

ספרה

כתב־עת לחקר ספרות התורה שבעל־פה



הוצאת אוניברסיטת בר־אילן



סודרה

כתב-עת לחקר ספרות התורה שבעל-פה

ה

בעריכת

צבי אריה שטיינפלד



הוצאת אוניברסיטת טורונטו

ס י ד ר א

כתב־עת לחקר ספרות התורה שבעל־פה
יוצא לאור על ידי המחלקה לתלמוד

עורך :

צבי אריה שטיינפלד

מערכת :

שלמה זלמן הבלין
דניאל שפרבר

כתובת המערכת :

המחלקה לתלמוד
אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן 52900

יוצא לאור בסיוע :

קרן ע"ש עו"ד מ' אגולסקי ז"ל
הקתדרה ע"ש ליאון גוטפריד

ISSN 0334—6986

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר־אילן
נדפס בישראל תשמ"ט—1989
דפוס מנחם, ירושלים

תוכן העניינים

5	מחקרים בארכיאולוגיה תלמודית — קרוזין	דוד אדן-ביוכין
17	הזכרת בני רב פפא בסיום הלימוד	אהרן ארנד
27	האם מסכתות תמיד ומידות הן תעודות פולמוסיות	מאיר בר-אילן
41	"הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות"	יצחק גוטליב
47	להשתלשלותו של דם-בתולים — מטהור לטמא	מאיר גרוזמן
63	משנות שזוו ממקומן	דוד הלכני
89	תיקוני הגוף בשעת התפילה	אריק (יצחק) זימר
131	לאיסור אכילה עם הגוי	צבי אריה שטיינפלד
149	האשה כמוהלת — ההלכה וגלגוליה בסמ"ג	יעקב שי' שפיגל
v	ת ק צ י ר י ם ב א נ ג ל י ת	

רשימת המשתתפים

ד"ר דוד אדן-בויביץ, המחלקה ללימודי ארץ-ישראל, אוניברסיטת בר-אילן

אהרן ארנז, רח' הרב עוזיאל 117, ירושלים

ד"ר מאיר בר-אילן, המחלקות לתולדות ישראל ולתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

ד"ר יצחק גוטליב, המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן

ד"ר מאיר גרוזמן, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' דוד הלבני, אוניברסיטת קולומביה, ניו-יורק

פרופ' אריק (יצחק) זימר, המחלקות לתולדות ישראל ולתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' צבי אריה שטיינפלד, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן

ד"ר יעקב שמואל שפיגל, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן



הוצאת
אוניברסיטת
בר-אילן
BAR-ILAN
UNIVERSITY
PRESS

ספרים חדשים

בתחום ההלכה וההגות היהודית

ספר המספיק לעובדי השם

לר' אברהם בן הרמב"ם

ההדיר

נסים דנה

זהו ספרו החשוב ביותר של הראב"ם (כתאב כפאיה אלעבדין) ובו הוא בנה מערכת פילוסופית-הלכתית, המשקפת את אישיותו המגוונת ואת השקפתו המקורית. הספר, כרך ב' של החלק השני, יוצא לראשונה בשלמותו, על-פי כתב-יד יחיד, ומכיל, לבד מתרגום כתב-היד מערבית, מבואות היס-טוריים-הלכתיים-לשוניים ; וכן ציון מקורות יהודיים ואסלאמיים. 346 עמ', כריכה קשה.

תחרות עסקית בהלכה

מאת

יהושע ליברמן

דברי ימיה של ההלכה רצופים עדויות מפורטות על מאבקים תחרותיים, מהם קשים ומהם שניטשו במקומות ובזמנים שונים. ספר זה סוקר את עמדתה הייחודית של ההלכה כלפי התנהגות תחרותית מתוך ראייה כלכלית. 143 עמ', כריכה קשה.

למידע נוסף נא לפנות להוצאת אוניברסיטת בר-אילן,
רמת-גן, 52900. טל' 5318575 ; 5318401 — 03

SIDRA

A JOURNAL FOR THE STUDY OF RABBINIC LITERATURE

5

Editor

Zvi Arie Steinfeld



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS

SIDRA

A Journal for the Study of Rabbinic Literature

Editor:

Zvi Arie Steinfeld

Editorial Board:

Shlomo Zalman Havlin

Daniel Sperber

Editorial Address:

Talmud Department, Bar-Ilan University, Ramat-Gan, 52900, Israel

Published with the assistance of:

Leon Gottfried Chair

M. Egulsky Endowment Fund

ISSN 0334—6986

©

Copyright Bar-Ilan University, Ramat-Gan

Printed in Israel 1989

Menahem Press, Jerusalem

CONTENTS

David Adan-Bayewitz	Studies in Talmudic Archaeology: <i>Krozin</i>	5
Aaron Ahrend	Why are R. Papa's sons mentioned in the <i>Hadran</i> prayer?	17
Meir Bar-Ilan	Are <i>Tammid</i> and <i>Middoth</i> Polemical Tractates?	27
Isaac B. Gottlieb	'The Heart Knows': Anatomy of a Proverb	41
Meir Gruzman	On the <i>Halakhic</i> Development which led the Blood of Defloration to be treated as Ritually Unclean	47
David Halivni	<i>Mishnas</i> which were changed from their Original Forms	63
Eric Zimmer	Poses and Postures during Prayer	89
Zvi Arie Steinfeld	On the Prohibition of Dining with a Gentile	131
Yaakov S. Spiegel	Woman as Ritual Circumciser — the <i>Halakhah</i> and its Development	149
	English Summaries	V

מחקרים בארכיאולוגיה תלמודית¹ קרוזין

דוד אדן-ביוביץ

בבואנו לזהות חפץ המוזכר בספרות חז"ל עם ממצא ארכיאולוגי, אחת התכונות העיקריות הנבחנות היא מקורו של המוצר². אם ניתן להראות, על-פי המקורות הספרותיים, שמוצר מסוים מקורו במרכז ייצור ספציפי, עשוי מידע זה לצמצם במידה רבה את מספר המועמדים האפשריים לזיהויו של אותו מוצר. נתון זה, יחד עם הודחות תכונות עיקריות של המוצר — צורתו, החומר שממנו נעשה, שימוש, מקורו, תקופתו ומרחב תפוצתו — העולות מהמקורות הספרותיים מחד גיסא ומהמקורות הארכיאולוגיים מאידך גיסא, עשויים להצטרף לכדי זיהוי משכנע.

קרוזין במקורות חז"ל

בספרות חז"ל מוזכרים מקורם של כמה מוצרים בהקשרים שונים. מאזכורים אלה מעניין במיוחד ציונו של מוצר אחד המשמש משל לדבר המצוי ביותר באתרו:

א. בראשית רבה פו, ה³.
וירא אדניו כי יי אתו וגו' ר' חונא⁴ בשם ר' אחא מלחש ונכנס מלחש וירצא ובסוף

* תודתי למורי פרופ' דניאל שפרבר, עמו שוחחתי על עניינים שונים שבמאמר זה, ובמיוחד בסוגיות לשוניות, והוא העיר הערות חשובות מאוד.

1 ראה: סיני, צט (תשמ"ו), עמ' קסד—קעז.

2 שם, עמ' קסד.

3 על-פי מהדורת הפאקסימילה, מדרש בראשית רבה כתב-יד ואטיקן 30 (Vat. Ebr. 30), הרצאת מקור, ירושלים, תשל"א. במחקריו על בראשית רבה (להלן: ב"ר) הראה מ' סוקולוף, שחלק זה של כ"י ואטיקן 30 הועתק על-ידי "הסופר הראשון" שעסק בהכנת כ"י זה, ושזוא ר' הסופר השלישי (בניגוד ל"סופר השני") העתיקו ממקור נקי כמעט משיבושים, וחשוב ביותר לחקר לשונות הגליל. ראה מ' סוקולוף, "העברית של בראשית רבה לפי כתב-יד ואטיקן 30", לשוננו, לג (תשכ"ט), עמ' 25—42, 135—149, 270—279; ומבואו של סוקולוף למהדורת הפאקסימילה של ב"ר כ"י ואטיקן 30 הג"ל, וראה גם מבואו לקטעי בראשית רבה מן הגניזה, מהדורת מ' סוקולוף, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 26—50.
ראוי להדגיש, שאין שינויים משמעותיים לענייננו בין הקטע המובא לבין הגירסאות בכתב-

שכה כי נשני אלדים וגו' *4 הווה א"מ לה מזוג רתחין והא רתחין מזוג פשרין והאפשרין א"מ לה מה יוסף תבן בעפרו *5 קרוזין *6 בכפר חנניה גוזין בדמשק חרשין במצרים באתר דחרשין חרשין אתמהא עד איכן ר' חונא בשם ר' אחא עד שראה שכינה עומדת על גביו הדה היא וירא אדניו כי יי וגו'.

פוטיפר, בראותו את יוסף מלחש ואת הצלחותיו הלא-טבעיות (מזוג רתחין והא רתחין ...), סבור היה שיוסף עוסק בכישוף ושאלו אם במצרים, מקום של כשפים *7, הוא עוסק בכשפים, כדוגמת תבן בעפרו (ראה לעיל, הערה 5), קרוזין בכפר חנניה (שבגליל, ראה איור 1) *8, או גוזין (גיזי צמר) בדמשק — עד שראה שכינה עומדת על גביו *9. הדרשן בחר בשלושה מקומות, שכה מזוהים היו עם המוצרים המוזכרים, עד שיכלו לשמש

היד החשובים האחרים של ב"ר (כ"י ואטיקן 60, חלק שני; כ"י לונדון 340 [להלן: כ"ל]) או גירסת הערוך (ערך "קרוז"; ערוך השלם, מהדורת ח"י קוהוט, ניו-יורק, 1955, ז, עמ' 191, [להלן: עה"ש]). על כ"י ואטיקן 60, ראה להלן.

4 ובכ"ל: ר' חונא, והוא הוא.

*4 ח' אלבק מעיר, שהמלים "ובסוף שכה כי נשני וכו'" אינן מעיקר המדרש וניתוספו על-פי המאמר בב"ר עט, ה; ראה: מדרש בראשית רבא, מהדורת תיאודור-אלבק (להלן: ת-א), ירושלים, תשכ"ה, ב, עמ' 1057—1058, הערת אלבק לביאורו של תיאודור במנחת יהודה (להלן: מ"י).

5 כך (בעפרו) בכתב-היד החשובים (ראה הערה 2 לעיל), ובעה"ש (לעיל הערה 2): בעפרים, ועיין עוד בחילופי הנוסחאות בת-א, עמ' 1058 ובמ"י על אתר. למשל הבאת תבן לעפרו (עפרים) ראה גם: מנחות פה ע"א; שמות רבה ט, ז; מדרש תנחומא, מהדורת באבער, וילנא, 1885, שמות סימן יב.

הוצע לזהות את האתר עם ח'רבת אל פריר, שבמערבו של עמק יזרעאל. ראה: ש' קליין (עורך), ספר הישוב, א, ירושלים, תרצ"ט, עמ' 123, 218; מ' אבי-יונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ-ישראל, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 145; M. Avi-Yonah, *The Holy Land*, Ann Arbor, 1966, pp. 134, 141; idem, *Gazeteer of Roman Palestine*, (Qedem 5), Jerusalem, 1976, p. 29.

על גידול התבואה בעמק יזרעאל, ראה: י' פליקס, "החקלאות בעמק בתקופת המשנה והתלמוד", בתוך: ג' תרדיון (עורך), מארץ קישון, תל-אביב, 1967, עמ' 128.

6 כך (קרוזין) בכל כתב-היד החשובים (ראה הערה 2 לעיל) ובערך דפוס פיזורו רע"ז, הוצאת ספרים, ברלין, תרפ"ו (ובעה"ש: קרוזים). לגירסאות אחרות (קדרין, קדרים, קרחין), ראה חילופי נוסחאות בת-א, עמ' 1058 ומ"י על אתר. גירסתנו, שהיא גירסת כתב-היד החשובים, והגירסא הקשה (lectio difficilior) והמתאימה לקונטקסט (תבן וגוזין, אף הם מוצרים המצויים במקומות המוזכרים בכמות גדולה), היא הנכונה. השווה מה שכתבו: ש' באבער במדרש תנחומא, שם, עמ' 27—28, הערה קיא; מ"י, ת-א, עמ' 1058 הע' 1; י' בראנד, כלי החרס בספרות התלמוד, ירושלים, תשי"ג (להלן: בראנד, כלי החרס), עמ' תפ, תפו (ערך "קדירה"), תקטז—תקיו (ערך "קרוז"); ש' ספראי, "ענינים ארצי-ישראליים", ספר הזכרון לבנימין דה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 331 (הדפס שנית בנ"ל, ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד, [תל-אביב], 1983).

מסתבר שמקורה של הגירסא קרחין בטעות סופרים, ו' ח' סמוכות דומות לח', והשווה מ"י, ת-א, עמ' 180 הע' 6, 1058 הע' 1.

7 עיין קידושין מט ע"ב.

8 לזיהויו של כפר חנניה, ראה: משנה שביעית ט, ב; בכורות ט, ב; תוספתא בכורות פ"ז ה"ג;

D. Adan-Bayewitz, *Common Pottery in Roman Galilee: A Study of Local Trade*, Ramat-Gan, 1989 (in press), Chapter I, 2.

9 ראה דיון מפורט ומקבילות במ"י, ת-א, עמ' 1057—1058.

משל להימצאותו הנפוצה של הכישוף במצרים. מובן מאליו שדוגמאות אלו מתאימות היו לקהל מאזיני הדרשה והן אנאכרוניסטיות לגבי יוסף.

מבין האתרים המוזכרים בדרשה זו, נבדל כפר חנניה במיקומו הגיאוגרפי הגלילי. מס-תבר שקהל מאזיני הדרשה תושבי הגליל היו, שאם לא כן, המשל קרוזין—כפר חנניה לא היה משמעותי לגביהם (וראה עוד להלן). דמשק רחוקה היתה מבחינה גיאוגרפית מקהל המאזינים, ואף עפרו, לפי הזיהוי שהוצע (ראה לעיל, הערה 5), בפאתי הגליל היתה. לא כן כפר חנניה, שהוא היישוב הגלילי היחיד המוזכר בדרשה. עלינו להניח, שהדרשן שדרש בפני קהל תושבי הגליל, בחר בקפידה את האתר הגלילי ששימש במשלו. לא מתקבל על הדעת שהיו לקרוזין מקורות גליליים נוספים בעלי חשיבות כלשהי, אחרת היה בוחר הדרשן במוצר ובאתר אחרים, חד-משמעיים, כדי להדגים בצורה יעילה את הזהות בין מוצר ואתר שאותו ביקש להמחיש לקהל המקומי.

עלינו ללבן כעת את פירושה של המלה קרוזין. מסתבר שמקור המונח קרוזין במלה היוונית κρωσσός, שהוא מין כד או בקבוק¹⁰. מקורות ספרותיים נוספים עוזרים להבהרת צורתו של הכלי ותכונות אחרות שלו. אלא דא עקא: מתברר שהמלה לא היתה מוכרת למעתקים, ולכן רבו השיבושים במסירתה.

ב. בראשית רבה יט, יא¹¹

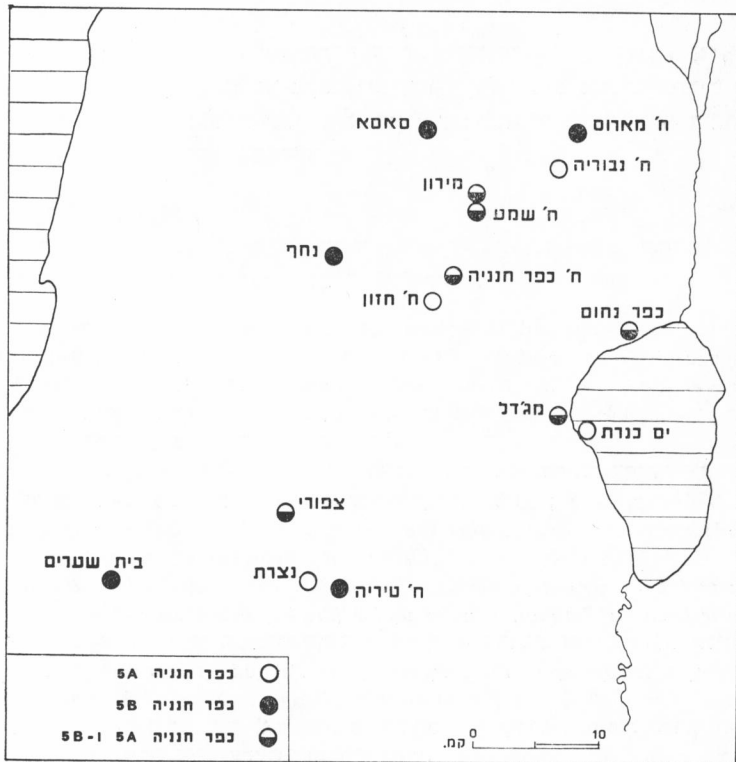
ויאמר האדם האשה וג' ד' הן שהקיש הק' על קנקינן ומצאן קרודס¹² שלמימי רגלים ואילו הן אדם וקין ובלעם הרשע ויחזיקהו ...

10 ראה: H. G. Liddell, R. Scott, and H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940, p. 1001. לגבי המעבר מ-κρωσσός לקרוזין, ראה: F. T. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Period* 1, Milan, 1955, p. 123. דוגמאות רבות של החילוף σ < ζ, גם בין תנועות כמו κρωσσός < *κρωσός, (אך טרם מצאנו σ < ζ). לצורת היחיד של קרוזין, ראה עוד להלן.

ייחוס המלה קרוזין ל-κρωσσός שהוצע על-ידי בנימין מוספא, התקבל על-ידי רוב החוקרים; ראה: עה"ש, ד, עמ' 319 (ערך "כרוז"), ז, עמ' 191 (ערך "קרוז"); J. Levy, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midrashim*, Leipzig, 1876–1889, 2: 398; 4: 373; S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrash und Targum*, Berlin, 1899, 2: 296; G. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Frankfurt a/Main, 1922, pp. 389, 207; ת—א, עמ' 1058. אטימולוגיות אחרות, אך לא פירושים אחרים, הוצעו על-ידי קוהוט (עה"ש, ד, עמ' 319) ועל-ידי M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Literature*, New York, 1903, p. 1413; *Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York, 1903, p. 1413; אך ראה הערותיו של ד' גייגר לאטימולוגיה שהוצעה ע"י קוהוט בתוספות הערוך השלם (ש' קרויס, עורך), גייריורק, 1955, עמ' 234 (ערך "כרוז").

11 על-פי מהדורת הפאקסימילה, מדרש בראשית רבה כתב יד ואטיקן 60 (Vat. Ebr. 60), הוצאת מקור, ירושלים, תשל"ב. במחקרו על כ"י זה תראה מ' סוקולוף שכה"י או אחד מאבותיו הועתק משני מקורות שונים. המקור הראשון, אליו שייך הקטע שלנו, שייך לענף מסורת שונה מן הענף המיוצג על-ידי כ"י ואטיקן 30 וכ"ל. סוקולוף גם מציע ש"י ואטיקן 60 לא נודע ברבים עד לאחרונה, ותיאודור ואלבק לא הכירוהו. על כ"י ואטיקן 60 ראה: מ' סוקולוף, "שרידי כתב-יד ופלימפססטים של בראשית רבה מן הגניזה וכתב-יד ואטיקן 60 של בראשית רבה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"א, עמ' 211–335 ובמיוחד עמ' 218–220; קטעי בראשית רבה מן הגניזה, מהדורת מ' סוקולוף, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 53–55 והערה 18. על מלה זו (קרודס), ראה להלן.

משל זה מורכב משני משלים נפרדים: בראשון הקב"ה מנסה ארבעה אנשים, ובשני הוא מגלה את אופיים. המשל הראשון, "הקשה על קנקן" על-ידי היוצר, לבדיקה או נסיון של אדם על-ידי הקב"ה, נמצא פעמים מספר בבראשית רבה (להלן: ב"ר) (לב, ג; לד, ב; נה, ב; מהדורת תיאודור-אלבק (להלן ת-א) עמ' 290, 314, 585-586) ובמקומות אחרים¹³. אלא, בניגוד למקורות אלה, כאן לא מדובר בבדיקת תקינותו של הקנקן עצמו אלא בבדיקת תוכנו, על-ידי הקשה עליו, בדומה למאמר בירושלמי גיטין ספ"ג ה"ח, מה ע"ב: "אמר ר' שמי אית בני נש מקשין על גרבא מלבר ואיגון ידעין מה אית בה מלגיו"¹⁴. (גרבא הוא כלי ששימש לאחסון נוזלים¹⁵). במשל השני מוצא הקב"ה שהם "קרודס שלמימי רגלים", דהיינו בזויים, כמו כלי של מימי רגליים.



איור 1
מפת תפוצה של כפר חנניה 5A ו-5B

- 13 ראה מראי מקומות בת-א, עמ' 290. ראוי לציין, שהחכמים המוזכרים במקורות אלה תקופתם המאה ה' והד', וראה להלן.
- 14 יש בני-אדם המקישים על גרבא מבחוץ והם יודעים מה יש בו מבפנים. ר' שימי בן דורו של ר' הונא היה ומסר בשם ר' אחא (ראה מקור א וראה עוד להלן).
- 15 ראה: בראנד, כלי החרס, עמ' צב-צו (ערך "גרב").

שני משלים אלה, שמופיעים בנפרד במקומות אחרים (ראה עוד להלן) שזורים כאן יחד באמצעות הכלים המוזכרים: בעקבות הקשה על קנקן, כלי אגירה ששימש בעיקר לייב¹⁶, מתגלה שהוא "קרדוס" של מימי רגליים. במשל השני, הדרשן לא יכול היה להזכיר שוב את הקנקן, כי הקנקן הרגיל לא שימש למימי רגליים¹⁷. לכן הזכיר כאן סוג של כלי אגירה שכן שימש למימי רגליים, והוא "קרדוס".

המלה "קרדוס" חסרת משמעות בצורתה שלפנינו, ומסתבר שמקורה בתעתיק המלה היוונית *קרדוס (= *קרדוס) (ז' וד' קרובות בצורתן), דהיינו κρῶσός¹⁸. נראה שהמלה קרדוס (*קרדוס) לא היתה מוכרת למעתיקים, ולכן "תיקנו" את הגירסא בשני כתבי־יד חשובים, ובמקומות אחרים, לקדירה¹⁹ או קנקן²⁰. שני כלי חרס אלה מוזכרים, כמובן, פעמים רבות בספרות חז"ל, אך — חוץ מהמקור שלפנינו בצורתו המשובשת ובמקבילות²¹ — לעולם לא ככלים ששימשו למימי רגליים, ולכן אין הם מתאימים לקונטקסט הדרשה. אולם בכתבי־יד חשוב אחר של ב"ר, כ"י וטיקן 60 בחלקו הראשון, המייצג ענף מסורת שונה מזה המיוצג על־ידי כתבי־היד הנ"ל²², השתמרה הגירסא הקשה שלפנינו, קרדוס. ובכתב־יד אחר, שמעורבות בו נוסחאות משני ענפי המסורת²³, הגירסא היא קרדוס; ובאגור של ר' שמואל ג'מע הועתקה גם כן קרדוס²⁴.

- 16 ראה המקורות שכינס בראנד, כלי החרס, עמ' תצח—תקה (ערך "קנקן").
- 17 ולא כמו שהסביר בראנד, שם, עמ' תקג—תקד, שהקנקנים המרועעים שימשו למימי רגליים. בראנד הסתמך על טעות סופרים במקור שלנו, וראה להלן.
- 18 לחילוף σ < ζ ראה לעיל, הערה 10.
- 19 כך בכ"ל.
- 20 כך בכ"י ואטיקן 30, בחלקו השני, המשובש ביחס; ראה לעיל, הערה 2. לגירסאות אלה (קדירה, קנקן) בכתבי־יד אחרים ובמהדורות מודפסות ראה ת—א, עמ' 180. ובילקוט בראשית ר' כ"ח הגירסא היא: עבט של מימי רגליים, וראה להלן, הערה 34.
- 21 עיין בת—א, שם.
- 22 ראה לעיל, הערה 11.
- 23 הוא כ"י מדרש חכמים, המכונה באות ח' בחילופי נוסחאות שבת—א. על כ"י זה, ראה מה שכתב ח' אלבק ב"מבוא ומפתחות למדרש בראשית רבא", ת—א, כרך ג, עמ' 115 ו־137, ומ' סוקולוף, לעיל הערה 11.
- 24 אגור מאת הר' שמואל ב"ר יעקב ג'מע, מהדורת ש' באבער, בתוך: עטרת צבי, ברעסלויא, תרמ"ח, עמ' 44—45, ערך "קרדוס". ושם גם מובאת כגירסא אחרת: קרח. בהערה שפה שם, הציג באבער ש"אולי היתה הגירסה לפני המחבר קרוס והיא המלה היוונית κρῶσός". והוא מוסיף שבכ"י קמברידג' הגירסא היא קרדוס (גירסא זו נמסרת גם במ"י [ת—א, עמ' 180]). גירסא זו, קרדוס, היא גם אחת הגירסאות שהכיר ר"ש ג'מע, והיא זהה כמעט לגירסא שלפנינו. קרוס כתב (לעיל הערה 10; וראה גם: S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, 2, Leipzig, 1911, p. 649, n. 318) שלגירסא קרידס (כך) של ר"ש ג'מע יש לקרוא קרוס ואילו לגירסא קרח יש לקרוא קרוז (על הגירסא המשובשת קרחין במקום קרחין במקור א לעיל, ראה לעיל הערה 6). (כפי שצוין לעיל, הערה 11, כ"י ואטיקן 60 לא נודע ברבים עד לאחרונה.) במקבילה של מדרש זה שבמדבר רבה כ, ו, הגירסא היא קרון של מי רגלים, ומסתבר שגם כאן יש לקרוא קרוז (ז היא ז מוארכת), כפי שמציין קרוס שם. וגירסא זו בבמד"ר (קרון) מובאת על־ידי באבער בהערותו לאגור, שם, ובמ"י למקור שלפנינו. אך קוהוט ויאסטרוב הכירו כאן את הגירסא קרוז (ע"ה ש, ז, עמ' 191, ערך "קרוז": "ובמד"ר פ"כ ומצאן קרוז של מי רגלים ובקצת דפוסים בט"ס קרון", ובכרך ח, ב"הערות ותיקונים להערוך השלם", עמ' 75; ויאסטרוב לעיל, הערה 10). תיפשת אני גירסא זו (קרוז) במהדורות המודפסות של במד"ר ולא מצאתיה, וביקשתי מד"ר חננאל מאק מירושלים, העוסק בההדרת במד"ר, שיחפש עבורי בכתבי־היד

המלה קרוז, צורת יחיד של המלה קרוזין (ללא תוספת הרבים הארמי "ין"), מופיעה במקור אחר:

ג. פסיקתא דרב כהנא. שובה יא (לפי גירסת ר"ש ג'מע)²⁵
העצב נבזה נפוץ אם כלי אין חפץ בו ר' חמא ב"ר חנינא אמר כקרוז של מי רגלים
רב שמואל בר נחמני אמר ככלי של מקיז דם.
כאן, בדיון על תשובתו של יכניה מלך יהודה, דורשים חז"ל פסוק בירמיה כב, כח. כדי
להמחיש את המובן של "כלי אין חפץ בו", מסביר ר' חמא ב"ר חנינא שהוא כמו "קרוז של
מי רגלים", ור' שמואל בר נחמני מציין כלי מאוס אחר, "של מקיז דם".
גם במקור זה מסתבר שהגירסא הקשה, "קרוז" (ובמקבילה בויקרא רבה י, ה: "... כי
כרוז של מימי רגלים...")²⁶, שונתה על-ידי מעתיקים למלה "ככלי"²⁷ (ובויקרא רבה
ל"כי כדיון, כיכדיון, ככדיון")²⁸, כנראה על-ידי חילוף האותיות הדומות: כרוז—כדיון.²⁹
מקרים אחרים של שיבוש המלה קרוז ל"קרח" וכנראה גם ל"קרוז", צוינו לעיל³⁰.
לסיכום דיוננו עד כה, יש לומר שהגירסא קרוזין לצורת הרבים היא צורה מקורית. לגבי
לשון היחיד, מסתבר ששתי צורות היו בשימוש³¹: *קרווס (*קרוווס), הקרובה לצורה
היוונית המקורית, שהשתבשה לקרווס, וקרוז (או כרוז), צורה מקוצרת של המלה היוונית
המקורית וצורת היחיד של קרוזין. להלן נשתמש בצורת היחיד, קרוז, לציון הכלי.
לאחר שביררנו את כינויו של הכלי, נוכל לדון בתכונותיו, כפי שאלה עולות מהמקורות
הנ"ל.

צורת הכלי

הקרוז הוא סוג של כלי אגירה לנוזלים (מקורות ב, ג לעיל), ולכן הוא בעל פה צר יחסית.
על צורתו של הקרוז ניתן גם ללמוד ממקור המלה, κροσσός, שהוא מין כד או בקבוק (ראה
הדיון על מקור א, והערה 10), דהיינו כלי אגירה בעל פה צר.
מדיוננו על מקור א לעיל עולה, שצורתו של הקרוז היתה מיוחדת כל כך עד שהזהות של
קרוזין עם כפר חנניה היתה ברורה.

ובדפוסים; הוא בדק בחמשת כתבי-היד העיקריים של מדרש זה שבספרייה הלאומית בירושלים
ובכל הדפוסים, ובכולם מצא רק את הגירסא קרוז. עוד מסר ח' מאק, שיש עוד כ"י אחד של
במד"ר בוורשא וייתכן שראו את הגירסא שם. אני מודה לד"ר מאק על סיועו. על המלה קרוז,
ראה עוד להלן.

25 שם, עמ' 45, ערך "קרוז".
26 כך הוא (כי כרוז) בעה"ש, ד, עמ' 319 (ערך "כרוז"), (וגם בערוך דפוס פיזור, לעיל הערה 6).
27 כך הוא (ככלי) בכ"י פריס כ"ח H47A, הוא כ"י צפת (ראה: פסיקתא דרב כהנא, מהדורת
ד' מגדלבוים, ניוארק, תשכ"ב, א, עמ' ט) ובכת"י נוספים. עיין עוד בהערת באבער בפסיקתא,
מהדורת ש' באבער (מהדורה מצולמת, ירושלים, תשכ"ג), עמ' קסג, הערה קיז; השווה: מהדורת
מגדלבוים, עמ' 367.

28 עיין בויקרא רבה, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים, תשל"ב, כרך א, עמ' רו, בחילופי נוסחאות.
29 השווה מה שכתב באבער (לעיל הערה 27).
30 ראה לעיל, הערות 6, 10 ו-24.

31 כפי שקיימת יותר מצורה אחת בהרבה מלים שאולות, ראה למשל: D. Sperber, *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Jerusalem, 1984 (תכופות).

החומר ממנו נעשה

הקרוו היה עשוי חרס, כך עולה ממקור ב לעיל. וגם ה"כלי אין חפץ בו" שבמקור ג, מסתבר שעשוי היה חרס ולא חומר יקר יותר³². ובמקור א מיוחסים קרווין לכפר חנניה, מקום המוזכר במקורות חז"ל כיישוב אשר שם ייצרו כלי חרס³³ (וראה עוד להלן).

שימוש

שימוש אחד של הקרוו היה ככלי אגירה למימי רגליים³⁴ (מקור ב, ג); שימוש אחר לא מוזכר במקורות חז"ל. סביר לשער שהכלי שימש גם לצרכים אחרים, כל עוד הוא לא שימש למי רגליים ועל-ידי כך הפך ל"כלי אין חפץ בו" (מקור ג). בימי קדם היו למי רגליים שימושים מספר, בעיקר לכיבוס וניקוי³⁵.

מקור הכלי

כפר חנניה היה מקום הייצור המופר של קרווין, במרחב ובתקופה שאליהם מתייחס מקור א. בסביבה ובתקופה זו (אם לא בטווח גיאוגרפי וכתרונולוגי רחב יותר) לא היו מקורות משמעותיים אחרים לכלי זה (שם).

תקופת הכלי ותפוצתו הגיאוגרפית

הדרשה במקור א הובאה על-ידי ר' חונא (= ר' הונא) בשם ר' אחא. ר' אחא, שבא מלוד, היה עם ר' ירמיה ור' יהודה בן פזי אצל ר' זעירא (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב, יח ע"ג); הוא היה תלמידו של ר' יוסי בר חנינא (ירושלמי יבמות פ"א, ה"א, ב ע"ב) ונשא ונתן עם ר' אסי חברו של ר' אמי³⁶. תקופת פעילותו העיקרית היתה אפוא המחצית הראשונה של המאה הרביעית. הוא פעל הרבה בדרום, אך גם למד ופעל בטבריה ובגליל³⁷. ר' חונא,

32 ראה גם: בראנד, כלי החרס, עמ' תקטז (ערך "קרוו").

33 עיין: תוספתא בבא מציעא פ"ו ה"ג (בבלי שם עד ע"ב); בבלי שבת קכ ע"ב; ירושלמי פאה פ"ז ה"ד, כ ע"א (בבלי כתובות קיב ע"א); איכה זוטא, א, ד, ובמקור א לעיל. וראה: אדן-ביוביץ (לעיל הערה 8), פרק ו.

34 על העביט ראה מאמרו של י' גוטליב, "עבוט—עביט—נעבצן", בראילן טז—יז (תשל"ט) והספרות המזכרת שם; יש מה להעיר ואכמ"ל.

35 ראה: שבת ט, ה; נידה ט, ו—ז; תוספתא שם פ"ח ה"ט; בבלי שם סג ע"א; תוספתא בבא מציעא פ"א הל"ב (מהדורת ליברמן, נויארק, תשמ"ח, עמ' 127; וראה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר נזיקין, נויארק, תשמ"ח, עמ' 325); ירושלמי מועד קטן פ"ג ה"ב, פב ע"א; בבלי ראש השנה לג ע"א; וראה גם כריתות ו ע"א. על שאילת מי רגליים, ראה: תוספתא תרומות פ"י ה"ד (מהדורת ליברמן, נויארק, תשט"ו, עמ' 163; וראה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר זרעים, א, נויארק, תשט"ו, עמ' 477), טהרות פ"ה ה"ג (וראה: ש' ליברמן, תוספתא ראשונים, ד, ירושלים, תרצ"ט, עמ' 63).

לשימושים אחרים של שתי בעת העתיקה, ראה: R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology* 4, Leiden, 1956, pp. 83–84, 131–132; C. Singer, E. J. Holmyard, A. R. Hall and T. I. Williams (eds.), *A History of Technology* 2, Oxford, 1956, pp. 215, 355, 361, 368.

36 ראה: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב, תשכ"ט, עמ' 316.

37 לפעילותו של ר' אחא בדרום, ראה: י' שוורץ, היישוב היהודי ביהודה מלאחר מלחמת בר-כוכבא ועד לכיבוש הערבי, ירושלים, תשמ"ו (תכופות). לחכמים המוזכרים כאן, ראה המקורות המובאים על-ידי: א' היימאן, ספר תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים, תשמ"ז; ב"ו בכר, אגדת אמוראי ארץ-ישראל, תל-אביב, תרפ"ה—תרצ"ו; ח' אלבק, שם.

תלמידו של ר' ירמיה וחברו של ר' מנא, מוסר מסורות רבות בשם ר' אחא. ר' הונא פעל אפוא בסביבות אמצע המאה הרביעית בגליל.³⁸

במקבילה למקור ב בבמדבר רבה כ, ו³⁹, הדרשה הובאה בשם ר' אבא בר כהנא, חכם גלילי שהיה חברו של ר' לוי וגם מסר בשם ר' יוחנן והתרועע עם ר' זעירא. ר' חמא בר חנינא שבמקור ג, תושב ציפורי (ירושלמי שבת פ"ו ה"ב, ח ע"א), היה בנו של ר' חנינא בר חמא (ירושלמי קידושין פ"ג ה"ד, סד ע"ד) ופעל ברבע השלישי של המאה השלישית, בערך⁴⁰.

הקרו מוזכר, אם כן, על-ידי חכמים שפעלו מהרבע השלישי של המאה השלישית ועד אמצע המאה הרביעית, בערך. מקום פעילותם העיקרי היה הגליל ובפרט בהקשר לבית-המדרש בטבריה וחכמיה.

הזדהותם של קרוזין עם כפר חנניה (מקור א) היתה משמעותית בתקופת ר' אחא ור' הונא, דהיינו במשך המחצית הראשונה של המאה הרביעית ואולי מעבר לכך. כפי שנאמר לעיל בדיון על מקור א, קהל מאזיני הדרשה תרשבי הגליל היו. על-פי דרשה זו, וכן על-פי מקום פעילותם של החכמים המזכירים את הקרו, מסתבר שאזור תפוצתו של הקרו היה בגליל. עם זאת, אין לדעת אם תקופתו ומרחב תפוצתו של הכלי היו מוגבלים לאלה העולים ממקורות חז"ל.

הממצא הארכיאולוגי-ארכיאומטרי

רפרטואר כלי החרס שנוצר במרכז הייצור של כפר חנניה הוברר במחקר ארכיאולוגי-ארכיאומטרי מקיף, שבו נבדקו באמצעות Neutron Activation Analysis כלי החרס הפשוטים משבעה-עשר אתרים ארכיאולוגיים בגליל ובגולן והשווה הרכבם הכימי עם הרכבם של קרקעות באזורים אלה.⁴¹

בעקבות מחקר זה החילונו בחפירות ארכיאולוגיות שיטתיות באתר כפר חנניה, מטעם אוניברסיטת בר-אילן, במטרה לענות על שאלות חברתיות-כלכליות, היסטוריות וטכנולוגיות. בשתי עונות החפירה שהתנהלו באתר עד עתה נתגלה כבשן-יוצרים מהתקופה הרומית המאוחרת – התקופה הביזאנטית הקדומה, וכן כמויות גדולות של כלי חרס, שרבים מהם נפסלו בתהליך הייצור.⁴² מן הכלים שנתגלו נמצאות דוגמאות של כל רפרטואר כלי כפר חנניה, הכולל שישה טיפוסים כלים עיקריים המתחלקים לתשע-עשרה צורות שונות.⁴³

38 על קשריו עם דרום יהודה, ראה: שוורץ, שם, עמ' 259.

39 ראה לעיל, הערה 24. על תקופתם של המקורות המזכירים הקשה על קנקן, ראה לעיל, הערות 13 ו-14.

40 ר' שמואל בר נחמני, בן דורו של ר' חמא בר חנינא המוזכר במקור ג, היה תלמידו של ר' יונתן (בן אלעזר) (ראה לעיל הערה 37).

41 ראה: אדן-ביוביץ (לעיל הערה 8); וכן: D. Adan-Bayewitz and I. Perlman, "Local Pottery Provenience Studies: A Role for Clay Analysis", *Archaeometry*, 27 (1985).

42 ראה: D. Adan-Bayewitz, "Kefar Hananya, 1986", *Israel Exploration Journal*, 37 (1987); idem, "Kefar Hananya, 1987", *Israel Exploration Journal* 39 (1989).

43 ראה: אדן-ביוביץ (לעיל הערה 8), פרק 1. V. טיפוס שביעי (Form 7) שממנו התגלו עד היום שני שברים בלבד, איננו רלוואנטי לדיונו (עיי' שם). שתי צורות נוספות, נדירות יחסית, שנתגלו במשך החפירות, נבדקות כעת באמצעות Neutron Activation Analysis לקביעת מקורם. כלים אלה אינם רלוואנטיים למאמר זה.

צורת הכלי ומקורו

ששת הטיפוסים העיקריים של כלי כפר חנניה הם, לפי הסדר, מהפתוח ביותר (Kefar Hananya Form 1) (כלי "פתוח" הוא כלי שקוטרו המרבי או כמעט מרבי הוא בפתחו) ועד הסגור ביותר (Kefar Hananya Form 6) (כלי "סגור" הוא כלי שקוטרו פתחו קטן באופן משמעותי מקוטרו המרבי של הכלי): קערת בישול⁴⁴; קערה; סיר בישול בעל פתח רחב ("casserole"); סיר בישול "סגור"; כלי המשלב תכונות של קנקן, פך וסיר בישול; ופך.

ברפרטואר כלים זה בולט בצורתו כלי מיוחד אחד, הוא Kefar Hananya Form 5 (להלן: כפר חנניה 5). כלי זה שפתחו צר כפתחו של פך, אך יש לו שתי ידידות כתפיים כמו קנקן והוא בעל גוף ובסיס הדומים לסיר בישול (איור 2), איננו רגיל ברפרטואר כלי החרס של ארץ-ישראל בתקופה הרומית-ביזאנטית⁴⁵.

אפשר להבחין בשתי צורות עיקריות של כפר חנניה 5, קדומה ומאוחרת, שכונו כפר חנניה 5A⁴⁶ וכפר חנניה 5B⁴⁷ (לתקופתם של טיפוסים אלה, ראה להלן). חמישה כלים מטיפוס כפר חנניה 5A דוגמו ל-Neutron Activation Analysis; כלים אלה נתגלו באתרים נברתיין (כפר נבוריה), מירון, כפר חנניה, חורבת חזון וכפר נחום. מטיפוס כפר חנניה 5B דוגמו אחד-עשר כלים, מהאתרים מירון, כפר חנניה (7 כלים), צפורי (2 כלים) ובית-שערים⁴⁸ (איור 1). בדיקת הרכבם של כלים אלה הראתה שכולם נוצרו במרכז הייצור של כפר חנניה⁴⁹.

שימוש הכלי

מבחינת הטין שממנו נוצרו, אין ספק שכפר חנניה 5A ו-5B מתאימים היו לשימש ככלי

44 כלי זה זוהה כ"כבכב" המוזכר במקורות חז"ל, ראה: ד' אדן-ביוביץ, "מחקרים בארכיאולוגיה תלמודית א': הכבכב", סיני, צט (תשמ"ו).

45 על כלי זה, צורתו, תאריכו והדיונים עליו בספרות הארכיאולוגית, ראה: אדן-ביוביץ (לעיל הערה 8), פרק 5A, 5B: V. 1.

46 על Kefar Hananya Form 5A. ראה: אדן-ביוביץ, שם. כלי מטיפוס זה פורסם לראשונה על-ידי B. Bagatti, *Excavations in Nazareth 1*, Jerusalem, 1969, pp. 279–280, 282, 284, fig. 224:10, (לגבי fig. 220:5 [שהועתק אצל ע' זבולון וי' אולניק, כלים מתקופת המשנה והתלמוד: ממצאים ארכיאולוגיים לאור המקורות, קטלוג מחיאון הארץ, תל-אביב, 1979, עמ' 69, איור 175], ראה: אדן-ביוביץ [לעיל הערה 8], פרק 5, הערה 74) שכינהו kettle (קומקום). וראה דיונו של לופרידה בכלי זה: S. Loffreda, *Cafarnaon 2, La ceramica, Jeru-* (קומקום [Typo A7, bollitore]), fig. 3:10, foto 4, salem, 1974, pp. 32, 152, fig. 3:10, foto 4 (Tipo A7, bollitore) בספרו של F. Díez Fernández, *Cerámica Común Romana de la Galilea*, Jerusalem: (כלי לחימום) T 12.1–12.2, calentador, and Madrid, 1983, pp. 123–124, 210 (T 12.1–12.2, calentador) של דיאז פרננדז, ראה: אדן-ביוביץ, שם, הערה 92.

47 על Kefar Hananya Form 5B. ראה: אדן-ביוביץ, לעיל הערה 45. דוגמאות רבות יחסית של טיפוס זה, כולל כלים שלמים, פורסמו מחפירות מירון; ראה: E. M. Meyers, J. F. Strange and C. L. Meyers, *Excavations at Ancient Merion, Upper Galilee, Israel 1971–72, 1974–75, 1977*, Cambridge Mass., 1981, pp. 98, 100–101, and especially "dipper jar" (כלי לחימום) (שם). וראה גם: Díez Fernández, שם, עמ' 124, 211 (T 12.3).

48 ראה: אדן-ביוביץ, שם, וטבלה 8.

49 ראה: אדן-ביוביץ, לעיל הערה 45.

בישול, שהרי הם נעשו מאותו טין שממנו נוצרו קערות הבישול וסירי הבישול של כפר חנניה (Kefar Hananya Forms 1, 3 and 4)⁵⁰.

מסתבר מצורת הכלי ובמיוחד מפתחו הצר, שהוא שימש רק לנוזלים. הנתונים הארכיאולוגיים האחרים לגבי שימושיו של כפר חנניה 5A ו-5B הם, בינתיים, מועטים (וראה הדיון להלן על תפוצת הכלי). בגלל מבנה הכלי, אין לצפות למצוא סימנים של שימוש באש על חלקו העליון. בבדיקת שישה כלים שלמים, או כמעט שלמים, מטיפוס כפר חנניה 5B שנתגלו בבור מים במירון, התברר ששניים מהם מפותחים בחלקם התחתון ובבסיסם, ואפשר להבחין בסימנים של שימוש באש על חלקם התחתון של שניים או שלושה כלים נוספים⁵¹. אם עדות זו ממירון אמנם משקפת את שימושיהם של כפר חנניה 5B בכלל, והנתונים בינתיים מועטים מכדי לאפשר קביעה כזאת, אזי שימוש חשוב של כלי זה היה לבישול. עם זאת, גם אם יתברר שזה היה שימוש רווח של הכלי, אין לדעת, על-פי הסתכלות פשוטה, אם היו לכלים אלה שימושים אחרים ומה שימושים אלה יכלו להיות⁵².

ת קופת הכלי

תקופתו של כפר חנניה 5A היא המאה השנייה—שלישית או ראשית הרביעית, ואילו תקופתו של כפר חנניה 5B היא המאה הרביעית וראשית המאה החמישית. תיארוך זה מבוסס על ניתוח כל קונטקסט ארכיאולוגי שפורסם, אשר בו נתגלו כלים אלה⁵³.

ת פוצתו הגיאוגרפית

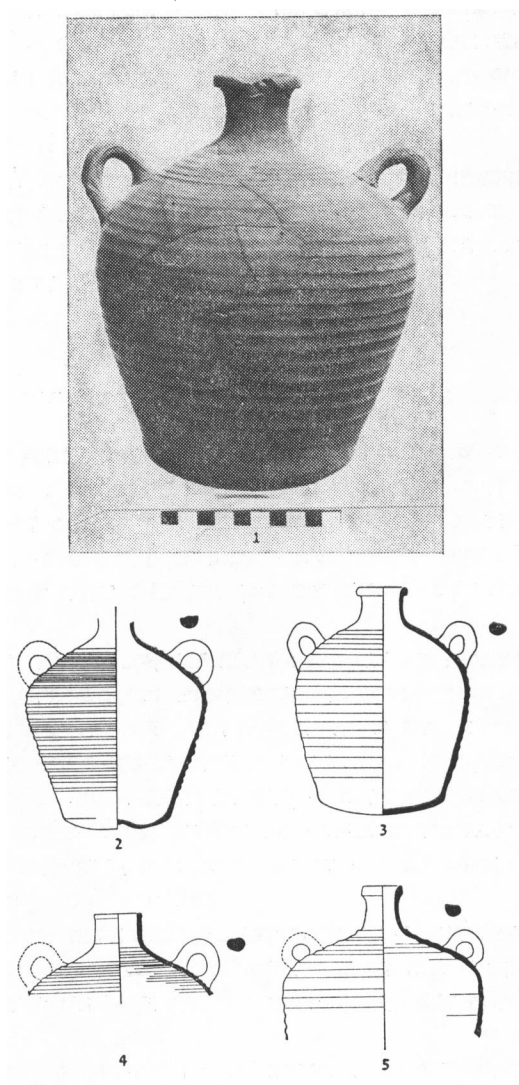
תחום תפוצתו הגיאוגרפית של כפר חנניה 5A ו-5B הוא הגליל העליון והתחתון. כלים אלה לא נתגלו מחוץ לאזור זה. למפת תפוצתם של טיפוסים אלה לפי אתרים, ראה איור 1⁵⁴.

50 ראה: אדן-ביוביץ, החיבור המוזכר לעיל, הערה 8.
51 כל ששת הכלים התגלו בבור 3 [C-6 (cistern 3)] במירון; ראה: מיירס ואחרים (לעיל הערה 47), עמ' 103-98, 6.2:4-9 pl. בבור זה התגלו יותר דוגמאות שלמות או כמעט שלמות של כפר חנניה 5B מאשר בכל אתר ארכיאולוגי אחר. תודתי למר ברוך ברנדל, אוצר אגף העתיקות והמוזיאונים, שאפשר את בדיקת הכלים. לגבי תפוצת הכלים מטיפוס כפר חנניה 5A ו-5B, ראה להלן.

52 השווה: אדן-ביוביץ, לעיל הערה 44. הארכיאולוגים שפרסמו דוגמאות של כפר חנניה 5A ו-5B הביעו דעות שונות ביחס לשימושם. כאמור לעיל (הערה 46), בגטי ולופרדה כינו את הכלי בשם "קומקום", ובגטי גם ציין שהחרס של כלים אלה הוא זה של סירי הבישול שגילה בנצרת (שם; ודיאו פרננדז, ראה שם, הולך בעקבות בגטי). לעומת זה, מאיירס, סטרינג' ומאיירס, שחפרו במירון, מצאו מספר גדול יחסית של כלים מטיפוס 5B בבור מים (ראה ההערה הקודמת), וכינו את הכלי "קנקן דליה". לדעתם, המתבססת כנראה על מקום גילויים של כלים אלה, הכלי לא שימש לבישול (ראה הדיון במאיירס ואחרים, לעיל הערה 47, עמ' 100).

53 ראה: אדן-ביוביץ, לעיל הערה 45. ראוי לציין שאע"פ שכפר חנניה 5 הוא נפוץ באתרים הארכיאולוגיים של הגליל, יחסית לכלים אחרים (סירי בישול, למשל), לא פורסמו הרבה מהם ובמיוחד לא מטיפוס כפר חנניה 5B, מקונטקסטים ארכיאולוגיים מתוארכים היטב (על תפוצת הכלי, ראה עוד להלן). החפירות המתנהלות עתה באתרים ארכיאולוגיים גליליים, כדוגמת כפר חנניה, צפורי וכפר נחום, ודאי תתרומנה להגדרה מדויקת יותר של הטווח הכרונולוגי של כלים אלה.

54 עיין שם, פרק 8 וטבלה 10. המפה מבוססת על בדיקת המחבר של אוספים מחפירות ארכיאולוגיות (ברשותם האדיבה של הארכיאולוגים ואגף העתיקות והמוזיאונים) ועל כלים שפורסמו. הכלים מטיפוס כפר חנניה 5A ו-5B מאתרים אלה נזכרים כאן לראשונה: ח' מארוס, סאסא ונחני. לביבילוגרפיה על האתרים המצוינים במפה, עיין שם.



איור 2

כפר חנניה 5B: ואריאנטים שונים של הכלי

ציור הכלים מתוך: E. M. Meyers, J. F. Strange, and C. L. Meyers, *Excavations at Ancient Meiron, Upper Galilee, Israel 1971-72, 1974-75, 1977*, Cambridge Mass., 1981, pl. 6.2:4, 5; and 6.4:6, 12. בכל ציור, החלק השמאלי מראה את הכלי מבחוץ והחלק הימני את חתך הכלי. איור 2, מס' 1 הוא צילום הכלי המצויר באיור 2, מס' 3 באדיבות אגף העתיקות והמוזיאונים. (אורך הסרגל 10 ס"מ.) צילום כלי זה פורסם לראשונה בנ"ל, עמ' 100, צילום 74.

אם כי כפר חנניה 5A ו-5B נפוצים באתרים הארכיאולוגיים של הגליל, כלים אלה מצויים הרבה פחות מאשר סירי בישול, למשל, ומסתבר שהיו פחות חשובים מבחינה פונקציונאלית. הסבר חלקי למספרם הקטן יחסית באוספים מהחפירות השונות הוא קוטרה הקטן של שפת הכלי, לעומת סירי בישול, למשל, והעובדה ששברי גוף או ידיות של כלים אלה לא היו מופרים או לא נשמרו על-ידי המשלחות הארכיאולוגיות.⁵⁵

ראוי לציין שנתגלו עד היום יותר שברים מטיפוס כפר חנניה 5B באתר כפר חנניה עצמו מאשר בכל אתר גלילי אחר, ונראה שכך הדבר גם לגבי כפר חנניה 5A⁵⁶; זאת למרות העובדה שהשטח הנחפר עד היום בכפר חנניה הוא קטן בהרבה מזה שנחפר באתרים אחרים (למשל, כפר נחום ומירון).⁵⁷

סיכום:

המקורות הספרותיים והממצא הארכיאולוגי-ארכיאומטרי

מתברר מדיוננו במקורות חז"ל, מחד גיסא, ומהצגת הממצא הארכיאולוגי-ארכיאומטרי, מאידך גיסא, שיש לזהות את כפר חנניה 5 עם הכלי המכונה קרוזין—קרוזין.

הראינו שמקורו של כפר חנניה 5 הוא מהאתר כפר חנניה, מקורו של קרוזין. מששת טיפוסי הכלים העיקריים שנוצרו בכפר חנניה, רק כפר חנניה 5 הוא סוג קנקן, כמו הקרוז, ורק הוא מתאים למקור היווני של המלה קרוז. כפר חנניה 5 עשוי היה חרס, כפי שראינו לגבי הקרוז.

לא זו אף זו. כפי שנאמר לעיל, כפר חנניה 5 הוא כלי מיוחד, שאיננו רגיל ברפרטואר כלי החרס של ארץ-ישראל בתקופה הרומית-ביזאנטית. על-כן, כלי זה התאים במיוחד למשל שבמקור א; זהותו כפר חנניה 5 (קרוזין)—כפר חנניה היתה חד-משמעית, ולכן צמד מוצר—אתר זה שימש משל אפקטיבי להימצאותו הנפוצה של הכישוף במצרים.

לגבי שימושו של כפר חנניה 5A ו-5B, הנתונים הארכיאולוגיים שבידנו מעטים מכדי לקבוע באיזו מידה שימשו לבישול ולשימושים אחרים. מצורת הכלי ברור שהוא שימש לקיבול נוזלים, ואילו במקורות חז"ל מוזכר שימוש אחד של הקרוז, שגרם להיותו "כלי אין חפץ בו", הוא כלי קיבול למי רגליים.

תחום תפוצתו של כפר חנניה 5 באתרים הארכיאולוגיים של הגליל מתאים לאזור תפוצתו של הקרוז העולה ממקורות חז"ל. החכמים המוזכרים במקורות א—ג וקהל מאזיניהם הגלילי הכירו היטב את כפר חנניה 5—קרוזין, לכן בחירת קרוזין—כפר חנניה למשל שבמקור א היתה אפקטיבית.

לבסוף, תקופתו של כפר חנניה 5 חופפת לתקופת פעילותם של החכמים המוזכרים במ-קורות אלה, דהיינו מהרבע השלישי של המאה השלישית ועד אמצע המאה הרביעית, בערך. לאור תקופת פעילותם של ר' אחא ור' חונא, המחצית הראשונה של המאה הרביעית בערך, ומסתבר שהקרוזין המוזכרים במקור א הם כפר חנניה 5B.

55 ראה: אדן-ביוביץ, לעיל הערה 45, Form 5A.

56 ראה: אדן-ביוביץ, לעיל הערה 45 וטבלה 10.

57 ראה: אדן-ביוביץ, לעיל הערה 42; לתכנית שטח החפירות בכפר נחום, ראה: V. C. Corbo, "Cafarnao dopo la XIX campagna di scavo", *Liber Annuus*, 36 (1986); למירון, ראה:

מאירס ואחרים, לעיל הערה 47.

הזכרת בני רב פפא בסיום הלימוד

אהרן ארנד

לומדי התלמוד הבבלי נוהגים זה מאות בשנים לומר נוסח "הדרן" עם סיום לימוד מסכת ממסכתות התלמוד. נוסח ה"הדרן" המופיע בדפוס וילנא (תר"מ—תרמ"ו) מורכב מחלקים מספר. אחד החלקים זכה לתשומת-לב רבה בשל התמיהה שהוא מעורר. חלק זה הוא קטע המכיל רשימה בת עשרה חכמים שהיו בני רב פפא, והם¹: חנינא, רמי, נחמן, אחאי, אבא מרי, רפרם, רכיש, סורחב, אדא ודרו. השאלה הנשאלת מקדמת דנה היא: מה פשר אמירה זו? מדוע זכו דווקא אישים אלו להיות מוזכרים בסיומי המסכתות? ומדוע זכו להיזכר דווקא בסיומי המסכתות?

להלן נסקור את התשובות השונות שניתנו על שאלה זו, נחוות דעתנו ביחס אליהן, ננסה לשער את פשרו האמיתי של המנהג, ולבסוף נתאר מעט את שלבי התפשטותו בעם ישראל.

התשובות

א. בספר "ים של שלמה" על מסכת בבא קמא² מובאת דרשה שדרש הרמ"א — "דרוש נאה וכוונה גדולה לסיום מסכתא". הרמ"א פותח בדבריו בטעם הזכרת רב פפא ובניו: רב פפא היה עשיר ובניו היו תלמידי חכמים גדולים, וכשסיימו מסכת (או כאשר הוא סיים)³ היה עושה לבניו סעודה וכך החזיק עוסקי תורה, ומשום כך זכה רב פפא שיוזכרו אותו עם עשרת בניו. בהמשך דבריו מביא הרמ"א שני רמזים בעניין. האחד הוא: רב פפא מרמז על משה רבנו ועשרת בניו מרמזים על עשרת הדיברות, והרמ"א מוכיח כיצד כל אחד מעשרת הדיברות מתקשר לשם משמות בני רב פפא. הרמז השני הוא: הטעם שמתחילים

* תודתי נתונה לד"ר י"ש שפיגל על עזרתו האדיבה.

1 לפי הנוסח שבדפוס וילנא תר"מ—תרמ"ו.

2 לר' שלמה לוריא, נדפס לראשונה פראג ש"ו, הדרשה מובאת שם בסוף פרק עשירי, ובדפוסים המאוחרים יותר — בסוף פרק שביעי.

3 מתוך דברי הרמ"א לא ברור מי סיים, ובספר זכר יהוסף על הש"ס לר' זכריה יוסף שטערן, וארשה תר"כ, בסוף חידושי למסכת ברכות [בד"ה 'הדרן'] הביא תשובה דומה ללא הזכרת דרשת הרמ"א [רוב התשובה נדפסה אח"כ בש"ס וילנא], וכתב במפורש: "דבסיומו של ר"פ היו בניו המתעסקים בצרכי הסעודה וכו'".

בשמחת תורה אחר קריאת פרשת "וזאת הברכה" בקריאה בפרשת "בראשית" הוא, כדי שלא ליתן פתחון פה לשטן לקטרג ולומר שעם ישראל סיים את התורה וכעת הוא מתבטל ואינו לומדה. לדבר זה מרמזים בני רב פפא; הרמ"א מוצא קשר בין שמות בני רב פפא לעשרת המאמרות שבהם נברא העולם, והעולם הלא נברא בעבור התורה; והנה כאשר יזכירו את שמות עשרת הבנים, ייזכרו בעשרת המאמרות, כלומר בבריאת העולם בעבור התורה, וכך יזכרו שעם סיום לימוד מסכת יש לחזור לתחילתה, כשם שעושים בשמחת תורה עם השלמת קריאתה.

ב. בשם החתם סופר מובא⁴ טעם להזכרת בני רב פפא: שבעשרה מקומות בתלמוד הבבלי רב פפא אומר שלהלכה יש לקיים את כל דעות החולקים — "הלכך נימרינהו לתרוויהו (= לכולהו)". בהוראה זו הרבה רב פפא שלום בעולם; ומשום שהרבה שלום עשר פעמים זכה לעשרה בנים תלמידי־חכמים, וזכה אף שיזכירם בסיום המסכת — להראות חשיבות השלום והערכת חז"ל לרודפי השלום. וכן מצאנו שבסיום המשנה⁵ הובאו דברי ר"ש בן חלפתא העוסקים בשלום — "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום".

ג. ר' יוסף זכריה שטערן בספרו "זכר יהוסף"⁶ מביא טעם להזכרת בני רב פפא. בספר הכריתות⁷ מובא שבשנת תרס"ג למניין השטרות (= ד' ק"ג ליצירה) נהרגו בני רב פפא, וזכר למאורע זה נהגו להזכיר בסיום הלימוד את שמות הנהרגים, כדרך "א"ל מלא רחמים" והזכרת נשמות, שנהגים לאמרם בימינו לאחר קריאת התורה.

ד. ר' יוסף פינאטניצקי בספרו "שארית יוסף"⁸ הביא טעם להזכרת בני רב פפא. כדי שדבריו יהיו מובנים, נקדים ונאמר, שבנוסח ה"הדרן" המובא בדפוסים כתוב לפני רשימת בני רב פפא: "יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו ואלוקי אבותינו שתהא תורתך אומנותנו בעולם הזה ותהא עמנו לעולם הבא, חנינא בר פפא וכו'". ואלה דבריו של בעל "שארית יוסף":

... דהני בני רב פפא הם הם היו המבקרים והמגיהים בכל מסכת ... וכסיימם בקירת כל מסכת וגמרו עיונם בקדושה וטהרה גשאו עיניהם לשמים וכללו הזכרת שמם בתפלה וצללות אשר התורה תהא עמם לעולם הבא והיינו שתהא עמנו חנינא בר פפא כו' א"כ מהראוי אשר כל אחד בעם יסיים מסכת ידלג הני שמות דבני דרב פפא ותחת הני שמות יאמר ותהא עמדי ויזכיר שם עצמו ושם אביו כמו ראובן בן יעקב.

4 בספר נר למאה על עניני פורים ומסכת מגילה לר' ירחמיאל זעלצער, ברוקלין תשל"ו, עמ' רצא—רעג, ועיין בספר הדר יצחק לר' יצחק ווידלר, י—ם ת"ש, עמ' קמט—קנ, שכתב בסגנון דומה בשם רש"א פולונסקי.

5 עוקצין ג, יב.

6 עיין לעיל הערה 3; והרחיב בכך בספרו שו"ת זכר יהוסף חלק או"ח סימן צד, וארשה תרנ"ט—תרס"ב, ועיין עוד ר"ר מרגליות בספרו דברים בעתם, ת"א תשי"ט, סימן רפז.

7 לר' שמשון מקינן, חלק ד, שער שני סעיף א, מהדורת י"צ ראטה, ברוקלין תשי"ח.

8 עמ' 122, וארשה תרנ"ו (והביא שם תשובה נוספת דומה לזו). תשובה זו הובאה אף ע"י הרב י"ל מימון ב"סיני", כרך לג, עמ' סא, י—ם תשי"ג, שכתב כך: "... ונהירנא כי בימי נעורי כשלמדתי בישיבות ליטא שמעתי מפי אחד מגדולי ווילנא (את שמו איני זוכר) שאמר "... ויתכן שהתכוון לר' יוסף פינאטניצקי, ועיין בסיני הנ"ל, עמ' קצא, בהערת א' ברט ששמע תשובה דומה לכך מפי רד"צ הופמן בברלין.

ה. ר' משה קרמר בספרו "לדובר מישרים"⁹ כתב, שהזכרת בני רב פפא באה לרמוז על מספר דפי התלמוד:

... כי החשבון של כל העשרה בני רב פפא עם תיבת שם האב פפא עולה הגימטריא שני אלפים שש מאות תשעים ושלושה, מכוון בדיוק כנגד העלים שבכל הש"ס, וחשבנא דידן כחושבנא דידן, לכן לרמוז זה אומרים אחר כל מסכתא העשרה בני רב פפא תנ"ל.

ו. ר' ישראל הארניק בספרו "פאר ישראל"¹⁰ כתב קונטרס "בני רב פפא" שהוא: "ביאור הזכרתם לסיום מסכתות בפלפולים חריפים".

המחבר מאריך בדרך הפלפול לקשר בין כל שם ושם מבני רב פפא על-פי מימרא שאמרו הבנים בתלמוד, כגון: קישור פלפולי בין דברי אדא בר פפא לדברי סורחב בר פפא, בין דברי סורחב לדברי רכיש וכן הלאה, ואת דברי חנינא — הראשון ברשימת הבנים — מקשר המחבר למשפט המופיע בנוסח ה"הדרן" לפני רשימת הבנים: "יהי רצון מלפניך ... שתהא תורתך אומנותנו בעולם הזה ותהא עמנו לעולם הבא".

ז. ר' משה לייטר כתב¹¹ שהזכרת שמות בני רב פפא בסיום המסכת היא —

כדי שהמסיים יתן את דעתו וישים לבו אל אצילות רוחם של החכמים בני רב פפא, או יטה אוננו להוראותיהם שהורו לנו ויסגל לו את מידותיהם התרומיות¹².

ולדעתו, הסיבה שדווקא בני רב פפא הוזכרו היא:

... כבר השם המשותף של אב לחכמים הרבה מעורר את תשומת לבו של המסיים ומעורר את זכרונו לזכור את מאמריהם ואת מעשיהם, את תכונת רוחם ואת אופיים, וזהו משום 'סגולה' לזכרון¹³.

ור"מ לייטר מנסה להוכיח, שלכל אחד מבני רב פפא ישנו מאמר או מאמרים "המורים על גופי מידות תרומיות הזקוקות לצורבא מרבנן, מענדות אותו ומכתירות על ראשו כתר תורה"¹⁴.

ביקורת התשובות

לפני שניתן דעתנו על התשובות הללו שהובאו, עלינו להקדים ולברר את זהות רב פפא ועשרת החכמים בני רב פפא. כבר רב האי גאון¹⁵ עמד על כך שהיו כמה חכמים שנקראו בשם רב פפא, ושאינו כל עשרת החכמים בני אב אחד. ר"ח אלבק¹⁶ מציין חמישה חכמים

9 שו"ת, סוף סימן לה, פיעטרקוב תרס"א.

10 שו"ת, סימנים יג—כה, טשערנאוויץ תרצ"ה.

11 בסיני הנ"ל, עמ' נו—סא, וביתר הרחבה בסוף ספרו בשולי גליוני, י—ם תשכ"ו.

12 שם, עמ' נו.

13 שם, ועיין עוד שם, עמ' סא.

14 שם, עמ' ס.

15 בתשובה המובאת בספר האשכול, מהדורת אלבק, ח"א עמ' 159—160, ברלין תרצ"ד.

16 בספרו מבוא לתלמודים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 679.

בבבל שנקראו רב פפא ושחיו בתקופות שונות של האמוראים: רב פפא סבא מהדור השני, רב פפא בריה דרב חנין מהדור השלישי, רב פפא בר שמואל ורב פפא בריה דרב אחא מהדור הרביעי, ורב פפא סתם מהדור החמישי. אף החכמים המוזכרים ברשימת בני רב פפא אינם בני דור אחד: דרו ורכיש חיו בדור השני של אמוראי בבב¹⁷, סורחב ורמי חיו בדור השלישי של אמוראי בבב¹⁸, חנינא ואחאי חיו בדור השלישי של אמוראי א"י¹⁹, רפרם חיו בדור הרביעי של אמוראי בבב²⁰, אדא חי לכל המאוחר בדור הרביעי של אמוראי בבב²¹, נחמן חי בדור החמישי של אמוראי בבב²² ואבא מרי חי בדור השישי של אמוראי בבב²³. ועתה לעניין שבע התשובות שהובאו לעיל.

א. תשובת הרמ"א, שרב פפא היה עושה סעודה לבניו עם סיום הלימוד ומשום כך זכה שמזכירים אותו ואת בניו, מבוססת על ההנחה שכל עשרת הבנים — בני אב אחד היו ובתקופה אחת חיו. אך כבר ראינו לעיל, שלא כך היה הדבר. ושני הרמזים שהביא הרמ"א — ההקבלה מעשרת הבנים לעשרת הדיברות ולעשרה המאמרות — הקבלה זו על דרך הדרוש והפלפול נעשתה, אך אין היא עומדת בפני ביקורת הפשט, ואין היא יכולה להיות פתרון לבעיה ההיסטורית.

ב. אף תשובה זו יוצאת מתוך ההנחה, שכל החכמים היו בני אב אחד ששמו רב פפא, וכבר הוכח שלא כך היה הדבר.

ג. תשובה זו יוצאת מתוך ההנחה, שכל עשרת החכמים חיו באותה תקופה ונהרגו יחד, אך כבר ראינו שהם חיו בתקופות שונות, ואף בעל ספר הכריתות לא ציין כמה בנים נהרגו לרב פפא²⁴.

ד. אף תשובה זו יוצאת מתוך ההנחה, שכל עשרת החכמים חיו בזמן אחד — זמן חתימת התלמוד, וכאמור לא כך היו פני הדברים.

ה. תשובה זו ודאי אינה יכולה להיות נכונה מבחינה מציאותית, שכן אף אם נניח שמספר

17 לגבי דרו עיין: ר' הלפרין, אטלס עץ חיים, כרך ג, תל-אביב תש"מ, עמ' 166. לגבי רכיש עיין שם, עמ' 295.

18 לגבי סורחב עיין שם, עמ' 268; ולגבי רמי עיין שם, עמ' 296.

19 לגבי חנינא עיין: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 674; ולגבי אחאי עיין שם, עמ' 670.

20 מבוא לתלמודים, עמ' 680.

21 כך עולה מתוך הסוגיא בבבא קמא פ ע"ב.

22 מבוא לתלמודים, עמ' 678.

23 הלפרין (הע' 17 לעיל), עמ' 122.

24 ואמנם בספר שלשלת הקבלה (דף לד במהדורת ונציה, ש"ו) כתב: "וראיית בספר יוחסין שרב פפא סבא היה לו י"א בנים שמתו בחייו . . .", אך כבר כתב על כך בעל סדר הדורות (בערך "רב פפא סבא" במהדורת וארשה, תרל"ו): "לא ידעתי היכא מצא זה בס' יוחסין", וייתכן שבעל שלשלת הקבלה חיבר את עדות בעל ספר הכריתות (שצוין לעיל בהערה 7): "... ובו ביום נהרגו בניו של רב פפא", עם דברי בעל ספר יוחסין (בערך "דארר" לפי כ"י ספרדי מהמאה הט"ו, בית-המדרש לרבנים, ניו-יורק, Mic. 3739): "דארו בר פפא משמיה דרב בפ' אין מעמידין והם י"א בני רב פפא סבא וכו'". ועיין בדיסרטאציה של אברהם דוד, "מפעלו ההיסטוריוגרפי של גדליה אבן יחיאל בעל שלשלת הקבלה", ירושלים תשל"ו, עמ' 209—220.

דפי התלמוד וזה לגימטריא של רב פפא ובניו²⁵, לא ניתן להניח שזו הסיבה להזכרת בני רב פפא, משום שסימון הדפים בתלמוד נעשה לראשונה בדפוס ונציה ר"פ—רפ"ג²⁶, ואילו הזכרת בני רב פפא מופיעה במקורותינו מאות שנים קודם לכן.

ו. קישור שמות בני רב פפא זה לזה בקונטרס הנ"ל נעשה בצורה כה חריפה ופלפולית, שאין להעלות כלל על הדעת שמשום קישור זה הוכנסו שמות בני רב פפא לנוסח ה"הדרן" לאחר אמירת ה"יהי רצון".

ז. ראיות ר"מ לייטר לטענתו, שלכל אחד מהחכמים היה מאמר מחכים שעל המסיים לחקוק על לוח לבו או שהיה מצוין בוזהר תכונתו וביפי אופיו, ראיות אלה — לפחות לגבי חלק מהחכמים (רכיש, סורחב ודרו) — הן דחוקות ביותר ועל דרך הדרש ולא על דרך הפשט, ומשום כך לא ניתן לקבל את תשובתו.

תשובת רב האי גאון

התשובה הקדומה ביותר על שאלת טעם הזכרת שמות בני רב פפא בסיומי המסכתות, היא תשובת רב האי גאון המצוטטת בספר "האשכול"²⁷, וכך כתוב שם²⁸:

ועוד נשאל בעסק [עשרה] בני רב פפא שמסדרין תלמידי חכמים שמותיהן כד מסיימי פרקים אם הם בני רב פפא ואם אביהם אחד או רבים, וסמנם שאומר ואתה את בריתי תשמור מאי פירוש, והשיב לאו כולם בני רב פפא גאון תלמידו של רבא הן, כי בנו של רב פפא אבא מר נקרא ומפורש בכתובות, ונראין כי בני שנים ושלשה הן ויש מהן שקברותיהן על נהר פרת למעלה מגשרא דבבל וקרובין הן לרב כי יש מהן ששמע שמורות מן רב חסדא, ורב פפא גופו לא היה באותו זמן, וסמן ואתה את בריתי תשמור לא שמענו מעולם, אלא ודאי עשרה הם ויש להם סמן אחר שסדור בפי החכמים [ותלמידיהם] גדוליהם וצעיריהם ואמרו כי יש בו קבלה להסיר שכחה, לפיכך כל זמן שאדם גורס פרק וחזור עליו כמנהג דרגילין רבנן למימר [נ]הדר מר עלה הדרנא עלך אומר אחר זה, הסימן, וזהו חננא רמא ליה נהמא לאחוי אבא דבביה דאפיק לריכשיה סרהביה אדא לבי דרו, ואלו שמותיהן חננא בר פפא רמי בר פפא נחמן בר פפא [יצחק] [אחא] בר פפא אבא מר בריה דרב פפא רפרם בר

25 הגימטריא של שמות עשרת החכמים כפי שהם מופיעים בדפוסים עולה ל-2333, וכשנוסיף את השם "רב פפא" נקבל 2696 (ואיני יודע כיצד הגיע בעל לדובר מישרים למספר 2693), ומספר דפי התלמוד לפי החשבון שנעשה באנציקלופדיה עברית, כך לב, ערך "תלמוד בבלי", עמ' 877, הוא 2683. למעשה קשה לתת תשובה חד-משמעית למספר דפי התלמוד, משום שהדבר תלוי כיצד מונים את הקטעים המופיעים בדף האחרון שבכל מסכת, אשר ברוב המקרים אינם מסתיימים בסוף עמוד ב.

26 חלוקת הדפים בדפוס וילנא תר"מ—תרמ"ו וזה כמעט לחלוטין לחלוקה בדפוס זה.

27 הנ"ל הערה 15, ובנספח לסדר תנאים ואמוראים שנתחבר בתקופת הגאונים, כ"י מוסקבה גינצבורג 107/14, נכתב בפרובאנס שנת 1329 (נדפס אח"כ בברעסלויא, תרל"ב), מובאת רשימת עשרת בני רב פפא ובתחילתה נאמר: "אלו עשרה בני ר' פפא דכולהו מעלו לשכחה", אך נספח זה אינו מופיע בשאר המהדורות.

28 הנוסח והתיקונים על-פי ח' אלבק, הערה 15.

פפא רכיז בר פפא סורחב בר פפא אדא בר פפא דרו בר פפא, ומקמי אדכורי בני רב פפא אמרי רבנן הכי נהדר מר עלה הדרנא עלך ודעתן עלך לא תתנשי מינן ולא נתנשי מינך לא בעלמא הדין ולא בעלמא דאתי, תלתא זמנין, יהי רצון מלפניך ה' אליהינו שתהא תורתך עמנו בעולם הזה ולא תנשי מפינו לעולם הבא.

דעת רב האי גאון היא אפוא שאמירת שמות בני רב פפא משמשת כסגולה נגד שכחה, שאדם שלמד מסכת ורוצה שתיחקק בזכרונו יאמר את רשימת בני רב פפא וזה יועיל לו לזכרון. דעה זו אנו מוצאים אף זמן רב לאחר תקופת רב האי גאון. בדפוסי התלמוד הראשונים אשר בידנו, שונצינו (רמ"ד-רנ"ג) וונציה (שבת ר"פ וזבחים רפ"ב), אנו מוצאים בסיומי המסכתות נוסח "הדרן" אשר אחד מחלקיו הוא רשימת רב פפא, ובכותרת ל"הדרן" נכתב:

אחר השלמת המסכתא יאמר זה ויועיל לשכחה בעזרת הבורא יתברך.

באותה תקופה לערך, בראשית המאה ה'ט"ז, אנו מוצאים עדות הנוגעת למנהג זה מפי ר' אברהם זכות ב"ספר היוחסין" שלו. וכך הוא כותב (בערך 'דארו')²⁹:

דארו בר פפא משמיה דרב בפ' אין מעמידין והם י"א בני רב פפא סבא שהיה בזמן רב ומהם בני רב פפא שהיה בזמן אביי ורבא ואלו הם דארו סורחב רכיז רפרם אבא אחא אדא רמי חנינא אבא מר נחמן בר פפא ושמעתי מאבא מרי ז"ל שקבל מהחכמים הזקנים שמעלו לשכחה ושיאמרו אותם ז' פעמים ושוה הסגולה יש להם כמו בזכירת אליהו ז"ל במוצאי שבת.

נוסף על עניין הסגולה נגד שכחה רואים אנו בדברי ר"א זכות עוד שני דברים: האחד, שהיה מנהג בתקופתו לומר שבע פעמים³⁰ את שמות החכמים האלה; והשני, השוואה בין אמירת שמות בני רב פפא לזכירת אליהו במוצאי שבת³¹.

על הקשר בין הזכרת שמות בני רב פפא לבין אליהו כתב במאה הי"ט ר' אברהם פלאגי בשני מקומות. המקום האחד הוא בספרו "וימהר אברהם" (מערכת ז, אות צח)³², שבו כתב: "שמות בני רב פפא גילה אליהו לזכירה". כאן אין השוואה בין הזכרת אליהו במוצאי שבת להזכרת שמות בני רב פפא, אלא יש כאן מעין עדות, שהמנהג הנפוץ לומר את שמות בני רב פפא כדי למנוע שכחת הלימוד, יסודו בגילוי אליהו. המקום השני שבו כתב ר"א פלאגי הוא בספרו "פדה את אברהם" (בערך 'זכירה')³³:

כמו שיועיל לשכחה בהזכיר אליהו ז"פ בליל מוצאי שבת כך טוב להזכירה בהזכיר האחד עשר ילדיו שמתו לרב פפא בחייו כמ"ש בספר יוחסין וכבר נדפסו שמותיהם בקובץ התלמוד בסוף ברכות.

29 על-פי הנוסח שבכ"י המתואר לעיל, הערה 24.

30 עיין להלן הערה 41.

31 שהזכרת אליהו במוצאי שבת מועילה לשכחה כבר העיד הטור, או"ח סוף סימן רצט, וזה לשונו: "יש נוהגין לומר בכל מוצאי שבת כל הפסוקים שמוזכר בהם אליהו ואומרים שהוא טוב לשכחה ויהיו דבריו מצליחין בכל השבוע". ועדות על הנוהג של בקשות על זכירת הלימוד במוצ"ש היא נוסח "הבדלה דר' עקיבא" המובא בהמשך דברינו.

32 איזמיר, תרמ"ט. את הדברים הוא מביא בשם "שו"ל סי' פ"ו", ואיני יודע לפענחו.

33 איזמיר, תרס"ט.

כאן מובאים דברי בעל "ספר יוחסין", אך בשינוי קל: המלים "ז' פעמים" מוסבות על הזכרת אליהו, ואילו ב"ספר יוחסין" שלפנינו הדברים מוסבים על הזכרת שמות בני רב פפא.

תשובת רב האי גאון נראית לנו ביותר, וזאת מכמה סיבות:

א. תשובה זו אינה מתבססת על כך שבני רב פפא חיו באותה תקופה ושבני אב אחד הם.

ב. נוסח ה"הדרן" המופיע אצלנו בסיומי המסכתות מורכב מפסוקים, תפילות ובקשות אשר תוכנן המרכזי הוא בקשת המסיים מה' שלא תשתכח התורה שהוא למד, ושיזכה להמ' שיך לעסוק בה הוא וורעו, ומתוך ההקשר הענייני ניתן לשער שאף הזכרת בני רב פפא היא סוג מסוים של תפילה או בקשה על לימוד תורה.

ג. לפני שנים מספר פרסם ג' שלום³⁴ מקור למסורת המאגיה היהודית בתקופת הגאונים בשם "הבדלה דר' עקיבא". היסודות העיקריים של הבדלה זו נוסחו, לדעתו³⁵ בבבל או באיטליה בסוף תקופת הגאונים. לגבי החלקים המאגיים שבהבדלה הוא כותב³⁶:

ברור הוא שהוכנסו ונאחדו כאן [אחידות בלתי אורגאנית] ענינים שונים ומענינים שאין כל ספק במוצאם ביהדות בבל בתקופת הגאונים ואפילו מן הדורות שקדמו לה. זה חל בעיקר על החלקים המאגיים הכתובים בארמית בבליית, המפוררים בכל חלקי ההבדלה ומעוררים ענין מיוחד.

בהוציאו לאור נוסח הבדלה זה השתמש ג' שלום בשלושה כתבי-יד³⁷. הוא חילק את נוסח ההבדלה לט"ו סעיפים. והנה, בהבדלה זו נכתב בסעיף י"ד³⁸ כך:

חננא בר פפא, רמי בר פפא, נחמן בר פפא, אחא בר פפא, מור בר פפא, אבא בר פפא, רפרם בר פפא, רכיש בר פפא, אדא בר פפא, דארו בר פפא, ברוך אתה ה' למדני חקיד, טוב אתה ומטיב למדיני חקיד, לעולם לא אשכח פקודיך כי בם חייתני, סליק.

רשימת בני רב פפא מופיעה בנוסח "הבדלה דר"ע" כאשר מיד אחריה כתובים שלושה פסוקים מפרק קיט בתהלים; שני הפסוקים הראשונים הם פסוקי בקשה מה' שילמד את המתפלל תורה, והפסוק השלישי תוכנו הוא הבטחת המתפלל לא לשכוח את התורה משום שבכוח התורה נתן לו ה' חיים. סעיף י"ג ב"הבדלה דר"ע", המופיע לפני רשימת בני רב פפא, מתחיל בזה הלשון:

משבענא עלך פותה שר של שכחה שתסיר לב טיפש ממני ומן פב"פ וכל חולי קשה... ותן לי לב מבין ולב שומר שכל מה שאשמע אלמד וכל מה שאלמד לא אשכח וכו'.

בקטע זה משיע המתפלל את שר השכחה, שיעזור לו שלא ישכח את אשר הוא ילמד.

34 תרביץ, ספר היוכל, תשמ"א, עמ' 243—281.

35 שם, עמ' 249. ועיין עוד: פ' שפר, "תיחומה של ספרות ההיכלות", בתוך: דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' 87—92.

36 שם, עמ' 245.

37 כ"י אוקספורד 1531, אשכנזי המאה ה"ד או ראשית המאה ה"ט, כ"י אוקספורד 1539, אשכנזי מאה י"ו, כ"י ואטיקן 228 Ebr, איטלקי אמצע המאה ה"ד או תחילת המאה ה"ט.

38 בכ"י אוקספורד 1531, אותו שם ג' שלום כיסוד לנוסח הנדפס.

אנו רואים אפוא, שבנוסף עתיק זה של הבדלה מתקופת הגאונים, ואולי עוד קודם לכן, נמצאת רשימת בני רב פפא יחד עם תפילות ובקשות שלא תשתכח התורה מהלומד, והתקשר הענייני מוכיח אף כאן שהזכרת בני רב פפא היא סוג מסוים של תפילה על לימוד תורה וזכירתה.

ד. הקולופונים, שהם הערות הסיום של מעתיקי כתבי־היד, כללו כמה דברים: שם המעתיק, שם הבעלים, מקום ההעתקה וזמנה, דברי ברכה ושבח, משאלות ובקשות, ונוסחאות סיום.³⁹ וכאשר מוצאים אנו את רשימת בני רב פפא בקולופונים מסתבר לומר שרשימה זו שייכת לאחד מהתחומים הללו. לפי תשובת רב האי גאון, שאמירת רשימה זו משמשת סגולה לשכחה, מתאימים הדברים, ורשימת בני רב פפא משתייכת לתחום המשאלות שהיה נפוץ בקולופונים.

כעת נותר לנו לבאר "סגולה זו היאך ולמה ומה טעם לה"⁴⁰.

אולי ניתן להסביר כך את העניין: תלמידי־חכמים מסמלים יותר מכל את ידיעת התורה וזכירתה, שכן אדם אשר למד שנים רבות אך אינו יודע ואינו זוכר את אשר למד, אין הוא נחשב לתלמיד־חכם. משום כך טבעי ואף הגיוני הדבר, שכסגולה למניעת שכחה הלימוד בחרו יוצרי סגולה זו באמירת שמות חכמים המופיעים בתלמוד הבבלי, שאותו למדו יוצרי הסגולה, מתוך אמונה שבכוח אמירה זו יזכרו את לימודם, שכן חכמי התלמוד שימשו להם דמויות של תלמידי־חכמים אידיאליים היודעים את לימודם הזכרים אותו. הנה, ידוע הדבר שיש מספרים המצויים הרבה במקרא ובספרות חז"ל בכלל, ובספרות המיסטיקה ותורת הסוד בפרט. המספרים שלוש, שבע ועשר שימשו לעתים קרובות כמסגרות וכתבניות לרשימת פרטים.⁴¹ מחברי הסגולה רצו להזכיר שמות חכמים וקבעו לעצמם שהתבנית והמסגרת של מספר החכמים שיאמרו תהא עשר⁴², שכן המספר עשר מציין שלמות. הם

39 עיין: ר' ניסן, "הקולופון נוסחאותיו ומרכיביו בכת"י עבריים מימי הביניים", עבודת גמר בביה"ס לספרנות, ירושלים תשל"ו.

40 כלשון ר"מ לייטר במאמרו, סיני, לג, עמ' נז.

41 על המספר שלוש ראה: ד' סדן, "בסוד השלושה", מחניים, כט (תשט"ז), עמ' 13—20; ש"י פרידמן, "מבנה ספרותי בסוגיות הבבלי", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, כרך ג, ירושלים תשל"ו, עמ' 391—396 ובהערותיו. על המספר שבע ראה: ש"י פרידמן, שם, עמ' 396—402 ובהערותיו; ד' שפרבר בספרו מנהגי ישראל, י—ט תשמ"ט, עמ' רכ—רכא. על המספר עשר ראה: י' עמיר, "עשרת הדברות על פי פילון מאלכסנדריה", בתוך: עשרת הדברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 102. על המספרים בשיטת המהר"ל מפראג ראה: ר"מ צוריאל, "מספרים — משמעותם וסמליותם לפי מהר"ל", המעין, יח, ג (תשל"ח), עמ' 14—23; שם, יח, ד, עמ' 30—41; ר"ח פרדס, במבואו לפירוש המהר"ל "דרך חיים" למסכת אבות, תל־אביב תשל"ה, פרק יא; הנ"ל, במבואו ל"תפארת ישראל" של המהר"ל, תל־אביב תשל"ט, עמ' ע—עז; הנ"ל, במבואו ל"נתיבות עולם" של המהר"ל, תל־אביב תשמ"ח, עמ' 62—68. על התבניות בספרות הסוד הקדומה ראה: א' גרינולד, "המיסטיקה היהודית במעבר מספר יצירה לספר הבהיר", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך ו (תשמ"ז), בעיקר עמ' 15—17.

42 (א) הזכרת י"א בני רב פפא מופיעה לראשונה בספר יוחסין ואינה מזכרת במקורות קדומים יותר. (ב) סגולה נוספת לזכרון שתבניתה המספר עשר מובאת בספרו של ר' יוסף קארו — מגיד מישרים, בפרשת כי תבוא, וכך כתוב שם (עפ"י דפוס ונציה, ת"ט): "והלא שמא דזכרונותא דאמרת לך דא הוא דקדם דתשרי למילף מאי דתבעי תימא קרא דזכור דבר לעבדך על אש' יחלתני י' זמנין".

בחרו בחכמים אלה דווקא, משום שלחכמים אלה יש מכנה משותף המלכדם לשלמות אחת, והוא — שלאביהם קוראים רב פפא. ואין זה משנה כלל שלא בני אב אחד הם, משום שהשם רב פפא בא כאן רק כדי ללכד את השמות ולהיות להם מכנה משותף. ונראה שהשם רב פפא הוא השם היחיד משמות חכמי התלמוד שאפשר למצוא עשרה חכמים שנקראו בני אותו שם, שלא נמצא שם אחר שאפשר למצוא לגביו שמות עשרה חכמים ששם אביהם זהה, ומשום כך נבחרו שמות אלו דווקא.

התפשטות המנהג⁴³

זמן גיבושו של מנהג אמירת שמות בני רב פפא בסיומי המסכתות הוא לכל המוקדם סמוך לחתימת התלמוד הבבלי⁴⁴, ולכל המאוחר דור או שניים לפני תקופת רב האי גאון⁴⁵, היינו בין ראשית המאה השישית לראשית המאה העשירית. נראים הדברים⁴⁶, שבתקופת רב האי גאון המנהג היה ידוע בבבל. במחצית הראשונה של המאה הי"ב כבר נודע מנהג זה בדרום צרפת⁴⁷ וייתכן שהועבר לשם מבבל ישירות או דרך מצרים וצפון אפריקה. במאה הי"ג יש סימן לידיעת המנהג אף באשכנז⁴⁸. באמצע המאה הט"ו היה המנהג כבר מופר באשכנז⁴⁹, ובסוף המאה הט"ו, עם הופעת דפוסי התלמוד הראשונים, מתנוססת רשימת בני רב פפא בנוסח ה"הדרן" שבסיומי המסכתות — נוסח הזהה כמעט לנוסח המופיע בדפוסים של ימינו.

43 אנו מתייחסים כאן להתפשטות מנהג אמירת שמות החכמים בסיומי המסכתות, ולא למנהג אמירתם בהבדלה.

44 שכן אבא מרי, אחד החכמים, היה עדיין חי בדור השישי של אמוראי בבל.

45 שכן לרב האי גאון היה ידוע המנהג כנ"ל.

46 מתוך השאלה (המובאת בספר האשכול) שנשאל רב האי גאון.

47 מתוך כך שמצוטטת תשובת רב האי גאון בנידון בספר האשכול, שנכתב בתקופה שהיא בנרבונה.

48 הכוונה לכתב-יד יחיד שמצאתי מן התקופה ההיא, אשר בקולופון שלו נמצאת רשימת בני רב

פפא, כ"י ואטיקן 134. Ebr. של תלמוד בבלי מסכת מועד קטן, אשכנזי מהמאה הי"ג. ברשימה זו נמצאים השמות זה על גבי זה, וזה מזכיר מאוד, להבדיל, את רשימת עשרת בני המן כפי שהם מופיעים במגילת אסתר. ברשימה זו יש עשרה שמות, אך השם העשירי — שלום בר' אברהם — הוא שמו של הסופר או של אחד ממכריו. וכך נוסח הרשימה:

ר' חנינא בר פפא	[אבא]
מרי בר פפא	ר' אחא
בר פפא	רכוב
בר פפא	רב
נחמן בר פפא	רכיש
בר פפא	סורחב
בר פפא	דרו
בר פפא	רפרם
בר פפא	שלום

בר' אברהם

שיגדל לת'ח'מ'ט' (= לתורה חופה מעשים טובים)

49 משמע מתשובת מהר"ם מינץ, סימן קיז, ובנוסח שהוא מביא שם נכתב לאחר רשימת בני רב פפא (לפי דפוס שאלוניקי, תקס"א): "זכותן יעמוד לנו בריך רחמנא דסייעתן י"ר [= יהי רצון] דנוכה ללמוד בישיבה של מעלה עם שאר צדיקי עולם".

האם מסכתות תמיד ומידות הן תעודות פולמוסיות ?

מאיר בר-אילן

מבוא

שונה מסכת מידות מיתר המסכתות במשנה בכמה עניינים, בתוכן ובצורה. לוקח אותנו התנא בידו, כביכול, ומוליך אותנו במקדש כמדריך תיירים. מציג הוא בפנינו את המקדש על מידותיו השונות כמהנדס בניין, ויתרה מסכת זו על יתר המסכתות במשנה שכולה תיאורי ריאליה¹. מתבקשת אפוא השאלה: מה פשר שוני זה, ומדוע נעשה איש ההלכה כמורה דרך במסדרונות הר הבית ואולמות המקדש ?

שונה אף מסכת תמיד מיתר המסכתות בכך שאין בה (כמעט) שמות של שוני המסורות או דברי מחלוקת, בעוד שבמסכתות אחרות בעלות אופי דומה של תיאורי המקדש, כמסכתות יומא או שקלים, רווחות תופעות אלו של מחלוקות ביחס לסדרי המקדש כביתר ספרות המשנה². לפיכך נשאלת אף כאן השאלה: מדוע נוצר שוני זה, ומה משמעותו ?³ דומה כי כדי לרדת לסוף דעתם של התנאים המתארים את עבודת המקדש, ואת המבנה הפיסי שלו, הכרח להיעזר בעדויות היסטוריות קרובות על-פי שיטת מחקר משווה, כפי שכבר עשו מאז ראשית המחקר ביחס לצד הארכיטקטי-ריאלי במסכתות שלפנינו: תיאור המקדש,

- * נוסח מלא של הרצאתי בקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, מנחם-אב, תשמ"ה.
- 1 עיין: רי"ג אפשטיין, מבוא לספרות התנאים, ירושלים-תל-אביב, תשי"ז, עמ' 31 ואילך. על ביקורת הנוסח במסכתות אלו, ראה: A. Brody, *Der Mišnah Traktat Tamid*, Upsala, 1936; א"ז קאופמן, "מסכת מידות: שיחזור נוסח קדום", אסופות, א (תשמ"ז), עמ' ט-כח.
 - 2 ראה: ל' גינצבורג, על הלכה ואגדה, תל-אביב, תש"ך, עמ' 40 ואילך; רי"ג אפשטיין, מבוא לספרות התנאים, עמ' 27 ואילך; א' גולדברג, "תוספתא למסכת תמיד", ספר זכרון לבנימין דה-פריי, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 18-42; י' בראנד, "הר הבית נזר תפארתנו", סיני, סח (תשל"א), עמ' שה-שו; J. Neusner, "Dating the Mishnah-Tractate: The Case of Tamid", in: M. Wohlgelehter (ed.), *History, Religion, and Spiritual Democracy, Essays in Honor of Joseph L. Blau*, New York, 1980, pp. 97-113.
 - 3 התשובה הפשוטה ההולכת ברוח "תורת המקורות" ניתנה כבר בירושלמי יומא פ"ב ה"ג, לט ע"ד: "תמיד — דר' שמעון איש המצפה היא... מדות — דר' אליעזר בן יעקב היא". ברם, דומה שיותר משתשובות אלו מביאות פתרון לבעיה, הן עשויות להסיט את הדיון לתחום שונה. הר"י, בסופו של דבר, הגיעה אלינו מסכת זו באותו כור היתוך יצירתי הקרוי "עריכת" המשנה כשאר המסכתות, ומדוע אפוא לא עשו בה התנאים שילוב מקורות כדרכם בכלל המשנה ?

נסיון לשחזר תכניות בניה, וכיו"ב⁴. ואולם, בעוד שעד כה מוקד הדיון היה המבנה עצמו: צורת הבניין, הכניסות וכד', הרי שעתה נשאלת השאלה מן ההיבט הספרותי-הלכתי. כלומר, מה באו התנאים ללמדנו בשעה שחרגו מהרגלם בעוסקם במסכתות תמיד ומידות? לא רק בשאלה אם יש סתירה בין העדויות, אלא מה עומד ברקע של כלל התיאור.

שאלת האופי הספרותי-הלכתי של המשנה תלויה, כמובן, במחקר המשווה של המקורות ממוצא שונה, שהרי בלעדי כן לא נוכל לראות את העניין בפרספקטיבה (במבט מעל), ולא נגיע לכל תשובה שהיא. ואולם, הפרשנות הקלאסית למסכתות תמיד ומידות, כליתרת הש"ס, לא התמודדה עם שאלת ה"מושב בחיים" של מסכתות אלו, ולא ניסתה לתהות על קנקנן. לפיכך, אם נחזור לשאלה שהוצבה בראשית הדברים: "האם מסכתות תמיד ומידות הן תעודות פולמוסיות?", הרי שהעניין כלל לא נבחן, וממילא לא מצאו בהן פולמוס, ולו גם ברמז. ראו במסכתות אלו מקור רב ערך לתיאור ההיסטורי של הבית השני בשלהי תקופתו, אך לא הכירו בהן דעות אנטי-כיתתיות.

ברם, עתה שהולכת ומתגלה ספרות קומראן נוכח עינינו, דומה כי שומה עלינו לבחון מסכתות אלו מחדש. כבר בראשית התגליות, כשנתפרסמו הפשרים ותעודות אחרות מקומראן, והסתבר יחסם של אנשי הכת למקדש, ניתן היה לראות את קווי הדמיון והשוני שבינם לבין חכמי המשנה ביחס למקדש⁵. קל וחומר שיש להיוקק עתה לסוגיא זו, כשיכולים אנו לראות את מגילת המקדש, פרי הגותם הרחמנית של אנשי קומראן, במקביל למשנה, יצירתם של חכמים בני זמנם לערך. העולה מכאן הוא, שאם ברצוננו להבין את אופיין של מסכתות תמיד ומידות, חובה עלינו לבחון לאור ספרות קומראן, ממש כשם שיש לראות את ספרות קומראן לאור דברי חכמים. צריכים אנו לקרוא את המסכתות אשר להן יש נגיעה לענייני המקדש פעם נוספת, להשוותן עם הלכות "חיצוניות" במקום שאפשר, ולשוב לדברי חכמים כדי לנסות ולהבין את ה"מושב בחיים" של אותן מסכתות.

מכאן ואילך יוקבלו אפוא קטעים שונים ממסכת מידות לפי סדרם עם ספרות קומראן, ולאחר מכן ייערך דיון מסכם.

א. המקבילות ההלכתיות

א. עשיית הצרכים במקדש

ארע קרי באחד מהם (הכוהנים השומרים על המקדש מבפנים); יוצא והולך לו במסבה ההולכת תחת הבירה, והנרות דולקים מכאן ומכאן, עד שהוא מגיע לבית הטבילה. השלמה לקטע זה ניתן לראות בתמיד א, א, שם מוכפל הקטע דלעיל ובהמשכו תוספת:

4 שרטוטים המלווים את הפירוש למידות נמצאים בפירוש הרמב"ם ובפירוש תפארת ישראל (וממנו בפירושים אחרים), וכבר נתפרסמו כמה נסיונות שחזור תלת-ממדיים למקדש המבוססים על מסכת מידות, דבר המוכיח שוב על היותה מסכת יוצאת-דופן. על המחקר, ראה: ע' הילדסהיימר, מידות בית המקדש של הורדוס, ירושלים, תשל"ד. על סיכום המחקר בענייני המקדש, ראה: ש' ספראי, "בית המקדש ועבודת האלהים", בתוך: מ' אבי יונה (עורך), ההיסטוריה של עם ישראל — תקופת בית הורדוס, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 205–237. אשר לגישה המסורתית, ראה, לדוגמה: י"מ טוקצינסקי, עיר הקדש והמקדש, ירושלים, תשל"ל; א' אייבשיץ, "רצפת הר הבית בבניין הורדוס", סיני, מה (תשמ"א), עמ' מב–נג.

5 ראה: י' דין, מלחמת בני אור בבני חושך, ירושלים, תשי"ז², עמ' 181 ואילך.

ומדורה היתה שם, ובית כסא של כבוד. וזה היה כבודו: מצאו נעול — ידע שיש שם אדם; פתח — יודע שאין שם אדם. ירד וטבל, וכו'.

לכאורה יכולים אנו לשאול: מאי קא משמע לן? הלא במקדש היו עשרות כוהנים ולוויים בעלי תפקיד זה או אחר, מה עוד שאלפי עולי-רגל בעת ובעונה אחת שהו במקדש בחגים, ואף טבעי הדבר שבציבור גדול זה של אנשים ייווצר צורך בעשיית הצרכים. יתרה מזו, מה טעם מפרט התנא דברים שבצנעה, שלא בשיטת חכמים, דרך-כלל, אלא אם אומרים אנו כי דבר הלכה בא התנא ללמדנו⁶.

והנה, דומה כי נוכל לרדת לסוף דעתו של התנא אם נבחן את דעת הכיתות בסוגיא זו. במגילת המקדש מו, 13 ואילך כתובה הלכה זו:

ועשיתה להמה יד חוץ מן העיר אשר יהיו יוצאים שמה לחוץ לצפון המערב לעיר ... (ולוא) תהיה נראה לכול, רחוק מן העיר שלוש אלפים אמה.

נושא ה"יד" כבר בואר היטב על-ידי ידין⁷, אך מקום יש לבחון את העניין מחדש. לדעת הכיתות, אי-אפשר לעשות את הצרכים בירושלים בכלל, ובמקדש בפרט, היות שפסוק מפורש הוא בדברים כג, יד האוסר זאת: "ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ". על כורחנו עלינו לומר, כי חכמים ביארו את האיסור כבלתי תקף בשטח התת-קרקעי במקדש. כלומר, הפסוק המקראי מתקיים גם כאשר היציאה "מחוץ למחנה" היא הירידה למפלס התחתון, אשר לדידם אינו שטח מקדש⁸.

והנה, מקום יש לשאול אם יכלו בני הכיתות השונות לקבל דעה הלכתית זו. לשון אחר: האם הסכימו הכיתות לפרשנות מקרא זו המתגלה בעניין טכני, בלתי חשוב, כביכול, כעשיית הצרכים במקדש. דומה כי לא הסכימו בני הפיתות ל"בית הכבוד" הנמצא בשטח המקדש עצמו, הן מפני חומרותיהן היתרות בעניינה של ירושלים, והן בשל דרישתן להרחקת ה"יד" מחוץ לעיר. יתרה מזאת: על-פי עדותו של יוספוס (מלחמות ב, ח, ט), החשיבו האיסיים את הצוואה למטמאה, ואם כן, כיצד יכלו להסכים ש"בית הכבוד" ימוקם בשטח המקדש עצמו?

דומה כי חכמים הכירו חומרות מפליגות אלו של ראיית הצוואה כדבר טמא, ולא עוד אלא שהביאו את דבריהם בסמוך למשנה שלפנינו, כפי שניתן ללמוד מירושלמי פסחים פ"ז הי"א, לה ע"ב:

תני בשם ר' יהודה: מחילות שתחת ההיכל — חול, וגגות ההיכל — קודש. ר' אימי בשם רבי שמעון בן לקיש: מתנית' אמרה כן: מדורה היתה שם, ובי' כסא של כבוד היה שם ... אמר ר' יוסה: וכי צוואה טומאה, והלא אינה אלא נקיות?

נמצא, אם כן, שידעו חכמים על השקפות קיצוניות אלו בטומאת הצוואה, והתנגדו להן. לו היתה הצוואה טמאה לדעת חכמים, פשוט לא היו מניחים להתקין "בית הכסא של כבוד" מתחת למקדש. ההשקפות הכיתיות של האיסיים על הצוואה מצאו את דרכן, בצורה זו או אחרת,

6 השווה לכך את הלכות בית-הכיסא בברכות סב ע"א וכדומה.

7 ידין, מגילת המקדש, א, ירושלים, תשל"ז, עמ' 228 ואילך.

8 ראה: פסחים סז ע"ב, פו ע"א; ירושלמי פסחים פ"ז, לה ע"ב; תמיד כז ע"ב; תוספתא כלים בבא קמא פ"א הי"א, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 570.

אל ענן הקראי, וכבר העירו על כך⁹. מכל מקום, ניתן עתה לשוב לתיאור שעמדנו בו בתחילה: "בית הכסא של כבוד" המתואר במסכת תמיד (ובמקוצר הובא העניין במידות). מסתבר כי אין זה מקרה שהתנא מתעכב על בית-הכיסא במקדש, אלא מגמה מוסתרת מאחורי התיאור: ללמדנו שחכמים חולקים על הכיתות, ונהגו בפועל לעשות צורכיהם במפלס התת-קרקעי במקדש¹⁰.

ב. כניסת אבליים ומנוודים להר הבית

במידות ב, ב מפסיק התנא לרגע קט מהתיאור הפיסי של המקדש, ומספר על האנשים הנכנסים להר הבית, ומה היו אומרים אז. וכך היה שונה:

כל הנכנסין להר הבית — נכנסין דרך ימין ומקיפין ויוצאין דרך שמאל, חוץ ממי שארעו דבר, שהוא מקיף לשמאל.

— "מה לך מקיף לשמאל?"

— "שאני אבל",

— "השוכן בבית הזה ינחמך";

— "שאני מנודה",

— "השוכן בבית הזה יתן בלבם ויקרבוך", דברי רבי מאיר.

תיאור יפה זה מלמד כי אבליים ומנוודים נכנסו להר הבית, אף כי היו נכנסים באופן שונה, ובכך הוכר מעמדם החברתי-הלכתי למרחוק. ברם, טעון העניין ליבון, שהרי עומד התיאור

9 עיין: מ"י ומ' קיסטר, "על יהודי ערב — הערות", תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 231–247 (במיוחד עמ' 239). עיין גם: חזון ברוך ב, ת, ד; צוואת בנימין ח, ג; מ' וורמברנד, בתוך: א' בירם (עורך), ספר אליהו אורבך, ירושלים, תשט"ו, עמ' 240; ד' מנדלס, שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ד (תש"ך), עמ' 235; J. Milgrom, *JQR*, LXXI (1980), pp. 96–97; ב' שנו חכמים: "זה הכלל היה במקדש: כל המסיר את רגליו טעון טבילה, וכל המטיל מים טעון קדוש ידים ורגלים". לאמור, במקדש נהגו בצוואה כמו בטומאה הטעונה טבילה.

10 מן הראוי עוד להעיר, כי עשיית הצרכים בעת העתיקה היתה נעשית מחוץ לעיר (ראה: גינצבורג, על הלכה ואגדה, עמ' 46 והנסמן שם), מן הטעם הפשוט התלוי בקושי שבסילוק הצואה ממקום המגורים. בעיה זו מצאה את פתרונה במקדש, בשל אמת-המים שהגיעה לשם ואפשרה את ניקוי העזרה — מקום השחיטה, וממילא גם אפשרה הקמת "בית הכסא של כבוד" שם. הכיור והבור שבמקדש רומזים לנו על פתרונות עתיקים יותר לבעיית המים במקדש, בהשוואה לאמת-המים שזרמה במקדש והיתה חדשה יחסית (פסחים ה, ח; תמיד ה, ה; מידות ה, ד; זבחים ח, ז—יא; תוספתא זבחים פ"ו ה"א, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 488; איגרת אריסטיאס פט; ועוד). על כורחנו אנו למדים מהם, שקדם להבאת מים זורמים למקדש לא היה שם מבנה זה. (תן דעתך על השוני בין תעלת ניקוז במגילת המקדש לאמת-המים בדברי חכמים. ראה: ידיו, מגילת המקדש, א, עמ' 172–173). לבעיית הספקת המים למקדש, ראה: י' שכטר, ירושלים לדורותיה — שני פרקי ביבליזם גרפיה, ירושלים, תשל"ו, עמ' 99 ואילך; ב"צ לוריא, שאול ובנימין, ירושלים, תשל"ב, עמ' 130 ואילך.

אם צודק ע' קלונר בהשערותיו ("הארכיאולוגיה של ירושלים בימי הורדוס", עידן, 5, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 131), כי למחלוקת הפרושים והצדוקים המובאת בידיהם ד, ו (על אף חילופי הגירסא הקשים), היתה נגיעה ישירה לאמת-המים הבאה למקדש, כי אז ניתן לראות את כל בעיית הספקת המים למקדש כבעיה הלכתית יותר מאשר טכנית, ובעלת השלכה לטהרת כלל המקדש. עיין גם: י' פטריק, "עוד בעניין 'הלכה צדוקית אחת' — תשובה להערה", קתדרה, 23 (תשמ"ב), עמ' 192–193.

בסתירה הלכתית לנאמר במסכת שמחות ו, יא, מהדורת היגער עמ' 134: "ביום הראשון וביום השני אין (האבל) נכנס להר הבית, ובשלישי נכנס ומקיף דרך שמאל"¹¹. יתרה מסכת שמחות בהלכה האוסרת על אבל (ומן ההיקש: גם מנודה), להיכנס להר הבית ביומיים הראשונים לאבלותו, ולמרות קרבת רעיון זה להלכות שונות בספרות התלמודית, הרי שאין לראות בו פרשנות גרידא. אדרבה, הלכה זו הסמוכה להלכה שבמסכת מידות מלמדת כי לפני "עורך" מסכת שמחות היתה ידועה הלכה האוסרת על אבל להיכנס להר הבית, וכדי שלא תיראה הסתירה בין ההלכות, שילב הוא אותן בסמיכות כפירוש.

ואולם, מגיין הגיע למסכת שמחות איסור זה של כניסת אבלים (ומנודים) להר הבית ? ניתן, אמנם, להשוות את מנהגי המקדש בירושלים למנהגי עמים אחרים בקדושת מקדשיהם, ומן החוק המשווה אפשר ללמוד כי כשם שעמים אחרים אסרו כניסת אבלים למקדשם, כך גם מקובל היה הדבר בירושלים¹². ברם, עד שאנו נגררים למחקר המשווה בדתות, שומה לראות את הכתוב ביחזקאל מד, כה ואילך :

ואל מת אדם לא יבוא לטמאה, כי אם לאב ולאם ולבן ולבת לאח ולאחות אשר לא היתה לאיש יטמאו¹³. ואחרי טהרתו, שבעת ימים יספרו לו. וביום באו אל הקדש אל החצר הפנימית לשרת בקדש יקריב חטאתו, וגו'.

דומה, אם כן, שהנוהג העתיק היה שהאבל אינו נכנס להר הבית, בין מפני שנטמא ממש, ובין אם היה מוחזק בעיני עצמו ל(מעין) טמא, בדומה למקובל בעמים אחרים. ממילא עלינו להסיק כדעת ר"ש ליברמן: "שלמעשה היה זמן בתקופת בית שני שבו מנעום (את העבריינים והאבלים) מן המקדש"¹⁴, או שמא מוטב לומר כי ההלכה הקדומה אסרה על אבלים כניסה להר הבית, עד שבאו חכמים והתירוה.

11 הנרשא ההלכתי וההשוואתי גידון אצל ש' ליברמן, יונית ויונות בארץ-ישראל, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 272 ואילך ; י' מילגרום, "הערות למגילת המקדש", בית מקרא, כד (תשל"ט), עמ' 205–211 (במיוחד עמ' 210), והנאמר בסנהדרין ב, א : "כהן גדול . . . מת לו מת — אינו יוצא אחר המיטה אלא הן נכנסין והוא נגלה, הן נגלין והוא נכסה".

12 עיין במקורות שציין להם ליברמן, שם, וראה תהלים טו. לוקיאנוס (האלה הסורית, 53), מספר על מי שאירעו אבל במשפחה האסור להיכנס למקדש, בדומה לבעל "ברייתא דגידה" הסבור שכוהן שעבד ושמע "שנתנדת אמו, מה יעשה, והרי הוא מטמא קרבנותיהן של ישראל", וכו' (עיין : א' אפסוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים, תש"א, עמ' 166 ואילך). הקבלה זו ללוקיאנוס מחד גיסא, ולהלכה הקדומה האוסרת כניסת אבל להר הבית מאידך גיסא, רומזת לאפשרות שבעל ברייתא דגידה הכיר הלכה (כיתתית) קדומה, אלא שהוא ניסחה בדומה לתרומות ח, א, ואכמ"ל.

13 ואין אשתו בכלל האנשים אשר להם חייב הכוהן להיטמא, וכן היתה דעת הכוהנים, בניגוד לדעת חכמים. בנושא זה של גרימת טומאה לכוהן ב"דווקא" אני מרחיב במקום אחר.

14 בהמשך (ובהערה 19) נוקט ר"ש ליברמן בדרך פרשנית אחרת, אף שאינו אומר זאת בפירוש. ליברמן מתאים את שתי ההלכות יחדיו כבמסכת שמחות, ולא זו בלבד אלא שתופס הוא את המסכת המאוחרת כעדות היסטורית לאשר קרה בימי המקדש. אשר לרמזים על איסור כניסת מנודים, ראה ספראי (לעיל הע' 4), עמ' 214.

בפרקי דר' אליעזר סוף פרק יז (מהדורת ר"ד לוריא, ורשה, תרי"ב, מא ע"ב ; מסכת סופרים יט, ט, מהדורת היגער עמ' 335), מסופר : "ראה שלמה שמדת גמילות חסדים גדולה לפני המקום, וכשבנה בית המקדש בנה שני שערים : אחד לחתנים ואחד לאבלים ומנודים", וכו'. נמצא אפוא, שהמחבר המאוחר מקדים ליחס את התופעה (ההלכה המתירה כניסת אבלים) לימי שלמה, כפי

מעשה, יש לשוב לתיאור המקדש הכולל ללא קשר, כביכול, את נוסחאות הברכה שהיו נאמרות בהר הבית. מסתבר שבמכוון חרג התנא מתיאור המקדש, מכיוון שרצה ללמדנו שאבלים ומגורים רשאים להיכנס להר הבית, ולבל נחשוב כדעות קדומות או חיצוניות (שהשתרבו בחלקן למסכת שמחות), שאלו אסורים היו להיכנס להר הבית. מסתבר שהכיתות השונות סברו כאותה הלכה קדומה האוסרת כניסת אכלים למקדש, אך לא ניתן להוכיח זאת בוודאות, לפי שעה, מחוסר עדויות על הלכות אכלות בקרב הכיתות. ואולם, אשר לאיסור הכניסה למקדש שחל על המגורים, דומה כי אפשר להקיש מן השימוש בנדידי החברתי בקומראן לאיסור כניסה למקדש. להלן יתברר שכת מדבר יהודה הרחיבה את איסורי הכניסה למקדש, והעתיקה איסורים אלו לאיסורי הכניסה אל ה"יחד". אפשר אפוא ללמוד בהיפוך: כי כשם שהשתמשו הם בנדידי החברתי להוצאה מן הכת, כך אסרו הם כניסת מגורים למקדש, וצריך עיון¹⁵.

מכל מקום, מסתבר שלא בחינם התעכב התנא בספרו לנו על המפגש באכלים ובמגורים בהר הבית — ללמדנו את דעת חכמים בנושא זה, שהיתה שונה מהלכות קדומות שאסרו על אנשים אלו את הכניסה למקדש.

ג. כניסת כוהנים בעלי מומים למקדש
במידות ב, ה מלמד אותנו התנא לפי תומו, כביכול:

(לשכה) מזרחית צפונית — היא היתה לשכת העצים, ששם הכהנים בעלי מומין מתליעין את העצים, וכל עץ שנמצא בו תולעת — פסול מעל המזבח.

תיאור תמים זה זוקק ביאור ביחס לשני עניינים: תחילה יידונו הכוהנים בעלי המום, ולאחר מכן העצים המצויים שם.
בויקרא כא, יז ואילך כתוב:

דבר אל אהרן לאמר: איש מזרעך דוֹרְתָם אשר יהיה בו מום — לא יקרב להקריב לחם אלהיו. כי כל איש אשר בו מום לא יקרב: איש עֵר, או פֶסֶח, או חָרָם או שרוע...

ש"הוסיף" על המשנה שערים "חדשים" (וראה להלן על שערים נוספים במקדש). מעין זה ניתן לראות במסורת האיסלאמית המייחסת את החלל שתחת למפלס המקדש בחלק הדרומי של הר הבית לשלמה ("אורות שלמה"), ושם השפעת האיסלאם על פרקי דר"א, השפעה שצוינה כמה פעמים, ניכרת אף ב"מסורת" זו.

ייתכן ללמוד על מעמדו הנחות של האבל מן ההלכה שהובאה בהלכות אלדד הדני, לפיה שחיטת אבל אסורה, הלכה שקנתה לה שביטה בדברי רב שמואל בן חפני גאון, וכן אצל פוסק איטלקי בן המאה ה"ג ור' אברהם קלויזנר. ראה: ש' אסף, "מתורגמן של חכמי איטליה הראשונים", סיני, לד (תשי"ד), עמ' טו—מ (במיוחד עמ' טז). אשר לזיקתן של הלכות אלדד להלכות הכיתות הקדומות, ראה: מ' בראילן, "הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית שני", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בראילן, רמת-גן, תשמ"ב (להלן: "הפולמוס"), עמ' 174 ואילך.

15 מגילת הסרטים, סרך היחד, VIII, 23 ואילך, מהדורת ליכט, עמ' 186. ראה עוד: G. Forkman, *The Limits of the Religious Community*, Lund, 1927, pp. 92 ff; ונראה כי נלמד העניין מהיקש לדברים כג, ב—ד "לא יבוא להם בקהל ה'", איסור שפורש לא רק באופן צר, ביחס לנישואין בלבד, כי אם בצורה הרחבה ביותר.

כל איש אשר בו מום מזרע אהרן הכהן לא יגש להקריב את אשי ה' ; מום בו, את לחם אלהיו לא יגש להקריב. לחם אלהיו מקדשי הקדשים, ומן הקדשים יאכל. אך אל הפרכת לא יבא, ואל המזבח לא יגש, כי מום בו, ולא יחלל את מקדשי, כי אני ה' מקדשם.

פסוקים אלו הובנו אצל חכמים כאוסרים על כוהן לעבוד, אך מאפשרים לו לעשות דברים אחרים המבטאים את קדושת כהונתו, כגון שאמרו בזבחים יב, א : "בעלי מומין — בין בעלי מומין קבועים, בין בעלי מומין עוברין — חולקין ואוכלין, אבל לא מקריבין"¹⁶. הלכה זו ידועה היתה אף ליוספוס (מלחמות ה, ה, ז), ומסתבר שהיתה נהוגה במקדש, לכל הפחות בתקופה שעליה מעידים חכמים. והנה, בתוספתא כלים בבא קמא פ"א ה"א, מהדורת צוקר-מנדל עמ' 570, מובאת הלכה זו :

הכל נכנסים לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה : מצוה בכהנים, אין כהנים — נכנסין לויים ; אין לויים — נכנסין ישראלים ; מצוה בטהורים, אין טהורים — נכנסים טמאין ; מצוה בתמימין, אין תמימין — נכנסים בעלי מומין ; וכו'.

הרי לנו שבתנאים מסוימים התירו חכמים כניסה למקדש לא רק לטמאים אלא אפילו לבעלי מומים, אף אם אין לדעת אם אכן נהגו כך בפועל¹⁷. ואולם, לכיתות קומראן היתה שיטה אחרת בעניין זה. במגילת המקדש מה, 12—15 מובאת הלכה זו :

כל איש עור לוא יבואו לה כול ימיהמה ולוא יטמאו את העיר אשר אני שוכן בתוכה כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל.

נמצא אפוא, שלדעת המחבר הכיתתי אין בעלי מום, הקרויים אצלו "כול איש עור", רשאים להיכנס לירושלים כל עיקר. מסתבר שראה הוא בבעלי המומים כעין אנשים טמאים, ולא זו בלבד אלא שהרחיב את תחומי האיסור מחלקו הפנימי של המקדש בלבד אל כל העיר¹⁸. שיטה זו נקט מחבר מגילת מלחמת בני אור בבני חושך (vii, 4—5), ואף הרחיבה, שכן

16 מקבילות שונות להלכה זו : מנחות יג, י ; תוספתא זבחים פ"א ה"ו, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 496 ; מנחות עג ע"א ; ספרא על ויקרא ז, י, מהדורת וייס, לד ע"ב ; ועוד. מסתבר שכך אכן נהגו כפי שיש ללמוד מתוספתא סוכה ד, כג, מהדורת ליברמן, עמ' 277, ומיוספוס (מלחמות ה, ה, ז) גם יחד (אלא שיוספוס מוסיף : "אך לבושיהם היו בגדי חול, כי רק הכהנים המשרתים שמו עליהם בגדי קודש"). ראה עוד : תוספתא זבחים פ"א ה"ח, עמ' 480. א' יצחקי ("ההלכה בתרגום ירושלמי א' [המכונה יונתן בן עוזיאל] ודרכו בדרשת המקרא", עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילול-סופיה, אוניברסיטת ברי-אילן, רמת-גן, תשמ"ב), עמ' 284 ואילך סבור, שהמתרגם כאן חולק על התנא במשנה, שכן הוא מתיר לאכול מן הנותר, אך אינו חולק כיתר הכהנים. לגידון כאן השווה את היחס השונה בין ההלכה של חכמים לבין המנהג הכהני במקדש ביחס לקרבנות בעלי מום בזבחים ט, ג ; וראה עוד : ספרי בהעלותך, עה, מהדורת הורוביץ, עמ' 70 ומקבילות.

17 על הלכה זו ש"הכל נכנסים לבנות ולתקן" (והלכות אחרות השנויות בנוסחה "הכל + פועל בבינוני רבים"), ראה : "הפולמוס" (לעיל הע' 14), עמ' 21 ואילך. עוד על כהנים בעלי מום, ראה : ש' ספרא, העליה לרגל בימי הבית השני, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 191, 212.

18 לכל הפרשה, ראה : י' ידן, מגילת המקדש, א, ירושלים, תשל"ו, עמ' 224 ואילך ; שם, ב, עמ' 104 ואילך.

לדעתו "איש אשר מום עולם בבשרו ... כול אלה לוא ילכו אתם למלחמה"¹⁹. כך גם בסרך העדה ו', 6, מהדורת ליכט עמ' 264: "וכל מנוגע בבשרו נכא[ה רגלים] או ידים ... אל יב[ואו] אלה להתיצב [בתוך] עדת [אנו] שי השם"²⁰. נמצא אפוא, שהרחקת בעל המום לא היתה בקרב הכת בעלת אופי פולחני דווקא, כי אם בעלת רקע חברתי (הלכתי, אם אכן הגדירו את בעל המום כטמא).

ובכן, אחר שנבחנה ההלכה הכיתתית, ניתן לבחון שנית את דברי התנא המספר על הכהנים בעלי המום במקדש²¹. לאור ההלכה הכיתתית המתייחסת אל בעלי המום כטמאים, הלכה האוסרת, בין היתר, כניסתם של בעלי המום למקדש, דומה שלא במקרה מספר לנו החכם על הכהנים בעלי המום בלשכת העצים. מסתבר שחכמים רצו ללמדנו בזאת את דעתם המתפלמסת עם הכיתות אשר אסרו הימצאות כוהנים בעלי מום על הר הבית. מעתה, שידועים אנו כי כוהנים בעלי מום שהו ועבדו במקדש, מנוודים ואבלים אף הם נכנסו להר הבית, ברור שהמקדש המתואר נשלט על-ידי חכמים, ולא על-ידי הכיתות או הולכים בדרך ההלכה הקדומה.

ד. העצים למזבח במקדש

כוהנים שהיו בעלי מום עסקו בהתלעת העצים, ומן הראוי להתעכב עתה מעט על פרט זה שבתמונה. בתמיד ב, ג מבאר התנא נושא זה ואומר:

וכי כל העצים כשרים למערכה? — הין, כל העצים כשרים למערכה, אבל באלו רגיי-לים: במרבויות של תאנה ושל אגוז ושל עץ שמן.

בתוספתא מנחות פ"ט ה"ד, מהדורת צוקרמנדל עמ' 526, הובאה הלכה זו בשינוי מה:

כל העצים כשרים לגבי מזבח — חוץ משל זית ושל גפן. ר' אלעזר מוסיף חמשה עצים פסולין: אף של שקמה ושל חרוב ושל דקל ושל מייש ושל אל[ו] ושל סתירה, וכו'.

19 בכך איש הכת דומה לדברי חכמים בנידון, ראה: י' ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך, ירושלים, תשי"ז, עמ' 67. השווה לזה את המדרש המובא בדברים זוטא, מהדורת בוכר (וינה, תרמ"ה), עמ' 8: "לא יבא ממזר, לא יבא עמוני — בא הכתוב ללמדך שכל מי שאינו ראוי לבא לקהל, לא יצא למלחמה", מעין ההלכה הכיתתית הקובעת כי המצטרפים אל היחיד הם כוהנים, לוויים, ישראלים וגרים בלבד (ברית דמשק XIV, 4—5), וממילא לא יוכל ממזר או פסול ייחוס אחר לצאת בצבאם. למרות השוני ההלכתי ניכרת הקירבה הרעיונית באמצעות השוואה לאוגרית, שם היוצאים למלחמה באו מכל רובדי החברה ומקרב בעלי המום בכלל. ראה: א"פ רייני, מבנה החברה באוגרית, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 74.

20 ראה: י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 262. אפשר שקשור הדבר עם השקפת בני הכת על הקשר בין המראה החיצוני של אדם לבין "מראהו הפנימי"; ראה: י' ליכט, "שוקיים סימן לבחירה", תרביץ, לה (תשכ"ו), עמ' 18—26. לסיכום העניין, ראה: L. H. Schiffman, "Purity and Perfection: Exclusion from the Council of the Community in the Serekh Ha-'Edah", *Biblical Archaeology Today*, Israel Exploration Society, 1985, pp. 373—389.

21 י' ידן (מגילת המקדש, א, עמ' 225), מסכם: "מובן, שאין מקום להשוות איסורים חמורים אלה עם איסורי חז"ל", וכו'. אדרבה, יש מקום רב להשוותם כדי להבין את דברי חכמים על רקע ההלכה הכיתתית. עיין גם: ירושלמי סוכה פ"ד, נד ע"ג; ובתוספתא סוטה פ"ו ה"ח, מהדורת ליברמן, עמ' 193: "הכל כשרין לעלות במעלות האולם — בין תמימין בין בעלי מומין", וכו'.

מנוסח זה ניתן ללמוד, כי עיקר ההלכה שלפנינו היא: "כל העצים כשרים לגבי מזבח", העשויה במתכונת של הלכות דומות בספרות התנאים "כל ה— — — כשרים", כשאת יתר הדברים יש לראות כ"תלמוד" למשנתו של התנא²². כך גם מן המקבילה בתמיד כט ע"ב, ומיתר המקבילות, יש ללמוד כי אין עצי "סתירה" אלא עצים שהובאו למזבח אחר שלפני-כן שימשו ככלים עד שנסתרו²³. ואולם, לענייננו חשובה ההלכה הכיתתית בנושא זה המובאת בכמה מקורות.

בספר היובלים כא, יב מצווה אברהם את יצחק בנו לפני מותו, ובין היתר מלמד אותו לאמור:

והשמר בעצי הקרבן, ואל תביא עצי-קרבן על המזבח מלבד: ברוש, דפרן, שקד, אורן, אשוח, ארז, ארז אדום, תמר, זית, מור, דפנה, ואתרוג, ערער, ובושם²⁴.

הרי לנו שמחבר ספר היובלים, ספר אשר אנשי הכת בקומראן החזיקו עותקים ממנו בספרייתם, סבר שלא כחכמים, כי אין כל העצים כשרים למערכה אלא חלקם בלבד²⁵. נושא זה חוזר בצוואת לוי ט, יב, אם גם בקיצור: "ושנים עשר עצים אשר העלים עליהם תביא לפני ה' כאשר הורני אברהם אבי". כאן, אמנם, אין פירוט של העצים הכשרים, אך מכל-מקום מספרם הוגבל, שלא כדברי חכמים "כל העצים כשרים". והנה, בנוסח הארמי של קטע זה שנתגלה בגניזה²⁶, מופיע פירוט של העצים הכשרים:

ארי כדנה חזיתי לאברהם אבי מיזדהר מן כל תריעשר מיני אעין. אמר לי די חזין להסקה מינהון למדבחה די ריח תנהון בשים סליק. ואלין אינו שמהתהון: ארזא, ודפרנא, וסגדא, ואטולא, ושוחא, ואדונא, ברותא, ותאנתא, ואע משחא, ערא, והדסה, ואעי דקתא — אלין אינון די אמר לי די חזין להסקה מנהון ל[תחו]ת עלתא על מדבחה²⁷.

הרי שוב: לעומת חכמים שהכשירו למזבח את כל העצים, התירו אנשי הכיתות רק מספר מוגדר של עצים הכשרים למזבח²⁸, ואפשר שהלכות חיצוניות אלו משקפות את ההלכה

22 הנוסח הלשוני "כל ה— — — כשרים" אינו אלא "הכל + פועל בינוני רבים". ראה: "הפולמוס" (לעיל הע' 14), עמ' 270 והנמשן שם, וראה עוד להלן.

23 ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ב, ירושלים, תפרח"י, עמ' 258.

24 הובא על-פי תרגום א' כהנא, הספרים החיצונים, תל-אביב, תשט"ז, לבד מכתוב מלא כאן, וכן "שקד" תמורת "שגד" שבתרגום. אשר לנוסח, ראה: James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, New York, 1983, pp. 223–254.

25 ראה: ל' גינצבורג, על הלכה ואגדה, תל-אביב, תש"ך, עמ' 51.

26 R. H. Charles & A. Cowley, "An Early Source of the Testaments of the Patriarchs", *JQR* (OS), XIX (1907), pp. 566–583; תרגום הקטעים לעברית, בתוך: א"ש הרטום, הספרים החיצונים — ספורי אגדה, א, תל-אביב, תשכ"ח², עמ' 135–140.

27 שמות העצים בתרגום הרטום הם כדלהלן: "ארז, דפנה ושקד ואשוח ושטה וארז, ברוש ותאנה ועץ שמן והדס ועצי...". (דקתא?). לסיכום הדיון בקטעים הארמיים של צוואת לוי, ראה: J. C. Greenfield & M. E. Stone, "Remarks on the Aramaic Testament of Levi from the Geniza", *RB*, LXXXVI (1979), pp. 214–230.

28 השווה להלכה דומה ביחס לעצים הכשרים לשריפת הפרה (פרה ג, ח), ומה שהעירו על כך: י' בער, ציון, מ (תשל"ה), עמ' 127 [= מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 430]; יצחקי (לעיל הע' 16), עמ' 438.

הקדומה שהיתה נוהגת במקדש קודם לעלייתם של חכמים לשלטון בו²⁹. מכל מקום, לאחר שהוברר נושא זה ניתן לשוב ולעניין בכוהנים בעלי המום המתלעים את העצים³⁰. דומה כי כשם שמן האנשים העוסקים במלאכה זו ניכר כי פועלים הם על־פי ההלכה של חכמים, כך אף מן העצים שבידיהם ניכר כי תלמידי־חכמים הם. אם כך, אפשר שלא במקרה מספר התנא על לשכת העצים והקורה בה, ומסתבר שאף העצים המתוארים כבדרך אגב, לכאורה, הגם בעלי תפקיד בתיאור המאבקים ההלכתיים הכרוכים בקביעת הנהגים המקדשיים, ובמקרה זה: אילו עצים יובאו למזבח ויידקו במקדש.

ה. ש ע ר ה מ י מ

במידות ב, ו מספר התנא על השערים שהיו במקדש בצלע הדרומית, סמוכים למערב:

שער העליון, שער הדלק, שער הבכורות, שער המים. ולמה נקרא שמו שער המים?
שבו מכניסין צלוחית של מים של נסוך בחג.

כבר נתפרסמה המחלוקת שבין חכמים לבין הכיתות השונות בנושא זה של נסוך המים, והד לזיוכוח נשתמר במשנה סוכה ד, ט. המחקר האנתרופולוגי המשווה נתגלה כאן ככלי עזר חשוב לבחינת החגיגות המקדשיות המתוארות בפירוט רב במשנה ובתוספתא, והוצעו הסברים שונים למחלוקת על קיום הטקס³¹. ואולם, לענייננו חשוב לציין, כי התנא מתאר את המקדש באופן כזה שבמהלך התיאור מבאר הוא רק עניין אחד — שם של שער הקשור במחלוקת שבין חכמים לבין הכיתות. דומה שלא במקרה מתעכב הוא על נושא זה מבלי שיטרח לבאר גם מה היה פירוש יתר השערים: שער העליון, שער הדלק או שער הבכורות. לאמור, מסתבר שתיאור המקדש בפי התנא אינו תיאור "סתמי", אלא תיאור המשובץ עניינים בעלי אפיון הלכתי אנטי־כיתתי, בדומה לתיאורו שהכרנו לעיל³².

29 " בער (שם), עמ' 128, הע' 80, רואה בהלכות החיצוניות "בדיות ספרותיות, ואין להם חשיבות לעומת עדותן של הלכות המשנה". ברם, אם נבחן את ה"מושב בחיים" של הלכות חכמים שאמרו "כל העצים כשרים", נצטרך להניח שהלכה זו נועדה לחדש ולהוציא מדעת הסוברים כי רק מספר מוגדר של עצים כשר. נמצא אפוא, שהלכות חכמים מאשרות בעקיפין, כמובן, את נכונותן ההיסטורית של ההלכה החיצונית בנושא זה, ומשקפות גידול במספר העצים הכשרים כמו גם תהליכי גידול אחרים שקרו במקדש, תהליכים הטעונים דיון נפרד. השווה לכך תוספתא שבת פ"ד ה"א, מהדורת ליברמן, עמ' 64: "בראשונה היו אומ': 'שלשה כלים ניטלין בשבת'... חזרו להיות מוסיפין והולכין עד שאמרו 'כל הכלים ניטלין בשבת'", וכו'.

30 קרוב בעיני, שאף בנושא זה של עצים מתולעים לא הסכימו הכל. הדעת נותנת, שעץ שנתגלו בו תולעים כבר נפסל למזבח כעץ אשר מום בו, ושנא זה היה עיקר הטעם לאיסור הקרבה למזבח של "כל העצים". וזר לכך יש בהלכות מאכלות שנתעברו בהם תולעים ושרצים. עיין: שולחן ערוך, יורה דעה, סי' קד. ואולם, יתרים על כך דברי המפרש על תענית לא ע"א. בגמרא שם ניתנו הסברים שונים לסיבת חגיגת ט"ו באב, ובין היתר הובאו דברי: "רבה ורב יוסף דאמרי: יום שפסקו מלכרות עצים למערכה". ביאר (במיוחד לרש"י שם (כנראה על־פי מסורת גאונים או הלכה חיצונית אחרת): "לפי שהן (העצים) לחין, ומאותו הומן אין כח בחמה לייבשן, וחיישינן מפני התולעת, לפי שעץ שיש בו תולעת פסול למערכה [כדאמרין] (מידות פ"ב מ"ה)".

31 על נסוך המים, ראה: ר' פטאי, אדם ובהמה, ב, ירושלים, חש"ב—תש"ג, עמ' 161 ואילך (שם במפורט, אך פטאי עסק בסוגיא זו גם בספריו האחרים); א"א אורבך, ההלכה — מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים, תשמ"ד, עמ' 28—29.

32 חיזוק לכך ניתן לראות בכך שמחבר מגילת המקדש (לט, 11) קובע את שמות שערי החצר על שמות השבטים. ראה: ידין, שם, א, עמ' 187 ואילך. (תופעת השם כביטוי פולמוסי ניכרת במיוחד

ו. לשכת הגזית

בסיום מסכת מידות מתאר התנא את הלשכות שבדרום³³, ומרחיב את הדברים ביחס ללשכת הגזית:

לשכת הגזית: שם היתה סנהדרי גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה, וכהן שנמצא פסול — לובש שחורים ומתעטף שחורים ויוצא והולך לו, וכו'.

הרי לנו מקדש שהכהנים עובדים בו, אך לא הם שולטים בו למעשה, אלא הישראלים. הם הדנים בייחוסם של כוהנים וקובעים בכך מיהו הכהן הרשאי לעבוד במקדש³⁴. ואולם, דומה כי לדברים אלו לא יכול היה איש הכת מקומראן להסכים. לפי המתואר במשנה זו, ידם של הישראלים היתה על העליונה מבחינת ההנהגה, בעוד שלפי הידוע מכמה מקורות מקומראן הרי שבהנהגת הכת עמדו הכוהנים³⁵, ומן הנמנע, כנראה, היה שידונו ישראלים על מעמדם של הכוהנים. אך טבעי הדבר ש"בית דין של כהנים" המוזכר בתלמוד כמה פעמים³⁶, הוא הסמכות המשפטית בשאלה מעין זו.

נראה אפוא, שהחכם המתאר את לשכת הגזית שבה ישבה "סנהדרי גדולה של ישראל", ולא של כוהנים, מספר על תקופה מאוחרת, יחסית, בימי המקדש, לאחר ש"נכבש" המקדש על-ידי החכמים, והם שהיו מלמדים את הכוהנים מי הכוהן הכשר לשרת, וכן מה לעשות: כיצד לשחוט, לכתוב, ועוד³⁷. מסתבר, שבמודע תיאר החכם את המקדש, על האנשים היושבים בו, בצורה שלא יכלו להסכים לה הכוהנים, או בעלי-בריתם, אנשי הכיתות השונות, אשר ראו בכוהנים את ההנהגה הטבעית של עם ישראל.

ב. טומאת המקדש — מה היא ?

בספרות החיצונית ובכתבי קומראן מואשמים מתנגדי הכת בטימוא המקדש, והאשמה חמורה זו חוזרת כמה פעמים ובספרים שונים³⁸. יתרה מזו, בפשר חבקוק xii, 7—9 אנו קוראים:

בסכסוך על קרקע, כאשר כל אחד קורא לאותו שטח בשם אחר. (להלן במשנה: "ולמה נקרא שמו שער יכניה?"), וכו', ואפשר שאף כאן היתה לתנא כוונה מיוחדת. ראה: מ"צ נריה, שער יכניה, ירושלים, תשמ"ג. עיין גם: י' מגן, "על שערי הר-הבית בכתבי יוסף בן מתתיהו ובמסכת מידות", קתדרה, 14 (1980), עמ' 41—53.

33 על-פי חלק מהגירסאות והמפרשים (יומא יט ע"א), אלו הלשכות שבצפון. עיין פירוט נוסף בתוספתא סנהדרין פ"ו ה"א, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 425.

34 ראה: ידיו, מגילת המקדש, א, עמ' 268; ש"ב הו"ג, סנהדרין גדולה, ירושלים, תשכ"א, עמ' 72 ואילך, 194 ואילך. אשר לייחוס ולהרכב הפנימי של הסנהדרין (עניין שהוא, כמובן, בעל חשיבות לשליטה בכוהנים), עיין: א"א הלוי, האגדה ההיסטורית-ביוגרפית, תל-אביב, תשל"ה, עמ' 66 ואילך.

35 י' ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 112 ואילך; ב' שריבט, "ההנהגה של כת מדבר יהודה", בית מקרא, כד (תשל"ט), עמ' 295—304.

36 על בית-דין של כוהנים, ראה: א"א אורבך, ההלכה (לעיל הע' 31), עמ' 55—57 (ובהערות שם נסמנה ספרות קודמת).

37 ראה: כתובות קו ע"א; "הפולמוס" (לעיל הע' 14), עמ' 200 ואילך.

38 אוסף המקורות על כך, ראה: J. M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law*, Leiden, 1977, pp. 54, n. 57; "הפולמוס" (לעיל הע' 14), עמ' 21—22, הע' 35, 36.

פשו: ה"קריה" — היא ירושלם אשר פעל בה הכוהן הרשע מעשי תועבות ויטמא את מקדש־אל.

כלומר, אנשי הכת האשימו את הכוהן הגדול בירושלים כמי שטימא את המקדש, ועניין זה טעון ביאור³⁹. כיצד אפשרי שכוהן העובד במקדש ומאמין בקדושתו חילל את המקדש? האשמה זו אינה יכולה להלוך מעשה כגון הצבת צלם בהיכל, או כדוגמת השומרונים אשר הביאו עצמות מתים למקדש⁴⁰. מעשים אלו יכולים להיעשות רק על־ידי מי שבלבו לא היתה כל חרדת קודש ביחס למקדש שבירושלים, אדם הכופר בקדושת המקדש דוגמת נכרי או כותי. ואולם, אין לראות בכוהן המשרת בקודש בירושלים, כמי שטמא את המקדש, וממילא יש להבין את האשמת אנשי קומראן כהאשמה סובייקטיבית. הווי אומר, הכוהן הגדול עשה מעשה שאותו הוא ראה ככשר, בעוד לידם של אנשי קומראן טימא הכוהן הגדול את המקדש⁴¹. כיצד?

דומה כי את הפתרון להאשמה הכיתתית יש לראות בהסדרים החדשים שנתקבלו במקדש בפיקוחו של הכוהן הגדול, חלקם האחד בתחום הפולחן, וחלקם האחר בתחום הבינוי הטכני, כשיפוץ המקדש ובנייתו מחדש, מעין מה שידוע על מפעלו של הורדוס. ואכן, ידוע חכמים על תקנות שונות שנתקבלו במקדש במאה הראשונה לפני הספירה⁴², באותה תקופה לערך שבה נבנה המקדש על־ידי הורדוס. נראה אם כן, שאותן תקנות חדשות במקדש נתפשו על־ידי אנשי הכיתות או כטימא המקדש או, למצער, כחידוש לא יסולח. על רקע זה יש לראות את מגילת המקדש, מגילה המציגה בפני הקורא הצעה חלופית ביחס למבני המקדש, סדריו ההלכתיים והטכניים, והלכות נוספות (שבחלקן אינן מקדשיות דווקא). לאמור, מגילת המקדש היתה תגובה על מציאות המשתנה במקדש, ביקורת על הקורה במקדש שבירושלים המנוסחת כתיאור עתידי למקדש אשר יתאים לדרישות ההלכתיות כפי שהבינו אותן בני הכת⁴³.

39 לשאלת זיהוי של הכוהן הרשע, ראה: A. S. Van Der Woude, "Wicked Priest or Wicked Priests?", *JJS*, 33 (1982), pp. 349–359; בלהה ניצן, פשר חבקוק, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 14 ואילך (ולפי מפתח).

40 ראה: קדמוניות היהודים יח, ב, ב, ואין לך זלזול גדול יותר במקום מקודש מאשר נתינת עצמות אדם בו, כפי שלמדים אנו ממלכים ב כג, יד. השווה עוד למקרה דומה של הטמנת מת על־ידי כותי בטבריה ככתוב בקהלת רבה י, יא. על ההתנגדות השומרונית למקדש (אשר אפשר והיו לה מקבילות בכיתות אחרות), ראה: פ' חורגין, מחקרים בתקופת בית שני, ניו־יורק, תש"י, עמ' 58 ואילך.

41 מעין תופעה זו ניתן לראות בטומאה שטימאו את הכוהן הגדול לפני שורפו את הפרה האדומה (פרה ג, ז; תוספתא שם פ"ג ה"ו–ה"ז, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 632). לפי חכמים "טבול יום" הינו טהור, ואילו הצדוקים (והכיתות) החשיבוהו כטמא. ראה: B. Revel, *The Karaite Hala-* *kah*, Philadelphia, 1913, pp. 35–36; נ' ברייל, "המחלוקת בין הפרושים והצדוקים על מעשה פרה אדומה", בית תלמוד, א (תרמ"א), עמ' 240–245, 270–278 (במיוחד בחלק השני); ידן, מגילת המקדש, א, עמ' 256, 262. עיין גם, פסחים נו ע"א: "תנו רבנן: ארבע צווחות צוחה עורה; ראשונה — צאו מכאן בני עלי! שטימאו את המקדש", וכו'.

42 ראה: ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 253 ואילך; ידן, מגילת המקדש, א, עמ' 178 ואילך, 297; "שציפנסקי, "יוחנן כהן גדול ותקנותיו", אור המזרח, לג (תשמ"ה), עמ' 34–61 (במיוחד עמ' 53–56).

43 עוד ביחס לאופי הפולמוסי של מגילת המקדש (גם אם בלא הסקת מסקנה ביחס לזמנה), ראה: ר' וילק, "יוחנן הורקנוס הראשון ומגילת המקדש", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ט

כשייבחנו הפרטים הטכניים של המקדש, החצרות והתאים שבו, אלו המתוארים במסכת מידות בהשוואה לאלו המתוארים במגילת המקדש, יסתבר שלא רק בנושאים דלעיל היה פולמוס בין אנשי הכיתות לבין אנשי קומראן, כי אם גם ביחס לשאלות טכניות והלכתיות נוספות. נראה אפוא, כי בעוד מגילת המקדש היא תגובה פולמוסית על רקע השינויים שנעשו (בחלקם) תחת השפעתם של חכמים — ולא כוהנים — ששלטו במקדש, הרי שמסכת מידות היא תגובה פולמוסית על ההלכות הכיתיות והחיצוניות התובעות שינויים, וטוענות כי המקדש הנוכחי בחזקת טמא.

נראה כי לא בחינם אמר התנא במנחות י, ג: "כל כך למה? — מפני הביתוסים". כלומר, הכירו התנאים באופי הפולמוסי של ההלכות, ועל-כן אין זה מן הנמנע כי אף מסכתות תמיד ומידות נשנו מסיבות פולמוסיות⁴⁴. אין לפנינו תיאור "אובייקטיבי", כי אם תיאור מכוון שנועד ללמד את השומע מהי דעת חכמים ביחס למקדש וסדריו. לעומת מסכתות אלו ניתן לעיין באיגרת אריסטיאס פג ואילך, שם מתפעל הכותב מתפארתה של ירושלים והמקדש בה⁴⁵. התרשמותו של הכותב היתה מהגודל, הגובה, העושר, ריבוי קרבנות ושפע המים שבמקדש, תיאור שבו מרובות המלים המציירות את התפעלותו של המתאר, כמו גם דברי גוזמה, בדומה לידוע מסיפורי מטיילים בדורות ובמקומות שונים לגמרי. זהו אפוא תיאור שטח המקדש בשיטה המקובלת והידועה בתחום התיאור הגיאוגרפי, וממילא אין לראות בתיאור המקדש שבאיגרת אריסטיאס פולמוס כלשהו⁴⁶. לעומת זאת, התנא השונה מסכת מידות מציג בדבריו תופעות שונות כטבעיות למקדש, אף שידוע מן המחקר המשווה ששנויות היו במחלוקת הלכתית.

כיוצא בזאת יש לבחון את עדויותיו של יוספוס ביחס למקדש, אשר חלק מן החוקרים נוטה

(תשמ"ז), עמ' 221—230.

על רקע זה ניתן להבין את הדבקות באמונה (העתיקה), לפיה ה' הוא שעתיד לבנות את בית המקדש, וכך, כמובן, תיפתרנה הבעיות ההלכתיות הכרוכות במבנה. עיין: "א"א אורבך, "ירושלים של מטה וירושלים של מעלה", ירושלים לדורותיה — הכינוס הארצי הכ"ה ללידיעת הארץ, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 156—171; מ' הכהן, הבית והעליה, ירושלים, תשל"ח, עמ' 60 ואילך.

44 דוגמה לתופעה ספרותית זו ניתן לראות באגדות פולמוסיות, היינו, חטיבה ספרותית מתוך תעודה גדולה יותר אשר הכירו באופיה הפולמוסי. על אגדות מעין אלו, ועל פולמוס תרבותי כגורם מניע מפרה ויוצר, ראה: "היינמן, אגדות ותולדותיהן — עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים, תשל"ד, מפתח, עמ' 252, ערך "פולמוס".

45 ר' בונפיל, "קדמוניות ירושלים: על יהודה וירושלים באיגרת אריסטיאס", בית מקרא, יז (תשל"ב), עמ' 131—142.

46 המגמות היחידה הניכרת היא מידת הגוזמה, תכונה מפורסמת בהרבה ספרי תיאור גיאוגרפיה, וכבר עמד על כך בונפיל, לעיל. השווה לכך את התיאור בשקלים ח, ה על הפרוכת, ומה שאמרו על כך בירושלמי שם, ובתמיד כט ע"א. במידות ג, ח מסופר על הגפן שהיתה במקדש: "אמר רבי אלעזר ברבי צדוק: ונמנו עליה (לטלטה) שלוש מאות כהנים". אמנם, בתלמוד (תמיד, שם; חולין צ ע"ב), פירשו שהמספר הוא לשון גוזמה, אך שמא יש לקבל עדות זו כפשוטה. [ואין הדבר דומה ל"ערים גדולות ובצורות בשמים", שהוא ביטוי ציורי. אדרבה, ב"מנמר" הכוונה למניין מדויק כדרך שנמנים, לדוגמה, על קרבנות הפסח. השווה לזה את שלוש מאות המלאכים השומרים על גן-עדן, מסורת המובאת בחנוך ב ה, ז.] בגפן זו החלו לעסוק כבר לפני מאה ועשרים שנה. ראה: א"ד דובזעוויץ, המצרף, אודסה, תרל"א, עמ' 86 ואילך (ומה שציין שם); נ' דנציג, "שלוש מאות" וראשית התפתחותן של מנין המצוות". סיני, פג (תשל"ח), עמ' קנג—קנה.

שלא להאמין לתיאוריו⁴⁷. יוספוס מתאר את המקדש בשני מקומות (קדמוניות טו, יא, ג—ה; מלחמות ה, ה, א—ו), מלבד יתר הפעמים אשר הזכיר הוא את ענייני המקדש במפורז. והנה, דומה כי שונה בעיית המהימנות של יוספוס במקרה זה מבמקרים האחרים⁴⁸. אם בענייני המלחמה ויחסי יהודים-רומאים ניתן לטעון כי קיימת מגמה מסוימת לכתיבתו, בשל בגידתו בעמו וחסותו בצל הקיסרים, הרי שבענייני המקדש אין למצוא כל מניע שעשוי היה לשנות את עדותו ביחס למנהגי המקדש והלכותיו. דומה כי לא בחינם אין מוזכרות אצלו כל אותן תופעות שעליהן התעכב התנא במשנה. מסתבר שהטעם לכך הוא שיוספוס, כבעל איגרת אריסטיאס לפניו, מתאר את המקדש בלא כוונה מיוחדת, לבד מהעברת תחושת ההתפעלות אל לבו של הקורא, בעוד שהתנאים התכוונו לא רק לעניין זה, כי אם גם לדעות הלכתיות ששנויות היו במחלוקת.

כללו של דבר: תיאור המקדש במסכתות תמיד ומידות נשא אופי פולמוסי, בין ביחס להלכות שנהוגות היו במקדש, ובין ביחס לתיאור הקירות והשערים. דווקא מפני שידע התנא כי היו זרמים בעם אשר לא היו מרוצים מן המקדש וההלכות הנהוגות בו, טרח הוא לתאר את המקדש, כדי להביא בפני תלמידיו את דעתו, בגלוי ובסתר, ביחס לכשרות כל אחד מן המעשים וההלכות שנקבעו במקדש, שלא כדעת הכיתות.

לעומת זאת, הסתייג חבר הכת מן המקדש הקיים וביטא זאת בתארו את המקדש העתידי במגילת המקדש. בכך הביע הוא את דעתו על המקדש בן-זמנו שאותו ראה כטמא ובלתי מתאים. נמצא אפוא, שניתן לשער שמסכתות תמיד ומידות הן תעודות פולמוסיות המשקפות את עולמם של השולטים במקדש: חכמים. ייתכן כי אף פרטים אחרים בתיאור התנא מחד, גיסא, וחבר הכת מאידך גיסא, הם בעלי משמעות פולמוסית, אך קשה לפי שעה לדעת זאת, מפני שעדיין אין ההלכה הכיתתית ידועה אלא באופן חלקי⁴⁹.

47 עיין במובאות החוקרים שנאספו אצל הילדסהיימר (לעיל הע' 4), עמ' 71 ואילך.

48 ראה: א' רפפורט (עורך), יוסף בן מתתיהו — היסטוריון של ארץ ישראל בתקופה ההלניסטית והרומית, ירושלים, תשמ"ג.

49 ראוי להשוות כאן, לדוגמה, את דרכי הניתוח והעלאת הקרבן למזבח כמתואר בתמיד ד, ג; שם ז, ג, תיאור השונה מן ההלכה בנוסח הארמי של צוואת לוי (לעיל הע' 27), עיין שם, וכן במאמרו של גולדברג (לעיל הע' 2).

“הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות”

יצחק גוטליב

במסכת סנהדרין, כו ע"א מובא סיפור זה ¹:

רבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק
היו קאזלי לעבר שנה בעסיא.
פגע בהו ריש לקיש, איטפל בהדיהו.
אמר: איזיל איחזי היכי עבדי עובדא.
חזייה לההוא גברא דהוא כסח בכרמי.
אמר להו: כהן וזמר?
א"ל: יכול לומר לעקל בית הבד אני צריך ².
אמר להם: הלב יודע אם לעקל ³ אם לעקלקלות.

הי אמר להו ברישא? אילימא הא קמייתא אמר להו ברישא, הא נמי לימרו אגיסטון
אני בתוכו? אלא הא אמר ליה ברישא, והדר אמר להו הר.

סבלנותו של ריש לקיש פקעה כשלימדו חבריו זכות על עובדי שביעית פעמיים, ובתגובה
ציטט את הפתגם, שהוא עוקץ הסיפור: הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות. הגמרא רצתה
להפוך את סדר המקרים מטעמי הגיון, ומזה נמצאים למדים, שמבנה הסיפור נקבע מראש לפי
דרישות אחרות. הפתגם כרוך בקשר לשוני דווקא למקרה האחרון: עקל בית הבד-עקל-
עקלקלות ⁴. ברור, אם כן, שהפתגם עצמו נושא משמעות רחבה יותר: הלב לבדו יודע, אם
כיוון אדם להיטיב או להרע. “לעקל” אינה מתפרשת כעקל בית הבד, אלא היא עומדת בניגוד

1 ציטטתי לפי דפ"ר ונציה ר"פ והשלמתי מלים מקוצרות. מקבילה נמצאת בירושלמי שביעית פ"ד
ה"א, לה ע"א.

2 בירושלמי: “לעקלין אנא בעי”.

3 ירושלמי: “לעקול”, וכן בכ"י וטיקן 133 (הוצאת מקור, ירושלים 1970), עמ' 193.

4 על סיפור תלמודי אשר מסתיים במשחק מלים, ראה: י' פרנקל, “שאלות הרמנויטיות בחקר
סיפור האגדה”, תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 141–142.

השווה גם קידושין נב ע"ב: “דחק סומכוס ונכנס”, ובסוף הסיפור שאלה הלכתית המנוסחת כך:
“ועוד, דחקה ונכנסה מאי?”.

ל"עקלקלות", ופירושה הוא: "לטוב". ריש לקיש⁵ הסמיך את הפתגם למעשה, והפיק תועלת-משנה, הן ממשמעות הביטוי הן ממשחק המלים שנוצר.

כל מה שכתבנו כבר אמר בלשון קצרה הפרופ' שאול ליברמן ז"ל:

זהו פתגם עתיק... ופירושו, כנראה, הלב יודע אם לעקל (כלומר ליישר ולהסיר את העיקול, דוגמת דשן, סקל) או לעקלקלות (כלומר לעיקום)... וע"פ פתגם זה יומתקו יותר דברי הירושלמי... והבבלי... הלב יודע אם לעקל וכו', כלומר, משחק מלים בפתגם שגור וידוע⁶.

ולא באנו אלא לתמוך בקביעתו, שהפתגם קדום הוא. האם ניתן לומר באיזו תקופה נולד הפתגם, לפי לשונו וסגנונו?

1. "לעקל" במובן "לתקן" או "לעקם"

ליברמן גרס בפתגמנו "לעקל" בבניין פיעל, ופירושו "להסיר את העקומה". הוא הסתמך על תכונה בולטת של בניין פיעל: יש בו פעלים של הסרה (privative), שהם גזרי-שם⁷. כדי להסביר "סקלו מאבון" (יש' סב, י) חייבים להניח, כי היה שם-עצם משורש סק"ל במובן "אבן"⁸. והנה, כל הפעלים שמשמעותם הסרה, יש להם שם-עצם במשקל הקשור לבניין קל: חטא, דָּשָׁן, עָקַר, שוֹרֵשׁ, * סקל (על משקל אבן?).

אך יש גם פיעל אחר שאיננו פעולת הסרה, אלא, אדרבא, פיעל המביא לידי מצב מסוים (factitive)⁹; למשל: "נתיבותיהם עקשו להם" (יש' נט, ח), הקשור לשם-העצם "עֲקֵשׁ", ופירושו "לעקם, לעוות". לפי זה, שם-העצם "העֲקֵל" בלשון המשנה¹⁰, הוזהה במשקלו ל"עֲקֵשׁ" במקרא, מורה על בניין פיעל במשמעות "לעקם", לגרום את המום של העיקל, ולא

5 או עורך התלמוד. מכל-מקום ברור שריש לקיש לא טבע את המטבע הלשוני, כי הפתגם מופיע באיכה רבה, מהדורת בובר, א, ה, עמ' 68 (בנדפס א, לא), ושם האומר הוא רבן יוחנן בן זכאי לאספסינוס, ערב חורבן ירושלים. אפשר לטעון, שהפתגם הושם בפי ריב"ז על-ידי עורך המדרש, שחי לאחר תקופתו של ריש לקיש (275 לסה"נ). סביר יותר לומר, ששני המקורות שאבו את הפתגם מהמקור השלישי שבו הוא מופיע – תוספתא שביעית פ"ג ה"ח. ונראה, שהפתגם לא נולד מתוך אף אחד מן ההקשרים הספרותיים; אימוץ פתגם עממי לתוך יחידה ספרותית ושינוי המשמעות המקורית, מצוי כבר בסיפור המקראי. ראה: O. Eissfeldt, *The Old Testament*. An Introduction, Oxford 1965, p. 85. על סיפורים שונים בתלמוד שיש בהם אותו פתגם, ראה: D. Sperber, "On the Unfortunate Adventures of Rav Kahana", *Irano-Judaica*, Jerusalem 1982, p. 97.

6 תוספתא כפשוטה, ורעים, חלק ב, ניוארק תשט"ו, עמ' 517.
7 למשל: לַחטא הוא להסיר את החטא, לְדָשָׁן את המובח הוא הסרת הדשן. על משמעות זו של בניין פיעל ראה: ג' ברגשטרסר, דקדוק הלשון העברית, ירושלים תשמ"ב, עמ' 471, והספרות המובאת שם; מ"צ קדרי, "עוללות מתוספתא כפשוטה... " ערכי המילון החדש לספרות חז"ל, א, רמת-גן תשל"ב, עמ' 164: "פירוש המלה כפועל מחידושי שאול ליברמן הוא, כנראה". אך ראה למעלה הערה 3, והמשך דברינו.

8 ברגשטרסר, שם.

9 או לידי תוצאה מסוימת (resultative). ראה: י' בלאו, תורת ההגה והצורות, תל-אביב תשל"ב, עמ' 138, והדין בהע' 1.

10 בכורות ז, ו, 1: "והעיקל. איוהו עיקל?" (כ"ק: "וְהַעֲקִיל").

להסיר את העקל. והנה ראייה נוספת מלשון המקרא: "משפט מעקל" (חב' א, ד), הכולל בינוני של בניין פועל, מוכיח שהצורה האקטיבית ודאי היתה פיעל במשמעות "לעקם, לעוות", ואין פירושו "לתקן".

אם נביא בחשבון את גירסת הירושלמי, "לעקול", נראה שיש לגרוס בפתגמנו את המקור של בניין קל, ופירושו "לקשור", לתקן על-ידי קשירה¹¹. הוראה זו של "לעקול" ודאי היתה ידועה בעברית המדוברת, אף-על-פי שלא נותר לנו שריד, כי אם בפתגם הזה.

2. פתגמים מקבילים

המקבילה הקרובה ביותר לפתגמנו מבחינת תוכן ומבנה¹² נמצאת במשלי בן-סירא (מה' האקדמיה ללשון העברית, ירושלים, תשל"ג):

לב אנוש ישנא פניו אם לטוב ואם לרע (יג, כה)

פתגמנו דומה לבן-סירא במבנה "אם ... (ו)אם" בהוראת "בין ... בין" (whether ... or) המצוי בלשון חז"ל¹³. בדיקת המבנה "אם ... ואם" במקרא¹⁴ מעלה את האפשרות, שאין הוא שייך לרובד הקדום ביותר של לשון המקרא¹⁵. לפי זה, היינו מצפים למצוא "אם לעקל ואם לעקלקלות", אך כתב-היד גורסים אם ... אם, בלי ו'.

11 כאן המקום להזכיר את השיטה האטימולוגית, הרואה קשר בין כל הפעלים במקרא שפותחים בעיצורים ע ק: עקב, עקד, עקל, עקר, עקש — כולם במשמעות של קשירה על-ידי עיקום איברים או עיקום לבד. בשיטה זו הולכים י' לוי במילונ, ערך "עקל", וכן מ' מורשת, לקסיקון הפועל שנחחדש בלשון התנאים, רמת-גן תשמ"ה, עמ' 268, הע' 29*. בלשון חז"ל ניתוספו גם עקם, עקר, ושמא גם עקץ: ראה: L. Ginzberg, "Zur Lexikographie des Jüdisch-Aramäischen", p. 99, III, *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*, New-York 1938.

12 השווה גם: "לב יודע מרת נפשו" (משלי יד, י), "ידע לבך" (קה' ז, כב), "ידע לב חכם" (שם, ח, ה).

13 פסוק זה מבן-סירא מובא בבראשית רבה עג, ושם הוחלף "אם ... אם" במונח "בין לטוב בין לרע". ראה: מ"צ סגל, בן סירא השלם, ירושלים תשל"ב, עמ' פח.

14 "אם טוב ואם רע" (יר' מב, ו), "אם דל ואם עשיר" (רות ג, י), "אם מעט ואם הרבה" (קה' ה, יא), "ואם ... בדרום ואם בצפון" (שם יא, ג), "אם טוב ואם רע" (שם יב, יד), "אם שלוש שנים ... ואם שלשה חדשים ... ואם שלשת ימים" (דהי"א כא, יב).

15 הפסוקים "אם בהמה אם איש" (שם' יט, יג), "אם זכר אם נקבה" (וי' ג, א), "אם שור אם שה" (וי' ז, כו; דב' יח, ג) אינם סותרים מסקנה זאת, כי אין בהם ו' החיבור שמצאנו בספרים האחרים. השווה הביטוי "דור דור", הידוע כבר מהשיטה האוגריתית, לעומת "כל דור ודור", הנחשב כביטוי מלשון שיבת ציון; ראה על כך: א' הורביץ, בין לשון ללשון, ירושלים תשל"ב, עמ' 73, וההערה שם.

לגבי הפסוקים בהערה הקודמת, ספר ירמיהו שייך ל"דור המעבר" שבין בית ראשון לבית שני; דברי הימים נתנסח בתקופה הפרסית; קהלת הוא מן המאוחרים שבספרי המקרא, אם לשפוט לפי לשונו, ואילו ספר רות כולל כמה שימושי לשון שנראים כמאוחרים. מקרים נוספים במקרא, כגון הלשון "אם ... אם" בשבועות ("אם תעירו ואם תעוררו", שה"ש ג, ה) אינם לענייננו. גם הפסוק "והמה אם ישמעו ואם יחדלו" (יח' ב, ה) פירושו: "והמה לא ישמעו ולא יחדלו", כמו לשון השבועה. הרשימה במילון F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1906, עמ' 50 א, צריכה ניפוי מבחינה זאת. "אם וך ואם ישר פעלו" (מש' כ, יא), המובא על-ידי A. B. Davidson, *Hebrew Syntax*,

קו נוסף הרומז על איחור, הוא השימוש במלים "יודע אם" במובן "שמא, אולי" (whether). שימוש זה מתועד בספרי המקרא שלשונם מאוחרת¹⁶. ברוב המבנים שראינו, גרעין הצירוף "אם ... אם" הוא שם-עצם או שם-תואר (טוב-רע, בהמה-איש, דל-עשיר, מעט-הרבה). בבן-סירא (מא, ט) נאמר: "אם תפרו ואם תולידו", בשני פעלים גטויים. כללו של דבר, שני האיברים במבנה זה לעולם מקבילים. לכן, אם "עקלקלות" הוא שם-עצם או שם-תואר¹⁷ היינו צריכים לפרש את "עקל" כך. היות שלא מצאנו הוראה מתאימה למלה "עקל"¹⁸ שתסביר את הפתגם, יש להעדיף "לעקל" כשם-פעולה. האם במקביל ביטאו את המלה השנייה "עקלקלות" במשקל שם-פעולה¹⁹?

3. מסקנות

הצירוף "לב יודע" והמבנה "אם ... אם", כל אחד לחוד, באים בלשון המקרא הקלאסית. תוספת ה'א הידיעה (הלב) היא מסממני לשון חז"ל²⁰. דווקא בבן-סירא ולא בלשון המקרא

Edinburgh 1924³, p. 202, אינו אלא משפט כולל, היינו: אם זך וישר יהיה פעלו. אך יהו' כד, טו הוא דוגמה של "אם ... ואם" המביע ניגוד או בחירה, ולשונו טעונה בדיקה נוספת באשר לזמנה.

16 "ומי יודע אם לעת כזאת" (אס' ד, יד), "כי אינך יודע ... ואם" (קה' יא, ו). ראה מילון המקרא של Brown-Driver-Briggs, עמ' 550, על הפסוק באסתר.

17 בשופ' ה, ו "ארחות עקלקלות", הוא שם-תואר, ובתה' ככה, ה "והמטים עקלקלותם", הוא עומד במקום שם-עצם, היינו: המטים את אורחותיהם לעקלקלות. מעניין הוא שבפסוק זה יש ניגוד בין ישרים בלבנות / והמטים עקלקלותם, שהוא קרוב לרעיון בפתגמנו. אגב, פסוק זה נחשב כלשון מאוחרת; ראה: הורביץ (הע' 15 לעיל), עמ' 153. גם השדה הסמאנטי של "עקב הלב" (יר' יז, ט) לעומת הצירוף "ישרי לב", קרוב הוא לאותו עניין.

18 "עקל" כשם-עצם מופיע במשנה בשלוש הוראות: 1. מום של הרגליים (עיקל, בכורות ז, ו); 2. כלי השייך לבית-הבד (מעשרות א, ז); 3. חלק מספינה (מכשירין ה, ז). האחרון מנוקד עוקל בכ"י. י' לוי, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, III, Berlin, 1924, בערך "עקל", מזהה אותו כ"צורה אינטנסיבית" של השורש עג"ל; וראה פירוש הרמב"ן על התורה, דב' ז, יב, וכן ת"י (המקוטע) לתורה, במ' לא, ג, שתרגם "עגיל" על-ידי "עקיליאי". אשר להוראה השלישית, חלק מספינה — ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ח"ג, ירושלים תרצ"ט, סובר שהוא העוגן, ומקורו ביוונית ἄγκυρα רומית ancora; ואילו ד' שפרבר, Nautica Talmudica, רמת-גן 1986, עמ' 33, הע' 7, חושב שהעוקל הוא משקולת (ballast) בתחתית הספינה (bilges) ולא מחוצה לה; ראה גם: מ' יאסטרוב במילונ, עמ' 1106. התיבה "עקלם" מופיעה בכתובת פיניקית מהמאות 3—4 לפסה"נ, ואין פירושה ידוע H. Donner — W. Röllig, Kanaanäische und Aramäische Inschriften, I, Weisbaden, 1962, No. 51; Vol. II, 1964, p. 69.

19 משקל זה מצוי במקרא; "תפוצתן הרבה בספרי המקרא המאוחרים נוקפת על חשבון הארמית" — י' קוטשר, "מחקרים בדקדוק לשון חז"ל", בתוך: ספר בראילון, קובץ העשור ב', ירושלים תשכ"ח, עמ' 71. ושם הפתגם גרס "לְעִיקוּל" בחלק הראשון, הוא שם-פעולה שקשור בעיקרו לבניין פיעל, אך גם לבניין קל (קוטשר, שם, עמ' 64—65). דעה אחרת על משקל "עקלקלות" ראה אצל קדרי (הע' 7 לעיל), עמ' 167.

20 כגון: העולם, החמה, "הזהב קונה את הכסף" (ב"מ ד, א). "עצמים שהם ידועים על ידי פרסומם", ראה: מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תלאביב תרצ"ה, עמ' 54. וראה פסדר"כ, נחמו, מהדורת מנדלבוים, עמ' 265: "הלב רואה ... הלב יודע ... הלב מדבר ... הלב הולך" וכו' (פרופ' ש"י הבלין הפנה אותי למ"מ האחרון).

מצאנו את מלת היחס "ל" לפני הגרעין השמני (לטוב-לרע), וכך גם בפתגמנו (לעקל-לעקלקלות). הצירוף "יודע אם" נמצא רק בספרים אסתר וקהלת, מהספרים המאוחרים במקרא. כל זה מאפשר לנו לומר, שהפתגם היה שגור בפי העם במאות הראשונות לפני הספירה, בתקופה שניצני לשון המשנה היו חלק מהעברית המדוברת, וממנה נוצר הפתגם. אפשר להקדימו לכל היותר לסגנון הבתר-קלאסי של העברית המקראית²¹.

21 צורת הפתגם תואמת להפליא את תוכנו: עקל ועקלקלות באות מאותו שורש, וההבדל ביניהן הוא רק במשמעות. כך אותו מעשה יכול להיות מותר או אסור (כהן שזומר בשביעית), ורק אחר כוונת הלב הולכים הדברים. אני מודה לפרופ' א' סימון על הארה זו.

להשתלשלותו של דם-בתולים — מטהור לטמא

מאיר גרוזמן

מבין סוגי הדם הנחשבים לדמי גידה טמאים — נפקד מקומו של דם הבתולים¹. כלל ידוע הוא: דם הבא מן המקור² נחשב לדם טמא, דם אחר — לא³. וכה שנינו: "ואשה כי תהיה זבה" (ויקרא טו, יט), יכול אפילו זבה מכל מקום תהא טמאה? תלמוד לומר: "והיא גלתה את מקור דמיה" (שם כ, יד), לימד על הדמים שאינן אלא מן המקור⁴ (תורת כהנים, מצורע ד, ב). וכן: "וטהרה ממקור דמיה" (ויקרא יב, ז), מלמד שכל דמים שהיא רואה אינן אלא המקור" (שם, תוריע ג, ו). והואיל ו"דם גדה בא מן המקור, דם בתולים בא מן הצדדים"⁵ (גדה סה ע"ב; תוספתא פ"ה ה"י; ירושלמי פ"ד ה"א), אין דם זה נחשב לדם טמא⁷.

* עיבוד מחדש של פרק מתוך עבודת הגמר "לתולדותיהן של הלכות גדה המתייחסות לימי טוהר", שהוגשה לסנאט אוניברסיטת בר-אילן בתשמ"א לקראת קבלת התואר השלישי.

1 ראה משנה גדה א, ז: "ובתולה שדמיה טהורים". על המבנה האנאטומי של איברי האשה ראה: "מ לוינגר, קורות, ד (תשכ"ח), עמ' 611—615; הג"ל, "לברור המונחים חדר, פרוודור ועליה", נועם, ספר י (תשכ"ז), עמ' קפח.

2 משנה גדה ב, ה: "לפי שחזקתו מן המקור".

3 והשווה לדבריהם של ר' אבא ור' יונתן בשם ר' לוי שאמר: "יותר ממה שאסרתי לך התרתי לך, דם הגדה אסרתי לך — התרתי לך דם בתולים" (ויקרא רבה כב, ז); וכן: "אסרתי לך דם גדה — התרתי לך דם בתולים" (תנחומא שמיני, באבער, עמ' 29); והוא שיסד הפייטן ר' אליעזר הקליר, בסילוק לפרשת פרה, ד"ה אין לשותח עוצם נפלאותיך: "מטומאת גדה — טהרת בתולי אשה". אולם ראה את המקבילה שבחולין קט ע"ב: "אמרה ליה ילתא לרב נחמן, מכדי כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה, אסר לן דמא — שרא לן כבדא, גדה — דם טוהר", ולא הוזכר דם בתולי; לים: אך בספר הרוקח הגדול, לר' אליעזר מגרמייזא, מהדורת שניאורסון, ירושלים, תשכ"ז, עמ' קצו — גרס בחולין: "דם בתולים" במקום "דם טוהר".

4 דרשות נוספות נדרשות מן המלים "את מקורה הערה" שבאותו פסוק, ואין זה מענייננו. ראה: הוריות ד ע"א; גדה מא ע"ב.

5 והשווה לדבריו של ענן, בספר המצוות לענן, מהדורת הרכבי, פטרבורג, 1903 (ירושלים, תשכ"ט), עמ' 113: "דדם בתולים בתרין גיסנא דרחם קבוע, דקא קרי ליה בתולים, בלשון תלם, קא רזים לך דדם בתולים בשני תלמים דרחם קא משוי ליה לרחם כי אגיא (כחפירה)". ביתר פירוט ראה: J. Preuss, *Biblische-Talmudische Medizin*, New York, 1971, p. 133.

6 הגירסא: "דם בתולים אינו מן המקור אלא מן הצד".

7 השווה לדברי הרמב"ם, הלכות איסורי ביאה ה, יח: "דם בתולים טהור הוא ואינו לא דם גדה ולא דם זיבה, שאינו מן המקור אלא כמו דם חבורה". וראה: תוספות גדה יז ע"ב, ד"ה ודם העליה.

לכן, כשמתעוררים ספקות בנוגע לזיהויים של דמי אשה טמאים, אין דם הבתולים נכלל עמם⁸; ולדעת רבי מאיר, אף שונה צבעו של דם זה מצבעם של דמי נידה רגילים⁹. לפיכך לא חייבו חכמים את האשה השותתת דם בתולים לבדוק את עצמה ולוודא אם טמאה היא, כפי שחייבו את הנשים האחרות¹⁰.

א

שינוי ראשון בהתייחסות זו מתגלה בהלכותיהם של בית שמאי ובית הלל, שהגבילו את משך הזמן שבו אפשר לראות את דם הבתולים כדם טהור. שני הבתים מיינו את הבתולות לשלוש קבוצות, ועל כל קבוצה הוטלו מגבלות ייחודיות¹¹.

הקבוצה הראשונה — "תינוקת שלא הגיע זמנה לראות ונסת"¹². לדעת בית שמאי "נותנין לה ארבעה לילות"¹³, ולדעת בית הלל — "עד שתחיה המכה". אין שני הבתים מבחינים בתינוקת זו אם כבר ראתה דם מן המקור או עדיין לא, אלא הדין שווה¹⁴.

הקבוצה השנייה — נערה "שהגיע זמנה לראות ונסת". לדעת ב"ש "נותנין לה לילה הראשון", ולדעת ב"ה — "עד מוצאי שבת ארבעה לילות". יש להניח כי גם לדעת ב"ה, אף שנאמר "עד מוצאי שבת", אין הכוונה לארבעה לילות רצופים דווקא, אלא לארבע פעמים של קיום יחסי אישות, גם אם יהיו רחוקים זה מזה. עדות לכך, שרבי "נתן לה ארבע לילות מתוך י"ב חודש", אף-על-פי שהיו רחוקים זה מזה¹⁵.

הקבוצה השלישית כוללת אף היא את הנערה שהגיע זמנה לראות ונישאה, ומדובר במי שכבר ראתה דם מן המקור. לדעת ב"ש "נותנין לה בעילת מצווה" בלבד, ולדעת ב"ה — "כל

8 ראה את הדרשה על הפסוק "כי יפלא ממך דבר למשפט, בין דם לדם" (דברים יז, ח) בספרי שופטים, קנב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 205) ובמקבילה בסנהדרין פז ע"א. הגירסא שבמקבילה בירושלמי פ"א ה"ג שונה, אך כבר הגיהוה פרשני הירושלמי, שלא כדעת ש' ליברמן בתוספת לב"מ לוין, אוצר חלופי מנהגים בין בני ארץ ישראל ובין בני בבל, ירושלים, תש"ב (תשל"ג), עמ' 18. וראה בברייתא דמסכת נדה א, ז, אולם שם כבר קיימת ההלכה המאוחרת הקובעת שדם הבתולים הוא דם טמא. כן ראה רש"י, רמב"ן ובכור שור לפסוק "כי יפלא", ובתרגום ירושלמי על אחר.

9 תוספתא נדה פ"ט ה"י; ירושלמי פ"ד ה"ה; בבלי סה ע"ב. אמנם בבבלי מצויה דעת חכמים שאינה סבורה כך, אך אלה הם חכמים מאוחרים ולא בני דורו של רבי מאיר. על סוגי הדם הטמאים ראה: משנה נדה ב, ו; י' דאידואן, מחזור יניי, ניו-יורק, תרע"ט, עמ' 21–22; צ"מ רבינוביץ, הלכה ואגדה בפיוטי יניי, תל-אביב, תשכ"ה, עמ' 12–13, 274.

10 ראה: נדה א, ז; תוספתא פ"ט ה"ט. כן ראה: ש' ליברמן, תוספת ראשונים לנדה, עמ' 287.

11 ראה: נדה י, א.

12 תינוקת היא ילדה החל מבית ג' שנים ויום אחד שראויה לביאה ועד לבית י"ב שנים ויום אחד, שבו היא נעשית נערה. ראה: נדה ה, ד; בבלי מה ע"א. כן ראה: נדה ה ע"א ורש"י, ד"ה אין חוששין.

13 ארבעה לילות אלה אינם דווקא רצופים בזה אחר זה. הכוונה לארבע פעמים של קיום יחסי אישות, גם אם תהיינה רחוקות זו מזו. דם שיתגלה בזיקה החמישית ייחשב לדם טמא. ראה תוספתא נדה פ"ט ה"ז: "ארבע לילות מ'ס'ר ג'ין אפילו ארבעה חדשים".

14 ראה: נדה סד ע"ב.

15 ראה: נדה סד ע"ב ורש"י, ד"ה מתוך שנים עשר חודש. על הבעיה שבמשפט "עד מוצאי שבת" ועל היותו תוספת מאוחרת ראה: מ' גרוזמן, "עד מוצאי שבת", סיני, צה, א/ב (תשמ"ד), עמ' מג–נד.

הלילה שלה". דם זה — שלאחר בעילת המצווה, לדעת ב"ש, או לאחר כל הבעילות שבליילה הראשון, לדעת ב"ה — ייחשב לדם בתולים. כל שתיתה נוספת לאחר התאריכים הללו תיחשב לנדידה.

דעה אחרונה זו של ב"ה, קיבלה הרחבה על-ידי רבן שמעון בן גמליאל, הסבור שנותנים לה "עונה שלימה", דהיינו: "לילה וחצי יום"¹⁶. אך הרחבה זו פורשה על-ידי אמוראים "כלילה דניסן ותשרי", או "חצי יום וחצי לילה דטבת ותמוז", כלומר רק שתיים-עשרה שעות; ובבבלי מוזכרת אפשרות, שהרחבה זו נדרשה מן הטעם ש"כתובה דמהגי בה טפי עד דחתמי"¹⁷.

ב

החמרה נוספת עולה מדבריו של רבי אליעזר בן הורקנוס, שקבע: "כלה שנבעלה יום ראשון, אסורה כל שבעה" (כלה א, ב, מהדורת היגער, עמ' 125; כלה רבתי א, ד, מהדורת היגער, עמ' 174)¹⁸. אמנם מדבריו אלה אין להבין אם דעתו של רבי אליעזר כדעת הנותנים לה רק בעילת מצווה, או כדעת ב"ה, האומרים שכל הלילה שלה, ואין להסיק מכאן אם דבריו אמורים בכל הנשים — תינוקות, נערות ובוגרות — או שמא רק באלה שכבר ראו דם מן המקור קודם לכן¹⁹. אך ברור שלפנינו החמרה שלא נודעה קודם לכן, שלאחר בעילת (או בעילות) הלילה הראשון חלים עליה דיני זבה גדולה²⁰ ומשך ההרחקה הוא שבעה ימים. יתר על כן, רבי אליעזר סבור אף שאסור ליטול ממנה כוס של ברכה²¹, ו"השותה מיד כלה כאילו שותה בזונה"²²! עלינו לומר אפוא, כי לפנינו הלכה הבאה להשוות את הכלה השותתת דם בתולים לנדידה הרואה דם מן המקור²³, על כל המשתמע מכאן.

החמרה זו של רבי אליעזר מוסברת על-ידי בעל הסוגיא הירושלמית כך: "אי אפשר שלא יצא דם נדה עם דם בתולים". על אף הכלל הידוע, ש"דם המכה טהור"²⁴, ודם בתולים נחשב

16 נדה סה ע"א. משם משתמע, אמנם, כי המלים "עונה שלימה" הן מדברי ב"ה, אך המקבילה שבתוספתא פ"ט ה"ה מוכיחה שהן דברי רבן שמעון בן גמליאל. וראה את נוסח הבבלי בכ"י ואטיקן, עמ' 357, שממנו משתמע כדעת התוספתא.

17 נדה סה ע"א. הכוונה, שכתובת הכתובה וחתומתה דורשת זמן רב לצורך הקפדה ודקדוק שבניסוח. לפיכך האריכו את משך הזמן שבו מאפשרים לזוג לקיים ביניהם יחסי אישות עד לחצי היום.

18 השווה למקבילה שבירושלמי ברכות פ"ב ה"ו. פירוש על ברייתא זו ראה: ל' גינצבורג, פרושים וחיידושים לירושלמי, חלק א, ניוארק, תש"א, עמ' 370—374. וראה את הנאמר במחזור ויטרי, מהדורת הורוויץ, נירנברג, תרפ"ג, הלכות כלה, עמ' 718. על זמן חיבורה של מסכת כלה רבתי ראה: ב' דה-פריס, "זמן חיבורה של מסכת כלה רבתי", בתוך קבוצת עילות ושכבות מנהיגות בתולדות ישראל, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 131—132.

19 השווה לדעתו של מ' מרגליות, החילוקים שבין אנשי מזרח לבני ארץ-ישראל, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 100 הע' 6. וראה במבואו של היגער למסכת כלה עמ' 22, וגינצבורג (לעיל הע' 18), עמ' 370.

20 ראה: ויקרא טו, כו.

21 ירושלמי ברכות פ"ב ה"ו.

22 כלה א, ג (מהדורת היגער, עמ' 126). והשווה לבבלי כתובות ד ע"ב, סא ע"ב: "חץ ממוזגת הכוס".

23 ראה: י"ד גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל-אביב, 1968, עמ' 229 ו-296.

24 תוספתא נדה פ"ג ה"ט, פ"ח ה"ג; נדה סו ע"א.

למכה חיצונית וממילא לדם טהור, ועל אף הכלל שאשה רשאית לתלות את הדם "בכל דבר שהיא יכולה לתלות"²⁵ — אפשר שפעלו כאן גורמים נוספים: חוסר היכולת להבחין בין דם בתולים לבין דם הבא מן המקור, והחשש שמא יבואו להקל גם בדם גידה.²⁶

ג

גם האמוראים שבבבל החמירו בדם הבתולים, ובדבריהם נמצאת הסכמה לגישתו של רבי אליעזר בן הורקנוס. על רב ושמואל נאמר: "דאמרי תרויהו, בועל בעילת מצוה ופורש" (נדה סה ע"ב). נראה כי לדידם, דם הבתולים הוא כאילו דם מן המקור, ולפיכך יש לפרוש מיד לאחר הבעילה.²⁷ הבבלי אינו תולה את דבריהם ברבי אליעזר בן הורקנוס, אלא קובע: "אינהו דעבדו כרבותינו; דתניא רבותינו חזרו ונמנו — בועל בעילת מצוה ופורש". אף-על-פי שחכמים אנונימיים אלה עדיין לא זוהו²⁸, אין להשתחרר מן הרושם שלפנינו הליכה בעקבות רבי אליעזר בן הורקנוס והחמרה בדם בתולים.²⁹

ברם, מימרות אחדות מעידות, שההלכה "בועל בעילת מצוה ופורש", לדידו של רב לפחות, אינה מתייחסת לכל הבתולות — לאלו שהגיע זמנן לראות ולאלו שעדיין לא.³⁰ שהרי רב עצמו אמר: "בוגרת³¹ נותנים לה לילה הראשון, והני מילי שלא ראתה, אבל ראתה אין לה אלא בעילת מצוה ותו לא" (נדה סד ע"ב). משמע, שמי שעדיין "לא ראתה" יכולה לשמש כל הלילה.³² אף המעשה על-אודות מנימין סקסנאה³³, שסבר לפסוק הלכה כרב גם לגבי אלו שכבר ראו דם³⁴ — מוכיח, שלא בכל המקרים סבר רב "בועל בעילת מצוה

25 נדה ת, ב. 26 ראה: גילת (לעיל הע' 23), עמ' 229.

27 ראה שבועות ב, ד: "היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי".

28 אין זה רבנו הקדוש — רבו של רב (ראה: א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים, תשכ"ד, ח"א, ערך "ר' אבא בר איבו", עמ' 20), שהרי הוא עצמו "נתן לה ג' לילות מתוך יב חודש" ואולי היו אלה צאצאיו של רבי; ראה: גינצבורג (לעיל הע' 18), עמ' 363.

29 יש עוד מקרה שבו הסתמכו רב ושמואל על "רבותינו", בניגוד לעמדה הכללית של התנאים. ראה: כתובות עז ע"ב; והמקבילות: תוספתא פ"ח ה"א; ירושלמי פ"ח ה"ב, פ"ט ה"א.

30 בניגוד לדבריו של ר' אברהם ב"ר יצחק, בעל ספר האשכול; ראה במהדורת אויערבך, האלבר-שטאדט, תרכ"ח, עמ' 111; וכן: גינצבורג (לעיל הע' 18), עמ' 364.

31 על גילה ומעמדה של הבוגרת ראה: כתובות לט ע"א; נדה סה ע"א. כן ראה: אנציקלופדיה תלמודית, כרך ב, עמ' שעז. על העובדה שהבוגרת לא הוזכרה כלל במשנה שבראש נדה, ראה: חידושי הר"ן, נדה, ירושלים, תשי"ח, עמ' ע. כן ראה: גינצבורג (לעיל הע' 18), עמ' 369; הוכחותיו נסתרות מן הדו"שי שבין רבינא לבין רב חביבה בנדה סו ע"א.

32 אם כי יש מן הראשונים הסבורים, שדברי רב נאמרו אך ורק "אליבא דמתניתין" ולא הלכה למעשה. ראה: תוספות הרא"ש, סה ע"ב, ד"ה רב ושמואל דאמרי תרויהו; הרא"ש, תתחילת פרק עשירי; חידושי הר"ן (שם).

33 נדה סה ע"א. והשווה לסיפור דומה: ירושלמי ברכות (פ"ב ה"ו. ראה: גינצבורג (לעיל הע' 18), עמ' 361; רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 1303. אולם ראה: ד' הלבני, מקורות ומסורות לסדר נשים, תל-אביב, 1968, עמ' קלד. כן ראה: S. Daiches, *The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemia According to Babylonian Inscriptions*, No. 2, London, 1910, p. 14.

34 מטעונו של מנימין מוכח, שדברי רב כללו רק את המלים "בוגרת נותנין לה לילה הראשון" ותו לא. המשך המאמר כפי שהוא מצוי לפנינו, אינו אלא תוספת שנוספה, כנראה, בעקבות טעותו של מנימין. ראה: גינצבורג (לעיל הע' 18), עמ' 361; והשווה לדעתו של הרשב"א בחידושי סוגיא זו, מהדורה חדשה, ירושלים, תשכ"ג, עמ' נא.

ופורש". אף שאלתו של רב חנינא בר שלמיא שהוצגה לרב: "הגיע זמנה לראות תחת בעלה מהו?" ותשובתו: "כל בעילות שאתה בועל אינן אלא אחת והשאר משלימות לד' לילות" (גדה סה ע"א), מצביעות שרב סבר, שמי שעדיין לא הגיע זמנה לראות יכולה לשמש פעמים רבות, והן תיחשבנה לה ללילה אחד, ומי שכבר הגיע זמנה לראות אך עדיין לא ראתה — מקבלת שלושה לילות, כדעת הלל במשנה. דעתו זו של רב היא הלכה למעשה, ואינה רק תיאוריה לדידה של המשנה³⁵. ולפיכך עלינו להרהר, שמא דברי רב "בועל בעילת מצוה ופורש" עניינם אך ורק במי שכבר ראתה דם³⁶.

אם הדברים מסתברים בטר רב, ספק אם זו גם דעתו של שמואל. המימרא הירושלמית: "שמואל אמר כל ההיא הלכתא דפרישה דפריקא אחרייא דנידה — להלכה אבל לא למעשה" (ברכות פ"ב ה"ו)³⁷ מוכיחה, שההלכה "בועל בעילת מצוה ופורש", לדידו של שמואל, מוסבת על כל הבתולות בלא כל יוצאת מן הכלל³⁸.

ד

גם האמוראים שבארץ-ישראל החמירו בנושא זה, אך לא בצורה כה ברורה כפי שעולה מדברי אמוראי בבל. אף שרבנו הקדוש "נתן לה ד' לילות מתוך י"ב חודש", ראה תלמידו רבי ינאי³⁹ להחמיר בדין זה. מסופר על רבי ינאי כי "ערק⁴⁰ אפילו מתינוקת שלא הגיע זמנה לראות ונישאת" (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ו), ולא ברור אם היתה זו תינוקת שכבר ראתה דם⁴¹ או לא. אף לא ברור מכאן, אם רבי ינאי התכוון בכך להורות הלכה לציבור, או שמא לפנינו חומרה אישית ומידת חסידות פרטית⁴². בין כך ובין כך, לפנינו החמרה מעבר לזו שבמשנה.

אף רבי יוחנן מציג גישה מחמירה. כאשר שאלו אותו "מהו לבעול בעילה שניה?" נאמר: "לתלות בדם המכה לא הורו — ולבעול בעילה שניה הוא מורייא?" (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ו). לשאלה זו קדמה, כפי הנראה, שאלה אחרת שנשמטה⁴³: "מהו לתלות בדם המכה?"⁴⁴ ועל כך נמנע, כנראה, מלהשיב. משמע, שבדור זה כבר הסתפקו אם לראות את דם הבתולים כדם מכה. מאידך גיסא, נמסר בנוסח הבבלי במפורש: "אמר עולא: כי הוּוּ בה רבי יוחנן וריש

35 ראה דעתו של רבנו זרחיה הלוי (הר"ה), סלע המתלוקת, מהדורת קאפח, ירושלים, תשכ"ה (כרוך עם: בעלי הנפש), עמ' קלט: "דכל הגי שמעתא דריש פירקא הלכתא נינהו".

36 תן דעתך לעובדה, שמסדר הסוגיא שיבץ את דברי רב ושמואל "בועל בעילת מצוה ופורש" בפסקא "ראתה ועודה".

37 ראה: שרידי הירושלמי, ברכות, גיו"ורק, תרס"ט, עמ' 11 שו' 18.

38 לאור זאת אפשר לומר כי ה"מיתביב": "מעשה ונתן לה רבי ד' לילות מתוך יב חודש" (גדה סה ע"ב) — לא הופנתה לרב אלא לשמואל.

39 א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, ערך "רבי ינאי", ח"ב, עמ' 758.

40 יש הסבורים שהוא עצמו ערק ופרש, ויש הסבורים שערק מלהורות הלכה בנידון זה. ראה פרשני הירושלמי על אתר, וכן בית יוסף ביורה דעה, סי' קצג.

41 גינצבורג (לעיל הע' 18), עמ' 364; שרידי הירושלמי שם (לעיל הע' 37).

42 ראה בתוספת של ליברמן לאוצר חילופי מנהגים (לעיל הע' 8), עמ' 18; הר"ה (לעיל הע' 35), עמ' קמ.

43 היתה זו השמטת הומויטיליוטן בפתיחתן של שתי השאלות.

44 וראה השערה זו בדבריו של גינצבורג (לעיל הע' 18), עמ' 365, והיא מאומתת על-ידי גירסת הרי"ף בריש פ"ב דשבועות.

לקיש בתינוקת, לא הוּוּ מסקי מינה אלא כדמסיק תעלא מבי כרבא ומסיימי בה הכי: בועל בעילת מצוה ופורש" (נדה סה ע"ב). אם כי לא ברור מכאן אם החמירו בכל הבתולות — גם באלו שעדיין לא ראו דם — הרי ברור שהמסורת הבבליית מייחסת לחכמי ארץ-ישראל אלו את החומרה שעליה שמענו מרב ושמואל⁴⁵.

אף הדברים הבאים מצביעים על עמדתם של חכמי ארץ-ישראל: "אמר רב חגי, שושבינה דר' שמואל קפדקיא הוינא, שאילות לרבי יאשיה ושרע מיניה. שאילות לר' שמואל בר יצחק — א"ל: מעתה אי זה דם נדה ואי זה דם בתולים" (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ו). מכאן, שרבי יאשיה סירב להורות הלכה בעניין דם בתולים, ואילו מדברי רבי שמואל בר יצחק לא ברור אם הוא התכוון לאסור⁴⁶, או שמא התכוון להצביע על ההבדל שקיים בין שני סוגי הדם⁴⁷. בין כך ובין כך, לא הוכח ממקורות ארץ-ישראליים אם אכן אסרו במפורש דם בתולים והשווהו לגמרי לדם נידה.

קיימת, אמנם, עדות חיצונית אחת שיש בה כדי לרמוז על קיום הבדל בין שני הדמים. הירונימוס, שחי בארץ-ישראל במחצית השנייה של המאה הרביעית, מספר⁴⁸ שחכמי הדור, בני זמנו, נזקקו להכיר בהבדל שבין דם בתולים לבין דם נידה, שכן שאלות מסוג זה היו באות לפניהם⁴⁹; אך לא נוכל להתעלם מדברי ר' יוחנן האומר: "אבל חכמים אומרים כל מראה דמים אחת הן" (נדה סה ע"ב), דברים המצביעים על הצורך בהחמרה ובהשוואת דם בתולים לדם נידה.

אפשר אפוא שלפנינו שני נימוקים על הליכתם של האמוראים בעקבות רבי אליעזר

45 תן דעתך, שהמלים "בועל בעילת מצוה ופורש" מקורן, כנראה, בהלכה אחרת — בברייתא הדנה בחתן שאביו מת בשעת החופה. הוא, החתן, בועל בעילת מצוה ופורש מכלתו כדי לקיים דיני אבלות (ראה כתובות ד ע"א). הלכה זו ובנוסף זה הועברה לנושא שלפנינו ובמשמעות התואמת את סוגייתנו.

46 ראה פרשני הירושלמי על אתר.

47 ראה דבריו של בעל שדה יהושע, ודברי גינצבורג (לעיל הע' 18), עמ' 367.

48 ראה בתוספת של ליברמן לאוצר חילופי מנהגים (לעיל הע' 8), עמ' 19.

49 ממקורות קראיים, שבהם נשתקעו, כידוע, הלכות ארץ-ישראל עתיקות (ראה: ד' רעוועל, "החיי-לופים בין בני בבל ובני ארץ ישראל ומקורות ההלכה של הקראים", חורב א, א (ניסן תרצ"ד), עמ' 1 ואילך), אפשר ללמוד על היחס בארץ-ישראל לדם בתולים. ראה ספר המצוות לענן (לעיל הע' 5), שבו נאמר: "דם בתולים לאו טמא הוא . . . אבל אי בתר ביאה ראשונה כדפסיק דם בתולים חזיית דם — הוי לה נדה". כך גם דעתו של קירקסאני מן המאה העשירית, הלועג על החילוקים שבין בני ארץ-ישראל לבני בבל. ווציו שלוחים לעבר החומרות הבבליית, ובין השאר גם על חומרה זו של דם בתולים; ראה: L. Nemoy, "Al-Qirqisanis Account of the Jewish Sects and Christianity", *HUCA*, VII (1930), p. 381. ברם, אפשר שהכותבים שבארץ-ישראל ישבו שבעה נקיים על דם בתולים. ראה דעתו של ליברמן בעניין זה בתוספת ראשונים, עמ' 288. וראה: מ' צוקר, על תרגום רב סעדיה גאון לתורה, גיו-יריק, תשי"ט, עמ' 212–213 — על שהקראים מסתפקים בהרחקה מן הנידה רק שבעה ימים מאז ראיית הדם. גם באותו חיבור משונה — ברייתא דמסכת נדה (נדפס בתוך: תוספתא עתיקתא, מהדורת ח"מ הורוויץ הלוי, פראנקפורט, תר"ן), הכולל הלכות מחמירות מאוד בעניני נידה נאמר, כי התורה ציוותה לתבחין בין דם מכה לבין דם בתולים, לפיכך: "הוּוּ זהורין להפריש בין דם הבתולים לדם מכה" (עמ' 9). מכיוון שהחמרה מסוג זה לא קיימת במקורות שלפנינו, הרי שהברייתא אינה אלא עיבוד ארץ-ישראלי מאוחר של דרשות חז"ל ומושפעת מן ההחמרה שחלה בנושא זה. על ברייתא זו ראה: S. Schechter, "Postscript", *JQR*, III (1891), pp. 338–342; א' אפסטייצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים, תש"א, עמ' 166; ש' ליברמן, שקיעין, ירושלים, תרצ"ט, עמ' 22.

והחמרתם בדם בתולים: א. "אי אפשר שלא יצא דם בתולים עם דם נדה"; ב. חוסר היכולת להבחין בין שני הדמים. הנימוק הראשון הועלה אמנם, לעיל, כהנמקה לדברי רבי אליעזר, אך מכיוון שהוא לא מושמע מפי רבי אליעזר עצמו, אלא מבעל הסוגיא — יש מקום להניח שהנימוק מייצג את האמוראים ואת גישתם⁵⁰.

ברם, אין הסוגיות — הבבוליות והירושלמיות — קובעות מהו משך הזמן שעל הבעל לפרוש לאחר בעילת המצווה, ואם דיני הפרישה זהים לאלה החלים לגבי מי שאמרה לבעלה "נטמאתי"⁵¹. אך ברור הוא, שדם בתולים אינו מטמא טומאת טהרות כפי שדם נידה מטמא⁵², ובכך לא הושוו שניהם כאחד.

ה

בתקופת הגאונים נמשך ההבדל בין שני המרכזים, והגמוניית ההחמרה נוטה לבבל. ברשימת "החילוקים"⁵³ (בחילוק ו'), נאמר, כי "אנשי מזרח אוסרין כלה על בעלה כל שבעה מפני שנעשית נדה מפני התאוה, ובני ארץ ישראל אומרים, על ידי שהוא מוציא את הבתולים בצער — מותרת לו מיד". הבדל זה יובן אם נצרף אליו הבדל נוסף, אף הוא מרשימת "החילוקים" (חילוק מ)⁵⁴: "אנשי מזרח נוגעין בבעילה בצנור באמה, כדרך שנברא, ובני ארץ ישראל באצבע"⁵⁵. כלומר, הוצאת הבתולים באצבע גורמת לה צער ומונעת את הופעת דם הנידה; אך בבבל, שבה נהגו כדרך יחסי אישות — אפשר שיצא דם חימוד והיא טמאה לבעלה למשך שבעה⁵⁶.

50 גינצבורג (לעיל הע' 18), עמ' 368.

51 ראה: שבעות ב, א; בבלי שם יח ע"א. וראה את שאלתו של ר' אבא לר' אשי בנדה סה ע"ב.

52 ראה: נדה ח, ב—ג; גינצבורג (לעיל הע' 18), עמ' 367. אף הרמב"ם לא שיבץ חומרות אלה בהלכות משכב ומושב אלא בהלכות איסורי ביאה.

53 החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ-ישראל, מהדורות מ' מרגליות, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 77. על מחבר הרשימה ועל מוצאו הארץ-ישראלי, ראה שם החל בע' 30. על דעתם של הגאונים על חילופים אלה, ראה תשובתו של רב צמח גאון לאנשי קירואן: א' אפשטיין, אלדד הדני, פרעס-בורג, תרנ"א, עמ' 7; מחזור ויטרי, מהדורת הורוויץ, גירנבערג, תרפ"ג (ירושלים, 1963), עמ' שסא; י' שור, בקונטרס "נר מערבי", טו ויטז (תר"ע—תרע"א), החל בעמ' מג, סי' לב; מ' גוטמן, ארץ ישראל במדרש ותלמוד, ברסלוי, תרפ"ט, עמ' קמב ואילך. כן ראה את דעת הרמב"ן על חילוקים אלה בחידושי לעבודה זרה לה ע"ב. על הנוסחאות השונות של ספר החילוקים, ראה: מ' מרגליות, שם, החל בעמ' 59.

54 אף כי מרגליות סבור, שהקשר בין חילוק ו' לחילוק מ' רופף (ראה במהדורתו, עמ' 77 הע' 9), יש לקבל את דעת גינצבורג (לעיל הע' 18), עמ' 364 הע' 8, שקיים קשר מהותי ביניהם.

55 מנהג זה של הוצאת הבתולים ביד, מיוחס בספרות התלמודית לאבותינו ולאמותינו; ראה: יבמות לד ע"ב; בראשית רבה נא, ט; פרקי דר' אליעזר, טז. ועיין במדרש הגדול, בראשית, עמ' 298; ודיונו של מ"מ כשר, תורה שלמה, ח"ז, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 1896—1898. עדויות ממשיות על מנהג זה מצויות למן ימי הבית השני. אפשר שמנהג זה היה כרוך עם "חוק הלילה הראשון" — *Jus primae noctis*, שהיהודים חיפשו דרכים כיצד לעקפו. ראה: תוספתא כתובות פ"א ה"א, מהדורת ליברמן, עמ' 56; תוספתא כפשוטה, כתובות, עמ' 186—187. כן ראה: א"ל אפשטיין, דרכי אישות ומנהגיה על פי תורת ישראל, תל-אביב, תשי"ט, עמ' 141; L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, V, pp. 261—294; Herodotus 4, p. 168; E. Westernmarck, *History of Human Marriage*, London, 1925, p. 76.

56 ראה את נוסחת חילוק ו', בחילוקים המופיעים בסוף ים של שלמה לבבא קמא, מהדורת שטעטטין, תרכ"א, עמ' קכ: "שנעשית נדה מפני תאוה וחימוד".

נימוק זה הוא, כנראה, תוצאה מהלכה אחרת, הלכתו של רבא האומר: "תבעוה לינשא ונתפיסה צריכה שתשב שבעה נקיים" (נדה סו ע"א), והסיבה היא: "שמא מחמת תאוה וחימוד ראתה דם"⁵⁷. וכאן דגו כנראה בקל וחומר: שאם חוששין ב"תבעוה", שנעשית גידה על-ידי חימוד, על אחת כמה וכמה כשנבעלה ממש⁵⁸. הנה כי כן, הופיע בתקופת הגאונים נימוק שלישי, נוסף לשני הנימוקים האמוראיים שהועלו לעיל, בדבר הצורך לפרוש לאחר בעילת בתולה: "מפני שנעשית נדה מפני התאוה".

החמרה זו באה לידי ביטוי במיוחד בספרי ההלכה של גאוני בבל. בהלכות גדולות⁵⁹ נאמר: "וגומר ביאתו ואינו חושש, וצריכה שבעה נקיים, לבד מן ההוא יומא דאינסבא ביה". בתשובה אחרת נאמר: "אפילו היא תינקת צריכה שבעה נקיים"⁶⁰; ובתשובה שמתוך הגניזה נאמר: "בין קטנה שלא הגיע זמנה לראות, בין נערה שהגיע זמנה לראות ולא ראת, ובין בוגרת שראת ועודה בבית אביה — כולן בועל בעילת מצוה ופורש"⁶¹. אף רב נטרונאי גאון כותב: "וששאלת, הא דאמור רבנן בועל בעילת מצוה ופורש, צריכה שבעה נקיים וטבילה כעיקר נדה או לא, תינקת חשו לה חכמים, שמא עם טורח דם בתולים אי אפשר לבוא דם בתולים בלא צחצוחי זיבה, כיון דמשום הכי הוא, לא שנא ראתה ועודה בבית אביה וניסית, ולא שנא לא הגיע זמנה לראות וניסית"⁶², צריכה שבעה נקיים וטבילה כעיקר זבה"⁶³. וכך גם בתשובה הבאה, אף היא כנראה מרב נטרונאי: "וכן מנהג בשתי ישיבות ובכל מקומות ישראל, שאפי' קטנה בת עשר שנים ונשאת — בועל בעילת מצוה ופורש"⁶⁴. וזו גם עמדתו של רב האי גאון. הוא משיב על שאלה בנושא זה כך: "הלכתא, הנושא אשה בתולה, כשהוא בועל בעילה הראשונה... פורש ממנה ואסור לבעול בעילה שניה עד שתספור שבעה נקיים ותטבול במים חיים, מפני שדם בתולים גורם לדם נדה שיצא עמו, וכשהיא נבעלת בעילה ראשונה אוחות אותה רעדה וחלחלה, ובזמן שהאשה מתחלחלת היא

57 רש"י לנדה סו ע"א, ד"ה צריכה לישב שבעה נקיים.

58 השווה לדעתו של גינצבורג (לעיל הע' 18), עמ' 364 הע' 8. וראה את דעתו של ראב"י, האשכול, שם (לעיל הע' 30).

59 כ"י פאריס 1402 (ירושלים, תשל"א), סוף הלכות נדה, עמ' 52, ב.

60 שאלות ותשובות הגאונים, מהדורת רבינוביץ, וילנא, תרמ"ד (ירושלים, תש"כ), שאלה רז.

61 ש' אסף, תשובות הגאונים מתוך הגניזה, ירושלים, תרפ"ט, עמ' 11. תשובה זו נשלחה, כאמור, לקירואן יחד עם תשובות רבות אחרות, בשנת אלף פ"ג לשטרות, ואפשר שלפנינו תשובות של רב נחשון, או של רב צמח בן רב פלוטי, שהיה לגאון פומבדיא. ראה שם, עמ' 1.

62 חסרה כאן קבוצת גיל נוספת: "הגיע זמנה לראות" וכו', שנשמטה, כנראה, שכן באיגרת ששול-חיים מ"ר נחמיה בן מ"ר עובדיה, ומ"ר משה בן מ"ר שמואל לרב האי גאון, הם מצטטים תשובה זו ומזכירים אף את הפסיקה שנשמטה. ראה: תשובות הגאונים, מהדורת הרכבי, ברלין, תרמ"ז (ירושלים תשכ"ז), עמ' 31, סי' סז.

63 תשובות גאונים קדמונים, מהדורת קאססעל, ברלין, תר"ח, סי' כד. וכן: תשובות גאונים קדמונים, רבינו יוסף עלם טוב, תלאביב, תשכ"ג, שאלה רד; שערי תשובה, מהדורת לייטער, פייטסבורג, תש"ן, סי' קסה, ותשובה זו מיוחסת לרב נטרונאי גאון.

64 שערי תשובה, מהדורת לייטער, סי' קסו. תשובה זו מיוחסת לרב נטרונאי. ראה: ש' אסף, תשובות הגאונים (לעיל הע' 61), עמ' 11 הע' 6. וראה תשובה זו שפרסמה אפשטיין בתוך *Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, כרך ט (1911), עמ' 293–294. על שערי תשובה, דרך חיבורו ואוסף התשובות המלוקות בו, ראה: ש' אלבק, מחוקקי יהודה, ספר היוכל לישראל לוי, בריסלאו, 1911, עמ' 119–130, וראה: י' תבורי, מקורותיו של שו"ת הגאונים 'שערי תשובה', עלי ספר, ג (תשל"ז), עמ' 5–19.

פורשת נדה וכענין מה שכתוב באסתר ו'תתחלחל המלכה מאד — אמר רב: מלמד שפרסה נדה" ⁶⁵. ובתשובה אחרת כתב: "מנהגא דילן, כדכתב לכוז מר רב נטרונאי, אם בעל וראתה דם, אע"פ שראתה דם יגמור ביאתו ואחר כך פורש, ונוהגת עצמה כנדה כל שבעה" ⁶⁶. נמצאנו למדים, כי דעות חכמי ארץ-ישראל אינן מחזורות ואין פני הדברים ברורים דיים, ואילו גאוני בבל החמירו כדעת רב ושמואל וקבעו שיש לפרוש מכל הבתולות לאחר הבעילה הראשונה, אף מן התינוקות שמעולם לא ראתה עדיין דם נידה, וכי עליה לספור שבעה נקיים ולטבול. ושלשה נימוקים מושמעים באותה תקופה להחמרה זו: א. התחלחלה והרעדה האוחזת אותה בזמן הבעילה הראשונה גורמת שתפרוס נידה; ב. שנעשית נידה מפני התאוה; ג. "אי אפשר לבוא דם בתולים בלא צחצוחי זיבה".

1

בתקופת הראשונים נמשכים הדיונים בנושא זה, והם מתמקדים בנושאים אלה: על אילו בתולות נאמר "בועל בעילת מצוה ופורש"? כיצד נעשית הפרישה? האם ההרחקה היא לשבעה ימים בלבד, ומה היקפה של הרחקה זו?

רבנו יצחק אלפסי נמנע מלהשיב דברים ברורים על השאלה הראשונה. הוא הסתפק בציטוט הסוגיא התלמודית ולא הוסיף דבר ⁶⁷. אולם לבעל ספר האשכול ברור, שהרי"ף מייחס הלכה זו לכל הבתולות, לרבות התינוקות שעדיין לא ראו דם ⁶⁸. ואילו רבנו זרחיה הלוי (הר"ה) סבור, שהרי"ף עוסק רק במי "שהגיע זמנה לראות וראתה", ועל מי שעדיין לא ראתה תחול ההלכה שבמשנה בלבד ⁶⁹.

הרמב"ם, לעומת הרי"ף, קובע דברים בעניין זה: "ואם ראתה דם בבית אביה ואחר כך נישאת — אין לו לבוא עליה אלא בעילה ראשונה ופורש, ויהיה דם בתולים זה כאילו היא תחילת נדה", אך בכל יתר המקרים תחול ההלכה שבמשנה בלבד ⁷⁰. ברם, דברים אלה הם הלכה תיאורטית להבנת הסוגיות התלמודיות בלבד, והוא קובע: "וכן דין דם בתולים בזמן הזה, שאפילו היתה קטנה שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה דם מימיה — בועל בעילת מצוה ופורש" ⁷¹.

65 שערי תשובה (לעיל הע' 63), סי' קסח. תשובה זו נמצאת גם בתשובות גאוני מורח ומערב, מהדורת מיללער, ברלין, תרמ"ח, עמ' 47, סי' פא — ומיוחסת לרב האי, ראה שם. וראה: צ' גרונר, "רשימת תשובות רב האי גאון", עלי ספר, יג (תשמ"ו), עמ' 29.

66 תשובות הגאונים, מהדורת הרכבי, ברלין, תרמ"ז (ירושלים, תשכ"ו), עמ' 31, סי' סז. וראה בהע' א בעמ' 32 ובעמ' 352, שתשובה זו שייכת לרב האי גאון.

67 ראה הלכות הרי"ף, שבועות פרק ב, ובית יוסף לטור יו"ד סי' קצג שכתב: "ולא הכריע בדבריו".
68 האשכול (לעיל הע' 30), עמ' 111. אפשר שבעל האשכול סבור, שהרי"ף לא סטה מדעתם של הגאונים, שהרי הוא עצמו מצטט: "וכך מצינו בתשובת הגאונים... ושכן המנהג בשתי ישיבות וכו'. אולם ראה: א"ה וייס, דור דור ודורשיו, ח"ג, עמ' 250, שהרי"ף נהג לסטות מקביעות האמוראים.

69 ראה: רבנו זרחיה הלוי, סלע המחלוקת (לעיל הע' 35), עמ' קלט.
70 ראה: הלכות איסורי ביאה פ"ה, ה"ח-הכ"ב. והשווה עם דבריו של רבנו יוסף קארו בבית יוסף (לעיל הע' 67), ולדעתו של הר"ן בפירושו על הרי"ף, שבועות פ"ב.

71 הלכות איסורי ביאה פ"א, ה"ח. ואכן הבחנה זו שבין הבנת התלמוד לבין ההלכה שבזמן הזה, גרמה טעויות בהבנת דברי הרמב"ם. ראה: שו"ת הרשב"ש (שלמה ב"ר שמעון ב"ר צמח), ירושלים, תשכ"ח, תשובה תלז, דף פה ע"ב. כן ראה בבית יוסף (לעיל הע' 67), את אשר ציטט מתוך תשובות הרשב"א.

לא ברור אם החמרה זו נובעת ממנהג שפשט בכל תפוצות ישראל⁷², או שמא זו תקנת הגאונים, שבימיהם תוקנה החומרה⁷³. אולם אפשר שהחמרה קדומה הרבה יותר, והיא מעוגנת במסורת שנמסרה בפי ר' זירא: "בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו ראות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים" (נדה סו ע"א), ודבר זה אנו שומעים מדברי הרמב"ם עצמו בפירושו למשנה⁷⁴.

פרט לרמב"ם (בדבריו המובאים ראשונים ליד הע' 70) — ואולי גם לרי"ף⁷⁵ — סברו חכמי ספרד אחרים, שההלכה "בועל ... ופורש" נאמרה על כל הבתולות. ראשון לקביעה זו היה הרמב"ן שפסק: "אפילו היתה קטנה שלא הגיע זמנה לראות בועל בעילת מצוה וגומר ביאתו ופורש"⁷⁶. החזיק אחריו תלמידו, הרשב"א, שקבע כמותו⁷⁷, ובתקופה מאוחרת יותר מצטרף פים לדעה זו רבנו נסים⁷⁸ ורבנו ירוחם, שהוסיף: "ואפילו בעל ולא מצא דם פורש"⁷⁹. באשכנז ובצרפת שררה הגישה המרחיבה. רש"י, לדוגמה, סבור: "בין הגיע זמנה ובין לא הגיע"⁸⁰, ו"אין להקל בדבר"⁸¹. כן פסק הרשב"ם⁸², ודבריו צוטטו בספריהם של גדולי

72 ראה תחילת דבריו שם (לעיל הע' 71): "ומנהג פשוט בשנער ובארץ הצבי ובספרד ובמערב, שאם ראתה דם" וכו', ועל זה אמר: "וכן דין דם בתולים".

73 ראה שם (לעיל הע' 71): "ודין זה בימי הגאונים נתחדש" וכו' ועל זה אמר: "וכן דין דם בתולים".

74 נדה י, א (מהדורת קאפח, עמ' תרכח). ותמהים אנו על בעל כסף משנה שקבע, שאין זה "מההיא דאמר ר' זירא".

75 על השפעתו של הרי"ף על הרמב"ם, ראה: ז"ו לייטער, שאלות ותשובות רבינו יצחק אלפסי ז"ל, פייטסבורג, תשי"ד, עמ' 910. בעניין ההלכה שלפנינו ראה: י"מ אפשטיין, ערוך השולחן, יו"ד ח"ב סי' קצג, סע' ז.

76 הלכות נדה להרמב"ן, פ"ג ה"י.

77 ראה: חידושי הרשב"א לנדה, מהדורה חדשה, ירושלים, תשכ"ג, עמ' נא; תורת הבית, ברלין, תקל"א, עמ' לח; תורת הבית השלם, מהדורת הרשלר, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 9; ובתשובותיו בתולק השביעי, תשובה קסא. על ההבדל שבין תורת הבית השלם לבין תורת הבית, ראה: מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים, תשל"ג, עמ' 1054; תשובות שאלות להרשב"א, מהדורת ש"ו הבלין, ירושלים, תשל"ו, עמ' ח הע' 3.

78 בפירושו לרי"ף, בשבועות פרק ב.

79 רבינו ירוחם ב"ר משולם, אדם וחוה (נדפס מחדש בירושלים, תשכ"ד), חלק רביעי, נתיב ששה ועשרים, עמ' רכד. נושא זה של בעילת בתולה ללא יציאת דם בתולים נידון בסוגיא שבנדה סד ע"ב, בין רבי חנינא לבין רבי אסי, והוויכוח נמשך גם בתקופת הראשונים. ראה: הראב"ד, בעלי הנפש, מהדורת קאפח, ירושלים, תשכ"ה, עמ' כט; בית יוסף, יו"ד סי' קצב; הגהות מימוניות, הלכות איסורי ביאה פ"א, אות ג; האשכול (לעיל הע' 30), ובשאר ספרי ההלכה של הראשונים. להלכה קבע בעל הטורים: "ואפילו בדקה ולא מצאה דם, טמאה, שמא ראתה טפת דם כחרדל וחפתו שכבת זרע" (יו"ד סי' קצג).

80 בפירושו לנדה סה ע"ב, ד"ה הלכה בועל בעילת מצוה.

81 בתשובתו ליצחק בן יצחק המכונה "יצחק היתום". ראה: תשובות רש"י, מהדורת אלפנבין, ניו-יורק, תש"ג, תשובה עד בעמ' 97, ותשובה עה בעמ' 99. והשווה עם הנאמר בתוך מחזור ויטרי, עמ' 613, בשם ר' ברוך ב"ר יצחק; ספר האורה, מהדורת באבער, לבוב, תרס"ה, עמ' 177; ספר הפרדס, מהדורת עזרענרייך, בודפסט, תרפ"ד, סי' רעח.

82 ראה בהערותיו של א' אפטוביץ לספר הראב"ה, מסכת נדה, עמ' 204, פי' קפ, הע' 27, שהרשב"ם העתיק פסקי מפסקי רש"י סבו.

אשכנו וצרפת מתוך הסכמה והזדהות⁸³. גם הרא"ש הבין בדרך זו את סוגיית "בועל... ופורש"⁸⁴, ובנו, רבי יעקב, פסק כך להלכה: "אפילו היא קטנה שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה, ואפילו בוגרת⁸⁵, שכלו בתוליה"⁸⁶, והחזיקו אחריהם רבים מפוסקי אשכנו וצרפת⁸⁷. גם בפרובאנס שררה הדעה המחמירה. אמנם הר"ה, כאמור, לא סבר כך, אך בעל האשכול והראב"ד⁸⁸ סברו שההלכה אמורה בכל הבתולות, ובעקבותיהם הלכו פוסקים אחרים⁸⁹.

ז

בתקופת הראשונים אף נידונה הדרך שבה יש להפסיק את בעילת המצווה. בבבלי הובאה דעתו של רב אשי, שפסל את הפסקת הבעילה בטענה: "אם כן לבו נוקפו ופורש" (נדה סה ע"ב)⁹⁰. אך הראב"ד השווה את הבתולה לאשה שאומרת לבעלה "נטמאתי", שעליה נאמר במשנה: "היה משמש עם הטהורה ואמרה לו נטמאתי ופורש מיד חייב מפני שיציאתו הנאה לו כביאתו" (שבועות א, א), והוא סבור שיש להמתין "עד שימות האבר ופורש מן המטה או שפורשת היא מאצלו"⁹¹. נגד חומרה זו יצאו כל גדולי הראשונים: בעל האשכול⁹², הרמב"ן⁹³, המאירי⁹⁴, הרשב"א⁹⁵, הר"ן⁹⁶ ואחרים, הסבורים שאין לאסור פרישה באיבר חי ואין צריך להמתין עד שימות. וכך אמנם פסק להלכה בעל הטורים: "אותה בעילה גומר כדרכו באבר חי"⁹⁷.

ח

אף בעניין תחומי ההרחקה, המותר והאסור, לא היתה אחדות דעות. הראשונים — חכמי אשכנו, פרובאנס וצרפת — ציינו, שיש להבחין בין ההרחקה של גידה מבעלה לבין זו

83 ראה: הראב"ה, שם; אור זרוע, לר' יצחק ב"ר משה מוינה, סי' שמב; מרדכי, שבועות פ"ב, סי' תשלט (נרמז בתוספות ליומא יח ע"ב, ד"ה והאמורי); הרוקח הגדול, לרבי אליעזר מגרמיזא, הלכות נדה, מהדורת שניאורסון, ירושלים, תשכ"ז, עמ' קצו.

84 ראה פסקיו בתחילת הפרק העשירי דנדה, ותשובותיו בסוף כלל מזו.

85 ראה בפירוש הב"ח על הלכה זו הסבור שלפנינו טעות.

86 טור י"ד, סי' קצג.

87 ראה לדוגמה: ר' מנחם ב"ר אהרן, צדה לדרך, וארשא, תר"מ, עמ' פב; רבי ברוך מגרמיזא, ספר התרומה, ירושלים, תשי"ט, סי' צו, דף לא ע"ב; ר' יעקב ב"ר יהודה לנדא, ספר האגור, מהדורת הרש"ר, ירושלים, תש"ך, עמ' רכד, אות שסד.

88 ראה השגת הראב"ד להלכות איסורי ביאה פ"ה הי"ט: "כב"ש היא". כן ראה בספרו בעלי הנפש (לעיל הע' 79), עמ' כט.

89 ראה לדוגמה: ר' אהרן ב"ר יעקב הכהן מלונגיל, אורחות חיים, מהדורת שלעזינגער, ברלין, תרס"ב, סע' ח, עמ' 132.

90 כלומר, אם נחמיר עליו ונעמיד אותו בפני השש של בעילת הנדה, הוא יסרב בכלל לקיים מצוות בעילה. בטענה זו נדחו בתלמוד נסיגות נוספים להחמיר בדיני נדה; ראה: נדה ג ע"ב, יב ע"א.

91 בעלי הנפש (לעיל הע' 79), עמ' כט. דברים אלה חוזרים בתשובות ופסקים, מהדורת קאפח, ירושלים, תשכ"ד, תשובה סב, עמ' קלח.

92 לעיל הע' 30.

93 לעיל הע' 76.

94 בפרושו לנדה, מהדורת סופר, ניו-יורק, תש"ט, עמ' 42.

95 לעיל הע' 77.

96 לעיל הע' 78.

97 לעיל הע' 86.

שנטמאה מדם הבתולים. המקור הוא בתשובת רב האי גאון, שהראב"ד מצטט אותה: "שאיננו מטמאין משכב ומושב שתחתיה בשעת בעילה, משום דלאו נידה ודאי היא אלא ספק". והראב"ד מסיק ממנה: "ונראה מדבריו שאסור לישן על מיטתה של נדה ... ודוקא נדה ודאי, אבל כלה — מותר לישן על אותה מיטה אחר שעמדה מאצלו ואפילו באותו סדין שהדם עליו, ואע"פ שאין זה מן ההלכה — הרי הם דברים שהדעת מכרעת עליהם ... ואסור לעשות אחר כך שום הרגל, כנדה גמורה"⁹⁸, אך מותר, כאמור, לישון על מיטתה. היתר אחר נשמע מבית מדרשו של רש"י: "ופורש, לא להרחיק ממנה כאשה נדה, אלא פורש מתשמיש, הוא בכסותו והיא בכסותה, דאינה טמאה אלא מדרבנן, שהרי דם בתולים טהור, ומשום כבוד חתנות לא רצו להחמיר ולהרחיק יותר"⁹⁹, והיתר דומה שומעים אנו גם מאשכנז¹⁰⁰.

פוסקים אחרים לא הסכימו להקלות אלו. הראב"ה כותב: "טפי נראה לי דלגמרי פורש כדין נדה"¹⁰¹, ובדומה לו החמירו בעניין זה כל גדולי ספרד וצפון אפריקה. יוצא מן הכלל הוא הרא"ש¹⁰², שתמך בשיטת הראב"ד, ובעקבותיו פסק בנו ר' יעקב: "ונוהג עמה בכל דיני נדה לענין הרחקה, אלא שנדה גמורה אסור לו לישן על מיטתה אפילו כשאינה במיטה, ובכלה — מותר לו לישן באותה מיטה לאחר שעמדה מאצלו ואפילו בסדין שהדם עליו"¹⁰³.

ט

גם משך זמן ההרחקה היה נושא לדיון ולמחלוקת. כבר בימי הגאונים נקבע, כפי שהוזכר לעיל, שמשך זמן ההרחקה כולל גם שבעה נקיים, ולאחריהם מתחייבת טבילה במקווה כנידה; אולם בימי הראשונים דנו בשאלה אימתי מתחילה הספירה של שבעה הנקיים. חכמי ספרד קבעו, שראשיתם מיד לאחר הפסקת השתיתה או לאחר יום הבעילה. וכך כתב הרמב"ם: "ופורש ממנה עד שתספור שבעת ימי נקיים אחר שיפסק הדם, ותטבול בליל שמיני"¹⁰⁴; והרמב"ן דייק יותר: "ופורש ממנה ז' נקיים חוץ מיום הבעילה"¹⁰⁵. אולם חכמי פרובאנס, אשכנז וצרפת החמירו וקבעו, שעל האשה לחכות עד תום פליטת שכבת הזרע¹⁰⁶. הראשון שבהם היה בעל האשכול: "כיוון דמצרכי רבנן נקיים — כל היכא דאיכא למיחש שתפלוט שכבת זרע לא נקיים נינהו"¹⁰⁷; על-כן סבר, שיש להמתין ו' עונות עד תום פליטת שכבת הזרע. ר' אליעזר מגרמיזא ציין פרטים מדויקים יותר: "וימתין ג' ימים אחר שימוש, פן תפלוט שכבת זרע ... ואח"כ תתחיל לספור ז' נקיים, דהיינו יום חמישי לשימושה".

98 לעיל הע' 88. דבריו אלה צוטטו ע"י רבנו ירוחם בספרו לעיל הע' 79.

99 ספר האורה, מהדורת באבער, לבוב, תרס"ה, עמ' 117. ודברים אלה חוזרים בהלכותיו של הרשב"ם ומצוטטים באור זרוע, הלכות נדה, סי' שמב, ובראב"ה מסכת נדה, סי' קפג, מהדורת אפטוביצר, עמ' 204, והדברים נסמכים על פסקיו של רש"י, ראה שם, הע' 27. הלכה זו צוטטה גם באורחות חיים (לעיל הע' 89).

100 הרוקח הגדול (לעיל הע' 83).

101 לעיל הע' 99.

102 לעיל הע' 84.

103 לעיל הע' 86.

104 פירוש המשנה, נדה י, א (מהדורת קאפה, עמ' תרכח), וציטטו רבנו ירוחם (לעיל הע' 79).

105 לעיל הע' 76.

106 פרט לבעל אורחות חיים, שפסק (לעיל הע' 89) כרמב"ם.

107 לעיל הע' 30.

לעומת זאת, אם "רחצה בחמין לאחר תשמיש וקינחה עצמה יפה באותו מקום להסיר שכבת זרע — או יכולה להמתין ולספור למחרת יום הקינוח והרחיצה כדפריש" ¹⁰⁸. כך פסק גם המרדכי: "אין לחלק כלל בין דם בתולים לדם נדות גמור" ¹⁰⁹, וכן פסקו בצרפת ¹¹⁰, והרא"ש ¹¹¹ ובגו בעל הטורים: "וצריכה שתפסוק בטהרה ותבדוק כל ז' ולא תתחיל למנות עד יום חמישי לשמושה כמו נדה" ¹¹².

הנה כי כן, לפנינו שתי עמדות: הספרדית, שהסתפקה בהפסקת שתיתת הדם, והאשכנזית-צרפתית, שהשוותה את דם הבתולים לדם הנידה.

2

בספרות הראשונים חוזרים וניתנים מקצת מן הנימוקים לאיסור דם נידה, שכבר הועלו בספרות התלמודית וצוינו לעיל ¹¹³. אף הנימוקים שהועלו בתקופת הגאונים בדבר "דם חימוד" או "שמחמת התשמיש היא מתחלחלת ופורסת נדה" — חוזרים אצל הראשונים ¹¹⁴, אולם עולים גם נימוקים אחרים, חדשים.

הראב"ד מנמק: "כדי שלא ישתבשו בשאר דמים" ¹¹⁵. הרא"ש מעלה נימוק נרחב ומקורי: "ונראה לי דטעם לחומרה זו, לא בשביל שנחוש, שמא יצא דם מן המקור עם דם בתולים, דלמה נחוש בתינוקת שלא הגיע זמנה לראות, ואפילו באשה גדולה למה נחוש, הא אמרינן לקמן באפילו אשה שהוחזקה להיות רואה מחמת תשמיש, אם יש לה מכה תולה במכתה ולא חיישינן שמא יצא דם המקור עם דם מכתה, ואין לך מכה גדולה מזו שנבעלה ויצא ממנה דם בתולים. אלא טעם חומרה זו, משום דבעילת מצוה לכל מסורה, ואין הכל בקיאין בחילוק שיש בין תינוקת שלא הגיע זמנה לראות ובין הגיע זמנה, ובין בוגרת ובין ראתה ובין שלא ראתה. ועוד, משום דחתן יצרו תוקפן, הלכך הסכימו רבותינו להשוות כולן וליתן להם דין חומרה שבחומרות" ¹¹⁶.

דברים אלה נוגדים את דברי הירושלמי והגאונים בדבר "דלא אפשר לדם בתולים בלי צחצוחי זיבה"; האפשר שהרא"ש לא ראה את תשובות הגאונים ¹¹⁷ ?

108 הרוקח הגדול (לעיל הע' 83).

109 לעיל הע' 83.

110 ראה: ר' ברוך ב"ר יצחק, ספר התרומה (לעיל הע' 87); אור זרוע, סי' שמב; וכן פסק התשב"ץ בתשובותיו, לעמבערג, תרנ"א, ח"ג, תשובה נח בסופה.

111 בתשובותיו, כלל מז.

112 לעיל הע' 86.

113 ראה בספר האורה לרש"י, מהדורת באבער, לבוב, תרס"ה, עמ' 177: "משום דאי אפשר למכה בלא צחצוחי זיבה". וכן: ספר הפרדס (לעיל הע' 81), סי' רעח; הרוקח הגדול (לעיל הע' 83); האגור (לעיל הע' 87); מרדכי (לעיל הע' 83).

114 ראה: האשכול (לעיל הע' 30); שו"ת הרשב"ש (לעיל הע' 71), תשובה תלב, פה ע"ב.
115 בעלי הנפש (לעיל הע' 88). וביתר בהירות בספר יראים השלם, לרבי אליעזר ממין, ע' עריות, סי' כו, מהדורת כ"י פאריש 1309, וילנא, תרס"ב: "כדי שלא תטעה בדם מקור".

116 הרא"ש בפסקי הלכותיו לנדה ריש פרק י.

117 ראה בשו"ת יביע אומר, להרב עובדיה יוסף, כרך א, חלק יו"ד, ירושלים, תשל"ד, סי' יד, המצטט את שו"ת בנין ציון, האומר: "שנעלמו ממנו (מן הרא"ש) במחילת כבוד תורתו תשובות הגאונים, שערי תשובה, סי' קסה, בשם נטרונאי גאון, שאומר שיש צחצוחי זיבה . . . ואילו ראה הרא"ש דבריהם לא היה כותב דבריו". אולם ראה שם מובאה משו"ת רב פעלים, הטוען שהרא"ש אכן ראה את דברי הגאונים.

יא

ידיעות מעטות מספרות על הפרתן של חומרות אלו ועל אי-ציות להן. הרשב"א, בתשובה לר' יצחק בן מאיימון בן אלחנן, כתב: "אמרת כי עמד תלמיד והורה ... שהבועל את הבתולה מותרת כל שבעת ימי המשתה ואפילו דם שותת ויורד, ואינה צריכה ספירת שבעה ולא טבילה ... ועוד הורה, כי מה שאמרו בועל בעילת מצוה ופורש אינה הלכה פסוקה. — תשובה: בתלמיד ארצכם ראיתי שעוריה. מחתה אש בחיקו, תלהטו אש שלהבת י"ה וכל דבריו מלאים מומים ... ואיני רואה בכל דבריו דבר ראוי להשיב עליו, ודברים שאפילו תינקות של בית רבן לא יטעו בהם, ואין מביאין ראיה מן השוטים ... אלא בכולן בעילת מצוה ופורש"¹¹⁸.

וכן שומעים מתשובתו של רבי שלמה ב"ר שמעון ב"ר צמח מצפון אפריקה על התנהגותם של מקצת אנשי עירו ותושבי הארצות שבהן גר: "בענין הנושאים נשים בתולות ובועלים על דם בתולים — דע שזו רעה חולה היא באותן הארצות, גם בעיר הזאת תושבי הארץ היו קצתם עושים זה ... ואתה חזק ואמץ להזהירם מזה, ותאמר להם משמי שאם לא יחזרו בהם אנדה העובר על זה, ואתה שלום"¹¹⁹.

ואף ר' יצחק ב"ר משה מוינה מספר: "וכבר שלח רבינו אפרים¹²⁰ זצ"ל אל הרב רבינו יואל¹²¹ זצ"ל: שמעתי באלו מקומות חתן פורש מאשתו לאחר בעילה ג' לילות ולא יותר, ותמהתי מאד מה ראו על ככה, אדרבה, ג' לילות היה מותר ואפילו ארבע לילות אם לא היה זמנה, ולאחר מכן אסור ואילו עושין להיפך ולך שתיקה"¹²².

מתשובות אלו עולה שהיו מקרים של אי-זהירות מספקת בשמירת דיני הפרישה¹²³. אפשר שגם הדיונים הרבים בספרות הראשונים מוכיחים על אי-בהירות בנושא זה. פסק ההלכה בשולחן ערוך (יו"ד סי' קצג, א) הכריע בדבר¹²⁴:

1. הכונס את הבתולה בועל בעילת מצוה

2. וגומר ביאתו ופורש מיד

118 תשובות הרשב"א, ח"ג, תשובה רמד.

119 תשובות הרשב"ש (לעיל הע' 71).

120 הוא רבי אפרים ב"ר יצחק ב"ר אברהם הזקן, תלמידו של רבנו תם וחבר בית-הדין ברינגסבורג.

ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, 1968, עמ' 170.

121 הוא רבי יואל ב"ר יצחק הלוי, חתנו של רבי אליעזר ב"ר נתן (הראב"ן), ואביו של הראב"ה.

ראה: בעלי התוספות (שם), עמ' 178.

122 אור זרוע, הלכות נדה, סי' שמב. כן ראה את דברי הריב"ש בתשובותיו, סי' מ: "ומה שכתבת

שנהגין קולא בדם בתולים, ראוי למנוע אותן מן המנהג הרע ההוא".

123 ראה מקרהו של רבי חיים ויטאל, הכותב בשער הגלגלים, ירושלים, תרכ"ח, נ ע"א: "כי הרב מגיד משנה (רבינו וידאל די טולושא, מן המאה הי"ד בטלואז שבקטלוניה, בספרד) נתגלגל עיקר גלגלו על שחטא בשוגג בעון נדה, ועל כן בא להתגלגל בי לתקן עון של הנדה הנזכר, ועל כן בא אלי עון זה, כי בליה הראשונה שנכנסתי לחופה לא פרשתי מאשתי בראותה דם בתולים בבעילה א ... וכיוון שבא לידי עון הנזכר עצמו, אע"פ שהוא דם בתולים ואינו כל כך עון ובפרט שהיה בשוגג ...".

124 ראה: י"ז כהנא, "ספרי הקיצורים מבחינת סמכותם ההלכתית", מחקרים בספרות התשובות,

ירושלים, תשל"ג, עמ' 89—96. על סגנונו של בעל השולחן ערוך ראה: י"ז זיידמן, "הסגנון

העברי של הרמב"ם והשולחן ערוך", שנה בשנה, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 216—222.

3. אפילו היא קטנה שלא הגיע זמנה לראות
4. ולא ראתה
5. ואפילו בדקה ולא מצאה דם טמא
6. שמא ראתה טיפת דם כחרדל
7. וחיפהו שכבת זרע
8. ה ג ה : ויש מקילין אם לא ראתה דם
9. ונהגו להקל אם לא גמר ביאה
10. רק הערה בה ולא ראתה דם
11. אבל אם בא עליה ביאה ממש צריך לפרוש ממנה
12. אע"פ שלא ראתה דם
13. ובעל נפש יחוש לעצמו שלא לשחוק בתינוקת
14. וצריכה לפסוק בטהרה ותבדוק כל שבעה
15. ולא תתחיל למנות עד יום ב' לשימושה
16. ונוהג עמה בכל דיני גדה לענין הרחקה
17. אלא שנדה גמורה אסור לו לישן על מטתה
18. אפילו כשאינה במיטה
19. וזו מותר לו לישן באותה מיטה
20. ואחר שעמדה מאצלו
21. ואפילו בסדין שהדם עליו

ההלכה המופיעה לפנינו ראשונה (שורות 1—2) אינה אלא דעת רבותינו ש"חזרו נמנו בועל בעילת מצוה ופורש" (נדה סה ע"ב). אולם התוספות "וגומר ביאתו" (שורה 2) אינה כלולה בדברי רבותינו. היה זה דר"ש ב"ר אבא לר' אשי, כשהראשון שאל: "אלא מעתה בעל נפש לא יגמור ביאתו", והלה השיב לו: "אם כן, לבו נוקפו ופורש" (שם שם). וכן התוספת "מיד" (שורה 2) אינה בדברי רבותינו דלעיל, וכפי שכבר הוצג קודם, התנהל ויכוח בין הראשונים באשר לנושא זה.

ההלכה הבאה לאחר מכן (שורות 3—4): "אפילו היא קטנה שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה" — אינה מצויה בצורה כה מפורשת בתלמודים. הלכה זו נקבעה בתקופת הגאונים, ובעקבותיה הלכו כל הראשונים (חזן, אולי, מהר"ף). אולם ההלכה הבאה לאחר מכן (שורות 5—6): "ואפילו בדקה ולא מצאה דם טמא", מופיעה, כאמור, בדברי הראב"ד ונתקבלה על דעתם של רוב הראשונים והטור, וממנו לדבריו של המחבר. ברם, הרמ"א בהגהתו נתן ביטוי לדעות החולקות על גישה זו והסוברות, שאם לא מצאה דם אינו צריך לפרוש.

ביחס להלכה הבאה (שורות 14—15), העוסקת בבדיקת הבתולה במשך ימי הרחקה ותחילתם של ימי הספירה רק מיום ה' לשימושה — כבר הוברר לעיל, שהתגבשו שתי עמדות בנושא זה: זו של ספרד וזו של אשכנז וצרפת. המחבר פסק כדעה המחמירה, שיש להמתין עד לאחר תום פליטת שכבת הזרע. הרחקה למשך שבעה ימים כדין זבה גדולה, כבר נשמעה לראשונה במקורות התלמודיים ונתחזקה במשך הדורות על-ידי כל בעלי ההלכה, שהשוו את דם הבתולים לדם נידה.

ההלכה האחרונה בדבר תחומי ההרחקה (שורות 16—21), המבחינה הבחנה כלשהי בין נידה גמורה לבין זו שנטמאה בדם בתולים — כבר נשמעה קודם לכן בספר הטורים. אולם

כאן עלינו להצביע על העובדה, שדעה זו מקורה בשיטת הראב"ד, שנתקבלה על דעת הרא"ש ובנו ר' יעקב, אך ראשונים אחרים התנגדו, כזכור, לקולא זו. נמצאנו למדים אפוא, שבעל השולחן ערוך הביא לידי ביטוי את דעותיהם של רוב גדולי הראשונים שהיו לפניו. ניסוחו זהה לניסוחיו של בעל הטורים, וגישתו היא המשכה של הגישה המחמירה שנתקבלה אט-אט במשך הדורות.¹²⁵

125 גישה מחמירה זו הלכה והתפתחה גם לאחר חתימת השולחן ערוך. לפני כיוכל שנים נשאל הרב יצחק דב הלוי במברגר, אב"ד וירצבורג, על-אודות אשה זקנה שמתחתנת, אם גם כלפיה נאמר "בועל בעילת מצוה ופורש". הוא השיב, שבמקרה זה "לא פלוג" חכמים, וגם בזקנה יש לקיים הלכה זו. ראה: שו"ת יד הלוי, ירושלים, תשכ"ה, סי' פ, עמ' קלה.

משנות שזוו ממקומן

דוד הלבני

הגמרא, כידוע, מביאה בשם ר' יוחנן שאמר "משנה לא זוה ממקומה". מאמר זה הובא בבבלי שבע פעמים (יבמות ל ע"א, לב ע"א; קידושין כה ע"א; שבועות ד ע"א [עבודה זרה לה ע"ב]; חולין לב ע"ב, קטז ע"ב), פעמיים בשם ר' יוחנן וחמש פעמים סתם. אפשר להוכיח וברדתנו לעשות זאת במקום אחר, שבמקור אמר ר' יוחנן כן רק בחולין לב ע"ב ביחס למשנה "אלו טריפות בבהמה". לגביה מתאים המאמר. בשאר המקומות הוא אינו מתאים אלא מועבר מחולין לב ע"ב. לאמיתו של בדר, הרבה מהמשנות — אם לא רובן — זוו ממקומן, עד שאפשר לומר שאחד מתפקידיו של מסדר המשנה היה להזיז את המשנות הקודמות ואף לשנותן במקומות שלא יכלו להתקבל כמו שהן.¹

להלן דוגמות מסוגים שונים של משנות שזוו ממקומן. אופייני למשנות שזוו ממקומן, שיש בהן גם מן השמירה על לשון המקורות וגם מן ההזוה. אנו עומדים על הזוה רק מתוך השמירה על לשון המקורות, שמירה המוכיחה שאכן המשנה נלקחה מאותם מקורות; שאם לא כן, ייתכן שהם מקורות נפרדים. בדוגמות הבאות אִמְבִּיּוּלָנְטִיּוֹת זו בולטת ביותר, והיא משפיעה על כל מהלך הסוגיא הכרוכה בה לגיתוחיה השונים.

א

"במה מדליקין" — משנה שעיבדה את מקורה

גם החוקרים הדוגלים בשיטה שרבי שינה את המשנות על פי דעתו (ביניהם גם גדול חוקרי המשנה, רי"ן אפשטיין, שבדק את הדבר וכתב מחקר מקיף על הנושא), אינם מצביעים על מקרים שבהם עיבד רבי את המשנות שקדמו לו, בניגוד לרמב"ם למשל שעיבד את

1 ראה נספח בסוף המאמר.

המקומות שהחוקרים (במיוחד רי"ן אפשטיין, ראה הערה הבאה) מצביעים עליהם שבהם משנות לא זוו ממקומן, מהווים יוצאים מן הכלל. גם מספרם הוא פחות מאשר שיערו החוקרים. ברוב רובם של המקרים השוואה עיונית בין המשנה ובין הברייתא תעלה שאכן או המשנה או הברייתא זוה ממקומה.

המקורות התלמודיים במשנה תורה ונתן להם צביון חדש². לנו, אמנם, נראה שיש מקרים כאלה גם במשנה, כשרבי עיבד את המשנה שקדמה לו באופן ראדיקאלי. דוגמה יפה לכך היא משנת במה מדליקין. רבי או אחד מבני דורו שינה באופן ראדיקאלי את משנת ר' יוחנן בן גורי והוספות שהוסיפו לה אחר־כך ששימשו בסיס למשנתו, והכניס לסדר משנתו משנה שונה בצורה ובתוכן מזו שהיתה במקור. משנה זו עיבדה את מקורה. שנינו במשנה שבת פרק ב:

במה מדליקין ובמה אין מדליקין? אין מדליקין לא בלכש ולא בחוסן ולא בכלך ולא בפתילת האידן ולא בפתילת המדבר ולא בירוקה שעל פני המים. לא בזפת ולא בשעוה ולא בשמן קיק ולא בשמן שריפה ולא באליה ולא בחלב. נחום המדי אומר מדליקין בחלב מבושל. וחכמים אומרים אחד מבושל ואחד שאינו מבושל אין מדליקין בו. (ב) אין מדליקין בשמן שריפה ביום טוב. ר' ישמעאל אומר אין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת. וחכמים מתירים בכל השמנים. בשמן שומשמן, בשמן אגוזים, בשמן צנונות, בשמן דגים, בשמן פקועות, בעטרן ובנפט. ר' טרפון אומר אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד³.

המשנה פותחת בשאלה "במה מדליקין ובמה אין מדליקין?" וממשיכה בתשובה על השאלה במה אין מדליקין: "אין מדליקין לא בלכש ולא בחוסן ולא בכלך" וכו'. אין בהמשך רשימה דומה לבמה מדליקין, ולא נאמר בה באילו חומרים מדליקים. נשאלת השאלה: פתח בשניים, בבמה מדליקין ובמה אין מדליקין, וסיים באחד בבמה מדליקין? מהי התשובה על שאלת במה מדליקין?

אין לומר שבמקור, שממנו נלקחה משנה זו, היתה רשימה גם למדליקין ומסדר המשנה, מטעם לא ידוע, השמיט את הרשימה של מדליקין אבל השאיר במקומה את פתיחת המשנה, "במה מדליקין". "מסרך סריך ליה" מן המקור. ומצינו כיצא בו בכמה מקומות במשנה, כמו שהעיר כבר בעל תוספות יום טוב, בפירושו לפרה ה, ה ביחס לאות שי"ן. במקור שממנו נלקחה המשנה שם, השי"ן בראש המלה הראשונה של המימרה שימשה, כרגיל, כנתינת טעם למה שנאמר מקודם. כשמימרה זו הועברה אחר־כך למקום אחר, הועברה אֶתה גם השי"ן אף־על־פי שבמסגרת החדשה השי"ן מיותרת. השי"ן של המימרה שאין מצילין וכו' במשנה

2 מסקנתו של אפשטיין במבואות לספרות התנאים, ראש עמוד 212, היא "שרבי שינה והוסיף כמה דברים במשנתו. אבל חיבור חדש ושינויים רדיקליים אי אפשר היה להכניס במשנה מכיון שהמשנה היתה רשמית ושונייה בפי כל ('ומשנה לא זזה ממקומה!'). אלא שסותר את עצמו באותו המאמר בשני כיוונים הפוכים. בעמ' 201 הוא אומר: "זו היתה איפוא מדה ידועה של רבי שהיה שונה דברי תנאים אחרים אע"פ שאין זו דעתו". משמע אפילו במקומות שחבריו היו מסכימים עמו לא הרהיב מלהכניס את דעתו לתוך המשנה. ואילו בעמ' 203 הוא אומר: "וכשם שהתנאים שלפניו שינו בכמה מקומות את דברי התנאים שקדמו להם לפי דעתם, כך נהג גם רבי" (ואני משלים): שינה בכמה מקומות את דברי התנאים שקדמו לו לפי דעתו הוא. ספר זה של מדר"ן נדפס אחרי פטירתו מרשומות שהכין להוצאות. הן לא נכתבו בזמן אחד ואינן מעור אחד.

3 אין בדרכי להעיר על שינויי נוסחאות שאין להם שייכות לעניין הנידון. על כן לא ציינתי כאן לשינויי נוסחאות שבכתב־יד (המעין ימצא אותם בפירוש למשנה מסכת שבת לר"א גולדברג, ירושלים, תשל"ו, עמ' 36). אך באחדים משינויי הנוסחאות שבראשונים יש שייכות לעניין הנידון וציטטתי אותם בהערות 24–26.

פרה ה, ה "מסרך סריך ליה מלישנא דמתניתין ג' פ"ח דכלים דהתם שפיר קתני שאין דהוי נתינת טעם לדלעיל מיניה". במשנה שבת אין לומר כן, שהרי התוספתא פ"ב ה"ג (הובאה בירושלמי פ"ב ה"ג, ד ע"ד, ובבלי שם כו ע"א) מוסרת בשם ר' יוחנן בן גורי שאמר מדלי- קין בשמן שומשמן, בשמן אגוזים וכו' "משום שאין לך אלא מה שאמרו חכמים" (בבבלי: "אין מדליקין"). מן הקביעה במשפט האחרון יוצא, שהמשנה הישנה — מה ש"אמרו חכ- מים" — הכילה רק את הרשימה של חומרים שאין מדליקין בהם ור' יוחנן בן גורי דייק ממנה, שרק באלה הנזכרים אין מדליקין; ואילו בשאר החומרים — מדליקין. לו הוזכרו במשנה הישנה גם חומרים שמדליקין בהם — ואילו שמן שומשמן, שמן אגוזים וכו' לא היו ביניהם, לא צריך היה ר' יוחנן בן גורי ללמוד את היתר הדלקתם מדיוק. מפורש הוא — כי אז יכול היה ר' יוחנן בן גורי לדייק ממנה את ההיפוך: אין לך אלא מה שאמרו חכמים מדליקין, אבל בשאר החומרים אין מדליקין. מכיוון שלא דייק כן, ראה שבמשנה הישנה לא הוזכרו חומרים שמותר להדליק בהם. וחזרת שאלתנו למקומה: מהי התשובה על השאלה הראשונה של פתיחת המשנה, במה מדליקין?

אין דרך אחרת אלא לומר שהתשובה נכללה במשנה הבאה: "וחכמים מתירים בכל הש- מגים, בשמן שומשמן, בשמן אגוזים, בשמן צנונות, בשמן דגים, בשמן פקועות, בעטרן ובנפט"⁴. ועלינו להבין את המשנה כאילו אמרה: במה מדליקין ובמה אין מדליקין? אין מדליקין לא בלכש וכו' אבל מדליקין (או שוב: במה מדליקין? כמו במשנה ה, ג שם) בשמן שומשמן, בשמן אגוזים וכו'. כך, כנראה, הבינה גם הגמרא בגדרים ב ע"ב וגזיר ב ע"א⁵. התשובה על השאלה "במה מדליקין" היא אפוא דברי חכמים המו- באים במשנה.

נמצא ששאלת "במה מדליקין" לא נשאלה במקור בזמן ששאלו "במה אין מדליקין", על כל פנים לא בזמן שאמרו "אין מדליקין לא בלכש" וכו'. משנת אין מדליקין מוצאה מלפני החורבן, שכן נחום המדי שחי בזמן החורבן⁶ וחכמים חולקים כבר בפירושה, אם מה שאמרה "ולא בחלב" כולל חלב מבושל או לא⁷. ואילו החכמים שבמשנה ב, ש"במה מדליקין" מכוון לדעתם מביעים את דעת ר' יוחנן בן גורי בברייתא, והוא הרי חי בראשית המאה השנייה.

מן הברייתא בתוספתא אנו רואים גם כן, שלשונם של החכמים במשנה אינו לשונו ממש של ר' יוחנן בן גורי, אלא פאראפראזה. לשם הבהרת הדברים נביא כאן את הברייתא בשלמותה:

רבי שמעון בן אלעזר אומר אין מדליקין בצרי. וכן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר צרי אינו אלא שרף מעצי הקטף. רבי ישמעאל אומר כל היוצא מן העץ אין מדליקין בו. רבי ישמעאל בן ברוקה אומר אין מדליקין אלא ביוצא מן הפרי. רבי טרפון אומר אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד. עמד רבי יוחנן בן גורי על רגליו ואמר: מה יעשו אנשי בבל שאין להם אלא שמן שומשמן ומה יעשו אנשי מדי שאין להם

4 רק בגלל דברי נחום המדי, "מדליקין בחלב מבושל", לא מסתבר שמסדר המשנה היה אומר במה מדליקין (ומקבילו: אין מדליקין).

5 עיין רש"י גדרים שם, ד"ה הלין.

6 ראה משנה גזיר ה, ד.

7 ראה מ"ש במקורות ומסורות, שבת, עמ' עה.

אלא שמן אגוזים ומה יעשו אנשי אלכסנדריה שאין להם אלא שמן צנונות ומה יעשו אנשי קפוטקיא שאין להם לא כך ולא כך אלא נפט? אלא אין לך אלא מה שאמרו חכמים אין מדליקין. ומדליקין בשמן דגים ובעטרן. רבי שמעון שזורי אומר בשמן פקועות ובנפט. סומכוס אומר כל היוצא מן הברר אין מדליקין בו אלא בשמן דגים.

בברייתא — שהיא המקור — הגיב ר' יוחנן בן נורי על קביעתו של ר' טרפון האוסרת להדליק בכל השמנים מלבד שמן זית ("עמד ר' יוחנן בן נורי על רגליו"), ושאל מה יעשו כל אלה הגרים במקומות שאין בהם שמן זית, אבל יש בהם או שמן שומשמן או שמן אגוזים או שמן צנונות. אלא — קבע ר' יוחנן בן נורי — "אין לך אלא מה שאמרו חכמים" (המשנה הישנה) "אין מדליקין". הא בשאר התומרים — מדליקין. בעוד שבמשנה נמסר רק סיכום דברי ר' יוחנן לגבי היתר להדליק בכל השמנים ללא התייחסות לדברי ר' טרפון שדעתו הובאה מיד אחר-כך. דברים אלה יכולים להתייחס גם לדברי ר' ישמעאל שהובאו קודם לכן, שאין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת. (לפי החכמים מדליקין בעטרן.)

יתירה מזה. בברייתא לא הזכיר ר' יוחנן בן נורי שמן דגים, שמן פקועות ועטרן. לגבי נפט יש שינויי נוסחאות. לפי גירסת הבללי וירושלמי כ"י לידן, הזכיר ר' יוחנן נפט כשאמר: "ומה יעשו אנשי קפוטקיא שאין להם לא כך ולא כך אלא נפט". אבל בתוספתא הגירסא היא: "ומה יעשו אנשי קפוטקיא שאין להם לא זה ולא זה" — ולא יותר. והשווה נמי ירו-שלמי: "אית תניי תני [בברייתא] מדליקין בנפט ואת תניי תני אין מדליקין בנפט" (וכו')⁸. ההמשך בברייתא: "ומדליקין בשמן דגים ובעטרן", אינו מר' יוחנן בן נורי⁹ (וליתא בירושלמי פ"ב ה"ב, ד ע"ד) והוא גם קשור למה שנאמר אחר-כך: "ר' שמעון בן שזורי אומר וכו'"¹⁰ סומכוס אומר וכו' — תנאים שחיו אחרי ר' יוחנן בן נורי. ואילו במשנה בסוף דברי חכמים נזכרו גם "בשמן דגים, בשמן פקועות, בעטרן ובנפט".

נמצא שלשון חכמים במשנה אינו רק פאראפראזה של לשון ר' יוחנן בן נורי, אלא גם של ההוספות שהוסיפו לדבריו. תואיל וסומכוס נזכר בברייתא, מסתבר שכל ההמשך ניתוסף לדברי ר' יוחנן בן נורי בזמנו של סומכוס שהוא גם זמנו של רבי; על כל פנים, לא לפני זמנו של שמעון שזורי שחי דור אחד לפניהם. ממילא גם ניסוח לשון חכמים במשנה אינו קדום לו.

גם מסדר השמנים במשנה, אפשר לראות שהיא קיצורה של הברייתא שכן היא סידרה שמן דגים בין שמן צנונות לבין שמן פקועות והפסיקה בין הצמחים "והיה צ"ל בשמן צנונות, בשמן פקועות (צמחים אצל צמחים) בשמן דגים ועטרן"¹¹. הפסק זה גרם לרי"ן אפשטיין להסיק שבמשנה המקורית לא היה שמן פקועות. אך הוא לא הבחין שהמשנה נמשכה בסדרה

8 ראה: רי"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים, 1948, עמ' 121.

9 השווה רש"י, ד"ה סומכוס ועוד. לדברינו שהחל מ"ומדליקין בשמן דגים" מתחילה ברייתא אחרת שהצטרפה אחר-כך לדברי ר' יוחנן בן נורי כדי להגדיל את משמעותה של קביעת ר' יוחנן בן נורי "שאינו לך אלא מה שאמרו חכמים אין מדליקין", יש ליישב קושיית הגמרא "סומכוס היינו ת"ק". סומכוס לא הגיב במקור על דברי ר' יוחנן בן נורי שהזכיר את המשנה שבה נאמר "ולא בחלב". והשווה מ"ש אנו במקורות ומסורות, שבת, עמ' פב. עיין היטב.

10 הסדר בתוספתא שונה מזה שבבבלי. ראה להלן.

11 רי"ן אפשטיין, מבוואות לספרות האמוראים, ירושלים, 1962, עמ' 504 — וחזור על זה כמה פעמים. ראה גם: מבוא לנוסח המשנה, עמ' 951.

אחרי הברייתא והוספותיה¹². כיוון שעטרן ונפט אינם נקראים שמן, לכן כשסיכמה המשנה את דברי ר' יוחנן בן ברוקה בלשון "וחכמים מתירים בכל השמנים", סידרה את השמנים לפי סדרה של הברייתא והוספותיה ורק בסוף ציינה את העטרן והנפט. המשנה התחילה בשמן שומשמיין (מקביל למה שהתחיל ר' יוחנן בן גורי "מה יעשו אנשי בבל שאין להם אלא שומשמיין"). אחרי סידרה שמן אגוזים (מקביל למה שאמר מיד אחר-כך "ומה יעשו אנשי מדי שאין להם אלא שמן אגוזים") ולאחריו שמן צנונות (מקביל למה שאמר "ומה יעשו אנשי אלכסנדריה שאין להם אלא שמן צנונות") והמשיכה בשמן דגים (מקביל להר-ספה "ומדליקין בשמן דגים ועיטרן") ובשמן פקועות (מקביל להמשך ההוספה "שמעון שזורי אומר מדליקין בשמן פקועות ובנפט"). אחרי שגמרה את סדר השמנים, חזרה לעטרן ולנפט, גם הם לפי הסדר בהוספות — עטרן לפני נפט. מכאן ראה שעיקר המשנה כגירסת הבבלי: "מדליקין בשמן דגים ובעיטרן. שמעון שזורי אומר מדליקין בשמן פקועות ובנפט", ולא כגירסת התוספתא הגורסת להיפוך: "ומדליקין בשמן פקועות ובנפט. שמעון שזורי אומר מדליקין בשמן דגים ובעיטרן", כי אז צריך היה להיות הסדר במשנה: "בשמן פקועות ובשמן דגים, בנפט ובעיטרן".

המשנה היא אפוא פאראפראזה של דברי ר' יוחנן בן גורי בברייתא והוספות שהוסיפו אחר-כך לדבריו, מתוך שימור על הסדר שסידר בברייתא והוספותיה — אבל לא על הלשון, שכן הלשון שינתה.

נשאלת השאלה: האם השינוי בלשון, היינו הפאראפראזה, גרם גם שינוי בתוכן, בהלכה, או לא? נראה לי, שנגרם שינוי בתוכן בפרטות ובכללות. בפרטות כיצד? הברייתא מתחילה בדברי ר' שמעון בן אלעזר "אין מדליקין בצרי", וממשיכה בסדר הגיוני של מוסיף והולך¹³; לא רק בצרי אין מדליקין, אלא "ר' ישמעאל אומר כל היוצא מן העץ אין מדליקין בו"; ולא רק ביוצא מן העץ אין מדליקין, אלא בכל דבר שאינו יוצא מן הפרי אין מדליקין. "ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה אומר אין מדליקין אלא ביוצא מן הפרי"¹⁴. ואילו ר' טרפון מרחיק לכת ואומר "אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד". נגד כל התנאים האוסרים (לפי סדר המסדר. מבחינת הדורות קדם ר' יוחנן בן גורי לר' שמעון בן אלעזר, שהיה תלמידו של ר' מאיר, ולר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה, שהיה תלמידו של אביו ולא יכול היה להגיב להם), קבע ר' יוחנן בן גורי "שאינו לך אלא מה שאמרו חכמים אין מדליקין". בכל השאר מדליקין, כולל צרי. אבל במשנה לא נזכר צרי בין אלה שמותר להדליק בהם. כשדברי ר' יוחנן בן גורי וההוספות שהוסיפו לו אחר-כך הועברו מן הברייתא למשנה בשינוי לשון, הועברו רק דברי ר' טרפון לפני דברי ר' יוחנן בן גורי (והם מסודרים במשנה אחרי דעתו של ר' יוחנן בן גורי בניגוד לברייתא, ששם הם מסודרים לפני דבריו. ראה להלן), אבל לא דברי ר' שמעון בן אלעזר¹⁵ ולא דברי ר' ישמעאל (שכנראה היתה למשנה

12 גם ראייתו השנייה ממ"ש בירושלמי "תני שמן פקועות" אינה הכרחית. הוא בעצמו העיר במבוא לנוסח המשנה, עמ' 904, על "תני לציון ציטאט של משנה". ואכמ"ל בזה.

13 על הקטע שם "וכן היה רשב"א וכו'", ראה מ"ש במקורות ומסורות, שבת, עמ' עה.

14 השווה פסקי ר"ד: "ר"י בנו של ר"י בן ברוקה סבירא ליה כר' ישמעאל וכך צריך לגרוס: וכך היה ר"י בנו של ר"י בן ברוקה אומר וכו'".

15 ייתכן, כמובן, שבברייתא שהיתה לפני בעל הפאראפראזה של וחכ"א לא היו דברי ר' שמעון בן אלעזר בברייתא.

גירסא אחרת בדבריו, ראה להלן) ולא דברי ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה הועברו למשנה. בלי הזכרת "צרי" במשנה יוצא כאילו אפילו לדעת חכמים אין מדליקין בו. וזה, אולי, מה שהביא את האמוראים, רבה ואבבי (כה סע"ב) למצוא טעם מיוחד לאיסור הדלקה בצרי גם למי שסובר מדליקין ביוצא מן העץ¹⁶. הדיוק הוא מן המשנה שכן המשנה סוברת שמדליקין ביוצא מן העץ — ועטרן יוצא מן העץ הוא. הוא בא מפסולת הזפת (בבלי כ סע"ב) — ואף-על-פי-כן אין צרי נמנה בין אלה שמותר להדליק בהם. על כורחך שיש בו טעם מיוחד לאיסור (שמא יסתפק ממנו או מפני שהוא עף).

אלמלא לא היתה המשנה מְשֻנָּה את לשון הברייתא והיתה מביאה את דעת ר' שמעון בן אלעזר כבר-פלוגתא של ר' יוחנן בן נורי, כי אז אפשר היה לדייק ממה שאמר ר' יוחנן בן נורי "אין לך אלא מה שאמרו חכמים אין מדליקין" שמדליק גם בצרי. אבל עתה יוצא שצרי אסור. כלומר השינוי בלשון גרם שינוי בתוכן.

הכללות כיצד? אמרנו שהדיבור "במה מדליקין" (ואולי גם בן זוגו "במה אין מדליקין") ניתוסף אחר-כך, לאחר שהועברו בשינוי לשון דברי ר' יוחנן בן ברוקה וההוספות שהוסיפו לדבריו מן הברייתא למשנה. הוספות אלה נעשו בדורו של רבי או בדור שלפניו. מסתבר שההעברה נעשתה לאחר ההוספות והיא חלה בדורו של רבי, ויש להניח שממנו היא וממנו גם הוספת הדיבור "במה מדליקין"¹⁷. והנה הוספת דיבור זה סותרת את היסוד שעליו הוש-תנו דברי ר' יוחנן בן נורי. לו היתה במשנה הישנה מה שיש במשנתו של רבי, כי אז ר' יוחנן בן נורי לא היה אומר מה שאמר. הוא דייק מן הרשימה במשנה הישנה שהיא כולה מורכבת מחומרים שאין מדליקין בהם, שבכל השאר מדליקין. המשנה (כמו התורה ביחס לבהמות ועופות טמאים¹⁸) מונה את הרשימה הקצרה, את המעטים, וסומכת על הקורא שיידע שדינם של אלה שלא נכללו ברשימה — אחר הוא. לכן תפס ר' יוחנן בן נורי, בניגוד לתנאים החולקים עליו¹⁹, שהרשימה של אין מדליקין במשנה הישנה, משמעותה שרק באלה אין מדליקין: "אין לך אלא מה שאמרו חכמים אין מדליקין".

ברם לפי ההוספה של רבי עלינו להבין את המשנה כאילו יש בה שתי רשימות, אחת של אין מדליקין ואחת של מדליקין — כאילו נאמר בה: "במה מדליקין ובמה אין מדליקין? אין מדליקין לא בלכש וכו' ובמה מדליקין? בשמן שומשמין וכו'", ואין להביא ראיה מן המשנה ביחס לשאר החומרים שאינם נזכרים ברשימות לא לכאן ולא לכאן. יחד עם "אין לך אלא מה שאמרו חכמים אין מדליקין" אפשר עכשיו לומר גם את ההיפוך: "אין לך אלא מה שאמרו חכמים מדליקין". מרשימת אין מדליקין יש לדייק: הא בשאר החומרים מדלי-

16 בין הראשונים, עיין במיוחד ברשב"א.

17 אחר-כך ראיתי שר"א הלוי בדורות ראשונים, חלק שלישי, עמ' 255, העיר כבר ששם הפרק במה מדליקין "נוסף רק בימי רבי על ידי מחלוקת ר' יוחנן בן נורי, ר' טרפון ור' ישמעאל" (המחלוקת, אמנם, אינה מחייבת לומר ששם הפרק ניתן בזמנו של רבי. ייתכן שניתן בדור שבין ר' יוחנן בן נורי ורבי).

18 ראה תולין סג ע"ב: "רבי אומר גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שבהמה טמאה מרובה מן הטהורות לפיכך מנה הכתוב בטהורה... שעופות טהורין מרובין על הטמאין לפיכך מנה הכתוב בטמאין". וראה גם לעיל שם כט ע"א.

19 ר' ישמעאל ור' טרפון. ראה להלן. ביחס לר' טרפון, ראה גם בספח.

קין; ומרשימת מדליקין יש לדייק: הא בשאר החומרים אין מדליקין. "אלא מהא ליכא למישמע מינה" ולא כלום.

רבי סיכם אפוא (בשם החכמים) את דברי ר' יוחנן בן גורי בצורה כזאת, שאילו היה כן במקור שממנו שאב ר' יוחנן בן גורי את דבריו, לא יכול היה ר' יוחנן בן גורי לדייק בו מה שדייק ולא היה אומר מה שאמר. הוספת הדיבור "במה מדליקין" גרמה שעכשיו אין אנו יודעים מהו דינם של החומרים שאינם נזכרים במשנה. ר' יוחנן בן גורי ניצל את החד-צדדיות של המשנה הישנה, שהכילה רק דברים שאין מדליקין בהם, להסיק ממנה תשובה חיובית שמדליקים בחומרים שאינם נזכרים במשנה. ואילו רבי טשטש את הבסיס שעליו ביסס ר' יוחנן בן גורי את דעתו בשעה שהוא הביא אותה כדעת חכמים, ויש להניח שהתכוון לומר שהלכה כן.

דע שרבי במשנה סידר אחרת את הדעות השונות של התנאים מסדרן בברייתא. הסדר בברייתא — כמו שכבר הזכרנו — הוא לפי הכללת האיסור של אין מדליקין מפחות ליותר. התנא הראשון, ר' שמעון בן אלעזר, פוסל רק בצרי (נוסף לאלה שנשנו במשנה הישנה). ואילו האחרון, ר' טרפון, פוסל הכל חוץ משמן זית. וביניהם יש ר' ישמעאל הפוסל כל דבר היוצא מן העץ, ויש ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה הפוסל כל מה שאינו יוצא מן הפרי. נגד כל אחת מהדעות הובאה (בסוף) דעת ר' יוחנן בן גורי המתיר להדליק בכולם מלבד "מה שאמרו חכמים אין מדליקין".

אבל במשנה הסדר הוא לגמרי אחר. שם, כנראה, סודרו הדעות לפי משמעויותיהן ביחס למשנה הישנה. המטרה, כנראה, היתה פרשנית. הרישא "אין מדליקין בשמן שריפה ביום טוב" בא לומר, כפי שמבואר בתוספתא, שמכל אלה שנמנו במשנה הישנה שאין מדליקין בהם, רק בשמן שריפה אסור ביום טוב. שאר החומרים הנמנים שם מותר להדליק בהם ביום טוב. זו הערה למשנה הישנה הנוגעת לאיסור הדלקה ביום טוב, ולא לאיסור הדלקה בשבת — הנורא של המשנה הישנה, ואין בה משמעות ביחס לגוף המשנה. אחריה באה דעת ר' ישמעאל, שמוסיף על מה שאמרו חכמים ואומר שגם בעטרן אין מדליקין, אבל מטעם אחר שכן העטרן ריחו רע, ומפני כבוד השבת אין להדליק בו. הלכתו היא אמנם הלכה באיסור הדלקה בשבת, אך היא אינה משפיעה לא על הטעם ולא על הצורה של המשנה הישנה. גם ר' ישמעאל סובר שאין מדליקין בחומרים הנזכרים במשנה משום שאין נמשכים אחרי הפתילה ושמא יבוא להטות או שישב בחושך²⁰ אלא שהוא מוסיף שעטרן אף-על-פי שנמשך אחרי הפתילה, אין מדליקין בו משום כבוד השבת. ודעתו לא משנה את צורת המשנה או הבנתה. אחר-כך מביאה המשנה את המחלוקת שבין החכמים ור' טרפון לגבי הבנת המשנה הישנה ולגבי הצורך להשלימה. לפי החכמים, יש להבין את רשימת החומרים הנזכרים במשנה הישנה כדווקא, שרק באלה אין מדליקין, ואילו בשאר מדליקין — ואילו לפי ר' טרפון, יש לתפוס את החומרים הנזכרים במשנה הישנה שאין מדליקין בהם כדוגמות ולא כדווקא, ויש להשלים את המשנה עם הדיבור "אלא בשמן זית בלבד". דעת ר' טרפון הובאה אחרי דעת חכמים במשנה הישנה, כי כל מה שיותר קרוב למשנה הישנה, היינו שפחות מתקן או משנה אותה, נזכר ראשון — ור' טרפון הרחיק מכולם. בברייתא לעומת זאת הובאה דעת ר' טרפון לפני דברי ר' יוחנן בן גורי, ולא עוד אלא שדברי ר' יוחנן

בן נורי מכוונים לדעת ר' טרפון. נמצא שגם מבחינת הסדר המשנה שם זוהי ממקומה.

וראו להוסיף עוד שינוי בין המשנה לברייתא והוא ביחס לדברי ר' ישמעאל, שאמר במשנה "אין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת", משמע שבשאר החומרים היוצאים מן העץ מדליקין. ואילו בברייתא הוא ²¹ קובע ואומר: "כל היוצא מן העץ אין מדליקין בו". וכבר עמדו הראשונים ²² על סתירה זו שבין המשנה לברייתא. מסתבר שבמקור אמר ר' ישמעאל רק אין מדליקין בעטרן, ונחלקו אחר-כך המשנה והברייתא בטעמו. המשנה תפסה את עטרן כמיוחד, ושרק בעטרן אין מדליקין מפני כבוד השבת, אבל בשאר חומרים היוצאים מן העץ מדליקין. ואילו הברייתא תפסה את עטרן כדוגמה של חומר היוצא מן העץ, ולכן סובר ר' ישמעאל "כל היוצא מן העץ אין מדליקין בו".

נמצא שהדיבור "מפני כבוד השבת" במשנה אינו מר' ישמעאל עצמו, ולפי הברייתא לא אמר אותו מעולם. בדרך אגב אעיר כי משנתנו היא דוגמה יפה של משנה מורכבת מחלקים שמוצאם מתקופות שונות. המשנה הישנה "אין מדליקין..." היא מתקופה שלפני החורבן. נחום המדי שחי בזמן החורבן מפרש אותה. "חכמים מתירים בכל השמנים..." היא פא-ראפראזה של דברי ר' יוחנן בן נורי — שחי בתחילת המאה השנייה והיא מבוססת על ברייתא שהכילה הוספות לדברי ר' יוחנן בן נורי, ומזכירה את שמעון שזורי שחי דור אחד לפני רבי וסומכוס בן זמנו. הדיבור "במה מדליקין" הוא ממי שהיתה לפניו כבר המשנה "וחכמים מתירים...". בנוסח שלפנינו ומסתבר שמרבי הוא. הדיבור "מפני כבוד השבת" אינו מר' ישמעאל אלא מפרשן מאוחר. יוצא לפנינו פסיפס מעניין בן תקופות שונות.

ובסוף אעיר, שרש"י בתחילת הפרק כ"ב מפרש: "במה מדליקין — לעשות פתילה". ותמדה עליו בעל פני יהושע ²³ ובעל שפת אמת על שהוא מפרש את במה מדליקין כאילו הוא מוסב רק על פתילות ולא על שמנים. יוצא לפיהם שרש"י אומר להיפך ממה שאמרנו אנו, "במה מדליקין" מוסב על השמנים ולא על הפתילות.

אלא שנראה לי שהמלים "במה מדליקין" בתחילת הפרק אינן מרש"י, אלא מן הסופר (או המדפיס) שמציין, כדרכו, פתיחת פרק חדש. ובאמת ראיתי אחר-כך שבכ"י של רש"י שבספריית בית-המדרש לרבנים, אדלר מספר 1621 (מהמאה ה"ד?) אין המלים "במה מד-ליקין" לפני "לעשות פתילה". פירושו של רש"י "לעשות פתילה" מכוון ל"לא בלכש וכו'", והוא מקביל למה שפירש רש"י אחר-כך: "ולא בזפת ולא בשעווה — לאו לענין פתילה אלא לתת במקום שמן. וכל הני מזפת ואילך פסולי שמנין הן". הרישא בפתילות והסיפא בשמנים, כמו שאומרת הגמרא להלן שם: "עד כאן פסול פתילות, מכאן ואילך פסול שמנים". אין אפוא ראייה מרש"י נגד פירושנו.

21 בכ"י מינכן הגירסא בברייתא היא "ר' שמעון". צודק בעל דקדוקי טופרים שט"ס היא ושהחילוף בין ישמ' ובין שמ' רגיל הוא. אבל מ"ש "והוא ציון המשנה" הבאה, לא נכון. במשנה הבאה לא נזכר שם והיא מסתיימת ב"אלא פשתן".

22 תוספות כו ע"א, ד"ה ר' ישמעאל ועוד.

23 נעלם ממנו לפי שעה שדברי התוספות "פעמים מפרש מאי דסליק מיניה" וכו', גמרא מפורשת היא בנדרים ב ע"ב ונויר ב ע"א (לכן אמר "דכוונת רש"י ליישב מה שדקדוק התוס' במה דפתח באין מדליקין ברישא ולא כסדר המשנה המשנה דתני במה מדליקין ברישא").

נספח לחלק א

לכאורה יש להביא ראיה להשערות של רי"ן אפשטיין, שבמשנה המקורית לא היה "שמן פקועות", המוזכר במשנה הישנה, כלומר במשנת "אין מדליקין", נזכרו שישה שמנים שאין מדליקין בהם. מסתבר שגם במשנת מדליקין, כלומר בדברי חכמים, נזכרו שישה שמנים בלבד. ואם נכלל שמן פקועות ביניהם יהיו שבעה, דבר שגורע מהסגנון האחיד של שישה שמדליקין בהם לעומת שישה שאין מדליקין בהם.

אלא שמסופקני מאוד אם החכמים (ר' יוחנן בן גורי בברייתא) הסוברים שרשימת אין מדליקין במשנה הישנה בדווקא היא — רק בהם אין מדליקין, בכל השאר מדליקין — הסתכלו על המספר שישה באין מדליקין כעניין של סגנון. כשיש הרבה דוגמאות ונמסרו רק מקצתן, יש לומר שעשו כן מפני הסגנון: נמשכו אחרי מספר מסוים, וכמספרו קבעו את מספר הדוגמות. אבל, כאן, אין דוגמות נוספות ("אין לך אלא מה שאמרו חכמים אין מדליקין"), זוהי כל הרשימה של דברים שאין מדליקין בהם, ולכן מספר שש הוא מקרה, ואין לתאם למספר זה גם את הרשימה של דברים המדליקין בהם.

ושמא נאמר שמשתקפת כאן מחלוקת בין ר' יוחנן בן גורי לר' טרפון כך שלפני ר' טרפון, הדברים הנזכרים במשנה הישנה שאין מדליקין בהם, אינם אלא דוגמות של רשימה גדולה יותר הכוללת את הכל חוץ משמן זית, ונקטה אלה ולא יותר משום שהמשנה הישנה רצתה לכוון למספר שש לשם הסגנון. ואילו לפי ר' יוחנן בן גורי, הדברים הנזכרים במשנה הישנה שאין מדליקין בהם, הם כל החומרים שאסור להדליק בהם. המספר "שישה" הוא מקרי, ואין לו משמעות סגנונית כלל.

בכל אופן נראה, כי מי שניסח את "וחכמים מתירים" במשנה (על-פי דברי ר' יוחנן בן גורי וההוספות שהוסיפו אחריו לדבריו) לא התכוון לחקות את הסגנון של המשנה הישנה, שכן במשנה הישנה השישה מסודרים לפי הסדר של "כל הקצר, קצר קודם". ואילו בעל הנוסח של "וחכמים מתירים" לא הקפיד על סדר זה. הוא הזכיר שמן שומשמן למשל, לפני שמן דגים. הוא קבע את סדרו על-פי הסדר של הברייתא, שם באמת נזכר (בדברי ר' יוחנן בן גורי) שמן שומשמן ראשון. תלותו בברייתא הביאה אותו גם כן למנות שבעה שמנים (כולל שמן פקועות) שמותר להדליק בהם, אף-על-פי שבמשנה הישנה המספר של הדברים שאין מדליקין בהם היה רק שישה.

כאמור, במשנה הסדר הוא לפי "כל קצר, קצר קודם". קביעה זו נכונה ביחס לפתילות. שלוש הראשונות ("לכש, חסן, כלך") מכילות כל אחת מלה בת שלוש אותיות; הרביעית והחמישית ("פתילת האידן, פתילת המדבר") מכילות כל אחת שתי מלים, הראשונה בת חמש אותיות והשנייה בת ארבע אותיות בלי ה"א הידיעה וחמש אותיות עם ה"א הידיעה (בכמה נוסחאות²⁴ אידן חסר יו"ד²⁵); השישית ("ירוקה שעל פני המים") בת שלוש מלים היא. ואילו ביחס לשמנים, השם הראשון ("זפת") הוא מלה בת שלוש אותיות, השני ("שעוה") בן ארבע אותיות; השלישי ("שמן קיק") הוא שם בן שתי מלים, שיחד הן שש אותיות, והרביעי

24 בכ"י ק' שבפירוש הרמב"ם, מהדורת ר"י קאפח; משנה שבמאירי, מהדורת רי"ש לנגה, ירושלים, תשכ"ה.

25 במחזור ויטרי, עמ' 145, חסר "ולא בפתילת המדבר". המו"ל שכח לתקן.

("שמן שרפה")²⁶ — גם הוא מורכב משתי מלים שיחד הן שבע אותיות. עד עתה אין בעיה. אבל בהמשך הדברים הסדר משתבש שכן החמישי ("אליה") הוא בן ארבע אותיות, והשישי ("חלב") מורכב רק משלוש אותיות. יוצא, שחלב צריך היה להיות לפני אליה, ושניהם צריכים היו להיות לפני "ולא בשעוה".

אלא שלמעשה אליה וחלב אחד הוא ("אליה היינו חלב דידה"²⁷); ההבדל הוא רק בזה שאליה (שומן) מותר באכילה וחלב אסור באכילה. וייתכן שגם מבחינת הסגנון נחשבים לאחד, והתנא נמשך אחרי לשון המקרא בה הם נזכרים כמה פעמים יחד. או שבמקור אליה וחלב היו באמת לפני שעוה, ובגלל המחלוקת של נחום המדי וחכמים בפירוש "ולא בחלב" (ולמה לא גם ב"ולא באליה"?) הזיזה אותם המשנה מהאמצע לסוף, שכן המשנה נהגת להביא את המחלוקת בסוף²⁸.

הערת אגב, לא מצאתי בשום מקום אחר אליה במובן שומן. ר' דוד חיים קרינאלדי, בספרו בית דוד, אומר שהמשנה אינה מזכירה שומן "משום דשומן אינו לשון המשנה". הוא, אמנם, נמצא במשנה כריתות ד, א (ובתוספתא שם פ"ב ה"א; ובספרי במדבר, קיח, עמ' 140). אלא, כנראה, בזמן המשנה הישנה עדיין לא השתמשו במלה שומן (ואליה קרוב ללשון המקרא). ראה נוספת לעתיקות²⁹.

ב

"היתה שפחה ונשתחררה או גיורת פטור" — משנה שהגיתה את מקורה

כששני מקורות דומים בניסוחם ובסידרם, יש להניח שאחד שאב מחברו (ואם שניהם שאבו ממקור שלישי, הרי כלל זה חל עליהם ביחס למקור השלישי), שכן קשה לתאר ששניהם באופן עצמאי התכוונו לאותו הנוסח ולאותו הסדר, ותפקידו של החוקר הוא לקבוע מי שאב ממי. הדרך היעילה ביותר (במקום שאין סימני תאריך) היא להראות שבאחד המקורות, הדיבור (או חלק ממנו) לא מתאים, והוא יהיה הדיבור המקורי ממנו הועתק המקור הנוסף. המעתיק עושה כן על-פי רוב באופן מיכאני. ההעברה נעשית בלי שינויים. אבל יש, שבד בבד עם שמירתו של המעתיק על הלשון המקורית (אף-על-פי שאינה מתאימה עוד למסגרת החדשה, המעידה שהעברה היא) הוא תיקן כמה נקודות בהבאתו, שלא יכול היה להבליג עליהן ומוכרח היה לתקנן. המשנה היא אז צירוף של היגררות אחרי הלשון המקורית עם הגהות חשובות. שנינו במשנה:

26 בפסקי הרי"ד חסר במשנה "ולא בשמן שריפה". אבל הוא מאושר על-ידי התוספתא, בבלי ירושלמי.

27 לשונו של ר' דוד קרינאלדי בספרו בית דוד. ברור שאין לומר שהמשנה הישנה הזכירה את שניהם, אף-על-פי שאפשר ללמוד שאסור להדליק בחלב בכל שכן מאליה, כדי לומר שנחום המדי מתיר אפילו בחלב מבושל. המשנה הישנה קדומה היתה לנחום המדי ולא יכלה לכוון אליו. ומה יעשו החכמים, איך יפרשו הם את כפל הלשון של אליה וחלב?

28 ראה מ"ש במקורות ומסורות, יבמות, עמ' נח.

29 אפשרות רחוקה שהרישא של אין מדליקין ביחס לפתילות קדום לסיפא ביחס לשמנים, ושהסיפא חיקה את הסגנון של הרישא וחילק את חלב לשניים (אליה וחלב) כדי לכוון למספר שישה של הרישא. אם זה נכון, אז מוצאו של הרישא הוא, לכל הפחות, שני דורות לפני החורבן.

שור שהיה מתכוון לחבירו והכה את האשה ויצאו ילדיה, פטור מדמי ולדות. ואדם שהיה מתכוון לחבירו והכה את האשה ויצאו ילדיה, משלם דמי ולדות. ... לבעל⁸⁰ ואם אין לה בעל, גותן לירשיו. היתה שפחה ונשתחררה או גיורת — פטור.

רוב הראשונים מפרשים את הבבא "היתה שפחה ...". כרש"י האומר שמדובר ב"משוחררת או גיורת נשואה לגר או לעבד משוחרר ואין לה בעל שמת — פטור, דהמחזיק בנכסי הגר שמת ואין לו יורשין זכה". הטעם שהחובל פטור מלשלם דמי ולדות לשפחה שנשתחררה או לגיורת, אינו משום שהיא שפחה ונשתחררה או גיורת, אלא משום "דסתם שפחה משוחררת נשואה למשוחרר וסתם גיורת לגר"⁸¹. ובאמת "הוא הדין דמי לישראלית הנשואה לגר ומת הגר דפטור דהא ודמי ולדות לבעל".

יוצא, שהמשנה לא היתה צריכה להזכיר כלל שפחה משוחררת וגיורת, אלא היה לה לומר — כמו התוספתא בבא קמא פ"ט ה"כ — היתה מעוברת מגר או מעבד משוחרר ומת הגר או העבד משוחרר, פטור⁸², פטור, גם במקרה של ישראלית. ואילו ע"פ המשנה אפשר בטעות לחשוב, שרק בגלל שהיא שפחה ונשתחררה או גיורת פטור, אבל אם היתה ישראלית חייב — דבר שאינו כן.

אבל התוספות מב ע"ב ד"ה היתה, ותוספות ר' פרץ שם, וכן מט ע"א ד"ה לא, ואור זרע פסקי ב"ק אות רמז⁸³ ועוד, מביאים בשם הריב"א, שמדובר בשפחה "שנתעברה בעודה שפחה דאין לבעל כלום דשל אדון גינהו ועכשיו נשתחררה" (עם שחרורה נשתחרר גם העיבור). כלומר המשנה מתפרשת כפשוטה⁸⁴: בגלל שהיתה שפחה שנשתחררה לאחר שנתעברה, לכן הוא פטור; אין מי שיגבה את דמי הוולדות. המשנה יוצאת מתוך הנחה, שהאשה לעולם לא זוכה בדמי ולדותיה. דמי הוולדות לעולם של הבעל הם. ואם נתעברה בגיורתה, הואיל ואין אישות לעכו"ם, הרי כאילו אין לה בעל והחובל פטור מלשלם. בניגוד לאשה שמת בעלה, שאז דמי הוולדות עוברים לירשיו.

הריב"א (לפי תוספות ר' פרץ ותוספות שאנץ) פירש כן רק בשפחה אבל לגבי גיורת הוא פירש כרש"י, משום שמן הגמרא מט ע"א: "אמר רבה לא שנו אלא שחבל בה בחיי הגר" וכו', יוצא שהמשנה מדברת על מקרה שהיתה נשואה לגר⁸⁵. ברם, קשה מאוד לפרש

30 בתוספות יום טוב, ד"ה משהאשה: "ונותן לבעל — ואין זה מדברי רשב"ג אלא סתם מתניתין היא". אבל בגמרא הובאו דברי רשב"ג עם המלים "ונותנין לבעל". לקיצורנו בפנים, היתה המשנה המקורית "משלם דמי ולדות לבעל" וכשצירפו אליה את דברי רשב"ג (עם המלים "ונותן לבעל") הושמטה המלה "לבעל" ברישא. לתו"ט שנותנין לבעל סתם מתניתין היא, צריכים לומר שרשב"ג חזר עליו.

31 אבל ראה תוספתא הוריות פ"ב ה"א, ומקבילות: "הכל קופצין לישא את הגיורת".

32 מן התוספתא משמע שלא כרש"י, שרק שפחה ונשתחררה משמע שאין לה בנים ("דמשמע עתה מקרוב דעדיין לא היו להם בנים"). גם במקרה של התוספתא לא היה לו בנים.

33 ראה גם דברי השיטה מקובצת בשם תוספות שאנץ, ופלא שבעל תפארת ישראל אינו מזכירם.

34 ראה גם ים של שלמה בבא קמא שם סי' יז, פני יהושע מב ע"ב ד"ה היתה (אגב, פני יהושע מקשה למה "מייתו להאי בבא הכא שאינו מענין הקושיא". מלבד שכן דרכה של הגמרא, בכ"י המבורג באמת ליתא).

35 בעל תורת חיים מביא ראיה נוספת שהגמרא בדף מט ע"א פירשה את המשנה שלא כריב"א ממ"ש: "אבל חבל בה לאחר מיתת הגר" וכו'. ראיה יותר מוכחת היא הקושיא שהקשו בעלי המיתבי שם מ"היתה שפחה ונשתחררה" וכו'. ע"ש.

את המשנה לצדדין: "היתה שפחה ונשתחררה" ונתעברה בגיורתה "או גיורת" ונתעברה לאחר שנתגיירה — למרות דיוקו של ר' פרץ³⁶: "דמדקתני או (כצ"ל) גיורת ולא קתני היתה גיורת (אולי צ"ל נכרית. ראה משנה יבמות ב, ח בכורות ח, א) ונתגיירה כדקתני היתה שפחה ונשתחררה, שמע מינה דבשעת העיבור היתה גיורת כבר". נראה יותר לפרש את כל המשנה באופן אחד: היתה שפחה בשעה שנתעברה — ונשתחררה, או נכרית שנתעברה והיא עכשיו גיורת. תנא זה משתמש בביטוי "שפחה ונשתחררה" במובן "שפחה משוחררת" המופיע בהרבה מקומות כמקביל לגיורת³⁷. ראה גם מכילתא דרשב"י, עמ' 176: "מגין לרבות את הגיורת ואת השפחה המשוחררת? ת"ל ונגפו אשה הרה — מכל מקום". וייתכן גם כן, שלאחר שפירטה המשנה שמדובר בשפחה שנשתחררה אחרי שנתעברה ולפני המכה, לא ראתה צורך לחזור על זה פעם נוספת לגבי גיורת וסתמה את לשונה. לגבי שתיהן, החובל פטור מלשלם משום שלא היה להן בעל ("אישות") כשנתעברו (ואשר לגמרא, ראה להלן).

ועדיין קשה: כוונת המשנה באומרה "היתה שפחה ונשתחררה או גיורת פטור" היתה לשפחה או לנכרית שנשתחררה או נתגיירה אחרי שנתעברה, הרי גם הברייתא מט ע"א באומרה "היתה שפחה ונשתחררה או גיורת, זכה" התכוונה לשפחה או לנכרית שנשתחררה או נתגיירה אחרי שנתעברה — אם כן מדוע נאמר במשנה "פטור" ואילו בברייתא "זכה"? נכון הוא שהראשונים משתמשים ב"פטור" ו"זכה" כשמות גרדפים. כך, למשל, אומר רש"י (הבאנו אותו לעיל בשלמותו): "פטור, דהמחזיק בנכסי הגר שמת ואין לו יורשין זכה". וכן הרמב"ם, משנה תורה, הלכות חובל ומוזיק פ"ד ה"ג: "היתה נשואה לגר ... מת הגר פטור", והכוונה היא שהחובל זכה בו מטעם הפקר כמו שנאמר בתוספתא בבא קמא פ"ט ה"כ: "היתה מעוברת מגר ... אם מת, הרי זכה". הראשונים, כנראה, השתמשו בלשון זו כיון שאותה הלכה מסתיימת במשנה במלה "פטור" ובברייתא במלה "זכה" — מכלל שהיינו הך. ברם מבחינת הלשון מלים שונות הן. "פטור" היינו שאין עליו חוב, שהתורה לא הטילה עליו דמי ולדות, כמו בראש המשנה: "שור שהיה מתכוון לחבירו והכה את האשה ויצאו ילדיה, פטור מדמי ולדות". התורה אמרה: "כי ינצו אנשים — ולא שוורים"; לא חייבה תורה שור לשלם דמי ולדות. ואילו "זכה" היינו שיש עליו חוב ועליו לשלם, אלא שאין לו למי לשלם וזוכה מן הפקר³⁸. ראה בבא קמא קט ע"א ומקבילות: "הרי שגזל הגר ונשבע לו ... זכה וזכה הלה במה שבידו". אין לו תובעים. וכן בתוספתא פ"ב ה"ד: "אמר אי אפשי בהן, כל הקודם בהן זכה" — מטעם הפקר³⁹. על פי דעתם של רוב הראשונים שהובאה בראש המאמר, גם במשנה היה צריך לנקוט לשון "זכה", ואילו על-פי פירושנו גם בברייתא צריך היה לנקוט לשון "פטור".

לפיכך נראה שהמשנה והברייתא כאן חולקות זו על זו, מחלוקת שנחלקו בה הרמב"ם והרא"ש. לפי הרמב"ם שם, "אם היתה שפחה או גויה בשעת הריון ובשעת נגיפה נשתחררה או נתגיירה, הוולדות שלה"; ולפי הרא"ש ב"ק שם, אם היתה שפחה או גויה וכו', פטור, מטעם שהזכרנו למעלה "אין לה אישות". וראה גם ירושלמי ב"ק פ"ה ה"ח, ה ע"א: "בעל —

36 ראה גם את האחרונים שהוכרנו בשתי ההערות הקדמות.

37 ראה נוספת שהמשנה והברייתא ממקור אחד יצאו. עיין להלן בפנים.

38 ראה רש"י בבא קמא מט ע"א ד"ה צררי.

39 ראה בבלי בבא קמא כט ע"א, ותוספתא בבא בתרא פ"ב ה"א.

את שראוי ליקרות בעל. יצאו אילו (בא על אמו, בא על אחותו) שאינן ראויין להיות בעל". והוא הדין לגבי גויה נשואה לגוי ונתגייירו אחר-כך⁴⁰. המשנה הסוברת כרא"ש, ברורה מאוד ואינה זקוקה להסבר נוסף. ואילו הברייתא הסוברת כרמב"ם, כדי להבינה עלינו להביא אותה בשלמותה: "היכה את האשה ויצאו ילדיה, נותן נזק וצער לאשה⁴¹ דמי ולדות לבעל. אין הבעל, נותן ליורשיו. אין האשה, נותן ליורשיה. היתה שפחה ונשתחררה או גיורת, זכה". הברייתא נוקטת סדר של פוחת והולך, התשלומים פוחתים והולכים: היכה את האשה ויצאו ילדיה, משלם מקסימום — נזק וצער לאשה דמי ולדות לבעל; אין הבעל — נותן (דמי ולדות) ליורשיו; אין האשה — נותן (נזק וצער) ליורשיה; היתה שפחה (כשנתעברה) ונשתחררה או גיורת (לפי שיטת הרמב"ם הכל שלה, דמי הולדות ונזק וצער) אין האשה⁴² זכה (החובל בדמי ולדות ובנזק וצער). את גוף הדין האומר שכיון שלגר אין יורשים — יזכה החובל בדמים המגיעים לגר במקרה והגר ימות, יכולה היתה הברייתא להדגים גם בקשר לבעל וביחס לדמי ולדות, כמ"ש בתוספתא שהבאנו לעיל. אלא שהברייתא העדיפה להדגים דין זה בקשר לאשה וכשהיתה גויה בשעת הריון, משום שבמקרה זה החובל זוכה בכל הדמים, דמי ולדות ונזק וצער⁴³. לגבי מקרה זה, מתאימה הלשון של "פטור" במשנה ושל "זכה" בברייתא. המשנה סוברת: אם היתה גויה בשעת הריון — אין על החובל חיוב דמי ולדות, ולכן המלה "פטור". ואילו הברייתא סוברת: אם אין בעל — דמי הולדות שייכים לאשה, ורק אם מתה לאחר שנתגיירה אין החובל משלם לא דמי ולדות ולא נזק וצער — החובל הוא מעין היורש שלה, ולכן המלה "זכה".

אנו מניחים שהברייתא קדומה למשנה ושהיא שימשה לה מקור. לפנינו אפוא דוגמה של משנה שהגיה את מקורה. מסדר המשנה הגיה פטור במקום זכה. לו היה כלל המשנה לא זזה ממקומה, כי אז היה מסדר המשנה, אף-על-פי שחולק על הברייתא, משאיר את המלה "זכה" והיה סומך על הדמיון שביניהן, מעין מה שעשו הראשונים כש-השתמשו בהן כשמות נרדפים. אבל מכיוון שהרבה משנות זו ממקומן, הרשה לעצמו מסדר משנה זו לתקן את המקור ולהגיהו. היסוד להנחה זו הוא הדיבור במשנה "ואם אין לה בעל, נותן ליורשיו", שפשיטא הוא⁴⁴: אם דמי הולדות שייכים לבעל ומת, פשיטא שהדמים עוברים ליורשיו. אשה אינה יורשת את בעלה ואם תשאל על מ"ש במכילתא דרשב"י שם: "מנין ... יש לה ולדות ואין לה בעל? ת"ל ונגפו אשה הרה — מכל מקום" אשיב שהמכילתא ראתה צורך לדבר על מקרה שאין לה בעל שחייב בדמי ולדות, שכן היא לא הגיחה שפשיטא הוא — שכן מטרת המכילתא דרשב"י להדגיש שאין להיגרר אחרי הכתוב באופן מילולי. כשהכתוב אומר "וכי ינצו אנשים" הוא הדין שתי נשים או אשה ואיש; כשהוא אומר "ויצאו ילדיה" הוא הדין לילד אחד ("מנין יש לה בעל ואין לה [שני] (כצ"ל) ולדות"); כשהוא אומר "כאשר ישית עליו בעל האשה", הוא הדין כשאין לה בעל (שמת). במסגרת

40 ראה הרב המגיד על הרמב"ם שם וים של שלמה בבא קמא פ"ה ס' יז.

41 ראה תוספות בבא קמא מב ע"ב ד"ה נותן, והשווה אותם עם תוספתא שם פ"ט ה"כ.

42 הסדר בברייתא הוא א' (נזק וצער "לאשה") ב' (דמי ולדות "לבעל") ב' (אין הבעל) א' (אין האשה) — וממשיך ב' (היתה שפחה וכו') אין האשה). עיקר חידושה הוא בב', שלגמרי פטור מלשלם. לכן צירפה יחד עם העניינים הקשורים בא' ומסיימת בחידושה בב'.

43 ראה תורת חיים.

44 השווה פני יהושע מב ע"ב ד"ה היתה.

זו, הדין שאם אין לה בעל חייב בדמי ולדות, בעל משמעות הוא, אבל מטרת המשנה איננה לומר שחייב בדמי ולדות גם כשאין לה בעל (כשמת), אלא מטרתה לומר שאם אין בעל, הדמים עוברים ליורשיו—וזה פשיטא; בכל מקום כך הוא: כשאדם מת, נכסיו עוברים ליורשיו. ואם משום שהולדות הם חלק מגופה היינו חושבים שהיא תזכה בהם אחרי מיתתו ולא היורשים, הרי גם בחייו הולדות הם חלק מגופה ואף-על-פי-כן אינה זוכה בהם היא אלא הוא. לאחר שהוא זכה בדמים ומת, פשיטא שיוורשיו יקבלו אותם. לשיטת רוב הראי- שונים, שגם אם הבעל מת בין ההריון ובין המכה, ניתנים דמי הולדות ליורשיו, יש לומר שזוהי החידוש של המשנה, בניגוד לשיטת הרמב"ם⁴⁵ הסובר שבמקרה כזה משלם את דמי הולדות לאשה. אבל מכיוון שבמשנה עצמה לא נאמר שמדובר במקרה שהבעל מת לפני המכה ומסתימת הלשון משמע שבשעת נתינת דמי הולדות—אין לה בעל (בברייתא נזכר "אין הבעל" יחד עם "אין האשה", שעל כורחך מדובר לאחר המכה), לכן נראה יותר שחי- דושה של המשנה הוא לא שגם אם מת לפני המכה, דמי עוברים ליורשיו, אלא עיקר הדין שדמי הולדות עוברים ליורשיו—וכיון שזה ברור, לא היתה צריכה המשנה להזכיר זאת כלל.

אך בכל זאת המשנה הזכירה זאת כיון שנמשכה אחרי הברייתא. בברייתא נאמר "אין הבעל, נותן ליורשיו" יחד עם "אין האשה, נותן ליורשיה", ושם יש חידוש גדול והוא שאין הבעל יורש את נזקי אשתו. ובאמת יש מי שחולק עלי. הלכה זו מבוססת על דרשת ר' עקיבא ב"ק מב ע"ב וירושלמי פ"ד ה"ו, ד ע"ג: "הומית איש או אשה, וכי מה בא זה ללמדנו. אלא להקיש אשה לאיש, מה איש נזקיו ליורשיו (פשיטא היא לכן אין צריך ראייה) אף אשה נזקיה ליורשיה". הצירוף של "אין הבעל" עם "אין האשה" בברייתא, כאילו בא לומר: כשם שאם אין הבעל נזקיו ליורשיו, כך אם אין האשה נזקיה ליורשיה. אבל לריש לקיש בבבלי שם (ובירושלמי בשם ר' הושעיא אבי המשנה) לא נאמרה דרשה זו של ר' עקיבא אלא בכופר "הואיל ואין משתלם אלא לאחר מיתה", אבל בשאר נזקים, הבעל—יורש את אשתו, ולא יורשיה. הברייתא—בניגוד לריש לקיש—אינה מחלקת בין כופר ושאר נזקים, ובגלל ("אטו") שאמרה "אין האשה נותן ליורשיה", ששם יש חידוש גדול להוציא מדעתו של ריש לקיש, אמרה גם כן "אין הבעל, נותן ליורשיו" אף-על-פי שהאחרון פשיטא הוא. במשנה לא היה צריך להזכיר "ואם אין לה בעל—נותן ליורשיו" שכן, מסדר המשנה השמיט את העניין של נזק. אלא, כיון שהמשנה הועברה מהברייתא—הועברה גם הלכה זו, וזו דוגמה למצב בו הברייתא קדמה למשנה ושימשה לה מקור. ואף-על-פי-כן לא נמנע מסדר המשנה מלהגיה את המקור ולשנות מ"זכה" ל"פטור". הרי לפנינו משנה שהגיה את מקורה.

לפני שאעבור לרישא של המשנה, אוסיף ואומר שמסתבר שמסדר המשנה השמיט את ההלכה של "אין האשה, נותן ליורשיה", משום שסובר כריש לקיש שמלבד כופר, הבעל יורש את נזק אשתו. אפשר אולי להסביר שמסדר המשנה השמיט הלכה זו, משום שבמקור שממנו לקח את ראש המשנה, "שור שהיה מתכוון" וכו' (ראה להלן), לא דנו בנזקי אשה; ואף-על-פי שהחלק השני של המשנה בא ממקור (מן הברייתא שבבבלי) שבו דנו בנזקי אשה, לא רצו לשנות את הרציפות של המשנה שנקבעה בחלקה הראשון. אך הסבר זה לא נראה לי, משום שמסדר המשנה יכול היה להוסיף מלים אחדות ולכלול גם נזקי אשה, כמו

בסוף החלק הראשון, אחרי "משלם דמי ולדות לבעל"⁴⁶, יכול היה לומר: "זה (שור) וזה (אדם) משלמים נזק לאשה", ואחר-כך להמשיך "אין הבעל" וכו'. ומכיוון שלא עשה כן, נראה יותר שנימוקו היה, שסובר שאין אשה מורשה את נזקיה ליורשה.

דע שכל מה שאמרנו עד עכשיו מתייחס לסיפא של המשנה, החל ב"ואם אין לה בעל", שעל חלק זה אמרנו שהועבר מוגה מן הברייתא. אבל הרישא של המשנה: "שור שהיה מתכוון לחבירו והכה את האשה ויצאו ילדיה, פטור מדמי ולדות. ואדם שהיה מתכוון לחבירו והכה את האשה ויצאו ילדיה, משלם דמי ולדות" — נלקח ממקור אחר הקרוב למדרשי הלכה והועבר כמו שנשנה במקורו, אף-על-פי שחלק ממנו אינו מתאים כל-כך כאן. אם הסיפא הוא דוגמה של "משנה שהגיתה את מקורה", הרישא הוא סוג רגיל של שימוש במליצת המקור. ומקורו של הרישא אכן הוא במדרשי הלכה או מקור הקרוב אליהם. המלים "שהיה מתכוון לחבירו" אצל שור ואצל אדם אינן מדויקות, על-כל-פנים מיותרות הן. שור שהיכה את האשה — פטור מדמי ולדות, בין שהיה מתכוון לחבירו ובין שהיה מתכוון לאשה; ואדם שהיכה את האשה — חייב בדמי ולדות, בין שהיה מתכוון לחבירו ובין שהיה מתכוון לאשה. ולא נקטה המשנה אצל שור "שהיה מתכוון לחבירו" אלא בגלל ("אטור") אדם, ואצל אדם אלא משום שבפסוק כתוב "כי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה". "אידי דקא בעי למיתנא סיפא אדם שהיה מתכוון לחבירו דהכי כתיב קרא, קתני רישא נמי שור שהיה מתכוון לחבירו" — מסבירה הגמרא בב"ק מט ע"א⁴⁷. ברם לפי הבנת חז"ל (כך משמע מן המכילות על המקום)⁴⁸ ניסחה התורה את גניפות הוולדות בשלא מתכוון, בעיקר משום שאם התכוון היה אסון היה פטור מלשלם⁴⁹, "קים ליה בדרבה מיניה". אבל כשאין אסון, אין בין מתכוון ובין אין מתכוון ולא כלום. זה לשון הרמב"ם שם: "הנוגף את האשה ויצאו ילדיה ומת, אף על פי שהיה שוגג, הרי זה פטור מן התשלומין ואינו משלם כלום, שנאמר ולא יהיה אסון ענוש יענש ... במה דברים אמורים כשמתכוון לאשה. אבל אם נתכוון לחבירו ונגף את האשה אף על פי שמתה, הואיל והמיתה בלא כוונה, הרי זה כדבר שאין בו מיתת בי תדין ומשלם דמי ולדות". ומכיוון שבמשנה כאן מדובר כשלא היה אסון, גם אצל אדם לא היה לה לומר "שהיה מתכוון לחבירו". ובאמת מלים אלה ליתא בתוספתא ובברייתא שבבבלי. שם נאמר: "הכה את האשה ויצאו ילדיה", בין מתכוון ובין לא מתכוון. אדם — גם כשמתכוון לאשה חייב בדמי ולדות. ובמשנה נאמר "שהיה מתכוון לחבירו" משום שהרישא נלקח ממקור שהיה קרוב למדרשי הלכה (קרוב ולא מדרשי הלכה ממש, משום שבפסוק כתוב "ונגפו" ובמשנה ובברייתות נאמר "הכה". וראה מכילתא דרשב"י שם: "מכאן אמרו שורו שנגף את האשה פטור מדמי ולדות [ועיין משנה ב"ק ת, ב]⁵⁰. מעניין שגם הרמב"ם משתמש בפועל "נגף" ולא בפועל "הכה", ובשור הוא משתמש בלשון "נגח" [נזקי ממון, יא, ג] בלשון המקרא ולא בלשון חז"ל, אף שכולם משתמשים בלשון הכתוב "ויצאו ילדיה" ולא

46 ראה הערה 30 לעיל.

47 לפי הירושלמי, "היה מתכוון לחבירו" נאמר אצל שור "אטור" אדם, אבל לא שאצל אדם נאמר כן משום שבפסוק כתוב כך.

48 למפרשי המקרא המודרניים יש הסבר אחר.

49 לרבי "ונתת נפש תחת נפש" היינו ממון — סנהדרין עט ע"א ועוד.

50 ואולי משום שבבית מדרשו של ר' עקיבא "נגף היינו דחיה בגוף", ראה בבא קמא ב, ב ומה שכתבתי בעינים בספרות חז"ל ... לכבוד פרופ' ע"צ מלמד עמ' 109—110.

בלשון המשנה "שהפילה"). המקור ממנו שאבה המשנה פירש את כל הפרשה, כולל "ואם יהיה אסון" (שבעקבותיו דיבר הכתוב על מקרה שהתכוון לחבירו). לכן הבדיל בין שור לאדם (מבוסס על הדרשה "כי ינצו אנשים — ולא שוורים") בשלא מתכוון. מסדר המשנה נגזר אחרי המקור הזה (תוך שינויים רגילים הקיימים בין מדרשי הלכה והמשנה. במקור המסגרת היא אדם ובעקיפין נמעטו שוורים; במשנה המסגרת היא שור. המשנות הקודמות דנות בנזק שור⁵¹, ומשור היא עוברת לאדם כניגוד. ואילו המסגרת של הברייתות היא אדם. הברייתא בתוספתא נמצאת בפרק החובל, ומן הסתם גם הברייתא שבבבלי מוצאה משם). ואף-על-פי שהמשנה אינה דנה כלל ב"ואם יהיה אסון" ולא היתה צריכה לומר "שהיה מתכוון לחבירו", ולא השמיטה מלים אלה, אלא הביאה אותן כשם שהיו במקור.

המשנה שלנו מצורפת אפוא משני חלקים. הרישא, השייך לסוג משנות שהשתמשו בלשון המקור, והסיפא, השייך לסוג משנות שזו ממקומן על-ידי תגהה ("מ"זכה" ל"פטור") ועל-ידי השמטה (את נזקי אשה, כולל "אין האשה נותן ליורשיה") יחד עם העברת דיבור ("אין הבעל, נותן ליורשיו") מן המקור, אף-על-פי שאחרי השמטה דיבור זה פשיטא הוא.

כבר הזכרנו שמן הגמרא בבא קמא מט ע"א: "אמר רבה לא שנו אלא שחבל בחיי הגר" וכו', יוצא שהגמרא סברה ש"היתה שפחה וגשתחררה או גיורת פטור" מדבר על מקרה שהיתה נשואה לגר ונשתחררה או נתגיירה לפני שנתעברה ופטור, מטעם שהחובל זוכה בנכסי הגר. נמצא שפירושנו, האמור, כי מדובר כשנתעברה בעודה בגיורתה ופטור משום שלא היתה לה אישות, מנוגד לדעת הגמרא. אך אין הכרח לומר שהוא גם נגד דעת האמוראים, רבה ורב חסדא. שכן ייתכן שאמוראים אלה לא הוסבו על משנתנו, אלא פירשו את משנתנו כמו שפירשנו אנו דבריהם הוסבו על הברייתא בתוספתא⁵². שם נאמר: "היתה מעוברת מגר ומעבד משוחרר, ולדות של גר ועבד משוחרר. לפיכך אם מת, הרי זכה". עליה אמר רבה "לא שנו — שאם מת זכה החובל — אלא שחבל בחיי הגר ומת הגר וכו' אבל חבל בה לאחר מיתת הגר זכיא לה איהי בגויהו". ואילו רב חסדא⁵³ חולק וסובר, שאפילו חבל בה לאחר מיתת הגר זוכה בהם החובל. ומי שלא הכיר את הברייתא בתוספתא שם הסב מחלוקת זו על המשנה.

51 השווה מלאכת שלמה ומ"ש ר' ישראל לוי בפירושו על ירושלמי בבא קמא עמ' קמג. אגב, ר' ישראל לוי, עמ' קמד, ובעקבותיו הורוביץ במכילתא שבהוצאתו, עמ' 274—275 מגיה את המכילתא וגורס במקום שחבל אשה לבעל, "לאשה". ועיין בגמרא מט ע"א "ושבח ולדות לבעל". הוא גם מוחק את הדיבור "וכל המתחייב מיתה פטור מן התשלומים" בשורה 18. ואין צורך. המכילתא מתחילה בשאלה למה נאמרה פרשה זו — של וכי ינצו אנשים וגו' ? ומתרצת שבאה לומר שאפילו "המתכוין להכות שונאו והכה אוהבו" חייב. ולרבי, שהמתכוין להכות שונאו והכה אוהבו פטור, פרשה זו למה נאמרה ? "ללמדך שחבל אשה לבעל, ודמי ולדות לבעל וכל המתחייב מיתה פטור מן התשלומים". (שלושה דברים אלה נזכרים בפרשה זו, ואין לדעת אותם במקום אחר. בגללם נאמרה הפרשה כולה).

52 אחר כך ראיתי שכבר הקדימני בזה רי"צ דינר בהגהותיו לבבא קמא שם: "ומשמעות דברי רבה יוצא ברור כשמש (!) שקאי על הברייתא" וכדרכו, לא נימק היטב את דבריו.

53 האחרונים, במיוחד הים של שלמה, הרגישו שלרב חסדא אפשר לפרש את המשנה כפשוטה, כמו שפירשנו אנו. אלא שלניסוח דברי רב חסדא המובא בבבלי אין לומר כן. דבר זה הכריח את הים של שלמה לומר שרב חסדא "לדבריו דרבה קאמר ליה" — מה שנראה לנו דחוק מאוד. לדברינו, הנוסח של רב חסדא בבבלי אינו הנוסח המקורי של רב חסדא.

ושמא גם בעלי המיתיבי בגמרא שם הבינו את המשנה כמו שפירשנו אנו, וידעו שרבה רב חסדא מוסבים על הברייתא בתוספתא, לכן הקשו מן הברייתא שבבבלי, בה נאמר: "היתה שפחה ונשתחררה או גיורת זכה", וכפי שפירשנו אותה לעיל, כוונתה לומר: היתה שפחה ונשתחררה או נתגיירה אחרי התירון ומתה, זוכה (החובל) בין בדמי ולדות (שלפי הברייתא הם שלה במקום שאין אישות) ובין בדמי נזקי האשה. דוגמה כזו אין למצוא כשמת הגר (המקרה של הברייתא בתוספתא). שם החובל זוכה רק בדמי ולדות. הברייתא בבבלי בחרה בדוגמה של היתה שפחה וכו', משום שרק בה — כך הבינו בעלי המיתיבי — תיתכן זכייה שלמה של דמי ולדות ושל דמי נזקי אשה. אבל לרבה, הסובר חבל בה לאחר מיתת הגר זכתה היא בדמי ולדות, הברייתא בבבלי יכולה לתת דוגמה אחרת של הלכה זו כשהחובל זוכה בשניהם, בדמי ולדות ובדמי נזק. לומר: "חבל בה לאחר מיתת הגר ומתה — זכה (בשניהם, בדמי ולדות ובנזקי אשה)". מכיוון שלא אמרה כך — דייקו בעלי המיתיבי והסיקו שהברייתא סוברת כרב חסדא: חבל בה לאחר מיתת הגר, אין החובל חייב לשלם דמי ולדות.

ולפי זה יוצא, שאז לא קשה על בעלי המיתיבי תירוצה של הגמרא "ומי עדיפא ממיתנין דאבימנא שחבל בה בחיי הגר ומת הגר הכא נמי שחבל בה בחיי הגר ומת הגר" (הראשונים שואלים: "ודקארי ליה מאי קארי ליה?"). שכן בעלי המיתיבי אינם מעמידים את המשנה בשחבל בה בחיי הגר ומת הגר, אלא מפרשים את המשנה כמו שפירשנו: כשנתעברה בעודה גויה — והקשו מן הברייתא, משום שהיא נותנת דוגמה של זכייה שלמה, ולפי רבה תיתכן דוגמה אחרת (רבה אולי יתרץ ויאמר שהדוגמה של הברייתא אינה יחידה ויש עוד. ולבעלי המיתיבי, הדוגמה בקשר לגר עדיפה מן הדוגמה בקשר לשפחה שנשתחררה או נתגיירה אחרי שנתעברה, והיה לה לברייתא לבחור בה).

לסיכום, סתמא דגמרא קשרה את המחלוקת של רבה ורב חסדא למשנה ופירשה את המשנה כמו שפירשה רש"י. לכן דחתה לגמרי את קושיות בעלי המיתיבי. לדברינו יש מקום לקושיות, אם כי ניתן לתרץ.

ג

"מה אם ירצה לומר מזיד הייתי" — משנה שנטתה ממקורה

במקרה של אי-התאמה בין מה שמוכן מתוך המשנה ובין מה שמשמע מן המקור שממנו נלקחה המשנה, אין לדעת אם מסדר המשנה הבין כן את מקורו או שמא השתמש ביוצאים בלשון המקור למובן אחר. לא הרי יחס של המשנה למקורותיה כהרי יחסה של הגמרא למקורותיה. הגמרא בעיקר פרשנית היא: תפקידה לפרש ולבאר את המקורות, ופירושה ניכרים ובולטים. ואילו המשנה בעיקר מעבירה היא: תפקידה להעביר את ההלכות ממדרשי הלכה (מתומצחות) ואת ההלכות ממשנות קדומות (מקוצרות)⁵⁴. וכשיש הבדל בין המקור והמשנה במובן, אין בידנו לקבוע אם מסדר המשנה התכוון לצטט את המקור כמו שהוא אלא שלא הבחין במשמעותו של ההבדל, או שמא רק "שאל" את לשון המקור אך דעתו שונה מזו של קודמו. המשנה בכריתות ג, א היא אחת מן המשנות הנדירות שבהן ניתן לקבוע שמסדר המשנה נטה מן המובן המקורי, בחשבו שאינו אלא מעביר אותו. אלמלא

54 ראה מ"ש במקורות ומסורות, שבת, עמ' קו, הע' 5. מכאן היסוד ל"חסור מחסרא". ואכמ"ל. לתיאור כללי של הדברים, ראה ספרי: מדרש, משנה וגמרא (אנגלית), עמ' 47 ואילך.

המקור, לא היה אומר מסדר המשנה מה שאמר, אך נראה, שהוא ביסס את הבנתו על המחלוקת הסמוכה למשנתו במקור שם, שאותה תפס כהמשך אף שאין היא אלא מחלוקת שנייה. שנינו במשנה שם:

אמרו לו (שניים) אכלת חלב... והוא אומר לא אכלתי⁵⁵, ר' מאיר מחייב. אמר ר' מאיר: אם הביאותו שניים למיתה חמורה לא יביאותו לקרבן הקל? אמרו לו (החכמים): מה אם ירצה לומר מזיד הייתי⁵⁶.

המובן הפשוט של חכמים (ל"אמרו לו") מאמינים לו כשאמר לא אכלתי, משום שיכול היה לומר "מזיד הייתי" ואז היה פטור מן הקרבן. לכן אף כשאמר לא אכלתי נאמן במיגו שהיה אומר מזיד הייתי. רש"י מפרש "דמה לו לשקר"⁵⁷ בבבא מציעא ג ע"ב וכן במשנה. אך רוב הראשונים חולקים עליו, שאין אומרים "מיגו במקום עדים"⁵⁸ ואין להאמין לו במיגו כשעדים מכחישים אותו ואומרים לו "אכלת חלב". ובלשונו של בעל שושנים לדוד בכריתות שם: "הרי נעקר מה שנאמר בתורה על פי שניים עדים יקום דבר", ובמיוחד כשדיבור זה של "אמרו לו מה אם ירצה וכו'" בא כתשובה על טענתו של ר' מאיר "אם הביאותו שניים למיתה חמורה לא יביאותו לקרבן הקל" המדמה קרבן למיתה. ובמיתה לא שמענו מעולם שנאמין לו נגד עדים במקום שיש לו מיגו⁵⁹. לכן מפרשים הראשונים על-פי הגמרא⁶⁰,

55 הנוסח בפנים הוא נוסח רוב הגירסאות. אבל במקצת נוסחאות, ביניהם המשנה שבבבלי, דפוסים, כריתות יא ע"ב, יבמות פז סע"ב נאמר לפני ר' מאיר מחייב — "פטור". ובבבא מציעא ג ע"ב ר' מאיר מחייב "וחכמים פטורים". כך הוא שם גם באוצר הגאונים, תשובות, עמ' 9. וכך משמע גם מרע"ב כריתות שם ד"ה שניים. ועיין שיטה מקובצת כריתות שם. ובתוספות יר"ט שם: "בגמרא ריש פ"י דיבמות מייתי לה וגרס פטור". משמע קצת, שבגמרא כריתות לא היתה לפניו המלה "פטור".

שינוי זה חשוב לנו בקשר לפירושו את "אמרו לו מה אם ירצה...". בדרך-כלל, "אמרו לו" בא אחרי מחלוקת מפורשת. בסוף המאמר הצענו אפשרות ש"אמרו לו" וכו' כאן מוסב על מחלוקת אחרת בספרא, ולא זו של ר' מאיר הנזכרת במשנה. חוסר דברי חכמים תומך קצת באפשרות זאת. ר' מנחם שלמה גארדין בספרו מנחם שלמה על כריתות סי' קנו (כו ע"א) מקשה על גירסא זו: "מאי איכא בין תנא קמא לאמרו לו? והכי דייקנין בכמה דוכתא". המעיין יראה שמדייקים כן רק כשדברי "אמרו לו" הם חזרה על דברי התנא קמא ואינם מחדשים כלום. ואילו כאן, "אמרו לו" וכו' מביע את טעמם של החכמים נגד טענתו של ר' מאיר: אם הביאותו שניים וכו'.

56 להלן בפנים הבאנו שינוי נוסחאות כאן ונוסיף רק את גירסת כ"י קימברידג' (לו) ששם ליתא "אמרו לו". לכאורה גירסא נוחה היא, שכן להלן בסוף הסימן התקשינו ב"אמרו לו". אלא שאין לקבל גירסא יחידה המתנגדת לכל הגירסאות במשנה כריתות ולכל הציטטות של המשנה ביבמות ובבא מציעא.

57 דרכו של רש"י, כידוע, לפרש כפשוטו גם כשמתנגד למה שאומרת הגמרא במקום אחר (אבל לא על המקום). ראה מ"ש במקורות ומסורות, עירובין, עמ' קסו. והשווה פירוש המשנה לרמב"ם כריתות שם עם משנה תורה הלכות שגגות פ"א ה"ח ונושאי כליו שם.

58 השווה ערך לגר ד"ה תוס' וד"ה או דלמא, והערותיו של ר"נ זקס לתוספות יר"ד בבא מציעא (הוצאה מיוחדת) עמ' ט.

59 השווה תוספות ישנים כריתות יב ע"א ד"ה אם: "כלומר, דלא דמי לעדים המעידים על המיתה" וכו'.

60 בניסוח האיבעיא להו "או דלמא משום דאמרינן מיגו" וכו', לא נזכר "קמתריץ דיבוריה" וכו'. מושג זה של מתריץ דיבוריה ניתוסף, כנראה, על-ידי בעל הסתם ואפשר להבין את גוף הסוגיא בלעדיו, אלא שאין לקבוע דאות כל זמן שדברי רבינא שם אינם מחזוריים.

כריתות יב ע"א, כשם שנאמן לומר אחר-כך מזיד הייתי "ולתרץ את דיבוריה" שמה שאמר מקודם לא אכלתי הכוונה היתה "לא אכלתי שוגג אלא מזיד", כך גם כשאנו אומר אחר-כך מזיד הייתי, אנו מתרצים את דיבורו הקודם ואומרים שהתכוון לומר לא אכלתי שוגג אלא מזיד.

פירוש זה, מלבד שהוא נוגד את פשטות הלשון — שפן אז עדיף היה למשנה לומר "מה אם ירצה לומר לא אכלתי שוגג אלא מזיד", נאמן — אף כשאנו אומר כן, אנו אומרים לו כן בשבילו. נקודת הכובד של פירוש זה היא אמירת "לא אכלתי שוגג אלא מזיד" והמשנה היתה צריכה להדגישה — הרי פירוש זה מתנגד גם לתוספתא כריתות פ"ב ה"א. הדוגמה שם היא: "שניים אומרים לו חלב אכלת הוא אומר שומן אכלתי". את "שומן אכלתי" אין לתרץ ולומר לא אכלתי שוגג אלא מזיד⁶¹.

והנה משנה דומה נמצאת בטהרות ה, ט: "שניים אומרים נטמאת והוא אומר לא נטמאתי, ר' מאיר מטמא" (מטעם קל וחומר, "אם הביאותו שניים לידי מיתה חמורה לא יביאותו לידי קרבן הקל" — אם נכנס למקדש או אכל קדשים בטומאתו), "וחכמים אומרים הוא נאמן על ידי עצמו"⁶². טעמים של החכמים במשנה טהרות הוא, לא משום שיכול היה לומר מזיד הייתי, אלא משום שאדם "נאמן על ידי עצמו" — בענייני כפרה כגון להביא קרבן או לא — "יותר ממאה איש". כדי למנוע סתירה בין המשנות או — כמו שאמרו הר"ש משאנץ בספרא שמובא להלן והרא"ש בשיטה מקובצת כריתות שם — בגלל הברייתות שהובאו בגמרא שם, שבהן נאמר שטעמים של החכמים הוא משום שאדם נאמן על עצמו (וכך מסתבר שהרי לשון אחד לגמרא ולברייתות: "אדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש" ומעצמם, באופן עצמאי, לא היו מכוונות לאותו הלשון) הוצרכה הגמרא שם (אם כי אינה מזכירה את המשנה בטהרות) לפרש גם את המשנה בכריתות מטעם נאמנות ולא מטעם מיגו⁶³. פירוש זה הוא בוודאי נגד לשון המשנה. אין עניין נאמנות למזיד הייתי. וכבר נתקשו בזה הראשונים ולא מצאו דרך אחרת מלומר — ובמקצת נוסחאות⁶⁴ אף הכניסו הסברים לתוך הגמרא עצמה —

61 גם בירושלמי נזיר ראש פ"ח לא נזכר "לא אכלתי שוגג אלא מזיד". אבל בתוספות ישנים כריתות יב ע"ב ד"ה לא אכלתי, מביא בשם התוספתא שהחכמים מודים לר' מאיר באומר שומן אכלתי. בתוספתא שלפנינו ליתא כן. מהר"ש ליברמן בתוספתא ראשונים, כריתות, עמ' 295, מוסיף לציון זה של התוספתא בת"י, "וצ"ע". וכבר קדם לו ר' מנחם שלמה — שמהר"ש ליברמן כנראה לא ראהו — בספרו מנחם שלמה על כריתות על המקום סי' קסו, ובפירושו על התוספתא כריתות.

62 ראה גם תוספתא טהרות פ"ו ה"ג: "שניים אומרים לו נטמאת והוא אומר לא נטמאתי, אין אומרים לו עסוק בטהרות אלא יחוש לעצמו". ועיין בבלי שם יב ע"ב: "לא אמר ר' יהודה אלא בינו לבין עצמו ולעצמו", והדברים המתמיהים של בעל "חק נתן" שם בדעת הרמב"ם.

63 גירסא מוזרה מביא בעל שיטה לא נודע למי, קידושין ג ע"א (כבר העיר עליה ר"ג זקס בהערותיו לתוספות ר"ד שם): "ואיבעיא להו התם בכריתות אי מתרצין דיבורא ואמרין דקאמר הכי לא אכלת שוגג אלא מזיד. או דלמא משום מיגו הוא, דמזימן למימר לא אכלתי שוגג אלא מזיד, כי אמר לא אכלתי לא שוגג ולא מזיד נמי מזימן". אין הוא מזכיר כלל את הטעם של נאמנות. על-כל-פנים רואים כשנאמנים לו משום מיגו הוא אומר לא אכלתי לא שוגג ולא מזיד.

64 שיטה מקובצת בחידושי אות יא בשם ס"י. ובמלאכת שלמה, כריתות: "וכתוב בגמרות כתיבת יד וכו' וכך היא הגירסה שיש בספרי כתיבת יד וכו'". ובשיטה מקובצת למסכת כריתות, מהדורת ר"ד אילן, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 94: "כן מצאתי בכל הסי' שבידי" (אך אינו מתאים למ"ש בעל מלאכת שלמה, אף שלפי המהדיר שם בהקדמה, כתי' זה "נכתב ע"י ר' שלמה עדני בעל מלאכת שלמה").

ש"מה אם ירצה לומר מזיד הייתי" שבמשנה "לדבריו דר' מאיר קאמרי ליה". טעמם של החכמים הוא משום נאמנות, אבל חשבו שר' מאיר יודה להם על כל פנים במקום שיש מיגו, במקום שאם ירצה לומר מזיד הייתי היה פטור. ברם "לדבריו דרבי פלוני" כמעט תמיד דוחק הוא ⁶⁵ ואין לקבלו אלא באין ברירה.

מבחינת הלשון נראה אפוא שמובנה כמו שהבין רש"י את המשנה בכריתות, שכוונתה לומר, כשם שנאמן לומר מזיד הייתי כך נאמן לומר לא אכלתי, והמשנות חולקות בטעמם של החכמים. לפי המשנה בטהרות והביריות בבבלי כריתות, טעמם הוא משום נאמנות; ולפי המשנה בכריתות, טעמם הוא משום מיגו.

אך מבחינת התוכן קשה מאוד לקיים את מושג מיגו כאן שכן קשה לתאר שאדם יהא נאמן להכחיש את עדותם של שני עדים כשרים על יסוד זה שיכול היה לטעון טענה אחרת שלא היתה מכחישה את העדים. ויש להוסיף גם כן — וכבר העיר על זה הראב"ד על הספרא — שבתוספתא ובספרא שם הובא בשם ר' שמעון או ר' מאיר, כתגובה לדיבור מה אם ירצה לומר וכו' (בספרא הלשון הוא אחר. על זה ראה להלן), שקיים הבדל בין אם אמר מזיד הייתי בתחילה ובין אם אמר מזיד הייתי בסוף: בתחילה הוא נאמן, ואילו בסוף אינו נאמן — ואם מטעם מיגו הוא, אז דברי ר' שמעון או ר' מאיר אינם עונים על הדיבור מה אם ירצה לומר וכו' "אלא מלתא באנפי נפשיה הוא". ההבדל אינו מבטל את המיגו. גם לפניו נאמן לומר לא אכלתי במיגו שהיה אומר מזיד הייתי בתחילה.

במקרה זה ובשכמותו אנו מניחים שבמקור משמעותו של הדיבור היתה ברורה אלא שנשתנתה במשך הזמן, ועלינו לברר את הסיבה לשינוי, את זמנו ואת האחראי לו. במקרה שלנו נראה שאת משמעותו ולשונו של הדיבור "מה אם ירצה" וכו' שינה מי שהעביר את המחלוקת של ר' מאיר וחכמים בעניין אמרו לו שניים אכלת חלב וכו' מן הספרא למשנה ולתוספתא.

הואיל ומדובר בתנאים שחיו דור אחד לפני רבי, יש להניח שההעברה נעשתה על-ידי רבי או אחד מבני דורו שעסק בסידור המשנה ותוספתא. המקור נשתמר בספרא, והסמיכות שם למחלוקת אחרת, אמנם דומה לשלנו, גרמה לכך שהמעביר (שהיו לפניו רק המקורות הבאים ולא הראשונים — בלי הסמיכות) חשב שמחלוקת אחת היא. על-פי זה שינה את לשון המקור ויצא לו הדיבור מה אם ירצה וכו'. ז"ל הספרא ויקרא חובה פרק ז, א (כ, א):

מניין אפילו אמרו לו שניים, ת"ל או הדע לו ולא שיודיעוהו אחרים... אמר ר' מאיר אם הביאותו שניים לידי מיתה חמורה לא יביאותו לידי קרבן הקל? אמר לו ר' יהודה היאך אומרים לו עמוד והתודה והוא אומר לא חטאתי. אמר ר' שמעון אם אמר מזיד אני פטור ⁶⁶. ר' מאיר אומר אם אמר מתחילה מזיד אני שומעים לו. אבל אם היה דין עמהם כל היום ולבסוף אמר מזיד הייתי אין שומעים לו.

למרות ההבדל בלשון נראה שניתן להתאים את דברי ר' יהודה בספרא למשנה לטהרות, לחכמים בביריתא הראשונה ולר' יהודה בביריתא השנייה בגמרא כריתות שם, כמ"ש הראב"ד על הספרא שם ⁶⁷: "ואפשר דתרווייהו חד טעמא גינהו, כי הוידיי הוא כפרה שאין כפרה

65 השווה: רש"ב דוד סופר, דברי סופרים, ח"ב, סי' קכה, ערך "לדבריו קאמר". ועיין גם ערוך לגר, כריתות שם, ד"ה ש"מ.

66 ראה עכשיו ספרא, כך ג, מהדורת רא"א פינקלשטיין, עמ' 229—230.

67 ראה קרבן אהרן שם.

מועלת אלא בתשובה ובידוי. ואם הוא אומר [לא] חטאתי ואינו רוצה להתוודות הרי אינו רוצה בכפרה זו". ובענייני כפרה אדם נאמן על-ידי עצמו⁶⁸. ר' יהודה חולק על ר' מאיר וסובר שאין להכריח אדם להביא קרבן כשהוא אומר "לא חטאתי", "לא אכלתי". ואילו ר' שמעון אינו מוסב על מחלוקת זו של ר' מאיר ור' יהודה, אלא פותח עניין הדומה רק בת-חילתו למחלוקת ר' מאיר ור' יהודה, אך לא בסופו. גם הוא דן במקרה ששניים אמרו לו אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי, אלא שלא כמו במחלוקת ר' מאיר ור' יהודה הנאשם חזר ואמר מזיד הייתי, לר' שמעון נאמן ולר' מאיר — לפי המימרה השנייה שלו — אם "בסוף אמר מזיד הייתי אינו נאמן". ר' שמעון לא השתתף במחלוקתם של ר' מאיר ור' יהודה. הוא השתתף במחלוקת אחרת עם ר' מאיר בעניין מתי נאמן לומר מזיד הייתי. עורך הספרא צירף אותם יחד להראות ששלוש דעות הן: לר' מאיר לעולם חייב בקרבן, לר' יהודה לעולם פטור, ולר' שמעון אמר לא אכלתי חייב — אינו נאמן להכחיש את העדים; חזר ואמר מזיד הייתי, נאמן אפילו אם לפני-כן אמר לא אכלתי. ר' מאיר חולק גם על זה. אמנם לא מהטעם של "אם הביאוהו שניים" וכו', אלא משום שסובר שאינו נאמן לחזור בדבריו לאחר "שדן עמהם כל היום" ולומר מזיד הייתי. ר' מאיר נזכר שם בספרא פעמיים: פעם כשחולק על ר' יהודה, ומיירי כשאמר לא אכלתי ומטעם קל וחומר אם הביאוהו שניים וכו', ופעם כשחולק על ר' שמעון, ומיירי כשחזר ואמר מזיד הייתי ומשום "אם היה דן עמהם" וכו'.

רבי (או מעביר אחר) חשב, כנראה, שר' יהודה ור' שמעון הם בדעה אחת נגד ר' מאיר, וההבדל ביניהם אינו בהלכה עצמה אלא בטעמה: ר' יהודה סובר שפטור מטעם נאמנות ור' שמעון סובר שפטור מטעם מיגו. (בתוספתא שם⁶⁹ הובא הטעם הראשון של נאמנות בשם ר' יהודה והטעם השני של מיגו או כטעם אחר של ר' יהודה או כסתם ומה שהובא בספרא בשם ר' מאיר בדבריו האחרונים, הובא בתוספתא בשם ר' שמעון. אם כך היתה הגירסא גם של מסדר המשנה, ייתכן שהוא תפס את הטעם השני כהמשך של דברי ר' יהודה המוסיף טעם אחר.) את המשנה בכריתות פתם רבי (בצורת "אמרו לו") כר' שמעון (או כטעם השני של ר' יהודה בתוספתא) ואת המשנה בטהרות סתם כר' יהודה. רבי (או מעביר אחר) הבין שר' שמעון בספרא (או את הטעם השני של ר' יהודה בתוספתא) הוא בעל מחלוקת של ר' מאיר (במימרתו הראשונה) ור' יהודה, והבין שר' שמעון מתכוון למיגו, שאפילו אם לא אמר מזיד הייתי, הואיל ובידו לומר כן אף עכשיו כשאומר לא אכלתי נאמן. ברוב הגירסאות בספרא שינו מן הגירסא "אם אמר מזיד הייתי, פטור" לגירסא "ויאמר (או: יאמר) מזיד הייתי והוא פטור", התואמת קצת יותר את עניין מיגו ואת המובן של

68 עיין כריתות יב ע"א: "ומודים חכמים לר' יהודה בחלבין ובביאת מקדש (דשייך בהו קרבן), אבל בטומאה (דליכא קרבן) לא". משמע שלר' יהודה אף-על-פי שאין בה קרבן, נאמן. (לכן פירשה הגמרא את טעמו של ר' יהודה משום מיגו? וצ"ע).

69 והנה הלשון של התוספתא: "שניים אומרים לו חלב אכלת והוא אומר שומן אכלתי, הן נאמנין — דברי ר' מאיר. אמר לו ר' יהודה: היאך אתה אומר לו עמוד והתודה והוא אומר כל עצמי לא חטאתי. מה אם רצה ויאמר מזיד אני (אין) נאמן (או בלשון תמיהה. האם אינו נאמן? בוודאי נאמן). אמר ר' שמעון: אימתי אם בזמן שהודה (כצ"ל) לכן מתחילה, אבל אם אמרו לו חלב אכלת והוא אומר שומן אכלתי משוידעוהו חזר ואמר מזיד אני אין נאמן". קיימת האפשרות — ורמזנו עליה בפנים — שמסדר המשנה שאב מן התוספתא, והאחרון שינה והעביר את הטקסט מן הספרא.

יכול היה לומר מזיד הייתי. אך מובן זה לא הכרחי, שכן⁷⁰ אפשר לפרש את "יאמר" או "ויאמר" כעצה. ואילו המעביר שינה את הלשון של "אם אמר" וכו' או "ויאמר" וכו' "למה אם ירצה לומר" וכו' שדיבור זה יפורש במובן מיגו בלבד. וכך תפסו אותו גם האמוראים בבבלי כריתות שם⁷¹ ובירושלמי נזיר ראש פרק שמונה. ברם במקור הכוונה היתה לקבוע דין של "אמר מזיד אני נאמן". מניסוחו של דין זה אין לדעת אם המובן הוא רק כשלא אמר לא אכלתי או אף כשאמר לא אכלתי. את מובנו המדויק קובע ר' מאיר בספרא (ור' שמעון בתוספתא) שמדובר רק אם אמר מזיד הייתי בתחילה ולא בסוף. ר' שמעון בספרא חולק וסובר שאפילו כשאמר מזיד הייתי בסוף, נאמן. אבל בתוספתא הגירסא בדברי ר' שמעון (ר' מאיר בספרא) "אימתי" וכו', והרי על אימתי כבר אמרו שלפרש בא⁷², וייתכן אפוא שאין מחלוקת בזה אלא ר' שמעון מצטט הלכה עתיקה (בתוספתא הרי הלכה זו מובאת כסתם) ור' מאיר מפרש אותה.

לפנינו אפוא מקרה של משנה שנטתה ממקורה. במקורה (בספרא) הוסיפו למחלוקת ר' מאיר ור' יהודה את המחלוקת של ר' שמעון ור' מאיר (בתוספתא המחלוקת היא סתם משנה עם דברי ר' שמעון המתחילים ב"אימתי"). ההוספה באה עקב הדמיון ביניהן, שכן שתיהן מתחילות עם אמרו לו שניים "אכלת חלב" והוא אומר "לא אכלתי", שתי המחלוקות הן מאותו דור. אך הסמיכות גרמה לכך שרבי (או מעביר אחר) חשב שמחלוקת אחת היא שגם ר' שמעון (ובתוספתא סתם) השתתף במחלוקת הראשונה של ר' מאיר ור' יהודה והבין את דברי ר' שמעון כאילו התכוון למיגו, כאילו התכוון לומר "מה אם ירצה לומר מזיד הייתי". וכך הביא את דברי ר' שמעון במשנה כריתות בשם "אמרו לו" — לר' מאיר (בספרא אמנם לא נאמר שר' שמעון אמר כן לר' מאיר ואילו בתוספתא יתכן שרבי חשב שטעם השני הוא-הוא המשך של דברי ר' יהודה ועל ר' יהודה נאמר שם "אמר לו" לר' מאיר⁷³. הרי קצת ראייה שלפני מסדר המשנה הגירסא היתה כמ"ש בתו-ספתא⁷⁴.

אפשרות אחרת היא שעיקר במשנת כריתות כגירסת שיטה מקובצת בשם ס"א (בגמרא יב ע"א אות השיטה מקובצת מביא כן בשם ס"י)⁷⁵ : "אמרו לו אף זה אם ירצה לומר מזיד הייתי פטור". מן המלים "אף זה" משמע ש"אמרו לו" מוסב על חילוקו של ר' מאיר (בתו-

70 ד"ר מרדכי מישור מן האקדמיה ללשון הראגני על תוספתא סנהדרין פ"ד ה"ב שבכ"י וינה הגירסא היא : "ועובר על מצות עשה", ואילו בכ"י ערפורט נאמר : "ואם עבר". ובבבלי שם יח ע"ב : "עובר . . . לא סגי דלא עבר ? הכי קאמר אם עבר".

71 עיין רש"י כריתות יב ע"ב, ד"ה מודה ר' מאיר לחכמים : "ולמה לא גם בחלב". ראה אביר יעקב וכן מ"ש שם : "מודה ר' מאיר לחכמים בנזיר טמא" — סותר לכאורה מ"ש בשם ר"מ בספרא שם. ראה ראב"ד על המקום שם. ועדיין צ"ע. ועיין גם ירושלמי נזיר שם : "בנזירות מה אית לך" וכו'.

72 אמנם כבר הראשונים הבדילו בעניין זה בין משנה לברייתא. ראה ספרי הכללים, ערך "אימתי". אבל מבחינת הלשון לא מסתבר לחלק כן.

73 ראה משנה מנחות ה, א : "ר' מאיר אומר . . . ר' יהודה אומר . . . אמרו לו חכמים (ר' מאיר) לר' יהודה". והשווה גם משנה כלים ח, א עם תוספתא כלים בבא קמא פ"ו ה"ג-ה"ד.

74 ראה מ"ש בסוף הערה 69.

75 אבל במלאכת שלמה הביאו את הגמרא, הגירסא היא כבר : "דקתני מתניתין אמרו לו מה אם ירצה לומר מזיד הייתי פטור". ראה מ"ש בהערה 64.

ספתא: ר' שמעון) המחלק בין אם אמר מזיד הייתי בתחילה שנאמן, ובין אם אמר מזיד הייתי לאחר "שדן עמהם כל היום" ואמר מקודם לא אכלתי, שאינו נאמן. בניגוד לו אמרו החכמים "אף זה" — אף כשאמר מזיד הייתי לאחר מכן — "אם ירצה לומר מזיד הייתי פטור". והכוונה, שהנאשם יכול לפטור את עצמו מקרבן אם ישנה את דיבורו ויאמר — ורק אם יאמר — אחר-כך מזיד הייתי; אבל אם מחזיק בדיבורו ואמר לא אכלתי, אינו נאמן, אפילו לדעת חכמים, להכחיש את העדים — מיגו במקום עדים לא אמרינן. ולר' מאיר, גם אם משנה את דיבורו לאחר שכבר אמר לא אכלתי, אינו נאמן.

כך אולי יש לפרש גם את גירסת כ"י וטיקן מספר 119: "אמרו לו אם ירצה לומר מזיד הייתי פטור" וגירסת תוספות ר"ד בבא מציעא ג ע"ב: "אמרו לו אם רצה, יאמר מזיד הייתי ופטור" (גירסאות אלה, במיוחד זו של התוספות ר"ד, תואמות את גירסת רוב הספרים של הספרא [הובאה לעיל]: "ויאמר [או: יאמר] מזיד הייתי והוא פטור"). הצד השווה שבהן, שאין בהן בראש הדיבור המלה "ומה" ויש בהן בסוף הדיבור המלה "פטור". בלי "ומה" ועם "פטור" יש לומר — גם בלי המלים "אף זה" — שהדיבור מביע את ההתנגדות של החכמים לחילוקו של ר' מאיר בין בתחילה ובין בסוף. לדעתם, כל אימת שרוצה לומר מזיד הייתי (מזיד אני) נאמן, גם לאחר שכבר אמר לא אכלתי ו"דן עמהם".

במקור שהיה לפני רבי, דיבור זה של "אמרו לו..." היה הוספה לדבריו האחרונים של ר' מאיר. מן הדין צריך היה רבי להביא לפני "אמרו לו" את דבריו האחרונים של ר' מאיר, כי בלעדיהם אין מובנות המלים "אף זה" וגם "אמרו לו" אינו מתאים, והלומד עלול לחשוב שמטעם מיגו הוא, ש"אמרו לו..." הוא המשך של המחלוקת שבין דבריו הראשונים של ר' מאיר והחכמים. אלא שרבי לא חשב שדבריו האחרונים של ר' מאיר ראויים להיזכר במשנה כדעת יחיד והשמיט אותם ממשנתו⁷⁶. ואילו דברי ר' שמעון "אם אמר מזיד אני, פטור" לא הספיקו, כי אותם אפשר לפרש ולהבין שמתכוונים כשאמר מזיד הייתי בתחילה — כר' מאיר. לכן הרגיש רבי צורך להביא את דברי החכמים שב"אמרו לו", שם נאמר מפורש "אף זה" אם ירצה לומר מזיד הייתי פטור. ובאמת צריך היה להשמיט את המלים "אמרו לו", שכן בלי דברי ר' מאיר האחרונים אין טעם להם. אלא נראה שרבי חשב, הואיל ו"אמרו לו" היינו לר' מאיר ור' מאיר נזכר מיד מקודם — אף-על-פי שהם דברי ר' מאיר אחרים ("אם הביאורו שניים" וכו'), מותר להשתמש ב"אמרו לו"; או שסבר רבי "מסריך סריך ליה"⁷⁷ מן המקור שבספרא, כמו שמצינו דוגמתו במקומות אחרים במשנה. אני מהסס לקבל אפשרות זו, בעיקר משום שהמלה "מה" המראה על מיגו נמצאת גם

76 בכמה מקומות הערנו על הכלל "שמסדר המשנה בחר לו והביא מן התנא מה שהיה נראה בעיניו ראו להביא כדעת יחיד. ומה שלא היה נראה בעיניו ראו להביא כדעת יחיד לא הביא כלל אף-על-פי שהתנא אמר את שניהם". ראה, למשל, מ"ש במקורות ומסורות, עירובין, עמ' א—ב ועמ' רסג. וגדולה מזו, מסדר המשנה חילק לפעמים את דברי התנא לשני חלקים והביא מהם רק חלק אחד ואת החלק השני השמיט, אף-על-פי שבמקור שני החלקים נאמרו יחד וטעם אחד להם. ראה מ"ש בביצה, עמ' שנד—שנה; שבת, עמ' רכ"ב.

77 הביטוי נלקח מתוספות יו"ט פרה ה, ה ד"ה שאין, ביחס לשי"ן ששימשה במקור כנתינת טעם והועברה אחר-כך למקום אחר ושם היא פותחת עניין חדש. כך מסביר התוי"ט את התופעה ששי"ן משמשת לפעמים כמו וי"ו. אף-על-פי שהסבר זה אינו מספיק להסביר את כל המקומות שבהם שי"ן ווי"ו מתחלפות (ראה הרשימה של ר"א אונא שנתפרסמה בסיני, כרך ג, עמ' ה ואילך), מכל-מקום עצם הרעיון שאותיות, מלים וביטויים לפעמים מסתרכים במקומות אחרים, נכון הוא ויש לו מקבילות בהרבה מקומות.

בתוספתא, וכן הבינו האמוראים בבבלי ובירושלמי שטעמם של החכמים מטעם מיגו הוא, ואין לקבל גירסא יחידה (או יחידות) נגד התוספתא ואמוראי בבלי וירושלמי. ומהגם שלפי אפשרות זו צריכים לשער, שלפני רבי דיבור זה של "אמרו לו" וכו' היה תוספת לדברי ר' מאיר האחרונים — דבר שלא מצינו בשום נוסח, לא בספרא ולא בתוספתא. לכן "מחזורתא", כמו שאמרנו קודם, שמשנה זו "נטתה ממקורה"⁷⁸. במקור הכוונה היתה לומר, שאם אמר הנאשם "מזיד הייתי" פטור. מסדר המשנה הכיר דעה זו רק ממקור שני, ממקור שכבר היו בו תוספות, וההוספות הן שגרמו שפירש אותה במונח מיגו, ובעקבות פירוש זה שינה קצת את הלשון⁷⁹.

נספח

המעיין יבחין שמכלל הנחנו, שהשינויים בדברי התנאים שחיו בדור שלפני רבי ונכנסו לתוך המשנה, נעשו על-ידי רבי וחבריו. מכאן גם שהקביעות במשנה כמו סתם, רבים ויחיד בדברי ר"מ, ר"ש, ר"י וכו', רבותיו של רבי, נעשו על-ידי רבי וחבריו, במיוחד במקומות שיש סתירה בקביעת ההלכה בדברי תנאים אלה בין המשנה והתוספתא שהיא בוודאי לא נעשתה בידי תנאים אלה. הנחה זו מסייעת לשיטה הסוברת, שאכן התכוון רבי שיפסקו הלכות מתוך משנתו באמצעות כללים שהיו מסורים בידו בעל-פה, שעל-ידיהם יידעו איך להתנהג במקומות שיש סתירה או במקומות שלא קבע הלכה פסוקה, או שמא היתה כוונתו רק לאסוף את המקורות כמו שהם עם סתירותיהם וחזרותיהם, מעין ילקוט מקורות ללא פסק. הנחתנו תואמת לדעה הראשונה שהובאה לעיל. אחרת, אין ערך לקביעות המעידות על סמכויות שונות במשנה. אם המשנה לא ניתנה להשתמש בה כמקור להלכה למעשה, אין נפקא מינה אם דעה זו היא דעת רבים או דעת יחיד. אין אנו תמימי דעה עם ר"ח אלבק⁸⁰ שקביעות אלה בדברי התנאים שחיו רק דור אחד לפני רבי נעשו על-ידי "התנאים שהיו לפני רבי", היינו שוני המשניות שהיו לפני רבי, שהם תיקנו ועיצבו את המשניות בעוד שרבי וביתו רק אספו אותן לסתירותיהן ולניגודיהן. שיטה זו נראית לנו לגמרי אי-היסטורית. אין לייחס פעילות זו לשוני משניות ולראות אותם כמעצבי צביונה של המשנה, ובניגוד להם לראות את רבי כמוסר פאסיבי שלא שינה כלום ולא הוסיף משלו הוספה של ממש. מכל מה שידוע לנו על שוני משניות ועל "דבי רבי" או "בית רבי" מתבררת תמונה הפוכה, שתפקידם של שוני משניות, של שוני הלכות ("תנאים") בתקופת התנאים, לא היה שונה מתפקידם של שוני ברייתות ("תנאים") בתקופת האמוראים: למסור את ההלכות ששמעו כמו ששמעו בלי להוסיף משלהם כלום. ואילו "דבי רבי" או "בית רבי" בחנו את גירסות המשניות הקודמות, תיקנו אותן ובחרו מהן מה שמצאו ראויות בעיניהם. וודאי

78 לא פירשתי את הדיבור "מה אם ירצה לומר מזיד הייתי" כפירכא על הקל וחומר של ר' מאיר, היינו, שאין לדחות "דאמרו לו שניים אכלת חלב" וכו' למיתה שכן ב"אמרו לו שניים אכלת חלב" וכו' אם אמר מזיד הייתי פטור — משום שאז הייתה המשנה אומרת: "לא אם אמרת באמרו לו שניים אכלת חלב וכו' שכן אם אמר מזיד הייתי היה פטור". הלשון "מה אם ירצה לומר" מראה שהכוונה היא למיגו.

79 השווה מבוא לנוסח המשנה, עמ' 200–201. לא ירד לעומק הדברים כאן.

80 בכמה מקומות. אבל ראה במיוחד מ"ש במבוא למשנה, ירושלים, תשי"ט, עמ' 279.

ששנוי משניות בדורו של רבי ששנו את משנות ר"מ, ר"ש, ר"י וכו' היו סרים למשמעתם של רבי וביתו ולא היו שונים דברים שרבי וביתו התנגדו להם. ויש גם מקרים בהם השינויים במשנתנו מתאימים לדעתו של רבי או לחבריו בני דורו. שינויים כאלה בוודאי נבעו מבית מדרשו של רבי או משל חבריו בני דורו.

ואשר לסתירות שבמשנה והבולטת שבהן היא הסתירה בסוכה פרק ה בין משנה ד ("הגיעו למעלה עשירית, תקעו והריעו ותקעו") ובין משנה ה ("ושלש על גבי מזבח"), שעליה אומרת התוספתא שם פ"ד ה"י: "האומר לפני מזבח אינו אומר למעלה העשירי, האומר למעלה העשירי אינו אומר לפני מזבח", והיא מחלוקת בין ר' אלעזר בן יעקב לחכמים הובאה בבבלי סוכה נד ע"א וירושלמי פ"ה ה"ו, נה ע"ג — הרי הן אינן שונות מסתירות של מחלוקת ואחר-כך סתם או סתם ואחר-כך מחלוקת, שעליהן יש מסורת קדומה בשם ר' יוחנן (יבמות מב ע"ב ומקבילות⁸¹) ש"מחלוקת ואח"כ סתם הלכה כסתם וסתם ואח"כ מחלוקת אין הלכה כסתם". ייתכן אפוא שמסדר המשנה בכוננה סידר את הסתם אחרי המחלוקת לומר לנו שהלכה בסתם, ולהיפוך — את המחלוקת לפני הסתם לומר לנו שאין הלכה כסתם. ואם תאמר בסתם ואחר-כך מחלוקת למה לנו הסתם, הרי גם עם הסתם אין הלכה כמותה, וכן להיפוך — במחלוקת ואחר-כך סתם למה לנו המחלוקת, הרי גם עם המחלוקת הלכה היא כסתם? אין דרך אחרת מלומר שישנן דרגות שונות של סמכות או חוסר סמכות. מידת הסמכות של הסתם שונה היא כשיש מחלוקת לפנייה: או שהיא חזקה יותר, כמ"ש הרשב"א והריטב"א (בבא קמא קב ע"ב), או שהיא חלשה יותר וזה נראה סביר יותר. וכן להיפוך, סתם ואחר-כך מחלוקת אף-על-פי שאין הלכה כסתם זו, סמכותה פחותה מאשר מחלוקת בלבד. ועל כורחך שכן הוא ביחס להבדלים בין משנה סתמית בלי דעת יחיד החולקת בצדה, בין משנה סתמית עם דעת יחיד החולקת בצדה, בין דעת רבים (כמו וחכמים אומרים) עם דעת יחיד ובין יחיד ויחיד כשהלכה נקבעה כאחת מהן (כבר בזמן התנאים נקבעה ההלכה במחלוקת בין יחידים, כמו דברי בן עזאי [יבמות מט ע"ב] "משנת ר' אלעזר בן יעקב קב ונקי" ואיסי בן יהודה שמנה שבחן וכו' [גיטין עד ע"א ומקבילות]). ככולן הלכה כמותן. אף-על-פי-כן נראה שמידת סמכותן שונה. משנה סתמית בלי דעת יחיד החולקת בצדה, סמכותה חזקה ביותר. ממשנה עדיות א, ד משמע, שרק כשדעת יחיד נזכרה במשנה ניתן לבית-דין הבא לבוא ולבטל את ההלכה ("שאם יראה ב"ד את דברי היחיד, [יבוא] ויסמוך עליו")⁸². כשההלכה היא סתמית בלי מחלוקת, אין בית-דין הבא יכול לבטל את דברי הבית-דין הקודם. ודומה לו בעניין "כדאי ר"פ לסמוך עליו בשעת הדחק" (ברכות כא ע"א ומקבילות). מסדר המשנה או הברייתא, על-ידי זה שלא הזכיר את הדעה החולקת, התכוון לשלול את האפשרות לסמוך עליה בשעת הדחק. כמו כן, כמה מן הראשונים מפרשים מה שכתוב בגמרא שבת סא ע"ב ומקבילות: "פשיטא, יחיד ורבים הלכה כרבים? מהו דתימא מסתברא טעמא דר"פ בהא, קמ"ל", שבמקום שמסתבר כיחיד, הלכה כמותו נגד הרבים. ציטטתי כן בשם הראשונים, כי מן המקבילות יוצא שהכוונה היא קמ"ל אע"פ שמסתבר כוותיה אין הלכה כיחיד. ואילו לראשונים צ"ל קמ"ל שלא מסתבר כוותיה. לראשונים, אם המסדר אינו מזכיר את הדעה החולקת, כוונתו היתה שלא לסמוך עליה גם כשמסתבר כוותיה.

81 השווה גם ירושלמי תענית פ"ב ה"ג, סו ע"א ומקבילות. ראה גם יפה עינים שם, וכן דברי סופרים לרשב"א סופר, ערך "סתם ואח"כ מחלוקת" (שמביא את הראשונים בזה).

82 עיין ראב"ד שם.

נמצא שלהלכה בסתם משנה בלי דעה חולקת יש סמכות גדולה יותר מאשר להלכה בסתם משנה עם דעה חולקת, ולהלכה בסתם משנה עם דעה חולקת יש סמכות גדולה יותר מאשר להלכה שהובאה כדעת רבים נגד דעת יחיד, ולהלכה שהובאה כדעת רבים נגד דעת יחיד יש סמכות גדולה יותר מאשר להלכה שהובאה כמחלוקת בין יחידים וההלכה נקבעה כאחד מהם. הלכה הלכה וסמכותה.

מעין זה יש לומר גם בסתם אחרי סתם כשהן סותרות זו את זו. לא ברור מהי ההלכה בסתם אחרי סתם. אין עליה מסורת קדומה והגמרא סותרת את עצמה בין שבועות ד ע"א וחולין מג ע"א, כמו שהעירו כבר הראשונים. בין כך ובין כך, היינו בין אם עיקר כגמרא שבועות שההלכה כסתמא בתרא ובין אם עיקר כגמרא חולין שעיקר כסתמא קמא, יש לשאול לגמרא שבועות, סתמא קמא למ"ל, ולגמרא חולין, סתמא בתרא למ"ל. (הגמרא בשבועות, אמנם, תולה את הסתמא קמא בחזרה, שרבי חזר בו מדעתו הראשונה — וסתמא קמא מביעה את דעתו הראשונה — הסבר שאינו הולם את הגמרא בחולין. אין סיבה להניח שרבי חזר מדעתו יותר מן הרגיל ושכל אלה הסתירות, וביניהן גם סתם ואח"כ מחלוקת ומחלוקת ואח"כ סתם, הן תוצאות של שינוי בדעתו.) על כורחך שגם סתירות בין סתמות משקפות דרגות שונות של סמכות. בין אם הלכה כסתמא בתרא ובין אם הלכה כסתמא קמא, מידת סמכותה של הסתם שהלכה כמותה היא פחותה מאשר אלמלא היתה לבדה.

וייתכן גם כן, שסתם אחרי סתם מציין מקרה כשבבית-מדרשו של המסדר לא יכלו להכריע כמו מי ההלכה, ולא רצה להביא את ההלכה כמחלוקת בשם יחידים, כי אז — כפי שאמרנו לעיל — ההלכה תהיה לפי הכלל שקבעו במחלוקת בין יחידים (למשל, אם המחלוקת היא בין ר' מאיר ור' יהודה, ההלכה תהיה כר' יהודה). לכן הביא אותן המסדר כסתם אחרי סתם, להודיענו שההלכה היא ללא הכרעה. לפעמים הביא את הסתם השני בצדו של הסתם הראשון ולפעמים הביא אותו רחוק מן הראשון, במסכת אחרת ואפילו בסדר אחר — כדרך שעשו בסתם ואח"כ מחלוקת ומחלוקת ואח"כ סתם.

יוצא, שמסתירות במשנה אין ראייה שמסדר המשנה לא התכוון שחיבורו ישמש כמקור לפסק הלכה. שכן הסתירות מציינות דרגות שונות של סמכויות הנוגעות להלכה. מקווים אנו להאריך בזה באריכות גדולה במקום אחר, ולא באנו כאן אלא להעיר.

תיקוני הגוף בשעת התפילה

אריק (יצחק) זימר

התפילה תופסת מקום מרכזי בחיי העם. כמה דיו נשפך וכמה קולמוסים נשתברו באלפי דפים וגליונות של דיונים בנוסחי התפילה המקובלת הפורמאלית ובפירושה ובהמוני הפיוטים שהצטרפו אליהם. ברם, הצורה החיצונית של המתפלל ותיקוני גופו בשעת אמירת התפילה עדיין לא זכו לתשומת לבם של חוקרי התפילה. מחקרים בתפילה כמעט שלא מצאו מקום לגעת בנושא, וההיסטוריונים לא התעניינו בסוגיא כלל וכלל¹. מטרת המחקר הנוכחי היא אפוא לבדוק את המקורות השונים שעניינם מצב גופו של המתפלל: תיקוני הגוף והמצגים (פרוות) השונים בשעת התפילה ומשמעותם בראיית הדורות.

ה ע י נ י י ם

במקרא יש רמזים שהתפילה התקיימה, כנראה, בנשיאת עיניים. הפסוק המפורסם בתהלים מצביע על כך: "אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי" (קכא, א). קשה לקבוע בוודאות אם אכן התפללו בצורה כזאת משך כל התקופה הקדומה. עדות פילון האלכסנדרוני על התנהגותם של התיאראפויטים בתפילתם יכולה בעקיפין לשמש לנו הוכחה. לפני משתה היו "נושאים את עיניהם... השמימה... כך הם מתפללים לאלקים שתיטב חגיגתם בעיניו..."². אולי ניתן ללמוד מטרטוליאנוס, אחד מאבות הכנסייה בקרתגו בסוף המאה השנייה וראשית המאה השלישית, כאשר הקדיש חיבור אחד לתפילה. הוא כותב: "באם כאשר אנחנו מתפללים

1 ראה: י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית (תורגם על-פי המהדורה השלישית של *Der jüdischer Gottesdienst in seiner Geschichtlichen Entwicklung*), תל-אביב, תשל"ב, עמ' 20, והביבליוגראפיה הצמודה ליחידה לתפילת העמידה. יוצא מן הכלל הוא ספרו הקטן והחשוב של ג' וידר, השפעות אסלאמיות על הפולחן היהודי, אוקספורד, תש"ז, אשר התייחס לנושא בצורה מעמיקה. נתייחס לדיוניו במאמרנו להלן.

תודתי נתונה לחוקרים וידידים שעזרו לי בהכנת המאמר הזה, ובמיוחד לר' יצחק פצ'ניק ז"ל, (המדור לאחזור מידע — פרויקט השו"ת, אוניברסיטת ברא-אילן), לגב' אווילין כהן (בית-המדרש לרבנים, ניו-יורק), ליחזקאל חובב, ואחרון אחרון חביב לחתני שמחה עמנואל.

2 פילון האלכסנדרוני, כתבים (בעריכת סוזן דניאל-נטף), על חיי העיון, פסקה 66, ירושלים, תשמ"ו.

בצורה מסודרת ובצניעות ... מבלי גם להעז להרים את פנינו"³. מכיוון שבחיבורו הוא מטיף מוסר גם ליהודים שלא יחקו את הנוצרים בתפילותיהם, ניתן לשער שהיהודים עדיין התפללו בהרמת הפנים למרום, בניגוד לנוצרים המראים את ענותנותם דרך הורדת הראש וממילא גם את עיניהם. מסוף תקופת המשנה עדיין היה המצב בלתי מגובש. נשמע דברי התנאים האחרונים: "ר' חייא ור' שמעון בר רבי הוי יתבו פתח חד מינייהו ואמר המתפלל צריך שיתן עיניו למטה שנאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים. וחד אמר עיניו למעלה שנאמר נשא לבבנו אל כפים אדהכי אתא ר' ישמעאל בר' יוסי לגבייהו אמר להו במאי עסקיתו אמרו ליה בתפילה אמר להו כך אמר אבא המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה כדי שיתקיימו שני מקראות הללו"⁴. לעומת זאת אנו גורסים: "ואמר רבי חייא בר אבא אמר ר' יוחנן אל יתפלל אדם אלא בבית שיש שם חלונות שנא' וכיון פתיחן ליה בעליתיה נגד ירושלים"⁵. שתי הקביעות האלה אינן סותרות זו את זו ואפשר לקיימן ביחד. הראשונה מתייחסת לתיקון העיניים בשעת התפילה, והשנייה מצביעה על כיוון התפילה מול ירושלים. בה"ג התייחס רק לקביעה הראשונה והסיק ממנה: "ומאן דמצלי מתבעי ליה למחזי תתאי ולכוני דעתיה לעילאי", ורב עמרם גאון התעלם משני הדיונים גם יחד⁶. מאידך גיסא, רש"י פירש את הסוגיא הראשונה בד"ה עיניו למטה: "כלפי ארץ ישראל משום דשכינה התם קיימא כדכתיב והיו עיני ולבי שם". ואילו את דברי ר' יוחנן במסכת ברכות הוא הסביר: "שגורמין לו שיכוין לבו שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע". מדבריו נשמע שאין צורך להשפיל את העיניים למטה כפשוטם של דברים, אלא להיפך: החלונות נקבעו בבית-הכנסת כדי שיוכל אדם לראות את השמים בשעת תפילתו ועל-ידי כך ייכנע לבו. ברם, בספרי דבי רש"י נמסרו דברי הבה"ג (בקיצור סוגיית הבבלי ביבמות) בלבד⁷. הרמב"ם מנסח הלכות אלה כך: "תקון הגוף כיצד: כשהוא עומד בתפלה ... ונותן עיניו למטה כאילו הוא מביט לארץ ויהיה לבו פנוי למעלה כאילו הוא עומד בשמים ... תקון המקום כיצד: ... וצריך לפתוח חלונות או פתחים כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדן שנאמר וכיון פתיחן ליה בעליתיה וכו'"⁸. הסברו הוא ההיפך מפירוש רש"י בסוגיות, וגם מסקנתו הפוכה. מכל האמור ניתן להבחין אי-ודאות בפסיקה הקדומה, כיצד באמת חייב המתפלל לכוון את עיניו בשעת העמידה.

הראשון שמפיץ אור על הנושא מבחינה מעשית הוא בעל ספר חסידים. הוא מוסר לנו את דברי הרמב"ם כלשונו לעיל, אבל בסוף הציונים הוא חוזר שוב לסוגיא ביבמות, שהמתפלל יתן עיניו למטה ולבו למעלה כדי לקיים שני המקראות הללו, ומוסיף: "ואותן המגביהים

3 Quinti Septimi Florentis Tertulliani, *Corpus Christianorum*. Turnholti. 1954. *De Oratione*, XVII: "Atqui cum modesta et humilitate adorantes ... ne nulta quidam .in audaciam erecto"

4 בבלי, יבמות קה ע"ב.

5 שם, ברכות לד ע"ב.

6 הלכות גדולות, מהדורת הילדסהיימר, ח"א, ירושלים, תש"ם, עמ' 34. ראה: סדור רב עמרם גאון, מהדורת פרומקין, ורשה, תרכ"ה, עמ' קיג-קטז.

7 מחזור ויטרי, מהדורת ש' הורביץ, גירנבערג, תרפ"ג, עמ' 15; סידור רש"י, מהדורת באבער-פריימן, ברלין, תרע"ב, עמ' 20.

8 משנה תורה, הלכות תפילה פ"ה ה"ד-ה"ו. בעקבותיו הלכו: ראב"ן ירחי, ספר המנהיג, מהדורת רפאל, ירושלים, תשל"ח, ח"א, עמ' פז; הרא"ה, אורחות חיים, ירושלים, תשט"ז, הלכות תפילה, סי' מז.

ראשיהם ועיניהם למעלה כמביטים על המלאכים מלעיגין אותן וקורין אותן רישא דחזרי"ט.⁹ הערתו מצביעה על הרצוי, אבל במידה מסוימת גם על המצוי. הערה דומה מעיר בעל החיבור מנהג טוב, אף-על-פי שאין הוא מתייחס לעמידה כי אם לחלק אחר של התפילה. הוא מעיד: "על כן [כיון שהשכינה כנגד החזן] נהגו קדמונינו שלא להגביה עיניהם בעת שהחזן אומר ברכו זיכר (!) כי ירא מהביט אל השמיי"ם [האלקים]"¹⁰. גם מן ההערה הזאת אפשר להבין, שהיו אנשים שהגביהו עיניהם למעלה בשעת התפילה והקדמונים נהגו לא לעשות כך. יתר הפוסקים של התקופה אינם מוסיפים תוספת דברים של ממש, ורק מציינים את סוגיות התלמוד הנ"ל בלי כל הערה או הארה.¹¹ מאידך גיסא, פירוש תלמידי רבנו יונה למסכת ברכות מרמז לנו משהו לדיוננו. לסוגיא שצריך ליתן עיניו למטה נאמר: "כלומר שיחשוב בלבו כאילו עומד בשמים ויסיר מלבו כל תענוגי העולם ... ולאחר שיגיע לזו המחשבה יחשוב ג"כ כאילו הוא עומד בבמה"ק שהוא למטה מפני שע"י זה תהיה תפילתו רצויה יותר לפני המקום".¹² פירוש זה מתקרב לפירוש רש"י הנזכר, וממנו יש לשער שוב שלא היו משפילים את העיניים מטה כפשוטה של הסוגיא.¹³ ברם ר' יעקב בן הרא"ש בטור אורח חיים (סי' צה) לא הבין את הדברים כך, כי הוא כתב: "וצריך שיכוף ראשו מעט שיהיו עיניו למטה לארץ ... ואנו מתפללין כנגד ביה"מ ולכן צריך שיתן עיניו למטה כנגדו ונחשב כאילו אנו עומדים בו ומתפללין".¹⁴ אמביוואלנטיות משתקפת בדברי המאירי: "לעולם יתפלל אדם בבית שיש לו חלונות ר"ל שישא עיניו למרום הוא שנא' בדניאל וכיון פתיחין ... וכלל הדברים שישתדל להיות תפילתו בכונה יתירה ... והי' עיניו למטה כדי שיראה נכנע לפניו ית"י".¹⁵

הלבטים באים לידי ביטוי בציון דברי ר' יצחק אבהב לטור, כפי שצוטטו בידי ר' יוסף

- 9 ספר חסידים, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים, תשי"ז, סי' יח. על רישא דחזרי ראה: ברכות יב ע"ב, תוס' ד"ה כרע כחזר; ר"א"ש, ברכות, סי' טו; ספר הערוך, ערך "חזר".
- 10 מ"צ ווייס (מהדיר), ספר מנהג טוב, הצופה לחכמת ישראל, תרפ"ט [תדפיס], סי' ט. המחבר האנונימי היה אחד מתלמידי בעלי התוספות (כנראה ר' יהודה שיר-ליאון) אשר התיישב באחד מנמלי איטליה (אולי בבארי או באטרונטו) במחצית השנייה של המאה ה"ג. המחבר מזכיר שאחד ממוריו היה ר' משה ב"ר מאיר מפירא אשר ביקר אצלו בשנת ל"ג (1273). מנהגיו בסי' גופים כוללים הליכה יתף כל היום (או לפחות משעת קומו בבוקר עד צאתו מבית הכנסת), תעניות ממושכות, וידוים ותחנונים רבים. חסידותו האשכנזית באה לידי ביטוי באומרו בראשית דבריו "צריך להניח מנה ממנות ההיתר ולהפריש עצמו במיני פרישות" (הקדמה, שם).
- 11 ראה לדוגמה: ספר ראבי"ה, מהדורת אפטוביצר, ירושלים, תשכ"ד, ח"א, סי' צב; ספר הרקח, ירושלים, תש"ד, סי' שכב. ראה הערות ר"ד אבודרהם, אבודרהם השלם, מהדורת ש"א ורטהיימר, ירושלים, תשכ"ג, סדר שחרית של חול, עמ' צא — המציין את תשובת הרמב"ם שאסור להסתכל על בגדים מצויירים או קירות מצוירים בשעת התפילה, ולכן היו רגילים לעצום את העיניים במקרים כאלה. ראה: תשובות הרמב"ם, מהדורת פריימן, ירושלים, תרצ"ב, סי' כ.
- 12 ברכות, פרק אין עומדין, כב ע"ב.
- 13 ואולי כך הבין ר"י קארו בבית יוסף, אר"ה, סי' צ, ד"ה וצריך שיהיו חלונות, כאשר כתב כפירוש ראשון: "ותלמידי הר' יונה כתבו אפשר לומר שהטעם הוא מפני שע"י ראיית האור תתישב דעתו יותר ויוכל לכיון כראוי".
- 14 ברם בסי' צ כתב, שהחלונות צריכים להיות פתוחים לאותו כיוון של המתפלל כדי שיכוון לבו להסתכל כלפי שמים.
- 15 ר' מנחם ב"ר שלמה המאירי, בית הבחירה על מסכת ברכות, מהדורת יד הרב הרצוג ובעיבוד שמואל דיקמן, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 115, 125.

קארו בבית יוסף¹⁶. ר"י אבהב מקשה על ההנחיה לתת העיניים למטה מן הקביעה שאדם לא יתפלל כי אם בבית שיש בו חלונות. הוא מציע שני תירוצים לקושייתו: החלונות דרושים רק כדי להוסיף אוויר טוב בבית-הכנסת ואין להם משמעות סמלית כלשהי¹⁷; שנית, החלונות הם לצורך ראיית הרקיע אבל "אינו ר"ל שיהיו עיניו תלויות למעלה כל זמן התפילה אלא שעל דרך העברה אם יסתכל כלפי שמים יכנע לבבו". נמצא אפוא, שאין כל מגיעה מלהסתכל למעלה בשעת תפילת העמידה, ובתנאי שלא תהיה ראייה מתמדת. התירוץ האחרון הגיע את ר' מרדכי יפה להסיק מסקנה חדשה: "אין רצוננו לומר שיסתכל לשמים כל זמן שיתפלל רק בתחילה כשמתחיל להתפלל יסתכל למעלה לשמים ויכניע ליבו ואח"כ יתן עיניו למטה..."¹⁸. תירוץ אחר הציע, כחלופין, ר' אברהם גומבינר בפירושו מגן אברהם לשגלחן ערוך: "מ"מ כשנתבטלה כוונתו ישא עיניו לשמים לעורר הכוונה"¹⁹. ובגלל אי-ודאות הפוסקים וההצעות השונות כיצד להשוות המקורות זה לזה, נמצאו כאלה שהתפללו בעיניים למרום משך כל התפילה. ההנהגה הזאת לא מצאה חן בעיני המהרש"ל, שהיה ביקורתי בדרך-כלל, והוא התקומם עליה: "ואני מצאתי שקוראים תגר על מקצת חזנים שמביטים לעולם כלפי מעלה וראוי לגעור בהם כמו מי שמשמיע קולו בתפלתו כאלו הקב"ה אינו שומע בנחת כך כאלו הקב"ה אינו משגיח בפניו לבו של אדם זולת הבטת חושיית ואינו כן חלילה חלילה..."²⁰. וכנראה היו כאלה שהמציאו לעצמם פתרונות אחרים. ר' יעקב עמדין מעיד בספרו מור וקציעה (פירוש לשו"ע או"ח), שהיו כאלה שנשאו עיניהם למעלה בשעה שהזכירו את ה' בתוך תפילתם, דבר אשר לדעתו ולדעת אחרים מיותר לגמרי²¹. כללם של דברים: מדברי המפרשים והפוסקים אין לנו קו מנחה ברור כיצד להחזיק את העיניים בשעת העמידה. אי-ודאות זאת הביאה, כמובן, אמביוואלנטיות מצד המתפללים. הנטייה הכללית היתה להחזיק העיניים במבט כלפי מטה, ואילו במקומות מסוימים בתפילה נטו להביט למרומים. האוירים בתקופה הקדומה מצביעים על נטייה להביט למרומים. רוב רובם של המתפללים הוצגו בעיניים המסתכלות למעלה. כדוגמה, החזן העומד על-יד העמוד בסיום תפילת "ישתבח" בהגדת פסח של הציפורים²² (ראה איור 1).

שינוי משמעותי וגם חד-משמעי בעניין מבט העיניים בשעת העמידה הביאה עמה חדירת הקבלה לתודעת העם, ובפרט הפצתו של ספר הזוהר. הראשון שהתייחס לנושא (בעקיפין)

16 בית יוסף, או"ח, סי' צה, ד"ה וצריך שיכוף ראשו.

17 גם ר' ישראל איסרליין לא הקפיד שיהיו חלונות לכיוון מזרח בבית-הכנסת שלו, ראה: ר' יוסף ב"ר משה, לקט יושר, מהדורת פריימן, ברלין, תרס"ג, או"ח, עמ' 19.

18 לבוש התכלת, ונציה, ש"פ, סי' צה סק"ב. מסקנה דומה נמצאת בפירוש הב"ח (סי' צ, צה) בשינוי קטן: לפני שיתחיל להתפלל יסתכל למעלה ובמשך כל התפילה יסתכל למטה.

19 שולחן ערוך, או"ח, סי' צ סק"ד.

20 ים של שלמה, שטטין, תרכ"ב, יבמות, פ"ב, סי' כט.

21 ספר מור וקציעה, אלטונה, תקכ"א, סי' צה. וכן כתב החיד"א בשמו בספר מחזיק ברכה, או"ח, סי' צה.

22 הגדה של פסח של הציפורים, כת"י מוזיאון ישראל, ירושלים מס' 180/57, דף 40. ראה שם גם דף 15ב. ראה גם מחזור כ"י רוטשילד מיסיליני, מוזיאון ישראל, ירושלים 180/51, דף 233. הגדה של פסח חילק ובילק, כ"י הספרייה הלאומית של פאריס, MS Hebr. 1333, עמ' 12. הגדה של פסח מיוון, כ"י הספרייה הלאומית של פאריס, Hebr. 1388, עמ' 10. הגדה של פסח, שנטילי (מיוון), ספריית מוזיאון קונדיי, MS. 732, עמ' 23, 14ב, 35ב, 37. מחזור, כ"י המבורג, Cod. hebr. 37, עמ' 79א. לעומת זאת, ראה אותה הגדה של פסח כ"י שנטילי, עמ' 26ב, אשר פני הדמויות ועיניהן פונות למטה.

היה רבנו בחי בפירושו לתורה. בפירוש הפסוק "ויפלו על פניהם" (במדבר יז, י) הוא דן בסוגיית נפילת אפיים בתפילה. בין היתר מעיר הוא, שאחת הכוונות לנפילת אפיים היא: "להראות אסירת חושיו וביטול הרגשותיו והוא כי הנופל על פניו מכסה עיניו וסותם פיו והוא מסכים במחשבתו שאינו רואה נזק ותועלתו ... וכאלו הרגשותיו בטלות ואסורות ממצוא חפצו ועיניו ושפתיו מסותמין לא יוכל לראות ולדבר כי אם בהפקת רצון הש"י"²³. דברים אלה אינם נוגעים לנפילת אפיים בלבד, אלא גם לעמידה בכלל, כפי שעולה מהמשך פירושו אשר מזכיר בו מעמדן של הרגליים והחזקת הידיים בשעת התפילה²⁴. ניתן להסיק מדבריו, כי כיסוי העיניים, ואולי גם עצימתן, רצויים בשעת העמידה. דברים ברורים יותר נשמע בדברי זוהר²⁵:

תא חזי מאן דקאים בצלותא ... בעי למכסיה עינוי בגין דלא יסתכל בשכינתא ובספרא דרב המנוא סבא אמר מאן דפקח עינוי בשעתה דצלותא או דלא מאיך עינוי בארעא אקדים עליה מלאך המות וכד תיפוק נפשיה לא יסתכל בנהירו דשכינתא ולא ימות בנשיקה מאן דמזלזל בשכינתא מתולזל הוא שהוא שעתא דאצטריך ביה הה"ד כי מכבדי אכבד ובחי יקלו.

כיסוי העיניים וסגירתן נחשבים לחובה, כי פתיחתן נחשבת כפגיעה וכולול בשכינה העומדת כנגד המתפלל בשעת התפילה. פגיעה זו תפגע בו בשעת פטירתו — מידה כנגד מידה. הדברים האלה מצאו מקומם בכמה חיבורים של פרשנים ופוסקים שהושפעו מן הקבלה ונטו אליה בפסיקתם. ר' אברהם סבע בפירושו לתורה צרור המור, מציין (בראשית כד, סג): כאשר יצחק בא לשוח בשדה ונשא עינוי וראה אליעזר ורביקה באים כנגדו): "נראה שעד כאן היה משפיל עינוי וסותמם לכיון בתפילתו כמו שכתב הקדוש כי המתפלל תפילת עמידה שכינה כנגדו, ולכן אסור לו לפקח עינוי להסתכל בכותל ולמעט אמר שצריך להשפילם..."²⁶. באמצעות החיבורים הללו שמחבריהם ספרדים, הגיעו הדברים לאשכנז. כך, כדוגמה, נשמע אותם בהגהה לספר המנהגים לר' אייזיק טירנא²⁷. כן ציין אותו ר' משה מפרעמיסלא בספרו משה משה²⁸. וכן העיד ר' יוסף קאשמין בספרו נהג כצאן יוסף²⁹. נימה דומה נמסרה בשם האר"י. "גם צריך לסגור עינוי", נאמר בסידור האר"י, "בשעת ק"ש, ועמידה וקדושה ומי שפוחת עינוי באותם המקומות ולא עוד אלא שרואה אנה ואנה חוץ לד' אמותיו שזה מקרי ח"ו אנהיג קלנא בשכינתא ועליו נאמר ובזוי יקלו"³⁰. גם ר' יעקב עמדין נוטה להתחשב בקביעת זוהר ולהסתמך על האר"י. הוא כותב בחיבורו סולם בית-אל (מבוא לסידורו): "ראה גם היא צריך לקדשה בתפילה ועם שכתבתי בחבורי מו"ק (מור

23 רבנו בחיי על התורה, מהדורת שעועל, ירושלים, תשכ"ח, ח"ג, פ' קרח, עמ' קטז. ברם, הנטייה להתפלל בעיניים סגורות נמצאת כבר בספר חסידים, מהדורת מרגליות, סי' תשפד: אם יתלוצצו על האדם כאשר יושב ועינוי סגורות לא יסגור את עינוי לפי שלא יוכל לכיון.

24 ראה להלן עמ' 102.

25 זוהר, וילגא, תרפ"ב, פ' ואתחנן, רס ע"ב. ראה גם בזוהר, פ' חיי שרה, קלב ע"א; רעיא מהימנא, פ' פינחס, רנט ע"ב.

26 ר' אברהם סבע, ספר צרור המור, ונציה, שכ"ז, פ' חיי שרה.

27 מהדורת שפיצר, ירושלים, תשל"ט, סוף ההקדמה.

28 ר' משה מת, מטה משה, לונדון, תשי"ח, עמ' פ.

29 ר' יוסף יוזפא ב"ר משה קאשמין, נהג כצאן יוסף, הענא, תע"ח, הלכות תפילת י"ח, סי' ח.

30 סידור האר"י קול יעקב, לעמברג, 1859, חלק כוונת אמן.

וקציעה) שאין הכרח כ"כ מהגמרא שצריך להתפלל בעינים עצומות דווקא ... מ"מ צריך לסגור העינים בהכרח למנוע ההסתכלות בדברים הגורמים ביטול הכוונה כ"ש אחר שהזוהר מחמיר בו ... וגם בחזרת התפילה היה נוהג האר"י ז"ל לעצום עיניו³¹. באותו סגנון כותב ר' יחיאל צלח בתכלאל עץ חיים, אלא שהוא הוסיף הסבר כי "מי שלא הופיע עליו אור הקבלה ולא הבין טעם סגירת עינים שאמרו בזוהר, לבבו ביין ע"ד הפשט משום דמתבלבלת מחשבתו בכך כשהוא עומד בלתי עינים סגורות והנסיון מוכיח"³². למרות כל ההנחיות הללו נשמע סיכום מפי ר' אליעזר פאפו בספרו חסד לאלפים: "ועתה בעוונותינו דלונו מאד בכוונת הלב ... מה לעשות, לפחות נעשה נא מה שבידינו להראות הכנעה ויראה במעמד גופינו ... ועתה רבים מעמי הארץ אין נוהרים בזה ובעומדם להתפלל עיניהם משוטטות אנה ואנה ובוה האדם ניכר אם יודע ספר וירא ה' הוא או אם עם הארץ ובור הוא. ולוא חכמו ישכילו גודל הצער המגיע מראות ברע המלאך המות בשעה אחד קודם ..."³³.

המצאת הדפוס הביאה גם היא שינוי אחר בתיקון העיניים בשעת התפילה. כבר העידו על המהר"ל, שהיה נוהג להתפלל העמידה מתוך סידור אף-על-פי שיתר חלקי התפילה אמר על פה. וכן העידו על האר"י בעצמו. כאשר הגיעו הספרים הנדפסים גם בידי הציבור הרחב חל שינוי גם אצל המקובלים. כבר ציינו כמה אחרונים: "שאם הוא מתפלל מתוך הספר נראה דאין בזה חשש כיון שהוא שח עינים להסתכל בספר ..."³⁴.

לסיכום, בגלל הקביעות התלמודיות הבעייתיות, לא היו הפוסקים תמימי דעים כיצד לנהוג בעיניים בשעת העמידה, דבר שגרם נהגים שונים בציבור. רק המקובלים במאה ה"ז דגלו בשיטה אחידה בעצימת העיניים או בהצמדתן לסידור כשהשעה צריכה לכך.

לבסוף, רצוי לשים לב לעניין מקום העיניים באמירת הקדושה. כנראה היה נוהג להרים את העיניים בשעת אמירת הכתוב "קדוש, קדוש, קדוש". כך ציין לנו ר' אברהם ב"ר עזריאל בספרו ערוגת הבושם, המזכיר נשיאת העיניים בקדושה על-פי ספר ההיכלות במלים אלו: "ברוכים אתם לי שמים וארץ ויורדי מרכבה. אם תאמרו ותגידו לבני מה שאני עושה בתפילת שחרית ובתפילת המנחה בכל יום ויום. ובכל שעה ושעה ישיראל אומ' לפני קדוש למדו אותם ואמרו להם שאו עיניכם לרקיע כנגד בית תפילתם בשעה שאתם אומ' לפני קדוש ... שענינים נשואות בעיני ועיני נשואות בעיניכם ... הנה מפורש בספר היכלות שצריך לשאת עיניהם בשעה שאומ' קדוש"³⁵. דברים אלו כתב הראב"ה ועוד כמה חכמי אשכנז³⁶. עדות

31 ראה חלק סולם בית-אל, עמ' 12, ס"ק ג. וראה דיונו בפירושו לשו"ע או"ח, ספר מור וקציעה, אלטונה תקכ"א, סי' צה.

32 תכלאל עץ חיים, ירושלים, תרנ"ד, מ ע"ב — מא ע"א.

33 ר' אליעזר פאפו, חסד לאלפים, שאלוניקי, תר"א, סי' צה. וראה מה שכתב ר' יהודה שמואל אשכנזי, ספר בית עובד, ליורנו (בלי תאריך), בדינים השייכים לתפילת י"ח, סי' עח.

34 ראה: אליהו די וידאש, תוצאות חיים, ירושלים, תשל"א, עמ' 15; ר' ישראל י' אלגאזי, שלמי צבור, שאלוניקי תק"ב, עמ' קי, ה"ט. ראה: מהר"ל, הלכות תפילה מכל השנה; ר' אליעזר פאפו, חסד לאלפים, שאלוניקי, תר"א, סי' צה סק"ד; ר' משה קוניץ, בן-יוחאי, ווינא, תקע"ה, דף קלח, סי' צא; ר' דוד עמאר, תפילה לדוד, שאלוניקי, תקל"ז, סי' קעג; ר' אברהם דנציג, חיי אדם, כלל כב, סי' יא.

35 ר' אברהם ב"ר עזריאל, ערוגת הבושם, מהדורת אורבך, ירושלים, תרצ"ט, ח"א, עמ' 214—215. לנוסחאות השונות בפיסקא הזאת מתוך היכלות רבתי (פ"י, סי' ה), ראה: P. Schaefer, *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tübingen, 1981, No. 163, p. 72—73.

36 ספר ראב"ה, מהדורת אפסטיבצר, ירושלים, תשכ"ד, ח"א, עמ' 70 וצינונים בהע' 19.

נוספת למנהג הנוטה להחמרה מסוימת ניתנה על-ידי מחבר ספר מנהג טוב. הוא מעיר: "מנהג טוב לומר כל הקדושות בעמידה ובעיניים נשואות לשמים" ומוסיף הסימוכים מספר ההיכלות³⁷. הביטוי המכריע במנהג כתב ר' יעקב בטור (או"ח, סי' קכה): "ונוהגין בני ספרד ליתן עיניהם למטה בשעה שאומרים קק"ק ובני אשכנז וצרפת נותנין עיניהן למעלה". גם המהרש"ל, שהתרעם על מנהג המגביהים עיניהם בשעת העמידה, מסכים עמם בשעת אמירת הקדושה ומציין את המקור של ההיכלות³⁸. מכל האמור, נראים הדברים מקובלים כמעט בכל התפוצות. המסורת, הבנויה על ספרות ההיכלות, השתרשה בתחילה באשכנז ומשם כנראה התפשטה לכל אירופה עד שנקלטה גם בספרד. הטעם בנוי, כמובן, על הרעיון שהמתפלל ינסה להידמות למלאכים המקלסים את הקב"ה בשמי מרום בנישאת העיניים. ואולם ר' יוזפא האן, בספר יוסף אומץ, מוסיף נימוק בהרמת העיניים בקדושה: "כי בכסף האדם לעשות עיקר דירתו למעלה אצל הקב"ה ולמסור לו נפשו ורוחו אליו יאסוף". כלומר, העיניים למעלה בשעת הקדושה מסמלות מסירות נפש כפשוטה³⁹.

הידיים

ידוע כי התפילה במקרא היתה בפרישת ידיים. הדבר כתוב בתורה, נשנה בבבאים ונשתלש בכתובים. בתורה אומר משה אל פרעה: "אפרש את כפי אל ה'", כאשר מלך מצרים ביקש ממנו להעתיר אל ה' (שמות ט, כט, לג). בבבאים, כאשר התכונן שלמה המלך להתפלל בשעת חנוכת הבית הראשון נאמר: "ויעמד שלמה לפני מזבח ה' נגד כל קהל ישראל, ויפרש כפיו השמים" (מלכים א, ח, כב). ובתפילתו אמר שלמה: "כל תפלה כל תחנון אשר תהיה לכל האדם לכל עמך ישראל ... ופרש כפיו אל הבית הזה" (שם, ח, לח)⁴⁰. בכתובים, בתפילה הנרגשת של עזרא הוא אומר: "ובמנחת הערב קמתי מתעניתי ... ואכרעה על ברכי ואפרשה כפי אל ה' אֱלֹהֵי" (עזרא ט, ה)⁴¹. הכתובים האלה מוכיחים שהתפילה בתקופת הבית הראשון, כתקופה שלפניה, היתה מלווה גם בפרישת ידיים.

נראה כי גם בתקופת הבית השני התפללו בפרישת ידיים. עדויות שונות מן הספרות החיצונית מצביעות על כך. בספרי החשמונאים יש כמה רמזים לתפילה בפרישת הידיים. כאשר תלמי פילופטור ניסה להיכנס לבית קודש הקודשים, אחרי נצחונו על אנטיוכוס השלישי על-ידי רפח (207 לפנה"ס), נזכרה תפילתו של שמעון הכהן הגדול. לפני גשתו להתפלל נאמר עליו שהוא כרע על ברכיו לפני המקדש: "ויפרש את כפיו ויתפלל" (מקבים ג, ב, א). כן אנו עדים לתופעה דומה כאשר יהודה המקבי התכונן לקרב המכריע נגד ניקטור; עליו נאמר: "וכראות המקבי את ההמון ואת ערך הנשק (של האויב) ... יפרש את כפיו אל השמים ויקרא אל ה' עושה נפלאות בדעתו" (מקבים ב, טו, כא). גם היהודים באלכסנדריה התפללו כנראה בצורה כזאת. עדות לכך היא אזכור בפרשת מזימת תלמי להשמיד את היהודים על-ידי דריסות הפילים השיכורים; שם נזכר: "והיהודים נפשם בהם תתעטף כי

37 ספר מנהג טוב, סי' י' (ההדגשה שלי — א"ז).

38 מהרש"ל, שם. ראה את התיאור המפורט של ר' מרדכי יפה, לבוש התכלת, סי' קכה סק"ב. ראה גם ר' משה מת מפרעמסלא, מטה משה, סי' קעב.

39 ר' יוסף יוזפא האן גוירלינג, יוסף אומץ, פרנקפורט דמיין, תרפ"ח, סי' רצח (השני) [עמ' 64].

40 ראה גם מלכים א, ח, נד; ישעיה א, טו.

41 ראה גם תהלים מד, כא; איכה א, יז.

קצרה להם מדת חייהם וישפכו ויפרשו כפיהם השמימה בתפלה לאל עליון" (מקבים ג ה, כה) ⁴².

אזכורים נוספים המרמזים לתפילה בפרישת ידיים יש למצוא בחיבוריהם של פילון ויוסיפוס. הראשון ציין, כאשר נודע ליהודים כשלונם של פלאקוס: "וכי נלכד ברשת הטמונה לו, פרשו ידיהם השמימה ופתחו בשירי הלל ונצחון" ⁴³. פילון מעיד שהתיאראפויטים גם כן נהגו בפרישת ידיים בתפילה. לפני משתה "נושאים ... את ידיהם השמימה ... כך הם מתפללים לאלקים שתיטב חגיגתם בעיניו ותתנהל כרצונו" ⁴⁴. יוסיפוס מוסר לנו שאגתרכידס סיפר כדברים האלה: "אלה נקראים בשם יהודים היושבים בעיר חזקה ... ירושלים ... ורגילים לנוח ביום השביעי ואינם חוגרים חרב ... ואינם עושים בו כל מלאכה רק פורשים את ידיהם בבתי מקדשיהם (בתי כנסיותיהם) ומתפללים עד בוא הערב" ⁴⁵.

עדות מעניינת נמסרה לנו בכתובת שעל גבי מצבה מן המאה הראשונה לפני הספירה, אשר כוללת תפילה מיוחדת. המצבה היא של יהודיה בשם הירקליה מדילוס, אשר נרצחה, והתפילה החרותה במצבתה מבקשת נקמה מן הרוצחים. הרצח אירע כנראה ביום הכיפורים, כי נאמר: "ה', צופה כל ... אשר כל נפש מתענה לך היום הזה בתחנונים שתקום את הדם הנקי ...". מעל התפילה הזאת חרותות שתי כפות ידיים והאצבעות פרושות למעלה ⁴⁶. מכל הרמזים והעדויות האלה נדמה שניתן להסיק, שתפילתם של ישראל היתה בפרישת ידיים גם בתקופת בית שני בין במקדש בין במדינה.

אחרי החורבן יש שתיקה מוחלטת במקורות היהודיים. ברם, מקורות נוצריים מתייחסים לנושא. טרטוליאנוס כתב בחיבורו "על התפילה" כדלהלן: "ישראל אשר קיבלו את אשמת אבותיהם וידיהם מגואלות ברם הנביא והאדון לא יעזו לפרוש אותן (הידיים) לאלהים ... ברם, אנחנו לא רק מרימים אותן כי אם גם פורשים אותן ומתפללים" ⁴⁷. נדמה שהנוצרים

42 כן נדמה שיש להבין את הרמזים משאר הספרים החיצונים המזכירים מתפללים ותפילותיהם. ראה, לדוגמה: ספר היובלות כה, יא; צוואת י"ב השבטים, צוואת לוי, פ"ב, אחרי פסוק ג, תוספת על-פי כ"י אתוס [ראה: ג' אלון, "עיונים בספרים החיצונים", תרביץ, יב (תש"א), עמ' 161]: ואשא את עיני ופני לשמים ואפתח את פי ואדבר ואפרוש את אצבעות ידי וידי באמונה לפני הקדשים (בית המקדש); חנוך הסלבי כא, יט; עליית משה ד, א; חזיונות הסיבילות ג, תקצא; ובספר טוביה (codex Sinaiticus) ג, יא: "ותפרש בעת ההיא את כפיה (שרה) נגד החלון (דניאל) ותתפלל". כל הציונים הללו על-פי אברהם כהנא, הספרים החיצונים, תל-אביב, תרצ"ו. פילון האלכסנדרוני, כתבים, נגד פלאקוס (בעריכת סחון דניאל-נטף), ירושלים, תשמ"ו, עמ' 48, פיסקה 121.

44 פילון האלכסנדרוני, כתבים, על חיי העיון, פיסקה 66; וראה שם גם פיסקה 89: "ובראותם את השמש העולה פורשים ידיהם אל השמים ומתפללים ליום יפה בהיר ...".

45 יוסף בן מתתיהו, קדמות היהודים נגד אפיון (תורגם בידי י"נ שמחוני), תל-אביב, עמ' לה. וראה גם את הערתו בספרו מלחמת היהודים (תורגם בידי ש' חגי), ירושלים, תשמ"ג — ד, ה, ג, כאשר דן בסוגיית אלישע וריפוי המים ביריחו הוא ציין: "ואז הרים ידו לשמים ונסך נסכי רצון לקרקעית".

46 ראה: A. Deismmann, *Licht von Osten*, Tübingen, 1923, p. 352. ראה גם הדיון של ג' אלון, "עיונים בספרים החיצונים" (לעיל הע' 42), עמ' 163.

47 Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, *Corpus Christianorum*, Turnholt, 1954, *De Oratone*, XIV: Omnibus licet membris lauet quotidie Israel, numquam tamen mundus est. Certe manus eius semper immundae, sanguine prophetarum et impius Domini incrustatae in aeternum; et ideo conscentia patrum hereditarii rei nec attol-

ראו בפרישת ידיים כסמל צליבת ישו. עצם הרעיון הזה כבר מצא מקומו לפני טרטוליאנוס. באיגרת בר-נבא נמצאת השוואה בין פרישת ידי משה במלחמת עמלק לצלב. באופן דומה מתפרשת פרשת נחש הנחושת של משה. על הרעיון הזה חזר יוסטינוס (הוא מוצא הדים גם ברימונד מרטיני ב"פגיון האמונה" כמה מאות שנים לאחר מכן)⁴⁸. הערה מעניינת של יוליאנוס הכופר מוסיפה נופך לסוגייתנו. לאחר שהקיסר יוליאנוס הודיע לישראל על ביטול המסים, שהוטלו עליהם בימי קונסטנטינוס, הוא מעיר: "שכן מדרך הטבע הוא שהבריות השרויים בדאגה, דעתם טרופה עליהם ואין עמהם אומץ לפרוש את ידיהם לשם תפילה"⁴⁹. מן ההערות האלה ושתיקת הספרות היהודית במאתיים שנים אחרי החורבן, אולי ניתן להסיק שהיהודים לא המשיכו את הנוהג עתיק-הימים של פרישת ידיים בתפילה. בעימות עם הנצרות נעשו שינויים במנהגים שונים, ואחד מהם, כנראה, הוא ביטול פרישת הידיים בתפילה⁵⁰. אכן, האמוראים מעידים על ביטול פרישת הידיים בתפילה בהערות אחדות אבל מאלפות. בתלמוד בבלי, שבת י ע"א, אנו גורסים:

רבא שדי גלימיה ופכר ידיה ומצלי אמר כעבדא קמיה מריה. אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא כי איכא צערא בעלמא שדי גלימיה ופכר ידיה ומצלי אמר כעבדא קמי מריה כי איכא שלמא לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי אמר הכון לקראת אלקיך ישראל.

רבא ורב כהנא "פכרו" את ידיהם והתפללו. רב אשי מעיד שרב כהנא עשה זאת רק בשעת צער אבל בשעת שלום לא התנהג ככה⁵¹. בשני המקרים מסבירים האמוראים האלה, שתיקון

lere eas ad Dominum audent, ne exclamet aliquis Esaias, ne exhorreat Christus, Nos nero non attollimus tantum, sed etiam expandimus et, dominica passione modula- (to), tum et oranter confitemur Christo.

ראה גם הערתו, שם, בסעיף 17 (1): Atqui cum modestia et humilitate adorantes magis : (1) commendabimus Deo preces nostras, ne ipsis quidem manibus sublimus elatis sed D. P. Efroymsen, *Ter-temperata ac probe elatis tullian's Anti Judaism and its Role in his Theology*, Philadelphia, 1975; C. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Paris, 1977. מאידך גיסא כדאי להעיר שאוגוסטינוס ציין, שהמתפללים נוהגים באיבריהם מה שנדמה כמצגים (פחות) מתאימים לתחינה: כורעים על ברכיהם, פורשים כפיהם או דבר אחר הנראה לעין. הדבר בולט אצל קלימנס מאלכסנדריה. ראה הביבליו-גרפיה המפורטת בנושא: F. Heiler, *Das Gebet, eine Religionsgeschichtliche und Religions-psychologische Untersuchung*, Munich, 1921, pp. 101 ff. J. Jungmann, *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great, Notre Dame, Indiana*, 1959, p. 170. K. Thieme, *Kirche und Synagoge: Der Barnabas Brief und der Dialog Justin*

ראה: *des Martyrers, Solothurn*, 1945, XII 1-7. Num sicut iste crucifixus, vel in cruce expansus erat stans : 851 (Pugio fidei). ראה הערתו של ש' ליברמן, שקיעין, ירושלים, תש"ל, עמ' 76 והערותו של וידר בספרו הנזכר לעיל בהע' 1, עמ' 81, הערה 355).

מכתבים וחוקים של יוליאנוס, מהדורת בידיי-קומנט, עמ' 281: εἰς ἀνατίθειν αὐτοῦ ἂν αὐτοῖς ἐκείνους (לעיל הע' 42), עמ' 162, הע' 21.

על ביטול מנהגים אחרים בגלל הדמיון לצלב עיין: מ"ב לרנר, "בשמים ובארץ ובד' רוחות העולם", ספר הזכרון לדה-פריס, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 101-109. שם מדובר בנענועים של הלולב בגלל דמיון הכיוונים של מוליך ומביא לתנועות ההצלבה שתי וערב של הנוצרים.

כך יש להבין בפירושו רש"י. ברם, יש גם להבין אחרת, שההבדל בין צער לשלום חל רק על לבישת הגלימה, אבל פכרות הידיים חלה אפילו בתקופת שלום; וכך יש להבין את דברי הר"ח ואולי גם הר"ף.

הידיים בצורה זו הוא מפני שכך עומדים העבדים לפני אדוניהם. כמובן, המלה המכריעה בהערות היא "פכר" שפירושה אינו ברור. רש"י פירש אותה על אתר בלשון "חובק ידיו באצבעותיו מבצ"ר בלעז כאדם המצטער מאימת רבו"⁵². ואילו רבנו חננאל על אתר כותב: "דכי איכא צערא [בעלמא] שדי גלימיה וכסי ידיה ומינח כרעיה כעבדא לקמיה מריה ומצלי וכד איכא שלמא לביש ומכסי ומעטף ומצלי ... וכן ראוי לעשות". חוץ מהערתו לגבי הלבוש והוספת הכריעה, הרי פירושו של "פכר" — כיסה את ידיו. הפירוש האחרון נתקבל כנראה גם על ידי הר"ף, שאף הוסיף הביאור "מכסי" לדברי התלמוד. פירושם של הר"ח והר"ף בנוי על גירסא אחרת בגמרא שם. נראה כי במקום לגרוס "פכר" גרסו הם "כפר" (וכן הוא בדפוסים הראשונים שנדפסו בוונציה!) שפירושו לכסות להחביא ולהצפין.⁵³ פירוש מקורי אחר נמצא בפירושו של ר' פרחיה בן נסים למסכת שבת. הוא פירש פכר ידיה כ"פקר ידיה, כלומר שולח ידיו למטה ואינו מגביהן בתפילה כלל שלא ישתבש בעמדו לפני בוראו"⁵⁴. מכל הפירושים הללו ניתן להסיק מסקנה אחת: האמוראים לא התפללו בפרישת ידיים, וקבעו כדוגמה לתיקון הידיים בשעת התפילה את הנהוג של עבד העומד לפני רבו באימה ובריאה. וראוי להדגיש, שלא נקבע בתלמוד נוהג מיוחד כהלכה פסוקה, כמו שקבעו מקום הרגליים בשעת התפילה.

בתקופת הגאונים שוב יש שתיקה מוחלטת. בכל ספרות הגאונים לא נמצאת אף הערה אחת בתיקון הידיים בשעת התפילה (ככל שידי הגיעו)⁵⁵. מאידך גיסא, הקראים ממשיכים את המנהג הקדום של פרישת הידיים בתפילה⁵⁶. ניתן להסביר את מנהגם בשני כיוונים בדרך-כלל. הם הושפעו מן הנהוג של האיסלאם, וזה דוגל, כידוע, בפרישת ידיים בתפילה. אבל בעיקר הם כיוונו להראות את התנגדותם ליהדות הרבנית, ומכאן אולי שינוי אופן תיקון הידיים. ייתכן כי באמצעות המנהג הקראי נוכל להסיק, שהגאונים המשיכו כנוהג של האמוראים בהורדת הידיים בשעת התפילה. אולי אף ניתן לשער שפירוש הר"ח והר"ף, הקרובים לתקופת הגאונים, בנויים על המנהג שהיה קיים בתפוצות הגולה בתקופתם ומשקפים אפוא את מנהג הגאונים.

הראשון שקבע את תיקון הידיים בתפילה כהלכה מפורשת הוא הרמב"ם. בפרק הדין בתיקוני הגוף לתפילה הוא כותב: "ומניח ידיו על לבו כפותין הימנית על השמאלית ועומד

52 הלעז כנראה היה טריצי"ר, שפירושו לקלוע אצבעות הידיים ביחד. ראה: מ' קטן, אוצר הלעזים, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 7; י' גוקאוויצקי, תרגום הלעז, לונדון, תשמ"ה, עמ' 60. קאהוט מוצא מקורו בסורית. ראה: ר' נתן ב"ר יחיאל, הערוך השלם, מהדורת קאהוט, וינה, תרפ"ו, חלק ו, עמ' של: Zusammenfalten, ineinanderbinden. והביא ראייה מתרגום הפסוק במשלי ה, כב: ובחבלי חטאתו יתמד = ובחבלי דחטוי נתפכר.

53 ראה: רבינוביץ, דקדוקי סופרים, ומסכת שבת, שם.

54 פירוש ר' פרחיה בן נסים, בתוך: שיטת הקדמונים על מסכת שבת, מהדורת מ"י בלוי, ניו-יורק, תשמ"ו, עמ' ז. עיין גם בספרו של וידר (לעיל הע' 1), שם הע' 349.

55 ראה, לדוגמה, דבריו של בעל הלכות גדולות, מהדורת הילדסהיימר, ירושלים, תשל"ב, ח"א, עמ' 50 (הלכות תפילה): "וכד קאי איניש לצלוי מבעי ליה לכווני כרעיה ... וכד מצלי מבעי ליה למיקם באימתו דאמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה שרויה כנגדו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד". אינו מזכיר הידיים כלל וכלל.

56 ראה: ר' אליהו בשייצי, ספר אדרת אליהו, קושטא, ר"ץ, ענין התפילה ח"ג, פ"ה; ר' יהודה ב"ר אליהו הדסי, ספר אשכול הכפר, גזולו, 1836, י ע"ב, טו ע"ב. וראה דברי וידר (לעיל הע' 1), הע' 356.

כעבד לפני רבו באימה ביראה ופחד ולא יניח ידיו על חלציו"⁵⁷. הרמב"ם הבין שפירוש הביטוי "פכר" כפירוש בעל הערוך או כרש"י, אלא שהוסיף הנחיות מפורשות שלא נמצאו בתלמוד ולא בשום אחד מהמפרשים (יחד עם זאת לא הבחין בין שעת הזעם לעת השלום). אף-על-פי שקביעת הרמב"ם נתקבלה להלכה בשולחן ערוך, כפי שנראה להלן, מוצאים אנו כי דווקא בנו חרג ממנהגם של אביו ושל חכמי הדורות שקדמו לו. בחיבורו הגדול "כפאיה אלעאבדין" מציין ר' אברהם בן הרמב"ם כדברים האלה: "פריסת ידים משובחת ומעולה היא במקומות הבקשה והתחנונים שבתפילה. בשעת הישיבה: בברכת השכיבנו ודומה לה, ובמידה בברכות האמצעיות של שמונה עשרה שכך התנהגו הנביאים בשעת בקשותיהם כדרך שמבקש עני המחזר על הפתחים ממי שנותן לו נדבות"⁵⁸. ר' אברהם קובע העדיפות של פרישת הידיים בעת תפילת הבקשות הן בישיבה והן בעמידה, ונימוקו בנוי על המנהג הקדום בתקופת המקרא. במקום אחר חזר, כנראה, ר' אברהם על קביעתו וכתב: "והמתפלל יהיה פונה אל השם יתברך עומד על רגליו מתענג [בפנימיותו ובדבורו] ידיו פרושות וכלי דבורו הוגים"⁵⁹. הנימה המיסטית היוצאת מהדברים האחרונים, מצביעה על זיקתו של ר' אברהם למיסטיקה בכלל ולמיסטיקה המוסלמית בפרט. כבר הוכיח נ' וידר, שכת הצופים השפיעה השפעה ניכרת על דעותיו הפילוסופיות, וכנראה גם על השקפותיו בחיי הדת⁶⁰. וידר הצביע על מקורות הקובעים, שר' אברהם השפיע על כת חסידים במצרים ובארץ ישראל הסמוכה. כך, לדוגמה, נשמע מהערה הנמצאת במבוא לסידור ארץ-ישראלי (מן הגניזה של התקופה)⁶¹. כן ציין ג' אלון בהערה מאלפת, שגולדציהר הצביע על מאמר של אחד הערבים המזהיר שלא לישא ידיים בתפילה: "שכן דבר זה ממעשי היהודים הוא"⁶². ניתן לראות מדברים אלו את השפעת הסביבה על חוגים מסוימים בארצות האיסלאם (ולהיפך), אשר כנראה דחו את המנהג של חז"ל והמסורת הרבנית ומצאו סיוע לנוהג במקרא⁶³.

57 רמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה פ"ה ה"ד. וכבר העיר עליו בעל כסף משנה על אתר: "... ופכר ידיה היינו שחובק ידיו ומסתמא היא הימנית על השמאלית". ובפירושו בבית יוסף, טור או"ח, סי' צה, הוסיף: "מסבא דנפשיה כ"כ ואפשר שהוא רמז להכנעת יצר הרע שהוא נרמז בצד שמאל". כמו כן, קביעתו שלא יניח ידיו על חלציו, אין לה מקור בתלמוד וגם היא תוספת הרמב"ם מדעת עצמו.

58 ר' אברהם בן הרמב"ם, כפאיה אלעאבדין, כ"י בודלי, אוקספורד, מס' 1279. ראה וידר (לעיל הע' 1), עמ' 90 ותרגומו שם בעמ' 82. חלק ראשון יצא לאור, מלווה בתרגום בההדרת נסים דנה, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1989.

59 ש"צ דוידוביץ, ד"צ בנעט (מהדירים), פרקים בהצלחה, ירושלים, תרצ"ט, עמ' 7. דיון מיהו מחבר החיבור ראה: וידר (לעיל הע' 1), עמ' 45, הע' 183 והע' 184.

60 שם, עמ' 37. על השפעות הצופים ביהדות ראה: G. Cohen, "The Soteriology of R. Abraham Maimuni", *PAAR*, 35 (1967), pp. 75 ff.; P. Fenton, *The Treatise of the Pool by Obadyah b. Abraham b. Maimonides*, London, 1981, pp. 13 ff.

61 הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, ירושלים, תשל"ד, עמ' קלד: "... ושתי ידיו פרושות השמים ופניו תלויות זו היא דרך בריכה שנא' ויברך על ברכיו נגד כל הקהל ויפרוש כפיו השמים" (דה"ב א, יג). ראה גם וידר (לעיל הע' 1), עמ' 59.

62 ג' אלון, "הערה לבישואת כפים בשעת תפילה", תרביץ, יב (תש"א), עמ' 302. אגב, אף-על-פי שגולדציהר (Orientalische Studien — Festschrift Noeldeke, Gieszen, 1906, עמ' 321) חזר

בו מפירושו [ראה וידר (לעיל הע' 1)], הע' 356, נדמה שקיימת נטייה לאמץ מנהגי הסביבה. חשוב לציין כאן הערת וידר, שדווקא בחלק התפילה המוסלמית "צלאת", שכולו שבח, אין המוסלמים פורשים ידיים, כי אם בחלק "הדעא" שהוא שעת הבקשה. בזה הוכיח בצורה ברורה השפעת האיסלאם על ר' אברהם וחוגו החסידי.

נראה כי מנהג פרישת ידיים בתפילה נמשך בימי הביניים, כנראה אצל המקובלים בספרד. כך נאמר בזוהר (פ' בלק, קצה ע"ב):

אמר רבי אלעזר ארימית ידי בצלו לקמי מלכא קדישא דהא תנינן אסור ליה לבר נש לארמא ידוי לעילא בר בצלו ובברכאן ותחנונים למריה דכתיב הרימותי ידי אל ה' אל עליון ומתרגמינן ארימית ידי בצלו דהא אצבעאן ידין מלין עלאין אית בהו והשתא אנא הכי עבידנא.

וכן לשונו של הרמב"ן בפירוש לתורה בשם מדרש הבהיר האומר (שמות יז, יא): "וכי משה היה עושה שיגבר עמלק עליו אלא אסור לאדם לשהות שלש שעות כפיו פרושות השמים". משני עדים אלה ניתן להסיק, אולי, כי חוג המקובלים המשיך בנוהג הקדום של התפילה (במיוחד הבקשות והתחנונים) בפרישת ידיים.⁶⁴

הדים נוספים לפרישת ידיים נמצא בספר חרדים לר' אלעזר אזקרי, מחכמי צפת. הוא מסתמך על המדרש "ועבדתם את ה' אלקיכם — זו תפלה": "וכיון דנקט לשון עבדות למדו חז"ל דצריך שיהיו ידיו של אדם בתפילה זו על זו על לבו כעבד לפני רבו". ברם, בהמשך דבריו הוסיף: "וכתב רבינו אברהם בנו של הרמב"ם ז"ל דה"מ בשלש ראשונות ושלש אחרונות אבל באמצעיות שהם שאלה צריך שיהיו ידיו פרושות כדל השואל דאשכחן בתפילת אברהם הרימותי ידי אל ה' ותרגומו ארימית ידי בצלו ובתפלת משה אפרוש כפי אל ה' וכתיב וכאשר ירים משה ידו ובתפלת שלמה ויפרוש כפיו השמים"⁶⁵. הרי אנו כבר שומעים על צירוף מקור הזוהר עם פירושו של ר' אברהם יחד עם הסברו של הרמב"ן. השפעת המקובלים הללו מוצאת את מקומה בעדותו של ר' יוסף נורדלינגן בחיבורו יוסף אומץ⁶⁶:

כשמתפלל אדם י"ח צריך שיהיו ידיו כפותים זו ע"ג זו הימנית על השמאלית וישימם נגד לבו, וכ"כ בספר היראה וש"ע ומשמע דגם באמצעיות ודלא כספר חרדים שכתב דדוקא בשלשה ראשונות ושלשה אחרונות אבל באמצעיות יהיו כפיו פרושות כדל שואל. וגם אני נהגתי כמו שכתוב בספר חרדים אבל לאחר שמצאתי בש"ע ובספר היראה שכתבו סתמא אלמא אין חילוק חזרתי ממנהגי.

הרי אנו עוקבים אחרי מנהגי כת חסידית במצרים במאה ה"ג, אשר הגיעו דרך המקובלים בספרד במאה ה"ג ובצפת במאה ה"ז עד לקהילה אשכנזית בפרנקפורט ע"נ מיין במאה ה"ז. אולי עד שני לתופעה הזאת הוא ר' ישעיה הורוביץ, בעל השל"ה, אף הוא בן המאה ה"ז—י"ז, שהיה זמן־מה רבה של פרנקפורט. בחיבורו מציין הוא את הזוהר שהזכרנו, והוסיף את חשיבות זקיפת האצבעות המרמזות לעשר הספירות. ברם, הוא מצביע על דעת הפוסקים המסתמכים על הרמב"ם: "וכן נהגין, ומ"מ נראה באיזה מקומות מהתפילה שמת־עורר בהתעוררות גדול יזקוף אצבעותיו והחכם יעשה בדעת". ייתכן שהוא מתכוון לחוג המקובלים שהושפעו מדברי ספר חרדים⁶⁷.

64 ראה דברי ג' אלון (לעיל, הע' 62), והערת וידר עליו [לעיל, הע' 1 (הע' 356)].

65 ר' אלעזר אזקרי, ספר חרדים, קושטא, תשי"ז, פרק ה, סי' עב עג (דף כה ע"ב).

66 ר' יוסף האן נורדלינגן, ספר יוסף אומץ, סי' לד.

67 שני לוחות הברית, שנגהאי, תש"ז, עמ' 367. כל הנימוקים האלה מוצאים את מקומם במנהג בני עדות המזרח, כאשר זוקפים הידיים והאצבעות באמרם הפסוק "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון" — הן בתפילות הן בברכת המזון. ראה: ר' דוד הכהן סקלי, שו"ת קרית חנה דוד, ח"א,

נחזור לאשכנז בראשית ימי הביניים. בעיון בחיבורי הפוסקים ומחברי ספרי ההלכה מראשית ההתיישבות היהודית באשכנז עד המאה ה"ט", מוצאים שוב שתיקה כמעט מוחלטת באשר לידיים בשעת התפילה. בספרי דבי רש"י אין זכר לנושא זה⁶⁸. הראב"ן הירחי אינו מזכירו. ר' צדקיה ב"ר אברהם בספר שבלי הלקט מתעלם ממנו. ר' אלעזר בעל ספר הרקח עובר עליו בשתיקה, וכן אחריו מהר"ם מרוטנבורג. הראב"ה ור' יצחק אור זרוע מציגים את הקטע בתלמוד בלי כל פירוש ופרשנות כלשהי⁶⁹. היחיד מכל הפוסקים בתקופה אשר התייחס לעניין הוא הרא"ה מלוניל בספר אורחות חיים⁷⁰:

תיקון הגוף כיצד ? ... מניח ידיו על לבו כפותין הימנית על השמאלית ועומד כעבד לפני רבו, ולא יניח ידיו על חלציו. והכל כמנהג המקומות: יש מקומות שחובקין ידיהם באצבעותיהם. ויש מקומות ששמימין ידיהם לאחוריהם ואלו ואלו עומדין כמי שאין לו ידים כלומר אין לי יכולת וזולתך.

סבורני שהוא נותן הסבר לשתיקה של הפוסקים הנ"ל. כל הפוסקים והחיבורים האלה התייחסו לתיקוני איברי גוף אחרים בהלכותיהם, אבל לא שמו לב לידיים, כי מקום הידיים בתפילה נשאר בגדר המנהג המקומי. הם לא קיבלו את הנהגת האמוראים להלכה כמו שעשה הרמב"ם, ולכן לא פירטו ולא פירשו אותה. עדות מכרעת להנחתנו נמצאת בספר "מנהג טוב"⁷¹:

ומנהג טוב כשאדם מתפלל לכוין שתי ידיו שיהו נראות כאחת שכן מצינו באיש השמוים שנא' בו עד בוא (!) השמש עד התפלל לשמוים והוא עם ז' אותיות של בוא (!) השמש וגם אמונה כאילו הן אומנה כי אחת לעז אומנה⁷².

משמע מדבריו, שהיה רק מגה להתפלל בכפיית ידיים, או אולי אפילו בדיבוק הידיים ביחד עד שנראו כאחת. הרא"ה מלוניל מנמק את מקור המנהגים השונים בתיקון הידיים בתפילה: הדרך המקובלת בארץ כאשר עומדים לפני מלך המדינה. והוא מוסיף הסבר עיוני: האדם חייב להיראות לפני הקב"ה כחסר אונים וכח⁷³. הנמוק העיוני של הרא"ה מצא הדים אצל שני חכמי המוסר בספרד במאות ה"ג והי"ד.

ירושלים, תרצ"ה, חאו"ח סי' י"ג; ספר רוב דגן, בקונטרס אות לטובה, סי' כד; ר' אליעזר ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר, ח"ב, סי' ח.

68 ראה במחזור ויטרי, עמ' 14 ובמקבילות.

69 ראב"ן הירחי, ספר המנהגים, עמ' פג; ר' אלעזר ב"ר יהודה, ספר הרקח, סי' שכב; ראב"ה, ח"א, סי' צב (עמ' 69); ר' יצחק ב"ר משה, ספר אור זרוע, ז'טומיר, תרכ"ב, ח"א, סי' קלא (בסוף); י"ז כהנא, תשובות פסקים ומנהגים לר' מאיר ב"ר ברוך, ירושלים, תשי"ז.

70 ר' אהרן הלוי מלוניל, ספר אורחות חיים, הלכות תפילה, סי' מז (עמ' לה).

71 ספר מנהג טוב, סי' ו.

72 לא ירדתי לסוף דעתו בעניין ז' אותיות במלים "בוא השמש" — כי לפי המסורת "בוא" נכתב חסר ולא מלא. יתרה מזו, לא הבנתי משמעות ההערה לעניין הנדון בהחזקת הידיים. נוסף על כך, מצאתי את הסימוכים שלו בפירוש המלה "אמונה" במשמעו "אחת" מוזרים. ווייס ציין שהיא מרומזת באיטלקית כ- *umma* (במבוא לספר, הע' 1). סבורני שאולי יש אחיזה בציון אותו הפסוק בלשון היחיד: וי ה ידיו אמונה. כאילו שאז ידיו היו כיד אחת.

73 הנימה הזאת מזכירה לנו את פירוש הנ"ל של הר"ח. המפתיע הוא שר' דוד אבודרהם בספרו אבודרהם השלם, עמ' צא, מפרט תיקוני איברי-גוף אחרים ומתעלם מתיקון הידיים, אף-על-פי שהוא מקדיש חלק ניכר של חיבורו למנהגים.

ר' יונה גירונדי, בספרו ספר היראה, מקדיש קטע שלם לתיקון הידיים בתפילה הן בזמן הישיבה הן בזמן העמידה. כאשר המתפלל יושב, ישים את "ידיו תחת לבושו הימנית על השמאלית כנגד טיבורו ... ובקומו להתפלל ... ישים ידיו תחת לבושו הימנית על השמאלית" 74. נימה דומה מציע רבנו בחיי ב"ר אשר בביאור על התורה. כאשר הוא דן בסוגיא הפילוסופית על תלות האדם באלוקים, מדגים הוא הערותיו בתיקון הרגליים בשעת התפילה. הוא סבור שהחזקת הרגליים ביחד מסמלת כאילו רגליו כבולות וכאילו הוא חסר-כוח. ואגב אורחא מעיר הוא: "והנה האומות מראים הכוונה הזאת בכוון הידים בבקשת תחנונים, והן עצמן אינן יודעין למה הורגלו בכך, והטעם בזה הוא להראות בטול כח עצמו כאלו ידיו אסורות והוא מוסר אותו למי שמתחנן אליו, ולפי שתנועת הרגלים גדולה מתנועת הידים לקרב תועלתו ולדחות נזקו לכך נהגו בכוון הרגלים ולא הידים" 75.

ההערות הללו מצביעות על הקו המנחה בתיקוני הידיים בתפילה, הבנוי על היסוד שהאדם חייב להיראות כחסר-אונים בעמדו לפני בוראו. יסוד זה מצא מקום בספרי המנהגים באשכנז במאה ה"ט. בספר המנהגים של ר' זלמן מסנטגואר צוין, שרבו המהרי"ל "היה מתפלל על פה מלבד תפלת י"ח החזיק סידור בידו הימין שהיה מתפלל מתוכו ושמאלו היתה תחת הסרבל נתון אל לבו" 76. שני דורות אחריו ציין ר' ישראל ב"ר פתחיה איסרליין, בביאורים לפירוש רש"י (ונציה, רע"ט): "וסמך אהרן את שתי ידיו ידו כתיב מכאן סמך למה שכתב הרמב"ם בהלכות תפלה שתהא ידיו כפופים בשעת התפילה. כפו הימנית על ידו השמאלית כעבדא קמא מריה וכתב ידיו בלשון ידו כלומר שתי ידיו יהיו כאחד ואי[ת] [ד]פירש ידיו דבוקות זו בזו ממש כמו מקצת בני אדם אתי נמי שפיר כדררשינן מן רגליהם רגל ישרה" (פ' אחרי מות). ר' יוסף ב"ר משה, תלמידו של ר' ישראל, ציין דבריו בספרו לקט יושר, והוסיף תיאור כיצד החזיק רבו את ידיו בשעת התפילה: "וזכורני דהוה כפוף אצבעותיו השמאלית על כפו השמאלית כמו שעושיין אגרוף ועשה ראש אצבעותיו הימנית על סוף אצבעותיו השמאלית וכפו הימנית כנגד כפו השמאלית דבוקות זו בזו, וכן מצאתי בפ"ק דשבת ופכר ידיה ופירש"י חובק ידיו באצבעותיו כאדם המצטער" 77.

ממשי העובדות האלה אנו למדים, שכיסוי הידיים או דיבוקן ביחד נעשה נהוג מקובל במאה ה"ט. דיבוק הידיים כפי שתואר בידי ר' איסרליין, וכפי שהוא עצמו נהג בו, מעניין מכיוון אחר. הרי ידוע לנו שאחד המצגים (פוזות) של התפילה הנוצרית הוא דיבוק הידיים או קשירת אצבעות הידיים יחדיו. חיבור קטן בעילום שם במאה ה"ג שנכתב בלשון קטאלונית, מתאר את תיקוני הגוף של דומיניקוס הקדוש ומצביע על החזקות הידיים השונות של אחד מבכירי הכנסייה בשעת תפילתו. בין היתר נמצא גם דיבוק הידיים וגם קשירת האצבעות ביחד 78. מצג דומה מוצאים אנו באיורים רבים מן המאות ה"ט"ו והט"ז בכתבי-יד שונים של

74 ר' יונה גירונדי, ספר היראה, וורשא, תר"ח, דף ב ע"א. וראה גם תרגום מספר היראה על-ידי ר' יצחק בר חיים, ספר חיי עולם, קראקא, שנה"ה [ח ע"ב].

75 רבנו בחיי, ביאור על התורה, ח"ג, עמ' קטז—קיו.

76 ספר המהרי"ל, ווארשא, תרל"ב, דף סא ע"א.

77 ר' יוסף ב"ר משה, ספר לקט יושר, מהדורת פריימן, ברלין, תרס"ג, חלק או"ח, עמ' 20.
78 *I Nove Modi de Pregare di San Domenico* (autore anonimo) ca. 1260–1288. Ms. 78
Biblioteca Vaticana (codex Rossianus 3, se. XI–XV). אני מודה לגב' א' כהן, מספריית בית המדרש לרבנים בניו-יורק, שהפנתה אותי לחיבור הזה.

מחזוריים והגדות של פסח⁷⁹. הסופר והצייר יואל ב"ר שמעון, יליד אזור הריינוס (קולוניה ?) ותושב דרום גרמניה וצפון איטליה באמצע המאה ה"ו, צייר דמויות שונות בתפילה בידיים דבוקות זו בזו⁸⁰ (ראה איור 2).

דוגמה אחרת מצאנו במחזור שנכתב בפרארה בין 1470 ל-1480, ובו ציור המראה מתפלל עומד לפני עמוד בידיים דבוקות ביחד⁸¹ (ראה איור 3). עדויות אלה מצביעות על כך שבקהילות אשכנזיות היה המצג הזה מקובל (ראה איורים 5 ו-6). המקורות האלה מוכיחים אפוא, שהיהודים לא דחו את הנהגים הידועים של שכניהם הנוצרים, ואולי אף אימצו אותם כחלק מתיקוני הגוף בתפילותיהם. אם הנחתנו נכונה, אזי היא עדות נוספת לפתיחות של החברה היהודית בקהילות אשכנז בשלהי ימי הביניים⁸².

נפנה שוב לספרד וחכמיה. ר' יעקב, בטור אורח חיים, מציין את דברי התלמוד בשבת בסימן אחד (צא) אבל את דברי הרמב"ם בסימן אחר (צה). מדבריו נלמד שאין קשר בין פירושו של הרמב"ם בתיקון הידיים בתפילה להערות התלמוד. ברם, ר' יוסף קארו לא קיבל הנחה זו ולכן החסיר את דברי הטור בסימן צא בשולחן ערוך, אבל ציין את דברי הרמב"ם בסימן צה. יתרה מזו, בסימן צה הוסיף ביאורו לדברי הרמב"ם, הבנויים, לדעתו, על הגמרא בשבת. בעניין הנחת היד הימנית על השמאלית סבור מרן המחבר שהיא דעתו של הרמב"ם, "ואפשר שהוא רמז להכנעת יצר הרע שהוא גרמו בצד שמאל". כן הוסיף פירוש דומה להכרעת הרמב"ם שלא ישים ידיו על מותניו, ואמר: "אפשר שכ"כ מסברא דנפשיה לפי שהוא דרך יהורא...". מאידך גיסא, ציין הוא את פירוש ר' יצחק אבוהב: "שהכל כמנהג המקום, שיש מקומות שחובקין היד והזרוע ימין תחת אציל שמאל ושמאל תחת אציל ימין כמדברים עם המלך וזהו מנהג ארץ אדום ויש מקומות שחובקין ידיהם באצבעותיהן ויש מקומות משימים ידיהם לאחוריהם וכן מנהג ארץ ישמעאל ומכוונים לרמוז כאילו אין להם ידים כלומר שאין להם יכולת וזולתו". דברים אלה מקבלים סיוע כלשהו מהוראת העמידה לחול במחזור המאויר בפירגצה בשנת רנ"ב: "והמתפלל צריך שיכוין את רגליו כאחד וכופף זרועותיו"⁸³.

79 ניתן לציין אחדים הבולטים: הגדה של פסח של הצפורים, מוזיאון ישראל, ירושלים, סי' 180/57, דף 15ב; מחזור לשבועות ולסוכות, המוזיאון הבריטי לונדון Add. MS. 22413, דף ג א (על המחזור הזה ואיוריו ראה: B. Narkiss, "A Tripartite Illuminated Mahzor from a South German School of Hebrew Illuminated Manuscripts around 1300", דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, ירושלים, תשכ"ט, כרך ב, החלק הלועזי, עמ' 129-133).

80 יואל ב"ר שמעון, "Washington Haggadah", Library of Congress, Washington DC Hebr. [HPP D 258] 1. על סופר-צייר זה נכתבה ביבליוגרפיה חשובה. בין היתר ראויים לציון: J. Gutmann, "Thirteen Manuscripts in Search of an Author: Joel ben. Simeon 15th Century Scribe — Artist", *Studies in Bibliography and Booklore*, 9 (1970), pp. 76-95; M. Beit-Arie, "Joel ben Simeon's Manuscript: a Codicologist's View", *Journal of Jewish Art*, 3/4 (1977), pp. 25-39; S. Edmunds, "The Place of the London Haggadah in the Work of Joel ben Simeon", *Journal of Jewish Art*, 7 (1980), pp. 25-34.

81 רוטשילד מיסליני, מוזיאון ישראל, דף 132ב.

82 מסקנה זאת שיער כבר נ' וידר (לעיל הע' 1), עמ' 79, הע' 349.

83 כ"י רוטשילד, בית-המדרש לרבנים (מס' 4348), עמ' 22ב. ראה גם: מחזור רומא, קזאל מיורי, שונצין, רמ"ח [צילום בבית הספרים הלאומי, ירושלים, סימנו שם RI 7A A4493]. הוראות לפני העמידה לימות החול.



איור 2

דניאל בגוב האריות, הגדה של פסח של הסופר-צייר יואל בן שמעון, המאה הטי"ו, ושינגטון, ספריית הקונגרס, Hebr. 1.



איור 4

הגדה של פסח "הצפורים", כ"י מוזיאון ישראל, ירושלים, מס' 180/57, דף 15, ב'.



איור 1

הגדה של "הצפורים", כ"י ריינוס עלית, גרמניה, במאה הי"ד, מוזיאון ישראל, ירושלים, מס' 180/57, דף 40.



איור 3

מחזור, פרארה, איטליה, המאה הטי"ו, "רוטשילד מיסילני", מוזיאון ישראל, ירושלים, Ms. 180/51, דף 132 ע"ב.



איור 5

וידי, מחזור פירנצה, רנ"ב (1492), מחזור רוטשילד, בית-המדרש לרבנים, ניויורק, מס' Mic. 8892, דף 288 ע"א.



איור 6

וידי, מחזור פרארה, המאה הט"ו, רוטשילד מיסיליני, מוזיאון ישראל, ירושלים, Ms. 180/51, דף 131 ע"א.

כל הדברים הללו בנויים על פירושו של הרא"ה מלוניל שצוינו. מהם נלמד שלא היתה מסורת חד־משמעית בספרד וחכמיה לגבי תיקון הידיים. מאידך גיסא, לא נזכר כסוי הידיים מתחת לגלימה, הטלית או הסרבל (אולי מפני שתנאי הלבוש לא אפשרו זאת). בדורות שלאחר־מכן קיבלו דברי הרמב"ם פרשנות מיסטית. כבר הוסיף הרמ"א בפירושו דרכי משה: "על דרך האמת הוא רמז להגביר מדת הרחמים על מדת הדין ... ובכל פנים יזהר לבל ישים יד השמאלית על יד הימנית בתפלתו לסוד הנרמז". הדברים הורחבו על־ידי רמ"ע מפאנו, שציין את מסורת האר"י בנידון: "והאר"י וצ"ל היה משבח את כל המתפללים ערבית שחרית ומנחה שיכנעו זרועותיהם על לבם ימינא על שמאלא ולקיים בעצמם כל אחוריהם ביתה שיהא הפרק האמצעי משתי הזרועות נגד פני המתפלל". יתרה מזו, רמ"ע מפאנו הוסיף את דעתו של רמ"ק וכתב: "והחכם בעל פרדס רמונים וצ"ל היה אומר לכוף את הגודל בתוך פסת היד מאותו הטעם עצמו דתנן במסכת יומא גבי פייסות אין מוציאין אגודל במקדש והכל עולה אל מקום אחד לכלול הדין ברחמים וירא שמים יצא ידי שניהם"⁸⁴. במאה הי"ז דנו שני חכמים בשאלה שלנו: למה ביטלו פרישת ידיים? ר' יששכר בער אילנבורג (תלמידם של ר' יהושע פלק הכהן בעל הסמ"ע ור' מרדכי יפה בעל הלבושים) הוסיף כמה וכמה הערות בסוף אוסף תשובותיו—ספר באר שבע. הוא כותב: "מנעורי תמהתי למה אין אנו נוהגים להתפלל בזקיפת ידיים למעלה כמו שנהגו אבותינו מעולם". ואחרי שציין את כל המקורות, מן המקרא ומן התלמוד, מוסיף הוא את השערתו: "ושמא י"ל מאחר שעכשיו נוהגים אומות העולם עכו"ם להתפלל כך בזקיפת ידיים למעלה כמפורסם לכן אין אנו נוהגים עכשיו להתפלל כך וכה"ג אמרו רז"ל בפסוק לא תקים לך מצבה אשר שגא ה' אלקיך ... כן נ"ל"⁸⁵. על הערות אלו מגיב ר' יאיר חיים בכרך, בעל ספר חוות יאיר. תחילה חולק הוא על הפרשנות המסבירה את פרישת הידיים כנוהג המקובל כאשר עומדים לפני גדולים. הוא מעיר בקצרה: "הרי בהרבה דברים אין אנו עושים כן (מטעם עמידה לפני גדולים) כגון בנפילה על הברכים וגילוי הראש"⁸⁶. לבסוף הוא גם דוחה את דבריו של בעל ספר באר שבע, ומוסיף: "לעד"ן שנתבטל (פרישת ידיים) למיעוט ידיעתנו, קוצר המשיג ועומק המושג, כי הפורש כפיו צריך לכזין בו עניינים נפלאים וסודות עמוקים ובזהר ... אוסר ... לעמוד בפרישת וזקיפת ידיים יותר משלוש שעות ..."⁸⁷. הוראה מעניינת מביא ר' יוסף קאשמן בעל ספר נהג כצאן יוסף⁸⁸: "ולא יעמוד דרך גאווה לשכב על אצילי ידיו או להניח ידו על סנטרו אלא יעמוד זקוף כארז ובפרט החזנים וסמך לזה יפרח כארז בלבנון: סופי תיבות חזון".

מן ההערות הללו אנו למדים, שסיבת ביטולו של מנהג פרישת ידיים לא היתה ברורה לחכמי הדורות. מאידך גיסא, גם הפסיקה המקובלת של השו"ע, הבנויה על שיטת הרמב"ם, לא נתקבלה. כותב על כך ר' יחיאל מיכל עפשטיין בספרו ערוך השולחן: "ואין טבעי בני אדם שוים בזה ויש שקשה עליהם להתפלל באופן זה אלא מניחים הידיים על הסטענדער (העמוד) או על הדף הדבוק בכותל ואין כלל קבוע בזה וכל א' כפי מה שמוטב לו להתפלל באופן זה ..."⁸⁹.

84 ר' מנחם עזריה מפאנו, ספר עשרה מאמרות, אמשטרדם, ת"ט, מאמר אם כל חי, חלק א, סי' לג.

85 ר' יששכר בער איילנבורג, ספר באר שבע, ונציה, שע"ד, נספח לס' עד.

86 ר' יאיר חיים בכרך, ספר מקור חיים, ירושלים, תשמ"ז, סי' צה סק"ג.

88 ר' יוסף יוזפא ב"ר משה קאשמן, נהג כצאן יוסף, הלכות תפילת י"ח, סי' ח.

89 סי' צא סק"ז.

נסיים בדיון מעניין מדורנו, בשאלה שנשאל ר' אליעזר ולדנברג והובאה בספרו שו"ת ציץ אליעזר⁹⁰: "אודות המקרה ברב חשוב אחד גדול בתורה היושב על כסא ההוראה באחת הקהילות הגדולות בחו"ל שביקר בכאן (בא"י) בבית הכנסת ועמד להתפלל תפילת י"ח כשידיו משולבות לאחוריו ולעזו על הנהגתו קהל המתפללים". בתשובתו מציין הפוסק הדגול את כל המקורות ומוסיף, כי אולי הרב הגידון סומך על פירוש הר"ן בחידושו למסכת שבת: "ר"ח ז"ל פירש גותן ידיו לאחוריו כעבד גפיק בקולר". והתשובה מסתיימת בכלל: "מובן שלמעשה אין לסטות בזה מפסק הרמב"ם והשו"ע ואשר כן המנהג הפשוט בכל ארץ ישראל ומחוצה לה כפי הידוע לנו. ועכ"פ מעולם לא שמענו כיום מאי אלו מקומות שינהגו לשים בשעת תפילת י"ח את הידיים לאחור ורק בכדי לאהפוכי בזכותא של תלמיד חכם ולמעט ממנו הלכות שפתים כתבנו דברינו האמורים"⁹¹.

הרגליים

לגבי העמדת הרגליים בשעת העמידה מוצאים אנו מאמרים מפורשים בתלמוד בבלי וירושלמי. בבבלי נאמר: "וא"ר יוסי ב"ר חנינא משום ר' אליעזר בן יעקב המתפלל צריך שיכוין רגליו שנאמר ורגליהם רגל ישרה"⁹². בירושלמי אנו גורסים: "וזהו שעומד ומתפלל צריך להשוות את רגליו. תרין אמורין ר' לוי ור' סימון חד אמר כמלאכים וחד אמר ככהנים, מאן דאמר ככהנים, לא תעלה במעלות על מזבחי' שהיו מהלכים עקב בצד גודל וגודל אצל עקב, ומאן דאמר כמלאכים, ורגליהן רגל ישרה"⁹³. כפי הנראה ממאמר זה, אופן העמדת הרגליים בתקופת האמוראים לא היה חד-משמעי: יש שעמדו ברגליים זו אצל זו כמו המלאכים, ויש כנראה ברגל אחת לפני השנייה ככהנים בעלותם בכבש למזבח⁹⁴. אשר לנוהג בדורות שאחרי-כן, אין לנו כל הכרע בעניין. בעל הלכות גדולות העתיק אך ורק את דברי הבבלי⁹⁵. ברם, בסדר רב עמרם גאון צוינו גם הבבלי וגם דעות האמוראים בירושלמי⁹⁶. דעה שלישית מעניינת הובאה בפעם ראשונה בספר האשכול. ר' אברהם ב"ר יצחק, הראב"ד מנרבונא, כותב: "ואיכא מאן דאמר דהאי כוון רגלים הכי הוא: דעקבי רגלים סמוכין זה לזה ואצבעות הרגלים מפורדין אלו מאלו וזהו כעין (הגלגל) [סגלגל] שדומה לכף

90 ר' אליעזר יהודה ולדנברג, שו"ת ציץ אליעזר, ירושלים, תשכ"ז, חלק ט, סי' ד.

91 מעניין לציין מנהג הנזכר על-ידי חכמי עדות המזרח שציינו, שלפני התחלת העמידה יש לסמן בתנועת הידיים שהעומדים בסוף בית-הכנסת יתקדמו יותר פנימה. ראה: ר' יצחק קוניס, קונטרס תפילת כל פה (בסוף ספרו שיח יצחק למשנת חגיגה, ליוורנו, 1788), סי' קיא סק"ג. אף-על-פי שהוא מביא את הדברים בשם ר' נתן שפירא, עצם הציין על-ידו וצוינו של בעל כף החיים מעידים שהמנהג משך אותם. ר' חיים פלגי' בספר כף החיים (סי' טו סק"א) מצטט גם את דברי הג"ל והוסיף לו ביאור מקורי, ע"ש. מעניין גם לראות השפעת חכמי אשכנז על המנהג הספרדי. צוין בסדר בית עובד, דינים השייכים לתפילת י"ח, סי' ח, שכדאי לסמוך על מנהג המהרי"ל כאשר אדם אחוז סידור בידו שיחזיקו בימינו ושמאלו יתן על לבו.

92 ברכות י ע"ב.

93 ברכות א, א.

94 סביר להניח שלא תהיה רגל אחת ממש לפני האחרת, כי אי-אפשר לעמוד כך בלי לאבד את שיווי-המשקל, אלא במקצת זו לפני זו. אבל ראה מה שנכתב בפירוש בעל ספר חרדים על אתר.

95 הלכות גדולות, מהדורת הילדסהיימר, ח"א, עמ' 50.

96 סדר רב עמרם השלם, מהדורת פרומקין, ירושלים, תרע"ב, קטז ע"א.

רגל עגל" ⁹⁷. נדמה לי שלפי דעה זו, העמדת הרגליים בתפילה היא כמו בשמי מרום כמרכבה עצמה. דעה זו נוטה עקרונית לדעה האומרת שהעמידה תהיה כמו המלאכים, אלא שנוספה כאן הוראה בדבר אופן העמדת אצבעות הרגליים.

חכמי הדורות המשיכו לצטט את המקורות הללו, אך הוסיפו פה ושם נופך משלהם. כך, לדוגמה, ר"א רוקח מציין: "מיישר רגליו יחדו ישרה" שיר"ה תפלה", וכוונתו שבגימטריה ברוח חסידי אשכנז, המלה "ישרה" (או "שירה" בחילוף האותיות) עולה ל"תפלה" ⁹⁸. ר"ד אבודרהם מעיר על מקור המסביר את הדמיון לעגל: "ודומה לכף רגל עגל שמחובר מלמטה ונפרד מלמעלה וזהו רגליהם רגל ישרה הא כיצד רגליהם ממקום אחד ורגל ממקום אחד" ⁹⁹. כוונתו, כנראה, שרגליו של המתפלל חייבות להיראות כשתיים (רגליהם) וגם כאחת (רגל), וזהו דווקא כאשר העקבים מחוברים והאצבעות פרודות. לפי זה, דעה זו זהה לדבריו של בעל האשכול. תלמידי ר' יונה, בפירושו למסכת ברכות, דוחים דעה זו: "ויש נוהגים ריוח למעלה אצל האצבעות משום דכתיב ... אין זה כלום שהרי בתלמוד לא הזכירו אלא שיכוין אותם ויסמכם בענין שידמו אחד".

גם בטור צוינו שתי הדעות, זו שבתלמוד הבבלי וזו שבירושלמי. ור' יוסף קארו העיר: "כי אין הכרע מתלמודא דידן (הבבלי) דצריך שיכוין רגליו קאמר ואפשר דכרבנים קאמר דעקב בצד אגודל נמי רגליו מכוונין מקרי" ¹⁰⁰. ברם, בבית יוסף הוא מוסיף: "ומ"מ מאחר שנהגו העולם לכוון רגליהם כמלאכים הוי ליה לרבינו לכתוב דעמא דבר"; ואכן, כך פסק הוא בעצמו בשולחן ערוך. נמצינו למדים שבתקופת השו"ע כבר נהגו כדעת האומר כמלאכים ("עמא דבר"), ור"י קארו נתן שני טעמים לעמידה הזאת: האחד, "לפי שכיון שעומד לדבר עם השכינה צריך לסלק כל מחשבות הגוף מלבו ולדמות כאילו הוא מלאכי השרת"; והשני, בשם ר' יצחק אבוהב, "שהוא רמז שנסתלק ממנו התנועה לברוח ולא להרגיש אם חפץ מבלעדי ה'" ¹⁰¹.

בדורות האחרונים התחילו לפלפל, אם העמדת רגליים כמלאכים היא ל"עיובא" ומי שלא החזיק רגליו בצורה הנכונה חייב לחזור ולהתפלל ¹⁰². כן דנו אם העמדת הרגליים "ככף רגל העגל" היא מידת חסידות או מנהג שנדחה לגמרי ¹⁰³.

97 ר' אברהם ב"ר יצחק אב"ד מגרבונא, ספר האשכול, מהדורת ש' אלבק, ח"א, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 25. על הקשר לסגלגל ולצורת עגל, ראה: הערוך השלם, מהדורת קאהוט, ח"ו, עמ' 18, ערך "סגלגל", שמציין התרגום ביחזקאל כפרסת ריגלין סגלגלין.

98 ר' אלעזר ב"ר יהודה, ספר הרקח, הלכות תפילה, סי' שכב.

99 ר' דוד אבודרהם, אבודרהם השלם, עמ' צא—צב. הדברים מובאים בשם רב"ש. ראה השערותיו של ורטהיימר לפענוח ר"ת אלה שם בעמ' שצו. וראה גם בפוסקים אחרים שמציינים גם את הבבלי וגם את הירושלמי בלי כל הערה מיוחדת. ספר המנהיג לראב"ן הירחי, מהדורת רפאל, ח"א, עמ' פג. ספר ראב"ה, מהדורת אפטוביצר, ח"א, עמ' 18. רא"ה בארחות חיים, הלכות תפילה, סי' ד, מציין רק דברי האשכול בלבד.

100 טור ארי"ח, סי' צה. 101 בית יוסף, שם.

102 ראה פירוש הב"ח, שם. ר' ישראל י' אלגאזי, ספר שלמי צבור, קי ע"ב.

103 ר' שמואל ב"ר יוסף, ספר עולת תמיד, אמשטרדם, תמ"א, סי' צה סק"ב. ר' שלום שולאל, ספר נוה שלום, ליוורנו, תקס"ד, סי' צה, דין א; ר' יהודה עייאש, ספר לחם יהודה, ליוורנו, תק"ה, הלכות תפילה פ"ה, דין ד. אולי רצוי לציין את דברי אהרן וורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים, 1960, עמ' 104: "ועוד אחרים שהיו עומדים על רגל אחת ובשגייה פוסעים לפניהם ולאחריהם וממש נראים היו כמרקדים על מקומותיהם". אינני סבור שמדובר פה בתיאור של שעת העמידה.

קרוב מאוד לנושא העמדת הרגליים היא הכריעה בתפילה. אין צריך לומר שהכריעה וההש-תחויה היו אחת מעבודות המקדש. מן המקורות הקדומים משמע שפעולות אלו היו חובה, ובמיוחד בשעת הקרבת הקרבנות¹⁰⁴. לכן מובן כיצד מצאו את מקומן בתפילה שיש לה זיקה לעבודת הקרבנות. ואכן, כבר בתוספתא נזכרו הנחיות כיצד להתנהג בשעת התפילה. ברם, אנו מבחינים מיד בהבדל שבין עבודת המקדש לעבודת ה' מחוץ למקדש. בתוספתא שם לא נזכרה ההשתחויה ואפילו לא כריעה, כי אם שחייה בלבד: "אלו ברכות ששוחין בהן ברכה ראשונה תחילה וסוף ובמודים תחילה וסוף וזה בכל ברכה וברכה מלמדין אותו שלא ישח"ה"¹⁰⁵. ההבדל בין הכריעה וההשתחויה שבמקדש ובין השחייה שבתפילה טעון הסבר. ניתן להסביר את הסיבה לשינוי זה לפי השערתם של לוי גינצבורג וגם וידר, בגלל התפשטות הנצרות בארץ-ישראל. מכיוון שהנוצרים הרבו בתפילתם בכריעות, ראו החכמים בכריעות ובהשתחויות כעין מנהג עבודה זרה¹⁰⁶. אולם מכיוון שלא רצו לעקור אותן כל עיקר נקטו פשרה ואמרו שאל ישחה אלא בברכה ראשונה ובמודים, אך לא בשאר ברכות. ניתן לומר אפוא, כי לא רק צמצום הכריעות נגרם על-ידי התפשטותה של הנצרות, אלא כפי שטוענים החוקרים הללו, גם מהות הכריעות נשתנתה: במקום הכריעה על הברכיים הונהגה השחייה בלבד.

יתרה מזו, ניתן להבחין בהתייחסות שונה של אמוראי ארץ-ישראל ואמוראי בבל לגבי הכריעה. בארץ-ישראל גורס ר' חלפתא בן שאול: "הכל שוחין עם ש"צ במודים", ואילו אמוראי בבל נושאים ונותנים בכריעה של מודים ("רבא כרע בהודא תחילה וסוף, אמרי ליה רבנן אמאי קא עביד מר הכי, א"ל חוינא לרב נחמן דכרע וחוינא ליה לרב ששת דקא עבד הכי" וכו'). שינוי זה אף הוא מובן על רקע אותה זיקה של הנצרות לכריעה. מכיוון שהתפשטות הנצרות היתה הרבה יותר ניכרת בא"י מאשר בבבל, לכן גם הכריעה היתה יותר בעייתית בא"י, ולפיכך הסתפקו בשחייה בלבד. מה שאין כן בבבל¹⁰⁷. נימוק אחר שניתן להסביר בו את ההבדל שבין מנהג א"י למנהג בבל (וגם הוא משמעותי לדיון שלנו)

104 שקלים ו, א; תוספתא שקלים פ"ב ה"ו. וראה הערות ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, שקלים, עמ' 696. ניתוח מקיף ומעמיק ראה: G. J. Blidstein, "Prostration and Mosaics in Talmudic Law", *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, 2 (1974), pp. 19–39.

105 תוספתא ברכות פ"א ה"א, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 2 שורות 6–7. ראה גם: ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה, ורעים, יא, עמ' 10. צוין בבבלי ברכות לד ע"א, ובירושלמי ברכות פ"א ה"ה. ניתן להבין את ההבדל בהערות אמוראי א"י, אשר ציינו את ההנהגות של הכ"ג והמלך בשעת תפילתם בלשון כריעה ולא שחייה, כי הציון לאלה מתייחס לבית-המקדש בלבד. ראה בבבלי ובירושלמי הנ"ל. גם הברייתא המציינת את הפזות השונות בין קידה, כריעה והשתחויה, מתייחסת, לדעתי, לתקופה הקדומה. ההדגמה של ר' לוי בריסא של הכריעה לפני רבי, לפי הגירסא בירושלמי (שם), מצאה לה גירסא של קידה בבבלי. ראה: בבלי מגילה כב ע"ב; סוכה ג ע"א.

106 ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ניו-יורק, 1947, ברכות, א, עמ' 181–183. וראה: וידר (לעיל הע' 1), עמ' 47 הע' 192 והמקורות שציין. במיוחד המקור ממדרש משלי, מהדורת באבער, כ"א ע"א: למרות שהערלים נפלו על פניהם המזוללים ג"כ "כרעו בתצי קומתן" — משמע שהכריעה לא היתה זרה לגמרי ליהודים כ"א נפילת אפיים.

107 גם ההבדל בין חכמי בבל לחכמי א"י בנפילת אפיים אחרי העמידה משתקף על-פי ההסבר הזה. ראה בבלי מגילה כב ע"ב. ראה הערותיו של גינצבורג, שם, עמ' 183. על משמעותן המקורית של הדעות השונות בנפילת אפיים ראה מאמרו המאלף של צ"א שטיינפלד, "לנפילת אפיים ואיסור אבן משכית", סידרא, ג (תשמ"ז), עמ' 53–79.

הוא, כנראה, טיב בנייתם של בתי-כנסת בתקופת האמוראים. בארץ-ישראל ריצפו את קרקע בתי-הכנסת במרצפות של אבן ואף קישטו את הרצפה במוזאיקה ואבני פסיפס מצוירות. ואילו בבבל לא היתה קרקע בתי-הכנסת מרוצפת כלל. הכריעה בא"י פגעה אפוא באיסור "ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחות עליה", ולכן צמצמו אותה במידה ניכרת יותר מאשר בבבל¹⁰⁸.

קשה לקבוע כיצד נהגו גאוני בבל בתקופתם. נדמה שלא התנגדו לכריעות על הברכיים, כשם שלא הסתייגו לגמרי מן ההשתחויות בתחנונים לאחר התפילה, וכשם שחייבו כריעות חובה באמירת הקדיש — אבל אין הכרע בדבר¹⁰⁹.

הרמב"ם ציין את מקורות התלמוד כלשונם, והוא פוסק: "כל הכריעות האלה (בעמידה) צריך שיכרע בהן עד שיתפקקו כל חליות שבשדרה ויעשה עצמו כקשת ואם שחה מעט וצער עצמו ונראה ככורע בכל כחו אינו חושש... כריעה האמורה בכל מקום על ברכים, קידה על אפים השתחויה זה פישוט ידים ורגלים"¹¹⁰. נשמע מניסוחו שהוא מחייב כריעה על הברכיים, ברם קשה לקבוע מסמרות להלכתו, כי, כאמור, הוא מציין רק את המקורות התלמודיים כלשונם.

סבורני שהדבר יקבל הכרע מדינו של ר' אברהם בן הרמב"ם בנידון¹¹¹. הרמב"ם דוגל בכריעות ובהשתחויות בקדיש, בקדושה, בהלל, במקומות מסוימים בפסוקי דזמרא, בברכות קריאת שמע ובקריאת שמע עצמה, בברכת הודאה של העמידה תחילה וסוף, בתחנון אחרי גמר תפילת העמידה. ההשפעה המיסטית של סיעות באיסלאם על הרמב"ם (וכת החסידים סביבו) וגם ההשמצות הקראיות שטענו, כנראה, כי ביטול הכריעות וההשתחויות מטעם

108 ראה: ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ג, עמ' 116—123. יש לציין, שתרגום הירושלמי מתרגם אבן משכית כ"סטיו חקיק בציורין" (ויקרא כו, א), שגם מצביע על זיקה בין הלאו לרצפות פסיפסין. וראה הרמב"ם, הלכות עבודה זרה פ"ו ה"ז, שמציין: "ומפני זה (אבן משכית) נהגו כל ישראל להציע מחצלאות בבתי כנסיות הרצפות באבנים".

את ההבדל הזה ניתן להכיר בעניין ההשתחויות המיוחדות שהיו בתענית ציבור. המנהג הזה — הנקרא מפשוטיתא דתעניתא — נזכר על-ידי ר' יוחנן, שמעיר לתלמידו הבבלי ר' חייא בר אבא: "תרין מילין סלקין מן גביכון מפשוטיתא דתעניתא...". (ירושלמי עבודה זרה פ"ד ה"א). משמע שבעיקר נהגו במנהג בבבל והוא נקלט בא"י לאחר מכן. במסקנה העלו בשם רבנן דתמן, שלא התירו ההשתחויה אלא בתענית ציבור ודווקא על-ידי הטיה מן הצד, ולא בפישוט ידיים ורגליים הרגיל. ואפשר להבין הדברים על-פי ההיסוסים של רב בהשתחויה אפילו בתענית ציבור כאשר הגיע לבבל (ראה בבלי מגילה כב ע"ב). שוב הוכחה שבא"י ניסו לצמצם ההשתחויה בתחנוני נפילת אפים אחרי התפילה, כל שכן בתפילה עצמה. בבבל לא היו הגבלות כאלה, לפחות לא בתענית ציבור. ההשתחויות בהטיה לצד עדיין היו נהוגות בכל יום בתקופת הגאונים. ראה: אוצר הגאונים, התשובות, ברכות, סי' ו, רכט—רלג. הגאונים נזהרים לא להתיר פישוט ידיים ורגליים מלא: "כך ראינו וזקנינו וישישינו הראשונים כשנפלין תולין את פניהם בקרקע שמה יש תחת הקרקע רצפה של אבנים ואבן משכית" (שם, סי' רכט). מעניין לשמוע דעתו של ש"ח קוק, הסבור שהגאונים אסרו את ההשתחויה הרגילה משום חשש חוקת ה' וניסו לעשות שינויים מדרכם של הגויים בהשתחויותיהם. ראה: ש"ח קוק, "אבן משכית", עיונים ומחקרים, ח"א, ירושלים, תשי"ט, עמ' 361—363. ראה גם בלידשטיין (לעיל הע' 104), עמ' 28—37.

109 ראה בהערה הקודמת. על הכריעות בקדיש ראה דברי רב נחשון גאון בסדר רב עמרם, מהדורת פרומקין, עמ' 186.

110 רמב"ם, הלכות תפילה, פ"ה ה"ב—ה"ג.

111 נ' וידר כבר הקדיש בספרו פרק שלם לדין בתפיסת הרמב"ם וההשלכות הקשורות לדינו (לעיל הע' 1), עמ' 47—64, בעיקר עמ' 49—58.

הרבנים מוכיח על זיוף וסילוף והתעלמות ממקראות המפורשים בכתבי הקודש — הניעו את ר' אברהם להחזיר אותן ליושנן. מתנגדי הראב"ם התקיפוהו על שינויים קיצוניים אלה, והעלו, בין היתר, את האיסור "לא תלכו בחוקת הגוי" ואת מגמת החיקוי לקראים שיש בשיטתו של ר' אברהם. בין המתקיפים היה הודיה הנשיא משושלת הנשיאים בדמשק. הראב"ם נשאל שאלה ממצרים בקשר להשתחויות האלה, ממנה ניתן להסיק שקבוצת החסידים סביבו של ר' אברהם התפשטה במידה ניכרת: השואלים ציינו שיש לחסידים המזרחיים הללו בתי־מדרש משלהם ובעת תפילתם "החמירו על עצמם ... ויכרעו ארצה וישתחוו בכריעה בקדיש ובקדושה, ומקצתם או רובם ... גם באבות תחלה וסוף והודאה תחלה וסוף השתחויה במקום שחיה וכריעה ...".¹¹² יתרה מזו, דבריו של ר' שת הרופא בר יפת מארם צובא (חי במאה הי"ג כבן דורו של הראב"ם), "ואראה שאכתוב הנה למה אין אנחנו כורעים ומשתחוים ונופלים על אפינו בתפילה אלא שוחין מעט ... וכך ראוי לעשות", מצביעים על התפשטות ההנהגה החסידית הזאת בציבור המזרחי.¹¹³ נוסף על כך, פירושו הערבי של ר' שלמה בן ישועה הכהן (חכם בלתי ידוע) לספר אהבה של משנה תורה לרמב"ם, שנוקק לתת הגדרות מדויקות לכריעה, קידה והשתחויה הנוכחים בהלכות תפילה ("היינו שיכרע חמש כריעות, שיקוד על פניו וישתחוה וישב כשהוא כורע על ברכיו והבין זה!") הוא עדות נוספת לקליטת הרעיונות החדשים אצל חכמי המזרח.¹¹⁴ מכל מקום, כל הוויכוח הציבורי בין ראב"ם למת־נגדיו מוכיח שיש ספק רב אם הכריעה והשתחויה בוצעו כפשוטן בדור הקודם, תקופת הרמב"ם.

אחת הראיות שהראב"ם גייס לתיקון החדש בתפילה היא דווקא ממקור אשכנזי — ספר הפרדס שהוא מספרי דבי רש"י. הציון הוא לכריעות בקדיש שנמסרו בשם רב נחשון גאון כבר בסדר רב עמרם וסידור רס"ג. האם ניתן להבין כי גם באשכנז נטו לכריעות ממש? באותו מקור נאמר: "וארבע כריעות כורעין בקדיש ... כל אלו כריעות של השתחויה הן וכריעה של עושה השלום ... של רשות היא".¹¹⁵ כבר ציין וידר שגירסת הראב"ם (וגם רס"ג לפניו) היתה אחרת: במקום "כל אלו כריעות של השתחויה הן", היתה הגירסה: "של חובה הן", ועלי־כן הסביר הראב"ם שכריעה זו היא של שחייה בלבד.¹¹⁶ ככל הנראה גם בעלי התוספות הבינו את העניין בצורה הזאת. על המסורת המעידה כיצד ר' עקיבא היה מתפלל בינו לבין עצמו, שהיה אדם מניחו בזווית זו ומוצאו בזווית אחרת מפני הכריעות וההשתחויות, הקשה הר"י (ואחריו הקשה זאת ר' יהודה שיר־ליאון), שהתנהגותו סותרת את הקביעה התלמודית שאסור לשוח בסוף כל ברכה וברכה! ותיריך שר' עקיבא היה שוחה באמצע הברכות ומודקף בסופן; ובאופן זה אין סתירה בין הנוהג של ר' עקיבא לאיסור לשוח בסוף הברכות והוסיף: "ולכן נהגו העם בר"ה ויוה"כ כשמתפללין זכרנו ובכין תן פחדך ש שוחין וכשמגיעים לפסוקים ולבסוף הברכה זוקפין שאין לשחות בסוף ברכה אלא

112 תשובות ר' אברהם בן הרמב"ם, מהדורת פריימן עם הגהות ש"ד גויטיין, ירושלים, תרצ"ח, סי' סב.

113 ב"מ לוין, מאמר על כתבי היד חמאת החמדה וחמדת התעודה, ירושלים, תרצ"ג, עמ' 6–7; וידר (לעיל הערה 1), עמ' 63. וראה ש"ח קוק, "אבן משכית" (לעיל הע' 108).

114 וידר, שם.

115 ספר הפרדס, מהדורת ערנרייך, בודפשט, תרפ"ד, עמ' שכה.

116 וידר (לעיל הע' 1), עמ' 51 הע' 215.

היכא דתיקון" ¹¹⁷. הרי שהכריעות וההשתחויות הנזכרות במסורת הזאת אינן כפשוטן, אלא הכוונה לשחיה בלבד.

בדור לאחר-מכן אנו שומעים עדות המצביעה על נוהג של כריעות והשתחויות כפשוטן בתפילת העמידה. החכם והחסיד האיטלקי, בעל ספר מנהג טוב, מתייחס גם לנושא הכריעות. הוא פותח את חיבורו בציון: "... ילך לבית הכנסת וישתחוה לפני בוראו מלכו ... וכפי מנהג זה כדומה לזה הנהיג רבי" אליהו הזקן בעצמו כאשר מצאתי בספר אחד שלר' פלו' הצרפתי" ¹¹⁸. גם הוא מזכיר את הכריעות בקדיש והוסיף: "וכן הנהיג רבינו שלמה (רש"י) הללו כריעות של השתחויה הן" ¹¹⁹. כאשר הוא דן במנהגי הימים הנוראים, מתייחס הוא לכריעות בפורטרוט ודבריו מאלפים ¹²⁰:

מנהג טוב מליל ראשון של ראש השנה עד ליל מוצאי ר"ה ... בכל עת שאדם בבית הכנסת או במקום אחר שהיה ומתפלל לקונו לכרוע תמיד על ברכיו בין בזמירותיו בין בתפילה לבד בעת אומרו פסוק של שלוש קדוש או כשהיה קורא בתורה או חזן לקהל או תופס בחיקו ס"ת המוספין או עסוק במצות כגון לפתוח הארון וכיוצא בו, וזה מפני כבוד הציבור. ובעבור כי הכריעה היא דבר מקובל ומרצה לפני הקב"ה מובטח אני כ ... [כאן חסרות כמה מלים בטקסט] הכריעה. ועוד כי בתפילות ר"ה וצום [כיפור] תמצא רוב דברים של כריעה וקידה שאי אפשר שהפייטנים גם הן לא היו כורעים תמיד כל עת התפללם כגון בשופר אפיס ובברך כריעה ... ובעלינו לשבח ואנו כורעים וכו', כי לך תכרע כל ברך, לפניך יכרעו ויפולו, בקורבות צ"כ [צום כיפור] חי חי הוא יודך בכריעה במלאכות עמך ברך בברוכי, נכבדך בכריעה ...

אפילו בכניסת הימים הללו הוא מזכיר את הכריעה. לליל ראש השנה הוא מעיר: "וכה יהיה תכונתו בר"ה בליל ראשון יעריב בברכים כורעות" (ההדגשה שלי), ולדברים האלה הוא מוסיף: "ובבקר ישכים ... ויכרע על ברכיו תדיר" ¹²¹. לערב יום כיפור הוא קובע: "ובהיותו במקום המיוחד לו לתפילה ... וכרע על ברכיו בכל שהוא במקום התפילה לבד בעתים החרוטים במנהגי ר"ה", וגם פה הוסיף: "ובהאיר היום ... יתפלל עם הצבור בברכים כורעות כאשר הוכחתי במנהגי ר"ה" ¹²². מכל הציונים האלה סבורני שניתן לשער, שכריעות של ממש היו חלק ממנהגיו של המחבר בימים נוראים ובחלקי התפילה (הקדיש) בימים רגילים ¹²³.

117 עיין תוספות ברכות לא ע"א, ד"ה ומוצאו בזוית אחרת. ראה: תוספות ר' יהודה שיר-ליאון, מהדורת זקש, ירושלים, תשכ"ט, ח"א, עמ' שמו. וראה גם תוספות ברכות יב ע"ב, ד"ה כרע כחזירא. ברם, דעתו של ר' יוסף בתוספות הנ"ל היא, שר' עקיבא היה כורע רק בתחנונים בסוף העמידה; וכן דעת הרא"ש, המאירי והרשב"א, והגהות הב"ח על הרי"ף על אתר.

118 ספר מנהג טוב, סי' א.

119 שם, סי' טז.

120 שם, סי' עא. כבר העיר המהדיר (בהערותיו בסוף הספר), שלפני המחבר היו גירסאות אחרות בכמה מן הפיוטים שציין, כגון: "בשופר אפתנו" במקום "אפיס"; במקום "חי חי הוא יודך בכריעה", הגירסא אצלנו היא: "חי חי יודך בהריעה". ראה: ד' גולדשמידט, מחזור לימים נור-אים, ירושלים, תש"ל, א, עמ' 66; ב, עמ' 113.

121 שם, סי' עב.

122 שם, סי' עב.

123 אם אכן מקומו של המחבר הוא אחד מנמלי דרום איטליה — האם ניתן לשער שהשפעת חסידי המזרח, אשר הראב"ם היה בראשם, התפרשה גם לאירוּפה? וצ"ע.

סימוכין (אמנם קלושים) לזיקה שבין כריעות של ממש ובין הימים הנוראים נמצא אולי בדיון שכבר הזכרנו למעלה בעניין אבן משכית. רש"י סבור שאין לעשות רצפת אבנים בבית-הכנסת דוגמת הרצפה שהיתה במקדש¹²⁴. החומרה הזאת לא נזכרה בתלמודים. הד לדעתו של רש"י נמצא כבר באזהרות לר' אליהו הזקן: "בארצכם מתת ברצפת מקדש צמדה כל שכיות החמדה"¹²⁵. ציון נוסף נזכר במחזור ויטרי, כאשר נאמר שם שהתפילה בראש השנה וביום הכיפורים נעשית בכריעה. מוסבר הדבר "לפי שאנו נידונין באותו זמן, ומצינו במלך שהוא נידון בכל יום... ומלך היה מתפלל בכל יום בכריעה ומניין דכתיב ויהי ככלות שלמה... קם מכרוע על ברכיו ובר"ה ויו"כ אנו כמלכים שאנו נידונים"¹²⁶. עדות נוספת, המציינת זיקה לכריעות אצל חכמי צרפת, היא ההערכה למנהגי הראב"ם של כמה מן העולים שהתיישבו בעכו במאה ה"ג. בגניזה נזכרים כדברים האלה¹²⁷:

היושבים היום בעכו ישמרו צורם הרב ר' יוסף ב"ר מתתיה והרב ר' יהודה והרב ר' שמואל שכורעים ונופלים על פניהם ולא לצדדין ולא לאצווי אלא על ברכיהם ופניהם בקרקע ומה שראה על הכריעה הזאת והעיד כי יש מהם משעה שמתחיל.

אף-על-פי שהמדובר בעת התחנן שלאחר העמידה, מכל מקום עצם העובדה שהשתחוו בדרך של חסידי המזרח מצביעה על כך שהתפילה בכריעה לא היתה זרה להם והם נמשכו אליה. קשה לקבוע אם אכן המנהג לכרוע כריעה של ממש בתפילת העמידה בימים הנוראים נקלט מן המקורות העומדים לרשותנו ואשר הובאו לעיל. קשה להכריע בנקודה זו, כי המינוח אינו מדויק ופעם משתמשים במונח "כריעה" ופעם ב"שחייה" בלי להבחין ביניהם באופן ברור. ראב"ן הירחי ציין ש"מנהג כל ישראל להתפלל בכריעה בר"ה וכיפור", ומוסיף את המקורות משלמה המלך וגם את מנהגי התפילה של דניאל ("וזמנין תלתא ביומ' הוה בריך על ברכוהי")¹²⁸. וכן העיר ר' אברהם ב"ר עזריאל בספרו ערוגת הבושם¹²⁹. ברם הרא"ה — ואחריו המאירי — השתמשו דווקא במונח "שחייה" כאשר הזכירו את המנהג המיוחד בתפילת ימים נוראים¹³⁰.

מאידך גיסא, שרידים למנהג הכריעה נשארו דווקא בחלקים שונים של התפילה של ראש השנה ויום הכיפורים: במיוחד בתפילת "עלינו" בתקיעתא דרב שבתפילת ראש השנה, ובסדר העבודה שבמוסף ליום הכיפורים. הראשון שהזכיר הכריעות בתפילות הללו הוא הראב"ה.

124 רש"י, מגילה כב ע"ב, ד"ה לא אסרה תורה.

125 אזהרות לרבנא אליהו הזקן וצ"ל, בתוך: קובץ מעשי ידי גאונים קדמונים (בעריכת יהודא ראזענ-בערג), ברלין, תרט"ז, ח"ב, עמ' 66. ראה גם מה שכתב הרשב"ץ דוראן בספר זוהר הרקיע, דפוס קושטא, רע"ה, לא תעשה, סי' רי"ריח; דפוס לעמבערג, 1858, לא תעשה, סי' פג.

126 מחזור ויטרי, מהדורת הורוויץ, נירנבערג, תרפ"ג, סי' שכד (עמ' 362). הדברים נמסרו בשם ר"ת. J. Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, New York, 1970, Vol. 2, p. 371, n. 2; וגם שם, ח"א, עמ' 175. ר' יוסף הנזכר התכתב עם ראב"ם בעניין הסכסוך עם הנשיא הודיה בן ישי. הראב"ם הזמין את ר' יוסף לכהן בתור דיין באלכסנדריה. לאחר זמן קצר חזר ר' יוסף לעכו, אבל התכוון להמשיך לעיראק ונפטר בדרך. ראה גם וידר, שם, עמ' 62.

128 ראב"ן הירחי, ספר המנהיג, ח"א, עמ' שז—שח.

129 ר' אברהם ב"ר עזריאל, ספר ערוגת הבושם, ח"ג, עמ' 466.

130 פירוש הרא"ה על הלכות הרי"ף מסכת ברכות ס' פקודת הלויים, מהדורת ש' במברגר, מיינץ, תרע"ד, עמ' ק; ר' מנחם בר שלמה, חיבור התשובה, מהדורת סופר, ניויורק, תש"י, עמ' 368.

הוא מעיר שעל-פי "ספרי החיצונים" – וכוונתו להיכלות רבתי – כאשר מסר ר' נחוניא בן הקנה את שם המפורש לתלמידיו ציווה להם לכרוע וליפול על פניהם, והראב"ה מוסיף: "וכן אנו עושין לזכרון דוגמה"¹³¹. את דבריו העתיק ר' יצחק אור זרוע וכך הגיעו לספר המרדכי¹³². כן נמסר בשם המהרי"ל שהיתה קבלה "מר' א[לעזר] מגרמייזא 'ככתוב בתורתו ואנו כורעים' והיה כורע על ברכיו והיה משתחוה ונופל על פניו"¹³³. מנהג הכריעה ב"עלינו" ובסדר העבודה בראש השנה ויום הכיפורים נזכר על-ידי ר' אייזיק טירנא בספר המנהגים שלו: "ונופלין ממש על פניהם לכן מנהג בברונא ליתן [עשבין] בבית הכנסת להפסיק בינו ובין הרצפה האסור שיטוח בפנים על הרצפה או יחוץ בטליתו"¹³⁴. כשם שכרעו והשתחוו בתפילות מסוימות בימים נוראים במזרח אירופה, כך נהגו גם במערב. נוהג זה לזה הנוזר במנהגי ר' אייזיק טירנא מובא על-ידי ר' יוסף האן נורדלינגן בפפ"ד בספרו יוסף אומץ. הוא כותב שיש איסור להשתחוות על גבי רצפת אבנים משום "אבן משפית", אולם "אכן בכריעות והשתחוואות בר"ה ויו"כ בעלינו והיו כורעים וכו' דבסדר עבודת מוסף יש היתר קצת מפני הדשאים ששוטחין על פני הרצפה מפני טעם זה. אכן אני קבלתי ממורי הגאון מהר"ר הירץ ז"ל אב"ד פה יש לפרוס הקיטל לפניו קודם הכריעה"¹³⁵. הדבר בא לידי ביטוי בדברי ר' אברהם דנציג בספרו חיי אדם, המסכם הלכות מזרח אירופה¹³⁶:

נוהגין לשטוח עשבים בבית הכנסת ואין הטעם כמו שחושבין ההמון כדי לעמוד עליו אלא הטעם לפי שנוהגין לעשות זכר למקדש ולהשתחוות בשעת עלינו ובאמירת והכהנים והעם ... ולפי המנהג הנכון להשתחוות בפשוט ידיים ורגליים כדן השתח- ואה במקדש ובמקום שהקרקע מרוצף באבנים אסור להשתחוות כן ... ואפילו במקום שאינו מרוצף כלל צריך להטות קצת על צדו דגורנין אטו אבנים לכן שוטחים עשבים כדי להפסיק בין הקרקע דאז לא גורנין ואם אין לו עשבים יפסיק בטליתו או בדבר אחר.

המנהג לכרוע ולהשתחוות ב"עבודה" שבמוסף ביום הכיפורים גרר מנהג נוסף. יש שנהגו שכאשר התוודו בתפילות יו"כ היו כורעים על ברכיהם. כן נמסר בספר המהרי"ל: "וכן מנהג מהר"י סג"ל כשהיה מתוודה היה עומד בכפיפת הראש כדרך שהיה שוחה באמרו מודים ולא כאשר עושין רוב העולם שמשותחין על הקרקע דאז לא הוי מעו- מד" (ההדגשה שלי)¹³⁷. עדות נוספת שמנהג הכריעה בעת הווידוי לא היה זר ליהודי אשכנז נמצא באיורים שבכתב-היד של מחזור רוטשילד, אשר נכתב בפירנצה בשנת רנ"ב. באחד האיורים נראה אדם כורע על ברכיו ואל האיור צמודה תפילת הווידוי¹³⁸ (איור 5).

131 ספר ראב"ה, ח"ב, סי' תקל, עמ' 196–197. לציון בספר היכלות ראה: יעלינק, בית המדרש, ח"ג, היכלות רבתי, פרק כא (עמ' 99). ראה הערות אפסטיצר בספר ראב"ה, שם, הע' 20.

132 ר' יצחק ב"ר משה, ספר אור זרוע, ח"ב, סי' רפא; מרדכי, יומא, סי' תשכ"ז. ראה גם מרדכי מגילה, סי' תתנ. משם מצא המנהג דרכו לטור או"ח, סי' תרכא, ולספר דרכי משה לרמ"א.

133 מהרי"ל, הלכות ראש השנה, מא ע"א; המעניין הוא ההג"ה בשולים: "כשאמר מהרי"ל סג"ל כי לך תכרע כל ברך וכן כשאמר יכרעו ויפלו לא היה כורע".

134 ר"א טירנא, ספר מנהגים, הלכות יום כיפור, עמ' קיד.

135 סי' תתקעג.

136 כלל קמד, סי' לד.

137 מהרי"ל, ספר המנהגים, הלכות ליל יום כיפור, מו ע"א.

138 מחזור רוטשילד, ספריית בית-המדרש לרבנים, ניו-יורק, Mic. 8892, דף 288א.

איור דומה נמצא על-יד נוסח הווידי בכ"י אשכנזי, שמוצאו כנראה בפאראה בסוף המאה הט"ו¹³⁹ (איור 6). יתרה מזו, ריבוי האיורים בתוך כתבי-יד אשכנזיים (אשר חלק מהם גם צוירו בידי יהודים) המראים דמויות שונות מתפללות בכריעה על הברכיים, מעיד שהכריעה לא רק שלא צרמה לקוראים כנוהג זר, אלא אולי גם מצביעה על כך שהיא אכן בוצעה כפשוטה בחלקי תפילת העמידה (איור 4)¹⁴⁰. זאת למרות העובדה שהכריעה וההש-תחויה נתקבלו כדרכי תפילה מקובלות בנצרות¹⁴¹. אם הנחתנו נכונה, ניתן שוב להצביע על השפעות חיצוניות שחדרו לתוך הקהילה היהודית באשכנז לפני ולפנים. ידיעותינו על עולמם של חכמי ספרד ושל עדות המזרח מצומצמות יותר מחמת חוסר מקורות. אולי תשובתו של הריב"ש לקלעת-איוב מצביעה על כיוון מסוים גם בחוגים האלה. הוא כותב לר' שלמה ראובן¹⁴²:

שאלת: להודיעך דעתי במה שראיתי שם עתה מקרוב ענין רע ומר והוא שבצום כפור ובתפלת מוסף שש"צ חוזר תפלתו ובאמצע התפלה אומר סדר עבודה וכשמגיע אל הכהנים והעם כשהיו שומעין ... ש"צ עוקר את רגליו ויורד מן התבה ובא עד לפני ההיכל ושם משתטח ונופל על פניו וזה נראה בעיניך מנהג בורות שש"צ יעקור את רגליו באמצע תפלה ... תשובה: גם אני כך דעתי שאין ראוי לעשותו כן ... מפני כריעות והשתחואות שלא לצורך הדבר ברור שאין להפסיק ולעקור רגליו כלל ... דאפי' מפני כריעות והשתחואות אין לעקור רגליו באמצע תפלה והחזנים העו-שין כן הוא דרך יוהרא ומחסרון ידיעה ...

139 סידור רוטשילד מיסיליני, מוזיאון ישראל, ירושלים 180/151, MS, דף 139.

140 אין להכחיש שרוב בעלי האומנות שציירו את המחזוריים, הגדות לפסח וחיבורים יהודיים אחרים, לא היו יהודים. ניתן לשער שגם הצייר יואל בן שמעון הושפע מסביבתו בציוריו. הם הציגו את איוריהם על-פי דגמים שהיו לפנייהם ועמדו לרשותם. ראה, לדוגמה, כיצד נמסר המן לבני ישראל מידי הקב"ה בדרך הנוצרית המסמלת הברכה, בהגדה של פסח 'הצפרים' — B. Narkiss, G. Sed- — *Rayna', Index of Jewish Art, Jerusalem, 1976–1981. Birds-Head Haggadah, f. 22 v* הכריעה היתה פוזה נוצרית מקובלת בדמות המתפללת. מאידך, כבר הצביעו חוקרים על ההשפעה היהודית באיורים נוצריים לתנ"ך ולפירושיה. ראה במיוחד מאמריו של: J. Gutmann, "The Jewish Origin of the Ashburnham Pentateuch Miniatures", *JQR*, 44 (1953–54), pp. 55–72; idem, "The Haggadic Motif in Jewish Iconography", *Eretz-Israel*, 6 (1960), pp. 16–27; idem, "The Illuminated Medieval Passover Haggadah: Investigations and Research Problems", *Studies in Bibliography and Booklore*, 7 (1965), pp. 3–25; H. L. Hempel, "Zum Problem der Anfänge der AT Illustration", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 69 (1957), pp. 103–131, esp. pp. 124; K. Weitzmann, "The Question of the Influences of Jewish Pictorial Sources on Old Testament Illustrations", *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illuminations*, Chicago–London, 1971, pp. 76–95.

נוסף ליואל ב"ר שמעון (לעיל הע' 80) יש עוד ציירים יהודים באותה תקופה. ראה: F. Landsberger, "The Cincinnati Haggadah and its Decorator", *HUCA*, 15 (1940), pp. 529–558.

141 ראה דברי יוידר (לעיל הע' 1), עמ' 47 והמקורות שציוו בהע' 192. ראה גם החיבור הקצר בפוות של דומיניק הקדוש (לעיל הע' 78), עמ' 11.

142 שו"ת הריב"ש, ווילנא, תרל"ט, סי' שלב. על ר' שלמה ראובן ראה: א' הרשמן, ר' יצחק בר ששת, ירושלים, תשס"ז, עמ' קט. — ההדגשה במובאה היא שלי — א"ו.

ההכללה של הריב"ש בסוף דבריו מעידה, כנראה, על הנהגה מקובלת אצל העוברים לפני התיבה בספרד. הדבר מלמד שגם בקהילות ספרד נהגו להשתחוות בקטעי תפילה מסוימים בימים נוראים.

מן התקופה שלאחר גירוש יהודי ספרד והתפורותם בארצות הים התיכון אין לנו עדויות של ממש. ההתרשמות הכללית מן המקורות שדנו בנושא — ורק בעקיפין — מצביעה על הרחקה. ר' לוי בן חביב (רלב"ח) מעיר באחת מתשובותיו, לדוגמה, שראה "אנשים חכמים בעלי מעשה מדקדקים שלא להתפלל י"ח ברכות על רצפת אבנים משום הכריעות שבהם ... ואני בראותי תמהתי על הדבר כי לעניות דעתי נרא' שאין איסור כלל כיון שהמתפלל עומד על רגליו ועוד שאין פניו נוגעות בקרקע כשכורע". הרלב"ח מוסיף שאין כל איסור בדבר, "והמדקדק אין ראוי לשבחיו על כך אדרבה נקרא הדיוט"¹⁴³. מתוך דבריו משמע שהיו כאלה שלא רצו לשחות ברצפה המרוצפת באבנים, ואולי גם נמנעו מלכרוע ממש (אף-על-פי שאין הכרע לכך בתשובה). עדות נוספת לכיוון ההרחקה אנו שומעים מדברי ר' חיים בנבנשתי. הוא מעיד שבא לידו קובץ תשובות מרבני קנדיה, ובו נחלקו שני חכמים אם אסור לשחות בבית-כנסת שיש בו אבנים וכל-שכן להשתחוות. זאת ועוד: שאם לא היה מרוצף באבנים, אסור לרצף אותו. אף-על-פי שר' חיים נוטה להתירא, עצם הוויכוח מצביע על ההחמרה וההרחקה¹⁴⁴.

גם בחוגי המקובלים של האר"י נדמה שנטו להרחקה מן הכריעות. בדיון מעמיק בהנהגת הכריעות בעמידה לפי האר"י, מתאר ר' חיים בנימין פונטרימולי את דרכו של האר"י בפרטי פרטים. מתוך דבריו ניתן להסיק שהאר"י התרחק מכריעת ברכיים כפשוטה¹⁴⁵. יתר חכמי עדות המזרח אף הם מציינים רק את השחייה בלבד¹⁴⁶. כללם של דברים: קהילות ספרד ועדות מזרח לא דגלו בכריעת הברכיים על הרצפה וכל-שכן בהשתחויות בשעת התפילה, והסתפקו בקידה ובכריעות הגוף בלבד.

התנועות

ייתכן כי יש זיקה בין הקידה, הכריעה וההשתחויה ובין התנועה הכללית בשעת התפילה; אולי ניתן אפילו לשער שהתנועה הכללית היא תוצאה מן הפעולות הנזכרות. אולם אפשר שהתנועות בתפילה הן נספח לשאיפה של המתפלל לתת ביטוי למאוייו ובקשותיו בעמדו לפני הקב"ה. מצד אחד, התנועות משמשות כעין השלמה למלים הנאמרות, ומצד שני תפקידן היה להביא את המתפלל למצב-רוח של אקסטאזה. הן שימשו כעין עזר להעלאת הנשמה המתפללת לעולמות העליונים¹⁴⁷. אי-לכך, התנועות מצאו מקומן לא רק בתפילה אלא גם

143 שו"ת הרלב"ח, לעמבערג, 1865, סי' צט (השני).

144 ר' חיים בנבנשתי, ספר כנסת הגדולה, או"ח סי' קלא.

145 ר' חיים בנימין פונטרימולי, ספר פתח הדביר, אומיר, תרי"ב, סי' קיג.

146 ראה: י"ש אשכנזי, סדר בית עובד, צא ע"א, סי' פ—פא; ר' יצחק גוניס ואיס, קונטרס תפילת כל פה (בסוף ספרו שיח יצחק למסכת תגיגה, ליוורנר, 1788), סי' קיג סק"ג; ספר חסד לאלפים, סי' קיג, סק"ב.

147 ראה: ש' אשכנזי, דור דור ומנהגיו, תל-אביב, תשל"ז, עמ' 180—196. בפרק שכותרתו "כל עצמותי תאמרנה" צוין חלק ניכר של המקורות בנושא. ברם, חסרים ההתפתחות ההיסטורית וניתוח הדברים. כפי שהוא בעצמו העיר בראשית דבריו: "נציע את המקורות שבתחום ידיעתנו והמעייין יסיק את המסקנות". הוא השאיר לנו אפוא מקום להתגדר בו.

בלימוד התורה. דא עקא: במקורות הקדומים נזכרות תנועות בשעת הלימוד יותר מאשר בעת התפילה.¹⁴⁸

הכתוב במלכים, המדבר בפרישת ידיים של שלמה בשעת חנוכת הבית הראשון, שימש לאחד האמוראים מקור לשקף הנהגת האדם בשעת התפילה. "וכפיו פרשות השמים" (מלכים א, ח, נד), "אמר אייבו כגון הדין נקריס היה עומד"¹⁴⁹. כנראה מקורה של המלה "נקריס" הוא פרסית ופירושה: צורה שהיא בלי תנועה.¹⁵⁰ מן ההערה היחידה הזאת ניתן לשער, בזהירות רבה, שהאדם יעמוד בלי תנועה בשעת העמידה. ואולי כך נהגו האמוראים כולם.¹⁵¹ בעלי המדרשים שערכו את הקבצים השונים של המדרשים, אינם עוסקים בנושא. אמנם מתייחסים המדרשים לתיקוני הגוף השונים ובין היתר גם בתפילה, אבל אין כל הוכחה מפורשת שהתפילה חייבת להתקיים בתנועות. נציע כאן את המדרש המפורסם:¹⁵²

כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך. אמר לו הקב"ה: דוד, מה אתה עושה לי? אמר לו: אני אשבחך בכל אבריי — בראשי אני כופף וקודה בתפלתי, בשערות ראשי אני מקיים לא תקיפו פאת ראשכם ועוד אני מניח תפילין בראשי, בצוארי אני מקיים מצוות עטיפת ציצית, בעיני אני מקיים וראיתם אותן, בפי אני מהללך שנאמר ... ובשפתי אני מהללך שנאמר ... בזקני שנאמר ... בלשוני שנאמר ... באפי בהשתחויה שנאמר ... בגרוני שנאמר ... בלבי שנאמר ... בחזה שימת ציצית כנגד הלב כל זמן שאני קורא את שמע שנאמר ... מאחרי ומלפני השלכתי הטלית ... יד ימין אני כותב ומראה בה טעמי תורה ... יד שמאל אני קושר בה תפילין של יד ובה אני אוחו ציציותי בזמן ק"ש, חוטמי להריח בה במוצאי שבתות, אזנים בהם אני שומע טעמי תורה, הצפרנים בהם להסתכל אור להבדלה, מעיי שנאמר ... קרבי שנאמר ... כליותי שנאמר ... מילתי מילה ופריעה, ברכיי כריעת ברכיים בתפלה, בברכיי אני נעשה סינדיקנוס לילדים הנימולים על ברכיי, רגל ימין מצות חליצה, רגל שמאל קודם לשלש פסיעות, לכך נאמר כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך.

מן המדרש הזה ומהמקבילות השונות אין אנו למדים במפורש על תנועות גוף כלשהן בשעת התפילה. אדרבה, בעלי המדרש מציינים שכל איבר ואיבר יש לו תפקיד מיוחד משלו, ובאמ-

148 ראה מה שכתב על הנושא ז' מונטנר, משנה תפילה למשה, ירושלים, תש"ו, עמ' 40.

149 ירושלמי ברכות פ"א ה"ה. ברם הגירסא בדפוס ונציה (רפ"ג) היא "נקדים".

150 עיין בערוך בערך "נקריס" וביאורו של קאהוט. רש"ס ובעל פני משה עקבו אחריו בפירושיהם. לוי גינצבורג (פירושים וחדושים בירושלמי, ח"א, עמ' 182) ציין, שמקור הביטוי נקריס ביוונית, ופירושו: משרת ההיכל שעומד בלי תנועה כעבד בפני המלך.

151 יש שסברו שמקורן של התנועות נמצא בירושלמי ברכות פ"ד ה"ג, בעניין שמונה עשרה, אשר שם מקשים: ולמה שמונה עשרה? אמר ר' סימון כנגד י"ח חוליות שבשדרה שבשעה שאדם עומד ומתפלל צריך לשוח בכולן, מה טעם? כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך. ברם אותו מאמר של ר' סימון הובא בתנחומא בנוסחאות שונות. אכן בתנחומא, מהדורת באבער, פ' וירא, סי' א, צוין כי ירושלמי כנ"ל; ברם בתנחומא, דפוס קושטא, ר"פ, פ' וירא, סי' א, צוין אחרת: שם נזכר שהמדובר הוא כנגד י"ח חוליות שבשדרה, שבשעה שהוא כורע צריך שיכרע עד שיתפקקו כל חוליות שבשדרה. ואף אם נקבל נוסחת מהדורת באבער, אין הדברים מצביעים על תנועות אלא על שחייה בלבד.

152 מדרש תהלים המכונה שוחר טוב, מהדורת באבער, לה ע"ב. ראה שם גם יח ע"ב. שם נזכר אחרי רשימה דומה: "סוף דבר קלסו בכל אבריו בכלל שנאמר כל עצמותי תאמרנה".

צעות כל אחד בנפרד וכולם ביחד מקלס האדם את הקב"ה ב"כל עצמותי". לכן נדמה לי, שלתנועות גוף לא היה מקום מרכזי בשעת התפילה, ואולי אף לא היו נהוגות כלל. שונה הוא המצב, כפי הנראה, ביחס למקומן של התנועות בשעת הלימוד. אולי רמז לקדמותו של המנהג נזכר בבבלי: "ברוריה אשכחתי לההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישא, בטשה (פירש"י: בעטת) ביה. אמרה ליה לא כך כתוב ערוכה בכל ושמורה אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך — משתמרת, ואם לאו — אינה משתמרת" ¹⁵³. מסתבר כי ברוריה רימזה לא רק על הצורך בהרמת הקול בשעת הלימוד, אלא גם על הצורך בתנועות הגוף, שהרי היא דורשת להפעיל כל רמ"ח איברים ¹⁵⁴.

יש שציינו מקורות ערביים המצביעים על כך שהיהודים היו מנענעים את גופם בשעת קריאת התורה. חכמי דת מוחמד, המייצעים למאמיניהם לא לקבל מנהגי דת ישראל, מזהירי רים גם על מנהג זה. יתרה מזו, כבר מוחמד עצמו העיר על כך, לפי מסורת ערבית אחת, והתירה במאמיניו: אל תהיו כבני ישראל שבשעת קריאת התורה בציבור הם מתנועעים אנה ואנה ¹⁵⁵.

ר' שמואל הנגיד מעיד על מנהג התנועות בשעת הלימוד. באחד משיריו הוא אומר ¹⁵⁶:

ובאנו זועמים אל בית אלקים	ומי יתן ונטעה בנתיבה
והנה רב ותלמידים מנידים	לראשיהם כערער בערבה.

ריה"ל הוא הראשון המקדיש דיון מיוחד בתנועות הגוף בעת הלימוד בקטע מפורסם בספר הכוזרי ¹⁵⁷:

אמר הכוזרי: אשאלך כעת: היודע אתה סיבה לדבר שהיהודים מתנועעים בשעת קריאתם בספרים עבריים?
אמר החבר: אומרים כי דבר זה בא לעורר את החום הטבעי, אולם אשר אחזה לי

¹⁵³ עירובין נג ע"ב—נד ע"א.

¹⁵⁴ ראה דברי המהרש"א על אתר: "ואמר ערוכה בכל דהיינו בכל רמ"ח אברים שהדיבור בקול רם מביא הרגשה ותנועה לכל האברים".

¹⁵⁵ I. Goldzieher, "Arabische Aeussungen ueber Gebrauche der Juden beim Gebet und Studium", *MGWJ*, 20 (1871), pp. 178–183. ראה גם: א' ברלינר, "השפעת ספרי הד" פוס הראשונים על תרבות היהודים", בתוך: כתבים נבחרים, ח"ב, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 130. אגב, ברלינר מציין שמנהג התנועות בתפילה הוא קדום, על-פי חיבור ר' שלמה פלסנר: *Solomon Plessner, Die Kostbare Perle oder das Gebet*, Berlin, 1838, pp. 73, 78 ff. בדיקת מקורותיו של פלסנר מצביעה על הוזהר והכוזרי, שיצוינו להלן. מאלה לא ניתן להוכיח את קדמותו של המנהג מלפני המאה העשירית. ברלינר לא ציין את המקורות של גולדציהר.

¹⁵⁶ דיואן ר' שמואל הנגיד, בן תהילים, מהדורת דב ירדן, ירושלים, תשכ"ו, סי' פג, עמ' 229. אגב, י"ד איזנשטיין, אוצר דינים ומנהגים, ניו-יורק, תרע"ו, עמ' 280, ציין את הערת ר' שמואל הנגיד: "כאשר ינועו עצי היער מפני הרוח" — ברם, לא מצאתי את מקורו הנ"ל.

¹⁵⁷ ריה"ל, הכוזרי, מהדורת אבן שמואל, ירושלים, תשל"ג, מאמר שני, סי' עט—פ. לעג דומה נמצא בחרוזים השונים של ר' יהודה אלחריזי; ראה: ספר תחכמוני, תל-אביב, תשי"ב, שער כד: בשליח ציבור ותפילותיו. הוא מעיר שם: "עמד על עמדו לערוך תפילותיו / וכסה פניו לא מענוה / ועמד בגאווה והרבה בתנועותיו / והניע כתפותיו / והרים רגלו הימנית / והוריד השנית / ותור מעט לאחורנית".

אני — הדבר תלוי במה שדברנו עליו כעת. מתוך שרבים מהם ידעו לקרא פה אחד, יכלו עשרה מהם או יותר לקרא מתוך ספר אחד, אשר על כן עושים היינו את ספרינו גדולים — וכל אחד מן העשרה הוצרך להתכופף משעה לשעה לשם עיון בתיבה אחת ולשוב ולהזדקף, כי הספר היה מוטל לפנייהם על הארץ. וכך היתה שם תנועת התכופף-פות והזדקפות מתמדת. זאת היתה הסיבה בראשונה. לימים נעשה הדבר מנהג, מתוך הסתכלות בנים במעשה אבות ומתוך חקוי, כי זה טבע בני אדם. אולם אצל אומות אחרות, כל אדם קורא בספרו ומקרב את הספר אל עיניו או מקרב עצמו אל הספר בשעור הרצוי לו מבלי אשר יצר לו חברו בזה, ולכן אינו זקוק להתכופפות ולהזדקפות.

מהערת אלה ניתן להסיק, שהתנועות היו מקובלות בתפוצות ישראל בשעת קריאת התורה ובשעת הלימוד. נוהג זה היה אופייני ומיוחד ליהודים, והיה בולט מאוד עד שעורר את סקרנותו של הכוזרי. ברם, נראה שהמנהג לא מצא חן בעיני כל חכמי הדורות.

חכמי אשכנז הלבישו את מנהג התנועות בלבוש אגדתי. אזכור ראשון נמצא במחזור ויטרי: "ומפני מה מרגילין אותו (התינוק הלומד תורה) לנענע בגופו כשהוא לומד שכן מצינו בנתינתה של תורה — וירא העם וינועו"¹⁵⁸. הנימוק הזה מצא את מקומו בכמה וכמה חיבורים המתייחסים לנושא. כך ציין אותו מחבר ספר כל בו בפרק "תקון המשים בנו לתלמוד תורה" וכתב: "...ומרגילין התינוקות לנענע גופן בעת הלימוד כמו שכתוב במתן תורה וירא העם וינועו וזהו שאמר דוד עבדו את ה' ביראה וכן אמר שלמה כמו שכתוב שפתותיו שושנים נוטפות מור עובר ואמר ז"ל אל תקרי שושנים אלא ששונים ואל תקרי מור עובר אלא מר עובר שצריך בתלמיד שיהיה עומד באימה וביראה לפני הרב"¹⁵⁹. בעקבו-תיהם של חכמי אשכנז הלכו גם חכמים יושבי ספרד, כר' יעקב בעל הטורים ור' דוד אבן-דרהם¹⁶⁰. נימוק מקורי חדש נמצא בזהר כאשר נמסר שר' אבא שאל את ר' שמעון: "מאי האי דכל עמין דעלמא לא עבדין נענועא אלא ישראל בלחודיהו דכד לעאן באורייתא ומנענעין הכא והכא, בלא למודא דבר נש בעלמא, ולא יכלין למיקם בקיומייהו?" ותשובתו בנויה על ההבחנה בין הנר הדולק לנר הנכבה. הנר הדולק תמיד נמצא בתנועה. כן ישראל "כיון דאמר מלה חדא דאורייתא הא נהורא דליק ולא יכלון אינון לאשתכבא ומתנענען לכאן ולכאן ולכל סטרין כנהורא שרגא דהא נר ה' נשמת אדם כתיב"¹⁶¹. הרי כאן הנימוק הוא תיאולוגי ואינו בנוי על התקדים ההיסטורי.

מצאנו כי תנועות-גוף היו מושרשות במסורת הלימוד היהודי כחלק בלתי נפרד של "הטכניקה" של הלימוד. לפי זה ניתן להבין כיצד הנימוקים המדרשיים השפיעו על חכמי הדור, ובמיוחד על חסידי הדור, להעביר התנועות שמקורן בעת הלימוד גם לשעת התפילה. ר' אברהם ב"ר נתן הירחי ציין בספר המנהיג: "ומצאתי במדרש חייב אדם לנענע עצמו בתפילה על שם שנאמר כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוכה"¹⁶². אחריו כתב ר' צדקיהו ב"ר אברהם בספרו שבלי הלקט: "מצאתי במעשה המרכבה ובשעת התפילה צריך אדם לנענע

158 מחזור ויטרי, עמ' 630 (סי' תקח בסוף).

159 ספר כל בו, פיורדא, תקמ"ב, סי' עד.

160 בעל הטורים לתורה, מהדורת רייניץ, בני-ברק, תשל"א, שמות כ, טו; אבודרהם השלם, עמ' מג.

161 הזוהר, ווילנא, תרפ"ב, פרשת פינחס, ח"ג, ריח ע"ב — ריט ע"א.

162 ראב"ן הירחי, ספר המנהיג, מהדורת רפאל, ח"א, עמ' פה.

כל גופו שנאמר כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך¹⁶³. שני המקורות הללו מצביעים על כך שהמקור לנענוע הגוף בתפילה הוא במדרש, וליתר דיוק באחד ממדרשי ההיכלות¹⁶⁴. מעניין לציין את סיום דברי ראב"ן הירחי לדבריו: "וכן מנהג רבני צרפת וחסידיה"¹⁶⁵. המנהג הזה צוין גם בספר חסידים וגם אצל הרא"ה מלוניל¹⁶⁶. בספר מנהג טוב נזכר: "מנהג טוב וכשר לכל איש אשר רוח שוים (א-להים) בו לקום ולנענע עצמו קצת בשעה שהוא מוציא מפיו ומזכיר את השם הנכבד והנורא הוא השם של ד' אותיות". המחבר מציין את המקורות המקובלים, אבל גם מסורת מספר היצירה ששמע מאחד מרבתי¹⁶⁷. מאידך גיסא, יתר חכמי צרפת ואשכנז התעלמו ממנו. ניתן להסיק אפוא, שתנועות הגוף בשעת התפילה התקבלו כנראה בחוגים מסוימים באירופה, וביניהם דווקא באותם החוגים שנטו לחסידות, שהושפעו כנראה ממסורות שנמסרו דרך ספרות ההיכלות, ודרך פרשנותם של המדרשים שכבר צוינו. הד להשערותנו נשמע בדברי ר' יעקב אנטולי, כאשר מוכיח את אלה הקוראים קריאת שמע בדרך זו¹⁶⁸:

אין הממלכה בתנועת הראש לבדה כמנהגנו הפחות היום שאנו מניעין ראשנו תנועה חיונית עד שהרבה פעמים היא אינה חיונית ... כ"ש לקצת המתהללים במצוות ובני עמנו ... שהרי נמצא בהם שמניעים הראש בעת הקריאה, תנועת הנער המשחק ... ואין זה קבלת עול מלכות שמים אבל פירוק עול ... ואע"פ שאני יודע שאין דברי זה מקובל אצל רבים לפי המנהג הרע, כבר הקדמנו שאין ראוי לאמת שתהיה ביישנית.

אולי מתכוון ר' יעקב לחוגי החסידים למיניהם בדברי קנטורים הללו. משנתם של חסידי אשכנז בעניין הנענוע בעת התפילה נקלטה ונתקבלה בדורות הבאים. ר' זלמן מסנטגואר העיד על רבו המהרי"ל שהיה מנענע גופו מאחוריו ולפניו¹⁶⁹. וכן צוין בהגהות ספר המנהגים לר"י טירנא¹⁷⁰. על-פי המקורות הללו שילב הרמ"א את כל הדעות

163 ר' צדקיה בר אברהם, שבלי הלקט, מהדורת מירסקי, ניו-יורק, תשכ"ו, סי' יז. וראה: ספר תניא רבתי, וורשא, 1879, סי' ה, עמ' 17.

164 חיפוש למקור המדרש הזה נערך בידי המכון לאחזור מידע — פרוייקט השו"ת. (תודתי נתונה לו, במיוחד לרב יצחק פצ'ניק ז"ל). ברם, לא זכיתי לגלות את מקורו לא במדרשי חז"ל ולא בספרות ההיכלות. וצ"ע. כבר ציינתי שההנהגה בנויה על מדרש תהלים שוחר טוב, מהדורת באבער, לה ע"ב. כ"כ ניתן גם להבין את פיוטו של ר' אלעזר הקליר, "ואתה און קול מפאריך בכל אבריהם" (קדושה למוסף יום שני של ראש השנה).

165 סבורני שאין המדובר בשני סוגי אנשים — רבנים וחסידים, כי רבני צרפת הם הם חסידיה. כך ניתן לראות בחיי הרשב"ם, וכך הוכתר אביו של ר"י הזקן, ר' שמואל ב"ר שמחה, וכן בר"י עצמו. ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, תשמ"מ, עמ' 47, 228, 238 ועוד.

166 ספר חסידים, מהדורת מרגליות, ירושלים, תשי"ז, סי' נו (הסימן איננו במהדורת ויסטנצקי); רא"ה מלוניל, אורחות חיים, סוף הלכות בית הכנסת.

167 ספר מנהג טוב, סי' ז.

168 ר' יעקב אנטולי, ספר מלמד התלמידים, ליק, 1866, קנט ע"א. מדבריו ניתן ללמוד, שמקצת הציבור אשר נטו ל"התהלל במצוות" דגלו בתנועות בשעת קריאת שמע. בהיותו אחד מתומכי הרמב"ם בדגש העיוני, אולי הוא מטיף ביקורת על בעלי המסתורין אשר דוגלים בשיטת החסידות המיסטית הקדומה. — ההדגשה במובאה היא שלי — א"ז.

169 ספר המנהגים למהרי"ל, סא ע"א, ריש הלכות תפלה לכל ימות השנה.

170 מנהגי ר"א טירנא, מהדורת ש' שפיצר, עמ' 3, בשם ספר צרור המור.

בהגותו לשולחן ערוך וכתב: "ונהגו המדקדקים להתנועע בשעה שקורין בתורה דוגמת התורה שנתנה ברדת וכן בשעה שמתפללין על שם כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך" ¹⁷¹. אף בספר נקלט מנהג התנועות גם בתפילה. חכמי ספרד מגדולי בעלי המוסר, כר' יונה גירונדי ור' יצחק אבוהב, ציינו את המנהג בחיבוריהם ¹⁷². כן ציינו ר' אברהם סבע, אחד ממגורשי ספרד, בפירושו לתורה. על הכתוב "וכל העם לאים את הקולת ... וינעו" הוא הוסיף: "להיות שנתנועעו להתבודד ולהשיג כמו המכוין בתפילתו שמתנועע" ¹⁷³. ברם, חכמי הקבלה בני המאה הט"ז ואילך התנגדו בתוקף לנענועים בשעת התפילה ולפחות בשעת העמידה. החיד"א בפירושו לספר חסידים ציין, שר' ישראל סרוק ותלמידו ר' מנחם עזריה מפאנו, אחד מגדולי רבני איטליה במחצית השנייה של המאה הט"ז, כתבו "שאינן לנענע גופו בתפילת י"ח שהוא כעומד לפני המלך" ¹⁷⁴. אכן, הרמ"ע מפאנו הקדיש תשובה שלמה לעניין בקובץ התשובות שלו, וכה דבריו ¹⁷⁵:

יאות אמרין כי אני מודה ובא שאסור לנענע גופו בשעה שאדם מתפלל לא נאמר כל עצמותי תאמרנה אלא בשבחו של מקום כדכתיב ה' מי כמוך אבל בתפילה למדנו בה כמה הלכתא גבראטא מקראי דחנה וזו לדידן אחת מהן דכתיב רק שפתיה נעות רק מעוטא הוא ואי לאסור השמעת הקול הרי בפירוש נאמר וקולה לא ישמע הא אינו ממעט אלא תנועת הגוף וכן כתיב בחיות הקודש בעמדם תרפינה כנפיהם אלמא בתפילת העמידה צריך להשבית הכנפים וה"ה לכל הגוף מן התנועה והעופפות וכן בדיון שהתפילה תהא ממעמקי הלב.

הרי שהתיר תנועות הגוף בשעת אמירת פסוקי דזמרא, אבל בשעת העמידה הוא מדגיש את הצורך להתרחק מכל תנועה ¹⁷⁶. בספרו הקבלי עשרה מאמרות חוזר הוא על דבריו אלו אבל מוסיף הערה אחת: "לא הותרה שום תנועה בשעת התפילה זולת מה שנהגו קצת פרושים לקיים בעצמם מפני שמי ניחת הוא בחתימת הברכות בלבד ובניחותא" ¹⁷⁷. כנראה היו אחדים מן המדקדקים בין המקובלים אשר נענעו גופם בהזכרתם את שם ה'; להם הוא מציע היתר, אבל רק בחתימת הברכות של העמידה ורק בצורה נוחה וקלה. ר' מנחם די לונזאנו בן זמנו, תושב קושטא, ירושלים וצפת, אשר כתב ביקורת על תורת הסוד של האר"י והתווכח עם הנאמנים לתורתו של האר"י, כותב אף הוא בנימה דומה ¹⁷⁸:

171 שולחן ערוך או"ח, סי' מה בהג"ה. גם בדרכי משה בטור (על אתר) כתב הדברים הללו, והוסיף שהרקנאטי פ' יתרו נתן טעם לדבר על דרך הקבלה. לא מצאתי הציגון בספרו של רקנאטי. אולי החליף הרמ"א את צרור המור ברקנאטי. — ההדגשה במובאה היא שלי — א"ז.

172 ר' יונה גירונדי, ספר היראה, ורשה, תר"ח, ב ע"א; ר' יצחק אבוהב, מנורת המאור, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"א, סי' קג (עמ' 230).

173 ר' אברהם סבע, ספר צרור המור, פ' יתרו. אגב, גם הרמ"א בדרכי משה, אורח חיים סי' מח, ציין את מקור הזוהר הנ"ל כמתייחס לתפילה ולא דווקא ללימוד וכן משמע מתוך דברי ר' משה מת מפרעמסלא, מטה משה ח"א, סי' קיח. בדורות שלנו נמצא גם שעשו גזירה שווה זו. ראה: שלמה צבי שיק, שו"ת רשב"ן, מונקאטש, תר"ס, סי' צד.

174 חיד"א ופירוש ברית עולם על ספר חסידים, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים, תשי"ז, סי' נז.

175 ר' מנחם עזריה מפאנו, שאלות ותשובות, ונציה, ש"ס, סי' קיג.

176 ראה סידור האר"י ז"ל הנקרא קול יעקב, סלאוויטא, תקס"ך, כללי הנהגת התפילה מ', לב ע"ב.

177 רמ"ע מפאנו, ספר עשרה מאמרות, מאמר אם כל חי, חלק א, סי' לג.

178 ר' מנחם ב"ר יהודה די לונזאנו, ספר שתי ידות, ונציה, שע"ח, יד העני אצבע הרביעי — "דרך חיים", עמ' קטו, א—ב.

יש עוד י' דברים שעוזרים על הכוונה והפכם גורמים בטולה ... הה' נוע: המתנועע בתפלתו גורם ביטול כוונתו והעמידה בלי התנועעות כלל עוזר על הכוונה ומה שאמר כל עצמותי תאמרנה וכו' היינו בשירות ותשבחות וברכות קריאת שמע ותלמוד תורה אבל לא בתפלה ואם יש מי שאמר גם בתפלה נ"ל שאין לחוש לדבריו כי הנסיון מוכיח שהעמידה בלי נענוע בתפילה גורם לכיון הלב. וראה בעיניך הישאל אדם שאלות ממלך בשר ודם וגופו מתנועע כנוע עצי יער מפני רוח? ... אבל המדבר על לבו כחנה רק שפתיו נעות וקולו לא ישמע וגופו לא יתנועע ...

ר' ישעיה הורוויץ ציין את הדברים האלה בחיבורו שני לוחות הברית, בפרק העוסק בענייני תפילה וקריאה בספר תורה, וכנראה מסכים עמם¹⁷⁹. מכל העדויות הללו עולה, שהמ" קובלים — הן תלמידי תלמידיו של האר"י הן אותם שעמדו בעימות עם המסורות של תורת האר"י — התנגדו לתנועות הגוף בשעת תפילת העמידה. את המסורת של נענועי הגוף על-פי המדרש הם פירשו כמתייחסת לאמירת פסוקי דזמרא.

הדי ההתלבטויות בין שתי ההנהגות הסותרות לגבי נענוע הגוף נשמעים היטב במרוצת הדורות הבאים. במאה הי"ז כתב ר' יוסף האן בחיבורו יוסף אומץ: "אנשי מעשה מנענעים עצמם בשעת תפילת י"ח ע"פ המדרש בכל עצמותי תאמרנה. ונ"ל שאם יש חשש שע"י כן תתמעט כוונתו או כוונת שכניו המתפללים אל יעשה כן"¹⁸⁰. כסעד לדבריו הוא הוסיף את דברי רמ"ע מפאנו בתשובתו הנ"ל.

במאה הי"ח דן ר' יעקב עמדין באריכות בנושא¹⁸¹. הוא דוחה את כל הוכחותיו של רמ"ע מפאנו וממליץ על התנהגותו של המהר"ל, אשר גם הכוזרי וגם הזוהר הם סימוכים נאמנים לה. הוא מעיר על הנהגה מומלצת זו: "בתנועת הגוף קצת, בכך הוא דרך ומנהג בעלי מלאכה ועסק הזורזים המתיישרים בפעולותיהם להתנועע ולהרגיש כל אבריהם שיהיו מזומנים בחשק והסכמה אחת להעזר בהוצאת פעולתם לאור בשלמות ובאמת". לעומת זאת, אין הוא יכול להסכים עם מנהג הנעת הגוף כל-כולו, והוא מסיים את דיונו: "אכן עדיין צריך למודעי ולהודיע פשר דבר כי בוודאי אין נכון להתנועע מאד כמשתגע ולא להיות כבד כאבן ... דומם, עיף, יגע אלא בנחת ולאט באופן שנוגע לנפש לעוררה ... ובזה קיימנו קצת גם דברי הרמ"ע". גם ר' יוסף קאשמין, שעקב אחרי מנהגי ק"ק פרנקפורט דמיין ופרסמם בספרו נוהג כצאן יוסף, מציין את דברי הרמ"ע במלואם והוסיף: "עכ"ז נכון לנהוג כדעת מהרמ"ע שהעתיקתי שלא לנוע בתפילה שמהרס הכוונה ואין לך עדות גדול מנסיין"¹⁸².

שלושת העדים הללו ממחישים את השפעת המקובלים על מנהגי אשכנז, וכן מעידים הם על המגמה למצוא פשרה בין המסורות השונות. הראשון מבטל התנועות אם הן פוגעות בריכוז המתפלל או מפריעות לאחרים; השני סבור שהתנועות רצויות בכל תנאי, אבל הן תבוצענה אך ורק במידה ובמשקל; ואילו האחרון מעדיף את העמידה בלי תנועה כלל, כי הנסיון מלמד שהתנועה מפריעה לכוונה.

179 ר' ישעיה הורוויץ, שני לוחות הברית, ענייני תפילה וקריאה בספר תורה.

180 ר' יוסף האן גורדלינג, ספר יוסף אומץ, סי' לה. בספר ציון שו"ת הרא"ש במקום שו"ת רמ"ע. בנימה דומה כתב ר' אברהם גומבינר בפירושו מגן אברהם (או"ח, סי' מ"ח סק"ד) והוסיף: "דעביד כמר עביד וכמר עביד ובלבד שיכוון".

181 ר' יעקב עמדין, סידור בית יעקב, לעמבערג, תרס"ד, יב ע"ב (סק"ד).

182 הלכות תפילת י"ח, סק"ח.

אמנם באשכנז ניתן להבחין בנטייה לצמצם התנועות ולהגבילן, אבל בתפוצות אחרות באירופה עדים אנו למגמה הפוכה. מאלפת ביותר עדותם של נוצרים שהעידו בבתי-הדין של האינקוויזיציה בספרד. כך, למשל, העידה נוצרייה בשנת 1469 בסיאודד ריאל בקסטיליה (ספרד), נגד זוג אנוסים שהם מנענעים את ראשם ואת גופם בתפילה כדרכם של יהודים¹⁸³. הנעת הגוף בעת התפילה נתפסה אפוא כמנהג יהודי מובהק. לפיכך אין להתפלא, כי מנשה בן ישראל, מחכמי הקהילה הספרדית באמסטרדם במאה ה"ז, דוגל בתנועות בשעת התפילה. בדיון הפילוסופי הוא מעיר: "האדם הוא אילן ... והמוח הוא השורש ... וכמו שתארץ מחזקת בכל תוקף השורש כך השמים מושכים בכח גדול וביד חזקה הראש ובעבור זה כל אדם ניצב ובעל קומה זקופה; וכאשר יתחבר לזה ההשפעה השכלית בעת הקריאה בתורה ובתפילה או מתנועע הגוף ... לקבל ההשפעה ההיא ..."¹⁸⁴.

מעניין לשמוע דברי תייר נוצרי שביקר באחד מבתי-הכנסת בוונציה בראשית המאה הי"ז¹⁸⁵:

משפתחו בתפילה עשו תנועות מגוחכות ומכוערות ביותר: כל הזמן הניעו את גופם בצורה מזוהה מאוד, למעלה ולמטה, כאשר ראשם נמצא ללא הרף בתנועה מתמדת. אחר כך הניעו את צדם הימני ולאחר מכן את צדם השמאלי, ולבסוף את החלק הקדמי של הגוף; והם ממשיכים בנענוע זה של גופם בסדר מתחלף במשך כל זמן תפילתם.

אף-על-פי שנוצרי זה כתב בנימה של לעג ובהפרזה מסוימת, נראה שהוא משקף את המציאות. כך ניתן להבין את ההערה שמצא ר' אליהו שפירא בגליון של ספר שולחן ערוך שהיה לפניו¹⁸⁶:

ראיתי תנועה משובשת מקצת בני האדם והיה תנועה סביבות על קוט' שטח הגוף נתון על ב' מרכזי הראש והרגלים בקומה זקופה והיה פניו אל ימין ואל שמאל והחוש מעיד עליו שהוא דרך גאווה כתנועת החתן היוצא מחופתו. אבל התנועה הישרה בעיני הוא לכוף כאגמון ראשו ולהתנועע לצד הפנים והיא תנוע' עצי היער מפני הרוח ע"כ.

נמצאנו למדים, שהיו קיימות צורות שונות בתנועות הגוף בשעת התפילה: לפנים ולאחור, מימין לשמאל ושניהם ביחד (כפי שתיאר הנוסע הנוצרי את היהודים בוונציה). תיאוריהם מזכירים לנו מה שהתרחש בבתי-הכנסת של החסידים במזרח אירופה במאות הי"ח והי"ט. ואכן, האב הרוחני של חסידי מזרח אירופה, ר' ישראל בעל-שם-טוב, מוסר לנו בצוואתו

183 ראה: ח' ביינארט, אנוסים בדין האינקוויזיציה, תל-אביב, תשכ"ה, עמ' 203 הע' 61, עמ' 300—301. דברי הערה שם: e vido que estauan todos bueltos hazia donde sale el sol e resauan sabadeando con las cabeosas a manera de judios.

184 מנשה בן ישראל, ספר נשמת חיים, לייפציג, תרכ"ב, מאמר ב, פ"א עמ' סא.

185 ראה: מרים ירדני, "תיאורי מסעות ושינוי היחס אל היהודים", תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 100. התייר הוא אנגלי בשם קוריאט. אולי גם נענעו בשעת הלימוד כאשר נזכר בזוהר, שצוין בדברי ר' יחיאל פיסא, ספר מנחת קנאות, מהדורת קויפמן, ברלין, תרנ"ח, עמ' 89.

186 ר' אליהו שפירא, ספר אליהו רבה, ירושלים, תשכ"א, סי' מה, סק"א. וראה דברי ר' יוסף תאומים, ספר פרי מגדים, חלק אשל אברהם, או"ח סי' מח סק"ד, המצדיק אפילו תנועות כאלה אם הוא יכול לכוון את תפילתו. וראה דברי ר' ח"ב פונטרימולי, ספר פתח הדביר, סי' מח, סק"ג.

כמה הערות בנושא¹⁸⁷. כדי לעורר את הכוונה הנכונה ולגרש "מחשבות זרות" בשעת התפילה, ניתן להשתמש גם באמצעים גופניים: נענוע, ריקוד, זמר וכדומה. "התפילה — נאמר בשם הבעש"ט בלשון גסה — היא זיווג עם השכינה וכמו שבתחילת הזיווג יש נענוע כן צריך לנענע עצמו בתפילה בהתחלה, ואח"כ יוכל לעמוד כך בלי נענוע ויהיה דבוק להשכינה בדביקות גדול". נמסר גם ש"לא ישגיח אדם בלעג העומדים מסביב". "כשאדם טובע בנהר והוא מראה במים כמו תנועות (כדי) שיוציא עצמו מן המים השוטפים אותו, בודאי הרואים יתלוצצו עליו ועל תנועותיו. כן שמתפלל ועושה תנועות אין להתלוצץ עליו, שהוא מציל עצמו ממים הודונים שהם הקליפות ומחשבות זרות הבאות לבטלו ממחשבתו בתפילתו". והוא מוסיף: "התפילה צריכה להיות חיה בגוף חי ולא בגוף דומה כמת"¹⁸⁸. תנועות הגוף הן, לפי זה, ספונטאניות ולא מתוכננות וקבועות מראש. לפנינו ציונים ברורים וחד-משמעיים, והם מזכירים לנו, במידה מסוימת, את חסידי אשכנז הקדומים.

נענועי הגוף שנהגו בהם החסידים היו יוצא־דופן וחרגו מהנהוג המקובל. הלוחמים בחסידות מציינים את נענועי הגוף כאחד הסימנים המזהים את החסידים, וכנראה גם היו הנענועים הללו אחת הסיבות להתנגדות לחסידות. חבורות חסידיות נתרבו ונודעו בהתנהגותן החריגה. וכך כותב ר' שלמה מחעלמא בהקדמתו לחיבורו מרכבת המשנה, בדברו על כיתות שונות של לומדי תורה ויראי שמים: "ויש מהם ריק מכל מדע ... לא בסוד ולא בגפ"ת השתדל, ערום יערים וקול נהי ירים, מדלג על ההרים ובתפילות ותחנונים בשיר ורננים וקולות וניגונים מחליף עשרה מונים, ומעשיו משונים: ... ומולכים ומביאים בידם וינועו כנוע עצי היער ... וכל המוסיף בתנועות והיות משוכח ומפואר בפיות טף ונשים ויחלץ חושים ... המה יגידו ... הי חסיד, הי עניו ..."¹⁸⁹. גם ר' יעקב עמדין כתב באותו הזמן דברים באותה גימה: "עתה מקרוב קמו כת חסידים חדשה בוואלין פאדליע ובאו מהם גם למדינה זו (לגר-מניה) ... עושים אלו, לפי מה שהגידו לי בתפילות שמונה עשרה תנועות זרות משונות ומגונות, מטפחים בידיהם ומנענעים לצדיהם ראשיהם כפופים לאחוריהם ופניהם ועיניהם פונים למעלה"¹⁹⁰. כמה שנים לאחר־מכן, בשנת תקל"ב, פרסמו מנהיגי ק"ק וילנא, בראשותם של הגאון ר' אליהו והאב"ד ר' שמואל ועמם שישה־עשר דיינים, את החרם המפורסם נגד החסידים. ב"קול קורא" ששלחו לקהילת בריסק והחתום עלי־דיהם נאמר: "אחינו בני ישראל הלא ידעתם חדשים מקרוב באו לא שערום אבותינו שנתחברו כת חשודים (במקום "חסי-דים") ... דתיהם שונות מכל עם בני ישראל ... שואגים בתפילת שמונה עשרה תיבות לע"ז מגונות ובשג עון יתנהגו ואומרים שמחשבותם משוטטות בכל עולמות ... ומעשיהם הם כמראה האופנים עליונים למטה ותחתונים למעלה ..."¹⁹¹. אחרי יותר מעשר שנים נשמעים הדים דומים מקהילת קראקא. בשנת תקמ"ו החרימו ראשי הקהל, בראשות

187 צוואת ר' ישראל בעל־שם־טוב (ריב"ש) [דפוס תקנ"ג] דף ה, ב.

188 צוואת ריב"ש, שם.

189 ר' שלמה ב"ר משה מחעלמא, מרכבת המשנה, פרנקפורט דאודר, תקי"א. על מתנגדים אחרים, כגון ר' דוד ממאקוב (נפטר תקע"ה), ר' ישראל ליבל מסלוצק, ר' חיים סולובייצ'ק, ראה: אשכנזי (לעיל הע' 147), עמ' 194–196.

190 ר' יעקב ב"ר צבי עמדין, ספר מטפחת ספרים, אלטונה, תקכ"ח, דף לא. נראה שהחיבור נכתב בחי הבעש"ט. ראה דברי ש' דובנוב, חולדות החסידות, תלאביב, תשכ"ז, עמ' 77 הע' 1.

191 ספר זמיר עריצים וחרבות צורים, מכתבים וכתרים מן הגר"א וגדולי הדור נגד החסידים, קארני, תרס"ד, עמ' 35.

האב"ד ר' יצחק הלוי מלבוב, את החסידים: "והנה עתה בעו"ה קמו חדשים מקרוב באו ... ההמה יביעו עתק יניעו תנועות שונות, מהם ראשם יעקשו מהם יספיק כפיהו, יפרשו ויכו כף אל כף יעשו להם כנפים ככנפי החסידה ולכוף כאגמון ראשו במעשה התפלה והעבודה ... וכדי להסיר המכשילה הזאת מפה קהילותינו ... גזרו בחרם חמור ... לכל ירים איש את ידו מבני קהילותינו לעשות לו מגין בפ"ע כדי להתפלל בתנועות שונות, בקריצות שפתיים או להכה (!) כף אל כף ולנוע ראשיהם כשיכור ...".¹⁹² אולי הגיעו התנועות בשעת התפילה לשיאן בנהגיו של ר' לוי יצחק מברדיטשוב. חסידיו ומתנגדיו מתארים את דרכו בתפילה. חסידים מעידים: "דרכו היה בעת התפילה להתפלל בפחד וברעדה ולא היה יכול לעמוד על מקומו מחמת פחד וכשאדם מניחו בזוית זו מוצאו בזוית אחרת וכל העומדים בשעת תפילתו סמר שערות בשרם ונמס לבבם"¹⁹³. מן הצד השני, משכיל וואליני מספר עליו, כי כאשר עבר לפני התיבה להתפלל "לא עמד במקום אחד כי פתאום עזב מקומו וירץ הנה והנה מפוז ומרכרכ בכל עוז צועק בקול איום ונורא ...".¹⁹⁴ ברם, בין מנהיגי החסידים בני אותו הדור היו שהבחינו בהפרזה בתנועות המשוונות האלה. כך, למשל, ציין המגיד ר' זאב וולף מוויטור-מיר, באחד הדרושים שלו לתורה: "עינינו הרואות בני אדם בעת בא דברו בתורה ותפילה מרי[מ]ים קולם יותר למרחוק ומכים כף על כף וכדומה מתנועות איברים ור[1]קדים ברגליהם כנהוג עלמא ורבים הם עמי הארצות המדמים בנפשם שבזה תולה עיקר התפילה. והאמת אינו כן; ומהראוי להיות שהאדם יעמוד בתפילה באימה וביראה וברגל ישרה וקול לא משמע כי אם שפתותיו נעות"¹⁹⁵.

ברם, באופן כללי ניתן לומר, כי גם בדורות הבאים המשיכו לייחס חשיבות רבה לתנועות הגוף בעת התפילה ואף בחוגים שמחוץ להשפעת החסידות. הביטוי הקיצוני ביותר שמצאתי בספרות הרבנית (מקורו הוא בזוהר הנ"ל) יצא מעטו של ר' אליהו יצחק חזן¹⁹⁶. הוא נשאל אם הנענוע בשעת התפילה הוא חיוב או לא. בתשובתו מציע המחבר את המקורות שכבר

192 קונטרס "שבר פושעים", מתוך: מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ירושלים, תש"ל, ח"ב, עמ' 90—91.

193 תר"מ מנדל בודק, סדר דורות החדש, לבוב, תרכ"ה, עמ' 35. ראה גם ר' ישראל ברגר, ספר זכות ישראל, שיחות, ד"ת הנהגות וספורי מעשיות על החסידים הראשונים וצדיקי הדור בד' מערכות, חלק עשר אורות, פיטרקוב, תרע"ג, עמ' 48.

194 גאטלאבער, "זכרונות מימי נעוריי", הבוקר אור, תרמ"א, עמ' 383. ראה: דובנוב, תולדות החסידות, עמ' 194—195.

אולי רצוי לציין כאן את מנהג ההתהפכויות (קולייצן זי"ך) של חסידים, שבבואם אל בית-המדרש התהפכו ראשם למטה ורגליהם למעלה כמנהג ילדים המשתוללים ואמרו: "פון גאטס וועגען און פון רבינס וועגען" (למען ה' ולמען הרבי) ראה: ר' חיים מאיר היילמן, בית רבי — תולדות ר' שניאור זלמן מלאדי וצאצאיו, ברדיטשוב, תר"ס, א, עמ' 85 (מדבר על קאליסק). ראה גם: דובנוב, תולדות החסידות, עמ' 132; וורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, עמ' 103.

195 ספר אור מאיר, קארעץ, תקנ"ח, נח ע"ב (פ' תרומה). ורצוי לציין את דברי ר' מנחם מנדל מקוצק (מפי השמועה), כאשר נשאל מדוע נוהגים החסידים לרוץ בתפילתם ממקום למקום והלוא המתפלל צריך שיכוון רגליו. והשיב הרבי למתנגד השואל, שצריך לכוון את רגליו ביחד, כי לפעמים יכול אדם להיות רגלו אחת בשמים והשנייה בשאול תחתית. עדות נוספת להתנהגות חסידים מופרות, ראה: וורטהיים, שם, עמ' 103 הע' 82.

196 ר' אליהו יצחק חזן, ספר ידי אליהו, ירושלים, תער"ך, ח"א, סי' סז. המחבר היה חזן בבית-כנסת בסין משנת תרס"ו עד תר"ץ, אז עלה לירושלים והצטרף ליישיבת פורת יוסף. ספרו הוא קובץ שו"ת שלו על מנהגים והנהגות שונים.

צוינו למעלה, אך הוא מוסיף סיפור מעניין. המעשה שהיה כך היה: מלמד אחד שהיה לו בביתו משרת גוי, שהיה מביא הילדים לבית הרב ומשך הזמן קלט המשרת מן הילדים את הא"ב ותנ"ך. אחר-כך עזב את ביתו של המלמד והלך לעיר אחרת ושם הציג עצמו כיהודי יתום: ביקר בבית המדרש ולמד שם פירש"י, זוהר, משנה, גמרא ושו"ע. משם נסע לעיר שלישית ונכנס לשיבה ונתמנה ע"י ראש הישיבה להיות ראש כל התלמידים והמשגיח עליהם ונקרא בפי כל חכם משה. מחמת מדותיו הרעות סבלו התלמידים ממנו, שכן היה מלשין בשקרים והרב מאמין לו. אחד מן המלמדים בישיבה העיר שהוא חושד בו מזמן שאינו יהודי כי הוא אינו מתנועע בשעת הלימוד או בשעת התפילה—וזתו סימן של גוי ולא יהודי¹⁹⁷. ואכן, לילה אחד השקוהו יין והשתכר ונודע להם שהוא ערל. (שוב אנו מוצאים את התפיסה, שמצאנו קודם לכן בספרד, כי נענוע הגוף הוא סימן מובהק ואופייני ליהודי.)

במשך הדורות הבאים אנו מוצאים תשובות אחדות של כמה פוסקים בעניין תנועות הגוף. כך, לדוגמה, נמצאת תשובה שלמה באמתחתו של ר' מנשה גרוסברג, שחי בסוף המאה הי"ט, בנוגע לשאלה אם מותר לנענע עצמו בשעת התפילה או לא. הרב הפוסק השיב בחיוב¹⁹⁸. כן הקדיש תשובה שלמה לנושא ר' נתן נטע לייטר, ובה ציין כל המקורות שהוזכרו לעיל המחייבים את הנענוע¹⁹⁹. מאידך גיסא, לא מצאנו עדויות מפורשות שגדולי ישראל היו מתנועעים בשעת התפילה. כך, לדוגמה, נראה שהחת"ם סופר לא נהג כך. מכיוון שהוא נטה לקבל הנהגותיו של היעב"ץ בענייני תפילה, אולי ניתן לשער שהוא קיבל גם בעניין זה את עמדתו של היעב"ץ²⁰⁰. לא הגיעה אלינו מסורת על-אודות התנהגותו של ר' אליהו הגאון מווילנא. בן-עירו ומחותנו של הגר"א, ר' אברהם דנציג, איננו מזכיר תנועות בשעת התפילה, וניתן אפוא לשער שגם הגר"א נהג בהתאם²⁰¹. הפוסקים האשכנזים האחרונים נוקטים עמדה הרמוניסטית: ר' ישראל מאיר מראדין, בעל החפץ חיים, כתב במשנה ברורה (סי' מח סק"ה): "ויש פוסקים שחולקים ע"ז ואומרים דבתפלה אין להתנענע ... והכל לפי מה שהוא אדם". בן דורו המבוגר של החפץ חיים, הוא ר' יחיאל מיכל עפשטיין בעל ערוך השולחן (סי' מח, סק"ג), מסכם את הנושא באותה נימה:

בשעה שמתפללין על שם כל עצמותי תאמרנה עכ"ל (הרמ"א) ... ובתפלת שמ"ע יש מתנועעים ויש שאינם מתנועעים ותלוי לפי טבעו דאם בהתנועע הכונה יותר טוב אצלו נכון להתנועע ויש אדם שכונתו יותר ברורה כשעומד בשוה לגמרי לא יתנועע והכל לשם שמים ...

בניגוד מוחלט לנוהג שהיה מקובל בספרד, שם היה הנענוע בתפילה ובלימוד תורה מנהג

197 ראה: אשכנזי (לעיל הע' 147), עמ' 191 בשם: "מספרים" סיפור דומה מבלי לציין המקור. הוא מציין סיפור דומה על ר' יונתן אייבשיץ, שם, עמ' 192.

198 ר' מנשה גרוסברג, שו"ת שבט מנשה, ברלין, תרנ"ו, סי' קיז.

199 ר' נתן נטע לייטר, שו"ת ציון לנפש חיה, ירושלים, תשכ"ד, סי' קח.

200 ישוע ליב שילל, מנהגי בעל התתם סופר, פרעשבורג, תר"ץ, סי' יג. בסוף החיבור הוסיף העורך הערה: "ידוע כי בכל ענייני התפילה נהג מרן ז"ל ע"פ היעב"ץ ז"ל" (ראה מהדורת ירושלים, תשל"ב, בסוף עמ' א). כשם שיעב"ץ התנגד לתנועות בשעת התפילה כך גם נהג התתם סופר.

201 עיין בסידור הגר"א, בנגלה ובנסתר, ירושלים, תרנ"ה, עמ' צה—ק; ר' אברהם דנציג, היי אדם, ווילנה, תרכ"ב, כלל כב סק"א.

מקובל, מוצאים אנו כי חכמי עדות המזרח האחרונים הציעו למתפללים להתרחק מן התנועות. ר' חיים בנבנשתי דן בנושא ותומך במסקנת רמ"ע מפאנו, והמהרי"ץ בתימן התנגד למנהג²⁰². ר' ישראל יעקב אלגאזי, ששימש ברבנות בקושטא ואיזמיר במאה הי"ח, כותב ש"המתנועע בתפלתו גורם בטול כוונתו ... ואם יש מי שאומר כן גם בתפילה [לנענע] ג"ל שאין לחוש לדבריו כי הנסיון מוכיח שהעמידה בלי נענוע בתפילה גורם לכוין הלב וראה בעיניך הישאל אדם שאלות ממלך בשר ודם וגופו מתנועע כנוע עצי היער מפני רוח"²⁰³. החיד"א ממשיך אותה גימה וקובע, שאין לנענע הגוף בעת תפילת העמידה, "שהוא כעומד לפני המלך". במקום אחר הוא העיר: "אפילו המתנועע יהיה בנחת ולא בתנועות גדולות וקולות משונים"²⁰⁴. כך כותב גם ר' שלום הכהן שולאל בליוורנו, ומדגיש בצורה חד-משמעית בלשון חריפה: "ועין רואה ואוזן שומעת דברי ה' ... תסמר שערות בשרו בעתה וחלחלה וילבש חרדה וימנע מלעשות נענוע בתפילה"²⁰⁵. ר' דוד עמאר בליוורנו מביא שתי הדעות בלי הכרעה²⁰⁶. בני המאה הי"ט ממשיכים לחזור על דברי הדורות הקודמים להם. כך, למשל, ציין ר' יהודה שמואל אשכנזי בסידורו לימות החול "כמנהג ק"ק ספרדים"²⁰⁷. ברם, חלק מחכמי המזרח אינם מכריעים לאיסור מוחלט, ומצביעים על דברי המגן אברהם הכותב: "דעביד כמר עביד, ודעביד כמר עביד"²⁰⁸. היחיד שנוטה להכיר בתנועות בשעת העמידה הוא ר' חיים פלג'י, רבה של איזמיר במאה הי"ט. אחרי שהוא מציין רשימה מרשימה של חכמי עדות המזרח (ובניהם דברי ר' אליעזר פאפו, האומר שהדבר תלוי במתפלל עצמו: אם הוא יכוון בתפילה על-ידי תנועות "יותר טוב שינענע") הוא מסיים דיונו, שמלשון רש"י משמע "צריך שינענע עצמו בתפלתו ובתלמודו"²⁰⁹. הרי לפנינו כבר גימה של פשרה ונטייה למנהגי האשכנזים.

הקפיצות בקדושה

קפיצות בשעת אמירת הקדושה בחזרת הש"ץ נזכרות לראשונה באזכור במדרש תנחומא²¹⁰. על הכתוב בישעיה פרק ו' "ובשתים יעופף", נאמר: "וכי בכנפים מעופף? אלא מכאן תקנו חכמים לעוף אדם על רגליו בשעה שאומר שליח ציבור קדוש, קדוש, קדוש ה' צבאות". ברם,

202 ר' חיים בנבנשתי, כנסת הגדולה, חלק או"ח, סי' צה; ר' יחיא צלאח, תכלאל עץ חיים, ירושלים, תרנ"ד, ח"א, מ"ב.

203 ר' ישראל יעקב אלגאזי, שלמי ציבור, קה"ע"א. כדברים האלה הוא כתב גם בספר חמדת ימים, איזמיר, תצ"ב, חלק ד, תפילות ראש השנה פ"ו.

204 חיד"א, עבודת הקודש, חלק קשר גודל, ירושלים, תשמ"ז, סי' יב סק"א; חיד"א, מחזיק ברכה, ליוורנו, תקפ"ח, סי' מח סק"ו.

205 ר' שלום הכהן שולאל, נוה שלום, סי' צה, דין א.

206 ר' דוד עמאר, תפילה לדוד, סי' קעג סק"ב.

207 ר' יהודה שמואל אשכנזי, בית עובד, דינים השייכים לתפילת י"ח, סי' עו.

208 ראה דברי י"מ קוניץ, בן-יוחאי, דף קלח, סי' מח. וראה גם: ר' אליעזר פאפו, חסד לאלפים, סי' מח סק"ו; ר' ח"ב פונטרימולי, פתח הדביר, או"ח, סי' מח סק"ג; ר' יעקב משה טולידנו, ים הגדול, קהיר, תרצ"א, סי' מח.

209 ר' חיים פלג'י, כף החיים, סאלוניקי, תרי"ט, סי' טו סק"ח.

210 מדרש תנחומא, דפוס קושטא, ר"פ—רפ"ב (דפוס צילום ירושלים, תשל"א), פ' צו, יג (עמ' 113). מעניין לציין, כי קלמנס האלכסנדרוני (בוצרי) מעיד שהגביהו את רגליהם בשעת הקריאה החותמת את התפילה. ראה: י' ברגמן, העם ורוחו, ירושלים, תרצ"ח, עמ' 117.

קשה לקבוע באיזו תקופה נאמרו דברים אלו כי כבר טענו החוקרים, וש' באבער בראשם, שקטע זה הוכנס למדרש בידי עורך מאוחר. חלק מן הדברים בפרק זה במדרש לקוחים, לפי באבער, מפירוש רש"י על אתר²¹¹. ואכן בספר הפרדס מספרי דבי רש"י אנו קוראים: "ולמה אנו מנענעים בקדושה כשאנו אומרים קדוש קדוש קדוש, דכתיב ויגועו אמות הספים מנענעים ומודעזעים מאימת מלך ק"ו אם אבנים נודעזעו ונתנענעו אנו לא כ"ש שמכירים בין טוב לרע"²¹². מנהג זה היה ידוע בצרפת אם כי לא מקובל בכל מקום. הראב"ן הירחי מעיד עליו, ואף מנמק אותו על סמך ספרים פנימיים. הוא כותב²¹³:

וראיתי בצרפת בני אדם שהיו מנשא' את עצמם בשעת קדושה, ויש לי סמך בספרים פנימיים: אמר הקב"ה ברוכים לי שמים וארץ ויורדי מרכבה מה אני בשעה שהן מקדיש' אותי ואומ' לפני קק"ק ה' צבאות וגומ' וילמדו אותם שישאו עיניהם למרום לבית תפילתם וישאו את עצמם ויש לי הנאה בעולמי באותה שעה שעניניהם נשואות בעיני ועיני בעיניהם. אב"ן.

עצם העובדה שהוא מוצא סימוכים למנהג בספרות ההיכלות, מצביעה שוב על השפעתה של ספרות זו על מנהגי התפילה של יהדות אשכנז²¹⁴. בעקבותיו של ראב"ן הירחי הלך ר' אהרן הלוי בספרו ארחות חיים, אלא שהוא צירף כבר את שני המקורות גם יחד²¹⁵. צירוף דומה נמצא בספר מנהג טוב. כאן אנו מוצאים כבר תיאור ברור יותר של "נשיאת עצמים": "בהגבהת עקבים"²¹⁶. מנהג הקפיצות בעת "קדושה", עם שני הנימוקים הללו תוך פירוט אופן הקפיצה בהרמת הרגליים, נמצא בשבלי הלקט²¹⁷. פרטים נוספים נמצאים בערוגת הברשם לר' אברהם ב"ר עזריאל²¹⁸:

וראיתי כתוב שיש בירושלמי²¹⁹ ר' אלעזר בן עזריה עלה: אמר הקב"ה איני מחבב את ישראל אלא כשמקדישין אותי מרימין עקיבותיהן עם גופן מיכאן אומר' שיש כמ' לקפוץ להרים עקבות רגלים בשעת קדושה. ולמה קופצים ומרימים רגליהם בשעת קדושה? שבמדרש אומר: בשעה שישאל אומ' קדושה אז מלאכי השרת קופצי' למעלה ורוצים לראות פני השכינה ולומ' מפסו' וקרא זה אל זה ואמר קק"ק ומיד אומר אחריו ויגועו אמות הספים מקול הקורא כשישר' אומ' קדוש אז ויגועו אמות הספים שקופצים המלאכים לראות פני השכינה. בעבור כן נהגו העולם לקפוץ בשעת קדושה.

211 ראה מדרש תנחומא, מהדורת באבער, מבוא, עמ' 18.

212 ספר הפרדס, עמ' שכו.

213 ספר המנהיג, מהדורת רפאל, ח"א, עמ' פח.

214 הקטע כפי שנמצא בספר המנהיג (הלקוח מהיכלות רבתי פ"ו, סי' ה'; מהדורת ורטהיימר, בתי מדרשות, ירושלים, תש"י, ח"א, עמ' פה) לא נמצא בשום כ"י של ספרות ההיכלות — במיוחד המלים המצביעות על "נשיאת רגליים", ומשמע שהיה בפני הראב"ן ירחי כ"י היכלות רבתי שלא נמצא עוד בידינו; ראה: שפר, לעיל הע' 35. ואמנם, כמה פוסקים אשכנזיים ציינו את מקור ההיכלות הנ"ל בלי תוספת נשיאת רגליים. ראה להלן.

215 ראה: ר"א לוגיל, ארחות חיים, הלכות תפילה, סי' פג.

216 ספר מנהג טוב, סי' י.

217 ר' צדקיהו ב"ר אברהם, שבלי הלקט, מהדורת מירסקי, סי' כו (עמ' 194).

218 ספר ערוגת הבושם, מהדורת אורבך, ח"א, עמ' 215.

219 בעל ערוגת הבושם סבור, כנראה, שספרות ההיכלות היא חלק מתלמודם של חכמי ארץ-ישראל.

יתרה מזו, צוין שם כי סמוך לקדושה פוסע שליח-ציבור שלוש פסיעות לפניו ואחר-כך אומר קדושה ולאחר הקדושה חוזר שלוש פסיעות לאחוריו. יתר על כן, גם שאר הציבור יפסע שלוש פסיעות לאחוריו בשעת אמירת הקדושה כנגד שלוש פעמים שנאמר "ויעמדו העם מרחוק" בזמן מתן תורה²²⁰. ברם, הראב"ה ואחריו ר' יצחק אור זרוע מציינים את מקור ההיכלות בלי תוספת קפיצת הרגליים²²¹. גם ר' אלעזר מוורמייזא אינו מזכיר את המנהג בספר הרקח. לעומת זאת, ר' דוד אבודרהם כותב "שנהגו לנענע עצמן בקדושה"²²², ואחריו כותב ר' יעקב בעל הטור (או"ח, סי' קכה): "ונוהגין בני ספרד ... בשעה שאומרים קק"ק ובני אשכנז וצרפת ... נושאים גופן כלפי מעלה וסמך למנהגם מספר ההיכלות". וגם כאן, כמו בנשיאת העיניים נשמע תמיהתו של ר' יוסף קארו (בפירושו בית יוסף) על דברי הטור. מדבריו נדמה שגם בני ספרד הגבירו את גופם בשעת הקדושה והמנהג נתקבל גם בספרד²²³. מכל האמור ניתן להסיק, שהמנהג החל בצרפת ופשט משם לגרמניה ואיטליה מצד אחד ולפרובאנס וספרד מצד שני. מאידך גיסא, אולי ניתן לשער שמנהג זה לא נתקבל כמנהג המקובל על הכל בכל מקום, שאם לא כן היו כל הפוסקים מזכירים אותו ולא מתעלמים ממנו. ואולי הוכחה להשערה זו נמצאת בדברי ר' ישראל איסרליין, בספר תרומת הדשן. הוא מעלה את השאלה אם יחיד יכול "לכוין רגליו" בשעת אמירת הקדושה. בתשובתו הוא מצייין, שניתן לנו להידמות למלאכים "בכל היכולת ואין בזה משום יוהרא והדיוטות אלא במידה ישרה"²²⁴. גם תלמידו ר' יוסף ב"ר משה, בספר לקט יושר, חוזר על דברי רבו²²⁵. אולי היו בקהילות גרמניה שראו במנהגי הקפיצות (הבנויים על ספרות ההיכלות) מנהגי חסידות שרק יחידים בני-עלייה יכולים לעמוד בהם ולכן הסתייגו מהם²²⁶. על-פי ההערות של ר' ישראל איסרליין, הזכיר הרמ"א את המנהג בהגהותיו לשולחן ערוך כפי שהבין אותו הטור: "ויש לישא העינים למרום בשעה שאומרים קדושה וכן מנענעים גופן ונושאים אותן [הרגליים] מן הארץ"²²⁷.

ר' מרדכי יפה בעל הלבושים מעיד על שינוי בביצוע המנהג וגם מצביע על מקורות חדשים: "וצריך לנענע כל גופו ולהודעו מאימתו ית' ... ונהגו לנענע ולהודעו בקפיצי דרך מעלה"²²⁸. מתוך דבריו נשמע שהגבהת העקבים אין בה די, אלא כל הגוף חייב להיות בתנועה. סימוכין לדבריו הוא מצייין באומרו: "ונ"ל שעושין כן על דרך והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק". רש"י מסביר הכתוב: כשם שהשלהבת בכבשן האש יוצאת במהירות מן

220 שם, עמ' 45. בספר שבלי הלקט, סי' כ, נמסרו הדברים האלה בשם ר' שלמה (רש"י), אף-על-פי שרש"י אינו מזכיר ג' פסיעות אלא לפני העמידה ולאחריה. ראה מחזור ויטרי, עמ' 15.

221 ספר ראב"ה, מהדורת אפסוביצר, ח"א, עמ' 70; אור זרוע, ח"א, אלפא ביתא, סי' ב (עמ' 5). 222 אבודרהם השלם, עמ' קיד, בסדר שחרית לחול. הוא מוסיף נימוק: "שנאמר ותשאני רוח ואשמע אחרי, כלומר כשהייתי שומע הקדושה כאילו רוח היתה נושאה אותי".

223 וראה דברי הב"ח על אחר, שמשער כי בני ספרד נהגו כך דווקא בתקופת הבית יוסף אבל לא בתקופת בעל הטורים. מפליא הוא שר"י קארו לא צייין העניין בשולחן ערוך.

224 תרומת הדשן, סי' כה.

225 לקט יושר, מהדורת פריימן, ח"א, עמ' 22.

226 הוכחה יותר ברורה וחד-משמעית בדורות מאוחרים נמסרה על-ידי ר' שם-טוב גאגין, ספר כתר שם-טוב, ח"א, עמ' נג, כי בלונדון לא נהגו להגביה העקבים בקדושה אף-על-פי שבאמסטרדם נהגו ככה.

227 סי' קכה סק"א.

228 לבוש התכלת, ונציה, ש"פ, סי' קכה.

הכבשן וממהרת לחזור ולהיכנס, כך החיות מוציאות ראשיהן מתחת הרקיע וממהרות להחזיר אותם. "וכן אנו עושין כמותן קופצים דרך מעלה כאילו ... וחוזרין מיד ...". כנראה התחילו חלק מן הציבור במזרח אירופה לנענע בתנועות יותר אינטנסיביות, ובעל הלבושים מצא מקור לדבר ממעשה מרכבה. ראייה נוספת לדבר נמצאת בדברי המהרש"ל; כאשר המהרש"ל דן בסוגיא הזאת הוא העיר: "... אני מתמיה מאין להם לאותן שרוקדים וקופצים למעלה בעת הקדושה ולפי דעתי מנהג (בורי) [בורות] הוא כי לא מצינו בספר היכלות שום ריקוד אלא נשיאת הגוף ...".²²⁹ התנגדות לנענוע בכעין ריקוד נמצא בכמה אחרונים. כבר ר' יהודה שמואל אשכנזי, המציין את ההנהגה הספרדית בסידורו "בית עובד", מתרה את קוראיו בשם המהרש"ל: "שמענעין גופן ונושאים אותו מן הארץ ... והיינו שירימו עקביהם מעט עם התנשאות הגוף ולא כאותם שרוקדים וקופצים למעלה בעת הקדושה"²³⁰. אגב הוא מציין, שבכל אזור של קדוש מגביה רגליו קצת יותר למעלה, "כי מעלין בקדש ולא מורידין"²³¹.

*

היהודי המתפלל, אינו מקיים את עבודת ה' בהגיית התפילה ונוסחאותיה בלבד, אלא עומד בכל גופו לפני ה'. דרך עמידתו של המתפלל משפיעה במידה ניכרת על כוונתו ומחשבותיו בעת התפילה. האופן שבו רואה הוא את עצמו בעמדו בתפילה, חשוב לא פחות מעצם תפילתו. סבורני שדיונו העלה כמה מסקנות בנושא זה. חכמי תושבע"פ לא דנו בנושא בדרכם המקובלת ולא הגיחו לדורות הבאים הנחיות ברורות. לכן עברו חלק ניכר מתיקוני הגוף בתפילה למסגרת המנהג המקומי. הרבנים חיפשו מקורות אחרים לגבש עמדה ברורה יותר. לשם כך דרשו חכמי אשכנז במדרשי האגדה, ובמיוחד במדרשי ספרות ההיכלות המתאימים לתפילה, ועל-פיהם קבעו דרכים והוראות חד-משמעיות יותר למתפללי עדתם. ברם, חלק מן התפרצות הושפע במידה מסוימת גם מן הסביבה, וקבעו לעצמם מצגים (פוזות) התואמים את המנהג השולט בסביבתם. הוכחה לכך ניתן לראות בהשפעתו של האיסלאם על הראב"ם וחוגו, וכך ניתן להבין חדירת נורמות שמקורן בנצרות אל תוך ציבור המתפללים באשכנז. מבחינה עיונית ניתן לציין, שעדות ספרד והמזרח דוגלות בצורות גופניות פאסיביות ושקטות יותר, הן במצגים השונים הן בג'סטות. וזאת בניגוד לאשכנזים, שעמידתם היא יותר פעילה ויותר תוקפנית. הראשונים עמדו לפני בוראם כעבדים לפני אדונם. האחרונים דימו את עצמם כמלאכים המשרתים לפני כיסא הכבוד בתנופה ובאופן פעיל, כמרכבה הנמצאת תמיד בתנועה.²³² ועל כולם נאמר: אלו ואלו דברי אלוקים חיים.

229 ר' שלמה לוריא, ים של שלמה, יבמות פ"ב, ס' כט.

230 דף ק ע"ב. מגן אברהם, ס' קכה סק"ב. ראה גם: ר' יהודה אסאד, תשובות יהודה יעלה, פרסבורג, תר"מ, ח"ב, ס' רנט; חסד לאלפים, ס' קכה; ר' אברהם אליעזר הירשוביץ, מנהגי ישורון, ווילנא, תרע"ג, ס' יא.

231 ספר בית עובד, שם, בשם פירוש ר' דוד עראמה על הרמב"ם (בשם הרקנאטי).

232 גם היום אנו עדים למצגים (פוזות) יותר אגרסיביים אצל האשכנזים, כגון העוויות משונות של הפנים והרמת אגרוף בשעת העמידה.

לאיסור אכילה עם הגוי

צבי אריה שטיינפלד

על-פי סוגיית הבבלי, עבודה זרה ח ע"א—ע"ב, אסור לו לישראל לאכול עם הגוי דווקא ב"משתה לבנו" של הגוי, או בסעודה שהוא עורך "מחמת הלולא". זו גם דעתם של אמוראים שונים על-פי הסוגיא המצויה לפנינו.

אולם, כפי הנראה, הברייטא עצמה — שעליה מתבססת מסקנתה של הסוגיא — סוברת, שכל אכילה עם הגוי בצוותא אסורה, ולאו דווקא במשתה לבנו. כך עולה גם ממקורות תנאיים אחרים. וכנראה, אף האמוראים שהובאו בסוגיא אינם מגבילים את האיסור שבברייטא. נעסוק בסוגיא זו ובמקורות מקבילים, כדי לעמוד על שיטתם המקורית של תנאים ואמוראים בנידון. גידון גם כן בטעם אפשרי שהביא את הסתמא דגמרא לפרש את הברייטא שלפניה שלא במובנה המקורי. בהבאת המקורות נציין את חילופי הגירסאות הנוגעים לענייננו, ונפתח בסוגיית הבבלי דלעיל:

תניא רבי ישמעאל¹ אומר

ישראל שבחוצה לארץ עובדי עבודה זרה² בטהרה³ הן
כי צד גוי שעשה משתה לבנו ווימן כל היהודים שבעירו

עיקרי הדברים הושמעו בכ"ג באדר תשמ"ז בכנס השנתי החמישי לחקר התלמוד בימינו, שערכה המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בראילן. המחקר נתמך על-ידי הקתדרה לחקר ארץ-ישראל ההיסטורית ע"ש צ'רנה וד"ר אירוינג מוסקוביץ, באוניברסיטת בראילן. הריני מודה על כך גם לבעל הקתדרה, פרופ' יהודה פליקס.

1 בכתביד מין (להלן: כ"מ), בכתביד ספרדי (להלן: כ"ס), בכתביד פאריס (להלן: כ"פ) ובר"ח: "ר' שמעון בן אלעזר". וכן ברי"ף וברא"ש: "ר"ש בן אלעזר". וכן בתוספתא עבודה זרה פ"ד (ה) ה"ו, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 466: "ר' שמעון בן אלעזר". וכן באבות דרבי נתן נו"א פכ"ו מהדורת שטר, עמ' 82: "רבי שמעון בן אלעזר" (להלן: אדר"נ). ובדקדוקי סופרים (להלן: דק"ס), אות ר: "וכ"ה באה"ת . . . ובילקוט פ' תשא רמז ת"י".

2 בכל ההבאות לא העתקתי "עבודת כוכבים", "עובד כוכבים", "עכו"ם", "נכרי" וכד', המצויים בדפוסים בעקבות הצנזורה, אלא את הנוסח המקורי: "עבודה זרה", "עובדי עבודה זרה", "גוי", "גויה" ו"גוים".

3 בתוספתא שם ליתא "בטהרה". אך בתוספות ראשונים, ב, עמ' 193 מציין ר"ש ליברמן: "אבל בד וכי"ו כאן: עובדי עבדה זרה בטהרה הן", וראה להלן הע' 7. ובאדר"נ בדפוסים כבבלי, אך בכתבי-יד ליתא "בטהרה", ראה הערה יג שם.

אע"פ שאוכלין משלהן⁴ ושותין משלהן⁵ ושמש שלהן עומד לפניהם⁶
 מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים
 שנאמר⁷ וקרא לך ואכלת מזבחו
 ואימא עד דאכיל⁸
 אמר רבא אם כן נימא קרא ואכלת מזבחו
 מאי וקרא לך משעת קריאה
 הלכך⁹ כל תלתין יומין
 בין א"ל מחמת¹⁰ הלולא ובין לא א"ל מחמת¹¹ הלולא אסור
 מכאן ואילך
 אי א"ל מחמת הלולא אסור ואי לא אמר ליה מחמת הלולא שרי¹²
 וכי א"ל מחמת הלולא עד אימת¹³
 אמר רב פפא¹⁴ עד תריסר ירחי שתא
 ומעיקרא מאימת אסור
 אמר רב פפא¹⁵ משמיה דרבא מכי רמו שערי באסינתי
 ולבתר תריסר ירחי שתא שרי¹⁶

- 4 "משלהן" כאן ליתא בכי"מ, כי"ס, ר"ח, ר"ח, רא"ש, ילקוט ותוספתא. ובאדר"ב: "אוכלין ושותין [משלהן]", אבל בהערה טו שם מעתיק מ"כ"י... שאוכלים משלהם". וראה דק"ס, אות ש.
- 5 הנוגה שהמוזמנים הביאו אתם את צורכי הסעודה היה רווח בתימן; ראה: ר"י קאפח, הליכות תימן, ירושלים, תשכ"א, עמ' 114, 125, 149, 153 — ותודתי לפרופ' ש"ז הבלין על הפניה זו.
- 6 בכי"מ: "עומד ומשמש עליהן משלהם"; בכי"ס: "עומד עליהם"; בכי"פ: "עומד עליהן". בדומה לכך בתוספתא: "עומד ומשמש עליהן"; ובאדר"ב בדפוס: "עומד ומשקה עליהן". בילקוט: "והוא עומד עליהן". וראה דק"ס, אות ש.
- 7 בכי"ס: "מעלה עליהם הכתוב שנ' ויאכלו זבחי מתים ואומ' וקרא לך ואכלת מזבחו". והתיבות: "ויאכלו זבחי מתים ואומ' נמחקו, ונוסף בין השיטין: "כאלו אכלו זבחי מתים". ור"ש אברמסון בהערותיו מעיר: "שנ' כתוב על הגדר... וכנראה היה כתוב במקום 'שנ' — אומ', והנוסח היה: עליהם הכתוב אומ' ויאכלו זבחי מתים (תהלים קו כח), ו'מעלה'... נמחק. והוא נוסח חדש בברייתא". ומ"ש שם לגבי נוסח התוספתא לא דק, שכן במקום "מעלה עליהם הכתוב כאילו אכלו מזבחי מתים" שלפנינו, הנוסח בתוספתא הוא: "עובדי עבודה זרה הן שנ' וקרא לך ואכלת מזבחו".
- 8 בכי"ס נוסף: "ממש". וכן בריטב"א, ד"ה הוא: "ואימא עד דאכיל ממש". וכן בפירושו שם.
- 9 "הלכך" ליתא בכי"ס, כי"פ, רי"ף ורא"ש.
- 10 בכי"מ, כי"ס ורא"ש: "משום".
- 11 בכי"מ, רי"ף ורא"ש: "משום"; אבל בכי"ס: "מחמת".
- 12 בכי"מ: "אי לא אמר לא אסור"; בכי"פ: "ואי לא לא"; ובכי"ס ליתא: "ואי לא אמר ליה מחמת הלולא שרי". והושלם בגליון: "אי לא אמ' מחמת הלולא שרי".
- 13 בכי"מ: "וכי אמר לה משום הלולא עד אימת אסור"; בכי"פ: "וכי אמ' ליה מחמת הלולא עד כמה"; ובכי"ס ליתא כל השאלה, והושלם בגליון: "וכי אמר [ליה מחמת] הלולא עד אימת".
- 14 בכי"מ וכי"ס: "פפי משמיה דרבא". וכן בכי"פ: "פפי משמיה דרב". ובר"ח: "אמר [רב פפא] משמיה דרב". וכן בכתובות ח ע"א: "פפי משמיה דרבא". וראה להלן הע' 75.
- 15 במקום "פפא משמיה דרבא", בכי"מ: "פפי". ובדק"ס, אות א: "וכי"ה בבה"ג וכן ליתא (משמיה דרבא) בכתובות וברי"ף וברא"ש והנוסח רב פפי הוא גם בדפוסים הישנים עד בנבשתי". וכן בכי"פ: "אמ' רב פפי מכי רמו..."; ובכי"ס: "אמ' רב פפא מכי רמו...". וגם בכתובות שם מצוי באחד מכתבי-היד "פפי", ראה להלן הע' 76.
- 16 שורה זו ליתא בכי"פ.

והא ¹⁷ רב יצחק בריה דרב משרשיא
איכלע לבי ההוא גוי לבתר תריסר ירחי שתא
ושמעיה דאודי ¹⁸ ופירש ¹⁹ ולא אכל
שאני רב יצחק בריה דרב משרשיא דאדם חשוב הוא

שלושה חלקים בסוגיא: הברייתא ומימרת רבא שעליה; הקטע מ"הלכך" ובו פירוטם של זמנים שונים לגבי האיסור שבברייתא; והדיון בעובדה של ר' יצחק בריה דרב משרשיא.

לפירושה של הברייתא

מן ההדגשה בברייתא "אע"פ שאוכלין משלהן ושותין משלהן..." מבואר, שהתנא מזהיר נגד עצם האכילה בצוותא עם הגוי במשתה לבנו, בלא כל קשר לחשש אפשרי שהישראלית מתגאל במאכלות אסורות. שכן, לדעתו, ישראל האוכל עם הגוי במשתה לבנו עובד עבודה זרה — או עבודה זרה בטהרה ²⁰, ומעלה עליו הכתוב כאילו אכל מזבחי מתים ²¹. וגם מן הדיון על הברייתא שבתחילת הסוגיא: "ואימא עד דאכיל ²² אמר רבא אם כן נימא קרא ואכלת מזבחיו מאי וקרא לך משעת קריאה" עולה, שהן המקשן הן רבא הניחו, שלדעת התנא בברייתא האיסור אינו משום מאכלות אסורות, אלא משום עצם האכילה בצוותא עם הגוי.

ויש לעיין במה שנקט התנא "גוי שעשה משתה לבנו" — האם סובר הוא שהאיסור לאכול עם הגוי הוא רק במשתה לבנו דווקא, או ש"משתה לבנו" אינו אלא דוגמה בעלמא, והוא הדין לכל אכילה בצוותא עם הגוי.

לפי כל חלקי הסוגיא — ובהם נדון בנפרד להלן — אוסרת הברייתא את האכילה עם הגוי רק במשתה לבנו או בסעודה אחרת ש"מחמת הלולא". הטעם לאיסור הוא, לדעת הראשונים, משום שהגוי בשמחת לבו, כשעושה סעודות אלו, זוכה וזבחים לאלילו ²³, "או אף כשאינו

17 בכ"פ: "איני" במקום "והא".

18 בכ"מ נוסף: "לע"ז"; ובכ"ס כבדפוס, אלא שהיו"מ "ושמעיה" נגרדה, ונוסף בין השיטין: "וקריב קמיה". ובגליון שם: "אית גירס' דלית[א] שמעיה דאודי".

19 בכ"ס וכ"פ ליתא: "ופירש". 20 ראה לעיל הע' 3 וסוף הע' 7.

21 ויש מן הראשונים שקובעים במפורש כי האיסור הוא מדאורייתא; כגון הראב"ד (להלן הע' 65): "דמי שאוכל עם הגוי במשתה שלו אסור דאורייתא הוא" (אבל ברשב"א שם קביעה זו אינה מפורשת אף שבעיקרו של דבר דומים דבריו לאלו של הראב"ד). וכדעתו סובר גם הריטב"א, מהדורות גולדשטיין, עמ' לו, ד"ה ואימא: "אלא ודאי דה"ק רחמנא משעת הקריאה מעלה אני עליך כאילו אכלת מזבחיו ממש וכן הלכה ואפ' בזמן הזה אסור ולא חיישינן לאיבה כיון דאיסורא דאורייתא הוא וכאילו אוכל תקרובת ע"ז...". וראה להלן הע' 26.

22 וכדברי הריטב"א, ד"ה ואימא עד דאכיל ממש: "עיקר הפי' ואימא עד דאכיל מזבחיו ממש ומ"ל לאסור כשאוכלין משלהן...". וראה דברי הנצי"ב, מרומי שדה, ד"ה ואימא.

23 רש"י, ד"ה ובין: "דכל ימי הלולא מקריב לעבודה זרה". וכן בר"ן על הרי"ף, ד"ה בין. והרמב"ם, הלכות עבודה זרה פ"ט ה"ט: "וכל ההרחקה הזאת מפני עבודה זרה הוא שנאמר וקרא לך...". ובמאירי, ד"ה מאחר, מהדורות סופר, עמ' 15: "גוי העושה משתה לבנו מקריב זבחים לע"ז ועושה לו יום איד... מכיון שקרא לך בסעודה שהוא מקריב בה זבחים לאלילים שלו והודית לו נעשית לו כמי שאכלת מזבחיו לא סוף דבר באותו היום בלבד אלא כל הימים שהשמחה נמשכת... וכל סעודה שהיא נעשית מחמת התופה הוא מקריב בה לעבודה זרה או אף כשאינו מקריב מכל מקום אויל ומודה על זה לעבודה זרה שלו...". וצ"ע מה ראה להוסיף "והודית לו", הרי על-פי הברייתא ומימרת רבא קיים האיסור גם בלא שישאל הודה לו.

מקריב מכל-מקום אזיל ומודה²⁴ על זה לעבודה זרה שלו...²⁵ אך לפי הסוגיא, אין הברייטא אוסרת לאכול עם הגוי בסעודה שאין בה שמחה לגוי בדומה למשתה בנו. אולם קשה להניח שזו דעתו של התנא בברייטא. שהרי הוא מבסס את האיסור על הכתוב בשמות לך, טו—טז: "פן תכרת ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלהיהם וזבחו לאלהיהם וקרא לך ואכלת מזבחו ולקחת מבנותיו לבניך וזנו בנותיו אחרי אלהיהן והזנו את בניך אחרי אלהיהן". על-פי כתוב זה קבעו חכמים הלכות שונות, שמגמתן להרחיק את ישראל מן האומות.²⁶ בנוסף לאכילה מִזְבַּח הגוי שִׁזְבַּח לאלילו, שבו עוסק הכתוב, הם אסרו גם ממאכלי

24 האיסור משום "אזיל ומודה" יסודו בכתוב שבשמות כג, יג: "ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך", שדרשו אותו בברייטא בסנהדרין סג ע"ב: "לא ישמע על פיך שלא ידור בשמו ולא יקיים בשמו ולא יגרום לאחרים שידורו בשמו ויקיימו בשמו". ובהמשך שם אמרו: "מסייע ליה לאבוא דשמואל דאמר אבוא דשמואל אסור לאדם שיעשה שותפות עם הגוי שמא יתחייב לו שבועה ונשבוע בעבודה זרה שלו והתורה אמרה לא ישמע על פיך". מן הטעם שלא יגרום לאחרים, דהיינו לגוי, שיוכיר את שם אלילו, אסרו חכמים גם משא-ומתן עם הגוי ביום אידו ובסמוך לו, וכן דברים נוספים המנויים במשנה עבודה זרה א, א, ובהסברו של רבא בבבלי שם ו ע"ב: "כולה משום דאזיל ומודה", ומפרש רש"י שם ע"א, ד"ה משום הרווחא: "ואזיל ומודה לעבודה זרה ועבר ישראל משום לא ישמע על פיך".

25 לשונו של המאירי (לעיל הע' 23). הטעם הראשון יסודו כנראה בכתוב המובא בברייטא עצמה: "וקרא לך ואכלת מזבחו...". אבל הטעם השני מקורו בנוסח שלפנינו: "ושמעה דאודי" בעובדא דר' יצחק בריה דרב משרשיא שבהמשך הסוגיא. וראה: נקודות הכסף, בהערה הבאה.

26 על-פי הכתוב המובא בברייטא מסתפק הדרישה, יורה דעה, סי' קנב: "צ"ע אם נאמר גם בהאי מותר משום איבה לשמוח עמו כמ"ש לעיל ס"ס קמ"ח בשם תוס' [אכן בטור שם מובא בשם התוספתא אך ההבאה אינה מצויה בתוספתא אלא בירושלמי עבודה זרה פ"א ה"א, לט ע"ב, וכבר עמד על כך במראה הפנים, ד"ה במה, אך דין דומה לזה שבירושלמי מצוי בתוספתא שם פ"ג ה"ג, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 464] דבמכירו מותר לשמוח עמהן משום דהוי כמחניף אע"פ שיש איסור גדול דהוי כיום אידם א"ד שאני הכי דגילף מקרא". והעיר עליו בט"ז שם, סק"א: "ותמיהני על גברא רבא דכותיה יסתפק בזה שהרי זה מפורש בפסוק... וקרא לך ואכלת מזבחו ומפורש בראש אותו פסוק פן תכרות ברית ליושב הארץ וזנו אחרי בנותיהן הרי שהתורה צוה שיהיה לנו איבה עמהן משום הרחקת בנותיהן והאיך נתיר משום איבה ולא מצינו היתר משום איבה אלא היכא שהמצוה משום דבר אחר כגון לעיל סימן קמ"ח שמשום איסור אליל הוא שראוי להרחיק באיזה דברים והתירו בקצת דברים משום איבה עמהן מה שאין כן כאן שעיקר המצוה של איסור אכילה גופה הוא משום שלא יהיה לנו עמהן אהבה והאיך נבטל זה גופיה משום איבה וכן אפילו בצווי דרבנן כגון שלא לאכול בישולי גוים שהענין הוא שלא יהיה לנו קירוב עמהם משום בנותיהם פשיטא שאין שום היתר משום איבה כל זה פשוט בעיני". ובנקודות הכסף שם, חולק על הט"ז משום "דהמעיינן בש"ס גבי הא דפריך והא רב יצחק בריה דרב משרשיא איקלע לגבי ההוא גוי לבתר תריסר שתא ושמעיה דאודי כו' יראה טעם האיסור הוא משום דאזיל ומודי ובאזיל ומודי שרינן משום איבה וקרא אסמכתא בעלמא הוא תדע ודאי לא מחייבי מלקות אם אוכל במשתה גוי והיינו דקתני בברייטא ישראל שבחו"ל עובדי עבודה זרה בטערה הם כו' דאיסורא הוא משום עבודה זרה והיינו דאזיל ומודי". ואמנם מן האמור בעובדא דר' יצחק בריה דרב משרשיא עולה, שהטעם לאיסור הוא משום דאזיל ומודי, אך אין בכך כדי לזכות את פירשו של הט"ז בברייטא עצמה, שכן טעם זה לא נזכר בברייטא אלא הכתוב "וקרא לך...". יתרה מזו, יש שלא גורסים כלל במעשה דרב יצחק את "שמעיה דאודי" (ראה לעיל הע' 18), וכפי שנראה להלן מסתבר, שהנוסח שלפנינו אינו הנוסח המקורי. וגם הריטב"א, ד"ה ואימא, כתב: "ואפי' בומן הוה אסור ולא חיישינן לאיבה כיון דאסורא דאורייתא היא וכאילו אוכל תקרובת ע"ז". וראה בהגהות יד שאלו לשולחן ערוך שם.

הגויים, כגון את פתם, וכמפורש בעבודה זרה לה ע"ב: "משום חתנות" ²⁷. ולפי הכתוב האמור, אין מקום להבחין בין משתה לבנו לבין כל סעודה אחרת. על-כן מסתבר לומר, כי "משתה לבנו" שנקט התנא הוא דוגמה בעלמא, ודיבר התנא בהווה, ולא משום שכוונתו למעט מן האיסור סעודות אחרות שאינן משתה לבנו.

ואכן, איסור כללי על אכילה בחברת גויים מפורש במקורות שונים. בסנהדרין קד ע"ב שנינו:

תניא אמר רבי שמעון בן אלעזר ²⁸
 בשביל הטוב בעיניך עשיתי מה את ²⁹
 בשביל מה את גוים אכלו על שולחנו
 בשביל שגוים אכלו ³⁰ על שולחנו גרם גלות לבניו
 מסייע ליה לחזקיה דאמר חזקיה
 כל המזמן גוי לתוך ביתו ומשמש ³¹ עליו גורם גלות לבניו
 שנאמר ובניך אשר יצאו ממך [אשר תוליד] יקחו
 והיו סריסים בהיכל מלך בבל
 וישמח עליהם חזקיה ויראם את (כל) ³² בית נכתה... ³³
 אמר רב מאי בית נכתה אשתו השקתה עליהם ...

27 וכן אמרו שם לא ע"ב: "אתמר מפני מה אסרו שכר של גוים רמי בר חמא א"ר יצחק משום חתנות ...". ובירושלמי שם פ"א ה"ט, מ ע"ב נאמר: "רבי שמעון רבי אבהו בשם ר' יוסי בר חנינה גודלת ישראל לא תגדל את הגויה משום לא תתן עליהם חן ולא יעשה ישראל שושבין לגוי משום לא תתחתן בם רבי יצחק בר גופתא בעא קומי רבי מנא לילך לבית המשתה שלו אסור להיעשות לו שושבין לא כל שכן אמר ליה ליתן עליהם בלא תעשה". ומפרש במראה הפנים, ד"ה ליתן עליהם בל"ת: "לאו דוקא הוא ולא מצינו שיהא עובר בלאו דלא תתחתן אלא כחיתון ממש ואסמכתא בעלמא היא ...".

28 בכ"מ: "תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר"; ובדק"ס שם, אות ז: "וכ"ה בכ"י פ' וק' ובאה"ת ובילקוט כ"י שם כ'".

29 רש"י, ד"ה בשביל הטוב מה את, מפרש: "בשביל חזקיה [ששייב את] עצמו דאמר הטוב בעיניך עשיתי [מלכים ב, כ, ג; ישעיה לח, ג] גרם לו שאמר מה את כי אעלה בית ה' [ישעיה לח, כב, אך שאלה זו אינה מפורשת במלכים] ששאל אות מהקב"ה שעבירה גוררת עבירה". ושם, ד"ה אכלו גוים על שולחנו: "אותם ששלח לו מרודך בלאדן ספרים ומנחה על ידם" (מלכים ב, כ, יב; ישעיה לט, א). אך עלי"פ סדר הכתובים, נוח יותר לפרש ש"מה את" המובא עלידי התנא הוא ממלכים ב, כ, ח: "מה את כי ירפא ה' ליי". אכן בסדר אליהו רבה שיובא להלן מפורש: "שבשכר חט מה את כי ירפא ה' ליי".

30 בדק"ס, אות ח: "ובכ"י ק' ליתא [בשביל מה את גוים אכלו על שולחנו] וא"י בגליון ושם [אכלו גוים] ע"ש בשביל [שאכלו גוים] וכ"ה בכ"י פ' ובאה"ת ובילקוט כ"י וברש"י וביד רמ"ה".

31 ובילקוט שם, רמז רמה: "ומשמח".

32 בדפוס הוסגר "כל" למחיקה וליתא בכ"מ. ובדק"ס, אות ט: "וכן ליתא בכל הכ"י ובכל הדפוסים הישנים והוא המקרא בישעיה לט" והוא בע"ב, ומקורו של 'כל' הוא בפסוק הדומה במלכים ב, כ יג: וישמע עליהם חזקיה ויראם את כל בית נכתה ...".

33 בדק"ס, אות ט: "ובכ"י פ' הסדר לבניו שנא' וישמח כו' נכתה וכתוב ומבניך כו' מלך בבל [מאי בית נכתה רב אמר] אשתו וכ"ה מאי כו' בכ"י ק'". וכן בילקוט שם: "א"ר חזקיהו כל המזמן גוי לתוך ביתו ומשמח עליו גורם גלות לבניו שנאמר וישמח וגו' וכתוב בתריה ומבניך אשר יצאו ממך אשר תוליד יקחו". וכך הוא גם ברש"י, ד"ה גורם גלות: "דכתיב וישמח עליהם חזקיהו ויראם את (כל) בית נכתה וכתוב בתריה ובניך אשר יצאו ממך יקחו והיו סריסים

הרי שלדעתם של ר' שמעון בן אלעזר ושל חזקיה אסורה כל אכילה עם גוי ולא דווקא במשנה לבנו, ודברי ר' שמעון בן אלעזר ש"בשביל שגוים אכלו על שולחנו גרם גלות לבניו", וכן דברי חזקיה ש"כל המזמן גוי לתוך ביתו ומשמש עליו גורם גלות לבניו", מתבארים יפה על-פי הברייתא שבסוגייתנו, הסוברת שישראל עובד עבודה זרה, או עבודה זרה בטהרה, אם אוכל הוא עם הגוי בצוותא.

יתרה מזו, לא רק שהברייתא של ר' שמעון בן אלעזר וזו שבסוגייתנו קשורות זו בזו, אלא, כפי הנראה, שתיהן נשנו על-ידי ר' שמעון בן אלעזר. אמנם, לפי נוסח הדפוס, התנא של הברייתא בסוגייתנו הוא ר' ישמעאל. אולם בכל כתבי-היד שלפנינו: מינכן, פאריס וספרדי, וכן בראשונים, כגון ברי"ף וברא"ש, וכן במקבילות: בתוספתא עבודה זרה ובאבות דרבי נתן — בכל אלה הגירסא היא לא ר' ישמעאל אלא ר' שמעון בן אלעזר³⁴, שהוא-הוא גם התנא של הברייתא בסנהדרין. ועל-פי עדויות נוסח מרובות אלו נראה, כי התנא של הברייתא בסוגייתנו הוא אכן ר' שמעון בן אלעזר, והוא ששנה את שתי הברייתות. בוו שבסוגייתנו הוא דן בחומר האיסור וטיבו, ובזו שבסנהדרין הוא מפרט את חטאיו של חזקיה, ובין היתר גם את החטא "שגוים אכלו על שולחנו" ושעל-ידי כך "גרם גלות לבניו".

בהתאם לכך נמצא סיוע נוסף להצעתנו דלעיל לגבי פירושה של הברייתא. היינו, לא רק מן הכתוב "וקרא לך ואכלת מזבחיו" המובא בברייתא מוכת, שר' שמעון בן אלעזר אוסר כל אכילה עם הגוי, וש"משתה לבנו" שנקט אינו אלא דוגמה, אלא שאת שיטתו זו הוא מפרש בעצמו בברייתא שלו בסנהדרין, שבה אין הוא דן ב"משתה לבנו", אלא בחטאו של חזקיה "שגוים אכלו על שולחנו"³⁵.

בהיכל מלך בבל". ובהתאם לנוסח זה, שני הכתובים מובאים על-ידי חזקיה וכסדר הכתובים הן במלכים הן בישעיה.

34 ראה לעיל הע' 1.

35 מתוך שהברייתא נקטה "כיצד גוי שעשה משתה לבנו וזימן . . .". והביאה את הכתוב "וקרא לך . . .", פוסק הרא"ש בתשובה, סוף כלל יט: "וגוי שעשה משתה לבנו ושולח לישראל פת פלטר או עופות חיים מפשטיה דקרא וממשמעות ההלכה משמע שאינו אסור אלא וקרא לך ואכלת מזבחיו שהוא קרוא לאכול בבית הגוי" (והובאה הלכה זו בטור ושולחן ערוך, יורה דעה, סי' קנב, והציון שם ברמ"א סעיף ב, שדן ב"בשר שחוט כדינו", צריך להיות: ב"י בשם תשו' הריב"ש, סי' עג, ולא בשם הרא"ש). ובדומה לכך קובע גם הריטב"א, ד"ה ואימא: "ומיהו הני מילי כשהולך לבית הגוי לאכול ולשתות שם אבל אם שולח לו הגוי דורון אין כאן איסורא דאורייתא אלא איסורא דרבנן כעין משנתנו משום דאזיל ומודה לע"ז (ראה בסוגיא לעיל ו ע"ב, המסופר על רבי יהודה נשיאה) ובזמן הזה מותר" (ראה ריטב"א שם, ד"ה ההוא). והט"ז שם סק"ב מחדש: "ונראה דהך קריאה דאסרה תורה עיקר פירושה שלא תהא אכילת ישראל בזה על ידי הזמנת הגוי ומסתמא כשהוא מזמין את אחד מזמינו לביתו על כן התירו כששולח לבית ישראל . . . ועל פי זה נראה לי דאף בבית ישראל יש איסור דהיינו כששולח לרבים איזה מאכל או משתה שיתאספו וישתו או יאכלו דמכל מקום על ידי הזמנתו אוכלים שם והוא כבית הגוי . . . אם הוא מזכיר שיתאספו ביחד הוי קריאה ממש ויש איסור אם יתאספו ביחד אלא כל אחד יקח חלקו לביתו כן נראה לע"ז בזה". ומתוך שהדגישו "שאינו אסור אלא וקרא . . . שהוא קרוא לאכול בבית הגוי" או "כשהוא הולך לבית הגוי" או "והוא כבית הגוי" משמע, שלדעתם מותר לו לישראל להזמין גויים לתוך ביתו לסעודה. אבל על-פי הצעתנו, שר' שמעון בן אלעזר הוא בעל הברייתא שבסוגייתנו, נראה, שלדעת התנא האכילה עם הגוי אסורה אף בביתו של ישראל, וכמפורש בדבריו ובדברי חזקיה בעניין חזקיה המלך, שגויים אכלו על שולחנו. אלא שבברייתא בסוגייתנו נקט התנא את הדוגמה הרווחת ב"גוי שעשה משתה לבנו וזימן . . .", ולא משום שהכתוב "אקריאה קפיד", כניסוחו של הגר"א בביאורו, יורה דעה סי' קנב סק"א. וממילא אין מקום להבחנתו של הט"ז דלעיל.

במקור נוסף מפורש שהאיסור הוא על כל אכילה עם הגוי. נאמר בסדר אליהו רבה פ"ט (ח), מהדורת איש-שלום, עמ' 46—48 :

ישמור אדם בלבבו שלא יאכל עם הגוי על השלחן
 שכך [מצינו] בחזקיה מלך יהודה
 שאכל עם הגוי על השלחן וסוף נענש עליו עונש גדול
 מגין ... מיכן אמרו לא יתגאה ... שכך מצינו ...
 אלא (יהא) אלהים שבשמים יודע
 שבשכר חט מה אות כי ירפא ה' ³⁶ לי שינו לו מעשי שמים
 ובשכר ³⁷ ששינו לו מעשה שמים גבהה דעתו עליו
 ובשכר שגבהה דעתו עליו אכל עם הגוי על השולחן
 ובשכר שאכל עם הגוי על השולחן הראה לו ארון וגילה להן סוד העליונים ³⁸
 ובשכר שהראה לו ארון וגילה להן סוד העליונים נתנו לו מנשה בנו
 כיצא בדבר אתה אומר ויהי איש אחד מן הרמתיים ...
 הקב"ה בוחן לבות וכליות אמר לו
 אלקנה את הכרעתה את ישראל לכף זכות ...
 אני אוציא ממך בן שיכריע את ישראל לכף זכות ...
 הא למדתה שבשכר אלקנה שמואל ובשכר חזקיה מנשה
 מיכן אמרו כל האוכל עם הגוי ³⁹ על השולחן עובד עבודה זרה
 ואוכל זבחי מתים
 אם ⁴⁰ תלמיד חכם [הוא] מזלזל תורתו ומחלל שם אביו ומבזבז את ממונו
 ומוסר את בניו ומפיל אותם בחרב ומגלה אותם מארצם

האמור בסימום של הפרק: "מיכן אמרו כל האוכל עם הגוי על השולחן עובד עבודה זרה ואוכל זבחי מתים", יסודו כנראה בברייתא שבסוגייתנו ⁴¹, שבה מוזכר גם עניין "עבודה זרה" וגם האכילה מ'זבחי מתים'. ואם כן, ניתן לומר, שגם בעל סדר אליהו רבה מפרש את

36 ראה לעיל הע' 29.

37 המהדיר שם, הערה 11, מציין ש"בד"ו ... וכששינו לו מעשי שמים גבה דעתו עליו אכל עם או"ה ובשכר שאכל עם או"ה והראה לו ארון וכו' והוא עכ"פ משובש קצת".

38 בפרקי דר' אליעזר נב, מהדורת רד"ל, עמ' קכו, במסגרת שונה ותוך שינויים, כגון אי-הזכרת עניין האכילה עם הגוי, הנוסח הוא: "ויראה חזקיה את מלאכי מלך בבל ונתגאה לבו למעלה והראה להם את אוצרות מלכי יהודה ואת אוצרות בית קדש הקדשים ועוד שפתח את הארון והראה להם את הלוחות ואמר בזה אנו עושין מלחמה ונוצחין ...". ובשיר השירים רבה ג, ד: "ר' לוי אמר בזה אנו עושין מלחמה ונוצחין". ובמיתות כהונה: "ה"ג לוי אמר פתח הארון ואמר בזה כו' כך מצאתי וכתב כן באות אמת בשם פרקי ר"א ...".

39 בהערה 17 שם: "בד"ו האוכל עם מכחישי התורה וכו' כאילו עע"ז ואוכל מזבחי מתים וכו' תורתו ושם אביו שבשמים מחלל ומבזבז את ממונו ומאבד את בניו וכו'".

40 הקטע "אם תלמיד חכם ... מצינו בשינויים קלים בסוף פ"ח (ז), עמ' 46, לאחר האמור שם: "מיכן אמרו כל העושה שותפות עם הגוי כאילו עובד עבודה זרה וכו' וכו'". ותוך שינויים גדולים בסוף פ"ג (יב), עמ' 61, בהמשך לאמור שם: "מיכן אמרו כל האוכל עם עמי הארץ ומרבה עימהם בסעודה כעובד עבודה זרה".

41 לדעת ר"ח אלבק, בהשלמותיו לספרו של י"ל צונץ, הדרשות בישראל, עמ' 57, בעל סדר אליהו רבה "ה ש ת מ ש ה ר ב ה בתלמוד הבבלי", וראה גם שם עמ' 294 הערה 141.

הברייתא, שהיא סוברת, שכל אכילה עם גוי אסורה ולא דווקא במשתה לבנו. ועל-פי פירושו לברייתא ניתנה לו האפשרות להשתמש בה בסיום הפרק ולחברה לאמור בראש הפרק: "ישמור אדם בלבבו שלא יאכל עם הגוי על השלחן שכך [מצינו] בחזקיה מלך יהודה שאכל עם הגוי על השלחן וסוף נענש עליו עונש גדול", שיסודו בברייתא של ר' שמעון בן אלעזר בסנהדרין⁴² וכהצעתנו לעיל, שהברייתות קשורות זו בזו.

אך בלא כל קשר עם השאלה אם מתבסס הוא על שתי הברייתות שבבבלי, ברורה שיטתו של בעל סדר אליהו רבה, והיא: שכל אכילה עם הגוי אסורה. שכן בכל שלוש הפעמים שעניין האכילה עם הגוי מוזכר בפרק, הוא דן באכילה "עם הגוי על השולחן" בסתמא, ובלא כל הבחנה בין משתה לבנו לבין כל סעודה אחרת.

האיסור לאכול עם הגוי מפורש גם במגילה יב ע"ב:

שאלו תלמידיו⁴³ את רשב"י

מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה

אמר להם אמרו אתם

אמרו לו מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע⁴⁴

אם כן⁴⁵ שבשושן יהרגו שבכל העולם כולו אל יהרגו⁴⁶

אמרו לו אמור עתה

אמר להם מפני שהשתחוו⁴⁷ לצלם⁴⁸

אמרו לו וכי משוא פנים יש בדבר

אמר להם הם לא עשו אלא לפנים אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים

והיינו דכתיב כי לא ענה מלבם⁴⁹

42 אבל הקטע שבאמצע הפרק "שבשכר חט מה אות . . .". אינו מבוסס על דברי ר' שמעון בן אלעזר, וכבר עמד על כך ר"מ איש-שלוש במבואו שם, עמ' 54–55. אולם דבריו שם ש"בסוף מסיים כעין הוא דר"ש בן אלעזר" אינם מדויקים. שכן אמנם נאמר שם "ומגלה אותם מארצם", שהם מעין דבריו של ר' שמעון בן אלעזר "גרם גלות לבניו", אך כאמור לעיל הע' 40, קטע זה נמצא גם בהקשרים נוספים ואינו בהכרח מקורי בפרקנו. לעומת זאת, האמור לפני הקטע "אם תלמיד חכם . . .". בסיום הפרק "מיכן אמרו כל האוכל עם הגוי על השולחן עובד עבודה זרה ואוכל מזבחי מתים", אינו מעין דברי ר' שמעון בן אלעזר בסנהדרין, אלא יסודם כנראה בברייתא שבסוגייתנו, וכאמור לעיל.

43 בדק"ס, אות ש, מציין ש"תלמידיו" ליתא בכ"י ל.

44 וכן בילקוט אסתר, רמז תתרנו, סוף ד: "לך כנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן מהו הנמ" צאים אותם שאכלו הסעודה שם יצומו". וכן שם, ה: "יצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו וכי יש אדם צם ואוכל אלא אתם צמים על שאכלתם ושתיתם מסעודתו של אחשוורוש והמשל אומר הא קורא הא קילא אכלתון קורא לקון בקילא".

45 בכ"מ נוסף: "אמר להם" לפני "אם כן"; ובדק"ס, אות ת: "וכ"ה בכל הכ"י (מלבד פ') ובכל הספרים".

46 תשובת התלמידים לר' שמעון בן יוחאי אינה מפורשת לפנינו, אך היא מצויה במקור מקביל בשיר השירים רבה שיובא להלן.

47 בילקוט אסתר, רמז תתרנו, ד: "דבר אחר ומרדכי ידע את כל אשר נעשה אמר יודע אני שנגזר עליהם כליה מיום שכרעו לצלמו של נבוכדנצר שנאמר זובח לאלהים יחרם".

48 בדק"ס, אות א: "בכ"י א"פ שהשתחוו לצלם [בבל] וכ"ה בגליון כ"י ב' ובכ"י הראשון ובילקוט כ"י בשני המקומות ובעקידת יצחק ובמנוח"מ סי' קל"ה דפוס קושט' ובכ"י פ' בבבלי ובאה"ת לצלם נבוכדנצר ועי' מהרש"א".

49 באסתר רבה ז, יג: "אמר רב יצחק בר נפתח המן הרשע בעלילה גדולה בא על ישראל . . . אמר

על-פי הברייתא בסוגייתנו, המדגישה שהאכילה עם הגוי אסורה "אע"פ שאוכלין משלהן ושותין משלהן", ועל-פי דעתם של ר' שמעון בן אלעזר ושל חזקיה, שראו באכילת הגוי על שולחנו של ישראל ובהזמנתו של הגוי לתוך ביתו ושימושו לפני עבירות הגורמות עונש חמור כגלות, מסתבר, שגם תלמידי ר' שמעון בן יוחאי באמנם ש"נהגו מסעודתו של אותו רשע" — ושעל כן "נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה" — התכוונו לומר, שהם חטאו בעצם אכילתם בצוותא עם הגוי בסעודה שערך⁵⁰, ולא משום שנתגאלו במאכלות אסורות⁵¹.

מחלוקת זו שבין ר' שמעון בן יוחאי ותלמידיו מצויה גם בשיר השירים רבה ז, ח (וזאת קומתך דמתה לתמר):

אם כן למה באו ישראל בספק בימי המן
רבנן ורשב"י

רבנן אמרי על שעבדו ישראל עבודה זרה

ור' שמעון⁵² אמר על שאכלו מתבשיל הגוים⁵³

אמרו לו והלא לא אכלו סעודה אלא אנשי שושן הבירה בלבד⁵⁴

המן לאחשורוש אלהיהם של אלו שונא זימה העמד להם זונות ועשה להם משתה וגזר עליהם שיבואו כולם ויאכלו וישתו ויעשו כרצונם שנאמר לעשות כרצון איש ואיש... א"ר ישמעאל שמונה עשר אלף וחמש מאות הלכו לבית המשתה ואכלו ושתו ונשתכרו ונתקלקלו". וביפה ענף, ד"ה הוא: "ונתקלקלו בזנות...". (ובילקוט שם, רמז תתרנז, בשינויים, ובין היתר: "והלכו לאותה משתה י"ח אלף ותקמ"ו", ובלא הזכרת ר' ישמעאל). ואפשר שלפנינו טעם נוסף לגזירה על אותו דור.

50 מתוך שאלת ר' שמעון בן יוחאי "אם כן שבשושן...". עולה, שגם אם אין לפרש, לדעתו, מן הטעם ש"נהגו מסעודתו...". את ש"נתחייבו... כליה", הרי שלגבי עצם השיטה שאסורה כל אכילה עם הגוי אין כל חילוקי דעות בינו לבין תלמידיו.

51 אכן, היו שהדגישו שבסעודתו של אותו רשע לא אכלו ישראל ממאכלות אסורות. בפרקי דר' אליעזר מט נאמר: "ר' אליעזר אומר חצי שנה עשה אחשורוש סעודות גדולות לכל העמים שנאמר ימים רבים שמונים ומאת יום וכל מי שיש מאכלו בטהרה היו נותנין לו מאכל בטהרה לקיים מה שנאמר לעשות כרצון איש ואיש". והרד"ל שם, אות נו, ציין גם למאמרו של רב יצחק בר נפחא, אסתר רבה ז, יג, ראה לעיל הע' 42. כנראה לכוונה זו מתפרש גם האמור באסתר רבה ב, יג: "רב אמר אין אוסר ביין נסך". ואולי במובן זה מתפרש גם האמור שם ב, יא: "בהראותו את עושר כבוד מלכותו...". ר' יודה בר' סימון אמר סעודת ארץ ישראל הראה להן".

52 על שיטת ר' שמעון בן יוחאי בעניין תבשילי גוים, ראה מאמרי "למשמעו של האיסור על תבשילי גוים", סידרא, ב (תשמ"ו), עמ' 125—143.

53 שזו שיטת ר' שמעון בן יוחאי, ולא כבמגילה, מפורש גם בילקוט אסתר, רמז תתרמח, המביאו ממדרש אבא גוריון: "א"ר שמעון בן יוחאי מכאן שאכלו בשולי גוים בעל כרחו והיו אומרים לישראל יכול הוא אלהים לעשות לכם סעודה כזו לעתיד לבוא...". והסבר זה מצוי גם בילקוט שם, רמז תתרנז, ד: "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ידע לרפאות את המכה ידע מאי זה חטא לקו על שאכלו בשולי גוים משל לבוריון שרגם איקונין של מלך והיו הכל מתכנשין ומסתכלין בו והוא יושב ומפלה את כליו".

54 לדעת ר' שמעון, לעומת זאת, לא נכשלו מרדכי, אסתר ונערותיה באיסור זה, כמפורש בילקוט אסתר, רמז תתרנב: "ר' שמעון אומר וכי לא היה יהודי אחר בשושן הבירה והלא כתיב והיהודים אשר בשושן אלא לפי שהיה בן אבות מזרע המלכות והיה עוסק בתורה כל ימיו ולא נטמא בפיו מכל מאכל טמא ולא נהנה מסעודתו של אותו רשע נקרא שמו יהודי". ובפרקי דר' אליעזר נ: "ר' שמעון אומר בא וראה חכמתו של מרדכי שהיה יודע שבשבעים לשון והיה שמו מרדכי בלשן והיה יושב בשער המלך לראות שלא תטמא אסתר ונערותיה בכל מאכל אסור...".

הה"ד ובמלאת הימים האלה
 אמרו לו (צ"ל: אמר להם) והלא כל ישראל ערבין אילין באילין⁵⁵
 דכתיב וכשלו איש באחיו איש בעון אחיו
 אמר להם אם כדעתכם אתם חייבתם את כל ישראל כלייה
 דכתיב זובח לאלהים יחרם
 אמרו לו אעפ"כ לא עבדו אותה בכל לבם
 שנא' כי לא ענה מלבו ...

בנוסף לחילוף השמות שבין בעלי הפלוגתא, חשוב לענייננו השינוי מ"נהגו מסעודתו של אותו רשע" ל"על שאכלו מתבשיל הגוים". ועל-פי הברייתא שבסוגיינתנו ועל-פי דבריהם של ר' שמעון בן אלעזר ושל חזקיה דלעיל מסתבר, שנוסח הבבלי הוא המקורי, אלא שהאיסור על האכילה עם הגוי עומעם ונשתקע, וכפי הנראה גם בהשפעתה של סוגיית הבבלי, ומטעם זה עצמו הוגה הנוסח המקורי "נהגו מסעודתו של אותו רשע" לנוסח שבשיר השירים רבה "על שאכלו מתבשיל הגוים"⁵⁶.

אזהרה נגד האכילה עם הגוי מצויה גם בפרקי דר' אליעזר, כט (ונציה, ש"ד, עמ' כד⁵⁷), שבו נאמר:

כך כל עבדי (צ"ל: עבדים) שנמולו עם אברהם אבינו
 לא נתקיימו לא הם ולא זרעם בישראל ...
 ולמה⁵⁸ מלן

בשביל הטהרה שלא יטמאו את אדניהם במאכליהם ובמשתיהם

55 כאן מצויה התשובה על שאלה שלא נענתה לפי הנוסח שלפנינו במגילה.
 56 שינוי זה מתבטא גם במקורות אחרים. השווה את המדרשים שהובאו לעיל בהע' 44 ו-53. לעומת זאת, נוסח דברי ר' שמעון שהובאו לעיל הע' 54, ש"לא נטמא בפיו מכל מאכל טמא ולא נהנה מסעודתו של אותו רשע", אפשר שיסודם בצירוף שתי הנוסחאות, זו שבמגילה וזו שבשיר השירים רבה.

57 במהדורת רד"ל חסר בפרק זה, בעקבות הצנזורה, קטע ארוך ובכללו גם המובאה דלעיל. ולגבי קטע אחר בפרק זה, ראה הערת רא"ה וייס, דור דור ודורשיו, ג, הוצאת ספרים זיו, ירושלים—תל-אביב, עמ' 295 הערה 26, ודעתו החולקת של ר"ח אלבק, הדרשות בישראל, עמ' 421 הערה 35.

58 בספר האשכול, המביא את הקטע ממה "שכתוב בספר ר' אלעזר בן הורקנוס" (ח"ב, הלכות מילה, מהדורת אלבק, עמ' 12; מהדורת אויערבך, עמ' 131) הנוסח הוא (אלבק, עמ' 14): "ולא מלן אלא בשביל הטהרה שלא יטמאו את אדניהם במאכלם ובמשתיהם וכל מי שהוא אוכל עם ערל כאלו אוכל בשר שקץ וכל הרוחץ עם ערל כאלו רוחץ עם נבלה וכל הנוגע בערל כאלו נוגע במת, שהם בחייהם נקראים מתים ובמותם כנבלת השדה". . . ונוסח זה העתיקו רח"ש הורוביץ למהדורתו; ראה: פרקי רבי אליעזר, מהדורה מדעית כתב יד רח"ש הורוביץ, הוצאת מקור, ירושלים, תשל"ב, עמ' 96. ובדומה לכך במהדורת אויערבך, שם: "ולא מלן אלא בשביל הטהרה שלא יטמאו מאכל ומשתה שכל האוכל עם ערל כאלו אוכל בשר שקץ והרוחץ עמו כרוחץ עם נבלה בחייהם נקראו מתים ובמותם נבלת השדה". ובפרקי רבי אליעזר עם ביאור הבית הגדול של ר' אברהם אהרן ברודא, הוצאת אשכול, ירושלים, תשל"ג, עמ' צד: "עבד" במקום "ערל", ובהערה שם צוין: "י"ג שכל מי שאוכל עם מכחישי השם כאילו אוכל לחם טמא וכל הרוחץ עם הפרסיים כרוחץ כו".

שכל מי שאוכל עם הערל⁵⁹ כאלו אוכל עם הכלב⁶⁰
 מה הכלב שלא נמול כך הערל שלא נמול
 וכל הנוגע בערל כנוגע במת
 וכל הרוחץ עמו כרוחץ עם המצורע⁶¹
 שהם בחייהם כמתים ובמותם כנבלת השדה ...

בקטע שני חלקים לענייננו. בראשון מוסבר, שאברהם אבינו מל את עבדיו "בשביל הטהרה שלא יטמאו את אדניהם במאכליהם ובמשתייהם"; ובשני — נידונות האכילה עם הגוי, הנגיעה בו והרחיצה עמו, אף הן "בשביל הטהרה"⁶². אך בעוד שלפי הקביעות ש"כל הנוגע בערל כנוגע במת וכל הרוחץ עמו כרוחץ עם המצורע" מובן מדוע הנגיעה בו והרחיצה עמו גורמות טומאה, הרי שקשה להבין מה עניין טומאה וטהרה לאכילה עם הגוי על-פי ההסבר שלפנינו: "שכל מי שאוכל עם הערל כאלו אוכל עם הכלב מה הכלב שלא נמול כך הערל שלא נמול". לעומת זאת, על-פי הנוסח המצוי בספר האשכול, ש"כל שהוא אוכל עם ערל כאלו אוכל בשר שקץ", מתאים אף עניין האכילה עם הגוי למסגרת שעניינה "הטהרה", מאחר שהאכילה עם הגוי היא "כאלו אוכל בשר שקץ", שבו נאמר בויקרא יא, מג: "אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרך השרך ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם"⁶³. הטעם האמור בחלק הראשון של הקטע: "בשביל הטהרה שלא יטמאו את אדניהם במאכליהם ובמשתייהם", מבוסס, כמסתבר, על ההנחה שאסורה האכילה עם הגוי, אף שאין להסיק זאת ממנו בהכרח. ברם, בחלק השני של הקטע — על-פי נוסח האשכול, שכנראה הוא המקורי — מפורשת דעתו של בעל הקטע, שאינה זהה בהכרח עם דעת בעל הקטע הראשון, שאסורה האכילה עם הגוי, שהרי "כל שהוא אוכל עם ערל כאלו אוכל בשר שקץ".

- 59 ראה בהערה הקודמת, שבמקום "ערל" יש גורסים "מכחישי השם". ושינוי דומה מצוי גם לפני כן בסמוך במימרת ר' יוחנן. במהדורת ברודא: "כל מכחישי השם הבאים בישראל"; ובהערה 1 שם: "ס"א הגויים", וכן במהדורת אויערבך. אבל במהדורת אלבק: "הגרים". והשינוי "גויים" — "מכחישי התורה" מצוי גם בסדר אליהו רבה, ראה לעיל הע' 39.
- 60 באשכול, ח"ב, הלכות עבודה זרה, מהדורת אויערבך, עמ' 117, מציין המהדיר, אות ז: "ובפדר"א פ' ל"ח אוסר לאכול עם גוים ולתוס' חולין ד ג' אחרת". ואכן בתוספות שם ע"א ובתוספות גיטין י ע"א, ד"ה מצת, הנוסח הוא: "מכאן אמר רבי אליעזר כל האוכל פת כותי כאילו אוכל בשר חזיר". וכן בלא הזכרת ר' אליעזר גם בתוספות קידושין עו ע"א, ד"ה מצת, ובתוספות חולין יג ע"א, ד"ה פיתו. ובפרקי דר' אליעזר, דפוס ונציה, סוף פל"ח: "כל האוכל בשר כותי כאלו אוכל בשר חזיר"; ובמהדורת היגער, חורב, י (תש"ח), עמ' 214: "כל האוכל בשר משחיטת כותי ...". מן המפורש במשנה עבודה זרה ג, ד, שרבן גמליאל "היה רוחץ במרחץ של אפרודיטי", מדייק בעל הגהות מיימוניות, עבודה זרה פ"ז ה"ח: "משמע שמתור לרחוץ עם הגוי במרחץ ובפרקי דר"א איתא דאסור אא"כ רחוק כד' אמות". וכן ראה במרדכי בריש כל הצלמים, סי' תתלט. אבל הב"ח, יורה דעה סי' קנג, תמה: "לא שמעינן מהך דפדר"א דאיכא איסורא שלא לרחוץ עם הגוי אלא לענין טהרה קאמר דהגוי הוא כמת ומטמאו במגעו ולכן במרחץ אסור לרחוץ עמו אף שאינו נוגע בו דאי אפשר שלא יגיעו מימי הרחיצה מן הגוי אל הישראל הרוחץ עמו ...". ובהמשך שם, בדיונו בהבחנתו של הדרכי משה, הוא מסיק: "אלא ודאי דהטעם הוא דאין להתחבר עם הגוי בשום עניין לא באכילה ושתייה ונגיעה בגופו ורחיצה עמו ואע"פ שמתחלה לא היה אסור אלא משום טהרה ...". וראה שם ט"ז סק"ג וש"ך שם סק"א.
- 62 ראה דברי הב"ח בהערה הקודמת.
- 63 ראה יומא פ ע"ב, ורש"י ד"ה ולא תטמאו בהם, ותוספות חולין לד ע"ב ד"ה והשלישי, שציון בגליון הש"ס.

ואף במקור זה, כבמקורות האחרים שהבאנו לעיל, אין כל הבחנה בין משתה לבנו לבין כל סעודה אחרת לגבי האכילה עם הגוי.
ולבסוף נציין, שאיסור כללי על אכילה בחברת הגויים מפורש כבר בספר היובלים כב, טז, מהדורת כהנא, עמ' רסה:

ואתה בני יעקב זכר דברי ושמר את מצות אברהם אביך
הבדל מהגוים ואל תאכל אתם
ואל תעש כמעשיהם ואל תתרע אתם
כי מעשיהם טמאה וכל דרכיהם תבל ותועבה מזבחותיהם

על-פי המתבאר לעיל נראה, כי כשיטת המקורות שהובאו לעיל סוברת אף הברייתא שבסוגיינתנו, שכל אכילה עם הגוי אסורה, כמוכח מן הכתוב שעליו היא מתבססת "וקרא לך ואכלת מזבחך", ו"משתה לבנו" אינו אלא דוגמה רווחת שנקט התנא, שאינו כנראה ר' ישמעאל כבדפוס, אלא הוא ר' שמעון בן אלעזר, כמצוי בכל עדי הנוסח האחרים, והוא-הוא גם שקבע בברייתא בסנהדרין, כי משום "שגוים אכלו על שולחנו" של חזקיה "גרם גלות לבניו"⁶⁴.

סוגיית הבללי וקשייה

תמוהה היא אפוא קביעתה של הסוגיא בהמשך למימרת רבא: "הלכך"⁶⁵ כל תלתין יומין...". הסוגיא מניחה שהברייתא אוסרת את האכילה עם הגוי רק במשתה לבנו או בסעודה מחמת הלולא; ועל-פי הנחתה זו היא מבחינה בין "תלתין יומין"⁶⁶ לבין "מכאן ואילך", וכן בין "א"ל מחמת הלולא אסור" לבין "לא אמר ליה מחמת הלולא שרי". ואמנם, הסוגיא יכולה

64 אפשר שעל אחד מן המקורות דלעיל מבוסס האמור בברכות נב ע"ב: "... אמר רב יהודה אמר רב הכא במסבת גוים עסקינן מפני שסתם מסבת גוים לעבודה זרה ... א"ר חנינא מסורא מה טעם קאמר מה טעם אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של גוים מפני שסתם מסבת גוים לעבודה זרה". והרמב"ם אכן קשר את "מסבת גוים" עם הברייתא בסוגיינתנו, בכתבו בהלכות עבודה זרה פ"ט ה"ז: "גוי שעשה לבנו או לבתו משתה אסור ליהנות מסעודתו ואפילו לאכול ולשתות שם אסור הואיל ובמסיבת גוים אכלו ומאימת אסור ... וכל ההרחקה הזאת מפני עבודה זרה הוא שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחך ...". וכן בכלבו, אסורי מאכלות, סח ע"ג: "... והם שאסרו לשתות עם הגוים במסבתם ואף על פי שיהיה הישראל שותה מכליו לבדו ... ואם רוב המסבה ישראלים מותר וטעם האסור שלא יבאו להתערב בהם משום חתנות". ונראה, שעל יסוד הלשון במגילה יב ע"א: "מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע" ובביתו, נקט אף הרמב"ם בדבריו לעיל "אסור ליהנות מסעודתו". ואין כל הכרח בפירוש שהציע ר"א סופר לדברי הרמב"ם, ראה המאירי במהדורתו, עמ' 16, הערה א.

65 "הלכך" שלפנינו (ראה לעיל הע' 9), שהוא לשון מסקנה, קשה. ואפשר שגם משום קושי זה מבאר הראב"ד בחידושו, מהדורת סופר, עמ' 19, ד"ה הלכך: "פי' כיון דמי שאוכל עם הגוי במשתה שלו אסור דאורייתא הוא תלתין יומין אחר המשתה אסור לאכול עמו אבל לישא וליתן עמו מותר דחששא דרבנן הוא שמא יקריב ממנו לע"ז או שמא יודה ולא חיישי' אלא לאותו יום". ובדומה לכך אך בלא כל קשר ל"הלכך" — אמר הרשב"א, מהדורת זקס, עמ' ח, ד"ה כל: "ודוקא לאכול עמו משום דקא אויל ומודה ממשותיו ומפת בג סעודתו אבל לשאת ולתת עמו אינו אסור אלא ביום המשתה לבד כדקתני במתניתין וגוי שעשה משתה לבנו [אינו] אסור אלא אותו יום בלבד".

66 שגם אם "לא אמר לו מחמת הלולא אסור" מן הטעם המפורש ברש"י, ד"ה ובין לא אמר לו, דמסתמא להלולא מכיון ואסור דכל ימי הלולא מקריב לעבודה זרה".

להתבסס בהנחתה על כך שהתנא נקט "משתה לבנו", אולם לא מובן מדוע היא מתעלמת מן הכתוב שהתנא מבסס עליו את האיסור, שלפיו אין כל יסוד להבחנות שבסוגיא ⁶⁷. יתרה מזו. אף דברי האמוראים מבוססים על ההנחה, שהתנא עוסק רק במשתה לבנו, ועל יסודה קובע ר' פפא משמיה דרבא, או ר' פפי, שהאיסור חל מ"כי רמו שערי באסינתא", דהיינו מן ההכנות המעשיות ליום המשתה. ור' פפא או ר' פפי משמיה דרבא אף קובע, שהאיסור בתוקף רק עד "תריסר ירחי שתא" מיום ההלולא. ואף עליהם קשה כיצד התעלמו מן הכתוב המובא בברייתא לביסוסו של האיסור, שלפיו אין מקום להבחין בין משתה לבנו לבין כל סעודה אחרת ⁶⁸. וגם אינו מובן מה ראה ר' פפא או ר' פפי משמיה דרבא להבחין בין תריסר ירחי שתא לבין לבתר תריסר ירחי שתא כשהגוי "א"ל מחמת הלולא". מדוע לא נאמר שאכילה עם הגוי אסורה אף לבתר תריסר ירחי שתא כשהוא מומן את אורחיו "מחמת הלולא". ואכן כך גם עולה מן הרישא של הקטע: "מכאן ואילך אי א"ל מחמת הלולא אסור", בלא כל הבחנה בין שנה לבין אחר שנה.

אשר להבנתו של ר' יצחק בריה דרב משרשיא את הברייתא — הדבר תלוי בנוסחאות. בדפוסים שלפנינו הנוסח הוא: "ושמעיה דאודי ופירש ולא אכל". בדומה לכך גם בכתבי-יד ⁶⁹. לעומת זאת, בגליון כ"י ספרדי מצויה הערה: "אית גירס' דלית[א] שמעיה דאודי". לפי נוסח הדפוס — וכנראה אף לפי כתבי-היד — ברור שר' יצחק לא ראה כל איסור לאכול עם הגוי, ורק משום ששמע שהודה לעבודה זרה נמנע מלאכול. מכאן שאף הוא, ר' יצחק, סובר שהתנא בברייתא נקט "משתה לבנו" דווקא, אך אינו אוסר אכילה עם הגוי בסעודה שאינה בגדר משתה, ושלא כמשתמע מן הכתוב המובא בברייתא.

אולם, על-פי הנוסח שבגליון כ"י ספרדי: "... איקלע לבי ההוא גוי לבתר תריסר ירחי שתא ולא אכל", עולה בפשטות, שר' יצחק לא אכל כלל אצל הגוי. היות שבגוף הסיפור על ר' יצחק לא נזכר שהגוי עשה משתה לבנו, יש לומר שר' יצחק פירש את הברייתא כפשוטה, שהיא אוסרת אכילה עם הגוי בכל מקרה ולא דווקא ב"משתה לבנו".

מסתבר שגם לפני המקשן והתרצן הדנים בעובדא דר' יצחק היה הנוסח כבגליון כ"י ספרדי בלא "שמעיה דאודי", שאם לא כן קשה להבין את קושיית המקשן. שהרי על-פי הנוסח "שמעיה דאודי" בנקל אפשר לומר, שגם ר' יצחק סובר כר' פפא ש"לבתר תריסר ירחי שתא שרי", אלא שהוא לא אכל משום ד"שמעיה דאודי" ⁷⁰. ועל-פי נוסח זה אין גם כל צורך להשיב: "שאני ר' יצחק בריה דרב משרשיא דאדם חשוב הוא".

67 ודוחק רב לומר, שהברייתא שהיתה לפני בעל הסוגיא לא כללה את הכתוב, ושאף מימרת רבא הדנה בפסוק זה לא היתה לפניו.

68 במיוחד קשה לרב, שלפי כל הנוסחאות שלפנינו אחת מן המימרות בסוגיא נאמרה בשמו (ראה לעיל הע' 14—15), שהרי הוא עצמו דן בכתוב המובא בברייתא.

69 ראה לעיל הע' 18—19.

70 כבר הקשה כך ר' שלמה קלוגר בעבודת עבודה לסוגייתנו: "ובאמת אני בעניי לא זכיתי להבין סוגיא זו דמהו פריך מר"י דאדרבה לא מיבעיא דתיובתא ליכא הכי אף סייעתא איכא דהרי אף ר"י בעצמו רצה לאכול קודם דשמע ואודי ...". והב"ח, יורה דעה סי' קנב, בנסיונו להסביר את שיטת הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש שלא הביאו להלכה את דין אדם חשוב, נדחק מאוד בפירושו הקושיא והתירוץ באמרו: "ותלמודא הכי פריך דכיון דאשכחן דגוי אחד הוי מודה לבתר תריסר ירחי שתא א"כ ניחוש מן הסתם לכל גוי דילמא אזיל ומודה ומשני תלמודא שאני רב יצחק דאדם חשוב הוא כלומר אדם חשוב מאד היה רב יצחק בעיני אותו גוי עד ששמח ממנו גוי מאד והוי אזיל ומודה ולא ילפינן מהך עובדא לשאר גוי לאסור מן הסתם באדם חשוב ...".

ואם אכן הנוסח בלא "שמעיה דאודי" הוא שהיה לפני הדנים בעובדא דר' יצחק, יכלו אלו לפרש את שיטת ר' יצחק כחולקת על ר' פפא, ושר' יצחק סובר כפשוטה של הברייטא, שאין לאכול כלל עם הגוי. למרות זאת הם פירשו, שר' יצחק סובר כר' פפא או כר' פפי משמיה דרבא, שכל האיסור הוא רק באכילה עם הגוי במשתה לבנו ובסעודה שמחמת הלולא, ושהוא נמנע לאכול עם הגוי רק משום היותו אדם חשוב.

השאלה היא אפוא, מה טעם הניחו בעל קטע "הלכך..." , וכן רבא ור' פפא או ר' פפי, וכן אלו הדנים בעובדא דרב משרשיא, וכן ר' יצחק, לפי הנוסח שבדפוס ובכתבי-היד — שהברייטא אוסרת אכילה עם הגוי רק במשתה לבנו או בסעודה שמחמת הלולא. ומדוע הם התעלמו מן הכתוב המובא בברייטא "וקרא לך ואכלת מזבחך", שלפיו עולה כי התנא אוסר כל אכילה בצוותא עם הגוי, וש"משתה לבנו" שנקט אינו אלא דוגמה בעלמא משום היותו רווח.⁷¹

להצעתה של הסוגיא

והנה, הקטע "הלכך..." שבסוגייתנו, הכולל גם את מימרות האמוראים, מצוי כולו גם בכתובות ח ע"א בשינויים המתחייבים מן העניין :

רב אשי איקלע לבי רב כהנא

יומא קמא בריך כולהו

מכאן ואילך

אי איכא פנים חדשות בריך כולהו

ואי לא אפושמי שמחה בעלמא הוא מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא

משבעה ועד שלשים⁷²

בין אמר להו מחמת⁷³ הלולא ובין לא אמר להו מחמת הלולא

מברך שהשמחה במעונו

מכאן ואילך

אי אמר לה מחמת הלולא מברך שהשמחה במעונו

ואי לא לא⁷⁴

וכי א"ל מחמת הלולא עד אימת

אמר רב פפי משמיה דרבא⁷⁵ עד תריסר ירחי שתא

וכהסברו של הב"ח לקושיא מביא בעבודת עבודה שם: "ושוב ראיתי בת"ח שהרגיש בקושיא זו ופירש דהקושיא כיון דחנינן דאיתרמי דאודי ראוי לו לחוש דילמא אודי ודבריו בלתי מובנים דאטו בשביל שיזדמן כן על המיעוט ראוי לחוש אף דהרוב אינו כן ופירושנו נראה יותר". אך פירושו, עי"ש, רחוק מפשוטה של הסוגיא.

71 מן העניין לציון ששם הסימן בשולחן ערוך, יורה דעה סי' קנב, הוא: "שלא יאכל הישראל עם הגוי אף על פי שאוכל משלו", והוא משקף את פשוטה של הברייטא. לעומת זאת, בסימן עצמו באה לידי ביטוי הסוגיא על כל חלקיה.

72 בשינויי נוסחאות, דקדוקי סופרים השלם (להלן: דקס"ש): "חלתין" ו"תלתין יומין" כבסוגייתנו.

73 במקום "מחמת" כאן ובהמשך, מצוי: "משום"; ראה דקס"ש שם, בדומה לחילוף שבסוגייתנו, ראה לעיל הע' 10—11.

74 וכן גם בכי"פ בסוגייתנו: "ואי לא לא", ראה לעיל הע' 12.

75 בדקס"ש: "ימ"ב (= יש מביאים [בראשונים]) אמר רב פפא וימ"ב רב פפא משמיה דרבא".

ומעיקרא מאימח

אמר רב פפא ⁷⁶ מכי רמו שערי באסינתא

איני והא רב פפא איעסק לאבא מר בריה ובריך משעת אירוסין

שאני רב פפא דהוה טריח ליה ⁷⁷

היות שהקטע "הלכך..." מתאים ביותר בסוגיא בכתובות, אך מעורר קשיים רבים בסוגייתנו בעבודה זרה, וכפי שעמדנו על כך לעיל, אכן מסתבר שהקטע כולו על מימרות האמוראים שבו מקורי הוא בכתובות ⁷⁸. אלא משום שבדומה לסוגיא שבכתובות אף בסוגייתנו הנידון הוא שמחת ההלולא, הועבר הקטע על המימרות שבו — והקובע פרקי-זמן שונים לשמחה — גם לסוגייתנו. מסתבר שעל-פי הקטע המועבר, נוסף גם המשפט "לבתר תריסר ירחי שתא" למסופר על ר' יצחק בריה דרב משרשיא.

בהתאם לכך נראה, שסוגייתנו המקורית כללה רק את הברייתא ואת מימרת רבא שעליה ואת מעשה דר' יצחק, על-פי נוסח הגליון שבכ"י ספרדי, דהיינו בלא התיבות "שמעיה דאודי".

ונראה שזו הצעתה של הסוגיא. בהמשך לברייתא, הסמיך בעל הסוגיא את המסופר על ר' יצחק שנקלע לביתו של גוי — ולא דווקא לרגל "משתה לבנו" — ולא אכל עם הגוי, וזאת כדי להבהיר שהתנא בברייתא אוסר בכלל אכילה עם הגוי ולא רק ב"משתה לבנו", וכעולה מן הכתוב המובא בה ⁷⁹.

76 באחד מכתבי-היד, כמצוין בדקס"ש: "רב פפי", וראה לעיל הע' 15.
77 בשאלות, טז, נוסף: "אי נמי לחשוביה לבריה הוא דבעא". ובכתב-יד שאלות שהיה לפני הנצי"ב, תוספת זו ליתא.

78 ר"ח אלבק, מבוא לתלמודים, בנספח הדן ב"העברות סוגיות בתלמוד", עמ' 647, מביא את הסוגיא בכתובות, וקובע ש"דינים אלו נקבעו גם בעבודה זרה ח ב בעניין גוי שעושה משתה לבנו...". ואף שנקט "נקבעו" ולא "הועבר" או לשון כיוצא בו כבהרבה דוגמאות שם בנספח, נראה שגם במקרה דידן התכוון לכך.

79 לעומת זאת נאמר בירושלמי ברכות פ"ו ה"ב, יא ע"ב (ובמקבילה שם נזיר פ"ה ה"ה, נד ע"ב; בראשית רבה צא, ד, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1115; קהלת רבה ז, יא): "... בתר יומין סלקון בני נש רברבין מן מלכותא דפרס גבי ינאי מלכא מן דיתבין אכלין... אמר הבו ליה (= לשמעון בן שטח) כסא דליברין... אמר הבון ליה דליכול יהבו ליה ואכל ומר נברך על המזון שאכלנו". אבל בברכות מת ע"א בשינויים רבים מהותיים ולא נזכר כלל שהיו נוכחים באותו מעמד גם "בני נש רברבין מן מלכותא דפרס". בדומה לכך נאמר בבראשית רבה יא, ד, שם עמ' 90 (ובמקבילה בפסיקתא רבתי כג, מהדורת איש-שלום, עמ' קכ ע"ב): "רבנו עשה סעודה לאנטונינוס בשבת... עשה לו סעודה בחול...". אך במקבילה בשבת קיט ע"א: "א"ל קיסר לרבי יהושע בן חנניא...". דהיינו לא נאמר שם ש"עשה לו סעודה" ורק דנו בעניין תבשיל של שבת. וכן נאמר בסדר אליהו רבה פ"א (י), עמ' 54: "מעשה בהגמון אחד ור' יהודה הנשיא שהיו אוכלין ושותין וכשהיטיבו את ליבם אמר לו אותו הגמון לר' יהודה הנשיא...". והמעשה עצמו מצוי בפסחים פו ע"ב תוך שינויים, וגם לא נאמר בו "שהיו אוכלין ושותין". ור"מ איש-שלום במבואו, עמ' 51, העיר: "ומא" לבבל נשתנה הסיפור. ועכ"פ לא הועתקו זה מזה. התלמוד לא ידע מהסיפור שבסדר אליהו ובעל סדר אליהו לא ידע מהתלמוד". וכן באסתר רבה א, טז: "אנטונינוס עשה סעודה לרבי אמר לו...". וכן שם ב, ד: "בר יוחנן בקש לעשות סעודתא לגדולי רומי הוה תמן ר' אליעזר בר' יוסי אמר נמלך בבן עירנו...". ושמא משום שהיו "קרובים למלכות", או משום שהיו "זקוקין למלכות", התיירו להם כמפורש בתוספתא סוטה פט"ו ה"ח, מהדורת ליברמן, עמ' 241—242, בעניין "ללמד את בניהם יונית" [כך בכ"י וינה, אולם בכ"ע חסרות המלים "את בניהם", אבל אף שם "ללמד" (ולא "ללמוד"), כדברי ר"ש

אולם בשלב מאוחר יותר היו שהניחו, על-פי הדוגמה "משתה לבנו" שנקט התנא, שהוא אוסר אכילה עם הגוי דווקא במשתה לבנו ובסעודה שמחמת הלולא. ועל-פי הנחה זו התקשו להבין את המסופר על ר' יצחק, שלא אכל עם הגוי גם בסעודה שאינה "משתה לבנו". וכדי ליישב את הקושי השיבו: "שאני רב יצחק בריה דרב מרשיא דאדם חשוב הוא"⁸⁰. דהיינו, אמנם מודה ר' יצחק כי האיסור הוא רק לגבי משתה לבנו ובסעודה שמחמת הלולא, אלא שבהיותו אדם חשוב הוא החמיר על עצמו, בדומה למצוי בשבת קמב ע"ב, שאביי ורבא החמירו על עצמם מן הטעם המוצע באומרים: "אי לא דאדם חשוב אנא...". ההסבר שמצוי עתה בסוגיא, שר' יצחק לא אכל עם הגוי רק משום היותו אדם חשוב, מסייע סיוע נוסף להנחה, שהתנא נקט "משתה לבנו" דווקא, ולא כדוגמה בעלמא, והוא הגורם כנראה להעברת הקטע "הלכך"⁸¹... מן הסוגיא בכתובות לסוגייתנו. מעתה, פרקי-הזמן "תלתין יומין" ו"של תריסר ירחי שתא", וההבדל בין "א"ל מחמת הלולא" לבין "ש"לא א"ל מחמת הלולא" וכן מ"כי רמי שערי באסינתא" שנאמרו שם לגבי ברכת "שהשמחה במעונו", מיוחדים כבר גם לגבי איסור האכילה במשתה הגוי.

אך במקביל לתירוץ "שאני..." היו שהוסיפו את "ושמעיה דאודי" או "וקריב קמיה שמעיה דאודי", ובכך ניסו ליישב את המסופר על ר' יצחק עם הברייטא. ובנוסף שלפנינו מצויים כבר שני היישובים — הן "ושמעיה דאודי..." הן "שאני...".

אפשר שהגורם להעברה אינו רק משום ששתיהן עוסקות במשתה "מחמת הלולא". שכן אין ספק כי האיסור לאכול עם גוי — ולא דווקא ב"משתה לבנו" — עורר קשיים, בדומה לאיסורים אחרים שגזרו חכמים על היחסים שבין ישראל לעמים. וחלק מן האיסורים אף בוטל פורמאלית עוד בתקופת התלמוד, כגון האיסור על שמן של גויים⁸², או שנתבטל בפועל כגון האיסור על פתן של גויים⁸³. הירושלמי במכילתין פ"א ה"ג, לט ע"ג ובמקבילות (גיטין פ"ה ה"ט, מז ע"ג; דמאי פ"ד ה"ו, כד ע"א) מוסר על נסיון להתיר את אחד האיסורים הכרוכים ביום המשתה של הגוי:

ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 768, ד"ה 83—85. ומשונה שדווקא במהדורתו נדפס על-פי כ"י ערפורט (שם, עמ' 241): "ללמוד". אולם מצאנו באסתר רבה שם: "רבי חייא היה ליה חד רחים באשנא ועשה לו סעודה והאכילו כל מה שנברא בששת ימי בראשית אמר ליה מה אלהכון עתיד דעביד לכון יותר מכאן...". ורבי חייא עצמו סובר "יום משתה של גוים אסור", כאמור בירושלמי שיובא בהמשך, אך ראה להלן הע' 84, בדבר משמעותה של הלכה זו. וכן נאמר במדבר רבה, פנחס, כא כ: "מעשה בגוי אחד שזימן כל בני עירו א"ר דוסתאי אותי זימן לאותה סעודה עם כל בני עירו...". ולמקור זה ציין כבר בהגהות יד שאל ליוורה דעה ס' קנב, ע"ש. וכן מה שמובא בעבודה זרה ל ע"א: "שמאל ואבלט הווי יתבי אייתו לקמיהו חמרא מבשלא משכיה לדיה א"ל שמואל הרי אמרו יין מבושל אין בו משום יין נסך", וכבר העיר הר"ח שם: "ש"מ דאבלט גוי הוה".

80 אבל ראה את דעתו של רמ"ע פרידמן בנידון, שהבאתי במאמרי "אדם חשוב שאני", דיני ישראל, יג-יד (תשמ"ו-תשמ"ז), עמ' רכה הערה 130.

81 אפשר ש"הלכך" בסוגייתנו אינו אלא מונח עריכה, שבא לציין את העברת הסוגיא מכתובות לסוגייתנו, באשר שתיהן עוסקות בדיני הסעודה שמחמת ההלולא. אך היו שהשמיטו את "הלכך" (ראה לעיל הע' 9) משום שלא הכירו את המשמעות המוצעת.

82 ראה משנה עבודה זרה ב, ו; תוספתא שם פ"ד (ה) ה"א, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 467; ירושלמי שם פ"ב ה"ט, מא ע"ד, ובמקבילות; בבלי שם לו ע"א, לח ע"ב.

83 ירושלמי שם; בבלי שם לה ע"ב, לו ע"א.

גירדאי שאלון לרבי אמי יום משתה של גוים מהו⁸⁴
 וסבר מישרי לון מן הדא מפני דרכי שלום
 אמר ליה רבי בא והתני רבי חייה יום משתה של גוים אסור
 אמר רבי אמי⁸⁵ אילולא ר' בא היה לנו להתיר עבודה זרה שלהן
 וברוך המקום שריחקנו מהם⁸⁶

אפשר שגם פירוש הברייתא בסוגייתנו בדרך מצומצמת, דהיינו שהיא אוסרת את האכילה עם הגוי רק במשתה לבנו, או בסעודה שמחמת הלולא, והסברת נהגו של ר' יצחק שלא אכל משום היתו אדם חשוב, וכן העברת הקטע "הלכך..." מכתובות, שעל-פיו מוגבל האיסור לזמנים מסוימים — כל אלה הם חלק מתהליך, שמגמתו לצמצם את האיסור במידת האפשר "מפני דרכי שלום"⁸⁷.

לסיכום, סוגיית הבבלי שלפנינו מניחה, כי הברייתא אוסרת את האכילה עם הגוי דווקא במשתה לבנו או בסעודה שמחמת הלולא. על-פי הנחה זו היא גם פירשה את המסופר על ר' יצחק בריה דרב מרשיא. ועל יסוד הנחה זו נקבע בסוגייתנו קטע שמקורו בכתובות, ובו פירוט של זמנים שונים לגבי ברכת "שהשמחה במעונו".
 אולם כפי שראינו, אין לפרש את הברייתא בדרך המוצעת על-ידי הסוגיא, שכן על-פי

84 הפני משה, ד"ה יום, מפרש: "לבקרם"; וכן בגיטין שם: "שמבקרים אותו דאלו לשאת ולתת עמו בהדיא תנן התם באותו האיש אסור". ובדומה לכך בדמאי שם. אבל בקרבן העדה לגיטין שם: "שהיא מותר לישא וליתן עמהן...". אך בתוספות ר"ד לסוגייתנו, ד"ה גוי שעשה משתה לבנו, הביא את הירושלמי בקשר להלכה זו. ואפשר שלדעתו אף הדיון בירושלמי מוסב לגבי האכילה עם הגוי. וכן עולה מדברי יפה עינים לסוגייתנו, ד"ה ישראל שבח"ל: "עי' ירו' כאן... דאית' דמפני דרכי שלום מותר ותני ר"ח אסור ע"ש".

85 וכן גם ברמב"ן, לעיל יג ע"א, סוף ד"ה ודתניא. ובר"ן על הרי"ף, סי' אלף קפט, סוף ד"ה דינרא: "מונא". ובתוספות ר"ד דלעיל: "אבא". ולפיהם אפשר שר' אמי עצמו לא חזר בו. וראה בהערה הבאה.

86 מעין האמור בירושלמי גיטין פ"ב ה"ו, מד ע"ג: "אתא עובדא קומי ר' אימי בעבד שהביא את הגט כשר אמר ליה רבי אבא והתני רבי חייה עבד שהביא את הגט פסול אמר רבי אסי אילולא רבי בא כבר היינו להתיר את אשת איש".

87 הפוסקים הכריעו כעיקר פירושה של הסוגיא, שהברייתא אוסרת אכילה עם הגוי במשתה ובסעודה שמחמת הלולא. אולם בהלכות גדולות, הלכות עבודה זרה, דפוס ורשה, עמ' 239, כתב: "ואסור לאכול ולשתות עמו ביום אידו וביום שמחתו וביום שמחת בנו". והלכה זו הובאה באשכול, ח"ג, הלכות עבודה זרה, מהדורת אויערבך, עמ' 117 (אך אינה מצויה במהדורת אלבק, עמ' 131) בציון המקור "ובהלכות". ובנחל אשכול שם, אות ז, כבר העיר: "ה"ג הוסיף אף ביום אידו אסור לאכול עמו, וגמ' ופוסקי' לא הזכיר". אלא חתונת בנו דרמו הקרא וקרא לך בחתון משתעי, וחז"ל דברו בהוה שכן דרכם לזמן בחתונת בנו, אבל לכ"ע אסור לאכול עמו ביום אידו וכ"ש מדאסור לקבל ממנו דורן". לעומת זאת, בהלכות גדולות שם, הרי"ף סי' אלף קצה, הרמב"ם הלכות עבודה זרה פ"ט ה"ט, והרא"ש פ"א סי' ו — לא הבחינו כלל בין אדם חשוב לבין שאר כל אדם, בניגוד לעולה ממסקנת הסוגיא. ודנו בכך רבות: ראה יורה דעה סי' קנב, בבית יוסף, בב"ח (דבריו הובאו לעיל הע' 70), וכן בט"ז סק"ג, והש"ך סק"ב. וראה בפלפולא חריפתא שם, אות א, שמיסק ש"יותר נראה לומר שאולי לא היתה בגירסתם". ענין אחר מצוי בכלבו, הלכות אבל, פו ע"ג, וציין לו הבית יוסף שם, סי' שסז: "כי בנדה כתוב השוחט לגוי פירוש ואוכל עמו אם מת אין הלכין אחר מטתו...". ובחדשי הגהות לטור שם, כתב על כך: "לענ"ד טעות נפל בספרים וצ"ל כי באגדה כתוב השוחט לגוי...".

הכתוב המובא בו כדי לבסס את האיסור עולה, כי כל אכילה עם הגוי אסורה, ולא דווקא במשתה לבנו ובסעודה שמחמת הלולא. גם מן המסופר על ר' יצחק, על-פי נוסח הגליון בכ"י ספרדי, שכנראה הוא המקורי, יוצא, שר' יצחק אכן סבר שהאיסור הוא על כל אכילה עם הגוי בצוותא.

כשיטת הברייטא, שהאיסור הוא על כל אכילה עם הגוי, מפורש גם בספר היובלים, בתנא דבי אליהו וכנראה גם בפרקי דר' אליעזר. כך גם עולה מן הברייטא במגילה יב ע"א, מדברי חזקיה בסנהדרין קד ע"א וכן מדברי ר' שמעון בן אלעזר שם, שהוא-הוא ששנה כנראה גם את הברייטא שבסוגייתנו.

האשה כמוהלת — ההלכה וגלגוליה בסמ"ג

יעקב ש' שפיגל

הדברים שלפנינו הם חלק, מורחב ומעובד, מתוך הרצאה שניתנה בערב עיון לזכרו של ידידי הרב ד"ר א"ג אלינסון ז"ל, חבר המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן. בתחילת דברי אמרתי דברים מעין אלו:

רעי המנוח עסק רבות בנושא האשה והמצוות, ואף פרסם כמה ספרים בנושא זה. באחת הפעמים בהן שוחחנו על ספריו העירותי כי בספרו האשה והמצוות, חלק א, הקדיש פרק לנושא: "מצוות שאין האשה רשאית לקיימן", ומן הראוי היה שיכתוב גם על מצוות שהאשה רשאית לקיימן. הוא ניענע לי בראשו והסכים עמי כי יוסיף זאת באחת המהדורות של הספר. לצערנו, נלקח מעמגו ד"ר אלינסון בחטף, ולא זכה להמשיך וללמד תורה לרבים. מצאתי לנכון לעסוק באחת המצוות שיש לה קשר עם הפרק האמור, ויהיו דברים אלו נר לנשמתו.

דומה עלי שיאה לפרסם הדברים, ואין טוב מאשר בכתב-עת של המחלקה, בה היה חבר במשך שנים רבות.

בעבודה זרה כז ע"א איתא¹:

איתמר, מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה, דרו בר פפא משמיה דרב אמר ואתה את בריתי תשמור, ורבי יוחנן [אמר] המול ימול, מאי בינייהו ... אלא איכא בינייהו אשה, למ"ד ואתה את בריתי תשמור ליכא, דאשה לאו בת מילה היא, ולמ"ד המול ימול איכא, דאשה כמאן דמהילא דמיא. ומי איכא למאן דאמר אשה לא, והכתיב ותקח צפורה צור, קרי ביה ותקח², והכתיב ותכרות, קרי ביה ותכרת³, דאמרה

1 הקטע מובא בזה לפי נוסח דפוס וילנא, מבלי לציין לחילופי גירסאות, כיון שאין הם מהותיים לעניינו. עכ"פ כך הוא, באופן כללי, גם בכ"מ, בכ"י ספרדי, מהד' אברמסון, ובכ"י פריס 1337 (תצלומו במפעל רש"י במכון לחקר והלכה הבתר תלמודית שבאוניברסיטת בר-אילן).

2 בכ"מ ובכ"י ספרדי, מהד' אברמסון, מלה זו מגוקדת בפתח תחת האות תיו. גם בהמשך נמצא פתח תחת האות תיו במלה "ותכרת".

3 ר"י ענגל בגליוני הש"ס הקשה: "קצ"ע ל"ל למימר קרי ב"י הא מפאת שהיא צייתה לעשות שייך למימר בפשיטות ותקח ע"י שבת קכ"ו א' דתני שם בבריתא ועימר רבי ומפרש דציוה

לאיניש אחרינא ועבד. ואיבעית אימא, אתיא איהי ואתחלה ואתא משה ואגמרה.
ברצוננו לברר מה עמדת ההלכה בסוגיה זו. מתברר כי יש שלוש שיטות בעניין זה.

שיטה א – אשה כשרה כמו איש.

בשאלות, פרשת וירא, סימן י, מהד' מירסקי עמ' סו, נמצא:

ברם צריך אשה מה היא למימהל ... תא שמע ... דרא בר פפא אמר משמיה
דרב ... ר' יוחנן אמר ... ורב ר' יוחנן הלכה כרבי יוחנן.

היינו, לפי שיטת השאלות, יש ללכת לפי הכלל הידוע⁴ שרב ר' יוחנן הלכה כר' יוחנן,
ונמצא שאשה כשרה למול לכתחילה כמו איש, ואין שום הבדל בינה לבינו.

בשיטה זו הלכו גם ראשונים אחרים. כך פסק בלקח טוב בראשית יז, יג, מהד' בובר דף
לח ע"ב⁵; וכן בשכל טוב שם, מהד' בובר עמ' 16. אלא שבשכל טוב יש שינוי מסוים
בנימוק. ואלה דבריו: "ואפי' בת ישראל ימול את אחרים, וכה"א ותקח צפורה צור ותכרות
את ערלת בנה". היינו, הנימוק לפסק ההלכה כר' יוחנן הוא פשטא דקרא⁶. כך פסק גם בספר
יראים, מהד' ר"א שיף, סימן תב, עמ' רכה. והריקאנטי הביא דעתו בלבד בסימן תקצד, ואם
כך אף הוא סבור כן. וכן פסק בספר בשר על גבי גחלים, ובספר אור זרוע⁷. וכן פסק בספר
תמים, סוף סימן קעא בשם ר"א אב"ד⁸.

נמצא כי חכמי צרפת ואשכנז סבורים כי אשה כשרה למול לכתחילה⁹.

ועימר", ועוד האריך בזה. וכן העיר בזה ר' אהרן לוויין בספרו "הדרש והעיון" על שמות שם.
ותמינהי שלא ראו כי הריטב"א בחידושו כבר העיר בזה, ולדעתו דברים אלו הם תירוץ התלמוד
ע"ש. וראה עוד תוספות חכמי אנגליה בעניין זה. ולע"ד ניתן אולי ליישב באופן נוסף. הרי
בפסוק נאמר: "ותקח (בחיריק) צפורה צור ותכרות (בחיריק) את ערלת בנה ותגע (בפתח)
לרגליו" וגו'. והנה בפועל השלישי יש שינוי בניקוד בינו לבין שאר הפעלים. ועתה אין לומר
כי משמעות פעלים אלה כי צפורה ציוותה על כך, שאם כן מה טעם יש שינוי בפועל השלישי.
וכוונת התלמוד לומר כי גם את שני הפעלים הראשונים יש לקרוא באותו ניקוד בו אנו קוראים
את הפועל השלישי ורק אז ניתן לומר כי אמרה לאחר, ובזה יש לנו אחידות בפסוק. ויש לומר
כי זו היתה גם כוונת הריטב"א ע"ש.

ביצה דף ד ע"א. 4

בובר בהערותיו כתב שדברי הלקח טוב נסמכים על השאלות. ועוד הוסיף כי כן פסקו הרמב"ם
והרי"ף. נכון הדבר כי הם פסקו הלכה כר' יוחנן, אבל הוסיפו תנאי מגביל, כמו שנראה לקמן,
ובזה אינם שווים לשאלות. בובר לא מצא לנכון להדגיש זאת.

וכן מוזכר נימוק זה באחד תוספתים של בה"ג, ראה לקמן בשיטה ב. וראה עוד בהערה הבאה.
הלכות מילה ח"ב, סימן צז, ושם הובאו דברי השאלות ודברי ספר בשר על גבי גחלים,
ומכיון שבעל או"ז הביאם כך, משמע כי סבור כמותם. יש להעיר כי בספר בשר ע"ג גחלים
הנימוק לפסק ההלכה הוא הפסוק. היינו בעל האו"ז הביא את שני הספרים לא רק משום ששניהם
פוסקים כר' יוחנן, אלא גם ללמדנו כי יש נימוקים שונים לפסק זה.

בכנסת הגדולה יו"ד סי' רסד, הגהב"י אות א, הביא את דעת הראב"י מתה"ד סי' קעא. וזו
כנראה טעות, וכוונתו לתמים דעים ולדעת הר"א אב"ד. והעיר על כך כבר בספר הברית, לר'
משה בונם פיריטינסקי, ניו יורק, תשל"ח, עמ' קנג.

לגבי הספרים לקח טוב ושכל טוב, לא נתברר היכן נתחברו, אבל ברור שאין הם ספרדיים.
הספר שכל טוב נתחבר כנראה באיטליה, על-פי דברי בובר במבואו לספר, ולפי זה הדבר עולה
בקנה אחד עם הריקאנטי שאף הוא, איטלקי, סבור כן. אבל בשבלי הלקט, הלכות מילה, מהד'
בובר, דף קפו ע"ב, פסק שאשה כשירה רק במקום שאין איש. ואילו רי"ד בפסקיו, כ"י פריס

9

ש י ט ה ב — אשה כשרה רק במקום שאין איש.

בעל הלכות גדולות, מהר"ם הילדסהיימר, ירושלים, תשל"ב, עמ' 204, כתב:

מאי בינייהו איכא בינייהו אשה ... לר' יוחנן ... איתתא נמי בכלל ישראל היא ומהלא. והיכא דליכא גברא יהודא דידע למימהל ואיכא איתתא דידעה למימהל מהלא איתתא ושפיר דאמי והילכתא כר' יוחנן דקיימא לן רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. (דאמר איתתא מהלא דכת' ותקח צפורה צור ותכרות את ערלת בנה) ¹⁰.

וכדברים אלה ממש כתב גם הרי"ף במסכת שבת סוף פ"ט, ואחריו הרא"ש שהעתיק את דבריו. גם הרמב"ם בהלכות מילה רפ"ב כתב כן, ואלה דבריו:

הכל כשרין למול ואפילו ערל ועבד ואשה וקטן מלין במקום שאין שם איש.

וכן פסקו חכמי ספרד נוספים ¹¹. אף חכמי פרובנס פסקו כן, פרט לר"א אב"ד שהוזכר לעיל ¹².

- 365 ס' 30134 כתב: וקימ' לן רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן. היינו מתאים לאמור על חכמי איטליה. אבל נכדו הרי"ז כתב בפסקיו, כ"י אוקספורד 643 ס' 20559: "מי שהוא בן מילה ראוי לימול. יצא גוי שאינו בן מילה וכן האשה שאינה בת מילה אינה ראויה לימול והמל מהם, מילתו מילה. ונראה בעיניי שצריך להטיף ממנו דם ברית על [ידי] ישראל זכר כמבואר בקונטרס הראיות". וזו שיטה המתאימה לסמ"ק המוזכר לקמן בשיטה ג'.
- 10 התוספת בסוגריים נמצאת בה"ג, דפוס ברלין, עמ' 102. ואכן עוד כמה מהראשונים, ראה לקמן בהערה, הביאו גם את הפסוק כראיה. ולכאורה אי קי"ל שהלכה כר' יוחנן מה צורך יש בראיה זו. ואכן בספר שכל טוב ובבשר ע"ג גחלים, לעיל הערות 2, 3, הסתמכו על ראיה זו בלבד. יתכן שיש לנו כאן שילוב של שתי השיטות, וצריך לומר כי הראיה השנייה הובאה לחיזוק.
- 11 נמוקי יוסף לע"ז שם, מהר"ם בלוי עמ' רד. (הוא הוסיף נימוק לפסוק כי פשטא דקרא משמע כר"י, וראה לעיל הערה 7.) ר' ירוחם בתולדות אדם וחוה, נתיב א ח"ב, דף יד ע"א כתב: "אבל אשה שידועת למול מלה וכן פסק רי"ף דהלכה כר' יוחנן". דברים אלו נראים כמקוצרים, שהרי אם הוא סבור כשיטת הרי"ף, היה לו לומר שאשה כשירה דווקא במקום שאין איש. אבל מ"מ נראה כי פסק כרי"ף. ומעין כך בצדה לדרך, מאמר ראשון, כלל ד, פכ"ג שכתב: "הכל כשרים למול אפילו עבד או אשה או קטן אבל כנעני לא ימול". נראה כי העתיק כאן את לשון הרמב"ם, אלא שיש קיצור בלשונו. היינו לדעתו אשה כשרה רק במקום שאין איש. וכן נראה שיש לומר בדעת הר"ן והריטב"א שבחידושיהם לע"ז כתבו שהלכה כר"י, ולא הזכירו כי אשה כשרה דווקא במקום שאין איש. אמנם הם לא הזכירו את פסק הרי"ף, אבל בכל זאת נראה בעיני כי קיצרו בדבריהם, כיון שנראה כי בני ספרד סברו כי אשה כשרה רק במקום שאין איש. וכן דעת ר"י אלנקאווה, במנורת המאור מהר"ם ענלאו, פרק ששי, עמ' 478; בצרור החיים לר' חיים בן שמואל תלמיד הרשב"א, ירושלים, תשכ"ו, כתב: "וכתב הרי"ף ז"ל הילכך היכא דליכא גברא יהודא דידע למימהל מהלא אתתא יהודיתא דידעה למימהל ושפיר דאמי, וכן דעת ר' יוחנן, וכן פשטא דקרא ותקח צפורה צור, אע"פ דדחי בע"ז קארי ותקח, פשטא הכי משמע". וראה לעיל הערה 7. ר' אישטורי הפרחי, ב'כפתור ופרח' פ"ה כתב שרש"י פסק שאשה כשרה למול, וכן פסק הרי"ף. רי"ף פערלא בביאורו 'פרחי ציון' ירושלים תש"ו, דף קעו ע"ב דן בשאלה היכן כתב כן רש"י; מ"מ שיטת רש"י לא הוזכרה בראשונים.
- 12 וכן פסק העיטור, שער שליש, הלכות מילה, מהר"ם רמ"א, דף ג ע"ג; האשכול, הלכות מילה, מהר"ם אלבק, עמ' 11, מהר"ם איערבך עמ' 129; המאירי ב"בית הבחירה" על ע"ז. אלבק בהערותיו להאשכול שם הערה יד, הפנה לתמים דעים שהובא לעיל, וכוונתו כי יש סתירה בדעת ר"א אב"ד. ייתכן שגם כאן צריך לומר כי הפסק בתמים דעים הנו מקוצר, ואין אשה כשרה אלא במקום שאין איש.

גם בין חכמי אשכנז נמצאו שפסקו כדעה זו. כך מצאנו בפיוט לר' אברהם בר יצחק הכהן:

אך אם אין איש זמן עובר, בנשים משבחות תהיה תחת גבר, תבורך מנשים אשת חבר, רוח ה' דבר על פי נביא, המול ימול וערל וכותי וערבי, יכלא העם מהביא¹³.

נראה לומר, כי אף ר' אברהם פסק שאשה כשרה כשאין איש, שהרי לא חלק על הפייטן בנושא זה. גם הראב"ה פסק כן כמוכא לקמן. וכן פסק ר' יעקב הגור בזכרון ברית לראשונים, קראקא, תרנ"ב, עמ' 53; וראה עוד שם עמ' 121.

בעקבות הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, פסק כן הטור, יורה דעה, ראש סימן רסד, וכן השולחן ערוך שם.

ברם, יש להעיר כי בשיטה זו יש קושי, והוא, מנין עולה מן התלמוד שאשה כשרה רק במקום שאין איש. אם אנו הולכים אחר הכלל המוסכם שבמחלוקת רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, הרי שאשה צריכה להיות כשרה אף לכתחילה. החכמים שלפנינו צמצמו איפוא את השיטה הקודמת.

נראה כי כבר הראב"ה הרגיש בקושי זה ואלה דבריו:

והיכא דליכא ישראל דידע למימהל ואיכא גוי דידע משמע בפרק שני דעבודה זרה דמילה בגוי פסולה דכתיב המול ימול וגו'. אבל איתתא כשירה למימהל דהילכתא כרבי יוחנן ולא כדאמר רב פפא. וכן פסקו ברבנא. ומיהו אי איכא גברא רופא¹⁴ מהדרינן עליה לאפוקי נפשיה מפלוגתא. ומלשון כשירה אין להוכיח דבדיעבד קאמר ר' יוחנן דדילמא אידי דתנא פסולה תני נמי כשירה¹⁵.

גם כמה מהאחרונים עמדו על קושי זה¹⁶.

13 ר' אברהם ב"ר עזריאל, בערוגת הבושם, מהד' אורבך, ח"ג, עמ' 203, הקשה על הפייטן שנקט את הפסוק ואתה את בריתי תשמור, שאינו מתאים לשיטת ר"י. נוסח הפיוט שלפניו היה: "... נביא המל ברית ישמור וכותי ...". אבל בנוסח שלפנינו, על פי סידור אוצר התפילות, הלימוד הוא מהפסוק המול ימול, והוא מתאים לשיטת ר"י. "ערל" שנוסף בנוסח שלפנינו, משמעותו גוי, ולא ישראל שמתו אחיו מחמת מילה.

14 אפטוביצר העיר כי בכ"א הנוסח: רבה.

15 חלק א, סימן רעט, מהד' אפטוביצר, עמ' 353.

16 ר' חזקיה די סילוא בפירושו "מים חיים", רפ"ב מהל' מילה, כתב: "משום דאיכא צדדין לפסוק כרב ... וכמה שכתבו התוס' ... מש"ה סברי הגי רבוותא דלכתחילה מיהא חיישינן לחזור אחרי איש". ר' יעקב גלאסברג בהערותיו לדברי ר' יעקב הגור עמ' 53 הערה 2 כתב: "מילה אינה כשירה באשה משום פריצות, וכן פסקו ב"ד סי' רמ"ה שלא תלמוד אשה תינקות מפני אביהם שמביאים בניהם, וכתב הט"ז שאפי' בעלה בעיר הדין כן". ועל דבריו אלה אפשר לדון, שהרי לפי הט"ז אם בעלה באותו בית, מותר. אמנם לדעת ה"בית שמואל" אהע"ז, סוף סי' כב, גם זה אסור. גם הר"מ כשר, תורה שלמה, פר' שמות, כרך ח, עמ' ר, סימן קנא, עמד בזה וכתב: "וברור שלמדו כן ממעשה צפורה וס"ל כהשיטות שמשא היה חולה או שלא היה שם ולא היה יכול למול לכן רק בכה"ג אשה כשרה למול". נראה כי דבריו עולים רק לשיטות שהבאנו לעיל שהוסיפו את הפסוק מצפורה כנימוק לפסק ההלכה כר' יוחנן. וראה עוד בספר "סדר יעקב" על ע"ז, לר' יעקב ורשנר, ירושלים, תשמ"ח, שדן בזה באריכות ובסוף דבריו נשאר בצ"ע.

נמצא כי בשיטה זו הולכים הן חכמי ספרד, והן חלק מחכמי אשכנז, ואף חכמי פרובנס¹⁷.

ש י ט ה ג — אשה פסולה למול.

כתבו התוספות בעבודה זרה שם ד"ה אשה :

יש לפסוק כרב ואין אשה כשרה למול דאף על גב דרב ורבי יוחנן הלכה כר' יוחנן בהא הלכה כרב דברייא דרבי יתודה הנשיא קיימא כוותיה אבל בה"ג פסק דאשה כשרה למול.

וכעין זה כתב גם ר' אלחנן בתוספותיו שם, וכן כתב בתוספות הר"ש משאנץ.

מדברי התוספות, אין לדעת בבירור מה דעתם הסופית אודות כשרותה של האשה למול.

מדברי ר' אלחנן משמע שסבור שיש לפסוק כרב, היינו שאשה פסולה.

החכם היחיד שפסק בבירור שאשה פסולה למול, הוא ר"י מקורבייל. בספר הסמ"ק סימן קנז כתב: "ואשה וגוי אין מלין". דבריו הובאו בכל בו, אבל לא בפני עצמם, אלא עם אחת השיטות האחרות. ואלו דבריו :

הכל כשרין למול אפילו עבד ואפי' אשה מלה ואפי' קטן במקום שאין שם גדול

ואפילו ערל¹⁸ חוץ מן הגוי ... וה"ר יצחק ז"ל כתב ואשה וגוי אין מלין¹⁹.

17 כדאי להעיר כי העיסור, הלכות מילה ח"ד, מהד' רמ"א, דף נג ע"ב כתב: "ושדר רב צמח גאון היכא דליכא אלא איתתא דמהיל וגברא דתפיס ליה לינוקא מברך על המילה". בטור יר"ד סי' רס"ה הביא זאת והשמיט את המלה "דמהיל", וראה ב"ח ופרישה שם. וכן נמצא בכמה כ"י של הטור שבדקתי, חלקם אשכנזיים וחלקם ספרדיים. כגון, וטיקן 153 סי' 229, אופנהיים 55 סי' 20933, קונטזה 3096 סי' 94, קמברידג' 37 סי' 15834. וכן נמצא גם בכמה דפוסים ישנים, כגון: פס שנת רע"ו, ויניציאה רפ"ב. אין להבין פשר ההשמטה על הרקע של התאמת ההלכה לשיטת הטור, כי שיטת הטור היא שאשה כשירה במקום שאין איש. לכן סביר לומר כי לפני הטור היה נוסח אחר של התשובה. נוסח אחר נמצא בבה"ג, דפוס ברלין, עמ' 106—107. הענין נמצא שם פעמיים וכתוב בו: "אלא אומנא דמהיל". העיר על כך כבר רב"מ ליון, אוצר הגאונים, שבת, עמ' 137 הערה ט, וציין לספרים נוספים שגרסו כן, וכתב כי בעיטור נפלה טעות. ואכן בעיטור כ"י ירושלים 6434 24° ובכ"י וטיקן 143 (סי' 8697) נמצא: "אומנא דמהיל", אבל בכ"י אופנהיים 52 (סי' 21420) נמצא כלפניו.

מעניין לציין כי בספר הפרדס לר' אשר בן ר' חיים נבי"ו, מחכמי ספרד בדור שלאחר הרשב"א, כתב (ירושלים, תשמ"ה, עמ' קד): "וכתב רב צמח גאון ז"ל דבמקום שאין בו אלא אשה והסנדקים מברכת האשה" וכו'. ברור כי כוונתו כדברי העיסור, אלא שהוסיף כי האשה מברכת כיון שהיא המוהלת. ואיני יודע מדוע בהערות המהדיר לפרדס כתב: "ואינו מובן מה ענין אשה לכאן". ואף תמיהתו מדוע מברכת האשה אינה מובנת לי.

וראה עוד הסמ"ק מצוריד, מהד' הר שושנים, חלק שני, ירושלים, תשל"ז, עמ' מב בליקוטים מס' 34*: "היכא דליכא אלא איתתא דמהיל וגברא דתפש ליה לינוקא מברכין על המילה עכ"ל [תשובת הגאון במרדכי (שבת סי' תס"ח) ובאלפסי גמ' פסק דאשה כשירה למול היכא דליכא איש עכ"ל]". לא ברור לי מדוע חלק מהליקוט מסומן בסוגריים, שכן בדקתי את כתב היד והכתוב שם וזה לכאן. מ"מ ההפניה של המהדיר למרדכי אינה נכונה ולא נמצא כן במרדכי שלפניו. לעצם העניין יש כאן אישור לנוסח העיסור שלפניו. אבל הנוסח המקורי של התשובה עדיין לא נתברר באופן מוחלט. כאמור, נראה כי קשה להסבירו על רקע של התאמת הלכה.

18 נקט כאן את לשונו של הרמב"ם. אבל שינה מסדרו, שהרי הרמב"ם מנה לראשונה את הערל ויש לזה אולי נפקא מינה לדינא, מי עדיף לכתחילה, ואין כאן מקומו.

19 כל בו סי' עג. וכן הוא גם באורחות חיים, חלק ב, הלכות מילה, מהד' שלזינגר, עמ' 5. אלא שבמקום ה"ר יצחק כתוב שם: "הר"י מקורבל", והיא היא.

צא וראה ששיטת הסמ"ק היא יחידאית, שהרי מרן בב"י יורה דעה, סי' רסד, כתב:

והכל בו כתב בשם ה"ר יצחק דאשה לא תמול ואיפשר דלכתחילה קאמר.

אבל הב"ח שם סבור שיש לפסוק כסמ"ק. ולדעתו גם הגהות מרדכי, שבת ספי"ט, פסקו כך, שהרי הביאו את דעת הסמ"ק לבסוף, וכן ביחס לכל בו. בהגהות הרמ"א לשולחן ערוך, כתב: "וי"א דאשה לא תמול (סמ"ק והגהות מרדכי) וכן נהגין להדר אחר איש"²⁰. הרי לנו, כי יש מחכמי אשכנז הסבורים שאין להכשיר אשה למול כל עיקר. נמצא כי אצל חכמי אשכנז אנו רואים שלוש שיטות שונות בנושא זה. לעומת זה, אצל הספרדים, קיימת שיטה אחת בלבד. איני ידע אם אפשר לדבר כאן על התפתחות שחלה אצל חכמי אשכנז, מכיוון של קולא לחומרא. מכל מקום נראה שאפשר להצביע על מגמה כזו, אם נעקוב אחרי ספר הסמ"ג.

כך כתב הסמ"ג, מ"ע כח, דפוס ויניציאה, שנת ש"ז, דף קטו ע"ב:

במסכת עבודה זרה בפרק שני נחלק רב ורבי יוחנן אם אשה כשרה למול ורבי יוחנן מכשירה והלכה כר' יוחנן וצפורה על ידי אחר עשתה כדאיתא התם.

לכאורה דברי הסמ"ג קשים. אם הוא פסק שהלכה כר' יוחנן, מה טעם היה עליו לומר כי צפורה על-ידי אחר עשתה. הרי לר' יוחנן אשה כשרה למול²¹. ועלה בדעתי כי יש ליישב את דברי הסמ"ג על פי האמור בהגהות מימוניות. ואלה דברי הגהות מימוניות, רפ"ב ממילה:

כרבי יוחנן ודלא כרב דפסל כדאיתא פ"ק(ב) דע"ז, וכן [פסק] רא"מ וכן רבי שמחה וכן ס"ה, ויש ס"ה כתוב בו שבוש ורבי יוחנן פוסל וליתא כדאיתא התם.

נמצא כי היו אנשים, שדעתם לא היתה נוחה מהעובדה כי אשה כשרה למול. כדי להתאים את ההלכה לדעתם, שינו בחזק יד את נוסח הסמ"ג. הם הפכו את שמות החולקים, כדי שיצא כי ר' יוחנן הוא הפוסל, והרי ידוע כי הלכה כר' יוחנן²². עולה, כי נוסח הסמ"ג בידינו כיום, מורכב משני נוסחים. האחד הוא הנוסח המקורי בו

20 הנה הש"ך והגר"א הקשו מה הוסיף הרמ"א שיש להדר אחר איש, הלא גם השו"ע מודה בזה, ע"ש. ולכאורה המעיין בשו"ע יראה שלא כתב כן, אלא כתב בסתם שאשה כשרה למול. וצריך לומר כי היות ורב"י לא הוכיר כלל את דעת השאילתות ושאר הספרים שצינו בשו"ע א, משמע כי לדעתו אין שיטה המכשירה אשה לכתחילה. נמצא כי דבריו בשו"ע נכתבו בקיצור והם נסמכים על האמור בב"י, ומשום כך הקשו עליו. וראה רי"ח סופר, ברית יעקב, ירושלים, תשמ"ה, עמ' קמא בהערה.

21 וכבר נתקשה בזה בספר כורת הברית לר' אליהו פוסק, למברג, תרנ"ג, דף סג ע"א [גם בספר הברית (לעיל הערה 7) עמ' קנר העיר בזה ונשאר בתמיהה], ובין דבריו הביא את דברי מהרש"ל [לקמן ליד הערה 26 ולפי נוסח הדפוס] ופלפל בהם. ובקונטרס הגהות להרב ר' העשיל (בסמ"ג מהד' ירושלים, תשכ"ב) כתב: "והלכה כר' יוחנן וצפורה וכו' ס"א ע"י עצמה". ובורר שרצה לומר כי בזה יש ליישב את דברי הסמ"ג.

22 הדבר מוכיר את דברי התלמוד במגילה לב רע"א: "משום דאפכי להו", אלא דשם משמע שהוא מתוך טעות. אבל ע"י פסחים קיב ע"א: "אם בקשת ליתנק באלון גדול", וברש"י שם. ובצירובין נא ע"א: "לא תנא ליה כר' יוסי אלא כי היכי דליקבלי מיניה", וראה מגן אברהם סי' קנו ובאחרונים שם.

נאמר כי הלכה כר' יוחנן. השני הוא שריד מהנוסח האחר, בו נפסק כי אשה פסולה ולכן חייבים לומר כי צפורה עשתה על-ידי אחר.

נבדוק את העניין בכתב-יד ובדפוס ראשון. הסמ"ג היה ספר נפוץ, וידועים ממנו כיום למעלה משמונים כתב-יד. לכן בדקתי רק כמה מהם, חלקם מוחזקים כעתיקים, ומהם נקיש על השאר ²³.

א. כ"י שוקן מס' 13869, משנת מ"ח: "במסכת ע"ז בפרק שיני שנחלקו בין רב ור' יוחנן אם אשה כשירה למולה ור' יוחנן מכשירה והלכה כמותור".
נוסח זה נמצא גם בכ"י פריס 370 ס' 20241, שעפ"י הרישום שבמכון הוא משנת ג'. וכן הוא בכ"י מונטיפיורי 121 ס' 7303.

ב. כ"י הסמינר R 675: "ור' יוחנן מכשירה (בגליון: פסלה) והלכה כר' יוחנן וצפורה מלה ע"י עצמה (בגליון: אחר) כדא' התם".

ג. כ"י פריס, ספריה לאומית, מזרי (4472), ס' 4411: "ור' יוחנן פוסלה (בגליון נכתב: מכשירה) והלכה כר' יוחנן וצפורה ע"י אחר (בגליון נכתב: עצמה) עשתה כדא' התם".

ד. כ"י פרמא 93 ס' 12322 (שנת מ"ו): "ור' יוחנן והלכה כר' יוחנן".
לא נאמר כאן מהי דעתו של ר' יוחנן. נראה שלפני המעתיק היה כ"י בו נמחקה דעתו של ר' יוחנן. יתכן גם שהיה תיקון אלא שהמעתיק לא יכול היה לקרוא.

ה. כ"י פריס 304 ס' 12869, כ"י מינכן 145 ס' 1226, וכן בס' 2125: "ור' יוחנן פוסלה והלכה כר' יוחנן וצפורה ע"י אחר עשתה".

ו. כ"י ציריך 76 ס' 2615, מכיל פירוש אנונימי על הסמ"ג שנכתב בסביבות שנת ר"ג, ואלו דבריו: "הלכה כר' יוחנן וכו'. פ"י הלכה כר' יוחנן שאשה כשירה למול שהרי צפורה אשת משה רבינו הית' עצמה מלה את בנה ש"מ שאשה כשיר' למול".
כלומר, היה לפנינו נוסח כמו כ"י ב (ללא הגליון) ²⁴, והיה קשה לו מה ענין צפורה לר' יוחנן. ולכן פירש כי גם מכאן ראייה לר' יוחנן ²⁵.

ז. דפוס ראשון [רומא סביב ר"ל]: "במסכ' ע"ז פרק שני נחלק רב ור' יוחנן אם אשה כשירה למול ור' יוחנן מכשירה והלכה כר' יוחנן וצפורה על ידי כן עשתה כדא' התם" ²⁶.

ח. גם מתוך פירוש המהרש"ל אנו יכולים לעקוב אחר הנוסחים השונים בזה. ואלו דבריו בפירושו "עמודי שלמה", עפ"י כ"י ירושלים מס' 8°386:

23 תודתי לרב ישראל פלס על עזרתו בענין זה.

24 וכן הוא, לדוגמה, גם בכ"י פריס 374 ס' 4353 (שנת ק"ב), וללא הערות בגליון.

25 ראה לעיל הערה 10 כי מצאנו כן באחד הנוסחים בה"ג. ואולי יש לקשר זאת עם גלגולי הנוסח שאנו רואים כאן.

26 וכן הוא גם בשונצינו, רמ"ח, אלא שבתחילה כתוב שם: "במסכת ע"ז בפרק בת" (י), וכו"ה גם בדפוס ויניציאה רפ"ב שהוא העתק מדויק משונצינו שורה, מלה מלה, כולל הטעות בציון הפרק, והדברים ידועים שמדפיסי ויניציאה העתיקו משונצינו.

ע"י כן עשת' ה"ג וה"פ שהיתה יודעת שאף לאחר מ"ת כשרה ודו"ק. ויש טועי' שהגיהו ע"י אחר ואמת שכך הוא לשם אבל הוא אליב' דרב והספר שפסק כר' יוחנן למה לו להביא זה. וי"ס שמגיהו ע"י עצמ' עשת' כן גם זו מן הטועי' כדפי' 27.

דומה, כי ניתן לעקוב אחרי השינויים שחלו בספר הסמ"ג. מתחילה נפסק שאשה כשרה למול וללא כל נימוק, וכך הוא בכ"י א'. בשלב הבא נכתב בגליון כי אשה פסולה כמצוי בכ"י ב' 28. בשלב הבא נכתב בפנים כי אשה פסולה. לאחריו נכתב בגליון כי אשה כשרה, כמצוי בכ"י ג'. נראה כי המצב בכ"י ד' מראה את מצב אי הבהירות שהיה לפני המעתיקים עקב הערות שהיו בגליון. השלב הבא, המתואר ע"י כ"י ה', מראה שנתקבל באופן מוחלט כי האשה פסולה למול. אמנם היו נוסחים שנשמרו בהם הפסק הראשון, שאשה כשרה למול, אלא שהיה בהם גם עניינה של צפורה. כיון שענין זה אינו מובא במפורש בתלמוד כראיה לשיטת ר' יוחנן, ואף הסמ"ג לא הביאו כראיה, הוא היה קשה לכמה פרשנים, וכפי שעובדה זו באה לידי ביטוי בכ"י ו' ובפירוש מהרש"ל. דפוס ראשון דומה לשלב ב' ללא הגליון, וזאת בהנחה כי דבריו "ע"י כן עשתה", משמעותם: על-ידי עצמה עשתה (או — משום כן עשתה בעצמה), אלא שמהרש"ל התנגד לכך, וגם הביטוי "כדאיתא התם" אינו מובן, וראה הערה 27.

האמור עד כאן יכול להתפרש גם בצורה שונה. אם נניח כדברינו כי המדובר בתיקון שנעשה בחוק יד בסמ"ג, הרי שקשה להבין כיצד הצליח התיקון לחדור פנימה לחלק ניכר מהספרים. איני אומר שזו פירכא שאין לה תשובה. כל שאני אומר הוא כי מכיון שכן, יכול אדם לומר כי התיקון אינו תיקון, אלא חזרה של המחבר מדבריו הראשונים. לאמר — יש לנו כאן מהדורא בתרא של הסמ"ג. אף תשובה זו יש בה קשיים, ובמיוחד קשה מה ראה המחבר לחזור בו מדעתו בניגוד לכל הפוסקים שקדמיהו. אעפ"כ הבאתי השערה זו כיון שיש בה אולי תשובה לשאלה, כיצד יתכן שתיוקנים יחדיו פנימה באופן "מוצלח" כל כך. נמצא כי נושא ענין השינויים בסמ"ג, עדיין צריך לפנים.

*

נושא ענין השינויים בסמ"ג, שהוא מעניין מצד עצמו כמובן, מביא אותנו להשערה מסוימת אודות מקום חיבורו של ספר הקנה לר' אביגדור קרא. הסכמת החוקרים כי הספר נתחבר בספרד, פרט לאהרן ילינק הסבור כי נתחבר בביונטיון. לאחרונה דן י' תא שמע מחדש בסוגיה והראה כי "יש ממש רב בטענה זו (של ילינק) וכי ניתן לתומכה בשיקולים נכ-בדים" 29.

27 בדפוסים שלפנינו חסר כל הקטע האחרון, ואף הכתוב לעיל מזה אינו כתוב בצורה ברורה. ולפי נוסח כתב היד לא נתברר לי מה טעם דחה הנוסח: ע"י עצמה עשתה כן, שלכאורה נוסח זה זהה לראשון. יתכן כי רש"ל רצה למחוק "כדאיתא התם", כיון שבתלמוד לא נזכר מאומה בזה, אלא שלא משמע כן בדבריו.

28 לא ברור השלב בו חדר פנימה הקטע אודות צפורה, אלא אם נניח כי הובא בתחילה כנימוק לפסק כר' יוחנן וכהערה 6.

29 ראה י' תא שמע, היכן נתחברו ספרי הקנה והפליאה, פרקים בתולדות החברה היהודית, מוקד דשים לפרופ' י' כץ, ירושלים, תש"ם, עמ' גו ואילך. תא שמע גם ציין לכל ספרות המחקר בנושא זה.

הבה נבדוק את האמור בספר הקנה בנושא זה. אלו דבריו בסוד המילה וכוונותיה, דפוס קראקא, תרנ"ד, דף סא ע"ב :

א"ל רבי אשאלך והודיעני בשלמא הגוי שמל אין מילתו כשירה ... אלא אשה דפליג רב ור' יוחנן רב אמר נהי שפטורה מ"מ אם מלה היא בעצמה כשרה ור' יוחנן אמר פסולה ובשלמא רב דמכשיר קרא מסייעו שנאמר ותקח צפורה צור וכו' אלא ר"י אמאי פליג ומכחיש האמת א"ל בני צפורה: [ע"י] אחר עשאתו א"ל והא כתיב ותכרות ת' נסתר לנקיבה א"ל שב משה והטיף ממנו דם ברית וצדקו דברי ר"י שאין דין מבער דין³⁰.

לאור האמור עד עתה, אין ספק כי דברים אלה לא יכולים להיאמר בספרד, שכן לא מצאנו שם שיטה הפוסלת אשה למול, ולא מצאנו שם שיטה שנוסחתה בתלמוד תהיה שונה מהנוסח שלפנינו. קשה להניח כי המחבר הוא ספרדי שהושפע כה חזק משיטה אשכנזית מסוימת. סביר יותר לומר כי לפנינו חכם אשכנזי, או חכם באיזור המקורב ביותר לחכמי אשכנז, והנמצא תחת השפעתם.

אין צורך לומר כי הדברים הללו אמורים רק לפי עניין אחד, ואי אפשר להוציא מכאן מסקנה החלטית. עם זאת דומה כי יש בכך כדי להראות, שהסכמת החוקרים עלי-כי ספר הקנה נתחבר בספרד, צריכה עוד לפנים.

אלא שגם כאן, בעל דין יכול לחלוק ולהוציא מסקנה אחרת מדברי הקנה. היינו, אפשר לומר כי כל אשר למדנו מדוגמה זו הוא, כי מחבר ספר הקנה לקח מדברי הסמ"ג ושם בכליו מבלי לבדוק את הדברים, ובלי לציין שעשה כן. ואכן כבר עמד א' ילינק³¹ על העובדה כי מחבר ספר הקנה "הלך בסדר המצות אחר הסמ"ג השתמש בסדורו בלשוננו ובבקיאותו בתלמוד של ר' משה מקוצי". אליבא דטענה זו, נמצא שאפשר, לכל היותר, לצרף את דברי הקנה לרשימת המהדורות השונות של סמ"ג, המצויות בכתב-יד, ולהוכיח ממנו על קיומה של מהדורה מעין זו. ואכן ראינו ברשימה לעיל, כי קיימת מהדורה מעין זו, והיא נמצאת תחת האות ה.

ה ע ר ה ב ש ע ת ה ג ה ה

עתה הופיע ספרו של ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ירושלים תשמ"ט. דבריו בפרק ד' יש להם קשר עם האמור כאן, ובמיוחד האמור בעמוד סו, הערה 18.

30 וכן נמצא בכ"י אופנהיים 548 (ס' 16908) ובכ"י אופנהיים 549 (ס' 16909), בשינויי נוסח קלים שאינם משמעותיים.

31 קונטרס תרי"ג, וינה תרל"ח, עמ' 40.

ENGLISH SUMMARIES

In "Studies in Talmudic Archaeology : *Krozin*", **David Adan-Bayewitz** deals with the identification of the term *krozin*, mentioned in rabbinic sources dating from the late third to about the middle of the fourth century. The study features a systematic treatment of two distinct classes of evidence pertaining to the identification, namely the literary sources, and the archaeological and archaeometric evidence. It is concluded that *krozin* should be identified with a jar/jug of unusual form, occurring widely at Galilean sites in contexts of the Roman and early Byzantine periods.

The *Hadran* (review) prayer, which appears at the end of each tractate in our printed editions of the Talmud, contains a list of ten sages, all the sons of R. Papa. **Aaron Ahrend**, in "Why are R. Papa's sons mentioned in the *Hadran* prayer?", addresses this very old question. Why are these sages in particular mentioned upon concluding the study of a tractate, and why are these sages mentioned particularly upon the concluding of the study of a tractate? Many answers have been given, but most do not withstand a critical examination. Ahrend prefers the explanation of R. Hai Gaon : mentioning the sons of R. Papa serves as a charm, saving the student from forgetfulness.

Ahrend explains the charm as follows : scholars represent Torah knowledge and remembering ; thus the creators of the charm chose recitation of the names of scholars in the Babylonian Talmud as part of the *Hadran*, in the belief that by this recitation they would remember what they had studied. The authors of this charm fixed its structure so as to contain ten names, since ten signifies completeness. They chose these names in particular since these scholars shared a common feature which made them constitute a single whole : their fathers were named R. Papa. The fact that they were not all brothers is irrelevant; it is the shared name that brought them together. Indeed, the name R. Papa is the only name in the Talmud attributed to the fathers of ten sages. Thus the list of the ten sons of R. Papa is not a list of ten brothers.

* The English Summaries were edited by Dr. David Mecheloff.

In “Are *Tamid* and *Middoth* Polemical Tractates?”, **Meir Bar-Ilan** examines the nature of these tractates in light of various sectarian rules. The difference between the sages and the sects in relation to the Temple is examined in the following areas: a) performing bodily functions on the Temple premises; b) entry of mourners and the excommunicated to the Temple Mount; c) entry of blemished *Kohanim* to the Temple; d) wood for the Temple altar; e) the Water Gate; f) the location of the Sanhedrin in the Chamber of Hewn Stone. These were matters of dispute between the sages and the Qumran sect and other sects. The various halakhic disputes make it possible to understand how the people of Qumran were able to consider the Temple ritually unclean at the same time as the sages considered it clean: ‘relative cleanness’ was the issue, i.e., some declared it unclean and others clean. In this light it appears reasonable to see Tractates *Tamid* and *Middoth* as compositions of a polemical nature, intended to reflect the halakhic views of the sages concerning the Temple Mount and worship, in contrast with sectarian views.

In “‘The Heart Knows’: Anatomy of a Proverb”, **Isaac B. Gottlieb** studies the saying, “The heart knows whether one intended good or evil.” The Babylonian Talmud (*Sanhedrin* 21a) cites this maxim concerning a deed which may be forbidden or permitted, depending on the underlying intention. It is used as the “punchline” for a tale involving *Amoraim*, and the words for ‘good’ (*QL*) and ‘evil’ (*QLQLT*) form a wordplay with an object in the story (*‘eql bet habad* — ‘woven baskets’). Since the same proverb appears in other contexts in rabbinic literature, it would seem that the story in *Sanhedrin* was composed around a well-known proverb. This literary convention is used elsewhere in Bible and Talmud.

By comparing its components to Biblical and post-Biblical Hebrew, the proverb can be dated to the first centuries before the common era (late Second Temple period).

In “On the Halakhic Development which led the Blood of Defloration to be treated as Ritually Unclean”, **Meir Gruzman** considers the process which led, over the course of generations, to the changed status of defloration blood, which had originally been considered ritually clean.

The first to be stringent in this matter were the Schools of Shammai and of Hillel. They classified virgins into three groups. They were particularly stringent with young women who married after reaching the age when they might experience their first menstrual flow, limiting the time during which a flow of blood could be attributed to defloration to the first intercourse, or, at most, to the entire nuptial night.

Babylonian *Amoraim* ruled even more stringently: "The husband may perform the first intercourse, which is a *mitzvah*, but then he must separate himself from his bride." The *Amoraim* of the Land of Israel seem to have ruled stringently for themselves, while not requiring the same of others. This stringency, it seems, originated in the inability of the sages to distinguish defloration blood from menstrual blood.

The halakhic differences between the Land of Israel and Babylonia stood out during the Geonic period. In Babylonia, concerned lest menstrual blood might flow together with defloration blood, they forbade the bride to her husband for seven days after the first intercourse. This was not the practice in the Land of Israel, where it was customary to deflower a virgin digitally, a painful process which also reduced desire. The Babylonian stringency reached its peak when it was declared that "even a child must wait seven clean days".

The *Rishonim* debated whether the rule of separating from the bride immediately after the first intercourse applied to all virgins, including those who had never menstruated. They also debated the extent of separation from the bride. Although there were lenient views, the more stringent views dominated in the end, until the laws of defloration blood were virtually identical to those of menstrual blood.

In "*Mishnahs* which were Changed from Their Original Forms", **David Halivni** examines the generality of the oft-repeated claim that "the *Mishnah* was allowed to stand in its original form." (*Hullin* 32b) Indeed, many *Mishnahs*, if not most, incorporate significant changes from their original forms. Halivni studies three *Mishnahs* in detail, showing how the editor both preserved some of the original form of their sources and changed some of those forms.

Halivni shows that the first *Mishnah* of the second chapter of *Shabbat* represents a radical processing, by R. Judah the Prince or one of his contemporaries, of both the form and the content of an original *Mishnah* of R. Yohanan b. Nuri. The latter's statement in a *Baraita* was paraphrased and supplemented, significantly changing its halakhic content. Furthermore, the order of the original *Mishnah* was changed, so that the final form of the *Mishnah* as we have it is a mosaic product of several different periods.

The *Mishnah* in *Bava Kamma* 5, 4, illustrates a different type of change from its original form. Halivni shows that the first part of this *Mishnah* borrowed the original language of a *Midrash Halakhah*. The latter part of the *Mishnah*, whose original form is preserved in a *Baraita*, includes a change of wording, a deletion, and a relocation of a phrase.

Halivni presents the first *Mishnah* in chapter three of *Keritot* as one of the

rare instances when the editor of the *Mishnah* appears to have misunderstood the intention of his original source. He apparently understood what he presented in our *Mishnah* in the light of a dispute which appears near it in the source, which has been preserved in the *Sifra*, as if it were the continuation of what he selected, when in fact it appears to be a totally separate dispute. Thus this may be an instance of a *Mishnah* which genuinely departed from its original source.

Prayer has been a focal point in Jewish life, especially since the destruction of the Second Temple. Its verbal expression has been of perpetual interest to scholars.

In "Poses and Postures during Prayer", **Eric Zimmer** investigates the poses and postures adopted during prayer, which have not received sufficient scholarly attention. The postures of the eyes, the hands, and the feet are discussed, as are prostration and swaying during prayer.

A historical examination of a variety of sources suggests that local factors induced differences in the manner of conduct during prayer, between the oriental Sefardic communities and the European Ashkenazic communities. Both Islamic and Christian attitudes affected the poses and postures of Jews during worship. Differences also reflected the nature of the literary and halakhic sources upon which rabbinic jurists and codifiers based their opinions and decisions. Thus the *Sefardim* adopted more subdued poses while the *Ashkenazim* accepted more vigorous postures.

In "On the Prohibition of Dining with a Gentile", **Zvi Arie Steinfeld** proposes a new interpretation of this halakhah. The *sugya* in *B. Avodah Zarah* 8a–8b assumed that the *Baraita* quoted there limited this prohibition to the wedding party of the gentile's son, and to a dinner "on account of the festivity". Thus the *sugya* explained R. Isaac's withdrawal from eating with a gentile, even though it had not been for a wedding festivity, by saying "R. Isaac b. R. Mesharshaya was different, for he was an important person". Several *Amoraim* quoted in the *sugya* also appear to have viewed the prohibition as limited in this way, for they described how the prohibition went into effect beginning with the gentile's preparations for the party, and continued up to thirty days, or twelve months, later.

Steinfeld suggests interpreting the *Baraita* differently. The verse quoted in the *Baraita* implies that dining with a gentile is prohibited under all circumstances, not only at his son's party or at a dinner "on account of the festivity". Indeed, this is stated explicitly in a variety of sources, and also appears to have been R. Isaac's opinion.

However, this explanation makes the time limitations placed on the prohibition by *Amoraim* totally inappropriate. Steinfeld suggests that the Amoraic distinctions concerning thirty days and twelve months were not stated originally in the context of our *sugya*, but rather in the *sugya* in *Ketubot* 8a, which deals with a wedding blessing. Since both *sugyot* deal with wedding festivities, part of the *sugya* from *Ketubot* was copied into our *sugya*, with appropriate changes. Thus the *Amoraim* mentioned in the *sugya* may have understood the *Baraita* in the way that Steinfeld suggests.

The *sugya's* interpretation of the *Baraita*, which restricted the scope of its prohibition, the explanation of R. Isaac's behavior, and the transfer of Amoraic statements from *Ketubot*, may all have been part of a process of relaxing the prohibition as much as possible, "because of ways of peace". Indeed, the *Yerushalmi* reports that R. Ammi wanted to permit "the gentiles' festive day" on account of "ways of peace".

Yaakov S. Spiegel, in "Woman as Ritual Circumciser — the *Halakhah* and its Development", notes three different halakhic views on this question. The Sages of France and of Ashkenaz held that a woman is ritually fit to circumcise, *ab initio*, just like a man. A few Spanish sages, a few Ashkenazic sages, and most of the sages of Provence held that a woman is permitted to circumcise only if no man is present who knows how to circumcise. Following Alfasi, Maimonides and R. Asher, this view was codified in the *Shulkhan Arukh*. Some Ashkenazic authorities held a third view, that women are disqualified from performing ritual circumcision.

Thus while the Sefardic authorities all held a single opinion, we find three different views among the Ashkenazim. This may reflect a developing tendency among the Ashkenazic authorities to rule more and more stringently. Assuming this to be the case, Spiegel attempts to clarify a difficult text in the *Semag*. It appears that the changing attitude towards a circumcision performed by a woman brought changes into the text of the *Semag*, in order to bring it into conformity with custom. Spiegel does not determine who initiated this change in the text, whether manuscript copyists, who wanted to make the text conform with contemporary practice, or whether it was the author himself who published a corrected edition of his work.