ירחמיאל ברודי, כרכים א-ב, ירושלים, תשנ"ד.
- ברקוביץ, הדף הקיומי  
ד' ברקוביץ, הדף הקיומי: תובנות לחיים בסוגיות התלמוד, כרכים א-ה, ירושלים, 2013-2019.
- גבריהו, מסורת  
A. Gvaryahu, Review of *Scripture and Tradition: Rabbi Akiva and the Triumph of Midrash*, by Azzan Yadin-Israel, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015, *The Talmud Blog*, Feb 23, 2015, <https://thetalmud.blog/2015/02/23>.
- הופמן, לחקר  
ד"צ הופמן, "לחקר מדרשי התנאים", בתוך, א"ז רבינוביץ, מסלות לתורת התנאים, תל אביב, תרפ"ח.
- היינימן, פתיחתאות  
י' היינימן, "פתיחתאות של תנאים ותכונותיהן הצורניות", קעמ"י, 5, ג, עמ' 121-134.
- הנשקה, סתירות  
ד' הנשקה, "על גישת חז"ל לסתירות במקרא", סידרא, י (תשנ"ד), עמ' 39-55.
- הנשקה, פרשת המלך  
הנ"ל, "פרשת המלך כיצד? לדרכי עריכת המשנה", סידרא, טז (תשס), עמ' 21-32.

- הקשר, ואני לא באתי אלא  
אלא  
ש' הקשר, ואני לא באתי אלא: שיעורים בפרשות השבוע,  
עיבוד ועריכה: ש' ברוכי, עין צורים, תשע"ה.
- הרטלי, ויקרא  
J. Hartley, *Leviticus* (World Biblical Commentary, vol. 4), Dallas, 1992.
- השל, תורה מן השמים  
א-ג, לונדון, תשכ"ב-תש"ן.  
א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, כרכים
- וולטון, אקוויילבריום  
J.H. Walton, "Equilibrium and the Sacred Compass: The Structure of Leviticus, *Bulletin for Biblical Research* 11 (2001), pp. 293-304.
- וולפיש, הסוכה  
א' וולפיש, "הסוכה ומשל העבד: החידה שבפשר", מחקרי  
ירושלים בספרות עברית, כג (תש"ע), עמ' 77-98.
- וולפיש, קידושין  
הנ"ל, "חקר עריכתו של פרק א במשנה קידושין", נטועים, טו  
(תשס"ח), עמ' 43-77.
- וולפיש, שיקולים  
ספרותיים  
הנ"ל, "שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה", נטועים, א  
(תשנ"ד), עמ' 33-60.
- זולאי, יניי  
מ' זולאי, פיוטי יניי: מלוקטים מתוך כתבי הגניזה ומקורות  
אחרים, ברלין, תרח"ץ.
- טיגאי, דברים  
י"ח (ג'פרי) טיגאי, דברים עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל),  
א-ב, תל-אביב וירושלים, תשע"ו.
- ידין, לוגוס  
A. Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, Philadelphia, 2004.
- ידין-ישראל, מסורת  
A. Yadin-Israel, *Scripture and Tradition: Rabbi Akiva and the Triumph of Midrash*, Philadelphia, 2015.
- ידין-ישראל, תגובה  
A. Yadin-Israel, "Right of Reply", *The Talmud Blog*, March 9, 2015,  
<https://thetalmud.blog/2015/03/09>.
- כהנא, אוצר  
מ"י כהנא, אוצר כתבי יד של מדרשי ההלכה: שחזור העותקים  
ותיאורם, ירושלים, תשנ"ה.



- כהנא, הדרשות הנ"ל, "הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין", תרביץ, פד (תשע"ו), עמ' 17-76.
- כהנא, כלל ופרט הנ"ל, "קווים לתולדות התפתחותה של מידת כלל ופרט בתקופת התנאים", בתוך, א' אדרעי ואחרים (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים, תשס"ה, עמ' 173-212.
- כהנא, מבוא הנ"ל, "מבוא למדרשי התנאים", בתוך, מ' כהנא, ו' נעם, מ' קיסטר וד' רוזנטל (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, כרך א, ירושלים, תשע"ה, עמ' 137-177.
- כהנא, מבוא אנגלי M. Kahana, "The Halakhic Midrashim", in: S. Safrai et al. (eds.), *The Literature of the Sages, II: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature*, Philadelphia, 2006, pp. 3-105.
- כהנא, התוספות הנ"ל, "התוספות בספרי דברים", תרביץ, פז (תש"ף), עמ' 149-217.
- כהנא, ספרי במדבר הנ"ל, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, חלקים א-ד, ירושלים: מאגנס, תשע"א-תשע"ה.
- כהנא, שש משזר הנ"ל, "שש משזר: לסידורה של פרשת 'בראשית ברא' במדרש בראשית רבה", בתוך: י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, ירושלים, 376-347.
- קודרי (Hidary), קל וחומר R. Hidary, "Hellenism and Hermeneutics: Did the Qumranites and Sadducees Use *qal va-ḥomer* Arguments?", in: B.Y. Goldstein, M. Segal and G.J. Brooke (eds.), *Hā-ʾîsh Mōshe: Studies in Scriptural Interpretation in the Dead Sea Scrolls and Related Literature in Honor of Moshe J. Bernstein*, Leiden-Boston, 2018, pp. 155-189.

- כשר, יחזקאל  
 ר' כשר, יחזקאל עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), א-ב, תל-אביב וירושלים, תשס"ד.
- לביא, ירידות השכינה  
 מ' לביא, "עלייתו של הסיפור על ירידות השכינה: מדרש, פיוט, תפילה והגות בעקבי רשימת פסוקים אחת מן הגניזה", גנזי קדם, ו (תש"ע), עמ' 135-195.
- לביא ופוגל, חיבור ייחודי  
 מ' לביא וש' פוגל, "חיבור ייחודי מן הגניזה הכולל מארג פסוקים ודוגמאות מן המקרא: מהדורה, תיאור ודיון", גנזי קדם, יח (תשפ"ב), עמ' 99-152.
- מילגרם, ויקרא [א]  
 J. Milgrom, *Leviticus: A New Translation with Introduction and Commentary*, vol. 1 (The Anchor Bible, vol. 3), New York, 1991.
- מילגרם, ויקרא [ע]  
 י' מילגרם, ויקרא: ספר הפולחן והמוסר, ירושלים, תשע"ד.
- מיללער, פירוש י"ג מידות  
 י' הכהן מיללער, ספר הירושות עם יתר המכתבים בדברי ההלכה בערבית ובעברית ובארמית לרבינו סעדיה גאון בן יוסף הפיומי, פריז, תרנ"ז, עמ' XXII-XXXIII, 73-83.
- נאה, מבנהו וחלוקתו [א]  
 ש' נאה, "מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כהנים [א]: לקודיקולוגיה התלמודית הקדומה", תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 483-515.
- נאה, מבנהו וחלוקתו [ב]  
 הנ"ל, "מבנהו וחלוקתו של מדרש תורת כהנים [ב]: פרשות, פרקים, הלכות", תרביץ, סט (תשס"ט), עמ' 59-104.
- נאה, לשון  
 הנ"ל, "לשון התנאים בספרא על-פי כתב-יד ואטיקן 66", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשמ"ט.
- נעם, מגילת תענית  
 ו' נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים, תשס"ד.
- פורטון, רבי ישמעאל  
 G. Porton, "Rabbi Ishmael and His Thirteen Middot", in: J. Neusner et al. (eds.), *Religion, Literature, and Society in Ancient Israel, Formative Christianity and Judaism*. [Vol. I]: *Formative Judaism*, Lanham, 1987, pp. 3-18.

פז, מסופרים למלומדים	פז, "מסופרים למלומדים: פרשנות חז"ל למקרא לאור הפרשנות ההומרית", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשע"ה.
פינקלשטיין, ספרא	א"א פינקלשטיין, ספרא דבי רב ע"פ כת"י רומי (אסמני מספר 66), כרכים א-ה, ניו יורק, תשמ"ט-תשנ"ב.
פרידמן, תוספתא עתיקתא [ב]	ש"י פרידמן, "תוספתא עתיקתא - ליחס המשנה והתוספתא [ב] - 'מעשה ברבן גמליאל וזקנים'", בר-אילן, כו-כו (תשנ"ה), עמ' 277-288 [=הנ"ל], לתורתם של תנאים: אסופת מחקרים מתודולוגיים ועיוניים, ירושלים, תשע"ג, עמ' 109-121].
פרנקל, דרכי האגדה והמדרש	י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, כרכים א-ב, גבעתיים, 1991.
צ'רניק, לחקר המידות	מ' צ'רניק, לחקר המידות "כלל ופרט וכלל" ו"ריבוי ומיעוט" במדרשים ובתלמודים, לוד, תשד"מ.
קליין, המבנה הספרותי	M. Klein, "The Literary Structure of Leviticus", <i>The Biblical Historian</i> 2 (2006), pp. 11-28.
קנוהל, האמונה המקראית	י' קנוהל, "האמונה המקראית: דו-שיח עם יחזקאל קויפמן", בתוך: צ' טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים, א, ירושלים, תשע"א, עמ' 129-158.
קנוהל, מקדש הדממה	הנ"ל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים, תשנ"ג.
רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית	א' רביצקי, לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית: יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים למידות שהתורה נדרשת בהן, ירושלים, תש"ע.
רוזן-צבי, בין משנה למדרש	י' רוזן-צבי, בין משנה למדרש: קריאה בספרות התנאית, רעננה, תש"ף.
רוזן-צבי, פרשנות המקרא	א' וי' רוזן-צבי, "פרשנות המקרא בדבי ר' ישמעאל: בין הלכה לאגדה", תרביץ, פו (תשע"ט), עמ' 203-232.
רייזל, מבוא למדרשים	ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות, תשע"א.
רמא"ש, ספרא	מ' איש שלום, ספרא דבי רב, ברסלוי, תרע"ה.

- שגיב, מקומות שנעשו י' שגיב, "מקומות שנעשו בהם ניסים לישראל – על ברייתא, סכוליון ומה שביניהם", סידרא, לב (תשע"ז), עמ' 111–143.
- שגיב, הספרא הנ"ל, "הספרא – לשחזור דרכי עיבודו ורבדיו הקדומים", *JSIJ*, 14 (2019), עמ' 1–18.
- שגיב, עיונים הנ"ל, "עיונים בדרכי המדרש של התנאים על פי פרשיות נבחרות בספרא", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ט.
- שטיין, מימרה ד' שטיין, מימרה, מגיה, מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים, תשס"ה.
- שטמברגר, ספרא Günter Stemberger, "The Redaction and Transmission of Sifra", in A. Amit and A. Shemesh (eds.), *Melekheth Mahshevet: Studies in the Redaction and Development of Talmudic Literature*, Ramat Gan, 2011, pp. \*51–\*67.
- שטרן, מדרש D. Stern, "Midrash and the Language of Exegesis: A Study of Vayikra Rabbah chapter 1", in G.H. Hartman and S. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven, 1986, pp. 105–124.
- שטמפפר, פירוש רס"ג י"צ שטמפפר, "פירוש רס"ג ל"ג מידות שהתורה נדרשת בהן על פי המקור הערבי: פרשנות, מגמות ומקורות עלומים", תרביץ, פז (תש"ף), עמ' 641–705.
- שיאון, לוגיקה תלמודית A. Sion, *Talmudic Logic: A Formal Analysis of Biblical, Talmudic and Rabbinic Logic*, Geneva, 1995.
- שמאע, המכילתות א' שמאע, "המכילתות הנספחות לספרא: מכילתא דמילואים ומכילתא דעריות", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ט.
- שפירא, מדרש הגדול ג' שפירא, "מדרש הגדול לספר בראשית: היבטים רטוריים וסגנוניים", עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, 2015.

**'דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים'**

(בבא בתרא יד ע"ב - טו ע"א)\*

**ערן ויזל**

בבבלי, בבא בתרא יד ע"ב - טו ע"א, בא קטע ידוע ומצוטט המורכב משני חלקים. בחלק הראשון מפורטים סדרם של ספרי המקרא בסדר מעט שונה מזה שהתקבל לדורות - 'סדרן של נביאים', 'סדרן של כתובים'.<sup>1</sup> בחלק השני מפורטת רשימה של כותבי ספרי המקרא - 'ומי כתבן?'. לכל אחד מהחלקים נלווה דיון נרחב. רשימת כותבי ספרי המקרא מוכרת בנוסח הבא:

משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב

יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה

שמואל כתב ספרו ושופטים ורות

דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים: על ידי אדם הראשון, על ידי מלכי

צדק, ועל ידי אברהם, ועל ידי משה, ועל ידי הימן, ועל ידי ידותון, ועל ידי

אסף, ועל ידי שלשה בני קרח

ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקינות

חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה, משלי, שיר השירים וקהלת

אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל ושנים עשר, דניאל ומגילת אסתר

עזרא כתב ספרו ויחס של דברי הימים עד לו.

כפי שניתן להתרשם, הרשימה (מכאן ואילך: רשימת הכותבים) ניכרת בתמצות ובתבניתיות, אף אם אין מדובר בתבנית קשיחה לגמרי. בנקודה זו שונה המשפט הנוגע לכותב ספר תהלים שהוא חריג באורכו ובמורכבותו. אף משמעותו של המשפט אינה ברורה לחלוטין - מהו לכתוב 'על ידי', ומה התועלת שבחזרה על הצירוף 'על ידי' לפני כל אחד מהזקנים ('על ידי אדם הראשון, על ידי מלכי צדק' וכו'). רשימת שמותיהם של הזקנים אינה ברורה אף היא ודורשת הסבר. למעשה, הכינוי המכליל 'זקנים', הכורך יחד דמויות כאדם הראשון משה ובני קורת, כלל אינו מובן מאליו.

\* מחקר זה (מס' 1055/17) נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע.

1 ככל הנראה ברקע חלק זה עמד הנוהג לחבר את המגילות לשתי אסופות ספרים מקיפות - 'נביאים' ו'כתובים', ראו מ' הרן, מקרא ועולמו: מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 291-301. על הסדר השונה ראו להלן, בדברי הסיכום.

בדברים הבאים אני מבקש לנסות ולשפוך אור על התהוות המסורת התלמודית כי 'דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים'. כפי שאנסה להראות, מסורת זו מתבארת מתוך עיון במקורותיה המדרשיים וגלגולי נוסחיה המאוחרים. בירור היחס שבין המקורות והנוסחים השונים ומספר שיקולים עקיפים מקרבים את המסקנה כי המסורת התלמודית משקפת התפתחות מובחנת ומאוחרת. כפי שאדגיש בסעיף הסיכום, למסקנה זו חשיבות גם מעבר להארת המשפט הקשה הנוגע לכתיבת ספר תהלים, ונכון לראות בה נקודת מוצא לבחינה מחודשת של כלל פרטיה של רשימת הכותבים - בירור העקרונות שהדריכו את מנסחיה, וקביעת זמנה ומקומה שהוא מאוחר ושונה משמקובל להניח במחקר.<sup>2</sup>

### 1. עדי נוסח מוקדמים ומאוחרים ומסורות קרובות

המאגר האלקטרוני של עדי הנוסח של התלמוד הבבלי כולל תשעה עדי נוסח לבבא בתרא יד ע"ב - טו ע"א.<sup>3</sup> נוסחים אלו מלמדים כי נוסח רשימת הכותבים יציב למדי. בכל הנוגע למשפט המוקדש לכותב ספר תהלים נמצא שני הבדלים בעלי משמעות:

1. בארבעה כתבי יד הנוסח הוא 'דוד כתב (את) ספרו על ידי עשרה זקנים'.<sup>4</sup> נוסח חליפי זה נראה שבא להתאים את המשפט על תהלים לתבנית החוזרת ברשימת הכותבים - 'משה כתב ספרו', 'יהושע כתב ספרו', 'שמואל כתב ספרו', וכן הלאה.
2. קיימת נזילות במקומם של משה ואסף ברשימת הזקנים. בארבעה כתבי יד משה מופיע במקומו של אסף, בין ידותון לשלושה בני קרח.<sup>5</sup> בשניים מכתבי היד הללו הוכנס אסף במקומו של משה, בין אברהם והימן, בשניים אחרים אסף חסר, ובאחד מהם נוסף איתן האזרחי בין אברהם והימן. חילופי נוסח אלו מלמדים על קושי מסוים בהכללתם של משה ואסף בין עשרת הזקנים. ואומנם, לפנינו היגדים מדרשיים אחדים המזהים את משה עם הימן וכוללים את אסף עם בני קורח, וסביר שהם או דומים להם עומדים ברקע חילופי הנוסח הנזכרים.<sup>6</sup>

למסורת על כותב ספר תהלים זיקה ברורה לארבעת ההיגדים המדרשיים הבאים:

1. מדרש קהלת רבה דורש את הפסוק 'הַחֲכָמָה תִּעַז לְחֻכָּם מִעֲשָׂרָה שְׁלִיטִים אֲשֶׁר הָיוּ בְּעִיר' (קה' ז 19) על דמויות שונות: החכם הוא אלוהים ועשרת השליטים הם

2. E. Viezel, 'The List of the Authors of the Biblical Books (BT, Bava Ra'voh מאמרי Batra 14b-15a): Its Sources, Principles and Time', *Hebrew Union College Annual* (forthcoming)
3. www.lieberman-institute.com; "Hachi Garsinan", Friedberg Jewish Manuscript Society. השו"ג רבינאוויטץ [רבינוביץ], ספר דקדוקי סופרים [...] בבא בתרא, מינכן תרמ"א, עמ' 65-67.
4. Escorial G-1-3, Oxford Opp. 249, Paris 1337, Vatican 115
5. Escorial G-1-3, Oxford Opp. 249, Vatican 115, Florence II.I.8-9
6. למראי מקום ראו להלן, הערה 50.

'עשרה מאמרות [ש]נברא [בהן] העולם', החכם הוא אדם הראשון ועשרת השליטים הם 'עשרה דברים שמשמשיך את הנפש', החכם הוא נח ועשרת השליטים הם 'עשרה דורות שמאדם ועד נח', וכך נזכרים גם אברהם, יעקב, משה וישראל, ולכל אחד מהם מוצמד זיהוי של עשרת השליטים. סוגר את הרשימה דוד, כלהלן:

'החכמה תעוז לחכם' - זה דוד. 'מעשרה שליטים' - מעשרה זקנים וצדיקים, שאמ' [רו] בספר תהלים. ואלו הן: אדם הראשון, אברהם, משה, דוד ושלמה. על אלין חמישתא לא פליגיין. ואלין חמישתא אחרניין, מאן אינון? רב ורב יוחנן. רב אמר: אסף והימן וידותון, ג' בני קרח אחד הן, ועזרא. ורבי יוחנן אמר: אסף וידותון והימן אחד, ושלת בני קרח ועזרא.<sup>7</sup>

2. חלקו הראשון של ההיגד בקהלת רבה מובא במדרש תהלים, ונוסחו שונה במעט:

'החכמה תעוז לחכם' - זה דוד. 'מעשרה שליטים' - אלו עשרה בני אדם שאמרו ספר תהלים. ואלו הן: אדם, ומלכי צדק, ואברהם, ומשה, ודוד, ושלמה, ואסף, ושלת בני קרח.<sup>8</sup>

3. מדרש שה"ש רבה דורש את הפסוק 'כְּמִגְדַל דְּוֵיד צְוָאֲרָךְ בְּנוֹי לְתַלְפִּיּוֹת' (שה"ש ד 4):

מהו 'לתלפיות'? ספר שאמרו לו פיות הרבה, עשרה בני אדם אמרו ספר תלים. ואלו הן: אדם הראשון, ואברהם, משה ודוד ושלמה. על אילין חמישתא לא איפלגון. אילין חמישתא אחרניתא, מאן אינון? רב ור' יוחנן. רב אמר: אסף והימן וידותון אחד, ושלת בני קרח אחד הן, ועזרא. ר' יוחנן אמר: אסף והימן וידותון אחד, ושלת בני קרח ועזרא.<sup>9</sup>

4. בקהלת רבה, בשה"ש רבה ובמדרש תהלים, בהמשך למובאות הנזכרות, חוזר המדרש הבא:

אע"ג דאת אמר: עשרה [שה"ש רבה: + בני אדם]<sup>10</sup> אמרו ספר תהלים, מכלן לא אמרו אלא דוד. משלו משל למה הדבר דומה: לחבורה של

7 קהלת רבה, ז, יט, ובנוסח קהלת זוטא: 'מעשרה זקנים שאמרו ספר תלים'. ר' קיפרווסר, מדרשי קהלת רבה: קהלת רבה ז-יב, קהלת זוטא ז-יב, מהדורה ביקורתית על פי כתבי יד וקטעי גניזה [...], ירושלים תשפ"א, עמ' 104. מיקומה של הדרשה על דוד לאחר הדרשה על ישראל מלמד על המורכבות הטקסטואלית של רצף הדרשות (אציין שהדרשה על ישראל אינה מופיעה במדרש קהלת זוטא).

8 מדרש תהלים א, ו, מהדורת ש' בובר, ד"צ ירושלים תשל"ז, עמ' 7.

9 שה"ש רבה, ד, ד; ראו המהדורה הסינופטית מיסוד מכון שכטר: schechter.ac.il/wp-content/uploads/2018/04/8.pdf, עמ' 5-6. על פי נוסח זה, דעותיהם של רב ור' יוחנן זהות אף שהן מוצגות בתבנית של ויכוח, וברור הוא כי הנוסח משובש ויש לגרוס בדומה לאמור בקהלת רבה.

10 המהדורה הסינופטית של מכון שכטר, עמ' 7.

גאנסין (גינסקא, נערים) שהיתה מבקשת לומר [ר] הימנון לפני, אלא איש לפני יאמר על ידי כלכם, למה? שקולו ערב. כך, בשעה שבקשו עשרה צדיקים לומר [ר] ספר תלים, אמר [ר] להן הב"ה: כלכם נעימים, כלכם חסידים, כלכם משובחין לומר [ר] הימנון לפני, אלא דוד יאמר על ידי כלכם,<sup>11</sup> למה שקולו ערב ונעים יותר מקולכם, הה"ד: 'ונעים זמירות ישראל' [שמ"ב כג 1].<sup>12</sup>

לרשימת כותבי ספרי המקרא שבבבא בתרא כמה עדי נוסח שלמים מימי הביניים. חמישה מהם כלולים באוספי קטעי מסורה שפרסם כריסטיאן דוד גינצבורג (להלן 1א, 2א, 3א, 4א, 5א).<sup>13</sup> עד נוסח שישי כלול בכתב יד לנינגראד (שנת 1008; להלן ב6).<sup>14</sup> עד נוסח שביעי כלול בכתב יד דמשק (מאה עשירית; להלן ב7).<sup>15</sup> עד נוסח שמיני כלול בכתר ארם-צובא (930 בקירוב; להלן ב8).<sup>16</sup> עדי נוסח אלו נבדלים מנוסח רשימת הכותבים שבתלמוד בפרטים רבי משמעות, והם גם שונים זה מזה.<sup>17</sup> אשר לכותב ספר תהלים, ניתן להתרשם מהטבלה הבאה כי עדי הנוסח נחלקים לשתי קבוצות:

8ב	7ב	6ב	5ב	4ב	3א	2א	1א
דוד ועשרה נביאים כתבו ספר תהלים	דוד ועשרה נביאים כתבו ספר תהלים	דוד זכ' לב' ועשרת נביאים כתבו ספר תהלות	דוד ז"ל ועשרה נביאים כתבו ספר תהלות	דוד ועשרה נביאים חברו תלים	דוד ועשרה זקנים כתבו ספר תהלות	דוד ועשרה זקנים כתבו ספר תלים	דוד ועשרה זקנים כתבו ספר תהלות

- 11 'דוד יאמר על ידי כלכם', וברקע עומד הפסוק 'על-ידי דוד מלך-ישראל' (עז' ג 10) כפי שאציין להלן.  
 12 קהלת רבה ז, יט, מהדורת קיפרווסר, עמ' 104-106, ושם בהערות על הקושי בנוסח המשובש 'גאנסין' והצעת התיקון 'גינסקא'.  
 13 כ"ד גינצבורג, המסורה על פי כתבי יד עתיקים [...] ערוכה [...] וסדורה במערכות אלפא ביתא ועל פי השרשים [...], [לונדון תר"ם-תרמ"ה (דפוס צילום: ירושלים תשל"א), ב, 338-340, ג, עמ' 48, 302.  
 14 ש"א ליונשטם, י' בלאו (עורכים), אוצר לשון המקרא, ירושלים [תשט"ו], א, עמ' מה (נספח), וראו מהדורת פקסימיליה: D. N. Freedman et al (eds.), *The Leningrad Codex* [...], Grand Rapids 1998, p. 940.  
 15 D. S. Sassoon, *Ohel Dawid: Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library, London*, Vol. 1, Oxford 1932, p. 23.  
 16 מ' נחמד, מאמר חקירה על הכתר היקר הנקרא כתר ארם-צובה, ארם-צובה תרצ"ג, עמ' 10. כמה מהנוסחים נדפסו במקומות נוספים: ספר מחברת התיגאן למחקר ולמדע, מהדורת י' חסיד וש' סיאני, ירושלים תשכ"א, עמ' קלז-קלח (נוסח ב4); ספר דקדוקי הטעמים לרבי אהרן בן משה בן אשר, מהדורת בער ושטראק, ליפסיא 1879, ס' 70, עמ' 57, ושם בהערות (נוסח ב5). לשילוב של מספר נוסחים (ככל הנראה 1א, 4א, 5א ו-ב) ראו: י' ספיר, אבן ספיר, מגנצא תרל"ד, ב, עמ' רכה.  
 17 ראו ההשוואה הסינופטית שאביא להלן בנספח.



נוסח קבוצה א': 'דוד ועשרה זקנים' כתבו את ספר תהלים; נוסח קבוצה ב': 'דוד ועשרה נביאים' כתבו את הספר. עדי הנוסח הללו אינם כוללים כל פירוט של שמות עשרת הזקנים או הנביאים.<sup>18</sup>

רשימת הכותבים שוקעה - כולה או חלקה - בחיבורים נוספים מימי הביניים ומהעת החדשה המוקדמת. ברוב המקרים הרשימה מצוטטת בנוסח זהה (או כמעט שזהה) לנוסח המוכר מהתלמוד. אולם שניים מחיבורים אלו מביאים את הרשימה בנוסחים שאינם מוכרים לנו.

1. ב'ספר דברי הימים לירחמיאל' כלולים חיבורים שונים, ככל הנראה בשלמותם. אחד מהם מכונה 'סדר עולם' (ויש להבדילו מסדר עולם רבה המוכר) ובו מצוטטת רשימת הכותבים במלואה בנוסח מעט שונה. המשפט הנוגע לכותב ספר תהלים בא בנוסח הבא:

דוד ועשרים זקנים, אדם ומלכי צדק ואברהם משה דוד ושלמה ואסף  
ושלשה בני קרח הן כתבו ספר תלים.<sup>19</sup>

2. גדליה אבן יחיא (1526-1587 לערך), בספרו 'שלשלת הקבלה', מביא גם הוא את רשימת הכותבים בנוסח מעט שונה. המשפט הנוגע לכותב ספר תהלים מובא בנוסח הבא:

דוד ו' זקנים כתבו תהלים. והזקנים היו אדם אברהם משה דוד שלמה  
אסף הימן ידותון ג' בני קרח ועזרא.<sup>20</sup>

רשימת הכותבים המצוטטת בשני חיבורים אלו קרובה למדי לנוסח א2, ועם זאת אין זהות מלאה בין הרשימות.<sup>21</sup> הקרבה לנוסח א2 מובילה לסברה ששני הנוסחים מבוססים על נוסח מעט אחר של רשימת הכותבים, שלעת עתה לא מצאתי. יחד עם זאת, יש לציין כי נוסח הרשימה המובא ב'שלשלת הקבלה' כולל גם תוספות ותיקונים של אבן יחיא עצמו.<sup>22</sup>

18 עיון משווה בכלל פרטיהם של עדי הנוסח מוביל למסקנה כי נכון לחלק אותם לשלוש קבוצות - עדי הנוסח שפרסמו ששון ונחמד (ב7 ו-8) אומנם קרובים לקבוצה ב' בכל הנוגע לכותב ספר תהלים, אך בפרטים אחרים הם קרובים דווקא לקבוצה א' ונכון לראות בהם קבוצה לעצמה.

19 ע' אסיף, ספר הזכרונות הוא דברי הימים לירחמיאל: מהדורה ביקורתית, בצירוף מבוא, הערות ומקבילות, תל אביב תשס"א, עמ' 381-382, ולשילובו של 'סדר עולם' בחיבור ראו שם במבוא, עמ' 29, ולשאלת לזמנו ומקומו של ירחמיאל ראו שם, עמ' 23, 27. לנוסח רשימת הכותבים בדברי הימים לירחמיאל ראו גם A. Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes, Edited from Printed Books and Manuscripts*, Oxford 1895, p. 174

20 גדליה אבן יחיא, ספר שלשלת הקבלה, ירושלים תשכ"ב, עמ' קנט.

21 ראו להלן, בנספח.

22 ראו להלן, הערה 60.

מהו היחס שבין המסורת התלמודית בעניין כותב ספר תהלים וארבעת ההיגדים המדרשיים? וכיצד ניתן להסביר את הנוסחים השונים של מסורת תלמודית זו ששוקעו ברשימות מסורה מימי הביניים, בסדר עולם ובשלשלת הקבלה?

## 2. דיון

אפתח את הדיון בהצגה קצרה של תולדות ייחוס ספר תהלים לדוד ולדמויות נוספות. פירוט זה יעמוד ברקע העיון בפרטיה של המסורת התלמודית 'דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים' וכו', שלשם הנוחות אחלק אותו לארבעה סעיפים: משמעות הפועל 'כתב', הניסוח 'דוד כתב [...] על ידי', זיהוים של עשרת הזקנים, והצגתם של העשרה כזקנים, כצדיקים, כבני אדם וכנביאים.

### א. ייחוס ספר תהלים לדוד: מהמקרא לספרות חז"ל

ייחוס מזמורי ספר תהלים לדוד הוא מן הידועות.<sup>23</sup> בספר שבעים ושלושה מזמורים הנפתחים בכותרת המייחסת אותם לדוד, מהם שלושה עשר מזמורים שהכותרות הבאות בראשם קושרות את המזמור לאפיוזודות שונות מעלילותיו של דוד המוכרות - בצורה זו או אחרת - מספר שמואל.<sup>24</sup> קשירת שמו של דוד עם השירה המזמורית נלמדת גם מכתובים מחוץ לספר תהלים. דוד תואר כ'יִדְעַ נְגִן' (שמ"א טז 18; יט 9),<sup>25</sup> ונזכר בראש שתי חטיבות שירה נרחבות החותמות את ספר שמואל (שמ"ב כב-כג) שלאחת מהן מקבילה בספר תהלים. בספרי עזרא-נחמיה ובספר דברי הימים מיוחסת לדוד השירה המזמורית על כל היבטיה - חיבור המזמורים, הכנת כלי הנגינה וארגון מערך המשוררים.<sup>26</sup> אולם לצד זאת, ספר תהלים כולל מזמורים שיוחסו לדמויות אחרות ולא לדוד, וכן מזמורים רבים שאין בראשם כותרת ואינם מיוחסים במפורש לאיש.

23 אני נוקט כאן במונח הניטראלי 'ייחוס'. למהותה של הפעולה הספרותית העומדת ברקע ייחוסו של ספר לדמויות כלשהי ולקושי העקרוני לדייק בה ראו בסעיף הבא, ליד הערות 39-42.

24 B. S. Childs, 'Psalms Titles and Midrashic Exegesis', *Journal of Semitic Studies* 16 ראו (1971), pp. 137-150; A. M. Cooper, 'The Life and Times of King David according to the Book of Psalms', R. E. Friedman (ed.), *The Poet and the Historian: Essays in Literary and Historical Biblical Criticism*, Chico 1983, pp. 117-131

25 על משמעיו האפשריים של הביטוי 'וְנָעִים זְמֵרֹת יִשְׂרָאֵל' (שמ"ב כג 1) ראו י' זקוביץ, דוד: מרועה למשיח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 160.

26 עז' ג 10; נחמ' יב 24, 36, 46; דה"א כט 25; דה"ב כט 25; לה 15 ועוד, וראו גם עמוס ו 5, וברוח זו בן סירא מז 11-15; יוספוס, קדמוניות היהודים, ספר שביעי, יב, ג (מהדורת א' שליט, ירושלים-תל אביב תשכ"ו, עמ' 255-256), ועיינו ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 396.

ייחוס כפול זה של מזמורי תהלים לדוד ולדמויות אחרות בא לידי ביטוי מובהק בפסוק החותם את מזמור עב: 'כָּלֹּו תְּפִלֹּת דָּוִד בֶּן יִשָּׁי'.<sup>27</sup> פסוק החתימה מתייחס לקובץ מזמורים רחב המיוחס כולו לדוד. אך בקובץ נכללים גם מזמורים חסרי כותרת ומזמורים המיוחסים לדמויות אחרות, ובהם מזמור עב עצמו המיוחס לשלמה. את המזמורים חסרי הכותרת ניתן לייחס על דרך ההכללה לדוד. קשה יותר לייחס לו את המזמורים המיוחסים לדמויות אחרות.

בסוף ימי הבית השני עוד נמצא היגדים המלמדים על התפיסה שספר תהלים לא הכיל רק מזמורים המיוחסים לדוד,<sup>28</sup> וכי שמן של דמויות נוספות נקשר בשירת קודש.<sup>29</sup> ועם זאת, בתקופה זו גם נמצא ביטויים מפורשים ועקיפים המלמדים על התקבעות ייחוסו של ספר תהלים לדוד לבדו.<sup>30</sup> אף אפשר שייחוסו לדוד את כל השירה המזמורית, גם זו שלא נכללה בספר תהלים - 'ויכתוב [דוד] תהלים שלושת אלפים ושש מאות [...] ויהי הכול ארבעת אלפים וחמשים'.<sup>31</sup> למגמה מרחיבה זו ניתן למצוא המשך בספרות חז"ל, ולפנינו היגדים המייחסים את ספר תהלים בפשטות לדוד: 'דוד כתב ספרים דתהלים'.<sup>32</sup>

- 27 D. Willgren, *The Formation of the 'Book' of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies*, Tübingen 2016, pp. 196-201
- 28 נלמד הדבר מהתרגום היווני לתהלים הכולל כותרות ייחוס שלא נזכרות בנוסח המסורה: 'לדוד לבני יונדב ולראשוני הגולים' (ע 1), 'הללויה לחגי ולזכריה' (קמו 1; קמו 1; קמו 1).
- 29 ייחוס מזמורים שלא כוללים בספר תהלים לדמויות נוספות נלמד לכל מספר מזמורי שלמה, וראו גם ייחוס מזמורים לעובדיה ולמנשה במגילות 4Q380 ו-4Q381 (מהדורת א' קימרון, ירושלים תשע"ג, ב, עמ' 331, 338), ובעקיפין נלמד הדבר מכותרת תפילתו של חבקוק - 'תְּפִלָּה לְחַבְקוֹק הַנְּבִיא עַל שְׁגִיבוֹת' (חב' ג 1) - הקרובה לכותרות בספר תהלים והיא כעין שילוב של 'תְּפִלָּה לְמֹשֶׁה אִישׁ־הָאֱלֹהִים' (תה' ז 1) ו'שְׁגִיבֹן לְדָוִד' (תה' ז 1).
- 30 כך משתמע מהמשפט 'בספר מושה [ו]בספר[ו] הג'ביאים ובדויד[ו]', היינו תורה נביאים ותהלים, מגילת מקצת מעשי התורה ג 10, מהדורת קמרון (שם), עמ' 210, והשוו חשמונאים ב, ב 13 (מהדורת ד' שוורץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 92), ולתפיסת ספר תהלים המיוחס לדוד כמייצג את אסופת ספרי כתובים השוו גם לוקס כד 43, וייחוס הספר לדוד אפשר שנלמד גם מספר מעשי השליחים 25 המייחס לדוד מזמור מתהלים שאין לו כותרת.
- 31 11QPs<sup>a</sup>, כו 4-10, מהדורת קימרון (שם), עמ' 355; מספר כה מופלג של מזמורים מלמד כי לדוד יוחס כל קורפוס הספרות המזמורית, וראו E. Mroczek, 'The End of the Psalms in the Dead Sea Scrolls, Greek Codices, and Syriac Manuscripts', L. I. Lied, and H. Lundhaug (eds.), *Snapshots of Evolving Traditions: Jewish and Cristian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology*, Boston 2017, pp. 297-322
- 32 ראו E. Mroczek, *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*, Oxford 2018
- שה"ש רבה א, א; 'משה נתן חמשה חומשי תורה לישראל, ודוד נתן חמשה ספרים שבתהלים לישראל', מדרש תהלים א, ב (מהדורת בובר, עמ' 3), ובדומה לכך גם בעולם הנוצרי, ולמשל הבישוף מליטוס מסרדיס:

אם כן, נראה שקיימת מגמה ברורה להרחיב את פועלו של דוד ולייחס לו את ספר תהלים כולו. מגמה זו תואמת את המקובל בתרבויות עתיקות שונות המייחסות קורפוסים עצומים לדמות יחידה.<sup>33</sup> ואף על פי כן, המסורות המדגישות את פועלו הספרותי של דוד ומייחסות לו את ספר תהלים אינן מצליחות לטשטש את עובדת קיומן של כותרות המייחסות מזמורים גם לדמויות אחרות. רשימת כותבי הספרים שבתלמוד שבה נאמר ש'דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים', כמו גם ההיגדים המדרשיים שבהם נזכרים דוד ו'זקנים וצדיקים' ו'בני אדם', הוצגו במחקר כמבטאים מצב דברים מורכב זה.<sup>34</sup>

### ב. 'כתב'

חוקרים אחדים ביקשו לדייק במשמעות הפועל 'כתב' החוזר לאורך רשימת הכותבים. כאן נחלקים החוקרים בין אלו שהציעו שהפועל מבטא הוראה אחת קבועה ואחידה לכל אורך הרשימה - 'כתב' פירושו עריכה, צירוף או העתקה, ואלו שציינו שאין הוא מבטא הוראה אחת בלבד - לעיתים משמעו עריכה ולעיתים כתיבה סתם.<sup>35</sup> ברקע שתי ההצעות עומדים הספרים ברשימה שנכתבו בידי יותר מאדם אחד ובהם (ואולי בראשם) ספר תהלים.

[ספר] תהלים לדוד'; K. Lake (ed.), *Eusebius, The Ecclesiastical History*, I, London 1926, pp. 392-393 (www-loebclassics-com) ולשורשיו של זיהוי זה אצל פאולוס ראו לאחרונה M. Niehoff, 'Paul and Philo on the Psalms: Towards a Spiritual Notion of Scripture', *Novum Testamentum* 62 (2020), pp. 401-415

33 השירה המזמורית מיוחסת לדוד כפי שהתורה מיוחסת למשה וספרות החכמה מיוחסת לשלמה, ובדומה לכך ייחוס האיליאדה והאודיסיאה להומרוס, חוקים ומוסדות לליקורגוס או סולון, המהאפֶּהֶאֶרְטֶה לוויאסה, הנֶאֱמָאֶאֶנָה לְנֶלְמִיקִי, וכן הלאה; השו"א"ה קאר, היסטוריה מהי? (תרגום: א' רם), תל אביב תשמ"ו, עמ' 56. אוסיף שהנטייה לייחס קורפוסים רחבי היקף לדמות יחידה ניכרת היטב גם בדתות וכתות בעת החדשה, כך למשל הקורפוס הגותי העצום שהתנועה הסיינטילוגית מייחסת למייסדה, לפאייט רונאלד האברד, והשו"ו M. Rothstein, 'Scientology, Scripture, and Sacred Tradition', J. R. Lewis, and O. Hammer (eds.), *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge 2007, pp. 18-26

34 מרוצ'ק, הדמיון (לעיל הערה 31), עמ' 69, וראו A. J. Berkovitz, 'Beyond Attribution and Authority: The Case of Psalms in Rabbinic Hermeneutics', A. J. Berkovitz, and M. Letteney (eds.), *Rethinking 'Authority' in Late Antiquity: Authorship, Law, and Transmission in Jewish and Christian Tradition*, Abingdon 2018, pp. 57-77

35 ראו בפרט M. L. Margolis, *The Hebrew Scriptures in the Making*, Philadelphia 1922, pp. 20-22; Sh. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrash Evidence*, Hamden Conn. 1976, p. 163, n. 259; Y. Elman, 'Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud', *Oral Tradition* 14 (1999), pp. 64-67; J. Wyrick, *The Ascension of Authorship: Attribution and Canon Formation in Jewish, Hellenistic, and Christian Traditions*, Cambridge 2004, pp. 51-58; Sh. Talmon, *Text and Canon of the Hebrew Bible: Collected Studies*, Winona Lake 2010, pp. 427-428 (and n. 36), 431

דיוקי משמעות אלו לפועל 'כתב' זקוקים לבחינה מחודשת. בלשון חז"ל ובלשון חכמי ימי הביניים קיימת גמישות רבה במשמעותם של פעלים המציינים פעילות ספרותית.<sup>36</sup> אומנם ניתן להצביע על מגמות משמעות בכמה מהפעלים הללו. כך יש לציין כי הן בלשון חז"ל הן בלשון חכמי ימי הביניים הפועל 'אמר' עשוי לבוא בהקשר לחומר על פה, ולמול זאת 'כתב' נראה כמכוון בעיקר לחומר כתוב. אולם גם רווח ביותר 'אמר' בהקשר לחומר כתוב (למשל: 'שנאמר' לפני ציטוט פסוקים מהמקרא). ואומנם, בארבעת ההיגדים המדרשיים הנזכרים לעיל משמש הפועל 'אמר' דווקא ולא 'כתב'.<sup>37</sup>

גמישות זו במשמעותם של פעלים המציינים פעילות ספרותית היא ביטוי לתרבות אוראלית שבמרכזה מסורות העוברות מדור לדור, ונכון לראות בה מורשה של דורות קודמים.<sup>38</sup> בעת העתיקה נקשרו המסורות בשמו של אלוהים ובשמן של דמויות מופת, נביאים וחכמים, כדי להעניק להן מעמד אוטוריטיטיבי ולהבחין אותן ממסורות אחרות. קישור זה שבין מסורת או ספר לדמות כלשהי על פי רוב אינו מלווה בתמונה קונקרטיית ומובחנת של פעילות ספרותית.<sup>39</sup> הכתיבה נתפסה כמיומנות טכנית, ולשאלות מי חיבר (או כתב) את הספר בפועל ומה מקורו של העותק המסוים שהקורא מחזיק בידיו לא נודעה השפעה על מעמדו של הספר.<sup>40</sup> אשר לספר תהלים, דומה שהשאלה אם דוד אכן

בזק, עד היום הזה: שאלות יסוד בלימוד תנ"ך, תל אביב תשע"ג, עמ' 152-153; ח' מיליקובסקי, סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, ירושלים תשע"ג, ב, עמ' 522.

36 השכיחים שבהם הם הפעלים כת"ב ואמר, ולצידם חב"ר, יס"ד, סד"ר, צר"פ, עת"ק, תרג"מ, תק"ג, חק"ק, פר"ש, בא"ר, וכמה פעלים נוספים.

37 ביטויים כגון 'הכתוב אומר', 'דיברו הכתובים' וכן הלאה מלמדים על התכת משמעות של כתיבה ואמירה, וראו ב"ו בכר, ערכי מדרש, תל אביב תרפ"ג, עמ' 62-64, והשוו, בין היתר, A. Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, Philadelphia 2004, pp. 13-20 במשמעות פעלים המציינים פעילות ספרותית ראו גם ע' ויזל, 'דעתם של פרשני המקרא בימי הביניים בשאלת חיבור ספרי המקרא: היבטים מחקריים ומתודולוגיים', תרביץ, פד (תשע"ו), עמ' 112-121.

38 השו"ט טלמון, טקסט (לעיל הערה 36), עמ' 26-28.

39 משלי כה 1 בהחלט חריג בהקשר זה. במידת-מה שונה גם סיפור המסגרת בספר היובלים שבו אלוהים מצווה על מלאך הפנים 'להכתיב למשה' (סוף פרק א), ובהתאם לכך הוצע לקרוא ביובלים ל 21: 'כול זאת הכתבתי לך', כ' ורמן, ספר היובלים: מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשע"ה, עמ' 409, ושם הערה 22. אולם אין לשלול את האפשרות שכוונת הדברים היא, בפשטות, לכתוב; M. Kister, 'Commentary to 4Q298', *Jewish Quarterly Review* 85 (1994), p. 240, n. 9

40 K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge 2009, pp. 5, 42-45; H. Najman, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, Leiden 2003, pp. 27-29, והשוו מישל פוקו, מהו מחבר? (תרגום: ד' משעני), תל אביב תשס"ה, בפרט עמ' 38-39, וראו עוד J. Vayntrub, 'Before Authorship: Solomon and Prov. 1:1', *Biblical Interpretation* 26 (2018), pp. 182-206. כתיבתה של 'התורה הזאת' בידי משה ומסירתה 'אל הפהנים בני לוי' (דב' לא 9) ככל הנראה בא ליצור רקע

כתב במו ידיו את כל המזמורים כולם, וכיצד ליישב זאת עם פעילותן הספרותית של דמויות אחרות הנזכרות בכותרות המזמורים, לא העסיקה את חכמי העת העתיקה.<sup>41</sup> ספרות חז"ל אינה משקפת שינוי עמוק בכל הנוגע לסוגיית חיבור ספרים וייחוס ספרים לכותביהם. אף כאן, ייחוס ספר לדמות כלשהי פירושו שהמסורות הכלולות בספר נקשרות בשמה של אותה דמות ומבלי להתחייב על הדרך שבה המסורות הללו התגלגלו אל הכתב. היגדים המציגים תמונה קונקרטי של פעילות ספרותית הם נדירים ביותר. הוויכוח בנוגע לכתביבתם של שמונת הפסוקים המסיימים את התורה, אם כתב אותם יהושע או שהם נכתבו בידי משה בהכתבה אלוהית, הוא ההיגד היחיד המציע בבהירות תמונת כתיבה קונקרטית של ממש.<sup>42</sup> למעשה, עד להמצאת הדפוס ההבחנה בין מספר, כותב, עורך ומעתיק לא פעם מטושטשת ולעיתים אף אינה קיימת כלל.<sup>43</sup> ואם כן, נכון לקבוע כי הבחנות שבין כתיבה של חומר מקורי, עריכה לסוגיה של חומרים קדומים והעתקה סתמית נמצאות מעבר לאופק העניין של החכמים. בירור התהוותה של המסורת 'דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים' וכו' תאפשר לנו להשיב על השאלה אם, בשונה מהמקובל, משתקפת כאן תמונה קונקרטית של פעילות ספרותית, ואם אכן במקרה זה לפועל 'כתב' הוראה מובחנת ומדויקת.

### ג. 'כתב [...] על ידי'

הנוסח התלמודי 'דוד כתב [...] על ידי עשרה זקנים' מלמד שנושא פעולת הכתיבה (ככל שנגדיר פעולה זו) הוא דוד לבדו. תרומתם של הזקנים אינה ברורה. דומה שמשמעו של הצירוף 'על ידי' הוא 'באמצעות', 'בעזרת', 'בהסתמך על', וכוונת הדברים היא שדוד כתב בספר תהלים מזמורים או חלקי מזמורים המזוהים עם שמם של זקנים, ואין לזקנים תרומה ישירה לכתבת הספר. ההקפדה על חזרתן של המילים 'על ידי' לפני כל אחד מעשרת

היסטורי מתאים לסיפור מציאתו של ספר התורה האבוד בבית ה' (מל"ב כב), ועל כן במקרה זה נודעה חשיבות יתירה למקורו של עותק אחד מסוים. ראו לאחרונה ב"י שורץ, 'התורה והשירה בדברים לא וסוף ימי משה בארבעת המקורות', בית מקרא, סז (תשפ"ב), עמ' 162-163.

41 ראו מרוצ'ק, סוף תהלים (לעיל הערה 32), עמ' 304-307, ושם ולאורך ספרה (הדמיון, לעיל הערה 32), מרוצ'ק מבקשת להבחין בין ייחוס מזמורים במשמעותו המודרנית של המונח, היינו רשימה ביבליוגרפית של מזמורים שכתב דוד, ובמשמעות ספרותית-ביוגרפית המאפיינת את תפיסת העת העתיקה, וראו גם ויינטרוב, לפני המחבר (לעיל הערה 41), עמ' 188-191, 206, ושם מחקר רב.

42 למסורת זו, המשתקפת גם ברשימת הכותבים, ולמקומה המיוחד בספרות הרבנית לדורותיה ראו ע' ויזל "יהושע כתב [...] שמונה פסוקים שבתורה": לשאלת כותב שמונת הפסוקים המסיימים את התורה במסורת היהודית לדורותיה', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כז (תשפ"ג), עמ' 325-386.

43 לתחילתו של דיוק סמנטי ראו הבחנתו העקרונית של יוסף אבן יחיא בין 'משורר' 'כותב' ו'מחבר' בראש פירושו לתהילים מב; הנ"ל, פירוש כתובים, בולוניי רצ"ח, כו ע"ב, טור ב; אבן יחיא כתב את פירושו לתהילים בשנת 1526 (שם, סה ע"ב, טור ב) והוא רומז בפירושו לאיוב יט 23 על עומק השינוי שחוללה מהפכת הדפוס על עולם הספרים (שם, צו ע"ב, טור ב).

הזקנים ('על ידי עשרה זקנים, על ידי אדם הראשון, על ידי מלכי צדק, ועל ידי אברהם', וכו') מורה על החשיבות היתירה שנמצאה לדיוק זה.

דומני שהמשפט 'דוד כתב [...] על ידי עשרה זקנים' נוסח בהשפעת הפסוק 'וְהַלְוִיִּם בְּנֵי־אֶסָף בְּמִצְלֹתֵימָם לְהִלָּל אֶת־ה' עַל־יְדֵי דָוִד מֶלֶךְ־יִשְׂרָאֵל' (עז' ג 10). תבנית ניסוח זו מעידה על הדגשה מיוחדת. הפסוק בא להדגיש את מושא הפעולה: השירים שביצעו הלוויים הם שיריו של דוד.<sup>44</sup> לעומת זאת בתלמוד מודגש נושא הפעולה: דוד הוא שכתב את הספר, ובמושא הפעולה כלולים גם שירים של אחרים.

ההדגשה כי דוד הוא שכתב את ספר תהלים ולא דוד והזקנים והבחירה להדגיש זאת לפני כל אחד מהזקנים, נראות כעדות עקיפה להתפלמסות עם מסורת מעט שונה שלא ייחסה את ספר תהלים לדוד לבדו. ואומנם, כפי שנראה, מסורת זו משתקפת מארבעת ההיגדים המדרשיים שהזכרתי לעיל, מדרשי רבה לקהלת ולשה"ש, מדרש תהלים, והמדרש המופיע בהמשך בכל אחד משלושת הקבצים הללו.

שמונת עדי הנוסח שברשימות המסורה שונים הן מנוסח התלמוד הן מהמדרשים. ככל עדי הנוסח המאוחרים הללו מופיע הפועל 'כתבו' ברבים, כנשוא לדוד ולעשרה זקנים או עשרה נביאים. מסורת זו חוזרת בנוסחים שבסדר עולם ובשלשלת הקבלה. בשונה מנוסח התלמוד, עדי נוסח אלו אינם משקפים כל הדגשה שדוד כתב את הספר לבדו.

#### ד. רשימת עשרת הזקנים

עשרת הזקנים באים בנוסח התלמוד בסדר הבא: אדם הראשון, מלכי צדק, אברהם, משה, הימן, ידותון, אסף ושלושה בני קורח. ניכר שהרשימה מסודרת באופן כרונולוגי, מן המוקדם אל המאוחר, ולא על פי חשיבותם של הזקנים. משה, הימן, ידותון ואסף נזכרים במפורש בכותרות ספר תהלים.<sup>45</sup> בני קורח נזכרים אף הם בספר, אך תמיד כקבוצה הומוגנית וללא ציון מספרם.<sup>46</sup> למספר שלושה בני קורח דומה שהתבססו על הפסוק: 'וּבְנֵי קִרַח אֶסִיר וְאֶלְקָנָה וְאֶבְיָאֶסָף אֵלֶּה מְשֻׁפָּחַת הַקָּרְחִי' (שמ' ו 24).<sup>47</sup> בנקודה זו שונים שלושת הזקנים הפותחים את הרשימה. אדם הראשון לא נזכר בספר תהלים, ושמו ככל הנראה

44 כפי שהציעו פרשנים וחוקרים, כוונת הפסוק היא כי הלוויים שוררו מזמור או מזמורים מספר תהלים המיוחס לדוד, וראו לעיל הערה 27; ש' יפת, עזרא-נחמיה עם מבוא ופירושו, ירושלים תשע"ט, עמ' 126, ובין היתר רלב"ג בפירושו לפסוק, ובשונה מדה"ב כט 30 המזכיר לצד דוד את אסף: 'לְהִלָּל לְה' פְּדָבְרֵי דָוִד וְאֶסָף הַחֹזֶה'.

45 משה: צ 1; הימן: פח 1; ידותון: לט 1; סב 1; עז 1; אסף: נ 1 ועוד.

46 בני קורח נזכרים אחת עשרה פעמים בראש מזמורים מב-מט, פד-פה, פז-פח.

47 השו' בין היתר רש"י לתה"י מב 1 ורד"ק בהקדמת פירושו לתהלים ובפירושו לתה"י מב 1; דה"א ו 8-7.

נקשר למזמור קלט הנתפס כרומז לבריאה ולמזמור צב 'שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת'.<sup>48</sup> אברהם אף הוא לא נזכר בתהלים, אך זוהה במקורות מדרשיים שונים עם איתן האזרחי הנזכר בכותרת מזמור פט.<sup>49</sup> מלכי צדק נזכר בגוף מזמור קי ('נִשְׁבַּע ה' וְלֹא יִנָּחַם אֶת־הַכֹּהֵן לְעוֹלָם עַל־דְּבַרְתִּי מִלְּפִי צָדֵק', שם, פס' 4), אולם זהו מזמור שכותרתו מייחסת אותו לדוד.

רשימת עשרת הזקנים שבתלמוד שונה בפרטים אחדים מרשימת 'עשרה זקנים וצדיקים' הנזכרת במדרשי רבה לקהלת ולשה"ש, ושונה גם מרשימת העשרה שבמדרש תהלים.<sup>50</sup> ניתן למנות ארבעה הבדלים.

ראשית, הרשימות שבמדרשים כוללות את דוד עצמו הנמנה כאחד מעשרת הזקנים. בקהלת רבה ובמדרש תהלים ייחודו של דוד מסתכם בכך שזכה בחכמה יותר מהאחרים. בשה"ש רבה אף לא צוין שדוד נבדל בדרך כלשהי מבין העשרה. גם במדרש הנלווה לשלושת הקבצים הללו נכלל דוד בקבוצת העשרה, ומדברי אלוהים נלמד שיתרונו על האחרים מסתכם באיכות היחסית של קולו שהיה 'ערב ונעים'.

שנית, ברשימת העשרה שבמדרשים נכלל שלמה. הכללתו של שלמה ברשימה נראית אך טבעית לאור העובדה שהוא נזכר במפורש בכותרותיהם של שני מזמורים (עב 1; קכז 1).

שלישית, במדרשי רבה לשה"ש וקהלת נזכר עזרא. בשונה משלמה, קשריו של עזרא לספר תהלים אינם ברורים.<sup>51</sup> במדרש תהלים עזרא אינו נזכר, ובמקומו נמצא את מלכיצדק ובדומה לרשימה שבתלמוד.

48 לקשריו של אדם הראשון למזמור קלט ראו בראשית רבה ה, א (מהדורת תיאודור ואלבק, ירושלים תשנ"ו, עמ' 54-55), וסנהדרין לח ע"א, ומקבילות, וראו פירוש רש"י לבבא בתרא יד ע"ב ('על ידי אדם הראשון'), ולקשריו למזמור צב ראו בראשית רבה כב, יג (שם, עמ' 220); ויקרא רבה י, ה (מהדורת מ' מרגליות, ירושלים וניו יורק תשנ"ג, עמ' 10), ומקבילות.

49 לזיהוי זה השוו בין היתר ויקרא רבה ט, א; יז, א (שם, עמ' קעד, שסט), ופסיקתא דרב כהנא, פרה אדומה, ג (מהדורת ד' מנדלבוים, ניו יורק תשמ"ז, עמ' 61), ומקבילות. במקורות המדרשיים הללו, לצד זיהוי אברהם עם איתן, זוהה משה עם הימן, ובדיון בבבא בתרא הנלווה לרשימת הכותבים שואלים מדוע נמנו בין עשרת הזקנים משה והימן ולא משה לבדו, והוצע כי מדובר בהימן אחר ('תרי הימן הויו'). דומה אם כן, כי מסיבה כלשהי, זיהוי אברהם עם איתן התקבע ביתר תוקף, ולא כן זיהויו של משה עם הימן (ואולי קשור הדבר לאזכור 'הימן המְשׁוֹרֵר' בדה"א ו 18). מחלוקת נוספת עולה בנוגע לאסף, אם הוא אחד מבני קורח או לא, וראו ויקרא רבה יז, א (שם, עמ' שסט), וראו ברקוביץ, מעבר (לעיל הערה 35), עמ' 59-62. דיונים ומחלוקות אלו משתקפים בעקיפין בכמה מעדי הנוסח של רשימת הכותבים כמפורט לעיל.

50 הרשימה שבמדרש תהלים באה בנוסח מדרש קהלת זוטא שמובא בילקוט שמעוני, וראו מהדורת קיפרוס, עמ' 104.

51 עזרא אינו נזכר בספר תהלים, ואפשר שקשריו לספר מתגלגלים מהמסורת על תרומתו לכתיבתם של ספרי המקרא שנשרפו בחורבן המשתלשלת מספר חזון עזרא, החזון השביעי (מהדורת י' ליכט, ירושלים תשכ"ה, עמ' 83), הרווחת ביותר בפרשנות הנוצרית. בהקשר לספר תהלים השוו איזידורוס מסביליה,



רביעית, לרשימת העשרה במדרשי רבה נסמכה מחלוקת בשם רב ור' יוחנן אם לספור את אסף ידותון והימן כשלושה ואת שלושת בני קורח כקבוצה הומוגנית, או להפך. ויכוח זה משתקף בעיקפין מרשימת העשרה שבמדרש תהלים - מחברה של רשימה זו מתייחס לאסף הימן וידותון כקבוצה הומוגנית ועל כן הזכיר את אסף לבדו. לעומת זאת, מחברי רשימת הזקנים שבתלמוד שילבו בין דעותיהם של רב ור' יוחנן, ומנו כשלושה זקנים נפרדים הן את אסף הימן וידותון הן את שלושת בני קורח.

הדמיון המובהק שבין הרשימות מקרב את המסקנה כי לכולן גרעין מדרשי אחד משותף. המספר 'עשרה' החוזר בכולן מורה כי גרעין משותף זה תלוי היה במקורו במסורת מדרשית המוקדשת לקה' ז 19 ולמילים 'לְחֶכֶם מְעֻשָׁה שְׁלִיטִים'. הכינויים המכלילים 'זקנים', 'זקנים וצדיקים' או 'בני אדם' אף הם חוזרים לקהלת, ונראים כמשתלשלים מהפסוק העוקב: 'כִּי אָדָם אֵין צְדִיק בְּאֶרֶץ' (שם, פס' 20).<sup>52</sup>

חוקריו של מדרש קהלת רבה בחנו נקודות מגע שונות בין המדרש ובין התלמוד הבבלי. מסקנתם היא כי התלמוד משקף היכרות עם מדרש ארץ ישראלי קדום לקהלת שגם עמד לפני עורך קהלת רבה ועל כן שני החיבורים עשויים לשקף מסורת דומה, אף אם לא השפיעו במישרין זה על זה.<sup>53</sup> בהתאם לכך, נכון להניח כי הדרשה על 'לְחֶכֶם מְעֻשָׁה שְׁלִיטִים' כלולה היתה בקובץ האבוד לקהלת, והיא נקודת המוצא הן לרשימת הכותבים הן למדרשי רבה לקהלת ולשה"ש. אולם אם גרעין מדרשי אחד עומד ביסוד הנוסחים כולם, כיצד ניתן להסביר את ההבדלים הניכרים שבין נוסח רשימת הכותבים ומדרשי רבה?

כאמור, מדרש קהלת רבה מציע אוסף דרשות לקה' ז 19 שכל אחת מהן מזהה את 'החכם' עם דמות מקראית ואת 'עשרה השליטים' הקשורים בה. בחלק מהדרשות הללו החכם נכלל בקבוצת עשרה השליטים. כך הם נח ואברהם, שנכללים - כל אחד מהם - בעשרה דורות שמאדם ועד נח או שמנח ועד אברהם, וכך הוא גם דוד שנכלל בקבוצת

*Etymologiae* VI:2.16, המייחס לעזרא את קיבוץ כל המזמורים לכרך אחד (quos Esdras uno volumine comprehendit). ניתן למצוא הדהודים קלים למסורות אלו גם בעולם הרבני בימי הביניים, וראו בפירוש האנונימי למזמור קלז (כתב יד לנינגרד, IVR I C 6) המבחין בין ירמיהו(!) המשורר ועזרא העורך; "מ תא־שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, א, ירושלים תשס"ד, עמ' 283-284. לייחוסו האפשרי של פירוש אנונימי זה לרשב"ם ראו א' מונדשיין, 'על גילוי הפירוש "האבוד" של רשב"ם לספר תהלים ופרסום מוקדם של פירושו למזמורים קכ-קלו', תרביץ, עט (תש"ע-תשע"א), עמ' 91-141. לצד זאת, נכון לשקול את האפשרות שברקע ראשית קשריו של עזרא לספר תהלים עומד גם הדמיון המצלולי שבין Esdras והכינוי Ezraithae לאיתן והימן ('איתן הַאֲזֹרְחִי' ו'הימן הַאֲזֹרְחִי', מ"א ה 11; תה' פח 1; פט 1), והשוו איזידורוס, שם.

וראו עוד, בסעיף הבא.

52 השוו מ' הירשמן, מדרש קהלת רבה א-ו: מהדורה ביקורתית על פי כתבי יד וקטעי גניזה, ירושלים תשע"ו, עמ' לה-מח, קיב-קיד, ובעקבותיו: ת' קדרי, 'מדרשי האגדה האמוראיים', מ' כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, ירושלים תשע"ח, עמ' 333-334.

ה'זקנים וצדיקים שאמ' [ר] בספר תהלים'. לפי זאת, אות היחס מ"ם - 'מַעֲשֵׂה שְׁלִיטִים' - משמעה מן, מתוך, מבין. ייחודו של דוד מסתכם בכך שזכה בחכמה יותר מהאחרים, אך לא רק שהוא נמנה ברשימת העשרה, אלא הוא אף אינו מוצב ראשון ברשימה זו כדי שלא לפגוע בסדרה הכרונולוגי. לעומת זאת, בכמה מהדרשות האחרות המובאות בקהלת רבה החכם אינו נכלל בקבוצת העשרה. כך הוא יעקב, 'החכם', ו'עשרה השליטים' הם 'עשרה שבטים שירדו למצרים', או משה 'החכם' ו'עשרה שליטים' הם מלכים 'שכבשן משה'. בקבוצת דרשות אלו אות היחס מ"ם הובנה כמ"ם היתרון.<sup>54</sup>

הבנה חליפית זו אפשרית גם באשר לזיהוי החכם עם דוד, כנלמד מעדי הנוסח של המדרש הגורסים: 'שאמ' ספר תהלים', ולא 'בספר תהלים'. משינוי קל זה, ובצירוף השלמת הקיצור שאמ' לגוף יחיד ולא לגוף רבים ('שאמ' [ר] ולא 'שאמ' [ר]), משתמע כי דוד הוא שאמר את הספר ובשל כך נחשב חכם יותר מהעשרה ויש להבחין אותו מהם. הבנה זו בוודאי נתפסה כתואמת להיגדי חז"ל שהזכרתי לעיל המייחסים את ספר תהלים בפשטות לדוד.

אני מבקש להציע שנקודת הפתיחה לשינויים הניכרים שבין נוסח רשימת הכותבים שבתלמוד והמדרשים נעוצה בהבנה שונה זו של המדרש היסודי לקהלת ז' 19. ומרגע שמחברי הרשימה הבחינו את דוד מהעשרה וייחסו לו את הכתיבה של ספר תהלים כולו, כבר לא ניתן היה להוסיף ולמנות אותו בין הזקנים. ועוד היה עליהם להבהיר את תרומתם של העשרה לחיבורו של הספר, ולדייק כי היתה זו תרומה עקיפה בלבד. זאת השיגו, כאמור לעיל, בעזרת הנוסחה: 'דוד כתב [...] על ידי עשרה זקנים' וחזרה על הצירוף 'על ידי' לפני כל אחד מהזקנים שברשימה.

מן הציון כי דוד כתב את ספר תהלים 'על ידי' זקנים משתמע שבספר תהלים כלולים מזמורים בעלי שני שלבים של התהוות: שלב מוקדם שנקשר בשמם של הזקנים ושלב מאוחר יותר שנקשר בשמו של דוד. סביר להניח שבשל הבחנה זו שבין מוקדם למאוחר חיסרו את שלמה ואת עזרא מהרשימה והותירו בה רק זקנים שחיו לפני ימי דוד או בימי דוד ממש.

הסרתם של דוד, שלמה ועזרא מרשימת עשרת הזקנים חייבה את מחברי רשימת הכותבים להשלים את מניינם. לשם כך הם שילבו בין דעותיהם של רב ור' יוחנן, ומנו כשלושה זקנים נפרדים הן את אסף הימן וידותון הן את שלושת בני קורח. אולם עדיין חסר היה להם זקן נוסף כדי לשמור על המספר רב החשיבות 'עשרה'. פתרון לכך מצאו מחברי הרשימה בהוספתו של מלכי צדק ושיבוצו בין אדם הראשון ואברהם, בהתאם לזמנו. כאמור, ברקע עומד הפסוק 'עַל־דְּבַרְתִּי מִלְכֵי־צֶדֶק' (תה' קי 4), אך זהו פתרון מאולץ במקצת, שכן המזמור נפתח בכותרת המייחסת אותו במפורש לדוד.

54 ואומנם, משמעות זו מקובלת היתה על מרבית פרשני המקרא המסורתיים לקה' ז' 19, וראו למשל פירושי רש"י ורשב"ם לפסוק.

הסרתם של שלמה ועזרא מרשימת הזקנים וארגון הרשימה כך שתכלול רק זקנים שחיו לפני ימי דוד או בימיו ממש, היא ביטוי לרגישות למוקדם ולמאוחר. רגישות זו לא תמצא ברשימת הכותבים בנוגע לספרים אחרים. כך העלילות המסופרות בספר שמואל נמשכות אחרי מותו של שמואל, כותב הספר לפי הרשימה, ולמעשה רוב ספר שמואל עוסק בזמן שבו שמואל כבר לא היה בן החיים.<sup>55</sup> יתכן לומר כי עצם העיסוק ברשימת הזקנים ובתרומתם הוביל את מחברי רשימת הכותבים לתת את דעתם לשאלת זמנו של הכותב וזמנם של מקורותיו. ואם כך הוא, יהיה עלינו לקבוע כי המשפט הנוגע לכתיבתו של ספר תהלים הוא חריג בהחלט על רקע ספרות חז"ל, שכאמור לעיל, הבחנות שבין כתיבה של חומר מקורי, עריכה לסוגיה של חומרים קדומים והעתקה סתמית נמצאות מעבר לאופק עניינה.<sup>56</sup> אך דומני שרגישות זו היא בראש ובראשונה ביטוי להתמודדות עם מסורת שונה שהכירו ולפיה תרומתם הספרותית של הזקנים היתה מובהקת הרבה יותר. במסורת חליפית זו דוד נמנה בין עשרת הזקנים, ובדומה לנוסח מדרשי רבה לקהלת ולשה"ש שלפנינו. הסרתם של שלמה ועזרא מרשימת העשרה והוספתו של מלכי צדק, כמו גם התבנית 'כתב [...]' על ידי' והחזרה על הצירוף 'על ידי' לפני כל אחד מהזקנים - כל אלו הם מהלכים שנועדו לשרש את המסורת החליפית ולקבע את הדעה שדוד כתב את הספר לבדו. כך או כך, יש מקום להטיל ספק אם אומנם מחברי רשימת הכותבים תפסו את מלוא משמעותה של הפעולה הספרותית השונה של דוד כשכתב את ספר תהלים וכלל בו מזמורים וחלקי מזמורים של עשרה זקנים ואם אכן הבחינו אותה במדויק מפועלם של הכותבים האחרים הנזכרים ברשימה.

המרחק הרב שבין המשפט 'דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים' שברשימת הכותבים ומדרשי רבה ניכר היטב במקורות ובעדי הנוסח המאוחרים המשקפים השפעה כפולה. רשימת העשרה שבמדרש תהלים מיוסדת על הרשימות שבמדרשי רבה ולא על

55 פטירת שמואל נזכרת בשמ"א כה 1; כח 3. בדיון הנלווה לרשימת הכותבים נמצא התייחסות מפורשת לנקודה זו: "שמואל כתב ספרו". והכתיב: "ושמואל מת?!". דאסקיה גד החוזה ונתן הנביא, ובתבנית דומה גם באשר לספר יהושע ולספר דברי הימים, ומקור הדברים במחלוקת התנאית בעניין כותב שמונת הפסוקים המסיימים את התורה, אם היה זה משה או יהושע; ראו לעיל הערה 43.

56 בכיוון זה נכון יהיה לשקול כי אף הספרים שכתבו שתי הקבוצות ההומוגניות האחרות הנזכרות ברשימת הכותבים - חזקיה וסיעתו שכתבו את ספרי שלמה וספר ישעיהו ואנשי כנסת הגדולה שכתבו את יחזקאל, תרי עשר, אסתר ודניאל - משקפים פעילות ספרותית מובחנת שאיננה כתיבה סתמית; קביעות כעין אלו שכיחות למדי במחקר, כך בנוגע לספרי אנשי כנסת גדולה השוו: 'כתיבה האמורה [...] באכנה"ג [=באנשי כנסת הגדולה] על כרחנו אינה אלא אסיפה וסדור', ז' יעב"ץ, תולדות ישראל מתוקן על פי המקורות הראשונים, כרך ג, וילנא תרנ"ח, עמ' 154, הערה 5, ובדומה לזה, בין היתר, רש"י פינ, דברי הימים לבני ישראל, חלק א, וילנא תרנ"ד, עמ' 155-156; ל' גינצבורג, אגדות היהודים (תרגם וערך: מ' הכהן), כרך ו, רמת גן תשל"ה, עמ' 269, הערה 56. מכל מקום, הדברים מורכבים יותר שכן מחברי הרשימה ככל הנראה הניחו שישעיהו הנביא נכלל בסיעתו של חזקיה, ובדומה לכך חגי זכריה ומלאכי, מרדכי ודניאל נכללו באנשי כנסת הגדולה, וראו בפירוט יזיל, רשימת הכותבים (לעיל הערה 2).

הרשימה שבתלמוד ועל כן דוד ושלמה עודם כלולים בעשרה. אך בדומה לרשימה שבתלמוד - וסביר שאף בהשפעתה - נחסר ממנה עזרא, ובמקומו הוסף מלכיצדק. הכללתו של דוד בין העשרה מלמדת כי בעל המדרש לא שותף היה למגמת התלמוד להדגיש את פועלו של דוד. סביר על כן שהחסיר את עזרא מהרשימה לא בשל זמנו המאוחר אלא כיוון שקשריו לספר תהלים לא היו ברורים לו.

השפעה כפולה זו מתגלה גם בעדי הנוסח המאוחרים הכלולים ברשימות מסורה. בכל שמונת עדי הנוסח הללו דוד אינו נכלל בין העשרה אלא עומד בנפרד מהם, ונקודה זו משקפת היכרות עם נוסח התלמוד. אולם אין מחבריהם של עדי הנוסח שותפים למגמת התלמוד להדגיש את פועלו של דוד על חשבון פועלם של הזקנים, והם בנויים על פי התבנית התחברית האמורה במדרשים. בעדי הנוסח: 'דוד ועשרה [...] כתבו ספר תהלים', ובמדרשים: 'עשרה [...] אמרו ספר תהלים'.

רשימת עשרת הזקנים אינה מיוצגת באף אחד מעדי הנוסח שברשימות המסורה. בחינה כוללת של עדי נוסח אלו מלמדת כי הם ניכרים בתבניות רבה ובניסיונות ברורים להאחדה. כך, בין היתר, הושמטה מהנוסחים פרשת בלעם, בכמה מהם לא מיוצגת המסורת כי יהושע כתב את שמונת הפסוקים המסיימים את התורה, והמשפט הנוגע לספר דברי הימים הותאם לתבנית הכללית. סביר על כן שרשימת עשרת הזקנים נחסרה מהנוסחים הללו בשל אותה המגמה. כאמור לעיל, התאמת רשימת הכותבים לתבנית אחידה משתקפת גם בכמה מעדי הנוסח של התלמוד שבהם נאמר 'דוד כתב (את) ספרו' במקום 'דוד כתב ספר תהלים'. נכון לראות בכל ההתאמות הללו ביטוי לשינויים מכוונים. הנוסחים שבסדר עולם ובשלשלת הקבלה משקפים אף הם מורכבות והשפעות כפולות והם שונים בפרטיהם מהנוסחים האחרים. כך הוא הנוסח שבסדר עולם: 'דוד ועשרים [צריך להיות: עשרה] זקנים, אדם ומלכי צדק ואברהם משה דוד ושלמה ואסף ושלשה בני קרח, הן כתבו ספר תלים'.<sup>57</sup> רשימת הזקנים זהה לרשימה המופיעה במדרש תהלים. לעומת זאת, המילים הפותחות 'דוד ועשרים [=עשרה] זקנים' והמילים המסיימות 'כתבו ספר תלים' מצטרפות יחד למשפט שלם שהוא זהה לשלושה משמונה עדי הנוסח הכלולים ברשימות המסורה (א-3). דומה על כן שרשימת עשרת הזקנים שבנוסח סדר עולם נוספה למקומה בשלב מאוחר. אין לדעת אם תוספת זו כלולה היתה בנוסח רשימת הכותבים שעמדה לפני מחבר סדר עולם, אם היא מעשה ידיו של מחבר סדר עולם עצמו, או שנוספה למקומה בשלב מאוחר יותר. כך או כך בשל הוספתה של רשימת הזקנים דוד נזכר פעמיים - פעם אחת בראש הרשימה ופעם נוספת הוא נמנה כאחד מהעשרה.

הנוסח המשוקע בשלשלת הקבלה שונה אף הוא: 'דוד וי' זקנים כתבו תהלים. והזקנים היו אדם אברהם משה דוד שלמה אסף הימן ידותן ג' בני קרח ועזרא'. המילים

57 המספר 'עשרים זקנים' הוא בוודאי שיבוש סתמי, אולי פתיחה שגויה של הקיצור 'עשר[ה] זקנים'; עשרת הזקנים המפורטים בנוסח זה הם עדות כי בשום שלב לא מנו עשרים זקנים.

הפותחות זהות לעדי הנוסח הכלולים ברשימות המסורה שבקבוצה א' ולנוסח שבסדר עולם. אך רשימת הזקנים זהה לרשימה המובאת במדרשי רבה.<sup>58</sup>

ה. 'עשרה זקנים', 'צדיקים', 'בני אדם' או 'נביאים'?

בנוסח הרשימה שבתלמוד נזכרים 'עשרה זקנים'. אף בקהלת זוטא הנוסח הוא 'עשרה זקנים'.<sup>59</sup> במדרש קהלת רבה מדובר על 'עשרה זקנים וצדיקים'. במדרש שה"ש רבה הנוסח הוא 'עשרה בני אדם'. מדרש תהלים אף הוא גורס 'עשרה בני אדם'. עוד אפשר לציין כי בשה"ש רבה המצוטט בילקוט שמעוני הנוסח הוא 'עשרה צדיקים'. בנוסח רשימת הכותבים שברשימות המסורה שבקבוצה א' נזכרים 'עשרה זקנים', וכך גם הנוסח בסדר עולם ובשלשלת הקבלה. לעומת זאת, בנוסח רשימת הכותבים שברשימות המסורה שבקבוצה ב' נזכרים 'עשרה נביאים'.

המספר החוזר 'עשרה' מקרב את המסקנה, כאמור לעיל, כי הן ברקע התלמוד הן ברקע מדרשי רבה לקהלת ולשה"ש עומדת דרשה גרעינית לקה' ז 19 'עֶשְׂרֵה שְׁלִיטִים'. וכנזכר, דומה שאף הכינויים המכלילים 'זקנים וצדיקים' או 'בני אדם' הם תולדה של הקישור המדרשי לקהלת והם משתלשלים מהפסוק העוקב: 'כִּי אָדָם אֵין צְדִיק בְּאֶרֶץ' (שם, פס' 20). אם הנוסח 'זקנים וצדיקים' שבקהלת רבה שלפנינו משקף את נוסח הדרשה הגרעינית, זאת לא ניתן לקבוע. אך די לנו בווריאציות השונות כדי ללמד כי נוסח התלמוד (וקהלת זוטא) 'זקנים' מתקבל בהחלט על הדעת והוא אינו מבטא שינוי בעל משמעות.<sup>60</sup> הנוסח 'עשרה נביאים' אינו זר לחלוטין למסורת. הצגתה של השירה המזמורית כהינבאות באה לידי ביטוי מובהק בספר דברי הימים,<sup>61</sup> ובתקופות קדומות דוד נתפס כנביא וכאיש אלוהים.<sup>62</sup> לדמותו הנבואית של דוד ולפעולתם הנבואית של המשוררים נמצא המשך מסוים בספרות חז"ל. כך נאמר כי דוד עוד 'כשהיה קטן היה מתנבא' שעתיד

58 אבן יחיא הוסיף הערה כי רשימת הזקנים שבשה"ש רבה דווקא שונה: 'זיש דעת אחר במדרש שיר השירים'; שבת בן יוסף בס (1718-1641) העתיק קטע זה משלשלת הקבלה והוסיף את רשימת הזקנים שבנוסח התלמוד; הנ"ל, שפתי ישנים, אמשטרדם 1680, עמ' פג, ובעקבותיו יחיאל שלמה היילפרין (1746-1660), ספר סדר הדורות, שמות הספרים, אות ת', בני ברק תשס"ג, עמ' תר. ראו לעיל, הערה 7.

59 ואומנם, נמצא בספרות הרבנית חילופי 'זקנים' ו'צדיקים' גם בהקשרים אחרים, ולמשל כאשר למסורת על אמירתה או כתיבתה של שירת האזינו - בשם מדרש אספה נאמר: 'משה אמר שירה זו על פי ע"א [צ"ל: ע"ח] זקנים', ר' יעקב מוינה, ספר פשטים ופירושים, מהדורת מ' גראשבערג, מגנצא תרמ"ח, עמ' 230, ובשם ר' נסים גאון: 'שבעין ותמניא צדיקי דאיכתיבה פרש[ת] האזינו על ידיהון', מחזור ויטרי, סי' שנ, מהדורת ש"ה הורוויץ, נירנבערג תרפ"ג, עמ' 388.

61 דה"א כה 1-2; דה"ב כט 30, וראו יפת, אמונות (לעיל הערה 27), עמ' 393-394, הערה 198.

62 שמ"ב כ ג 2-1; נחמ' יב 24, 36; דה"ב ח 14; 11QPs<sup>a</sup>, 11; כו 1 (לעיל הערה 32).

הוא להילחם בפלשתים ובגלית, וכי הוא 'צפה ברוח הקודש' את חורבן בית המקדש.<sup>63</sup> ועם זאת אין הדבר שכיח ביותר. המעמד הנבואי של מזמורי תהלים ניכר שוב רק בימי הביניים, בכתיבה של חכמים קראיים שראו בתהלים ספר תפילות נבואי-פורמטיבי.<sup>64</sup> הנוסח 'עשרה נביאים' משתלב עם כמה מהשינויים האחרים החוזרים ברשימת הכותבים שברשימות המסורה. כך, בעוד שבנוסח התלמוד נאמר שחזקיה וסיעתו כתבו את ישעיהו, משלי, שה"ש וקהלת, בכל שמונת עדי הנוסח מיוחסים הספרים הללו לנביא ישעיהו. בנוסח התלמוד נאמר שאנשי כנסת הגדולה כתבו את הספרים תרי עשר, יחזקאל, דניאל ואסתר, ואילו בכמה מעדי הנוסח נאמר שספרים אלו נכתבו בידי הנביאים חגי זכריה ומלאכי. יתכן לקשור תיקונים אלו לתפיסתם של קראיים המרוממים את מעמדם של ספרי נביאים וכתובים ומדגישים את היותם תוצר של התגלות נבואית: 'תורה ונביאים וכתובי' [ם] שלשתם נקראו "תורה", ככתוב: "ולא שמענו בקול ה' אלהינו ללכת בתורותיו אשר נתן לפנינו ביד עבדיו הנביאים" [דנ' ט 10].<sup>65</sup>

בחינה משווה של שמונת עדי הנוסח של רשימת הכותבים שברשימות המסורה מקרבת את המסקנה כי ביסודם עומדת רשימה גרעינית אחת.<sup>66</sup> אפשר אפוא שרשימה גרעינית זו גובשה בידי חכם קראי, והופעתה בכתר ארם צובא מחייב לקבוע את זמנה לכל המאוחר לראשית המאה העשירית.

### סיכום ומסקנות

המשפט 'דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים' וכו' מציג את דוד כמי שכתב את ספר תהלים לבדו, ומבטא בלשונו ובמכלול פרטיו התמודדות עם מסורת מדרשית מוקדמת. במרכז של מסורת מדרשית זו עמדה דרשה לקה' ז 19 שככל הנראה אינה שונה הרבה (ואולי אף אינה שונה כלל) מדרשה המוכרת לנו מקהלת רבה ושעומדת ברקעה של דרשה המשוקעת בשה"ש רבה. בדרשה מוקדמת זו הוצג ספר תהלים כתוצר של פעילות ספרותית קולקטיבית של עשרה 'זקנים וצדיקים' או עשרה 'בני אדם' ודוד נכלל בין העשרה.

- 63 מדרש תנאים על ספר דברים לדב' א' 17, מהדורת ד"צ הופמן, ד"צ ירושלים תשמ"ד, עמ' 10 (המדרש הגדול לדברים, מהדורת ש' פיש, ירושלים תשס"ה, עמ' לב); מדרש תהלים, פג, ג (מהדורת בוכר, עמ' 369-370), וראו גיטין נז ע"ב. לדמותו של דוד בספרות חז"ל ראו א' שגאן, 'על דמותו של המלך דוד בספרות חז"ל', בתוך: זקוביץ, דוד (לעיל הערה 26), עמ' 181-199. אשר למשוררים המנבאים ראו מדרש שה"ש רבה ד, ד, בהמשך לדרשה הנוגעת לספר תהלים.
- 64 א' סימון, ארבע גישות לספר תהלים: מרס"ג עד ראב"ע, ירושלים תשמ"ב, עמ' 55-95; מ"ר פוליאק, י" ארדר, 'הקנון הקראי במאות התשיעית עד האחת עשרה לסה"נ', תעודה, כג (תשס"ט), עמ' רז-רט.
- 65 ספר אשכל הכפר להרב [...] יהודה הדסי, גוזלו תקצ"ו, קעג, עמ' 70, והשוו תנחומא, ראה, א.
- 66 לשחזורה של רשימה משוערת זו ראו בנספת. אני סבור שרק כמה מעדי הנוסח משתלשלים זה מזה ולא כל השמונה, ואולי בהתאמה לחלוקתם לשלוש קבוצות, א', ב' ו-ג'.

אורכו ומורכבותו של המשפט הנוגע לכותב ספר תהלים מבחין אותו מהפרטים האחרים שברשימת הכותבים. אך משפט זה מיוחד ונבדל גם במורכבות קשריו למסורות קודמות ובהתפתחות המיוחדת הניכרת בו. מדרש תהלים ועדי הנוסח המאוחרים של רשימת הכותבים, המציגים שילובים בין נוסח התלמוד למדרשי רבה, מבטאים בעקיפין תהליכים מורכבים ורבי עניין אלו.

רשימת כותבי הספרים שבתלמוד הטביעה חותם עמוק של השפעה על המסורת היהודית מימי הביניים ואילך ועל מחקר המקרא הרבני בעת החדשה. הרשימה עמדה במרכזם של מחקרים אחדים,<sup>67</sup> ופרטיה נזכרו עשרות פעמים בפירושים מודרניים לספרי המקרא, בערכים אנציקלופדיים, בספרי מבואות למקרא ובמחקרים מונוגרפיים שונים. הן החכמים והפרשנים לדורותיהם הן החוקרים מתייחסים לרשימת הכותבים כברייאת תנאית. ביטוי עקיף למוסכמה מחקרית זו הוא אזכורה התכוף של רשימת הכותבים גם במחקרים המוקדשים לשאלת חיבור ספרי המקרא בספרות סוף תקופת הבית השני. אולם מהעיון שלעיל הסתבר כי המשפט המוקדש לכתובתו של ספר תהלים ניכר בסימני איחור ברורים, וברקע שלו מסורת מדרשית ארץ ישראלית מתקופת האמוראים. ממצא זה אינו מתיישב עם המוסכמה המקובלת כי רשימת הכותבים היא ברייאת.

כידוע, חוקרי תלמוד אינם נמנעים מלפקפק בקדימותם של קטעים הנראים כברייאות, בפרט כאשר הם חסרים מקבילה תנאית ארץ ישראלית, ומשובצים בחלק הסתמאי של התלמוד.<sup>68</sup> ואומנם, לרשימת הכותבים אין מקבילה תנאית ואף לא מקבילה מלאה אחרת.<sup>69</sup> בחינה מחודשת של הרשימה, ובמנותק מההנחה המקובלת כי מדובר

67 בנוסף למקורות שהזכרתי לעיל, הערה 36, ראו בין היתר גם מ' סולוביטשיק, ז' רובשוב, תולדות בקרת המקרא, ברלין תרפ"ה, עמ' 15-17, ובמבואות שבכל אחד מכרכי סדרת הפירוש 'דעת מקרא' שבעריכת יהודה קיל (1971-2003).

68 M. Bregman, 'Pseudepigraphy in Rabbinic Literature', E. G. Chazon, M. Stone, and A. Pinnick (eds.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in the Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1999, pp. 27-41, ושם בהערה 24 מקורות מחקרניים רבים, ובין היתר ראו עוד ש"י פרידמן, לתורתם של תנאים: אסופת מחקרים מתודולוגיים ועיוניים, ירושלים תשע"ג, עמ' 274-275.

69 מכלל הפרטים המובאים ברשימה נמצא מקבילה בתלמוד הירושלמי למשפט הפותח: 'משה כתב חמשה ספרי תורה וחזר וכתב פרשת בלק ובלעם וכתב ספרו שלא יוב'!], ירושלמי, סוטה ה, ה (כ ע"ד). השוואת נוסח הבבלי לנוסח הירושלמי מקרבת את המסקנה שכל אחד מהנוסחים הללו ניכר בהתפתחות מאוחרת, ונכון לסבור שהם מבוססים על היגד מוקדם שכלול היה בקובץ מסורות ומדרשים אמוראי לאיוב, שאת עקבותיו נמצא באוסף הדרשות וההיגדים בהמשך הדיון הנלווה לרשימת הכותבים בבבא בתרא, וכן בירושלמי, סוטה ה, ח (כ ע"ג-ע"ד), ובבראשית רבה נז, ד (מהדורת תיאודור ואלבק, עמ' 614-617). על קובץ מדרשים אבוד זה ותכניו המשוערים ראו ח' מאק, 'אלא משל היה': איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 25, 78-86; J. Kalman, *The Book of Job in Jewish Life and Thought: Critical Essays*, Cincinnati 2021, pp. 71-74

בברייטא, תלמד כי פרטים נוספים הכלולים בה מהדהדים אף הם היכרות עם היגדים אמוראיים וכי מדובר, ללא ספק, במקור מאוחר.<sup>70</sup> שיקול מסייע לקביעת זמנה של רשימת הכותבים נמצא בחלקו הראשון של קטע זה, המוקדש לסדרם של הספרים. בחטיבת ספרי נביאים מקדימים הספרים ירמיהו ויחזקאל את ספר ישעיהו. סדר חטיבת ספרי כתובים הוא כלהלן: רות, תהלים, איוב, משלי, קהלת, שה"ש, איכה (=קינוח), דניאל, אסתר, עזרא (ונחמיה) ודברי הימים. סדר ספרים זה מייצג מסורת בבלית, והוא שונה מסדר הספרים במסורת הטברנית שהתקבע לדורות.<sup>71</sup> יתכן אפוא שרשימת הכותבים התהוותה לאחר התקופה האמוראית, בבבל.

70 ויזל, רשימת הכותבים (לעיל הערה 2). אציין כי כמה מהמקורות והמסורות הללו זוהו בעבר, אך בשל ההנחה, המובנת מאליה לכאורה, שרשימת הכותבים היא ברייתא, מסלול ההשפעה הוצג באופן הפוך ונקבע שרשימת הכותבים היא שעומדת ברקעם של מקורות אמוראיים.

71 'עופר, המסורה הבבלית לתורה: עקרונותיה ודרכיה, ירושלים תשס"א, עמ' 124-125. לנוילות מסוימת בסדרם של הספרים בימי הביניים ראו E. L. Marwick, 'The Order of the Books in Yefet's Bible Codex', *Jewish Quarterly Review* 33 (1943), pp. 445-60



נספח: עדי נוסח לרשימת כותבי ספרי המקרא<sup>72</sup>

א. רשימות מסורה

8ב	7ב	6ב	5ב	4ב	3א	2א	1א
משה אבי הנביאים כתב חמשה ספרי תורה וספר איוב	משה איש האלהים כתב חמשה חמשי תורה חוץ משמנה פסוקים מן וימת משה עד סוף התורה וספר איוב	משה איש האלהים זכרו לברכה כתב חמשת ספרי התורה וספר איוב	משה איש האלהים זכרו לברכה כתב חמשת ספרי התורה וספר איוב	משה איש האלהים כתב חמשת חומשי תורה וספר איוב	משה רבי' ע"ה כתב ספר תורה ואיוב	משה כתב ספרו חמשה ספרי תורה ואיוב	משה כתב ספרו חמשה חומשי תורה ואיוב
יהושע כתב ספרו erased משה עבד ה'	יהושע כתב ספרו ושמנה פסוקים של תורה	יהושע כתב ספרו וח' פסוקים מן התורה	יהושע כתב ספרו	יהושע כתב ספרו	יהושע כתב ספרו ושמנה פסוקים של תורה מן זימת שם משה עבד ה' עד לעיני כל ישראל'	יהושע כתב ספרו וח' פסוקים של תורה מן זימת שם משה עד 'לעיני כל ישראל'	יהושע כתב ספרו ושמנה פסוקים של תורה מן זימת שם משה'

72 לפירוט ביבליוגרפי ראו לעיל, הערות 14-17, 20-21.

שמואל כתב ספרו ושפטים ורות	שמואל כתב ספרו ושפטים ורות	שמואל הנביא זכרו לברכה כת' ספרו ושפטים ורות	שמואל הנביא ז"ל כתב ספרו ושפטים ורות	שמואל הנביא כתב ספרו ושפטים ורות	שמואל כתב ספרו ושפטים ורות	שמואל כתב ספרו ושפטים ורות	שמואל כתב ספרו ושפטים ורות
ישעיהו כתב ספרו ומשלי ושיר השירים וקהלת	ישעיהו כתב ספרו ומשלי ושיר השירים וקהלת	ישעיהו כתב ספרו ומשלי ושיר השירים וקהלת	ישעיהו כתב ספרו ומשלי ושיר השירים וקהלת	ישעיהו כתב ספרו ומשלי ושיר השירים וקהלת	ישעיהו כתב ספרו ומשלי ושיר השירים וקהלת	ישעיהו כתב ספרו ומשלי ושיר השירים וקהלת	ישעיהו כתב ספרו ומשלי ושיר השירים וקהלת
ירמיהו כתב ספרו ומלכים וקנינות	ירמיהו כתב ספרו ומלכים וקנינות		ירמיהו כתב ספרו ומלכים וקנינות	ירמיהו כתב ספרו ומלכים וקנינות	ירמיהו כתב ספרו ומלכים וקנינות	ירמיהו כתב ספרו ומשלי ושיר השירים וקהלת	ירמיהו כתב ספרו ומלכים וקנינות
דוד ועשרה וקנים כתבו ספר תהלות	ירמיהו כתב ספרו ומלכים וקנינות	דוד זכ' לב' ועשרת נביאים כתבו ספר תהלות	דוד ז"ל ועשרה נביאים כתבו ספר תהלות	דוד ועשרה נביאים כתבו ספר תהלות	דוד ועשרה וקנים כתבו ספר תהלות	ירמיהו כתב ספרו ומלכים וקנינות	דוד ועשרה וקנים כתבו ספר תהלות
אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר יחזקאל ותרי עשר וספר דניאל ומגלה	אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר יחזקאל וספר תרי עשר וספר דניאל ומגילת אסתר	דוד זכ' לב' ועשרת נביאים כתבו ספר תהלות	דוד ז"ל ועשרה נביאים כתבו ספר תהלות	דוד ועשרה נביאים כתבו ספר תהלות	דוד ועשרה וקנים כתבו ספר תהלות	ירמיהו כתב ספרו ומלכים וקנינות	דוד ועשרה וקנים כתבו ספר תהלות
אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר יחזקאל ושנים עשר ודניאל	אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר יחזקאל ותרי עשר וספר דניאל ומגילת אסתר	אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר יחזקאל ותרי עשר וספר דניאל ומגילת אסתר	אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר יחזקאל ותרי עשר וספר דניאל ומגילת אסתר	אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר יחזקאל ותרי עשר וספר דניאל ומגילת אסתר	אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר יחזקאל ותרי עשר וספר דניאל ומגילת אסתר	אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר יחזקאל ותרי עשר וספר דניאל ומגילת אסתר	אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר יחזקאל ושנים עשר ודניאל
עזרא כתב ספרו ויחוש דברי הימים	עזרא כתב ספרו ויחוש דברי הימים	עזרא הסופר כתב ספרו ויחוש דברי הימים	עזרא הסופר כתב ספרו ויחוש דברי הימים	עזרא הסופר כתב ספרו ויחוש דברי הימים	עזרא כתב ספרו ויחוש דברי הימים		עזרא כתב ספרו ויחוש דברי הימים

	הימים עד ולו אחים בני יהושפט						
--	---------------------------------	--	--	--	--	--	--

מקומם המשתנה של שמונת הפסוקים שכתב יהושע והדיוקים הנוגעים לספר דברי הימים עשויים לשקף השמטה מכוונת, ובהתאם למגמת הידוק הרשימה. בהתעלם משני פרטים אלו, ומבלי להתחשב בהופעותיהן של המילים 'ספר' ו'מגילה' הבאות ללא חוקיות ניכרת לעין ומשינויי כתיב זניחים,<sup>73</sup> אפשר לגזור משמונת עדי הנוסח את הרשימה הגרעינית שלהלן הניכרת במגמה לייחס את כתיבת הספרים לנביאים:

משה + תואר [רבינו, איש אלוהים וכיוצ"ב] כתב חמשה ספרי תורה ואיוב  
יהושע כתב ספרו  
שמואל כתב ספרו ושופטים ורות  
ישעיה כתב ספרו משלי שיר השירים וקהלת  
ירמיה כתב ספרו ומלכים וקינות  
דוד ועשרה נביאים/זקנים כתבו תהלים  
חגי זכריה ומלאכי כתבו יחזקאל תרי עשר דניאל ומגילת אסתר  
עזרא כתב ספרו ודברי הימים

## ב. סדר עולם

משה כתב חמשת ספרי תורה ואת ספר בלעם ואיוב  
יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבתורה מן וימת משה עבד ה' עד סוף  
התורה  
שמואל כתב ספרו וספר שופטים ורות  
דוד ועשרים זקנים, אדם ומלכי צדק ואברהם משה דוד ושלמה ואסף ושלשה  
בני קרח הן כתבו ספר תלים  
ירמיה כתב ספרו וספר מלכים וקינות  
ישעיהו כתב ספרו ומשלי ושיר השירים וקהלת  
אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר יחזקאל ותרי עשר ודניאל ואסתר  
עזרא כתב ספרו ויחס דברי הימים.

הבדלי כתיב בשמות הכותבים: 'ישעיה(ו)', 'ירמיה(ו)', 'דו(י)ד', והבדלי כתיב בשמות הספרים: 'ש(ו)פטים', 'ישעיה(ו)', 'תלים' 'תהלות' 'תהלים', 'תרי עשרה', 'ק(י)נות', 'ק(ו)הלת'. בנוסח 4 נמצא פעם אחת את הפועל 'חברו' במקום 'כתבו'.

## ג. שלשלת הקבלה

משה כתב ספרו וספר איוב ופרשת בלעם  
יהושע כתב ספרו וח' פסוקים שבסוף התורה ויש אומרים הי"ת קוראם ומשה  
כותב בדמע  
שמואל כתב ספרו וספר שופטים וספר רות  
דוד וי' זקנים כתבו תהלים. והזקנים היו אדם אברהם משה דוד שלמה אסף  
הימן ידותון ג' בני קרח ועזרא  
[...]  
ישעיה כתב ספרו ומשלי ושיר השירים קהלת  
ירמיה כתב ספרו ומלכים וספר קינות  
אנשי כנסת הגדולה כתבו ספר יחזקאל ותרי עשר ודניאל ומגלת אסתר  
עזרא כתב ספרו ויחוס דברי הימים עד ולו אחים.

## Midrash and/as Allegory: the case of “Ella”

Ishay Rosen-Zvi<sup>1</sup>

Tannaitic Midrash is famous for its adept utilization of fixed terms and structures,<sup>2</sup> some of which are echoed hundreds and even thousands of times across its diverse compositions. These elements stand as the fundamental building blocks of the *derashot*, thus enabling us to uncover the inherent underlying logic of the Midrash.

The specific structure I will discuss in this article is made of a question, marking a difficulty in the verse, followed by a homily. The homily opens with the word "ella" (but or rather). I posit that this structure possesses distinct characteristics, and that a comprehensive exploration of all its occurrences presents a formidable test to our perception of the midrashic methodology. This analysis also functions as an illustrative case study of a particular approach: the decipherment of hermeneutic presumptions through the analysis of midrashic terms and structures.

The term "ella" finds its origins in Aramaic (אֵלָא; if not),<sup>3</sup> but its adoption to convey the meaning of ‘rather’ likely bears the imprint of Greek influence. The usage of ἀλλά in a comparable manner can be traced

- 1 I wholeheartedly thank Yanir Marmor and Yakov Kroizer, two young brilliant scholars, for assisting me in preparing the database for this project. I am thankful to Yakir Paz for some great conversations on the term and its Hellenistic parallels. Previous versions of the paper were presented at the *Talmudic Literature Conference* at Yale and the luncheon seminar at the Carolina Center for Jewish Studies. I have learned much from the questions and critiques in both places. This article is part of the projects “The Hermeneutics of the Tannaitic Midrashim: Between Halakha and Aggadah” and “A Database and Lexicon of the Terminology of Tannaitic Midrashim: A New Method” supported by the Israeli Scientific Foundation (no. 293/19; 202/23).
- 2 See S. D. Fraade ‘Rewritten Bible and Rabbinic Midrash as Commentary’, in Bakhos C. (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash*, Leiden 2006, 59–78.
- 3 See Sh. Friedman, *Talmud Ha-Igud, Gittin Chaper 9: Ha-Megaresh*, Jerusalem 2021, 6.

back to the Homeric scholia, forming a question-and-answer structure, as highlighted by Yakir Paz.<sup>4</sup> However, neither the Aramaic lineage nor the Greek parallel fully elucidates the consistent and widespread application of this structure within the Tannaitic Midrashim.<sup>5</sup>

Tannaitic midrash stands out for its utilization of prescribed terminology organized within rigid configurations, reiterated repeatedly. This sharply contrasts with the landscape of pre-rabbinic biblical interpretation, where scholars toiled hard to assemble only a handful of midrashic-like terms.<sup>6</sup> These midrashic frameworks establish a series of constraints, within which diverse permutations come to light. Our focus should thus encompass both commonalities and deviations, involving an exploration of the structure as a vessel of domestication (everything sheltered beneath it emerges as a recognizable midrashic maneuver) and as a generative force (enabling the continual origination of fresh variations).

My interest here is not with the thousands occurrences of "*ella*" as a word in Tannaitic midrashim, but rather with a specific structure in which "*ella*" appears after a question and before a *derasha*.

Roughly 380 such *derashot* can be identified within the Tannaitic Midrashim across both schools. Within this distinct structure, the term "*ella*" serves as a pivotal juncture, facilitating the shift from a typical straightforward and minimalist interpretation to a more enriched, homiletical, and moral perspective. The salient hallmark of this configuration lies in its dialectical nature, wherein the interplay between the question and its response cultivates a transformation in the comprehension of the biblical text. Deciphering this transformation, explicitly marked by "*ella*", is our primary endeavor.

A final caveat before delving into the texts: below we shall encounter a considerable diversity within "*ella*" structure. For example, in some cases, the questions before the "*ella*" *derashot* are distinctly contrived, serving merely as a prelude to a homiletic discourse, whereas others manifest as bona fide interpretive inquiries. It is imperative to recognize

4 Y. Paz, *From Scribes to Scholars: Rabbinic Biblical Exegesis in Light of the Homeric Commentaries*, Tübingen 2022, 167-228.

5 See the examples cited in Paz, *From Scribes to Scholars*, 203, 211 n.112, 292.

6 See review of scholarship in I. Rosen-Zvi, *Between Mishnah and Midrash - Reading Tannaitic Literature*, Raanana 2020 (Hebrew), 209-230.

that we are navigating through variations of a framework, and consequently, our categorization remains necessarily incomplete.

Here are two simple examples of this structure, one halachic and one aggadic:<sup>7</sup>

*But No Uncircumcised Shall Eat from it* (Ex. 12:48). Why is this said? Has it not already been said: "There shall no alien eat from it" (Ex. 12:43)? **Rather**, if one is an uncircumcised Israelite I might understand that he is qualified to eat the paschal lamb? It teaches: "But no uncircumcised shall eat from it" (Ex. 12:48) (Mekhilta RI, Pascha 15).

"וכל ערל לא יאכל בו" (שמות יב, מח). למה נאמר? והלא כבר נאמר "כל בן נכר לא יאכל בו" (שם, מג)? **אלא** אם היה ישראל ערל שומע אני יהיה כשר לאכל בפסח? תלמוד לומר "כל ערל לא יאכל בו" (שם, מח) (מכילתא דר"י, פסחא טו).

*The Enemy Said* (Ex. 15:9). This is Pharaoh. But how did the Israelites know what Pharaoh planned against them in Egypt? **Rather**, the Holy Spirit rested upon them and they knew what Pharaoh had planned against them in Egypt (Mekhilta RI, Shira 7).

"אמר אויב" (שמות טו, ט). זה פרעה. וכי מנין היו ישראל יודעין מה פרעה חשב עליהן במצרים? **אלא** רוח הקודש שרת עליהן והיו יודעין מה פרעה חשב עליהן במצרים (מכילתא דר"י, שירה ז).

The first homily rejects an understanding that *a'rel* refers to a gentile (as is the case in rabbinic Hebrew),<sup>8</sup> since such a reading creates redundancy in the verse. It therefore reinterprets the term to refer specifically to a non-circumcised Israelite. The second homily struggles with Israel's ability to

7 Texts are cited according to 'Maagarim'. Translations are mine (aided by existing translations, mainly Lauterbach's Mekhlita de RI), and are meant to be as literal as possible. Most of the examples are taken from the aggadic section in the Mekhiltot on Exodus, in which the term is most frequent.

8 See see m. Ned 3:8 with Y. Koren, "foreskinned Jew" in Tannatic literature: another aspect of the rabbinic (re)construction of Judaism," *Zion* 82 (2017) (Hebrew), 397-437.



know Paroah's secrets plans, and thus interprets the Song at the Sea as a testimony to the involvement of the Holy Spirit.<sup>9</sup>

The term is used in the Tannaitic Midrash mainly in the aggadah.<sup>10</sup> Moreover, within the halachic framework, "*ella*" emerges primarily in configurations where its presence is atypical.<sup>11</sup> We will therefore discuss this structure as first and foremost aggadic in nature.<sup>12</sup> Given its appearance in both schools, as well as within the extensive aggadic units shared by these schools, and its consistent role across these segments, we shall not differentiate between the midrashic schools within this context.<sup>13</sup>

In nearly a quarter (24 out of 103) of the "*ella*" homilies that find parallels in Tannaitic literature, the corresponding homily lacks this term.<sup>14</sup> This serves as an illustration of the variability among parallel sources:

- 9 Compare t. Sot 6:2 with I. Rosen-Zvi, "Mishna Sotah Chapter 5 and the Midrash of Rabbi Akiva," *Tarbiz* 70 (2006) (Hebrew), 95-128, esp. 105-114.
- 10 267 of the 381 total occurrences in the Midrashim are aggadic, more than twice as much as the halachic occurrences, even though about 70% of the material in the Midrashim is halachic. For example, more than half of the 22 occurrences of "*ella*" in the *halachic* part of Sifre to Deuteronomy (paragraphs 56-305) are aggadic. Similarly, half of the 11 occurrences of "*ella*" in the Mishnah are aggadic.
- 11 Thus, most (100 out of 115) occurrences of "*ella*" in halacha appear after "*ma talmud lomar*", but these occurrences are less than one-fifth of all "*ma talmud lomar*" homilies in the Tanaitic midrashim.
- 12 On the independent hermeneutic of aggada in Tannaitic Midrashim see I. Rosen-Zvi and A. Rosen-Zvi "Midrashic Hermeneutics: Between Halakha and Aggadah", *Tarbiz* 86 (2019) (Hebrew), 203-232. There, we show that even identical terms are used differently in halachic and aggadic contexts. For the migration of terms from halakha to aggada and vice versa see idem, "the Hermeneutics of Aggadic Exegesis in Tannaitic Midrashic: a Terminological Survey," *Mehkarei Talmud* 4 (2023) (Hebrew), 765-816.
- 13 In general, scholars tend to overemphasize the distinction between the schools of R. Akiva and R. Ishmael, which in many cases is a matter of gradation rather than of essence. For this argument see my *Between Mishnah and Midrash*, 259 and passim.
- 14 There is also some variability between manuscripts. For example: in 22 of the 120 occurrences (almost 20%) of "*ella*" in MS Oxford Bodl. 150 of the Mekhilta deRI do not appear in MS Munich 117.1. No doubt that scribal habits are involved here. Since we are dealing mainly with the structure of "*ella*" homilies, adding or subtracting the word itself is of secondary significance for us.

*And Miriam the Prophetess Took* (Ex. 15:20). But where did we find that Miriam prophesied? **Rather**, She said to her father: "You are destined to beget a son who will arise and redeem Israel." **As it says**, "There went a man of the house of Levi", "and the woman conceived", "And she could no longer hide him" (Ex. 2:1–3) ... (Mekhilta RI, Shira 10).

"ותקח מרים הנביאה" (שמות טו, כ). וכי היכן מצינו שנתנבאת מרים? **אלא** שאמרה לאביה: סופך שאת מוליד בן שהוא עומד ומושיע את ישראל. **שנאמר** "וילך איש מבית לוי" "ותהר האשה" "ולא יכלה עוד הצפינו" (שם ב, א–ג) ... (מכילתא דר"י, שירה י).

*And Miriam the prophetess, Aaron's sister, took* (Ex. 15:20). Where did Miriam prophesied? **Behold Scripture says**, "The woman conceived and bore a son. And when she saw him, etc." (Ex. 2:1) – She said to her father, "You are destined to beget a son who will redeem Israel from Egypt" ... (Mekhilta RSBI 15, 20, Genizah fragment).

"ותקח מרים הנביאה אחות אהרן" (שמות טו, כ). היכן נתנבאה מרים? **הרי הוא אומר** "ותהר האשה ותלד בן ותרא אותו וגו'" (שמות ב, א) – אמרה לו לאביה: סופך להוליד בן שעתידי לגאל את ישראל ממצרים ... (מכילתא דרשב"י טו, כ, על פי קטע גניזה).

The homilies are similar, but in the *Mekhilta* RSBI the verse precedes the homily (using הרי הוא אומר instead of שנאמר in *Mekhilta* RI) a structure that does not require "ella".

In certain instances, *derashot* akin to those integrated within "ella" structure emerge as direct interpretations, devoid of any preceding question. This phenomenon can even happen in adjacent homilies, as demonstrated in the following example:

*And When He Seeth the Blood* (Ex. 12:23). R. Ishmael used to say: Is not everything revealed and known before Him? as it is said: "He knows what is in the darkness" (Dan. 2:22), "Even the darkness is not too dark for Thee," etc.

"וראה את הדם" (שמות יב, כג). היה ר' ישמעאל אומר: והלא הכל גלוי לפניך? שני "ידע מה בחשוכא" (דניאל ב, כב). "גם חשך לא יחשיך ממך" וגו' (תהלים קלט, יב). ומה תלמוד לומר: "וראה את הדם"? **אלא** לשכר מצוה שהן עושין הוא נגלה וחס עליהם [...] ]

(Ps. 139:12). And what does “And when He sees the blood” teaches?

**Rather**, as a reward for a commandment they perform He reveals Himself and protects them [...]

Another Interpretation: *And When He Sees the Blood* - He sees the blood of Binding of Isaac. As it says: “and Abraham called” (Gen. 22:14) etc. and it says: “and as he was about to destroy the people, the LORD saw” (1 Chron. 21:15) – what did he see? He saw the blood of Binding of Isaac. As it says “God will provide (lit. see) Himself the lamb for a burnt-offering, my son” (Gen. 22:8) (Mekhilta RI, Pascha 11).

דבר אחר: "וראה את הדם" – רואה הוא דם עקידתו של יצחק. שני "ויקרא אברהם" וגו' (בראשית כב, יד). וכת' "ובהשחית בעם ראה" (דבה"א כא, טו) – מה ראה? ראה דם עקידתו של יצחק. שנאמר "אלהים יראה לו השה" (בראשית כב, ה). (מכילתא דר"י, פסחא יא).

Both successive homilies reinterpret God's seeing the blood on the side posts metaphorically: the first read it as referring to the Passover blood ("a commandment they perform")<sup>15</sup> and the second – to the blood of Isaac.<sup>16</sup> A substantial theological difference exists between these homilies: the first emphasizes human action while the second underlines the merits of the fathers.<sup>17</sup> But for our purpose it is the formal difference that is significant: Rabbi Ishmael's homily comes after a rejection of the simple reading, while the subsequent homily appears with no introduction. In this case, however, it is clear that the "*ella*" structure is not a secondary addition, since the question itself is cited in the name of R. Ishmael. It seems thus likely that the second homily is a condensed rendition of the more elaborate structure found in the first. Given that the question has already been posed, one can proceed directly to an added interpretation without

15 Maybe the root ה.א.ר is read here as “to approve” as in Rabbinic Hebrew.

16 On the question of whose blood was shed in Isaac's binding see S. Spiegel, *The last Trail*, New York 1967.

17 See E. E. Urbach, *The Sages: Their concepts and Beliefs*, Translation: I. Abrahams, Jerusalem 1975, 497-498.

repeating the introduction. I posit that in at least certain instances (I suspect that in many, but cannot say how many) "ella"-less homilies might be an abridged form that omits the preliminary question phase. Yakir Paz compared the question-and-answer style in Alexandrian Scholia and tannaitic Midrash, showing that in both cases "good questions are conserved by a scholarly community in fixed forms and handed down unchanged from generation to generation. In every period, new solutions are suggested alongside the old ones".<sup>18</sup> It is thus unsurprising that "new" answers can appear with or without citing the "old" questions anew.

Beyond these specific philological considerations, a more fundamental observation regarding the instability of the term is warranted. "Ella" is not an indispensable term, i.e. a term which is an integral part of a structure, without which a midrashic move cannot be conveyed. Rather it is a conscious-evoking term, added in order to raise the awareness of the hearer and emphasize the deliberate nature of the midrashic interpretation.<sup>19</sup> We shall return to this point below, but for now we shall center our focus on the instances where this term is retained, analyzing its structure and role.

The first stage of "ella" homilies is the question. Yet, any question implies an interpretation of some sort. On occasion, this interpretation remains nominal, amounting to nothing more than a replication or rephrasing of the verse itself:

"And when her soul/life was in departing, when she died" (Gen. 35:18). Was she dead? Is it not said: "and she called his name Ben-oni" (ibid.)? **Rather**, she was dead and not dead (Mekhilta RI, Beshalach 6).  
 "ויהי בצאת נפשה כי מתה" (בראשית לה, יח). וכי מתה היתה? והלא כבר נאמר "ותקרא שמו בן אוני" (שם)? **אלא** מתה ולא מתה (מכילתא דר"י בשלח ו).<sup>20</sup>

18 Paz, *From Scribes to Scholars*, 225.

19 On conscious-evoking terms and structures see Rosen-Zvi, *Between Mishnah and Midrash*, 318-345.

20 For this technique of solving contradictions and redundancies (later applied in the Bavli to solve similar problems in the Mishnah) see Rosen-Zvi, *Between Mishnah and Midrash*, 271.

However, in the majority of instances, the question includes a summary or an inference, rather than a mere paraphrase:

R. Eliezer ben Arach says: Why did the Holy One, blessed be He, appear from the highest heavens and spoke with Moses in the bush? [...] **Rather**, the Holy One, blessed be He, humbled His presence, and made His speech in a human manner [...] (Mekhilta RSBI 3, 8).

ר' אליעזר בן ערך אומר: וכי מפני מה נגלה הקב"ה משמי מרום והיה מדבר עם משה בסנה? ... **אלא** השפיל הקב"ה את שכינתו ועשה דברו כדרך ארץ... (מכילתא דרשב"י ג, ח).

“The Reubenites and the Gadites owned much cattle” (Num. 32:1). Could it be that these had, but the other tribes did not have? **Rather**, it teaches that these took it forcefully (Mekhilta RSBI 12, 38).

"ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד" (במדבר לב, א). יכול לאלו היה ולשאר שבטים לא היה? **אלא** מלמד שאילו פשטו ידהו בן (מכילתא דרשב"י יב, לה).

The first question offers a particularly curated overview of the burning bush narrative, highlighting a sole detail: the descent intertwined with this revelation.<sup>21</sup> The second question seems to derive from midrashic inference (if the verse says that these had, it means that the others did not). Both scenarios involve distinct forms of extrapolation that go beyond mere restatements of scripture. I argue that behind the introductory questions of the "*ella*" structures reside interpretations, with varying degrees of intuitiveness, which then give way to the homily.

Why does the initial interpretation find expression solely through a question, rather than being overtly articulated? The homilist could have aimed to avoid excessive emphasis on this initial stage, or thought that the implied paraphrase within the question is sufficiently self-evident.<sup>22</sup> This

21 This reading may be affected by Ex. 3:8 “I *come down* to deliver them ...”. See also 2:23 “their cry *came up* unto God”.

22 In most cases the interpretation is indeed clear from the question. Here are some examples from the homilies cited in the article: “was she [i.e. Moses wife] a Cushite [Ethiopian]?! Wasn't she a Midianite?”, “Could it be that they had [cattle] and the others did not?”, “Is not everything revealed and known before Him [so why does He need to see the blood]?”, “and was there no animal there [to carry the dough trays]?”.

dynamic may be compared to the Tannaitic *derashot* which marks a verse or part thereof as "*Kishmuo*" (literally: as it is heard). There too, the simple interpretation is considered self-explanatory (no explicit interpretation is presented after "*Kishmuo*"), and there too, it often gives way to a midrashic exegesis.<sup>23</sup> In both cases the Midrash does not offer a peshat-like solution for the challenges posed by the plain reading (the way for example Philo does, before moving to his allegorical reading).<sup>24</sup> The difficulties are exclusively addressed through midrashic means. Both terms shed light on a fundamental aspect of Midrash: it seeks to present the plain reading while simultaneously highlighting its inadequacy.

And, most significantly for our matter, both terms explicitly label the midrashic move as a non-trivial, conscious movement beyond the plain sense. They serve to underscore the purposeful nature of midrash. This explains why "*ella*", much like "*Kishmuo*", may appear in certain *derashot* while being conspicuously absent in others, as observed earlier.

The question itself varies. It can mark redundancy, contradiction, or thematic problems. In some cases it seems as nothing more than a trigger for the homily:

*They Shall Take to Themselves* (Ex. 12:3). Did all of them take? **Rather**, to indicate that man's agent is like himself (Mekhilta RI, Pascha 3).

"ויקחו להם" (שמות יב, ג). וכי כולם היו לוקחין? **אלא** לעשות שלוחו של אדם כמותו (מכילתא דר"י, פסחא ג)

*The Horse and His Rider* (Ex. 15:2). Is it only one horse and one rider? Has it not been said: "And he took six hundred chosen chariots," etc. (Ex. 14:7); "Pharaoh's chariots," etc. (ibid. 15:4)? **Rather**, when the Israelites do the will of the Omnipresent, their enemies are

"סוס ורוכבו" (שמות טו, ב). וכי סוס אחד ורכב אחד הוא? והלא כבר נאמר "ויקח שש מאות רכב בחור" (שמות יד, ז) וגו' "מרכבות פרעה" (שם, טו, ד) וגו'. **אלא** כשישראל עושין רצונו של מקום אין אויביהם לפניהם אלא כסוס אחד ורוכבו (מכילתא דר"י, שירה ב).

23 See I. Rosen-Zvi, "Midrash and Reflectivity: *Kishmu'o* as a Test Case," M. Niehoff (ed.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden 2012, 329-344.

24 For the polemical context behind Philo's insistence on preserving the literal option along the allegorical one, see M. Niehoff, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*, Cambridge 2011.

before them as but one horse and his rider (Mekhilta RI, Shira 2).

In the first case, the initial interpretation is based on the reflective להם which is read emphatically as if saying that each one should take the Passover lamb for oneself.<sup>25</sup> This reading is unsustainable, for the following words are "according to their fathers' houses" (לביית אבות). In the second homily the emphasis "**one** horse and **one** rider" is a result of a hyper-literal reading of the collective nouns.<sup>26</sup> Both questions seem as little more than a prelude to the subsequent homilies, serving as a rationale for the midrashic interventions—a practice reminiscent of Philo's habit of introducing questions prior to his allegorical interpretations.<sup>27</sup> However, in roughly half of the aggadic "*ella*" homilies the plain reading isn't merely a starting point, but rather stands as a genuine alternative, which is rejected due to substantial interpretive or ideological challenges. Similar interpretive questions are common in the Hellenistic Scholia.<sup>28</sup> Consider the following two examples:

‘Ye are standing this day all of you’ etc. “your little ones,” etc. (Deut. 29:9). But what do the little ones know about distinguishing good from evil?

“אתם נצבים היום כולכם” וג’ “טפכם” וג’  
 (דברים כט, ט). וכי מה טף זה יודע להבין בין טוב לרע?

- 25 Compare *Sifra Emor* 12:3 which reads the words ולקחתם לכם in Lev 23:40 as: כל אחד ואחד “each and every one.”
- 26 On midrashic reading of collective nouns as singular see A. Glatzer, “The Linguistic Background of Biblical Exegesis in the Tannaitic Midrashim” PhD Dissertation, the Hebrew University in Jerusalem, 2022, 102-103 (Hebrew).
- 27 See M. Niehoff, “Commentary Culture in the Land of Israel from an Alexandrian Perspective”, *DSD* 19 (2012), 442–463. For linguistic anomalies as signaling the need to find new meanings, see A. Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, Pennsylvania 2004, 48-80. On midrashic use of linguistic anomalies see I. Rosen-Zvi, “Can the Homilists Cross the Sea Again? Time and Revelation in *Mekhilta Shirata*,” G. Brooke et al. (eds.), *The Significance of Sinai, Themes in Biblical Narratives* (Leiden 2008), 217-246.
- 28 See n. 4 above. For the lack of such questions in Philo see Paz, *idem*, 225.

**Rather**, to give the parents reward for their children, to increase the reward of he who does His will. To confirm what has been said: 'The Lord was pleased for His righteousness' sake,' etc. (Isa. 42:21) (Mekhilta RI, Pascha 16).

**אלא** ליתן שכר בנימ לאבות, לרבות שכר עושה רצונו. לקיים מה שנ' "ה' חפץ למען צדקו וגו'" (ישעיהו מב, כא) (מכילתא דר"י, פסחא טז)

"The children of Jacob were twelve" (Gen. 35:22). Is it not known that they were twelve? **Rather**, He was announced by the Holy One, blessed He, that Reuben had repented (Sifre Deut. 31).

"ויהיו בני יעקב שנים־עשר" (בראשית לה, כב). והלא בידוע ששנים־עשר הם? אלא שנתבשר מפי הקב"ה שעשה ראובן תשובה (ספרי דברים לא).

Why is it necessary to bring young children to a covenant-making assembly? Why does scripture interrupt the story of Reuben's sin with the seemingly disjointed phrase "and Jacob sons were twelve"? The first question pertains to the event represented (though it can readily transform into a textual inquiry: why does the Torah emphasize this particular aspect?) while the second centers on the biblical text itself. However, in both these instances, and many similar ones, the questions are genuine ones, intriguing contemporary commentators as well. Note that the sign of genuine questions is that they may give rise to multiple answers, while artificial queries are consistently followed by a single response, to which they function as an introduction.<sup>29</sup>

A distinct phenomenon becomes evident in these two homilies: the reinterpretations stemming from the "*ella*" introduce an additional layer of theology and morality to the scripture, a layer that is absent in a plain reading. The purpose of including the children is to "give a reward";<sup>30</sup> the enumeration of Jacob's sons does not just rehearse a familiar detail, but rather alludes to a comprehensive narrative of repentance and forgiveness.

29 See the *derashot* above on "And When He Seeth the Blood" and Paz's remark (n. 18 above).

30 A discussion of the broader concept of deed and reward then follows.



In approximately two-thirds of the occurrences of the term in aggadic context, the 'ella' homilies indeed end with an additional religious-moral message. This additional loading occurs with all types of questions, but is more common when there is a hyper-literal trigger for the homily. This indicates that the infusion of moral and theological import becomes an independent objective, distinct from the nature of the interpretative challenge it addresses. Here are two examples:

*Being Bound up in Their Clothes upon Their Shoulders* (Ex. 12:34). R. Nathan says: And were there no animal there? Has it not been said: "And a multitude went up with them [and flocks and herds even very much cattle]"? (Ex. 12:38) What does "being bound up in their clothes upon their shoulders" teaches? **Rather**, the Israelites cherished the commandments (Mekhilta RI, Pascha 13).

"צרורות בשמלותם על שכמם" (שמות יב, לד). רבי נתן אומר. וכי לא היה שם בהמה? והלא כבר נאמר "וגם ערב רב וגו' [עלה אתם וצאן ובקר מקנה כבוד מאד]" (שם יב, לח). ומה תלמוד לומר "צרורות בשמלותם על שכמם"? **אלא** שהיו ישראל מחבבין את המצות (מכילתא דר"י, פסחא יג).

"A Psalm, A Song at the Dedication of the House of David" (Ps. 30:1). Was it David who built it? Did not Solomon build it, as it is said: "So Solomon built the house, and finished it" (I Kings 6:14)? What does "A Psalm; A Song at the Dedication of the House of David" teaches? **Rather**, since David gave his whole soul to it, it is named after him (Mekhilta RI, Shira 1).

"מזמור שיר חנוכת הבית לדוד" (תהלים ל, א). וכי דוד בנאו? והלא שלמה בנאו. שנאמר "ויבן שלמה את הבית ויכלהו" (מל"א ו, יד). ומה תלמוד לומר "מזמור שיר חנוכת הבית לדוד". **אלא** לפי שנתן דוד נפשו עליו נקרא על שמו (מכילתא דר"י, שירה א).

In both of these homilies, the seemingly inconsequential details of the verse evolve into profound teachings: a reverence for the commandments and a dedication to the temple. Comparable shifts are a recurring theme within "ella" homilies. Here's another illustrative example:

R. Eliezer says: But was there not water underneath the feet of the Israelites, since the earth is floating upon nothing but the water, as it is said: "To Him that spread forth the earth above the waters" (Ps. 136:6)? Therefore, what does "And found no water" (Ex. 15: 22) teaches? **Rather**, to tire them out (Mekhilta RI, VaYasa 1).

רבי אליעזר אומר: והלא המים תחת רגלי ישראל היו והארץ אינה צפה אלא על המים, שנאמר "לרוקע הארץ על המים" (תהלים קלו, ו)? הא מה תלמוד לומר "לא מצאו מים" (שמות טו, כב)? **אלא כדי ליגען** (מכילתא דר"י ויסע א).

The verse does not say that there was no water, but rather that the Israelites did not find it. God, deduces the homilist, concealed the water purposely, in order to test the resolve of the Israelites (cf. Deuteronomy 8:2). Thus, the phrase "they found no water" evolves from a mere factual observation into a tale of divine providence, holding within it an explicit directive for the ancient Israelites and an implicit one for the homilist's audience.

On some occasions, this shift from information to lesson is explicitly marked:

Now, why was the account whether Amram took a wife or did not take, needed? **Rather**, to make known to all the inhabitants of the world the merit of Amram the Righteous! (Mekhilta RSBI 6, 2).

וכי למה הוצרך הדבר אם לקח עמרם אשה אם לא לקח? **אלא** להודיע לכל באי העולם זכותו של עמרם הצדיק (מכילתא דרשב"י ו, ב).

The verse's goal is not to convey facts, but to "make known", to teach a lesson on righteousness.<sup>31</sup>

31 Compare *Sifre Deuteronomy* 334: דוד ... יוסף... דוד "Rather to make known to you the righteousness of Joseph... David". So also regarding the collective, Mekhilta de R. Ishmael VaYassa 1: **אלא** "Rather to make known the praise of Israel". On להודיע as a technical term for "exegetical encomium" see T. Novick, "Scripture as Rhetor: A study in Rabbinic Midrash, *HUCA* 82 (2004): 37-61. In most cases להודיע, like מלמד and מגיד, does not come after אלא, but as a direct interpretation.

The supplementary moral layer often introduces a figurative-like (for lack of a better term) interpretation, dislocating the verse from its straightforward, literal reading. Thus, David is narrated above *as if* (כאילו) he built the temple. This is indicative. The majority of aggadic *derashot* with an added dimension incorporates an 'as if' maneuver, with or without the explicit term, which transforms a word or phrase into a non-literal rendition.<sup>32</sup> For example:

"*And They Believed in the Lord and in His Servant Moses*" (Ex. 14: 31). If they believed in Moses, *needless to say* in God! **Rather**, to teach you that whoever trusts in the shepherd of Israel it is *as if* he trusts Him who spoke and the world came into being (Mekhilta RI, Beshalach 6).

"וַיֵּאֱמִינוּ בַיהוָה וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ" (שמות יד, לא). אִם בְּמֹשֶׁה הָאֱמִינּוּ קָל וְחֹמֶר בְּה'! אֵלֵא<sup>33</sup> לְלַמְדֵךְ שֶׁכָּל הַמְאִמִּין בְּרוּעָה יִשְׂרָאֵל כְּאִילוֹ מְאִמִּין בְּמִי שָׁאֵמֵר וְהִיָּה הָעוֹלָם (מְכִילְתָא דְרַ"י, בְּשַׁלַּח ו)<sup>34</sup>

"...and let them that hate you flee before you." (Num. 10:35) And are there haters to the One who spoke and brought the world onto being? **Rather**, the verse says that whoever hates Israel is *as if* he

"וַיִּוְנָסוּ מִשְׁנֵאִיךְ מִפְּנֵיךְ" (בְּמִדְבַר י, לה). וְכִי יֵשׁ שׁוֹנְאִין לְפָנַי מִי שָׁאֵמֵר וְהִיָּה הָעוֹלָם? אֵלֵא מְגִיד הַכְּתוּב שֶׁכָּל מִי שֶׁשׁוֹנֵא אֶת יִשְׂרָאֵל כְּאִילוֹ שׁוֹנֵא אֶת מִי שָׁאֵמֵר וְהִיָּה הָעוֹלָם (סְפָרֵי בְּמִדְבַר פֶּד)

- 32 There are 20 explicit *as if* homilies (*Mekhilta* RSBI 12: 30; 14: 31; 18: 13; *Mekhilta* RI Pascha 3 (x2); Pascha 12; Pascha 13; Beshalach 6; Beshalach 7; Amalek 2; *Sifra* Nega'im 2:2; Metzora 4:1; Aharei Mot 2:1; 4:1; Emor 9:1; 10:3; *S. Num.* 84 (x2); *S. Deut.* 49; 279). These serve as the solid structural basis for my identification of readings as figurative-like. I cannot offer more rigid criteria than that, for the borders are fussy by their very nature. But even if the exact boundaries are vague, the phenomenon is clear enough.
- 33 Thus, according to MS Oxford, and MS Rome Casanatense Library H 2736. MSS Munich and Vatican Ebr. 299.6 (on their proximity see Kahana, *A Catalogue of the Manuscript of the Halakic Midrashim*, Jerusalem 1995, 39 [Hebrew]) have no "ella".
- 34 In the parallel homily in the *Mekhilta* RSBI 14:31 (Geniza Fragment) there is no "ella," but it does appear in the next homily (in a sentence reconstructed from *Midrash Ha-Gadol*) which is almost identical: אֵלֵא לְלַמְדֵךְ שֶׁכָּל הַמְדַבֵּר בְּרוּעָה יִשְׂרָאֵל: כְּאִלוֹ מְדַבֵּר בְּמִי שָׁאֵמֵר וְהִיָּה הָעוֹלָם.

hates him who spoke and brought the world into being (Sifre Num. 84).

"The soul that they had made in Haran" (Gen. 12:5). But is it not the case that if everyone in the world got together to create a single fly and to bring into it the breath of life, they cannot? **Rather**, it teaches that our father, Abraham, converted them and brought them under the wings of the divine presence (Sifre Deut. 32).

"וואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית יב, ה). והלא אם מתכנסין כל באי העולם לברות יתוש אחד להכניס נשמה אינן יכולין? **אלא** מלמד שהיה אבינו אברהם מגיירן ומכניסן תחת כנפי השכינה (ספרי דברים לב).

The difficulties in these three homilies differ: in the first one there is a textual redundancy (if Moses, then *obviously* God),<sup>35</sup> in the second – an ideological problem (is there a competition between gods?) and in the third – a hyper-literal reading that makes the verse nonsensical (how can one "make" a soul). But the solution in all these cases is similar – an *as if* reading: *as if* they believe, *as if* they hate, *as if* they made. Consequently, the verse gains an augmented theological significance, regarding the appropriate demeanor towards leaders, the connection with the divine, and the pivotal value of mission and conversion.

The *as if* interpretation may encompass either an overt or a more subtle moral message. Here is an example from a series of *derashot* on the word "Cush" in the Bible.

"a Cushite woman" (Num. 12:1): Now was she a Cushite (Ethiopian)? Wasn't she a Midianite, as it says "And the priest of Midian [had seven daughters]" (Ex. 2:16). What does "Cushite" teach? **Rather**, just as a Cushite is exceptional in his skin, so Tziporah was exceptional in her beauty, more so than all the women.

"אשה כשית" (במדבר יב, א). וכי כושיה היתה? והלא מדיינית היתה, שני "ולכהן מדין [שבע בנות]" (שמות ב, יז). מה תלמוד לומר "כושית"? **אלא** מה כושי זה משונה בעורו, כך צפרה הית משונה בנוייה יותר מכל הנשים.

35 Perhaps the difficulty here is the fact that God and Moses are put on the same plane.

Similarly, "A Shiggayon of David [which he sang to the Lord concerning Cush a Benjaminite]" (Psalms 7:1). But was he [Saul] a Cushite? **Rather**, Just as a Cushite is exceptional in his skin, so Saul was exceptional in his appearance, as it is written "from his shoulder and upwards" (I Sam. 9:2).

כיוצא בו אתה אומר: "שגיון לדוד [אשר שר לה' על דברי כוש בן ימיני]" (תהלים ז, א) וג'. וכי כושי היה? **אלא** מה כושי זה משונה בעורו כך היה שאול בן קיש משונה במראיו, שנ' "משכמו ומעלה" (שמ"א ט, ב).

Similarly, "Are you not like Cushites to Me, O children of Israel?" (Amos 9:7). But are they Cushites? **Rather**, Just as a Chushite is exceptional in his skin, so, is an Israelite marked by Torah commandments, more than all the nations of the world (Sifre Num. 99).

כיוצא בו אתה אומר: "הלא כבני כושים אתם לי בית ישראל" (עמוס ט, ז). וכי כושיים הם? **אלא** מה כושי זה משונה בעורו כך ישראל מצויינין במצות תורה מכל אומות העולם.

Similarly, "And Eved-melech the Cushite heard (Jer. 38:7). But was he a Cushite? **Rather**, just as a Cushite is exceptional in his skin, so, was Baruch ben Neriah exceptional in his deeds, more than any of the others in the king's palace (Sifre Num. 99)

כיוצא בו: "וישמע עבד מלך הכושי איש סריס" (ירמיה לח, ז). וכי כושי היה? **אלא** מה כושי זה משונה בעורו כך היה ברוך בן נריה משונה במעשיו יתר מכל פלטין שלצדקיהו (ספרי במדבר צט).

In the first homily, it is not immediately clear what is the lesson from the fact that Zipora was "exceptional in her beauty" (that is, exceptionally beautiful),<sup>36</sup> but from the comparison with the subsequent homilies on Shaul and Baruch ben Naria it is clear that this is a praise for Moses. In the third homily, the praise becomes explicit: "they are marked by Torah commandments."

In many "*Ella*" homilies, the dislocation is the vehicle for asserting the values that the sages wish to promote: commandments, Torah study, and the world to come.

36 See Kahana, *Sifre on Numbers: An Annotated Edition*, Jerusalem 2011, 659.

*And When He Seeth the Blood* (Ex. 12:22). ... **Rather**, As a reward for a commandment they perform He reveals Himself and protects them [...] (Mekhilta RI, Pascha 11).

"וראה את הדם" (שמות יב, כב) ... **אלא** לשכר מצוה שהן עושין הוא נגלה וחס עליהם" (מכילתא דר"י, פסחא יא).

"For I am the Lord that heals you"? (Ex. 15:26) ... **Rather**, God said to Moses: Say to Israel: The words of the Torah which I have given you are life unto you [...] **Rather**, "I will put none of the diseases upon you which I have put upon the Egyptians," (ibid) – in this world. And in case I do put [sickness upon you]: "For I am the Lord your healer" – in the world to come (Mekhilta RI, VaYasa 1).

"כי אני ה' רופאך" (שמות טו, כו) ... **אלא** אמר המקום למשה: אמור להן לישראל: דברי תורה שנתתי לכם חיים הם לכם ... **אלא** "כל המחלה אשר שמת במצרים לא אשים עליך" (שם) – בעולם הזה. ואם אשים<sup>37</sup> "כי אני יי רופאך" – לעולם הבא (מכילתא דר"י, ויסע א).

"Before God"? (Ex. 18:12) ... **Rather**, it teaches that whoever welcomes his fellow, it is as if he had welcomed the Divine Presence (Mekhilta RI, Amalek 2).

"לפני האלהים" (שמות יח, יב) ... **אלא** מלמד שכל המקביל פני חבירו כמקביל פני שכינה" (מכילתא דר"י, עמלק ב).

Through these equations (*a* is considered as *b*)<sup>38</sup> these *as if* homilies inject moral theological lessons into the verses: trusting the leader is like trusting God, converting people is like creating them, etc.

Let us end the textual survey with a homily in which all these motifs appear together:

R. Eleazar says: what does "Israel prevailed" teaches and what does "Amalek prevailed" (Ex. 17:11) teaches?

רבי אליעזר אומר: מה תלמוד לומר "וגבר ישראל" או מה תלמוד לומר "וגבר עמלק" (שמות יז, יא)?

37 These two words are missing from the parallel homily in the *Mekhilta* RSBI.

38 For *as if* as a term for legal fiction in the Mishnah see L. Moscovitz, "Legal Fictions in Rabbinic Law and Roman Law: Some Comparative Observations", Catherine Hezser (ed.), *Rabbinic Law Its Roman and Near Eastern Context*, Tübingen 2003, 105-132.

teaches? **Rather**, when he raised his hands towards heaven, Israel would be stronger in the words of the Torah, to be given through Moses' hands. And when he lowered his hands, Israel would be weaker in the words of the Torah to be given through his hands (Mekhilta RI, Amalek 1).

אלא כל זמן שהיה מגביר את ידיו כלפי למעלה עתידין ישראל להגביר בדברי תורה שהן עתידין להנתן על ידיו, וכשהוא ממיד את ידיו עתידין ישראל להמיד בדברי תורה שהן עתידין להנתן על ידיו (מכילתא דר"י עמלק א).

All the elements discussed above are here: an exegetical difficulty (as explicated in a parallel version in Mishnah Ros. Has. 3:8: "And does Moshe's hands make or break war?"), a dislocation (*as if* Moses hands affected the war, for truly it was only a sign) that includes a theological lesson ("Israel would be stronger in the words of the Torah"; compare the Mishnahic parallel: "direct their hearts to their Father in heaven").<sup>39</sup>

Scholars commonly perceive Midrash as the antithesis of allegory due to its refusal to recognize distinct exegetical strata – surface versus depth – positions instead all interpretations on an equal plane. In the Midrashic approach, according to a prevalent perception, a non-hierarchical intertextuality supplants the vertical allegorical logic, and metonymy takes precedence over metaphor. This tendency is frequently linked to the rabbinic disavowal of the Platonic partition between language and reality, rhetoric and (hidden) truth. The metaphysical quest for veiled truths is replaced by a endless intertextual play. Here are two classic examples: "[N]or does the midrashic meaning take any precedence over the plain, simple meaning... There is no hierarchical scheme in midrash; no

39 A similar homily is found in Justin Martyr (*Dialogue* 90). The theological loading is different of course, but the structure is strikingly similar. On another fascinating parallel to this homily in Origen see M. Kister, "Allegorical Interpretations of Biblical Narratives in Rabbinic Literature, Philo, and Origen: Some Case Studies," in Gary A. Anderson, Ruth Clements, and David Satran (eds.) *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity*, (Leiden 2013), 133-184, 161 n. 112.

interpretation has more authority than any other;"<sup>40</sup> "Ben Azzai does not speak of having achieved the original meaning or inner meaning or hidden meaning of Torah... He did what he did not by linking texts with their meanings but by linking texts with texts."<sup>41</sup>

Given this contextualization of Midrash, it is remarkable to encounter a structure which is fundamentally akin to that employed by Alexandrian allegorists, as delineated by David Dawson. Dawson contends that allegory should not be defined by its thematic components (abstraction, spiritualization, transformation, etc.), as these descriptions are laden with theological implications, but rather through its formal characteristics: two coexisting levels of interpretation – literal and non-literal – held in a dynamic tension.<sup>42</sup> This mirrors precisely the situation at hand: a paraphrase or basic inference supplanted by a creative reinterpretation that reveals deeper moral or theological insights. The homily is explicitly presented as a second tier of interpretation, emerging when the straightforward meaning faces complications or revealed as inadequate. It is this second level that bestows the text with its full significance.<sup>43</sup>

40 S. Handelman, *The Slayers of Moses*, New York 1982, 75. For a modern use of Handelman's study for a radical alternative to western thought see E. Lapidot, *Jews Out of the Question: A Critique of Anti-anti-Semitism*, New York 2020, 302.

41 D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington 1990, 110. Compare: "The essential moment of midrash is the stringing together of parts of the language of the Torah, the Prophets, and the Holy Writings, forming new linguistic strings [...] For the Rabbis what is found is no interpretations and no knowledge of truth, but only the words themselves" (D. Boyarin, "Allegory and Midrash in Origen," in Ronald E. Heine and Karen Jo Torjesen (eds.), *The Oxford Handbook of Origen*, Oxford 2022, 100-117, 114-115).

42 "In allegory, indirect, nonliteral or 'other' meanings occur together with direct, literal or 'obvious' meanings of the narrative" (D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1991, 7).

43 Are we better off avoiding "interpretation" altogether when describing this second level with its fancy moral theological additions? Should we use "retelling" or the like instead? For an interesting argument in this general direction see D. Lambert, "How the 'Torah of Moses' Became Revelation? An Early, Apocalyptic Theory of Pentateuchal Origins" *JSJ* 47 (2016), 22-54, 52-54. I discuss my own understanding of Midrashic interpretation *qua* interpretation in Rosen-Zvi, *Between Mishnah and Midrash*, 258-317.



Figurative interpretation and intertextuality need not be perceived as alternatives.<sup>44</sup> Midrash seamlessly integrates both approaches, occasionally even concurrently. Consider the following homily, wherein the verse is reread figuratively ("as if") through an intertextual maneuver ("Here... and there"):

"Moses Sat to Judge [... from morning unto the evening]" (Ex. 18:13). But was Moses sitting and judging Israel from morning to evening? Is it not [the case] that judges hold court only until meal time? "What does from morning unto the evening" teaches? **Rather**, it teaches that whosoever renders a true judgment is accounted *as if* he had been a partner in the work of creation. **Here it is written:** "From the morning unto the evening," **and there it says:** "And there was evening and there was morning, a first day" (Gen. 1:5) (Mekhilta RI, Amalek 2).

"וישב משה לשפט [...] מן הבוקר עד הערב" (שמות יח, יג). וכי מן הבקר ועד הערב היה משה יושב ודן את ישראל? והלא הדיינין אינן דנין אלא עד זמן סעודה? ומה תלמוד לומר "מן הבקר ועד הערב"? **אלא** מלמד שכל מי שמוציא את הדין לאמיתו מעלין עליו **כאילו** שותף במעשה בראשית. **כתוב כאן** "מן הבקר ועד הערב" **ולהלן הוא אומר** "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" (בראשית א, ה) (מכילתא דר"י, עמלק ב).

Within "*ella*" homilies, the plain meaning is recognized as inadequate, but is not discarded. It precedes the more comprehensive interpretation, thus holding a dialectical status reminiscent of the role of the literal meaning in the works of Philo or Origen. Despite the often-discussed thematic differences between the genres, the structural resemblance is significant. While a handful of explicit allegorical instances in Tannaitic Midrash have been discussed by scholars,<sup>45</sup> here a parallel phenomenon is revealed in one of its central idioms.

At the same time, the shared formal trait also underscores a crucial

44 On intertextuality in Philo see D. Runia, "The Structure of Philo's Allegorical Treatises," *Vigiliae Christianae* 38 (1984), 209–56, esp. 212–213, 238–241.

45 See J.Z. Lauterbach, "The Ancient Jewish Allegorists in Talmud and Midrash - Part 1," *JQR* 1 (1911), 291–333; Kister, "Allegorical Interpretations".

differentiating aspect of "ella" homilies: their steadfast commitment to the realm of actuality. The "as if" lesson doesn't elevate these homilies to a loftier, spiritual dimension. Rather, this twist allows the homilist to anchor the message in the real world: the "soul they did" means conversion (real conversion of real people!) just as "a horse and its rider" remain in the tangible realm of actual horses and riders while also becoming a sign of divine providence.<sup>46</sup> Rather than spiritualization, we have a moral turn.<sup>47</sup> Tannaitic midrash seeks to eat the cake and have it, and this is exactly what this structure enables.

But does this emphasis on staying within the tangible realm categorize "ella" homilies as non-allegorical or even counter-allegorical in nature? The answer hinges on the definition and interpretation of allegory. Without attempting to resolve this thorny issue, it's worth observing that certain homilies which we would unambiguously label as allegorical don't involve such a transition from one domain (physical) to another (spiritual). Although the matter deserves a thorough discussion that cannot be offered here, allow me to present two short examples:

a. Paul famously calls the narrative of Sara and Hagar an allegorical way of speaking ("ἀλληγορούμενα" Gal 4:24). But he also argues that Christ's believers are not only *like* Isaak (28) but actually *of* him, as they are offspring of Sara (31). Allegorical argument of resemblance and genealogical claims of actual pedigree are thus intertwined.<sup>48</sup>

46 On traces of allegorizing of "horse and rider" in Tannaitic homilies see Kister, "Allegorical Interpretations", 176-179.

47 Unlike fifth and sixth centuries' Midrashim like Leviticus Rabbah, in which we can already find full-blown spiritualization. These byzantine Midrashim can thus be considered "the beginning of the 'normative' allegorization of the Torah and its commandments" (D. Stern, "Vayikra Rabbah" and my life in Midrash', *Prooftexts* 21 [2001], 23–38, at 36). Compare S. Swanson, "Fifth Century Patristic and Rabbinic Ethical Interpretation of Cult and Ritual in Leviticus", PhD dissertation, Hebrew Union College 2004; T. Jacobowitz, "Leviticus Rabbah and the Spiritualization of the Laws of Impurity", PhD dissertation, University of Pennsylvania 2010.

48 See Y. Fisch, *Written for Us: Paul's Interpretation of Scripture and the History of Midrash*, Leiden 2022. Chap. 2 ("Hagar and Sarah"), 78-130. The dialectic of allegory in Paul was already narrated in E. Auerbach, 'Figura', *Scenes from the Drama of European Literature: Six Essays*, New York 1959, 11–76 (German

b. In his *De praemiis et poenis*, Philo offers corporal, material readings of the biblical blessings and curses (based on Lev 26, Deut 28 and additional verses). These readings reveal striking similarities to (and probably shared traditions with) the Sifra on Lev 26.<sup>49</sup> Philo combines allegorical readings into his interpretation, but these are integrated into the literal readings. Thus, he argues that the removal of the wild animals (Lev 16:6) does not refer only to actual animals but also to “the wild passions in the soul” (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ θηρία). But then he clarifies that these are not actually separate dominions, for there is a causal connection between them: “since men will be ashamed to be seen to be more savage than even the brute beasts.”<sup>50</sup>

These are but two short instances but they are enough to give a pause to any attempt to present a clear shift between the physical and the spiritual

original in: *Archivum Romanicum* [1939], 436–489). According to Auerbach, Paul's significance in the history of exegesis lies in his unique ability to render the Bible simultaneously historical and transcendent.

49 On the *Sifra*'s homilies see J. Weinberg, “A rabbinic disquisition of Leviticus 26:3-13: a utopian vision between Jews and Christians,” Deborah A. Green and Laura S. Lieber (eds.) *Scriptural Exegesis - the Shapes of Culture and the Religious Imagination; Essays in Honour of Michael Fishbane*, Oxford 2009, 121-134. The shared traditions of Philo and the *Sifra* on the blessings are discussed in an unpublished paper by Yonatan Sagiv. I am thankful to him for sharing this superb paper with me.

50 Philo, *De praemiis et poenis* 88, 91 respectively (LCL translation). Philo's interpretation of the sacrificial laws is as another example of this blend. The purification of one's soul serves there both as an allegory for the physical purification of the worshiper and, at the same time, as accompanying and complementing this purification. See *De Specialibus Legibus* 1:257-272, esp. 269, 272. Compare Yehoshua Amir's review of the two hermeneutic layers in Philo, and his summary: “These different images do not quite add up to the same notion of the relation between the two modes of exegesis. But all of them do suggest that Philo thought he could capture some kind of communication between the two methods he practices” (Y. Amir, “Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo.” *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. M. J. Mulder and H. Sysling eds., Assen 1988, 421-453, 449). See also Adam Kamesar's remark that “for Philo, biblical *personae-as-exempla* are on a kind of line of continuum with biblical *personae-as-minds*” (A. Kamesar, “Biblical Interpretation in Philo.” *The Cambridge Companion to Philo*. idem ed., Cambridge 2009, 65-91, 84).

as a prerequisite for proper allegory. They further serve as cautionary reminders against overly rigid dichotomies between midrash and allegory.<sup>51</sup> The necessity to reevaluate this traditional contrast has recently been championed by scholars focusing on allegory, particularly within the context of Origen's exegesis, where new emphasis is placed on the embodied aspect of his exegesis.<sup>52</sup> It is opportune to challenge this dichotomy from the angle of Midrash as well.

And so "ella" homilies exhibit both divergence from and resonance with Philonic allegory. Instead of debating whether or not these homilies qualify as allegory, perhaps we can settle on 'allegory-like', 'allegory-light' or simply 'ella-gory'.<sup>53</sup>

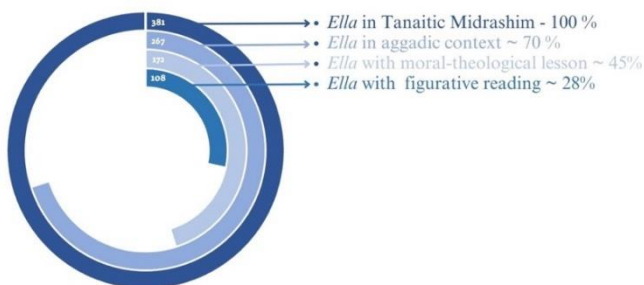


Figure 1. *Ella* in Tannaitic Midrashim

- 51 On allegory as a spectrum of forms see N. Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton 2020, 89-95.
- 52 See esp. D. Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, Berkeley 2001, criticizing R. P. C. Hanson, *Allegory and Event*, Louisville 1959. See also Boyarin, "Origen". On this scholarly trend see I. Rosen-Zvi "Two Midrashic Selves: Between Origen and the Mekhilta", in M. Niehoff and J. Levinson (eds.), *Constructions of the Self in the Roman Empire* (Tübingen 2019), 469-501.
- 53 After all, *alla* is but the neuter accusative plural of *allos*. I am delighted to bring a double redemption to the world by acknowledging that *ella-gory* was offered to me independently by Moulie Vidas and James Redfield.

## אל יהי המשל הזה קל בעיניך: לקראת הפואטיקה הרטורית של המשל

משה שושן

לכבוד מורי, פרופסור דוד שטרן  
"עוד ינובון בשיבה"

התקופה שבין אמצע שנות השמונים ועד שנות התשעים המוקדמות של המאה הקודמת היוותה קו פרשת מים במחקר המדרש מנקודת מבט ספרותית-תיאורטית. בתקופה זו פורסמה סדרה של מחקרים בסיסיים שביקשו לברר את הגישה של חז"ל למקרא לאור גישות תיאורטיות בתקופתם.<sup>1</sup> אחד הגורמים המרכזיים שהובילו לתופעה זו היא עליית הדקונסטרוקציה כאסכולה תיאורטית דומיננטית באקדמיה האמריקאית. הרעיון שלפיו אין לטקסט פרשנות מוחלטת, ושהמשמעות של הטקסט נוצרת בתהליך אינסופי של 'משחק משמעויות' (play of signification),<sup>2</sup> ולא דרך סדר פעולות מוגדר, סלל דרך חדשה ויצרנית להבנת הגישה של חז"ל לטקסט המקראי. בשלבים המוקדמים של שיטת "מדרש ותיאוריה", היו חוקרים שהרחיקו עד כדי הטענה שחז"ל הקדימו את המרד של דרידה נגד הלוגוצנטריות.<sup>3</sup>

עם ירידת קרנה של הדקונסטרוקציה, המחקר הספרותי של ספרות חז"ל פנה לנתיבים אחרים. עד אמצע שנות התשעים, המחקר הורחב כדי להחיל כלים חדשים כמו 'ההיסטוריציות החדש' ושיטות נוספות של מחקר תרבותי ומגדרי. שיטות אלה שימשו למחקר כל סוגי הספרות הרבנית - ספרות ההלכה והאגדה, וטקסטים סיפוריים לצד פרשניים.<sup>4</sup> עם פרוס המאה ה-21, בשל 'המפנה הנרטיבי' שבא בעקבות 'המפנה הלשוני'

\* גרסה מקוצרת באנגלית של מאמר הזה יופיע בכהן וקוגמן-אפל, ספר יובל. אני מודה לגיימס פלאן, שהקדיש מזמנו היקר להתכתבות נרחבת בדוא"ל שסייעה לי להבהיר את פרשנותו ואת הבנתי שלי לרטוריקה פואטית. אני מודה לאלן אפלבאום ולאריק אוטנהיים על הערותיהם המחכימות ועל הצעותיהם בטיוטות המוקדמות של המאמר, ולנעמי גולדשטיין על העזרה בעריכתו.

1 בין המחקרים המרכזיים בתקופה זו: הנדלמן, רוצחי משה; פאור, תורי זהב; הרטמן ובודק, מדרש וספרות; ברונס, הרמנויטיקה; בוירין, אינטרטקסטואליות; קוגל, בבית פוטיפר; פרנקל, דרכי האגדה; שטרן, מדרש ותיאוריה. עיינו גם: מאיר, הסיפור הדרשני.

2 דרידה, מבנה סימן ומשחק, עמ' 280.

3 הנדלמן, רוצחי משה; פאור, תורי זהב; עיינו בביקורת של דוד שטרן על עמדה זו: שטרן, מדרש ותיאוריה; שטרן, מדרש ובקורת.

4 תנועה זו ניכרת ביצירתו של דניאל בוירין, בהשוואה בין בוירין, אינטרטקסטואליות לספרו הבא - בוירין, הבשר שברוח. יצירה זו הציבה במרכז את חקר התרבות והמגדר בחז"ל יותר מכל יצירה

של דרידה, חקר הנרטיב והנרטיביות בספרות חז"ל תפס תאוצה.<sup>5</sup> בהשוואה לשנים קודמות, בעשורים האחרונים הלך וזנח המחקר בתחום המדרש, והעיסוק באופן שבו הבינו ופירשו חז"ל את הטקסט המקראי.

כעת הגיע הזמן לשוב ולבחון את שאלת מהותו של המדרש כשיח, ואת יחסו לטקסט המקראי לאור ההתפתחויות בתיאוריות ספרותיות וחקר ספרות חז"ל בדור האחרון. החיסרון הגדול של היענות חוקרי המדרש לקריאתו של דרידה "לפרש פרשנויות יותר מאשר לפרש דברים",<sup>6</sup> הוא הגדרת המדרש כשיח פרשני בלבד. פרשנות היא רק מטרה אחת מני רבות של הספרות המדרשית. המדרש מהווה שיח אידיאולוגי שדרכו ביקשו חז"ל לנצל את הטקסט המקראי לשם העברת מסרים שאינם בהכרח מעוגנים במקרא. המדרש הוא שיח אסתטי שמבקש ליצור גם נרטיבים חדשים וצורות ספרותיות חדשות בנוסף לתכנים המקראיים. מגמות פרשניות, אידיאולוגיות, ואסתטיות אלה נשזרו לתוך מכלול אחד, לפעמים באופן אורגני, ולעיתים באופן דיאלוגי. את הרכיב הפרשני של המדרש אפשר להבין באופן מלא רק בהקשר הכללי יותר של המגמות הללו. לשם כך נדרשת גישה חדשה למדרש, שמשלבת גישות פרשניות והרמנויטיות של תנועת "מדרש ותיאוריה" מן הדור הקודם עם גישות תרבותיות-היסטוריות ונרטולוגיות לספרות חז"ל שפותחו בעשורים האחרונים.<sup>7</sup>

מאמר זה מתווה דרך לחידוש העיסוק המחקרי במדרש. על בסיס חוקרי המדרש המובילים של שנות ה-80 וה-90 של המאה הקודמת, בשילוב עם תיאוריות בחקר הנרטיב והתרבות מן העת האחרונה, אני מבקש להציע מודל תיאורטי חדש להבנת צורה מדרשית מרכזית אחת: המשל. לאחר ביסוס המודל, אציג את יישומו בטקסט אחד: סדרת משלים בפרשה הראשונה של מדרש ויקרא רבה.

### המשל כצורה פרשנית ורטורית

המשל זכה לתשומת לב משמעותית של חוקרי "מדרש ותיאוריה", במחקריו של דוד שטרן בפרט,<sup>8</sup> אך גם במחקריהם של יונה פרנקל ודניאל בוירין, שכתבו מאמרים

אחרת. כמה שנים מאוחר יותר, גלית חזן-רוקם ייסדה את הגישה הפולקלוריסטית לספרות חז"ל חזן-רוקם, רקמת חיים.

5 את מחקר הסיפורת הרבנית באנגלית הוביל ג'פרי רובינשטיין בספרו, סיפורים תלמודיים. למחקר הנרטיבי בספרות חז"ל עיינו שושן, נומוס ומשנה.

6 דרידה, מבנה סימן ומשחק, עמ' 280.

7 גישה אחת מעין זו הוצעה על ידי לוינסון, הסיפור שלא סופר. אבל לוינסון נטה להתרחק ממחקר המדרש והעדיף לעסוק בגישת חקר התרבות לספרות חז"ל בכללותה. מחקר מאוחר יותר שנוטה לכיוון דומה לזה שמוצג במאמר הובא על ידי דינה שטיין: שטיין, מראות.

8 הגישה של שטרן למשל ככלי רטורי מתוארת באופן תמציתי בשטרן, רטוריקה ומדרש; שטרן, תגובה. מחקרו המרכזי של שטרן בנושא הוא שטרן, המשל. עיינו גם בעברית שטרן, תפקידו.

ופרקים על המשל בתגובה לשטרן.<sup>9</sup> פרנקל ובויאריין הדגישו, כל אחד בדרכו, את האופן שבו מתפקד המשל ככלי הרמנויטי לפירוש הטקסט המקראי. בניגוד לנטייה הרווחת בזמנו, שטרן תיאר את המשל כ"סיפור רטורי", והדגיש את תפקידו בהעברת מסרים אידיאולוגיים וערכיים שאותם ביקשו חז"ל להנחיל.<sup>10</sup> ואכן נדרשת התייחסות לשני ההיבטים הללו במשל: לא רק משום שהמשל מתפקד בו זמנית ככלי רטורי ופרשני, עובדה שכל החוקרים הללו היו מודעים לה בהחלט. אלא, משום שההיבטים הפרשניים והרטוריים של המשל בנויים אלו על אלו, ומחזקים אלו את אלו. בנוסף, אפילו ככלי הרמנויטי, המשל הוא צורה רטורית.<sup>11</sup> המשל אינו מציע פרשנות לפסוק או קטע מקראי באופן פשוט וישיר. הוא מנצל את הרכיבים הרטוריים האינהרנטיים בכל שיח נרטיבי, כדי לנתב את הקורא לקריאה מסוימת של הטקסט. מאידך, רבים מהמסרים הרחבים יותר של המשלים שייבחנו כאן נטועים בפרשנות של חז"ל למקרא כמכלול, ובערכים ובתיאולוגיה המיוצגים במקרא.

#### הפואטיקה הרטורית של ג'יימס פלאן

לשם קידום הגישה המוצעת כאן, אני מבקש לגייס את שיטת ה"רטוריקה הפואטית של הנרטיב" של התיאורטיקן של הנרטיב ג'יימס פלאן. המסגרת התיאורטית שאותה מספק פלאן מתאימה לפרשנות המשל, ולגישה המשלבת למדרש באופן כללי, משום שפלאן מדגים כיצד בסיפור עשויים להתקיים בו-זמנית מספר יעדים, והוא משלב גישות שונות לטקסטים נרטיביים בתוך המבנה הכללי שהוא מציע.

בנוסף, בהתאם למטרות הרחבות יותר של מאמר זה, 'הרטוריקה הפואטית של הנרטיב' שמציע פלאן לא רק מאוחרת לדקונסטרוקציה, אלא, בניגוד למרבית התיאוריה הרווחת כיום, היא גם אינה תולדה של הסטרוקטורליזם והפוסט-סטרוקטורליזם הצרפתי של שנות ה-60 וה-70.<sup>12</sup> פלאן מייחס את הגנאלוגיה של מחקרו לאסכולת 'שיקאגו' או ל"נאו-אריסטוטלית" של התיאוריה הספרותית, ומבקש לייצר אלטרנטיבה

9 בויאריין, רטוריקה; הנ"ל, בויאריין, אינטרטקסטואליות, עמ' 80-92; פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 323-394. על אף שאינו מזכיר את שטרן, בשיחה בעל פה סיפר לי פרופ' פרנקל שפרקו על המשל נכתב כתגובה לשטרן.

10 הגישה הרטורית הודגשה גם על ידי חוקרים שהתמקדו במחקר השוואתי של משלי חז"ל ומשלים בברית החדשה. עיינו לדוגמא: אוטנהיים, על הרטוריקה.

11 ליב טוגלס ורונית ניקולסקי הציעו לאחרונה גישות שמשלבות עמדות רטוריות ופרשניות למשל: טוגלס, בין הרמנויטיקה לרטוריקה; ניקולסקי, האם משלים.

12 הניסוח הראשוני של גישה זו לנרטיב על ידי פלאן הופיע בפלאן, נרטיב. הניסוח הנוכחי שלו הופיע בפלאן, מישהו מספר משהו.

מודעת לגישות שבסיסן בדקונסטרוקציה ובאסכולות אנטי-מסדניות (Anti-foundationalist) נוספות.<sup>13</sup>

טענתו היסודית של פלאן היא ש"הנרטיב הוא [...] אירוע תקשורתי תכליתי רב-ממדי בין המספר לקהל". פלאן סובר שמעשה הסיפור אינו תהליך פשוט של העברת מסר מוגדר מהמחבר לקורא בתיווכו של הטקסט. ראשית, המחברים עצמם "שואפים להשיג [...] מטרות רב-ממדיות" דרך ריבוי "ערוצי תקשורת רטורית".<sup>14</sup> הערוצים (או 'המשאבים' כפי שפלאן מכנה אותם במקומות אחרים) השונים מוגדרים בדרך כלל על פי המרכיבים המרכזיים של הסיפורת, שאופיינו על ידי חוקרי ספרות: הקול הסיפורי, הדינמיקה של העלילה, הדמויות, המרחב, הטמפורליות, ועוד. בכוחו של כל אחד מהרכיבים הנרטיביים הללו להעביר באופן עצמאי אלמנט מובדל של המשמעות הנרטיבית הכוללת. באמצעות פריסה של ערוצי תקשורת מרובים, "מחברים יכולים ליצור קשרים סינרגטיים בין הערוצים הללו, שיחוללו תקשורת שהיא גדולה מסך החלקים של המסרים שהועברו בכל ערוץ נפרד".<sup>15</sup>

בנוסף, תפיסת הנרטיב כמעשה תקשורתי אינה מגבילה את משמעות הטקסט אך ורק לכוונת המחבר. לטענת פלאן, "תקשורת נרטיבית היא מפעל משותף" בין המחבר לקהל, כך שמשמעות היא בסופו של דבר תוצר של "לולאת משוב בין סוכנות המחבר, תופעות טקסטואליות (ובכללן קשרים אינטרטקסטואליים), ותגובת הקורא".<sup>16</sup> לבסוף, על פי תפיסתו של פלאן שלפיה הנרטיב מהווה פעולה תקשורתית, יש לקחת בחשבון את ההקשר ההיסטורי והתרבותי, הן מעיקרו והן בכל פעם שבו מסופר או מוצג הסיפור. בשל כך, "התיאוריה הרטורית לא רק תואמת את הידע ההיסטורי, אלא תלויה בה - ובכל סוגי הניתוח ההיסטורי: הספרותי, התרבותי, החברתי, הפוליטי, וכן הלאה".<sup>17</sup> בקריאת טקסטים עתיקים, שההקשר שלהם רחוק, חשוב במיוחד לשלב ברטוריקה הפואטית כלים של ההיסטוריוזם החדש, חקר התרבות, ודיסציפלינות נוספות, כדי למצות את הפוטנציאל של תרומת הרטוריקה לחקר התרבות והספרות.

#### רטוריקה פואטית ומשלים

רטוריקה פואטית היא מסגרת יעילה לניתוח המשל בחז"ל, משום שהמשל הוא בראש ובראשונה פעולה תקשורתית, שתכליתה לעזור לקהל היעד להבין היבט מסוים של הטקסט המקראי. במישור המעשי, סביר להניח שלכל הפחות חלק מהמשלים מקורם

13 עיינו פלאן, נרטיב, עמ' 7-21.

14 פלאן, מישוהו מספר משהו, עמ' 10.

15 שם.

16 פלאן, מישוהו מספר משהו, עמ' 6, 22.

17 פלאן, מישוהו מספר משהו, עמ' 9.



בפעולה רטורית שהתרחשה בהקשר היסטורי מסוים: רב שדורש בפני תלמידיו או קהילת בית הכנסת.<sup>18</sup> מחקר זה יתייחס לשני ערוצי תקשורת סיפוריים: לערוץ שבין עורך הטקסט המדרשי שלפנינו למה שפלאן מכנה "הקהל של המחבר; הקבוצה ההיפותטית שלמענה כותב המחבר",<sup>19</sup> ולשחזור דמיוני של האינטראקציה בין הדרשן החז"לי המקורי המדומה, לקהלו בבית הכנסת.<sup>20</sup>

עם זאת, השיח הרטורי במשל מורכב יותר מהשיח בנרטיב סטנדרטי. בהקשר המדרשי, העיסוק במשל כולל בתוכו התייחסות הן למשל עצמו - הנרטיב הקצר של הדרשן - והן למה שניתן לכנות 'יחידת המשל' - הפסקה הרחבה יותר שכוללת לא רק את המשל, אלא גם את הפסוק שעליו נדרש המשל, וגם קטעי פרשנות - ובראשם, הנמשל.<sup>21</sup> יחידת המשל מציבה את סיפור המשל מול פסוק וסיפור מקראי מסוים. הקשר בין שני הנרטיבים האלה הוא לכו של התהליך התקשורתי ביניהם. בהדרכתו של הדרשן, הקהל נדרש לייצר את הקשר הפרשני בין שני הנרטיבים, לקבוע לאילו מרכיבים יש הקבלות רלוונטיות בטקסט המקביל, ובסופו של דבר, לפרש כל אחד מן הנרטיבים לאור השני. אינטראקציה רטורית כזו עשויה לייצר מגוון רחב של משמעויות ומסרים שעלולים לחרוג מן הנושאים שבהם עוסקים הנמשל או יחידת המשל באופן מפורש.<sup>22</sup>

#### ויקרא רבה והטקסטים הנחקרים

המשך המאמר יבחן סדרה של יחידות משל שמופיעות בסמיכות בוויקרא רבה, פרשה א:<sup>23</sup>

- 18 על ההקשרים החברתיים האפשריים למשלי חז"ל עיינו: אוטנהיים, על הרטוריקה ע' 21-22.
- 19 עיינו פלאן, משהו מספר משהו, עמ' 7. פלאן מגדיר את הקהל כ"קבוצה שמשפתת את הידע, הערכים, הדעות הקדומות, הפחדים, והחוויות שאליהם כיוון המחבר בקוראים שלו או שלה, שעליהם מבוססות הבחירות הרטוריות שלו או שלה. הקהל של המחבר אינו היפותטי באופן מוחלט או אמתי באופן מוחלט, אלא שילוב של קוראים שעליהם יודע המחבר, וכאלה שעליהם הוא אינו יודע - או לכל הפחות, פרשנות של קוראים מעין אלה - וקהל שמדומיין על ידי המחבר".
- 20 ייתכן שערוץ התקשורת הזה מקביל לאופן שבו מתאר פלאן את הקשר בין המספר לנמען הסיפורי (narratee) ביצירות ספרות מודרניות. עיינו פלאן, משהו מספר משהו עמ' 7.
- 21 למרכיבים אחרים וצורות אפשריות של יחידת המשל עיינו פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 337-347.
- 22 בדומה, גם פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 327-337, מציע תהליך רבי-שלבי של קריאת המשל, ולוקח בחשבון את הסינרגיה בין המשל לחלקים אחרים של יחידת המשל. אולי לפי ההגדרה של פלאן גם הגישה הזו נחשבת ל'רטורית'.
- 23 הטקסט לקוח ממהדורת מרגליות. חילופי נוסחאות מרכזיים לקוחים מהמהדורה המדעית של חיים מיליקובסקי: <https://www2.biu.ac.il/JS/midrash/VR/editionData.htm> (נצפה לאחרונה 19.01.2022). קיצורים וסימני עדי הנוסח על פי המהדורה שם. יציין כי 11 נראה כמהדורה שונה בסגנונה שיש בה לא מעט שינויים קלים מהטקסטים האחרים שלא מצוינים כאן.

וי"ר א:ז (עמ' יט-כ במהדורת מרגליות)

**משל #1**

<sup>24</sup>מה כת' למעלה מן העיניין, בפרשת משכן<sup>25</sup>, כאשר צוה י"י את משה<sup>26</sup> למה הדבר דומה,

למלך שהיה מצוה את עבדו ואמ' לו בנה לי פלטיין. על כל דבר ודבר שהיה בונה היה כותב עליו שמו שלמלך.<sup>27</sup> היה בונה בכתלים והיה כותב עליהם שמו שלמלך. היה מעמיד בעמודים והיה כותב עליהם שמו שלמלך,<sup>28</sup> היה מקרה בקורות וכותב עליהן שמו שלמלך.<sup>29</sup> לימים נכנס המלך לתוך פלטיין, על כל דבר ודבר שהיה מביט היה מוצא את שמו כתוב עליו. אמ' כל הכבוד הזה עשה לי עבדי ואני מבפנים והוא מבחוץ, קראו לו שיכנס לפנים.<sup>30</sup> כך בשעה שאמ' לו הקדוש ברוך הוא למשה עשה לי משכן על דבר ודבר שהיה עושה היה כותב עליו כאשר<sup>31</sup> צוה י"י את משה. אמ' הקדוש ברוך הוא כל הכבוד הזה עשה לי משה ואני מבפנים והוא מבחוץ, קראו לו שיכנס לפנים.<sup>32</sup> לכך נאמ' ויקרא אל משה.

וי"ר א:ח (עמ' כב)

**משל #2**

למה הדבר דומה, למלך שנכנס למדינה ועמו דוכסין ואפרכין וסטרטילטיין, ואין אנו יודעין אי זה מהן חביב מכולם,<sup>33</sup> אלא מי שהמלך הופך פניו ומדבר עמו אנו יודעין<sup>34</sup> שהוא חביב מכולן.

- |    |  |
|----|--|
| 24 | לפני תחילת הטקסט - פריז, בדפוס: ויקרא אל משה; ג: גופא.   |
| 25 | בפרשת משכן - או1: חסר.   |
| 26 | כאש' צוה יי את משה - ג: שני אמ' ר' שמואל בר נחמן.  |
| 27 | היה כותב עליו שמו שלמלך - ג: היה שמו שלמלך עליו. וכן בהמשך המשל.   |
| 28 | היה בונה בכתלים... היה מעמיד בעמודים... שלמלך. ג: או3 או5: סדר המשפטים הפוך.   |
| 29 | היה מקרה... שלמלך - ג: חסר.  |
| 30 | לפנים - דפוס, פריז: לפני ולפנים. ששון מוסיף: לכך נאמ' ויקרא אל משה.  |
| 31 | שהיה עושה... כותב עליו כאשר - ג: שהיה משה עושה מלאכת המשכן היה כת' ככל.  |
| 32 | כך... לפנים - לונ, מינ, ירו 1, או1: חסר. העדר הנמשל בכתבי יד אלה עשוי להיות תוצאה של השמטה מחמת הדומות, משום שכ"י ששון מצטט את ויקרא א 1 משני צדי הנמשל. מרגליות משיב את הנמשל לטקסט. עם זאת, ייתכן שהעדר הנמשל בכתבי יד אלה הוא עדות לכך שהנמשל הוא תוספת מאוחרת. |
| 33 | מכולם - פריז, ירו1, או3, או1: חסר. דפוס: מכאן. ג: למלך. ששון: עליו.  |
| 34 | אנו יודעין - פריז, דפוס: חסר.  |

כך הכל סובבין את אהל מועד, <sup>35</sup> משה ואהרן ונדב ואביהוא ושבעים זקנים, <sup>36</sup> ואין אנו יודעין אי זה מהן חביב מכולן, אלא ממה <sup>37</sup> שהק' קרא למשה ודבר עמו <sup>38</sup> אנו יודעין שהוא חביב מכולן. <sup>39</sup> לכך נאמ' ויקרא אל משה.

### משל #3 (עמ' כב-כג)

למה הדבר דומה, למלך שנכנס למדינה עם מי מדבר תחילה, לא עם אגרגמוון שלמדינה, למה שהוא עוסק בחייה שלמדינה. כך משה עוסק בטרחותן <sup>40</sup> של ישראל. אמ' להן זו חיה אכולו וזו לא תאכלו. את זה תאכלו מכל אשר במים (ויקרא יא, ט) וזה לא תאכלו. את אלה תשקצו מן העוף (ויקרא י"א: יג), אלה תשקצו ואלה לא תשקצו. זה לכם הטמא (ויקרא י"א: כט), זה טמא וזה אינו טמא. לכך נאמ' ויקרא אל משה.

### וי"ר א"י (עמ' כד-כה)

#### משל #4

מאהל מועד. אמ' ר' אלעזר אפעלפי שניתנה תורה סייג <sup>41</sup> לישראל מסיני לא נענשו עליה עד שנשנת להן באוהל מועד.  
משל לדיאטגמא כתובה ומחותמת ונכנסה למדינה, אין בני המדינה נענשין עליה עד שתפרש להן בדימוסיה שלמדינה.  
כך אפעלפי שנתנה תורה לישראל מסיני לא נענשו עליה עד שנשנת להן באהל מועד. <sup>42</sup>

שלושת המשלים הראשונים מופיעים ברצף, שנקטע על ידי סטייה פרשנית קצרה לבחינת סוגיה שעולה ביחידת המשל #1. שלושת המשלים עוסקים במילים הפותחות את הפסוק בויקרא א 1. יחידת המשל #4 מופרדת מהמשלים האחרים על ידי פתיחתא, ומתמקדת במחצית השנייה של הפסוק ויקרא א 1. אף על פי כן, ביחידת משל זו מפותחים מוטיבים דומים למשלים האחרים. על כן, סביר להחשיב את ארבעת המשלים

- 35 כך הכל סובבין את אוהל מועד - דפוס: כך אל משה אמ' עלה אתה. פריז: כך משה כת' ויעל משה.  
36 אהרן... זקנים - פריז, דפוס: ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל.  
37 אלא ממה - וטי, פריז, דפוס: אלא מי. ג: אלא במי. ירו, 1, 31, 31, 51, ששון: כיון שקרא.  
38 קרא... עמו - ג: הופך את פניו ומדבר עם משה תחילה.  
39 אנו... מכולם - דפוס: חסר.  
40 בטרחותן - ג: בטהרטן.  
41 סייג - לונ, מינ, ג: חסר.  
42 קטע זה מסתיים בציטוט של שיר השירים ג4 ופירוש על הפסוק, אבל הקטע לא נידון במאמר זה.

כחידה ספרותית רחבה יותר. קריאת המשלים זה לצד זה תעזור בהבהרת אופן פעולתם בהקשר הספרותי, הפרשני, והסוציו-תרבותי.<sup>43</sup> בהמשך יוצעו קריאות של כל יחידות המשל בשתי פעימות. בכל פעימה יתברר מקור נרטיבי שונה לדרשה, ייבדק תפקיד המקור בדרשה, וייבחן כיצד המקור מנחה את הקהל להבנת פן מסוים במסר של יחידת המשל. ראשית, נבדוק את מבנה העלילה ותוכנה במסגרת המשל והסיפור המקראי. שלב זה יסייע בהבנת העיסוק הפרשני של יחידת המשל. בשלב הבא נתמקד ביחס בין העולמות הנרטיביים של המשל, הסיפור המקראי, ובית המדרש בתקופה העתיקה, כדי להבין את המטרות הרטריות והאידיאולוגיות של יחידות המשל.

#### חלק א: המשל כפרשנות

על מנת להבין את אסטרטגיה הפרשנית של ארבעת יחידות המשל האלה, ראשית יש לבחון את התוכן והמטרות של ויקרא רבה באופן כללי, ושל הפרשה הראשונה בפרט. כידוע, ויקרא רבה הוא קובץ ייחודי בין קובצי המדרשים הקלאסיים. בשונה ממדרשים מתקופת התנאים והאמוראים, ויקרא רבה הוא מדרש אגדה על חומש שאופיו הלכתי. במקום להציע פרשנות פרטנית של כל פסוק מקראי, ויקרא רבה לרוב מציג דיונים מורחבים, בדרך כלל בצורת פתיחתאות, על פסוקים נבחרים בספר ויקרא. כך, הדרשן יכול לפתח נושאים אגדיים נרחבים יותר שרמוזים בהיבטים שונים של הטקסט, במקום לעסוק בפרטים ההלכתיים הטכניים של ספרות החוק שמרכיבה את הספר ברובו. ההנחה שהרבה מהחומרים בויקרא רבה מקורם בדרשות שנאמרו בבית הכנסת על פרשת השבוע מבהירה לא רק את הצורך באגדה מדרשית על ספר ויקרא, אלא גם את האופי הפופולארי של המדרשים בקובץ, והקשר שעולה בין רבות מהפרשיות למחזור הקריאה הארצישראלי.<sup>44</sup>

43 במחקר מן התקופה האחרונה, גם תמר קדרי ביקשה לבדוק את המשלים בהקשר העריכתי, ובחנה סדרה של שלושה משלים בכראשית רבה; קדרי, משלים בכראשית רבה.

44 פרשנות זו לאופי של ויקרא רבה שואבת ממחקרו החלוצי של יוסף היינמן, אמנות הקומפוזיציה; היינמן, פרופיל. חוקרים אחרים חלקו על היבטים רבים במחקרו של היינמן בסוגיות אלה. עיינו שטרן, ויקרא רבה, ובהרחבה גדולה, וויסאצקי, פעמון ורימון. וויסאצקי מסכם את העמדות הבסיסיות שלו, וסוקר את המחקר הרלוונטי שלפניו, וויסאצקי, עקרונות העריכה. לאור ביקורות אלה, אני סובר שניתן לקבל את עמדותיו של היינמן באופן מלא; עם זאת לדעתי יש בסיס מוצק לרעיון הבסיסי שלפיו יש קשר בין ויקרא רבה לדרשות שהועברו על ידי דרשנים בבית הכנסת בתקופת האמוראים. לאחרונה, ארנון עצמון הגיע למסקנות דומות אודות הפסיקתא דרב כהנא, לפיהן יש דמיון ואף חומרים משותפים בין הפסיקתא לויקרא רבה. עיינו עצמון, בניי. יצוין שאפילו יונה פרנקל, שלרוב התנגד למאמציו של היינמן להוכיח כי דרשות בית הכנסת הם המקור למדרש

הפרשה הראשונה בויקרא רבה היא דוגמא מצוינת לקו המנחה של הקובץ, שמתרחק מן הפרטים הטכניים של החוק. פרשה א מתמקדת בפסוק הראשון של ספר ויקרא: "ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד לאמר". לפי פשוטו, הפסוק הוא מבוא, שיוצר הקשר נרטיבי לדיני הקרבנות בפסוקים הבאים. אך במקום לפרש את הפסוק הראשון כמבוא, המדרש מתייחס לפסוק כאירוע סיפורי עצמאי, שגדוש ב"אירועיות".<sup>45</sup> הקריאה של הקב"ה למשה להיכנס לאוהל מועד הופכת להזדמנות עבור המדרש לעסוק במגוון נושאים הכרוכים זה בזה: הקשר הייחודי בין משה לקב"ה, סוגיית הנבואה באופן כללי, ובהרחבה, כפי שטען דוד שטרן, נושא "החביבות" - חוויית האינטימיות עם האלוהות.<sup>46</sup>

יחידות המשל שלנו מתייחסות באופן שונה לויקרא א 1 מאשר לטקסטים האחרים בויקרא רבה א. במקום לבודד את הפסוק מהקשרו, יחידות המשל מניעות את הקורא לשלב את הפסוק מחדש במארג הסיפורי הרחב של התורה. הן מדריכות את הקהל לפירוש הפסוק בהקשר של קו עלילה חלופי. במקום להתייחס לויקרא א 1 כפתיחה לסדרה של דיבורים שמפרטים את דיני הקרבנות בתחילת ספר ויקרא, כפי שעולה מפשט הכתובים, יחידת המשל מכוונת את הקהל למקם את הפסוק בעלילה שמורכבת מאירועים נבחרים מספר שמות וויקרא. כל יחידת משל מציבה את ויקרא א 1 במסגרת סיפורית שונה, שמפיקה פרשנות מקורית לפסוק.

#### העלילה כמשאב נרטיבי וככלי פרשני

עלילה היא מסגרת שמאפשרת לקורא להבין את המבנה והמשמעות של הסיפור. עלילה עשויה להתפרש כסדרה של אירועים מקושרים שמסודרים בסדר כרונולוגי.<sup>47</sup> בדרך כלל לא קשה לזהות את האירועים העיקריים בעלילה ואת הקשר ביניהם. עם זאת, בסיפורים לא תמיד מוסבר באופן מלא הקשר בין האירועים שמאפשר להם להתאחד לכדי עלילה קוהרנטית. יתר על כן, סיפורים מורכבים עשויים להכיל שפע של פרטים ומידע רב, שמקשים על זיהוי האירועים החיוניים לעלילה. בסיפורים רבים יש כמה קווי עלילה, שהקורא נדרש להפריד ביניהם כדי להבין את הטקסט. על הקורא להרכיב את העלילה תוך זיהוי המידע החיוני בטקסט, סינון פרטים מיותרים, ומילוי חללים במידע שלא סופק על ידי המספר - ובכך, ליצור שרשרת אירועים קוהרנטית עם

חז"ל, סבר שבמקרה של ויקרא רבה סביר להניח שהעורכים שאבו מחומרים פופולאריים. עיינו פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 457.

45 על המושג "eventfulness" עיינו שמיד, נרטיביות.

46 היינמן, אמנות הקומפוזיציה; שטרן, שפת הפרשנות.

47 עיינו פורסטר, הרומן עמ' 82-83.

רצף הגיוני וברור. לרוב, לסיפור אין עלילה אובייקטיבית אחת בלבד, וישנם מספר דרכים לצמצום נרטיב לעלילה שמעניקה קוהרנטיות לאירועי הסיפור.

אחד הכלים החשובים ביותר שמשמשים את הקורא בהבניית עלילה של סיפור מסוים הוא ההיכרות עם מבני עלילה קיימים. בדרך כלל מבני העלילה שייכים לז'אנר מסוים, שאותם לומד הקורא לזהות דרך קריאה של דוגמאות שונות מאותו ז'אנר. ברגע שהקורא משייך סיפור חדש לז'אנר מסוים, הוא יכול להשתמש במבנה המוכר כמדריך לזיהוי ופרשנות של הפרטים העיקריים של העלילה.<sup>48</sup>

משלים מייצגים אסטרטגיה מעט שונה להכוונת הקורא בהבניית העלילה. המשל מייצג נרטיב פשוט עם עלילה שאינה מורכבת, ומנתבת את הקורא להשוואה בין המשל לנרטיב המקראי שלצידו הוא מוצב. על הקורא להחליט אילו מרכיבים של הסיפור המקראי מקבילים למרכיבים של המשל. על בסיס השוואה זו הקורא בונה את העלילה של הסיפור המקראי. תהליך זה מוביל לפרשנות חדשה ולעיתים מפתיעה של הטקסט המקראי. במקרים רבים, הקורא נעזר בנמשל, שמספר מחדש את הסיפור המקראי במסגרת העלילה המוצעת על ידי המשל. לעיתים קרובות המשל מוביל את הקורא לכיוון בלתי צפוי, והתוצאה היא הבנייה של עלילה מקורית לחלוטין, ששואבת משמעות חדשה מן הטקסט המקראי.<sup>49</sup>

במקרה של סדרת המשלים שלנו, במקום לראות את ויקרא א 1 כפתיחה של סדרת מעשי-דיבור שמציגים את דיני הקרבנות בתחילת ספר ויקרא, כפי שעולה מפשטי המקראות, יחידת המשל מכוונת את הקהל להציב את הפסוק בעלילה שמורכבת מאירועים נבחרים מתוך שמות וויקרא. כל יחידת משל מציבה את ויקרא א 1 במסגרת נרטיבית שונה, שמעודדת פרשנות מקורים של הפסוק.

### יחידת משל #1

במשל הראשון מובא סיפור על קבלן בניין מלכותי שבונה ארמון למלך, ומקדיש כל חלק של הבניין לשמו של המלך. עם סיום תהליך הבנייה, המלך נכנס לארמון, מרוצה מן העבודה, ומזמין אותו להצטרף אליו בארמונו החדש. על בסיס ההבנה שהמלך ומשרתו מקבילים לקב"ה ולמשה, ושהארמון הוא משל למשכן, יכול עתה הקורא לבנות עלילה חדשה מתוך הפרטים הרבים של הטקסט המקראי.

הפרשנות בבסיס יחידת המשל הראשונה נטועה בתובנה שלמרות שהפסוק ויקרא א 1 מהווה פתיחה לספר ויקרא ולדינים שבו, באותו זמן הוא גם מהווה המשך של נרטיב רחב יותר. הקול האלוהי שקורא למשה מתוך אוהל מועד הוא המשך ישיר

48 להצגה מפותחת יותר של גישה דומה לנרטיב עיינו קולר, פואטיקה, עמ' 255-261.

49 המודל הזה להבנת הפעולה הפרשנית של המשל מקבילה לגישה של בוירין כפי שהיא מובאת בבוירין, רטוריקה.

לסיפור בניית המשכן בשמות פרק מ - הפרק האחרון של ספר שמות. משה הוא הדמות המרכזית בפרק, שמתאר כיצד משה מרכיב את חלקי המשכן השונים כמו ידיו, לאחר שפיקח בעצמו על בנייתם. הדיווח מסכם בירידת הענן על המשכן, ומונע את כניסת משה לתוך אוהל מועד (שמות מ 34-38).

יחידת המשל מציבה את ויקרא א 1 במבנה עלילתי שמקביל לסיפור במשל. העלילה פותחת עם הציווי האלוקי לבני ישראל שמופיע באמצע ספר שמות, "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ" (שמות כה 8). היא נמשכת במגוון פרטים על תכנון ובניית המשכן וכליו, אך מדלגת על חטא העגל. היא מאטה את הקצב על מנת לתאר את הרכבת חלקי המשכן על ידי משה, ומתמקדת בביטוי החזור לאורך הפרק "כִּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה", באמירה שכל פעולותיו של משה נעשו על פי הציווי האלוקי. לבסוף, הענן מכסה את אוהל מועד בהתגלות שכינה, והקב"ה קורא למשה מתוך הענן, ומזמין אותו להצטרף אליו שם. על ידי יצירת הקשר חדש לקריאת הקב"ה למשה בויקרא א 1, שבו הקריאה באה בעקבות ירידת השכינה על המשכן עם סיום בנייתו, יחידת המשל יוצרת קשר סיבתי בין שני האירועים, ומעניקה משמעות חדשה לקריאה האלוהית. בתוך המבנה העלילתי, הקריאה מוצגת כגמול למשה על בנייה נאמנה של המשכן על פי צו ה'. כניסתו של משה לאוהל מועד, והאינטימיות מול הקב"ה שמתאפשרת בכך, הם מטרה עצמאית - ולא רק דרישה מקדימה לקבלת פרטי דיני הקרבנות מפי השכינה.

## יחידת המשל #2

במשל השני מסופר על מלך שנכנס לעיר, ומסמן ברמיזה לעם הנקהל שאחד מבני הפמליה שסביבו רצוי לפניו יותר מכל האחרים.<sup>50</sup> גם יחידת משל זו מכוונת את הקהל להציב את קריאת הקב"ה למשה בהקשר של פסוקי החתימה של ספר שמות; אבל מהשוואת המשל לטקסט המקראי עולה קו עלילה חדש. העלילה פותחת במשה, שעומד לפני המשכן והשכינה, מוקף בעם שצופה בו - ואז קורא הקב"ה למשה. מן הפרטים שנוספו במשל מבין הקהל שהקריאה האלוהית היא למעשה מסר לעם שמטרתו לחזק את מעמדו של משה בעיני העם.

בשונה מיחידת המשל #1, במשל זה אין הקבלה למשכן או לבנייתו. על אף הדמיון למשל הראשון בתיאור החביבות של משה, המשל השני מייחס לאירוע חשיבות מסוג אחר: כאן הקריאה אינה ביטוי להערכה של משה באופן אישי, או של שכר למשה על פעלו - אלא מסר לעם ישראל, שמטרתו להדגיש את המעמד המיוחד של משה בקרב. אך יחידת המשל הזו לא רק רומזת לקורא לבחור מרכיבים מסוימים של הטקסט המקראי ולסדר אותם מחדש לתוך עלילה; היא גם שוזרת פרטים חדשים לתוך הסיפור.

50 בסצנה הזו מוצג ככל הנראה אדוונטוס (*Adventus*) - טקס הקבלה של הקיסר הרומאי לשטחים בשליטתו. להרחבה על האדוונטוס עיינו מקבורמק, אמנות וטקס, עמ' 17-61.

כפי שמובא בנמשל, הדמויות הצבאיות והפוליטיות הבכירות במשל מסמלות את "משה ואהרון, נדב ואביהוא, ושבעים זקנים". כל אלה עומדים סביב אוהל מועד, לפני העם. פרט זה הכרחי גם לעלילת המשל, וגם לפרשנות שעולה ממנה. לעומת זאת, בשמות מ אין כל זכר לדמויות אלה. למעשה, אפילו עם ישראל לא נזכר באופן מפורש כמי שצופה בהרכבת המשכן. מקריאה מצמצמת של הטקסט, נראה כאילו משה עומד לבד לפני המשכן כאשר הקב"ה קורא לו להיכנס.

מן הטקסט שמובא במהדורות הדפוס, ובשינויים קלים גם בכ"י פריז, עולה המקור להוספת הדמויות הללו לסצנה. בגרסת הדפוס של הנמשל מצוטט באופן מפורש הפסוק "וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר עֲלֶה אֵל ה' אֲתָה וְאַהֲרֹן נָדָב וְאֶבְיָהוּא וְשִׁבְעִים מְזֻקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם, מִרְחֹק" (שמ' כד 1), ואילו בכ"י פריז מובא הפסוק "וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וְאֶבְיָהוּא וְשִׁבְעִים מְזֻקְנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמ' כד 9). שני הפסוקים מובאים מן התיאור של הברית בהר סיני בשמות כד, שם קורא הקב"ה למשה, אהרון, נדב, אביהוא, והזקנים, לעלות להר, לעיני כל ישראל. משה מצטווה לעלות לראש ההר לקבל את 'התורה והמצווה'. המלווים מתבקשים להישאר במקומם. לבסוף, משה עולה לראש ההר, אל תוך הענן.

ייתכן בהחלט שהמטרה המקורית של המשל הייתה פירוש הסצנה של מעמד הר סיני בשמות כד, כדי להדגיש את ההבדלה הברורה של משה מן המנהיגות הבכירה לעיני העם, שמוזכר בטקסט המקראי שם. ייתכן שרק מאוחר יותר המשל מותאם מחדש כדי לפרש את ויקרא א 1.

אמנם יש צורך לברר כיצד אפשר להבין את הטקסט כפי שהוא מופיע לפנינו, כאשר הוא משלב פרטים משמות כד עם הטקסט משמות מ. החיבור של שני הטקסטים בנמשל מרמז להשוואה המובהקת בין שתי סצנות מפתח בספר שמות. בשני הסיפורים הקב"ה קורא למשה להיכנס לענן כדי לקבל את החוק האלוהי. בנוסף, הביטוי "ויקרא אל משה" מופיע במקרא בשתי הסצנות האלה בלבד. צמד הסיפורים יוצרים רצף בין המפגש בין משה לקב"ה בהר סיני, למפגש באוהל מועד. המדרש לוקח את הרצף צעד נוסף קדימה בכך שהוא מוסיף פרטים מהסיפור הראשון לתוך הסיפור השני, ומעניק לקריאה האלוהית למשה בסוף ספר שמות משמעות ציבורית דומה. בכך, יחידת המשל לא רק בונה עלילה חדשה מתוך החומר המקראי, אלא גם יוצרת קשר סינרגטי בין שני סיפורים מקראיים.

### יחידת המשל #3

בדומה למשל הקודם, גם במשל השני מסופר על מלך שמגיע למדינה, וגם כאן נרמז שיש לקרוא את הפסוק בהקשר של ירידת הקב"ה לתוך מחנה ישראל בסוף ספר שמות. אך דרך תיאור ההתייעצות עם האגורנומוס המקומי - מי שאחראי על הסדרת



השוק,<sup>51</sup> המשל רומז לקורא לקשור בין הקריאה האלוקית למשה והחוקים שנאמרים בהמשך. יחידת המשל מנתבת את הקורא לתפיסה שלפיה לפני שהקב"ה שוכן בקרב עם ישראל, הוא ראשית מתייעץ עם נציגיו לגבי הדרך הטובה ביותר להפיץ את דבר החוק, כפי שהיה עושה מלך בשר ודם. תפיסה זו מאמצת לכאורה את הקריאה הפשוטה של הפסוק כהקדמה לספר החוקים שאותו הוא פותח. עם זאת, על פי הנמשל החוקים הרלוונטיים אינם דיני הקרבנות בפרקים הראשונים בספר ויקרא, אלא דיני בעלי חיים טמאים וטהורים בפרק יא. גם פרט זה מקביל למשל, שבו המלך אינו פונה לסתם פקיד, אלא למי שאחראי על המזון. על פי הנמשל, מבנה העלילה משמיט את הדינים והאירועים המתוארים בעשרת הפרקים הראשונים של ספר ויקרא, וקושרים את הקריאה האלוקית לסדרה של דינים שמופיעה רק מאוחר יותר בספר. נמשיך לדון במשמעות של יחידת המשל בהמשך המאמר. לעת עתה, חשוב להבין שגם כאן המשל מסייע לקורא לברור פרטים מתוך הסיפור המקראי, ולחבר אותם לעלילה שטומנת בחובה פרשנות מחודשת לטקסט.

#### יחידת המשל #4

יחידת המשל האחרונה מתייחסת לבעיה כללית יותר בסיפור המקראי על פי הבנת חז"ל. בתורה מתואר כיצד משה קיבל את התורה בהר סיני. בהמשך מסופר שוב ושוב על עוד חוקים ומצוות שנמסרו למשה, במיוחד באוהל מועד. אפשר להבין מכאן שמשה קיבל רק חלק מהחוקים בהר סיני, ואחרים - באוהל מועד. אך מסורת חז"ל בעניין זה ברורה, משה קיבל את כל התורה כולה בהר סיני, ובכלל זה גם התורה שבעל-פה.<sup>52</sup> על פי הבנה זו, החוקים שניתנו למשה באוהל מועד נמסרים לו למעשה בפעם השנייה, ונדמה שההתגלות באוהל מועד היא מיותרת: מדוע יעביר הקב"ה למשה את המצוות פעמיים? יחידת המשל הזו מעמתת שני אירועים סיפוריים שפרשנים קדומים יותר כבר זיהו במקרא: גילוי התורה בפעם הראשונה בסיני, וההתגלות השנייה באוהל מועד. הפעולה הפרשנית של המשל מסדרת שני אירועים שלכאורה מיייתרים זה את זה לתוך עלילה קוהרנטית שבה לכל אחד מן האירועים יש משמעות ברורה, עם קשר ביניהם. הדגם שמוצע במשל משקף את תהליך החקיקה והפצת החוק לציבור הרחב באימפריה הרומית.<sup>53</sup> התהליך היה דו-שלבי: ראשית, החוק נכתב ונחתם. בהמשך, הוא

51 על אופיו ותפקידו של האגרונומוס במקורות חז"ל ומקורות אחרים עיינו שפרבר, האגרונומוס; רהיב, אגרונומוס.

52 לדוג' אבות א:א; ספרא בהר א:א על ויקרא כה 1.

53 על הפצת החוק האימפריאלי עיינו שווינד, פרסום; קצוף, תקנות ומכתבים. על השימוש במונח זה בספרות חז"ל בכלל ובמשל זה בפרט, עיינו טרופר, הקשרים רומאים. עיינו גם ליברמן, מוסדות רומאים.

מפורסם במקומות ציבוריים. הפרסום לעיתים היה מלווה בקריאה ציבורית.<sup>54</sup> אם אדם עבר על החוק לפני שהופץ בציבור, או במקרה שהחוק לא הופץ כראוי, אי אפשר להענישו.<sup>55</sup>

המשל מנצל את הפרוצדורה המוכרת כדי ליצור מסגרת שמאפשרת לקהל לבנות עלילה קוהרנטית משתי ההתגלויות שבהן נמסר החוק. על אף שבאופן עקרוני החוק חל מיד עם מסירתו בסיני, בני ישראל לא נענשו על הפרתו עד לאחר שנמסר שנית באוהל מועד. לפיכך ההתגלות השנייה אינה מיותרת, משום שיש לה משמעות חוקית ברורה. במסגרת נרטיבית זו ישנה השמטה משמעותית של פרטים מן הסיפור המקראי. קריאה זו מתמקדת במילים 'אוהל מועד', ומתעלמת לחלוטין מן המרכזיות של משה בפסוק. אין במשל דמות שמקבילה לדמותו של משה. למעשה, אין לדמויות במשל שמות כלל. בשל השמטה זו, יחידת המשל יכולה להציג את אוהל מועד במקביל ל'דימוסיה' - מקום או מבנה ציבורי עם גישה חופשית. על פי חוקי התורה, כפי שהודגש ביחידת המשל #1, אסור היה לעם להיכנס לאוהל מועד. בשני הנרטיבים, החוק נמסר למשה בלבד. לא ברור לפי ההקבלה להליך החקיקה הרומי מדוע משה נדרש לקבל את החוקים פעמיים. כאן מודגם כוח הרטוריקה של המשל בעיצוב קריאת הטקסט על ידי הקהל. בהבנה כזו של הסיפור המקראי יש היגיון רק אם הקהל קורא את הסיפור דרך נקודת המבט של המשל, ומקבל את הבחירה של המשל בפרטי הסיפור ובקישורים ביניהם.

#### המשל ככלי רטורי

כעת אפשר להתקדם מעבר לתפקיד של יחידת המשל בפירוש של טקסט מקראי מסוים, ולבחון את התפקידים הרטוריים הרחבים יותר של המשל. לשם כך, נתמקד במשאב נרטיבי אחר. בנוסף לעלילה, כל סיפור בונה עולם נרטיבי. היצירה הרטורית של יחידת המשל נובעת ברובה מן המפגש בין העולם של המשל לעולם הנרטיבי המקראי.<sup>56</sup> במקרה הנידון, עולמות אלה מורכבים מרשת יחסים בין מכלול דמויות בהקשר של סביבה פיסית, חברתית, ו/או פוליטית רחבה יותר. הדמויות המרכזיות בעולמות האלה הן המלך, המשרת הבכיר, וקבוצה של אזרחים, שמקבילים לדמויות בטקסט המקראי. ההקבלה בין העולמות של המשלים הנבדלים והעולמות של העלילה המקראית מסייעים בהבניה והעברה של מסרים רחבים יותר על הקב"ה, משה, בני ישראל, והקשרים ביניהם.

54 שווינר, פרסום עמ' 158-159.

55 שם, עמ' 91-92.

56 לגישה רטורית למושג 'עולמות נרטיביים', עיינו עפרון ואחרים, נרטיב.

אך בנוסף לעולמות אלה, מעורב כאן עולם נוסף. סביר להניח שהמשלים נבעו מאירוע רטורי: דרשן שפירש את קריאת התורה בשבת לציבור בבית הכנסת.<sup>57</sup> רקונסטרוקציה מעין זו מייצרת עולם נוסף שמשחק תפקיד חשוב ביצירה הרטורית, שאולי אפשר לכנותו 'עולמו של הדרשן והקהל שלו'.

עולמו של הדרשן וקהלו מקבילים לעולם של הנרטיב המקראי, שמתפרש על פי המשל. בית הכנסת עצמו, שהוא 'מקדש מעט', מקביל למשכן/מקדש.<sup>58</sup> הציבור שהתאסף בבית הכנסת היה מזהה את האל שאליו הם מתפללים עם אלוהים כפי שהוא מתואר בתורה, ורואים את עצמם כצאצאים ישירים - בגוף וברוח - של בני ישראל שעמדו בסיני וראו את המשכן הולך ונבנה. בדומה, גם בבית הכנסת הציבור שמע את קריאת התורה, ואת פרשנות הטקסט והרחבתו על ידי הדרשן. על אף שחז"ל תופסים את משה כדמות מיוחדת, הקשר שלו עם הקב"ה ועם ישראל עשוי לשקף את האופן שבו החכמים תופסים את עצמם - משום שהם מלמדים ומפרשים את תורת משה. ייתכן שהמשלים האלה משקפים את המצבים שבהם נאמרו, במטרה להוביל את הציבור שנאסף לשמוע לתובנות חדשות אודות הקשר שלהם עם הקב"ה, התורה, מצוותיה - ואפילו החכמים עצמם.

ניתן אם כן לראות את יחידות המשל כמתאמות של הקשר בין שלושה עולמות נבדלים: עולמו של המשל עצמו, עולמו של הסיפור המקראי, ועולמו של הדרשן וקהלו. הדרשן מעודד את הקהל לקשר בין העולמות הללו, ובכך מעביר באופן עדין מגוון רעיונות, מסרים, וערכים.<sup>59</sup>

### יחידת המשל #1

במשל הראשון מסופר על מלך ועבדו שנפגשים לבדם. המשרת הנאמן, שמייצג את משה במשל, מדגיש את דמותו של משה כ"עבד ה" האולטימטיבי, בשל מסירותו המוחלטת והקשר המיוחד שלו עם הקב"ה "פנים אל פנים" (דב' לד 5, 11). המלך המרוצה, שמזמין את עבדו הנאמן להצטרף אליו בארמונו, מייצג את הכרת האל בנאמנות של עבדו, ועל כן מוכן לזמן - לפחות במקרה של משה - קשר אינטימי שחורג מן הדיכטומיה בין מלך למשרתו.

57 לטענת אפלכאום, משל למלך, עמ' 157-174, קשה לקבוע אם מקורו של המשל בבית המדרש או בבית הכנסת. באופן עקרוני אין ספק שהצדק עמו, אבל כפי שטענתי לעיל יש קשר מיוחד בין ויקרא רבה לעולם בית הכנסת; אמנם הטיעון שלי הוא בסופו של דבר ספקולטיבי.

58 עיינו ספרא בחוקותי ב: א, ד (עמוד קיב במהדורת ווייס).

59 להרחבה בקשרים בין עולמות נרטיביים והעולמות של המחברים והיוצרים עיינו שושן, בוראי עולמות.

יש היבט אחד של יחידת המשל שנותר בלתי פתור: העבד כותב את שמו של המלך על כל כותל ועמוד שהוא בונה. נדמה שפעולה זו מוגזמת ולא מציאותית. שמחתו של המלך במחווה משווה לו דימוי אגואיסטי, ואפילו מגלומני. ייתכן שנרמזת כאן ביקורת עדינה על אלוהים, שמופיע לעיתים במקרא כבעל אובססיה עצמית. לחילופין, אולי יש ציפייה שהקהל יבין אלו פרטים במשל מקבילים לטקסט המקראי, ומאלו פרטים אפשר להתעלם. ייתכן שהסצנה מאולצת על מנת להדגיש את ההכרה האלוהית בנאמנות של משה, ושכל ניסיון להעניק משמעות נוספת לטקסט מיותר. לפי האפשרות הזו, העובדה שהמשל פתוח לפרשנות שהיא הפוכה לכוונת המחבר חושפת את אי-היציבות המובנית של המשל ככלי רטורי ופרשני. ברגע שהדרשן הציב את המשל לצד לטקסט המקראי, אין לו שליטה על האופן שבו הקהל יתייחס לקשר הזה. אמנם, אין גם מקבילה לכתיבת שם המלך בטקסט המקראי. במקרא לא נאמר שמשה כתב את שמו של הקב"ה על כל רכיב במשכן. הנמשל אינו חד משמעי בעניין זה. אפשר להבין את הנמשל כמתאר את משה שכותב את המילים "כאשר צוה ה' את משה" על כל חלק במשכן שבנה. זוהי תוספת משמעותית, ולכאורה מוזרה, לנרטיב המקראי. ייתכן שהתוספת מבוססת על מנהג שמתואר בתוספתא מגילה ב, טז:

גוי שהקדיש קורה לבית הכנסת וכתוב עליו לשם בודקין אותו אם אמ' לשם הקדש נדרתי גונזין אותו ואם א' לשום בית הכנסת נדרתי גוררין מקום השם וגונזין אותו ומשתמשין במותר.

משתמע מן התוספתא שהמנהג הנפוץ היה לכתוב את שם ה' על חומר כאשר מקדישים אותו לבניית מבנה מקודש. בהקשר היהודי, מעשה כזה התקשר לבניית המקדש, ולא לבניית בתי כנסיות. הנוהל הזה, שנרמז בתוספתא, עשוי להסביר מדוע בנמשל מתואר משה כאילו הוא כותב את שמו של הקב"ה על כל דבר שבנה במשכן. קריאה כזו רומזת לקשר דינמי יותר בין המשל לנרטיב המקראי. מצד אחד, המשל מפרש את החזרה על הביטוי "כאשר צוה ה' את משה" בסוף ספר שמות באופן שלא היה מתפרש אלמלא הסיפור על המלך ששמו נכתב על כל חלק בארמון. עם זאת, אין היגיון בפעולה זו בעולם של המשל: אין אדריכל שכותב את שמו של המלך על כל חלק בארמון.<sup>60</sup> רק בהקשר של הנמשל, שמתאר בנייה של משכן מקודש, יש היגיון לפעולה כזו, שהיא דומה לפעולת הקדש. המשל והנמשל מתבהרים והיגיוניים רק בקריאה זה לצד זה.

60 אבל עיינו בג, ארכיאולוגיה. מאמר זה דן בדוגמאות אפשריות מן העולם הקלאסי, של חתימה בסמל אל המקדש על חלקים שונים של מקדשים בעת בנייתם. הוא גם סוקר את התופעה של אדריכלים ואמנים שנותנים חותם אישי בעבודתם. אם המשל מתייחס למנהג זה, ניתן לפרש את הטקסט שלנו כתיאור של אדריכל מלכותי שחותם בשם המלך במקום בשמו שלו.

אך יש קריאה אפשרית נוספת של הנמשל. ניתן לפרש את המילה 'עליהם' כתיאור שמורה 'לגביהם', ולא כתיאור פיס. לפי הקריאה הזו, הנמשל מתאר את משה כותב את המילים "כאשר צוה ה' את משה" בתוך הטקסט של התורה. אם כן, המדרש כאן מאחד את בניית המשכן על ידי משה, עם הטקסט בשמות מ שנכתב על ידי משה המתאר את בניית המשכן. רק כשאנחנו רואים את מעשה הבנייה ומעשה הכתיבה כאחד, הופך התיאור במשל של המשרת שכותב את שמו של המלך ברחבי הארמון להגיגני, באופן שמאיר על הטקסט המקראי.

המשל אינו מתאר התקהלות של נתינים שצופים באינטראקציה בין המלך ומשרתיו, כפי שקורה במשלים הבאים. על כן, אין הקבלה אנושית בעולם של הנרטיב המקראי, או בקהל בבית הכנסת בעולם של הדרשן. עם זאת, על ידי הפעולה של הכנסת הטקסט המקראי לתוך השיח של המשל, הדרשן גם פונה באופן ישיר לקהל שלו בבית הכנסת. אם לפי המשל בניית המשכן מקבילה לאירועים שאותם הוא מתאר, יושבי בית הכנסת ששומעים את הטקסט ואת פרשנותו והרחבתו הופכים לצופים בפועל באירועים, כמו אבותיהם במדבר שראו אותם בעיניהם. בקריאה זו, יחידת המשל שוברת את המחיצות בין העולמות המשולבים, ומביאה את הציבור לתוך העולם של הטקסט המקראי דרך השימוש במשל שמכיל פרט קריטי שלקוח מתוך העולמות של הנרטיב המקראי, הדרשן, וקהלו.

## יחידת המשל #2

המשל השני מתרחק מעולמו הפרטי של המלך, ומדמה תיארון פוליטי ציבורי. כפי שמעיר שטרן, במרכז הנרטיב ניצב "אירוע פרשני", שמערב מחווה רטורית.<sup>61</sup> המשמעות של פניית המלך לשר מסוים אינה המסר לאדם הנבחר; אלא, עיקרה לעודד את הצופים לפרש את המחווה כסימון של העדפתו של המלך, ובכך המשל מאפשר הבנה טובה יותר של האווירה הפוליטית שבה הם חיים. באופן משני, המחווה גם מיטיבה עם השר. פרסום המעמד המיוחד של השר הנבחר על ידי המלך מהווה חיזוק של סמכותו בקרב העם. בהעמדת המשל מול הטקסט המקראי, המשמעות המשנית הזו הופכת למרכזית. המטרה הרטורית המרכזית של יחידת המשל היא חיזוק סמכותו של משה כנגד טוענים לכתר בסביבתו. זוהי תמה מהותית בסיפור המקראי של משה באופן כללי. כבר ראינו כיצד בנרטיב על עליית משה להר סיני, הקב"ה רומז באופן מפורש לעליונותו של משה והבדלתו מיתר ההנהגה. בספר במדבר, משה עומד בפני ניסיונות חוזרים ונשנים לערער על סמכותו ומעמדו כנציג הנבחר של האל לעמו. הקב"ה מתערב שוב ושוב כדי לבסס את מעמדו וסמכותו של משה. הרטוריקה הרחבה של יחידת המשל על דמותו של משה משקפת את הקריאה המקראית בכללה, שלה יש השלכות תיאולוגיות משמעותיות.

בדומה, בעוד שביחידת המשל הראשונה הקב"ה נותר מבודד ומתקשר רק עם משרתו הנבחר, ביחידת המשל הזו הוא עובר לנוע בקרב העם, ופועל לביסוס הסמכות של נציגו במרחב הציבורי. המשל השני מדגיש את המעורבות הישירה של הקב"ה בקרב עמו. כעת נפנה ליחס בין עולמו של המשל לעולמו של הדרשן וקהלו. בתחילה הצגתי את הקהל שנאסף לראות את המלך במשל כמי שמפענח את המשמעות הסמיוטית של המחווה של המלך. אבל למעשה, הסיפור במשל משקף מפנה רטורי מורכב יותר. כפי שכבר העיר שטרן, המספר משתמש בגוף־ראשון רבים (אנו) הן במשל והן בנמשל, ומזהה את עצמו ואת הקהל שלו עם הציבור שנקהל לצפות בכניסת המלך לעיר במשל, ובעם ישראל שנאסף לראות את בניית המשכן בנמשל. בכך, הדרשן שובר את המחסום בין העולמות של יחידת המשל וההקשר הרטורי.

שבירת המחסום אינה סתם כלי רטורי. המשל הזה אינו סיפור בדיוני; הוא אירוע אמיתי, שמסופר בהווה. הוא מתאר מצב שככל הנראה התרחש פעמים רבות ברחבי האימפריה. הציבור בבית הכנסת עשוי היה לחוות בעצמו אירוע מעין זה, או להכיר אותו מידע כללי של העולם שבו הוא חי.

אם כן, כוחו הרטורי של המשל הוא עצום. הציבור בתוך יחידת המשל והציבור שאליו פונה המשל עשויים היו להיות זהים. יתר על כן, הקהל המיועד של יחידת המשל ככל הנראה כבר היה מזוהה עם הקהל שעמד לפני המשכן בסיפור המקראי, ולמעשה ראה בו את אבות־אבותיו. דרך שבירת המחיצות בין העולמות הללו, הדרשן מוביל את הקהל שלו להתמקד בתפקידו המרכזי של משה כבחיר האל וכמנהיג העם לא רק בעולמו של הטקסט, אלא גם בעולמם שלהם. המשל, אם כן, פעל לחיזוק המחויבות של הציבור לסמכותו של משה, לתורתו, ובאופן רמוז, גם לחכמים היושבים על כסאו.

### יחידת המשל #3

כמו המשל הקודם, גם המשל ביחידה זו מתאר מלך שנכנס לאחד ממחוזותיו ומשוחח עם אחד ממשרתיו. במשל הקודם, המשרתים הם דמויות צבאיות ופוליטיות בכירות. כאן, המלך מדבר עם הבירוקרט מקומי - האגורנומוס (*ἀγορανόμος*). כפי שמתואר בספרות חז"ל ובספרות יוונית־רומית בת זמנם, לאגורנומוס היו מגוון אחריות פיקוח על השוק המקומי, שאופיין ככל הנראה השתנה ממקום למקום. תפקידו כלל הגנה על הצרכן, למשל בפיקוח על כלי מידה ומשקל, מחירים הוגנים, ואיכות המוצרים הנמכרים. הוא גם היה אחראי על הבטחת אספקה של מוצרי מזון בסיסיים למכירה לציבור, גם בתקופות של רעב.<sup>62</sup>

משל זה מתאר קשר שונה מאוד מזה שמתואר במשל הקודם בין המלך, משרתיו, והעם. המלך לא רק עוזב את ארמונו כדי לבוא ולבקר במחוזות; הפער הפיסי בין המלך

62 עיינו; שפרבר, האגורנומוס; רהיב, אגורנומוס.

לעם נמחק באופן כמעט מוחלט כאשר המלך הולך לחפש את האגורנומוס, שכל הנראה נמצא בשוק. ראש סדר העדיפויות של המלך ומשרתו אינו הסמכות האישית שלהם, אלא טובת העם. שתי הדמויות פועלות יחד כדי לדאוג לצרכי העם, ולשחרורו ממחסור וניצול.

תמונה זו מובילה לדגש אחר בתפיסת הציבור את הקשר בין הקב"ה, משה, והעם בסיפור המקראי. הקב"ה ומשה אינם עומדים נבדלים כאשר העם מביט בהם מרחוק; משה והקב"ה ניצבים בקרב העם, ודואגים לצרכיהם ולרווחתם. גם הרעיון הזה חוזר ונשנה בנרטיב המקראי: משה הוא הרועה הטוב שדואג לרווחתו של עם ה', והקב"ה עצמו מספק לעם את כל צרכו במהלך שנות הנדודים במדבר.

אם נתמקד בהקשר הנרטיבי שנידון בנמשל, המורכבות הולכת וגדלה. בשונה מהמלך והאגורנומוס שלו, הקב"ה ומשה אינם עוסקים 'אד-הוק' בזמינות המזון של העם. הדאגה לעם ולרווחתו באה לידי ביטוי בגילויי ובהפצה של חוקי האל הבלתי-משתנים אודות מאכלים מותרים ואסורים. המסר של הנמשל הוא שחוקי האל - לפחות אלה שעוסקים בכשרות - נקבעו לטובת עמו, ומהווים ביטוי לדאגתו ולטיפולו. תיאור זה מנוגד באופן חריף - ואולי אף פולמוסי באופן מכוון - לתיאור הנוצרי של החוק כעונש ליהודים, ואת קיום הלכות כשרות כדחייה מוטעית של השפע האלוהי.<sup>63</sup>

יחידת המשל #3 היא הראשונה בסדרה שיש בה התייחסות לדינים שמובאים בהמשך ספר ויקרא ולא רק לפסוק הראשון בספר. במשלים הקודמים, בשל הבעיות שעלו בסוף ספר שמות, מתוארת אינטראקציה ישירה בהרכבים שונים בין הקב"ה למשה, ובמשל השני גם עם העם, בהקשר של המשכן. במשל השלישי נוסף גם החוק - שעומד במרכזו של ספר ויקרא - כגורם מרכזי בתיווך והסדרת קשרים אלה.

כאן עולה השאלה מדוע המשל מציע קריאה של הטקסט המקראי שמתעלמת מעשרה פרקים מלאים של דיני הקרבנות בין הפסוק בויקרא א 1 לדיני החיות הטהורות והטמאות בויקרא יא. ייתכן שמאחר שנבחר האגורנומוס לייצג את דאגתו של הקב"ה לרווחת עמו במשל, הדינים שעוסקים ברגולציה של מזון היו הבחירה המתאימה ביותר לנמשל.

עם זאת, לדעתי תשובה סבירה יותר לשאלה זו טמונה בעולמו של הדרשן וקהלו. כפי שאלוהי הנרטיב המקראי היה נתפס על ידי קהל היעד של המשל כאותו האל שלו הם סוגדים בבית הכנסת, כך החוק האלוהי שנמסר דרך משה נתפס כאותו חוק שעל פיו הם מנהלים את חייהם. המשל מעביר את המסר שהקב"ה ממשיך לדאוג לעמו באמצעות התורה ומצוותיה. לפיכך סביר שהדרשן הרגיש צורך לדלג על דיני הקרבנות ולעסוק בדינים שקשורים לאכילה - הדינים הראשונים שמובאים בספר ויקרא שעדיין רלוונטיים לציבור היהודי בתקופת האמוראים.

63 לדוגמה, האגרת אל הגלטים ג 15-23; אל הרומאים יד 14-21; מעשי השליחים י 9 - טז, 25-28. על פולמוסי אבות הכנסייה הקדומים נגד שמירת הלכות הכשרות עיינו בלידשטיין, טהרה, 83-91.

#### יחידת המשל #4

ביחידת המשל #4, המלך נותר מרוחק מן העם; ואכן, המלך והשליחים שבידם הוא מפקיד את הצו החתום אינם מתוארים במפורש. על אף שהמלך מרוחק ומשרתיו אינם נראים, קיימת באופן ברור תקשורת בינו לבין נתיניו ברחבי הממלכה. הצו מגיע לידי העם ומוכרז בשטחים הציבוריים במחוזות. ההיבט החשוב ביותר של המלך וחוקיו במשל זה הוא השקיפות וההוגנות. איש אינו נענש על הפרת החוק לפני שניתנה ההזדמנות ללמוד את פרטיו והשלכותיו.

יש פער משמעותי בין המשל לקריאה הפשוטה של הטקסט המקראי שאליו הוא מקביל. המשל משמיט את משה מן הסיפור. במשל משה הוא שליח שקוף; ייתכן שזה המסר העיקרי של המשל לגבי משה. המשל מצייר את משה כמי שלא היה לו חלק פעיל בעיצוב החוק. החוק חובר ונחתם על ידי אלוהים; התפקיד של משה מוגבל למסירתו לעם.

יתר על כן, יחידת המשל #4 מציירת אל מרוחק מאוד. הקשר שלו עם העם מתבטא אך ורק דרך החוק, בשונה מן האל הפעיל המוכר לנו מסיפורי התורה. אף על פי כן, במשל טמון מסר חיובי לגבי הקב"ה שיש לו בסיס בטקסט המקראי: הוא מטיל עונשים באופן הוגן, ומעניש רק את מי שמודע ומבין את החוק ואת השלכותיו. עולמו של משל זה דומה לעולמו של הדרשן וקהלו יותר מאשר למקרא. בעולמם של יהודים בתקופה האמוראית, האל אכן מרוחק. התקשורת בינו לבין עמו מוגבלת לחוקים ולמצוות. אם נקרא את המשל בהקשר זה, הדרשן היה עשוי להשתמש במשל כדי להזכיר לקהלו שאותו חוק שניתן למשה בסיני ובאוהל מועד עדיין חל ומחייב. הואיל והציבור מכיר כעת את החוק, מעתה הוא עשוי להיענש על הפרתו. בנוסף, דימוי הצו של הקיסר שנקרא במרחב הציבורי בעיר קרוב יותר לעולם בית הכנסת מאשר לציווי הפרטי של משה באוהל מועד. אולי הדרשן רומז לציבור שההתקהלות בבית הכנסת לשמוע את קריאת התורה ופירושה דומה להתגלות ולמסירת התורה באוהל מועד.

#### המשל כרטוריקה פוליטית

קיימת עוד סדרה של השפעות הדדיות בין העולמות שמונעת על ידי יחידות המשל שלנו: הקשר הישיר בין עולמו של הדרשן וקהלו, והעולם שבו נטועים המשלים שלנו. יחסי הגומלין האלה מתקיימים משום שהמשלים נטועים בעולם הרחב יותר שבו חוברו והופצו לראשונה: העולם שנשלט על ידי הקיסרים הרומיים והביזנטיים.<sup>64</sup>

64 אפלבאום, משל למלך, עמ' 38, מבחין בין משלים 'סטנדרטיים' שמציגים מלך גנרי שלא משקף בהכרח מציאות חברתית-היסטורית, ל'משלים אימפריאליים' שמתייחסים בפירוש לקיסר הרומאי. לטענתו, ניתן לסווג רק 40% מתוך הקורפוס שלו, שבו 232 משלים מן המאה השלישית, כמשלים



המשלים שהובאו כאן מתארים קיסר רומאי עם מנגנון אימפריאלי סטראוטיפי. הם מדגישים את הרומאיות של עולמם דרך השימוש בביטויים ששואלים מיוניות ולטיניות כדי לתאר דמויות, מקומות ומוסדות שממלאים את עולמם. סמכותו של הקיסר, של חוקיו, ושל נציגיו, מובנים מאליהם בעולמו של המשל. הם לרוב מציגים את הקיסר באור חיובי, כמי שמתגמל את נאמנותם ומסירותם של משרתיו, שדואג לרווחתם הפיסית של נתניו, מודיע להם את חוקיו, ומעניש אותם על הפרתם רק אחרי שהזהרו. תיאורים אלה של הקיסר ופעולתו משדרים מסר חיובי לגבי הקיסר עצמו, בלי קשר לפירוש הטקסט המקראי.

קריאת המשלים בהקשר של הנרטיב המקראי המקביל מחזקת את תמיכתם באימפריה ובמוסדותיה. ההקבלות שיוצרת יחידת המשל בין הקיסר, משרתיו, וחוקיו מצד אחד, לקב"ה, משרתיו, והחוק (בה"א רבתי) מצד שני, הן דו־כיווניות. אם ניתן להשוות את הקב"ה לקיסר, אפשר גם להשוות את הקיסר לקב"ה; כפועל־יוצא, המלכות האנושית של הקיסר היא לגיטימית, ואפילו עשויה לשמש מודל ארצי של מלכותו של הקב"ה.

המסר הזה ודאי לא היה המטרה הראשונית של המשלים, וייתכן שיוצרי המשלים אף לא התכוונו אליו כלל. עם זאת, האופי הדינמי וריבוי הערוצים של השיח הנרטיבי בכלל, והרטוריקה של המשל בפרט, מאפשרים קווי־תקשורת משניים, כגון מסרים פוליטיים תת־הכרתיים שעולים מן המשלים הללו.

מסקנה כזו עשויה להיות מנוגדת לאינטואיציה: חכמים מבקרים ומגנים את הקיסר ואת המערכות שאותן הוא מייצג לעיתים קרובות. הם התנגדו באופן נחרץ לפולחן הקיסר, שעבורם היווה פרדיגמה של עבודה זרה.<sup>65</sup> ביקורת מרומזת נגד הקיסר היא מרכיב מרכזי בתת־ז'אנר שאותו מכנה שטרן "משל ניגודי" (*antithetical mashal*) - משלים שמנגידיים את אלוהים עם "מלך בשר ודם".<sup>66</sup> לאור כל זה, אלן אפלבוט טוען שאפילו המשלים שמציגים את הקיסר באור חיובי הם "ספרות חתרנית". אפלבוט מזכיר את מחקרו של ג'יימס סקוט, שטען כי מדוכאים וחלשים בחברה השתמשו במסרים סמויים 'בפרוטוקולים ציבוריים' כאסטרטגיה חתרנית נגד השלטון. לטענת

אימפריאליים, ואילו "את ה'מלכים' בשאר המשלים ככל הנראה לא החשיבו חז"ל לקיסרים רומאיים. זוהי נקודה חשובה מאוד, שדורשת עיון נוסף. עם זאת, אפלבוט כלל בסקירה שלו מדרשים רבים שהם מאוחרים, והוא אינו מספק מידע גולמי שמאפשר לנו לקבוע את אחוז המשלים האימפריאליים במדרשים אמוראיים. בכל מקרה, כל המשלים שהובאו כאן מלבד הראשון הם ללא ספק משלים אימפריאליים.

65 פורסטנברג, עבודה זרה.

66 שטרן, המשל, עמ' 22-23. סוג מרתק נוסף של משלים הם אלה שמותחים ביקורת על האל והקיסר בו־זמנית, כמו למשל המשל המפורסם של רשב"י על שני 'אתליטין שהיו עומדין ומתגוששים לפני המלך' בבראשית רבה כב, ט.

אפלבאום, תיאורים חיוביים של הקיסר והאימפריה משקפים את 'הפרוטוקול הציבורי' של חז"ל, שנכתב עבור השלטון הרומאי, בעוד שתיאורים שליליים היו ביטוי ל'פרוטוקולים הפרטיים' ששיקפו את עמדתם באופן אמיתי.<sup>67</sup>

לדעתי, קריאתו של אפלבאום אינה משקפת את המציאות המורכבת של אמוראי ארץ ישראל שחיו בתרבות רומאית ותחת שלטון אימפריאלי. ראשית, התפיסה של חז"ל כקבוצה שעברה קולוניזציה היא בעייתית. אנט יושקו ריד ונטלי דוהרמן טענו כי "הדיכוטומיה הקונבנציונאלית של 'הרומאים' והמקומיים ... מְפַשֵּׁט יתר על המידה" את אופי ההגמוניה הרומאית.<sup>68</sup> לדעתם, "היחסים ההגמוניים שנוצרו [במהלך הכיבוש הרומאי] לא היוו הכנעה תרבותית של קבוצה אתנית או קהילה לאומית אחת בפני אחרת."<sup>69</sup> יתר על כן, חז"ל היו קבוצת עילית שנהנתה מהיציבות התרבותית, פוליטית, חברתית וכלכלית, שהאימפריה הרומאית שאפה לה, לרוב בהצלחה. כפי שהודגם במאמרים רבים בעשורים האחרונים, חז"ל עצמם היו "רומאים" במידה רבה, ושילבו מאפיינים רבים של "רומאניזציה" בהשקפת עולמם ובתרבותם.<sup>70</sup>

בנוסף, כפי שטען לראשונה שאול ליברמן, אין עדויות חותכות לרדיפה אנטי-יהודית רשמית על ידי הרומאים, או להתנגדות אנטי-רומאית אלימה בקרב היהודים במאות שאחרי דיכוי מרד בר-כוכבא.<sup>71</sup> היהדות נותרה דת שמותר לקיים על פי החוק הרומאי, ובעקבות החוקה האנטונינית (*Constitutio Antoniniana*) בתחילת המאה השלישית, יהודי ארץ ישראל הפכו לאזרחי האימפריה. לא מפתיע אם כן שהסיפורים הרבים בחז"ל על הקיסר אנטונינוס ורבי דמיינו עבר לא-רחוק שבו התנהלו יחסי כבוד הדדי וידידות בין הקיסר הרומאי למנהיג החכמים.<sup>72</sup> אפילו כאשר תהליך ההתנצרות של האימפריה הוביל להידרדרות במעמד היהודים, הקיסר ונציגיו לא תמיד נהגו בעוינות ביהודים וביהדות. בשל הרצון לשמור על חוק וסדר, לעיתים הם אף פעלו להגנה על זכויות היהודים מפני רדיפה נוצרית.<sup>73</sup>

לבסוף, הזיהוי של רומא עם אדום על ידי האמוראים מעניק לגיטימציה לטענה של הגמוניה אוניברסלית ונצחית. רומא איננה דומה לאימפריות אחרות כמו אשור או בבל;

67 אפלבאום, משל למלך, עמ' 193-222.

68 ריד ודוהרמן, רומאיות עמ' 8.

69 שם, בציטוט של וולף, רומאים וילידים עמ' 341.

70 עיינו לדוגמא לפין, רבנים כרומאים; ריד ודוהרמן, יהודים נוצרים; שושן, האם חז"ל, ומן התקופה האחרונה, גבריהו, מטבעות רומאים.

71 ליברמן, ארץ ישראל. לדיון מן התקופה האחרונה ולסקירה של המחקר הרלוונטי עיינו עיר-שי, אלימות יהודית; פורסטנברג, שמד.

72 לסקירה של מקורות אלה, עיינו מאיר, רבי יהודה הנשיא, עמ' 263-298.

73 עיינו שפר, היסטוריה, עמ' 186-187. במאמרי: שושן, הדרך ללוד, העליתי טיעון דומה שמסביר את היחס החיובי לאספסיאנוס בתיאור של חורבן ירושלים באיכה רבה.

היא אומת-התאום של ישראל, ששלטונה נקבע בברכת יצחק - שלטון שיבוא לקיצו רק בימות המשיח.<sup>74</sup>

על כן לא אמור להפתיע, שבנוסף לתובנות, ערכים, ופירושים המתייחסים לסוגיות אחרות, המשל גם מהדהד גישות חיוביות למוסדות של הקיסר הרומאי כמקור צודק, מיטיב, ולגיטימי לסדר הפוליטי, המשפטי, והחברתי. אבהיר שאינני טוען כאן שאמוראי ארץ ישראל או חכמים בודדים ביניהם נקטו בעמדות "פרו-רומאיות" ברורות. כוונתי רק לומר שהפצת עמדות חיוביות כלפי הקיסר הרומאי ושלטונו היה פועל יוצא בלתי נמנע של הצגת משלים מעין אלו בפני קהל בתקופה הרומית, ושסביר שמסרים כאלה היו מרכיב אחד בתוך הרטוריקה המורכבת וככל הנראה האמביוולנטית של חז"ל לגבי הרומאים.

### סיכום ומסקנות

הצעתי כאן מודל להבנת המשל בחז"ל ככלי רטורי-פרשני מורכב. על בסיס מחקרו של ג'יימס פלאן, טענתי שיחידות המשל כוללות משאבים נרטיביים וערוצי תקשורת שונים על מנת להציע מערך עשיר של מסרים פרשניים, תיאולוגיים, חברתיים, ופוליטיים.

כל אחת מארבע יחידות המשל שבדקנו בויקרא רבה א מעגנת מערכת פרשנית-רטורית בהשוואה בין הנרטיב של המשל והסיפור המקראי הרלוונטי. ראינו כיצד משלים אלה מייצגים מגוון פרשנויות מקוריות לויקרא א 1, תוך שהם מכוונים את הקורא לשילוב הפסוק בעלילה רחבה יותר בהקשר המקראי. שתי יחידות המשל הראשונות מכוונות את הקורא להביט אחורה ולקרוא את הפסוק בהקשר של ספר שמות, ושל הפסוקים האחרונים של הספר בפרט. יחידת המשל השלישית מציעה לקרוא את הפסוק לאור קריאה קדימה, של אמצע ספר ויקרא. יחידת המשל האחרונה מציבה את הפסוק בהקשר של המדרש אודות קבלת התורה הכפולה בהר סיני ובאוהל מועד, ויוצרת עלילה שהופכת את ההתגלות הכפולה לנרטיב לכיד.

יחידות המשל גם מתאמות בין העולם של המשל, של הסיפור המקראי, ושל הדרשן וקהלו, ומייצרות סדרה של נקודות מבט על הקב"ה, משה, התורה, ועם ישראל - ועל הקשרים ביניהם. שתי יחידות המשל הראשונות מתמקדות בקשר המיוחד בין הקב"ה למשה, ומחזקות את הרעיון שהקב"ה גומל לנאמנים לו, ותומך בשלוחיו. מאידך, הן מדגישות את סמכותו ומעמדו המיוחד של משה, ומחזקות את מעמדם של חז"ל שהם ממשיכי דרכו. שתי יחידות המשל האחרונות מתמקדות במסירת התורה מהקב"ה לישראל דרך משה. הראשונה מדגישה שדאגת הקב"ה לרווחת העם באה לידי ביטוי בחוקים ובמצוות - הן בתורה, והן בתקופת האמוראים באופן מרומז. משה הוא הנציג של הקב"ה בפועל לעניין זה, מעין מנהל אימפריאלי שדואג לרווחתם של הנתינים

74 עיינו ברטלוט, יהודים ורומאים, עמ' 163-176; אוטנהיים, בני עשו.

המקומיים. ביחידת המשל האחרונה, הקב"ה מוצג כמושל מרוחק אבל הוגן. בדומה למערכת המשפט האימפריאלית, הקב"ה מעניש רק את מי שמודע לחוק. ניתן ליישם את המסר הזה גם במקרה של מי שלמדו את החוק במסגרת של בית הכנסת: גם הם אחראים כעת למעשיהם משום שלמדו את חוקי האל. בדומה לקב"ה, שמוצג ביחידת המשל הזו כמרוחק, גם משה נעדר לחלוטין. משה הוא שליח אנונימי של הקב"ה לשם העברת דברו לעם ישראל. באופן קולקטיבי, סדרת יחידות המשל מדגימה את הכוח, הסמכות, והטוב של הקב"ה, תורתו, ושלוחיו - ובייחוד של משה.

יחידות המשל טומנות בחובן גם מסרים פוליטיים סמויים. היחידות מתארות את הקיסר הרומי והמנגנון האימפריאלי שלו באור חיובי. הקהל מוזמן להמשיך ולהשוות בין התיאורים הללו, דרך סיפורים מקראיים אודות הקב"ה, משרתיו, וחוקיו. רטוריקה כזו הייתה עשויה לקדם קבלה ולגיטימציה של ההגמוניה הרומאית האימפריאלית.

#### כיווני מחקר עתידיים

מאמר זה הציע מודל חדש להבנת המשל המדרשי, ויישם את המודל בסדרה אחת של משלים. מחקר זה הוא ראשוני בלבד. נדרש מחקר שיטתי נוסף על מנת לקבוע את המידה שבה הכלים יועילו בהבנת משלים נוספים, ובייחוד משלים בקבצי מדרש בנוסף לויקרא רבה או טקסטים אמוראיים ארצישראליים אחרים. סביר להניח שהעיסוק במשל כתופעה כללית ידרוש הרחבה ודיוק של המודל המוצע.

באופן רחב יותר, ביקשתי להציע התמקדות מחודשת בספרות המדרש, בגישה של שיח מורכב שמשלב מרכיבים פרשניים, אידיאולוגיים, ואסתטיים. לשם כך דרושה סינתזה של גישות הרמנויטיות מסורתיות למדרש, בשילוב עם שיטות בתחום הנרטולוגיה וחקר התרבות שיושמו לאחרונה במחקר ספרות חז"ל כמכלול. המודל התיאורטי, הקריאה הצמודה, והפרשנות שהוצעו כאן, מדגימים אפשרות אחת לאופן שבו עשויה להיראות גישה משלבת מעין זו.

## רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- Eric Ottenheim, "Sons of Esau: Talmudic Readings of Obadiah 1:18," in B. Becking (ed.), *Obadiah*, (Sheffield: Phoenix Press, 2016), 32-44  
אוטנהיים, בני עשו
- Eric Ottenheim, "On the Rhetoric of 'Inheritance' in Synoptic and Rabbinic Parables," in *Parables in Changing Contexts* (ed. M. Poorthuis and E. Ottenheim; Leiden: Brill, 2020), 15-36  
אוטנהיים,  
על הרטוריקה
- Alan Appelbaum, *The Rabbi's King-Parables: Midrash from the Third Century Roman Empire* (Piscataway: Gorgias, 2010)  
אפלבאום, משל למלך
- D. J. Ian Begg, "An Archaeology of Palatial Mason's Marks on Crete," in *XAPIΣ: Essays in Honor of Sara A. Immerwahr* (ed. A.P. Chapin; *Hesperia Supplements* 33; Athens: American School of Classical Studies at Athens, 2004), 1-25  
בג, ארכיאולוגיה
- Daniel Boyarin, "Rhetoric and Interpretation: The Case of the Nimshal," *Prooftexts* 5 (1985): 269-276  
בויאריין, רטוריקה
- Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, (Bloomington: Indiana University Press, 1990)  
בויאריין,  
אינטרטקסטואליות  
[מהדורה עברית: דניאל בויאריין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא, תרגום: דוד לוביש, ירושלים תשע"א]
- Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley: University of California Press, 1993)  
בויאריין,  
הבשר שברוח
- [מהדורה עברית: דניאל בויאריין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגום: עדי אופיר, עם עובד תל אביב 1999]
- Moshe Blidstein, *Purity, Community, and Ritual in Early Christian Literature*. (Oxford: Oxford University Press, 2017)  
בלידשטיין, טהרה
- Gerald Bruns, "The Hermeneutics of Midrash," in  
ברונס, הרמנויטיקה

*The Bible and Literary Theory* (Ed. Regina Schwartz; Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989)

Katell Berthelot, *Jews and Their Roman Rivals: Pagan Rome's Challenge to Israel* (Princeton: Princeton University Press, 2021)

Amit Gvaryahu, "Roman Coinage and Its Early Rabbinic Users," *Jewish Quarterly Review* 111 (2021): 529-554

Jacques Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences," in *Writing and Difference* (trans. Alan Bass; Chicago: University of Chicago Press, 1978), 278-294

Susan Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany: SUNY Press, 1982)

יוסף היינמן, "אמנות הקומפוזיציה במדרש ויקרא רבה", הספרות ב (תשל"א), עמ' 808-825

"Profile of a Midrash: The Art of Composition in Leviticus Rabba," *Journal of the American Academy of Religion* 39 (1971): 141-150

G. Hartman and S. Budick, ed. *Midrash and Literature* (New Haven: Yale University Press, 1986)

Burton L. Visotzky, *Golden Bells and Pomegranates: Studies in Midrash Leviticus Rabbah* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003)

ברוך וויסאצקי, "על כמה מעקרונות העריכה של ויקרא רבה", הגיון ליונה, (בעריכת י' לוינסון, י' אלבוים, וג' חזן-רוקם) ירושלים תשס"ו, עמ' 334-335

Gregg Woolf, "Beyond Romans and Natives," *World Archaeology* 28.3 (1997): 339-350

רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל-אביב, 1996

ברטלוט,

יהודים ורומאים

גבריהו,

מטבעות רומאים

דרידה,

מבנה סימן ומשחק

הנדלמן, רוצחי משה

היינמן,

אמנות הקומפוזיציה

היינמן, פרופיל

הרטמן ובודק,

מדרש וספרות

וויסאצקי,

פעמון ורימון

וויסאצקי, עקרונות

העריכה

וולף, רומאים וילידיים

חזן-רוקם, רקמת חיים

- Lieve Teugels, "Between Hermeneutics and Rhetorics: The Parable of the Slave Who Buys a Rotten Fish in Exegetical and Homiletical Midrashim," in *Hebrew Texts in Jewish, Christian and Muslim Surroundings* (ed. K. Spronk and E. van Staaldoune-Sulman; Lieden: Brill, 2018) 50-64  
טוגלס, בין הרמנויטיקה לרטוריקה
- Amram Tropper, "Roman Contexts in Jewish Texts: On 'Diatagma' and 'Prostagma' in Rabbinic Literature," *Jewish Quarterly Review* 95 (2005): 207-227  
טרופר, הקשרים רומאים
- Naftali Cohn and Katrin Kogman-Appel, editors, *Beloved David, Advisor, Man of Understanding, and Writer: A Festschrift in honor of David Stern* (Providence, RI: Brown Judaic Studies, 2024, forthcoming)  
כהן וקוגמן-אפל, ספר יובל
- Saul Lieberman, "Roman Legal Institutions in Early Rabbinics and in the Acta Martyrum," *Jewish Quarterly Review* 35 (1944): 1-57  
ליברמן, מוסדות רומאים
- Saul Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries," *Jewish Quarterly Review*, 36 (1946): 329-370  
ליברמן, ארץ ישראל
- Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York: Jewish Theological Seminary, 1950)  
ליברמן, הלניזם
- יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה  
לוינסון, הסיפור שלא סופר
- Hayim Lapin, *Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine 100-400 CE* (Oxford: Oxford University Press, 2012)  
לפין, רבנים כרומאים
- עפרה מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל-אביב, 1987  
מאיר, הסיפור הדרשני
- עפרה מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל אביב, 1999  
מאיר, רבי יהודה
- Sabine MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1981)  
מקכורמק, אמנות וטקס

- Ronit Nikolsky, "Are Parables an Interpretation?" in *Sources and Interpretation in Ancient Judaism: Studies for Tal Ilan at Sixty* (ed. M.M. Piotrowski et. al. Leiden: Brill, 2018) 289-315  
ניקולסקי,  
האם משלים
- Oded Irshai, "Jewish Violence in the 4th Century - Reality and Imagination: On the Backstage of the Days of Gallus and Julian," in Lee I. Levine and Daniel R. Schwartz, eds., *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2009), 391-416  
עיר-שי,  
אלימות יהודית
- Malcah Effron, Margarida McMurry, and Virginia Pignagnoli, "Narrative Co-Construction: A Rhetorical Approach," *Narrative* 27 (2019): 332-352  
עפרון ואחרים, נרטיב
- ארנון עצמון, "בניי, היו קורין פרשה זו": עריכה ומשמעות בפסיקתא דרב כהנא, ירושלים, 2021  
עצמון, בניי
- José Faur, *Golden Doves with Silver Dots: Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition* (Bloomington: Indiana University Press, 1986)  
פאור, תורי זהב
- Yair Furstenberg, "The Rabbinic View of Idolatry and the Roman Political Conception of Divinity," *Journal of Religion* 90 (2010): 335-66  
פורסטנברג,  
עבודה זרה
- יאיר פורסטנברג, "האם הייתה 'שעת שמד'? דימויים של רדיפת ישראל בספרות חז"ל", ציון פה (תש"ף), עמ' 129-149  
פורסטנברג, שמד
- E. M. Forster, *Aspects of the Novel* (London: Edward Arnold, 1927)  
פורסטר, הרומן
- James Phelan, *Narrative as Rhetoric: Techniques, Audiences, Ethics Ideology* (Columbus: Ohio State University Press, 1996)  
פלאן, נרטיב
- James Phelan, *Somebody Telling Something to Somebody Else* (Columbus: Ohio State University Press, 2017)  
פלאן,  
מישהו מספר משהו



- פרנקל, דרכי האגדה יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים, 1991
- Tamar Kadari, "The Redactional Role of Parables in Genesis Rabbah," in *Parables in Changing Contexts* (ed. M. Poorthuis and E. Ottenheijm; Leiden: Brill, 2020), 160-181 קדרי, משלים בבראשית רבה
- James Kugel, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*, (San Francisco: Harper 1990) קוגל, בבית פוטיפר
- Jonathan Culler, *Structuralist Poetics* (London: Routledge, 2002) קולר, פואטיקה
- Ranon Katzoff, "Prefectural Edicts and Letters," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 48 (1982): 209-217 קצוף, תקנות ומכתבים
- Susan Rahyab, "The Rise and Development of the Office of Agoranomos in Greco-Roman Egypt," *New England Classical Journal* 46 (2019): 37-61 רהיב, אגורנומוס
- Jeffrey Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999) רובינשטיין, סיפורים תלמודיים
- [מהדורה עברית: ג'פרי רובינשטיין, סיפורים תלמודיים: אומנות הסיפור, עריכה ותרבות, תרגום: עמרי שאשא, באר-שבע, תשפ"א]
- Natalie B. Dohrmann and Annette Yoshiko Reed, ed. *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity*, (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2013) ריד ודוהרמן, יהודים נוצרים
- Annette Yoshiko Reed and Natalie B. Dohrmann, "Rethinking Romanness, Provincializing Christendom," in *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity* (ed. Natalie B. Dohrmann and Annette Yoshiko Reed; Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2013) 1-22. ריד ודוהרמן, רומאיות
- Fritz Schwind, *Zur Frage der Publikation im römischen Recht: mit Ausblicken in das altgriechische* שווינד, פרסום

*und ptolemaische Rechtsgebiet* (Munich: Beck, 1973)

Moshe Simon-Shoshan, "Creators of Worlds: The Deposition of R. Gamliel and the Invention of Yavneh," *AJS Review* 41 (2017): 287-313

שושן, בוראי עולמות

Moshe Simon-Shoshan, "Did the Rabbis Believe in Agreus Pan? Rabbinic Relationships with Roman Power, Culture, and Religion in Genesis Rabbah 63," *Harvard Theological Review* 111 (2018): 425-50

שושן, האם חז"ל

"הדרך ללוד - סיפורו של ניצול: בריחתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים על פי מדרש איכה רבה א, ה", מחקרי ירושלים בספרות עברית לא (תש"ף), עמ' 27-64

שושן, הדרך ללוד

Moshe Simon-Shoshan, "Nomos and Mishnah: The Turn to Narrative in Recent Mishnah Scholarship," in *What is the Mishnah? The State of the Field* (ed. Shaye J.D. Cohen; Cambridge MA: Harvard University Press, 2023), 253-274

שושן, נומוס ומשנה

Dina Stein, *Textual Mirrors: Reflectivity, Midrash, and the Rabbinic Self* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012)

שטיין, מראות

David Stern, "Rhetoric and Midrash: The Case of the Mashal," *Prooftexts* 1 (1981): 261-91

שטרן,

"Moses-side: Midrash and Contemporary Literary Criticism," *Prooftexts* 4 (1984): 193-204

רטוריקה ומדרש  
שטרן, מדרש ובקורת

דוד שטרן, תפקידו של המשל בספרות חז"ל, מחקרי ירושלים בספרות עברית ז (תשמ"ה) 90-102

שטרן, תפקידו

"David Stern Responds" *Prooftexts* 5 (1985): 278-80

שטרן, תגובה

David Stern, "Midrash and the Language of Exegesis: An Analysis of Vayikra Rabbah, Chap. 1," in Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick, eds., *Midrash and Literature* (New Haven: Yale University Press, 1986), 105-124

שטרן, שפת הפרשנות

- David Stern, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature* (Cambridge: Harvard University Press, 1991) שטרן, המשל  
 [מהדורה עברית: דוד שטרן, המשל במדרש: סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל, תרגום: יוסף עמנואל, תל אביב 1995]
- David Stern, *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies* (Evanston: Northwestern, 1996) שטרן, מדרש ותיאוריה
- David Stern, "Vayikra Rabba and My Life in Midrash," *Prooftexts* 21 (2001): 23-38 שטרן, ויקרא רבה
- Wolf Schmid, "Narrativity and Eventfulness," in *What Is Narratology?: Questions and Answers Regarding the Status of a Theory* (ed. T. Kindt and H. Müller; Berlin: De Gruyter, 2008) 17-33 שמיד, נרטיביות
- Peter Schäfer, *The History of the Jews in the Greco-Roman World*, (London: Routledge, 2003) שפר, היסטוריה
- Daniel Sperber, "On the Office of the Agoranomos in Roman Palestine," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 127 (1977): 227-243 שפרבר, האגורנומוס

## ביטול אמירת עשרת הדיברות בתפילה והפולמוס היהודי-נוצרי - בחינה מחודשת

שרגא ביק

מאמר זה מבקש לבחון מחדש את מעמדם הליטורגי של עשרת הדיברות בספרות חז"ל. במחקר הקיים קיימת כמעט תמימות דעים כי לעשרת הדיברות היה מעמד ליטורגי גבוה עוד בימי הבית השני, וכי רק בשלב מאוחר, בתקופת חז"ל, מעמדם הופחת ואמירתם בוטלה. הנחה זו מצטרפת לעמדה רחבה יותר ביחס לעשרת הדיברות, הרואה בהם את שיאה של ההתגלות האלוהית ואת ליבת האמונה והתרבות והיהודית, מן המקרא ועד לימינו של חכמים.<sup>1</sup> יאיר הופמן ערער על מוסכמה זו בכל הנוגע לספרות המקראית, והראה כי מלבד שני התיאורים המפורטים בשמות ובדברים, ביתר חלקי המקרא לא קיימת כל התייחסות מיוחדת לעשרת הדיברות.<sup>2</sup> מהלך זה של הופמן ביחס למעמדם של עשרת הדיברות במקרא מייצר לדעתי "שינוי וקטוריאלי": מעתה, במקום לתהות כיצד מרום מעמדם סולקו עשרת הדיברות מעל פני הליטורגיה היהודית בתהליך הדרגתי מהמקרא ועד לספרות חז"ל, כפי שמקובל בדרך כלל במחקר, עלינו לבחון אפשרות הפוכה שבבסיסה התפתחות מורכבת ופחות ליניארית. על כן, השאלה שאבקש לשאול לא תהיה רק באילו נסיבות בוטלה אמירת עשרת הדיברות - שאלה המניחה את מרכזיותם כנתונה מאיליה - אלא בעיקר באילו נסיבות התעורר הרצון להכניס את אמירת עשרת הדיברות לתוך הליטורגיה.<sup>3</sup>

אני אבקש להראות כי קיימת רק עדות אחת, בעייתית לכשעצמה, לאמירת עשרת הדיברות בתפילה בימי הבית - משנת תמיד ה, א. ההתייחסויות התלמודיות, בירושלמי ובבבלי, יותר משהן מלמדות על מנהג שהיה ונדחה, מלמדות דווקא על התגברות העניין בעשרת הדיברות ושל רצון להעניק להם ביטוי ליטורגי. התגברות העניין במהלך המאה

- 1 משה ויינפלד, "עשרת הדיברות - ייחודם ומקומם בספרות ישראל", בתוך בן ציון סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות (ירושלים: מאגנס, תשמ"ז), 1-34 (בעיקר עמ' 21-27). וכן: משה ויינפלד, עשרת הדיברות וקריאת שמע: גלגוליהן של הצהרות אמונה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001), 99-123.
- 2 Yair Hoffman, "The Status of the Decalogue in the Hebrew Bible", in Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman (eds.), *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition* (New York: T & T Clark, 2011), 32-49.  
Ruth Langer, "The Decalogue in Jewish Liturgy", in Dominik Markl (ed.), *The Decalogue and its Cultural Influence* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2013), 85-101.  
לנגר מבקרת את פרשנותו של ויינפלד, הקורא אל תוך הטקסטים המוקדמים מנהגים ורעיונות מאוחרים בהרבה (שם, עמ' 85-86).
- 3 במסגרת הנוכחית אבקש לדון במעמדה הליטורגי של עשרת הדיברות, ולכן לא אדון במקורות נוספים המדגישים את חשיבותם מחוץ להקשר זה. הדוגמא המובהקת לכך היא עמדתו של פילון, בחיבורו על עשרת הדיברות, שם הוא מפרש את עשרת הדברות כראשי פרקים לכל שאר מצוות התורה.

השלישית והרביעית איננה מקרית, שכן במהלך תקופה זו בדיוק הולך וגובר העניין בעשרת הדיברות בספרות הנוצרית, כחלק מן הניסיון לשמר את מעמדו של החוק האלוהי יחד עם יצירת הבחנה חדה בינו לבין שאר החוק היהודי. עניין זה, לדעתי, עשוי להסביר את התגברות העניין היהודי בעשרת הדיברות, אך גם את הסיבה שבגינה הרצון להעניק להן מעמד ליטורגי נדחה, בעקבות החשש מתרעומת או טינת המינים. ההנחה המתודולוגית העומדת בבסיס טענה זו היא כי אין לצמצם תופעות של אינטראקציה או פולמוס בין-דתי לתבניות נוקשות של קבלה למול דחייה, אלא לראותן כחלק מתהליך דינמי, במסגרתו יכול להתקיים מגוון רחב של תגובות, לעיתים סותרות, בעת ובעונה אחת. העלייה של ריטואל או רעיון מסוים מביא עמו מערכת שלמה של התייחסויות - ממשכיבה וקבלה ועד לחרדה ודחייה, והופך לבעיה הדורשת התמודדות והכרעה.

מטרת החלק הראשון של המאמר היא לבחון מחדש את ההנחה הרווחת בנוגע לעדויות מספרות בית שני ביחס לאמירת עשרת הדיברות בליטורגיה. מהלך זה חשוב בעיני מכיוון שקדימות חשיבותם של עשרת הדיברות היא מוסכמה מחקרית שכמעט ואין עליה עוררין. בחלק השני של המאמר אערוך קריאה מחודשת של המקורות החז"ליים העיקריים העוסקים בשאלה זו, ואציע כי יותר משהם משקפים את ביטול המנהג הם מבטאים את התגברות העניין הליטורגי בעשרת הדיברות. בחלק השלישי והאחרון אבקש להסביר התעוררות זו, וכך גם את דחייתה, על רקע עליית מעמדם של עשרת הדיברות בספרות הנוצרית במאות השלישית והרביעית.

#### א. עדויות לאמירת עשרת הדיברות בספרות בית שני

ארבעת הפרקים הראשונים של משנת תמיד משרטטים את פעולות הכהנים במקדש לקראת הקרבת התמיד. במידה רבה, המסכת כולה בנויה ממערכת של תקבולות, בהן פעולות ההכנה של הכהנים מתוארות בפרקים א-ד, ואילו בפרקים ה-ז פעולות אלה מושלמות - על ידי הקטרת הקטורת והעלאת האיברים והקטרתם על המזבח. התיאור המפורט והנמרץ של רצף פעולות הכהנים נקטע במשנה א' בפרק ה המתארת את שיבתם של הכהנים ללשכת התמיד (לאחר שכבר היו בה קודם לכן, עבור הפייסות - ראו תמיד ב, ה; ג, א) כדי "לקרות את שמע":

אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן בירכו וקראו עשרת הדברים, שמע, והיה אם שמוע תשמע ויאמר, בירכו את העם שלש ברכות, אמת ויציב, ועבודה, וברכות כהנים. ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא.<sup>4</sup>

4 תמיד ה, א, עפ"י כ"י קויפמן. קיימים הבדלים חשובים ומעניינים בין עדי הנוסח השונים, אולם אלה אינם חשובים לשם הדיון הנוכחי. ראו: דוד הנשקה, "תפילת כהנים וברכתם במקדש: משנה ראשונה ותלמודם של תנאים אחרונים", בתוך ארנון עצמון וצור שפיר (עורכים), כתבור בהרים: מחקרים בתורה שבעל פה מוגשים לפרופסור יוסף תבורי (אלון שבות: תבונות, תשע"ג), 52-53.

לפי המשנה, במהלך עבודת הבוקר היו הכהנים עוצרים ממלאכתם ובאים ללשכת הגזית למעין טקס ליטורגי יומי - למעשה הטקס הליטורגי היומי היחיד במשנה שמייחס לתקופת הבית. בהמשך אדון בבעיות שונות העולות ממשנה זו, אך בשלב זה חשוב להבחין רק בקשר שבין עשרת הדיברות לבין מה שנראה כקריאת שמע החזלי"ת. בעקבות משנה זו השתרשה ההנחה כי בתקופת הבית עשרת הדיברות וקריאת שמע תפקדו יחד, כמעין "צמד ליטורגי", והשאלות שנשאלו היו (במידה פחותה יותר) מתי ומדוע הן הוצמדו,<sup>5</sup> ובעיקר מתי הן הופרדו. אך עצם העדות ההיסטורית לכאורה של המשנה, בדבר אמירת עשרת הדיברות וקריאת שמע יחד במקדש, כחלק מריטואל יומיומי קבוע, מקובלת כמעט בכל המחקרים שנעשו על חקר המשנה, הליטורגיה היהודית וההיסטוריה של יהדות בית שני.<sup>6</sup> מחקרים שונים ביקשו למצוא חיזוק למהימנות ההיסטורית של המשנה במקורות מספרות בית שני - פפירוס נאש; קדמוניות היהודים 4.212; איגרת אריסטיאס 157-160; מגילות קומראן, ובפרט מגילת סרך היחד - מהן עולה לכאורה זיקה ליטורגית בין קריאת שמע ועשרת הדיברות. אולם, שרית קטן-גריבץ הראתה כיצד קשה להסיק ממקורות אלו כי לפרשת שמע היה תפקיד ליטורגי קבוע כחלק מהליטורגיה היומית.<sup>7</sup> בדברי הבאים אבקש להרחיב את מהלכה ואת חלק ממסקנותיה גם ביחס לעשרת הדיברות. פפירוס נאש כולל בתוכו את עשרת הדיברות (בצורה שמשלבת בין שמות כ ודברים ה, ולעיתים אף באופן שונה מנוסח המסורה - וקרוב יותר לתרגום השבעים),<sup>8</sup> את הפסוק הראשון של פרשת שמע (דברים ו, 4) ויתכן שגם את הפסוק שאחריו ("ואהבת").<sup>9</sup> מדובר בפפירוס קטן ביותר, (כ-8\*13 ס"מ), ועל אף שחלקו התחתון קרוע לא נראה שהוא היה

5 ויינפלד, שם; אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות (ירושלים: מאגנס, תשכ"ט), 15.  
 6 ראו: איל רגב, "בית המקדש כערש תפילת הקבע בישראל: גורמים ותהליכים בהתפתחות התפילה בימי הבית השני", ציון ע (תשס"ה), 5-29; אהרון שמש, "זוכרתם את כל מצות ה' - זו פרשת שמע' (ספרי במדבר קטו) - מצוות קריאת שמע: בין טקסט למסורת", בתוך ארגון עצמון וצור שפיר (עורכים), כתבור בהרים: מחקרים בתורה שבעל פה מוגשים לפרופסור יוסף תבורי (אלון שבות: תבונות, תשע"ג), 131-133; Paul F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine office* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2008), 1-2, וכן מחקרים נוספים שיוזכרו להלן. יצוין כי אפילו עזרא פליישר, אשר התנגד בתקיפות לגישה אשר ביקשה להקדים את התפתחות תפילות הקבע לימי הבית ולמקדש, קיבל ללא כל הנמקה של ממש את הנרטיב התנאי בנוגע לקדמות קריאת שמע ועשרת הדיברות (עזרא פליישר, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרביץ גט (תש"ן), 417-421). אימוץ זה מפתיע במיוחד לאור עמדתו הספקנית של פליישר ביחס ליתר העדויות במשנה ביחס לתפילה במקדש.  
 7 Sarit Katan Gribetz, "The Shema in the Second Temple Period: A Reconsideration", *Journal of Ancient Judaism* 6 (2015), 58-84  
 8 שאלת היחס המדויק בין הפפירוס לשתי גרסאות עשרת הדיברות בנוסח המסורה ולתרגום השבעים נידונה רבות ואינה מענייני כאן.  
 9 למעשה, מהשורה האחרונה בפפירוס (שורה 25) ניתן לזהות, וגם זאת באופן חלקי מאוד, רק את האות ל שלוש פעמים. על בסיס זאת מקובל בדרך כלל כי במקור הופיע שם דברים ו, 5.

גדול בהרבה מגודלו הנוכחי.<sup>10</sup> בהיותו נטול הקשר ברור, קיימות מספר השערות שונות במחקר בנוגע לפונקציה שהוא שימש במקור. בשל גודלו לא נראה שהוא נועד לשם קריאה שוטפת של התורה, ועל כן היו שסיווגו את הפפירוס כמעין "ספר-לימוד" לתלמידים, כקמע, כקלף של תפילין, בדומה אולי לאלו שנמצאו בקומראן,<sup>11</sup> או שנועד ל"תכלית ליטורגית" כלשהי.<sup>12</sup> במובן הזה נטען גם לדמיון בין פפירוס נאש לכמה טקסטים שנמצאו בקומראן, ובעיקר לקטע המגילה מקומראן<sup>n</sup> 4Qdeut, אשר מכילים גם הם כמה קטעים של פרשיות מקראיות, ואשר יתכן ושמשו גם כן לתכלית ליטורגית.<sup>13</sup> אולם, גם אם הפפירוס שימש לתכלית ליטורגית (מושג עמום לכשעצמו), נראה שקשה לעמוד מתוך הפפירוס עצמו על תפקידו ועל מאפייניה של אותה "תכלית ליטורגית".<sup>14</sup> כלומר, גם אם הפפירוס מלמד על זיקה מיוחדת בין עשרת הדיברות לפרשת שמע אין בכך כדי ללמד על כך שהם תפקדו כצמד ליטורגי יומיומי, כפי שעולה ממשנת תמיד. כך גם בכל הנוגע ל-4Qdeut<sup>n</sup>, שבו מופיעים עשרת הדיברות והפסוק הראשון (בלבד) של פרק ו' בדברים,

- F. C. Burkitt, "The Hebrew Papyrus of the Ten Commandments", *JQR* 15 (1903), 392-408. הפפירוס נרכש על ידי נאש מסוחר עתיקות מצרי בראשית המאה ה-20 ופורסם לראשונה בידי קוק (Cooke) בשנת 1903. בעוד בשנים הראשונות לאחר מציאתו תוארך הפפירוס לסביבות המאה הראשונה לספירה, כיום מקובלת יותר טענתו של אולברייט המקדימה אותו לסביבות המאה השנייה לפנה"ס (W. F. Albright, "A Biblical Fragment from the Maccabaeian Age: The Nash Papyrus", *Journal of Biblical Literature* 56 (1937), 145). הפפירוס ראו: Marvin A. Sweeney, "The Nash Papyrus: Preview of Coming Attractions", *Biblical Archaeology Review* 36 (2010), 44-48. Gary D. Martin, *Multiple Originals: New Approaches to Hebrew Bible Textual Criticism* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 205-224.
- Esther Eshel, "4QDeut<sup>n</sup> - A Text That Has Undergone Harmonistic Editing", *HUCA* 62 (1991), 123 n. 36; Albert I. Baumgarten, "Invented Traditions of the Maccabean Era," in Hubert Cancik, et al. (eds.), *Geschichte-Tradition-Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 206 n. 38; Yehuda Cohn, *Tangled Up in Text: Tefillin and the Ancient World* (Providence: Brown Judaic Studies, 2008), 68.
- Aharon Oppenheimer, "Removing the Decalogue from the "Shema" and Phylacteries: The Historical Implications", in Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman (eds.), *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition* (New York: T & T Clark, 2011), 98.
- Esther Eshel, "4QDeut<sup>n</sup>", 151-152; Emanuel Tov, "Excerpted and Abbreviated Biblical Texts from Qumran", *Revue de Qumran* 16:4 (1995), 589.
- Sidnie White Crawford, "The All Souls Deuteronomy and 4QDeut<sup>n</sup> the Decalogue." *JBL* 109 (1990), 193-206.
- Martin, *Multiple Originals*, 231-236. לביקורת על הבעייתיות והעמימות של המושג 'תכלית ליטורגית' ראו אצל

אך לא מופיעה בו פרשת שמע.<sup>15</sup> אמנם, הפפירוס, כמו המשנה, מגלה זיקה כלשהיא בין עשרת הדיברות וקריאת שמע, כך שבהחלט אפשרי שסמיכותן בפפירוס, תהא אשר תהא תכליתה המקורית, מלמדת על ראשיתו של תהליך שסופו מתבטא באמירתם הקבועה והיומיומית בליטורגיה המקדשית, אך אין הצדקה לדעתי לראות בפפירוס ובמשנה עדות וחיזוק הדדיים לאותה תופעה היסטורית.<sup>16</sup>

המקור העיקרי עליו ביקשו חוקרים להישען בכל הנוגע לחיבור בין פרשת שמע ועשרת הדיברות נמצא במגילת סרך היחד, שם כתוב: "עם מבוא יום ולילה אבואה בברית אל ועם מוצא ערב ובוקר אמר חוקיו" (4QS 10.10), ומעט לאחר מכן: "בראשית צאת ובוא לשבת וקום ועם משכב יצועי ארננה לו" (שורה 14). אולם, קשה להבין מתוך המקור עצמו כיצד החוקים המוזכרים במשפט "ועם מוצא ערב ובוקר אמר חוקיו" מתייחסים לעשרת הדיברות, ואף להסיק מכך שבקומראן נהגו לומר את פרשת שמע יחד עם אמירת עשרת הדיברות, באופן ליטורגי קבוע, בכל בוקר וערב.<sup>17</sup> אמנם, נראה סביר בהחלט כי הטקסט מתייחס לדברים ו לריטואל כלשהו המרחש "עם מבוא יום ולילה" ו"עם מוצא ערב ובוקר",<sup>18</sup> אולם כפי שטוענת שרית קטן גריבץ, בעוד משפטים אלה אכן מלמדים על החשיבות של דברים ו, הם אינם מלמדים בהכרח על קיומה של אמירת קריאת שמע

15 על הזיקה בין טקסט זה לבין פפירוס נאש ועל הקשר בינם לבין משנת תמיד ראו אצל אשל, עמ' 151-152. לפי אשל, <sup>n</sup>4QDeut נועד לתכלית ליטורגית (אולי חלק מספר תפילות), טענה שהתקבלה במידה רבה במחקר. ראו למשל: Sidnie White Crawford, *Rewriting Scripture in* *Second Temple Times* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), 30. נקודת המוצא במרבית הדיונים היא ש<sup>n</sup>4QDeut כולל את פרשות שמע ועשרת הדיברות - בדומה לפפירוס נאש ומשנת תמיד, אך למעשה המגילה מסיימת עוד קודם לכן, בדברים ו, 1.

16 כפי שטוענת אלכסנדר ביחס לפרשת שמע: "There is no doubt that the verses in what later came to be the rabbinic Shema liturgy attracted attention among Jews of the Second Temple period. What is less clear is that these verses were understood as a coherent and fixed liturgical unit in a manner in which the later rabbis took them to be" (E. S. Alexander, "Women's Exemption from Shema and Tefillin and How These Rituals Came to be Viewed as Torah Study", *JSJ* 42 (2011), 539. עם זאת, אלכסנדר, חרף הכרתה בבעייתיות ההיסטוריות של משנת תמיד ה, א, מאמצת במידה רבה את טיעונו של ויינפלד על הקשר הקדום שבין קריאת שמע ועשרת הדיברות (שם, עמ' 542-549).

17 זאת בניגוד לטענתו של פלק. ראו: Daniel K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (Leiden; Brill, 1997), 112-115. עוד קודם לכן באומגרטן פירש באופן דומה את המקורות מספרות בית שני (יוספוס, איגרת אריסטאס וספרות קומראן). ראו: Albert I. Baumgarten, "Invented Traditions", 202-207.

18 אך רומז גם למקומות נוספים במקרא. וראו ניסוחו הזהיר מאוד של ליכט: "רמז קל שבקלים לקריאת שמע [...] אולם הלשונות נלקטו ממקראות אחרים" (יעקב ליכט, מגילת הסרכים (ירושלים: ביאליק, תשנ"ו), עמ' 217).



במוכנה החזל"י.<sup>19</sup> ואף פחות מכך על אמירת עשרת הדברות.<sup>20</sup> ממילא, אני סבור שלא ניתן ללמוד מכאן כי בקומראן נהגה אמירת עשרת הדיברות יחד עם קריאת שמע וכך גם לא על ההיסטוריות של משנת תמיד,<sup>21</sup> אם כי יתכן וניתן למצוא כאן את ראשיתו של חיבור בין ריטואל שנעשה בבוקר ובערב לבין הזכרת חוקים - מה שעשוי היה לסלול את הדרך או לייצר את התשתית המחשבתית והליטורגית עבור המנהג המופיע במשנת תמיד. עניין דומה קיים גם ביחס לאיגרת אריסטאס, שם מספר המחבר כי האל "ציווה להגות בשכבנו ובקומנו ובלכתנו במעשי האלוהים ולא רק בדיבור כי אם גם בעיון מחשבה על השינויים והרשמים שקדמו בנו לשכיבתנו וליקיצתנו כי אלה חילופיהם אלוהיים הם ובלתי מושגים"<sup>22</sup>: כפי שטוענת קטן-גריבץ, יותר מאשר שיש כאן עדות לקריאת שמע במוכנה החזל"י יש כאן עדות לפרשנות אחרת לדברים ו, 6-9, במסגרתה קיימת חובה להגות 'בדיבור ובעיון מחשבה' במעשי האלוהים, "על השינויים והרשמים שקדמו בנו", דהיינו על זמן השינה.<sup>23</sup> למרות שמשמעותם המדויקת של "מעשי האלוהים" איננה ברורה, קשה למצוא בהם עדות כלשהי לאמירת עשרת הדיברות,<sup>24</sup> ונראה סביר יותר כי בביטוי זה מתכוון המחבר לחובה להגות במעשי הבריאה או לחילופין בחוקי התורה - אך במוכנה הרחב.<sup>25</sup> כך גם ביחס לקדמוניות היהודים 4.212 שם מספר יוספוס כי:

- 19 Katan Gribetz, "The Shema", 70
- 20 קימלמן ביקש לדחות גם כן את הזיהוי של "חוקי" עם עשרת הדיברות, אך מן הטעם שלא מצינו שעשרת הדיברות נאמרו גם "עם מוצא ערב". ראו: Reuven Kimelman, "The Shema Liturgy: From Covenant to Coronation", in: Joseph Tabory (ed.), *Kenishta: Studies of the Synagogue World* (Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2001), 70 n. 211
- 21 בנוסף, חשוב לזכור כי בתפילות היומיות שנמצאו בקומראן (4Q503), הכוללות ברכות לערב ולבוקר (ושאף מופיעות בהן מטבעות ברכות הדומות לאלו של ברכות קריאת שמע), לא קיימת אף לא התייחסות אחת, ולו ברמז, לקריאת שמע או לעשרת הדיברות (ביחד או לחוד). לכאורה היעדר זה עשוי לחזק את הטענה כי קריאת שמע לא זכתה למעמד ליטורגי בקומראן. בלהה ניצן, למשל, אכן עומדת על היעדר זה אך מנסה להסביר זאת על ידי יצירת הבחנה בין תפילות ציבוריות (שחלקן נמצאות בכתבים שבידינו) שבהם לא נאמרה קריאת שמע לבין תפילות פרטיות שבהן היא נאמרה (בלהה ניצן, "ליטורגיה בקומראן: תפילות הקבע", בתוך מנחם קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, חלק א (ירושלים: יד בן צבי, תשס"ט), 235).
- 22 איגרת אריסטיאס, קנז-קס, בתוך: הספרים החיצונים, מהדורת כהנא, כרך ב' חלק א (תל אביב, תשט"ז).
- 23 Katan Gribetz, "The Shema", 65-67
- 24 זאת בניגוד לעמדתו של פלק: Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers*, 115, n. 60
- 25 Katan Gribetz, "The Shema", 66; Benjamin Wright, "Three Jewish Ritual Practices in Aristeas", §§ 158-160, in Lynn LiDonnici and Andrea Lieber (eds.), *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism* (Leiden/Boston: Brill, 2007), 24

פעמים בכל יום כשהוא עולה וכשהשעה שוקעת לקראת המנוחה החובה להודות לאלהים בעד חסדיו אשר גמל להם בהוציאו אותם מארץ מצרים. ההודיה מוצדקת מהטבע ונעשית להביע תודתנו על הטובות שכבר נעשו ולהקדים לאלה שתבואנה. גם עליהם לכתוב על פתחיהם את החסדים הגדולים אשר עשה להם אלהים וכל אחד יבליט אותם על זרועותיו.

דומה שלפנינו דרשה נוספת על דברים ו, 6-9, אולם גם במקרה הזה אין זה הכרחי כי "החובה להודות לאלהים בעד חסדיו" באה לידי ביטוי באמירת פסוקי פרשת שמע,<sup>26</sup> ובעיקר אין במקור זה כל רמיזה ביחס לעשרת הדיברות. יתרה מזו, במקום אחד יוספוס אף מתייחס במפורש לעשרת הדיברות, וכותב כי "דברים אלו לא הותר לנו לאמרם במפורש (φανερῶς) באופן מילולי (πρὸς λέξι), אבל את המשמעות (δυσάμεις) שלהם נגלה" (קדמוניות ג, 90). על אף שמדברים אלה עשוי להשתמע כי המנהג היה שלא לומר את עשרת הדיברות, המחקר שהתייחס למשפט זה נטה להמעיט בערכו. כך למשל, לפי ויינפלד כוונתו של יוספוס הייתה "כי אסור לבטאם במפורש כאשר הקורא נמצא בנסיבות בלתי הולמות את קדושתם".<sup>27</sup>

אמנם, עדות חשובה לקשר שבין עשרת הדיברות לפרשת שמע נמצאת ביריעות התפילין שנמצאו בקומראן, שם מופיעים עשרת הדיברות על חלק מן היריעות. אולם, כפי שהראה דוד נחמן אין מדובר בהוספה של פרשייה נוספת (חמישית) לארבעת הפרשיות הידועות לנו מספרות חז"ל אלא רק בנוסח מורחב שלהן.<sup>28</sup> לדבריו, בקומראן ארבעת הפרשיות נכתבו לעיתים באופן מורחב כך שכללו פסוקים נוספים הנמצאים בסמוך לכל אחת מארבעת הפרשיות הידועות, ובהתאם לנוהג זה גם לפרשת שמע נסמכו הפסוקים הקרובים אליה, דהיינו, פסוקי עשרת הדיברות. תופעה זו חשובה מאוד, שכן היא מלמדת על כך שעשרת הדיברות ופרשת שמע אכן יכלו להיפתס, לפחות עבור פרשיות התפילין, כפרשה אחת, וממילא כי התקיימה ביניהם זיקה משמעותית - אך חשוב לזכור כי גם במקרה הזה מדובר בפרשה אחת מני רבות, והצמד עשרת הדיברות-שמע אינו חשוב יותר או שונה באיזה שהוא אופן מיתר פרשיות התפילין. ובעיקר, מעצם נוכחותם בתפילין אין משום ראייה לכך שפרשות אלו גם נאמרו באופן קבוע בליטורגיה.<sup>29</sup>

26 68-69. Katan Gribetz, "The Shema", לעמדה שונה ראו פלק, שם.

27 ויינפלד, "עשרת הדיברות", 23.

28 דוד נחמן, "התוכן והסדר של פרשיות התפילין מקומראן וההלכה של חז"ל: הדומה, השונה ומעט מסקנות היסטוריות", קתדרה 112 (תשס"ד) 19-44.

29 כאשר נחמן פונה למתן הסבר להיעלמות מנהג זה ולקביעת הגבולות הברורים והצרים של ארבעת הפרשיות, כפי שמופיע בספרות חז"ל, הוא מציע, בהמשך לחוקרים אחרים, כי שינוי זה התרחש בשל מאבקם של חכמים באמירת עשרת הדיברות בעקבות תרעומת המינים. לפי נחמן, יתכן והוצאת עשרת הדיברות בעקבות תרעומת המינים אילצה את חכמים לקבוע גבולות ברורים ונוקשים גם לכל

ממכלול העדויות מספרות בית שני נראה שלא ניתן למצוא מקור הקושר באופן מפורש בין עשרת הדיברות וקריאת שמע בתוך הליטורגיה,<sup>30</sup> גם אם מסקירת המקורות עולה שיתכן וזיקה מסוימת כן התקיימה בין שתי הפרשיות, כנראה בשל סמיכותן המקראית. יש לציין עוד כי סמיכות זו איננה מופיעה ביחס לאמירתן אלא להיותן כתובות בסמיכות (פפירוס נאש ותפילין מקומראן). במובן הזה, מקורות אלו יכולים, לכל היותר, לספק תשתית ראשונית מאוד למנהג המתואר במשנת תמיד, אך אין לראות בהם עדות נוספת לקיומו.

בחקר תולדות התפילה נודע למשנת תמיד ה, א מקום מיוחד, שכן מדובר במקור התנאי היחיד המייחס לתקופת הבית טקס ליטורגי יומי קבוע. אולם, כבר לפני כמעט מאה שנים עמד פינקלשטיין על מספר קשיים הטמונים במשנה, ולאורך השנים עמדו חוקרי משנה ותפילה רבים על קשיים נוספים, וניסו לעמוד על פתרונם. כך למשל, לא ברור כיצד הברכות "אמת ויציב, ועבודה, וברכות כהנים" מתיישבות עם האמור במשנה כי הכהנים ברכו "את העם" - וכי איזו ברכה כלפי העם יש בברכת העבודה למשל? יתרה מזו, ברכת הכהנים מופיעה פעם נוספת במשנת תמיד, לאחר הקטרת הקטורת המופיעה בפרק ז משנה ב. האמנם בירכו הכהנים את ברכת כהנים פעמיים באותו הבוקר?<sup>31</sup> כגון המורכבות הרבה במשנה הביאה מספר חוקרים להציע בתוכה חלוקות פנימיות, כגון הבחנתו של דוד הנשקה בין משנה ראשונה ואחרונה. הנשקה במאמרו סוקר את הפתרונות

- ארבע הפרשיות (שם, עמ' 38). הסבר זה מניח באופן פשוט את ההיסטוריות של התיאורים האמוראיים המאוחרים ביחס לביטול אמירת עשרת הדיברות, הנחה שעליה אבקש לערער להלן.
- 30 למקורות שהוזכרו כאן יש להוסיף גם את ספר היובלים ובן סירא, אשר כפי שמציין באומגרטן ("מסורות מומצאות", 203-204), גם בהם אין כל התייחסות לקריאת שמע, ולכך יש להוסיף שגם לא לעשרת הדברות (כטקסט ליטורגי). מקור נוסף אליו פונים לעיתים על מנת לבסס את קדמות המנהג לומר את עשרת הדיברות בליטורגיה היומית הוא מכתבו של פליניוס אל הקיסר טראיאנוס בו הוא מתאר את מעשיהם של הנוצרים בביתניה, ובין השאר את מנהגם להתכנס יחד עם שחר, לשיר מזמור לישו ולהישבע "to avoid acts of theft, brigandage, and adultery, not to break their word, and not to withhold money deposited with them when asked for it" (Pliny the Younger, *Letters* 10.96, in P. G. Walsh (trans.), *Pliny the Younger: Complete Letters* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 278-279). ויינפלד ביקש למצוא כאן ראייה נוספת למנהג אמירת עשרת הדיברות (ויינפלד, עשרת הדיברות וקריאת שמע, 119. לדעתי, וכפי שכבר טען קימלמן, ממקור זה לא ניתן להסיק כי בשבועה זו הם כיוונו דעתם לעשרת הדיברות דווקא (Reuven Kimelman, "A Note on Weinfeld's 'Grace After Meals in Qumran'", *The Journal of Biblical Literature* 112 [1993], 695-696).
- 31 ראו למשל דיונו של המר: Reuven Hammer, "What Did They Bless? A study of Mishnah Tamid 5.1", *JQR* 81,3-4 (1991), 305-324. ביחס לעשרת הדיברות המר מקבל באופן מלא את ההיסטוריות של המשנה, ואת ביטול אמירתם רק בשלב מאוחר יותר בגין תרעומת המינים (עמ' 309-308).

השונים שהוצעו במחקר למשנה וטוען, בהמשך מסוים לפיניקלשטיין ולפליישר,<sup>32</sup> כי משנת תמיד ה, א מורכבת משני רבדים.<sup>33</sup> הרובד הראשון, לשיטתו, לא כלל את פירוט הברכות שנאמרו אלא רק את מספרן, ואילו הפירוט נוסף רק בשלב השני, המאוחר יותר. אולם, בעוד שאלת הברכות שברכו הכהנים זכתה להתייחסות נרחבת, רק מעט תשומת לב הוקדשה לחלק הראשון של המשנה, דהיינו ל"קריאות" שקראו הכהנים לפני הברכות.<sup>34</sup> בנוסף, חרף רבי השכבתיות של תמיד ה, א, הנשקה אינו מבטל את ערכה כעדות היסטורית לליטורגיה במקדש. כלומר, בעוד ממהלכו של הנשקה עולה בבירור כי אין לקבל את דברי משנת תמיד כפשוטם, הרי שהוא עדיין סבור כי בגרעין המשנה טמונים מסורות אותנטיות על הליטורגיה במקדש - כפי שהוא מנסה להוכיח מן המקרא ומבן סירא. נראה כי המודעות לבעייתיות הקיימת ביחס לשאלת הברכות לא הובילה להטלת ספק גדול יותר גם ביחס לתיאור הקריאות שברישא של המשנה,<sup>35</sup> וכך הרוב המכריע של המחקר עדיין מקבל את האותנטיות של תיאור הקריאות (עשרת הדיברות ופרשיות שמע) במשנת תמיד.<sup>36</sup> אולם, על רקע הקשיים והשכבות העריכתיות הקיימות

- 32 Louis Finkelstein, "The Development of the Amidah", *JQR* 16 (1925), 38-41; פליישר, "לקדמוניות", 420.
- 33 דוד הנשקה, "תפילת הכהנים", 51-87.
- 34 ההתייחסויות העיקריות לחלק זה נגעו לשאלת הכללתה של פרשת ויאמר בפרשיות שמע. היו שסברו כי מדובר בתוספת מאוחרת, שכן ממקורות אחרים ידוע כי פרשת ויאמר קיבלה מעמד של קבע בתקופה מאוחרת יחסית. לעומת זאת, קימלמן טוען כי אם הופעת פרשת ויאמר היא מעשה ידיהם של עורכים מאוחרים שביקשו "לעדכן" את המשנה בהתאם לאופן אמירת פרשיות שמע בימיהם, אזי היה עליהם להוציא את האזכור של אמירת עשרת הדיברות, שכבר בטלה לכאורה בשלב זה. על כן, מהכללת עשרת הדיברות בפרשיות שמע הסיק קימלמן כי חלק זה במשנה לא עבר שינויי נוסח ותיקונים, ועל כן טען לאותנטיות גם ביחס לאמירת פרשת ויאמר.
- 35 הנשקה למשל מקבל כמובן מאיליו כי אמירת עשרת הדיברות הייתה "מנהג קדום" וממילא מקבל גם את אותנטיות התיאור של קריאת עשרת הדיברות במקדש (שם, עמ' 52 הערה 7).
- 36 ראו, בין היתר: אלבוגן, התפילה בישראל, 179; 183; חננאל מאק, תפילה ותפילות (ירושלים, תשס"ו), עמ' 103; עזרא פליישר, "לקדמוניות", 421-417; Stefan C. Reif, *Problems with Prayers: Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2006), 116-118; Aharon Oppenheimer, "Removing the Decalogue", 97; Michael Coogan, *The Ten Commandments: A Short History of an Ancient Text* (New Haven & London: Yale University Press, 2014), 95; Joseph Tabory, "Prayers and Berakhot", in Shmuel Safrai, et al. (eds.), *The Literature of the Sages*, Second Part (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006), 290-292. תבורי נוהר מלקבוע במפורש כי מספרות בית שני ניתן להוכיח בוודאות כי התפילות או הקריאות שהיו נהוגות להיאמר בבוקר ובערב היו מורכבות מקריאת שמע, אך יחד עם זאת נראה שהוא אכן נוטה לכיוון זה, ובעיקר מקבל את ההיסטוריות של המשנה ביחס לאמירת עשרת הדיברות (אך מוכן לפקפק בהיסטוריות של פרשת "ויאמר"). ג'רמי פנר, בניגוד למגמה העיקרית במחקר, דחה את המהימנות

במשנה זו, ובהינתן שלדעתי לא קיימות עדויות להכללת עשרת הדיברות בליטורגיה מחוץ למשנה זו, האם אכן מדובר בתיאור היסטורי של תקופת הבית או שמא בהתפתחות תנאית מאוחרת יותר?

כפי שציין יוסף תבורי, בסיומו של פרק ד במשנת תמיד נאמר רק כי לאחר שנתנו הכהנים את איברי התמיד על הכבש הם באו ללשכת הגזית כדי לקרוא את פרשת שמע בלבד: "ירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע" (תמיד ד, ג). לעומת זאת, בפתיחת פרק ה מופיע התיאור המורחב, הכולל גם את אמירת עשרת הדיברות. פער זה בין שני התיאורים עשוי ללמד על שכבות עריכה שונות. תבורי הציע לראות את סוף משנה ד כהוספה מאוחרת, כנראה מתוך רצון להכניס את הטקס המשונה שבפרק ה א לתוך התבניות המקובלות של הליטורגיה החזלית, כפי שהיא מוכרת ממשנת ברכות.<sup>37</sup> מנגד, אין לשלול את האפשרות ההפוכה, ולפיה התיאור הקצר בסוף פרק ד' הוא הקדום יותר, ואילו התיאור המורחב המופיע בפרק ה א מהווה תוספת מאוחרת יותר.<sup>38</sup> אמנם, אפילו אם אין מדובר בתיאור מהימן של הריאליה המקדשית אלא בהשלכה תנאית מאוחרת, הרי שמשנת תמיד עדיין מלמדת כי בשלב כלשהו, בין אם באמצע המאה הראשונה או בסוף המאה השנייה, היו מי שסברו שעשרת הדיברות היו (או צריכים היו להיות) חלק מהליטורגיה היומית. בכך ניתן לראות התפתחות דרמטית בכל הנוגע למעמדם של עשרת הדיברות, שעד עתה חרף זיקתם המסוימת לקריאת שמע לא מצאנו עדות לכך שקיבלו ביטוי נורמטיבי יומיומי וקבוע בליטורגיה.

יחד עם זאת, נראה כי עמדה זו לא הייתה נחלת הכלל, ואמנם במשנת ברכות אין כל רמז לעשרת הדיברות. בהקשר זה, אגב דיונו בשאלת מקורה של חובת אמירת פרשות שמע, הציע אהרון שמש כי התקיימו שתי מסורות שונות בנוגע לקריאת שמע: מסורת אחת כהנית, שמקורה בנוהגי המקדש, ובה נאמרו עשרת הדיברות ושלוש פרשות שמע, ומסורת 'עממית' אחרת, שנהגה מחוץ למקדש, ובה לא נהגו לומר את עשרת הדיברות.<sup>39</sup> בהמשך לדבריו נראה אפשרי כי משנת תמיד מלמדת על קיומה של מסורת שנהגה במקדש, אולם נראה שמסורת זו מעולם לא התפשטה אל מחוץ למקדש, לגבולין.<sup>40</sup>

היסטורית של התיאור במשנה, בפרט ביחס לקריאת שמע, ואולם, חרף עמדתו הביקורתית, הוא קיבל את החיבור בין קריאת שמע ועשרת הדיברות כחיבור אותנטי. ראו: Jeremy Penner, *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism* (Leiden: Brill, 2012), 60-65

Tabory, "Prayers and Berakhot", 291 37

חיזוק נוסף לקושי בתפיסת תמיד ה, א כעדות היסטורית מהימנה ניתן למצוא בכך שהיא מתארת צירופי ברכות ("שלוש ברכות: אמת ויציב, ועבודה, וברכת כהנים") - תופעה ליטורגית שהיא כשלעצמה חידוש תנאי. ראו: ישי רוזן-צבי, "ברכות הראייה והופעת המערכת הליטורגית בספרות התנאית", *JSIJ*, 7 (2008), 1-29.

שמש, "זוחרתם את כל מצות ה'", 133. 39

שמש, בהמשך למחקרים שהזכרתי לעיל, נטה לקבל את הטענה המקובלת בנוגע לביטול אמירת עשרת הדיברות, וממילא הניח גם כי המנהג פשט אל מחוץ למקדש. 40

**ב. "ביטול" אמירת עשרת הדיברות בספרות האמוראית**

במסגרת דיוני התלמודים בדיני קריאת שמע מופיע דיון קצר במשנת תמיד ה, א, ובתוך כך באמירת עשרת הדיברות. כך מופיע בירושלמי: "דרב מתנה ור' שמואל בר נחמן תרויהון אמרין בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום ומפני מה אין קורין אותן מפני טינת המינין שלא יהו אומ' אילו לבדם ניתנו לו למשה בסיני".<sup>41</sup> ממקור זה היו שהניחו כי אמירת עשרת הדיברות בוטלה בשלב מסוים בעקבות טענות של מינים - אשר הירושלמי אינו מספק רמזים ברורים באשר לזהותם - שרק עשרת הדיברות ניתנו למשה מסיני. באופן דומה הובנה גם ההתייחסות לביטול אמירת עשרת הדיברות בבבלי ברכות. בבבלי נאמר כך:

'וקראו עשרת הדברים ושמע והיה אם שמוע ויאמר' אמ' רב יהוד' אמ' שמואל אף בגבולין בקשו לעשות<sup>42</sup> כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין<sup>43</sup> רבה בר רב הונא סבר למקבעינהו בסורא א"ל רב חסדא כבר בטלום מפני תרעומת המינין (...)[אמימר] סבר למקבעי' בנהרדעא א"ל רב אשי כבר בטלום מפני תרעומת המינין.<sup>44</sup>

לכאורה, נראה כי אכן מדובר במסורת אחת בשני התלמודים המתארת תהליך זהה: בתחילה, כפי שהתלמודים עצמם מבינים מהעדות של משנת תמיד, היו אומרים את עשרת הדיברות בכל יום, עד שבשלב מוקדם כלשהו האמירה בוטלה, עקב חשש מתרעומת או טינת המינים. בשלב שני, ובזמן מאוחר יותר, היו אמוראים שביקשו להתקין מחדש את אמירתם אלא שרצון זה נדחה. אולם, למעשה צפות שאלות רבות ביחס למסורת זו: ראשית, כלל לא ברור מיהם אותם מינים שבגינם בוטלה אמירת עשרת הדיברות - האם מדובר, למשל, בנוצרים או ביהודים? שנית, מה בדיוק הייתה טענתם? לכאורה, מן הירושלמי עולה כי טענת המינים היא שיש לעשרת הדיברות מעמד גבוה יותר משאר התורה, אך חשוב גם לשים לב כי טענה זו אינה עולה בבבלי, ועל כן לא בטוח שצריך לזהות באופן מיידי בין שני המקורות.

שאלה נוספת נוגעת לזמן הביטול: לשון הירושלמי והבבלי היא כללית וסתומה, ולא נראה כי ניתן מתוכם לזהות מתי אירע הביטול. בשל העובדה כי במשנת ברכות אין כל אזכור לאמירת עשרת הדיברות, ואילו לפי משנת תמיד עשרת הדיברות נאמרו בזמן הבית,

41 ירושלמי ברכות א, ה, ג ע"ג.

42 כך גם בכ"י פריז. בכ"י אוקספורד ופירנצה הגרסה היא "לומר".

43 בכ"י פירנצה נוסף כאן: "תניא נמי הכי בגבולין בקשו לקרות אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין", ובנוסחי הדפוס מובאת ברייתא זו משמו של ר' נתן. אולם בכ"י מינכן, פריז ואוקספורד גרסה זו אינה מופיעה. אורבך ביקש להישען על הגרסאות הגורסות ר' נתן על מנת לבסס את טענתו ולפיה ר' מתנה - הוא ר' נתן לשיטתו - הוא שהביא את המסורת בדבר ביטול עשרת הדיברות לבבל (עמ' 131). מלבד עצם העובדה שמרבית עדי הנוסח מלמדים אחרת, נראה שהצעתו מוקשית.

44 בבלי ברכות דף יב ע"א (עפ"י כ"י מינכן).

רבים ביקשו להסיק מכך כי אמירתם בוטלה בשלב כלשהו במהלך סוף המאה הראשונה או ראשית המאה השנייה לספירה, אך ביחס לזהות ולטעמי הביטול רבו השיטות.<sup>45</sup> מחקרים רבים, בעקבות לוי גינצבורג ואפרים אורבך,<sup>46</sup> זיהו את המינים עם הנוצרים.<sup>47</sup> אהרון אופנהיימר, אשר תיארך את הביטול לתקופת יבנה, טען כי יש לראות את הביטול כחלק מתהליכי ההיפרדות הרחבים יותר של היהדות והנצרות בתקופה זו:

It is clear, then, that the rabbis saw a danger in the Ten Commandments being included in this prayer, at a time when the Christians wanted to distinguish between the mitzvot included in the Ten Commandments, and the rest of the mitzvot, for Jews might have taken on this concept, which is, of course, contrary to the spirit of Judaism. These different concepts led to a chasm opening up between Jews and minim, and their mutual distancing of themselves from each other.<sup>48</sup>

בניגוד לכך, גזה ורמש תיארך את הביטול לסוף המאה הראשונה לספירה, וטען כי המינים אינם אלא יהודים הלניסטיים בעלי נטיות גנוסטיות.<sup>49</sup> לפי ורמש, אין זה סביר שהנוצרים,

45 דיוויד לינקיקום, למשל, מייחס את ביטול המנהג לסביבות שנת 70, לאחר חורבן הבית, כתגובה לקבוצות אשר שללו את התוקף של חלק מהמצוות, אך מתקשה להכריע באשר לזהותן של אותן קבוצות, David Lincicum, *Paul and the Early Jewish Encounter with Deuteronomy* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2010), 44

46 לוי גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ברכות, חלק א (ניו יורק, תש"א), 166 ("זהמינין הם הנוצרים והדומים להם"); אורבך, חז"ל, עמ' 317.

47 ראו למשל: Dominik Markl, "The Decalogue in History: A Preliminary Survey of the Fields and Genres of its Reception", *Journal for Ancient Near Eastern and Biblical Law* 18 (2012), 280-281; Menachem Kahana, "The Halakhic Midrashim", in Shmuel Safrai et al (eds.), *The Literature of the Sages: Second Part* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006), 42

הביקורת", בתוך בן ציון סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות (ירושלים: מאגנס, תשמ"ו), 93. Oppenheimer, "Removing the Decalogue", 98 (By the minim they meant at this time the Jewish-Christian sects, or even Christians themselves")  
48 אופנהיימר, כמו ביתר מאמרו, מובלעות הנחות רבות הן ביחס לתפיסת החוק בראשית הנצרות והן לתפיסת המצוות ביהדות בסוף תקופת הבית השני, אשר ממילא משליכות על האופן שבו הוא תופס את היפרדות הדרכים.

49 Géza Vermès, *Post-Biblical Jewish Studies* (Leiden: Brill, 1975), 169-177 וראו גם: משה בנוביץ, מאימתי קורין את שמע: ברכות פרק ראשון מן תלמוד בבלי (ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ו), 566.

שהיו בעלי כוח והשפעה מוגבלים למדי בתקופה זו, איימו במידה כה גדולה על החכמים עד שהצליחו להביא לביטול אמירת עשרת הדיברות, שהיוו, לשיטתו, חלק יסודי ומבוסס של הליטורגיה היהודית. יתרה מזו, לפי ורמש, העמדה האנטינומיסטית המיוחסת למינים טרם מצאה ביטוי אצל הקבוצות הנוצריות של סוף המאה הראשונה.<sup>50</sup> אורבך עצמו, במאמר מאוחר יותר אשר הוקדש כולו לשאלת מעמד עשרת הדיברות בחז"ל, דוחה אף הוא את זיהוי המינים עם הנוצרים.<sup>51</sup> בניגוד לעמדתו המוקדמת, אורבך שולל את האפשרות כי עשרת הדיברות הוצאו מן התפילה בעקבות הפולמוס עם קבוצות נוצריות שכן לדבריו "לא מצאנו טענה מפורשת שרק עשרת הדיברות שניתנו למשה בסיני אינם ניתנים להרחבה ולפרשנות",<sup>52</sup> ומכיוון שלאור היותם בבחינת "סדר קבוע" בליטורגיה היהודית, לא יתכן שנוהג זה יבוטל "רק מחמת דעתם של אותם מינים", דהיינו, בעקבות הפולמוס עם הנצרות. על כן, לדבריו, אין מדובר אלא בקבוצות פנים-יהודיות ("יהודים בחוגים מסוימים"), במיוחד בארץ ישראל, אשר נטו "למעט בערכן של מצוות שלא נזכרו בעשרת הדיברות", ובפרט בערכה של מצוות המילה.<sup>53</sup>

את ההסבר השלישי, ואולי המקורי ביותר, הציע ראובן קימלמן.<sup>54</sup> גם קימלמן יוצא מנקודת הנחה שהמנהג לומר את עשרת הדיברות הוא קדום ומבוסס (ונראה שלשיטתו אף קדם לקריאת שמע), אלא שבשלב מסוים, ככל הנראה סביב המאה הראשונה לספירה, קריאת שמע תפסה את מקומם של עשרת הדיברות בליטורגיה. אולם, בניגוד לעמדות האחרות שהוצגו עד כה, ובניגוד לאופן שבו הביטול מוצג בספרות חז"ל עצמה, קימלמן טוען כי חילוף זה לא נעשה בשל אילוצים חיצוניים פולמוסיים - כגון תרעומת המינים - אלא מטעמים פנימיים ו'פונקציונליים' בלבד: קריאת שמע מצליחה להעביר באופן טוב ומלא יותר את הרעיונות התיאולוגיים העיקריים, ומשכך עשרת הדיברות פשוט התייתרו. קימלמן ממקם את זמן השינוי בשלהי הבית השני ולומד זאת בין היתר מכך שחיבורים

50 שם, 175. לטענתו אפילו בתקופה מאוחרת יותר לא מוכרת לנו אף קבוצה יהודית-נוצרית שטענה טיעון כה רדיקלי ביחס למצוות: "None of the parties within the early Church taught an "antinomianism" as radical as the complete denial of the divine origin of the Torah [...] The most extreme views expressed in the Syriac Didascalia and the Pseudo-Clementine writings are still mild compared with the doctrine attributed to the Minim"

51 אפרים אלימלך אורבך, "מעמדם של עשרת הדיברות בעבודה ובתפילה", בתוך בן ציון סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות (ירושלים: מאגנס, תשמ"ו), 127-145. אורבך כאן חוזר בו מדבריו הקודמים בנושא, אבל עניין זה לא בא לידי ביטוי מפורש במאמרו המאוחר או באזכורים השונים של עמדתו בסוגיה זו במחקרים מאוחרים יותר.

52 עמ' 133.

53 עמ' 140. אורבך אף מנסה לקבוע את הזמן המשוער של הביטול: "יש לשער שהם בני דורם של ר' מתנה ור' שמואל בר נחמני" (שם, 138). לנגר נוטה גם כן שלא לקבל את זיהוי המינים עם הנוצרים (Langer, "The Decalogue in Jewish Liturgy", 88)

54 Reuven Kimelman, "The Shema Liturgy", 68-80



משלהי הבית השני, כגון איגרת אריסטאס ומגילות קומראן כוללים התייחסות לקריאת שמע אך לא לעשרת הדיברות, וכן מכך שמשנת ברכות מתייחסת אך ורק לקריאת שמע. את המינים המוזכרים בתלמוד מזהה קימלמן עם קבוצות נוצריות מן המאה השלישית ואילך, אולם רואה בכך השלכה לאחור, שאיננה מלמדת על הסיבה האמיתית להפסקת אמירת עשרת הדיברות.<sup>55</sup>

מהלכו של קימלמן אינו חף מקשיים. הטענה שאמירת עשרת הדיברות פסקה מהיעדר צורך, בעקבות עליית הדומיננטיות של קריאת שמע איננה עולה מן המקורות עצמם, ודווקא משנת תמיד, שהיא כזכור המקור היחיד שמציין במפורש את עצם אמירתם של עשרת הדיברות, כורכת יחד את קריאת שמע ועשרת הדיברות, זו לצד זו. יחד עם זאת, קימלמן מעלה לראשונה את האפשרות שאת דברי האמוראים בירושלמי ובבבלי יש להבין בהתאם לצרכים של זמנם ולא כעדות היסטורית לביטול שהתרחש בסוף ימי הבית. בדומה לקימלמן, גם אני סבור כי לא ניתן לקבל את התיאורים בירושלמי ובבבלי כעדות היסטורית אותנטית לביטול אמירת עשרת הדיברות, אך יחד עם זאת יש בתיאורים אלה כדי ללמד על המתח המיוחד שהתעורר בתקופת האמוראים ביחס לשאלת מעמדם הליטורגי של עשרת הדיברות. מתח זה קיבל ביטוי ברצון לקרוא את הדיברות לתוך הליטורגיה או על ידי הוספה מפורשת שלהם פנימה. לצורך ביסוס טענה זו אבחן מחדש את הסוגיות התלמודיות, ולאחר מכן אפנה לדון במקורות הנוצריים.

בירושלמי, בניגוד לבבלי, אין כל אינדיקציה לכך שמנהג אמירת עשרת הדיברות כריטואל יומי בטל בשלב כלשהו. לפי הירושלמי "בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום ומפני מה אין קורין אותן מפני טינת המינין שלא יהו אומ' אילו לכדם ניתנו לו למשה בסיני". כפי שכבר ציין קימלמן, הפירוש הנכון של "בדין הוה" כאן הוא "ראוי היה", דהיינו, היה ראוי לקרוא את עשרת הדברות בכל יום, אבל אין בכך כדי לטעון שמצב זה נהג בפועל.<sup>56</sup> כלומר, וכפי שגם עולה ממקומות נוספים שבהם נעשה שימוש בביטוי זה בירושלמי, מדובר במשהו שהיה ראוי לעשותו, אך במרבית המקרים מעולם לא נהג בפועל. לפיכך, אין כל הכרח, ואף נראה סביר יותר לומר ההפך, כי רב מתנה ורב שמואל בר נחמני אומרים כי מן הראוי היה להשיב את החובה שהייתה מכבר לומר את עשרת הדברות בכל יום, אלא שתקנה זו מעולם לא התרחשה, בשל טינת המינים.

ראיה מובהקת לפרשנות זו ניתן למצוא במשפט הבא בסוגיה: "ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יהודה בר זבודה בדין היה שיהו קורין פרשת בלק ובלעם בכל יום ומפני מה אין קורין אותם שלא להטריח על הציבור". ביחס לפרשת בלק ובלעם לא מצאתי מי שטען כי בפועל נאמרה פרשה זו והיא בוטלה עקב טורח הציבור, ונראה כי "בדין היה" משמעו

55 שם, עמ' 70-71. דברים דומים כתב קימלמן עוד קודם לכן. ראו: Reuven Kimelman, "The Shema' and Its Rhetoric: The Case for the Shema' Being More than Creation, Revelation, and Redemption", *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 2 (1992), 155-156

56 Kimelman, "The Shema' and Its Rhetoric", 115

כי היה ראוי לתקן זאת - אך הדבר לא נעשה מעולם. כך, באומרם "בדין היה" לא מבטאים חכמים מצב שהתרחש בפועל בתקופה מסוימת אלא את משאלותיהם הנוכחיות - ובכך יותר משהם מבטאים את חשיבותם של עשרת הדיברות בעבר הם מגלים את מאווייהם בהווה לתת ביטוי לעשרת הדיברות בתוך הליטורגיה. ואמנם, מגמה זו עולה בקנה אחד גם עם מאמריהם של אמוראים נוספים בסוגית הירושלמי (ברכות ה, א), רק מעט קודם לכן:

מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום. ר' לוי ור' סימון. ר' סימון אמ' מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה. ר' לוי אמר מפני שעשרת הדיברות כלולין בהן. אנכי י"י אלהיך. שמע ישראל י"י אלהינו. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני י"י אחד. לא תשא את שם י"י אלהיך לשוא. ואהבת את י"י אלהיך. מאן דרחים מלכא לא לישתבע בשמיה ומשקר [...] לא תרצח. ואבדתם מהרה. מאן דקטיל מתקטיל. לא תנאף. לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. אמר ר' לוי ליבא ועינא תרין סרסורי דחטאה גינהו דכתיב תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצרנה [...] לא תענה ברעך עד שקר. אני י"י אלהיכם. וכתיב וי"י אלהים אמת. מהו אמת. אמר ר' אבון שהוא אלהים חיים ומלך עולם. אמר ר' לוי אמר הקב"ה. אם היעדת לחבירך עדות שקר מעלה אני עליך כאילו היעדת עלי שלא בראתי שמים וארץ [...]

תמן תנינן. "אמ' להן הממונה. ברכו ברכה אחת. והן בירכו". מה בירכו. רב מתנה אמ' בשם שמואל. זו ברכת תורה. "וקראו עשרת הדברים. שמע. והיה אם שמוע. ויאמר" ר' זריקן ר' אמי בשם ריש לקיש. זאת אומרת שאין הברכות מעכבות. אמ' ר' בא. אין מן הדא לית שמע מינה כלום שעשרת הדיברות הן הן גופה של שמע.

ממאמרו של ר' לוי ("מפני שעשרת הדיברות כלולין בהן") וממאמרו של ר' בא ("שעשרת הדיברות הן הן גופה של שמע") היו שביקשו ללמוד על המשכיותה של הזיקה ההדוקה שבין פרשת שמע ועשרת הדיברות.<sup>57</sup> לפי אורבך ואופנהיימר, למשל, ביטול אמירת עשרת הדיברות - אשר כאמור היוו לשיטתם חלק יסודי בליטורגיה היומית - הוליד צורך להמשיך ולזהות את פרשת שמע עם עשרת הדיברות, כמעין זכר למנהג.<sup>58</sup> מנגד, לפי

57 על אך ששתי המימרות מתייחסות לקשר שבין קריאת שמע ועשרת הדיברות חשוב להבחין כי קיים ביניהם הבדל יסודי: ר' לוי מוצא בקריאת שמע רמזים לעשרת הדיברות, ובכך הוא "קורא פנימה" את עשרת הדיברות לתוך פרשת שמע אך לא מבקש להוסיף בפועל את אמירת עשרת הדיברות לליטורגיה. לעומת זאת, ר' בא, בהתייחסו למשנת תמיד, טוען כי עשרת הדיברות נאמרו בפועל (בעבר), אך אמירתם לא נחשבת להפסקה מבחינת הברכה שלפני קריאת שמע, שכן עשרת הדיברות ושמע נכללים יחד באותה הפרשה. אני מודה לשלמי אפרתי על דיוק חשוב זה.

58 אורבך, "עשרת הדיברות", 130. לפי אורבך, ר' לוי סבור שפרשיות שמע הן "תמורה לעשרת הדברות

קימלמן, דברים אלו מובאים כראיה לכך שכלל אין צורך בעשרת הדברות, שכן אלו ממילא נכללים כבר בתוך פרשת שמע.<sup>59</sup> אולם למעשה, דומה כי יותר מאשר ניסיון לשחזור העבר, מאמריהם של ר' לוי ור' בא מבטאים מגמה שהולכת וצוברת תאוצה בתקופת האמוראים לזהות מחדש את עשרת הדיברות עם קריאת שמע, ואת הניסיון לקרוא את עשרת הדיברות לתוך הליטורגיה, דווקא בשל היעדרה ובשל הרצון להנכיחה. זאת, בהמשך ישיר לאמירתם של רב מתנה ורב שמואל בר נחמני, אשר כמותם מבטאים את הרצון להחזיר (אך לא להחזיר!) את עשרת הדיברות לתוך קריאת שמע ולתוך הליטורגיה. לא זכר למנהג או רצון בחידושו יש כאן אלא רצון ליצור מנהג מחדש, על בסיס המסורת הרחוקה ממשנת תמיד.

במילים אחרות, טענתי היא שמסוגית הירושלמי אין כל עדות לכך שאמירת עשרת הדיברות בוטלה מעולם באיזו תקנה מיוחדת, ואף להפך - על רקע העדות של משנת תמיד מעוניינים האמוראים, לקראת סוף המאה השלישית, לתקן את אמירת עשרת הדיברות, וזאת בין אם על ידי פירוש קריאת שמע כגילום של עשרת הדיברות ובין אם על ידי שיקוף הרצון להוסיף את אמירת עשרת הדיברות. ודווקא באותה העת, לראשונה, מופיעה גם ההתנגדות לתקנה זו עקב החשש מטינת המינים.

בנוסף, דרשתו של ר' לוי מופיעה במקום נוסף, אך שם ביחס לויקרא יט:

תני ר' חייא מלמד שפרשה זו נאמרה בהקהל. ומפני מה נאמרה בהקהל, מפני שרוב גופי תורה תלויין בה. ר' לוי אמ' מפני שעשרת הדיברות כלולין בתוכה. אנכי י"י אלהיך וכת' הכא אני י"י אלהיכם. לא יהיה לך וכת' הכא ואלהי מסכה לא תעשו לכם. לא תשא וכת' הכא ולא תשבעו בשמי לשקר. זכור את יום השבת וכת' הכא ואת שבתותי תשמרו. כבד את אביך ואת אמך וכת' הכא איש אמו ואביו תיראו. לא תרצח וכת' הכא לא תעמד על דם רעך. לא תנאף וכת' הכא אל תחלל את בתך להזנותה. לא תגנב וכת' הכא לא תגנבו ולא תכחשו. לא תענה וכת' הכא לא תלך רכיל בעמך. לא תחמד וכת' הכא ואהבת לרעך כמוך.<sup>60</sup>

דרשתו של ר' לוי בויקרא רבה נראית מתאימה ומקורית יותר מאשר בסוגיית הירושלמי. ראשית, בניגוד לירושלמי, כאן הדרשה מובאת באופן רציף, ללא תחיבות ופירושים בארמית המופיעים בירושלמי (ואשר מובאים גם הם בשמו של ר' לוי - המגיב ומפרש את דרשתו שלו!). בנוסף, ועניין זה קשור לטענה הקודמת, הזיקה בין פרק יט בויקרא לבין עשרת הדיברות נראית מובנת יותר, וממילא גם הצימודים מתאימים ללא מאמץ. כמו כן, בעוד בויקרא רבה טענתו של ר' לוי מובנת - הפרשה נאמרה בהקהל בשל חשיבותה -

שאמירתם כבר בטלה" (עמ' 131). גרינברג תיאר דרשות אלה "כמעין פיצוי לעקירה" (מסורת עשרת הדיברות, עמ' 93). וראו גם אצל: Oppenheimer, "Removing the Decalogue", 100

Reuven Kimelman, "The Shema Liturgy", 74 59

ויקרא רבה כד, ה (מהדורת מרגליות, עמ' תקנ"ז-תקנ"ח). 60

ונראית אורגנית, בירושלמי הסברו נראה מאולץ ותפור בגסות: בעוד ר' סימון מסביר מדוע שתי הפרשיות נאמרות פעמיים בכל יום, ר' לוי, דרך הזיקה שהוא יוצר לעשרת הדיברות, עונה על שאלה אחרת לחלוטין - מדוע הן נאמרות כלל. בנוסף, משאלת התלמוד "מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום", וכן מתשובתו של ר' סימון, מובן כי השאלה מתייחסת רק לפרשות "שמע" ו"והיה אם שמוע", אולם בדרשתו ממשיך ר' לוי ומביא תקבולות גם מפרשת ויאמר, שלכאורה איננה חלק מהדיון. בעקבות כך נראה הגיוני לומר כי מדובר בעיבוד מאוחר ומשני לדרשתו המקורית של ר' לוי ביחס לויקרא יט, אשר בגרסתה בירושלמי מבטאת עיבוד מחודש שתכליתו לייצר זיקה בין פרשות שמע (כולל פרשת ויאמר) ועשרת הדיברות.<sup>61</sup>

גם בבבלי ניתן לראות כיצד דווקא בסוף המאה השלישית ובראשית המאה הרביעית מופיע עניין ורצון הולך וגובר בשילוב עשרת הדיברות בליטורגיה. כפי שהוזכר קודם, הבבלי מתאר שני ניסיונות שונים לתיקון אמירת עשרת הדברות בתפילה:

וקראו עשרת הדברים ושמע והיה אם שמוע ויאמר אמ' רב יהוד' אמ' שמואל אף בגבולין בקשו לעשות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין. רבה בר רב הונא סבר למקבעינהו בסורא א"ל רב חסדא כבר בטלום מפני תרעומת המינין (...)[אמימר] סבר למקבעי' בנהרדעא א"ל רב אשי כבר בטלום מפני תרעומת המינין.<sup>62</sup>

חשוב לשים לב כי הבבלי, בשונה מהירושלמי, אכן עושה שימוש בלשון ביטול, ומכך אכן נראה לכאורה כי בשלב מסוים התקיים נוהג של אמירת עשרת הדברות אף בגבולין. אולם למעשה אפילו בבבלי כלל לא ברור שזהו אכן המצב. לפי רב יהודה, ואפילו אם נקרא את דבריו כעדות היסטורית, בגבולין בקשו לקרוא את עשרת הדברות, אך לא ברור אם רצון זה מעולם התממש.<sup>63</sup> ממילא אין כאן הפקעה של מנהג קיים אלא התנגדות להכנסתו של

61 דפוס זה של יצירת תקבולות בין פסוקים בתורה לבין עשרת הדיברות מופיע כבר במכילתא דר"י ביחס לארנונו של יוסף הולך לצידו של ארון הברית (ויהי, פתיחתא [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 79-80]). לפי המדרש, בתגובה לתמיהתם של "עוברים ושבבים" על כך שארנונו של מת הולך לצד "ארון חי העולמים" עונים ישראל כי "המונח בארון זה קיים מה שכתוב בארון זה", ואז מוקבלות בזה אחר זה פעולות שביצע יוסף בחייו לאחד מן הדיברות. מעניין כי ברשימה זו במכילתא ממשיך המדרש אל מעבר לאמור בעשרת הדיברות אל מצוות חשובות נוספות (לא תשנא; לא תקום ולא תטור; וחי אחיך עמך). בדומה לתיאורים "גמישים" אחרים של עשרת הדברות הנפוצים בספרות הנוצרית, כפי שניתן יהיה לראות בהמשך.

62 בבלי ברכות יב ע"א. על שינויי הנוסח ראו לעיל, בהערות 42-44.

63 וזאת בניגוד לאופנהיימר, למשל, המפרש את הבבלי כך שלא רק שעשרת הדיברות נאמרו מחוץ למקדש, אלא אף בבבל, בסביבתו של שמואל (ראו: Oppenheimer, "Removing the (Decalogue". 98

מנהג חדש.<sup>64</sup> התנגדות זו חוזרת לפי הנרטיב בכבלי גם בתקופה מאוחרת יותר, בסורא ובנהדרעא. שם, לפי התלמוד, ביקשו לקבוע את המנהג, אך לא נאמר כי ביקשו לחדשו. בדומה לירושלמי, גם כאן ניתן להציע כי סיפורים אלה מלמדים פחות על הביטול ויותר על השאיפה להתקין את אמירת עשרת הדברות בתפילה בתקופה האמוראית. חיזוק נוסף לטענה זו ניתן למצוא בקושי שמתעורר מן הדחייה בכבלי: אם המנהג אכן בוטל בעבר הרחוק, נניח בסוף המאה הראשונה, מדוע לא להחזיר את אמירת עשרת הדברות לתוך הליטורגיה היומית? האם הסכנה שמשקפה מן המינים בעבר מוסיפה להוות איום גם בסוף המאה השלישית ובמאה הרביעית?<sup>65</sup>

אם נשוב כעת לטענת המינים המובאת בירושלמי ("אילו לבדם ניתנו לו למשה בסניי") ניתן להיווכח כי הטענה עצמה די עמומה ועל כן גם קשה לקבל ממנה תמונה היסטורית ברורה של הפולמוס. האם טענתם היא, למשל, שרק עשרת הדיברות ניתנו למשה בידי האל בכלל, ואילו את כל היתר נתן משה מדעתו - או אפילו שכל היתר נאמרו בידי מישהו אחר, שאיננו משה (הבחנה במקור הנותן)? או שמא, שאת כל המצות נתן האל למשה, אך רק את עשרת הדברות נתן למשה בהר סיני (הבחנה בציר הזמן ובמרחב)? לדעתי כלל לא בטוח שיש להכריע בין שתי האפשרויות, וסביר יותר לטעון כי חז"ל הכירו טענות כלליות ביחס להבחנה פנימית בתוך התורה שנועדו לערער על שלמותה הנורמטיבית, ויתכן גם, כפי שטענו אורבך וורמש, כי טענות אלה לא היו רק מנת חלקם של נוצרים אלא גם של חוגים יהודים.

למעשה, נראה שהמקור לטענת המינים בירושלמי נמצא כבר בספרי דברים. בספרי חוזרות שתי דרשות דומות אך שונות: דרשות אלו מנסות לבסס את סמכותו של משה כמוסר כל התורה כולה, ולא רק מקצתה, וכן לטעון שכל דבריו לא נאמרו מדעתו אלא מפי האל. כפי שניתן יהיה לראות גם בדיון להלן בספרות הנוצרית, מדובר בשתי טענות נפרדות ביחס לשאלת שלמותה של תורת משה, אך הקשרים בין שתי טענות אלו קרובים מאוד. כבר הדרשה הראשונה בתחילת הספרי פותחת בהבהרה כי משה הוא מוסרה של התורה כולה: "אלה הדברים אשר דבר משה, וכי לא נתנבא משה אלא אלו בלבד והלא הוא כתב כל התורה כולה שנאמר (דברים לא 9) ויכתב משה את התורה הזאת מה תלמוד

64 לשון הרבים "בטלום" עשויה ללמד כי הפועל אינו מתייחס לתקנה - שאז היה מתאים יותר להשתמש בצורת יחיד, אלא אל המתקנים - בגבולין ביקשו חכמים לעשות כן, אלא שמנעו זאת מהם, וכך יש להבין גם את המשך הסוגיה. ממילא, אין כאן מנהג שבוטל ומנסים לחדשו אלא חידוש שלא נעשה כיוון שנמנע מהמחדשים לעשות כן. אולם ניתן להבין את הפועל כחוזר לעשרת הדיברות (על אף שאלה לא מוזכרים במפורש במשפט עצמו), ואז לשון הרבים זכר מתאימה.

65 יתרה מזו, הבחנתם של רב יהודה ושמואל בין המקדש לבין הגבולין נראית יותר כניסיון לחקות הבחנות דומות ביחס לעניינים אחרים שמופיעות בספרות חז"ל, ופחות כעדות היסטורית אותנטית. זאת ביחוד כאשר רצף של הבחנות כאלה מופיע במשנת תמיד ז, ב, וניתן היה לשער (אם כי אין זה הכרחי) כי אילו הבחנה כזו התקיימה ביחס לאמירת עשרת הדיברות היא הייתה מובאת במשנה.

לומר אלה הדברים אשר דבר משה מלמד שהיו דברי תוכחות.<sup>66</sup> פיסקא ב שם נחתמת בהבהרה דומה, אולם היא כוללת כבר התייחסות ישירה לעשרת הדברות: "דבר משה אל כל יש' וכי לא נתנבא מש' אלא י' דברות בלבד מנ' לכל הדיברות שבתו' הקלות והחמורות והזדונות והשגגות והכללות והפרטות הגופין והדיקדוקין תל' לו' דב' משה אל כל יש' כאשר צוה י"י אותו אלהם".<sup>67</sup> גרסה זו, שמופיעה בשינויים קטנים בכל כתבי היד של הספרי, משקפת עמדה שנראית כמעט זהה לזו שמיוחסת למינים: "לא נתנבא משה אלא עשר דברות בלבד". הספרי, כמובן, דוחה אפשרות זו ומדגיש כי האל ציווה למשה את כל המצוות (כל הדברות שבתורה, על דרשותיהם והרחבותיהם). בהמשך, מודגש בספרי גם כי משה לא נתן את המצוות מדעתו אלא מפי האל: "ה' אלהינו דבר אלינו בחורב לאמר, אמר להם לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקדש אני אומר לכם".<sup>68</sup>

הדמיון בין דרשה זו בספרי לבין הירושלמי גדול מאוד. מתוך ההשוואה בין שתי הדרשות ניתן לשער כי גם בירושלמי מדובר בטענה ולפיה משה מסר מפי האל רק את עשרת הדיברות, ואילו את כל יתר "הדברות שבתורה" מסר מפי עצמו. יחד עם זאת, ובניגוד לדברי הירושלמי, איננו מוצאים בספרי כל רמז לכך שמדובר בפולמוס המכוון דווקא כנגד טענתם של מינים או כנגד קבוצה מוגדרת כלשהי, ולמעשה, הדרשה בספרי מנוסחת כספקולציה בלבד, בלשון דרשנית.<sup>69</sup> האם מכך ניתן להניח שבזמן עריכת הספרי

66 ספרי דברים, א (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 1). כך היא הגרסה בכל עדי הנוסח ובמהדורת הדפוס, בשינויים קטנים.

67 כך על פי הגרסה בכ"י ותיקן. גרסה מעין זו מופיעה גם בכתבי היד האחרים, בשינויים קטנים (כ"י אוקספורד: "וכי לא נתנבא משה אלא עשר הדברות"; כ"י ניו יורק: "אלא עשרת הדברות בלבד"; כ"י ברלין ולונדון "אלא עשר דברות בלבד"); וזאת בניגוד לגרסה המופיעה במהדורת פינקלשטיין, שם עשרת הדיברות אינם מוזכרים: "וכי לא נתנבא משה אלא אלה הדברים בלבד מנין לכל הדברות שבתורה הקלות והחמורות הגזרות שוות הכללות והפרטות הגופים והדיקדוקים תלמוד לומר דבר משה ככל אשר צוה ה' אותו אליהם". כפי שכותב פינקלשטיין שם (עמ' 11), הגרסה ללא אזכור עשרת הדיברות מופיעה אך ורק במדרש תנאים ולא בעדי הנוסח של הספרי.

68 ספרי דברים, ה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 13), וכן ראו גם שם בפיסקאות ט, יט, כה.

69 עצם הטענה שמשה שמע מפי האל בהר סיני רק את עשרת הדברות לא הייכת בהכרח להיות טענתם של מינים. במכילתא דר"י (בחדש, ב, [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 209]) למשל, גם כן על המילים "אלה הדברים" נאמר: "אלה הדברים, שלא תפחות ולא תוסיף", ונראה כי במכילתא הכוונה דווקא להדגיש כי רק דברים אלה אמר משה, ולא, אולי, "את כל התורה כולה". אולם, כמובן, בתוך ההקשר שם אין במשפט זה משום שלילת סמכותה של יתר התורה. בנוסף, במכילתא קיימת דרשה נוספת המדגישה את ייחודיות הדיבור שהתרחש בהר סיני: "ויאמר ה' אל משה כה תאמר. בלשון שאני אומר כה תאמר אל בני ישראל, בלשון הקדש" (מכילתא דר"י בחדש, ט [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 238]). כפי שראינו קודם, הספרי מדגיש ביחס למשה כי "לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקדש". לעומת זאת, כל דרשת המכילתא מבוססת על כך שדווקא דברים אלה, דהיינו הדברים שקשורים למעמד עשרת הדיברות, היה על משה למסור בדיוק, באותה לשון הקדש של האל. כלומר, המכילתא אינה

טענה זו טרם שויכה לקבוצה ממשית כלשהיא, וכי רק בתקופה מעט מאוחרת יותר, בתקופת האמוראים, יוחסה הטענה הרטורית בספרי למינים? קשה לדעת.<sup>70</sup> מכך שהספרי אינו מרמז דבר ביחס לכך שמדובר בטענות של מינים ניתן אולי להציע, בזהירות הנדרשת, כי עצם שיוך הטענה למינים הוא תופעה מאוחרת, ומשכך נראה כי טענה זו לא נקשרה עם תרעומתם של מינים עוד בתקופת התנאים.<sup>71</sup> ובעיקר, בספרי אין כל רמז לכך שטענות אלה קשורות או יכולות להיקשר באיזה שהוא אופן לליטורגיה. גם אם דברי הספרי מכוונים כנגד טענה של קבוצה מסוימת הספרי אינו מחבר בין התנגדותו לטענה זו לבין אפשרות אמירת או ביטול אמירת עשרת הדיברות בליטורגיה היומית. חיבור זה מתרחש כאמור רק בספרות האמוראית.

אם כן, מן הספרי ניתן ללמוד שני דברים עיקריים: ראשית, על אף שההתנגדות להבחנה בין עשרת הדיברות ליתר חלקי התורה קיימת כבר שם, הרי שרק בתלמודים היא מעוצבת באופן מפורש כחלק מפולמוס עם מינים. במוכן הזה יש כאן גלגול חשוב של דרשת הספרי לתוך הקשר חדש וטעון. שנית, רק בספרות האמוראית ההתנגדות הזאת כרוכה בשאלת הפונקציה הליטורגית של עשרת הדיברות. על רקע דברים אלו, ניתן להציע כי ההתנגדות לאמירת עשרת הדיברות בליטורגיה היא התפתחות מאוחרת יחסית, מסוף המאה השלישית ותחילת המאה הרביעית, הקשורה באופן ישיר לטענות של מינים נוצרים ולהתפתחויות בנצרות ביחס למעמד עשרת הדיברות, כפי שאראה בחלק הבא.

חוששת ליצור הבחנה בין מעמד עשרת הדיברות ליתר הדברות שבתורה ביחס לאופן שבו משה מוסר את הדברים אל העם. לדין במקומו של משה כמוסר התורה, ובפרט בנוגע לשאלה האם יש

לקרוא דיונים אלו בזיקה לנצרות ראו: Steven Fraade, *Legal Fictions*, 494-498

70 תופעה זו, של שיום טענות המופיעות ללא קיטלוג במקור תנאי אחד לטענות של מינים במקור תנאי אחר, דורשת בירור נוסף. דוגמא יפה לכך ניתן לראות במכילתא ד"ר"י ובספרי על הפסוק "ראו עתה כי אני אני הוא" (דברים לב 39). שם בעוד במכילתא (שירה, ד; בחדש, ה) הטענה נאמרת מפי אמות העולם ("שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות הן") ומפי מינים ("מכאן תשובה למינין, שאומרים שתי רשויות הן"), בספרי היא מובאת כטענה היפותטית, ללא שיום פולמוסי ברור ("האומר שתי רשויות בשמים משיבים אותו ואומרים לו [...]") (ספרי דברים, שכט [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 379]). אני מודה ליאיר פורסטנברג על שהפנה את תשומת ליבי לעניין זה. אמנם, דרשות תנאיות שונות אינן מגלות במפורש את רקען הפולמוסי, ועם זאת מחקרים שונים הצליחו לבסס באופן משכנע את ההקשר הפולמוסי אליהן הן מתייחסות. ממילא, היעדר אזכור מפורש של הקשר פולמוסי אין בו כדי לשלול את האפשרות שמדובר בדרשה פולמוסית.

71 חיזוק לאפשרות זו ניתן למצוא גם בספרי במדבר קיא (מהדורת כהנא, 297) שם במסגרת השוואת המודה בעבודה זרה לכופר בכל התורה כולה מופיעה חלוקה של התורה לכמה רבדים שונים: עשרת הדברות, "מה שנצטוו משה", "מה שנצטוו נביאים", ומה "שנצטוו אבות". בעוד הדרשה מתבססת על הבחנה פנימית בין שכבות שונות של המצוות, היא בה בעת מבטלת אותה, לפחות ביחס לאיסור עבודה זרה. תודתי לאברהם יוסקוביץ' על ההפניה למקור זה.

בתקופה זו עשרת הדיברות הפוכים לחלק מהפולמוס היהודי-נוצרי וחשיבותם עולה - הן מצד הרצון להנכיחם והן מצד הרצון למנוע את אמירתם.<sup>72</sup>

ג. מקומם של עשרת הדיברות בספרות הנוצרית בשלהי העת העתיקה  
שאלת זהותם של המינים בספרות חז"ל נידונה רבות במחקר, כאשר גם ביחס למקרה הנוכחי הדעות חלוקות. אורבך המאוחר וורמש טענו כי בפועל אין עדויות לכך שאכן היו קבוצות נוצריות שהחזיקו בעמדות המינים המובאות בתלמודים ביחס לעשרת הדיברות ולכן ביקשו לזהותם עם קבוצות יהודיות דווקא. בניגוד לכך, אני סבור כי קיימות די עדויות שבעזרתן ניתן לבסס קשר בין עמדת המינים ובין מקורות נוצריים. ראשית, כפי שכבר הוצע על ידי חוקרים רבים, דומה שבדיסקליה ובספרות הפסאודו-קלמנטינית קיימת הבחנה בין שאר חלקי התורה, שלהם ניתן מעמד נמוך יותר, לבין עשרת הדיברות, הזוכים למעמד עליון וחשוב ביותר.<sup>73</sup> אמנם, בדיסקליה ההבחנה איננה בין עשרת הדיברות בלבד לשאר התורה אלא בין כל מה שניתן לפני חטא העגל, כולל החוקים והמשפטים, לבין שאר התורה,<sup>74</sup> אולם דומה כי עיקר המשקל נמצא בעשרת הדיברות,<sup>75</sup>

72 חשוב להזכיר גם כי חרף ההתנגדות לאמירת עשרת הדיברות בליטורגיה, קיימות עדויות רבות לנוכחותם בתקופה הבתר תלמודית, בקטעי פיוט ובגניזה. תפוצתם הרחבה יחסית בתקופה זו עוררו קושי מסוים שכן, כפי שכותב פליישר, קשה להעלות על הדעת שהמנהג נחדש בתקופה בתר-תלמודית, תוך התעלמות מודעת ממה שנאמר בזה בתלמודים וממה שמסופר בבבלי על כישלון האמוראים שבקשו להנהיג את השיטה בימי קדם" (עזרא פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה, מאגנס, ירושלים תשמ"ח, עמ' 271). בשל כך פליישר מעלה את האפשרות כי "בשעה שביטלו את אמירת הדיברות מפני 'טינת המינים' לא ביטלו את אמירתם כליל, אלא [...] ביטלו את אמירתם כל יום, כתפילת חובה צמודה אל קריאת שמע". במעמד ביניים זה, כ"אמירות רשות", הם הצליחו לחמוק מהאיסור התלמודי על אמירתם, עד ששוב לאחר זמן, הצליחו "להידחק" בחזרה אל מעמדם הרם כחלק מתפילות הקבע ותפילת הרבים (שם, 272). לנגר (The Decalogue in Jewish Liturgy", 91) נוטה שלא לקבל השערה זו ומציעה פתרון שנראה על פניו פשוט בהרבה, ולפיו אין סיבה להניח שיהודים בהכרח צייתו לאיסור של חכמים, כאשר הפער ביניהם נעוץ בשאלת מידת ההשפעה של חכמים על הקהילות, דבר שלנגר מפקפק בו. לאור דברי כאן בכל הנוגע להופעה המאוחרת יחסית של עשרת הדיברות כעניין ליטורגי, וביחוד עם הטענה כי הספרות האמוראית משקפת כמיהה מתגברת להכנסת עשרת הדיברות אל הליטורגיה (אליה נלווית כמובן גם התנגדות), יתכן ויש מקום לחשוב מחדש גם על שאלה זו.

73 אורבך וורמס דחו את זיהוי האפשרי של המינים עם קבוצות נוצריות כדוגמת קהילתו של מחבר הדיסקליה. לעומתם, קימלמן דווקא קיבל זיהוי זה.

74 ראו: DA 2; CSCO 408:15. לדיון בזיקה שבין חיבור זה ליהדות וליהודים ראו: Charlotte Elisheva Fonrobert, The "Didascalia apostolorum": A Mishnah for the disciples of Jesus", *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), 483-509, ובמיוחד דיונה בעמ' 502-504.

75 כפי שמראה פונרוברט (שם, עמ' 503), מחבר הדיסקליה משקיע מאמץ פרשני (מדרשי למעשה) על מנת לקשור בין היו"ד בשמו של ישוע, לבין עשרת הדיברות ('בגימטריא), ובינם לבין אמרתו של



ואני לא סבור שחז"ל, כאשר ביטאו בקצרה את חששם מן הטענה שרק עשרת הדיברות ניתנו בסיני נכנסו לדיוקיה של העמדה אליה התנגדו (כפי שניתן ללמוד מפולמוסים אחרים בספרות חז"ל).<sup>76</sup> בדומה, בספרות הפסאודו־קלמנטינית נטען גם כי יש מצוות בתורה שלא ניתנו על ידי האל עצמו או על ידי משה, אלא בידי אחרים, באופן מסולף ושקרי.<sup>77</sup> עם זאת, במקומות אלה אכן אין כל התייחסות מיוחדת לעשרת הדיברות דווקא. אמנם, בדומה מעט לדידסקליה בחלק אחר של הקורפוס הזה נראה כי קיימת הבחנה בין עשרת הדיברות ליתר התורה, אשר ניתנה רק לאחר חטא העגל, בגין חטאיהם של ישראל.<sup>78</sup> אולם, כפי שכבר העיר ורמש, בקטע זה ההבחנה מתייחסת, לפחות באופן מפורש, רק להבדל שבין עשרת הדיברות לבין הקורבנות, והם שעומדים במרכז ביקורתו של המחבר שם, ועל כן כלל לא בטוח שניתן ללמוד משם על שלילתן של מצוות אחרות.

ישו במתי ה 18 לפיה "לא תעבר יו"ד אחת או קוץ אחד מן התורה". כבר אצל קלמנס מאלכסנדריה, במאה השנייה, מופיעה דרשה זו, אם כי היא לא זוכה שם לפיתוח. לפי קלמנס "עשרת הדיברות, בכללותם, דרך האות יוד (διὰ τοῦ ἰῶτα στοιχείου), מסמלים את השם המבורך, ומציגים את ישו, שהוא הדבר (λόγος). Clement, *Stromata* 6.16.145.7). התרגום מיוונית נעשה על ידי מתוך: Ludwig Früchtel, Ursula Treu & Otto Stählin (eds.), *Clemens Alexandrinus, Stromata Buch I-VI* (Berlin: Akademie-Verlag, 1985), p. 506. הקשר שבין עשרת הדברות לישו, מבלי לדון בשאלת תוקפו של החוק או בדבריו של ישו במתי ה. לדיון נרחב בפרשנות הנוצרית למתי ה 17-18, וכן לסיפור תלמודי העושה שימוש בפסוקים הללו, ראו: Holger Zellentin, "One Letter yud Shall not Pass Away from the Law": Matthew 5:17 to Bavli Shabbat 116a-b", in Ilkka Lindstedt, Ninna Nikki, & Riikka Tuori (eds.), *Religious Identities in Antiquity and the Early Middle Ages* (Leiden: Brill, 2022), 204-258. מעניין כי גם במדרש עשרת הדיברות (א, ה, 2 (פסיקתא רבתי כא, קה ע"ב) נעשה חיבור בין עשרת הדיברות לאות י' שבדיברה הראשונה - "אנכי": "י' עשרה אילו עשרת הדברות", וכך גם בבראשית רבה נג, ז (תיאודור-אלבק, עמ' 562) ביחס לאות י' שבשמו של יצחק: "י' עשרה כנגד עשרת הדיברות".

76 פונרוברט אכן מגיעה למסקנה כי עמדה דומה לזו המובעת בדידסקליה היא שעמדה לנגד עיני חז"ל כאשר הורו על ביטול אמירת עשרת הדברות מפני תרעומת המינים (שם, 503-504).

77 ראו: Albert I. Baumgarten, "Literary Evidence for Jewish Christianity in the Galilee", in Lee I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (New York & Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America, 1992), 39-50; Annette Yoshiko Reed, "'Jewish Christianity' after the Parting of the Ways: Approaches to Historiography and Self-Definition in the Pseudo-Clementines", in Adam H. Becker & Annette Yoshiko Reed (eds.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 189-231.

78 ראו: F. Stanley Jones, *Recognitions* 1.35-36. וכן: F. Stanley Jones, *Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine "Recognitions"* 1.27-71 (Atlanta: Scholars Press, 1995), 160.

יחד עם זאת, גם אם אין משם ראיה כי לשיטת המחבר "אלו לבדם ניתנו לו למשה בסיני", הרי שעשרת הדיברות עדיין מתפקדים לכל הפחות ככלי לשלילת תוקפן של מצוות מסוימות, ועל כן הדגשתם בליטורגיה היהודית עשויה הייתה לעורר את חשש חכמים.

מקור נוסף אליו קיימת התייחסות במחקר, אם כי במידה פחותה יותר, הוא איגרת פטולמאוס לפלורה.<sup>79</sup> פטולמאוס ידוע ממקורות שונים כדמות נוצרית וולנטינית מובילה, אשר חי כנראה במחצית השנייה של המאה השנייה, אולם האיגרת שכתב לתלמידתו פלורה נשתמרה רק בתוך חיבורו הגדול של אפיפניוס, הפנריון (תיבת התרופות), מהמאה הרביעית, המקבץ בתוכו את כל ההרסיות הנוצריות שהיו ידועות למחבר (או כאלה שטרם להמציא).<sup>80</sup> באיגרת מנסה המחבר מצד אחד לדחות תפיסות שמייחסות חלקים מהתורה לאל רע, ויחד עם זאת גם ליצור הבחנות בתוך חוקי התורה עצמם ולקבוע היררכיה ביניהם. כך, פטולמאוס מתעקש שכל התורה כולה ניתנה בהסכמתו של האל אך היא מחולקת לרמות שונות.<sup>81</sup> ראשית, היא ניתנה בידי שלושה: חלקה ניתן מהאל עצמו, חלקה על ידי משה מדעתו, וחלקה מידי הזקנים (33.4.1). גם החלקים שניתנו בידי האל מחולקים לשלושה (33.5.1): ישנו החוק הטהור, הנקי מכל עוול, ישנו החוק שבו מעורב גם עוול ואי צדק (כגון "עין תחת עין"), וישנו גם סוג שלישי של חוקים, שישו גילה בבואו שהם במהותם רוחניים וסימבוליים, בניגוד לחזותם החיצונית (כגון מצוות השבת והמילה). לפי המחבר, הסוג הראשון, החוק הטהור, הוא זה שביחס אליו ישו מצהיר כי לא בא לבטל את התורה כי אם למלא, ולאחר מכן הוא ממשיך ומציין במפורש מהם אותם חוקים:

תורת האל, זאת הטהורה שאין לה דבר עם הנחות, הנה עשרת הדיברות, עשרת הדברים ההם שמחולקים לשני לוחות, שעל האחד איסורים על הדברים שיש להימנע מהם, ועל השני ציוויים שיש לעשותם.<sup>82</sup>

- 79 *Ptolemy, Letter to Flora*, translated by Bradley K. Storin, *The Cambridge Edition of Early Christian Writings*, Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), pp. 3-10. לאחרונה אף תורגמה האיגרת לעברית, על ידי יונתן כהנא. ראו: הנ"ל, גנוסטיקה: אסופת כתבים מתורגמים מקופטית ויוונית עתיקה (תל אביב: רסלינג, 2017), עמ' 179-197.
- 80 *Panarion* 33.3.1 - 33.7.10. חרף זיהויו המקובל של פטולמאוס כתלמידו של ולנטינוס, האיגרת איננה כוללת אלמנטים נוצריים-גנוסטיים מרכזיים, ואין בה הד לתיאור רעיונות של פטולמאוס כפי שאלו משתקפים מתיאוריו של אירינאוס (1.1.1- 1.8.5). *Against Heresies*. היו שטענו שהאיגרת נכתבה עבור תלמידה מתחילה, ובשל כך היא איננה כוללת את הרעיונות המסובכים והאזוטריים יותר של הגנוסטיקה הנוצרית, שאותם כתב לכאורה פטולמאוס באיגרת נפרדת שלא נשתמרה. על אף שטענה זו אפשרית, חשוב לדעתי לזכור את ההבדל היסודי בין טקסטים ראשוניים המדברים בעד עצמם לבין תיאורים המופיעים בחיבורים הרסילוגים, כגון חיבורו של אירינאוס, כאשר קיימת בעייתיות רבה בעצם ההנחה המקדמית כי על האיגרת להתאים לתיאוריו של אירינאוס.
- 81 האל "הבינוני", והצודק, יש לומר, זה שברא את העולם, שהוא נחות מהאל הטוב והמושלם אך בשום אופן אין לראות בו אל רע (33.7.2).
- 82 פטולמאוס, איגרת לפלורה 33.5.3, לפי תרגומו של כהנא, גנוסטיקה, עמ' 190.

פטולמאוס אכן עושה הבחנה ברורה בין חלקים שונים של המצוות ומביא את עשרת הדיברות כדוגמא למצוות שניתנו בידי האל עצמו. יחד עם זאת, גם שיטתו איננה זהה באופן מלא לזו של המינים בתלמוד: הוא אינו טוען שאין מצוות נוספות שניתנו על ידי האל (כגון עין תחת עין), אלא רק שמעמדם נחות יותר. כלומר, הוא יוצר היררכיה ברורה, אך לא מבטל לחלוטין את יתר המצוות. יתרה מזו, בניגוד למה שהובא מהקורפוס הפסאודו קלמנטיני, הוא אינו טוען לזיוף מכוון - גם המצוות שנתן משה מדעתו נועדו לשם תיקון העם, והיו לכל הפחות, טובים לשעתם.

מקור חשוב נוסף מן המאה השנייה הוא חיבורו של אירינאוס מליון נגד הכפירות.<sup>83</sup> בספר הרביעי בחיבור זה מופיעה התייחסות למעמדם של עשרת הדיברות:

לפיכך, היה להם (ליהודים) חוק (νόμον) לחינוך, ונבואה של מה שעתיד להיות. שהרי האל, בתחילה, הזהיר אותם בצווים טבעיים, אשר נטע (ἐμφύτους) אותם בבני האדם מן ההתחלה, כלומר, בעשרת הדיברות, אשר אותם אם מישהו לא יעשה הוא לא יוושע. והוא לא דרש שום דבר נוסף מהם, כפי שאומר משה בספר דברים: אלה הדברים אשר דיבר אדוני לכל קהל בני ישראל בהר ולא יסף, ויכתבם על שתי לוחות אבנים ויתנם אלי (דברים ה, 22).<sup>84</sup>

לפי אירינאוס, עשרת הדיברות הם ביטוי של חוק טבעי שהיה קיים באנושות מאז ומעולם, עוד אצל אברהם ולוט למשל, והאל עצמו לא דרש ולא תיכנן לדרוש שום מצוה נוספת. אולם, אירינאוס, באופן שמזכיר את הטענה שהובאה קודם לכן מהדידסקליה, רואה בחטא העגל אירוע מכוון שבגיננו ניתנו לישראל מצוות נוספות - שאמנם לא ניתקו אותם באופן מוחלט מן האל אך הותירו אותם במצב של שעבוד:

כאשר הם פנו לעשיית העגל ושבו בנפשם למצרים, לאחר שהתאוו להיות עבדים במקום בני חורין, הם קיבלו מאז ואילך את העבודה (λατρείαν) בהתאם לתאווה שלהם - אשר לא ניתקה אותם מן האל, אך הכפיפה אותם בעול של עבדות, כפי שיחזקאל הנביא, בהסבירו את הסיבות לכך שניתנה חקיקה כזו, אומר: 'ועיניהם היו אחרי תאוות ליבם. ואני נתתי להם חוקים לא

83 דיון קצרצר בשאלת הקשר שבין דבריו של אירינאוס להלן וטענת המינים מופיע אצל כהנא, "מדרשי הלכה", עמ' 42. כמו כן ראו: Alison G. Salvesen, "Early Syriac, Greek, and Latin Views of the Decalogue", in Jeffrey P. Greenman and Timothy Larsen (eds.), *The Decalogue through the Centuries: from the Hebrew Scriptures to Benedict XVI* (Louisville: John Knox Press, 2012), 52

84 אירינאוס מליון, נגד הכפירות, IV.15.1. התרגום כאן ולהלן לעברית של אירינאוס נעשה מתוך פרגמנטים שנשמרו מן המקור היווני. לצורך העניין כאן אין הבדלים משמעותיים בין היוונית והלטינית. ראו: Adelin Rousseau et al., *Irénée de Lyon: Contre les Hérésies, Livre 4*, vol. 2 (Paris: Éditions du Cerf, 1965), 549

טובים ומשפטים לא יחיו בהם' (יחזקאל כ, 24-25).<sup>85</sup>

אירינאוס לא מפרט שם באשר לזהותן של אותן מצוות לא־טובות, אך נראה שהוא כולל בתוכן את כל המצוות שנתנו לאחר עשרת הדיברות.<sup>86</sup> כפי שנראה בהמשך, השימוש ביחזקאל כ, 25 ובתיאור חלק ממצוות התורה כ"חוקים לא טובים" לא היה נחלתו של אירינאוס בלבד.<sup>87</sup> בנוסף, אירינאוס, בדומה לפטולמאוס, מייחס חלק מהחוקים למשה עצמו ולא לאל (ומביא גם הוא, כמו פטולמאוס, את הדוגמא של ההיתר לגרש, בעקבות דבריו של ישו בבשורות), אך דווקא ביחס לכך תיאורו נעדר כל עמדה ביקורתית, ואף להפך: אירינאוס מתאמץ להראות שגם פאולוס הרשה לעצמו להוסיף הוראות וחוקים על מצוות האל במטרה להיטיב עם המאמינים, ומשכך אין להתפלא אם אף משה עשה כן.<sup>88</sup> יחד עם זאת, מאירינאוס אכן נראה שרק עשרת הדיברות ניתנו על ידי האל בעצמו, בקולו, וכל היתר על ידי משה:<sup>89</sup>

בהכינו את האדם לחיים האלה, האל בעצמו אמר לכולם באופן דומה את המילים של עשרת הדיברות, ולכן בגלל דבר זה, באופן דומה הם נשארים בקרבנו, מקבלים, באמצעות ההתגלות שלו בבשר, התעצמות והתרחבות אבל לא ביטול. אבל האמרות<sup>90</sup> של העבדות, צוו על ידי משה לעם באופן נפרד (χωρίς), באופן שמתאים עבור חינוכם.<sup>91</sup>

לצד מקורות אלו, אשר כולם נידונו במידה כזו או אחרת במחקר הקיים, ניתן למצוא גם בספרות הנוצרית-סורית הבחנה מפורשת בין עשרת הדיברות לבין שאר התורה, אצל אפרהט ואצל מחבר ספר המעלות<sup>92</sup> - שניהם בתחומי האימפריה הססאנית, (וככל הנראה)

- 85 שם.
- 86 בדידסקליה מובא גם כן פסוק זה על מנת להבחין בין המצוות הטובות והרעות, כאשר שם ברור כי המצוות הלא טובות הן כל אלה שניתנו לאחר מעמד הר סיני, בהמשך לדרכו הכללית של החיבור. ראו: DA. XXVI, p. 250
- 87 עצם השימוש הפולמוסי בפסוק זה מישעיהו כאמצעי לדחיית מצוות התורה מופיע כבר אצל יוסטינוס מרטיר (דיאלוג עם טריפון, 21), אך שם אין הבחנה פנימית בין חוקים טובים ולא טובים.
- 88 שם, IV.15.2.
- 89 על ידי משה, אך לא בהכרח שלא מדעתו של האל. אירינאוס מבחין בין מצוות "אלוהיות", דהיינו מצוות שהאל החליט לתת לעם - אך שניתנו בפועל על ידי משה, לבין מצוות שמשה מסר מדעתו. λόγια, כאן במשמעות של הוראות, חוקים.
- 90 אירינאוס, נגד הכפירות IV.16.4-5. קימלמן ( Reuven Kimelman, "The Shema Liturgy", 205 n. 69) טען כי התייחסות זו של אירינאוס היא היחידה בכל הנצרות הקדומה לעשרת הדיברות, וכי אין בה כדי ללמד דבר על עניינינו כאן בנוגע לטענת המינים, אך לא נימק טענה זו.
- 92 שמו האמיתי של החיבור איננו ידוע. חלק מכתבי היד של החיבור אכן מכנים אותו *החבורה*, אך שם זה אינו מופיע בכתבי יד אחרים ונראה כי מדובר בשם מאוחר שהוצמד לחיבור. גם יתר

במהלך המאה הרביעית. אפרהט, במספר מקומות בדרשותיו, שב ומדגיש כי מצוות יהודיות מרכזיות כגון מילה, שבת, מועדים, כשרות וקורבנות, בטלו באופן מוחלט עם בואו של ישו. לדבריו, בעוד בתחילה ניתנו לישראל רק עשרת הדיברות, בהמשך ניתנו להם יתר המצוות אך ורק בשל חטאיהם:

בגלל חטאיכם ניתנו לכם קורבנות והבדיל לכם מאכלים. על אלו מצוות ודינים אמר יחזקאל ש'אשר יעשה אותם יחיה בהם' ועל אלו אמר 'נתתי לכם חוקים לא טובים ומשפטים שלא יחיו בהם'. המצוות והמשפטים שמביאים לחיים הם אלו שכתובות מלמעלה, דינים ישרים וצדיקים שהניח בפניהם, עשר המצוות הקדושות שחרט בידיו ונתן למשה שילמד אותם. וכאשר עשו להם עגל וסרו מלפניו, אז הוא נתן להם חוקים ומשפטים לא טובים: קורבנות וטהרות של מצורעים וזבים ונידות ויולדות, ושלא יקרב אדם למת ולקבר ולעצמות ולנרצחים, ושעל כל חטאיהם ועל כל טומאות האדם יביאו קורבן.<sup>93</sup>

לפי אפרהט, מרגע נתינתם של חוקים אלה לא היה עוד באפשרותו של איש מבני ישראל לחיות יום אחד ללא חטא - וממילא לא יכלו להצטדק על ידי החוק, <sup>94</sup> כפי שטען לפנים כבר פאולוס באיגרתו אל הגלטיים (ג, 11-12). בבואו, הסיר ישו את העול הכבד והבלתי אפשרי של החוק שלאחר חטא העגל, ואפשר לבני האדם להיוושע על ידי שמירת חוק קל ונעים, ובעיקר אפשרי לקיום.<sup>95</sup> אפרהט אינו מציין זאת במפורש, אך מתוך ההקשר נראה בכירור כי בביטול 'החוק שלאחר החטא' נותרו רק עשרת הדיברות על כנם.<sup>96</sup>

המידע ההיסטורי בנוגע לחיבור לוטה בערפל. בחיבור אין כל רמז לזוהת המחבר, לאירועים היסטוריים ברורים או למיקום גיאוגרפי כלשהו, למעט התייחסות אגבית לנהר הזב. במחקר מקובל לתארך את החיבור למחצית השנייה של המאה הרביעית אך היו גם מי שביקשו למקמו בתחילת המאה החמישית. ראו: Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (New York: Cambridge University Press, 1975), 35; Geoffrey Greatrex, "The Romano-Persian Frontier and the Context of the Book of Steps", in Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen (eds.), *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac Book of Steps* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2014), 9-31

93 אפרהט, דרשות, 15.8 (התרגום מהסורית הוא שלי, מתוך: Jean Parisot ed., *Aphraatis (Sapientis Persae Demonstrationes* (Paris: Firmin-Didot, 1894

94 "באמת, בהתאם לדברים הכתובים הללו לא היה להם לישראל אפילו יום אחד שבו הם היו טהורים מחטאים אלא כל ימיהם עומדים בחטאים ובטומאה" (שם).

95 שם. וראו מתי יא, 28-30.

96 בדרשה 2.7 אפרהט מפרש את דברי ישו בנוגע לכך שאף יו"ד אחת לא תעבור מן התורה (ראו מתי ה 18) כמתייחסים לשתי המצוות הגדולות שעליהן תלויים התורה והנביאים, דהיינו לאהבת האל ואהבת הרע, אך הוא מיד ממשך וטוען כי המצוה שהיא בראש התורה היא מצות "אנוכי ה' אלוהיך". דבריו של אפרהט

חיבור נוסף, המבחין באופן מפורש יותר בין עשרת הדיברות לבין יתר מצוות התורה הוא החיבור הנוצרי-סורי ספר המעלות. בחיבור זה, אשר רובו הגדול מוקדש לשאלת סיווגם של המצוות השונות בתורה ובברית החדשה ובשייכם לדרגות השונות של בני האדם - בהתאם לדרגתם הרוחנית, מונה המחבר האנונימי במספר מקומות רשימת מצוות, המבוססת ללא ספק על עשרת הדיברות - גם אם היא כוללת מעט סטיות והרחבות - שעל כל בני האדם מוטלת החובה לקיימם. כך למשל הוא כותב במימרא השביעית:

על המצוות שנאמרו לכל העולם על איך שיהיו ישרים, כי לא כל אדם כופה את עצמו כך שיעלה לשלמות. אלו הם מצוות הישרים: לא תרצה, לא תנאף, לא תגנוב, כבד את אביך ואמך ורחם על המסכן, לא תזנה, לא תעיד עדות שקר, לא תבוז, לא תעשוק, לא תחמוד שור רעך ולא חמורו ולא ביתו ולא אשתו ולא שדו ולא כרמו, לא תשיג גבולו, ואיך שרוצה אתה שיעשו לך בני אדם כך עשה להם.<sup>97</sup>

מצוות אלו הן המצוות הבסיסיות של הישרים, דהיינו של מעמד הביניים שטרם הגיע לשלמות (ואשר עבורם קיים מערך נורמטיבי נפרד), אך שמעשיהם הטובים רבים מעוונותיהם. אלה הם "נוצרים טובים", שמקפידים על מתן צדקה, תפילה ומצוות נוספות, אך מקיימים חיי משפחה ופרנסה ואינם עומדים באידיאל האסקטי החמור שמציב המחבר לאורך החיבור. על אף שמקטע זה ניתן ללמוד על חשיבותם של עשרת הדיברות "שנאמרו לכל העולם", הם אינם מונגדים באופן מפורש ליתר מצוות התורה. אמנם, בהמשך החיבור המחבר טוען כי ישו אכן ביטל את החוק הראשון, דהיינו את מצוות הברית הישנה, והותר על כנם את עשרת הדיברות בלבד:

כאשר אמר "שעשה שתיהן ברית אחת, ותורת המצוות במצוותיו בטל"<sup>98</sup> -

בפסקה זו אינם ברורים די הצורך, ועל אף שהוא יוצר קישור כלשהו בין עשרת הדיברות (או הדברה הראשונה) לבין מתי 18 והמצוות שישו לא ביטל, קשה להגיע למסקנה, אליה הגיעה סלוסון, כי אפרהט דורש כאן דרשה הדומה לזו של הדידסקליה, דהיינו שהי"ד שלא תבטל מתייחסת לשמו של ישו ולעשרת הדיברות. ראו: Salvesen, "Early Syriac, Greek, and Latin Views of the Decalogue", 61. לחיבור נוסף בין "שתי המצוות הגדולות" לעשרת הדיברות (או לחלקן) ראו בפירושו של אפרם לשמות כ: Ephrem, *Commentary on Exodus xx*, in Edward Mathews, Joseph Amar & Kathleen McVey (trans.), *St. Ephrem the Syrian, Selected Prose Works* (Washington, D. C: Catholic University of America Press, 1994), 258-259

*Liber Graduum* 7.1, edited by Michael Kmosko, *Patrologia Syriaca* 3 (Paris 1926) 97  
התרגומים לעברית נעשו על ידי.

98 פאראפרזה לאגרת אל האפסיים ב, 14-15, בהתאם לגרסת הפשיטתא (השונה שם מן המופיע בגרסה היוונית). בהקשר זה ראו גם את דרשתו של המחבר במימרא 9.7 לפסוק זה. ככלל ספר המעלות מצטט מקראות באופן חופשי, באופן שסוטה פעמים רבות מנוסחי המקרא והברית החדשה. לדיון בציטטות

שבכרית אחת יחדש את הכל. מעתה אות יו"ד אחת לא תעבור מן התורה ומן הנביאים. והיתר, כל התורה והנביאים עד ליוחנן נוסדו כך שישמשו ויעברו, כי דבר אשר התיישן - התבלה, וקרוב להישחת. ומעתה אין צריכים אנו לדבר עליהן עוד. ומעתה אות יו"ד אחת תעמוד, שהיא עשרת הדיברות שנקראים יו"ד<sup>99</sup> [...] עשרה דיברות האלו שאני כותב כאן לפי מניינם, הם היו"ד שלא עוברת מן התורה ומן הנביאים: שמע ישראל אדוננו ואלוהינו אחד הוא, ואהבת את אדני אלהיך בכל לבבך ובכל חילך ובכל נפשך, ואהבת לרעך כמוך. לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא תעד עדות שקר. האות יו"ד הזו היא הכתובה באוונגליון. ומעתה שוב לא ישמש אדם במצוות אחרות שהתבטלו או באלו שאדם אינו חי בהן, ושניתנו רק בשל צעקותיהם של העם ובשל עיקשותם. בקצרה, עשרת הדיברות הללו מספיקים לחייהם של בני אדם (صَفَحَ لِكَلِّمَ ٱلْحَيَوَاتِ). ומי שעושה אותם חי בהם. כי כל הלאות (عِبَادَات) של התורה והנביאים [נועדה] כדי שיבואו בני האדם ליו"ד האלו. כמו שאמר אדוננו כל הכוח של התורה והנביאים תלוי בשתי המצוות האלו. ומי שעושה את שתי המצוות האלה מקיים את כל התורה כולה כמו שאמר פאולוס שכולה במעט מתקיים, בזה שתאהב את רעך כמוך.<sup>100</sup> [...] אבל מה שהוא מחוץ מהיו"ד הזו נמצא בתורה ובנביאים ונקרא ברית חובות (ٱلْعَهْدُ ٱلْحَوْبَاتِ). שבשל חובותיהם של העם נרשמה ברית החובות.<sup>101</sup>

ראשית, כבר במבט ראשון ניתן לראות כי הרשימה כאן אינה מונה עשר מצוות, וכן שהיא אינה זהה לחלוטין לרשימת עשרת הדיברות שהובאה קודם לכן במימרא 7. הסיבה לכך, לדעתי, נובעת מכך שהמחבר אינו מבקש לספק כאן רשימה ממצה של מצוות שהן בלבד נותרו תקפות, ואמנם לאורך החיבור ניתן למצוא עוד מצוות נוספות, שאינן חלק מעשרת הדיברות המקראיות, שהמחבר סבור שעודן מחייבות את הישרים. עבור המחבר, כפי שהוא מבחיר גם בהמשך הקטע האחרון, ההבחנה בין המצוות נובעת בעיקרה מהבחנה מוסרית ולא, למשל, מהבחנה על ציר הזמן (כגון לפני חטא העגל - אירוע אשר כלל לא מעסיק את המחבר) או מהבחנה בין מצוות "ריטואליות" ו"מוסריות". על כן, כל מצוה שתאים למסגרת המוסרית של עשרת הדיברות ושתי המצוות הגדולות על אהבת האל והרע יכולה להצטרף לרשימת המצוות התקפות. במובן הזה עשרת הדיברות מתפקדים ככלל, או כמפתח הרמנויטי למצוות התורה כולן, ועל פיהם ניתן יהיה לסווג אילו מצוות דינן להתבטל.

A. Baker, "The Significance of the New Testament Text of the Syriac  
 .Liber Graduum", *Studia Evangelica*, Vol.V (Berlin: de Gruyter, 1968), 171-175  
 99 "ܘܢܘܢ ܐܘܬܪܐ ܕܥܫܪܐ ܕܝܘܕܐ: ܕܐܘܬܪܐ ܕܥܫܪܐ ܕܝܘܕܐ ܕܥܫܪܐ ܕܝܘܕܐ."  
 100 ראו אל הרומים יג 8.  
 101 LG. 22.21-23. גם במימרא 9.1 המחבר מכנה את עשרת הדיברות פשוט בכינוי "יו"ד" ("עכשיו נתבונן  
 בנביאים שהיו באותו עם קשה, [ש]הייתה להם אהבה שהייתה שלמה ליו"ד ולברית החדשה").

מעניין כי במקור זה במקום הדברה הראשונה - "אנוכי ה' אלוהיך" - מביא המחבר דווקא את "שמע ישראל", ומצווה זו הוא ממשך אל מצוות אהבת הרע ומשם לחלק השני של עשרת הדיברות. בנוסף, המחבר האנונימי מפתח כאן באופן ניכר את המסורת, אותה ראינו כבר קודם אצל מחבר הדידסקליה בנוגע לקשר שבין האות יו"ד במתי ה' 18 לבין עשרת הדיברות. אם נוסיף לכך גם את דבריו של קלמנס מאלכסנדריה על הקשר שבין היו"ד בשמו של ישו לעשרת הדיברות (טיעון שעלה גם הוא בדידסקליה), תיווצר תמונה בה האות יו"ד, כמסמלת את עשרת הדיברות, מוטענת שוב ושוב על ידי הוגים נוצרים, החיים במרחבים גאוגרפיים שונים, במטען נוצרי וכריסטולוגי גדול. זיקה נוספת קיימת בכל הנוגע להנגדת עשרת המצוות ל"חוקים הלא טובים" מיחזקאל - מהלך שמופיע אצל אירינאוס ומאוחר יותר אצל אפרהט ואצל ספר המעלות. יחד עם זאת, כאשר המחבר מפרט ודן בחוקים הלא טובים הוא מביא כדוגמאות, באופן עקבי, רק מצוות כגון עין תחת עין, דהיינו מצוות "מוסריות", שהקפדה עליהם כרוכה בגרימת נזק לאחר - ולא, כפי שמופיע אצל אפרהט למשל, מצוות כגון מילה, כשרות או קורבנות, ומעניין לציין כי גם פטולמאוס מביא רק את אותה הדוגמא - מצוות עין תחת עין - כדוגמא לחוקים לא טובים.

סקירת מכלול העדויות מן הספרות הנוצרית מלמדת מספר דברים: ראשית, ניתן לראות כי אין מדובר בטענה אחת ביחס למעמד עשרת הדיברות אלא בטענות ופירושים שונים, הניתנים בתוך כל חיבור על רקע הקשר מסוים וכחלק מטיעון רחב יותר. אולם, המסקנה המתבקשת ממגוון זה איננה כי אין בספרות הנוצרית עמדה התואמת את זו המיוחסת למינים בספרות חז"ל אלא בדיוק להפך - מן הריבוי והמגוון ניתן ללמוד על העיסוק הנרחב בעולם הנוצרי בשאלת סיווגם של עשרת הדיברות והבחנתם מיתר מצוות התורה. התשובות שניתנו הן מורכבות ושונות בפרטיהן זו מזו, ואין זה הכרחי לצפות מן המקור התלמודי להצליח לעמוד במשפט אחד על מלוא מורכבותן. בנוסף, חרף ההבדלים בפרטים ניתן לעמוד על מספר מאפיינים משותפים: כל המחברים מעניקים לעשרת הדיברות מעמד מיוחד למול יתר מצוות התורה, אשר ניתנו רק בשלב משני, כתוספת ובעקבות נסיבות היסטוריות ספציפיות (מצבם הנמוך של העם; כניסתן של טעויות לתוך הטקסט; כעונש על חטא העגל). ההבדלים בפרטים חשובים מאוד: כך למשל, פטולמאוס ובעל ספר המעלות מבקרים בעיקר את דין עין תחת עין, תוך שהם מדגישים כי כל התורה ניתנה על ידי (או בהסכמת) האל ולטובת בני ישראל, לפחות ביחס לאותה נקודת זמן. לעומת זאת, מן הדידסקליה, מהספרות הפסאודו-קלמנטינית ומאפרהט עולה נימה ביקורתית וחריפה יותר ביחס למצוות. אך עבור כולם, כאמור, עשרת הדיברות, גם אם כמונח מעט גמיש, נמצאים במעמד שונה מיתר התורה.

עיסוק זה בהבחנה בין עשרת הדיברות ליתר מצוות התורה מופיע בספרות הנוצרית רק החל מסוף המאה השנייה, והוא הולך וצובר תאוצה ופיתוח בעיקר במאה השלישית והרביעית, בתקופה המקבילה לשיוך שאלת עשרת הדיברות לפולמוס עם המינים במקורות חז"ל. בעקבות כך אני סבור כי את העיסוק האמוראי בעשרת הדיברות יש לקרוא



דווקא לאור מקורות נוצריים אלה, ולהבין את הניסיונות לשלב את עשרת הדיברות בתפילה - כמו גם את הניסיון להרחיקם - כתהליך מקביל לעליית קרנם של עשרת הדיברות כקטגוריה מארגנת ומרכזית בספרות הנוצרית של התקופה, וכחלק מהפולמוס היהודי-נוצרי של המאות השלישית והרביעית.<sup>102</sup>

בניגוד לטענתי כי העניין הנוצרי בעשרת הדיברות מתעורר גם הוא רק מסוף המאה השנייה ואילך היו שביקשו להצביע על מרכזיותם כבר בברית החדשה.<sup>103</sup> ואמנם, אין כל ספק כי בברית החדשה קיימות מספר רב של התייחסויות למצוות מסוימות מתוך עשרת הדיברות.<sup>104</sup> כך למשל עונה ישו לאיש המבקש לדעת אלו מצוות יש לשמור כדי לבוא לחיים: "וַיֹּאמֶר יֵשׁוּעַ אֵלָּהּ הֵן לֹא תִרְצֹחַ לֹא תִנְאַף לֹא תִגְנֹב לֹא תַעֲנֶה עֵד שָׁקֵר: כִּפְדֵּ אֶת-אֲבִיךָ וְאֶת-אִמְךָ וְאֶהְבֶּתָ לְרַעְךָ כְּמוֹךָ: <sup>105</sup> יֵשׁוּ כֹאן, לֵלֵא סִפְק, מוֹכִיר חֵלֶק מֵעֵשֶׂר הַדִּיבְרוֹת, יַחַד עִם מִצְוֹת וְאֶהְבֶּתָ לְרַעְךָ כְּמוֹךָ (ויקרא יט 18), כמעין פירוט של הוראתו הכללית בפסוק 17 "שמר את המצוות", וכאופן לקנות חיי עולם.

יחד עם זאת, כאן גם ביתר המקומות בברית החדשה, מופיע רק חלק מסוים מעשרת הדיברות ולא הרשימה כולה. יתרה מזו, באף אחד מן המקומות הללו לא מופיעה הקטגוריה 'עשרת הדיברות', אלא תמיד אך ורק פירוט של כמה מצוות.<sup>106</sup> גם אם נכונה

- 102 המחקר על ההיכרות של חכמים, ובפרט בבבלי, עם טענות נוצריות התרחב בצורה ניכרת בשנים האחרונות. ראו, בין השאר: Michal Bar-Asher Siegal, *Jewish-Christian Dialogues on Scripture in Late Antiquity: Heretic Narratives of the Babylonian Talmud* (New York: Cambridge University Press, 2019); Zellentin, "One Letter yud"
- 103 בנושא זה קיימת ספרות רבה. ראו למשל קביעתו של פולר (Fuller): "For the Old Testament and Judaism the law embraces the whole of the Torah, but for the New Testament writers the central part of it is the second table plus the love commandment" (Reginald H. Fuller, "The Decalogue in the New Testament", *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 43 (1989), 255); Craig A. Evans, "The Decalogue in the New Testament", in Jeffrey P. Greenman and Timothy Larsen (eds.), *The Decalogue through the Centuries: from the Hebrew Scriptures to Benedict XVI* (Louisville: John Knox Press, 2012), 29-46; Paula Fredriksen, "Paul's Letter to the Romans, the Ten Commandments, and Pagan 'Justification by Faith'", *JBL* 133, 4 (2014), 801-808
- 104 ראו: אל הרומים ז, 7; יג, 9; אל האפסים ב, 6; אגרת יעקב ב, 8-11; מתי ה, 21-45; וההתייחסויות להלן. כן ראו גם בדידאכה, פרק ב.
- 105 מתי יט, 18-19; ובמקבילות: מרקוס י, 17-22; לוקס יח, 18-23.
- 106 "עובדה היא שבברית החדשה לא רק שהמונח עשרת הדיברות לא נזכר ולו פעם במפורש, אלא ששם מצוטטת, למעשה, מעשרת הדיברות תמיד אך ורק מחציתם השנייה, ואף זו אף פעם לא בשלמות" (דוד פלוסר, "עשרת הדיברות והברית החדשה", בתוך בן ציון סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות (ירושלים: מאגנס, תשמ"ו), 166; Gottfried Nebe, "The Decalogue in Paul, Especially in His Letter to the Romans", in Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman (eds.), *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition* (New York: T & T Clark, 2011), 51

הטענה כי ניתן למצוא אלוזיות ברחבי הברית החדשה לכל אחד ואחד מהדיברות, דווקא המאמץ הכרוך בפעולות הליקוט המחקריות הללו והקושי ב"איתור" חלק מהדיברות מלמדים כי אין לראות ביטויים אלה כהתייחסויות לעשרת הדיברות בכללותם.<sup>107</sup> במובן הזה, כברית החדשה, בניגוד למה שלא פעם נוטים לחשוב, עשרת הדיברות אינם קיימים כקטגוריה מובחנת הקיימת בפני עצמה למול יתר מצוות התורה.

בניגוד לכך, כברית החדשה נראה כי אלו הן מצוות בודדות שזוכות למעמד מיוחד - במיוחד שתי המצוות הגדולות - מצוות אהבת האל ואהבת הרע<sup>108</sup> - ודווקא מן הדומיננטיות שלהן ניתן ללמוד על כך שלעשרת הדיברות, כקודקס וכמאורע היסטורי בעל השלכות נורמטיביות מיוחדות, לא היה מעמד מיוחד בתקופה זו.<sup>109</sup>

עניין זה בולט גם לאור מעמדה הבולט של פרשת שמע - בין אם רק של הפסוק השני של הפרשה (דברים ו 5 - "ואהבת...מאדך", כפי שמופיע במתי כב 37 ולוקס י 27) או אף של הפסוק הראשון (דברים ו 4 - "שמע... אחד" - מרקוס יב 29) בבשורות. למעשה, יש פרדוקס בעצם הטענות החוזרות ונשנות לכך שבברית החדשה קיימת התייחסויות למחצית השנייה של ה-"Decalogue", שכן בבסיסו של מונח זה עומדת ההנחה בדבר הייחודיות והשלמות האורגנית של עשרת הדברות, אשר מאורגנות יחד לקטגוריה אחת.<sup>110</sup>

107 וזאת בניגוד להשערתי של אוונס, למשל, הטוען כי: "Jesus' quotation of several of the commandments may have presupposed all ten, though he only cites half of them." (Evans, "The Decalogue in the New Testament", 35). הטענה כי אין כברית החדשה התייחסויות לשלוש הדברות הראשונות כיוון שהם היו מוסכמות על הכל ומובנות מאליהן נראית בעיני קשה (שם, עמ' 39) - האם איסור על רצח, למשל, לא היה מוסכם על כולם?

108 ראו מתי כב 35-40: "ואחד מבעלי התורה שביניהם שאל אותו כדי לנסותו: "רבי, איזוהי המצוה הגדולה שבתורה?" השיב לו ישוע: "ואהבת את יהוה אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך. זאת המצוה הגדולה והראשונה. השניה דומה לה: ואהבת לרעך כמוך. בשתי מצוות אלה תלויה כל התורה והנביאים".

109 פאולה פרדריקסון ("Paul's Letter to the Romans", 803 n. 5) קוראת את עשרת הדיברות לתוך המקורות אשר מציגים מעין סיכום תמציתי של כל התורה, כפרט כאלה שכוללים חלוקה למצוות כלפי האל וכלפי הרע, אפילו שבמקורות אלה אין בהכרח כל אלוזיה לעשרת הדיברות עצמם. כך למשל, היא אף מציינת כדוגמא את הסוגיה בבבלי מכות (כד ע"א) הכוללת צמצום של תרי"ג מצוות למספרים קטנים יותר (11; 6; 3; 1) - על אף שדווקא בסוגיה זו בולטים בהיעדרם עשרת הדיברות, אשר לכאורה אין סיכום טוב מהם לתורה כולה! וכך למשל גם אצל נובוקוביץ: "It is very likely that the double commandment to love would have been understood by Mark's original readers as a brief synopsis of the Decalogue" (Lidija Novakovic, "The Decalogue in the New Testament", *Perspectives in Religious Studies* 4 (2008), 377

110 בהקשר הזה מעניין לציין כי גם בספרות חז"ל המילה דיברות אינה מוגבלת לתיאור הדיברות שנאמרו בהר סיני, והיא יכולה לתאר גם את מסירתן של מצוות נוספות. כך למשל במכילתא דר"י (בחודש, ד): "את כל הדברים. מלמד שאמר עשרת הדברות בדבור אחד [...] שומע אני אף שאר כל הדברות

חלק מה-"Decalogue" משמעו פירוק עצם המושג, וממילא את הטענה בנוגע לחשיבות עשרת הדיברות כקבוצת מצוות מוגדרת ומובחנת לעומת שאר התורה.<sup>111</sup>

ד. זיהוי חג השבועות עם מתן תורה

תיארוך הפולמוס סביב עשרת הדיברות לסביבות המאה הרביעית עשוי לעלות בקנה אחד עם מגמה דומה עליה הצביעו מחקרים שונים בכל הנוגע לזיהוי חג השבועות כחג מתן תורה. על אף שזיהוי זה ככל הנראה התקיים בקרב חוגים מסוימים עוד בתקופת הבית, כגון בספר היובלים ובספרות קומראן,<sup>112</sup> בספרות התנאית איננו מוצאים לכך כל זכר,<sup>113</sup> ולמעשה, הזיהוי המפורש של חג השבועות עם מעמד הר סיני בספרות חז"ל מופיע לראשונה רק בתלמוד הבבלי,<sup>114</sup> והוא מוסיף וצובר תאוצה החל מן המאה החמישית.<sup>115</sup> בדומה לכך קלמנט לאונהרד (Leonhard) הראה כי הפנטקוסט הנוצרי

שבתורה נאמרו כולם בדיבור אחד, ת"ל האלה, הדברים האלה נאמרו בדיבור אחד, ושאר כל הדברות שבתורה, דיבור דיבור בפני עצמו" (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 218). במקומות אחרים, בניגוד למכילתא כאן, מובאות "דיברות" נוספות בתורה שנאמרו גם הן בדיבור אחד (ראו למשל ירושלמי נדרים ג, ב, ט ע"א). הייחוד העיקרי, על כן, הוא בסיווג הדיברות הללו כ"עשרת הדיברות", כרשימה אחת של עשר מצוות.

111 כמובן שעצם ההתייחסות ל"עשרת הדברים", או ביוונית δέκα λόγους, מופיעה כבר במקרא עצמו. אך רק בשלב מאוחר יותר מופיע המעבר מתיאור של מספר המצוות שניתנו לקטגוריה מאוחדת ומאורגנת הבאה לידי ביטוי בשימוש בהלחם δεκάλογος.

112 ראו: כנה ורמן ואהרן שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן (ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"א), 323-329. בניגוד לספר היובלים, אצל יוספוס ופילון אין כל זכר לזיהוי חג השבועות עם מתן תורה. על מעמדו של חג השבועות בספר היובלים נכתב לא מעט. ראו למשל: David Henshke, "'The Day After the Sabbath' (Lev 23:15): Traces and Origin of an Inter-Sectarian Polemic", *Dead Sea Discoveries* 15, 2 (2008), 230-231

113 ראו למשל: יוסף תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד (ירושלים: מאגנס, תש"ס), 154-151. אמנם, בתוספתא מגילה ג, 5, מובאת דעה כי בשבועות יש לקרוא "בחדש השלישי", דהיינו בשמות יט, שם מתוארת הגעתם של בני ישראל להר סיני בחדש השלישי לצאתם ממצרים. על אף שמקובל לזהות מקור זה כמורה על קריאת עשרת הדיברות חשוב לשים לב כי התוספתא מתייחסת לשמות יט ולא לשמות כ (בה מופיעים עשרת הדיברות) ואין הכרח להניח כי לפי התוספתא יש לקרוא את שני הפרקים (מה שהיה מביא לקריאה ארוכה למדי, בוודאי בהשוואה ליתר הקריאות המופיעות שם). עם זאת, מובן כי כבר בטענה כי יש לקרוא את שמות יט נוצר חיבור בין החג לבין מעמד הר סיני. בנוסף בסדר עולם רבה ה נאמר כי "בשלישי בששה לחודש נתנו עשרת הדברות". חשוב לשים לב כי בעצם תיארוך מתן עשרת הדיברות ליום ו' בסיוון אין כדי לשמש ראיה לכך שחג השבועות קיבל משמעות אחרת מזו שהייתה לו קודם לכן. כלומר, בסדר עולם לא מופיעה טענה כי מתן תורה הוא שעומד בבסיס החג.

114 בבלי פסחים דף סח ע"ב.

115 Langer, "The Decalogue in Jewish Liturgy", 92-91. השינוי איננו נעוץ רק בזיהוי תאריך חג השבועות עם המאורע ההיסטורי של מעמד הר סיני, אלא (ואולי בעיקר) במפנה ריטואלי וליטורגי, שבו חג השבועות הופך לחג מתן תורה.

מקבל צורה של חג שנתי קבוע לראשונה רק לקראת סוף המאה השנייה לספירה,<sup>116</sup> ואילו רק במאה הרביעית הוא זוכה לדומיננטיות בספרות הנוצרית, והופך מציון של תקופה (של 50 הימים מפסח) לציון של יום אחד, יום החמישים.<sup>117</sup> ההתגבשות של החג אכן הייתה מלווה מהצד הנוצרי בזיהויו עם מתן תורה, כפי שלאונהרד מראה מתוך דבריו של סווריאנוס מגבלה, בתחילת המאה החמישית. סווריאנוס מדגיש כי רוח הקודש נחה על המאמינים דווקא חמישים יום לאחר הפסח כיוון שביום זה ניתן לבני ישראל החוק במדבר סיני, וכדי להראות בכך כי החוק הישן החקוק על הלוחות הוחלף עתה בחוק חדש, החרוט על הלב.<sup>118</sup>

זיהוי זה של שבועות עם מתן תורה (ותיאולוגיית ההחלפה המתבטאת במעבר משבועות לפנטקוסט ומלוחות האבן לחוק החקוק בלב) מופיע בעוד מספר רב של מקורות נוצריים - כולם מן המאה הרביעית ואילך. כפי שהראה דניאל שטוקל-בן עזרא, דומה כי גם בספרות היהודית הולכת וגוברת המודעות וההכרה בנרטיב הנוצרי ביחס לשבועות רק החל מתקופה זו ואילך.<sup>119</sup> בהתאם לכך נראה, כפי שטען כבר ישראל יובל, כי את הפיכת חג השבועות לחג מתן תורה ביהדות יש לבחון במקביל להתגבשותו של הפנטקוסט הנוצרי, ואת שניהם כתופעות מאוחרות יחסית, סביב המאה הרביעית.<sup>120</sup> חשוב להדגיש כי כמו במקרה של עשרת הדיברות, כך גם ביחס לחג מתן תורה/פנטקוסט אין מדובר בהמצאה חדשה יש מאין, אלא בעיצוב מחדש והתגבשות של מסורות מוקדמות יותר, בתוך הקשר פולמוסי חדש. טענתי היא כי לצד אסטרטגיות של דחייה, ההקשר הפולמוסי יכול להביא גם לאפשרויות התמודדות נוספות, הכוללות אימוץ חלקי או מאבק על צורת הפרשנות (והפרקסיס) הנכונה.

116 כמובן שכבר בברית החדשה יש ליום החמישים מעמד מיוחד, כפי שמסופר במאורע הופעת רוח הקודש על השליחים בירושלים במעשי השליחים ב 1-3, אולם חרף הזיקה המעניינת בין החג לבין הופעת הרוח והפצת הבשורה, התיאור במעשי השליחים מלמד על מאורע חד פעמי בלבד. ראו גם: ורמן ושמשי, לגלות נסתרות, 328 הערה 123.

117 Clement Leonhard, "Pentecost and Shavuot: Holy Spirit and Torah", in Richard W. Bishop, Johan Leemans and Hajnalka Tamas (eds.), *Preaching after Easter: Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity* (Leiden: Brill, 2016), 224. וראו גם: Clemens Leonhard, "Shavuot, Covenant Renewal, and Pentecost", in Paul van Geest, Marcel Poorthuis and Els Rose (eds.), *Sanctifying Texts, Transforming Rituals* (Leiden: Brill, 2017)

118 שם, עמ' 231. לדבריו של סווריאנוס ראו: Judit Kecskeméti, *Une rhétorique au service de l'antijudaïsme : IVe siècle-VIIe siècle* (Paris: H. Champion, 2005), 185-187

119 Daniel Stökl-Ben Ezra, "Parody and Polemics on Pentecost: Talmud Yerushalmi Pesahim on Acts 2?", in Alberg Gerhards and Clemens Leonhard (eds.), *Jewish and Christian Liturgy and Worship: New Insights into its History and Interaction* (Leiden: Brill, 2007), 279-293

120 ישראל יובל, שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים - דימויים הדדיים (תל אביב: עם עובד, תש"ס), 38.

### ה. סיכום: ביטול אמירת עשרת הדיברות והפולמוס היהודי-נוצרי

מאמר זה ביקש לבחון מחדש את מעמדם של עשרת הדיברות בליטורגיה היהודית. החלק הראשון של המאמר הראה כי בניגוד לטענה המקובלת במחקר, קשה למצוא עדויות ברורות בספרות הבית השני לכך שעשרת הדיברות מילאו תפקיד ליטורגי קבוע, גם אם מקורות אלו יכולים לספק את התשתית להופעה המאוחרת יותר, והמגובשת לכאורה, של עשרת הדיברות כחלק מהליטורגיה היומית במקדש במסגרת משנת תמיד ה', א. על אף שהאמיתות ההיסטורית של משנה זו מוטלת בספק, הרי שהיא מכל מקום מלמדת כי בשלב מסוים - בין אם בסוף ימי הבית או בתקופת התנאים, הייתה מסורת שלפיה עשרת הדיברות נכללו בליטורגיה היומית במקדש, כחלק מקריאת שמע. אולם, מסורת זו לא הייתה נחלת הכלל, וככל הנראה לא הייתה נפוצה, והיא אף אינה מוזכרת כלל במשנת ברכות. לצד זאת, בשלב זה שאלת אמירת עשרת הדיברות אינה מקושרת בשום צורה שהיא לפולמוס עם המינים.

רק בסוף המאה השלישית או תחילת המאה הרביעית, בסוגיית הירושלמי בברכות, מקבלת שאלת עשרת הדיברות הקשר פולמוסי מובהק, כאשר מהירושלמי ניתן ללמוד הן על התגברות הרצון להוסיף או לקרוא את עשרת הדיברות לתוך הליטורגיה והן על ההתנגדות לכך בשל "טינת המינים". ההתנגדות הזו איננה מתוארת במונחים של ביטול - והירושלמי כלל לא מניח כי היה מנהג שבוטל, והדברים מנוסחים באופן היפותטי. טעינת שאלת עשרת הדיברות במתח עם המינים מובנת על ידי בחינת הספרות הנוצרית של אותה התקופה המלמדת על התגברות העיסוק הנוצרי בשאלת מעמדם המיוחד של עשרת הדיברות החל מסוף המאה השנייה ובעיקר במאות השלישית והרביעית.

בהתאם לתיאור הזה עולה כי המתח היהודי-נוצרי ביחס למעמדם של עשרת הדיברות ובנוגע להבחנה בין חוקים שונים בתוך תורת משה איננה תופעה ששייכת למאה הראשונה או השנייה לספירה אלא דווקא לשלב מאוחר יותר - לתחילת המאה הרביעית. בכך יש כדי לשפוך אור אחר על ההיסטוריה של מעמד עשרת הדיברות בפרט (הן באופן כללי והן בליטורגיה) אך גם על שאלת היפרדות הדרכים בכלל וכינון הגבולות בין היהדות והנצרות. בהמשך לטענות דומות ביחס לעניין זה, גם כאן ניתן לראות כיצד שאלה פנים-יהודית הופכת רק בשלב מאוחר יותר לבעיה, ואיך מה שעשוי היה להיות פרקטיקה יהודית לגיטימית לכאורה ("בדין הוה!") נאלץ להידחות בעקבות זיהויו עם המינים. הדינמיקה של האינטראקציה הבין-דתית היא מורכבת ומרובדת, ובמובן הזה עלייתה של מסורת או פרקטיקה מסוימת עשויה לעורר התעניינות ומשיכה כמו גם חרדה ודחייה. לעיתים, כמו במקרה של עשרת הדיברות, שתי מגמות אלו יכולות להתרחש אף בעת ובעונה אחת.

## The Story-Cycle in Bavli Nedarim 91a-b

Jeffrey L. Rubenstein

This paper analyzes the “story-cycle” in Nedarim 91a-b, focusing on its literary qualities, structure and poetics. Eli Yassif called attention to the story-cycle in rabbinic literature in a pioneering article published in 1990. He argued that sequences of three or more stories appear throughout rabbinic literature and comprise a distinct literary phenomenon.<sup>1</sup> Yassif identified 44 story-cycles overall, with 24 appearing in the Bavli, which contained 228 stories. He sought to understand, “In what manner were the groupings organized and edited, and by what artistic and ideological motivations were they inspired?,” and “How can we describe the literary or ideational rationale which led the compiler to collect in one place a given set of tales and none other, in that particular order.”<sup>2</sup> In Yassif’s view, the story cycle “constitutes a transitional stage” between “two modes of literary expression ... from folktale to literary work.” The stories, Yassif theorized, originated in disparate settings and were later collected into a literary unit by the compiler of the story-cycle. The rabbinic story-cycle was therefore a precursor of the independent collections of narratives compiled in the Middle Ages such as *Hibbur Yafeh Mehayeshua* [An Elegant Composition Concerning Relief after Adversity] and *Sefer Hama’asim* [The Book of Exempla].<sup>3</sup>

- 1 Eli Yassif, “The Cycle of Tales in Rabbinic Literature” [Hebrew], *Jerusalem Studies in Hebrew Literature* 12 (1990): 103–45. The article appeared with minor changes in Yassif’s *Sippur Ha-am Ha-ivri: Toldotav, Sugav, uMashma’uto* (Jerusalem: Bialik Institute, 1994), 232-69; English translation: *The Hebrew Folktale: History, Genre, Meaning*, trans. Jacqueline S. Teitelbaum (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 209-44. In 2004 Yassif republished the article, again with minor changes, in *The Hebrew Collection of Tales in the Middle Ages* [Hebrew] (Tel-Aviv: Hakibbutz Hame’uchad, 2004), 31-75, with a revised list that now numbered 44 stories—the original list had 37.
- 2 Yassif, *Hebrew Folktale*, 210, 213.
- 3 *Ibid.*, 243.

Yassif integrated his article into his magnum opus, *The Hebrew Folktale*, and into a later study, *The Hebrew Collection of Tales in the Middle Ages*, with minor revisions.<sup>4</sup> His study was brilliant, insightful, and extremely wide-ranging in scope, covering all of rabbinic literature and discussing a vast quantity of material, though he could not comment on each and every story-cycle in detail. However, Yassif wrote from the perspective of a scholar of folklore, concentrating on issues of interest to folklorists, and treated “rabbinic literature” in its entirety, thereby obscuring differences between individual rabbinic compilations. Several years ago, I began a study of the story-cycles of the Bavli, attempting to address Yassif’s questions as well as the relationship of Bavli story-cycles to earlier sources, their literary and halakhic contexts, the role of the redactors in their compilation, and other issues.<sup>5</sup> I analyzed four story-cycles from Yassif’s list and an additional story-cycle not identified by Yassif. This article continues that study with a detailed analysis of the story-cycle in Nedarim 91a-b, #22 on Yassif’s list, the 13<sup>th</sup> in the Bavli, which he designates as: “4 stories, suspicion of adultery” (חשד גיאוף). Yet Yassif does not say anything more about this story-cycle in his initial article or in his subsequent republications.<sup>6</sup> Nor am I aware of any detailed studies of these stories.

The text presented here is based on ms. Munich 95 (M), with minor changes. The footnotes provide variant readings from four other text witnesses, the Vilna printing (P), the Venice printing (V), ms. Moscow, Guenzburg 1134 (A), and ms. Vatican 110-111 (R = Rome), as well as variants attested in the medieval commentaries. Only the main variants are included here, and I have not recorded orthographic variants; complete presentation of variants can be found in *The Babylonian Talmud with Variant Readings*.<sup>7</sup>

4 See n. 1.

5 Jeffrey L. Rubenstein, “The Story-Cycles of the Bavli: Part 1,” in *Studies in Rabbinic Narratives, Volume 1*, ed. J.L. Rubenstein (Providence: Brown Judaic Studies, 2021), 227-80. Henceforth, *SCB1*.

6 Yassif, “Story-Cycle,” and *The Hebrew Folktale*.

7 Moshe Hershler, ed., *The Babylonian Talmud with Variant Readings collected from fragments of the Genizah etc., Tractate Nedarim (II)* [Hebrew] (Jerusalem: Institute for the Complete Israeli Talmud, 1972), 316-22.

נדריים צא ע"א-ב, כתב-יד מינכן 95	Nedarim 95a-b, Ms. Munich 95
<p>[א1] <u>ההיא איתתא דכל יומא דתשמיש מקדימא ומשיא ידיה לגברה.</u></p> <p>[א2] <u>יומא חד אייתיאת ליה מיא למימשא.</u></p> <p>[א3] <u>אמר לה הדא מילתא לא הוות האינדא.</u></p> <p>[א4] <u>אמרה ליה אם כן חד מן<sup>8</sup> אהלויי דהוו הכא<sup>9</sup> האינדא. אי את לא דילמא חד מינהון הוה.</u></p> <p>[א5] <u>אמר רב נחמן עיניה נתנה באחר ולית מששא במילה.</u></p>	<p>[A1] <u>A certain woman, who, every day she had sex, would rise early in the morning and wash her husband's hands.</u></p> <p>[A2] <u>One day she brought him water to wash.</u></p> <p>[A3] <u>He said to her: This matter (sex) did not happen now.</u></p> <p>[A4] <u>She said to him: "If so, then one of the aloe dealers<sup>10</sup> who were here now—if not you, perhaps one of them.</u></p> <p>[A5] <u>Rav Nahman said: She set her eyes on another, and there is no substance to her words.</u></p>
<p>[ב1] <u>ההיא איתתא דלא הוה בדיחא דעתא בהדי גברא.</u></p> <p>[ב2] <u>אמר לה האינדא מאי &lt;דשנית&gt;<sup>11</sup> אמרה ליה מעולם לא ציערתני בדרך ארץ כי האינדא.</u></p> <p>[ב3] <u>אמר לה לא הות האינדא הדא מילתא.</u></p> <p>[ב4] <u>אמרה ליה<sup>12</sup> אם כן הלין<sup>13</sup> גוים<sup>14</sup> נפטויי דהוו הכא האינדא. אי את לא דילמא חד מינהון הוה.</u></p>	<p>[B1] <u>A certain woman who showed displeasure<sup>15</sup> towards her husband.</u></p> <p>[B2] <u>He said to her: What is &lt;different&gt; now? She said to him: You never hurt me during marital relations as now.</u></p> <p>[B3] <u>He said to her: This matter (=sex) did not occur now.</u></p> <p>[B4] <u>She said to him: If so, one of the gentile oil dealers (naphtha-dealers) who were here now—if not you,</u></p>

8 So RA. P adds נכרים. V adds גוים. See [B4].

9 R omits.

10 Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic* (Ramat-Gan: Bar Ilan University Press; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002; henceforth: *DJBA*), 83 translates, "a dealer in alkaline plants."

11 So PVRA. M omits. The meaning is the same, as M translates: "What now (that you are displeased)?"

12 R omits.

13 A reads הני.

14 P reads נכרים.

15 See Sokoloff, *DJBA*, 186, and the similar phrase in Shab 77b, MQ 17a.



<p>[5] אמר להו<sup>16</sup> רב נחמן לא תשגחון בה. עיניה נתנה באחר ולית בה מששא.<sup>17</sup></p>	<p>perhaps one of them? [B5] <u>Rav Nahman</u> said to them: Take no notice of her. <u>She set her eyes upon another, and there is no substance</u> (in her words).</p>
<p>[1ג] ההוא גברא דהוה מיהרזק בביתא הוא ואיתתיה. [2ג] חדא &lt;זימנא&gt;<sup>18</sup> עייל ואתא מריה דביתא [3ג] ופרטיה ההוא נואף להוצא וערק. [4ג] אמר רבא<sup>19</sup> אינתתה שריא דאם איתא דעבד איסורא ההוא גברא<sup>20</sup> אירכוסי הוה מירכס.</p>	<p>[C1] <u>A certain man</u> who was confined together with a (married woman) in a house.<sup>21</sup> [C2] One &lt;time&gt; the owner of the house entered (and) came in, [C3] The adulterer breached the (fence of) palm leaves<sup>22</sup> and fled. [C4] <u>Rava</u> said: The woman is <u>permitted (to her husband)</u>. Were it so that he committed a transgression, that man would have hidden (in the house).</p>
<p>[1ד] ההוא נואף דעל לגבה דההיא איתתא. [2ד] אתא גברא [3ד] סליק נואף ויתיב בב&gt;ל&lt;אי אבבא.<sup>23</sup> והוה מחתך תחלי לתמן וטעימיון חיויא. בעא</p>	<p>[D1] A certain adulterer who entered (the house) of a certain (married) woman. [D2] The husband came. [D3] The adulterer went up and sat among the curtains by the door. There was some cress [<i>taḥlei</i>] placed there</p>

16 So PRA, which suggests that Rav Nahman was present and spoke directly to the protagonists. V omits להו as in [A5], which could mean that the case was later brought before Rav Nahman.

17 So A. R, Alfasi add במילה as in [A5]. PV omit מששא במילה.

18 So RA, Alfasi. M omits זימנא. PV omit זימנא.

19 R reads א"ל omitting the Rabbi's name.

20 PVR omit גברא.

21 Or "room." But the next line suggests that a house is meant.

22 See Sokoloff, *DJBA*, 373: "fence of palm leaves." See too Taan 24a where the הוצא seems to be a hedge of palms surrounding a yard that prevents others from seeing in. From the context, however, it seems to refer to the partitions or walls of the house fashioned from palm leaves or branches.

23 So R. M reads אבבא אבבא, "outside the door," although the syntax is clumsy. PVA read כלי / כלאי. Tosafot, ad loc., read דכפא, "the arch of the doorway."

<p>מריה דביתא למיכל מהנך &lt;תחלי&gt;<sup>24</sup> בלא דעתא דאיתתיה. אמר ליה ההוא נואף לא תיכול מינהון דטעימינון חיויא.</p> <p>[ד4] אמר רבא אינתתיה שריא אם איתה דעבד איסור ההוא נואף<sup>25</sup> ניחא ליה דליכול ההוא גברא<sup>26</sup> ולימות דכתיב כי נאפו ודם בידיהם.</p>	<p>and a snake had eaten from it. The master of the house wanted to eat from that cress, without the woman being aware. The adulterer said to him: Do not eat from it, as a snake ate from it. [D4] Rava said: His wife is permitted. Were it so that he had committed a transgression, it would have been preferable for that adulterer that that man eat and die, as it is written, <i>For they have committed adultery and blood is on their hands (Ezek 23:45)</i>.</p>
<p>[ה] פשיטא מהו דתימא מהוה הוה איסורא והאי דאמר ליה דלא ליכלינון דניחא ליה לנואף דלא לימות בעל ותהא אנתתיה &lt;מזניא&gt;<sup>27</sup> עלויה דכתיב מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם קא משמע לן דלא.</p>	<p>[E] That is obvious! You might have thought that there was a transgression, and the reason he told him not to eat is because it is preferable to the adulterer that the husband not die, in order that his wife should be an adulteress to him, as it is written, <i>Stolen waters are sweet, and bread eaten in secret is pleasant (Prov 9:17)</i>. He (Rava) therefore informs us that this is not the case.</p>

**Textual variants:** The text is fairly stable, and the minor variations do not alter the meaning substantially. The comments by Rav Nahman and Rava in sections [5] are ambiguous as to whether the sages were present and speaking to the parties involved or whether the case came before them later and they issued rulings elsewhere. Only in [B5] does Rav Nahman speak “to them” in ms. M (though the word is omitted in ms. V, as in [A5]; see n. 15). This issue is not insignificant, as locating the sage together with the

24 So PVR. MA omit תחלי.

25 PV omit נואף.

26 PV omit גברא.

27 So RV. Alfasi. M reads מגנא, which is unclear to me, maybe “disgusting” or “debased.”

characters contributes to the degree of narrativity and makes for a more robust story.<sup>28</sup>

In [D3] the potential adulterer hid either “among the curtains by the door” (ms. R) or “outside the door” (ms. M). The printings seem to read כלא, perhaps a mistake for the original בלא, or a form of כלי, referring to the garments/fabric by the door, that is, “curtains” or “screen.”<sup>29</sup>

**Interpretive issues.** The main issue raised by almost all medieval commentaries is why the wives would be forbidden to their husbands in the first two stories even if their claims were true and they had sex with the aloe/oil dealers. These would still be cases of unintentional transgression (*ones/shogeg*), as the women did not intend to commit adultery. (Or, if they are to be considered a *sotah*, they would need to have been warned by the husband and then the seclusion with another man witnessed.<sup>30</sup>) The commentaries therefore explain that these cases deal with a priest, as a priest must divorce his wife even in cases of rape or unintentional sexual transgression.<sup>31</sup> Some commentators add that the case may be that of a non-priest who aspires to priestly standards or

28 That the husband and wife are discussing such intimate matters may suggest they were not in the presence of the rabbi when conducting the conversation, hence the reading without “to them” (לה) is preferable. Alternatively, we can understand the word to refer to anonymous students attending him

29 See Ra”N, ad loc., who takes it as a “screen before the door.” Tosafot, ad loc., read בבא דכפא, “the entranceway.”

30 See e.g. Meiri, ad loc., who adds that some commentators explain that the husband had indeed warned the wife against secluding herself prior to this event.

31 See e.g. Tosafot, Rosh, Meiri, and Rashba ad loc., and Ra”N on Alfasi, Qid. 29b (of the Alfasi pagination), s.v. *hahi* (Alfasi cites the four stories from Nedarim here.) Some commentaries relate to the first story alone, but the same logic applies to the second. Tosafot, Ket 63b, s.v. *aval*, commenting on the third story, explain that “she is permitted” means that she is permitted to the adulterer after the husband divorces her or dies (which is not the ruling in a typical case of adultery, where she is henceforth forbidden to both husband and adulterer.) But this is a forced explanation, and the Tosafot only propose it to resolve the contradictory implications of several Talmudic passages, as is typical. In Tosafot, Yev 24b, s.v. *amar*, R. Isaac of Dampierre understands our stories in the straightforward manner, and not as the Tosafot propose in Ket 63b.

supererogatory piety.<sup>32</sup> However, the storyteller may be concerned less by the technical halakhic question than by the matter of the veracity of the wife's claims (although the rulings by Rav Nahman that the wives are "permitted" does suggest an halakhic issue.) Alternatively, the women may be manipulating their husbands into divorcing them, hoping that the men are disgusted by the thought of extramarital sex, even if they are technically permitted. When actors feel that they suffer from a legal disability, they may attempt to deceive the system and other agents to accomplish their goal, and the point of the rabbinic ruling is that "there is no substance in her words."<sup>33</sup>

Several commentaries suggest that in the third story the husband, not the adulterer, flees.<sup>34</sup> However, this entails an abrupt switch of subject, which seems unlikely, and does not really impact the didactic point.

The concern with the cress is that the snake deposited or injected venom when it ate. This is related to the law of "exposure" (*gilui*), which generally pertains to liquids, but sometimes is extended to food.<sup>35</sup>

The aloe-dealers and oil-dealers do not appear to be stock characters like traveling salesmen in contemporary stories of adultery.<sup>36</sup> A story in Qid 40a relates that Rav Kahana sold baskets woven from palm leaves, was propositioned by a woman (*matronita*), avoided sin only with Elijah's miraculous intervention, and complained to the prophet that his poverty was responsible for his close-call. The story concludes with Elijah giving the

32 See e.g. Rashba, ad. loc.

33 *Shita mequbetset*, ad loc., s.v. *shelo*, explains that the woman in the second story means that she never enjoyed sex as much as the previous night, and employs "hurt me" as a euphemism so that she not appear to desire sex. I have not seen this explanation elsewhere, nor found the term used in this way.

34 See Alexander Kaplan (1815-84), *Shalmei Nedarim* (reprint; New York, 1944 [1881]), ad loc. *Shita Mequbetset* ad loc. adds that the adulterer pushed the husband as he fled. His text seems to have read "outside" (לברא) for "fence" (להוציא): the adulterer pushed aside the husband and fled outside. See too Herschler, *Nedarim*, 319 n. 24.

35 See AZ 30b. See too Pes 111b. And see Tosafot, Shab 110a, s.v. *veleitei*, and the sources cited there.

36 The aloe-dealers only appear in BM 81a, and the oil-dealers are not mentioned elsewhere. Of course generic "merchants" and merchants of other products appear in many Talmudic sources.

rabbi a basketful of coins. The implication is that he had to sell baskets, presumably in a market or public place, to survive, and this resulted in the interaction with wanton women. Markets are sometimes considered places of danger, where encounters take place with menacing or undesirable others. Our story perhaps picks up on such cultural sensibilities but otherwise does not focus on the identity or details of the (hypothetical) paramours.

The explanation of the final non-narrative comment [E], according to most commentaries, is as follows: one might have thought the adulterer prefers the husband to live, despite having committed adultery, because he would rather have other opportunities to enjoy illicit sex than have sex with the same woman as his lawfully wedded wife.<sup>37</sup> Rava teaches that this is not the case: had there been adultery, the adulterer would have wanted the husband to die so as to have the woman for himself.

### **Structure and Literary Aspects**

The story-cycle is comprised of four stories that divide into two pairs. The first two stories share a common five-part structure: following the expositions (A1,B1), the wife takes an action (A2) or says something (B2) that indicates that she had sex with her husband. In the third sections of both stories the husband denies that sex took place (A3, B3), and in the fourth the wife suggests that an itinerant merchant was responsible instead (A4, B4). In both stories Rav Nahman rules that the wife is lying about the sex; she is seeking a pretense for her husband to divorce her so that she can marry another man (A5, B5).

In the third and fourth stories, which share a common four-part structure, a potential adulterer is in a house (C1, D1) when the husband unexpectedly returns home (C2, D2). In both the adulterer avoids a confrontation: in the third he flees (C3), while in the fourth he hides (D3). In both stories the husband learns of the presence of the adulterer: in the third he sees the adulterer flee and presumably hears the fence break, while in the fourth the adulterer speaks directly to him. In both Rava makes an inference from the adulterer's actions to conclude that no sex act had taken place (C4, D4).

37 See Tosafot and Maharsha ad loc. for slightly different understandings, and Sanh 75a, where this idea occurs.

The first two stories are extremely similar and involve copious verbal repetition, as indicated by the underlined phrases. Both begin “A certain woman”; in both the husband responds with the verbatim words, “This matter (=sex) did not occur now;” the wife makes the identical suggestion except for the variation of “aloe dealers/gentile oil dealers”; and in both Rava responds with almost identical language, the only difference that in the second story, he adds another phrase, “take no notice of her.”<sup>38</sup> The main distinction between the stories is in the second section, the variation in the wife’s tactics, from action purportedly indicating sex (bringing water to wash) to affect and speech purportedly indicating sex (displeasure and assertion of painful intercourse). This difference is precisely what creates a distinct story that makes for a story-cycle.

There is somewhat more variation in the second pair of stories and less verbal repetition, which appears mainly in the rulings of Rava in the final sections: both rulings begin “Rava said: His wife is permitted. Were it so that he had committed a transgression... (C4, D4).” Nevertheless, the first two sections of both stories are very similar albeit using different phrasing: both start with an adulterer in the house with the wife (C1, D1), and continue with the husband arriving home (C2, D2). Again, the main variation is in the circumstances potentially indicating that no intercourse has taken place, which vary from the adulterer fleeing (C3) to the adulterer warning the husband not to eat (D3). A secondary variation is the source of Rava’s ruling: in the third story it comes from reasoning, while in the fourth it comes from scripture. In these two stories, the wife, who had played such a central role in the first stories, all but disappears as a character; she neither speaks nor acts. Apparently, the storyteller believes that asking her what happened in such circumstances is futile, as she would obviously deny that anything inappropriate occurred. Or her testimony is simply not the interest of this storyteller, who focuses now on the implications of the (potential) adulterer’s behavior, rather than that of the wife, which was the focus of the first pair of stories.

38 The variation from aloe-dealers to oil-dealers (naphtha-dealers) is perhaps meant to vary the merchants from those who sell pleasant-scented substances to foul-scented substances. See below.

All four stories contain vivid and dramatic elements. Particularly dramatic are the machinations of the wives in the first two stories, which produce the bewilderment of the husbands as they deny that sex took place, followed by the shocking suggestions that other men crept into their wives' beds and did the deed (while the husbands were there too? Or were the husbands sleeping in a separate bed?). The second story has the least degree of narrativity, as it consists entirely of dialogue. But there is so much conflict and tension to qualify as a story by almost all definitions. The third and fourth stories featuring an adulterous tryst surprised by the return of the husband are likewise suffused with dramatic tension: will the adulterer be discovered and what will happen then? There is perhaps a comedic current in the ironic reversal of the fourth story of a hidden adulterer warning the husband and potentially saving his life.

These stories, like most talmudic stories, are extremely compact, but nevertheless contain several literary features worthy of note. The first story offers fine paronomasia with the words *tashmish* (sex), *mashia*, *le-mimsha* (wash), and *meshasha* (substance). As it turns out, there was in fact no *meshasha* in the *mashia* that signaled *tashmish*. In the second story the word *ha-idana* (now) is repeated four times, used by the husband of his wife's present demeanor, the wife of the (purported painful) sex, the husband of the absence of sex, and the wife of the presence of oil dealers. The story poses the question of exactly what happened *ha-idana* and how you know. The fourth story involves the obvious symbolism of the snake, both a phallic symbol and the primordial Edenic serpent, evoking both sex and death.

Taken together, the four stories form an artfully constructed story-cycle that centers on the question of, in Yassif's terms, "suspicion of adultery," namely what circumstances indicate that adultery has or has not taken place. In the first two it is the woman's behavior that suggests adultery occurred, while in the second two it is the behavior of the male paramour. Within each pair, as noted, the nature of the evidence moves from action to speech: in the first story the evidence derives primarily from the woman's action (bringing water), whereas in the second story the evidence comes from her words (assertion of painful intercourse). Likewise in the third story, the evidence derives from the adulterer's action (flight and breaking the palm fence), whereas in the fourth, the evidence comes from his speech (warning the husband). The main conceptual issue

shifts from seeing truth behind deception to seeing truth behind plausible appearance. In the first pair of stories the wife is deliberately lying or misrepresenting matters so as to deceive her husband (and the sages), while in the second pair, there is no misrepresentation: the adulterer is indeed present, and in the fourth story he honestly speaks the truth. Thus in the first two stories, the sage perceives the true state of affairs despite the lies and deception, whereas in the second two stories, the sage perceives the true state of things despite the true appearance to the contrary.<sup>39</sup>

An alternative reading is also possible, namely that in each case the sex act has indeed taken place: in the first two stories the dealers actually snuck into the wives' beds, and in the second two the adultery occurred prior to the husband's arrival, or the presence of the adulterer points to a regular tryst that had been consummated many times in the past. The fact that the omniscient third-person narrator refers to the men as adulterers (C3, D4) may point in this direction. The rabbinic rulings, then, are a type of legal fiction, a counterfactual assertion of the halakhic reality as opposed to the real state of affairs. The women are permitted because the sages pronounce them to be permitted, not because no sex act took place. In this case, the rabbis are motivated by the desire to preserve marriages and avoid the divorces that would be required in cases of adultery, and for priests in cases of rape or unintentional violation (see above.) Or possibly the husbands wish to remain married, even knowing of the adultery, due to love of their wives, concern for their children, or some other reason, and the sages recognize that desire—this scenario in fact occurred in medieval times as attested in many

39 Judith Z. Abrams, *The Women of the Talmud* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1992), 82 suggests that the rabbis' rulings favor the more virtuous party, namely the husband, by permitting the marriages to continue: "We note that all four of these rulings have the effect of preserving the marriages in question. It appears that the first two women may have been attempting to manipulate the law in order to force their husbands to grant them divorces because they have apparently fallen in love with other men. Who has power in this situation? The spouse who wants to continue the marriage or the spouse who is no longer faithful (at least psychologically)? The sages rule on the side of the existing relationship, perhaps hoping to discourage unfaithful behavior by not rewarding it. In these cases, as in all those we have seen in the relationship between a woman and a man, virtue is power." This may well be the case, though I do not think the main concern of the passage is virtue, which is not mentioned or thematized.



responsa.<sup>40</sup> At the same time, the stories underscore rabbinic authority over the bedroom, as the sages determine which marriages endure and which require dissolution, whatever the “facts.”

In my view, this reading, based on a type of hermeneutic of suspicion, is less plausible, as it is unlikely that Talmudic rabbis would cater to a husband’s wishes knowing that a transgression had occurred.<sup>41</sup> The term “adulterer” can also be understood as “would be adulterer” or “potential-adulterer,” and not probative of past adultery.<sup>42</sup> In addition, the fact that the women opine that they may have had sex with aloe-dealers and oil-dealers (naphtha-dealers) perhaps is intended to preclude this reading, as we might suspect that such merchants have a distinctive scent as a function of their wares—a pleasant smell from the aloe-dealers and a displeasing scent from the oil/naphtha-dealers.<sup>43</sup> If so, the storyteller may be hinting to the audience that the women cannot be telling the truth; had these merchants crawled into their beds, they would have known from the aroma that the men were not their husbands. Admittedly, this is a very subtle clue and may be reading in too much. This second reading, however, may connect with aspects of the broader halakhic context, to which we now turn.<sup>44</sup>

40 See Edward Fram, “Two Cases of Adultery and the Halakhic Decision-Making Process,” *AJSR* 26 (2002), 277-300.

41 Though see Fram’s discussion, *ibid.*, in which some medieval rabbis seemed to do precisely this.

42 Nor can we conclude with certainty that his presence, apparently with the wife’s knowledge, points to a regular tryst. This may be the first time they tried to consummate the act, in which case “she is permitted.”

43 See Yom 38b-39a, which contrasts the bad smell of naphtha with the pleasing smell of *afarsimon* (balsam). On the pleasant smell of aloe, see Ps 45:9, Prov 7:17, Song 4:14 and Num 24:6 with the commentary *Aderet Eliyahu* of Yosef Hayyim.

44 A third reading is also possible, that the story intentionally obscures the truth. Compare the story of R. Yehoshua and the Matronita in Shab 127b. The rabbi removes his tefillin and then enters a room alone with an upper-class, Roman woman, perhaps a courtesan. Upon emerging he immerses himself before teaching Torah. He then asks his students “What did you suspect me of?” and when they provide innocent explanations for his behavior, he responds “So it was. And you—just as you judged me favorably, so may the Omnipresent judge you favorably.” Here too the rabbi affirms that no sex act took place, that the students’ reconstruction of the events was accurate. But the audience might wonder whether the rabbi is

**Context:** The story-cycle appears in connection with mNedarim 11:12:

משנה נדרים יא:יב	Mishnah Nedarim 11:12
[א] בראשונה היו אומרים, שלש נשים יוצאות ונוטלות כתבה, האומרת טמאה אני לך, שמים ביני לבינך, נטולה אני מן היהודים.	[A] At first they said: Three women are divorced and receive their ketubah. One who says “I am defiled to you,” and “The heavens are between me and you,” and “I am removed from the Jews.”
[ב] חזרו לומר, שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה.	[B] They retracted and said: Lest a woman <b>set her eyes on another man</b> and behave corruptly towards her husband—
[ג] אלא האומרת טמאה אני לך, תביא ראיה לדבריה. שמים ביני לבינך, יעשו דרך בקשה. נטולה אני מן היהודים, יפר חלקו, ותהא משמשותו, ותהא נטולה מן היהודים.	[C] She who says “I am defiled to you” must bring proof for her words. “The heavens are between me and you”—let them act by pleading. “I am removed from the Jews”—let him (the husband) nullify his share, and she can have sex with him, and she is removed from the [other] Jews.

The Mishnah rules that wives who make three types of claims were at first believed such that their husbands had to divorce them and pay their ketubah [A]. The law was subsequently changed such that these claims were no longer believed and hence the women did not receive a divorce or payment [B]. This is a complex Mishnah, the meaning of certain clauses of which are not totally clear, and here is not the place for a detailed discussion. However, one can immediately see connections between the first case of the Mishnah together with the justification for the retraction [B] and the first two stories. In this Mishnaic case the wife claims that she had been “defiled,” that is, she had been raped. The Talmud (Ned 91a)

telling the truth. However, here the rabbi is testifying to what he himself did, as opposed to ruling on what took place among other people.

explains that the Mishnah deals with the wife of a priest, since a non-priest need not divorce his wife in the case of rape (and were this a case of willful adultery, the wife would not receive her *ketubah*), much as the medieval commentaries explain the first two stories (see above).<sup>45</sup> According to the revised ruling, such a claim is not believed lest the wife has “set her eyes on another man,” the same phrase as in Rav Nahman’s rulings in the first two stories: she is lying about the sex to trick her husband into divorcing her.

The stories can therefore be seen as a narrative explanation of, or even justification for, the revision of the Mishnaic ruling. Why was it necessary to revise the law? Why should we not believe women who claim that other men had sex with them? Because women do the sorts of things depicted in the stories, having “set their eyes on another” as the Mishnah and Rav Nahman both state. Granted, the cases in the stories are not exactly congruent to the wife’s claim in the Mishnah. In the stories the wives go to more elaborate maneuvers to lead their husbands to believe that they had sex with other men, and the purported sex acts are not forcible rape but unintentional adultery due to mistaken identity (although the Mishnah’s phrase “I am defiled” could potentially include such violations too.) Nevertheless, the stories substantiate the very concern in the Mishnah that led to a retraction of the earlier law.

The stories also have several other connections to the halakhic passage following the Mishnah and immediately preceding the story-cycle (Ned 90b-91a). First, Rava and his students are among the sages in the Talmud who explain the Mishnah in terms of the wife of a priest. Second, the passage raises an additional case, that of a woman who claims that her husband divorced her, and Rava rules that she is not believed, i.e., that she

45 However, some modern scholars suggest that the Mishnah reflects an earlier rabbinic law according to which even the wife of a non-priest who was raped must be divorced. This understanding of the Mishnah, about a wife who was “defiled” either through rape or “unintended” sex (e.g., she did not know the partner was not her husband), would be a clearer match for the straightforward explanation of the stories as not being limited to the wife of a priest. See Hanokh Albeck, *The Mishnah, Seder Nashim*, “Additions and Supplements,” p. 369 and the sources quoted there.

may be lying. Again, the stories portray lying women, and in one Talmudic case, as in the third and fourth stories, Rava issues the halakhic ruling.<sup>46</sup>

A broader context is the entirety of Tractate Nedarim. The tractate deals with oaths and vows, verbal utterances with the power to impact reality. In the first two stories the issue also concerns whether the wife's assertion about extra-marital sex is accepted and therefore she must be divorced, that is, whether her words impact the halakhic reality. Similarly, in the fourth story the adulterer's words warning the husband influence the halakhic reality in demonstrating that no adultery occurred. In addition, a number of legal and narrative passages within the tractate deal with whether marriages should endure despite the utterances of one party or whether divorce is required. Those three stories connect to these passages too.<sup>47</sup>

Another context is tales of trickster-women and adulterous men in rabbinic sources. Tractate Sotah centers on the question of whether a sex-act took place when a man and a woman were secluded together, as in the second pair of stories. Numbers Rabbah 9:3 tells of a man who propositioned another woman and set a place to meet. The woman told the man's wife, and she proceeded to that place and had sex with her husband, who subsequently felt remorse and wished to die. His wife then disclosed to him "you ate from your own bread and drank your own cup," but rebuked him for his sinful desire. In cases such as this the utter darkness that prevailed at night with the absence of electric lights (and even kerosene lamps), made such liaisons more plausible. (This story recalls that of R. Hiyya bar Ashi, seduced by his wife who dressed up as a prostitute, though in that case it was the disguise, not the darkness, that allowed for the (il)licit union.<sup>48</sup>) Of course Gen 29:25 tells of Jacob sleeping with Leah believing her to be Rachel, and the midrash goes into

46 See too the interesting comments of Aryeh Botwinick, "Underdetermination of Meaning by the Talmudic Text," in Daniel H. Frank, ed., *Commandment and Community: New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy* (Albany: Suny Press, 1995), 118, about the Talmudic *sugya* and the Mishnah, although he does not engage the stories.

47 See e.g. the stories in Ned 66b-67a.

48 Qid 81b.

detail to explain how such a mistake could have occurred.<sup>49</sup> So the wives' reports in the first pair of stories would have some inherent plausibility to the sages.<sup>50</sup>

**Cross-Cultural Context:** Stories of adultery, cuckolds, and trickster wives appear in folklore and literature throughout the world. Among Stith-Thompson K1500-K1599, “Deceptions connected with adultery,” are “K1501. Cuckold. Husband deceived by adulterous wife,” “K1521.5. Paramour hidden behind a screen,” and “K1549. Adulteress outwits husband—miscellaneous motifs.” Many stories have the husband return home to find his wife in bed or otherwise occupied with an adulterer, as in [C]-[D]. There are also numerous stories of men and women having sex with someone else, believing their bedmate to be their spouse.<sup>51</sup> As noted,

- 49 See GenR 70:19, Meg 13b. For other sources and commentaries see Zev Farber, “How is it Possible that Jacob Mistakes Leah for Rachel,” <https://www.thetorah.com/article/how-is-it-possible-that-jacob-mistakes-leah-for-rachel>; accessed April 2023. See too Git 23a (=Hul 96a): “How is a blind person permitted to [have sex with] his wife? How are people permitted to their wives at night? Rather, it is through vocal recognition...” (Some biblical commentaries cite this passage in connection with Gen 29:25.) And see Eleazar Landau, *Yad Hamelekh* to Maimonides, *Mishneh Torah, Ishut*, 24:19, who quotes Ned 91a in conjunction with this Talmudic passage, as does Moses Sofer, *Responsa Hatam Sofer*, 4:98; and others. And see Meir Eisenstadter, *Responsa Imrei Esh, Even Haezer* 42, who distinguishes a case when the husband knows his wife is alone in the house with him from a case when he does not know.
- 50 Tanhuma, *Naso* 6:1 tells of a woman who took the place of her adulterous sister in journeying to Jerusalem and drinking the “bitter waters” that test the Sotah. Being innocent she survived, but when she returned home and kissed her sister, the smell of the bitter waters killed the adulteress. Here too is a story of trickster women who ultimately fail.
- 51 See e.g. several stories in Boccaccio, *Decameron*, including Third Day, Ninth Novella, where a wife contrives to switch places with another woman whom her husband lusts after and had propositioned. The wife sleeps with her husband without him realizing the ruse. He only concedes it was his wife when she produces a ring the husband had given to the other woman as a token of his love, which she had given over to the wife. Similar stories appear for the Eighth Day, Eighth Novella (a maid takes the place of a widow with whom a rector made an assignation; in this case the widow instructed the rector not to utter a word lest her brothers, who sleep nearby, hear their lovemaking). In Third Day, Second Novella, a servant hides and

the darkness of ancient and medieval nights rendered this more likely.

### **The Sources of the Story-Cycle and the Role of the Bavli Redactors.**

The first three stories have no parallels known to me. The fourth has a parallel in yTer 8:4, 45c. This is Guggenheimer's translation together with his notes.<sup>52</sup>

observes the king when he enters the queen's chamber at night. He then dresses in the same clothes, gives the same signals, and adopts the same routine and thereby sleeps with the queen without her realizing it was not the king. In another story a rogue tricks a woman into thinking her husband has made an assignation with the rogue's wife in a certain cabin. The rogue then goes there and gets in bed, and the woman comes in thinking it is her own husband in the bed, waiting for the other woman. She sleeps with him, and then reproves her "husband" for trying to sleep with another woman, and for treating her wrongly, had she not taken these measures. The storyteller emphasizes that the rogue had "a room which was very dark, being without any window to admit the light," and that they slept together "with no word said on either side in a voice that might be recognized" (Third Day, Sixth Novel). In yet another story a newlywed lets his friend into the nuptial chamber, having "extinguished every ray of light," to sleep with his new wife, and the woman does not realize the switch. In Chaucer's *Canterbury Tales*, in "The Reeve's Tale," a clerk hosted by a miller moves a cradle from near the bed of the miller and his wife to a position adjacent to his own bed, which causes the miller's wife to crawl into that bed, believing it to be hers, and have sex with the clerk, thinking him to be her husband. Chaucer emphasizes that the single room in which they all slept was dark, but otherwise says nothing of the mistaken sex partner; apparently such confusion was not surprising. On this story and parallels in the *Decameron* and other medieval tales, see Peter G. Beidler, "Chaucer's 'Reeve's Tale,' Boccaccio's 'Decameron,' IX, 6, and Two 'Soft' German Analogues," *The Chaucer Review* 28 (1994), 237-51. That crawling into bed and having sex with the wrong person can happen even in this day and age, see e.g. <https://www.howardforums.com/showthread.php/898081-Man-Accidentally-Has-Sex-With-Wrong-Woman-Charged-With-Rape> (accessed 5/7/2023); <https://metro.co.uk/2016/05/12/woman-realised-she-was-having-sex-with-wrong-man-so-accused-him-of-rape-5876504/>; <https://www.ibtimes.co.uk/bride-china-sex-best-man-groomsman-mistake-514315>. For a case of collusion and trickery similar to some of these stories, see <https://www.pressdemocrat.com/article/news/prosecutor-santa-rosa-woman-tricked-into-sex-with-wrong-man/>.

- 52 Heinrich W. Guggenheimer, *The Jerusalem Talmud: Tractates Terumot and Ma'serot* (Berlin: De Gruyter, 2002), 277; *Talmud Yerushalmi*, ed. Academy of Hebrew Languages (Jerusalem, 2001), 247. Interestingly, the story appears within a story-cycle of three stories about unattended foodstuffs, #6 on Yassif's list. The

ירושלמי תרומות ח:ד, מה ע"ג	yTer 8:4, 45c
<p>חד איתתא הוו רחמנא מצוותא סגי. חד זמן סלק גבה חד מיסכן. יהבת קומוי מיכל. מי אכל ארגשה בעלה. איסלק יהבתיה גו עיליתא. יהבת קומוי בעלה דיוכול. אכל גם ודמך ליה. אתא חייויה אכל מן מה דהוה קומוי והוה מסתכל ביה. מן דאיתער קם בעי מיכל מן מה דהוה קומוי. שרי ההוא דעיליתא מלולי ביה.</p>	<p>[A] A woman loved very much doing good deeds. One time, a poor man came to her and she served him food. While he was eating, she noticed that her husband was coming. She put him [the poor] on the upper floor. She put food before her husband who ate, took a nap, and slept. A snake came and ate from what was before him; he [the poor] saw it. When he awoke and got up he wanted to continue eating what was before him. The one on the upper floor started to talk to him.</p>
<p>דהא אמרה ישן מותר. בריר הוה.</p>	<p>[B] That means, if he was sleeping, it is permitted.<sup>53</sup> It was familiar with it.<sup>54</sup></p>
<p>ואין אסור משום ייחוד. מכיון דלא חשיד על הדא לא חשיד על הדא. כי נאפו ודם בידיהן (יחז' כג:לז).</p>	<p>[C] Is she not forbidden for being alone [with another man?]. Since he is not suspected in one thing, he is not suspected in the other, (Ez. 23:37) “For they committed adultery, blood is on their hands.”</p>

The story appears in Tractate Terumot in the context of the laws of uncovered liquids and foods left unattended, specifically whether falling asleep with unattended foods renders them prohibited. It is adduced as

story-cycle and the larger passage also appear in yAZ 2:3, 41a (1386). This location is clearly secondary, as the issue of unattended foodstuffs appears in mTer 8:4.

53 “Since without the warning, the husband would have eaten the contaminated food” (=Guggenheimer, n. 98).

54 “The snake was used to the dwellers in the house, otherwise it would not have ventured near a sleeping person. Therefore, food near a sleeping person is permitted except for houses with a house snake. (The text in Rome ms., the Leyden of *Avodah Zarah*, and the quote in *Arukh* read כריך ‘used to’ instead of בריר)” (=Guggenheimer, n. 99).

evidence that in such a case the foods are permitted, as can be seen from the discussion immediately following the story [B].

Tal Ilan has noted that the fourth Bavli story is a reworking of this story.<sup>55</sup> The common elements include the husband's return home when another man is in his house, the man hiding, the snake eating from food unbeknownst to the husband and wife, the other man warning him, and the ruling that there is no suspicion of impropriety based on the same biblical verse. There are substantial differences too. Here it is a pious woman not an adulteress, and the man is in the house to receive a charitable meal not to commit a sin. The snake eats unidentified food, rather than cress. The issue in the Bavli is premeditated adultery; in the Yerushalmi it is seclusion with another man (*yihud*). Hence the Bavli identifies the man as "a certain adulterer," whereas in the Yerushalmi he is "the poor." Nevertheless, the similarities are such that we clearly have two versions of the same story.

That the Bavli has reworked the Yerushalmi is most apparent from the motif of the snake depositing venom in unattended foodstuffs. This issue is the primary concern in the larger context in Tractate Terumot, while it is quite foreign to the Bavli context. In addition, the Yerushalmi's unattributed, non-narrative comment about the story, whether the woman should be forbidden [C], answered by Ezek 23:37, has been incorporated within the story itself by the Bavli, in Rava's ruling, whether this took place in the presence of the other characters or later in his school. It is hard to think of the reverse process having occurred, that this element was removed from the original Bavli story and integrated in the unattributed (*stam*) Yerushalmi without Rava's name.

The reworking in the Bavli may draw on Shab 110a, a bizarre passage that offers a remedy for a woman whose body has been infiltrated by a

55 Tal Ilan, "'Stolen Water is Sweet': Women and their Stories between Bavli and Yerushalmi," *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III*, ed. P. Schaefer (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2002), 185-90. (Ilan was anticipated by Aryeh Leib Yellin in his *Yafeh Enayim*, ad loc.) While Ilan is correct in this assessment, she makes little effort to argue it. She is most interested in, and clearly upset about, the transformation of a pious woman in the Yerushalmi into an unfaithful wife in the Bavli: "A thoroughly positive woman figure of the Yerushalmi is transformed into a thoroughly negative one. A thoroughly complex story in the Yerushalmi is changed into a cheap joke in the Bavli" (p. 189).



snake. After burning fatty meat on coals, the healers bring a bowl of cress and fragrant wine, which the snake will smell and exit her body. As the Tosafot conclude, “this passage implies that a snake loves cress, and likewise at the end of Tractate Nedarim,” referring to our story.<sup>56</sup> The parallel story in the Yerushalmi does not mention the type of food that the wife set before her husband and that the snake subsequently ate, so the Bavli storyteller probably identified that food as cress based on this passage.<sup>57</sup>

There is thus some evidence of the role of the Bavli redactors in constructing the story-cycle, mainly the reworking of the fourth story based on the Yerushalmi version with the integration of another Bavli source, and the similarities between the first two stories that suggest one was patterned on the other.<sup>58</sup> Because this evidence is modest, a late Amoraic provenance (obviously post-Rava) cannot be ruled out.

The contextualization with mNedarim 11:12, however, may point to the redactors, because Rav Nahman in the stories articulates the same justification as in the Mishnah. This suggests that whoever composed or reworked the story-cycle did so in order to contextualize it with the Mishnah, to be the “Talmud” to the Mishnah, and the redactors are responsible for this process. Because the phrase “she set her eyes on another” is an idiom that appears elsewhere, it is possible that a Bavli storyteller composed the stories independently, and they were subsequently juxtaposed with the Mishnah, or that Rav Nahman himself employed the phrase, but this seems less likely to me.

**Conclusions:** This story-cycle is a compact, artfully constructed textual unit, consisting of two pairs of stories. The composer has varied the narrative elements in both pairs to provide for a broader engagement with

56 See too AZ 30b, where types of cress are mentioned in the context of the law of unattended foods, suggesting the rabbis believe snakes had a particular attraction to cress.

57 In Suk 31a we find a woman complaining that her sukkah was stolen, and “Rav Nahman paid no attention to her” (לא אשגח בה רב נהמן), a phrase similar, though not identical to that of [B5].

58 On such patterning see Jeffrey L. Rubenstein, *Stories of the Babylonian Talmud* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), 209-14.

the issue of suspected adultery. The story-cycle is directly related to the halakhic topic of the proximate Mishnah and preceding halakhic material. Indeed, it functions as a narrative justification for the Mishnaic ruling. The cycle should probably be attributed to the Stammaim, though there is no unambiguous evidence.

That taking the Mishnaic and halakhic contexts into account enriches our understanding of the story-cycle, as does the source-critical evidence of the Yerushalmi parallel, suggests that Bavli story-cycles should be analyzed with the methods and tools of critical Talmud study, and not only as folklore. In general, we should understand this story-cycle, and other story-cycles too, as a quasi-philosophical mode of addressing more general questions: What counts as evidence of adultery? What statement and actions indicate a sex-act has taken place? Under what circumstances do we accept a wife's testimony that adultery has occurred? The rabbis approach issues like this not through philosophical essays, as might a philosopher, but through comparison and contrast of narratives.

## כיבוד אם זקנה וחתירה לקדושה - הילכו שניהם יחדיו? דיון בשני סיפורים משלהי העת העתיקה

אמיתי גלס-שטגמן

### הקדמה

מאמר זה יבחן שני סיפורים משלהי העת העתיקה. התרחישים המתוארים בהם דומים, אך המסקנות שהם מובילים אליהן שונות. הסיפור האחד עוסק באמורא הבבלי רב אסי ובאימו, והסיפור האחר בתאודורוס, פרח נזורה מבטיח במנזר מרכזי במצרים עילית, ובאימו. סיפורו של רב אסי מופיע בתלמוד הבבלי (קידושין לא ע"ב), ובתלמוד הירושלמי במספר מסורות מקבילות (ברכות ג, א [ו ע"א-ע"ב]; שביעית ו, ב [לו ע"ג]; נזיר ז, א [נו ע"א]). סיפורו של תאודורוס, לעומתו, לקוח מתוך הקובץ "חיי פכומיוס" 37, שהוא חלק מן הספרות הנזירית-נוצרית של מצרים בשלהי העת העתיקה.<sup>1</sup> עלילות הסיפורים מתרחשות באזורים המובחנים זה מזה - בבל ומצרים; והם נבדלים זה מזה גם ברקע התרבותי-דתי. ולמרות הפער - המשותף ביניהם רב, ולמעשה שניהם משתייכים לטופוס-על אחד שמאגד יצירות ספרות שנתחברו בתקופה האמורה ובמרכזן ניצב גיבור מיוחד - 'איש קדוש'.<sup>2</sup> בשני הסיפורים מוצג גיבור החווה מאבק פנימי ערכי:<sup>3</sup> מערכת הערכים שעליה צמח מחייבת אותו לדאוג לאימו הזקנה; ומנגד, מערכת האידיאלים החדשה שהוא מבקש ללכת לאורה ולהשיג את תכליתה הנשגבת - להפוך ל'איש קדוש'

\* אבקש להודות לבי"ס קרייטמן ולמחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן-גוריון בנגב על תמיכתם אשר בזכותה יצא מאמר זה לאור. כמו כן, אני מודה לפרופ' חיים וייס מן המחלקה לספרות עברית באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ששיעוריו ומחקריו לימדוני רבות על היחס לזקנה בספרות חז"ל. המאמר המוגש כאן הוא פרי מחקר שליידתו בעניין המיוחד שהתעורר בי בעקבות הלימוד. אבקש להודות גם לפרופ' מיכל ברי-אשר סיגל מן המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, אשר תלמודה וגישתה לגבי הקשרים בין הספרות הרבנית לספרות הנזירית-נוצרית בשלהי העת העתיקה סללו לפניי את הדרך שאפשרה לי להגיע למסקנות שיוצגו להלן. אני מודה גם לד"ר דויד (דויד) בורבק, ד"ר אבי-רם צורף וד"ר ישי גוונדהייט שקראו את טיוטת המאמר והעירו הערות חשובות ומחכימות. מובאות מספרות חז"ל ששולבו במאמר הובאו על פי גרסתם באתר "מאגרים" של האקדמיה ללשון העברית בליווי הערות במקרה הצורך; הקטעים מתוך "חיי פכומיוס" לקוחים מן המהדורה היוונית: את'נסאקיס, חיי פכומיוס, אלא אם כן צוין אחרת.

1 ברטון-כריסטי, המילה בכתבי המדבר, עמ' 3-11; הרמלס, נוצרים במדבר, עמ' 3-20.

2 בראון, עליית האיש הקדוש, עמ' 84. ובשלב הראשון - איש השואף להגיע להיות כזה.

3 ברי-אשר-סיגל, ריש לקיש, עמ' 63-65.

- מחייבת אותו להתנתק ממנה ולמעשה מכל משפחת המוצא שלו.<sup>4</sup> הניתוק הוא תנאי להגשמת האידיאל, בלעדיו ההגשמה לא תיתכן.

#### בין ספרות נזירית-נוצרית לספרות רבנית

מיכל בר-אשר-סיגל וריצ'ארד קלמין ניתחו במחקריהם יצירות ספרות שנתחברו בשלהי העת העתיקה - יצירות המשתייכות לספרות הנזירית-נוצרית ולספרות הרבנית. מן הסוגה הרבנית הם בחרו להתמקד בסיפורים מתוך התלמוד הבבלי שבהם מצאו עדות או רמז לפולמוס בין הדתות שמקורו בהבדלי פרשנות.<sup>5</sup> שני החוקרים מציגים במחקריהם קווים המשותפים לקורפוסים השונים,<sup>6</sup> ואת המסקנה שהעלו מהם: בתקופה זו היה קשר ספרותי בין יהודים לנוצרים. הקווים המשותפים כוללים מוטיבים ספרותיים ורעיוניים. בין טקסטים שנוצרו במרחבים גאוגרפיים מובחנים זה מזה, זהו חילופי רעיונות: רעיונות "נדדו" מכור מחצבתם וחלחלו לספרות שנוצרה במרחב גאוגרפי אחר. דוגמה לעקבות של "נדודים" מסוג זה אפשר לראות ביצירות ספרות שבמוקדן ניצבת דמות 'האיש הקדוש'. ניכר שהופעת הסוגה במרחבים דתיים וגאוגרפיים שונים זה מזה, לידתה ב"נדודים" של הרעיון בנתיבים שונים, שאחד המרכזיים שבהם הוביל ממצרים אל האימפריה הסאסאנית.<sup>7</sup>

באותן יצירות 'האיש הקדוש' ממלא מגוון תפקידים.<sup>8</sup> הוא מאופיין לעיתים כעושה ניסים ומתבודד אך גם כמנהיג קהילתי, דיין ומלומד.<sup>9</sup> הוא חי על קו התפר שבין הקהילה לעולם הרוחני.<sup>10</sup> 'האיש הקדוש' יוצא ובא בארמונות השליטים ונאבק בשדי הגיהנום הפוקדים את מקום משכנו.<sup>11</sup> שקיעתו של 'האיש הקדוש' באסקזיס (אימון רוחני) תמידי היא שמביאה לאמון הקהילה בו.<sup>12</sup> כל ההיבטים המשותפים האלה הביאו ליצירת טופוס ספרותי המשותף לספרות שנוצרה בקרב חברות החיות במרחבים גאוגרפיים-דתיים-תרבותיים הנבדלים זה מזה ואפילו מרוחקים זה מזה.

- |    |   |
|----|---|
| 4  | סימונסון ופוקס, המשפחה, עמ' 12-18.  |
| 5  | בר-אשר-סיגל, ספרות נזירית והתלמוד, עמ' 1-5, 20-25; מימרות, עמ' 243-246; ריש לקיש, עמ' 55, 65-67; קלמין, סיפורים נודדים, עמ' 12. |
| 6  | בר-אשר-סיגל, ספרות נזירית והתלמוד, עמ' 38-42.   |
| 7  | בראון, שלהי העת העתיקה, עמ' 81-82; לדמותו של האיש הקדוש 1971-1997, עמ' 354, 363, 374-375.                                       |
| 8  | מגדלינו, האיש הקדוש, עמ' 83-84.   |
| 9  | מקמולן, מקום האיש הקדוש, עמ' 4-6, 22-25.  |
| 10 | בויארין, הבשר שברוח, עמ' 198-220.   |
| 11 | הרמלס, נוצרים במדבר, עמ' 62-64.   |
| 12 | בראון, עליית האיש הקדוש, עמ' 80-101.  |

במאמר זה אדון בשתי יצירות ספרות שעוסקות בקונפליקט הפנימי של 'האיש הקדוש' ובדרך התמודדותו עימו.<sup>13</sup> תחילה אדון בכל יצירה בנפרד, ולאחר מכן אעבור לעיון משווה. הדמויות שבמוקד היצירות מרוחקות מאוד זו מזו: האחת - חכם תלמודי, והאחרת - נזיר צעיר.<sup>14</sup> מתוך ההתמודדות עצמה ודרך הצגתה ביצירה אבקש להתחקות על הלך הרוח שביקשו היוצרים לבטא ביצירותיהם.

**מחויבות לקדושה ומחויבות לאם - הבן הקדוש בלב הקונפליקט**  
 בשני הסיפורים מתואר קונפליקט ההולך ומתפתח עד שהוא מגיע לנקודת רתיחה. זה מול זה ניצבים אָם זקנה החפצה שבנה יישאר בקרבתה ויסעד אותה בזקנותה, והבן המבקש לצאת לדרך משלו, ולהמיר את הקשר המשפחתי בחיי לימוד ופרישות.<sup>15</sup> המאבק בין האם לבן ניכר על פני השטח, אבל מתחת לפני השטח מבעבע מאבק נוסף - פנימי, של הבן הנקרע בין שתי מערכות ערכים, שלהבנתו הוא מחויב אליהן: מערכת הערכים שעליה צמח (מוצא) - מצוות הדת שהתחנך אליהן, המחייבות אותו לדאוג להוריו הזקנים (בסיפורים הנידונים - אם זקנה); והמערכת שאותה הוא מבקש לאמץ - כדי להתעלות ולהפוך ל'איש קדוש' (יעד).

גיבורי שני הסיפורים מבקשים להפוך ל'אנשים קדושים'. הגשמת משאת נפש זו מחייבת אותם להתנתק מהמחויבות לאימם וגם להתרחק ממנה עצמה, משום שהפכה לאבן נגף בדרכם (ולעיתים היא איננה רק מפריעה לבן אלא פוגעת בו ממש).<sup>16</sup> העמידה במחויבות לשתי המערכות גם יחד בלתי אפשרית, וההתנגשות - בלתי נמנעת; והיא אכן מתרחשת בשני הסיפורים, אבל בכל אחד מהם היא באה על פתרונה בדרך השונה מן הדרך שבה היא באה על פתרונה בסיפור האחר. לעיל הזכרנו אידיאל משותף - חובת הבן כלפי הוריו. בעניין זה ראוי לדייק: לא כהרי האידיאל הרבני כהרי האידיאל הנזירי. בסיפור הרבני חובת הבן מוחלטת, שכן בהלכה לא נקבע שיעור למצוות כיבוד אב ואם. רב אסי חייב בכבוד אימו עד לרגע שבו המוות (שלה או שלו) יפריד ביניהם.<sup>17</sup> האידיאל שבבסיס הסיפור הנזירי נוצרי שונה ממנו: הוא מתיר לבן לעזוב את האם לפני מותה.<sup>18</sup> ראוי להזכיר קו משותף נוסף המאפיין יצירות המתארות קונפליקט מסוג זה: דמות הזקן האידיאלי. דמות זו נוצרה בעולם היווני-רומי, שמערכת האידיאלים שלו התפתחה עוד טרם שלהי העת העתיקה. בשני הסיפורים האלה, איננו פוגשים דמות כזאת, אבל

13 בריאשר-סיגל, ספרות נזירית והתלמוד, עמ' 166-169.

14 אלם, מבוא, 348-351; בויראין, למות למען האל, עמ' 22-23, 59-62, 93-97; בריאשר-סיגל, שם, עמ' 8-19.

15 ישראלי ורווח, יבשת אבודה, עמ' 85-87; בראון, הגוף והחברה, עמ' 38, 63-64.

16 ולר, נשים ונשיות, עמ' 109-110.

17 וייס ובלברג, הטל להן מים בספל, עמ' 187; וייס ובלברג, כשקרוב נעשה רחוק, עמ' 58-57.

18 בויראין, הבשר שברוח, עמ' 139-169.

השפעתה הספרותית ניכרת בהם.<sup>19</sup> היא כביכול ניצבת ברקע (מערכת הערכים ידועה זה כבר) ומלמדת עד כמה דמותה של האם שבסיפור רחוקה ממנה וכביכול מועלת בייעודה: אִם אידיאלית אינה אמורה להעמיד את בנה במצבים המתוארים בסיפורי רב אסי ותאודורוס.<sup>20</sup>

המאבק הגלוי בסיפורים מתנהל בין דמויות, אבל הוא אינו אלא ייצוג של מאבק סמוי - בין מערכות אידיאלים, ומאבק זה הוא שצריך להגיע לפתרון. בסיפור הנזירי-נוצרי הפתרון למאבק נמצא ביצירת מודל משפחתי חדש.<sup>21</sup> בסיפור הרבני המאבק נותר לא פתור: לבעיה המועלית בו אין פתרון, כל רעיון שיוצע - נדון לכישלון מראש, ומשום כך הסיפור מותיר טעם של ספק ושל החמצה. בין כך ובין כך, לאורך הסיפורים שזור כחוט השני קונפליקט שאחריתו שבר - שבירת המשפחה,<sup>22</sup> והשאלה אם ניתוק מוחלט ממוסרות המשפחה וחובותיה אכן אפשרי.

סיפור רב אסי ואימו: המיניות המתפרצת של האם הזקנה ובריחת הבן מפניה הזקנה היא שלב בחיי האדם שאיננו תלוי בבחירתו. אדם שזכה לאריכות ימים משתייך לשכבה-מעמד בחברה: אומנם במקרים לא מעטים הוא תלוי בחסדי צאצאיו, ועם זאת גילו המופלג ומקומו במדרג המשפחתי (הוא העליון בסולם. מי שהשתייכו לשכבות שמעליו הלכו זה כבר לעולמם) מקנים לו ערך מיוחד בתרבויות שלהי העת-העתיקה ובמיוחד במרחב היווני-רומי: הוא נחשב לברייה חכמה ומושלמת במידותיה, זכאי לכבוד ולהערצה מצד בני משפחתו וגם מצד החברה, כפי שהראו חיים וייס ומירה בלברג וכן טים פרקין.<sup>23</sup> ייחוס השלמות לזקן מעורר באופן טבעי שאלה: הרי לא כל זקן אכן חכם ומושלם, ומה אמורים לעשות הסובבים את הזקן, או במקרה זה הזקנה, אם הם חורגים מן ההתנהגות ה"ראויה" ואף גורמים לזעזוע?<sup>24</sup>

אגדת רב אסי מתארת מקרה כזה - אימו הזקנה מתנהגת שלא כפי שמצופה ממנה, והבן בורח מן הבית. בין שהסיבה לבריחתו היא התנהגותה המינית של האם ובין שהיא סיבה אחרת - הבריחה עצמה נראית מנוגדת למצוות כיבוד אב ואם, אשר אין לה שיעור. היעדר השיעור איננו מותיר שום מרחב תמרון, וכל ניסיון או מחשבה להצליח בקיומה - נדונים לכישלון מראש, שילווה בהכרח ברגשות אשם.<sup>25</sup>

- 19 בלברג וייס, איש זקן זה, עמ' 18.  
 20 וייס ובלברג, הטל להן מים בספל, עמ' 183-186; בלברג וייס, איש זקן זה, עמ' 22.  
 21 קלארק, המגמה האנטי-משפחתית, עמ' 362-363, 366-368.  
 22 וייס ובלברג, הטל להן מים בספל, עמ' 187.  
 23 פרקין, תוחלת החיים והמשפחה, עמ' 276-290; וייס ובלברג, כשקרוב נעשה רחוק, עמ' 24-22.  
 24 לוינסון, אשת פוטיפר, עמ' 271-272.  
 25 וייס ובלברג, הטל להן מים בספל, עמ' 187; וייס ובלברג, כשקרוב נעשה רחוק, עמ' 60-64.

"אלו דברים שאין להם שיעור... כיבוד אב ואם": הטיבת האגדות בבבלי קידושין אחד המוטיבים השכיחים בספרות חז"ל הוא הניסיון לכמת ולשער כל ממד בחיי האדם, ובכלל זה בעולם המצוות. למצוות רבות יש 'שיעור': כדי לצאת ידי חובת קיומן יש להקפיד שלא לפחות ממנו (לדוגמה: אכילת 'כזית' מצה בליל פסח), ולעיתים - שלא להוסיף עליו (לדוגמה: אדם יכול לתרום רק עד חמישית מהונו לצדקה), אם כי יש מקרים שבהם קשה לדעת בוודאות מהו שיעור המצווה המינימלי והמקסימלי, ובמקרים כאלה נוצר 'תחום אפור'. עמימות כעין זו בולטת במצוות כיבוד אב ואם: האם כיבוד אב ואם ניתן למדידה ולכימות? האם יש 'סף' מסוים שהצאצא חייב להגיע אליו כדי שיוגדר כמי שמילא חובתו כלפי הוריו?<sup>26</sup> האם יש 'תקרה' שאין לחרוג ממנה ובעשייה מעבר לה ייחשב הכיבוד "מוגזם"?

לדעת חכמים מצוות כיבוד הורים היא מצווה שאין לה שיעור ואין דרך לקבוע לה שיעור. לכאורה, כל שאדם יעשה למען הוריו, תמיד יוכלו לטעון כנגדו שיכול היה לעשות יותר משעשה. אם כן, השאיפה לקיים מצווה זו כראוי נדונה לכישלון מראש, והשוואף להצליח במשימה - לתסכול. חיים וייס ומירה בלברג עמדו על חובה זו ועל בעיותיה המובנות. דיונים מתחיל במשנה: "כל מצות האב על הבן. האנשים חייבים והנשים פטורות. כל מצות הבן על האב. אחד אנשים ואחד נשים חייבין" (קידושין א, ז). המשנה מגדירה מערכת יחסים המושתתת על כבוד ויראה של הצאצאים כלפי ההורים.<sup>27</sup> התלמוד הבבלי מפתח את הדיון בחובה זו וקובע שהצאצאים כלואים לעד במערכת תובענית אשר לעולם לא יוכלו לספקה די צורכה, לא כל שכן להגיע לרמת המקסימום. ההפך הוא הנכון: לעולם לא יהא די במעשיהם בעבור הוריהם.<sup>28</sup>

המשנה לעיל משמשת יסוד לבניין גדול: במסכת קידושין שבתלמוד הבבלי (לא ע"א-ע"ב) מצויה חטיבה עשירה של אגדות שבמוקדן מצוות כיבוד אב ואם, וכפי שטענו וייס ובלברג, המוטיב המרכזי המשותף לכל האגדות שבה הוא זקנת ההורים.<sup>29</sup> ההורה המזדקן עדיין עומד בראש מדרג הכבוד המשפחתי. הוא רשאי לבוא אל צאצאיו בכל דרישה שתעלה בדעתו, הגיונית ולא הגיונית כאחת, והחובה לכבדו תהא

26 פיטרקובסקי (מי שנטרפה דעתו, עמ' כו) דייקה שחז"ל קבעו בתוך מצוות כיבוד אב ואם חלוקה בין שני תחומים: (א) דאגה פיזית לצורכי ההורים, חובה הנלמדת מן הציווי "כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יב; דברים ה, טו); (ב) יחס מכבד במובן ה'רוחני': ציות, הימנעות מהתפרצות לדבריהם או סתירתם, קימה לכבודם והימנעות משיבה במקומם וכדומה - חובה הנלמדת מן הציווי "איש אמו ואביו תיראו" (ויקרא יט, ג). מתוך ההקשר שבו הובא הציווי (ב) חז"ל הקישו על מורא ההורים ממורא שמיים.

27 וייס ובלברג, הטל להן מים בספל, עמ' 182 ושם הערה 1; וייס ובלברג, כשקרוב נעשה רחוק, עמ' 64-60.

28 בלברג ווייס, איש זקן זה, עמ' 35-41.

29 וייס ובלברג, הטל להן מים בספל, עמ' 182.

שרירה וקיימת.<sup>30</sup> מבחינה מסוימת ההורה משווה לאֵל (גם בזקנותו, ואפילו זקנותו אינה מכבדת אותו), ופירוש הדבר שפגיעה בכבוד האב או האם כמוה כפגיעה בכבודו של אלוהים.<sup>31</sup> אגדת רב אסי ואימו חותמת את שרשרת האגדות, והיא האבסורדית מכולן. באגדת רב אסי ואימו, וגם באגדות הבאות לפניו וסמוכות אליה, דמות ההורה המזדקן מעוררת קונפליקטים: האחד - חיצוני (בינה ובין הבן) והאחר - פנימי (אצל הבן). בין ההורים שבאגדות מתקיימת חלוקה - האבות נוכחים-נפקדים: דמויות ישנוניות ופאסיביות;<sup>32</sup> ואילו האימהות פעלתניות מאוד וגורמות לבניהן מבוכה: אימו של דמא בן נתינה מביישת אותו לעיני המכובדים כשהיא נוהגת כלפיו באלומות,<sup>33</sup> ואימו של ר' טרפון משתמשת בבנה כשרפרף כדי לטפס למיטתה.<sup>34</sup> בסיפור על רב אסי ואימו הקונפליקט מגיע לדרגה קיצונית במיוחד: אגדה זו היא היחידה שבה מעשי האם גורמים לבן לברוח מפניה ולנטוש אותה.<sup>35</sup> אציג תחילה את האגדה כפי שהיא מובאת בתלמוד הבבלי.<sup>36</sup>

- 30 שם, עמ' 181-183.
- 31 בלידשטיין דן בחובת כיבוד אב ואם כפי שפירשה רמב"ם, ומסביר שגם לשיטתו קביעת שיעור למצווה זו קשה עד בלתי אפשרית, שכן על הצאצאים לבטל עצמם לחלוטין בפני הוריהם, וכל פגיעה שיפגעו בהורה כמוה כפגיעה בקב"ה בכבודו ובעצמו. ועם זאת חשוב לתת את הדעת לסייג חשוב בדבריו: "מי שנטרפה דעתו של אביו ואמו, משתדל לנהוג עמהם כפי דעתם [...] ואם אי אפשר לו לעמוד מפני שנשתטו ביותר, יניחם וילך לו [...]". (רמב"ם, משנה תורה, הלכות ממרים, פ"ו ה"י). אומנם הרמב"ם איננו בן זמנם ותרבותם של חז"ל, אבל בבואו להפיק מספרותם, המתאפיינת בשיח אסוציאטיבי, חיבור הלכתי נושאי, הצליח להבחין בדקויות ולזקק את התכנים ההלכתיים. הפקת ההלכות הנוגעות לכיבוד הורה שנשתבשה דעתו מתוך "עובדא דרב אסי" היא דוגמה לזיקוק מסוג זה. וראו בלידשטיין, הורים ובנים, עמ' 29. גם פיוטרקובסקי (מי שנטרפה דעתו, עמ' ל-לד), טענה ש"עובדא דרב אסי" הוא הבסיס לדיון הנ"ל במשנה תורה. פיוטרקובסקי מרחיבה ומביאה דוגמות נוספות מדברי פוסקי ימי הביניים, שגם הם ביססו דבריהם על סיפור המעשה הזה: (א) בפרשנות בעלי התוספות על אתר, שם טען ר"י הזקן בנוגע ל"עובדא דרב אסי": "דשפיר - יפה, והכיר שנטרפה דעתה וברח שלא יוכל לצאת ידי שמים"; (ב) כאמור למסקנה זו הגיע גם הרמב"ם, אך הראב"ד חלק עליו וטען שאפילו נשתבשה דעת ההורה אין לעוזבו משום שלמצוות כיבוד אב ואם אין שיעור; (ג) הר"ן עמד על פשר הפער בין דעת הרמב"ם לדעת הראב"ד: הרמב"ם למד מ"עובדא דרב אסי" כלל, ואילו ראב"ד סבר שמדובר במקרה מיוחד שאין ללמוד ממנו על הכלל.
- 32 וייס ובלברג, הטל להן מים בספל, עמ' 193, 197.
- 33 שם, עמ' 192-194.
- 34 שם, עמ' 200-201; וייס ובלברג, כשקרוב נעשה רחוק, עמ' 78-81.
- 35 ישראלי ורווה, יבשת אבודה, עמ' 86; וייס ובלברג, כשקרוב נעשה רחוק, עמ' 81-86.
- 36 להרחבת הדיון בנוסח האגדה, ראו וייס ובלברג, הטל להן מים בספל, עמ' 204-205.



אגדת רב אסי ואימו<sup>37</sup>

רב אסי<sup>38</sup> הוה ל' ההוא אימא זקינה  
 אמרה ל' בעינא תכשיטין<sup>39</sup>  
 עבד ל'  
 בעינא גברא<sup>40</sup> אמ' לה<sup>41</sup> נעיין<sup>42</sup>  
 בעינא<sup>43</sup> שפיר כוותך<sup>44</sup>  
 שבקה<sup>45</sup> ואזל לארץ ישר'  
 שמע דקאזלא לארץ ישר'<sup>46</sup> אבתריה  
 אתא לקמיה דר' יוח' אמ' ל' ר'<sup>47</sup> מהו לילך<sup>48</sup> ולצאת לחוצ' לארץ  
 א'ל אסור  
 א'ל<sup>49</sup> לקראת אימ' מהו<sup>50</sup>

- 37 אתייחס לחילופי הנוסח העיקריים, להלן פירוט עדי הנוסח וקיצוריהם:  
 א. וט 111 = Vatican, Biblioteca Apostolica ebr., 111. נוסח הפנים.  
 ב. ואד = דפוס ואד אלהגארה 1480.  
 ג. קוש = דפוס קושטא 1505-1509.  
 ד. ונ = דפוס ונציה 1520-1533.  
 ה. ויל = דפוס וילנה 1880-1886.  
 ו. מ 95 = Munich. Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 95.  
 ז. מוד = Modena, AS: Fr. ebr. 842.  
 ח. אוק 367 = Oxford Opp. 248 (367).  
 ט. אוק 8 = Oxford: Heb. b. 1/8-9.  
 י. קמ 329 = Cambridge T-S NS 329. 1019.  
 יא. קמ 83 = Cambridge T-S AS 83.285-289.  
 38 וט 111: רב אמ'ס}. תוקן מעל השורה בידי מגיה.  
 39 ונ, קוש: תכשיטים; ואד, מ 95, מוד, אוק 8, ויל: תכשיטין; קמ 329: כיפי; קמ 83: כיפי (בספק קריאה).  
 40 מ 95, אוק 367: "בעינא גברא" - חסר.  
 41 אוק 367: אמרה ל'; שאר עדי הנוסח: חסר.  
 42 מ 95, אוק 367, קמ 329, קמ 83: חסר.  
 43 קמ 329: חסר.  
 44 אוק 367: מינד.  
 45 קמ 329, קמ 83: חסר.  
 46 שאר עדי הנוסח: "לארץ ישראל" - חסר.  
 47 מלבד אוק 367 - בשאר עדי הנוסח - חסר.  
 48 בשאר עדי הנוסח - חסר.  
 49 בשאר עדי הנוסח - חסר.  
 50 מוד: נוסף - אי עיכוב.

א'ל איני יודע  
 אירתח<sup>51</sup> פורתא הדר<sup>52</sup>  
 אתא א'ל אסי<sup>53</sup> נתרצית' לצאת א'ל אמ' המקום יחזירך לשלום  
 אתא לקמיה דר' אלעזר א'ל<sup>54</sup> חס ושלום דילמא<sup>55</sup> מירת' רתח<sup>56</sup>  
 א'ל<sup>57</sup> מאי אמ' לך<sup>58</sup>  
 אמ' לי<sup>59</sup> המקום יחזירך לשל'  
 א'ל אם איתה דרתח לא הוה מברך אותך<sup>60</sup>  
 אדהכי והכי שמע<sup>61</sup> דארונה הוא דקאתי א'ל  
 אי ידעי לא נפקי.

**האגדה בתרגום לעברית<sup>62</sup>**

רב אסי הייתה לו אימא זקנה.  
 אמרה לו: "אני רוצה תכשיטים!" הביא לה.  
 "אני רוצה גבר!" השיב לה: "אחפש."  
 "[אני רוצה] גבר יפה כמותך."  
 עזבה והלך לארץ ישראל.<sup>63</sup>  
 שמע [רב אסי] שבאה אחריו לארץ ישראל,  
 בא לפני ר' יוחנן. אמר לו: "רבי, האם מותר לצאת מהארץ וללכת לחוצה לארץ?"  
 אמר לו ר' יוחנן: "אסור".

- 51 ויל': אתרח; אוק 367: איתרח; נ, קוש: ארתח; ו: ארתח; מ: איתרח; מ 95: אייתר; אוק 8: איתרהי; קמ 329, קמ 83: חסר.  
 52 קמ 329, קמ 83: למחר הדר עייל לגביה.  
 53 וט 111: אמ{ס}י.  
 54 נוסף - אוק 8: דיל'; קמ 329, קמ 83: דילמ'.  
 55 קמ 329, קמ 83, אוק 8: חסר.  
 56 אוק 8: מירתח קא רתח.  
 57 קוש, ו, אד, מ 95, מ, מ: איתרח; קמ 329: חסר.  
 58 אוק 367: מאי אמר לך - חסר; קמ 329, קמ 83: מאי אמר לך הכי מהדר לי.  
 59 ו, אד, קוש, מ, אוק 8: "אמר לי/ליה" - חסר.  
 60 אוק 8: מבריד לך; קמ 329, קמ 83: נוסף אחר מברך - "אין לך רשות גדולה מזו".  
 61 קמ 329, קמ 83: חסר, במקום: "אמר לי".  
 62 התרגום שלי מבוסס על מהדורת שטיינזלץ. למען הקל על הקורא את קריאתו הוספו סימני פיסוק וצוינו שמות הדוברים. מובן ששינויים אלו יש בהם משום פרשנות. יש להביא בחשבון שמלבד ההצעה הפרשנית הזאת, המבוססת על הבנתי שלי, ייתכנו גם קריאות פרשניות אחרות.  
 63 ג"י רובנר מדגיש את חריפות הלשון של הבריחה מפני האם "שבקה" במרבית עדי הנוסח. הוא טוען שפועל זה מעצים את תחושת הדחיפות והלחץ של רב אסי. ראו, רובנר, רב אסי ואימו הזקנה, עמ' 112.

אמר לו ר' אסי: "ולקראת אימא [האם גם כן אסור]? אמר לו [ר' יוחנן]:  
 "אינני יודע".  
 חיכה מעט<sup>64</sup> [ר' אסי] ואמר לו [ר' יוחנן]: "נתרצית לצאת - המקום יחזירך  
 לשלום".  
 בא [ר' אסי] לפני ר' אלעזר [בן פדת] ואמר לו: "שמא חס ושלום הוא [ר'  
 יוחנן] כועס<sup>65</sup> עליי?"  
 שאלו ר' אלעזר: "מה אמר לך?"  
 השיב רב אסי: "המקום יחזירך לשלום".  
 אמר ר' אלעזר: "אילו כעס עליך, לא היה מברך אותך".  
 בין כה וכה שמע שארונה [של אימו] הגיע לארץ ישראל.  
 אמר [רב אסי]: "אילו ידעתי [שהיא מגיעה בארון מתים] לא הייתי יוצא  
 [מארץ ישראל]".

#### דיון בנוסח אגדת רב אסי ואימו: בין הבבלי לירושלמי

המעשה ברב אסי ואמו מתאר כיצד האם תובעת מבנה שיקנה לה תכשיטים, ממשיכה  
 ברצונה בגבר יפה כמותו ומביאה לבריחתו מפניה. סופו של הסיפור מפגיש בין פחדו  
 של רב אסי מאימו הדולקת אחריו, ובין ההבנה שהגעתה אחריו לארץ ישראל אינה אלא  
 הגעת גופתה לצורך קבורה.

שני שינויי נוסח חשובים ב"עובדא דרב אסי" מצויים בעדים מן הגניזה הקהירית. עדי  
 נוסח אלו משמרים שני שינויים חשובים: הראשון הוא שהאם תובעת מבנה אבנים טובות  
 ולא תכשיטים: "בעינא כיפי".<sup>66</sup> השינוי השני מצוי בדברי ר' אלעזר המשלב את הקביעה  
 המפרשת את אמירת ר' יוחנן בעניין יציאה מגבולות הארץ לקראת האם: "אין לך רשות  
 גדולה מזו".<sup>67</sup> משפט זה נותן תוקף מיוחד לקיום מצווה זו, ועדיפות על פני ההישארות  
 בגבולות הארץ. שינוי אחר מופיע בכתב יד אוקספורד 248 (367) הגורס בדברי אימו של רב  
 אסי: "גברא דשפיר מינדך", דהיינו: "גבר יפה ממך" ולא "גבר יפה כמותך". נוסח זה מקצין  
 את דרישתה של האם ומחדד את הדחיפות שחש הבן לברוח מפניה.

גיי רובנר ושלמית ולר טענו שמקורו הקדום של "עובדא דרב אסי" נשמר בתלמוד  
 הירושלמי וכי הם נוסחים המייצגים גרסה הקודמת לעיבוד הבבלי של האגדה. ולר מצאה  
 שבין האגדות המופיעות במקבץ שבבבלי קידושין, יש אגדות, ובהן אגדת רב אסי ואימו,

64 משמעותן של מילים אלה במקור הארמי היא 'המתנה'. ראו: סוקולוף, ארמית בבליית, "תרחי",  
 "תרהי", "תרח", "רתה", עמ' 1232.

65 ראו לתרגום זה: סוקולוף, ארמית בבליית, "רתח", עמ' 1096.

66 ראו הגדרת המילה "כיפי", אצל: סוקולוף, ארמית בבליית, "כיפא", עמ' 577-578. דיון בהבדלי נוסח  
 נוספים, ראו וייס ובלברג, הטל להן מים בספל, עמ' 204 הערה 67.

67 תוספת זו מופיעה גם בירושלמי, ברכות ג, א (ו ע"א-ע"ב).. ראו בנוסף: ולר, נשים ונשיות, עמ' 106.

שיש להן מקבילה בירושלמי. הנוסח שבירושלמי נראה גולמי למדי, והנוסח שבבבלי - מפותח ומעובד.<sup>68</sup> ההבדלים בין המקבילות מלמדים שהאגדה הארץ-ישראלית הקדומה לא שובצה בבבלי כצורתה אלא עברה עיבוד ועריכה כדי להתאימה ליצירה שבתוכה שולבה מחדש. רובנר הדגיש את חשיבות העיבוד הסתמאי של סוגיה אגדית זו והשכנות לה. עצם הדיון במצוות כיבוד אב ואם ושיעורה אינו אלא מפירות בתי המדרש הסתמאיים של בבל. חכמים מאוחרים אלה הם אשר עיבדו את המקורות הקדומים והארץ-ישראליים וקשרום למצווה זו תוך התאמה לעולמם שלהם ההבדלים פותחים צוהר המאפשר הצצה לעולמם של עורכי הסוגיה הבבליית שבה שולבה אגדת רב אסי ואימו.<sup>69</sup>

שלושת הסיפורים מהווים את התשתית האפשרית של אגדת רב אסי בתלמוד הירושלמי מובאים במקומות אלו: (א) ברכות ג, א (ו ע"א-ע"ב); (ב) שביעית ו, ב (לו ע"ג); (ג) נזיר ז, א (נו ע"א). מכולם נעדר הקונפליקט בין רב אסי לבין אמו. נוסחן של שלוש המקבילות דומה מאוד, להלן הטקסט המצוי בירושלמי ברכות:<sup>70</sup>

מהו שיטמא כהן לכבוד אביו ואמו  
 ר' יסא שמע דאתת אימיה לבוצרה  
 אתא שאל לר' יוחנן מהו לצאת  
 אמ' ליה אי מפני סכנת דרכים צא  
 אי משום כבוד אביו ואמו איני יודע  
 אמ' ר' שמואל בר רב יצחק עוד היא צריכה אטרח ר' יוחנן עלוי ומר אם  
 גמרת לצאת תבא בשלום  
 שמע ר' אלעזר ומר אין רשות גדולה מזו

המוקד העיקרי של הטקסט בתלמוד הירושלמי הוא השאלה ההלכתית שמפנה ר' יסא (שהוא ככל הנראה רב אסי הבבלי הכוהן, לר' יוחנן: האם לצורך קיום מצוות כיבוד אם מותר לצאת את גבולות ארץ ישראל ולהיטמא ב'טומאת ארץ העמים'?<sup>71</sup> העורכים הבבליים לקחו את היסודות הארץ-ישראליים ועיבדו מהם אגדה חדשה שבה רב אסי

68 ראו את המקבילות לאגדת דמא בן נתינה ור' טרפון ואימו בירושלמי פאה א, א (טו ע"ג-ע"ד) ובירושלמי, קידושין א, ז (סא ע"א-ע"ג). ועיינו בדברי וייס ובלברג, הטל להן מים בספל, עמ' 182 הערה 1. על תופעת האגדות המקבילות בירושלמי ובבבלי ועיבודם של מקורות ארץ-ישראליים בבבל, ראו: פרידמן, התפתחות ספרותית, עמ' 67-72; רובנר, רב אסי ואימו הזקנה, עמ' 113 הערה 28.

69 ראו: רובנר, שם, עמ' 113-119; ולר, נשים ונשיות, עמ' 105-108. דיון ארוך במסקנותיה של ולר ראו אצל ישראלי ורווה, יבשת אבודה, עמ' 84-85 הערה 88.

70 לפי המצוי ב"מאגרים".

71 ולר, שם, עמ' 105-107. ראו שם את הניתוח לגרסאות טקסט זה, המשתנות במעט בכתבי-היד השונים ובים המסכתות. ראו לגבי מוטיב ההכרזה על בואה של דמות חשובה בסיפור כשמתברר שהגעתה אינה אלה בארון מתים: הרמן, נסיך בלי ממלכה, עמ' 95 הערה 105;

בורח מפני אימו וחושש, שוב, לכאורה מבחינה הלכתית, שמא יצטרך לצאת את גבולות הארץ.<sup>72</sup> שאלות הנוגעות לתוכן הסיפור בבבלי קידושין מעלות ממדים נוספים בהתאם: (א) מדוע כפי הרושם העולה מן הסיפור האם חשקה בבנה? (ב) מדוע ברח מפניה? (ג) אילו נורמות נשברות בסיפור המעשה? להבנתי התשובות לשאלות התוכניות עולות מההקשר התרבותי: הערכים של התרבויות שבקרובן חיו מחברי האגדה או עורכיה - התרבות הסאסאנית.

#### ההקשר הבבלי-סאסאני של סיפור רב אסי ואימו

אימו של רב אסי מבקשת מבנה שימצא לה גבר יפה כמותו. הבן רואה בבקשה מעשה שיש בו משום הפרת טאבו (איסור גילוי עריות) והיא הופכת להיות עילה לבריחתו. ההפרה דרמטית והיא זוכה בתגובה דרמטית לא פחות. החוק הרבני ממשיך את חוק התורה (ויקרא יח, א-ל; כ, ז-כז) ככתבו וכלשונו, ואיננו מותיר מקום לפרשנות. קרובי המשפחה שהתורה אוסרת שיתקיימו ביניהם יחסי אישות, ברורים ואין מקום לתהיות או לספקות.<sup>73</sup> מנגד, אבקש להציע אפשרות פרשנית נוספת לבקשתה של אם רב אסי, הנשענת על חוקי ההלכה הזורואסטרים, המתירים נישואין בין קרובי המשפחה הגרעינית (xwēdōdah).<sup>74</sup>

לכאורה, הענקת לגיטימציה למנהג זה בדת הזורואסטריית ואימוצו נראים תמוהים: גילוי עריות נחשב טאבו בתרבויות רבות (ולא רק במקרא ובפרשנות הרבנית). רק בתרבויות מעטות התירו נישואין בין קרובי משפחה מדרגה ראשונה, וההיתר הביא

72 במחקרים קודמים קיים דיון נרחב בשאלת שיגעונה של האם. קוסמן בוחר בפרשנותו במודל הפרוידיאני. לדידו הסיפור מרמז לא רק על רצונה של האם לממש את דחפיה האסורים עם בנה אלא גם על רצונו הנסתר של הבן לממש דחפים אסורים עם אימו. קוסמן מסביר שרב אסי בורח מפני האם בשל החשש שיתפתה וייענה להזמנתה. ראו קוסמן, בין מולדת, עמ' 47-63. ולר נוקטת פרשנות טקסטואלית-ספרותית וטוענת אף היא לשיגעונה של האם. גם היא מבססת את הצעתה על המודל הפרוידיאני. לדידה מעשיה של האם נובעים אך ורק מתוך מניע אחד - טירוף. רצונה במימוש דחפים אסורים עם בנה. ראו ולר, נשים ונשיות, עמ' 108. וייס ובלברג הציעו ששיגעונה של האם אינו אלא בעיטה במוסכמות החברתיות ורצון להשתחרר מהן. ראו, וייס ובלברג, הטל להן מים בספל, עמ' 194, 209.

73 קיל, מיניות בתלמוד, עמ' 186-187; מילגרם, ויקרא, פרק 18: 1516, 1519-1520, 1523-1531, 1538, 1584; פרק 20: 1759, 1739-1741, 1765-168.

74 מצוך (גילוי עריות בחוק הסאסאני, עמ' 135) וקיל (מיניות בתלמוד, עמ' 150-151) הציגו מגוון שמות שבהם כונו יחסים אלו בתרבות הפהלווית, והבולט שבהם - xwēdōdah - מונח משפטי שורשיי בכתבי הקודש הקדומים השל הדת הזורואסטריית, האוסטה, שנגזר מן המילה הקדומה xvaētuuadaθa (ראו הדברים אצל דריאיי, נישואין רכוש והמרה, עמ' 91). ואם כי פירוש המילה הקדומה אינו ברור, המונח הזורואסטרי xwēdōdah שנגזר ממנה מנהיר היבט מסוים שלה: הזיקה שנוצרת בין קרובי משפחה ישירים הנישאים זה לזה - מעניקה להם מעמד חשוב.

להטלת דופי בהן. בספרותן של תרבויות אחרות - למן הספרות היוונית-רומית ועד כתבים בודהיסטיים - מוצאים גינוי מפורש להפרת הטאבו אצל הפרסים.<sup>75</sup> גם כותבים סוריים-מזרחיים גינו נוהג זה וקבעו שאינו אלא גילוי עריות. עדותם חשובה במיוחד, מכיוון שהיא שימשה בפולמוס כנגד דת השליטים הסאסאנים.<sup>76</sup>

ייתכן שפתרון התהייה טמון בהסבר שהציעה מריה מצוך (Macuch): לדבריה, בראש ובראשונה חשוב לדייק שנישואין אלו לא נועדו להתיר מגע מיני בין בני המשפחה (ואם כן, אין מדובר בגילוי עריות). נישואי הקרובים שימשו פתרון לצורך כלכלי וגם מעין פיקציה משפטית - נישואין פיקטיביים לתקופה מוגבלת, ובמקרים רבים תוקפם פג אחרי שנים ספורות.<sup>77</sup> הייתה להם מטרה אחת - ממונית: השארת הרכוש בידי המשפחה (מניעת פיזור) כדי שכל בני המשפחה הגרעינית יוכלו ליהנות ממנו ומפירותיו: במקרה שבו האם התאלמנה, נישואיה עם בנה השאירו את הרכוש בחזקתו דה-יורה; וגם נישואין של אב עם בתו או אח עם אחותו - כולם הותירו את הרכוש בידי המשפחה ומנעו את העברתו לידיים אחרות.<sup>78</sup> ישי קיל, לעומת זאת, אף טען שהנוהג לא היה פיקציה בעלמא. נישואין אלו נחשבו לאחת מן המצוות המעולות ביותר שהמאמין הזורואסטרי יכול לקיים והם כללו יחסים מיניים; ומשום כך נמתחה עליהם ביקורת, והיא המקור לגינויים המופיעים ביצירות הספרות של תרבויות אחרות.

שילוב ההסברים של קיל ושל מצוך מתחוויר שהנוהג אפיין את האליטה התרבותית והדתית בקרב הזורואסטרים. בני אצולה ואנשי הדת המגושים הם שהעלו אותו על נס.<sup>79</sup> מתוך כך העלה קיל את ההשערה שלפיה יהודים ממעמד גבוה, שהשתייכו לשכבה אליטיסטית באימפריה הסאסנית, אימצו רעיונית את ה-xwēdōdah. ברי שהם לא התירו גילוי עריות, אך ייתכן שב"מנגנון" של נישואין פיקטיביים בין בני המשפחה לא מצאו פסול של ממש.<sup>80</sup> לאור הבנה זו, נראה לי שיתכן שלפנינו עדות אפשרית להיכרותם שלחכמי בבל עם הנוהג הזורואסטרי של מצוות ה-xwēdōdah, ובבקשתה של האם באגדה שבעיבודם עלינו לראות דוגמה לחלחול אפשרי של תפיסה זו לתוך תרבותם של יהודי מסופוטמיה הסאסנית.

- 75 ההיתר לנישואי קרובים בתרבות הפרסית גרם להצמדת סטיגמה שלילית לתרבות ולאנשיה. ראו קיל, מיניות בתלמוד, עמ' 158, 165-168.
- 76 קיל, שם, עמ' 151; מצוך, גילוי עריות בחוק הסאסאני, עמ' 134.
- 77 על הסוגים השונים של נישואין בחוק הסאסאני ועל השפעתם על החוק הרבני ועל ההלכה השיעית באיראן, ראו מצוך, תפקיד הנישואין הזמניים, עמ' 587-589.
- 78 מצוך, גילוי עריות בחוק הסאסאני, עמ' 146; דריאיי, נישואין רכוש והמרה, עמ' 92.
- 79 מצוך, שם, עמ' 134; קיל מיניות בתלמוד, עמ' 150.
- 80 קיל, שם, עמ' 156, 212, 246, 256-257. על אימוץ נהגים סאסניים בקרב האליטה היהודית בבבל ראו, הרמן, נסיך בלי ממלכה, עמ' 54-56, 215-216.

בתחילת סיפור המעשה, בגרסתו הבבליית, אפשר לזהות התפתחות והדרגה: האם מבקשת מבנה בקשה מסוימת, הוא ממלא את מבוקשה, והבקשה הבאה אינה מאחרת לבוא. כל בקשה תובענית וחריפה מן הבקשה שקדמה לה: בראשונה היא מבקשת מבנה תכשיטים, בשנייה - גבר, ובשלישית - גבר יפה כמותו. לכאורה הבקשה השלישית, שיש בה רמיזה מינית, היא המטרה שניצבת לנגד עיני האם כבר בתחילת הדרך, אם כי היא איננה מבטאת אותה מייד אלא מתקדמת אליה דרך שתי בקשותיה האחרות, ואם כן, שתיהן ממלאות ביצירה תפקיד של אקספוזיציה. ודוק: בבקשה הראשונה אין לראות אקספוזיציה בלבד, בשל תוכנה: יש בה ביטוי רצון לרכוש. אומנם התכשיטים הם אביזר קישוטי היכול לשמש גם להחצנה מינית (מטרת הבקשה השלישית), אבל הם ממלאים תפקיד נוסף - הם סמל למעמד. ענידת התכשיטים מאפשרת להפגין עוצמה כלכלית וכד בבד לשמור על הממון הרב ברשות בעליו. התכשיט משמש כעין מטמון,<sup>81</sup> הוא חפץ קטן יחסית השווה בערכו הממוני לרכוש רב.

אימו של רב אסי היא אלמנה זקנה. היא רוצה להשאיר בידה רכוש, ובבקשותיה אפשר לראות כעין רמז לבנה. על פי החוק הסאסאני בסביבתה, הכסף יישאר ברשותה רק בתנאי שתינשא לאיש, ומוטב שאיש זה יהיה קרוב מן המשפחה הגרעינית.<sup>82</sup> לאור הבנה זו, הבקשות השנייה והשלישית יכולות להתפרש כהבעת רצונה של האם בנישואי xwēdōdah עם בנה. ראוי לחדד שאין בפרשנות זו משום קביעה שלפיה האם מכירה ויודעת את החוק הסאסאני ולפנינו כעין תיעוד היסטורי. עורכי הסוגיה הבבליים הם שככל הנראה שהכירו את הנורמה הסאסאנית המקבלת את הנוהג הזורואסטרי ואת הסטיגמות הנלוות אליו, ובסיפור הערוך עשו בידע שצברו שימוש לצורך העלילה. בריחתו של רב אסי משקפת את הרתיעה מפני הנישואין האסורים בהלכה הרבנית משום גילוי עריות ונחשבים עבירה חמורה.<sup>83</sup>

ראייה בסיפור רב אסי ואימו סיפור שיש בו רמיזה לנישואי ה-xwēdōdah היא אפשרות ספרותית-פרשנית אחת שמציעה פתרון לשאלה שהצגנו לעיל: היא חושפת את הסיבת לבקשות של האם הזקנה, המגיעות לשיאן במשאלתה המינית. שאלה אחרת שהצגנו נוגעת לפשר בריחת רב אסי מאימו. ייתכן שגם לשאלה זו עשוי לעלות פתרון מתרבות שכנה - התרבות היוונית-רומית, וליתר דיוק, מעמדם של הזקנים בתרבות זו. מתוך ניתוח מעמדם נברר גם את השאלה בעניין המהויות המגיעות לשבירה בסיפור שלפנינו, כפי שיובהר להלן.

81 מצוך, גילוי עריות בחוק הסאסאני, עמ' 136.

82 שם, עמ' 142.

83 קיל, מיניות בתלמוד, עמ' 156.

שבירתן של נורמות המשפחה והיחס לזקנה בסיפור רב אסי ואימו התרבות היוונית-רומית דגלה במבנה משפחה מעמדי מובהק: הפטרון-האב הוא ראש המשפחה, וכל בני הבית כפופים לו וסרים למרותו. על פי החוקים שקבע הקיסר אוגוסטוס, התפקידים שהאדם נדרש למלא תלויים בפרק החיים שבו הוא נמצא, למשל: בשנות הפוריות יש לדאוג להבאת צאצאים לעולם; ובבוא העת אותם צאצאים יהיו חייבים לדאוג להוריהם המזדקנים עד מותם. הפעילות המינית נחשבת לגיטימית כל עוד היא ממלאת את ייעודה - העמדת צאצאים. זו המסגרת התוחמת אותה. עוד במאה השלישית לפנה"ס הצהיר טימון איש פיליאוס: "ישנה עת לאהוב, עת להינשא ועת לנוח".<sup>84</sup> טענתו של טיפ פרקין שלפיה התרבות הרומית קידשה את הפריון ואת המעמדות בתוך המשפחה עצמה כיסוד לחברה, עולה בקנה אחד עם הצהרתו הקדומה של טימון מיוון הקלאסית.<sup>85</sup> הזקנים, ששנות הפוריות מאחוריהם, עוברים למסגרת אחרת והגדרתם נוצקת בתבנית חדשה: הם הופכים לבריות מושלמות במידותיהן, ישויות המצויות מעל לטבע, המשוחררות ממאוויים ארציים ובמיוחד מתאוות המין וממיניות בכלל, ומתוך כך הן חופשיות לחלוטין מן הכבלים החוסמים את תודעתם של האנשים הצעירים.<sup>86</sup> זקנה אידיאלית וזקנים אידיאליים כאלה מופיעים לדוגמה בחיבורו של מרקוס טוליוס קיקרו "על הזקנה" (המאה הראשונה לפנה"ס). קיקרו מתאר זקנה אידיאלית ולא זקנה פיזית-ממשית. מטרת תיאורו להציב מופת ערכי הנכון להבנתו ולחנך לאורו. איש המעלה הוא זקן נקי כפיים הפרוש מתאוות העולם. בשל סגולותיו וניסיונו הוא המתאים לשמש יועץ נאמן, התורם לבניית החברה. תפקידו של הזקן מובנה בחיי החברה, והוא איננו אמור לסטות ממנו.<sup>87</sup>

מסה זו שייכת לתקופת עליית הקיסרות ונפילת הרספובליקה.<sup>88</sup> ביצירתו, קיקרו חוזר לימיו של קאטו "הבכיר".<sup>89</sup> המנהיג הישש משוחח עם יורשי ההנהגה העתידיים

84 ובלשון המקור: "ὥρη ἐρᾶν, ὥρη δὲ γαμεῖν, ὥρη δὲ πεπαῦσθαι". על הצהרה זו ראו הדברים אצל פרקין, זקנה בעולם הרומי, עמ' 200.

85 פרקין, שם, עמ' 193-202. על השפעתה של החקיקה הרומית על ההלכה היהודית במאה השלישית לסה"נ, ראו: מלז-מודז'ייבסקי, החוק הרומי, עמ' 359-384. בתוך השפעת החקיקה כולה מלז-מודז'ייבסקי מייחד דיון להשפעת חוקי הזהות והמשפחה הרומיים על היהודים, וטוען שבקביעת השייך הדתי של היילוד, שנעשית ביהדות על פי האם, אפשר לראות כעין שיעתוק של סעיף ה-'conobium' שבחוק הרומי, שלפיו זהותו וייחוסו של וולד שבא לעולם בעקבות מערכת יחסים בין אזרח רומי למי שאינו אזרח, נקבעים לפי מעמדו של הנחות מבין השותפים ביצירתו.

86 הרפר, מבושה לחטא, עמ' 57-59.

87 אגרונין, מקיקרו ועד כוהן, עמ' 30.

88 מיטשל, קיקרו המדינאי, עמ' 295-300, 305, 326.

89 ארואטי, קיקרו על הזקנה, עמ' 9 הערה 9. ארואטי כותב שם: "מרקוס פורקיוס קאטו Marcus Porcius Cato (149-234 לפנה"ס), קונסול בשנת 195 וקנסור ב-184; שאף לתקן את דרכיה של האצולה הרומית ודגל בחיי פשטות ומוסר".



של הרספובליקה הרומית ובהם סקיפיוס אפריקנוס "הצעיר".<sup>90</sup> החבורה מקשיבה רוב קשב לדברי החוכמה שלו, חוכמה שנבנתה מתוך ניסיונו העשיר וחיי הארוכים והשלמים במידותיהם. בשיחה זו אפשר למצוא הדהוד של הדיאלוג בין המורה סוקרטס לתלמידו אפלטון, המוכר מכתבי אפלטון. קאטו משמש ביצירה בתפקיד "סוקרטס" והוא מוכיח למשוחחים עימו שוב ושוב את העמדה הנכונה שאליה הגיע מתוך חוכמתו, הרבה מחוכמתם.<sup>91</sup>

על פי התפיסה המאפיינת תרבות זו, החברה חייבת לשמור ולשמר את זקניה מכיוון "ששכלם של זקנים נותר כשהיה, ובלבד ששקדנותם וחריצותם עומדות אף הן בעינין".<sup>92</sup> הזקנים מצידם חייבים לעבור מעין שינוי צורה. קיקרו מטיף לזקנים המכובדים לשקוע בחיי פילוסופיה, ואשר לאורח החיים שעליהם לאמץ - הוא אמור להתאפיין במנוחה בחווילותיהם והתנורות מתשוקות מיניות. התשוקות והשאיפה להשיגן נחשבות בעיניו בלתי ראויות לבני הגיל המופלג. "עלינו להכיר טובה גדולה לזקנה, כי היא מביאה לכך שמה שאינו יאה, אף לא יישא חן בעינינו. הן התאוה מכשילה את שיקול הדעת, עוינת את ההיגיון ומסמאת, כביכול, את עיני הרוח".<sup>93</sup> קיקרו מוכיח את עמדתו גם מתוך דבריהם של חכמי התקופה הקלאסית ביוון, דוגמת סופוקלס: "יפה השיב סופוקלס לפלוני ששאלו, כשהיה כבר שבע זקן, אם הוא עוד מתנה אהבים: 'ישמרני האלים! בחפץ לב נמלטתי מזה כמו מאדון שוטה ואכזר'".<sup>94</sup> הזקן החכם ומשיא העצות הוא המודל העומד לנגד עיני קיקרו.<sup>95</sup> ההתרחקות מתאוות הגוף וצרכיו משחררת את הזקן מן השעבוד להם (המאפיין את הצעירים), והיא שמאפשרת לחוכמתו להבשיל ולהגיע לשיאה. הודות לאותו שחרור, ראיית העולם של הזקן טהורה ואינה מושפעת משום שיקול ארצי, ולכן הוא יכול לנסוק מעלה, בעוד הצעירים ממנו נותרים בדרגה רוחנית פילוסופית פחותה וחומרית מדרגתו. כל עוד כוחו הפיזי של הזקן שריר וקיים הוא מועיל לחברה ויכול להעלותה לדרגה גבוהה מזו שהשיגה עד כה.<sup>96</sup> קיקרו מבטא שאיפה לשלמות ולכן המציאות של חיי הזקנה המתוארת בחיבורו חפה מכל משבר ופגם.

- 90 סקיפיוס אפריקנוס הוא שהביא להכרעת קרתגו בשנת 146 לפנה"ס. ראו הדברים אצל ארואטי, שם, עמ' 9 הערה 11.
- 91 אדו, מהי הפילוסופיה, עמ' 38-40.
- 92 ארואטי, קיקרו על הזקנה, עמ' 29.
- 93 שם, עמ' 46.
- 94 שם.
- 95 פון קונדרטוויץ, הדרך הארוכה, עמ' 109.
- 96 אגרונין, מקיקרו ועד כוהן, עמ' 30-31.

על רקע תמונה פסטורלית זו, נראה שאימו של רב אסי והמציאות הנכנית סביבה אינן הולמות את התכנית המופתית אלא מציגות תמונה מהופכת שלה.<sup>97</sup> האם אינה שוקעת בחיים שבמרכזם הגות פילוסופית ואינה משיאה עצות חכמות לסביבתה ולבנה; ואדרבה היא מצטיירת כדמות מינית חסרת שליטה, כעין הכלאה גרוטסקית גופה הוא גוף זקן אך מתוכו מתפרצת מיניות צעירה.<sup>98</sup> ועם זאת שדמותה מנוגדת לאידיאל האם הזקנה, המחויבות של הבן כלפיה - בעינה עומדת. מחויבות זו, שאין לה גבול ואין לה מידה, תגיע לקיצה רק בהגיע חיי האם (או הבן) אל קיצם. רב אסי מבקש לחיות חיי 'איש קדוש', והאבסורד הטמון בסוגיה הוא שכדי שחיים כאלה יתאפשרו - חייב להגיע לפנייהם מוות. רב אסי נקלע לסכך: אומנם הבריחה מן האם מנוגדת למחויבות שעליה התחנך, אבל היא הדרך היחידה לשבור את הקשר המחייב ולהשתחרר מהכבלים הנוגדים את אמונתו, שבהם היא אוסרת אותו. בין שיישאר לצידה ובין שיתרחק ממנה - לא יגיע אל המנוחה ואל הנחלה.

מכל מקום, רב אסי חש באיום המרחף על יכולתו לחיות בטהרה, ועליו להכריע: הוא בוחר בקדושה, ולמענה - בבריחה. הוא בורח מפני אימו לארץ ישראל, שם ישתלב בישיבתו של ר' יוחנן ויוכל לחיות לפי האידיאלים של 'האיש הקדוש'.<sup>99</sup> דמותו של רב אסי שבאגדה היא למעשה דמות ייצוגית - טופוס 'האיש הקדוש' המשורטט על פי האידיאלים של ספרות שלהי העת העתיקה. ובהיותו כזה, הוא נקרע בין שני רצונות-חובות: בין הרצון למלא את החובות ההלכתיות חסרות השיעור כלפי אימו ובין הרצון לחיות חיים טהורים ללא חטא. קיום שניהם בעת ובעונה אחת - בלתי אפשרי. במותה של האם יש אפוא שחרור ושבר גם יחד. אימו דולקת אחריו למקום מושבו החדש, שאליו ברח, והוא מנסה לקבל היתר מר' יוחנן, שיאפשר לו להוסיף ולברוח מפניה. פחדו של רב אסי מוחשי: הוא פוחד שהיא תשוב ותבקש ממנו לספק את מאווייה המיניים. הקשר והפחד נשברים באחת: מתברר לרב אסי שלא אימו הגיעה מבבל מתוך רדיפתה אחריו, אלא גופתה - היא הובאה ארצה להיקבר באדמת ארץ ישראל. את דברי הסיכום של רב אסי אפשר להבין בשתי דרכים: (א) הוא מצר על שעזב את אימו הזקנה בבבל. אילו ידע שמותה קרב לא היה בורח מפניה. (ב) רב אסי כבר החל בבריחה חזרה לבבל. והוא מצטער על שטעה בהכנת הבשורה שהגיעה אליו.

97 וייס ובלברג, הטל להן מים בספל, עמ' 183.

98 וייס ובלברג, שם, עמ' 210-211; וייס ובלברג, כשקרוב נעשה רחוק, עמ' 84-85. לדבריהם אותן אימהות המוגדרות "משוגעות", "מסרבות ללכת בשקט אל מותן". כהן-שבוט, הגוף הגרוטסקי, עמ' 30. וראו במיוחד את הדוגמה (שם, עמ' 38-44) של גוף נשי הנוטה למות ובה בעת מתפתחים בתוכו חיים חדשים (בתהליך היריון). סימני המוות והחיים המשמשים בערבוביה, הופכים את הגוף לגרוטסקה.

99 רובנר, רב אסי ואימו הזקנה, עמ' 106-108.

אילו ידע שגופתה היא שמגיעה, לקבורה, לא היה יוצא מארץ ישראל ומבית מדרשו של ר' יוחנן, ולא היה נטמא בטומאת ארץ העמים.<sup>100</sup>

לטעמי ההבנה השנייה עדיפה, וזאת בשל אזכור טומאת ארץ העמים בגרסה שבתלמוד הירושלמי שבה אין קונפליקט בין רב אסי לאימו או בריחה שלו מפניה. במושגים של ספרות שלהי העת העתיקה, באגדה זו המוות פותר את הקונפליקט: הוא פוטר את הגיבור מן המחויבות הכובלת, ומאפשר לו חיי קדושה.

האם הפתרון בדמות מוות הוא הפתרון היחיד לקונפליקט מסוג זה? יש בספרות משלהי העת העתיקה גם הגעה לפתרון מסוג אחר, והוא יוצג להלן.<sup>101</sup>

**סיפור תאודורוס ואימו: שבירת המשפחה הבשרית והחלפתה במשפחה רוחנית**

בסיפור הנזירי-נוצרי על תאודורוס ואימו משבר 'האיש הקדוש' נפתר בדרך אחרת מן הדרך שבה הגיע פתרונו באגדה הרבנית. תאודורוס נעשה ל'איש קדוש' כחלק ממסלול מוגדר שעזיבת אימו הביולוגית - ה"בשרית" מובנית בתוכו. לאחר שיעמוד באתגר זה יהפוך למושלם במידותיו, וכך גם חייו. אגדת תאודורוס ואימו מתארת את עמידתו של פרח הנזורה בניסיון הקשה ואת הצלחתו להפוך לברייה רוחנית שלמה, ולא עולה ממנה טעם של החמצה וסתירה, כפי שעולה מן הסיפור הקודם.

#### פכומיוס ו"חיי פכומיוס"

הסיפור מופיע בחיבור ההגיוגרפי "חיי פכומיוס", והוא פרק אחד מתוך החיבור השלם. לדיון בסיפור עצמו חשוב להקדים רקע קצר על החיבור ועל ההקשר הגאוגרפי והתרבותי שלו. מקורו של החיבור במנזרי מצרים העילית של שלהי העת העתיקה. גיבורו הראשי הוא פכומיוס, מייסד הנזורה הקונוביטיית. נזורה זו התאפיינה במבנה הקהילתי של חיי חברה - קבוצות גדולות שחיו חיי שיתוף (קומונה). בכך היא התבדלה מראשוני הנזירים שדגלו בהתבודדות טוטאלית. "חיי פכומיוס" אינו עוסק רק בגיבורו הראשי. הוא עוסק גם בתלמידיו וממשיכיו ובהם יורשו המובהק תאודורוס. החיבור "חיי פכומיוס" נכתב במקור בקופטית סהידית, שפת הדיבור של הנזירים במצרים העילית. לאחר זמן קצר תורגם אל הניב הבוהירי של מצרים התחתית, וממנו לכל הלשונות המרכזיות של שלהי העת העתיקה ובראשן היוונית והלטינית. טקסטים אלו עומדים בבסיס תקנוניהן של קהילות מונסטיות שנוסדו בכל רחבי העולם הנוצרי דאז, מאירלנד ועד מדבריות מרכז אסיה.<sup>102</sup>

100 רובנר, רב אסי ואימו הזקנה, עמ' 104; ישראלי ורווה, יבשת אבודה, עמ' 88; ולר, נשים ונשיות, עמ' 108-109.

101 רוסו, סגפנים כמתווכים ומורים, עמ' 56-57.

102 לורנס, הנזורה בימי הביניים, עמ' 8-16.

פכומיוס חי בשנים 292-346 לסה"נ.<sup>103</sup> רוב חייו עברו עליו במצרים העליונה. הוא נולד כפי הנראה למשפחה פגאנית קופטית, ושפת אימו הייתה הקופטית הסהידית. ייתכן שאָל הנוצרים ודתם נחשף לראשונה בתקופת שירותו בצבא הרומי. בעקבות מעשה חסד שעשו נוצרים והוא היה עד לו, גמלה בליבו ההחלטה להיעשות לנוצרי והוא עזב את הצבא. שנת טבילתו הרשמית היא 313 לסה"נ,<sup>104</sup> ויש בעובדה זו סמליות, משום בשנה זו קיבלה הנצרות מעמד של דת חוקית באימפריה הרומית. פכומיוס חפץ להיעשות ל'איש קדוש' ולנזיר, אך הוא לא אימץ את הדגם שהיה מוכר עד כה אלא יצר מודל חדש. קודמיו דוגמת אנטוניוס הקדוש, חיו במערות ובמדבריות, התנתקו מן העולם התרבותי ופנו להתבודדות מוחלטת.<sup>105</sup> פכומיוס לא הלך בדרכם. הוא החל בתהליך של ניסוי וטעייה, ומתוכו הגיע לייסוד מנזר ראשון ומוצלח שבו חיה קבוצת נזירים חיי שיתוף מלאים.<sup>106</sup> דגם זה התפשט ברחבי מצרים העליונה עוד בימיו של פכומיוס. בזקנתו הוא כבר חלש על רשת מנזרים מבוצרים באזורי הספר של מצרים העליונה, שכולם התנהלו על פי התקנות שהגה.<sup>107</sup> תהליך הקבלה לחיי המנזר חייב התנכרות מוחלטת לעבר ה"בשרי" ובחירה בחיי הרוח.

#### עזיבת המשפחה הביולוגית-בשרית ובחירה במשפחה הנזירית-רוחנית

המועמדים לחיי הנזורה באו ללא הכשרה קודמת בחיי הדת הנוצרית ופולחנה. רבים שהו במנזרים בתחילה כ'קטכומנים', כלומר מתלמידים, לפני טבילתם הרשמית. תקופה זו נועדה להסתגלות לחיי המנזר ובעיקר, לבדיקה אם הם אכן מתאימים לחיי קדושה נזיריים מלאים. בכניסתם למנזר נדרשו הקטכומנים בראש ובראשונה להתכחש למשפחתם הביולוגית, שנמשלה לבשר ולחטא, ולזנוח לחלוטין את נאמנותם אליה. במקומה - הם הצטרפו למשפחה הרוחנית השיתופית של אנשי המנזר:<sup>108</sup> אב המנזר הפך אביהם והנזירים האחרים אחיהם לכל דבר ועניין.<sup>109</sup> נאמנותם מעתה ואילך - נתונה למשפחה זו בלבד.

103 הרמלס, נוצרים במדבר, עמ' 115-117.

104 שם, עמ' 118-119.

105 על נזורת המתבודדים וחי אנטוניוס הקדוש, ראו: שם, עמ' 57-68. הנזיר נקרא ביוונית *Movachós*, מונח המעיד שההתבודדות היא בסיס בהגדרת הנזיר והנזירות (שם, עמ' 115); לורנס, הנזורה בימי הביניים, עמ' 4-7.

106 הרמלס, נוצרים במדבר, עמ' 120-121.

107 המונח 'קוינוביה', לתיאור הנזורה הפכומיאנית, בא מן המילה היוונית *koinós* אשר משמעותה 'שיתוף' או 'משותף'. שם, עמ' 115-116, 122-126.

108 ראפ, כינון אחווה, עמ' 53.

109 הרמלס, נוצרים במדבר, עמ' 122-132.

בברית החדשה המילה "בשר" מסמלת את כל תשוקותיו ומאוויו של הגוף לחטא,<sup>110</sup> וכמותם נחשבות "בשר" גם התורה או הברית הישנה והמצוות.<sup>111</sup> בבשורות הסינופטיות מתוארות התרחשויות שבהן ישוע מתכחש למשפחתו הביולוגית הנחשבת "בשרית" ומעדיף על פניה את חברת תלמידיו,<sup>112</sup> לדוגמה:

אִמּוֹ וְאָחִיו בָּאוּ. הֵם עָמְדוּ בַּחוּץ וְשָׁלְחוּ לְקָרֵא לוֹ: אוֹתָהּ שְׁעָה יֵשְׁבוּ סְבִיבוֹ הַמּוֹן עִם וְהֵם אָמְרוּ לוֹ: "הֲנֵה אִמָּךְ וְאָחִיךָ וְאָחִיֹתֶיךָ בַּחוּץ. הֵם מְבַקְשִׁים אוֹתְךָ". עָנָה וְאָמַר לָהֶם: "מִי הֵם אִמִּי וְאָחִי?" הוּא הֵבִיט כֹּה וְכֹה אֶל הַיּוֹשְׁבִים סְבִיבוֹ בְּמַעְגָּל וְאָמַר: "הֲנֵה אִמִּי וְאָחִי! כָּל הַעוֹשֶׂה אֶת רְצוֹן אֱלֹהִים הוּא אָחִי וְאָחוֹתִי וְאִמִּי". (לוקס ג, 31-35)

וכן מוצאים התבטאויות חריפות שלו כלפי המאמינים המבקשים להצטרף אליו:

הָאוֹהֵב אֶת אָבִיו אוֹ אֶת אִמּוֹ יוֹתֵר מִמֶּנִּי אֵינוֹ פְּדָאִי לִי, וְהָאוֹהֵב אֶת בְּנוֹ אוֹ אֶת בָּתּוֹ יוֹתֵר מִמֶּנִּי אֵינוֹ פְּדָאִי לִי. (מתי י, 37)

הקהילה הנוצרית הקדומה תבעה מן המצטרפים אליה ויתור מוחלט על הקשר עם המשפחה הביולוגית,<sup>113</sup> שפירושו התרת הקשרים החזקים בין הורים לילדיהם שהיו מקובלים בתרבות היוונית-רומית. בשונה מן התרבות הרבנית, הנוצרים הראשונים ראו בהורים ובחובות כלפיהם גורם מפריע. המודל שהציב ספר "מעשי השליחים" (ב', 44) הוא המצע שעליו צמחה והתהוותה הקהילה הפכומיאנית. הכנסייה הקדומה בירושלים, לפי "מעשי השליחים", תבעה מחבריה שיתוף מלא ברכוש והתנכרות מוחלטת לעולם הישן. הקיום הרוחני שעיקרו דבקות בחיי ישוע והגאולה שהביא לעולם, מחליף את המצוות וכל אספקט "בשרי" בחיי האדם. חיי בשר (גוף) סופם אחד - מוות, והרוחניות לעומתם מביאה למחילה על חטאים ולחיי נצח. האם התביעה אכן התממשה במלואה וכל דפוסי המשפחה הקודמים הוכחשו כלא היו? נראה שמציאות החיים במנזרים הקוֹינוֹבִיטִים הייתה מורכבת יותר.

לכאורה העולם המוכר והחיים הקודמים נשארו מעבר לחומות הגבוהות והבצורות של מנזרי פכומיוס. החומות נבנו לשם הגנה מפני השודדים הרבים והחיות הטורפות, אבל לא מפניהם בלבד אלא מפני העולם כולו כולל בני ובנות המשפחה הביולוגית של הנזירים. ענבר גרייבר טענה שהמנזרים ביקשו לרשת את תפקיד המשפחה הביולוגית

110 הציטוטים להלן מן הברית החדשה לקוחים מתוך תרגום דליטש לעברית. להרחבה בנושאים אלו ראו: דאן, ישוע, פאולוס והבשורות, עמ' 142-146.

111 לאל, לפיכך הייתה התורה, עמ' 551-559; בוירין, הבשר שברוח, עמ' 39-66.

112 קלארק, המגמה האנטי-משפחתית, עמ' 359.

113 בראון, גופים ותודעות, עמ' 480-481.

שנותרה מחוץ לחומות:<sup>114</sup> אב המנזר מילא מעתה את תפקיד האב והאם הביולוגיים.<sup>115</sup> החובות הקלאסיות וההייררכייה המשפחתית של העולם הרומי נותרו על כנם. הגדרת המשפחה ומהותה הם שהשתנו. משפחת הנזירים - האחים ואב המנזר - היא "משפחה אַגַפִּית" (מלשון המילה היוונית לאהבה: "agape"), וקבוצת השייכות במשפחה זו כוללת את כל היקום כולו ללא הבדל: כל המקבלים את ישוע בליבם הם חלק ממנה, והאהבה מופנית אל כולם. ההתנכרות למשפחה הביולוגית היא ניסיון קשה, ומי שמצליח במשימה, הצלחתו מעידה עליו שעמד בניסיון ומוכיחה שהוא אכן דבק ב"אַגַפִּיה" הרוחני (וזנח את משפחתו הקודמת).<sup>116</sup> למנזר שבו שורר אקלים זה, נכנס תאודורוס, הצעיר הכריזמטי, ומייד דרך כוכבו: העלם סומן כבר בתחילת דרכו כאחד מיורשיו הבולטים של פכומיוס, וכך היה. אך כגודל ההכרה גודל הניסיון. תאודורוס נדרש לעמוד במבחן ולהעדיף ללא שום היסוס את משפחתו הרוחנית ה"אַגַפִּית", וכמובן את ראש המשפחה - אביו החדש פכומיוס.<sup>117</sup>

#### הקדמה לעלילת סיפור תאודורוס ואימו

תאודורוס הגיע למנזר בשנות בחרותו המוקדמות. הוא היה בן למשפחה פגאנית מבוססת מאלכסנדרייה, והרצון בחיים שונים בתכלית הביאו אל הדת הנוצרית ואל חבורתו של פכומיוס במצרים העילית.<sup>118</sup> תאודורוס התבלט במנזר. הוא שינן את כל

- 114 גרייבר, המשפחה הנזירית, עמ' 197-206.
- 115 על המנזרים המשפחתיים ששימרו את היחסים המשפחתיים הקודמים ובעצם התבססו באמצעותם, ראו פוקס, חסות דתית, עמ' 208-214.
- 116 גרייבר, המשפחה הנזירית, עמ' 200 הערה 8.
- 117 מצוות הניתוק מן המשפחה וההתמקדות בחיי הקבוצה אינה מייחדת את הקהילה הנזירית של פכומיוס. מעבר כעין זה מתואר באירוע הקדשת אלישע לנביא: "וַיַּעֲזֹב אֶת הַבֵּית וַיֵּרֶץ אַחֲרַי אֲלֵיהֶוּ וַיֹּאמֶר אֲשֶׁקֶה נָא לְאָבִי וְלְאִמִּי וְאֶלְכֶה אַחֲרֵיהֶוּ וַיֹּאמְרוּ לוֹ לֵךְ שׁוּב פִּי מֵהַ עֲשִׂיתִי לָךְ" (מלכים א יט, כ). אליהו דוחה את אלישע כל עוד הוא מזהה שקיים בו שביב של קשר למשפחתו. הקדשתו לנביא מחייבת ניתוק מוחלט ממוסרות חייו הקודמים. ייתכן שתיאור זה השפיע על המצוי בברית החדשה וגם על הקהילה הפכומיאנית, וייתכן שגם הידוע על קהילת כת היחד שחיה בקומראן בימי הבית השני, לידתו בהשפעה כזאת, אם כי אצלם הקצינו מאוד את תחושת הניתוק וציוו על המצטרפים לדבוק בקבוצה ולשנוא בליבם את העולם שמחוצה לה. הדרישה לשנוא את כל מה שאיננו קשור לקהילה מביאה לניתוק מוחלט ולמניעת כל אפשרות לקשר עם בני משפחת המוצא, עד אשר חברי הקבוצה המסתגרת מחליפים את המשפחה הביולוגית בכל המובנים. על כך, ראו: ברושי ומשולם, המגילות הגנוזות, עמ' 43-61. חיי קבוצה המחליפים את המערכת המשפחתית מופיעים גם במעשי השליחים ב, 44: "כֹּל הַמֵּאֲמִינִים הָיוּ יַחְדָּיו וְכָל אֲשֶׁר הָיָה לָהֶם הָיוּ שְׂתֵפִים"; תיאור חייהם של חברי הכנסייה הראשונה בירושלים כמי שחיים ללא רכוש אישי מתוך ניתוק מוחלט ממשפחת המוצא מופיע גם במקומות אחרים בברית החדשה, והוא הבסיס לתוקף שניתן לדרישה זו בתנועה הנזירית. ראו הרמלס, נוצרים במדבר, עמ' 132.
- 118 על תאודורה ראו: הרמלס, שם, עמ' 121, 132-133.

דרשותיו של פכומיוס ובמהרה נעשה שליחו הראשי. חרף גילו הצעיר והעובדה שטרם זכה במעמד של ממש בהייררכייה הכנסייתית הרשמית (מכיוון שלא הוסמך מעולם ככהן), הופקד על חינוך הקטכומנים. הוא כונה "אבא", הכינוי המכובד ביותר בהייררכייה הנוצרית. גם תאודורוס נדרש לעמוד במבחן המוכיח את נאמנותו לחיי הקהילה הנוצרית. רצונו לעזוב את העולם שמחוץ למנזר ולהתנכר לחייו הקודמים עז, אבל הם אינם מרפים ממנו, והם באים ומתדפקים על שערי המנזר - גם במובן הפשוט, הפיזי: אימו של תאודורוס באה לדרוש את חזרתו אליה, כפי שמתואר בפרק 37 של "חיי פכומיוס". בשלב זה טמונה נקודת דמיון מרכזית בין שני הסיפורים.

לדיון בסיפור ובמשמעויותיו, אקדים הצגה שלו בתרגומו לעברית (מיוונית) והצעת פירוש לתוכנו. תאודורוס מבקש להתקדם ולעלות במדרגות הרוחניות, וכדי להגשים את שאיפתו עליו לעמוד בניסיון. הבחינה העומדת לפניו היא קבלת ה"אֶגְפָּה":<sup>119</sup> האם יצליח להתכחש לאהבתה של אימו ולאהוב את כל שאר הברואים באופן שווה? האם יוכיח כי אימץ את פכומיוס לאב רוחני אמיתי?

חיי פכומיוס, 37: סיפור תאודורוס ואימו<sup>120</sup>

כששמעה זאת אימו של תאודורוס (שפכומיוס מתכוון למנות את בנה ליורשו כבוא העת<sup>121,122</sup>) הגיעה (אל המנזר שבו שהה בנה) כשבחיקה מכתב מן הבישוף ובו הוא מצווה להשיב אליה את ילדה. וכשהגיעה אל המנזר על שם הבתולה כאורחת, מסרה את המכתב בתקווה שבזכותו יאפשרו לה לראותו (את בנה). או אז, אמר לו (לתאודורוס) אבא פכומיוס: "שמעתי כי אימך הגיעה לכאן ובידה איגרת מן הבישוף, ולדבריו אתה חייב ללכת לראותה". הנער אמר (שאל) בתגובה: "אגיד לך זאת: אם אלך לראותה (אחר כל מה) שאני (כבר) יודע,<sup>123</sup> האם האדון לא יעניש אותי ביום הדין? הלא כדי שאהיה

119 גרייבר, המשפחה הנוצרית, עמ' 200 הערה 8.

120 התרגומים הם שלי ונעשו בעזרת המהדורה המדעית של את'נסאקיס, חיי פכומיוס, עמ' 52-54.

121 בסוף פסקה 36 מופיעה הצהרתו של פכומיוס בעניין זה; ומייד אחריה, בפסקה 37, מתחילה עלילת הסיפור על אימו של תאודורוס.

122 בטקסטים המתורגמים יש שמופיעות מילים המוקפות סוגריים (...). מילים אלו אינן מופיעות במהדורה המדעית של את'נסאקיס של "חיי פכומיוס" ביוונית. הן תוספות שלי שנועדו להקל את הקריאה.

123 "[...] ἐὰν ἀπέλθω ἰδεῖν αὐτὴν ὡς μητέρα μετὰ τοσαύτην γνῶσιν [...]" . הטקסט היווני משתמש בשני פעלים לציון ידיעה. הראשון הוא ἰδεῖν הקשור בראייה, ובו מן הפועל εἶδω. לעומת זאת, γνῶσιν מתאר ידיעה הבאה מלימוד וחיפוש. השילוב בין שני הפעלים במשפט זה מתאר ידיעה שמקורה בלימוד וחיפוש. ראו, LSJ, εἶδω, עמ' 195 ו- γινώσκω, LSJ, עמ' 142.

גבר בעמיו, המנחה את האחרים בדרך שונה, (חלילה לי) מלהציב מכשול (שכזה) לפני הרבים. הרי גם בני לוי<sup>124</sup> הרגו את הוריהם ואחיהם כדי לרצות את האלוהים וכדי להימלט מחמתו. גם אני, אין לי אם וחלק בעולם הזה".

ופכומיוס פנה אליו ואמר: "אם אתה אוהב את האל יותר משאתה אוהב את אימך, לא אעמוד בדרכך; הרי כבר הדגשתי בפניכם: 'מי שאוהב את אביו ואימו יותר ממני, אינו ראוי בעבורי'.<sup>125</sup> כאשר אבותינו הבישופים ישמעו על כך לא יתבלו על זאת אלא יתמלאו אושר על התקדמותך. הרי אין כל חטא בהתייחסות אל קרוביך כמו לא היו קרוביך אלא כחלק בכריסטוס ובאהבתם כפי ש(אוהבים) גם את שאר המאמינים. הרי אף אחד לא ייושע ע"י ה"בשר". ומכיוון שהנער לא רצה להיראות (ע"י אימו), האם, באהבתה אליו לא חזרה למקומה אלא נשארה בין הבתולות, ואך זאת אמרה: "לא רק (שאזכה) לראותו בין האחים, עוד אוסיף ואושיע את נשמתו".

#### דיון בפרטי העלילה

לדיון במרכיביו הטקסטואליים והספרותיים של הסיפור אקדים ביאור של העלילה. תאודורוס נרדף על ידי עברו. אימו דולקת אחריו למקום מושבו החדש במנזר, ומגיעה לשם כשהיא "חמושה-מצוידת" במכתבו של הבישוף, ובעצם בכללים המקובלים בחברה. היא קובלת על בנה האנוכי אשר בזקנותה הלך ממנה ועזב אותה לאנחות. תאודורוס בגד בנורמות המקובלות בעולם הרומי. הוא אינו מכבד את אימו הביולוגית. האם האומללה מאבדת את בנה האהוב, ולא זו בלבד: בשל מעשהו של בנה היא מאבדת גם את ביטחונה, וזאת בשנות זקנותה, שבהן היא בוודאי זקוקה להגנה ולתמיכה.<sup>126</sup>

אימו של תאודורוס אינה מורשית לראותו או לפגוש בו.<sup>127</sup> בהתאם לחוקה הפכומיאנית היא נותרת מחוץ למנזר. בגרסה היוונית של הסיפור היא שוהה כאורחת במנזר הנשים (על שם הבתולה) הסמוך, שהקימה אחותו של פכומיוס. לכאורה, פכומיוס נותן את הבחירה ביד תאודורוס, ואולם השיחה תמימה רק לכאורה (וכמוה ההצעה הכלולה בה). היא אינה אלא מבחן: האם יצליח תאודורוס להתנגד לתשוקותיו המופיעות בדמות אימו? האם הוא נזיר אמת ובחירתו בחיים אלה שלמה ומוחלטת או שמא מקננים בו ספקות? אם הוא אינו שלם בליבו, ותוכו אינו כבדו - לא יוכל לרשת את פכומיוס.

תאודורוס עומד במבחן ומצדיק את מעשיו בהתבססו על הכתוב בשמות לב, כז-כח. פסוקים אלה מתארים את מעשה הריגת החוטאים בפרשת עגל הזהב. בהוראתו של

124 שמות לב, כז-כח.

125 מתי י, 37.

126 פרקין, תוחלת החיים והמשפחה, עמ' 276-290.

127 נייס, פירוש המבט, עמ' 215 הערה 59; ברטון, בושא ומבט, עמ' 218-220.



משה הוציאו בני לוי את הדין שנגזר על החוטאים בעגל הזהב, מן הכוח אל הפועל. הלוויים מילאו את המשימה בשלמות וללא שום הפליה ומבלי לחוס על החוטאים שנמנו עם משפחתם. בנאמנותם השלמה הוכיחו את אמונתם. פכומיוס מאושר מתשוכתו של תלמידו הנאמן ומחזק אותו.<sup>128</sup> הוא אומר שבחירתו תשמח את הבישופים ובכללם הבישוף שצייד את אימו באיגרת, וידיעתה תסב להם נחת, משום שדעתו כדעתם.<sup>129</sup> בהמשך הכתוב, הגרסה היוונית מראה כי גם אימו של תאודורוס נבחרת והיא עומדת במבחן-ניסיון שלה בהצלחה: היא מוותרת על קשריה עם בנה ובוחרת בחיי נזירות במנזר הנשים הסמוך, שבו התארחה בכואה למקום. אימו של תאודורוס תהפוך לבת משפחה "אגפית" לכל דבר ועניין ותוכל לראותו בכל יום.

מבחנים כאלה מופיעים גם בספרות הרבנית משלהי העת העתיקה, כפי שהראו דניאל בויארין ובריאשר-סיגל וחוקרים נוספים. גם במקורות שהציגו במחקריהם, מובאים סיפוריהן של דמויות המתנכרות לקרובי המשפחה שלהן, וסיפורים אלו דומים מאוד ליצירות נוצריות בנות התקופה ממצרים, ארץ ישראל וסוריה.<sup>130</sup>

המודל המופיע בסיפורים הרבניים, דוגמת זה של רב אסי ואימו, מאפיין גם את אגדת תאודורוס ואימו ובמיוחד שבירת המשפחה הביולוגית וחובות הצאצאים כלפי הוריהם בה. המשפחה ה"בשרית", המשולה לחטא, מתחלפת במשפחה רוחנית ו"אגפית",<sup>131</sup> שבין חבריה אומנם אין הבדלי מעמדות. ועם זאת מערכת הכיבודים הרומית אינה נשברת לחלוטין. כבודו של תאודורוס כלפי אימו הביולוגית מומר בכבוד המופנה אל אביו הרוחני פכומיוס. הן פכומיוס הן האם משוללים כל יסוד מיני באישיותם. אב המנזר מגלם את הזקן הרומי האידיאלי - ברייה מושלמת שאין בה חטא, שבזכות מעלתה הרוחנית היא מגביהה את הצעירים ואת העולם כולו כלפי מעלה.<sup>132</sup> המשפחה הקודמת של תאודורוס נשברה אך רק בהיבט של ה"בשר". כל הדפוסים הקודמים של חיי המשפחה הרומית ממשיכים והופכים להיות חלק בחיי הרוח.<sup>133</sup>

עיון משווה בשני סיפורי האנשים הקדושים ואימותיהם הזקנות כעת ננסה - מתוך עיון בדומה ובשונה שבין הסיפורים - לברר את טיבו של המתח שנוצר בעלילה, בשל המחויבות הכפולה הבלתי אפשרית, ולעמוד על הדרך שתוביל את גיבור הסיפור אל פתרונו.

128 מגדלינו, האיש הקדוש, עמ' 106.

129 ראפ, לימין אלוהים, עמ' 69-72.

130 בויארין, הבשר שברוח, עמ' 198-220; קליינברג, רגל החזיר, עמ' 66-74, 84-85; בריאשר-סיגל, ריש לקיש, עמ' 54-55, 63-65.

131 גרייבר, המשפחה הנזרית, עמ' 205.

132 אגרונין, מקיקרו ועד כוהן, עמ' 30-31.

133 ראפ, לימין אלוהים, עמ' 75-81.

### הדומה בין שני הסיפורים

שני הסיפורים נוצרו בתקופת שלהי העת העתיקה, והדילמה שבמוקד שניהם - אחת. הגיבורים הראשיים בשני היצירות נקרעים בין חובת הכבוד לאימם הזקנה ובין שאיפתם להתעלות רוחנית ולהשגת קדושה. שניהם בוחרים לברוח מן האם אל חיקה של משפחה חדשה וגברית לחלוטין, ושם הם מאמצים להם הורה חדש, שהוא מורה רוחני וחונך (הסתניגות מסוימת בפרשנות זו לגבי רב אסי ראו להלן).

בשני הסיפורים הבחירה בבריחה נובעת מאילוץ - הגיבור מבין שכל עוד יישאר לצד אימו, לא יוכל להגשים את שאיפתו הרוחנית (אם לא למטה מזה, לפחות במקרה של רב אסי), וזאת אף על פי ששניהם לכאורה מחויבים לאימהות הזקנות, מחויבות שמעוגנת [גם] באידיאלים היווניים-רומיים.<sup>134</sup> היעדר הבנים מביא את האימהות לאיבוד משענתן היחידה לשנות הזקנה, ושתייהן יוצאות למרדף אחרי הבנים הסוררים כדי להשיבם הביתה (אם כי בסיפור רב אסי, מתברר שהוא חשב כך, אבל המציאות הייתה אחרת). כיוון ששניהם המירו כאמור את המשפחה המקורית-ביולוגית במשפחה חדשה-רוחנית, בהגיע המשבר, שניהם פונים להיוועץ בדמות שהפכה להיות אביהם הרוחני.

### השווה בין שני הסיפורים

הסיפורים נוצרו בסביבות גאוגרפיות וקהילתיות שונות זו מזו. גרעינה של אגדת רב אסי ואימו בתלמוד הבבלי נעוץ בספרות הארץ-ישראלית. סיפורם של תאודורוס ואימו הוא פרי יצירתם של נזירים נוצרים במצרים העילית. נזירים אלה השתייכו לקהילות הקונובטיטיות הפכומיאניות, ויצירתם היא בעיקר ספרות שבחים המהללת את האבות המייסדים של תנועתם.<sup>135</sup> הגרסה היוונית של ספרות שבחים זו מדגימה כיצד מה שנראה כמשבר הופך לעמידה בניסיון,<sup>136</sup> להתגברות על הקושי שבבחירה ברוח והעדפתה על פני הבשר.<sup>137</sup> הניסיון קשה אך הבחירה הנכונה אינה מוטלת בספק: על הרוח והחיים לנצח את הבשר והמוות.<sup>138</sup> העמידה של תאודורוס בניסיון מביאה גם לשינוי המבורך גם אצל אימו. היא הופכת לחלק מן המשפחה הרוחנית ומצטרפת למנזר הנשים. אומנם המשפחה נשברה, אך התאחדה ברוח.<sup>139</sup>

אגדת אב אסי ואימו מותירה טעם של החמצה. האם מייצגת דמות גרוטסקית: זקנה שמונעת ממאוויים מינייים אימפולסיביים. התנהגותה ממלאת את בנה חרדה,<sup>140</sup> והמוצא

134 ארוואטי, קיקרו על הזקנה, עמ' 46.

135 בוירין, הבשר שברוח, עמ' 11.

136 פוקס, חסות דתית, עמ' 208.

137 מגדלינו, האיש הקדוש, עמ' 106.

138 דאן, ישוע, פאולוס והבשורות, עמ' 149.

139 גרייבר, המשפחה הנזירית, עמ' 205.

140 כהן-שבוט, הגוף הגרוטסקי, עמ' 30.

היחיד שלו כדי להינצל מן הסכנה המרחפת מעליו הוא בריחה מפניה. הבריחה היא פתרון חלקי בלבד: היא מרחיקה אותו מן האיום, אבל אינה פוטרת אותו מחובתו כלפי אימו. חובה זו בעינה עומדת. ניסיון הבריחה השני מגלה כי רק המוות יכול להביא לפטור המיוחל ולניתוק שלם. רב אסי מצטייר כמי שנשט את אימו ועתה גם בורח מבית המדרש כדי לא למלא אחר מצוות כיבוד אם. האם מגיעה לארץ ישראל בארון מתים. במותה נסתם הגולל על חובות בנה כלפיה, וגם הפעם מדובר בפתרון חלקי בלבד: הפטור מן החובה כבר ניתן, אבל תיקון והזדמנות למפגש נוסף בין האם לבן - לא יהיו לעולם.<sup>141</sup> ההתמרה המאפיינת את הסיפור הנוצרי - העתקת ההיררכייה ממשפחה מסוג אחד למשפחה מן הסוג האחר, איננה כלולה בסיפור התלמודי.<sup>142</sup> ר' יוחנן אינו מחליף באמת את אימו של רב אסי, והיא איננה "מתעשתת" ובוחרת בפתרון שייטיב עם בנה ויאפשר לו חיים על פי האידיאלים שבהם הוא מאמין. 'האיש הקדוש' בסיפור הרבני אינו יכול להתנתק מהמשפחה ה"בשרית" בכוח החלטה אישית. התנתקות כזאת אפשרית בתנאי אחד - מוות.<sup>143</sup>

### סיכום

מאמר זה עסק ביחסם של שני סיפורים משלהי העת העתיקה לאפשרות שבירת הקשר המשפחתי. גיבוריהן של שתי היצירות מתמודדים עם התנגשות בין חובתם כלפי אימותיהם הזקנות ובין שאיפותיהם הרוחניות. שני הבנים אמורים להיות כבולים לאימותיהם במערכת קשרים מחייבת הנשענת על היררכייה ועל חובת הכבוד הנגזרת ממנה. אספקט זה הוא תוצר של התרבות היוונית-רומית אשר עורכיהן ומעבדיהן של האגדות קיימו עימן דיאלוג רעיוני.

גיבורי שני הסיפורים חפצים להיות ל'אנשים קדושים', ולצורך מימוש שאיפתם הם חייבים להפנות עורף למערכת הערכים שעליה צמחו, שמגדירה את חובת בן לאימו, ולאימו המזדקנת על אחת כמה וכמה. האם נתפסת כגורם המחבל במימוש חזונו של הבן. אימו של רב אסי בתביעתה שישפק את צרכיה המיניים, ואימו של תאודורוס בניסיונה לכפות עליו לשוב אליה מן המנוזר שאליו ברח.

בשני הסיפורים יש רגע מכונן שבו הגיבור ניצב על פרשת דרכים ועליו להכריע ולבחור לאן ילך: רב אסי חייב להחליט אם להישאר או לברוח, ותאודורוס חייב להחליט אם לשוב אל אימו או להישאר במנוזר. ההכרעה שתתקבל היא צעד בלתי הפיך. תאודורוס עומד במבחן בהצלחה וזוכה לאישור על בחירתו; ואילו רב אסי אינו יכול לעמוד בו בהצלחה, וממילא מחמיץ את הרגע שבו אולי היה יכול להצליח בכל זאת.

141 בלברג ווייס, איש זקן זה, עמ' 26 הערה 34; עמ' 41.

142 מגדלינו, האיש הקדוש, עמ' 111-112.

143 וייס ובלברג, הטל להן מים בספל, עמ' 211; ישראלי ורווה, יבשת אבודה, עמ' 89-90.

שבירת המשפחה באגדת רב אסי היא שבירה סופית - האם הולכת לעולמה, והמפגש המחודש בינה ובין בנה לא יתרחש לעולם. בסיפור תאודורוס השבירה אינה אלא התמרה - האם ובנה חדלים להשתייך למשפחה "בשרית" אחת, אבל בהצטרפות שניהם לקהילה הדתית, הם הופכים להיות בני משפחה אחת - משפחה רוחנית. באגדה הנוצרית הקונפליקט מגיע לפתרון. באגדה התלמודית - הוא לא יכול להגיע לפתרון ואכן המשבר מעמיק ואיננו נפתר. העובדה שחובת הבן מוגדרת כמצווה שאין לה שיעור - מונעת בהכרח את האפשרות שהמשבר ייפתר.

## רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- M. E. Agronin, "From Cicero to Cohen: Developmental Theories of Aging, From Antiquity to the Present", *The Gerontologist* 54, 1 (2014), pp.30-39. אגרונין, מיקרו ועד כוהן
- פ' אדו, מהי הפילוסופיה העתיקה (תרגום: רון נויילנד), תל אביב 2011. אדו, מהי הפילוסופיה אלם, מבוא
- S. Elm, "Introduction", *Journal of Early Christian Studies* 6, 3 (1998) pp. 343-351. ארוואטי, קיקרו על הזקנה
- מ"ט קיקרו, קאטו הבכיר על הזקנה (תרגום: אברהם ארוואטי), בנימינה 2014. את'נסאקיס, חיי פכומיוס
- The life of Pachomius: vita prima Graeca*, translator: Apostolos N. Athanassakis, Missoula, Mount 1975. בווארין, הבשר שברוח
- ד' בווארין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד (תרגום: עדי אופיר), תל אביב 1999. בווארין, למות למען האל
- D. Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999. בלברג ווייס, איש זקן זה
- M. Balberg and H. Weiss, "'That old man shames us': aging, liminality and antimony in rabbinic literature", *Jewish Studies Quarterly* 25, 1 (2018), pp. 17-41. בלידשטיין, הורים ובנים במשנת הרמב"ם הגות והלכה", דעת, 37 (1996), עמ' 27-36. הורים ובנים
- M. Bar Asher Siegal, "Saying of the Desert Fathers, Sayings of the Rabbinic Fathers: Avot de Rabbi Natan and the Apophthegmata Patrum", *Zeitschrift für Antikes Christentum* 20, 2 (2016), pp. 243-259. בר-אשר-סיגל, מימרות
- M. Bar Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*, New York 2013. בר-אשר-סיגל, ספרות נזירית והתלמוד
- M. Bar Asher Siegal, "Ethics and Identity Formation: Resh Lakish and the monastic repentant robber", *L'identité à travers l'éthique: Nouvelles perspectives sur la formation des identités collectives dans le monde greco-roman*, 2015, pp. 53-72. בר-אשר-סיגל, ריש לקיש

- Peter R.L. Brown, "Bodies and Minds: Sexuality and Renunciation in Early Christianity", *Before sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990. בראון, גופים ותודעות
- Peter R.L. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988. בראון, הגוף והחברה
- P. R. L. Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity 1971-1997", *Journal of Early Christian Studies* 6, 3 (1998), pp. 358-386. בראון, לדמותו של האיש הקדוש
- P. R. L. Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), pp. 80-101. בראון, עליית האיש הקדוש
- P. R. L. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, Mass 1993. בראון, שלהי העת העתיקה
- מ' ברושי וש' משולם, המגילות הגנוזות, קומראן והאיסיים, ירושלים 2010. ברושי ומשולם, המגילות הגנוזות
- C. Barton, "Being in the Eyes: Shame and Sight in Ancient Rome", *The Roman Gaze: Vision, Power, and the Body*, Baltimore & London 2002, pp. 226-235. ברטון, בושה ומבט
- D. Burton Christie, *The Word in the Desert Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York 1993. ברטון-כריסטי, המילה בכתבי המדבר
- ע' גרייבר, "המשפחה הנזירית בשלהי העת העתיקה", המשפחה הנזירית בשלהי העת העתיקה: בין שארות לקהילה, ירושלים 2019, עמ' 206-197. גרייבר, המשפחה הנזירית
- ג' דאן, ישוע, פאולוס והבשורות (תרגום ועריכה: כנה ורמן), באר שבע 2009. דאן, ישוע, פאולוס והבשורות
- T. Daryaee, "Marriage, Property and Conversion among the Zoroastrians: From Late Sasanian to Islamic Iran", *Journal of Persianate Studies* 6 (2013), pp. 91-100. דריאיי, נישואין רכוש והמרה

- W. Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford 2004. הרמלס, נוצרים במדבר
- G. Herman, *A Prince Without a Kingdom: The Exilarch in the Sasanian Era*, Tübingen 2012. הרמן, נסיך בלי ממלכה
- K. Harper, *From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, London 2013. הרפר, מבושה לחטא
- ח' וייס ומ' בלברג, "הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין": הורות וזקנה בחטיבת סיפורים במסכת קידושין", אות, ח (2018), עמ' 181-211. וייס ובלברג, הטל להן מים
- H. Weiss & M. Balberg, *When Near becomes Far: Old Age in Rabbinic Literature*, New York, 2021. וייס ובלברג, כשקרוב נעשה רחוק
- ש' ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב 1993. ולר, נשים ונשיות
- ע' ישראלי וע' רווה, יבשת אבודה: ייצוגי אמהות בספרות התלמודית, תל אביב 2018. ישראלי ורווה, יבשת אבודה
- ש' כהן-שבוט, הגוף הגרוטסקי: עיון פילוסופי בבחטין, מרלו-פונטי ואחרים, תל אביב 2008. כהן-שבוט, הגוף הגרוטסקי
- ד"ג לאל, "לפיכך הייתה התורה אומנת המדריכה אותנו...": עיונים באל הגלטים ג': 19-25", הנצרות הקדומה - אסופת מאמרים, רעננה 2008, עמ' 543-561. לאל, לפיכך הייתה התורה
- J. Levinson, "An-Other Woman: Joseph and Potiphar's Wife: Staging the Body Politic Author(s)", *JQR* 87, 3 (1997), pp. 269-301. לוינסון, אשת פוטיפר
- C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, London & New York 2015. לורנס, הנזורה בימי הביניים
- P. Magdalino, "What we Heard in the Lives of the Saints We have Seen with our Own Eyes": The Holy Man as Literary Text", *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, New York 2002, pp. 83-112. מגדלינו, האיש הקדוש

- T. N. Mitchell, *Cicero: The Senior Statesman*, Yale 1991. מיטשל, קיקרו המדינאי
- J. Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2000. מילגרום, ויקרא
- י' מלז-מודז'ייבסקי, "החוק הרומי והזהות היהודית: Filios suos tantum", תרגום: תמר נפתלי, לאוריאל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה - מוגשים לאוריאל רפפורט, ירושלים 2006, עמ' 384-359. מלז-מודז'ייבסקי, החוק הרומי
- M. Macuch, "Incestuous Marriage in the Context of Sasanian Family Law", *Ancient and Middle Iranian Studies*, Wiesbaden (2010), pp. 133-148. מצוך, גילוי עריות בחוק הסאסאני
- M. Macuch, "The Function of Temporary Marriage in the Context of Sasanian Family Law", *Proceedings of the Fifth Conference of the Societas Iranologica Europe held in Ravenna, October 6-11, 2003* 1, *Ancient and Middle Iranian Studies*, Milano 2006, pp. 585-597. מצוך, תפקיד הנישואין הזמניים
- R. MacMullen, "The Place of the Holy Man in the Later Roman Empire", *Harvard Theological Review* 112, 1 (2019), pp. 1-32. מקמולן, מקום האיש הקדוש
- R. R. Neis, *The Sense of Sight in Rabbinic Culture: Jewish Ways of Seeing in Late Antiquity*, New York 2013. ניס, פירוש המבט
- M. Sokoloff, *A dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods*, Ramat Gan 2002. סוקולוף, ארמית בבלי
- א' סימונסון וי' פוקס (עורכים), המשפחה בשלהי העת העתיקה: בין שארות לקהילה, ירושלים 2019, מבוא (מאת העורכים), עמ' 24-9. סימונסון ופוקס, המשפחה
- H. J. von Kondratowitz, "The Long Road to a Moralisation of Old Age", *Valuing Older People: A Humanist Approach to Ageing*, Bristol (2009), pp. 107-122. פון קונדרטוויץ, הדרך הארוכה



- פוקס, חסות דתית " פוקס, "חסות דתית כאמצעי להבניית זהות במשפחת האצולה הפרנקית בתקופה המרובינגית", א' סימונסון וי' פוקס (עורכים) המשפחה בשלהי העת העתיקה: בין שארות לקהילה, ירושלים 2019, עמ' 207-220.
- פיוטרקובסקי, מי מ' פיוטרקובסקי, "מי שנטרפה דעתו של אביו ואמו: חובותיו וההלכות של בן כלפי הורה שלקה בנפשו", נשים בדיון הלכתי, ירושלים 1998, עמ' כו-מד.
- פרידמן, התפתחות ספרותית Shamma Friedman, "Literary Development and Historicity in the Aggadic Narrative of the Babylonian Talmud: A Study based upon B.M. 83b-86a", *Community and Culture: Essays in Jewish Studies In Honor of the 90th Anniversary of the Founding of Gratz College*, Philadelphia 1987, pp. 67-80.
- פרקין, זקנה בעולם הרומי T. G. Parkin, *Old Age in the Roman World*, Baltimore 2003.
- פרקין, תוחלת החיים והמשפחה T. G. Parkin, "The Roman Life Course and the Family", *A Companion to Families in the Greek and Roman World*, Oxford 2011, pp. 276-290.
- קוסמן, בין מולדת קוסמן, "בין מולדת פנימית למולדת חיצונית: עיון ספרותי ופסיכואנליטי בסיפור התלמודי על רב אסי ואמו הזקנה", מחקרי ירושלים בספרות עברית, יט (2003), עמ' 47-63.
- קיל, מיניות בתלמוד Y. Kiel, *Sexuality in the Babylonian Talmud: Christian and Sasanian Contexts in Late Antiquity*, New York 2016.
- קלארק, המגמה האנטי-משפחתית E. A. Clark, "Antifamilial Tendencies in Ancient Christianity", *Journal of the History of Sexuality* 5, 3 (1995), pp. 356-380.
- קליינברג, רגל החזיר קליינברג, "א' קליינברג, רגל החזיר של האח ג'נפרו: סיפורי הקדושים משנים את העולם, תל אביב 2000.
- קלמין, סיפורים נודדים R. L. Kalmin, *Migrating Tales: The Talmud's Narratives and their Historical Context*, Berkeley 2014.

- C. Rapp, *Brother-Making in Late-Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen and Christian Ritual*, New York 2016. ראפ, כינון אחווה
- C. Rapp, "For Next to God, You Are My Salvation", *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, New York 2002, pp. 63-81. ראפ, לימין אלוהים
- J.E. Rovner, "'Rav Assi had this Old Mother": The Structure, Meaning, and Formation of a Talmudic Story, *Creation and Composition The Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggada*, Tübingen 2005, pp. 101-124. רובנר, רב אסי ואימו  
הזקנה
- P. Rousseau, "Ascetics as Mediators and as Teachers", *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, New York 2002, pp. 45-59. רוסו, סגפנים  
כמתווכים ומורים
- H. J. Liddle, R. Scott and H. S. Johns, *Liddle and Scot Greek-English Lexicon*, Oxford 1944. LSJ

## **Methods of Lexical Expansion in the Geonic Period: A Window onto the Cultural World of the Jewish Communities**

Ruth Stern

### Introduction

This paper deals with Geonic Hebrew in a bid to gain insight into the cultural world of the Jews during this period. It also seeks to demonstrate that investigating the methods of lexical expansion in Geonic writing can shed light on the cultural context of Jewish life in this era.<sup>1</sup> To this end, the paper examines two Hebrew lexical innovations found in the Geonic letters, which show that the Jews of the period were at a juncture between the Hebrew-Aramaic world and the Arabic world.

In the dawn of their history and for many centuries afterward, Hebrew was the native language of the Jewish people and served as their spoken and written tongue in all domains of life. This situation changed in the Second Temple period, when the Aramaic-speaking exiles from Babylon returned to the Land of Israel. In this period Aramaic began to slowly replace Hebrew as the spoken language until the latter eventually fell out of use as a vernacular and Aramaic became the native tongue of most of the Jewish population. The written language used by the Jews also changed over the years. Although the early books of the Bible, and later also the Mishna, were written in Hebrew, the late biblical books of Ezra and Daniel

\* This paper is partly based on a lecture delivered at the Hebrew Academy panel of the 17<sup>th</sup> World Congress of Jewish Studies, held in the summer of 2017 at the Hebrew University of Jerusalem. I thank Prof. Moshe Bar-Asher and Prof. Haim Cohen for inviting me to speak at the conference, and Prof. Yochanan Breuer and Dr. Yechiel Kara for reading an early draft of the lecture and making insightful comments. I am also grateful to Prof. Shulamit Elizur, Prof. Elitzur Bar-Asher Siegal, Prof. Nora Boneh and Dr. Yaakov Etzion for their assistance and helpful remarks.

1 For similar works, see e.g., Olman 2013, Rosén 1954.

were written in Aramaic, and the Talmuds too were written in Aramaic laced with sentences in Hebrew.<sup>2</sup>

The Muslim conquest in the seventh century ushered in a new period in Jewish historiography and culture. Before this conquest, the majority of Jews lived in two empires: the Byzantine Empire in the west and the Persian one in the east. With the Muslim conquest, most of the Jews were reunited under Arab-Islamic rule. Within a few generations, most of the surrounding populations converted to Islam and adopted the customs of the ruling Arab minority, as well as its Arabic language. The Jews, who became economically and culturally integrated in the Muslim society, likewise adopted Arabic as their spoken tongue, so that Aramaic was no longer the native language of the Jewish population.<sup>3</sup>

It was precisely at this juncture – with the Muslim conquest and the shift from Aramaic to Arabic as the Jews' spoken tongue – that the Geonic period began. However, in contrast to Aramaic, which had previously superseded Hebrew in both speech and writing, Arabic now replaced Aramaic as the vernacular but not as the main language of writing. Since they were the languages of the classical Hebrew sources (the Bible, the Mishna, the Midrash and the Babylonian and Jerusalem Talmuds), Hebrew and Aramaic had both attained a sacred status. Therefore, in the Geonic period and later, these languages retained their role as the main written languages of the Jewish people, whereas Arabic did not become a sacred written language of the Jewish communities.

Another difference between the Geonic period and the earlier periods is that, until the Geonic era, the Jews had mostly used the same language for speaking and writing (first Hebrew and later Aramaic).<sup>4</sup> But from that period onward there was a clear distinction between the vernacular and the language of writing and literature. In most cases, the spoken language was the Jewish version of the local vernacular,<sup>5</sup> whereas the written tongue was

2 Kutscher 1982, Sáenz-Badillos 1993.

3 Ben-Sasson 1997, Cohen 1994, Fischel 1937, Frank 1995.

4 Although it should be mentioned that the Talmuds and the Agadaic Midrashim are written in Hebrew and Aramaic, but it remains unclear whether Hebrew was still spoken during the period of their composition.

5 There were exceptions to this, such as Yiddish spoken in Slavic areas or Ladino/Judesmo spoken in non-Spanish areas.

generally Hebrew or Hebrew mixed with Aramaic.<sup>6</sup> Thus, Geonic works such as *Halakhot Pesukot*, *Halakhot Gedolot* and the *She'iltot* were written Aramaic laced with Hebrew, whereas the Geonic commentary on the Order of Tohorot, the commentaries of Rav Hai Gaon and Rav Sherira Gaon on the Talmud, various *piyyutim* and other works were written in Hebrew. In addition, Hebrew translations of Aramaic texts were produced, such as *Hilkhot Re'u* and *Vehizhir*.<sup>7</sup>

Although Arabic was not the main language of writing, certain Geonic works were nevertheless composed in it. Some of the responsa and letters, for example, were written in Judeo-Arabic. Halakhic monographs of the period were also written in this language. The apparent reason is that the genre developed under the influence of scientific writing models originating in Ancient Greece, which became part of Arab and Islamic culture and thus became known to the Jews of the Islamic lands. It is precisely because they were written in Arabic that most of the Geonic monographs vanished almost completely from the bookshelves of Jewish scholars once the center of the Jewish world moved to Christian Europe in the 12<sup>th</sup> century.<sup>8</sup> Due to their sanctity, Hebrew and Aramaic continued to serve as the general Jewish language of writing and literature throughout the Middle Ages, whereas Arabic and other languages were only used for writing by the particular communities that spoke them.<sup>9</sup>

This situation, whereby the language of writing and culture differs significantly from the vernacular, is not unique to the Jewish communities in the Interim Period. It exists to this day in the case of Arabic, Modern Greek and many other languages, and is regarded as a kind of diglossia.<sup>10</sup>

6 The main difference in this context was between the Jewish communities in Palestine and in Babylon. The latter used Aramaic mixed with Hebrew for original halakhic writings and for translations, whereas the former used Hebrew for original halakhic writings, and also translated Aramaic works into Hebrew. See Breuer 2020, pp.3-4.

7 Brody 1998, pp. 137-232.

8 Brody 1998, pp. 249-266. Only monographs that were translated into Hebrew remained familiar to the Jewish scholars.

9 Breuer 2020, pp. 3-4.

10 Téné (1983, pp. 245-251, 1985, p. 112) was the first to apply the notion of diglossia to the linguistic situation of the Jews in the Middle Ages. Bar-Asher Siegal (2021) wrote extensively about the importance of this concept.

This term describes a situation whereby two linguistic systems coexist within the same speech community: a "high" language (H) and a "low" language (L), which differ in their function. In many cases, H is the language of literature and culture, whereas L is the everyday vernacular.<sup>11</sup>

The Geonic period is thus situated at a juncture between two worlds: the Hebrew-Aramaic one and the Arabic one.<sup>12</sup> This liminal period was almost unknown before the discovery of the Cairo Genizah in the late 19<sup>th</sup> century. The Genizah documents shed considerable light on individual and collective life in this era, on the society, communities and economic institutions of the Jews under Islamic rule.<sup>13</sup> These documents formed the basis for many studies, but, as for the Geonic language in which they are written, there is still much to explore and discover.

This paper investigates the methods of lexical expansion in the Geonic period through an examination of two new nouns attested in the Geonic letters. These nouns reflect the contribution of Arabic, the spoken vernacular, and of Aramaic, the language of culture, to the expansion of the Hebrew lexicon in this period. They also demonstrate certain lexical developments that occurred in Hebrew independently, without any connection to the contact languages, thus showing that Hebrew underwent autonomous evolution even when it functioned only as a language of culture and not as a spoken tongue.<sup>14</sup> This tripartite encounter of languages – Hebrew, Aramaic and Arabic – reflects the cultural and social situation of the Jews under Islamic rule in this period: though they were economically, socially and culturally integrated in Muslim society, they also cultivated their own religion, customs and autonomous community life.

11 Ferguson 1959.

12 Brody 1998, pp. 138.

13 The most well-known and comprehensive study of the social history of the Jews in the lands of Islam, as reflected in the Cairo Genizah documents, is Goitein 1967-1993.

14 For more on this issue, see Bar-Asher Siegal 2020a ,Bar-Asher Siegal 2021. Bar-Asher Siegal argues that, from a psycho-linguistic point of view, the acquisition of Hebrew as a literary language during the Interim Period was similar to the acquisition of a second language. According to him, just as second language acquisition involves independent processes that are unaffected by either the source language or the target language, the acquisition of Hebrew during the Interim Period involved internal processes that were unaffected by the other languages spoken in the Jews' surroundings.

The two words discussed in this paper, attested in the Geonic letters of the Cairo Genizah, are very rare nouns found nowhere else. Despite this, their authenticity is not doubted, since many of the letters are autographs, and many others are texts that were not frequently copied and thus were not corrupted by scribes.

### 'Od

The first of these innovations is the noun *'od*, which occurs four times in the Geonic letters included in Maagarim, the database of the Historical Dictionary Project. All four instances occur at the closing of the letter:<sup>15</sup>

1. ואם יש לאדירינו החבר **אוד** ושאלה. יזכירה לנו למלאות הפצו.

And if our great *haver* has a **need** or a question, he<sup>16</sup> should ask us to meet his request (Yosef ha-Cohen ben Shlomo Gaon, Palestine, 11<sup>th</sup> century; Philadelphia, Center for Advanced Judaic Studies, Halper, 392)

2. ואם יש לאח **אוד** וחשה יודיע.

And if the brother has a **need** or a requirement let him inform [us] (Shlomo ben Yehuda Gaon, Palestine, 10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> century; Cambridge, University Library, T-S Collection, 10J 11.29-30)

3. אני מחכה לביאת כתבו. באשר יעשה עמו וכל הנהיה אצלכם. וכל **אוד**...

I await his letter about his affairs and everything that concerns you. And every **need**... (Shlomo ben Yehuda Gaon, Palestine, 1034-1035; Cambridge, University Library, T-S Collection, 10J 10.9)

4. ותשובת כתבי אל תנדירה וכל **אוד** וחשה שיש לו יזכיר כי אני שש לכך.

And every **need** he may have, let him tell [me about it] for I am glad [to see to it] (Shmuel ha-Haver ben Moshe of Tyre, 10<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> century; Cambridge, University Library, T-S Collection, 10J 12.25).

Judging from the context, the general meaning of *'od* is "need" or "requirement". The authors all end their letters by asking the addressee if

15 The language of the letters' openings and closings, whether Hebrew or Aramaic, is often different from the language used in the rest of the letter. See Morgenstern 2002, Stern 2022.

16 Geonic Hebrew uses the third person as a polite form of address.

there is anything he needs. The plural form *'odot* is also attested in the Geonic letters (example 5) and in the Karaite literature (example 6):<sup>17</sup>

5. ובאו זהובים ששלחתם [...] והנשאר אצלנו הוצאנוהו בכל **אודותם** וכסותם ולא הגענו לכל צרכיהם

The gold coins you sent have arrived [...] And what remained we spent on all their **needs** and clothing, but could not furnish all their needs (Yehoshua ha-Cohen bar Yosef, 1029; Oxford, Bodleian Library, a.3/28 [2873])

6. לכל הפציהם ולכל **אודותם**

All their wishes and all their **needs** (David ben Yitzhak ha-Levi, 11<sup>th</sup> century; New York, JTS ENA 2697.26-27)

The noun *'od* is apparently borrowed from Arabic. The Arabic word *أَوْد* means "bending, burden," and thus also acquired the metaphorical meaning of "livelihood" or "subsistence." It appears in the expression *قَامَ بِأَوْدِهِ*, "to provide for someone's needs," "furnish someone with means of subsistence," and was also used this way in medieval Judeo-Arabic: *qāma 'awduhu* ("to make a living").<sup>18</sup>

Although the singular Hebrew noun *'od* was coined in the Geonic period, the plural form *'odot* is already attested in Biblical Hebrew. However, whereas in Geonic Hebrew *'odot* means "needs," in the Bible it means "matters, things, deeds." Moreover, the Biblical noun is morphologically confined to the plural form, and syntactically to the prepositional phrase *'al 'odot* ("about, with regards to"; lit. "on matters of, on the deeds of").<sup>19</sup> For example:

7. ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק: ותאמר לאברהם. גרש האמה הזאת [...]

And Sarah saw the son of Hagar the Egyptian, whom she had borne to Abraham, scoffing. Therefore, she said to Abraham, "Cast out

17 Karaites generally wrote and spoke the same languages as Rabbanites, with the exception of the Karaites of eastern Europe, see Lasker 2022, pp. 199-201.

18 Ayalon & Shinar 1947, p. 13, Friedman 2016, pp. 787.

19 Even-Shoshan 1988, p. 23, Brown Driver & Briggs 1952, p. 15, Köhler & Baumgartner 1994-2000, I, p. 13



this bondwoman [...] And the matter was very displeasing in Abraham's sight **because of** his son. (Gen 21, 9-11)

The coining of the word 'od/'odot actually involves two parallel processes of lexical expansion that took place in the Geonic period. The first was a process of lexical borrowing: the noun 'od was borrowed from Arabic into Hebrew and morphologically adapted to an existing Hebrew nominal pattern. The second process was one of semantic borrowing: the meaning of 'od was extended to the plural Hebrew form 'odot, which had existed for generations but with a different meaning. This semantic borrowing may have been unconscious, since the meaning of the Biblical word 'odot ("matters, things") is quite close to the new meaning ("needs"). The similarity is evident in the following example, from *Josippon*:<sup>20</sup>

8. ויהיו המים ההמה [...] לכל **אודות** לשתות ולאופות לכבס ולרחוץ ולהשקות.  
And that water [...] was used for all **things**: for drinking, baking, laundering, washing and irrigating.

The word 'odot is used here in its classical sense of "things, matters," for *Josippon* was composed in Italy and evinces no Arabic influences.<sup>21</sup> But in this context, an Arabic-speaking Jew could have easily understood it as meaning "needs," without even noticing the semantic shift. The shift was thus made possible by the existence of bridging contexts of this sort, where both interpretations are available, which eventually resulted in a semantic change.<sup>22</sup>

These two processes – the lexical borrowing and the semantic borrowing – produced the Geonic word 'od, which was a regular noun, not restricted morphologically or semantically like its Biblical counterpart. Its plural inflection 'od/'odot mirrored that of many other Hebrew nouns, such as *bor/borot* ("pit, hole"), *dor/dorot* ("generation"), etc. Yet this rare noun did not outlast the Geonic period. It is not attested in the later Interim Period, nor is it part of Hebrew today.

20 According to Maagarim.

21 Flusser 1980, II, pp. 84-98.

22 The term "bridging context" was coined by Evans and Wilkins (2000); see also Heine 2002, Diewals 2002. This shift can also be regarded as a case of semantic reanalysis (See Bar-Asher Siegal 2020c).

The linguistic development described here attests to the role of Arabic in the lives of the Jews in that period. As the spoken tongue of a large portion of the Jewish people, this language was the main source of Hebrew lexical expansion.<sup>23</sup>

In addition to this lexical expansion under the influence of Arabic, the word *'odot* underwent another linguistic change in the Geonic period, an internal Hebrew development, independent of any contact language, which persists to this day. Since the noun *'odot* in the Bible is always preceded by the preposition *'al*, the word underwent a process of metonymy in which it lost its meaning and acquired the function of the preposition *'al*. This process of grammaticalization turned *'odot* into an independent preposition that does not have to follow *'al*, e.g.:

9. וכמו כן הודעתי **אודות** התשעה־עשר זהובים וחצי אשר נתאחרו עד הנה. כי הם תותרת החוב אשר ערב נשיאנו יהי לעד

I also spoke **about** the 19 and a half gold coins that are still due (Shlomo ben Yehuda Gaon, Palestine, 1029 [?]; Cambridge, University Library, T-S Collection, 13J 15.1)

10. ובכל עת אנחנו שומעים **אודות** ארציכם וגדולת מלכה ישמרהו יוצרו  
And we constantly hear **about** your land and the greatness of its king, may the Creator protect him (950-1000; St. Petersburg, Russian National Library, Yevr. II A 157)

*'Odot* in the role of an independent preposition persisted throughout the Interim Period, as shown in the following examples, and was inherited by Modern Hebrew:<sup>24</sup>

11. הארכנו בענין זה כאן ובתשובותינו **אודות** העגונה מאוסטרהא  
We discussed this at length here and in our answer **regarding** the *agunah* of Ostroh (16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> century, *Responsa Bayit Hadash, Kuntres Aharon* 7, Korets 1785, p. 9)

12. המה ראו כן תמהו **אודות** הקול שיצא על הגט

23 On lexical borrowing from Arabic during the Interim Period, see e.g., Goshen-Gottstein 2006, Sarfatti 1968 and many others.

24 Prescriptionists opposed this usage in Modern Hebrew; see for example Yaacov Rabbi, *Al ha-Mishmar*, April 30, 1976.

They saw and were puzzled by the announcement that was issued **regarding** the *get* (16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> century, *Responsa Mas'at Binyamin* 76, Jerusalem 2006, p. 228)

13. מלה אחת **אודות** מצב היהודים באשכנז

A word **about** the situation of the Jews in Ashkenaz (*Hashkafa*, February 22 1905)

Although the transformation of *'odot* from a noun into a preposition is a process of grammaticalization, we must be cautious about drawing far-reaching conclusions about the character of Hebrew during the Interim Period and the ability of its users to create new Hebrew grammar uninfluenced by the contact languages. This grammaticalization may indeed indicate that, despite its status as a literary language, Interim-Period Hebrew underwent true grammatical change independently of any foreign influence. Bar-Asher Siegal (2021) argues that Aramaic, as a literary language, underwent such grammatical change based on internal analogies. However, prepositions do not belong exclusively to the grammatical domain, but are in an intermediate position between the lexicon and the grammar.<sup>25</sup> Therefore, it is possible that the process discussed here is more lexical than grammatical in nature. Only a comprehensive study, examining multiple grammaticalization processes in Interim-Period Hebrew (if they can be found), will be able to determine whether this language experienced real grammatical change or only semantic shifts that do not amount to genuine grammatical development.

### *Ḥašah*

In discussing the word *'od*, one can hardly disregard a second rare noun that often co-occurs with it, evident in examples 2 and 4 above. Another recurring combination is *šorek we-ḥašah*, as in the following letter from 1021:

14. ותשובת אגרתי ימהר בטוב טיבו וכל צורך **והשח** ושלום וברכה לעד

And may he kindly answer my letter soon, and [I wish him the fulfilment of] every **need and requirement**, and peace and blessing forever (Yehuda 'Alluf [?], 1021; Heidelberg, Universitätsbibliothek, P. Heid. Heb. 10)

25 See Corver & Van Riemsdijk 2001.

In addition to the unmistakable instances of this noun, there are also two uncertain instances:

15. אני מחכה לביאת כתבו. באשר יעשה עמו וכל הנהיה אצלכם. וכל אוד וכל .ש<.>ח

I await his letter about his affairs and everything that concerns you. And every **requirement** and need (Avraham ben Shlomo ben Yehuda Gaon, Palestine, 11<sup>th</sup> century; Cambridge, University Library, T-S Collection, 10J 10.9)

16. ובאר שלומך והשחותיך וצרכיך

And tell me how you are and **your requirements** and **needs** (Rav Hai Gaon and Rav Sherira Gaon, before 1004; Cambridge, University Library, T-S Collection, 16.95)

In the first of these instances (example 15), the word *hašah* seems to be garbled, perhaps confused with the word *ḥašaš* ("worry, concern"), but it is difficult to be certain because the paper is torn at that point. The second instance (example 16) is apparently the plural form *ḥašaḥoteka* ("your requirements"), similar to the following word *šraḳeka* ("your needs"). This interpretation seems likely given the similarity to the combinations *šoreḳ we-ḥašaḥ* and *'od we-ḥašaḥ* exemplified above. However, the word may also be an instance of the Aramaic singular noun *ḥašḥut*, attested in the Book of Ezra, which will be discussed below.

Like the Geonic innovation *'od, ḥašaḥ* means "need" or "requirement." The root *ḥ-š-ḥ*, meaning "need," exists already in Biblical Aramaic:

17. ענו שדרך מישך ועבד נגו ואמרין למלכא נבוכדנצר לא השחין אנחנה על דנה פתגם להתבותך

Shadrach, Meshach, and Abed-Nego answered and said to the king, "O Nebuchadnezzar, **we have no need** to answer you in this matter" (Dan 3, 16)

18. ומה השחין ובני תורין ודכרין ואמרין לעלון לאלה שמיא חנטין מלח חמר ומשח כמאמר כהניא די בירושלם להוא מתייב להם יום ביום די לא שלו

And **whatever they need**—young bulls, rams, and lambs for the burnt offerings of the God of heaven, wheat, salt, wine, and oil, according to the request of the priests who are in Jerusalem—let it be given them day by day without fail (Ezra 6, 9)

19. ושאר **חשיות** בית אלהך די יפל לך למנתן תנתן מן בית גנזי מלכא (עזרא ז, כ) – ושאר צורכי בית אלוהיך.

And whatever more may **be needed** for the house of your God, which you may have occasion to provide, pay for it from the king's treasury (Ezra 7, 20)

The root exists in Syriac as well,<sup>26</sup> and may go all the way back to Akkadian.<sup>27</sup> Hebrew apparently borrowed it from Aramaic during the Geonic period and molded it into a Hebrew nominal pattern. Alternatively, it may be a case of back-formation. The Biblical form *ḥašahin*, which occurs in the Book of Daniel, appears in two different variants in different manuscripts: with a *qamatz* beneath the first letter (*ḥāšahin* חֶשְׁחִין) or a *patah* (*ḥašahin* חֶשְׁחִין).<sup>28</sup> The variant with *qamatz* can be regarded as a verb-form, specifically the Qal plural active participle "we need." The variant with a *patah*, on the other hand, can be regarded as nominal form: the plural of the reconstructed singular form *ḥašah*. Hence, contemporary dictionaries are divided on whether the word should be classified as a verb or a noun.<sup>29</sup> It can be proposed that, in the Geonic period, *ḥašhin* was perceived as a plural noun, from which the singular *ḥašah* was then derived by back-formation.

Unlike the noun *'od*, which is unique to the Geonic period of Hebrew, *ḥašah* is possibly attested earlier, in a sixth-century *piyyut* by Yanai:

20. קר < שים הנקבעים במטה. **חשחו** כקבוע כוכבי מעלה. (Cambridge, Lewis-Gibson, Lit. II 18)

Yanai compares the Temple to the heavens, saying that the fixed beams of the Temple are like the stars fixed in the firmament. Alternatively, the form can be read as *ḥašhu*, a Qal past-tense verb

26 Sokoloff 2009, pp. 499-500. On the relationship between Geonic Aramaic and Syriac, see Bar-Asher Siegal 2020b, pp. 142-143. In this context it is pertinent to note that, when he was composing his dictionary *Kitab al-Hawi*, Hai Gaon sent his pupil to Christian scholars to ask how they translated a certain verse from the Book of Psalms into Syriac. See Greenbaum 1978, pp. 216-217, fn. 34.

27 And see Köhler & Baumgartner 1994-2000, p. 1881, and references therein.

28 Ginsburg 1926, p. 644.

29 Köhler & Baumgartner (1994-2000, p. 1881) classify it as both a verb and a noun, whereas Brown Driver & Briggs (1952, p. 1093) treat it as a verb.

meaning "were needed, were regarded." The beams of the Temple were regarded like the stars in the heaven.<sup>30</sup>

The Geonic literature, then, provides three clear instances of the noun *ḥašaḥ*, and two uncertain instances; another instance, perhaps of the noun *ḥašaḥ* and perhaps of the verb, is attested in the *piyyut*. This distribution is not incidental, and reflects the affinity between the language of the *piyyut* and Geonic Hebrew, an affinity that stems from two factors. First, some authors of *piyyut* lived in the Geonic period, and some of the geonim – most notably Rav Saadia Gaon and Rav Hai Gaon – were themselves authors of *piyyut*. Second, in this period the Palestinian *piyyut* was known not only in Palestine itself but also in Babylon,<sup>31</sup> so it is not surprising that the language of the Geonim was influenced by the language of the *piyyut*. The database of the Historical Dictionary Project yields some 250 nouns and verbs that are unique to these two linguistic periods. For example, the database lists three instances of the noun תאל *ta'al*, meaning "curse" or "illness", two from the *piyyut* and one from Geonic Hebrew. One of the instances from the *piyyut* occurs in Yanai – יתום תאל תחלוּיני – "May the curse of our **illness** end"<sup>32</sup> – and the other is from a *piyyut* by Eleazar ben Kalir: ולהעלות תעל לתאל תאבתה: "you wished to cure the **disease**."<sup>33</sup> The Geonic instance occurs in a letter by Shlomo ben Yehuda Gaon: אבל הבטיח תעל לתאל להעל "but promised to cure the **disease**."<sup>34</sup> The last two examples feature the exact same sequence – להעלות תעל לתאל – despite being separated by hundreds of years.

The affinity between the language of the *piyyut* and the language of the Geonim is most noticeable in the openings and closings of letters. Most of these openings and closings comprise several lines of verse praising and exalting the addressee, and they often contain fixed formulas that recur in letters by different authors.<sup>35</sup>

30 It should be mentioned that, in Ezra too, the root *ḥ-š-ḥ* appears in the context of worship at the Temple. Rabinovitz (1987, p. 242) could not read this line in full, and presented it thus: "[ז... קר] שים הנקבעים במטה הש[וב כ] קבוע כוכבי מעלה."

31 Beeri 1999.

32 Cambridge, University Library, T-S Collection, 12.182.

33 Oxford, Bodleian Library, d.41 55-56 (2714).

34 Cambridge, University Library, T-S Collection, 10J 11.29-30.

35 Stern 2022, pp. 55, 62.

The coining of the word *ḥašah* reflects the status of Aramaic in the Interim Period as a language of culture, alongside Hebrew. In the Interim Period Aramaic was no longer spoken by Jews, but because the classical Jewish texts, especially the Talmuds, were written in Hebrew and Aramaic, both tongues became Jewish cultural languages. Aramaic thus remained a source of roots and words for expanding the Hebrew lexicon.

### **Conclusion**

The two lexical innovations discussed in this paper shed light on the cultural and social world of the Jews in the Geonic period. In many ways, they were economically, socially, and culturally integrated into their surroundings, yet they also retained their own religion, customs and community autonomy. These two aspects – the social openness and the retaining of their Judaism – are also reflected in their methods they used in expanding their Hebrew lexicon. Although their spoken language was Arabic, the native tongue of the surrounding population, their written language remained Hebrew. And when they needed to expand the Hebrew lexicon, they utilized two sources: their Arabic vernacular and Aramaic, a language of culture, which was one of the components of their holy tongue.

## Bibliography

- Angel, Sáenz-Badillos. 1993. *A History of the Hebrew Language*. Cambridge
- Ayalon, David & Shinar, Pessach. 1947. *Arabic-Hebrew Dictionary of Modern Arabic*. Jerusalem [Hebrew]
- Bar-Asher Siegal, Elizur. 2020a. "Are Literary Languages Artificial? The Case of the Aramaic of the Zohar." *Aramaic Studies*, 18, pp. 1–22
- Bar-Asher Siegal, Elizur. 2020b. "Central Issues in Jewish Babylonian Aramaic Grammar in the Wake of Eljakim Wajsborg's Studies." *Leshonenu*, 82, pp. 129–147 [Hebrew]
- Bar-Asher Siegal, Elizur. 2020c. "A Formal Approach to Reanalysis: The Case of a Negative Counterfactual Marker." *Proceedings of the LSA 5/2*. pp. 34–50
- Bar-Asher Siegal, Elizur. 2021. "The Formation and the Cognitive Knowledge of Literary Languages: The Case of Hebrew and Aramaic in the Middle Ages." *Hebrew Studies*, 62, pp. 343–363
- Beeri, Tova. 1999. "Hebrew Poetry in Babylonia during the Tenth and Eleventh Centuries as Portrayed in Geniza Manuscripts." Friedman, Mordechai Akiva (ed.), *Te'uda XI: A Century of Geniza Research*. Tel-Aviv, pp. 23–36 [Hebrew]
- Ben-Sasson, Menahem. 1997. *The Emergence of the Local Jewish Community in the Muslim World*. Jerusalem [Hebrew]
- Breuer, Yochanan. 2020. *From Aramaic into Hebrew: The Method of Translation in the Book Hilkhot Re'u*. Jerusalem [Hebrew]
- Brody, Robert. 1998. *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*. New Haven & London
- Brown, Francis, Driver, Samuel Rolles & Briggs, Charles Augustus. 1952. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford
- Cohen, Mark R. 1994. *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*. Princeton
- Corver, Norbert & Van Riemsdijk, Henk. 2001. "Semi-lexical categories." Corver, Norbert & Van Riemsdijk, Henk (eds.), *Semi-Lexical Categories -*



*The Function of Content Words and the Content of Function Words*. Berlin & New York, pp. 1–19

Diewald, Gabriele. 2002. "A Model for Relevant Types of Contexts in Grammaticalization." D. Wischer and G. Diewald (eds.), *New Reflections on Grammaticalization*. Amsterdam, pp. 103–120

Kutscher, Edward Yechezkel. 1982. *A History of the Hebrew Language*. Jerusalem

Even-Shoshan, Abraham. 1988. *A New Concordance of the Bible*. Jerusalem [Hebrew]

Ferguson, Charles A. 1959. "Diglossia." *Word*, 15:2, pp. 325–340

Fischel, Walter J. 1937. *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*. London

Flusser, David. 1980. *The Josippon [Josephus Gorionides]*. Jerusalem

Frank, Daniel (ed.). 1995. *The Jews of Medieval Islam*. Leiden

Friedman, Mordechai Akiva. 2016. *A Dictionary of Medieval Judeo-Arabic in the India Book Letters from the Geniza and in Other Texts*. Jerusalem

Ginsburg, Cristian David. 1926. *The Writings: Diligently Revised according to the Massorah and the Early Editions with the Various Readings from MSS. and the Ancient Versions*. London

Goitein, Shelomo Dov. 1967–1993. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley

Goshen-Gottstein, Moshe. 2006. *Syntax and Vocabulary of Mediaeval Hebrew as Influenced by Arabic*. Jerusalem

Greenbaum, Aharon. 1978. *The Biblical Commentary of Rav Samuel ben Hofni Gaon*. Jerusalem

Evans, Nicholas & Wilkins, David. 2000. "In the Mind's Ear: The Semantic Extensions of Perception Verbs in Australian Languages." *Language*, 76, pp. 546–592

- Heine, Bernd. 2002. "On the Role of Context in Grammaticalization." Ilse Wischer and Gabriele Diewald (eds.), *New Reflections on Grammaticalization*. Amsterdam, pp. 83–101
- Köhler, Ludwig & Baumgartner, Walter. 1994–2000. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden
- Lasker, Daniel J. 2022. *Karaism: An Introduction to the Oldest Surviving Alternative Judaism*. London
- Morgenstern, Matthew. 2002. *Jewish Babylonian Aramaic in Geonic Responsa-Studies in Phonology, Verb Morphology, Pronouns, and Style*. Ph.D. Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem [Hebrew]
- Olman, Arye. 2013. "Weekly Mishnah Study – Evidence from the Genizah." *Netuim - A Journal for the Study of Torah She-Be'al Peh*, 19, pp. 143–153 [Hebrew]
- Rabinovitz, Zvi Meir. 1987. *The Liturgical Poems of Rabbi Yannai according to the Triennial Cycle of the Pentateuch and the Holidays*. Jerusalem [Hebrew]
- Rosén, Haiim. 1954. *Conversations about Language and History*. Tel Aviv [Hebrew]
- Sarfatti, Gad Ben-Ami. 1968. *Mathematical Terminology in Hebrew Scientific Literature of the Middle Ages*. Jerusalem
- Sokoloff, Michael. 2009. *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin: Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*. Winona Lake, Ind.
- Stern, Ruth. 2022. *The Formal Writing in Early Modern Hebrew: From Diversity to Standardization*, Ph.D. Dissertation, The Hebrew University of Jerusalem [Hebrew]
- Téné, David. 1983. "Comparison of Languages and Knowledge of the Language in the Arabic World in the Tenth and Eleventh Centuries CE." M. Bar-Asher, A. Dotan, D. Téné, and G.B Sarfatti (eds.), *Hebrew Language Studies: Presented to Professor Zeev Ben-Hayyim*. Jerusalem, pp. 237–287 [Hebrew]
- Téné, David. 1985. "Historical Identity and Unity of Hebrew and the Division of Its History into Periods." *Language Studies*, 1, pp. 101–155 [Hebrew]

## The Talmud of Babylonia

Shai Secunda

This paper charts the appearance of a notion that, despite mutual participation in a shared endeavor of rabbinic study, Babylonian rabbis and ultimately Babylonian rabbinic learning came to be thought of as distinct from Palestinian rabbis and Palestinian rabbinic learning.<sup>1</sup> I trace how this development is largely preserved within the Babylonian Talmud, yet, in material attributed to rabbis living in Palestine. I consider how the awareness of a distinctly Babylonian rabbinic scholastic project primarily unfolded within the self-reflective space of Babylonian rabbinic culture, as it contrasted itself with the sister rabbinic community in the Land of Israel. I then focus on a remarkable Talmudic source from this set of texts which describes the composition of the Babylonian rabbinic endeavor, called simply “Babylonia,” as a mixture of Scripture, Mishnah, and *talmud*, while an immediately adjacent teaching refers to the “*talmud* of

\* I am grateful to the editors of *Oqimta* and to numerous colleagues with whom I have discussed this paper in its various stages of development. These include Barak S. Cohen, Steven Fine, Steven Fraade, Yair Furstenberg, Simcha Gross, Galit Hasan-Rokem, Eva Kiesele, Yitz Landes, Yakir Paz, James Redfield, Eliyahu Rosenfeld, Shana Schick, Ayelet Wenger, as well as the anonymous readers who participated in the review process.

1 The last decades have seen considerable research examining the relationship between the Babylonian and Palestinian Talmuds. See especially Yaakov Sussman, “Again Concerning Yerushalmi Neziqin,” in *Mehqerei Talmud*, eds. David Rosenthal and Yaakov Sussman (Jerusalem: Magnes, 1990), pp. 55–133; Christine Elizabeth Hayes, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds: Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah* (New York: Oxford University Press, 1997); and Alyssa M. Gray, *A Talmud in Exile: The Influence of Yerushalmi Avodah Zarah on the Formation of Bavli Avodah Zarah* (Providence: Program in Judaic Studies, Brown University, 2005). This paper focuses on the particular question of how classical Palestinian and Babylonian rabbinic texts *themselves* treat the two scholastic projects of rabbinic Palestine and Babylonia.

Babylonia.”<sup>2</sup> I suggest that this teaching developed from earlier precursors, dates to a relatively late point in the Talmudic era, and perhaps, in its final form, is the work of post-amoraic sages who thought that the principle of anthological “mixing” was central to the identity of the rabbinic discourse, or *talmud*, of Babylonia—a discourse that would ultimately crystalize into the Babylonian Talmud as we know it.

### **From Local Invective to Collective Criticism**

Unlike tannaitic literature, which is largely uninterested in the geographic origins of its traditions, in amoraic literature rabbinic teachings are regularly marked by geographic coordinates.<sup>3</sup> Rabbis are shown traveling beyond their haunts, absorbing traditions previously unknown to them, bringing these traditions back to local networks, and reflecting on the geographic aspect of their discovery. Sages, both as collectives and as individuals, are sometimes associated with specific places, and those associations are occasionally brought up in discussion. In this way we hear of the rabbis of the South (that is, Southern Judea), Caesarea, Pumbedita, Nehardea, Sura, and other locales, claiming positions in rabbinic debate, as well as the “West,” in the Bavli generally meaning Palestine, and “there” (*taman*; *hatam*)—which, depending on the perspective of the compilation or speaker, refers to Babylonia or Palestine. Likewise, individual sages identified by toponyms are sometimes judged, as it were, on geographic grounds, such as Rabbi Simlai of Lydda whose words were to be disregarded since “the people of Lydda are scoffers” (b. Avodah Zarah 36a).

In general, Palestinian rabbinic texts register criticism of this sort on an ad hominem basis and local plane. Notably, these criticisms do not consign to rabbinic Babylonia the unique, collective scholastic identity by

- 2 In this paper I italicize “*talmud*” and keep it in the lower-case when referring to a form of rabbinic *discourse* that goes by this name. “Talmud” is reserved for the compilation known as the Talmud as it has come down to us since the early Middle Ages. The complex relationship between *talmud* the discourse and Talmud the textual artifact, and the difficulty in distinguishing between the two, is discussed below. I intend to treat the issue at still greater length in future publications.
- 3 Moulie Vidas, “A Place of Torah,” in *Talmudic Transgressions: Engaging the Work of Daniel Boyarin*, eds. Charlotte Elisheva Fonrobert et al. (Leiden: Brill, 2017), pp. 23–73.

which it would later become known. For example, on more than one occasion, the leading third-century amora, R. Yoḥanan, expresses frustration with specific Babylonian scholars by first exclaiming “Babylonian!” before proceeding with his argument.<sup>4</sup> In an especially memorable exchange, R. Yoḥanan draws a connection between the slowness of a certain student and his Babylonian origins:

Genesis Rabbah 38:11 (ed. Theodor-Albeck, pp. 360-361)<sup>5</sup>

“על כן קרא שמה בבל כי שם בבל ייי”  
 חד מן תלמידוהי דר' יוחנן הוה יתיב קדמוי. הוה מסבר ליה ולא סבר. אמר למה  
 לית את סבר? אמר ליה: דאנא גלי מן אתרי. אמר ליה: מן היידין את? אמר ליה:  
 מן בור-סיף. אמר ליה: לא תאמר כן, אלא מן בולסיף! “כי שם בבל ייי שפת כל  
 הארץ.”

“That is why it was called Babel, because there the Lord mixed up...” (Genesis 11:9).

One of R. Yoḥanan’s students was sitting in front of him. [R. Yoḥanan] would explain [the material] to him, yet he did not understand. [R. Yoḥanan] exclaimed: “Why do you not understand?! He responded: Because I was exiled from my place. He said to him: Where are you from? He responded: From Bor-Sif. [R. Yoḥanan] said to him: Do not say that, rather from “Bul-Sif!”—“because there the Lord mixed up (*balal*) the language (*sefat*) of the whole earth.”

Rabbi Yoḥanan is not sympathetic to his student’s learning difficulties, and he is unsatisfied with the justification that this disability can be attributed to a life led as an exile. Actually, Rabbi Yoḥanan puns, the pupil’s confusion stems from his origins in Borsippa, an ancient site marked by a

4 See y. Berakhot 6:1 (10a); y. Shvi’it 1:5 (33b)// y. Sukkah 4:1 (54b); y. Ma’asrot 5:3 (52a); and y. Shabbat 7:2 (9a). The interpretation of some of these passages is difficult, yet in all of them R. Yoḥanan appears to be critical of his interlocutor.

5 Unless indicated otherwise, rabbinic texts quoted in this paper are based on the transcription of the manuscript chosen by the Historical Dictionary Project of the Academy of the Hebrew Language, with punctuation added, abbreviations expanded, and variants noted as needed.

ziggurat traditionally believed to be the remnants of the Tower of Babel.<sup>6</sup> Cleverly, R. Yoḥanan suggests an etymology of “Borsif,” slightly recalibrated as “Bul-Sif” and linked to Genesis’ own folk-etymology for Babylon: “That is why it was called Babel, because there the Lord mixed up (*balal*) the language (*sefat*) of the whole earth” (Genesis 11:9).

R. Yoḥanan’s negative reaction to this Babylonian rabbi, and other Babylonians in other sources, is curious in light of passages that remember him as a magnet for Babylonian sages coming to study in Palestine.<sup>7</sup> At the same time, the negativity in the exchange lines up with other sources that attest to ongoing competition and sometimes animosity between Palestinian and Babylonian sages<sup>8</sup>—primarily *by* Palestinians *about* specific Babylonians and not vice versa.<sup>9</sup> Some of these passages directly criticize Babylonian learning prowess, as when the Bavli records a recurring Palestinian slur voiced by recent Babylonian immigrants there

- 6 Borsippa is proximate to the ruins of ancient Babylon with which it was widely associated. See b. Shabbat 36a: “Rav Ashi said: We too say Borsippa is Babylon and Babylon is Borsippa!” See Aharon Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period* (Wiesbaden: L. Reichert, 1983), pp. 100-104.
- 7 Aharon Oppenheimer, *Between Rome and Babylon: Studies in Jewish Leadership and Society* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), pp. 417-432, with references to earlier research.
- 8 See for example, Isaiah Gafni, “How Babylonia Became ‘Zion’: Shifting Identities in Late Antiquity,” in *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern*, eds. Lee I. Levine and Daniel R. Schwartz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), pp. 333–48; Jeffrey L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2003), pp. 39-53; Catherine Hezser, *Jewish Travel in Antiquity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), pp. 354-357; and Christine Elizabeth Hayes, “‘In the West, They Laughed at Him,’ The Mocking Realists of the Babylonian Talmud,” *Journal of Law, Religion and State* 2 (2013): 137–67.
- 9 In one tradition, Palestinians go as far as blaming the Babylonian rabbis for the destruction of the Jerusalem Temple. See especially Canticles Rabbah 8:10, *pisqah* 3. At the same time, Babylonians insultingly doubt the relative virtue of the Palestinians’ lineage, for which see b. Qiddushin 71a // b. Ketubot 111a: “The Land of Israel is dough [compared] to Babylonia.” Perhaps in response to this sort of claim, the second-generation Palestinian amora, Reish Laqish, who is closely linked to R. Yoḥanan, is recorded as sarcastically remarking “were someone to tell me that there is a chronicle (*divrei ha-yamim*) in Babylonia, behold I would go and bring it from there” (y. Sanhedrin 10:1; 28a).

about “stupid Babylonians.”<sup>10</sup> But it is remarkable that only in passages found in the Bavli do we find such collective disparagement of Babylonian sages by their Palestinian colleagues. In this way we first encounter the collectivized terminology, “the sages of Babylonia” (*talmidei ḥakhamim she-ve-bavel*) who, so we are told, “hate one another” (b. Peṣaḥim 112b), in contrast to the “sages of the Land of Israel (*talmidei ḥakhamim she-ve-eretz yisrael*) who treat each other pleasantly...[and] graciously in *halakhah*” (b. Sanhedrin 24a).<sup>11</sup> In Palestinian sources, on the other hand, criticism of Babylonian rabbis and their learning is neither magnified nor collectivized. Instead, it tends to take a personal and local cast, as we saw with R. Yoḥanan and his student.<sup>12</sup>

### Babylonian Learning and Babylonian Space

If R. Yoḥanan is the best-known Palestinian teacher of Babylonian rabbis who came to study in the Land of Israel, R. Zeira is the best-known student of this group. The story of R. Zeira’s immigration to Palestine from Babylonia beginning with its preparatory stages, continuing with the

10 b. Peṣaḥim 34a; b. Yoma 57a; b. Zevaḥim 60b; b. Menaḥot 52a; and b. Bekhorot 25b. Additionally, R. Yirmiyah refers to the teachings of Babylonian sages as “dark” on a couple of occasions (b. Peṣaḥim 34b, responding to a tradition taught by Ravin; and b. Yoma 57a, responding to Rava’s teaching). We will consider another reference of R. Yirmiyah to the “darkness” of Babylonian rabbinic learning, below.

11 The only possible exception in a Palestinian work where Babylonian learning is collectively disparaged is the following, rather difficult-to-discern rabbinic folk etymology about Shinar, in Southern Mesopotamia:  
Genesis Rabbah 37:4 (ed. Theodor-Albeck p. 346)

שנער – ששריה מביטים בתורה עד שהן נערים.

Shinar – that her princes gaze at the Torah only while in their youth.

However, the meaning of the line is unclear and other versions of this tradition, such as those found at y. Berakhot (4:1; 7c) and Ecclesiastes Rabbah 12:7, record variants, such as “her princes die while youths” (ששריה מתים נערים), which have nothing to do with Torah study. Note, however, Lamentations Rabbah, *petiḥta* 23, which records “Her princes reject the Torah” (ששריה מבעטים בתורה). Regardless, even these traditions seem not to conceive of Babylonian rabbinic learning as a collective (and problematic) endeavor, rather they criticize a general laxity and unwillingness to learn Torah among (Southern?) Mesopotamian Jews.

12 This is also apparent in y. Peṣaḥim 5:3 (32a), where R. Simlai is presented as hailing from two *specific* places (rather than all of Babylonia) that were seen as problematic, namely, the Mesopotamian town of Nehardea and Southern Judea, which included Lydda.

journey to the Holy Land, and concluding with the trials and tribulations of living there as a Babylonian immigrant, is colorfully depicted across classical rabbinic literature, including in the Bavli and in Palestinian compilations.<sup>13</sup> Once again, it is specifically in the Bavli that Babylonian learning is depicted as a collective project, one which is spatially distinct from Palestinian learning, and in the view attributed to R. Zeira, negatively so. In one passage we are told that R. Zeira undertook an arduous set of fasts in order to erase his Babylonian rabbinic education and embark with a fresh slate on a new scholastic career in the Land of Israel:

b. Bava Metzia 85a

רבי זורא<sup>14</sup> יתי<sup>15</sup> 16 ארבעין<sup>17</sup> תעניאתא דנישתכח<sup>18</sup> תלמודא דבבל<sup>19</sup> מיניה.

- 13 An early, influential study is Abraham Goldberg, “Rabbi Ze’ira and Babylonian Custom in Palestine,” *Tarbiz* 36 (1967): 319–41. For a recent dissertation chapter on the cycle, with copious references to prior scholarship, see Tamar Duvdevani, “Literary Aspects of Rabbinic Attributions in the Babylonian Talmud” (Hebrew; New York, Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion, 2018), pp. 110–145. Still more recent writing on the R. Zeira stories can be found in Reuven Kiperwasser, “Narrating the Self: Tales of Rabbi Zeira’s Arrival to the Land of Israel,” in *Self, Self-Fashioning, and Individuality in Late Antiquity*, eds. Maren R. Niehoff and Joshua Levinson (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), pp. 353–74 and Reuven Kiperwasser, *Going West: Migrating Personae and Construction of the Self in Rabbinic Culture* (Providence: Brown Judaic Studies, 2021). Scholars who have studied the immigration of Babylonian rabbis to Palestine, such as Joshua Schwartz and Catherine Hezser, have also devoted research to the R. Zeira tales. See Joshua Schwartz, “The Patriotic Rabbi: Babylonian Scholars in Roman Period Palestine,” in eds. Siân Jones and Sarah Pearce eds, *Jewish Local Patriotism and Self-Identification in the Graeco-Roman Period* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), pp. 118–31, which also references the author’s earlier work; and Hezser, *Jewish Travel in Antiquity*.
- 14 זורא MS Oxford; others זירא; MS Florence: רב with the ב marked for deletion and זירא added.
- 15 MS Vatican 115א and printed editions add כּי סליק לארעא דישראל.
- 16 MS Escorial adds: מאה ועשרין תעניית.
- 17 [מאה; יתיב בתעניתא] all others. [ארבעין] MSS Oxford and Escorial; MS Florence omits.
- 18 [דישתכח] MS Oxford; [דנשתכח] MSS Vatican 115, Munich 95; [דישתכח] MS Hamburg; [דנשכח] MS Escorial; [דלשכח] printed edition; [דמשכח] MS Vatican 117 and Cremona binding fragment. MS Florence originally recorded דלא ישתכח, but then it struck out the דלא and added a ד to ישתכח.
- 19 [דבבל] All MSS (MS Florence: !ב!בבל); [דבבלאה] printed editions.



R. Zeira fasted forty fasts so that the learning (*talmuda*) of Babylonia should be forgotten from him.

To be sure, the Yerushalmi also remembers R. Zeira's extreme fasting.<sup>20</sup> However, only in the Bavli is R. Zeira's fasting connected to immigration to the Land of Israel,<sup>21</sup> and only in the Bavli is it linked to forgetting the learning associated with Babylonia.

In a similar vein, another Talmudic source shows R. Zeira reflecting on the scholastic clarity that had evaded him in Babylonia, and which he finally gained when he immigrated to the Land of Israel. Although, in this case, Babylonian learning is not explicitly conceived of as distinct from that of the Land of Israel, the upshot of the tradition seems to be the contrast of these two geo-scholastic entities:

b. Bava Batra 158b

"נפל הבית עליו ועל אמו וכו'"<sup>22</sup> בחזקת מי?  
ר' אלעא<sup>23</sup> אמר: בחזקת ירשי האם.<sup>24</sup> ור' זירא אמר: בחזקת ירשי הבן<sup>25</sup>.

20 y. Ta'anit 2:8 (76a) // y. Nedarim 8:1 (40d):

ר' זעורה צם תלת מאוון צומין, ואית דאמרי תשע מאוון, ולא חש למגילת תענית.

R. Ze'orah fasted three hundred fasts – there are those who say nine hundred – and he was not concerned for the Scroll of Fasts (an ancient Jewish calendar of dates on which fasting was prohibited).

Note that the spelling of the sage's name as Ze'orah in this Palestinian source parallels the form of the name in MS Oxford of the Bavli passage: זורא.

21 While this can be inferred from the content of the Bavli passage, it is fully explicated in some witnesses. See n. 15.

22 [נפל הבית עליו ועל אמו] MS Florence and ed. Pesaro juxtapose our passage to the previous Mishnah (m. Bava Batra 9:9) concerning a house that collapsed on a husband and wife and it is unknown who died first.

23 [אלעא] MSS Hamburg and Escorial, also secondary witnesses like Alfasi, Isaiah di Trani, and Asher ben Yehiel; [אילי] MS Munich; [אלעאי] MS Paris; [אילא] printed editions and Vatican 115; [אליעזי] MS Florence.

24 [האם] almost all witnesses; [הבעל] MS Florence and ed. Pesaro (see n. 22); MS Vatican 115 and the Munich binding fragment initially, before the term was deleted and replaced with [האם].

25 [הבן] almost all witnesses; [האשה] MS Florence and ed. Pesaro (see n. 22); MS Vatican 115 and the Munich binding fragment initially, before the term was deleted and replaced with [הבן].

כי סליק ר' זירא<sup>26</sup> קם בשטתיה דר' אלעא<sup>27</sup> וקם רבא<sup>28</sup> בשטתיה דר' זירא.<sup>29</sup>  
 אמר ר' זירא: שמע מינה<sup>30</sup> אוירא דארץ-ישראל<sup>31</sup> מחכים.

“If the house collapsed upon a son and his mother [and it is unknown who died first (with implications for inheritance law) ... Rabbi Aqiva said: In this case I concede that the property retains its previous possession]” (m. Bava Batra 9:10).

In whose possession [does it remain]?

Rabbi Il‘a says: In the possession of the mother’s heirs.

Rabbi Zeira said: In the possession of the son’s heirs.

When Rabbi Zeira ascended [to the Land of Israel] he adopted the opinion of Rabbi Il‘a; and Rava adopted the opinion of Rabbi Zeira.

Rabbi Zeira said: Conclude from this that the airspace (*avira*) of the Land of Israel makes one wise.

According to this passage, while R. Zeira was in Babylonia he held what was in his later view an erroneous opinion in inheritance law. Only upon relocating to the more intellectually propitious Land of Israel, where the Palestinian Rabbi Il‘a had ruled correctly on the case, did R. Zeira come around to adopting the right ruling. Notably, the passage as we now have it<sup>32</sup> further underlines the relationship between the learning associated with

26 זירא] almost all witnesses; [אלעזר (!)]ed. Venice.

27 אלעא] MS Hamburg; [אילי] MS Munich; [אלעאי] MSS Paris and Escorial; [אילא] printed editions and Vatican 115; [אלעי] MS Florence.

28 רבא] MSS Munich, Paris, Escorial and Vatican 115ב (note that the aleph was added above the line); רבה] MS Hamburg and the printed editions.

29 זירא] [וקם רבה בשטתיה דר' זירא] missing in MS Florence; The medieval Talmudist, Rabbi Shmuel b. Meir (RaSHBaM) marks this line for deletion, and it apparently was missing from the Talmudic text before R. Ḥananel b. Ḥushiel.

30 שמע מינה] all witnesses other than MS Florence and the Munich binding fragment, which omit.

31 אוירא דארץ-ישראל] Almost all witnesses; [אויר/יא דארעא דישראל] MSS Munich 95, Florence, and Munich bookbinding.

32 There are textual irregularities with the sentence “Rava adopted the opinion of Rabbi Zeira.” For one, the line disrupts the flow of the passage, so that R. Zeira seems to be, rather unusually, commenting on an external report concerning his and Rava’s positions. Not incidentally, the line is missing or marked for deletion in some witnesses. Arguably,

each center, as the prominent sage Rava, who lived out the entirety of his years in Babylonia and elsewhere defended Babylonia learning from Palestinian criticism,<sup>33</sup> ends up taking up the Babylonian opinion that had been abandoned by R. Zeira, thereby securing the Babylonian tradition.<sup>34</sup>

In reflecting on his change of opinion,<sup>35</sup> R. Zeira refers to a connection between the “*avira*” of the Land of Israel and the quality of learning undertaken there. Against common readings of “*avira*” as “air,”<sup>36</sup> it is more likely that R. Zeira is contrasting the learning associated with the *space* of Babylonia—an established meaning of the term “*avira*” in Talmudic Aramaic<sup>37</sup>—with the learning that can be found in, and which is intimately connected with, the Land of Israel.

we might reconstruct an earlier version of the passage as follows:

When Rabbi Zeira ascended [to the Land of Israel] he adopted the opinion of Rabbi Il’a. He said: Conclude from this that the airspace of the Land of Israel makes one wise.

Only later in the history of the text was the phrase “Rava adopted the opinion of Rabbi Zeira” added.

33 See b. Ketubot 75a.

34 Yosef Keller, *Perush u-Fisq Rav Hai Ga’on le-Masekhet Shabat* (Brooklyn, N.Y., 2006), p. 134.

35 In most witnesses, R. Zeira is recorded as saying “*conclude from this*,” meaning that it is he who self-reflectively drew the conclusion about why he changed his ruling. Note also that some of the witnesses that omit this phrase record the Aramaic form of the word for “*Land of Israel*,” thereby matching the Aramaic-language report of R. Zeira’s move to the Land and his legal reversal.

36 One common interpretation was that R. Zeira was extolling the health benefits of Palestinian air. See E. E. Halevi, *Agadot ha-Amora’im* (Tel Aviv: Dvir, 1977), p. 122. A related reading can already be found in Yehudah ha-Levi, *The Kuzari: In Defense of the Despised Faith* (trans. N. Daniel Korobkin; Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1998), II, §22, p. 78, which adopts a Greek-inflected climatology. See Abraham Melamed, “The Greek Theory of Climate in Medieval Jewish Thought: Absorption, Influence, and Application,” *The Routledge Handbook of Identity and the Environment in the Classical and Medieval Worlds*, eds. Rebecca Futo Kennedy and Molly Jones-Lewis (London: Routledge, 2016), pp. 128-144. This notion, along with references to R. Zeira’s claim, was then taken up in Zionist rhetoric of the late nineteenth and early twentieth centuries, for which see Derek Jonathan Penslar, “What’s Love Got to Do With It? The Emotional Language of Early Zionism,” *Journal of Israeli History* 38 (2020): 25–52.

37 While *avira* is sometimes translated like its distant English cognate as “air,” in this context it would be better rendered as territory, or “airspace.” Indeed, the term is occasionally deployed specifically to indicate airspace, such as when the rabbis

Indeed, I believe a similar use of the equivalent Hebrew term for airspace (*avir*) shows up in another Talmudic passage that, it turns out, is a Babylonian reworking of the teaching earlier ascribed to R. Yoḥanan in the Midrash.

b. Sanhedrin 109a

אמר ר' יוחנן: מגדל – שלישי נבלע ושלישי נשרף ושלישי קיים.  
 אמר רב: אויר מגדל משכח תלמוד.<sup>38</sup>  
 אמר רב יוסף: בבל ובור־סייף סימן רע לתורה.  
 בבל – "כי שם בלל יי שפת כל הארץ"<sup>39</sup>  
 מאי בור־סייף? אמר רב אסי<sup>40</sup>: בור שפת<sup>41</sup>.

R. Yoḥanan said: [Regarding] the Tower [of Babel]: a third was swallowed up, a third was burnt, and a third still stands.

Rav said: The airspace (*avir*) of the Tower [of Babel] makes one forget learning (*talmud*).

Rav Yosef said: Babel and Borsippa are a bad sign for Torah [learning].

Babel— “because there the Lord mixed up (*balal*) the languages (*sefat*) of the whole earth” (Genesis 11:9).

What is Borsippa (*Bor-Sif*)? Rav Asi said: A language (*sefat*) pit (*bor*—a homonym of the term for ignoramus).<sup>42</sup>

differentiate between the ritual impurity status of the *space* of the Diaspora as opposed to disconnected clods of earth from there (b. Shabbat 15b).

38 [משכח תלמוד] MS Herzog; [משכח את התלמוד] MSS Munich and Karlsruhe (where it is added in the margin; [משכח] printed eds. and MS Florence; [משכחו] MS Oxford.

39 [בבל מאי טעמ'] MS Munich; see also MSS Karlsruhe: 'בבל מאי טעמ'; [בבל כי שם בלל יי שפת כל הארץ] MS Herzog and printed eds.: (omit).

40 [אמר רב אסי] MSS Herzog, Munich and printed eds.; [אמר ר'] MS Florence; Karlsruhe, Aruch and Yalqut parallel omit.

41 [שפת] MS Herzog; [שאפי] ed. Venice; [שפי] Munich; [שפ(י)](י) Karlsruhe.

42 According to another reading, referenced in the previous footnote, this can be rendered as “a drained (*shafa*) pit.”

The passage begins with R. Yoḥanan describing the tripartite composition of the ruined Tower of Babel.<sup>43</sup> Subsequently, in an apparent echo of R. Zeira's reflection on the airspace (*avira*) of the Land of Israel, a teaching attributed to Rav conceives of the problem of learning in Babylonia spatially. Merely being in the vicinity (*avir*) of the great and infamous symbol of Babylon, the Tower, is enough to make one forget one's learning. The rest of the passage, which records traditions about Babylon and Borsippa being cursed places for Torah learning, suffers from textual problems, yet it is likely an echo of the folk-etymology R. Yoḥanan offered his student in Genesis Rabbah, in which a lack of understanding is attributed to Babel/Borsippa's named legacy as the site of primordial linguistic confusion.<sup>44</sup>

Nevertheless, even if the texts are closely related, there is a subtle but signal difference between the Bavli version and its midrashic precursor: Rather than recording a private, teasing dialogue between a Palestinian sage and his Babylonian student, the Talmudic formulation presents a generalized claim that these charged Babylonian places—arguably representing Babylon more broadly<sup>45</sup>—are themselves scholastically

43 Like his remark about the confusion of his Babylonian student, this statement is perhaps also based on a midrashic reading of terms used to describe the Divine plan to destroy Babylonia: “Let us, then, go down there (עֵשׂ) and confound (הִבְלִי) their speech (הַדָּבָר)…” (Genesis 11:7). I suggest that R. Yoḥanan is midrashically reading הִבְלִי as הִבְלַע—“swallowed”; הַדָּבָר as if it were the Aramaic (weak) verb *SPP* meaning “to be burned” (see for example the Peshitta to Numbers 11:1: כִּי־לֹא־יִשְׂרָאֵל, “a fire **burned** among them”); and the word “there” (עֵשׂ) as a reference to the part of the Tower that still stands *there*. Hence, “a third swallowed up (*nivl'a*), a third burnt (*safa*), and a third still stands there (*sham*).”

44 The inclusion of the name “Rav Yosef,” and “Rav Asi” in some of the witnesses possibly resulted from confusion with, or perhaps were prompted by, the similarly sounding place name, “Borsif.” Additionally, the inclusion of the biblical text's own etymology of Babel in some manuscripts (and its exclusion from others), as well as the difficulties rendering the final word in the passage, may have resulted from other transmission errors of the original midrash, which is better preserved in Genesis Rabbah.

45 Indeed, there is little evidence that these specific locations, Migdal, Borsippa, and the town of Babel (in any case, it is difficult to differentiate between the town of Babel and the region. See Oppenheimer, *Babylonia Judaica*, p. 59 ff) were places that rabbinic Jews would potentially settle in, to then to elicit warnings from the sages. It seems, instead, that these toponyms are invoked for their broader symbolic

cursed. Thus, unlike Palestinian texts which mainly criticize the learning of specific Babylonian rabbis<sup>46</sup> alongside sages from other locales, we find the Bavli presenting rabbinic learning in Babylonia as broadly, and spatially, distinct from Palestinian learning.<sup>47</sup>

### **Self-Criticism and Counter-Criticism in the Babylonian Talmud**

We have observed how virtually all statements uttered against Babylonian learning are attributed to rabbis in Palestine. Still, they show up specifically in the Bavli. It has become a working assumption in the field that traditions appearing only, or primarily, in the Bavli while being largely or entirely absent from Palestinian rabbinic texts, mainly reflect rabbinic Babylonia.<sup>48</sup>

With that in mind, let us consider a sequence of anti-Diasporic traditions, partially adduced above, preserved in the Bavli yet with no extensive parallel in Palestinian rabbinic literature:

value for Babylonia more generally, which, I have suggested, is rooted in midrashic readings of Genesis.

- 46 In fact, one of the only passages preserved in a Palestinian rabbinic work that refers to learning in Babylonia at all is positive and does not seem to conceive of it as a collective scholastic project. I am referring to a tradition about the planting of date-palms in Babylonia prior to the arrival of the Judean exiles, “so that they crave sweetness, which accustoms the tongue to Torah” (y. *Tan* 4:7; 69b // *Pesiqta de-Rav Kahana*, *Divrei Yirmiyahu* 10, ed. Mandelbaum p. 233).
- 47 Having highlighted a connection between Babylonian learning and Babylonian space that is manifest specifically in the Bavli, it is important to acknowledge a seemingly geographic component of how Palestinian rabbinic learning is conceived of in Palestinian rabbinic texts. For example, there is a tannaitic panegyric to the Land of Israel which asserts that “the Torah is [to be found] in the Land of Israel” (*Sifre Deuteronomy* ‘Eqev, *pisqa* 39; ed. Finkelstein pp. 70-71). Similarly, *Genesis Rabbah* 16:4 links various rabbinic corpora and rabbinic disciplines with the Land of Israel. However, on closer inspection, in these sources the spatiality of the “Torah of the Land of Israel” is not articulated against Torah learning associated with another place, such as Babylonia. Instead, its function is to exclude the “Torah of the *gentiles*” rather than Jewish learning in other locales.
- 48 For a good statement of the principle, see Shamma Yehuda Friedman, “Wonder Not at a Gloss in Which the Name of an Amora is Mentioned”: The Amoraic Statements and the Anonymous Material in the *Sugyot* of the Bavli Revisited,” in *Melekheth Mahshevet*, eds. Aaron Amit and Aharon Shemesh (Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2011), pp. 101–44 (Hebrew).

## b. Sanhedrin 24a

אמר ר' הושעיה: מאי דכתיב "ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נעם ולאחד קראתי חבלים?"

"נעם" – אלו תלמידי חכמים שבארץ־ישראל שמנעימין זה לזה בהלכה.

"חבלים" – אלו תלמידי חכמים שבבבל שמחבלין זה את זה בהלכה.

"ויאמר אלה שני בני היצהר העומדים על אדון כל הארץ"

"יצהר" – אמר ר' יצחק: אלו תלמידי חכמים שבארץ־ישראל שנוחין<sup>49</sup> זה לזה בהלכה כשמן.

"ושנים זתים עליה" – אלו תלמידי חכמים שבבבל שממריין<sup>50</sup> זה לזה בהלכה כזתים.

בבל – אמר ר' יוחנן: <sup>51</sup>בלולה במקרא, בלולה במשנה, בלולה בתלמוד.

"במחשכים הושיבני כמתי עולם" – אמר ר' ירמיה<sup>52</sup> זה תלמודה של בבל.

R. Hosha'ya said: What is it that is written: "And I took for myself two staves; one of which I name No'am and the other I called Ḥoblim" (Zecharia 11:7)?

"No'am"—these are the sages of the Land of Israel, who treat each other graciously (*mann'imim*) in [the study of] *halakha*.

"Ḥoblim"—these are the sages of Babylonia, who injure each other (*mehablim*) in [the study of] *halakhah*.

"Then he explained, 'They are the two Sons of Yitzhar who attend the Lord of all the earth'" (Zecharia 4:14).

"Yitzhar"—R. Yitzḥaq said: these are the sages of the Land of Israel, who treat each other graciously in [the study of] *halakhah* like oil ("yitzhar").

"and by it are two olive trees" (Zecharia 4:3)—these are the sages of Babylonia, who treat each other bitterly in [the study of] *halakhah*, like olives.

"Babel"—Said R. Yoḥanan: Mixed (*belulah*) with Scripture, mixed with Mishnah, and mixed with learning (*talmud*).

49 שנוחין [שמשינין] MSS Karlsruhe, Florence, and Munich.

50 ששמררין [שמחדדין] MS Herzog.

51 [א"ר יוחנן בבל] MSS Munich and Karlsruhe (prior to marginal addition); [מאי בבל א"ר יוחנן] printed editions and marginal addition to Karlsruhe (with typical variation).

52 [ירמיה] Almost all MSS; [יוחני] MS Florence.

“He made me dwell in darkness like those long dead” (Lamentations 3:6)—Said R. Yirmiyah: This is the learning (*talmud*) of Babylonia.

Scholars have struggled to explain the odd preponderance of anti-Babylonian barbs in the Babylonian Talmud such as we find in this passage. Of course, self-criticism has been recognized as a key feature of rabbinic storytelling,<sup>53</sup> especially in the Babylonian Talmud,<sup>54</sup> but what are to make of its appearance in this context? Some have suggested that Babylonian rabbis use homilies and stories critical of Babylonian rabbinic society didactically, to encourage among their peers better ethical behavior, such as was presumed to be found among Palestinian sages.<sup>55</sup> Still, a purely didactic reading of this material, given its extent and complexity, strikes me as inadequate.

When we look closer at the sources, we find that alongside the Bavli’s record of Palestinian critiques of Babylonian sages and learning, there is not infrequently a response, sometimes explicit and sometimes between the lines, to these barbs. Thus, in reference to R. Yirmiyah’s recurring

53 This is one of the significant findings of the founder of modern literary studies of rabbinic literature, Yonah Fraenkel. See especially Yonah Fraenkel, *Darkhei Ha-aggadah Ve-hamidrash* (Givatayim: Yad Latalmud, 1991).

54 See for example Christine Elizabeth Hayes, “Displaced Self-Perceptions: The Deployment of ‘Mînim’ and Romans in b. Sanhedrin 90b-91a,” in *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*, ed. Hayim Lapin (Bethesda, Md.: University of Maryland Press, 1998), pp. 249–89; and James Adam Redfield, “Redacting Culture: Ethnographic Authority in the Talmudic Arrival Scene,” *Jewish Social Studies* 22 (2016): 29-80. Daniel Boyarin, *Socrates and the Fat Rabbis* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), argues that such a counter voice is an important quality of the Bavli’s redaction. On the other hand, Fraenkel did not see reflexivity as a distinct feature of the Bavli. See Hillel I. Newman, “Closing the Circle: Yonah Fraenkel, the Talmudic Story, and Rabbinic History,” in *How Should Rabbinic Literature Be Read in the Modern World?*, ed. Matthew Kraus (Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2006), pp. 105–35, especially pp. 112-116. On this point see also Dina Stein, *Textual Mirrors: Reflexivity, Midrash, and the Rabbinic Self* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012), pp. 6-8.

55 Baruch Kehat, “The Talmud Against Itself: An Examination of the Aggadah at b. Sanhedrin 24,” *Asufot* 5 (2007): 187-194 (Hebrew).



insult of Babylonian sages, one passage presents Rava issuing the following biting retort:

b. Ketubot 75a

אמר רבא: וחד מינן כי סליק להתם עדיף כתרי מנייהו. דהא ר' ירמיה כי הוה הכא לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן וכי סליק להתם קארי לן בבלאי טפשאי.

Rava said: And one of us, upon ascending there [to the Land of Israel], is as if he is worth two of them. For R. Yirmiyah, when he was here [in Babylonia], he could not understand what the rabbis were saying. Yet ever since he went up there, he calls us “stupid Babylonians”!

A more subtle response is recorded in a source mentioned earlier, namely, R. Zeira’s fasting undertaken to forget the “*talmud*” of Babylonia:

b. Bava Metzia 85a

רבי זורא יתי ארבעין תעניאתא דנישתכח תלמודא דבבל מיניה.  
יתי ארבעין<sup>56</sup> אחרניאתא דלא נישכוב ר' אלעא<sup>57</sup> בחייה<sup>58</sup> דלא ניפול עליה מילי דציבורא.<sup>59</sup>

יתי ארבעין<sup>60</sup> אחרניאתא דלא תשלוט ביה נורא דגהנמ.<sup>61</sup>  
כל תלתין יומי הוה בדיק נפשיה ושגר תנורא וסליק יתיב ביה.<sup>62</sup>  
יומא חד יהבו ביה רבנן עינא. איחרוך שקיה. קרו ליה חרוכא קטין שאקי.

R. Zeira fasted forty fasts so that the learning of Babylonia should be forgotten by him. He fasted another forty so that R. Il'a would not pass away during his lifetime, so that communal affairs not

56 מאה [ארבעין] MSS Oxford, Florence and Escorial; all others:

57 אלעזר [אלעא] MS Oxford; [אלעאי] MS Hamburg and the Cremona binding fragment; printed editions [אלעי], MS Munich (אלעי) and MS Vatican (אלעי); [אילעא] MS Florence and Sefer ha-Mafteah of R. Nissim on Berakhot.

58 ב{י}שני{ה}; [בחייה] MSS Oxford and Florence; all others:

59 [דלא ניפול עליה מילי דציבורא] Added secondarily in MSS MS Oxford Heb c. 17/69-78 (with an extra “ייתב ארבעין”) and Florence. All others have this within the text.

60 מאה [ארבעין] MSS Oxford, Florence and Escorial; all others:

61 ומאפילו הכי MSS Escorial and Hamburg add:

62 [ו]לא {הוה} שלטא ביה נורא MSS Hamburg, Munich, Escorial, Vatican 115, British Library and printed editions add

fall upon him (that is, R. Zeira). He fasted another forty so that the fire of Gehenna would not have dominion over him. Every thirty days he would check himself, firing up the oven and going to sit in it. One day the rabbi gave him the Eye. His legs were singed. They called him “singed one of thin legs!”

At first blush, R. Zeira is presented here as a pious sage undertaking an arduous number of fasts for apparently worthy causes. And the fasts recall other passages where R. Zeira’s move to the Land of Israel is connected to piety and repentance.<sup>63</sup> Yet upon closer view, in this text there is a different implication regarding his abstention from eating.

Scholars have offered various explanations for R. Zeira’s first set of fasts to forget the learning of Babylonia. Yaakov Sussman ventures that R. Zeira was concerned with the confusion that may result in flitting back and forth between Babylonian and Palestinian learning. As a result, he wanted to erase the Babylonian learning from his memory so he could focus his intellect entirely on the *talmud* of the Land of Israel.<sup>64</sup> In an ingenious study,

63 See the following statement recorded at b. Berakhot 57a:

הרואה שעורה בחלום סרו עונותיו. שנאמר “וסר עוניך והטאתך תכופר”.  
אמר ר' זירא: אי לא דחזאי שעורה לא סליקי מבבל לארץ-ישראל.

One who sees barley in a dream [can be assured that] his sins have been removed. As it says: “Your guilt shall depart; And your sin be purged away” (Isaiah 6:7). R. Zeira said: Had I not seen barley [in my dreams] I would not have ascended from Babylonia to the Land of Israel.

64 Yaakov Sussman, “Oral Torah in Its Literal Sense,” in *Mehqerei Talmud III: Talmudic Studies Dedicated to the Memory of Professor Ephraim E. Urbach* (Hebrew; Jerusalem: Magnes, 2005), pp. 209–384 (251). Earlier, and along somewhat similar lines, Heinrich Graetz explained that R. Zeira disliked the dialectics associated with Babylonian learning and prayed that he would forget them so that he might learn in the more straightforward manner associated with the Land of Israel. See Heinrich Graetz, *History of the Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1956), vol. 2, pp. 557–558. On the preference of the Maskilim for the Yerushalmi, which is in part connected to the R. Zeira traditions, see Isaiah Gafni, “Between Babylonia and the Land of Israel: Ancient History and the Clash of Ideologies in Modern Jewish Historiography,” *Zion* 62 (1997): 213–42 (Hebrew). Indeed, the negative depiction of R. Yirmiyah and his troubled relationship with Babylonian rabbinic scholasticism was a favorite theme of the Maskilim, who saw in it everything that was wrong with the learning of the Babylonian Talmud and Orthodox Judaism. See Hannan Gafni, “The Image of R. Jeremiah in the Nineteenth

Avraham Goldberg argued that despite a professed love of the Torah of the Land of Israel over that of Babylonia, R. Zeira was actually smuggling in Babylonian teachings which he thought, or wanted to think, were Palestinian. His fasts were undertaken to “forget” this inconvenient truth.<sup>65</sup>

One problem with these explanations is that they do not contextualize R. Zeira’s fasting in light of late antique practices of fasting for success in learning, even as referenced in the same Talmudic passage. In the anecdote recorded prior to the report of R. Zeira’s fasting, we read of Rav Yosef undertaking his own three sets of fasts in order to secure Torah learning for himself, his children, and his grandchildren. Although there is some variety in the manuscripts regarding the number of fasts in each set, almost all of our witnesses record “forty” for the first number of fasts intended to secure Rav Yosef’s own learning.<sup>66</sup> This corresponds to ritual practices recorded in Heikhalot’s “Sar Torah” corpus, where it is recommended to pietists to fast forty days—the number of days Moses spent receiving the Torah on Mount Sinai (Exodus 24:18)—in order to successfully *retain* Torah learning.<sup>67</sup> In this light, R. Zeira’s fasting is shown to be most unusual, one might even say perverse: Some fast to remember; R. Zeira fasts to forget.

Similarly, a closer reading of R. Zeira’s subsequent, supposedly righteous fasts, also reveals them to be less praiseworthy than they originally appear. The second set is ostensibly undertaken in order to

Century Haskalah Literature,” in eds. Geoffrey Herman, Meir Ben Shahar and Ahron Oppenheimer, *Between Babylonia and the Land of Israel: Studies in Honor of Isaiah M. Gafni* (Jerusalem: Zalman Shazar Press, 2017), pp. 419-36 (Hebrew).

65 Goldberg, “Rabbi Ze’ira and Babylonian Custom in Palestine.”

66 The only exception in the surviving manuscripts is Vatican 115a, which records “one hundred twenty.” See further Shamma Yehuda Friedman, “On the Historical Aggadah of the Babylonian Talmud,” in *Saul Lieberman Memorial Volume*, ed. Shamma Yehuda Friedman (Jerusalem: Jewish Theological Seminary of America, 1993), 119–64, especially p. 136 n. 76 (Hebrew).

67 See Michael D. Swartz, *Scholastic Magic* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 160. It should be noted that various practices of Christian fasting, following Matthew 4:2, are also for forty days, though this is normally not linked to success in learning.

pressure Heaven to grant a certain Rabbi Il'a a longevity.<sup>68</sup> However, R. Zeira does not mortify his flesh for the sake of this rabbinic colleague, rather, for the selfish reason that were R. Il'a to die, R. Zeira would be forced to take up the communal responsibilities that the former had shouldered, and would thus be prevented from spending his time as he pleased.<sup>69</sup> Finally, the purpose of R. Zeira's last plurality of fasts is to fortify himself against the flames of hell—again, seemingly a laudable, if extreme, expression of asceticism. Yet, the Talmud goes on to report how R. Zeira would regularly, and inappropriately, test the effects of his fasting by sitting inside a burning oven. His rabbinic colleagues were not pleased with such behavior and when they gave him the Evil Eye, his legs were singed and a new, insulting, nickname was born.<sup>70</sup> Instead of extolling a

68 It may be recalled that this is the rabbi whose opinion R. Zeira is said to have accepted when he immigrated to the territory of the Land of Israel (b. Bava Batra 158b). R. Zeira's relationship with R. Il'a is also evinced in the Yerushalmi: "R. Ze'orah praised him and called him a builder of the Torah (בנייה דאורייתא)" (y. Yoma 3:4; 40c // y. Gittin 7:3, 48d).

69 While the traditional reading of the passage is that R. Zeira would have spent his time learning, this is not made explicit. Perhaps also relevant is a tradition at b. Ketubot 112a (attributed in most witnesses to R. Zeira though see the printed editions, and an addition to one manuscript version, which records "R. Elazer"), where R. Zeira refers to "escaping" (פלטי לי) divine disapproval while marking various achievements beginning with his immigration to the Land of Israel. Although that passage is not about R. Zeira's shirking of responsibility, the tradition may be a distant echo of our passage.

70 The rabbis' criticism of R. Zeira corresponds to a wider, anti-pietistic strain that is pronounced in Babylonian rabbinic culture. For a classic study, see Eliezer Diamond, *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 121-132. See also Holger M. Zellentin, *Rabbinic Parodies of Jewish and Christian Literature*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), pp. 167-212. More specifically, R. Zeira's self-testing of his piety by sitting in an oven recalls the critical talmudic tale about Rabbi Ḥiyya bar Ashi, who "was accustomed to say, whenever he would fall on his face in prayer: May the Merciful One save us from the evil inclination." As the story unfolds, R. Zeira's wife disguises herself as a prostitute and seduces R. Ḥiyya, who then, mortified, walks into the oven that his wife has lit. For a recent treatment of the story along with references to prior scholarship, see Michal Bar-Asher Siegal, "Syriac Monastic Motifs in the Babylonian Talmud: The Ḥeruta Story Reconsidered (b. Qiddushin 81b)," in *Jews and Syriac Christians: Intersections across the First Millennium*, ed. Aaron Butts and Simcha Gross (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), pp. 27-46.

sage who conducted himself piously in his adoration of the Holy Land and its learning, these Babylonian traditions portray a ludicrous “pious fool,” whose disdain for the learning of Babylonia merits its own sharp and satirical critique.<sup>71</sup> In this way, a Talmudic source that records the disparagement of the learning of Babylonia by a rabbi fasting to forget it, gets its revenge, so to speak, by lampooning him.

Returning to b. Sanhedrin 24a, with its criticisms of the Diaspora and its sages, upon closer view, even that passage evinces small attempts to mitigate the anti-Babylonian blows. For example, in R. Yoḥanan’s interpretation of Canticles 8:8 about Elam, “whose inhabitants merited to learn but did not merit to teach,” other sources suggest that in referring to Elam, R. Yoḥanan actually means to criticize all the Jews of Greater Iran, including Babylonians.<sup>72</sup> Apparently, the rabbis who gave us the passage at b. Sanhedrin 24a tinkered with this originally, more broadly anti-diasporic teaching in order to distinguish between Babylonia and Elam, and thus inure Babylonian rabbis from greater insult.<sup>73</sup> Thus, when trying to account for why Palestinian barbs against Babylonian learning are preserved in the Babylonian Talmud, we must admit that the negativity often comes within a larger textual package containing reworkings, retort, satire, and even prickly pride.

Notwithstanding the mitigation, the question remains as to why the Bavli includes the negative sources to begin with. In a classic study, Jeffrey Rubenstein demonstrated how the Bavli similarly preserves and subverts classic sources that prefer the Land of Israel and the rabbinic center there,

71 It might be noted that, unconnected to his attitude towards Babylonian learning, R. Zeira is more generally portrayed in Palestinian literature as something of a pious fool. See Duvdevani, “Literary Aspects of Rabbinic Attributions in the Babylonian Talmud.”; and Kiperwasser, “Narrating the Self: Tales of Rabbi Zeira’s Arrival to the Land of Israel.”

72 See b. Pesahim 87a.

73 Additionally, a variant preserved in the Yemenite manuscript of b. Sanhedrin 24a refers to Babylonian sages “sharpening one another” as opposed to the other version “embittering one another,” thereby recalling laudatory passages like b. Shabbat 63a: “Two Torah scholars who *sharpen one another* in halakha, the Holy One, Blessed be He, ensures their success.”

over the Babylonian Diaspora and its rabbinic community.<sup>74</sup> As Rubenstein's analysis shows, both textually and culturally, this was a tortured process which required a complex choreography that jumped back and forth between rabbinic Babylonia and Roman Palestine, the latter of which exerted a strong pull due to its status as the Promised Land, and it being the historic home of the rabbinic movement and the foundational Mishnah. As in the present study, that *sugyah* is animated by the question of how Babylonian Jews saw themselves and how they thought Palestinian rabbis saw them—which ended up being quite different from how Palestinians may *actually* have perceived things.

Judging from the absence of a coherent and distinct notion of Babylonian learning in classic Palestinian compilations, it appears that Palestinian rabbis did not make too much of Babylonian learning as a special collective endeavor. Even if Babylonia constituted, at least terminologically-speaking, a special kind of “there,”<sup>75</sup> Babylonian rabbis and their learning were ultimately but one important cluster in a constellation of communities that existed outside the Galilean center. This was decidedly not the case from the Babylonian perspective, as Babylonian rabbis compared themselves to the central “sages of the Land of Israel,” who, in their view at least, enjoyed special status for both historical and theological reasons. Like someone playing out a popularity contest within the borders of their mind, Babylonian sages recalled snippets of Palestinian statements about them, and enlarged the conversation into a robust, internal conversation that worked through the relationship between the various players, which in this case meant the rabbinic centers, their scholastic activities, and the evolving scholastic endeavors that would ultimately constitute the Babylonian and Palestinian Talmuds.

74 In this way Babylonian authorities counter assumptions about the supremacy of the Land of Israel made by Jews living in Palestine. See Jeffrey L. Rubenstein, “Coping with the Virtues of the Land of Israel: An Analysis of Bavli Ketubot 110b-112a,” in *Israel-Diaspora Relations in the Second Temple and Talmudic Periods*, Isaiah Gafni ed. (Hebrew; Jerusalem: Shazar, 2004), pp. 159-88 (Hebrew).

75 For example, through the use of the preposition *taman* (“there”) to refer specifically to Babylonia.

### “Mixed with Scripture, Mishnah, and *talmud*”: The Composition of Babylonian Rabbinic Learning

Given the negative depictions of Babylonian learning preserved in the Bavli, one wonders whether beyond the invective, our sources note any tangible, qualitative difference between Babylonian and Palestinian learning. Of course, medieval writers since Pirqo ben Bavoï have contrasted the qualities of Babylonian and Palestinian rabbinic discourse, and modern studies have devoted significant energies to the matter.<sup>76</sup> But what about rabbinic sources themselves?<sup>77</sup>

R. Yirmiyah’s concluding statement at b. Sanhedrin 24a leaves us in the dark about how and whether Babylonian learning was thought to differ substantively from Palestinian learning. However, it is preceded by a teaching attributed to R. Yoḥanan that does seem to say something qualitative about Babylonian scholarship:

בבל—אמר ר' יוחנן: בלולה במקרא, בלולה במשנה, בלולה בתלמוד.  
 “במחשכים הושיבני כמתי עולם” – אמר ר' ירמיה זה תלמודה של בבל.

“Babel”—Said R. Yoḥanan: Mixed (*belulah*) with Scripture, mixed with Mishnah, and mixed with learning (*talmud*).

“He made me dwell in darkness like those long dead” (Lamentations 3:6)—Said R. Yirmiyah: This is the learning (*talmud*) of Babylonia.

At first glance, R. Yoḥanan’s statement looks like a typical midrashic folk-etymology of a biblical toponym.<sup>78</sup> On closer view, the text constitutes

76 See for example Leib Moscovitz, *Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002); and Jacob Samuel Zuri, *Toldot Darkhe ha-Limud ba-Yeshivot Darom, Galil, Sura, u-Neharde'a* (Jerusalem: Aḥdut, 1914).

77 Apart from the text that I am about to discuss, the only substantive description of Babylonian rabbinic learning I am aware of is the following retort: “Perhaps you are from Pumbedita, where they pass an elephant through the eye of a needle?!” (b. Bava Metzia 38b). This line, however, comes up in a localized discussion concerning Nehardea and would seem to have little bearing on how Babylonian rabbinic learning as a whole was conceived.

78 Note especially those versions cited in n. 51 that articulate the question as “what is ‘Babel’,” which is common in this kind of midrashic paronomasia.

another iteration of the tradition first recorded in the Genesis Rabbah passage where R. Yoḥanan explained a student's difficulty in Torah learning by way of the Tower of Babel myth<sup>79</sup>—but now with a twist. And even more than the parallel at b. Sanhedrin 109a, the present text transforms the tradition from accounting for the disability of an individual Babylonian student into a broad statement about Babylonian learning. R. Yoḥanan is not claiming that Babylonia is a pedagogic curse on people who originated in, or who now wish to learn, there. Rather, it is apparently the composition of Babylonian rabbinic discourse *itself* that is deemed a mixture of learning, just like the babble of the builders of the Tower of Babylon.

Among other things, the equivalency drawn in this statement between what is apparently the learned tradition of Babylonia and the toponym, “Babylonia,” is a striking realization of the Talmudic association between Babylonian space and Babylonian learning highlighted above. Still, what exactly is being described of Babylonian learning?

Let me first clarify that R. Yoḥanan is almost certainly *not* saying that Babylonians are mixed-up in their understanding of Scripture, Mishnah, and *talmud*. To begin with, the root BLL in the sense of having a confused understanding of some matter, is to my knowledge unattested in rabbinic Hebrew.<sup>80</sup> Moreover, if R. Yoḥanan was simply trying to say that Babylon/Babylonians are “mixed-up” in their learning, why divide “Babylon” into three parts and say that they are mixed up in *each* of these primary subjects. As such, the likely reading of the teaching is that the mixture to which R. Yoḥanan refers is the mixture of the three components into a single entity known as “Babylon.”

But this only raises further questions. After all, the three elements with which Babylonian learning is said to be mixed are the three pillars that comprise the canon to which the rabbis, be they Palestinian or Babylonian, devote themselves; namely, the Hebrew Bible, the Mishnah, and the more advanced discourse that emerged subsequent to Mishnah study, often

79 Apart from the shared content, both b. Sanhedrin 109a and our passage at b. Sanhedrin 24a break down the architecture of [the Tower of] Babel into thirds, the former structurally (earlier, in n. 43, I suggested that this structure was based on a midrashic reading of three adjacent terms in Genesis 11:7) and the latter textually.

80 The *piel* participle, מְבֹלְבֵל, which is now used in this sense in Modern Hebrew, appears in the record only later.



known as “*talmud*.”<sup>81</sup> Indeed, R. Yoḥanan’s description of Babylonian rabbinic learning appears to recall other, largely positive, formulations that perceive of rabbinic learning, including that which is named “*talmud*,” as sizable and inclusive.<sup>82</sup> Here, for example, is a midrashic meditation comparing rabbinic discourse (“*talmud*”) to the Great Sea:

Canticles Rabbah 5 pisqa 3

“ממולאים בתרשיש” – זה התלמוד שהוא כים גדול. הדא מה דאת אמר  
“תרשישה”, והדא מה דאת אמר “כל הנחלים הולכים אל הים”.

“With beryl (*tarshish*) inlaid (*memulaim*)” (Canticles 5:14)—this is the *talmud* which is like a Great Sea. This is as it says “to Tarshish” (Jonah 1:3); and this is like it says: “All the streams run into the sea (Ecclesiastes 1:7).

This line appears in an interpretation of Canticles’ bejeweled portrayal of the Song’s male lover, in which references to precious stones are taken to signify aspects of religious learning. The midrashic text deploys a metaphor of its own; a maritime scheme<sup>83</sup> that highlights certain qualities

81 See Yisrael Hazani, “ותלמוד תורה כנגד כולם: An Anthology,” *Mishlav* 30 (1997): 51–87, esp. pp. 55–60. Among other sources that valorize these three main elements of rabbinic engagement, see m. Qiddushin 1:10 (/t. Qiddushin 1:17). Note that the term *derekh ha-eretz* used there sometimes parallels other terms, especially “*talmud*,” which, again, seem to refer to an actualization of rabbinic learning beyond Mishnah study.

82 See for example Ecclesiastes Rabbah 2:8, *pisqa* 1, which links rabbinic discourses to another semantic field, agricultural installations, relating the gardens and orchards of Ecclesiastes 2:8 to “the great recited traditions,” of R. Ḥiyya the great, R. Hoshā‘aya the great, and the teaching (*mishnah*) of Bar Qapara. See also b. Eruvin 21b, where Ecclesiastes 12:12 (“The making of many books is without limit; And much study is a wearying of the flesh”) is used to explain why the Oral Law is not written. Similar ideas are adduced in the locus classicus on Oral Law at b. Gittin 60b, and its parallels.

83 The exegetical basis is the association of the biblical Mediterranean port city, “Tarshish,” with the “sea-colored” stone Tarshishah (Exodus 28:20), which is rendered in the Aramaic translations of Onkelos, Pseudo-Jonathan, and Neofiti as beryl (*chrome*) of the [Great (in Pseudo-Jonathan and Neofiti)] sea. See also Pseudo-Jonathan’s rendition of the word “*tarshishah*” (to Tarshish) at Jonah 1:3 “And Jonah got up to flee *to the sea*” (*yama*).

of rabbinic discourse.<sup>84</sup> Notably, the sea metaphor does not only signify great size, but also the inclusive nature of “the *talmud*.” Thus, after connecting the Hebrew word, “Tarshish” to “sea,” the Midrash renders the biblical verb, “*memulaim*” as “filled,” referencing a verse from Ecclesiastes that meditates on streams flowing into the sea. Together, the two aspects of the maritime metaphor conceive of “the *talmud*” as a gigantic body of learning that holds within its depths numerous “streams.”<sup>85</sup>

Similarities aside, there are of course features that distinguish R. Yoḥanan’s description of Babylonian learning in b. Sanhedrin 24a from assessments of rabbinic learning like we find in the Canticles Rabbah text.

84 As it turns out, the well-known metaphor of the Talmud as a large and encompassing sea finds its earliest expression in this Midrash. Cf. Fred Skolnik and Michael Berenbaum, *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed. (Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter PubHouse, 2007), vol. 18, p. 228, s.v. “Sea of the Talmud.”

85 A similar motif is found in the late Midrash on Proverbs (10, ed. Visotsky, p. 84) where someone whom while alive studied only lore (*hagadah*) and no *talmud*, is interrogated by God for not having occupied himself with *talmud*: “My son, why have you not recited the *talmud*?! For the verse ‘All streams run into the sea, yet the sea is never full’ refers to the *talmud*!” A different passage from Canticles Rabbah (8:2) uses another metaphor, that of a perfume, to apparently speak in similar terms of *talmud* and Mishnah blended together:

אשקך מיין הרקח" – זה התלמוד שמפוטם במשניות כרקח.

“I would give you spiced wine to drink”—this is *talmud*, which is spiced with *mishnayot* like a fragrant blend (*roqah*).

However, given the description of “*talmud*” being spiced specifically with Mishnah, it likely refers to midrash, and specifically to Halakhic Midrash, whose redaction came to include references to relevant *mishnayot*. On the other hand, based on context, the reference to “the *talmud*” at Canticles Rabbah 5 *pisqa* 3 appears to more generally signify “rabbinic learning,” and in this way parallels R. Yoḥanan’s statement about the learning of Babylonia.

It may also be worth mentioning another source, which, given its perplexing reference to “Rabbi submerging most of his *mishnayot* into *talmud*” (y. Shabbat 16:1; 15c), has greatly exercised scholars. Fortunately, the reading and meaning of this text has now been satisfactorily established and it is no longer relevant to our discussion. See Moshe Asis, *Concordance of Amoraic Terms Expressions and Phrases in the Yerushalmi* (Hebrew; Jerusalem: Jewish Theological Seminary, 2010), p. 1094 n. 1742; and Shlomo Naeh, “Three Comments on the Text of the Yerushalmi,” *Lěšonénu* 74 (2012): 195-215 (203-212) (Hebrew).

First, R. Yoḥanan specifies the composition of the streams of tradition comprising Babylonian learning, namely, as Scripture, Mishnah, and “*talmud*.” Second, R. Yoḥanan is not interested in a geographically unmarked “*talmud*,” but specifically in *Babylonian* rabbinic discourse.<sup>86</sup> Third, unlike the other traditions which register wonderment at the growing size and inclusiveness of rabbinic tradition, R. Yoḥanan seems to be critical of the way in which Babylonian rabbinic discourse mixes its material.

In trying to explain the nature of R. Yoḥanan’s criticism in the Bavli, it is helpful to compare it with other critiques of mixed learning. Thus, two passages attributed to Palestinian sages confirm that at least for some rabbis there was a preference to separate religious learning, specifically the three separate curricular sections, Scripture, Mishnah, and *talmud*, rather than mixing it together.

86 Aside from R. Yoḥanan’s statement, a few other passages refer to the size of Babylonian learning, even deploying a maritime metaphor. However, those texts list Babylonian discourses alongside others, and say nothing of the composition of the Babylonian material, beyond its size. At most, they may be read as attesting to the Babylonian geographic designation of *some* large collections of rabbinic learning. Thus:

Midrash Psalms 104:22

“זה הים גדול ורחב ידיים” – זו תורה, דכתיב “ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים.” “רמש אין מספר” – אלו המסכתות. ויש אומרים אלו המשניות דבר קפרא ור’ חייא ורב ודרבנן בבליא.

“This sea great and wide (Psalms 104:25)”—this is Torah (perhaps a reference to all religious learning), as it is written “Longer than earth is its measure, and wider than the sea” (Job 11:9); “creatures beyond number stir” (Psalms 104:25)—these are the tractates. And there are those who say: These are the repeated traditions (*mishnayot*) of Bar Qapara, R. Hiyya, Rav, and *that of the Babylonian rabbis*. (emphasis mine) Another reference to the “repeated traditions of the Babylonians” appears at Genesis Rabbah 33:3 (p. 306), in an anecdote about how R. Hiyya who, sequestered after a mishap with Rabbi Yehuda the patriarch, spent his days teaching his nephew, Rav, the “principles of the Torah” – which the Midrash glosses as “the laws (collections) of the Babylonians” (*hilketa de-bavlai*). Isaiah Gafni has noted that the Yerushalmi parallel to this story (p. Ketubot 12:3; 35a) omits references to Babylonia. See Isaiah Gafni, *Jews of Babylonia in the Talmudic era* (Hebrew; Jerusalem: Shazar, 1990), p. 90, n. 173. This suggests that this narrative was not always told as a story about the supposed Babylonian origins of Rav’s education.

b. Qiddushin 30a

אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניה<sup>87</sup>: מאי דכתיב "ושננתם לבניך"? אל תיקרי "ושננתם" אלא "ושלשתם". לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד. – ומי ידע כמה חי? אלא ליומי.<sup>88</sup>

Rav Safra says in the name of R. Yehoshua b. Hananyah: What is the meaning of that which is written: "And you shall teach them [the words of Torah] diligently (*veshinantam*) to your sons" (Deuteronomy 6:7)? Do not read "*ve-shinantam*" (related to the word for "twice"), rather, *ve-shilashtam* (related to the word for "thrice"). A person should always divide "his learning" (*shenotav*) into threes: A third for Scripture, a third for Mishnah, and a third for *talmud*.

– But can someone know how long he will live?!  
Rather, it means for his day.

A close parallel to this teaching likewise emphasizes the need to separate the "streams" (*palge*) of tradition into separate "divisions" (*pelagin*):

b. Avodah Zarah 19b (MS Paris 1337)

"על פלגי מים" – אמר ר' תנחום בר חנילאי: לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא ושליש במשנה ושליש בתלמוד. ומי ידע כמה חי? כי קאמרינן ביומי.

"Beside the streams of water" (*al palge mayim*; Psalms 1:3)—  
Said R. Tanḥum b. Ḥanilai: A person should always *divide* his learning into threes: A third for Scripture, a third for Mishnah, and a third for *talmud*.

– But can someone know how long he will live?!  
When we said it, [we meant] for his day.

87 **הנניה** Most witnesses (with expected variant of **חניניא**), apart from MS Oxford 367, which has: **קרהא**; and the old aggadic collection, Hagadot Ḥazal, which records **לוי**, as does R. Asher b. Yehiel.

88 **ליומי** All MSS, except MS Oxford which records **ליומיה**.

To focus on the passage recorded in b. Qiddushin, Rav Safra quotes a Palestinian teaching advising a division of one's learning—apparently first understood as “his years” (*shennotav*)—into three equal parts.<sup>89</sup> The tradition is ultimately read to encourage maintaining a *daily* agenda where one-third of one's time is devoted to each of the three pillars of the curriculum, respectively. Perhaps this teaching echoes R. Yoḥanan's concern with learning that mixes everything into one big concoction, where learners constantly bounce between the components of the curriculum without cleanly dividing their learning into different segments.<sup>90</sup>

To sum up: In what appears to be the only Talmudic passage in which Babylonian learning is qualitatively described, a teaching attributed to R. Yoḥanan criticizes it for constituting a muddle of the main components of

89 Cf. *m. Avot* 5:21, which counsels dividing childhood education chronologically in intervals of five years:

...five years old for Scripture, ten-years-old for Mishnah...and fifteen-years-old for *talmud*.

90 Another teaching, this one attributed to R. Yoḥanan, might be read in a similar vein: b. Hagigah 10a (MS Munich 6)

“וליוצא ולבא אין שלום מן הצר”  
אמר רב: כיון שיצא אדם מדבר הלכה שוב אין לו שלום.  
ושמואל אמר: זה הפורש מתלמוד למשנה.  
ור' יוחנן אמר: זה הפורש מתלמוד לתלמוד.

“Neither was there any peace to him that went out or came in due to the adversary” (Zechariah 8:10).

Rav says: When someone leaves a matter of *halakha* he no longer has any peace.

Shmuel says: This refers to one who abandons *talmud* for Mishnah.

R. Yoḥanan says: This refers to someone who abandons one discourse (*talmud*) for [another] discourse (*talmud*).

Here a pair of first-generation amoraim stress the importance of retaining focus on specific forms of learning: Rav cautions against abandoning the study of Jewish law, while Shmuel warns against moving away from “*talmud*”—in this context apparently referring to more advanced rabbinic discourses—in favor of the bare Mishnaic text. The meaning of R. Yoḥanan's statement in the passage is less clear, but at minimum, he seems to caution against distractingly flitting from one rabbinic discourse (*talmud*) to another, perhaps echoing his critique at b. Sanhedrin 24a of the unwieldy mixture that is Babylonian rabbinic learning, which instead of focusing on one corpus mixes, or constantly moves among, three different registers, thereby producing a confusing babel.

Jewish learning, which were ideally to be engaged with independently. Notably, this tradition appears to have evolved first from an earlier story preserved in Genesis Rabbah in which R. Yoḥanan explained a pupil's learning difficulties by referring to his origins in Borsippa, which was midrashically connected to the "language pit" of Babel where God confounded human language. That anecdote (or at least material similar to it) apparently developed into a tradition now preserved at tractate Sanhedrin 109a which expresses how the sites of linguistic confusion, Babel and Borsippa, were thought to constitute a bad sign for Torah learning. Finally, the statement at b. Sanhedrin 24a evolved from earlier iterations into a teaching that equates "Babylon" with Babylonian rabbinic learning, writ large, and criticizes such learning as a muddled mixture of Scripture, Mishnah, and "*talmud*."

### **The *talmud* of Babylonia or the Babylonian Talmud?**

In this paper I have been careful to note how the tradition about Babylonian learning recorded at b. Sanhedrin 24a is merely *attributed* to R. Yoḥanan, as the evidence suggests that R. Yoḥanan did not himself articulate the idea that Babylonian learning is a mixture of Scripture, Mishnah, and *talmud*, rather this teaching evolved from earlier formulations attributed to him. I argued that the notion that Babylonian learning was somehow seen as collectively and uniquely different from Palestinian learning appears to be a development of the Babylonian Talmud, one which we should not attribute to the third-century Palestinian sage. As such, the statement about Babylonian learning as it is currently preserved at b. Sanhedrin 24a was apparently formulated in Babylonia at a *relatively* late (but unrecoverable) point during the Talmudic period. Perhaps relatedly, the above-quoted teaching which midrashically links "the *talmud*" to a sea incorporating streams of tradition, is preserved in the Midrash on Canticles, which is thought to have been compiled in the sixth or seventh century.<sup>91</sup> Together,

91 For a recent discussion of the provenance and dating of Canticles Rabbah, see Tamar Kadari, "The Amoraic Aggadic Midrashim," in *The Classic Rabbinic Literature of Eretz Israel Introduction and Studies, Vol. I: An Introduction to Rabbinic Literature*, eds. Menahem I. Kahana et al. (Jerusalem: Yad Ben-Zvi, 2018), 297–349 (319–325) (Hebrew). The Midrash on Proverbs which, as noted records, another iteration of this teaching, was compiled still later.

these and related teachings seem to reflect a growing sense that as the classical rabbinic period progressed, the form of learning sometimes known as *talmud* was expanding to the point that it had become formidable in size and scope, eliciting expressions of wonderment in some circles or, as we find in the pair of teachings attributed to R. Yoḥanan and R. Yirmiyah, criticism.

Although the precise referent of “Babylon” in the reworked tradition attributed to R. Yoḥanan (and “*talmud*” in R. Yirmiyah’s juxtaposed statement) is impossible to determine, it is worth noting, if mainly for the purposes of reception history, that some medieval authorities read R. Yoḥanan’s statement at b. Sanhedrin 24a, as, indeed, referring to the Bavli.<sup>92</sup> It goes without saying that the third-century Palestinian amora could not possibly be referring to a work which would not exist for centuries. And yet, if I am correct that R. Yoḥanan’s teaching reflects a later (if indeterminably so) Babylonian reworking, perhaps together with R. Yirmiyah’s statement, these two teachings may refer to Babylonian learning (*talmudah shel bavel*) as it began to take composite shape and crystallize into the work that would ultimately become the Babylonian Talmud.

To even gesture in that direction, we must further consider the denotation of the term “*talmud*” in classic rabbinic literature. Neither the Babylonian nor Palestinian Talmuds use such a term to explicitly refer to themselves as coherent and completed compilations, likely because at the time the traditions and discussions *comprising* the Talmud were composed, the Talmud did not exist as such. Thus, when the term “*talmud*” appears in these works it does not mean *the* Talmud or even

92 See for example, Tosafot, Avodah Zarah 19b s.v. *yeshalesh*; Qiddushin 30a, s.v. *lo*; and Sanhedrin 24a, s.v. *belulah*. This reading was suggested as a justification of the narrowing of the curriculum to focus solely on the Bavli, which, it could now be claimed, technically included Scripture, Mishnah, and *talmud*. For a discussion of the resulting neglect of Bible study in Jewish education, see Isaac Kalimi, *Fighting Over the Bible: Jewish Interpretation, Sectarianism and Polemic from Temple to Talmud and Beyond* (Leiden: Brill, 2017), pp. 17-45. The earliest iteration of such a view can be found in a responsum attributed to Natronai, a head of the geonic academic at Sura in the ninth century. See Natronai Gaon 39 (ed. Brody pp. 146-7). Note that Natronai seems to refer to a now-lost midrash which intersects both with the tradition attributed to R. Yoḥanan, and the metaphor of the “*talmud*” as a sea into which flow multiple streams of tradition, as we saw in the Midrash on Canticles.

anything like the Talmud as we now have it. Instead, until the middle of the amoraic period, “*talmud*” normally—but not always—means the rabbinic practice of biblical exegesis and is basically synonymous with “*midrash*,” while beginning in the third amoraic generation “*talmud*” usually denotes an established form of learning and analysis of the Mishnah and perhaps related tannaitic texts.<sup>93</sup> When the teaching at b. Sanhedrin 24a mentions “*talmud*” *within* the triplet “Scripture, Mishnah, and *talmud*,” it probably refers to some kind of advanced Mishnah study.<sup>94</sup> On the other hand, the meaning of the term in the phrase “*talmud* of Babylonia” in the statement attributed to R. Yirmiyah which was meaningfully juxtaposed to R. Yoḥanan’s teaching, is harder to discern, and for that reason, in this paper I have generally rendered it open-endedly as the *rabbinic discourse* of Babylonia.

But this is not the end of the story. At a later, difficult-to-determine point, the term “*talmud*” did, in fact, come to refer to *the* Talmud, or as the Geonim of Babylonia refer to the Babylonian Talmud, “*our* Talmud.” Crucially, this shift is not merely one of nomenclature, rather a transformation from what was largely a textual *practice* to a relatively coherent, relatively crystallized textual *artifact* known as the Talmud. Again, during the years when R. Yoḥanan and R. Yirmiyah operated in amoraic Palestine, such a fully formed Talmudic artifact certainly did not yet exist. Yet, in the post-amoraic era, the term “*talmud*” could have referred to the beginnings of something like our Talmud. If, as I have suggested, the final form of the teaching attributed to R. Yoḥanan, juxtaposed to R. Yirmiyah’s reference to the “*talmud* of Babylonia,” is a late reworking, perhaps the passage *is* saying something about *the* Babylonian Talmud as it began to take shape, and not only the textual practice of *talmud* in Babylonia.

93 See Abraham Rosenthal, “Oral Torah and Torah from Sinai: Halakha and Praxis,” in *Mehqerei Talmud 2* (eds. Moshe Bar-Asher and David Rosenthal; Jerusalem: Magnes, 1993), 448-487, (463-4, n. 48) (Hebrew).

94 Given how the focus of the teaching appears to be Babylonian learning of some sort, R. Yoḥanan’s mention of “Scripture” probably means the study of Scripture, while the reference to “Mishnah” likely means the unadorned study or recitation of Mishnah.



While such a reading of the passage is speculative, it is notable that one of the distinguishing characteristics of the Babylonian Talmud is how it comprises a distinct *mixture* of sources that not infrequently has little or nothing to do with the scholastic practices of “*talmud*,” as previously conceived. Of course, all rabbinic texts are anthological compilations that preserve prior and diverse collections of material. The Palestinian Talmud records a fair amount of aggadah and other kinds of material that are not in direct dialogue with the Mishnah. Yet, the extent and diversity of such “digressions” from the Mishnah is significantly lower than that which is found in the Bavli.<sup>95</sup> It would seem, then, that the Bavli has taken the rabbinic anthological impulse to its extreme, establishing a single and singular textual vehicle through which to record all sorts of materials deemed worthy of preservation. This quality of the Bavli may be contrasted with the multi-volumed library of rabbinic Palestine which, besides the Mishnah, comprises various *separate* works, including among other things the classic Palestinian amoraic Midrashim.<sup>96</sup> Although it only refers to Scripture, Mishnah, and “*talmud*,” perhaps the passage at b. Sanhedrin 24a uses that established triad to highlight how the developing compilation of Babylonian learning, which would later become the Babylonian Talmud, is distinguished by its mixing.

95 I am currently engaged in a project to map all the material in the Bavli and Yerushalmi that is largely unconnected to the Mishnah and its interpretation. I intend to publish the results soon.

96 It is interesting in this sense to consider Genesis Rabbah 16:4, which names a group of independent rabbinic works that are said to correspond to the precious metals of the Land of Israel:

“The gold of that land is good”—this teaches that there is no Torah [learning] like the Land of Israel, and no wisdom like the wisdom of the Land of Israel; “Bdellium is there, and lapis lazuli”—Scripture, Mishnah, *talmud*, “Additions” (*tosefta*) and Aggadah.

## תקצירים

### כפרת היחיד ביום הכיפורים בזמן המקדש: גישות שונות בספרות התנאית

#### יוסף מרקוס

משנת כיפורים מתחלקת באופן ברור לשני חלקים: בפרקים ראשון עד שביעי עוסקת המשנה בעבודת הקורבנות במקדש. לעומת זאת, בפרק השמיני מתמקדת המשנה בדיניו של האדם היחיד ביום הכיפורים: בחובות העינוי, בהלכות הקשורות ל'פיקוח נפש' ובדרכי כפרתו של היחיד.

בעבר הניחו חוקרים רבים שההבדל בין שבעת הפרקים הראשונים של המסכת לבין הפרק השמיני הוא כרונולוגי-היסטורי: שבעת הפרקים הראשונים הם בעיקרם משניות קדומות מימי הבית המתארות את העבודה במקדש, ואילו פרק שמיני נערך לאחר החורבן, כאשר התנאים חיפשו דרכי כפרה חילופיים במציאות החדשה. אולם בשנים האחרונות מספר חוקרים ערערו על חלוקה זו והוכיחו שלמעשה גם פרקים ראשון עד שביעי נערכו לאחר החורבן ואף אם משולבים בפרקים אלו מסורות היסטוריות, הדיונים במשנה ועריכתה הם תוצר של בית המדרש התנאי הבתר חורבני. אולם עיון במשנת כיפורים ת, ח מעלה שאלה כבדת משקל: אומנם קורבנות יום הכיפורים אינם מוזכרים אך קורבנות חטאת ואדם של יחיד כן מופיעים. אם אכן מדובר בהמשך המשנה על מציאות של כפרת יום הכיפורים ללא קורבנות, מדוע משולבים כאן החטאת והאשם? הטענה המרכזית העולה במאמר זה היא שבמשנת כיפורים פרק שמיני מופיעה תפיסה ייחודית הסוברת שגם כאשר המקדש קיים לא קורבנות יום הכיפורים מכפרים על היחיד אלא 'עיצומו של יום'. על פי תפיסה זו רק מעשי כפרה שהיחיד שותף להם מכפרים עליו, ותפקידם של קורבנות יום הכיפורים היא לכפר על הקהל בלבד.

**"מי שהולך לארץ ישראל אדרבא הוא יותר מרבה עוונות": יחסו של ר' יהודה החסיד לנסיעות למרחקים במפנה המאות השתיים-עשרה-שלוש-עשרה**

#### אהובה ליברלס

בניגוד לרבים מבני דורו שראו בחיוב או לפחות הבינו את הצורך בנסיעות למרחקים ובכללן נסיעה לארץ ישראל, רבי יהודה החסיד (נפטר בשנת 1217), מהדמויות המרכזיות בקרב חוג חסידי אשכנז, שלל אותן והתנגד להן. במאמר זה אפרוס את גישתו כלפי היציאה מן המרחב המקומי, שאותה ביטא בבהירות בכתביו ובעיקר ב"ספר חסידים"

שהוא מחברו העיקרי. לאורה אציע לשקול מחדש את הדעה המקובלת במחקר שלפיה ראיית העולם המשיחית של ר' יהודה החסיד היא שגרמה ליחסו השלילי לעלייה לארץ ישראל, ואבקש לטעון שהיא לא הייתה הסיבה היחידה. סיבות נוספות ליחס זה הן החסרונות הרוחניים והפיזיים הרבים הכרוכים בנסיעה למרחקים והבנת תפקידם המכריע של ה'חכם' והקהילה החסידית המקומית בתהליך הכפרה של חסידיו (כיחידים).

### עמדתו של הרד"צ הופמן בפולמוס שמן השומשוּמין: עיון דיאכרוני לאור מקורות חדשים

#### טובה גנזל ואלי פִּישר

חוקרים שעסקו בכתביו ההלכתיים של הרב דוד צבי הופמן (רדצ"ה) ציינו שהעדר הכמעט מוחלט של תאריכים בשאלות ותשובות המופיעות בספרו 'מלמד להועיל', אינם מאפשרים לנו לשרטט את התפתחותו של רדצ"ה כפוסק הלכה. עם זאת, בדיקה מדוקדקת של התכתבויות רבות של רדצ"ה הפזורים ברחבי תבל וכוללים תאריכים ושמות הנמענים, לצד עיון בכתב היד שממנו הועתק ספרו 'מלמד להועיל' והועלה על הכתב בסדר כרונולוגי, מאפשר לנו לראשונה לעמוד על ההתפתחות ההלכתית בתשובותיו.

במאמר שלפנינו נדגים זאת בנושא אחד, ונציג סוגיה שאליה חזר רדצ"ה מספר פעמים לאורך חייו: האפשרות להשתמש בשמן שומשוּמין בפסח. בספרו של רצד"ה 'מלמד להועיל' מוקדשת תשובה אחת לשאלה זו, ובתשובה נוספת הוא מתייחס לנושא זה בעקיפין. אולם, התכתבויות אישיות שלו בנושא, לצד כתבה עיתונאית מאותן השנים משלימות את התמונה ומדגימות כיצד התפתחה עמדתו לאורך כחמש שנים. בדרך זו נחשוף טפח מדרכי עבודתו כפוסק, בהתפתחותו ההלכתית והתדמיתית וכן במאפיינים של תשובותיו ובתכנים ומקורות עליהם הוא מתבסס בפסיקתו.

### ענפי הנוסח של פרק יום הכיפורים בבבלי: היווצרותם, טיבם וייצוגם בעדים

#### רבין שושטרי

במאמר קודם על שני טפסי גניזה לפרק שמיני ביומא דנתי בחילופי הגרסה ביניהם ונמצא שיש שני ענפי נוסח עיקריים לפרק. במאמר זה בדקתי את כלל החילופים בפרק על מנת לשרטט אילן יוחסין מדויק יותר לפרק.

החילופים בפרק הם מסוגים שונים. ישנם חילופים רבים שאינם תוצאה של טעות ואין בהם שינוי של התוכן אלא שינויי ניסוח או מינוח, הרחבות לשון ועוד. ברבים מהחילופים ענף ב' מייצג נוסח מפותח יותר. בדיקת החילופים התוכניים של הפרק

מלמדת שגם הם משתייכים לסוגים שונים. יש מקרים שהענפים מייצגים מסורות שונות שנקלטו בהם. בחילופים אחרים נוסף בענף ב' שלב חדש לסוגיא, ובענף א' נשתמרה הסוגיא הגרעינית. חילופים נוספים נובעים מהגהה של הנוסח המקורי מסיבות שונות. ניתוח סוג זה מלמד שענף א' משמר ברוב המקרים נוסח מקורי; ואילו ענף ב' משמר נוסח שהתגבש בעקבות הגהות שנקלטו בו. נמצא שטיבו של ענף א' משובח יותר מענף ב' והוא משמר בדרך כלל נוסח מקורי.

### עיצובה של ברייתא די"ג מידות וזיקתה לספרא

#### יואל קרצ'מר-רזיאל

בראש מדרש ההלכה התנאי על ספר ויקרא - הספרא - משובצת יחידה המוכרת כ"ברייתא די"ג מידות", או "ברייתא דרבי ישמעאל". חלקה הראשון של היחידה מורכב מרשימה של מידות שבהן התורה נדרשת וחלקה השני ("סכוליון") כולל דוגמאות למידות הללו. לרוב מקובל להניח כי ברייתא זו - המשויכת לכאורה לבית מדרשו של רבי ישמעאל - נספחה מסיבות חיצוניות לספרא - מדרש מובהק מדבי רבי עקיבא. המידות והדוגמאות נותחו לרוב מבחינת דרכי ההיסק ויחסן אל דרכי ההיסק של מדרשי התנאים המוכרים לנו. המאמר מבקש לבחון את הברייתא, ובייחוד את הסכוליון, באופן ספרותי. מתוך מבט על בחירת הפסוקים והדרשות לדוגמאות מתברר כי מדובר ביחידה ערוכה היטב, המעוצבת כיחידת מעבר מספר שמות לספר ויקרא. כמו כן, מתגלה כי יש קרבה מפתיעה בין הסכוליון ובין הפרשה הראשונה של הספרא, באופן שמקשה לראות בברייתא נטע זר בספרא. מסקנות אלה פותחות פתח לשאלות נוספות על דרכי העריכה של החיבוריים החז"ליים.

### 'דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים'

(בבא בתרא יד ע"ב - טו ע"א)

#### ערן ויזל

בבבלי, בבבא בתרא יד ע"ב - טו ע"א, מפורטת רשימה של כותבי ספרי המקרא. על ספר תהלים נאמר כלהלן: 'דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים: על ידי אדם הראשון, על ידי מלכי צדק, ועל ידי אברהם, ועל ידי משה, ועל ידי הימן, ועל ידי ידותון, ועל ידי אסף, ועל ידי שלשה בני קרח'. מסורת זו, שהיא חריגה באורכה ובמורכבותה ביחס ליתר הפרטים הבאים ברשימת הכותבים, מתבררת מתוך עיון במקורותיה המדרשיים וגלגולי נוסחיה המאוחרים. בירור זה מקרב את המסקנה כי בשונה מהמקובל במחקר, רשימת הכותבים אינה ברייתא תנאית אלא מקור בבלי מאוחר.

## Midrash and/as Allegory: the case of "Ella"

### ישי רוזן-צבי

המדרש התנאי ניכר במונחיו החוזרים ומבניו קבועים. אלה מהווים את אבני הבניין של הדרשות ועל כן ניתן להשתמש בהם כדי לחשוף את הגיון הפנימי. המבנה הנדון במאמר זה מורכב משאלה המסמנת קושי בפסוק ולאחריה דרשה שבפתיחתה מופיעה המלה "אלא". אטען כי למבנה זה מאפיינים ייחודיים, וכי בחינה שיטתית של כל מאות מופעיו מאתגרת את ההבנה המקובלת של שיטת המדרש ויחסה לאלגוריה.

**אל יהי המשל הזה קל בעיניך: לקראת הפואטיקה הרטורית של המשל**

### משה שושן

מאמר זה בוחן גישה משולבת למחקר המדרש. גישה זו יוצרת סינתזה בין הגישות ההרמנויטיות שרווחו מאמצע שנות השמונים ועד תחילת שנות התשעים של המאה הקודמת, לבין גישות מחקריות בתחום הנרטולוגיה וחקר התרבות, שיושמו לאחרונה גם במחקר ספרות חז"ל בכללה. המאמר מציג מודל תיאורטי חדש להבנת המשל בספרות חז"ל. על בסיס מחקריו של גיימס פלאן, אטען שביחידות המשל משולבים משאבים נרטיביים וכלים רטוריים שמטרתם להעביר מגוון עשיר של מסרים פרשניים, תיאולוגיים, חברתיים, ופוליטיים. במחקר זה אציג סדרה של משלים מתוך הפרשה הראשונה של ויקרא רבה. אדגים כיצד כל יחידה מציעה פרשנות מקורית לויקרא א 1, ולמיקום הפסוק בנרטיב המקראי, תוך הצגת נקודת מבט שונה על הקב"ה, משה, התורה, עם ישראל, ועל הקשרים ביניהם. אטען שהיחס החיובי לקיסר שעולה מן המשלים קידם את הקבלה והלגיטימציה של ההגמוניה הרומאית האימפריאלית בקרב קהל היעד המקורי.

**ביטול אמירת עשרת הדיברות בתפילה והפולמוס היהודי-נוצרי: בחינה מחודשת**

### שרגא ביק

מאמר זה מבקש לבחון מחדש את מקומם של עשרת הדיברות בליטורגיה היהודית בשלהי העת העתיקה. בניגוד לגישה המקובלת במחקר, אני מבקש להראות כי בתקופת הבית השני לא היה לעשרת הדיברות מעמד מיוחד בתפילה, וכי את הפולמוס המאוחר על מעמדם הליטורגי של עשרת הדיברות, הבא לידי ביטוי בשני התלמודים, יש להבין לאור דיונים מקבילים במעמד עשרת הדיברות שהולכים ומתעצמים בספרות הנוצרית במאות השלישית

והרביעית. במקום לראות בעשרת הדיברות ביטוי ליטורגי יהודי עתיק יומין, אשר בא לקיצו בשל טענות של מינים (נוצרים או אחרים) במאה הראשונה, מאמר זה מבקש להראות כי מדובר במסורות מאוחרות המבקשות להשליך מן ההווה (שלהן) על העבר, ובכך מלמדות יותר על זמנן, כך שאת הטענות בדבר ביטול אמירת עשרת הדיברות יש לראות יותר כביטוי רטורי מאשר כתיעוד להתרחשות היסטורית מוקדמת. בהתאם לכך, הן הרצון והן ההתנגדות למתן מעמד מיוחד לעשרת הדיברות מהווים התפתחות מאוחרת יחסית, מתקופת התלמוד. בחינה מחודשת זו משליכה הן על חקר התפתחות הליטורגיה היהודית המוקדמת והן על שאלת הפולמוס היהודי-נוצרי בשלהי העת העתיקה.

### The Story-Cycle in Bavli Nedarim 91a-b

יעקב (ג'פרי) רובינשטיין

מאמר זה מנתח את מחזור הסיפורים המופיע בבבלי נדרים צא ע"א-ע"ב, הכולל ארבעה סיפורים העוסקים בחשד זנות. המאמר דן במבנה מחזור הסיפורים, מאפייניו הספרותיים, בעיותיו הפרשניות והקשרו ההלכתי. מחזור סיפורים זה הוא יחידת טקסט דחוסה ובנויה היטב, המורכבת משני זוגות סיפורים. זוג הסיפורים הראשון מפגין חזרתיות מילולית ומבנה דומה הכולל חמשה חלקים בכל סיפור. צמד סיפורים אלה מציג התנהגות פרוצה מצד האשה, בעוד צמד הסיפורים האחר מציע ניאוף מצידו של האיש, אך מבחינה ספרותית הוא בנוי באופן דומה.

בצמד הסיפורים הראשון החכם מוכרח לרדת לחקר המציאות מבעד למסך של בדיה ושקר, בעוד שבצמד הסיפורים השני, על החכם להגיע אל האמת, דווקא מבעד לעובדות שנראות ברורות לעין. כפי שקורה במחזורי סיפורים אחרים, עריכת הבבלי מגוונת בין הדמויות, המקומות ומרכיבים נרטיביים אחרים על מנת להציע חיבור רחב יותר אל הנושא הכללי. במקרה זה, הבבלי מקשר את הסיפורים לפרשנות המשנה בנדרים יא, ב, כך שמחזור הסיפורים משמש להצדקת לדין המשנה.

**כיבוד אם זקנה וחתירה לקדושה - הילכו שניהם יחדיו?  
דיון בשני סיפורים משלהי העת העתיקה**

אמיתי גלס-שטגמן

המאמר "כיבוד אם זקנה וחתירה לקדושה - הילכו שניהם יחדיו" עוסק בהתנגשות בין שתי מערכות ערכים, מתוך עיון בשני סיפורים משלהי העת העתיקה שבהם מודגמת התנגשות

כזאת: שני הסיפורים מציגים בן שנקרע בין חובותיו כלפי אימו הזקנה ובין שאיפתו לחיים קדושים וטהורים. שני הבנים בורחים מאמותיהם והן רודפות אחריהם למקום מושבם החדש. האם יוכלו בכל זאת להתנתק מן הקשר המחייב ולהיעשות לאנשים קדושים? במאמר זה נעשה ניסיון להשיב על השאלה מתוך עיון משווה בסיפורים.

מקורן של האגדות הנדונות במאמר בקורפוסים שונים: מקורו של הסיפור על רב אסי ואימו בתלמוד הבבלי (קידושין לא ע"ב). החכם הבבלי חייב להיענות לכל דרישה של אימו מתוקף חובה הלכתית, שהיא נורמה בעלת מקבילות בעולם היווני-רומי, אשר ספרות חז"ל העלתה לדרגת-על עד לכדי אבסורד. כאשר דרישותיה של האם לובשות אופי מיני הבן איננו יכול להוסיף ולמלאן, ובמיוחד בשל שאיפתו להתעלות ולהפוך ל'איש קדוש'. הדרך היחידה שתאפשר לו להגשים את שאיפתו ולחמוק מהדרישות המנוגדות לתפיסת עולמו היא בריחה. רב אסי אכן בורח ומצטרף לבית מדרשו של ר' יוחנן והופך לתלמידו. כשנודע לו שאימו באה בעקבותיו הוא מבקש להוסיף ולברוח מפניה, אבל אז מתברר שהאם אינה באה אלא מובאת לקבורה. מותה מבטל את המחויבות כלפיה. הסיפור מסתיים בצער הבן ומותר טעם של החמצה. הסיפור על תאודורוס ואימו משתייך לקובץ ספרותי מונסטי בשם "חיי פכומיוס". בפרק 37 מתוארת הגעתה של האם לשערי המנזר שבו עלה בנה לגדולה. האם רוצה לפגוש את בנה ודורשת שיצא אליה. פכומיוס אב המנזר ואביו הרוחני של תאודורוס מותר את הבחירה ביד הבן, ולמעשה מעמידו בניסיון. תאודורוס עומד בניסיון ובוחר להתנכר לאימו. השגת האידיאל הרוחני באגדה זו מחייבת המרה (העדפת הרוח על פני הבשר והחלפת משפחה בשר ודם במשפחה רוחנית).

גיבורי שני הסיפורים חווים מאבק פנימי בין שתי מערכות ערכים - בין חובתם לאימם הזקנה ובין שאיפתם לקדושה. המאבק דומה מאוד, אך הפתרונות - שונים לחלוטין: האגדה הרבנית אינה מכירה באפשרות הניתוק (מחובה משחרר רק המוות), היא המצב שנוצר אבסורדי ככל שיהיה, והיא איננה מציעה פתרון למשבר אלא מעמיקה אותו. בסיפור הנוצרי-ניזירי יחסי המשפחה עוברים התמרה שבה טמון הפתרון: הבחירה ברוח מאפשרת ניתוק מן הבשר ויצירת משפחה חדשה.

## Methods of Lexical Expansion in the Geonic Period: A Window onto the Cultural World of the Jewish Communities

### רות שטרן

מאמר זה עוסק בדרכי הרחבת הלקסיקון בתקופת הגאונים באמצעות בחינה של שני שמות עצם נדירים, 'אוד' ו'חשח' המופיעים במכתבי הגאונים. שם העצם 'אוד' נוצר בהשפעת הערבית, שהייתה שפת הדיבור של רבים ממחברי המכתבים. לעומת זאת, שם

העצם 'חשח' נוצר בהשפעת הארמית, שהייתה אז, יחד עם השפה העברית, שפת תרבות של העם היהודי. המאמר דן גם בצורת הרבים 'אודות', שעברה שתי התפתחויות מילוניות בתקופה הנדונה, האחת בעקבות הופעת שם העצם 'אוד' והשנייה התפתחות עברית פנימית שממשיכה לשמש גם בעברית בת זמננו. המחקר של שני שמות העצם האלה מספק הצצה ללשון של תקופת הגאונים, המהווה חוליית חיבור חשובה בין לשון האמוראים ללשון תקופת הביניים הקלאסית. זאת ועוד, מחקר זה שופך אור לא רק על לשונם של בני התקופה אלא גם על תרבותם, שהתקיימה במפגש בין העולם הערבי לבין העולם העברי-ארמי.

## The Talmud of Babylonia

### שי סקונדה

מאמר זה דן ברעיון המתפתח בספרות חז"ל, על פיו, מפעלם של חכמי בבל נתפס כשונה ממפעלם של חכמי ארץ ישראל, למרות שיתוף הפעולה המתמשך בין חכמי בבל וארץ ישראל בלימוד וביצירת טקסטים חז"ליים. המאמר עוקב אחרי התפתחות רעיון זה, המופיע רק בתלמוד הבבלי אף שרוב המסורות הרלוונטיות מיוחסות לחכמי ארץ ישראל או קשורות לדיונים על ארץ ישראל וחכמיה. לטענתי, הרעיון מתפתח במרחב הפנימי של התרבות הרבנית הבבליית ובאופן רפלקטיבי-עצמי, כאשר חכמי בבל השווו את פעילותם לאלו של חכמי ארץ ישראל.

בחלקו השני, המאמר מתמקד במסורת תלמודית מרתקת על 'בבל' ו'תלמודה של בבל'. טענתי היא שהמקור הזה התפתח ממקורות קדומים יותר ומשקף תפיסה מאוחרת יחסית לפיה האלמנט המרכזי של 'תלמודה של בבל' הוא ערכוב מרכיבים לימודיים שונים, הכולל מקרא, משנה, ותלמוד.



## ABSTRACTS

### **Atonement for the Individual on *Yom Kippur* During the Time of the Temple: Different Approaches in Tannaitic Literature** (Heb.)

Yosef Marcus

Mishnah Kippurim is clearly divided into two parts: chapters one to seven discuss the atonement rituals in the shrine, whereas the eighth chapter focuses on the laws concerning the individual on the Day of Atonement - the obligations of physical affliction, the laws related to life endangerment and to the individual's means of atonement.

In the past, many scholars assumed that the difference between the first seven chapters of the tractate and the eighth chapter was chronological-historical: the first seven chapters are earlier *mishnayot*, from the time of the second Temple and describe the service in the *Mikdash*, whereas the eighth chapter was composed after the destruction of the Temple, when the *Tannaim* sought alternative ways of atonement. In recent years, however, some scholars have questioned this division and shown that, in fact, chapters one to seven were composed after the destruction of the temple, and even if earlier historical traditions are integrated into these chapters, the discussions in the *Mishnah* and their editing are the products of the post-destruction Tannaitic *beit midrash*. In such a case, the division between the two sections is conceptual, not chronological: the first section deals with *Yom Kippur* atonement by means of sacrifices and the second part of the tractate deals with individual atonement in a situation when there are no sacrifices on *Yom Kippur*. Examination of *Mishnah Kippurim* 8, 8, however, raises a serious difficulty in that regard: the *Mishnah* then speaks of *Yom Kippur* atonement without sacrifices, why are the sin and guilt offerings introduced here? The central contention in this article is that the eighth chapter of *Mishnah Kippurim* introduces a unique concept stating that even in the temple period, sacrifices did not atone for the individual as much as “the power of the day” itself. According to this concept, only

individual acts of atonement will affect personal atonement and the sole task of the Day atonement sacrifices is to atone for the community.

**"Traveling to *Eretz Yisrael* is, Even More, Sinful": A Stay-home Approach for Atonement According to Rabbi Judah the Hasid (Heb.)**

Ahuva Liberles

Unlike many of his contemporaries, Rabbi Judah ben Shmuel the Hasid (D. 1217), the central figure among the medieval pietist group known as *Hasidei Askenaz*, had a particularly negative attitude toward long-distance travel, including pilgrimage to the Land of Israel. This article sets forth his worldview on leaving the local area, as clearly expressed in his writings and especially in *Sefer Hasidim*, of which Rabbi Judah was the principal author. The article calls to reconsider the accepted research view, that Rabbi Judah the Hasid's anti-messianic worldview was the reason for his rejection of immigration to the Land of Israel. This rejection also, and perhaps primarily, stemmed from a sensitivity to the many mental and physical shortcomings associated with a long journey to the Land of Israel, and to the crucial role that Rabbi Judah the Hasid assigned to the sage and the local Hasidic community in the atonement process of his Hasidim, and on the backdrop of the historic events of his time and place.

**Rabbi David Zvi Hoffmann's Position on Sesame Oil:  
A Diachronic Study in the Light of New Sources (Heb.)**

Tova Ganzel and Elli Fischer

Nearly all scholars and writers who have addressed Rabbi David Zvi Hoffmann's halakhic writings have lamented that the almost complete absence of dates in *She'elot u-Teshuvot Melamed Leho'il* makes it impossible to chart Rabbi Hoffmann's development in this field. However, close scrutiny of Rabbi Hoffmann's vast correspondence and of the

chronological record from which *Melamed Leho'il* was abstracted allows us to begin to reconstruct his development.

This paper will demonstrate the sources and methods by which this reconstruction can be accomplished by looking at one particular issue: the status of sesame oil on Passover. Rabbi Hoffmann addresses the question in one lengthy (and composite) responsum in *Melamed Leho'il* and refers to it obliquely in another. Additional correspondences have come to light more recently, and a newspaper article from the early 1900s completes the picture and demonstrates how Rabbi Hoffmann's position changed over the course of five years. This is but one example of Rabbi Hoffmann's evolution as a halakhist when he took up the mantle of *posek* during the last two decades of his life.

**Textual Branches of Chapter 'Yom Hakkippurim' in the Babylonian Talmud: Their Development, Quality, and Representation in the Witnesses (Heb.)**

Rabin Shushtri

In my previous article on the *Genizah* copies of the eighth chapter of *Yoma*, I discussed the textual variants between them and I concluded there are two branches. In this article I surveyed all the variants in the chapter to create a more accurate stemma.

The variants belong to different categories. Many variants are not a result of a mistake and there is not a change in the content, rather a change in the wording or terms. In this category, branch B represents a more developed text. In the content category there are sub-categories. One sub-category represents variants due to different traditions. The second sub-category, seen in Branch B, is additional steps to the *sugya*. The final subcategory is scribal edits. In this research I concluded that Branch A generally represents the original text while Branch B represents the edited text. Branch A has a higher quality than Branch B.

### **The Formation of the *Baraita of 13 Middot* and its Affinity to the *Sifra* (Heb.)**

Yoel Kretzmer-Raziel

The tannaitic midrash on Leviticus – *Sifra* – opens with a unit known as "*The Baraita of 13 Middot*", or "*The Baraita of Rabbi Ishmael*". The first section of this unit consists of a list of hermeneutical methods (*middot*) and the second section (known as the *scholion*) demonstrates the *middot*, using short expositions (*derashot*). It is generally accepted that this text – ostensibly associated with the school of Rabbi Ishmael – was appended for external reasons to the *Sifra* – a typical work of the school of Rabbi Akiva. Through examination of the choice of verses and the *derashot* that demonstrate the *middot*, it appears that this is a well-arranged text, designed as a transitional unit, bridging between the books of Exodus and Leviticus. Moreover, there appears to be a close affinity between the *scholion* and the first portion of the *Sifra*. These conclusions raise further questions about the compilation of the rabbinic works.

### **“David Wrote the Book of Psalms Through [*al-yedei*] Ten Elders”**

(BT, Bava Batra 14b-15a) (Heb.)

Eran Viezel

The second half of the famous section in the Babylonian Talmud, *Bava Batra* 14b-15a, discusses who “wrote” (*k.t.b*) each one of the biblical books. Concerning the book of Psalms, the text reads as follows, “David wrote the Book of Psalms, by means of [or: through, *al-yedei*] ten elders: by means of Adam, by means of Melchizedek, by means of Abraham, by means of Moses, by means of Heman, by means of Yeduthun, by means of Asaph, and by means of the three sons of Korah.” Comparing amoraic *drashot* and medieval textual witnesses leads to a conclusion that this talmudic statement reflects the coping with an earlier *drasha*, and the list of the authors is a late Babylonian source.

### **Midrash and/as Allegory: the case of “Ella”**

Ishay Rosen-Zvi

Tannaitic Midrash is famous for its adept utilization of fixed terms and structures. They form the building blocks of the *derashot* and can thus be used to uncover their inner logic. The structure discussed in this paper is a question marking a difficulty in the verse followed by a homily, which is preceded by the word “*ella*” (‘rather’). A systematic examination of all its hundred occurrences of this structure challenges our understanding of the method of midrash and its relation to allegory.

### **“This parable should not be considered a small thing in your eyes”: Towards a Rhetorical Poetics of the Mashal (Heb.)**

Moshe Simon-Shoshan

This article seeks to model an integrated approach to the study of midrash which synthesizes the hermeneutically oriented approaches of the 1980’s and early 1990’s with narratological and cultural studies methods that have been more recently applied to rabbinic literature as a whole. It presents a new theoretical model for understanding to the rabbinic *mashal*. Building on the work of Daniel Boyarin, Jonah Fraenkel and David Stern and drawing on James Phelan’s theories of “the rhetorical poetics of narrative,” I argue that mashal-units coordinate multiple narrative resources and rhetorical channels of communication to transmit a rich array of interpretive, theological, social, and political messages. I present a reading of a set of *meshalim* from the first *parasha* of *Vayikra Rabba*. I demonstrate each unit puts forward an original understanding of Lev 1:1 and its place in the biblical narrative and presents a distinctive perspective of God, Moses, the Torah and their relationships with each other and with the Jewish people. I further argue that these *meshalim*’s collective positive portrayal of the Roman emperor, would have promoted the acceptance and legitimacy of Roman Imperial hegemony among their original audience.

## **The Cancellation of the Recitation of the Ten Commandments in Prayer and Jewish-Christian Polemics: A Re-examination (Heb.)**

Shraga Bick

This article offers a re-examination of the place of the Ten Commandments in late antique Jewish liturgy. Contrary to the accepted scholarly approach, I argue that during the Second Temple period, the Ten Commandments did not have a special liturgical status. Instead, I suggest that the later polemics over their liturgical status, as expressed in the Babylonian and Palestinian Talmud, should be understood in light of parallel discussions regarding the status of the Ten Commandments within Christian literature during the third and fourth centuries. As opposed to seeing the Ten Commandments as an ancient Jewish liturgical expression, which came to an end due to claims by *Minim* (Christians or others) at the 1<sup>st</sup> century CE, I argue that these are later traditions that seek to project from their present back to the past. Thus, the claims regarding the cancelation of the Ten Commandments should be seen more as a rhetorical expression than as a record of early historical events. Accordingly, both the desire and the opposition to grant special status to the Ten Commandments constitute a relatively late development, from the Talmudic period. This re-examination has implications both for the study of the development of early Jewish liturgy and for the study of Jewish-Christian polemics in late antiquity.

## **The Story-Cycle in Bavli Nedarim 91a-b**

Jeffrey L. Rubenstein

This article analyzes the story-cycle in Bavli Nedarim 91a-b, four stories of suspected adultery, discussing the structure, literary features, interpretive problems, and halakhic contextualization. The story-cycle is a compact, artfully constructed textual unit, consisting of two pairs of stories. In the first pair, which features copious verbal repetition and a similar five-part structure, the woman's behavior suggests adultery occurred, while in the second pair, which shares a similar four-part

structure, it is the behavior of the male paramour. In the first two stories, the sage must perceive the true state of affairs despite the lies and deception, whereas in the second two stories, the sage perceives the truth despite the appearance to the contrary. As with other Bavli story-cycles, the composer varies the characters, locations, dialogue and other narrative elements to provide for a broader engagement with the topic. The story is contextualized in the Talmudic commentary to Mishnah Nedarim 11:2, and functions as a narrative justification for the Mishnah.

**Elderly Mothers and Holy Sons:  
An Examination of Two Late Antique Stories** (Heb.)

Amitai Glass-Stegmann

This article is a study of the collision between two values. It examines two late antique stories that feature a similar conflict: the tension between a son's obligations to his elderly mother and his aspiration toward a life of holiness and purity. They depict "holy men" fleeing their mothers, who pursue them to their new dwelling places. The climactic moment occurs when the sons are forced to decide whether to sever this sacred connection in order to pursue a life of holiness. Might there be a solution to this contradiction?

These two legends represent two distinct late antique corpora. The first, originating in Babylonian rabbinic literature (b. Qiddushin 31b), tells the story of Rav Asi and his mother. The story is rooted in the obligation to honor one's parents, a norm that has parallels in the Greco-Roman world, but which rabbinic literature elevated to a degree verging on the absurd. Here, Rav Asi's mother demands that he fulfill her sexual needs, leading him to flee from his home in Babylonia to Palestine, where he becomes a student in the bet midrash of Rabbi Yoḥanan. When Rav Asi hears that his mother is following him to Palestine, he flees her again. In a climactic twist, he discovers that his mother is actually being brought to Palestine for burial. Her death has freed Rav Asi from his obligations toward her, but this ending leaves a bitter taste in his mouth.

The second story comes from the monastic composition the "Life of Pachomius." Chapter 37 of this text is an episode in the life of Pachomius'

protégé, Theodoros, whose mother comes to his monastery and demands that he come out to see her immediately. The Abbot Pachomius leaves the choice in his hands, and Theodoros chooses the cloister, passing the test set before him by circumstance and by Pachomius. He rejects his mother in favor of the monastic ideal of *agape*, love toward all creation without hierarchy. He chooses this love, which is identified with the spirit and eternal life, in place of his prior family, which is associated with the flesh, with sin and with death. In the end, all of the characters choose the spirit over the flesh, including Theodoros' mother. Hence, they “convert” from the old Greco-Roman laws of the family to follow the monastic code.

These two stories address a similar phenomenon—the relationships between holy men and their mothers—but reach different conclusions. The rabbinic tale, despite the mother's absurd demands on her “holy” son, does not allow for the possibility of a complete break, escalating to a crisis with no resolution. In the monastic story, by contrast, the familial relations undergo a conversion. The choice of the spirit over the flesh makes a rupture possible resulting in the creation of the family anew.

### **Methods of Lexical Expansion in the Geonic Period: A Window onto the Cultural World of the Jewish Communities**

Ruth Stern

This paper deals with lexical expansion in the Geonic period through an examination of two rare nouns, *'od* and *ḥašaḥ*, that occur in Geonic letters. The first of these nouns was coined under the influence of Arabic, which was the spoken language of many of the letters' authors, and the other was coined under the influence of Aramaic, which at the time was a language of culture, alongside Hebrew. The paper also discussed the plural form *'odot*, which underwent two lexical developments: one prompted by the advent of the noun *'od* and the other an internal Hebrew development whose outcome is part of the Hebrew lexicon to this day. The examination of these two nouns provides a glimpse into Geonic Hebrew, a layer of Hebrew that has been studied very little although it constitutes an important link between Amoraic Hebrew and the language of the classical



Interim Period. Moreover, this examination sheds light not only on the language spoken by the people of the period but also on their culture, which existed at a juncture between the Arabic world and the Hebrew-Aramaic one.

### **The Talmud of Babylonia**

Shai Secunda

This paper charts how Babylonian rabbis and ultimately Babylonian rabbinic learning came to be thought of as distinct from Palestinian rabbis and Palestinian rabbinic learning, despite ongoing scholastic cooperation and exchange. It traces how this development is largely preserved within the Babylonian Talmud, though in material attributed to rabbis living in Palestine, and considers how the awareness of a distinctly Babylonian rabbinic scholastic project primarily unfolded within the self-reflective space of Babylonian rabbinic culture, as it contrasted itself with the sister rabbinic community in the Land of Israel.

The paper then focuses on a remarkable Talmudic source which describes the composition of the Babylonian rabbinic endeavor, called simply “Babylonia,” as a mixture of Scripture, Mishnah, and *talmud*, while an immediately adjacent teaching refers to the “*talmud* of Babylonia.” It is suggested that this source developed from earlier precursors, dates to a relatively late point in the Talmudic era, and perhaps, in its final form, is the work of post-amoraic sages who thought that the principle of anthological “mixing” was central to the identity of the rabbinic discourse, or *talmud*, of Babylonia—a discourse that would ultimately crystalize into the Babylonian Talmud as we know it.

## CONTENTS

Yosef Marcus	Atonement for the Individual on <i>Yom Kippur</i> During the Time of the Temple: Different Approaches in Tannaitic Literature (Heb.)	1
Ahuva Liberles	"Traveling to <i>Eretz Yisrael</i> is, Even More, Sinful": A Stay-home Approach for Atonement According to Rabbi Judah the Hasid (Heb.)	19
Tova Ganzel and Elli Fischer	Rabbi David Zvi Hoffmann's Position on Sesame Oil: A Diachronic Study in the Light of New Sources (Heb.)	35
Rabin Shushtri	Textual Branches of Chapter ' <i>Yom Hakkippurim</i> ' in the Babylonian Talmud: Their Development, Quality, and Representation in the Witnesses (Heb.)	47
Yoel Kretzmer-Raziel	The Formation of the <i>Baraita of 13 Middot</i> and its Affinity to the <i>Sifra</i> (Heb.)	129
Eran Viezel	"David Wrote the Book of Psalms Through [ <i>al-yedei</i> ] Ten Elders" (BT, Bava Batra 14b-15a) (Heb.)	161
Ishay Rosen-Zvi	Midrash and/as Allegory: the case of " <i>Ella</i> "	187
Moshe Simon-Shoshan	"This parable should not be considered a small thing in your eyes": Towards a Rhetorical Poetics of the Mashal (Heb.)	211
Shraga Bick	The Cancellation of the Recitation of the Ten Commandments in Prayer and Jewish-Christian Polemics: A Re-examination (Heb.)	243
Jeffrey L. Rubenstein	The Story-Cycle in Bavli Nedarim 91a-b	277
Amitai Glass-Stegmann	Elderly Mothers and Holy Sons: An Examination of Two Late Antique Stories (Heb.)	299
Ruth Stern	Methods of Lexical Expansion in the Geonic Period – A Window onto the Cultural World of the Jewish Communities	331
Shai Secunda	The Talmud of Babylonia	347
Hebrew abstracts		379
English abstracts		386

Prof. Jeffrey L. Rubenstein  
New York University  
jr6@nyu.edu

Amitai Glass Stegmann  
Department of Jewish Thought, Ben Gurion University of the Negev  
glassam@post.bgu.ac.il

Dr. Ruth Stern  
The Academy of the Hebrew Language  
ruth.glatzer@mail.huji.ac.il

Professor Shai Secunda,  
Bard College  
ssecunda@bard.edu

ISSN 2308-1449  
© All Rights Reserved  
Publisher: Ruben A. Knoll  
POB 10141 Ramat Gan 5200102 Israel  
oqimta@oqimta.org.il

## **Contributors, volume 10 (2024)**

Dr. Yosef Marcus

The Department of Talmud and Oral Law and The Department of Bible Studies,  
Herzog College  
seffy2@gmail.com

Dr. Ahuva Liberles

Department of Religious Studies and Program in Judaic, Yale University  
ahuva.liberles@yale.edu

Dr. Tova Ganzel

The Multidisciplinary Department of Jewish Studies, Bar-Ilan University  
Tova.Ganzel@biu.ac.il

Elli Fischer

eLijah Lab, University of Haifa  
fischer.tirgum@gmail.com

Dr. Rabin Shushtri

School for Basic Jewish Studies, Bar-Ilan University  
shuster@biu.ac.il

Dr. Yoel Kretzmer-Raziel

Achva Academic College  
yoelkr@gmail.com

Prof. Eran Viezel

Department of Jewish Thought, Ben Gurion University of the Negev  
eviezel@bgu.ac.il

Prof. Ishay Rosen Zvi

Department of Jewish Philosophy, Tel-Aviv University  
rosenzvi@tauex.tau.ac.il

Prof. Moshe Simon-Shoshan

Department of Literature of the Jewish People, Bar-Ilan University  
mdshoshan@gmail.com

Dr. Shraga Bick

Jewish Studies Program, Yale University  
shraga.bick@mail.huji.ac.il

# Oqimta - Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 10 (2024)

**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 (Ben Gurion University of the Negev)

## **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/2024/oqimta10.pdf](http://www.oqimta.org.il/oqimta/2024/oqimta10.pdf)

# Oqimta

Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 10 (2024) • Published Annually