

כנישתא

מחקרים על
בית הכנסת ועולמו

2

כנישתא
מחקרים על בית הכנסת ועולמו

כנישתא

מחקרים על בית הכנסת ועולמו

2

בעריכת

יוסף תבורי



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

המערכת

דוד אדן-ביוביץ, בנימין בר-תקוה, אפרים חזן, יעקב שפיגל, דניאל שפרבר

הספר יוצא לאור בסיוע:

הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן
הקתדרה לתלמוד ע"ש זלמן וליאה גספר, אוניברסיטת בר-אילן
הקתדרה לתלמוד ע"ש מילן רובן, אוניברסיטת בר-אילן

מסת"ב 3-263-226-965



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן

אין להעתיק קובץ זה או קטעים ממנו בשום צורה ובשום אמצעי אלקטרוני, מגנטי או מכאני (לרבות צילום, מזעור והקלטה) ללא אישור בכתב מהמו"ל
נדפס בישראל - תשס"ג
דפוס 'גרפית' בע"מ, ירושלים

תוכן העניינים

חלק עברי

| | | |
|-----|--|------------------------------|
| ז | פתח דבר | |
| ט | בית הכנסת באשכנז: בין דימוי להלכה | יוסף ג' וולף |
| לא | השתלשלות מנהגי קריאת התורה בפרשות התוכחה | חיים טלבי |
| סז | מוטיב שלושת הכתרים בארונות הקודש של מזרח אירופה | ברכה יניב |
| פט | נשים יהודיות שחיברו תפילות לכלל ישראל – עיון היסטורי | יעל לוין |
| צט | שלבים קדומים בהתפתחותה של הוצאת התורה והכנסתה בבית הכנסת בימי הביניים: עיון בטקסים של סדר רב עמרם גאון ושל מסכת סופרים | רות לנגר |
| קיט | על "תפילה זכה" | מרדכי מאיר |
| קלט | המשפט "ודברך אמת וקיים לעד" וברכות ההפטרה אופיה הייחודי של המוסיקה בבית הכנסת האשכנזי – מחווה לא"צ אידלסון | חננאל מאק יהודית פריג'ישי |
| קמז | עוד יוסף חי – תיקון ערב ראש חודש | יוסף ריבלין |
| קסז | תקצירים בעברית של המאמרים הלועזיים | |
| קפט | | |

חלק אנגלי

| | | |
|----|--|------------------|
| 7 | פתח דבר | |
| 9 | סידורי תפילה מנוקדים מספרד וממרחב תרבותה: בעיות המחקר שבכתבי היד מהתקופה הנוצרית | עמוס דודי |
| 21 | תפילה ציבורית בפילון (נגד פלאקוס 121–124) | פיטר ון דר הורסט |
| 29 | תקצירים באנגלית של המאמרים העבריים | |

פתח דבר

אנו מציינים בשמחה ובסיפוק את הוצאתו לאור של הכרך השני של כנישתא, היוצא לאור כשנה אחרי הופעת הכרך הראשון. זכינו לתגובות טובות לכרך הראשון והן עודדו אותנו להמשיך במפעל זה. ההצלחה מתבטאת גם בהפצה המוצלחת של הכרך וגם בעובדה שמחברים רבים ומכובדים הציעו מפרי מחקריהם לקבצים הבאים. אנחנו משתדלים לשמור על הרמה הגבוהה שאפיינה את הכרך הראשון, ומתקדמים בהכנת הכרך השלישי.

הנושאים הנדונים בכרך זה מגוונים מאוד. על מבנה בית הכנסת עצמו דנה ברכה יניב, במאמרה על ארונות הקודש במזרח אירופה. היא מראה כיצד שיקולים אדריכליים משפיעים על העיצוב האמנותי של בית הכנסת וכיצד עיצוב זה חוזר ומשפיע על התפיסה המסורתית את שלושת הכתרים לפי פרקי אבות (ד: יז): כתר תורה, כתר כהונה וכתר מלכות. המאמר מלווה בתמונות – אחדות מהן נדירות – המבהירות את העניין. באידאה של בית הכנסת עוסק מאמרו של ג'פרי וולף, המביא שיקולים חדשים וראיות חדשות להעלאת דימויו של בית הכנסת כמקדש, ולא רק כ"מעט". מאמרה של יהודית פריג'ישי עוסק בתרומתה של המוסיקה לחווית בית הכנסת ובתפיסה המחקרית המסורתית על מקורה של המוסיקה הזאת, והוא מציג תפיסה חדשה הנוגעת בקשרים בין עדות ישראל ומסורת העבר. גם מי שאינו מתמצא בדקדוקי המוסיקה ישכיל וילמד מן המאמר על דרכי המסורת היהודית במהלך הדורות – שמירתה על עצמאותה מצד אחד, והשתלבותה בסביבה מצד שני.

המאמרים העוסקים בתפילה עצמה מקיפים, כמעט, את כל ההיסטוריה היהודית. פיטר ון דר הורסט, במאמרו, מנתח תפילות המצויות בכתבי פילון; ומאמרו של מרדכי מאיר מתאר את תולדותיה של "תפילה זכה", תפילה שנתקבלה בבית הכנסת רק בדורות האחרונים ממש. מאמרו של חננאל מאק דן בהקבלה שבין המוטיבים בברכות ההפטרה ובין מוטיב המצוי בנוסח תפילת העמידה של הימים הנוראים. יוסף ריבלין מציג במאמרו תפילה מיסטית מיוחדת של הדורות האחרונים שנועדה לערב ראש חודש. בסידור עצמו, עוסק מאמרו של עמוס דודי, המציג לפנינו את כתבי-היד של הסידור הספרדי שמלפני הגירוש תוך העלאת הבעיות המתודיות הנוגעות בדקדוק לשון הספרדים.

מקומן של הנשים בעולם התפילה זכה להתייחסות מיוחדת בקובץ זה. יעל לוין, במאמרה, פורשת לפנינו סקירה על נשים שחיברו תפילות שנועדו לא רק לחוג המצומצם של הנשים אלא לשמש כתפילות לכלל ישראל. יעל לוין היא גם נאה דורשת וגם נאה מקיימת, כי היא עצמה חיברה קינת נשים לבית המקדש שנועדה להיכלל כחלק מן הקינות בתשעה באב; ודומני שאכן קינה זו נתקבלה במספר קהילות. ראיתי לנכון להזכיר זאת כאן מכיוון שד"ר לוין, במאמרה שדן בנושא, לא כללה את תרומתה שלה.

נציין כי שני מאמרים עוסקים בקריאת התורה – אחד המרכיבים החשובים של תפילה בציבור. רות לנגר דנה בהיבט מעניין של קריאת התורה: הטקס הקשור בהוצאת הספר, אשר אין לו דפוס מחייב. הקהילות השונות מפארות את הוצאת התורה בליקוטים שונים של פסוקים ותפילות, והיא מבררת את המסורת המשותפת לכל הטקסים כדי לעמוד על ראשית התופעה בזמן ובמקום. חיים טלבי, במאמרו, מתאר את ההתלבטות בנוגע לקריאת התוכחה ואת המתח בין ההתייחסות לקריאה זאת כקריאה מפחידה שאנשים מתחמקים ממנה בגלל הקללות שבה, ובין ההתייחסות אליה כקריאה רגילה שההתחמקות ממנה מתפרשת כזלזול בדברי תורה. הוא מציג בדרך מיוחדת את האמצעים השונים שנקטו קהילות שונות, בזמנים שונים כדי להתמודד עם הבעייתיות שבקריאה זו.

אני מודה לאנשים שסייעו בידי בהוצאת כרך זה של כנישתא. סיוע חשוב ביותר ניתן על ידי הלקטורים האנונימיים שקראו את המאמרים והביעו את דעתם על ערכם וחשיבותם, ואף הציעו דרכים לשפר את המאמרים שנתקבלו. חברי המערכת נשאו בעול הכנת הכרך ושמותיהם מוצגים בשער הפנימי. דן הלוי ערך את המאמרים העבריים והתקין אותם לדפוס, ומלי אוחנה ערכה את המאמרים באנגלית והכינה אותם לדפוס – תודתי נתונה לשניהם על עבודתם המסורה. אחתום בתודה למסיימי המלאכה – לגב' מרגלית אבישר, מנהלת הוצאת הספרים של אוניברסיטת בר-אילן, שליוותה את הוצאת הכרך לאור, ולגב' אן למדן, שתרמה רבות לעיצוב הספר וסייעה בידי בהכנת הטקסט לצילום. יבואו כולם על הברכה. ואני מקווה שבעזרת בורא העולם נזכה כולנו להתברך בכרך השלישי.

י' תבורי

בית הכנסת באשכנז: בין דימוי להלכה

יוסף ג' וולף

לעי"נ יד"נ ר' משה אליעזר גרין ז"ל
שהקים מקדשים בארץ ובחו"ל,
בזמן ובחלל, ובנשמות אהב"י

בשנים האחרונות פונה מספר הולך וגדל של חוקרי יהדות אשכנז לשאלת שרטוט אותם דפוסי המחשבה (paradigms) דרכם חוו והבינו אנשי העבר את חייהם. בעקבות מחקריהם של אנתרופולוגים כמו אליעדה, גירץ, דוגלס והולבוואקס מחד גיסא,¹

* המחקר בוצע בסיוע מענק מחקר מטעם קרן הזיכרון לתרבות יהודית (Memorial Foundation for Jewish Culture). עיקר הדברים הושמע לראשונה בכנס השנתי של המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן באייר תש"ס. תודתי לפרופסור יוסף תבורי עבור ההזמנה להשתתף בכנס. חלק קטן של התיזה המוצעת כאן פורסם במאמרי "Medieval Models of Purity and Sanctity: Ashkenazic Women in the Synagogue", *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus*, ed. M. Poorthuis and J. Schwartz, Leiden, 2000, pp. 263–280.

1 ראה, למשל, M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, New York, 1995. ראה גם N. Munn, "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay", *Annual Review of Anthropology*, 21 (1992), pp. 93–123; C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, London, 1993; Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London and New York, 1984. ראה דיון מעודכן אצל R. Fardon, *Mary Douglas: An Intellectual Biography*, London and New York, 1999; M. Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago, 1980.

והיסטוריונים כלליים כגון לה-גוף² וגורביץ'³ מאידך גיסא, מנסים חוקרים אלה להבין ולשחזר את "תמונת העולם של יהודי ימי הביניים".⁴ בין הבולטים במאמץ זה יש להזכיר את א' מרקוס, שחשף בפנינו את משמעות טקסי הבגרות של הילד האשכנזי על רקע הסביבה הנוצרית.⁵ הוא עצמו, וגם י' יובל, פתחו צוהר לתפיסת עולמם של קדושי תתנו"ו ובני דורם.⁶ ח' סולובייצ'יק וי' תא-שמע הציעו בפני הציבור קוי מתאר לא רק לפעילות ההלכתית של חכמי אשכנז בימי הביניים, אלא גם להנחות היסוד הרגשיות/אינטלקטואליות שעמדו ביסוד פעילות זו.⁷

מחקר זה מוגש כתרומה צנועה למגמה המחקרית הזאת. ייבדקו בו כמה היבטים מיוחדים של הדימוי אותו תפס בית הכנסת בעיני יהודי צפון צרפת וחבל הריינוס בין המאות הי"א והי"ג, והשלכותיו המעשיות.

א

ותשלם כל המלאכה בירח אלול תתס"ד לפרט. וערב ראש השנה בא אחד מן הזקנים ואמר אל הקהל: בואו ונעלה את הארון אל הבית אשר הכינונו על מכונו ועל תיקונו. וילכו זקני הקהל הכוהנים והלויים ויעלו את ספרי התורה אל הארון

- 2 J. LeGoff and P. Nora (eds.), *Constructing the Past: Essays in Historical Methodology*, Cambridge and New York, 1985; idem, *The Medieval Imagination*, Chicago, 1988; idem, *History and Memory*, New York, 1992
 - 3 A. Gurevitch, *Categories of Medieval Culture*, London and Boston, 1985; idem, *The Origins of European Individualism*, Oxford and Cambridge (Ma.), 1999
 - 4 על משקל כותרת ספרו של גורביץ' בעברית: תמונת העולם של אנשי ימי הביניים, ירושלים, 1993.
 - 5 איבן (ישראל) מרקוס, טקסי ילדות: חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים, ירושלים, 1998.
 - 6 I. Marcus, "History, Story and Collective Memory: Narrativity in Early Ashkenazic Culture", *Proof texts*, 10 (1990), pp. 365–388
 - 7 ראה: H. Soloveitchik, "Religious Law and Change, The Medieval Ashkenazic Example", *AJS Review*, XII (1987), pp. 205–221
- ומסורת ביהדות אשכנז במאות הי"א והי"ב", סידרא, ג (תשמ"ז), עמ' 85–161 [=מנהג אשכנז הקדמון: חקר ועיון, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 13–108 (כל ההפניות תהיינה למהדורה זו)]. ראה עכשיו, Jeffrey R. Woolf, "Methodological Reflections on the Study of Halakhah", *European Association for Jewish Studies Newsletter*, 11 (2001), pp. 9–14
- לאחרונה פירסם מ' רוסמן מחקר מיתודי חשוב ומרתק בו הוא מתווה קווים ל"מחקרי תרבות" יהודיים. ראה M. Rosman, "A Prolegomenon to the Study of Jewish Cultural History", *Jewish Studies Internet Journal*, 1 (2002), pp. 109–127
- ביהדות פולין במאה הט"ז, אולם יש להם השלכות רבות על הנקודה המועלית כאן.

אשר בבית הכנסת בשמחה גדולה ויהיו שם עד היום הזה. וביום המחרת בראש השנה החלנו להתפלל בתוכו והתפללנו עד היום הזה.⁸

במילים אלה תיאר רבי שלמה בן שמשון את טקס חנוכת בית הכנסת של קהילת מגנצא בשנת 1104, כשמונה וחצי שנים אחרי שהותקפה הקהילה במהלך מסע הצלב הראשון בסיון תתנ"ו (מאי, 1096).⁹ התיאור כולל סמלים, דימויים ומטבעות לשון המזכירים את בית המקדש.¹⁰ העניין אינו מקרי, משום שלדמותם של בית המקדש, ולעבודת ד' שהתקיימה בו, היו מקום מיוחד בלבבותיהם של יהודי אשכנז בימי הביניים.¹¹ דבר זה בא לידי ביטוי בעיקר בכך שהם ראו בבתי הכנסת שהקימו, כמעט באופן מילולי, בתי מקדש ממש, ובתפילותיהם – את העבודה במקום אשר ציווה ד'.¹² העובדה שקיימת זיקה בין בית המקדש לבין בית הכנסת (לפחות) מאז התקופה התלמודית היא מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה.¹³ הקרבה התפיסתית בין המוסדות עוברת כחוט השני בדיונים ההלכתיים העוסקים בצורתו ובקדושתו של בית הכנסת ובדפוסי הפעילות המתקיימים בתוכו.¹⁴ זאת ועוד, המשוואה בין בית המקדש לבין בית הכנסת הייתה (והנה) משותפת לכל העדות ולכל הגלויות.¹⁵ אולם, קיימת שונות ברורה

- 8 א"מ הברמן, ספר גזירות אשכנז וצרפת, ירושלים, תשל"א, עמ' ס.
- 9 ראה ר' חזן, מסע הצלב הראשון והיהודים, ירושלים, תש"ס.
- 10 ראה, למשל, בראשית לה:ג; ישעיהו ב:ג; שמואל ב ו:ב–ה ועזרא ב:סח. השווה ש' גולדין, הייחוד והיחד: חידת הישרדותן של הקבוצות היהודיות בימי-הביניים, תל אביב, תשנ"ט, עמ' 103.
- 11 כאמור לעיל, מחקר זה מתמקד ביהדות אשכנז (צפון צרפת ומערב גרמניה) במאות הי"א–י"ג, ומקורות המתייחסים למסורת הבבלית-הספרדית יצינו רק לשם השוואה. זאת ועוד, סקירת הספרות ההלכתית והמנהגית של יהודי אשכנז בגרמניה ובמזרח אירופה בשלהי ימי הביניים מראה שהדברים המשיכו להתקיים. עיין, למשל, ב"ש המבורגר, שרשי מנהג אשכנז, א-ב, בני ברק, תשנ"ה–תש"ס.
- 12 לפני כמה שנים הקדיש י' תא-שמע מחקר חשוב לבדיקת שני היבטים של המושג "מקדש מעט" בעולם האשכנזי, ועמד על משמעותה המילולית של המשוואה בית מקדש = בית כנסת. הוא הראה ששורשיה של התפיסה נמצאים עמוק בתוך המורשת הארץ ישראלית, ועמד על הבעייתיות שבמימוש המשוואה הזאת. ראה י' תא-שמע, "מקדש מעט: הסמל והממשות", כנסת עזרא: מחקרים המוגשים לכבוד פרופ' עזרא פליישר, בעריכת ש' אליצור ואחרים, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 351–364.
- 13 בספרות המחקר קיימת מחלוקת לגבי השתלשלותה של זיקה זו. יש המקדימים ויש המאחרים. ראה ד' ספראי, "מבית-הכנסת למקדש מעט", ישראל – עם וארץ, ז/ח (תשנ"ד), עמ' 149–158; י"ל לוין, "ממרכז קהילתי למקדש מעט: הריהוט והפנים של בית הכנסת העתיק", קתדרה, 60 (תשנ"א), עמ' 36–84; א' ריינר, "חורבן, מקדש ומקום קדוש; משהו על שאלות של זמן ומקום בימי-הביניים", קתדרה, 97 (תשס"א), עמ' 47–64. לגבי הנושא בכלל, ראה L. I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven, 2000.
- 14 סקירה יש למצוא בערך "בית כנסת", האנציקלופדיה התלמודית, ג, ירושלים, תשמ"א, עמ' קצ–רו. ראה גם י' תבורי, רשימת מאמרים אודות בתי כנסת, רמת גן, עמ' 14–21, 56–68.
- 15 לגבי עמדת הקראים, ראה תא-שמע, "מקדש מעט", עמ' 355 ואילך, וריינר, עמ' 47–49. העניין בולט במיוחד אצל התנועות הלא-אורתודוקסיות שמקפידות לכנות את מקומות התפילה שלהן

בין המסורות השונות במידת ההרגשה המוחשית ו/או במידת הביטוי המילולי בהן פירשו היהודים את עובדת היות בית הכנסת "מקדש מעט". לעוצמת הזיהוי בין בית הכנסת לבין בית המקדש ישנן השלכות בתחום ההלכה, המנהג והחוויה הדתית. בדיקת מורשתם של יהודי אשכנז בימי הביניים מראה שאצל יהודי צפון צרפת וחבל הריינוס נתפס בית הכנסת כמקדש במוחשיות מיוחדת.¹⁶

סימן ראשון לייחוד שבגישה האשכנזית נמצא כבר בפרשנות המיוחסת לאותה פרשה שבספר יחזקאל (יא:יד-כ) המשמשת בסיס לנושא כולו. הנביא מזהיר:

ויהי דבר ד' אלי לאמר: בן אדם אחיך אנשי גאלתך וכל בית ישראל כלה אשר אמרו להם ישבי ירושלם רחקו מעל ד' לנו היא נתנה הארץ למורשה: לכן אמר כה אמר אדני ד' כי הרחקתים בגוים וכי הפיצותים בארצות ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם: לכן אמר כה אמר אדני ד' וקבצתי אתכם מן העמים ואספתי אתכם מן הארצות אשר נפצותם בהם ונתתי לכם את אדמת ישראל: ובאו שמה והסירו את כל שקוציה ואת כל תועבותיה ממנה: ונתתי להם לב אחד ורוח חדשה אתן בקרבם והסרתי לב האבן מבשרם ונתתי להם לב בשר:

משמעותו הפשוטה של הפסוק המודגש היא שהקב"ה יהיה לעם ישראל ל"מקדש מעט", דהיינו שנוכחותו תהיה מורגשת בתוכם עד שובם לארץ ישראל וחידוש הברית בינם לבין א-להים, ובהתאם פירש הרד"ק:

ואף על פי כן לא עזבתים אלא הייתי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם כלומר אם רחקו ממקדש ה' שהוא מקדש גדול שם בארצו אני אהיה להם למקדש מעט כלומר בבתי כנסיות שהם נועדים שם להתפלל אלי אני עמהם ושומע קולם ומצילים מיד אויביה' שלא יעש' בהם כלה ועוד אני עתיד לקבץ אותם כמו שאמר בסמוך וקבצתי אתכם:¹⁷

אולם לא כן הבין בעל התרגום. לדידו, צמד המילים "מקדש מעט" מציין את בית הכנסת דווקא:

בשם "היכל" (Temple). ראה ד' אלעזר, "דרכו של בית הכנסת האמריקני", תפוצות ישראל, כ (תשמ"ב), עמ' 14–15.

16 כפי שמציין תא-שמע ("מקדש מעט", עמ' 55–60, והשווה לוין, בית הכנסת, עמ' 440–470), ייתכן ששורשי התופעה בחילוקים שבין המסורת הבבלית לבין המסורת הארצישראלית הקדומה, ואין כאן מקום להאריך. כפי שנראה לקמן, במסורת הפרובנסלית משתקפות שתי המגמות.

17 פירוש דומה פירש עוד פרשן פרובנסלי, רבי מנחם בן שמעון. ראה מהדורת ה"כתר" לספר יחזקאל (בעריכת י' פנקובר), רמת גן, תש"ס, שם. ביקורת סמויה לפרשנות חז"ל (שתידון לקמן) יש למצוא בהמשך דברי רד"ק: "למקדש מעט – פתח כי הוא סמוך למלת מעט כי מעט איננו תאר אלא שם כן מצאתיהו בקצת ספרים מדויקים ובקצת מצאתי קמץ אם כן מעט יהיה תאר ויונתן תרגם ויהיבית להן בתי כנישתא וגו' כבעמוד".

בכין אמר כדנן אמר ד' אלוקים ארי ארחיקתנן לביני עממיא, ארי בדרתנן במדינתא ויהבית להון בתי כנישתא תנין לבית מקדשי ואינון כזעיר במדינתא דאתגליאו לתמן.

כלומר, בתי הכנסת ניתנו על ידי הקב"ה במקום בית המקדש, והוא עומד בדרגה נמוכה ממנו רק במעט ("בתי כנישתא תנין לבית מקדשי").¹⁸ מאידך גיסא, בתלמוד הבבלי (מגילה דף כט ע"א) מצאנו פירושים שונים לפסוק זה:

"ואהי להם למקדש מעט", אמר רבי יצחק: אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל, ורבי אלעזר אמר: זה בית רבינו שבבבל. דרש רבא: מאי דכתיב (תהילים צ: א) "ה' מעון אתה היית לנו" – אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. אמר אביי: מריש הואי גריסנא בביתא ומצלינא בבי כנישתא, כיון דשמעית להא דקאמר דוד (תהילים כו: ח) "ה' אהבתי מעון ביתך" – הואי גריסנא בבי כנישתא.¹⁹

בפירוש הבבלי לפסוק מצויים כמה ניואנסים החסרים מדברי התרגום. קודם כול, לפי רבי יצחק ורבא צורף בית המדרש לבית הכנסת כמועמד למעמד של מקדש מעט. בהתאם לכך מעיר רבי אלעזר שדווקא ביתו של האמורא רב מילא את מקום המקדש בבבל. בשני המקרים הכוונה היא אחת. מקדש המעט, בו שורה שכינה, הוא (דווקא או בנוסף) מקום שלומדים בו תורה, ולא דווקא מקום שבו מתקיימת עבודת התפילה. רק אביי, לאחר שדרש את הפסוק "ה' אהבתי מעון ביתך", איחד את פעולת הלימוד עם תפילתו. במקומות אחרים מובאים חילוקי דעות בשאלה האם בית הכנסת שווה בקדושתו לבית המדרש, או שמא נחות ממנו.²⁰ אולם, בכל מקרה, בית הכנסת אינו מוצע כ"מקדש המעט" הבלעדי.²¹

18 ידידי ד"ר י' פנקובר אישר שדברי התרגום מהווים מדרש על הפסוק, ולא "פשוטו של מקרא". ראה גם י' אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההסטורית, תל אביב, תשל"ב, עמ' 336–337.

19 השווה גם מדרש זוטא לשיר השירים (מהד' בובר, פרשה א [טו], ד"ה הנך יפה) שמפרש את הפסוק ללא כל קשר לנזכר לעיל: "ולא עמד לישראל בימי המן אלא צדקה שהיו עושים, שנאמר 'ואהי להם למקדש מעט' (יחזקאל יא: טז), ומנין ידענו שהיה הצדקה מעט שמה, שנאמר 'לולא ה' צבאות הותיר לנו שריד כמעט' שהייתם מחזיקים ידי עניים...". יש להעיר שהרד"ק בדבריו הנזכרים ניסה להסתמך על דברי חז"ל אלה בלי לפגוע בפשוטו של מקרא.

20 ראה ברכות דף סד ע"א: "אמר רבי לוי בר חייא: היוצא מבית הכנסת ונכנס לבית המדרש ועוסק בתורה – זוכה ומקבל פני שכינה, שנאמר (תהילים פד: ח): 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון'. אמר רבי חייא בר אשי אמר רב: תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר: 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון', ומאידך גיסא דברי הגמרא מועד קטן דף כט ע"א: "ואמר רבי לוי: כל היוצא מבית הכנסת לבית המדרש, ומבית המדרש לבית הכנסת – זוכה ומקבל פני שכינה, שנאמר (תהילים פד: ח): 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון'. אמר רב חייא בר אשי אמר רב: תלמידי חכמים אין להם מנוחה אפילו לעולם הבא, שנאמר: 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון'. מן הראוי לציין שההלכה נקבעה כלישנא קמא. השווה שלחן ערוך, אורח חיים קנה:א.

21 כאן המקום להעיר שאמנם שניים מהחכמים המוזכרים במקור הבבלי הם ארצישראליים (רבי

משמעותית מאד היא העובדה שרש"י, בפירושו ליחזקאל, אימץ דווקא את פירוש התרגום, לפיו בית הכנסת הוא מוסד העומד שני רק לבית המקדש, בלי כל זיקה לבית המדרש, בכתבו "לבתי כנישתא דאינון תניין לבית מקדשא".²² מאלפת עוד יותר היא העובדה שבעקבות רש"י הלך רבי יוסף קרא.²³ דווקא חכם זה, מגדולי אסכולת הפשטנים בצרפת במאה הי"ב, הסביר את המילים "מקדש מעט": "אילו בתי כנסיות שבגלות, שהן שוות לבית המקדש".²⁴ כפי שמקובל במחקר, פירוש רש"י (בין היתר) משמש לא רק יצירה פרשנית, אלא גם משקף את ערכי החברה שבשכילה הוא כתב. אי

יצחק ורבי אלעזר), וניתוח דבריהם חשוב לשאלת תפיסת בית הכנסת בבבל ובארץ ישראל בתקופת התלמוד. אולם עבורנו חשובה הדרך בה השתמשו חכמי אשכנז בחומר התלמודי, ובהקשר זה אין מוצאם של חכמים אלה בעל משמעות מיוחדת.

22 בנדפס: "לבתי כנישתא דאינון יתבין תניין לבית מקדשא". ד"ר פנקובר העיר לי שקשה להכריע בשאלה אם רש"י שינה בעצמו את דברי התרגום, או שמא הייתה לפניו גרסה אחרת. לגבי היעדרם של בתי מדרש מדברי בעל התרגום ורש"י יש להוסיף שתא-שמע (עמ' 355–356) פירש את ההבדל בין המקורות על רקע המעמד השונה לו זכה בית המדרש בבבל ובארץ ישראל. בבבל הייתה קדושת בית המדרש גדולה מזו של בית הכנסת, כדמשמע מקביעות כגון: "דאמר רבי יהושע בן לוי: בית הכנסת מותר לעשותו בית מדרש" (מגילה דף כז ע"א: מטעם מעלים בקודש). מאידך גיסא, בארץ ישראל הייתה הבכורה שייכת לבית הכנסת, ועצם קיומו של בית המדרש כבניין עצמאי בתקופה התלמודית ולאחריה נתונה במחלוקת. השווה א' אופנהיימר, "בתי מדרשות בארץ ישראל בתקופת האמוראים", מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, ד (תשל"ח), עמ' 80–89; ד' ספראי, "התפקידים הקהילתיים של בית הכנסת בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", ספר זיכרון למרדכי ויזר, יבנה, תשמ"א, עמ' 230–248 [=בית הכנסת בתקופת המשנה והתלמוד (בעריכת ד' ספראי), ירושלים: תשמ"ו, עמ' 105–123]; ג' הינטנמיסטר, "בית הכנסת ובית המדרש והזיקה ביניהם", קתדרה, 18 (טבת תשמ"א), עמ' 37–49; ג' פרסטר, "כתובות מבתי הכנסת העתיקים וזיקתן לנוסחים של ברכה ותפילה", שם, 19 (ניסן תשמ"א), עמ' 11–40; ד' אורמן, "בית הכנסת ובית המדרש – האחד הם?", בתי כנסת עתיקים (בעריכת א' אופנהיימר), ירושלים, תשמ"ח, עמ' 53–76. ראה דיון מקיף אצל לוין, בית כנסת. כנראה, באשכנז בתקופה זו לא היו בתי מדרש בקהילות צרפת וגרמניה. לימודים התנהלו, בעיקר, בבית המורה או בבית הכנסת. ראה E. Kanarfogel, *Jewish Education and Society in the High Middle Ages*, Detroit, 1992. ספר חסידים, מהד' וויסטינעצקי-פריימאן, ברלין, תקנ"ב, סי' רכד, תקלח; N. Golb, *Les Juifs de Rouen au Moyen Age: Portrait d'une Culture Oubliee*, Mont-Saint-Aignan, 1985, pp. 21–29; idem, *The Jews in Medieval Normandy: A Social and Intellectual History*, Cambridge, 1998, pp. 154–169; B. Blumenkranz, "Le Synagogue de Rouen", *Art et Archeologie des Juifs en France Medievale* (E. Privat [ed.]), Toulouse, 1980, pp. 294–303 (תודתי נתונה לפרופ' גולב עבור עזרתו).

23 ראה גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 254–346, ובמיוחד 316–324.

24 כעבור מאה שנה פירש רבי ישעיה די טראני (הכתר, עמ' 57): "אני אהיה להם למקדש מעט – שאשכון בבתי כנסיות שלהם ולא אעזבם". הסבר זה מגשר בין דברי התרגום לבין פשוטו של מקרא. מקרב פרשני אשכנז רק רבי אליעזר מבלגנצי (Beaugency) נשאר נאמן לגמרי לפשוטו של מקרא (שם, עמ' 55): "שאני הווה להם למקדש מעט במקום שהן".

לכך, ניתן להסיק מכאן שבעיני בני דורו היה אכן בית הכנסת רק מעט פחות מבית מקדש.²⁵

דברים אלה באים לידי ביטוי ממוקד ביותר בפירושו של רבי אברהם בן עזריאל מביהם בספרו ערוגת הבשם, ספר שמשקף במידה רבה את דרכי המחשבה והפרשנות של העולם האשכנזי שקדם לגזירות תתנ"ו:

בית הכנסת נקרא מקדש מעט, שנ' ביחזקאל "ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם". ואמרי' בפ' בת' דמגילה, א"ר שמואל בר יצחק אילו בתי כנסיות ובתי מדרשות. ופתרונו', אף כי בית הכנסת מקדש מעט, הוא הדרת קודש על כן נישירה עפעפי גיהינו בו.²⁶ ותרגום של "ואהי להם למקדש מעט", ויהיבית להון בתי כנישתא תיניין לבית מקדשי ואינון כזעיר במדינת' דאיתגליאו לתמן. והמבין יבין בדברי המתרגם, כי מפריד תיבת מעט מתיבת למקדש.²⁷

יש לשים לב לדרך שבה מסביר רבי אברהם את דברי התרגום ובכך מבליט את משמעותם. הוא מעיר שהמתרגם "מפריד תיבת מעט מתיבת למקדש", זאת אומרת, המילה "מעט" בדברי הנביא מתייחסת לעם ישראל ("ואינון כזעיר") ולא לבתי הכנסת. המסקנה היא שאמנם בית הכנסת הוא שני לבית המקדש, אולם אין הוא נופל ממנו בקדושתו.²⁸

בהמשך למה שנאמר, חז"ל השוו בין עבודת התפילה לבין עבודת הקרבנות כדי ללמד את דור החורבן שלראשונה יש בכוחה של התפילה לשמש תחליף לקרבנות, בתור "זכר למקדש".²⁹ כך נקבעו זמני התפילה בהתאם לזמני הקרבת הקרבנות השונים, ופרטי

25 ראה י' כץ, בין יהודים לגוים, ירושלים, תשל"ז, עמ' 17; וא' טויטו, "הרקע ההיסטורי של פירוש רש"י לפרשת בראשית", רש"י: עיונים ביצירתו (בעריכת צ"א שטיינפלד), רמת גן, עמ' 97–105.

26 רמז לשורה בפיוט הנדון: "נישירה עפעפי גיהינו".

27 רבינו אברהם ברבי עזריאל, ערוגת הבשם, מהד' א"א אורבך, ח"ב, ירושלים: מקיצי נרדמים, תש"ז, עמ' 135. הדברים נאמרו כפירוש לאופן לשבת שובה הנקרא "האזינו אבירים בני אילים", למילים "גם מקדש". י' דוידזון, אוצר השירה והפיוט, ח"ב, ניו יורק, תש"ל, אות ה' (עמ' 28).

28 עיין לקמן. תופעה דומה קיימת בעולם הנוצרי באירופה בתקופה זו. כפי שהוכיח ג'ונתן סמית, הכנסיות עוצבו כהעתקים של כנסיית הקבר בירושלים. המגמה היסודית בצורת בנייה זו היתה לאפשר לכל מתפלל ליכנס לכנסיית הקבר ממש, למרות המרחק הגיאוגרפי הרב בין המקור להעתק. סמית מכנה את המגמה הזו 'מיזעור' כנסיית הקבר (miniaturization). ראה Jonathan Z. Smith, "Constructing a Small Place", *Sacred Space: Shrine, City, Land – Proceedings of the International Conference in Memory of Joshua Prawer*, ed. B. Z. Kedar and R. J. Z. Werblowsky, Jerusalem and London, 1998, pp. 18–31; idem, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago 1987, pp. 74–95.

29 ראה, למשל, ברכות כו ע"ב ("תפילות כנגד קרבנות תקנום"). לגבי העניין בכלל ראה S. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge, 1993.

התפילה הוקבלו להלכות המיוחדות של הקרבן שכנגדו תיקנוה.³⁰ אולם, גם כאן, יש סימנים ברורים שיהודי אשכנז הדגישו במיוחד את הזיקה החזקה (ואולי הזהות הכמעט מוחלטת) בין עבודת הקרבנות לבין עבודת התפילה; לא רק במישור הדימוי-הספרותי, אלא גם בתחום ההלכתי.³¹

חכמי אשכנז, בתארם את הנעשה בבית הכנסת, עשו שימוש רב מאד בדימויים ומונחים שריח ההווי של בית המקדש נודף מהם. כך, רבי יעקב ממרוויז' תיאר את שליח הציבור כ"מקריב קרבן".³² בדומה לכך, המנהג הקדמון המאפשר לבעל דין לעכב את התפילה עד שייעשה לו צדק – נקרא בפי אנשי התקופה "ביטול התמיד" או "ביטול הקרבן".³³ כמו כן, מסופר באחת מהכרוניקות של גזירות תתנ"ו איך התגלתה השכינה לאנשים שעמדו לפני ארון הקודש, כמו שמסופר במדרש לגבי קודש הקודשים.³⁴ אולם, כאמור, משוואה זו בין בית המקדש לבין בית הכנסת מוצאת ביטוי נרחב ומשמעותי בספרות ההלכה, ויותר מזה בתחום המנהג.³⁵ כך, למשל, בשאלת גדרי מצוות "מורא המקדש". רבי אליעזר ממין, בספר יראים, כותב ש"מורא בית הכנסת" הוא חלק מהותי של "מורא המקדש":

מורא מקדש. ויראת מאלוהיך צוה בהכנס אדם למקדש או בבית הכנסת או לבית המדרש שינהג בהם מורא וכיבוד דכתיב בפרשת בהר סיני את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו לא ממקדשי אתה ירא אלא ממי שהזהיר על המקדש פי' מן הב"ה ומצינו בית הכנסת ובית המדרש שנקראו מקדש דתניא בת"כ והשימותי את מקדשיכם מקדש מקדשי מקדשיכם לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות ואמרי' במגילה פרק אחרון ואהי לכם למקדש מעט בארצות אשר הדחתים שם ואמר שמואל בר רב יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות [שבבבל] למדנו כשאמרה

30 לגבי זמני התפילה, עיין משנה ברכות ד:א ותמיד ה:א. הדיון סביב תנאי אמירת תפילת המוספין יכול לשמש דוגמה טובה לזיקה שבין מערכת הקרבנות לבין סדר התפילות. השווה: "חבר עיר", אנציקלופדיה תלמודית, שם, כרך יב, תשל"ח, עמ' תקלב-תקלו.

31 יש לצרף לשאלת מקומו של בית המקדש בתודעה האשכנזית את נושא העיסוק בסדר קדשים בשיבות אשכנז. השווה, למשל, ספר מצוות גדול, וניציה, תשי"ז, הקדמה למצוות עשה; אורבך, בעלי התוספות, מהדורה חמישית, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 661-673; י' טברסקי, מבוא לספר משנה תורה להרמב"ם, ירושלים, תשנ"א, עמ' 147-150.

32 עיין לקמן.

33 ראה א' גרוסמן, "ראשיותיו ויסודותיו של מנהג עיכוב התפילה", מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 219-199; גולדין, הייחוד והיחד (לעיל הערה 10), עמ' 110, 157-161.

34 הברמן, גזירות, עמ' כח-כט וצח-צט. השווה ברכות ג ע"א; תוספתא סוטה יג:ה (יוחנן כהן גדול), ו (שמעון הצדיק), והדיון בתוספתא כפשוטה, ח, ניו יורק, תשנ"ו, עמ' 738-741.

35 בניגוד, למשל, לחכמי ספרד. השווה אנציקלופדיה תלמודית, שם, ומ"מ כשר, "קדושת בית הכנסת", הדרום, ג (תשי"ז), עמ' 9-19. אין הכוונה להביא את כל הדוגמאות הרבות שמבטאות תפיסה זו, אלא להתרכז באלה הממחישות אותה במיוחד. כמו כן, לא יידון נושא "נר התמיד", שמוצה על ידי תא-שמע ("מקדש מעט" [לעיל הערה 12], עמ' 353-357), או שאלות בנייה וקישוט החורגות מתחום ההתמחות של כותב שורות אלה.

תורה "את מקדשי תיראו" שבתי כנסיות ובתי מדרשות בכלל... [ההדגשה שלי - יג"ו].³⁶

את דעתו זאת של רבי אליעזר ממיץ אימצו שניים מחשובי הפוסקים באשכנז, רבי משה מקוצי בספר מצוות גדול ורבי יצחק מקורבייל בספר מצוות קטן. בעל הסמ"ג ביטא את עמדתו זו על ידי שיבוץ דפוסי ההתנהגות הנאותים בבית הכנסת במסגרת מצוות "מורא מקדש",³⁷ ואילו הר"י מקורבייל קבע מסמרות להלכה זאת במפורש באמרו "לירא מקדש דכתיב ומקדשי תיראו ובזמן הזה בית הכנסת מקדש מעט".³⁸ אולם, לצרכינו, דברי הסמ"ג יותר משמעותיים, משום שנקיטת עמדה זו אילצה את בעל הסמ"ג לחלוק בזה על הרמב"ם, ששילב את הלכות מורא בית הכנסת דווקא בהלכות תפילה ולא בהלכות "ביאת המקדש".³⁹ כידוע, השתעבד רבי משה מקוצי לרמב"ם לגמרי, חוץ מאשר באותם מקומות שהלה חלק על חכמי אשכנז. לכן, עמדתו בנושא "מורא בית הכנסת" מבליטה את הייחוד שבשיטה אשכנזית זו, בניגוד למסורת הבבלית-ספרדית שבאה לידי ביטוי בדברי הרמב"ם.⁴⁰

לסיכום, עצם העובדה שרבי אליעזר ממיץ, רבי משה מקוצי והר"י מקורבייל הסכימו בנקודה זו, מוכיחה שתפיסת בית הכנסת כמחייב אותו יחס של מורא כמו בית המקדש אפיינה את יהדות אשכנז הקלסית על שני פלגיה, הגרמני (המיוצג על ידי רבי אליעזר ממיץ) והצרפתי (הסמ"ג והסמ"ק).

עוד ביטוי הלכתי למגמה זו נמצא בספר אדם וחוה לרבינו ירוחם,⁴¹ הידוע בזיקתו האדוקה למורשת האשכנזית. בנתיב כג ח"א הוא מתייחס לשאלה האם איסור אתנן זונה ומחיר כלב חל לגבי בית הכנסת.⁴² כך הוא כותב:

אתנן זונה אסרה תורה להביאו בית ד' לקרבן וה"ה בזמן הזה לעשות ממנו שום דבר לבית הכנסת כגון ספר תורה או בדק הבית או נר או שמן וכיוצא בו לבדק הבית או לדבר מצוה ועל כן כתבתיו כאן ופשוט.⁴³

36 יראים השלם, וילנא, תרנ"ב-תר"ס, סימן תט (השווה אנציקלופדיה תלמודית, ג, תשמ"א, עמ' רלד-רלו). השווה גם ערוגת הבשם, שם, עמ' 133. ברור שרבי אליעזר ממיץ הכניס כאן את בית המדרש בהשפעת הסוגיה הבבלית.

37 עשין קסד, וראה סיכום באנציקלופדיה תלמודית, שם, עמ' קצד-קצו. זיקתו המיוחדת של הסמ"ג לספר יראים כבר צוינה על ידי אורבך (בעלי התוספות, שם, עמ' 474).

38 ספר מצוות הקטן, קלויזנברג, תרצ"ה, מצוה ו.

39 הלכות תפילה, פרק י.

40 על זיקתו של בעל הסמ"ג לרמב"ם, ראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 137 ואילך, וי"ג' וולף, "להשפעת הסמ"ג על התרבות האשכנזית בשלהי ימי-הביניים", סידרא, טו (תשנ"ט), עמ' 31-49. לגבי שיטת הרמב"ם ראה צ' שכטר, "בענייני בית הכנסת וקדושתו", אור המזרח, לד (תשמ"ו), עמ' 54-67 [= הנו"ל, ארץ הצבי, ניו יורק, תשנ"ב, עמ' פח-צח].

41 רבינו ירוחם, ספר תולדות אדם וחוה, תל אביב, תש"ך.

42 דברים כג:יט. עיין תמורה דף כט ע"א ומקבילות; ורמב"ם, הלכות איסורי מזבח ד:ט-יח.

43 השווה לתשובה שהביא לביסוס דבריו בהמשך.

למשפט המסיים יש משמעות מיוחדת, משום שהמשוואה היא כל כך פשוטה וטבעית בעיני המחבר שלכאורה אין מקום להרהר אחריה.⁴⁴ אולם, האינדיקציה החזקה ביותר לדרך שבה התייחסו יהודי אשכנז לבתי הכנסת שלהם נמצאת בנטייה הברורה להחיל עליהם דיני טומאה וטהרה, שמקורם דווקא בהלכות ביאת המקדש.⁴⁵ הדיון ההלכתי הידוע ביותר בענייננו נסוב סביב שאלת כניסת הנידה לבית הכנסת. חילוקי הדעות סביב שאלה זו קיימים מאז תקופת הגאונים, וכפי שציין תא-שמע, הנושא עמד בחזית המחלוקת בין הקראות לבין היהדות הרבנית.⁴⁶ הראשון שהתייחס בפירוש לשאלה זו באשכנז היה, ככל הנראה, רש"י.⁴⁷ כך מופיעים הדברים בספר הפרדס:

ויש נשים שנמנעות מליכנס בבית הכנסת בנידותן ומליגע בספר, חומרא בעלמא הוא. [ואינן צריכין לעשות כך, דמה טעם הן עושות, אם מפני שסבורות הן שבית הכנסת הוא כמקדש, אפילו אחר טבילה למה נכנסת בו והלא מחוסרי כפרה שכבר טבל והעריב שמשו אם נכנס בו בכרת, ואם כן לא תכנסו בו לעולם עד שתביאו קרבן לעתיד לבא, ואם אינו כמקדש תכנסו, ועוד שהרי כולנו בעלי טומאי נפש ושרץ ונכנסין שם. הא למדת שאינו כמקדש ויכולת ליכנס, אבל (ו)מקום טהרה להן ויפה עושות ואשריהן.⁴⁸

דברי רש"י מעוררים תמיהה, שהרי תוך כדי דיבור הוא סותר את עצמו. מחד גיסא, הוא דוחה את האיסור על כניסת נשים נידות לבית הכנסת בשתי ידיים ("הא למדת שאינו כמקדש ויכולת ליכנס"), ומאידך גיסא משבח אותו ("ויפה עושות ואשריהן"). אולם,

44 כך פסק הרמ"א בשלחן ערוך, אורח חיים, קנג: כא.

45 אמנם, הייתה הקפדה ברחיצות וכדומה לקראת התפילה בקרב חכמי ספרד והמזרח. אולם, אלה (באופן גורף) מוגדרות כהכנות לתפילה כמעט ללא כל קשר לקדושת בית הכנסת. ראה נ' וידר, השפעות איסלמיות על הפולחן היהודי, אוקספורד, תש"ז [=התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים, תשנ"ה], עמ' 10–22. יש להוסיף ולציין שלפי תא-שמע ("מקדש מעט", עמ' 61–62), תקנותיו של רבי אברהם בן הרמב"ם בעניין רחיצת הרגליים והטבילה היוו המשך למסורת הארצישראלית הקדומה.

46 תא-שמע, "מקדש מעט", עמ' 356–357; י' דינרי, "מנהגי טומאת הנידה – מקורם והשתלשלותם", תרביץ, מט (תש"ם), עמ' 302–324; הנ"ל, "חילול הקודש ע"י נידה ותקנת עזרא", תעודה, ג (תשמ"ג), עמ' 17–37; ד' שפרבר, מנהגי ישראל, א, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 231–233; מ"ע פרידמן, "הרחקת הנידה והמינות אצל הגאונים, הרמב"ם ובנו ר' אברהם על-פי כתבי גניזת קהיר", *Maimonides Studies* (ed. A. Hyman), ניו יורק, 1990, עמ' 1–22; Shaye J. D. Cohen, "Purity and Piety: The Separation of Menstruants from the Sancta", *Daughters of the King: Women and the Synagogue* (ed. S. Grossman and R. Haut), Philadelphia, 1992, pp. 103–116.

47 אף על פי ששמו של רש"י אינו מוזכר בפירוש, דעתו של תא-שמע ("מקדש מעט", עמ' 359) שהדברים הם שלו, וכן העליתי במאמרי (לעיל, הערה 2, עמ' 268–270).

48 ספר הפרדס, מהד' ח"י עהרנרייך, בודפשט, תרפ"ד [ד"צ = בני ברק תש"ם], עמ' ג (עם מקבילות).

לפני פיענוח דברי הרב מטריויש, מן הראוי להעיף מבט על קטע מקביל בספר הרוקח של רבי אלעזר מוורמייזא:

מצאתי במעשה הגאונים... המשמרת נידותה לא תבשל לבעלה ולא אופה ולא מרקדת ולא תפרוס את המטה ולא תפנה מים מכלי אל כלי חרס לפי שטמאה ומטמאה. ואסורה ליכנס בבית הכנסת עד שתטבול במים...⁴⁹

קטע זה שמובא בספר מעשה הגאונים מקורו ב"ברייתא דנידה", טקסט תנאי לכאורה, שלפי המקובל היום התחבר בחוגים כיתתיים בארץ ישראל בתחילת תקופת הגאונים (המאות ה'ז'–ה'י' בערך).⁵⁰ הבאתו על ידי בעל מעשה הגאונים מעידה, ככל הנראה, ש"ברייתא דנידה" (כמו ספרים ומקורות ארץ-ישראליים אחרים) הפכה לחלק ממסורת ההלכה האשכנזית הקדומה, ששורשיה מגיעים עד לדרום איטליה.⁵¹ זאת ועוד, על פי קביעה זו ניתן להסביר לא רק את הופעת הקטע הנדון מ"ברייתא דנידה" בספר מעשה הגאונים, אלא גם להעריך את משמעותו.⁵²

ספר מעשה הגאונים הוא שריד מחיבור גדול יותר בשם מעשה המכירי, שהתחבר לקראת סוף המאה הי"א על ידי בני מכיר. יצירה זאת משמרת את מנהגיהן ונוהגיהן ההלכתיים של קהילות הריינוס לפני גזירת תתנ"ו (ובמיוחד אלה של מגנצא).⁵³ בהבאת קטע זה על ידי בני מכיר יש כדי להוכיח לא רק את מקומה של "ברייתא דנידה" בארון הספרים האשכנזי, אלא גם את המעמד הנורמטיבי של איסור כניסת הנידה בקרב יהודי גרמניה לפני מסע הצלב הראשון.⁵⁴ על רקע קביעה זו ניתן לפרש את דברי רש"י שהובאו למעלה.

בחיוו של רש"י הפך התלמוד הבבלי לאבן הבוחן של האמת ההלכתית, וחדל להיות מקור "ראשון בין שווים" כפי שהיה קודם.⁵⁵ אחת התוצאות של התפתחות זו הייתה

49 ספר הרוקח השלם, ירושלים, תשכ"ז, סי' שיח (עמ' רו). מאמרו של דינרי, "מנהגי טומאת הנידה", מוקדש לדיון בשאר הפעולות הנזכרות כאן. מהמשך דבריו, אמנם, יוצא ששיקולים של טהרה השפיעו גם על יכולתה של אשה להתפלל. אולם, אין בכך כדי לפגוע בתיזה המוצעת כאן.

50 הטקסט פורסם על ידי ה' הורוביץ בספר תוספתא עתיקתא, ה, פרנקפורט על מיין, 1890. על יסוד קווי דמיון בין ההלכה הקראית לבין ברייתא דנידה, קבע אפטוביצר שהחיבור הוא קראי במקור. אולם, ליברמן הוכיח שלמרות קווי דמיון אלה, החיבור אינו קראי. עיין א' אפטוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים, תשי"א, עמ' 166–168; ש' ליברמן, שקיעין, ירושלים, תש"ל, עמ' 22–24. ראה גם דינרי, "מנהגי טומאת הנידה", עמ' 302–304 ופרידמן, "הרחקת הנידה", עמ' 3.

51 כפי שהעיר תא-שמע, "מקדש מעט", עמ' 359–363 והנ"ל, "הלכה, מנהג ומסורת", עמ' 85–98. עיין גם ר' בונפיל, "בין בבל לארץ ישראל", שלם, ה (תשמ"ז), עמ' 1–30.

52 אם כי איננו באותו חלק מהספר שפורסם על ידי אברהם אפשטיין (ברלין, תר"ע).

53 ראה א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 374–386.

54 לאור התכיפות שהוא מוזכר על ידי הפוסקים, ברור שלא מדובר במנהג זניח. עיין גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 376.

55 התהליך תואר על ידי גרוסמן (חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 157–158, 412–418) ותא-שמע ("הלכה, מנהג ומסורת", עמ' 13–16, 85–88). השווה א' גרוסמן, חכמי צרפת, עמ' 429–441.

בחינת מנהגי אשכנז המקודשים לאור המסקנות שעלו מתוך לימוד הגמרא הבבלי. במהרה התברר שלא מעט מנהגים היו בעייתיים מכיוון שעמדו בסתירה עם הקביעות ההלכתיות של הבבלי.⁵⁶ כך נוצר בעולם האשכנזי מצב בלתי אפשרי שבו מנהגי האבות, שזכו להערצה חסרת תקדים בקרב יהודי אשכנז,⁵⁷ עמדו בסתירה לדברי התלמוד שהיה עכשיו מקובל כחזות הכול מבחינת קביעת הנורמות של ההלכה. התגובה האשכנזית, הבלתי נמנעת כמעט, הייתה לנסות ליישב בדרך פלפולית את הסתירות האלה עם המסקנה התלמודית, כדי להבטיח את המשך קיום המנהג הנדון מבלי לפגוע בעליונותו המוחלטת של התלמוד הבבלי.⁵⁸

בדיונו בנושא המנהג האוסר את כניסת הנידה לבית הכנסת מתמודד רש"י בדיוק עם המצב הזה. מצד אחד, נוהג זה היה מופרך מדינא דגמרא והמסורת הבבלי.⁵⁹ זאת משום ש"אם... בית הכנסת הוא כמקדש, אפילו אחר טבילה למה נכנסת בו... ואם אינו כמקדש תכנסו, ועוד שהרי כולנו בעלי טומאי נפש ושרץ ונכנסין שם. הא למדת שאינו כמקדש". מצד שני, דפוס התנהגות זה שיקף "מנהג אבות" שאין לפגוע בו. על כן, רש"י אישר את המנהג לא במישור ההלכתי אלא מטעמי טהרה ופרישות.⁶⁰ בתור שכזה, כמעין "לפנים משורת הדין", אושר המנהג במהלך המאות הי"ב והי"ג על ידי ראב"ן,⁶¹ ראבי"ה,⁶² רבי

56 התפתחות זו לא מצאה חן בעיני בני מכיר, שהתקוממו נגד עצם הטלת הספק בצדקת מנהגי אבותיהם. כך, למשל, בספר מעשה הגאונים (עמ' 55): "והוכיחו בתוכחות מה צריך לבדוק לו על מנהג קהילות קדושות מימי קדושים אשר עברו בישישים ממגנצא... ולא ערערו ולא מיחו מחמדים כלו ממתקים ושבה לשומר ישרא' לא פעלי' עוולה אעפ"י שכך מנהגם ויש להם ראייה וסמך ומי יודע על מה נהגו כך...". השווה גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 383–386.

57 ראה תא-שמע, "הלכה, מנהג ומסורת", עמ' 27 ואילך; Soloveitchik, "Religious Law and Change" (supra, n. 7), *passim*.

58 ראה י' כ"ץ, "מעריב בזמנו ושלא בזמנו: דוגמא לזיקה בין מנהג, הלכה ומציאות", ציון, 35 (1970), עמ' 35–60 [= הנ"ל, הלכה וקבלה, מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 175–200]; ש' אלבק, "יחסו של רבינו תם לבעיות זמנו", ציון, יט (תשי"ד), עמ' 104–141; ח' סולובייצ'יק, הלכה, כלכלה ודימוי עצמי: המשכונאות בימי-הביניים, ירושלים, 1995, עמ' 9–101. לאור האמור, מתברר שתהליך יישוב המנהגים מהווה פגיעה במעמדו המסורתי הבלתי מעורער של המנהג בקרב יהודי אשכנז.

59 גאוני בבל התנגדו אף הם בתוקף לאיסור זה. ראה דינרי, "חילול הקודש", עמ' 19–22.

60 נושא הפרישות בעולמם הרוחני של יהודי אשכנז נדון בספרו האחרון של אפרים קנרפוגל, E. Kanarfogel, *Peering Through the Lattices: Mystical, Magical and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Detroit, 2000.

61 ספר ראב"ן (בעריכת ש' אלבק), ברלין, תרס"ב, מסכת נידה (עמ' 319).

62 ספר ראבי"ה (בעריכת א' אפטוביצר), חלק א, ניו יורק, תשמ"ג, עמ' 45: "והנשים נהגו סלסול בעצמן ופרישות בעת נידותן שאין נכנסות לבית הכנסת... וכשר המנהג, כדאמרינן אבעל קרי שמעתי שמקילין בה ושמעתי שמחמירין בה וכל המחמיר בה מאריכין לו ימיו ושנותיו, ומינה נלמוד אשאר". במקורות נוצריים, הרצון למנוע את כניסתן של נשים נידות לבניין הכנסייה מיוחס דווקא לנשים עצמן. עיין Ch. Wood, "The Doctors' Dilemma: Sin, Salvation and the Menstrual Cycle in Medieval Thought", *Speculum*, 56 (1981), pp. 710–

יצחק אור זרוע⁶³ ורבי יצחק מדורא.⁶⁴

ביסוס המנהג האוסר את כניסתן של נשים בנידותן, כביטוי לתפיסת בית הכנסת כמקום פרישות וטהרה, אינו עומד בסתירה לתפיסת בית הכנסת כבית מקדש. בפועל, העברת איסור כניסת הנידה למישור המנהג העל חוקי, שיחרר את הרצון לבטא את המשוואה בית כנסת=בית מקדש מכבלי ההיגיון ההלכתי הרשמי. הרי מנהגים (ובמיוחד לחומרה) היה ניתן תמיד להוסיף למערכת ההלכתית הקיימת מבלי שיהיה צורך בעקבות מחשבתית, כפי שטען רש"י.⁶⁵

הדוגמה מהלכות נידה אינה היחידה לתפיסה שרווחה באשכנז לפיה חלו דיני טומאה וטהרה על בית הכנסת.⁶⁶ כך, למשל, רבינו ירוחם מדווח על מנהג האוסר על כניסת יולדות לבית הכנסת לפני שחלפו ארבעים או שמונים יום מן הלידה.⁶⁷ הראב"ה, מצדו, חיזק את ידי כל הגברים הטובלים לקריים למרות העובדה שלפי הפרשנות האשכנזית התבטלה תקנת עזרא גם לתפילה.⁶⁸ דברים אלה לא נתפסו כביטויים לפרישות ולטהרה לתפילה בלבד. כראיה לכך ניתן לציין את דברי רבי יעקב ממרוויז' בשו"ת מן השמים. המחבר מדווח שהשיבו לו מהשמים בקשר לחובת הטבילה של בעל קרי העומד לשמש שליח ציבור לתפילה במילים המקשרות במפורש בין הקפדה על הטהרה בבית הכנסת לבין התפקיד של בית הכנסת כתחליף לבית המקדש: "ועבדתם את ד' א' זו תפילה, ואפשר טמא מקריב קרבן?!"⁶⁹

727; D. Elliott, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia, 1999, pp. 1–5

63 ספר אור זרוע, א, זיטומיר, תרנ"ב, שס.

64 ספר שערי דורא, ירושלים, תשל"ג, מסכת נידה סי' יח. מעניין שרבינו ירוחם הסתייג מאיסור זה, אפילו בתור מנהג. ראה ספר אדם וחווה (לעיל הערה 42), נתיב כו חלק ג (עמ' רכב ע"ב).

65 השווה א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי-הביניים, ירושלים, תשס"א, עמ' 231–312.

66 העלאת הדיון מהמישור ההלכתי למישור המנהגי חסך מרבני אשכנז את הצורך בעקבות ביישום התפיסה לפיה חלים דיני טומאה וטהרה על בית הכנסת. כפי שציין תא-שמע, עקבות כזו הייתה משתקת את עצם תפקודו של בית הכנסת. השווה תא-שמע, "מקדש מעט", עמ' 351–352.

67 תולדות אדם וחווה, נתיב כו ח"ג (עמ' 223). עיין י' זימר, "ימי טוהר של היולדת", עולם כמנהגו נוהג: פרקים בתולדות המנהגים, הלכותיהם וגלגוליהם, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 220–239. השווה גם J. Woolf, "The Authority of Custom (Minhag) in the Responsa of R. Joseph Colon", *Dine Yisrael*, XIX (1997–1998), pp. 69–71.

68 עיין לעיל הערה 64, וראה דיון אצל דינרי, "חילול הקודש", עמ' 26–27 וי' זימר, "מועדי נשיאת כפים", עולם כמנהגו נוהג, עמ' 135–140.

69 שו"ת מן השמים, (בעריכת ר' מרגליות), ירושלים, תשל"ו, סי' ה. תא-שמע הראה שרבי יעקב היה איש פרובנס. אולם, ברור שפה הוא נותן ביטוי לתפיסה הנדונה כאן. ראה, י"מ תא-שמע, "שאלות ותשובות מן השמים: הקובץ ותוספותיו", תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 51–66.

כפי שהוכיח וידר (עמ' 24–25), בספר ובמזרח בימי הביניים נהגו הרוצים להתפלל לטבול לקריים. אולם, שוב, הטבילה נתפסה כמעט תמיד כהכנה לתפילה, ללא קשר למקום שבו מתפללים, ואפילו כך, לא אחר מהרמב"ם הסתייג ממנה. ראה אגרות הרמב"ם, מהד' י' שילת,

ההתייחסות לבית הכנסת כמקדש המחייב נוהגי טהרה מוצאת ביטוי ברור נוסף בצמצום מועדי נשיאת הכפיים, כפי שתיאר זימר.⁷⁰ לפי התלמוד, הכוהנים מצווים לשאת את כפיהם ולברך את הציבור בכל יום.⁷¹ אולם לא כך היה המצב באשכנז, לפי המסופר בספר חסידים:⁷²

הנהיגו הכהנים בימים טובים לעלות לדוכן. לפי שחייב אדם ליטהר ברגל, והיו הכהנים מטהרין את עצמם ומברכים בטהרתם, ובימי חכמים שהיו בכל יום מברכין. אבל עתה, שאין נזהרין נהגו לברך ביום טוב לפי שאז אומרים והשיאנו את ברכת מועדיך ומברכין (קהלת ז:יד) ביום טובה היה בטוב.

זימר הביע תמיהה על חומרה זו, מכיוון שהלכה מפורשת היא שנשיאת כפיים אינה מחייבת את הכוהן בטבילה במקווה (כלומר בטהרת הגוף), אלא די לו בנטילת ידיים בלבד.⁷³ משום כך, הוא מבקש לראות בחומרה זו חידוש של חסידי אשכנז.⁷⁴ אולם, למרות העובדה שבעל ספר חסידים ראה בעין טובה את המנהג לפיו על הכוהנים לטבול לפני שיישאו את כפיהם, לא נראה שמדובר בחידוש חסידי אלא בתופעה שהייתה קיימת

ירושלים, תשמ"ה, עמ' תלז. בהקשר זה אפשר להזכיר גם את דברי בעל הסמ"ג הפוסק (עשין רלד) שצריך להעמיד מחיצה בין מצורע לבין שאר אנשי בית הכנסת. הדין מבוסס על משנה נגעים (יג:יב), והקשרו החשש מהיטמאות על ידי מגע עם המצורע (וכן נראית דעת הסמ"ג עצמו). אולם, היו שהבינו את דברי הסמ"ג "משום קדושת תפילה הן צריכין, ולא משום טומאה כלל" (עי' תרומת הדשן פו"כ סי' צה). יש לבחון גם את האפשרות שהכללת דין זה בסמ"ג קשורה למגמת הוצאת המצורעים מהחברה הנוצרית בזמן ההוא. ראה R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, Oxford and Cambridge, 1987, pp. 45–59.

70 זימר, "מועדי נשיאת כפיים" (לעיל הערה 72), עמ' 132–151. כפי שזימר מעיר, הזנחת מצווה זו הייתה די נפוצה בתפוצות הגולה. אולם, לענייננו לא המצב במציאות חשוב אלא הצורה בה פורש.

71 ראה משנה תענית ד:א ורמב"ם, הלכות תפילה יד:א. בפרובנס, בכלל, נשאו הכוהנים את כפיהם (לפחות) בשבת ובימים טובים. במרשיליא, למשל, קיימו הכוהנים את המצווה בכל יום: "ואחרי שישלים החזן ברכת הודאה אם יש שם כהנים נושאים את כפיהם שחרית ומוסף. וכן כל תענית ציבור חוץ ממנחה של יום הכפורים שתחת מנחה נושאים את כפיהם בנעילה". ראה י' גרטנר, "מנהג מרשלייה: ספר המנהגות לר' משה בר' שמואל", קובץ על יד, יד (תשנ"ח), עמ' 99 (ברצוני להודות לד"ר גרטנר על שהציע לי תדפיס ממאמרו זה). ראה זימר, עמ' 731. היבט נוסף של נושא טומאת כהנים בזמן הזה נדון לאחרונה על ידי י"מ תא-שמע, "צדיקים אינם מטמאין" – על הלכה ואגדה, *JSIJ*, 1 (2002), עמ' 45–53.

72 ספר חסידים (לעיל הערה 22), סי' תתתי"ג. השווה י"מ תא-שמע, "מצות תלמוד תורה כבעיה חברתית-דתית ב'ספר חסידים'", בר-אילן, יד/טו (תשל"ז), עמ' 103–105 [= איבן (ישראל) מרקוס, דת וחברה במשנתם של חסידי אשכנז, ירושלים, תשמ"ז, עמ' 242–244]; H. Soloveitchik, "Three Themes in Sefer Hassidim", *AJS Review*, I (1976), pp. 345–354 (להלן: "ספר חסידים").

73 סוטה לט ע"א: "ואמר רבי יהושע בן לוי: כל כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו". השווה רמב"ם, הל' תפילה ח:ה.

74 זימר, עמ' 136–138. השווה סוטה לט ע"א.

זה מכבר.⁷⁵ כפי שזימר עצמו מראה, מנהג זה היה נפוץ מאד בקהילות אשכנז, מעל ומעבר למידת ההשפעה שהייתה לצוויי ספר חסידים במאה הי"ג, וכפי שמוכח מדברי מהר"ם שיובאו להלן.⁷⁶

לכן יותר מתקבל על הדעת לפרש את המנהג הזה כמבוסס על המשוואה בית הכנסת=בית מקדש, ובראיית ברכת כוהנים כ"עבודה" המתבצעת בתוכו,⁷⁷ עבודה המחייבת הקפדה על הלכות טהרה.⁷⁸ במקרה של נשיאת כפיים בכל יום, הכוהנים נמנעו מטבילה לפני ברכתם, ונראה שסירוב זה הביא לידי צמצום דרסטי בקיום המצווה הזאת.⁷⁹ אולם, היה מקובל שגברים יטבלו לקראת שלושת הרגלים ויום כיפור, וזה ממילא אפשר לכוהנים לברך את העם.⁸⁰ משמעותית במיוחד היא העובדה שלמרות שהמנהג צמצם בצורה כה קיצונית קיום מצווה שאמורה הייתה להיות נוהגת בכל יום,⁸¹ בכל זאת אושרו הדברים על ידי מהר"ם מרוטנבורג:⁸²

- 75 הקטע עצמו מרמז לכך: הוא אינו נוקט לשון ציווי או דיווח פרטי (כרגיל בחיבור), אלא מדבר בהווה, כאילו מסיח לפי תומו שאין הכוהנים נושאים יום-יום את כפיהם. השוואה גרסמן, חסידות ומורדות, עמ' 315.
- 76 השוואה סולובייצ'יק, "ספר חסידים" (לעיל הערה 76), עמ' 325–338.
- 77 הרמב"ם דחה את הרעיון שלברכת כוהנים מחוץ למקדש יש סממן כלשהו של "עבודה". קודם כול, את הלכות נשיאת כפיים הוא שיבץ במסגרת הלכות תפילה, אותן כינה "הלכות תפילה ונשיאת כפיים" (פרקים יד–טו). שנית, בהלכות תמידין ומוספין, שם הוא מציג את הסדר היומי בבית המקדש, הוא מזהיר (ו:ה): "ואחר שמעלין את האיברים, מתחילין אלו שעל מעלות האולם ומברכין ברכת כוהנים ברכה אחת בשם המפורש כמו שביארנו במקומה" (כלומר שמקומה של ברכת כוהנים הוא דווקא בהלכות תפילה ולא בספר עבודה!).
- 78 הדרישה שטהרה תשרור בבית הכנסת עולה כמה פעמים בספר חסידים (לעיל הערה 22). השוואה סי' תתת"ו ואילך. יש להעיר, בנוסף, שקיים קשר בין תפיסת הטהרה לבין נושא הניקיון אצל מחבר ספר חסידים (עיין, למשל, שם, בתחילת סי' תתת"א). שיטה זו קשורה לתורת האימנציה האלקית בתורת הסוד של חסידות אשכנז. ראה י' דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 171–183. מכל מקום, אין פה סתירה עם המוצע כאן, כפי שיוצא מסי' תתת"ב: "מעשה בחסיד אחד שהיו לו ב' מלבושים לבד מהטלית שלו ולבד ממלבושי שבת. מלבוש טהור היה לובש כשהיה הולך לבית הכנסת, ומלבוש שני בתוך ביתו ושלישי בלכתו לבית הכסא... [ההדגשה שלי - יג"ו]. ראה גם ספר חסידים, מהד' ר' מרגליות, ירושלים, תשי"ז, סי' תתכז.
- 79 ושם רק בגלל הקור השורר בצפון אירופה ברוב חודשי השנה.
- 80 ראה לקמן.
- 81 ראה דברי הביקורת החריפים שהושמעו נגד ביטול נשיאת כפיים בכל יום שצוינו על ידי זימר (עמ' 136).
- 82 שו"ת מהר"ם בר' ברוך (בעריכת מ"א בלאך), ברלין, תרנ"א, סי' קט (עמ' 137). ראה רשימת מקבילות אצל זימר, עמ' 136. ראה גם דברי ההגהות המיימוניות שהובאו ע"י מהרי"ל בשו"ת מהרי"ל החדשות, מהד' י' סץ, ירושלים, תשל"ז, סי' כא. [בשעת ההגהה ראיתי שידידי פרופ' דניאל שפרבר דן בנושא זה באריכות ושמחתי לראות שמסקנותיו תואמות את שלי. הוא אף מציין מנהג לפיו על הכהן לפרוש מאשתו לפני שישא את כפיו. ראה ד. שפרבר, מנהגי ישראל, ד, ירושלים, תשנ"ה, עמ' לט–מא.]

ועל כהן שנושא את כפיו שאתה מצריך לו טבילה אף למאי דנהג עלמא כהנך תלתא סבי, מנהג כשר הוא דאף לתפילה כתבו רבותי' הגאוני' דצריך כ"ש לנשיאות כפים וסבורני שכולם נוהגין כן...

מדבריו של מהר"ם ניתן להסיק מספר מסקנות המאשרות את דברינו עד כה: (א) חיוב הכוהנים בטבילה לפני נשיאת כפיים היה כמעט אוניברסלי באשכנז עד סוף המאה הי"ג. (ב) בעינינו נחשב החיוב הזה ל"מנהג כשר" כל עוד לא נטען שהוא תקף מעיקרא דדינא (בדיוק כפי שטען רש"י למעלה). (ג) חובת הכוהנים לטבול לפני נשיאת כפיהם הייתה בעינינו יותר הגיונית ("כ"ש לנשיאות כפים") מטבילת היחיד לפני התפילה, למרות שהאחרונה הייתה הרבה יותר מבוססת בספרות ההלכה מטבילת הכוהנים!⁸³ הרי זו עדות ברורה נוספת לעוצמתו של דימוי בית הכנסת כמקדש ולמוחשיותו.⁸⁴

ב

ביטויי התפיסה, לפיה בית הכנסת עומד באופן מוחשי ביותר במקומו של בית המקדש, אינם מוגבלים לתחום הלכות טומאה וטהרה בלבד. דוגמה אחת כבר נרמזה למעלה בסעיף מספר חסידים העוסק ביתרונם של שלושת הרגלים לעניין ברכת כוהנים (בנוסף על החובה להיטהר ברגל), בכך ש"אז אומרים והשיאנו את ברכת מועדיך ומברכין

83 עוד ביטוי לתפיסה לפיה יש להתייחס לברכת כוהנים במונחים של "עבודה" יש לראות בהסתייגות מלאפשר לכוהנים לשאת את כפיהם אחרי שקיעת החמה. השווה הגהות מיימוניות, הלכות תפילה, פ"ג, אות ה. ראה מ' ליכטנשטיין, "ברכת שים שלום", ספר זיכרון הרב: לזכר נשמת מורנו ורבנו מרן הגאון רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצלה"ה, ניו יורק, תשנ"ד, עמ' 221–228.

84 יש להוסיף ולהדגיש שאופיו האוניברסלי של המנהג מראה שמדובר במנהג כלל אשכנזי ולא בחידוש מבית מדרשם של חסידי אשכנז. כפי שציין כבר י' דינרי, דרישותיהם ההלכתיות של חסידי אשכנז רק חדרו להלכה האשכנזית בתקופה שאחרי המגיפה השחורה. השווה י' דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי-הביניים, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 157 וי' אלכום, תשובת הלב וקבלת ייסורים: עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 11–56. באותה דרך יש לפרש את דברי בעל הפירוש למסכת תמיד (שהיה תלמיד של רבי שמואל החסיד) המובאים על ידי זימר (עמ' 136–137): "היכא בדאיכא נדה בביתא דכהן, אסור ליה למיסק לדוכן כל אימת דאיתא בניהתה. דחיישינן דילמא נגע במידי דנגעה ואתי לאטמויי. דאמר רבי יודן: כל כהן שנושא את כפיו, ואמו או אשתו או בתו טמאה, ונכנס הוא באותו בית שנדה לשם, הרי תפלתו על ישראל תועבה, ואף גורם לזרעו שיאבד מן העולם, ולא עוד שאינו מוציא את ישראל ידי חובתן, ועליו הכתוב אומר: 'ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם'..." (ספר המקצועות, מהד' ש' אסף, ירושלים, תש"ז, סי' מז, עמ' לט). זימר (שם) ראה בדברים אלה "פן אחר של ההחמרות... בעיניי נשיאת כפים" מבית מדרשו של רבי יהודה החסיד. אולם אין הכרח לכך, כפי שציין סולובייצ'יק בדברי הביקורת שלו על ספרו של זימר (H. Soloveitchik, "Review Essay: Olam Ke-Minhago Noheg", *AJS Review*, 23 [1998], p. 226). יותר מתקבל על הדעת להסביר את דבריו על רקע הצעתנו.

(קהלת ז:יד) 'ביום טובה היה בטוב'". על פי פשוטו, מבקש החסיד לומר שיום טוב הוא יום של ברכה המתאים ביותר לברכת כוהנים. אולם, במסורת האשכנזית פורשה המילה "והשיאנו" כך: "שנראה והשיאנו לשון תשא ובאת אל המקום וגו'".⁸⁵ זאת אומרת, התפילה מדגישה את מצוות העלייה לרגל. משמעות הדברים היא שיש בעבודת "מקדש המעט" בימים טובים משום מצוות עלייה לרגל.

ממצא זה יעזור לנו גם להבין את מנהג אנשי אשכנז לטבול לפני החג, כפי שצויין בספר חסידים.⁸⁶ במקור תיקנו חז"ל את חובת הטבילה לפני הרגל, כדברי הרמב"ם, כי "כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס במקדש ולאכול קדשים".⁸⁷ העובדה שהמשיכו להקפיד על טבילה זו באשכנז, למרות היעדרם של הקרבנות, יותר ממרמזת על כך שהמשיכו להתייחס לרגל כאל יום המחייב טהרה בגין המפגש עם האלקים, המתקיים בבית הכנסת.⁸⁸ מספר חסידים ניתן לדלות עדות נוספת להעברת נוהג הקשור לבית המקדש אל בית הכנסת, בגלל קדושתו כמקום השראת השכינה:⁸⁹

המכבד הבית כנסת ומוציא עפר לחוץ אינו צריך להשתחוות שהרי כתיב (תהילים צו:ט) "השתחו לד' בהדרת קדש". אבל כשכבר הוציאו לחוץ ישתחוה ועוד העוסק במצווה פטור מן המצווה. ואם הולך אחורי בית הכנסת מחויב להשתחוות על מפתן השער ויצא וכתיב (יחזקאל מו:ג) "והשתחו עם הארץ פתח השער ההוא בשבתות ובחדשים לפני ד'".

מההיתר המיוחד המוענק לשרת בית הכנסת נמצאנו למדים שהנכנס והיוצא מבית הכנסת חייב להשתחוות,⁹⁰ כפי שהיה נהוג בבית המקדש:⁹¹

85 סידור רבנו שלמה, מיוחס לרבנו שלמה ב"ר שמשון מגרמיזא, מהד' מ' הרשלר, ירושלים, תשל"ב, עמ' רב. הספר כולל מסורות מהמאה הי"א. כן משמע ממחזור ויטרי, ברלין, תרמ"ט–תרנ"ג, עמ' 368 ד"ה השיאנו. (תודתי לפרופ' י"מ תא-שמע עבור עזרתו בנקודה זו).

86 ראה ראש השנה דף טז ע"ב; ספר האשכול (מהד' אלבק), ירושלים, תרצ"ה–תרצ"ח, הלכות בעל קרי (דף ב ע"א); ורמב"ן על התורה, ירושלים, תשל"ב, ויקרא יא:ח ד"ה ובנבלתם.

87 הלכות טומאת אוכלין טז:י.

88 ועוד בברכה, כפי שמעיד הרא"ש בקשר ליום כיפור (למרות התנגדותו האישית). השווה ספר אבודרהם, ירושלים, תשכ"ג, סדר תפלת יום הכיפורים, ד"ה ונהגו לטבול.

89 סי' תצב (עמ' 138).

90 שקלים ו:א: "שלש עשרה השתחויות היו במקדש של בית רבן גמליאל ושל בית רבי חנניה סגן הכוהנים היו משתחוין ארבע עשרה...". השווה תוספתא שקלים (ליברמן) ב:יז; ומידות ב:ג. השווה גם תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 35), שקלים עמ' 295–296.

91 פרקי דרבי אליעזר (היגר), ברוקלין, תשנ"ב, "חורב" פרק נ. יש לשים לב לעובדה שרבי יהודה החסיד מבסס את הדברים על אותו פסוק מספר יחזקאל המובא במדרש. דיון חשוב בנושא טיב ההשתחוות בבית הכנסת נמצא אצל י' זימר, "תיקוני הגוף בשעת התפילה", סידרא, ה (תשמ"ט), עמ' 89–130 [=הנ"ל, עולם כמנהגו נוהג, עמ' 90–97]. יש להזכיר בהקשר זה את ההשתחויות שהיו מקיימים בהר הבית כשהיו מקיפים אותו.

ר' יהודה אומ' בחדשים ובשבתות ישראל יושבים שם ורואין את הדלתות נפתחין מאליהם ויודעין ששכינתו של הב"ה שם, שנ' "כי ה' אלהי ישראל בא בו" מיד כורעים ומשתחוים לפני האלהים, וכן לשעבר וכן לעתיד, שנ' "והשתחוו עם הארץ פתח השער ההוא בשבתות ובחדשים..."

זימר כבר עמד על השימוש הנפוץ בכריעות על הברכיים ובהשתחויות דווקא בצרפת ובגרמניה כחלק מתפילות מרכזיות (ובמיוחד בימים הנוראים), תופעה שמשתלבת היטב עם המגמה המתוארת כאן.⁹² אולם, לנוהג המוזכר כאן יש משמעות רבה יותר. היא נעוצה בכך שהוא מציג בפנינו מעשה המכוון לקדושת בית הכנסת כשלעצמו, בלי כל קשר לעבודת ד' המתקיימת בו. אמנם, לעת עתה אין לנו מקורות נוספים המזכירים בצורה ברורה מעשי השתחוות כאלה מהתקופה שלפני המאה הי"ד.⁹³ אולם, לאור ממצאיו של זימר, סגנון הדיווח כאן, ועדויות מאוחרות יותר מהמחצית השנייה של המאה הי"ד,⁹⁴ נראה ששוב מדובר בנוהג הממקד את דימוי בית הכנסת כמקום השראת השכינה, ושבתור שכזה מחייב את הנכנס להשתחוות.⁹⁵ דוגמה אחרונה להיבט ספיציפי זה מובאת על ידי מהרי"ל:⁹⁶

אך גם בני אושטרייך יושבים עמו (ז"א עם האבל) בחצר בה"כ כמו שעושים ג"כ בני ריינוס. ואמר ששמע מרבו מהר"ש (מנוישטט) כשנפרד אז מן האבל היה אומר, מי ששיכן שמו בבית הזה הוא ינחמך. ושאלו מה שיכן שמו שיך בבה"כ שלנו, דהא דאיכא במדרש לומר כן היינו בבית המקדש שהיו שם ב' פתחים הא' לחתן וא' לאבל. והשיב לו דבית הכנסת מקדש מעט.

92 שם, עמ' 92–95. ראה ספר חסידים (לעיל הערה 22), סי' תסו–תסט, תתתשף.

93 ספר מהרי"ל, מהד' ש' שפיצר, ירושלים, תשמ"ט, הלכות תפילה, עמ' תלח: "כשיצא מבה"כ היה הולך ועומד אצל המנורה. ומשתחוה למזרח ואמר מה שאמר והלך עד פתח בה"כ בפנים והיה משתחוה ויצא כמי שנוטל רשות מרבו ויצא". (השווה רמ"א, אורח חיים קלב:ב). אמנם נמצאת בידינו עדותו הקדומה יותר של הכלבו, תל אביב, סי' פז ד"ה הנכנס לבית, המבוססת על סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, ירושלים, תשל"א, ברכות ובקשות, ד"ה הנכנס: "הנכנס בבית הכנסת אומר 'ואני ברוב חסדך' וגומר (תהילים ה:ח) יצא משם אומר 'ה' נחני בצדקתך' וגו' (שם ה:ט)". אולם אין מכאן הוכחה ברורה שאכן היו משתחוים בכניסה לבית הכנסת.

94 נושא ההשתחוות בבית הכנסת מופיע שוב בספר חסידים (לעיל הערה 22), סי' תסו, תסז, תצב ותתתשף.

95 ברור שכאן מתעוררת שאלת היחס האפשרי בין השתחוות זו לבין הכריעות שליוו את כניסת הנוצרים לכנסיות, במיוחד לאור הקו הקשוח שנקטו בעלי התוספות (ועוד יותר חסידי אשכנז) נגד כל מעשה שריח נוצרי נדף ממנו, ואין כאן מקום להאריך. השווה: תוס' עבודה זרה דף יא ע"א ד"ה ואי חוקה (תוספות רבינו אלחנן, שם); כץ, בין יהודים לגוים, פרק ח; Jeffrey R. Woolf, "Between Law and Society: Mahariq's Responsum on the 'Ways of the Gentiles' (Huqqot ha-'Akum)", *AJS Review*, 20 (2000–2001), pp. 53–55.

96 ספר מהרי"ל, הלכות שמחות, עמ' תרג. לגבי ההבדלים בין "בני אוסטרייך" לבין "בני ריינוס", ראה זימר, עולם כמנהגו נוהג, עמ' 217–219, והערותיו של ח' סולובייצ'יק בביקורתו על זימר (לעיל הערה 88), עמ' 228–234.

מנהג זה מקורו בפרקי דרבי אליעזר,⁹⁷ וצוין כבר על ידי הראב"ה,⁹⁸ כך שאפשר להניח שהיה קיים לפחות מאז תחילת המאה ה"ב. חשיבותו לענייננו כפולה. קודם כול, מדובר במנהג שלפי המדרש היה נהוג בבית המקדש והועבר לבית הכנסת. אולם, חשוב במיוחד הוא השימוש באותו משפט ניהומים שנאמר דווקא במקדש לפי פרקי דרבי אליעזר: "מי ששיכן שמו בבית הזה הוא ינחמך".⁹⁹ זאת אומרת שאין במעשה זה משום "זכר למקדש" בלבד אלא משום "מקדש מעט", מקום השראת השכינה בפועל.¹⁰⁰

ג. אחרית דבר

עד כה נבדקו ביטויים תיאורטיים ומעשיים לזיהוי בין בית הכנסת לבין בית המקדש. אולם, טיבם של מנהגים שהם מסוגלים להיקלט ולהתקיים בקרב ציבור מסוים רק כל עוד אותו ציבור מזדהה רגשית וערכית עם התפיסות העומדות ביסודם.¹⁰¹ אי לכך, למרות אופיים המגוון של המקורות שכבר נבדקו, אין בהם כדי להמחיש עד כמה חיה ומהותית הייתה דמותו של בית המקדש בעיני יהודי אשכנז בתקופה זו, מציאות ששימשה רקע לדימויו של בית הכנסת.¹⁰²

97 פרקי דרבי אליעזר (היגר), שם, פרק יז (סוף): "ראה שלמה שמדת גמילות חסדים גדולה לפני הקב"ה, וכשבנה בית המקדש בנה שני שערים אחד לחתנים ואחד לאבלים ולמנוודים, והיו ישראל הולכים בשבתות ויושבין בין שני שערים הללו, והנכנס בשער חתנים היו יודעין שהוא חתן, והיו אומרים לו השוכן בבית הזה ישמחך בבנים ובבנות, והנכנס בשער האבלים והיה שפמו מכוסה והיו יודעין שהוא אבל, והיו אומרים לו השוכן בבית זה ינחמך, והנכנס בשער האבלים ולא היה שפמו מכוסה היו יודעין שהוא מנוודה והיו אומרים לו השוכן בבית הזה יתן בלבך לשמוע דברי חבירך ויתן בלב חבירך לסלוח לך ויקריבוך אצלם כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתן בגמילות חסדים, ומיום שנחרב בית המקדש התקינו חכמים ז"ל שיהיו חתנים ואבלים הולכין לבית הכנסת ולבתי מדרשות ואנשי המקום רואים את החתן ושמחים עמו ורואין את האבל ויושבין לארץ כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתן בגמילות חסדים, ועליהם הוא אומ' ברוך אתה ה' נותן שכר טוב לגומלי חסדים".

98 ח"ג, עמ' 549–550. הראב"ה מקבל את המנהג כולו, כולל האמירה "מי ששיכן", ורק מעלה את החשש שמנהג זה יש בו משום אבלות בפרהסיא בשבת; חשש שהוא דוחה.

99 מעניין שהמשפט הזה אינו מוזכר בפרקי דרבי אליעזר בקשר לבית הכנסת, אלא רק בתיאור המנהג שמביא מהרי"ל.

100 זאת בדיוק הנקודה שצרמה למהרי"ל. תגובתו זאת של מהרי"ל מעלה את האפשרות שהתפיסה הנדונה כאן נחלשה במידה מסוימת בתקופה שאחרי המגיפה השחורה (1348/1349), ואין כאן מקום להאריך.

101 ראה לעיל הערה 5, וכן: M. Perelman, *Justice*, New York, 1967.

102 עוד היבט לדימויו של בית הכנסת הוא האפשרות שבית הכנסת נתפס כהמחשה של הקהילה בפרט, ואולי של "כנסת ישראל" בכלל, כשם שבניין הכנסייה סימל עבור הנוצרים בימי הביניים המוקדמים את ה-ecclesia בכלל (ראה C. Kendall, *The Allegory of the Church: Romanesque Portals and Their Verse Inscriptions*, Toronto, 1999). האם ניתן לומר דבר דומה לגבי בניין בית הכנסת? גולדין (הייחוד והיחד, עמ' 110 ואילך) אסף נתונים רבים המציינים את מרכזיותו של בניין בית הכנסת בחיי הקהילה, אולם אין בהם מספיק

את התפקיד הזה יכולה למלא ספרות הפיוט והכרוניקות שנכתבה בעקבות אירועי מסע הצלב הראשון, דהיינו גזירות תתנ"ו.¹⁰³ אותם חיבורים מצמררים, שמתארים את מעשי קידוש השם הזוועתיים של יהודי גרמניה, מושכים את תשומת לבם של החוקרים כבר מאה שנה ויותר. לאחרונה טענו חוקרים שיותר משנכתבו הכרוניקות כתיאורים היסטוריים של התפרעויות הצלבנים ותומכיהם, הן נועדו לשמש חומר דידקטי שילמד את העם את הדרך הנכונה בה יש להתנהג ביום פקודה.¹⁰⁴ קביעה זאת מחזקת את מרכזיותם וחשיבותם של הסמלים בהם השתמשו המחברים בתיאוריהם בעיני קוראיהם. הרי אילמלא כך, לא היו נעזרים בהם כדי להחדיר בקהלם את מסריהם.¹⁰⁵ בקשר לסמלים המופיעים באותה ספרות, הדגישו י' בער ור' שפיגל שתיאורים אלה ספוגי דימויים הלקוחים מסיפור העקידה ועבודת הקרבנות.¹⁰⁶ אולם, דיון מיוחד במינו בנושא זה נכתב על ידי החוקר האמריקני א' מינץ.¹⁰⁷ הוא הראה שהפייטנים וכותבי הכרוניקות יצקו את תיאוריהם לתוך מסגרת דימוית לפיה כל השטח הפיזי שבתוכו

כדי לאשש אפשרות זו. מאידך גיסא, מפסק דין של רש"י המובא בספר האורה, בני ברק, תש"ס, חלק ב (נט), דין ברכת הלל, ד"ה הלל ביחיד, ניתן ללמוד שבית הכנסת היה זהה עם ה"ציבור" במובן המופשט של המילה. זה לשונו: "הלל ביחיד אסור לברך עליו לפניו ולאחריו בימים שאין גומרין בהן את ההלל, שהרי בצבור אינו אלא מנהגא דעלמא וציבור הוא דעבדו מנהג אבותיהם אבל ביחידים אין זכר למנהג נוהג בהן, ואפילו עשרה שפרשו מן הציבור שמתפללין אחורי בית הכנסת לעצמן, הרי הן כיחידין, שלא היו באסיפת הכניסה ואין להן תורת מנהג לעשות אלא בשנים ושלשה הם לצורך כך שלא נאמר זכר למנהג אלא בכנופיא של אותה העיר כשהן באגודה שלהן, ואפילו לקרותו בלא ברכה אינו צריכין, ומעשה בא על ידו להלך להתפלל בבית אבל בראש חודש, ורצו המנויין לקרות את ההלל והורה רבי הלכה למעשה דלא צריך, דעשרה שפרשו מן הציבור היו, ועשרה שפירשו מן הציבור הרי הן כיחידין". העובדה שתפילה בציבור אינה יכולה להתקיים מחוץ לכותלי בית הכנסת מובילה בכיוון המוצע, ואין כאן מקום להאריך. [אחרי כתיבת הדברים, נודע לי שמר אלק אייזיקס שוקד על עבודת דוקטורט בנושא בית הכנסת באשכנז דווקא מההיבט הנזכר כאן, בהנחייתו של ידידי פרופ' ראובן בונפיל. נצפה לתרומה שעבודתו תתרום לחקר בית הכנסת].

103 החומר הרלוונטי נמצא בספרו של הברמן (לעיל הערה 8).

104 I. Marcus, "From Politics to Martyrdom: Shifting Paradigms in the Hebrew Narratives of the 1096 Crusade Riots", *Prooftexts*, 2 (1982), pp. 40–52; ג' כהן, "גזירות תתנ"ו – המאורעות והעלילה: סיפורי קידוש השם בהקשרם התרבותי-החברתי", ציון, 59 (תשנ"ד), עמ' 169–208; הנ"ל, "The Hebrew Crusade Chronicles in their Christian Cultural Context", *Judean u. Christen our Zest deer Kreuzzuge*, A. Haverkamp (ed.), Sigmaringen, 1999, pp. 17–34.

105 S. Goldin, "The Socialization for Kiddish ha-Shem among Medieval Jews", *The Journal of Medieval History*, 23 (1997), pp. 117–138.

106 ראה י' בער, "גזירות תתנ"ו", ספר אסף, ירושלים, תש"ג, עמ' 126–140 ור' שפיגל, "מאגדות העקידה", ספר היובל לאלכסנדר מארכס, (בעריכת ש' ליברמן), ניו יורק, תש"י, עמ' תע"א–תקמ"ז.

107 A. Mintz, *Hurban: Responses to Catastrophes in Hebrew Literature*, New York, 1984.

התחוללו אירועי ההקרבה העצמית וקידוש השם הפך למקדש אחד גדול.¹⁰⁸ לאור האמור, אך טבעי הוא שבית הכנסת יוצג כמקום מתאים לעריכת עקידה ולהקרבת קרבן בפועל במידת האפשר. אכן, יש דוגמה אחת בולטת לתופעה כזאת, והיא נמצאת בסיפורו של מר יצחק בן הפרנס "רבי דוד ממגנצא". סיפור זה הגיע אלינו בשתי גרסאות, הראשונה בספר הגזירות לרבי אליעזר בן נתן (ראב"ן), והשנייה בכרוניקה של רבי שלמה בן שמשון.¹⁰⁹ בספר הגזירות מסופר:¹¹⁰

...וגם שני חסידים נוצלו בו ביום, כי ציחנום בעל כרחם, שם האחד מר אורי ושם השני מר יצחק ושתי בנותיו עמו. וגם הם קידשו השם מאוד וקבלו עליהם מיתה משונה אשר לא כתובה בכל התוכחות, כי בערב שבועות שחט מר יצחק ב"ר דוד הפרנס שתי בנותיו עמו והצית אש בביתו. ומיד הלכו הוא ומר אורי עמו לבית הכנסת לפני ארון הקודש וימותו שם לפני ד', כי נשרפו שמה בלב שלם. ועליהם ועל כיוצא בהם נאמר "זבח תודה יכבדנני" (תהילים נ:כג).¹¹¹

בגרסת ראב"ן, מר יצחק שוחט ומעלה את בנותיו בתוך ביתו ורק הוא וחברו שרפו את עצמם חיים ב"לב שלם" בבית הכנסת, ומחשיבם המספר כ"זובחי תודה". אולם כפי שהסיפור מופיע אצל רבי שלמה בן שמשון הרי הוא מדגיש הרבה יותר את מרכזיותה של התפיסה לפיה בית הכנסת הוא בית מקדש:¹¹²

על אלה אני בוכיה ועיני יורדה מים, על שנשרף בית מקדש אלהינו, ועל שרפת מר יצחק ב"ר דוד הפרנס שנשרף בביתו. ועתה אגיד ואודיע לכל היאך נהיה הדבר. ויהי ביום ה' לחודש סיון בערב שבועות, ויבואו אלו שני החסידים, מר יצחק הצדיק ב"ר דוד הפרנס ומר אורי ב"ר יוסף, והכירו את בוראם וקידשו שם יוצרם עד מאד. כי ביום ג' כשנהרגו הקהל, בו ביום, נוצלו אלו שני החסידים לגיהנום וציחנום האויבים בעל כרחם, ועל כן קיבלו מיתה אשר לא כתובה בכל התוכחות... הירהר בדעתו: אעשה תשובה ואהי תמים ושלם עם ד' אלקי ישראל עד אשלים לו את נפשי ובידו אפול, אולי יעשה כחסדו ואגיע עוד אל חברי ואבוא עמם אל מחיצתם, אל המאור הגדול... ויבא אל אמו ויגד לה את אשר בלבו לעשות. ויאמר לה: אהא, אמי גברתי, גמרתי בלבי להקריב קרבן חטאת לאלקי מרום, אמצא בזה כפרה... ויקח מר יצחק הצדיק את שני בניו, בנו ובתו ויוליכם, דרך החצר בחצי הלילה ויביאם אל בית הכנסת לפני ארון הקודש וישחטם שם על קידוש השם הגדול, אל רם ונישא, אשר ציונו בלי להמיר יראתו

108 מינץ קורא לזה "The Mikdash Paradigm" (שם, עמ' 91 ואילך).

109 אין צורך להיכנס כאן לשאלת הזיקה שבין הכרוניקות. השווה: R. Chazan, *European Jewry in the First Crusade*, Berkeley, 1987, pp. 40–49; A. Sapir Abulafia, "The Interrelationship Between the Hebrew Chronicles on the First Crusade", *Journal of Semitic Studies*, 27 (1982), pp. 221–239.

110 הברמן, גזירות, עמ' 75.

111 השווה פירוש רש"י (שם): "המביא לי זבח של תשובה והודאה על עוונותיו הוא יכבדנני".

112 הברמן, גזירות, עמ' לו–לח.

הטהורה ולידבק בתורתו הקדושה בכל לבבנו ובכל נפשנו. ויז מדמם על עמודי ארון הקודש, כדי שיבואו לזכרון לפני מלך יחיד חי העולמים ולפני כסא כבודו, ויאמר: הדם הזה יהי לי כפרה על כל עוונותי... והחסיד מר יצחק חזר בשנייה לשרוף בית הכנסת והדליק האור בכל הפתחים... ונשרף שם איש תם וישר ירא אלקים, והנה נפשו גנוזה בגורל הצדיקים בגן עדן.

כאן נפגשים המוטיבים השונים שנידונו במסגרת מאמר זה: בית הכנסת שווה למקדש, ומתקיימת בו "עבודה" לכל דבר. לכן היו המחברים יכולים לתאר בצורה קליטה מעשה של בן אדם, שכדי לכפר על התנצרותו (ולו באונס), וגם כדי למנוע גורל דומה מבניו, נכנס לבית הכנסת, מזה מדם ילדיו על עמודי הארון ומעלה את כולם באש. מעשה זה, שיש בו רמזים ברורים לקרבן העולה, קרבן החטאת ועבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים, מעיד כמאה עדים על מוחשיות זכרון בית המקדש בקרב יהודי אשכנז, וזיקתו ל"מקדש המעט".

לאור הדברים האלה מקבלת קינתו של רבי קלונימוס בן יהודה, "מי יתן ראשי מים", משמעות נוספת:¹¹³

שימו נא על לבבכם מספד מר לקשרה
כי שקולה הריגתם להתאבל ולהתעפרה
כשריפת בית אלקינו האולם והבירה...

113 הברמן, גזירות, עמ' סח. דנתי בהיבט נוסף של נושא זה בהערה שפורסמה אצל ד' שפרבר, מנהגי ישראל, חלק ד, ירושלים, תשנ"ה, עמ' של-שלא.

השתלשלות מנהגי קריאת התורה בפרשות התוכחה

חיים טלבי

פרשות התוכחה הן הקללות שאמר משה רבינו בדרך מוסר ואזהרה לבני ישראל. קללות אלה נשנו פעמיים בתורה, בפרשת בחוקותי (ויקרא כו: יד–מו) ובפרשת כי תבוא (דברים כח: טו–סז).

במשנה מכונים פסוקי התוכחה בשם "קללות" והיו קוראים אותם בתעניות ציבור, ובלשונה: "בתעניות ברכות וקללות".¹ מה עניינן לתעניות? "להודיע שעל עסקי החטא באה פורענות לעולם, ויחזרו בתשובה וינצלו מצרה שהן מתענין עליה".² כמו כן קוראים את הקללות בזמנים קבועים, כדברי הברייתא: "תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: עזרא תיקן להן לישראל שיהיו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת, ושבת משנה תורה קודם ראש השנה",³ כדי "שתכלה שנה וקללותיה".⁴ גם בירושלמי הם מכונים: "קללות

* תודתי נתונה לידידי ד"ר מאיר רפלד על כמה הערות מועילות.

1 משנה מגילה ג:ו. בתוספתא כ"י וינה (מהדורת ליברמן, ניו יורק, תשכ"ב, ג:ט, עמ' 355): "בתשעה באב, אחרים אומ', ואם לא תשמעו לי" (ויקרא כו: יד). כך עולה גם מעדות הנוסח של כ"י לונדון. בכ"י ערפורט באה דעת "אחרים" כדעה שנייה ולא כדעה יחידה: "בתשעה באב קורין 'כי תוליד בנים' (דברים ד: כה), אחרים אומ' 'אם לא תשמעו לי' ". בדפוס חסרה בבא זו. מכתבי היד עולה שלדעת "אחרים" קוראים בתשעה באב בקללות שבתורת כהנים. ליברמן הסיק מכאן בתוספתא כפשוטה (ניו יורק, תשכ"ב, עמ' 1174) כי לפי המסורת כאן אין קוראים בתשעה באב אלא בקללות גרידא, ואין מתחילים בברכות.

2 רש"י למגילה לא ע"א.

3 בבלי מגילה לא ע"ב. למסקנות העולות מברייתא זו לעניין קריאת התורה בבבל ובא"י, ראה: J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, Vol. 1, New York, 1971, p. 5; ש' גורן, "חג השבועות ראש השנה לצומח", מחניים, לה (תשי"ח), עמ' 10–8; M. Luban, *The Triennial Reading Cycle*, Yeshiva University New York, Ph.D, 1973, p. 13; ע' פליישר, "קריאה חד שנתית ותלת שנתית בתורה בבית הכנסת הקדום", תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 25–43. מ' בר אילן, "לפירושה של ברייתא בענין קריאת התורה", סיני, קיב (תשנ"ג), עמ' קכו–קלד.

4 בבלי מגילה, שם. עצרת נחשבת כראש השנה בהיותה יום דין, כדברי הבבלי שם: "עצרת נמי ראש השנה היא, דתנן: ובעצרת על פירות האילן".

שבתורת כהנים וקללות שבמשנה תורה".⁵ לעומת זאת, במדרש הם מכונים תוכחות ולא קללות, ובלשונו: "דלית אינון קללות, תוכחת אינון".⁶ קריאת התוכחה, מעצם תוכנה, הטילה אימה ופחד על הקהל, ובעיקר על מי שנקרא לעלות לתורה לפרשה זו. כך מעיד ונדרובסקי: "רבים יראים לעלות לתורה בפרשיות התוכחה פן ח"ו תדבק בם הרעה אשר הקורא מוציא משפתיו".⁷ בשל כך נתלוו הלכות ומנהגים שונים לקריאה זו, ואנו נעקוב אחר השתלשלותם, התפתחותם והתפלגותם בין הקהילות השונות.

תקופת חז"ל

המשנה (מגילה, שם) אומרת: "אין מפסיקין בקללות", וכן בתוספתא: "לא יהא אחד מתחיל ואחד גומר, אלא המתחיל הוא גומר את כולן",⁸ כלומר שאין מחלקים את פסוקי התוכחה לשני קרואים, אלא העולה קורא את כל הפרשה. שני טעמים כתב לכך הבבלי (מגילה לא ע"ב):

אמר רב חייא בר גמדיא אמר רבי אסי: דאמר קרא (משלי ג:יא) "מוסר ה' בני אל תמאס". ריש לקיש אמר: לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות. אלא היכי עביד? תנא: כשהוא מתחיל – מתחיל בפסוק שלפניהם, וכשהוא מסיים – מסיים בפסוק שלאחריהן.

אמר אביי: לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים, אבל קללות שבמשנה תורה – פוסק. מאי טעמא? הללו – בלשון רבים אמורות, ומשה מפי הגבורה אמרן, והללו – בלשון יחיד אמורות, ומשה מפי עצמו אמרן.

לפי הטעם הראשון, אם מפסיק באמצע התוכחה – נראה כאילו מואס בתוכחה, שמראה על עצמו שקשה לו לקרותה.

הטעם השני שונה: אם יפסיק בתוכחה – נמצא שהוא מברך לפני הקריאה ולאחריה על פורענות, ואין אומרים ברכה על הפורענות. לכן יעלה אדם אחד לקריאה זו ויתחיל מספר פסוקים לפני התוכחה, ויסיים מספר פסוקים לאחריה. אמנם כל זה, לדעת אביי, בתוכחות שבספר ויקרא, שבלשון רבים אמורות והן מכוונות לכל ישראל ומשה מפי הגבורה אמרן, ולכן הן חמורות וקשות יותר. אבל באלה שבספר דברים, שבלשון יחיד אמורות ומשה מפי עצמו אמרן⁹ – יכול להפסיק בתוכחה ולקרוא לאדם נוסף.¹⁰ נראה כי

5 ירושלמי מגילה ג:ז, עד ע"ב.

6 קהלת רבה, ווילנא, תרל"ח, פרשה ח.

7 י"ז ווענדראווסקי, מנהגי בית יעקב, ניו יורק, תרס"ז, סי' רמב, עמ' קח.

8 תוספתא מגילה, מהדורת ליברמן, שם (לעיל, הערה 2), ג:לא, עמ' 362.

9 נוסף כאן את לשון הזוהר לפרשת ואתחנן (מהדורת אשלג, חלק יח, ירושלים, תשנ"ח, עמ' לח פיסקה קג, קד): "מאי מפי עצמו? וכי ס"ד דאפילו אות זעירא באורייתא משה אמר ליה מגרמיה? ! אלא שפיר הוא והא אתערנא, מעצמו לא תנינן, אלא מפי עצמו. ומאי איהו? ההוא קול דאיהו אחיד ביה ועל דא הללו מפי הגבורה והללו מפי עצמו מפי ההוא דרגא דאתקשר ביה על שאר נביאי מהימני". פירוש, הזוהר שואל: מהו מפי עצמו? וכי יעלה על דעתך שאפילו אות

שני חילוקים אלה, שבין תוכחות תורת כהנים לבין תוכחות משנה תורה, הם כנגד שני הטעמים לכך שאין מפסיקים בקללות.¹¹ כנגד הטעם הראשון, "מוסר ה' בני אל תמאס", אומר אביי שהתוכחות של משנה תורה הרי משה מפי עצמו אמרן, ואינן בכלל הפסוק "מוסר ה'". כנגד הטעם השני, שאין אומרים ברכה על הפורענות, אומר אביי שהתוכחות של משנה תורה קלות, שהן בלשון יחיד, ואינן חמורות כל כך.

הבבלי אינו מנמק מדוע אין מברכים על פורענות, אך בירושלמי (שם) נאמר: "אמר רבי לוי אמר הקב"ה אינו בדין שיהיו בני מתקללין ואני מתברך", שהרי נאמר (תהילים צא:טו): "עמו אנכי בצרה".¹²

שני טעמים נוספים לכך שאין מפסיקים בקללות מובאים בירושלמי (שם): "אמר רבי יוסה בי רבי בון לא מטעם הזה, אלא זה שהוא עומד לקרות בתורה צריך שיהא פותח בדבר טוב וחותם בדבר טוב",¹³ ורבי חייה בר גמדא מביא את הטעם שנאמר במשלי

קטנה בתורה היה משה אומר מעצמו? אלא "מעצמו" לא נאמר, אלא "מפי עצמו", מפי אותו קול הדבוק בו, הכוונה ל"קול" האמור במתן תורה: "והאלהים יעננו בקול" (שמות יט:יט). המאירי (בית הבחירה על מסכת מגילה, מהדורת מ' הרשור, ירושלים, תשכ"ח, עמ' קיא) פירש: "מפי עצמו אמרו ר"ל בלשון עצמו", ועדיין הדבר טעון ביאור. ראה בספרו של א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ב, לונדון וניו יורק, תשכ"ה, עמ' 181–183.

10 אבל מהירושלמי (שם) משמע, לדעת ליברמן (תוספתא כפשוטה, ה, שם [לעיל, הערה 2], עמ' 1215), שלא חילקו בין הקללות שבמשנה תורה לבין הקללות שבתורה כהנים.

11 ראה: רבי יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, שו"ת בית הלוי, חלק ראשון, ירושלים, תשכ"ח, דרוש ז, ח ע"ב.

12 ראה גם מדרש קהלת רבה, שם (לעיל, הערה 7).

13 מעין זה מופיע במסכת סופרים (מהדורת היגר, ניו יורק, תרצ"ז, יז:ה): "ואין מפסיקין בקללות לפי שאינו מן המובחר להפסיק בקללות ולהתחיל בקללות". אולם כאשר חילקו את התורה לפרשות שבועיות – לא הקפידו שהפרשה תסתיים בדבר טוב, כגון: פרשת קדושים מסתיימת במילים "באבן ירגמו אותם דמיהם במ" (ויקרא כ:כז). בפרשת במדבר הסיום הוא: "כבלע את הקדש ומתו" (במדבר ד:כ). בפרשת בלק הסיום הוא: "ויהיו המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף" (במדבר כה:ט). ההסבר המקובל לכך הוא: "סליק עניינא", כלומר שכיון שנגמר והסתיים העניין – אין מקום להקפיד על סיום טוב. אמנם ע"צ מלמד, במאמרו "על מנהג אחד בקריאת התורה בין יהודי פרס", תרביץ, ה (תרצ"ד), עמ' 387–388 (= הנ"ל, עיונים בספרות התלמוד, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 410–411) כתב כי מנהג הוא בין יהודי פרס שבפרשת בלק אין מסיימים את הקריאה בסוף הפרשה ("ויהיו המתים במגפה" וגו'), אלא בין המשלים (השביעי) ובין המפטיר קוראים עוד שלושה פסוקים מפרשת פנחס (עד "את בריתי שלום", במדבר כה:יב), ובשבת הבאה חוזרים ומתחילים מראש הפרשה. בכמה מערי פרס בטל מנהג זה, כנראה בהשפעתם של החכמים הספרדים שליחי ארץ הקודש, אולם המנהג השתמר בקהילה הגדולה ביותר בפרס – קהילת שיראז – ובעוד קהילות. מנהג זה היה קיים גם בקורפו במאה השבע עשרה, וידיעה על כך נשמרה לנו הודות למערערים שרצו לבטלו על פי הזוהר, שממנו העלו שעל כל פרשה ופרשה ממונה מלאך ואין לאחד להסיג גבול חברו. בני העיר פנו בשאלה, ומהתשובה יוצא שמנהג זה עוד נהג בימי רבי בנימין בן מתתיה שחי ביוון במחצית הראשונה של המאה ה-16, בעל שו"ת בנימין זאב. בתשובה ארוכה נאמר להם שאין לבטל מנהג מכוח דברי הזוהר (ראה: זרע אנשים, הוסיאטין, תרס"ב, או"ח סי' כא). לדעת אפשטיין מנהג זה

(ג:יא): "ואל תקץ בתוכחתו"¹⁴ – אל תעשה את התוכחה קוצים קוצים, כלומר פרשיות פרשיות.¹⁵

קדום מאוד (תרביץ, שם עמ' 388). הוא הראה כי גם בספרי לפרשת בלק (מהדורת הארואויטץ, ירושלים, תשכ"ו), פיסקא קלא (עמ' 169) מתחילה ב"וישב ישראל בשיטים" (במדבר כה:א) ומסיימת (שם, עמ' 173) במדרש על המילים "ויכפר על בני ישראל" (במדבר כה:יג), שהוא הפסוק הרביעי מפרשת פנחס. מתוך חלוקה זו של הפיסקאות אנו למדים שמנהג זה יסודותיו עתיקים. ראה עוד: מאיר איש שלום במהדורתו לספרי, וינא, תרכ"ד, ד"צ ניו יורק, תש"ח, דף מח ע"ב, הערה מד.

מנהג זה נוהג גם בחלב, ויוצאי ארם צובא שהגיעו לארץ הנהיגוהו בכמה בתי כנסיות. ראה: ר' שר שלום, "מנהגי חלוקת הפרשות לשבעה קרואים", סיני, קכב (תשנ"ח), עמ' רטו הערה 5. (מנהג זה לא הביאו א' עדס, בחיבורו על מנהגי ארם צובה, דרך אר"ץ, בני ברק, תש"ן). אמנם ישנה פרשה שהיא יוצאת מן הכלל, כדברי האבודרהם (א, ירושלים, תשנ"ה, עמ' שנב) שכתב: "וכל העולה לקרות בתורה פותח בדבר טוב ומסיים בדבר טוב, חוץ מפרשת האזינו דאמרינן... (ראש השנה לא ע"א) שמתחילין סימן הזי"ו ל"ך, שקורא הראשון מן האזינו עד זכר ימות עולם, השני מן זכר ימות עולם עד ירכיבהו, והשלישי מן ירכיבהו עד וירא ה' וינאץ, והרביעי מן וירא ה' עד לו חכמו, והחמישי מן לו חכמו עד כי אשא אל שמים ידי, והוא"ו מן כי אשא עד סוף השירה, והטעם שפוסקין בענינות אלו, מפני שהיא תוכחה, כדי שיחזרו העם בתשובה, והטעם שנתנו חכמים סימן להפסקת פרשה זו יותר משאר פרשת התורה, כדי שלא יתקוטטו עם שליח צבור העולין לקרות בעבורם, מפני שהם הפסקות רעות". הטעם הראשון שהזכיר האבודרהם מוזכר כבר ברמב"ם הלכות תפילה יג:ה ובשו"ת הרשב"א, ירושלים, תש"ך, ז:קמט. הטעם השני מובא גם בתקון יששכר, ירושלים, תשמ"ח, דף עד ע"א. בשיירי כנסת הגדולה (ירושלים, תש"ן, עמ' 149) מבואר ששני טעמים אלה משלימים זה את זה: אם תשאל למה החליטו לעשות דווקא הפסקות אלה יותר מאשר פרשיות – הרי זה כדי שלא יתקוטטו, והטעם שנתנו הפסקות אלה, שהרי אפשר היה לעשות הפסקות שאינן בדבר רע – הרי זה כדי שיחזרו בתשובה.

ידועות שיטות שגרסו הפסקות אחרות בפרשת האזינו. ראה דעתו של רב האי גאון, באוצר הגאונים לראש השנה, ירושלים, תרצ"ג, עמ' 51. גם בפרובנס אנו עדים לחלוקה אחרת. ראה: ספר המנהגות כולל מנהגי מרסיי ומונטפלייר לרבי משה ב"ר שמואל, כ"י בית המדרש לרבנים, ניו יורק, Mic. 8163, דף 12. מספרו בקטלוג ברומר 515A. כתב היד הוהדר זה עתה על ידי י' גרטנר, ויצא לאור בקבץ על יד, יד (תשנ"ח), "מנהג מרשלייאה: ספר המנהגות לר' משה ב"ר שמואל", עמ' 121. עיין בסיני, שם, שמביא שבעה מנהגים לחלוקת פרשת האזינו, ובכולם נשמרת החלוקה לפי הסימן הזי"ו ל"ך.

גם בסיום קריאת ההפטרות נוהגים בעדות המזרח להוסיף את הפסוק "גאלנו ה' צבאות שמו קדוש ישראל" (ישעיהו מז:ד), משום שצריך לסיים בכי טוב ובנחמה בדברי הנביא, וכמו שמובא בבבלי ברכות (לא ע"א), שכן מצאנו בנביאים הראשונים שסיימו את דבריהם בדברי שבח ותנחומים. ראה: ר"ע יוסף, שו"ת יביע אומר, א, ירושלים, תשי"ד, או"ח סימן ט.

14 דהיינו: הבבלי למד מרישא דקרא והירושלמי למד מסיפא דקרא. גם במסכת סופרים (שם, יב:א), הלימוד הוא כירושלמי.

15 ראה: ח' פיק, "חקרי מלים", ספר היוכל לב"מ לוין (בעריכת רי"ל פישמן), ירושלים, ת"ש, עמ' שיח, שכתב כי בארמית השומרונית משתמשים ב"קציצה" במקום ב"פרשה". לדוגמה: בכתב יד של התרגום השומרוני לספר בראשית: "הון ספרא קדמאה קצין רו"ן". כלומר: זה הספר

כלל זה, שאין מברכים על הפורענות, שימש גם את הבבלי וגם את הירושלמי כדי להסביר מדוע אין מפסיקים בקללות.¹⁶ הדבר תמוה, שהרי במקורות התנאיים נזכר כי רק הפותח את הקריאה והחותמה מברכים, כך שגם אם מפסיקים בקללות – אין העולה מברך, שהרי אין הוא פותח את הקריאה ואינו מסיימה, שכן יש לפניהם ולאחריהם הרבה בפרשה, נמצא שהקללות אינן נקראות לא בראשון ולא באחרון. דבר זה מודגש במשנת מגילה שלוש פעמים: "הפותח והחותם בתורה מברך לפניה ולאחריה".¹⁷ כל הקריאה היא מצווה אחת, ואין ברכה אלא בראש המצווה ובסופה. לכן מצאנו בתוספתא מגילה (ג:יב) שאם אין בבית הכנסת מי שיקרא אלא אחד: "עומד וקורא ויושב, ועומד וקורא ויושב, עומד וקורא ויושב, אפילו שבעה פעמים". הישיבה באה כדי שיהיה היכר שיש כאן קריאות נפרדות כמספר העולים לתורה באותו יום, שהרי לא בירכו אלא ברכה אחת בתחילת הקריאה ובסופה. אם כן מבואר שבזמן המשנה לא היו כל הקוראים מברכים אלא הפותח והחותם בלבד, ואיך אפשר להסביר את המשנה שאין מפסיקים בקללות משום שאין לברך עליהן, והרי אין מברכים אלא הפותח והחותם בלבד?¹⁸

הראשון ר"ן פרשיות. ראה גם: אוצר הגאונים לסוכה, חלק הפירושים, סי' רסא: "קציעה: יש לתפלה של ראש ד' בתים ומוכנס לתוכו ד' פרשיות... וכל בית שמו קציעה", ובערוך השלם, מהדורת קאהוט, ז, ניו יורק, תשט"ו, ערך "קץ" עמ' קעב: "אל תעשם קוצים קוצים, פ' ענין חתיכות כלומר אל תחתכם אלא כולן ביחד".

כלל זה, שאין מברכים על הפורענות, שימש את רבי אברהם תאומים כבסיס לנימוק מעניין (שו"ת חסד לאברהם, לעמבערג, תרנ"ח, או"ח תשובה נד). לדעתו, זוהי הסיבה שאין מברכים על מצוות צדקה, משום שהיא קללה ופורענות, שאילו זכינו – היה מקויים בנו: "אפס כי לא יהיה בך אביון כי ברך יברכך ה'" (דברים פרק טו:ד). כמו כן, אין מברכים על ההגדה, כי אילו זכינו – לא היינו מספרים ביציאת מצרים, שהרי נאמר: "ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים, כי אם חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים – היה עיקר הסיפור בגאולה העתידה שנפלאותיה יעלו על נפלאות יציאת מצרים. גם המהר"ם שיק בתשובותיו (שו"ת מהר"ם שיק, הונגריה, תרס"ד, סי' שלו) כתב שאין מברכים על מצוות עשה של זכירת מחיית עמלק, משום שעל קלקלה אין מברכים, לפי שהקב"ה אינו שמח במפלתם של רשעים. בטעם זה השתמש רבי יוסף הכהן שווארץ (וילקט יוסף, נמצא בסוף הספר מקור הברכה לראובן מרגליות, לבוב, תרצ"ד) כדי להסביר מדוע אין מברכים על מצוות עשה לספר בנסים ובנפלאות שנעשו לאבותינו במצרים.

משנה מגילה ד:א, ב. הראשונים (תוספות למגילה כא ע"ב ד"ה הפותח, ובר"ן שם) עסקו בשאלה: מפני מה הייתה המשנה צריכה לומר דבר זה שלוש פעמים? ותירצו, כי אפשר היה לחשוב שכאשר מוסיפים על מניין הקרואים היסודי מוסיפים אף מברכים, מפני שבשלושה קרואים יוצאים ידי חובת הקריאה העיקרית, אם כן כל קורא בתורה שהוא בנוסף לשלושת הקרואים הראשונים ראוי לו לפתוח ולחתום בברכה. לכן באה משנתנו להדגיש שבכל קריאה שתהיה ובכל מספר של עולים לתורה – רק הראשון פותח בברכה שלפני הקריאה, ורק האחרון חותם בברכה שלאחריה.

הט"ז, שפתח במילים "ויש לתמוה הרבה", השיב תשובה מעניינת: "ונ"ל דאף בזמן המשנה לא היה קבוע וחיוב בזה הדרך שלא יברכו רק הפותח והחותם אלא שיהיו כל הקוראים יכולים לסמוך על הפותח וחותם וא"צ לברך כל אחד בפני עצמו כמו

לדעתי אפשר ליישב את דברי ריש לקיש בשתי דרכים:

א. גם בתקופת המשנה, כשהפותח והחותם בלבד היו מברכים, עדיין היו קריאות שהעולה היה מברך לפניו ולאחריהן, אף על פי שלא היה הפותח ולא המסיים. קריאת התוכחה הייתה אחת מקריאות אלה, כדברי הירושלמי (שם):

לוי בר פאטי שאל לרב חונה: אילין אורוייה מהו דיקרינן חד ויברך לפניו ולאחריהן? אמר ליה אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא קללות שבתורת כהנים וקללות שבמשנה תור'. ר' יונתן ספרא דגופתה נחת להכא, חמא לבר אבונא ספרא קרי שירת הבאר ומברך לפניו ולאחריה. אמר ליה ועבדין כן? אמר ליה: ואדיין את לזו כל השירות טעונות ברכה לפניו ולאחריהן. אישתאלת לר' סימון, אמר לון רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי: אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא שירת הים ועשרת הדיברות וקללות שבתורת כהנים וקללו' שבמשנה תור'. א"ר אבהו אני לא שמעתי נראין דברי' בעשרת הדיברות. רבי יוסה בי רבי בון תומנתי פסוקיא אחרייא דמשנה תורה טעונין ברכה לפניו ולאחריהן. בלא כך אין הפותח והחותם בתורה מברך לפניו ולאחריה? לכן צריכה ראש חודש שחל להיות בשבת.

שאמרו בברכת הנהנין דלפעמים אחד מברך והשני יוצא בשמיעתו ואם רוצים כל אחד מברך בפני עצמו, הכי נמי כן הוא" (שו"ע או"ח תכח ס"ק ה). לדעת הט"ז גם בתקופת המשנה יכול היה לעלות ולברך לפניו ולאחריה ולא לסמוך על הפותח והחותם, ואם יעלו שניים לתוכחה – אפשר שיברכו, ואין ברכה על הפורענות. לעניות דעתי, תשובתו דחוקה וחסר העיקר מן הספר. אם ברכות התורה לדעתו הן כברכות הנהנין, מדוע צריכה משנת מגילה (ד:א–ב) להדגיש שלוש פעמים שהפותח והחותם מברכים לפניו ולאחריה בכל קריאה שתהיה ובכל מספר של עולים לתורה, כשהדבר תלוי ברצונו של העולה.

החת"ס סופר כתב שנצטער הרבה ליישב שאלה זו והעלה דבר חדש: "אפילו בזמן המשנה וגם מיד בתקנת עזרא ואפשר אפילו בתקנת מרע"ה (משה רבינו עליו השלום. ח"ט) מיד תקנו לומר כל א' וא' שעלה אמר ברכו את ה' המבורך והם ענו ברוך ה' המבורך ל"ו (לעולם ועד. ח"ט) רק ברכת התורה לא אמרו אבל ברכו אמרו, וא"כ י"ל מרע"ה תיקן קורא א' ועזרא חלקו לו' כדי שיאמרו ז"פ ברכו. ושפיר אמר ר"ל טעם שאין מפסיקין בקללות שלא יאמרו ברכו ה' המבורך על הפורענות, ויוצדק יותר לשון מס' סופרים פ"ב אינו בדין שיהיו בני מתקללים ואני מתברך, אבל ברכה ממש נתקן מפני הנכנסים ויוצאים וא"ש" (שו"ת חתם סופר, חלק א אורח חיים, ירושלים, תשל"ב, סימן סו). לפי החת"ס סופר יוצא שאפילו בזמן המשנה, כשרק הפותח והחותם ברכו את ברכות התורה, כל העולים אמרו: "ברכו את ה' המבורך". לכן לא הפסיקו בקללות כדי שלא לברך "ברכו את ה' המבורך" על הפורענות. יש לציין כי כבר רבי יעקב יהושע פלק בעל הפני יהושע (לבבלי מגילה כג ד"ה "בתוס") קדם לחתם סופר וכתב אפשרות זאת. אך על שניהם אפשר לומר כי מידי השערה לא יצאו, והעיקר חסר מן הספר. מלבד זאת, על החתם סופר מקשה המהר"ם בריסק: "ותמוהים לי דבריו הקדושים דא"כ למה התירו בזמן התוספתא (תוספתא מגילה ג:יב שהבאנו למעלה) באין מי שיקרא אלא אחד לעמוד ולישב ז"פ, הלא יש תקנה שיאמר בין כל קריאה וקריאה 'ברכו את ה' המבורך' וזה לכ"ע לא הוי ברכה לבטלה וצ"ע לפע"ד" (ר' מרדכי בריסק, שו"ת מהר"ם בריסק, ניו יורק, תש"ן, סי' ו עמ' יא. נפטר בשואה תש"ד).

תרגום:

לוי בר פאטי¹⁹ שאל את רב חונה: האם אחד עשר הארורים המנויים בפרשת כי תבוא (דברים כז:טו–כו) דינם כקללות, שאחד קורא אותם ואין מפסיקים בהם, ויברך לפניהם ולאחריהם? התשובה שקיבל היא: אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא קללות שבתורת כהנים וקללות שבמשנה תורה, ובהן אין להפסיק, אבל באחד עשר הארורים אין ברכה לפניהם ולאחריהם ומותר להפסיק בהם. הירושלמי מונה קטעים נוספים שמברכים לפניהם ולאחריהם, כגון: שירת הבאר (במדבר כא:יז–כ), שירת הים, עשרת הדברות ושמונה הפסוקים האחרונים שבתורה. זאת אומרת, מלבד זאת שהראשון בירך ברכה ראשונה והאחרון ברכה אחרונה – גם מי שקרא קטעים אלה בירך לפניהם ולאחריהם. הברכות הנוספות האלה הראו שפרשיות אלה מיוחדות, ואולי משום שאין למאוס בתוכחות ובקללות – ראו לייחס להן חשיבות ולברך לפניהן ולאחריהן.

לא בכל המקומות נהגו כך. דבר זה ניתן להסיק מתמיהתו של רבי יונתן על בר אבונא שקרא את שירת הבאר ובירך לפניה ולאחריה, ומדברי רבי אבהו: "אני לא שמעתי, נראין דברים בעשרת הדברות". הוא לא קיבל מסורת זו, אך סבר שבעשרת הדברות ראוי לנהוג כך.

לפי הירושלמי נראה שגם בתוכחה של משנה תורה אסור להפסיק, ומותר להפסיק רק באמצע אחד עשר הארורים. אולם לפי הבבלי מותר להפסיק בקללות שבמשנה תורה, כולל אחד עשר הארורים הכתובים בו. זאת למדים מהסיפור בבבלי (מגילה לא ע"ב) על לוי בר בוטי (הוא לוי בר פאטי שבירושלמי) שהיה קורא במרוצה ובקושי את אחד עשר הארורים לפני רב הונא. אמר לו רב הונא: אם רצונך להפסיק – יכול אתה לפסוק, הואיל ואתה קץ בקריאתן (רש"י שם); לא שנו אלא קללות שבתורת כהנים, אבל שבמשנה תורה – פוסק.

במחלוקת זו שבין הבבלי לבין הירושלמי נפסקה ההלכה שבקללות שבתורת כהנים אין להפסיק, ואחד קורא את כולן בהוספת "דבר טוב" בתחילה ובסוף. בקללות שבמשנה תורה מותר להפסיק, כדברי הבבלי, אלא ש"וכבר נהגו העם שלא לפסוק בהן, אלא אחד קורא אותן".²⁰ יסוד מנהג זה הוא בדברי הירושלמי.²¹

19 אמורא בבלי בדור השלישי, תלמידו של רב הונא.

20 רמב"ם הלכות תפלה יג:ז. דרשות ר"י אבן שועיב, ב, מהדורת ד' מצגר, ירושלים, תשנ"ב, עמ' תפא. ארחות חיים, ירושלים, תשט"ז, הלכות קריאת ס"ת דף נב, סעיף י. טור ושו"ע תכח:ו.

21 יש עוד מעין "קללה" שנהגו הקדמונים שלא לחלקה, והיא מעשה העגל. על כך מעיד רבי יששכר סוסאן במאה השש עשרה בתקון יששכר (שם, הערה 14) דף עו ע"א, ע"ב: "ושמעתי שנמצא כתוב מתקון ראשונים גדולים ז"ל שאין קורא כל פרשת העגל אלא לוי, לפי שבני לוי לא עשו בו דבר כדכתיב 'מי לה' אלי ויאספו אליו כל בני לוי' (שמות לב:כו). ולא ישראל יקראנה שמא יתבייש שהישראלים הם שעשאוהו, ואפשר שגם שאר ישראלים השומעים מתביישים כשרואים או מרגישים שהקורא מהם מתבייש על מעשיהם. ויפה מאד נראה בעיני מנהג זה וטעמו ושראוי לחוש לו. ואני מוסיף עוד על מה ששמעתי בטעמו והוא שאינו נאה להקרות לאדם בפיו ברבים מה שהוא הרע שעשה וגנותו הואיל ויש אחר שיקראנו והוא שבחו

ב. דברי ריש לקיש, "לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות", נאמרו על רקע המנהג שנהגו בזמנו שכל עולה ועולה מברך על קריאתו. בתלמוד אנו מוצאים שחכמים תיקנו שכל אחד מן הקוראים יברך לפני הקריאה ולאחריה, וזה לשון הבבלי: "והאידנא דכולהו מברכי לפניה ולאחריה היינו טעמא דתקינן רבנן גזירה משום הנכנסין ומשום היוצאין".²² רש"י פירש שם את גזירת הנכנסין: "שאם יכנס אדם לבית הכנסת אחר שבירך ראשון ואם לא ישמע את האחרים מברכין יאמר אין הברכה בתורה לפניו". את גזירת היוצאין פירש כך: "ולא שמעו את החותם מברך לאחריה והראשונים לא בירכו, יאמרו היוצאים: אין ברכה בתורה לאחריה".

על איזו תקופה מעידה המילה "והאידנא"? מהו זמנה של הגזירה משום הנכנסין והיוצאין? לפעמים שייכת מילה זו בתלמוד לתקופה הבתר התלמודית-הסבוראית, ולפעמים היא שייכת לתקופה התלמודית בתחילתה או בסופה. לא כל "והאידנא", אפילו אם היא סתמית – מרבנן סבוראי היא.²³ גם הרא"ש בשם הראב"ד²⁴ כתב שיש פעמים ש"האידנא" כוונתה כשכלתה תקופת התנאים והתחילה תקופת האמוראים. אולם יוצא גם מדברי הרא"ש, טוען הרב כשר,²⁵ שכמעט בכל מקום שנזכרה מילה זו בגמרא – כוונתה לסוף זמן האמוראים.

אולם אצלנו כוונת המילה "והאידנא" לתחילת תקופת האמוראים. ראיות לכך אפשר להביא מדברי הירושלמי, כי גם בארץ ישראל היו חכמים שסברו כי כל העולים לקרוא בתורה צריכים לברך לפניו ולאחריה. הירושלמי מספר על רבי יונתן ורבי יוחנן, אמוראי ארץ ישראל בדור הראשון והשני, שאכן כך נהגו, וזה לשון הירושלמי: "א"ר שמואל בר נחמן: ר' יונתן היה עבר קומי סידרא שמע קלון קרוי ולא מברכין. אמר לון עד מתי אתם עושים את התורה קרחות קרחות".²⁶

פירוש: רבי יונתן עבר לפני בית הכנסת ושמע את קולם של הקוראים בתורה שאינם מברכים. אמר להם: עד מתי אתם עושים את התורה כאילו היא קרחת, דהיינו בלא ברכה. הם לא היו מברכים אלא בפתיחה ובחתימה, ורבי יונתן, תלמידו של רבי חייא שחי

שלא עשהו... ואם כן לפי זה יצטרך הכהן שיקרא עד 'שבת וינפש' (שם: לא:יז), ולוי כל פרשת העגל ופרשת מה שנתזלו בו ישראל ונענשו בו עליו מ'יתן אל משה ככלתו לדבר אתו' (שם: שם:יח) עד 'ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל' (שם: לג:יא). וכן נהגו פה צפת שבגליל העליון... כמה ש"צ... שקבלוהו מקדמוניהם". כן הוא המנהג בירושלים, בלונדון, באמשטרדם ובשאר ארצות (שם טוב גאגין, כתר שם טוב, א, קיידאן, תרצ"ד, עמ' רנד, רנה סעי' ג).

22 מגילה כא ע"ב. לפירוש גזירה זו, ראה: רבי דוד ב"ר לוי, ספר המכתם, לעמבערג, תרס"ד, עמ' י; רבי יעקב שור, ספר העתים, ברלין, 1903, עמ' 262, הערה ע.

23 ראה: רבי יעקב ישראל אלגאזי, קהלות יעקב, ב, למברג, תרכ"ב, ד"צ תל אביב, תשמ"ח, אות ה' קפח. ד' הלבני, מקורות ומסורות – סדר מועד, ירושלים, תשל"ה, עמוד קפד, הערה 15, ומה שכתב זכריה פרנקל: Z. Frankel, "Beitrage zu einer Einleitung in den Talmud", *Monatsschrift*, 10 (1861), s. 270.

24 רא"ש לתענית ב:כד בסופו.

25 מ' כשר, תורה לשמה, יג, ניו-יורק, תשי"ד, עמ' קמג ואילך.

26 מגילה ד:א, עה ע"א.

בתקופה שלאחר המשנה, החל לפרסם את ההלכה שכל אחד יברך. אין זה מסתבר לומר שלא בירכו כלל על קריאת התורה, שהרי הלכה ברורה היא במשנה מגילה (ד:א) ואין חולק עליה.

גם חבירו רבי יוחנן סבור כמותו. כמובא בירושלמי :

ר' בא בריה דר' חייא בר בא ר' חייא בשם ר' יוחנן: היה קורא בתורה ונשתתק זה שהוא עומד תחתיו יתחיל ממקום שהתחיל הראשון. אין תימר ממקום שהפסיק, הראשונים נתברכו לפניו ולא נתברכו לאחריו. האחרונים נתברכו לאחריהם ולא נתברכו לפניו, וכתב "תורת ה' תמימה", שתהא כולה תמימה.²⁷

פירוש: מי שקרא בתורה ונשתתק – צריך לעמוד אחר במקומו ולקרוא ממקום שהתחיל הראשון. כי אם ימשיך ממקום שהפסיק הראשון – נמצא שהפסוקים הראשונים נתברכו לפניו ולא נתברכו לאחריהם, והפסוקים שקרא השני – נתברכו לאחריהם ולא נתברכו לפניו, וזה לוקה בחסר, שהרי נאמר "תורת ה' תמימה" (תהילים יט:ח), שתהיה כולה תמימה.

לו סבר רבי יוחנן שרק הפותח והמסיים מברכים – לא היה צריך לחזור ולקרוא את הפסוקים שקרא הראשון, שהרי זה שנשתתק אין בכך כלום. ההלכה שלפנינו תובן רק אם נאמר שכל יחידת קריאה מתברכת לפניו ולאחריה. דברי רבי יוחנן, שטען כלפי אותם שאין מברכים על כל קריאה וקריאה לפניו ולאחריה: "עד מתי אתם עושים את התורה קרחות קרחות", מובנים לאורם של דברי רבי יוחנן שאם הפסוקים אינם מתברכים לפניו ולאחריהם יש בכך פגם בתמימות התורה, ואז התורה נעשית "קרחות קרחות". ריש לקיש הוא תלמיד חבר לרבי יוחנן, שמכיר ויודע את ההתנגדות שקיימת בדורו ובדור שלפניו לכך שרק הפותח והחותם מברכים. לכן, כאשר אומר ריש לקיש ש"אין אומרים ברכה על הפורענות" – הדברים נאמרים על רקע זמנו ומקומו.

תקופת הגאונים

למרות שבמשנה נזכר שקוראים ברכות וקללות בתעניות, כבר העירו הגאונים שהמנהג בשתי הישיבות לקרוא בתעניות פרשת "ויחל" ולא ברכות וקללות,²⁸ פרט לתענית תשעה באב שבה קוראים בשחרית "כי תוליד בנים" (דברים ד:כה-מ).²⁹ רב האי גאון³⁰ כבר סידר את סיומן של הפרשיות, בפרשת "ויחל", לקריאה בתענית ציבור. ראשון קורא שמות לב:יא-יד; שני קורא שמות לד:א-ג; שלישי קורא שמות לד:ד-י.³¹ רק בתעניות שגוזרים אותן הציבור מפני הצרות, כגון בצורת ודבר וכיוצא בהן, קוראים ברכות

27 מגילה ד:ה, עה ע"ב. לפירוש ירושלמי זה ראה בתשובות הרמב"ם, מהדורת בלאו, ב, ירושלים, תשמ"ט, סימן רצה.

28 תשובות רב שר שלום גאון, מהדורת ר' וינברג, ירושלים, תשל"ו, סי' נט, עמ' פח. אוצר הגאונים למגילה, ה, ירושלים, תרצ"ג, עמ' 58-60.

29 כדברי אביי בבבלי מגילה לא ע"ב.

30 אוצר הגאונים, שם, עמ' 60.

31 כן כתבו במסכת סופרים שם (הערה 14), יז:ה, וברמב"ם הלכות תפלה יג:יח.

וקללות. כדברי רב שר שלום: "וזה ששנינו בתעניות ברכות וקללות, אין אנו זוכרין מתי היו קוראין אותן, אלא שמענו מפי זקנים ראשונים שקורין אותן בתעניות אחרונות של עצירת גשמים".³² בספר האשכול יש תוספת חשובה בדברי רב שר שלום: "בתעניות ברכות וקללות אין אנו יודעין מתי היו קוראין אותן ולא מי שיעשה כן".³³ דבריו הם עדות לכך שקריאת ברכות וקללות בתעניות אינה נוהגת יותר.³⁴

יש להוסיף כי היו שקראו בפרשת בחוקותי גם בשמיני עצרת, כדברי רב האי גאון: "ויש שקורין ברכות דאם בחוקותי בשביל ונתתי גשמיכם בעתם שהוא יום הזכרת גשמים",³⁵ כלומר שקראו את הברכות שבפרשת בחוקותי (ויקרא כו: ג–ג), שנכלל בהן הכתוב "ונתתי גשמיכם בעתם", מפני שכיום האחרון של חג מתחילים להזכיר גבורות גשמים בברכה השנייה שבשמונה עשרה. אמנם, למרות שרב האי מדבר רק על הברכות שבסדר בחוקותי, טוען נ' פריד³⁶ שכנראה המנהג הקדום היה לקרוא בשמיני עצרת גם את הקללות, היינו את כל הסדר כולו.³⁷ לדעתו, המנהג המובא אצל רב האי, שהיו קוראים בשמיני עצרת ברכות בלבד, הוא תיקון "מאוחר" מתקופת הבית השני, וכל הדבר עדיין טעון מחקר מפורט.

אם אכן צודק פריד, הרי שכבר בתקופת הגאונים קיימת רתיעה מקריאת התוכחה.

תקופת הראשונים

בתקופה זו אנו מוצאים ניצנים ראשונים של חשש מפני עלייה לקריאת התורה בפרשת הקללות.

מצאנו בספר חסידים כי מי שקראו לו לתוכחה ואינו רוצה לעלות – עונשו גדול, וזה לשונו:

אחד היה רגיל לעמוד בתוכחה בספר תורה. פעם אחת כעס ש"ץ ואמר: לכבודך אני מתכוון. אמר אותו האיש: מאחר שאתה סבור לכבדני בתוכחה אל תקראני

32 תשובות רב שר שלום גאון, שם. אוצר הגאונים, שם, עמ' 59.

33 רבי אברהם בן יצחק מנרבונא, מהדורת אלבק, א, ירושלים, תרצ"ה, עמ' 131.

34 אף על פי כן ידוע לנו שהיו מקומות שבעת צרה לישראל קראו בתורה את התוכחה. רבי שמואל שולם בהערותיו לספר יוחסין לרבי אברהם זכות (מהדורת פיליפאווסקי, לונדון ועדינבורג, 1857, עמ' 220) כתב: "מצאתי בקונטרס שנעלה ארון האלהי הרמב"ם ז"ל שנת תתקס"ה במצרים ובכו אותו היהודים והמצרים ג' ימים... וביום ז' הגיעה השמועה לאלכסנדריה וביום הח' לירושלם ובירושלם קראו צום ועצרה וקרא החזן תוכחות אם בחוקותי".

35 אוצר הגאונים למגילה, שם, עמ' 62.

36 במאמרו "הפטרות אלטרנטיביות בפיוטי יניי ושאר פייטנים קדומים", סיני, סב (תשכ"ח), עמ' סד, הערה 204.

37 השניות המוזרה הזאת של אמירת ברכות וקללות ביום שמחת תורה מסבירה, לדעת Luban ([לעיל הערה 4] עמ' 152), מדוע אנו חשים בקיומם של שני מוטיבים בשמיני עצרת. מצד אחד אנו שמחים בסיום התורה, אך מצד שני מזכירים נשמות, ובכמה עדות אומרים קינות למיתת משה רבינו, והשמחה הייתה מהולה בתוגה (ראה: א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 372–374).

בה. קרא אחר. ואח"כ נתפייסו וקראו בתוכחה, ובאותה שבת היתה בת אותו האיש חולה ומתה במוצאי שבת שקרא התוכחה בה. אע"פ שנתכוון לטובה היה לו לקבל בושתו מש"ץ שחשדו שלכבודו נתכוון... אעפ"כ לא יתכן לכל מי שיקרא ש"ץ שימנע מלעמוד שנאמר (משלי ג:יא) "ואל תקוץ בתוכחתו".³⁸

מדבריו של רבי יהודה החסיד יוצא שלא ייתכן ששליח הציבור יקרא לאחד המתפללים לעלות לתורה והוא יימנע מלעלות. אף על פי שבמקרה שלפנינו התכוון לטובה כשלא רצה לעלות, שהרי רצה להראות לשליח הציבור שלא מחמת כבוד הוא רגיל לעלות לקריאת התוכחה אלא לשם מצווה, עם כל זה היה עליו לקבל בושתו משליח הציבור שחשדו שלכבודו התכוון, ולא לעזוב את המצווה.

פטירת בתו של המסרב לעלות מזכירה לנו את דברי התלמוד (בבלי ברכות נה ע"א):

ואמר רב יהודה, שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם: מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, כוס של ברכה לברך ואינו מברך, והמנהיג עצמו ברכנות. ספר תורה לקרות ואינו קורא – דכתיב (דברים ל:כ) "כי הוא חייך וארך ימך".

אמנם נראה כי סיבה נסתרת נוספת גרמה לו שלא לעלות לתוכחה, אף שהיה תמיד רגיל בכך, והיא: כעסו של שליח הציבור. הוא חשש כי רוגזו יגרום לו שיתכוון בקריאת התוכחה שהקללות יחולו על העולה לתורה. דברים מפורשים יותר אנו שומעים מתלמידו של רבי יהודה החסיד כשהתגורר ברגנשבורג, רבי יצחק מוינה, וזה לשונו:

והחסיד הגדול מורי הרב רבינו יהודה החסיד זצ"ל אמר לי שצריך שליח צבור להיות אהוב לצבור שאל"כ כשקורין תוכחה סכנה היא למי שאינו אוהבו, ואמר לי שאם אדם יודע שהחזן אינו אוהבו שאם יקרא אותו בתוכחה יזהר אל יעמוד כי יכשל אם יעמוד.³⁹

מסורת זו נמצאת גם אצל רבי אלכסנדר זוסלין הכהן, ששימש בכמה קהילות אשכנז במאות השלוש עשרה והארבע עשרה, וזה לשונו: "וקבלה הוא: חזן שהיה שונא לקורא

38 מהדורת מרגליות, ירושלים, תשי"ז, סי' תשסו עמ' תנז–תנח. על טרגדיה נוספת של הנמנע מלעלות לתורה מספר לנו הרב אדאדי (המאה ה-19, צפת). המקרה היה בהר הלבנון, הנקרא די"ר אלקאמ"ר, והוא מנחלת בני גד ובני ראובן. אותו יום שבת היה, וקראו בבית הכנסת לגיסו של מהר"ן גאלנטי (בנו של הרב משה גאלנטי) לעלות לתורה, ולא רצה. אותו גיס, שהיה איש נכבד ומתושבי ההר הנזכר, לא רצה לעלות על אף שהפציר בו מהר"ן גאלנטי, ונידחו מהר"ן גאלנטי בתוך קהל ועדה. האיש הנכבד יצא מבית הכנסת בפחי נפש. לא עבר זמן רב, וחלה האיש ומת. בשעת פטירתו מסר את דינו לשמים עם הרב גאלנטי, ולימים מועטים נפטר גם הרב (השומר אמת, תל אביב, תשל"ו, יא:א, עמ' מג–מד).

39 אור זרוע, א, זיטאמיר, תרכ"ב, שו"ת סי' קיד. על פי זה פסק הרמ"א: "ומי שהוא שונא לש"ץ לא יעלה לס"ת כשקורא התוכחה" (או"ח נג:יט). אך כבר כתבו בעל כנסת הגדולה (או"ח, ירושלים, תשכ"ו, הגהת ב"י סי' נג עמ' ל), הגר"א (או"ח שם, ס"ק לג) ובעל שערי אפרים (מהדורת שטיינר וגולדשיין, ירושלים, תש"ן, שער ג סעי' ב) שיותר טוב שיעלה, כי על ידי זה שאינו עולה מבזה את כבוד התורה, וגם משום "שומר מצוה לא ידע דבר רע" (קהלת ה:ח).

שאינן טוב לקורא",⁴⁰ כלומר: אם ידוע לך שהחזן הקורא בתורה שונא אותך – אל תעלה לקרוא בתורה.

נוסף על כך, אנו מוצאים בדברי רבי יהודה החסיד (שם) שהיו נזהרים מלהעלות תלמיד חכם לתוכחה, וזה לשונו: "אעפ"כ הראשונים היו קוראים עם הארץ לתוכחה כדי שלא יהא אדם חשוב קורא ויתקיימו דבריו והוא אמר 'ומקללך אאר' (בראשית יב:ג)". זאת משום שקללת חכם – אפילו על חנינם או על תנאי היא באה.⁴¹ המהרי"ל החשיב מאוד את פסקיו של רבי אלכסנדר זוסלין והרבה להשתמש בדבריו, וזה לשונו:

בתוכחות דבסדר בחוקותי קרא ש"צ יעמוד מי שירצה. וגער בו מהר"י סג"ל לקרא אחד מיוחד ככל שאר הפרשיות, דדוקא לתוכחות דבמשנה תורה קורין מי שירצה משום דאינהו נאמרו בלשון יחיד... והיה מנהג במגנצא שהיו מתנים עם שמש ב"ה כששוכרין אותו שאם לא ימצא שום עומד לקרא אל התוכחות שאז הוא יקרא בהן, דמאחר שהוא מושכר לכך אין להקפיד כ"כ.⁴²

לדעת המהרי"ל, בתוכחה שבתורת כהנים יש לקרוא לעולה כשם שקוראים לשאר הפרשיות, ואילו בתוכחה שבמשנה תורה יאמר: "יעמוד מי שירצה", שאם יקראו לעולה בשמו, שמא יסרב לעלות ויבוא לידי תקלה.⁴³ יוצא מדבריו שהתוכחה שבמשנה תורה חמורה יותר מהתוכחה שבתורת כהנים. לכאורה זהו דבר תמוה, ומנוגד לדברי הבבלי (מגילה, שם): "אמר אביי: לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים, אבל קללות שבמשנה תורה – פוסק. מאי טעמא? הללו בתורת כהנים – בלשון רבים אמורות, ומשה מפי הגבורה אמרן. והללו במשנה תורה – בלשון יחיד אמורות, ומשה מפי עצמו אמרן". היוצא מכאן הוא שהתוכחה הכתובה בלשון יחיד היא טעם להקל, שאפשר להפסיק בה. נראה שלדעת המהרי"ל מתפרש הטעם "לשון יחיד" כסיבה להחמיר, ובשל כך יש להימנע מלעלות לתוכחה שמא יכוון שליח הציבור בקריאתו לעולה, שהרי התוכחה נקראת בלשון יחיד, ונמצא מקולל. לכן היו שוכרים לקריאת התוכחה שבמשנה תורה את שמש בית הכנסת שיעלה לתוכחה אם לא יהיה מי שיעלה, שאז אין להקפיד כל כך. מצאנו לכמה מגדולי ישראל שדעתם לא הייתה נוחה ממי ש"התנדב" לעלות לתורה

40 האגודה, קראקא של"א, ד"צ ירושלים, תשכ"ו, מסכת מגילה סי' נא, עמ' קטז.

41 בבלי סנהדרין צ"ב; מכות יא ע"א.

42 ספר מהרי"ל – מנהגים, מהדורת שפיצר, ירושלים, תשמ"ט, דבור ו, עמ' תנד–תנה. עיין גם בתשובת זכר יהוסף לרבי יוסף זכריה שטערן, ירושלים, תשכ"ח, סי' לד, שהעלה מספר בעיות הלכתיות בפתרון זה שעולה השמש ששוכרים אותו לכך.

43 אמנם כל זה לאלה הנוהגים לקרוא לעולה לספר תורה בשמו, ראה: תנחומא כ"י, מהדורת ש' באבער, ד"צ ירושלים, תשכ"ד, עמ' 138; ספר חסידים, שם, סי' תשצא עמ' תסח; דרכי משה לאו"ח, סי' קלט ס"ק א. אולם לנוהגים שאין קוראים בשם אלא מודיעים לו מראש לאיזו עלייה יעלה, ונתן את הסכמתו – אפשר לקראו בשם גם לתוכחה. ראה: רבי רפאל אהרן בן שמעון, נהר מצרים, נא אמון, תרס"ח, הל' קריאת ס"ת ז ע"ב סעיף ג; הנ"ל, שער המפקד, נא אמון, תרס"ח, דף יח ע"ב, סעי' ג; יום טוב ישראל, מנהגי מצרים, ירושלים, תרל"ג, דף ב ע"ב סעי' כ; חיד"א, שו"ת חיים שאל, לעמבערג, תרמ"ו, או"ח סי' יג.

לפסוקי התוכחה. המהרי"ל (שם) כתב: "וראיתי פעם אחת דעלה עני ואביון אחד לקרא באותן תוכחות דבמשנה תורה, וא"ל מהר"י סג"ל מה לך ולצערך הלא כבר בעו"ה נגעו בך התוכחות וכעס עליו שעלה".

גם תלמידו של המהרי"ל, רבי ישראל איסרלין, מנע אחד מן הבחורים שרצה לעלות לתוכחה מלעלות, מחשש שמא ינזק, שלח זקן אחד שהיה בבית הכנסת וקרא אותו בשמו לעלות לתוכחה, ואחר כך אמר לו: "מי שבירך פלוני בר פלוני בעבור שקיבל עליו תוכחת התורה, בשכר זה יצילהו הקב"ה וכו'". אצל הזקן, שראה אורך ימים ושנים, לא חשש כל כך ולכן העלהו, כפי שגם הוא עצמו עלה לתוכחה. פעם אחרת, בפרשת כי תבוא, כשקרא החזן "יעמוד מי שירצה" – אמר לתלמידו, רבי יוסף בן משה, שיעלה לספר תורה לקרוא את התוכחה, ואמר לו "מי שבירך" כדלעיל. אמירת "מי שבירך" באה כדי שלא תבוא רעה לעולה לתוכחה, שהרי כל השנה כולה לא אמרו באותו מקום "מי שבירך" לעולה לתורה.⁴⁴

קריאת התוכחה בחיפזון

הכסף משנה⁴⁵ מביא בשם רבינו מנוח, מחכמי פרובנס בסוף המאה השלוש עשרה, שיש לקרוא את הקללות שבתורת כהנים בגמגום, אבל את אלה של משנה תורה אין צריך לגמגם. הוא אינו מפרש מהו "גמגום", אך נראה שפירושו: במרוצה ובקושי לסיימן בחפזה, מפני שהיו קצים בקריאת התוכחות.⁴⁶ הכסף משנה כתב שרבינו מנוח סמך את דבריו על הירושלמי מגילה סוף פרק בני העיר. זה לשון רבינו מנוח:

ואמרינן בירושלמי: ר' לוי קרא ארוריא קמיה ר' חיא וגמגם בהון. משמע דלית אינון קללות תוכחות אינון, מוסר ה' בני אל תמאס. ובשלהי פרק בני העיר אמרי' ר' פלו' הוה מגמגם בארוריא כלומר בקללות שבמשנה תורה, שכתוב בהן ארור אתה בעיר ארור אתה בשדה וכו', א"ל משה מפי עצמו אמרם. ויש בזה סמך למנהגנו שאנו קורי' הקללות בגמגום, אבל אותן שבמשנה תורה אין צריך לגמגם.⁴⁷

אמנם, בדיקה בירושלמי מביאה אותנו למסקנות הבאות:
א. מה שכתב רבינו מנוח בתחילת דבריו "ואמרינן בירושלמי" – אינו מופיע כלל בירושלמי שלפנינו, ונמצא בקהלת רבה בלשון זו: "ר' לוי בן פנטי קרא את ארוריא קדם רבי הונא וגמגם בהון, א"ל אשמע קליך דלית אינון קללות, תוכחת אינון, מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו".⁴⁸ הציטוט שמובא בדברי רבינו מנוח אינו מובן, כי

44 לקט יושר, חלק א, או"ח, ירושלים, תשכ"ד, עמ' נה ענין א.

45 הל' תפלה יג:ז.

46 עפ"י רש"י לבבלי מגילה לא ע"ב, ד"ה "מגמגם".

47 ספר המנוחה, מהדורת א' הורביץ, ירושלים, תש"ל, עמ' קצז.

48 קהלת רבה, שם (לעיל, הערה 7), פרשה ח, וכתב ראטנער (שם) שבספר ארחות חיים שם (הערה 21), הלכות קריאת ס"ת ס"ק ז, עמ' נב, הביא בשם הירושלמי קטע זה. לדעתי, ראטנער לא דייק

חסרות בו המילים "א"ל אשמע קליך".

ב. מה שכתב בהמשך דבריו: "ובשלהי פרק בני העיר" וכו' – אין כוונתו לירושלמי כפי שחשב הכסף משנה, כי המעיין בירושלמי יראה כי אין שם מאומה בעניין זה. לדעתי, הכסף משנה לא דייק בדברי רבינו מנוח: הוא סבר שלשונו "ובשלהי פרק בני העיר" כוונתה לירושלמי, שהרי רבינו מנוח פתח את דבריו במילים "ואמרינן בירושלמי". גם א' הורביץ, במהדורתו לספר המנוחה, חשב שכל דברי רבינו מנוח לקוחים מן הירושלמי, וכתב בהערותיו (שם, הערה 56, 57) שלא מצא כן בירושלמי שלפנינו. גם בער ראטנער⁴⁹ לא חש שרבינו מנוח לא התכוון לירושלמי.

נראה שהמקור לדברי רבינו מנוח מצוי בבבלי מגילה לא ע"ב. שם מסופר על לוי בר בוטי,⁵⁰ אמורא בבלי בדור השלישי ותלמידו של רב הונא, שכאשר היה קורא בתורה באחד עשר הארורים המנויים בפרשת כי תבוא (דברים כז:טו–כה) היה מגמגם בלשונו. כששמע אותו רב הונא אמר לו: אם רצונך – יכול אתה להפסיק, "לא שנו אלא קללות שבתורת כהנים, אבל שבמשנה תורה – פוסק". הקללות שבתורת כהנים חמורות יותר מהקללות שבמשנה תורה, כי משה מפי הגבורה אמרן, ואילו הקללות שבמשנה תורה משה מפי עצמו אמרן.

אי אפשר שרבינו מנוח התכוון לירושלמי, שהרי כתב שיש חילוק בין הקללות שבמשנה תורה לבין הקללות שבתורת כהנים, ואילו מהירושלמי⁵¹ יוצא שגם בתוכחה של משנה תורה אסור להפסיק, כדבריו: "אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא קללות שבתורת כהנים וקללות שבמשנה תורה". מה גם שאין בירושלמי הבדל בין הקללות שבתורת כהנים לבין הקללות שבמשנה תורה כפי שהבבלי מציין.

אך גם מהבבלי נראה שאין שום ראיה שיש לגמגם בקריאת הקללות. שם נאמר ללוי בר בוטי שאם רצונו להפסיק בתוכחות כי קשה עליו קריאתן – יוכל לעשות זאת, ורק בקללות שבתורת כהנים אין להפסיק. אך ברור שאין כאן הוראה לכתחילה לגמגם, כלומר לאמרן בחיפזון ובקושי.

גם רבינו חיים בנבנשתי, בשו"ת כנסת הגדולה,⁵² חשב כי בירושלמי מצא רבינו מנוח סיוע לדבריו, ונראה כי סמך על דברי הכסף משנה שראה את הדברים בירושלמי. בתשובתו הוא מנסה ליישב מדוע לא הביא רבינו מנוח ראיה לדבריו מן הבבלי, וזה לשונו:

ואיכא למידק על ה"ר מנוח אדמייתי מהירושלמי, לייתי מתלמו' דידן דבקללות דת"כ צריך לגמגם? ויראה דמתלמודא אין ראיה שצריך לגמגם דאנא אמינא דלא גמגם לוי בר בוטי אלא מפני שהיה סבור שלא היה יכול להפסיק בקריאתן ומפני שהן ארוכות אבל כיון דיכול להפסיק אין צריך לגמגם, אבל שיגמגם בקללות

בדברי הארחות חיים וחשב שהארחות חיים הביא זאת בשם הירושלמי כיון שפתח את דבריו בירושלמי, כשם שהכסף משנה לא דייק בדברי רבינו מנוח.

49 אהבת ציון וירושלים, ווילנא, תרע"ב, עמ' 74.

50 בכ"י מינכן: "בוטא".

51 מגילה ג:ז, עד ע"ב.

52 שם (הערה 40), תשובה סה.

שבת"כ אין לנו מתלמודא דידן ולכן הביא מן הירושלמי... א"נ דמגמרא דידן לא משתמע שום חיוב אלא שאם קץ בהם יכול לגמגם אבל שצריך לגמגם לא שמעינן מגמרא דידן לכן הביא מן הירושלמי.

לדעתו של רבינו חיים בנבנשתי אין ראיה מהבבלי שצריך לגמגם משתי סיבות: רבי לוי היה סבור שאסור להפסיק באורורים ולכן גמגם, אך עדיין אין ראיה שצריך לגמגם; מהבבלי יוצא שאם רוצה – יכול לגמגם, אך אין ראיה שצריך לגמגם. לכן העדיף רבינו מנוח את הירושלמי, שבו כתוב במפורש שיש לגמגם. לדעתי, אין מהבבלי ראיה גם לכך שיכול לגמגם אם רוצה בכך. כל ההתייחסות היא רק לגורם שהביא אותו לגמגם, והוא שלא יכול היה להפסיק בקריאתו. לכן נאמר ללוי שרק בתורת כהנים קיים איסור להפסיק בקללות, אך לא במשנה תורה. על השאלה מדוע לא כתב רבי יוסף קארו בשלחן ערוך שצריך לגמגם, כפי שהביא בכסף משנה בשם רבינו מנוח, עונה הרב בנבנשתי: "שמפני שנהגו העם שלא לגמגם לא כתבו". הרב בנבנשתי מעיד כי בזמנו (המאה השבע עשרה) התפשט המנהג שלא להפסיק אף בקללות שבמשנה תורה, לכן: "הבא לגמגם בקללות שבתורת כהנים צריך לגמגם אף בקללות שבמשנה תורה". גם רבי יששכר סוסאן (המאה השש עשרה) הכיר נוהג זה, שהתוכחה נקראת בציבור בחיפזון, והתנגד לו, כפי שכתב:

עוד י"ל במשמעות "ואל תקוץ בתוכחתו" גם על השומעים שלא יקוצו משמוע קריאתם מהקורא ולמהרו בקריאתם, ולא הוא שימהר הקריאה בהם אלא שיקראם בטעמיהם בנחת כמו קריאת כל פרשת ברכות וביותר נחת וגם יש במשמע לקורא שלא ימהר קריאתו בהם כמהלך על הקוצים מתי יצא לו מהם ור"ל תקוץ מלשון קוצים.⁵³

לפי זה, המנהג שציינו בעל שלחן הקריאה⁵⁴ ובעל מנהג ישראל תורה,⁵⁵ שקוראים את פרשת התוכחה במהרה מעט יותר משאר הפרשיות – אין לו כל כך על מה לסמוך.

תקופת האחרונים

גם בתקופה זו אנו מוצאים כי הציבור נמנע מלקרוא בתורה בפרשת התוכחה. החשש מעלייה זו היה כה גדול ומושרש בקרב קהילות מסוימות, עד שקרה לפעמים שהיו ממתינים שעות עד שנמצא מי שיעלה לתורה, ונמצא ספר התורה פתוח ומתבזה. אחיו של המהר"ל מפראג, רבי חיים ברבי בצלאל, מגדולי רבני אשכנז במאה השש עשרה, מביא סיפור מזעזע על תופעה זו:

ושמעתי מפי זקן אחד שראה בקהלות ענווערד כי בשבת של פרשת תוכחה עמד הספר תורה פתוח בבזיון כמה שעות, שלא היה כאן מי שרצה לעלות. והיה שם

53 תקון יששכר, שם (הערה 14), דף עד ע"ב.

54 דב בער דוד ריפמאן, ברלין, 1882, עמ' עא בפירוש "מסגרת השלחן".

55 "לעווי, ב, ברוקלין, תשנ"ד, עמ' קפז.

חכם זקן אחד שאמר: תמה אני אם לא תחרב ישיבת קהלה זו וכן היה, כי באותה שנה נתבטל ישיבתה בעוונות הרבים.⁵⁶

רבי חיים אף מביא את הסיבה לכך שאין מי שיעלה לתורה. הוא מבין ללבם של הנמנעים מלעלות לתורה, אך אם הדבר יגרום לבזיון התורה, שתהיה מונחת מבלי שיקראו בה – כל הקודם לעלות הרי זה משובח, וזה לשונו:

ונוהגין העולם למנע לעלות לפני הספר תורה בפרשת התוכחה, כי יראים פן תדבק עליו הרעה אשר החזן קורא לפניו מעל ספר תורה הזה, שאם לא זכה נעשה לו לסם המות חס ושלום. ואומרים שאם החזן הוא תלמיד חכם ואדם חשוב אז יותר סכנה, כי קללת תלמיד חכם אפילו על תנאי היא באה. ותוכחת משנה תורה יש יותר למנע, לפי שנאמרה בלשון יחיד ובלשון נוכח, כאלו הדברים מגיעים חס ושלום כלפי היחיד שעלה לתורה. מה שאין כן בתוכחת תורת כהנים שנאמרה בלשון רבים.

וכבר כתבתי דחלילה שתהא תורת חיים סם המות, ומן הטוב לא יצא דבר רע. אם כן התורה שהיא חיינו וארך ימינו, איך תהיה הקללה אל העולם הזה והמברך עליה? אלא שיש כאן קצת נדנוד חשש פן יהא פנקס של זה העולה נבדקת אם קיים את כל דברי התורה אם לאו. ומפני חשש נדנוד זה, נהגו בכל הקהלות שיש להם אדם מיוחד קבוע הרגיל לעלות, ואז אין כאן בזיון התורה כלל.

אבל ודאי אם אין שם אדם המרצה לעלות, חלילה להניח את התורה בבזיון, רק כל הקודם לעלות הרי זה משובח, ויתברך מאדון. וכן ראיתי במורי הגאון המפלא כבוד מורי ורבי הרב רבי שלמה מאוסטרהא זכרוננו לברכה,⁵⁷ שאם היה שם שום מניעה בעיני הבריות לעלות, לא רצה להניח הספר תורה פתוח בבזיון, רק קדם הוא ועלה.⁵⁸

גישה סלחנית כלפי אלה שאינם רוצים לעלות ולקרוא בתורה בתוכחה מוצאים אנו גם אצל רבי צבי אלימלך שפירא.⁵⁹ הוא אף מצא ראייה מן התלמוד הבבלי (שבועות לו ע"א) לכך שמקפידים שלא לעלות לתורה בקריאת התוכחה. שם כתוב שרוב יהודה אמר לרב כהנא שלא לומר לנוכח חבירו לשון קללה, אפילו דרך לימודו. כגון: אם לומד עם חבירו – לא יאמר "יככה ה'" (דברים כח: כב, כז, כח, לה), אלא "יכהו ה' ". על פי זה כתב:

ותמיה לי, למה לא הביאו הפוסקים זה הדין? והתבונן בזה שמנהג ישראל תורה מה שמקפידין שלא לעלות לתורה בקריאת התוכחות כי הקורא קורא לנוכח, ואני

56 ספר החיים, ירושלים, תשנ"ו, עמ' סה. וכן: הרב דב בער קאראסיק, פתחי עולם ומטעמי השלחן, ווילנא, תרס"א, או"ח תכח:ו.

57 הלוא הוא רבי שלמה לוריא, המהרש"ל, שפעל כרב באוסטרהא, ועל שם מקום רבנותו נקרא על ידי בני דורו כך.

58 ספר החיים, שם, עמ' סד–סה.

59 אב"ד דקהילת דינוב ומונקאטש, במאה התשע עשרה.

מקפיד בקריאתי התוכחות שלא יעמוד אדם נגדי או אצלי כיון שהוא דינא דגמרא.⁶⁰

שני דברים למדנו מדבריו:

יש מקור וסמך למקפידים שלא לעלות לתוכחה; ההקפדה היא כאשר העולה אינו קורא בעצמו אלא שליח הציבור קורא בשבילו. אבל אם שליח הציבור יקרא בעצמו את התוכחה ולא יעמוד איש לידו – אין ממה לחשוש.⁶¹ כך גם מעיד תלמידו של האדמו"ר הרב חיים אלעזר ממונקאטש,⁶² שרשם את מנהגיו בחיבור מיוחד:

ורבינו שהיה הבעל קורא עלה בעצמו בפ' זו... עם כל זה היה דרכו להראות בידיו להעומדים מנגד סביב להשלחן פא"פ (פעם אחר פעם. ח"ט) לעומתו, שיטו א"ע (את עצמם. ח"ט) וילכו לצדדים ולא יעמדו לנוכח בשעת קריאת התוכחה. וכן נהג מרן בעל דרכי תשובה⁶³ זי"ע (זכותו יגן עלינו. ח"ט) שהיה עומד בשעת קריאת (של בנו הוא רבינו) במקומו בצד מזרח פניו כלפי לנוכח פני השלחן והבעל קורא, וכשהגיע לקריאת הצ"ח (תשעים ושמונה) ברכות הסיב והלך לצדדין מראשיתה עד גמרה.⁶⁴

מלבד ההימנעות מעלייה לתורה, מצאנו שתי דרכים נוספות בהן נהגו כדי לא לקרוא בתוכחה:

א. היה מי שהעדיף לצאת מבית הכנסת עד לאחר שקראו את התוכחה. כך מספר רבי אליה שפירא, דרשן דק"ק פראג במאה השבע עשרה: "וראיתי פעם אחת מזקני הגאון⁶⁵ זכרוננו לברכה שהלך חוץ לבית הכנסת עד אחר שקראו התוכחה".⁶⁶ ב. במאה התשע עשרה היו מקומות שלא קראו כלל בתורה בשבתות התוכחה. על כך מעיד רבי ישראל מאיר הכהן מראדין, וזה לשונו:

והנה ראיתי שערוריה בענין זה בין ההמון שיש מקומות מן הישובים שבהגיעם לסדר בחוקותי וכי תבוא אין קוראין בתורה בשבת זו. וכמה רעות עושין: אחד שאין מקיימין קריאת התורה שהיא תקנה קדומה מימות מרע"ה. וגם על מה שאמר הכתוב "מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו". וגם הוא טעות

60 אגרא דפרקא, צפת, תשמ"א, עמ' פז סי' רנט.

61 מנהג זה תמוה בעיני, שהרי במסכת סופרים (יד:ט) נאמר שבשעת הקריאה צריכים לעמוד לפני התיבה שלושה אנשים: "אינו מן המובחר שיעמוד החזן יחיד לפני התיבה, אלא שיעמדו עמו אחד לימינו ואחד לשמאלו, כנגד שלשה אבות", ואם לא שלושה – לפחות שני אנשים, כדברי השלחן ערוך: "אם ש"צ רוצה לברך לעצמו ולקרות, צריך שיעמוד אחר אצלו, שכשם שנתנה תורה על ידי סרסור כך אנו צריכים לנהוג בה על ידי סרסור" (אורח חיים קמא:ד).

62 בתרע"ב היה רב במונקאטש.

63 רבי צבי הירש בן רבי שלמה שפירא ממונקאטש, אביו של הרב חיים אלעזר ממונקאטש.

64 י"מ גאלד, דרכי חיים ושלום, מונקאטש, ת"ש, עמ' סז, סעי' רד.

65 רבי שמעון שפירא, אב בית דין פראג.

66 אליה רבה, ירושלים, תשנ"ט, או"ח תכח, עמ' תקלו.

מעקרו דכי מפני שאין קוראין בתורה ואין רוצין להביט בתוכחה בטוחים הם שלא יחול עליהם התוכחה ואדרבה ח"ו. ודומה זה הדבר לאחד שהתרו בו מכיריו שלא ילך בדרך ההוא שהוא מלא בורות ופחתים וענה להם אני אינני ירא מן הפחתים יש לי מכסה עבה ואכסנה על עיני שלא אראה אותם ואפילו כי אפול חלילה לא ילעיגו ממני מפני שהיו עיני מכוסים ולא ראיתי אותם. האם יש שטות גדול מזה? ! אדרבה כל מה שמסגיר יותר עיניו היא הסיבה הגורמת להזיק לנפשו ויהיה ללעג ולבזיון ח"ו לכל. והנמשל מובן. ואני דן אותם לכ"ז (לכף זכות. ח"ט) מפני שיראין שלא יבוא לאינצויי ח"ו אצל ס"ת שזה יאמר ע"ז שיעלה לתוכחה וזה על זה. אבל הלא יש עצה גם לזה שהש"ץ הקורא בעצמו יעלה לתורה לפרשה זו ובזה אין שום חשש כלל לכו"ע.⁶⁷

הפחד מפני התוכחה היה כל כך גדול עד שלא היה איש מוכן לעלות לקריאתה, והתוצאה הייתה קשה: לא קראו בתורה כלל, עניין המהווה שערוריה! גישתו לתופעה זו היא דו ערכית: מחד גיסא "וכמה רעות עושין", "האם יש שטות גדול מזה?!", אך מאידך גיסא הוא דן אותם לכף זכות, שאינם קוראים בתורה כדי שלא יריבו ביניהם מי יעלה לתורה. העצה, לדעתו, להעלות את שליח הציבור הקורא, ובזה אין שום חשש כלל.

היו שכבר עלו לקרוא בתורה אך בירכו ברכה אחרונה לפני שהתחילו לקרוא להם את פסוקי התוכחה. הרב נסים אברהם אשכנזי, שהיה רב באיזמיר (במאה התשע עשרה), מספר על כך, וזה לשונו:

הוה עובדא במדרש ת"ת שקראו לס"ת משלים בס' תבוא לאשכנזי אורח אחד ועלה ובירך ברכת התורה שלפניה. ויהי כאשר קרא החזן, ה' ישמרהו, ג' פסוקים מהפרשה מפני סיבת התוכחות קפץ ובירך ברכה אחרונה.⁶⁸

אותו אשכנזי עלה לעלייה האחרונה, שהיא עליית שביעי, ובירך לפני קריאת התורה, וכאשר קרא החזן שלושה פסוקים לפני קריאת התוכחות – קפץ העולה ובירך ברכה אחרונה, כדי שלא יקראו לו מפרשת התוכחה.⁶⁹ בביקורת קשה, בתוכחה ובאכיפה יצא רבי חיים פאלאג'י בטורקיה, במאה השמונה עשרה, כשראה שנמנעים מלעלות לתוכחה, וזה לשונו:

נשאלתי במי שקורין ומזמנין אותו בשמו לעלות לס"ת... וממאן ומסרב לעלות לס"ת מסיבת שהקריאה שהוא עולה בה הוא בפסוקים של תוכחות וכיוצא ומתפחד וירא את עצמו לעלות בעליה זו, אם כופין אותו וגוערין בו שיעלה ע"כ

67 ביאור הלכה לשו"ע, או"ח תכח, ד"ה "בפסוקים שלפניהם".

68 מעשה אברהם, א, אומיר, תרט"ו, סי' לא.

69 המנהג המקובל הוא שבפרשת כי תבוא העולה השישי הוא שקורא בתוכחה. אולם כאן רואים אנו שהעולה השביעי עלה לתוכחה, אלא שהתחילו לקרוא לו שלושה פסוקים לפני התוכחה, דברים כח:יב ואילך. חלוקת פרשיות כזו נמצאת גם בסידור כתב יד קופמן-בודפסט 399, וכן במחזור עם פירוש "הדרת קדש", ונציה, שנ"ט. ראה: א' קצנלבוגן, "חלוקת פרשות התורה לפי מנין שבעה קרואים", סיני, קיט (תשנ"ז), עמ' רמב, רמד.

שלא בטובתו. ואם לא ציית אם חייב הב"ד לענוש אותו בקנס וכיוצא על ביזוי התורה, או דלמא יש לו עונש מן השמים רח"ל ואין על הב"ד חיוב לענוש אותו? יורנו המורה!

ובכן יראה ורעד יביא לאדם שקורין אותו לעלות לקרא בתורה, ולא יסרב מלעלות חס וחלילה דגדול עונו מנשוא ועליו נאמר "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" (בראשית ט:ה) שפוגע בו מידת הדין הקשה... לכל הנמצאים באותו פרק ורואים שלא רצה לעלות לס"ת אחר שקראו אותו בשמו וממאן מלעלות, דהחיוב מוטל לגעור בו ולכוף אותו בכוח הזרוע שיעלה תכף ומיד לקרות בתורה... והוא אפקרותא ועלבון גדול לס"ת... וקונסין אותו ליטרא זהב.⁷⁰

לדעתו חייבים לעלות לתורה, אפילו בפרשת התוכחה; יש לגעור במי שנמנע ולכוף אותו בכוח הזרוע שיעלה, עונשו גדול כי תפגע בו מידת הדין הקשה, ואפשר אף להטיל עליו קנס.

כדי לעודד את העולה לתורה בתוכחות היו עושים לו "מי שבירך". בתקופת הראשונים, אצל תלמידו של המהרי"ל רבי ישראל איסרלין, היה נאמר "מי שבירך" זה אחרי הקריאה בתוכחה.⁷¹ אולם בליוורנו בירכו את העולה עוד לפני שקרא בתוכחה, וכך נאמר בחומש דפוס ליוורנו:⁷²

נוהגים פה ליוורנו יע"א כשמגיע הש"ץ הקורא בפ' כי תבוא "ללכת אחרי אלהים אחרים לעבדם" (דברים כח:יד)⁷³ שיבא במקומו הקורא בתוכחות, והש"ץ אומר בקול רם פסוקים אלו: "מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקץ בתוכחתו. כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה" (משלי ג:יא-יב). "ולמוכיחים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב" (שם, כד:כה). ותכף ומיד יתחיל המוכיח "והיה אם לא תשמע" (דברים שם:טו).

הקורא בתוכחות נחשב כמוכיח את הציבור, ועוד לפני הקריאה מברכים אותו שתבוא עליו ברכת טוב. מנהג יהדות לוב לקרוא לעולה זה "מוכיח", וכפיצוי על שהתנדב לעלות לתוכחה היו מעלים אותו לתורה ביום ראש השנה. כמו כן, בשתי שבתות אלה (בחוקותי וכי תבוא), לאחר הברכה האחרונה של העולה לתוכחה, מברך החזן את הקהל בברכת "מי שבירך" נוספת על זו שאומרים אחרי ההפטרה, וסיומה הוא: "ויהפך ה' לכם את הקללה לברכה וכן יהי רצון ונאמר אמן".⁷⁴

70 שו"ת לב חיים, יהוד, תשל"ו, סי' יב.

71 כמנהג זה כתב האדמו"ר ממאטטערסדארף. ראה: י' טויסיג, בית ישראל השלם, ח, ירושלים, תשמ"א, עמ' רצא סי' קח: "כשהגיעו לפרשת התוכחה היה הגבאי מכריז: מי שירצה! והשמש היה עולה לתורה, וזה שעלה לפניו ירד מן הבימה, ולאחר שבירך ברכה אחרונה היו עושים לו מי שברך, שתתהפך הקללה לברכה".

72 חומש דברים, ליוורנו תקצ"ג, דף סט ע"א ע"ב. קריאת הפסוקים הללו לפני קריאת התוכחות הייתה גם בג'רבה. ראה: רבי כלפון משה הכהן, ברית כהונה, א, בני ברק, תש"ן, עמ' קנח ס"ק כב.

73 זהו הפסוק האחרון בברכות המוזכרות באותה פרשה, לפני פרשת התוכחה.

74 ראה י"ח בכרך, מקור חיים, א, מהדורת פינס, ירושלים, תשמ"ב, נג:לא, עמ' רכט, שכתב

קריאת התוכחה בקול נמוך

בוורמיזא היה המנהג לקרוא את התוכחות בקול נמוך. על כך העיד, במאה השבע עשרה, גבאי הקהילה רבי יוזפא שמש.⁷⁵ אף בתוניס היה החזן מנמיך את קולו.⁷⁶ על סמך זה הביאו מספר אחרונים את המנהג לקרוא בקול נמוך.⁷⁷ בספר מטעמים⁷⁸ מובא טעם למנהג זה: "משום דברי חכמים בנחת נשמעים", ודברי' הוא תוכחה,⁷⁹ כדכתיב 'אלה הדברים'."

האם אכן יש למנהג זה על מה לסמוך?

במדרש קהלת רבה מצינו מסורת הדומה לנאמר בבבלי שהבאנו למעלה (מגילה לא ע"ב), אך אינה זהה, והיא נותנת משמעות אחרת למילה "גמגם", וזה לשון המדרש:

ר' לוי בן פנטי קרא את ארוריא קדם רבי הונא וגמגם בהון, א"ל אשמע קליך דלית אינון קללות, תוכחת אינון, מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקץ בתוכחתו.⁸⁰

המלים "אשמע קליך" – השמע קולך, באות לומר כי קרא כנראה בקול נמוך, ולכן אמר לו רב הונא: קרא כך שאוכל לשמוע את קולך; הקללות הן תוכחות, בבחינת "כי את אשר יאהב ה' יוכיח" (משלי ג: יב), ואין מקום לשנות את אופן קריאתו. אכן, האר"י הקדוש היה עולה בפרשת בחוקותי לקרוא את הקללות וקרא בקול רם, כחכמי קהילות ספרד.⁸¹ כמו כן, יש מהתימנים הקוראים את פרשת התוכחה דווקא בקול רם.⁸²

גם רבי יששכר בן סוסאן מוסר כי אמרו לו חכמי צפת שקיבלו מקדמוניהם שקוראים בקול נמוך את פרשת העגל (שמות לא: יח – שמות לג: יא), וכן שישה פסוקים ראשונים שבפרשת המתאוננים בסדר בהעלותך (במדבר יא: א–ו), מפני "שאין נכון להטעים בנעימות וקול ערבות בספר תורה ברכים את מעשה אבותינו הרע הזה",⁸³ ואינו מזכיר

(במאה השבע עשרה): "מי שעלה לתוכחה, עלה ביום יו"ט ראשון של שבועות, ויום ראשון דר"ה", וכן: א' וסרטיל, ילקוט מנהגים, ישראל, תש"מ, עמ' 222–223.

75 יוזפא שמש, מנהגים דק"ק וורמיישא, מהדורת המבורגר–זימר, ירושלים, תשמ"ח, עמ' קב סי' צז.

76 א' בן יעקב, "בתי הכנסת של עדות המזרח", מחניים, צה (תשכ"ה), עמ' 114.

77 כגון: יוסף שאול הלוי נאטאנזאהן, שו"ת שואל ומשיב, מהדורא תנינא, ירושלים – ניו יורק, תשכ"ד, חלק ראשון, תשובה מח. וכן: שלחן הקריאה, שם (הערה 55), מנהג ישראל תורה, שם (הערה 55).

78 י' ליפיעץ, ישראל, תשכ"ח, עמ' 144.

79 כנראה כוונתו לפסוק המסיים את התוכחה במילים: "אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה" (דברים כח: ט).

80 קהלת רבה, שם (הערה 7).

81 רבי חיים ויטאל, שער הכוונות, ירושלים, תרל"ג, שער ו ענין שחרית של שבת, ד"ה "ענין הס"ת".

82 ילקוט מנהגים (לעיל הערה 74), שם, עמ' 340.

83 תקון יששכר, שם (הערה 14), דף עד ע"א ע"ב. בכתר שם טוב, שם (הערה 22), עמ' רפז–רפח, כתב שזהו גם המנהג בא"י, סוריא, תוגרמא, מצרים, לונדון ואמשטרדם.

שיבהל מחמת ריבוי הקללות.

ב. אותם הקוראים את התוכחות ללא טעמים⁸⁹ – הרי הם פוגמים בעולמות עליונים, ואינם עושים כראוי: "האם בלי טעמים לא יהיו תוכחות? התוכחות נשארים תוכחות, ומה הועילו בתקנתם?".⁹⁰

המנהג שלא לברך על התוכחה

רבי שלמה קלוגר⁹¹ יצא נגד המנהג שרווח בזמנו שהעולה לתוכחות לא יברך לא לפני הקריאה ולא לאחריה, וזה לשונו:

שא' מה שנהגו בק"ה שהתוכחות אין קורין שום אדם רק הקורא קורא אותם בלי ברכה תחלה וסוף. הנה רע מאד מנהג זה ושתים רעות עשו אחד דנראה דמבזה התוכחות ועוברין על "מוסר ה' בני אל תמאס" וכו' ועוד דהוי בזיון לגוף התורה דעל כל הפרשיות מברכין ועל זה אין מברכין והוי בזיון התורה. והנה מ"ש רי"מ ראי' ממגלה דחייב לברך על התוכחה יפה אמר וכן מן המדרש פ' ראה דאמר שם דהתוכחות אחד קורא את כולן ומפרש שם הטעם דאמר הקב"ה אינו בדין שיהיו בני מתקללין ואני מתברך עיי"ש ואם איתא יעשו קוצין קוצין ובלי ברכה ובע"כ דחייב לברך ועוד יותר מבואר בתשו' ג"א יהודא חאו"ח סי' ע"ג בשם מ"ס פי"ב דאף בזמן הש"ס שלא הי' כ"א מברך רק הראשון והאחרון מ"מ על הקללות היו מברכין תחלה וסוף עיי"ש א"כ ק"ו מה בזמן הש"ס שלא הי' מברך כ"א על עליה שלו מ"מ על הקללות היו מברכין מכ"ש בזה"ז דכ"א מברך דחייב לברך על הקללות וטעם הדבר הי' נראה דגם בזמן הש"ס הי' מברכין על הקללות לרמז דהם מקבלין הקללות והיסורין באהבה. גם י"ל הטעם דמברכין על זה הוא מכח דכתיב "ואברכה מברכך" וכן "מברכך ברוך" ואם על אדם כך מכ"ש המברך לו ית' וכדי שלא יחול בו הקללה באיש שקורא הקללות לכך מברך כדי שיתברך הוא.⁹²

ארבע טענות יש לרבי שלמה קלוגר נגד מנהג זה, שהוא רע מאוד כהגדרתו:

- א. הוא מבזה את התוכחות ומואס בהן.
- ב. הוא מבזה את גוף התורה עצמה, כי על כל הפרשיות מברכים ועל זו אין מברכים.
- ג. ישנה ראייה מפורשת מהבבלי ומהירושלמי שהבאנו לעיל וממסכת סופרים (יב:א-ג) שחייב לברך על התוכחה. שהרי אין מפסיקים בקללות מפני שאין מברכים על הפורענות, שאמר הקב"ה: "אינו בדין שיהיו בני מתקללים ואני מתברך", ואם אין מברכים על התוכחה כמנהגם – אפשר היה להפסיק בקללות.
- ד. אף בזמן המשנה, שהפותח והמסיים בלבד היו מברכים – על התוכחות היו מברכים

89 כך נהגו בירושלים העתיקה בתקופה שקדמה למלחמת העולם הראשונה. ראה: י' יהושע, ילדות בירושלים הישנה, ירושלים, 1965, עמ' 152–153.

90 שו"ת ישכיל עבדי, שם, טז:ו.

91 המאה התשע עשרה, פולין.

92 שו"ת האלף לך שלמה, ירושלים, תשכ"ח; ד"צ בילגוריי, תרצ"א–תרצ"ב, חלק או"ח סי' סג.

בכל זאת, כפי שהוכחנו למעלה, קל וחומר בזמננו שעל כל קריאה מברכים, שיש לברך גם על התוכחות.

לטענות אלה אפשר להוסיף את ההלכה הפסוקה בשלחן ערוך: "כל הקורים מברכים לפנייה ולאחריה".⁹³ "כל הקורים" ללא יוצא מן הכלל, ובכלל זה פרשות התוכחה.

מנהג זה, שלא לברך על התוכחות, קיים בקהילות מסוימות גם בימינו, כפי שכתב רבי ישכר תמר:

והנה בפולין קודם החורבן, היה המנהג בכמה קהלות שבעל הקורא היה עולה לשלישי וקרא עד קוממיות ובירך לאחריה ואח"כ קרא התוכחה מבלי לברך לפנייה ולאחריה, וכן נוהגין בא"י יוצאי אותן הקהלות. והוא בניגוד לדעת הירושלמי שאפילו בזמן שרק הפותח והחותם היה מברך, הקללות טעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם.⁹⁴

לדעת רבי משה פיינשטיין:

הוא מנהג טעות ואסור להתנהג כן כי אסור לקרות בתורה בצבור אף פסוק אחד בלא ברכה... ואין להשגיח על מנהג כשהוא נגד דין המפורש בגמרא ובפוסקים אף אם יאמרו שאדם גדול הנהיג זה, וצריך לשנות ולעשות כדין.⁹⁵

כן כתב הרב עובדיה יוסף: "ומעתה הדבר ברור שהמנהג של עולי מרוקו שלא לברך על פרשת התוכחה... אין לו יסוד כלל".⁹⁶

אמנם אב"ד מונקאטש, רבי חיים סופר (במאה התשע עשרה) כתב: "ראיתי פה עיר מונקאטש מנהג בשבת שיש לקרות התוכחה, לא נקרא איש בשמו רק החזן קורא את התוכחה בלי שיברך לפניו ולאחריו וכך נוהגין פה בכל בתי כנסיות".⁹⁷ גם הוא תמה על המנהג, בדומה לתמיהתו השלישית של המהר"ש קלוגר שהבאנו למעלה, והוסיף (שם): "דזה ביזוי התורה שלא לברך על קריאת התוכחה כי כשם שמברכין על הטובה כך מברכין על הרעה", ועם כל זה מצא מקום להמליץ טוב בעדו, וזה לשונו (שם):

אך יש להשיב בודאי אם החזן קורא לאיש בשמו לעלות לתורה אז בודאי צריך לברך אפילו בקריאת הקללות, כי כשם שמברכים על הטובה אם קורין לו בקריאות הברכות כך מברכין על הקללות אם קוראים לו בשמו לעלות לס"ת. אבל אם נהגו שלא לקרוא לשום איש פרטי רק החזן קורא את התוכחות לכל העומדים בבהכ"נ א"כ אין כאן איש אשר יברך לפניו ולאחריו.

לדעתו, אם אכן היו קוראים לאיש בשמו לעלות לתוכחה – היה מחויב לעלות ולברך, כי כשם שמברכים על הטובה – כך מברכים על הרעה. אולם כאן נמנעו מלקרוא לאדם

93 שלחן ערוך, אורח חיים, קלט:ד.

94 עלי תמר, ג, אלון שבות, תשנ"ב, עמ' קכט.

95 שו"ת אגרות משה, ניו יורק, תשכ"ד, חלק או"ח ב' סי' לה.

96 שו"ת יביע אומר, ז, ירושלים, תשנ"ג, או"ח סי' יט.

97 מחנה חיים, חלק שלישי לאו"ח, ירושלים, תש"ל, סי' טז.

מסוים לעלות והחזון היה קורא אותה, לכן לא בירך לפניה ולאחריה.

רבי חיים סופר הוסיף שנראה שטוב יותר מנהגם של אלה שאינם מברכים על התוכחה והחזון קורא בלי ברכה, מאשר המנהג שראה באחת המדינות שהחזון קורא "יעלה מי שירצה", כי אז הציבור ממתין עד שיבוא הלך עני עובר אורח בבגדים קרועים, ובשביל מעט פרוטות שמובטחות לו עולה לתורה ומברך. כך ראה פעם בכפר אחד שהוצרך הציבור להמתין לפני קריאת התוכחה עד שהובא איש עני מבית המרוזח לקריאת פרשת התוכחה, ואין לך בזיון התורה גדול מזה, להביא חדל אישים ושפל כזה כדי להעלותו לתורה ולברך עליה. בדרך אגב סיפר עוד שפעם אחת היה ספר התורה מונח על התיבה, ואף אחד מהקהל לא רצה לעלות לפרשת התוכחה, וחיכו עד בוש, ואז קם הברון אייבשיץ, בנו של הגאון רבי יהונתן אייבשיץ,⁹⁸ שהיה בעל תשובה, ואמר בקול רם: חטאתי כי השארתי את ספר התורה מונח כך על התיבה, כי למי ראוי שיקראו לפניו את התוכחה אם לא לפני, שחטאתי הרבה נגד השי"ת, ובירך בקול גדול על התוכחה.

לדעתי, דבריו אינם מחוורים: וכי משום שהחזון קורא בעצמו, ולא איש פרטי שקראו בשמו לעלות לתורה, לכן יש מקום שלא לברך על קריאתו? הרי הימנעותו מלברך גורמת אי כבוד לקריאת התוכחה.

אמנם הצדק עמו שהמנהג שנהגו להמתין עד שימצאו איזה עני עובר אורח שיסכים בטובו לעלות לתורה ולברך על התוכחה הוא מנהג גרוע ביותר, אבל אין זה מצדיק את המנהג שלא לברך על התוכחה, כפי שכתב הוא עצמו בתחילת דבריו, ודווקא בכך הם גורמים בזיון לספר התורה בהימנעותם מלעלות לתורה ולברך על התוכחה.

מנהג זה, שלא לברך, קנה לו שביתה בחלק מקהילות החסידים, ולא רק שהשתדלו ליישב את המנהג, אלא נתלו בגאונים וצדיקים שנהגו כן. בשו"ת אמרי נועם⁹⁹ נפתחת תשובה ארוכה בזה הלשון: "יען כי מנהג זה נובע ממקור קדוש כי כן נהג מורי אבי ואא"ז... ומסתמא כן היה נוהג אא"ז וצ"ל מראפשיץ, לזאת אהפך בזכותם להראות כי אין בזה חשש איסור".

תשובה זו שייכת לרבי יהושע הורוויץ, שהיה רב ואדמו"ר בדזיקוב במאה התשע עשרה. לדעתו גם אביו, רבי אליעזר הורוויץ, וגם סבו, רבי נפתלי הורוויץ (מרופשיץ), נהגו שלא לברך בקריאת התוכחות. מנהגם היה שלא להעלות שום איש לקריאה זו, אלא שליח הציבור הקורא את התורה המשיך בקריאת התוכחה ללא שום ברכה.

אחת השאלות שתמה עליה השואל בשאלתו לרבי יהושע הורוויץ הייתה: "איך רשאי לעשות כן דהרי מבואר בש"ס מגילה דף כא דהאידינא כל הקוראין מברכין מחשש נכנסין ויוצאין דיאמרו אין ברכה בתורה?".

תשובתו היא: יש לחלק בין הנושאים. רק אם קוראים לאנשים לעלות לתורה בלי ברכה – בזה יש מקום לחשש מפני הנכנסים והיוצאים, שלא ידעו אם הפותח והחותם בירכו ויאמרו שאין ברכה בתורה. כי שליח הציבור קורא לאנשים שיעלו לקרוא בתורה כמנהגו בכל פעם כמו שקורא לפותח ולחותם ללא שום שינוי והיכר, וכשם שהאמצעים

98 מגדולי הרבנים וחכמי התורה החריפים בדורו. המאה השמונה עשרה.

99 בסוף הספר אמרי נועם על מועדים וחדשי השנה, ב, לרב מאיר הורוויץ, אב"ד דזיקוב, נלוו תשובות מבן המחבר הרב יהושע הורוויץ, קראקא, תרמ"ו; ד"צ בני ברק, תשל"ג, תשובה ב'.

לא בירכו – יחשבו שכך עשו כולם, גם הפותח והחותם. לכן תיקנו שכל העולים יברכו. מה שאין כן אם בכל פעם המנהג לקרוא לאנשים שיעלו, ובתוכחה עושים שינוי מן המנהג הנהוג ואין קוראים לאיש אלא רק שליח הציבור קורא בפני עצמו – כאן אין חשש מפני הנכנסים והיוצאים, כי הנכנס יבחין בשינוי שנעשה לפניו, ויבין שלכן קוראים בלי ברכה כיון שלא עלה איש לקרוא. שהרי גם שליח הציבור עצמו, אם הוא עולה לתורה – המנהג במקומותיהם היה שאיש אחר קורא בשמו שיעלה.¹⁰⁰ כיון שכך, הנכנס שיראה שאין קוראים עתה לשום איש בשמו לעלות כמנהג – יכיר ויתבונן היטב שזה משום שקוראים בתוכחה, ואין בכגון זה חשש מפני הנכנסים והיוצאים. בסוף תשובתו הוא כותב: "והנראה לע"ד כתבתי ובפרט כי כן פוסק בשו"ת הר הכרמל שהבאתי".

אלא שלדעתי, המעיין בתשובת הר הכרמל יראה מיד שלא התיר זאת אלא לפי מה שנהגו במקומו, שבקושי מצאו איש בזוי ונקלה שיתרצה לעלות תמורת תשלום לפרשת התוכחה, לכן כתב כי בזמן הזה ובמקומות אלה שאינם רוצים לעלות לתורה ולקרוא בפרשת התוכחה – ודאי שאין לבטל משום כך את קריאת התורה בציבור, אלא שליח הציבור יקרא בלא ברכה. עם זאת אין אנו מבטלים בכך את תקנת חז"ל שכל העולים לתורה יברכו, גזירה משום הנכנסים ומשום היוצאים, כפי שכתב בתשובה:

נידון דידן אינו אלא בשבתות הללו וגם דוקא כשאנו נמצא לה עולה הגון בקל, וגם רואין הכל שבסדר זו עצמה כל העולין מברכין לפניו ולאחריו, על כן לא מקרי זאת ביטול התקנה ורשאים לעשות כן מפני כבוד התורה וכבוד הציבור שלא יהא זלזול להם לקרא לה איש נקלה בתוך ז' קרואים ולרצותו ולפייסו בממון ודברים עד שיתפייס. א"כ מניעת עולה לפרשה זו היא כבוד התורה והציבור.¹⁰¹

לפי זה, בזמננו שהחזן הקורא בתורה עולה לקריאת התוכחות, ואין צריך להמתין לאדם נקלה שיעלה לתורה – גם בעל שו"ת הר הכרמל יודה שיש לברך על קריאתה. כך העלה גם האדמו"ר ממונקאטש, רבי חיים אלעזר שפירא, שהשיב על כל דבריו של בעל אמרי נועם וכתב:

וכיון שיוכלו לנהוג כמנהג הישר שהקורא עולה בברכה עם איזה פסוקי ברכות שלפניהם למה ניטה דרך עקלתון מדרך הישר והשו"ע, וגם שום אחד מהפוסקים לא אישתמיט מיניה אפילו דעת יחיד לומר שלא לברך. וגם בספר שערי אפרים להגאון מרא"ז מרגליות זצ"ל מכל המנהגים שהביא מענין קריאת התוכחה¹⁰² לא הביא שום מנהג בעולם לקרותה בלי ברכה כלל. על כן ישתקעו הדברים ומנהגים כאלו.¹⁰³

100 כל זה בניגוד לדברי הרמ"א שכתב: "ובמדינות אלו אין נוהגין כן ואין החזן עולה רק כשהסגן אומר לו לעלות אבל אין קורין לו בשמו כמו שאר העולים שקוראים אותם בשמם פלוני בר פלוני" (או"ח קלט:ג).

101 ר' אליהו ב"ר יחזקאל, שו"ת הר הכרמל, פראנקפורט דאדר, תקמ"ב, תשובה יב.

102 ראה: שערי אפרים, שם (הערה 40), ז:כג.

103 שו"ת מנחת אלעזר, א, מונקאטש, תרס"ב, סי' סו. בספרו נמוקי אורח חיים, ירושלים, תשכ"ח,

הוא הוסיף כי ראייתו (של בעל שו"ת אמרי נועם) מצדיקים שונים שנהגו כך אינה מחייבת אותנו לנהוג כמותם הלכה למעשה, עד שנחקור ונדרוש היטב ויסבירו לנו את הנהגתם, וזה לשונו:

ומה שכתב בתשובה הנזכרת באמרי נועם שנהגו כן מהצדיקים הגאונים הק' מזקנינו זי"ע, הלא על כיוצא בזה כתב הקדוש מורנו הרב צבי הירש מזידיטשוב¹⁰⁴ בספרו סור מרע ועשה טוב,¹⁰⁵ וז"ל: שאפילו היה הרב דומה למלאך ה' צבאות לא תאמין לשום עובדא ומעשה לנהוג אחריו שום דקדוק ומעשה, עד שתדקדק בעצמך בכל תנועה אשר ראית לרכך ותהי נושא ונותן בדבר מאיזה טעם ושורש מה אשר עשה הרב וכו' וצריך אתה לדונו לכף זכות וחלילה ח"ו להרהר אחריו. אבל לא תעשה כמעשהו נגד התורה עד שתשא ותתן עמו על מה ולמה הוא עושה כן, וכאשר יורה לך טעם עפ"י התורה ויסבור לך הדבר ויכנסו דבריו באזניך אחרי שתחקור בענין אז תאמין. וזולת זה לא תאמין אפילו יאמר לך שקבל מאליהו אל תאמין ולא תשמע לו... ואפילו נגד תקנות חכמים בלבד לא תשמע לו.

ניתן לסכם כי מנהג זה, שלא לברך על התוכחה, התנגדו לו רבים והשתמשו נגדו בביטויים שונים: "רע מאוד",¹⁰⁶ "טעות",¹⁰⁷ "אין לו יסוד כלל",¹⁰⁸ "ישתקעו הדברים ומנהגים כאלו",¹⁰⁹ "נגד ההלכה",¹¹⁰ "מנהג משובש"¹¹¹ ועוד.

יש שהתירו לשליח הציבור לקרוא ללא ברכה, כפי שהבאנו לעיל, במקרים מסוימים כאשר אין מי שיעלה לתורה ויהיה בזיון לתורה אם ימתינו. אך גם על זה ערערו, כי במקומות שאין ממתינים לעולה והחזן עולה לקריאת התוכחה ומתחילים בפסוקי ברכה ומסיימים בדבר טוב – אין מקום שלא לברך.

העולים לקריאת התוכחה

כיוון שעלייה לתוכחה הפכה לקריאה שיראים ממנה, בא תיקונה שבמקומות מסוימים

תכח:ו, כתב כי האר"י הקדוש (ראה: שער הכוונות לעיל הערה 81), שם, שער ו ענין שחרית של שבת, ד"ה "ענין הס"ת" קרא בעצמו את התוכחה בפרשת בחוקותי בתוך שבעה עולים, הרי שקראן בברכה. לדעתי אין זו ראייה, כיוון שייתכן שקרא ללא ברכה למרות שעלה למניין שבעה.

104 חי במאה השמונה עשרה.

105 ירושלים, תשנ"ו, עמ' עט–פ.

106 מהר"ש קלוגר, שם (הערה 97).

107 אגרות משה, שם (הערה 100).

108 יביע אומר, שם (הערה 101).

109 שו"ת מנחת אלעזר, שם.

110 נמוקי אורח חיים, שם.

111 רבי יצחק אליהו לנדא, פתשגן הדת, ווילנא, 1873, לספר ויקרא דף מח ע"ב.

העלו דווקא את הרב או את החכם שבקהל, שהם ראויים להוכיח.¹¹² כבר ראינו לעיל שבעל תרומת הדשן, רבי ישראל איסרלין, עמד בעצמו לתוכחה.¹¹³ כמו כן, המהרש"ל הקדים ועלה כאשר ראה שאיש אינו רוצה לעלות.¹¹⁴

גם האר"י הקדוש עלה לתוכחה. על כך מעיד תלמידו, רבי חיים ויטאל, וזה לשונו: "וכן בפ' בחוקותי ראיתי שעלה ביום השבת ההוא וקרא בפיו ובקול רם הקללות של פרשת בחוקותי כחכמי הקהילות ספרד".¹¹⁵ נראה שגם את התוכחות שבפרשת כי תבוא קרא האר"י הקדוש, שהרי הן מופיעות בעליית שישי, והאר"י עלה לשישי בכל ימי השבת על פי עדות תלמידו.¹¹⁶

מנהג זה נהג גם בקושטא, כדברי רבי חיים בנבנשת, מגדולי חכמי טורקיה. הוא נשאל:

על מה סמכו המרביצי תורה כשקורין השירה או עשרת הדברות ותוכחות וקללות לעמוד לימין החזן. ושראיתי להחכם השלם הרב כמה"ר אהרן לפפא ז"ל שכשהיה קורא הוא השירה או העשרת הדברות ותוכחות וקללות היה עומד הוא לשמאל הש"ץ.

תשובה. המנהג הפשוט שראיתי בקושטא לרבני הדור שלא לשנות והיו קורין הן בעצמם ועומדים לימין הש"ץ. והמנהג שאמרת בשם הרב מהר"ד אהרן ז"ל שכשהיה קורא הוא בעצמו היה מחליף מקומו ועומד לשמאל הש"ץ אין לו יסוד.¹¹⁷

112 כך גם מצינו לגבי עליות אחרות לתורה שנמנעו מלעלות כי חשבו שאינן מספיק חשובות. על כך עומד הרשב"ץ בתשובותיו (ספר התשב"ץ, ב, לעמבערג, תרנ"א, שאלה רעו): "אמ"ה (אמר המגיה. ח"ט) שמעתי כי הרא"ש ז"ל היה מנהגו לעלו' חמישי בכל שבת כי לא הי' רוצים לעלו' חמישי שאין לו בן זוג, היה הוא עולה וכשמתה אמו עלה מעצמו. כך שמעתי מאדוני דודי ה"ר אהרן". המגיה – יתכן שהוא הרשב"ץ השני, נין הרשב"ץ, שהיה המעתיק הראשון של כתב ידו. כך שיער המהדיר של ספר התשב"ץ, י' קטן, ירושלים, תשנ"ח, עמ' פב הערה 16. בעמ' 37 במבוא כתב כי רבי שמעון בנו של רבי צמח מכונה הרשב"ץ השני. רבי אהרן היה אח של אביו, רבי צמח. בעמ' 37 הערה 244 מדגיש י' קטן שלא כל ההגהות שנמצאות בתשב"ץ יצאו מתחת ידו של נין הרשב"ץ. כגון: ח"ב סי' ע, שאין ספק שיצאה מעטו של הרשב"ץ עצמו. עליית חמישי אין לה בן זוג, כדברי שמות רבה (מהדורת מירקין, ה, ישראל, תשל"ב, טו:ז): "כל האותיות מזדוגין חוץ משתי אותיות הללו. כיצד? א"ט הרי י'. ב"ח הרי י'. ג"ז הרי י'. ד"ו הרי י'. נמצא ה' לעצמה". כששמע הרב אברהם אדאדי (המאה התשע עשרה, נכדו של רבי מסעוד חי רקח, בעל מעשה רוקח), כי זה היה טעמו של הרא"ש – קיים הוא עצמו דבר זה בצפת בבית מדרשו של רבי יוסף קארו, ועלה קרוב לשנה אחת בעליית חמישי (השומר אמת, שם [הערה 39], עמ' מה, סעיף ב ועמ' נז, סעיף ג).

113 שו"ת לקט יושר (לעיל הערה 45), שם.

114 ספר החיים (לעיל הערה 56), שם.

115 שער הכוונות (לעיל הערה 56), שם.

116 רבי חיים ויטאל, שער הכוונות, ב, תל אביב, תשכ"ב, עמ' צב – צד.

117 שו"ת בעי חיי, ירושלים, תשמ"ד, סי' יד, עמ' 28. וכן: כנסת הגדולה, שם (הערה 40), אורח חיים, ב, תכח:ו, עמ' 190.

לדעתו, יש לעולה לקרוא בתורה לעמוד תמיד לימין שליח הציבור, גם אם הוא חכם הקהל שקורא בתוכחות. מנהגו של אותו חכם שקרא בתוכחה כשהוא עומד לשמאל שליח הציבור – אין לו על מה לסמוך.

גם אצל התימנים נוהגים להעמיד את הגדול בציבור לקריאת התוכחה, ובפרשת כי תבוא כיוונו שהתוכחה תהיה העלייה השישית במניין העליות. מנהג עתיק זה, שהתוכחה היא העלייה השישית ולא השביעית, מוסבר על ידי המהרי"ץ (על פי הזוהר) בכך שהמספר שש מרמז על סוד מעין הברכה,¹¹⁸ ואילו המספר שבע רומז על דין, ואם העולה יהיה השביעי – יוסיף בזה חמת הקללות.¹¹⁹ לדעתו, מנהג זה השתרבב מימות ראשונים, וזה לשונו:

כי כן הוא בכל ספרי התיגא"ן ששם פסקו קריאת הפרשיות לז' מברכים וכשהגיעו לפ' תבוא עשו הקללות לקריאת ששי וזה באמת לכוונה זו או לכוונה נעלמת יותר מזה. לא כמו שחשבו קצת חזנים מקרוב לקרות התוכחה ז'... וזה אינו... שוב ראיתי בדפוסים שעשו התוכחה ששי וגם בס' תיקון יששכר כן הפסיק לה.

המהרי"ץ קורא תיגר על קצת חזנים שקובעים את התוכחה כעלייה שביעית, ולהפרכת טענתם הוא מסתייע בכל ספרי התיגא"ן (חמישה חומשי תורה בכ"י), בדפוסים ובתיקון יששכר לרבי יששכר בן סוסאן.¹²⁰ המנהג להעלות את החכם שבקהל נהג בהרבה קהילות לפי עדותו של המהרי"ץ, וזה לשונו:

ולפי שהמוכיח הוא כמטיל קוצין בעיני המתוכח וקשה לרבים השומעים יש טעם עוד לומר שאין ראוי שיוכח בהם אלא אחד ולא רבים. ולכך הוא מה שעוד יצא בהם מנהג בכל קהלות ישראל שלא יעלה בהם להוכיח בקריאתם בס"ת אלא חכם גדול שבקהל שהוא ראוי להוכיח שלא כל אדם ראוי להוכיח.¹²¹

ניתן לסכם כי חמישה מנהגים מצויים בבחירתו של העולה לתוכחות. רבי שם טוב גאגין הביא שלושה מהם:

א. המנהג בארץ ישראל, בסוריה, בתוגרמה ובמצרים שמעלים איש עם הארץ בעליית התוכחות.

118 על פי הזוהר – עליית ששי היא המשובחת מכולן, ראה: ספר הזוהר, ב, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים, תש"ל, עמ' 328. מ' חלמיש, "מקומה של הקבלה במנהג", בתוך ספרו של ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ג, ירושלים, תשנ"ד, עמ' קצו.

119 מהרי"ץ בפירושו עץ חיים על התכלאל, ח"א, ירושלים, תשל"ז, עמ' קלח, א–ב.

120 שם (הערה 14), עמ' ע"א. רבי יששכר סוסאן – מגדולי רבני צפת בתקופת הבית יוסף והאר"י. חלוקת פרשיות כזו ששביעי עולה לתוכחה נמצאת בסידור כתב יד קופמן – בודפסט 399, וכן במחזור עם פירוש "הדרת קדש" ונציה שנ"ט. ראה: א' קצנלבוגן, 'חלוקת פרשות התורה לפי מנין שבעה קרואים', סיני קיט (תשנ"ז), עמ' רמב, רמז. למקורות נוספים לחלוקה זו ראה לעיל, הערה 71, וכן: רבי נסים אברהם אשכנזי, מעשה אברהם, שם (הערה 70), סי' לא.

121 מהרי"ץ שם, עד ע"ב.

- ב. מקומות שמעלים את הרב שיהיה קורא את התוכחות.
 ג. מקומות שמעלים את שמש בית הכנסת או את ראש הקהל.¹²²
 לפי דברינו, יש להוסיף:
 ד. שליח הציבור הקורא בתורה הוא העולה, וכך נוהגים בהרבה מקומות בארץ ישראל וכן בג'רבה.¹²³
 ה. היו קוראים: "יעמוד מי שירצה", כדברי רבי ישראל וועלעץ שהיה מלפנים רב ואב בית דין דק"ק בודפסט, וזה לשונו:

והנה זאת אוכל להעיד דבקהלת פעסט שמייסד המנהגים היה הגאון בעל מחנה חיים זצ"ל היו קורין מי שירצה וכרמ"א בסי' תכח (סעיף ו.ח"ט) בסתם, וגם בפ"ב (פרסבורג. ח"ט) וברוב קהלות אונגארן הי' קורין מי שירצה.¹²⁴

לאחר סקירת ההלכות והמנהגים, כדאי להתייחס לעניין מנקודת מבטם של בעלי מוסר, או של סופרים שכתבו מתוך תחושות מוסריות או חווייתיות.
 רבי יצחק לנדא (המאה התשע עשרה, ווילנא) כתב:

ומה שחוששין פן יזיק הקריאה להעולה אין לו בזה שום מקור דהקריאה שוה להעולה ולכל הצבור, ומה לו לחוש להעולה יותר מכל הצבור. ומה שכתבו מקצת ספרים דהקורא לא יהיה שונא להעולה אין הכונה דאם הקורא מכוין לקלל להעולה יזיקו לו הקללות, דאטו בדידיה תליא מילתא? ! הברכות והקללות המה מן השמים. וכש"כ בזה שהעולה עושה מצוה אזי שומר מצוה לא ידע דבר רע. רק הקפידא בזה דאם הוא שונאו ומכוין הקורא לקללו עובר הקורא על מה שמקלל את חבריו בשם, והוא עוון גדול. ומה שמביא... בשם מהרי"ל שהיה מקפיד על מי שעולה לתוכחה חוץ מהשמש ששוכרין אותו לכך, יתכן דהקפידא היה אחרי שנהגו שאין קורין אנשים חשובים לתוכחה, מתבייש בזה העולה, והוא כעין הלבנת פנים בצבור.¹²⁵

הסופר יעקב יהושע, המתאר את חיי העדה בירושלים העתיקה ובשכונות שמחוץ לחומה בתקופה שקדמה למלחמת העולם הראשונה, היטיב לתאר את קריאת התוכחה בשבת בבית הכנסת:

היו רגעים של עצב ודכאון. לבנו הקטן דאב כשעלה לתורה שמש בית הכנסת חכם אלעזר לוי, יהודי פשוט ומופלג, בשעת קריאת הקללות בפרשת "כי תבוא".

122 כתר שם טוב, שם (הערה 22), עמ' שכג סעיף צב, וכן: י' גליס, מנהגי ארץ ישראל, ירושלים, תשכ"ח, עמ' סז, סעיף נב.

123 ברית כהונה, שם (הערה 74).

124 שו"ת דברי ישראל, מהדורת וולנר, ירושלים, תש"מ, סי' סא. נראה שלא חילקו בין קריאת התוכחות בתורת כהנים לבין קריאתן במשנה תורה. אף על פי שלדעת המהרי"ל, שהבאנו למעלה, יש לקרוא "יעמוד מי שירצה" לקריאת משנה תורה דווקא – כבר נהגו אפילו בפרנקפורט לקרוא "מי שירצה" אפילו בפרשת בחוקותי, כדעת פוסקים אחרונים (ראה: יוסף יוזפא קאשמן, נוהג כצאן יוסף, תל אביב, תשכ"ט, עמ' רלד).

125 פתשגן הדת, שם (הערה 116), דף מח ע"ב, מט ע"א.

הקללות הללו סימרו את שערות ראשינו ועשו את בשרנו חידודין. בקללות הללו נעשה גם שימוש בחיי יום יום. "קי טי אלקנסין לאס מאלדיסיוניס די לה פרשה די כי תבוא", לאמר, ישיגוך הקללות של פרשת כי תבוא, היתה אמירה שבה קיללו איש את רעהו ואשה את חברתה. הקורא בתפילה עבר על הקללות בחפזון, בלחש, וללא סלסולי טעמים. ... וכשנגמרה הקריאה והחזן הרים את קולו "אלה דברי הברית" נשמנו לרוחה. נשאנו עינינו לעבר השמש כדי לראות אם עדיין חי וקיים הנהו. חכם אלעזר לוי היה יורד מהתיבה מדוכא, כאילו ספג מלקות, לא בשל חטאותיו בלבד, אלא גם בשל חטאיה של העדה כולה. לפעמים היה שמש בית הכנסת שוכר בפרוטות מספר אדם אחר כדי שיסכים לעלות לתורה במקומו בקטע זה של פרשת השבוע "כי תבוא".¹²⁶

סיכום

פרשיות התוכחה מהוות דוגמה קלסית להתנגשות בין הצד הפורמלי ההלכתי לבין הצד הרגשי. מחד גיסא, פרשיות אלה הן חלק מהתורה, אין למאוס בהן והן בבחינת "כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכאב את בן ירצה" (משלי ג:יב). מאידך גיסא, הטיילה קריאת התוכחה, מעצם תוכנה, אימה ופחד על הקהל בשל החשש שאחד מהם ייקרא לעלות לתורה בפרשה זו. בשל כך הייתה מגמה להתרחק מקריאתן ככל האפשר. ייתכן שזוהי הסיבה לכך שבתקופת הגאונים היה המנהג בשתי הישיבות לקרוא בתעניות פרשת "ויחל",¹²⁷ ולא "ברכות וקללות" כפי שמובא במשנה.¹²⁸ קריאה זו הייתה גם בזמן בעלי התוספות, כשהם מדגישים את המקור לדבריהם: "וכן אנו נוהגין על פי מסכת סופרים שאנו קורין ויחל בתעניות, ובמתניתין אמרינן שקורין ברכות וקללות".¹²⁹ מסכת סופרים היא חיבור מתקופת הגאונים לפי מנהג ארץ ישראל בנוגע לליטורגיה.¹³⁰ בארץ ישראל הקפידו יותר בקריאת הקללות, שהרי לפי הירושלמי אין מפסיקים אפילו בקללות שבמשנה תורה.¹³¹ לכן נתנו פרשנות מצמצמת למילה "בתעניות", כשהכוונה רק לתשעה

126 ילדות בירושלים הישנה, שם (הערה 94), עמ' 152–153. כמו כן מצויה מסורת (ראה: י' מרק, במחיצתם של גדולי הדור, תרגם ש' חגי, ירושלים, תשי"ח, עמ' 70) כי בימי זקנותו של רבי ישראל סלנטר, כשהיה דר בפריס, היה נוהג להיכנס לבית הכנסת ולהתפלל שם. בשבת אחת כשהיו צריכים לקרוא בתוכחה – לא הזדמן למקום יהודי עני כדי שיעלה לתורה. מיד עמד רבי ישראל ועלה לבימה ובירך את ברכת התורה. אבל הקורא לא רצה בשום פנים לקרוא, מפני שכל התוכחות נאמרות בלשון נוכח. מיהר רבי ישראל וקרא את פרשת התוכחה. כשסיים – הוכיח את הקהל ואמר להם: "אם אתם מפחדים מן התוכחה – למה אתם תמיד נותנים ליהודי עני לעלות לתורה שאנוס למכור את עצמו בשכר כמה פרנקים".

127 שמות לב:יא–יד, ובהמשך שם, לד:א–י. למקורות הגאונים ראה: אוצר הגאונים למגילה, שם (הערה 29), עמ' 58–60.

128 מגילה ג:ו.

129 בבלי מגילה לא ע"ב, ד"ה "ראש חדש".

130 ב' דה פריס, מבוא כללי לספרות התלמודית, תל אביב, 1966, עמ' 113.

131 ראה על כך בגוף המאמר.

באב ושבע תעניות אחרונות של עצירת גשמים.¹³²

מגמה זו, להתרחק מן הקללות, באה לידי ביטוי גם בניתוק הפרשיות מסמיכות לעצרת ולראש השנה. שהרי עזרא תיקן להם לישראל שיהיו קוראים קללות שבתורת כהנים לפני עצרת, ושבתשנה תורה לפני ראש השנה.¹³³ נראה כי תקנתו הייתה שאלה תהיינה הקריאות האחרונות לפני עצרת וראש השנה. אולם מנהגנו שונה, כדברי בעלי התוספות: "שאנו רוצים להפסיק ולקרות שבת אחת קודם ר"ה בפרשה שלא תהא מדברת בקללות כלל שלא להסמיך הקללות לר"ה ומטעם זה אנו קורין במדבר סיני קודם עצרת כדי שלא להסמיך הקללות שבכחוקותי לעצרת".¹³⁴ כמו כן קוראים "אתם נצבים" לפני ראש השנה¹³⁵ כדי שלא תהיה פרשת כי תבוא סמוכה ממש לשנה החדשה.

הצד הרגשי גבר בהרבה קהילות על הצד הפורמלי, ולכן נמנעו מלעלות לתורה. כבוד התורה, וכן כבוד ספר התורה שהונח בבזיון כמחכה שיקראו בו, היו למרמס. גם כשעלו לתורה – העלו עם הארץ או עני שבא שכרו מקופת הקהל. הפחד לעלות לתורה נבע גם מהחשש שמא יתכוון שליח הציבור בקריאת התוכחות שיבואו הקללות על העולה לתורה. לפעמים היה נגרם חילול ה' כשהיו הגויים אומרים: היהודים מוכרים את הקללות בכסף לאיש עני.¹³⁶ קריאתן הייתה מהירה ובקול נמוך, ובמקומות מסוימים אף ללא ברכות וללא טעמים, למרות שהראנו שלנוהגים כך אין בסיס מוצק, בלשון המעטה. כמו כן, לא הפסיקו אף בקללות שבמשנה תורה, למרות שלפי הבבלי מותר להפסיק, והעדיפו לנהוג כירושלמי שאינו מחלק בין התוכחות שבתורת כהנים לבין התוכחות שבמשנה תורה.

הגיעו הדברים לידי כך שהיו מקומות שלא קיימו כלל את קריאת התורה באותן שבתות. כל זה מחשש פן לא יהיה אדם שירצה לעלות לתורה בתוכחות, כי תדבק בו הרעה, ואולי פותח הוא פה לשטן.

המורא והיראה שבאו עם קריאת התוכחות הביאו יחידים לכך שאף בקריאת "שניים מקרא ואחד תרגום" נהגו שלא להפסיק בקריאתה של התוכחה. כך מביא תלמידו של רבי ישראל איסרלין בשם רבו:

ואמר לי כשאתה מעביר הסדרא מאם בחוקותי אל תפסיק בתוכחה וזכורני שפ"א (שפעם אחת. ח"ט) היה מפסיק בתוכחה כשמעביר הסדרא תרגום, וכשגמר הענין התחיל בתחלת התוכחה להעביר בודאי.¹³⁷

אצל חסידי בעלזא נהגו לקרוא "שניים מקרא ואחד תרגום" רק בבית המדרש ולא בבית, שמא חס וחלילה תבוא הקללה בביתם, וכשהיו מוכרחים לקרוא פרשיות אלה בבית – היו מקפידים לפתוח את החלונות.¹³⁸

132 מסכת סופרים, שם (הערה 14), יז:ה.

133 בבלי מגילה, שם.

134 בבלי מגילה, שם, ד"ה "קללות".

135 שו"ע או"ח תכח:ד.

136 כתר שם טוב, שם (הערה 22), עמ' שכד הערה שעד.

137 לקט יושר, שם (הערה 45), עמ' נה, ענין א.

138 ח"א פיליפ, ביכורי חיים, אנטווערפן, תשנ"ח, עמ' צד הערה 34.

מנהג מרוקו הוא לדלג על קריאת התוכחה בעת קריאת ספר דברים כחלק מן הלימוד בליל הושענא רבה.¹³⁹

אך היו קהילות שראו בקללות עטיפה חיצונית בלבד, כשבתוכה הבטחות וברכות גדולות. שם עלה חכם הקהל לקריאה זו, והוא השמיע אותה בקול רם לציבור. השקפה זו, שמקורה בזוהר, התקבלה בחלק מעדות המזרח ובמקצת מחצרות החסידים (ראה על כך להלן בנספח).

נספח

התוכחה באספקלריה החסידית

בחלק מחצרות חסידים נתפסו התוכחות כקללות הטומנות בחובן ברכות גדולות. נראה כי תפיסה זו נלמדה מהזוהר הסבור כי כל התוכחות הן ברכות, על אף שלמראית עין הן נראות כקללות. זה לשונו:

אתא אליהו ז"ל אמר: קום רבי שמעון אתער משנתך, זכאה חולקך, דקב"ה בעי ביקרך, כל הבטחות ונחמות דישראל, בהני קללות כתיבי. פוק וחזי, מלכא דרחים לבריה, ואע"ג דלטייה ואלקיה, רחימו דמעוי עליה... כך קב"ה, אע"ג דלייט, מלוי ברחימו. אתחזיין באתגליא לווטין, ואינון טבוון סגיאן, בגין דאלין קללות ברחימו הוו.¹⁴⁰

תרגום:

בא אליהו ואמר: קום רבי שמעון התעורר משנתך. אשרי חלקך, שהקב"ה רוצה בכבודך. כל ההבטחות והנחמות של ישראל כתובות באלה הקללות. צא וראה, מלך שאהב את בנו, אף על פי שקללו והכהו – אהבת מעיו עליו. כך הקב"ה, אף על פי שקילל – דבריו הם באהבה. בגלוי הן נראות קללות, והן טובות גדולות, מפני שאלה הקללות היו באהבה.¹⁴¹

על פי דברים אלה כתב האדמו"ר רבי שמואל מסאכטשאב:

בענין ברכות וקללות איתא בספרים וכן משמע בזוהר הקדוש ובזוהר חדש דבפנימיותן כולן ברכות נינהו, ורבות הברכות הצפונות בקללות יותר מן הברכות

139 כך מסר לי ידידי ד"ר שלמה אלקיים, ותודתי נתונה לו.

140 זהר חדש, יט, ירושלים, תשנ"ה, פ' כי תבוא עמ' ג ס"ק ט, י.

141 על פי רעיון זה ששמע רשב"י מאלהו, שיש קללות שהן רק למראית עין אבל הן טומנות בחובן ברכות גדולות, עולה יפה הסיפור בבבלי מו"ק ט ע"ב. שם מסופר כי רבי אלעזר נשלח על ידי אביו, רשב"י, לקבל ברכה מרבי יונתן בן עסמי ורבי יהודה בן גרים. בברכתם אמרו לו: "יהי רצון שתזרע ולא תקצור, תכניס ולא תוציא, תוציא ולא תכניס, שיחרב ביתך ושיתיישב מלונך, שיתבלבל שלחנך ולא תראה שנה חדשה". כשבא לאביו ואמר לו: לא די שלא בירכו אותי – אלא אף ציערו אותי בדברים רעים, אמר לו אביו: "הנך כולהו ברכתא נינהו". כלומר: כל אלה ברכות הן, וכך פירושן: תזרע ולא תקצור – כוונתם שתוליד בנים ולא ימותו. תכניס ולא תוציא – כוונתם שתכניס כלות לבניך ולא ימותו בניך שיצאו הכלות ממך, וכן על זה הדרך.

הנגלות... ונראה דכמו בריאת העולם שבחיצוניות הוא עולם גשמי ונכללת בתוכו פנימיות... והנה פנימיות העולם כולו טוב, ורק בחיצוניות העולמות יש מציאות הרע, וע"כ בעולם העשי' זה שהוא חיצוניות דחיצוניות כולו רע, והטוב הוא נסתר בתוכו ומלוכש בלבוש רע, וע"כ לעומת זה הן הקללות צד פנימי וחיצון, הפנימיות שבהן היא ברכות ורק החיצוניות היא קללות. וידוע דכל דבר שהוא בהסתר והעלם יש בו מעלה יתירה, וע"כ הברכות העטופות בלבוש הקללות הן עוד יותר גבוהות... ובזה יש ליתן טעם למה תיקן עזרא להיות קורין ברכות וקללות בשבתות קודם שבועות ור"ה משום תכלה שנה וקללותיה... כי ידוע דבקריאת הפרשה מתעורר הענין והנה מתעוררין גם הקללות ובשבת נוטלין ישראל הפנימיות שבהן שהן ברכות מאליפות וחלקי החיצוניות שהן קללות בטלין מאליהן ותכלה שנה וקללותיה. וישראל נוטלין חלקי הברכות שבהן ועי"ז מכינין עצמן לקראת החג.¹⁴²

גדולי החסידות הפכו את הקללה לברכה. כשהיה רבי נחום מטשרנוביל בימי עלומיו אצל הבעל שם טוב – הדבר היה בשבת שקוראים בה את התוכחה, והיא מכונה בלשון סגי נהור בשם "שבת הברכה". בשבת הוא נקרא בבית הכנסת לעלות לתורה בפרשת התוכחה, והייתה לו קצת חולשת הדעת שחלקו לו דווקא פרשה זו. הבעל שם טוב עצמו היה הקורא בתורה. רבי נחום היה איש ידוע חולי ולקה בכל מיני מיחושים. כשהתחיל הבעל שם טוב לקרוא, הרגיש רבי נחום שעם קריאת כל פסוק של התוכחה מסתלקים והולכים המכאובים של אבר אחר אבר, וכשנגמרה קריאת הפרשה – נרפא כל גופו.¹⁴³ בהקדמה לספר מאמר מרדכי¹⁴⁴ כתב בנו של המחבר כי פעם אחת היה אביו בלובלין בשבת פרשת בחוקותי, ושמע מהרב הקדוש מלובלין כי בשבת זו טוב לשבות אצל הקדוש מקוֹז'ניץ,¹⁴⁵ כי הוא עושה מדברי התוכחה ברכות. כאשר שמע בעל מאמר מרדכי את הדברים הללו יוצאים מפיו הקדוש של רבו, שינס מתניו והלך ברגל כדי להגיע לשבת לקוֹז'ניץ. בשעת הקריאה עמד מול פניו של המגיד בקוראו בספר התורה, וכאשר התחיל לקרוא את התוכחה – הרים קול והקול הולך וחזק מאוד, וכאשר הגיע לפסוק "ונתתי את עריכם חרבה והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח נִיחחכם" (ויקרא כו:לא) – אמר בזה הלשון: "אבינו שבשמים, מי יתן ונזכה להיות בשעה הזו". המגיד מקוֹז'ניץ לא פירש את דבריו. נראה לי כי הברכה... הטמונה בפסוק זה, לדעתו, היא כדברי האדמו"ר מסאסוב:

"והיתה ארצכם שממה ועריכם יהיו חרבה" (ויקרא כו:לג), שלא יבואו הגויים ויתישבו בארצכם וימנעו מכם לחזור, אלא תהא עומדת שממה ומחכה לכם כאשר תשובו ממעשיכם הרעים. ובאמת אנו רואים בעינינו שבמשך אלפיים שנה כשעברה ארץ ישראל מגוי אל גוי ומממלכה לממלכה, לא עלתה לאף עם אחד

142 שם משמואל, ירושלים, תשי"ז, ויקרא, עמ' שסו–שסז.

143 מ' בובר, אור הגנוז, תל אביב, תש"ז, עמ' 71.

144 רבי מרדכי מדראהאביטש, הנקרא בפי כל הרב מרדכי לעטניר, למברג, 1877.

145 רבי ישראל, המגיד מקוֹז'ניץ, 1736–1813.

לישב אותה ולשמור עליה את קיומו. הארץ שמרה על שממונה ומחכה לבניה
גואליה עד ביאת עת קץ בב"א.¹⁴⁶

כמו כן, כששמע המגיד מקוֹז'ניץ את קריאת התוכחה בבית המדרש, והגיעו לאוזניו דברי
הכתוב "והיתה נבלתך למאכל לכל עוף השמים ולבהמת הארץ ואין מחריד" (דברים פרק
כח:כו) – שאג בקול גדול. אחרי כן בשעת הסעודה אמר:

התפילות שאינן נאמרות בדחילו ורחימו נקראות נבלה. אבל השומע תפילת כל
פה מרחם על בריותיו. הוא נותן בלב האדם התעוררות דלעילא שיוכל להתפלל
פעם אחת בכוונת הנפש, ואז נעשית תפילתו עצומה והיא בולעת את כל התפילות
הנבלות ועפה כמו הצפור אל ארובות השמים.¹⁴⁷

דהיינו, כוונת הפסוק לטובה, שכל תפילותינו שנדמו כנבלות יתקבלו בשמיים.¹⁴⁸
השקפה זו, הטוענת כי בקללות צפונות ברכות גדולות, הביאה לכך שבמקומות
מסוימים היו מתחרים אחד בשני כדי לקנות עלייה זו. כך מסר לנו הרב עובדיה
הדאיה:¹⁴⁹

אלה שנמנעין מלקרותם כהלכה, הרי הם מאבדים מהם כל הברכות הטמונים
וכמוסים בתוך אלה הקללות, ומונעים מעצמם את הברכות הכלולות בהם.
ושמעתי שישנם מקומות שמתחרים אחד עם השני לקנותם, והזוכה בהם עושה
סעודה גדולה לכל הקהל שבבית הכנסת.¹⁵⁰ וישנם מקומות שיש חזקה למי
שהחזיק לעלות בהם ואין רשות לאחר לקחת לו חזקתו זאת. והנה ברור שכל
שמחזיק אותם לברכות, הנה שכרו אתו להתקיים בו כל הברכות הכמוסים בהם.
וההיפך למי שמחזיק אותם לקללות ח"ו, הרי הוא מביא על עצמו אותם הקללות

146 יוסף דוד רובין, עצי לבנון, ב, ניו יורק, תרצ"ט, עמ' קמו. דברים מעין אלה כבר כתב הרמב"ן
בפירושו לתורה ויקרא כו:טז: "מה שאמר בכאן (בפסוק לב) ושממו עליה אויביכם, היא
בשורה טובה מבשרת בכל הגליות שאין ארצנו מקבלת את אויבינו, וגם זו ראייה גדולה
והבטחה לנו, כי לא תמצא בכל הישוב ארץ אשר היא טובה ורחבה ואשר היתה נושבת מעולם
והיא חרבה כמוה, כי מאז יצאנו ממנה לא קבלה אומה ולשון, וכולם משתדלים להושיבה ואין
לאל ידם" (פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן, מהדורת שעוועל, ב, ירושלים, תש"ך, עמ'
קצ).

147 אור הגנוז, שם, עמ' 285–286.

148 ראה עוד: א"י בומברג, מגדולי התורה והחסידות – בית קוֹז'ניץ, יח, ירושלים, תשכ"א, עמ'
קס–קסא.

149 שו"ת ישכיל עבדי, שם (הערה 93), או"ח טז:ז.

150 כך גם שמעתי מידידי ד"ר שלמה אליקים, ותודתי נתונה לו, שבמרסיי בבית הכנסת סנט ז'וסט
(בו נוהגים כמנהג יהודי אלג'יר) עולה נשיא בית הכנסת לתוכחה, ועד הגיעו לתיבה מתקבל
הוא בשירה נלהבת. בתום הקריאה מבקש הנשיא לברך את קהל המתפללים. הנשיא חוזר
למקומו רק לאחר שהוא מתחבק ומתנשק עם כל מתפללי בית הכנסת. גם בשובו למקומו הוא
מלווה בשירה. לאחר התפילה עורך הנשיא קידושא רבה לכל המתפללים, כקידוש שעורכים
חתני תורה ובראשית.

בבחינת אל יפתח אדם פיו לשטן,¹⁵¹ וע"ז אמרו בהדי כבשי דרחמנא למה לך...¹⁵² ולהשומעים ינעם, ועליהם תבוא ברכת טוב.

אכן, הדבר בא לידי ביטוי גם בספרות המתארת ימים עברו בירושלים: לא הכל נתייראו לעלות לתורה בפסוק זה של הקללות. סיפרו על הסוחר חזקיה טאג'יר שדוקא העליה לתורה במקום זה הביאה לו הצלחה במסחרו. כדי להוציא מלב המון העם את האמונה כי עליה זו ממיטה... אסון, היה הראשון לציון, הרב יעקב מאיר¹⁵³ עולה בעצמו לתורה בקטע זה של הפרשה.¹⁵⁴

151 בבלי ברכות יט ע"א.

152 בבלי, שם, י ע"א.

153 נבחר לרב הראשי הספרדי הראשון לארץ ישראל, בשנת תרס"ב.

154 ילדות בירושלים הישנה, שם (הערה 94), עמ' 153.

מוטיב שלושת הכתרים בארונות הקודש של מזרח אירופה

ברכה יניב

אחת התופעות המעניינות בחקר אמנות בתי הכנסת היא התפתחותו של מוטיב חדש, והקשר בינו לבין המוטיבים האחרים. ניתוחה של התפתחות זו מלמד על מערכת מורכבת של מוטיבים ודימויים המשתנה ומתפתחת בהתאם לנסיבות ההיסטוריות, החברתיות והרוחניות. מוטיב מעניין לצורך ניתוח קשרים אלה הוא מוטיב שלושת הכתרים, המופיע בארונות הקודש של מזרח אירופה במאה הי"ח, והופך למוטיב דומיננטי בעיצוב תשמישי הקדושה, לא רק במזרח אירופה אלא גם במרכזה ובמערבה. מוטיב שלושת הכתרים הופיע על ארונות קודש ברוב חלקי ממלכת פולין-ליטא שלפני החלוקה בשנת 1772. הוא הופיע הן בבתי הכנסת הקטנים מעץ, והן בבתי הכנסת הגדולים הבנויים מלבנים.¹

1 מחקר זה, כמו כל המחקרים שנעשו לאחר מלחמת העולם השנייה, מבוסס בעיקרו על צילומים שנעשו בשלושת העשורים הראשונים של המאה הכ'. רשימת הארכיונים של צילומים אלה – ראה בספריהם של פייחוטקה המובאים להלן. מקצת מבתי הכנסת המוזכרים חרבו במלחמת העולם הראשונה, ורובם במלחמת העולם השנייה. עיקר הדיון והחומר התיעודי בנושא בתי הכנסת במזרח אירופה מרוכז בשלושת ספריהם של זוג הארכיטקטים מריה וקזימירז' פייחוטקה. ספרם הראשון, שהתפרסם באנגלית בשנת 1959, עוסק בבתי הכנסת מעץ: M. & K. Piechotkowie, *Wooden Synagogues*, Warsaw, 1959 (להלן: פייחוטקה, בתי כנסת). מחקרם בנושא זה הורחב והועמק והתפרסם בפולנית בשנת 1996: M. & K. Piechotkowie, *Bramy Nieba, Bóżnice drewniane na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, Warsaw, 1996 (להלן: פייחוטקה, עץ). בשנת 1999 התפרסם ספרם האחרון העוסק בבתי הכנסת הבנויים בלבנים: M. & K. Piechotkowie, *Bramy Nieba, Bóżnice murowane na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej*, Warsaw, 1999 (להלן: פייחוטקה, לבנים). הספרים מקיפים חומר ארכיוני רב והם כוללים ביבליוגרפיה מפורטת, הערוכה גם על פי שמות הישובים. מחקרו של חלוץ המחקר של בתי הכנסת בפולין בראשית המאה העשרים, ראה: A. Szyszko-Bohusz, *Materiały do architektury bożnic w Polsce*, Krakowie, 1926. על תיעודו ומחקרו של ברייאר בשנת 1910 ראה: A. Breier, M. Eisler & M. Grunwald, *Holzsynagogen in Polen*, Baden bei Wien, 1934 (להלן: ברייאר). על תולדות המחקר של בתי הכנסת בפולין ועל מפעל התיעוד של שמעון וייציק ראה: ד' דוידוביץ,

מוטיב שלושת הכתרים

ארון קודש אופייני לחומר הנדון הוא ארון הקודש מבית הכנסת של אולקיניקי (Olkeniki) שבליטא, שנבנה במחצית השנייה של המאה הי"ח (תמונה 1).² בקומתו השנייה של הארון ניתן להבחין בשלושה כתרים: כתר תורה מעל לוחות הברית, כתר כהונה מעל ברכת הכהנים וכתר מלכות בראשו של נשר דו ראשי. דוגמה למוטיב זה באזור אחר הוא ארון הקודש מבית כנסת במערב אוקראינה (תמונה 2).³ ארון זה נראה כחזית בניין ברוקי, והוא מתנשא לגובה של שלוש קומות. בבסיס הקומה השנייה ניצב כתר תורה על כן המעוצב כמעשה משרגת, משני צדיו נשרים ומאחוריו תבליט בצורת לוחות הברית. מעל הלוחות פרוש מסך שמתחתיו מתגלה זוג ידיים בתנועת ברכת הכהנים. נראה שכתר כהונה עצמו נמצא במרכז המסך, אך איכות התמונה אינה מאפשרת לומר זאת בודאות. במרכז הקומה השלישית של הארון בולטות מגיניות סגלגלות שבתוכן רשומות שתי כתובות בראשי תיבות. התחתונה כמ, כלומר "כתר מלכות", ומעליה אגלא, צירוף ראשי התיבות של "אתה גיבור לעולם ה'", המשמש כאחד משמות האלוקות. הכתר עצמו נישא, גם כאן, מעל ראשו של נשר דו ראשי הניצב על כן מעל תבליט של שמש השולחת קרניה. משני צדי הנשר ישנם גריפונים, הימני אווזו בחצוצרה והשמאלי בשופר.

מוטיב זה, שמקורו בפרקי אבות, היה מוכר היטב בציבור היהודי ושימש ככלי דידקטי בפי המנהיגות הרוחנית של הקהילה: "רבי שמעון אומר: שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, וכתר שם טוב עולה על גביהן" (אבות ד: יג). כלומר, שמו הטוב של אדם, ולו הפשוט שבישראל, עולה בחשיבותו על מעמדם היוקרתי של לומד התורה, של נצר למשפחת אהרן הכהן או של נצר לבית דוד המלך. אולם מבט נוסף בשני ארונות אלה מלמד כי משמעות הכתרים המתוארים עליהם שונה לחלוטין. ההתעלמות

ציורי קיר בבתי כנסת בפולין, ירושלים, 1968, עמ' 73–109 (להלן: דוידוביץ, ציורי). על הבנייה המבצרית של בתי הכנסת במזרח אירופה ראה: ד' דוידוביץ, אמנות ואמנים בבתי כנסת של פולין, תל אביב, 1982, עמ' 67–129 (להלן: דוידוביץ, אמנות). על משמעותם האיקונוגרפית של ציורי בתי הכנסת מעץ ראה: ת' הובקה, "בית הכנסת בגבול'דו'יץ – שער השמים: השפעת ספר הזוהר על האמנות והאדריכלות", המיתוס ביהדות, אשל באר שבע, ד (תשנ"ו), עמ' 263–316 (להלן: הובקה), וכן: I. Huberman, *Living Symbols*, Ramat-Gan, 1988. רשימת מאמרים בנושא בתי הכנסת בפולין ראה: י' תבורי, רשימת מאמרים אודות בתי כנסת, רמת גן וירושלים, תש"ס, עמ' 73–78.

2 על בית הכנסת של אולקיניקי ראה: פייחוטקה, בתי כנסת, עמ' 204; פייחוטקה, עץ, עמ' 291–295.

3 צילום זה, המצוי היום בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, צולם, כנראה, בידי צוות המשלחות האתנוגרפיות שפעלו במזרח אירופה בשנים 1912–1914. על המשלחות ראה: ב' לוקין, "מעמדות לעם – דרכו של אנ-סקי באתנוגרפיה היהודית", בחזרה לעיר; אנ-סקי והמשלחת האתנוגרפית היהודית, 1912–1914, מאוספי המוזיאון הממלכתי לאתנוגרפיה בסנקט פטרסבורג (בעריכת ר' גונן), ירושלים, 1994, עמ' 27–40.