

נטועים

ביטאון לענייני תורה שבעל פה

נטועים

ביטאון לענייני תורה שבעל פה

גיליון כא

הוצאת מכללת הרצוג – תכונות

עורכים:

הרב ד"ר אברהם וולפיש

ד"ר עוזיאל פוקס

הרב ד"ר אברהם שמאע

מזכיר המערכת:

שראל לוי



כל הזכויות שמורות

הוצאת מכללת הרצוג – תבונות

המכללה האקדמית הרצוג

אלון שבות 9043300

טל' 02-9937333

פקס' 02-9932796

דוא"ל: tvunot@herzog.ac.il

ISSN 0793-078x

תוכן העניינים

7	פתיחתה הקדומה של ברכת קדושת היום בשבתות	שולמית אליצור
25	ראיית פני האל ברגל וחתירתה של מסכת חגיגה	חנן גפני
39	'עֲבֹר מִתְּעֵבֵר עַל רֵיב' עיבור השנה של חנניה - בין ארץ ישראל לבבל	דוד סבתו
59	יחסי חוק וסיפור במקרא בעיני חז"ל	עדינה שטרנברג
85	לכוחה של המילה המודפסת: העמידה לקריש	שמחה עמנואל
103	"חידושי תורה כאלו שלא שיערו אודותם... בדורות הקודמים" – עיון בשיחותיו התלמודיות של הרבי מליובאוויטש	עדיאל כהן
		ביקורת ספרים
129	מסכת סנהדרין פרק שלישי – מהדורה ופירוש על דרך המחקר	רבין שושטרי
141	מורה ותלמידיו: על ספרו של אברהם וולפיש 'מרבדי משנה' ומקומו במחקר הספרותי של המדרש והאגדה	תמר קדרי

בקשה לשולחי מאמרים

נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר. הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדואר אלקטרוני (netuim@herzog.ac.il) בצירוף תקציר. הכותבים מתבקשים לערוך את מאמריהם על פי נוהלי ההתקנה של הוצאת תבונות. נהלים אלה התפרסמו בנטועים טו, תשס"ח, עמ' 159-168, ומצויים גם באתר האינטרנט של ההוצאה (http://www.herzog.ac.il/tvunot/fulltext/netuim15_hatkana.pdf). כל הדברים המתפרסמים בביטאון הם על אחריות כותביהם בלבד, לרבות מאמרים ותגובות של חברי המערכת.

באתר הוצאת מכללת הרצוג – תבונות באינטרנט (<http://herzogpress.herzog.ac.il/>) ניתן למצוא את המאמרים בגרסה מלאה.

כתב העת 'נטועים' עבר למתכונת של כתב עת שהוא בעיקרו אינטרנטי. מאמרים יעלו לאינטרנט מיד אחרי שעברו עריכת לשון והגהות. ברגע שיסתיים גיליון יודפסו עותקים אחדים בלבד. הגיליון הנוכחי כולל מאמרים שעלו לאינטרנט משלהי תשע"ז ועד לתחילת תש"ף. הגיליון התעכב בשל שינויים במבנה ההוצאה לאור. אנחנו מקווים שמעתה הגיליונות יצאו כסדרם מדי שנה בשנה.

רשימת כותבים:

פרופ' שולמית אליצור, החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית, ירושלים, shulamit.elizur@mail.huji.ac.il; ד"ר חנן גפני, רחוב שמעוני 13ב, ירושלים, gafnih@bgu.ac.il; עדיאל כהן, adielmster@gmail.com; דוד סכתו, sabatoster@gmail.com; פרופ' שמחה עמנואל, החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית, simcha.emanuel@mail.huji.ac.il; ד"ר תמר קדרי, מכון שכטר למדעי היהדות, tk@schechter.ac.il; ד"ר רבין שושטרי, בית הספר ללימודי יסוד ביהדות, אוניברסיטת בר אילן, rabinsh1@walla.co.il; ד"ר עדינה שטרנברג, adina80@gmail.com

שולמית אליצור

פתיחתה הקדומה של ברכת קדושת היום בשבתות

א. התעלומה

תפילת העמידה בשבת שונה מיתר תפילות העמידה, וכבר עמדו על כך חכמים קדמונים¹: בשעה שבימות החול ובכל המועדים נוסח תפילת העמידה בערבית, בשחרית ובמנחה זהה, ואפילו בתפילות המוספין פתיחת ברכת קדושת היום דומה לפתיחתה ביתר התפילות, הרי שבשבת בא נוסח שונה בפתיחת ברכת קדושת היום בכל אחת מן התפילות: 'אתה קידשת' בערבית, 'ישמח משה' בשחרית, 'תיכנת' (או: תיקנת) שבת' במוסף ו'אתה אחד' במנחה.² אפילו היום אין אלו כל האפשרויות לפתיחת ברכה זו: בסידורי התימנים משמש במוסף הנוסח 'למשה ציווית על הר סיני' במקום 'תיכנת שבת';³ ובסידורים איטליניים מופיע הנוסח 'ומאהבתך' בערבית.⁴ מסידורי הגאונים עולה גם הנוסח החלופי 'הנח לנו' בצד 'אתה אחד' במנחה.⁵ לפנינו אפוא שבעה נוסחים שונים

1. כך דרך משל רב סעדיה גאון מציין מצב זה בסידורו כ'מנהג' (שהרי מדובר בנוהג המקובל ולא בהלכה עקרונית); ראו: סדור רב סעדיה גאון, מהד' י' דודזון ואחרים, ירושלים תש"א, עמ' קיא: "ומצאתי את המנהג שהברכה האמצעית של ארבע תפילות השבת אינה שווה בין תפילה לחברתה". לניתוח הנימה האפולוגטית שבדברי הגאון ראו: נ' וידר, "ישמח משה" – התנגדות וסגוריה, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 295.
2. ראו סיכום הדברים אצל ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 21; י' היינימן, עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 31.
3. הנוסח היה נפוץ בימי הביניים גם בקהילות ספרד; ראו: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב תשל"ב, עמ' 88-89; פליישר, תפילה (לעיל, הערה 2), עמ' 22-23.
4. במחזור איטליני שנדפס בליוורנו תרכ"א (עם הקדמת שד"ל) מופיע 'ומאהבתך' כנוסח הראשי, אך לצדו נדפס באותיות קטנות גם הנוסח 'אתה קידשת', ובראשו מצוין שרבים נוהגים לומר אותו במקום 'ומאהבתך'. עיינו גם: אלבוגן (לעיל, הערה 3), עמ' 84; פליישר, תפילה (לעיל, הערה 2), עמ' 22. הנוסח הפותח 'ומאהבתך' יסודו בתפילת רבי צדוק שבתוספתא ברכות פ"ג ה"ז, מהד' ליברמן עמ' 14. הוא מופיע בסידורי הגאונים (סדר רב עמרם גאון, מהד' ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' סג; סדור רב סעדיה גאון, לעיל, הערה 1, עמ' קיא), ושימש בקהילות שונות במרוצת ימי הביניים. על תפוצתו בספרד ועל ההיכרות עמו אפילו באשכנז ראו: וידר, ישמח משה (לעיל, הערה 1), עמ' 316-319.
5. סדר רב עמרם גאון (לעיל, הערה 4), עמ' עט; סדור רב סעדיה גאון (לעיל, הערה 1), עמ' קיג. בשני הסידורים מופיע 'הנח לנו' כנוסח המוצע ו'אתה אחד' כנוסח חלופי. הנוסח 'הנח

לפתיחת הברכה, וכל זאת על פי מנהגים 'בבליים' ביסודם.⁶ אם נוסיף עליהם את נוסחי ארץ ישראל שנתגלו בגניזה הקהירית, יגדל המגוון עוד יותר.⁷ חוקרים שעמדו על אנומליה זו הסכימו שאין כל סיבה להעלות על הדעת שתפילת השבת תוקנה מלכתחילה באופן שונה מיתר התפילות. מסתבר שגם בשבת היה מקובל בתקופה קדומה נוסח אחד בכל תפילותיה, והנוסחים המגוונים שלפנינו הם פרי התפתחות משנית, אם כי לא מאוד מאוחרת.⁸ חיזוק לקביעה זו עולה מיסודות פייטניים מובהקים המתגלים בעת בחינת רוב הנוסחים הללו. ראש לכולם הוא המקצב השירי הברור הקיים בהם,⁹ ולצדו יש גם מעט תקבולות,¹⁰ כינויים,¹¹ ובכמה מקרים אף אקרוסטיכון אלפביתי או שרידיו.¹²

- לנו' שרד עד היום בסידורי התימנים (בעקבות סידור הרמב"ם), אך לא כתחליף ל'אתה אחר' אלא לצדו, בשיטת 'הילכך ניימרניהו לתרווייהו' (השוו: ברכות נט ע"א ועוד). ראו גם: אלבוגן (לעיל, הערה 3), עמ' 90, וביתר פירוט פליישר, תפילה (לעיל, הערה 2), עמ' 23-24.
6. על נוסחים אלה יש להוסיף את הנוסח 'שבת קדשך לעמך נתת' הנזכר בספר הרוקח; ראו פליישר, תפילה (לעיל, הערה 2), עמ' 24.
7. למגוון נוסחים ארץ ישראלים של עמידת השבת ראו: פליישר, תפילה (לעיל, הערה 2), עמ' 31-48; הנ"ל, 'לנוסחה הקדום של ברכת היום בעמידות השבת', תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן א, ירושלים תשע"ב, עמ' 267-276.
8. ראו: אלבוגן (לעיל, הערה 3), עמ' 84, 87; וידר, ישמח משה (לעיל, הערה 1), עמ' 295-296. פליישר, תפילה (לעיל, הערה 2), עמ' 25 טען שאמנם "כל החוקרים סבורים שבראשית לא היו נוסחים שונים לברכת קדושת היום בעמידות השבת... אבל סברה זו, ככל שהיא ישרה ומשכנעת, עדיין לא נמצא לה אישור מן התעודות שהגיעו לידינו". את ה'אישור' הוא סיפק בהמשך (עמ' 26-29) על פי עדויות מסידורים ארץ ישראלים מן הגניזה הקהירית, שמתוכם משתמע שתפילת מנחה בשבת אמורה להיאמר בנוסח של שחרית או של ערבית. במאמר אחר (לנוסחה הקדום, לעיל, הערה 7) שב פליישר והראה נוסח אחד ששימש בתפילות השבת השונות. אבל, כפי שיוסבר בהמשך, כל הנוסחים הללו משניים ומאוחרים.
9. המקצב הבולט ביותר הוא זה המכונה 'המקצב המרובע', שבו בכל טור שמונה מילים מוטעמות מחולקות בחדות לארבע-ארבע (ולעתים אף כל ארבע מחולקות לשתיים-שתיים). על מקצב זה ראו: ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 84. מקצב זה ניתן למצוא בכל נוסחי התפילה שהוזכרו קודם, להוציא 'ומאהבתך' הכתוב בפרוזה פשוטה. יש לסייג את הדברים במקצת, משום שהמקצב המרובע מופיע לעתים גם בנוסחי קבע אחרים, ונראה שלעתים אין מדובר במוצא פייטני אלא בדרך ניסוח חגיגית וקצובה. אבל בצירוף יתר הגורמים שיובאו בסמוך נראה שאכן רוב נוסחי הקבע הנדונים הם פייטניים.
10. כגון "וברכתו מכל הימים / וקדשתו מכל הזמנים" ב'אתה קידשת'. יש להדגיש שוב שתקבולת לבדה אינה מעידה שהטקסט פייטני: משפטים המכילים תקבולות משולבים לעתים בתפילות קבע פרוזאיות, כגון "סלח לנו אבינו כי חטאנו / מחל לנו מלכנו כי פשענו" או "תקע בשופר גדול לחירותנו / ושא נס לקבץ גלויותינו" ועוד.
11. כינויים בולטים באים בטור שירי שנוסף בתוך תפילת 'ישמח משה' בסידורים עתיקים, כגון מחזור ארם צובה, ונציה רפ"ז (דפוס צילום: ירושלים תשס"ז), דף קז ע"ב: "קיבל תורה ונתן

מה היה אפוא הנוסח הקדום של ברכה זו? עזרא פליישר ז"ל, שהקדיש מחקרים רחבים ומעמיקים לסוגיה, חיפש בין נוסחי התפילה שבגניזה הקהירית נוסח של ברכת קדושת היום המשמש בכתבי יד שונים גם בשחרית, גם בערבית וגם במנחה, ואכן מצא כמה נוסחים כאלו.¹³ אבל כל הנוסחים הללו הם בעלי אופי פייטני בולט,¹⁴ וקשה להעלות על הדעת שברכת קדושת היום בשבתות נוסחה מלכתחילה בסגנון שירי. הופעת הנוסחים הללו בכל תפילות השבת אין בה כדי ללמד על קדמותם אלא על ניידותם. קשה לאתר ביניהם את הנוסח הקדום, שהיה ודאי פרוזאי יותר. גם הנוסח הקדום והפרוזאי ביותר שהגיע לידינו, 'ומאהבתך', ודאי איננו הנוסח המבוקש: הוא מופיע בתוספתא כנוסח מקוצר שבפי רבי צדוק, וברור שהוא מובא שם כתחליף לנוסח אחר, ארוך ממנו. על פי כל הנתונים הללו נראה לכאורה שהנוסח הקדום של ברכה זו איננו מסתתר בין נוסחיה המשמשים בפועל, ויש לחשוש שנוסחים אלה הוציאו אותו מכלל שימוש עד שנעלם. אבל נוסחי תפילה קדומים וחשובים אינם נעלמים מן העולם בלי להותיר רושם, ונראה שגם במקרה של קדושת היום בשבת אפשר לאתר נוסח קדום שהשאיר אחריו כמה וכמה עקבות. בדברים שלהלן אנסה להתחקות אחר עקבות אלו ולהראות איך הם מובילים לכיוון אחד ברור.

ב. כיוונים ראשונים

לפני כשלושים וחמש שנים פרסם נפתלי וידר ז"ל את מאמרו: "ישמח משה" – התנגדות וסנגוריה.¹⁵ עיקרו של מאמר זה הוא המעקב אחרי מחלוקת שהתחוללה בימי הביניים

- לידידים / דברי חיים לשבטי ישורון" ('ידידים' ו'שבטי ישורון' הם כינויים פייטניים אופייניים לישראל). מוצאו של טור זה אינו ברור. ביתר הנוסחים הכינויים נדירים.
12. בולט במיוחד אלפבית התיבות ההפוך שב'תיכנת שבת' (השוו: פליישר, תפילה לעיל), הערה 2, עמ' 52). ייתכן ששרידי אקרוסטיכון אלפביתי (אותיות י', כ', ל') קיימים גם ב'ישמח משה'. השערה זו העלה לראשונה מ' זולאי ופיתח אותה א' מירסקי ('יסוד קרובה', הפיוט, ירושלים תש"ן, עמ' 86-92). השוו גם: וידר, ישמח משה (לעיל, הערה 1), עמ' 299, הערה 18; פליישר, תפילה (לעיל, הערה 2), עמ' 52; י' יהלום, פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק, תל אביב תש"ס, עמ' 176-177. יש לציין שאם הטור 'קיבל תורה' וכו' שנזכר בהערה הקודמת מקורי, בטלה השערה זו; אך כפי שצוין, קדמותו של טור זה אינה ברורה.
13. ראו: פליישר, תפילה (לעיל, הערה 2), עמ' 30-44; הנ"ל, לנוסחה הקדום (לעיל, הערה 7).
14. על אופיו הפייטני המובהק של אחד הנוסחים הללו, "יום ענוגה תת לעם שקנית", כבר עמד פליישר עצמו (תפילה לעיל, הערה 2, עמ' 33). גם בנוסח האחר המוצע במאמרו הנ"ל, "הנח לעמך שבת ברידת, מנוחה ושלוש השקט ובטח", ניכר המקצב המרובע השכיח בפיוטים הקדומים, והניסוח האליפטי המציב את צלעיותיו זו לצד זו ללא מיליות מקשרות גם הוא פייטני אופייני. בעיה נוספת בנוסח זה היא פתיחתו בלשון בקשה, בשעה שברכת קדושת היום במהותה היא ברכת שבח; ראו במאמרי: 'לדמותן של הברכות הקדומות: כמה קווי יסוד', סידרא לב, תשע"ז (בדפוס), סעיף א, לפני הערה 30.
15. המאמר, הממוקד בתפילת 'ישמח משה' ובגלגוליה, נרפס לראשונה בספר מחקרים באגדה,

בצפון צרפת סביב נוסח הפתיחה של ברכת קדושת היום של שחרית של שבת, 'ישמח משה'. וידר הביא מקורות מרתקים המוכיחים שרש"י התנגד נמרצות לנוסח זה,¹⁶ ואילו כמה מבני דורו, ואף נכדו, רבנו תם, לימדו עליו זכות וניסו להשיבו למקומו.¹⁷ חשובה במיוחד ההצעה החלופית של רש"י: במקום 'ישמח משה' דרש רש"י לפתוח את הברכה בשבת, כמו בימים טובים, בנוסח 'אתה בחרתנו'.¹⁸ וידר הצביע גם על אחד מחכמי אנגליה בימי הביניים שהחליף את 'אתה קידשת' בלילי שבתות ב'אתה בחרתנו'.¹⁹ רמז קדום יותר לאמירת 'אתה בחרתנו' בשבתות מצא וידר בשאלה שנשלחה לרב נטרונאי גאון, שבה שאלוהו על תפילות השבת בערבית, בשחרית ובמנחה, "אם אומן תפילה אחת כשם שאנו מתפללין ביום הכיפורים ובימים טובים".²⁰ מההשוואה ליום הכיפורים ולימים טובים הסיק וידר ש"במקום השואלים... היו תפילות השבת מנוסחות בצורה אחידה כדרך תפילות המועדים, היינו שהברכה האמצעית התחילה ב'אתה בחרתנו'.²¹ במקרה אחרון זה אין הזכרה מפורשת של 'אתה בחרתנו', והדימוי לתפילות המועדים עשוי להיות לא בנוסח המדויק אלא בעיקרון של התפילה האחידה בלבד. אולם לדעת וידר, העדות על שיטת רש"י יש בה כדי להצביע על מקור קדום. לטענתו, לא ייתכן "שבגלל אי יכולת למצוא הסבר לקשר שבין משה והשבת הורה רש"י היתר לעצמו לעקור תפילה קדומה", אלא רש"י כנראה ידע שאמירת 'ישמח משה' היא מנהג מאוחר ומשני.²² הבחירה ב'אתה בחרתנו' דווקא יסודה, לדעת וידר, במנהג ארץ ישראל קדום לפתוח כך את ברכת

תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, ירושלים תשמ"א, עמ' עה-צט. מאוחר יותר הוא נכלל באסופת מאמריו של וידר (ראו לעיל, הערה 1). הציונים בהמשך יבואו על פי העמודים באסופה זו.

16. וידר, ישמח משה (לעיל, הערה 1), עמ' 298. הנימוק המובא שם, מתוך תיאור המחלוקת בספר המנהיג לר' אברהם בן נתן הירחי, הוא שרש"י "לא היה יודע מה עניין לשבת ישמח משה".

17. לדברי וידר (שם) על פי ספר המנהיג, רבנו תם טען "כי טעם גדול לדבר לומר ישמח משה, דאמר[נן]... אמר הקב"ה למשה מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה" וכו'. במקורות מכתבי יד שמביא וידר (שם, עמ' 300-301) נזכר גם ר' נתן בירבי מכיר, מבני דורו של רש"י, שמצא טעם אחר בזכות ישמח משה: "דהתורה נתנה ביוצר בשבת, וראוי לספר שבחו של משה בתפלה". בהמשך הדברים (עמ' 300-306) מראה וידר שבעקבות רש"י הלכו חכמים נוספים, חלקם אף אחרי זמנו של רבנו תם.

18. ראו: ספר המנהיג, הלכות שבת סימן כ, מהד' י' רפאל, ירושלים תשל"ח, עמ' קנ. וידר, ישמח משה (לעיל, הערה 1, עמ' 301) אף מצא מכתבי יד ממוצא צפון אירופי המביאים את הנוסח של 'אתה בחרתנו' לשבת, בלשון: "אתה בחרתנו... ותתן לנו... את יום המנוח הזה לשבות בו ולנוח בו באהבה כמצות רצונך, וכן כתוב בתורתך 'ושמרו בני ישראל את השבת' וכו'".

19. שם, עמ' 299. המדובר בר' (יעקב) אליהו הקדוש, שנהרג על קידוש השם בשנת 1190.

20. שם, עמ' 296, והשוו: י' ברודי (מהדיר), תשובות רב נטרונאי בן הילאי גאון א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 184.

21. וידר, ישמח משה (לעיל, הערה 1), עמ' 296.

22. שם, עמ' 298-299.

קדושת היום בתפילות השבת, מנהג הנרמז לכאורה באחד מכתבי היד של **ספר הישר**, המציין ש"בירושלים... אינן אומ[רין] 'ישמח משה' אלא 'אתה בחרתנו' וכו';²³ אולם לא נמצא כל אישור לקיומו של מנהג זה בפועל בכתבי יד ארץ ישראלים מן הגניזה הקהירית. כללו של דבר, וידר מצא כמה רמזים לקיומו הקדום של הנוסח 'אתה בחרתנו' במקום זה, אבל כולם במקורות מאוחרים יחסית.

הצעתו של וידר כמעט לא עשתה רושם, עד אשר לאחרונה הצטרפה לה עדות אחרת, הרבה יותר קדומה: בעת בחינה יסודית של נוסחי תפילה יהודיים המשוקעים בספר הנוצרי 'תקנות השליחים' שנכתב במאה הרביעית, העמיד מנחם קיסטר על הקרבה הגדולה בין נוסח ברכת קדושת היום של שבת המובא שם לבין הנוסח הארץ ישראלי של פתיחת ברכת קדושת היום בחגים.²⁴ נוסח הברכה היהודית הקדומה ששחזר קיסטר מתוך תקנות השליחים הוא, על פי תרגומו:

קירבת אליך מן העמים את ישראל לעם סגולה...

נתת להם מתנה חוק את עשרת הדיברות...

ציווית לשמור את השבת.²⁵

כפי שציין קיסטר, נוסח זה מזכיר בתכניו את נוסח הפתיחה הארץ ישראלי של ברכת קדושת היום במועדים:

אתה בחרת בישראל עמך מכל עם, זרע ישורון רצית מכל לשון

ותגישם לפני חורב, ותקרבם באהבה סביבות סיני

ותתן להם משפטים ישרים ותורות אמת חקים ומצוות טובים...

ותתן לנו ה' אלהינו מועדים לשמחה...²⁶

עדותיו של ספר תקנות השליחים חשובה במיוחד משום שהוא נכתב בתקופה קדומה, תקופה שאין ממנה כל עדות טקסטואלית על לשון ברכות העמידה.²⁷ עדות זו אף

23. שם, עמ' 306, על פי **ספר הישר לרבנו תם** – חלק החידושים, סימן שפט, מהר' ש"ש שלזינגר, 'ירושלים תשל"ד, עמ' 235. וידר, ישמח משה (לעיל, הערה 1, עמ' 308) מעלה גם אפשרות שונה, שב'ירושלים' הכוונה למנהג ארץ ישראלי מאוחר שנתחדש בעקבות עליית רבני צרפת ואנגליה בשנת 1211.

24. מ' קיסטר, 'קווים לנוסחאות בתפילות הקבע לאור ברכות בספר השביעי של "תקנות השליחים"', **תרכיץ** עז, תשס"ח, עמ' 205-238. לענייננו חשובים במיוחד עמ' 212; 230-227.

25. שם, עמ' 227.

26. שם, עמ' 228. לנוסח המלא ראו: פליישר, תפילה (לעיל, הערה 2), עמ' 95-96.

27. על הקושי הגדול בשחזור ברכות קדומות בגין העדר נוסחי קבע כתובים עד לתקופת הגניזה, קרוב לאלף שנים לאחר התגבשותן הראשונית של הברכות, ראו: א' ארליך, 'לחקר נוסחה הקדום של תפילת העמידה – ברכת העבודה', בתוך: י' תבורי (עורך), **מקומראן עד קהיר: מחקרים בתולדות התפילה**, ירושלים תשנ"ט, עמ' יט; הנ"ל, 'לנוסחן הקדום של ברכת "בונה ירושלים" ו"ברכת דוד" בתפילה', **פעמים** 78, תשנ"ט, עמ' 17; קיסטר (לעיל, הערה 24), עמ'

מתחזקת מתוך בחינה פנימית של נוסח 'אתה בחרת' הארץ ישראלי: מיד אחרי הפסוק המצוטט בה, "וַתֵּתְנָה לָהֶם מִשְׁפָּטִים יִשְׂרָאֵל וְתוֹרוֹת אֲמַת חֻקִּים וּמִצְוֹת טוֹבִים" (נחמיה ט'), (ג), בא במקרא הפסוק "וְאַתְּ שִׁבַּת קִדְשֶׁךָ הוֹדַעְתָּ לָהֶם" (שם, יד).²⁸ ייתכן אפוא שבתקופה קדומה אכן פתחה ברכת קדושת היום גם בשבתות וגם בחגים כ'אתה בחרת' (או 'אתה בחרתנו'), ואין זה מן הנמנע שהנוסח הארץ ישראלי של ברכה זו אף נתחבר מלכתחילה לשם תפילת השבת והותאם לשימוש במועדים תוך שינוי קל.

הצעה זו, העולה ממחקריהם של וידר וקיסטר, עשויה להיראות במבט ראשון רחוקה מאוד. הייתכן שהנוסח הקדום המוצע כאן נעלם בלא להותיר כל זכר במקורותינו? בהמשך הדברים אני מבקשת להצביע על מספר מקומות שבהם אפשר, תוך קריאה מדוקדקת של מקורות חז"ל ושל נוסחי תפילה הנפוצים עד היום, לראות שהם אכן רומזים לברכת קדושת היום בשבת הפותחת בבחירת עם ישראל.

ג. 'מקדש ישראל'

קודם לדיון במקורות המתייחסים ישירות לתפילת השבת, יש להצביע על כלל קדום בעיצובן של ברכות העולה מן התלמודים. על פי כלל זה, שהרחבתי בענייניו במקום אחר,²⁹ מטבע החתימה של ברכה אמור להתאים ללשון פתיחתה. ואכן הכלל מתממש במגוון רחב של ברכות ואף עולה בבירור – כפי שכבר ציינתי – מדיונים הלכתיים, כגון זה העוסק בחתימת ברכת ירושלים שבברכת המזון בבבלי:

אמר רב ששת: פתח ב'רחם על עמך ישראל' חותם ב'מושיע ישראל', פתח ב'רחם על ירושלים' חותם ב'בונה ירושלים'. ורב נחמן אמר: אפילו פתח ב'רחם על ישראל' חותם ב'בונה ירושלים', משום שנאמר: 'בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס' (תהילים קמ"ז, ב), אימתי בונה ירושלים ה' – בזמן שנדחי ישראל יכנס (ברכות מט ע"א).

שיטת רב ששת מעלה את הדרישה של חתימה מעין הפתיחה בטהרתה: התואם צריך להיות גם בעניין וגם בשיתוף הלשון. רב נחמן מתיר לחרוג מעט, ובלבד שיהיה קשר סיבתי-ענייני בין האמור בפתיחה לבין לשון החתימה. משנתברר כלל זה, אפשר לבחון לאורו מחלוקת בעניין חתימת ברכת קדושת היום בשבת, המופיעה גם היא בבבלי:

²⁰⁵; ש' אליצור, 'שרשרות הפסוקים בקדושתא והברכה הקדומה', תרביץ עז, תשס"ח, עמ'

436; הנ"ל, 'הפיוט כמקור מידע על תולדות התפילה: מעקרונות ועד פרטים', בתוך: א'

ארליך (עורך), התפילה בישראל: היבטים חדשים, באר שבע תשע"ו, עמ' 51-52.

²⁸. על נקודה זו עמד קיסטר (לעיל, הערה 24), עמ' 230, בשמי.

²⁹. במאמרי, לדמותן של הברכות (לעיל, הערה 14), סעיף ג.

אמר רבא: אשכחתינא לסבי דפומבדיתא דיתבי וקאמרי: בשבתא, בין בצלותא בין בקידושא – 'מקדש השבת'; ביומא טבא, בין בצלותא ובין בקידושא – 'מקדש ישראל והזמנים'.

ואמינא להו אנא: אדרבה, דצלותא בין בשבתא בין ביומא טבא – 'מקדש ישראל'; בקידושא דשבתא – 'מקדש השבת', ביומא טבא – 'מקדש ישראל והזמנים'. ואנא אמינא טעמא דידי וטעמא דידכו.

טעמא דידכו: שבת דקביעא וקיימא, בין בצלותא ובין בקידושא – 'מקדש השבת'; יומא טבא, דישאל הוא דקבעי ליה דקמעברי ירחי וקבעי לשני – 'מקדש ישראל והזמנים'.

טעמא דידי: צלותא דברכים איתא – 'מקדש ישראל'; קידוש דביחיד איתא, בשבת – 'מקדש השבת', ביום טוב – 'מקדש ישראל והזמנים'. ולא היא, צלותא ביחיד מי ליתיה? וקידושא ברכים מי ליתיה? ורבא סבר: זיל בתר עיקר

[ותרגום: אמר רבא: מצאתי את זקני פומבדיתא שיושבים ואומרים: בשבת, בין בתפילה בין בקידוש – 'מקדש השבת'; ביום טוב, בין בתפילה בין בקידוש – 'מקדש ישראל והזמנים'.

ואומר להם אני: אדרבה, של התפילה בין בשבת בין ביום טוב – 'מקדש ישראל'; בקידוש של שבת – 'מקדש השבת', ביום טוב – 'מקדש ישראל והזמנים'. ואני אומר את הטעם שלי ואת הטעם שלכם.

הטעם שלכם: שבת שהיא קבועה ועומדת, בין בתפילה ובין בקידוש – 'מקדש השבת'; יום טוב, שישאל הם שקובעים אותו, שמעברים חודשים וקובעים את השנים – 'מקדש ישראל והזמנים'.

הטעם שלי: תפילה שישנה ברכים – 'מקדש ישראל'; קידוש שישנו ביחיד, בשבת – 'מקדש השבת', ביום טוב – 'מקדש ישראל והזמנים'. ולא היא, וכי אין תפילה ביחיד? וכי אין קידוש ברכים? ורבא סבר: לך אחר העיקר.]

המחלוקת עוסקת בשני נוסחי חתימה אפשריים לברכת קדושת היום בשבת: 'מקדש ישראל' או 'מקדש השבת'. לשיטת 'סבי דפומבדיתא' מברכים בשבת, גם בקידוש שעל הכוס וגם בקדושת היום בתפילה, 'מקדש השבת', ואילו ביום טוב – 'מקדש ישראל והזמנים'.³⁰ רבא, המספר על הדיון,³¹ מציע להבחין לא בין שבת ליום טוב אלא בין קידוש

30. העובדה שאיש אינו מציע נוסח מעין 'מקדש ישראל והשבת' (נוסח שבדומה לו נראה בסמוך), מקורה ככל הנראה בכלל שאין חותמים בשני עניינים, כלל שאמוראי בכל היו מודעים אליו למרות סטיות מקומיות (השוו בבלי ברכות מט ע"א, וראו במאמרי, לדמותן של הברכות [לעיל, הערה 14], סעיף ב). הנוסח 'מקדש ישראל והזמנים' – המתועד כבר בשלהי תקופת התנאים (ראו תוספתא ברכות פ"ג הי"ג, מהר" לירבן עמ' 15; מצוטטת להלן, הערה 56) –

על הכוס לבין קידוש בתפילה: בקידוש על הכוס, גם בשבת וגם ביום טוב, הוא מסכים למעשה עם זקני פומבדיתא; אך בברכת קדושת היום בתפילה הוא דורש לחתום גם בשבת וגם ביום טוב 'מקדש ישראל' בלבד. נראה שהצעת רבא איננה תאורטית אלא משקפת מנהג מעשי. בהמשך התלמוד אף מספר על שליח ציבור בישיבת סורא שבדרך כשיטת זקני פומבדיתא, "והווי משתקי ליה כולי עלמא". הציבור בישיבת סורא היה רגיל אפוא לחתימת 'מקדש ישראל' ולא 'מקדש השבת'. ההלכה נפסקה, כידוע, כשיטת 'סבי דפומבדיתא', ונוסח החתימה 'מקדש ישראל' נעלם מתפילות השבת ונותר רק במועדים. אך בארץ ישראל נהג הנוסח 'מקדש ישראל ויום השבת' או 'מקדש ישראל ואת יום השבת' בתקופת האמוראים,³² והוסיף לשמש אף בתקופת הגאונים, כמוכח מן החילוקים בין בני ארץ ישראל לבני בבל:

א"מ [= אנשי מזרח] אומרים 'מקדש השבת', ובני א"י [אומרים] 'מקדש' ישראל ויום השבת'.³³

נוסח מורכב זה של מטבע החתימה נוצר ללא ספק בשיטת 'הילכך ניימרינהו לתרוייהו' מצירוף שני מטבעות חתימה מתחרים: 'מקדש ישראל' ו'מקדש השבת'. הדבר מוכח גם מן הנוסח המחוספס קמעא של מטבע החתימה השכיח ברוב כתבי היד הארץ ישראליים של

נחשב כעניין אחד, משום שישראל הם המקדשים את הזמנים, בניגוד לקדושת השבת הקבועה והקיימת, כפי שכבר מוסבר בתלמוד (שם). בתוספתא (שם) מתועדת ברכה מורכבת ("מקדש השבת וישראל והזמנים"), הנותנת ביטוי לשתי קדושות החלות ביום אחד (ובבבלי שם מוסברת החרגה: "התם תרתי, כל חדא וחדא באפי נפשה"). עם זאת, אין זה מן הנמנע שגם בברכת קדושת היום בחגים מסתתרים שני נוסחי חתימה קדומים: 'מקדש ישראל' לעצמו ו'מקדש הזמנים' לעצמו, נוסחים שבימי רבא – ולפי המשתמע מהבבלי שם, אף קודם לכן, בימי רבי יהודה הנשיא – כבר התמזגו ל'מקדש ישראל והזמנים'.

31. המשפט האחרון מ"ולא היא" כבר איננו מדברי רבא, והוא הערת סתמא דגמרא על טעמו.
32. ראו: ירושלמי ברכות פ"ח, יא ע"ד (מהד' האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 60, שורה 13); פסחים פ"י, לו ע"ג (עמ' 556, שורה 30). העובדה שדווקא ישיבת סורא, שנוסדה על ידי רב ברדתו מארץ ישראל לבבל, שימרה נוסח קרוב לזה של בני ארץ ישראל, תואמת את דברי החוקרים שהצביעו על זיקה בין מנהגי ישיבה זו למנהגים ארץ ישראליים קדומים (ראו: ב"מ לוין, מתיבות, ירושלים תרצ"ד, מבוא, עמ' XII-I; והשוו: ל' גינצבורג, 'פירקוי בן באבוי תלמידה דראבא', גנזי שכטר ב, תרפ"ט, עמ' 508-527). אמנם יש המסתייגים מקביעה זו (השוו: א' אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים תש"א, עמ' 22; נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 159-160, בעיקר הערה 165 [תודתי נתונה לפרופ' ירחמיאל ברודי על הפניה זו]), אך ההסתייגות נוגעת בעיקר לתקופת הגאונים, ואילו לגבי תקופת התלמוד אין ספק שרב, שיסד את ישיבת סורא, הביא אתו מסורות ארץ ישראליות (כפי שמציין גם אפטוביצר, שם).
33. מ' מרגליות (מהדיר), החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, ירושלים תרצ"ח, עמ' 85, סימן לב, וראו דיון שם, עמ' 150-151.

ברכה זו שעלו מן הגניזה: 'מקדש ישראל ואת יום השבת'.³⁴ הופעת סמן המושא 'ואת' אחרי שכבר הובא מושא ישיר אחד ('ישראל') מצביעה על כך שהנוסח מורכב ואינו מקורי. אבל מכמה פיוטים עולות עדויות לשימוש ארץ ישראלי קדום במטבע 'מקדש ישראל' לעצמו, אמנם לא בשבתות אבל לפחות בחגים: בפיוט 'מי אל כמוך' ליום הכיפורים, הפותח "אהללך בקול רם / מגן אברהם" ומיוחס לר' אלעזר בירבי קליר, בחר הפייטן לחתום את המחרוזות באופן קישוטי במטבעות החתימה של תפילת העמידה כסדרן. המטבעות מסודרים על פי התפילה ליום חול, אבל בין 'שומע תפילה' לבין חתימת ברכת העבודה משולבים שני מטבעות נוספים: 'סולח עונות' ו'מקדש ישראל'.³⁵ נראה ש'מקדש ישראל' מובא כאן כמטבע קדום לברכות קדושת היום בחגים ואולי גם ביום הכיפורים עצמו, ו'סולח עונות' הוא מטבע חלופי, ייחודי ליום הכיפורים.³⁶ עדות לשימוש בחתימה 'מקדש ישראל' בקידוש על היין בליל הסדר עולה מרהיט של ר' יוחנן הכהן, "טללי רצון האביר אום קרואה גפן", המשולב בשבעת הטל שלו 'אשאלה טל מאיום'.³⁷ גם רהיט זה מיוסד על רשימת מטבעות ברכה, והפעם – הברכות הנאמרות בליל הסדר, כסדרן.³⁸ שתי הברכות הפותחות את הסדרה הן ברכת 'בורא פרי הגפן' וברכת הקידוש, וזו נחתמת בלשון 'מקדש' ישראל'. נראה אפוא שבזמנם של ר' אלעזר בירבי קליר ור' יוחנן הכהן, שפעלו כנראה במחצית הראשונה של המאה השביעית, עדיין הכירו בני ארץ ישראל את השימוש במטבע 'מקדש ישראל' גם בברכת קדושת היום (לפחות בחגים) וגם בקידוש על הכוס במועדים.

רמז להתמדת המטבע העוסק בקדושת ישראל עולה מקטעים שבסיומי ברכות היום. בצד הכלל של חתימה מעין הפתיחה הקפידו להביא בברכות לשון מעין החתימה סמוך לחתימה (פסחים קד ע"א). לשם כך נוצרו בברכות רבות משפטי סיכום שיש בהם לשון מעין החתימה. משפטים אלה, הפותחים במקרים רבים ב'כי' או ב'כי אתה', שכיחים

34. ראו: פליישר, תפילה (לעיל, הערה 2), עמ' 34, 43, ובמקורות הרבים המצוינים במפתח של ספרו תפילות הקבע (לעיל, הערה 7), עמ' 1379. לדיון נוסף ראו במאמרי, לדמותן של הברכות (לעיל, הערה 14), סעיף ב. ככלל, בני ארץ ישראל בתקופת הגאונים לא הקפידו על הכלל של חתימה בעניין אחד, והדבר בולט במיוחד בנוסחי החתימה שלהם לברכת קדושת היום במועדים (ראו מאמרי, שם, לקראת סוף סעיף ב3).

35. הפיוט נדפס אצל ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים ב – יום כפור, ירושלים תש"ל, עמ' 309-307.

36. למטבעות החתימה של ברכת קדושת היום ביום הכיפורים ולצירופיהם המשניים ראו שם, הערה 55.

37. שבעתות הגשם הן פיוטים לעמידה של מוסף של שמיני עצרת לכבוד התחלת הזכרת הגשמים. בברכת 'מחיה המתים' באות הרחבות רבות, ובסיומן פיוטים קלילים המכונים 'רהיטים'. ראו: פליישר, שירת הקודש (לעיל, הערה 9), עמ' 196-198.

38. ראו: נ' ויסנשטרן, פיוטי יוחנן הכהן בירבי יהושע, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, ירושלים תשמ"ד, ב, עמ' 13, ועיינו בדיונו שם, א, עמ' קנב-קנר. ויסנשטרן אינו מתייחס בדיונו לנוסח 'מקדש ישראל', ונראה שחשב שאין זה אלא קיצור של מטבע ידוע ורחב יותר.

ברכות מברכות העמידה³⁹ ומופיעים גם בברכות קדושת היום והקידוש. מתברר שבמעבר לחתימות של הברכות הללו עולה פעם אחר פעם התייחסות לקדושת ישראל או לבחירתם. בסוף ברכת קדושת היום של שבת בנוסחים הבבליים בא אמנם משפט העוסק בקדושת השבת: "והנחילנו... שבתות קדשך", אך מיד אחריו מופיע בכל המקורות משפט נוסף המזכיר את ישראל, כגון "וישמחו בכך כל ישראל אוהבי שמך", תוספת החוצצת בין "שבתות קדשך" לבין החתימה "מקדש השבת".⁴⁰ בקידוש ליל שבת סדר הדברים הפוך: משפט הסיכום הסמוך לחתימה פותח במילים "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים", סיכום המתאים במיוחד לפתיחה בבחירת ישראל או בקדושתם ולחתימה 'מקדש ישראל'; אך לאחר מכן נוסף המשפט "ושבת קדשך באהבה וברצון הנחילנו", המעביר לחתימה "מקדש השבת". משפטי סיכום מסוג זה בדרך כלל קצרים וממוקדים בעניין אחד, מעין החתימה (כגון 'כי מוחל וסולח אתה', 'כי גואל חזק אתה' ועוד הרבה), והכפילות כאן מלמדת על תהליך מורכב. מבחינת הסגנון המשפט הראשון נראה כמקורי, ואילו השני נראה כתוספת שנועדה להתאים את הסיום לחתימה שהתחלפה מ'מקדש ישראל' ל'מקדש השבת'.⁴¹

39. כמה מהן הביא י' היינמן, **התפילה בתקופת התנאים והאמוראים**, ירושלים תשכ"ו, עמ' 122, וראו גם במצוין שם, הערה 5.

40. לנוסח הברכה ראו: **סדר רב עמרם גאון** (לעיל, הערה 4), עמ' סג. **בסדר רב סעדיה גאון** (לעיל, הערה 1, עמ' קיב) הושמט המשפט "וישמחו בכך" וכו', וכך "שבתות קדשך" אכן סמוך לחתימה. משפט זה חסר גם בכמה קטעי גניזה, כגון כ"י קמברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 196.31; שם, T-S NS 326.81; כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים, אדלר 1055.9; כ"י אוקספורד, בודליאנה Heb. d. 25 (2723/C) דף 12 (החומר נרשם על פי אתר 'מאגרים' של המילון ההיסטורי; חלק מהמקרים מתייחסים לשבת החלה בראש חודש או ביום טוב). אולם התוספת "וישמחו בכך" מופיעה בחלק מכתבי היד של סידור רס"ג, וכן בנוסחים רבים מן הגניזה הקהירית ומסידורי הקהילות השונות. על הקשר בין הזכרת ישראל בסמוך לחתימה לבין המטבע הארץי 'מקדש ישראל' ואת יום השבת' ראו: י' זימר, 'גלגולו של נוסח התפילה בעמידה בליל שבת', **עולם כמנהגו נוהג**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 123-124 (בשם עזרא פליישר, כמצוין שם, הערה 3). מתפללים שחשו בחציצה שינו את "אוהבי שמך" ל"מקדשי שמך" כדי להזכיר לשון קדושה בצד החתימה (ראו במקורות המובאים בהמשך מאמרו של זימר, עמ' 125-131; זימר רואה ב"אוהבי שמך" לשון מעין הפתיחה 'ומאהבתך', אשר שורשיה לדעתו ארץ ישראלים קדומים, אך כתבי הגניזה אינם מעידים ש'ומאהבתך' הוא נוסח ארץי ישראלי).

41. גם בתפילת מוסף של ראש חודש בא משפט הסיכום "כי בעמך ישראל בחרת מכל האומות", ורק אחריו התוספת "וחוקי ראשי חודשים להם קבעת", וייתכן אפוא שגם בתפילה זו נפתחה ברכת קדושת היום אי פעם ב'אתה בחרתנו' או ב'אתה בחרת', כיתר חברותיה, ונחתמה 'מקדש ישראל'. עניין בחירת ישראל וקדושתם בולט עוד יותר בסיום ברכת קדושת היום במועדים בנוסח ארץי ישראל. הברכה, הפותחת ב"אתה בחרת בישראל עמך מכל עם", נחתמת במילים "כי בישראל עמך בחרת ואותנו קדשת" (ראו: פליישר, תפילה [לעיל, הערה 2], עמ' 97), המתאימות הן לפתיחתה הן לחתימה 'מקדש ישראל', אך בהמשך נוסף ברוב המקורות:

אפשר אפוא לומר בבירור שבשלב מסוים נחתמה ברכת השבת במטבע החתימה 'מקדש ישראל'. מטבע זה אולי מפתיע, שכן היום כמעט נעלמו עקבותיו,⁴² אבל בתקופות קדומות הוא שימש לא רק בברכות קדושת היום של שבת ויום טוב, כעדות רבא, אלא גם במקומות נוספים. לשיטת רבי יוסי ברבי יהודה ורב, על פי פסחים קד ע"א, זהו מטבע

"ויום מקרא קודש הזה, יום חג פלוני הזה באהבה ובשמחה הנחתנו", כמעבר להמשך מטבע החתימה: "וחג פלוני ומועדי שמחה והזמנים (והרגלים) ומקראי קודש". ה'הרבקה' של שם החג המסוים במטבע החתימה ניכרת, וכולטת גם משניותו של הנוסח המגובש שבהמשך (ראו מאמרי, לדמותן של הברכות [לעיל, הערה 14], סעיף ב). מסתבר שמשפט הסיכום של הברכה הסתיים מלכתחילה ב'ואותנו קידשת' וכיון למטבע החתימה הקדום 'מקדש ישראל', ולאחר הוספת כינויי החגים בכלל ושם החג בפרט למטבע החתימה, הורחב גם משפט הסיכום ונוסף גם בו שם החג המסוים. משניותו של החלק הזה במשפט הסיכום בולטת גם לאור היעדרו בתפילות המוספין (ראו פליישר, שם). מעניין שגם תפילת 'ותודיענו', הנוספת על פי מנהגי בבל בברכת קדושת היום ביום טוב שחל במוצאי שבת (ראו ברכות לג ע"ב), מסתיימת בנוסחי העדות במשפט: "הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך". נראה שמלכתחילה נועדה פסקה זו לשמש כתחליף לחלק מברכת קדושת היום (השוו רש"י לברכות לג ע"ב, ד"ה ותודיענו – "לומר במקום ותתן לנו") וכמעבר למטבע החתימה (לכל היותר בתיווך פסוקים), ועל כן נזכרת בה קדושת ישראל. ואכן, בכמה מחזורים מימי הביניים קיימות עדויות לאמירת 'ותודיענו' בסמוך לחתימה, אבל מטבע החתימה הנזכר בהם אחרי 'ותודיענו' הוא 'המבדיל בין קודש לקודש', מטבע שנילקח מברכת ההבדלה בקידוש של ליל יום טוב שחל במוצאי שבת. העדות המפורשת ביותר מופיעה במחזור ויטרי, הלכות פסח, סימן קג (מהד' ש' הורוויץ, ברלין תרמ"ט-תרנ"ז, עמ' 300), והיא מובאת תוך התנגדות לחתימה זו: "מתחילה היו אומרים 'ותודיענו' במקום 'השיאנו', והיו חותמין 'המבדיל בין קודש לקודש', ולא יפה עושין כן... דהואיל ולא בירך ברכת היום 'מקדש ישראל והזמנים', מעלה עליו כאילו לא התפלל כלל". רמז למנהג זה עולה גם בספר הלכות גדולות (הלכות קידוש והבדלה, מהד' מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ב, עמ' צט), המסמיק את הקביעה ש"כל הברכות כולן צריך שיאמר מעין חתימתן סמוך לחתימתן" לנוסח "בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת" (על פי פסחים קד ע"א, אך שם עוסקים בהבדלה על הכוס ביום טוב שחל במוצאי שבת, ואילו בהלכות גדולות נראה שחתימת 'המבדיל בין קודש לקודש' נאמרת גם אחרי 'ותודיענו'). רמז נוסף עולה מן הספר שערי שמחה לרי"ץ גיאת (הלכות הבדלה, מהד' י"ד במברגר, פירטה תרכ"א, עמ' יד), המציין שרב עמרם קבע את 'ותודיענו' בתחילת ברכת קדושת היום, אך "ראשונינו נהגו בסופה, בהשיאנו" (תודתי נתונה לאברהם פרנקל על שהסב את תשומת לבי למנהג שמצא בכמה ממחזורי אשכנז ולמקורותיו). מקומה של פסקת 'ותודיענו' בסוף הברכה משמר זכר למקורה כנוסח חלופי המשמש כמעבר לחתימה. יש לציין שבניגוד לשבתות, בימים טובים נשמר לשון 'מקדש ישראל' בראש מטבע החתימה בכל הדרות, ואין אפוא פלא במעברים המכוונים אליו.

42. הוא שרד בטהרתו עד היום בנוסחי התימנים בחתימת ברכת האירוסין; ראו במצוין בהערה הבאה.

החיתום של ברכת ההבדלה. זה גם הנוסח הקדום של חתימת ברכת האירוסין, על פי כתובות ז ע"ב ומקורות רבים נוספים.⁴³ לעניין נוסח הפתיחה של ברכת קדושת היום חשוב בעיקר עצם קיומו של מטבע החתימה הקדום 'מקדש ישראל'. לאור הדרישה שחתימת הברכה תתאים בלשונה לפתיחתה, שהוסברה בראש סעיף זה, החתימה 'מקדש ישראל' יש בה כדי להעיד על נוסח ברכה שגם פתח בקדושתם או בבחירתם של ישראל, בדומה לנוסח ברכת קדושת היום במועדים – נוסח מעין 'אתה בחרת' או 'אתה בחרתנו' המוכרים לנו, או נוסח דומה שנפתח דווקא בקדושת ישראל, מעין 'אתה קידשת את עמך ישראל מכל עם' או כיוצא בזה.

ד. עקבות נוספים

העובדה שהמחלוקת בבבלי בעניין חתימת ברכת היום בשבת אמורה גם בברכת הקידוש על הכוס, מסבה את מבטנו אל ברכה זו, האמורה להקביל לברכת קדושת היום שבעמידה.⁴⁴ והנה, בקידוש לליל שבת אנו פותחים לא בשבחה של השבת אלא בקדושת עם ישראל, ורק לאחר "אשר קדשנו במצותיו ובחר בנו" בא עניין "ושבת קדשו באהבה וברצון הנחילנו",⁴⁵ במהלך תוכני המקביל לברכת קדושת היום במועדים. ייתכן אפוא שגם נוסח ברכת הקידוש יש בו כדי להצביע על פתיחתה הקדומה של הברכה המקבילה, היא ברכת קדושת היום שבעמידת השבת, בשבחם של ישראל.

נוסח הקידוש על הכוס של בני ארץ ישראל קרוב עוד יותר לפתיחת ברכת קדושת היום בחגים, ולשונו: "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם, אשר קדש את ישראל עמו מכל העמים ורצה בהם מכל הלשונות ויתן להם שבתות למנוחה" וכו'.⁴⁶ חשוב לציין שזו גם פתיחת הקידוש של בני ארץ ישראל במועדים.⁴⁷ זהות הפתיחה של הקידוש בשבת

43. לבידור קדמותו של מטבע החתימה 'מקדש ישראל' ומשניות התוספת 'על ידי חופה וקידושין' ראו במאמרי, לדמותן של הברכות (לעיל, הערה 14), הערה 56, ובמחקרים המצוינים שם.

44. הקידוש מכונה אף הוא 'קדושת היום'; ראו: תוספתא ברכות פ"ג ה"ח, מהר" לברמן עמ' 14. הקשר בין פתיחת ברכת הקידוש לבין קדושת היום שבעמידה בולט במיוחד במועדים: כנגד "אתה בחרתנו מכל העמים... ורוממתנו מכל הלשונות וקדשתנו במצותיך" שבעמידה, נוסח הקידוש על הכוס הוא "אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון וקדשנו במצותיו", וגם המשך הברכה ("ותתן לנו" וכו') דומה.

45. הנוסח 'אשר קדשנו במצותיו' מאפיין אמנם את ברכות המצוות, אך ברכת הקידוש אינה ברכה על קיום מצווה אלא ברכת שבח עצמאית, ועל כן גם אין בה מילת 'וציונו'. "אשר קדשנו" מקביל אפוא ל"ובחר בנו".

46. ראו: ע' פליישר, 'על "סידור" קדום כמנהג ארץ-ישראל', תפילות הקבע (לעיל, הערה 7), עמ' 530.

47. ראו שם, עמ' 544, נוסח של הקידוש לפסח, והשוו גם: ע' פליישר, 'קטעים מקובצי תפילה ארץ-ישראלים מן הגניזה', תפילות הקבע (לעיל, הערה 7), עמ' 632, 683, 692.

ובמועדים, ודווקא בעניין קדושת ישראל, יש בה כדי לרמוז שגם בתפילת העמידה פתחו את ברכת קדושת היום בשבתות בדומה לפתיחתה במועדים, בבחירת ישראל ובקדושתם. גם הנוסח הקדום שבתוספתא, 'ומאהבתך', מצביע על כיוון דומה. נוסח זה מובא בשם רבי צדוק כנוסח מקוצר ללילי שבתות. מסתבר שרבי צדוק ניסח את קיצורו בהתאם לתוכנה של הברכה הארוכה שביקש להחליף. והנה, נוסחו של רבי צדוק פותח במובלט ביחסו של הקב"ה לעם ישראל, ועניין זה אף תופס את רובה של הברכה:

ומאהבתך ה' אלהינו שאהבת את ישראל עמך

ומחמלתך מלכנו שחמלת על בני בריתך

נתת לנו ה' אלהינו את יום השביעי הגדול והקדוש הזה באהבה.⁴⁸

ייתכן אפוא שגם בתקופה קדומה זו, בפני רבי צדוק, עמד נוסח שפתח את ברכת קדושת היום בשבת בתיאור אהבת הקב"ה לעמו, מעין 'אתה בחרתנו'; אם כי לגבי שלהי ימי בית שני יש גם עדות שונה, כפי שיוסבר בהמשך.

מרכזיותם של עם ישראל ובחירתו עולה גם מקו אחד החוזר בכל נוסחי ארץ ישראל העתיקים של ברכת קדושת היום בשבת. הברכה אמנם נפתחת בנוסחים אלו בלשונות מגוונים, אבל אחרי הפתיחה באים תמיד פסוקים מעניין היום. לכאורה היה אפשר לצפות לפסוקי 'וַיְבָרֶכְהוּ הַשָּׁמַיִם' (בראשית ב', א-ג) או למצוות השבת בעשרת הדיברות – 'זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ' (שמות כ', ז-י);⁴⁹ אבל הפסוק הקבוע במקום זה הוא דווקא 'בְּיַמֵּי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הוּא לְעָלָם' (שם ל"א, יז), לעתים בצירוף הפסוק שלפניו ('וַיִּשְׁמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת').⁵⁰ הבחירה בפסוק המדגיש את השבת כאות הברית שבין הקב"ה ובין ישראל מקבלת את מלוא משמעותה, אם נניח שהפסוק מופיע אחרי פתיחה הממוקרת בבחירת עם ישראל ובקדושתם.

רמז נוסף לנוכחות של 'אתה בחרתנו' או של נוסח מקביל בשבת עולה מפתיחת ברכת קדושת היום בתפילת מוסף של שבת וראש חודש. ברכה זו, כמקובל למן סידורי הגאונים ועד היום,⁵¹ פותחת במשפט החגיגי בעל המקצב הפייטני המרובע: 'אתה יצרת עולמך מקדם / פְּלִית מֵלֹאכֶתֶךָ בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי', אך מיד אחריו – בלא כל קישור – ממשיכה

48. תוספתא ברכות פ"ג ה"ז, מהר" ליברמן עמ' 14; וראו לעיל, הערה 4.

49. הפסוק המקביל בפרשת ואתחנן, 'שָׁמֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ' (דברים ה', יא), אכן נרמז בסוף הפתיחה 'ישמח משה', כפי שהראה מירסקי (לעיל, הערה 12), עמ' 89-91. מירסקי היטיב להבחין שהפסוקים במקרה זה קדמו לנוסח שלפניהם, והם מן היסוד הקדום של הברכה, אך לא ניסה לברר מה הייתה דמותה של ברכה קדומה זו.

50. הרחיב בעניין זה פליישר, תפילה (לעיל, הערה 2), עמ' 44-48, וראו גם בנדפס שם, עמ' 31, 34, 43.

51. הכוונה לנוסח על פי המנהגים הבבליים. אצל בני ארץ ישראל הילכו במקום הזה נוסחים מגוונים ושונים, רובם פייטניים; ראו: פליישר, תפילה (לעיל, הערה 2), עמ' 31, 36, 58, 68, 77. ראו גם: ע' פליישר, 'ענייני ראשי חודשים בתפילה הקדומה', בתוך: מ' בר אשר (עורך),

ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 553-558.

התפילה בנוסח הדומה לקדושת היום במועדים. בנקודה זו אמנם חלוקות עדות ישראל במנהגן. נוסח עדות המזרח, הדומה לנוסח סידורי הגאונים,⁵² הוא: "בחרת בנו מכל האומות ורצית בנו מכל הלשונות, וקדשתנו במצותיך וקרבנתנו מלכנו לעבודתך" וכו'; ואילו נוסח אשכנז הוא "אהבת אותנו ורצית בנו ורוממתנו מכל הלשונות, וקדשתנו במצותיך וקרבנתנו מלכנו לעבודתך" וכו'. נוסח אחרון זה זהה לנוסח ברכת קדושת היום בחגים, תוך החלפת משפט הפתיחה "אתה בחרתנו מכל העמים" ב"אתה יצרת... ביום השביעי". כנגד זה, בנוסח הגאונים ועדות המזרח נשתמרה, בשינויים קלים, גם פתיחת ברכת קדושת היום של המועדים, להוציא תיבת 'אתה' שבראשה, שהרי זו כבר באה בראש המשפט "אתה יצרת"; אלא שבפתיחתו שונה נוסח זה מ'אתה בחרתנו' של החגים וקרב יותר לנוסח של בני ארץ ישראל.⁵³ בין כך ובין כך יש גם כאן רמז ברור לנוכחות הפתיחה העוסקת בבחירת עם ישראל בברכת קדושת היום בשבתות. נוסח סידורי הגאונים אף שב ורומז לקרבנות של נוסח קדום זה דווקא לנוסח הארץ ישראלי של הברכה, כנרמז גם בתפילה מ'תקנות השליחים'.

ה. האם 'אתה בחרתנו' הוא אכן הנוסח המקורי?

העקבות הרבים שנסקרו עד כה מוליכים כולם לכיוון אחד: פתיחת ברכת קדושת היום בשבת בדומה לפתיחתה במועדים, בתיאור בחירת ישראל או קדושתם. מעתה אין ספק שבתקופה קדומה מסוימת אכן זו הייתה פתיחת ברכת קדושת היום בשבתות, והחתימה שהותאמה לה הייתה, כפי שהובהר, 'מקדש ישראל'. אבל האם אכן נוסח זה הוא הנוסח המקורי של הברכה? ומדוע נבחר דווקא נושא זה לברכה שעיקרה בקדושת השבת? ולמה השתנה הנוסח ואבד במרוצת השנים?

מעיון במקורותינו הקדומים נראה שגם אם הנוסח העוסק בייחודו של עם ישראל היה נפוץ בתקופות שונות, אין הוא הנוסח המקורי. עצם הכינוי הקדום של הברכה, 'קדושת היום',⁵⁴ רומז למיקודה לא בקדושת ישראל אלא ביום המקודש. עדות כמעט מפורשת

52. ראו: סדור רב סעדיה גאון (לעיל, הערה 1), עמ' קל; סדר רב עמרם גאון (לעיל, הערה 4), עמ' צ.

53. השוו את המשפט: "בחרת בנו מכל האומות / ורצית בנו מכל הלשונות" לנוסח הארץ ישראלי "אתה בחרת בעמך ישראל מכל עם / זרע ישורון רצית מכל לשון" (ראו במצוין לעיל, הערה 26). אין זה מן הנמנע שנשתמר כאן נוסח קדום, שעובד במרוצת השנים לנוסח הארץ ישראלי בעל האופי השירי יותר.

54. למונח 'קדושת היום' בספרות התנאים משמעות רחבה יחסית. במשנה (ראש השנה פ"ד מ"ה) מכונה כך ברכת היום בראש השנה. בתוספתא המונח מופיע פעמים רבות ומוסב הן על ברכת היום בעמידות השבת והחגים, הן על הקידוש (ראו במצוין לעיל, הערה 44), הן על קטעים מעין המאורע הנוספים בראשי חודשים ובחול המועד לתפילת העמידה ולברכת המזון (לכל השימושים ראו: תוספתא ברכות פ"ג הל' ח-יב, מהד' ליברמן עמ' 14-15).

לפתיחת הברכה ולחתימתה בעניין השבת או החג דווקא עולה ממחלוקת בית הלל ובית שמאי בדרך שילובה של ברכת החג בברכת השבת:

יום טוב שחל להיות בשבת, בית שמאי אומרים: מתפלל שמנה, ואומר: של שבת בפני עצמה ושל יום טוב בפני עצמו, ומתחיל בשל שבת; ובית הלל אומרים: מתפלל שבע, ומתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת, ואומר: קדושת היום באמצע.⁵⁵

כבר שיטת בית שמאי רומזת להבדל בניסוחן של ברכות השבת והחג: אילו פתחו כולן באותו נוסח, מעין 'אתה בחרתנו' או 'אתה בחרת', ואף נחתמו באותה חתימה, 'מקדש ישראל', לא הייתה סיבה לומר כל אחת מהן בפני עצמה. שיטת בין הלל מבהירה זאת באופן חד יותר: ההצעה להתחיל ולסיים "בשל שבת" מלמדת שפתיחת ברכת השבת וחתימתה היו ממוקדות בשבת עצמה ושונות מנוסח ברכת היום של החג. המונח 'קדושת היום' מכוון כאן לא לשימוש הטכני אלא לציון קדושתו של יום החג המיוחד. נראה אפוא שבתקופה הקדומה של שלהי ימי בית שני, היא תקופתם של בית שמאי ובית הלל, נתנסחה ברכת קדושת היום בשבתות ובחגים בנוסחים שונים, הממוקדים בנושא הטבעי של הברכה – עניין השבת או החג – גם בפתיחתם וגם בחתימתם.⁵⁶

מבין כל נוסחי הברכה שבידינו, הנוסח הקרוב ביותר למתואר כאן הוא הנוסח הנפוץ בתפילת ערבית של שבת: "אתה קדשת את יום השביעי לשמך", המתאים אף לחתימה "מקדש השבת". אבל כמובן לא נוכל לדעת אם אכן מדובר בנוסח קדום מאוד ששרד עד היום, או בנוסח שנתחבר מאות שנים מאוחר יותר, כדי לתת תיקון לאנומליה שבפתיחת הברכה שלא בעניין השבת.⁵⁷

55. תוספתא ברכות פ"ג ה"ג, מהר" ליברמן עמ' 15.

56. בהמשך מצוין בתוספתא שם: "רבי אומר: אף חותם בה ברוך מקדש השבת וישראל והזמנים". מטבע חתימה זה משלב את שתי הקדושות (ואף מצרף להן את קדושת ישראל), אך העדות – משלהי תקופת התנאים (ולפי נוסחים אחרים: בשם רבי נתן, שפעל בבבל) – אינה מייצגת בהכרח את תקופת ההתגבשות הראשונית של הברכות וכבר מושפעת מתהליכים ששינו את פניהן.

57. בהקשר זה יש לציין שעצם הזכרת המילה 'שבת' בפתיחת הברכה או בחתימתה איננה מחויבת. פייטני ארץ ישראל הקדומים, המקפידים להביא ביצירותיהם הליטורגיות לשון מעין החתימה במעבר למטבעות החתימה, נוהגים שלא להשתמש בשם 'שבת' במעבר לברכת השבת, ותחת זאת הם משתמשים בשורש נו"ח או בשורשים אחרים המתאימים לשבת כמו נפ"ש או אף ענ"ג. גם כינויה של השבת בברכות קדושת היום בשבתות, במועדים ובהקשרים נוספים בכתבי יד רבים הוא 'יום המנוח הזה'. כך, דרך משל, בתפילת מוסף לשבת בסדר רב עמרם גאון (לעיל, הערה 4), עמ' עח: "את מוסף יום המנוח הזה נעשה ונקריב לפניך", ובדומה בכ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים, אדלר 2110.2; במוסף לשבת ראש חודש, שם 2109.5: "את מוספי יום המנוח הזה ויום ראש החודש הזה"; ובדומה בהקשרים נוספים. לשון 'יום המנוח' היה נפוץ מאוד באירופה בימי הביניים. ראו דרך משל את פירוש רש"י לרברי

ההתמקדות בקדושת ישראל ובבחירה בהם בפתיחת ברכות קדושת היום בשבתות ובחגים ובחתימותיהן, שעקבותיה נדונו בפירוט בסעיפים הקודמים, נראית אפוא כהתפתחות משנית. מתי חלה התפתחות זו ומה גרם לה? בהיעדר מקורות המציינים את השינוי אין לנו אלא לשער שמקור המטבע 'מקדש ישראל', ועמו הפתיחה בבחירת ישראל או בקדושתם, הוא בלחץ חיצוני שבעקבותיו נדרשו מנסחי הברכות לחזק את לב המתפללים ולהדגיש שוב ושוב את היותם העם הנבחר והמקודש, אשר רק הוא זכה במתנת השבת או החגים. לחץ מן הסוג הזה עשוי להיות כרוך מצד אחד בחורבן המקדש ובערעור מעמד העם בארצו, ומצד שני – בהתפשטות טענות הנוצרים שהדגישו שהם ישראל האמתי, העם הנבחר, המחליף את העם היהודי שנזנח על ידי האל בעת חורבן מקדשו.⁵⁸

העובדה שהנוסח 'ומאהבתך' המשקף את עניין אהבת ה' לישראל כבר מיוחס לרבי צדוק, בן דור החורבן, יש בה אולי כדי לרמוז על קדמות התהליך. ייתכן אפוא שכבר סמוך לחורבן בית שני היו שניסחו את ברכת קדושת היום בשבתות ובחגים בנוסחים הממקדים את ראשה וסופה של הברכה בקדושתם של ישראל ובבחירתם בידי האל. תיעוד של נוסחי הברכה באותה עת לא הגיע לידינו, ועל כן אין זו אלא השערה, ואפשר שהתהליך מאוחר יותר. הנוסח 'מקדש השבת וישראל והזמנים' כבר מתועד כנראה בשלהי תקופת התנאים,⁵⁹ ומטבע החתימה 'מקדש ישראל ואת יום השבת' מופיע בירושלמי, כפי שהוסבר קודם. נוסחים אלה הם כבר פיתוח והרכבה של המטבע 'מקדש ישראל' עם 'מקדש השבת' (וכן 'הזמנים'),⁶⁰ וברור אפוא שברכת 'מקדש ישראל' כבר התקבעה קודם לכן.

העיסוק הקדום בקדושת השבת ללא קשר לקדושת ישראל מקורה כמובן במהותה כ'זכר למעשה בראשית': על פי פרשת הבריאה (בראשית א', א - ב', ג) נקבעה השבת כיום מנוחתו של הקב"ה מימות עולם; ובעשרת הדיברות שבפרשת יתרו (שמות כ', י)

בית הלל, 'ומתחיל בשל שבת' (עירובין מ ע"ב): "ותתן לנו את יום המנוח הזה"; והשוו גם שם, ד"ה קדושת היום. הלשון חוזר במקורות רבים נוספים. גם בנוסח 'אתה בחרתנו' לשבת שפרסם וידר, ישמח משה (לעיל, הערה 1, עמ' 300-301) נאמר: "והנוהג לומר אתה בחרתנו יאמר כן: ותתן לנו ה' אלהינו באהבה שבתות למנוחה את יום המנוח הזה" וכו', וכדומה גם שם, ראש עמ' 307 ("את יום המנוחה הזה"). תופעה מיוחדת זו טעונה מחקר נפרד.

58. כמובן, עצם הרעיון של בחירת ישראל קדום בהרבה ומודגש כבר במקרא (כגון בתהילים קל"ה, ד ועוד). ברכת 'הבוחר בישראל' מיוחסת בירושלמי לימים שלפני החורבן כאחת מברכות הכוהן הגדול ביום הכיפורים (ירושלמי יומא פ"ז, מד ע"ב [מהד' האקדמיה ללשון העברית, לעיל, הערה 32, עמ' 539, שורה 24]; סוטה פ"ז, כב ע"א [עמ' 937, שורה 19]; הניסוח עשוי כמובן להיות שחזור מאוחר ולא מסורת מימי הבית). אין ספק שרעיון זה ליווה את עם ישראל לאורך כל הדורות ולא התחדש בעקבות עליית הנצרות. ההצעה כאן היא שהלחץ החיצוני גרם לשינוי נוסח ברכת קדושת היום כדי להבליט רעיון זה יותר.

59. ראו במצוין לעיל, הערה 56.

60. ראו במאמרי, לדמותן של הברכות (לעיל, הערה 14), סעיף ב.

מובלט אופי זה שלה. אבל השבת ניתנה לעם ישראל ונקבעה כאות בינו לבין הקב"ה (שמות ל"א, טז-יז), והטעם שניתן לה בעשרת הדיברות שבפרשת ואתחנן הוא "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבְזֹרֶעַ נְטוּיָה עַל פֶּן צֹוֹךְ ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת" (דברים ה', טו). מיקוד הברכה בקדושתם של ישראל נשען אפוא גם הוא על הצגת השבת במקרא. מעתה לא ייפלא שהפסוקים שבנוסח 'אתה קידשת', שעיקרו קדושת השבת מימי בראשית, הם פסוקי 'ויכלו' שבפרשת הבריאה (בראשית ב', א-ג); ואילו הפסוקים המבליטים את השבת כאות בין הקב"ה לבין ישראל (בעיקר שמות ל"א, יז), מופיעים בנוסחים שהבליטו בברכה דווקא את מעלתו של עם ישראל, כפי שצוין קודם.

ההצעה שפתיחת ברכת קדושת היום בשבת בבחירת ישראל או בקדושתם וחתימתה 'מקדש ישראל' החליפו נוסח קדום יותר שהתמקד בשבת עצמה, יש בה כדי לפתור את שאלת החלפתו של נוסח זה במרוצת השנים. טבעם של נוסחי תפילה המחליפים נוסחים קדומים יותר שהם פחות יציבים מנוסחים שלא חלו בהם ידיים, מה גם שהנוסח הקדום – הממוקד בעיקר עניינה של הברכה – טבעי ונוח יותר. ייתכן גם ששני הנוסחים שימשו בתקופה מסוימת זה לצד זה ואף התחרו ביניהם על קליטתם בקהילות השונות. במצב זה נפתח הפתח לקליטת נוסחים חדשים, חלופיים. חזנים ופייטנים הציעו שפע של נוסחים כאלה, והמתפללים יכלו מעתה לבחור בכל נוסח שנראה להם. המצב הנזיל בברכה זו בכתבי יד ארץ ישראלים מן הגניזה הקהירית ממחיש את החירות הגדולה שניתנה למתפללים בנקודה זו, כאשר רק פסוקי היום, שיסודם, כפי שהוסבר קודם, דווקא בנוסח העוסק בבחירת ישראל, נותרו על מכונם. בנוסחי בכל נתקבעו במרוצת השנים כמה נוסחים, וכל אחד מהם נתייחד לאחת מתפילות היום, אבל כפי שהובהר בפתח המאמר, הדברים לא נתייצבו לחלוטין עד היום.

שאלה מעניינת היא מדוע דווקא בתפילות השבת חלו כל השינויים הללו, ואילו בתפילות החגים נותרה הפתיחה ב'אתה בחרתנו' (או 'אתה בחרת') על מכונה. אם אכן פתיחה זו משנית גם ביום טוב, כפי שאולי משתמע ממחלוקת בית הלל ובית שמאי בתוספתא וממטבע החתימה הכפול 'מקדש ישראל והזמנים', אפשר היה לצפות שגם היא תוחלף; אבל היא יציבה לחלוטין בכל התפילות בנוסחי בכל, וגם בני ארץ ישראל בתקופת הגניזה שמרו עליה בקפידה. ייתכן שתדירותן של תפילות השבת גרמה למתפללים לרצות לגוון את נוסחיהן, בשעה שבתפילת הימים הטובים – שהם נדירים יותר – נשאר הנוסח 'אתה בחרת' או 'אתה בחרתנו' יציב. אפשר גם שדווקא ההתהוות הקדומה יחסית של מטבע החתימה הכפול 'מקדש ישראל והזמנים', שנתן מקום ברור גם לקדושת הזמנים ולא רק לקדושת ישראל, וכן המודעות לתפקידם של ישראל בקידוש הזמנים ובקביעת המועדים,⁶¹ סייעו לשמירת הנוסח הפותח בבחירת ישראל בחגים. אך

61. ראו בבלי ברכות מט ע"א, המנמק את כפל החתימה 'מקדש ישראל והזמנים': "ישראל דקדשינהו לזמנים".

דרכי התפתחותן של התפילות נפתלות, וקיימת תמיד אפשרות לתהליכים נוספים ועלומים.

*

לסיכום: כבר לפני שנים רבות הועלתה ההשערה שלברכת קדושת היום בשבתות היה בעבר נוסח אחיד, הדומה לפתיחתה בימים טובים, אך הרמזים לכך עלו רק ממקורות אירופיים מימי הביניים. עדות ברורה לנוסח זה נתגלתה לפני מספר שנים תוך ניתוח תפילה נוצרית מהמאה הרביעית. במאמר הזה נחשפו עקבות אותו נוסח, חלקם בנוסחים הקיימים עד היום, כברכת הקידוש או כתפילת מוסף לשבת וראש חודש; חלקם בנוסחים עתיקים יותר, כפסוקי היום שבנוסח בני ארץ ישראל ואולי גם בתפילת 'ומאהבתך' שבתוספתא; ובעיקר הושם דגש על מטבע חתימה עתיק, 'מקדש ישראל', ששימש בתקופה מסוימת לחתימת ברכת קדושת היום בשבת, לצד שימוש במועדים ובברכות נוספות. על פי העיקרון שברכות קדומות אמורות להיחתם בלשון שהוא מעין פתיחתן, יש ללמוד שברכת השבת גם נפתחה באותם ימים בעניין קדושת ישראל ובחירתם.

בחינת הממצאים העלתה שנוסח אחיד זה אינו בהכרח הנוסח המקורי של ברכת השבת. נראה שבשלהי ימי הבית השני קדם לו נוסח שהיה ממוקד בשבת ולא בישראל. ייתכן שקיומו הקדום של נוסח זה הוא שהביא לערעור הנוסח המתחיל ומסתיים בקדושת ישראל ופתח פתח לחדירתם של נוסחים פייטניים לברכה ולנוסחיה המגוונים המשתנים מתפילה לחברתה, העומדים לפנינו.

חנן גפני

ראיית פני האל ברגל וחתירתה של מסכת חגיגה

א. הקדמה

בחידת העריכה של מסכת חגיגה נשאו ונתנו פרשנים וחוקרים רבים לאורך הדורות. כבר במבט חטוף ניתן להבחין בשני חלקי המסכת העיקריים: החלק הראשון (פ"א מ"ב - פ"ב מ"ד) עוסק רובו ככולו במצוות העלייה לרגל לבית המקדש, ואילו החלק השני (פ"ב מ"ה - פ"ג מ"ח) מוקדש בעיקרו לדיני טומאה וטהרה.

זיקתו של החלק הראשון למסכת חגיגה נראית טבעית ביותר. מסכת זו עוסקת באופן מימוש החובה "לִרְאוֹת אֶת פְּנֵי ה'" (שמות ל"ד, כד), והצורך לעלות להר הבית או להמציא את קרבנות הראייה והחגיגה הם מרכיב אינטגרלי במצווה זו.¹ סימני שאלה מעלות רק שתי משניות הקוטעות חלק זה (פ"א מ"ח - פ"ב מ"א), שזיקתן למצוות העלייה לרגל אינה נהירה.² משניות אלו עוסקות בטיב הזיקה שבין מקצועות הלכה שונים למקרא (פ"א מ"ח: 'אין להם על מה שיסמכו' / 'הרי הם כהררים התלויין בשערה' / 'יש להן על מה שיסמכו') ובהצבת מגבלות על דרשת תחומי ידע שונים (פ"ב מ"א: "אין דורשין בעריות בשלשה, ולא במעשה בראשית בשנים, ולא במרכבה ביחיד... כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאלו לא בא לעולם"). מבין פרשני המשנה וחוקריה היו

* הפניה סתמית למשנה ולתוספתא במאמר זה מכוונת למסכת חגיגה. הציטוטים מהמשנה הם על פי נוסח הרפוסים אלא אם כן צוין אחרת.

1. עם זאת, ראוי להדגיש כי מחלק זה של המסכת לא ברור לחלוטין מה טיבה המדויק של חובת 'ראיית פני ה': האם עיקרה עלייה פיזית להר הבית (כך משתמע בעיקר מפ"א מ"א: "הכל חיבין בראיה, חוץ מחרש, שוטה וקטן... ומי שאינו יכול לעלות ברגליו. איזהו קטן? כל שאינו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, דברי בית שמאי. ובית הלל אומרים: כל שאינו יכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית"), או לחלופין הקרבת קרבנות (כך משתמע ממרבית המשניות בהמשך החלק, למשל פ"א מ"ב: "בית שמאי אומרים: הראיה שתי כסף, וחגיגה מעה כסף. ובית הלל אומרים: הראיה מעה כסף, וחגיגה שתי כסף"). בטיב הזיקה שבין 'ראיית פנים בעזרה' ל'ראיית פנים בקרבן' דן כבר התלמוד ובעקבותיו פרשנים ופוסקים לאורך הדורות. תמוה מעט גם המעבר הסגנוני מדיון ב'ראיה' וב'חגיגה' (פ"א מ"ב) לדיון ב'עולות' וב'שלמים' (שם משניות ג-ה; פ"ב מ"ג). כך או כך, המדובר בפיתוח ברור של חובות העלייה לרגל.

2. משנת פ"א מ"ז נדרשת לשאלה "איזהו מַעֲנֵה שאינו יכול לתקון", והיא ככל הנראה נספח למשנה הקודמת לה, שבה שנינו: "עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו. על זה נאמר: מַעֲנֵה לא יוכל לתקן' (קהלת א', טו)."

שהסתפקו במציאת זיקה אסוציאטיבית, לשונית או רעיונית כדי לפרנס את הופעת המשניות הללו.³ לצדם היו חוקרים שהצביעו על מטבעות לשון שונים המשמשים לכל אורך חלקה הראשון של המסכת⁴ וחתרו לבסס באמצעותם את תרומתן וחיוניותן של שתי המשניות לעיקר עניינה של המסכת. ראויה לציון מיוחד ההשערה כי המשנה חותרת להציב בפנינו שתי דרכים למימוש הצו של 'ראיית פני ה' – האחת באמצעות הקרבת קרבנות, והאחרת על ידי לימוד התורה על צדדיה הגלויים והנסתרים, ומכאן שלסדרת המשניות ישנה זיקה ישירה והדוקה לעניינה של המסכת.⁵ כך או כך, המשנה שבה לדון בהלכות קרבנות הראייה והחגיגה, ובהן מסתיים חלקה הראשון של המסכת.

דומה שחלקה השני של המסכת מציב את עיקר התמיהה: מדוע נקבע דיון מפורט בהלכות טומאה וטהרה במסגרת מסכת חגיגה? רובו של חלק זה מוקדש לכירור דרגות ההקפדה בענייני טהרה בתחומים ובחוגים שונים (פ"ב משניות ה-ז), בדגש על מידת ההחמרה הנוהגת בקודש בהשוואה לתרומה (פ"ג משניות א-ו).⁶ האם אין מקומן הטבעי של משניות אלו בסדר טהרות? גם המשניות החותמות חלק זה (שם משניות ז-ח),

3. ראו כבר במאירי, חגיגה י' ע"א, בנוגע לפ"א מ"ח: "משנה זו באה על ידי גלגול החגיגות". ח' אלבק (ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק ומנוקדים בידי חנוך ילון, סדר מועד, תל אביב תשי"ב, עמ' 388) סבור כי משניות אלו עוסקות בקלקלות שונות העלולות לנבוע מלימוד התורה, והן משמשות נספח לדיון ב"תלמיד חכם הפורש מן התורה", הנזכר בפ"א מ"ז ("רבי שמעון בן יוחאי אומר: אין קורין מְעֵנָה אלא למי שהיה מתקן בתחלה ונתענה, ואיזה? זה תלמיד חכם הפורש מן התורה"). ז' ספראי (משנת ארץ ישראל, מועד קטן וחגיגה, ירושלים תשע"ב, עמ' 189-190) מצביע על המונח 'עריות' החוזר ומופיע בסדרת המשניות הנדונה (פ"א מ"ז: "זה הבא על הערוה"; שם מ"ח: "הדינין והעבודות הטהרות והטמאות ועריות"; פ"ב מ"א: "אין דורשין בעריות"). להשערות שונות בעניין קדמותן של שתי המשניות הללו ובנוגע לאפשרות שהיו פתיחה או סיום למסכת עיינו, בין היתר: רנ"ק, מורה נבוכי הזמן, ברלין תרפ"ד, שער יג, ז; י"א הלוי, דורות הראשונים א ה, פרנקפורט תרע"ח, עמ' 486; י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים-תל אביב תשי"ז, עמ' 46-52.

4. כך למשל, הפועל 'סמך' חוזר ונשנה בחלק הראשון של המסכת במשמעויות שונות (פ"א מ"ח: "אין להם על מה שיסמכו" / "יש להן על מה שיסמכו"; פ"ב מ"ב: "שלא לסמוך / לסמוך"; שם מ"ג: "ואין סומכין עליהם" / "וסומכין עליהם"); המינוחים 'מרובה' ו'מועט' חוזרים על עצמם (פ"א מ"ה: "אוכלים מרבים ונכסים מעטים"; שם מ"ח: "מקרא מעט והלכות מרבות"), ואפילו משנת פ"א מ"א: "לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית" נרמזת במשנת פ"א מ"ח: "כהררים התלויין בשערה", ובהמשך במשנת פ"ב מ"א: "ולא במרכבה ביחיד".

5. ראו במיוחד: א' וולפיש, 'משחקי לשון במשנה', נטועים ב, תשנ"ה, עמ' 82-84; א' הכהן, לפני ה' יראה – עיונים במסכת חגיגה, [חמ"ד] תשע"ד, עמ' 17-20; י' נגן, נשמת המשנה – קריאה ספרותית וחיפוש משמעות, אור יהודה תשע"ו, עמ' 305-318.

6. המשניות בחלקן השני של פרק ב (ה-י) דנות בהיררכיה השוררת בין חולין, מעשר, תרומה, קודש וחסטתא, ואילו המשניות בפרק ג (א-ו) מתמקדות במעלות הקודש על התרומה (פ"ג מ"א: "חמר בקדש מבתרומה") ובמעלות התרומה על הקודש (שם מ"ד: "חמר בתרומה").

העוסקות בחובה לטהר את העזרה והמזהירות מפני מגע מטמא בכמה מכלי המקדש (שם מ"ח: "כיצד מעבירים על טהרת עזרה? מטבילין את הכלים שהיו במקדש, ואומרים להם: הזהרו שלא תגעו בשלחן ובמנורה ותטמאוהו...")⁷, נראות תלושות ולא רלוונטיות בהקשר הנוכחי. משניות אלו הולמות יותר את סדר קודשים, שחלקים נרחבים ממנו דנים במקדש ובהליכותיו. מדוע נקבעו משניות אלו בסדר מועד ככלל ובמסכת חגיגה בפרט? השערות שונות הועלו בנוגע לחלק השני של מסכת חגיגה. מרבית פרשני המשנה הקלסיים הסתפקו בציון רמיזות בודדות לתקופת החגים המצויות במסגרת חלק זה, כנימוק לשילוב היחידה כולה במסכת.⁸ כך למשל, בסדרת ההלכות הדנה בדרגות הטהרה נזכרו "שעת הרגל" (פ"ג מ"ו: "ובירושלים נאמנין על הקדש, ובשעת הרגל אף על התרומה") או "גב הרגל" (שם מ"ז: "הפותח את חביתו והמתחיל בעסתו על גב הרגל"). בגישה שונה הלכו פרשנים אחרים, בחפשם פשר מהותי יותר לעיסוק המקיף בהלכות טהרה בחלקה השני של המסכת (פ"ב מ"ה - פ"ג מ"ו). בקרב אלו רווחת במיוחד הטענה, כי בשל ההקפדה על הטהרה בעת העלייה לרגל נדרשה מסכת חגיגה לדון בהרחבה בהלכות טהרה. ואכן, כבר בתלמוד נזכרה חובת הטהרות בזיקה לתקופת החגים: "ואמר רבי יצחק: חייב אדם לטהר את עצמו ברגל" (ראש השנה טז ע"ב), וניתן אפוא לבאר לאורה את ההתייחסות להלכות הטהרה במסכת חגיגה.⁹ ראוי להוסיף ולהדגיש כי כל עניינה של ההקפדה על הטהרה, או לחלופין הריחוק מן הטומאה, נקשר במקרא בפגיעה

7. בכתב יד קאופמן, ובדומה לו בכתב יד פרמה, נוסח המשנה כדלהלן: "כיצד מעבירים על טהרת העזרה מטבילין את הכלים שהיו במקדש ואומ' להם הזהרו שמא תגעו בשולחן ובמנורה". בכתב יד לו הנוסח שונה מעט: "כיצד מעבירים על טהרת העזרה מטבילין את כל הכלים שהיו במקדש ואומרים להן הזהרו שמא תגעו בשלחן ובמנורה ותטמאו". מתוך לשון התלמוד בחגיגה כו ע"ב עולה כי תיבת "המנורה" לא נזכרה בנוסח המשנה שעמד לפני אמוראי בכל, ושם: "ותנא רידן מאי טעמא לא תני ובמנורה?". בפשר המונח 'מעבירים' דן ח' ילון, **פרקי לשון**, ירושלים תשל"א, עמ' 347-348. דומה שלפנינו משחק מילים מכוון: "משעבר הרגל... מעבירים על טהרת העזרה". בביאור כתובתה של האזהרה מפני מגע בכלי המקדש נחלקו ראשונים: חלקם סברו כי זו פונה לעולי הרגל, ואילו אחרים טענו כי היא נועדה לכוהנים עמי ארצות.

8. ראו רש"י, חגיגה יח ע"ב: "והאי דנקט להו הכא גבי הלכות הרגל, לפי שיש בסופן הלכות רגל, שעמי הארץ חשובין טהורים ברגל, ולא בשאר ימות השנה". ועיינו גם פירוש ר' עובדיה מברטנורא לפ"ב מ"ה.

9. ברוח זו נתנבא כבר המאירי בפתיחתו למסכת חגיגה: "ואמנם עניין המסכתא בכללה יתבאר לנו ממנה שני ענינים כלליים. הראשון לבאר בו עניני ג' קרבנות שנצטוו ישראל להקריב בכל רגל ורגל... והשני לבאר בו עניני טהרות וטמאות כפי שצריך לידיעת עניניהם לעניין מעשר ותרומה וקדש. ונתגלגל עניין זה בכאן מתוך שהיו צריכים לטהר ברגל מפני קרבנותיהם". במחקר המודרני הועלתה השערה זו בין היתר על ידי אלבק (לעיל, הערה 3), עמ' 388; ספראי (לעיל, הערה 3), עמ' 143, 190, ורבים אחרים.

פוטנציאלית במקדש ובקודשיו.¹⁰ מכאן שפירוט מעלות הטהרה קשור באופן טבעי במסכת העוסקת בעלייה לרגל.¹¹

מורכבת יותר שאלת תפקידן של שתי המשניות החותמות את המסכת (פ"ג משניות ז-ח), שאינן עוסקות בהלכות הטהרה של הציבור הרחב כהכנה לעלייה לרגל, אלא בחובת טיהור העזרה ובשימור טהרת כלי המקדש גם לאחר שהרגל הסתיים. ניתן כמובן להציע כי בשלהי סדר מועד בחר עורך המשנה לדון בטקסים שהתנהלו בסיום הרגלים. היו שטענו כי באמצעות אזכור טהרת העזרה בסיום הרגל ("משעבר הרגל, היו מעבירין על טהרת עזרה") חתר עורך המשנה לשלב בין שני חלקי המסכת, העוסקים בהלכות הרגל מחד גיסא ובהלכות הטהרה מאידך גיסא.¹² אולם בדברינו להלן ננסה להציע השערה חלופית, אפשר נועזת, לפשר שילובן של שתי המשניות החותמות את מסכת חגיגה, המצביעה על זיקתן ההדוקה והישירה לחובת העלייה לרגל.

ב. חובת הראייה בשלושת הרגלים

שלוש פעמים במקרא נזכרה החובה לפקוד את המקדש בשלושת הרגלים. חובה זו נוסחה במטבע דומה בכל שלוש הופעותיה. בכולן המקרא מתאר את חובת המפגש שבין האדם לאלוקיו תוך שימוש בפועל רא"ה בבניין נפעל הפסיבי. כך פעמיים בספר שמות: "שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זָכוֹרֶךָ אֶל פְּנֵי הָאֵדֶן ה'" (שמות כ"ג, יז); "שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זָכוֹרֶךָ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל" (שם ל"ד, כג); ופעם נוספת בספר דברים: "שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זָכוֹרֶךָ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר" (דברים ט"ז, י).

10. ראו למשל בספר הכוזרי לריה"ל, מאמר שלישי מט (ירושלים תש"ך, עמ' 190): "הטומאה והקדושה שני ענינים זה כנגד זה, לא ימצא האחד אלא בהימצא השני, ומקום שאין קדושה אין טומאה, כי ענין הטומאה איננו כי אם דבר שאסר על בעליו לנגוע בדבר מדברי הקדושה ממה שהוא מקודש לאלקים, כמו הכהנים ומאכלם ומלבושם והתרומות והקרבנות ובית המקדש"; רמב"ם הלכות טומאת אוכלין פט"ז ה"ח: "כל הכתוב בתורה ובדברי קבלה מהלכות הטומאות והטהרות אינו אלא לענין מקדש וקדשיו ותרומות ומעשר שני בלבד, שהרי הזהיר את הטמאין מליכנס למקדש או לאכול קודש או תרומה ומעשר בטומאה, אבל החולין אין בהן איסור כלל".

11. תודתי נתונה לרב אברהם וולפיש, שהעמיד אותי על משמעותה של זיקה זו והפנה אותי למקבילה רלוונטית במשנת כלים פ"א משניות א-ו, שם מצינו רשימה של עשר מעלות בטומאה (פ"א משניות א-ה), ולאחריהן עשר מעלות קדושה (שם מ"ו). ועיינו: א' וולפיש, 'מן הנעשה בתחום המשנה', נטועים ד, תשנ"ח, עמ' 107-108, ושם: "במשנה רואים את צירופם של שני ה'צירים' למערכת אחת, הכוללת בתוכה גם את ההתקרבות לשכינה וגם את הפרישות מהטומאה".

12. ראו: א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 293-294. וולפיש מזהה מתכונת עריכה דומה גם במסכתות אחרות במשנה.

טז). השימוש בפועל רא"ה בצורתו הפסיבית נעשה גם בתיאור אופן המימוש של חובה זו: "וְלֹא יִרְאֶה אֶת פְּנֵי ה' רִיקָם" (שם), "וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם" (שמות כ"ג, טו). מניסוח זה של המקרא ניתן להסיק כי בעת העלייה לרגל נדרש האדם להיראות על ידי האל באופן סביל, אך אין הוא מצווה לראות את פני האל באורח פעיל. פרשנות זו נראית טבעית למדי, שהרי נבצר לכאורה מהאדם, שיסודו מעפר וסופו בעפר, להתבונן באלוקיו, שאינו גוף ואין לו דמות הגוף. ואמנם בסגנון דומה ניסח הרמב"ם חובה זו בספר המצוות שלו: "שצונו להראות ברגלים, והוא אמרו יתברך: 'שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני האדון ה' אלוקי ישראל'..."¹³ על האדם מוטל להראות עצמו, ולא לראות בעצמו, בעת עלותו לרגל.

ג. על מי מוסבת פעולת הראייה?

אולם קשיים רבים טמונים במטבע המקראי שלפנינו במישור הדקדוקי והסגנוני. ראשית, על פי רוב אנו מוצאים את הפועל רא"ה כשהוא מופיע בבניין קל (= בצורתו האקטיבית) בלוויית מושא ישיר (= ראה את). כך, למשל, בספר דניאל: "לָמָּה יִרְאֶה אֶת פְּנֵיכֶם" (א'), (י), או בדומה בספר שמואל: "בְּבֹאֲךָ לְרֹאוֹת אֶת פְּנֵי" (שמ"ב ג', יג).¹⁴ מנגד, הפועל רא"ה בבניין נפעל (= בצורתו הפסיבית) מלווה בדרך כלל במושא עקיף (= נראה ל/אל), כמו בספר דברי הימים: "נִרְאָה אֱלֹהִים לְשִׁלְמֹה" (דה"ב א', ז), או בספר דניאל: "חֲזֹן נִרְאָה אֱלִי" (ח', יא).¹⁵ והנה, במרבית הפסוקים הנזכרים בזיקה לחובת העלייה לרגל מופיע הפועל רא"ה בבניין נפעל, אך הוא מלווה במושא ישיר. הכיצד?

זאת ועוד: הפועל רא"ה במקרא בצורתו הפסיבית מופיע בדרך כלל בתוספת ה"א – להיראות ולא לראות. כך בספר שמואל: "וַיִּסֹּף ה' לְהִרְאֶה בְּשִׁלְה" (שמ"א י"ג, כא),¹⁶ או בדומה בספר מלכים: "וַיִּלְךְ אֱלֹהֵיהוּ לְהִרְאוֹת אֶל אַחֲאָב" (מל"א י"ח, ב).¹⁷ השימוש בפועל רא"ה בבניין נפעל בלא ה"א נדיר ביותר.¹⁸ ניתן היה לצפות שגם חובת פקידת המקדש ברגל תנוסח באופן דומה: 'שלוש פעמים בשנה יבוא כל זכורך להיראות אל פני האדון ה'

13. ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה נג, מהר"ר הלר, ירושלים תשמ"מ.
14. בשני הפסוקים מדובר בראיית פנים, ממש בדומה לראיית הפנים בעלייה לרגל. אולם גם במקראות נוספים שאינם עוסקים בראיית פנים דווקא רווח השימוש בבניין קל בלוויית מושא ישיר; ראו: בראשית מ"ב, ט: "לְרֹאוֹת אֶת עֶרְוַת הָאָרֶץ"; ויקרא י"ג, לא: "וְכִי יִרְאֶה הַכֹּהֵן אֶת נִגְעַ הַנֶּתֶק"; במדבר ל"ב, ח: "לְרֹאוֹת אֶת הָאָרֶץ"; ועוד רבים.
15. ראו בדומה בשופטים י"ג, י: "נִרְאָה אֱלִי הָאִישׁ". למקרה חריג, שבו לכאורה מצינו שימוש בבניין נפעל בלוויית מושא ישיר, עיינו שמ"א א', כב: "וַחֲנָנִי לֹא עָלְתָה כִּי אֶמְרָה לְאִשְׁתִּי עַד יִגְמַל הַנֶּעַר וְהַבָּתִּי וְנִרְאָה אֶת פְּנֵי ה'".
16. השוו גם שופטים י"ג, כא: "וְלֹא יָסַף עוֹד מִלֵּאֲךָ ה' לְהִרְאֶה אֶל מִנּוּחַ וְאֶל אֲשֶׁתוֹ".
17. השוו גם שמ"ב י"ז, יז: "כִּי לֹא יוֹכְלוּ לְהִרְאוֹת לְבֹא הָעִירָה".
18. חריג במובן זה הוא המקרא בתהילים פ"ד, ח: "יִרְאֶה אֶל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן", שבו מצינו רא"ה בבניין נפעל ובהעדר ה"א. על אודות מקרא זה עיינו להלן.

אלוהי ישראל', או כיוצא בזה. מה נשתנה מקרא זה מכל המקראות, שנקט "לראות" ולא 'להראות'?

בהצגת קשיים אלו אין חידוש של ממש, ועמדו עליהם זה מכבר. לפני כמאתיים שנה הצביע בהרחבה שמואל דוד לוצטו (שד"ל, 1800-1865) על הקשיים הדקדוקיים-סגנוניים הללו בפירושו לספר ישעיהו (1855), עת נדרש לדון בלשון הפסוק "כִּי תֵבֹאוּ לְרֹאשׁ פְּנֵי מִי בִקֵּשׁ זֹאת מִיָּדְכֶם רָמַס חֲצָרִי" (ישעיה א', יב), שיש בו חספוס דקדוקי-סגנוני דומה. במסגרת זו הציג שד"ל את השערתו הדרמטית, שלפיה בכל המקראות שבהם מתוארת ראיית פני האל, היה נוסח המקרא המקורי בבניין קל ולא בבניין נפעל, ובאופן טבעי לווה גם במושא ישיר. כך בנוגע לעצם חובת הפקידה במקדש (= 'שָׁלַשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרָךְ אֶת פְּנֵי הָאֱדֹן ה''', וכיוצא בו), וכך בנוגע לאופן מימושה (= 'וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם'). שד"ל שיער כי מתוך רצון להימנע מביטוי מתריס ומגשים כלפי מעלה מותנה לשון המקרא, וממילא נשתנה פשרה. השערה זו השתלבה היטב בתפיסתו העקרונית של שד"ל, שלפיה מסורת הניקוד והטעמים תועדה בספרי המקרא בעידן מאוחר בלבד, וכי בעלי הניקוד והטעמים עשויים היו להטות את אופן ההגייה והפיסוק של המקרא מתוך שיקולים תאולוגיים שונים. עם זאת, במקרה דנן נקט שד"ל לשון זהירה:

כוונת המקרא לומר לראות פני, והיא מליצה דרך משל... אפס בעלי הניקוד (לפי קבלה שהיה בידם מחכמי בית שני) תיקנו הלשון דרך כבוד, מפני ההדיוטות שלא היו מבינים משל ומליצה, להרחיק הגשמות, שלא יהיה נראה כאילו האדם רואה פני האלוקים.¹⁹

החזיק-החרה אחרי שד"ל אברהם גייגר (1810-1874) בחיבורו הנודע המקרא ותרגומיו (1857). ביצירתו רחבת היריעה דן גייגר בהשתקפותם של שיקולים תאולוגיים בגלגולי הנוסח של המקרא. באופן צפוי מצאה השערתו של שד"ל מסילות ללבו של גייגר, ובעקבותיו שיער כי מתחילה נשנה במקרא הפועל רא"ה בבניין קל, ורק בהמשך, מתוך שמרנות תאולוגית, הומר הפועל לבניין נפעל בעת שנזכרה ראיית פני האל. סימוכין להשערה זו מצא גייגר בכמה מתרגומי המקרא הקדומים, ששימרו את הנוסח המקורי של אותם מקראות.²⁰

19. שד"ל, פירוש על ספר ישעיה, תל אביב תש"ל, עמ' 18-19 (הפירוש נדפס במקור בדפדופה תרס"ו ותרג"ז). על משנתו העקרונית של שד"ל בענייני הניקוד והטעמים עיינו: J.S. Penkower, 'S.D. Luzzatto, Vowels and Accents, and the Date of the Zohar', in: R. Bonfil, I. Gottlieb and H. Kasher (eds), *Samuel David Luzzatto - the Bi-Centennial of His Birth*, Jerusalem 2004, pp. 79-130. לדוגמה אופיינית נוספת ראו: פירוש שד"ל לתורה, ירושלים תשע"ו, שמות כ', כ.

20. עיינו: א' גייגר, המקרא ותרגומיו בזיקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות, ירושלים תש"ט (במקור בגרמנית, ברסלאו 1857), עמ' 218-219. כך למשל, בנוסח שלפנינו בתהילים

בעוד שחכמי המאה התשע עשרה הנזכרים איששו את השערתם בנוגע לנוסח המקורי של המקרא בעיקר מתוך התרגומים, פנו חוקרים במאה העשרים וניסו למצוא לה אחיזה בספרות חז"ל עצמה. הללו חתרו להראות כי על כמה דרשות תנאיות עדיין מוטבעים עקבותיו של הנוסח הקדום והמקורי של אותם מקראות. כך למשל, המדרש מפקיע את הסומא מחובת הביקור במקדש בשלושת הרגלים, וזאת בהסתמך על לשון המקרא: "יִרְאֶה כָּל זָכוֹרֶךָ".²¹ האין גלומה כאן ההנחה כי פעולת הראייה משויכת לאדם ולא לאל? משמעותית בהקשר זה דרשתו של יוחנן בן דהבאי משמו של רבי יהודה: "סומא באחת מעיניו פטור מן הראייה, שנאמר 'יראה' – 'יראה'. כדרך שבא לראות כך בא ליראות – מה בא לראות בשתי עיניו, אף ליראות בשתי עיניו",²² שעל נוסחה ופשרה נשתברו קולמוסים רבים.²³ היו שמצאו גם בדרשה זו עדות לקיומו של נוסח חלופי לנוסח המצוי לפנינו כיום, היינו 'יִרְאֶה' ולא 'יִרְאֶה'.²⁴ אפילו במסורות אמוראיות חריגות אותרו הדים אפשריים לנוסח המקורי של המקרא.²⁵

ד. ראיית פני ה' – כיצד?

אם צדקו החוקרים בהשערתם בנוגע לנוסח המקורי של המקרא בהקשר לחובת הראייה, ומלכתחילה הוסבה פעולת הראייה אל האדם, המצווה להתבונן בפני האל, קשה שלא

- מ"ב, ג מופיע בניין נפעל: "מִתִּי אָבֹא וְאִרְאֶה פְּנֵי אֱלֹהִים", אך בתרגום הארמי למקרא זה נכתב בבניין קל: "אמתי אעול ואחמי זיו שכינתא דה'".
21. ראו משנה פ"א מ"א: "הכל חיבין בראיה, חוץ מחרש, שוטה וקטן... והסומא". ובתוספתא פ"א מ"א, מהר' ליברמן עמ' 374: "הטמא פטור מן הראייה... יוחנן בן רחביי אמר משם ר' יהודה: אף הסומא, שנאמר: 'יראה' – פרט לסומא...". על אודות דרשה זו עיינו במאמרו של ש' נאה, 'אין אם למסורת, או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?', *תרכיץ* סא, תשנ"ב, עמ' 401-448.
22. ראו: חגיגה ד ע"ב; ערכין ב ע"ב.
23. על הפרשנות לדרשה זו בספרות ימי הביניים ראו: י' תא שמע, 'הסומא בעין אחת פטור מהראיה – דרשה תנאית סתומה וביאוריה', *בר אילן* ל-לא, תשס"ו, עמ' 591-596.
24. שאלת הנוסח המקראי שעמד לנגד עיניהם של חז"ל בפסוקים הללו נקשר גם בסוגיה הידועה של 'יש אם למסורת' / 'יש אם למקרא'. לנושא זה עיינו בהרחבה: נאה (לעיל, הערה 21), ולעומתו: ד' הנשקה, 'משמעו התנאי שלבִּיטוי 'יש אם למקרא'', *תרכיץ* סב, תשנ"ג, עמ' 433-446; ב' ליפשיץ, 'יש אם למסורת', שם, עמ' 447-454.
25. לדוגמה: בתהילים פ"ד, ח מופיע לפנינו פועל בבניין נפעל: "יִרְאֶה אֵל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן", אך מדברי הבבלי ברכות סד ע"א ("אמר ר' לוי בר חייא: היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה זוכה ומקבל פני שכינה, שנאמר: 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון'") עשוי להתקבל הרושם שהפועל המקורי היה בבניין קל. רלוונטי בהקשר זה גם השימוש התלמודי במונח "ראיית פנים בעזרה", או "ראיית פנים בקרבן", המתפרש לכאורה, בזיקה לראיית האדם את האל.

לתמוה בנוגע לפשרו המקורי של המקרא: היאך ניתן להטיל חובה על בשר ודם להתבונן בפני האל הנעלם מעין כול?

ניתן כמובן לטעון כי אין לפרש את לשון המקרא במשמעותו המילולית, ואין כאן אלא מליצה בעלמא. בלשון 'שֶׁלֶשׁ פַּעַמִּים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרָה אֶת פְּנֵי הָאֱדֹן ה'' לא נתכוון המקרא אלא לבטא את חובתו של האדם להתייצב בפני האל, בדומה לאופן שבו מתייצב עבד בפני אדונו או תלמיד בפני רבו. ואכן, בכמה מקומות במקרא מצינו שימוש בכינוי 'פנים' בזיקה לאל, ורבים נהגו לבארם על דרך המליצה. כך למשל: "פְּנֵי יִלְכוּ" (שמות ל"ג, יד); "אִם אֵין פְּנִיָּה הִלְכִּים" (שם, טו), "וְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים" (שם, יא).²⁶

אך דומה שהקושיה במקומה עומדת: מדוע בחר המקרא לנסח את חובת העלייה לרגל במטבע לשוני כה בעייתי של 'ראיית פני האל'? ראוי להוסיף כי במסגרת פרשת מעשה העגל ובסמיכות לפרשת המועדות נשללה בקשתו של משה לראות את כבוד האל. תחינתו של משה, "הֲרָאֵנִי נָא אֶת כְּבוֹדְךָ" (שמות ל"ג, יח),²⁷ נדחתה על הסף בטענת האל: "לֹא תוכל לִרְאֹת אֶת פְּנֵי כִי לֹא יֵרָאֵי הָאָדָם וְחִי" (שם, כ),²⁸ וכתחליף הוצע לו: "וְרָאִיתָ אֶת אַחֲרֵי וּפְנֵי לֹא יֵרָאוּ" (שם, כג). האם לא זרה ומוזרה הופעת ציווי, ואפילו על דרך המליצה, "לִרְאֹת אֶת פְּנֵי ה'", כשאך זה עתה נתבהר שאין בכוחה של ברייה אנושית לשאת את מראה פני האל?

ובשולי הדברים: בשלהי פרשת העגל מתאר המקרא כיצד ניצבו בני ישראל בפתחי אוהליהם "וְהִבִּיטוּ אַחֲרֵי מֹשֶׁה עַד בָּאוּ הָאֱהָלָה" (שם, ח), בעוד שאת מראה פניו נתקשו לשאת: "וַיֵּרָא אַחֲרָיו וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מֹשֶׁה וְהָיָה קֶרֶן עוֹר פְּנָיו וַיֵּירָאוּ מִגִּשְׁתֹּת אֱלֹהִים" (שם ל"ד, ל). רק לאחר שהניח על פניו מסווה יכלו בני ישראל להתבונן בו. והדברים תמוהים: אם את מראה פניו של משה, שליח האל, לא היה בכוחם של עם ישראל לראות, הכיצד ניתן היה לצוותם על ראיית פני האל עצמו?

קשה להציע הסבר משכנע ללשונו החמקמקה של המקרא, ואולי דווקא בלשונו הדר-משמעית בא המקרא להציב בפני הקורא את הפרדוקסליות הגלומה בעצם הניסיון

26. ברוח זו הלך הרמב"ם, מורה נבוכים, חלק א פרק לו, שחתר למצוא את פשרה המדויק של ההשאלה הנידונה.

תיאור חריג של ראייה אנושית את פני האלוהים מצינו אצל יעקב. בדרכו למפגש הטעון עם אחיו עשו נאבק יעקב במלאך ויכל לו, ובעקבות זאת נאמר: "וַיֵּקָרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיָּאל כִּי רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל פָּנִים וַתִּנָּצַל נַפְשִׁי" (בראשית ל"ב, לא). גם בעיצומו של המפגש פנה יעקב לאחיו עשו: "וְלִקְחַתְּ מִנְחָתִי מִיָּדִי כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי פְּנִיָּה כְּרָאת פְּנֵי אֱלֹהִים וַתִּרְצֵנִי" (שם ל"ג, י). אולם מתוך ההקשר שם מתבאר שהכוונה לראיית מלאך האלוהים, ולא בראייה של האל עצמו. השווה גם שמות כ"ד, יא: "וַיַּחְזוּ אֶת הָאֱלֹהִים".

27. אך השווה במדבר י"ד, י: "וּכְבוֹד ה' נִרְאָה בְּאֵהָל מוֹעֵד"; דברים ה', כ: "הֵן הִרְאֵנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבוֹדוֹ".

28. עם זאת, השווה לנאמר אך פסוקים ספורים קודם לכן בשמות ל"ג, יא: "וְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים"; דברים ה', ד: "פָּנִים בְּפָנִים דִּבֶּר ה' עִמָּכֶם בְּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ".

של כל אדם לחפוף בקרבת אלוהים. ובכל זאת, אפשר שקצה חוט לתמיהה תאולוגית זו מציג הכתוב בעצמו, וזאת במסגרת פרשיות המשכן המוצגות אף הן בסמיכות למעשה העגל מחד גיסא ולפרשת המועדות מאידך גיסא.

ה. 'פני ה' במשכן

מעשה מלאכת המשכן משתרע על פני ארבע פרשות שהן כמעט מחציתו של ספר שמות. תחילה מופיעות ההוראות להכנת המשכן וכליו, ולבסוף מתואר תהליך יישומן המדויק. מרתק להיווכח מה רבים הם איברי הגוף האנושי הנזכרים במהלך תיאור מפורט זה. השימוש באיברי גוף צפוי ומתבקש כאשר מדובר בשיעורים ובמידות של המשכן או של חלקיו השונים. מידות אלו נגזרו באופן טבעי מחלקי גוף האדם. בנסיבות אלו מופיעה האמה (למשל: "וַעֲשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים אֲמָתִים וַחֲצֵי אַרְכּוֹ וְאֲמָה וַחֲצֵי רָחְבוֹ וְאֲמָה וַחֲצֵי קַמָּתוֹ"²⁹) או הזרת ("וַעֲשִׂיתָ חֶשֶׁן... זֶרֶת אַרְכּוֹ וְזֶרֶת רָחְבוֹ"³⁰). אולם איברי גוף של האדם משמשים גם כאנלוגיה לתיאור המבנה והצורה של המשכן ושל כליו. בהקשר זה נזכרים הרגליים ("וַעֲשִׂיתָ שְׁלָחַן... וְנָתַתָּ אֵת הַטְּבַעַת עַל אַרְבַּע הַפָּאֵת אֲשֶׁר לְאַרְבַּע רַגְלָיו"³¹), הירכיים ("וַעֲשִׂיתָ מִגְדָּה זָהָב טָהוֹר... יִרְכָּה... מִמֶּנָּה יִהְיוּ"³²), הידיים ("שְׁתֵּי יָדוֹת לְקָרֶשׁ הָאֶחָד"³³), הצלעות ("וּלְצִלַּע הַמִּשְׁכָּן"³⁴), הכתפיים ("קִלְעִים לְכַתֵּף"³⁵) והראש ("וַיְהִי תָמִים עַל רֹאשׁוֹ"³⁶). ניתן לפרש זאת כתופעה לשונית-סגנונית גרדא, שבמסגרתה נעשית האנשה לחפצים דוממים. ואכן, המקרא נעזר במינוח "אִישׁ אֶל אָחִיו"³⁷ או "אִשָּׁה אֶל אָחֶתָּה"³⁸ גם במהלך פרשיות מלאכת המשכן.

אולם דומה שהשימוש באיבר ה'פנים' במלאכת המשכן טומן בחובו משמעות מרחיקת לכת יותר. ה'פנים' מופיעים באופן שכיח ביותר בתיאור מלאכת המשכן ("אֶל מוֹל פְּנֵי הָאֹהֶל"³⁹, "אֶל פְּנֵי הַכִּפֹּרֶת"⁴⁰, "אֶל פְּנֵי הַמִּזְבֵּחַ"⁴¹, "אֶל מוֹל פְּנֵי הַמִּצְנֶפֶת"⁴², "אֶת

29. שמות כ"ה, י ועוד רבים.

30. שם כ"ח, טז; ל"ט, ט.

31. שם כ"ה, כו; ל"ז, יג.

32. שם כ"ה, לא, ובדומה: במדבר ח', ד: "וְזֶה מַעֲשֵׂה הַמִּנְחָה מִקְשָׁה זָהָב עַד יִרְכָּה עַד פְּרָחָה מִקְשָׁה הוּא".

33. שמות כ"ו, יז ועוד רבים בסמוך.

34. שם, כ, ועוד רבים בסמוך.

35. שם כ"ז, יד. וראו גם: שם כ"ח, ז.

36. שם כ"ו, כד.

37. שם כ"ה, כ.

38. שם כ"ו, ב, ה-ו.

39. שם, ט.

40. ויקרא ט"ז, ב, יד.

41. שם ו', ז.

42. שמות כ"ח, לז.

פְּנֵי פֶּרֶכֶת הַקֶּדֶשׁ⁴³). במרבית המקרים, יש להודות, המדובר במשמעות מושאלת ומשנית של המונח 'פנים', המופיע בצורת הסמיכות כציון לחזית של המשכן או של אחד מכליו. אך לפחות בחלק מהמקרים מתקבל הרושם שה'פנים' מיוצגים באופן מוחשי יותר וחושפים רעיון מהותי.⁴⁴

כך למשל, על הכרובים שעל ארון העדות נאמר: "וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו"⁴⁵, או בהמשך: "אֶל הַפֶּרֶת יִהְיוּ פְּנֵי הַכְּרֹבִים".⁴⁶ במקרה זה מופיעים הפנים לא רק בצורת הסמיכות אלא גם כנפרד (שם עם צורת קניין), והם נושאים את המשמעות הראשונית של הפנים, היינו תבנית פנים ממשית שעל פיה עוצבו הכרובים.⁴⁷ בדומה, מצינו ביחס ללחם המונח על השולחן, "וְנָתַתָּ עַל הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנֵי תְּמִיד".⁴⁸ אף כאן, דומה שהכוונה לתיאור חזותי של הלחם המזכיר את תבנית הפנים.⁴⁹ לבסוף, גם בנוגע למנורה עשויה הלשון "וְהֶעֱלָה אֶת נֵרְתֶיהָ וְהָאִיר עַל עֶבֶר פָּנֶיהָ"⁵⁰ לרמזו על משמעות ראשונית יותר של ה'פנים', שכן, כמו בנוגע לכרובים שעל הארון וללחם הפנים שעל השולחן, גם ביחס למנורה ה'פנים' מופיעים בצורת נפרד ולא כנסמך, ואפשר שהם מרמזים לממד הראשוני של הפנים המצוי אף בה.

השימוש השכיח והחריג במינוח 'פנים' בזיקה למלאכת המשכן מעלה את ההשערה המתבקשת כמעט: האם ייתכן ש'פנים' אלו נועדו לסמל, באופן זה או אחר, את 'פני ה'?' האם ייתכן שאת לשון המקרא, "פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לְפָנֵי ה'" (שמות כ"ט, מב), יש לפרש לא

43. ויקרא ד', ו.

44. ואכן, גם בשאר ספרי המקרא מצינו משמעות מיוחדת ל'פנים' במגרת ההתגלות האלוהית. עיינו במיוחד במעשה המרכבה שביחזקאל: "וְאַרְבַּעַת פָּנִים לְאַחַת... וּפְנֵיהֶם וּכְנִפֵּיהֶם לְאַרְבַּעַתָּם... אִישׁ אֶל עֶבֶר פָּנָיו יֵלְכוּ... וְדְמוּת פָּנֵיהֶם... וְאִישׁ אֶל עֶבֶר פָּנָיו יֵלְכוּ... וְהָיָה אוֹפֵן אֶחָד בְּאַרְצָן אֶצֶל הַחַיִּית לְאַרְבַּעַת פָּנָיו" (א', ו-טו); "וְדְמוּת פָּנֵיהֶם הָיָה הַפָּנִים אֲשֶׁר רָאִיתִי עַל נֶהַר כְּכָר מְרָאִיהֶם וְאוֹתָם אִישׁ אֶל עֶבֶר פָּנָיו יֵלְכוּ" (שם י', כב).

45. שמות כ"ה, כ.

46. שם. והשוו שם ל"ז, ט.

47. ועיינו ברוח זו בבבלי סוכה ה ע"ב. השערות שונות הועלו בנוגע למשמעותם הסמלית של הכרובים. רבים הבליתו את מקומם ככיסא/הדום/מרכבה של האל, או לחלופין, כשומרים ומגינים שלו, ועיינו: א' צורף, 'הכרובים בקדמוניות', בית מקרא יא ג, תשכ"ו, עמ' 59-78, ובסקירתו של ר' אייכלר, 'תפקיד כרובי הארון', תרביץ עט ב, תשע"א, עמ' 165-185. אך נראה שיש להדגיש גם את תפקידם של הכרובים כמייצגי האל בעצמו, וכדלהלן.

48. שמות כ"ה, ל. והשוו גם: במדבר ד', ז: "וְעַל שֻׁלְחָן הַפָּנִים"; יחזקאל מ"א, כב: "וַיִּדְבֹּר אֵלַי זֶה הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר לְפָנֵי ה'".

49. וראו במשנת מנחות פ"א מ"ד: "בן זומא אומר: 'ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד', שיהא לו פנים". בפרשנות המונח 'פנים' דנו פרשני המקרא הקלסיים. עיינו רש"י: "ש"ש לו פנים"; רשב"ם: "לפי פשוטו לחם הראוי לפני שרים"; וברמב"ן: "ר' אברהם אמר שנקרא 'לחם פנים' בעבור 'לפני תמיד'. ועל דרך האמת כי תבין מלת 'לפני', תבין שמו וסודו...".

50. שמות כ"ה, לו. והשוו גם: במדבר ח', ב-ג: "בְּהֶעֱלֹתְךָ אֶת הַנֵּר אֶל מוֹל פָּנֵי הַמִּנְוָה יֵאִירוּ שְׂבַעַת הַנֵּרוֹת... אֶל מוֹל פָּנֵי הַמִּנְוָה הֶעֱלָה נִרְתִּיהָ".

רק כמטבע מליצי אלא כרמז מילולי הנוגע לטיבו ולמהותו של המשכן כייצוג ארצי של פני האל?⁵¹ פרשנות מרחיקת לכת זו עשויה להיות משמעותית גם בפיענוח הצו המקראי העומד במרכז דיוננו: 'שֶׁלֶשׁ פָּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זָכוֹרֶךָ אֶת פָּנֵי הָאֱדֹן ה''.

ו. ראיית פני האל במקדש

זה מכבר הצביעו חוקרים על עדויות שונות מספרות בית שני או מספרות חז"ל, שבהן משתקף מנהג קדום, שעיקרו חשיפה של כלי המקדש להמון העם במסגרת חגיגת העלייה לרגל. עדויות אלו מתייחסות באופן ספציפי לכמה ממרכיבי המקדש שבהם התבוננו עולי הרגלים. בסוגיה התלמודית במסכת יומא נזכרה התבוננות בכרובים שעל ארון העדות:

אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגלילין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה (יומא נד ע"א).

בסוגיות הבבלי והירושלמי במסכת חגיגה, אגב העיסוק בחובת טהרת העזרה בשלהי הרגל, נזכר מנהג ההתבוננות בשולחן. הירושלמי מציין באורח כוללני: "אמר ר' אמי בשם ר' שמעון בן לקיש: השולחן למה טמא? לא מפני שמוציאין אותו ומראין אותו לעולי רגלים?!"⁵² לעומתו, הבבלי מציין באופן פרטני כי עיניהם של עולי הרגל היו נשואות אל לחם הפנים המונח על השולחן: "מלמד שמגביהין אותו ומראין בו לעולי רגלים לחם הפנים, ואומרים להם: ראו חיבתכם לפני המקום" (חגיגה כו ע"ב; מנחות כט ע"א).

מנהג ההתבוננות בכלי המקדש ברגל נידון, כאמור, בספרות המחקר המודרני. על פי רוב נכרך העיסוק במנהג זה בשאלה הכללית של שיתוף העם בעבודת המקדש ובדילמה עד כמה שאפו לשתף בה חוגים נרחבים שלא נמנו עם מעמד הכהנים.⁵³ חשיפת כלי המקדש להמון העם, טענו כמה מן החוקרים, הצביעה על מגמה לערב שכבות רבות של האוכלוסייה היהודית בנעשה במקדש ולא להדירן ממנו. במקבילה שבתוספתא למשנת חגיגה הנידונה נותר הד אפשרי לתרעומת על מנהג זה מצדם של הצדוקים, שהיו קשורים במשפחות הכהונה:

51. על ייצוג 'פני האל' במקדש בספרות היהודית ככלל ובספרות המיסטית בפרט עמד בהרחבה מ' שניידר, מראה כהן: תיאופניה, אפואוזה, ותיאולוגיה בינארית, בין ההגות הכהנית בתקופת הבית השני לבין המיסטיקה היהודית הקדומה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ז, בעיקר עמ' 148-149, ובספרות הנזכרת שם בהערות.

52. ירושלמי חגיגה פ"ג, עט ע"ד.

53. ראו במיוחד: י' קנוהל, 'פולמוס הכיתות בימי בית שני והאסכולות הכהניות שבתורה: שאלת שיתוף העם בעבודת המקדש במועדים', תרביץ ס, תשנ"א, עמ' 139-146; ספראי (לעיל), הערה 3, עמ' 348 והערה 124; הכהן, (לעיל, הערה 5), עמ' 21-29.

שלחן שנטמא מטבילין אותו בזמנו, ואפילו בשבת. מעשה והטבילו את המנורה ביום טוב והיו צדוקין אומרים: בואו וראו פרושין שמטבילין מאור הלבנה.⁵⁴

לדברי אותם חוקרים, לעגם של הצדוקים על מעשה טבילת המנורה נקשר בהסתייגות עקרונית שלהם מעצם חשיפתה בפני הציבור הרחב.

אולם לאור האמור לעיל בנוגע לתפקידם ומהותם של המשכן וכליו, ניתן להאיר את מנהג ההתבוננות בכלי המקדש מזווית שונה. אם אכן נתפסו המשכן וכליו כמייצגים של 'פני ה' בארץ, נוכל להבין מדוע נהגו להתבונן בהם במהלך העלייה לרגל, עת נדרש כל אדם מ'ישראל' "לראות את פני ה' אלהיך שלש פעמים בשנה".⁵⁵ מעתה מתבהרת גם ההטעמה המיוחדת של ההתבוננות בכרובים שעל הארון, בלחם שעל השולחן, ואולי גם במנורה, אשר לגביהם מופיע במקרא ביתר הבלטה המונח 'פנים'.⁵⁶ ההתבוננות במרכיבים אלו בדווקא עשויה לקבל משמעות מרובה יותר בהקשר של מצוות 'ראיית פני ה' ברגל. כמובן, קשה לאשש השערה מופלגת זו באופן נחרץ. ובכל זאת, מן הראוי לצרף לה סעד נוסף ומפתיע מהנוסח השומרוני של התורה. באורח מרתק אנו מוצאים כי בשני המקראות שבהם מוזכרת החובה לבוא ולראות את "פני הארון", הנוסח השומרוני גורס "פני הארון".⁵⁷ גם אם יש מקום לפקפק במהימנותו של נוסח תמורה זה, ניתן להבינו כמשקף לכל הפחות תפיסה פרשנית לדברי המקרא, שלפיה חובת העלייה לרגל זוכה למימוש באמצעות התבוננות ישירה בכלי המקדש.

ז. חתימה

השערה זו על אודות גלגוליה המפתיעים של חובת 'ראיית פני ה' ברגל עשויה לסייע בהבנת תפקידה של החתימה של מסכת חגיגה. כפי שציינו בפתיחת הדברים, החובה לטהר את כלי המקדש בסיום הרגל נראית לכאורה תלושה ולא רלוונטית למסכת חגיגה, העוסקת בחובת העלייה לרגל והמתמקדת בהלכות הראייה והחגיגה. לאור האמור ניתן להציע, ולו על דרך ההשערה, מדוע נשתלבו הלכות טהרת כלי המקדש במסכת זו. אפשר שמנהג ההתבוננות בכלי המקדש כחלק מהביקור במקדש הוליד את החובה לטהר את

54. תוספתא פ"ג הל"ה, מהד' ליברמן עמ' 394. אך השווה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, חגיגה, עמ' 1336.

55. בשולי הדברים יש לציין כי בעקבות המקרא (למשל: יחזקאל מ"ד, ד: "וַיִּבְיֹאֲנִי דֶרֶךְ שְׁעַר הַצִּפּוֹן אֶל פְּנֵי הַבַּיִת וְאָרָא וְהִנֵּה מָלֵא כְבוֹד ה' אֶת בֵּית ה' וְאָפַל אֶל פְּנֵי",) גם בספרות חז"ל מצוי השימוש במונח 'פני הבית' ביחס למקדש; ראו למשל מכות יט ע"א: "אמר רבי יצחק: בכורים מאימתי מחייבין עליהן? משיראו פני הבית", ועוד רבים.

56. על דרך הרמז, יש לציין למקרא בשמ"א כ"א, ז: "כִּי לֹא הָיָה שָׁם לֶחֶם כִּי אִם לֶחֶם הַפָּנִים הַמוֹסְרִים מִלְּפָנֵי ה'".

57. לחילוף ארון-אדון השווה גם: יהושע ג', יא-יג: "הִנֵּה אֲרֹן הַבְּרִית אֲדֹן כָּל הָאָרֶץ עֹבֵר לִפְנֵיכֶם... וְהָיָה כְּנֹחַ כְּפֹת רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים נֹשְׂאֵי אֲרֹן ה' אֲדֹן כָּל הָאָרֶץ...". על הזיהוי שבין הארון והאל בעצמו רומז גם הפסוק בבמדבר י', לה: "וַיְהִי בְּנִסְעֵ הָאָרֶץ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קֹמָה ה'".

העזרה במוצאי הרגל הנזכרת במשנה הנדרונה. האזהרה החמורה שלא לנגוע בשולחן ובמנורה בוודאי יכולה להתקשר למנהג ההתבוננות בכלי המקדש. מנהג זה נתפס כאחד הממדים של החובה "לראות את פני ה'" שלוש פעמים בשנה. אך טבעי הוא שהמסכת תפתח בממד העיקרי והמובהק של חובה זו, הקשור בביאה למקדש (פ"א מ"א: "הכל חיבין בראיה... לעלות מירושלים להר הבית") ובהבאת הקרבנות למקדש (שם מ"ב: "הראיה שתי כסף, וחגיגה מעה כסף"), ותחתום ברמז לממד המשני והסמוי יותר של אותה חובה, הקשור במנהג להתבונן בכלי המקדש. בדרכים אלו יחדיו האדם זוכה לממש את חובתו המקראית, 'שלוש פעמים בשנה יראה/יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר'.

דוד סבתו

'עֵבֶר מִתְעַבֵּר עַל רִיב' עיבור השנה של חנניה – בין ארץ ישראל לבבל

א. מבוא

במאמר זה ברצוני לדון בסיפור מסוג 'מעשי חכמים' העוסק במתח בין בבל לארץ ישראל סביב הסמכות לקביעת לוח השנה. סיפור זה שהיה ארץ ישראלי ביסודו עבר לבבל וסופר שם באופן שונה. תופעת מעבר המסורות ההלכתיות והאגדיות בין המרכזים השונים נידונה בהרחבה במחקר התלמודי, וגם הסיפור שבו אדון זכה לכמה ניתוחים שביקשו לעמוד על פשר ההבדלים בין הגרסאות השונות. עניין מיוחד יש בסיפור זה מכיוון שהוא עוסק באופן ישיר במתח שבין שני המרכזים, ולא עוד אלא שזהו הסיפור שעוסק בראשית היווצרותו של מתח זה, שהחריף בהמשך. הטענה העיקרית במאמר היא שמלבד ההסברים המקובלים שניתנו, רבים מההבדלים בין שתי הגרסאות בסיפור זה נעוצים בסיפורים השונים הניצבים בבסיסן. חשיפת סיפורים אלה משמשת כלי פרשני מרכזי להנהרת שורשי המגמות השונות של שתי הגרסאות, ונופן נוטה עד לפרטי ההבדלים ביניהן. בניתוח הסיפורים וההבדלים ביניהם יש כדי להעמידנו על התפיסה העצמית של שני המרכזים ועל הדרך שבה התפרש בעיניהם המתח שביניהם.

המאמר הנוכחי מצטרף למגמה גוברת בחקר מעשי חכמים, המתמקדת בחשיפת חומרי הגלם הספרותיים של הסיפורים ודרכי עיצובם ובנייתם מחדש. תופעה זו נידונה בהרחבה בחקר הסיפורת המקראית,¹ אולם בחקר ספרות חז"ל ומעשי חכמים בפרט היא מצויה עדיין בראשיתה. היא מעבירה את מוקד הדיון מהמאורעות המסופרים אל המספרים ועולמם, ומחשיפת הגרעין ההיסטורי שביסוד הסיפורים אל הליכי התהוות הסיפורים מתוך מקורות וגרעינים ספרותיים קודמים.²

1. לדיון מתודולוגי סדור ומסכם בנושאים אלה ראו: י' גרוסמן, גלוי ומוצפן בסיפור המקראי, תל אביב תשע"ו, עמ' 338-371. תופעה זו של אנלוגיות פנים מקראיות הייתה מוכרת היטב לחכמים והם עשו בה שימוש במדרשים רבים. היכרותם עמה מומחשת היטב בעיצובו של הסיפור בשני התלמודים, כפי שאראה להלן.
2. זאת בשונה מהמגמה המתמקדת בעיצובו הספרותי הנתון של הסיפור ('סגירות ספרותית') המזוהה בעיקר עם יונה פרנקל, וכן מהמגמות המבקשות לחלץ את ה'גרעין ההיסטורי' מהסיפור. לדיון במגמה זו במחקר על רקע המגמות האחרות ולהדגמתה ראו ע' טרופר, כחומר ביד היוצר, מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים תשע"א (וראו הפניותיו למחקרים קודמים במבואו בעמ' 21). ד' בוירין, אינטרטקסטואליות וקריאת המכילתא, ירושלים תשע"א, עסק בתופעת האינטרטקסטואליות במדרשי האגדה התנאיים

במסגרת גישה זו נידונים בדרך כלל ‘ארמזים’ או ‘חומרי גלם’ ספרותיים, הכוללים רכיבים ספרותיים בודדים היוצרים זיקות מגוונות (ולעיתים קרובות מהופכות) לסיפור קודם, ובכך מעשירים ומעמיקים את הקריאה בסיפור. אולם כאן בכוונתי לדון באנלוגיות רחבות יותר לסיפורים קדומים, אותם אכנה ‘סיפורי רקע’. בסיפורי הרקע שבהם עוסק המאמר מדובר בתבנית סיפורית שלמה הנשאלת מסיפור אחר, העוסק בנושא דומה, וניצבת בתשתית הסיפור החדש. שני הסיפורים מקיימים זיקות מובהקות ברמות שונות: לשונית, עלילתית ומבנית.³ מלבד זאת, בסיפורי הרקע שיידונו להלן יש גם מאפיינים של ‘סיפור ייסוד’ פרדיגמטי, בעל איכות מעין ‘מיתית’, דרכו מתפרשים האירועים המתחדשים בהווה. לקחו היסודי של הסיפור גלום אפוא בסיפור הייסוד שנבחר לעמוד ברקעו, ובעיצובו מחדש בסיפור הנוכחי. לפיכך חשיפתו אינה עניין לחקר המקורות וההתהוות של הסיפור בלבד, אלא אף לעצם הבנת מגמתו.

בכלל ובמכילתא דר”י בפרט. לענייננו כאן חשוב להבחין בין קריאה אינטרטקסטואלית, המבוססת על ההנחה שכל טקסט סיפורי, מעצם טבעו (וכן כל קורא) מצוי במרחב אינטרטקסטואלי, לבין ארמזים ואנלוגיות הטמונים במכוון בטקסט ומבוססים ביודעין על חומר סיפורי קדום.

3. בחקר הספרות העממית נידונו תופעות אלה בעקבות הטיפולוגיה והסיווג שהציע תומפסון, והמורפולוגיה של ולדימיר פרופ (V. Propp, *Morphology of the Folktale*, Austin 1968), תוך התחשבות בהקשרים ובהתפתחות ההיסטורית. לדיון מבואי מקיף בחקר התפתחותם של רצפים סיפוריים גניאולוגיים בספרות עם ישראל ראו: י’ אלשטיין וא’ ליפסקר, ‘קווי ייסוד בטיפולוגיה של ספרות עם ישראל’, בתוך: א’ אלשטיין ואחרים (עורכים), *אנציקלופדיה של הסיפור היהודי*, רמת גן תשס”ה, עמ’ 25–52. המחברים קבעו סולם מושגים בן ארבעה שלבים לבחינת אופי הזיקות וההתפתחות בין הסיפורים: מוטיף [ברמת החומר], מוטיפמה [ברמת הפונקציה], קבועה [ברמת התבנית], וטלוס [ברמת האידיאה]. לדיון מעמיק וביקורתי בהיבטים הסטרוקטורליסטיים תוך התמקדות במדרשי חז”ל ויחסם לסיפור המקראי ראו י’ לוינסון, *הסיפור שלא סופר*, ירושלים תשס”ה, עמ’ 102–149. בגישות אלה יש היבט מובהק של הכללה והפשטה, והן מתמקדות ב’תבניות עומק’ המשותפות לסיפורים שונים. ספרה של ג’ חזן רוקם, *רקמת חיים*, תל אביב 1996 מוקדש לחקר הסיפורים האגדיים במדרשי חז”ל מנקודת מבט של חקר הספרות העממית. לשיטתה התכונה העיקרית של הספרות העממית היא יצירה מחדש מתמדת בהקשרים משתנים, והיא בחנה את האגדות בזיקתן להקשרים תרבותיים ובין תרבותיים שונים (בייחוד בפרק הרביעי). היא הראתה יפה כיצד עוברים מוטיבים ואף תבניות ספרותיות שלמות בין תרבויות ומתעצבות בהן מחדש, ובכך הדגימה את תהליכי המעבר של סיפורים ומסורות בין תרבויות ומגוון ההשפעות והזיקות (בדומה למעבר הסיפור מארץ ישראל לבל שנידון כאן). אולם היא ממקדת את תשומת הלב “לא במסירה האנכית של הסיפורים מדור לדור, אלא בתהליכים של מסירה אפקית, תקשורת בין קבוצתית ושאלות של מגע תרבותי כולל” (שם, עמ’ 80). בסיפורי הרקע שבהם אעסוק ניתן למצוא זיקות בכל הרמות – מוטיבים, תבניות ועוד, ואף בציטוטים מפורשים מסיפור לסיפור, המלמדים על שאילה מודעת של הסיפורים, ואף מאפשרים לקבוע את כיווני ההתפתחות באופן דיאכרוני. אולם העיקר הוא שסיפורים אלה נתפסים, כאמור בפנים, לא רק כ’חומרים’ הנלווים יחד בעיסה הסיפורית המגוונת, אלא כסיפורי ייסוד ראשוניים המכוננים את ההתייחסות והפרשנות מכאן ואילך לקונפליקטים החדשים שיתפרשו מעתה בתיווכם.

שאלת הסמכות בקביעת לוח השנה ניצבת כאמור במרכזו של הסיפור. כבר בתקופות קדומות שימש לוח השנה עילה לפולמוסים בין פלגים שונים בישראל, החל מתקופת בית שני, שבה ההתפלגות של הכיתות נכרכה בלוח השונה שלהן.⁴ עדויות היסטוריות רבות מלמדות על מאבקי שליטה סביב הלוח מתקופה זו. בשלב מאוחר יותר עברה זירת המאבק אל שני המרכזים היהודיים הגדולים – בארץ ישראל ובבבל. תקופה ארוכה נשמרה הסמכות לקביעת הלוח במרכז הארץ ישראלי, עד שלהי תקופת הגאונים. במהלך תקופה זו, ככל הנראה מחמת ירידת ההשפעה של חכמי ארץ ישראל לעומת חכמי בבל, קבע הלל השני את חשבון החודשים והשנים, המשמש עד היום. הניסיון המשמעותי האחרון לחדש את כוחם של חכמי ארץ ישראל בתחום זה נעשה בידי אהרן בן מאיר, הגאון הארץ ישראלי, וגרר פולמוס חריף בינו ובין רס"ג שהסתיים בניצחונו של רס"ג. בסופו של דבר, כתוצאה מהיחלשותו של המרכז הארץ ישראלי, נשמטה גם סמכות קידוש החודש מידו.⁵

הסיפור מתמקד בפולמוס על הסמכות לקביעת הלוח בתקופה שלאחר מרד בר כוכבא. עקב כישלון המרד והחורבן הדמוגרפי שבעקבותיו נחלשה ההנהגה בארץ ישראל, והדבר ערער את ההגמוניה שלה על התפוצות ובייחוד על המרכז הבבלי. אחד הניסיונות המשמעותיים לבטא את העצמאות של מרכז זה היה באמצעות נטילת הסמכות לעיבור השנה. ניסיון זה הוא שהניע את הנשיא הארץ ישראלי להתעמת באופן חזיתי עם המרכז הבבלי בניסיון להשליט עליו את מרותו.⁶

4. ש' טלמון, 'הפולמוס נגד לוח השנה הירחי בכתבים של הברית החדשה מקומראן', מגילות ג, תשס"ה, עמ' 69-84. לביבליוגרפיה ראו שם הערה 3. על המאבק בין הצדוקים לפרושים בסוגיית הלוח ראו א' רגב, הצדוקים והלכתם, ירושלים תשס"ה, עמ' 83-97.

5. ח"י בארנשטיין, מחלקת רב סעדיה גאון וכן מאיר בקביעת שנות ד"א תרפ"ב-תרפ"ד, ורשה תרס"ד [נדפס לראשונה בספר היובל לנחום סוקולוב], עמ' 19-189. מ' כשר, תורה שלמה יג, ירושלים תשנ"ב, בעיקר עמ' קכב-קכד. מ"ד קאסוטו, 'על מה נחלקו רב סעדיה גאון וכן מאיר?', בתוך: רב סעדיה גאון, ירושלים תש"ג, עמ' שלג-שנח. לסקירה מקיפה של תולדות הלוח העברי והפולמוסים סביבו לאורך הדורות ראו: ז' ו' ש' ספראי, משנת ארץ ישראל מסכת ראש השנה, ירושלים תשע"א, עמ' 245-274. יש לציין שסיפור זה, על שתי גרסאותיו, נידון אצל כמה חוקרים שעסקו בפולמוסים על קביעת הלוח – ג' אלון (להלן, הערה 12), ש' ו' ספראי, ר' ינקלביץ (להלן, הערה 17), ולאחרונה אצל א' אופנהיימר, על נהרות בבל, ירושלים תשע"ז, עמ' 89-92, אולם כולם פטרו את ההבדלים בין שתי הגרסאות כהבדלים משניים בלבד.

6. חוקרים מסוימים טענו שמרד בר כוכבא הביא להגירה של תלמידי רבי עקיבא לבבל ולהקמת מרכזי תורה כשני דורות קודם תקופת התלמוד. לסיכום שיטה זו ראו: J. Neusner, *A History of the Jews in: Babylonia I*, Leiden 1971, pp. 122-125. אולם השערה זו אינה מבוססת דיה. ראו י' גפני, יהודי בבל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 79-91, וניסוחו הזהיר בעמ' 91: "הרעת נוטה לכך שבדורות שלאחר החורבן ומרד בר כוכבא אגב בואם לשעה של חכמים לבבל הונחו בה יסודות כלשהם לפעילות תורנית, אך מסך הערפל... לא נתפזר בסופו של דבר אפילו בימיה האחרונים של תקופת

ב. גרסת הסיפור בירושלמי

אפתח בעיון בסיפור בגרסתו בתלמוד הירושלמי:⁷

אין מעברין את השנה בחוצה לארץ. ואם עיברוה אינה מעוברת.
בשיכולים לעברה בארץ-ישראל. אבל בשאין יכולין לעברה בארץ-ישראל מעברין
אותה בחוצה לארץ.
ירמיה עיבר חוצה לארץ. יחזקאל עיבר חוצה לארץ. ברוך עיבר חוצה לארץ.
חנניה בן אחי ר' יהושע עיבר בחוצה לארץ.
שלח ליה ר' תלת איגרון גבי ר' יצחק ור' נתן.
בחדא כתב לקדושת חנניה, ובחדא כתב גדיים שהינחתה נעשו תישים, ובחדא כתב
אם אין את מקבל עליך צא למדבר האטד ותהא שוחט ונחונין זורק.
קדמיתא ואיקרון, תינייתא ואיקרון, תליתייא בעי מבסרתון.
אמרין ליה לית את יכיל דכבר איקרתנן.
קם ר' יצחק וקרא, כתיב באוריתא⁸ "אלה מועדי חנניה בן אחי ר' יהושע".
אמרין ליה "מועדי יי"!
אמר לון, גבן.
קם ר' נתן ואשלם "כי מבבל תצא תורה ודבר ה' מנהר-פקוד".
אמרין ליה "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".
אמ' לון, גבן.
אזל וקבל עליה⁹ גבי ר' יהודה בן בתירה לנציבין.
אמר ליה אחריהם אחריהם.

המשנה. לדיון נוסף במסורות על ירידת התנאים לבבל ובמהימנותן ההיסטורית ראו מאמרו של כהנא (להלן, הערה 19).

7. סיפור זה מופיע בשני מקומות בירושלמי – בנדרים פ"ו ה"ט, מ ע"א, ובסנהדרין פ"א ה"ב, יט ע"א. הציטוט כאן על פי הנוסח בנדרים, מתוך כתב יד לידן [סקליגר 3], מהדורת האקדמיה ללשון, עם השלמת קיצורים בטוחים. על חילופי נוסח משמעותיים אעיר בשוליים.
8. במקבילה בסנהדרין לא נאמר 'כתיב': "קם רבי יצחק וקרא באורייתא", בהתאם לאמור בהמשך: "קם רבי נתן ואשלם".
9. לשון קשה, שהרי מתוכן דבריו לריב"ב נראה שטרם קיבל עליו את סמכותם. ובמקבילה בסנהדרין: "קבל עליהון", כלומר התלונן עליהם בפני ריב"ב. נראה שאכן יש כאן רמז לנוסח האיגרת בתחילת הסיפור: "אם אין את מקבל עליך" – במקום לקבל עליו הוא קבל עליהם.

אמר ליה לינה ידע מה שבקית תמן, מאן מודע לי דאינון חכמין מחשבה דכוותי. מכיון דו אמר לא חכמין דכוותי ישמעון ליה. מכיון דאינון חכמין מחשבה דכוותיה ישמע להון.¹⁰

קם ורכב סוסיא, הן דמטא מטא, הן דלא מטא נוהגין בקילקול. כת' ואל יתר זקני הגולה". אמר הקב"ה ביותר הן חביבין עלי זקני הגולה, חביבה עלי כת קטנה שבארץ ישראל מסנהדרין גדולה שבחוצה לארץ.

תרגום:

שלח לו רבי שלוש אגרות אצל רבי יצחק ורבי נתן. באחת כתב לקדושת חנניה, ובאחת כתב גדיים שהנחת נעשו תיישים, ובאחת כתב אם אין אתה מקבל עליך צא למדבר האטד ותהא שוחט ונחונין זורק. [קראו] ראשונה – וכבדם, שניה וכבדם, שלישית רצה לבזותם, אמרו לו אין אתה יכול, שכבר כיבדתנו.

קם רבי יצחק וקרא בתורה: 'אלה מועדי חנניה בן אחי רבי יהושע' אמרו לו: מועדי ה'!

אמר להם: אצלנו.

קם רבי נתן והפטיר: 'כי מבבל תצא תורה ודבר ה' מנהר פקוד'.

אמרו לו: 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'!

אמר להם: אצלנו.

הלך וקבל עליו אצל רבי יהודה בן בתירה לנציבין.

אמר לו: אחריהם אחריהם.

אמר לו אין אני יודע מה השארתי שם. מי יודיע לי שהם יודעים לחשב כמוני?

[ענה לו:] מכיון ש[אתה אומר] שלא יודעים לחשב כמוך ישמעו לך? [אדרבא, מכיון שהם יודעים לחשב כמוך תשמע להם!]

קם רכב על סוס היכן שהגיע הגיע היכן שלא הגיע נוהגין בקילקול.

הקשרו של הסיפור בירושלמי הוא סמכות העיבור, המסורה לבית דין הגדול בא"י. הירושלמי פותח בקביעה שבחו"ל 'עיברו אינו מעובר', אלא אם כן אי אפשר לעבר בארץ. אגב כך מובאות דוגמאות לעיבורים שנעשו בחו"ל. תחילה מובאות שלוש דוגמאות לגיטימיות מתקופת חורבן

10. חנניה אומר לר' יהודה בן בתירה תחילה שאין הוא יודע את מי הותיר שם (= בארץ ישראל), ומי יודיע לו שהם יודעין לחשב (כנראה את לוח השנה) כמותו. המשפט השני הוא ככל הנראה תשובת ריב"ב (במקבילה בסנהדרין נאמר: "מכיון דלא ידעי מחשבה דכוותיה ישמעון ליה"). פני משה פירש את דבריו בתמיהה: "וכי מכיון דאת אמר שהן אינם יודעים לחשב ישמעון לך? אדרבה מכיון שהם אומרים שיודעים הם לחשב כמותו להם שומעין שאין לחשב ולקבוע בח"ל אלא במי שנודע ודאי שאין כמותו בא"י".

בית ראשון: ירמיה יחזקאל וברוך. ולאחר מכן מובאת דוגמה אחת לא לגיטימית – זו של חנניה בן אחי רבי יהושע, שעזב את הארץ אחרי החורבן במרד בר כוכבא ועיבר שנים בחוץ לארץ.¹¹ הסיפור בנוי משלושה חלקים. בחלק הראשון מגיעים לכבל רבי יצחק ורבי נתן בשליחותו של רבי, ככל הנראה רבן שמעון בן גמליאל,¹² עם שלוש איגרות שמסר להם. יש לציין שהבחירה בחכמים אלה אינה מקרית. רבי נתן הוא בנו של ראש הגולה בכבל שעלה לארץ ישראל ושימש את חכמי יבנה. רבי יצחק היה חברו של רבי נתן, וככל הנראה אף הוא מבבל.¹³ בתחבולה מחוכמת הם מנסים לשכנע את חנניה להודות בטעותו באמצעות האיגרות, כאשר כלפי חוץ נראה שהם מכבדים את חנניה, אולם למעשה הם חותרים תחתיו. האיגרת הראשונה מנוסחת בלשון מכובדת – “לקדושת חנניה”, פתיחה מובהקת של מכתב לאישיות מכובדת ביותר.¹⁴ לכן הוא מכבד אותם לאחר קריאתה. האיגרת השנייה ממשיכה לכאורה את דברי השבח: “גדיים שהנחת נעשו תיישים”, שכן בהצלחת תלמידיו יש משבח הרב, ואכן גם אחרי קריאתה מכבד אותם חנניה. אולם למעשה דווקא יוקרתו של חנניה שעוברת לתלמידיו מערערת את מעמדו. באיגרת השלישית הדברים מתבהרים: יש בה תביעה חד משמעית לקבל את הכרעת בית הדין בארץ ישראל.¹⁵ האיגרת משווה את מעשיו למעשי נחונין, הוא חוניו שהקים מקדש במצרים.¹⁶ משמעות ההשוואה היא שעיבור השנה בחוץ לארץ כמוהו כיצירת תחליף לעבודת קרבנות מחוץ למקדש.

11. חלקה הראשון של הסוגיה כתוב עברית, ואילו הסיפור עצמו החל מהמילים ‘שלח ליה’ כתוב ארמית. ייתכן אפוא שבמקורו לא היה בחלק זה משום ביקורת על חנניה אלא דווקא חיזוק למעשיו באמצעות העמדתו בשורה אחת עם מנהיגים קדומים שפעלו באופן דומה. לפי הצעה זו הסמכתו המשנית של הסיפור לחלק זה היא שפירשה אותו כביקורתי.

12. הכינוי ‘רבי’ במקורות הארץ ישראליים הוא כינוי כללי לנשיאים. מאחר שרבי נתן ורבי יצחק הם תנאים מדור אושא, מסתבר אפוא שכינוי זה מתייחס לרבן שמעון בן גמליאל. ראו ג’ אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד ב, תל אביב תשט”ז, עמ’ 76, הערה 145. וקדמו: ז”ר רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים ת”ש, עמ’ 275, 404–405.

13. ראו אלון, שם, הערה 146.

14. נוסח זה מוכר מכתבים של תקופת הגאונים ומכתובת אחת מחורבת סוסיא שבה מוזכר ‘קדושת רבי איסי’. ראו ספראי, לעיל הערה 5 עמ’ 249 הערה 15, וי’ נוה, על פסיפס ואבן, ירושלים תשל”ח, עמ’ 115.

15. הם פותחים את המשפט במילים “צא למדבר האטר”, הרומזות ככל הנראה למשל יותם (שופטים ט’), שבו מסמל האטר מלכות לא לגיטימית שתפסה את השלטון באמצעים אלימים. גם כאן אפוא יש ערעור חריף על סמכותו של חנניה.

16. נחונין הוא הכינוי הרווח במשנה ובירושלמי, ואילו חוניו משמש בתוספתא ובבבלי, למשמעות חילוף זה ראו דיונה של ט’ אילן, בין יוספוס לחז”ל א, ירושלים 2017, עמ’ 217.

מלבד ההשוואה המפורשת, קיימים בסיפור כמה ארמזים בולטים לסיפור חונוי, עליהם עמדו כבר כמה חוקרים:¹⁷ תחילה יש לציין את המצלול הדומה של השמות – חנניה ונחוניון, שתרם להשוואה זו. בנוסף ישנם קווי דמיון ברורים בעלילת שני הסיפורים: גם חונוי וגם חנניה גדלים בארץ ונאלצים לעזוב אותה.¹⁸ כתוצאה מכך הם מייסדים מרכז דתי חילופי בגולה שבראשו הם עומדים. בשני הסיפורים נעשים מעשי הטעיה שנועדו לערער את מעמדם: חונוי מולבש בידי אחיו בלבוש מיוחד, כביכול כמחווה של כבוד והכרה במעמדו מאחיו המבקש לרשת את מקומו, אולם לבסוף כבוד מדומה זה מופנה כנגדו כדי לנשלו ממשרתו. כך גם אצל חנניה – תחילה הוא זוכה לכבוד והערכה מידי יריביו, אולם לבסוף מנוצל כבוד מדומה זה לשם ערעור והטלת דופי בסמכותו.

חריפותם של הדברים פוגעת בחנניה והוא מבקש לבזותם [”בעי מבסרתון”], אבל הכבוד שהעניק להם בשתי האיגרות הראשונות מונע ממנו לעשות זאת. דומה שאף כאן יש לתחבולה זו רובד סמלי ופרדוקסלי: חכמי א”י מכירים בגדולתו התורנית של חנניה, ואף יונקים ממנה ומתבססים עליה – ”גדיים שהנחת נעשו תיישים”. אולם דווקא משום כך הוא אינו מסוגל לבטל את חכמתם. מאידך היתרון שלהם הוא שהם אלה היושבים בארץ ישראל. אמנם בשלב זה בעיקר נטרלו את יכולתו להתגונן ולבטל את דבריהם, אולם על מקור הסמכות שלהם ועדיפותו רק רמזו בהשוואה שערכו לנחוניון.

בחלק השני עוברים רבי יצחק ורבי נתן לניסיון שכנוע של הציבור, ובו הם מציבים את הטיעונים המבססים את סמכות חכמי ארץ ישראל. גם כאן הם משתמשים בתחבולה דומה, הגורמת לציבור להורות מעצמו, בבחינת ’הודאת בעל דין’. במהלך קריאת התורה וההפטרה הם משנים שני פסוקים, המבססים את סמכות בית הדין בארץ ישראל: ”מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם”, ו”כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדָבַר ה' מִירוּשָׁלַם”. הם גורמים לציבור לתקן אותם, וכך מובילים אותו להודאה מפי עצמו בעליונותו של המרכז הארץ ישראלי בקביעת המועדים.

17. ראו: ר' ינקלביץ, 'נחוניון – אחיה: לשאלת זהותו במעשה חנניה בן אחיו של רבי יהושע', מלאת ב, תשמ"ד, עמ' 137-141. יש להעיר שקווי דמיון אלה קיימים רק לפי נוסח הסיפור על חנניה בירושלמי. לדיון נוסף בנוסח הסיפור בירושלמי על מקדש נחוניון ומגמתו, בהשוואה לבבלי ולדברי יוספוס ראו נ' חכם, 'נחוניון, שמעי והקמת מקדש חוניו: משמעותו ההיסטורית של סיפור חז"ל', ציון עח, תשע"ג, עמ' 439-469. לדעת חכם מגמת הירושלמי לבקר את "רדיפת השררה של הכהנים... [ה]מוליכה לתוצאה העגומה של מקדש לעבודה זרה או מקדש בארץ זרה" (עמ' 256). מסקנה זו מחזקת את הזיקה בין הסיפורים גם במגמתם, שכן המאבק בגרסת הירושלמי מתמקד בביקורת אישית כלפי חנניה, בשונה ממגמת הבבלי שתידון להלן. לניתוח אחר של מגמת הסיפורים על מקדש חוניו בירושלמי ובבלי ראו A. Tropper, *Simeon the Righteous in Rabbinic Literature*, Leiden-Boston 2013, pp. 157-198. טרופר דן ביחס בין גרסאות הסיפורים ותולה את השינויים בבבלי בהשפעה של סיפור בבלי אחר, על צוואת ר' יהודה הנשיא.

18. לפי המסורת בקהלת רבה פרשה א ח, מהד' הירשמן עמ' 76, נאלץ חנניה לעזוב מחמת המינים שעשו לו מעשה [כישוף] ונמצא רוכב על חמור בשבת.

בחלק השלישי הולך חנניה לריב"ב חברו בנציבין, שלפי המסורת התנאית בספרי דברים יצא עמו מארץ ישראל לגולה,¹⁹ והחכם הבבלי המפורסם מודה בסמכות הנשיא בארץ ישראל. לבסוף נאלץ חנניה עצמו לפרסם את הדבר ברחבי בבל ולתקן את טעותו. לאחר הסיפור מובאת דרשה העוסקת בחביבותם של חכמי ארץ ישראל ובעדיפותם המהותית על פני חכמי הגולה, ללא קשר למספרם. לסיכום, המוטיב העיקרי בסיפור זה, על שלושת חלקיו, הוא ההודאה העצמית של יהודי בבל וחכמיה בעליזותו של המרכז הארץ ישראלי: החכמים הנשלחים מארץ ישראל הם חכמים בבליים, הם מנסים לגרום לחנניה להודות מעצמו לדבריהם, אחר כך הם מנסים לגרום לעם להודות בטעותו, ולבסוף, החכם הבבלי הזקן, ריב"ב, מודה גם הוא בכך, ומורה לחנניה ללכת אחריהם.

ג. גרסת הסיפור בבבלי

גרסתו הבבלית של הסיפור מופיעה בסוף מסכת ברכות (סג ע"א-סג ע"ב), והיא מסופרת בידי רב ספרא, אחד ה'נחותי' שקשרו בין ארץ ישראל לבבל,²⁰ ששמע זאת מפי רבי אבהו האמורא הארץ ישראלי. התלמוד הבבלי עצמו מעיד אפוא שמדובר במסורת ארץ ישראלית שנתגלגלה לבבל. אין בכך פלא, שהרי סיפור זה משקף את העמדה הארץ ישראלית שטוענת לבכורה בענייני סמכות דתית ותורנית:²¹

כשירד ר' חנינ' בן יהושע²² לגולה היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ.

שיגרו אחריו שני תלמידי חכמים, ר' יוסי הקפר ובן בנו של זכריה בן קבוטל.

הלכו וישבו לפניו.²³

אמר להם למה באתם.

אמרו לו ללמוד תורה באנו.

הכריז עליהם אנשים הללו גדולי הדור הם²⁴ ואבותיהם שימשו בכהונה גדולה

במקדש.²⁵

19. ספרי דברים פ' פסקא פ, מהר' פינקלשטיין עמ' 146. ראו על כך: מ' כהנא, 'מעלת ישיבת ארץ-ישראל במכילתא דברים', תרביץ סב, תשנ"ג, עמ' 501-513.

20. ראו בבלי פסחים נב ע"ב; חולין קי ע"ב.

21. על פי כתב יד אוקספורד 366, מתוך אתר 'מאגרים' של האקדמיה ללשון. חילופי נוסח משמעותיים יובאו בהערות.

22. בכ"י מינכן 95 ובדפוס שונצינו: חנניה בן אחי רבי יהושע.

23. "הלכו וישבו לפניו" בכ"י מינכן ובדפוס שונצינו ליתא.

24. בכ"י מינכן: "אנשים גדולים הללו בני גדולי הדור הם".

25. בכ"י מינכן ובדפוס שונצינו: "ואבותיהם שמשו בבית המקדש". כ"י פאריס 671: "ואבותיהם שמשו בכהונה גדולה". גרסת כ"י אוקספורד משלבת את שתי הגרסאות.

שכך שנינו במשנתנו: "זכריה בן קבוטל אומר פעמים הרבה קריתי לפניו בדניאל" התחיל הוא מטהר והן מטמאין. הוא מטמא והן מטהרין. הוא אוסר והן מתירין. הוא מתיר והן אוסרין.²⁶ חזר והכריז עליהם אנשים הללו אנשים של שוא הם ושל תוהו הם, ואבותיהם טימאו בכהונה גדולה.

אמרו לו כבר בנית אי אתה יכול לסתור.²⁷

אמר להם מפני מה אני מטמא ואתם מטהרין, אני אוסר ואתם מתירין.

אמרו לו ואתה מפני מה אתה²⁸ מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ.

אמר להם והלא עקיבא בן יוסף עיבר שנים וקבע חדשים בחוצה לארץ.

אמרו לו הנח לר' עקיבא שלא הניח כמותו בארץ-ישראל וירד.

אמר להם אף אני לא הנחתי כמותי בארץ-ישראל וירדתי.

אמרו לו גדיים שהנחת נעשו תיישים והם שיגרנו אצלך ואמרו לנו אמרו לו משמינו,²⁹ אם שומע מוטב, ואם לאו יהא בנדוי.

ואמרו לאחינו שבגולה, אם שומעי' מוטב ואם לאו יעלו לראש ההר. חייה³⁰ יבנה מזבח חנניה יגן בכנור ויכפרו כלם ויאמרו אין להם חלק באלהי ישראל.³¹ געו כלם בבכיה ואמרו: יש לנו חלק באלהי ישראל. וכל כך למה. משום שנאמר "כי מציון תצא תורה ודבר יי' מירושלם".

אציין את ההבדלים העיקריים בין שתי הגרסאות: ההבדל הבולט במבנה הסיפור הוא שבבבלי הסיפור ממוקד בוויכוח בין חנניה לחכמי ארץ ישראל, שהופך לוויכוח בן שלושה שלבים. השלב הראשון בוויכוח מקביל לשלב הראשון בירושלמי. אולם בעוד שתכלית התחבולה בירושלמי היא לאפשר להם להטיח בפניו את האיגרת השלישית, המתייחסת למעשהו ומגנה אותו, הרי שבבבלי הוויכוח הופך לקנתור הלכתי שנועד לערער את סמכותו ההלכתית. מוטיב זה של מאבקי כוחות בבית המדרש, הכוללים שימוש בלמדנות וחרפות לשם פגיעה ביריב, מאפיין את סגנון הלימוד הנצחני בבבל. כפי שהבחינו כמה חוקרים, מרכיב דומה נוסף בעיבודים בבליים של כמה סיפורים ארץ ישראלים.³²

26. בקטע גניזה T-S F 2(1).12, כ"י מינכן ודפוס שונצינו: "התחיל הוא מטמא והם מטהרין הוא אוסר והם מתירין" - כפי שיאמר להם חנניה בהמשך.

27. בדפוס שונצינו ובקטע גניזה נוסף: "כבר גדרת ואי אתה יכול לפרוץ".

28. בכ"י מינכן ובדפוס שונצינו: "מפני שאתה מעבר שנים".

29. בכתב היד נכפל בטעות: "אם שו".

30. בכ"י פאריס, מינכן, ובדפוס שונצינו: "אחי[ה]"; וכן בקטע הגניזה T-S F 2(1).12; בכ"י פריס הגרסה שונה מהותית: "יעלו בהר אחייה ויבנו". כלומר אחייה הוא שם ההר.

31. בכ"י מינכן: "אין לנו חלק באלהי ישראל לעולם הבא".

32. על מאפיין זה של הבבלי ראו י' בן שלום, 'ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נעם ולאחד קראתי חבלים', בתוך: א' אופנהיימר וא' כשר (עורכים), דור לדור, קובץ מחקרים לכבוד יהושע אפרון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 235-250. בן שלום הביא כמה דוגמאות לסיפורים ארץ ישראלים שהועברו לבבל, וכחלק

בשלב השני מסתקן חנניה ושואל לפשר מעשיהם, וכך נוצר ביניהם ויכוח ישיר על סמכותו לעבר שנים.

הבדל בולט נוסף בין הסיפורים הוא בזירת ההתרחשות. הסיפור בירושלמי מתרחש בבית הכנסת, והקריאה בתורה וההפטרה הם מוקדי הפולמוס. לעומת זאת בבבלי הועתקה זירת ההתרחשות לבית המדרש, מקום הפולמוסים הטבעי בבבלי. גם שינוי זה אופייני לעיבודים בבליים, והוא קשור לרקע ההיסטורי השונה בשני התלמודים, בארץ ישראל עמד בית הכנסת במרכז חיי החברה היהודיים ובמוקד ההנהגה, ואילו בבבל עמד בית המדרש במרכז, כפי שציין גפני, “המציאות וההווי שבבית הכנסת מובלטים הרבה יותר במקורות ארץ ישראל מאשר בבבלי”.³³ ג’ רובינשטיין³³ הצביע על החילוף בזהות החכמים בבבלי, במקום רבי יצחק ורבי נתן – בנו של רבי זכריה. הוא טען שחילוף זה מבטא אף הוא את ההבדל התרבותי בין ארץ ישראל לבבל, שבה תופס הייחוס מקום מרכזי בקביעת מעמדו של תלמיד חכם. לדעתו, הבבלי נקב בשמות של תלמידי חכמים בעלי ייחוס משפחתי כדי להסביר את פשרו של הכבוד הגדול לו זכו.

ד. סיפורי היסוד ברקע שתי הגרסאות

מלבד ההבדלים עליהם עמדתי, המאפיינים את החילופים התדירים בין המסורות השונות, ישנם כמה הבדלים שאינם מתבארים באופן זה. כדי לעמוד על משמעותם יש לחשוף את הדגם העומד מאחורי הסיפורים השונים.

הסיפור בירושלמי מעוצב בתבניתו של הסיפור התנאי על קידוש החודש של רבן גמליאל, סיפור מרכזי המכונן את סמכותו המוחלטת של בית הדין. כך אנו קוראים במשנה:

ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו ובלילה בעיבורו לא נראה, וקיבלן רבן גמליאל. אמר ר’ דוסא בן ארכינס עידי שקר הם, היאך מעדיין על האשה שילדה ולמחר כריסה בן שיניה. אמר לו ר’ יהושע רואה אני את דבריך. שלח לו רבן גמליאל גוזר אני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוֹתך ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבונך. הלך ומצאו ר’ עקיבה מיציר. אמר לו יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר “אלה מועדי יי מקראי קודש אשר תקראו אותם”, בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו. בא לו אצל ר’ דוסא בן ארכינס. אמר לו אם באים אנו לדין אחר בית דיננו שלרבן גמליאל צריכין אנו לדין אחר כל בית דין ודין שעמד מימות משה ועד עכשיו, שנאמר “ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל”. ולמה

מתהליך עיבודם נוסף להם מרכיב של התנצחות בבית המדרש. בהבדל זה עסק גם ג’ רובינשטיין, כחלק מתיאור מקיף של הרקע התרבותי הבבלי המדגיש את לימוד התורה. לדעת רובינשטיין מדובר בתמורה תרבותית שחלה בבבל בתקופת ה’סתמאים’ המאוחרת. ראו: J. L. Rubenstein, *The Culture of the*

Babylonian Talmud, Baltimore Johns Hopkins University Press, 2003, p. 83

33. ראו בהערה הקודמת.

לא נתפרשו שמותן של זקנים, אלא ללמדך שכל שלושה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל הרי הן כבית דינו של משה. נטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליוונה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבוננו. עמד רבן גמליאל ונשקו בראשו ואמר לו בוא בשלום רבי ותלמידי. ר' בחכמה ותלמידי שקיבלתה עליך את דבריי (ראש השנה פ"ב משניות ח-ט).³⁴

הדמיון בין שני הסיפורים במישורים שונים בולט לעין: ראשית בזהות הדמויות – שתי הדמויות המרכזיות בסיפור הן רבי יהושע, דודו של חנניה, ורבן גמליאל, אביו של רבן שמעון. גם הנושא משותף – הסמכות ההלכתית לקביעת לוח השנה. הנשיא קובע את הלוח לפי ראות עיניו וחכם בודד מערער על דבריו ומתמרד נגדו. בשני המקרים שולח הנשיא שליחים לחכם המרדן כדי להחזירו למוטב. החכם עובר שני שלבים עד שכנועו: תחילה מובאת ראייה עקרונית מאותו פסוק – מועדי ה', על ידי רבי עקיבא במשנה ועל ידי שליחי ר"ג בתלמוד. ובשלב השני ידידו של החכם המרדן מייצע לו לקבל עליו את מרות הנשיא – רבי דוסא בן הרכינס שהקשה על דברי ר"ג מייצע לרבי יהושע לקבל את הדין,³⁵ וכך גם ריב"ב שיצא מהארץ לגולה יחד עם חנניה. גם הטיעון בשני המקרים דומה: קבלת הסמכות הפורמלית של בית הדין, אף במקרה של טעות. דברי ריב"ב לחנניה – "אחריהם אחריהם", רומזים ככל הנראה למשנה בהוריות פ"א מ"א העוסקת בבית דין שטעה.³⁶ דרשה דומה מופיעה בברייתא הבבליה המקבילה למשנה:³⁷ "דתינא: הלך רבי עקיבא ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר... אמר לו: הרי הוא אומר אתם, אתם, שלש פעמים. אתם – אפילו שוגגין, אתם – אפילו מזידין, אתם – אפילו מוטעין" (ראש השנה כה ע"א).

34. על פי כ"י קויפמן. לפירוט מקיף וממצה של עדי הנוסח למשנה זו ראו: ד' הנשקה, 'היאך קיבל ר' יהושע את סמכותו של רבן גמליאל? על שני סיפורים למעשה אחד', תרביץ עו, תשס"ז, עמ' 81-104.

35. אמנם יש חוקרים הסבורים שר' יהושע דרש כך בפני ר' דוסא: ד' שוורץ, 'מכהנים בימנים לנוצרים בשמאלם: לפירושו והתפתחותו של סיפור משנאי (ראש השנה ב, ח-ט), תרביץ עד, תשס"ה, עמ' 21-41, וכן הנשקה (הנזכר בהערה הקודמת), אולם הראיות שהביאו אינן משכנעות, כפי שהראה א' וולפיש, 'העימות ההלכתי בעיצוב דרמטי: עיון בראש השנה פ"ב משניות ח-ט', נטועים יח, עמ' 69-100. עתה מתברר שגם בבואת הסיפור בירושלמי מחזקת את הקריאה המקובלת של הסיפור.

36. ראו בירושלמי שם מה ע"ד, וביצה פ"ד ה"ג, ו ע"ב. "ופירושו פשוט: אל תשאל שאלות, אחריהם אחריהם אפילו אם הם טועים" (ש' ליברמן, ירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' יט). אמנם בירושלמי הוריות משפט זה שגוי, משום שסבר שבכל מקרה יש ללכת אחריהם, אבל בקביעת לוח השנה יש ללכת אחריהם גם כשטעו, כפי שעולה מהסיפור בראש השנה.

37. על היחס בין המקורות התנאיים לסיפור זה ראו הנשקה, לעיל הערה 34. הנשקה דן בהבדלים בין נוסחת הסיפור במשנה, המשבחת לדעתו את הנשיא, לבין הנוסחה המקבילה בברייתא שיש בה ביקורת על התנהלותו במהלך הסיפור. לביקורת על גישה זו ראו: וולפיש, העימות ההלכתי. ואמנם עיון מדויק בברייתא, שאין זה מקומו, מלמד שהיא איננה משקפת גרסה עצמאית ומגמתית אלא פיתוח ספרותי והשלמת פערים של הסיפור המשנאי.

תגובת החכם הסורר דומה אף היא, והוא מקבל עליו בסופו של דבר את עולו של הנשיא. רבי יהושע הולך במקלו ובמעותיו לרבן גמליאל, ואילו חנניה רוכב על סוסו ומודיע לכול שיש לקבל את סמכות רבי. ללמדך שרבן שמעון בדורו כרבן גמליאל בדורו – כאב כן בנו. אמנם, כפי שמציין התלמוד, אף שחנניה עצמו חזר בו לא הצליח לתקן לגמרי את אשר עיוות. בכך מוסברת התופעה שכבבל ישנם עוד הקובעים לוח לעצמם, ובלשון התלמוד: “עדיין נוהגים בקלקול”. בהסבר זה ישנה חריפות יתרה שכן לא זו בלבד שהוא תוקף את הלגיטימיות של התופעה, אלא הוא מציג אותה כטעות גרידא שאף מייסדה חזר בו, ורק ממשיכו עדיין מחזיקים באותו מנהג מוטעה.

הדרשה בחתימת הסיפור מבהירה שהסמכות הארץ ישראלית איננה נובעת רק מרוב מספרי אלא מעליונות מהותית של ארץ ישראל – אפילו אם סנהדרין גדולה מצויה בחוץ לארץ! על אף הדמיון הרב, מוקד המאבק בשני הסיפורים שונה כתוצאה מהתמורה בהקשר ההיסטורי. רבן גמליאל פעל לביסוס סמכותו של מוסד הנשיאות שהוקם ביבנה לאחר חורבן בית שני, ונאבק ברבי יהושע, חכם עצמאי שביקש לפעול לפי דעתו בניגוד להחלטת הנשיא.³⁸ לעומת זאת, רבן שמעון עומד בפני בעיה אחרת: מוסד הנשיאות התבסס די הצורך אולם קם לו מתחרה מחוץ לגבולות ארץ ישראל בדמות המרכז הבבלי. המתחות בין המרכזים מתעצמת מהדור שאחריו ואילך, והמאבק על הבכורה בעולם היהודי ניטש בין בבל לארץ ישראל. עיצוב הסיפור על חנניה בדמותו של הסיפור על רבי יהושע נועד להרחיב את גבולות הסמכות של הנשיא ובית הדין מהארץ אל המרכז שמחוץ לה. להבדל זה נודעת משמעות בסיפור עצמו: בניגוד לרבן גמליאל שפעל בתקיפות ובעוצמה כדי ‘לשכנע’ את ר’ יהושע להיכנע ולהודות בסמכותו, שהרי הוא היה הנשיא ורבי יהושע חכם אחד בלבד, רבן שמעון פועל בתחום ונוקט תחבולות כדי לגרום לבבליים להודות מעצמם בצדקתו, שהרי עליו לשכנע את חנניה ואת אנשי בבל הבטוחים בעצמם במקומם.³⁹

38. מתיחות על רקע דומה בין רבי יהושע לרבן גמליאל, המבקש לאכוף באופן כוחני את סמכותו, נזכרת בעוד כמה מקומות בתלמוד: בבלי ברכות כז ע”ב; בכורות לו ע”ב.

39. מעשה חנניה נזכר בעוד מקום אחד בירושלמי, בכתובות פ”ב ה”ו, כו ע”ג-ע”ד, והתלמוד תלה בו את מות בנות שמואל: “מן חטאת דחנניה בן אחי רבי יהושע שעבר את השנה בחוצה לארץ”. ייתכן שהירושלמי ראה בחטא זה מעין ‘חטא קדמון’ של חכמי בבל, ולכן גלגל את האחריות והעונש עליו לפתחו של החכם הבבלי המרכזי שמואל, מה עוד שהזיקה בין שמואל לחנניה ניכרת בכמה מקומות בתלמוד שבהם הוא מכריז: הלכתא כחנניא (ראו גפני לעיל הערה 6, עמ’ 81). בסיפור המקביל בבבלי כתובות כג ע”א לא נזכר סוף הסיפור העוסק במות הבנות. על היחס בין שתי גרסאות הסיפור ראו בהרחבה: ו’ נעם, ‘מעשה בסיפור שנשבה: לגלגוליו של מעשה בין ארץ ישראל לבבל’, מחקרי ירושלים בספרות עברית יט, ירושלים תשס”ג, עמ’ 21-9. ש’ וז’ ספראי (לעיל הערה 5, עמ’ 254) שיערו, על סמך סיפור זה וכמה מקורות נוספים בבבלי, ששמואל ניסה לשמר מעט מהעצמאות שתבע חנניה בתחום תיקון הלוח ולכן הואשם בכך שביקש לעבר שנים בבבל, וקדםם בהשערה זו י’ תמר. עיינו במאמרה של נעם עמ’ 20 הערה 32 והנסמן שם.

בגרסת הסיפור בבבלי נעלמו מרבית המאפיינים המזכירים את פולמוס רבי יהושע ורבן גמליאל, בכל הרמות: הנשיא נשמט ולא נאמר מי שלח את השליחים – "שיגרו אחריו". חנניה איננו הולך לריב"ב ואינו מקבל ממנו עצה, ולכן הטיעון המרכזי "אחריהם אחריהם" נעלם אף הוא. בנוסף, הראיה מהפסוק "מוֹעֲדֵי ה'" שיצרה זיקה מובהקת לסיפור במשנה, ועיגנה את מקור הסמכות באותו פסוק, נעלמה מהסיפור הבבלי. גם קבלת העול של חנניה לא נזכרת. גם האזכורים המפורשים והרמוזים של סיפור חוניו נעלמים מגרסה זו. מבנהו היסודי של הסיפור השתנה, ומוקדו עבר משכנועו של החכם הסורר בשני שלבים (גם על ידי ידידו) עד שקם והלך להודות בטעותו, בדומה למשנת ראש השנה, אל עימות ארוך ומפורט עם השליחים הארץ ישראליים. אפשר שעמעומם השיטתי של קווי הדמיון המובהקים, הלשוניים והמבניים, לסיפור הרקע בירושלמי, מלמד על מודעותו של עורך הסיפור בבבלי לחשיבותם של קווים אלה להבנת מגמת הסיפור. עמעום זה אינו נובע מחוסר הבנה או שחיקה במסירה, אלא דווקא מהיכרות עם חומרי היסוד של היצירה והבנת תפקידם ביצירה.

אולם עורך הסיפור בבבלי לא הסתפק בהעלמת סיפור הרקע הארץ ישראלי. מקומו הריק של הסיפור שנעלם התמלא בסיפור אחר – הסיפור על המזבח של שניים וחצי השבטים בעבר הירדן, ביהושע כ"ב, ט-לד. בסיפור זה שומעים שבטי ישראל על כך ששניים וחצי השבטים בנו מזבח בעבר הירדן. שאר העם סבורים שמדובר במזבח לעבודה זרה, ושולחים משלחת לבירור העניין בראשות פינחס הכהן. בתגובה מסבירים שניים וחצי השבטים שלא זו הייתה כוונתם. זהו סיפור הייסוד המקראי של ה'פזורה', המתמקד לראשונה במתח בינה ובין המרכז הארץ ישראלי, ויש בו דמיון מובהק לסיפור עיבור השנה. אציין כאן את קווי הדמיון הבסיסיים – המוטיביים והתבניתיים, בין שני הסיפורים:

[1] שני הסיפורים עוסקים בייסודה של פזורה יהודית המכוננת לעצמה מוסד דתי עצמאי.
[2] פעולה זו נתפסת בעיני המרכז הארץ ישראלי ככפירה בעיקר, ולכן [3] הם שולחים שליחים לאיים על הפזורה לבטל את המוסד. [4] עיקרם של שני הסיפורים בדיאלוג מתוח המתנהל בין הצדדים, שסופו פיוס והשלמה.

מודעותו של העורך לדמיון בין הסיפורים ניכרת בכירור בבחירה לצטט פסוקים מסיפור המזבח בדיאלוג בין חכמי ארץ ישראל לאנשי בבל. אין מדובר בציטוט של פסוקים אקראיים מהסיפור – בסיפור המזבח הביטוי 'אין לכם חלק בה' / 'אלהי ישראל' הוא ביטוי מפתח בדיאלוג (ההיפותטי) בין בני עשרת השבטים לבני שניים וחצי השבטים.

וְאִם לֹא מִדְּאָגָהּ מְדַבֵּר עֲשִׂינוּ אֶת זֹאת לֵאמֹר מִחֹר יֵאמְרוּ בְּנֵיכֶם לְבָנֵינוּ לֵאמֹר מֶה לָּכֶם וְלֹה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. וְגִבּוֹל נָתַן ה' בֵּינֵנוּ וּבֵינֵיכֶם בְּנֵי רְאוּבֵן וּבְנֵי גָד אֶת הַיַּרְדֵּן אֵין לָכֶם חֵלֶק בְּה' וְהַשְׁפִּיתוּ בְּנֵיכֶם אֶת בְּנֵינוּ לְבָלְתִי יֵרָא אֶת ה'. וְנֹאמַר נַעֲשֶׂה נָא לָנוּ לְבָנוֹת אֶת הַמִּזְבֵּחַ לֹא לְעוֹלָה וְלֹא לִזְבָּח. כִּי עַד הוּא בֵּינֵנוּ וּבֵינֵיכֶם וּבֵין דְּרוֹתֵינוּ אַחֲרֵינוּ לְעֹבֵד אֶת עֲבֹדַת ה' לְפָנָיו בְּעֹלֹתֵינוּ וּבִזְבָּחֵינוּ וּבְשִׁלְמֵינוּ וְלֹא יֵאמְרוּ בְּנֵיכֶם מִחֹר לְבָנֵינוּ אֵין לָכֶם חֵלֶק בְּה' (יהושע כ"ב, כד-כז).

ביטוי זה מופיע שלוש פעמים כטענה של בני עשרת השבטים המבקשים להדיר את בני שניים וחצי השבטים מתוך העם. כנגד זה מבקשים שניים וחצי השבטים לבנות את המזבח כדי למנוע מראש טענה מעין זו ולהוכיח שיש להם חלק בה'. בניגוד לחששם של עשרת השבטים שבמעשה זה מעלו מעל בה', משיבים בני עבר הירדן שההפך הוא הנכון, המזבח נועד לשמש כעד, ולשמר את זיקתם העתידית לה' אלהי ישראל. והנה זהו שורשו של העימות בסיפור לפנינו: האם במעשה זה הם מעלו מעל בה' וצריכים להיות בנידוי – ובגללו "אין להם חלק בה' אלהי ישראל", כדברי יהודי ארץ ישראל, או שמא "יש לנו חלק באלהי ישראל", כדברי יהודי בבל הגועים בככי. ציטוט זה מחליף אפוא את הציטוט מהפסוק המרכזי "מועדי ה'", שעמד ביסוד הסיפור במשנה ובירושלמי.

הסיפור הבבלי מסתיים באופן עמום. לא ברור האם אנשי בבל קיבלו את הביקורת או שטענו שחלה כאן אי הבנה ובזה הסתפקו. אופיו העמום של הסיום מתבלט בהשוואה לגרסה המקורית בירושלמי, שבה מפורשת חזרתו של חנניה ממעשיו. לעומת זאת בירושלמי נאמר רק "געו כלם בבכיה ואמרו: יש לנו חלק באלהי ישראל", אבל אין אזכור מפורש של שינוי מעשה. בכיים של יהודי בבל עשוי אמנם להתפרש כככי של חרטה, אבל ראוי לתת את הדעת לכך שהוא אינו מתייחס לעצם המעשה שלהם אלא לפרשנותו בידי אנשי ארץ ישראל כמעשה של עבודה זרה. משום כך הם בוכים ואומרים "יש לנו חלק" כנגד דברי השליחים "אין להם חלק". גם שימוש של הביטוי "געו כלם בבכיה" בסיפורים אחרים בתלמוד הבבלי אינו תומך בפרשנות הבכיה כחרטה, אלא כככי של חוסר אונים.⁴⁰ ניתן אפוא לפרש את הבכיה בסיפורנו באופן דומה כככי של צער וחוסר אונים בעקבות הטחת הדברים הקשה של בני ארץ ישראל, המשקפת בעיני הבבליים אי הבנה עמוקה של מניעיהם.

בדומה לסיפור המזבח בספר יהושע, ניסו בני בבל לייצר לעצמם מוקד דתי בשטחם, שישמר לאורך זמן את זיקתם אל המרכז אך לא ישמש אלטרנטיבה לו. ייתכן שביקשו לעבר את השנה כדי להתאים את לוח השנה היהודי לעונות השנה בארצם, שהרי התאמה זו היא אחד השיקולים המרכזיים בקביעת עיבור השנה (ראו להלן בסמוך).⁴¹ ואכן, תופעה דומה קיימת ביחס לזמן שאלת הגשמים, הנקבעת במשנה על פי הצרכים הארץ ישראלים (ראו תענית פ"א

40. ביטוי זה מופיע עוד פעמיים בתלמוד הבבלי: בסיפור בבבלי סנהדרין פב ע"א, כשנתעלמה הלכה ממשוה ברגע העימות בינו ובין זמרי, געו העם בבכיה. זהו בכי של חוסר אונים. נראה שזה המצב גם בסיפור המפורסם על הכהן שתקע סכין בלב חברו בעלייה למזבח (בבלי יומא כג ע"א, ומקבילות בתוספתא ובספרי במדבר). שם ר' צדוק דורש בפני העם, וכל העם גועה בבכיה. אין הכרח לפרש בכי זה כחרטה (שהרי הם לא עשו דבר) ועדיף לפרשו כחוסר אונים וצער בעקבות דרשתו הקשה של ר' צדוק על חוסר היכולת לכפר על הרצח.

41. לפי הצעה זו חנניה לא התכוון לעבר את השנה בעבור כל ישראל, אלא לאנשי בבל בלבד – אולי בשל אקלימם וצרכיהם השונים, אלא שבכך עלול היה ליצור פיצול בין הקהילות בלוח השנה. זאת בשונה מסיפור קידוש החודש שבו קראו החכמים תיגר על קביעתו של רבן גמליאל וטענו שהיא מבוססת על עדות שקר.

משניות א-ג). אלא שבבבל אימצו את שיטת חנניה שקבע ב'גולה' זמן שונה לבקשת הגשמים, התואם את עונות השנה הבבליות: "תניא, חנניה אומר: ובגולה עד שישים יום בתקופה. אמר רב הונא בר חייא אמר שמואל: הלכה כחנניה".⁴² אפשר שההקבלה לסיפור המזבח נועדה גם להעלות בזיכרוננו את סופו של הסיפור המקראי, שבו מקבלים פינחס והנשיאים את טענת השבטים ומותירים את המזבח במקומו, ולהעבירו לסיפורנו:

וַיִּשְׁמַע פִּינְחָס הַכֹּהֵן וְנָשִׂאֵי הָעֵדָה וְרָאשֵׁי אֲלֹפֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר אִתּוֹ אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבְּרוּ בְּנֵי רְאוּבֵן וּבְנֵי גָד וּבְנֵי מְנַשֶּׁה וַיֵּיטֵב בְּעֵינֵיהֶם. וַיֹּאמֶר פִּינְחָס בֶּן אֱלִעֶזֶר הַכֹּהֵן אֶל בְּנֵי רְאוּבֵן וְאֶל בְּנֵי גָד וְאֶל בְּנֵי מְנַשֶּׁה הַיּוֹם יִדְעֻנּוּ כִּי בְּתוֹכְכֶם ה' אֲשֶׁר לֹא מַעֲלָתֶם בּוֹ הַמַּעַל הַזֶּה אֲזַ הַצִּלְתֶּם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִיַּד ה' (יהושע כ"ב, ל-לא).

מלבד קווי הדמיון הבסיסיים בין הסיפורים וציטוט הפסוקים המקראיים בדיאלוג התלמודי, ניכר בעיצוב הסיפור בבבלי ניסיון לקרבו אל סיפור המזבח:⁴³

א. טיב ההאשמה: במקום הליכה למדבר, שחיטה וזריקה המופיעים באיגרת לחנניה בסיפור הארץ ישראלי ומזכירים את מקדש חוניו, בגרסה הבבלית השליחים משווים את מעשיהם של אנשי בבל לבניית מזבח על ההר (כמוהו כפולחן האילי הנערך 'על ההרים הרמים'). אזכורו המפורש של המזבח מעורר את זכר בניית המזבח בידי שניים וחצי השבטים, שנתפס בעיני יושבי ארץ ישראל כמרד בה' מכיוון שבנאוהו לדעתם כתחליף למזבח לה'.

ב. זהות השליחים: הירושלמי מספר על שליחת רבי נתן ורבי יצחק, חכמים בבליים המודים בסמכות חכמי ארץ ישראל, בהתאם למוטיב 'הודאת בעל דין' המופיע בסיפור קידוש החודש במשנה. לעומת זאת הבבלי מציין ש"אבותיהם שמשו בבית המקדש". מסתבר שגם כאן ניצב ברקע הסיפור מיהושע, שבו יוצא פינחס הכהן ששימש במשכן אל שניים וחצי השבטים כדי להשיבם אל המזבח היחיד. זיקה זו מתחזקת לפי עדות

42. בבלי תענית י ע"א, והשוו לירושלמי תענית פ"א ה"א, סג ע"ד. עיון משווה בסוגיות הבבלי והירושלמי בדיון שאלת גשמים בחוץ לארץ מעלה הבדלים דומים לאלו שבין שתי גרסאות הסיפורים בתלמודים, ואני מקווה לדון בהם במקום אחר.

43. לפי הנחתי שהגרסה הארץ ישראלית היא הגרסה המקורית, הרבר מבהיר את זיקתו המובהקת והשלמה לסיפור התנאי על קידוש החודש, שכן הוא נוצר מלכתחילה בצלמו כדמותו. עיבודו של הסיפור בבבלי, תוך עקירת היסודות הללו מתוכו אך יחד עם שמירה על קווי העלילה, מגבילה כמובן את יכולת העיצוב של עורך הבבלי. החלפת סיפור הרקע בסיפור חדש תהיה אפוא בהכרח חלקית. כפי שאציע בהמשך, מלבד החלפת סיפור הרקע נוספו כאן ארמוזים לסיפורים נוספים המצטרפים יחד לכדי שינוי מהותי של המגמה.

כתבי היד שגורסים בדברי חנניה: "ואבותיהם שמשו בכהונה גדולה". לפי גרסה זו "בן בנו של זכריה בן קבוטל" הוא בן דמותו של פינחס, בן בנו של אהרן הכהן.⁴⁴

ג. אופי המאבק: בסיפור בירושלמי המאבק אישי בעיקרו. הנשיא הארץ ישראלי שולח שליחים לחנניה המנהיג הבבלי. הדברים מופנים לחנניה בלבד ובהם הלשון החרפה של האשמה בעבודה זרה (אף שהם מנסים לשכנע גם את העם בקריאה בתורה ובהפטרות). זאת בהתאם לסיפור המשנאי המתמקד במתח האישי בין רבן גמליאל לר' יהושע בשאלת הסמכות.⁴⁵ לעומת זאת בבבלי המתח עובר מהמישור האישי למישור הציבורי: "שיגרו אחריו" – השליחים הם נציגי הציבור הארץ ישראלי. הם פונים תחילה לחנניה ומאיימים עליו בנידוי, אולם אחר כך פונים ל"אחינו שבגולה", ומאיימים עליהם בביטול חלקם בה' אלהי ישראל. עיצוב זה תואם את הסיפור ביהושע, המציג את המתח בין עשרת השבטים שבארץ ישראל, השולחים את נציגיהם להתרות בשניים וחצי השבטים.

החלפת 'סיפור הרקע' גררה גם שינויים במבנה הסיפור. כאמור, מבנה הסיפור בירושלמי מקביל למבנה הסיפור במשנת ר"ה. בבבלי נערכו כמה שינויים במבנה: המפגש עם ריב"ב חברו של חנניה שבסופו משתכנע חנניה (המקביל למפגש במשנה של ר' יהושע עם ר' חנינא, והודאתו בעקבותיו) – נעלם. הטיעונים שעלו במפגש זה מועתקים לוויכוח בין חכמי ארץ ישראל לחנניה. בכך מאבד הטיעון בזכות הסמכות הארץ ישראלית מעוצמתו כ'הודאת בעל דין' של ריב"ב, החכם הבבלי.

בירושלמי, כמו במשנת ר"ה, ישנם שני שלבים של ראיות לטובת הסמכות הארץ ישראלית. גם ראיות אלה נעלמו מגוף הסיפור בבבלי. הראיה מ"אַלְה מוֹעֲדֵי ה'" ו"אחריהם אחריהם" הושמטו לגמרי, ואילו הראיה מהפסוק "כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה" הועברה לנספח לאחר הסיפור: "וכל כך למה, משום שנאמר 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'". כך מסביר התלמוד ללומדיו הבבליים מדוע מנקודת המבט הארץ ישראלית הדבר כה משמעותי עד שפעלו באופן בוטה כל כך: "וכל כך למה?" ומביא את הפסוק כדי להסביר כיצד הם מנמקים את עמדתם. גם האיגרות נעלמו מהסיפור בבבלי, והמוטיבים המצויים בהן פוצלו: הערעור על סמכותו של חנניה באמצעות הודאתו נזכר בראש הסיפור, ואילו תוכנו של האיגרת השנייה והשלישית עבר לסופו. המשפט "גריים שהנחת נעשו תיישים" משובץ בהקשר חדש, כתשובה לטענתו:

44. כאמור לעיל, רובינשטיין סבור שטעם השינוי בזהות החכמים נעוץ בחשיבות הרבה שמעניק הבבלי לייחוסם של החכמים. באמצעות הדגשת ייחוסם הנכבד של החכמים הארץ ישראליים הסביר המספר הבבלי את הכבוד הרב לו זכו. שיקול כללי זה אפשר שעמד ברקע השינוי, אולם הבחירה הספציפית בצאצאי כהנים גדולים מתבארת היטב לפי הצעת.

45. אמנם בסיפור המשנאי נקודת המוצא היא הוויכוח ההלכתי על מהימנות העדים, ורק בשלב השני הוא עובר למישור הסמכות והמתח האישי על ידי רבן גמליאל. לעומת זאת בסיפור עיבור השנה חנניה מציג עצמו מראש כבעל סמכות מתחרה לזו של הנשיא.

"אף אני לא הנחתי כמותי בארץ ישראל".⁴⁶ כדי להבין את משמעות השינוי יש לברר תחילה את פשרו של הדימוי שנקט רבי. הדימוי של צעירים ובוגרים לגדיים ותיישים מופיע בספרות התלמודית,⁴⁷ אבל נראה שבהקשר הנתון של עיבור השנה נטען דימוי זה במשמעות נוספת. גודלם של הגדיים הוא אחד השיקולים הנלקחים בחשבון בזמן קביעת העיבור, כפי שעולה מהסיפור על עיבור השנה של רבן גמליאל:⁴⁸

אין מעברין את השנה לא מפני הגדיים ולא מפני הטלאים ולא מפני הגוזלות שלא הגיעו, וכולן סעד לשנה, ואם עיברה הרי זו מעוברת. ר' ייניי אומר משום רבן שמעון בן גמליאל שהוא אומר בגוזליא רכיכין ובאימריא דעדקין ושפר באנפאי ואוסיפות על שתא דא תלתין יומין. מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו עומדין על גב מעלות בהר הבית ויוחנן סופר הלה לפנייהם, ואמרו לו כתוב לאחאנא בני גלילא עילאה ובני גלילא ארעאה שלמכון יסגא, מהודעין אנחנא לכון די מטא זמן ביעורא לאפוקא מעשריא ממעטני זיתא, ולאחנא בני דרומא עילאה ובני דרומא ארעאה שלמכון יסגא מהודעין אנחנא לכון די מטא זמן ביעורא לאפקא מעשריא מעומרי שיכליא, ולאחנא בני גלותא די בבל ובני גלותא די מדי ושאר כל בני גלותא דישראל שלמכון יסגא מהודעין אנחנא לכון דגוזליא רכיכין ודאימריא דעדקין וזמנא דאביבא לא מטא ושפר באנפאי ובאנפי חבראי ואוסיפית על שתא דא תלתין יומין (תוספתא סנהדרין פ"ב הלכות ד-ו, מהד' צוקרמאנדל עמ' 416).

סיפור זה משמר מסורת קדומה המתארת את הפרוצדורה של העיבור, ואף מביאה את האיגרות כלשונן. לסיפור זה זיקה מובהקת לסיפור בירושלמי, והוא אף מופיע באותה סוגיה. נראה שגם הסיפור על האיגרות ששלח רבן גמליאל בעניין העיבור עומד ברקע הסיפור בירושלמי, ונועד אף הוא להדק את הזיקה בין רבן שמעון לרבן גמליאל.⁴⁹ כשם שרבן גמליאל שלח שלוש איגרות כדי להודיע על קביעת העיבור⁵⁰ כך שולח רבן שמעון שלוש איגרות לגולה

46. טיעון זה מהווה תשובה לטענתם כלפיו באשר לתקדים של רבי עקיבא: "אמר להם והלא עקיבא בן יוסף עיבר שנים וקבע חדשים בחוצה לארץ. אמרו לו הנח לר' עקיבא שלא הניח כמותו בארץ-ישראל וירד". הנימה הפולמוסית בדבריהם עולה גם מאופן ההתייחסות לרבי עקיבא. חנניה מכנה אותו 'עקיבא בן יוסף', שכן מדובר בחכם בן דורו שהוא רואה עצמו שווה לו, ואילו הם מכנים אותו 'רבי עקיבא', ובכך יוצרים הבחנה בין רבי עקיבא, גדול חכמי דורו, לבין חנניה.

47. ראו למשל מכילתא דר"י בשלח מסכתא דשירה פרשה י, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 149.

48. לסיפור זה יש כמה מקבילות: ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב, יח ע"ד; מעשר שני פ"ה ה"ה, נו ע"ג. גרסה בעברית של הסיפור מופיעה במדרש תנאים דברים כ"ו יג, מהד' הופמן עמ' 175-176.

49. ככל הנראה זהו רבן גמליאל הזקן. ראו: י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות השמיות ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 26 והערה 34 שם.

50. במקבילה בבבלי סנהדרין יא ע"א נאמר במפורש שהיו מונחות לפניו "שלוש אגרות", ובמדרש תנאים: "שתי איגרות".

כדי לבטל את עיבורו של חנניה. גם תוכנה של האיגרת דומה: רבן גמליאל שלח לבבל איגרת בה הוא מזכיר את השיקול של הצאן והגוזלות רכים,⁵¹ ואף רבן שמעון באיגרתו לבבל מזכיר את הגדיים ומודיע שהם נעשו תישים. ייתכן אפוא שהאיגרת לחנניה כתובה בשני רבדים: ברובד המשל היא מנוסחת בסגנון המקובל של איגרות העיבור הנשיאותיות, ואומרת שאין סיבה הלכתית לעבר כיוון שהגדיים גדלו ונעשו תישים, ואילו ברובד הנמשל אומר רבי שאין לחנניה סמכות לעבר כיוון שתלמידיו גדלו ועומדים ברשות עצמם. בבבלי נעלמה גם הקבלה זו בין שני הנשיאים.

הביטוי "גדיים שהנחת נעשו תישים" הוצא מהקשרו המקורי ושובץ בבבלי בהקשר חדש. בסיפור הבבלי טוען חנניה לתקדים – רבי עקיבא בן דורו עיבר שנים בחוצה לארץ. אבל הם משיבים לו שר"ע לא הניח כמותו בארץ ישראל, והגדיים שהניח נעשו תישים. אופי הוויכוח כאן מלמד על שינוי המגמה בבבלי: גם הירושלמי הביא תקדימים לעיבור בחו"ל, אולם אלה תקדימים מימי חורבן בית ראשון, של ירמיהו, יחזקאל וברוך. הם עיברו את השנה כיוון שלאחר חורבן הבית לא נותרו יהודים בארץ אלא בחו"ל. רבי עקיבא לעומת זאת עיבר את השנה כשהיה בחו"ל, לפי הבבלי, כיוון שהיה גדול תורה. כלומר, זכות העיבור ניתנת לחכם גדול ביותר בכל מקום שבו הוא נמצא.

בהמשך הדברים נוסף איום בנידוי "אם שומע – מוטב, ואם לאו – יהא בנדוי". איום זה לא נזכר כלל בירושלמי. אפשר שכאן ישנה רמיזה לסיפור המפורסם על תנורו של עכנאי⁵²: שניהם עוסקים במאבק בין חכמים על סמכות לפסיקת הלכה. בשניהם ישנה דעת יחיד מול רבים, הדורשים ממנו היכנעות לדעת הרוב, ובשניהם מוזכר נידוי של החכם הסורר, אף שבסיפור שלנו הנידוי לא התבצע. הקבלה זו מחדדת שוב את ההבדל העקרוני בין הירושלמי לבבלי: הירושלמי התעלם מהשאלה המספרית, והדגיש את העליונות המהותית של חכמי ארץ ישראל אף כאשר הם מעטים, ולכן השווה זאת למשנת ראש השנה ולסיפור מקדש נחוניון, התולים את מקור הסמכות בנשיא ישראל שבבית הדין הגדול, ובבית המקדש.⁵³ לעומת זאת

51. בכל איגרת מוזכר טעם אחר לעיבור. נראה שבאיגרת לגולה נזכר הטעם של הגוזלים והגדיים כיוון שמצב התבואה והזיתים אינו רלוונטי מבחינתם שהרי מדובר במצוות התלויות בארץ. מצבם של בעלי החיים משמעותי אף בגולה כיוון שניתן להביא משם בעלי חיים לקרבנות.
52. ברכות יט ע"א.

53. בהסתמך על בחינת העדויות ההיסטוריות מימי בית שני, טען ר' ינקלביץ (לעיל, הערה 17) שבית חוניו לא תפס מקום של ממש בעולמם של יהודי בית שני. לדעתו הדיונים במקדש חוניו בספרות חז"ל אינם משקפים מציאות קיימת אלא דיונים תיאורטיים בתחום ההלכתי והאידיאולוגי, המחלוקת ביחס אליו משקפת את הוויכוח ביחס ללגיטימיות של הקמת מרכז דתי בחוץ לארץ. טענה זו מתיישבת היטב עם מגמת הסיפור בירושלמי לפי הניתוח שנערך כאן. יש לציין שגם קווי הדמיון בין סיפור חוניו לסיפור חנניה שצוינו לעיל כמעט נעלמים בנוסחה הבבלית. כפי שטען חכם (לעיל, הערה 17, עמ' 457), בסיפור חוניו בבבלי משתקפת גם כן עמדה בבלית מובהקת, לפיה "באופן עקרוני... הקמתו של מזבח ה' בגולה

בבבלי אין התייחסות בסיפור עצמו לעליונות המהותית של ארץ ישראל. האיום בנידוי מבטא את עוצמת הרוב, וכן ההקבלה לסיפור 'תנורו של עכנאי' מעבירה את המוקד משאלת המקום - ארץ ישראל מול בבל. אל שאלת המספר - המרכז היהודי הגדול מול הפזורה.⁵⁴ גם הסיפור מיהושע מעמת את עשרת השבטים שהם רוב ישראל, עם שניים וחצי השבטים - המיעוט שבעבר הירדן.⁵⁵

לבסוף, מגמת ההצדקה של מעשה חנניה ניכרת גם בהקשר החדש שבתוכו בחר עורך הבבלי לקבוע את הסיפור. הוא מוסב על המשנה האחרונה במסכת ברכות, העוסקת בפסוק "עַתְּ לַעֲשׂוֹת לַה' הִפְּרוּ תוֹרָתְךָ", ולאחריו מופיע סיפור נוסף על התכנסות חכמים בכרם ביבנה לאחר החורבן. המכנה המשותף לשני הסיפורים הוא כינון מרכזי תורה לאחר החורבן.⁵⁶ הקשר זה מעניק למעשהו של חנניה צידוק מבחינה נוספת - אמנם זהו סיפור על חריגה מהנורמה ההלכתית, אולם חריגה זו הייתה הכרחית בעקבות המצב הקשה בארץ, לשם ביסוס מחודש של התורה ומחשש שתשתכח, וחכמי בבל כחכמי יבנה בזמנם נוהגים על פי העיקרון המקובל - "עַתְּ לַעֲשׂוֹת לַה' הִפְּרוּ תוֹרָתְךָ". עיקרון זה מזכיר אף הוא את תפיסתם של אנשי עבר הירדן, שבנו את המזבח עקב חששם שהזהות הלאומית והדתית תשתכח מזרעם, ולכן חרגו מהנוהג המקובל.

סיכום

היכולת לספר סיפור והסמכות לפרשו הם כלים רבי עוצמה בידי התרבות להביע את תפיסת עולמה. באמצעות ברירת הסיפורים שייזכרו והשכחת סיפורים אחרים, אולם גם באמצעות

לא הייתה דבר שלילי לחלוטין, קל וחומר אם ניתן להשיג את מטרת המזבח מבלי להקימו" - שכן לימוד התורה שקול לעבודת הקרבנות.

54. 'גפני (לעיל, הערה 6) טען שבעוד בירושלמי עליונותו של המרכז הארץ ישראלי היא כאמור מוחלטת ונעוצה במעמד שהוענק לו במקרא "כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה", הרי שהבבלי מעביר את המוקד לעליונות בתחום לימוד התורה. לכן המאבק בין חנניה לחכמים מתמקד בעליונות זו, ובה מנצחים לבסוף החכמים הארץ ישראליים. ההנחה המובלעת בסיפור, לדעת גפני, היא שעליונות זו איננה מוחלטת, וממילא כאשר תגבר בבל על ארץ ישראל בתחום הלמדני תוכל לעבר שנים.

55. אמנם עליונותה המהותית של ארץ ישראל נוכחת בפירוש בסיפור המזבח ביהושע, בדברי עשרת השבטים המנגידים בין ארץ נחלת ה' לארץ הטמאה שבעבר הירדן. אולם גם המתח בין הרוב למיעוט וחששו של המיעוט מהדרתו מגבולות העם, תופסים כאן מקום מרכזי - ובעקבות זאת בסיפור בבבלי. לעומת זאת מתח זה לא מופיע כלל בסיפור קידוש החודש. נקודה זו חשובה להבנת מגמת המספר הבבלי שאינו מתכחש לקדושתה וחשיבותה של ארץ ישראל, אלא תובע אוטונומיה מסוימת לפזורה שאינה נתפסת בעיניו כתחליף, בשונה מתפיסת המרכז.

56. במקורו הארץ ישראלי עסק הסיפור בהתכנסות באושא לאחר מרד בר כוכבא, אבל הבבלי השתמש ביבנה כביטוי ספרותי סמלי להקמת עולם התורה לאחר החורבן, כדרכו.

עיצובם ופרשנותם מחדש.⁵⁷ כך המתח בין גרסאותיו השונות של סיפור עיבור השנה משקף למעשה את המאבק על עצמאותה של היהדות התלמודית הצעירה בבבל, בנפרד מאחותה הבכירה בארץ ישראל. אולם בשונה ממקרים אחרים כאן המאבק אינו גלוי על פני השטח, שכן על פניו נראה שהתלמוד הבבלי אימץ את הסיפור הארץ ישראלי המלמד על עליונותה של ארץ ישראל – אלא מסתתר בסיפורים השונים שנבחרו לעמוד בתשתיתם.

השוואת גרסאותיו של סיפור עיבור השנה בשני התלמודים מעלה הבדלים רבים, קטנים וגדולים. חלקם נובעים מהבדלי יסוד בהיבט הריאלי – כגון ההבדל בין ההתמקדות בבית הכנסת ובבית המדרש, ובתחום התרבותי – כפי שבא לידי ביטוי בסגנון הפולמוסי השונה.⁵⁸ אולם בעיקרו של דבר, שני התלמודים העמידו ביסוד גרסתם לסיפור טעון זה את האתוס המכונן שלהם, המגולם בסיפורי הייסוד שנבחרו כדגם לעיצוב הסיפור. דגמים שונים אלה התבטאו בהיבטים שונים של עיצוב הסיפור: החל מהקשרו של הסיפור, דרך מבנהו וסגנונו, שמות החכמים שבו, וכלה בארמזים הרבים ששובצו בו. בשתי גרסאותיו של הסיפור ניכרים אפוא תחכומו ומודעותו של העורך לסיפורי הרקע ולתפקידם המרכזי ביצירת מגמת הסיפור. כך בעיצובו של הסיפור בירושלמי, וכך בעיצובו מחדש בבבלי.

עורך הסיפור בירושלמי צר את סיפורו בדמותו של הסיפור התנאי על קידוש החודש של רבן גמליאל ור' יהושע, שהוא בבחינת 'סיפור ייסוד' של סמכות הנשיא ביבנה בקביעת לוח השנה (והיפוכו בסיפור מקדש חוניו).⁵⁹ בכך ביקש לעורר את הקונוטציות המתבקשות למתח בין בבל לארץ ישראל ביחס לעיבור השנה, להכריע בפולמוס זה לטובת המרכז הארץ ישראלי ולשלול את הלגיטימציה של יהודי בבל לקבוע בעצמם את לוח השנה.

עורך הסיפור בבבלי, שזיהה תבנית זו – טשטש את תוויה במודע, והציב במקומה 'סיפור ייסוד' אחר: הסיפור המקראי על המזבח בעבר הירדן, העוסק בייסודה של הפזורה היהודית הראשונה והמתחים שהתגלעו בינה ובין המרכז היהודי בארץ ישראל. על פי הסיפור, מתחים אלה נבעו בעיקרם מאי הבנה של המרכז את הפזורה וצרכיה. 'סיפור ייסוד' זה שירת אפוא היטב את מגמתו של המספר הבבלי לעצב מחדש את סיפור ייסודה של גולת בבל התלמודית ועצמאותה ההלכתית – שלא ביקשה לרשת את המרכז הארץ ישראלי אלא להתאים את לוח השנה ההלכתי לתנאים השונים בבבל. באמצעות מהלך כפול זה ניטל עוקצו של הסיפור הארץ ישראלי, ובגרסתו החדשה הוא אף מעניק צידוק למעשה הבבלי (שלא הוכן נכון בארץ ישראל) כהוראת שעה לשם קיומה של האומה בגלות.

57. ראו י' לוינסון, 'עולם הפוך ראיתי: עיון בסיפור השיכור ובניו', מחקרי ירושלים בספרות עברית יד, תשנ"ג, עמ' 7-29, והפניותיו בעמ' 7-8.

58. על גישות אחרות להבנת ההבדלים בין הסיפורים ראו גפני (לעיל, הערה 6), עמ' 80.

59. על סיפורי יבנה כקורפוס מכונן בעולמם של חכמים, ועיצובם מחדש מנקודת המבט האמוראית המשקפת את זמנם ולא בהכרח את יבנה ההיסטורית (בין השאר בעקבות מחקריו של דניאל בויראין), ראו למשל ע' בייטנר, סיפורי יבנה: ביקור חולים וניחום אבלים, ירושלים תשע"א.

עדינה שטרנברג

יחסי חוק וסיפור במקרא בעיני חז"ל

רוברט קובר נחשב הראשון שהגדיר בצורה ברורה שאין חוק (נומוס) ללא סיפור (נרטיב) ואין סיפור ללא חוק שעומד בבסיסו. קובר הצביע על קשרים אפשריים שונים בין הנרטיב של החברה לבין החוקים והערכים הנורמטיביים שלה, וקבע שאי אפשר להתייחס לאחד ללא השני, בכל חברה שהיא.¹ שאלת היחס בין השניים מקבלת משנה תוקף במקורות ספרותיים יהודיים, שכן הם באופיים מורכבים מז'אנרים שונים הכוללים, בין היתר, חוק וסיפור. ואכן, לא בכדי, ביסס קובר חלק מדבריו על היחס שבין החוק לסיפור במקרא. דבר זה נכון לא רק למקרא, אלא גם לספרות קומראן ולספרות חז"ל.² בהתאם לכך, נעשה מחקר מרובה על אודות היחס שבין חוק לנרטיב בספרות אלו – בין החוק לסיפור במקרא,³ בין החוק לסיפור בספר

* מאמר זה מבוסס על חלקים מתוך עבודת הדוקטורט שכתבתי בהנחייתו של פרופסור אהרן שמש ז"ל, במחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן: "יחסי חוק וסיפור במקרא בעיני חז"ל – ספר שמואל א' כמקרה בוחן", רמת גן תשס"א. עבודה זו התאפשרה בזכות מלגת הנשיא. תודתי העמוקה לפרופסור שמש על הזמן הרב, האכפתיות, ההתעניינות והעצות הרבות שנתן לי והשקיע בי, וכל זאת למרות מחלתו הקשה.

הטקסטים במאמר זה מובאים על סמך הדפוסים של המשנה והתלמודים, תוך התייחסות לחילופי נוסח חשובים. בשאר ספרות חז"ל הטקסט לקוח מתוך המהדורה המדעית המקובלת, ואף שם יוזכרו חילופי הנוסח במקרה הצורך.

1. ר' קובר, **נומוס ונרטיב**, ירושלים תשע"ב, עמ' 1-63.
2. ראו לדוגמה: S.D. Fraade, *Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in Discursive Worlds*; D. Daube, 'Law in the Narratives', *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947, pp. 1-73; M. Greenberg, 'Biblical Attitudes towards Power: Ideal and Reality in Law and Prophets', *Religion and Law, Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Winona Lake 1990, pp. 101-125; P. Barmash, 'Law and Narrative in Genesis', *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 16 (2010) pp. 211-223; R.G. Kratz, 'Law and narrative in Deuteronomy and the Temple Scroll', *The Reception of Biblical War Legislation in Narrative Contexts* (2015) pp. 109-122 ועוד רבים.
- 3.

היובלים,⁴ בין ההלכה לאגדה⁵ ובין המימרות ההלכתיות לסיפורים של "מעשה רב" בספרות חז"ל.⁶

במאמר זה בכוונתי לעסוק באופן שבו חז"ל תפסו את היחס שבין החוק לסיפור במקרא, בעיקר בין החוק בתורה לבין הנרטיב בנביאים, ובמיוחד בכל הנוגע ליכולת לפרש את הסיפורים באמצעות החוקים, ולפרש (ולחדש) את החוקים באמצעות הסיפורים (פרשנות שיהיו לה השלכות הלכתיות).⁷ הממצאים בדברי חז"ל אינם חד משמעיים. מצד אחד, ניתן למצוא מספר מימרות מפורשות (במקורות האמוראיים או בסתמא דגמרא) הקובעות ש"דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינו",⁸ "אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה",⁹ ו"לא בשמים היא",¹⁰ המתייחסות לסמכות הכללית של הנביאים לחדש הלכות. מצד אחר, ניתן לראות לאורך כל ספרות חז"ל הלכות שנלמדות מתוך סיפורי הנביאים באופנים שונים.¹¹

4. ראו בעיקר מחקריו של מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח, ועוד.
5. י"ל צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, תל אביב 1999, עמ' 42-47; ח"נ ביאליק, דור דור וסופרי: אנתולוגיה ספרותית לתלמידים ולעם (בצרוף מבואות), ספרית דביר לעם תשי"ד, עמ' עג-צד; י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש ב, תל אביב 1991, עמ' 481-487; M. Kadushin, *A Conceptual Approach to the Mekilta*, NY 1969, pp. 16-31; ולאחרונה: א' רוזנק, "תיאוריה ופרקסיס תרומתה של האגדה והסיפור החז"ליים להבנת ההלכה", בתוך: נ' אילן ואחרים (עורכים), כרמי שלי: מחקרים באגדה ובפרשנותה מוגשים לפרופ' כרמי הורוביץ, ירושלים וניו-יורק 2012, עמ' 193-212; ר' נעם, "ההלכה בין שירה לכישוף: מאה שנה אחרי 'הלכה ואגדה' לביאליק (מסה)", דיני ישראל לב (תשע"ח), עמ' 3-20.
6. לדוגמה: M. Simon-Shoshan, *Stories of Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah*, Oxford 2012; א' רוזנק, 'כוחו של סיפור: ההלכה כתאוריה וכפרקסיס', הגות יא, תשע"ה, עמ' 68-94 ועוד.
7. לאורך המאמר אשתמש בביטוי 'חוק' בכל הנוגע לחוקי התורה ובביטוי 'הלכה' בכל הנוגע לעיצוב החוקים הללו, פירושם ותוספת עליהם בדברי חז"ל.
8. נדה כג ע"א; חגיגה י ע"ב; בבא קמא ג ע"א.
9. ספרא בחוקותי פרשה ח יג, מהר' ווייס קטו ע"ב; ירושלמי מגילה פ"א ה"ה, ע ע"ד; בבלי, שבת קד ע"א; יומא פ ע"א; מגילה ב ע"ב-ג ע"א; תמורה טז ע"א; ובמדרשי אגדה רבים.
10. תמורה טז ע"א; דברים רבה ניצבים פרשה ו (מהר' ליכרמן עמ' 118). בבבלי, בבא מציעא נט ע"ב ובירושלמי, מועד קטן פ"ג ה"א, פא ע"ד. הביטוי משמש לשלול כל חידוש הלכתי בידי שמים אף בימי חז"ל.
11. ההבחנה כאן נעשתה בצורה חדה בין חוק בתורה לסיפור בנביא. כפי שנראה, המסקנות נוגעות על פי רוב גם לסיפורים בתורה. עם זאת, הן בתורה והן בנביא, יש צורך להבחין בין סיפורים שנועדו ללמד חוקים (כגון סיפור המקושש בכמדבר ט"ו) לבין סיפורים שאפשר להפיק מהם הלכות באמצעות פרשנות, שמסקנות מאמר זה מתייחסות גם אליהם.

במשך זמן רב נשען המחקר התלמודי על ההנחה כי שאלת היחס בין החוק לסיפור, ובעיקר בין התורה לבין הנביאים, נעוצה בשאלת הגדרת המקור הסמכותי של ספרי הנביאים. את הסתירה בין הדרשות הלומדות הלכות מסיפורי הנביאים למימרות המפורשות השוללות לימוד כזה פתרו באופנים שונים. בעולם הרבני, קיבלו את העיקרון שלא ניתן ללמוד הלכות מדברי הנביאים, שכן אין להם הסמכות לחדש הלכות, ואת הדרשות השונות יישבו כדי להתאים לעיקרון זה (בעיקר עסק בכך מהר"ץ חיות,¹² בעקבות הרמב"ם ורמב"ן).¹³ לעומת זאת, אורבך¹⁴ קבע כי ניתן למצוא בין חכמינו דעות שונות בנוגע למקור הסמכותי של דברי הנביאים. לדעתו, מחלוקת זו מהווה המשך למחלוקת עקרונית אחרת בדבר המשך ההתגלות האלהית לאחר מעמד הר סיני, כאשר אלו הלומדים מדברי הנביאים מאמינים שההתגלות לא פסקה בסיני, ואלו השוללים לימוד זה סבורים כי ההתגלות בסיני הייתה חר פעמית.

בדור האחרון ניתן למצוא מחקרים מפורטים שעוסקים דווקא במעמדם של סיפורים כמורי הוראה ולא רק במעמדם של נביאים כמורי הוראה, כלומר הם מתייחסים למגבלות הז'אנר ולא למקור הסמכותי של כותביו.¹⁵ כך לדוגמה, מראה אסף רוזן-צבי כי הביטוי "אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר" המעיד על רמה נמוכה של לימוד ממקורות, נאמר הן לגבי הסיפור

12. מהר"ץ חיות, ספר תורת הנביאים, המכונה אלה המצוות, ז'ולבקוב תקצ"ה (ירושלים תשי"ח), עמ' קמג-קמח.

13. בעיקר על פי ההנחה שהנביאים תיעדו בעיקר את התורה שעברה בעל פה עד ימיהם (על פי דברי רב אשי [בכת"י גוטינגן 3, ותיקן 108 וברפוסים] במועד קטן ה ע"א, שהנביאים סמכו לכתובים את המסורת) או שמדובר על גילוי מילתא בעלמא (על סמך דברי הבבלי, בבא קמא ב ע"ב). אורבך מוסיף שלפי חלק מהדעות, הנביאים היו מוסרי תורה שבעל פה, על אף שהגיעו לידיעות בדרך של נבואה. בנוסף הוא מציין גם את ההנחה שהנביאים עצמם עסקו בדרשת פסוקי התורה (א"א אורבך, 'הלכה ונבואה', תרביץ יח, תש"ז, עמ' 27-1, או: מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 21-49, ובמיוחד עמ' 11).

14. אורבך, בהערה הקודמת. מאמר זה מתקשר גם למאמרו: 'מתי פסקה הנבואה', תרביץ יז, תש"ו, עמ' 11-1 (או: מעולמם של חכמים, עמ' 9-20).

15. שאלת הסמכות בטהרתה נוגעת יותר להלכות שהנביאים חידשו באופן ברור, ולא נלמדו 'מכלל' מתוך הסיפורים עצמם. אורבך עצמו מתייחס לכל הלימודים מדברי הנביאים בחדא מחתא.

בנביאים והן לגבי הסיפור בתורה.¹⁶ כך גם קנרק¹⁷ הקדישה מספר מחקרים לשאלה מאילו סוגי טקסטים סיפוריים למדו חז"ל הלכות, ומאילו לא.¹⁸ עם זאת, כפי שקבע אורבך לגבי שאלת הסמכות של ספרי הנביאים, כך צריך לומר לגבי היכולת ללמוד מסיפורים בכלל – ניתן למצוא בספרות חז"ל כיוונים שונים. בקצה האחד, נמצאים אלו שלומדים מסיפורי התורה והנביאים, ובקצה השני אלו שלא, כאשר ניתן לזהות מגוון מסוים באמצע. בדברים שלהלן אנסה להראות שהעמדות השונות המוצגות בספרות חז"ל נובעות מתפיסות עולם שונות, שניתן בחלק מן המקרים אף לייחסן באופן ספציפי לאישים

16. א' רוזן-צבי, 'אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר', סמכותם ההלכתית של נביאים וכתובים והחלקים הסיפוריים בתורה, עבודה לתואר מוסמך, ירושלים תשס"ח, עמ' 11-13. רוזן-צבי עוסק במשמעות הביטוי "אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר", שפותח דרשות הלכתיות שמקורן בספרי הנביאים והכתובים או בחלק הסיפורי של התורה. בהבחנה בין סיפורי התורה והנביאים לבין החוק הוא הולך בדרכם של חוקרים קדומים יותר:

B. Jacob, 'Beitrage zu einer Einleitung in die Psalmen', *ZAW* 17 (1897), pp. 48-80; B. Jacob, 'Nochmals 'זכר לדבר'', *ZAW* 18 (1898), pp. 300-304 p. 301; S. Rosenblatt, *The Interpretation of the Bible in the Mishna*, Baltimore 1935, p. 52 n. 9. 'אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר', שמיעה וראיה כאמצעי ידיעה בעולמם של חז"ל, 'עיונים בלשון חכמים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 40-41; מ' בנוביץ, 'תלמוד האיגוד – מאימתי קורין את שמע, תל אביב תשל"א, עמ' 45. לסקירת הדעות ודיון בהם, כמו גם הבאת דעות נוספות, ראו: אורבך 'הלכה ונבואה', לעיל הערה 14, עמ' 14; רוזן-צבי, שם, עמ' 4-14; א' רוזן-צבי, 'אף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר': מובנו, אופיו ומשמעותו של הביטוי בספרות התנאים, 'תרכיץ עח, ג-ד, תשס"ט, עמ' 323-326.

17. J.L. Kanarek, *Let the Story Remain With Us: Biblical Narrative and the Formation of Rabbinic Law*, PhD Dissertation., Chicago 2007, pp. 218-232; J.L. Kanarek, 'He Took the Knife: Biblical Narrative and the Formation of Rabbinic Law', *AJS Review* 34, 1, 2010, pp. 65-90. קנרק סבורה כי סיפורים המהווים בסיס להלכה הם דווקא אלו שנדרשת להם פרשנות רבנית על מנת לבסס הלכה זו.

18. S.D. Fraade, 'Priests, Kings and Patriarchs, Yerushalmi Sanhedrin in its Exegetical and Cultural Settings', *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, ed. P. Schäfer, Tübingen 2002, pp. 315-333; S.D. Fraade, 'The Torah of the King (Duet 17:14-20) in the Temple Scroll and the Early Rabbinic Law', *The Dead Sea Scrolls as Background to Post Biblical Judaism and Christianity*, ed. J.R. Davila, Leiden 2003, pp. 25-60; S.D. Fraade, 'Nomos and Narrative before Nomos and Narrative', in S.D. Fraade, *Legal Fictions: Studies of Law and Narrative in Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarrians and Sages*, Leiden 2011, pp. 17-34; B. Wimpfheimer, ' "But It Is Not So": Toward a Poetics of Legal Narrative in the Talmud', *Prooftexts* 24,1, 2004, pp. 51-86; B. Wimpfheimer, 'Talmudic Legal Narrative: Broadening the Discourse of Jewish Law', *Dine Israel* 24, 2007, pp. 157-196.

שונים.¹⁹ כפי שאראה, המחלוקת בין הדעות השונות תלויה בתפיסה ספרותית ופרשנית הנוגעת להבנת השימוש בלשון שנעשה בסוגי המקורות השונים. השאלה (הפרשנית-משפטית) האם ניתן ללמוד הלכה מסיפורים נוגעת לשאלה (הפרשנית-ספרותית) עד כמה הלשון וההקשר של הסיפורים משקפת את אותן המשמעויות הקיימות בלשון של החוק. לדוגמה, כדי ללמוד מן הסיפורים על קיום ויישום החוק של איסור לקיחת שוחד, יש צורך להניח כי משמעות הלשון 'שוחד' בנרטיב זהה למשמעות הלשון 'שוחד' בספרות החוק. בכוונתי להראות, כי הבנת פירושם של חכמים שונים להיבטים החוקיים (ואף הלא חוקיים) לכאורה בסיפור, היא מפתח להבנת האופן שבו חכמים למדו או לא למדו חוק מתוך הסיפורים. לצורך הגבלת הדיון, אדגים את הטענה הזו במספר סוגיות, הלקוחות מספרות התנאים, ונוגעות לסיפורים מתוך ספר שמואל.²⁰ בדוגמאות אלו אבחן את האופן שבו חכמים שונים פירשו את מעשיהם השלייליים של דמויות מקראיות כמו גם את מעשיהם החיוביים.

פירוש הסיפור באמצעות החוק

יחסם של חז"ל לחטאיהם של הדמויות המקראיות – בני שמואל כדוגמה

בדברי חז"ל אודות חטאים מפורשים (לכאורה) של דמויות מקראיות ניתן למצוא, על פי רוב, שלושה כיוונים מרכזיים: עמדה שקובעת שהדמויות המקראיות חטאו בחטא שמפורש בכתובים, עמדה שהדמויות המקראיות חטאו בחטאים אחרים מאלו שמיוחסים להם, ועמדה שהחטא של הדמויות הוא בעל אופי מוסרי אך לא מהווה עבירה על ההלכה. בדברים הבאים אנתח את העמדות השונות באופן אחר מכפי שעשו זאת עד כה במחקר. עד כה, על פי רוב, הדיון ביחסם של חז"ל לחטאיהם של הדמויות המקראיות כלל התייחסות רבה למניעים – המניעים התיאולוגיים, האידיאולוגיים, הדרשניים וההיסטוריים – של חז"ל. מחקרים רבים עסקו בשאלות אלו, מתוך הנחה כי רק מניעים חיצוניים (לא טקסטואליים) מסוגים שונים יכולים לגרום לחכמים לסנגר על דמויות מקראיות שונות ולפרש את חטאיהם באופן החורג מפשוטו של מקרא. עם זאת, מעט מחקר נעשה בשאלת התפיסה הפרשנית בבסיס דברי סנגוריה אלו, ובכך בכוונתי לעסוק.²¹ כמו כן, לא נעשתה הבחנה מספקת בין שיטות שונות

19. אורבך עצמו, מתייחס מעט מאוד להבחנה בין החכמים השונים (ר' אליעזר לעומת ר' יהושע בנוגע לקבלת בת קול] 'הלכה ונבואה', לעיל הערה 14, עמ' 11), רבינא עורך התלמוד שמנסה ליישב בין הדעות השונות (שם, עמ' 18) וכדומה), וכלל לא מתייחס לחיבורים הספרותיים השונים בתוך ספרות חז"ל אלא בעיקר מצביע על מגמות שונות. למעשה, הוא גם רומז לכך שהחכמים עצמם אינם עקביים בכל הנוגע ליחס שבין העמדה העקרונית על מקור ההלכה לבין דרשת הכתובים על מנת ללמוד את ההלכה (שם, עמ' 20).

20. למסקנות דומות ניתן להגיע מעיון בספרות האמוראים. הרחבתי על כך בעבודת הדוקטור, לעיל הערה 1.
21. לניתוח היחס שבין ההיבטים האידיאולוגיים להיבטים הפרשניים שבמדרשי חז"ל ראו מחקריו של D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington and: ביארין, לדוגמה:

של חכמים – בין החכמים המסנגרים לחכמים המציגים את חטאיהם של הדמויות המקראיות כפי שעולה מן הקריאה הפשוטה של הטקסט. יש לציין שהשאלה מה קדם למה – המניע לפרשנות או התפיסה הפרשנית – איננה חשובה לצורך הדיון כרגע, אלא חשובה ההבנה שלמניעים השונים נלווית בהכרח תפיסה פרשנית, המאפשרת פירוש אחר של הטקסט מכפי שנדמה במבט ראשון.

אדגים בסוגיית חטאיהם של בני שמואל. הכתוב בספר שמואל מתייחס מעט מאוד לבני שמואל וכך כתוב:

וַיְהִי כִּאֲשֶׁר זָקַן שְׁמוּאֵל וַיֵּשֶׁם אֶת בָּנָיו שִׁפְטִים לְיִשְׂרָאֵל. וַיְהִי שֵׁם בְּנוֹ הַבְּכוֹר יוֹאֵל וְשֵׁם מְשֻׁנֶּה וְאֶבְיָה שִׁפְטִים בְּכָאֵר שָׁבַע. וְלֹא הָלְכוּ בָנָיו בְּדַרְכֵּי וַיְטוּ אַחֲרֵי הַבָּצַע וַיִּקְחוּ שָׂחַד וַיְטוּ מִשִּׁפְט. וַיִּתְקַבְּצוּ כָּל זָקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹאוּ אֶל שְׁמוּאֵל הַרְמָתָה. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הִנֵּה אַתָּה זָקֵנָה וּבָנֶיךָ לֹא הָלְכוּ בְּדַרְכֶּיךָ עֲתָה שִׁימָה לָנוּ מֶלֶךְ לְשִׁפְטָנוּ כְּכָל הַגּוֹיִם (ש"מ"א ח', א-ה).

חטאי בני שמואל מתוארים באמצעות מושגים הלקוחים מעולם החוק²² (לקיחת שוחד והטיית משפט – שמות כ"ג, ח; דברים ט"ז, יט) ובאמצעות מושגים ערכיים הקשורים לסיפור (ההשוואה על דרך השלילה לדרך אביהם והנטייה אחרי הבצע²³).

ניתן למצוא בספרות חז"ל כמה תפיסות שונות של החטאים של בני שמואל, מן התפיסה שבני שמואל לקחו שוחד ממש ועד לתפיסה כי "כל האומר בני שמואל חטאו אינו אלא טועה"²⁴.

D. Steinmetz, Indianapolis 1990, p. vii, 13–17. וכן (בין השאר): י' לוינסון, **הסיפור שלא סופר**; 'Beyond the verse: Midrash Aggadah as Interpretation of Biblical Narrative', *AJS Review* 30:2, 2006, pp. 325–345; C. Milikowsky, 'Midrash as Fiction and Midrash as History: What Did the Rabbis Mean?' in Jo-Ann Brant, et al., eds., *Ancient Fiction: The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative*, Atlanta 2005, pp. 117–127; C. Milikowsky, 'Why Did Cain Kill Abel? How Did Cain Kill Abel? Methodological Reflections on the Retelling of the Cain and Abel Narrative in Bereshit Rabbah', in Hanne Trautner-Kromann, ed., *From Bible to Midrash: Portrayals and Interpretative Practices*, Arcus 2004, pp. 79–93; J. Kugel, *in Potiphar's House: The Interpretive Lives of Biblical Texts*, Harvard 1994.

השו"ר: R.W. Klein, *Samuel I, WBC*, Waco 1983, p. 75.

23. שנאת בצע מופיעה בתורה רק בהגדרה של יתרו את האנשים שאמורים להיות חלק ממערכת המשפט יחד עם משה (שמות י"ח, כא). פרט לכך אהבת/שנאת בצע מתוארות בתחומים המוסריים של ספרות החכמה ובסיפורת המקראית. לפי היינמן (י' היינמן, "בצע, אהבת בצע", **אנציקלופדיה מקראית** ב, ירושלים תשי"ד, עמ' 307), "בצע" במשמעות השלילית במקרא פירושו רווח שפל או מגונה, שמעיד על הנפש שאינה יודעת שבעה.

24. שבת נה ע"ב.

בני שמואל חטאו בלקיחת שוחד

ההתייחסות הראשונה בספרות חז"ל למעשי בני שמואל מופיעה בתוספתא. התוספתא פותחת את הדיון בקביעה: "משרבו מטיילי מלאי על בעלי בתים רבה שוחד והוטה משפט' והיו לאחור ולא לפנים",²⁵ ועליהם נאמר כעל בני שמואל 'ולא הלכו בניו בדרכיו' (שמ"א ח, ג) וגו' (סוטה פי"ד ה"ה, מהד' ליברמן עמ' 236).

הפרק בתוספתא, שמתוכו לקוחה הלכה זו, מתייחס למציאויות רעות בעם ישראל שגורו תוצאות רעות נוספות. ההקשר הוא ביטול מי הסוטה בעקבות ריבוי המנאפים. דוגמאות נוספות הן ביטול עגלה ערופה בעקבות ריבוי הרוצחים וכן עניינים מוסריים, כגון: "משרבו אחרי בצעם לבם הולך רבו האומרים לרע טוב ולטוב רע".²⁶ אחת הדוגמאות לריבוי דבר מה המוביל לתוצאות שליליות היא 'הטלת מלאי' על בעלי בתים. התוספתא קושרת בין הטלת המלאי על בעלי הבתים שהובילה לשוחד לבין החטאים של בני שמואל: "ועליהם נאמר כעל בני שמואל..."

לפי רש"י,²⁷ הפירוש של הטלת מלאי הוא שנתנו לבעלי הבתים את המלאי – "כסף או סחורה כאלה, שהסוחר הגדול מסר אותם בידי הסוכן"²⁸ – כדי שבעלי הבתים יתעסקו בו

25. ביטוי זה לקוח מירמיהו ז', כג-כד: "כִּי אִם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה צִוִּיתִי אוֹתָם לֵאמֹר שִׁמְעוּ בְּקוֹלִי וְהִיִּיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם וְהִלַכְתֶּם בְּכָל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֶצְוֶה אֶתְכֶם לַמַּעַן יִיטֵב לָכֶם. וְלֹא שִׁמְעוּ וְלֹא הָטוּ אֶת אָזְנָם וַיִּלְכוּ בַּמַּעֲצוֹת בְּשִׁרְרוֹת לָכֶם הָרַע וַיִּהְיוּ לְאַחֹר וְלֹא לְפָנִים". פירוש הביטוי הוא שהייתה נסיגה במעמדם ובהצלחתם של בני ישראל במקום התקדמות. השוו: איכה רבה מהד' בובר, עמ' לו; אוצר מדרשים (עמ' 485). השוו גם: דברים כ"ח, יג, מד.

26. הציטוטים לקוחים מיחזקאל ל"ג, כא ומישעיהו ה', כ. לדעתי, שילוב פסוקים אלו מלמד כי השורש של עיוות האמת הוא ההיכנעות ליצר ולהוללות, בבחינת 'עבירה גוררת עבירה'. פרק ה' בישעיהו עסוק כולו בהירדררות רוחנית, ויש דמיון בין פסוקים יא-יב בפרק: "הוֹי מְשַׁקִּימֵי בִּפְקָר שֹׁכֵר יִרְדְּפוּ מֵאַחֲרֵי בִנְשׁוֹף יִזְוּ יְדֵלִיקָם. וְהִנֵּה כְּגֹר וְנָבֵל תֵּף וְחִלְלִיל וַיִּזְוּ מִשְׁתִּיהֶם וְאֵת פִּעֲלֵה ה' לֹא יִבִּטּוּ וּמַעֲשֵׂה יְדֵיו לֹא יֵאָדוּ", לבין הפסוק המוזכר ביחזקאל (לא-לב): "וַיָּבֹאוּ אֵלָיו כְּמִבּוֹא עִם וַיִּשְׁבּוּ לְפָנָיו עֲמִי וְשִׁמְעוּ אֶת דְּבָרָיו וְאוֹתָם לֹא יַעֲשׂוּ כִּי עֲגִבִים בְּפִיהֶם הֵמָּה עֹשִׂים אַחֲרֵי בָצֵעַם לָכֶם הֵלֶךְ. וְהִנֵּה לָהֶם פֶּשִׁיר עֲגִבִים יִפֶּה קוֹל וּמִטֵּב נִגֵּן וְשִׁמְעוּ אֶת דְּבָרָיו וְעֹשִׂים אֵינֶם אוֹתָם". שירת ההוללות מאפשרת לעוות את ההבדל בין טוב לרע.

27. על שבת נו ע"א, על דברי ר' יהודה המקבילים שיובאו להלן.

28. נ"ה טור-סיני, הלשון והספר ב, ירושלים תש"ך, עמ' 284-285, על סמך האכדית.

והדיינים ירוויחו ממנו.²⁹ אפשר גם לפרש שמשמעות הפעולה הזו היא שהדיינים³⁰ דרשו את המלאי (הסחורה) מבעלי הבתים כדי שהם (הדיינים) יוכלו לסחור בו.³¹ מכל מקום, משתמע שהיה בפעולה זו סוג של כפייה והטלת מרות (בתחום הכלכלי). מהקשר שהתנא קושר בין מטיילי המלאי על בעלי הבתים – שבגיננו רבה השוחד והוטה משפט – לבין חטאם של בני שמואל, ניתן להבין שהטלת המלאי (בתקופה הנדונה בתוספתא) הובילה לאיסורים מתחום החוק: לקיחת שוחד והטיית משפט.³² אפשר להסביר שניצול יחסי המרות של הדיינים, כדי ליצור קשרים כלכליים עם בעלי הבתים תחת שיפוטם ("וַיֵּטּוּ אַחֲרֵי הַבָּצָע"), הובילה לכך שבעלי הבתים יתנו שוחד ממשי כדי להשפיע בחזרה על השופטים להטות את הדין עבורם ("וַיִּקְחוּ שֹׁחַד וַיֵּטּוּ מִשְׁפָּט"). מכאן שיחסי הון-שלטון מובילים לעיוות משפטי. לפי קטע זה בתוספתא, כך עשו גם בני שמואל. ממילא, השוחד שעליו מדובר בספר שמואל, שנלקח על ידי בני שמואל, הוא אותו שוחד שנאסר בחוקי התורה, אלא שסיפור בני שמואל ממחיש את ההתדרדרות הדתית שמתחילה בנטייה אחרי הבצע ומסתיימת בלקיחת שוחד ממשי.

29. השוו: ליברמן בפירוש הקצר על התוספתא (תוספתא נשים, עמ' 236), ובניגוד לדעתו בתוספתא כפשוטה (אם כי שם בפירוש המילולי של הדברים, ליברמן מביא את פירוש רש"י, וראו דיון להלן); א' מרגליות, החייבים במקרא וזכאים בתלמוד ובמדרשים, לונדון תש"ט, עמ' 39 הערה 121 בשם הילק"ש. ראו גם משנה אבות פ"ג מ"ב; תוספתא מסכת פסחים פ"ב, הלכות ה-ו, מהר" ליברמן עמ' 145-146: "המלאי של ישראל ופועלי גוים עושין לתוכו ומצאו בו חמץ אחר הפסח אסור בהנאה ואין צריך לומר באכילה. המלאי של גוים ופועלי ישראל עושין לתוכו ומצאו בו חמץ אחר הפסח מותר באכילה ואין צריך לומר בהנאה".
30. בתוספתא עצמה לא כתוב במפורש מי הטיל את המלאי על בעלי בתים. משתמע מפירושו של ליברמן (להלן, הערה 37), שאפשר שלא מדובר דווקא על הדיינים עצמם, אלא על בעלי שררה הקשורים אליהם. זאת על סמך ההשוואה למקבילות, וראו להלן, הערה 38. עם זאת, כפי שנראה, התוספתא עצמה קושרת בין המעשים הללו לבין בני שמואל עצמם, וכן ר' יהודה בהמשך יפרש שעשו זאת בני שמואל. מהמשך התוספתא נראה שאין סיבה להניח שמדובר על דמויות אחרות מלוקחי השוחד.
31. ישנה הבחנה בלשון העברית בין 'להטיל ל/ב' לבין 'להטיל על'. המונח 'להטיל לכיס' או 'להטיל בכיס' בלשון חז"ל, פירושו להטיל כסף או סחורה בקופה משותפת כדי להיות שותפים במסחר. עם זאת, 'להטיל על' פירושו לחייב מישו, לשים עליו נטל. כך על תודוס איש רומי נאמר שהוא היה "מטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים" (פסחים נג ע"ב). כלומר, תודוס היה בעל המלאי (הכסף או הסחורה) אותה הוא נתן לתלמידי החכמים כדי שיוכלו לסחור בה ולהתפרנס ממנה. לעומת זאת, בני שמואל 'הטילו מלאי על בעלי הבתים'. דומה לו (אסתר י', א): "וַיִּשֶׂם הַמֶּלֶךְ אֶחָשֹׁדָרְשׁ מֶסַע עַל הָאָרֶץ וְאֵיִי הָיִם", והכוונה היא שהטיל עליהם לשלם מס. תודתי לד"ר דורון יעקב על שסייעני בדבר זה.
32. לפירושו של ליברמן למשפט זה אתיחס בדיון על דברי ר' יהודה בהמשך.

בני שמואל חטאו בחטאים אחרים – הלכתיים או ערכיים

בעקבות קביעה זו של התוספתא בנוגע ליחס שבין חטא מטילי המלאי ולוקחי השוחד לבין חטא בני שמואל, ישנה הפסקה ברצף הסגנוני "משרבו..."³³, והתוספתא ממשיכה בעיסוק במעשיהם של בני שמואל:

וכי לקחו שוחד ומשפט הטו?³³ ר' מאיר אומר חלקם שאלו בפייהם, ר' יהודה אומר מלאי הטילו על בעלי בתים, ר' עקיבא אומר מתנות נטלו בזרוע, ר' יוסה אומר קופה של מעשרות לקחו בזרוע. אף על פי שלא קלל עלי את שמואל אלא על תניי ראה היאך דבקה בו (סוטה פ"ד הל' ה-ו, מהר" ליברמן עמ' 236).

מסקנת התוספתא כי הטלת המלאי של בני שמואל הובילה בפועל ללקיחת שוחד והטיית משפט בפועל, עומדת בקטע זה בסימן שאלה: "וכי לקחו שוחד והטו משפט?"³⁴, ובעקבות שאלה זו מובאות ארבע דעות תנאיות בנוגע לחטאי בני שמואל. אחת הדעות – דעת ר' יהודה – מזכירה את הקביעה הראשונה של התוספתא הקושרת בין הטלת המלאי על בעלי בתים לבין חטאי בני שמואל.

ר' יהודה קובע: "מלאי הטילו על בעלי בתים". לשון זו דומה להפליא, ולמעשה כמעט זהה, ללשון התנא בפסקה הקודמת בתוספתא. אפשר היה לומר שהקשר בין דעת ר' יהודה לתנא בפסקה הקודמת היא מקרית לחלוטין. עם זאת, הלשון הזוהה, שמופיעה בכל ספרות חז"ל רק שלוש פעמים,³⁵ מקשה על הנחה זו, ונראה יותר שהבחירה בלשון הזוהה נעוצה דווקא בזהות שבין שתי הדעות.

33. 'וכי לקחו שוחד ומשפט הטו' – חסר בכת"י ערפורט. ראו להלן הערה 43.

34. בתוספתא אין הסבר לטיב השאלה – האם המניע לשאלה הוא אידיאולוגי או תיאולוגי – הגנה על בני שמואל בעקבות צדקת אביהם, כפי שעולה בבראשית רבה פרשה פה, מהר" תיאודור-אלבק, עמ' 1047: "איפשר בני שמואל הצדיק עושין כן?" (וכדעת מרגליות, החייבים, לעיל הערה 30, עמ' 9-10), או שהשאלה נובעת מטעמים טקסטואליים כגון העובדה שהעם איננו מציין בפני שמואל את החטאים החמורים של לקיחת שוחד והטיית משפט, וכן שמואל אומר בסוף ימיו: "וְאֵנִי זֶקֶנִי וְשִׁבְתִּי וְכִנִּי הֵנָּה אֶתְכֶם" (שמ"א י"ב, ב), דברים המעידים כי לדעת שמואל בניו היו כשירים להמשיך את דרכו (השוו: י' קומלוש, המקרא באור התרגום, תל אביב תשל"ג, עמ' 319). על הפער בתוך הכתובים ביחס לבני שמואל ראו: ש' אברמסקי, 'הנהגת שמואל ומעמד בניו בבאר שבע', בית מקרא סז, תשל"ו, עמ' 588-589. על הפער בתוך הפסוקים כמקור להקל מחטאי הדמויות ראו בירושלמי סוטה פ"א ה"ד, טז ע"ד, וראו: י' מרן, 'על שתי הפטרות ועל שתי עקרות', בתוך: א' בזק (עורך), בראש השנה ייכתוב, קובץ מאמרים על ראש השנה, אלון שבות תשס"ג, עמ' 160 ובהערות.

35. 'הטלת מלאי' מוזכרת בשלושה הקשרים בספרות התלמודית: דעת תנא קמא "משרבו מטילי מלאי וכו'", וקישור החטא הזה לבני שמואל (בתוספתא כאן ובמקבילה בבבלי, סוטה מז ע"ב); דעת ר' יהודה אודות חטאי בני שמואל (בתוספתא כאן ובמקבילה בבבלי, שבת נו ע"ב) וקביעה לגבי תודוס איש רומי: "מטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים היה" (פסחים נג ע"ב). קשה בעיני להניח כי שני תנאים שונים

פירוש אחד לדברי ר' יהודה הוא שר' יהודה, כמו התנאים האחרים כאן, אינו מקבל את הקביעה כי בני שמואל אכן חטאו בחטא החמור של לקיחת שוחד, אלא ממיר אותו במעשה קל יותר. ומדברי ר' יהודה במחלוקת התנאים, ניתן להשליך אחורה ולהבין כך את התנא בפסקה הקודמת. כך מבין ליברמן,³⁶ על סמך מקורות אחרים שעוסקים בחטאי בני שמואל על רקע עניינים מסחריים, ומסקנתו היא ש"ולפי מקורות א"י הנ"ל משמע שע"י שעסקו בפרקטיא הזניחו את ההשגחה על סופריהם וחזניהם, והם הם שלקחו שוחד".³⁷ אכן נראה שחלק מן המקורות פירשו כך את ר' יהודה. עם זאת, חלק מן המקורות עליהם התבסס ליברמן, בוודאי עסקו בהסבר עצמאי לחטאם של בני שמואל, והקשר היחיד בינם לבין דברי ר' יהודה הוא הרקע המסחרי.³⁸ בנוסף, נראה שההנחה של השאלה שמופיעה בתחילת מחלוקת התנאים (רק בכת"י וינה): "וכי לקחו שוחד ומשפט הטו?!", היא שהדעה שהופיעה בפסקה הקודמת קובעת שבני שמואל אכן לקחו שוחד.

אפשרות פרשנית אחרת, שאותה ברצוני להציע, היא שיש לפרש את דעת ר' יהודה, על פי הדרך בה הצגתי קודם את הדעה הסתמית בתוספתא. להבנתי, הדעה הסתמית בתוספתא קבעה שריבוי הטלת המלאי על בעלי בתים הובילה בפועל ללקיחת שוחד, כמו שעשו בני שמואל. וכך סובר ר' יהודה, שהטלת המלאי היא חלק מתהליך בניית יחסי הון-שלטון שהם

ייחסו אותו מעשה בעייתי לבני שמואל. יש לציין כי אף ליברמן בפירושו לדברי התנא בפסקה הראשונה מפנה לפירושו על ר' יהודה, ובפירושו לדברי ר' יהודה מפנה לפירושו על דברי התנא בפסקה הקודמת, ללמדנו שאף הוא ראה ביניהם קשר, למרות שהוא הסביר את דעתם באופן אחר.

36. **תוספתא כפשוטה נשים ח**, נויארק תשל"ג, עמ' 752-753.

37. ליברמן מתבסס על בבלי שבת נה ע"ב-נו ע"א: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר בני שמואל חטאו אינו אלא טועה... אלא מה אני מקיים ויטו אחרי הבצע - שלא עשו כמעשה אביהם, שהיה שמואל הצדיק מחזור בכל מקומות ישראל ודן אותם בעריהם, שנאמר והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל. והם לא עשו כן, אלא ישבו בעריהם כדי להרבות שכר לחזניהן ולסופריהן". הגמרא שם קושרת את דעת ר' שמואל בר נחמני למחלוקת התנאים בתוספתא. ליברמן קובע שכך הבין הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ג ה"ג. עם זאת, לדעת רש"י הגמרא קשרה דווקא בין דעת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן לבין דעת ר' מאיר, שרק עליו רש"י פירש: "ולר' מאיר לא חטאו בהטיית משפט". ואילו על דעת ר' יהודה שם כתב: "נותנים להן פרגמטיא לעסוק בה ולתת להם השכר, ומתוך כך היה נמשך לבם להטות דין כשבאין לפניו לדון, והיינו חטאים". אמנם רש"י עצמו לא מפרש שבני שמואל לקחו שוחד לדעת ר' יהודה, אך לדעתו ר' יהודה סבור שהם אכן היטו משפט בגלל הקשרים הכלכליים ביניהם.

38. כך לדוגמה בירושלמי סוטה פ"א ה"ד, טז ע"ד-יז ע"א (ובמקבילות המצוינות שם): "ולא הלכו בניו בדרכיו ויטו אחרי הבצע שהיו נוטלין מעשר ודנין אמר רבי ברכיה מברכתא היתה עוברת והיו מניחין צרכיהן של ישראל והיו הולכין עוסקין בפרקמטיא". למרות דבריו של ליברמן, לא נראה שאפשר להסביר את המימרא של רבי ברכיה כמתייחסת לשליחיהם של בני שמואל, ואין בה כלל הסבר לביטוי "מלאי הטילו על בעלי בתים".

הבסיס למערכת לקיחת שוחד והטיית משפט,³⁹ בין אם היחסים הכלכליים עצמם הם סוג של שוחד, ובין אם הם הובילו ללקיחת שוחד נוספת. על פי זיהוי זה, ר' יהודה חלוק על חבריו, והוא לא ממיר את לקיחת השוחד במעשה בעייתי אחר, אלא מסביר שהטלת המלאי על בעלי הבתים קשורה באופן הדוק ללקיחת השוחד והטיית משפט.⁴⁰ בעוד שהתנאים האחרים הסכימו עם הנחת היסוד של השאלה: "וכי לקחו שוחד ומשפט הטו?!", ר' יהודה אכן סובר שהם לקחו שוחד והיטו משפט, והוא מסביר כיצד זה קרה בפועל.⁴¹ לפי הסבר זה, ר' יהודה סבור כי בני שמואל חטאו בפועל בחטא של לקיחת שוחד.⁴² זיהוי זה חשוב לענייננו, מכיוון שר' יהודה יהווה דמות משמעותית אף בסוגיות הבאות.

עם זאת, לצד התנא הקודם / ר' יהודה מופיעות שלוש דעות נוספות, המפרשות באופן שונה את מעשיהם הרעים של בני שמואל. לדעת ר' מאיר: "חלקם שאלו בפייהם", לדעת ר' עקיבא "מתנות נטלו בזרוע", ואילו לדעת ר' יוסי "קופה של מעשרות לקחו בזרוע".⁴³ שלושת התנאים הללו מתייחסים לפעולת ה'לקיחה' שיוחסה לבני שמואל במקרא. ברם, בעוד שהמקרא

39. כך רש"י על בבלי, שבת נו ע"א (ד"ה מלאי הטילו, וחלקם שאלו); בית הבחירה למאירי, שבת נו ע"א ד"ה אע"פ; מהרש"א שם, ד"ה רמ"א חלקם.

40. רש"י שם מבין שהתנאים חלוקים ביניהם גם בשאלה מה עשו בני שמואל, וגם בשאלה האם הייתה בפועל הטיית משפט.

41. אולי יש בכך הסבר מדוע השאלה עצמה נעדרת מכת"י ערפורט.

42. לפי אפשרות זו, מחלוקת התנאים היא תוספת בתוך הרצף של התוספתא. התוספתא הביאה את דעת ר' יהודה הקושרת בין הטלת מלאי ללקיחת שוחד ובין שניהם לבני שמואל בצורה סתמית, ולאחר מכן היא צירפה את מחלוקת התנאים אודות מעשיהם של בני שמואל, אשר בתוכה מופיעה דעת ר' יהודה כאחת הדעות. לפי הבנה זו, ההנחה העומדת בבסיס השאלה המקדימה את מחלוקת התנאים "וכי לקחו שוחד והיטו משפט?!", דהיינו שבני שמואל לא לקחו שוחד ולא היטו משפט, איננה מתאימה לכל דעות התנאים, ולכל הפחות היא איננה מתאימה לדעת ר' יהודה. אפשר שהשאלה היא הבסיס למחלוקת התנאים, כאשר ר' יהודה חולק על עצם ההנחה של השאלה (השוו, לדוגמה, לסוגיית הגמרא על זמנו של איוב, כאשר אחת הדעות "משל היה" מערערת על עצם הדיון, בבלי בבא בתרא טו ע"א). ואפשר שהשאלה נוספה בידי אחד המעתיקים מאוחר יותר, מתוך הבנה כי חלק מהתנאים המירו את חטא לקיחת השוחד בחטא אחר (והשוו פירוש רש"י על הסוגיה המקבילה בבבלי שבת נו ע"א, שם הוא מסביר שמחלוקת התנאים נסובה על השאלה האם בני שמואל אכן הטו משפט). שאלה זו לא מופיעה בכת"י ערפורט. אף בציטוט התוספתא בבבלי, מחלוקת התנאים אינה באה כתגובה לשאלה אלא מתחילה כפירוש לחלק הפסוק 'וַיִּטּוּ אַחֲרֵי הַבָּצֵעַ'. מכל מקום, ברור שהשאלה עצמה מהווה מסקנה לעמדת שהוצגה בפסקה הקודמת בתוספתא, והיא שבני שמואל אכן לקחו שוחד.

43. לפי כת"י ערפורט (ולפי הבבלי) הדעות התהפכו והשתנו במקצת: ר' יוסי סבור שמתנות נטלו בזרוע, ולדעת ר' עקיבא קופה יתירה של מעשרות נטלו. לדעת ליברמן (תוספתא כפשוטה ח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 753), אם נלקחה קופה יתירה של מעשר, אז "בזרוע" מיותר. כלומר, השאלה היא האם לקחו יותר משמגיע להם או שלקחו את שלהם בכח.

התייחס ל'לקיחת שוחד', תנאים אלו מתייחסים ללקיחה מסוג אחר – לקיחת "חלקם",⁴⁴ לקיחת מתנות (כהונה) או לקיחת מעשר בזרוע.

מעבר להבדלים האידיאולוגיים, ניתן לזהות כאן שתי מחלוקות פרשניות בין תנא קמא / ר' יהודה והתנאים האחרים. לדעת תנא קמא, שני חלקי הפסוק המתארים את מעשיהם של בני שמואל (א. לא הלכו בדרך אביהם ונטו אחרי הבצע; ב. לקחו שוחד והטו משפט) מתארים הידרדרות מוסרית. אי ההליכה בדרך שמואל והנטייה אחרי הבצע היא הטלת המלאי על בעלי הבתים, הובילה לחלק השני של הפסוק – לקיחת שוחד והטיית משפט. לעומת דעה זו, נראה שהתנאים האחרים סבורים כי שני חלקי המשפט מתארים זה את זה – לקיחת השוחד לא הייתה לקיחת שוחד ממש, אלא היא מתפרשת בעזרת הביטוי "ולא הלכו בדרך בניו" או בעזרת הביטוי "ויטו אחרי הבצע".⁴⁵ הם אינם רואים את אי ההליכה בדרכי שמואל ואת הנטייה אחרי הבצע כמעשים שהובילו לנטילת שוחד בפועל, אלא כתיאורים מקבילים לאי ההליכה בדרכי שמואל ולנטייה אחרי הבצע המתפרשים על ידם. מכיוון שלקיחת השוחד והטיית המשפט הם ה'ישוב' של הנטייה אחרי הבצע או של ההימנעות מהליכה בדרכי שמואל, ממילא לא מדובר על אותו שוחד של התורה.

כאן מתבררת המחלוקת הפרשנית השנייה, והמהותית יותר לעניינינו, בין תנא קמא / ר' יהודה והתנאים האחרים. בנוסף להבנה השונה של היחס בין שני חלקי המשפט, חכמים אלו מרוקנים את המושגים 'לקיחת שוחד' ו'הטיית משפט' מן התוכן ה'חוקי' שלהם, ומסבירים אותם באופן אחר.

לדוגמה זו, כמו לדוגמאות אחרות שנביא בהמשך, יש חשיבות גדולה בהבנת האופן שבו חכמים תפסו את הסיפורים המקראיים. מבין כל החכמים שצוטטו לעיל, רק אחד, באופן ברור, קבע כי בני שמואל לקחו שוחד והטו משפט, במובן המשפטי של מילים אלו, וכמובנם של המילים הללו בקורפוס החוקי של התורה. שאר החכמים התייחסו ללקיחת השוחד באופן שונה, כהאשמה שהיא ערכית, אך לא דווקא משפטית. האמוראים, מאוחר יותר, אולי יראו

44. ישנם שלושה הסברים חלופיים לבעיה שאותה מגדיר ר' מאיר "חלקם שאלו בפייהם": א. בני שמואל ביקשו לקבל את המעשרות, בעוד אלו אמורים להינתן מרצונו החופשי של הבעלים (רבא, בחולין קלג ע"א); ב. בני שמואל ניצלו את מעמדם הרם כדי לקבל את המעשרות במקום לוויים אחרים (רש"י סוטה מז ע"א, ד"ה חלקם שאלו בפייהם); ג. בני שמואל נטלו מעשר למרות היותם דיינים, שעשויים לדרון את האנשים נותני המעשר (ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה ח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 752, בעקבות הירושלמי להלן).

45. כך בבבלי מחלוקת התנאים מובאת כפירוש לחלק הפסוק "ויטו אחרי הבצע". כמו כן, הטיעון הפרשני של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יוחנן הוא: "כל האומר בני שמואל חטאו – אינו אלא טועה, שנאמר 'ויהי כי זקן שמואל ובניו לא הלכו בדרכיו' (שמ"א ח', א-ג), בדרכיו הוא דלא הלכו – מיחטא נמי לא חטאו" (שבת נה ע"א-נו ע"ב).

במעשים אלו איסורים הלכתיים,⁴⁶ אך גם לפי ההבנה שבני שמואל חטאו, אין זה אותו חטא שהתורה מתייחסת אליו בביטוי 'שוחד', אלא זהו חטא אחר. יתירה מזו, ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן, שקבע "כל האומר בני שמואל חטאו אינו אלא טועה",⁴⁷ ואמוראים אחרים, בוודאי לא ראו במעשים של בני שמואל חטאים בתחום של ההלכה, אלא אך ורק בתחום המוסרי והערכי.⁴⁸

חשוב לציין כי הדעות המפרשות 'שוחד' באופן שונה מן ה'שוחד' שנאסר בתורה אינן סותרות בהכרח את פשט הכתובים. בסיפורת המקראית 'שוחד' משמש בהקשרים אחרים שאינם משפטיים. כך לדוגמה במל"א ט"ו, יט; מל"ב ט"ז, ח וישעיהו מ"ה, יג, שם מדובר על מתן כסף לשלטון לשם השגת דבר מה, אך לא בהקשר המשפטי.⁴⁹ אם כן, ישנם תימוכין מקראיים להבנה הפרשנית שיש שוני בין החוק המקראי (שמות כ"ג, ח; דברים י', יז, ט"ז, יט, כ"ז, כה) לסיפורת המקראית בהגדרת שוחד. ועם זאת, ברור שיש כאן מחלוקת פרשנית בין התנאים האם לפרש את המילה 'שוחד' המופיעה בסיפור אודות בני שמואל בהתאם למילה שוחד בחלק החוקי של התורה, או באופן אחר, שמושפע מן ההקשר הנרטיבי של המילה. כבר כעת ניתן לשער כי רק מי שמפרש את לשון הסיפור על סמך התאמתה ללשון החוק בתורה יוכל בהמשך ללמוד חוקים מתוך הסיפור. לעומת זאת, מי שסבור שלשון החוק ולשון הסיפור אינם תואמים (בהכרח) יתקשה יותר⁵⁰ ללמוד מתוך הסיפור על משמעות החוק. המחלוקת האם להסביר את חטאיהם של בני שמואל כעבירה על חוקי התורה או כעבירות ערכיות חוזרת על עצמה ביחס לחטאי דמויות רבות במקרא.⁵¹ הבאתי את הדוגמה הזו של

46. ראו דברי רבא, בחולין קל"ג ע"א, וכן ראו: ש' ליברמן, *תוספתא כפשוטה* ח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 752 בעקבות ירושלמי כתובות פ"ג, ה"א, לה ע"ג-ע"ד ובבלי כתובות קה ע"ב. נראה שאף שהאמוראים נמנעו ממעשים אלו, הם לא הגדירו אותם כעבירות ממש.

47. לעיל, הערה 25.

48. ראו: י' רוזנברג, 'כל האומר... אינו אלא טועה', *נטועים* ד, תשנ"ח, עמ' 79-88.

49. כך גם דעת ש"א לוינשטם, ערך 'שחד', *אנציקלופדיה מקראית* ז, ירושלים תשי"ד, עמ' 617, ששוחר בסיפורת המקראית כולל "סוגים שונים של מתן לשם השגת טובה מן המקבל", ולא רק בתחום השיפוט. אמנם בדרך כלל האיסור על לקיחת שחד מופנה לדיין, עם זאת, לוינשטם מראה (שם, עמ' 618) כי במקרים רבים ההתייחסות היא לבעל שררה באופן כללי. ראו גם: י' כרמל, 'מלך במשפט' (משלי כ"ט, ד'), בתוך: י' רוזן (עורך), שם לשמואל: אסופת מאמרים לספר שמואל, אלון שבות תשמ"ט, עמ' 173, הערה 10; י' לורברבוים, *מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית*, רמת גן תשס"ח, עמ' 112 המפנה למדרש תהלים יז, ה, עמ' 127.

50. אמנם, ייתכן שניתן לפרש את הכתובים באופן דו רובדי - מילולי ופשוט יותר מחד, וספרותי יותר מאידך. ממילא, יהיה אפשר ללמוד הלכות מסיפורים, גם אם קיבלו במקביל פרשנות ספרותית. עם זאת, כפי שאציג להלן, זו האופציה הפשוטה פחות.

51. הבבלי במסכת שבת (נה ע"ב-נו ע"א) מביא רשימה של דמויות מקראיות שלגבי כולן אומר ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן ש"כל האומר... חטא אינו אלא טועה", ומוסיף שיש חולקים לגבי כל אחת מן הדמויות הללו. בנוגע לראובן, ר' שמעון בן אלעזר, רבן גמליאל ור' אלעזר המודעי סבורים שראובן לא

בני שמואל, מכיוון שבה ר' יהודה הוא דמות משמעותית, והוא קובע, כפי שהצעת, שבני שמואל חטאו ממש, בחטא המיוחס להם, על פי התאמתה ללשון החוק בתורה. ר' יהודה יעמוד במרכז הדיון להלן, אך רוב דבריו יתייחסו להערכה החיובית של הדמויות ולא דווקא בהגדרת חטאיהם.

הערכת מעשים ניטורליים או חיוביים של הדמויות המקראיות

המחלוקת אודות הערכת מעשיהם של הדמויות המקראיות קיימת אף כאשר מדובר בסיפורים על דמויות מקראיות שעשו מעשים שניתן לפרשם כמצוות, ושם דברי ר' יהודה בולטים. בסעיף הזה אציג כמה דוגמאות כאלו. בכוונתי להראות שגם במעשים ניטורליים או חיוביים של דמויות מקראיות, ישנה מחלוקת בנוגע למידת ההתאמה בין התיאור של הסיפור לבין חוקי התורה.

כמה דוגמאות להבדל בפירוש מעשיהם הניטורליים או הטובים של דמויות מקראיות ניתן לראות סביב נושא הנזירות.

המקרא מתאר את נדרה של חנה, אודות הבן שהיא מבקשת מאת ה':

וְתִדְרַךְ נָדָר וְתֹאמַר ה' צְבָאוֹת אִם רָאָה תִּרְאֶה בְּעֵינִי אֶמְתֶּךָ וְנִזְכַּרְתִּי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֶמְתְּךָ וְנִתְּתָה לְאֶמְתְּךָ זֶרַע אֲנָשִׁים וְנִתְּתִיו לַה' כֹּל יְמֵי חַיָּיו וּמִזֶּדֶה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ (ש"מ"א א', יא).

הביטוי "ומזרה לא יעלה על ראשו" מופיע גם בסיפור התגלות המלאך לאם שמשון, בו הוא מודיע לה שהיא תלד בן והוא יהיה נזיר (שופטים י"ג, ה): "כִּי הִנֵּה הָרָה וְיִלְדֶּךָ בֶּן וּמִזֶּדֶה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ כִּי נָזִיר אֱלֹהִים יִהְיֶה הַנֶּעֱר מִן הַבֶּטֶן..." למרות הקישור המפורש הזה, ישנה מחלוקת אודות מהותו של שמואל:

חטא. ר' שמעון בן אלעזר מסביר כי כאשר התורה מייחסת לראובן את החטא (בראשית ל"ה, כב): "וַיְהִי בְשֹׁכֵן יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ הָהָר וַיֵּלֶךְ רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת בְּלָהָה פִּילֶגֶשׁ אָבִיו..." אין הכוונה שהוא ממש שכב אותה, אלא שהוא "עמד ובלבל את מצעה". כך מפרש רש"י בעקבות דבריו: "שכשמתה רחל נטל יעקב מטתו שהיתה נתונה תדיר באהל רחל ולא בשאר אהלים ונתנה באהל בלהה, בא ראובן ותבע עלבון אמו, אמר אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי, לכן בלבל" (רש"י בראשית ל"ה, כב). לעומת זאת, בסוגיה שם, ר' אליעזר ור' יהושע קובעים בפירוש שראובן חטא: "רבי אליעזר אומר: פזתה חבתה זלתה. רבי יהושע אומר: פסעתה על דת, חטאת, זנית".

כך גם במדרש תנאים דברים ו ד, מהד' הופמן עמ' 24 ובמקבילות, שם נאמר שראובן חזר בתשובה (מתוך הנחה שהוא חטא) ובאופן בולט יותר בבראשית רבה פרשה צט, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 1252-1253, שם נרמז באופן ברור שראובן אכן שכב עם בלהה. אף כאן, מעבר להבדלים האידיאולוגיים שבין התפיסות השונות, ישנו הבדל פרשני מהותי והוא נוגע לשאלה האם יש להבין את הביטוי "וישכב" בהקשרו הסיפורי באותו אופן שיש להבין ביטוי זה בהקשרו המשפטי.

נזיר היה שמואל כדברי⁵² רבי נהוראי שנאמר 'ומורה לא יעלה על ראשו' (שמ"א א, יא). נאמר בשמשון 'ומורה' (שופטים י"ג, ה) ונאמר בשמואל 'ומורה'. מה מורה האמורה בשמשון נזיר, אף מורה האמורה בשמואל נזיר. אמר רבי יוסי והלא אין מורה אלא של בשר ודם. אמר לו רבי נהוראי והלא כבר נאמר 'ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני' (שמ"א ט"ז, ב) שכבר היה עליו מורה של בשר ודם (נזיר פ"ט מ"ה).

ר' נהוראי רואה את דברי חנה אודות שמואל "ומורה לא יעלה על ראשו", בהקשר הלכתי, כחלק מן הנדר שהיא נודרת, תוך השוואה לסיפור שמשון, ומתוך הנחה שמדובר על הארכת שער.⁵³ ממילא, הוא גוזר מכך את הקשר לנזיר. לעומת זאת, ר' יוסי רואה את דברי חנה כחלק מתפילתה לבן (ירא שמים), ובאופן לא הלכתי.

מחלוקת דומה בנוגע לשאלה האם דמות מקראית הייתה נזיר, עולה דווקא ביחס לדמות שבפשט הפסוקים אין בינה לבין נזירות כלום. דמות זו הינה אבשלום בן דוד. המקורות הנוגעים להגדרה ההלכתית של אבשלום הם סבוכים, וחילופי הגרסאות בהם רבים. עם זאת, מכיוון שההשלכות של הסוגיה להבנת הדעות השונות של חכמים בנוגע ליהסי חוק וסיפור במקרא הן מרחיקות לכת, הצגת הסוגיה ובירור העמדות השונות המוצגות בה חשובה. מחלוקת בנוגע לאבשלום מופיעה בתוספתא סוטה ובמכילתות:

אבשלום בשערו מרד שנאמר 'וכאבשלום לא היה איש יפה' וגו' (שמ"ב י"ד, כה) 'ובגלחו את ראשו' וגו' (שם כו) לפיכך לקה⁵⁴ בשערו. ר' יהודה הנשיא אומר אבשלום נזיר עולם היה⁵⁵ ואחד לשנים עשר חדש היה מגלח⁵⁶ שנאמר 'ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום אל המלך אלכה נא ואשלם' וגו' (שם ט"ז, ז) 'כי נדר נדר עבדך' וגו' (שם ח). ר' נהוראי⁵⁷ אומר אחד לשלשים יום היה מגלח שנאמר 'ויהי מקץ ימים

52. לדעת י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 403, הנוסח 'כדברי' מעיד לעיתים (ובמקרה זה) על מקום שהמשנה אווזת בדעת התנא הזה. במקרה דנן, המשנה פותחת בדעה זו ואף נותנת את "זכות המילה האחרונה" לר' נהוראי.

53. גזירה שווה בתוך סיפורים המלמדת אגדה הוגדרה בשלושים ושתים המידות המיוחסות לר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, שנדפסו במבוא למדרש משנת רבי אליעזר, עמ' 18. שם מובאת דוגמה זו.

54. כת"י ערפורט: "נתלה". בדרך כלל, הדפוס הולך בעקבות כת"י וינה, וכת"י ערפורט מציג נוסח מעט שונה.

55. בכת"י ערפורט סדר הבאת הדברים שונה. בין הקביעה שאבשלום הוא נזיר לקביעה שגילח באופן קבוע מופיע הפסוק אודות הנדר.

56. כת"י ערפורט: "והיה מגלח כל שנים עשר חדש".

57. כת"י ערפורט: "ר' יוסי".

לימים' וגו' (שם י"ד, כו). ר' יוסה⁵⁸ אומר כל ערב שבת⁵⁹ היה מגלח⁶⁰ שכן דרך מלכים לגלח מערב שבת לערב שבת כמה שנאמר בכהנים 'וראשם לא יגלחו ופרע לא ישלחו' וגו' (יחזקאל מ"ד, כ), ושקל את שער ראשו מאתים שקלים באבן המלך מה שאין בני טבריה ובני צפורי מגלחין⁶¹ כן (תוספתא סוטה פ"ג הלכות טז-יז, מהד' ליברמן עמ' 164-165).

דברים אלו מובאים בתוספתא כחלק מהדגמת עקרון 'מידה כנגד מידה' שעולה במסכת סוטה ביחס לאישה הסוטה (סוטה פ"א משניות ז-ט).⁶² במקור זה מוצגות שלוש דעות תנאיות ביחס לאבשלום: דעותיהם של ר' יהודה הנשיא, ר' נהוראי ור' יוסי. בנוגע לזיהוי החכמים החולקים ישנה אי בהירות בין המקבילות השונות ובתוך כתבי היד ועדי הנוסח השונים. לענייננו חשוב בעיקר שבחלק מן המקבילות הדעה הראשונה היא דעת ר' יהודה הנשיא, כבתוספתא שמצוטטת כאן,⁶³ ואילו במקבילות אחרות דעה זו היא של ר' יהודה (בר עילאי). ליברמן סבור כי מסורת ארץ ישראל הייתה ר' יהודה ואילו מסורת בבל הייתה ר' יהודה הנשיא.⁶⁴

58. כת"י ערפורט: "ר' נהוראי". כת"י ערפורט הופך את סדר הדוברים (ראו גם הערה קודמת). הסדר כאן מתאים לסדר בבבלי (נזיר ד ע"ב-ה ע"א), הסדר בכת"י ערפורט מתאים יותר לסדר במכילתות. השוו: מאיר איש שלום, מכילתא, עמ' לו.

59. כת"י ערפורט: "פעם אחת בשבת". השוו גרסת כת"י ערפורט, לעיל הערה 56. נראה שיש הבדל בין כת"י וינה (והדפוס) לבין ערפורט, כאשר לפי כת"י וינה יש זמנים קבועים לגילוח, ואילו לפי כת"י ערפורט, הגילוח נעשה פעם בתקופה, אך לא דווקא בזמנים קבועים, ואולי יש בכך קישור חזק יותר להגדרה הסובייקטיבית "הכביר שערו", שאותו נראה בהמשך.

60. כת"י ערפורט: "ומגלח".

61. כת"י ערפורט: "עושיין".

62. גם במכילתות דברים אלו קשורים להדגמת העיקרון של 'מידה כנגד מידה', דרך העיסוק בעונש המצרים בטביעתם בים.

63. ראו מכילתא דרשב"י בשלח ט"ו א, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 74-75, בבלי נזיר ד ע"ב-ה ע"א. עם זאת, במכילתא דרשב"י מופיע ר' יהודה הנשיא כבעל הדעה הראשונה אך בעל הדעה השלישית הוא רבי, וממילא נראה שהמכילתא דרשב"י מערבת מסורות שונות. על (חוסר) מקוריות הגרסאות של המכילתא דרשב"י ראו: מ"י כהנא, המכילתות לפרשת עמלק: לראשוניותה של המסורת במכילתא דרבי ישמעאל בהשוואה למקבילתה במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 309-316.

64. ליברמן (תוספתא כפשוטה ח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 640) סבור כי הגרסה המקורית של התוספתא היא ר' יהודה (בר אילעי). כך היא עדות בעלי התוספות בזבחים קיז ע"ב: "דאמרי בתוספתא ר' יהודה אומר אבשלום נזיר היה". גם הירושלמי מכיר דעה זו בשם ר' יהודה (ירושלמי נזיר פ"א ה"ב, נא ע"ב). אף במכילתא דר"י (בשלח, מסכתא דשירה פרשה ב, מהד' הורביץ-רבין, עמ' 123) ובמדרש שמואל (כו ה, מהד' ליפשיץ, עמ' 129) הדעה הראשונה היא דעת ר' יהודה. במדרש שמואל (שם) מובאות דעת ר' יהודה ודעת ר' יוסי (הדעה השלישית). עם זאת במכילתא דר"י, שתובא להלן, הדעות האחרות הן ר' יוסי ורבי. אף בעיני נראה שיש לבכר בתוספתא את הגרסה "ר' יהודה". ר' יהודה, ר' יוסי ור' נהוראי הם בני אותו דור, ומחלוקת משולשת שלהם מופיעה גם ביחס לפרשת מלך, שאף היא נוגעת ישירות ליחסי

אם כן, דעת ר' יהודה בחלק מן המקורות⁶⁵ ורבי יהודה הנשיא בחלק אחר של המקורות, היא שאבשלום היה נזיר עולם ושהוא גילח את שערו כל שנים עשר חדש.⁶⁶ דעת ר' נהוראי היא שאבשלום גילח כל שלושים יום ואילו דעת ר' יוסי היא שטקס הגילוח של אבשלום אירע כל שבוע, כדרכם של בני מלכים. לפי הבבלי, שלושת התנאים הללו מסכימים כי אבשלום היה נזיר עולם, ומחלוקתם היא בנוגע לזמנים שבהם הוא גילח.⁶⁷ לעומת זאת, לפי המקבילה במכילתא דר"י, מחלוקתם של התנאים השונים נוגעת לשאלה האם אבשלום היה נזיר בכלל, ואם כן, איזה.⁶⁸

המכילתא דר"י מביאה את הדעות השונות בתוספתא, בשינוי שמות החכמים, עם שינוי אחד מאוד משמעותי בניסוח עמדת התנאים. דעת ר' נהוראי נמסרת במכילתא דר"י⁶⁹ כך: "נזיר ימים היה והיה מגלח אחת לשלשים יום שנאמר 'ויהי מקץ ימים לימים אשר יגלח' וגו'". כלומר, לפי המכילתא דר"י, שני התנאים הראשונים חולקים האם אבשלום היה נזיר עולם או נזיר ימים. כך ניתן להבין גם את התוספתא. ניתן להבין שאף ר' יוסי, הדעה השלישית שבתוספתא, הסובר שאבשלום גילח כל ערב שבת, כדרך מלכים, חולק על עצם התיאור של אבשלום כנזיר. לפי הבנה זו, ר' יוסי סבר שאבשלום כלל לא היה נזיר, וטקס הגילוח שלו היה קשור לגינוני מלכות, ואולי אף לנטילת המלכות.⁷⁰

ליברמן סבור,⁷¹ ונראית לי דעתו, שיש להבין את המחלוקת בתוספתא של ר' יוסי ור' נהוראי, על פי הניסוח במכילתא דר"י: ר' נהוראי סובר שאבשלום היה נזיר, בעוד שר' יוסי

חוק וסיפור במקרא. ראו: תוספתא סנהדרין פ"ד ה"ה, מהד' ליברמן עמ' 421. ובכל זאת, נראה שאף רבי אחז בדעה דומה.

65. קשר נוסף בין דעת ר' יהודה ביחס לאבשלום ודעתו ביחס לנזירות עולה מתוך גרסת המשנה בסוטה (פ"א מ"ח, ע"פ כת"י קופמן) למעשיו של אבשלום: "אבשלום ניתנוהו בשערו לפיכך ניתלה בשערו..." זאת לעומת דפוס ראשון, שם הגרסה "אבשלום נתגאה". לשון נוי מתקשרת לנזירות. כך במשנה, נזיר פ"א מ"א, ע"פ קופמן: "כל כינויי נזירות כנזירות האומר אהא הרי זה נזיר או אהא נאה" (בדפוס: "אהא נואה"). על הלשון "אהא נאה" המתאימה לשיטת ר' יהודה דווקא ראו: ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר נשים, ירושלים תשכ"ח, עמ' שסא, בעקבות י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 385 ואילך.

66. לקשר בין נזירות עולם לבין גילוח השיער אחת לכמה זמן ראו להלן.

67. נזיר ד ע"ב.

68. ראו: הלבני (לעיל, הערה 66), עמ' שנח; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה ח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 642.

69. מסכתא דשירה בשלח פרשה ב (מהד' הורביץ-רבין, עמ' 123). שם הדעה מופיעה בשם ר' יוסי וברפוס נוסף: "הגלילי". כפי שמצוין לעיל, במקבילות השונות שונים שמות החכמים. נראה ששמות החכמים שנמסרים בתוספתא הם המקוריים, הן בשל קרבת הזמן של התנאים החולקים, הן בשל העדויות הנפרדות על כל אחד מן החולקים, והן בשל הבלבול הרב במקבילות בין הדעות השונות.

70. בעוד שבמכילתא דר"י כתוב "שכן דרך בני מלכים", התוספתא (והמכילתא דרשב"י) נוקטת לשון "שכן דרך מלכים", ואפשר שבכך יש רמז לקשר בין ההתעסקות בשיער לבין המרד ונטילת המלכות.

71. ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה ח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 642.

סבור שלא. נראה לי, שניתן לקשור מחלוקת זו למחלוקת במשנה על אודות שמואל. כשם שר' נהוראי סבור ששמואל היה נזיר,⁷² כך הוא סבור שאבשלום היה נזיר. וכשם שר' יוסי מפרש את דברי חנה על רקע תפילתה, ולא באופן הלכתי, כך הוא מפרש את ההתעסקות של אבשלום בשערו על רקע ההקשר הספרותי ולא באופן הלכתי.

ראוי לציון כי בנוגע להבנת דברי חנה, פירושו של ר' נהוראי נראה כפירוש הפשוט יותר (בעיקר על רקע ההשוואה לפסוק הדומה בשופטים י"ג), ופירושו של ר' יוסי נראה דחוק יותר. לעומת זאת, בנוגע להבנת סיפור אבשלום, פירושו של ר' יוסי הוא הפשוט ביותר ור' נהוראי הוא בעל הפירוש הדחוק. ממילא, מסתבר כי המחלוקת בין ר' יוסי לר' נהוראי קשורה למחלוקת עקרונית – עד כמה יש להבין ולהסביר מרכיבים שונים בסיפור על פי הקשרם הספרותי (ר' יוסי) או מתוך זיקה למושגים הלכתיים (ר' נהוראי).

דעת ר' יהודה (או רבי) בתוספתא (ובמכילתות) בנוגע לאבשלום, דומה לדעת ר' נהוראי, בכך שהיא מתייחסת לסיפור המקראי תוך שימוש במושגים מתוך עולם החוק. עם זאת, ר' יהודה מרחיק לכת יותר מר' נהוראי, שכן ר' יהודה מגדיר את אבשלום כנזיר עולם. כפי שנראה להלן, להגדרה זו חשיבות גדולה שכן ר' יהודה איננו מסתפק בשימוש במושגים הלכתיים כדי להבין את הסיפור, ובהקשר זה – כדי להבין את גידול השיער של אבשלום כמעשה דתי של נזירות – אלא שהגדרה זו של הסיפור גם תשפיע על הבנת ההלכה ועיצובה.

פירוש החוק באמצעות הסיפור

נזירות מיוחדת שנלמדת מסיפור אבשלום – נזירות עולם

כפי שצוין בסוף הסעיף הקודם, לבחירה לפרש את הסיפור באמצעות החוק ישנה השלכה ישירה על הבחירה לפרש את החוק באמצעות הסיפור. ר' יהודה פירש ששערו הארוך של אבשלום קשור לשערו הארוך של הנזיר. על כך הוא הוסיף שהזמן הארוך שבין גילוח לגילוח מעיד על סוג אחר של נזירות, שהיא נזירות עולם. נזירות זו לא הוגדרה ולא תוארה בתורה. היא מוכרת לנו רק באופן מעורפל ומעומעם מסיפורי הנביאים. שמשון אמנם היה נזיר מבטן ונזיר עולם, אך נזירותו הייתה ככל הנראה נזירות מיוחדת ויוצאת דופן. גם הנביא שמואל, לפי שיטת ר' נהוראי, היה נזיר מבטן ולעולם.⁷³ הנביא עמוס (ב', יא) משווה בין נביאים לנזירים,

72. ר' נהוראי מגדיר את שמואל כנזיר, אך לא כנזיר עולם! פרט זה חשוב שכן המושג שבו משתמש ר' נהוראי לקוח מן התורה והוא איננו מושג חדש שעולה מתוך סיפורי הנביאים. הבנה זו היא בניגוד לדעת ר' יהודה שקבע כי אבשלום היה נזיר עולם.

73. לדעתי איננו מוצאים את עמדתו של ר' יהודה ביחס לשמואל, מכיוון שהוא כבר הביע את עמדתו ביחס לנזירותו של שמשון. כפי שנראה להלן, לדעת ר' יהודה ניתן לקבל נזירות כשמשון, וזאת בניגוד לעמדת ר' שמעון. לפי דעתי, ראיה לכך שניתן להיות נזיר כשמשון אפשר למצוא דווקא בנדרה של חנה על אודות בנה, נדר שמנוסה על פי הלשון של נזירות שמשון: "ומורה לא יעלה על ראשו" (שופטים י"ג, ה). ומכאן שאף שמואל היה נזיר שמשון.

דבר שעשוי להעיד על נזירות שאיננה מוגבלת בזמן. אך הגדרה הלכתית ברורה לנזירות עולם אין בתורה.

כאשר ר' יהודה מגדיר את אבשלום כנזיר עולם, וככזה שמתגלח אחת לשנה, הגדרה זו זולגת מפירוש הסיפור לקביעה הלכתית, שניתן להיות נזיר עולם, ושנזיר עולם יכול להתגלח אחת לכמה זמן.⁷⁴ לחידוש הלכתי הזה ביטוי במשנה:

הריני נזיר מן החרצנים ומן הזגים ומן התגלחת ומן הטומאה הרי זה נזיר וכל דקדוקי נזירות עליו. הריני⁷⁵ כשמשון, כבן מנוח, כבעל דלילה, כמי שעקר דלתות עזה, כמי שנקרו פלשתים את עיניו הרי זה נזיר שמשון.

מה בין נזיר עולם לנזיר שמשון? נזיר עולם הכביד שערו מיקל בתער ומביא שלש בהמות ואם נטמא מביא קרבן טומאה, נזיר שמשון הכביד שערו אינו מיקל ואם נטמא אינו מביא קרבן טומאה (נזיר פ"א מ"ב).

משנה זו מתייחסת להבדל בין נזירות עולם לנזירות שמשון. היא מכירה במוסד של נזירות עולם, כשם שהיא מכירה במוסד של נזירות שמשון. על נזירות שמשון ארחיב להלן. עם זאת, משנה זו איננה מקובלת על הכול, ובמשנה אחרת באותו פרק ישנה מחלוקת מה ההגדרה של נזיר עולם.

במשנה ד, תנא קמא קובע שנזיר עולם מתגלח אחת לשלושים יום.⁷⁶ לפי אותה דעה, נזיר עולם הוא אדם שמקבל על עצמו רצף נזירויות – כאלו המתוארות בתורה בכמדבר פרק ה' –

74. בהצגת הגישה הקודמת, הראיתי כי לכל הפחות לפי הדעה המוצגת במשנה, ישנו נזיר עולם שמגלח באופן תקופתי. עם זאת, גילוח זה נעשה בהתאם לנזירות של התורה, בהתאם לתקופת הנזירות שחכמים הבינו שהתורה מדברת עליה, על פי התפיסה כי אדם המקבל על עצמו להיות נזיר עולם בעצם מקבל על עצמו רצף של נזירויות לכל חייו. בדברי ר' יהודה הגילוח התקופתי איננו יונק מתוך הגדרות של התורה.

75. "הריני" – כך בדפ"ר ובכת"י פארמה – "הרי אני". בכת"י קויפמן: "הרי אני נזיר(ות)".

76. נזיר פ"א מ"ד: "הריני נזיר כשער ראשי, וכעפר הארץ, וכחול הים – הרי זה נזיר עולם ומגלח אחת לשלשים יום. רבי אומר, אין זה מגלח אחת לשלשים יום. ואיזהו שמגלח אחת לשלשים יום, האומר הרי עלי נזירות כשער ראשי, וכעפר הארץ, וכחול הים". לדעת אפשטיין (לעיל הערה 66, עמ' 386) והלבני (לעיל, הערה 66, עמ' שנט) תנא קמא של המשנה הזו הוא ר' יהודה (וראו את השיקולים השונים שלהם שם). שניהם קובעים זאת בעקבות ההשוואה לעמדה רומה, אם כי לא זהה, של ר' יהודה בתוספתא. עם זאת, לדעתי, תנא קמא של משנה ד איננו זהה עם ר' יהודה. ר' יהודה קובע שנזיר עולם הוא כאבשלום, שמגלח כאשר שערו מכביד, או פעם בשנה (ונראה שהפסוק שמהווה מקור לעניין זה מזכיר גם את כבודות השיער וגם את הביטוי "מקץ לימים" שאפשר שמתייחס לתקופה של שנה). רק נזיר "לעולם" מגלח אחת לשלושים יום, לדעת ר' יהודה, כפי שעולה מן התוספתא. וכך דעת רבי במשנה זו, שמי שנוזר נזירויות רבות מגלח בסוף כל אחת מהן. תנא קמא, לעומת זאת, קובע כי "נזיר עולם" מגלח אחת לשלושים יום. גם הבבלי והירושלמי קושרים בין דעה זו של רבי במשנה לדעה מקבילה של ר' יהודה בתוספתא. ראו: תוספתא סוטה פ"ג הלכות טז-יז, מהר" לייברמן עמ' 164-165; בבלי נזיר ה ע"א;

למשך כל חייו, ולכן הוא מתגלח אחת לשלושים יום, בסוף כל חטיבה שחכמים הגדירו כ"סתם נזירות". לעומת זאת, במשנה ב אחד הדינים של נזיר עולם הוא: "הכביד שערו מיקל בתער". כלומר, נזיר עולם מגלח את שערו אחת לכמה זמן, כאשר שערו מכביד. בזמן זה הוא מקיים את טקס סיום הנזירות. מסתבר שעצם ההיתר להתגלח וכן הגדרת זמן הגילוח לפי הכבדת השער לקוחים מהקביעה של ר' יהודה שאבשלום היה נזיר עולם ומדברי הנביא: "וְהָיָה מִקֵּץ יָמִים לַיָּמִים אֲשֶׁר יִגְלַח פִּי כְּבֵד עָלָיו וְיִגְלָחוּ" (שמ"ב י"ד, כה). הבבלי והירושלמי⁷⁷ קושרים בפירוש בין דעת ר' יהודה או רבי יהודה הנשיא בתוספתא בנוגע לאבשלום לבין ההלכה ביחס לנזיר עולם.⁷⁸

ניתן לראות מכאן שהדרך שבה ר' יהודה מתייחס לאבשלום איננה רק פרשנות הלכתית לסיפור. פירוש הסיפור על ידי שימוש במושגים מתוך עולם החוק (שערו הארוך של אבשלום הוא שיער ארוך של נזיר) גורר מסקנה הלכתית חדשה, ועיצוב מחודש של עולם החוק, והוא שנזיר עולם יכול להתגלח כאשר שערו מכביד.⁷⁹

נזירות מיוחדת שנלמדת מסיפור שמשון – נזירות שמשון

באופן דומה, ר' יהודה לומד מהנזירות המיוחדת של שמשון. במשנה במסכת נזיר שצוטטה לעיל, נזירות שמשון היא נזירות הלכתית בעלת מאפיינים מיוחדים (היתר להיטמא למתים ואיסור גילוח לעולם). ברם, הלכה זו איננה מקובלת על כל התנאים. בתוספתא, נזירות זו נתונה במחלוקת בין ר' יהודה ור' שמעון:⁸⁰ "ר' יהודה אומר נזיר שמשון מטמא למתים שמשון עצמו ניטמא למתים. ר' שמעון אומר האומר הריני כשמשון לא אמר כלום שלא יצתה נזירות

ירושלמי נזיר פ"א ה"ב, נא ע"ב. אפשר שר' יהודה היה הראשון שפירש את הסיפור אודות אבשלום באמצעות הרעיון של נזירות, ורבי הסכים לדעתו ואף ניסח באופן ברור את ההלכה הנובעת מפירוש זה. יש לציין כי על פי רוב המשנה איננה מצטטת את רבי. כמו כן, המשנה על פי רוב איננה מסתמכת על דברי הנביאים, כפי שאזכיר בהמשך ועמדתי על כך ביתר הרחבה בעבודת הדוקטור. ר' יהודה, לעומת זאת, מרבה ללמוד מסיפורי הנביאים.

77. לעיל, הערות 64 ו-67.

78. הבבלי קושר את הדין של נזיר עולם גם לדעות התנאיות האחרות במחלוקת זו. ראו גם הערה 79, כך מסביר זאת הלבני (לעיל, הערה 66, עמ' שס), תוך התייחסות לדעת ר' יהודה הנשיא, ועל פי הבנת הבבלי: "כולם מודים שכיד היחיד להחליט מתי הוא רוצה – אם הוא רוצה בכלל – לגלח. וכאן לא נחלקו אלא לכמה זמן התגלח אבשלום".

79. לפי פירוש הבבלי, כי שלושת התנאים מסכימים כי אבשלום היה נזיר עולם, אלא שהם חולקים ברווחי הזמן שבהם היה מתגלח אבשלום, ההגדרה של הכבדת השיער היא סובייקטיבית לגמרי: לפי ר' יהודה שערו של אבשלום הכביד לאחר שנה (וממנו לומדים לדורות), לפי ר' נהוראי שערו הכביד לאחר שלושים יום, ואילו לפי ר' יוסי שערם של בני מלכים או של מלכים מכביד לאחר שבוע. וראו הערה קודמת.

80. וכן במקבילות: בבלי נזיר ד ע"ב וירושלמי נזיר פ"א ה"ב, נא ע"ב.

מפיו עליו" (נזירות פ"א ה"ה, מהר" ליברמן עמ' 125).⁸¹ לדעת ר' יהודה הנזירות של שמשון מהווה דגם נוסף של נזירות שאפשר לנדוד אותה.⁸² אף שהתורה עצמה איננה מזכירה נזירות כזו, מכיוון שהסיפור הנבואי מתעד נזירות מסוג מסוים, ר' יהודה מסיק כי זוהי נזירות 'חוקית' וכי ניתן לנדוד להיות נזיר כזה. לעומת זאת, ר' שמעון כאן סבור כי ההקשר הסיפורי הנוכחי מונע את היכולת ללמוד ממנו הלכה.⁸³

דעת ר' יהודה ביחס לנזירות שמשון, דומה לדעתו ביחס לנזירות אבשלום. את שני הסיפורים הוא מפרש בעיניים הלכתיות, תוך הנחה כי המציאות הסיפורית משקפת מציאות הלכתית נורמטיבית. בשל כך הוא אף מסיק מהי אותה מציאות הלכתית נורמטיבית שיכולה לחול אף במקרים נוספים.

מדברים אלו מתברר שהשאלה עד כמה ניתן ללמוד את ההלכה מתוך סיפורי הנביאים תלויה במידה רבה בשאלה עד כמה מפרשים את האלמנטים השונים בסיפור באמצעות מושגים ורעיונות מתחום החוק.

81. הירושלמי (נזיר פ"א ה"ב, נא ע"ב) מבסס את דברי ר' שמעון על לשון התורה: "מאי טעמא 'כפי נזור' (במדבר ה', כא, לפנינו שם: "נדרו") את שנזירותו חלה מפיו עליו יצא נזירות שמשון שלא חלה מפיו עליו אלא מפי הדיבר, מאי טעמא 'כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן' (שופטים י"ג ה, ז)". אף הירושלמי קובע שנזירות שמשון איננה נובעת מן התורה עצמה: "אמר ר' חנינא מסתברא שתדחה נזירות תורה לנזירות שמשון. מה טעמא 'כן יעשה על תורת נזור', את שנזירותו תורה יצאת נזירות שמשון שאינה תורה".

82. לדעת א' רועי ('רציפותה ומקומה של הנזירות בחברה היהודית בימי הבית השני והמשנה', בתוך: ד' גרא ומ' בן זאב [עורכים], אוהב שלום: מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן-שלום בהגיעו לגבורות, באר שבע תשס"ה, עמ' 484), הדיון של ר' שמעון ור' יהודה, בני דור אושא, בנזירות שמשון נובע מכך שזו הנזירות היחידה שניתן לקיים בעולם ללא מקדש. לדעתו (הנזירות היהודית בימי בית שני והמשנה, דיסרטציה, באר שבע תשס"א, עמ' 134), הסיבה שר' שמעון אינו מאפשר את נזירות שמשון, היא התנגדותו העקרונית למוסד הנזירות.

83. אם רוצים ללמוד הלכה מן הסיפור, צריך לקחת בחשבון את מכלול הנסיבות. הסיפור עצמו מעיד כי נזירות שמשון לא נבעה מנדר של שמשון עצמו, אלא היא נבעה מהדרכת המלאך להוריו. השורש של מכות כב ע"א (ד"ה בנזיר שמשון). ממילא, לא ניתן ללמוד מסיפור זה הלכה חדשה ביחס לנזירות שאדם נדרר בעצמו. השורש מחלוקת זו למחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בנוגע לאפשרות ללמוד הלכות מסיפור המסגרת של הריגת שבע בן בכרי על ידי האישה החכמה מאבל בית מעכה (שמ"ב כ', תוספתא תרומות פ"ז ה"ב, מהר" ליברמן עמ' 148-149).

מחלוקת האם דיני מלכים נלמדים מתוך הסיפורים

דוגמה נוספת למחלוקת על לימוד ההלכה מסיפורים מופיעה במשנה, ביחס להלכות מלכים.⁸⁴ כפי שניתן לראות מן הדברים שהובאו עד כה, רוב המקורות התנאיים המצטטים מתוך דברי הנביאים מופיעים דווקא בתוספתא.⁸⁵ המשנה ממעטת לצטט פסוקים ככלל, ועוד יותר ממעטת לצטט סיפורים בתורה ובנביאים וללמוד מהם. באחד מן המקרים שהמשנה עושה זאת, היא חושפת טפח מהגישה העקרונית בנוגע ללימוד מסיפורים.

המשנה (סנהדרין, פרק ב) מפרטת את דיני המלך על פי פסוקי מצוות המלך שבספר דברים, ומפרטים את האיסורים השונים שמוטלים על המלך – האיסור להרבות נשים, האיסור להרבות סוסים והאיסור להרבות כסף וזהב, כמו את החובה לכתוב את ספר התורה. מספר דינים נוספים מבוססים על פירוש הפסוק (דברים י"ז, טו): "שום תשים עליך מלך" – שתהא אימתו עליך" (סנהדרין פ"ב מ"ה), ומפרטים את הדברים שאסורים משום כבודו ואימתו של מלך. במהלך המשניות העוסקות בדיני המלך בפרק זה מופיע ר' יהודה ארבע פעמים:

[ב] המלך לא דן ולא דנין אותו לא מעיד ולא מעידין אותו לא חולץ ולא חולצין לאשתו לא מיבם ולא מיבמין לאשתו.

רבי יהודה אומר אם רצה לחלוץ או ליבם זכור לטוב,

אמרו לו אין שומעין לו.

ואין נושאין אלמנתו.

רבי יהודה אומר נושא המלך אלמנתו של מלך, שכן מצינו בדוד שנשא אלמנתו של שאול שנאמר 'ואתנה לך את בית אדוניך ואת נשי אדוניך בחיקך' (שמ"ב י"ב, ח).

[ג] מת לו מת אינו יוצא מפתח פלטרין שלו.

רבי יהודה אומר אם רוצה לצאת אחר המטה יוצא, שכן מצינו בדוד שיצא אחר מטתו של אבנר שנאמר 'והמלך דוד הולך אחר המטה' (שמ"ב ג', לא),

אמרו לו לא היה הדבר אלא לפייס את העם.

וכשמברין אותו כל העם מסובין על הארץ והוא מיסב על הדרגש

(סנהדרין פ"ב מ"ב-מ"ג).

84. במאמר נפרד אני מקווה לעסוק במכלול השלם של סוגיה זו. וראו גם בעבודת הדוקטורט, לעיל הערה 1, עמ' 115-136. לעת עתה, אני מציגה את מחלוקת התנאים במשנה מתוך ניסיון להתחקות במיוחד אחר שיטתו של ר' יהודה.

85. גם מדרשי ההלכה מרבים לצטט מתוך סיפורי הנביאים. עם זאת, בניגוד לתוספתא נראה שהציטוטים מתוך דברי הנביאים נועדו להוכיח את הפירוש לתורה ולא נתפסים כמקור עצמאי להלכה. ואכמ"ל.

ר' יהודה מופיע בפרק זה כחולק בשלוש נקודות שונות – האם המלך יכול לשאת אלמנת מלך (כולל ייבום או חליצה), האם המלך יוצא אחר המיטה, וכמה נשים יכול לשאת המלך (במשנה ד). הדיון כאן יתרכז בשתי הנקודות הראשונות שבהן ר' יהודה מצטט מתוך סיפורי הנביאים הוכחה לשיטתו.

הן בנוגע לנישואין עם אלמנת מלך והן בנוגע ליכולת של מלך לצאת אחר המיטה מביא ר' יהודה דוגמאות מדור המלך. במקרה הראשון אין תגובה של חכמים במשנה, אך במקרה השני תשובתם היא: "לא היה הדבר אלא לפייס את העם". ניתן להתלבט האם תשובתם הייתה בדווקא – בוודאי דוד רק רצה לפייס את העם, או שמא – ייתכן שדוד רצה לפייס את העם, אך בין כך ובין כך, חכמים דוחים את הלימוד של ר' יהודה מתוך הסיפור.

בכל הדוגמאות שלעיל ראינו כי רבי יהודה בוחן את מעשיהם של הדמויות המקראיות מתוך עיניים הלכתיות. את חטאי בני שמואל הוא מפרש בהתאמה ללשון החוק בתורה (לקחו שוחד), את שערו הארוך של אבשלום הוא תופס כנזירות, ואף את נזירות שמשון הוא ממקם בתוך תחום ההלכה הנורמטיבית. התפיסה של הסיפור בעיניים חוקיות אף מאפשרת ללמוד את החוק מתוך הסיפור. כך בנזירות אבשלום, שמלמדת את הדגם של נזירות עולם, וכך, מסתבר בכל הנוגע לדיני מלכים. בעוד חכמים סבורים כי ניתן ואולי אף צריך להסביר את מעשיו של דוד מתוך ההקשר המקומי שלהם, ר' יהודה רואה בהם מעשיים ראויים מבחינה משפטית ולפיכך הם אף מהווים תקדימים או ראיות לעצם החוקיות של המעשים. דעת ר' יהודה באה לידי ביטוי בצורה בולטת יותר בתוספתא, סנהדרין פ"ד ה"ב-ה"א, מהד' ליברמן עמ' 420-422, שם הוא לומד הלכות רבות נוספות מתוך סיפורי הנביאים.⁸⁶

המחלוקת בין ר' יהודה לחכמים אחרים⁸⁷ באה לידי ביטוי שוב בסוגיה זו, כאשר ר' יהודה לומד ממעשיו של דוד המלך מהי הדרך הנכונה למלך לנהוג מבחינה הלכתית, בעוד חכמים מאפשרים בחינה לא-הלכתית ומקומית של מעשיו של דוד וממילא נמנעים מללמוד מהם הלכה לדורות. את ההלכה הם ימשיכו ללמוד מתוך ההבנה שלהם את פסוקי התורה.⁸⁸

86. השוו גם למדרשי ההלכה דברים י"ז, יד-כ.

87. סתם משנה ר' מאיר אליבא דר' עקיבא. ביטוי אחד לתפיסת ר' מאיר ורבי עקיבא ראינו לעיל בניתוח החטא של בני שמואל (לעיל, עמ' 5), שם פירשו את החטא לפי ההקשר הספרותי ולא לפי ההתאמה לחוקי התורה.

88. המשנה כולה בנויה כעין מדרש הלכה על פסוקי המלך בתורה, ואכמ"ל (ראו גם: ד' רביב, מדרשה של משנת סנהדרין, רמת גן תשנ"ט).

עמדתו של ר' יהודה בר אילעאי

התפיסה של ר' יהודה אודות היחס שבין החוק לבין הסיפור הולמת את המקורות הרבים המתארים את התפיסה הכללית שלו אודות היחס שבין מעשה לכוונה.⁸⁹ מספר חוקרים עמדו על כך שעמדת ר' יהודה, כפי שבאה לידי ביטוי במקורות רבים ומגוונים, מבכרת את המעשה על פני לימוד תורה, על פני דרישת טעמא דקרא ועל פני הכוונה העומדת מאחורי המעשה.⁹⁰ ראשית, בשאלה המפורסמת מה עדיף: לימוד או מעשה, קובע ר' יהודה באופן חד משמעי – המעשה עיקר.⁹¹ בהמשך מוכרות שלוש מחלוקות עקביות בין ר' יהודה לבין ר' שמעון שסובבות סביב אותה נקודה בסיסית, האם הכוונה עיקר או המעשה. בנוגע לדין 'אינו מתכוון' בשבת, ר' יהודה קובע שמעשה שעשוי, ללא כוונה, לגרור עשיית מלאכה בשבת, הוא אסור, בעוד ר' שמעון מתיר (ביצה פ"ב מ"י; שבת כב ע"א). הסיפור בבבלי (שבת לג ע"ב) מתאר את המחלוקת בין ר' יהודה לבין ר' שמעון בכל הנוגע להערכת מעשיהם של הרומאים. ר' יהודה משבח את מעשיהם של הרומאים "כמה נאים מעשיהם של אומה זו", בעוד ר' שמעון מבקר אותם על הכוונות שמאחורי מעשיהם: "תקנו שווקים להושיב בהם זונות".⁹² וכן התלמוד הבבלי (סנהדרין כא ע"א) קובע שר' יהודה לא דורש את טעם הפסוקים (אלא פוסק הלכה לפי המעשה האסור במפורש),⁹³ בעוד שר' שמעון כן דורש את טעם הפסוקים (ולכן מצמצם את החלות של הדין שכתוב בהם).

89. ראו: ד' פוקס, 'הנך כולו ברכתא נינהו', המעיין כד, ד, תמוז תשמ"ד, עמ' 1-9; י' רוזנבאום, 'שני חכמים שני עולמות – לדרכס של ר' יהודה ור' שמעון', ד' גוטנמאכר (עורך), לפנים – אסופת מאמרים במלאות חמש עשרה שנה לישיבת מקור חיים, ירושלים תש"ס, עמ' 195-212; ב' לאו, חכמים ג, ירושלים תשס"ח, עמ' 129-138, ובספרות המצוינת במקורות אלו. לטענת החוקרים בזה צועד רבי יהודה בעקבות בית שמאי ורבי אליעזר השמותי, רבו המובהק של אביו, ר' אילעי.

90. ר' יהודה גם מרבה להביא תקדימים ממעשי חכמים, ולרוב חבריו דוחים את התקדימים בשל נסיבות מיוחדות הקשורות למעשה שר' יהודה מביא. לדוגמה: משנה סוכה פ"ב מ"א; עירובין פ"ד מ"ד ובירושלמי שם, ועוד. גם בנקודה זו ר' יהודה צועד בעקבות רבי אליעזר.

91. אבות דרבי נתן נ"א פ"ד, מהר' שכטר עמ' 18, ירושלמי חגיגה פ"א ה"ז, עו ע"ג. השו: ספרי דברים פיסקא צו, מהר' פינקלשטיין עמ' 157. ראו גם: א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, עמ' 539-548 ובמיוחד בעמ' 545 הערה 64; ב' לאו (לעיל, הערה 90), עמ' 68-70.

92. אמנם לדעת י' בן שלום, 'רבי יהודה בר אילעאי ויחסו אל רומי', ציון מט, א, תשמ"ד, עמ' 9-24, הסיפור איננו היסטורי. ברם, כבר שם בעמ' 10 הערה 3 הוא מפנה לכל ההיסטוריונים המקבלים את הסיפור כהווייתו. בנוסף, ב' לאו (לעיל, הערה 89) מעיד כי גם אם הסיפור איננו היסטורי, יש כאן ביטוי של תפיסה עקרונית של ר' יהודה כפי שהיא מופיעה במקורות נוספים.

93. יש לציין שבמשנה בסנהדרין פ"ב מ"ד, ר' יהודה דורש את טעם הפסוקים ולכן מתיר למלך להרבות נשים, כל עוד הן לא מסירות את ליבו. עם זאת, שם הטעם מפורש בפסוקים. בדוגמה מן הבבלי, סנהדרין כא ע"א, האיסור הנידון הוא האיסור לחבול בגד אלמנה (דברים כ"ד, יז), ושם אין טעם מפורש בפסוקים.

אם כן, מתברר שיש כאן תיעוד עקבי של שיטתו של ר' יהודה. לפי כל המקורות הללו, ר' יהודה מסתכל על המעשים של הדמויות כמעשים הלכתיים, וכחטאים הלכתיים, תוך התעלמות מכל הקשר נוסף, מכוונות סמויות של הדמויות (כגון "לפייס את העם") או מתורת גמול סמויה (קללת עלי שחזרת לשמואל, לעיל עמ' 5) או מכל הקשר ספרותי אחר ("שכן דרכם של בני מלכים", לעיל עמ' 10). מכיוון שכך, כל מעשה הוא חוק, ומכל מעשה ניתן ללמוד חוק (אם יש ביקורת מפורשת בפסוקים מתברר שהמעשה פסול, ואם אין, מתברר שהמעשה חוקי). בהתאם לכך, אף במשנה ר' יהודה מרבה להביא ראיות להלכות מתוך מעשה חכמים.⁹⁴ מכל הנ"ל מתברר כי המחלוקת בין ר' יהודה לבין חכמים לא נעוצה רק בשאלת הסמכות של הנביאים לחדש הלכות, כדעתו של אורבך, אלא בתפיסות שונות של האופי והשפה בחלק הנרטיבי של המקרא. האם הלשון של הנרטיב, הדימויים והמעשים של הנרטיב, מתפרשים אך ורק מתוך התאמה ללשון החוק ולהגדרות של המעשים בחוק, או שהנרטיב מורכב מסגנון ומשמעות לשוניים אחרים, שנותנים ביטוי גם למניעים אנושיים ואלהיים, לשיפוט מוסרי וערכי, בנוסף (ואולי אף במקום) לשיפוט ההלכתי-משפטי. ונראה שהתפיסות הללו של לשון הסיפורים, אף קשורות להבנה של מטרת הסיפורים – האם הסיפורים נועדו ללמד הלכה, או שמגמתם ספרותית-ערכית ולא הלכתית.

סיכום

בדברים אלו בחנתי את הדרך שבה חכמים תפסו את הקשר שבין החוק בתורה לסיפור בנביאים. הבחינה נעשתה באופן דו-סטרי. ראשית בדקתי מקרה שבו הסיפור לכאורה קושר את עצמו באופן ברור לחוק – סיפור חטאם של בני שמואל, שלפי הפסוקים לקחו שוחד והטו משפט. הראיתי כיצד מספר תנאים (ואמוראים) מנתקים בין החטא המיוחס להם לחטא המקביל בתורה, ומפרשים שהמעשים היו פסולים מבחינה ערכית ומוסרית, אך לא תואמים את האיסור המרומז בתורה. ורק התנא דתוספתא, שהצעתי שהוא ר' יהודה שם, קושר באופן ברור בין המיוחס לבני שמואל לבין האיסור המפורש בתורה.

שתי הגישות השונות – זו המזהה בין האלמנטים בסיפור לבין החוקים בתורה, וזו הבוחנת את הסיפור מתוך עצמו, ובמנותק מהחוק בתורה – מופיעות במקרים נוספים. את דברי חנה "ומִוֶּזְרָה לֹא יֵעָלָה עַל רֹאשׁוֹ" הסביר ר' נהוראי כמאפיינים של נזירות, בעוד שר' יוסי ראה בהם תפילה בעלמא. וכן התגלתה מחלוקת סביב שערו הארוך של אבשלום בן דוד, כשר' יהודה ור' נחמיה רואים בו ממד של נזירות (ר' נחמיה – נזירות של תורה, ור' יהודה – נזירות חדשה, נזירות עולם), ור' יוסי רואה בו גידול שיער בעלמא.

94. לדוגמה: משנה, שבת פט"ז מ"ז; גיטין פ"ד מ"ז; נזיר פ"א מ"ז; סוכה פ"ב מ"א; עירובין פ"ד מ"ד; תוספתא, יבמות פ"ב ה"ו (מהר" ליברמן עמ' 45); נגעים פ"ח ה"ב (מהר" צוקרמנדל עמ' 628); ועוד רבים. בחלק מן המקרים הללו עסק משה שושן בספרו: M.S. Shoshan, *Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah*, Oxford 2012.

הצעתי שיש קשר בין היקף ההשפעה של ה'חוק' על פירוש הסיפור לבין היכולת של הסיפור להשפיע על פירוש או הוראת החוקים. הדגמתי זאת בשני מקרים. הראשון – בדיני נזירות. ר' יהודה, שרואה בשערו הארוך של אבשלום סממן של נזירות, לומד מאבשלום את דיני נזירות עולם. כמו כן הוא רואה בנזירות שמשון הלכתית, ולומד ממנה על האפשרות לנדוד 'נזירות שמשון'. השני – בדיני מלכים. ר' יהודה מפרש את מעשיהם של המלכים באופן הלכתי, וממילא לומד מהם הלכה, בעוד שחכמים מסבירים את המעשים, באופן מקומי, מתוך ההקשר הספרותי שלהם, ונמנעים מלהשתמש בהם כתקדים.

הצעתי כי התפיסה הפרשנית של סיפורי הנביאים – האם שפת הסיפור ומגמתו הן הלכתיות או ספרותיות – משפיעה על ההבנה וההערכה של המעשים מחד, ועל היכולת ללמוד מהם הלכות מאידך. ר' יהודה, 'נציג' הראייה המשפטית-הלכתית של הסיפורים, מיוחד בדבר זה דווקא בגלל התפיסה שלו שמבכרת את המעשים על פני הכוונה מאחוריהם.

שמחה עמנואל

נר לנכדתי אורי בת נעה ודוד

לכוחה של המילה המורפסת: העמידה לקריש

א. פתיחה

בימי הביניים נפוצו בבתי המדרש השונים ציטוטים רבים שלקוחים כביכול מספרות חז"ל, אך מקורם אינו ידוע. קטעים אלו הובאו כ'תוספתא'¹, 'הגדה'², 'מדרש'³, 'ירושלמי'⁴ ושאר כינויים, והציבו אתגר לא פשוט ללומדים. חכמים אחדים קיבלו כל ציטוט מספרות חז"ל שראו בדברי קודמיהם והסתמכו עליו ללא היסוס ובלי לבדוק את מקורו. אחרים פיתחו גישה ביקורתית יותר ובחנו היטב את המובאות שהונחו לפתחם קודם שסמכו עליהן הלכה למעשה.⁵

קטעים בעייתיים אלו היו מצויים בימי הביניים בכתבי יד שונים ומגוונים, שלא בהכרח תפסו מקום של ממש על שולחנם של הלומדים. רבים מהם נותרו מונחים בקרן זווית לאורך שנים, ולעתים קרובות לא הייתה להם השפעה של ממש על תולדות ההלכה. מבחנם הראשון של הקטעים הבעייתיים היה בעת שתלמיד חכם חשוב מצא אותם ושקל אם לדון בהם ואף להסתמך עליהם. אם אותו חכם חש כי יש בעיה בקטע שלפניו ואף התריע על כך במפורש, קטן הסיכוי שציטוט זה ישפיע על תולדות ההלכה. אך אם החכם לא הרגיש במקורו המפוקפק של הקטע וכלל אותו בדיונו, גדול הסיכוי שהציטוט

1. ראו: ש' ליברמן, 'תשלום תוספתא', בתוך: תוספתא, מהר" מ"ש צוקרמאנדל, ירושלים תשל"ה, עמ' 5-66.
2. לדוגמה קיצונית של ציטוט שהובא בשם 'הגדה', 'מדרש', 'משנת דרך ארץ זוטא', 'ויקרא רבה', 'פסיקתא', 'מדרש שוחר טוב' ו'ירושלמי' ראו: תשובות הגאונים החדשות, מהר" ש' עמנואל, ירושלים תשע"ט, עמ' 32, ובהוספות והשלמות, עמ' 278.
3. ראו למשל: ש' ליברמן, על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט, עמ' 39; הנ"ל, הירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, מבוא, עמ' כה-כז; ובספרות הרשומה בשני המקומות.
4. אינני עוסק כאן בשאלה החשובה היאך נוצרו ציטוטים מוטעים אלו – האם אלו זיופים מכוונים? טעויות שנבעו מהעתקה לא מדויקת? דברים שנכתבו בגיליון הספר וחדרו בטעות אל גוף הספר? או אפשרות אחרת.
5. אחד המיוחדים שבחכמים שבדקו היטב את המקורות שלפניהם הוא ר' יצחק אור זרוע; ראו: ע' פוקס, עיונים בספר אור זרוע לר' יצחק בן משה מוינה, עבודת לשם קבלת התואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ג, עמ' 27-28, 103-109.

הבעייתי ישפיע מעתה ואילך על פסיקתם של חכמים אחרים, ואולי אף יהפוך לאבן פינה בהלכה.

ככלל, ככל שהפוסק חשוב יותר, כך הסיכוי ששימוש שלו במקור מפוקפק יקבע הלכה לדורות גדול יותר. אם למשל פסיקה מסוימת של הרמב"ם מבוססת על מקור מפוקפק, יהיה קשה מאוד לעקור את ההלכה שפסק, גם אם יוכר בבוא היום שאין לה יסוד של ממש. לעומת זאת, אם חכם מדרגה שנייה ושלישית פסק את מה שפסק על סמך מקור מפוקפק, ניתן לצפות שערעורם של חכמים שעמדו על הטעות יביא לביטול הפסיקה הבעייתית. גורם חשוב נוסף הוא פרק הזמן שחלף מאז פסיקת החכם עד שנודע כי פסיקתו מבוססת על מקור בעייתי. ככל שיחלוף זמן רב יותר עד שיועלה הפקפק על סמכותו של המקור (ובפרט אם המחבר לא פירש שפסיקתו מבוססת על אותו מקור), כך יהיה קשה יותר לבער את השיבוש.

בדברים שלהלן אני מבקש לדון בציטוט בעייתי אחד, שהייתה לו השפעה של ממש על תולדות ההלכה. מתפלל מבני עדות המזרח שנכנס בימינו לבית כנסת שמתנהל על פי מנהגי אשכנז, או להפך, מגלה מיד כי לא רק נוסחי התפילה של שתי העדות שונים במקצת זה מזה, אלא גם צורתה החיצונית של התפילה. בין השאר, המתפלל מוצא כי בבית הכנסת האשכנזי הקהל עומד בעת שמיעת הקדיש, ואילו בבית הכנסת של עדות המזרח החזן לברך עומד בקדיש, והקהל יושב. חילופי המנהגים בעניין זה אינם אלא פרט קטן בשאלה מקיפה הרבה יותר, שנחלקו בה חכמי ישראל במשך דורות רבים, וכבר מימי קדם: באילו חלקים של התפילה המתפלל צריך לעמוד לפני בוראו כעבד (או כמלאך) לפני קונו, באילו חלקים עליו לשבת בכבוד ראש, ובאילו עליו לכרוע ולהשתחוות.⁶

על אף הזיקה שבין שאלת העמידה לקדיש ובין הסוגיה הרחבה יותר של העמידה בחלקי התפילה השונים, דומה שמן הראוי להקדיש דיון נפרד לשאלת העמידה לקדיש.⁷ מעקב אחר גלגולי המנהג בעניין זה יחשוף בפנינו את כוחו של גורם רב-עצמה – המעבר מעידן כתבי היד של ימי הביניים לעידן הדפוס של ראשית העת החדשה. מעבר זה, כך יתברר, השפיע בצורה דרמטית על תולדות ההלכה בסוגיה הקטנה שלפנינו.

6. ראו: החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, מהד' מ' מרגליות, ירושלים תרצ"ח, עמ' 94-90. וראו דיונו של חותני, י' זימר, 'תיקוני הגוף בשעת התפילה', עולם כמנהגו נוהג: פרקים בתולדות המנהגים, הלכותיהם וגלגוליהם, ירושלים תשנ"ו, עמ' 88-97; א' ארליך, כל עצמתי תאמרנה: השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים תשס"ג, עמ' 17-63.

7. לדיון קודם בעניין זה ראו: י"ע סץ, 'נספחות לסדר רב עמרם', בתוך: סדר רב עמרם גאון, מהד' י"ע סץ, ירושלים תש"ע, עמ' 172-189. לא אזכיר בדבריי את הציטוט שהביא מסדר חיבור ברכות: "ויש שנוהגין לומר קדיש מעומד... ויש שנוהגין לומר קדושה זו דיוצר אור מיושב" (שם, עמ' 184), משום שיש לקרוא שם 'קדוש', ולא 'קדיש'.

ב. המנהג הקדום

תפילת הקדיש איננה נזכרת במפורש בספרות התנאים והאמוראים,⁸ וממילא אין בספרות חז"ל התייחסות לשאלה אם יש לעמוד או לשבת בעת אמירת הקדיש או שמיעתו. הדיון הראשון על אודות עמידה בעת שמיעת הקדיש בא כנראה לעולם כתגובה לדברים שכתב החכם הקראי ענן בן דוד במאה השמינית. ענן עצמו עסק בעניין אחר, בחיוב העמידה בשעת קריאת התורה, וכך כתב:

ועל מקרא בסיפרא מאי מברך... ומיקם קיים, דכ' ויעמד עזרא הספר על מגדל עץ אשר עשו לדבר. וכד פתח ליה לסיפרא קימין כוליה עלמא דכ' ובפתחו עמדו כל העם. ועם דמסיים ברכה... אמרי כוליה עלמא אמן כד מרמין ידיהון לעילאי, וסגדין עד דדבקין אפיהון על ארעא דכ' ויענו כל העם אמן אמן במעל ידיהם ויקדו וגו'. ולא יתבין עד דמסיים, דכ' והלויים מבינים את העם לתורה והעם על עמדם.

[תרגומו של אברהם אליהו הרכבי: ועל הקריאה בספר מה הוא מברך... וצריך (הקורא) לעמוד, שנאמר: 'ויעמד עזרא הספר על מגדל עץ אשר עשו לדבר' (נחמיה ח', ד). וכשפותח את הספר יעמדו כל האנשים, (שנאמר): 'ובפתחו עמדו כל העם' (שם, ה), וכאשר יגמור הברכה זה הקורא... אומרים כל האנשים אמן אמן בעוד שהם מגביהים ידיהם למעלה, ומשתחוים עד שיגיעו פניהם בארץ, שנאמר: 'ויענו כל העם אמן אמן במעל ידיהם ויקדו' וגו' (שם, ו). ולא ישבו (העם) עד שגומר, שנאמר: 'והלויים מבינים את העם לתורה והעם על עמדם' (שם, ז).]⁹

נראה שנגד דברים אלו יצא רב שר שלום גאון באמצע המאה התשיעית. הגאון כתב תשובה פולמוסית בעניין עמידה בשעת קריאת התורה, ובמסגרתה התייחס גם לעניין עמידה בקדיש. וכך כתב רב שר שלום גאון, כפי שהובאו דבריו בסדר רב עמרם גאון:

8. משפט המפתח שבקדיש נזכר אמנם כבר בספרות התנאים, בעברית: "ומנין לאומרים 'יהא שמו הגדול מבורך', שעונים אחריהם 'לעולם ולעולמי עולמים'" (ספרי דברים פיסקא שו, מהד' פינקלשטיין עמ' 342). משפט זה מצוי גם בתלמוד הבבלי, בדרך כלל בארמית (ברכות ג ע"א; כא ע"ב; שבת קיט ע"ב; ועוד), אך מקצת מקטעי הגניזה של הבבלי משמרים לעתים את הנוסח העברי של המשפט. על תולדות הקדיש ראו: י"מ אלבוגן, **התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית**, ירושלים תשל"ב, עמ' 72-75. דברים רבים נכתבו בעניין זה מאז שכתב אלבוגן את ספרו, אך הם אינם רלוונטיים לדיוני כאן.

9. א"א הרכבי, **זכרון לראשונים** מחברת שמינית, חוברת ראשונה – **השריד והפליט מספרי המצות הראשונים לבני מקרא**, סנט פטרבורג תרס"ג, עמ' 19. תיקנתי שיבושים זעירים בהעתקה על פי כתב היד: ניו יורק, בית המדרש לרבנים Ms. 3419 (אדלר 2022).

והכי אמר רב שר שלום גאון: ספר תורה בין כשמוציאין אותו תחלה, בין בשבת בין בחול, בין כשמחזירין אותו למקומו, עומדין מפניו לאלתר ויושבין לאלתר,¹⁰ ואין צריכין לעמוד לא עד שעונים הצבור 'יהא שמיה רבא' ולא עד שעונין 'ברכו'. ואין מנהג כך ולא ראינו דבר זה. שמא יש מי שנוהג כך לומר ממה שכתוב 'ובפתחו עמרו כל העם' (נחמיה ח', ה). ואותה עמידה – שתיקה היא¹¹... אבל לעמוד בפני ספר תורה עד שעונין 'ברכו' או 'יהא שמיה רבא' לא שמענו...¹²

ניכר שר שר שלום מתפלמס בדבריו עם ענן, ולדברי הגאון אין לעמוד בזמן קריאת התורה. על כל פנים, לענייננו עולה בבירור מדברי הגאון שהציבור איננו עומד בזמן שמיעת קדיש.

דברים דומים עולים גם מכתביהם של גאונים אחרים בבבל, שכתבו רק על חובתו של החזן לעמוד בזמן אמירת הקדיש – וממילא עולה ששאר הקהל נותרו לשבת בזמן זה. כך עולה למשל מלשונו של סדר רב עמרם גאון: "קאים חזנא, ומקמי דלימא ברכו פתח הכי [= עומד החזן, ולפני שיאמר 'ברכו' פותח כך]: יתגדל ויתקדש".¹³ כך כתב גם רב סעדיה גאון בסידורו: "ותפלת מנחה בצבור היא בדרך זו, החזן פותח להם 'והוא רחום' ו'אשרי יושבי ביתך' ו'יתגדל' כסדר, אח"כ עומדים ומתפללים שמונה עשרה"; ושם בהמשך, לגבי תפילת ערבית: "אומר קדיש 'יתגדל' ועומדים ומתפללים שמונה עשרה".¹⁴ מדברי רב סעדיה גאון ברור שבתפילת מנחה וערבית הקהל עומדים רק לאחר הקדיש, לקראת תפילת שמונה עשרה.

כך היה המנהג גם בצרפת הקדומה, כפי שנכתב במחזור ויטרי על תפילת ערבית: "ואומר קדיש עד 'דאמירן', ועומדין לתפילת שמונה עשרה ברכות";¹⁵ וכך נכתב שם גם

10. מנהג בבל הקדמון היה לעמוד רק בעת החזרת ספר תורה להיכל, ולא בהוצאתו, ואילו מנהג ארץ ישראל היה לעמוד הן בהוצאה הן בהחזרה; ראו: החילוקים (לעיל, הערה 6), עמ' 88, סעיף מט, ועמ' 173-174.

11. סוטה לט ע"א.

12. סדר רב עמרם גאון, מהד' ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' עב-עג. השווה גם הלכות פסוקות מן הגאונים, מהד' י' מילר, קרקוב תרנ"ג, סימן צא. הגאון (וגם מקורות אחרים שיובאו להלן) דן אף בשאלת העמידה ב'ברכו', אך דיוני כאן יצטמצם לעמידה בשעת שמיעת הקדיש. דברי רב שר שלום גאון צוטטו (בוודאי מתוך סדר רב עמרם גאון) גם במחזור ויטרי לר' שמחה מוויטרי, מהד' א' גולדשמידט, ירושלים תשס"ד-תשס"ט, עמ' קפב; סדור רש"י, מהד' ש' בוכר וי' פריימן, ברלין תרע"ב, סימן תצה, עמ' 247; ספר המנהגי לרבי אברהם ברבי נתן הירחי, מהד' י' רפאל, ירושלים תשל"ח, עמ' קנח; טור, אורח חיים סימן קמו. במקור אחד מאוחר הובאו הדברים בשיבוש: "כתב רב שלום שצריך לעמוד כשאומרים 'אמן יהא שמיה רבא' על התורה, ולא ראינו מי שנוהג כן, דמה שכתוב 'ובפתחו עמרו כל העם', אותה עמידה רוצה לומר שתיקה" (האגור השלם, סימן קצו, מהד' מ' הרשור, ירושלים תש"ך, עמ' מד).

13. סדר רב עמרם גאון (לעיל, הערה 12), עמ' יא.

14. סדור רב סעדיה גאון, מהד' י' דודזון ואחרים, ירושלים תש"א, עמ' מא.

15. מחזור ויטרי (לעיל, הערה 12), עמ' קנד.

על אמירת סליחות: "ועונין אחריו עד 'תהלת י"י ידבר פי' וגו', ועומד שליח ציבור לפני התיבה... ואומר קדיש עד 'דאמירן'"¹⁶. דברים מפורשים כתב ר' יהודה הברצלוני, בערך בשליש הראשון של המאה השתים עשרה, אם כי הוא דן רק בעמידה ב'ברכו' ולא התייחס מפורשות לשאלת העמידה לקדיש:

נהגו כל ישראל בכל בתי כנסיות לישב בכבוד ראשיהן כפופין בשעה שאומר הש"צ 'ברכו', והן אומרים 'ישתבח ויתפאר ויתרומם' וכו'... ואף על גב דנהגו עלמא הכי, אנן שמיע לן מפומי דקצת חכמי הדור וחזי לן נמי הכי לעניות דעתן, דכל מאן דמדקדק ומהדר על עצמו בתפילתו לית ליה למימר מידי בשעה שאומר הש"צ 'ברכו את ד' המבורך', אלא לישב בכבוד ראש ושותק ומאזין מפי ש"צ מה שהוא אומר ועונה אחריו 'ברוך ד' המבורך לעולם ועד', והכי שפיר טפי.¹⁷

כך כתב במפורש גם הרמב"ם:

סדר תפלת הציבור כך הוא: בשחר כל העם יושבין ושליח ציבור יורד לפני התיבה ועומד באמצע העם, ומתחיל ואומר קדיש, וכל העם עונים 'אמן' יהא שמיה רבה מברך' בכל כחן... ואחר שישלים כל התפילה ישב ויפול על פניו... ואחר כך יעמוד שליח ציבור לבדו ואומר קדיש פעם שניה... במנחה אומר שליח ציבור... 'תהילה לדוד' וכו' קורא הוא והעם מיושב, ועומד שליח ציבור ואומר קדיש... בערב כל העם יושבין והוא עומד ואומר 'והוא רחום' וכו'... ואומר קדיש ואחר כך הכל עומדין ומתפללין בלחש.¹⁸

מסקנת הדברים אפוא היא שעד סוף המאה השתים עשרה מוסכם היה על הכול, חכמי אשכנז וספרד כאחד, שהחזון לבדו עומד בשעת הקדיש, והקהל יושב.

ג. עמידה בקדיש – מנהג חסידות או יוהרה?

על אף הדברים הברורים שהוצגו בסעיף הקודם, חכמים אחדים במאה השלוש עשרה, שנודעו בחסידותם, המליצו על עמידה בשעת אמירת הקדיש. המלצה זו עלתה במקביל בשלושה בתי מדרש – במצרים, באיטליה ובאשכנז.

ר' אברהם בן הרמב"ם (נפטר בשנת 1237) נודע בחסידותו המופלגת. חסידות זו התבטאה, בין השאר, גם בדרישות מפורטות למחוות גופניות של המתפלל – רחיצת

16. שם, עמ' תרעד-תרעה, וכן בסדור רש"י (לעיל, הערה 12), סימן קלט, עמ' 66.

17. ספר העתים, סימן קעא, מהד' י' שור, קרקוב תרס"ג, עמ' 250.

18. רמב"ם מדויק ב – ספר אהבה, מהד' י' שילת, ירושלים תשס"ו, הלכות תפילה וברכת כהנים פ"ט הל' א, ה, ח-ט, עמ' מג-מד. ראו גם בדברי הרמב"ם על תפילת מוסף בראש השנה: "ואומר קדיש ועומדין ומתפללין תפלת מוסף" (הלכות שופר וסוכה ולולב פ"ג ה"י).

ידיים ורגליים, עמידה, כריעה, פריסת כפיים ועוד.¹⁹ כך עשה ר' אברהם גם בעניין שלפנינו. לדבריו, יש לעמוד לשמיעת הקריש אם המתפלל צריך ממילא לעמוד מיד לאחר מכן (כגון בקריש שנאמר במקצת התפילות לפני תפילת שמונה עשרה), אך אין צורך לעמוד לשמיעת קריש שבא בין שני קטעי תפילה שנאמרים בישיבה (כגון הקריש שנאמר בתפילת שחרית בין פסוקי דזמרה לברכות קריאת שמע). עם זאת, ר' אברהם הוסיף ואמר כי הוא עצמו, וגם אחרים שהלכו בעקבותיו, נהגו לעמוד בשעת שמיעת כל הקרישים. לדבריו, הראשון שהנהיג לעשות כן היה ר' אברהם החסיד – חכם שידיעותינו עליו מתרבות אט אט בשנים האחרונות.²⁰

חסיד אחר – מחברו האנונימי של ספר **מנהג טוב**, שחי באיטליה בסוף המאה השלוש עשרה ונודע במנהגי הפרישות שלו – הפליג יותר בחובת העמידה לקריש. וכך כתב חכם זה:

ומנהג טוב לענות 'אמן יהא שמיה רבא' בכל כוחו בעמידה, כמו שאמרו רבותי: כל העונה 'אמן יהא שמ' רבא' בכל כוחו מוחלין לו על כל עונותיו²¹... כל האומרו בכל כוחו והוא בעמידה מוחלין לו כל עוונותיו. ומנהג טוב לברך 'ברוך השם המבורך' בעמידה, כי בעמידה הוא שבח מרומם על כל ברכה ותהילה... ומנהג טוב לומר כל הקדושות בעמידה ובעינים נשואות לשמים... ומנהג טוב לקרוא פסוק 'שמע ישראל' ו'ברוך שם' בעמידה מפני שהוא עדות להעיד שהשם שמוינו [=אלהינו]²² אחד... ומנהג טוב לשמוע קריאת התורה בעמידה עד עת גלילתה... ומנהג טוב לשמוע קריאת מגילת אסתר בעמידה משום פרסומי ניסא...²³

19. ראו: נ' וידר, **התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב: קובץ מאמרים**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 659-777; מ"ע פרידמן, 'תלונה לסלטאן על ר' אברהם בן הרמב"ם', **ציון פא, תשע"ו**, עמ' 335-389; הנ"ל, 'הנגיד, הנשיא והרבנים הצרפתים – משבר בהנהגה בימי ר' אברהם בן הרמב"ם', **ציון פא, תשע"ז**, עמ' 220-225, 257-259; E. Russ-Fishbane, *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt: A Study of Abraham Maimonides and His Times*, Oxford 2015, pp. 158-184.

20. **המספיק לעובדי השם**, מהד' נ' דנה, רמת גן תשמ"ט, עמ' 75-79. על ר' אברהם החסיד ראו: וידר (לעיל, הערה 19), עמ' 686-691; מ"ע פרידמן, 'מכתב אל ר' אברהם החסיד ובו שבח התפילה בפסטאט', **קבץ על יד כה, תשע"ז**, עמ' 361-381 (ושם ספרות נוספת).

21. השוו: שבת קיט ע"ב.

22. על כינוי זה, שמצוי כנראה רק במקורות איטלקיים, ראו: ש' עמנואל, 'שריד חדש מספר מגילת סתרים לרב נסים גאון', בתוך: מ' בר-אשר (עורך), **ספר היוכל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 538; י"ל ווייס, "'שמויינו' – כינוי לשם אלקינו' (בכתובים).

23. **מנהג טוב**, מהד' מ"צ ווייס, בודפשט תרפ"ט (תרפיס מתוך הצופה לחכמת ישראל יג, תרפ"ט), סימנים ח-יג, עמ' 225. לידיעותינו המועטות על המחבר ראו שם במבוא, עמ' 217-220.

חכם זה הפליג בחיוב העמידה בקטעי התפילה השונים, ולא נחה דעתו עד שסיכם שעדיף לעמוד בתפילה כולה, מתחילתה ועד סופה:

ולפי שרבו ליצני הדור פריצי עמינו המלינים בבית הכנסת על עומדינו וקומינו... נראה לי מנהג טוב להתפלל בעמידה כל תפילותינו מעת כניסה בבית הכנסת עד צאתינו... והבאתי טעם על כל דברינו ומה שנעמוד בעמידה להתפלל כל ימינו, למען לא יתלוצצו יותר ליצני הדור פריצי עמינו.²⁴

מנהג חסידות לעמוד בעת שמיעת קדיש היה ידוע כנראה גם בגרמניה במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, ועלתה שם השאלה אם אין בזה משום יוהרה. וכך כתב בעניין זה ר' יחזקיה ממגדבורג:

העומדים בבית הכנסת כשאומ' ברכו או יהא שמי' רב' ומדמות לתוד' וברו' שאמ' וק"ש, נר' בעיניי למחות בידם דמיחזי כיוהרא... דעומד מתוך חבורתו דמיחזי כיוהרא.²⁵

המלים "מדמות לתוד'" בוודאי משובשות, והמהדיר, יצחק זאב כהנא, תיקן מילה אחת והוסיף מילה אחרת, והגיה: "ומדמים [זה] לתוד' וברוך שאמר וק"ש".²⁶ לפי הגהה זו, העמידה ב'מזמור לתודה', ב'ברוך שאמר' ובקריאת שמע הייתה מוסכמת על הכול – דבר שאינני מוצא לו זכר במקורות אשכנזיים לגבי קריאת שמע²⁷ – ודיונו של ר' יחזקיה הוא רק על אלו שהחמירו יותר ועמדו אף בברכו ובקדיש. אך נראה יותר לתקן מילה אחת בלבד: 'ומזמור לתודה', ואם כך, דיונו של ר' יחזקיה הוא האם מותר לעמוד בחמישה

24. מנהג טוב (לעיל, הערה 23), סימנים יג-יד, עמ' 225-226.

25. כ"י אוקספורד, בודלי 844 (Opp. 77), דף 38, סימן שצא. על כתב יד זה, שמכיל בעיקר תשובות של מהר"ם מרוטנבורג, ראו: תשובות מהר"ם מרוטנבורג וחבריו א, מהר' ש' עמנואל, ירושלים תשע"ב, עמ' 77-91. על ר' יחזקיה ממגדבורג ראו שם, עמ' 104, ובספרות הרשומה שם.

26. י"ז כהנא, 'שו"ת האור זרוע ומהר"ם בר ברוך', סיני יא, תש"ב-תש"ג, עמ' ריח-ריט (= שאלות ותשובות מר' יצחק בן משה אור זרוע ומאיר בן ברוך א, מהר' י"ז כהנא, ירושלים תש"ג, עמ' סז-סח), סימן שצא; מהר"ם מרוטנבורג, תשובות פסקים ומנהגים א, מהר' י"ז כהנא, ירושלים תשי"ז, סימן כט, עמ' נו. בפרסום האחרון הביא כהנא רק את הנוסח המוגה ולא ציין שבכתב היד כתוב 'ומדמות'.

27. על מנהג אשכנז באמירת 'ברוך שאמר' כתב החכם הספרדי ר' דוד בן יהודה החסיד: "קבלו אנשי הקבלה שזה השבח [= ברוך שאמר] יאמר בעמידה... לכן בכל ארץ אשכנז וצרפת אומ' אותו בעמידה, כך קבלו מן החסידים הראשונים ואנשי מעשה שהיו אומ' אותו בעמידה" (ר' דוד בן יהודה החסיד, אור זרוע, מהר' ב"צ הכהן, ירושלים 2009, עמ' 124; ומשם: ר' מאיר אבן גבאי, תולעת יעקב, קושטא ש"כ, סוד ברוך שאמר; וראו גם: וידר, לעיל, הערה 19, עמ' 471-470. ובהערות).

מקומות בתפילה – בברכו, ב'יהא שמיא רבה', ב'מזמור לתודה', ב'ברוך שאמר' ובקריאת שמע – ותשובתו היא שאסור לעמוד בכל המקומות הללו משום יוהרה.²⁸ המקור שהביא את דבריו של ר' יחזקיה הוסיף מיד לאחר מכן את דעתו החולקת של מהר"ם מרוטנבורג: "ומה"ר מאיר משיב דודאי הבא לימלך מורין שלא לעשות, אבל אין מוחין בידו, מאחר שלכו לשמים".²⁹ מהר"ם מרוטנבורג הסכים אפוא שאין ראוי לעמוד במקומות אלו בתפילה, ולא נחלק עם ר' יחזקיה אלא בשאלה אם יש למחות בחזקה בידו של מי שחפץ בכל זאת לעשות כן.

תלמידיהם של שני החכמים הבולטים באשכנז במאה החמש עשרה – ר' יעקב מולין (מהרי"ל) ור' ישראל איסרליין – כתבו על מנהגם של רבותיהם בעניין זה. מתברר שהן מהרי"ל הן ר' ישראל איסרליין הסכימו שעל פי ההלכה אין לעמוד בקדיש, אך שניהם חשו כנראה צורך נפשי לעמוד ומצאו היתר לעצמם לעשות כן (לפחות בחלקו הראשון של הקדיש, עד 'אמן יהא שמיא רבא') בקדיש שנאמר בסמוך לקטע תפילה שממילא צריך לעמוד בו – בדומה לפשרה הנזכרת אצל ר' אברהם בן הרמב"ם.³⁰

ד. ציטוט מהתלמוד הירושלמי

בספרי ליקוטים אשכנזיים מאוחרים, המצויים כולם בכתבי יד, מובא ציטוט קצר מהתלמוד הירושלמי הנוגע לענייננו. וזה לשון הציטוט: "ירושלמי, קום כי דבר י"י אליך, מכאן אמ' ר' אליעזר: כד עני יה' שמי' רבה או דבר שבקדושה בעי למיקם ארגלוהי, עכ"ל ירושלמי".³¹

ציטוט זה בעייתי מאוד. ראשית, הוא איננו מצוי בתלמוד הירושלמי שבידינו; ושנית, הפסוק שאותו דורש ר' אליעזר איננו מצוי כלל במקרא. הפסוק הקרוב ביותר הוא בשופטים ג', כ: "וַיֹּאמֶר אֱהוֹד דְּבַר אֱלֹהִים לִי אֵלֶיךָ וַיָּקָם מֵעַל הַפֶּסֶא". בתלמוד הבבלי

28. כך מוכח גם מהציטוט בשו"ת מהרי"ל החדשות, מהר"י סץ, ירושלים תשל"ז, סימן יז, עמ' יט: "העומדים בשעת קדיש וברכו ושמע שחרית, כתב מהרי"ח בתשובה שיש למחות בידם, דמיחזי כיוהרא" (ושם מובאת גם דעתו של מהר"ם; ראו בסמוך). וכבר העיר על כך סץ (לעיל, הערה 7), עמ' 177. דברי מהרי"ח מובאים בקצרה גם בלקט יושר לר' יוסף ב"ר משה, אורח חיים, מהר"ע' כנרת וי' קטן, ירושלים תש"ע, עמ' ל, סעיף טו.

29. מובא במקורות דלעיל, הערות 25-26.

30. ראו: מהרי"ל – מנהגים, מהר"ש"י שפיצר, ירושלים תשמ"ט, הלכות תפילה, סעיף ג, עמ' תלח-תלט: "לא היה עומד לא לקדיש ולא לברכו, אך כל קדיש שתפשו מעומד נשאר עומד עד שסיים אמן יש"ר"; שם, סעיף א, עמ' תלה: "בשחר עמד לתפלת י"ח מתי שהתחיל ש"צ תהלה לאל עליון, במנחה כשירד ש"צ לפני התיבה, ובערבית כשהתחיל ש"צ קדיש"; לקט יושר, אורח חיים (לעיל, הערה 28), עמ' נא, סעיף א: "כשיכול [= ר' ישראל איסרליין] לעמוד, עומד מתחלת י"ח עד אחר שאמר 'אמן יהא שמיא', כשאין אומרים תחינה. אבל כשיושב לתחינה אינו עומד לקדיש" (וראו גם שם, עמ' ל, סעיף טו, לעניין עמידה ב'ברכו').

על ר' אברהם בן הרמב"ם ראו לעיל, ליד הערה 20.

31. הלשון כאן על פי הציטוט בכ"י וטיקן 324 (ראו עליו להלן, ליד הערה 38).

נלמד מפסוק זה שדיינים ששומעים עדות על קללת ה' צריכים לעמוד על רגליהם,³² ואילו ר' אהרן הכהן מנרבונו מצא בפסוק זה אסמכתא למנהג "לנענע ולקום מעט על כל דבר שבקדושה" – כלומר, "בעניית הקדיש, וכן בעניית 'ברכו'... וכשעונין קדושה מיושב".³³

עד כמה שידי מגעת לבדוק, ציטוט זה מופיע לראשונה לקראת סוף המאה הארבע עשרה, ועל כן אין לשייך אותו ל'ספר ירושלמי' – הטופס המורחב של התלמוד הירושלמי שהיה בידיהם של חכמי אשכנז בסוף המאה השתים עשרה ובמחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה.³⁴ מסתבר שזו דרשה מאוחרת שהובאה בטעות על שם התלמוד הירושלמי, כמו מדרשים רבים אחרים.³⁵

לפי שעה ידועים לי ארבעה עשר כתבי יד המביאים את הציטוט הנזכר, ואפשר שיש יותר. על אף הכמות המרשימה של כתבי היד, מדובר למעשה בשתי עדויות לכל היותר: ליקוטים שנכתבו בגיליון סידור והוספה מאוחרת בסמ"ק מצורף.

(א) הליקוטים שבגיליון הסידור מצויים בתשעה כתבי יד, שיש דמיון רב מאוד ביניהם לכל אורכם, והם מקבילים זה לזה במידה רבה.³⁶ אף הציטוט הנזכר של התלמוד הירושלמי מופיע בכל התשעה במקום אחד: אחרי ברכת 'ישתבח'.³⁷ הקדום שבכתבי היד הוא כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 324 ebr., שנעתק בשנת קנ"ה (1395).³⁸ שמונת

32. סנהדרין ס ע"א. בתוספת מאוחרת שנכנסה לאחד מכתבי היד של פירוש ר' אלעזר מוורמייזא לסידור התפילה צוטטו דברי התלמוד בפרפרזה: "אמ' רבי' יצחק: שצריך לעמוד על כל שם ושם, ומייתי ראה מעגלון מלך מואב כשבא אליו אהוד"; ראו: פירושי סידור התפילה לדוקח, מהד' מ' הרשור וי"א הרשור, ירושלים תשנ"ב, עמ' שכט (מכ"י פריז, הספרייה הלאומית 772, héb., דף 77א). רבי' יצחק הוא כנראה רבי יצחק בר אמי, בעל המימרה בתלמוד שם, ודברי המהדירים בהערה 92 טעונים תיקון.

33. ארחות חיים א, מהד' ש"י קליין, אור עציון תשע"ז, דין קדיש ופירוש, סעיף ד, עמ' קסז. על נענועים באמירת דבר שבקדושה ראו: זימר (לעיל, הערה 6), עמ' 108-111.

34. ראו: י' זוסמן, "ירושלמי כתב-יד אשכנזי" ו"ספר ירושלמי", תרביץ סה, תשנ"ו, עמ' 37-63.

35. ראו במקורות הנזכרים לעיל, הערה 3.

36. חלק ניכר מהליקוטים מצוי גם בסידור שנרפס בעיר טרין בשנת רפ"ה, אך הציטוט של הירושלמי איננו נמצא שם; ראו: תפלות מכל השנה עם כמה פירושים ופרקי אבות עם הפירוש מדר"ק, נרפס על ידי נתנאל ב"ר פרץ חלפן ז"ל בשנת רפ"ה פה טרין. על סידור זה ועל כתבי היד שמנויים להלן ראו גם: ש' עמנואל, שכרי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשס"ז, עמ' 31, הערה 98; י"י סטל, "צור תעורה": סימן חדש לסדר ליל פסח, מוריה לג ד-ו, תשע"ד, עמ' ז-ז, ושם בהערות; הנ"ל, גנזי חג הסוכות, ירושלים תשע"ח, עמ' רפו-רצא, ושם בהערה 32.

37. לפי המנהג הקדום, הקדיש הראשון בתפילת שחרית נאמר אחרי ברכת 'ישתבח' (ראו: סץ, לעיל, הערה 7, עמ' 114), ולכן זה המקום המתאים לדון בנושא העמידה לקדיש.

38. דף 8ב, בפינתו השמאלית התחתונה של הדף. על כתב היד ראו: *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library: Catalogue*, Compiled by the Staff of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Jewish National and University Library, Jerusalem; edited by B.

האחרים הם: כ"י וינה, הספרייה הלאומית hebr. 12a (קטלוג שוורץ 20), שנעתק כנראה בשנת קס"ג (1403);³⁹ כ"י לונד, ספריית האוניברסיטה Ms. L.O. 2, שנעתק בשנת קס"ז (1407);⁴⁰ כ"י פדובה, הסמינר הווסקובילי Cod. 218, שנעתק בשנת ר"כ (1459);⁴¹ כ"י פרמה, Parm. 1902 (דה רוסי 403), נעתק בשנת ר"ל (1470);⁴² כ"י אוקספורד, בודלי Opp. 650 (נויבאואר 1128), שנעתק כנראה באמצע-סוף המאה החמש עשרה;⁴³ כ"י ציריך, ברגינסקי BCB 406 (לשעבר: לונדון, מונטיפיורי 129), שנעתק במאה החמש עשרה לערך;⁴⁴ כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים Mic. 4683;⁴⁵ וסידור מנהג יוון, כ"י פרטי.⁴⁶

(ב) ציטוט זה מהתלמוד הירושלמי מצוי גם בהוספה שנכתבה בשולי שני כתבי יד של סמ"ק מצורף. האחד, כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים Rab. 653 (לשעבר: פריז, כ"ח

- Richler; Palaeographical and Codicological Descriptions: M. Beit-Arié in collaboration with N. Pasternak, Vatican 2008, pp. 275-278.
39. דף 350א. לתיאור כתב היד ראו: A.Z. Schwarz, *Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien*, Leipzig 1925, pp. 19-26.
40. דף [21ב], בסוף פסוקי דזמרה (דפי כתב היד אינם ממוספרים). לתיאור קצר של כתב היד, בלי להזכיר את זמנו, ראו: נ' אלוני, 'חמישה כתבי יד עבריים בספריית לונד (שבדיה)', *עלי ספר ד, תשל"ז*, עמ' 6.
41. דף 38ב. כ"י זה נשמט ייחוס הרברים לירושלמי.
42. דף 19א. ראו: B. Richler (ed.), *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma*: Catalogue, Jerusalem 2001, pp. 273-275, no. 1069.
43. דף 14ב. ראו: *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, Supplement of Addenda and Corrigenda to vol. I (A. Neubauer's Catalogue)*, compiled under the direction of M. Beit-Arié, edited by R.A. May, Oxford 1994, pp. 179-180.
44. כך א, דף 34ב: "ירושלם (!) קום כי דבר אליך, מכאן א"ר אלעזר..." כתב היד תואר בקטלוגים של שתי מכירות פומביות: *Important Hebrew Manuscripts from the Montefiore Endowment*, New York, Sotheby's, October 27 & 28, 2004, pp. 152-157, no. 120; *Important Judaica*, New York, Sotheby's, 22 December 2015, pp. 13-14, no. 3.
45. דף 5ב, בגיליון. כ"י ניו יורק מכיל דפים אחדים בלבד ואינני יודע לתארך אותו.
46. לשעבר כת"י ברסלאו, בית המדרש לרבנים 70. לתיאורו ראו: D.S. Loewinger and B.D. Weinryb, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Library of the Juedisch-theologisches Seminar in Breslau*, Wiesbaden 1965, pp. 127-130, no. 196; Italiener, *Die Darmstädter Pessach-Haggadah: Textband*, Leipzig 1927, pp. 261-267 ובספרות הרשומה שם. לפני כעשרים שנה ראיתי את כתב היד אצל סוחר ספרים בירושלים והעתקתי לעצמי כמה משפטים ממנו. ציטוט הירושלמי מצוי, ככל הנראה, בדף 36 של כתב היד.

71);⁴⁷ והשני, כ"י סנט פטרבורג, הספרייה הלאומית Yevr. IV 6.⁴⁸ הציטוט מצוי גם בכ"י שלישי: אמסטרדם, ספריית עץ חיים 47 A 31, שמכיל העתקות מתוך גיליונות שנכתבו בשולי סמ"ק מצורף (בראשו נכתב: "אלו ההגהו' מצאתי סביב סמ"ק אשכנזי").⁴⁹ כתב יד נוסף המכיל את הציטוט הוא כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 8°8860 (לשעבר: לונדון, מונטיפיורי 108).⁵⁰ כ"י זה מכיל ליקוטים שונים בהלכה, ובו כמעט אלף סימנים (המאוחר שבהם עוסק במעשה שאירע בעיר טרבוט [Trévoux]; כ-150 מערבית לז'נבה) בסוכות של שנת 1416.⁵¹ הסופר של כ"י זה ליקט מחיבורים שונים ומגוונים, ומסתבר בעיניי שאת ציטוט הירושלמי נטל מאחד משני החיבורים הנזכרים: מהליקוטים שנכתבו בגיליון הסידור או מהליקוטים שבגיליון כתב יד של סמ"ק מצורף. הציטוט מצוי גם בגיליון כ"י לונדון, מונטיפיורי 124, שנעתק באיטליה בראשית המאה השש עשרה לערך.⁵²

הציטוט הנזכר, שהוא כביכול מהתלמוד הירושלמי, לא עשה רושם על פוסקי הלכה בשלהי ימי הביניים. כאמור, סופרים שונים העתיקו אותו בארבעה עשר כתבי יד, אך לא מצאנו שום פוסק שנתן לכו' לציטוט זה והביא אותו, אם בהסכמה ואם בהתנגדות. על אחת כמה וכמה שאף אחד מהפוסקים לא שינה את דעתו בנושא שלפנינו לאור 'ירושלמי' זה.

47. דף 17ב, מצווה כג. בכרטיס שמצורף לכתב היד נכתב שכתב היד נשדד על ידי הנאצים והוצע למכירה לאחר מלחמת העולם השנייה. בהסכמת ספריית כ"ח נמסר כתב היד לספריית הסמינר התאולוגי בניו יורק.

48. דף 7א. כ"י סנט פטרבורג מכיל רק את חלקו הראשון של סמ"ק מצורף, עד אמצע סימן קמח. עלה בידי למצוא כי המשכו הישיר הוא כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26982 (מרגליות 515). על תופעה זו של כתבי יד שנחלקו ראו: ב' ריצ'לר, 'כתובי-יד עבריים שנתפצלו', אסופות א, תשמ"ז, עמ' קה-קנח.

49. דף 9ב (בספירת הדפים הרביעית). הכותרת בדף 9א.

50. דף 5א, סימן מט.

51. דף 112ב, סימן תתקעא: "מעשה הי' בעיר טרבוט בשנת קע"ז לפ"ק בפני מהר"ר יוחנן ז"ל שלא נמצ' אתרוג בכל המדינ' רק אחד שהובא בטורבוט והי' להם הרבה שאר מיני' שבלולב". מעשה זה מובא גם בכ"י פרמה, Parm. 3009 (דה רוסי 799; ראו: ריצ'לר, קטלוג פרמה, לעיל הערה 42, עמ' 197-198, מס' 878), דף 65ב, בגיליון, ושם: "בשנת קע"ח לאלף ששי" (הדפים ממוספרים מסוף הכרך לתחילתו). לתיאורו של כ"י ירושלים ראו בקטלוגים של שתי מכירות פומביות: קטלוג סות'ביס, אוקטובר 2004 (לעיל, הערה 44), עמ' 126-127, מס' 101 (ושם ספרות נוספת); קטלוג קדם: מכירה 57, ירושלים 2017, עמ' 198-199, מס' 227.

52. דף 78א, בגיליון. לתיאורו של כ"י מונטיפיורי ראו: קטלוג סות'ביס, אוקטובר 2004 (לעיל, הערה 44), עמ' 145-146, מס' 115.

ה. מהפכת הדפוס

בשנת שי"ב (1552) נדפס בוונציה ספר הלכות הרי"ף, ובסופו: **ספר המרדכי** לר' מרדכי בן הלל והתוספתא.⁵³ בשולי **ספר המרדכי** הוסיפו המדפיסים גיליונות שלא היו בדפוסים הקודמים, ובהם ליקוטים שונים הקשורים במידה זו או אחרת לדיוניו של המרדכי (שלושת החיבורים הללו נדפסו שוב באותה מתכונת לאחר שנתיים, סביונטה שי"ד, ושם מיוחסים הגיליונות לר' יהושע בועז, ואף נוסף להם שם חדש: 'שלטי הגבורים').⁵⁴ בגיליון **ספר המרדכי** למסכת ברכות, פרק רביעי, הובא גם הציטוט מה'ירושלמי', בשינוי קל: "בירושלמי קום כי דבר ה' אלהיך, מכאן אמר רבי אלעזר כדענו אמרן יהא שמי' כו' וכל דבר שבקדושה בעי למיקם ארגלוהי" (בכל כתיבי היד שנזכרו לעיל הנוסח הוא "אליך", או "אלי" ולא "אלהיך").⁵⁵

דברי ה'ירושלמי' שהובאו בגיליון **ספר המרדכי** הנדפס בשנים שי"ב ושי"ד עשו רושם רב על הלומדים. ראשון המצטטים מהם הוא מחבר ההגהות לספר מנהגי ר' אייזיק טירנא (כנראה: ר' אליקים [געטשליק] בן חזקיה). בידינו הדפוס השלישי של ספר המנהגים שנדפס בלובלין בשנת של"א,⁵⁶ ובהגהות שנלוו לספר מובאים דברי ה'ירושלמי'.⁵⁷ שנים

53. על דפוס זה ראו: א' הלפרין, מבוא לספר מרדכי השלם – מסכת בבא קמא, ירושלים תשנ"ב, עמ' לו-לט. שלושת החיבורים נדפסו כבר קודם לכן.

54. ראו: הלפרין, שם, עמ' לו-לז. לדברי חבצלת וגוטסמן, כבר בדפוס ונציה שי"ב מובאים הגיליונות על שמו של ר' יהושע בועז ונקראים 'שלטי הגבורים' (ראו: א"י חבצלת, 'ספר שלטי הגבורים' – מי חיברו?, מוריה יח ז-ח, תשנ"ב, עמ' צח; ש' גוטסמן, 'קונטרס "אלף המגן": רבי יהושע בועז לבית ברוך ותורתו', ישורון כ, תשס"ח, עמ' פ); אך הדבר איננו נכון.

55. רב אלפס א, ונציה שי"ב, דף נ ע"א, ס"ק ז; סביונטה שי"ד, דף נא ע"א, ס"ק ז (תלמוד בבלי, דפוס וילנה, מסכת ברכות, ספר מרדכי, 'שלטי הגבורים', דף מז ע"א, ס"ק ה). חלק מהגיליונות שבשולי **ספר המרדכי** שבדפוס ונציה מצוי גם בגיליונות לספר המרדכי, כ"י וירצ'לי, ספריית הסמינר הבישופי 1, וכ"י אוקספורד, בודלי Opp. Add. fol. 36 (נויבאואר 670); ראו: א' שושנה, 'תוספות ספרדיות: ליקוטי הרמ"ה על מסכת ברכות', מוריה יג א-ב, תשמ"ד, עמ' ה-ו; חבצלת (לעיל, הערה 54), עמ' ק-קא. אך ציטוט ה'ירושלמי' הנידון כאן איננו מובא בגיליונותיו של כ"י וירצ'לי (פרק תפילת השחר מצוי שם בדפים 159ג-160ג), ואילו בכ"י אוקספורד חסרים דפים רבים, והוא פגום במקום זה.

56. בשער הספר נכתב: "מנהגי הגאון אייזיק טירנא נדפסו זה פעמיים עם הגהות מהגאון מהר"ר אליקים מכונה געטשליק בן מהר"ר חזקיה ז"ל... העיר רוחנו לדפוס אותם פעם שלישית... גם הוספנו שאר הגהות, בשנת ויטע אש"ל בק"ל לובלין". שני הדפוסים הראשונים של מנהגי ר' אייזיק טירנא אבדו מאתנו לחלוטין, ולא ידוע היכן ומתי נדפסו.

57. דפוס לובלין, דף [2]א (= **ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא**, מהד' ש"י שפיצר, ירושלים תש"ס, עמ' ד): "ירושלמי דבר אלהים לי אליך המלך ויקם מעל כסאו, מכאן אמר רבי אלעזר כד עני אינש יהא שמיא רבא וכל דבר קדושה בעי למיקם [אר]גלוהי ע"כ" (קשה לקרוא את השוליים. במהדורה הבאה [מנהגים]... שחבר הגאון מהר"ר אייזיק טירנא, קרקוב של"ה, דף ג ע"א): "ירושלמי דבר אלהים לי אליך המלך ויקם מעל הכסא, מכאן אמר רבי אלעזר כד עני אינש יהא שמיא רבא וכל דבר קדושה בעי למיקם על רגלוהי, עד כאן". הדברים הובאו

ספורות לאחר מכן הביא את הציטוט מה'ירושלמי' ר' אליהו די וידאש בספר המוסר שכתב, ראשית חכמה,⁵⁸ וכך עשה גם ר' משה מפרמישלה בספרו משה משה.⁵⁹ בסוף המאה השש עשרה ציטט גם ר' מנחם עזריה מפאנו את ה'ירושלמי' הזה, והביאו הן בספר תשובותיו הן בשניים מספריו המוקדשים לתורת הסוד.⁶⁰

עם זאת, עיקר פרסומו של ציטוט ה'ירושלמי' הנזכר במאה השש עשרה לא בא מהחיבורים שהזכרתי אלא מחיבוריו של פוסק חשוב הרבה יותר – הלוא הוא ר' משה איסרליש. חיבה יתרה הייתה לו לרמ"א להגהות שהופיעו לראשונה בשולי ספר המרדכי בדפוס ונציה, והוא ציטט עשרות מהן.⁶¹ כך עשה רמ"א גם בעניין שלפנינו. הוא הביא להלכה את ה'ירושלמי' בחיבורו דרכי משה, וכך כתב:

ובמהרי"ל שהוא לא הי' עומד בשעת קדיש וברכו, אך כל קדיש שתפסו מעומד נשאר עומד עד שסיים איש"ר כו'.⁶² והמנהג לעמוד. וכן מצאתי בהגהו' מרדכי בדפוס החדש פ' תפילת השחר: בירושלמי קום כי דבר ה' אליך מכאן אמר ר' אליעזר כד ענו איש"ר כו' וכל דבר שבקדושה בעי למיקם ארגלוהי עכ"ל.⁶³

בקיצור גם אצל ר' חיים בוכנר, אורחות חיים: והוא קצור מנהגים של הגאון מהר"ר אייזק טירנא, קרקוב תי"ד, סימן ד: "כשעונין אמן יהא שמיה רבא וכל דבר קדושה בעי למיקם על רגלוהי" (נדפס שוב על ידי י' יודלוב, 'הגאון רבי חיים בוכנר זצ"ל רבה הראשון של לאקנבאך', מוריה יד ה-ח, תשמ"ו, עמ' כב. תודתי לרב יעקב ישראל סטל שהפנה אותי למקור זה).

58. ראשית חכמה, שער היראה, פרק טו, ונציה של"ט, דף סה ע"ב: "עוד מענין כבוד ה'... לקום לענות אמן יהא שמיה רבא וגו' וברכו, וזה נתבאר בירושלמי קום כי דבר ה' אליך...".

59. משה משה, עמוד העבודה: קדיש, ברכו וקריאת שמע, סימן עו, קרקוב שנ"א, דף מז ע"א: "ירושלמי דבר סתר לי אליך המלך ויקם מעל כסאו, מכאן א"ר אלעזר כד עני איש יהא שמיה רבא וכל דבר קדושה בעי למיקם על רגלוהי, ע"כ".

60. ר' מנחם עזריה מפאנו, תשובות... מ"ע, ונציה [ש"ס], סימן צא; הנ"ל, יונת אלם, פרק צט, אמסטרדם ת"ח, דף לח ע"ב; הנ"ל, מאמר שבירי לוחות, צפת תרכ"ד, דף ו ע"ב (על יונת אלם, שנכתב לפני שנת שנ"ט, ראו: י' אביב, קבלת הארי, ירושלים תשס"ח, עמ' 321-319, ובנסמן שם; על קורות חייו ראו: ר' בונפיל, ידיעות חדשות לתולדות חייו של ר' מנחם עזריה מפאנו ותקופתו, בתוך: ע' אטקס וי' שלמון [עורכים], פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה, מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה, ירושלים תש"ס, עמ' צח-קטז).

61. ראו: ק' כהנא, 'הגהות רי"ף ומרדכי דפוס חדש', המעין ה' ד, תשכ"ה, עמ' 10-15 (= הנ"ל), חקר ועיון – קבץ מאמרים ב, ירושלים תשכ"ז, עמ' קסו-קעג). כהנא הביא שם כמה דוגמות, ובעזרת חיפוש בפרויקט השו"ת ניתן עתה להוסיף עוד עשרות ציטוטים.

62. ראו לעיל, הערה 30.

63. דרכי משה, פיורדא תק"כ, סימן נו סעיף ב. כפי שציין כהנא (לעיל, הערה 61), אין ספק שרמ"א השתמש בדפוס ונציה דווקא, שכן בסמוך לציטוט זה (שם, סוף סעיף א) הוא ציטט קטע נוסף מן ההגהות שבשולי המרדכי, וכתב בראשו: "מ"כ [= מצאתי כתוב] בהגה' אלפסי

רמ"א הביא תחילה את דברי מהרי"ל, שלא נהג לעמוד בזמן הקדיש, אך העדיף את דברי ההגהה האנונימית שנדפסה זה לא מכבר ואת המנהג המקומי, שהשתנה מאז זמנו של מהרי"ל, מסיבות שאינן ידועות לנו. זאת אף שספר מנהגי מהרי"ל תפס אצלו מקום נכבד מאוד, והוא הסתמך עליו פעמים אין ספור.⁶⁴

רמ"א נפטר בשנת של"ב (1572) וכתב אפוא את ספרו דרכי משה שנים אחדות בלבד לאחר הדפסת ספר המרדכי בוונציה בשנת שי"ב. ספר דרכי משה לחלק אורח חיים נדפס אמנם רק שנים רבות לאחר מכן – הקיצור של הספר, 'דרכי משה הקצר', נדפס בשנת תס"ג (1703), ואילו החיבור המקורי, 'דרכי משה הארוך', נדפס מאוחר עוד יותר, בשנת תק"כ (1760)⁶⁵ – אך רמ"א הביא את הדברים להלכה גם בהגהותיו על ספר שולחן ערוך. הגהות רמ"א לאורח חיים נדפסו בשנת ש"ל (1570), בחיי רמ"א, ושם פסק בצורה החלטית: "ויש לעמוד כשעונין קדיש וכל דבר שבקדושה".⁶⁶

דבריו של רמ"א על חיוב העמידה בקדיש פשטו כאש בשדה קוצים בשדה ההלכה. יש שידעו את דברי רמ"א מתוך דבריו הנחרצים בהגהותיו לשולחן ערוך, שבהן לא נזכר ה'ירושלמי' במפורש; ויש שידעו זאת מתוך דבריו המפורטים יותר בספר דרכי משה, חיבור שהיה מונח על שולחנם של גדולי הפוסקים עוד קודם להדפסתו.⁶⁷

ו. ביקורת

חכמים במאות השש עשרה והשבע עשרה שהיו בקיאים בתנ"ך, בוודאי שמו לבם לכך שהפסוק 'קום כי דבר ה' אלהיך' המובא בדרשת ה'ירושלמי' שבשולי ספר המרדכי (ובספריהם של חכמי המאה השש עשרה שהעתיקו ממנו) איננו מצוי כלל בתנ"ך. הראשון

החדשים במרדכי דברכות דף נב ע"ב. הדברים שציטט מצויים בגיליונות שבמרדכי דפוס ונציה, דף נב ע"א טור ב (בדפוס סביונטה הדברים מצויים בדף נג ע"א טור ב; בדפוס וילנה: שלטי הגבורים, דף מט ע"א, ס"ק ד) – ומכאן שרמ"א השתמש בדפוס ונציה. לרמ"א הייתה דרך מיוחדת לציון מספרי הדפים. למשל, מפתח העמודים שאנו מכנים היום דף נא ע"ב (לעמוד הימני של המפתח) ודף נב ע"א (לעמוד השמאלי, שבראשו כתוב "דף נב"), נחשב בפי רמ"א לדף נב ע"א (לעמוד הימני של המפתח) ודף נב ע"ב (לעמוד השמאלי)! על דרכו זו של רמ"א ראו: תורת חטאת לרבי משה איסרליש הרמ"א, מהד' א' גלינסקי, ירושלים תשע"ו, עמ' 15-16.

64. ראו: י"מ פלס ושי" שפיצר, מבוא והוספות לספרי מהרי"ל, ירושלים תשע"ו, עמ' XXXV ועמ' 402.

65. על היחס בין שני החיבורים ראו: דרכי משה השלם – טור חושן משפט א, מהד' ח"ש רוזנטל, ירושלים תשל"ט, מבוא, עמ' 21-24.

66. שולחן ערוך מטור אורח חיים, קרקוב ש"ל, סימן נו סעיף א.

67. ר' אברהם גומבינר, למשל, ציטט את דבריו של רמ"א בדרכי משה קודם שנדפס הספר. כך עשה בנושא שלפנינו (ראו להלן, ליד הערה 69), וכך עשה במקומות רבים אחרים; ראו: א"י ברדרט, פרשנות השלחן ערוך לאורח חיים ע"י חכמי פולין במאה הי"ז, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ה, עמ' 131-133.

שדן בזה הוא כנראה ר' מנחם עזריה מפאנו,⁶⁸ ואחריו כתב כן גם ר' אברהם גומבינר בספרו מגן אברהם.⁶⁹

חכם אחר העלה פקפוק במקוריותו של ציטוט ה'ירושלמי' כולו. באופן מפתיע, מי שעשה כן הוא חכם שעיקר עניינו היה בקבלה, ולא בהלכה – הלוא הוא ר' יצחק לוריא, האר"י, שנפטר בשנת 1572, כעשרים שנה בלבד לאחר שנודע בדפוס דבר ה'ירושלמי' הנזכר. כמו מרבית תורתו של האר"י, אף דבריו בפרשה שלפנינו הגיעו לידינו רק מתוך כתבי תלמידיו. וכך נכתב בספר שולחן ערוך האר"י:

בענין הקימה בקדיש כנראה מלשון הירושלמי שצריך לקום ולענות, ומורי ז"ל [= האר"י] היה אומר כי זה אינו מן הירושלמי עצמו, רק חכם א' עשה הגהה ואח"כ הדפיסו בירושלמי עצמו. וטעות[ה] הוא.

ומה שהוא ז"ל היה נוהג, כי בכל הקדישי' של אחר העמידה דשחרית ומנחה וערבית היה נשאר מעומד, ובשל [= וכן בשל] תתקבל של חזרת ס"ת להיכל, והיה עונה כנזכר ואח"כ היה יושב.⁷⁰

ובניסוח אחר:

מורי ז"ל לא היה קם מעומד בענית אמן יש"ר [= יהא שמיה רבה] של הקדיש. וא[מ]ר[ו] ל[ו]ן כי הלשון הנזכר[ו] בירושלמי דמשמע ממנו שצריך לקום מעומד הוא מוטעה, ואינו מתלמוד ירושלמי עצמו, אלא הגה[ה]ת[ו] איזה חכם היתה, והאחרונים[ם] הדפיסוהו אח"כ בתוך דברי הירושלמי. אמנם כשהיה בקדיש דאחר העמידה דשחרית או דערבית או דמנחה[ה], וכן בקדיש תתקבל של אחר חזרת ס"ת להיכל, אז היה נשאר מעומד וגומר ענית הקדיש, ואח"כ היה יושב.⁷¹

68. ר' מנחם עזריה מפאנו, יונת אלם (לעיל, הערה 60): "ובירושלמי... מדכתיב גבי עגלון מלך מואב קום כי דבר ה' אליך, וסבר' הוא מדכתי' דבר אלהים לי אליך ויקם מעל הכסא' (שופטים ג', כ) שכן צוה לו אהוד"; הנ"ל, מאמר שכרי לוחות (לעיל, הערה 60).

69. מגן אברהם, סימן נו ס"ק ד (נדפס לראשונה בשולי ספר שולחן ערוך – מגני ארץ, דירנפורט תנ"ב, דף לא ע"א).

70. שולחן ערוך... אשר הוציאו תלמידי האר"י ז"ל משאר כתבי קודש שלו, [קרקוב? ת"כ לערך], הלכות צדקה, סעיף יא. ראו גם: ר' יעקב צמח, נגיד ומצוה, אמסטרדם תע"ב, דף כא ע"ב; פרי עץ חיים, שער הקדישים, פרק ד, קורץ תקמ"ב, דף כט ע"א. הדברים שבשולחן ערוך האר"י צוטטו אצל ר' אברהם גומבינר (כדרכו, בשם 'כוונות וכתבים'); ראו: מגן אברהם (לעיל, הערה 69), ומה שכתב שם בהסבר כוונת האר"י בהגהתו. על שולחן ערוך האר"י וזיקתו ההדוקה לספר נגיד ומצוה, וכן על שימושו התדיר של ר' אברהם גומבינר בשולחן ערוך האר"י ראו: אביב"י (לעיל, הערה 60), עמ' 717, 752-753.

71. ר' חיים ויטאל, שער הכוונות, ענין כונת הקדיש, סלוניקי תרי"ב, דף כד ע"ב (= ירושלים תרס"ב, דף טז ע"ד).

להלכה נהג אפוא האר"י בערך כמנהגם של ר' אברהם בן הרמב"ם, מהרי"ל ור' ישראל איסרליין שנזכרו לעיל – לשבת בדרך כלל בעת שמיעת הקריש, אך להישאר על עמדו אם הקריש נאמר בשעה שכבר עמד ממילא. אך מעניינת הרבה יותר היא גישתו הטקסטואלית לציטוט המוטעה מהתלמוד הירושלמי. האר"י היה משוכנע שהתלמוד הירושלמי לא אמר מעולם שיש לעמוד בקריש, ועל כן ביקש להגיהו. אך באותה מידה האר"י היה משוכנע שמשפט זה אכן מצוי בתלמוד הירושלמי, שנדפס בוונציה בתחילת שנות העשרים של המאה השש עשרה, שנים אחדות קודם לידתו של האר"י.

מאז ומעולם היו יחידי סגולה מעטים שהיו בקיאים היטב בתלמוד הירושלמי וידעו לומר היכן מצוי בו משפט זה או אחר,⁷² אך היכולת לומר בוודאות שמשפט מסוים איננו מצוי בתלמוד הירושלמי (או בחיבור אחר מספרות חז"ל) – קשה פי כמה וכמה.⁷³ מעטים הם החכמים שהעזו לומר בנחרצות כי משפט מסוים איננו מצוי בתלמוד הירושלמי.⁷⁴ דומני שרק לקראת אמצע המאה התשע עשרה, לאחר שחלפו כמעט שלוש מאות שנה (!) מאז שהופיע ברפוס ציטוט ה'ירושלמי' על חיוב העמידה בשעת שמיעת הקריש, קם המשכיל שמשון בלאך והעז לומר במפורש שדברים אלו כלל אינם מצויים בתלמוד הירושלמי.⁷⁵

72. מאגרי המידע המצויים היום מאפשרים לכל בר בי רב דחד יומא להיות 'בקי' בירושלמי, אך זו כמובן בקיאות שטחית. ויש להזכיר כמובן גם את המפעל האדיר, ההולך ונשכח, של בני משפחת קוסובסקי, שהעמידו קונקורדנציות לחלק ניכר מספרות חז"ל; ראו: י' זוסמן, 'לסיום מפעל הקונקורדנציות של ספרות חז"ל', **מדעי היהדות** 42, תשס"ג-תשס"ד, עמ' 19-29.

73. לדוגמה מופלאה ראו: י"מ תא שמע, 'לזכרו של הגר"ש ליברמן', **כנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים** ד, ירושלים תש"ע, עמ' 337-339.

74. עם זאת, היו חכמים מעטים שהעזו ואמרו כן; ראו למשל את דברי ר' משה מקוצי: "יש אומרים שיש בירושלמי: עיר שיש בה חזירים פטורין מן המזוזה, ואומר רבינו יצחק ברבי אברהם [כין] נשתקע הדבר ולא נאמר, כי בדק בכולן ולא מצאו" (**ספר מצוות גדול**, ונציה ש"ז, עשין כג). על 'ירושלמי' זה ראו: ליברמן, **הירושלמי כפשוטו** (לעיל, הערה 3), מבוא, עמ' כו-כז; א"א אורבך, **בעלי התוספות**, ירושלים תש"ם, עמ' 266; מ"מ הוניג, 'על מהדורתו החדשה של ספר המשכיל (ספר חסידים) לר' משה בר' אלעזר הכהן', **ירושתנו** א, תשס"ז, עמ' ריג-רטו, הערה 43.

75. דברי בלאך נכתבו בהערה שהוסיף לספרו של יט"ל צונץ, **תולדות מורנו ... שלמה יצחקי...** רש"י, למברג ת"ר, דף מ ע"ב: "נאמר גם אנחנו כי המאמר הלז אינו מהפע"ח [= מהפרי עץ חיים; ראו לעיל, הערה 70] ממש, רק חכם אחד עשהו הגהה על הגליון ואח"כ הרפיסוהו בתוך הספר, וטעות הוא, כי איך יעיד רח"ו [= ר' חיים ויטאל] על רבו האר"י כי בטעות הרפיסו מאמר בירושלמי, אשר עד היום לא יראה ולא ימצא כל הירושלמי כלל, ומאן דישכחי' אנא מובילנא מאנא לבי' מסותא. וכן יורה עליו גם לשונו שאינו מהירושלמי. ומאד נפלאתי על ז' וח' רועי ישראל ונסיכי חכמינו (וביותר על הגאון מוילנא אשר ידיו רב לו בירושלמי ביתר עוז על כלם כנודע), אשר כלם סמכו זה על זה ולא אחד בהם שם על לב לחפש ולבקש מקור מבווער". על בלאך ראו: י' קלוזנר, **היסטוריה של הספרות העברית החדשה** ב, ירושלים תשי"ב, עמ' 350-368.

ז. סוף דבר

המצאת הדפוס בשליש האחרון של המאה החמש עשרה הביאה למהפך תרבותי גדול,⁷⁶ ומהפך זה השפיע רבות גם על שדה ההלכה. הנושא הקטן שנידון במאמר זה – האם יש לעמוד בעת שמיעת הקדיש – מלמד על פן אחד של מהפכה זו: היחס הסמכותי שנתנו מקצת החכמים למילה המודפסת. עד לשלהי המאה החמש עשרה, קודם להמצאת הדפוס, ידעו חכמים שעולם הספר הטמון באלפי כתבי יד משמר בתוכו טקסטים רבים ומגוונים, מהם מוסמכים ומהם שיש להתעלם מהם, ולפחות לנקוט זהירות בשימוש בהם. גישה זו השתנתה, לפחות אצל מקצת החכמים, עם המצאת הדפוס, והם התייחסו כאמון רב כמעט לכל מילה מודפסת. לעתים, כפי שעלה בפרשה שנידונה כאן, האמון במילה הנדפסת והסמכות היתרה שניתנה לה השפיעו עמוקות על פסיקת ההלכה; ובפרט כאשר הדברים שבדפוס תמכו במנהג חדש שהתפתח בפולין או באשכנז.

מקצת חכמי המאה השש עשרה היו מודעים היטב לסמכות היתרה שנתנו חבריהם למילה המודפסת, ועשו ככל יכולתם כדי להיאבק בתופעה חדשה זו. רמ"א – שעמד במוקד הדיון כאן על העמידה בשעת הקדיש – מתח ביקורת על היוקרה המופרזת שניתנה בדורו לספר **שערי דורא** הנדפס ולהגהות שנספחו לו, וכתב: "הספרים והדברים ההם נדפסים, והרואה אותם אומר שכולם מסיני נאמרו, ופוסק אחריהם".⁷⁷ דברים חריפים יותר כתב ר' שלמה לוריא (מהרש"ל), חברו של רמ"א. לעתים כיוון מהרש"ל את חצי בקורתו אל 'תלמידים' סתם, שסמכו בעיניים עצומות על כל מה שנדפס. וכך כתב מהרש"ל: "והוצרכתי להאריך בעבור התלמידים", לפי שמצאו דברי מהרא"ש (= ר' איזיק שטיין) כבר בעט של עופר בספר, וקשה להם לפרוש מאתו".⁷⁸ בהזדמנות אחרת מתח מהרש"ל ביקורת מפורשת על רמ"א ועל יחסו למילה הכתובה בספר, וכתב: "ואל תשגיח בדברי מהר"ם בספר **תורת חטאת**... משום שמצא כן באיסור והיתר הארוך, ואמר על כל מה שמצא: 'אני מאמין', ולא ירד לדקדק לעומק הענין".⁷⁹ דיון רחב יותר הקדיש מהרש"ל לנושא זה בהקדמתו לספר **ים של שלמה** למסכת חולין, וכך כתב שם:

76. המחקר הקלסי על מהפכה זו הוא של אליזבט אייזנשטיין: E.L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*, Cambridge 1979. ראו גם: מ' אליאב-פלדון, **מהפכת הדפוס**, ירושלים תש"ס.

77. ר' משה איסרליש, **זאת תורת החטאת**, קרקוב [ש"ל], הקדמה.

78. ר' שלמה לוריא, **עמודי שלמה: ביאורים לספר מצוות גדול**, עשין נ, מהר" י"ד לובאן, ג, ירושלים תשס"ג, עמ' קפ. תודתי לר"ר תמרה אייזנברג-מרזל שהפנתה אותי לדברים אלו. ביאורי ר' איזיק שטיין לסמ"ג נדפסו לראשונה בוונציה ש"ז, בסוף **ספר מצוות גדול**.

79. **איסור והיתר של מהרש"ל**, סימן לג, נדפס בתוך: ר' יצחק מדורא, **שערי דורא ב**, מהר" ד' דבילצקי, בני ברק תשע"ו, עמ' קמ (גם לזאת הפנתה אותי ד"ר תמרה מרזל-אייזנברג. ספר **איסור והיתר הארוך** נדפס לראשונה בפררה בשנת שט"ו). חכם אחר, ר' שמואל יהודה קצנלנבוגן, כתב ישירות לרמ"א וטען כנגדו שהוא נותן סמכות מופרזת לדברים שמצא בכתב יד עתיק: "רע עלי המעשה אשר כתב לי אדוני בשם שארנו הגאון כמהר"ש י"ץ [= כבוד

חדש מקרוב בא לידינו ספר וחיבור שעשה מהר"ר יוסף קא"רו על הטורים, והראה כמה חידושים מספרים הקדמונים שלא היו בידים בימים שעברו... והתלמידים הולכים אחר דבריו ופסקיו... והנה שגו בזה, מאחר שראו שכך כתב בספרו שכך הלכה, אמרו כך כתב הקארו להדיא, כי כך העניין הרע אשר לפניו, מה שמצאו כתוב בספר יאמינו, אם יעמוד איש חי וצוח כי כרוכיא שאין הדין כן בראיות גמורות, או אפילו בקבלה, לא יחוש לדבריו... ובפרט האידנא שבעונות הרבים הנסמכים מרובים והלומדים מועטים, ומ"ה [= ומשום הכי] תופסים דברי (הפסד) [הספר] אשר מצאו בו כל החידושים, ובזה הושוו הקטנים לגדולים, והנערים לזקנים.⁸⁰

דברי ה'ירושלמי' על החיוב לעמוד בשעת שמיעת קריש נתפרסמו בדפוס בדיוק בזמן הנכון – במקביל להתפתחותו של מנהג, שנבע כנראה מתחושה פנימית של המתפללים שראוי לעמוד בעת הקריש, אך חסר היה ביסוס של ממש במקורות. 'ירושלמי' זה אומץ בחום והובא מיד להלכה בספרי הפוסקים, וזו דוגמה נוספת להשפעה הגדולה שהייתה להמצאת הדפוס על תולדות ההלכה.

מורנו הרב ר' שלמה (לוריא) ישמרו צורו ששלח לשונו בשיר היחוד וגזר במקומו שלא לאמרו על סמך מה שמצא כתוב בספר אחד ישן נושן נקרא כתב תמים... ראיתי מעשה ונזכרתי דברי הרמב"ם במורה הנבוכים, כי זה דרכם של רוב בני אדם כשהם מוצאים דבר מה בספר ישן, כפי רוב יושנו תגדל בו האמנתם, אך לא חשכתי כזאת על חכם כמוהו" (שו"ת הרמ"א, סימן קכו, מהר"א זיו, ירושלים תשל"א, עמ' תצו. תודתי למשה דוד צ'צ'יק שהפנה אותי למקור זה).

80. ר' שלמה לוריא, ים של שלמה, חולין, קרקוב [שצ"ג-שצ"ה], הקדמה שנייה. גם למקור זה הפנה אותי משה דוד צ'צ'יק.

עדיאל כהן

"חידושי תורה כאלו שיערו אודותם... בדורות הקודמים" – עיון בשיחותיו התלמודיות של הרבי מליובאוויטש

1. מבוא¹

רוב תורת האדמו"ר השביעי של חסידות חב"ד, רבי מנחם מנדל שניאורסון (1902-1994; להלן: הרבי) לא נכתבה על ידו לשם פרסום בדפוס. שומעי לקחו כתובה בהתבסס על שיחות שהשמיע לעתים מזומנות בעת ההתוועדויות שערך לאורך שנות נשיאותו. התוועדויות אלו היו בנויות במתכונת קבועה: הרבי אמר כמה שיחות שכוללות חידושי תורה, התייחסויות לענייני השעה והוראות לחסידים, ובדרך כלל אמר גם מאמר חסידות – יצירה עיונית העוסקת בתורת החסידות.² את דברי תורתו של הרבי ליוו החסידים בשירת ניגוני חב"ד.

התוועדויות אלו היו מצע לשלוש סדרות ספרים שונות שראו את אור הדפוס: (א) סדרת **תורת מנחם** – מביאה תיעוד מלא, מעין פרוטוקול, של ההתוועדויות ללא עריכה, כפי שהשתמר ברשימות המקוריות של ה'חוזרים', "שבהן נשמר הניחוח המקורי של ההתוועדות".³ התיעוד הוא לפי סדר כרונולוגי מעת קבלת הרבי את נשיאות חסידות

* נוסח מעובד ומורחב של הרצאה שנשאתי במסגרת הקונגרס העולמי השבעה עשר למדעי היהדות, ירושלים, יד-יח באב תשע"ז.

1. להלן הקיצורים לספרי הרבי המשמשים במאמר:

ל"ש = לקוטי שיחות י-יד, ל-לט, ברוקלין תשס"ו.

אול"ש = אוצר לקוטי שיחות א-ג, ירושלים תשע"א; ד-ו, ירושלים תשע"ו.

רל"ה = רעיונות לפרשת השבוע – מעובד בתרגום חופשי מתוך ליקוטי שיחות א-ט, טו-כט, ברוקלין תשנ"ד.

כל ההדגשות במובאות מדברי הרבי הן משלי.

2. המאמר שונה מן השיחה הן מבחינת התוכן הן מבחינת צורת הגשת הדברים. לתיאור מפורט של רכיבי הקורפוס החב"די ראו: א' רוט, כיצד לקרוא את ספרות חב"ד, רמת גן תשע"ז, עמ' 132-60.

3. י' קפלן, 'תורת מנחם – התוועדויות', בתוך: מ"מ ברונפמן ואחרים (עורכים), **השביעי – הרבי מליובאוויטש רבי מנחם מענדל שניאורסון**, ירושלים תשע"ד, עמ' 191.

חב"ד⁴ ועד למחלתו האחרונה (1950-1992).⁵ (ב) סדרת **ספר המאמרים** – מכנסת את כל מאמרי החסידות שהשמיע הרבי בתורת הקבלה והחסידות לאורך השנים תשמ"ז-תשנ"ב.⁶ (ג) סדרת **לקוטי שיחות** – מכנסת חלק נכבד מן השיחות שהשמיע הרבי.

סדרת **לקוטי שיחות** הלכה והתפרסמה טיפין טיפין, ועם גמר פרסומה החזיקה שלושים ותשעה כרכים.⁷ סדרה זו, אף שנכתבה על ידי חסידי הרבי, היא גולת הכותרת של יצירתו התורנית, וממנה פינה ויתר לתלמוד תורתו. זאת בשל הסמכותיות הרבה שיש לה – השיחות האצורות בה הוגהו כולן בקפדנות רבה על ידי הרבי עצמו.⁸

השיחות המכונסות בסדרת הליקוטים אינן אחידות, וניתן לזהות בהן לפחות ארבעה סוגים שונים: (א) שיחות הסובבות סביב דיוק בדברי רש"י על אחד מכתובי הפרשה.⁹ (ב) שיחות הדנות בהלכה מהלכות הרמב"ם תוך דיוק בלשוניותה ובמקורותיה.¹⁰ (ג) ביאורי

4. על קבלת הנשיאות ראו: י"י גרינברג וא"י זקליקובסקי (עורכים), **ימי בראשית – יומן מתקופת 'קבלת הנשיאות' של כ"ק אדמו"ר... בשנים תש"י-תשי"א על פי יומנים מכתבים וזכרונות שכתב ושבעל פה**, ניו יורק תשנ"ג. והשוו: א' דהן, 'מאבקי הירושה בחסידות חב"ד', **כיוונים חדשים** 17, תשס"ח, עמ' 204-219.

5. סדרה זו מחזיקה, נכון לחודש כסלו תשע"ח, שישים כרכים, ועודה הולכת ורואה אור על ידי 'ועד הנחות בלשון הקודש'. ראו את אתר הוועד במרשתת: <http://www.lahak.org>.

6. בתוך סדרה זו מתייחדת הסדרה **ספר המאמרים מלוקט על סדר חדשי השנה** (א-ד, ברוקלין תשס"ה), שבה כונסו רק מאמרים שהוגהו על ידי הרבי לאורך השנים, ונערכו לפי סדר המועדים.

7. כרכים א-ט, טו-כט פורסמו ביידיש, ושאר הכרכים פורסמו בעברית. הכרכים הכתובים יידיש תורגמו לעברית על ידי מכון לוי יצחק וראו אור תחת הכותרת: **רעיונות לפרשת השבוע – מעובד בתרגום חופשי מתוך ליקוטי שיחות**. תרגום זה הוא תרגום תוכני ולא מילולי, ואין הוא נהנה מן הסמכותיות המאפיינת את כרכי הסדרה המקוריים שהוגהו על ידי הרבי.

8. "הרבי השקיע שעות רבות מאוד בהגהת תורתו... כל שיחה שמופיעה ב'ליקוטי שיחות' הוגהה ע"י הרבי לפחות פעמיים... והיו הרבה פעמים, שמסיבות שונות, בעת ההגהה השנייה, הרבי כמעט כתב מחדש את כל השיחה, והוסיף בה עניינים חדשים לגמרי שלא הופיעו כלל בהגהה הראשונה... היו גם פעמים רבות שהרבי שינה בעת ההגהה השנייה את כל ההסבר בשיחה, עד שהיינו חייבים לכתוב אותה מחדש ולמסור אותה לרבי להגהה שלישית" (י"ל אלטיין, בתוך: **תורת רבינו והוצאתה לאור**, ניו יורק תש"ע, עמ' 19).

9. כללים בדרכו של רש"י בפירושו לתורה על פי שיטת הרבי כונסו אצל ט' בלוי, **כללי רש"י על פי שיחות כ"ק אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש**, כפר חב"ד תשנ"א.

10. העיון בספר הי"ד החזקה לרמב"ם תפס מקום מרכזי אצל הרבי. בשנת תשמ"ד הנהיג את לימוד הרמב"ם היומי, ובמסגרת כינוסי 'סיום' מחזור של לימוד נשא דברים. אלו כונסו בסדרה **יין מלכות** (א-ג, ברוקלין תשע"ו) ובספר **תורת מנחם – הדרנים על הרמב"ם והש"ס** (ברוקלין תש"ס). דרכי העיון של הרבי בכתבי הרמב"ם כונסו אצל מ"מ לאופר, **כללי רמב"ם ע"פ שיחות ומכתבי כבוד קדושת אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א שניאורסאהן מליובאוויטש**, ברוקלין תשנ"א. וראו עוד: י' גוטליב, 'הרבי והרמב"ם', בתוך: **השבועי** (לעיל, הערה 3), עמ' 291-313; הנ"ל, **שכלתנות בלבוש חסידי: דמותו של הרמב"ם בחסידות חב"ד**, רמת גן תשס"ט.

מנהגים שונים של חב"ד או עיון בתורתם של האדמו"רים הקודמים. (ד) עיון בסוגיה תלמודית או בקטע מאחד ממדרשי חז"ל.

ריבוי הסוגות בשיחות המודפסות משקף את הגיוון המכוון שנקט הרבי בשיחות המקוריות בעל פה מתוך מגמה להתאים את דבריו לקהלים שונים. פרסומן של השיחות ברצף ללא סיווגן למדורים נפרדים הוא מימוש של רעיון 'הפצת המעיינות חוצה' לקהלים רבים ומגוונים.¹¹ כך עולה מדברי הרבי במענה לאישה שטענה כי היא מתקשה בהבנת השיחות:

ובכלל בשיחות האמורות ישנן כמה חלקים, כיון שהבאים ללימוד זה גם כן שייכים לסוגים שונים בהבנת התורה, אבל בכל אחת מהן – כל סוג יכול למצוא ענין שהבנתו מתאימה לידיעותיו נוסף על הבנת כללות הענין. ובטח גם בנוגע אליה כן הוא, וכשתתקדם בלימוד התורה בודאי תבין עוד חלק ועוד חלק וכו'. ואין ענין ללמוד ספרים בכדי להבין אלו השיחות כי לא זו הדרך, כי אם להתקדם בלימוד והבנת תורה צעד אחר צעד... (ל"ש לד, עמ' 239).

הגיוון הרב בסדרת הליקוטים והיקפה העצום הזמינו את יצירתן של אסופות ממוינות רבות המכנסות מבחר שיחות מתוכן על בסיס תמטי¹² או על בסיס חלוקה ז'אנרית.¹³ ראויים לציון מיוחד הליקוטים השונים מחידושי התלמודיים של הרבי.¹⁴

11. "אחד הדברים שראינו אצל הרבי בנוגע להגהת ה'לקוטי שיחות' היה זה: הרבי תבע בתוקף שהשיחות יכתבו וייערכו מלכתחילה באופן שיתאימו לייעודן המקורי – הפצת המעיינות חוצה. זה התבטא גם באופן הגהת השיחות ע"י הרבי, וגם בהוראותיו ובהנחיותיו כיצד עלינו להכין את השיחות. באופן כללי, הרבי דרש מאיתנו שגם אם בעת אמירת השיחה בהתוועדות, סדר הרצאת הדברים היה באופן מסוים, הרי שבהכנת השיחה לעריכה עבור ה'לקוטי שיחות' עלינו לסדר את הדברים באופן שיתאים ל'חוצה'" (י"ל אלטיין, בתוך: תורת רבינו והוצאתה לאור, לעיל, הערה 8, עמ' 20).

12. ראו לדוגמה את סדרת **שערי המועדים** על מועדי השנה (ירושלים תשנ"ד-תשס"ה). סדרה זו מחזיקה חמישה עשר כרכים לפי הפירוט הבא: אלול; ראש השנה; יום הכיפורים; סוכות; י"ט בכסלו; חנוכה; שבט; אדר; פסח (שני כרכים); ספירת העומר, פסח שני ול"ג בעומר; שבועות; תמוז ומנחם אב (שני כרכים); שמיני עצרת, שמחת תורה ומצוות הקהל. סדרה נוספת היא סדרת 'שערים' על מגוון נושאים, ואף היא מחזיקה חמישה עשר כרכים: מילה; ארץ ישראל; שמיטה; צדקה; חינוך; אמונה; היכל הנגינה; שערי גאולה (שני כרכים); תפילה; בר מצווה; שידוכין; נישואין; אהבת ישראל; שמחה וביטחון בה'.

13. בשנים האחרונות רואה אור סדרת **אוצר לקוטי שיחות** (עד עתה יצאו לאור שישה כרכים; ראו לעיל, הערה 1) המכנסת שיחות נבחרות מסדרת **לקוטי שיחות** השלמה. השיחות בסדרה זו מיונו לשלוש קטגוריות: א. "פשוטו של מקרא – שיחה העוסקת בתחומים הקרובים לפשוטם של דברים (בסוג זה נכללות רבות מהשיחות הנפלאות המבארות את פירושו רש"י על התורה בדרך 'פשוטו של מקרא' בשיטה החדשה שסלל רבינו זי"ע)". ב. "חסידות בפרשה – שיחה המבארת עניין מענייני הפרשה או המועד בדרך החסידות ופנימיות התורה"; ג.

במסגרת מאמר זה אבקש להתמקד בסוגה אחת של שיחות מסדרת הליקוטים: השיחות התלמודיות. כאמור, השיחות המכונסות בסדרה לא חולקו בעת פרסומם למדורים שונים, ומשום כך תיוג שיחות מסוימות כ'שיחות תלמודיות' הוא פרי הכרעתו בלבד. אולם נראה כי זו איננה הכרעה שרירותית. השיחות התלמודיות נבדלות בכירור מן השיחות האחרות באשר הן דנות בסוגיה תלמודית או במאמר חז"ל, ומקור זה עומד במוקדן. אין המקור מוזכר אגב הילוכה של השיחה, אלא הוא עיקרה והוא המתברר והנדרש בה. על בסיס עיון שיטתי בשיחות התלמודיות אבקש לתת בהן סימנים ולהצביע על קווי אופי המתבלטים בהן. היות ששיחות אלו היו לעיניו של הרבי והוגהו על ידו בקפדנות, ניתן להסיק מהן על דרכי העיון התלמודי של הרבי.

עיון מחקרי מעין זה המוצע כאן טרם בוצע.¹⁵ המחקר אמנם התעניין ועסק בהרחבה ובאינטנסיביות מרובה בהגותו המשיחית של הרבי,¹⁶ בליבון שאלת משיחיותו שלו בחייו ולאחריהם,¹⁷ כמו גם בניסיון לפענח את דמותו החידתית והמורכבת.¹⁸ אולם, כך נדמה,

"סוגיא בפרשה – שיחה המבארת נושא עיוני בגמרא או בהלכה מענייני הפרשה או המועד" (הציטוטים מתוך ההקדמה המובאת בפתח כל אחד מכרכי הסדרה).

14. 1. **חידושים וביאורים בש"ס**, ירושלים תשל"ט (בפתח דבר מוצהר: "באחד הכרכים הבאים נדפס בעזה"י מבוא בו תבואר דרכו המיוחדת בלימוד של כ"ק אדמו"ר שליט"א"; ככל הידוע לי תכנית זו לא יצאה לפועל); 2. **חידושים וביאורים בש"ס וברב"ר הרמב"ם ז"ל ב**, כפר חב"ד תשמ"ה; 3. **חידושים וביאורים בש"ס וברב"ר הרמב"ם ז"ל ג**, כפר חב"ד תשמ"ז; 4. **ליקוט חידושים וביאורים במסכת שבת בנגלה ובחסידות**, מיאמי תשמ"ב; 5. **הדרנים על הש"ס א-ב**, ברוקלין תשנ"ד; 6. **לקט חידושים וביאורים במסכת גיטין בנגלה ובחסידות**, ברוקלין תשנ"ט; 7. **מילואים לספר חידושים וביאורים במסכת גיטין בנגלה ובחסידות**, ברוקלין תשנ"ט; 8. **לקט חידושים וביאורים במסכת בבא בתרא בנגלה ובחסידות**, ברוקלין תשנ"ט; 9. **אוצר חידושים בש"ס – סנהדרין פרק א**, ברוקלין תשנ"ט; 10. **ליקוט חידושים והערות על מסכת כתובות (פרקים א-ג)**, ברוקלין תשס"א.

15. יוצא מן הכלל הוא ספרו של חסיד חב"ד א"מ אליטוב, **משנתו של הרבי מליובאוויטש: פרקי עיון בהיקפה, תוכנה ומאפייניה ובשיטת הלימוד של הרבי**, ביתר עילית תשע"ב. למרות שמו זהו ליקוט משיחות הרבי המסודר לפי נושאים, ואין בו ניסיון עיוני של ממש לאפיין את תורתו.

16. ראו למשל: א' דהן, **"דירה בתחתונים" – משנתו המשיחית של ר' מנחם מנדל שניאורסון (הרבי מליובאוויטש)**, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ו; י' קראוס, **השביעי: משיחיות ברור השביעי של חב"ד**, תל אביב 2007; ז' מאור, **'גאולה בתוך הגלות: על המשיחיות והגאולה של הרבי מליובאוויטש'**, בתוך: י"א מייטליס (עורך), **שבעה רקיעים – שיח חב"ד**, תל אביב 2013, עמ' 219-251.

17. ראו למשל: ד' ברגר, **"הרבי מלך המשיח" – שערוריית האדישות והאיום על אמונת ישראל**, ירושלים 2005; א' דהן, **'גואל אחרון ללא יורשים: האם ר' מנחם מנדל שניאורסון בחר שלא להותיר אחריו יורשים שארי בשר או ממונים מסיבות משיחיות?'**, **קבלה** 17, תשס"ח, עמ' 289-309; הנ"ל, **'יחי אדונינו מורנו ובוראנו': האדם האלוהי, מאפייני המשיחיות החב"דית והפולמוס המלווה אותה, ראשית – עיונים ביהדות** 2, תש"ע, עמ' 147-182; הנ"ל, **'ההופעה**

העיסוק במשיחיות הרבי דחק לפינה את הדיון בשאר גופי תורתו. המאמר הנוכחי מניח כי תורתו של הרבי במובנה הרחב, ולא רק 'תורת הגאולה' שלו, ראויה לעיון ולמחקר. סדר הדברים במאמר יהיה כדלהלן: אפתח תחילה באפיון כללי של דרכי העיון התלמודי של הרבי בהשוואה לדרך שהתווה מניח יסודותיה של הישיבה החב"דית – האדמו"ר רש"ב. לאחר מכן אפנה לעיון מפורט במאפיינים שונים העולים בשיחות התלמודיות. תחילה אדרש למאפיינים טקסטואליים ראשוניים, ולבסוף אבוא לאפיין את גולת הכותרת של חידושי התלמודיים של הרבי: שילוב הנגלה והנסתר. מתוך העיון יתברר כי שיחותיו התלמודיות של הרבי הן חריגות בנוף חידושי התורה המקובלים בעולם הלמדנות המסורתית הקלסית, והן מתייחדות ברבגוניותן ובעולמות הדעת השונים המכונסים בהן.

2. העיון התלמודי: בין רש"ב לרבי

האדמו"ר רבי שלום דב בער שניאורסון (1860-1920, להלן: רש"ב), החמישי בשושלת נשיאי חב"ד, ייסד בשנת 1897 את ישיבת 'תומכי תמימים', הישיבה הראשונה שהוקמה לפי שיטת חב"ד. בישיבה הונהגו סדרי לימוד בתורת החסידות, והיה זה בשעתו חידוש

השנייה של ר' מנחם מנדל שניאורסון: שובו של המשיח במשנת חב"ד בעידן הפוסט-שניאורסוני, *זהויות* 4, תשע"ד, עמ' 73-90; ת' פרסיקו, 'המשיח האבוד של חב"ד', תכלת 36, תשס"ט, עמ' 64-96; ש' גולדברג, *מסע הנשמה – נשמת הצדיק ונצחיות הנשמה במשנת חב"ד*, ירושלים תשס"ט; E. Wolfson, *Open Secret: Postmessianic Messianism and the Mystical Revision of Menachem Mendel Schneerson*, New York 2009; י' בילו, *אתנו יותר מתמיד – הנכחת הרבי בחב"ד המשיחית*, רעננה 2016.

18. ראו: מ' פרידמן ור' היילמן, *הרבי מלובביץ': מנחם מנדל שניאורסון בחייו ובחיים שלאחר חייו*, אור יהודה תשע"א. לביקורת נוקבת על חיבור זה ראו: C. Rapoport, *The Afterlife of the Rebbe: A Critical Review of 'The Rebbe' by Samuel Heilman and Menachem Friedman*, United States 2011. לספרות חב"דית ראו: מ"מ לאופר, *ימי מלך – פרקים במסכת חייו ופעליו של נשיא דורנו הוד כ"ק אדמו"ר מנחם מענדל שליט"א שניאורסאהן מליובאוויטש* א-ג, כפר חב"ד תשנ"א (עוסק בקורות חיי הרבי עד שנת תשי"א); ב' ליפקין, *חשבוננו של עולם*, לוד תש"ס (על השנים תשמ"ח-תשנ"ב); י' הררי, *סודו של הרבי*, תל אביב 2013; ש"ז רודרמן, *חד בדרא – תולדות ופרקי חיים של כ"ק מרן אדמו"ר מליובאוויטש זצוק"ל*, ירושלים תשע"ו; S.S. Deutsch, *Larger than Life – The Life and Times of the Lubavitcher Rebbe, Rabbi Menachem Mendel Schneerson* 1-2, New York 1995-1997; C. Miller, *Turning Judaism Outwards: A Biography of the Rebbe, Menachem Mendel Schneerson*, Brooklyn 2014.

מהפכני לעומת הנהוג בישיבות הליטאיות.¹⁹ את דרך העיון הרצויה בתלמוד התווה רש"ב בקונטרסו המשפיע עץ החיים:

הלימוד הנרצה הוא אשר תכלית לימודו יהיה לידע את הדבר שלומד ידיעה טובה ומאשרת על מקומה, ולא להשתדל לחדש חידושים ולבנות בנינים כ"א לידע את הדבר שלומד... ויהיה הוא מקבל מן ההלכה שלומד ולא שיהיה משפיע בה (וסוף הכבוד לבוא שיחדש חידושים אמיתיים, אבל דוקא לאחר שידע את ההלכה לאמיתתה).²⁰

הרבי נטה באופן מובהק מדרך זו והנהיג בישיבתו "לימוד בעיון רחב מתוך פלפול ובחיפוש אחר חידושים".²¹ הרבי עודד באופן נמרץ את התלמידים והרבנים בישיבות חב"ד להוציא לאור אוספים של חידושי תורה, ובישיבתו כיהנו כמה ראשי ישיבה שהיו למדנים ליטאיים ולא נמנו עם חסיד חב"ד. הנודע שבהם היה הרב י"ז גוסטמן (1906-1991), תלמיד הרב שמעון שקופ.²² כמו כן, בחידושי התלמוד של הרבי ניכרות זיקתו לגישתו החדשנית ללימוד של הגאון הרגאצ'ובי, הרב יוסף רוזין מדווינסק (1858-1936),²³ וחיבתו לכמה מדרכי הלימוד של ר' חיים סולובייצ'ק מבריסק (1853-1918).

19. עוד על ישיבת 'תומכי תמימים' ונסיבות ייסודה ראו: נ' בראור, 'ייסודה של ישיבת 'תומכי תמימים'', בתוך: ע' אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות, ירושלים תשס"ז**, עמ' 363; א' לוריא, 'חינוך ואידאולוגיה: ראשית דרכה של הישיבה החב"דית', בתוך: ד' אסף וע' רפפורט-אלברט (עורכים), **ישן מפני חדש – מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתרבותם; שי לעמנואל אטקס א, ירושלים תשס"ט**, עמ' 185-221; מ' פרידמן, 'משיח ומשיחיות בחסידות חב"ד-לובביץ', בתוך: ד' אריאל-יואל ואחרים (עורכים), **מלחמת גוג ומגוג: משיחיות ואפוקליפסה ביהדות – בעבר ובימינו**, תל אביב 2001, עמ' 174-229.

20. רש"ב, קונטרס עץ החיים, ברקלין תשס"ב, עמ' 54.

21. נ' לוונטל, 'לחבר עולמות – נגלה ונסתר, לימוד ומעשה: ישיבתו של האדמו"ר האחרון של חב"ד, "770" וסניפיה', בתוך: ע' אטקס (עורך), **ישיבות ובתי מדרשות, ירושלים תשס"ז**, עמ' 383-384.

22. על תקופת כהונתו בראשות ישיבת חב"ד ועל זיקתו לאדמו"ר הריי"צ ולרבי ראו: א' בנר, 'שריד לדור דעה: הרב ישראל זאב גוסטמן זצ"ל – שביבי אור מאישיותו', אסיף – תנ"ך ומחשבה ד, תשע"ז, עמ' 568-569.

23. על זיקת תורתו של הרבי לזו של הרגאצ'ובי ראו: י"א מייטליס, **הלמדנות הפילוסופית של רבי יוסף רוזין בדרשותיו של רבי מנחם מנדל שניאורסון (הרבי מליובאוויטש)**, עבודה לשם קבלת התואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ג. ללקט מקיף של דיוני הרבי במשנת הרגאצ'ובי ראו: י"מ ניהויזר (עורך), **הצפנת פענח במשנת הרבי, ברקלין תשס"ג**. ללקט נוסף מסודר לפי נושאים ולפי סדר הא"ב ראו: מ"מ טנגבוים ו' עמית, **רזין דאורייתא: ערכים בתורת הרגאצ'ובי עם ביאורי הרבי, (חמ"ד) תשס"ח**. לאפיון שיטת לימודו של הרגאצ'ובי ראו: הרב ש"י זוין, **אישים ושיטות, ירושלים תשס"ז**, עמ' עג-קלט.

אולם מידת החידוש של שיטתו הלימודית לא נתמצתה בשינויים אלו שהנהיג בחב"ד, ואת גולת הכותרת של חדשנותו הלמדנית יש לראות בשילוב ובאיחוד סוגיית הגמרא יחד עם ה'נשמתא דאורייתא', רובד הסוד ופנימיות התורה. בישיבת 'תומכי תמימים' חתר רש"ב להקים גשר בין שני עולמות אשר היו לכאורה רחוקים זה מזה: עולמו של לימוד הנגלה ועולמו של לימוד הנסתר והחסידות. אולם כל לימוד היה גדור לעצמו ולא קרב לחברו. לעומתו, הרבי חתר לשילוב ולמיזוג של הנגלה ונסתר, של ה'לבוש' עם ה'פנימיות'. בדבריו הקדמה לפרסום שיעור שלימד על סוגיית הפתיחה למסכת בבא מציעא, הסביר הרבי מדוע החליט לפרסם תחילה דווקא שיעור זה:

שיחה שנושאה ביאור סוגיא שלמה ואופן למורה בחיי הנפש, כיון שדרך זה עדיין חדש הוא בעיני רוב התלמידים, אף שישן נושן הוא דרך פירוש ענין תורה בחיי הנפש, וכאשר מלאים מזה מדרשי רז"ל וספרי גדולי ישראל. ועיין גם כן ביד החזקה הלכות תשובה פ"ג ה"ד וסוף ה' מקואות.²⁴

מדברים אלו משתמעת מודעותו של הרבי לכך שחידושו החותרים לפרש סוגיה תלמודית על פי חיי הנפש של האדם, הנם מחודשים ביחס למקובל. במקום אחר הסביר הרבי כי פרשנות הסוגיה לפי פנימיות התורה באופן המשפיע ונוגע בנשמתו של הלומד, היא צורך השעה ויש בה מענה לצימאון הקיים אצל בחורי ישיבות שלא באו על סיפוקם במסגרת שיטת הלימוד המקובלת בישיבות. מדבריו הרבי עולה אף ביקורת מרומזת על המלמדים האוחזים בשיטת הלימוד הישנה ואינם נענים לצימאון הזה:

נוכחתי בצמאון זה [הצימאון לשמוע את דבר ה', ע"כ] בעת שיחותיי עם בחורים שונים, ממקומות וחוגים שונים, 'נהרא נהרא ופשטיה' – שכל אחד מהם רוצה ומחפש את ה'נשמתא דאורייתא' [כינוי שמופיע בזוהר, ע"כ], ביאור מפנימיות התורה. והם מסבירים זאת, שכאשר מדברים עמהם בענינים של 'לעומת זה' [לימודי חול, ע"כ] הרי אז מסבירים את הענין ולאחר מכן מבארים להם מהו 'נשמת' הענין, באיזו שיטה והשקפת עולם זה קשור וכיצד משפיע הדבר על הנפש. ואילו – שואל הוא – כשלומדים עמו הלכות שבת או הלכות עירובין, לומדים עמו את עצם הענין, ואחר כך כשהוא נזקק להסבר כיצד משפיע הדבר על נשמתו – הרי כאן כבר אינו יכול לשאול את ראש הישיבה שלו, שכן ראש

24. הצעת תוכן שיחה בהתועדות ומסיבת בני תורה – חוברת ראשונה שנים אוחזין בטלית (סוגיא דריש בבא מציעא), ברוקלין תשנ"ו. מוציאי החוברת לאור מציינים כי החוברת נמצאה באוצר רשימותיו של הרבי (שם נכרכה יחד עם מהדורות שונות שלה בכתב יד ובדפוס) והוכנה לפרסום באביב תש"ב. המוציאים לאור משערים כי ייתכן ששיחה זו ניתנה בהתועדות השנתית הראשונה של חול המועד סוכות שהיה מארגן 'המרכז לענייני חינוך' עבור תלמידי הישיבות. במסגרת זו היה הרבי מתוועד ומלמד דברי תורה, הלכה, מוסר וחסידות מענייני דיומא.

הישיבה אמר את השיעור באופן של 'מנהג אבותינו בדינו'. נדרש איפוא, למנות אדם נוסף שתפקידו יהיה למלאות ענין זה!²⁵

דרכי שילוב הנגלה והנסתר בשיחות התלמודיות יידונו להלן בפירוט.

3. פילולוגיה

בדבריו המפורסמים והמצוטטים לרוב קבע חוקר התלמוד אליעזר שמשון רוזנטל כי

על שלשה דברים כל פרשנות פילולוגית-היסטורית עומדת: על הנוסח; על הלשון; על הקונטקסט הספרותי וההיסטורי-ריאלי כאחד. אלו הם היסודות, שרק לאחר קיבוץ יש תקווה לעלות מהם – ועל ידם, ובסדר הזה דווקא – אל המשמעות, המובן, 'הלוגוס', של היצירה.²⁶

אמנם אין לאפיין את פרשנות הרבי למקורות חז"ל כ'פרשנות פילולוגית-היסטורית' במובנה הקלסי, אולם בעיסוקו במקורות בכלל ובמקורות חז"ל בפרט מתגלה מידה רבה של רגישות טקסטואלית המתבטאת הן בערנות לנוסח המקורות המתפרשים הן בדקדוק בלשוניותיהם.²⁷ כמו כן, בשיחותיו הרבה הרבי לברר את הקשרם של המקורות הנדונים ואת שיקולי העריכה שהכתיבו את סידור החומר. אכן, כבר הרב זוין העיר על אחד מחיבוריו של הרבי: "אלמלא הייתי חושש לסלידתם של חסידים מהגדרת חול לעבודת קודש, הייתי אומר שזוהי עבודה מדעית ממדרגה ראשונה".²⁸ אבוא כעת לפרט ולהדגים עיקרי דברים אלו.

3.1 הנוסח

במכתבו לרב אברהם סופר (1897-1982), מהדיר ספרי בית הבחירה של רבי מנחם המאירי וספרי ראשונים נוספים, תהה הרבי על טיב העבודה הפילולוגית שעליה הושתתו מהדורות פירושי המאירי למסכתות בבא בתרא ומקוואות:

לאחרי בקשת שליחתו, תמיהני על אשר בשני ספרים האמורים, לא נמצא תאור הכתב יד ממנו נדפס הספר. ועוד, ועיקר גדול, באם הושוה כת"י זה עם כ"י אחרים

25. קונטרס רשימת דברי הוד כ"ק אדמו"ר רבי מנחם מענדל שניאורסאהן מליובאוויטש בעת ביקור כ"ק האדמו"ר מבעלזא שליט"א [יום ג פרשת ויקרא ד אדר שני תשמ"א], ברוקלין תשס"ט, עמ' יא.

26. א"ש רוזנטל, 'המורה', 31 *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1963, עמ' טו.

27. והשוו לדיון העקרוני בעניין "טיפוסים ביקורתיים שונים" אצל ע' פוקס, 'הערות ב"ביקורתיות" בכתבי האדמו"ר ר' צדוק הכהן מלובלין', כתלנו יג, תש"ן, עמ' 564-574.

28. הרב ש"י זוין, ספרים וסופרים ג, תל אביב תשי"ט, עמ' 270, בהתייחס לספרו של הרבי, הגדה של פסח עם לקוטי מנהגים וטעמים, ברוקלין תש"ו.

(וכמו שמזכיר בהקדמתו לספר בית הבחירה על בבא בתרא, שישנו כת"י בותיקן), והרי זהו נוגע להיחס לספר זה, באם אפשרי לדייק בכל מלה ומלה וכו'. וכן רגילים לתת תצלום על כל פנים מעמוד אחד מהכת"י, ונוסף על זה ראשי פרקים מתולדות המחבר ושיטת לימודו, ומי הם רבותיו, אשר שני פרטים האחרונים, הרי הם גם עיקרים ביחס אל הספר.²⁹

מדברים אלו נשמעת החשיבות המרובה שהעניק הרבי לעיון בכתבי יד כאמצעי ראשון במעלה לקביעת נוסחו המדויק של הטקסט. כאן התייחסותו היא לחיבורו של המאירי, אבל ממקומות אחרים נשמעת החשיבות שהוא מעניק גם לדיוק בנוסחם של מקורות חז"ל, המשנה והתלמודים על בסיס עיון בכתבי היד.³⁰

ההכרה בחשיבותם של כתבי יד לדיוקו של הנוסח עולה בדבריו של הרבי אפילו ביחס למקרא. כך, במסגרת פולמוס על הוצאת תנ"ך האוניברסיטה העברית המיוסד על נוסח כתב ארם צובה, הביע הרבי באיגרת את התנגדותו לשינוי נוסח פנים המהדורה בגלל הפירוד שעלול הדבר ליצור בין קבוצות בעם ישראל, אך הדגיש כי אינו שולל, ואף רואה בחיוב, את קיומו של אפראט מדעי אשר יעיר על כתבי יד אחרים של המקרא:³¹

אין כוונתי במכתבי זה לשלול כל הענין של השוואת כתבי יד וכולי, ואדרבה – אלא שלא לנגוע בהפנים, שישאר בנוסח המקובל דוקא, ורק בהערות ובמבוא וכיו"ב יבואו שנוני הנוסחאות, ואדרבה כל המאריך ומפרט בהם הרי זה משובח

29. אגרות קודש יח, ברוקליין-כפר חב"ד תש"ן, איגרת ו'תשסא.

30. א"י כ"ן (1908-1998) היה חוקר יהדות ומחבר ספרים שצילם והוציא לאור בשנות החמישים, שנים רבות לפני נפילת מסך הברזל, גנזי משנה וגנזי תלמוד בבלי מאוסף אנטונין שבספרייה הלאומית בלינגנרד. הרבי כתב לו: "...היתה לי הפתעה נעימה ביותר לקבל את הספר גנזי משנה. והנה נוסף על עצם הענין לגלות גנזי תורתנו, ומשנת תנאים במיוחד, יש בזה גם כן ענין דהתנאה לפניו במצוות, שיצא בהידור וכו'..." (אגרות קודש כז, ברוקליין-כפר חב"ד תשס"ו, איגרת י'מו).

באיגרת אחרת כותב הרבי: "מובן שידוע לי ע"ד ההו"ל [= על דבר ההוצאה לאור] על ידם תלמוד הירושלמי צילום דפוס קראטאשין, אבל בודאי לדכוותיהו [= לשכמותם] למותר להדגיש שדפוס זה יש לו ערך יותר מבחינה ביבליאוגרפית, או לכל היותר בתור השוואה עם הדפוסים שלאחריו בשינוי הנוסחאות וכדומה, אבל בודאי שבתור ספר לימוד לכל איש מעוניין בתורת ה' ללמוד וללמדה, הרי כל הדפוסים שלאחריו עולים על הנ"ל ע"י המפרשים והביאורים שנתוספו בהם, ועד לדפוס וילנא עם כל ההוספות. ומובן אשר עיקר כוונתי בנ"ל לכל ההוספות, ואולי אפשר לצרף גם כן במילואו פירוש 'אהבת ציון וירושלים' להר"ב רטנר. כן נדפס לפני שנים אחדות ספרו של הרב רבינוביץ על הירושלמי, שהוא אביו של הסוחר רבינוביץ ש' מבוסטון (לפי שעה נשמט מזכרוני שמו האישי של המחבר ודבנו וכן שם הספר, אבל בקל אפשר לברר)" (שם, איגרת י"שי).

31. על הרתיעה הרווחת ביהדות הרבנית מן העיסוק בביקורת נוסח המקרא ראו: מ' כהן, 'האידיאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו וביקורת הטכסט', בתוך: א' סימון (עורך), המקרא ואנחנו, תל אביב תשמ"ח, עמ' 42-69; הרב א' בזק, עד היום הזה, תל אביב 2013, עמ' 183-243.

(ובלבד שלא יציע סברת עצמו בתוך מסקנא מוחלטה של רבים או כדבר הפשוט, כי אם לומר כל דבר בשם אומרו).³²

הרבי היה מודע לשיקולים שונים של הפילולוגיה הקלסית. במקום אחד העיר על מקוריותו וחשיבותן של גרסאות חריגות וקשות הבנה בספרות חז"ל (*lectio difficilior*):

...תמיהני עליו, שהרי מובן, שדוקא כשמוצאים נוסחא [שאינה מצויה כלל – בטח יש לזה מקור בטוח, כיון שהחשש קרוב שחידושה תעורר תמהון ושאלה... מהנ"ל מובן גם כן, שהרוצים להגיה נוסחא רגילה במקום נוסחא הבלתי רגילה, אף שבמקרים נדירים אפשר להיות שהנוסחא בלתי רגילה היא שגגת המעתיק, אבל ברובא דרובא לא כן הדבר, וכיון שדייק בעל המאמר בנוסחא בלתי רגילה, ההגהה אינה תיקון כ"א להיפך.³³

במספר מקומות ייחס הרבי שיבושים ברפוס לטעויות סדר הדפוס, 'הבחור הזעזער',³⁴ או לתיקוני הצנזורה.³⁵

מעבר להצהרות עקרוניות אלו של הרבי באיגרותיו, עיון בשיחותיו מראה כי עשה שימוש תדיר בספר דקדוקי סופרים³⁶ או בספר דקדוקי סופרים השלם (יד הרב הרצוג),³⁷ וכן במהדורות המדעיות של ספרות חז"ל ובאפראט שינויי הנוסחאות אשר בהן.³⁸

32. אגרות קודש כג, ברוקלין-כפר חב"ד תשנ"ה, איגרת ח'תשפה.

33. אגרות קודש טו, ברוקלין-כפר חב"ד תשמ"ט, איגרת ה'תלג. הרבי נהג לפרסם מכתבים כלליים בערב ראש השנה, בערב חג הפסח ובזמנים נוספים. במכתבו הפומבי לערב פסח של שנת תשי"ז שילב הרבי מדרש האומר "שהיו ישראל מצויינים שם בלבושם ומאכלם ולשונם" (שם, איגרת ה'שנז). אדם מסוים פנה אל הרבי והעיר כי הנוסח הנקוט על ידו במכתב שונה מן הנוסח השגור. הקטע המצוטט למעלה הוא חלק מדברי תשובתו של הרבי לאותו אדם. מכתביו הכלליים של הרבי כונסו בספר תורת מנחם – אגרות מלך: מכתבים כלליים למועדי השנה תיש"א-תנש"א א-ב, ברוקלין תשנ"ב.

34. אול"ש ו, עמ' 23 הערה 2: "...עד שבא מעתיק ובחור-זעזער [הממונה על סידור האותיות לדפוס] שרצה לתרץ רש"י מהמקשה עליו מלשון הכתוב – ושיבש הכת"י והדפוסים 'ותיקן' וכתב 'לה'; "ל"ש לב, עמ' 233, בהתייחס לפירוש המשניות לרמב"ם: "ולכן נ"ל שטה"ד [= נראה לי שטעות הדפוס] יש כאן, וצ"ל 'אחר ההחלט' או 'אחר ההחלטה', והבחור הזעזער שלא הבין פירושו וראה בכתוב 'טבל' – 'תיקן'; רל"ה ט, עמ' 5 הערת כוכב: "...אלא שכנראה ה'בחור הזעזער' הגיה [ה'הולך' כלשון הכתוב 'הושע ו', יג, ולא הרגיש שעפ"ז יוקשה...".

35. ל"ש לד, עמ' 24 הערה 7.

36. דקדוקי סופרים – סדרת ספרים על חלק ממסכתות התלמוד הבבלי מאת רבי רפאל נתן נטע רבינוביץ (1888-1835). הספרים עורכים השוואה עקיבה בין דפוס וילנה של הבבלי לכתב יד מינכן וכוללים גם הפניות לכתבי יד אחרים, לדפוסים ישנים ולספרות הראשונים. הרבי עשה שימוש בספרים אלו במקומות רבים: ל"ש יב, עמ' 39 הערה 4; רל"ה טו, עמ' 411 הערה 5; ל"ש לא, עמ' 184 הערה 10; ל"ש לב, עמ' 106 הערה 2; ל"ש לג, עמ' 164 הערה 2; ל"ש לד,

3.2 הלשון

פעמים רבות הרבי עורך השוואה לשונית בין מקורות קרובים ומדייק בהבדלים – אף דקים מן הדקים – אשר ביניהם. ייתכן שהמחקר התלמודי היה פוטר הבדלים אלו כ'חילופי לשונות', כלומר כעיוותים שונים לאותו תוכן עצמו,³⁹ אולם הרבי ביקש להשתית עליהם ביאור רעיוני. בין כך ובין כך, תשומת לבו של הרבי לשינויים אלו ראויה לציון. אביא כאן מספר דוגמות:

עמ' 24 הערה 7; ל"ש לז, עמ' 37; אול"ש א, עמ' 608 הערה 41; אול"ש ב, עמ' 372 הערה 35; אול"ש ד, עמ' 89 הערה 3; אול"ש ה, עמ' 555 הערות 5-6; אול"ש ו, עמ' 153 הערה 3; אול"ש ו, עמ' 155 הערה 16; אול"ש ו, עמ' 156 הערה 25; אול"ש ו, עמ' 203 הערה 12; אול"ש ו, עמ' 204 הערה 14; אול"ש ה, עמ' 555 הערה 5; אול"ש ו, עמ' 595 הערה 2. הרב י' קטן ('על "דקדוקי סופרים"', המעין מ, תש"ס, עמ' 19-28) הציע "רשימה מכובדת – אם כי לא ארוכה במיוחד – של תלמידי חכמים בדורות האחרונים שהשתמשו בספר דק"ס אם מעט ואם הרבה", אך לא ציין לכתביו של הרבי. דבריו של ר"י תמר בפירושו 'עלי תמר' על הירושלמי מעשר שני פ"א ה"א (הובאו אצל קטן שם, עמ' 22) מאפיינים את היחס לחיבור דקדוקי סופרים אצל מחברים תורניים: "...וגם כהיום ישנם ת"ח חשובים דלא בחנו מתנייתא ותלמודא בנוסחאותיה וגרסותיה כמו שכתב בספר דק"ס, ויש שאינם יודעים אפילו על קיומו, ויאמר ראה זה חדש – כבר היה לעולמים". עוד על השימוש בדקדוקי סופרים בספרות הרבנית ראו בהרחבה: י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי – הגהות ומגיהים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 442-453.

37. דקדוקי סופרים השלם – סדרת ספרים שנועדה להמשיך ולהשלים את מפעל הדקדוקי סופרים (לביקורת על אודותיה ראו: ש"י פרידמן, 'כיצד מדקדקין? עיון בשינויי הגרסות של התלמוד הבבלי לרגל הופעת י"ג כרכים של 'דקדוקי סופרים השלם', תרביץ סח, תשנ"ט, עמ' 129-162). לאזכורה אצל הרבי ראו: ל"ש ל, עמ' 44 הערה 5.

38. תוספתא מהד' צוקרמאנדל: אול"ש ו, עמ' 34 הערה 38. ספרי במדבר מהד' הורוויץ: ל"ש לג, עמ' 120 הערה 2. ספרי דבי רב (עם פירוש מאיר עין לר' מאיר איש שלום): אול"ש ו, עמ' 108 הערה 10; עמ' 181 הערה 2. בראשית רבה מהד' תיאודור-אלבק: אול"ש ד, עמ' 126 הערה 14*; עמ' 128 הערה 28; אול"ש א, עמ' 156 הערה 13. מכילתא דרבי ישמעאל מהד' הורוויץ: אול"ש א, עמ' 455 הערה 3; עמ' 485 הערה 8*; אול"ש ו, עמ' 191 הערה 4; רל"ה טז, עמ' 287 הערה 18. דברים רבה מהד' ליברמן: אול"ש א, עמ' 558 הערה 37. ויקרא רבה מהד' מרגליות: אול"ש ב, עמ' 119 הערה 4. תנחומא בוכר: אול"ש א, עמ' 317 הערה 1; אול"ש ב, עמ' 313 הערה 42; אול"ש ד, עמ' 251 הערה 2; רל"ה כא, עמ' 86 הערה 2; ל"ש לר, עמ' 54 הערה 31; עמ' 192 הערה 39; פסיקתא דרב כהנא מהד' בוכר: אגרות קודש טו (לעיל, הערה 33), איגרת התלג; תורת כהנים כת"י וטיקן 31: אול"ש ג, עמ' 377 הערה 4.

39. ראו: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד,² עמ' 1. לסקירת הדיון המחקרי סביב 'חילופי לשונות' ולערעור על שיטת אפשטיין ראו: ע' שרמר, 'בין מסורת עריכה למסורת נוסח: מהדורה אחרת של בבלי מועד קטן מן הגניזה', תרביץ סא, תשנ"ב, עמ' 375-379 ובהערות השוליים שם.

- א. בגמרא במסכת נדרים לח ע"א נאמר: "אמר ר' יוחנן: אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו, וכולן ממשה". מאמרו זה של ר' יוחנן מצוטט בשינויים במסכת שבת צב ע"א: "דילמא משה שאני, דאמר מר: אין השכינה שורה אלא על חכם, גבור ועשיר ובעל קומה".⁴⁰ הרבי עומד על שינויי הלשון בין שתי הסוגיות: (1) השמטת 'עניו' בסוגיית שבת; (2) שינוי הסדר (בנדרים: גיבור, עשיר, חכם; בשבת: חכם, גיבור, עשיר); (3) הניסוחים השונים: "הקב"ה משרה שכינתו" (נדרים) לעומת "השכינה שורה" (שבת).⁴¹ (אול"ש ב, עמ' 371).
- ב. על הפסוק: "וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע לָמָּה תִּכָּה רָעָךְ" (שמות ב', יג) נאמרו דרשות בניסוחים שונים: (1) בגמרא סנהדרין נח ע"ב: "המגביה ידו על חבירו, אע"פ שלא הכהו נקרא רשע"; (2) בשמות רבה פרשה א כט: "שמשעה שמרים אדם ידו על חבירו להכותו, אף על פי שלא הכה אותו נקרא רשע"; (3) בתנחומא קרח ח ובבמדבר רבה פרשה יח יב: "הפושט ידו לחבירו להכותו, אף על פי שלא הכהו נקרא רשע". הרבי מדויק ביחס בין לשונות הדרשות השונות (אול"ש ד, עמ' 368-369).
- ג. ברייתא של רבי שמעון בן אלעזר מצוטטת באופן שונה בבבלי ובירושלמי. בבבלי קידושין פב ע"ב: "תניא, ר"ש בן אלעזר אומר: מימי לא ראיתי צבי קייץ וארי סבל ושועל חנוני, והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני...". ואילו בירושלמי קידושין פ"ד, סו ע"ב: "רבי שמעון בן אלעזר משום ר' מאיר: ראית מימך ארי סבל, ארי⁴² קייץ, שועל חנוני, זאב מוכר קדירות? והן מתפרנסין בלא צער. ולמה נבראו? לשמשני...". הרבי עומד על: (1) שינוי סדר המקצועות (בבבלי: "קייץ... סבל"; בירושלמי: "סבל... קייץ"); (2) התוספת בירושלמי: "זאב מוכר קדירות" (אול"ש ד, עמ' 334-335).

40. ראו רש"י לסוגיית שבת שם: "דאמר מר – במסכת נדרים". רב ניסים גאון שם כתב: "דאמר מר: אין השכינה שורה אלא על חכם וגבור ועשיר. עיקר דיליה במסכת נדרים בפרק אין בין מודר הנאה מחברו (דף לח): א"ר יוחנן – אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על חכם גבור ועשיר ועניו, ומנלן ממשה".

41. בתוספת "בעל קומה" בסוגיית שבת אין הרבי רואה שינוי לשוני, מאחר שהיא מושמטת בכמה נוסחאות בגמרא.

42. בהערות שוליים 18 לשיחה זו העיר הרבי: "בירושלמי לפנינו 'ארי קייץ', אבל בשנויי נוסחאות שם הובא 'צבי קייץ' כבבבלי, וכן הוא בתוספתא... אבל מכיון שגירסא זו 'ארי קייץ' נפוצה בדפוסי הירושלמי, צריך לומר שגם זה הוא בהתאם להפרש בין ירושלמי ובבבלי, ונתבאר בהתוועדות". יש לציין שבקטע גניזה של הירושלמי אכן מופיע "צבי קייץ"; ראו: ל' גינזבורג, *שרידי הירושלמי מן הגניזה אשר במצרים*, ניו יורק תרס"ט, עמ' 238 שורה 17; ירושלמי כ"י לידן, מהר" האקדמיה ללשון העברית, עמ' 1186.

3.3 הקונטקסט הספרותי

הרבי מייחס לאביו, ר' לוי יצחק שניאורסון, תשומת לב להקשרם של המקורות המתפרשים:

דרכו של אאמו"ר [= אדוני אבי מורי ורבי] בלימוד היתה, שכאשר היה מבאר ענין, היה מדייק לא רק בענין גופא, אלא גם באיזה מקום הוא מופיע בתורה. כך למשל, באם נושא מסויים מופיע בפרשה מסוימת – בהכרח שישנה שייכות של אותו נושא לאותה פרשה דווקא, למרות שהענין מצד עצמו שייך לכל התורה כולה.⁴³

הרבי מהלך בעקבות אביו: הוא מתייחס להקשר המובאה ומציע פשר רעיוני להבאתה במקומה. הרבי דוחה את ההנחה הרווחת בדבר סידור אסוציאטיבי של החומר:

כפי שכבר נתבאר פעמים רבות, כל ענין בתורה הוא בתכלית הדיוק, ולכן – כאשר מובאת בגמרא דרשה בסוגייה מסויימת, אין זה (רק) בגלל עניין צדדי (בעל המימרא), אלא משום שיש לדרשה זו שייכות תוכנית לסוגיה שבה היא מובאת (אול"ש א, עמ' 255).

להלן נביא כמה דוגמות לכך:

א. משנת נזיר פ"ט מ"ה דנה בנזירותו של שמואל. על משנה זו מוסבת סוגיית הבבלי נזיר סו ע"א, העוסקת בעניין "גדול העונה אמן יותר מן המברך". הרבי שואל: "ואינו מובן מהי שייכות דברי הגמרא למשנה זו במסכת נזיר, ומהו המשך העניינים כאן – שהרי זהו ענין של ברכות השייך למסכת ברכות (והוא אכן מובא במסכת ברכות)". בהמשך הוא מביא את דברי המפרשים המבקשים להסביר כי סוגיה זו, המצטטת ברייתא שבה דובר רבי נהוראי, הובאה אגב המשנה המזכירה את דברי רבי נהוראי, אך הוא דוחה את דבריהם מכמה טעמים (אול"ש ב, עמ' 199).

ב. בבבלי חגיגה כז ע"א מצוטטות שתי מימרות של אמוראים: [1] "אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא..."; [2] "אמר ריש לקיש: אין אור של גיהנם שולטת בפושעי ישראל, קל וחומר ממזבח הזהב...".

הרבי תמה על הבאת מימרות אלו במסכת חגיגה שהרי: "עיקר הסוגיה אודות פושעי ישראל בשייכות לשליטת הגיהנם עליהם... הוא במסכת עירובין, וגם שם הובא מאמר ריש לקיש... ואם כן היה ראוי להביא בגמרא שם את המימרא דר' אלעזר... שהרי (א) שם הוא עיקר הסוגיא בעניין זה, ואילו בחגיגה זהו רק בדרך אגב..." (אול"ש א, עמ' 628).

ג. בסוגיית הבבלי מובא הסיפור הבא:

43. רשימת דברי הור (לעיל, הערה 25), עמ' יב.

רב נחמן ורבי יצחק הוו יתבי בסעודתא [= היו יושבים בסעודה].
 אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק: לימא מר מילתא! [= יאמר אדוני דבר].
 אמר ליה, הכי אמר רבי יוחנן: אין מסיחין בסעודה, שמא יקדים קנה לושט ויבא
 לידי סכנה.
 בתר דסעוד [= לאחר שסעדו] אמר ליה: הכי אמר רבי יוחנן: יעקב אבינו לא מת
 (תענית ה ע"ב).

לא ברור מן הסוגיה מדוע ציטט רבי יצחק דווקא את מימרת רבי יוחנן על אודות
 יעקב. ניתן היה לפרש כי אקראי בעלמא הוא, ורק הסמיכות למימרת רבי יוחנן
 העוסקת בהלכות סעודה היא שהכתיבה את הבאתה כאן. הרבי דוחה פירוש מסוג זה
 וקובע:

כיון שכל עניני תורה הם בתכלית הדיוק, מסתבר לומר שמאמר רבי יוחנן (הכי
 אמר רבי יוחנן) שאמרו 'בתר דסעיד': 'יעקב אבינו לא מת', יש לו קשר ושייכות
 עם הדיבור (הכי אמר רבי יוחנן) שבתוך הסעודה: 'אין מסיחין בסעודה'
 (ל"ש לה, עמ' 224).

3.4 בין הרבי לרב י"י ויינברג

בחיתומו של סעיף זה אבקש להציע כי ייתכן שהיכרותו של הרבי עם הרב יחיאל יעקב
 ויינברג, ששימש ראש בית המדרש לרבנים בברלין, והעובדה כי היה משומעי לקחו,
 השפיעו על דרכו הלימודית ובייחוד על רגישותו הפילולוגית.⁴⁴ על פי עדות נאמנה
 שבעל פה אשר כבר תועדה בכתובים, בשנים 1928-1929, בהיותו אברך צעיר, קיבל הרבי

44. על הרב ויינברג ראו: M.B. Shapiro, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy* – *the life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg*, London 1999. כאילוטרציה לגישתו
 הפילולוגית-מחקרית של הרב ראו את דבריו בספרו **לפרקים**, ירושלים תשכ"ז, עמ' קיט:
 "...כי הואיל ונושא המחקרים התלמודיים-הלכתיים הם ספרים עתיקים מאד, נמצא שלגבם
 כמו לגבי כל מחקר בלשני, מציאותו של טופס בר סמכא הוא תנאי קודם ראשון. אין הבלשן
 מתחיל לעסוק במשמעותה של מלה זו או פלונית או בפירושו של המשפט או בבירורים של
 קשיים ממשניים ולשוניים עד שברר מתחילה את הטופס, את לשון המלים בצורתם המקורית.
 ואולם מחקר בקרתי שטיבו בכך חסר לגמרי בספרות ההלכה. הטופסים מתקבלים על ידי
 האחרונים לבלי כל עיון כפי שמסר אותם מי שקדם להם, ואין החוקר הסומך עליו דואג ואינו
 שואל אם לא טעה אותו הקודם מצדו, ואם לשון הטופס שהיה מונח לפניו אולי לא בשלמותה
 היתה ואולי משובשת... לדאבונו כמעט שאין לנו כתבי יד מקוריים של ספרי הלכה, ואפילו
 אכזמפלים אחדים של אותו ספר הוא דבר יקר המציאות. נמצא שאופן ברור, הכי קרוב אל
 הדעת והכי קל, שבהשוואה של טופס מול טופס כמעט שמן הנמנע הוא... נחוצה גם ידיעת
 הקשרים הספרותיים והמלולות הספרים העומדים לחקירה זה בזה והיחסים ההדדיים של
 מחברים".

'סמיכה' מהרב יחיאל יעקב ויינברג שעמד בראש בית המדרש לרבנים בברלין.⁴⁵ סמיכה זו ניתנה באופן חריג ולא כמקובל, ולפי העדות הרבי חפץ בה לשם עניין צדדי – אישור כניסה לספרייה הממשלתית של ברלין. לפי התיאור, הרבי הציע לרב ויינברג: "תנקבו בשמו של איזה ספר שתמצאו, תנו לי עשרים וארבע שעות, ואגיע להיבחן אצלכם על כל הספר".⁴⁶ הרב ויינברג הציע ספר שהוא עצמו חיבר, אשר דן בסוגיות עמוקות וסבוכות בסדר טהרות. בעת המבחן שהתקיים למחרת הפגין הרבי שליטה מעולה בחומר, וכך הוענקה לו הסמיכה. ובכל זאת התנה הרב ויינברג את קבלת הסמיכה בכך שהרבי יגיע מספר פעמים לבית המדרש כדי לשמוע ממנו שיעורים.⁴⁷ על הגעת הרבי לשיעוריו של הרב ויינברג אנו שומעים גם מעדותו של הרב הולנדר, אשר למד בבית המדרש לרבנים בברלין והיה קרוב מאוד לרבי: "הוא היה בא לשיעורים העמוקים של הגרי"י ויינברג, שנמשכו כשעתיים וחצי, ארבע פעמים בשבוע... אני זוכר בדיוק היכן עמד. בשיעורים עצמם מעולם לא התערב. אך לפעמים אחר השיעור היה ניגש אל הגרי"י ומשוחח איתו על תוכן השיעור".⁴⁸

4. סדר בתורה

תכופות בשיחותיו הרבי חותר להסביר את מגמת העריכה העומדת מאחורי סדרם של מקורות חז"ל ולהציע את משמעותה הרעיונית.⁴⁹ הרבי מניח כי יש עריכה מכוונת ואין מקריות בארגון החומר: "סדר בתורה אף הוא תורה – הוראה" (אול"ש ו, עמ' 491). אציג כאן מספר דוגמות להסברים של הרבי על עקרונות עיצוב המקורות במשנה ובסוגיות התלמוד:

א. באופן כללי הרבי כותב כי "הסדר של המשניות קבוע בדיוק רב ובמיוחד בתוך אותו הפרק" (רל"ה טו, עמ' 78). בהקשר זה הוא תוהה מהו הקשר בין משנת אבות פ"ה

45. דיווח על המאורע נמסר על ידי הרב אברהם אבא ויינגורט, תלמידו של הרב ויינברג, ששמע אותה מפי שני עדים נאמנים; ראו: ז' וולף, אדמו"רי חב"ד ויהדות גרמניה, ירושלים תשס"ז, עמ' 103-105; רודרמן (לעיל, הערה 18), עמ' 96-98. במקום אחר (לאופר, לעיל, הערה 18, כך א, עמ' 330) הובא הסיפור תוך השמטת כמה פרטים, העשויה להעיד על כך שהסיפור עורר חוסר נוחות.

46. וולף (לעיל, הערה 45), עמ' 104.

47. ברשימותיו של הרבי שהתגלו לאחר פטירתו התגלו הערותיו לספר פנוי עצמות מתים, קונטרס שהוציא הרב ויינברג לאור שנתיים לפני המפגש עם הרבי בברלין. לדעת הרב ויינגורט (מובא אצל וולף, לעיל, הערה 45, עמ' 105), קרוב לוודאי שזהו הספר שהציע הרב ויינברג לרבי כחומר המבחן.

48. רודרמן (לעיל, הערה 18), עמ' 98.

49. על תשומת לבו של רבי צדוק הכהן מלובלין לשאלות של עריכת התלמוד ראו: ש' פרידלנדר, 'שכונות וקורת גג: על שני עקרונות דרשנות צורניים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין', אקדמות ח, תש"ס, עמ' 25-43.

מ"ב, הנפתחת במילים "עשרה דורות מאדם עד נח", לבין המשנה הקודמת לה (פ"ה מ"א), הפותחת במילים "בעשרה מאמרות נברא העולם...". אם הקשר הוא כרונולוגי בלבד, דהיינו שעשרת הדורות שמאדם עד נח התחילו מיד לאחר בריאת העולם, הייתה המשנה צריכה להקדים את המשנה המאוחרת יותר (פ"ה מ"ו): "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות", העוסקת בסופה של בריאת העולם, לפני עשרת הדורות שמאדם עד נח (רל"ה שם).

ב. הרבי מבקש להבין מה הקשר הרעיוני בין שתי המשניות האחרונות שבפרק ג של מסכת עוקצין, החותמות את המסכת. משנה יא דנה בשאלת טומאתן של חלות דבש, ואילו משנה יב מביאה בשם רבי יהושע בן לוי דברים על אודות השכר הטוב הצפון לצדיקים, ובשם רבי שמעון בן חלפתא דברים בעניין מעלתו של השלום. הרבי מביא את דעת הרמב"ם ופרשנים נוספים, שראו את המשנה האחרונה כחתימה רעיונית למסכת ולששת סדרי המשנה, אך הוא דוחה את דבריהם ונימוקו עמו:

לפי מה שמצינו בגמרא בכמה מקומות, שנתבאר טעם הסמיכות של משניות זו לזו אפילו כאשר נאמרו (זו אחר זו) בשתי מסכתות, ועל אחת כמה וכמה שתי משניות באותו הפרק – לכאורה יש מקום למצוא ולבאר גם את שייכות שתי משניות אלו... ויש לומר שתוכן המשנה הסמוכה לסיום המשניות (בענין שכר המצוות), הפלוגתא בין ב"ש וב"ה בנוגע לחלות דבש, יש לו שייכות לענין שכר מצוה המדובר בסיום המשניות

ג. הרבי תמה על סידורה המוקשה של מסכת גיטין, הפותחת בדיניו של הגט (פרקים א-ט) ורק במשנה האחרונה בסופה של המסכת (פ"ט מ"י) דנה בעילות נתינתו: "שדין זה, למרות שאינו קשור לעצם הגירושין, צריך היה להופיע, כדלעיל, בתחילה, כהקדמה עוד לפני דיני הגט והגירושין, כי במקרים שבהם קובעת ההלכה ש'לא יגרש', אין מגיעין בדרך כלל לכל ענין הגט והגירושין" (רל"ה ט, עמ' 151-152).

ד. הרבי תמה מדוע דין פדיון הבן וברכתו סודר בתלמוד בסוף מסכת פסחים (דף קכא ע"ב), ומסביר כי הדבר נובע מסדרם של העניינים במקרא. מצוות פדיון הבן נאמרה בתורה בהמשך לתיאור מכת בכורות: "וַיְהִי כִּי הִקְשָׁה פָּרְעָה לְשַׁלְּחַנוּ וַיַּהֲרֹג ה' כָּל בְּכוֹר פְּאָרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר אָדָם וְעַד בְּכוֹר בְּהֵמָה עַל כֵּן אֲנִי זֹכֵר לֵה' כָּל פֶּטֶר רֶחֶם הַזְּכָרִים וְכָל בְּכוֹר בְּנֵי אֶפְרָיִם" (שמות י"ג, טו) – "על דרך זה הוא הסדר והענין (בתורה שבעל פה) במסכת פסחים, שעיקרו ותוכנו של הפסח הוא 'אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים (במכת בכורות) ואת (בכורות) בתינו הציל' (שם י"ב, כז) – הרי הוא הטעם למצות פדיון הבן, ולכן הרי היא המסובב והסיום של מסכת פסחים" (אול"ש ד, עמ' 434).

5. משמעותן של דרשות הכתוב

כידוע, הלכות רבות והוראות שונות בספרות חז"ל מופקות מן המקרא בדרך המדרש. ההלכה הנלמדת מוצגת כנובעת מקריאה מדוקדקת בפסוקי התורה.⁵⁰ לעתים הקשר בין המקראות ובין ההלכות המופקות מהם ברור מאליו. אך טבעי הוא, דרך משל, כי הלכות נזיר תילמדנה מחוק הנזיר האמור בספר במדבר. אולם פעמים רבות הקשר אינו ברור, ודרך כלל אין חותרים להבין מדוע נבחר טקסט מקראי מסוים ללמד דווקא הלכה זו או אחרת. הרבי בשיחותיו תוהה על משמעות הקשר בין הלכה מסוימת ובין המקרא המשמש לה מקור. לדירו המקור המלמד מאיר ומטעים את ההלכה הנלמדת וטיבה, ומשום כך חיוני להבין את זיקת המקור המלמד להוראה הנלמדת ממנו:

כשלומדים הלכה או הוראה מענין מסויים בתורה, הרי כיון ששום ענין בתורה אינו מקרי ח"ו, אלא הכל מדויק לחלוטין, לכן, מכך שהתורה קבעה שילמדו דין זה או הוראה זו מענין זה, מוכח שענין זה בתורה הוא הטעם או המקור לדין זה או הוראה זו... (רל"ה ה, עמ' 241).

הרבי מסרב לראות בדרשה מעשה טכני בלבד שנועד לסמוך או 'להעמיד' את ההלכה על רגליה ותו לא:

כבר הוסבר פעמים רבות שכאשר לומדים מענין אחד לענין אחר, הרי למרות שלכאורה אפשר לומר שהלימוד הוא רק הוכחה עבורנו (שכדי שאנו נדע ענין זה אנו זקוקים להוכחה מענין אחר), בכל זאת, בהתבוננות בשלמות התורה ובדיוק המוחלט שבכל פרטיה, הכרחי לומר שבפנימיות העניינים, הרי הענין המלמד פרטים לגבי הענין הנלמד הוא הגורם או ההסבר של הענין הנלמד עצמו או לפחות של המשכתו וגילוייו לנו (רל"ה ו, עמ' 27-28).

אדגים היגדים כלליים אלו:

א. סוגיית התלמוד הבבלי מגילה כג ע"ב לומדת את הלכת המשנה שם, שדברים שבקדושה (כגון נשיאת כפיים, קריאת התורה ועוד) אינם נאמרים בפחות מעשרה גברים, מן ההתייחסות למרגלים שנשלחו לתור את הארץ כאל 'עדה': "דתני רבי חייא: אתיא 'תוך' 'תוך' – כתיב הכא: 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' (ויקרא כ"ב, לב), וכתיב התם: 'הברלו מתוך העדה' (במדבר ט"ז, כא), ואתיא עדה עדה – דכתיב התם: 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' (במדבר י"ד, כז), מה להלן עשרה, אף כאן עשרה". הרבי תמה כיצד הלכה זו, הנוגעת למעלתה המיוחדת של 'עדה' בענייני קדושה (ש"כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה"), נלמדת דווקא מהמרגלים. הרבי מלמד כי לפנינו

50. רשימת הספרות בעניין המדרש והבנת הטכניקה הדרשנית ארוכה מני ים. אסתפק כאן בהפניה לספרו הקלסי של יונה פרנקל, דרכי האגדה והמדרש א-ב, תל אביב תש"ן.

"אחד מהרמזים בנגלה דתורה להמבואר בפנימיות התורה, שהמרגלים היו בדרגא נעלית" (ל"ש לג, עמ' 85).

ב. סוגיית הבבלי שבת קלב ע"א מציעה מספר מקורות להלכה כי מצוות מילה מתקיימת אפילו בשבת. רב נחמן בר יצחק לומד אותה בגזרה שווה ממצוות שבת למצוות מילה האמורה בבראשית, מילת אברהם אבינו. המקרא מתייחס למצוות שבת כאות לדורות⁵¹, וכך נאמר גם לגבי מילת אברהם.⁵² רבי יוחנן מדייק הלכה זו מן האמור במצוות מילה שבחומש ויקרא: "וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יְמֹל" (ויקרא י"ב, ג) – "ביום אפילו בשבת". במכילתא דרבי ישמעאל נלמדת ההלכה מן הכתוב האמור במצוות שבת: "לַעֲשׂוֹת אֶת הַשְּׁבֶת לְדֹרֹתָם בְּרִית עִוָלָם" (שמות ל"א, טז) – "רבי אליעזר אומר... דבר שהברית כרותה לו, ואי זו זו? זו מילה".⁵³

הרבי מסביר כי הלימודים אינם טכניים גרדא והם חושפים פנים שונות במהותה של מצוות מילה. בדעת המכילתא שההלכה נלמדת מפסוקי השבת בלבד משתקפת התפיסה כי מצוות המילה היא אות ברית. ביצוע המילה ביום השבת הוא קיום מצוות שבת והעצמתה: "שמהדרכים לעשות את השבת הוא למול בשבת, כי על ידי זה שומרים ועושים את (קדושת) השבת... וקיום ושלימות האות והברית דשבת היא בקיום האות והברית דמילה...". הלימוד של רב נחמן בר יצחק ממילת אברהם מחדד את התפיסה כי אפשרות המילה בשבת ניתנה עוד לפני שניתנה התורה ונאמרה פרשת שבת: "ויש לומר שלפי זה הוא לא רק דין מדיני מילה או דיני שבת, אלא שהוא למעלה ממדידת התורה ולמעלה מכל גדר שבת". מקור זה מלמד כי מצוות מילה היא הלכה 'אוטונומית' הפועלת שלא לפי הכללים הקבועים של ההלכה. מילה היא מעין 'חוק יסוד' מקדמי העומד בתשתית מערכת קיום המצוות המדודה של התורה. הלימוד של רבי יוחנן מן הכתוב האמור במילה חולק על תפיסה זו ורואה את מצוות מילה כחלק ממערך דיני התורה. מצוות מילה כמוה כמצוות אחרות בתורה, אלא שבמסגרת גררי המצווה נאמר בה דין מיוחד, שהיא דוחה את השבת (ל"ש לה, עמ' 53-60).

ג. המקור לדין כי אדם בן שלוש עשרה שנה נעשה חייב בכל המצוות מובא בפירוש (המיוחס לרש"י) למסכת נזיר כט ע"ב:

איש הוי מבן י"ג שנה ולא בפחות, שלא מצינו בכל התורה שיהא קרוי איש בפחות מבן י"ג, אבל בכך י"ג מצינו שקראו הכתוב איש, כדכתיב: 'ויקחו שני בני יעקב

51. אות: "אך את שבתתי תשמרו כי אות הוא ביני וביניכם" (שמות ל"א, ג). לדורות עולם: "לעשות את השבת לדורותם ברית עולם" (שם, טז).

52. אות: "ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם" (בראשית י"ז, יא). לדורות עולם: "ובן-שמינת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם" (שם, יב).

53. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דשבתא כי תשא פרשה א, מהר' הורוויץ-רבין עמ' 343.

שמעון ולוי... איש חרבו' (בראשית ל"ד, כה), וגמירי שמעון ולוי בהיהא שעתא בני י"ג שנה הו, והרוצה לחשוב יצא ויחשוב.

הרבי תמה: "היאך יתכן שענין עיקרי כל כך ביהדות – זמן כניסת יצר טוב ביהודי, גמר ועיקר כניסת נפש הקדושה באדם, שבו מתחיל בקיום מצוות – יהא נלמד מהנהגה ויקחו שני בני יעקב וגו' איש חרבו', שלכאורה היתה הנהגה בלתי רצויה?". בהמשך השיחה הרבי מבאר כי מקור זה מלמד שהיסוד של מסירות נפש, שהוא "למעלה מטעם ודעת", עומד בתשתית קיום המצוות שהוא על פי התורה במידה ובהגבלה (אול"ש א, עמ' 217).

6. איחוד נגלה ונסתר

ברבות מן השיחות התלמודיות של הרבי הסוגיה התלמודית-הלכתית מבוארת על פי עקרונות ויסודות השאובים מן הספרות הקבלית. מיוזג כזה אינו מצוי בספרות ה'שגרתית' של חידושי התלמוד. בדרך כלל הדיון ההלכתי טובב סביב הסוגיה עצמה והפירושים שנאמרו עליה ונותר כולו ברובד ה'נגלה'. שילוב ביאורים קבליים בתוך דיון תלמודי נתפס כעירוב מין בשאינו מינו.⁵⁴ שילוב זה, המצוי כאמור בשיחות הרבי, נשען על תפיסה שהביע הרבי במסגרת מכתב על אודות הרוגצ'ובי: "...ונקודה מיוחדת אשר ביטל המחיצה שהעמידו בתורה אחת שלנו בין העניינים שבהלכה לשאר חלקי התורה, נוסף על המחיצה בין הנגלה דתורה והפנימיות דתורה".⁵⁵ ביטול המחיצה הזו מתממש הלכה למעשה בשיחות התלמודיות.

במספר מקומות הצהיר הרבי מפורשות על דרכו זו והעמיד על הזיקה הקיימת בין שני התחומים:

שנגלה דתורה ופנימיות התורה הם תורה אחת, ולכן, אף שכל חלק יש לו גדרים וכללים משלו ועל דרך שאין למדים הלכה מאגדה – מכל מקום, מכיון שבצעם הרי הם תורה אחת, מובן שיש ביניהם שייכות, קשר ועד – לאיחוד... (ועד שהם

54. במספר אסופות של חידושי התלמוד של הרבי אשר נאספו מסדרת לקוטי שיחות פוצלו השיחות לשני מדורים: מדור חידושים על דרך הנגלה וחידושים על דרך הנסתר. חלוקה זו זרה לאופיין של השיחות המקוריות ששילוב הנגלה והנסתר הוא נשמת אפן.

55. מתוך אגרות קודש – מילואים מהשנים תרפ"ה-תשל"ה (בהכנה לדפוס), מובא אצל מייטליס (לעיל, הערה 23), עמ' 35. ד"ר עוזי פוקס העירני בטובו כי לשון הרבי כאן כמעט זהה ללשונו של הרב קוק האמורה בהקשר קרוב: "והנה הדר"ג [= י"י הלוי], שהוא הראשון אשר פתח בדורנו את הדלת הננעלת שהיתה מפסקת בין חכמת ישראל כפי מה שנקלט מושגה ע"פ הספרות האחרונה, ובין עומק חכמת התלמוד, ע"פ המושג הטהור והישר... לו נאה להציע לפניו כי לדעתי הענייה יש לנו עוד מחיצה אחת שהננו צריכים לפתח בה ג"כ פתח להרבות הכניסה והיציאה מגבול לגבול, והיא בין חכמת האגדה וחכמת ההלכה" (אגרות הראי"ה א, ירושלים תשמ"ה, עמ' קכג).

גוף ונשמה זה לזה כדאיתא בזהר), וגם הענינים שבפנימיות התורה שלפום ריהטא אינם מתאימים עם הפשט וההלכה, יש להם יסוד ומקור בנגלה דתורה אם ברמז או בפירוש (ל"ש לג, עמ' 86).

כתיב 'זאת תורת אדם', היינו שהתורה נמשלה לאדם. כשם שבאדם יש גוף ונשמה, והנשמה נמצאת בכל חלקי הגוף ומחיה אותם, כך גם בתורה ישנו הגוף דתורה – גליא דתורה, והנשמה דתורה – נסתר ופנימיות התורה. ופנימיות זו יש בכל החלקים של הנגלה, בכל הלכה וסוגיא, והיא (פנימיות זו) החיות של הנגלה. ולכן ישנם כמה וכמה ענינים בנגלה, שענין הנשמה שלהם נראה בהם בגילוי, היינו שאפשר להבין אותם רק ע"י הפנימיות שבהם (אול"ש ג, עמ' 361).

עיון בשיחות התלמודיות מורה כי ניתן לזהות שני דגמים שבהם מתממש שילוב הנגלה והנסתר. בדגם האחד הרבי מראה כיצד הסוגיה הנגלית אינה אלא לבוש והגשמה של הסוגיה הפנימית הנסתרת. לפי הדגם השני, הסוגיה התלמודית הנגלית רומזת ומדריכה לעבודת ה' בפנימיות. להלן נראה בפירוט את שני הדגמים.

6.1 דגם א: השתלשלות

בשיחות המשתייכות לדגם הראשון הרבי מרבה לעשות שימוש במונח 'השתלשלות'. לדידו הסוגיה הנגלית העומדת לפנינו בתלמוד אינה אלא מימוש קונקרטי, 'דיוטה נמוכה', במערך של השתלשלות שתחילתו בעולמות העליונים:

כאמור פעמים רבות, קיימים כל הענינים אשר בנגלה שבתורה גם בעבודת ה' הרוחנית. דוקא מפני שהתורה היתה בתחילה חמדה גנוזה למעלה 'משם נסעה וירדה... עד שנתלבשה... בעניני עולם הזה' (תניא פ"ד) – הרי פנימיותם של הענינים ורוחניותם הם המקור שממנו 'נשתלשו' עניני ה'נגלה'. יתר על כן: ענינים רבים ב'נגלה' ניתנים להבנה לעומקם רק על ידי ההסבר על רוחניותם ופנימיותם (רל"ה טז, עמ' 286).

לאור האמור, דברי האמוראים יסודם בהבנתם בעולמות שלמעלה מהם:

ידוע שהתנאים והאמוראים פסקו את ההלכות למטה לפי ראייתם את הענינים למעלה. וכיון שכל תנא או אמורא ראה את הענין למעלה בהתאם לשורש נשמתו שלו, לכן יש מחלוקות בדינים מסויימים, כי לפי דרגת שורש הנשמה של תנא אחד הדין הוא כך, ואילו לפי דרגת שורש הנשמה של תנא אחר הדין שונה (רל"ה ז, עמ' 179-180).

אף הבחנות הלכתיות ידועות וזוכות בשיחות הרבי לביאורים פנימיים המסבירים כיצד הם נעוצים בתורת הנסתר. הדבר יומחש על ידי עיון בדוגמות הבאות:

- א. הרבי מציין 'חקירה ידועה' בהלכת 'שלוחו של אדם כמותו'.⁵⁶ הלכה זו עשויה להיות מובנת בשלושה אופנים נבדלים, המתארים את זיקת השליח למשלחו: (א) 'כמותו' ממש – גוף השליח הריהו כגוף המשלח; (ב) 'כמותו' לעניין כוח העשייה בלבד – עשיית השליח היא כעשיית המשלח; (ג) 'כמותו' לעניין תוצאת המעשה בלבד – פעילותו של השליח, החותם שטבע בחפצא, הריהו כפעילות המשלח.⁵⁷
- בשיחה אין הרבי מסתפק בהעמדת החקירה עצמה אלא מסביר כי יסודה בעולם הרוחני וביחס שבין כל אדם מישראל אל משלחו, 'האדם העליון', הלוא הוא הקב"ה: "דין שליחות בפשטות, בין אדם לחברו, נמשך ומשתלשל מעניין השליחות בין אדם למקום, בין ישראל לאביהם שבשמים". צדדי החקירה משקפים אפוא מדרגות שונות ביחסי האדם השליח אל המשלח: (א) אדם שהוא בטל לגמרי לה', עד שכל מציאותו אינה אלא מציאות המשלח; (ב) האדם פועל בעצמו ביטול פנימי עד שמעשיו וענייניו בעניין השליחות הם מכוח המשלח; (ג) האדם העובד מרגיש עצמו מציאות בפני עצמה, אלא שבעשיותיו הוא כופה עצמו לקיים רצון ה'. ממילא רק בעשייתו הוא שליח ה' ("ש"לג, עמ' 114-119).
- ב. הבחנה ידועה בספרות ההלכה היא בין שני סוגי עדים: (א) עדי בירור – תפקידם הוא בירור המציאות. לדוגמא: נוכחות עדים במעמד הלוואה מבררת את עצם קיומה, אולם תוקפה של ההלוואה אינו תלוי בעדותם. (ב) עדי קיום – העדים מעניקים תוקף להתרחשות ההלכתית. לדוגמא: מעשה הקידושין שואב את תוקפו מהעדאת העדים, והקידושין חלים באמצעותם.
- לדעת הרבי, יסודה של הבחנה זו נעוץ בתורת הנסתר: "כל העניינים שבנגלה דתורה מתאימים לאופן הענין כפי שהוא בפנימיות". בזוהר מובאים שני פירושים על הכתוב "אַתֶּם עֲדֵי נְאֻם ה'" (ישעיהו מ"ג, י). לפי הראשון הכתוב מכוון לישראל, ולפי השני לשמים ולארץ.⁵⁸ הרבי סובר כי שני הפירושים הללו מתאימים לשני סוגי העדות האמורים. שמים וארץ הם עדי בירור, המורים ומלמדים על כוחו האינסופי של ה' בבריאה. נצחיות השמים והארץ וכל צבאם עומדת לעצמה מכוח האינסוף ואינה תלויה בעדותם. לעומתם, ישראל הם עדי קיום, ובמעשיהם הם מקיימים וממשיכים את העצמות האלוהית בעולם (אול"ש ג, עמ' 136-138).
- ג. הרבי מביא חקירה בשם הרוגצ'ובי בדבר היחס בין הרכיבים השונים בקידושין: הקניין, והאישות-הקידושין. לפי צד אחד: הקניין הוא הרכיב המרכזי, והאישות
56. להרחבת דברים על הלכת 'שלוחו של אדם כמותו' הכוללת הפניות לספרות ההלכה הענפה בנושא ראו לאחרונה: מ' ויגודה, שליחות (סדרת חוק לישראל בעריכת נ' רקובר), ירושלים תשע"ד, עמ' 101 ואילך.
57. הרבי דוחה יישום פשטני של החקירה במחלוקת המובאת בגיטין כט ע"ב לגבי שליח עושה שליח. הוא מביא את סברת האחרונים התולים את המחלוקת בחקירה האמורה, אך דוחה זאת בטענה שהדבר אינו תואם את לשון הסוגיה.
58. זוהר, קדושים, פו ע"א.

נובעת ממנו וחלה בעקבותיו. לפי הצד השני: הקידושין עומדים במרכז, והקניין הוא פועל יוצא מהם. זהו הרובד הנגלה של החקירה. אולם לדעת הרבי "כל הענינים בנגלה שבתורה נובעים מפנימיות התורה", והפירוש הפנימי בקידושין מתייחס לאיחוד בין הקב"ה וכנסת ישראל. כשם שבקידושין ה'גשמיים' שבין איש לאישה קיימים שני ענינים: שייכות האישה לבעלה – הקניין, והיותה אסורה על אחרים – האישות, כך קיימים שני ענינים אלו ב'קידושין' שבין הקב"ה לישראל: דבקותם של ישראל בה' והיותם קדושים ומובדלים מתאוות העולם הזה הסותרות דבקות זו. החקירה האמורה מתממשת בשני סוגי עבודת ה': (א) עבודה 'ממטה למעלה' – פרישה מתאוות העולם הזה, שעל ידה מתעוררת האהבה והתשוקה לאלוהות – 'סוד מרע' קודם ל'עשה טוב'. (ב) עבודה בסדר הפוך, 'מלמעלה למטה' – קודם מתעוררת האהבה לאלוקות והאדם הופך להיות קניינו של ה', ואז נוצרת הפרישה מתאוות העולם הזה – הקידושין (רל"ה יט, עמ' 232-237).

6.2 דגם ב: הדרכה לעבודת ה'

בשיחות המשתייכות לדגם השני הרבי מבקש לחלץ מן הסוגיה התלמודית הדרכה רוחנית לאדם בעבודת ה'. כך הוא גם בסוגיות אשר נראות כעוסקות בדינים הלכתיים, שלכאורה אין ביניהם ובין הדרכות מוסריות-ערכיות ולא כלום. "כל הענינים של נגלה ותורה הם הוראה גם בעבודה הרוחנית" (רל"ה ג, עמ' 254); "והנה כבר נתבאר כמה פעמים שכל הלכה בתורה, מלבד תוכנה כפשוטו, יש בה גם 'תורה', הוראה בעבודה הרוחנית" (אול"ש ב, עמ' 239).

בפרשנות מסוג זה נסמך הרבי בדרך כלל על דברי הרמב"ם בהלכה החותמת את הלכות תמורה:

וכל אלו הדברים כדי לכוף את יצרו ולתקן דעותיו, ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים. וכן הוא אומר: 'הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת, להודיעך קושט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשולחך' (משלי כ"ב, כ-כא) (הלכות תמורה פ"ד הי"ג).

אביא מספר דוגמות לדבר:

א. דרשת הספרי על הכתוב "כִּי תִבְנֶה בֵּית חֹדֶשׁ וְעָשִׂיתָ מַעֲקָה לְגִגְדְּךָ" (דברים כ"ב, ח) מלמדת כי חיוב מעקה מוטל גם על גג בית המקדש: "בית – לרבות היכל".⁵⁹ מדרש זה עומד לכאורה בעימות עם סוגיית הבבלי חולין קלו ע"א, הפוסרת בתי מדרשות ובתי כנסיות מן המעקה. הרבי דן בהרחבה בתירוצים השונים שנאמרו בעניין זה. בהמשך הדברים הרבי מבאר את החילוק בין בית כנסת לבית המקדש בעניין מעקה על פי ביאור עניינו של המעקה בעבודתו הרוחנית של האדם. לדבריו, 'גגך' נקשר

59. ספרי דברים פסקא רכט, מהד' פינקלשטיין עמ' 261.

להגבהה ולגאוה, והמעקה מבטא את הצורך לגדור את הגאוה ולהגבילה. חיוב מעקה במקדש מלמד כי זהירות ממידת הגאוה נדרשת לא רק בענייני חולין, אלא גם בענייני קודש: "כי אפילו מי שעומד כבר בתכלית העליה, מוכרח להזהר ולהגביל עצמו על ידי רגש הביטול". ההבדל בין בית הכנסת לבית המקדש קשור לאופנים שונים בעבודת ה'. בית הכנסת ובית המדרש מייצגים עבודה המופשטת מענייני עולם הזה. מצב עניינים כזה אינו מצריך מעקה. לעומת זאת, בית המקדש מייצג עבודה בגשמיות העולם, "לעשות מהעניינים הגשמיים ומן העולם בכלל דירה לו יתברך", וכאן בשל החשש לגאוה יש צורך במעקה (אול"ש ו, עמ' 181-187).

ב. בשיחה הדנה בהלכות שומרים, לאחר הדיון ההלכתי הנגלה, הרבי מציג את "ביאור ענין הד' שומרים בעבודה רוחנית". ארבעת השומרים מלמדים על דרכים שונות בעבודת ה'. ישראל הם שומרים שהקב"ה מסר עולמו לרשותם. שומר חינו שאינו מצפה לקבל שכר על שמירתו הוא עובד ה' שלא על מנת לקבל פרס; השואל הנהנה ואינו משלם הוא אדם התובע, ובדין, ליהנות מן העולם הזה מתוקף היותו בן אברהם יצחק ויעקב, אך ממאן 'לשלם' עבור הנאתו, כלומר לעבוד את ה' כראוי; שומר שכר ושוכר הם שתי דוגמות לעובדי ה' על מנת לקבל פרס (ל"ש לא, עמ' 115-118).

ג. במסגרת שיחה העוסקת בפרטי דיני קניין הרבי עומד על החילוק בין המוכר פירות דקל לפני שהחלו לצמוח, שאין מכירתו חלה, שכן הוא מקנה דבר שלא בא לעולם, ובין המוכר 'אילן לפירותיו', שמכירתו חלה אף על הפירות שטרם צמחו, כיוון שמקנה את גוף האילן לעניין הפירות שיצמחו ממנו. חילוק זה קיים גם בעבודה הרוחנית של האדם. התוכן הכללי של עבודת ה' הוא עשיית קניין – האדם מקנה את עצמו ואת רכושו לקב"ה, כך שכל מעשיו והתנהגותו הם כפי רצונו של הקב"ה. 'קניין הגוף' הוא הקנאה של הנפש, הגוף וכל כוחותיהם לקב"ה, ואילו 'קניין פירות' הוא הקנאת הפעולות הנעשות על ידי האברים ולבושי הנפש – המחשבות, הדיבורים והמעשים של האדם – לקב"ה. 'קניין הגוף' הוא מדרגתם הגבוהה של הצדיקים, המבטלים את יצרם הרע ומקנים לקב"ה את השכל והמידות. 'קניין פירות' הוא מצב שבו יהודי אינו מצליח לבטל לגמרי את יצרו הרע, אולם הוא שולט על מעשיו והתנהגותו בפועל באופן שיהיו תמיד על פי רצון ה'.

'אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם' – מי שאינו עומד במדרגת 'קניין הגוף' אלא רק במדרגת 'קניין פירות', צריך לדעת שבכוחו לשלוט רק על המעשים והדיבורים שבהם הוא עוסק כעת, אבל אין בידו 'להקנות' לקב"ה את המעשים והדיבורים שיהיו בעתיד. עם זאת, הוא יכול להקנות 'גוף לפירותיו', כלומר להשפיע על גופו ונפשו באופן שיבטיח את צורת התנהגותו בעתיד (אול"ש ב, עמ' 239-244).

7. סיכום

במסגרת התוועדות פורים בשנת תשמ"ז מנה הרבי מליובאוויטש מספר שינויים המתחוללים בעולם, שהם לדעתו מסימניה של הגאולה הקרובה:

בזמננו מתרחשים בעולם דברים מבהילים... הן לטוב והן למוטב... וכן בנוגע לענין התורה – דוקא בדורות הכי אחרונים נתחדשו חידושי תורה כאלו שלא שיערו אודותם ולא נזכרו כמותם בספרי הדורות הקודמים, ועד כדי כך שאופן הלימוד בזמננו הוא באופן מיוחד, ואומרים שזו דרך חדשה ומייחסים אותה לפלוני וכו', ומובן דמכיון שהדבר התקבל ע"י כו"כ [= כמה וכמה] מבני ישראל, ודאי שזהו בכלל 'מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש', ואם כן, הרי זה כבר 'ניתן למשה מסיני',⁶⁰ אלא ש'את הכל עשה יפה בעתו' (קהלת ג', יא), ועכשיו הגיע הזמן לחידושים ע"פ דרך זו, שלא שיערו אודותה בדורות הקודמים.⁶¹

הרבי מצביע כאן על מפנה משמעותי המתרחש ב'זמננו' והנוגע לדרך לימוד התורה. דרך זו שונה משיטות הלימוד שקדמו לה, והיא מצמיחה חידושי תורה ייחודיים שלא מצאנו דוגמתם בספרים מדורות קודמים. נראה לי כי בדברים אלו כיוון הרבי גם לחידושי התורה שלו. כפי שראינו במאמר, אלו הם מאפייני דרכו הלימודית של הרבי: הוא ניגש לסוגיות התלמוד מצויד במיטב כליה של הפילולוגיה התלמודית, ואין הוא מניח ידו משאלות של הקשר, עריכת המקורות וסדרם. העיון הטקסטואלי הצמוד מהווה אצלו בסיס ללמדנות יוצרת, התרה אחר משמעותם של המקורות המתפרשים והמכנסת לפונדק אחד נגלה ונסתר, עיונים תיאוסופיים ודרכי עבודת ה'. גישה לימודית כה מגוונת ועשירה לא מצאנו דוגמתה, ומסתבר שהיא היא הדרך "שלא שיערו אודותה בדורות הקודמים".

הרבי מתאר את השילוב בין נגלה ונסתר כמענה לצימאונם של הלומדים, אשר ביקשו משמעות רוחנית בלימוד התלמוד ולא ראו נחת מן הלמדנות הקלסית של המלומדים, שאחזו בדרכי הלימוד השגורות 'מנהג אבותיהם בידיהם'. מבחינה זו השיחות התלמודיות אינן שונות מסדרת הליקוטים כולה, אשר נועדה להגיע לקהלים רחבים שונים ומגוונים ולהגשים את היעד של הפצת המעיינות חוצה.

בשנים האחרונות מתנהל דיון ער בחוגי הציונות הדתית סביב סוגיות של דרכי לימוד התלמוד והוראתו. ברקע הדיון עומד גם המונח 'תורת ארץ ישראל'.⁶² הדיון מתנהל סביב שאלת הלגיטימיות של שינוי מדרכי הלימוד המסורתיות, כגון שילוב בין נגלה לנסתר ובין למדנות קלסית למחקר התלמודי החדש. כמו כן עולות שאלות הקשורות לשילוב רובדי משמעות בלימוד וליחס בין הלימוד לעבודת ה'.⁶³ תורתו של הרבי מליובאוויטש

60. על פי ויקרא רבה פרשה כב, מהד' מרגליות עמ' תצז.

61. התוועדות – שנת תשמ"ז ב, ברוקלין תש"ז, עמ' 267.

62. ראו לדוגמה: הרב י' שרלו, תורת ארץ ישראל לאור משנת הראי"ה, חיספין תשנ"ח; א' רוזנק, ההלכה הנבואית – הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים תשס"ז; מ' הרשקוביץ, תורת ארץ ישראל – הוראת התלמוד במשנת הראי"ה: הגות חזון ומעשה, נחלים תשס"ז; י' צוקרמן, "תורה כשתי תורות": שיטת הרב וייצמן ושיטת הרב שרלו ב"תורת ארץ ישראל", פתוחי חותם ה, תש"ע, עמ' 229-267.

63. ראו את המאמרים שהובאו במדור 'מסורת וחידוש בלימוד תורה – בעקבות הספר בתורתו' והגה מאת הרב שג"ר, נטועים יז, תשע"א, עמ' 115-270.

נוצרה הרחק ממחוזותיה הרעיוניים של הציונות הדתית, ומוכן שאין לכלול אותה כ'תורת ארץ ישראל', שהרי נוצרה בבית מדרשו של הרבי בברוקלין. אף על פי כן, כמדומני שהעיון שהוצע במאמר זה מראה כי ניתן למצוא בתורתו של הרבי מופת של שילוב בין עולמות דעת שונים, ומשום כך היא עשויה להעשיר את הדיון האמור ולהרים לו תרומה של ממש.

ביקורת ספרים

רבין שושטרי

מסכת סנהדרין פרק שלישי – מהדורה ופירוש על דרך המחקר

מרדכי סבתו, תלמוד בבלי מסכת סנהדרין פרק שלישי – מהדורה, פירוש ועיון משווה במקבילות, מוסד ביאליק, ירושלים תשע"ח, א-ב, 988 עמודים

ד"ר מרדכי סבתו, מרצה בכיר במחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן, עוסק שנים רבות בהוראה ובמחקר של ספרות חז"ל בכלל ושל התלמוד הבבלי בפרט (גם כותב סקירה זאת זכה להיות מונחה על ידו במהלך עבודת הדוקטור). והנה לאחר שנות מחקר רבות של מסכת סנהדרין בתלמוד הבבלי, שראשיתן בעבודת הדוקטור שכתב באוניברסיטה העברית והמשכן בפרסום מאמרים רבים על המסכת, הוא פרסם ספר עב כרס העוסק בהרחבה באחד מפרקי המסכת – פרק שלישי. החיבור הוא פירוש לפרק כולו, ולא לסוגיות נבחרות בלבד. בדרך זאת יכול הלומד את הפרק להסתייע בפירוש מסודר על כל סוגיותיו. כמובן, לא בכל סוגיה ימצא הלומד חידוש משמעותי, אך הוא כן ימצא לפניו את מלוא הנתונים הנחוצים לניתוח הסוגיה על דרך המחקר. בהזדמנות זאת ראוי לציין את פרופ' שמא פרידמן יבלח"א, שסלל את הדרך לפירוש רציף על פרקים מהבבלי בספרו על פרק 'השוכר את האומנין'¹ ובייסוד המפעל 'תלמוד האיגוד'.

בכותרת הספר מצוין שלפנינו מהדורה, פירוש ועיון משווה במקבילות. כל אחד מן המרכיבים הללו דורש יגיעה מרובה וכישרון רב, וכמעט נדיר למצוא חיבור שכל החלקים הללו נמצאים בו בשלמותם. אך הלימוד בספר מוכיח ששוכרו בצדו והבטחה זאת קוימה במלואה. כל אחד מהמרכיבים נעשה באופן שלם ומדוקדק, הן בנוגע לאיסוף הנתונים הן בנוגע לניתוחם.

העיון בסוגיות הוא מנקודת מבט פילולוגית-היסטורית. המחבר מנתח בכלים מחקרניים כל אחת מן הסוגיות, וכל זאת באופן שיטתי ומדויק תוך הימנעות ככל האפשר מספקולציות. הצגת הדברים נעשית בבהירות ובסדר מופתי דבר דבור על אופניו. המחבר מחלק את הפרק לסוגיות ומנתח באופן שיטתי כל סוגיה בנפרד. הניתוח כולל: נוסח המשנה ופירושה (אם הסוגיה פותחת במשנה), מהדורה סינופטית, מקבילות ומראי מקום, ביור נוסח הסוגיה ופירוש על דרך המחקר. אפרט כל מרכיב בפני עצמו:

1. ש"י פרידמן, פרק השוכר את האומנין – בבלי בבא מציעא פרק ששי: מהדורה על דרך המחקר עם פירוש הסוגיות א-ב, ירושלים תשנ"א-תשנ"ז.

המחבר פותח בהבאת המשנה. הוא מציב זה מול זה את נוסח סדר המשנה (על פי כ"י קויפמן) מול נוסח המשנה שבבבלי (על פי כ"י יד הרב הרצוג – להלן ת), ולאחר מכן מפרט במדור נפרד את חילופי הגרסאות הקיימים במשנה. בהמשך המחבר דן בפירוש המשנה לפי פשוטה ומשווה אותה למקורות תנאיים נוספים (תוספתא ומדרשי הלכה). הפרדת המשנה מן הסוגיה הבבלית אינה טכנית; היא עומדת בבסיס התפיסה המחקרית המבקשת לנתח כל מקור בפני עצמו ללא השפעת פירושים מאוחרים. ניתוחיו של המחבר צמודים מאוד לטקסט, והוא נמנע מלהוסיף נתונים שאינם נמצאים בו או להציע אפשרויות דחוקות ושחזורים לא מבוססים. ברכה גדולה מצויה בכך שהמחבר מקפיד לבאר את הסברה והרציונל המשפטי של העמדות התנאיות. יש בכך תרומה משמעותית להבנה ולליכון גופי תורה.

עיקרו של החיבור הוא ניתוח הסוגיות הבבליות של הפרק. ניתוח כל סוגיה פותח במהדורה סינופטית שבה המהדיר מעתיק שורה תחת שורה את נוסח העדים הקיימים לסוגיה. כבר נכתב על יתרונותיה של שיטה זאת על פני האפרט המדעי המקובל.² מהדורה זאת כוללת את כל העדים הישירים שבידינו: כתבי היד, קטעי הגניזה וקטעי הכריכה, וכן את העדים העקיפים: ילקוט שמעוני, מדרש הגדול והגדות התלמוד.

לאחר המהדורה המחבר מציג את הסוגיה בחלוקה לשורות ולפסקאות המבליטות את מבנה הסוגיה. הצעת הסוגיה נעשתה לפי כ"י ת למסכת. הבחירה בכתב יד זה נעשתה על סמך מחקרו של המחבר למסכת סנהדרין כולה, שבו הוכיח את טיבו המעולה של כתב היד.³ סבתו מוכיח שם שמסורת כ"י זה עמדה לפני רי"ף והרמב"ם וזהה לטופס גניזה מזרחי מהמאה האחת עשרה שנמצאו ממנו שישה עשר קטעים הפזורים לאורך כל המסכת. ענף הנוסח השני (דמפק) הגיע לאשכנז והשתנה בעקבות הגהות חכמים, וכן הושפע מהגהותיו של רש"י למסכת.

בסעיף הבא המחבר מציג את המקבילות ומראי המקום לסוגיה.

לאחר מכן מובא מדור 'הערות נוסח' שבו נידונים שינויי הנוסח. במסגרת הדיון המחבר מוסיף את הגרסה שעמדה לפני הגאונים והראשונים ועדים עקיפים נוספים. מדיניותו מתברר שחילופי הנוסח נובעים מגורמים שונים: חלקם נוצרו בתקופת הלימוד בעל פה שבה הנוסח היה פחות מוקפד, חלקם הם פרי הגהה עקב קושי, יש מהם שנועדו לשפר את ניסוח התלמוד, וכמובן יש טעויות סופר רבות. המחבר דן בחילופי הנוסח וקובע מהי הגרסה המקורית במקומות שבהם נדרשת הכרעה. יש לציין את הכרעותיו השקולות המבוססות בראש ובראשונה על הממצא הטקסטואלי ולאחר מכן על הכללים הפילולוגיים המקובלים במחקר.

הסעיף האחרון עוסק בפירוש הסוגיה והוא עיקרו של הספר. פירוש זה מבוסס על בירור הנוסח, עיון במקבילות והשוואתן, הפרדת החלקים השונים המרכיבים את הסוגיה

2. ראו: ש"י פרידמן, 'כיצד מדקדקין', תרביץ סח, תשנ"ט, עמ' 129-162.

3. מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי), ירושלים תשנ"ח.

וניסיון לשחזר את גרעין הסוגיה והתפתחותה המאוחרת. כל זאת לפי כללים ועקרונות שפותחו במחקר התלמודי. יש לציין שוב שהשימוש שנעשה בעקרונות אלו בחיבור זה הוא מושכל ומחושב, והמחבר נמנע מהשערות שאינן מבוססות. הקורא בספר מרגיש שהוא צועד על קרקע בטוחה שבה כל טענה ושחזור מגובים בטיעונים ובנתונים כבדי משקל, ללא השערות פורחות באוויר.

יש לציין לטובה גם את השימוש הרחב והמקיף בתשובות הגאונים ופירושיהם ובפירושי רבותינו הראשונים לסוגיה. כל המצוי בפירושים אלה יודע עד כמה היו הקדמונים רגישים למהלך הסוגיה ולבעיות הטקסטואליות הטמונות בה. כמובן, לא תמיד הפתרונות שהציעו עומדים במבחן הביקורת של פשט הסוגיה, ברם עצם העיסוק בדבריהם הוא ערובה לכך שפרטים חשובים בסוגיה לא ייעלמו מעיני הלומד. המחבר משתמש בדבריהם בכל סוגיה, ותרומתם לדיוק הדברים בחיבור זה היא עצומה. כמו כן, יש לציין את תרומת הגישה המחקרית להבנת הלכות הנמצאות בראשונים ובמבט שטחי נראות סותרות את הסוגיה התלמודית שלפנינו. נוסף על כך, ניתן למצוא בפירושי הקדמונים הצעות המתאימות לגישה המחקרית או לפחות קרובות אליה. בהקשר זה אזכיר דוגמה מאלפת המופיעה בעמ' 569-573. המשנה (סנהדרין פ"ג מ"ד) מונה מספר קרובים הפסולים לעדות "הן ובניהן וחתניהן", וכיניהם נזכר בעל אמו. הגמרא (שם כח ע"ב) תמחה מדוע יש לציין שבנו של בעל אמו, כלומר אחיו, פסול, הרי המשנה כבר קבעה לפני כן שאחיו פסול. בעקבות קושי זה מעמיד רבי ירמיה את המשנה באחי האח, כלומר אח חורג, שגם הוא פסול. אולם קושייתה של הגמרא אינה מובנת, שכן פסול הבן נשנה באופן כללי ביחס לכל הקרובים, ולא נאמר בנפרד לגבי בעל אמו. סבתו מצטט את ריב"ן הכותב בפירוש שאכן אין כאן קושי ממשי: "ומאן דקא פריך בגמרא בעל אמו ובנו היינו אחיו, לאו פירכא".⁴ פתרונו של ריב"ן מעניין ביותר: "ותלמודא דקא פריך לה הכי ריהטא בעלמא הוא, דמי שסידר התלמוד שמיע ליה דר' ירמיה פסיל באחי האח, והוה בעי לאהדורי ולמפשט ממתניתין טעמיה". לדעת ריב"ן שאלת הגמרא איננה אלא יתר לתלות עליו את דינו של רבי ירמיה. סבתו מפתח את דברי ריב"ן שם ובעקבותיו מציע הצעה מרתקת לביאור מחלוקת רבי ירמיה ורב חסדא. איסוף אמירות אלו מדברי רבותינו הראשונים הוא חשוב ומעמיד את המתודה המחקרית על רגליים יציבות.

הלומד בספר מתרשם מהחשיבה המשפטית-למדנית המלווה את הניתוח המחקרי. כלומר, אין מדובר רק בעבודה ארכאולוגית שבאה לסדר באופן כרונולוגי את האמירות השונות הנמצאות בסוגיה. המחבר מסביר את ההבדלים המשפטיים-למדניים בין השכבות השונות, ופעמים רבות הוא תולה את האמירות והפירושים המאוחרים במגמה למדנית-משפטית.

4. מובא אצל ר' יצחק מווינה, אור זרוע, סנהדרין, סימן לז; י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות ג, ירושלים תשנ"א, עמ' 277-278.

לסיכום, בראש ובראשונה לפנינו פירוש רציף לפרק החל מהמקורות התנאיים (משנה, תוספתא ומדרשי תנאים) דרך סוגיות הירושלמי וכלה בסוגיות הבבלי ובפירושים והמחקרים שנכתבו על כל אלה. הפירוש בוחן כל אחד מהמקורות הללו בפני עצמו ובהשוואה לשאר המקורות, וכך מסרטט תמונה שלמה של הקולות השונים בסוגיה ושל דרכי התהוותם. מעתה כל הרוצה ללמוד פרק זה או אחת מסוגיותיו יוכל לפתוח ספר זה ולהתרשם מרוחב היריעה הפרוסה לפניו. מעבר לכך, הלומד בספר יצא נשכר בהבנת דרך הפירוש המחקרית – בירור הנוסח, הפרדת המקורות, ניתוח מקבילות והפרדת השכבות השונות של הסוגיה. כמובן, גם המצוי בדרך המחקר התלמודית ימצא תובנות וחידושים רבים בספר זה.

* * *

אציין מעט מהתובנות החשובות המצויות בחיבור זה. פרק שלישי עוסק בסדרי הדין בדיני ממונות. המחבר מבאר במבוא (עמ' 28-30) את מיקומו של הפרק במסכת ואת יחסו לפרקים שלפניו ולאחריו. הפרק פותח במשפט "דיני ממונות בשלשה", הזהה למשפט הפתיחה של פרק א'. הוא פותח בהלכות בניית בית הדין, עובר לרשימת פסולי העדים ותהליך קבלת העדים עד הכרעת הדין. פרקים ד-ו מתארים את סדר הדיון בדיני נפשות, ובמקומות רבים מדגישים את הניגוד לסדר הדיון בדיני ממונות. כך למשל, הלשון "ובוררין להן עוד אחד" נזכרת הן בדיני ממונות (פ"ג מ"א) הן בדיני נפשות (פ"ד מ"ד), אלא שבדיני ממונות לשון זו מתייחסת לבעלי הדין, ואילו בדיני נפשות היא מתייחסת לדיינים.

משנה כפשוטה

בעמ' 39-55 המחבר פותח את פירושו לפרק ומבאר תחילה את המשנה. שלוש המשניות הראשונות של הפרק מציעות שלוש מחלוקות בין רבי מאיר לחכמים לגבי בחירת הדיינים, פסילת הדיינים ופסילת העדים. משניות אלה, ובעיקר דעת רבי מאיר, מעוררות קושי רב. כאמור, הפרק בא לתאר את בית הדין לדיני ממונות, אולם הוא מציג מוסד של בוררות שלבעלי הדין יש כוח גדול בקביעתו ובפסילתו. המחבר מביא את הפתרונות שניתנו לכך במחקר: גולאק⁵ סבור שמשנה זאת משקפת את המצב בימי רבי מאיר שניטלו דיני ממונות; אלון⁶ קורא משנה זאת כמתייחסת לדיני בית דין של בוררים ולא לסדרי הדין המקובלים בדיני ממונות; ואילו אפשטיין⁷ מציע להגיה את המשנה כך שישתמע ממנה שהיא עוסקת בבחירת בית דין ולא בבית דין של בוררים. סבתו אינו מקבל הסברים אלה, וכבר כאן נפגש הקורא עם דרכו של המחבר בניתוח המקורות, שלפיה אין להגיה

5. א' גולאק, יסודי המשפט העברי ד, ירושלים תרפ"ג, עמ' 23-32.

6. ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד ב, תל אביב תש"ל, עמ' 44-45.

7. י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 420.

את הטקסט (במקרה זה המשנה) כנגד הנתונים העולים מכתבי היד. כמו כן, סבתו אינו מוכן להעמיד את המשנה במצבים היסטוריים או הלכתיים מסוימים, ומבכר את הקריאה הפשוטה של המשנה שממנה עולה שכך הם סדרי דיני ממונות. משום כך, סבתו מבאר משנה זאת כפשוטה ומציע בטוב טעם את הרציונל המשפטי מאחורי בית דין של בוררים ואת המחלוקות שנסוכו עליו. נוסף על כך, הוא מבאר באופן משכנע את מחלוקת התנאים כמתייחסת להלכה קדומה שעמדה לפנייהם. מתודה זאת המקובלת במחקר ספרות התנאים חושפת מגמות שמרניות מול מגמות אחרות בקרב התנאים.

סוגיות פתיחה

סוגיית הפתיחה של הפרק זוכה לדיון רחב בעמ' 56-81. ניתוח סוגיה זאת נעשה תוך שימוש מדויק בניתוח פילולוגי, בביאורי הראשונים, בחלוקה לשכבות ובהתייחסות למגמת הסוגיה, כאשר הבסיס לדיון כולו הוא בירור מדויק של נוסח הסוגיה. הגמרא דנה בביאור פסקת המשנה "זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד". בשני התלמודים מובאת מימרת רבי זירא המבארת את ההיגיון העומד בשימוש בבית דין של בוררים.⁸ ברם הפרש יש בין המימרה שבירושלמי ובין המימרה שבבבלי, וסבתו עומד על הרקע המשפטי השונה בבבל ובארץ ישראל שהוביל לניסוחים השונים. אולם עיקרו של ההבדל ביניהם הוא שבירושלמי מובאת מימרת רבי זירא לבדה, ואילו בבבלי מקדים אליה שקלא וטריא שבה הוא מעלה אפשרות נוספת במשנה ודוחה אותה. סבתו דן במשא ומתן הבבלי ומנתח אותו באזמל חד. ראשית, שאלת הפתיחה זוכה לדיון מעמיק בעקבות רבותינו הראשונים. המחבר מציע את הפירושים השונים, דן ביתרונותיהם ובחסרונותיהם ומכריע ביניהם. במקרה זה המחבר אף מוכיח מתוך דיון יסודי בפירוש רמב"ן שהגרסה שעמדה לפניו מתאימה לגרסת כ"י תימני בסוגיה (מעין סימן פנימי!). דיון זה מדגים את השימוש החשוב בדברי הראשונים בניתוח המחקרי ואת הסקת המסקנות הפילולוגיות מפירושיהם.⁹ עיקר התוספת של הגמרא בחלק סתמי זה הוא העלאת האפשרות שאין כוונת המשנה לבית דין של בוררים. אמנם הסוגיה דוחה את האפשרות המוצעת ומסקנתה היא שמדובר בבית דין של בוררים, אך המחבר אינו מייחס למשא ומתן זה תפקיד רטורי בעלמא, אלא מבאר את הצורך שבו לאור התפיסה הבבלית של בית דין של בוררים. בסוגיה זו מתברר גם שללא בירור הנוסח אי-אפשר לעמוד כראוי על מגמת הסוגיה. אולם בכך לא מסתיים ניתוחו של המחבר. סוגיית פתיחה זאת שונה מהמקובל בכך שאינה סתמית בלבד אלא משולבות בה מימרות אמוראיות. סבתו משחזר בזהירות את התפתחות הסוגיה ומסיק שברוב השני שלה היא עוסקת בשאלת הזכות לדרוש לקיים את הדיון בבית הוועד. כך

8. סנהדרין כג ע"א; ירושלמי שם פ"ג, כא ע"א.

9. ראו גם עמ' 61-63 – דיון מעמיק בנוסח הסוגיה שעמד לפני רש"י.

שולבו בסוגיית הפתיחה הסתמית מימרות אמוראיות השייכות לשאלה הלכתית זאת הנמצאת בהמשך הפרק. הצעה זאת מעניינת ומהווה נדבך נוסף במחקר סוגיות הפתיחה.¹⁰

עיון משווה בין הירושלמי לבבלי

הספר עוסק באופן שיטתי בסוגיות המקבילות בבבלי ובירושלמי. השימוש במתודה מחקרית חשובה זאת יש בה כדי לגלות את גרעין הסוגיה המקורית והתפתחותה בעריכה הבבלית. כך למשל, בעמ' 791-803 המחבר דן במעשה ברבי שמעון בן אליקים. מעשה זה נמצא בבבלי ובירושלמי,¹¹ אולם יש ביניהם הבדלים ניכרים. המחבר מציג בפני הקורא טבלה משווה המפרטת את חילופי הנוסח בין המקורות תוך חלוקה לסעיפים, כך שהנחונם עומדים בבחירות לפני הקורא ומכאן ניתן לגשת למלאכת הניתוח. מלאכה זאת אינה פשוטה ומצריכה בירור מעמיק של פרטי כל מסורת בפני עצמה ובהשוואה לחברתה. סבתו מוליך את הקורא בנבכי המסורות כמורה נאמן ומאיר את הדרך בים הפרטים הפילולוגיים שרבים טובעים בו, זאת כדי לברר אילו מההבדלים הם תוצאה של טעות במסירה ואילו משקפים הבדלי עריכה. המחבר מציג את דברי הראשונים והחוקרים שהתייחסו לכך, דן בהצעותיהם וכמובן אינו ממהר להגיה מסורת אחת על פי חברתה. לאחר הבירור של כל מסורת בפני עצמה, נותר הבדל משמעותי בין שתי המסורות בשאלה אם הלכה כרבי יהושע בן קרחה (= בבלי) או כרבי נתן (= ירושלמי). מן הסתם, חוקרים רבים היו מייחסים זאת לטעות בהעברת המסורת מארץ ישראל לבבל. אין, כמובן, סתירה חד-משמעית להשערה זאת, אולם סבתו מנתח את המוקד הספרותי השונה של שני הסיפורים ואת ההקשר שבו הסיפור מופיע בבבלי ומשער שלפנינו עיבוד מכוון של הבבלי. לדבריו המסורת של הבבלי אינה טעות בעלמא אלא עשויה במחשבה תחילה ובכוונת מכוון, והמעשה עובד כך שיתאים למגמת הסוגיות הבבליות. שיטה זאת של סבתו היא בעלת משמעות רבה בסרטוט מעשה העריכה של הבבלי בהעברת סוגיות ארץ ישראל ובהתאמתן לתפיסה הבבלית.¹²

בסוגיה אחרת המחבר עוסק בסיפור שבמהלך המעבר שלו מהירושלמי לבבלי פרטים ממנו אבדו, וכך נוצרו קשיים במסורת הבבלית (עמ' 707-709). בסיפור הבבלי על ההוא דקרו ליה עכברא דשכיב אדינרי פוסק ר' ישמעאל ברבי יוסי שבניו צריכים לשלם על סמך הודאתו.¹³ בכ"ז ת נמצאת גרסה קשה שלפיה הוא חייב אותם רק חצי מהסכום, וכך היא גם גרסת רי"ף. סבתו מבאר גרסה זאת על סמך המעשה המקביל בירושלמי,¹⁴ שבו רבי ישמעאל ברבי יוסי מחייב רק חצי מהסכום כיוון שחלק מהיורשים קטנים. פרט זה

10. ראו הפניות בעמ' 80 הערה 71.

11. סנהדרין ל ע"ב; ירושלמי שם פ"ג, כא ע"ד.

12. ראו: ד' רוזנטל, 'מסורות ארץ-ישראליות ודרך לבבל', קתדרה 92, תשנ"ט, עמ' 7-48.

13. סנהדרין כט ע"ב.

14. ירושלמי בבא קמא פ"ו, ה ע"ג.

נעלם במעבר של הסיפור לבבלי, וכך התקבל פסק קשה ובלתי מובן שהוגה ברוב עדי הנוסח. המחבר שופך אור על הגרסה הקשה על פי המקבילה בירושלמי, ושוב נמצאנו למדים עד כמה השוואת המקבילות חשובה וחושפת את המעשה המקורי ואת גלגוליו.

הפרדת המקורות

הפרדת המקורות היא נשמת אפה של המתודה המחקרית. היכולת לקרוא כל מקור כפשוטו ובפני עצמו ללא ניסיון ליצור הרמוניה בין המקורות עומד בבסיס הניתוח. בעמ' 208 ואילך סבתו דן במשנת פסולי העדות. המקורות התנאיים כדרכם מציעים רשימות מקרים, ועל הלומד להתחקות על הרציונל העומד מאחורי רשימות אלה. המחבר נשאר צמוד לעיקרון העולה מתוך רשימת המשנה ומתוך הנוסף עליה בתוספתא, שעל פיו נפסל לעדות רק מי שחשוד ליטול ממון שלא כדין, ובייחוד מי שעוסק במקצוע הכרוך בכך. אולם הבבלי הרחיב את הפסול לכל עוברי עבירה, והרמב"ם יצר קטגוריות שונות כדי להתמודד עם הפער בין התפיסה התנאית לתפיסה הבבלית.¹⁵ הבחנה זאת בין המקורות עולה גם בפירושו של סבתו לסוגיית 'משחק בקוביא' בבבלי.¹⁶ סבתו מוכיח מסוגיית הבבלי שדברי רבי יהודה במשנה, המצמצמים את פסול העדות לאדם שאין לו אומנות, מוסבים לדעתה על משחק בקוביא בלבד. לעומת זאת, בתוספתא מפורש שדבריו נאמרו על כל הפסולים.¹⁷ סבתו (עמ' 236) תולה את המחלוקת בתפיסות השונות המונחות ביסוד פסול העדים בספרות התנאים ובבבלי. זיהוי התפיסות השונות התאפשר בזכות סקירת המקורות הראשוניים כולם, השוואתם וקריאתם כפשוטם ללא השפעה הדדית של מקור על משנהו. כאמור, הפרדה זאת עומדת בבסיס הניתוח והיא מדגישה את החידוש וההתפתחות בתפיסה המאוחרת של הבבלי. כמו כן, ביאורו של הבבלי לדברי רבי יהודה דחוק, ולכן המחבר מסיק שהתפיסה החדשה של הבבלי היא שהובילה אותו לקריאה הדחוקה של המשנה, ולא שקריאה שונה במשנה הובילה אותו לתפיסה זאת. תובנה זאת יש בה כדי ללמד על הסיבה והתוצאה בהתפתחות ההלכה הבבלית.

בעמ' 486-491 יש סקירה היסטורית של פסולי העדות. לאחר העיון הנוקדני בכל המקורות העוסקים בנושא זה, הפרדתם זה מזה, פרשנותם בפני עצמם וביאור יחסם ההדדי, המחבר סוקר את השתלשלות רשימת פסולי העדות ובעיקר את הרציונל העומד מאחוריה. סקירה זאת מדגימה את הפרדת המקורות העולים מניתוח פילולוגי-היסטורי, ועד כמה אין אפשרות לתאר בצורה מיטבית ומדויקת את השתלשלות הדינים ללא שימוש בכלים אלה.

15. ראו עמ' 212-213, וראו שם בהערה 19 סקירה מעמיקה של הראשונים המנסים לבאר לאור התפיסה הבבלית מדוע המשנה מונה רק מקצת מן הפסולים.

16. סנהדרין כד ע"ב - כה ע"א.

17. תוספתא סנהדרין פ"ה ה"ב, מהר" צוקרמאנדל עמ' 423.

הלכות הרמב"ם

בספר נמצאים עיונים רבים בהלכות הרמב"ם על סוגיות הפרק. כידוע, מפרשי הרמב"ם רואים את עיקר תפקידם בחשיפת המקורות התלמודיים לפסיקותיו של הרמב"ם, ובאופן טבעי הם מאריכים לדון במקומות שבהם נראה כי פסיקתו של הרמב"ם אינה תואמת את העולה מן הסוגיות. מתברר שהמתודה המחקרית המוצעת בספר יכולה לסייע בביאור הלכות אלה לפי פשוטן ללא צורך להיכנס לסברות דחוקות ולפלפולים רחוקים. לדוגמה, בעמ' 239-241 המחבר דן בפסק הרמב"ם בדיון משחק בקוביא. הרמב"ם פוסק כרב ששת שהפסול הוא משום שאינו עוסק ביישובו של עולם,¹⁸ אך מצד שני הוא פוסק שבמשחק בקוביא יש משום אסמכתא והוא גזלן מדרבנן,¹⁹ כנגד רב ששת האומר בסוגיה "כל כי האי גוונא לאו אסמכתא הוא".²⁰ סבתו אינו מקבל את הצעת הגר"א²¹ שמשפט זה לא עמד לפני הרמב"ם, כיוון שמשפט זה מקוים בכל העדים שלפנינו. הוא מבאר את פסק הרמב"ם לפי דבריו בתשובה,²² שבה הוא כותב שאין לפסוק כמשא ומתן של גמרא נגד תלמוד ערוך. לכן לדעתו הרמב"ם מבכר את העולה מסוגיות מפורשות נגד משפט זה, שלדעתו הוא חלק מהמשא והמתן של הגמרא. סבתו מסיים: "על פי דרכנו למדנו שלדעת הרמב"ם המשפט 'כל כי האי גוונא לאו אסמכתא הוא' איננו מדברי רב ששת אלא מדברי עורכי הסוגיה" (עמ' 241). אין צריך לומר שבירור נוסחה המקורי של הסוגיה מסייע במקרים רבים להבנת פסקי הרמב"ם, כפי שאפרט בסעיף הבא.

בירורי נוסח ותהליכי מסירה

בירור נוסח הסוגיה חושף תהליכי מסירה הממשיכים לאחר עריכת התלמוד, שבהם המסרנים הידקו את עריכת הסוגיה וחזקו את הקשר בין מרכיביה. דוגמה מרתקת לכך נמצאת בסיפור על השוחט שיצאה טרפה מתחת ידו.²³ סבתו (עמ' 254-258) מכריע כגרסת כ"י ת, שהסיפור המקורי עוסק בנידוי השוחט ובהעברתו מתפקידו ולא בפסילתו לעדות, וכן היא הגרסה שעמדה לפני רי"ף ולפני הרמב"ם, כפי שעולה בפירוש מפקיו בהלכות שחיטה²⁴ ובמקומות נוספים (כפי שצוין, לפנייהם עמד נוסח דומה לכ"י ת של המסכת). הסיפור שולב בסוגיה העוסקת בפסולי עדות רק בגלל תהליך התשובה הנדרש במקרה כזה. ברם המסרנים הידקו את הקשר של הסיפור אל הסוגיה כולה והגיהו אותו כך שיעסוק בפסילתו של השוחט לעדות. סבתו מציין שם שאף שהרמב"ם לא גרס כך, מכל

18. הלכות עדות פ"י ה"ד.

19. הלכות גזלה ואבדה פ"ו ה"ז וה"י.

20. סנהדרין כד ע"ב.

21. בהגהותיו שנרפסו בשולי הדף בדפוס וילנה.

22. תשובות הרמב"ם ב, מהדורת י' בלאו, סימן שמה, ירושלים תש"ך, עמ' 618.

23. סנהדרין כה ע"א.

24. פ"י הי"ד.

מקום פסק בהלכות עדות²⁵ ששוחט זה פסול לעדות, וזאת על סמך מיקומו של הסיפור כאן. בכך עלתה בידינו דוגמה לשיטתו של הרמב"ם לפסוק פסיקה כפולה, הן על פי נוסח הסוגיה הן על פי הקשרה.

דוגמה נוספת לקרבת כ"י ת לרי"ף ולרמב"ם נמצאת במימרת רב נחמן לגבי גנב ניסן וגנב תשרי.²⁶ רש"י²⁷ גורס שההיתר הוא בדבר שנגמרה מלאכתו, והוא נובע מכך שהאריס מורה היתר לעצמו; ואילו בכ"י ת ההיתר הוא בדבר שלא נגמרה מלאכתו, וכן הוא ברמב"ם²⁸ התולה את ההיתר בכך שבעל השדה אינו מקפיד (עמ' 428-429).

אחד הגורמים העיקריים להיעלמותן של גרסאות עתיקות הוא פירושן של רש"י שהכריע כגרסה מסוימת ("הכי גרסין") והשפיע בכך על המעתיקים שגרסו כמותו. הכלים הפילולוגיים מסייעים לגלות גרסאות אבודות אלה. דוגמה לכך בסוגיית 'משומד אוכל נבלה' (עמ' 470-474). אביי ורבא חולקים האם משומד אוכל נבלות להכעיס פסול לעדות. לפי הגרסה שלפנינו בדפוסים ובכל כתבי היד, משומד אוכל נבלות לתיאבון פסול לכולי עלמא, וכך כותב שם רש"י: "הכי גרסין: משומד אוכל נבילות לתיאבון דברי הכל פסול". אולם עיון מדוקדק בכ"י ק מלמד שהמילה "פסול" שם היא תיקון גרפי של המילה 'כשר'. כתב יד זה שומר אפוא את הנוסח שרש"י הגיה. סבתו פורס את הנתונים הטקסטואליים המלאים ודן במקורן של העדויות העקיפות הגורסות "כשר", לרבות תשובה בתורתן של ראשונים המוצגת שם כאחת מתשובות רב נטרונאי.²⁹ דיון זה חשוב על מנת להכריע בשאלה האם הגרסה "כשר" מצויה מעבר לגבולות אשכנז. סבתו מראה שתשובה זו אינה של רב נטרונאי אלא של חכם מאזור אשכנז, ודיון זה ממחיש עד כמה יש להיזהר בהסקת מסקנות מתוך העתקות של עדים עקיפים. המחבר מכריע כגרסה "פסול" ומבאר מדוע הגיהו אותה ל"כשר". אך כאן הוא טוען טענה חריפה: אמנם הגרסה "פסול" היא המקורית, וכך יצא מתחת ידיהם של עורכי התלמוד, אך מתוך עיון ברובד האמוראי הוא מוכיח שהם לא פסלו אלא את הלוקחים מאחרים ממון, ולא את העוברים על איסור מחמת חמדת ממון. כלומר, פסול זה מקורו בהרחבה של עורכי התלמוד, שעל פיה כל העובר על איסור מחמת חמדת ממון הוא 'רשע דחמס'. ניתוח זה מדגים עד כמה הפרדת השכבות בתלמוד חשובה כדי לעמוד על ההתפתחות ההלכתית שחלה בו. ברובד האמוראי הפסול נוגע רק לאלו הלוקחים ממון מאחרים, ואילו בשכבה הסתמית הרחיבו זאת לכל אלו העוברים עברה מחמת חמדת ממון. הכרעת הנוסח בסוגיה מתייחסת אפוא לעמדת עורכי התלמוד ולא לעמדת האמוראים עצמם. נמצא שגרסת כ"י ק קודם שהוגעה כיוונה שלא מדעת לתפיסתם הקדומה של האמוראים. דוגמה זו ממחישה היטב את החובה

25. פי"ב ה"ט.

26. סנהדרין כו ע"ב.

27. שם, ד"ה ודבר שנגמרה מלאכתו.

28. הלכות עדות פ"י ה"ה.

29. ח"מ הורוויץ, תורתן של ראשונים ב, פרנקפורט תרמ"ב, עמ' 15.

להפריד בין הדיון בשאלת התהוות הסוגיה לבין הדיון בתהליכים שחלו במסירתה לאחר שנקבעה בתלמוד.

עיון פילולוגי בעדים העקיפים

העבודה היסודית שנעשתה בספר זה באה לידי ביטוי גם בעיון פילולוגי בדברי הראשונים והמפרשים כדי לדייק בהסקת המסקנות מתוך פירושיהם. כל המעיין בדיונים המופיעים בספר נתקל בהערות שוליים רבות המבררות את גרסת המקור הפרשני המצוטט במהלך הדיון. למשל, נוסח רי"ף נבדק על פי ארבעה כתבי יד, רבנו חננאל על סמך שני כתבי היד הקיימים לפירוש (רומא אנג'ליקה ולונדון), רש"י – על סמך כתב היד היחיד (מדריד) ודפוסים ראשונים, וכן הלאה. דוגמה מאלפת נמצאת בסוגיית קבלת קרוב או פסול (עמ' 198-201). סבתו עוסק בגרסת הסוגיה שם³⁰ המעלה ספק בדעת רבי יוחנן: "לאחר גמר דין מחלוקת, אבל לפני גמר דין דברי הכל יכול לחזור בו, או דלמא בין בזה ובין בזה מחלוקת". הסוגיה מוכיחה שרבא סובר שרק לאחר גמר דין מחלוקת, ומסיקה שכך היא גם דעת רבי יוחנן. אך בכתבי היד פ ו-ק הוכחה זאת נדחת והגמרא מסיימת: "רבא טעמא דנפשיה קאמר", כפי שנאמר בחלק הקודם של הסוגיה. סבתו דן בהכרעת הגרסה, אך מעבר לכך הוא מרחיב את היריעה בבירור גרסת רש"י. נוסח רש"י שלפנינו, וכן הוא בדפוס ונציה, זהה לנוסח דפוס התלמוד שלפנינו, אבל בדפוס שונצינו (הדפוס הראשון של המסכת) נוסח רש"י זהה דווקא לנוסח הסוגיה בכתבי היד פ ו-ק. כיצד יש לפתור מבוכה זאת? כדרכו, סבתו אוסף את הממצאים הנוספים בעבודה בלשית מרשימה וכך שופך אור על התעלומה. על פי כ"י מדריד של פירוש רש"י, ציטוט מהאור זרוע³¹ ושרירי ריב"ן שפורסמו על ידי ליפשיץ,³² הוא מסיק שלפני רש"י עמדה גרסת פ ו-ק, אלא שבצד פירושו של רש"י נוספה הערתו של ריב"ן שהגיה את נוסח התלמוד. בכתב יד מדריד באה הערת ריב"ן כתוספת לפירושו של רש"י, אבל בדפוס ונציה, ומשם בדפוס וילנה, היא חדרה לגוף פירושו של רש"י ושינתה את משמעותו. דוגמה זאת מלמדת על העבודה היסודית של איסוף הממצאים שנעשתה בעבודה זאת, ובעיקר על הרכבתם ועל הצגתם כפסיפס מרשים החושף את התמונה הברורה של נעלמים רבים בפרק.

טרמינולוגיה

בירור הנוסח המקורי ובעיקר ביאורה של הגרסה הקשה תלוי בגורמים שונים. אחד מהם הוא בירור הטרמינולוגיה של התלמוד. מונח מסוים שמתפרש על ידינו באופן מסוים, לעיתים משבש את הבנת הסוגיה וגורם להסקת מסקנות מוטעות או להגהת הסוגיה. דוגמה

30. סנהדרין כד ע"ב.

31. ר' יצחק מווינה, אור זרוע, סנהדרין, סימן יג.

32. י"ה ליפשיץ, סנהדרין גדולה ח, ירושלים תשנ"ב, עמ' כג-כד.

לכך נמצאת בסיפור הקברנים (עמ' 431-436). בסוגיה שם³³ רב הונא בריה דרב יהושע חולק על רב פפא ומכשיר אותם; אך בנוסח כ"י ת נאמר: "סבר רב הונא בריה דרב יהושע..." מגרסה זאת נראה שחזר בו ואין לפסוק כך, אך מהמשך הסוגיה נראה שכך הוא סובר למסקנה. סבתו מכריע כגרסה זאת ("נראה לי כי זהו מקרה קלסי של כלל הגרסה הקשה" – עמ' 432), ואף מוכיח שכך היא גרסת רי"ף ורמב"ן. פתרון גרסה זאת נעוץ בהבנת המונח 'סבר', המשמש לעתים גם כאשר הדעה קיימת למסקנה. המחבר מציג מקורות נוספים המעידים על הוראה זאת של המונח 'סבר' בסוגיותנו ובסוגיות אחרות. מעניין לציין שבכל המקורות הללו שרד השימוש במונח זה בעד אחד בלבד, ואילו בשאר העדים עבר עליו קולמוסם של מגיחי הספרים. מעניינים במיוחד דברי הרמב"ם בפירושו להלכות רי"ף, שפורסמו לאחרונה על ידי ע' שבט ונ' סבתו ומובאים בעמ' 435: "ופירוש רבינו במקום הזה שסבור מינה הוא אישור, שלא כפי הרגילות בכל מקום..."³⁴

הדרשות, מקורן ויחסן להלכה

מראשית המחקר התלמודי יש עיסוק במדרשי ההלכה שהן התשתית להלכות התנאים. מדרשים אלה הגיעו אלינו בקבצים התנאיים של מדרשי ההלכה השונים, והם גם מצוטטים בתלמודים כמקור להלכות במשנה. מלאכה רבה הושקעה בהוצאת המדרשים הללו ובשחזור מדרשים אבודים. עיון מעמיק במדרשים אלו מלמד על מקורה של ההלכה התנאית ומגלה לעתים שיסודה של מחלוקת תנאים בדרכי מדרש שונות. דוגמה לעיון שכזה נמצאת 508-533. המחבר דן שם בדרשות שמהן נלמד פסול הקרובים לעדות. עיון בשלל מדרשי התנאים שנמצאים לפנינו ובדרשות שבתלמודים מלמד שישנן שתי דרשות עיקריות בנושא זה. המדרשים מבית מדרשו של רבי ישמעאל מוסיפים את הקרוב על השונא, ומכאן מסיק סבתו שיסוד הפסול בחשש לעדות שקר. אולם המדרשים מבית מדרשו של רבי עקיבא לומדים את הפסול מהפסוק "לא יומתו אבות על בנים" (דברים כ"ד, טז). דרשה זאת אינה מתאימה לחשש שקר, ולכן סבתו מציע לבאר שפסול הקרוב נועד לשמור על לכידות המשפחה. מתוך בירור זה הוא מבאר אף את רשימת הקרובים הפסולים של רבי עקיבא בניגוד לרשימה שבמשנה ראשונה.

ביאורי אגדות

הספר עוסק גם בניתוח ספרותי של מעשי חכמים בתלמוד. כך למשל, המחבר מנתח את המעשה העוסק בריש לקיש וביחס לעובדים בשביעית (עמ' 333-360). המעשה בבבלי³⁵ מספר שחכמים הלכו לעבר את השנה באסיא וריש לקיש התלווה אליהם. בדרך פגשו

33. סנהדרין כו ע"ב.

34. ע' שבט ונ' סבתו, 'שיעורי הרמב"ם מפי קדשו (כת"י) על הרי"ף הלכות פסחים – סוכמו ונרשמו על ידי תלמידיו', ישורון כ, תשס"ח, עמ' נו.

35. סנהדרין כו ע"א.

אנשים העובדים בשביעית, ובין החכמים לריש לקיש התעוררה מחלוקת בשאלת היחס לאנשים אלו. סבתו משווה סיפור זה לסיפורים תלמודיים אחרים העוסקים ביחס לעובדים בשביעית. עיון מדויק בפרטי הסיפור מוביל את סבתו לטעון שהמחלוקת נוגעת בנקודה עמוקה של יחס ההלכה התאורטית ליישומה בחיי המעשה. הוא אף קושר את הנקודה הזאת לסיפור המסגרת העוסק בעיבור השנה. סבתו מקדיש דיון רחב לבידור המילה הסתומה המופיעה במעשה זה: "אגוסטעין". הוא משתמש בתשובות הגאונים, במילונים ובחוקרים כדי לעמוד על משמעותה של מילה זאת. הבנת המילה מסייעת לניתוח הספרותי שהציע לסיפור, שבמקדו עומדת רגישותם של חכמים לצורכי הציבור ולקשיים העומדים בפניו.

ז'אנר חשוב בספרות האגדה הוא הרחבת הסיפור המקראי. אגדות אלה שמקורן בדרך כלל בדרשני ארץ ישראל עברו לככל ומצאו את מקומן בתלמוד הבבלי. המחקר עוסק בהשוואה מדויקת של האגדה הארץ ישראלית והאגדה הבבלית. דוגמה לכך ניתן למצוא בעמ' 365-400. סבתו מנתח באופן מרשים ומדויק את האגדה על שבנא וחזקיה.³⁶ גרעינה של אגדה זאת נמצא בוויקרא רבה.³⁷ המחקר דן בדרשת ויקרא רבה ומבארה, ולאחר מכן הוא מנתח את האגדה בבבלי ועורך השוואה יסודית בין שני המקורות. ההשוואה מובילה אותו להפריד בין גרעין הדרשה הנמצא במדרש הארץ ישראלי לבין עריכתו לכלל סיפור שלם בבבלי. מכאן הוא לומד מהי מגמת הסיפור הבבלי ומהו הרעיון שהוא בא לבטא.

* * *

המחקר התלמודי עוסק בביקורת הנמוכה ובביקורת הגבוהה. הביקורת הגבוהה מנסה לשחזר את תהליך התהוותו של החיבור, ואילו הביקורת הנמוכה מתארת את קורותיו של החיבור משעת עריכתו ואילך במהלך תהליכי המסירה. החיבור שלפנינו מוכיח שאף שמדובר בשני תחומים שונים המחייבים דיון נפרד ועצמאי, הם קשורים זה בזה ומשלימים זה את זה. לא ניתן לעמוד על תהליכי העריכה ללא בירור תהליכי המסירה, ולא ניתן להבין באופן מלא את גלגולי המסירה בלא לחשוף את תהליכי עריכת הסוגיה. השימוש בשני סוגי הביקורות מרתיע ומעורר חשש של עירוב מין בשאינו מינו. ברם לפנינו חיבור המשמש מודל לשימוש מושכל ומאוזן בשני סוגי הביקורות, כך שהשלם גדול מסך חלקיו ובעזרתו ניתן לצייר תמונה מרהיבה ורבת-ממדים של ספרות חז"ל בכלל ושל הסוגיה הבבלית בפרט.

הספר שלפנינו הוא מונומנט מחקרי ופרשני מפואר שראוי שיתפוס מקום של כבוד בספרות המחקרית הקלסית על ספרות חז"ל. יש לקוות שבעקבותיו יבואו ספרים נוספים שימשיכו את מלאכת הפירוש של הבבלי בדרך שהלך בה מחבר פירוש זה.

36. סנהדרין שם.

37. ויקרא רבה פרשה ה, מהד' מרגליות עמ' קיד-קח.

תמר קדרי

מורה ותלמידיו: על ספרו של אברהם וולפיש 'מרבדי משנה'

ומקומו במחקר הספרותי של המדרש והאגדה

הספר **מרבדי משנה** עוסק בעיצובה הספרותי והרעיוני של משנת ברכות. הוא בוחן את המסכת כחיבור, ואת מלאכת האריגה של היחידות המרכיבות אותה. בספר מבקש אברהם וולפיש לבחון כיצד הטקסט של מסכת ברכות שוזר ביחד חוטים בודדים רבים ומרכיב מהם יצירה שלמה ומעוצבת.¹ הספר אכן מראה כי מדובר ביצירה אמנותית, ושמעשה גיבושה של המסכת בבית היוצר של רבי, הינו מלאכת מחשבת מרשימה ומרהיבה.

במבוא מציג וולפיש את דרכי עבודתו, ומדגיש כי הוא משתמש בכלי ניתוח הבאים מתחום הספרות.² ואכן במהלך הדיון במשנה הוא מצביע על חזרות, משחקי לשון, מילות מפתח, תקבולות, חתימה מעין פתיחה, ועוד. הוא בוחן לא רק את המשניות הבודדות, אלא מעיין במלאכת הצירוף של הפרקים, החטיבות ומסכת ברכות כולה. השימוש באמצעים הספרותיים מוביל את וולפיש לעיסוק ברעיונות העומדים מאחורי ההלכות והאגדות. שכן לדעתו, משחקי המילים והחזרות הן הן המפתח לעולם הרעיוני ולערכים המוצפנים בין השיטין של המשנה. אברהם וולפיש נחשף לאסכולת הביקורת החדשה (New Criticism) ולשימוש בכלים הספרותיים במהלך לימודיו בארצות הברית. לאחר שעלה ארצה העמיק במחקר הספרותי של המקרא בשיעוריה של נחמה ליבוביץ' ובהשפעת כתביהם של מאיר וייס, אורי אלטר ומחברים נוספים. הוא החל לעסוק במשנה במסגרת עבודתו כמורה, ויחד עם עמיתיו במכון פרדס החל ליישם את השימוש בכלים ספרותיים בלימוד המשנה. על מנת לפתח את השיטה במסגרת אקדמית פנה לפרופ' יונה פרנקל ותחת הדרכתו כתב את עבודת התזה לתואר השני ואת עבודת

* הדברים הבאים נאמרו בהרצאה בערב לכבוד צאת ספרו של אברהם וולפיש, **מרבדי משנה** – פרקי ברכות: עיון ספרותי ורעיוני במשנת ברכות, אלון שבות תשע"ח. הם עברו עיבוד קל והוספה של הפניות.

1. דימוי זה מומחש בתמונת הכריכה המתארת מלאכת שזירת חוטים צבעונית.

2. וולפיש, **מרבדי משנה**, עמ' 12-13.

הדוקטור.³ לא בכדי פנה אל פרנקל כשרצה לפענח את סודות עריכת המשנה ומשמעויותיה. פרנקל ייצג בעיניו ידענות מפליגה במקורות התלמודיים לצד שימוש במתודולוגיה ספרותית.⁴ הקריאה הספרותית של אגדת חז"ל זכתה לפריחה עצומה בדורות האחרונים. חוקרים רבים בארץ ובחו"ל, עוסקים במדרש ובאגדה כיצירה ספרותית.⁵ במאמר זה ברצוני להתמקד ביחס שבין מורה לתלמיד, בקריאה הספרותית של פרנקל ובזו של וולפיש עצמו, כמי שיצא מבית מדרשו. אציג תחילה את הגישה של פרנקל בקריאת סיפורי מעשי חכמים, ולאחר מכן אצביע על שלושה כיווני מחקר שהתפתחו בעקבות קריאה זו מתוך התבוננות בעבודתם של כמה מתלמידיו: הקריאה האישית בסיפורי מעשי חכמים, הקריאה ההיסטורית-חברתית של הסיפור הדרשני, וחקר מלאכת העריכה של המדרש והאגדה.

הקריאה הספרותית של סיפורי מעשי חכמים

פרופ' יונה פרנקל הציע מתודה אקדמית שיטתית לניתוח ספרותי של סיפורי מעשי חכמים. הניתוחים המרשימים שלו לסיפורים קנו להם אחיזה באקדמיה וגם מחוצה לה. אולם לא רבים יודעים כי המחקר הספרותי נולד אצל פרנקל כתוצאה מצירוף מקרים. בראיון אישי שערכתי עמו סיפר כיצד התגלגלו הדברים:

זה היה בינואר בשנת 1968 כשהייתי בן ארבעים... זאת היתה התקופה שהתרבות התלמידים היתה עצומה. בכל מקום נפתחו אוניברסיטאות חדשות, בתל אביב, בחיפה... היו חסרים מורים ופנו אליי שאתן משרה מלאה באגדה ובספרות ההלכה. החלטתי שאלמד אגדה... הייתה לי השכלה ספרותית שכן למדתי את דרכי הספרות והמתודה של הספרות אצל קורצוויל, אריה לודוויג שטראוס ולאה גולדברג. ואז פתאום, בעצם בצורה מקרית, הבנתי שאי אפשר ללמד אגדה כאילו אני בחוג

3. א' וולפיש, תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד; א' וולפיש, שיטת העריכה הספרותית במשנה על-פי מסכת ראש השנה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א.

4. על כך ראו בדברי הפתיחה של וולפיש, מרבדי משנה, עמ' 9.

5. על תיאורטיקנים מחקר הספרות שפנו לעסוק במדרש ראו D. Stern, *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Illinois 1996, pp. 1-13, p. 95 n. 5; K. Vermeulen, 'Some Thoughts on Ancient Jewish Texts and the 'Literary'', in: K. Smelik & K. Vermeulen (eds.), *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings*, *Studia Semitica Neerlandica* (SSN), Brill & University of Antwerp (2014), pp. 1-15. על צמיחתה של הגישה הספרותית בחקר ספרות חז"ל ראו סקירתו היפה של י' לוינסון, 'מן המשל להמצאה: צמיחת הברדיון כקטגוריה תרבותית', בתוך: י' לוינסון, ואחרים (עורכים), היגיון ליונה – היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, קובץ מחקרים לכבודו של פרופ' יונה פרנקל, ירושלים תשס"ז, דברי מבוא, עמ' 1-32.

לתלמוד. אם אני מלמד אגדה בחוג לספרות עברית זה צריך להיות בצורה ספרותית. לכן ניגשתי לעניין הסיפורים... ואז פתאום הרגשתי שהמחקר הספרותי של האגדה הוא עניין גדול.⁶

עד מהרה פיתח פרנקל את הקריאה הספרותית כשבמוקד מחקרו עמדו סיפורי מעשי החכמים.⁷ הנחת היסוד שלו הייתה כי הסיפורים הם יצירה ספרותית לכל דבר, ונוצרו בבית המדרש תוך עיצוב מתוחכם ומהודק, המשרת את המסרים והרעיונות של חז"ל. הקריאה הספרותית קראה תיגר על הגישה העממית בחקר ספרות חז"ל. לדעת פרנקל הסיפורים הועברו בצורה מדויקת וקפדנית מדור לדור, להוציא שיבושים שנפלו בידי מעתיקים, והם נשתמרו בצורתם המקורית בתוך ספרות חז"ל. בכך לדעתו, נבדלת ספרות חז"ל מהספרות העממית, שכן האחרונה משנה את צורתה ומתעצבת בכל פעם באופן חדש בהתאם לרצונותיו ונטייתיו של המספר המזדמן.⁸ הקריאה הספרותית גם יצאה נגד הגישה 'הציבורית' הקושרת את החומרים לדרשות המיועדות לקהל הרחב.⁹ פרנקל סבר כי הסיפורים נלמדו על ידי האליטה הלמדנית בבית המדרש. לא בכדי מופיעים סיפורי מעשי החכמים לצד החומר ההלכתי. אלו ואלו שוננו על ידי התנאים והאמוראים, והיה להם מעמד שווה בעיני חז"ל. החכמים ראו בסיפורים כלי חינוכי ראשון במעלה ולכן בחרו לשמר אותם ולהעבירם מדור לדור.¹⁰

6. יונה פרנקל, דברים מתוך ראיון שנערך על ידי תמר קדרי, נובמבר 1999.
7. על היבטים של המשכיות ושל חידוש במחקריו הספרותיים של יונה פרנקל ראו: לוינסון (לעיל), הערה (5), עמ' 28-32.
8. גישה זו המשתקפת כבר בעבודתו של לוי גינצבורג (במפעלו החשוב אגדות היהודים) יוצגה באופן בולט על ידי דב נוי ותלמידיו, שלימדו בחוג לספרות עברית אליו השתייך גם פרנקל. ראו: ג' חזן-רוקם, 'בין אחרות לריבוי: דב נוי כחוקר הספרות העממית באגדת חז"ל', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג-יד, תשנ"ב, עמ' 19-28; ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל: מדרש האגדה הארץ-ישראלי איכה רבה, תל אביב תשנ"ז. והיטיב לתאר זאת לוינסון (לעיל), הערה (5), עמ' 31-32.
9. ראשיתה של גישה זו משתקפת בספרו המונומטאלי של י"ל צונץ (הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית), ויוצגה בחוג לספרות עברית באופן מובהק על ידי יוסף היינמן ותלמידיו. ראו לדוגמה: י' היינמן, דרשות בציבור בתקופת התלמוד, ירושלים 1982; א' שנאן, 'ספרות האגדה: בין היגוד על-פה ומסורת כתובה', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי א, תשמ"א, עמ' 44-60.
10. ראו לדוגמה: י' פרנקל, מדרש ואגדה א, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1996, עמ' 87-98; י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, כרכים א-ב, גבעתיים 1991, כרך א עמ' 31 ועמ' 281, כרך ב עמ' 561. על גישתו העקרונית של פרנקל וביקורת כלפיה ראו: מ' הירשמן, 'על המדרש כיצירה: יוצריו וצורותיו', מדעי היהדות 32, תשנ"ב, עמ' 83-90; R.L. Kalmin, 'The Modern Study of Ancient Rabbinic Literature: Yonah Fraenkel's 'Darkhei Ha'aggadah Vehamidrash'', 1991, *Prooftexts* 14.2, 1994, pp. 189-204.

פרט לאלה התעמת פרנקל חזיתית עם המחקר ההיסטורי של סיפורי מעשי החכמים.¹¹ במאמרו "שאלות הרמנויות בחקר סיפור האגדה" כתב פרנקל כי סיפורי האגדה הם יצירה ספרותית אמנותית ולא תיאור של מציאות היסטורית.¹² עניינם של הסיפורים התלמודיים אינו ברישום היסטורי של העבר. אלה הם סיפורים דידקטיים שמטרתם לחנך את השומעים. הם מתמקדים בעניין האנושי-פסיכולוגי, והוא שקובע את העלילה.¹³ פרנקל קבע כי כיצירה אמנותית, הסיפור סגור ושלם בפני עצמו ובכך הוא א-היסטורי. סגירותו של הסיפור באה לידי ביטוי כלפי חוץ, בכך שאין מציאות שמחוזה לו ולכן הסיפור אינו מתקשר אל סיפורים אחרים על אותה דמות. ביטוייה של סגירות זו כלפי פנים הוא שכל פרט בסיפור קשור לחברו, כל חלק מתוכנו, ישנה מסגרת של התחלה וסוף.¹⁴ על ההדים שעורר המאמר מספר פרנקל:

אני זוכר שכשכתבתי את המאמר הראשון שלי 'מעשה ברבי שילא' חשבתי בין היתר שאני כותב את המאמר הזה בעצם כנגד אורבך, שהיה העורך של תרביץ. רציתי לומר לו שמה שהוא עושה עם סיפורי האגדה הוא בעצם מפרק מבחינה היסטורית. הסיפורים אמנם משקפים מחשבת חז"ל, אבל מטרתם איננה לומר אמת ריאליסטית היסטורית. ניתן ללמוד מהם על מחשבתם של מספרי הסיפורים יותר מאשר על הדמויות המוזכרות בהם. היגשתי את המאמר לתרביץ לפירסום. לאחר חודש אורבך אמר לי: "ניתוח ספרותי של סיפור אגדה – זהו באמת חידוש גדול. אני אכניס את המאמר מיד לגליון". הוא לא הרגיש בכלל שהדברים מנוגדים לשיטה שלו, ושאני בעצם שומט את הקרקע מן הניתוחים ההיסטוריים שלו. כמובן לא מן הניתוחים המחשבתיים שלו. אורבך נהנה מהניתוח הספרותי. הוא היה איש משכיל מאוד ואהב ללמוד ספרות...

במאמר השני שכתבתי, 'שאלות הרמנויות בחקר סיפור האגדה', אורבך כבר הרגיש את העניין הזה והעיר הערות נגדי, שהתפרסמו בתרביץ בתוך ההערות למטה (הוא רצה להוכיח שהסיפור איננו היסטורי מתוך הטקסט עצמו, ולא מתוך העיון הספרותי). כשהתפרסם המאמר "שאלות הרמנויות" הרגישו בחוג לספרות עברית שיש פה משהו חדש, והחליטו לעשות ערב ודיון על המאמר. יוסף אבן היושב ראש פתח ואמר:

11. ראו לדוגמה מ"ד הר, 'משמעותם ההיסטורית של הדיאלוגים בין חכמים לגדולי רומי', הקונגרס העולמי למדעי היהדות 5 כרך ד, תשכ"ט, עמ' 269-297; ש' ספראי, 'חסידים ואנשי מעשה', בתוך: בימי הבית ובימי המשנה – מחקרים בתולדות ישראל ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 518-539.
12. 'פרנקל, 'שאלות הרמנויות בחקר סיפור האגדה', תרביץ מז, תשל"ח, עמ' 139-172. פורסם שוב בשינויים קלים בקובץ המאמרים 'פרנקל, סיפור האגדה – אחרות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים, תל אביב 2001, ובעיקר עמ' 19-15.
13. פרנקל (שם), עמ' 23 ועמ' 32.
14. פרנקל (שם), עמ' 32-34.

"זאת הפעם הראשונה שהחוג לספרות עברית הוא באמת חוג, מכיוון שכל המדורים יכולים להשתתף בדיון על המאמר הזה". זה היה קצת מופרז ודרמטי, אבל עובדה שכולם היו והשתתפו בדיון: דן פגיס, רות קרטון בלום, גרשון שקד, משה גרינברג, משה דוד הר.

אני זוכר שמשה גרינברג שאל אותי: "הרי המאמר הזה הוא פולמוסי. נגד מי אתה בעצם מתפלמס?" עניתי לו: "כתבתי את המאמר הזה לעורך תרביץ. אני מתפלמס עם עורך תרביץ". זה היה אורבך. הוא לא ישב בהרצאה, אבל סיפרתי לו אחר כך והוא חייך.¹⁵

פרנקל השתמש בשיטת הקריאה הצמודה close reading או כפי שכינה אותה "השיטה הכוללית" שאותה למד אצל מאיר וייס ואריה לודוויג שטראוס. הוא פיתח את כלי המחקר הספרותיים ועסק במתח הדרמטי, בתבניות, במשחקי מילים, בעיצוב הזמן של הסיפורים. לימים תלמידיו באוניברסיטה העברית הושפעו ממנו ופנו איש איש לדרכו, והרחיבו את העיסוק הספרותי במדרשים ובאגדות בכיוונים מגוונים.

1. הקריאה האישית בסיפורי מעשי חכמים

אחת המגמות הבולטות בקרב תלמידיו של פרנקל, הייתה להרחיב ולהגדיל את מאגר סיפורי מעשי החכמים שזכו לניתוח ספרותי, ולהדגים כיצד המתודה שהעמיד אכן פותחת בפני הקוראים עולם חדש של משמעויות והשקפות עולם בעוד ועוד סיפורים. מגמה זו ניכרת הן אצל תלמידיו שומעי לקחו והן אצל אלו שהושפעו ממחקריו הכתובים.¹⁶ שתיים מתלמידותיו של פרנקל, רות קלדרון וענבר רווה, אף המשיכו להעמיק בחקר הפואטיקה של סיפורי מעשי החכמים: בדמויות המשנה, בצפנים ספרותיים, בעיצוב הדמויות, במינימליזם, בארגון הזמן, ועוד.¹⁷

הקריאה הספרותית המאירה מערכות יחסים מורכבות ועוסקת בבעיות אנושיות שבתה את ליבם של רבים והכתה גלים גם מחוץ לכתלי האקדמיה. מטרתו של פרנקל הייתה להפוך את חקר סיפורי מעשי החכמים לתחום אקדמי מובהק שיזכה להכרה גם בקרב ההיסטוריונים, אולם התוצאות היו הפוכות מאלה שלהן ציפה. תפיסת היסוד של פרנקל, על הסגירות של סיפורי מעשי חכמים, הפכה אותם לכלי נוח ביד כל דורש. למעשה כל אחד יכול היה להציע

15. יונה פרנקל, דברים מתוך ריאיון שנערך על ידי תמר קדרי, נובמבר 1999.

16. בשל הריבוי העצום של החומר העוסק בניתוח ספרותי של סיפורי מעשי חכמים (הכולל: עיתונות כתובה, חוברות הדרכה ותכניות טלוויזיה), בחרתי בהמשך דבריי להתמקד רק במספר דוגמאות מייצגות בלבד מקרב תלמידיו שכתבו אצלו עבודות מחקר, ואין המעט מכיל את המרובה. וראו גם להלן הערה 19.

17. ראו לדוגמה: ר' קלדרון בן-שחר, דמות המשנה כטופוס בסיפורת האגדה שבתלמוד הבבלי, עבודת תזה בהדרכת פרופסור יונה פרנקל, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"א; ע' רווה, מעט מהרבה – מעשי חכמים: מבנים ספרותיים ותפיסת עולם, אור יהודה 2008.

ניתוח ספרותי, גם אם אינו אמון על קריאתו של דף תלמודי. עד מהרה נפוצה והתרחבה התופעה על ידי מדריכי סמינרים, מורים, כותבי תכניות לימודים, וכן על דפי עיתונים ובעלוני פרשת שבוע ועוד.¹⁸

בהמשך נעשה צעד נוסף שקרא תיגר על גישתו האקדמית של פרנקל, בהצעת קריאה אישית של הסיפורים. פרנקל סבר כי ניתוח הצורה, התבניות, משחקי המילים ועוד, יובילו את החוקר אל הקריאה הנכונה של הסיפור. לא פעם תקף במאמריו ניתוח ספרותי שגוי, לדעתו, שהוביל למסרים ולמסקנות מוטעים. והנה, דווקא תלמידו מקרב האקדמיה, התקוממו כנגד מוסכמה זו, והרחיקו לכת אף יותר בהצעת קריאה לא אקדמית של הסיפורים, קריאה אקטואלית, עכשווית, הנותנת ביטוי לקול האישי של הכותבים. בפתח ספרה השוק. הבית. הלב, כותבת קלדרון:

בספר זה ביקשתי לספר סיפורים יקרים ללבי מן התלמוד והמדרש, מתוך רצון וצורך להפגיש בינם לבין הקהילה הישראלית החילונית שאליה אני שייכת. אני מבקשת להעמיד את הסיפורים במקום "חינוכי" או "דתי" ואף לא "מחקרי", אלא להציגם כטקסטים מרגשים המניעים אנשים. כספרות.¹⁹

הקריאה האישית הסיטה את המוקד מיוצרי הסיפורים ומטרוניהם אל הקורא בן זמננו. תפקידו של הקורא אינו לחשוף את המשמעויות שהמחבר הטמין בטקסט, אלא להיות שותף פעיל ביצירתן של משמעויות חדשות. בפתח ספרה בפני עצמן, כותבת רווה:

התשוקה להמשיך ולקרוא בספרותם של חכמים כאדם מודרני עודנה מפעמת בי, ולעומת זאת המחויבות לכתובה אקדמית היא סוג של מחסום עבורי... כקוראת חשתי מאז ומעולם שהמפגשים ה"מדעיים" עם ספרות חז"ל והניסיון לשלוט בטקסט ולחלץ מתוכו משמעות קוהרנטית ואחדותית נתקלים בסיכול ובתסכול מתמידים... להישען על העבר אין משמעו מבחינתי, להסכים עמו ולקבל את סמכותו בהכרח, אלא להכירו היכרות מעמיקה, לחוש שייכות אליו, ולפרשו באופן המייצר משמעות של חיים.²⁰

18. לוינסון (לעיל, הערה 5), עמ' 29-30, מצביע על מגמה דומה שהתרחשה בארצות הברית בשנות החמישים של המאה העשרים, עקב השתרשותה של "הביקורת החדשה". בדומה לקריאתו של פרנקל, גם זו טענה לבידודו של הטקסט ולאחדותו, והתייחסה לתכונותיו הצורניות. תופעת הגידול הניכר במספר התלמידים באוניברסיטאות בשנים אלה שימשה קרקע פורייה להתפשטותה של האסכולה ולהשתלטותה על חוגי הספרות למיניהם.

19. ר' קלדרון, השוק. הבית. הלב: אגדות תלמודיות, ירושלים 2001, עמ' 9. ובהערה היא מוסיפה: "בכך אני רואה את עצמי תלמידתו של פרופ' יונה פרנקל, שראה בסיפור האגדה יצירה של תלמיד חכמים לקהל בית המדרש".

20. ע' רווה, בפני עצמן: קריאות פמיניסטיות בספרות חז"ל, תל אביב 2012, עמ' 9-10.

הקריאה האישית בסיפורי מעשי חכמים הפכה מקובלת ונפוצה, ואף שאינה אקדמית בעליל, היא מצויה גם בקרב חוקרים שצמחו באקדמיה.²¹ עיון זה מטשטש את המרחק בין הסיפור לבין הקורא. הוא שואל: היכן הסיפור פוגש אותי, מה הוא מעורר בי, מה אני מוצאת בו, כיצד הוא מתחבר לכאן ולעכשיו. קריאה זו מכירה בכך שאלו נכסי צאן הברזל של אומתנו ומחפשת דרך חדשה להידבר עמם וליצוק לתוכם משמעות. במובן זה יש בקריאה האישית רצון להמשיך ולמצוא רלוונטיות בטקסטים העתיקים, בדיוק כשם שעשו חז"ל עצמם לסיפורי המקרא.

2. הקריאה ההיסטורית-חברתית של הסיפור הדרשני

אפיק נוסף שצמח מתוך הקריאה הספרותית הוא העיסוק בסיפור הדרשני. עיקר מחקרו של פרנקל התמקד בז'אנר סיפורי מעשי חכמים. תלמידו של פרנקל, יהושע לוינסון, ביקש להשתמש בכלים הספרותיים ולהחיל אותם על סוגה נוספת, הסיפור הדרשני. עפרה מאיר, שטבעה את המונח, מסבירה: "הסיפור הדרשני הוא דו-סוגי – גם דרשה וגם סיפור. כדרשה, נקודת מוצאו בטקסט המקראי... כסיפור, הוא מבע מילולי שיש בו דמויות, עלילה ומשמעות".²² במוקד הסיפור הדרשני עומדת העלילה של הסיפור המקראי, והוא משתמש בפסוקים כדי לספר סיפור חדש שהוא גם פירוש לסיפור הישן.

לוינסון פנה אל הסוגה של הסיפורים הדרשניים, בה עסקה לפני כן עפרה מאיר, ליטש ושכלל את שאלות המחקר ואת כלי הניתוח. בספרו **הסיפור שלא סופר**²³ הוא עושה שימוש נרחב ומעמיק בתיאוריות ספרותיות ובכלים מחקר הספרות. לוינסון עוסק באמצעים בהם הסיפור הדרשני משכתב את העלילה המקראית, בתבניות של הסיפור הדרשני, באופיו של המספר, בסמכותו של הסיפור, ובדינמיקה שמתרחשת בין המספר לבין נמעניו. מחקרו של לוינסון הושפע באופן עמוק מגישתו של מורוהו יונה פרנקל, אולם הוא גם ביקש לסלול דרך חדשה. במבוא לספרו כותב לוינסון:

נקודת הפתיחה שלי היא ספרותית, והפואטיקה התיאורית תקבע כאן את השאלות שאשאל... אבל התיאור הספרותי אינו מטרה בפני עצמה, ואני מציע שלא לראות במחקר הספרותי ניגוד למחקר ההיסטורי ולהיפך. מצד אחד, אין בכוחו של שום טקסט, בכל דרך שנסווג אותו, לברוח מן הטקסטואליות. מצד שני, הטקסט הספרותי אינו סוג ייחודי של מוצר תרבותי אשר מצליח לרחף מעל לזמן ולמקום... אין ספק

21. הנה כמה דוגמאות מועטות: קלדרון, השוק. הבית. הלב, לעיל הערה 17; א' קוסמן, מסכת גברים – רב והקצב ועוד סיפורים: על גבריות, אהבה ואוטנטיות בסיפור האגדה ובסיפור החסידי ושתי הערות על יצירות קולנוע, ירושלים 2002; ש' פאוסט, אגדתא: סיפורי הדרמה התלמודית, אור יהודה 2011; רווה, בפני עצמן, לעיל הערה 20; ע' שפירא, חז"ל עכשיו: מסע בשבילי הסיפור התלמודי, חיפה תשע"ז.
22. ע' מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל אביב 1993, עמ' 63, למאפייני הסיפור הדרשני ראו שם, עמ' 63-70.

23. י' לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה.

שתיאור כולל של כל סוגה ספרותית דורש ראייה רב מערכתית של שלושה מעגלי התייחסות: הספרותי, ההיסטורי, והאידאולוגי.²⁴

במילים אלה מתעמת לוינסון עם מורו יונה פרנקל. הקריאה הספרותית של פרנקל חתרה תחת יסודות האסכולה ההיסטורית שחוקריה השתמשו בסיפורים כעדות למציאות של תקופת חז"ל. בעקבות ניתוחיו הספרותיים הפך כל פרט בסיפור לכלי ספרותי המשרת את המטרה הרעיונית של המספר, ולא לעדות היסטורית של הריאליה בת התקופה. כנגד גישה זו יצא לוינסון. במאמרו 'אתלט האמונה' הוא כותב:

על היחס שבין הספרות למציאות הורגלנו לחשוב במונחים דיכוטומיים... ועמדה זאת תבעה מחיר במוקדי המחקר. בשביל להוכיח את הספרותיות של הטקסטים הללו ואת הרווחים שניתן להפיק מעיון ספרותי בהם, הוצג הטקסט כסוג ייחודי של מוצר תרבותי, כיחידה אוטונומית המגלמת משמעות על-זמנית בנוגע לנפשו ולמצבו של האדם באשר הוא בכל שעה ובכל מקום (כאן מפנה לוינסון בהערת שוליים לפרנקל, מדרש ואגדה, עמ' 655, 659).

הדגשת האוטונומיה של היצירה הספרותית וראיית ערכה האסתטי ביחס הפוך לערכה ההיסטורי עלולות לבודד את הטקסט בתוך חממה תרבותית מלאכותית... החוקרים שאימצו את הפורמליזם הטקסטואלי ניסו להוציא את הטקסטים מידי ההיסטוריונים, והתוצאה הייתה שהם הוציאו את ההיסטוריה מן הטקסט. האתגר המרכזי הוא לחבר מחדש טקסט וקונטקסט, ספרות ומציאות, בצורה שלא תאפשר לטקסט לברוח מן ההיסטוריה מחד גיסא, ולהיסטוריה לחזור ולהשתלט על הטקסט מאידך גיסא.²⁵

במאמר 'אתלט האמונה' ניתח לוינסון משל המיוחס לרשב"י העוסק בשני אתלטים המתגוששים לפני המלך, כפרשנות לסיפור המקראי על קין והבל. במאמר הדגים לוינסון עד כמה הכרחית ההיכרות עם עולם הריאליה של התרבות הרומית בארץ ישראל: מאבקי הגלדיאטורים, מחוות הגוף, הדינמיקה המתרחשת בין הקהל לבין הקיסר החורצת חיים ומוות. בלעדיהן לא ניתן למעשה להבין את משלו של רשב"י. לוינסון כותב כי "הספרות היא הזירה שהחברה נאבקה בה על זהותה". למעשה במאמר זה ניהל לוינסון עצמו מאבק בזירה כנגד מורהו.

פרנקל חש בכיוון החדש של תלמידו. בשנת תשס"ה נכחתי באירוע חגיגי שנערך בביתו של יהושע לוינסון עם צאת ספרו: הסיפור שלא סופר. אני זוכרת את פרנקל יושב על הכורסה,

24. לוינסון, (לעיל, הערה 23), עמ' 5.

25. י' לוינסון, 'אתלט האמונה: עלילות דמים ועלילות מדומות', תרביץ סח, תשנ"ט, עמ' 63. לוינסון הושפע בכך מעבודתו של בויארין, למחקריו הוא מפנה שם, הערות 8, 10. ראו לדוגמה: ד' בויארין, 'המדרש והמעשה - על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל', בתוך: ש"י פרידמן (עורך), ספר הזכרון לשאול ליברמן, ניו יורק תשנ"ג, עמ' 105-118.

ונושא דברי ברכה לא פורמליים לכבוד תלמידו (לצערי הדברים לא הוקלטו ואני משחזרת כאן את עיקרי הדברים מתוך זיכרון):

המורה שלי היה אורבך. בקריאה הספרותית של סיפורי מעשי חכמים יצאתי בעצם נגד המורה שלי. רציתי לומר לאורבך שמה שהוא עושה עם סיפורי האגדה הוא בעצם מפוקפק מבחינה היסטורית. הסיפורים אמנם משקפים מחשבת חז"ל, אבל מטרתם איננה לומר אמת ריאלי-היסטורית. אני יצאתי נגד המורה שלי, וכעת התלמיד שלי עושה את אותו הדבר. יהושע מבקש להראות שלא ניתן להבין את המדרשים מבלי להכיר את הריאליה של חז"ל ואת המציאות ההיסטורית בת התקופה. בכך הוא למעשה יוצא נגדי. [השהייה]. וזה בסדר גמור, וכך צריך להיות בעולם אקדמי מתוקן.

ופרנקל נשען אחורה, הניח את שתי ידיו על משענת הכורסא וחייך.

3. חקר מלאכת העריכה של ספרות חז"ל

אני פונה כעת אל האפיק השלישי ולעבודתו של וולפיש בחקר מלאכת העריכה של המשנה. פרנקל עסק בכלים הספרותיים בחקר סיפורי מעשי החכמים. תלמידו, אברהם וולפיש ביקש להשתמש באותם כלים כדי לבחון את עיצובה של המשנה. בכך הרחיב את עבודתו של מורהו, מחומר אגדי אל קודקס הלכתי, ומהסיפור הבודד אל החיבור. חקר מלאכת העריכה של ספרות חז"ל מעסיק את החוקרים החל מימיו של יהודה תיאודור, דרך עבודתו של יוסף היינמן וזוכה לפריחה רבה בארבעים השנים האחרונות.²⁶

בפתח עבודת הדוקטור עסק וולפיש באפיון המשנה כטקסט ספרותי. וולפיש עשה עבודה פילולוגית דקדקנית (בדומה לפרנקל), בבדיקת עדי הנוסח של המשנה. לאחר מכן הצביע על תבניות ספרותיות, תקבולות, כיאסמוס, חזרות, משחקי לשון, ניגודים ועוד. בדומה לפרנקל הראה כיצד בעזרת הכלים הספרותיים ניתן להצביע על רעיונות ומסרים חינוכיים. לצד ההמשכיות בעבודתו של וולפיש, ניתן לראות בעבודתו אמירה עצמאית השונה מדרכו של מורהו. פרנקל סבר כי היצירה האמנותית שלמה וסגורה בתוך עצמה, מתפרשת מתוך עצמה ואין לה קשר אל סיפורים אחרים שמחוזה לה. התמקדותו של וולפיש בחקר מלאכת העריכה פרצה את סגירותה של היחידה הספרותית הבודדת.²⁷ וולפיש בוחן כל משנה בתוך ההקשר בתוכו היא נתונה. לא עוד מאמר המנותק מהקשרו, אלא מסכת ארוגה ממשניות,

26. לסקירת מחקר ראו ת' קדרי, 'מגמות בחקר עריכת מדרשי האגדה הארץ-ישראליים מתיאודור ועד ימינו' בתוך: תמר קדרי, מנחה ליהודה: יהודה תיאודור ועריכתם של מדרשי האגדה הארץ-ישראליים, ירושלים תשע"ז, עמ' 52-78.

27. על פריצת עקרון הסגירות הפנימית וההיצונית של הסיפורים ראו גם J.L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore and London 1999, pp. 254-255, p. 302 n. 33; ר' קלדרון, מושגים קבועים בספרות האגדה בתלמוד הבבלי, עבודת דוקטור לפילוסופיה,

פרקים ומסכתות השזורים זה בזה ואחוזים זה בזה. וולפיש מתאר זאת בספרו החדש, **מרבדי משנה**:

מאבני הבניין המגוונים של מסכת ברכות הרכיב עורך המשנה פסיפס מלוכד, בלי לטשטש את השוני ואת קווי התפר. בניתוחי הפרקים ראינו כיצד כל פרק מאגד קבצים ומשניות בודדות בתוך מכלול בעל לכידות ספרותית ורעיונית. בניתוח החטיבות, וגם בפרק הנוכחי, ראינו את הקישורים ואת קווי המתאר המגבשים את הפרקים לחטיבות ולחטיבות על. ולבסוף, בפרק זה, ראינו כיצד מחבר רבי את כל החטיבות למסכת הנקראת 'ברכות'... באמצעות קישורים רבים עורך המשנה רומז שהנושאים ההלכתיים הנידונים לאורך המסכת נשענים על יסודות רעיוניים-ערכיים הבאים לידי ביטוי בברכותיו של האדם ובתפילותיו...²⁸

פרנקל הבין כי וולפיש משתמש בכלים הספרותיים אך פונה לדרך משלו. לדברי וולפיש, בראשית עבודתו על התזה, הביע פרנקל ספקנות מרומזת ואף גלויה כלפי החלת המתודולוגיה הספרותית על יחידות גדולות. יחד עם זאת, ככל שהעבודה התקדמה והתרחבה לעבודת דוקטור, פרנקל השתכנע, הביע התלהבות מכמה דוגמאות, ופיתח גישה חיובית למפעלו המחקרי של וולפיש. בכמה ממאמריו מזכיר פרנקל את עבודתו של וולפיש ומציין אותה כחשובה מאוד. הוא מונה אותה בין שיטות המחקר החדשות והאמינות הפותחות אופקים חדשים, המשכנעות אותנו להרחיק את הפתרונות הישנים ולקבל את החדשים.²⁹ יחד עם זאת, וולפיש מסייג את הדברים:

פרנקל השתכנע שכוחם של הכלים הספרותיים יפה ומועיל בחקר עריכת המשנה, אבל לא שינה את דעתו לגבי מלאכת העריכה של יצירות אחרות בספרות חז"ל. בשיחות עמו הוא המשיך לשלול את הניסיונות להבין את הזיקה בין סיפורי חכמים להקשרם התלמודי.³⁰

האוניברסיטה העברית, ירושלים 2006, עמ' 242-243; רווה (לעיל, הערה 17), עמ' 138-156; פאוסט, אגדתא, (לעיל, הערה 21), עמ' 44-46 והערה 38.

28. וולפיש, מרבדי משנה, עמ' 222.

29. י' פרנקל, 'האגדה בספרות התלמודית - נחזור על הראשונות', **נטועים** יא-יב, תשס"ד, עמ' 63, ובהערה 4; י' פרנקל, 'האגדה שבמשנה', בתוך: י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), **מחקרי תלמוד ג**, ירושלים תשס"ה, עמ' 681, הערה 114. תודתי לעוזי פוקס על הפניות חשובות אלו.

30. אברהם וולפיש, הדברים הובאו מתוך מכתב ששלח אליי בפברואר 2019.

סיכום וסיום

הצבעתי על כיוונים של המשכיות וחידוש בעבודותיהם של כמה מתלמידיו של יונה פרנקל בתחום הקריאה הספרותית של חז"ל: מהקריאה האישית בסיפורי מעשי חכמים, דרך הקריאה ההיסטורית-חברתית של הסיפור הדרשני, ועד לעיסוק במשנה כטקסט ספרותי ובמלאכת העריכה של החיבור. בירושלמי מגילה מובא:

ר' ירמיה בשם ר' חייא בר בא: תירגם עקילס הגר התורה לפני ר' אליעזר ולפני ר' יהושע, וקילסו אותו: "יְפִיפִית מִבְּנֵי אָדָם [הוצק חן בְּשִׁפְתוֹתֶיךָ עַל כֵּן בֵּרַכְךָ אֱלֹהִים לְעוֹלָם]" (תהלים מה, ג).³¹

חוקרים הראו כי היהודים למדו את נוהג הקילוס ומחוויות מהעולם היווני-רומי.³² הקילוס כלל קריאה בקול רם בשבח היופי של המלך, החתן או הכלה ועיקר תוכנו עסק ביופי. גם ר' אליעזר ור' יהושע מקלסים את היופי באמצעות הפסוק מתהלים מ"ה, ג: "יְפִיפִית מִבְּנֵי אָדָם הוֹצֵק חֵן בְּשִׁפְתוֹתֶיךָ עַל כֵּן בֵּרַכְךָ אֱלֹהִים לְעוֹלָם". בדברים אלה הם מכוונים אל היופי שבמלאכתו של עקילס, ואל החן בשפתותיו באופן שבו תרגם את התורה. כידוע כל תרגום הוא מעשה של פרשנות. לכן ניתן להרחיב ולומר כי החכמים משבחים את עקילס על תרגומו, כי פירושו החדש מגלה וחושף בפני רבים את יופייה של התורה. גם הקריאה הספרותית שמציע וולפיש למשנת ברכות היא מעשה של פרשנות. קריאה זו מאירה את יופייה של המשנה וחושפת את הממד האסתטי שבה. וולפיש מעיד כי זו הייתה אחת ממטרותיו. הוא כותב:

מלבד הרצון להאיר על חיבור המשנה במסכת ברכות מזוויות חדשות ולפתוח אותה לעיון ולדיון, יש לספר זה גם מגמה אסתטית. היכולת לראות באמירות הפרטניות של מסכת ברכות מכלול, שבו הפרטים עומדים ברשת ענפה של קישורים זה לזה, פותחת את הלימוד לחוויה של יופי מיוחד... היופי, הטמון באיחוד הרמוני בין פרטים מרובים, מלווה את הלימוד האינטלקטואלי ומוסיף לו עומק חווייתי ורוחני.³³

הוצאתו היפה של הספר, מוסיפה לו לוויית חן, ותורמת להנאת הקריאה. על כל אלה יש לקלס ולומר: "יְפִיפִית מִבְּנֵי אָדָם הוֹצֵק חֵן בְּשִׁפְתוֹתֶיךָ".

31. ירושלמי מגילה פ"א ה"ט, סט ע"ד, נוסח כתב יד לידן.

32. ש' ליברמן, 'קלס קילוסין', בתוך: ד' רוזנטל (עורך), מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 433-439.

33. וולפיש, מרבדי משנה, עמ' 12.

TABLE OF CONTENTS

Shulamit Elizur	The Original Opening of the Benediction of Sanctity of the Day (birkat qedushshat ha-yom) on Shabbat	7
Hanan Gafni	Encountering God on the Festival and the Conclusion of Tractate Hagigah	25
David Sabato	'Rushing into a Dispute' – Intercalation of the Year by Hananiah: Between Israel and Babylonia	39
Adina Sternberg	Law and Narrative Relations in the Bible in the Eyes of the Sages	59
Simcha Emanuel	The Power of the Printed Word: Standing for Kaddish	85
Adiel Cohen	Torah Novellae Unimaginable in Earlier Generations	103
Rabin Shushtri	Sanhedrin Chapter 3 – Critical Edition and Scholarly Commentary: A Review Essay	129
Tamar Kadari	Teacher and Disciples: About Avraham Walfish's Book "Mishnaic Tapestries" and the Literary study of Midrash and Aggadah	141

©

All Rights Reserved

Herzog College Press – Tevunot

Herzog College

Alon Shevut 9043300

Tel. 02-9937333

Fax 02-9932796

Email: tvunot@herzog.ac.il

ISSN 0793-078x

NETUIM

A JOURNAL FOR THE STUDY OF
TORAH SHE-BE'AL PEH

21
2019

Herzog College Press – Tevunot