


כנישתא

מחקרים על
בית הכנסת ועולמו

 הוצאת אוניברסיטת בר-אילן

כנישתא

מחקרים על בית הכנסת ועולמו

כנישתא

מחקרים על בית הכנסת ועולמו

בעריכת

יוסף תבורי



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

המערכת

בנימין בר-תקוה, שמעון דר, אפרים חזן, עמוס קלונר, יעקב שפיגל

הספר יוצא לאור בסיוע:

קרן הנשיא, אוניברסיטת בר-אילן
הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר-אילן
הקתדרה לתלמוד ע"ש מילן רובן

מסת"ב 4-237-226-965



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"א

דפוס 'גרפית' בע"מ, ירושלים

תוכן העניינים

חלק עברי

ז	פתח דבר	
ט	"הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה" – האמנם?	יעקב בלידשטיין
	מה ראוי להסתיר בקריאת המקרא?	דוד הנשקה
יג	על מקראות ותרגומים שקריאתם נאסרה	
	תפקידם של קטעי הגניזה הקהירית	ש"ק רייף
מג	בחקר תולדות התפילה	
נג	מצבי ישיבה ועמידה בקריאת שמע וברכותיה	ישראל מ' תא-שמע
סג	רשימת מאמרים על בתי כנסת	יוסף תבורי
קמח	תקצירים בעברית של המאמרים הלועזיים	

חלק אנגלי

7	פתח דבר	
	קריאת שמע והרטוריקה שלה	ראובן קימלמן
9	מטקס של ברית לטקס של הכתרה	
	ברכות הזהות (גוי, עבד, אשה) והמעמד המשתנה	יוסף תבורי
107	של נשים ושל האורתודוקסיה	
139	תקצירים באנגלית של המאמרים העבריים	

פתח דבר

מן המפורסמות הוא שבית הכנסת ממלא את מקומו של בית המקדש כמקום שבו עובדים את אלוהי ישראל. אך בית הכנסת ממלא גם תפקיד אחר של בית המקדש: הוא המוקד שמסביבו מורגשת אחדות ישראל. אך יש גם מקרים שבהם בית הכנסת, כבית המקדש עצמו, אינו משמש כגורם מאחד אלא כמקור ומוקד למחלוקת. וכאן טמון הבדל גדול בין שני המוסדות. מחלוקת בבית המקדש היתה טעונה הכרעה כי אין מקום אחר לעבודת ה' במקדש אלא בהר המוריה. כיתות שפרשו והקימו לעצמם מקדשים נחשבו כפורשים והכול ידעו שמקדש שאינו בירושלים הוא משני, לכל היותר, למקדש שבירושלים. לעומת זאת, אין שום בית כנסת שניתן להכריז עליו שהוא המרכזי והיחידי בעולם. אנשים שחלקו על הנעשה בבית הכנסת יכלו להקים לעצמם בית הכנסת ולטעון שהוא-הוא בית הכנסת האמיתי ורק בו מתקיימת עבודת ה' במתכונתה האמיתית.

בית הכנסת הוא היום גם צומת בעולם האקדמי. מחקרים מדעיים רבים המתפרסמים בימינו מתייחסים להיבטים שונים של עולם בית הכנסת. מן התחומים המובהקים ביותר בחקר בית הכנסת הם תחומי הארכיאולוגיה והאדריכלות, העוסקים במבנה עצמו. אולם, חקר בית הכנסת אינו יכול להצטמצם במעטפה החיצונית אלא הוא חייב גם לעסוק במה שנעשה בתוכה ולברר את יחסי הגומלין בין כל מרכיביו. על המחקר לבדוק כיצד השפיעה תפיסת התפילה על עיצוב בית הכנסת, וכיצד עיצוב בית הכנסת השפיע על תפיסת התפילה. בית הכנסת הוא כר נרחב למחקר בין-תחומי שבו ייפגשו חוקרי המוסיקה וחוקרי האמנות, חוקרי התפילה וחוקרי הפיוט, חוקרי הסוציולוגיה וחוקרי ההיסטוריה, כדי שכולם יתרמו את חלקם להבנת המכלול המרכזי של חיי היהודים למן העת העתיקה עד ימינו אלה.

ואמנם, יש מחקרים רבים בכל התחומים האלה אך אין להם מקום מפגש, אין להם בית כנסת לעצמם. למה הדבר דומה? לבית הכנסת של אלכסנדריה שבו ישבו חבורות חבורות של אמנים בפינות נפרדות וכל אומן ואומן רק עם בני אומנותו. ברור שמצב כזה אינו תורם להפריית המחקר. לכן, התאספו מספר חברים והחליטו שהגיע הזמן לייסד במה שתשמש אכסניה למחקרים מתחומים רבים שהמכנה המשותף להם הוא עולם בית הכנסת. קובץ חלוץ זה עוסק רובו בהיבטים שונים של התפילה עצמה, מתוך תקווה שבבאים אחריו תוצג יריעה רחבה ועשירה מעולמו המגוון של בית הכנסת.

אנחנו תפילה שקובץ זה ישמש כראשון בסדרה שלה יציעו חוקרים בכל התחומים הנקשרים לעולם בית הכנסת ממבחר מחקריהם, כדי שנוכל ללמוד זה מזה כיצד משתלבים יחד כל מרכיבי עולם בית הכנסת. יאה הוא לחתום את ההקדמה לקובץ העוסק בחיי בית הכנסת בתפילה שקובץ זה ואלה שיבואו, בע"ה, אחריו יתרמו להבנת משמעותו של בית הכנסת ומרכזיותו בתולדותיו של עם ישראל.

"הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה" – האמנם?

יעקב בלידשטיין

אמרתו של ר' שמעון בן נתנאל, "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה, וכשאתה מתפלל אל תעש תפילתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום, שנאמר 'כי חנון ורחום הוא ארך אפים ורב חסד וניחם על הרעה', ואל תהיה רשע בפני עצמך" (מ' אבות ב:יג), נזכרה בספרות המחקר בעיקר בהקשר של הדיון באימרתו של ר' אליעזר "העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים" (מ' ברכות ד:ד).¹ על כן יוחדה תשומת לב למציעתא של דברי ר' שמעון בן נתנאל, עד כדי התעלמות מהבעיות הכרוכות במשנת אבות בשלמותה, וגם מהלקח העולה ממנה.

צירוף "תפילה" ל"קריאת שמע" ("הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה") משמעו הקבלת מעמדן של השתיים, לפחות בכל הנוגע ל"זהירות" ולהקפדה הנדרשות בהן. ואכן דומה כי לא נטעה אם נפרש כי לפנינו שתי נורמות של חובה. לא ברור למה מטיף ר' שמעון בן נתנאל ל"זהירות" לגבי מצוות אלה, שכן קשה לומר כי לקריאת שמע ולתפילה נקשרת בעייתיות מיוחדת. האם אופיין הרוחני הוא שמעורר את הצורך בתשומת לב מיוחדת? או אז תרמוז ההנחיה "הוי זהיר" לטיב אמירת השמע. או שמא נראו קריאת שמע ותפילה נורמות הראויות לתשומת לב מיוחדת בשל חשיבותן? או אז תרמוז ההנחיה לחובת קיום המצווה, שאין להחמיצה. והנה בא ההמשך: "וכשאתה מתפלל אל תעש תפילתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום". דברים אלה ממשיכים ומסייגים במידת מה את הדברים הקודמים: אמנם תפילה (כנראה, תפילת העמידה) היא אכן חובה, אך יש לקיים אותה כתחנונים לפני המקום. לאור הוראה זו, המניחה כי "תפילה" היא אכן חובה, אך

1 ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ג, ניו יורק תש"א, עמ' 333 וא"י; י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב 1988, עמ' 83; י" היינמן, עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 78. ראה על ר' שמעון בן נתנאל אצל ז' פרנקל, דרכי המשנה, וורשא תרפ"ג, עמ' 94–95. פרנקל גם מציין כי ר' שמעון בן נתנאל עסק במרכבה לפי הירושלמי חגיגה ב, א (עז, א). לגבי תיאורו כ"ירא חטא", ראה מ' הירשמן, "לבירור המושג 'יראת חטא'", בתוך: מ' אידל, עורך, מנחה לשרה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 155–163, ובמיוחד ליד הערה 27, שם. טענתו של ל' פינקלשטיין, מבוא למסכתות אבות ואבות דרבי נתן, ניו יורק תשי"א, עמ' מג, רמג-דמד, כי הכינוי אינו אותנטי, אינה נראית. אף ניסיונו של גינצבורג, שם, לטעון על פי לשון התוספתא ע"ז ג (ד), י (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 464), כי רשב"ן נפטר לפני החורבן – נתון שבכוחו להוסיף ממד היסטורי מעניין לדברינו – אינו משכנע כל צורכו.

(אולי דווקא בשל כך) אין לעשותה "קבע", טען יוסף היינימן כי גם ר' אליעזר בן הורקנוס הסבור כי "העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנוני" אינו מערער על עצם חובת התפילה אלא מורה על אופן אמירתה הרצוי.²

ברם יש לדעת כי גרסת משנה זו אינה ודאית כלל ועיקר. הנה, כ"י קויפמן גורס ברישא של דברי ר' שמעון בן נתנאל רק: "הוי זהיר בקריאת שמע"; וסמי מכאן "תפילה". ואכן כך מובאים הדברים באבות דרבי נתן נוסח ב. גם מחזור ויטרי, ואף המיוחס לרש"י, שידעו את הגרסה שלנו, מבקשים למחוק את המילה "ובתפילה"; ונראה כי גם ר' יונה לא גרס "ובתפילה".³ דומה כי מן הראוי לבכר את גרסת כ"י קויפמן ואדרנ"ב במקום זה. בנוסף על מעמדם של כ"י קויפמן ואדרנ"ב, לא נראה כי מתקן ימחק את המילה "תפילה" שהיתה לפניו; סביר יותר שמילה זו ניתוספה מתוך שגרת צירוף קריאת שמע ותפילה, והתופעה ידועה. הנה, משנת ברכות ג:א קבעה כנראה במקור, כי "מי שמתו מוטל לפניו פטור מקריאת שמע ומן התפילין"; ורק לאחר מכן ניתוספו המילים "ומן התפילה" בין "קריאת שמע" ו"תפילין".⁴

אם כך הם פני הדברים, יש לעמוד על פירוש דברי ר' שמעון בן נתנאל לפי הנוסח: "הוי זהיר בקריאת שמע וכשאתה מתפלל אל תעש תפילתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום...". אמנם, העדר המונח "תפילה" ברישא של משנתנו, אינו מעיד בהכרח כי התפילה לא נחשבה חובה, שכן אפשר לפרנס העדר זה בכמה אופנים: ייתכן שזהירות מיוחדת אכן נדרשה בקריאת שמע, ולא בתפילה. אף ייתכן שקריאת שמע נחשבת מצוה מהתורה, מה שאין כן תפילה, שהיא אמנם חובה אך מדברי סופרים – הבחנה שכנראה השאירה את רושמה במקורות תנאיים. הנה, משנת שבת א:ב, מורה כי "מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה", ומסתבר כי ההבחנה האמורה בין מצוות התורה לנורמה שאינה כזו היא שקבעה.⁵ ברם, המשך הדברים דווקא מחזק את תחושתנו, כי ר'

2 וכדברי היינימן, שם. "הוי זהיר", אם כן, דוגמת: "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה" (אבות ב, א), וכן: "מעשה באדם אחד שהיה זהיר במצוות ציצית" (ספרי במדבר פי' קטו [עמ' 128]). משמעות שונה במקצת במשנת אבות ד:יג; א:ט; ב:י. הדגש על תכונת הזהירות במשנה שבאבות ראוי על כל פנים לציון.

3 אדרנ"ב, פרק ל (עמ' 64); מח"ו עמ' 502 (ויש לתקן כנראה את הפיסוק). במיוחס לרש"י: "ובתפילה ותפילין לא גרסינן". העובדה כי מצוות תפילין גם ניתוספה לרשימה מעידה, אולי, על התופעה כולה, וראה ליד הערה 4 להלן. ר' יונה בפירושו טורח להסביר למה "הזהיר על קריאת שמע יותר מתפילה", ובוודאי לא גרס "הוי זהיר בק"ש יותר מתפילה" כפי שטוען בעל מדרש שמואל על אתר, אלא בא לנמק למה הזהיר רשב"ן על קריאת שמע בלבד. אמנם כ"י פארמה ומשניות הוצאת לו גורסים כמשניות שבדפוס. גם אדרנ"א, פרק יז (עמ' 66), גורס "בקריאת שמע ובתפילה".

ראה, כמו כן, את המקבילות באדר"ן לברייתת ברכות ד:ב ("...וקורא ק"ש ומתפלל..."). הנה, באדרנ"ב, סוף פרק ג (עמ' 14): "...אם היה ת"ח יקרא את שמע בתחילה ואם רצה לשנות, ישנה..." ברם באדרנ"א, סוף פרק ב (שם): "...אדם בא ממלאכתו בערב...קורא קריאת שמע ומתפלל." (אך גם שם: "...אל יאמר אדם...ואחר כך אקרא קריאת שמע", ללא אזכור תפילה) אמנם, אם הבדל זה הוא משמעותי, קרוב יותר שבעיית מעמדה של תפילת ערבית, היא שגרמה. אך ראה גם על יד ההערה הבאה.

4 ראה בשינויי הנוסחאות הרשומים אצל נ' זק"ש, משנה זרעים, א, ירושלים תשל"ב, על אתר.

5 וראה תוספתא שבת א:7 (מהדורת צוקרמנדל, 110): "וכשם שמפסיקין לקריאת שמע כך

שמעון בן נתנאל אכן מבחין בין קריאת שמע לתפילה.

המשך "וכשאתה מתפלל..." עשוי להשתלב עם אי-אזכורה של התפילה ברישא. במילים אחרות: התפילה אמנם אינה חובה, ועל כן אין התנא מזהיר על קיומה, אך דווקא משום כך (כמעט), מן הראוי שתפילתך תהיה תחנונים ובקשת רחמים – ולא קבע.⁶ "וכשאתה מתפלל..." אינה אפוא המשך ל: "הוי זהיר... בתפילה" (שאינה קיימת במסורת המיוצגת בכ"י קויפמן ואדרנ"ב), אלא המשך והנגדה ל"הוי זהיר בקריאת שמע". לתפילה דרושה לא זהירות אלא מאפיינים אחרים דווקא. או, בצורה מתונה יותר: בניגוד לנהוג להתפלל מתוך תחושת חובה או להתפלל תפילה שמבטאת בצורתה את החובה, יש להתפלל תפילה שהיא תחנונים.⁷ אמנם, ייתכן כי גם ר' שמעון בן נתנאל מסכים שהתפילה היא חובה, אך הוא בא להדגיש שמן הראוי להזהיר לא על קיום הנורמה אלא על אופייה הרוחני של עשייה זו, ועל כן אין התפילה מופיעה ליד קריאת שמע ברישא. אך דומה כי נכון יותר להיצמד ללשונו של ר' שמעון בן נתנאל, הרומזת להבדל שבמעמדן של שתי אלה.

כיוון שר' שמעון בן נתנאל מזהיר מפני הסכנה שתפילת האדם עלולה להיעשות קבע בידיו, דומני שהוא אכן מתכוון לנהוג ההולך ומתגבש לכדי מחווה של חובה. הננו עומדים אפוא על קו התפר שמייצגת תקופת יבנה בתולדת התפילה. אולם דומה כי ר' שמעון בן נתנאל אינו נוטל חלק בוויכוח אם מן הראוי ליצור נורמה של תפילת חובה, אם היה ויכוח כזה, אלא מדריך את המתפלל לבנות מחווה המבטאת את זיקתו החיה של המתפלל לאל, ולא להסתפק בהפנמת המחויבות בלבד.⁸

מפסיקין לקריית המגילה ולקריית הלל ולתקיעת שופר ולנטילת לולב ולכל מצוות האמורות בתורה. התפילה אינה כלולה; וראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ג, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 6 לשו' 17. וכן ראה תוספתא ברכות ג, 1 (שם, עמ' 5) לפי כ"י וינה והדפוס.

6 אני נמנע במתכוון מלהגדיר את המונח "לעשות קבע" במקור שלנו. ראה גינצבורג (שם) המציג לקט מגוון של הניב בלשון תנאים.

7 הפועל "להתפלל" במשנה אין משמעו בהכרח תפילת העמידה או חילופיה (ראה מ' ברכות ה:ה; קידושין ד:יד; תענית ג:ח; אבות ג:ח; מכות ב:ו); אך דומה כי הבנה זו מתבקשת לאור תוכן דברי ר' שמעון בן נתנאל עצמם. יש לציין כי לא מעט פרשנים (ראה במדרש שמואל על אתר) מבחינים, לאור הנוסח "הוי זהיר בקריאת שמע ובתפילה" שבידם, בין "הוי זהיר בתפילה", שפירושו בתפילת החובה, ובין "וכשאתה מתפלל...", המתייחס לדעתם לתפילה הספונטנית של הפרט. וראה את לשון אדרנ"ב (שם): "וכשאתם עומדים להתפלל...", הדואגת לקבוע שמדובר בתפילת העמידה הממוסדת.

8 לא נראה כי העיון בסיפא של משנתנו, "ואל תהיה רשע בפני עצמך", עשוי לתרום להבנת הצלעות הקודמות. אמנם הרבה משניות במסכת זאת בנויות שלושה אברים המתקשרים אהדדי, אך אין הדבר בהכרח כך (ראה ע"צ מלמד, "נוסח, מספר, ומשקל במסכת אבות", סיני, נ [תשכ"ב], מעמ' קנז; לגבי הפרק הראשון, ראה J. Goldin, *Studies in Midrash and Related Literature*, Philadelphia 1988, pp. 39–40. אכן יש המפרשים "בפני עצמך", כרגיל, במוכח: בינך לבין עצמך, והכוונה אז: בתפילתך, שהרי רק אתה, בלבך, יודע אם התפללת תפילת תחנונים אם לאו (ר' יוסף יעבץ; ר' יצחק ב"ר שלמה מטולדו). אולם העמידה בתפילה אינה נזכרת מפורשות, ואך הכינוי "רשע" נראה חריף מדי לתאר בו אדם שהתפלל תפילה פגומה, אם כי הדבר אפשרי, במיוחד בפי אדם ש"יראת חטא" נר לרגליו.

מה ראוי להסתיר בקריאת המקרא? על מקראות ותרגומים שקריאתם נאסרה

דוד הנשקה

א. מה בין המשנה לתוספתא?

פרק ד' של מסכת מגילה עוסק ברובו בדיני קריאת התורה וההפטרה. המשנה האחרונה של הפרק מונה שורה של קטעי מקרא, שקריאתם, או למצער תרגומם, נאסרו. וכך שנינו:²

מעשה ראובן נקרא ולא מתרגם,³ מעשה תמר⁴ נקרא ומתרגם;
מעשה העגל⁵ – ראשון⁶ נקרא ומתרגם, והשיני⁷ נקרא ולא מתרגם;

- 1 כך הוא בכתבי היד שלמשנה ובירושלמי, וכן עולה מסדר התוספתא; במקצת כתבי היד שלבבלי ובמקצת ראשונים פרק זה הוא פרק ג. ראה: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 997; א' סגל, מסורות הנוסח של בבלי מגילה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב, מבוא, עמ' כב–כד.
- 2 מועתק מכ"י קויפמן, בציון שינויי הנוסחאות הנדרשים לענייננו. תודתי לרב י' הוטנר, מנהל מכון התלמוד הישראלי השלם בירושלים ת"ו, על השימוש באוצר חילופי הנוסח המסודר במכון לכל הבבלי.
- 3 כך בכל כתבי היד שלמשנה, ובכ"י אוקספורד 366 וקולומביה X893 T141 שלבבלי; בכ"י גטינגן 3, לונדון (המוזיאון הבריטי) 400, וטיקן 134 וליקוטי תלמוד כ"י מונטיפיורי 88: נקריין ולא מתרגמין. חילוף זה ללשון רבים מצוי אצלם גם להלן. לטיבם של כתבי היד הנזכרים וליחסיהם ראה בחיבורו של סגל (לעיל הע' 1). לחילוף נוסח מהותי שנשתמר כאן בראשונים ולמשמעותו, ראה להלן פרק ה.
- 4 כך בכל כתבי היד שלמשנה, ובכ"י גטינגן וקולומביה שלבבלי; בכ"י מינכן, אוקספורד, לונדון, וטיקן ומונטיפיורי נוסף כאן: ויהודה. וכן נוסף בהגהות לדפוס פיזור (ראה עליהן: א' סגל, "הגהות שבגליונות מסכת מגילה דפוס פיזור מספריית הבודליאנה", עלי ספר, ט [תשמ"א], עמ' 130 ואילך).
- 5 כך כתב סופר כ"י קויפמן, וכ"ה בכ"י פרמה, לו, קטע קמברידג' T-S E1,70, כ"י פאריס 328–329 (עם פירוש המשנה לרמב"ם), דפוס נפולי ודפוס לא נודע (קושטא, רע"ו?), וכ"ה בכ"י

ברכת כהנים⁸ מעשה⁹ דוד ואמנון לא¹⁰ נקרים ולא מתרגמים.¹¹
 אין מפטירים במרכבה, ר' יהודה מתיר.
 ר' אליעזר אומר: אין מפטירין ב'הודע את ירושלם'.

רשימה זו צריכה הסבר,¹² ונראה שלהבהרת הדברים יש לעיין תחילה ביחסה של משנתנו לתוספתא המקבילה. התוספתא חוזרת על השניים הנזכרים במשנה שנקראים ומיתרגמים, אך מוסיפה עליהם שבעה: ארבעה מן התורה – מעשה בראשית, מעשה לוט ובנותיו, קללות, אזהרות ועונשין; ושלושה מן הנביאים – מעשה פילגש בגבעה, מעשה אמנון ותמר ומעשה אבשלום בפילגשי אביו.¹³ ובאשר לאמנון ותמר, הרי הדברים סותרים לכאורה את האמור במשנה, שמעשה אמנון לא נקרא ולא מיתרגם. שאלה זו כבר העלה הבבלי (מגילה כה ע"ב):

מעשה דוד ואמנון¹⁴ לא¹⁵ נקריין ולא מתרגמין¹⁶ –

- קולומביה שלבבלי; אבל נקדן כ"י קויפמן מחק את הה"א, וכ"ה ("עגל") בכ"י ליידן של משנת הירושלמי, כ"י פינצי, כ"י הרמב"ם שלמשנה (הוצאת ששון, קופנהגן תשט"ז, ולא כפי שהדפיס ר"י קאפח בפנים מהדורות), ובשאר כל כתבי היד שלבבלי.
- 6 כך כתב סופר כ"י קויפמן; אבל הנקדן הוסיף ה"א, וכ"ה ("הראשון") בשאר כל כתבי היד.
- 7 כך בכל כתבי היד שלמשנה ובכ"י קולומביה שלבבלי, וכעין זה בכ"י מינכן: שני; בכ"י אוקספורד, גטינגן, לונדון ווטיקן: מעשה עגל השני.
- 8 במשנת הרמב"ם, בכ"י קולומביה שלבבלי ובדפוס לא נודע שלמשנה נוסף כאן: נקראין ולא מתרגמין. בשאר כל העדים כלפנינו. וראה להלן.
- 9 כך כתב סופר כ"י קויפמן, וכ"ה בקטע קמברידג' (לעיל הע' 5), משנת הרמב"ם וכ"י פינצי, וכן בכ"י מינכן וקולומביה שלבבלי, בדפוס לא נודע שלמשנה ובדפוס הירושלמי. אבל נקדן כ"י קויפמן הוסיף וי"ו, וכ"ה ("ומעשה") בשאר כל כתבי היד, שלמשנה ושלבבלי.
- 10 כך בכתבי היד שלמשנה כולם, במשנת הרמב"ם ובדפוס נפולי, וכן בכ"י קולומביה שלבבלי; בשאר כל כתבי היד שלבבלי ובדפוסיו ליתא תיבת "לא". וראה להלן.
- 11 בכ"י אוקספורד: נקרא ולא מתרגם. בשאר כל עדי הנוסח כלפנינו.
- 12 מן הספרות שעסקה בכך יובא הדרוש לענייננו להלן, תוך כדי הדיון. לסיכום תמציתי של ראשי פרקים בפרשה זו, ראה: א' שנאן, מקרא אחד ותרגומים הרבה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 31–36.
- 13 תוספתא מגלה ג (כ"י ערפורט: ד), לא–לד, מהדורת ליברמן עמ' 362–363.
- 14 בכ"י לונדון: מעשה אמנון, ובכ"י מינכן: מעשה אמנון ותמר. גרסנים אלה נתקשו בביטוי "מעשה דוד ואמנון", ולכך החליפוהו, בעקבות ברייתת הבבלי והתוספתא. בשאר כל העדים כלפנינו, וראה להלן. וראה: ג' בריל, "חקירות שונות בספרי התלמוד והמדרש", בית תלמוד, ב (תרמ"ב), עמ' 47, שכבר עמד על חוסר האותנטיות בגרסה זו, והשווה דק"ס, אות י.
- 15 נוסף לדפוסים (פיזור וונציה), כ"ה בכ"י אוקספורד, לונדון, קולומביה ומונטיפיורי, וכן בקטע קמברידג' T-S F1(2), 20. בכ"י מינכן, גטינגן ווטיקן תיבה זו ליתא, וכן מחקו הגר"א ור"ב רנשבורג בהגהותיהם. מחיקה זו נובעת ממחיקתה המקבילה של תיבת "לא" בעדי הנוסח הבבליים שלמשנה, כדלעיל הע' 10. ברם, מניע המחיקה במשנה אינו נעוץ בעניין מעשה אמנון, אלא בברכת הכהנים הנסמכת שם אליו. כי בברייתת הבבלי נקבע בלא חולק שברכת כהנים נקראת, ורק תרגומה נמנע. מתוך כך התאימו עדי הנוסח הבבליים את נוסח המשנה למסורת ההלכה שלבבלי, באמצעות השמטת "לא"; אלא שמתוך כך עלה שאף מעשה אמנון

והא אמרת¹⁷ "מעשה אמנון ותמר נקרא ומיתרגם" ?
לא קשיא, הא דכתיב "אמנון בן דוד", הא דכתיב "אמנון" סתמא.

מעשה אמנון נקרא אפוא כולו ואף מיתרגם; איסור הקריאה שבמשנה אינו מתייחס אלא לפסוק היחיד שבו נאמר "אמנון בן דוד" (שמ"ב יג:א).¹⁸ ברם, כבר העירו א' גייגר, נ'

נקרא. ואמנם, יש מן העדים שקיימו במשנה תיבת "לא", ואת הסתירה באשר לברכת כוהנים יישבו באופן אחר: לאחר "ברכת כוהנים" נוסף אצלם "נקראת ולא מתרגמת", כדלעיל הע' 8; ונמצא מעשה אמנון לא נקרא. והואיל וגם סוגיית הבבלי, לפי מיטב עדיה (לעיל בראש ההערה), מעידה כן, ועדות בבלית זו הרי גם תואמת לכל עדי הנוסח הארץ-ישראליים שלמשנה, אין לפקפק במקוריותה. וכן הוא במסכת סופרים ט, יא (מהדורת היגר עמ' 207). אף שיקול תוכני מכריע כאן: תשובתו של הבבלי, ש"אמנון בן דוד" דווקא הוא שנאסר, מוכיחה מתוכה שעל הקריאה חל האיסור, ולא רק על התרגום; שהרי אין טעם להטיל איסור על תרגומו של "אמנון בן דוד" בלבד, שאין בו אלא שם, ובלאו הכי אינו בר תרגום. (בדפוסים אחרונים של הרמב"ם, מאמשטרדם תס"ב ואילך, נאמר בהלכות תפלה יב:יב, ש"אמנון בן דוד" נקרא ולא מיתרגם; ומתוך כך קבע בעל חשק שלמה למשנה מגלה שם ש"נוסחא משובשת נזדמנה לו" לבעל תוספות יום טוב שם, שציטט מן הרמב"ם כי "אמנון בן דוד" לא נקרא כל עיקר. אבל באמת הנוסח המאוחר הוא המשובש, והגרסה המקורית, כפי שמצויה בכ"י אוקספורד 577, שהרמב"ם חתום עליו, היא כמצוטט בתוספות יום טוב, וכ"ה בדפוסים הישנים, וכן נדפס במהדורת ר"י קאפח [ירושלים תשמ"ה] ורנ"א רבינוביץ [ירושלים תשנ"ד]). פתרון חדש לסתירה בין הגרסה הבבלית שלמשנה לציטוט שבכאן יש לר"ד (בתוספותיו, מהדורה קמא, וכן בפסקיו): הוא רואה בציטוט קטע מן הברייתא, החלוקה על המשנה: לברייתא אסורה הקריאה, ולמשנה – רק התרגום; והתלמוד הקשה על סתירה בין שתי ברייתות. ואמנם, הואיל ותחילת הברייתא שבסוגיה קובעת שיש שאין נקראין, הרי אם הקטע דידן אינו מן הברייתא נמצא שהסוג האמור לא הודגם כל עיקר. וזוהי אכן הסיבה שהמשפט "ויש לא נקרין ולא מתרגמין", המתועד בעיקר עדי הנוסח, נשמט בכ"י מינכן, גטינגן ווטיקן, וכן מחקו הגר"א בהגהותיו; וראה ר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה למגילה (להלן: ליברמן), עמ' 1214 לשו' 105–106. אך לשיטת הרי"ד קשה מדוע לא הקשה התלמוד על הסתירה בין המשנה לברייתא, וכן קשה מדוע לא הובאה הכותרת "ואלו לא נקרין ולא מתרגמין" סמוך להדגמתה, כפי שעשו בבבלי עד כה. ואמנם, בפסקי הרי"ד ובכ"י קולומביה מצויה כאן כותרת זו – אך זאת בניגוד לשאר כל עדי הנוסח. אכן, עד הבאת דברי ר' שמעון בן אלעזר, ברייתת הבבלי זהה ממש לזו שבתוספתא, אך להלכה האחרונה בתוספתא, שמעשה דוד ובת שבע לא נקרא ולא מיתרגם, אין כל הד בבבלי. נראה אפוא שברייתת התוספתא היא שנדונה בסוגיית הבבלי, אלא שהגיעה לבבל קטועה, בלא הסיום; לציטוט "מעשה דוד ואמנון" וכו' אין אפוא מקור מלבד משנתנו.

16 כך בדפוסים, בכ"י וטיקן וגטינגן ובקטע קמברידג'. בכ"י אוקספורד, לונדון וקולומביה: לא נקרא ולא מתרגם. גרסה זו נוצרה משילוב שני גורמים: ההבנה ש"מעשה דוד ואמנון" אחד הוא, כתירוצו של הבבלי, והגרסה הבבלית, שברכת כוהנים נקראת, ולשון הרבים אינו מוסב אפוא עליה. לשון הרבים המקורי תואם בין לגרסה הארץ-ישראלית, שאף ברכת כוהנים לא נקראת, ובין לביאורה של התוספתא, שמעשה דוד ואמנון שני מעשים הם. וראה להלן.

17 ברייתת התוספתא המובאת עתה כבר צוטטה שם קודם לכן, ולכך רומז לשון "והא אמרת", כדברי ליברמן, עמ' 1215 הע' 137 (וגרסת כ"י מינכן ולונדון במקום הקודם אינה אלא דילוג הדומות, השווה דק"ס שם, אות ג).

18 מסתבר שהבבלי הבין כי "מעשה דוד ואמנון" אחד הוא, והכוונה למעשה אמנון שבו נזכר

בריל ומ' איש שלום, שזה ודאי דוחק גדול.¹⁹ מפשרטם של דברים נראה, שהתוספתא חולקת על משנתנו: לשיטת התוספתא, מעשה אמנון ותמר נקרא ואפילו מיתרגם, ואילו משנתנו אסרה אפילו את קריאתו. בריל ואיש שלום לא הציעו הסבר ליסודה של מחלוקת זו, ואילו גייגר סבור כי "אנו רואים כאן, איך נטשו מעט מעט את ההקפדות העתיקות... לשעבר היה השומע סולד מזה, ואף על פי כן לא עברו לאחר זמן בשתיקה על כל אותו המעשה... סתירה זו יש לה צידוק וביאור היסטורי". הביאור ההיסטורי אמנם אינו ברור כל עיקר: מה נשתנה עם הזמן בסלידה ממעשה אמנון? אך תחילה עלינו לעיין בהנחה הספרותית שגייגר מבליע בדבריו, כי התוספתא מאוחרת כאן למשנה. שכן אף שעריכת התוספתא אכן מאוחרת לזו של משנתנו, הרי ידוע שעתים משוקעות בתוספתא מסורות קדומות, שמסדר המשנה מתייחס אליהן בדרכי עיבוד או מחלוקת כהבנתו.²⁰ כיצד יש לראות בענייננו את יחס המשנה לתוספתא?

ייחוסו לדוד. ואכן, לפי האמור לעיל הע' 15, לא הכיר הבבלי את קטע התוספתא המעמיד את "מעשה דוד" שבמשנה לעניין דוד ובת שבע. כביאור הבבלי נקט הרמב"ם בפירושו למשנה, ומתוך כך לא הביא בחיבורו הגדול (הלכות תפילה יב: יב) אלא את דינו של מעשה אמנון, כתירוץ הבבלי; אבל מעשה דוד ובת שבע אינו נזכר אצלו. אבל מן הגאונים ואילך מוצאים אנו את פירושה של תוספתא, הנראה תואם לפשט המשנה, שמעשה דוד הוא מעשה דוד ובת שבע, ומעשה אמנון עומד לעצמו. ראה: הלכות גדולות, הלכות צרכי ציבור, ירושלים תשל"ב, עמ' 474; פירוש ר"י מלוניל למשנה; תוספות יום טוב שם; רד"ח קורניאלדי, בית דוד, למשנה שם (אמשטרדם תצ"ח); מ' איש שלום, "נתיבות האגדה – פרשיות או מגילות כפולות", בית תלמוד, ב (תרמ"ב), עמ' 364, וכן במאמרו "מאמר בעניין הפרשיות שנקראין ולא מתרגמין", בית תלמוד, ג (תרמ"ג), עמ' 142; ח' אלבק, פירושו למשנה שם. כך ביאר גם בעל הפירוש לרי"ף המצוי בכ"י קמברידג' Or. 1080 B. 13,41, שהוא כנראה ר' ישמעאל בן חכמון; ראה: י"מ תא-שמע, "שיטותיו של רבי יהודה אלמדארי על הרי"ף" בתוך: פירוש שחיטת חולין רבתי, ירושלים תשנ"ג, עמ' ו הע' 4. רבנו חננאל הביא בסוגיין בשם התוספתא את איסור הקריאה של מעשה דוד ובת שבע, אך מעשה אמנון אינו מצטרף שם לדברים, ואין לידע אם רואה הוא בתוספתא פירוש למשנה, או הוספה עליה (ויש להעיר שלשון רבנו חננאל כך הוא: "תוספתא מעשה דוד בבת שבע לא נקראין ולא מתרגמין" – לשון רבים. ליברמן, לשו' 122–123, משער שר"ח דילג על ברכת כוהנים, שהיתה לפניו בנוסח התוספתא [כבכ"י ערפורט ולונדון], מפני ההלכה שברכת כוהנים כן נקראת; זאת אף שלעיל הביא שם ר"ח בשם הירושלמי שברכת כוהנים לא נקראת. ברם, במיוחס לר' ישמעאל בן חכמון שם כתוב: "יש מרביתנו המפרשים מי שכתב 'תוספתא מעשה דוד בבת שבע ואמנון בתמר לא נקראין ולא מתרגמין'". כוונתו כנראה לר"ח, ולכאורה גרס בו כן. אך אין לגרסא זו כל יסוד בעדי הנוסח של תוספתא, וזו הרי קבעה שמעשה אמנון ותמר נקרא ואף מיתרגם). הלשון הקצר שבמשנה, "מעשה דוד ואמנון" (תחת "מעשה דוד ומעשה אמנון"), אפשר שבא לעמעם מפני כבודו של דוד. השווה: י"א אפרתי, "לבירור נוסח המשנה במס' מגילה סופ"ד והשפעתו על מנהגי קריאת התורה בחנוכה", שמעתין, לא (תשנ"ד), עמ' 41.

19 א' גייגר, המקרא ותרגומו (תרגם י"ל ברוך), ירושלים תש"ט, עמ' 238; בריל (לעיל הע' 14); איש שלום, בשני מאמריו שבהערה הקודמת, שם. י' מילר בביאורו הגרמני למסכת סופרים, ליפסיאה תרל"ח, עמ' 142, נדחק הרבה בכוונת תירוצו של הבבלי כדי לסלק את הדוחק העולה ממנו במשנה; אך גם לביאורו עוסק הבבלי בהרמוניזציה בין המשנה לתוספתא, שאינה עולה כלל מפשרטה של תוספתא, עי"ש.

20 ראה ספרי משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, רמת-גן תשנ"ז, לפי מפתח העניינים: תוספתא, יחסה למשנה. וראה מאמריו של ש"י פרידמן, "תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות

מלבד האמור לעיל, אלו ההבדלים התוכניים שבין המקבילות: בעניין ראובן מוסרת התוספתא מעשה המדגים את ההלכה, שאינו במשנה, ובאשר ל"הודע את ירושלם" מביאה התוספתא תחילה שיטה מתירה, ואת שיטת ר' אליעזר היא מוסרת באמצעות מעשה, שאינו במשנה. ואילו בעניין המרכבה אין התוספתא מביאה מחלוקת, אלא התר בלבד. בכל זה עדיין אין כדי לברר את מהות היחס בין המקבילות: אפשר שהתוספתא מוסיפה על משנתנו את כל שהבאנו, ובאשר למרכבה ראתה לנכון להשמיט את שיטת האוסר ולהכריע לקולא. אך אפשר גם לטעון להפך: מתוך רשימתה הרחבה של התוספתא הביאה משנתנו את הנראה בעיניה, תוך השמטת הכותרת והמעשים שאינם חיוניים, ובהוספת דעה מחמירה ביחס למרכבה.

דומה ששאלת היחס בין המקבילות אינה ניתנת להכרעה כאן מתוך גופי התכנים, אך אפשר שיש לדון בה מתוך מטבעות הלשון. במשנתנו ניכר שימוש בשני סגנונות נפרדים: תחילה מופיעה רשימת קטעים שהדיון בהם הוא אם נקראים ומיתרגמים אם לאו; אך לאחר מכן נדונה שאלת ההפטרה בקטעים אחרים, שלא נדונו לעניין "נקרא ומיתרגם". אבל התוספתא אינה נוקטת לשון הפטרה כל עיקר, וכל סעיפי הרשימה הוכללו בלשון קריאה. דומה שקשה לתאר שהמתכונת האחידה שבתוספתא נתפרקה בידי בעל המשנה לשני סגנונות, ומכאן יש להסיק על היחס בין המקבילות בענייננו: המשנה הביאה קובץ של הלכות שיש להן עניין משותף, אך לא שינתה את הסגנונות השונים שבמקורותיה הנפרדים. ומשנה זו שימשה מצע לבעל התוספתא, שהאחיד את הסגנון והוסיף ממקורותיו חומר לא מעט על זה שהובא במשנה. האחדה סגנונית זו אפשרה לבעל התוספתא להציע את הדברים תחת כותרת אחת כוללת: "יש נקראין ומיתרגמין, נקראין ולא מיתרגמין, לא נקראין ולא מיתרגמין", ומעתה מתארגן החומר על פי חלוקה זו: אפילו מעשה העגל השני מופרד לגמרי מן הראשון, שהרי הם משתייכים לסעיפים נפרדים.²¹ לכך יש להוסיף את שיובא להלן (פרק ב), שהתוספתא שואלת מהו "מעשה העגל השני", ומפרשת את מהותו; נראה אפוא שהמשנה עמדה כאן לפני כמצע לפרשנות. כי אילו ביאורה של התוספתא עמד לפני בעל המשנה, והלה הוא שהשמיטו, הרי היה לו להציע ביאור חלופי; שהרי מכל מקום עולה שביאור הדבר לא היה מובן מעצמו אצל התנאים. מסקנה זו מאשרת אפוא את הנחתו הספרותית של גייגר, ומכאן עלינו לשוב לשאלה התוכנית: מהו יסודה של המחלוקת בין המשנה לתוספתא באשר למעשה אמנון ותמר?

יתרה מזו: העמדת המחלוקת בין התוספתא למשנה מעלה שאלה של ממש כלפי שיטתה של האחרונה. כי התוספתא והבבלי מעמידים סולם חשיבות שנקל להבינו: מעשה ראובן, בכור ישראל, לא ייתרגם מפני כבודו; אבל כבודו של אמנון אינו בכדי שנאסור על תרגום מעשיו. שיטתה ההפוכה שלמשנה, לעומת זה, מוקשה וטעונה ביאור: מעשה ראובן ייקרא – ואילו מעשה אמנון לא ייקרא? כלום יש לחוס על כבודו של אמנון

המשנה והתוספתא [א] – כל כתבי הקדש (שבת טז, א), "תרכיץ, סב (תשנ"ג), עמ' 313 ואילך; "תוספתא עתיקתא: ליחס מקבילות המשנה והתוספתא [ב] – מעשה ברבן גמליאל והזקנים", בר אילן, כו-כז (תשנ"ה), עמ' 277 ואילך, ובספרות שהובאה שם.

21 אבל המשנה שלא ארגנה את הרשימה תחת כותרת מעין זו, הביאה את הפרשיות לפי סדרן במקרא (הערת פרופ' י' תבורי).

בן דוד יותר משיש לעשות כן לבכור שבטי ישראל?²² דומה שאפשר לשאלות אלה להתברר מתוך עמידה על הבדלים נוספים שיש להצביע עליהם בין התוספתא למשנה בסוגיה זו.

ב. אלו הם שני מעשי העגל?

מהותו של הסעיף השלישי ברשימתה של המשנה אינה ברורה כל עיקר: מהו "מעשה העגל הראשון" ובמה שונה הוא מן "השני"? לכאורה ראוי לפרש, ש"מעשה העגל הראשון" הוא האמור בשמות (פרק לב), ו"השני" – הוא הנשנה בדברים (פרק ט).²³ אך למרות שאולי אפשר להבין מדוע השני דווקא לא ייתרגם,²⁴ לא מצינו יסוד להסבר זה

22 ואין לתרץ זאת באמצעות חילוק בין התורה לנביאים, לאמור: התורה כולה חייבת להיקרא ואי אפשר אפוא להשמיט הימנה דבר, ולא כן הנביאים; שכן טיעון זה אינו יכול להתקיים לפי גרסתה המקורית של המשנה, שאף ברכת כוהנים לא נקראת (ראה לעיל הע' 8, 10); וראה להלן בנספח. מבחינת גופו של המעשה, הרי אצל ראובן ואמנון גם יחד מדובר בגילוי עריות (לפי הנראה מפשט הכתובים), ואדרבה: אצל ראובן מצטרפת לכך הפגיעה הקשה בכבוד אביו. העובדה שבלהה היתה פילגש יעקב, ולא אשתו, שימשה אמנם לאחרונים בקעה להתגדר בה, אם יש בזה גילוי עריות ממש; ראה, לדוגמה: ר"י רוזאניס, פרשת דרכים, דרוש א. אך התנאים – כפשט המקראות – כנראה לא ראו בזה הבדל של ממש, ראה ספרי לדברים, פסקה שמז, מהדורת פינקלשטיין עמ' 405 ומקבילות: "רבן שמעון בן גמליאל אומר מוצל היה ראובן מאותו החטא ולא נזקק לאותו מעשה, איפשר מי שעתיד לעמוד בראש שבטים בהר עיבל ואומר 'ארור שוכב עם אשת אביו' נזקק לאותו מעשה?!" (ומכאן נראה שראו במעשה ראובן גילוי עריות כפול: אשת איש ואשת אב, ראה משנה סנהדרין ז, ד; ועיין בבלי שם נח ע"א, ואכ"מ). אשר לאמנון, מצטרף אמנם לגילוי העריות גם אונס, אך תמר עצמה רואה בזה עניין פחות חמור משילוחיה כלעומת שבאה לאחר מעשה (שמ"ב יג, טז), ודומה שגם דיני אונס בהלכה (קנס חמישים סלעים וחובת לקיחתה של האנוסה לאשה) אינם מלמדים על חומרה יוצאת דופן המיוחסת לעניין זה. לכל היותר יוכל אפוא האונס ל"אזן" את החומרה היתרה שבפגיעת ראובן באביו, ונותרנו עם חוסר האיזון שבכבוד האישים הנידונים: כיצד אפשר לדעת המשנה להחמיר בכבודו של אמנון יותר מבזה של ראובן, הפך סברתה הפשוטה של תוספתא?

23 השווה ערכין טו ע"ב: "בשלי ראשון – (בשבתכם) [בשבתנו] על סיר הבשר' (שמות טז), בשלי שני – 'והאספסוף אשר בקרבו' (במדבר יא)". למקבילה זו כבר ציין ר"מ איש שלום (במאמרו הראשון דלעיל הע' 18), עמ' 364–366, והוא דן בשאלה אם מדובר בסיפורו השני של מעשה השלי הראשון, או שני מעשי שליו נפרדים היו. וראה גם הערותיו "מאיר עין" למכילתא, מסכתא דויסע, פרשה ג אות ה. השווה: רמ"מ כשר, תורה שלמה, לשמות טז, אות פג. וראה גם ירושלמי ברכות ד, ג, ח ע"א: "י"ח ציוויין שכתוב בפרשת משכן שני", היינו פרשת פקודי.

24 ההבדל העיקרי בין סיפור המעשה שבדברים לזה שקדמו בשמות הוא בחלקו של אהרן: בסיפור שבדברים נרמז אמנם שהיתה לאהרן יד בדבר, שהרי נאמר שם שד' התאנף בו להשמידו, ומשה התפלל עליו; אבל עצם מעשיו לא נזכרו כל עיקר. בשמות, לעומת זאת, חלקו של אהרן מתואר במפורט ובמודגש. אפשר היה אפוא להעלות על הדעת, שמתוך הרצון להגן על כבודם של ישראל ביקשו להציג את מעשה העגל דווקא כצורתו בשמות, שם ניתן להטיל את האחריות על היחיד, ובכך לנקות את הכלל כולו מן האשם. וראה על כך עוד להלן.

בתורת התנאים. תחת זאת, כך מבארת את הדברים התוספתא, שכבר נזדקקה לשאלה:²⁵

מעשה עגל השני נקרא ולא מיתרגם, אילו הן מעשה עגל השני?
מ"ויאמר משה אל אהרן מה עשה לך העם הזה",²⁶ עד²⁷ "וירא משה את העם כי
פרוע הוא",²⁸ ועוד כתוב אחר: "ויגף ד' את העם".²⁹

מעשה העגל השני אינו אפוא סיפור הנשנה במקום אחר, אלא חוליה מסוימת בסיפור
המעשה שבשמות: שיחתם של משה ואהרן לאחר ירידת משה מן ההר, לרבות הפסוק
שאחריה,³⁰ וכן עוד כתוב שבהמשך. בעיקרו של דבר כך מובא גם בברייתת הבבלי
המקבילה לתוספתא, אלא שהכתוב האחרון, "ויגף" וגו', לא נזכר שם.³¹ בירושלמי,
לעומת זאת, מופיעה מחלוקת בהיקפו של המעשה השני, ונחזור לכך להלן; אך בשם
"רבנן דתמן" עולה שם הטעם לאיסור התרגום: "לא דומה גנאי יחיד בציבור לגנאי
ציבור בציבור".³² איסור התרגום נעוץ אפוא בצורך למנוע את הגנאי העולה מן הדברים
ל"גיבורי" הסיפור. במקביל, יש מן הראשונים שבגרסתם בבבלי היה מצוי נימוק למניעת

- 25 תוספתא מגלה ג (כ"י ערפורט: ד), לו, עמ' 363.
- 26 בכ"י ערפורט מובא גם ההמשך: כי הבאת עליו חטאה גדולה.
- 27 כ"ה לנכון בדפוסים, בכ"י וינה ולונדון; בכ"י ערפורט "עד" ליתא, וכן לעיל חסר שם מ"ם ראשונה של "מויאמר".
- 28 בכ"י ערפורט נוסף: כי פרעה אהרן לשמצה בקמיהם. וראה להלן.
- 29 בכ"י לונדון נוסף: על אשר עשו את העגל אשר עשה אהרן. ואילו בכ"י ערפורט אין אלא סוף הפסוק: את העגל אשר עשה אהרן. וראה להלן הע' 90.
- 30 בתשובת רב האי גאון (להלן הע' 42) כבר נקבע, ש"עד" המציין את סיום הפסקה הוא "עד בכלל", וגם הכתוב "וירא משה" וגו' אינו מיתרגם. אף התוספות (כה ע"ב, ד"ה מעשה) הבינו כן, מכוח הירושלמי, המצטט את הכתוב עד תומו, וכ"ה בכ"י ערפורט שלתוספתא (לעיל הע' 28). ואמנם, אף לפי הבבלי, שאינו מביא את הכתוב עד תום, מסתבר שאין זה "עד ולא עד בכלל" (ולא כבעל טורי אבן כאן). שהרי בכ"י מינכן, לונדון וקולומביה לא מובא רק ראש הכתוב ("וירא משה") אלא גם ההמשך: "את העם כי פרוע הוא", וכ"ה במדרש הגדול לשמות לב, כא, מהדורת מרגליות עמ' תרצ. ומעתה יש ללמוד מן הירושלמי והתוספתא שהכוונה לכתוב בשלמותו, כדברי התוספות.
- 31 כך בכל כתבי היד – למעט רק כ"י קולומביה התימני, המוסיף אף כתוב זה, וכן במדרש הגדול שם. אך כיוון שרב האי גאון (להלן הע' 42) מעיד בפירוש שכתוב זה "לא נזכר בתלמוד", בצדק הסיק סגל (לעיל הע' 1), עמ' 67, כי סביר ביותר שתוספת זו נלקחה מן הרי"ף, המביא כתוב זה בעקבות בעל הלכות גדולות והתוספתא; ראה: ליברמן, סע"מ 1217 – רע"מ 1218. ואפשר גם שכ"י קולומביה מהלך כאן בעקבות מדרש הגדול; על דרכו לעשות כן ראה סגל, עמ' 12, וראה גם להלן הע' 33. (רא"ש רוזנטל, "המורה", *PAAJR*, 31 [1963], עמ' כט, לא הזכיר את מדרש הגדול, ודומה שספיקו שם מופלג).
- 32 ירושלמי מגילה ד, יא, עה ע"ג. משמעות הדברים לדיוקם תידון להלן; כעת די לנו בנימוק שעולה כאן מכל מקום לדיני המשנה – הרצון למנוע גנאי.

התרגום במעשה עגל השני: "מאי טעמא? משום כבודו של אהרן",³³ והוא הטעם שנקטו רוב הראשונים בסוגיה זו.³⁴

שיטה זו, באשר למהותו של "מעשה עגל השני" הכרוכה בטעם מניעת תרגומו, נראית מאולצת לא מעט. כי לפי התוספתא נמצא, שהכינוי "מעשה עגל השני" בנוי על כך שמעשה העגל מתואר פעמיים: ראשונה – בידי התורה עצמה, ושנייה – בידי אהרן. "מעשה עגל השני" הוא אפוא סיפורו של אהרן. ברם, הפסקה שאינה מיתרגמת כוללת יותר מסיפורו של אהרן, ויש בה חוליות שאינן אלא מסיפורה של התורה, לפי רצף המעשים. כי הכתוב "וירא משה את העם כי פרוע הוא כי פרעה אהרן לשמצה בקמיהם", הכלול במעשה עגל השני לכל הדעות,³⁵ ודאי אינו נכלל בסיפורו של אהרן, ואינו חוזר כלל על המסופר לפניו; אין כאן אלא חוליה נוספת, חדשה, ברצף הסיפור של התורה. הוא הדין "ויגוף ד'" וגו', המקוים בתוספתא ובדברי ר' בא. ואפילו "ויאמר משה אל אהרן מה עשה לך העם הזה" וגו', הכלול לשיטת התוספתא והבבלי³⁶ בקטע שאסור בתרגום, אינו בכלל המעשה השני כדיוקו; כי רק בתשובה לשאלה זו מגיע הסיפור השני של המעשה בפי אהרן. בעל משנתנו, שנקט את הביטוי "מעשה עגל השני" בלא כל ביאור, האמנם נתכוון למתכונת שנקבעה בתוספתא?³⁷

ואמנם גם באשר לטעם האיסור יש לבחון מהי הגנות העולה דווקא מן המעשה השני. הרי אם מתחדש גנאי בפרשה זו, דומה שוודאי אינו גנותו של הציבור, שבאשר לו לא נתחדש דבר של ממש בחלק זה יתר על האמור תחילה. על כורחנו, בגנותו של אהרן עסיקנין, כשיטת הראשונים דלעיל. ברם, עצם מעשיו של אהרן כבר נתפרשו בפירוט בפרשה ראשונה, והגנות העולה לראשונה כאן היא בהערכת המעשים: האחריות היסודית להתגלגלות הפרשה כולה מוטלת כאן על אהרן: "מה עשה לך העם הזה כי הבאת עליו חטאה גדולה?"; "וירא משה את העם כי פרוע הוא כי פרעה אהרן".³⁸

33 ראה פירוש ר' אברהם מן ההר למגילה שם, ניו יורק תשל"ה, המעיר על דברי רש"י למשנה: "ולא גריס בגמרא 'מאי טעמא משום כבודו של אהרן', והרי"ף גריס ליה". וכיו"ב בפירוש רבנו בחיי לשמות לב, כד, ע"ש. ברם, בכתבי היד שלפנינו אין אלא בכ"י קולומביה כעין זה: "משום יקרא דאהרן"; וגרסה זו חשודה כתוספת פירוש. וכ"ה במדרש הגדול שם: "משום כבודו שלא אהרן", כלשון הרי"ף. וכבר מצינו בסוגיא זו בכ"י קולומביה תוספת שמקורה ברי"ף או במדרש הגדול (ראה לעיל הע' 31).

34 רי"ף, וממנו ברוב ראשונים: רמב"ם, פירוש המשנה שם (ולא כהע' 34 במהדורת ר"י קאפח שם); ר' מאיר ב"ר שמעון המעילי, ספר המאורות שם, ניו יורק תשכ"ז; רא"ש, פ"ג סי' כד; ר"מ המאירי למשנה שם; ר' דוד ב"ר לוי, ספר המכתם שם, ירושלים תשכ"ח; פירוש ר' שמואל מרושיא לשמות לב, כא, ירושלים תשמ"ט, עמ' קמ; ר' אלכסנדר זוסלין, אגודה שם. וראה להלן פרק ג, על שיטתו החולקת של רש"י.

35 בתוספתא ובירושלמי הדבר מפורש, וראה לעיל הע' 30, שאף לבבלי כך הוא.

36 בירושלמי מחלוקת בדבר; ראה להלן.

37 הרמב"ם, הלכות תפלה יב:יב, המקיים את המתכונת שבתוספתא, אכן השמיט את הכינוי "מעשה עגל השני". בעקבותיו, מצינו במדרשו התימני של ר' נתנאל ב"ר ישעיה, מאור האפלה, ירושלים תשי"ז, עמ' רפד, שהביא אף הוא מתכונת זו, וסיים: "והן הנקראין מעשה העגל" – אך כלל לא "השני"!

38 תיאורו של אהרן להשתלשלות המעשה נראה אף הוא כתיאור של סבילות חסרת מנהיגות,

אהרן הוא אפוא המואשם כגורם האחראי – כך מחד-גיסא; אך מאידך-גיסא, הרי יוצא הוא בלא עונש: "ויגף ד' את העם על אשר עשו את העגל אשר עשה אהרן": אם על עשיית העגל נענש העם – מדוע השותף לעשייה יצא נקי?

נראה אפוא שהמתכונת המוצעת בתוספת לקטע שאסור בתרגום אכן הולמת את החשש לכבודו של אהרן;³⁹ אך מאידך-גיסא, עיקר הגנות לאהרן עולה דווקא מן הכתובים שהבאנו כעת, היינו מאלה שמסביב ומחוץ ל"מעשה עגל השני" עצמו, היינו לסיפורו החוזר של המעשה בפי אהרן. האמנם טעם זה של איסור התרגום נתכוונה המשנה באסרה דווקא את "מעשה עגל השני" – בלא כל ביאור והרחבה?

מתוך קשיים אחרים הציע ר' מאיר איש שלום הצעה חדשה לפירוש משנתנו, שלא כתוספתא וכתלמודים.⁴⁰ לדעתו, "מעשה עגל השני" היא הפרשה הפותחת "ויפן וירד משה מן ההר" (פסוק טו), עד סוף הפרק. שכן פרשה זו מעלה כפילויות וסתירות מרובות לזו שלפניה,⁴¹ ומבוכה זו ביקשו חכמים למנוע במניעת התרגום. אך קשה לראות את עדיפותה של הצעה זו על קודמתה שבתוספתא. כי הנימוק למניעת התרגום רחוק ומוקשה: כפילויות וסתירות חמורות מאלה מצינו בתורה, ולא ראו חכמים למנוע תרגומן, אף שהצביעו על קשייהן; מה נשתנתה אפוא פרשה זו דווקא? ולא עוד אלא שגם עתה הכינוי "מעשה עגל השני" אינו הולם כל עיקר: אין בפרשה זו כפילת סיפורו של העגל, אלא רק כפילת תפילתו של משה; שאר המעשים מופיעים לראשונה בפרשה זו, כהמשך למתואר לעיל, ולא ככפילתו.

אמנם, יש לציין כי מנהג לא רחוק מהצעתו של רמא"ש אכן נתקיים בתקופת הגאונים. כי רב סעדיה גאון בסידורו (ירושלם תש"א, עמ' שסח) קובע, שבפרשת העגל אין

המגלגלת את האחריות ממנה והלאה; אך נראה שרושם זה עולה בעיקר בשל מיקום התיאור בין האשמתו של אהרן בפי משה בתחילה, לסיכומה של התורה בסוף: "כי פרעה אהרן". השווה: מהרש"א, חידושי אגדות לבבלי כאן; "הכותב" בעין יעקב לכאן.

39 איש שלום, במאמר הראשון דלעיל הע' 18, עמ' 363, מתקשה בהבנת ייחודו של המעשה השני מבחינת הגנות, ופירושו יובא להלן בפנים. אף אלכסנדר אינו רואה במעשה השני ייחוד מבחינת הגנות, וסבור משום כך, שבתחילה נאסרה כל פרשת העגל כולה לתרגום, ובהמשך למגמת ההקלה בתחום זה (לה הוא טוען מכוח התוספתא, כדלעיל בעניין אמנון), צמצמו את האיסור לחלק שצוין; ראה: P.S. Alexander, "The Rabbinic Lists of Forbidden Targumim", *JJS*, 27 (1976), p. 184. אלא שלא מצינו כל רמז לאיסור קדמון על כלל הפרשה, אף לא בניאופיטי שציין אלכסנדר; ראה: M. L. Klein, "Not to be Translated in Public – לא מתרגם בציבור", *JJS*, 39 (1988), p. 89 and n.14.

40 איש שלום, במאמר הראשון דלעיל הע' 18, עמ' 357.

41 (א) הדיון בין משה ליהושע על קול הענות, "כאילו לא ידע משה כלום מה נהיה כאן", אף שכבר הודיעו ד' בפרשה ראשונה. (ב) "מה חרי האף הגדול הזה לשבור את הלוחות", לאחר "שכבר ידע כל זה והתפלל עליהם". (ג) הציווי לבני לוי "כה אמר ד' וגו'" – "ולא מצאנו שאמר לו ד' כך". (ד) תפילת "אנא חטא העם הזה" וגו' – "והוא כבר התפלל קודם שירד, וינחם ד'". (ה) הציווי "לך נחה את העם וגו' הנה מלאכי וגו' נכפל להלן בפרק לג. (ו) נגיפת ד' את העם האמורה כאן, והריגת העם בידי משה ובני לוי, סותרות את נחמתו דלעיל ואת דבריו שם "וביום פקדי וגו'". כפי שכבר ציין רמא"ש שם, קשיים אלה הועלו ונדונו אצל חז"ל וכידי הפרשנים.

מתרגמים מ"ויהי כאשר קרב משה" (לב, יט) עד "ויגוף ד'" שבסוף הפרק, למעט רק "ויעמד משה בשער המחנה וגו' ויאספו אליו כל בני לוי" (פסוק כו), שאין נמנעים מתרגומו. על נוסח זה בסידור רס"ג מעיד גם רב האי גאון בתשובה, לאחר ש"חקרנו הרבה מנוסחאות סידור הגאון",⁴² וכן הוא בסידור ר' שלמה ב"ר נתן.⁴³ ברם, מתכונת זו אינה תואמת לביאורו של רמא"ש, לפי שיש בה הן חסר והן יתר ביחס ל"מעשה עגל השני" כפי שהוסבר על ידו. וכבר הודה הגאון בתשובתו שם לטענת השואל, ר' יהודה ראש הסדר מקירואן,⁴⁴ שאין למתכונת זו יסוד בתלמוד. אלא משנקבע בתלמוד שיש כאן קטע שאינו מיתרגם, נוצר כנראה מנהג עממי להרחיב גבולותיו של קטע זה, באופן שתרגומה של פרשה כאובה זו מצטמצם. כיוצא בזה מצינו במסכת סופרים ט, י (מהדורת היגר עמ' 207), שם נקבע שאין חוזרים לתרגם אלא מן הפסוק "אנא חטא העם הזה" וגו'.⁴⁵ כאן לא הקדימו אפוא את תחילת הפסקה, אך מכל מקום הסיגו הלאה את סיומה. במנהגים מגוונים אלה שעולים בתקופת הגאונים אין אפוא כדי לבאר את משמעו התנאי של "מעשה עגל השני".⁴⁶

42 תשובות הגאונים הרכבי, סי' רח, עמ' 310 בתרגום מערבית; הובא באוצר הגאונים למגילה שם. להבאות מתשובה זו ראה: ספר האשכול, מהדורת אלבק, עמ' 172; ארחות חיים, הלכות קריאת ספר תורה, מ. תשובה זו היא ששרדה מקונטרס תשובות שנשלח לאותו שואל (ראה להלן ליד הע' 44), אלא שמהדורה מקוצרת שלתשובה, בצירוף חמש נוספות מקונטרס זה, מצויות בכ"י מוסקבה 566 שנדפס בידי ש' עמנואל, תשובות הגאונים החדשות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 71–76.

43 קטע זה של הסידור נדפס תחילה במקורו הערבי באוצר הגאונים למגילה, עמ' 82, וכעת כלול בתרגום העברי של הסידור כולו, מהדורת ש' חגי, ירושלים תשנ"ה, עמ' רז–רח. מחבר זה מעיד (בתרגום מערבית): "וראיתי... בפסוקים שאינם מיתרגמים... חילוף בין האנשים, והסדר הזה שסידרנו כאן הוא על פי רב האי ור' יצחק גיאת ז"ל". (ליברמן, עמ' 1218 הע' 145, מציין שנוסח הרי"ף שם בדפוס תואם לשיטה זו של רס"ג; אבל באמת אין הזהות אלא בסיום הקטע, כי תחילתו ברי"ף היא במקום שנקבע בתלמוד, ורס"ג מקדימנה הרבה. וכבר ציין ליברמן שם, שהנוסח הנכון ברי"ף מצוי בכתבי היד שלו: שם גם הסיום תואם לתוספתא).

44 ראה עליו: מ' בן ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם, ירושלים תשנ"ז, עמ' 203: "האישיות היהודית הנכבדה ביותר בקירואן בשלהי המאה העשירית ובראשית המאה האחת עשרה". וראה הדיון והספרות הרשומים שם (ולפי המפתח שבסוף הספר), והוסף: ע' פליישר, "שירו של רב האי גאון אל רב יהודה ראש הסדר מקירואן – נסיבותיו וסביבותיו", תרביץ, סה (תשנ"ו), עמ' 451 ואילך.

45 במסכת סופרים שם נאמר: "מהיכא הוא מתחיל? מאנא חטא" וכו'. בעל נחלת יעקב שם הבין ש"אנא" הוא תחילת מעשה העגל השני, וממנה אין לתרגם; ולכך נתקשה בהבנת הדברים. אך כבר ציין רי"א לנדא, מקרא סופרים על מסכת סופרים שם, סובאלק תרכ"ב, שהכוונה למקום שממנו חוזרים לתרגם, עי"ש. וכן הבינו ר"מ איש שלום, במאמר השני דלעיל הע' 18, עמ' 142, והיגר שם.

46 גיווני מנהגים נוספים הבאים למנוע תרגומי מקראות "בעייתיים" עולים מכתבי היד של התרגומים, כפי שנסקרו בידי קליין (לעיל הע' 39), עמ' 80–91. אלא שקליין אינו מודע למסורת שבסידור רס"ג; יש ממנה שבא לידי ביטוי בעדויות שסקר.

ג. ר' שמעון בן אלעזר ו"מעשה עגל השני"

לאמתו של דבר כבר הועלה פירוש שונה ל"מעשה עגל השני" ולטעם איסור תרגומו, וכך היא הצעת הדברים. בהמשך לאיסור תרגומו של מעשה העגל השני, מצינו כך בברייתת הבבלי:

ר' שמעון בן אלעזר אומר: לעולם יהא אדם זהיר בתשובותיו, שמתוך תשובה שהשיבו אהרן למשה פקרו⁴⁷ המינין,⁴⁸ שנאמר "ואשליכהו באש ויצא העגל הזה".

מינות זו שמזכיר ר' שמעון בן אלעזר כרוכה כאן דווקא בכתוב זה שבתשובת אהרן: "ואשליכהו באש ויצא העגל הזה". וכבר פירש שם רש"י: "פקרו המומרים – העיזו פניהם לומר יש ממש בעבודה זרה". וכאן הוא מקצר על יסוד מה שכבר פירש בביאורו למשנה: "ולא יתרגם פן יטעו עמי הארץ ויאמרו ממש היה בו, שיצא מאליו" (רש"י, ד"ה ומעשה). וכדברי התוספות שם (ד"ה מעשה) בשם רש"י: "מדקאמר אהרן ויצא העגל הזה". וכבר ציין ר"ש ליברמן למקבילות מן האגדה לרעיון זה, שהעגל אכן יצא מאליו, או שהיו אומרים שיצא מאליו, וכן ביאר את מהותה הגנוסטית של מינות זו.⁴⁹ לשיטת רש"י, בעקבות ר' שמעון בן אלעזר,⁵⁰ אין אנו חוששים אפוא כלל מן הגנות העולה – לישראל או לאהרן – מפרשה זו; ואיסור התרגום אינו עניין לחיפוי על הגנות, אלא מטרתו מניעת מסקנות משובשות ומטעות בעיקרי אמונה. מעתה מתבהר ומתחוויר יפה ההבדל בין מעשה עגל הראשון, שנקרא ומיתרגם, לזה השני שתרגומו נאסר: הרי בתיאור הראשון של עשיית העגל, זה שהתורה מוסרת, מופיעה עשייתו באופן טבעי לגמרי, בידיו של אהרן, ואין שם רמז לחיות עצמית של העגל: "ויקח מידם [את הזהב] ויצר אתו בחרט ויעשהו עגל מסכה" (שמות לב, ד). שונה הדבר במעשה עגל השני, שתיאורו עולה בפי אהרן: דווקא שם עלולה לצוץ מינות מהבנת הכתוב כדיוקו: "ואשליכהו באש – ויצא העגל הזה", כביכול בלא כל עשייה אנושית, מכוח חיותו

47 כך ברוב כתבי היד, וכן בראשונים ובדפוסים; בכ"י אוקספורד ווטיקן, וכן בקטע קמברידג' דלעיל הע' 15: פרקו. לכאורה בשיבוש בעלמא מדובר (שמא בגררת לשון הכתוב שם, שמות לב, ב: "פרקו נזמי הזהב"?), אך צורה זו מצויה גם בירושלמי ברכות ט, א, יא ע"ד, בשם ר' שמלאי: "כל מקום שפרקו המינין תשובתן בצידן". ברם, גם שם אין זו אלא גרסת דפוס ונציה, אבל בכ"י ליידין: שפקרו, ממש כבמקבילה שבבבלי סנהדרין לח ע"ב, בשם ר' יוחנן. (בכ"י וטיקן 133 שלירושלמי ברכות שם הנוסח שונה מעיקרו: "כל תשובה שיש למינים תשובתה בצידה").

48 כך בכתבי היד ובדפוסים הישנים; בדפוסים הרווחים, מפני הצנזורה: המערערים, וברש"י: המומרים.

49 ליברמן, עמ' 1219. ליברמן לא הבחין בזה בין ברייתת הבבלי לתוספתא, ראה להלן.

50 מגוף דבריו של ר' שמעון בן אלעזר אין ראיה גמורה שהוא בא להסביר את איסור התרגום; אפשר שבמקורם נאמרו דבריו כדרשה על הכתוב, בלא זיקה לענייננו. מסדרי התוספתא והברייתא מכל מקום ראו זיקה בין העניינים.

העצמית של העגל. והחשש למסקנה זו שעולה מן הכתוב הוא דווקא טעם איסור התרגום.

אלא שעתה נשאלת השאלה אם ניתן ליישב את שיטתו זו של רש"י עם מתכונתו של מעשה עגל השני כפי שנקבעה בתוספתא (לעיל פרק ב). וכבר דחו התוספות שם את שיטת רש"י מכוח בעיה זו: אין כל צורך או טעם להימנע מתרגומם של כל הכתובים שצוינו בתוספתא ובתלמודים, ודי למנוע את תרגומו של "ויצא העגל הזה". הריטב"א על אתר ביקש אמנם ליישב את הדברים: "אילו היה מתרגם כל השאר, כל שכן שהיו מעיינים מה שלא תרגם בזה". אך תירוץ זה אפשר שניתן להיאמר לפי הבבלי, שם נמנע התרגום רק מן הפסוקים הסובבים את הכתוב "ויצא העגל הזה"; אבל לשיטת התוספתא הרי לאחר כמה פסוקים שכבר מיתרגמים, שוב חוזרים ולא מתרגמים את הכתוב "ויגוף" וגו'. ומכאן מוכח דרך ממש שמתכונת זו בתוספתא נבנתה שלא על דעתו וטעמו של רש"י, אלא משום כבודו של "גיבור" הפרשה: הרי בכתוב זה נאמר "על אשר עשו את העגל אשר עשה אהרן"; לא מאליו נעשה אפוא העגל, אלא בדרך טבעית, בידי אהרן. אלא שכאן מצויה גנותו, כמבואר לעיל. מכאן אף מוכח שלא חששו שיהיו "מעיינים מה שלא תרגם בזה", שהרי לא עטפו כאן את הפסוק הבעייתי בכתובים לפניו ואחריו, שלא ייתרגמו אף הם כדי להטעות את השומעים; אלא כתוב זה בלבד – ולא כולו, אלא חלקו הבעייתי בלבד⁵¹ – הוא שלא ייתרגם.

נראה אפוא כי שיטת רש"י, בעקבות ר' שמעון בן אלעזר, אכן אינה מתיישבת כלל עם מתכונתו של מעשה העגל השני שנקבע בתוספתא, כי לשיטת רש"י אין להימנע אלא מתרגום הכתוב בתשובת אהרן: "ואשליכהו באש ויצא העגל הזה". וכבר ראינו, שמתכונת הקטע שבתוספתא אינה עולה מפשוטו של הביטוי "מעשה עגל השני", הנראה כמכוון דווקא לסיפור החוזר של המעשה בפי אהרן. פירושו של רש"י תואם אפוא לביטוי זה כפשוטו, היינו לשיטת המשנה – שלא כביאורה בתוספתא. שכן בביטוי "מעשה עגל השני" לשיטה זו נראה שיש שימוש בו זמני בשני משמעיו של לשון "מעשה". כי מצינו "מעשה" במובן סיפור העובדה, אך מצינו "מעשה" גם במובן מלאכת עשייתו של הדבר. מלשון המשנה נזכיר כאן לדוגמה את "מעשה לחם הפנים", "מעשה הקטורת" (שקלים ה, א) ו"מעשה הכתב" (יומא ג, יא). וכיוצא בזה יש עוד.⁵² ואף "מעשה בראשית", הנזכר בתוספתא כאן כאחד מן הנקראים ומיתרגמים, הרי אינו רק סיפור בראשית, אלא גם עשיית בראשית. שהרי כך שנינו בברכות ט, ב: "אומר ברוך עושה מעשה בראשית". מביטוי זה למדנו אפוא, ש"מעשה" יכול לשמש לשני המובנים האמורים בעת ובעונה אחת; וזוהי כנראה שיטת רש"י אף ביחס ל"מעשה עגל", לשיטת המשנה: "מעשה עגל הראשון" הוא הסיפור הראשון על עשייתו של העגל, ו"מעשה עגל השני" הוא סיפורה השני של עשייתו. אין המדובר אפוא בפרשת העגל, היינו כלל עלילתו, אלא בסיפור עשייתו דווקא, ומעתה הדברים מחוורים ובהירים. כי עשייתו של

51 כך לשיטת ר' בא בירושלמי, שקרוב לה נקוט בכ"י ערפורט של התוספתא שם; ראה ליברמן, עמ' 1217–1218 (וראה להלן ליד הע' 90).

52 בלשון מקרא זהו עיקר עניינו של "מעשה", ראה הבאותיו המרובות של א' בן יהודה במילונו; משמעו של "מעשה" כסיפור רווח בלשון חכמים, ראה שם.

העגל, כפי שמסופרת לראשונה, הרי בידי אהרן הייתה, בדרך טבעית לגמרי; אבל התיאור השני של העשייה, כאילו מאליו יצא העגל משהושלך הזהב לאש, יש בו כדי לגרום למינות, והוא לא ייתרגם.⁵³

ואמנם, מצינו לרש"י שפירש על פי זה את היקפם של שני מעשי העגל – נגד האמור בתוספתא ובברייתת הבבלי, אך בעקבות דברי ר' שמעון בן אלעזר. שהרי כך הוא לשון רש"י למשנתנו:

ומעשה עגל הראשון – כל פרשת העגל, עד "ואשליכהו באש", ומה שחזר אהרן וספר המעשה הוא קרוי מעשה עגל השני, הוא שכתוב בו "ויצא העגל הזה".

הכתוב שציין רש"י כסיומו של מעשה עגל הראשון סותר במפורש לקביעת התוספתא והבבלי: שם נקבע שהמעשה השני מתחיל בדברי משה לאהרן, באופן שסיום הראשון הוא ארבעה פסוקים לפני המקום שקבע רש"י. לפיכך החליטו אחרונים שיש להגיה בדברי רש"י, ותחת "ואשליכהו באש", יש לגרוס: "וישרף באש"; והוא האמור בפסוק האחרון של המעשה הראשון לפי האמור בתלמוד.⁵⁴ ברם, אפילו היה יסוד טקסטואלי להגהה, קשה להבין מדוע ינקוט רש"י את הלשון המצוי באמצע הפסוק, ולא את סיומו המתבקש כאן ("וישק את בני ישראל"). אלא שבאמת הלשון שלפנינו הוא המצוי בכל עדי הנוסח של רש"י,⁵⁵ ואין להגיה.⁵⁶

נמצינו למדים שהואיל ורש"י הלך בעקבות ר' שמעון בן אלעזר באשר לטעמו של איסור התרגום, כמובא לעיל, הרי הוא מיישם זאת אף באשר לגבולות הקטע שאינו מיתרגם: דווקא "ואשליכהו באש ויצא העגל הזה" הוא שלא ייתרגם. ולא חשש רש"י מן הגבולות השונים שנקבעו בתלמוד, שהרי הוא בא לפרש כאן את המשנה כפשוטה, וכפשוטה מתאימה היא יותר לשיטת ר' שמעון, ככל שנתבאר. הגבולות שבתלמוד אינם

53 כאן יש לציין לתופעה המעניינת שעליה העמיד קליין (לעיל הע' 39), עמ' 89: הניאופיטי נמנע מלתרגם את כל הכתובים שבהם עולה לשון "עשייה" באשר לעגל (פס' א, ד, ח, כ, כג, לא, לה)! זוהי כמובן חריגה מרחיבה מן המסורת התלמודית (כפי שכבר מצינו לעיל ליד הע' 42–46), וטעמה אינו נעוץ בחשד העולה מן הלשון "ויצא העגל הזה". אך ההתייחסות ללשון "עשייה" דווקא טעונה ציון לדרכנו.

54 ר' מיוחס ב"ר שמואל, מנחת בכורים למגילה שם, שאלוניקי תקי"ב; הגהות הרש"ש שם; הגהות ר"ב רנשבורג שם.

55 מלבד רש"י שבדפוסים הרווחים, בידינו כאן רש"י שבדפוס פיזרו, "רש"י" שברייף ושלוש כתבי היד של רש"י מגילה: מינכן 216, ניו יורק, הסמינר התיאולוגי Rab. 832, שם Rab. 840. לטיבם של כתבי היד הללו ראה: א' ארנד, פירוש רש"י למסכת מגילה – נוסחו ותכונתו, עבודת דוקטור באוניברסיטת בר אילן, תשנ"ה, עמ' 43–44.

56 ראשונים הרגילים להעתיק את פירוש רש"י הרגישו אף הם בקושי, ואף שפתחו בלשון רש"י ("מעשה עגל הראשון – כל פרשת העגל עד"), הרי הם משמיטים את ההמשך ("ואשליכהו באש"), ומחליפים אותו בשלהם. ראה פירוש ר"י מלוניל למשנה: "כל פרשת העגל עד ויאמר משה אל אהרן מה עשה לך העם הזה". וכך גם בנימוקי יוסף על אתר, ניו יורק תש"ך.

אלא לשיטת תנא דתוספתא החולק על ר' שמעון בטעם איסור התרגום ובמהותו של "מעשה עגל" שבמשנה.⁵⁷

ואמנם, רש"י עצמו העלה גם את הביאור השני ל"מעשה עגל", שלא כר' שמעון. שהרי בדברי רש"י שהובאו לעיל עולה צרימה מיניה וביה: תחילה הוא קובע שמעשה עגל הראשון מגיע עד "ואשליכהו באש", אך תוך כדי דיבור הוא מבאר ש"מעשה עגל השני" הוא "מה שחזר אהרן וספר המעשה". מלשון זה נראה כי השניות אינה מתייחסת לעשייתו השנייה של העגל, כפי שהצענו בשיטת ר' שמעון, אלא לסיפורו של העגל, כפי שנתבאר לשיטת תנא קמא דתוספתא; וממילא עולה שהמעשה השני אינו מתחיל במקום שקבע רש"י במשפט הקודם, אלא לפחות שני פסוקים קודם לכן, בתחילת סיפורו של אהרן. כיצד יתקיימו שני כתובים אלה כאחד? אכן, העיון בכתבי היד של רש"י כאן מגלה, שהמשפט "מה שחזר אהרן וספר המעשה הוא קרוי מעשה עגל השני" אינו משתלב באופן חלק ברצף הדברים. שכן הביטוי "מעשה עגל השני" מופיע גם בכ"י מינכן 216 וגם בכ"י ניו יורק (הסמינר התאולוגי Rab. 832) פעם נוספת, לאחר המשפט האמור, כדיבור המתחיל למשפט שאחריו: "מעשה עגל השני – שכתוב בו ויצא העגל הזה".⁵⁸ נמצא שרש"י פירש תחילה כי "מעשה עגל הראשון" מגיע עד "ואשליכהו באש", ומעשה השני הוא תיאור העשייה השנייה; ובין שני המשפטים הללו נשתלב משפט הסותר אותם – שמעשה השני הוא כל סיפורו של אהרן. כיצד יש להבין את הרכבו של דיבור זה בפירוש רש"י?

נראים הדברים שפתרון העניין עולה מנוסח פירוש רש"י להלן, בביאור ברייתת הבבלי. הברייתא קבעה ש"מעשה עגל השני" הוא "מן 'ויאמר משה'". ועל זה פירש רש"י: "מן ויאמר משה אל אהרן מה עשה לך העם הזה". כך מסתיים הדיבור לפנינו ואף בכתבי היד של רש"י, אבל בהגהות הב"ח (אות ג) הגיה ר' יואל סירקיס בזה הלשון: "מן ויאמר וכו' העם הזה, שחזר אהרן וספר המעשה נקרא מעשה העגל השני – הכי סוף דיבור". המשפט המודגש הוא הרי זה שמופיע ברש"י למשנה, ומתוך כך יצר שם סתירה

57 ולהלן פרק ה יעלה בידנו מקור מבורר שעמד לפני רש"י, אשר ממנו עולה כי המשנה והתוספתא חלוקות. ויש להעיר שאיש שלום (במאמר הראשון דלעיל הע' 18), עמ' 362, כבר עמד על שיטת רש"י לפרש "מעשה עגל" = עשיית עגל, אלא שביקש להתאים את הדברים לגבולות מעשה העגל השני שבתלמוד, ולכך נדחק ביותר, עיין שם. גינזבורגר הסתמך על רש"י, שאיסור התרגום מכוון לבעיית המינות, ולא העלה כלל את הבעיה העולה מן התוספתא והתלמוד באשר לגבולות המעשה השני; ראה: M. Ginsburger, "Verbotene Targumim", *MGWJ*, 44 (1900), S. 2–3; גם מקנמרה העדיף אל נכון את שיטת רש"י, אך בלא הסבר למחלוקת שבדבר; ראה: M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian*, Rome 1966, p. 48.

58 כפילות זו גרמה לשיבוש שבכ"י הסמינר שצוין בפנים: "שחזר אהרן וספר המעשה הוא קרוי מעשה עגל הראשון (!)", מעשה עגל השני – שכתוב בו" וכו'. הכפילות היא גם שגרמה לעיבוד שבדפוסים ובכ"י הסמינר Rab. 840, שם השמיטו את אזכורו השני של "מעשה עגל השני" כדיבור המתחיל להמשך, וסגנונו את הדברים ברצף, על ידי הוספת תיבת "הוא": "ומה שחזר אהרן וספר המעשה הוא קרוי מעשה עגל השני, הוא שכתוב בו" וכו'. וראה ארנד (לעיל הע' 55), עמ' 55: "ברור ששניהם [מינכן וכ"י הסמינר שצוין בפנים] הקדומים בעדי הנוסח".

מיניה וביה, כדלעיל; מניין לבעל ב"ח להעמידו כאן? נראה שהגהה זו לקוחה מרש"י שבספר עין יעקב (שאלוניקי רע"ו) לכאן.⁵⁹ שם אכן מופיע המשפט האמור בדברי רש"י שעל ברייתת הבבלי – ממש כלשון שמשפט זה מופיע לפנינו בפירושו למשנה.⁶⁰ וכבר העמיד י' מלחי על חשיבותו של נוסח פירוש רש"י שבעין יעקב, ועל שייכותו המובהקת למסורת הנוסח הספרדית שבדפוס ספרד הידועים.⁶¹

מעתה דומה שהדברים מתבהרים: ברייתת הבבלי (ומקבילתה שבתוספתא) קובעת, ש"מעשה עגל השני" כולל את מכלול השיחה של משה ואהרן, ואף יתר הימנה. לשיטה זו פירש רש"י כמתבקש, ש"מעשה עגל השני" הוא חזרת הסיפור בידי אהרן. אבל בפירוש המשנה הלך רש"י שלא כשיטה זו, אלא בעקבות ר' שמעון שבאותה ברייתא, שבדבריו מצא נימוק שונה מעיקרו לאיסור התרגום. במשנה קובע אפוא רש"י ש"מעשה עגל השני" אינו הסיפור השני בכלל, אלא סיפור העשייה השנייה, ונמצא ש"מעשה עגל הראשון" אכן נמשך עד "ואשליכהו באש". אך הלומדים לא הכירו את שיטתו של רש"י כי מחלוקת היא בין פשט המשנה לתוספתא, כפי שאף שאר ראשונים לא העמידו על הדבר. משנתקלו הלומדים בדברי רש"י למשנה, ש"מעשה עגל הראשון" נמשך עד "ואשליכהו באש", שלא כמפורש בברייתא שבתלמוד, ביקשו להקהות את הדברים. עמדו אפוא והעמידו כאן את דברי רש"י שעל ברייתת התלמוד, שמהם עולה כי גבולות מעשי העגל תואמים לאלה המצויים בתלמוד. ואפשר שבתחילה הועמדו הדברים רק בגיליון, ומשם הוכנסו עם הזמן פנימה, ומתוך כך נוצרו ה"תפרים" שעלו לנו לעיל מכתבי היד של פירוש רש"י. ומתוך שמשפט זה נעמד בפירוש למשנה, כבר לא היה בו צורך בפירוש הגמרא, ושם הוא נשמט – עד שהחזירו בעל הב"ח, כנראה על יסוד מה שנשתמר בעין יעקב. ועדיין לא נחה דעתם של אחרונים מן הכתוב המפורש שציין רש"י ("ואשליכהו באש"), בניגוד לתלמוד, עד שעקרוהו והחליפוהו בכתוב אחר, כדלעיל. ברם, כל השיטה האמורה עלתה לו לרש"י בעקבות דבריו של ר' שמעון בן אלעזר – כמות שנוסחו בברייתת הבבלי. מקבילתם שלדברים מצויה בתוספתא, אף שם בהמשך לאיסור התרגום של מעשה עגל השני.⁶² נעמיד אפוא כעת את המקורות זה מול זה:

59 לדרכו של הב"ח להגיה על פי עין יעקב ראה: י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 322, 329 והע' 109.

60 ובדפוסים אחרונים של עין יעקב אכן הסגירו משפט זה בסוגריים עגולים למחיקה – שהרי היה לפנייהם כבר במשנה.

61 ראה: י' מלחי, "על נוסח פירוש רש"י למסכת ברכות שבספר עין יעקב", סיני, צח (תשמ"ו), עמ' מט–נו. וכן היא מסקנת ארנד (לעיל הע' 55), עמ' 77–79, באשר למגילה. לספרות על רש"י שבעין יעקב ראה עוד: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 231 הע' 323, ועתה גם: י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה, א, ירושלים תשנ"ט, עמ' 51.

62 תוספתא שם (לעיל הע' 25), הל' לז (וראה לעיל הע' 49).

תוספתא

בבלי

מיכן אמר ר' שמעון בן לעזר:

אין אדם⁶³ רשיי להשיב על הקלקלה,⁶⁴

שמתשובה שהשיבו אהרן למשה

פרשו המינין.

ר' שמעון בן אלעזר אומר:

לעולם יהא אדם זהיר בתשובותיו,

שמתוך תשובה שהשיבו אהרן למשה פקרו

המינין,

שנאמר "ואשליכהו באש ויצא העגל הזה".

ההבדלים בולטים, ומן הקל אל הכבד: (א) לא מדובר בתוספתא במינים הפוקרים, אלא באלה הפורשים; (ב) הבעיה בתשובתו של אהרן אינה בזהירות ניסוחה, אלא בעצם התשובה; (ג) אין בתוספתא התמקדות בכתוב "ואשליכהו באש" וגו' דווקא. נקל להבין כי שיטת רש"י, שהבעייתיות במעשה עגל השני היא ביציאת העגל מעצמו, מוכחת דווקא מניסוח הדברים שבבבלי: כאן מתמקדים בכתוב הרומז לכך, כאן הקפידה היא דווקא על הזהירות בניסוח, וכאן המינים פוקרים, היינו מגיעים למסקנות תאולוגיות משובשות.⁶⁵ אבל לפי הניסוח שבתוספתא, הרעיון על חיותו של העגל אמנם אפשרי, אך אין הוא עולה בהכרח כל עיקר. כי אפשר שלא דיוק הביטוי "ויצא העגל הזה" משמש כאן מוקד הבעיה, אלא עצם תשובת אהרן, שיש בה הטלת הקלקלה על העם, תוך קביעה חמורה על עצם אופיו: "אתה ידעת את העם הזה כי ברע הוא".⁶⁶ וקביעה זו אפשר שהיתה בה אחיזה למינים להצדקת פרישתם, היינו לחוסר מחויבות לעם ישראל ההיסטורי, ולפרישה כיתתית הימנו.⁶⁷

63 כך בכ"י וינה ובדפוס; בכ"י ערפורט ולונדון: היחיד. ובתוספתא כפשוטה שם: "כלומר לחכם... שעל דבריו סומכים ומתוך דבריו למדים".

64 ראה במקבילות לביטוי זה שציין ליברמן שם.

65 השווה לממרה הידועה: "כל מקום שפקרו המינין תשובתן בצידן" (לעיל הע' 47). מינות זו שנדונה שם עניינה כידוע בשאלות תאולוגיות, על לשונות ריבוי העולים במקרא על האלוהים.

66 השווה תרגומו האפולוגטי של המיוחס ליונתן לכאן, המשקף את הקושי לעכל את קביעת אהרן: "אנת ידעת ית עמא ארום בני צדיקא אינון, ברם יצרא בישא הוא דאטעינון". וראה פירושי רב סעדיה גאון לשמות, לב, כב, מהדורת י' רצהבי ותרגומו, ירושלים תשנ"ט, עמ' רה: "קיצר ואמר 'כי ברע הוא', אבל כוונתו שיש בהם אנשים רעים, שאי אפשר היה להבחין בהם אלא בהתקנת הפסל". וראה מאור האפלה שם (לעיל הע' 37): "הרצון האלהי שלא יתגלה הרשע, על דרך מה שנאמר 'אשרי נשוי פשע כסוי חטאה', ובא אהרן וגלה את החטאים, ולפיכך נתגנה".

67 לעניין הפועל "פרש" כתיאור למינות וכיתתיות ראה במאמרי "בין 'פרשת העיבור' לברכת המינים", מקומראן עד קהיר – מחקרים בתולדות התפילה (בעריכת י' תבורי), ירושלים תשנ"ט, עמ' פט ואילך. על השימוש שאכן עשו אבות הכנסיה במעשה העגל להטעמת גנותם של ישראל וזניחתם בידי ד' ראה למשל L. Smolar and M. Aberbach, "The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature", *HUCA*, XXXIX (1968), pp. 96–101. בהמשך מאמר זה, עמ' 108–109, נזכר גם איסור התרגום; אך דברי רשב"א הובאו שם (הע' 21) לפי גרסתם בבבלי, בלא ההקשר הנוצרי המבוקש שם. זה האחרון אפשר לו לעלות דווקא מנוסח התוספתא, כמתבאר בפנים. פרופ' מנחם כהנא הפניי בטובו לדברי S.D. Fraade, "Rabbinic

אף על פי כן, גם מניסוח דברי ר' שמעון בן אלעזר בתוספתא נמצינו למדים על עניינה של הבעייתיות המצויה כאן לדעתו: (א) הכתוב הבעייתי מתמקד בתשובת אהרן למשה, ממש כעולה מדברי ר' שמעון בברייתת הבבלי; ואין מכאן יסוד להרחבות המצויות בתוספתא, הן לדברי משה לאהרן שקודם לכן, והן לחוליות שבסיפור לאחר מכן. ותשובת אהרן למשה היא שתואמת במדויק לכינוי שבמשנה "מעשה עגל השני", שהרי בה מצוי הסיפור השני והעשייה השנייה; וזאת שלא ככתובים שנוספו בתוספתא, כאמור לעיל. (ב) הבעייתיות בתשובת אהרן אינה בגנותו, אלא במסקנה חמורה העולה הימנה, מסקנה שעלולה להביא לידי מינות.

הסמכת דבריו של ר' שמעון בן אלעזר לעניין איסור התרגום מעלה אפוא שתי מסורות תנאיות שונות באשר לטעם איסור תרגומו של מעשה עגל השני, ובהתאם לכך – באשר להיקף האיסור. הביטוי שבמשנה, בלא ביאורים והרחבות, נראה כמכוון לתשובת אהרן בלבד, בין במיקודה סביב הביטוי "ויצא העגל הזה" (כשיטת רשב"א בבבלי) ובין אם לאו (כשיטת רשב"א בתוספתא). ולפי זה, טעם האיסור אינו ברצון לשמור על כבודו של אהרן, אלא במניעת מסקנות משובשות ומטעות העלולות לעלות מאותה תשובה; בין שמסקנות אלה פונות לכיוון תאולוגי, ובין – לשלילת סגולתם של ישראל. אבל בעל סתם התוספתא סבור כנראה שכבודו של אהרן הוא העומד ביסוד איסור התרגום; ולפי סברה זו קבע את היקפו של הקטע שנאסר בתרגום. כך נמצא ש"מעשה עגל השני" אינו אלא גרעינו של הקטע, אך אין בו כדי להגדירו. שיטת סתם התוספתא נראית אפוא כפרשנות מאוחרת לשיטתה של המשנה העומדת לפניה; ויחס זה בין המקבילות כבר נתברר לנו לעיל (פרק א).

ואמנם, בירושלמי מצינו מחלוקת על היקפו של מעשה עגל השני שאינו מיתרגם:

איזהו מעשה עגל השני? רבי סימון בשם ר' יהושע בן לוי: מתשובה שהשיב משה את אהרן עד "כי פרעה אהרן לשמצה בקמיהם". חנניה בר שלמיה בשם רב: מתשובה שהשיב אהרן את משה עד "כי פרעה אהרן לשמצה בקמיהם". ר' אחא בשם ר' בא: ומחא ד' ית עמא על אשר עשו את העגל אשר עשה אהרן.

נראה כי שיטת רב תואמת ביסודה לשיטת משנתנו, ש"מעשה עגל השני" בעיקרו הוא תשובת אהרן דווקא, וכעולה מדברי ר' שמעון בן אלעזר. לא גנותו של אהרן עומדת אפוא ביסוד האיסור לשיטת רב, ולכך הטחתו של משה באהרן אינה עניין לכאן, ואף לא הכתוב שבהמשך, "ויגוף ד' את העם" וגו'. אך הואיל ולפי דברי ר' שמעון בתוספתא, פרישת המינים היא העלולה להתחזק מכתובים אלה, צירף אליהם רב אלמנט אחד מן המתכונת שבתוספתא, היינו הכתוב שבהמשך הרצוף לתשובת אהרן: "וירא משה את

Views on the Practice of Targum, and Multilingualism in the Jewish Galilee of the Third-Sixth Centuries", L.I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York & Jerusalem 1992, p. 260. פראדה מסיק מדברי ר' שמעון בן אלעזר שאיסור התרגום נובע מן החשש שהשומעים יזדהו עם הסגוריה שאהרן מלמד על מעשה העגל, והדבר כבר לא ייראה בעיניהם כה חמור. אך לפי זה פרישת המינים כרוכה בהצדקת מעשה העגל – וההקשר ההיסטורי מוקשה. מכל מקום, פראדה אינו עומד על בעיית המתכונת שנקבעה בתוספתא למעשה עגל השני, ואינו דן במקבילת רשב"א שבבבלי ובשאר הבעיות שהועלו כאן.

העם כי פרוע הוא כי פרעה אהרן לשמצה בקמיהם". כי הסיפא הרי מטעים בדיוק את הבעיה העולה כאן – מעמדם של ישראל בעיני שולליהם.⁶⁸ ברם, ר' יהושע בן לוי מאמץ את שיטת התוספתא: כבודו של אהרן הוא הנתבע כאן להגנה, ולכך כבר הטחתו של משה באהרן לא תתורגם. לזו תצטרף התנצלותו הבעייתית של אהרן, ואיסור התרגום של מעשה השני יכלול אף האשמת אהרן בפריעת העם, הבאה ברצף לאחר ה"מעשה השני", ונכללת בו. הכתוב הנוסף שמנתה התוספתא, "ויגוף ד' את העם" וגו', לא נפקד בידי ר' יהושע בן לוי; בין לפי שאינו בכלל "מעשה עגל השני" הבא להתפרש כאן, שהרי אינו מצטרף אליו, ועומד בנפרד בהמשך, או מפני שבאמת מותר הוא לדעתו בתרגום, שלא כתוספתא.⁶⁹ לפי האפשרות האחרונה, גם ר' יהושע בן לוי וגם רב קבעו שיטות של פשרת ביניים בין המשנה לתוספתא; אלא שהראשון אימץ באופן בסיסי את עמדת התוספתא, והשני – את גישת המשנה.

ר' בא, לעומת זאת, בא לפרש את שיטת התוספתא, שגם הכתוב "ויגוף ד' את העגל" וגו' אינו מיתרגם: לדעתו, לא הכתוב כולו נאסר בתרגום, אלא רק חלקו השני, זה שמפרט את האשמים בעשיית העגל. דווקא כאן עולה משוא הפנים לכאורה, שחייב את העם וניקה את אהרן.⁷⁰

ד. לביאור המחלוקת בין המשנה לתוספתא

משנמצאה בענייננו מחלוקת כפולה בין משנתנו לסתם התוספתא, הן במעשה אמנון הן במעשה העגל, דומה שאפשר לעמוד על שורשם המשותף שלדברים. כי בעניין העגל כבר נתברר שהתוספתא רואה באיסורי הקריאה והתרגום אמצעי להגנה על כבודם של אבותינו; ולצורך כך יש בידה סולם ברור של חשיבות: גנותם של לוט ובנותיו, אנשי פילגש בגבעה, אבשלום ואף אמנון, אינה טעונה הסתרה כלל; הללו אינם בגדר אבות האומה, וחטאיהם אינם עניין אלא להם. אבל גנותם של ראובן ושל אהרן אינה מיתרגמת. מעשה יהודה אמנם נקרא ומיתרגם גם לפי התוספתא, אבל הואיל וגילוי העריות שיש כאן מצדו נעשה בשוגג באופן מובהק, כנראה שאין זו גנות הטעונה כיסוי. ברם, גנותו של דוד חמורה במיוחד: כאן יש – בפשוטם שלכתובים – גם ניאוף וגם רצח, ובנסיבות מחמירות במיוחד. ומצד אישיותו של דוד, אין צורך להסביר את מקום הכבוד שיש לו בין אבותינו. לפיכך, אוסרת התוספתא מעשה זה אפילו בקריאה.⁷¹

68 השווה המיוחס ליונתן לכאן: "ונפק טבהון ביש בעממי ארעא". וראה מה שצוין בתורה שלמה כא, שמות לב אות ריג.

69 שהרי אין כאן גנות חדשה לאהרן, אלא רק הטעמת העולה מכלל הסיפור, שאהרן יצא נקי למרות מעורבותו.

70 ולביאור שיטת ר' בא כדיוקה ראה עוד להלן, פרק ה.

71 לשיטת התוספתא אף יש לומר שאין היא אוסרת בקריאה שום קטע מן התורה, ולא כן בנביאים. אלא שדבר זה תלוי בחילופי הנוסח בתוספתא: בכ"י וינה ובדפוס ברכת כוהנים לא נזכרה, אבל בכ"י ערפורט ולונדון מצויה ברשימת התוספתא גם ברכת כוהנים, שאינה נקראת ואינה מיתרגמת, כבמשנה. נמצא שאף התוספתא מודה בקטעי חומש שאינם נקראים. מדברי ליברמן, עמ' 1220, נראה שהעדיף את הנוסח האחרון, שהרי כך כנראה גרס גם ר"ח בתוספתא, כדלעיל

אבל מניעה של המשנה בעניין מעשה העגל אינו בכיסוי גנותם של אבותינו⁷² באמצעות הסתרת מעשיהם שבעבר; אלא הטעם לאיסור התרגום נעוץ בצורך למנוע דעות משובשות בהווה, כאלה שעלולות להיות מוסקות ממקצת כתובים שבמקרא. מעתה יש לומר כי אף במעשה אמנון לא על כבודו הקפידה המשנה: הרי לדעתה מעשה אמנון לא ייקרא – אף שמעשה ראובן, שכבודו ודאי יקר יותר, הותר בכך. אלא אף כאן, מסקנה חמורה הנראית עולה מן המעשה כפשוטו היא דווקא שמנעה את קריאתו. שהרי כך אומרת תמר לאמנון: "ועתה דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך" (שמ"ב יג, יג). דבר זה היא אומרת לו כדי להניאו מן המעשה, ונראה אפוא שהיה בו לדעתה כדי לשכנע; אמנון עשוי אפוא להאמין, שדוד לא ימנע את תמר מאחיה אמנון. ואמנם, גם לאחר האונס אומרת תמר לאמנון במפורש, שלפחות מעתה היה לו לישאנה: "ויאמר לה אמנון קומי לך, ותאמר לו אל אודת הרעה הגדולה הזאת מאחרת אשר עשית עמי לשלחני" (שם טו–טז). ופירש שם ר' ישעיה מטראני, דברים כפשוטם: "שהיתה רוצה שישאנה לאשה", וכדינו של אונס המפורש בתורה: "ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה לא יוכל שלחה כל ימיו" (דברים כב, כט). מסקנה אובייקטיבית-הלכתית חמורה ביותר עלול אפוא השומע להסיק מן הדברים: אחותו של אדם מן האב ולא מן האם, כפי שמוצגת תמר בסיפור⁷³, אפשר שתהא מותרת לו.⁷⁴ בתחילת תקופת האמוראים מוצאים אנו אמנם שפרשה זו נדרשה כמין חומר: רב קובע שאמה של תמר ילדה אותה לדוד בהיותה במעמד של אשת יפת תואר, קודם שנתגיירה; הלכך אין תמר חשוכה כאחותו של אמנון אפילו מן האב, והרי היא מותרת לו.⁷⁵ דא עקא, אפילו היתה משנתנו מודעת למדרש זה,

הע' 18 (וראה להלן הע' 98). אבל גרסת המשנה המקורית, שברכת כוהנים לא נקראת, ודאית, ולשיטתה ברי שאין להבחין בין תורה לנביאים (כדלעיל הע' 22).

72 השווה הסבריו של הבבלי בסוגיין להיתרי התרגום השונים: "מעשה לוט ושתי בנוחיו נקרא ומתרגם – פשיטא? מהו דתימא ליחוש לכבודו דאברהם, קא משמע לן; מעשה תמר ויהודה נקרא ומתרגם – פשיטא? מהו דתימא ליחוש לכבודו דיהודה, קא משמע לן, שבחיה הוא דאודי; מעשה עגל הראשון נקרא ומתרגם – פשיטא? מהו דתימא ליחוש לכבודן של ישראל, קא משמע לן, כל שכן דניחא להו דהויא להו כפרה". בנימוק אחרון זה הרי אפשר להתיר תרגומם של כל מעשי הגנאי, וכבר הקשו מכאן אחרונים על איסורי הברייתא (ראה לדוגמה: טורי אבן שם); לדרכנו, המשנה אכן אינה חוששת לפרסום הגנאי, ומטעם אחר נגעו בה.

73 אמנון הוא בנם של אחינעם היזרעאלית ודוד (שמ"ב ג:ב), ואילו תמר היתה אחותו של אבשלום (שם יג, א), בנו של דוד ממעכה בת תלמי (שם ג:ג).

74 חיזוק לכך היה אפשר למצוא בדברי אברהם לאבימלך על שרה: "אחתי בת אבי הוא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה" (בראשית כ, יב), הרי שאחות מצד אחד מותרת; וזאת לתפיסה שקיים אברהם אבינו את כל התורה עד שלא ניתנה (משנה סוף קידושין ומקבילות). ברם, שם יש לפרש כי הדברים נאמרו רק כהתנצלות לאבימלך על דברי אברהם "אחותי היא", וההסבר עשוי על פי מושגיו של הלה; ובאמת יש לומר שלא היתה שרה אלא בת אחי אברהם, וראה סנהדרין נח ע"ב. אלא שהשומע את מעשה אמנון עלול לצרף אליו אף עניין זה.

75 ראה: סנהדרין כא ע"א, ועיין תוספות שם, ד"ה דאי.

הרי אין לו רמז בכתובים;⁷⁶ הלכך הוצרכה המשנה לאסור על קריאתו של המעשה, כל שכן על תרגומו.⁷⁷

מעתה מסתבר כי איסור הקריאה על מעשה דוד, שעליו הסכימו הן המשנה והן התוספתא, נובע משתי סיבות שונות: התוספתא ודאי ביקשה לחפות על דוד משיח ד' מן המעשים הנוראים שבעלילה; ושילוב חומרת המעשים בחשיבותה היתרה של האישיות נותן לאסור לא רק את התרגום, אלא אף את הקריאה. אבל המשנה, שלא חששה לגנותו של אהרן, מסתבר שאף כאן לא הודרכה אלא מן המניע שזיהינו במקרים הקודמים: מעבר לחטאו של דוד, ולאחר שהודה בו, וכבר נענש ואף שב בתשובה, הרי עומדים בעינם נישואיו עם בת שבע, ואפילו נתן הנביא אינו מערער על המשכם. והרי דבר זה אסור באיסור מוחלט: אשת איש שנבעלה לאחר נאסרת לו עולמית (משנה סוטה ה, א). ברי, כבר תירצו אמוראים תמיהה זו בשתי דרכים: יש אומרים שבת שבע היתה בגדר אנוסה, וזו אינה נאסרת;⁷⁸ ואילו ר' יונתן, האמורא הארץ-ישראלית בן הדור הראשון, קבע כידוע שבאותה שעה לא היתה בת שבע אשת איש ממש, שהרי "כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו".⁷⁹ ברם, אפילו הכירה המשנה בתירוץ אלה, הרי השומע את קריאת הפרשה גרידא אינו יכול להעלותם מתוכה; המשנה הוצרכה אפוא לאסור את קריאתה, ממש כמעשה אמנון.

כשם ששיטת התוספתא, בחששה לכבודם של אבותינו, עקבית בסעיפיה השונים של רשימתה, כן הוא אפוא לשיטת המשנה החולקת: הסייגים שהמשנה קבעה ביחס למעשה אמנון ולמעשה עגל השני מתיישבים דווקא לפי ההנחה שבשניהם המניע אינו גנותן של דמויות המקרא, אלא מסקנות משובשות שיש לחשוש כי יסיק השומע. אף על פי כן, המשנה מבחינה: מעשה עגל השני מוגבל רק בתרגומו, ואילו מעשי דוד ואמנון לא ייקראו כל עיקר. ההבדל הוא בכך שהמסקנות שעלול אדם להסיק ממעשה העגל נובעות או מדיוק הלשון בלבד ("ויצא העגל" – מעצמו), או מדבריו הסוביקטיביים של אהרן, ולכך די באיסור התרגום; ואילו במעשה דוד ואמנון הדברים מופיעים כעובדה אוביקטיבית, ובשפה ברורה וחד-משמעית, ואין מוצא אלא לאסור אף את קריאתם.

ברם, סעיף אחד ברשימתה של המשנה נראה חורג מן המתכונת שנתבארה. איסור התרגום על מעשה ראובן נראה הולם דווקא את שיטתה של התוספתא. כי אף שמעשה יהודה הותר בתרגום, הרי זה לפי שאין בו חומרה יתרה כדי כך, שכן נעשה בשוגג גמור; אין אפוא צורך לחפות עליו באמצעות איסור התרגום. אבל מעשה ראובן ראוי להסתרה, מפני כבודו. ברם, המשנה לשיטתה היתה צריכה לכאורה להשוות את מעשה ראובן ליהודה: בשניהם אין למצוא אלא חטאים של אבותינו, אך אין בהם כדי לערער על עיקרי

76 וראה ביקורתו האירונית של ר"י כספי על מדרש זה בפירושו על אתר (מהדורת מ' כהן, מקראות גדולות הכתר, ירושלים 1993): "אין אני מעמיק בזה כלל, כי באמת לא למדה [=תמר] התלמוד והגמרא!"

77 במעשה העגל הסתפקה המשנה בהשמטת התרגום לכתובים הבעייתיים דווקא, לפי שלא יכלו ולא רצו להשמיט את כל פרשת העגל, שחשיבותה מרכזית; אבל מעשה אמנון הושמט כנראה כולו בשל הבעיה שתיארנו, לפי שקריאתו לא נחשבה כמסתבר חיונית כל עיקר.

78 סתמא דבבלי כתובות ט ע"א. וראה מימרות ר' יוחנן ורבא בב"מ נט ע"א, ואכמ"ל.

79 שבת נו ע"א וש"נ.

אמונה והלכה, כדרך שמצינו במעשה העגל ובמעשי דוד ואמנון. מן המשנה כמות שהיא לפנינו עולה אפוא שאף היא לא נחלקה דרך עיקרון על הצורך לכסות על גנותם של אבותינו; אלא שבמעשה אמנון (שכבודו אינו טעון כיסוי, כאמור) קיימת, לדעת המשנה, בעיה נוספת – והיא שגרמה לאיסור על קריאתו. ואילו במעשה העגל סבורה המשנה שגנותו של אהרן אינה בת השוואה לזו של ראובן: קיימות כאן נסיבות מקילות של ממש (היעלמו של משה, לחצו הכבד של הציבור), ואין כאן עברה שעבר אדם להנאתו, כי אם לאונסו. כאן אין להקפיד אפוא אלא על המסקנות העלולות לצאת מן הדברים, בין כשיטת רשב"א בתוספתא ובין כשיטתו בברייתת הבבלי.

אף על פי כן דומה שדווקא ביאורנו לשיטת המשנה באשר למעשה העגל ומעשה דוד ואמנון, יש בו כדי לפרנס את חילופי הנוסח המשמעותיים שעלו בעניינו של ראובן. ועל כך להלן.

ה. "מעשה ראובן": מסורות מוחלפות ומשמען

גרסתה המתועדת של משנתנו הובאה לעיל (ראש פרק א): "מעשה ראובן נקרא ולא מיתרגם". וכך נאמר בתוספתא, בברייתת הבבלי המקבילה לה ובמסכת סופרים דלעיל. והנה, בירושלמי על משנה זו כך למדנו (עה ע"ג): "כתיב 'אשר חכמים יגידו לא כחדו מאבותם', מה שכר נטלו על כך? 'להם לבדם נתנה הארץ לא עבר זר בתוכה'". עניינו של מדרש זה לכאן מתברר ממקורו, בספרי לדברים, פסקה שמח (מהדורת פינקלשטיין עמ' 405):

יחי ראובן ואל ימות וזאת ליהודה – וכי מה עניין זה לזה? לפי שעשה יהודה מה שעשה ועמד ואמר "צדקה ממני", כיון שראה ראובן שהודה יהודה עמד אף הוא והודה על מעשיו... עליהם הכתוב אומר "אשר חכמים יגידו ולא כחדו מאבותם להם לבדם נתנה הארץ ולא עבר זר בתוכה".

מרביות הן מקבילותיו של מדרש זה,⁸⁰ ונמצינו למדים שראובן ויהודה גם יחד נשתבחו על שהודו בחטאיהם. וכבר נתקשה בעל מראה הפנים בסוגייתנו, כיצד אפוא מכלכל הירושלמי את ענייננו באמצעות מדרש זה? הרי משנתנו באה דווקא להבחין בין מעשה ראובן למעשה יהודה, שהראשון לא מיתרגם, ולא כן האחרון. בעל מראה הפנים ביקש לתרץ: הודאת יהודה נתפרשה בכתובים, ואילו זו של ראובן אינה עולה אלא במדרשות; הלכך, יש צורך לכסות על מעשה ראובן, שתשובתו אינה ידועה לשומעים שאינם למדנים, ואין בזה צורך באשר למעשה יהודה. אך דומה שהקושיה מכריעה בהרבה מתירוצה. שהרי הודאת יהודה, כפי שעולה מן הכתובים גרידא, לא באה אלא משנוכח בראיה המכריעה שתמר מחזיקה בידיה, ולא היתה תועלתה אלא במניעת שריפתה על חנם. אילולי המדרש, קשה לראות בזה תשובה במובנו הממשי שלמושג. ולא עוד אלא שלפי זה היה לו לירושלמי לציין את העובדה הגלויה בכתוב שיהודה הודה (כפי שעושה הבבלי כאן), וזאת בניגוד לכתוב אצל ראובן; ובכך מתבארת המשנה. אבל הירושלמי

80 ראה במקבילות שציין פינקלשטיין שם, וראה תוספתא כפשוטה לברכות, עמ' 69 והע' 32, ומסורת הש"ס השלם שבמסכת סוטה עם שינויי נוסחאות, ירושלים תשל"ז, ז ע"ב.

עושה את ההפך, שהרי הוא מצרף למשנתנו את המדרש האמור דווקא; וממנו הרי עולה שאין לחלק בכך בין יהודה לראובן: שניהם לא כיחדו ושניהם נטלו על כך שכר בשווה. מתוך תמיהה זו שיער ר"מ איש שלום,⁸¹ שבגרסתה המקורית של משנתנו אמנם נקבע שאף מעשה ראובן נקרא ומיתרגם, כמוהו כמעשה יהודה.⁸² ומבנה המשנה עולה מעתה יפה: תחילה נמנו אלה שנקראים ומיתרגמים (מעשה ראובן, יהודה ועגל הראשון);⁸³ לאחריהם – הנקרא ואינו מיתרגם (עגל השני), ולבסוף – אלה שאינם נקראים ואינם מיתרגמים (ברכת כוהנים ומעשה דוד ואמנון). ואמנם, בתוספתא מסופר על ר' חנינא בן גמליאל שמנע תרגומו של מעשה ראובן, ובברייתת הבבלי הוסיפו: "ושבחוהו חכמים". ומכאן יש לשמוע, שחידוש היה במעשהו זה של ר' חנינא.⁸⁴ אפשר אפוא שהתוספתא הכריעה כר' חנינא, בן דורם של תלמידי ר' עקיבא,⁸⁵ אך זאת מתוך מחלוקת על משנתנו,

81 איש שלום (במאמר השני, לעיל הע' 18), עמ' 140.

82 ויש להוסיף שצירוף "מעשה ראובן" ל"מעשה תמר" מצוי בשלושה הקשרים נוספים בספרות חז"ל – ואף שם המעשים מובאים כשקולים ושווי ערך, בין לטוב בין למוטב. בבראשית רבה, פרשה עט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 937) אמרו: "וידעת כי שלום אהלך (איוב ה, כד) – מעשה ראובן ובלהה מעשה יהודה ותמר". ושם, פרשה פז, עמ' 1070: "מטרונה שאלה את ר' יוסי: איפשר יוסף בן י"ז שנה היה עומד בכל חומאו היה עושה הדבר הזה? הוציא לפניה ספר בראשית התחיל קורא מעשה ראובן ויהודה [בחילופי הנוסח שם: מעשה ראובן ומעשה יהודה ותמר; מעשה ראובן ובלהה מעשה יהודה ותמר] וכו'. ושם, פרשה צו, עמ' 1236: "ידעתי בני ידעתי – ידעתי מעשה ראובן ובלהה, ידעתי מעשה יהודה ותמר".

83 פרופ' י' תבורי העירני בטובו כי לכאורה קשה לפי זה השוני בדרך סגנונה של המשנה: באשר לאלה שנקראים ומיתרגמים קבעה המשנה לכל אחד בבא לעצמו, ואילו באשר לאלה שלא נקראים ולא מיתרגמים נכרכו כולם כאחד. אך הדברים מתיישבים יפה, כפי שהעירתי יהודית רעייתי, מתוך הידוע על דרכה של הלשון, לציין בדרכים שונות את סיומו של עניין; וכלשונו של א' מירסקי, סגנון עברי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 60: "חותמים מאמר על ידי שמשנים את הדיבור האחרון בשום שינוי מן הדיבורים האחרים", ועיין שם דוגמאות שונות (ויש להוסיף על המובא שם את דבריו של ר"ד אבודרהם, סדר תפילות של חול: "בשירת הים כופלין פסוק ד' ימלוך מפני שהוא סוף השירה, ואם לא היו כופלין אותו לא היה נראה שהוא סוף השירה"). נראה אפוא שהואיל וכאן הוא סיום הרשימה (כי "אין מפטירין במרכבה" וכו' לקוח ממקור אחר, ראה לעיל פרק א), רצה המסדר לסגנון בדרך סיום, ולא להותיר רשימת פרטים זה אחר זה, שאין סיומה ניכר. ודבר זה עלה בידו מתוך שפָּלַל את אלה שלא נקראים ולא מיתרגמים בכריכה אחת. ואמנם, לפי עיקר הנוסח בתוספתא (ראה לעיל הע' 71), אף היא נקטה שיטה זו: ברכת כוהנים ומעשה דוד ובת שבע שבסיום הרשימה נכרכו כאחד בבא אחת, שלא ככל הסעיפים הקודמים.

84 הלשון "שבחוהו חכמים" מופיע גם במעשיו של אגריפס, שנעשו לפניו משורת הדין, ולא כעיקרו; ראה: משנה סוטה ז:ח; בבלי כתובות יז ע"א (ומקבילה שלמה יותר בשמחות יא:ו, מהדורת היגר עמ' 189). אך ראה שמות רבה מ:א.

85 ראה ערכו ביחוס תנאים ואמוראים לר' יהודה ב"ר קלונימוס, ירושלים תשכ"ג, עמ' תלד, וראה: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1206–1207; ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט, עמ' 230. שני המקורות הראשונים לא הובאו בידי א' חבס, "רבי חנינא בן גמליאל", מלאת, ב (תדש"ם), עמ' 143–150.

שנסתמה כדעה שקדמה לו. זו במקורה קבעה שמעשה ראובן מיתרגם אף הוא. אך הואיל וההלכה הוכרעה כתוספתא, וכך נסתם בברייתת הבבלי, תוקנה לבסוף גרסת המשנה על פי התוספתא.⁸⁶ סוגיית הירושלמי מעידה אפוא על גרסתה במשנה, אך עדי הנוסח שלמשנה תוקנו כולם על פי ההלכה והמעשה.

ואמנם, נראה שדווקא על פי גרסה משוערת זו ניתן לפרנס את המשך הירושלמי. כי לאחר שהביא הירושלמי את שיעורו של מעשה עגל השני, מופיעה המימרה הזאת: "ר' מר עוקבן⁸⁷ בשם רבנן דתמן: לא דומה גנאי יחיד בציבור לגנאי ציבור בציבור". הלשון "בציבור", המופיע כאן הן באשר ליחיד והן ביחס לציבור, נתפרש בידי המפרשים כמכוון לקריאת התורה והתרגום, הנעשות בציבור; וכוונת ההבחנה, לשיטת ראשונים ואחרונים, להבדיל בין גנאי היחיד שבמעשה עגל השני, שיש להימנע מתרגומו, לגנאי הציבור שבמעשה הראשון, שבו אין להקפיד.⁸⁸ אך הדגשה כפולה זו של הרקע לדברים ("בציבור") נראית מיותרת לגמרי בהקשר שלנו, שהרי פשיטא שקריאת התורה שבה עסיקנן נעשית בציבור. די היה אפוא לומר: לא דומה גנאי יחיד לגנאי ציבור.⁸⁹ ואמנם, בעלי התוספות (מגילה כה ע"ב, ד"ה מעשה) הביאו כך את דברי הירושלמי: "אין דומה גנאי של יחיד ביחיד או של ציבור בציבור לגנאי של יחיד בציבור". אין אנו זקוקים להכריע שזהו אמנם הנוסח המקורי בירושלמי, כי דיינו בפירוש העולה מכאן גם לנוסח שלפנינו: לשון "בציבור" אינו מתאר את דרך הקריאה בתורה, אלא את אופיו של המעשה העולה בכתובים הנידונים. מעשה עגל השני הוא גנאי יחיד בציבור, היינו גנאי של יחיד שגרם לעוון הציבור כולו; ולכך איננו דומה למעשה עגל הראשון, שהוא גנאי ציבור בציבור, לפי שהציבור כולו מואשם במעשה, ולא היחיד דווקא. "גנאי יחיד ביחיד" שהזכירו התוספות, הרי הוא גנאי של יחיד העושה מעשהו ברשות עצמו, בלא זיקה לעוון הרבים. בין שלשון זה בתוספות משקף גרסה בירושלמי ובין אם לאו, הרי גם מלשון הירושלמי שבידינו עולה מכל מקום שגנאי שכזה מותר בתרגום: אין כאן גנאי של יחיד בציבור, שהוא שנאסר.

ואמנם, ההנחה שלא חששו לגנאי יחיד כשהוא לעצמו, אלא דווקא בגרמו לגנאי הציבור, מתבטאת יפה בשיטת ר' בא שם: "ומחא ד' ית עמא על אשר עשו את העגל

86 בענף הבבלי של משנתנו מוצאים אנו תהליך זה עצמו באשר לברכת כוהנים: על פי הבבלי הוחלף הנוסח האומר שאינה נקראת לגרסה הקובעת שרק תרגומה נמנע (ראה לעיל הע' 8, 10). אבל בענף הארץ-ישראלי הוכרה הגרסה המקורית בעניין ברכת כוהנים, ראה להלן בנספח; שם לא החליפו אלא גרסת מעשה ראובן, על פי ההלכה שנקבעה כתוספתא.

87 ראה עליו: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 346.

88 ראה: תוספות ותוספות הרא"ש למגלה כה ע"ב, ד"ה מעשה; המאורות והמכתם שם (לעיל הע' 34); נימוקי יוסף שם; ר' מנוח, ספר המנוחה לרמב"ם, הלכות תפילה יב:יב, ירושלים תש"ל עמ' קפג; שדה יהושע וקרובן העדה לירושלמי שם. לדרך שונה ראה פני משה על אתר, וראה השגותיו של בעל עמודי ירושלים שם על פירושו. להצעה נוספת שהועלתה לביאור הדברים ראה להלן הע' 91.

89 השווה דברים רבה, ואתחנן, מהדורת ליברמן, עמ' 39, שם נדון ויתורו של הקב"ה על עונשם של ישראל בניגוד לעמידתו על עונשו של משה: "אינו דומה גזירת יחיד לגזרת ציבור". וכ"ה בתנחומא בוכר שם, סי' ו.

אשר עשה אהרן". כבר עמד רב האי גאון על משמעות הדברים – תחילת הפסוק מיתרגמת, ולא כן סופו.⁹⁰ והנה, מניעת התרגום אינה מתייחסת רק לחלקו של אהרן ("אשר עשה אהרן"), אלא מפסיקים לתרגם כבר כשנאמר שהעגל נעשה בידי העם. והרי כאן גנאי יחיד בציבור: אהרן עשה את העגל שהכשיל את העם בעשייתו לאלוה. מעתה יש לתמוה הרבה כיצד מתיישב הסבר זה עם איסור התרגום שחל במעשה ראובן: הרי כאן במעשה יחיד ביחיד עסיקין?⁹¹ אך לאור השערת רמא"ש, כפי שהעלה מן הירושלמי דלעיל, הרי מתברר שאף מימרה זו מתבארת כפשוטה דווקא משמניחים אנו, שבגרסת משנת הירושלמי נאמר שמעשה ראובן נקרא ומיתרגם, כמוהו כמעשה יהודה. כי מעתה יפה אמרו רבנן דתמן: גנאי יחיד בציבור, כמעשה העגל השני, לא ייתרגם; אבל גנאי יחיד ביחיד, כמעשה ראובן ומעשה יהודה, אכן מותר בתרגום, כשם שהוא מותר בגנאי ציבור בציבור.⁹²

90 "נמצא לו יסוד בתלמוד ארץ ישראל שמתרגמין חלק מזה הפסוק ואין משלימין תרגומו, וזה מאמר ר' אחא בשם ר' בא: ומחא ד' ית עמא על אשר עשו את העגל אשר עשה אהרן" (תשובת גאון, לעיל הע' 42). וכן עמדו על פירוש זה בירושלמי ר"י בנבנשת, שדה יהושע לירושלמי שם, קושטנדינא תק"ט, ובקיצור גם ר"מ זכות, קול הרמ"ז למשנה שם, אמשטרדם תע"ט (רוזנטל, לעיל הע' 31, סבר שליברמן, עמ' 1218, הוא הראשון שעמד על כך, ולא דק). בכ"י ערפורט של התוספתא שם מובא הקטע "את העגל אשר עשה אהרן", בלא "על אשר עשו", וכ"ה בה"ג (לעיל הע' 18); ומכאן אפשר להבין שהקפידא היא על גנות אהרן דווקא (בשאר עדי הנוסח שלתוספתא נזכר הכתוב מתחילתו). אבל אילו כך, די היה למנוע את תרגום התיבות "אשר עשה אהרן". ואמנם, הירושלמי מעיד בבירור מהיכן אין מתרגמים – וגנות העם בכלל (ליברמן שם לא עמד על ההבדל שבין כ"י ערפורט לירושלמי).

91 ואמנם, הרידב"ז בפירושו לירושלמי שם, וכן איש שלום (במאמר הראשון דלעיל הע' 18), עמ' 364, מציעים שהבחנת הירושלמי היא דווקא בין מעשה ראובן שאינו מיתרגם למעשה עגל ראשון המיתרגם: מעשה ראובן הוא גנאי יחיד, ומעשה עגל ראשון – גנאי ציבור. אלא שפירוש זה תלוי בהנחה ש"בציבור" מתאר את הקריאה, ולכך יכול מעשה ראובן להיקרא "גנאי יחיד בציבור"; וכבר נתבאר שאין לפרש כן, וכמפורש בתוספות.

92 בהמשך הירושלמי נאמר: "ואתיא כהיא דאמר ר' חלבו בשם רב חונה ברכת כהנים נקראות ולא מיתרגמות, ר' בא בר כהן בעא קומי ר' יוסה: מה טעמא? אמר ליה: 'כה תברכו' – לברכה ניתנה, לא ניתנה לקריאה". סיום הדברים מוכיח בעליל שהוא מוסב על לשון המשנה בגרסתה הארץ-ישראלית, שברכת כהנים לא נקראת, ולא כאמור לעיל בסמוך בשם רב חונה. וכבר עמד על כך ר"ע חי ריקי, הון עשיר, למשנה מגלה שם, אמשטרדם תצ"א. ואמנם, כבר הובא לעיל (הע' 18), שר"ח ציטט מן הירושלמי שברכת כהנים אינה נקראת. עניינם שלדברי ר' חלבו צריך אפוא הסבר, וכמה הצעות לתיקון הנוסח נאמרו בדבר; ראה: הון עשיר שם, ספר ניר ושערי תורת ארץ ישראל לירושלמי כאן, ואיש שלום (במאמר הראשון דלעיל הע' 18), עמ' 364. לדרכנו אפשר שרב חונה הביא את גרסתו במשנה, שמעשה ראובן נקרא ומיתרגם וברכת כהנים נקראת ולא מיתרגמת, שלא כגרסה הארץ-ישראלית; והירושלמי מעיר שביאורם של "רבנן דתמן" אמור לגרסה זו. שהרי לגרסה שבעקבות התוספתא, שמעשה ראובן לא מיתרגם, אין מקום לחילוק בין גנאי יחיד לציבור, כאמור. אך היעלמה של גרסה זו במעשה ראובן גרם למחיקתה מדברי ר' חלבו, ופשיטא שאין כאן אלא השערה. הדיון שבהמשך, על הטעם לכך שברכת כהנים לא נקראת, מוסב על המשנה בגרסתה הארץ-ישראלית, כעדות ר"ח, ולא על

מן התוספתא, ממבנה המשנה ובעיקר מן הירושלמי עולה אפוא ההשערה, שהיתה קיימת גרסה שונה במשנתנו, שלפיה מעשה ראובן נקרא ומיתרגם, ממש כמעשה יהודה. אין צריך לומר, שהשערה זו תואמת יפה את כל שנתברר בידינו עד כה: המשנה לשיטתה אינה חוששת לגנותם של אישי המקרא, ואין איסורי התרגום והקריאה באים אלא למנוע דעות משובשות. מבחינה זו אכן אין הבדל בין יהודה לראובן, ושניהם מיתרגמים. רק התוספתא לשיטתה, המחפה על גנותם של אבותינו, היא שדירגה באופן מסתבר בין מעשה יהודה לזה של ראובן. אף על פי כן ברור שיקשה מאוד לאמץ את השערתו מרחיקת הלכת של איש שלום – בלא כל ביסוס טקסטואלי.

והנה, במפתיע יש בדינו למצוא סיוע שכזה. כבר ציין בעל דקדוקי סופרים על אתר (אות ע), שבכ"י מינכן 216 של רש"י למשנה שם נאמר: "מעשה ראובן נקרא ומיתרגם, ולא חיישינן לגנותו", הפך המצוי ברש"י שלפנינו, וממש כהשערה שעלתה מן הירושלמי. וכבר צירף לכך בעל דק"ס את עדותו המפורשת של ר"מ המאירי בביאורו לעניין ראובן במשנתנו, שאכן חילופי גרסאות יש בדבר: "יש גורסים 'נקרא ומיתרגם'". אלו הנתונים שהיו בימיו של בעל דק"ס, אך כיום יכולים אנו להוסיף עליהם שניים – אף הם פרובנסיים, כמאירי: ר"י מלונל בביאורו למשנה כאן גורס אף הוא שמעשה ראובן נקרא ומיתרגם,⁹³ וכן ר' אברהם מן ההר בביאורו על אתר (ניו יורק תשל"ה).

העדות הפרובנסית ברורה למדי, אך באשר לרש"י עדיין יש לברר אם כ"י מינכן משקף את גרסתו המקורית, או שמא יש להעדיף את גרסת שאר עדי הנוסח של רש"י. והנה, תחילה יש לעשות כאן שימוש בכלל הפשוט *Lectio Difficilior*: הרי הנוסח שלפנינו הוא המקוים בברייתת הבבלי ובסוגיה, וגרסת כ"י מינכן נסתרת מכל אלה; אילו נוסחנו היה המקורי, מי היה הופכו בלא טעם? הכיוון הברור הוא אפוא הפוך: גרסתו המקורית של כ"י מינכן תוקנה, כדי למנוע סתירה לסוגיית התלמוד שעל המשנה. אלא שכאן יש אף שיקול נוסף שיש בו כדי להכריע: בביאורו לקביעת המשנה בהמשך, שמעשה העגל השני נקרא ולא מיתרגם, מסביר רש"י: "ולא יתרגם פן יטעו עמי הארץ... אבל המקרא אין מבינין". מכאן עולה, שרק בבבא זו עלה הצורך להסביר מהי תועלתו של איסור התרגום כשעצם הקריאה מותרת; אילו גרס אפוא רש"י בבבא הראשונה שלמשנה שמעשה ראובן נקרא ולא מיתרגם, הרי כבר שם היה לו לבאר שאת המקרא אין עמי הארץ מבינים. מסתבר אפוא שבגרסת רש"י איסור התרגום הופיע לראשונה רק במעשה

גרסתו הבבלי של רב חונה.

93 וכבר העיר על כך ועל זיקתו שלדבר לעדותו של המאירי, ליברמן, עמ' 1216, שו' 115 (אך בדבריו שם הע' 143, שלא מצא חבר בגרסה זו, נעלמו ממנו דברי בעל דק"ס, על גרסת רש"י בכ"י מינכן; פירוש ר"א מן ההר דלהלן עדיין לא נדפס אז). זיקתו של ר"מ המאירי לר"י מלונל היא מן המפורסמות, ואף לעניין גרסאות במשנה; ראה: ש"י פרידמן, מבוא לפירוש ר"י מלונל לב"ק, ירושלים – ניו יורק תשכ"ט, עמ' ט. ש"ק מירסקי, במהדורתו לפירוש ר"י מלונל למגלה (ניו יורק תשט"ז, עמ' 82) אינו מעיר מאומה על גרסה זו, ואילו במהדורת ר"י מלונל שבש"ס "אל המקורות" הניחו שאינה אלא טעות הדומות, וכך תיקנוה: "מעשה ראובן... נקרא ולא מיתרגם, משום כבוד יעקב. מעשה תמר ויהודה נקרא] אותו בבית הכנסת ומיתרגמין ליה, ולא חיישינן לגנותו". אך נוסף לעדותו של המאירי, תיקון זה אינו עולה יפה: הרי הביאור "נקרא אותו בבית הכנסת" צריך להיאמר כבר אצל ראובן.

העגל השני, ושם ביארו; ומשתיקנו את נוסח רש"י במעשה ראובן, נותר מיקומו של הביאור לאיסור התרגום כעדות לנוסח המקורי.

והנה, לעיל (פרק ג) נתברר, שרש"י ביאר את תחומיהם של מעשי העגל שלא כברייתת התלמוד, אלא בעקבות טעמו של ר' שמעון בן אלעזר. עתה מתברר שהיה לרש"י מקור חד-משמעי להנחתו שברייתת התלמוד אינה ביאור למשנה, אלא ביטוי למחלוקת עליה; שהרי המשנה שבידו קבעה שמעשה ראובן מיתרגם, והברייתא אסרתו להדיא.⁹⁴

נמצינו למדים: פשוטה של סוגיית הירושלמי מחד-גיסא, ועדויות ראשוני צרפת ופרובנס מאידך-גיסא, מלמדים במשולב על קיומה של גרסה שונה במשנתנו, שלפיה, הותר תרגומו של מעשה ראובן. גרסה זו תואמת יפה למבנה המשנה, ואף מספקת את הרקע לנוהג שחידש ר' חנינה בן גמליאל; יתר על כן, גרסה זו תואמת ליסוד שאר דיני המשנה כפי שנתבאר עד כה. ברם, גרסה זו עמדה בניגוד לתוספתא ולברייתת הבבלי, ואף להלכה המעשית שנהגה בעקבותיהם; ואפשר שמתוך כך הוגהה משנתנו בשאר כל עדיה.⁹⁵ ברי שכל עוד לא יימצא עד נוסח ישיר שלמשנה התומך בגרסת רש"י וסיעתו,⁹⁶ לא נוכל להחליט מאומה באשר לנוסח המקורי שלמשנה; וכבר נתבאר לעיל (סוף פרק ד), שביאורנו לשאר סעיפי המשנה יכול להתקיים אף לגרסתה המקובלת באשר למעשה ראובן. אבל מאידך-גיסא, הגרסה שמעשה ראובן מותר בתרגום, המתועדת לפחות מן המאה הי"א, אינה מתבארת יפה אלא על פי ביאורנו לשאר סעיפי המשנה: לשיטתה לא באנו לכסות על גנותם של אבותינו כל עיקר.

כריכתה של ברכת כוהנים עם מעשה דוד ואמנון אינה אלא לעניין ההלכה, שאינם נקראים, אך כנראה לא לעניין הטעם;⁹⁷ לפיכך מצינו צמידות זו הן במשנה והן

94 ובאשר למחלוקות שבין המשנה לברייתת התלמוד כאן מצינו גדולה מזו ברי"ף בסוגיין: במשנה הוא גורס שברכת כוהנים אינה נקראת (ככתבי היד שלו וכהגות חו"י שם), ואילו בגמרא הוא מביא את ברייתת התלמוד, שהברכה נקראת. וכבר העיר עליו הריב"ב בשיטתו שם: "ברכת כוהנים נקראין ולא מתרגמין – הדא ברייתא בהדיא פליגא אמתניתין לגירסת הרב ז"ל, דבמתניתין תנן: ברכת כוהנים ומעשה דוד ואמנון לא נקראין ולא מתרגמין, ובברייתא תנא ברכת כוהנים נקראין ולא מתרגמין, ותמיהני על הרב ז"ל שהביא בהלכותיו המשנה והברייתא, ולא נשמר במה שחולקת הברייתא על המשנה". על הרי"ף, שעיקר מגמתו פסק ההלכה, אכן יש לתמוה כן; אך בזה מצויה מקבילה לשיטת רש"י בעניין מעשה ראובן. ורש"י הרי לא לפסוק הוא בא, אלא לפרש, כל מקור לגופו.

95 לדרכים קרובות בשחזור נוסח המשנה ראה מאמרי "דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין – פרקים בתלמודם של תנאים", סידרא, יב (תשנ"ו), עמ' 67–71; "בין 'פרשת העיבור' לברכת המינים" (לעיל הע' 67); "אימתי יושבים בסוכה? לשחזורה של משנה ראשונה", עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד רח"ז דימיטרובסקי (בעריכת דניאל בויארין, מנחם הירשמן, שמא פרידמן, מנחם שמלצר, ישראל מ' תא-שמע), ירושלים: מאגנס תש"ס, עמ' 87–104.

96 לאחרונה נתגלה כתב יד מעולה שלמשנה, הכולל גם חלק זה מפרקנו במגילה – אך הקטע דידן דווקא חסר; ראה: גב"ע צרפתי, "דפים מתוך כתב יד של המשנה שנמצאו בגניזת איטליה", איטליה, ט (תש"ן), צילום – עמ' לד, תעתיק – עמ' יח.

97 לטעם איסורה של ברכת כוהנים ראה להלן בנספח.

בתוספתא.⁹⁸ אלא שלשיטת המשנה מעשי אמנון ודוד הם שנכרכו בברכת כוהנים, ואילו התוספתא הוציאה מכאן את מעשה אמנון, שלשיטתה נקרא ומיתרגם, והותירה עם ברכת הכוהנים את מעשה דוד. כיוצא בזה כרכה התוספתא את היתר הקריאה והתרגום של מעשה בראשית ומעשה מרכבה עם ההיתרים שבכל מעשי הכיעור שמנתה, אף שהטעמים שונים במהותם. אבל במשנה הדיון במעשה מרכבה וב"הודע את ירושלם" לקוח כנראה ממקור אחר: אין הוא טבוע במטבע "נקרא ומיתרגם", אלא בשאלה אם "מפטירים" בו אם לאו. עניינה של הגנות כסיבה האוסרת את הקריאה מופיע אפוא לראשונה במקור זה, ובשיטתו של ר' אליעזר: אין מפטירים ב"הודע את ירושלם את תועבותיה" וגו'. אלא שאין מדובר בגנותו של אחד מאישי המקרא של העבר, אלא בגנותה של ירושלם עיר הקודש,⁹⁹ עירם של העבר, ההווה והעתיד.

נספח: מה טעם נאסרה ברכת כוהנים בקריאה?

למעשה דוד ואמנון שנדון לעיל (פרקים א, ד) צירפה המשנה את דינה של ברכת כוהנים, שאינה נקראת ואינה מיתרגמת.¹⁰⁰ מבין שאר כל סעיפי הרשימה, זוהי ודאי ההלכה המתמיהה ביותר, וראוי להשלים בה אפוא את דיוננו.

ברם, תחילה יש לעיין בהצעתו המהפכנית של י' היינימן בענייננו.¹⁰¹ מאחר שלא מצא הסבר מתקבל על הדעת לאיסורה של ברכת כוהנים בקריאת התורה,¹⁰² החליט היינימן שלא בכך עוסקת הלכה זו כל עיקר. כי אף על פי ששאר סעיפי הרשימה אכן עוסקים בקריאת המקרא ותרגומו בציבור, הלכה זו לא הובאה לכאן אלא משום שגם בה נאמר הלשון "לא נקראת" – אף שכאן משמעו שונה מעיקרו. שהרי דרכם של המקורות לקבץ למסגרת אחת עניינים שונים בעלי צד משותף. מבין הדוגמאות שמביא היינימן נזכיר את האחרונה והרלוונטית ביותר לכאן: בברייתת הבבלי סנהדרין ח ע"א שנינו: "זימון בשלשה ברכת זימון בשלשה". מסתבר, אומר היינימן בצדק, שאין זה אלא קטע מברייתא ארוכה, שמנתה דברים הרבה הנעשים בשלושה דווקא. והנה, "זימון" האמור ברישא משמעו הזמנה לדין, ואינו עניין כלל ל"זימון" של ברכת זימון; ואף "שלשה" שלרישא הם שלושה דיינים, ושלסיפא – שלושה שאכלו כאחד. מעתה, אף בענייננו כך

98 כך לפי כ"י ערפורט ולונדון; בכ"י וינה ובדפוס השמיטו ברכת כוהנים, כנראה בעקבות ההלכה שבבבלי, שזו נקראת (וראה לעיל הע' 71).

99 לדרכו של ר' אליעזר בעניין זה ראה: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 305–309.

100 כך לפי גרסתה הארץ-ישראלית המקורית שלמשנה (ראה לעיל הע' 8, 10). גרסת הענף הבבלי (שם) נובעת ממסורת ההלכה הבבלית (ראה לעיל הע' 15). וראוי להביא כאן את גישתו הביקורתית המובהקת של ר"ע חי ריקי, הון עשיר למשנה כאן, כלפי התיקון האמור: "וקשה בעיני מאד להטעות כל הספרים בטעות גדול כזה, המהפך העניין מאיסור להיתר... וגרסת הספרים היא עיקר... אבל אין ההלכה כך, אלא כמפורש בש"ס".

101 י' היינימן, "ברכת כהנים... לא נקראת ולא מיתרגמת", בר אילן, ו (תשכ"ח), עמ' 33–41 (=הנ"ל, עיוני תפילה, ירושלים תשמ"א, עמ' 90–98; להלן על פי הפרסום האחרון).

102 ראה שם, עמ' 91–92.

הוא הדבר: ברכת כוהנים שבכאן לא נדונה כלל לעניין קריאת התורה, ולא היתה כוונת ההלכה אלא להתיר לכוהנים לקרוא בעל פה את ברכת הכוהנים: ברכת כוהנים לא נקראת – מן הכתב. וזאת שלא כהלכה הרגילה, שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרם בעל פה.¹⁰³

בלא להיכנס לתולדות ההלכה על "דברים שבכתב", יש לומר שקשה ביותר לאמץ הצעה זו. כי נוסף לכך שהלשון "לא נקראת" חסר את עיקרו אילו נתכוון לקריאה על פה דווקא, אף הטענה בדבר דרך עריכת המקורות אינה עניין לכאן. כי ודאי יכול התנא לומר "זימון בשלשה ברכת זימון בשלשה", מתוך ההנחה שהלומד יידע לעמוד על המשמעויות השונות של הדברים; שהרי כל בבא מתפרשת לעצמה על נכונה, ורק צירוף הדברים עלול להטעות את שלא שנה כל צורכו. בלשונה של כל בבא לעצמה אין אפוא כל הטעיה, ופשוטו כמשמעו; אלא שעל הלומד לעמוד על הקשרו. לא כן בענייננו. ראשית, דווקא בהקשר של קריאת התורה יש מקום לומר "לא נקרא ולא מיתרגם", אף על פי שאם אינו נקרא ודאי אין מה לתרגם; שכן דרך הסגנון היא זו, בהקבלה ניגודית לאלה שנקרים ומיתרגמים או שנקרים ולא מיתרגמים.¹⁰⁴ אבל אם ברכת כוהנים נאמרה בהקשר שמעיקרו אינו עניין כלל לתרגום (כהצעת היינימן), אין מקום לשלילת התרגום אף כעניין סגנוני. אך יתרה מזו: אפשר שהיה מקום לטענת היינימן, אילו היתה כאן בבא לעצמה בנוסח "ברכת כהנים לא נקראת ולא מיתרגמת"; אבל אין זה המצב, כי דינה של ברכת כוהנים נכרך כאחד עם שלפניה: "ברכת כהנים מעשה דוד ואמנון לא נקרים ולא מתרגמים" – לשון רבים, המוסב על כל שלפניו כאחד. אילו נתכוון המנסח למה שתולה בו היינימן, אין כאן אלא מעשה הטעיה.¹⁰⁵

על כורחנו חוזרים אנו לשאלת הטעם האפשרי לאיסור קריאת התורה של ברכת כוהנים. בסקירתו על הטעמים שהוצעו לדבר הביא היינימן את דברי גייגר. לדעתו, ההקפדה הגדולה בכבודם של הכוהנים משרתי המקדש הביאה להחלת קדושה יתרה על ברכת הכוהנים, וקדושה זו מחייבת לדלג על ברכת הכוהנים במסגרת קריאת התורה הרגילה.¹⁰⁶ הדברים סתומים במקצת, ומשום כך כנראה אין היינימן טורח לדחותם. ברם, נ' בריל, בעיסוקו בעניין זה, הביא את דברי גייגר מתוך תוספת הסבר והטעמה: "מפני שחששו לכבוד הכוהנים, אשר הקפידו בזה שתהיה הברכה נאמרת בפי זר, ואף בקריאה

103 וכבר קדמו במעין זה ר"י רוזין, צפנת פענח לרמב"ם, תפילה יב, יב, ורשה תרס"ג: "ובאמת בירושלמי גרס 'לא נקראין', ור"ל דלא הוה קריאה ויכול לקרותן בעל פה" (וראה להלן הע' 105).

104 על כך כבר עמד בעל תוספות יום טוב למשנתנו. וראה גם היינימן שם, עמ' 95 הע' 24.

105 היינימן, עמ' 96, מפרש על פי הצעתו גם את נימוקו של ר' יוסה בירושלמי (להלן הע' 108): "כה תברכו – לברכה ניתנה, ולא ניתנה לקריאה", כי התורה אמרה "כה תברכו", ולא כה תקראו. אך מלשוננו של ר' יוסה עולה כי הניגוד שהציע הוא בין מהותה של ברכה לזו של קריאה, ואין בו ביטוי לניגוד שבין קריאה מן הכתב לזו שבעל פה.

106 גייגר (לעיל הע' 19), עמ' 244. גייגר כבר ציין שם לאותן עדיות של תרגום השבעים, שמהן עולה כי ברכת כוהנים לא תורגמה שם בתחילה. אשר לתרגומים הארמיים, ראה קליין (לעיל הע' 39).

בעלמא לא רצו להתיר בכך. וגם אלה דברים של טעם הם".¹⁰⁷ ברכת כוהנים ניתנה אפוא לברכה דווקא, ולא לקריאה, כדברי ר' יוסה בטעמה שלמשנה;¹⁰⁸ ואין ברכה זו מסורה אלא לכוהנים, כהטעמת הכתוב: "דבר אל אהרן ואל בניו לאמר כה תברכו את בני ישראל אמור להם" (במדבר ו, כג). ואמנם, בלא הבאת האמור, כבר קישר מ' מרגליות למשנתנו את האמור בחילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, חילוק כט (מהדורתו, ירושלם תרח"ץ, עמ' 83):

א"מ ש"צ מברך ברכת כהנים [בקהל], ובני א"י אין [ש"צ מברך ב"כ בקהל, שדורשין: "ושמו את שמי" – שאסור לאדם להשים את השם] אלא אם כן הוא כהן.¹⁰⁹

הרי שהיתה בארץ ישראל הקפדה שלא תיאמר ברכת כוהנים בציבור אלא בפי הכוהנים.¹¹⁰ וכבר ביאר י"נ אפשטיין (הובא בידי מרגליות שם, הע' 1), שהאיסור הארץ-ישראלי אמור אף על הקראת הש"ץ את הברכה לצורך אמירתה בפי הכוהנים. השערתו של בריל על פי גייגר מתאמתת אפוא, ולכך יש לצרף את דברי בעל המנהיג, שהעיר על חילוק המנהגים האמור: "מכל מקום כל הגלות הם אנשי מזרח, וקורין אותו כקורא בתורה".¹¹¹ מכלל הן נשמע אפוא לאו: לשיטת אנשי ארץ ישראל מתבקשת המסקנה שאף במסגרת קריאת התורה אין לומר ברכת כוהנים, או לפחות את שם השם שבברכה זו.

ברי שלפי המנהג לקרוא את כל התורה כולה על הסדר, תהא זרות גדולה בהשמטת ברכת כוהנים דווקא מסדר הקריאה השלם.¹¹² ברם, כבר ביקש ר"מ איש שלום להראות

107 בריל (לעיל הע' 14), עמ' 48. בלשון "גם אלה" מתכוון בריל לרבות את הצעתו שלו שם, שהאיסור כרוך בסתירה שבין החובה לומר שם המפורש בברכה זו (משנה סוטה ז:ו) לבין הכינוי שישמעו השומעים מן הקורא בתורה. אך קשה להשתכנע מהסבר זה, שהרי רק במקדש נאמרה חובת שם המפורש, ולא בברכת כוהנים שבגבולין (משנה שם).

108 ירושלמי מגילה ד:יא, עה ע"ג: "ר' בא בר כהן בעא קומי ר' יוסה: מה טעמא? אמר ליה: 'כה תברכו' – לברכה ניתנה, לא ניתנה לקריאה". וראה לעיל הע' 18, שבגרסת ר"ח שאלה זו הוסבה אל נכון לגרסת המשנה המקורית, שברכת כוהנים אינה נקראת.

109 לעדי הנוסח של החילוקים אשר עמדו לפני מרגליות, יש להוסיף כיום את הנוסח המצוטט בידי הקראי ישועה בן יהודה; ראה: ז' אלקין, "הנוסח הקראי של 'ספר החילוקים בין בני ארץ ישראל לבני בבל'", תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 101 ואילך. חילוקנו נדפס שם, עמ' 110, בלשון זה: "בני בבל שליח ציבור מברך ברכת כוהנים בקהל. בני ארץ ישראל אומרים 'ושמו את שמי' – שאסור להשים את השם אלא כהן".

110 וכבר קישר לכאן ר"י שור, נר מערבי על חילופי המנהגים שבין בני בבל לבני ארץ ישראל (בתוך: כתבי וחידושי הגאון ר' יעקב שור, בני ברק תשנ"א, עמ' נח), את דברי ר' יוסי הידועים בשבת קיח ע"ב: "מימי לא עברתי על דברי חברי, יודע אני בעצמי שאיני כהן, אם אומרים לי חבירי עלה לדוכן אני עולה". עי"ש ואכמ"ל.

111 המנהיג, דיני תפילה, מהדורת רפאל עמ' צט.

112 וראה תוספות יום טוב למשנתנו, המכריע משום כך לטובת הגרסה הבבלית, שברכת כוהנים נקראת, "דאין סברא לומר שתהא התורה נקראת בצבור שלא בשלימותה". על דברי ח' אלבק בהשלמותו לפירוש משנתנו, עמ' 505, וכן על הצעת ליברמן, עמ' 1220 הע' 153, ראה

"שעיקר קריאה על הסדר הוא מאוחר".¹¹³ אפשר אפוא, כפי שהציע לאחרונה ר' שר שלום,¹¹⁴ שגרסתה המקורית שלמשנה, כי ברכת כוהנים אינה נקראת כל עיקר, נולדה בתקופה שאין הקריאה על סדר כל התורה מנהג רווח וקבוע; ואילו חילופו של נוסח זה בגרסה הבבלית,¹¹⁵ שברכת כוהנים נקראת ורק תרגומה נמנע, נובע מהתרווחותו של מנהג הקריאה על הסדר, בהיקף התורה כולה. משנתקבל דבר זה כהלכה קבועה, שוב לא יכלו – גם בארץ ישראל – לפרנס את השמטתה של ברכת כוהנים מן הסדר המקיף, והוצרכו לצמצם את האיסור לתרגום בלבד.¹¹⁶ ועדיין נותר שריד לקפידא הארץ-ישראלית על ברכת כוהנים שלא בפי כוהן – בדמות ה"חילוק" דלעיל; עד שלסוף נשתקע הדבר, "וכל הגלות הם אנשי מזרח".

השגותיו הצודקות של היינימן שם, עמ' 93.

113 מ' איש שלום, "מאמר על חלוקת התורה", בית תלמוד, ג (תרמ"ג), עמ' 106, עיין שם. ש' נאה, "סדרי קריאת התורה בארץ ישראל: עיון מתודש", תרביץ, סז (תשנ"ח), עמ' 167 ואילך, מראה באופן משכנע כי סדר הקריאה התלת שנתית בנוי על נקודת המוצא של מוצאי סוכות, הלא הוא יום "הקהל", שממנו נפתחת הקריאה ואליו שואף סיומה. אלא שמכאן מפליג נאה לשער, שהקריאה על הסדר נהוגה ובאה מימות בית שני (שם, נספח, עמ' 189 ואילך). שהרי במעמד "הקהל" ציוותה תורה לקרוא "את התורה הזאת" (דברים לא, יא), ומכאן מתבקשת קריאה בכל התורה. וכיוון שבמעמד החד פעמי של "הקהל" גופו ודאי אי אפשר לקיים זאת, נפרשה הקריאה בכל התורה על שבע השנים שבין מעמד "הקהל" למשנהו. לדעתו, רק קיומה של מערכת קריאה מקיפה זו נותנת צידוק הגיוני לסדר הקריאה שנקבע במשנה (סוטה ז, ח) ליום "הקהל" גופו, היינו פרשיות מלוקטות מספר דברים. אך נראה שהגיונה של הקריאה המלוקטת מספר דברים נעוץ בתפיסה התנאית ש"התורה הזאת" בהקשר הנתון היינו ספר דברים דווקא, ראה: ספרי לדברים, פסקה קס, מהדורת פינקלשטיין עמ' 211 (והיסוד המדרשי הנכון שהזכיר נאה שם, הע' 70, לקביעה זו אינו מעלה או מוריד לעצם קיומה). הפרשיות המלוקטות מייצגות אפוא את מכלול הספר (ובמאמרי "פרשת המלך כיצד? - לדרכי עריכת המשנה", שיידפס בס"ד בסידרא, הריני עומד על בירור מחלוקת התנאים שבסדר קריאת הקהל). אך אילו קריאת התורה כולה היא העומדת ברקע הקריאה של יום הקהל, היינו מצפים שעניין הסיום יתבטא בקריאה זו (כפי שאכן נהוג בשמחת תורה שלנו); ועניין הסיום דווקא חסר כליל. נמצא שאין זיקה בין קריאת "הקהל" לקריאת התורה על הסדר, ומסתבר שהעמדת מחזור הקריאה על נקודת המוצא של יום הקהל יסודה בתחליף למעמד, לאחר שכבר איננו: תחת קריאת מקצת התורה נגד כל ישראל פעם בשבע שנים, תתקיים קריאה של כל התורה במשך הזמן הזה, בדרך מינורית יותר. ברי שפרשה גדולה זו טעונה בירור לעצמה, שלא כאן מקומו; ולא באנו אלא להצביע על כך שמשנתנו נראית כראיה לאיחורה של הקריאה על הסדר; "ובהקשרים האלה טובה תעודה קטנה מהיגיון גדול" (ע' פליישר, "קריאה חד-שנתית וחלת-שנתית בתורה בבית הכנסת הקדום", תרביץ, סא [תשנ"ב], עמ' 30).

114 ר' שר שלום, "ברכת כוהנים לברכה ניתנה – ולא לקריאה", סיני, קכא (תשנ"ח), עמ' ק–קב. שר שלום אינו מודע לקודמיו בשאלת קדמות הקריאה על הסדר, ואף אינו יודע את המסורת שב"חילוקים" ואת קישורה לענייננו. דומה שאין אפוא צורך בהצעתו לפשר איסור הקריאה, עיין שם.

115 ראה במצוין לעיל הע' 100.

116 ואם גרסתנו בירושלמי (לעיל הע' 92) נכונה, הרי הנוסח הבבלי הובא גם שם, בשם רב חונה.

תפקידם של קטעי הגניזה הקהירית בחקר תולדות התפילה

ש"ק רייף

מאה שנה עברו מאז גילה ש"ז שכטר את קטעי הגניזה בבית הכנסת על שם בן-עזרא בקהיר העתיקה והעביר את האוצר, המוערך ככשבעים אחוז ממה ששרד בבירת מצרים במשך אלף שנה, לספריית האוניברסיטה בקיימברידג'. כמעט שאין חוקר במדעי היהדות שאינו חייב להכיר תודה לשכטר על יזמתו, והעוסק בתולדות התפילה יודע היטב כי באמצעות ממצאי הגניזה יצאו תחומים רבים בנושא הזה מ"שיעבוד לגאולה"¹. מאז ועד עתה הלכו מלומדים דגולים בעקבות שכטר, והוציאו מתחת ידם פרסומים שזרעו אור על התהליך בו נהפך קובץ התפילות מחיבור ארעי לסידור קבוע. ראוי אפוא לדון בעבודתם של המלומדים האלה בחקר קטעי התפילה מגניזת קהיר.

שכטר התברך בדמיון אינטלקטואלי ובכישרון להעריך במהירות את חשיבותם המדעית של מקורות חדשים. אחרי שובו מנסיעתו למצרים ולארץ ישראל ב-1897, לא עברו ימים רבים ועלה בידו לכתוב ראשי פרקים על תוכנו הכללי של האוסף שהביא אתו ולהגדיר את המאפיינים המדויקים של החומר הליטורגי הנמצא בו.² במאמרו המפורסם הוא טען שקטעי התפילה מן הגניזה "מספקים שרידים מן הנוסחים העתיקים ביותר של העבודה בבית הכנסת ושופכים אור גדול על תולדות סידור התפילות". ואף הסיק שחלק מכתבי היד האלה יחידים ומיוחדים בכך שהם "משחזרים לנו את הצורות הישנות של התפילות המקוריות", דבר שהוא ראה כאחת מן הנחוצות (desiderata) לעולם המחקר.³

1 בסוף שנת תש"ס פרסמתי ספר המוקדש לאוסף הגניזה בקיימברידג' על כל ענפיו, כולל מקורו, גילוי, חשיבותו לתולדות המחקר, ומקומו של שכטר בכל העניין: Stefan C. Reif, *A Jewish Archive from Old Cairo* (ריצ'מונד 2000). ראה גם מאמרי "תולדות אוסף הגניזה בקמברידג': שמועות מאחורי הפרגוד", תעודה טו (תשנ"ט), בעריכת מ"ע פרידמן, עמ' 413–428.

2 על אופיו של שכטר, ראה: Norman Bentwich, *Solomon Schechter: A Biography* (פילדלפיה 1938) ואת המאמר שלי בתעודה המצוטט בהערה הקודמת. תיאור חומר הגניזה על ידי שכטר הופיע במאמר שלו "A Hoard of Hebrew Manuscripts" באוסף בשם *Studies in Judaism*, כרך שני (פילדלפיה 1908), עמ' 1–30.

3 המקור האנגלי מופיע בעמ' 10 ובעמ' 18 של המאמר "A Hoard" והוא כדלהלן: As to liturgy, the Genizah offers the remains of the oldest forms of the worship of the

שכטר התחיל לחקור את הממצאים אך לא זכה לפרסם אלא מספר זעיר של הקטעים שכללו נוסחים נדירים של ה"עמידה", של הברכות ל"קריאת השמע" ושל ה"קדיש".⁴ אליבא דאמת, שכטר לא היה החוקר הראשון שעסק בקטעי הגניזה כאלה לשם חקר התפילות ותולדות המנהגים של בית הכנסת. בתחילת שנות התשעים של המאה הי"ט החלה הספרייה הבודליאנית באוקספורד לרכוש מקטעי הגניזה ולתאר את תוכנם. המלומד היהודי אברהם נויבאוואר, ואחריו עוזרו הלא-יהודי ארתור קאולי, שירש ממנו את משרתו, התמסרו לקטלוגם של כל כתבי היד העבריים שבספרייתם, ובכלל זה מה שבא לידיהם מגניזת קהיר קודם נסיעתו המוצלחת והפורייה של שכטר.⁵ התחרות בין המלומדים במדעי היהדות בשני המוסדות המכובדים האלה באנגליה – קיימברידג' ואוקספורד – ידועה בחריפותה, ומכוח "קנאת סופרים" הונעו שני הצדדים להשיג הישגים מרשימים בסיקור התפתחותה של חכמת ישראל. נויבאוואר הבין שיש בידי טקסטים חדשים שבכוחם לשנות את ההסטוריה הליטורגית של עם ישראל והזמין את אחיינו-תלמידו, אברהם ביכלר, שעשה אז בוינה, לעזור לו בחקר הקטעים. ביכלר ביקר פעמיים באוקספורד בין השנים 1891 ו-1893 ועבד אצל דודו בספרייה, וכשפרסם קאולי את הכרך השני של הקטלוג, ראה לנכון להודות לביכלר על התיאורים שחיבר לקטעי הגניזה.⁶ יתר על כן, ביכלר בדק כתב יד אחד שהכיל פרטים רבים על המחזור התלת-שנתי של קריאת ההפטרות שהיה נהוג בקהיר העתיקה בסוף תקופת הגאונים וכתב מאמר שסלל דרך חדשה בתחום הזה.⁷ למרבה הפליאה לא התמחו, לא הדוד ולא אחיינו, בחקר קטעי התפילה האלה ולא פרסמו בשער בת רבים את הממצאים מן הגניזה. אשר על כן קם איש קיימברידג', ש"ז שכטר, וביצע בהצלחה את שתי המשימות הללו. הגם שיש המקילים בערך תרומתם של חכמי אנגליה ללימודי היהדות בתקופה המודרנית, ראוי לזכור ולהזכיר שבנושא הזה של חקר הגניזה לתולדות התפילה זכו

synagogue and these throw much light on the history of of the Jewish prayer-book...they restore to us the older forms of the "original prayers"

ראה מאמריו: "Genizah Specimens: Liturgy", *Jewish Quarterly Review*, 10 (1898), pp. 654–659; "נוסחא בקדיש עפ"י כ"י מאת הגניזה במצרים", ב-תהלה לדוד...קבוצת מאמרים...לזכרון... דוד קויפמאנן בעריכת מרדכי בראנן ופ"ש ראזענטהאל (ברעסלויא תר"ס), עמ' 52–54.

שם הקטלוג של נויבאוואר וקאולי היה *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, אוקספורד 1886–1906, ולא מכבר הופיע הכרך הראשון במהדורה מתוקנת ומורחבת בהנחיית מלאכי בית-אריה ובעריכת רונלד מאי (אוקספורד 1994). בדבר כתיבת שמו של Neubauer באותיות עבריות, יש שיטות שונות, ובחירתי כאן בזו של האנציקלופדיה העברית.

הבעת התורה נמצאת בפתח הדבר לכרך השני של הקטלוג (לעיל, הערה 5), עמ' iv–v; ראה גם הערת ההקדמה מאת מנהל הספרייה, שם, עמ' iii.

A. Büchler, "The Reading of the Law and the Prophets in a Triennial Cycle", *JQR*, OS 5 (1893), pp. 420–468; 6 (1894), pp. 1–73 (repr. in *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy* [ed. J. J. Petuchowski], New York 1970, pp. 230–302).

החוקרים שם להישגים של ממש. בנוסף על עבודתם של ביכלר, נויבאואר ושכטר, עסק גם ישראל אברהמס, אחד מן העמיתים האנגלים של שכטר למחקר הליטורגיה בחקר הגניזה, אחרי ששכטר הפנה את תשומת לבו לכתבי היד הללו. אברהמס פרסם מספר קטעים של ההגדה לליל פסח בהם היו נוסחים חשובים ובלתי ידועים של המשניות, המדרשים והברכות, וייחס אותם בצדק לתקופת הגאונים.⁸ כעשר שנים אחרי שיצא לאור המאמר של אברהמס, הגיע לאנגליה תלמיד חכם יליד גליציה בשם יעקב מאן שהיה עתיד אף הוא להצטיין בחקר קטעי הגניזה בכלל ובתולדות התפילה בפרט. עצם התעניינותו בנושאים האלה אינו מתמיה היות שלמד בבית המדרש לרבנים (Jews' College) ובאוניברסיטת לונדון מ-1908 עד 1915 ואחד מן המורים שלו היה ביכלר עצמו.⁹ מאן ניצל את שנות שהותו באנגליה לחקור אלפי קטעים מאוסף הגניזה בקיימברידג' ולכתוב פרקים חדשים ומפורטים בתולדות עם ישראל בארץ ישראל ובמצרים בתקופת השלטון הפאטמי.¹⁰ הוא רשם את תוכנם של קטעי תפילה רבים וכן הצליח לשחזר חלק משמעותי של הסידור הארץ-ישראלי, כפי שהיה נוהג במצרים, אחרי שברחו בני הארץ לשם בלחץ רדיפות נושאי הצלב. הוא לא טען שהיורדים שימרו שם את נוסחי תפילותיהם בטהרתם אלא הסיק שהיו טקסטים לא מעטים שהיו בבחינת תערובות של מנהגי בבל במנהגי ארץ ישראל ובמנהגי מצרים. בין התפילות שהעתיק מאוצרות הגניזה היו אלה שכללו את ברכות השחר וקריאת השמע לימות החול, לשבתות ולחגים, ונוסח ברכת המזון.¹¹

לא רפו גם ידיהם של חוקרי התפילות ביבשת אירופה ובארצות הברית בשליש הראשון של המאה העשרים, ואף הם תרמו תרומה נכבדה לחקר תולדות הסידור בסוף

8 ראה מאמרו: "Some Egyptian Fragments of the Passover Hagada" *Jewish Quarterly Review*, כרך 10 (1897), עמ' 41–51. הוא מביע שם את תודתו לשכטר במילים האלה: For my knowledge of these particular fragments, I am indebted to Mr Schechter והוא מזכיר שם אף את הקטעים של א"נ אדלר ושל הספרייה הבודליאנית באוקספורד.

9 קורות חייו של מאן מתוארים בקיצור על ידי ויקטור רייכרט במאמרו: "Jacob Mann 1888–1940", שיצא לאור בכרך 43 (1941) של *American Jewish Year Book*, עמ' 407–414. בשנים שבהם למד מאן בלונדון, היה ביכלר מנהל של Jews' College ומן הבוחנים של אוניברסיטת לונדון.

10 עד לשנת 1916 מאן כבר בדק וחקר רשימה ארוכה של קטעי הגניזה ההיסטוריים, כפי המתועד ביומן של מנהל הספרייה, פרנסיס ג'נקינסון, בימים 8–9 ביוני, כתב יד Add. 8754 בספרייה האוניברסיטה בקיימברידג', עמ' 47.

11 המאמר בשם "Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service" הופיע ב-*Hebrew Union College Annual*, כרך 2 (1925) עמ' 269–338 והתפרסם מחדש ב-*Contributions* בעריכת יעקב פטוחובסקי (הערה 7 לעיל), עמ' 379–448. בדברי הקדמתו (עמ' 269–270) כותב מאן: But it is a moot question, and one very difficult to solve, whether in that house of God *Minhag Eres Yisrael* was adhered to in its purity without any admixture of a *local* Egyptian custom (*Minhag Misrayim*) such as can be detected in Sa'adya's Siddur...Egyptian Jewry seems early to have become divided in matters of ritual into Babylonian and Palestinian sections.

תקופת הגאונים ובתחילת ימי הביניים לאור מה שגילו באוספי הגניזה. על יסודות התגליות האלה פרסם ישראל לוי בצרפת טקסטים חדשים של ברכות קריאת השמע, העמידה והקדיש,¹² ובגרמניה כתב יצחק משה אלבוגן, שקיבל לידי תצלומים של קטעי הגניזה, מאמרים מאלפים הדנים בביטויים ליטורגיים בעייתיים, בתפילות החגים ובהתפתחות נוסח העמידה.¹³ ואולי חשוב מזה היה חיבורו המקיף של אלבוגן המתאר את תולדות "עבודת הבורא" בקרב היהודים למן תקופת המקרא עד העידן המודרני.¹⁴ על אף מחקריו בקטעי הגניזה ומודעותו להבדלי הנוסחים בין ארץ ישראל ובין בבל, הדגיש אלבוגן את תפקידם המרכזי של חכמי התלמוד בקביעת הנוסח של תפילות היסוד, וראה באלף השנים שאחרי התלמוד תקופה של התנוונות בהתפתחות התפילות ובה התבטאה היצירה הליטורגית רק בעבודתם של הפייטנים.¹⁵ בבית מדרשו של שכטר בניו יורק, נמשכה עבודתו המדעית של המוסד בידיו של אליעזר אריה פינקלשטיין. הוא אסף חומר רב על הנוסחים השונים של העמידה ושל ברכת המזון מכל המקורות הקדומים, כולל הגניזה הקהירית, ובדק מבחינה היסטורית וספרותית את התפילות האלה.¹⁶ בניגוד לטענתו של מאן, פינקלשטיין הסיק שהיה נוסח מקורי וסמכותי בארץ ישראל בתקופת בית שני ושרכן גמליאל הצליח לוודא את אמתיותו ואת טהרתו. לדעתו,

- 12 ראה מאמרו: "Fragments de Rituels de Prières provenant de la Gueniza du Caire" שהופיע ב-*Revue des Etudes Juives*, כרך 53 (1907), עמ' 231–244.
- 13 המאמרים, מהם הדנים בתולדות הנוסחים בכלל, ומהם בקטעי הגניזה בפרט, יצאו לאור כדלהלן: "Geschichte des Achtzehngebets", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 46 (1902), pp. 330–357, 513–530 נפרד בברסלאו, 1903; *Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes*, ברלין 1907, ובאנגלית בשם "Studies in the Jewish Liturgy" ב-*Jewish Quarterly Review*, כרך 18 (1906), עמ' 587–599 וכרך 19 (1906–1907), עמ' 229–249, 704–720 ובאוסף המאמרים של פטוחובסקי (לעיל, הערה 7), עמ' 1–51.
- 14 המהדורה המקורית היתה בגרמנית בשם: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, ברלין 1913, 1924, 1931, ויש גם מהדורה מעודכנת בעברית בשם: התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית בעריכת יוסף היינימן, ישראל אדלר, אברהם נגב, ויעקב פטוחובסקי, ומתורגמת על ידי יהושע עמיר, תל אביב תשל"ב, ומהדורה באנגלית בשם *Jewish Liturgy. A Comprehensive History* בתרגומו של ר"פ שיינדלין, פילדלפיה, ירושלים–ניו יורק 1993.
- 15 ראה את דבריו בעמ' 203–204 של המהדורה העברית: "ברם בשלהי העידן התלמודי פג כוח זה. בא זמן של התרופפות, זמן שבו רדיפות קשות עיכבו את המשך ההתפתחות. כל אימת שהמדובר הוא ביצירה עצמאית, שוב אין כוחם אתם לפעול והם נאלצים להסתפק בכך שהם נאחזים ברעיונות ובנושאים הנתונים להם מן המוכן ומוסיפים לפתחם. חלף-עבר הזמן שבו היו הבריות מוסיפים לסדר התפילות משלהם מתוך מאמץ עצמאי, ומעתה היסוד הקיים הוא בחזקת חובה ושוב אינו ניתן לשינוי".
- 16 מאמרו על תפילת העמידה: "The Development of the Amidah" הופיע ב-*JQR* (NS), כרך 16 (1925), עמ' 1–43, 127–170, וזו על ברכת המזון בשם "The Birkat Ha-Mazon" הופיע ב-*Jewish Quarterly Review* (NS), 19 (1928–1929), עמ' 211–262 ונדפס שוב בספרו *Pharisaism in the Making: Selected Essays*, New York 1972.

נוסחי התפילות הארץ-ישראלים מן הגניזה מספקים לנו את המפתח לאוצרו של הנוסח המקורי. אלא שפינקלשטיין לא הבחין די הצורך בהבדל שבין מה שהוא הגדיר הנוסח של ארץ ישראל ובין הנוסחים של הקהילות השונות של בני הארץ. ראוי לציין שבארץ ישראל המתחדשת, בשנות השלושים של המאה העשרים, הפנה שמחה אסף מן האוניברסיטה העברית את תשומת הלב למסורת ארץ ישראל הישנה והוציא לאור קטעים נוספים של נוסחי תפילותיה.¹⁷

במשך מאה השנה מאז שנתגלו קטעי הגניזה, היו חוקרים שמצאו בהם יסודות לתאוריות מקיפות ולשחזורים היסטוריים, והיו מומחים שהגבילו עצמם לתיאורם של כתבי היד ושל שינויי הנוסחים מדור לדור וממקום למקום. בארבעים שנה של חקר התפילה לאור ממצאי הגניזה, התרכז מורי ורבי פרופסור נפתלי וידר בגילוי טקסטים חדשים למאותיהם ובהסברת התהליכים שבהם נוצרו והתפתחו והאופן בו התייחסו אלה לאלה בתולדותיהם של סידורי התפילות, בפרט בכבל ובארץ ישראל.¹⁸ כשהכין דניאל גולדשמידט את מהדורותיו המדעיות של חיבורים שונים ושל נוסחי תפילות למיניהם, שאב אף הוא מן המקור הקהירי הידוע, במיוחד במחקרו ההיסטורי על ההגדה של פסח,¹⁹ ואלכסנדר שייבר מצדו גילה קטעי גניזה אחדים שזרעו אור על התפילות הרבניות בעיני הקראים ועל נוסחים נדירים של ברכת המזון.²⁰

לפני למעלה משלושים שנה קרא יוסף היינימן תיגר על מה שכינה "הגישה ההיסטורית הפילולוגית" ושינה לגמרי את כיוונו של חקר תולדות התפילה. הוא טען שאף פעם לא התקיים נוסח מקורי אחד, ושמגוון הנוסחים הנמצאים בין קטעי הגניזה משקף את המצב שהיה קיים לפני כאלף שנה, ולפיו לא היתה אחידות או עקביות. לפיכך על חוקר התפילות מתקופות התלמוד והגאונים לחפש את הצורות השונות ולא את הנוסח המקורי, מה גם שבמאות האלה לא הצליחו הרבנים בשום אופן לקבוע סופית את נוסחי התפילות.²¹ לעומתו סבור עזרא פליישר שרבן גמליאל הטביע את חותמו על

17 ש' אסף, "מסדר התפילה בארץ ישראל" בספר דינבורג, בעריכת יצחק בער, יהושע גוטמן ומשה שובה (ירושלים תש"ט), עמ' 16–31, 422. אסף ניצל את קטעי הגניזה בהוצאה המדעית של סידור רב סעדיה גאון, שערך עם ישראל דודזון ויששכר יואל בירושלים בתש"א.

18 ברוב פרסומיו מסתמך וידר על אוצרות הגניזה וקצרה היריעה מלפרט אותם כאן. ראה אוסף מאמריו שיצא לאור מטעם מכון בן-צבי בשני כרכים בשם התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים תשנ"ח.

19 רשימה מלאה של פרסומיו, שנערכה בידי נפתלי בן מנחם, התפרסמה באוסף מאמריו בשם: מחקרי תפילה ופיוט (ירושלים תשל"ח); ראה גם את הוצאתו: הגדה של פסח; מקורותיה ותולדותיה במשך הדורות (ירושלים תש"ך).

20 א' שייבר, "The Rabbanite Prayer-Book quoted by Qirqisani" שהופיע ב-*Hebrew Union College Annual*, כרך 22 (1949), עמ' 307–320; "קטעי ברכת המזון", ידיעת המכון לחקר השירה והפיוט, כרך 7 (תשי"ח), עמ' 147–153; "Prieres Rabbanites chez les Auteurs Karaites", *REJ*, 125 (1966), pp. 213–219. שלושת המאמרים הוצאו לאור מחדש באוסף מאמריו בשם *Geniza Studies* (הלדסהיים, ניו יורק 1981), עמ' 1–14, 261–267 בחלק הלועזי, ועמ' 51–57 בחלק העברי.

21 המהדורה המקורית היתה בעברית בשם: התפילה בתקופת התנאים והאמוראים – טיבה

התפילות היום-יומיות באמצעות נוסחים קבועים וכתובים, והשינויים הנמצאים בקטעי הגניזה הריהם פרי עטם של הפייטנים והחזנים. הם שהביאו מהפכה בספרות הליטורגית והכניסו לתוך תפילות הקבע נוסחים מנוסחים שונים בהשפעת היצירות וההרחבות שצירפו לסדר העבודה בבית הכנסת.²² פליישר אף תרם רבות לחקר הנוסח הארץ-ישראלי בתקופת הגניזה בספרו המאלף שבו הוא אסף הרבה מן הקטעים, והציע לקורא ניתוחים היסטוריים וספרותיים.²³

ולשם השלמות, נזכיר כאן שיש בדור החדש חוקרים שדנו אף הם בקטעי התפילות הנמצאים באוספי הגניזה וכן נטלו חלק בהחזרת עטרת התפילות הקדומות ליושנה. במסגרת מצומצמת זו לא ניתן לצטט אלא מדגם מן השמות והמחקרים, כעדות לפועלם של החוקרים בעת האחרונה. צבי גרונר חקר את הברכה על הווידוי ("האל הסולחן") וגלגוליה;²⁴ לורנס הופמן ניתח חמישים ותשעה ויכוחים ליטורגיים בין הגאונים;²⁵ ירחמיאל ברודי כתב על גישתו של רב סעדיה גאון בעניין גמישותם של נוסחי התפילות וזיהה חומר חדש בעבודתו בקיימברידג';²⁶ יוסף יינזון (פנטון) מצא ופיענח את תפילת היהודים בעד הרשות המוסלמית במאה השתים-עשרה;²⁷ יחזקאל לוגר ייחד את עבודת

ודפוסייה, ירושלים תשכ"ד, תשכ"ו. ויש גם מהדורה מעודכנת באנגלית בשם: *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*, ברלין-ניו יורק 1977; ראה את דברי הקדמתו שבהם הוא מסכם ומצדיק את הגישה החדשה שלו.

22 רשימה מלאה של פרסומיו, בעריכת טובה בארי וסיגי בן-ארי, התפרסמה בספר היובל שלו בשם: כנסת עזרא – ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ערכו ש' אליצור, מ"ד הר, א' שנאן וג' שקד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 379–389; ראה בפרט "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרביץ 59 (תש"ן), עמ' 397–441; "בירורים בשיטות הקריאה בתורה של בני ארץ-ישראל הקדומים" ב-*Hebrew Union College Annual*, כרך 62 (1991), עמ' 43–61; "מענה (בשולי השגותיו של ש"ק רייף), תרביץ 60 (תשנ"א), עמ' 683–688; "קריאה חד-שנתית ותלת-שנתית בתורה בבית הכנסת הקדום", תרביץ 61 (תשנ"ב), עמ' 25–43; "תפילת שמונה עשרה – עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה", תרביץ 62 (תשנ"ג), עמ' 179–223; "לסדרי התפילה בבית הכנסת של בני ארץ-ישראל בפוסטטאט בראשית המאה השלוש עשרה", אסופות 7 (תשנ"ג), עמ' 217–260.

23 ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח.

24 צבי גרונר, "הברכה על הווידוי וגלגוליה", בר-אילן 13 (תשל"ו), עמ' 158–168.

25 ראה את ספרו *The Canonization of the Synagogue Service* שיצא לאור ב-Notre Dame ב-1979.

26 ראה את מאמרו "Saadya Gaon on the Limits of Liturgical Flexibility" הנכלל באוסף מאמרים בעריכת יהושע בלאו וש"ק רייף בשם *Genizah Research after Ninety Years* (קיימברידג' 1992), עמ' 40–46. התיאורים של הקטעים הליטורגיים הופיעו בספרו *A Hand-list of Rabbinic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections* בסדרת פרסומים על הגניזה המוצאת לאור על ידי ספריית האוניברסיטה בקיימברידג' ובית הדפוס של האוניברסיטה שם.

27 יוסף יינזון (פנטון), "תפילה בעד הרשות ורשות בעד התפילה", ממזרח וממערב 4 (תשמ"ד), עמ' 7–21.

הדוקטור שלו לבדיקת ברכות העמידה לפי נוסחי ארץ ישראל;²⁸ ואני הקטן הוצאתי מאמרים על "אמת ואמונה", על שמות המועדים, ועל נוסח ארמי של "אילו פינו"²⁹ ראוי אף לציין את מ"ע פרידמן שפרסם תשובות מרשימות בענייני התפילה³⁰ ואת מאיר בר-אילן שדן בתפקידה של תורת הסוד בתחום הזה.³¹

החיפוש אחרי הנוסח העברי המקורי של תפילות הקבע הוא רק היבט אחד של מחקרים בהיסטוריה הליטורגית של תקופת הגאונים ושל ימי הביניים המוקדמים. היות שחקר קטעי הגניזה האיר באור חדש את כל התמונה ההיסטורית, כדאי לסכם בזה את הממצאים:

1. ברכות שחודשו, ולאחר מכן שנשכחו או שנדחו בשל התנגדות הלכתית, כגון אלה שנאמרו על קריאת שמע, על אוסף המזמורים, על הוידוי של יום הכיפורים, על לימוד הפרק השני של מסכת שבת מן המשנה, על הדלקת הנרות ב"קבלת השבת", ועל נטילת הידיים (שלושה נוסחים) בסדר ליל פסח.
2. נוסחים בלתי ידועים של הקדיש, של תפילת העמידה לחול ולשבת ולמועדים, של ברכות השחר, של ברכת המזון (כולל "הרחמניות"), ושל אזכורי המועדים בתוך התפילות.
3. תיעוד להרחבות השימוש באמירת המזמורים והפסוקים לטכסי הוצאת ספר התורה ובהכנסתו לארון, למחזורי קריאה שונים לתורה ולנביאים ולהזכרת אישים דגולים בתוך התפילות.
4. הופעתם של עשרת הדיברות ושל שירת הים כחלק בלתי נפרד של תפילות הקבע, והוספות משיחיות ומיסטיות שנצטרפו לקדושה, לקריאת שמע, לקידוש, להבדלה ולהגדה של פסח.
5. הידיעה ששני המנהגים העיקריים, זה של ארץ ישראל וזה של בבל, השפיעו על עיצוב התפילות בכל קהילות ישראל, וכל אחד מן המנהגים הצליח לחדור אל תחומו של האחר ולהשאיר בו חותם של מסורותיו ושל עדיפויותיו.
6. שימוש בעברית, בארמית ובערבית-יהודית לא רק בתפילות ובפיוטים שהיה להם מכבר מנהג קבוע וידוע לנסח את יצירותיהם באחת מן השפות האלה, אלא גם

28 יחזקאל לוגר, תפלת העמידה לחול לפי הגניזה הקהירית, שני כרכים (עבודה לשם קבלת תואר דוקטור באוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשנ"ב).

29 מאמרי על "אמת ואמונה" הופיע בשם: "Liturgical Difficulties and Geniza Manuscripts" במחקרי עדות וגניזה מוקדשים לפרופסור שלמה דב גויטיין, ערכו ש' מורג, י' בן-עמי, נ' סטילמן (ירושלים תשמ"א), החלק הלועזי, עמ' 99–122. ראה גם "שמות המועדים בתולדות התפילה", דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ג (ירושלים תשמ"ו), עמ' 63–70; "נוסח ארמי מפויט לתפילת ואילו פינו" בכנסת עזרא (הערה 22 לעיל), עמ' 269–283.

30 ראה, למשל, את המאמרים שלו: "מחלוקת לשם שמים; עיונים בפולמוס התפילה של ר' אברהם בן הרמב"ם ובני דורו", תעודה י (תשנ"ו), עמ' 245–298, וכן "התנגדות לתפילה ולמנהגי תפילה ארץ-ישראליים בשאלות ותשובות שמן הגניזה (מתשובותיו של ר' יוסף ראש הסדר)" בכנסת עזרא (הערה 22 לעיל), עמ' 69–102.

31 מאיר בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות (רמת גן תשמ"ז).

במסגרות מפתיעות שבהן נהגה שפה שונה ממה שהחוקר ציפה למצוא.

7. תפוצם הרחבה של הפיוטים ומקומם המכובד בבית הכנסת, והשפעתם המדהימה על תוכנו וניסוחן של תפילות הקבע.³²

אין ספק שהתגליות מן הגניזה הן שאפשרו לחוקרים להסיק את המסקנות האלה. מובן מאליו שבידי החוקרים שכתבו את תולדות תפילות ישראל לפני שהתפרסם חומר מן המקור הזה לא היה די צורכם כדי להבין את ההבדלים בין ארץ ישראל ובין בבל, את מגוונם של פסקי ההלכות, את ממדי היצירתיות הספרותית, את ההשפעות ההדדיות בין התפילה ובין הפיוט ואת התפתחות המנהגים בבית הכנסת – שהיו כולם קיימים וחשובים בתקופת הגאונים. ברם, אל יעלה על הדעת שעבר זמנן של כל דעותיהם ושאינן ללמוד מהם שום לקח כששוקלים את האפשרויות לחקר התפילה בעתיד. אדרבה, מעניין לקרוא מחדש את מאמריהם ולמצוא שבמקרים מסוימים לא כהתה עינם ולא נס ליחם. שילר-שינסי היה ער ליחידותם של מנהגי בבל ולמקבילות הליטורגיות בין תימן ובין פרובינציה.³³ ארתור קאולי הודה בקשיים ההיסטוריים והספרותיים במאמצים לתאר את תולדות תפילות ישראל, ונזהר מאוד בהידרשו לנושא הזה במסגרת מאמר שכתב על ספרות עברית במלואה.³⁴ שלמה דוד לוצאטו טען שהרבנים של התלמוד קבעו את מטבע הברכות "אך לא נתכוונו... שיהיה נוסח תפילותינו... כיתד בל תמוט". לפי דעתו, לא כתבו את הברכות ואת התפילות בספר אלא הניחו ליחיד או לחזן להאריך ולקצר לפי ראות עיניו. הוא הסביר את כתיבת הסידור אצל הרבנים הסבוראים במילים הללו: "והם בראותם חרבן בתי מדרשות וכיטול הישיבות ואבדן כבוד התורה, וקודם לכן כבר בטלו גם הנשיאים בארץ ישראל, ראו שלא היה אפשר עוד לתורה שבעל פה לעמוד שמורה וערוכה בלב התלמידים, לפיכך כתבו המשנה והתלמוד והתוספתא והברייתות והתרגומים והברכות והתפילות על ספר."³⁵ גם אם לא נסכים עם כל היבטי השקפתו, יש להתייחס לכך שקשר את התפילה לתורה שבעל פה ושהשכיל להניח שחלה מהפכה ספרותית בתקופה הבתר-תלמודית.

כמעט שאין חוקר שהזכיר את שמו ואת עבודתו של משה שטיינשניידר (=רמ"ש) בלי לחלוק לו שבחים על מאמציו המתמידים בחקר חכמת ישראל. למרות שמיוחסת לו הדעה שלפיה כבר נפטרה היהדות ולא נשאר לעולם המדע אלא להבטיח לה קבורה מכובדת,³⁶ וגם אם טען מה שטען בפילוסופיה החינוכית שלו, אין להתעלם מכך

32 דוגמאות לכל התופעות האלה מובאות במחקרים המצוטטים בהערות הקודמות. ראה גם מ' מרגליות, הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, בעריכת י' תא-שמע (ירושלים תשל"ג), עמ' 127–152.

33 ראה את מאמרו על הערך "Mahzor" באנציקלופדיה בריטניקה, מהדורה תשיעית (1883), כרך 15, עמ' 292–293.

34 ראה את מאמרו על הערך "Hebrew Literature" באנציקלופדיה בריטניקה, מהדורה אחת-עשרה (1910), כרך 13, עמ' 172.

35 ש"ד לוצאטו, מבוא למחזור בני רומא בצירוף ביאורים וסקירה על המנהג מאת דניאל גולדשמידט (תל אביב תשכ"ו), עמ' 17, 19–20.

36 דעתו זו של שטיינשניידר מצוטטת אצל דוד ביאלה בספרו *Gershom Scholem: Kabbala and Counter-History*, קיימברידג', ארצות הברית 1979, עמ' 1, 227.

שרמש"ש היה מן הכוכבים המבריקים בין משכילי דורו ושמחקריו מזהירים עד היום בהיסטוריה של ספרות ישראל. בספר שהקדיש לנושא הזה עדיין משתקפים עומק ורוחב הבנתו בספריו וסופריו של עמו בכלל, ובתולדות התפילה בפרט.³⁷ כדאי אפוא לצטט בזה שלושה קטעים מדבריו הנוגעים לענייננו:

אחרי שהראנו לדעת עד כה, כי מצאו כל צרכי חייו הרוחניים של עמנו את חפצם ומבוקשם בספרות ההלכה והאגדה, הנה הדבר מובן מאליו, כי היתה גם התפילה בכלל הזה, וכי לא התפתחה היא ככריה בפני עצמה. וכן הוא אמנם בפועל, כי יש יחס וקשר אמיץ בין התפתחותה של כל ספרות התפילה של היהודים ובין התפתחותו של המדרש...

והנה השאלה מתי החלו לקבוע שעות ידועות ביום לתפילה, באופן שנוולד מזה הסדר הקבוע של התפילות, או מתי ובאיזה אופן נולד המנהג להתפלל בצבור מחוץ לכותלי בית המקדש ומתי התפתח היחס הידוע שבין החזן או השליח-צבור והקהל – כל השאלות האלה לא נחקרו ונפתרו עוד כראוי, אך השאלה, אם השתלשלו והתקינו התפילות העתיקות רק בע"פ, או אם נכתבו ביד מחבריהן בספר, לא עלתה כלל על שלחן החוקרים עד כה...

מכל האמור בזה וגם משנויי-הנוסחאות (של התפילות העתיקות) הנמצאים בידינו ובסמכנו גם על ה"ראיה מן הסתום" (*argumentum e silentio*), כלומר בראותנו כי לא הזכיר התלמוד בשום מקום איזה ספר מכיל תפילות, נוכל לשער בצדק, כי התפילות העתיקות לא היו שגורות בין העם בכתב, וכי רק לאט לאט, ע"י יציאת התפילות האלה ממקום מחברן והתפשטן בערים וארצות שונות, ע"י ההוספות שהוסיפו עליהן כפעם בפעם חכמים ושליחי-צבור שונים, ע"י שאיפתה התמידית של ההלכה להביא סדר ומשטר קבוע לדורות בכל הענינים שנגעו בחוג פעולתה (אשר ביניהם נמנו אז גם תפילות ידועות), ע"י המנהג שנתחזק מעת לעת לשמור בשמירה יתרה את כל דבר ודבר שהיה מקובל בידם מכבר, ע"י כבוד שליחי-הצבור המלומדים וערכם שגדל מעת לעת בעיני העם, ע"י הצרך הרב, שהרגישו אז לקבוע את התפילות הכלליות בנוסח שוה לכל העם, ובכלל ע"י פעולת כל הדברים המנוים פה יחדיו – נולדה הנחיצות להפיץ את התפילות בין העם בכתב.³⁸

עולה לנו מן הקטעים המצוטטים האלה שלפי דעתו של רמש"ש: (א) יש קשר הדוק בין התפתחות התפילה ובין התפתחותה של ספרות הרבנית בכללה; (ב) עדיין לא התבררו כל צורכן השאלות לגבי זמנן ומקומן של התפילות הקדומות של חז"ל ולגבי תפקידיהם של היחיד, החזן, הקהילה והסופר במסירת הנוסחים; (ג) התהליך של כתיבת התפילות

37 המהדורה המקורית היתה בגרמנית בשם: "Jüdische Literatur" ב-*Allgemeine Encyclopädie* של Ersch und Gruber, כרך 27, לייפציג 1850, עמ' 382–384, ויש גם מהדורה באנגלית בשם *Jewish Literature from the Eighth to the Eighteenth Century* לונדון 1857, ומהדורה בעברית בשם ספרות ישראל, ווארשא תרנ"ז. שני התרגומים נעשו על ידי צבי מאלטער.

38 הציטוטים האלה נמצאים במהדורה העברית, עמ' 82–83, 84, 87–88; במהדורה הגרמנית, עמ' 382–383; ובמהדורה האנגלית, עמ' 54, 55–56, 58.

התקדם בשל רצונם של גדולי הרבנים לחזק את סמכותם ואת סמכות ההלכה בכל התפוצות, להגן על המסורות ולתקן את טיבה של עבודת אלוהים בציבור. הלא פלא הוא עד כמה נשמעים דבריו של שטייטשניידר מעודכנים, נבונים ומשקפים את המציאות החדשה הגם שעברו מאה וארבעים שנה מעת כתיבתם?

נגענו במחקרי העבר כדי להראות כיצד ובאיזו מידה היו קטעי הגניזה יסודות להנחותיהם ולמסקנותיהם בענייני התפילה בבית הכנסת. אולם, מגיעה בדברי החתימה האלה תשומת לב כלשהי אף לתכניות המדע העתידיות. ראוי להציב שאלות שהן מעין ציוני דרך לאלה מן החוקרים שבלבם לצעוד קדימה בדרך שהתנו שכטר ומגלי הגניזה האחרים, וברצונם להוסיף נדבכים חדשים באור גילוייהם. בראש ובראשונה, עלינו לשאול את עצמנו אם המתודולוגיה של המאה העשרים מתאימה גם למאה שלאחריה, אם כל מה שהוא עכשווי הוא מאליו משכנע ומוצדק ואם אין מוטלת עלינו החובה לחזור ולשקול מחדש את תרומותיהם של הדורות הקודמים. ויתר על כן, האם יש תחומים בנושא הזה המחכים עדיין לתשועתם המדעית? אילו אמונות ודעות עמדו מאחורי הנוסחים שהשתנו מדור לדור? האם אפשר לזהות בבטחה את האתגרים מבחון שהשפיעו על ניסוח הטקסטים לפני תקופת ימי הביניים? באיזו מידה היתה העברית של חז"ל השפה המקובלת והתקנית של סידור התפילות לפני אלף שנה?³⁹ מה יש לנו ללמוד מן המצב הפיזי של חומר הגניזה, בפרט בקשר לשלב המסירה שבעל פה של התפילות, אם בכלל היה תהליך כזה?⁴⁰ על אף מאמציהם של הדורות הקודמים, הלא תיאורם של כל הקטעים בתחום התפילה עדיין נשאר בחיתוליו ונותרת לנו עבודה של ממש בהרכבה אוספים בעולם.⁴¹ עוד נותרו כהנה וכהנה נושאים; יעלו ויבואו החוקרים בהם ויתנו פריים בעתם!

39 בנושא הזה של מתודולוגיה, ראה S. C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer*, קיימברידג', 1993, עמ' 1–21, ואת המאמרים שלי "Jewish Liturgy in the Second Temple Period", שהופיע בדברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, חטיבה ג, ירושלים תשנ"ד, עמ' 1–8, וכן "Jerusalem in Jewish Liturgy" העומד להופיע באוסף מאמרים על קדושתה ומרכזיותה של ירושלים ביהדות, בעריכת ישראל לוין. ראוי אף לציין שעבודתו הביבליוגרפית של יוסף תבורי חיונית היא לתכנון המחקר לעתיד; ראה חיבורו: רשימת מאמרים בענייני תפילה ומועדים, מוסף לכרך 64 של קרית ספר (תשנ"ב–תשנ"ג) ואת מה שהוסיף לרשימה בחלק הביבליוגרפי של סדור הנאו שפ"ח, רמת גן תשנ"ד, שהוציא לאור עם מאיר רפלד.

40 התחלתי לחקור את הנושא הזה כשעשיתי את שנת חשנ"ז במכון ללימודים מתקדמים של האוניברסיטה העברית בירושלים ותוצאותי הניסיוניות מסוכמות במאמרי "התפילה שבכתב מן הגניזה: צורתה הפיסית ויחסה אל התוכן", מקומראן עד קהיר: מחקרים בתולדות התפילה (בעריכת י' תבורי), ירושלים: אורחות, תשנ"ט, עמ' קכא–קל.

41 היחידה לחקר הגניזה בספריית האוניברסיטה בקיימברידג', וצוות החוקרים בהדרכתו של ד"ר אורי ארליך מאוניברסיטת בן-גוריון בבאר-שבע משתפים פעולה כעת בתיאורם של כל הקטעים האלה הנמצאים בספרייה ובכוונתנו לכלול את הקטלוג פרי העבודה הזאת בסדרת הפרסומים של הספרייה על אוסף הגניזה (הערה 26 לעיל). הנני מודה לו על עזרתו האדיבה וכן לעמיתי ד"ר אביחי שבטאל על הערותיו המועילות. ואחרון אחרון חביב, הריני מביע את תודתי להנהלתו ולצוות עובדיו של המכון ללימודים מתקדמים של האוניברסיטה העברית בירושלים שאפשרו לי באדיבותם לשהות שם שנה פורייה ומהנית ולכתוב, בין היתר, את המאמר הזה ואת המאמר הנזכר בהערה הקודמת.

מצבי ישיבה ועמידה בקריאת שמע וברכותיה

ישראל מ' תא-שמע

מחלוקת עקרונית נחלקו בית שמאי ובית הלל בשאלת זמן קריאת שמע. הפסוק אומר: "ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" (דברים ו:ז); את שתי המילים האחרונות מפרשים בית שמאי באופן מילולי: "בערב כל אדם יטה ויקרא, ובבוקר יעמוד, שנאמר 'ובשכבך ובקומך'", אולם בית הלל מפרשים את מילות הפסוק במשמען הרחב: "כל אדם קורא כדרכו, שנאמר 'ובלכתך בדרך'".¹ אם כן למה נאמר 'ובשכבך ובקומך'? בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים" (ברכות א:ג). הלכה כבית הלל, והמשנה עצמה ממשיכה ומספרת כי רבי טרפון – מחכמי יבנה הצעירים – סיפר לחבריו: "אני הייתי בא בדרך והייתי לקרות כדברי בית שמאי, וסיכנתי בעצמי מפני הליסטים. אמרו לו [חבריו]: כדאי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי בית הלל". רבי טרפון, שהיה מרואי פני הבית, הורה כבית שמאי, ברוח ההלכה הקדומה שהיתה רווחת לפני החורבן, והוא אף סיכן עצמו לשם כך, אולם כבר בסמוך הוכרעה הלכה כבית הלל, ואת אשר חשב רבי טרפון כזכות שנפלה לידו, לסכן עצמו על קיום המצוה, פירשו לו חבריו כעין עונש ואזהרה. שיטת בית הלל ברורה, לכאורה, לגמרי. לדעת בית שמאי חייב הקורא את שמע בבוקר לעמוד על רגליו ולקיים "בקומך", אך לדעת בית הלל אין הוא חייב לעמוד, ויוכל להמשיך את מצבו שמלפני הקריאה או לשנותו כרצונו, ואפשר – גם אם יעמוד, אין רע. אין בית הלל מתנגדים, לכאורה, לקרוא את שמע בבוקר גם בעמידה, ואינם מעדיפים עליה מצב של ישיבה, אלא שאינם מחייבים לעמוד, כדעת בית שמאי. ואכן, כך הוא לשון הברייתא שהביאה הגמרא (שם יא ע"א): "ת"ר, בית הלל אומרים יושבין וקורין, עומדין וקורין, מטיין וקורין, עוסקים במלאכתן וקורין", ולכאורה כך הוא, בין אם המדובר בהמשך המצב הקודם, ובין בבחירת מצב תנוחה חדש. והוא הדין לגבי ההתר לקרוא בשכיבה בלילה;² חטאו של רבי טרפון היה אפוא בזה שהיטה בכוונה כדי "לקרות כדברי בית שמאי", ולא בעצם ההטיה לעצמה.

1 היינו, שהם דורשים "בדרך"="כדרך"=[כל אדם] כדרכו.

2 לעניין זה ראה ספרי מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, פרק יז: "קריאת שמע 'על המיטה' – מה היא", עמ' 311–326. מאמר זה עוסק בקריאה של בוקר בלבד.

לא יחיד היה רבי טרפון בהכריעו כבית שמאי בעניין הזה; כמוהו סבור היה גם חברו ר' אלעזר בן עזריה, שעשה אף הוא מעשה מכיוון "לקיים דברי בית שמאי", ונחלק עליו ר' שמעאל, שהחזיק בדעת הרוכ; הובא העניין הזה בתוספתא ברכות על אתר (א:ד) וממנה בבבלי ברכות יא ע"ב. אמנם, לקראת סוף תקופת התנאים כבר נתבססה ההלכה בהחלט כבית הלל ומבלי ערעור, ועל כן פורשה דעתו של שמואל אשר אמר "צריך לקבל עליו עול מלכות שמים מעומד" בסגנון: "מה? אם היה יושב עומד? ! לא, אם היה מהלך עומד" (ירושלמי ברכות ב:א), רוצה לומר: המהלך בדרך אינו חייב לשבת לקריאת שמע, שהרי לא ישב קודם לכן, אולם לא יוכל לקרוא את שמע בהליכה, בגלל הפגיעה ביכולת הריכוז והכוונה, ועל כן חייב הוא לעמוד מלכת (ואם ירצה לשבת ישב). וכך מפורש בתנחומא (לך לך, א): "למדנו רבנו, אדם מישראל מהו שיקבל עליו מלכות שמים כשהוא מהלך? רב אידי ורב הונא בשם ר' יהודה ור' יוסי בשם שמואל אמרו, אסור לקבל עליו מלכות שמים כשהוא מהלך, אלא יעמוד במקום אחד, ויכוין ליבו לשמים... ויקרא שמע ישראל... וכשמתחיל 'ואהבת' – רצה מהלך, רצה עומד, רצה יושב, שכך כתיב 'בשבתך בכיתך ובלכתך בדרך'..."³ פרשנות דומה הסבו הקדמונים גם לדברי רב יוחנן ואמוראים אחרים שחייבו לעמוד בקריאת פסוק ראשון או פרק ראשון של שמע, בגלל חיוב הכוונה (ברכות יג ע"ב), שרצונם לומר שהמהלך, או הרוכב, חייבים לעמוד, היינו להפסיק תנועתם, ולא יוכלו להמשיך ולנוע.

אף על פי שפירוש זה בדברים אינו רחוק, ניתן היה לפרש את הדברים גם כפשוטם, שאמוראים אלו באו לחייב עמידה ממש, ואפילו את היושבים, ולא מפני שהורו כבית שמאי, אלא כדי לחזק את ריכוז המחשבה והכוונה; ואין בזה כדי לפגוע במשנת בית הלל, שהרי גם הם לא אסרו את העמידה אלא שלא חייבו מצד הדין, ואם ירצה אדם לעמוד מצד שיקול אחר, אין זה נוגד בהכרח את דעתם. והרי על כורחך לא דיברו הבתים מצד הכוונה ולא העלוה על דעתם כלל, גם לא חכמי בית שמאי, שהרי כלילה חייבו הם להטות דווקא. ומכיוון שלא אבו לפרש כך, נראה כי גם הירושלמי וגם המפרשים הקדמונים – ובעל הלכות גדולות בראשם – שפירשו דעת רב יוחנן ויתר האמוראים שבבבלי "במהלך" דווקא, סבורים היו כי בית הלל מעדיפים באופן חיובי, מסיבה כלשהי, את הישיבה על העמידה. ואכן, חכמי אשכנז הראשונים, הראב"ה (סי' לא) ובעל הגהות מיימוניות (על הרמב"ם פ"ב מהלכות קריאת שמע ה:ב), מפרשים "שאם היה מהלך – עומד, וכל שכן דיושב שפיר טפ"י". הנחה סתמית, בשתיקה, כי קריאת שמע נאמרת בישיבה, נמצאת גם בדברי התוספתא ברכות (ג:יט): "היה משכים לישוב בקרון או בספינה הרי זה מתפלל. לכשיגיע זמן ק"ש קורא", ובגמרא ברכות (ל ע"א): "רשב"א אומר בין כך ובין כך קורא ק"ש ומתפלל כדי שיסמוך גאולה לתפילה. במאי קא מיפלגי? מר סבר תפילה מעומד עדיף ומר סבר מיסמוך גאולה לתפילה עדיף". הכול מניחים כי קריאת שמע מצד עצמה נאמרת בישיבה, וכי אין חיוב לעמוד בקריאת חלק מתוכה. אף על פי כן ניתן היה לומר כי על אף שזו היא, אכן, דעת הירושלמי, התלמוד הבבלי לא העלה על דעתו לפרש כך את דברי המחייבים לעמוד בפסוק ראשון או בפרק ראשון, ואפשר שדעתו היא לחייב עמידה דווקא בקטעים המרכזיים של קריאת שמע, ושלא

כדעת התוספות ובעל הלכות גדולות ופרשנים אחרים.

תדע שכך הוא, שהיו שפירשו בדרך שהצעתי כאן, וחייבו לעמוד בקריאת שמע כדי לחזק הכוונה, והתקיפם קשות רב עמרם גאון בסידורו:⁴ "והני דמתחזי מחמירין אנפשיהו למימרא דמקבלין מלכות שמים בעמידה, טעות ותעות בידם והדיוטות ובורות ושטות [!]. למה להו לאשתבושי כולי האי! ? כבר קיימא לן הילכתא כבית הלל בכל התורה כולה..." (מהר"י גולדשמידט, עמ' טו), ומדגיש הגאון כי העושים כן אף אינם עושים כבית שמאי, שהרי הם עומדים גם בלילה. ובסוף דבריו כתב כך: "ואותן האנשים שאומרים כמנהג ארץ ישראל אנו עושים, הלוא כך גורסין בתלמוד ארץ ישראל יצתה בת קול ואמרה... הלכה כבית הלל לעולם... וכי לימרו בית הלל הא קא שרו בעומדין, מימריהו חספ תביר דלית בהו מששא... הכי קא אמרו: עומדין לא צריכי למיתב, יושבין לא בעו להו למיקם, אלא כי אורחיהו..."⁵. הטענה העיקרית המושמעת כאן היא, כי מאחר ובית הלל דורשים לקרוא שמע "כאורחיהו", הרי מכיוון ש"כולי עלמא בבי כנישתא דמכנפין ויתבין וקא אמרין פסוקי דזמרא כי יתבי, ופתחי ב'יוצר אור' וחתמין ב'יוצר המאורות' וב'הבוחר בעמו ישראל' כי יתבי הם, הכי נמי בעי למקרי ק"ש כי יתבי" (עמ' טו). הוזה אומר: נכון הדבר שבית הלל אינם אוסרים את העמידה, ואינם מעדיפים עליה את הישיבה, אבל מכיוון שהמתפללים מגיעים לקריאת שמע כשהם ישובים מפסוקי דזמרה, הרי הוראתם של בית הלל לקרוא את שמע "כאורחיהו", משמעה ממילא לקרוא את שמע בישיבה דווקא, והעומד בקריאת שמע – מתוך שיקול אחר כלשהו – הרי הוא עושה בניגוד לדעתם, ונקרא עבריין. ומכל מקום הרי לפנינו עדות ברורה על מנהג קיים לחייב עמידה בקריאת שמע.⁶

אולם משפט אחד בהמשך דברי רב עמרם דורש תשומת לב מיוחדת: "ואותן האנשים שאומרים כמנהג ארץ ישראל אנו עושים". משפט זה פותח את הקטע השני בדברי רב עמרם, לאחר שכבר דחה דברי ה"מחמירין אנפשיהו למימרא דמקבלין מלכות שמים בעמידה", ואם כן לפנינו טענה נוספת, לפיה קריאה בעמידה היא "מנהג ארץ ישראל דווקא! ואכן, כך נאמר בספר החילוקים שבין אנשי מזרח ואנשי ארץ ישראל (סי' א):⁶ "אנשי מזרח יושבין בקריאת שמע, שדורשין 'בשבתך', ובני ארץ ישראל עומדין". ולכאורה ייפלא, הרי התלמוד הירושלמי עצמו הוא שביאר דברי שמואל כי המהלך עומד, ולא שהיושב עומד. ואיך יבואר אפוא מנהג ארץ ישראל בניגוד מפורש לנאמר

4 עמדה פולמוסית דומה, אם כי בקיצור נמרץ, ועל סמך אותו קטע בירושלמי, הציג גם רבנו חננאל, שסיים: "אבל האומר שאם היה יושב עומד – טעות הוא בידו", וממנו לקח הערוך, ערך "זקף". עמדה דומה הביע גם רב סעדיה גאון בסידורו, אולם בלי כל פולמוס ובלי לרמוז על קיומו של מנהג חולק: "ומצוה לקרוא ק"ש בישיבה ולהתפלל את התפילה בעמידה" (עמ' יז).

5 בבאורים וחידושים לירושלמי, א, עמ' 146–147, ביקש גינצבורג ליישב תמיהת רב עמרם על הנוהגים כן, כיצד הורו כבית שמאי, באומרו שבעלי מנהג זה לא הורו כבית שמאי כלל, אלא שהורו לעמוד כדי לחזק הכוונה, עיי"ש. אולם באמת עסק בכל זה רב עמרם עצמו ודחה דרך זו, מפני שגם היא עומדת בניגוד לדעת בית הלל, כמוסבר לעיל, וכמפורש בדבריו.

6 מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תרצ"ח, עמ' 91–94; מהדורת ב"מ לוין, ירושלים תש"ב, עמ' 1–6. וראה גם ז' אלקין, "הנוסח הקראי של 'ספר החילוקים' בין בני ארץ ישראל לבני בבל", תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 101–111.

בתלמוד הירושלמי? דווקא התלמוד הבבלי הוא שמעלה, לכאורה, את החיוב לקרוא שמע בעמידה! שני ביאורים שונים הוצעו לדבר. מ' מרגליות במהדורתו קישר "מנהג ארץ ישראל" זה, במסורת ארץ-ישראלית אחרת לגמרי, לפיה יש לעמוד בעת אמירת פרקי תהילות ותשבחות וברכות שונות⁷ כבאמירת "דבר שבקדושה". מסורת זו מקוריתיה סתומים, ולדעת מרגליות, מאוחרת היא לחתימת התלמוד, ומקורה בתקופת הגאונים. אולם המהלך כולו רחוק מן הדעת, וכמעט אינו מיישב כלום, וכל כולו בבחינת "תלי תניא בדלא תניא". באור אחר הציע ב"מ לוין במהדורתו, ולפיו יש לגרוס בירושלמי (כגרסת ר' ישעיה דיטראני בתוס' רי"ד): "מה אם היה יושב עומד (ו)אם היה מהלך עומד", ומילת "מה" היא כמו "כמה" = כמו. כלומר: מה אם היה יושב עומד, אף אם היה מהלך – שכבר הוא עומד, ממילא על רגליו – עומד, מפני שצריך לקבל מלכות שמים מעומד. מאוחר יותר תוקנה, לדעתו, גרסת הירושלמי כך שתתאים למנהג בבל התומך בישיבה דווקא. גם פירוש זה מבוטל, מפני שגרסת הרי"ד לא רק יחידאית היא, כמו שהעיר מרגליות, אלא באמת אינה קיימת כלל. לוין העתיק את הדברים מפסקי הרי"ד שנדפסו בסוף ספר *כית נתן* (וינה 1854), אולם במהדורה החדשה שהדפיסו א"י ורטהיימר וא' ליס (ירושלים תשכ"ד), מתוך כ"י אוכספורד, שהיא מהדורה מתקדמת יותר של ספר הפסקים ("מהדורה תליתאה", ככל הנראה), הנוסח בירושלמי הוא ממש כנדפס לפנינו, וגם עמדתו ההלכתית של הרי"ד מפורשת בה בדברים ברורים (שאינם נמצאים במהדורה הקודמת שבספר *כית נתן*) כי המהלך עומד דווקא, בירושלמי שלפנינו. דבר זה לא יכול היה לוין לדעתו, אולם אף על פי הנוסח שלפניו אין מובן לדברים, כי התלמוד הבבלי הרי אינו תומך בישיבה כלל; פירוש זה בדברי רב יוחנן הציעו הראשונים על סמך הנאמר בירושלמי, אולם אם הגרסה המקורית בירושלמי אינה כלפנינו, איך נעמיד כך את סוגיית הבבלי? ומלבד זאת, הרי עומדים לפנינו מדרשים ארץ-ישראליים אחדים, שהביא לוין עצמו בהמשך הדברים – ראה להלן – המדברים ברורות בעד מצב הישיבה, ואינם ניתנים לפירוש אחר.

שני הפירושים דחוקים, והעניין הוא בכך שהטוענים "כמנהג ארץ ישראל אנו עושים" היו עומדים בקריאת שמע, למרות שהוכרעה הלכה כבית הלל, כי החזיקו הלכה כבית שמאי במקום שגם בית הלל בעצם אינם מתנגדים, כמבואר לעיל⁸: ואכן, מתוך הנחה פשוטה זו יצא לריב עמם רב עמרם גאון. הטוענים כן אנשי בבל היו, שהרי רב עמרם גאון עומד ונלחם כנגדם בתקיפות רבה, וטענתם נשענת על רשימה דוגמת זו שבספר *החילוקים* הנזכר, ולא על התלמוד הירושלמי או על איזה מקור ארץ ישראלי אחר. ספר *החילוקים* עצמו מתאר את מצב העניינים כפי שהיה ידוע במקומו ובזמנו, ואלה לא נתבררו עד כה. ומכל מקום, החידוש העיקרי בדברי ספר *החילוקים* אינו בהצגת עמדת העומדים, אלא דווקא בהצגת עמדת היושבים, הלוא היא עמדת בית הלל המבוססת, לדעתו, על דרשת הכתוב "ובשבתך" – כשתהא יושב דווקא. דרשה זו, החסרה אמנם

7 וחזר על עמדה זו, וכמעט על כל דברי מרגליות שם, שהוא מזכירו דרך אגב בהערה – ל' גינצבורג, פרושים וחידושים בירושלמי, ניו יורק תש"א, עמ' 146–147.

8 ועל כן קראו בעמידה גם כלילה, כי בקריאת שמע של לילה חולקים בית הלל בהכרח, כי החובה לקרוא עם צאת הכוכבים, כטרם יאכל ארוחת ערב.

בכתב היד הקראי הקדמון שהדפיס אלקין (לעיל, הערה 6), אך נמצאת ברוב כתבי היד האחרים, מאירה באור חדש את עמדת בית הלל, ומסבירה את העדפת מצב הישיבה על פני העמידה, אלא שאינה נמצאת בספרות חז"ל שבידינו. מרגליות לא העיר כלום על דרשה זו, וככל הנראה סבור היה כי המילים "שדורשין 'בשבתך'" מרמזים על המשך הפסוק, היינו: "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך", והכונה לדרוש כמו שהפסוק נדרש בפי בית הלל במשנה. אולם יותר נראה כי לפנינו דרשה שלמה, שעל פיה: כשאתה בביתך – היה יושב, ובלכתך "בדרך" היה "כדרךך", היינו: עומד (או יושב), ואדרבא – המשנה היא שהסתפקה במקצת הפסוק במקום בכולו, ולא ספר החילוקים. ואכן, בפסיקתא ובתנחומא, המובאים להלן, מצוטט הפסוק כולו כמקור הדרשה. ומכל זה תמיכה לדעה כי אליבא דבית הלל ישנה עדיפות – ואפשר חובה לכתחילה – לישוב בקריאת שמע בדווקא, ולא לעמוד.

שני מקורות הביא ב"מ לוין שמהם נלמד כי בארץ ישראל נהגו לשבת בקריאת שמע, למרות שלפי דעתו תומך הירושלמי – בגרסתו המתוקנת כדלעיל – במנהג העמידה. שני המקורות נמצאים בפסיקתא דרב כהנא: "הקב"ה ישתבח שמו ויתעלה זכרו לעד אומר להן לישראל, הדה ק"ש פרוסגמא דידי היא, לא הטרחתי עליכם לקרותה לא עומדין על רגליכם ולא פורעים את ראשיכם, אלא בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך" (עז ע"א); וכן: "א"ר ברכיה בשם רבי לוי... אמר הקב"ה... כל זמן שבניך נכנסים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות יהיו יושבין וכבודי עומד, מאי טעמא? שנאמר 'אלהים ניצב בעדת אל'" (שם עב ע"א), ובבראשית רבא (פרשה מח): "מיכן לבניך, שאתה יושב ושכינה עומדת, כך בניך יושבים ושכינה עומדת, שנאמר...". ואילו בחילופי נוסחאות שהעלה תיאודור נוסף: "כשישראל נכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וקורין ק"ש יהיו יושבין לכבודי, שנאמר אלקים ניצב בעדת אל". ממקורות אלה עולה בכירור, כי אף אם אין זו חובה מוגדרת לישוב בקריאת שמע, הרי שכך היה הנוהג הרווח בארץ ישראל, עד שיכולים היו לייחס לו משמעות רעיונית.

עם זאת, הנאמר בסדר רב עמרם שם: "מכדי, מאן תקינו ק"ש שחרית וערבית? – רבנן, ניזיל בתריהון, כי היכי דנהיגי בתרתין מתיבתא ובכל אספמא ובכל קהילות ישראל שבארץ אשכנז, כולם זכורים לאלף טובות והרכות, שכולם מלאים תורה ומצה כרימון, ומעשיהן מעשים נאים, ומחמירים בבדיקת טריפה ובטבילת הנידה, ובכל מה שראוי להחמיר, אבל בקרית שמע מיושב". משפט זה נראה כתוספת בסידור, שהרי בזמן רב עמרם לא נתקיים יישוב יהודי של קבע באשכנז, ובוודאי לא היו שם אז "כל קהילות ישראל", ומכל מקום יש בו כדי ללמדנו על מצב העניינים בזמנה של התוספת, ועל מנהג אשכנז הקדמון אשר לפיו "בקרית שמע – מיושב".

ראינו, אם כן, קבוצה נאה של מדרשי ארץ ישראל, לצד קצת מנהגים בבליים, הסבורים כי קריאת שמע נאמרת בישיבה דווקא, ולא דרך רשות ובחירה חופשית, אלא דרך מנהג לכתחילה, וכי כך היה המנהג הרווח בבתי הכנסת; וברור כי פירשו כך את דעת בית הלל. מנהג זה הוא מנהג ארץ ישראל המקורי, ומנהג זה היה רווח בכל קהילות אשכנז, כמבואר בתוספת הנזכרת לעיל לסידור רב עמרם, וממנו הועתק במחזור ויטרי (עמ' 9), וביתר ספרות דבי רש"י, וכבר ראינוהו לעיל משתקף מספר הראבי"ה והגהות מיימוניות. מאידך-גיסא, ראינו מנהג מיעוט לחייב עמידה דווקא בשעת קריאת שמע, לפחות

בפסוק, או בפרק ראשון שבה. מנהג זה נרשם כמנהג אנשי ארץ ישראל בספר החילוקים הקדמון, בפי הנוהגים כן שמדבריהם ציטט סידור רב עמרם גאון – המתקיף את המנהג בלשון חריפה ומאוד בלתי רגילה בסידורו, וכמפורש בספר מנהג טוב, שנתחבר באיטליה במאה הי"ג לקראת סוף המאה הי"ג, שלדבריו מצא דבר חדש לגמרי כתוב בירושלמי – שאינו לפנינו – "לקרוא שמע בעמידה, מפני שהיא עדות" (עמ' 225), טעם חדש, שלא שמענוהו עד כה. לעומת שני מנהגים מנוגדים אלו, קובע מנהג ספרד, המבואר ברמב"ם (הל' קריאת שמע ב:ב), והמבוסס על פשטי הסוגיות בתלמוד הבבלי בכל מקום, כי אין תנוחה מחויבת או מומלצת כלשהי לקריאת שמע, וכל אדם קורא כדרכו, פרט לכמה תנוחות מגוונות שנשללו, ושאינן מענייננו כאן. עם זאת תיאר הרמב"ם "סדר תפילות הציבור כך הוא – בשחר כל העם יושבים ושליח ציבור יורד לפני התיבה ועומד באמצע העם ומתחיל ואומר קדיש...". (הל' תפילה א:ט, וראה להלן, הע' 10). הלשון "ועומד החזן" ("וקאים שלוחא") ואומר "ברכו" – הנמצאת בכל המקורות האשכנזיים הקדומים – וכן כינוי הקדושה שביוצר כ"קדושה דמיושב", הרווחת בספרות זו, מעידה כמאה עדים כי כך היה גם מנהגם של הבריות באשכנז, בדומה למנהג הרווח במצרים.

דיון מפותח בעניין מצב העמידה בתפילה, תוך העדפה ברורה שלה על פני הישיבה כמעט בכל מקום, הקדיש רבי אברהם בן הרמב"ם בספר המספיק לעובדי ה',⁹ כדרכו להקדיש תשומת לב מרובה לסדרי התפילה עד לפרטי פרטיהם. לדעתו, מצב העמידה הוא הטבעי לתפילה, כמצב העבד לפני רבו, אולם חז"ל קבעו חובה אך ורק ל"תפילה" העיקרית, הלוא היא תפילת השמונה-עשרה. בקריאת שמע אין הלכה כבית שמאי, ו"בית הלל התירו קריאת שמע לכל אדם, בין עומדין ובין יושבין, והיא ההלכה". אף על פי כן תיקנו חז"ל כי "הפורס על שמע", היינו: קריאת שמע בציבור, תהא בעמידה, מבחינה זו ששליח הציבור – המייצג את הציבור – קורא את שמע בעמידה דווקא. זהו גם "מנהג העם כולו", אף על פי כן, לדעתו, אין בזה הכרח גמור מעיקר הדין, "כי גם בישיבה יש (משום) [צורת] עבודת ה' על פי דברי דוד 'אשרי יושבי ביתך' (תהלים פד:ה), והרי נאמר 'ויבוא [המלך] דוד וישב לפני ה' (שמואל ב ז:יח), ונאמר 'ליושבים לפני ה' (ישעיהו כג:יח)". עם זאת העניק ר' אברהם עדיפות ברורה למצב העמידה גם בתפילת שמע, וגם ליחידים: "אעפ"כ אם יעמוד מתאמץ או מתאמצים, לעצמו – והוא יחיד, או לעצמן – והם יחידים, כפי שעומד שליח ציבור, ויחייב עצמו בברכות קריאת שמע וק"ש מה שמחייב עצמו בתפילה, הרי זה משובח, ובתנאי שלא יתכוון לשיטת בית שמאי... אלא עמידה בבוקר ובערב או ישיבה בבוקר ובערב". עם זאת נרתע מלהמליץ על כך לציבור שלם: "אולם הציבור אין מטריחים אותם לעמוד, משום שההלכה אינה מטריחה אותם, ועמידתם בכל ברכות ק"ש וק"ש נוסף להיותה בלתי מחוייבת, הנה יש בה טורח ונכון לומר עליה 'אין מטריחין על הציבור יותר מדאי'...", אבל המליץ על עמידתם בפרקי ה'קדושה דיוצר', שאינה בבחינת "יותר מדאי", ובהמשך כתב כי "לגביה" – היינו: "קדושת היוצר" – "ראינו ושמענו שבארצות רבות עומדים בה למרות היותם במצב

ישיבה לפניה ולאחריה, ואין עומדים אלא בגלל הקדושה בלבד.¹⁰ בהמשך דבריו דן ר' אברהם בסדר אמירת פסוקי דזמרה, והעיד כי "הנה מה שראינוהו ששליח ציבור וכלל האנשים יושבים בעת אמירתם, אולם על פי מה שראינוהו והועבר אלינו על אודות הרכה מקומות ששליח ציבור בלבד עומד בברכה שתיקנוה לפניהם, והיא ברוך שאמר, ובברכה הנאמרת אחריהם..." והוא עצמו המליץ שיעמוד שליח ציבור בכל עת אמירת פסוקי דזמרה. נמצא רבי אברהם מחייב עמידת שליח הציבור לאורך כל תפילת השחר, עד לאחר קדושה דסידרא, ממליץ על עמידה ליחידים ברוב חלקי התפילה, אך נמנע מלהמליץ על כך לציבור המתפלל בהנחיית שליח הציבור. ההחמרות הללו כולן משקפות את מה שהיה מוכן ר' אברהם לתבוע מן המתפללים בבית הכנסת הציבורי, אולם מעבר לכך מקובלות היו עליו החמרות נוספות, שהחמירו על עצמם חסידים ופרושים בעת תפילתם – כיחידים וכציבור – בבתים ובמניינים פרטיים, כמפורש בשו"ת שלו, סי' סב, שם נשאל ר' אברהם על "יחידים לעצמם בבתיהן, או תפילת ציבור בעת שיתקבצו בבית מדרשים ישבו בפסוקי דזמרה וברכות ק"ש באימה ויראה, פניהם אל פני הקדש... החמירו על עצמם שתהיה ישיבתם כעמידתם לתפילה, ויכרעו ארצה וישתחוו בכריעה בקדיש ובקדושה... ובמקצת העתים ישתחוו במקומות אחרים בפסוקי דזמרה או בברכות ק"ש או בשאר ברכות התפילה..." בתשובתו תמך המשיב בכל אלו, תוך הדגשה שמדובר במניינים פרטיים, שאינם מטריחים על מתפללים אחרים, שאם אינם חפצים בזה יכולים הם ללכת לבית הכנסת הציבורי. המשתקף מתשובה זו ומיתר דברי הראב"ם והרמב"ם אביו, הוא מנהגם של רוב הבריות, כולל החסידים, הפרושים והמחמירים, לשבת באמירת פסוקי דזמרה וקריאת שמע בברכותיה, גם אם לדעת הרמב"ם וההולכים בעקבותיו לא שללו בית הלל את העמידה בקריאת שמע, אלא שלא ראוה כחובה על המתפלל.

יש לשים לב לכך שתפילת שמונה-עשרה מכונה בפנינו, דרך קבע, "תפילת העמידה" או "עמידה" סתם. כינוי סתמי זה אפשר לו להתקיים רק מתוך הנחה כי כל מה שלפניו, היינו: פסוקי דזמרה ובפרט קריאת שמע וברכותיה, נאמרים בישיבה דווקא. על הפסוק "וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם" (בראשית יט:כז) אומרת הגמרא "אין עמידה אלא תפילה" (ברכות ו ע"א), אולם ההנחה כי "עמידה" סתם שבתפילה היא, תמיד, תפילת שמונה-עשרה, אינה נמצאת בתלמודים ובמדרשים, ותפילה זו קרויה כמעט תמיד "תפילה" סתם, או בשמה האחר "שמונה-עשרה". רק במסכת סופרים הארץ-ישראלית נמצא פעם אחת השימוש הסתמי עמידה=שמונה-עשרה: "קדוש של עמידה" (סופרים טז:ט), וככל הנראה זה מקורו של השימוש הלשוני שבפנינו. החובה להתפלל שמונה-עשרה בעמידה, נתפסה בתלמוד כמובנת מאליה ולא מצאנו לה הסבר בגמרא, ואף לא ניסוח הלכתי עצמאי, אולם עניינה עולה מעשרות מקומות בתלמודים.

10 על אודות המנהג לעמוד ב"קדושת יוצר", נשאל הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, סי' רסב): "בדבר עיר שהנהיגו בה חכמיה לישב בקדושת היוצר, אח"כ בא לאותה העיר אחרי זמן ממונה כראש עליה, ונהג לעמוד בקדושת היוצר. נמשכו אחריו מעט אנשים והתחילו עומדים..." הרמב"ם דחה בתוקף את חידושו של הממונה "הסומך על מנהג ארצו", והמליץ על המשכת המנהג הקודם לישב בקדושה זו.

גם המחקר לא נתן דעתו על עניינה, וגם בעיני החוקרים נתפס העניין כמובן מעצמו.¹¹ אין ספק כי תפיסה אינטואיטיבית זו קשורה בכך שיחידות התפילה האחרות שלפני ה"עמידה", קריאת שמע וברכותיה ופסוקי דזמרא, נקבעו מתוך העדפה ברורה לאומרם בישיבה, ומתוך כך נשתמרה תפילת שמונה-עשרה כתפילת העמידה בה"א הידיעה. והרי ראינו כי רב עמרם גאון מניח כמובן מאליו שהמתפללים הגיעו אל תפילת היוצר כשהם מיושבים, שהרי זה עתה סיימו אמירת פסוקי דזמרא. אם המנהג הרווח לומר פסוקי דזמרא בישיבה אינו נובע מתוך שייחסו חשיבות כלשהי למצב הגוף בישיבה דווקא, אלא שנהגו כך באופן טבעי כי עדיין לא הגיעו לתפילת ה"עמידה", הרי זה מעגל קסמים שאין לו משמעות. ובעל כורחך נמצאת למד שייחסו חשיבות עצמית, מסיבה כלשהי, למצב הישיבה.¹²

לדרגת עניין בעל משמעות חיובית עצמית, לא רק כניגודה של העמידה אלא כתנוחת גוף בעלת ערך רוחני סמלי, מיסטי, לעצמה, הגיע נוהג הישיבה בפסוקי דזמרה ובקריאת שמע וברכותיה, בספר הזהר. וזה לשונו: "לבתר, בשעתא דבר נש עאל לבי כנישתא, ידכי גרמיה בקדמיתא בקרבנין במילולא דפומיה, לבתר יקבל עליה האי עול מלכות שמים לפרשא על רישיה בשבחי דדוד מלכא, כגוונא דעובדא דפריש על רישיה פרישו דמצוה, ולבתר צלותא דמיושב לקבל תפילה של יד, לבתר צלותא דמעומד דהיא לקבל תפילה דרישיה. ודא כגוונא דדא, עובדא כגוונא דדיבורא..." (כמדבר קכ ע"ב). הזהר מחלק את יחידות התפילה כמקבילות מילוליות ליחידות התפילה "המעשיות", מתוך השקפה כי קיימת הקבלה בין שתי המערכות, המביאה לידי השלמת שתיהן זו מכוח זו. מערכת המקבילות היא: אמירת "קרבנות" כנגד היטהרות האדם לתפילה; פסוקי דזמרא כנגד עטיפת הטלית, שלדעת הזהר היא קודמת להנחת התפילין, כמבואר למעלה שם; תפילת היוצר, הקרויה בפיו "צלותא דמיושב", כנגד תפילין של יד, ותפילת העמידה כנגד תפילין של ראש. המקובלים הבינו כי כוונת הזהר לומר שתפילין של יד יש להניח בישיבה, ובכך הפך הדבר למנהג ההולכים בעקבות הזהר, אולם דבר זה אינו מפורש בזהר, וניתן גם להבין את ההקבלה כמופשטת ועקרונית בלבד,¹³ אך לענייננו אין נפקא

11 לאחרונה האריך את הדיבור בעניין זה, והעלה כמה הצעות מעניינות בהסברו, א' ארליך, 'כל עצמותי תאמרנה': השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט, עמ' 17–30. ארליך מונה את חובת העמידה כאחד ממחוות הגוף המחייב הסבר וטעם כיתר המחוות. אולם לאור האמור כאן, נראה יותר כי העמידה הינה המצב הטבעי של המתפלל, העומד לפני ה', ואינה דורשת נתינת טעם או הסבר; תפילה הינה, על פי עצם הגדרתה, בעמידה, וכל פרק שאין בו עמידה אינו בכלל תפילה. מאידך גיסא, פרקי אמירה שנקבע בהם מצב של ישיבה לכתחילה או כהעדפה ראשונה, פרקי תפילה הם שעניינם דורש הסבר ונתינת טעם, כשאר מחוות הגוף בתפילה.

12 מלבד ערכה של העמידה כמחזקת הריכוז והכוונה, אפשר גם להבינה אחרת לגמרי, ברוח דברי חז"ל: "בשעה שהקב"ה דן את ישראל דן אותם מעומד: מקצר בידן ומפשר בידן, אבל כשהוא דן את אומות העולם דן מיושב, מדקדק בידן ומאריך בידן" (בראשית רבא פב). וזו רק אפשרות אחת.

13 כטענתו של פרופ' כץ. וכן לבך: רגילים במחקר לציין לספר האגור (סי' פד) שהביא שלושה מנהגים שאין להם מקור מלבד הזהר, ועניין תפילין של יד בישיבה אחד מהם. י' כץ, בספרו

מינה בזה, כי היא מניחה תפילת "מיושב" דווקא, ולא כמצב של רשות, ומייחסת לה חשיבות ספירטית. כאן עלה העניין דרגה אחת בקודש, ממחווה טכנית שנועדה להבליט את הפרש הערך והמעמד בין קריאת שמע וברכותיה לתפילת העמידה, למחווה בעלת ערך עצמי משלה, הקובעת קומה משלה במערכת התפילה בעליונים ובתחתונים. זוהי דוגמה נוספת, מעניינת וחשובה, לתלותו של הזהר במנהג אשכנז, תלות שיש לה ביטויים רבים גלויים יותר, להם הקדשתי חיבור קטן לעצמו,¹⁴ וגם ביטויים חבויים מן הסוג הזה, המלמדים הרבה יותר על עומק השפעתו של מנהג אשכנז על ספר הזהר.

הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 61, הע' 43, טוען כי המהרש"ל בתשובה צח, אשר הביא את דברי האגור, "לקראת סוף התשובה, מצביע על הטעות בהבנת דבריו" של הזהר, מכוח הטענה הנזכרת לעיל, ועליו הסתמך מ' חלמיש במאמרו "קבלה בפסיקה של ר' יוסף קארו", דעת, 21 (תשמ"ח), עמ' 99, הע' 68. אולם למרות שטענתו של כ"ץ נכונה לגופה, וניתן לפרש את הזהר כקביעה אבסטרקטית נטולה ביטוי מעשי, בניגוד להבנת המקובלים את דבריו, הרי שהמהרש"ל לא העלה כלל טיעון זה, ולא העיר על שום טעות בהבנת הזהר, אלא התנגד לפסוק כזהר ודחה דברי האגור, מכוח טיעונים כלליים שהעלה שם. אינני מבין את מקור טעותו של כ"ץ בעניין הזה.

14 י' תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזהר, תל אביב, 1995, 125 עמודים; הנ"ל, "עוד לבעיית המקורות האשכנזיים בספר הזהר", *Kabbalah* III, 1998, pp. 259–263, (החלק העברי).

רשימת מאמרים על בתי כנסת

יוסף תבורי

סג	לתולדות בית הכנסת ומחקרו
עא	רשימת קיצורים
עד	א. רשימות ביבליוגרפיות
עה	ב. הלכות והליכות
פד	ג. ראשיתו של בית הכנסת, תקופת הבית השני
פט	ד. תקופת המשנה והתלמוד
	1. ארץ ישראל פט (א. כללי פט; ב. בית אלפא צט; ג. טבריה ק; ד. כפר נחום קא; ה. מרות קג
	ו. עין גדי קד; ז. ציפורי קד; ח. רחוב קה; ט. מקומות שונים קו; י. בתי כנסת שומרוניים קיא);
	2. התפוצות קיג (א. שונות וכללי קיג; ב. בבל קיז; ג. דורה אירופוס קיז; ד. סרדיס קכא)
קכג	ה. התקופה הבתר-תלמודית
	1. ארץ ישראל קכג; 2. מצרים קכו; 3. צפון אפריקה וארצות המזרח קכז;
	4. אירופה קכח (א. כללי קכח; ב. איטליה קל; ג. ספרד קלב; ד. מערב אירופה (פרט לספרד)
	קלד; ה. מזרח אירופה קמ); 5. יבשת אמריקה קמה; 6. ארצות שונות קמו

לתולדות בית הכנסת ומחקרו

שני אפיקי התקשורת שבין עם ישראל לבורא העולם, תורה ותפילה, עיצבו את דמות העם במשך הדורות. אפיק התורה התמקד בישיבה ובבית המדרש, בלימוד התלמוד הבבלי שנעשה לתשתית התרבותית-הספרותית של עם ישראל.¹ אפיק התפילה התמקד בבית הכנסת ששימש מוקד החיים היהודיים בפועל במשך כל הדורות. אך הבדל גדול קיים בין בית המדרש, מקום לימוד התלמוד, לבין בית הכנסת. בית המדרש הוא מקום משכנם של רבנים ושל תלמידי החכמים אך נעדרים ממנו פשוטי העם. לעומת זה, בית הכנסת הוא המקום שבו מתכנסים כל שכבות העם ומעמדותיו, רבנים וחכמים עם בורים ועמי הארץ, עשירים ועניים, רשעים וצדיקים. אמנם, מצאנו עדויות על תלמידי חכמים שהדירו את רגליהם מבית הכנסת ואף תפילתם נערכה בין כותלי בית המדרש בלבד (ראה ב' ברכות ח ע"א, ל ע"ב, מגילה כט ע"א). בכל זאת, על פי רוב, העם כולו התאסף בבית הכנסת, ויש אף עדויות לכך שחלק מן המאבק בין השכבות השונות התקיים בו. מן המסורת והסיפור העממי עולה תחושת הקיפוח של פשוטי העם שנוצרה עקב כך

* אני מודה לד"ר אהרן ארנד שעזר לי בהשלמת הרשימה הביבליוגרפית ותיקן מספר טעויות בה. כן שלוחה תודתי למר אשר גרוסברג, לד"ר דוד עמית, לפרופ' דב רפל ולבנו, מר יואל רפל, שהעירו את תשומת לבי למספר פריטים שהיו חסרים ברשימה.

1 אין כאן כוונה למעט את דמותו של התנ"ך, ספר הספרים, כיסוד תרבותי של עם ישראל, ואולם

שהנהגת בית הכנסת ותפקידיו המכובדים היו בידי תלמידי החכמים. הסיפור העממי מספר גם על מרידת פשוטי העם עד כדי הקמת בתי כנסת מיוחדים לעמי הארץ. אבל, בסופו של דבר, במיוחד בקהילות קטנות, נאלצו כל היהודים להתכנס בבית הכנסת. עדויות רבות מן השואה מספרות על קהילות שלמות שבית הכנסת שימש מקום כינוסם האחרון לפני הריגתם.²

ההבדל בין שני המוסדות, בית המדרש ובית הכנסת, ניכר היטב גם בשמם. "בית המדרש" נקרא על שום הפעילות המתקיימת בו – המדרש והלימוד, ואילו השם "בית הכנסת" מצביע על מקום של ה"כנסת", מקום של כינוס ואסיפת העם, מבלי לציין את מטרת ההתכנסות. וכבר העיר קרויס על הקשר בין "כנסת" זו ל"כנסת הגדולה" של ימי עזרא ונחמיה.³ התרגום הלועזי הנפוץ למוסד, synagogue, הוא בעצם תרגומו של השם הקדום יותר, "כנסת", ובארמית "כנישתא".⁴ כינוי זה, synagogue, מופיע בתרגום השבעים כתרגום המילה "עדה". ומכאן, ש"בית הכנסת" הוא באמת "בית העדה" או "בית העם" – ותעיד על כך התרסתו של ר' שמעון בן אלעזר,⁵ מתלמידי ר' מאיר, שקבל שעמי הארצות מכנים את בית הכנסת "בית העם" וייחס לזה סיבת מותם בטרם זמנם (ב' שבת לב ע"א).⁶

אכן, המקורות המלמדים על התכנסויות ישראל בימי הבית השני אינם מלמדים שהתכנסו לצורך תפילה דווקא אלא לשם קריאה בתורה או לשם דיונים ציבוריים.⁷ גם

התלמוד הבבלי היה עיקר עיסוקם הסכולסטי של יהודים במשך מאות שנים, לעתים למורת רוחם של רבנים ומחנכים.

2 הנאצים ראו בבתי הכנסת מבנים המסמלים את היהדות והחרבתם השיטתית היתה חלק ממדיניותם. ראה David Davidovitch, "Desecration and Destruction of Synagogues", *Encyclopaedia Judaica* (CDRom edition)

3 Krauss (להלן, הערה 16), עמ' 6. קרויס ציין שם שהתרגום היווני של ביטוי זה, synagoge, megale, משמש כתיאור אספה גדולה במקבים א, יד:כת. המונח "כנסת" נבחר ככינוי הפרלמנט של מדינת ישראל כדי להבליט את הזיקה לכנסת הגדולה בימי שיבת ציון וגם מספר נבחריו נקבע על פי זיקה זו. יש בזה כדי להבליט את רעיון הרנסנס, החזרת עטרה ליושנה. אך יש כאן, אולי שלא מדעת, גם ביטוי להמשכיות של ההיסטוריה היהודית כאשר הרצף הזה בא לידי ביטוי בבית ה"כנסת".

4 התרגום הלועזי המקובל ל"כנסת הגדולה" הוא the great assembly אך ב-*Encyclopaedia Judaica* הערך על מוסד זה נקרא the great synagogue. דניאל שפרבר, מחבר הערך, מציין שאולי התרגום הראשון הוא מדויק יותר.

5 בדפוס התלמוד מובא המאמר משמו של ר' ישמעל בן אלעזר אך ראה דקדוקי סופרים לשבת, שם.

6 רש"י מפרש ש"בית עם" הוא "לשון ביזוי שמתקבצין בו הכל" (ד"ה בית עם). לכאורה, זהו בדיוק עניינו של בית הכנסת "שמתקבצים בו הכל" ולא ברור מדוע שזה נחשב לביזוי. מהרש"א פירש להפך, שהכינוי בית כנסת רומז לכך שהכול מתקבצים בו, כולל הקב"ה, אך הכינוי "בית העם" רומז שהוא מיוחד לעם ואינו מקום השכינה (חידושי אגדות, ד"ה שקורין לבית הכנסת). אפשר שההתנגדות לכינוי זה היא משום שהוא מבליט את היסוד העממי של בית הכנסת, שכולם שווים בו, למורת רוחם של חכמים.

7 שמואל ספראי, "ההתכנסות בבתי הכנסת בימי מועד בשבתות ובימות החול", חקרי ארץ –

הממצאים הארכיאולוגיים של חדרים גדולים או אולמות רחבים מימי הבית השני מלמדים שיהודים נהגו להתכנס שם, ושהתכנסויות אלה היו תכופות מספיק כדי להצדיק הקמת מבנה מיוחד למענן. ברם, המבנה עצמו אינו מעיד על טיב הפעילות בו בשעת הכינוס. ראוי לציין שהמשנה במסכת תענית, שהיא כמעט המקור היחיד המתאר התכנסות ציבורית לצורך תפילה בתקופת התנאים, מתארת את התכנסות העדה לא בתוך מבנה מקובל אלא ברחבה של עיר (מ' תענית ב:א).⁸ מעניין הוא שדווקא בתפוצות מצאנו שכינו את בית הכנסת *proseuxe*, שפירושו "מקום תפילה", אבל עדיין אין הסכמה בין החוקרים למשמעותה של קביעה זו. מתוך העדויות נראה שברוב תפוצות ישראל שימשו בתי הכנסת לכל צורכי העם, מעין מרכז קהילתי של ימינו. שונה מכך היה המצב בבבל, שבו יחד בית הכנסת לעניין תפילה בלבד. לא מקרה הוא, כנראה, שהמקורות העיקריים המשווים את מעמד בית הכנסת למעמד בית המקדש הם מקורות בבליים.⁹

ה"כנסת", וביתר דיוק – המונח הלועזי *synagogue*, נתקבל כמונח המציין לא רק קהילה מסוימת אלא כמונח המציין את כלל היהודים ומכלול היהדות.¹⁰ זוג המונחים *Synagogue / Church* (=כנסת / כנסייה) נעשה כינוי למאבק בין עם ישראל לכנסייה הנוצרית בתקופת ימי הביניים.¹¹ האפיפיור יוחנן פאולוס ביקש להביע יחס חדש

עיונים בתולדות ארץ-ישראל מוגשים לכבוד פרופ' יהודה פליקס (בעריכת זאב ספראי, איוון פרידמן, יהושע שוורץ), רמת-גן תשנ"ז, עמ' 235–245 (מאמרו של ספראי פורסם לראשונה באנגלית בשנת 1989). עובדה זאת שימשה עמוד גדול לעזרא פליישר בטענתו שתפילת ציבור קבועה ומסודרת לא היתה ידועה בימי הבית השני (ע' פליישר, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרביץ, נט [תש"ן], עמ' 397–441).

8 ראה יוסף תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מאגנס, תשס"א,³ עמ' 406, ובספרות הרשומה בהערה 73.

9 ראה ישעיהו גפני, "בתי כנסת בבבל התלמודית", בתי כנסת עתיקים (בעריכת אהרן אופנהיימר), ירושלים תשמ"ח, עמ' 155–162 (= *Ancient Synagogues: Historical Analysis*, 1995, pp. 221–231; השווה הנ"ל, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"א, עמ' 109–117). בית הכנסת נודע גם כ"מקדש מעט" (ב' מגילה, כט ע"א) על פי מדרש המזהה את קיומם של דברי הנביא יחזקאל "ואהי להם למקדש מעט" (יא:טז) במציאותם של בתי כנסת ובתי מדרש בתוך העם. אך שאלה גדולה היא באיזו מידה נועד בית הכנסת להיות תחליף לבית המקדש. לתהליך שבו נתקדש בית הכנסת ראה Steven Fine, *This Holy Place: On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997. על תפיסת בית הכנסת באשכנז כמקדש מעט ראה י' תא-שמע, "מקדש מעט: הסמל והממשות", כנסת עזרא: מחקרים המוגשים לכבוד פרופ' עזרא פליישר, בעריכת ש' אליצור ואחרים, ירושלים: מכון בן-צבי תשנ"ה, עמ' 351–364. וראה עוד ג'פרי וולף, "בית הכנסת באשכנז: דימוי והלכה". המאמר עומד להופיע בכנישתא ב ושם ספרות.

10 ראה Bruno W. W. Dombrowski, "SYNAGOGUE in Acts 6:9", *Intertestamental Essays in Honour of Tadeusz Milik* (ed. Zdzislaw J. Kapera), Krakow, 1992, pp. 53–65.

11 התופעה מופיעה לראשונה אצל יוסטין הער, במאה השנייה לספה"נ (ראה Shaye J. D. Cohen, "Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue", *The*

ליהודים וליהדות על ידי ביקורו ההיסטורי בבית כנסת ברומא באפריל 1986. גם בימינו, בית הכנסת הוא לא רק מקום תפילה אלא מקור לזיהוי אתני. אחת השיטות החשובות בזיהוי יהודים בעולם הוא על ידי השתייכותם למסגרת של בית כנסת.¹² גם אנשים שאינם באים בשערי בית הכנסת בכלל, או שבאים לשם רק לעתים רחוקות, מזהים את עצמם כמשתייכים לכלל ישראל על ידי חברותם בבית כנסת. בית הכנסת משמש גם סמל לזיהוי קבוצתי צר יותר בתוך המכלול האתני הרחב יותר של כלל ישראל. מהגרים ניסו לשמור על שורשיהם ומסורתם על ידי הקמת בית כנסת לפי מנהג מקום מוצאם. התוספתא מזכירה בית כנסת של אלכסנדריים שהיה בירושלים (מגילה ב:17, עמ' 352); בקושטא, זמן מה לאחר גירוש ספרד, היו קרוב לשלושים קהילות שהתארגנו לפי ארץ מוצאם;¹³ בימינו קיימים בתי כנסת רבים בארץ ישראל שהתארגנו גם הם לפי ארץ מוצא מתפלליהם.¹⁴

לתולדות בית הכנסת חשיבות בתולדות עם ישראל כי מהן מתגלה פן נוסף של המאבק בין הכוחות הצנטריפוגליים של עם ישראל, הכוחות השואפים להשתתף בתרבות הכללית של העולם שבו שוכן עם ישראל, ובין הכוחות הצנטריפטליים, הכוחות הדורשים התרכזות בתוך המקורות המסורתיים של עם ישראל. בעיה זו עמדה כבר לפני הורדוס בבניית בית המקדש, ויפה תיאר אבי-יונה את מקדשו של הורדוס כחיצוניות הלניסטית העוטפת פנימיות מזרחית. בעת החדשה הפך בית הכנסת למרכז לתודעה

(*Synagogue in Late Antiquity*, p. 17, n. 5).

David M. Gordis and Yoav Ben-Horin, "The Role of the Synagogue in Jewish Identity", *Jewish Identity in America* (ed. David M. Gordis and Yoav Ben-Horin), Los Angeles: Susan and David Wilstein Institute of Jewish Policy Studies, University of Judaism, 1991, pp. 173–180; Richard N. Levy, "The Role of the Synagogue in Jewish Identity", op. cit., pp. 167–172; Harold M. Schulweis, "The Role of the Synagogue in Jewish Identity", op. cit., pp. 159–165; Madeleine McBrearty, "The Synagogue as a Symbol of Ethnic Identity; The Case of a Sephardi Congregation", *Ritual and Ethnic Identity; a Comparative Study of the Social Meaning of Liturgical Ritual in Synagogues*, Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1995, pp. 109–122.

והנה הרשימה: אבורא (פורטוגל), אוטרנטו (דרום איטליה), איטליה, ארגון, אשטרוק, אשכנזים, בעלי תשובה (קהל ספרדי), גירוש ספרד, ישמעאל (ספרדי), לויית חן (פורטוגזי), ליסבון ישן, ליסבון חדש, מדרש (קשטיליאני), מוטאלטו (איטלקי), מאיור (ספרדי), סיציליה ישן, סיציליה חדש, עץ חיים או עץ הדעת (ספרדי), פוליה (דרום איטליה), פרובנס, קורפו, קטלוניה (גירוש), קטלוניה ישן, קייאנה (איטליה), קלבריה (דרום איטליה), קלבריה ישן, קשטיליה (גירוש), קשטיליה חדש, שלום (או: נווה שלום, ספרדי). וראה עוד יוסף תבורי, סידור הנאו שפ"ח, רמת גן, תשנ"ד, עמ' 11–12.

Macy Nulman, "The 'Dutch' Synagogue in Har Nof: as it Relates to Other Synagogues in Israel and the Diaspora", *Journal of Jewish Music and Liturgy*, 20 (1998), pp. 31–42. לדוגמה מן המזרח ראה זהר הנגבי וברכה יניב, אפגניסטאן: בית הכנסת והבית היהודי, ירושלים: סקר בתי הכנסת ואוצרותיהם באינדקס ירושלים לאמנות יהודית, המרכז לאמנות יהודית, האוניברסיטה העברית, ירושלים.

לאומית של עם ישראל. בארץ ישראל, הגילוי הארכיאולוגי של בתי כנסת עתיקים בארץ ישראל חיזק את התודעה הלאומית של השרשים בארץ. בחוץ לארץ, בית הכנסת במוסקבה שימש מוקד לתודעה ציונית גם לרבים שהיו רחוקים מאמונה דתית. למרות מרכזיותו כביטוי לזהות היהודית במשך הדורות, זכה בית הכנסת לשני מחקרים מקיפים בלבד. הראשון שבהם הוא מחקרו של יצחק משה אלבוגן הכלול בספרו הגדול על תולדות התפילה בישראל. חלק מספר זה יוחד ל"ארגון התפילה היהודית" ובו תיאר אלבוגן את מוסד בית הכנסת, ארגון הקהילה היהודית ודרך ביצוע התפילה. אף על פי שחלק זה היה אמור להיות באותה רמה יסודית כשאר הספר, מקיף חלק זה רק כ-50 עמודים במהדורה העברית, שהם פחות מ-15% מכלל הספר. לסעיף "בתי התפילה" יוחדו סך הכול 26 עמודים.¹⁵

מחקר מקיף אחר הוא מחקרו של שמואל קרויס, שהוא רחב מאוד ומחזיק שני כרכים. הכרך הראשון יצא לאור בשנת 1922 ועניינו בית הכנסת בעת העתיקה.¹⁶ הכרך השני יצא לאור בשנת 1956¹⁷ וענינו תיאור בית הכנסת בתקופות מאוחרות יותר. הכרך השני מהווה, במידה מסוימת, גם ספר זיכרון לבתי הכנסת הרבים שנחרבו בשואה. הצורה החיצונית של כרכים אלה משקפת את התמורה שחלה בעם ישראל באותן שנים, ובפרט את ההבדל הגדול במגמתם של מדעי היהדות לפני השואה ולאחריה. הכרך הראשון הופיע בגרמנית בברלין ואילו הכרך השני הופיע בעברית בארצות הברית.¹⁸

מאז לא נתחבר מחקר מדעי מקיף על בית הכנסת כולו. קרוב לזה הוא חיבורו של ג'פרי ויגודר.¹⁹ חיבור זה שייך לז'אנר הולך וגדל של הוצאות אלבומיות ובהן צילומי בתי כנסת בעולם, אלא שהוא מתייחד בניסיונו להביא את החומרים על פי תפיסה היסטורית ומדעית. כפי שהמחבר מציין: תולדות בית הכנסת הן תולדות עם ישראל. חסרוננו המדעי של הספר הוא בהעדר ביבליוגרפיה.²⁰

- 15 יצחק משה אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית (תורגם על פי המהדורה הגרמנית השלישית על ידי יהושע עמיר, ערך והשלים: יוסף היינמן), תל-אביב תשל"ב, עמ' 331–380.
- 16 Samuel Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlin-Vienna: Benjamin Herz, 1922; reprinted: Hildesheim: Georg Olms, 1966.
- 17 שמואל קרויס, קורות בתי התפילה בישראל, ניו יורק: הסתדרות עברית דאמריקה, תשט"ו.
- 18 העניין הגובר במדעי היהדות בארצות אירופה בשנים שלאחר מכן מתבטא בהופעת ספרו הקצר Kurt Hruby, *Die Synagoge: geschichtliche Entwicklung einer* (עמ' 115) של *Institution*, Zurich: Theologischer Verlag, 1971. העבודה החשובה ביותר מאז היא המאמר על בית הכנסת ב-*Encyclopaedia Judaica* שיצא לאור בשנת 1972. המאמר כתוב בידי מחברים שונים ועוסק הן בתיאור ההיסטורי והן בתיאור האדריכלי של בית הכנסת בארצות שונות ובזמנים שונים.
- 19 Geoffrey Wigoder, *The Story of the Synagogue: A Diaspora Museum Book*, San Francisco: Harper & Row, 1986.
- 20 ראויים לציון הם שלושה אלבומים נוספים שיש בהם גם דיון טקסטואלי והם: Neil Folberg (photographer), *And I Shall Dwell Among Them: Historic Synagogues of the World* (with an introductory essay by Yom Tov Assis; Steimatzky, n.d.); Samuel D. Gruber, *Synagogues* (New York: Metrobooks, 1999); Rivka and Ben-Zion

ברם, אם לא נתחברו חיבורים מקיפים, נתחברו חיבורים רבים מאוד על בתי כנסת באזורים מיוחדים ובתקופות שונות. במיוחד מרובים המחקרים על בית הכנסת בעולם העתיק, מחקרים המתבססים על הידע הארכיאולוגי ההולך ומצטבר.²¹ ראוי לאזכור מיוחד הוא ספרו החדש של ישראל ל' לוין, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*.²² הספר עוסק בתולדות בית הכנסת עד סוף העת העתיקה. "אלף השנים" הנזכרות בכותרת מתחילות מן המאה השלישית לפנה"ס, בעדות של מספר כתובות במצרים על מציאות *proseuxa*, ועד הכיבוש הערבי של ארץ ישראל בשנת 638 לספה"נ. על חלק מן התקופה, ימי הבית השני, כתב דונלד בינדר חיבור מדהים בהיקפו – במיוחד בהתחשב בעובדה שהעדויות והממצאים על בתי כנסת בתקופה זו הם כה מעטים.²³

לגבי תקופות מאוחרות יותר נתחברו חיבורים הדנים באזורים שונים. אחד הקדומים שבהם הוא מחקרו של ריכרד קראוטהמר על בתי הכנסת באירופה בימי הביניים, שפורסם לראשונה ב-1927 ותורגם לאחרונה לעברית, והוא מתמקד בגרמניה ובפולין.²⁴ רחל וישניצר עסקה אף היא בארכיטקטורה של בתי הכנסת באירופה.²⁵ מחקר מאוחר יותר על בתי הכנסת באירופה, מקיף יותר מחיבורו של קראוטהמר, פורסם על ידי קרול קרינסקי.²⁶ חיבור זה, המקיף את כל אירופה (הממלכה המאוחדת, ספרד, איטליה עד מזרח אירופה וברית המועצות), יכול לשמש מופת לתפקיד המחקר בתחום זה. מלבד התיאורים האמנותיים והאדריכליים של בתי הכנסת, מעמידה המחברת כל בית כנסת במקומו ההיסטורי מבחינת תולדות היהודים והיא אף נדרשת לפעילות הייחודית בתוך בית הכנסת. בתוך אזורים אלה זכו מקומות שונים לחיבורים מיוחדים על בתי הכנסת בתוכם.²⁷

Dorfman, *Synagogues Without Jews and the Communities that Built and Used Them* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2000)

21 חלק ניכר מן הספרים רשומים לקמן, ברשימת הקיצורים.

22 P. van der New Haven: Yale University Press, 2000. לביקורת נלהבת על הספר ראה: P. van der

Horst, H-JUDAIC: The Jewish Studies Network (<http://h-net.msu.edu/~judaic>)

23 Donald D. Binder, *Into the Temple Courts: The Place of the Synagogues in the Second Temple Period* (Dissertation Series [Society of Biblical Literature], No. 169), Atlanta: Scholars Press, 1999

24 ריכרד קראוטהמר, בית הכנסת בימי הביניים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ד, עם מבוא מאת משה ברש.

25 Rachel Wischnitzer, *The Architecture of the European Synagogue*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1964

26 Carol Herselle Krinsky, *Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning*, Cambridge, MA: The MIT Press, 1985

27 Paul Lindsay, *The Synagogues of London*, London: Vallentine : ראה: Mitchell, 1993. לספרד ראה: מאיר בן דב, בתי כנסת בספרד, תל-אביב: דביר, 1989. לצרפת ראה: Dominique Jarrassé, *L'âge d'or des synagogues*, Éditions Herscher, 1991. לגרמניה ראה: Harold Hammer-Schenk, *Synagogen in Deutschland: Geschichte einer Baugattung im 19. Und 20. Jahrhundert (1780–1933)*, Hamburg: Hans

ראויים לציון מיוחד הם בתי הכנסת העשויים עץ בפולין שזכו להנצחה מיוחדת על ידי האמן משה ורבין שהכין דגמים מקש לאחדים מהם.²⁸ מלבד חיבורם הגדול של הזוג פייחוטקה,²⁹ יצא לאור גם אלבום במסגרת סדרה על אמנות יהודית.³⁰ סקירה מקיפה יותר על בתי כנסת בפולין פרסם דוד דוידוביץ³¹ שגם ייחד מחקר לציורי הקיר שבבתי כנסת אלה.³² לאלה ולבתי העלמין בפולין יוחדה גם תערוכה במוזיאון הארץ, והמוזיאון הוציא לאור קטלוג של התערוכה.³³

במזרח אגן הים התיכון זכתה אנטוליה לאלבום מרהיב של בתי הכנסת שלה,³⁴ ויעקב פינקרפלד ייחד מחקר לבתי הכנסת בצפון אפריקה.³⁵

מחקרים אחדים נתחברו על בתי הכנסת בארצות הברית. רחל וישניצר פרסמה תיאור הארכיטקטורה של בית הכנסת שם,³⁶ וסקירה ביבליוגרפית מקיפה נתחברה בידי קורוס וסרנה.³⁷ אוסקר ישראלוביץ, המתמחה בתיירות יהודית בארצות הברית, פרסם אלבום תמונות של בתי כנסת בארה"ב³⁸ בכלל ובניו יורק בפרט.³⁹ גם באזורים אחרים שם זכו

- Christians Verlag, 1981, 2 Vols.; Thea Altaras, *Synagogen in Hessen – Was geschah seit 1945?*, Königstein im Taunus: Verlag Karl Robert Langewiesche, c. 1987. בתשמ"ב פרסם בית התפוצות קטלוג של תערוכה: בתי הכנסת בגרמניה במאה הי"ט. להונגריה ראה: אימרה הלר ושמחה וויידה, בתי הכנסת בהונגריה: אלבום, ניו יורק: התאחדות עולמית של יהודי הונגריה, 1968. האלבום יצא לאור בשלוש שפות: הונגרית, אנגלית ועברית.
- 28 משה ורבין, בתי כנסת מעץ בפולין במאות י"ז וי"ח, הרצליה: מוזיאון הרצליה, 1990 (קטלוג התערוכה). המניע למפעל היה ספרם של בני הזוג פייחוטקה (ראה בהערה הבאה).
- 29 K. and M. Piechotkwa, *Wooden Synagogues*, Warsaw 1959.
- 30 Z. Yargina, *Wooden Synagogues*, Image Publishing House with the Participation of the the Center for Jewish Art of the Hebrew University, n.d [c. 1990].
- 31 בתי כנסת בפולין וחורבנם, ירושלים: מוסד הרב קוק ויד ושם, תש"ך; השווה הנ"ל, שולן אין פולין, בוענאס איירעס תשכ"א.
- 32 דוד דוידוביץ, ציורי קיר בבתי כנסת בפולין, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ח.
- 33 בתי כנסת ובתי עלמין בפולין וחורבנם, תל-אביב: מוזיאון הארץ, תשל"ב.
- 34 Emili Mitrani and Ersin Alok, *Anatolian Synagogues*, Istanbul: Mitrani-Alok Productions, 1992.
- 35 יעקב פינקרפלד, בתי הכנסת באפריקה הצפונית: תוניסיה, אלג'יריה, מארוקו, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ד. על בתי הכנסת במרוקו ראה עוד: Joel Zack, *The Synagogues of Morocco: An Architectural and Preservation Survey*, New York: World Monuments Fund, 1993. הספר יצא במהדורה שנייה בשנת 1995.
- 36 Rachel Wischnitzer, *Synagogue Architecture in the United States: History and Interpretation*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1955. וראה עוד: Avram Kampf, *Contemporary Synagogue Art: Developments in the United States, 1945–1965*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1966.
- 37 Alexandra Shecket Korros and Jonathan D. Sarna, *American Synagogue History: A Bibliography and State-of-the-Field Survey*, New York: M. Wiener, 1988.
- 38 Oscar Israelowitz, *Synagogues of the United States: A Photographic and Architectural Survey*, Brooklyn: Israelowitz Publishing, 1992.
- 39 Idem, *Synagogues of New York City: A Pictorial Survey*, New York: Dover

בתי כנסת לתיאור מיוחד ונזכיר כאן רק את אזור מדינת קנטקי.⁴⁰ בתי כנסת בודדים זכו למחקרים מיוחדים. התופעה רחבה לגבי בתי כנסת בעת העתיקה ואחד הבולטים הוא בית הכנסת בדורא אירופוס שזכה למספר מחקרים חשובים. מימי הביניים יש לציין את בית הכנסת של הגניזה בקהיר העתיקה. נכתבו עליו מאמרי מחקר מרובים ועתה נתייחס לו ספר מיוחד.⁴¹ בית הכנסת "אל טרנסיטו" בספרד, על שמו של שמואל הלוי, זכה אף הוא לתיאור מפורט בספר שמאמרו רשומים להלן. בית הכנסת ברחוב דוהאן בבודפשט, שנחשב כאחד הגדולים והמפוארים באירופה, זכה עתה ליהפך לסמל של שיתוף פעולה בין הונגריה לבין מדינת ישראל. שתי המדינות הוציאו בול דואר עם תמונת בית הכנסת.

למרות העדרו של מחקר מדעי מקיף חדיש, מחקר בית הכנסת ועולמו נמצא בפריחה. המחקרים אינם מצטמצמים לארכיאולוגיה ולאדריכלות; חוקרים מדיסציפלינות שונות עוסקים בבית הכנסת ובנעשה בו. הוא מוקד למחקרים בתחום האנתרופולוגיה והסוציולוגיה,⁴² התפילה והפיוט, האמנות והמוסיקה, ההיסטוריה והפולקלור, לימודי מגדר ועוד, שכן במשך דורות היה מרכז החיים היהודיים קשור בבית הכנסת, אף יותר משהיה קשור במרכז המקביל – בית המדרש. תקוותי שהרשימה הביבליוגרפית המוצעת בזה, הכוללת קרוב למעלה מ-1000 פריטים, תתרום לעידוד המחקר והיצירה בחקר בית הכנסת – מוקד הזהות היהודית במשך הדורות.

רשימת המאמרים המוצגת בזה מבוססת על הרבה רשימות קודמות. כמעט חלוצה בתחום זה היתה רות גולדשמידט-לעהמאן שחיברה, בשנת תשל"ז, רשימה ביבליוגרפית על בתי הכנסת הקדומים בארץ ישראל. רשימה שנייה על בתי הכנסת הקדומים, פרי עבודתם של מנחם מור ואוריאל רפפורט, הופיעה בשנת תשמ"ח. סעיף על בתי כנסת בכל התקופות ובכל הארצות הופיע בתוך חיבורי, רשימת מאמרים בענייני תפילה ומועדים, שהתפרסם בשנת תשנ"ב. בסעיף זה נכללו 567 פריטים. בינתיים נוספו עוד כ-400 פריטים מתוך קריאה ועיון ובמיוחד מתוך האוצר הגדול של רמב"י (רשימת מאמרים במדעי היהדות) הנגישה היום באינטרנט (<http://libnet.ac.il/~libnet/rmb>).

.Publications, 1982

Lee Shai Weissbach, *The Synagogues of Kentucky: Architecture and History* 40
(Perspectives on Kentucky's Past), Lexington, KN: The University Press of
Kentucky, 1995

P. Lambert (ed.), *Fortifications and the Synagogue*, London, 1994 41

מבין המחקרים העוסקים בבית הכנסת המודרני כמרכז קהילתי ראוי לציין: Jack Wertheimer 42
(ed.), *The American Synagogue: A Sanctuary Transformed*, New York: Jewish
Theological Seminary of America, 1998; David Kaufman, *Shul With a Pool: The
'Synagogue-Center' in American Jewish History* (Brandeis Series in American
Jewish History, Culture and Life), December 1998

רשימת קיצורים

- א"י = ארץ ישראל
 או"ח = אוצר חיים
 או"מ = אור המזרח
 ב"א = בר-אילן
 ב"מ = בית מקרא
 בה"כ = בית הכנסת
 בית הכנסת: מאמרים ומסות = בית הכנסת: מאמרים ומסות (בעריכת הרב מרדכי הכהן), ירושלים תשט"ו
 בית הכנסת בתקופת המשנה והתלמוד, תשמ"ו = בית הכנסת בתקופת המשנה והתלמוד: לקט מאמרים (בעריכת ז' ספראי), ירושלים תשמ"ו
 בית הכנסת שמואל הלוי = בית הכנסת שמואל הלוי ('אל טרנסיטו'), בעריכת מרדכי עומר, טולדו, ספרד, תל-אביב, הגלריה האוניברסיטאית לאמנות ע"ש גניה שרייבר, אוניברסיטת תל-אביב [1992]
 בתי-כנסת עתיקים = בתי-כנסת עתיקים (בעריכת אהרן אופנהיימר), ירושלים תשמ"ח
 ט"י = טורי ישורון
 י"ע = ידע עם
 יד ליאיר = יד ליאיר – לזכר יאיר בשן (בעריכת מ' ליבנה ורותי יחזקאלי), תל-אביב תשנ"ט
 מקראה על כתובות יהודיות = יוסף נוה (עורך), מקראה על כתובות יהודיות (ליקוטי תרביץ), ירושלים תשמ"א
 ק"ס = קרית ספר
 קעמ"י = דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות

ANRW = Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt

Ancient Synagogues in Israel = Ancient Synagogues in Israel, Third-Seventh Century C.E. Proceedings of Symposium, University of Haifa, May 1987 (ed. Rachel Hachlili). Oxford: B.A.R., 1989

Ancient Synagogues Revealed = Ancient Synagogues Revealed (ed. L. I. Levine), Jerusalem: Israel Exploration Society, 1981

Ancient Synagogues: Historical Analysis = Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery (ed. Dan Urman and Paul V.M. Flesher), Leiden, 1995

Ancient Synagogues: The State of Research = Ancient Synagogues: The State of Research (ed. J. Gutman), Scholars Press, 1981

Archéologie, art et histoire de la Palestine = Archéologie, art et histoire de la Palestine; Colloque du centenaire de la Section des Sciences Religieuses, École Pratique des Hautes Etudes, septembre 1986 (sous la direction de E.-M. Laperrousaz), Paris: ed. du Cerf, 1988

- Art as Religious Studies* = *Art as Religious Studies* (ed. Doug Adams and Diane Apostolos-Cappadona), New York: Crossroad, 1987
- Artibus et Historiae* = *Artibus et Historiae; an Art Anthology*, Vienna
- BAIAS* = *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*, London
- BAR* = *Biblical Archaeology Review*, Washington, DC
- Bijdragen* = *Bijdragen; tijdschrift voor filosofie en theologie*, Amsterdam
- BZIH* = *Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego*, Warszawa
- Christian Archaeology* = *Christian Archaeology in the Holy Land – New Discoveries: Essays in Honour of Virgilio C. Corbo, OFM* (ed. G. C. Bottini, L. Di Segni and E. Alliata), Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1990
- CJ* = *Conservative Judaism*
- Daughters of the King* = *Daughters of the King / Women and the Synagogue* (ed. S. Grossman and R. Haut), Philadelphia, 1992
- DBAT* = *Dielheimer Blatter zum Alten Testament*, Heidelberg
- Diaspora Jews and Judaism* = *Diaspora Jews and Judaism: Essays in Honor of, and in Dialogue with A. Thomas Kraabel* (ed. J. Andrew Overman and Robert S. MacLennan), Atlanta, GA: Scholars Press, 1992
- Die Architektur der Synagoge* = *Die Architektur der Synagoge* (ed. Hans-Peter Schwarz), Stuttgart: Klett-Cotta, 1988
- Elie le prophète* = *Elie le prophète – Bible, tradition, iconographie; Colloques des 10 et 11 novembre 1985, Bruxelles* (ed. Gerard F. Willems), Leuven: Peeters, 1988
- Eretz* = *Eretz: the Geographic Magazine from Israel*
- Evolution of the Synagogue* = *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress* (ed. H. C. Kee and Lynn H. Cohick), Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1999
- From Dura to Sepphoris* = *From Dura to Sepphoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity* (ed. Lee I. Levine and Zeev Weiss), Portsmouth, RI: Journal of Roman Archaeology, 2000 (Supplementary Series 40)
- Gemeinde ohne Tempel* = *Gemeinde ohne Tempel: zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und fruhen Christentum* (ed. Beate Ego, Armin Lange und Peter Pilhofer), Tübingen: Mohr, 1999
- Hellenic and Jewish Arts* = *Hellenic and Jewish Arts; Interaction, Tradition and Renewal* (ed. Asher Ovadiah), Tel Aviv: Ramot Publishing House, Tel Aviv, 1998
- HTR* = *Harvard Theological Review*, Cambridge, MA

- HUCA* = *Hebrew Union College Annual*
- IEJ* = *Israel Exploration Journal*
- Immanuel* = *Immanuel; a Journal of Religious Thought and Research in Israel, Jerusalem*
- JANES* = *Journal of the Ancient Near Eastern Society, New York*
- JBL* = *Journal of Biblical Literature*
- Jerusalem dans les traditions juives et chrétiennes* = *Jerusalem dans les traditions juives et chrétiennes; colloque... novembre 1982, Bruxelles, Leuven* (ed. Peeters, 1982; Publications de l'Institutum Judaicum)
- Jewish Identity in America* = *Jewish Identity in America* (ed. David M. Gordis and Yoav Ben-Horin), Los Angeles: Susan and David Wilstein Institute of Jewish Policy Studies, University of Judaism, 1991
- JSQ* = *Jewish Studies Quarterly*
- Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue* = *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction during the Greco-Roman Period* (ed. Steven Fine), London: Routledge, 1999
- JHCS* = *Journal of Halacha and Contemporary Society, New York*
- JJML* = *Journal of Jewish Music and Liturgy*
- JQ* = *Jewish Quarterly*
- Judaica* = *Judaica; Beitrage zum Verstandnis des judischen Schicksals, Basel*
- La Sinagoga de Samuel ha-Levi* = *La Sinagoga de Samuel ha-Levi, ("El Tránsito")*, Toledo, Espana (ed. Mordechai Omer), Tel Aviv: Genia Schreiber University Gallery, Tel Aviv University, 1993
- Liber Annuus* = *Liber Annuus: Studium Biblicum Franciscanum*
- MGWJ* = *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*
- Mikra* = *Mikra; Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (ed. M. J. Mulder), Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press, 1988
- MJ* = *Musica Judaica, New York*
- NTS* = *New Testament Studies*
- Occident and Orient* = *Occident and Orient; a Tribute to the Memory of Alexander Scheiber* (ed. Robert Dan), Budapest: Akademiai Kiado; Leiden: E.J. Brill, 1988
- PEQ* = *Palestine Exploration Quarterly, London*
- Ramaz* = *Ramaz; School, Community, Scholarship and Orthodoxy* (ed. Jeffrey S. Gurock), Hoboken, NJ: Ktav, 1989

- Recherches Augustiniennes* = *Recherches Augustiniennes*, Paris, Supplement of:
Revue des Etudes Augustiniennes
 REJ = *Revue des études juives*
Sacred Realm = *Sacred Realm: The Emergence of the Synagogue in the Ancient World* (ed. Steven Fine), New York: Oxford University Press and Yeshiva University Museum, 1996 < Rev. Heather A. McKay, *Journal for the Study of the Old Testament*, 79 (1998), p. 185; A. Thomas Kraabel, *BAR*, 23 (1997), p. 72; Marilyn J. Chiat, *Worship*, 71 (1997), pp. 376–380>.
Sardis = *Sardis from Prehistoric to Roman Times: Results of the Archaeological Exploration of Sardis, 1968–1975* (ed. G.M.A. Hanfmann), Harvard University Press, 1983
 SBB = *Studies in Bibliography and Booklore*
Self-Definition and Self-Discovery in Early Christianity = *Self-Definition and Self-Discovery in Early Christianity; a Study in Changing Horizons; Essays in Appreciation of Ben F. Meyer* (eds. David J. Hawkin, Tom Robinson), Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1990
Synagogues Without Jews = Rivka and Ben-Zion Dorfman, *Synagogues Without Jews and the Communities that Built and Used Them*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2000
The American Synagogue = *The American Synagogue; a Sanctuary Transformed* (ed. Jack Wertheimer), Cambridge: Cambridge University Press, 1987
The Synagogue in Late Antiquity = *The Synagogue in Late Antiquity* (ed. Lee I. Levine), Philadelphia: American Schools of Oriental Research, 1987
The Synagogue: Studies in Origins = *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture* (ed. Joseph Gutmann), New York, 1975
 TLZ = *Theologische Literatur Zeitung*
Voice = *Voice; Voice of the Jewish Communities in Croatia* (Zagreb)
 WCJS = *World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem
Yismach Yisrael = *Yismach Yisrael; Historical Essays to Honour Rabbi Dr. Israel Porush*, Sydney: Australian Jewish Historical Society, 1988
 ZDPV = *Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins*, Wiesbaden

א. רשימות ביבליוגרפיות

- 1 גולדשמידט-לעהמאנן, רות, "ביבליוגראפיה: בתי כנסת קדומים בארץ ישראל", קתדרה, 4 (תשל"ז), עמ' 205–222.
- 2 גורלי, משה, "רשימה ביבליוגרפית של ספרים וקונטרסים על הנושא חנוכת בתי כנסת בקהילות איטליה", חצליל, ט (תשכ"ט), עמ' 135–136.

- 3 גורלי, מ', "רשימה ביבליוגרפית של ספרים וקונטרסים על הנושא חנוכת בתי כנסת בקהילות הולנד (תל"ה-תרפ"ד)", תצליל, י (תש"ל), עמ' 12-15.
 - 4 גורלי, מ', "רשימה ביבליוגרפית של ספרים וקונטרסים על הנושא חנוכת בתי כנסת בקהילות גרמניה (תקנ"ז-תרנ"ד)", תצליל, יא (תשל"א), עמ' 170-172.
 - 5 גורלי, מ', "רשימה ביבליוגרפית של ספרים וקונטרסים על הנושא חנוכת בתי כנסת בקהילות אנגליה (ת"ק-תשי"ט)", תצליל, יא (תשל"א), עמ' 173-177.
 - 6 דינרי, ידידיה אלטר, "בתי כנסת בימי הביניים", חכמי אשכנז בשלהי ימי-הביניים: דרכיהם וכתביהם בהלכה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 416 <פרק מביבליוגרפיה>.
 - 7 מור, מנחם ואוריאל רפפורט, "ביבליוגרפיה לבתי-כנסת עתיקים", בתי-כנסת עתיקים, עמ' 267-288.
 - 8 קרבל, ת"א, "בתי-הכנסת בתפוצה", בית הכנסת בתקופת המשנה והתלמוד: לקט מאמרים (בעריכת ז' ספראי), ירושלים תשמ"ו, עמ' 193-197.
- ב. הלכות והליכות**
- 9 אבי-יונה, מ', "הארכיטקטורה של בתי הכנסת הקדומים בארץ ישראל ובתפוצות", האמנות היהודית (בעריכת בצלאל רות), תל-אביב תשי"ט, עמ' 135-163.
 - 10 אונטרמן, א"י, "מכירת בית-הכנסת לפדיון שבויים", בה"כ, ג/יא (ער"ה תש"ט), עמ' 358-360.
 - 11 אורנשטיין, א', "מכשיר למיזוג גלויות", בית הכנסת: מאמרים ומסות, עמ' עט-פד.
 - 12 אילן, ישעיהו, "בית הכנסת - הגדרות ותפיסות בתכנון", מבנים, 10 (1982), עמ' 56-63 <=ארשת, ב (תשמ"ג), עמ' 93-103>.
 - 13 אליהו, מרדכי, "מכירת בית כנסת והפיכתו למסגד", תחומין, יד (תשנ"ד), עמ' 235-237.
 - 14 אשכנזי, שלמה, "האשה ובית הכנסת", בה"כ, א/ב (חנוכה תש"ו), עמ' 15-17.
 - 15 אשכנזי, ש', "האשה ובית הכנסת", מחניים, צה (ער"ה תשכ"ה), עמ' 44-52.
 - 16 אשכנזי, ש', "אשה שמנעה הפיכת בית כנסת לכנסיה במחיר חייה", בה"כ, א/ג (פורים תש"ו), עמ' 5-6 <מעשה בלבוב במאה ה-17>.
 - 17 בוקאנץ, שמואל נתן הלוי, "בענין חופה בבית הכנסת", ישורון, ג (אלול תשנ"ז), עמ' תרי-תרטז <תשובת הגר"ח סולוויצ'יק לשאלה אם מותר לערוך חופות בבית הכנסת למרות קדושתו, ועוד שהחופה לא נערכת תחת כיפת השמים, והשיב שאין לעשות כן!>.
 - 18 ביאלר, יהודה ליב, "עיטורי וציורי בית הכנסת", מחניים, צה (ער"ה תשכ"ה), עמ' 66-73.
 - 19 בן-אורי, מאיר, "הנתונים הפיזיים לבצוע שירה בצבור בביהכ"נ", דוכן, ט (תשל"ב), עמ' 51-63.
 - 20 בן-אורי, מאיר, "תכנון בתי כנסת במדינת ישראל", בית הכנסת, מאמרים ומסות, עמ' קצה-רמב.
 - 21 בן-ציון, ניסן, "נטיעת עצים בחצר בית-כנסת", בה"כ, ב/ה (שבט תש"ז), עמ' 8-9.
 - 22 בראון, משה בצלאל, "קדושת בית הכנסת ואיסור נתיצת אבניו", ישורון, ג (אלול תשנ"ז), עמ' שלט-שמו <האם מצוות "לא תעשון כן לה" אלקיכם" כוללת גם פינוי מטלטלין מבית

- הכנסת, או דווקא בדבר המחובר; וכן למקורותיה של קדושת בית הכנסת והשינויים המותרים או אסורים בו.
- 23 ברגמן, י"ד, "בענין מכירת בית כנסת", או"מ, ז/ג-ד [כז-כח] (אלול תש"ך), עמ' 16-18.
- 24 ברונרוט, חיים מרדכי, "הלכות בית הכנסת", בה"כ, א/ג (פורים תש"ו), עמ' 11 > בדבר חובת חלונות בבית כנסת.
- 25 ברלינר, א', "בית הכנסת", כתבים נבחרים, א, ירושלים תשכ"ט, עמ' 83-85.
- 26 גוטהולד, זאב, "הלכה ומנהגים בבנין ובתכנון של בתי הכנסת בארץ", ושכנתי בתוכם: קובץ מוקדש לבעיות יסוד בארכיטקטורה של בית הכנסת (בעריכת דוד קסוטו), ירושלים תשכ"ח, עמ' 20-49.
- 27 גויטיין, ש"ד, "אנכול - בימה של בית-כנסת", א"י, ו (תשכ"א), עמ' 162-167 > נדפס שנית, במהדורה מתוקנת ומעובדת, בתוך הנ"ל, היישוב בארץ-ישראל בראשית האיסלאם ובתקופת הצלבנים - לאור כתבי הגניזה, ירושלים תש"ם, עמ' 219-225.
- 28 גויטיין, ש"ד, "בית הכנסת וצידודו לפי כתבי-הגניזה", א"י, ז (תשכ"ד), עמ' 81-97 > וראה עוד: הנ"ל, "כלי כסף ובדי פאר בבתי-כנסיות של פוסטאט בשנת 1159", תרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 397.
- 29 גורן, שלמה, "פתחי בתי כנסת", מחניים, צה (ער"ה תשכ"ה), עמ' 9-14.
- 30 ג'מילי, אדוארד, "האדריכלות של בית-הכנסת בימינו", האמנות היהודית (בעריכת ב"ס רות; מהדורה חדשה בעריכת ב' נרקיס), תל אביב, 1996, עמ' 202-213.
- 31 גנק, מ"ד, "בענין בעלות ברכוש בית הכנסת וס"ת", או"מ, כט (תשמ"א), עמ' 116-119.
- 32 גפן, דוד, "אמנות בית הכנסת בהלכה", ארשת, ג (תשמ"ד), עמ' 77-86.
- 33 גרוס, ברוך, "בית הכנסת כמקום התפתחות המשפט העברי", בה"כ, א/ה (שבועות תש"ו), עמ' 7-8, 22.
- 34 גרוס, ב', "מעמדו המשפטי של בית הכנסת", בה"כ, ג/ח-י (אייר-מנחם אב תש"ח), עמ' 324-327.
- 35 גרוס, מ"ד, "על קביעת תמונות בבית כנסת", בה"כ, א/ד (פסח תש"ו), עמ' 22-23.
- 36 גרוס, מ"ד, "בית הכנסת במאמרי חכמינו", בה"כ, א/ה (שבועות תש"ו), עמ' 20-21; ב, י (אדר תש"ז), עמ' 11-12.
- 37 גרוסברג, אשר, "זכר למקדש בבתי כנסת קדומים", תחומין, טו (תשנ"ה), עמ' 461-488 > השווה הנ"ל, "בתי-הכנסת הקדומים ובית-המקדש", א"י, כה (תשנ"ו), עמ' 314-326; הנ"ל, "מקדש בבית הכנסת", ארץ וטבע, 58 (תשנ"ט), עמ' 62-66.
- 38 גרינברג, שמואל, "קדושת 'ארון הקודש' שבבתי כנסיות", בה"כ, א/ב (חנוכה תש"ו), עמ' 9-11.
- 39 גרינברג, ש', "מקום הבימה בבית הכנסת", בה"כ, א/ד (פסח תש"ו), עמ' 20-21.
- 40 גרשוני, יהודה, "על איסור סתירה בבית הכנסת", בה"כ, ב/ג-ד (כסלו-טבת תש"ז), עמ' 6-7.
- 41 דוידוביץ, דוד, "תכניות בתי-כנסת", בה"כ, א/ה (שבועות תש"ו), עמ' 22-23, 30.

- 42 דרברמדיגר, פנחס, "בית הכנסת כגורם להתערות", בית הכנסת: מאמרים ומסות, עמ' עה–עח.
- 43 דיכובסקי, שלמה, "חלוקת בית כנסת בין שני מניינים", תחומין, יב (תשנ"א), עמ' 101–106.
- 44 דיכובסקי, שלמה ואברהם שרמן, "ירושת בית-כנסת", תחומין, יב (תשנ"א), עמ' 266–271.
- 45 האגר, מ"מ, "המותר לקבוע חלונות בבית כנסת?", בה"כ, א/ג (פורים תש"ו), עמ' 14–15.
- 46 הברמן, א"מ, "בעיית העוגב בבתי כנסת ותשובתו של הרב יעקב חי ריקאנטי ליעקב הירץ בער", תצליל, 10 <18> (תשל"ח), עמ' 21–25 >=הנ"ל, קבוצי יחד, ירושלים תש"ס, עמ' 187–193.
- 47 היבנר, שמואל, "המותר לאדם לכוון בית כנסת סמוך לביכ"נ אחר", הדרום, לג (ניסן תשל"א), עמ' 37–46.
- 48 היבנר, ש', "הקמת בתי דירה מעל גבי בית כנסת", הדרום, לד (תשרי תשל"ב), עמ' 20–27.
- 49 הילדסהיימר, מ', "בימה באמצע בית הכנסת", סיני, סו (תשל"ל), עמ' 380.
- 50 הכהן, מ', "בענין בימה באמצע בית הכנסת", נועם, ה (תשכ"ב), עמ' ס–סט >וראה עוד מאיר שיק, שם, ו (תשכ"ג), עמ' רעח–רפ.
- 51 הכהן, מרדכי, "בית הכנסת בחיינו", בית הכנסת: מאמרים ומסות, עמ' יא–נה.
- 52 הכהן, מרדכי, "בית הכנסת בהלכה ובאגדה", מחניים, צה (ער"ה תשכ"ה), עמ' 16–29.
- 53 הכהן, מנחם, "'מקדש מעט' – בית-הכנסת וכליו", מחניים, 11 (תשנ"ה), עמ' 190–203.
- 54 וילבוש, זהר, "פסוקים מעוטרים על קירות בתי-כנסת", קעמ"י, ט, חטיבה ד, כרך שני, ירושלים תשמ"ו, עמ' 13–16 >על בתי כנסת במרוקו.
- 55 וינגרטן, ש' הכהן, "חופה בבית הכנסת", ט"י, י [מג] (טבת תשל"ה), עמ' 15–17, 42.
- 56 וינקלר, מ"ש, "בענין מכירת ביהכ"נ של כרכים", או"ח, ו (תר"ץ), עמ' 184–185.
- 57 ורהפטיג, שילם, "ריבות על מקום מושב בבית הכנסת בספרות התשובות", ט"י, ג [יט] (ניסן תשל"א), עמ' 21–23.
- 58 ושלר, אברהם יצחק, "מבנה בית הכנסת", בית הכנסת בהלכה, בהשקפה ובחינוך היהודי, ירושלים: בית מורשה בירושלים – אור תורה סטון בסיוע המרכז לשירותים רוחניים בתפוצות, ההסתדרות הציונית העולמית, תש"ס, עמ' 85–98.
- 59 זוהר, יעקב, "אם יש היתר לארון קודש תלוי בקיר", הדרום, כד (תשרי תשכ"ז), עמ' 101–104.
- 60 זנה, ישעיהו, "כינויי בית הכנסת", תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 557–559 >על הכינוי "שער השמים" לבית כנסת.
- 61 חייקין, עזריאל, "ברכת שהחיינו בחינוך בית הכנסת חדש", שרידים, ו (תשמ"ה), עמ' נא–נג.
- 62 חלמיש, מ', "שיחות חולין בבית-כנסת – מציאות ומאבק", מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 225–252 >=הנ"ל, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס, עמ' 401–435.

- 63 טולידנו, יעקב משה, "יסוד בית כנסת", בה"כ, א/ג (פורים תש"ו), עמ' 4 > בדבר קדושת בית הכנסת והחיוב בבנייתו <.
- 64 טולידנו, י"מ, "סוכה בבית הכנסת", בה"כ, ג/ב (חשוון תש"ח), עמ' 88.
- 65 כהן, יחזקאל, "קדושת בית המקדש ובית הכנסת", כתלנו, ח (תשל"ו), עמ' 117–120.
- 66 כהנא, י"ז, "אמנות בתי הכנסת בהלכה", בית הכנסת: מאמרים ומסות, עמ' רנה–שח >=הנ"ל, מחקרים בספרות התשובות, ירושלים תשל"ג, עמ' 349–394 <.
- 67 כהנא, ש"ז, "להווי של בית הכנסת", בית הכנסת: מאמרים ומסות, עמ' נה–סח.
- 68 כשר, מנחם מנדל, "קדושת בית הכנסת", הדרום, ג (אלול תשי"ז), עמ' 9–14 > וראה עוד: משה חיים אפרים בלוך, שם, ד, עמ' 79–80 <.
- 69 ליוואי, שמחה הלוי, "בענין המקום להתפלל בבית הכנסת אם לצד מזרח דוקא", הדרום, לא (ניסן תש"ל), עמ' 216.
- 70 מאיר, ל"א, "בית רוחב באמנות היהודית הדתית", א"י, ה (תשי"ט), עמ' 238–239.
- 71 מריאני, אליהו עמנואל, "עריכת אירועים קהליים בבית כנסת – ההיבט ההלכתי והמעשי", בית הכנסת בהלכה, בהשקפה ובחינוך היהודי, ירושלים: בית מורשה בירושלים – אור תורה סטון בסיוע המרכז לשירותים רוחניים בתפוצות, ההסתדרות הציונית העולמית, תש"ס, עמ' 125–140.
- 72 נאכט, יעקב, "הידור בית הכנסת", סיני, לו (תשט"ו), עמ' תקנ"ג–תקנ"ט.
- 73 נחמני, ב', "בתי כנסת בחיי העם", מחניים, צה (ער"ה תשכ"ה), עמ' 32–43.
- 74 נכון, שלמה א', "עליית בתי כנסת", בית הכנסת: מאמרים ומסות, עמ' קפז–קצ.
- 75 סולוביצ'יק, י"ד [מפי השמועה], "בענין קדושת בית המדרש ובית הכנסת", מסורה, ח (ניסן תשנ"ג), עמ' לט–מד.
- 76 סולוביצ'יק, י"ד [מפי השמועה], "הערות בענין ארון קודש", מסורה, ח (ניסן תשנ"ג), עמ' מד–מז.
- 77 סורוצקין, ז', "בענין העמדת הבימה באמצע בית הכנסת", נועם, ה (תשכ"ב), עמ' נב–נט.
- 78 ספיר, יצחק, "כיוון התפילה ומקום הפתח בבתי הכנסת הקדומים", טללי אורות, ד (תשנ"ג), עמ' 144–165 > ראה עוד, אשר גרוסברג, "כיוון התפילה", טללי אורות, ה (תשנ"ד), עמ' 219–222; ספיר, "כיוון התפילה ומקום הפתח", שם, עמ' 223–228 <.
- 79 ספראי, זאב, "מבית-הכנסת למקדש מעט", ישראל – עם וארץ, ז–ח (תשנ"ד), עמ' 149–158.
- 80 עוזיאל, ב"צ מאיר חי, "בית הכנסת או כי כנישתא", בה"כ, א/ב (חנוכה תש"ו), עמ' 3–4; בה"כ, א/ג (תש"ו), עמ' 2–3.
- 81 פלאי, פנחס, "היחס לבית הכנסת והנובע ממנו", ט"י, ו [לח] (תשרי תשל"ד), עמ' 20–22.
- 82 פלאי, פ', "ממקום למקום", בית הכנסת: מאמרים ומסות, עמ' קנא–קפו.
- 83 פלדר, גדליה, "מכירת בית הכנסת", הדרום, ז (אלול תשי"ח), עמ' 59–64.
- 84 פלוסר, דוד, "בית הכנסת" – כמושג בדת ישראל, דעות, כט (אביב תשכ"ה), עמ' 164–168.
- 85 פרידמן, מ"ע, "על סדר הישיבה בבתי כנסת קדומים", קדמוניות, כז (תשנ"ד), עמ' 64.