

אפרים א. אורבן

# חז"ל

פירקי אמונות ודעות



אורבן

חז"ל  
אמונות  
ודעות



הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס · האוניברסיטה העברית · ירושלים

  
מאגנס

**First Edition 1969**  
**Second Revised Edition 1971**  
**Reprinted 1975, 1978, 1982, 1986, 1998, 2006**

©  
**All rights reserved by**  
**The Hebrew University Magnes Press**  
**Jerusalem 2006**

**ISBN 965-223-301-1**  
**Printed in Israel**

PUBLICATIONS OF THE PERRY FOUNDATION  
IN THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

---

EPHRAIM E. URBACH

# THE SAGES

THEIR CONCEPTS AND BELIEFS

THE HEBREW UNIVERSITY MAGNES PRESS, JERUSALEM

א. א. אורבך

חז"ל – פרקי אמונות ודעות



## סדרת ספרים לחקר המקרא מיסודו של ס"ש פרי

- י' אבישור / עיונים בשירת המזמורים  
ב' אופנהיימר / הנבואה הקלסית: התודעה הנבואית  
ד' אלגביש / השירות הדיפלומטי במקרא ובתעודות מן המזרח הקדום  
י' אפעל / כעיר נצורה: המצור וגילוייו במזרח הקדום  
א' ארליך / 'כל עצמתי תאמרנה': השפה הלא מילולית של התפילה  
י' בן-דוד / צורות הקשר וצורות הפסק בעברית שבמקרא  
י' דור / האומנם גורשו 'הנשים הנכריות' ?  
א' הורביץ / שקיעי חכמה בספר תהלים: עיוני לשון וסגנון  
ד' ויסמן / מיעקב לישראל: הסיפורים של יעקב ושילובם בתולדות אבות האומה  
י"א זליגמן / מחקרים בספרות המקרא  
ש' יפת / פירוש רבי שמואל בן מאיר (רשב"ם) לאיוב  
ש' יפת (עורכת) / המקרא בראי מפרשיו: ספר זיכרון לשרה קמין  
י' ליוור / פרקים בתולדות הכהונה והלוייה  
ש"א לוינשטם (עורך) / מחקרים במקרא  
י' ליכט / פירוש של ספר במדבר (שלושה כרכים)  
י' מאורי / תרגום הפשיטתא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה  
ב"צ סגל (עורך) / עשרת הדיברות בראי הדורות  
מ' פארן / דרכי הסגנון הכהוני בתורה: דגמים, שימושי לשון, מבנים  
ר"ב פוזן / העקיבות התרגומית בתרגום אונקלוס  
י' פליישמן / הורים וילדים במשפט המזרח הקדום ובמשפט המקרא  
ש' פסברג / סוגיות בתחביר המקרא  
א' צ'ריקובר / היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית הרומית לאור הפאפירולוגיה  
מ"ד קאסוטו / ספרות מקראית וספרות כנענית (שני כרכים)  
מ"ד קאסוטו / פירוש על ספר בראשית  
מ"ד קאסוטו / פירוש על ספר שמות  
מ"ד קאסוטו / תורת התעודות  
ש' קוגוט / המקרא בין טעמים לפרשנות: בחינה לשונית ועניינית של זיקות ומחלוקות  
בין פרשנות הטעמים לפרשנות המסורתית  
ש' קוגוט / המקרא בין תחביר לפרשנות: סוגיות בתחביר המקרא באספקלריה  
של הפרשנות היהודית הקלסית  
י' קנוהל / מקדש הרממה: עיון ברובדי היצירה שבתורה הכהנית  
ח' רביב / מוסד הזקנים בישראל  
א' רופא / סיפורי הנביאים  
ב"י שוורץ / תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכהנית שבתורה  
ה' שי / פירוש תנחום בן יוסף הירושלמי לתרי"עשר  
א' שנאן / תרגום ואגדה בו: האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל  
א' תלמי / פירושים לספר משלי לבית קמחי

האוניברסיטה העברית  
סדרת ספרים מיסודו של ס. ש. פרי

---

אפרים א. אורבך

חז"ל  
פרקי אמונות ודעות

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית ירושלים

מהרורה ראשונה תשכ"ט  
מהרורה שנייה מתוקנת תשל"א  
הרפסות הזרות תשל"ו, תשל"ח, תשמ"ג, תשמ"ו, תשנ"ח, תשס"ו

ההפצה : הוצאת מאגנס  
ת"ד 39099, ירושלים 91390, טל' 02-6586659, פקס' 02-5660341  
[www.magnespress.co.il](http://www.magnespress.co.il)



כל הזכויות שמורות  
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס  
האוניברסיטה העברית  
ירושלים תשס"ו

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם  
לאכסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט  
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני  
או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.  
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה  
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 1-302-223-965 ISBN  
נדפס בישראל

מוקדש לזכר  
בני אברהם יהודה  
אשר חרף נפשו  
וכרע נפל על משמרתו  
כקצין בחיל התוחחנים של צה"ל  
ביזם י"ח בטבת חשכ"ח

## הקדמה

עניינו של ספר זה בתיאור דעותיהם ואמונותיהם של התנאים והאמוראים ובהסברתן על רקע מציאות חייהם וסביבתם. מתוך נאמנות לאופיים של המקורות אין בספר הצעת דברים שכולה מקשה אחת אלא עשוי הוא פרקים ופרקי פרקים הנמשכים אלה לאלה ומתחברים אחד לחברו. דברים שעשיתם סעיפים או כללתי אותם בסעיף אחד ראויים היו להיעשות פרקים בפני עצמם. אלא שחששתי שמא הדברים יתארכו ועיקרי עניינים יתקפחו.

מהמחקרים שפרסמתי על הגותם הדתית והחברתית של חז"ל מאז תש"ו. לא כללתי בספר אלא אחד ('על ההשגחה') ואף הוא בשינויים. מאמרים אחרים שמשו לי מקצתם אבני בניין לסעיפים אחדים. המסקנות שהנעתי אליהן שוקעו כיסודם של פרקים שונים. על דרכי בספר עמדתי בקיצור בפרק הראשון 'על המחקר בתולדות האמונות והדעות של חז"ל' ולא אוסיף על הנאמר שם.

חובה נעימה היא לי להביע תודה לכל אלה. שסייעו בידי בשנות כתיבתו של ספר זה. תלמידי מר צבי פיינשטון עשה מתוך מסירות גדולה בהעתקת חלקים של כתב־היד שלי. בהשוואת הבאות שבדפוסים ובכתבי יד ובסידורה של הביבליוגרפיה. מר מאיר מדין קרא את כל הספר והתקינו לדפוס. הגב' ורה עדן והגב' נועה רוטנשטרייך העתיקו חלקים מכתב־היד במכונת כתיבה. מר שמואל ראם קרא הגהה ראשונה של הספר ותלמידי ד"ר יונה פרנקל סדר את מפתח המקורות. ד"ר שאול שקד עמד לימיני בבירורן של בעיות אחדות הכרוכות במקורות איראניים. הוצאת הספרים של האוניברסיטה העברית ע"ש מאננם ובית הדפוס 'מרכז' עשו הרבה לשוות צורה נאותה לספר. יעמדו כולם על התודה ועל הברכה.

אפרים אלימלך אורבך

בעה"ת. ערב ר"ח אלול תשכ"ט  
האתיברסיטה העברית, ירושלים

### עם המהדורה השנייה

עדיין לא חלפו שנתיים מאז הוסעתו של הספר ונתעורר הצורך במהדורה שנייה. טעויות דפוס ושגיאות בציוני מקורות תוקנו בנוף הספר. מודה אני לרב סרוס' ישראל אברהמס ולמר שמואל ראם שסייעו עמי בהנהגתו. בהוספות ובהשלמות נכללו דברים שעמדתי עליהם אנכי לימוד וקריאה ומקצת הערות שהבאתי בשם אומרי.

א-א

ירושלים, ר"ח תמוז תשל"א

### עם המהדורה השלישית

במהדורה זו, שהיא הדפסה חדשה של המהדורה השנייה, נוספו תיקונים ומקצת השלמות.

א-א

ירושלים, ר"ח אלול תשל"ה

### עם המהדורה הרביעית

עדיין לא עברו שלוש שנים מאז הוסעת המהדורה השלישית תחברר הצורך בהדפסה מהדורה רביעית. לא הוספתי אלא מקצת תיקונים והשלמות.

א-א

ירושלים, ר"ח סיון תשל"ח

### עם המהדורה החמישית

גם למהדורה זו נוספו מספר תיקונים והשלמות

א-א

ירושלים, ר"ח תמוז תשמ"ב

## תוכן העניינים:

### פרק ראשון: חקר תולדות האמונות והדעות של חו"ל

אופיים של המקורות - רכבה של חכמה ישראל - מחקריהם של חוקרים נוצרים - הגישה האפולוניסית - ספרו של מור - השקפתו ההיסטורית של יצחק בער - ניפיונו של א"א סינקלסטין - המחקר החלמודי. עמ' 1-14

### פרק שני: האמונה באל אחד

הרעיון המונותאיסטי - קריאת שמע ועשרת הדברות - שלילת עבודה זרה - כופר בעיקר - כפירה בהשגחה והאפיקורוס - האמונה ומשמעותה. עמ' 15-28

### פרק שלישי: שכינה - נוכחות האל בעולם

שמות אלהים ומידותיו - אימננסיות וטרנסצנדנטיות - שכינה וחכמה - השימוש ב'שכינה' בתרגומים - בספרות התנאים - השכינה כאור נבדל - כנסי השכינה - 'צמצום' השכינה - השכנת השכינה במקדש - השכינה המלווה את העם בגלותו - התחלקות השכינה - הכיוון בשעת התפילה - השכינה כהיפוסטוז. עמ' 29-52

### פרק רביעי: קרבה ומרחק - מקום ושמים

השימוש בכינוי 'מקום' במקורות התנאים - מירוש האמוראים של הבבלי - הכינוי 'שמים' במקרא ובספרות התנאים - היחס ההדדי בין שני הכינויים - ההשקפות על מקור חיצוני לכינוי 'המקום' והחיות - הביטול של השימוש בכינוי מקום והיכוח עם השקפות וואליספיות - הכינוי 'הקדש' ו'קדוש ברוך הוא' - הכינוי 'עליון'. עמ' 53-68

### פרק חמישי: הכינוי 'גבורה' וכוחו של אלהים

רעיון הכח של האלהות - כח האלים והגורל בדת יוון - כחו של אלהים במקרא - הכינוי 'גבורה' במקורות התנאים - המושג 'רובאמים' - סולחן הפסילים - סולחן המלכים - גבורתו של הקביה - הברכה 'גבורות' שבתפלת העמידה - הפילמוס נגד סולחן המלכים - חורבן הבית וההגשנה בגבורה ה' - ההתנלות והחזרה כבישי גבורתו - הכיוון האסכאפולוגי בתפישתו של סאולום - תלותה של הגבורה בחזרה ובחשובה. עמ' 68-81

### פרק ששי: הכשוף והגם

ההתנגדות למאגיה ולכשוף - הכשוף והאלימות - גישתו של פילון ותפישת התנאים - הפצחה של המאגיה בשכבות עממיות - השפעתה על חכמים - שאלת הנסים הלגיטימיים - הגם במקרא - מעשי גפים של חסידים ראשונים ושל תנאים ואמוראים - הגם כביטוי לגבורה ה' - ערכו הדתי של הגם - הגם כאמצעי לקידוש השם - הגם וחזרת הגמול - הגם וחוקי הפסע - הגם בהלכה - חנפים באמונה הנוצרית - הבולטים בין סיפורי הנסים במקורות חז"ל לבין הסיפורים שבאיתוגליות - מגמת הריסון בסיפורי גסים - צמצום דברי שבת ממליגים בתפילות. עמ' 81-102

### פרק שביעי: כח השם

שכחות והשכחות בשם - השימוש בשם כפאפירוסים מאניים - השימוש בשם המפורש והגיתו במקדש - קלקול המינים - השמות בקמיפות - שמות בני י"ב, מ"ב וע"ב אחיות - סוד שם המפורש ומסורתו. עמ' 102-114

### פרק שמיני: סמליא של מעלה

המלאכים במקרא - רכבי חז"ל בסיפורי מקראות המדברים על מלאכים - שרי העמים - מטטרון - המלת תפקידים על מלאכים בדרשות של תנאים ואמוראים והרחקת ביטויי הגשמה - שמות מלאכים - מיכאל וגבריאל - מיכאל והשמן - מיכאל וסמאל - המלאכים במעמד הר סיני בדרשות תנאים ובדרשות אמוראים - העדפת ישראל על המלאכים - הפולמוס היהודי-נוצרי וביטול תפקידי המלאכים - מלאכים ויחידים - מעלת האדם ועליונותו - עליונותו של משה על המלאכים - המלאכים המלווים את האדם - מלאכי שמן ומלאכי חבלה ובעיית הרע בעולם - מקבילות ממקורות הרח הפרסית - המלאכים בספרות האפוקליפטית - השפעתה על ספרות חז"ל - הנחש ומרדו של סמאל - בני אלהים ושלילת המלאכים -

השטן הקטיגור ותפקידו בפרשת אדם וחוה – מאבק של יעקב – מלאך המוות ופסירתו של משה – ממלא של מעלה ובית דין של מעלה – התנגדות לשלחן מלאכים ולתפלה למלאכים. עמ' 115–160

## פרק תשיעי: מי שאמר והיה העולם

מעשה בראשית – תורה איזוסטית – גישתם של ר' ישמעאל ור' עקיבא – סדר הבריאה ומחלוקת ב"ש ובי"ה – הבריאה במחשבה ותורת האידאיות – דחיית השיטה על בריאה מחומר קדמון – מאמרים מיתולוגיים בסוף תקופת התנאים ובראשית תקופת האמוראים – פולמוס אנטיגנוסטי – התורה ובריאת העולם – בעית השפעת הנוהג של סילון – המלאכים ובריאת העולם – בריאת האור – סדר זמנים ופולמוח שקדמו לבריאה – העולם וברא במאמר – עקרון האמונה באל בורא עולם. עמ' 161–189

## פרק עשירי: האדם

האדם בתכלית הבריאה – היחס גוף ונפש ומהות הנפש במקרא – בריאת האדם בצלם אלקים – ג' חלקים שבאדם – ההפרדה בין גוף ונפש ותורת הנפול – בריאת הגוף – ההבדל בין אדם הראשון לבין צאצאיו – שרידי מיתוסים ואגדות שפוקצם ניסל בדרשות האמוראים – דברי רב והמיתוס האיראני – רוחו של אדם הראשון – התקומות הולד – האדם כמיקרוקוסמוס – הפריאקזיסטנציה של הנפש – אוצר הנשמות – שאלת התחברות הנפש לגוף – האם העובר הוא בעל חי או רק יצור אנושי? – מסכת יצירת הולד והמיתוס האפלטוני – היחס לגוף בתורות הלניסטיות וגנוסטיות – יחס התנאים והאמוראים וההקבלה בחפישת זרתוסטרא – תמחולוק שבי"ש ובי"ה על בריאת האדם. עמ' 189–226

## פרק אחד עשר: על ההשגחה

עדותו של יוספוס על דעות הכתות בפנין הגזרה והבחירה – תורת הגזרה של כת מדבר ידודה – המונח 'השגחה' ומשמעותו – משנת ר' עקיבא – הגיגיו לתורת הגזרה הקדומת ותורת החסד של פאולוס – השכר והעונש וההשגחה – הדגשת עקרון חופש הבחירה – שילוב בחירת האדם ודרכי ההשגחה בבית מדרשו של ר' ישמעאל – שיטתו של בן עזאי על שכר מצוות – צמצום של השכר לעולם הבא – צמצום הבחירה להכרעה הראשונה – השפעת האמונה באסטרולוגיה וצמצומה – דעת אחרוני האמוראים – גישה קומפלימנטרית. עמ' 227–254

## פרק שנים עשר: תורה שבכתב ותורה שבעל פה

הפינוח 'תורה' ומשמעותו – תורה ו־סוֹמָס – המונח 'תורה שבעל פה' והחוק הבלתי כתוב – הציגו בין אות ורוח – האליטוריציה הקיצונית והפולמוס האנטי־פאוליני – הרחקת התורה מכלות בכוחות על טבעיים – תורה ונבואה – ביטול ההבדל שבין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. עמ' 254–278

## פרק שלושה עשר: המצוות

### א. מקורן ודרכי קיומן

תורה ומצוה – ההתגלות והאיזוטוניה של המוסר – ההבדל בין מקורות קדומים לבין מדרשים מאוחרים – תיאוטניה ובחירה – סמכותם של חכמים – דרכים בקיום מצוות – לפנים משורת הדין ומידת חסידות – רשות ומצוה – שיטתו של הלל. עמ' 279–301

### ב. בניין תמצוות, סיווגן והערכתן

המספר תרי"ג מצוות ומקורו – ערכן היחסי של המצוות – השכר כקנה מידה – עבירות קלות ותמורות – קידוש השם וחילול השם – מקומם של עשרת הדברות. עמ' 301–320

### ג. טעמי המצוות

טעם השכר וטעם צירוף האדם – הניסיון – היסוד הריטואלי-פולחני – טעמים סמליים – טעמים חינוכיים – מידה כנגד מידה – טעמי המצוות כנימק לשינויים ולהספות – ויתור על גילוי טעמים – התנגדות להתעסקות בטעמי מצוות – האליטוריציה של המצוות ביהדות ההלניסטית – שמחה של מצוה – קיום מצוה לשמן ושלא לשמן – כוונה ושמירת מצוות. עמ' 321–347

## פרק ארבעה עשר: קבלת עול מלכות שמים, אהבה ויראה

קריאת שמע ואמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' – טעם לאמירה בלחש – המונח מורא שמים – מעשה הפקדה והמונחים 'יראה' ו'אהבה' – יחס של סילון ל'מורא שמים' – יראה מאהבה – עבדות ה' של איוב – הסחותיו של איוב בתרגומים – בדברי התנאים – בספר 'צוואת איוב' – אברהם ואיוב – דרכי היראה והאהבה – משנתו של ר' עקיבא – יראה ואהבה בדברי אמוראים. עמ' 348–370



## פרק חמשה עשר: חשבוננו של אדם וחשבוננו של עולם

### א. החטא והמוות

חטאו של אדם הראשון ותוצאותיו – דברי בן סירא – החטא הקדמון לסי פאולוס – השקפות מחברו של 'ברוך המררי' ושל ספר עזרא הרביעי – גזרת המוות ומתן תורה – הגזות בעשיו של נחש – המוות בעונש על חטאי היחיד – מיתתם של צדיקים – הרעיון על כח כפרתה של מיתה ומקורו. עמ' 370–384

### ב. שכר ועונש

מעשי היחיד והגמול הקיבוצי – משפט הנפשות לאחר המות ודינו של אדם בחייו – מידה כנגד מידה – משבר ב'תורה השכר והעונש' בימי נזירות השמר – שיטתו של ר' עקיבא. עמ' 384–392

### ג. טעמים של ייסורים

'חביבים ייסורים' – יסורים כעונש – ייסורים של אהבה – הזמנת ייסורים – התנגדות לדרך הטיגסיס. עמ' 392–396

### ד. מידת הדין ומידת הרחמים

תפיסת מידת הרחמים במקרא – מידת פורענות ומידה טובה במשנתם של התנאים – מידת הדין ומידת הרחמים כהיפוסטאזיס – שכר ה' ומידותיו – רעתו של סילון – ההשקפה העממית – רעתו של רבן גמליאל – רחמי ה' בגמול על רחמי האדם – דעותיהם של האמוראים – מאבקה של מידת הדין. עמ' 396–407

### ה. כוחה של תשובה

'שכר ועונש' וחשוכה – התשובה במקרא והערכתה ע"י תנ"ל – מידת התשובה – ר' מאיר ואלישע בן אבויה – הרחבת תחומה והיקפה של התשובה ע"י האמוראים – ימים מיוחדים לתשובה. עמ' 408–415

### ו. שני היצרים

התשובה ומלחמת היצרים – יצר הרע ויצר הטוב – האמצעים במלחמה נגד יצר הרע – יצר הרע 'אלהים אחרים' – יצר ע"ז – היצר המיני – קיום המין האנושי – עבודה ה' בשני היצרים – תחבולות היצר – כיבוש היצר ובפיתו – סיפורי אמוראים על נסיונותיהם של תנאים – התפילות על הגזעת היצר – יחסם של חז"ל לבעיות התאורוקיאה. עמ' 415–427

### ז. צדיקים ורשעים

מיהו צדיק? – הסכנות האורבות לצדיק. אגדת הצדיק – העולם מתקיים בזכותם של צדיקים – מספרם – לידת הצדיק – דמותו המופלאה ותכונותיו – השפעתו על הסביבה – הצדיק והדור – ירידת הדורות – זכותם של צדיקים ופועלתה – הרעות השונות על זכות אבות וגורל האומה – זכות אבות והיחיד – שיטת ר' עקיבא – התנגדות לזכות אבות וגורל האמונה כה – החיים מזכים את המתים – בניס מזכים אבות – כפרת המתים על ידי החיים. עמ' 428–454

### ח. דרכי צידוק הדין

חשבוננו של היחיד – הסחירות שבחזרת הגמול וקיום העקרון של שכר ועונש – דרכי צידוק הדין ביחס לפרשיות חמורות שבמקרא – מעשים של העבר מסבירים על ידי מאורעות מאחרים – פרשת מכירת יוסף והרוני המלכות – 'בהוד כבשי ורחמנא למה לך?'. עמ' 454–464

## פרק ששה עשר: עם ישראל וחכמיו

### א. בחירה ומציאות

רעיון הבחירה במקרא – לעגם של נכרים נגד טענת הבחירה בימים של שעבוד – תשובותיהם של חכמים למינים – תשובות שניתנו כלפי פנים – תפיסת הבחירה כאקט קוסמי – הבחירה הכפולה – ישראל בחר באלהיו – העם הבורר נעשה לעם נבחר – גורלו של העם תוצאות של יחסו לאלהיו מאז קבלת התורה – משמעותה של הערכות ההדדית. עמ' 466–480

### ב. בחירה וניגור

חסידי הפצת אמונת ישראל בין הטיים – השפעת חורבן הבית – הסברים לפיזורו של עם ישראל – היחסים לנוצרים ולפאגאנים – המאבק בשתי תזיות – הלכות קבלת גרים – היחס לגרים אחרי תקופת הדריינום – יחסם של אמוראים – עצמת תודעתה של הבחירה – ביסויה בתפילות ובברכות. עמ' 480–494

ג. קיטרוג וסניגוריה על כנסת ישראל  
היחס למעשה העגל - הערכת פעולת הנביאים בתוך עמם - חקיד התוכחה והסניגוריה. עמ' 494-502

ד. מעמדם של חכמים כימי חשמונאים  
הפסקת הנבואה - כנסת הגדולה - סופרים וחכמים - תיאורו של בן-סירא - יוחנן כהן גורל - שמעון בן שטח - שמעיה ואבסליון. עמ' 502-513

ה. דמותו של הלל וסעולתו  
הלל ובני ביתו - היחס לרוח הקודש - תקנותיו של הלל - השפעתו על מוסדות המקדש והסנהדרין - יחסו להמוני העם - דיני טומאה וטהרה - ההבדלים בין חבורות הפרושים לבין האיסיים ואנשי כת מדבר יהודה - השינוי שחל במשמעות המושג 'עם הארץ' והתוצאות ביחסים שביניהם לבין 'חברים' - מידותיו ודרכי הנהגתו של הלל. עמ' 513-530

ו. הנהגתם של חכמים לאחר החורבן  
בית שמאי ובית הלל - הקנאים כימי המרד - פעילותו של ר' יוחנן בן יכאי - מעשה עקבית בן מהללאל - שושלת הנשיאים מבית הלל - המאבק על חירות ההוראה - בעיית פרנסתם של חכמים - התנשנות בין אידיאלים לבין המציאות. עמ' 530-538

ז. המאבק בין תלמוד ומעשה בעיצוב דמותו של החכם  
יחסם של חכמים להנהגה ולשררה - נישתו הקיצונית של רשב"י ויחסם של חבריו - היחס שבין תלמוד תורה לבין מעשים טובים - הערכתה של תורה כערך עליון - הרחיקה מפני ההוראה והישיבה בין וסביבותיה - תכלית חכמה חשובה ומעשים טובים. עמ' 538-557

ח. היחסים הסנימיים בבתי המדרש של חכמים  
הרצון לקנות - בין שבח לנכאי - חידוד יחסים בשל התחרות על תלמידים מצויינים - המשא ומתן בבתי המדרש מתוך רוח של חירות - היווצרות תודעה של מעמד - זכותם של תלמידי חכמים להעדרה ולסריבילניות - ההטפה לתמיכה בחכמים - ההכרה בסכנות האורבות לחכם - מבחנו של החכם. עמ' 557-569

ט. החכמים כתוך עמם  
הדילמה ביחסים שכינים לבין עצמם - המאמצים נגד עמי הארץ ומשמעותם - שאלת הייחוס - גורם הנשואים - ההכרה במדותיהם הטובות של פשוטי עם - פעולה למען קירובם לתורה ולמצוות - האחריות לשלמותה של כנסת ישראל בולה - ישראל כעם אחד - הניגוד: ישראל - אומות העולם. עמ' 569-584

סרק שבעה עשר: על הגאולה  
מערבת המצוות הקשורים ברעיון הגאולה - חזון נביאי ישראל - הכשרות האפוקליפטיות - האמונה כחתימת המתיים - האמונה בגאולה לאומית ארצית בתקופה שלפני החורבן - ברכת הגאולה - ברכותיו של כה"ג ביום הפורים - חסימת הגאולה בס' בן-סירא - תאור הגאולה כחינים אפוקליפטיים - והתעוררה המשיחית שבי'מומורי שלמה' והתנגדות לחשמונאים - חורבן הבית והתמורה בחפיסת הגאולה - גאולה לאומית דתית בעלת אופי ריססאורסיבי - גאולה ותשובה - מחלוקת ר' יהושע ור' אליעזר, מרד בר' כוכבא - יחסו של ר' עקיבא למרד ולאישיותו של בר' כוכבא - מתנגדיו - הבשלות והוצאותיו - חדירת התפיסה האיסטופית-אפוקליפטית לחוגי החכמים - תפיסות ריאליזם ומחשבי קיצין - אישיותו של המשיח - סריאקוסיסטיה שלו - שמתיו של המשיח - המשיח המובל - משיח בן יוסף ומשיח בן דוד - שלילת דמותו של משיח אישי - אלהים הגאול - האמונה המזחלסת בגאולה. עמ' 585-623

מסתחות ורשימות

מפתח כללי - מפתח המקורות - רשימת כתבי היד - ביבליוגרפיה

709 — 702	הוספות והשלמות למהדורה השנייה
712 — 709	הוספות והשלמות למהדורה השלישית
713	הוספות והשלמות למהדורה הרביעית
714	הוספות והשלמות למהדורה החמישית

## פרק ראשון

### חקר תולדות האמונות והדעות של חז"ל

כמונת חז"ל רגילים לציין את חכמי החזרה שבעל סה, הנזכרים במקורותיה: המשנה, התוספתא, מדרשי ההלכה, התלמודים ומדרשי האגדה. הראשונים שבהם מגיעים לתקופה שלפני מרד החשמונאים, והאחרונים עד לכיבושן של ארצות הים התיכון על ידי הערביים – היינו סרק זמן שלמעלה מתשע מאות שנים. סרק זמן ארוך זה עשיר היה במאורעות ומעשים. ששינו את פני העולם. כראשיתו חלה ההלניזציה של ארצות מורח הים התיכון. משהחריב אלכסנדר הגדול את מלכות סרט, נפתחו ארצות המזרח, ובתוכן ארץ־ישראל, לפני תרבות יוון, אבל עם זה התחילה גם השפעת המזרח, אמונותיו ותרבותיו על התרבות היוונית. ונוצרה אותה מוגה, הידועה כתרבות הלניסטית. תרבות זו קבעה את קלסתר סניהן של מצרים, סוריה, חלק של ארצות הפרת ואסיה הקטנה גם אחרי כיבושן המדיני על ידי הרומאים. האומה הישראלית, שארצה נכבשה על ידי אלכסנדר הגדול בשנת 332 לפני סה"ג, נקלעה לתוך תהליך ההתייונות. אחרי מלחמת הדיאדוכים היתה נתונה כמשך מאה שנה לשלטונם של החלמיים ורק ניצחונו של אנטיוכוס השלישי על התלמיים בשנות 198–200 (לפני סה"ג) הביא אותה תחת שלטון הסלויקיים. כסעם הראשונה פורצת התנגשות גלויה בין כוחות פנימיים שכאומה, בין מסלגת המתיוונים, שזנחה את מנהגי האבות ומצאה לה בעל כרית כאנטיוכוס הרביעי אפיסנס, לבין החסידים המתנגדים להם. המרד שפתחו החסידים הביא להקמת מדינת החשמונאים. הערים היווניות נחרבו, ובתקופת החשמונאים קמו בתוך האומה תנועות, שנאבקו על דמותה של האומה. כמאבק זה נשתורו יסודות דתיים, מדיניים וחברתיים, והוא נמשך לאחר שהעצמאות המדינית נתקפחה, והקיסרות הרומית פרשה אח כנסי שלטונה על פני הארץ עד לחורבן בית המקדש. עם החורבן לא פסק המאבק על עצמאות מדינית, והמרכז של האומה נשאר בארץ במשך תקופה ממושכת, אבל ערכה של הגולה היהודית ומרכיביה עליה. תחילתה של הגולה הנכלית וגם של הגולה המצרית היא עוד מהימים שלאחר חורבן הבית הראשון. אבל הסוורה נתעצמה הן מכוח קשרי התרבות והמסחר שנתרכו בין ארץ

ישראל לבין הממלכות ההלניסטיות. הן מכוח הגירה מהארץ ועזיבתה בעקבות מחלוקות פנימיות, מרידות ומלחמות, והן מכוח גירום של נכרים רבים, שקיבלו עליהם במידה זו או אחרת את תורת ישראל. אחת מכיתות המינים, שצמחה במאה האחרונה לפני החורבן ונשוארה קשורה עם גוף האומה – לפחות כחלקה – גם זמן מה אחר החורבן. חדרה כעיקר לקהילות היהודיות שבגולה היוונית, ובעקבות פעולות גיור מלאה וחלקית שרווחו בהן – גם לעולם הנכרי. מדת נרדפת ונסכלת היתה הנצרות לדת שליטה בקיסרות הרומאית. מצד אחד ברור, שהמאורעות שנמנו, ורבים אחרים, נתנו אותותיהם במחשבת הדורות והגותם, אבל מאידך התפיסו חכמי הדורות באמונותיהם וכדעותיהם את מערכות האומה, ותוך מאבק מתמיד הגיעו לידי גיבוש וניסוחן של אידיאות והרגשות, שנתקבלו כעיקרי אמונה, והיו משותפים לחכמים ולכלל האומה. עיקרים אלה מעסיק במספר, אבל חודרים הם לאמיתו של דבר לתחומי חיים רבים ומקיפים אותם מצדדים שונים ומצדי צדדים. על ידם של העניינים המשותפים נשאר נושאים ושאלות, שדעותיהם של חז"ל עליהם אינן זהות עם האמונות וההשקפות שרווחו בעם, ורבים הם העניינים, שלגבם היו גם החכמים חלוקים בינם לבין עצמם.

חילוקי דעות אלו מסתברים, לכאורה, מתוך השוני שברקע המדיני, הכלכלי והחברתי כשמדובר בחכמים שחיו בזמנים שונים, ואם המדובר בבני דור אחד, הרי עשויים הם להורות על הבדלים אינדיבידואליים בין טיפוסים דתיים שונים. ברם, הבחנות מעין אלו קשה מאוד להגיע אליהן, והסיבה היא אופיים המיוחד של המקורות, שאנו עוסקים בהם. לא זו בלבד, שמרובים המאמרים, שאין אנו יודעים את שמות או מריהם, אלא גם במקרים, שאמנם מיוחסים הם לחכמים ידועים לנו, אין כלל וכלל ביטחון, שהם פרי הגותם, כי ייתכן שרק נמסרו מסייהם, אבל מקורם קדום בהרבה, ואינם מייצגים את דעתו האינדיבידואלית של חכם פלוני או אלמוני. אלא דעה מקובלת, יש גם לשים לב לצורה הספרותית של המקור. בתלמודים ובמדרשים נמצאים פתגמים, שבהם ביטאו חכמים רעיונות דתיים ומוסריים. פתגמים אלה מצטיינים בצורתם המגובשת, בכושר ניסוח מופשט, בקיצורם הנמרץ, המסוגל לרכז כמלים מעטות עניינים שלמים ומסובכים. במאמרים ובפתגמים מסוג זה קשורות בעיות פרשניות, אבל אין להטיל ספק בדבר שייכותם לנושא שלנו, לא כן הדבר לגבי צורות ספרותיות אחרות, משלים, דרשות, סיפורים ותפילות – כאן חייבים לשאול, מהו המשקל שיש לייחס לרעיונות, שאנו נוטים למצוא בהם, ומה יש לזקוף על חשבון הנטייה הרטורית-דרשנית ולשאיפה האמנותית של המחברים והעורכים.

נוסף עוד מקור, שמעטו להשתמש בו ביחס לנושאנו, הכוונה להלכה. אין ההלכה עוסקת בגלוי באמונות וכדעות; היא קובעת למעשה את הדרך אשר ילכו בה, את המותר והאסור, החיוב והפסור, הטמא והטהור, ובכל זאת מונחות ביסודן של הלכות רבות אמונות ודעות, אלא שחישוף דורש עיון ממצה בתולדותיה של ההלכה אגב התרחקות מהשערות דמיוניות ומסברות פורחות כאוויר.

## חקר תולדות האמונות והדעות של חז"ל

המשותף לכל המקורות הוא, שבכולם אין לנו דיון שיטתי בספקי אמונות ודעות, ואין גם כמעט סוגיות רצופות הדנות בנושא אחד. לרוב עלינו לצרף ולסדר את החומר המפורז לכלל מסכת מחשבה אחת. אוצר גדול של מונחים ומושגים נוצר כתקופת חז"ל. מהם שאינם ידועים – לפחות לא בשמותיהם – במקרא, ומהם שנודעו אמנם, אבל קיבלו מובן ותוכן שונה. דיינו שנזכיר את המושגים: עולם הזה ועולם הבא, יצר טוב ויצר רע, תשובה וגאולה, תחיית המתים, שכר ועונש. מצוה ועבירה, מלכות שמים, גמילות חסדים, גיהנם וגן עדן; וכן את התארים ואת הכינויים החדשים של האלהים, כגון: מקום, רבונו של עולם, הקדוש ברוך הוא, רחמנא, גבורה, שמיים, משמעותם של המושגים האלה לא הוגדרה ולא נדונה לפרטיה במקורות, ואין ניסיון לקשר ביניהם או לחשוף את היסודות המשותפים להם. ניסיונות מעין אלה מצדנו עשויים לגלות סתירות בין המסקנות המתקבלות ממערכת רעיונית אחת לבין מסקנותיה של מערכת אחרת. דווקא חוסר עקביות ושיטתיות זה זימן לידי הדורות הבאים מידת חירות רבה בהגדרתם של עיקרי האמונה. דברי חז"ל נתקבלו עליהם כמקור סמכות עליונה, שאין עליו עוררין. אבל החירות שניתנה לפרש את האמיתות שבו פתחה אפשרויות מגוונות. הפילוסופים של ימי הביניים, המקובלים והחסידים, כולם הסתמכו על מאמרי חז"ל בהרצאת שיטותיהם.

מתוך ששיטותיהם היו להם עיקר, הרי הועמה ואף נדחקה הצדה כוונתם המקורית של דברי חז"ל, בפרט שדרכי ביטויים וצורתם הספרותית עשו אותם לאילן רב פירות וענפים, שקל להיתלות בו. דרך זו נפוצה גם בימינו בסוג מיוחד של ספרים הנפוצים ברכים בעיקר בשפות לועזיות ושנושאם הוא תיאור 'היהדות'. הם מופיעים בשם Judaism סתם או כשמות פיקנטיים יותר. ספרים אלה משתמשים לרוב בדברי חז"ל, במשליהם ובסיפוריהם, אבל לא זו בלבד שהם מביאים אותם בתפיסתם של הרמב"ם או של ר' יהודה הלוי, של המקובלים ושל גדולי החסידות, אלא שגם מכניסים לתוכם השקפות מודרניות, הרווחות בשיטות פילוסופיות ותיאולוגיות של ימינו, וכמובן, כל אחד מביא מה שנראה לו קרוב לדעותיו אנב התעלמות ממקורות אחרים. ודאי שאין לשלול לגמרי את ערכם של חיבורים מסוג זה כחומר קריאה למי שמוצא עניין בהם ובהשקפות מחבריהם – אם הם בעלי דעה והשקפה – אבל אין להם ערך לעיוננו. שעניינו הוא תולדות אמונותיהם ודעותיהם של חז"ל על רקע המציאות של ימיהם ושל סביבתם.

'חכמת ישראל' הקדישה רק מעט תשומת לב לנושא שלנו. החוקרים, שהיה להם עניין בהגות פילוסופית ובמחשבה, הקדישו את כוחם לפילוסופיה של ימי הביניים. הם היו קרובים להלכי הרוח הרציונליים שבה והצליחו לסגל לחקירתה את השיטות המקובלות בשדה הפילוסופיה של ימי הביניים, הערבית והנוצרית הסכולסטית. מה ושם נתנו בדברי המבוא לחיבורים כוללים על הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים גם סקירות קצרות על מחשבת חז"ל, המשובחת שבהן

## פרק ראשון

היא זו של יוליום גוטמן בספרו 'הפילוסופיה של היהדות', בפרק 'עיקרי הרעיונות הדתיים של היהדות התלמודית'. אבל למרות הערות קולעות אחדות, הרי אין בפרק זה אלא סקירה תמציתית, הנוגעת ברפרוף בכמה בעיות. מחקר התלמוד והמדרש עסק בעיקר בשאלות ספרותיות ופרשניות. אמנם נכתבו מקצת מונוגרפיות, אבל לכלל תיאור מסכם לא הגיע, אם לא שנרצה לראותו בתיאורו של אייזיק הירש וייס בס' 'דור דור ודורשיו' משנת 1871.

ספר יפה הוא ספרו של ש"ז שכטר 'אספקטים אחדים של התיאולוגיה של חז"ל', אבל שכטר בעצמו הדגיש, שמצב הדברים שהתחיל לכתוב בו את ספרו, המחסור בעבודות מונוגרפיות קודמות, מנע אותו מלכתוב את תולדותיה של התיאולוגיה היהודית והתפתחותה, ולפיכך הצטמצם למתן תיאור כללי של עניינים מספר. הוא גם הודה, שבתיאורו התכוון בעיקר לרעיונות שנעשו חלק אינטגרלי של התודעה הדתית של רוב האומה או – כפי שהוא מכנה אותה – של 'ישראל הקתולי'. אמנם שכטר לא התעלם מעצם קיומם של חילוקי דעות, אלא שהניח, שדעות שלא זכו להתקבל על הכלל – ולא חשוב מאימתי – לא נודעה להן חשיבות יתרה גם בשעתן. לפיכך מוכן היה גם לוותר על תיאורן של אמונות ודעות, המראות דמיון מיוחד למצוי בספרות החיצונית. הוא ראה אותן כתבן, שאיכשהו התערב כבר. אבל למרות אקדמות אלו על עקרונותיו ולמרות שישים

1. הופיע בגרמנית בשם *Die Philosophie des Judentums*, München, 1933. תרגום עברי, בתיקוני ובהשלמותיו של המחבר, מוסד ביאליק ירושלים תשי"א. סקירת ההערכה על החיבורים הדנים בנושאו מצומצמת לחיבורים כלליים ומקיים. ספרים, מתורגמים, מחקרים ומאמרים, הדנים בבעיות מיוחדות, תבוא הערכתם כל אחת במקומה. ברם עלי להזכיר שני חוקרים, שתרומתם לנושאו חשובה ביותר, אף על פי שספריהם הם בעלי אופי ומגמה שונה. המדובר בבנימין זאב בכר ובבלי נינצבורן. בכר בספריו על אגדת התנאים והאמוראים – *Die Agada der amoräer*, שטראסבורן 1878 (הופיע באותה שנה גם בבודפשט כ-*Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule*), השלמות ותיקנים לספר הגיל, פראנקפורט 1913; *Die Agada der tannaiten*, שטראסבורן ח"א 1884, ח"ב 1890; *nensischen Amoräer*, שטראסבורן ח"א 1892, ח"ב 1896, ח"ג 1899; (שני החיבורים האחרונים תורגמו לעברית ע"י א"ז רבינוביץ והופיעו בשנים ח"א-ח"ב-ח"ג) – סידר את מאמרי התנאים והאמוראים לפי העניינים, וסידור זה מאפשר התבונות בעולם רעיונותיהם. הערותיו המרובות כוללות לא מעט הסברים ובידורים בעלי חשיבות להבנת דברי חז"ל. בשני הכרכים של ההערות לספרו הגדול של ל' נינצבורן *The Legends of the Jews* פילאדלפיה, כ"ה 1925 וכ"ו 1928. [שלושה כרכים של הספר בצירוףם של הערות הופיעו כעת בתרגום עברי של הרב מרדכי כהן, בהוצאת מסדה תשכ"ו-חשכ"ח] כלולים מחקרים שלמים לא רק על רעיונותיה ודעותיה של האגדה על המאורעות והמעשים שבכתבי הקודש ועל גיבוריהם, אלא גם על עיקרי אמונת ישראל כפי שהם משתקפים במקורות האגדה.

2. ח"א סכ"ג, עמ' 216-232.
3. *Some Aspects of Rabbinic Theology*, 1909. פרקים אחדים שבספר הופיעו לפני זה ב-JQR החל משנת 1894.

## חקר תולדות האמונות והדעות של חז"ל

השנים. שחלפו מאז הופעת הספר. עדיין לא פג טעמו מכמה וכמה חלקים שבו. ספרו של קאופמן קוהלר, 'תיאולוגיה יהודית מבחינה סיסטמטית והיסטורית', שיין במידה רבה לסוג הספרים הכלליים על 'היהדות'. הוא בעצמו הגדיר את תפקידו: 'לספק תיאולוגיה יהודית, שבעזרתה יוכל היהודי להפוס את אמונתו באור המחשבה המודרנית ובו בזמן להגן עליה מפני היחס התוקפני של הדתות השליטות'.<sup>4</sup>

עניין מיוחד היה לחקר הנצרות בעולם האמונה היהודית סמוך לזמנו של ישו. תחילה לשם ביסוסו וחיזוקו של הפולמוס נגד הפרושים הנמצא באוונגליונים ובספרות הנוצרית הקדומה ולהבלטת עדיפותה של הנצרות ועיקריה על היהדות. דוגמה מובהקת לדרך זו מצויה בספרו של וילהלם בוסט 'דת היהדות בתקופת הברית החדשה'.<sup>5</sup> שם זה של המהדורה הראשונה מורה על המגמה לראות את היהדות כרקע לנצרות. במהדורה השנייה, בעיבודו של הוגו גרסמן, שהופיעה ב-1926 שונה שם הספר ל'דת היהדות בתקופה ההלניסטית המאוחרת'. הדת היהודית מתוארת בספר זה בעיקר על פי המקורות החיצוניים. ספרות הגנוזים והספרות ההלניסטית. ורק במידה זעומה עפ"י ספרות חז"ל, וגם זה מתוך חוסר ידיעה מספיקה ואגב שימוש בכלי שני. שהביא גם לטעויות גסות.

כמקור שימש לו, כמו לחוקרים נוצרים אחרים – עד להופעת ספרו של שטרק-בילרבק – ספרו של ס' ובר: 'תיאולוגיה יהודית על יסוד התלמוד וכתבים קרובים לו'.<sup>6</sup> למרות הסתייגותם של בוסט וגרסמן<sup>7</sup> מחוסר האבחנה ההיסטורית של ובר, הרי שמרו על מגמתו המתבטאת גם בסדרם של הפרקים. שבא להבליט את האופי הליגליסטי של היהדות. ביקורת מקיפה נגד ספרו של בוסט כתב פ'

4. Jewish Theology Systematically and Historically Considered, 1928.

5. שם עמ' 3.

6. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Wilhelm Bousset.  
ברלין 1903.

7. Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter.

8. Kommentar zum Neuen Testament aus H. Strack und P. Billerbeck, Talmud und Midrasch, München, 1922–1928. חיבור נדול זה, הכולל אוסף מלא בתרגום גרמני של מאמרי חז"ל, שיש להם שייכות כל שהיא לכתבי הברית החדשה, הוא מעשה ידיו של בילרבק; שטראק פעל רק כעורך ומהדיר, ר' בהקדמה לכרך הרביעי ח"א. כל מה שנכתב במשך ארבעים השנים האחרונות על ידי מחברים נוצרים – וגם על ידי יהודים לא מעטים – על ענייניה של היהדות בתקופה העתיקה מבוסס על חיבורו של בילרבק, אלא שרוב המחברים האלה לא טרחו לבדוק ולהשוות את המקורות, ונכשלו בהוצאת הדברים מתוך הקשרם ובאו לייחס להם כחנות ורות. להערכת הספר ר' J. Krengel, MGWJ, 1924, כרך 68, עמ' 82–81.

9. F. Weber, Judische Theologie auf Grund des Talmud und verwandten Schriften 2 verb. Aufl. hrg. von F. Delitzsch und G. Schnederman, Leipzig, 1897.

10. בספר הנ"ל, עמ' 50. נגד ספר זה כבר טען שכטר בחיבורו הנ"ל, עמ' 27.

## פרק ראשון

פרלס בספר מיוחדיו, בוסט השיב עליה כמחברת 'אמונת עם וחכמת ספר'ט, פולמוס זה, שנערך לפני שישים שנה, הריהו כשלעצמו תעודה היסטורית. פרלס יכול בקלות להוכיח את בורותו של כוסם בטיפול במקורות חז"ל וכן את המנמחיות שבספרו, שבחלקה היא מודעת, ובחלקה חוצאה של חינוך נוצרי ושל אמונה, שאין היהדות אלא הכנה לנצרות ושל – אם לנקוט לשון זהירה – חוסר אהדה ליהדות הקיימת. מאידך, רצופה תשובתו של סרלס נימה אפולוגטית מובהקת, המקלקלת את השורה. בעצם נוקט פרלס במקרים הרבה את שיטת בוסט, אלא שהוא משתמש בה לצרכיו הוא. דעותיה והשקפותיה של הנצרות מוחזקים גם בידי כנה מידה, אלא שכבר מצא אותן ביהדות. טענתו נגד בוסט, שאם הוא מוצא בנצרות עניינים יפים וטובים וגם עניינים פסולים ותמוהים, הריהו רואה בטובים את יצירתה של הנצרות, ובגרועים את ירושתה של היהדות – ניתן כמעט להפכה. פרלס רוצה למצוא ביהדות כל דבר שנראה טוב והגון בעיני הליברלים ההומני הנוצרי שבגרמניה של ראשית המאה הנוכחית ולהרחיק ממנה כל מה שאינו אהוד עליו – כזר לרוחה.

גישתו של פרלס היא זו של דור שלם של חוקרים יהודים. בה בשנה, שפרסם סרלס את ספרו נגד בוסט, כתב חוקר ומלומד חשוב אחר, בנו יעקב: 'היהדות צריכה למחות, אם מייחסים לה ללא אבחנה אחריות לספרות החיצונית... אין לתאר את היהדות על פי ספר חנוך ולא עפ"י ספר היובלות או עפ"י עזרא הרביעי וכתבים דומים, כשם שאין לתאר את הנצרות על יסוד אוונגליונים אפוקריפיים, עפ"י מעשים מזויפים, או עפ"י דימויות גנוסטיים'. אמנם מודה יעקב, שקשה למצוא קריטריונים ברורים ביהדות מה בה מהותי ומה לא, שכן לא נוסחו בה דוגמות כמו בנצרות, אבל על הכתבים החיצוניים – הוא אומר – חרצה היהדות המקורית את משפטה. היא דחתה אותם, ולכן הם בעיקרם עדות על הנצרות, ששמרה עליהם. 'אם אין למצוא כינוי מתאים יותר למה שנמצא בספרים החיצוניים מאשר הכינוי "יהודי"', הרי חייב המחקר למנוע את הרושם, שהמובא מכתבים אלה הוא "היהדות". את זו אפשר לתאר לא רק על פי האגדה, אלא יותר מזה על פי ההלכה, ולכן עדיין לא נעשו ההתחלות'ט, חבל שפרלס, יעקב וחוקרים יהודים אחרים שכמותם, במקום דברי פולמוס, לא כתבו את תולדות האמונות והדעות של חז"ל, ודאי היו מגיעים לראייה אחידה וחד-גונית פחות של

11. Bousset's Rel. des Judentums kritisch untersucht, 1903, חרף סחות בביקורתו הוא מ' נידמן, MGWJ, Das Judentum im Neutestamentlichen Zeitalter, 1903, עמ' 38 ואילך. הוא מכיר בהישגיו של בוסט ומודה, שגם מצא מקומות רבים, שבהם נילה רצח כן לאוביקטיביות. J. Wohlgemuth, Das jüdische Religionsgesetz in, 1919, II Berlin, jüd. Beleuchtung, עמ' 94 ואילך איט מוכיר את דברי נידמן מחר על דברי קדמיו כחוססת מנה של אפולוגטיקה.
12. Volksfrommigkeit und Schriftgelehrtentum, 1903.
13. Im Namen Gottes, ברלין 1903, עמ' 64–65.



## חקר תולדות האמונות והדעות של חז"ל

כל התקופות. להערכה שונה של תפקידם של זרמים, הנקראים בפייהם תת-זרמים ושל תופעות בלתי אהודות עליהם, שהם מוצאים אותן משום מה רק בזרמים הצדדיים. ובמקום להוכיח שהספרים החיצוניים אינם 'היהדות', היו מוצאים בהם סיוע רב לגילויים של הרעיונות וההרגשות, שהתסיסו את היהדות מבפנים. לחשיפת המהלכים והמאבקים, שקדמו לגיבושם של מאמריהם והלכותיהם של חז"ל. אבל דא עקא, שחוקרים יהודים אלה שותפים הם לחוקרים הנוצרים המבוקרים בכתביהם בהנחת קיומה של יהדות חנוטה ללא דינמיקה וללא חיוניות. כך כותב בנו יעקב, שמקבילות בספרות התלמודית-מדרשית אינן מקורות לנצרות, כי זמן כתיבתן מאוחר משל כתבי הנוצרים, ואם המחקר יכול להוכיח קדמותו של מקור, הרי אם אין למצוא את העניין במקרא, צצה השאלה בדבר מקור משותף לשניהם. ההנחה היא, שחיי הרוח וההגות הדתית נשתתקו בישראל עם חתימת המקרא ושמוחצה לו ואחריו לא נוצר כלום. לא הורגש כלום ולא הגו כלום.

המגמתיות והחד-צדדיות של בוסט ברורות הן. וכמעט שאינן צריכות לראיה. אכל עם זאת אין גם לקפח את זכותו, שכן העמיד כמה וכמה בעיות בצורה ובדרך המקובלת בחקר הדתות. לא פחות מגמתיים הם רוב המחקרים, שעוסקים ביהדות כרקע וכקרקע, שעליהם צמחה הנצרות.

מפנה חל עם הופעת חיבורו של ג' פוט-מור 'היהדות במאות הראשונות של התקופה הנוצרית, תקופת התנאים'<sup>14</sup>. הוא אינו מתאר את היהדות כרקע בלבד להבנת התחלותיה של הנצרות, ותיאורו מבוסס כעיקר על ספרות חז"ל, ולא על הספרות החיצונית וההלניסטית. ראוייה לשבח מידת האובייקטיביות של המחבר וכן המתניות והזהירות שלו. הוא גם השתמש יותר מכל קודמיו במחקריהם של מחברים יהודים, ולא נמנע גם ללמוד מפיהם. השפעת ספרו של שכטר ניכרת במקומות הרבה. חוקרים נוצריים ראו ביהדות הפרושית, כפי שנוהגים לקרוא לה, את יהדות ההלכה הליגליסטית. העומדת בניגוד ליהדות הנבואית, שירשה אותה היהדות האפוקליפטית. גיבושה של היהדות הליגליסטית והתרחקותה מיסודות אחרים חלה, לדעת אחדים, עם הופעת הנצרות, ולדעת אחרים – עם חורבן הבית. יש טוענים, שביהדות שלפני החורבן ניכרו יסודות אוניברסליים ורצון לחדור מעבר לגבולות העם והארץ. החורבן ואח"כ המרידות ביהדות התפוצות בתקופת טראיאנוס ומרד בר-כוכבא בארץ בימי הדריינוס גרמו להתגברות היסודות הלאומיים. לצמצום האופק ולהתאבנות. ומאו ירשה הנצרות את מקומה של היהדות כדת מיסיונרית ואוניברסלית. לדעת אחרים<sup>15</sup> ההתפתחות היתה הפוכה. היהדות של המאה הראשונה, שישו ושליחיו ותלמידיו מתווכחים עמה, היתה

<sup>14</sup> Judaism in the first Centuries of the Christian Era, The Age, G. Foot Moore 1930 Notes, 1927 vol I-II, of the Tannaim

<sup>15</sup> 1906 Edinburgh, The Gospel History and its Transmission, F. C. Burkitt

עמ' 169-174.

רוחנית סחות. רק החורבן ותוצאות המרד הביאו אותה לכלל ספיריטואליזציה. לעומת דעות אלו והדומות להן מדגיש פוט-מור את הרציפות בתורת 'היהדות הנורמאטיבית', היינו של היהדות כפי שמשקפת בספרות התנאים של המאה השנייה. לדעתו, אין מקום לניגוד שבין דת 'נבואית מוסרית' לבין דת ליגליסטית. האופי הספרותי המיוחד של הספרות האפוקליפטית וקרבנו לספרות הנבואה אינו עושה אותה עדיין למתנגדה של ספרות ההלכה, כשם שאין להתעלם מההוראה המוסרית שבספרות התנאים. צמצומם של מעשי הגיור, בעיקר בימי הדרייגוס לא היתה לו השפעה מהותית על תורת התנאים. המלחמות בשנות 66–72 הביאו אתן שינויים במערכות החברה. הצדוקים והאריסטוקרטיה הכוהנית ירדו מעל הבימה. הקנאים אכדו בימי המלחמה וגם קולם של האיסיים גדם מיד אחריה. התחדשותה של היהדות אחרי החורבן היתה פעולתם של הפרושים, והיהדות, שהיתה מסולגת לכיתות שונות, זכתה בשני הדורות שלאחרי החורבן להומוגניות ולסמכות. המאסיים אותה עד היום. אמנם בפרטים חלה התפתחות ענפה של ההלכה בכתי המדרש של התנאים במאה השנייה, אבל התפתחות זו אין להכיר בה עקרונות שונים ולא קווים חדשים כלפי התקופות הקודמות, וכן אין למצאם ביסודות הדת והמוסר. העיקרים והיסודות היו קבועים מזמן, והיה הכרח להדגישם ולקרבם לתודעת הדור, אבל לא לחפשם ולגלותם.

הזהירות והמתנות, שנראו לו בצדק למור כהכרח אחרי הסברות הדמיוניות שנתקל בהן בספרי קודמיו, גרמו לו שיגביל את עצמו לתיאור היהדות הנורמאטיבית (ביסוי מקביל למה ששכטר מכנה 'יהדות קתולית') בתקופת התנאים. הוא מודה שוויתר על בעיות של 'תולדות הדת' (religionsgeschichtliche Probleme) היינו על שאלת מקורן של אמונות ודעות המצויות ביהדות והידועות אצל אחרים. משום שלדעתו שייכות בעיות אלו לתולדות הדת ככללן ולא דווקא לתולדות היהדות. אבל לא זה הוא החיסרון העיקרי. מור לא חדר במידה הדרושה גם לגופן של הבעיות הנדונות. הוא לא תיאר את תולדות האמונות והדעות בהתהוותן. במאבקן ובהתפתחותן. את כל דרך הלכטים שעברו עליהן עד לגיבושן. את הדינמיות והחיוניות הרבה שבחיי הרוח בימי הבית השני. המתוחות ביחסים שבין המסלגות והכיתות ובין הפלגים השונים שבין החכמים עצמם. אוסיים ומעמדם של החכמים לא נתלכנו. עצם המושג של יהדות נור-מאטיבית בגיבושה האחרון מוסרך מכמה בחינות. יש הלכות ודעות, שגיבושן קדום, ויש אחרות, שהגיעו לכלל ניסוח מקובל רק בסוף ימיהם של חז"ל ולא מעטות מהן אפילו לכלל זה לא הגיעו. סוף תקופת התנאים ודאי שאין לראות בו מעין מסנה או חתימה. הסענה, שמור משמיע כלפי החוקרים המציבים מעין גבול בזמן חורבן הבית או כלפי המסרידים בין הדת המוסרית-הנבואית לבין הדת הליגליסטית, כוחה יפה גם לגבי התחום שקבע הוא. הגבול הספרותי כשלעצמו אינו כלל וכלל גבול ומסנה לגבי תוכנם של הדברים. דבר גלוי וידוע הוא, שבספרות האמוראים נמצאים עניינים ומאמרים, שהמקבילות שבספרות הגנוזים

## חקר תולדות האמונות והדעות של חז"ל

מוכיחות עליו. שהוא קדום הרבה לזמנם של התנאים. ואין לו זכר בחיבוריהם. משמעותה הדתית של ההלכה ומקומה בין נכסי הרוח של היהדות לא זכו לתיאור מתאים ולהסברה הולמת למרות ההכרה העקרונית של מור בחשיבותה של התופעה<sup>16</sup>. טענות אלו ניתן לסעון כבר עם הופעת ספרו של מור. אבל במשך עשרות השנים שחלפו מאז הופעתו נפתחו מקורות חדשים – דייגו שנוכיר את מגילות מדבר יהודה – ומקורות חז"ל גופם זכו לפירושים מדעיים מבוססים על בדיקת טקסטים מהימנה יותר. ונוספה שורה ארוכה של עבודות מונוגרפיות על נושאים ספציפיים. אלה בלבד מוקיקים ומצדיקים עיון מחודש בתולדות האמונות והדעות של חז"ל. לא פחות מזה תובעים מעשה זה המחקרים החדשים בהיסטוריה היהודית של התקופה והגישות החדשות שנתגלו בה. החומר החדש – הארכיאולוגי, האפי-גראפי ושל הפאפירוסים – העשיר את ידיעותינו על החיים החומריים והחברתיים של התקופה וגם על מידת שלטונה של ההלכה בהם. השימוש הממצה יותר במקורות חיצוניים שינה הרבה את התמונה על פרשת היחסים בין עולמם של החכמים לבין העולם הסובב אותם. העולם ההלניסטי-פגני והעולם הנוצרי כאחד. ידיעות נוספות אלה גררו אחריהן גם תפיסות כוללות חדשות.

ראייה מקיפה וכוללת של מהלך ההיסטוריה היהודית העלה יצחק בערין. התקופה המכריעה. לדעתו, בהנחת היסודות של היהדות היא זו שבין כיבוש המזרח על ידי אלכסנדר הגדול והדיאדוכים לבין תקומת המדינה החשמונאית. בזמן זה התגבש אוסייה המיוחד של היהדות ושל עם ישראל לדורות. בתחילתה. בתקופה ההלניסטית הקדם-חשמונאית, נוצרו אידיאלים חברתיים-דתיים בעלי אופי אסקטיסטי-ספיריטואלי-מרטירולוגי. שעל סיהם נבנתה החברה של החסידים הראשונים. אחריה באה תקופת החשמונאים הראשונים שהיה בה ניסיון להקים מדינה תיאוקרטית על סי האידיאלים הנ"ל, ושנסתיימה בהיאבקות אכזרית בין החסידים לבין השליטים החילוניים. חוגי החסידים והחכמים הורחקו מהשפעתם הרשמית בפוליטיקה, אך למעשה נשארו שליטים בחיים הדתיים והחברתיים. ניסיון של החזרת תיאוקרטיה שלמה במלחמה נגד רומא נכשל. וחידוש משטר

16. בביקורת על ספרו של מור טוען Frank C. Porter, *Judaism in N.T. Times*, 1928, VIII, עמ' 30–62. שהשם הראוי לספרו של מור היה בעצם 'יהדות התנאים', וגם זו לא תוארה בשלמותה. טענה זו נכונה היא, אבל סורטר (עמ' 53) מאשים את מור בכך, שהוא נמנע מלדון בסרטי ההלכה שבמשנה מתוך חשש, שריון מעין זה היה מנע ממנו לעזור אותו רושם של הערכה ואהדה ליהדות, שבו היה מעתיק. דומה, שיחס זה סנע במבקר, וכל המוסל במומו פוסל. J. Bonsirven, *Le Judaisme, J. Bonisrven*, 1934, עמ' 308–323. Foot Moore וכמה מהדברים שאמרנו חלים גם עליו, אלא שהוא כתב את ספרו ברוח נוצרית-קאטולית, תם לא נמנע מלהכניס רעיונות נוצריים למקורות חז"ל.

17. בשורה של מאמרים ב'צחק' כרך י"ז תשי"ב, עמ' 1–55 ועמ' 173; כרך י"ח תשי"ג, עמ' 91–108; כרך י"ז תשי"ב, עמ' 117–155; בספרו 'ישראל בעמים', ירושלים תשט"ו ובמאמר המסכם 'המשנה וההיסטוריה', 'מולד' תשכ"ד, עמ' 308–323.

## פרק ראשון

החכמים הססיריטואליים בא מתוך התמוטטות מתמידה של היסודות הטבעיים. המגמות הרוחניות-אסקטיות והאסכטולוגיות נמשכו גם אחרי החורבן וגם אחרי חתימת המשנה. אולם חתימת המשנה יש בה משום הרגשה מודעת של החלשת כוח היצירה שהלך והתמעט. החסיד-החכם היהודי נולד – לדעת בער – על ידי פגישתה של המסורת הנבואית העברית עם התרבות היוונית. קיימים יסודות משותפים למגמת המוסרית של טיפוס החכמים והחסידים ביהודה וביוון: לחיות על פי חוקי הטבע ולקיים בסדרי החכמה את האידיאלים של חיי טבע. בער מעביר את המגע שבין היהדות לבין היוונית אל הדורות הראשונים של התפשטות ההלניזם במאה השלישית לפני סה"נ ולכל המאוחר במאה השנייה. החסידים והחכמים בישראל באו להגשים אידיאלים דומים לאידיאלים הפוליטיים של אפלטון. אלא שהמושגים שהופיעו כמערכ בצורה אינטלקטואלית, קיבלו אצלם אוסף דתי שלם הן בתוכנם והן בצורתם. חכמים וחסידים אלה והים, לדעתו של בער, עם האסנים (האיסיים), כפי שהם ידועים לנו מספרי פילון ויוספוס. ויש גם לראותם כפרוטוטיפוס של הנזירים הנוצריים המאוחרים. הם היו אסקטים ונושאי השראה דתית עליונה, שבמרד החשמונאים הראו דוגמה של הקרבה למען הדת לכל הדתות המונותאיסטיות. חכמי המשנה שלאחר חורבן הבית היו, לדעתו של בער, טיפוסים חלשים ביחס לאיתם החכמים והחסידים שקדמו למדינה החשמונאית. אנשים אלה, אע"פ שנשארו ברובם אנונימיים, פעלו בהיסטוריה ככוחות יוצרים וחוקים הרבה יותר מאותם החכמים המאוחרים, שביקשו רק ללכת בעקבותיהם של הקודמים. התפיסה הססיריטואלית ששלטה בימי הבית השני שימשה נקודת מוצא בתולדות הנצרות, ועל הכול נשארה כת סמכא בעם ישראל לכל הדורות. בתפיסה זו מצויה אחדות של רעיונות ותורות: השקפת עולם שלמה. רעיונות דתיים, שנולדו והתפתחו על פי חוקים ידועים בתולדות הדת. הם נולדו מתוך מגע חי עם תורת הנביאים, מצד אחד, אבל גם מתוך מגע חי עם העולם המערכי. יש צד שווה בין שיטתו של בער לבין שיטת מור. גם הוא גורס רציפות מן התקופה הקדומה עד לחתימת המשנה. אלא בעוד שמור רואה את תקופת היצירה והגיבוש בסופה כמאה השנייה לסה"נ, הרי בער רואה אותה דווקא בתחילתה. היינו במאה השנייה לפני סה"נ. צד שווה נוסף בין מור לבין בער הוא, ששניהם ממעטים את ערכה של המסורת החיצונית, ושל עניין הכיתות. אלא שגם בנקודה זו המניעים הם שונים. מור קבע את גיבושה של היהדות בזמן, שאלה כבר עברו מן העולם ופסקו מלהיות גורם. ולעומת זאת בער קובע, שההלכה נוצרה ביסודותיה וברוב פרטיה לפני סרישתן והתבדלותן של הכיתות. הכיתות הן פרי התמוטטות והתפוררות חיצונית ופנימית ובניגוד לעדויות המפורשות של יוספוס ושל המקורות התלמודיים הוא נוטה להעבירן מימי החשמונאים הראשונים לתקופה האחרונה שלפני החורבן<sup>18</sup>.

18. מתוך מנחה זו יצא לאחר את כתיבת מעלות מדבר יהודה למאה השנייה לספה"נ

## חקר תולדות האמונות והדעות של חז"ל

ראייתו הכוללת והמקיפה של בער, המעמידה את החכמים והחסידים כגורם יוצר על בימת ההיסטוריה העתיקה, יש בה מן המושך והמשחר. אבל היא מחייבת בדיקה יסודית ובלתי משוחדת של המקורות, חזו – כפי שנראה – מביאה לתוצאות שונות לא רק כפרטים, אלא גם כתפיסה הכללית. אבל צריך להודות, שבער חזר והקנה ממד היסטורי לבעיות העומדות לדיון ועורר שאלות, שאי אפשר שלא להיזקק להן.

ניסיון אחר לתת תיאור כולל של עולמם של חז"ל נעשה בימינו ע"י אליעזר ארי' (לואי) פינקלשטיין בספרו בלשון האנגלית 'הפרושים, הרקע הסוציולוגי של אמונתם'.<sup>19</sup>

מאז מאקס ובר וספריו הגדולים על הסוציולוגיה של הדת אין מי שיטיל ספק בחשיבותו של בירור היחסים שבין נתונים חברתיים-כלכליים לבין תורות דתיות, ובוודאי שיש הכרח בבירור מעין זה כתחום תולדות הדת היהודית על מקומה המרכזי של ההלכה, העוסקת במפורש בדיני ממונות, נזיקין וכדומה. אבל, לצערנו, שני הכרכים של פינקלשטיין אינם מקדמים את ידיעותינו ואת הבנתנו. הספר הוא צירוף חריף של השערות דמיוניות ומפליגות, של בנייה על הנחות ואקדמות שלא הוכחו ושל דברי אפולוגטיקה. הכיוון האפולוגטי מאלץ את המחבר להסביר את הכול, או – יותר נכון – ל'המתיק' את הכול ולשבר את האזון. אפולוגטיקה זו שונה מזו שרגילים לה ב'חכמת ישראל' באירופה. מגמתה של 'חכמת ישראל' היתה להוכיח, כי 'תורת היהדות' אינה נופלת במאומה מהנצרות, אלא אף עולה עליה. אבל היא לא טענה, שתורת היהדות נתממשה. לעומת זאת קובע פינקלשטיין, שה'פרושיות' – נעשתה לאבן הפינה של הציביליזציה המודרנית. היהדות, הנצרות והאיסלאם הן תוצאה של חבורת הפרושים ופעולתם. 'חצי העולם משתייך לאמונות פרושיות'.<sup>20</sup> הנצרות אינה אלא גון של ה'פרושיות'. פאולוס היה למספח הפרושיות, הגרים שעזבו את האלילים נרכשו על ידי ה'פרושיות', המשותפת לשתי הדתות, ליהדות ולנצרות.<sup>21</sup> פינקלשטיין מגלה דמיון רב בין התנועה הפוריטנית של אנגליה ושל ניו-אינגלנד לבין הפרושיות. מילטון כתב אמנם דברים קשים כנגד הפרושים, אבל תביעתו לחירות אינטלקטואלית היא בסיס הפרושיות. הקונפליקט המתמיד שבחברה בין הכפר לבין העיר והמגמה הברורה

ולהוכיח שנכתבו בהשפעת כתבי 'הברית החדשה'. ר' 'ציון' כ"ט תשכ"ד, עמ' 1-60. כעקבות בער הנוטה לראות בספרים חיצוניים, שנשמרו בחיקה של הכנסייה, חיבורים נוצריים, הולך 'אסתר, 'מומרי שלמה, השקיעה החשמתאית והנצרות', 'ציון' תשכ"ה עמ' 1 ואילך.

19. The Pharisees, The Sociological Background of their Faith, 1938, וכעת במהדורה שלישית, 1962, בתוספת הערת מבוא, עמ' 47-137, והשלמה בכרך השני, עמ' 627-780.

20. 'Fully half of the world adheres to Pharisaic faiths', שם, עמ' IX.

21. שם, עמ' XIV.

## פרק ראשון

לאורבניזציה על בעיותיה עשויים למצוא מקור הוראה. לדעתו. באותה מזיגה של אורבניות וכפריות, שהוא מוצא בפרושיות. בהקדמה למהדורה השנייה מנסה פינקלשטיין להחליש במקצת את התמיהה. שעוררה הצנתו את הנצרות כחלק של הפרושיות. ע"י הבחנה בין מסדר הפרושים לבין קבלת עיקרי תורתם. הוא מייחס לפרושים את השאיפה להפיץ בעיקר את האמת הפילוסופית שלהם ולקבל אישור לאתיקה האוניברסלית שלהם. בהוספות למהדורה השלישית מזהה פינקלשטיין את הפרושים עם החסידים. ההבדל שבין הפרושים לבין הצדוקים לא היה בעיקר הבדל שבמצב הכלכלי. הבדל שבין עשירים לעניים (תורה שהוא בעצמו החזיק בה בספרו על ר' עקיבא). הוא גם דחה את שיטתו של גייגר, שלפיה היו הפרושים מחדשים ומתקנים. הפרושים היו. לדעתו. אנשי העיר ירושלים. אנשי השווקים. תגרים ובעלי מלאכה. והצדוקים – כוהנים בעלי אחוזות גדולות בסביבות יריחו והגליל. בידי הפרושים היו מסורות קדומות ירושלמיות. ובידי הצדוקים מסורות של הפרובינציה. כמה מהמחלוקות שביניהם מקורם עוד כימי הבית הראשון. כעת מרבה פינקלשטיין להשתמש במושגים כמו 'פרוטו-צדוקים'. 'פרוטו-פרושים' ואפילו Proto-Hillelites. הפרושים. או ה'פרוטו-פרושים'. דווקא הם שמרו על המלה הכתובה של התורה. והצדוקים היו הסוטים מדברי הכתוב. לעומת זאת נגעו חילוקי הדעות שכן הפרושים לכתובים. שאפשר לפרשם בדרכים שונות. 'חילוקי דעות... היו פארה של התנועה. לפחות בתקופה הקדומה'.<sup>22</sup> הפרושים ירשו את דעותיהם מהנביאים. והצדוקים ממסורת הכוהנים והאריסטוקרטיה. ורעיונות רבים שלהם מקורם כמאות האחרונות של ימי הבית הראשון. את כל הדברים האלה מבקש פינקלשטיין להוכיח על ידי חדירה לסעמיהן הפנימיים של ההלכות. אבל רוב פירושו וסברותיו אין להם אחיזה מספקת במקורות. פינקלשטיין כתב את ספרו מתוך תקווה שיהיה בו משום תרומה להפצת אור על בעיות זמננו. אבל אין אנו סטורים מלשאול. אם תקוה זו מסייעת להפיץ אור על תורת הפרושים. האמת היא. שהיהדות הפרושית לא היתה לדת עולמית. אלא נשארה עולם בפני עצמו. ועל דמותו ומהותו של עולם זה אנו תוהים. מובן הוא הרצון לתרום להבלטת הערך האוניברסלי של תורת חז"ל ולהעמידה כמקור הוראה אקטואלי לפתרון בעיות דורנו. 'מדינת החכמים שלנו – כותב בער<sup>23</sup> – היא חלק של העולם ההיסטורי הגדול המקיף והמאחד את המזרח ואת המערב. אי אפשר להבין את ההיסטוריה העתיקה – ובכללה הנצרות – בלי הבנת גורם מכריע זה... שלשלת אורגנית מקשרת את הדורות השונים. תקופת הבית השני היא בעיקרה ובסופה התקופה של הנחת היסודות לכל חלקי המסורת שלנו. במידה שמתגלה הבית הזה כמצאיות ריאלית אמיתית בזמנה. בה כמידה מתנדפים ומשתכחים כפני גדולת הנושא כל ההרהורים של זיקה

22. שם. עמ' 634, למרות שמפורש 'בראשונה לא היו מחלוקות בישראל!'

23. עמ' CXXXIV ועמ' 797.

24. המשוה וההיסטוריה. 'מולד' תשכ"ד. עמ' 323.

## חקר תולדות האמונות והדעות של חז"ל

פוליטית קונקרטיה או דתית דוגמית של ההווה. והבניין נשאר ועומד לפנינו כאידיאל ובצוואה לדורות. נאים הדברים למי שאמרם. ברם, כבואנו להשמיע הערכות כלליות מסוג זה. מצוים אנו לחשוש. שמא אינן אלא פרי שכנוע פנימי. דוקא מי שסבור שאין המחקר ההיסטורי נועד להיות רק בילוי זמן מעניין. אלא עליו למלא תפקיד. אבל עם זאת אין הוא מבקש להתיימר. שניתן להגיע לשחרור מוחלט מכל זיקה ערכית. אינו רשאי להתעלם מן ההבדל שבין החוקר לבין המטיף. מותר לו להיסטוריון להיות גם מטיף ודרשן. אבל עליו להבחין בין שני התפקידים האלה למען טובת שניהם.

ממה שאמרנו על דרך הביקורת מסתמנת דרכנו. אין אנו באים לתאר את היהדות של תקופת הבית השני ושל מאות השנים שלאחר חורבנו. ברצוננו רק לתאר את אמונותיהם ודעותיהם של החכמים מתוך ידיעה, שהיו זרמים אחרים, שעקבותיהם נשארו לא רק בכתבים הגנוזים ובמגילות. אלא גם בדברי חז"ל עצמם. אם על דרך הפולמוס ואם על דרך הקליטה. לסיכך עלינו להזדקק בדיונינו למקורות חיצוניים וכיתתיים. ההשוואה של המקורות החיצוניים והפנימיים מראה. שלא כל רעיון והוראה המופיעים בכתביה של כת הם חידוש המיוחד לה. יש שאינם אלא חלק ממסורות קדומות יותר. שסוגלו מתוך מגמה מיוחדת. גם כמקורות חז"ל מצויות אמונות ודעות ואף הלכות. שצמחו ורווחו תחילה בחוגים שונים לגמרי. שיסתנו היא פילולוגית-היסטורית. עיקר תשומת לבנו נתונה לביאור המקורות על יסוד נוסח מהימן ומבורר ומתוך הרקע ההיסטורי שבו צמחו וגדלו. רק אם נמצא ראיות והוכחות מספיקות בתוכם. יהיה מותר להגיע לכלל הסקת מסקנות כלפי תקופות קדומות יותר. היסוד העיקרי של תורת חז"ל הוא המקרא. את פעולתם של חכמים יש לראות כהליך ממושך להגשמת התורה והאידיאלים של הנביאים במציאות זמנם ובמסגרתם. מציאות זו השפיעה לא רק על דרכי הספתם והסברתם של חז"ל וקבעה לא במעט את ניסוח דבריהם והנמקתם. אלא גם הטביעה את חותמה על תוכנם. כשם שעלינו לברר את מהותה והיקפה של פעולת הדעות הדתיות על התופעות החברתיות. כך עלינו לעקוב אחרי השפעתם של הכוחות הפוליטיים והחברתיים על ההשקפות הדתיות. המגע עם העולם הסובב אותם הביא אתו השפעות שונות. אבל גם מאבקים ופולמוס. נתרחק הרחק קיצוניות מכל צל של אפולוגטיקה. נלמד מהמקורות מה שניתן ללמוד מהם בשיטות שפיתח המחקר התלמודי. שאינן אלא השיטות הפילולוגיות המקובלות. מחקר זה הבשיל פירות בני קיימא הן מבחינה פרשנית והן מבחינת זיהוי המקורות וניתוחם. הבסיס הפילולוגי שם גבול להשערות ולדרשות. שעצם טיב מקורותינו ואופיין פותח להן פתח רחב. דרושה גם תשומת לב רבה הן לדרכי הפירוש והדרש. שנקטו חז"ל בהלכותיהם ובאגדותיהם. והן לעיצוב האמונות-צורני. ששיוו לדבריהם הם. רק העמידה על צדדים אלה יש כה כדי ללמדנו.

25. ר' יצחק היימן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ב ומאמרי בק-ס שנה כו, תשי"ב, עמ' 223-228; וראה ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 185-212.

מהו המשקל שעלינו לייחס למאמר. לדרשה או למשא ומתן בברכי הלכה מכחינה רעיונית-מהותית, ומה יש לזקוף על חשבון המתודה, הצורה והנוסח. בלי בחינתם הפילולוגית וניתוחם הצורני של המקורות לא ייתכן תיאור תולדותיהם של רעיונות דתיים.<sup>26</sup>

מנמת חיבורנו לתיאור מסכם של אמונותיהם ודעותיהם של חז"ל בתולדותיו של מאבק על התודת אידיאלים דתיים ומוסריים לחיי יום-יום של הציבור ושל היחיד אנב שמירת שלמותה ואחדותה של האומה והכוונת דרכה בעולם הזה כהכנה לקראת עולם אחר שכולו טוב. בדיונינו על האמונות והדעות של חז"ל לא נסח את הדעת מהחכמים עצמם. אמנם דמויותיהם ואופיים עוצבו על ידי התורה שהיתה להם מורשה, אבל עולמם של חכמים היה מגוון ועשיר בטיפוסים שונים, שהטביעו את חותמם האישי על הגותם והוראתם. מחברה של איגרת אריסטאס כותב (ק"מ): 'על כן כוהני המצרים... מכנים איתנו אנשי אלהים, ואין תואר זה הולם לשאר אנשים, אם אינם יראים את אלהי אמת. אבל הם אנשי מאכל ומשתה ומלבוש וכל תכונת נפשם שואפת לזה. אבל אצל אנשינו אין לזה כל ערך, וכל ימי חייהם עוסקים הם בחקירה על כוחו וכל יכולתו של אלהים'. ודאי, שהדברים נכונים לגבי רוב התנאים והאמוראים.

עניינם ולבם מופנים היו כלפי מעלה, אבל טיפוס אחד לא היה מצוי ביניהם – גם לא כין אלה שעסקו כמעשה מרכבה וכמעשה בראשית – והוא זה של המיסטיקן, השואף להשתחרר מהאני שלו, ואנב כך הוא עוסק רק בעצמו. את תפקידם ראו בפעולה בעולם שלמטה. היו חכמים שנסו לקיצוניות בהגותם וכמעשיהם. והיו שהטיפו לדרך של פשרות, שאמנם לא נקבעו לפי מידת הנוחיות. היו שהלכו בדרך החומרה וההקפדה, והיו שהפנינו מידות קיצוניות של אהבת הבריות ומסירות נפש לזולת. רובם ככולם הכירו את סיבוכי החיים על סבלם וששונם, על שמחתם ואסונם, וחיים אלה שימשו להם גם אכנ כוחן לאמונותיהם ולדעותיהם.

בוודאי ימצא תיאורנו לקוי ברציפותו, ולעתים הפרוץ שבו מרובה על העומד. אבל העדפנו להודות באי ידיעתנו ולגלות את ספקותינו מאשר ללכת בדרך של הכללות קלות ומושכות.

26. דוגמאות לרוב להזנחתם של כללים אלה מספק ספרו של א-י השל, 'תורה מן השמים באספקלריה של הדורות', לתוך-ניו-יורק, כרך א' תשכ"ב, כרך ב' תשכ"ה. שם הספר באנגלית Theology of Ancient Judaism, אבל לאמיתו של דבר יש בו ניסיון של המחבר להניע לכלל תיאולוגיה משלו, כמו בספרו האנגלי God in search of Man, 1955, אלא שבעברית הלבישו מלבוש תסור ציטאטים מחיבורי כל הדורות וכתבו בסנען מגיד-חסידי-מודרני. על ישתו האקסיסטנציאליסטית-סרנמטית של השל עצמו ר' J. M. Chinitz, The elusive Revelation, Judaism, 1965, עמ' 198 ואילך, ועל התיאולוגיה היהודית המודרנית בכלל ר' S. Sandmehl, Reflection on, The Journal of Bible and Religion, the Problem of Theology for Jews, 1965, עמ' 101 ואילך.



## פרק שני

### האמונה באל אחד

הרעיון המונותאיסטי על אל אחד, שאין עוד מלבדו, היה בראשית תקופתנו נחלת הכול. הוא לא נוסח ניסוח חדש כדוגמה, אכל הונהגה החובה לקרוא פעמיים ביום את הפסוק בדברים ו. א ('שמע ישראל' וגו'). ובעצם מעשה זה היה משום העמדת עקרון אמונת האחדות כראשון במעלה. מתי הונהגה חובה זו? אין לנו מסורת על כך. המשנה מניחה את קיומה כדבר ידוע ומפורסם, כאילו כתוב בתורה, ושואלת 'מאימתי קורין את שמע בערבית?', 'מאימתי קורין את שמע בשחרית?' בפרטי דיניה של קריאת שמע חולקים התנאים שחיו סמוך לחורבן הבית: ב"ש וב"ה ר' אליעזר ור' יהושע. במשנה המוסרת על סדר הקרבת קרבן התמיד במקדש נאמר 'קראו עשרת הדברים, שמע והיה אם שמוע ויאמר'. הצירוף הזה – 'עשרת הדברים ושמע' נמצא בפאפירוס נאש, שהחוקרים חולקים על זמנו המדויק. יש המקדימים אותו עד למאה השנייה לפני סה"נ, ויש המאחרים עד למאה הראשונה אחריה. על ביטול קריאת עשרת הדיברות נדון בהקשר אחר. הקדמת קריאת עשרת הדיברות – שנהגה לא רק במקדש אלא גם בגבולין – מורה כנראה על כך, שהיא גם קדמה בזמן לקריאת שמע. על השאלה 'מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום', כבר השיב האמורא ר' לוי: 'מפני שעשרת הדיברות כלולין בהן'. קריאתו של תוכן ההתגלות בהר סיני בשעת הקרבת הקרבן היה בה מעין חזרה על הברית אשר כרת ה' עם עמו. והרי פרשה זו, ייחודה וחד-פעמיותה, מובלטת גם בספר התורה. מתי נוספה פרשת 'שמע'? אולי נמצא רמז לזמן, אם נעמוד על מה שמוסיף הפסוק הראשון שבה לדיברות הראשונות.

1. ברכות ס"א מ"א-מ"ב. ואמנם בתלמוד הקשו 'תנא היכא קאי דקתני מאימתי ותירצו' 'תנא אקרא קאי דכתיב בשכבך ובקומך' (ברכות כ ע"א). אבל היו עוד אמוראים, שאמרו שק"ש היא מדרבנן, ואת הפסוק סירשו כפשוטו – 'ודברת כם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך' אמרו: 'ההוא בדברי תורה כתיב' (שם כא ע"א).

2. תמיד ס"ה מ"א.

3. ירו' ברכות ס"א, נ ע"ג.

כדיכרות נאמר, שאלהים הוא אלהי ישראל שהוציאם ממצרים, וישראל מצוה 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה', אבל אין בהם שלילה מפורשת של קיומם של אלים אחרים, כפי שנתבטאה בפולמוס השנון של הנביאים, וכפי שהוא יוצא בכירור מתוך ההכרזה 'ה' אלהינו, ה' אחד'. בתקופה הפרסית נתקלו בדת (המלה 'דת' היא, אגב, פרסית) שהיתה שונה במובנים רבים מאותן דתות שהכירו לפני זה, דת שלא הכירה בפסילים. גם אם המלכים האחמנידים לא קיבלו את תורת זרטושטרא, אלא החזיקו בדת הפרסית הקדומה או כתפישתה, שלפיה, אהורא-מזדא הוא גם אלהי היום ואלהי הלילה והוא עומד מעל הניגוד של טוב ורע, אבל הוא אביהם של התאומים (mainyu), שקיים כיניהם ניגוד מתמיד. הרי ברור, שלגבי אנשים מבחינה נראה הפרינציפ הדואליסטי יוחר מאשר ההבדלים, שהחוקרים כימינו עומדים עליהם. אם בעיני הרודוסוס היווני נראו האלים האיראניים – בניגוד ליווניים – כרחוקים מסבב בני האדם, הרי בעיני היהודים היו הם אלים. ההכרזה היוס-יומית במקדש היחיד בירושלים 'ה' אלהינו ה' אחד' הכיעה את ההבדל הגדול. הפסוק הקודם לישמע ישראל' במקרא הוא 'ושמעת ישראל לעשות אשר ייסב לך ואשר תרכון מאד, כאשר דבר ה' אלהי אבותיך לך, ארץ זבת חלב ודבש'. אבל בתרגום השבעים נוסף אח"כ: 'ואלה החוקים והמשפטים אשר צוה ה' לבני ישראל במדבר בצאתם מארץ מצרים'. תוספת זו נמצאת בפאפירוס נאש, וקרוכ לומר שהיא חדרה לתרגום השבעים מנוסח התפילה, ולא להפך. באמירת הפסוק היתה הכרזה קבל עולם, כי אלהי ישראל הוא אלהי העולם ואין עוד מלבדו, כפי שבאמת דרשו התנאים: 'ה' אלהינו – עלינו, ה' אחד – על כל באי העולם'.

רעיון האחדות המוחלטת הוכן כשיא בהכרת האלהים. השגתו של רעיון זה לא נראתה פשוטה לגבי 'כל באי עולם', וחכמים ראו אותה כתוצאה של התפתחות, ואת הדרגות השונות מצאו במקראות. בדרשה, שזמנה אינו מאוחר למאה השנייה, נאמר: 'עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים. אמרו שלא הגיח יתרו ע"ז בעולם שלא עבדה, לכך אמר מכל האלהים, ורחב אמרה: כי ה' אלהיכם הוא אלהים כשמים ממעל ועל הארץ מתחת. ונעמן הודה בדבר יותר מהם, שגא': הנה נא

4. הרודוט 1, 131/32, ור' Leipzig, Die Rel. des alten Iran, Nyberg, 1938, עמ' 369 ואילך.
5. גיברג, עמ' 105, ור' Die Religionen Irans, G. Widengren, 1965, עמ' 76 ואילך ור' בבקרתו של BSOAS, S. Shaked, כ' 32 חוב' 1, 1969, עמ' 160–162.
6. ר' מיצ סגל, העמא של נש, לשוננו כרך ט"ז, חש"ו, עמ' 27–36. טענתו של יהושע גוטמן, הספרות היהודית ההלניסטית, א, ירושלים תשי"ח, עמ' 128 הע' 16, אינה משכנעת.
7. ספרי דברים ס"א, לא, עמ' 54 ור' מדרש תנאים עמ' 25. בספרי במדבר ס"י קלד, עמ' 180: 'אדן אתה לכל באי העולם' ובספרא צו, מילואים ס"א ה"ט, מא ע"ד: 'בשעה שצוה אדן העולם' ובדרשת ר' אלעזר בן עזריה, חגיגה נ ע"ב: 'מפי אדן כל המעשים' (= אבות דר"ג נ"א ס"ח עמ' 68: 'ריבון כל המעשים') גם בן סירא משתמש בתארים 'אלוהי הכל' (לו א) 'אלה כל' (מה מב), ולתואר 'אדן הכל' שבמומור קנא מקומראן, ר' אבי הורוביץ, תרכ"ץ של"ד, תשכ"ה עמ' 224 ואילך.

## האמונה באל אחד

ידעתי, כי אין אלהים בכל הארץ, כי אם בישראל<sup>8</sup>. יתרו נתן ממש בעבודה זרה, והכיר רק בעליונותו של אלהי ישראל על אלים אחרים; רחב שמה אותו בשמים ובארץ, אבל לא אמרה שאין אל אחר על ידו; נעמן התקדם יותר ואמר: 'אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל'; אבל לא אמר 'בשמים ובארץ'. את רעיון האתודות והייחוד הביע משה: 'כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'; ובמדרש יותר מאוחר פירשו: 'אפילו בחללו של עולם'<sup>9</sup>.

האמונה באל אחד מתבטאת בשלילה מוחלטת של כל אלהות אחרת – כלשון חכמים של 'עבודה זרה' – היינו של כל פולחן, שאינו 'עבודה' סתם, שהיא עבודת ה'. רעיון זה מצא את ניסוחו במאמר 'כל המודה בעבודה זרה כופר בכל התורה כולה, וכל הכופר בעבודה זרה מודה בכל התורה כולה'<sup>10</sup>. הכופר בעבודה זרה אינו מכחיש את מציאותה, אלא את ממשותה<sup>11</sup>; המודה בה מודה בממשותה. למי מוסנים הדברים במאמר זה? הם פונים לסוג אנשים, שאינם מקיימים את התורה כולה, אבל כופרים הם בעבודה זרה, ולסוג אחר המודים בתורה אבל גם בעבודה זרה. חוגים כאלה מצויים היו בין 'יראי שמים', גרים למחצה, בגולה היהודית. אמנם הדעה הרווחת של חז"ל במאה השלישית היתה, שהיצר של עבודה זרה נעקר ונסתלק מישראל כבר בראשית ימי הבית השני<sup>12</sup>, ולכך יש עדות

8. הבאתי את המכילתא כלשון ילק"ש מלכים, רמז רכט. במכילתא יתרו עמלק ס"א, עמ' 194–195, נאמר 'תעמן הודה בדבר יותר ממנו... וכן רחב הזונה אומרת', ועין שם בש"נ, ואין כאן שום הבדל בין נעמן לרחב. נראה שכמה כ"י הושמט ענין רחב תוסף בסוף. במה"נ לשמות הוצ' מרגליות עמ' שס ושם במכילתא דרשב"י, הוצ' אפשטיין-מלמד, עמ' 131, נאמר: 'וכן רחב הזנה שירה', בילק"ש יהושע רמז י הועתק המאמר מדב"ר ס"ב אות כו. אמנם נמצא שם הציון 'מכילתא', אבל הוא שי"ך רק להתחלה, למאמרו של ר' שמעון בן אלעזר הלכות ממכילתא שירה ס"ג, עמ' 128, והשאר נובע מדב"ר אלא שבמקום 'תעמן הודה במקצת ממנה', כלומר במקצת ע"ז, נעשה 'תעמן הודה בדבר יותר', ובמקום 'רחב שמתהו בשמים ובארץ' – 'ורחב הודת בדבר יותר מהם'. הקדמת נעמן לרחב מובנת בדב"ר בגלל התוספת של משה שאמר אותו כתוב בתוספת 'ואין עוד'.

8. דב"ר שם: על החיפוש אחרי האל האמיתי והסולחן הראר בעולם העתיק במאה הראשונה והשנייה ר' A. D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933, עמ' 108 ואילך.

9. כלשון זו מובא המאמר בספרי דברים ס" כח, הוצ' סג"ל שטיין, עמ' 122, ור' ספרי במדבר ס" קא, עמ' 116; 'כל המודה בע"ז כופר בעשרת הדברות ובמה שנצטווה משה ובמה שנצטוו הנביאים ובמה שנצטוו אבות וכל הכופר בע"ז מודה בכל התורה כולה'.

10. הלשון 'מודה ב...' כמו 'כופר ב...' לקוחה מלשון המר"ם 'טענו חטין והודה לו בשעורין', שבועות ס"ו מ"ג.

11. יומא ס"ט ע"ב ובשאר המקומות שציינתי במאמרי 'הלכות ע"ז והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה והשלישית', ספר ארץ ישראל, ה', 1958 (תורגם לאנגלית ב-IEJ לשנת 1960–1959) וש' ליברמן, סלמוס' חכמים נגד עבודה זרה, *Hellenism in New-York, Jewish Palestine*, 1950, עמ' 115–127 (ובתרגום עברי 'יוצית ויוצית בא...', תשכ"ג עמ' 236–244).

מקבילה בספר יהודית: 'כי לא קם בדורותינו ואין ביום הזה לא שכס ולא משסוה ולא בית אב ולא עיר ממנו, אשר יעבדו לאילים מעשה ידי אדם, כאשר היה בימי קדם'.<sup>12</sup> דברים אלה מתאשרים מתוך עדות חיצונית. היקאטאיוס איש אבדירה. בן דורו של אלכסנדר הגדול ראה את מהותה של דת ישראל. שמשוה לא הנהיג שום פסל בעבודת האלהים מתוך ההנחה, שאין לאלהות צורת אדם.<sup>13</sup> הוא גם עמד על מסירות הנפש. שבה שמרו היהודים בזמנו על אמונתם. יהודי בכל סירבו להשתתף בבניין כל ההרוס על פי מצוות אלכסנדר הגדול, וקיבלו עליהם ייסורים ועונשים קשים. ויהודי ארץ ישראל הרסו בתי מקדש ומזבחות. שהוקמו ע"י זרים שנכנסו לארץ, מבלי לשים לב לעונשים שהוטלו עליהם.<sup>14</sup> ודאי שבתקופת ההלניזציה שקדמה למרד החשמונאים חלה נסיגה גם בתחום זה, ועל כך יעיד גם המסופר בחשמונאים:<sup>15</sup> 'וביום המחרת (אחרי הקרב עם גורגיאס) כבוא אנשי יהודה אליו לזמן הקבוע לקחת את גוויות החללים ולהביאן לקברי אבות עם קרוביהם. וימצאו לכל אחד מן המתים תחת כותונתו כלי קודש מפסילי יבנה. דבר האסור ליהודים מן התורה, ויהיה ברור לכולם, כי בגלל זאת נסלו אלה'. הדברים האחרונים מורים על פעולתם של החשמונאים הראשונים לביעור ע"ז מהארץ. כיבושיהם ומעשי הגיור ההמוניים כרוכים היו בעקירת פולחנים נכריים ובהריסת בתי המקדש שלהם. בימי שלטון בית הורדוס והנציבים הרומיים חזרו ערים אלו להיות ערים הלניסטיות לכל דבר. בעקבות ניסיונם של יהודי יבנה להרוס מזבח אלילי באה סקודת הקיסר. שלסיה הוטל עליהם, בהתאם לסיפורו של סילון.<sup>16</sup> להחקין פסל יקר ומזבח בבית המקדש בירושלים. מעשה זה יש בו כדי לשמש הסבר לאזהרתו של ר' יוחנן בן זכאי: 'אל תכהל לסתור כמות גויים שלא תבנה בידך, שלא תסתור של לבנים ויאמרו לך עשה של אבנים, של אבנים ויאמרו לך עשם של עץ'.<sup>17</sup> יש להניח, שבימי החשמונאים חוקנה הברכה שבמשנה: 'הרואה... מקום שנעקרה ממנו עבודה זרה אומר: ברוך שעקר עבודה זרה מארצנו'.<sup>18</sup> בתוספתא נוספה התפילה: 'יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתיעקר עבודה זרה מכל מקומות ישראל וחשיב לב עובדיהם לעבדך'.<sup>19</sup> ברור, שתפילה זו היא מזמן יותר מאוחר, שעה שלא יכלו לאבד עבודה זרה של גויים, והיה צורך גם לתקן ברכה לרואה עבודה זרה 'ברוך ארץ אפים'.<sup>20</sup> לתקופה של ריבוי גרים בין מאונס ובין

12. ת. יח.

13. *ἀνθρώπων εἶναι τὸν θεόν* ἀνθρώπων εἶναι τὸν θεόν, ר' יהושע טעמן, הספרות היהודית ההל-

נוסטית, כ-א עמ' 60.

14. יוסף בן מתתיהו, נגד אפיין א 192.

15. ב יב, לס.

16. *Legatio ad Gaium*, 203.

17. מדרש תנאים, הוצ' הוסמן, עמ' 58, אבדר-ג'ב ס-א, עמ' 66.

18. ברכות פ"ט מ"א.

19. ברכות פ"ו ה"ב, עמ' 33, ור' ש' ליברמן, תוס' כמסוטה, עמ' 104.

20. תוספתא שם, ור' בירו' שם פ"א ה"ב, יב ע"ב 'נעקרה במקום אחד תקבעה במקום אחר'.

## האמונה כאל אחד

מרצון או לתקופה שבה רבים מכין גרים גרורים אלה חזרו לסורם יש לשייך את המאמר על 'כל המודה בעבודה זרה כופר בתורה כולה. וכל הכופר כעבודה זרה מודה בכל התורה כולה'.

הכפירה בעבודה זרה היתה נחלת כלל העם היהודי בימי החשמונאים, ועם צמצומו של הגיור שררה ההרגשה שאין נשקפת סכנה מעבודה זרה, הואיל ואין בה ממש, ודעה זו היתה כל כך מושרשת, שגם הניחה, שבעצם גם הנכרים אינם יכולים להאמין בממשותה של עבודה זרה<sup>21</sup>, ואמנם רבו בין הפגנים כמאה השנייה והשלישית, שלא ראו את הצלמים והפסילים כדבר של ממש אלא כסמלים, אכל חכמים ראו, כמוכן, גם בפולחן מעין זה עבודה זרה, ובוודאי שלא קיבלו את הדעה, שהאלילים אינם אלא מעשה ידי הדימונים הפועלים באמצעות צורות ופסלים, דעה שהיתה רווחת בספרות ההלניסטית ובכתבי אבות הכנסייה (בתרגום השבעים באה לעתים קרובות המלה δαίμονες במקום אליילים). דעה זו נמסרת מפני האמוראים במאה השלישית, אבל אין כל הוכחה שהסכימו לתירוצם ושלא ראו בגויים הסבורים כך פטישיסטים. כך יוצא גם במפורש מהמקור שבו נזכרת אמונה זו. 'איתמר: עבודה זרה שנשתכרה מאיליה, ר' יוחנן אמ' אסורה וריש לקיש אמ' מותרת, ר' יוחנן אמ' אסורה, דהא לא ביטלה; וריש לקיש אמ' מותרת, בסתמא בטולי בטלה. מימר אמר, איהי נפשה לא אצלה. להווא גברא מצלא ליה?... איתיביה ר' יוחנן לריש לקיש: וראש דגון ושתי כפות ידיו כרותות על המפתן וכתוב על כן לא ידרכו כהני דגון על מפתן דגון באשדוד וגו'. אמ' לו: משם ראייה, התם שמניחין את דגון ועובדין את המפתן, דאמרי הכי שבקיה איסריה לדגון ואתא ויתיב ליה על המפתן' (עבודה זרה מא ע"ב). ריש לקיש מוסר רק את טענת הפאגאניסם<sup>22</sup>, רק במדרשים מאוחרים קנתה לה גם זו שביתתה<sup>23</sup>. ההבדל בולם מתוך השוואת שני סיפורים, שבהם מפותח אותו מוטיב. גם המפקקים שבין הנכרים נכנעו למציאות, דהיינו למעשי הנסים, בעיקר ריפוי חולים, שנעשו בבתי מקדש, בפרט של אסקלפיוס<sup>24</sup>, כסיפור מתקופת התנאים נאמר, 'אמ' ליה זונין לר' עקיבה לבי ולבן ידע, דעבודה זרה לית בה ממש, והא קא חזינן גברי דאולי כי מתברי, ואתו כי מיצמדי, מאי סעמי, אמ' ליה: אמשול לך משל, למה הדבר דומה, לאדם נאמן שהיה בעיר, וכל בני עירו היו מפקידין אצלו שלא בעדים, בא אדם אחד, הפקיד אצלו בעדים, פעם אחת שכח והפקיד אצלו בלא עדים אמרה לו אשתו: בא ונכפרנו, אמ' לה: וכי מסני ששוסה זה עשה שלא כהוגן, אנו נאבד את אמונתנו אף יסורין, בשעה שמשגרין אותן על האדם משביעין עליהם שלא תלכו אלא ביום סלוני, ולא תצאו

21. ע"ז גה ע"א. 22. ר' לעומת זאת ש' ליברמן, 'חזית ריווחת, עמ' 244.

23. ראה בספר-א סמ"ה 'רכי יהודה אומר שטן נכנס לתוכו' (-לענל) והיה נועה להתעות את ישראל' זה בניטד לתחומא, כי תשא יט.

24. ר' Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen, P. Wendland

24: 'Tubingen, zu Judentum und Christentum 1912, עמ' 218.

אלא ביום פלוני ועל ידי פלוני ועל ידי סם פלוני. כיון שהגיע זמן לצאת. הלך לבית עבודה זרה שלו. אמרו יסורין: דין הוא שלא נצא, ומפני ששוסה זה עשה שלא כהוגן אנו נסר את שבועתנו? (עבודה זרה גה ע"א). סיפור זה, המעניין מכמה בחינות, כולו רציונלי. והתשובה הגיתנת בו יכלה להינתן מפי כל סטואיקן. לעומת זאת נמצא בחיבור מאוחר מהמאה העשירית: 'מעשה ביהודי אחד חגר ששמע שהיתה עבודה זרה במקום אחד פלוני, שכל חולים שבועולם הולכין ומתרפאין שם. הלך להתרפאות. נכנס בכית עבודה זרה עם החולים בחצי הלילה. בא אדם אחד ובידו פך קטן מלא שמן ומשח כל החולים ומתרפאים. כיון שהגיע אצלו. אמר לו: ולאו יהודי אתה? אמר לו: הן. ומה טיבך בכאן? אמר לו להתרפאות. אמר לו אי אתה יודע. שהוא בעצמו שד ועושה דברים האלו להטעותם אחר עבודה זרה, כדי לאבדן מן העולם. אבל אתה חייב, שמחר הגיע זמןך להתרפא ובעבור שבאת בכאן — לא תתרפא'. בעל המעשה השתמש בתשובתו של ר' עקיבא, אבל כחה יפה רק לגבי ישראל. את הגויים מטעים השדים הפועלים באיללים. אמנם רעיון ההטעה של הגויים מפורש בדרשת רב לדברים ד, יט: 'אשר חלק ה' אותם לכל העמים. מלמד שהחליקן בדברים כדי לטורדן מן העולם' (עבודה זרה שם). אבל אין כדבריו רמז לשדים הפועלים באיללים. אפשר, שהשקפה זו שהשטיעה גם על נוסחאות התלמוד<sup>25</sup> חדרה לאמונה העממית כבר בתקופה קדומה, אבל לכלל עיבוד ספרותי הגיעה רק במקור מאוחר. את דעת חז"ל מביע הסיפור על ר' עקיבא, והיא — שאין לעבודה זרה שום ממשות. דעה זו גודעו לה גם תוצאות חשובות בהלכה. היא גררה אחריה קולות של רוב החכמים בתקופה שבין המאה השנייה לרביעית בכל הנוגע לשימוש באמנות הדמות ותוצרתה. ברם, ציורן של תמונות בבתי כנסת, התקנת רצפות של פסיפס וקישוטם של ארונות מתים לא העלו יחס של קדושה ושל האלה לנושא הציורים והפסיפסים. עם כל ההתחשבות בנימוקים ובגורמים השונים. שהביאו אותם להקל באיסור של 'לא תעשה לך ססל' נשארה בכל תוקפה ההגמקה: 'כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש' (דברים ד, טו). לא הגיעו הדברים ליצירת *Ars Sacra*, ואף המקילים ביותר דרשו: 'לא תעשון אתי אלהי כסף — לא תעשו אותי'.

25. מדרש עשרת הדברות, בית המדרש של יעללינעק ח"א, עמ' 11.
26. ע"ז גה ע"א: 'א"ל רבא בר רב יצחק לרב יהודה האיכא בית עבודה זרה באתרין דכי מצטרין עלמא למיטרא מיתחוי בחלמא קטולו ליה נברא (כ"ה בכ"י מינכן, ובדרס: ואמר להו שחטו לי) ג'תי מיטרא, שחטו ליה נברא ואיתי מיטרא'. הנוסח הזה היה לפני הריח והריי (ר' תוס' שם כו ע"ב ד"ה שאני) והוא גם פירשו: 'כי לסעמים יש כח ביד שדים להטעות כדי לטרדם'. אבל בכ"י ספרד, הוצ' אברמסק נא ע"א, חסרות המלים 'מתחוי בחלמא קטולי לי נברא', וחסרות הן גם בהנודות התלמוד, בעץ יעקב ובילקוט, ר' דק"ס, עמ' 118 אות ט'.
27. ר' במאמרי 'הלכות ע"ז' הג"ל, עמ' 198 ואילך. [ר' כעת Morton Smith, Goode- JBL, enough's Symbols in Retrospect, כ' 88, 1967, עמ' 53-68].

## האמונה באל אחד

האמונה באל אחד הוא עיקר ומי ששולל אותה נקרא 'כופר בעיקר'. 'כפר' במובן להכחיש נמצא רק בלשון חכמים. 'עיקר' היא מלה שאולה מארמית והוראתה 'שורש'. אלהים הוא 'עיקר' היינו שורש הכול (ר' בתרג' לאיוב ים, כח). הכסירה בה' – אין סירושה כסירה במציאות אלהות בכלל. אתונה ידעה מאז ומתמיד כופרים. אפלטון אומר במ' החוקים<sup>28</sup>, שיש אנשים הסבורים, שאין אלים בכלל, ואחרים הם בדעה, שאמנם האלים קיימים, אלא שאין הם נותנים את דעתם על האדם. המושג 'כופר בעיקר' מכוון לשניהם. בסוף המאה הראשונה אמר ר' טרפון על ספרי מינים, שהם קרוב לוודאי כתביהם של הנוצרים הראשונים. שאם יבואו לידי שישרסם ואת ההזכרות שבהם, 'שאפילו הרודף רודף אחרי נכנסתי לבית עבודה זרה, ולא נכנסתי לבתיהן, שעובדי עבודה זרה אין מכירין אותו וכופרין אותו (נו"א: בו) והללו מכירין אותו וכופרין כו'<sup>29</sup>, עובדי עבודה זרה כופרין בו. הם מאמינים באלים שלהם ואין מכירין את אלהי ישראל. המינים מכירים אותו, כלומר יודעים הם את התפיסה היהודית של אל יחיד, אבל הם מכניסים לתוכה יסודות אחרים. אם המינים הם גנוסטיקאים, הכוונה לדואליזם, ואם המדובר בנוצרים הכוונה לאמונה בישו הבן<sup>30</sup>. אלו ואלו – עובדי עבודה זרה והמינים – כופרים בו, היינו בעיקר.

ה'כופר בעיקר' מופיע כאפשרות הקיצונית בהתרחקותו של אדם מעולם התורה והמצווה, אבל התרחקות זו כשלעצמה מעידה על כסירה, מבלי שתהא כרוכה בהצהרה עיונית כלשהי. תפיסה זו רוחת בין התנאים בחצי המאה השנייה, ומשקל מיוחד יש לעדות דלקמן: 'פעם אחת שבת ר' ראובן בטבריא ומצאו פולוסיפות אחד, אמ' לו: איהו הוא שנאוי בעולם? אמ' לו: זה הכופר במי שבראו. אמ' לו: היאך? אמ' לו: כבד את אביך ואת אמך, לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב, לא תענה ברעך עד שקר, ולא תחמוד. הא אין אדם כופר בדיבר, עד שכופר בעיקר, ואין אדם הולך לדבר עבירה אלא אם כן כפר במי שציוה עליה<sup>31</sup>. כאן מופיע ה'כופר בעיקר' כמקביל ל'כופר במי שבראו'. אין אנו יודעים מי הוא הפילוסוף, אבל ר' ראובן בתשובתו מבלים, שהשנאוי הוא זה, הכופר במי שבראו אותו – לא רק באלהים סתם אלא באל בורא. הדגשה זו באה להוציא מכלל דעה, שאין אלהי ישראל בורא העולם, אלא הדמיונות, אי הזכרת שם ה' בחלק השני של עשרת הדיברות

28. München, I, *Gesch. der Griechischen Rel.*, M. P. Nilsson ר' de leg. X 885 c, 1941, 770. ור' שם II עמ' 538, ור' בהרחבה להלן עמ' 23.

29. 'חוס' שבת פ"ג ה"ה, הוצ' ליברמן, עמ' 58; ועי' 'חוס' כפשוטה שם, עמ' 206.  
30. ר' ספרי ווטא, עמ' 286: 'ההנפש, זה האומר אין רשות בשמים, נפש ונפש זה האומר שתי רשויות בשמים', ועל הפולמוס נד' הדואלים הנוצרי במאמריהם של אמוראים ר' א' מרמורשטיין, *The Unity of God in Rabbinic Literature*, HUCA, I, עמ' 467-499. ור' במאמרי 'דרשות חז"ל על נביאי אומות העולם ועל פרשת בלעם', תרביץ שכ"ה, תשס"ו, עמ' 286-287.

31. 'חוס' שבועות פ"ג ה"ו, הוצ' צוקרמנדל, עמ' 449-450, ולסירושה של ברייתא זו ר' ב' ערוח הבשם' ת"א, עמ' 332.

מורה על כך. שאין אדם עובר עברה. אלא אם כן כפר במי שציווה עליה. הכופר בעיקר הוא אפוא לא רק מי שכופר באלהים בכלל, אלא מי שכופר באלהים בורא עולם ובאלהים נותן התורה והמצווה. הדגשה זו לא היתה נחוצה רק כלפי פילוסופוס לא יהודי אלא לאור התנאים כמאה השנייה גם כלפי פנים. ייתכן שר' ראובן זה אינו אלא ר' ראובן בן איצטרבולי. שעליו מסופר שהלך להשתדל לבטל את גורת המלכות על קיום המצוות. והכוונה לגורות הררינוס (מעילה יג ע"א).

מעניין הוא תיאור המצב הדתי במצרים המיוחד להדריינוס עצמו. באיגרת לקונסטל סריונוס כותב הקיסר: 'הדריינוס אוגוסטוס שולח לקונסטל סריונוס שלום! מצרים שאותה שבחת כל כך כפני. סריונוס יקירי. הכרתי לדעת כארץ קלת דעת. מתנועעת וממהרת לקבל כל להג. כאן עובדי סרפס הם נוצרים. ואלה הקוראים לעצמם בישופים נוצרים עובדים לסרפס. כאן אין למצוא ראש בית-כנסת יהודי. לא שומרוני. לא פרוביטר נוצרי. שאיננו בו בזמן גם אסטרולוג. מנחש ומכשף כאחד... האל היחיד שלהם בכלל אינו אל. אותו עובדים גם נוצרים וגם יהודים וכל העמים האחרים'.<sup>32</sup>

במצב זה של ערוב תחומים ושל אקלקטיזם דתי נחוץ היה להדגיש, כי כופר בעיקר הוא מי שאינו מאמין באל בורא עולם ובמי שציווה על קיום התורה. העובר על מצוות שבין אדם לחברו. המכחש בעמיתו והמלווים ברבית<sup>33</sup> נחשבים ככופרים בעיקר. מפני שבמעשיהם מתעלמים הם ממציותו של האל הרואה אותם.

השימוש הרווח במונח 'כופר בעיקר' על דרך ההפלה באמצע המאה השנייה מוכיח. שעצם המונח ידוע היה הרבה לפני זה. כנראה במשמעות של התעלמות מעצם קיומו של אלהים.

לשון מיוחדת נתייחדה לפגיעה בכבודו של אלהים. המגדף והמקלל את ה' נקרא 'פושט יד בעיקר'.<sup>34</sup> וביטוי זה מציין גם את העובד עבודה זרה.<sup>35</sup> לעומת זה נאמר על הפסוק בתהלי' יב. ו' אשר אמרו ללשוננו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו': 'אמר ר' יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא: כל המספר לשון הרע כאלו כפר

32. W. Bauer, Vita Saturnini, Flavii Vopiscus, 8. בדבר אמנות המכתב ר' W. Bauer, Tübingen, 1934, Rechiglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, עמ' 51, וכבר העיר Th. Mommsen, Rom. gesch., Th. V, 1885, עמ' 485: 'לא מהדרינוס, אבל ברור שמדי ידוע דבר'.

33. תוס' שבועות פ"ג ה"ו, עמ' 449, שם בי"מ פ"ו ה"ו, עמ' 385, בבלי שם ע"ב. 34. ספרי דברים פ"ג רכ"א וביד' סנהדרין פ"ו ה"ס, כג ע"ב: בבבלי שם מה ע"ב ויטשטש ההבדל, ומרוב על 'כופר בעיקר'.

35. שם: ור' רש"י בראשית י"א ט על דור הפלגה 'אלו פשטו יד בעיקר להלחם בו', תעלה ממני מקורו של רש"י, על כל פנים במקורות חז"ל (סנהדרין ק"ס ע"א, תנחומא נח אות יח) לא מצאתי לשון זו.



## האמונה באל אחד

בעיקר<sup>36</sup>. הכופר בעיקר הוא האומר 'מי אדון לנו'. אין הוא אומר 'אין אדון'. אין הוא כופר במציאותו של אל, אלא מתעלם הימנו. הוא כופר בהשגחת אלהים על מעשי ברייתו. ר' עקיבא פירש את הפסוק בתהלי' י. יג 'על מה נאץ רשע אלהים. אמר בלבו לא תדרוש': 'לית דין ולית דיין. אית דין ואית דיין' (כ"ר כו. ו. עמ' 252). ותלמידו ר' מאיר אמר על דור המבול, 'אמר הדור ההוא: לא ידן ה'. אין דיין בעולם נטש המקום את העולם' (אבודר"נ נו"א ס"ב). ברוח זו תרגם המתרגם את הכתוב. תהלי' יד. א 'אמר נבל בלבו אין אלהים': 'אמר שטיא בלכביה לית שלטנא דאלהא בארעא'. וכך דרשו את כוונת הכתוב האמוראים כמכוון לרשעים 'האומרים: אנו חורשים בלכבנו, כביכול אין הקב"ה יודע מה בלכנו' (מדרש תהלים יד א). ועליהם אמר ישעי' (כס, סו): 'הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה והיה במחשך מעשיהם ויאמרו מי ראנו ומי יודענו'. האמוראים ראו את ההתעלמות מעין הרואה, את האדם המתחמק מהשגחתו והנוטה להשלות את עצמו. שהוא מסיב להסתיר את מעשיו, כמעשה יום-יומי, ובהסתם פנו לא נגד כופרים בעיקר להלכה. אלא כנגד כופרים בעיקר – לשעשה. 'א"ר לר: למה הדבר דומה, לארכיסקטון שבנה מדינה ועשה בה מסמוניות ומחבואות וחדרים, ולבסוף נעשה שלטון. בא לתפוס את הליסטים שבעיר, והיו בורחים ומסמינים עצמם כתוך אותן המחבואות. א"ל: שוטים. מלסני אתם מסמינים? ואני האומן שבנתי המדינה, ואני הוא שמכיר כל מסמוניות ומוצאן ומוכאן של מחבואות יתר מכם. כך אמר הקב"ה לרשעים: שוטים. מפני מה אתם מטמינים הרשע בלבבכם. אני הוא שבנתי את האדם, ואני יודע כל חדרים ומסמוניות שבו'. אמנם המאמרים, הרואים את שולל ההשגחה של האל כיכופר בעיקר, הם מהמאה השנייה, אבל ניתן להוכיח בקלות, שהם רק מנסחים דעה והשקפה הרווחת בדורות קודמים. מתוך הנחה זו מסתבר, ששמו של הפילוסוף היווני אפיקורוס היה לכינוי גפוף למין ולכופר. לשיטתו של אפיקורוס האלים ארישים כלפי כל המתרחש בעולם. הם אינם פעילים. אלא שרויים כשלווה גמורה. חכמים לא הכירו את הפילוסופיה היוונית, ואף אחד מנציגיה הגדולים לא נזכר בשום מקום בספרות חז"ל. מלבד אפיקורוס, במשנה סנהדרין פ"י מ"א נמנה האפיקורוס בין אלה שאין להם חלק לעולם הבא. אבל לא פורש, מה פסול באפיקורוס זה. על כך ניתן לעמוד מתוך משנתו של ר' אלעזר בן ערך (אבות פ"ב מ"ד): 'הוי שקוד ללמוד תורה. ודע מה שתשיב לאפיקורוס, ודע לפני מי אתה עמל. ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעלתך'. הידיעה 'לפני מי אתה עמל', כלומר היחס הקיים בין מעשי האדם לבין אלהיו, היא קשורה בחשובה לאפיקורוס. שכן ידיעה זו מניחה כאופן ברור את עניינו של האל בברואיו. אמנם במדרש מאוחר, אבל המאמר הוא סתמי, נמסרת דרשה לפסוק במשלי סו. ז 'שפתי חכמים יזרו דעת –

36. ערכין טו ע"ב. וכן גם בתרגום שם: לנוסח התרגום ר' במילך התרגומים של יעקב לר.

37. מדרש תהלים יד א. עמ' 112, ור' ב"ר כד א, עמ' 229, וילקוט מכירי ליהלים, עמ' 79.

38. באבות דר' נורא, הוצ' שכטר, עמ' 66: 'ידע לפני מי אתה עמל ומי הוא בעל מלאכתך'.

## פרק שני

אלו ישראל שממליכין להקב"ה בכל יום תמיד, ומייחדים שמו בכל יום תמיד שחרית וערבית. ולב כסילים לא כן – אלו המינין שאומרים: אבטומטוס (αὐτόματος) הוא העולם<sup>39</sup>. תלמידי אפיקורוס באמת אמרו αὐτόματος εἶναι עם דעה זו של האפיקורסים התפלמס גם יוספוס, כן דורו של ר' אלעזר בן ערך: 'ונמצאים למדים מתוך אלה. שטעות היא בידי האפיקורסים. המוציאים את ההשגחה מן החיים ומניחים, שאין אלהים מפקח על ענייניהם, ואין העולם מתנהל על ידי הוויה מאושרת וכת אלמוות, כדי שיתקיים בשלמותו עד סוף כל הדורות, אלא קיים והולך ככות עצמי, בלא מנהיג ופרנס<sup>40</sup>. מי שאינו מאמין, שאלהים הוא מנהיג העולם, הריהו אפיקורוס או כופר בעיקר. ייחוד שמו של הקב"ה ערבית ושחרית בא לא רק להעיד על מציאותו של אל אחד, אלא גם שהעולם אינו אבטומטוס, אלא שאלהים בראו, והוא מנהיגו. מתוך מה שהעלינו על מהותו של הכופר בעיקר יוצא, שהאמונה באל אחד כללה גם את האמונה באל בורא העולם ומנהיג העולם.

הכרת הבורא, שהכירו המאמין הראשון, אברהם, מתוארת במשלו של ר' יצחק: 'לאחד שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת דולקת. אמר: תאמר שבירה היתה בלא מנהיג הצִיץ בעל הבירה, אמר לו: אני בעל הבירה. כך לפי שהיה אברהם אבינו אומר: תאמר שהעולם בלי מנהיג הצִיץ הקב"ה. אמר לו: אני הוא המנהיג, אדון כל העולם' (ב"ר לם, א, עמ' 365). גם כאן אין ר' יצחק אלא מוסר מפורת קדומה. יוספוס אומר על אברהם: 'הוא היה אפוא הראשון שהעז להכריז, שקיים אל אחד יוצר הכול, ואם יש וגם בתוך שאר הדברים נמצא מה שגורם לתוספת אושר, הרי כל אחד עושה זאת במצוות אלהים ולא בכוח עצמו<sup>41</sup>.

הניגוד לכפירה היא האמונה. ברם, כשם שמצאנו, שהכפירה איננה שלילת מציאות האל, אלא שלילת השגחתו. כך גם האמונה באל אינה רק הכרת מציאותו אלא ביטחון בו. ישראל הם 'מאמינים בני מאמינים' (שבת צז ע"א) – אומר האמורא ריש לקיש (סוף המאה הג'). והוא מסתמך על הפסוק 'ויאמן העם' (שמות ד, לא) כלפי ישראל, ועל הפסוק 'והאמן בה' ויחשבה לו צדקה' (בר' סו, ו) כלפי אברהם. שני פסוקים אלה כבר שימשו דוגמה לאמונה במאה הראשונה לפני סה"נ בפרה"ק של שמעיה ואבטליון. רבותיהם של הלל ושמאי. 'שמעיה אומר: כִּדִּי האמנה שהאמין כי אברהם אביהם, שאקרע להם את הים, שנ': והאמין בה' ויחשבה לו צדקה. אבטליון אומר: כִּדִּי היא האמנה שהאמינו כי, שאקרע להם את

39. מדרש חזקוני, א, כא, ור' הוצ' בובר, עמ' 22, ושם בהערות.

40. קדמוניות היהודים י, 278: αὐτόματος τὸν αὐτόματος καὶ ἡνίοχον δὲ θεοποιον. ר' מ' שטיין, דת ודעה, 1938, עמ' 48 וש' ליברמן, Philip W. Lown Institute of Advanced, How much Greek in Jewish Palestine, I, Brandeis University, Judaic Studies, עמ' 130.

41. קדמוניות א' 156, ובתרגומו של א' שליט עמ' 18, וכבר ראינו את יוסף בן מתתיהו משתמש בלשון 'מנהיג' ἡνίοχος.

## האמונה באל אחד

הים' (מכילתא דר"י מ"מ' דויהי ס"ג, עמ' 99). המחלוקת שביניהם נוגעת לעניין זכות אבות או זכות עצמית, אבל שניהם תולים את מעשה קריעת ים סוף באמונה – היינו בביטחון. התנאים שלאחריהם הרחיבו את דבריהם ופירשום, כמו: 'אחרים אומ': דבר גדול עשו ישר'. כדי היא האמונה שהאמינו בי, שאקדע להם את הים. שלא אמרו למשה: היאך אנו יוצאים למדבר, ואין בידינו מחיה לדרך? אלא האמינו והלכו אחרי משה' (שם). ברוח זו תורגם הפסוק על אברהם בתי: 'והות ליה הימנותא במימרא דה', וחשבה ליה לזכו, ולא אטח לקמיה במלין'. כאן הובלטה משמעותה של אמונת ישראל, כפי שכבר הכינה המשורר בתהלים קו, יב, שעשה מלשון פסוקי התורה 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו. אז ישיר משה ובני ישראל' סאראסראזה בלשון: 'ויאמינו בדבריו וישירו תהלתו'. גם בתרגום השבעים אין האמונה אלא האמון בהבטחה, וההוראה של *ἐπίστευσεν τῷ θεῷ* היא כמו של העברית 'ויאמן בה'', אבל *πίστις* היוונית יש בה יותר מהיסוד השכלי שבאמונה, ועל כך כבר מורים דברי פילון<sup>42</sup>. על השאלה, האם אברהם ראוי לשבח על שהאמין באלהים? אם אלהים הוא המדבר והמבטיח, האם לא יאמין גם מי שהוא רשע ורע ביותרו? – משיב פילון: 'כי מי שאיננו מסתפק בעיון שטחי, אלא מעמיק יותר, יבין באופן ברור, כי לבטוח באלהים בלבד, ולא לצרף אליו זולתו, זה לא דבר קל. מחמת קרבתנו למוות, שתחת עולו אנו נתונים, מושפעים אנו לשום את מבטחנו בעושר, כבוד, מעמד, ידידים, בריאות, כוח ובשאר דברים. להרחיק כל אחד מאלה, להתייחס בחוסר אמון לכל דבר נברא, אשר כשלעצמו אינו ראוי לאמון, ולבטוח רק באלהים, שהוא בלבדו ראוי לאמון, הוא מעשה של תבונה גדולה ונשגבה, שאיננה נמשכת על ידי הדברים הסובבים אותנו'.

בדברי חז"ל על הכתובים בברא' טו על אמונתו של אברהם ולפתח בשמות טו על אמונתם של ישראל מדובר במצב מסוים שהאדם נתון בו, והתנהגותו של האדם במצב זה היא 'אמונה בה'', וזאת היתה התפיסה המקובלת מאז ומתמיד. על כך מורים דברי מתתיהו לבניו (חשמונאים א ב נא): 'אברהם הלא בנסיון נמצא נאמן', ואח"כ הוא מונה את מעשה יוסף, פינחס וכו'. בדברי פילון מבטא המונח לא את המעשה היחיד אלא את התייחסותו הכללית של האדם לאלהים. אמנם בדבריו אלה עדיין האמונה משמעותה ביטחון, אבל הביטחון הוא פרי עיון ונושא אוסי אינטלקטואלי. דברי פילון על האמונה במקומות אחרים יש להם עוד גוון מובהק יותר של ידיעה והכרה מיסטית. 'האמונה – הוא אומר – היא ידיעת החסידות (*πνευματικὴ εὐσεβεία*), נחלת האושר, התעלות הנפש'... (de Abr.) (268). המחווננים בכושר של קונטמפלציה, החותרים להכרת הבלתי-חומרי

<sup>42</sup> Quis rer. div. heres, 91–94, ר' C. H. Dodd, London, The Bible and the Greeks, 1935, עמ' 67.

<sup>43</sup> 26–27 de praemiis, ר' Philo von Alexan-, C. Siegfried, 43–54 de migr. Abrah., Jena, dria, 1875 עמ' 307 ובספרו של Dodd שם, עמ' 199.

והאידיא, ואינם משתמשים בחושיהם, אלא כשכלם ובתכונתם, זוכים לאמונה כאלהים. המאמין הראשון היה אברהם<sup>44</sup>. חסרי האמונה הם ההמון. המאמינים הם אוהבי החכמה (de somniis I 151). המושג אמונה אצל פילון יוצא אסווא מגדר הכיטחון בדבר ה'. הוא מציין את יחסו של האדם לאלהיו כיחם שלא כל אחד זוכה לו. יש להניח, שביהדות ההלניסטית קיבלה המלה *πίστις* הוראה של אמונה כאל אחד (חשמונאים ד טו, כב ועוד יותר יז, כ). יראי ה', *φοβούμενοι τὸν θεόν*, גם כשלא התגיירו, קיבלו את האמונה כאל אחד, והצטרפו לעדה ע"י הכרזה. פאולוס, שפנה בדבריו לקהילות אלו, כוודאי לא חידש משמעות חדשה למלה, אלא נתן לה כיוון נוסף. בעוד הפסוק 'והאמן בה' ויחשבה לו צדקה' (ברא' טו, ו) מתורגם כשבעים *καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ* ובשבעים מופיע תמיד *πίστευσεν* c. dat. הרי בכתבי הנוצרים השימוש בא עם *εἰς* או *πίστευσεν* עם הגניטיבוס<sup>45</sup>. האופי המיסיונרי של הדת החדשה מצא את ביטויו בהצטרפות ע"י הכרזה-אמונה (I Tim. 4. 1. 6). *πίστις* וזה עם נצרות (Tit. 4. 1). בכתבים יהודיים-נוצריים כוללת התנגדות לתפיסה זאת, באיגרת יעקב<sup>46</sup> 'אחי מה יועיל לאיש שיאמר, כי אמונה בו ומעשים אין בו, התוכל האמונה להושיע?... ואם יאמר איש, אתה אמונה כך, ולי מעשים, ואראך אני מתוך מעשי את אמונתי, אתה מאמין, שהאלהים אחד הוא, הטיבות להאמין. גם השדים מאמינים בו ורועדים, ואתה איש כער, התחפרך לדעת, כי האמונה כאין מעשים מתה היא? אברהם אבינו הלא כמעשיו נצדק בהעלותו את יצחק בנו על המזבח. הנך רואה, כי האמונה עוזרת למעשיו, ומתוך המעשים הושלמה האמונה. ויימלא הכתוב האומר: והאמין אברהם בה' ותחשב לו לצדקה ויקרא אוהב ה'. הנכם רואים, כי כמעשיו יצדק האיש, ולא באמונה לכדה, וכן רחב הוונה הלא נצדקה כמעשים. באספה את המלאכים אל כיתה, ותשלחם כדרך אחר, כי כאשר הגוף מכלי גשמה מת הוא, כן גם האמונה מכלי מעשים מתה' (איגרת יעקב כ, יד-כו). לעומת זאת מרבך פאולוס על 'משמעת האמונה', *πίστεως ὁπλοστάσιον* (אל הרומיים א. ה). אין האמונה מבירה במשמעת אחרת. 'הצדקה אשר מתוך האמונה' מבטלת את 'הצדקה מתוך התורה אשר אותה יעשה האדם' (אל הרומיים י, ה-ו). דבר האמונה *πίστεως ἔργα* מן ה-טו הוא: 'כפיך תודה, שישוע הוא האדון, ותאמין בלכבך, שהאלהים העירו מן המתים, תיוושע, כי בלכבו יאמין האדם והיתה לו לצדקה, ובפיהו יודה, והיתה לו לישועה', ה'האמונה' מקבלת אופי רוגמתי - וקיימת הקבלה בין אמונה לבין הודאה. האמונה שוב אין פירושה ביטחון.

44. ר' שירר, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu*, 1901, ח"ג, עמ' 174.  
 45. *καὶ ἡμεῖς εἰς χριστὸν Ἰησοῦν ἐπίστευσμεν* 'ואנו מאמינים בבריסטוס ישר', אל הגל' כ, טו; ועי' בולטמן, *Theologie des NT*, 1953, עמ' 89-90.  
 46. זמן חיבורה לא ברור. ר' Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen litt.*, I, עמ' 485 ואילך, *Ursprung u. Anfänge des Christentums*, Eduard Meyer, 1923, III, עמ' 227 הע' 2.

## האמונה באל אחד

חסידות. היא אינה אלא חסד. חסד. שאינו תלוי במעשים 'ואם היתה מתוך המעשים. איננו עוד חסד. כי אם כן המעשה יחדל להיות מעשה' (שם יא. ו). האמונה היא לפי החסד (ד. טז) והיא. למעשה. זהה עם החסד: 'כי על פי החסד הניתן לי אומר אני לכל איש בכס. לבלתי רום לבכו למעלה מן הראוי. כי אם יהי צנוע כמחשבותיו. כמידת האמונה אשר חלק לו האלהים'. גם פאולוס מסתמך כאן על אברהם. אבל הפירוש של אמונת אברהם נשאר בתחום התפיסה השונה מתפיסתו. שהיא כולה חידוש. אמנם לא חסרו ניסיונות למצוא לה סימוכין<sup>47</sup>. אבל הם לא עלו יפה. בס' עזרא הרביעי יג. כג נאמר: 'אשר יביא הצרה בעת ההיא. ישמור על אלה אשר יפלו בצרה אשר להם מעשים ואמונה לפני אל שדי'. ושם ט. ו (ו. ו): 'והיה כל אשר יינצל ואשר יוכל להימלט במעשיו או באמונה אשר האמין'. השאלה היא. אם מותר ללמוד יותר מדי מהמלה 'או'. ספר עזרא הרביעי נשמר בתרגום לטיני. שנעשה מיוונית. לשונו המקורית היתה עברית. המתרגמים היו נוצרים, ומתקבל על הדעת. שהבינו את משמעות האמונה לפי תפיסתם. על משמעותה המקורית של אמונה זו אפשר ללמוד מתוך הקשר הדברים. ואת היא האמונה בפלאות וכנכויות ובסכנות. אשר הוגר עליהן מראש. וגם כמקומות אחרים אין ההוראה שונה מן המקובלת. ואף לא כתוון ברוך<sup>48</sup>.

כמקרא האמונה היא תגובתו של אדם על הבטחתו של אלהים או על הופעתו ופעולתו. כן הוא כברא טו. ו ובשמות ד. לא. ששימשו לנו נקודת מוצא וכך הוא בשמות יד. לא: 'וירא ישראל את ה' הגדולה... ויראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו'. ובחבקוק ב. ד: 'וצדיק באמונתו יחיה'. בשבעים תרגמו αὐτοὶ πιστεύσαντες πάλιν ἠπίστευσαν. היינו αὐτοὶ πιστεύσαντες כלבד: 'וידוע שבתורה לא יצדק האדם לפני האלהים כי צדיק באמונה יחיה' (אל הגלטיים ג. יא). האמונה עומדת מול התורה ובניגוד לה.

כמכוון נגד דעות אלו נראה מאמרו של התנא ר' נחמיה באמצע המאה השנייה: 'ר' נחמיה אומר: כל המקבל עליו מצוה אחת כאמנה (לפי נו"א: כל המקיים מצוה...) כדאי הוא. שתשרה עליו רוח הקדש שכן מצינו באבותינו. שבשכר אמנה שהאמינו אבותינו בה' וכו' ושרת עליהם רוח הקדש ואמרו שירה. שנא': ויאמינו בה' ובמשה עבדו' (מכילתא דר"י, מסכתא דויהי, פ"ו. עמ' 114). רוח הקודש כשכר האמונה מופיעה גם כדברי פילון. אבל. כפי שראינו. מהותה של האמונה שונה (ר' לעיל).

בכל הקטע הזה במכילתא כתוב 'אמנה' וגם כקטע הקודם נמצא בכתבי היד: 'גדולה האמנה לפני מי שאמר והיה העולם'. נראה. שיש גם כוונה לזהות את האמונה — עם ה'אמנה'. בנחמ' 4. בתרגום השבעים מתרגמים שם διατηρημεθα

47. אל הרומים יב. ג: η πίστις αὐτῶν μετὰ τὸν ἥμερον. מתאים לימדת החסד. ר' כולטמן כספרו הגל. עמ' 310-326.

47. Bousset כספרו הגל. עמ' 195.

48. מכ. ב. גם חיבור זה נשמר רק בתרגום סורי שנעשה מיוונית.

πιστις לאמור כריתת האמנה על שמירת המצוות היא האמונה. וכל המקבל מצווה מקיים האמנה. הוא המאמין. הכוונה בה' המצווה ונותן התורה. בלשון חכמים נשארה המלה 'אמונה' בהוראה המקורית של 'בטח': במשנה ב"ב פ"י מ"ח נאמר 'שכן על אמונתו הלווה', פירושו על 'הבטחתו' של הערב להלוואה. במובן זה ממש משתמש התנא במלה 'אמונה' כלפי הקב"ה. 'א"ר יוחנן משום ר"א בר' שמעון: אמר להם הקב"ה לישראל: בני, לוו עלי וקדשו קדושת היום, והאמינו בי, ואני פורע'י. משמעות זו יש למונח בדברי ר' אליעזר הגדול: 'כל מי שיש לו פת בסלו, ואומר מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמנה'. אל מאמר זה הסמיך ר' יצחק את פירושו לכיסוי 'אנשי אמנה' שבמשנה: 'אלו בני אדם שהן מאמינין בהקב"ה'י. האמונה בהקב"ה, היינו שהוא מקיים את דבריו, מלווה את המאמין בכל מעשיו.

קו אחד גלוי וכולט מומנם של ראשוני החשמונאים ועד לאחרוני האמוראים. האמונה בה' אינה מתמצית בהכרת מציאותו של אלהים או בהצהרה המכריזה על הכרה זו. אלא היא כוללת בתוכה שכנוע בקיום יחס מתמיד בין האל לבין העולם וברואיו. האמונה היא ביסחון בקיום השגחתו של האלהים. גילויי האמונה של האדם הם אהבת ה' ויראתו. לפני שגדון בדרכי ההשגחה ובכיסויי האמונה, עלינו לעיין במשמעות שייחסו חז"ל לשמותיו של האל במקרא ובכינויים שנתחדשו בימיהם, כי הם משקפים את דעותיהם על מערכת היחסים שבין האדם לאלהיו.

49. ביצה טו ע"ב. ר' נח צ' ורבנלובסקי, Faith, Hope and Trust, A study in the Concept of Bittahon, Papers of the Institute of Jewish Studies, 1964 London, עמ' 104-118.

50. סוטה מח ע"ב, במכילתא דר"י רמז ס"ב, עמ' 161, בשם ר' אלעזר המודעי, אבל בכמה נוסחאות בשם ר' אליעזר, ור' ש"י שם.

51. ר' תענית ח ע"א: 'א"ר אמי: בא וראה, כמה גדולים בעלי אמנה. מנץ? מחולדה ובור. ומה המאמץ בחולדה ובור כך, המאמץ בהקב"ה עאכ"ר. וכאן במשמעות 'שמשימו עד בית לבן חביר'. ר' רשי שם.

52. 'עדות ה' נאמנה - זה סדר ודעים, שהוא מאמץ כחייז של עולם חורע', ילק"ש תהלים רמז תרעה, ובתוס' שבת לא ע"א, ד"ה אמתת, בשם ירושלמי, ואינו לפגוע, אבל שמא היה בסני הראשונים, ור' ד. רטנר, אהבת ציון ירושלים, ברכות, עמ' 131.

## פרק שלישי

### שכינה – נוכחות האל בעולם

על מידות האלהים ופעולותיו ועל יחסו לאדם מעידים שמותיו. מעין סיכום לביאורי השמות אצל חז"ל נמצא במאמרו של ר' אבא בר ממל, בן הדור הראשון לאמוראי א"י: 'אמר ליה הקב"ה למשה: מה אתה מבקש לידע, לפי מעשי אני נקרא, פעמים שאני נקרא כאל שדי, בצבאות, באלהים, בה'. כשאני דן את הבריות אני נקרא אלהים, וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות, וכשאני תולה על חטאיו של אדם אני נקרא אל שדי, וכשאני מרחם על עולמי, אני נקרא ה', שאין ה' אלא מדת רחמים, שג': ה' ה' אל רחום וחנון; הוי: אהיה אשר אהיה – אני נקרא לפי מעשי'. מדרש שמות זה, שיש בו משום ביטול כל פרשנות מיתולוגית, כוחו יפה גם לגבי השמות, שנתחדשו לאחר תקופת המקרא. מהמקרא קיבלו חז"ל את ההשקפה על אלהות על-מיתולוגית ועל-טבעית. האל הוא רוח, ולא בשר. נשללה באופן מוחלט כל אפשרות לפמל את האל על ידי יצור כל שהוא על האדמה או על ידי צבא השמים. 'אל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו' (ישעי' מ, יח). המלחמה נגד הפסילים היתה מלחמה נגד הגשמת האלהות, נגד האמונה, שיש משהו אלהי בחומר ובצורותיו הטבעיות או המאגיות-אמנותיות.

1. שמר ג, לפני דברי ר' אבא, נאמר: 'באותה שעה היה מבקש משה שיוריעו הקב"ה את השם הגדול', ור' גם תחומא שמות אות כ. על השם הנסתר במיתולוגיה המצרית ר' 1899, London, Egyptian Magic, E.A.T. Wallis Budge, עמ' 151–181, תרס"ט, תרס"ט, 1923, Ägypten, Erman-Ranke, [1958], Evanston (Ill.), University Books. עמ' 301 ואילך. ודוגמאות נוספות אצל ב' יעקב בספרו הנ"ל, עמ' 87–89, ור' להלן, עמ' 103.

2. שבעים שמות של הקב"ה נזכרים באגדה שה"ש, עמ' 9, ובדבר-סיד אות יב, אבל רובם אינם שמות אלא תארים, ושם חסרים דווקא הכינויים, שאנו עוסקים בהם! אין לקבל את דעתו של א' גייגר (Jüd. Zeitschrift f. Wissen. u. Leben, ח"א, עמ' 228) ששמות אלה באו רק כתחליף, כדי שלא להזכיר את שם ה'. ור' סוטה מב ע"ב 'שהשם וכל כינויו מתהים בארץ' ובבב"ב יד ע"ב מובא המאמר בשם 'ר' יוחנן א"ר שמעון בן יוחאי'.

מאידך, חסר רעיון ההפשטה במקראי. אלהים מופיע ומתגלה לעין הבשר בדמויות שונות כמלך יושב על כיסא, כזקן מלא רחמים, דימויים אלה ושאר ביטויים אנתרופומורפיים היה בהם כדי להביע את התודעה של קרבת אלהים. אבל יחד עם זה עשויים היו לפתוח את הדלת בפני חדירת המיתוס. מאידך, ההפשטה הגמורה והעקבית של מושג האלהות עשויה להביא לכלל השקפה דיאסטית. המרחיקה את האל מן העולם וענייניו, ומשאירה לו רק מקום של משקיף פאסיבי. בצדק נאמר: שכמתחיות שבין שתי השאיפות – העמידה על טהרת הרעיון המונותאיסטי מחד, ועל חיותה של האמונה מאידך – כלולות תולדותיה של דת ישראל. הרחקת המאגיה והמיתוס ציוותה על יצירת מרחק בין אלהים לאדם, אבל מאידך רוצה האדם המאמין להרגיש בקרבת האל, להכיר את סיבו ולתפוס משהו מיחסו אל האדם ואל העולם. שניות זו כלולה במקרא, ושני היסודות עומדים זה על יד זה. האל הכול יכול, כורא העולם, המנהיגו ודואג לברואיו, הוא בהכרח נכרל מן העולם, מעל ומעבר לו, אבל בה במידה כולל מושג ההשגחה את קרבתו לעולם. המרחק מובלט בפסוקים כמו 'הישב על חוג הארץ וישביה כחגבים...' (ישעי' מ, כב), 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי... כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם...' (שם נה, ח-ט). האל הוא רחוק, לא ניתן לדמיון ולא ניתן להכרה. כדברי איוב 'הן אל שניא ולא נדע' (לו, כו). ולעומת זה פסוקים כמו 'אנה אלך מרוחק ואנה מפניך אברח, אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך, אשא כנפי שחר אשכנה באחרית ים, גם שם ידך תנחני ותאחוזי ימינך' (תהי' קלט, ז-י). כבידו אפוא מלא עולם, אבל עם זה לא נגרע שמץ דבר מהשגב והפלא, ולפסוקים הנוכחים קודם כתוב 'פליאה דעת ממני, נסגבה לא אוכל לה', ואחריהם באות המלים 'גפלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד'.

כל תולדות האכות והעם הן עדות אחת רבת פנים לאימננטיות של האל או בלשון התורה: 'כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנך' (דב' כג, יד). במקומות רבים מופיע האל כאב המרחם על בניו מעשי ידי (תהי' קג, יג; ישעי' סד, ז). ואותו נביא, שהביע את המרחק הרב בין מחשבות האל לבין מחשבות האדם, מצרף להשגבה ביטוי גאמן לקרבה: 'כי כה אמר רם ונשא שכן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים' (ישעי' נז, טו). משוררי תהלים הנציחו את ביטחונם והרגשתם בקרבת האל בפסוקים כגון: 'שויתי ה' לנגדי תמיד', 'שעמו וראו כי טוב ה'' – אלהים הוא אפוא גם אלהי מקרוב וגם אלהי מרחוק. מתוך הכרת המרחק בין האל הסראנסצנדנטי – הרגשה הקיימת בכל דת שעברה את השלב המיתי – לבינו שואף המאמין להגיע גם לידי הרגשת הקרבה, מכילי לחזור לזיהוי מסוכן. חלק גדול מתולדות הדתות, ובתוכן תולדות דת ישראל, הוא חיפוש פתרון לגשור גשר על פני תהום שאין לסתמה. דווקא

3. ר' יחזקאל קרסמן, תולדות האמונה הישראלית כרך א', ספר ב', עמ' 226 ואילך.

4. מכילתא דר"י בחדש ס"ה, עמ' 219 ושי'.

5. ר' ג' שלום, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zurich 1960 עמ' 118.



## שכינה — נוכחות האל בעולם

ההרחקה הקיצונית של כל הדימויים והתכונות המאנושות של מושג האלהות מביאה למילוי החלל הנוצר על ידי מצויי-ביניים. זו דרכה של היהדות ההלניסטית בגילוייה השונים. ההלניסטים היהודים, כמו הניאו-פיתגוריים ותלמידי אפלטון האחרונים, הניחו קיומם של כוחות-ביניים, שבאמצעותם פועל האל בעולם ההופעות. כוחות אלה אינם אלהים. הם ביטוי ורפלקסיה של האל, אבל לא האל בעצמו, וגם אינם אישים נפרדים. כבר באיגרת אריסטיאס (קלב; קצה) מצייה הבחנה בין כוח השלטון של האל, הנמצא בכל מקום, ובין האל עצמו. גדול הנמצאים ואדון הכול, שאינו נזקק לשום דבר, והוא יושב כשמים. אבל העולם מוגה בידי כוח אלהים. כוח מתווך זה מופיע ביתר בהירות בס' 'חכמת שלמה' — שומן חיבורו המשוער הוא בשנות השמונים לפני סה"נ — בדמות החכמה החודרת לכל חלקי העולם ככוח החיים הפועל תמיד. אין ספק, שיש כאן השפעת תורת הפניומה — בעלת השכל (ἐννοὺς τὸ πνεῦμα) של הסטואה, אלא שלדעת המחבר היהודי של ספר חכמת שלמה אין הפניומה אימננטית בעולם וקשורה לתפיסה הפיסית שלו, אלא היא נשמת החיים, שהסית הבורא באדם הראשון.

פילון, שבשבילו אלהים הוא רק 'ישות' (ὁ ὢν), אומר, שאין הוא ניתן להשגה ע"י השכל מחוץ לעצם העובדה שהוא הוה. הוא מגשר על פני התהום שבין האלהים והחומר באמצעות הלוגוס.

הדיון כבעיה שלפנינו אינו גלוי במקורות חז"ל, אבל הוא עולה מתוך דרכי השימוש בכמה שמות וכינויים של האל. אחד מהם הוא המושג 'שכינה'. כאן ראוי כבר לשאול, מהי מידת הקרבה שבין מושג החכמה (Sophia) לבין זה של השכינה. המושג שכינה פירושו פרונויסיקציה (האנשה) ועצום (היפוסטאזה) של נוכחות האלהים בעולם, היינו של האימננטיות של האל. בצדק הבלים גרשם שלום, את המקום החשוב שיש לייחס לבירור המונח הזה על הסתעפויותיו וגלגוליו בתולדות דת ישראל. שכינה אין פירושה מקום הימצאו של האל; כלומר, אין זה משכן, אלא נוכחותו הגלויה והנסתרת. מדובר על זיו השכינה. על כנפי השכינה או על דחיקת רגלי השכינה. השאלה העומדת לפנינו היא, אם המושג שכינה והשימוש בו בתלמודים ובמדרשים מעיד על השקפה המסרידה את השכינה מהאל. וכבר נחלקו בשאלה זו חכמי ימי הביניים. הפילוסופים שביניהם — רס"ג, הרמב"ם ואף ר' יהודה הלוי — היו בדעה, שהשכינה, הוה אצלם עם הכבוד 'והיא צורה יקרה מן המלאכים עצומה בכריאתה, בעלת הוד ואור והיא נקראת

6. עיי' Guttingen, Die Stoa, M. Pohlenz, 1948, עמ' 368, ועוד במקומות אחרים, לפי המסתח, על התפתחות רעיון הפניומה בדרגותיה השונות של הסטואה.

7. Quod Deus immutabilis sit, 62.

8. במאמרו Eranos-Jahrbuch, Kabbalistische Konzeption der Shechinah, 1953.

9. לשון זו מקבילה במקורות מסרמים ל'תחת כנפי שמים', תוספתא הוריות ס"ב ה"ו, מכילתא דרשב"י בשלח, עמ' 126.

## פרק שלישי

כבוד ה'... ועליה אמרו חכמים שכינה<sup>10</sup> היא בריאתו של האל. הראשונה שקדמה ליצירה החומרית, וכלשון הרמב"ם 'האור הנברא אשר ישכינהו השם במקום להגדלה על דרך המוסת'<sup>11</sup>. דעה זו נראתה כמטוכנת נחות מאשר ההכרה בהיפוסטאז (עצום) של כלתי נברא, שיש בה משום ניגוד מוחלט להרחקת כל ההגשמה ממושג האל. דעת הרמב"ם, שרצה למצוא אסמכתא בדרכו של אונקלוס, כבר נדחתה ע"י הרמב"ן בפירושו לבראשית מו. א. הוא הקשה את הקרשה החמורה: 'ואם יאמר שהוא כבוד נברא, כדעתו של הריב כפסוק "וכבוד ה' מלא את המשכן" חולתו. איך יקבעו בו "כרוך" ו"המבורך". והמתפלל לכבוד נברא כעובד עבודה זרה וכדברי רבותינו דברים רבים יורה על שם השכינה שהוא האל יתברך'. לדעה זו מסכים חוקר כמו מור, האומר על המושג שכינה, שהוא 'עשן מילולי, הבא להסתיר את הקושי המצוי בלשון אנתרופומורפית'<sup>12</sup>. לעומת זאת נוסח 'אבלטון<sup>13</sup>, שייחד מונגרסיה שלמה לשכינה, למצוא במקורות תפיסה של השכינה כאור או כאובייקט חומרי אחר. וכן את השימוש במושג זה כמובן אישי. אולם ספק, אם פירושו למקורות שהביא תמיד נכונים הם, ואם כוונתו האסור לונטית, שהיא הוכחת ה'אימננסיות' בספרות חז"ל – לא קלקלה את השורה. הוא גם מביא מאמרים, שרק ע"י מעשי אונס פרשניים אפשר לשייכם לעניין הנדון. עלינו לבדוק את המקורות הנוגעים בדבר.

המתנח 'שכינה' נוסף בתרגום אונקלוס לכתובים שבא בהם הפועל 'שכן' ביחס לאלהים, או שמדובר בהם על השכנת שמו או על שימת שמו. כגון: 'וישכן באהלי שם – וישרי שכינתיה במשכניה דשם' (כר' ט, בז). 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם – ועבדון קדמי מקדשא ואשרי שכינתי ביניהון' (שמות כה, ח). 'כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה – אלהן לאתרא די יתריעי ה' אלהכון מכל שבטיכון לאשראה שכינתיה תמן לבית שכינתיה תתבעון ותיתון לתמן' (דב' יב, ה). כרם תוספת המלה 'שכינה' מצויה גם בכתובים מסוג אחר והיא באה לשם הרחקת ביטויים אנתרופומורפיים, כגון 'ויעבר ה' על פניו – ואעבר ה' שכנתיה על אפיה'<sup>14</sup>. 'כי לא אעלה בקרבך – ארי לא אסליק שכינתי מבינך' (שמות לג, ג). 'כי אשא אל שמים ידי – ארי אתקינת בשמיא בית שכינתי' (דב' לב, מ). 'אשר מי אל כשמים – דאת הוא אלהא דשכינתך כשמיא מלעילא' (דב' ג, כד). 'כי ה' הוא האלהים כשמים ממעל – ארי ה' הוא אלהא דשכינתיה כשמיא מלעלא' (שם ד).

10. אמתות ודעות ב', עמ' 31, הוצ' סלוצקי, ליפסיה תרכ"ד.

11. מרגל א סד וע"י שם עז.

12. 'a verbal smoke to conceal the difficulty presented by the anthropomorphic language', *Intermediaries in Jewish Theology – Memra, Shekinah, Metatron*.

HTR, 1922, עמ' 41-85 וע"י בספרו *Judaism*, I, 432.

13. *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, J. Abelson, 1912, London.

14. שמות לד, ה, ובתרגום הירושלמי שם 'ועברת יקר שכנתיה דה'. ור' שם לג, כג.

## שכינה — נוכחות האל בעולם

לט), 'זתרועת מלך בו — ושכינת מלכהון ביניהון' (במדבר כג, כא). המתרגם לא פטה על דעת עצמו מלשון הכתוב, אלא תרגם כמות שתרגם, משום שמקראות מסוימים נחשבו בעיני בני דורו כאינם ניתנים לתרגום מילולי, בדברי התנא ר' יהודה: 'המתרגם פסוק בצורתו הרי זה בדאי' <sup>15</sup>. המתרגם בחר להוסיף את הכינוי 'שכינה', מפני שבזמנו כבר שימש לציון נוכחותו של האלהים במקדשו וכעדותו. בהקשרים אלה מופיע הכינוי בפסוקים התנאים. מעניין, שבמשנה אין הוא נמצא אלא שתי פעמים, שאינן למעשה אלא פעם אחת, וזה מתקופת בר כוכבא, ר' חנניה בן תרדיון אומר: 'שנים שיושבים ועוסקים בדברי תורה שכינה ביניהם' <sup>16</sup>. כשני דורות אחריו אומר ר' חלפתא איש כפר חנניה: 'עשרה שהיו יושבים ועוסקים בדברי תורה שכינה ביניהם, שנ': אלהים נצב בעדת אלי' <sup>17</sup>.

השימוש ב'שכינה' רווח יותר בתוספתא, ובעיקר במדרשי ההלכה. המשכן הוא תחום המקדש הוא 'מחנה שכינה' (תום' כלים ב"ק, פ"א ה"ב), 'מפתח העזרה ולטנים מחנה שכינה' (ספרי, נשא פ"א, ע"א, ע"ב). 'הבית שה' שוכן בו הוא 'בית השכינה'. 'ארץ כנען כשרה לבית השכינה ואין עבר הירדן כשר לבית השכינה' (ספרי וזטא, נשא ה, ב, ע"א, ע"ב). כשמדובר על הופעה של ה', 'ירדתו, עלייתו ויציאתו — משתמשים ב'שכינה' <sup>18</sup>. 'השכינה מקדמת לישראל ומתקנת להם מקום

15. קידושין מט ע"א, וע' בתום' שם, ד"ה המתרגם, ובאוצר האגונים, ליקוטי פ"ה הר"ח, ע"א 34: 'ורבינו חננאל פירש המתרגם פסוק בצורתו כגון רראו את א' ישראל דמתרגם וחזוית אלהא דישאל הרי זה בדאי דשכינה ממש לא ראו (בפ"ה) 'יצירה של ברצלתי: 'שאין הבורא נראה' דכתיב: 'כי לא יראני האדם וחיי', והמוסיף עליו, דאמר יחזו יח מלאכא דאלהא הרי זה מחרף, שתולה שבח המקום כמלאך. אלא הכי מתרגמן: וחזו ית יקרא דאלהא דישאל'. אבל כמדרש מאוחר, מה"ג לשמות ע"א תקנה 'תרגם יחזו ית יקר שכינת אלהא דישאל' הרי זה מחרף ומגדף, שהוא עושה כאן שלושה, יקר ושכינה ואל'. זהו חרטום שראוהו כמורה על השילוש. ר' A. M. Goldberg, Die spezifische Verwendung des Terminus Schekhina im Targum Onkelos, Judaica, als Kriterium einer relativen Datierung, כרך י"ג, 1963, ע"א 43-61.

16. אבות פ"ג מ"ב כ"ה בכ"י קרפמן, ור' במנן אבות לרשב"ץ מא ע"א ובתום' יו"ט ובמלאכת שלמה למשנה זו ובדברי אבות העולם חוצ' ר' טילור, קאנטאבריא תרל"ז, ע"א 14.

17. שם מ"ו ור' במקומות שצייתי בהע' שלפניו. רעיונו של ר' חלפתא נמסר בבבלי, סנהדרין לט ע"ב, בשם ר"ג, ר' להלן ע"א 37. בסנהדרין פ"ו מ"ה 'בשעה שאדם מצטער, שכינה מה הלשון אומרת... חסרה המלה 'שכינה' בעוסחאות הישנות, עין י"ג אפסטיין, מבוא לטח המשנה, ע"א 87. בהתאם למאמר זה תרגם המתרגם של תהלים סב א 'אלהים שכניה שריא בכנישת צדיק דתקין באוריתא', ור' ברכות ו ע"א ובדק"ד דוקי סופרים שם מ ע"א.

18. מכילתא דר"י מס' דעמלק יתרו פ"א ע"א 193: 'שכינה יצאת עמהם': שם בחדש פ"ג, ע"א 213: 'נסתלקה שכינה', ור' תום' יזמא פ"א ה"ב. ספרא מכילתא דמלאים, שמיני מד ע"ג: 'ושרתה שכינה... ירדה שכינה', תום' מעלות פ"ז ה"ה, ע"א 522, ועין ספרי במדבר פ"ה קמג, ע"א 110.

## פרק שלישי

שישבוני. בעוד שמלכתחילה בא הכינוי להורות על מניפסטציה של האלהות במקום מסוים. הרי אחרי החורבן נבחר דווקא כינוי זה. בשעה שמדברים על נוכחותו של השם שלא במקום מסוים, אלא בעם. 'בכל מקום שגלו ישראל כביכול גלתה שכינה עמהם. גלו למצרים שכינה עמהם... גלו לבבל שכינה עמהם... גלו לעילם שכינה עמהם שג' ושמתי כסאי בעילם (ירמי' מט. לח)'.<sup>19</sup> הראיה מהפסוק בירמיה מבליטה את משמעות הנוכחות שבכינוי שכינה. השימוש בכינוי שכינה מבטא לא רק את הנוכחות, אלא גם את הקרבה ויצר אפשרות של ביטוי אינטימי מיות. לעתים מדבר הקב"ה על השכינה, כאילו נבדלת היא ממנו: 'אמר להם המקום לישראל... שנתתי שכינתי ביניכם...'; 'לסיכך עיכב לה המקום שכינה וארון כהנים ולוויים...'.<sup>20</sup> כך אפשר לדבר על מעשים – שפיכות דמים וגילוי עריות<sup>21</sup>, קלוקל בדן ושקר במידות<sup>22</sup>, המסלקים את השכינה. 'שכל מי שהוא עניו סופו להשרות שכינה עם האדם בארץ... וכל מי שהוא גבה לב גורם לסמא את הארץ. ולסלק את השכינה...'.<sup>23</sup> ר' אליעזר אמר: 'ומה מי שמדבק בטומאה רוח טומאה שורה עליו. המדבק בשכינה דין הוא ששכינה תשרה עליו'.<sup>24</sup>

ניתן לפכם ולומר, שבספרות התנאים משתמשים במונח שכינה, כשמדובר על הופעת ה' ועל קרבתו לאדם<sup>25</sup>. במובן זה משתמש ר' עקיבא בכינוי שכינה בדרשתו: 'איש ואשה זכו שכינה ביניהן. לא זכו אש אוכלתן' (סוטה יז ע"א). וכן רבן גמליאל בתשובתו לגוי, ששאל 'מפני מה נגלה הב"ה למשה בסנה': '... אלא שאין מקום בארץ פנוי מן השכינה'.<sup>26</sup> הזכרת הכינוי בדברי תנאים אלה ובסי בני דורם אינה אומרת כלום על זמן התהוותו, וגם ההסבר שכאילו רק אחרי חורבן הבית התפשט השימוש בכינוי זה כדי להדגיש, שנוכחותו של אלהים בישראל לא פסקה עם חורבן המקדש – אינו נראה. הרי לא ייתכן שישתמשו בכינוי חדש

19. ספרי במדבר פ"ה, עמ' 78, ושם פ"ה, סד, עמ' 80.
20. מכילתא דר"י מס' דפסחא פ"ד, עמ' 51-52, ור' שם מס' דשירה פ"ג, עמ' 127-128, ומכילתא דרשב"י, עמ' 79.
21. ספרי במדבר פ"ה, צד, עמ' 94; פ"ה, קו, עמ' 105; ספרי ווטא, עמ' 278, ושם, עמ' 289: 'כשם שאי אפשר לכל ברר לינע בשכינתי כך כשהוא קדשים אי אפשר לכל ברר לינע בכם'.
22. ספרי במדבר פ"ה, קסא, עמ' 221-222; ספרי דברים פ"ה, קמח, עמ' 203; פ"ה, רנד, עמ' 280; פ"ה, רנח, עמ' 282.
23. ספרא קדושים פרק ד, פט ע"א, ושם פרק ח, צא ע"א, טנהדרין ז ע"א.
24. מכילתא דר"י מס' דבחדש פ"ו, עמ' 238, ור' מס' דנויקין פ"ה, עמ' 282.
25. כ"ה בכ"י יעניין בשנ' ספרי דברים פ"ה, קענ, עמ' 220, ור' סנהדרין סה ע"ב ור' להלן עמ' 44.
26. ר' שבת יב ע"ב תדרים מ ע"א בברייתא 'שהשכינה שריה למעלה ממטתו של חולה', אבל בדברי האמוראים 'מניין שהקב"ה ון את החולה'... ור' דקדוקי סופרים לשבת, עמ' 19 הע' ח.
26. מסיקתא דר"כ סיסקא דהי ביום כלת משה, מהד' מגדלברס, עמ' א, אבל כשהשר נט בשם ר' יהושע בן קרחה.
27. ר' א' לנדאו, Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neu-

ובלתי ידוע להדגשת נוכחות האל בשעת משבר. מסתבר יותר, שלהדגשת נוכחות ה' בעמו בחרו דווקא ככיניו, שביטא אותו רעיון גם כשהמקדש עמד על מכונו. גם מצאנו בחרגום אונקלוס ובספרות התנאים שימוש במונח שכינה במקומות שנראו להם כאנתרופומורפיים. אין להניח, שהיו נוהגים כך, לולא היה הכיניו נספך וידוע מזמן. עובדה היא, שהשימוש בכיניו זה בספרות התנאים רווח ביותר, והוא בא תמיד לשם ציון תופעות מסוימות. סטיות המצויות לכאורה בספרים אינן בכתב-יד. כמעט בכל מקרה, שהיינו מצפים בו להופעת הכיניו שכינה, ואיננו. הרי הוא נמצא בכתב-יד, וכן להסך — כשנמצא במקום בלתי מתאים, חסר הוא בכ"י. סדירות זו מראה, שלסנינו באמת שיטה ומסורת שנמשכה דורות.

אבלסון רצה להוכיח, שהשכינה היא אור, כלומר חומר מוחשי, והוא מסתמך על מקורות שונים שמדובר בהם על 'זיו השכינה', 'אור השכינה', על הפסוק 'יאר ה' פניו אליך' (במדבר ו, כה) אומר ר' נתן: 'זה מאור השכינה' (ספרי, נשא פי' מא, עמ' 44). אבל אין כאן יותר מאשר כתרגום אונקלוס 'ינהר ה' שכנתיה', ומפורש ב'במדבר' יא, ו' 'שיביט בך פנים מאירות ולא פנים זעומות'. לאור מה שמצאנו על התהוות המושג 'שכינה' רואים, שאין 'מאור השכינה' אלא אור ה', והכוונה להופעת ה', והחלפת שם ה' בשכינה באה לשם הרחקה, כשיחזקאל אומר (מג, כ): 'והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים וקולו כקול מים רבים והארץ האירה מכבודו' מפורש ב'אבות דרבי נתן' (נו"א פ"ב): 'והארץ האירה מכבודו — אלו פני השכינה'. אין כאן יותר מאשר כתרגום 'וארעא נהרת מזיו יקריה', ולא נאמר כאן, שהשכינה היא משהו מסוים נפרד או חומרי, אלא יש כאן הרחקה והשגבה, כמה מהמקורות המובאים ע"י אבלסון מוכיחים אף את ההפך ממה שרצה להוכיח. על הפסוק 'ומשה לא ידע כי קרן עור פניו' (שמות לד, כט), נאמר בתנחומא (כי תשא לג): 'מנין זכה משה לקרני הוד, ארז"ל: מן המערה, שנאמר: והיה בעבור כבודי ושמתוך בנקרת הצור, נתן הקב"ה כף ידו עליו ומשם זכה לקרני הוד... ויש אומרים שבשעה שהיה הקב"ה מלמדו תורה מניצוצות שיצאו מפי השכינה נטל קרני הוד, השכינה כאן אינה אלא הקב"ה ושניהם אינם אור. את הרעיון, שהשכינה הוא אור נבדל, אין למצוא גם במדרש הבא, המתאר את מעלתו של משה לגבי 'יצחק הטוען': 'אני גדול ממך, שפשטתי צוארי על גבי המזבח וראיתי את פני השכינה, א"ל משה: אני נתעליתי יותר ממך; אתה ראית פני השכינה וכהו עיניך, שנאמר: ויהי כי זקן יצחק, ותכהינה עיניו מראות; מהו מראות, מראות בשכינה; אבל אני הייתי מדבר עם השכינה פנים אל פנים ולא

The Old hebraischen Literatur, Zurich, 1888, עמ' 47 ואילך, וא' מרמורשטיין The Old Rabbinic Doctrine of God, London, 1927, עמ' 103.

28. ר' אבלסון בספרו הנ"ל, עמ' 83. בספרי ווטא, עמ' 247 נאמר: 'ומנין אף שכינה תהא ביניה, ת"ל יאר ה' פניו אליך, אף שכינה ביניהן, אשר להמשך יאר ה' פניו יק עליך ממאור השכינה'. ר' בהערה של אח"ו.

כהו עיני... גם השימוש כדימוי 'זיו השכינה' אינו מוסיף חיזוק לשיטתו של אבלסון. במשנה נזכר 'זיו' רק בצירוף 'זיו הכהונה' ו'זיו החכמה' (סוטה פ"ט מס"ו). כתוספתא אין המלה נזכרת בכלל. 'זיו השכינה' מצוי כמה פעמים במדרשי הלכה, ובעיקר בדברי אמוראים, כגון 'עד שנתמלאו בתייהם מזיו השכינה' (מכילתא, בחדש יתרו פ"ה, עמ' 220), 'נהגים מזיו השכינה' (ברכות יג ע"א), 'הקב"ה משביען מזיו השכינה' (ב"ב י ע"א), 'ניתן עליהן מזיו השכינה של מעלה' (קה"ד ח, ג), זיו, כמו מאור, מקשר את המושג שכינה עם סועל גשמי, והשימוש בא לשבר את האוהן. אבל אין בין 'זיו השכינה' ל'שכינה' ולא כלום, ובאמת מצאנו, שהדרשן משתמש בשניהם לסירוגין בדרשה אחת, כגון: 'ותוכו רצוף אהבה, רבי יודן אמר זו זכות תורה... רבי עזריה בשם רבי יודה בשם ר' סימון אמר: זה השכינה. כתוב אחד אומר: ולא יכלו הכהנים לעמד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד ה' את בית ה' (מ"א ח, יא); וכתוב אחד אומר: והחצר מלאה את נגה כבוד ה' (חזקאל י, ד). כיצד יתקיימו שני כתובים? רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי: למה היה האהל דומה? למערה שהיתה סמוכה לים, געש הים והציף את המערה; המערה נתמלאה, והים לא נחסר כלום. כך אהל מועד נתמלא מזיו השכינה, והעולם לא חסר מן השכינה' (שהש"ר ג, ח). זיו השכינה הוא שכינה, כמו שהמים שהציפו את המערה הם מי ים.

מדובר לפעמים במקורות על אור אלהים, בלי להשתמש ב'שכינה'. אח הסטוק 'באור סגי מלך חיים' (משלי סז, סו) דרשו כמדבר על 'אורו של הקב"ה', ועל 'אש שלמעלה'. וכשאמרו ש'הקב"ה שכולו אורה', או 'אומה זו שאלהיה של אור', לא התכוונו לומר, שהוא חומר של אור, אלא שהאור הוא שלו, ואינו צריך לאור אחר. לדברי הכתוב בדניאל (ב, כב) 'ונהורא עמה שרא' – את מוצא, מי שנתון בחשך רואה מה שבאור, ומי שנתון באור אינו רואה מה שבחושך. אבל הקב"ה רואה מה שבחושך ומה שבאור. אמר דניאל: הוא גלי עמיקתא ומסתריתא, ידע מה בחשוכא ונהורא עמה שרא' (תנח"ב, תצוה ו). אלהים הוא מקור האור, ובכן גם כאן האור אינו מציין את מהותו של האל. האור הוא הֵאֱלֹהִים הקשורה באלהים.

29. דב"ר יא גוברק"ר לא ט, עמ' תשכט: 'רב אמר בשעה שולגל חמה ולבנה נכנסין ליטול רשות מלפני הקב"ה עתהן כהות מזיו שכינה ומבקשין לצאת להאיר לעולם ואינן רואים כלום...'

30. שם, עמ' 85 ואילך, אין הוא מבחין בין המקורות ומכנים לתוכם את השקפת הרמב"ן. 31. כמדבר סו ה, ק"ר לא ח, עמ' תשכו.

32. תנח"ב' בהעלותך ז, מדרש תהלים כב יא.

33. המערה רק 'עדות היא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל', מנחות סו ע"ב, ור' נס מילק, Die Licht-Terminologie bei F. N. Klein, 47 § 11. Quaest. in Ex.

Philon von Alex. und die Hermet. Schriften 1962 עמ' 67.

33. ר' Die Begriffe Licht und Finsternis im A.T. und im Spätjudentum, Sverre Aalen.

## שכינה – נוכחות האל בעולם

גם הדימוי 'כנסי השכינה' איננו דימוי חומרי, ושוב אין שכינה אלא אלהים. שכן מצאנו במכילתא: 'ד' יהושע אומר כשבא עמלק להזיק את ישראל מתחת כנסי אביהם שבשמים, אמר משה לפני ה' הכי: רבונו של עולם, רשע זה בא לאבד בניך מתחת כנסיך. ספר תורה שנתת להם מי יקרא בו? ומאמר דומה שם בשם ר"א המודעי. אלהים, או השכינה, פירש את כנסיו על ישראל 'כנשר יעיר קנו על גחליו ירחף' (דב' לב, יא). המצטרף לישראל – הגר – נכנס תחת כנסי השכינה (אבדר"ג נו"א ס"ב). 'שהיה אברהם אבינו מגייר ומכניסם תחת כנסי השכינה' (ספרי ואחנן ס' לב, עמ' 54, ור' אבדר"ג נו"א ס"ב). יתרו אמר: 'הרני הולך לארצי ואנייר לכל בני מדינתי ואביאם לתלמוד תורה ואקרבם תחת כנסי השכינה' (מכילתא דר"י מס' דעמלק, יתרו ס"ב, עמ' 200). פירושו של אבולסון, שדווקא הדימוי 'כנסי השכינה' מבטא את נוכחותו של אלהים בכל אתר ואתר, הוא דוגמה מובהקת לפירושי הרחוקים. נוכחות זו מביע המושג שכינה כשלעצמו. להיזת תחת כנסי השכינה פירושו להיזת בחסותו של ה'. כלשון הכתוב (רות ב, יב): 'ותהי משכרחך שלמה מעם ה' אלהי ישראל אשר באת לחסות תחת כנסי' א, ועל יד 'כנסי השכינה' מצוי 'כנסי שמים' י.

נוכחותו הכוללת של האל-השכינה היא אחת ההנחות הראשונות. המאמרים שמדובר בהם עליה אינם באים לתארה, אלא להסביר ולהשלים בינה לבין הוסעותיו ונוכחותו של האל במקומות מסוימים ובזמנים קבועים ולהימנע מסתרון של הנחת כוחות נפרדים ונאצלים מה'. השאלה נשאלה מטי נכרים, ולא רק מפיהם: 'א"ל קיסר לרבן גמליאל, אמריתו כל כי עשרה שכינתא שריא, כמה שכינתא איכא?' י. ור"ג משתמש בדוגמה של השמש, שזורחת על כל אחד ואחד ועל כל העולם כולו, והשמש הוא רק אחד מן אלף אלטי רבוא משמשי של הקב"ה 'שכינתא דקב"ה על אחת כמה וכמה', כאן השכינה אינה משהו נפרד, וגם אינה אור. בצורה עממית ונאיבית מובלט החשש, שהשראת השכינה בעולם כאילו גורעת מן הטראנסצנדנטיות שלה, בדו-שיח שבין הקב"ה לבין המלאכים: 'יהי ביום כלות משה להקים את המשכן, ויהי למלאכי השרת ביום כלות משה. אמרו: עתה יסיר שכינתו מאצלנו ומשרה כבודו למטה עם בניו. אמר להם הקב"ה: אל תשימו לב על זה, ששכינתי תמיד עמכם למעלה, שנאמר: אשר תגה הודך על

Oslo, im Rabbiniismus, 1951, עמ' 195 ועמ' 314. ולשאלת יצירת האור ר' להלן

עמ' 193.

34. מס' דעמלק בשלח ס"ב 185-186, ובמכילתא דרשב"י, הוצ' אפשטיין-מלמד, עמ' 128 'מתחת כנסי שמים'.

35. עמ' 89-91, omnipresence.

36. ובתרגום שם: 'תחת טלל שכינת יקריה'.

37. תוספתא הוריות ס"ב ה'ז: 'כל המכנים ביריא אחת תחת כנסי השמים מעלים עליו כאילו יצרו וכו'; וחילוק דומה לזה שצוין בהע' 34 נמצא בספ"ר, בעוד שבדפוס הוצ' רמא"ש יד ע"א נאמר: 'כין שבא להר הכרמל לקרב ישראל תחת כנסי השכינה'. ר' כ"י פרמא 1240 היא: 'תחת כנסי השמים'. 37. מנהרגין לס ע"א.

השמים. ותנחומין של הכל נחמם. כביכול. אדרבה עיקר שכינתו למטה. שנאמר: הודו – על ארץ תחלה, והדר – על השמים<sup>38</sup>. הכוונה לססוק בטהלים (קמח, יג) 'הודו על ארץ ושמים'. הדרשן האנונימי מבליט מנקודת ראות האדם את העדיפות של האימאננטיות. מה שנאמר בדו-שיח זה על השכינה נמצא בוויכוח אחר על הקב"ה עצמו. כותי אחד שאל את ר' מאיר: 'איפשר שאותו שכתוב "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא" היה מדבר עם משה מבין שני בדי הארון? אמר לו: הבא לי מראות גדולות. הביא לו. אמר לו: ראה בוכיאל שלך. ראה אותה גדולה. הבא לי מראות קטנות. הביא לו. ראה שם בוכיאל שלך. ראה אותה קטנה. אמר לו: אם שאתה בשר ודם, משנה עצמך ככל [מה] שתרצה, מי שאמר והיה עולם על אחת כמה וכמה... כשהוא רוצה – "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא"; וכשרוצה – מדבר עם משה מבין בדי ארון' (בראשית רבה ד. ד. עמ' 27–28). השקפה שונה לחלוטין נמצאת בדברי חברו של ר' מאיר – ר' יוסי – השנויים בברייתא: 'תניא ר' יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר: השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם<sup>39</sup>. דברי ר' יוסי התמיהו את האמוראים, שכן כתובים רבים עומדים וצוחים כנגדם. והם יישבו אותם על דרך הסברה. אמנם ירדה השכינה, אבל לא למטה מעשרה טפחים; ומשה ואליהו עלו למרום, אבל לא למעלה מעשרה. עשרה טפחים הם רשות אחרת<sup>40</sup>. עם כל הקרבה נשמר מרחק מסוים. ברם זאת לא היתה כוונתם המקורית של דברי ר' יוסי. ניסוחם הקיצוני תואם את מאמרו 'הקב"ה מקומו של עולם ואין עולמו מקומו<sup>41</sup>. והם באים לבטל את ההשקפה, שהתגלותו של הקב"ה קשורה בעלייה או בירידה. ביטויים אלה אינם אלא סיגוראטיביים. יש להניח, שר' יוסי, שהתווכח עם מינים, בא לסתום טענות מעין זו, ששאל הכותי לר' מאיר. ולסתור תשובות מסוכנות שניתנו עליהן. עצם שאלתו של הכותי טומנת בתוכה תשובה מעין זו: אותו שכתוב בו 'הלא את השמים ואת הארץ אני מלא'

38. תנחומא נשא יב: 'עיקר שכינה בתחתונים'; פסיקתא דריכא א ע"א. מהד' מגדלכרם, עמ' 2, רצ"י גס תנח' תרומה ס.

39. סוכה ה ע"א ובמכילתא דר"י ס"ד, עמ' 217: 'רבי יוסי אומר הרי הוא אומר השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם לא עלה משה ואליהו למעלה ולא ירד הכבוד למטה אלא מלמד שאמר המקום למשה הריני קורא לך מראש ההר ואתה עולה...'

40. סוכה שם יר"י שם ס"א, נא ע"ד: 'מינין למעלה מעשרה שהיא רשות אחרת ר' אבהו בשם רבי שמעון בן לקיש: יונעדיתי לך שם ודברתי אתך מעל הכסרת', וכתיב 'אתם ראייתם כי מן השמים דברתי עמכם', מה דיבור שנאמר להלן רשות אחרת, אף דיבור שנאמר כאן רשות אחרת. ור' בהכותב ל'עין יעקב': 'אין הירידה לרשותו ממש, אלא לרשות נבזה על רשות שלנו והוא קרוב אל רשותנו'. רמו לסתור מעין זה נמצא כנראה במכילתא הנ"ל בדברים הקודמים לדברי ר' יוסי: 'מלמד שהרכין הבה שמים החתחתים ושמי השמים העליונים על ראש ההר ירד הכבוד והוצע על גב הר סיני, כאדם שהוא מציע את הכר על ראש המטה וכאדם שהוא מדבר מעל גבי הכר'.

41. ב"ר סח ח, עמ' 777; על הכתוב 'מקום' ר' להלן עמ' 55 ועל הקשר שבין שני המאמרים של ר' יוסי העמיד כבר ו' בכר, אנדות התנאים כ"ב ח"א, עמ' 127.



אינו זה שדיבר עם משה מבין בדי הארון. הכותי-השומרוני השואל הרומז לתשובה הוא מן הגנוסטיקאים, שהבחינו בין האל העליון לבין הדמיוגוס, שכבר את העולם, גם ראשוני אבות הכנסייה הנוצרית הסתייעו כדעה זו, כדי ליישב את הסתירה האמורה, כי היא פתחה לפנייהם פתח לסירוש כריסטולוגי. דיינו שנביא את דברי יוסטינוס, יליד שכם וכן דורם של ר' מאיר ור' יוסי, האומר: 'אל תעלה על הדעת, שהאל הבלתי-נכרא הוא עולה או יורד כי האב והאדון הוא אינו בא לשום מקום, אינו מתהלך, אינו ישן ואינו מתעורר, הוא נשאר במקומו...' (דיאלוג, 56, 60). עד כאן אנו שומעים את דברי ר' יוסי, אבל לא כן במקום אחר. שם כותב יוסטינוס: 'איך אפשר אסוא שהוא ידבר אל מישהו, או שייראה למישהו, או שיוסיע למקום מוגבל, כאשר לא יכול העם לראות את כבוד מי ששלח... לפיכך לא אברהם, לא יצחק ולא יעקב או כל אדם אחר לא ראו את האב, את אדון הכול, שאינו ניתן לביטוי, אבל הם ראו רק את זה שנעשה לאל ברצון האב, את בנו, בדומה למלאכו, המשרת לפניו' (שם 127). שיטתו של ר' יוסי לא נעלה את הדלת בפני פירושים מעין זה של יוסטינוס, ואמנם היא נשארה בחינת דעת יחיד, האמוראים, שחשו בסתירה שבין האמונה באלהים, שכבודו מלא עולם, לבין דיבורו אל משה מתוך שני בדי הארון, הלכו כדרכו של ר' מאיר, משל הבכואה ממעט את ערכה של השאלה, הדגשת רצונו המוחלט והכול-יכול של אלהים אינה מבטלת את עצם הסתירה, אלא עושה אותה למרכיב של יכולתו ושל גבורתו של האל, שאינן כלל וכלל לסי מידות ההגיון של האדם.

בשם ר' יוחנן נמסר, שבשעה ששמע משה מפי הגבורה 'ועשו לי מקדש' (שמות כה, ח), נבהל ונרתע לאחוריו ואמר 'רבונו של עולם, הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך, ואתה אמרת 'ועשו לי מקדש''. על כך השיב לו הקב"ה: 'משה לא כשאתה סבור, אלא עשרים קרש בצפון ועשרים קרש בדרום, שמונה במערב, ואני יורד ומצמצם שכינתי ביניכם למטן'. המונח 'צמצום השכינה', המופיע עוד במקומות אחרים, משמעותו ריכוז-יתר של נוכחות האלהות במקום מסוים, וככל שהמקום מצומצם יותר גדולה גבורתו, כשהוא מצמצם שכינתו בין חמישה זקנים שהיו נכנסים לעבר את השנה, מקלסים אותו מלאכי השרת ואומרים: 'האתקוף הא תקוף, הא אלוה הא אלוה, מי שכתוב בו "אל נערץ בסוד קדושים רבה" מניח סנקליטין של מעלה, ויורד ומצמצם שכינתו ביניהם למטה'. צמצום השכינה

42. מענין שכמאתיים שנה לאחר מכן מביא הירונימוס בפירושו לישעיה נז ט את דברי ר' יוסי כ'דעת היהודים'.

43. פסיקתא דר"כ כי תשא, מהד' מגדלברג, עמ' 71 ור' שמר'ר לד א.

44. ריקר כט ר, עמ' תרענ"ש מקבילות ור' ב"ג שם הע' 2 והע' 5, מדרש שה-ש הוצ' גרינצוט טו ע"ב, במדבר ר"ב ח.

45. ואין בין מונח 'צמצום השכינה' אצל חז"ל ותורת הצמצום של האר"י ולא כלום, ר' ג' שלום, Major Trends in Jewish Mysticism, ירושלים 1941, עמ' 257.

46. דקר שם ור' שם בהע' ש' ליברמן, עמ' תתעט ופסיקתא דר"כ מהד' מגדלברג עמ' 337.

במקום אחד אין פירושו נסיגה ממקום אחר. כבר הבאנו בהקשר אחר את המשל על הים והמערה, הבא להמחיש, ש'אעפ"י שכתב "וכבוד ה' מלא את המשכן", העליונים והתחתונים לא חסרו מזיו כבודו".

הדעה הכללית היא שאין דבר נמוך למדי ושפל למדי, שלא תוכל השכינה להתגלות עליו. 'גוי אחד שאל את רכן גמליאל, אמ' ליה: מפני מה נגלה הב"ה למשה בסנה? א"ל: אלו נגלה לו על חרוב אחד או על תאינה אחת, מה היית אומ' אלא ללמדך, שאין מקום בארץ פנוי מן השכינה. בחצי המאה השלישית חולקים האמוראים על הדרך. שבחר לו האל לשכון עם השפלים והגדכאים: 'ואת דכא ושפל רוח (ישעי' נז, סו) – רב הונא ורב חסדא. חד אמר: אתי דכא; וחד אמר: אני את דכא'. ההכרעה היא 'ומסתברא כמאן דאמר: אני את דכא. שהרי הקב"ה הניח כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני ולא גבה סיני למעלה... מכאן מסיקים, שהגאווה דוחקת את רגלי השכינה: 'כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם' ומכאן גם מוסר השכל לאדם 'שילמד מדעת קונו'.

דעות אלו מנוגדות לתפיסת האימאננסיות של האל בעולם, כפי שרווחה בין היוונים, שלפיה אימאננסיות האלהים בטבע היא בחינת חוק. שאינו ניתן לשינוי. 'לומר, שהאל מסיר את פניו מהחוסאים, זה בדיוק כמו הבא לומר, שהשמש מסירה את פניה מהעורים. דעת חז"ל היא, שנוכחותו של האל בעולם ודרכי הופעתו קשורים בהתנהגותו של האדם וכמעשיו. בדבר המאורע של השכנת השכינה במשכן חולקים רבי שמעון בן יוחאי ורבי. לדעת רבי: מעשה זה 'דבר חדש הוא', ולעומתו אומר רשב"י: 'דבר שהיה וספק להרבה ימים וחזר להיות כמות שהיה'. דבריו נתפרשו ע"י האמוראים ר' אבא בר כהנא, ש'עיקר שכינה בתחתונים היה', אלא כיוון שחטא אדם הראשון, נסתלקה לרקיע הראשון וכדורות הבאים נסוגה מפני הרשעים מרקיע לרקיע עד לרקיע השביעי, עד שעמד אברהם אבינו והורידה לרקיע השישי, בניובני בניו עד לעמרם הורידה מרקיע לרקיע עד

47. ר' לעיל, עמ' 35 ור' פס"ר יט ע"א.

48. פסיקתא דר"כ, ויהי ביום כלת משה, מהך' מנדלכרם, עמ' 4 ושיג, בשמור ס"ב ה בשם ר"י בן קרחא ושם עסף: 'אפילו סנה', ור' מהג' לשמות הוצ' מרגליות עמ' מה.

49. סוטה ה ע"א, דברי רב יוסף, והם מסתמכים על מאמריהם של ר' אלעזר ושל ר' חסדא ואיתמא מר עוקבא' שם.

50. דברי סאלוססיוס, ידידו של יוליאנוס הכוסר, בחיבורו 'על האלים ועל הקוסמוס' סרק יו ר' The Thinker's Library, Five Stages of Greek Religion, G. Munray, London, 1935, עמ' 218, ועל המחבר ר' שם, עמ' 179 ואילך.

51. ר' לעיל, עמ' 34 וסדר אליהו רבה ס"ח, עמ' 104.

52. בתנח' ושא טו, פס"ר יח ע"ב, במדבר יב ה הני' רב, אבל בני כ"י של התנח': רבי; ר' ת"ב ושא כד ושם הע' קכא. דבר זה נעלם מאת א' מרמורשטיין, The Old Rabbinic Doctrine of God, II, 1927 עמ' 84 הע' 219.

53. ב"ר יט ז, עמ' 176, ור' שם בש"ג ובהע' 4.

לרקיץ הראשון. רק משה זכה והורידה שוב לארץ והקים את המשכן. הרעיון המונח ביסודו של תיאור דרמתי זה על השכנת השכינה מבואר בדרשתו של ר' יצחקי: 'כתוב: צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה (תהל' לו כט). הרשעים כמה ישכנו באויר? אלא הרשעים סלקו השכינה מן הארץ. אבל הצדיקים השכינו השכינה בארץ'. הקשר שבין השכנת השכינה בתחתונים לבין זכותם של בני אדם מסתבר גם מדעתו של רבי. שהשכינה לא שרתה בתחתונים משנברא העולם. אלא משהוקם המשכן. ברור, שרבי לא הכחיש את גילויי השכינה לתחתונים המפורשים בתורה. שקדמו להקמת המשכן. אלא הוא מדבר על השכנת השכינה דרך קבע — במקום אחד. זו הייתה זכותו וגם מעלתו של דור מקבלי התורה. וכבר המשיל ר' יהודה בר אלעאי את המשל 'למלך שהיתה לו בת קטנה. עד שלא הגדילה ובאת לידי סימנין. היה רואה אותה בשוק מדבר עמה. במבואות מדבר עמה. כיון שהגדילה ובאת לידי מימנין, אמר: אין כבודה של בתי שאהא מדבר עמה בפרהסיא, אלא עשו לה סאטיליון (αυτοαυτο-αυτο). ואהא מדבר עמה בתוך סאטיליון. כך מתחילה כי נער ישראל ואהבהו (הושע יא. א). במצרים ראו אותי... בים ראו אותי... בסיני ראו אותי... וכיון שקיבלו את התורה ונעשו לי לאומה שלימה, אמר: אין כבודן של בני שאהא מדבר עמם בפרהסיא, אלא עשו לי משכן ואהא מדבר מתוך משכן'.<sup>54</sup> המצב הראשון נתפס כמצב פרימיטיבי, הדומה לגיל הילדות. שאין מקפידים עמו. ההתבגרות הדתית אינה יכולה להשלים עם מצב של אנארכיה.

ייחודו של המשכן, ואחר-כך של המקדש, כמקום השכינה מתקשר עם רעיון הבחירה. המקום 'אשר יבחר לשכן שמו שם' (דבר' יד. כג) הוא 'בית הבחירה'.<sup>55</sup> מציאותה של חשיגה במקדש לא זו בלבד שאין היא עומדת בסתירה לנוכחותה בעולם כולו, אלא, להפך, היא בעצמה תנאי הכרחי לקיום נוכחות זו. ובלעדיה לא תיתכן זו. רבי, שקשר את ירידת השכינה לתחתונים בהקמת המשכן, הוא גם בעל הדרשה: '... אתה אומר: והיו עיני ולבי שם כל הימים (מ"א ג). וכי שם בלבד הם? והלא כבר נאמר: עיני ה' [המה] משוטטים בכל הארץ (זכריה ד, י), ואומר: [בכל מקום עיני ה' צופות רעים וטובים (משלי סו, ג). אלא מה תלמוד לומר "והיו עיני ולבי שם כל הימים"? כביכול שאין אלא שם, ובשכר

54. שם, והבאתי את הנוסח המלא שבבמדבר יב.

55. ססיקתא ד-רב ס"א, מהד' מגרלברס, עמ' 3, בכ"ק. הג': ר' אלעזר בר' יהודה, הוא ר"א בן יהודה איש ברחותא, אבל במדבר יב ד: ר"י בר אלעאי. בתנח' במדבר ג, במדבר א נ דרשה אלמונית מעץ זו על משה 'כיון שהוקם המשכן אמר יפה היא הצניעות שנאמר והצנוע לכת עם אלהיך, התחיל מדבר עמו כאהל מועד'.

56. הביסור אינו שורר ביותר. במשנה נמצא רק פעם אחת, מ"ש פ"ה מ"ב. בתוספתא — פעמים: תוס' סנהדרין פ"ד ה"ה, סנהדרין פ"ו ה"ה. בסכילתא-ארבע פעמים, ר' בנימין קוסובסקי, אוצר לשון התנאים כ"א, ירושלים תשכ"ה, עמ' 302; וד' ספרי דברים ס"ב, ע, שגב. תם פעמים ספורות בבבלי: ר' הרב ח"י קאסאחסקי, אוצר לשון התלמוד, כרך ז, עמ' 385.

שהם שם – הם ככל מקום' (ספרי דברים. פי' מ). הנוכחות המתמדת המרוכזת כמקום אחד הכרחית היא להכרת האוניברסליות של המציאות האלהית. עם בניין בית המקדש נתבסס העולם כדברי ר' שמואל בר נחמני: 'עד שלא נעשה בית המקדש היה העולם עומד על טרונג של שתי רגלים. משנבנה בהמ"ק נתבסס העולם' (תנחומא תרומה ט). מציאותו של האל כעולם מתבססת. כביכול, על ידי מציאותו כמקום אחד.

מן הדין להעיר כאן. שיש להבחין בין מציאות האל. נוכחותו ונכונותו להאזין למתפללים אליו. לבין גילוי שכינה ליחידים. הבחנה זאת מתבקשת להבנת דרשת התנאים: '... תדע שאין השכינה נגלית כחוצה לארץ. שנ': ויקם יונה לברוח תרשישה מלפני ה' (יונה א. ג). וכי מלפני ה' הוא בורח. והלא כבר נאמר "אנה אלך מרוחק... אם אסק שמים שם אתה..." (תהל' קלט. ז-י). וכתיב "עיני ה' המה משוטטים בכל הארץ" (זכריה ד. י) וכתיב 'ככל מקום עיני ה' צופות רעים וטובים' (משלי טו. ג)? ... אלא אמר יונה אלך לי כחוצה לארץ. מקום שאין השכינה נגלית. שהגויים קרובי תשובה הן. שלא לחייב את ישראל. כאן מדובר על גילוי שכינה במוכן דיבור לנביא. שהוא רק בארץ. אבל. כמוכן. נוכחותה היא ככל העולם.

ההכרה הפרדוקסלית. שייחוד נוכחותו של האל במקום מיוחד לא רק שאינו עומד בפתיחה לנוכחותו כעולם כולו, אלא שהוא המאפשר אותו. סייעה לפתרונה של בעיה היסטורית-קונקרטית: נוכחות האל בעמו וייחוד העם הזה כמקום משכנו גם לאחר חורבן המקדש ואחרי גלותו מארצו. על הפסוק 'מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גוי ואלהיו' (ש"ב ז כג) – אמר ר' עקיבא: 'אלמלא מקרא כתוב. אי אפשר לאמרו. כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה: עצמך סדית. וכן את מוצא. ככל מקום שגלו ישראל. כביכול גלתה שכינה עמהם. גלו למצרים. שכינה עמהם. שנ' "הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם כמצרים" (ש"א ב. כז); גלו לכבל שכינה עמהם... וכשעתידין לחזור. כביכול שכינה חוזרת עמהם...'. ברום יש מאמרים. שמדברים על הסתלקותה של השכינה עם חורבן הכית. בתיאור דרמטי. המזכיר את תיאור נסיגת השכינה מהעולם אחרי חטאו של אדם הראשון. מדובר על עשר מסעות<sup>57</sup>. שקדמו להסתלקותה של השכינה כלפי מעלה בשעת

57. מבילתא דר"י ססחא ס"א. עמ' 3.

58. ור' שם. עמ' 2: 'ועד שלא נבחרה ארץ ישראל היו כל הארצות כשרות לדברות. משנבחרה ארץ ישראל יצאו כל הארצות. אבלסן בספרו הנ"ל מבחין במאמר זה ללא יסוד בין האל לבין השכינה.

59. מבילתא דר"י מ' דססחא ס"ב. עמ' 51-52; ספרי במדבר סי' סד. עמ' 82; שם. עמ' 83 הע' 7; במנילה כט ע"א בשם רשב"י; בספרי במדבר סי' קסא. עמ' 222. במדבר-ז. בשם ר' נתן. ושם כתוססת 'כשהן סוורין שכינה עמהם'. 'רמו להם שבכל מקום שיגלו שכינה עמהם'.

60. אבות דר"ג נ"א פ"ד. עמ' 102; ספיקתא דר"ב. דברי ירמיה. מהד' מגדלברס. עמ' 234; ר"ה לא ע"א; אנדרת שה"ש ה' 1. הוצ' שכטר עמ' 39; וראה בילקוט מכירי לתהלים.

חורבן הבית. תיאור זה הוא מתקופת התנאים. שכן ראשוני האמוראים מסתמכים עליו: 'א"ר יונתן' ג' שנים ומחצה עשת השכינה שריה בהר הזיתים ומכרות ג' פעמים בכל יום ואומרת: שוכו בנים שוככים ארפא משוכותיכם (ירמי' ג, כב). וכיון שלא חזרו. התחילה השכינה פורחת באויר ואומ' את הפסוק הזה: אלך אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני בצר להם ישחרנני' (הושע ה, טו). לפי נוסח אחר התחנה של השכינה לפני שוכה למקומה הוא המדבר וכנגדו 'א"ר יוחנן' ששה חודשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר, שמא יחזרו בתשובה. כיון שלא חזרו. אמרה: תיפח נפשן<sup>61</sup>; שנאמר: ועיני רשעים תכלינה ומנוס אכז מנהם ותקותם מסח נסח (איוב יא, כ). מוטיב זה על הסתלקות השכינה עם חורבן הבית חוזר בדרשות אמוראים כגון: 'זכדי בן לוי פתח: אלהים מושיב יחידיים ביתה (תהל' סח, ז). אתה מוצא עד שלא נגאלו ישראל ממצרים. היו יושבין בפני עצמן. והשכינה בפני עצמה. וכיון שנגאלו נעשו כולן הומוניא אחת (ὁμόνοια) אחדות). וכיון שגלו. חזרה שכינה בפני עצמה וישראל בפני עצמן...<sup>62</sup> או: 'בשעה שבקש הקב"ה להחריב את בית המקדש אמר: כל זמן שאני בתוכו, אין אומות העולם נוגעין בו. אלא אכביש את עיני ממנו ואשבוע שלא זוקק לו עד עת קץ... באותה שעה נכנסו אויבים להיכל ושרפוהו. וכיון שנשרף אמר הקב"ה: שוב אין לי מושב בארץ. אסלק שכינתי ממנה ואעלה למכוני הראשון... באותה שעה היה הקב"ה בוכה ואומר: אוי לי מה עשיתי. השריתי שכינתי למטה כשביל ישראל, ועכשיו שחטאו חזרתי למקומי הראשון<sup>63</sup>.

דרשות אלו. המבטאות את הזעזוע והרגשת הכאב על חורבן הבית. שביטל את ההומוניא והפריד בין השכינה לבין עם ישראל. חילקות על דברי ר' עקיבא<sup>64</sup> וההלכים בעקבותיו<sup>65</sup> על השכינה המלווה את העם בגלותו. ההבדל בין שתי הדעות משתקף יפה בשתי נוסחאות של דרשת תנאים לפסוקים דברים יח, יא—יב. כברייא אחת נמסר: 'בשהיה רבי אליעזר מגיע לפסוק זה היה אומר חבל עלינו, מה אם מי שמדבק בטומאה רוח טומאה שורה עליו, המדבק בשכינה

מהד' בוכר, עמ' 200, והנוסח שם מתוקן, ולפיו החלה הסתלקות השכינה בימי ישעיה: 'כין שהעמיד מנשה את הצלם בהיכל נסתלקה השכינה מן הכרוב הא' לכרוב הב'.

61. פסיקתא דר"כ שם וכ"ה באיכ"ר פתיחתא כה, מהד' בוכר טו ע"ב.

62. ר"ה שם וגם באגרת שה"ש שם: 'מהר הזיתים למדבר... מן המדבר לשמים'. והמיוס שם: 'הרי ישר' מבקשן את השכינה והיא לא חזרת עד שיגיע הקץ'.

63. ר' דקדוקי סופרים לר"ה לא ע"א.

64. איכ"ר פתיחתא כט, מהד' בוכר טז ע"א.

65. שם פתיחתא כד, י' ע"א וע"ש שם פתיחתא כה, טז ע"ב.

66. ר' לעיל הע' 59.

67. ברייתא יומא נו ע"ב 'השוכן אתם בתוך טומאותם, אפילו בשעת שהן טמאים שכינה עמהם', ושם, נו ע"א, משיב ר' חנינא תשובה זו למין. שמו"ר טו ה: 'א"ר שמעון (נר) בחידושי הרד"ל אות ח שהביא את נ"ר ר' בחי: רבי שמעון בן לקיש: גדולה חיבתן של ישראל שגלה הקב"ה במקום ע"ז ובמקום טנופת ובמקום טומאה כשביל לנאלין'.

דין הוא ששכינה חשרה עליו ומי גרם כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם וכין אלהיכם (ישעי' נט א) יי. ר"א תולה את הסתלקות השכינה מישראל בעונותיהם. כשם שרק התשובה עשירה להביא. לדעתו. את הגאולה (ר' להלן סרק טו) כך רק סילוק עונות עשוי להחזיר את השכינה למקומה. לעומת זאת נמסר בבריתא אחרת 'ודורש אל המתים. זה המרעיב עצמו והולך ולן בבית הקברות. כדי שתשרה עליו רוח טומאה. וכשהיה ר' עקיבא מגיע למקרא זה היה בוכה ואומר ומה המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טומאה. המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טהרה על אחת כמה וכמה. אבל מה אעשה שהרי עונותיו גרמו לו. שנאמר כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם ובין אלהיכם' 67. כאן נשתנתה הדרשה וקיבלה אוסי אינדוידואלי. על רוח טהרה. כלומר נבואה. רוח הקדש. שאינה שורה על האדם המרעיב עצמו ושיש בו עוון. מדובר בה ולא על השכינה המסתלקת מישראל מחמת עונותיהם. דבריו של ר"ע קשורים בהשקפתו המשיחית: 'כל זמן שישאל משועבדין. כביכול שכינה משועבדת עמהם'. סיומה של הדרשה מורה על כוונתה: 'וכשעתידין לחזור. שכינה חוזרת עמהם'. זאת היא דרשת נחמה. ולעומת זאת הדרשה על מסעות השכינה והסתלקותה היא דרשת תוכחה. השכינה אינה עם העם. אלא בשמים. וסיומה של הדרשה באחד מנוסחיה הוא: 'הרי ישראל מבקשין את השכינה והיא לא חוזרת עד שיגיע הקץ'. אלא שהמשכו של הפסוק 'אלך אשובה אל מקומי'. שנדרש על הסתלקות השכינה. הוא 'עד אשר יאשמו ובקשו סני. בצר להם יסחרג'. גם כשהשכינה בשמים. לא ניטלה אפשרות הבקשה והתפילה. כי אלהים לא הסיר את השנחתו מעל עמו. כדברי ר' ינאי: 'אעפ"י ששכינתו בשמים. עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם' 68. אמנם עדיין בסוף המאה הג' נחלקו אמוראי א"י בשאלה. אם הסתלקה השכינה ממקום המקדש עם החורבן. ובעוד שר' שמואל בר נחמן היה סבור. ש'עד שלא חרב בית המקדש. היתה השכינה נתונה בהיכל... ומשחרב בית המקדש... סילק שכינתו לשמים'. הרי בן דורו הגדול, ר' אלעזר בן סדת. אמר: 'בין חרב ובין לא חרב אין השכינה וזה ממקומה' 69. כמאה שנה אחריו דרש האמורא ר' אחא"י: 'לעולם אין השכינה וזה מכותל מערבי של בית המקדש. שנא': הנה זה עומד אחר כתלנו (שה"ש ב. ט) ובדרשה אלמונית לפסוק זה נוסף נימוק: 'למה? שנשבע לו הקב"ה שאינו חרב לעולם' 70. מתוך שלא חרב הכותל הרי נשאר מקום מהמקדש. שלא נסתלקה השכינה הימנו. קרוב לומר. שדעה זו מונחת ביסוד עדותו של ר' יהושע: 'שמעתי

67. ר' לעיל עמ' 34 הע' 25. 68. סנהדרין מה ע"ב.

68. שמו"ר ב. ובהמשך שם: 'אף הקב"ה אע"פ שהוא נראה כמסלק שכינתו מבית המקדש. עיניו יחזו עפעפיו יבחנו בני אדם'.

69. תנח' מהד' בוכר שמות י ומדרש תהלים יא ג. על היחס שבין רשב"ג לבין ר"א בן סרת ר' י"א הלל, דורות הראשונים ח"ב, עמ' 340 וב"ז בכר, אנדוה האמוראים כרך א, ח"ב, עמ' 248 הע' 5.

70. תנח' שם, שמו"ר שם, ומדרש תהלים שם.

71. שהשיר ב ס ור' פסיקתא דריב ס"י החדש, מהד' מגדלברג, עמ' 92.

## שכינה — נוכחות האל כעולם

שמקריבין אעס"י שאין בית. ואוכלין קדשי קדשים אע"ס שאין קלעים; קדשים קלים ומעשר שני. אעס"י שאין חומה — שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא"מ.

על כל פנים נמצא לכך סיוע מצדה של ההלכה כדבר כיוון התפילה. שמקורה קדום, אבל שבשלביה השונים ניכרת ההתלבטות בדבר מקום השכינה אחרי החורבן. אמנם אין התפילה במקרא"י קשורה במקום מסוים, וכל מקום כשר לתפילה, אבל בכל זאת נודע למקדש ייחוד גם מבחינת התפילה. המתפלל נענה 'מהר קדשו' (תה"ל ג, ה). ותפילת יונה במעי הדג באה 'אל היכל קדשו' (יונה ב, ח).

בתפילת שלמה נאמר על השכויים בארץ אויב: 'והתפללו אליך דרך ארצם אשד נתת לאבותם העיר אשר בחרת והבית אשר בנית לשמך. ושמעת השמים מכון שבתך את תפלתם' (מ"א ח, מח—מט). התפילה מחוץ לארץ הגיעה למכון שבתו בשמים דרך הארץ. העיר והבית. דניאל התפלל בעלייתו. שחלונותיה פתוחים היו נגד ירושלים (דניאל ו, יא). לפי זה שונים במשנה (ברכות פ"ד מ"ה). שהמתפלל צריך להחזיר את סניו כנגד בית קודש הקדשים, וביתר פירוט בברייתא: 'העומדים ומתפללין כחוצה לארץ הוסכין את סניהן כלסי ארץ ישראל. ומה טעם? 'והתפללו אליך דרך [ארצם] אשר נתתה] לאבותם'. העומדין ומתפללין בארץ ישראל הוסכין את סניהן כלסי ירוש'. ומה טעם? 'והתפללו אליך דרך העיר אשר בחרת בה'. העומדים ומתפללין בירושלם הוסכין סניהן כלסי הר הבית שנאמ': והבית אשר בניתי לשמך. העומדים ומתפללין בהר הבית הוסכין סניהן כלסי בית קדשי הקדשים. ומה טעם? 'והתפללו אל המקום הזה. ואחא תשמע אל מכון שבתך אל השמים ושמעת וסלחת'. נמצאו העומדין בצפון סניהן לדרום, העומדין לדרום סניהם לצפון. העומדים במזרח סניהן למערב, למערב סניהן למזרח; נמצאו כל ישראל מתפללין אל מקום אחד"מ. כיוון התפילה היחיד והמשותף לכל בני העם מרכז וקושר את כולם מסביב למקום אשר בחר לשכן שמו שם. הסיכת הפנים כלסי הארץ, העיר והבית אינה מעשה חיצוני בלבד, אלא ביטוי לכוונה פנימית. ואמנם כמקורות מקבילים לנוסח הברייתא שהובאה נמצא במקום 'הוסכין את סניהם' — 'מכוונים את לבם'י, וכוונת לב זו תרתי משמע: כיוון הגוף וכיוון המחשבה. מי

72. עדות פ"ת מ"ו, ור' מגילה י ע"א ושם חר"ה דכולי עלמא, שבועות טו ע"א, ובחים קו ע"ב, ור' ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו ה"ז, שהוסיף טעם: 'ולפה אני אומר במקדש ירושלים קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענף שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבואו לפי שקדושת המקדש ירושלים מפני השכינה, ושכינה לא בסלה'.

72. ר"י קרסמן, תולדות האמונה הישראלית כ"ב, עמ' 500.

73. 'ירר ברכות פ"ד ה"ה, ח ע"ב—ע"ג, ור' ל' גנצבורג, סידורים חידושים בירושלמי ח"ג עמ' 378, והלשון 'חוסכים פניהם' הוא גם בספרי דברים פ"ח כט.

74. תוס' ברכות פ"ג ה"ט, בבלי שם ל ע"א, פס"ד קמט ע"ב; ור' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה ח"א, עמ' 44.

שנתון במצב. שאינו מאפשר לו לכוון את גופו. עדיין הוא יכול לכוון את לבו. מחשבתו. חילוף אחר בעל משמעות. הראוי לציון. הוא. שבעוד שבמשנה נאמר על מי שאינו יכול לכוון את הרוחות יכוון את לבו כנגד בית קדשי הקדשים. הרי בתוספתא מכוונין ליבם למקום. וכברייא שבירושלמי מתפללין כלפי מעלן. בשינוי נוסח זה משתקפת המחלוקת ש בין אחרוני התנאים בפירוש המשנה: 'לא יזה בית קדש הקדשים? ר' חייא רבא: כנגד קדשי הקדש' שלמעלן; ר' שמעון בן חלפתא אמר: כנגד בית קדש הקדשים שלמטן. אם אין אפשרות לכוון את הגוף לכיוון בית המקדש שלמטה. הרי סבור ר' חייא. שכוונת הלב והמחשבה צריכה להיות כמישרים למעלה. האמורא הארץ-ישראל ר' פנחס בר חמא מיישב את המחלוקת ואומר: 'לא פליגין בית קדשי הקדשים שלמטן מכוון כנגד בית קדש הקדשים שלמעלן'. ההתכוונות לבית קה"ק שלמטה היא באותו זמן גם התכוונות לזה שלמעלה. רעיון קדום זה על ההיכל העליון המכוון כנגד ההיכל התחתון. מקנה טעם מיוחד לכוונה של התפילה למקום המקדש גם אחרי החורבן. אחרי שאמרה השכינה 'אלך אשובה אל מקומי'. ברם. כיוון התפילה לא נקבע רק על ידי הדעות על מקומה של השכינה.

דרכי פולחן ועבודה אינם נקבעים רק על ידי נימוקים וטעמים שבאמונה פנימה. אלא לעתים קרובות מושפעים הם על ידי פולחנים של דתות אחרות בין על דרך הסיגול אגב מתן נימוקים חדשים ובין על דרך השלילה והביטול. יש שהעובדה. שדת חדשה או כת סוטה סיגלה לעצמה מנהג דתי מקובל. ונתנה לו פירוש חדש. גורמת לשינויו של המנהג או לביטולו במכורתו הדתית. שעל קרקע צמח. עמידתו של המתפלל וכיוון פניו הם נושא. שמשתקפת בו היאבקות בין דתות ובין כיתות. יחזקאל (ח. טז—יז) רואה בחזונו תועבה כהיכל 'כעשרים וחמשה איש אחריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה והמה משתחיתם קדמה לשמש'. אנשים אלה השתחוו לשמש וצירפו בדרך זו את עבודת השמש למקדש. בתיאור שמחת בית השואבה<sup>75</sup> שבמשנה מסופר. שבשעה שהגיעה תהלוכת החוגגים אל השער היוצא למזרח. 'הפכו פניהם למערב ואמרו: אבותינו שהיו במקום הזה. אחריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה. והמה משתחיים קדמה לשמש; ואנו ליה עינינו' (סוכה פ"ה מ"ד). אף על פי שהובא הכתוב מיחזקאל. אין להניח ש'אבותינו שהיו במקום

75. 'ירו' הגל הע' 73. ועל בית המקדש של מעלה. ר' א' אסטוביצר, תרביץ ש-ב. תרצ"א. עמ' 137—153; 257—287 ור' שם עמ' 146 הע' 1 ושם עמ' 280 מובא ממדרש שו"ט כ"י. בתי מדרשות ח"ד עמ' לב. מאמרו של אותו ר' פנחס כשם ר' שמעון בן לקיש 'הוא סנחם הוא אליהו וזכור לטובה ולברכה. שאלולי הוא לא היה לנו חיים באדום הרשעה. הוא שאברו רבותינו: משעה שחרב בית המקדש הוא מקריב שני תמידין בכל יום לכסר על ישראל'. ור' שם הע' 6.

76. על הנוסחאות השונות 'השואבה, השובה, שאובה, חשובה' ר' י"ג אפשטיין, מבוא לנחם המשנה, עמ' 320 ואילך, ושם, עמ' 322, הע' ד, דחה את השערותיהם של גינר, שור וקרוכמל (ור' גס ש' ליברמן קרית-ספר, ש"ב, עמ' 56) בדבר הקשר עם 'שובתא' הסורית. שאוב המובן 'אבוקה' המיוחס לה מסוקס הוא.



## שכינה — נוכחות האל בעולם

הזה' הם האנשים שחזה אותם הנביא, וקרוב לוודאי שאין הכוונה לומר, שאבותיהם היו עובדי השמש, אלא נשמר כאן רמז למנהג של תפילה בכיוון לשמש כביטוי הערצה לאור. יוסף בן מתתיהו מספר על האיסיים: 'לפני עלות השמש אינם מוציאים מסייהם דבר חול והם פונים אל השמש בתפילות אשר קיבלו מאבותיהם. כאלו הם מחלים את פניו לעלות' (מלחמות ב. ח. ה). בדומה לכך מופר פילון על התיראפויטים: 'הם מתפללים פעמיים ביום בבוקר ובערב: כשהשמש עולה, הם משחרים ליום טוב, ליום סוכ באמת, שרוחם תתמלא באור שמימי; וכשהשמש שוקעת, הם מבקשים, שנפשם תשתחרר ממלוא הרשמים הגשמיים, ובהיותה נתונה לעצמה ובמועצתה תחפש אחרי האמת'. גם אם לא ניחם כוונות פילוסופיות מיסטיות מעין אלו לאבותיהם של המשתתפים בשמחת בית השואבה, לא מן הנמנע הוא, שההשתחוויה לשמש היה בה משום ביטוי הערצה ליוצר האור, המתפלל בא למקדש 'להתהלך לפני אלהים באור החיים' (תהל' גו, יד), וירבים אומרים מי יראנו טוב, נסה עלינו אור פניך' (שם ד, ז). השמחה על ההופעה במקדשו של האל, שהוא 'ה' אורי וישעי' (תהל' בז, א), ניתן לה ביטוי בנהוג ההשתחוויה לשמש. אין להתפלא, שמנהג זה עורר התנגדות גם בגלל המקום שתפס פולחן השמש והאור הן במורח בדת הפרסית והן בעולם ההלניסטי-רומי, וגם נוכח ידיעותינו על השקפת עולמם הדואליסטית של אנשי כת מדבר יהודה, והמקום שה'אור' תופס בה. 'בני האור', כמו מחברי ס' היובלות, ס' חנוך וצוואות השבטים חישבו את לוח השנה לפי מהלך ה'מאור הגדול' — השמשא, דומה, שבמשנה שרדה מסורת על מעשה של הפגנה, שבו בוטל מנהג קדום, כדי להוציא מלבם של סוטים ומינים, המתפלל פונה רק לצד מערב: 'אנו ליה עינינו'; ואין הוא צריך לסנות לשמש כדי לזכות ב'אור פני ה'. האור והזיו הם של השכינה.

ברם, קביעת כיוון התפילה לירושלים אף הוא עורר בעיה עם התהוותה והתפשטותה של הנצרות, אב הכנסייה אפיסאניוס<sup>77</sup> מספר על חלכיס, מייסדה

77. *de vita contemplativa*, 27 3, כאלף שנים אחרי יחזקאל ומאות כשנים לאחר המשנה ולאחר פילון דרש האפיפיור ליאו נגד נוצרים, שנהנו לפני שנכנסו לכנסיית פטרוס ברומא לסנות לאחר ולכוף את ראשם בפני השמש העולה. הוא אומר, שבחוראי אחדים מהם חושבים יותר על יוצר האור, שאותו הם רוצים לכבד מאשר על האור בעצמו. אבל השומר נפשו צריך להרחיק עצמו גם מחדש כלשהו של עבודה כזאת. *Sol Salutis*, F. J. Dolger, עמ' 218–219, ור' *In Nativitate Domini*, 54 PL Migne, 1925, Munster, עמ' 3 ואילך.

78. על הקרבה שבין 'ראה אור' לבין 'ראה פני ה' במקרא ר' י"א ולימן  $\Delta\epsilon\iota\epsilon\alpha\iota$  ΑΥΤΩΙ ΦΩΣ, תרכיץ שכ"ו, תשי"ח, עמ' 130.

79. ר' Dolger בספרו הנ"ל, עמ' 20 ואילך ועמ' 38 ואילך.

80. ר' ש' טלמק, חשבון הלוח של כת מדבר יהודה, מחקרים במילות הנחות, ירושלים תשכ"א, עמ' 77 ואילך.

81. *Die Griechischen Christlichen*, I, K. Holl, 5, XIX, Haer., עמ' 220 בתוך

## מרק שלישי

וראשה של כת יהודית-נוצרית<sup>82</sup> בסמוך לשנת מאה לספירה, שהוא אסר לפנות בתפילה לצד מזרח, אלא ציווה להפנות את הפנים מכל הרוחות לצד ירושלים; הדרים במזרח – למערב, כנגד ירושלים; הדרים במערב – למזרח, כנגד אותה עיר; הדרים בצפון לדרום; והדרים בדרום לצפון – שמכל הרוחות יפנו לירושלים<sup>83</sup>. דברי חלכסי נראים ממש כהבאה מדברי הבריתא על כיוון התפילה, שהבאנו לעיל. כך נהגו גם כיתות יהודית-נוצריות אחרות. אירינאוס מספרט<sup>84</sup>, שהאביונים מעריצים את ירושלים כאילו הייתה בית ה'. ברם ברור, שטעמיהם ונימוקיהם של אותם מיגים לא היו נימוקיהם של חז"ל. אפיפאניוס סוען נגד חלכסי, שמצד אחד הוא שולל את העבודה במקדש, וכופר ברצון האלהים בקרבנות, ומאידך הוא מצווה להתפלל כנגד ירושלים. לאמיתו של דבר אין המסורות הנוצריות-יהודיות מזכירות תפילה כנגד המקדש, אלא כנגד ירושלים, ויש להניח, כי טעמם לא היה שונה ממה שנמצא אצל אבות הכנסייה המאוחרים יותר<sup>85</sup>, שדרשו את הכתובים בתה' קלב, ו' 'נבואה למשכנותיו נשתחוה להדם רגליו' וזכריה יד, ד' 'ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים' כמקום הופעתו של ישו. נראה, שנסייתם של כמה חכמים לבטל כיוון תפילה קבוע מכול וכול מתוך הנמקה, ששיכינה בכל מקום<sup>86</sup>, היא תגובה על טענותיהם

Dölger, 1915, Leipzig, Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte  
עמ' 197, רצה להסיק מדברי חלכסי, שכבר בזמנו היו נוצרים, שדגלו במזרח ככיוון היחיד הראוי לתפילה, אבל אין הדבר מתקבל על הדעת; ור' גם E. Peterson.  
Freiburg, Fruhkirche, Judenthum und Gnosis, 1959, עמ' 8, הע' 28. סטרסון, שטוען נגד דלגר, שאינו יודע להבחין בין משנה לתוספתא, אף הוא אינו יודע שום הברל בין זמנן של הבריות לבין זמן עריכתה של התוספתא, וברור, שאין שום יסוד לדיבריו שם, עמ' 4, הע' 22. סטרסון, המנסה למצוא רמז ל'קבלה' הנוצרית בדברי הגמרא סנהדרין קו ע"ב (ר' דקדוקי סופרים, עמ' 339) 'אול וקף לביתא והשתחוה לה', כותב שם עמ' 14 הע' 83: 'יש להעיר שהתאריך הניתן בתלמוד סנהדרין על התהוות הקבלה הנוצרית (ר' יהושע בן פרחיה חי 100 שנה אחרי ישו) תואם בצורה מצרית את התאריך שגיליו (130-150). בעמוד שלסון-רמז לספרו של E. L. Strack, Einkitung, München, in Talmud und Midrasch, 1921, עמ' 117, אבל שם נאמר, שהסיפור הוא אנאכרטיסטי מפני שישו חי מאה שנה אחר יהושע בן פרחיה. על דברי הגמרא הגיל בסנהדרין ר' H. J. Zimmels, 'Jesus and 'putting up a brick'', NS JQR, כרך מג, 1953, עמ' 225 ואילך.

82. ר' ג' אלק, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, א, עמ' 189.

83. I, Adversus Haer., 22.

84. GCS, Clemens Alex., II, 61, 62-3, הוצ' Stahlin, I, עמ' 194 בסדרת GCS.  
בחיבור המיוחס לאתנסיוס (ר' O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg, 1894, עמ' 236) PG, Migne, Quaestiones ad Antiochum ducem, 28, עמ' 1817 ושאלת השאלה: 'למה מתפללים אנחנו הנוצרים למזרח ולמה היהודים למערב?'. והתשובה המבוססת על הדרשה הגיל ניתנת ליהודים, תשובות אחרות ושונות לפאטאגרים ונוצרים.

85. ב"ב כה ע"א; כמוכן שמפירוש הגמרא 'תדירא בשכינה' אין להסיק שום דבר על דעתו של ר' עקיבא.

## שכינה — נוכחות האל בעולם

של יהודים-נוצרים. הדבר מתקבל על הדעת לגבי ר' ישמעאל, שאמר על 'ספרי מינים, שמטילין איבה וקנאה ותחרות בין ישראל לאביהם שבשמים... שישרפו הן ואזכרותיהם'.<sup>88</sup> בנצרות שבמצרים ובארצות המערב התקבל במאה השנייה כיוון התפילה למזרח, בהתחשב בנוהג התפילה הנפוץ בין הגויים שהיו לנוצריים, ובמאה השלישית נעשה כללי בעולם הנוצרי גם בארצות המזרח. בתקנות הכנסייה בסוריה נקבעה ההלכה על הכיוון למזרח בשעת התפילה אנב פירוש הטעם, והוא, שהוסעתו של ישו לעתיד תבוא מהמזרח.<sup>89</sup> בארץ-ישראל ראו האמוראים בקביעת הכיוון לקודשי הקדשים שבמערב סייג, המבדיל אותם הבדלה גמורה מן הפונים למזרח. לתשומת לב מיוחדת ראוי מאמרו של ר' יהושע בן לוי,<sup>90</sup> הן מבחינת סגנונו והן מצד תוכנו. הוא אומר 'בואו ונחזיק טובה לאבותינו, שהודיעונו מקום חסלה דכתיב "וצבא השמים לך משתחוים"'. המלים 'נחזיק טובה לאבותינו' מזכירים את דברי המשנה על ההצהרה בשעת שמחת בית השואבה 'אבותינו שהיו במקום הזה', ר' יהושע בן לוי מזמין להחזיק טובה לאותם אבות, שביסלו את נוהג ההשתחויה לשמש, ואסמכתא למעשה זה נמצא בכתוב בנחמיה (ס, ו) — צבא השמים, ובתוכו השמש, משתחוים אף הם למערב. הדעה 'שהשכינה במערב' משתקפת בהלכה, שקבעה את צורת בניין בית הכנסת: 'אין סותחין סתני כתי כנסת אלא למזרח'.<sup>91</sup> ואמנם על פי זה גם נבנו כתי כנסת רבים, שנתגלו בחסירות הן בא"י והן בגולה כגון כדורא אירוסוס.<sup>92</sup> בכבל היו אמוראים, שהמשיכו להחזיק בשיטת ר' ישמעאל, שהשכינה בכל מקום, ורב ששת, שהיה סגי

88. תוספתא שכת ס"ג (יד) ה"ה, ולענין ה"ר ר' חוספאא כפשוטה שם.

87. סרטוליאנט, *Ad nationes*, I, 13, *Apologeticum*, 16, 9-11, ור' Dölger בסטרו הנ"ל, עמ' 136 ואילך.

88. ר' Torino, 1905, Paderborn, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, F. Funk (1962), I, עמ' 160-162: ושם, עמ' 165 ור' Dölger שם, עמ' 172 ואילך. פסרסק, שם, עמ' 7. צודק, שההנמקה המשיחית של הקבלה הנוצרית היתה נושא ויכוח עם היהודים, שכן כיוון התפילה היהודי למקדש בירושלים נתלח לו לאחר החורבן תקוות משיחיות, ר' לעיל עמ' 44.

89. ב"ב שם, רב הושעיא מחזיק לעומת זאת בדעת ר' ישמעאל.

90. ר' אבהו שם והוא מוסיף רמז 'מאי אוריה אורי יה', ור' בס' רשי' שם והסי' ששמע 'כך קורין למערב בלשון סרס' ובס' של ר' זכריה אנמתי ל' הבבות, חוצ' " לין, לונדון 1961: 'רבי' שריאא נאן ז"ל פירש כך בלשון פרס... ולרוח מערבית אודית, ולפיכך אמ' לך, נאמר כאן אודית הודיה, כלומר במערב שם אודה יה' ובשם ה"ח ז"ל 'פיר' בלשון סרס שם המערב אורית'. ב' גיגור כתוספת הערוך השלם, עמ' יג, מסקמק בכל הסירוסים מהפרסית.

91. תוספתא מילה ס"ד (ג) ה"ב, ור' ש' ליברמן, תוס' כפשוטה, עמ' 1200.

92. ר' ש' קררס, *Synagogale Altertümer*, דנא 1922, עמ' 327 ואילך, וכל שיטתו מעורערת. ר' אלכונ *Der Jüd. Gottesdienst* מהד' ב, Frankfurt a.M., 1924, עמ' 460 ועמ' 573. ר' א"ל סוקניק, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, London, 1934: והנ"ל, בית הכנסת של דורה אברוסוס וציריך, ירושלים תש"ו, עמ' מז.

## פרק שלישי

נהור. אמר לשמשו שיעמיד אותו לתפילה בכל כיוון שירצה. אבל הוציא מן הכלל את המזרח. 'משום דמורו בה מיני'. לאור הדברים שאמרנו אין ספק. מי הם המינים שהורו כן?<sup>93</sup>

המקורות הדגים על כיוון התפילה כקשר עם מקום השכינה מאשרים את מה שמצאנו גם במקורות אחרים. שהכיני 'שכינה' מכסא את נוכחותו וקרכתו של אלהים. אבל עוד בתקופת התנאים אין הוא משמש להתשת אופיים האנתרופומורפי של מקראות. להפך! מצאנו, שלכיני 'שכינה' עצמו מתלווה הכיטוי 'כביכול'— במקומות הנראים כנועזים ביותר.

סקירת כל המקומות. שמדובר בהם על השכינה. מראה בוודאות. שאין השכינה 'היפוססוה' ואין לה קיום נפרד על יד האל. גם לא במקומות שמדובר בהם על השכינה. עובדה זו הודגשה על ידי גרשם שלום<sup>94</sup>. גם לגבי ספרות ההיכלות והשרידים של ס' שעור קומה. אין הם מכירים ב'שכינה' התעצמות בעלת קיום נפרד. יוצא מן הכלל הוא. לדעת שלום. מאמר במדרש משלי כב. כח: 'חזית איש מהיר במלאכתו. בשעה שבקשו סנהדרין למנותו עם שלשה מלכים וארבעה הדייטות'— עמדה שכינה לפני הקב"ה ואמרה לפניו: רבון העולמים, חזית איש מהיר. הם רוצים למנותו עם חשוכים. באותה שעה יצאת בת קול ואמרה להם: לפני מלכים יתיצב כל יתיצב לפני חשוכים'— שלום מוצא כמדרש זה 'התחלתה של

93. ברשי' לפנינו 'מיני'— תלמידי עובדי ע"ז, אבל בדיו' תלמידי ישו' וכן באנה"ת ובעץ יעקב. אבל בדפ' שתציט—סוירז: 'דמורי בה מיני מורי' הודא' להתפלל למור'. טענתו של גונצבורג, סירושם וחידושים בירושלמי ח"ג, עמ' 375, שמספר הנוצרים כבבל מועט היה, אינה טענה. המספר אינו מעלה ומוריד בנידון. רב ששת רצה למנוע את הרושם, שהיהודים ולמינים יש כיוון תפילה משותף; ועל התנשנויות בין רב ששת לבין מינים ר' ברכות נח ע"א. כ"ז בכר, Dic Agada der bab. Frankfurt a.M., 1913, עמ' 18, הע' 12 רוצה לזהות את המינים עם המיכאים, אבל לכת של מני לא היה כיוון תפילה קבוע למורת, אלא הם סנו בתפילותיהם לשמש לפי מעמדה בשעות היום. ר' Dolger בספרו הגיל, עמ' 28.

94. בנוסחאות של המשנה, סנהדרין ס"ו מ"ה שבהן חסרה המלה 'שכינה' חסר גם 'כביכול': ר' לעיל, עמ' 33 הע' 16, ור' לעיל במאמרו של ר' עקיבא, עמ' 42, ושם הע' 59. וכבר העיר כ"ז בכר, ערכי מדרש, תנאים ח"א, עמ' 50, נגד כריל, ביטורן של קובק, ח"ז, עמ' 5-1, שלא ר"ע חידש אח הביטוי אלא שכבר מיוחס הוא לריב"ז. מרמורשטיין בחיבורו הגיל, עמ' 127, חזר על דברים אלה מכלי להזכיר את בכר, אף שכל החומר הובא על ידו בח"ב ערכי מדרש, אמוראים, עמ' 200. סירוש של מרמורשטיין, שם, עמ' 131, שכביכול הוא ראשי תיבות של 'כיוצא בדבר יש כח ואפשר לומר' אינו יפה מזה של בעל הליכות עולם, שכבר לעז לו ר' אליהו הבחור, ר' מרמורשטיין שם, עמ' 126. הנכח הוא, כמו שפירש בכר כעקבות רשי' יומא נ"ב ד"ה כביכול: כאילו במי שאתה יכול לומר כך.

95. במאמר הגיל, עמ' 58-59.

96. שאין להם חלק לעולם הבא. סנהדרין צ ע"א.

97. נוסח זה מאושר גם על ידי ילקוט מכרי שה"ל גינהוט לד ע"ב; ככל המקורות המקבילים של האגדה הגיל חסרה השכינה. בסנהדרין קד ע"ב 'באה דמות דיוקנו

התפתחות חדשה. בפעם הראשונה מבחינים באופן ברור בין השכינה לבין הקב"ה. שניהם מופיעים ביחס דיאלוגי. דומה, ששלום הושפע מיחסו השלילי של ר' משה בר' חסדאי למדרש הג"ל. מבקרים הקשה של רס"ג, הרמב"ם ושל חסידי אשכנז כאחד. ראה ראשית כול בלשון מדרש משלי מקור. שיוכלו הפילוסופים לתלות בו את השקפתם על השכינה כצורה ברואה<sup>98</sup>. ר' משה יצא לשלול מהם מקור זה והצהיר: 'זמעתה אין לנו לחוש על גירסא של מדרש משלי. כי תלמודנו עקר'. כרם אנו מצווים לשאול. אם רשאים אנו לייחס כוונה שונה לביטוי 'עמדה שכינה לפני הקב"ה' מאשר לביטוי 'יצאת בת קול ואמרה'. לפנינו מדרש. הנוקט במתודה הידועה של עשיית פסוק לדרשית<sup>99</sup>. הפסוק (משלי כב, כח) מתחלק בין שני קולות. האחד אומר: 'חזית איש מהיר — הם רוצים למנותו עם חשוכים'; והשני משיב: 'לפני מלכים יתיצב. כל יתיצב לפני חשוכים'. אין בין 'שכינה' לבין 'בת קול' ולא כלום. שניהם ביטויים אלטרנטיביים לרוח-הקודש המדברת מתוך לשון המקרא. ואמנם נמצא גם את רוח הקודש 'אומרת לקב"ה' — וזה דווקא במדרש קדום<sup>100</sup> — 'אמר ר' אחא: הלא רוח הקודש פי סניגוריא היא. מלמדת זכות לכאן ולכאן. אומרת לישראל: אל תהי עד חנם ברעך (משלי כד, כח); ואומרת להקב"ה: אל תאמר כאשר עשה לי כן אעשה לו (שם שם כט). נראה אפוא. שהרעיון של השכינה כנברא נפרד אינו נמצא בשום מקור של חז"ל. גם לא במדרש מאוחר כפרקי דר' אליעזר. אמנם נאמר שם בפרק ד' על ארבע כיתות המלאכים 'מחנה ראשונה של מיכאל מימינו. מחנה שניה של גבריאל על שמאלו. מחנה שלישית של אוריאל מלפניו. מחנה רביעית של רפאל מלאחריו. ושכינתו של הקב"ה באמצע. והוא יושב על כסא רם ונשא'. אבל נראה ש'שכינתו' ו'הוא' הם היינו הך. גם מדרשים אלה לא הרחיקו לכת ממה שמצאנו במדרשי הלכה (לעיל עמ' 34). רק במדרש הידוע בשם 'בראשית רבתי' מחוגו של ר' משה הדרשן מנרכונה. כמאה י"א, שאולי כבר הושפע מן הפרשנות הסילוסוטית של רס"ג, נאמר: 'ר' עקיבא אומר: בשעה שנסתכל הב"ה במעשי הדור. וראה שהם מקולקלים ורעים, סלק עצמו ושכינתו מביניהם<sup>101</sup>. דווקא שינוי זה במטבע הלשונית השגורה 'סלק הקב"ה שכינתו<sup>102</sup> מורה על שינוי בתפיסה.

- של אביו... 'צתה אש מן השמים ולחכה בספסליהן ולא השניחו, 'צתה בת קול ואמרה להם חיות... וראה שהשר א א, תנחומא מצורע א ופס"ד כג ע"ב.
98. בחיבורו 'כתב חמים', אוצר נחמד ח"ג, עמ' 63. ההבאה מה'פסיקתא הגדולה' שונה מנוסח הספ"ר שלפנינו, ר' לעיל הע' 96, והיא כלשון שהשר.
99. אמונת ודעות מ"ב, הוצ' סלוצקי, עמ' 51.
100. ר' 'צחק היינמן, דרכי האגדה, מהד' שנייה, ירושלים תשי"ד, עמ' 130 ואילך.
101. ויק"ר ו א, עמ' קכו.
102. בראשית רבתי הוצ' ח' אלבק, עמ' 27.
103. ר' לעיל עמ' 32-34, ושלום, שם עמ' 62 הע' 32 כבר הצביע על כך, שגם במקורו של ר"מ הדרשן במדרש אותיות דר"ע (בתי מדרשות מהד"ח, כ"ב תש"ט, עמ' שנא) נאמר רק 'סילקתי שכינתי מביניהן'.

## סרק שלישי

צריך גם להדגיש, שבעולמם של חכמי התלמוד והמדרש אין המונח 'שכינה' קשור ב'חכמה', ושניהם לא זוהו. בכל המאמרים והאגדות, שמדובר בהם על השכינה, חסרים ציורים של בת מלך, מטרונה, מלכה או כלה – בקיצור חסר כאלה כל יסוד נקבי, יסוד שתפס אחר כך מקום ניכר בקבלה – בהשפעת תורות גנוסטיות<sup>104</sup>, ואשר לגבי החכמה כבר נמצא בספרות ההלניסטית, ומן הראוי לעמוד על כך במקצת כדי להבליט את ההבדל. וכך אנו חוזרים לנקודת המוצא של הסרק הזה. בספר 'חכמת שלמה' מדובר במקום אחד (ח. ג) על החכמה – שהיא גם בעברית וגם ביוונית לשון נקבה – כעל כלתו ובת זוגו של האל. מקורה האציל של החכמה הוא ב'סימביוזיס' שלה עם האל. הדברים מפורשים עוד יותר אצל סילון. בספרו (30, de ebrietate) אנו קוראים: "אב ואם" הם משפט בעל כמה מובנים. כך אנו יכולים לומר בצדק ללא סקסוק, שהאומן שכרא את העולם (הדמיוני), היה בו זממן האב של הנכרא, בעוד שהאם הייתה החכמה (ἡμουνόζωσα) שהייתה לכורא. עמה הודווג האל, שלא כדרך בני האדם, והוליד את הבריאה. והחכמה בקבלה את הזרע האלהי (τοῦ θεοῦ σπέρματα) ... ילדה את הבן היחיד האהוב. את העולם...'. תמונות כאלה מצויות אצל סילון גם במקומות אחרים. יש, כמובן, תמיד קשר ביניהן לבין הכתובים שהוא מפרש. כגון בדוגמה שהבאנו, עניין הבן הסורר והמורה (דברים כא. כ). אולם הרי דבר הוא. שבתלמודים ובמדרשים לא הגיעו מעולם לפירושים מעין אלו, אף על פי שגם השכינה לשון נקבה היא. שוב מתגלה כאן המרחק שבין דרך מחשבתם של חכמי התלמוד והמדרש לבין המחשבה הספקולטיבית הפילוסופית. מושג השכינה לא בא לפתור שאלה במהותו של האל. אלא לתת ביטוי להרגשת נוכחותו בעולם וקרבנו אל האדם. מבלי לאכזר בו כזמן את תחושת המרחק.

104. ד' שלום, שם, עמ' 48 ועמ' 68 ואילך.

## פרק רביעי

### קרבה ומרחק – מקום ושמים

הכינוי שכינה מבטא את נוכחות האל. מכלי שתהא בו כל הגבלה שהיא לנוכחות זו. לא היה כל ספק לגבי הוראתו הכללית של הכינוי. וניתן להשתמש בו בוואריאציות שונות לפי דרגות הקרבה והמרחק ביחס לאלהים. נמצא בו פורקן למתחיות שבין שני הקטבים המצוינים את התייחסותו של האדם לאלהיו. והוא סתם רחב לאוצר של דימויים. שקשה היה לקשור אותם בשמות הקלאסיים המקראיים וגם לא בכינויים הכתר-מקראיים כמו 'מקום' ו'שמים'. שגדון בהם כעת.

השימוש בכינוי 'מקום' קדום מאוד. הוא מצוי כברייתא. המספרת על אותו נזיר שבא מן הדרום אל שמעון הצדיק וסיפר לו. מה הביאו לקבל עליו נזירות. ושמעון הצדיק השיבו 'בני. כמותך ירכון עושי רצון המקום בישראל' (תוס' נזירות ס"ד ה"ז). אין מקום להטיל ספק באותנטיות הביטוי. שכן הוא מופיע בכל המקורות המקבילים.<sup>1</sup> בכינוי זה משתמשים גם ראשוני התנאים. שמעון בן שטח שולח לחוני המעגל: 'אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום' (תענית ס"ג מ"ח). עקביא בן מהללאל אמר: 'מוטב לי להקרא שוטה כל ימי. ולא לעשות שעה אחת רשע לפני המקום' (עדויות ס"ה מ"ו). בנוסחה העתיקה. שהשתמשה בה סנהדרין גדולה של ישראל בשעה שדנה את הכהנים ובדקה את ייחוסם. לכוהן שלא נמצא בו פסול היו אומרים: 'ברוך המקום ברוך הוא שלא נמצא פסול בזרעו של אהרן' (מדות ס"ה מ"ד). ועל חסידים הראשונים נמסר 'היו שוהים שעה אחת ומתפללים. כדי שיכוונו את לבם למקום' (ברכות ס"ה מ"א). 'ר' יהודה אומ' נדר כנזיר שחסידיה הראשונים מתנדבים נזירות. שאין המקום מספיק לבוא שגה על ידיהם' (תוספתא נדרים ס"א ה"א). על רכן יוחנן כן זכאי נמסר שהיה

1. ספרי במדבר ס"ב, עמ' 20; 'ירו' נדרים ס"א ה"א, לו ע"ד; 'ירד' נזיר ס"א ה"ו, נא ע"נ. ורק בבבלי נדרים ס"ב ע"ב ונדר ד ע"ב; כמותך ירכו נזירי בישראל. ור' להלן הע' 21.

דורש כל ימיו 'שלא עבד איוב את המקום אלא מיראה'. גם במקורות התנאים שבידינו, במשנה, בתוספתא ובמדרשי ההלכה שכיח ביותר השימוש בכינוי 'המקום'. אמנם נמצא במקומות רבים בדפוסים שלנו 'הקב"ה', אבל השוואה של כתבי-היד, או של מקורות מקבילים יש בה כמעט תמיד כדי להעלות עדים או לפחות עד אחד לנוסח 'המקום'. לעומת זאת המקומות שנמצא בהם בטקסטים שלפנינו 'מקום', ויש עדים ל'הקב"ה', הם מיעוט מבוטל. ברוב המקומות שנמצא בהם 'מקום' כל עדי הנוסח מסכימים לכך. יש לשים לב גם לכך, שבמקומות רבים נמצא בכתבי-יד ובדפוסים ראשונים הקיצור 'הב"ה' שנפתח 'הקדוש ברוך הוא', אבל הוא ניתן גם לפתרון 'המקום ברוך הוא'. יתר על כן האפשרות של קונטא-מינציה קיימת רק כהסבר להחלפת 'המקום' ב'הקב"ה', ולא להפך. בפיהם ובקולמוסיהם של הסופרים והמעתיקים שגור היה הכינוי האחרון, ולא הראשון, שכן

2. סוטה פ"ה מ"ה, ר' א' מרמורשטיץ, London, The Old Rabbinic Doctrine of God, 1927, עמ' 92, ועיי"ש הע' 36, אבל שם בעמ' 109 רק: שמעון בן שטח. דברי בוסה נרטמן בספרם הנ"ל, עמ' 316, שאץ עקבות הכינוי 'מקום' נמצאים עד למאה הראשונה לסה"נ. אך להם על מה לסמוך.
3. וכבר עמדו על כך א' שסאניער במאמרו המקום und Gottesbezeichnungen in der frühaltmudischen Literatur, MGWJ, 1922, עמ' 309, ובעיקר מרמורשטיץ בחיבורו הנ"ל, עמ' 108 ואילך. מתוך שאיסתו להרבות בהוכחות על ההבדל היסודי בין תקופת התנאים לבין תקופת האמוראים לגבי שימוש השמות 'מקום' רהקב"ה' והג מרמורשטיץ לאנס את המקורות על ידי הנחת איטרסולוציות, הוספות וכדומה. שאל אש [ז-ל] בדיסרטציה שלו (הק(בה), Leiden, Der Heilige, 1957), צודק בטענותיו מסוג זה ונר מרמורשטיץ - ד' שם, עמ' 14 הע' 2; עמ' 19 הע' 10 - אבל מכאן עד למסקנתו של אש, שם, עמ' 9 ועמ' 39, שלמעשה השתמשו בתקופת התנאים גם ב'המקום' תם ב'הקב"ה' ללא כל הבדל, הדרך רחוקה. הממצא בסי שתיארנו אותו בפנים מדבר נוד דעה זו, וגם החומר שהביא אש מעיד ברובו נוד דעתו.
4. מתוך 70 דתמאות של מאמרי תנאים שבהם נמצא 'הקב"ה' אצל אש, עמ' 8-38, יש רק 14, שאץ בהם עד לנוסח 'המקום' או לנוסח שבו אין 'הקב"ה' מופיע. 6 מהם שייכים לזמנו של רבי ובני דורו המענין הוא, שכל תוספת כתב-יד מצמצמת את מספר המקומות בעלי נוסח אחד. עמ' 23, מס' 36, ציץ אש לתוספתא יום הכסופים ס"ב ה"ו, לדברי ר' עקיבא 'אמר לי סוף שהקב"ה עתיד לשמח את בניו והוסיף' אין במסורת התוספתא נוסח אחר, אבל ש' ליברמן ציץ כעת במהדורת התוספתא שלו גם שני של כ"י לתדק, שלא היה לפני צוקרמנדל ושם: 'סוף שהמקום...! בעמ' 50 ציץ אש ל-14 מקומות בספרא, שנמצא בהם הכינוי 'הקב"ה', אבל כעת שזכינו להוצאת תוכ-עסי כ"י רומי מספר 66 ע"י א' סינקלשטיץ, נזי יורק תשי"ו, מתברר שבארבעה מהם כתוב שם 'המקום', בארבעה מקומות אחרים אין בנוסח כ"י כינר בכלל, במקום אחד נאמר 'ה' ב"ה', מה שיכול להיות גם 'המקום ברוך הוא', ואוב, גם בברייתא דר' שמעאל שבראש הספרא נמצא כב"י 'מלמד שהרכין המקום ב"ה' במקום 'הקדוש ברוך הוא' שבדפוס.
5. ר' בסוף ההערה שלפניו, ובמאמרו של ר' יוחנן בן ובאי מכילתא דר"י בחדש ס"א, עמ' 244. בנוסח שבילק"ש שבדפוסים המאוחרים: 'אמר הקב"ה', אבל בדס"ר 'אמר ה"ה'.



'הקב"ה' הוא המצוי והרגיל במקורות האמוראים, והוא גם דחק את השימוש בכינוי 'המקום'. בתלמוד הבבלי נשאר השימוש 'המקום' בעיקר בפתגמים ובנוסחאות של ברכות כגון: 'לפי שאין נבהות לפני המקום' (ברכות י ע"ב), 'המקום ימלא לך חסרונך' (שם סז ע"ב), 'המקום יפקדך לשלום' (שבת יב ע"ב) ובמקומות שבהם מובאים סיפורים או מסורות על תנאים. במדרש 'בראשית רבה', שנמצא בו מאות סעמים 'הקב"ה', מופיע 'המקום' רק שלוש פעמים, אבל בשניים מהם נורסים כתבי-היד — הסובים שבהם — 'הקב"ה'. נשאר אסוף במדרש אמוראים גדול זה רק עדות אחת לשימוש 'המקום', והוא המאמר של ר' אמי, המובא בסמוך והדן כפירושו של הכינוי. דומה שלאור ממצא זה אין להטיל ספק בשינוי. שחל בשימוש הכינוי 'המקום' בתקופת האמוראים. אין להתפלל על המקומות, שנמצא בהם 'הקב"ה' במקורות התנאים, אלא על מיעוטם, והם הוכחה לנאמנות הרבה, שנמסר בה נוסח תורת התנאים במשך דורות.

הוראתו ומקורו של הכינוי 'המקום' כבר לא היו ידועים לאמוראים בסוף המאה השלישית. על כך מורה שאלתו של ר' אמי: 'למה מכנים שמו של הקב"ה וקוראין אותו מקום?'. תשובתו: 'מפני שהוא מקומו של עולמו' לקוחה ממאמרו של ר' יוסי בן חלסטא: 'אין אנו יודעין אם הקב"ה מקום עולמו, אם עולמו מקומו. מן מה דכת' "הנה מקום אתי" (שמות לג כא) הוי הקב"ה מקום עולמו, ואין עולמו מקומו'. כבר עמדנו על הקשר שבין מאמרו זה של ר' יוסי לבין דבריו על השכינה שלא ירדה למטה ועל משה שלא עלה למעלה, ועל כוונתם להדגיש את המרחק שבין אלהים לעולם ולהרחיק דימויי גשמיות מהוסעותיו וגילוייו של אלהים. מאמרו של ר' יוסי בא להוציא מכלל דעה ש'עולמו הוא מקומו' של האל, והשאלה היא: האם גם פירושו של ר' אמי לכינוי 'המקום', המבוסס על מאמר זה, בא להוציא מכלל הוראה אחרת מקורית של הכינוי? כהוראתה הקונקריטית קשורה המלה 'מקום' בעולם, ואין מקום מעבר לו. 'מקום' בקשר להופעת ה' במקרא הוא תמיד מקום קונקריטי, אם בארץ אם בשמים. כגון 'כי הנה ה' יוצא ממקומו לפקד עון ישב הארץ עליו' (ישע' כו כא), או 'אלך אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו

6. המקומות נרשמו ע"י מרמורשטיין, עמ' 143, אבל לסניו עוד לא הייתה מהדורת תיאודור-אלבק בשלמותה. בס' ס"ז ב, עמ' 732, 'מי הוא שנעשה סרסור בית לבין המקום' נמצא בכ"י הטוב ביותר, כ"י וטיקנה 'הקב"ה', ובס' ס"ד יד, עמ' 1017, נס בכ"י לתנחן שהונה כיסוד למהדורת תיאודור-אלבק 'שהן מידותיו של הקב"ה', ורק בדרום נמצא 'מקום'. כ"י ת, שצוין בש"נ ושטרם נ"כ בו, אינו אלא העתקה של דרום ריניציא. ר' אלבק, מבוא לב"ד, עמ' 116.

7. ב"ר סח ח, עמ' 777 ובהע' שם ור' בקטע מהירושלמי מכות סטרטס ש' ירד, תרביץ כרך יז, חשו, עמ' 135, וש' ליברמן, הלכות ירושלמי להרמב"ם ו-ל, נויארק, תשי"ח, עמ' 10. הנ"ל, תרביץ שכ"ז תשי"ח, עמ' 188 ובשרידי תנחומא-ילמדט, שהי"ל ב'קובץ על יד' ס"ו (10) תשכ"ו, עמ' 22. במדרש תהלים צ, הוצ' בובר קצו ע"א, נוסף בכ"י אחד: 'אברהם קרא לו מקום... יעקב קרא לו מקום... משה קרא לו מקום...'. ותוספת זו חסרה בדר' ובשאר כתבי היד, ר' שם הע' נט.

ובקשו סני' (הושע ה. טו. ובת"י שם: 'אמליק שכינתי אתוב למדור קודשי די בשמיא'). העובדה, שאין למצוא בתרגומים את הכינוי 'המקום' בארמית כ'אתר' או 'אתרא', אינה מתיישבת עם ההנחה, שנודעה לכינוי זה הוראה ספקולטיבית מושטת. אלא, להפך, היא מסתברת על ידי הנחת הוראה קונקריטית מגשימה, ומשום כך נמנעו המתרגמים מלהשתמש בכינוי זה, שבוודאי היה ידוע להם.

דעה זו גם מוצאת את אישורה מתוך עימות של 'מקום' עם הכינוי 'שמים'. במקרא אלהים משמיע את קולו מן השמים ('מן השמים השמיעך את קולו', דב' ד. לו), השמים הם מעון קודשו ('השקיסה ממעון קדשך מן השמים', דב' בו. טו) ומקום שבתו (מ"א ח. ל). הצירוף 'אלהי השמים' מופיע ביוגה א. ט 'ואת ה' אלהי השמים אני ירא', והוא שגור בעזרא ובנחמיה. כרש בהכרותו אומר: "... נתן לי ה' אלהי השמים' (עזרא א. ב). נחמיה מתפלל לסני אלהי השמים (נחמיה א. ד-ה; ב. ד. כ). ככל התעודות האותנטיות והרשמיות הארמיות שבעזרא 'אלה שמיא'; וכן בדניאל 'אלה שמיא', על יד 'מלך שמיא', 'מרא שמיא', וסעם אחת גם 'שמיא' לבד 'מן די תגדע די שליטן שמיא' (ד. בג). כאן אפוא מסונימיה סופית. המצויה בשפות שמיות, היינו השימוש בשם המקום כמובן אגשי המקום, כגון 'יהי כל הארץ שפה אחת' (ברא' יא. א) במקום 'יושבי הארץ'; 'ועם הארץ אשר גרת בה' (שם כא. כג) = 'עם יושבי הארץ'; 'ותעל שועת העיר השמים' (ש"א ה. יב) = 'שועת יושבי העיר'. שימוש זה מצוי בספרות החיצונית, ובפרט בספר חשמונאים, כגון בדברי יהודה המסורסים: 'אין הכדל לשמים' (τοὺς οὐρανοὺς) לעזור בידי רבים או מעטים.

בספרות התנאים נמצא הכינוי 'שמים' באותה מסורת הקשורה בשמו של שמעון הצדיק שמצאנו בה לראשונה את הכינוי 'המקום'. בסיפור על אחד שבא מן הדרום ישה עיניים וטוב רואי וקווצותיו תלתלים מופר הנזיר על נדרו בלשון 'הריני מגלחך לשמים', ועל זה אומר לו שמעון הצדיק 'כמותך ירכו בישראל עושים רצון המקום'.<sup>8</sup> אין סיבה להטיל ספק במסורת זו, שכן מצאנו אותה מאושרת בראשית תקופת החשמונאים. בס' דניאל ובפי יהודה המכבי. ואנטיגנוס איש סוכו. שקיבל משמעון, מדבר אף הוא על 'מורא שמים'. מניין בא הביטוי? היו שרצו לראות השפעה תיכונית.<sup>9</sup> ואמנם נכון, שבדתות האירניות ראו בשמים את האל העליון הידוע הכול. מיתרה נחשב כאל השמים — של הלילה בעיקר — וכן גם אחורה מזדה — בשיטתו של זרתושטרא. הרודוטוס (I 131) אומר, שהסרסים מכנים את כל רקיע השמים כשם 'זיאוס' כלומר אל. 'אלהי

8. דוגמאות נוספות אצל E. Landau, *Die dem Raume entnommenen Synonyma für*

1888, Zürich, Gott in der neu-hebraischen Litteratur.

9. חשמונאים א נ"ח, וע"י עזר כופה, עמ' 314, הע' 1. אבל כל דבריו בענין אינם נכונים.

10. ספרי נשא ס"י כב, עמ' 28, ותוספתא נזיר פ"ד ה"ו, ור' לעיל עמ' 33.

11. ר' Leipzig, Die Rel. des alten Iran, Nyberg, 1938, עמ' 59 ואילך, עמ' 100 ואילך.

12. οἱ δὲ τὸν κυκλὸν πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες.

השמים' או 'השמים' היה מוכן לפרסים, והוא כמעט טבעי בסיו של בורש ככל אותן התעודות הרשמיות. המושג 'שמים' (σφαίρας) במוכן קוסמוס היה מקובל ביוונית לסני שהמציא סיתאגוראס את המונח 'קוסמוס', והשתמשו בו גם לאחר כך. אלים סוריים שונים הוצגו לעולם הרומאי ברמות יופיטר אל השמים, ולהסך, אנטיוכוס הכנים את זיאוס כאל השמים. בחשמונאים (ב, ו, כ) נקרא זיאוס כתריום הסורי 'בעלשמי' ויש ששיערו ש'שקץ שמים' בדניאל (יב, יא) הוא כינוי של גנאי במקום 'בעל שמים'. עובדות אלו יש בהן כדי להסביר את השימוש הרב בימים הראשונים של הכית השני ככינוי 'אלהי השמים' כמגע עם העולם החיצון, ללא חשש, שהמשתמשים בו עשויים להיראות כעובדי השמים. הודות כזו של יונה 'את אלהי השמים אני ירא' היה בו משום הצהרה, שהמכריו מאמין באלהים, שהוא אלהי העולם, ולא אלהים של ארץ מסוימת או של מקדש מסוים. ברם, המסוניה 'שמים' נובעת כאוסן טבעי מלשון המקרא ודימויו. השימוש ב'שמים' כמו ב'אלהי השמים' ביטא בעיקר את יחס היראה והכבוד של האדם לאלהיו, והכלים את ההבדל שבין אלהים לבין בשר ודם. מעידים על כך הצירוסים 'מורא שמים' (אבות ס"א מ"ג, ס"ד מ"ב) 'מלכות שמים' (מכילתא דר"י בחדש ס"ה ע"ב, 219), 'עול מלכות שמים' (ברכות ס"ב מ"ב), 'עול שמים' (תוס' סוטה ס"ד ה"ד; ספרא כהר, ס"ה, קט ע"ג), 'קדשי שמים' (ברייטא כססחים נו ע"א), והעימותים: 'כבוד שמים' כנגד 'כבוד אדם' (תוס' יומא ס"ב ה"ח), 'דיני שמים' בניגוד ל'דיני אדם' (כ"ק ס"ו מ"ד), 'חרם של שמים' בניגוד ל'חרם של כהנים' (נדרים ס"ב מ"ד), ו'האב שבשמים' בניגוד ל'אב בשר ודם' (יומא ס"ח מ"ט ועוד) ולאכיו שבארץ (ספרי דברים ס"י מה, ע"ב 113). אמנם כמרוצת הזמן ניטשטש האופי המיוחד של הכינוי 'שמים', והוא משמש בצירוסים אחרים ושונים. במקום 'שם ה' בא 'שם שמים'. אבל נשמרה נימת היראה וה'טרמנדום' בשימוש כלשון נדרים, שכועות והקדשות. ברם, מן

13. ר' ג'טמן, הפסרות היהודית ההלניסטית, כ"א, ע"ב 23.
14. ר' א' כהנא לחשמתאים א, א נר, זא, Nestle, 1884, ע"ב 248, ור' I, Moore, ע"ב 387. וגם W. W. Baudissin, Kyrion als Gottesname im Judentum, III, 1927, ע"ב 37-38 ושם 14, ע"ב 22.
15. ואמנם הייתה זאת טענתם של פטרוניוס ושל יובל, ר' Th. Reinach, Textes d'auteurs, grecs et romains relatifs au Judaisme, Paris, 1895, ע"ב 266, וע"ב 292. קלסוס טוען אף הוא נר היהודים שעובדים את השמים, אבל מסרבים לעבור לשמש לירח ולכוכבים, v. c. Cels., Origines, 6.
16. ודי להצביע על מ"א ח לב 'ואתה תשמע השמים' בהשוואה למסך ל שם 'ואתה תשמע אל מקום שבתך אל השמים'. ומעניינים דברי ס' בההיר מ"ג, הוצ' ר' מרגליות, ע"ב מד 'ומגן רשמים הקדוש ברוך הוא דכתיב: ואתה תשמע השמים. אטו שלמה התפלל אל השמים שישמעו תפלתם, אלא אותו שנקרא שמו על השמים'. הכותב הכנים לתוך הכתוב את הכינוי ופירש 'ואתה, השמים, תשמע'.
17. ר' סנהדרין ס"ו מ"ד, אבות ס"א מ"א ועוד.
18. ר' יוסי (ספרי דברים ס"י שנד) ור' נהוריי (שם ס"י שו ואותו ענין ברכות נג ע"ב וגם

הדין לציין שבכנייני הקדש דחק השימוש ב'גבוה' את השימוש ב'שמים', בסרט כשהמדובר ברשות. בנכסים ובבעלות של המקדש כניגוד לרשות. ממון. נכסים ובעלות של הדיוס. למעשה אין 'גבוה' כינוי של הקב"ה. אלא שם נרדף ל'הקדש'יו, ולא מורגשת בו נימת היראה המתלווה לכינוי שמים.

בוטה עמד על משמעותו של הכינוי 'שמים', אבל הוא הסיק מסקנות, שאין להן כל יסוד. לדבריו גרם השימוש בכינוי זה להחנקת האמונה החיה באלהים. 'בשעה שמתגלים לדבר על אלהים על דרך המוסשט, נעשית האמונה חסרת דם. כמה נבדלת הדרך שבה מדברת "הברית החדשה" על אלהים, דרך החיות המלאה אור, מדרכה של היהדות'יו. משטט אחרון זה חושף לא רק את המגמתיות שבדברי כוסה, אלא גם את אי-הבנתו היסודית של המתיחות שכן רגש היראה והרוממות, הממלא את נפש המאמין לבין הרגשת קרבת אלהים ותחושת המשיכה והאהבה אליו. ריבוי השמות והכינויים אינו סימן להעדר תחושת ממשות חיה וחזקה ביחסו של אלהים לאדם, אלא יש בו דווקא משום ביטוי לממשות רבת פנים וגוונים. המתיחות שהזכרנו מצאה את סורקנה בזוג הכינויים 'שמים' ו'מקום'. סירושו המקורי של 'מקום' אינו חלל, ואין למצוא בו את 'הנוסח המוסשט ביותר מכל הנוסחאות'יו. כשם ש'שמים' הוא מטונימיה ל'אלהי השמים', כך גם 'מקום' הוא מטונימיה. והכוונה לאלהים המתגלה כמקום, אשר בחר בו, וכינוי זה מבטא את קרבת אלהים. הנער שפחו עליו יצרו אומר ליצרו 'רשע... הרי עלי לגלחך לשמים...'. אבל כששמעון הצדיק רצה לומר, שמעשהו נתרצה לפני אלהים, הוא אומר לו: 'כמותך ירבון עושה רצון המקום בישראל'יו. הבדל זה נשאר יציב וקיים במקורות התנאים. ישראל עושים רצונו של מקום<sup>20</sup>. והמקום מתרצה<sup>21</sup>, ואם

נזיר סו ע"ב) נשבעו בשבועה 'השמים'. במשנה שבעות ס"ד מ"ג עתים: 'משביע אני עליכם... בשמים ובארץ, הרי אלו סטורין'. בבבלי ס"ס לה ע"ב מפרש רבא את הטעם, שהנשבע בשמים ובארץ ניתן לחשוד בו, שאינו נשבע במי שהשמים והארץ שלו, אלא בשמים ובארץ ממש. ונראה, שאין הכוונה במשנה לכינוי 'השמים', ושבועה בשמים ובארץ מוכיר פילון (על החוקים כ ה, ורמו לכך אלבק בהשלמות, עמ' 471), ור' חנוך הסלאווי כינוי עז ואיגרת יעקב ה יב.

19. בוסה-גרסמן, עמ' 316, כמוכן, לא נח לו למצוא את הנוסח βασιλεία τῶν οὐρανῶν כמתי, והוא נדחק להציל את כבודו של ישו על ידי הטלת ספק בדבר, אם אמנם השתמש בנוסחה זו. ר' שם עמ' 314 הע' 3. 18. ר' להלן עמ' 68 הע' 64.

20. בוסה-גרסמן שם, עמ' 316 ור' גם א' שסאניער במאמרו הנ"ל, עמ' 314. 21. וחילוף זה נשאר בנאמנות בכל המקורות של א"י. בתוס' נזיר ס"ד ה"ז; בספרי במדבר ס"י כב, עמ' 26; ירר' נדרים ס"א ה"א, לו ע"ד; במדבר י"ו. ורק בבבלי נזיר ד ע"ב ונדרים ט ע"ב הנוסח 'כמותך ירבון נזירים בישראל'. ועל לשונו המיוחדת והקדומה של מעשה זה על שמעון הצדיק והנזיר ר' ש' שפיל, מלשן ס"סנים, הדואר תשכ"ג, גל"י כ"ג, עמ' 398.

22. תוספתא ס"א ה"ח; מנחות ס"ז ה"ט; מכילתא דר"י כספא ס"כ, עמ' 329; שם שבתא ס"א, עמ' 342; ספרי במדבר ס"י מב, עמ' 45; ס"י עב, עמ' 67; ספרי דברים ס"י לח, עמ' 76; ס"י מ, עמ' 81; ס"י מב, עמ' 90; ס"י מז, עמ' 106; ס"י קיד, עמ' 174.

בא הציירוף של רצון ושמים. הרי רק באמצעות 'אב', כגון 'רצון אביו שבשמים', 'מרצין ומכפרין בין ישראל לאביהם שבשמים'". גם בכל פרשת היחסים ההדדיים בין ישראל לאלהים ובריאלוגים שבין אלהים עם יחידים או עם ישראל שולט בכיסה הכינוי 'מקום', כשם ש'שמים' מבטא את המרחק וההסתירנות. היוצאים מן הכלל המעטים מאשרים את הכלל. מעניינים המקומות, ש'מקום' ו'שמים' משמשים זה על יד זה, ונשמרת בהם ההבחנה הנ"ל. ונביא שתי דוגמאות. האחת מן הספרא (נדבה פרק ד ה"ח. ה ע"ד) 'ונרצה לו, מלמד שהמקום רוצה לו, ועל

ס' קצ, עמ' 232; ס' שה, עמ' 325; ס' שמו, עמ' 403. ואשר לתפלתו הקצרה של ר' אליעזר 'עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליראיך מתחת וכו' ר' רשיי ברכות כט ע"ב. ד"ה עשה. ועל היחס לתפלת יש 'עשה רצונך בארץ כשם שהוא נעשה בשמים' (מתי ו, ט) ר' יוסף היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 116.

23. ספרא מכיל' דמלואים מג ע"ד.  
24. חום' דמאי פ"ב ה"ט; שקלים פ"א ה"ו; ספרא קדושים פרק י, צב ע"ג; ספרי דברים ס' שו, עמ' 341; ושם ס' שנב, עמ' 409. אבל כשי"ג: המקום.

25. יחס המקום לאדם: 'חם המקום', ספרא מלואים מה ע"א; ספרי ווטא, בהעלותך, עמ' 273; ספרי דברים ס' קצב, עמ' 233; ס' רג, עמ' 239. 'קרבה המקום', ספרי במדבר ס' עח, עמ' 74. 'שנתן לנו המקום', מכילתא דר"י, מסכתא דעמלק ס"א, עמ' 194. 'הצילו המקום', שם, עמ' 192. המקום עושה נסים, ספרי במדבר ס' קלא, עמ' 172. 'שהמקום מודה לדבריו', שם ס' קלד, עמ' 177. 'המקום מקבלר', ספרא מלואים פ"א, מג ע"ב. 'שהמקום מתאוה שיחו ישראל עמילים בתורה', ספרא ריש בחוקותי. 'הבטיח המקום', שם פרק ח', קיב ע"ב. 'המקום נתן לו מאהבה', ספרי ווטא, במדבר, עמ' 263. 'שהמקום מצטער על וקן אחד', שם, עמ' 271. היחס למקום: 'שכחו של מקום', ספרא בחוקותי פרק ב, קיא ע"א; ספרי דברים ס' שמו, עמ' 394. 'דבקו במקום', ספרי דברים ס' פה, עמ' 150. 'מבקשים שכרם מלפני המקום', ספרא בחוקותי פרק ב, קיא ע"א. 'לשרת לפני המקום', שם שמיני, מג ע"ד.

26. מכילתא דר"י, מס' עמלק פ"א, עמ' 191; שם, בחדש פ"ג, עמ' 210; שם פ"ד, עמ' 217; ספרי במדבר ס' צד, עמ' 94. ועוד במקומות רבים.

27. כרת בידי שמים, יבמות פ"ד מ"ג, קובע אתה את השמים מלהוריד טל ומטר, שנאמר: היקבע אדם אלהים... (ידים פ"ד מ"ג), והפסוק מורה, שהשמים לא רק שמים ממש, אלא גם כיור, מיתה בידי שמים, מכילתא דר"י נויקן פ"י, עמ' 285; שם פ"י, עמ' 303. ומקביל לכך השימוש בכיור 'מעלה', ר' לעוב דעת העליונה, שם פ"ג, עמ' 294. 'עשה את העץ של מעלה כאילו אינה רואה', שם פ"ג, עמ' 299. בעוד שבשם רשבי נמסר (ידו) שביעית פ"ט ה"א, לח ע"ד) 'צפור מבלעדי שמיא לא יכדא, אר' חינוא בלשך 'אין אדם עוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מברידן עליו מלמעלה', חולין ו ע"ב ור' להלן, עמ' 67 הע' 60.

28. 'מורא המקום' מכילתא דר"י, בחדש פ"ח, עמ' 231; 'שסרקו עולו של מקום', ספרי דברים ס' צג, עמ' 154; אבל בכריתא המקבילה, סנהדרין קיא ע"ב 'שסרקו עול שמים מצואריהם', 'מרדו במקום', ספרי דברים פ"י, מג, עמ' 92, אבל בהקשר עם 'אמר להם המקום בטובה שהיטבתי לכם, כה אחם מתנאים', 'אויב למקום', שם פ"י קעא, עמ' 218, אינו אלא תוספת שם ר' כהע' שם. 'קלקלו במקום', שם פ"י, שו, עמ' 330. רבן גמליאל ברבי משחמש בלשון 'מרחמים עליך מן השמים', ספרי דברים פ"י

## פרק רביעי

מה המקום רוצה לז' אם תאמר, על דברים שחייבין עליהם מיתת בית דין, מיתה בירי שמים, כרת בירי שמים... ועל מה המקום רוצה לז'... והשנייה מן הספרי (במדבר פי' צה עמ' 95): 'כל מי שנטל פיתק, וכתוב עליו "זקן", היה אומר לו משה: כבר קדשך המקום. וכל מי שהיה נוטל פיתק, שלא היה כתוב בו "זקן", היה משה אומר לו: מן השמים הוא...'

כבר לאור הדברים הנ"ל בטלות ההשקפות על מקור חיצוני לכינוי 'מקום', אבל, כפי שנראה, חסר יסוד ממשי לרעות אלו, בין לזו המדברת על מקור פרסי ובין לזו המניחה מקור יווני. ואין להן על מה שיסמוכו. ההשערה על השפעה פרסית<sup>29</sup> מתבססת על עדותו של Eudemos מרודוס, תלמידו של אריסטו, 'שהמאגיים וכל השבט הארי מכנים את הכוללות בעלת התבונה, שאינה ניתנת לאבחון, אם "זמן" ואם "מקום", מהם נפרדו אל טוב ודימיון רע, ולפי אחרים חושך ואור לסניהם'<sup>30</sup>. זהו המיתוס הזורני. שלפיו שני הפרינציפים אור וחושך, הורמיז ואהרימן, מקורם בזמן-חלל האין-סופי, והוא מבוסס על הערצת הזמן והחלל האין-סופיים כליטורגיה האיראנית. קשה למצוא קשר כלשהו בין דברים אלה לבין הכינוי 'מקום' ודרכי השימוש בו. ואין צריך לומר, שאין כל משמעות לעניין נושאנו לסקסטים איראניים מאוחרים מן התקופה הסאסאנידית, שניכרת בהם השפעה יוונית בספקולציות על הזמן והחלל. לכאורה נראית הדעה על השפעה יוונית מבוססת יותר, פילון מפרש בחיבורו 'על החלומות'<sup>31</sup> את חלומו של יעקב, ובהניעו לכתוב 'ויפגע במקום' (ברא' כח, יא), הוא אומר שהמלה 'מקום' τοπος יש לה שלוש הוראות, ראשית כול חלל במובן הפיסי, שנית 'דבר אלהים' θεος λογος שאותו מלא אלהים ככוחות לא-גופניים. מובן זה הוא מוצא בפסוק 'ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר' (שמות כד, י) – הוא מביא את הפסוק בלשון 'ויראו את המקום' (τόν τόπον) שעמד בו אלהי ישראל', כלשון תרגום השבעים. ויש, הוא אומר, הוראה שלישית, שלפיה אלהים נקרא מקום, מפני שהוא מקיף דברים, אבל אין הוא מוקף כלום, ומפני שהוא מסלט לכול, ומשום שהוא החלל של עצמו... אני איני מקים, אלא נמצא במקום, וכך כל עצם שבמציאות, מכיוון שמה שמוקף ע"י משהו שונה מהמקיף והאלהות... אבל האל מכיוון שאינו מוקף כלום, הריהו בעל כורחו מקום עצמו ἀναγκαίως ἐστὶν αὐτὸ τὸπος ἑαυτοῦ. כראיה מביא פילון את הפסוק 'יילך אל המקום אשר אמר לו האלהים... וישא אברהם את עיניו וירא את המקום

צו, עמ' 157; וכן 'מן השמים ירחמי' ע"ז יח ע"א, אבל בנוסח הברכות שבס' ר' יהודה ור' יוסי 'המקום ירחם', שבת יב ע"ב.

29. ר' א' לנדאו בחיבורו הנ"ל, עמ' 42 ואילך, ר' H. H. Schäfer und R. Reitzenstein, 1926, Leipzig, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland.

עמ' 81.

30. ἀπὸ ἀρχῶν, I, עמ' 322.

31. ר' R. Zachner, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London, 1961, עמ' 64, 92, עמ' 195 ואילך ועמ' 218 ואילך. 32. I, de somniis, 62-66, 72, ור' שם 118.

## קרבה ומרחק – מקום ושמים

מרחק' (בראשית כב, ג-ד). סילון הביא את המלה היוונית  $\sigma\lambda\theta\iota\varsigma$  כמובן 'יציא אל המקום', והוא מקשה: איך אפשר, שכן אדם הבא אל המקום יראה אותו מרחוק? אלא כאן שני מובנים ל'מקום'. הראשון הוא הלוגוס, והשני – האל שמעליו. המגיע אל הלוגוס רואה, שהאל רחוק מכל הבריאה, ושהכרתו רחוקה מאוד. הדמיון שבין דברי סילון אלה לבין מאמרו של ר' יוסי בר חלפתא הביא לכך, שזה כמעט מאה שנה חוזרים חוקרים על הדעה שהכינוי 'מקום' אינו אלא תרגום של המונח היווני  $\tau\acute{o}\varsigma\pi o\varsigma$ . לאחרונה דן בנושא יצחק בערש, היסוד לכינוי 'מקום' נמצא לדעתו בשיטתו של אפלטון, ופירושו המקום שמעבר לחושים, הכולל כל ההוויות שבעולם שלמעלה. המקום הגוסני שלמטה אין לו קיום משלו אלא טפל הוא לגבי 'המקום' הטראנסצנדנטי. אמנם הבחנתו של סילון בין 'המקום' כלוגוס לבין 'המקום' כאל שמעליו, אינה מפורשת במדרש, אבל לדעתו העדיפה המסורת המדרשית 'שלא להרבות במלים גלויות על הכוח הראשון במעלה שנברא ונועד לעמוד על צדו של אלהים'. הכינוי 'מקום' נולד, לדברי בער, בזמן פגישתם הראשונה של קדמונינו עם החכמה היוונית, והוא אחד הסימנים הראשונים של פגישת האינטואיציה הדתית של ישראל עם דרך המחשבה האכססראקטית של המערב. מסקנותיו של בער מפליגות ומרחיקות לכת, אבל אין הן מתיישבות עם המקורות. הכינוי 'מקום' כפי שהוא משמש במקורות חז"ל אין לו אוסטרואנסצנדנטלי-אבסטרקטי, אלא, להפך, הוא מבטא את יחס הקרבה של האדם לאלהיו, ואין למצוא אף שמץ של רמז ל'מקום' כלוגוס אלהי. שנברא ונועד לעמוד על צדו של אלהים, מאידך, כבר עמד על כך אברהם גיגרא, שאצל

33. ר' I Hellenistische Studien, J. Freudenthal (כ- Jahresbericht של ביהמ"ד לרבנים ברסלאו), 1874, עמ' 73 ואילך; ור' Zur Genesis der Agada, I. N. Weinstein, Frankfurt a. M., 1901, עמ' 68 ואילך.

34. לבירורה של תורת אחרית הימים, 'ציון' שג' כג-כד, תשי"ח-תשי"ט, עמ' 25 ואילך. על מקורותיו של סילון דן בהרחבה ה' וולסטון, Philo, I, Cambridge (Mass.), 1947, עמ' 227 ואילך ועמ' 246 ואילך, ור' שם עמ' 248, הע' 44. מן הדין להזכיר את השערתו של מנחם שטיין, דת ודעת, קרקוב תרצ"ח, עמ' 7 ואילך שיהודי אלכסנדריה הם שהחילו להשתמש בכינוי 'מקום' תחת אדנות בהישענם על תרגום השבעים לשמות כד, י' ויראו את המקום ( $\sigma\tau\alpha\tau\acute{o}\varsigma$ ) אשר עליו עמד אלהי ישראל. אבל כפי שכבר אמרנו בסנים לא היה הכינוי 'מקום' ידוע בתחום היהדות ההלניסטית.  $\tau\acute{o}\varsigma\pi o\varsigma$  אינו משמש כינוי לאלהים לא בספרות החיצונית, לא בהלניסטית, וגם לא בכתבי הבשורות. ברור שהכנסת המלה 'מקום' בשבעים באה להרחיק את הראייה מאלהים, ולא לזהותו עם המקום, מעץ מה שנמצא בדרשה שבמדרש הנדול לשמות, חוצ' מ' מרגליות, עמ' תקנה 'נאמר כן וראו ולהלן הוא אומר וירא את המקום מרחוק, מה להלן מרחוק אף כאן מרחוק'. הדרשן דורש גורה שווה, שהמלה 'ראייה' סירושה ראייה מרחוק מבלי לזהות את 'המקום' ככינוי לה'. ש' בלקין, המדרש הסמלי אצל סילון, ספר היכל לכבוד צבי וולסטון, חלק עברי, תשכ"ה, עמ' סו-סו אינו מבחין בין המקורות וכותב כאילו לא כתב אדם מימיו על העניין.

35. במאמרו הנ"ל, עמ' 33 ועמ' 34.

36. Jüdische Zeitschrift, ח"ב, עמ' 224, Nachgelassene Schriften – 1885, כ"ד, עמ' 324.

אנשי אלכסנדריה 'מקום' לא היה בשימוש קבוע ככינוי. פילון רק מפרש פסוקים שבתורה על דרך האליגוריה, והמלה 'מקום' שבהם מסמלת את הלוגוס. קרוב לומר, שר' יוסי בן חלפתא, שחי בחצי המאה השנייה, משתמש בנוסח רעיונו של פילון 'שהוא מקום עולמו ואין עולמו מקומו' ומביא לו ראיה מן הכתוב. מתוך נוסח דבריו 'אין אנו יודעים אם... ניכר החידוש שבהם, ורק כמאה שנה אחריו פירשו האמוראים ר' יצחק ור' אמי על סי דבריו את הכינוי 'מקום', וזה אחרי שיצא מכלל שימוש. כל עוד השתמשו בכינוי, הוא ציין את האימאננטיות של האלהים, את קרבתו לאדם ולמקום שבו נמצא. סירושם של האמוראים בא להקנות גם לכינוי זה משמעות סראנסצנדנטית, אבל גם בדבריהם אין למצוא מהותו הסקולאסיבית של פילון ובוודאי לא את תפיסת ה'לוגוס' שלו. שלא כפילון, נמנעו חכמים (גם האמוראים) מלזהות ככתובים – מלבד הכתוב, שהסתמך עליו ר"י בן חלפתא – את המלה 'מקום' ככינוי. גם הכתוב 'וירא את המקום מרחק' (בר' כב, ד), הממלא תפקיד כה חשוב בדרשתו של פילון, נתפרש במדרש

37. סדרא סליה, סב עא: 'ולמה נקרא שמו נקום אלא בכל מקום שהצדיקים עומדים הוא נמצא עמם'. ור' בהע' הרדל הע' לו.

38. י' בער במאמרו הגיל, עמ' 34, ושם הע' 34, רוצה למצוא רציסות מדברי המדרש על הכינוי 'מקום' עד לחרחים שב'שירי הייחוד' ליום נ' (מהדר א-מ הברמן, 'ירושלים תש-ח, עמ' כה ואילך): 'הם כלם כך ואתה בכלם... סובב הכל ומלא את כל, ובהיות הכל אתה בכל...'. חרוזים אלה, שעוררו בשעתם את התעודות התריסה של ר' משה תקו (ר' א' ברלינר, Der Einheitsgesang, בדו"ח של הסמינר לרבנים, ברלין 1910, וכעת א' ברלינר, כתבים נבחרים כ-א, ירושלים תש-ה, עמ' 147 ואילך) יש להם מקבילה ברורה בדברי סאולוס אל הרומיים יא, לו: εἰς αὐτὸν καὶ δὸ αὐτὸν καὶ ἔξ αὐτοῦ καὶ ὁ αὐτὸν τὰ πάντα, כי ממנו הכול ועל ידו הכול וכתוכו הכול'. וכבר הוכיח E. Norden, Leipzig, Agnostos Theos, 1913, עמ' 240 ואילך, שזוהי דוקסולוגיה סטואית, כסי שהיא ידועה מדברי הקיסר מרקוס אורליוס, εἰς θεὸν πάντων, ἐν σοὶ πάντα, αὐτὰ καὶ ἀνὰ πάντα, למך הכול, בן הכול. נוסחה זו היא, לדעת נורדן, מורשה סטואית קדומה, שעברה לדתות הסינקרטיסטיות, והנצרות בכללן, והייתה מעין κοινὴ ἐννοια. ר' שם, עמ' 250. ר' משה תקו כבר עמד על חלותו של שיר הייחוד בס' 'אמתות ודעות' של רס"ג בתרגום שונה מזה של אבן תיבן. לאחר שתרגם זה, שאינו אלא סראסראוה, נתגלה בכתבי יד, יכלו החוקרים לאשר את דעתו ולהוסיף על ראיותיו. ברם אין לשכוח, ש'שירי הייחוד' הם הימנעות, המבטאים בהתלהבות גדולה את רעיון נוכחותו הכוללת של אלהים (ר' במחקרים שצרנו ע-י ברלינר בתיכורו הגיל, ובעיקר ס' בלוך, MGWJ, י"ט, 1870, עמ' 451-454, ור' גם ב' שלום, Major Trends, עמ' 108, המשער הססעה של Scolus Erigena). ברצתי לרמח כאן לקרבה שבין שירי הייחוד לבין ההימנעות שב'מגילת ההודיות' ממגילות מדבר יהודה, ר' הודיות דף א', שו' 1-8 (מהר"י ליכט, 'ירושלים תשיז', עמ' 58), ושירי הייחוד, מהר"ם הברמן, עמ' כד; ר' הודיות א', 18 (עמ' 59) – שירי הייחוד שם, עמ' כד, שו' לג; הודיות שם שו' 20 – שירי הייחוד שם שו' כד; הודיות X 6 (עמ' 151) – שירי הייחוד עמ' כו; הודיות X, 20 (עמ' 156) – שירי הייחוד עמ' יט; הודיות XIII, 7 (עמ' 181) – שירי הייחוד שם עמ' כג. אבל למרות קרבה זו בסגנון ובסאחוס אין למצוא בהודיות ביטויים סנטיאיסטיים. נראה, שהעדרם קשור בעיקר הדואליסטי השולט בהן.



'בראשית רבה' (נו, ב, עמ' 595) בדרך שונה: 'מה ראה? ראה ענן קשור בהם. אמר: דומה שאותו המקום שאמר לי הקב"ה להקריב את בני שם'. ורק במדרש מאוחר, בפרקי דר' אליעזר (פרק לא) נמצא ניסוח. המזהה את 'המקום' שבססוק כשכינה: 'כיום השלישי הגיעו לצופים וכיון שהגיעו לצופים, ראה בבור השכינה עומד על גבי ההר, שג': ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק'. שינוי הפירוש של הכינוי 'מקום' יש לו אותו רקע כמו הוצאתו של הכינוי מכלל שימוש.

כפי שכבר נאמר לעיל, נמצא שימוש 'שמים' גם כלפי חוץ, בעוד ש'מקום' — שאינו מצוי לא בספרות החיצונית, לא בארמית ולא בכרית החדשה — הוא כינוי שנתהווה בעולמם של החכמים הראשונים מתוך כוונה להדגיש את האימאננסיות, היינו שהעולם הוא מקומו. 'שמים' ו'מקום' השלימו זה את זה. כלפי חוץ נשאר רק 'שמים' — אולי כדי למנוע את הרושם של שניות. אולם עם התפשטותן של כיתות גנוסטיות גם בתוך המחנה, שדגלו כרעיון השניות, התרחקו משימוש 'מקום', שהיה גם בו חשש משום זיהוי האל עם העולם, ובמקומו בחרו בשם 'הקדוש ברוך הוא', שמעביר את הכינוי מעבר לשאלה של אימאננסיות וטראנס-צנזנסיות. גם שימוש 'שמים' הולך ופוחת, ונשאר במדרשים רק בצירוף 'שם

39. אין לקבל את דברי בכר, אנדות התנאים ח"א, עמ' 151, שריא המודעי כמכילתא דר"י רסע ס"ו, עמ' 125, 'רוצה להגיד בזה כי הכינוי 'המקום' להקב"ה הרגיל כל כך, מקורו הוא בססוק הזה' היינו שמות ז, ו, ובעל 'איסת צדק' חיה שם, 'מכאן שהקב"ה נקרא מקום', אבל להגנה זו אין כל יסוד, ר' בהע' הורוביץ שם. ר' יהושע ור"א המודעי נחלקו, מי קרא את שם המקום מסה ומריבה. לדעת ר' יהושע זה משה, שעליו נאמר לפני זה 'רעש כן משה...'; ולדעת ר' אלעזר המודעי הקב"ה קרא את השם, כי הכתוב 'רעש כן משה...'. הוא מאמר מוסגר, ודקרא ה' אל משה' הוא המשך לססוק 'ויאמר ה' אל משה'. והו כנראה הטעם הפרשני של המחלוקת. עכ"ס אין לחס ולמצוא את נימוקו של ר"א המודעי, ב'שנאמר וקרא שם המקום מסה ומריבה', שכן בדיק אותן מלים מובאות כראיה לדעת ר"י, ואף הן אין בהן משום טעם לה. ההמשך 'מכאן לבית דין הגדול שהוא קרר מקום' אינו מדברי המודעי, אלא סתם מכילתא, ומסקנה זו ניתן להסיק גם מדברי ר"י ומעצם הססוק 'מסה ומריבה' — הוא בית דין, והוא נקרא כאן 'מקום' כמו שכתוב 'ועלית אל המקום'. אין גם סיבה להניח, שמדובר כאן בבית דין הגדול של מעלה. ר' ישראל לוי, Ein Wort über die Mechtilla des R. Simon, בדרח הסמינר, ברסלאו 1904, עמ' 9 הע' 3, קיבל את דעת בכר, אף על פי שהעיר שם, כי הראיה מן הכתוב חסרה בארבעה עדי הנוסח בדברי ר"א המודעי, ובשני עדים אחרים הוא חסר שוב בדברי ר' יהושע. בוודאי, אין הכרח לפרש 'בית דין הגדול' בתוס' סוף אהילות כמוכן 'הקב"ה', ובדברי יא י 'עד שעלה עליו בית דין הגדול' הכונה להוא ובית דינו, ר' ירי משה שם. שטראק-בילרביק, II, עמ' 310, סבורים אף הם, שריא המודעי רצה להביא ראיה מן המקרא, שהקב"ה נקרא מקום, והם גם מסבירים את עצם הכינוי 'מקום' כמצוין את מקומו של אלהים בשמים, ורואים בו מעין תחליף של הכינוי 'שמים', שנמנעו מלהשתמש בו, משקיבל אופי של 'שם'. לכל הדברים האלה אין שום יסוד לאור מה שהעלינו.

שמים'. העוקץ הפולמוסי שכביטולו של שימוש 'מקום', כולם בדברי ר' אמי: 'שאין העולם מקומו'.

הדים לוויכוח עם השקפות גנוסטיות, שבו מילא תפקיד עניין הכינויים 'שמים' ו'מקום', מצויים במקורות שלנו: 'שאל ר' ישמעאל את ר"ע, כשהיו מהלכין בדרך. א"ל: אתה ששמש את נחום איש גמזו כ"ב שנה, שהיה דורש כל אתין שכתורה, "את השמים ואת הארץ" מה היה דורש בהן? א"ל: אילו נאמר "שמים וארץ", הייתי אומר: שמים וארץ שמות(ן) של הקב"ה (הן)"; ועכשיו שנאמר "את השמים ואת הארץ", שמים שמים ממש, ארץ ארץ ממש". ברור שב'שמים' הכוונה לכינוי לאלהים, אבל ארץ אינו אלא שם נרדף ל'מקום', ובכן ראה מכאן, ששני הכינויים הניחו מקום לפתחון פה לכיתות גנוסטיות למצוא מקור לתורת השניות. ואולי משום כך לא השתמשו עוד ב'שמים' אלא בצירופים כגון 'שם שמים', 'חילול שם שמים', 'קידוש שם שמים'.

ראה לאינטרפרטציה זאת של הוויכוח הנ"ל נמצאת בדברי אב הכנסייה אירניוס, שנולד בערך ב-130 בסביבות איזמיר, והיה בן דורו הצעיר של ר"ע. הוא כותב בספרו 'נגד המינים', כי הגנוסטיקאים אומרים, שמשו רמז בהתחלת ספרו ל'אם הכלי', באמרו 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ', ככנותו את ארבעתם 'אלהים', 'ראשית', 'שמים' ו'ארץ' הריהו מבטא את הריבוע שבהם. טענות וויכוחים מעין אלה רב היה חלקם בצמצום שימושם של הכינויים 'שמים' ו'מקום'. אמנם כינויים אלה לא זזו ממקומם במסורות הקדומות, אלא שהכינוי 'מקום' המצוי בהם זכה לפירוש חדש שונה מעיקרו, שהקנה לו משמעות טראנסצנדנטית וקירב אותו לכינוי 'שמים'. החל מהמאה השלישית רווח יותר ויותר הכינוי 'הקדוש ברוך הוא'.

בבדיקה שערכנו בדבר הכינוי 'מקום' מצאנו, הבדל בולט בין מקורות התנאים לבין מקורות האמוראים. בעוד שבראשונים הרגיל הוא 'מקום', וברוב המקומות, שמופיע בהם 'הקב"ה', נמצאים שינויי נוסח בכתבי יד או במקורות מקבילים, הרי באחרונים מצב הדברים הפוך: העיקר הוא 'הקב"ה', ונגד הפסיות המעטות מעידים שינויי נוסח. ממצא זה מראה באופן ברור, שהכינוי 'הקב"ה' שייך לזמן מאוחר יותר, נחמיה בריל"ה היה הראשון, שהעיר על מציאותו של כינוי 'הקדוש', והניח, שזו הצורה הקדומה על פי הארמית 'קודשא כריך הוא', בעקבותיו הלכו

40. עפ"י הני' בעץ יעקב וע' דקדוקי סופרים לחנינה, עמ' 36.

41. חנינה יב ע"א, וע' ב"ר פ"א יד, מהר" תיאודור, עמ' 12.

42. Contra Haereses, I, 18, PG, Migne, 1882, VII, עמ' 642.

43. εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῶν ὁλῶν ἐπέδειξεν.

44. ר' להלן עמ' 161, ור' א' מרמורשטיין בחיבורו הגיל, II, 1937, עמ' 12.

45. ר' לעיל, עמ' 54.

46. Jahrbücher für jüdische Geschichte u. Literatur, כ"ו 1885, עמ' 86.

גם חוקרים אחרים ולאחרונה שאול אש<sup>47</sup>, שאסף את המקומות שנשאר בהם הנוסח 'הקדש' והגיע לכלל מסקנה, ש'הקדש' מקביל בספרות התנאים ל'מקום', ואין הוא מסתבר אלא מתוך אותה מטונימיה. היינו: ציון מקום הקודש הוא ככינוי לשוכן במקדש<sup>48</sup>. אבל עדיין אין אנו יודעים מדוע דחק 'הקדש' את רגלי 'המקום'. שכן אין הבדל בהוראתם וגם אין אנו מבינים מדוע הועדפה צורת השם 'הקדש' על התואר 'הקדוש' השגור במקרא! ברם הקושי העיקרי שבדעה זו הוא בהתעלמותה מן המשמעות הדתית שבכינוי, ודווקא זו מוציאה מכלל ראייתו כמטונימיה. לא זו בלבד ש'קדוש' צמוד לשמותיו של אלהים במקרא כשם-תואר, אלא המלה מצויה גם כשם-עצם. היא מקבילה ל'אלוה' בחבקוק ג, ג 'אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן', ובישעי' נז, טו נאמר 'רם ונשא שכן עד וקדוש שמו'. אלהים הוא מקור הקדושה. הוא קידש את אהל מועד (שמות כט, מד) והוא הקדיש את הבית לשמו (מ"א ט, ז), וכל דבר אשר בשם קדוש יכונה הריהו קדוש לה'. אין אפוא להעלות על הדעת כלל, שהכינוי 'הקדש' בא במקום 'המקדש'. הכינוי בא לציין בדיוק מה שהמלה אומרת, את כל המסען הדתי הגנוז בה. בה מצוי מיוזג ההוראות והמשמעויות שב'שמים' וב'מקום'. התואר 'קדוש' מבטא את הרוממות והשגב שבטראנסצנדנטיות וגם את הקרבה. אלהים הוא 'קדוש ישראל' ובקדושתו קידש את עמו. ארצו, עירו ומקדשו. מצד אחד אומר הנביא 'כי גדול בקרבך קדוש ישראל' (ישעי' יב, ו) ומאידך 'ותשא מרום עיניך אל קדוש ישראל' (שם לו, כג).

ונראה שדווקא בתסוצה היהודית הדוברת יוונית הקדימו להשתמש בכינוי 'הקדוש'. בספרים החיצונים והגנוזים נמצא סעמים רבות  $\delta\epsilon\iota\omicron\varsigma$   $\delta\epsilon\iota\omicron\varsigma$ , והוא בוודאי תרגום של 'הקדוש' ולא של 'הקדש'. ואם במקום אחד או שניים נמצא בבן-סירא העברי 'הקדש', הרי גם המקדימים את זמנו של הנוסח העברי שככתב-יד של הגניזה אינם מגיעים אלא למחצית השנייה של המאה השנייה<sup>49</sup>.

47. בספרו הנ"ל, עמ' 51 ואילך; ועל הספרות שהביא שם יש להוסיף ש' ליברמן, הלכות ירושלמי לרמב"ם, עמ' סו הע' 12, הוא כותב שם 'אעפ"י שאין ספק שקראו למקום קדוש... מי-נראה שבתקופת האמוראים קראו לו קודש...'. אבל לא נחת להסביר כיצד זה, ור' כעת גם 'תוס' כפשוטה' למועד, עמ' 1094.

48. ר' אש, שם, עמ' 79 ואילך.

49. המקומות רשומים בספרם של Bousset-Gressmann, עמ' 312 הע' 4, ואצל Sirack-Billerbeck, ח"ג, עמ' 762.

50. המקום האחד הוא ד, יד, מהר' מ"צ סול, עמ' כד' משרתי קדש משרתיה. הביטוי 'משרתי קדש' מופיע בנוסח של תפילה ביר' ברכות ס"ט, (י"ז) יד-ב; גם הסיום של הברכה 'ברוך האל הכבוד' מעורר ספקות, אם תפילה זו מקורה בחזנים של חכמים. המקום השני 'וברכו את שם הקדוש' ב"ס לס מו, עמ' רסב נמצא בגיל': שם קדשו, ודווקא בנוסח הייזני:  $\delta\epsilon\iota\omicron\varsigma$   $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$  דג.

51. סול במבואו, עמ' 68 'דרך אחד או שנים לפני רב', אבל אח"כ 'אולי, כנראה' — לפני חורבן ביתר.

היינו לסוף תקופת התנאים, לזמן שבו אנו מוצאים את שימוש של 'הקדש'. לעומת זאת אנו מוצאים הרבה פעמים בנוסח היווני של ב'ם  $\delta\ \sigma\iota\omega\varsigma$  ב' עוד שבעברי מופיע במקומות 'אדני', 'אל' או 'עליון'. יש להניח, שנכדו של בן-סירא השתמש ב-  $\delta\ \sigma\iota\omega\varsigma$ , מפני ששימוש היה ידוע בגולה המצרית, כשלוש מאות שנה לפני שנכנס הכינוי 'הקדש' לשימוש בא"י. מבחינת המשמעות אין כל הבדל בין 'הקדש' לבין 'הקדוש', ובמקומות לא מעטים מצויים חילופים בין שניהם. 'קדש' משמש כשם-תואר בדברי ר"ע 'שכל הכתובים קדש ושיר השירים קדש קדשים' (ידים פ"ג מ"ה), ו'כתבי הקדש' אינם 'כתבי אלהים' או 'כתבי המקדש', אלא 'כתבים קדושים'. הביטויים 'לשון הקדש' ו'רוח הקדש' ניתנים להתפרש גם כ'לשון קדושה' וגם כ'לשוננו של אלהים', כ'רוח קדושה' וגם כ'רוח אלהים'. מדוע נבחרה הצורה 'הקדש'? ההסבר הנראה הוא ש'הקדוש' שימש בסוף תקופת התנאים גם כתואר לאנשים, ולכן נבחרה צורה מוסשטת ושגורה פחות אבל לא אמרו די בזה, אלא הוסיפו לכינוי זה את הברכה 'ברוך הוא' כדי שלא לתת מקום לסעות. ברם, משנוסף סימן היכר זה נפתר הקיצור 'הקב"ה' – 'הקדוש ברוך הוא', ורק בארמית נשאר 'קודשא ברוך הוא'. הכינויים 'קדש' ו'קב"ה' מבטאים – כמו הכינוי 'קדוש ישראל', המופיע תכופות בספר ישעיה, כחלקו הראשון והשני, – גם מתחושת רוממות, שגב ויראה כלפי האלהות, וגם תפיסה הנוטה לצד המוסרי-ראצינלי.

52. עובדה זאת מתבארת אפילו ביתר-שאת ע"י הקטעים שנמצאו במצדה, ר' י' ידן, מגילת בן סירא שנחלתה במצדה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 31. בעוד שבנוסח היווני נאמר  $\epsilon\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\iota\varsigma\ \delta\epsilon\iota\omicron\upsilon$ , נמצא בכ"י ב של הנצחה 'בדבר אל...' ובמגילת מצדה 'בדבר אדני'.

53. מן הדק לציין, שכחתי 'הברית החדשה' מופיע 'הקדוש' רק פעם אחת: באיגרת האחרונה לפסרוס א, כא.

54. 'קדוש' כתוב לעתים קרובות חסר וניתן להיקרא גם 'קדש' ר' ויקרא כא, ו; במדבר ו, ח; יחזקאל מב, יג ועוד. ור' גם י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ס עמ' 291.

55. כמו 'אנשי קדש' תהיו לי' (שמות כב, ל) שתורגם בשבעים  $\sigma\iota\omega\iota\varsigma\ \delta\epsilon\iota\omicron\upsilon$  ובת"א 'אנשי קדישין'. ובשימוש זה 'אנשי קדש' במגילת הסרכים ח יח, מהד' י' ליכט, ירושלים תשכ"ה, עמ' 185, וכן 'איש הקדש', שם ה, יח, 'עדת הקדש', שם ה כא, עמ' 134 שאינה אלא 'עדה קדושה'. במגילת ברית דמשק ה כב – ו א 'כי דברו סרה על מצות אל ביד משה וגם במשית הקדוש'... אינו אלא כמו 'במשית הקדוש', כמו שהעיר כבר ל' ניצבורג, Eine unbekannte Jüdische Sekte, ניו יורק 1922, עמ' 318 הע' 3. ור' גם ח' ריבק, The Zadokite Documents, מהד' ב, Oxford, 1958, עמ' 21.

56. ר' מה שכתבתי במאמרי 'הלכות ע"ז והמצאות הארכיאולוגיות וההיסטוריות במאה השנייה והשלישית', ספר 'ארץ ישראל' ס"ה, 1958, עמ' 190, ושם הע' 12. מתוך 38 פעמים 'הקדש' במקורות תנאים נמצא ב-21 מהם הצירוף 'מס' הקדש', ועוד 4 פעמים הוא בא בקשר עם דיבור ואמירה. 'מס' הקדוש' בלבד היה עשיר לתת מקום לסעות, ר' סנהדרין כז ע"א; שם אומר ר"ל על ר"מ: 'מה קדוש יאמר דבר זה'.

57. ר' R. Otto, Das Heilige, מהד' ו, Breslau, 1921, עמ' 92.

בין הכינויים שנדחקו והוחלטו יש למנות את הכינוי 'עליון'. ארבעים וארבע פעמים מופיעה המלה כמקרא. 34 מתוכם הם שמות תואר של אלוהים (כגון: 'אל עליון'). או ככינוי 'עליון' הבא במקומו. וכן גם בארמית בס' דניאל: 'אלהא עליא' (ג' בו, לב; ה יח, כא) על יד 'עלאה' (שם ד כא, כס, לא). כעת גם הוברר לחלוטין שהכינוי *επιστολος* השגור כל כך בספר בן סירא היווני, אינו אלא תרגום של 'עליון' שבמקור העברי. בקטעים שנתגלו במצדה מופיע 'עליון' אפילו כמקומות שהיווני תרגם *επιστολος*. על השימוש הנפוץ של *επιστολος* בספרות הגנוזים, ובגולה היהודית, בסאפירוסים ובכתבות שעל גבי מצבות, כבר העירו רבים<sup>58</sup>, ברם, לא הוסברה העובדה, ש'עליון' אינו מופיע לא כשם תואר של אלוהים ולא ככינוי<sup>59</sup>, לא במשנה ולא בתוספתא<sup>60</sup> ולא בשאר מקורות של חז"ל. אנב גם במגילות מדבר יהודה<sup>61</sup> מצויה המלה רק מספר פעמים ורובן בתפילות, כמו כתפילת שמונה עשרה, או במליצות שאולות מן המקרא. הסבה לתופעה זו סמונה כנראה בעובדה ש'עליון' שגור מאוד כמקורות חז"ל כשם תואר של עצמים שונים וחלקיהם כניגוד ליתחתון<sup>62</sup>. בעוד ששימוש זה הוא מיעוט במקרא. נעשה

58. ר' י' ידן, מגילת בן סירא ממצדה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 19, 20, 27, ועמ' 35 ור' שם הע' 7 ובוה מסתלק ססקו של Bousset-Gressman עמ' 311 הע' 2.

59. ר' שם עמ' 310-311, Wörterbuch zum N.T., W. Bauer, עמ' 1682 ור' J. B. Frey, II, CIJ, 1952, 769.

60. א' מרמורשטיין בחיבורו הנ"ל, עמ' 94, קובע: 'בתקופתנוודעה לו לכינוי כבר משמעות ארכאית, אבל עדיין השתמשו בו במקרים אחדים'. אבל אין הוא מביא אלא שתי דוגמאות. האחת מאמרו של ר' אייבו, ב"ר כב, יג, עמ' 220 'כענב דעת העליתיה', אלא שאין זאת אלא המליצה הידועה של רבן יוחנן בן זכאי 'לעב דעת העליתיה', תוס' ב"ר ח ב, עמ' 358, מכילתא דר"י סי"ג, עמ' 294 (ובתוס' שם ח, עמ' 358 גם 'ענב את עין העליתיה'). עצם השימוש ב'דעת העליתיה' כניגוד ל'דעת הבריות' ולא בלשון הכתוב 'דעת עלין' (במדבר כד סו), מוכיח שהכינוי 'עליון' יצא מכלל שימוש (כב"ר נמצא בכמה נוסחאות 'דעת העליתים' ורק בכ"י של הסירוש המיוחד לרש"י 'דעת עליון'). הדתמא השנייה, שהובאה ע"י מרמורשטיין ממדרש תהלים מב ב, עמ' 287: 'שנשתנית ימין של עליון' אינה אלא ראייה לסתור, שכן הדרשן רק חזר על לשון הכתוב הנדרש על ידו 'חלותי היא שנות ימין עליון' (תה"ל עז יא, ד') גם במדרש שם, עמ' 340). אבל כשהדרשן מדבר בלשון, הוא אומר 'וכי יש חולי למעלה', זאת ראייה נוספת למה שאמרנו בפנים. רק בסירוש מאוחר לדברי רשב"י 'אסילו צסור מבלעד'י שמיא לא אתצדי' שבמדרש תהלים יז יג, עמ' 134, החסר בכל המקבילות הקדומות, נמצא 'מה ציסורין חוץ מדעת עליון אינן נתססין', ור' לעיל עמ' 59 הע' 27.

61. אמנם באוצר לשון התוספתא כ"ה, עמ' 343 נרשם מקום אחד, מעלות ו' ו'תשלם לעליון נדריך', אבל שם נדרש הססוק תה"ל ג יד.

62. ר' א"מ הברמן, מגילות מדבר יהודה, 1959, קתקורדנציא, עמ' 110. גם במקומות המעטים, שבהם מופיע, 'עליון' כש"ת, הרי המדובר במליצות שאולות מהמקרא, ר' י' ליכט, מגילת הודיות, עמ' 98; הנ"ל, מגילת הסריס, עמ' 233 ור' גם שם, עמ' 216.

בלשון חכמים לעיקר ודחק לגמרי את השמוש בכינוי. במקורות אחרים הוחלף 'עליון' על ידי 'מעלה' ופעם אחת השתמשו במדרש במלה היוונית *εὐσεβος*.

83. ר' כ' קוטובסקי, אוצר לשון המכילתא כינ, עמ' 894 ור' א' מרמורשטיין שם, עמ' 91 ולא דוקא במובן המצומצם הנוכח על ידו ור' נח ירושלמי סנהדרין פו הי"ב, כד ע"א.
84. שהש"ר א ט' הסוס אומר לרוכבו רמה בים ראה בים אפתוסים נעשית לכם בים. בהערה לש' קררס, *Lehnwörter*, עמ' 710, העיר עמנואל לעף, שבעל 'אות אמת' ציין לשמו"ר כנ"ד: 'היה הסוס אומר לו רמה בים, ראה מה בים, רומי של עולם אני רואה בים', 'רומי של עולם' אינו אלא חרעם של 'איסטיס'תוס' – *εὐσεβος*, הדרשן לא בחר ב'עליון' או 'מעלה' משום שדרש את המלים 'רמה בים'. מאת מרמורשטיין נעלם המדרש בשהש"ר ובספרו הגל, עמ' 100, רשם ככינוי של הקב"ה: 'רומי של עולם' על פי שמו"ר ור' חרעם אותקלום לבמדבר כו כב ושם כד ח. אמנם נמצא בחבקי"ק ג' 'רום' במקום 'מרום' (בת"י: מזומא) כניעוד לתהום וגם בספרי דברים רמז קצט 'שרי רום צריכים שלום, שנאמר עושה שלום במרומיו' (אבל במקבילה ספרי במדבר סי' מב, עמ' 41: 'שרי עלייתם' ובש"ג: 'שרי מעליה'). הצירוף 'רום עלמא' בת"י לירמ' לא יד, אינו אלא חרעם-מדרש, 'קול ברמה נשמע' תרגם המתרגם 'קלא ברום עלמא אשתמע', דהיינו 'קול כשמים נשמע'. במשמעות זו נמצא הביטוי במגילת ההודיות, דף ג' 20 'ומשאול אברון העליתי לרום עולם'. הניעוד: שאול-רום מוכיח את העימות 'תהום-רום' שבחבקי"ק. י' ליכט במהדורת מגילת ההודיות. עמ' 84. התעלם בפירושו מההקבלה בחבקי"ק, אבל הוא צודק שאין לביטוי בהודיה משמעות אסקטולוגית. כל אריכות הדברים של *H. W. Kuhn*, *Enderwartung und Gegenwärtiges Heil*, Göttingen, 1966, עמ' 52-58, אך בה בכדי לשטת כלום בנידוק. 'ברומי של עולם', בדברי ר' יוחנן (פסחים ק"ח ע"א) ובדברי רב אשי (מעלות כ"ט ע"ב) בא במקום 'בשמים' וכן משמש 'רום עולם' כתפילת 'חתברך' וב'עזרת' שאמנם אינו נמצא לא בטח א"י ולא בסידור רס"ג; ר' אלבוך, *Geschichte d. Jüd. Gottesdienstes*, 1924, עמ' 16 ועמ' 23. בן יהודה כינ, עמ' 6505, רשם 'רומי של עולם' רק מהבבלי ברכות ו ע"ב 'דברים העומדים ברומי של עולם' ומגילה יד ע"א, 'מבני אדם שעומדים ברומי של עולם'. 'גבוה' משמש כשם תואר של הקדש בניעוד 'להדוץ' ולא ככינוי לקב"ה ח"ה לא רק במקורות קדומים כדברי מרמורשטיין, שם עמ' 81. על השימוש הרב בבבלי ר' ח"י קוטובסקי, אוצר לשון התלמוד כ"ח עמ' 37-39 ומצר הוא גם הרבה בירושלמי (ר' לעיל עמ' 58). 'גבוה של עולם' בקוה"ר יב ח אינו אלא דרשת הכתוב, 'גם מגבה יראו' בדומה ל'רומי של עולם'.

## פרק חמישי

### הכינוי 'גבורה' וכוחו של אלהים

בדברינו עד כה הובלט עיקר אחד גדול: הווייתו הכוללת של אלהים. למידה זו של אלהים מצטרפת מידה אחרת, והיא שהוא 'כול יכול'. רעיון הכוח והיכולת טבוע עמוק ביסודה של כל דת החל מן הדתות הפרימיטיביות. ידוע מושג המנה של המילנזים שמבטא כוח, והמונחים המקבילים של שבטים אחרים עד לשמות אל-אליים.

כוחו וגבורתו של האל תופסים מקום חשוב במאמרים רבים של חז"ל. וכפי שנראה הייתה להדגשתם משמעות אקטואלית בתקופות שונות. משמעות זו בולטת בדרשתו של רבי אבהו בשם רבי אלעזר: "אשרי שאל יעקב בעזרו..." מה כתיב בתריה: "עושה שמים וארץ"... וכי מה עניין זה לזה? אלא מלך בשר ודם יש לו סטרון שולט באיפרכיא אחת, ואינו שולט באיפרכיא אחרת; אפילו תימר קוסמוקרטור (קזמוקלטור), שולט ביבשה שמא שולם בים. אבל הקב"ה שולם בים ושולט ביבשה, ומציל בים מן המים, וביבשה מן האש; הוא שהציל את משה מחרב פרעה. הציל את יונה ממעי הדגה. חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש. לדניאל מבור אריות. דימויי הדרשה שאולים מן המציאות של המזרח הרומאי. הפטרון הוא והיפרכום של הפרובינקיא. שמחתיו דוכסים ומלכים שונים. הקוסמוקרטור הוא הקיסר הרומאי, אבל מעליו יש שליט בעל כוח ויכולת גדולה ומקיפה יותר.

כול-יכולת זו אינה מטילה אימה, אלא, להפך, מגבירה את הרגשת הקרבה ואת הביטחון שבאדם בקרבה זו. הפיפור הבא כהמשך לדרשה הנ"ל מבטא את הרעיון

1. *Phänomenologie der Religion*, G. van der Leeuw, מהר"ב, Tübingen, 1956, עמ' 4 ואילך.

2. בירושלמי ברכות ס"ט ה"א, (יב) יג ע"ב: 'רבי ועירא בריה דרבי אבהו רבי אבהו בשם רבי אלעזר...' אבל בילקיש חללים, רמז תקפח, כמו לפנינו, וכירר ע"ז פ"ג ה"א, מג ע"ג: 'דרש רבי ועירא בריה דרבי אבהו קומי רבי לעזר...' בילקיש המכירי לתהלה קמו: 'דרש ר' ועירא בריה דר' אבהו בשרי אלעזר'.

3. בכ"י לידן, במס' ע"ז: 'אבל הק אעז כן שלים בים ושלים ביבשה'.

בסשסות מיוחדת במינה, המראה עד כמה חדר הרעיון לשכבות העממיות: 'אמר רבי תנחומא: מעשה בספינה אחת של גוים, שהיתה פורשת מים הגדול, והיה בה תינוק אחד יהודי. עמד עליהם סער גדול בים, ועמד כל אחד ואחד מהן והתחיל נוסל יראתו בידו וקורא ולא הועיל כלום. כיון שראו שלא הועילו כלום, אמרו לאותו יהודי: בני קום, קרא אל אלהיך, ששמענו שהוא עונה אתכם כשאתם צועקים אליו. והוא ניכור. מיד עמד התינוק ככל לבו וצעק, וקיבל ממנו הקב"ה תפילתו ושתק הים. כיון שירדו ליבשה, ירדו כל אחד ואחד לקנות צרכיו. אמרו לו לאותו תינוק: לית את בעי מובין לך כלום? אמר להון: מה אחון בעי מן ההן אכסניא עלובה? אמרו לו: את אכסניא עלובה? אינן אכסניא עלובה! אינן הכא וסעוותרון בבבל, ואינן הכא וסעוותרון ברומי, ואינן הכא וסעוותרון עמהון, ולא מהמן להון כלום. אבל את כל אהן דאת אזל אלהך עמך הה"ד כה' אלהינו בכל קראינו אליו' (יר' ברכ' ס"ט ה"א, יג ע"ב). סיפור זה מעניין הוא, כי הוא שם את הסענות האלה בסי נכרים, והמייצג את האמונה המוחלטת הוא תינוק (תינוק בספרות חז"ל ובימי הביניים הוא אדם צעיר). והם מעמידים כאן על שני דברים: אלהים הוא ניכור. האל מוכרח להיות בעל יכולת מוחלטת. הגויים שעל האנייה מזכירים את ככל ואת רומי, אם אלהיהם פועלים, הריהם קשורים למקום מסוים, ואילו אתה היהודי אלהים עמך בכל מקום. יש בה, בכול-יכולת של האל – כול-יכולת המבליטה את גודלו על דרך ההשגבה, המגיעה למעשה לידי הבלטת המרחק – משום ערוכה, שקרבה זו אינה קרבה מדומה חסרת ערך ופרי מיתוס. 'הקב"ה נראה רחוק ואין קרוב ממנו', אבל 'עבודה זרה נראית קרובה, ואינה אלא רחוקה' (יר' שם, שם ע"א). כאן גם תשובה על הסענות נגד האמונה היהודית מצד נכרים, שלא יכלו לקבל אמונה שאינה מיוצגת ע"י פסילים ואילילים, אמונה מופשטת כזו נראתה בעיניהם כאטיאיזם, ככסירה. על כך באה התשובה: הקב"ה נראה רחוק, ואין קרוב ממנו, ולהסך בעבודה זרה.

לשם הבלטת תפיסתם של חז"ל לגבי יכולתו ונבורתו של האל, מוטב להקדים דברים אחדים לבדיקה הכרוכה במונח זה ולדרך פתרונות בדתות אחרות. בדת יוון, כפי שהיא משתקפת בשירי הומירוס, ברור שאין האלים יכולים הכול. יש גבול לחחום שלטונם – לא רק של כל אל בודד המוגבל על ידי אל אחר, אלא גם של כולם ביחד. הנבול הזה הוא המוות. אין אל, היכול להחיות את המת. ואין גם ביכולת האלה להציל את אהובה ממוות, אם הכריעתו המוירה, גזרת המזחל. ידוע הסתגם, הנמצא כבר אצל הרודוטוס, שכוח האלים אינו יכול לעמוד בפני הגזרה וההכרח. גזרה זו שונה גם בסיבה מן האלים. הם עוזרים לאדם, משפיעים עליו טובה ואור. הגזרה היא בעיקר שלילית. ממנה בא המוות, האסון, החידלון. כמובן, מתעוררת השאלה, אם האסונות והפגעים, ובעיקר המוות, קבועים – מה מקום וערך לעזרת האלים? על שאלה זו אומר ולטר אוטוי, שבאמת בנוגע לדת,

4. Die Götter Griechenlands, 1947, Frankfurt, עמ' 258-281, ושם גם דיון על מקורו של השם 'מירת' בשכבות קדומות יותר של דת יוון.



## הכינוי 'גבורה' וכוחו של אלהים

שאלהיה מעבר לסבע, התשובה על שאלה מעין זו שלילית היא בהכרח. אם האל הוא מחוץ לסבע, ואינו יכול למנוע את הגזרה – אין לו מקום. אבל בדת יחן. שבה האלהי זהה עם אושר החיים. קיימת תהום המפרידה בין האלהי לבין המוות. האלים נבדלים מן האדם רק בכך, שהם יודעים מה קבעה המיירה. והיא – המיירה – איננה אישיות: היא החוק העומד מעל לכול והקובע לכל אחד את גורלו – היינו מוות והתמוטטות. המוות הוא מחוץ לתחום שלטונם של האלים, שהם חלק מן החיים. השקפה זו סמנה בחובה את השאלה. שגם נשאלה במאה החמישית מפי אוריסידם. מחבר הטראגדיות: אם יש משהו כמו 'גורל' – הרי האלים מיתרים; ואם האלים שליטים – הרי הגורל אינו ולא כלום. ובאמת ניסשטשו התחומים. וכשמדברים על אלהות באופן כללי או על אל סתם. הרי מתכוונים לגורל ולגזרה – ולמעשה לימהלך הדברים בעולם. ואין המונח 'אל' אלא 'השפטה מחוסרת אישיות'.

מתחילתה הכלילה אמונת ישראל ביכולתו של האל ובכוחו גם את המוות. היא הוציאה אסוף מכללה כל אמונה בשניות וכל תפיסה מאנית, המניחה בהכרח קיום כוחות. היכולים להשפיע על האל וגורעים ממלוא יכולתו. באלהי המקרא נכללים כל הכוחות: הוא 'אל-שדי' – הוא 'ה' צבאות. גבורתו מתבטאת בשלטונו המחלט כסבע, גם במהלך הרגיל וגם כמאורעות קאטאסטרופאליים. על שניהם שר המשורר בתהל' קד, ס 'גבול שמת כל יעברון. כל ישכון לכסות הארץ' וגם 'המביס לארץ ותרעד יגע בהרים ויעשנו' (שם שם. לב). והוא האל הממית ומחיה מוריד שאול ויעל' (ש"א ב, ו).

גבורתו מודגשת בעיקר כתחום תולדות האדם והעמים. עליה שר משורר תהלים קו. כ 'מי ימלל גבורות ה' ישמע כל תהלתו'. הוא הושיע את ישראל ממצרים 'להודיע את גבורתו'. גבורתו זו מבטיחה גם את הגאולה, כי אלהים 'יפקד... על צבא המרום במרום ועל מלכי האדמה על האדמה' (ישעי' כד, כא). גבורה זו נימוק היא בפי נביא הנחמה בבואו לתאר את אחרית הימים ואת התכלית האוני-ברסאלית של דברי הימים. ובחלומו של נבוכדנצר. לפי פתרון דניאל. אלהים הוא מקור המלכות. החוסן והתוקף, והוא מעביר מלכויות ומשלים מלכים (דנ' ב, לא ואילך). שני פנים אלה של גבורת ה', שלטונו המוחלט בסבע ובהיסטוריה. מודגשים גם בדברי חז"ל. אולם דבריהם יוצאים גם לפנים אחרות. בבית מדרשם נתחדש הכינוי גבורה, שבא להדגיש את הכוח והיכולת של האל. בתרגום השבעים מתרגמים 'צבאות' ב-παντοκράτωρ – שליט כול-יכול. ה' צבאות הוא κύριος παντοκράτωρ. וגם בספרות החיצונית משתמשים בביטוי זה. אולם אין קוראים לאלהים 'גבורה'.

5. ר' ג' ום E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, University of California Press, 1964, עמ' 6 ואילך.

6. ר' M. P. Nilsson, Greek Piety, Oxford, 1948, עמ' 64.

7. מור בספרו ח"א, עמ' 374, אינו עומד על ההבדל, ומוזה את שניהם שלא כדן.

כדי לעמוד על אופיו המיוחד של הכינוי הזה ועל הרעיונות והכוונות הכרוכים בשימוש, עלינו להתבונן בתשומת לב במקומות שהוא מופיע בהם. כינוי זה אנו מוצאים בצירוף 'מפי הנבורה', אבל גם בלעדיו כבר בזמנם של ר' אליעזר ור' יהושע: "לפי חרב".... רבי אליעזר אומר:.... למדנו שהמלחמה הזאת לא היתה אלא על פי הנבורה" (מכילתא דר"י, מס' דעמלק, בשלח פ"א, עמ' 181). ר' יהושע אומר: לא נסנו, עד שנגלתה נבורה" (שם, מס' דויסע פ"ב, עמ' 162-163). "ויסע משה" אמר דבי יהושע: זו נסיעה לא נסעו אלא על פי משה, ושאר כל המסעות כולן נסעו על פי הנבורה... ר' אליעזר אומר: על פי הנבורה נסעו... (שם, ויסע פ"א, עמ' 152; במכילתא דרשב"י, עמ' 101: ר' אליעזר המודעי). "וילונו העם על משה".... ר' אלעזר המודעי אומר: לימודין היו ישראל בדברי תרעומת על משה, ולא על משה בלבד אמרו, אלא על הנבורה" (מכילתא דר"י, שם, עמ' 155; מכילתא דרשב"י, עמ' 103). "איעצך ויהי אלהים עמך, צא והמלך בנבורה" (מכילתא דר"י, מס' דעמלק, יתרוס"ב, עמ' 197; מכילתא דרשב"י, עמ' 133). בפיסה של תנאים החל מר' ישמעאל וכן בפיסה של אמוראים מצוי הכינוי 'נבורה' בעיקר בקשר עם מתן תורה והתגלותו של אלהים. לפסוק 'כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר' (כמדבר טו, לא) נאמר 'רבי ישמעאל אומר: בעבודה זרה הכתוב מדבר, שנאמר: כי דבר ה' בזה; שביזה על דבור הראשון שנאמר למשה מפי הנבורה 'אנכי ה' אלהיך, לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' (ספרי במדבר, פ"י, קיב, עמ' 121), ובשם אותו ר' ישמעאל: "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הנבורה שמענו" (הוריות ח ע"א). כברייתא נאמר שוב 'ח"ר: כיצד סדר משנה? משה למד מפי הנבורה, נכנס אהרן ושנה לו משה פרקו... (ערוכין נד ע"ב). ובבריייתא אחרת, המדברת על מתן תורה, אומר ר' יוסי בר יהודה: "...ומה השיב משה לפני הנבורה?". "וכל העם רואים את הקולות".... ר"ע אומר: רואין ושומעין הנראה, רואין דבר של אש יוצא מפי הנבורה ונחצב על הלוחות" (מכילתא דר"י, מסכתא דבחדש פ"ס, עמ' 235). כשנשאל ר' ישמעאל בר' יוסי, אם ראוי הוא ללמוד תורה מפי רבי, אמר: "וכי משה היה הגון ללמוד תורה מפי הנבורה?" (יבמות קה ע"ב). בשם האמורא ר' יוחנן נמסר: 'מאי דכתיב "ה' יתן אומר המבשרות צבא רב"? כל דיבור ודיבור שיצא מפי הנבורה נחלק לשבעים לשונות' (שבת פח ע"ב). 'ואין מפסיקין בקללות'.... אמר אביי: לא שנו אלא בקללות שבתורת כהנים, אבל קללות שבמשנה תורה פוסק; מאי טעמא? הללו בלשון רבים אמורות, ומשה מפי הנבורה אמרן, והללו בלשון יחיד אמורות, ומשה מפי עצמו אמרן. "א"ל הקב"ה: חיך, כל תצביאים מתנבאים נביא מסי נביא, נחה רוח אליהו על אלישע.

8. שבת פו ע"א, ועיי' ספרא רקרא פרק ב, ד ע"ב.

9. מגילה לא ע"ב. בכמה מקומות דחק כנראה השימוש ב'מפי הקדש' את הכינוי נבורה, ספרי דברים פ"ה, מהד' פיקלשטיין, עמ' 13, אבל גם כאן מצוי הנוסח 'מפי הנבורה', ועיי' שם פ"ט, עמ' 31 ובש"נ, ור' גם ספרי במדבר פ"ה, מה, עמ' 51 'עד שנאמר לו מפי הקדש', אבל שם בפי' מו' 'מפי הנבורה' ור' שם פ"י, נב, עמ' 53, ור' לעיל עמ' 68.

## הכינוי 'גבורה' וכוחו של אלהים

נחה רוח משה על שבעים זקנים... אכל את מתנבא מסי הגבורה. רוח ה' אלהים עלי יען משה ה' אותי לבשר ענוים' (פסיקתא דר"כ. נחמו. באכער קכה ע"ב – קכו ע"א; מהד' מגדלבוים, עמ' 270).

כנראה שבהקשר זה מופיע הביטוי גם באוונגליונים, אלא שהמחרגמים והמפרשים לא עמדו על כוונתו. כמרקוס א. כב נאמר:  $\alpha\iota\sigma\chi\omega\varsigma\ \sigma\iota\ \sigma\upsilon\chi\alpha\mu\alpha\tau\epsilon\iota\varsigma$   $\delta\epsilon\ \xi\epsilon\lambda\upsilon\sigma\iota\sigma\alpha\nu\ \epsilon\gamma\omega$  (מכאן השלטון – אינם נכונים). והסירוש הוא *Macht begabt, gewaltsam*, דליטש: 'כאיש השלטון' – אינם נכונים. והסירוש הוא באמת: לא כסופרים שמוסרים דברים מפי אחרים אלא 'כמדבר מפי הגבורה'. אם כן, נמצא הדבר, שהשתמשו בכינוי גבורה בקשר להתגלות כבר בסופה של המאה הראשונה. מה משמעותו של שימוש זה<sup>10</sup>, והאם זה מקרה, שבמאה השנייה והשלישית רוח הכינוי 'גבורה', ובעיקר בקונטקסט זהו כדי להשיב על שאלה זו, כדאי להתבונן כתפיסת הגבורה בסביבתם של החכמים. אין ספק, שכינוי זה מתאים למונח  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\omega\varsigma$  המופיע גם במתי כו, סד. ישו אומר: 'מעלה תראו את בן האדם יושב לימין הגבורה' ( $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\iota\sigma\tau\eta\varsigma\ \delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\omega\varsigma$ ).

המושג 'דינאמים' מילא תפקיד חשוב בעיצוב ההשקפות הדתיות בעולם העתיק החל מן המאה השלישית לפני סה"ג. הוא בא מתחום מדעי הטבע. אריסטו הבחין בין ה'דינאמים', היינו הכוח הפוטנציאלי, לבין ה'אנרגיה' – הכוח הפועל. תודת הסימפטיה, שתחילתה בגילוי הכוחות הטבעיים שבעצמים, כוחות שניחן להשתמש בהם ברפואה ובמאגיה, הייתה נפוצה ביותר במאה הראשונה לפני סה"ג. היא נתקבלה על ידי אסטרונומים, שהשתמשו בה כדי להסביר את השפעת גרמי השמים, וקנתה לעצמה מקום מרכזי בפיסיקה הסטואית. את הכוח תיארו בדמות נשימת הרוח.  $\nu\epsilon\mu\alpha$ ,  $\nu\epsilon\phi\eta$  והמושג כוח, על כל הבלתי ברור שבו, התרחב לנפלא ולמסתורי. כסמוך לשנת מאתיים לפני סה"ג התחילה לצמוח במצרים ספרות אוקולטיסטית בלבוש של הסברות פיסיקליות. שמטרתה הייתה לגלות את הכוחות הנפלאים של העצמים השונים בעולם האורגאני והאנאורגאני, את סגולותיהם הנסתרות ואת הסימפטיה והאנטיפטיה הקשורות בהם. פסידורמדע

10. סירוש של צבי חיות, *Markus-Studien*, ברלין 1899, עמ' 11, כי היה כתוב 'כי במשל היה מלמד ולא כסופרים', והתחלף 'משל' ב'מושל' חריף הוא, אבל כודאי לא נבק, כי גם הטופרים לימדו במשל.

11. ועין שטראק-בילרבק, *Commentar*, ח"א, עמ' 470, ור' ברנמן, *Jüdische Apologetik*, ברלין 1909, עמ' 33, הע' 3.

12. רק. סעם אחת נאמר כבריאת, שבטו של בנימין נעשה אושפויכא לגבורה, שא' 'ובין כתפיז שכך, אבדרג-גיא סל-ה; יומא יב ע-א; סוטה לו ע-א. אמנם בוכחים נד ע-א נאמר 'אושפוכן להקבה', ור' בדקדוקי סופרים שם, אבל אין לבטל את כל הנוסחאות האחרות.

13. ר' *Karl Reinhardt*, *München, Kosmos und Sympathie*, 1926, עמ' 108; *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian*, R. M. Grant, Amsterdam, Thought, 1952, עמ' 9 ואילך.

זה הייתה לו השפעה גדולה על תפיסת המונח 'כוח' בספירה הדתית, והשפיע גם על חיי הדת בסוף התקופה העתיקה. בסופה של התקופה ההלניסטית שוב לא הופיעו האלים בכבודם ובעצמם. לעשות מעשים גפלאים – הופעת האל הייתה מאגיסטטאציה של ה-δυνάμεις או ה-ἐνεργείαι. האלים שוב לא נתגלו בהופעות הטבע, אלא ככוחות שמאחוריהם<sup>14</sup>. בסוף התקופה האילית השלימו אלה שלא זנחו את אליליהם עם תפיסה מונותאיסטית בעזרת תורת הכוח. כך היה אפשר לתאר את האלים השונים ככוחות של אל-השמש. ב'פוימנדרס', הכתב העיקרי ההרמטי, אנו מוצאים תיאור כזה: כשהנפש עולה לספירות הפלא-ניטאריות והיא מופשטת מכוחותיה הגופניים, הריהי מתקרבת לספירה השמינית מצוידת בכוחה היא, היא מצטרפת לנמצאים שם בשיר תהילה לאב. היא שומעת את הכוחות שמעל לספירה השמינית משבחים את אלהים, הם עולים לאב ומתמסרים לו כדי ליהפך לכוחות, וכאשר הם כוחות הריהם כאלהים, זהו הסוף הטוב לאלה שבידם ההארה הגבוהה ביותר – הגנוסים.

פולחן הפסילים קיבל מובן חדש (ר' לעיל עמ' 19). גם הפילוסוף פלוטינוס (המאה השלישית לסה"נ) היה כדעה. שאמנם האלים אינם שוכנים בפסילים, אבל כחזותיהם נמצאים בהם. בעזרת טקסים מסובכים ניסו להוריד את הכוח האלהי אל הפסל. בתפיסה זו יש למצוא גם ההסברה להתפשטות הרבה של מעשי כישוף והאמנות המאגית, שעדים לה הקמיעות, הכתובות והפאפירוסים המאגיים. ביסוד כולם הונח רעיון הכוח.

גם פולחן המלכים, כפי שהיה נהוג ומקובל במצרים לגבי התלמיים, ובקיסרות הרומית מאז קיבל אוקטביאנוס את התואר Divus, היה בעיקר פולחן הכוח. הכוח התבטא בהבטחת סדר ומשטר של ביטחון לחברה. בפרט אחרי זמנים של מלחמות ופרעות, אם היה זה אחרי מות אלכסנדר או אחרי מלחמות האזרחים הממושכות של המאה הראשונה לסני סה"נ<sup>15</sup>. צריך לזכור את כל העובדות האלה ולשים לב לכל ההשקפות הדתיות הכרוכות כמושג הכוח בעולם העתיק בסביבתם של חכמי התלמוד והמדרש. כדי להבין, מדוע הנושא הזה הרבה להעסיק אותם ולמה הקדישו לו תשומת לב רבה כל כך. סיפורים, שיחות ומאמרים, שנראים תחילה כחסרי ערך וטעם, מקבלים משמעות ומתגלית האקטואליות שבהם. כשקוראים אותם לאור הידיעות הנ"ל.

גבורת ה' מובלטת בניגוד לגבורת מלך בשר ודם: "אשירה לה' כי גאה גאה", משל למה הדבר דומה. למלך בשר ודם שנכנס למדינה, והיו הכל מקלסין לפניו

14. München, Geschichte der griech. Religion, M. P. Nilsson, כרך ב' 1950, עמ' 511 ואילך, והנ"ל, Greek Piety, עמ' 102–103.

15. ר' H. J. Bell, Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt, Liverpool, 1953, עמ' 22–25. ור' Th. Mommsen, Röm. Geschichte, 1885, עמ' 318 ואילך ושם עמ' 516 ואילך, München, Religion und Kultus der Römer, G. Wissowa, 1912, עמ' 73–76.

## הכינוי 'גבורה' וכוחו של אלהים

שהוא גבור, והוא חלש; שהוא עשיר, והוא עני; שהוא חכם, והוא טפש; שהוא רחמני, והוא אכזרי; שהוא דיין, שהוא נאמן, ואין בו אחת מכל המדות הללו. אלא הכל מחניפין לו. אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן. אלא כל מה שמקלסין אותו, יותר הוא מקלוסו. "אשירה לה" שהוא גבור, שג': האל הגדול הגבור והנורא (דברים י, יז); ואומר: ה' עזו וגבור ה' גבור מלחמה (תהלים כד, ח); ואומר: ה' כגבור יצא כאיש מלחמות יעיר קנאה יריע אף יצריח, על אויביו יתגבר (ישעיה מב, יג); ואומר: מאין כמוך ה' גדול אתה וגדול שמך בגבורה (ירמיה י, ו). "אשירה לה" שהוא עשיר, שג': הן לה' אלהיך השמים וגו' (דברים י, יד); ואומר: לה' הארץ ומלואה וגו' (תהלים כד, א); ואומר: אשר לו הים והוא עשהו (שם צה, ה); ואומר: לי הכסף ולי הזהב וגו' (חגי ב, ח); ואומר: הן כל הנמשות לי הנה כנמש האב ונמש הבן לי הנה, הנמש החוטאת היא תמות (יחזקאל יח, ד)... (מכילתא דר"י, מס' דשירה פ"א, עמ' 119; ועי' מכילתא דרשב"י, עמ' 73). כדרכם של חז"ל מופיעים רעיונותיהם בדרך הדרש, וצורת החרוזה המצויה כאן מראה, שלפנינו דרשת תנאים, לפחות מן המאה השנייה. כאן הימנון חדש על גבורתו של ה', העומדת בניגוד מחלט לגבורת מלך בשר ודם, שכן הלה זקוק לקילוס. הקילוס הוא סימן ההיכר לגבורתו, והמקלסין מתניפין לו, ואין גבורתו כקילוסם. אבל גבורת הקב"ה, שהוא מי שאמר והיה העולם, היא למעלה מכל קילוס, היא מחלטת, ואינה תלריה בקילוס. פירושה של גבורה זו הוא – שליטה בכל העולם בחיים ובמות, זהו פירושו של העושר; החכמה, הרחמים, המשפט, והגוי.

הברכה השנייה שבתפילת העמידה, הנקראת כמשנה (ר"ה ס"ד מ"ה) 'גבורות', מהותה – תחת חז"ל על הגבורה, משראו צורך להדגיש את האמונה בתחיית המתים (להלן פרק טו) קבעו לה מקום מרכזי בברכת הגבורות ועשו תחילתה וסופה 'תחיית המתים', כי גם המוות הוא מגבורות ה', אבל אין הוא הגבול, אלא האל שולט בו, והוא מחייה את המתים. על המשנה 'מזכירין גבורות גשמים בתחית המתים' (ברכות פ"ה מ"ב) שאלו האמוראים, למה מזכירין גשמים בברכה זו, והסבירו: 'מתוך ששקולה כתחיית המתים' ו'כשם שתחיית המתים חיים לעולם כך ירידת גשמים חיים לעולם' (ברכות לג ע"א ידו' שם פ"ה ה"ב, ס ע"א). אלהים הוא 'בעל גבורות', ואין גבורה חוץ ממנו. 'ברוך שכחו וגבורתו מלא עולם' (ברכות פ"ט מ"ב). הדימויים האנתרופומורפיים שבמקרא, המדברים על אלהים כגיבור חזר חרב בשריון וקיבע, היה בהם משום פתחון פה להאלהת המלך הגיבור, ומאידך גם פתחו אפשרות של פירוש דואליסטי, שראה באלהים – איש מלחמה, את האל המתווך, את הדמיורגוס, תשובות על טענות מעין אלו מצויות במקורות מן המאה השנייה: "ה' איש מלחמה ה' שמו", בשמו הוא נלחם, ואינו צריך לאחת מכל המדות הללו... לפי שנגלה על הים כגבור עושה מלחמה, שנאמר: ה' איש מלחמה; נגלה בסיני כזקן מלא רחמים... שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם להמר שתי רשויות הן, אלא "ה' איש מלחמה ה' שמו", הוא

## סרק חמישי

במצרים הוא על הים... (לעיל עמ' 30). לפולמוס זה נגד המאמינים בשתי רשויות מצרף עורך המכילתא מעין המנון על גבורת ה' בהבלטת הניגוד בינה לבין גבורת הניבור במדינה: 'יש גבור במדינה. ועליו כל כלי זין. אבל אין לו כח ולא גבורה. ולא תכסס ולא מלחמה; אבל הב"ה אינו כן. יש לו כח וגבורה ותכסס ומלחמה... יש גבור במדינה וכחו עליו. בן ארבעים שנה אינו דומה לבן נ', ולא בן נ' דומה לבן ששים. ולא בן ששים לבן שבעים, אלא כל שהוא הולך כחו מתמעט; אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן. אלא "אני ה' לא שנית"..." יש גבור במדינה. בשעה שהחצי יוצא מידו. עוד לא יכול להחזירו אליו; אבל הקב"ה אינו כן. אלא כשאין ישראל עושין רצונו כביכול גזרה יוצאה מלפניו... עשו תשובה. מיד הוא מחזירה... מלך בשר ודם יוצא למלחמה. ומדינות קרבות באות אצלו. ושואלות צרכיהן מלפניו. אומרים להן: זעוף הוא, למלחמה הוא יוצא; לכשינצח במלחמה וישוב. באין אתם ושואלין צרכיכם מלפניו. אבל הקב"ה אינו כן. אלא "ה' איש מלחמה". שהוא נלחם במצרים, "ה' שמו", שהוא שומע צעקת כל באי העולם...". ברור, שכאן ויכוח עם אותה תסיסה של הקיסר הניבור כהתגלות הכוח והבלטת ההבדל שבין תופעה ארצית זו לבין התופעה האלהית. הסיום לקוח ממש מן המציאות: כשפרץ מרד באחת ממושבות הקיסרות, או כשיצא הקיסר למלחמה נגד הפרסים. ועבר דרך הפרובינקיות השונות. באו באי כוח הפרובינקיות להגיש את בקשותיהם. התשובה הייתה כרגיל: כשישוב הקיסר מנצח ממלחמותיו. תוכלו להגיש לו את בקשותיכם.

גבורתו וכוחו של אלהים הם ללא דמיון והגבלה. הניגוד מובלט לשם הכחשת פולחן המלכים ופולחן הפסילים. ששניהם היו. כפי שראינו. קשורים בתסיסה מסיימת של הכוח. לאור דברים אלה מסתברות דרשות תנאים. כגון "מי כמוה באלים ה'". מי כמוך כאלו שקורים עצמם אלוהות. סרעה קרא עצמו אלוה... סנחריב קרא עצמו אלוה... נבוכדנצר קרא עצמו אלוה... נגיד צור קרא עצמו אלוה... (מכילתא דר"י, מס' דויה ס"ח. עמ' 142-143; מכילתא דרשב"י, עמ' 91). לשרשרת מלכים זו יכלו לצרף את 'קיסרי רומי שקראו לעצמם אלוה'. וכל שומע הבין שלכך התכוונו. את הוויכוח עם האמונה ככוחם של הססילים 'אלו שאחרים קורין אותם אלוהות' יכלו להמשיך בפרשם ובהמשיכם את הוויכוח המקראי. כגון זה שבספרים האחרונים של ישעיהו. ויכוח זה על יכולתו הכוללת של אלהי ישראל נודעה לו אקטואליות מיוחדת עם חורבנו של המקדש. ונסילת העצמאות מישראל. ויש לנו תעודות עליו משני הצדדים. מורי העם שניסלה עצמאותו. שנכבשה ארצו ושנחרב בית מקדשו. העומדים ומכריזים, שאלהיהם הוא כול-יכול והוא 'רבון כל המעשים' (מכילתא דר"י, מס' דויסע ס"ד. עמ' 175) יכלו לעורר אצל נכרים רק תדהמה ולעג. ומשקפים אותם דברי נבוכדנצר בסנייתו

16. מכילתא דר"י מס' דשירה ס"ד, עמ' 128-131, ור' בשיג שם ובמכילתא דרשב"י, עמ' 81-82.

## הכינוי 'גבורה' וכוחו של אלהים

לחנניה. מישאל ועזריה: 'גבורה ודינמים אם אית כאלהכון הוא ישויבנכון מן ידי' 16. ביטוי חריף ביותר נמצא להם באגדה המפורסמת על טיטוס, כשנכנס להיכל, 'שנטל את הסיף וגדר את הפרוכות... שמשך את הזונה והכניסה לבית קדש הקדשים והתחיל מחרף ומגדף ומנאץ ומרקק כלפי מעלה ואומר: זה הוא שאמרתם, שהרג את סיפרא ואת סנחריב? הרי אני בביתו וברשותו; אם יש בו כח, יצא ויעמוד כנגדי... עשה כמין גדנפא וסרק בה את המנורות, ולקט את כלי בית המקדש, ומלא ג' ספינות אנשים ונשים וטף לילך ולהשתבח במדינת הים (= במסע ניצחון ברומי)... עלה לו לספינה, עמד הנחשול [לטובעו] בים, עמד לו על גבי [ה]ספינה התחיל מגדף ומחרף ומנאץ ומרקק [כלפי מעלה]. אמר: כשהייתי בביתו וברשותו, לא היה בו כח לבוא ולעמוד כנגדי, ועכשיו כאן קדמני דומה, שאין כחון] של אלוה של יהודים אלא במים: דור המבול – לא פרע מהן אלא במים; כשם שעשה לפרעה כך הוא מבקש לעשות לי (כלומר אין האלהים אלא אל המים והים). רמז המקום לים ועמד מזעפן... אחר כך מסופר על היתוש שגרם למותו של טיטוס (אדר"ג נור"ב ס"ז, והוא נמצא גם במקורות אחרים). כאן נשגית תורת גבורתו המוחלטת של אלהים בניגוד לתסיסה הפוליטיאסטית המקובלת. טענתו של טיטוס לא הייתה המצאה שהמציאו חז"ל. רבים השמיעוה. נביא אותה – בגלל ניסוחה הברור – מתוך חיבורו של אחד מסופרי הכנסייה Minucius Felix שנכתב בראשית המאה השלישית, נציג עובדי האלילים וסמו Caecilius טוען: 'מי הוא האל האחד שאינו מוכר לעם חסשי לממלכה או לפחות לאמונה הידועה ברומא? רק העם העלוב של היהודים עבד גם כן לאל אחד, אבל בסומבי, במקדשים עם מזבחות, קרבנות וטכסים. אבל אחד חסר כל כך כוח וגבורה (כאן הטענה המפורשת: אל, אבל חסר כוח וגבורה), שהוא יחד עם עמו שבוים בירי הרומים' 17.

זאת היא הטענה, ששמו גם חז"ל בפיו של טיטוס, כשעה שהחריב את הבית 18, וטענה זו שמעוה בוודאי כרבים. נראה, שגם שאר האגדות, המשלים והוויכוחים על הכוח היה בהם עניין אקטואלי.

16. תרגום לעשרת הדברות, מחזור ויטרי, עמ' 337, ושם: 'ודינמיט', ור' שם, עמ' 321, והמפרש קרא 'נמיט' והירושלמי שהבא שם ושאינו לסנינו, כנראה גם בו נאמר: 'לית דינמיט', ור' אסתר רבה 1 ג.

17. 'Unde autem vel quis ille aut ubi deus unicus, solitarius, destitutus, quem non gens libera, non regna, non saltem Romana superstitio noverunt, Judaeorum sola et misera gentilitas unum et ipsi deum, sed palam, sed templis, aris, victimis caerimoniisque coluerunt, cuius adeo nulla vis nec potestas est, Minucius Felix, ut sit Romanis hominibus cum sua sibi natione captivus.' Der Octavius, Carl Becker, X, 3-4. על ומנו של החיבור ומקורותיו ר' München, des Minucius Felix, 1967, עמ' 49, 97-102, ועל טענות דומות, ר' להלן בסרק 'כנסת ישראל וחכמיה'.

18. Mommsen אף הוא תהה על משרם של שערי הנצחון, שנבנו לכבודו של טיטוס על

עניין מיוחד יש בהערת שוליים לגוף הסיפור של התנא אבא חנן, תלמידו של ר' אליעזר בן הורקנוס: 'אבא חנן אומר: "ה' אלהי צבאות מי כמוך חסין יה" (תהל' פט ט) – חסין אתה שאתה שומע חירופו וגידופו וניאוצו של רשע הזה ושותק<sup>18</sup>. ברור, שאבא חנן לא אמר את דבריו על הסיפור בנוסח שהבאנו אותו, שכן בו נענש טיטוס, והקב"ה לא שתק. ייתכן שאבא חנן הוא גם בעל המאמר האלמוני שבמכילתא יו: 'מי כמוכה באלים ה' – מי כמוך באלמים, מי כמוך שומע עלבון בניך ושותק...'. על כל פנים שני המאמרים מתעלים מעל לכל הוויכוח על הגבורה, שכן לפיהם גבורתו של אלהים קיימת גם כשאין היא מופגנת ונראית. דווקא השקפה זו זכתה להתקבל, כפי שנראה, על דעתם של האמוראים<sup>19</sup>.

ברם, לפני שנבוא לדון בדבריהם, נחזור לכינוי גבורה. מצאנו מקורות שבהם מופיע כינוי זה דווקא בקשר להתגלותו של האלהים. השפעת עובדה זו ניכרת גם בדרשות, שאין הכינוי 'גבורה' מופיע בהן במפורש. אח הפסוק 'ה' עזי ומעזי ומנוסי ביום צרה<sup>20</sup> דרשו במכילתא: "עזי חמרת יה", אין עזי אלא תורה... ד"א אין עזי אלא מלכות... אין עזי אלא תקפי, והרי כל אומות שבעולם אומרות שבחו של הקב"ה, אבל שלי נעים ונאה לפניו יותר משלהם' (מכילתא דר"י, מס' דשירה פ"ג, עמ' 126, ור"ג). "נהלת בעוזך", בזכות התורה שהם עתידין לקבל ואין עוזך אלא תורה... (שם, שם פ"ט, עמ' 146). 'אלא תורה נותן הקב"ה לעמו ולידידיו, שג': ה' עז לעמו יתן' (שם, מס' דעמלק פ"א, עמ' 188). במקביל לשימוש 'גבורה' כמונח ההתגלות נדרשות המלים 'עזי' ו'מעזי' במדרשי התנאים הנ"ל במונח תורה, כלומר ההתגלות של אלהים. דרשות דומות נמצאות גם במדרשי אמוראים כגון: 'שבעה מלבושין הב"ה לבש, משנברא העולם עד שעה שעתיד ליפרע מאדם הרשעה... כשנתן התורה לבש עז שג': ה' עזי התאזר (תהל' צג א)...<sup>21</sup>; "עיר גבורים עלה חכם", "עיר גבורים" – אלו השמים, שהן

הקפיטול ובקירקוס ושאינם עומדים בשום יחס להשני הצבאיים במלחמה נגד עם קטן, שכבר אבד מזמן את עצמאותו המדינית. הסברו והה' עם דברי החכמים. טיטוס ובני דורו ראו בשרפת המקדש נצחון מדיני-דתי, דהיינו חיסול הסולחן היהודי, ר' בססרו הג'ל עמ' 538-539, ור' מ"ש במאמרי אישיותו של יוספוס סלדוס לאור ססורו על שריפת הבית, מאזנים תשכ, עמ' 290-295.

18. אבות דרבי עובד פ"ו 'למחר כשתמלא הסאה שלו תביא עליו את הסורענות' נראה לי, שהוא תוספת העורך, שרצה לגשר בין דברי אבא חנן לבין הסיפור.

19. מכילתא דר"י מסכתא דשירה פ"ח. עמ' 142, אבא חנן נזכר שמתה פעמים במכילתא דר"י, ר' ב' קוסובסקי, איצור השמות של מכילתא דר"י, ירושלים תשכ"ה, עמ' 1.

20. ר' להלן עמ' 80.

21. ירמיה סז, יט מתורגם 'ה' חוקפי ורחצני', וכן 'עזי חמרת יה' בשירת הים, מתרגם אתקלוס 'תקפי ותשבחתני'. בשבעים: θεός καὶ βασιλεὺς – משיע ומק. קראו אסוף 'עזרי', אבל בירמיה סז יט תרגמו גם בשבעים θεός καὶ βασιλεὺς καὶ θεός μου.

22. פסיקתא דר"ב, מהד' מגדלברג, עמ' 469; באבער, קמח ע"א. ועיין מדרש תחלים צג אות א ואות כ.



## הכינוי 'גבורה' וכוחו של אלהים

עירן של מלאכים. "עלה חכם" – זה משה שעלה לשמים. "ויורד עוז מבטחה" – זו תורה. ומנין שמלאכי השרת נקראו גבורים? שנאמר: גבורי כח עושי דברו (תהלי' קג, כ). ומנין שעלה משה למרום שנאמר... ומנין שהתורה נקראת עוז, שנאמר: ה' עוז לעמו יתן (תהלי' כט, יא)... (מדרש משלי כא כב).

ראיית התורה והתגלותה כביטוי לגבורתו וכוחו של אלהים מצויות לה מקבילות כפי חכמת שלמה ובכתבי פילון. כעל פי חכמת שלמה אומר על החכמה: 'כי היא נשימה מגבורת אלהים' (θεοῦ δυνάμεις τοῦ ἁγίου). אם כן גבורת אלהים מתבטאת בחכמה. והחכמה היא התוצאה של גבורה זו. גם פילון אומר: 'החכמה היא העליון והראש של כוחותיו, הכוחות אינם נראים לעין במהותם, כשם שהאל שהם שלו אינו ניתן להשגה זו. אבל הם ממציאים רושם והעתק של פעולתם, כשם שחותמת השעווה משאירה רושם, מכלי שחל בה שינוי כל שהוא. ולכן קוראים להם גם אידיאות. יש כאן זיהוי גמור של הכוחות עם האידיאות, תוך משחק מלים ἰδέω εἶδον εἶδω εἶδω εἶδω εἶδω εἶδω (= נותנים צורה), כל האוניברסום מתקיים ע"י כוחות בלתי-נראים, שהבורא עשאו שיקפו את היקום מקצות חבל עד לקצות השמים. כוחות אלה הם ככלים בלתי נשברים. גבורת ה' מהי? היא טובו וחסדו, ובמקום אחר הוא אומר: 'כי הוא וכוחותיו הטובים עסקם הוא להפוך את הלקוי ככל מקום שהוא ולעשותו לטוב יותר'.

גם בפי חכמת שלמה וגם אצל פילון הכוחות הופכים למשהו רוחני ובלתי-גשמי. בניגוד לתפיסה שהייתה רווחת בעולם ההלניסטי הלא-יהודי, שלא יכול – כפי שאמר חוקר אחד – לחשוב על הכוח אחרת מאשר על כוח של חומר. 'כל כח הוא חמרי', ולכן גם כשדיברו על רוח, תיארו את הרוח כטובסטאנציה שמימית. כחומר אחר. בפי חכמת שלמה ואצל פילון הופכים כוחות אלה לאידיאות ולרוחני. לאור זה מובן גם מה שעשו חז"ל. הביטוי של הכוח האלהי הוא בהתגלות, בגילוייה של התורה. על ידי כך מוצא העניין של כוח וגבורה מאותן ההשקפות שרווחו בעולם על הכוח, וע"י כך מסתברים סירושי חז"ל למלים 'עוז' ו'מעוז', וגם שימוש המונח 'גבורה' בביטוי 'מפי הגבורה', כשמדובר על גילוי ה'. דברים אלה לא נאמרו בחלל הריק. הם חלק בתוך מערכת הגות שלמה, כפי שהיא משתקפת בדברים שהבאנו.

ברם, הבדל קיים בין תפיסתו של פילון לבין תפיסתם של חז"ל. שכן חז"ל לא יכלו להסתפק בפירוש התיאורטי כלכד, שאגב ויכוח ודיון הביא לידי הפלגה וספיריטואליזציה של מושג הכוח, 'עוז' זו תורה, ולידי הקביעה הפרדוקסלית של אבא חנן. ששתיקתו של אלהים היא גבורתו: 'מי כמוך באלמים'. האל המנהיג את

23. ἡ σοφία τοῦ θεοῦ... ἣν ἄκραν καὶ πρωτογενὴς ἔτεμεν ἀπὸ τῶν αὐτοῦ δυνάμεων. De Specialibus Legibus, I, 48-46. 86. II, Legum Allegoriac, 24.

25. De Migratione Abrahami, 183-179. 26. De Specialibus Legibus, IV, 187.

27. ראה Diogenes Laert, VII, 36, 38 וראה Eduard Schweizer, The Spirit of, Interpretation, Power, 259-278.

עולמו מנהיג גם את עמו ועדתו, שומר עליו ועל קיומו. והשאלות לזה נאה לקרות גבור, שהוא רואה חורבן ביתו ושוחק... בניו מסורין כקולרין היכן היא גבורתו? לא הניחו להם ולא פסקו מלהטרידם, ולכן הסיפוי לאמונה בגילוייה של גבורת ה' לעתיד כדברי הדרשן האלמוני לפסוק 'אכן אתה אל מסתתר אלהי ישראל מושיע' (ישעי' מה טו): 'אמר ישעיה לפני הקב"ה: רבש"ע, אכן אתה אל מסתתר. מהו 'אכן' איכה אתה אל מסתתר. אכן יש בך דינמיס ואתה מסתתר. אמר לו: אלהי ישראל מושיע, חזר אני ומתנקם' (שהש"ר פ"ד ח). הדרשן שואל כאן אותה שאלה קונקרטית, שכבר נשאלה מפי אבא חנן: איך אתה יכול לעמוד ולשמוע את חירופו של אותו רשע ולשחוק? אלא שהדרשן לא אמר די בתשובת התנא, ששתיקתו של אלהים היא גבורתו. כוחו וגבורתו של אלהים קיימים קיום מוחלט ורק גילויים הוא בחינת הבטחה.

כיוון אטכטולוגי ניתן לתפיסת הגבורה גם ע"י פאולוס, אלא שהוא מדגיש את ערך ה'גבורה' בניגוד ל'דבר' גילוייה נעשה אף הוא למוחלט ובלתי-תלוי בדבר עם הופעת 'בן-האלהים בגבורה לפי רוח הקדושה...'. הוא 'המשיח אשר הוא גבורת אלהים וחכמת אלהים'. בניגוד גמור לכך מתנים חכמים את גילוייה של הגבורה בהתנהגותו של העם וביחסו לגילויי ההיסטוריה של עמו, היא התורה. כבר שמענו באחת הדרשות, שכשהעם חוזר בתשובה ה' מגלה כוחו. ראינו את המשל במלך שאינו יכול להחזיר את החץ לאחר שנורה, ואילו אלהים, גם כשהחליט להעניש, כאילו מחזיר הוא חציו, אם חוזרים בתשובה. בדרשה אחת לפסוק 'צור ילדך תשי ותשכח אל מחלוק' (דברים לב. יח) אין טוענים 'אכן אתה אל מסתתר, יש בך דינמיס ואתה מסתתר', אלא הופכים את הסענה כנגד העם, המאלץ את אלהים כביכול להסתתר – ולמנוע מהם את גילוי גבורתו: "צור ילדך תשי", כל זמן שאני מבקש להיטיב לכם, אתם מתישים כח של מעלה, עמדתם על הים ואמרתם "זה אלי ואנוהו"; בקשתי להיטיב לכם, חזרתם בכם ואמרתם "נתנה ראש ונשובה מצרים". עמדתם לפני הר סיני ואמרתם "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", בקשתי להיטיב לכם, חזרתם בכם ואמרתם לעגל "אלהיך ישראל", הוי: כל זמן שאני מבקש להיטיב לכם, אתם מתישים כח של מעלה' (ספרי האזינו ט"ו שיט. עמ' 385). מאמר זה מכון נגד האמונה הפשטנית. חוסר גילוי כוחו של אלהים אינו סימן להעדרו של הכוח הזה, ואין לבוא אליו בטענות 'היכן הדינמיס שלך', אלא קיים קשר בין גילוי של אותו כוח לבין מעשיהם של בני האדם. מעשי בני

28. ירר ברכות ס"ו, יא ע"ג ור' יומא ס"ב, ור' להלן עמ' 467.

29. 'באשר בשורתנו לא הייתה לכם כדיבור לכד, כי גם בגבורה וברוח הקודש... אל' החסלותיקים א, ה. 'כי לא בדבר שפתים חכין מלכות האלהים כי אם בגבורה', אל הקורנתיים א ד, כ.

30. אל הרומיים א, ג-ד, אל הקורנתיים א א, כד, ור' Der Begriff, Otto Schmitz, 1927, Tübingen, Festgabe für Adolf Deissmann, δύναμις bei Paulus, עמ' 139-167.

## הכינוי 'גבורה' וכוחו של אלהים

האדם יכולים כאילו להתיש את כוחו ולמנוע את הפעלתו. כדברי האמורא ר' יהודה בר' סימון 'כל זמן שהצדיקים עושין רצונו של מקום, הם מוסיפין כח בגבורה... ואם לאו כביכול "וילכו בלי כח לסני רודף" (איכה א')<sup>30</sup>. כבר ראינו, שמעשים רעים ועברות כאילו עשויים לדחוק את רגלי השכינה מהעולם. בתפיסת חז"ל קובעת התנהגותו המוסרית והדתית של האדם גם את הופעת נוכחותו של אלהים כעולם וגם את גילוי כוחו וגבורתו.

<sup>30</sup>. מסיקתא דר"כ, מהד' מגדלכרים, עמ' 380, ור' שם, עמ' 379 על משה שהוא 'מעצים כחה של גבורה', ור' ערוגת הבשם ח"ב, עמ' 116.

## פרק ששי

### הכשוף והנס

השקפת חז"ל על יכולתו הכללית של האל נודעות לה תוצאות לגבי רעיונות אחרים. היא מוציאה מכלל אפשרות קיומו של כוח מאגי העלול להשפיע על סדרי הטבע ועל גורותיו של אלהים. רמזנו לבציה שהייתה קיימת לפני היוונים בשאלת הגזרה ואלהיט: אם יש לגזרה כוח עצמי ונפרד, שאין לאלים השפעה עליו – מה טיבם של האלים? ואם, להפך, האלים קובעים את הגזרה – מה משמעות הגזרה ככוח עצמי. הוא הדין לגבי המאגיה – אי אפשר ליישבה עם קיומו של אל כול יכול. התנא ר' נתן – במחצית השנייה של המאה השנייה – אומר: 'אם יתקבצו כל חרטומי העולם וביקשו להפוך את הבוקר לערב, לא יוכלו' (תנצומא, הוצ' באכער, קרח אות ו). ההתנגדות לכשפים היא ברוח התורה, אולם בספרות חז"ל היא מפורטת בהרבה ונדונה בהבלטה, המוכיחה את האקטואליות שבשאלה. ואמנם הערכתו של ר' שמעון בן אלעזר במשנה היא: 'הזנות והכשפים כלו את הכל' (סוטה פ"ט מ"ג); ובתוספתא (סוטה פ"ד ה"ג): 'משרבו לחשי לחישות בדין בא חרון אף לעולם ונסתלקה שכינה מישראל'. האמוראים של הדור הראשון, במאה השלישית, היו בדעה דומה: 'אמר ר' יוחנן: למה נקרא שמן כשפים? שמכחישין סמליא של מעלה' (מגה' סו ע"ב). על הפסוק 'אין עוד מלבדו' (דברים ד, לה) אמר רבי חנינא: 'אמילו לדבר כשפים' (שם שם). ורש"י בדיוק דבריו נותן את הפירושו: 'אין בהן כח לפני גזרתו שאין כח מלבדו'.

אבל לא זאת היתה הדעה המקובלת כשכבות הרחבות של העם, ומכאן הדיכוי והדיין הממושך בשאלות אלו. המאגיה הכישוף היו נפוצים ביותר בעולם העתיק בסביבות שהיו חז"ל, כלומר בכל המזרח. הכוח המתגלה בכישוף וגם אמצעי הכישוף נקרא *δυνάμις*, שמו של אלהי ישראל, כאל הכוח והגבורה מרבה להופיע בסאפירוסים המאגיים ובהשבעות.

31. Supplement-Philologus, Der Okkulte Kraftbegriff im Altertum, Julius Röhr, 1923, 1-band, עמ' 1-33.

32. Conversion, A.D. Nock, עמ' 61-63.

אמנם קיימת הבחנה ברורה כתפיסת הכוח בין הקו הגבואי־מקראי־יהודי לבין הקו המאגי – מיסטי של העולם ההלניסטי. גבורת האל מתגלית במקרא במעשה הבריאה, בהנהגה ההיסטורית של עמו, המשמשת מקור תקווה לחסידיו וליראיו. הכוח נשאר גם כשהוא מופיע, כוחו של אל בלתי נראה שאינו סובסטאנציאלי. לעומת זאת בעולם ההלניסטי הכוח נתפס כמשהו בלתי־אישי, המצוי באנשים ובדברים. הוא כוח נראה והוא סובסטאנציאלי. מעשי הכשפים היו הופעת לוואי, הקשורה במהותה של האלילות, והאלילות לכל צורותיה האמינה במציאות מקור כוח שמחוץ לאלהים, שהרי לא הכירה באל העומד מעל למערכת ההווה השולט בכול, שרצונו מוחלט. המאגיה גובעת מן השאיפה להיעזר בכוחות אלה, והאלילות משתפת את האדם עם האל בצורך המאגי. ואין זה משנה אם נמצאת גם התנגדות לכישוף ולמכשפים. האלילות אסרה את הכישוף המזיק – בטרם במקרה של דת דחיה ומנוצחת.

באיזו מידה הניחו בעולם העתיק את קיומו של כישוף כדבר הטוב מאליו, נלמד גם מן הסיפור המעניין על ר' יוחנן בן זכאי כעניין סרה אדומה. הסיפור נמצא אמנם במקור מאוחר יחסית, במקור אמוראי, אבל יש להניח, שהוא קדום יותר. גוי אחד שאל את רבן יוחנן בן זכאי, א' ליה; אילין מליא דאתון עבדין נראין כמן כשפים; מביאין סרה ושחטין אותה ושורפין אותה וכוחשין אותה ונוטלין את אסרה, ואחד מכם מטמא למת ומזין עליו שתיים שלש טיפים ואומרין לו: טהרת, א' לו: לא נכנסה רוח תזוית באותו האיש מימית א' לו: לא. א' לו: ולא ראיתה אחר שנכנסה בו רוח תזוית? א' לו: הין. א' לו: ומה אתם עושיין? א' לו: מביאין עיקרין ומעשנין תחתיו ומרביצים עליה מים, והיא בורחת, א' לו: ולא ישמעו אונין מה שפיך מדבר! כך הרוח הזה רוח טומאה היא, דכת': וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה יג' (זכריה יג ב). וכיון שיצא אמרו לו תלמידיו: ר', לזה דחיתה בקנה, לנו מה אתה משיב? א' להם: חייכם, לא המת מטמא, ולא המים מטהרים. אלא גזירתו של הקב"ה היא, א' הקב"ה: חוקה חקתי גזירה גזרתי, ואין אתה רשאי לעבוד על גזירתי. סיפור זה מאלף הוא מכמה בחינות. הגוי השואל רוצה להראות, שגם בתורת ישראל יש מעשי כישוף, כפי שהם מקובלים בעולם העתיק שמסביב. אבל עניין גירוש רוח רעה הוא בשבילו בבחינת עובדה, שאין להטיל בה ספק, וכשריב"ז מסביר לו, שהזאת מי האסר הוא מעין גירוש רוח, מתקבל ההסבר על דעתו של הגוי. אבל כלפי סנים מגלה ריב"ז את דעתו האמיתית, כלומר שטקס זה של הזאת מי החטאת שהוכנו באסר הסרה אין לו משמעות אחרת מאשר טקסית. המת מטמא, כי כך היא ההלכה. אבל אין הטומאה הזאת כוח בסני

33. על היחס 'אלילות' – מיתוס ומגיה' עי' יחזקאל קרסמן, תולדות האמנה הישראלית, ספר שני, עמ' 288 ואילך.

34. ססיקתא דר"כ, סרה, מהר' מנדלברם, עמ' 44. בוכר הוסיף ושינה על פי מקורות מקבילים.

עצמה. ואין כמים הללו כוח מאני כלשהו. אלא זו מצווה. ומכוח המצווה המתממא והמים מטהרים.

יש כאן סובלימציה גמורה והדחקה הצד המיתי מטקס הסרה. ששימש כמוכח דוגמה של חוקה כפי שנאמר 'חוקה חקקתי גזירה גזרתי ואין אתה רשאי לעבור על גזירתי'. בין שהסיפור אותנטי. כלומר שייך לזמנו של ריב"ז. ובין לאו. מראה הוא. באיזו מידה הייתה בעיה זאת אקטואלית, והיה עניין לדון בה.

אבל גם ההלכה נאלצה לנקוט עמדה כלפי מעשי הכישוף הגסופצים. יש במשנה הגדרה. מיהו מכשף. 'המכשף העושה מעשה חייב'. ולא האוחז את העיניים. רבי עקיבא אומר משום רבי יהושע: שנים לוקטין קשואין אחד לוקט פסור. ואחד לוקט חייב. העושה מעשה חייב, האוחז את העיניים פסור' (סנה' פ"ז מ"א ובבלי שם סח ע"א). לפי הלכה זו. המגיעה עד דרך תלמידיו של ריב"ז. רק העושה מעשה כישוף אמיתי הוא החייב. ואילו מי שאוחז את העיניים — 'עושה עצמו כאילו' — דווקא הוא פסורי. סתם להטותן העושה מעשים כאלה. ואינו מתייחס בכבוד ראש למעשה פסור. התנאי הוא. שהמכשף העושה מעשה כישוף יתייחס בכבוד ראש למעשיו. כלומר יראה בכישוף משהו ממשי.

שונה מגישתה של ההלכה היתה גישתו של סילון האלכסנדרוני. הוא הבחין בין 'מאגיה אמיתית'. 'מדע הראייה' (ἡμῶν ἡσῶν) המתכוון במעשי הטבע מתוך השקפות ברורות' — מדע מכובד ביותר — לבין משחקם המתעתע של מכשפים נודדים. המתעים ומנצלים את ההמון הנבער מדעת. הוא מושפע מן ההגדרה הסטואית של המאגיסקה כ'מדע ההתבוננות' (θεωρητικὴ μαγική) ושל סירוש האותות'. שעה שהמשנה מקיימת את דין המכשף רק בעושה מעשה. ולא ב'אוחז את העיניים'. הרי כל התנגדותו של סילון מוסנית בעיקר כלפי האחרוני. העמדה העקרונית הזאת לא מנעה. כמובן. את חדירת הכשפים העדויות מרובות הן. בפרט בין נשים. שמעון בן שטח ציווה לתלות שמונים נשים באשקלון (סנה' פ"ז מ"ד). ובירושלמי (חגיגה פ"ב ה"ב. עז טע"ד; סנה' פ"ז ה"ט. כג ע"ג) מסופר באריכות. שנשים אלו מכשפות היו. לפסוק 'מכשפה לא תחיה' (שמות כב. יז) נאמר בברייתא: 'ת"ר: מכשפה. אחד האיש ואחד האשה. א"כ מה ת"ל "מכשפה" מפני שרוב נשים מצויות בכשפים' (סנה' פ"ז ע"א ור' ברכות גג ע"א). ר' שמעון בן יוחאי מעיד: 'בדורות האחרונים שבנות ישראל פרוצות בכשפים'

35. 'חייב' ליתא בכ"י מיכן. קריסמן. לו. הרמב"ם. משב"ר. מלאכת שלמה בשם 'ס"א זה העושה מעשה לא האוחז את העיניים. תכחה היא בעי'... ור' דקדוקי סופרים. עמ' 190 הע' 8. ועמ' 191 הע' 8.

36. אמנם פסור אבל אסור. ר' בפירוש המשניות לרמב"ם. ובמשנה תורה. הל' ע"ז פ"א ה"טו. 37. Leopold Cohn, III, de specialibus legibus, 103-100, ור' במהדורתו הנרמנית של פילון. ברסלאו. 1910 ח"ב. עמ' 214 וז"ל ור' Philons griechische, Heinemann und jüdische Bildung, 1932 Breslau, עמ' 389-388 Colson. בהערותיו להוצאה האנגלית של פילון. עמ' 636. מטיל ספק בקשר עם דעת הסטוא.

## הכשוף והנס

(עירובין סד ע"ב), ובשמו נמסר המאמר. בנוסף קיצוני אופייני להכנס זה. 'הכשירה' שבנשים כעלת כשפים' (מס' סופרים סוף ס"ו). אבל ישנן עדויות מרובות על התפשטותם של מעשי כישוף, ולא רק בין נשים ופשוטי העם. אלא גם בין חכמים כארץ ישראל ועוד יותר בכלל.

למעשה. לא יכלו גם חכמי התלמוד והמדרש – עם כל הכרתם היסודית. כי אין עוד מלבדו. ולכן אין גם כשפים – להתעלם מן המציאות. ששכחות עממיות רחבות האמינו והשתמשו כמעשים אלה. הם ניסו למצוא דרך של פשרה. כדברי התנא ר' אליעזר בן יעקב: 'לא תנחשו ולא תעוננו – אף על פי שאין נחש יש סימן' (יר' שבת ס"ו ה"י. ח ע"ג). לא הייתה קיימת גם הבחנה מדויקת בין המדע לבין המאגיה. בפרט בתחום הרפואה. במעשי הכישוף כלולות היו תרופות. שמקורן בתחום הניסיון המדעי. לכן החכמים. שאסרו שורה שלמה של מנהגים 'משום דרכי האמורי'. נאלצו להגביל את ההתנגדות. 'רבי שמואל רבי אבהו בשם רבי יוחנן: כל שהוא מרפא. אין בו משו' דרכי האמורי' (יר' שם. ובכלי שם סז ע"א בשם אביי ורבא). אנו יודעים. שגם חכמים. ובפרט כבבל. השתמשו ברפואות שאופיין המאגי בולט. ידיעת מעשה כישוף מיוחסת לר' אליעזר ולר' יהושע. (ירושלמי סנהדרין ס"ז ה"ד. כה ע"ר. בבלי שם סח ע"א). רב תיאר את המעשה של 'הוא טייעא'. שהרג גמל וחתך אותו לאיברים. כעובדה. בעוד שדודו ר' חייא אומר לו. שהייתה זאת אחיות ענינים. ותו לא. על רב עצמו מסופר: 'סליק לבי קברי עבד מה דעבד'. ורש"י פירש את מה שעשה: 'יודע היה ללחוש על הקברות ולהבין על כל קבר וקבר באיזו מיתה מת אם מת בזמנו אם בעין רעה' (ס"ז). ר' חנינא הסתמך בדיני ירושה על המסורת.

38. תוספתא שבת ס"ו-ס"ז ור' ש' ליברמן, תוס' כסוטה מועד, עמ' 74 ואילך ור' גס ש-ח קוק. עינים ומחקרים, ירושלים תשי"ט, ח-א, עמ' 103. המאמר 'נד נד' וסנוק לא אושכי ובלשכי' (שבת סז ע"ב. בכ"י א-ס. 'זכושכי'. ר' דקיס. עמ' 146, הע' ש) שנתקשו במירושו (ל' בלרי בספרו הגיל עמ' 67, תוספת העה"ש, עמ' 69) אינם אלא Griechisch, Th. Hopfner, 'Aaskion Kataaskion', 'Epeioia grammatika', Leipzig, 1921, I, עמ' 192.

39. ר' Ludwig Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Jahrbuch של ביהמ"ד לרבנים. בורסשט 1898, עמ' 65 ואילך. ועל המאבק נגד המנייה וההתספרות אתה לאחר השתלטותה של הנצרות בקיסרות הרומית, ר' במאמרו המצריך של A. A. Barb, The Conflict between Paganism and Magic Arts, בספר Christianity in the Fourth Century, Oxford, 1963, עמ' 101-126.

40. סנהדרין סז ע"ב ור' גס חולק ע"ב.

40. ב"מ קז ע"ב. ד"ה עבד, אמנם ר"ח מביא בשם נאח – דהיינו רב האי – 'אנן לא גרסינן עכר מה דעבד' [ומה] שאומר סליק לבי קברי עשה. כגון שאלת 'חלום, ובחלומי א-ל ציט מתים בעץ הרע, ואחד בדרך ארץ' (אור זרע לב-מ ע"י שמו"ר) גס שיטה מקובצת (סם). הרי-ה בעצמו גרם 'עבד מה דעבדי' ור' בערוך השלם, ערך עבד ב. עמ' 157, ועל יחסו של רב האי לאמתות בלחשים, ר' ש' אסף, תקופת הנאונים וספרותה, תש"ט, עמ' רס"ו.

שרדקו של בכור לאביו מרפא<sup>41</sup>. ר' שמעון כן לקיש לא גמנע מלתת מקום לעניין כשפים בטיעון הלכתי<sup>42</sup>. היו אמוראים. שניסו לכונן את קללותיהם המכוונות לאויביהם לרנע וזעמו של הקב"ה ואף נקטו באמצעים נגד תוצאות מעשי הכישוף<sup>43</sup>. מנהגים נפוצים ביותר בעם לא נדחו תמיד, אלא יש שגיסו לשוות להם אוסי דתי ברוח אמונת ישראל, אעפ"י שברור, ששורש הסנהג היה מאגי מיתי. כברייתא נאמר: 'אילן שמשיר פירותיו סוקרו בסיקרא וסוענו באבנים'; ושאלו כגמרא: 'בשלמא טוענו באבנים כי היכי דליכחוש חיליה, אלא סוקרו בסיקרא מאי רפואה קעביד? והתשובה היא: 'כי היכי דליחזייה אינשי וליבעו עליה רחמי כדתנא וסמא סמא יקרא צריך להודיע צערו לרבים ורבים יבקשו עליו רחמים'<sup>44</sup>. ברור שהסעם המקורי לאותו צבע אדום יסודו באמונה עממית בכוחו של הצבע האדום. זו דוגמה להדחפת הצדדים המאגיים ממנהגים נפוצים ולהחלפתם בהנמקות דתיות-מוסריות.

בעיה הרכה יותר חמורה מהפצתם של מעשי הכישוף כתוך העם הייתה שאלת הנסים הלגיטימיים.

ודאי, שדת ישראל, ככל דת וככל אמונה, מניחה את האפשרות של מעשי נם. הבעיה היא, כיצד להבחין בין מעשי נם, הפורצים את גדרו של הטבע ושל חוקיו ומבליטים את כוחו המוחלט של האלהים, לבין מעשי הכישוף, שאף הם נראים כמעשים נפלאים. זו בעיה, שעמדה בסני דתות שונות, והיא שעמדה גם בסני חז"ל. תפילתו של אליהו כהר הכרמל 'ענני ה' ענני' (מ"א יח, לו) נתפרשה ע"י אמוראי א"י של המאה השלישית 'ענני שתדרד אש מן השמים, וענני שלא יאמרו מעשה כשפים הם'<sup>45</sup>.

כבר במקרא אנו מוצאים את מעשי הנסלאות, האותות והמופתים על יד המעשים המאגיים, האמצעים דומים ומשותפים, אבל קיים הבדל יסודי כדור.

41. ביב קבו ע"ב, ועל רסרי ברק, J. Preuss, Biblisch-talmudische Medizin, 1923, עמ' 321-322. ור' ירר תרומות ס"ח ה"ה, מה ע"ד: 'אמר ר' אמי צריכין למיחש למה דברייחא חששין'.

42. ירר' נזיר ס"ח ה"א, נו ע"א, יכול לטעון 'נאנסתי מפני כשפים שעשת לי'. ור' בספרו של ש. ליברמן הנוכח להלן הע' 43, עמ' 83 ומ. מרגליות, ספר הרוס, ת"א תשכ"ו, עמ' 75.

43. סנהדרין סו ע"ב ינאי איקלע להווא אוססיוא... רש"י שם, ד"ה ינאי 'ולא נרסין רבי ינאי, דלאו איניש מעליא הוא שעשה כשפים', אבל בילקוט כ"י, ובע"י וביר רמה 'ר' ינאי, ר' דקדוקי סופרים שם, עמ' 192 הע' ירר' שם גם המעשה 'ועירי איקלע לאלכ" סנדריא של מצרים... ור' ססהים קי ע"א-ק"א ע"א, יומא סד ע"א, ועל אמתתם בכשפים של היסטוריון מסותו של Ammianus Marcellinus ושל אורטור כמו Libanius, ר' Barb שם עמ' 114-116 ושם עמ' 118 על חלקם של יהודי אלכסנדריה בהסצת ססרי קוסמים.

44. שבת סו ע"א, ר' כלאו בספרו הנ"ל, עמ' 165. ור' ש. ליברמן Greek in Jewish Palestine, עמ' 103 ואילך (=יונית ויונות באי, עמ' 76 ואילך). ור' נדה סו ע"א: 'ההיא דאתאי לקמיה דר' יחנן'...

45. ברכות ו ע"ב בשם ר' חלבו אמר רב התא', אבל שם ט ע"ב 'אמר ר' אבהו' ובכ"י מנכן: ר' אמי, ור' דקדוקי סופרים שם, יט ע"א הע' ס.



האל במקרא אינו משתמש, בניגוד לאלים האחרים, באמצעים מאגיים. המשתמשים בהם הם רק שלוחיו. נפלאות החרטומים נובעים מלהטיהם. המשפיעים על כוחות על-אלהיים. נפלאותיו של משה הם אצבע אלהים, שציווהו לעשותם – והם באים מרצונו. אלהים הוא עושה פלא. הפלא משמש כמקרא את לנביא-השליח, אבל הקריטריון העליון נשאר אחד – אם בא כמצוות ה', נביא הבא ונותן אות ומופת ואומר 'נלכה אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם ונעבדם' – 'לא תשמע אל דברי הנביא ההוא'<sup>45</sup>. אלישע, הבא לרפא את נעמן כשהוא מצווה עליו לסבול במי הירדן שבע פעמים. משתמש באמצעי שדונמתו מוצאים בבבל. אבל הוא בא להוכיח לא רק 'כי יש נביא בישראל' אלא גם, וכעיקר, 'כי אין אלהים ככל הארץ כי אם בישראל' (מ"ב ה, סו).

חכמי התלמוד והמדרש הלכו גם בתחום זה בעקבות המקרא, אולם, כדרכם, הרחיבו והעמיקו את ראייתם. בהשקפם על דברי המקרא השקפה כוללת, וכבואם לנקום עמדה לגבי הופעות הקרובות לדם אנב התעצמות עם אמונות ודעות של זמניהם. פשוטי העם היו כמובן מעוניינים בדבר אחד, בתוצאה של הפעולה, מבלי להבחין מה מקורה. לעומת זאת היו חכמים מעוניינים – יותר מאשר במעשה הנס – בהבלטת העובדה, שעושה הנס הוא הקב"ה, ולכן נמצא, שיחסם לנס, שבלעדיו, כאמור, לא תתואר דת, היה אמביוואלנטי. הדבר בולט בסיפור הידוע על חוני המעגל ועל יחסו של שמעון בן שטח למעשיו. חוני המעגל עושה נס גדול, גוזר גזרה והקב"ה מקיימה ומוריד גשמים בזמן שהם נחוצים ביותר. אבל שמעון בן שטח שולח לו: 'אלמלא חוני אתה, גורני עליך גדוילי', ואין להימנע מלראות בדברי שמעון בן שטח מעין הבעת חשש, שמא הלשון שנקס חוני ('נשבע אני בשמך הגדול שאני זו מכאן'), והמעשה שעשה (עג עונה ועמד בתוכה) עשויים להיתפס שלא כהלכה, אלא שאישיותו של חוני והערצת העם אליו הצילוה מנידוי. אותו ר' שמעון בן יוחאי שהתנגד למעשה כישוף היה 'מלומד בנסים', וכשיצא מן המערה עם בנו, עשה בעיניו אנשים לגל עצמותא, וגם גירש רוח מבחו של קיסר (מעילה יז ע"ב). שני התלמודים והמדרשים מלאים מעשי נסים ממעשיהם של חוני המעגל, נקדימון בן גוריון, התנאים ר' חנינא בן דוסא, ר' שמעון בן יוחאי, חתנו ר' סנחס בן יאיר ועד לזמנם של האמוראים האחרונים<sup>46</sup>. אמנם רב ססא שאל לאביי: 'מ"ש קמאי דאתרחיש להו גיסא, ומאי

45. דברים יג ג-ד; קריסמן, תולדות האמונה הישראלית כ"א, עמ' 474 ואילך, אינו מקדיש תשומת לב מספיקה לפסוק זה, שבו נאמר, כי קיימת אפשרות שהאות והמופת יבואו – והם בכל זאת אינם כלום, אם מוציאים אותם מתחום עושה הנפלאות, כי זהו הפירוש של 'נלכה אחרי אלהים אחרים'.

46. ר' ברכות ג ע"א 'התם מיכאא מילתא מאן עביד גיסי קידשא ביה'.

47. תענית ס"ג מ"ח ומקבילות, ור' גר בן-עמי צרפתי, חסידים ואנשי מעשה והנביאים הראשונים, תרביץ סכו, תשי"ז, עמ' 126-130.

48. שבת לו ע"ב, פסיקתא דריב, מהד' מנדלברס, עמ' 193, מהד' באבער צ ע"ב.

49. ר' יצחק היימן, Die Kontroverse über das Wunder im Judentum der helle-

שגא אגן דלא מתרחיש לן ניפא' (כרכות כ ע"א). ושאלה זו מעידה על תחושה של התמעטות מעשי הנסים. אבל לא ססו מלומדי נסים. ומסופר גם על מעשי הנסים שאירעו לאחרוני האמוראים (שם נד ע"א).

בסירושי חז"ל לסיפורי הנסים שבמקרא ניכרת השאיפה להבליט את ההוכחה. שיש בהם לכוחו ולגבורתו של אלהים. 'דרש ר' שמעון הצידוני': כשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש. עמד יורקמוי' שר הברד לפני הקב"ה. אמר לפניו: רבש"ע ארד ואצנן את הכבשן ואציל לצדיקים הללו מכבשן האש. אמר לו גבריא'ל: אין גבורתו של הקב"ה בכך. שאתה שר ברד והכל יודעין. שהמים מכבין את האש; אלא אני. שר של אש. ארד ואקרר מבסנים ואקדח מבחוך. ואעשה גם כחוך נס. אמר לו הקב"ה: רד. באותה שעה סתח גבריא'ל ואסר: ואמת ה' לעולם... (פסחים ק"ח ע"א—ע"ב). כאן הולכות בד בבד הבלטת גודל הנס והסלאי שבו. יחד עם הוכחת הגבורה שבאה בו לידי ביטוי. במדרש מקביל (שהש"ר ז. ט) נזכרת גם התוצאה המעשית של מעשה הגם: 'ביון שראו אומות העולם נסים וגבורות שעשה הקב"ה עם חנניה וחבריו. הו נסבין ית סעותהון ומתברין יתהון ועבדין יתהון זוגין פעמוגין ותלן יתהון בכלביהון ובחמוריהון. והו מקרקשין בהון ואמרין: אתון חמון למה היגן סגדין'. התוצאה של הנס צריכה להיות אחת. ובכך חשיבותו: הכרת גבורתו של אלהים וייחודו המביא לשבירת האילילים. בסיפורים מסוג זה שיש בהם מעולם האגדה המיתית נשמרו הקווים העקרוניים שעמדו עליהם. אין הגם חשוב כשלעצמו. אלא ככל שהוא משתלב באמונה בעושה הגם. וכך דרש ר' אלעזר הסודעי את הפסוק 'יבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי': 'המקום קראו נסי... כל זמן שישראל בנם כביכול הגם לפניו'.

מאלף ביותר הוא הסיפור הבא, שנשתמר במדרש מאוחר. אבל מקורו קדום. בו אנו עומדים במסורש על הצד המוסרי של מעשי הנסים: 'אמ' ר' פנחס: מעשה בדמשקיא. שהיה שם בית צלם אחד. והיה לו כומר. שמו אבא גוליש. והיה משמש לפני הצלם שנים הרבה. פעם אחת הגיעו אנינקי של צער. צעק לפני הצלם ימים הרכה. ולא הועיל כלום. אחר כך יצא לחוץ בלילה. ואמר: רבונו של עולם. שמע תפילתי וסדיני סציתי. מיד שמע אל תפילתו ונתרפא. וגנב את עצמו ובא לו לסבריה ונתגייר. והיה מרדף אחר המצוות. ונתמנה סרגס על העניים. וכיון שנכנסו מעות תחת ידו. ידים שהיו למודות ממשמשות בבית הצלם משמשו בקודש. מיד חשש באחת עינו ונסמית. שוב שלח ידו בהקדש. וחשש בשנייה

nistischen Zeit, בס' הזבל לכב' ברנהרד הלר, בודשטט 1941. עמ' 170-191. ור' אלכסנדר עטמן, The Significance of Miracles for Talmudic Judaism, HUCA, כיכ 1947, עמ' 363-406. ש' ליברמן, Greek in Jewish Palestine, 1941, עמ' 97-114 (- יונית רוזנת באי, עמ' 77-86); Max Kadushin, The Rabbinic Mind, New-York, 1952, עמ' 152-167. 50. כ"ה הנוסח בכ"ו ולא 'השילתי' שבדפוסים.

51. האטימולוגיה לא ברורה, אולי יורק-מי.

52. מבילתא דר"י, מס' דעמלק ס"ב, עמ' 186, ור' ב"ר נס ה. עמ' 634. 'משה ניסן של ישראל... מי הוא נסו של משה הקב"ה...'

וגנסמית. והיו בני מקומו באין לסכריה ורואין אותו סומה, ואומרין לו: אבא גוליש, מה ראית שהיית משחק בצלם ומניח אותו... מה עשהו אמר לאשתו: עמדי, עד שנלך לדמשק, אחזה בידו והיו מהלכין. כיון שהגיעו לעיירות שבתחום דמשק, היו מתכנסים עליו ואומרין: הרי אבא גוליש, ואומרין לו: יסה עשה לך הצלם, שסימא את עיניך. אמר להם: אף אני לא באתי אלא לבקש ממנו ולהשלים לו, שמא יפתח לי עיני... לכו וקבצו כל בני המדינה, הלכו ונתכנסו חיילות חיילות בכית ע"ז ועלו הגנות, כיון שנתמלא המקום, אמר לאשתו, שתעמידו על עמוד שהיה מכיר שם, הלך ועמד לו עליו, ואמ' להם: אחי בני דמשק, בשעה שהיית כומר ומשמש לצלם, היו בני אדם מסקידין אצלי סקדונות, והייתי כוסר בהן, לפי שאין לצלם הזה לא עינים לראות ולא אזנים לשמוע עד שיסרע ממני, עכשיו הלכתי אצל מי שעניניו משוטטות בכל הארץ, ולא יבצר ממנו מזמה, ובקשו ידי למשמש ולטול כמו שהיו למודות, ולא הספקתי לעשות עד שנסרע ממני, לסיכך סימא את עיני, אמ' ר' סנחס הכהן כר חמא, ואף ר' אבון אמר בשם רבותינו: לא ירד מן העמוד עד שנתן לו הקב"ה מאור יתר על מאורו, כדי שיתקדש שמו בעולם, ונתגייירו מן האומות אלסים ורבבות על ידו, ר' סנחס כר חמא שייך לאמוראי א"י של המחצית השנייה של המאה הרביעית, סיפור זה שהמוטיב שלו מזכיר את הסיפור על התגייירותו של אחיאר בן ספר יהודית יד, י, ושלשונו מעידה עליו, שתורגם מארמית, מבטא בצורה ברורה, שתפקידו של הגם להראות את אמיתותה של אמונת ישראל ושל תורתו האוסרת למעול בכספי צדקה או הקדש, אותו כומר, שמעל בעודו משמש לפני ע"ז, לא אירע לו כלום, ואילו כשנתגיייר – וגם ההתגייירות עצמה באה כתוצאה מגם – ומעל, נענש, והוא מסנין בדמשק את ההבדל הזה בין ע"ז לבין עבודת אלהים, והגם הנוסף מביא לגיור המוני.

סיפורים מסוג זה, המביעים את תפקידו של הגם בצורה כוללת ומתוך הכלטת תפיסת הגבורה, אינם מרובים, רבים מהם המאמרים, המשתמשים בגם כדי להצדיק את ערכן של המצוות או של מוסדות דתיים, על ר' עקיבא נמסר, שאמר לטורנוס רוסוס (Tineius Rufus), שנהר ס(מ)בסיון יוכיח את עובדת השבת, חשוב לענייננו המעשה בבהמתו של ישראל שנמכרה לנכרי, ולא רצתה לעבוד בשבת ברשותו של הנכרי, עד שלא בא בעלה הקודם ולחש לה על אחנה, שהיא ברשות נכרי, ומותר לה לעבוד בשבת, אמר הגוי לישראל: 'איני מניחך עד שתאמר לי מה עשית לה באונה, אני נתייגעתי בה והכיתי אותה, ולא עמדה, התחיל אותו ישראל מפיסו ואומר לו: לא כשוף ולא כשפים עשיתי, אלא כך וכך

33. מה-ג לשמות, מהר' הוסמן, עמ' 17; מהר' מרגליות, עמ' לב, ור' שם הע' 10, ואולי צ"ל: אנקי (ἀνγκί) לשון צער.

34. סנהדרין סה ע"ב ור' ב"ר יא, ה, עמ' 93 ושם הע' 3 נרמז לדבריהם של פליניוס רוסוס אודות הגר סבטיק, ומן הדין לשים לב גם להוכחות האחרות 'בעל אוב יוכיח' (רש"י: שאינו עולה בשבת), 'קברו של אביו יוכיח, שאין מעלה עשן בשבת'.

הסחתי לה באונה ועמדה וחרשה. מיד נתיירא הגוי; אמר: ומה אם סרה. שאין לה לא שיחה ולא דעת. הכירה את בוראה. ואני שייצרני יוצרי בדמותו ונתן בי דעת. איני הולך ומכיר את בוראי? מיד בא ונתגייר ולמד וזכה לתורה. והיו קוראים שמו יהודה בן תורתה. ועד עכשיו אומרים רבותינו הלכה משמו<sup>55</sup>. הגוי מפרש את הלחישה באוזן כמעשה כישוף. והיהודי מכחיש את הדבר. ודאי שיש כאן גם שהפרה הגיבה על הלחישה. שהיא עברה מרשותו של ישראל לרשותו של נכרי. אבל גם זה הוא פועל יוצא של ההלכה. והוא מאשר את אמיתותה. הגוי התגייר וזכה שיאמרו הלכה בשמו. הנסים באים גם לאשר את חסידותם וצדקתם של צדיקים כעבר ובהווה. כדברי ההגמון לגקדימון בן גוריון 'יודע אני. שלא הרעיש אלהיך את העולם אלא בשבילך'<sup>56</sup>. רוב הנסים באים להציל ולהושיע יחידים וציבור בשעת צרה ומצוקה. אבל המוטיבים השונים משתלבים לעתים תכופות. הנסים והתשועות הבאים לכלל קשורים בזכותו ובמעשיו. הסתירה בין האמונה שאלהים עושה נסים לבין מצבה הקשה והירוד של האומה שימשה נקודת מוצא לדרשות של תוכחה. כגון: לפסוק 'לך ה' הצדקה' (דניאל ט. ז) נאמר: 'אִד אלעזר. מי אמר הפסוק הזה חנניה מישאל ועזריה אמרוהו. כשעה שעלו מן הכבשן נתכנסו כל אר"ה. שנאמר: ומתכנשים אחשדרפניא סגניא ופחותא והדברי מלכא (דניאל ג. כז). ועמדו ורקקו לישראל כפניהם ואמרו להם: אתם ידעתם. שאלהיכם עושה נסים ונפלאות כאלו וגרמתם לעצמכם להחריב את ביתו. ורקקו כפניהם. עד שעשו כל גופם רוק. והיו חנניה וחביריו מגביהים פניהם למעלה וצדקו את הדין. ואמרו: לך ה' הצדקה ולנו כושת הפנים'<sup>57</sup>.

השענה בפי נכרים 'אתם ידעתם. שאלהיכם עושה נסים ונפלאות' לקוחה מן המציאות. אמונתם של היהודים במעשה נסים הייתה מן המפורסמות. כששמע הוראציוס סיפור על נר הבוער ללא שמן. אמר: 'בכך מאמין היהודי אפלה. לא אני'<sup>58</sup>. בוודאי צדק באמרו. שיהודים האמינו בדבר. ומעידים על כך דברי ר' חנינא בן דוסא 'מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק' (תענית כה ע"א). אבל בעוד שהוראציוס וסופרים יוונים ורומאים אחרים ראו בסיפורים מעין אלה Superstitio Judaica. הרי בזמנו של ר' אלעזר הייתה מקובלת הדעה. שאלהי ישראל עושה נסים ונפלאות. והנכונות להאמין בנסים נפוצה ביותר. הבעיה הייתה ליישב אמונה זו עם גורלה של האומה ועם יסודות אמונה אחרים.

55. סס"ר יד, הוצ' רמא-ש נו ע"א. ושם: 'וחנן בן תורתא, אבל רמא-ש שם, הע', כבר ציין לתום 'שנים יומא ט ע"א, שנרסו: יהודה וכו' באמת בכ"י של הספ"ר, סרמא 1240. וגם בכ"י יחסי תנאים ואמוראים.

56. תענית כ ע"א, בדסוס אמר נקדימון בתפילתו השנייה 'הודע שיש לך אהובים בעולמך', אבל בכ"י נאמר במקום זה 'כשם שעשית לי גם כראשונה כך עשה לי גם באחרונה', ר' דקדוק' סופרים שם, עמ' 110, הע' ס, ובהוצ' צבי מלטר, עמ' 78.

57. תנחומא כי תשא יד ושם ראה טו ומהד' בוכר שם טו, ור' סס" דר"כ, מהד' מנדלברם, עמ' 170 ובכל המקומות בעל הדרשה ר' אלעזר ורק בסנהדרין צנ ע"א בשם: ר'

תנחום ברי' חנילאי. 58. ...credat Judaeus Apella, non ego, 5, I, Sat.

ערכו הדתי של הנם אינו מוחלט, הוא מובא תחת שלטונם של עקרונות אחרים ומשועבד להם, והדבר נעשה, כפי שנראה, בדרכים שונות.

הראשונים אירעו להם נסים, משום שמסרו נסשם על קידוש השם. ודווקא מתוך התסיסה, שאין הנם אלא הוכחה לגדולתו ולגבורתו של השם – דהיינו לקדושת שמו – הרי כל טעמו של הנם ניטל, אם אין נכוונות לקידוש השם מצד עושי הנסים והמצטים להם. אבל המוסר את נסשו על קידוש השם חייב לעשות כן שלא על מנת שיעשה לו נס. כשטריינים עומד להוציא להורג את ספום ולוליגום בלודקיא, 'אמר להם: אין אתם מעמן של חנניה מישאל ועזריה, יבוא אלהיכם ויציל אתכם מיד', הם השיבו לו: 'חנניה מישאל ועזריה כשרים היו, ונבוכדנצר היה הגון שיעשה נס על ידו. אבל אתה מלך רשע אתה ואין אתה הגון שיעשה נס על ידך ואנו מחייבי מיתה עד לשמים...'<sup>59</sup>.

כדוגמה הסובה ביותר לתסיסה זו, הרואה את הנם כאמצעי לקידוש השם והמתנה את הנם במעשיו האחרים של הרוצה לזכות בו, יכולים לשמש הסיפורים על ר' חנינא בן דוסא, 'שהיה מתפלל ונשכו ערוד, ולא הפסיק. הלכו תלמידיו ומצאוהו מת על סי חורו. אמרו: אוי לו לאדם שנשכו ערוד, אוי לו לערוד שנשכו לבן דוסא' (תוספתא ברכות ס"ג ה"ב). בבבלי מובא הסיפור בשינויים בפרטים, ושם נוסף: 'נסלו על כתפו והביאו לבית המדרש. אמר להם: ראו בני, אין ערוד ממית, אלא החטא ממית' (כרכות לג ע"א). כאן הסקת המסקנה ממעשה הנם מסורשת. בנס יש משום ציון מעשה של קידוש השם – על ידי שהעמיד ר' חנינא בן דוסא את עצמו בסכנה, ולא הפסיק בתפלתו. אעפ"י שנשכו ערוד, וזה לנס. הנס, הבא בעקבות המס רות, הוסיף עוד קידוש השם, בגרמו שגם אחרים יראו בו תוצאה של מסירותו של ר' חנינא בן דוסא לתפילה.

הקשר שבין הנם לבין תורת הגמול בולט בסיפור אחר על ר' חנינא בן דוסא: 'ת"ר: מעשה בכחו של נחוניא חופר שיחין שנסלה לבור הגדול, ובאו והודיעו לרבי חנינא בן דוסא. שעה ראשונה אמר להם: שלום. שנייה אמר להם: שלום. שלישית אמר להם: עלתה... אמרו לו: נביא אתה? אמר להם: לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, אלא דבר שהצדיק מתעסק בו יבשל בו זרעו...'<sup>60</sup> הנם הכרחי כדי להוכיח את צדקת ה'.

59. ספרא אמור פרק ט, צט ע"ד, תענית יח ע"ב, קהיר ג ו, שמחות פ"ח.

60. יבמות קכא ע"ב, ב"ק נ ע"א, ובהמשך שם: 'אמר ר' אחא אעפ"י כחצו בשמחה, שנאמר: וסביבו נשערה מאד. מלמד שהקביה מדקדק עם סביבו כחוט השערה' (ביבמות: ר' אבא, אבל בכ"י מ. ר' אחא). בירי דמאי פ"א ה"ג, כב ע"א ושקלים ס"ה ה"א, מת ע"ד, מסופר ר' חני בשם ר' שמאל בר נחמן, מעשה בחסיד אחד שהיה חופר בורות שיחין ומערות לעוברים ולשבים. פעם אחת היתה בתו עוברת לתשא ושטפה והר... עאל ר' סנחם בן יאיר לנביה, בעי מנחמתיה, ולא קביל עליה מתנחמה, אמר לח: דן הוא חסידית? אמרין ליה: רבי, כך וכך היה עושה, כך וכך אירעו. אמר: איפשר שהיה מכבד את בוראו במים, והוא מקפחו במים? מיד נפלה הברכה בעיר, באח בתו של אותו האיש...'. בירי בשקלים, נמצא מאמרו של ר' אחא

בעיית היחס שבין חוקי הטבע לבין הנס לא הרבתה להעסיק את חז"ל. על שינוי סדרי הטבע מדובר במקורות של תנאים בקשר לדור המבול. 'ששינה המקום עליהם סדרי עולם והיתה חמה זורחת ממערב ושוקעת במזרח' – וכל זאת עמדו במריים. שינוי סדר עולם לא היה לנס. מחלוקת מסורשת ביחס לשינוי סדרי בראשית נמצאת רק מימות האמוראים. 'ת"ר מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס, ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה. והניק את בנו. אמר רב יוסף: בא וראה, כמה גדול אדם זה שנעשה לו נס כזה! אמר ליה אביי: אדרבה, כמה גרוע אדם זה, שנשתנו לו סדרי בראשית!' (שבת נג ע"ב). אביי מגלה גריעותא כשינוי סדרי בראשית, שנעשה לאותו אדם. לא רק משום שלא זכה ליפתח לו שערי שכר' (רש"י). אלא בעיקר משום שאין אנו שומעים על מעשה כל שהוא של אותו אדם. שגם לנס. המעשה נשאר אפוא רק בנדר פריצה של סדרי בראשית ולא היה לנס.

כדומה להזמנתו של אליהוא לאיוב לעמוד ולהתכונן נפלאות אל בהופעת הטבע (איוב לז, יא) רווחת בדברי חז"ל ההשקפה שסדרי בראשית – היינו סדרי הטבע – יש בהם משום עדות לגבורותיו של ה' יותר מאשר הנסים הסורצים סדרים וגדרים אלה. כשהיה ר' עקיבא מגיע לפסוקים בויקרא יא, שנזכרים בהם שמות חיות עופות ושרצים, 'היה אומר: מה רבו מעשיך ה' וגו'. יש לך כריות גדילות בים וגדילות ביבשה. גדילות בים, אם פרשו ליבשה, מתו. והגדילות ביבשה, אם פרשו לים, מתו. גדילות באור וגדילות באור, גדילות באור, אם פרשו לאור, מתו. גדילות באור, אם פרשו לאור, מתו. מקום חיות של זה מיתתו של זה, ומקום חייו של זה מיתתו של זה, ואומר: מה רבו מעשיך ה' כולם וגו'.

בראש הסוגיא, אחרי מה שנאמר שם על גחונייא חוסר שיחין, קרוב לחדא, שדברי ר' אחא נאמרו במקורם על הברייתא המובאת בבבלי כתובה על האמונה הסטטנית שבו, אכל לאחר שהמסורת שבירושלמי הביאה מעשה זה על ר' סנחם בן יאיר (בדמאי הוא נמצא בור סיסורים הקשור בשמו) נותק הקשר המקורי, ועל שאלת הגמול בסוגיא זו ר' להלן פרק טז.

61. תוס' סוטה ס"ה ה"ד, עמ' 314, באבדרג נ"א ס"ב, מו ע"א, 'ששינה עליהם הקבה סידורו של עולם... שמא יבינו ויתיראו רעשו תשובה ולא עשו', ובסנהדרין קח ע"ב: 'ששינה עליהם הקבה סדר בראשית'.

62. לא הכול חשבו כך. אמוראי א"י אמרו: כשמרדכי לא מצא מינקת לאסתר 'בא לו חלב, והיה מניקה'. כשרדש על כך ר' אבהו ברבי, והציבור ניחך, אמר להם: 'ולא מתניתה היא! ר' שמעון בן אלעזר אומר: חלב הזכר טהור' (ב"ר ל ח, עמ' 275). ר' אבהו הביא ראיה מהמשנה מכשירך ס"ו מ"ו, שחלב זכר הוא בנדר האסור, ולעצם העניין ר' Berlin, Biblisch-Talmudische Medizin, Preuss, 1923, עמ' 477.

63. ספרא שמיני פרשה ה', נב ע"ב, לסי כ"י רומי, מהדורת סינקלשטיין, עמ' ר"ת. ור' חולין קכו ע"א ובהתאם לכללו זה שנה ר"ע, (כלים ס"ו מ"ו) כל שבים טהור חוץ מכלב הים מסני שהוא בורח ליבשה ור' בסי"מ לרמב"ם שם. ור' תוספתא מעשרות ס"ג ה"ד, עמ' 85 ורבין שמעון בן גמליאל אומר אין לך מרובע מששת ימי בראשית ור"ר שם ס"ה ה"ז, נב ע"א: 'ותני כן מרובע באוכלין, אין מרובע בבריות'.

בדומה לכך טוען פילון 'שכל המעשים היוצאים מגדר הרגיל והנראים כנמנעים – הם רק משחק ילדים' בהשוואה לדברים הגדולים באמת. והיינו פלאי הטבע והיקום<sup>64</sup>. לכאורה נראה, כאילו יש בדעה זו מעין חזרה למחשבה הפרימיטיבית, אבל דווקא ההשוואה לזו רק מבליטה את ההבדל. האדם הפרימיטיבי חי בתוך עולם של נסים. בכל מאורע ישנם יסודות מאגיים. והמכשף יכול לבצע מעשי נסים בכל שעה ועת שירצה<sup>65</sup>. אבל נסים אלה אין בהם משום דבר מפליא ואין הם משמשים אות ומופת לאל. המגלה בהם את כוחו והנבדל מן הטבע. אבל לא רק בטבע. אלא גם בחיי יום יום מיסשטשים הגבולות בין הרגיל והטבעי לבין הנס. מעשה 'בשני בני אדם שיצאו לסחורה. ישב לו קץ לאחד מהן. התחיל מחרף ומגוף. לימים שמע. שטבעה ספיגתו של חכירו בים. התחיל מודה ומשבח... והיינו דאמר ר' אלעזר: מאי דכתיב 'עושה נפלאות גדולות לבדו. וברוך שם כבודו לעולם?' – אפילו כעל הגם אינו מכיר בנסו' (נדה לא ע"א). דברי ר' אלעזר. שלפיהם אומרים בתפילת ההודאה 'ועל נסין שבכל יום עמנו' נתפרשו במדרש תהלים (קו. א) 'הרכה נסים ונפלאות אתה עושה עמנו ככל יום ואין אדם יודע. ומי יודע? – אתה ה'. אמר ר' אלעזר בן סדת: ראה מה כתיב? "לעשה נפלאות גדולות לבדו" – הוא לבדו יודע. ומה כת' בתריה? "לגזר ים סוף לגזרים" – הפרוסה הזו<sup>66</sup> שקולה כנגד הים שנקרע לגזרים. מה הפרוסה הזו. אי אפשר לעולם בלא היא<sup>67</sup>. כך אי אפשר לעולם בלא נסין וכלא פלאין. כיצד? אדם נתון על המטה. והנחש בארץ לפניו; בא לעמוד. הרגיש בו הנחש: כיון שבא ליתן רגליו עליו. ברח הנחש מלפניו. ואינו יודע. מה פלאין הקב"ה עושה עמו...'. אמוראים אחרים אף הפליגו יותר מר' אלעזר ואמרו. שהפרנסה גדולה מן הגאולה וקשה מקריעת ים סוף<sup>68</sup>. אמנם אפשר לטעון שנילוי הנס במציאת סרנסה מסתבר מתוך המצב הכלכלי הקשה במאה השלישית בא"י. ברם קשי זה יכול היה למצוא את פתורנו ע"י הסקעת ענייני סרנסה מתחום הנס כדברי רב נחמן בר יצחק<sup>69</sup>: 'תדע דמרחשי גסא (מן השמים לכמה הצלות לנפשות אדם. רש"י) ולא איברי מזוני (ואין גם זה רגיל שיכראו מזונות לצדיקים בבתים שימצאו חסין גדלים בבתיהם.

64. Les Idées philosophiques, et religieuses, E. Bréhier '213-212 I, de vita Mosis ses de Philon d'Alexandrie, מהד' ג 1950, עמ' 136-151.

65. ר' Phenomenologie, G van der Leeuw, עמ' 643 ואילך.

66. כ"ה בכ"י סרמא 1232, שעליו יסד באבער את מהדורת מדרש תהלים וכן בכ"י וטיקנה 78 וכ"י וטיקנה 81 ורק בכ"י סרים 152, שעליו העיד באבער (מבוא מד ע"א) שמלא הוא שיבושים, ובכ"י קמברידז נמצאת הנו' 'סרנסה', ואותה הדפיס באבער (רכו ע"א), ולא ציץ לנסח שבכ"י האחרים.

67. כ"ה בכ"י וטיקנה מס' 76 ומס' 81 ובילקוט המכירי ובמהדורת באבער נשמט ע"י הדומין.

68. ב"ר כ ט, עמ' 192-193 בשם ר' שמואל בר נחמן ור' יהושע בן לוי ור' ספחיים קח ע"א ור' פס"ר, הוצ' רמא"ש קנב ע"א.

69. שבת נג ע"ב כ"ג כ"י מ, והנדות התלמוד, ר' דקדוקי סופרים שם.

רש"י). ולכן נראה, שדבריהם של אמוראי ארץ ישראל יסודם הוא כנטייתם לראות כסדרי טבע ובהתרחשויות רגילות – מעשי נסים. הורדת גשמים נחשבה כשקולה לתחיית המתים ולדעת ר' חייא בר אבא ור' אבהו 'גדול יום הגשמים יותר מתחיית המתים'.

השקפה זו השפעתה ניכרת גם כתחום ההלכה. לדברי המשנה (יבמות פט"ז מ"ג), שאין מעידין על אדם שמת, כדי להתיר לאשתו להינשא 'אלא עד שתצא נפשו ואפילו ראוהו מגוייד (= מנותח) וצלוה והחיה אוכלת בו'. נאמר בירושלמי (שם ה"א, טו ע"ג) 'אפילו ראוהו מגוייד, אני אומ': בחרב מלובנת נכוהה וחיה. וצלוה, על הצלוב אומ' אני: מסרונא עברה עליו ופדאיתו. והחיה אוכלת בו. אני אומר: נתרחמו עליו מן השמים. נפל לבור אריות, אין מעידין עליו. אומ' אני: נעשה לו גיסים כדניאל. נפל לכבשן האש. אין מעידין עליו. אומ' אני: געש' לו גיסין כחגניה מישאל ועזריה'. ההסברים לדברי המשנה אינם שונים במהותם מן ההסברים הניחנים לדברי הברייתא: 'נפל לבור אריות. נפל לכבשן האש'. שניהם יוצאים מתוך ההנחה, שיש להתחשב שי"תרחמו עליו מן השמים' ויארע מקרה כלתי שכח שהוא גם, שיביא להצלתו של הנתון בסכנה. המשנה שהבאנו – וההלכות הנוספות שבברייתא – בשיטת ר' מאיר הן, כפי שיוצא מהמשנה שלאחריה: 'נפל למים בין שיש להן סוף בין שאין להן סוף – אשתו אסורה, אמר רבי מאיר: מעשה באחד שנפל לבור הגדול. ועלה לאחר שלשה ימים'. בברייתא<sup>70</sup> חולקים חכמים על ר' מאיר ואומרים, שבמים שיש להם סוף אשתו מותרת. ועל המעשה אמרו לו לר' מאיר: 'אין מוזכרין מעשה נסים'. לפי פירושו של הירושלמי צריך לומר, שהחכמים חלקו על ר' מאיר גם במקרים האחרים. אין הם מכחישים את מעשה הנס שקרה ואת האפשרות שהוא עשוי להישנות, אלא שאין מוזכרין אותו לשם קביעת הלכה, כי אין הוא דבר של קבע. דעה זו מצאה את ניסוחה הכללי בדברי ר' ינאי: 'לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה, לומר שעושין לו גם, שמא אין עושין לו נסים'. בדומה לכך אמר ר' זירא: 'לאו ככל שעתא ושעתא מתרחיש גיסא'י; ולאחריו רבא: 'לא סמכין על גיסא'י. אביי

70. ירר ברכות פ"ה ה"ב, ט ע"א; ב"ר יו, עמ' 118; בבלי ברכות לג ע"א; תענית ז ע"א.

71. בתום יבמות פ"ד ה"ד, עמ' 258, ובבבלי שם קכא ע"א–ע"ב, אבל שם 'לכבשן האש – מעירין עליו'. (ור' ש' ליברמן תוספתא כפשוטה, חלק ר', תשכ"ו, עמ' 173).

72. תום שם ה"ה–ה"ו ובירושלמי שם ע"ד ובבלי שם וד' בתום שם ד"ה אין 'ולפ"ו רבנן חולקין אברייא דלעיל' ב"ר המהרש"ל, ור' ברמב"ם הל' גירושין פ"ג ה"ו, שהביא את ההלכה 'ראוהו שנפל לגוב אריות... אין מעידין עליו', והוסיף את הטעם 'אפשר שלא יאכלוהו'.

73. שבת לב ע"א ותענית כ ע"ב ור' ירר שם פ"ג ה"ג, טו ע"א, ור' גם ירר ברכות פ"ד ה"ד, ח ע"ב: 'רבי יצי כד הוה נפיק לאכסניא הוה מסקד נ ביתיה'.

74. מגילה ז ע"ב ופסחים ג ע"ב פתם נמרא.

75. פסחים טז ע"ב ור' מהר"י אגל, גליוני הש"ס לפסחים שם, שציין לראשונים ואחרונים הדנים בשאלה זו.



## הכשוף והנס

חלק עליו ואמר. שסומכין על הנס. ועל רב מסופר כך. לפחות כשנמצא בחברתו של חכם. 'דנסיש זכותיה'. אותם חכמים שלא סמכו על הנס לא רצו גם להשתמש בזכויות לשם הפעלת הנס. ר' ינאי אמר: 'ואם תמצוי לומר עושין לו נס. מנכין לו מזכויותיו'. ורב יוסף אף הוא חשב: 'דילמא מנכי לי מזכותא רעלמא דאתי'א. באיירצונם לסמוך על נסים סמונה מגמה של צמצום מעשי הנס. מצריה גם מגמה להגבלת מעשי הנסים שבעבר. המשנה האומרת. שפי הארץ שבלעה את קרח. סי האתון של בלעם. הקשת. המסה והענן כולם נבראו בערב שבת בין השמשות (אבות פ"ה מ"ו). רוצה להכניס נסים אלה בגדר הטבע. בשעת בריאת העולם הוענק הכוח לתולדה להוליד דברים שהם מחוץ לדרך הטבע. ברוחה של משנה זו הם דבריו של ר' יונתן. מאחרוני התנאים: 'תנאין היתנה הקב"ה עם הים שיקרע לפני ישראל ה"ה רישב הים לפנות בקר לאיתנו (שמות יד ב) — לתנאו' (ב"ר ה ג, עמ' 35). ר' יונתן דורש את המלה 'לאיתנו' — לתנאו. כנראה מתוך כוונה להעמיד את הנס בגדר סדרי מעשי בראשית. וההמשך שם הוא: 'אמר ר' ירמיה בן אלעזרי: לא עם הים בלכד התנה הקב"ה. אלא עם כל שנברא כששת ימי בראשית. ה"ה אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי' (ישע' מה. יב) — צויתי את הים שיקרע. ואת השמים שישתתקו לפני משה. "האזינו השמים" וגו' (דברים לב א). צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע. צויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו. צויתי את האור שלא יזיק לחנניה מישאל ועזריה. צויתי את האריות שלא יזיקו לדניאל. את השמים שיפתחו לפני יחזקאל. את הדג שיקא את יונה' — כל מערכת הנסים שבמקרא נכללת באקט הבריאה.

דעה זו על נטיעת הנס בטבע מששת ימי בראשית נמצאת גם אצל סילון. אסנס סבור הוא. שאלהים קבע חוקי טבע בלתי מתחלפים. ולהם נמסרו כוחות (δυνάμεις). אבל בניגוד לתורתו של אסלטון. שאינה נותנת כלל מקום לנס. סבור סילון. שכוחות אלה אינם בלתי-תלויים. אוטוקראטיים. הסגולות שנתגלו בעצמים כמעשי הנסים — המתקת המים ע"י המקל. הבאר שבסלע — נתונים היו בסכעם. הנס היה בכך. שאלהים המציא אותם למשה בשעה הדרושה. בדרך רומה הסבירו אנשי המטואה את מציאות הניחוש והאסטרולוגיה.

קשה לומר אם דברי חז"ל שהבאנו בנדון הם תוצאת השפעה חיצונית. אכל ברור. שהכללת הנסים שבעבר בתוך סדרי בראשית יש בה משום ראציונליזציה. ששימשה את מגמת הצמצום של מעשי נסים בהווה. כשם שהכללת גבורתו של

76. שבת ותענית שם. ועל ר' יוסף שכת קמ ע"א.

77. אף הוא תנא. כשמרר באו אותו מאמר כשם ר' אלעזר הקסר וברק"ר כ ח עמ' תסא אומר בר קפרא בשם ר' ירמיה בן אלעזר.

78. ר' ה' חלסון, Philo, 1947 ח"א, עמ' 347 ואילך, ושם, עמ' 351 הע' 24 ור' R. M. Grant, Amsterdam, Miracle and Natural Law, 1952, עמ' 218 ואילך, על אוטוסטונים ושיטתו בדבר ה-"semina de trinitate ad litteram, III de Genesi ad litteram, 10-5), שורעו בעולם בשעת הבריאה והמלידים את הנסים.

האל, במשלים המשווים אותו למלך בשר ודם ובסיפורים על מעשי נסים בעבר ובהווה, הוסברה על ידנו גם מתוך הרקע של המציאות הדתית בסביבתם של חכמי התלמוד והמדרש, כך יש להבין אף את צמצומם של מעשי הנסים והגבלתם מתוך רקע המציאות. מגמות אימננטיות ומטרות פולמוסיות כלפי אמונות אחרות משתלכות בצמצום זה. ככר אמרנו שכל האמונות טוענות בזכות מעשי נסים כהוכחה לאמיתותן. שהגם מאשר את אמיתותה וקיומה של האלהות – זה היה עיקרון מקובל בעולם העתיק. סיפורים על מעשי נסים מסתיימים במלים 'גדול הוא אל פלוני', 'מהו אל? – מה שהוא חוק' נאמר בקאטכזיס שנשמר בפאפירוסים. כל דת ובפרט דת שדגלה במצוות הגיור עמדה בפני הבעיה של התייחסות לנס – לנסים של מסורתה ולנסים של דתות אחרות. הנצרות הקדומה נקטה כלל, שהנס הוא הכישוף הלגיטימי, בה כשעה שהכישוף הוא הנם האי-לגיטימי. מצד אחד יצאו השליחים נגד המאגיה ומעשי כישוף ואבות הכנסייה הנוצרית ראו במייסדי הכיתות הסוטר מכשפים, וידועה ההתנגדות לשמעון מאגוס (מעשי השליחים ח ט). אבל, מאידך, תפסו הנסים מקום מרכזי באמונה החדשה עד כדי כך, שהשליחים ואבות הכנסייה הנוצרית נתפסו לזרם הכללי ששלט והשתלבו בו אגב הכתנה בין מאגיה שבהיתר לבין מאגיה שבאיסור. אין ספק, שמעשי נסים מילאו תפקיד גדול בהפצתה של הנצרות בעולם העתיק. מעשי גירוש רוחות, שמוסיעים בבשורות כמה וכמה פעמים, שימשו אמצעי הוכחה לכוחה של האמונה החדשה. אמנם ניתן בקלות להביא מקבילות למעשי הנסים שבבשורות, הן מהמקרא וממקורות חז"ל והן מן הספרות היוונית-רומית. אבל החשיבות המיוחדת להם בנצרות מסתברת על רקע התחושה המשיחית והגשמת ייעודי הנביאים. מעניין, שבידיעות המעטות על ישו ותלמידיו בספרות חז"ל מדובר עליהם בעיקר כמלחשי לחשים וכעושי מעשי כישוף: 'מעשה בר' אלעזר בן דמה שנשכו נחש, ובא יעקב איש כפר סמא לרפאותו משום ישוע בן פנטרא, ולא הניחו ר' ישמעאל, אמרו לו: אי אתה רשאי, בן דמה, אמר לו: אני אביא לך ראייה שירסאני; ולא הספיק להביא ראייה, עד שמת. אמר ר' ישמעאל: אשריך בן דמה, שיצאת בשלום, ולא פירצת גדירן של חכמים, שכל הפורץ גדירן של חכמים לסוף פורענות בא עליו. שני: ופורץ גדר ישכנו נחש'... ואמר מר: ישו כישף

79. ר' A. D. Nock, Conversion, עמ' 89-91.

80. ר' A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, מהד' ד, Leipzig, 1924, I, עמ' 136 ואילך.

81. ר' Paul Fiebig, Rabbinische Wundergeschichten des neuteamentlichen, Bonn, Zeitalters, 1911, 1912, Das Wunder in der Synagoge, A. von Schlatter; ובספרו הנ"ל של R. M. Grant, Miracle and Natural Law, עמ' 185-181.

82. הקשר זה בולט גם בסיפורי יוסף בן מתתיהו על מעשי נסים של מורדים במלכות ודוחקי הקץ, מלחמת ס"ב 259-262.

83. תוספתא חולק ס"ב הכי; ירד' ע"ז ס"ב ה"ב, מ סע"ד, בבלי שם כז ע"ב. אכטכזיס (II Dem. ev., 35, 6) מתאר בנרש דימוים ע"י הזכרת שמו של ישו, בעוד שאנוסטיוס.

## הכשוף והנס

והסית והדיח את ישראל<sup>84</sup>. כמוכן, הנוצרים הכחישו את הדבר, אכל, מאידך, דיברו על הכוח שבשם 'ישו' לגרש רוחות רעות. יוסטינוס טוען (2, 1, dial. c. Tr.) שהיהודים אינם יכולים לגרש אף רוח אחת בכוח שמות מלכיהם, צדיקיהם, נביאיהם ונשיאיהם. לאור זה מובן הסיפור על ר' אלעזר בן דמה שהכאנו לעיל וכן הטענה, שספריהם של מינים – הם ספרי קוסמין, כלומר ספרי כשפים<sup>85</sup>. 'מינים' כאן מציינים נוצרים או כיתות גנוסטיות. שונאי ישראל שבעבר, פרעה, בלעם, עמלק מופיעים כמכשפים. 'פרעה שהיה בימי משה אמושי היה' (מו"ק יח ע"א). מאידך, מוצאים שסופרים רומיים, ביניהם סלינוס<sup>86</sup>, מדברים על משה כעל מכשף, וכן מוסיע שמו בסאסירוסים מאגיים. ומעניין, שבמדרש למגילת אסתר שמים בפי המן – המן הוא דוברם של כל מחרפי ומגדפי היהדות, ולפעמים אין הכוונה להמן ההיסטורי – את הטענה: 'עמד מכשף אחד שלהם, משה בן עמרם שמו, ונטל מקלו כידו, ולחש על הים וייבש. והעבירם כתוכו, ואיני יודע כמה יבשו...'<sup>87</sup>. וכן מתוארים שם ניצחונותיהם של יהושע ודוד כמעשי כישוף. תשובה על טענות ומענות מעין אלו ניתנה ע"י ר' יונתן וההולכים בשיטתו, שמעשי הנסים המסופרים בתורה לא היו מעשי משה, יהושע ואליהו, אלא תנאים שהתנה הקב"ה עם מעשי בראשית.

סימן מובהק לסיפורי הנסים שבספרות חז"ל הוא, שאישיותו של עושה הנס אינה מובלסת. חכמים נזהרו מלעשות את האישיות עצמה המבצעת את הנס, לפלא ולנס. התפילה 'מי שענה את אברהם' (תענית פ"ב מ"ד) עדות היא לכך. אין מתפללים לאברהם אבינו, אלא למי שענה לאברהם. בנקודה זו קיים הבדל עקרוני בין סיפורים אלה לבין הסיפורים על מעשי הנס של ישו, שכל תכליתם היא להבליט את כוחו ויכולתו. דיינו שנקביל את שני הסיפורים הבאים הדומים בפרטיהם אבל נבדלים הם במגמתם היסודית:

### ברכות לד ע"ב

### יוחנן ד מו–גד

ויהי איש מעבדי המלך, ובנו חולה בכפר      ת"ר: מעשה שחלה בנו של ר"ג;  
נחום, ויהי כשמעו כי בא ישוע... וישאל      שגר שני ת"ח אצל רבי חנינא בן דוסא  
מאתו לרדת ולרפא את בנו... ויאמר      לבקש עליו רחמים. כיון שראה אותם.

53, XVIII De civ. dei מתפללים עם הטוענים, שכשפו של סטרוס נרמו לקיזמה של הנצרות במשך 365 שנים.

84. סנהדרין קו ע"ב, סוטה מז ע"ב, כן בדפוסים שקדמו לדפוס בויליא וכן בהגדות התלמוד.

85. וע' 'רר' סנה' פ"ז ה"ט, כה ע"ד, המעשה על ר' יהושע וחביריו והמעשה השני שם וענין הענל.

86. וכן קלטום, Origenes c. Cels 5, 41.

87. קובץ מדרשים קטנים שהוציא ח"מ הורוביץ, ברלין תרמ"א, עמ' 69. ור' אסתר רבה 1 יג. ור' מנחות סה ע"א ורש"י שם ד"ה יוחנן ומרמא, ור' Schürer III, עמ' 403–405, ל. גי: כרג, Legends, v, 425.

## פרק ששי

אליו ישוע: אם לא תראו אותות ומוֹפְתִים לא תאמינו ויאמר אליו האיש...  
 אדני רדה נא כטרם ימות כני. ויאמר  
 אליו ישוע: לך, כנך חי. והאיש האמין  
 לדבר אשר דבר אליו ישוע וילך. ויהי  
 ברדתו ויפגעו בו עבדיו ויבשרו אותו  
 כי חי בנו וידרוש מאתם את השעה אשר  
 רוח לו ויאמרו אליו תמול בשעה השביעי  
 עית רפתה ממנו הקדחת וידע אביהו.  
 כי היתה השעה, אשר אמר לו ישוע  
 'כנך חי' ויאמן הוא וכל ביתו.

עלה לעלייה ובקש עליו רחמים. בירי-  
 דתו אמר להם לכו שחלצתו חמה. אמרו  
 לו וכי נביא אתה? אמר להם: לא נביא  
 אנכי, ולא בן נביא אנכי, אלא כך  
 מקובלני: אם שגורה תפילתי בפי,  
 יודע אני שהוא מקובל, ואם לאו –  
 יודע אני שהוא מטורף. ישבו וכתבו  
 וכונו אותה שעה. וכשבאו אצל ר"ג  
 אמר להן, העבודה! לא חסרתם ולא  
 הותרתם אלא כך היה מעשה. באותה  
 שעה חלצתו חמה, ושאל לנו מים לשתות.

הסיפור הנוצרי בא לאשר כי אמנם זה הוא המשיח מושיע העולם (שם, מב) כעוד  
 שהסיפור היהודי שם בפיו של ר"ח בן דוסא – גם בסיסור שהבאנו לעיל (עמ'  
 91) – 'לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי'.

מתיחת הגבול שבין מעשי נסים של חסידים ואנשי מעשה מבפנים לבין מעשי  
 נסים של אחרים ע"י הכרזתם של האחרונים כמעשי כישוף. אף היא לא הניחה את  
 דעת כולם. הם העדיפו לראות את המעשים כתוצאה של הפעלת גזרתו של הקב"ה  
 למרות זאת שעובדי ע"ז מכריזים עליהם כנסים של אליהם. גישה זו בולטת  
 בסיפור שהבאנו בהקשר אחר<sup>88</sup> ושלפיו אמר ר' עקיבה לזונין: שהיסורין כשעה  
 שמשגרין אותן על האדם, משביעין עליהם, שלא תלכו אלא ביום פלוני, ולא תצאו  
 אלא ביום פלוני, ועל ידי פלוני<sup>89</sup>, ועל ידי סם פלוני. כיון שהגיע זמנו לצאת, הלך  
 לבית עבודה וזה שלו, אמרו יסורין: דין הוא שלא נצא. וחזרין ואומרים: וכי<sup>90</sup> מסני  
 ששוסה זה עשה שלא כהוגן, אנו נסר שבועתנו. על דעתו של ר"ע בדבר ההשגחה  
 נדון להלן (פרק יא). על כל פנים התשובה שנתן נתקבלה על דעתו של השואל.  
 כנראה חסיד הפילוסופיה הסטואית הפוסולארית, שלפיה הגזרה קובעת את מועד  
 והסתלקותם של ייסורים. היא גם תאמה את נטייתו של ר"ע לגלות סלאי אל בואם  
 בסדרי הטבע והבריאה (לעיל עמ' 92). יכולים הם החכמים להתפשר עם מעשי  
 נסים. כוודאי נטיות ונסיגות אישיים הכריעו את הכף אצל חכם זה או אחר, אם

88. ע"ז נה ע"א. ור' לעיל עמ' 19.

89. בס' הר"ח חסרות המלים 'ועל ידי פלוני', יש בהשמטה זו משום סילוק קושי, שכן  
 אם גזר שהייסורים ילכו ע"י פלוני, והאיש הלך במקום זה לבית ע"ז, הרי אין כאן  
 הסרת שבועה. מטעם זה גם פירש ר' יעקב עמרין בהנהגותיו: 'ג"ל דה"ס וגם ע"י וע"י  
 סם פלוני תצאו ליום הקצוב בסוף אע"פ שהדין היה נכון, מאחר שלא כסח בה' ושם  
 מבטחו באדם ובסם, לא יצאר, ואין צ"ל, כי ס' דחוק הוא. פלתי הוא בודאי רוסא  
 שנותן את הסם לחולה, אלא שהחולה ההולך לבית ע"ז תולה את רסואתו בבית זה.  
 90. 'וחזרין ואומרים וכי' ליתא בכ"י ספרדי, מהד' ש' אברמסקן.

להדגשתם ואם לצמצומם של מעשי נסים. תמיד היו חכמים, שלא ויתרו על מעשי הנסים היוצאים מגדר הטבע, ואף לא נמנעו מלססור ולמסור מעשים כאלה אפילו על חכמים. שהם בעצמם מופיעים כמצמצמים וכמגבילים. גם לגבי מקומם של כוחות טראנסצנדנטליים ומופתים, במקום הוכחות שכליות בתחומה של ההלכה, אין דעה חד-משמעית. כנגד מאמרים וכללים כגון 'אין משגיחין בבת קול' (ספחים קיד ע"א. וש"נ), 'אין נביא רשאי לחדש עוד דבר מעתה' (ספרא סוף ס' ויקרא, תמורה טז ע"א), 'אפילו אם יבוא אליהו ויאמר... אין שומעין לו' (יבמות קב ע"א), יודעת המסורת התלמודית התערבות של כוחות כאלה גם בתחומה של ההלכה, ור' אליעזר בן הורקנוס לא היה יחיד באמרו 'אם הלכה כמותי חרוב זה יוכיח; נעקר חרוב ממקומו מאה אמה... אם הלכה כמותי אמת המים יוכיחו; חזרו אמת המים לאחוריהם... אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו; היטו כותלי בית המדרש ליפול... חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי, מן השמים יוכיחו; יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל ר' אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום...'.<sup>91</sup>

עם כל ההבדלים – הרי אין להטיל ספק כהנחה העקרונית של אסורות הנם – האמונה בנס היא האמונה באל חי כול-יכול. יכולתו זו היא מעל לכל ספק, ואיננה עומדת לוויכוח. מעניינים מבחינה זאת דברי הביקורת של גאלינוס נגד ההשקפה היהודית על יכולתו הכוללת של אלהים: 'למשה מספיק לומר, שאלהים רצה את סידור החומר והוא גם סודר מיד, כי הוא מאמין, שכל דבר הוא באפשרות האל, גם אם הוא ירצה ליצור סוס או סר מאסר. אנחנו איננו סבורים כך: אנו אומרים, שדברים יודעים אינם אפשריים עס"י טבעם ואלהים גם אינו מנסה לעשותם: הוא בוחר את הטובה שבאפשרויות ההתהוות'.<sup>92</sup> התנאים, בני דורו של גאלינוס, היו דוחים את דבריו בשתי ידיים, כי עצם האמונה ביכולתו הבלתי-מוגבלת של האל היה עיקר בעיניהם, ולא מעשה הנם. 'כי הא דיתבי ר' יוחנן וקא דריש: עתיד הקב"ה להביא אבנים טובות ומרגליות, שהן שלשים על שלשים, וחוקק בהם עשר ברום עשרים, ומעמידן בשערי ירושלים. שנ': ושמתי כדכוד שמשותין ושעריך לאבני אקדוח וגו' (ישעי' גד, יב). לגלג עליו אותו תלמיד אמר השתא כביעתא דצילצלא לא משכחינן, כולי האי משכחינן?! לימים הפליגה ספינתו בים, חזינהו למלאכי השרת דקא מנסרי אבנים טובות ומרגליות, אמר להו: הני למאן? אמרי: עתיד הקב"ה להעמידן בשערי ירושלים. כי הדר, אשכחיה לר' יוחנן דיתבי וקא דריש. א"ל: רבי דרוש, ולך נאה לדרוש. כשם שאמרת כך ראיתי. אמר לו: ריקה, אם לא ראית לא האמנת? מלגלג על דברי חכמים אתה! יהב ביה עיניה, ועשאו גל של עצמות'.<sup>93</sup> הפאראדוקס שכסיסור הוא, שאותו תלמיד, המכונה

91. ב-מס ע"ב, ודנתי על שאלה זו, שחורגת מהנושא שאנו דנים בו ויוצאת לעניינים אחרים, כמאמרי 'הלכה ונבואה', תרביץ חס"ו, עמ' 1 ואילך.

92. ר' R. Walzer, Oxford, Galen on Jews and Christians, 1949, עמ' 27.

93. סוהדרין ק ע"א; ב"ב עה ע"א; ועי' ססיקחא דר"כ, עניה סוערה, מהר" באבער

במקור אחד 'מין', מאמין באותות ובמופתים, אבל רק אם הם מראה עיניו. הכרה מלאה של גבורות ה' ונפלאותיו ניתנת בסופו של דבר רק למי שמכיר בחוסר יכולתו להשיג ולתאר נפלאות אלו, כדברי האמורא ר' אחא: 'נפלאותיך ומחשבותיך שאתה עושה אין אנו יכולין לספר, ואין ערוך לשבחך. משל לשני אנשים, אחד גבור ואחד חלש, וכי החלש יכול לספר שבחו של גבור? לאו, למה? לפי שאין יודע שבחו של גבור. אבל הגבור שיודע מה כחו, הוא יכול לספר שבחו של גבור. כך אמר דוד: מי ימלל גבורות ה' (מדרש תהלים קו, א). כאן הושם גבול לשבחי גבורתו של האל.

לפנינו הופעה דומה לזו שמצאנו, כשיברנו על האימאננסיות של האל. בהרגשת הקרבה סמון חומר נפץ דתי, חכיה בה סכנה של זיהוי האל עם הטבע כשם שכטראנסצנדנטיות הקיצונית ישנה סכנה של הרחקת האל מהעולם. שבחי האל והדגשת גבורתו, עובדת היות האדם אחוז התפעלות מגבורותיו ונסיו – חיוב רב בה, אולם הניסיון לבטא את כל גבורותיו והשאת ביסוי זה ליכולתו של האדם עשויים לבטל את תחושת המרחק והשגב לגבי אלהים, ועל ידי זה לפגום בגדולתו וברוממותו. לפיכך באה ההלכה וקבעה את שבחי הגבורה, ואחרי שפדרום, 'מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של הקב"ה, דא"ר אלעזר: מאי דכתיב 'מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו' (תהל' קו ב), למי נאה למלל גבורות ה'? למי שיכול להשמיע כל תהלתו. אמר רבה בר בר חנא, א"ר יוחנן: המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם'.<sup>83</sup> וכך נהגו הלכה למעשה: 'ר' יוחנן ור' יונתן אזלין מיעבד שלמא באילין קרייתא דדרומה, עלון לחד אתר ואשכחון לחזנא דאמר 'האל הגדול הגבור והגורא האביר והאמיץ' ושיתקו אותו. אמרו לו: אין לך רשות להוסיף על מטבע שטבעו חכמים בברכות... תרגם יעקב כפר גבוריאי בצור: 'לך דומיה תהלה אלהים בציון' (תהל' סה, ב)... למרגלית דלית לה טימיה, כל שמשבח בה פגמה...<sup>84</sup>, הסכנה הכרוכה בחופש תינוני שבחי הבורא מובעת בדרך מקורית ביותר בפי האמורא רבי פינחס: 'משה התקין מטבעה של תפילה –האל הגדול הגבור והגורא' (דברים י יז), ירמיה אמר "האל הגדול הגיבור"

קלו ע"ב; מהר" מנדלברג, 287-298; ערוזת הבשם ק"א, עמ' 254; ש' ליברמן, חוספתא כפשוטה ורעים, עמ' 54 הנ' 84; סס"ר קמים ע"ב.

83. מגילה י"א ע"א, ושם מאמר דומה בשם ר' אלעזר, ולעומת זאת במכות י"א ע"א בשימוש משני על לימוד תורה, ובאותו שימוש שמו את המאמר בפי ר' מאיר בהוריות י"ג ע"ב ופירא ס"ג ר' אליעזר בן הורקנוס פתח מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו וכו'. בכ"י סריס 710 רק: ר' אליעזר וברור, שהמקור הוא במאמרו של ר' אלעזר במגילה שם.

84. ירו' ברכות פ"ט ה"א, יב ע"ד, שו"ס י"ט ב, ור' ש' ליברמן, חזנות י"ג, סיני תרצ"ט, עמ' רכד.

85. ירו' שם פ"ז ה"ג, י"א ע"ג, ומגילה פ"ג, עד ע"ג, ובש"ס שם: ר' פנחס הכהן בר המא. בירר בא לסגי זה 'ר' טימח בשם ר' יהושע בן לר' למה נקראו אנשי כנסת הגדולה שהחירו את הגדולה ליושנה'; בבבלי יומא ס"ט ע"ב מיחוס גם המשך המאמר לרי"ב-ל.

(ירמ' לב, יח), ולא אמר "הנורא". למה? אמר "הגיבור" – לזה נאה לקרות גיבור, שהוא רואה חורבן ביתו ושותק. ולמה לא אמר "נורא"? אלא שאין נורא אלא בבית המקדש, שנאמר: נורא אלהים במקדשך. דניאל אמר "האל הגדול והנורא" (דניאל ס, ד), ולא אמר "הגבור". בניו מסורין בקולרין, היכן היא גבורתו? ולמה אמר "הנורא", לזה נאה לקרות נורא, בגוראות שעשה לנו בכבשן האש, וכיוון שעמדו אנשי כנסת הגדולה, החזירו הגדולה ליושנה: האל הגדול הגיבור והנורא. בדרשה זו נקשרת שאלת הבעת גדולתו של האל בשאלת התיאודיציאה. בעוד שלירמיה ולדניאל מייחס הדרשן קיצוץ בשבחים לסי מידת הופעת צדקתו וכוחו של אלהים, הרי אנשי כנסת הגדולה החזירו עטרה ליושנה וקבעו לדורות מתוך אמונה מחלטת כיכולתו הבלתי-מוגבלת של אלהים ובצדקתו הנעלה מכל שאלות האדם. בדומה לדברי איוב (מב, א-ג) אחרי מענה ה': "ידעת כי כל תוכל...", לכן הגדתי ולא אכין נפלאות ממני ולא אדע' מייחס המעשה המיוחס לאנשי כנסת הגדולה ערך עצמי להכרה שאלהים מופלא הוא מן ההשגה, הכרה שיש בה משום המרגיע והמושך לגבי האדם ומשום צידוקו של אלהים כאחד. ברם, תשובה זו, המפקיעה את רצון האלהים הריבוני מקנה המידה המוסרי של האדם, והמשאירה את גבורותיו ואת נוראותיו כמציאות הנראית כמתכחשת להן, לא הניחה את דעת כולם, כפי שיוצא מן ההסבר הניתן למעשה אנשי כנסת הגדולה כתלמוד הבבלי: 'אתו אינה ואמרו: אדרבה. זו היא גבורותיו זו היא נוראותיו. זו היא גבורתו, שכובש את כעסו ונותן ארך אפים לרשעים; זו היא נוראותיו, שאלמלא נוראותיו של הקב"ה, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות?'. לסי נוסח זה אין הבדל עקרוני בין גישתם של אנשי כנסת הגדולה לבין זו המיוחסת לירמיה ולדניאל. הם קבעו את מידת שבחו לפי הרגשת כוחו וגבורתו, כפי שנתגלתה במציאות, ולא חששו 'ליתן קצבה בדברים הללו', כי כדברי ר' יצחק בן אלעזר יודעין הן הנביאים, שאלוהן אמתי, ואינן מחניפין לו<sup>96</sup>.

ציון זה של ריבוי דברי שבח כתנופה והשתקתו של חזן שהרבה בכגון אלה באחת העיירות שבדרום דומה, שרומזים הפ' לחוגים מיסטיים שבדומה לספרות ההיכלות

96. כ"ה בשרירי הירושלמי מהד' ל' גינצבורג, עמ' 27.

97. ר' את דבריו היפים על משמעות המענה של Das Heilige, Rudolf Otto, מהד' ו, Breslau, 1921, עמ' 97-98; וד' גם "גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 22,

The meaning of the Book of Job, M. Tsevat, XXXVII HUCA, 1966, עמ' 99 ואילך.

98. יומא סט ע"ב ע"פ נ"י כ"י מינכן, ר' דקדוקי מוסרים שם.

99. ביר' שם באים דברי ר' יצחק בן אלעזר כתשובה על השאלה 'ובשר דם יש בו כח ליתן קצבה לדברים הללו'. בכבלי שם נוסח השאלה הוא 'ורבן היכי עבדי הכי, ועקרי תקנות דתקן משה' (הנביאים מכתים כאן 'ורבן'?) והתשובה: (א"ר יצחק בן אלעזר (כ"ה בכ"י, בע"י ובילקוט כ"י ר' דקדוקי מוסרים שם קב ע"א) מתוך שידעין בו בהקב"ה שאמיתי הוא, לסיכך לא כזו לו (כ"ה הני' בכ"י מ. וילקוט כ"י, ר' דקדוקי מוסרים שם).

## סרק ששי

שבידינו יצרו הימנונים ותפילות. שעיקרם שבח ותהילת האל. על ידי חזרה וכפילות של תוארי כבוד, ועל ידי המונוטוניות של הריתמוס מיועדים היו להביא את המתפלל להתלהבות ואקסטזה ולעורר בו את ה-*mysterium tremendum* כלפי המלך הקדוש. בתפילות מעין אלו ההדגשה היא בעיקרה על השגב שבגבורתו ובמלכותו של האל מתוך הרחקת אספקטים אחרים של אהבת ה' וקרבנותו לאדם. הקדושה היא מעבר לכל מובן מוסרי, ואינה אלא כבוד מלכותו. למרות ההתנגדות המתבטאת כהלכות חדרו נוסחאות תפילותיהם של חוגים אלה במרוצת הדורות לסדר התפילה, ונראה שהותרה הרצועה עוד בימי האמוראים. כך מומר ר' אבהו בשם רבי לעזר 'ככל מקום עכר והזכיר "אדיר המלוכה" לא יצא חוץ מן האל הקדוש של ר"ה ובלבד במוסף' וסיום ברכה זה 'אדיר המלוכה' במקום 'האל הקדוש' בא כנראה מהחוגים הנ"ל. כחיבור דברי שבח חסידים מהנכלות נהגו מחוץ לבית התפילה במסיבות שמחה ואכל. ריש לקיש מזמין את המתורגמן יהודה בר נחמני לומר דברי שבח כנגד הקב"ה והלה 'פתח ואמר האל הגדול ברוך גדלו אדיר וחזק ברוך נוראות מחיה מתים במאמרו עושה גדולות עד אין חקר וגסלאות עד אין מספר' (כתובות ח ע"ב).

1. על טיבה של תנועה זו ע"י ג' שלום, *Major Trends in Merkabah Mysticism and Jewish Gnosticism*, עמ' 40 ואילך, ובספר עמ' 56 ואילך.
2. על ההימנון הידוע 'האדרת והאמנה לחי העולמים' הובע מס' היכלות ר' ס' בלוח במתספסריס 1893, עמ' 259.
3. ירר ריה ס"ד היו, גם ע"ג, ור' בסנימ ובק"ע שם ובמלחמות ה' לרמב"ן, רי"ף ר"ה סוף ס"ד, שגרמו לו בציון ירושלים. בקסעי תפילה מהגניזה שפרסם 'אלבוק, מתספסריס, כרך נח, 1911, עמ' 585 נמצאת חתימה 'בא"י אדיר המלוכה והאל הקדוש', ובקסעים שפרסם יעקב מאן, HUCA, II, 1925, עמ' 329: 'אדיר המל' והמל' הק' תראה שאלו נוסחאות מצורפות. הברכה 'בא"ה אדיר המלוכה' באה גם כפיס שירת הים בסדר חיבור ברכות, ר' A. J. Schechter, *Studies in Jewish Liturgy*, Philadelphia, 1930, עמ' 84, ריפף הימנון, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 103, ומשניהם נעלם הירושלמי שהבאנו.



## פרק שביעי

### כח השם

המזמורים וההימנונות שהרכבו בשבחם של האלים, הלכו כעולם העתיק בד בבד עם שבועות והשבועות, שמסרתן הייתה להפעיל השפעה וללחוץ על האלים שיקיימו את רצונם ומשאת נפשם של בני אדם. נוסחת ההשבעה, שידעתה נתונה בידי מבשפים, מלחשים ועושי נסים, עיקרה היא ידיעת השם. בשם טמון כוח. השם והכוח הם שמות נרדפים. גילוי השם הנסתר של האל שפירושו השתלטות על האל תפס מקום מרכזי הן במיתולוגיה המצרית והן בשימוש המאגי בידי חרטומים ומכשפים, שלהטיהם היו לחיזות שמות. השקפות ומעשים אלו רוחו גם בתקופה ההלניסטית וגם בתקופה הרומאית לא רק כמצרים אלא גם בארץ ישראל. אמנם במקרא עצמו מוסקע היסוד המאגי מן האמונה. אין משביעים בשם את האל, ואין שימוש בשם. קוראים את השם, מוכירים אותו, כשרוצים בברכת אלהים, בהיענותו, אלא שהעונה והמברך הוא אלהים, ולא הכוהן ע"י הזכרת השם. אבל השם עצמו, גם אם אינו כלי ומכשיר, הפועל ועושה נסים וגפלאות, הריהו משקף את נוכחות האל. והוא מבטא את כוחו ויכולתו, ויש להניח, שבתודעה העממית לא נשמרה הבחנה זו בקפדנות, ואמנם יש לנו עדויות רבות מתקופת החשמונאים ולאחריה, שרווחה ההשקפה על כוח הטמון בשם ועל

4. ר' מעשי השליחים ד, 1. אתקלום תרגם 'ולמען ספר שמי' - וכדיל דיהן משתען גבורת שמי'.
5. ר' לעיל עמ' 29. הע' 1.
6. ר' קרפמן, תולדות האמנה הישראלית כ"א, עמ' 181, הע' 17. למרות דברי קרפמן נראה, שבובר ב"Berlin, Königtum Gottes, 1932, עמ' 83-85 (-מלכות שמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 82-83) צודק בפירושו לשמות 1, יג ואילך, שלמיז מבטאים ספוקים אלה את ביטול האופי המאגי של השם. טענתו של קרפמן, שלא נאמר בתורה אף פעם 'לא תכשפו בשם ה' אלהיך', שהרי ברוך, שהאיסור הכללי על הכישוף כולל גם כישוף מעץ זה.
7. ר' 187, Szegeidin, Gesammelte Schriften, L. Low, 1889, כרך א', עמ' 187 ואילך; Im Namen Gottes, B. Jacob, 1903, עמ' 1 ואילך.

השימוש בו כדרך ההשבעה. כס' חנוך א (סס. יג-יד) אומר שר השכועה למיכאל 'להראותו את השם הנעלם למען יוכל להזכירו כשכועה להזכירם מפני השם הוא והשכועה'; וכס' היוכלות (לו. ז) משביע יצחק "כשכועה גדולה... בשם המהלל והנכבד והגדול". חוני המעגל. שחי בימי שמעון בן שטח ואלכסנדר ינאי. 'עג עוגה ועמד כתוכה ואמר... נשבע אני בשמן הגדול, שאיני זו מכאן עד שתרחם על בניך' (תענית ס"ג מ"ח).

הסופר היהודי ההלניסטי ארטסנוס<sup>8</sup> יודע לספר כנוסח הסיפורים המצריים. שפרעה נפל ללא רוח חיים כאשר לחש משה את השם. כתשובה על שאלתו 'מי הוא השם'. משה החיה אותו. אכל הכוהן. שמסר לו משה את השם כתוב על סבלה. מת מתוך ייסורים גדולים. אמנם לא העתיק יוסף בן מתתיהו את כל סיפורו של ארטסנוס. אבל גם הוא אומר 'ואלהים גילה לו (= למשה) את שמו שלא נודע לפני כן לבני האדם. אולם אסור לי להעלותו על שפתי'. השימוש בשם בשעת פגישתו של משה עם סרעה אינו נזכר כדברי יוסף בן מתתיהו וגם לא כמקורות חז"ל. אבל דווקא בהם יש זכר לשימוש בשם על ידי משה כהקשרים אחרים. כאחת הנוסחאות של הסיפור על העלאת ארונו של יוסף. ששיקעוהו המצרים בתוך הגילום. נאמר, ש'משה נטל לוח של זהב וחקק בה שם המפורש וזרקה לתוכו'<sup>9</sup>. כבר עמד גידמן כשעתו על הדמיון שבין האגדה על ארונו של יוסף לבין האגדה המצרית על ארונו של אוסירים בתיאורו של פלוסארכוס<sup>10</sup>. ייתכן שהאגדה על ארונו של יוסף נוצרה כמצרים. ואין פלא שנוכח בה השימוש בשם על ידי משה. היא הגיעה משם לארץ-ישראל וקנתה לה מקום במדרשי חז"ל. בשם התנא ר' נחמיה נמסר. שהזכיר משה על המצרי את השם והרגו. אותו דבר אומר

8. הסראנוטוס של חיבורו 'על היהודים' נשארו בחיבורו של אכסכיוס, IX Praep. ev., 27 ור' Hellenistische Studien, J. Freudenthal, עמ' 160 ואילך ועמ' A. Dietrich; 235. Abraxas, 1891, עמ' 70 ואילך ור' B. Jacob. בחיבורו הגיל, עמ' 109. רהושע גוטמן. הספרות היהודית ההלניסטית ח"ב, עמ' 130.

9. קדמתיות היהודים ב 275, ועל יחסו לארטסנוס - ר' פרידנטל וגוטמן שם. ולפירושים השונים לביטוי 'שם המכ רש', ר' Max Grünbaum, Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde, Berlin, 1911, עמ' 258-238, וברור שמבחינת הענין, השם שרק מעטים ידעו לבטאו ולפרשו היה 'שם נסתר', שם נבדל וקדוש.

10. מכילתא דר"י, מסכתא דרהי, סתיחתא, עמ' 78 ג' כ"י מינכן ושם בהערות צירנו המקבילות. נראה לי, שנוסח זה (בדומה לו במדרש אנדה, מהד' ש' באבער, רנא 1891, עמ' קנע: 'וכתב משה שם המפורש והשליכו לגילוס') קדום הוא ואינו תוספת. בשאר נוסחאות של המכילתא נאמר 'נטל צרור חרק לתוכו, והוא, כנראה, קיצור של הנוסח שבתנחומא בשלח אות ב 'נטל צרור וחקק בו עלה שור'. במכילתא דר"י שם ובשאר המקבילות התלויות בה נאמר רק, ש'משה אמר 'יוסף יוסף הניעה השכועה שנשבע הב"ה לאברהם וכו'.

11. Leipzig, Religionsgeschichtliche Studien, M. Gudehnann, 1876, עמ' 26 ואילך ור' גוטמן שם, עמ' 111 ואילך.

ר' לוי בלשון אחרת: 'במיסטורין של ישראל הרגו'. על הפסוק 'הים ראה רגם' (תהי' קיד, ג) אומר התנא ר' נהוראי: 'שם המפורש ראה חקוק על המטה ונקרע'.<sup>12</sup> בחיבור האפוקריפי המכונה 'תפילת מנשה', שמחברו היה כנראה יהודי יווני, אומר המתפלל לאלהים: 'אשר אסרת את הים כדברך וסגרת וחתמת תהום בשמך הנורא והנכבד'.<sup>13</sup> החלק הראשון של הכתוב מוזכר את המדרש, שנאמר בו, שאלהים חתם בתורה 'ים אוקיינוס שלא יצא וישטוף את העולם'.<sup>14</sup> ואין ספק, שבחלק השני הכוונה לחתימה כדבר, שהיה השם כתוב עליו כדומה למה שנמסר ע"י 'ההוא מרבנן דהוה מסדר אגדתא קמיה דר' יוחנן'.<sup>15</sup> על דוד, שבשעה שכרה את יסודות בית המקדש והתהום איים לשטוף את העולם, 'כתב שם אחסא ושדא בתהומא', השימוש בשם, המיוחס כאן לדוד וליועצו אחיתוסל, ידוע גם מן האגדה על שלמה ואשמדאי (גיטין סח ע"א). אין ספק, שבעלי האגדות על דוד ושלמה מוסרים אגדות קדומות, שמצאו להן מהלכים בחוגים שבעצמם השתמשו בשם. האמורא רבה מספר על יורדי הים, שהיכו את הים הסוער באלות, שחקוק עליהן 'אהיה אשר אהיה יה ה' צבאות', והים נח מועסו (ב"ב עג ע"א). כשיוסף כן מתתיהו מספר על חכמתו הרכה של שלמה, על ידיעתו את דרך המלחמות ברוחות רעות, הוא מוסיף, שהשאיר אחרייו נוסחי השבעות ומצרף לדבריו אלה סיפור על אחד אלעזר מבני עמו ובני דורו, שידע חכמה זו והשביע את הרוח בהזכירו את (שם) שלמה ובאמרו את הפזמונים שחיבר (קדמוניות ח ב ה). חוגים, שבעצמם השתמשו בשמות ובהשבעות, סיסחו מסורות ואגדות על מעשיהם של ראשונים כותהם זה. בפאפירוסים מאגיים יווניים נזכרים 'הספר הגנוז הקדוש של משה, 12. דקיר לב ד, עמ' תשמה, תנחומא שמות ט; ועל הפירושים השונים לשם ר' מ' כשר, תורה שלמה לשמות, עמ' 80 הע' קב.

13. דבר נח ובמהר' ליברמן, עמ' 87 בשם ר' יהודה, בספיקתא דר"ב, עמ' 308 ר' נחמיה אמר שם המפורש היה חקוק עליו ה' צבאות שמו, אבל בכ"י כרמולי בשם ר' יהודה (ר' ש"ג שם). ובילקש ח"א רמז קסא מובא בשם 'מדרש', 'כשבאו משה ואהרן עמדו לפני פרעה... ומטה האלהים בידם שחקוק עליו שם המפורש', ושם רמז קסח מתוך דברי הימים של משה 'הנה חקוק בו שם ה' אלהים צבאות כתוב ומפורש על המטה'. בטקסט האגדה שבספר ד"א מ"מ משמע, שהיו כתובות האותיות על המטה כמו שנמצא גם בתיב וארא ח, ור' שכל טוב לשמות, מהד' ש' באבער, ברלין, 1901, עמ' 27. וכל זה בניגוד למכילתא דר"י, ויהי ס"ד, עמ' 102, שהים לא כרח מסני שם הקדש (ר' ש"ג שם) ולא מסני מראה המטה. אלא ב'שעלה הב'ה', ור' להלן עמ' 116.

14. סירוש של א"ש הרטוס, הספרים החיצונים, מהד' א' כהנא כרך א', עמ' שלב לכתוב כאן אינו נראה.

15. תנחומא בראשית א', ור', סרקי דר"א ס"ג 'עד שלא גברא העולם היה הקבה ושמו בלבד', כ"ה בדס"ר, קושטא רעיד ובדפוס ויניציא ש"ד.

16. סוכה ג ע"א, וכ"ה בכ"י מינכן וכ"ה כ, ואמנם לס' סירוש רש"י א"ל: הואיל ואדכרתן מלחא, הכי איתמר' האומר הוא רב חסדא, אבל לס' נ"י כה"י צ"ל לסג' א"ה חמש עשרה וכו', א"ל חמש עשרה, ולס"ז האומר הוא 'ההוא מרבנן', ר' דקדוקי סופרים לסוכה, עמ' 174, הע' ד והע' ח. והסיפור בא כהמשך לשאלת רב חסדא 'הני טו מעלות כנגד מי אמרם דוד'.

המכונה השמיני או המקודש ו'ספר גנוז על השם הגדול של משה'. בפאפירוסים אלה מופיעים שמות עבריים ביוונית, כגון Ἀδωναι (אדני) Ἰάω (יהו) μετὰ βασιλεὺς ὡς βασιλεὺς βασιλεὺς, שאינו אלא 'בשם בריי(תן) בריה', כלומר: בשם בוראנו הבורא. שמות אלה, שרובם אינם אלא כינויים, חדרו לסאפירוסים היווניים, אחרי שהיו משמשים זמן רב בקמיעות ובהשבעות עבריות, ונראה, שהשימוש בהם במקום בשם המפורש הוא תוצאה של תהליך ממושך, שהביא לצמצום העלאת השם המפורש בכתב ולהחלפתו בסימנים אחרים או בשמות ובכינויים שונים ולהגבלות חמורות כהגיותו. השם נשאר בכתביתו המקורית רק במקרא, אבל בספרים המאחרים ניכרים סימנים ברורים, שכבר נהגה 'אדני', כשם שתורגם בתרגום השבעים κυριος; ויש כתבי יד יווניים, שנכתב בהם השם כאותיות עבריות קדומות, ולא תורגם כלל<sup>17</sup>. בצורה זאת נכתב

17. Papyri Graecae Magicae, Preisendanz, ח-ב ברלין 1931, עמ' 105 ושם, עמ' 120. שם, עמ' 28; ור' ג' אלק, תרביץ כא, תשי"ז, עמ' 33 (-מחקרים בתולדות ישראל, תשי"ז, ח-א, עמ' 106).
18. כך פירש לונכן ש' ליברמן, תרביץ בו, תשי"ח, עמ' 184 ור' מכירר-משפטים פ"ו עמ' 310 'רשבי' אומר... כל המשתף שמו של הקב"ה בעבודה זרה חייב כליה' שמא נאמרו דבריו, כנגד השמשים כשמות ובאותיות של תורה בקמיעות ובהשבעות על ידם של שמות ע"ו.
19. J. Z. Lauterbach, Proceedings of the Substitutes for the Tetragrammaton, כ"ב, 1930-1931, עמ' 39-67.
20. השוה ש"ב ו, כח 'ועתה אדני יי-הו"ה אתה הוא האלהים' עם דהיא ח, כו 'ועתה יי-הו"ה אתה הוא האלהים'. ביחזקאל נמצא 122 פעם 'כה אמר אדני יי-הו"ה' ור' 81 פעמים 'נאם אדני יי-הו"ה', אבל בחז"ל, וזכריה ומלאכי אפילו לא פעם אחת. ניקוד המסורת הוא בכל המקומות הנ"ל של השם 'אלהים', ור' בביאור הגר"א לא-ח ס"ה: '...ולכן כששני שמות סמוכים, פעמים ניקודו בנקוד אלקים, אבל השם בעצמו ניקודו נעלם, כמו כל כתבן שבתורה וניקודו הוא סוד שם המפורש', ור' בספרו הנ"ל של B. Jacob, עמ' 165 ואילך.
21. הסטוקריקרא כד, סו תורגם ὡς κυρίου θανὰς θανὰς θανὰς, ονομαζων δὲ τὸ ὄνομα, Urschrift, A. Geiger, מהד' ב, Frankfurt a.M., 1928, עמ' 262 ואילך ובהוספות שם, עמ' 11 ואילך; F. Perles, Annalen zur Textkritik des Alten Testaments, München, 1895, עמ' 12-20; L. Seeligmann, The Septuagint Version of Isaiah, I, Leiden, 1948, עמ' 66.
22. כמו בקטע הנצח הכולל סרקי תהילים מתרגומו של עקילם: Cairo, C. Taylor, Genizah Palimpsests, Cambridge, 1900, עמ' 54-65. וכן בכל חמש העמודות של הפלימפטסט של ההקסלה שבאמברחניה, כחוב הסטראגראמטון באותיות עבריות. ור' Kahle, Die von Origenes verwendeten griech. Bibelhandschriften, Patristica, IV, 1961, עמ' 107. מסקנתו של Kahle היא, שהתרגום של השם ב"ק κυριος אינו שייך למקור בשבעים. גם בספרות ההלניסטית של המאה השלישית והשוני שלטני סה"נ לא נמצא κυριος במשמעות של שם, ר' שם עמ' 116. אבל ר' לעיל עמ' 63 הע' 50. ור' W. Baudissin, I Kyrios, II, 5, עמ' 236 ואילך.

השם גם כפסוק חבקוק וגם כסרקי התהלים שנמצאו מקרוב<sup>23</sup>. כשסילון מזכיר את השם הכתוב על הציצ הוא מוסיף, שהציץ 'הראה שם. שרק אלה שלשוניתיהם ואוזניהם טהורות מותר להם לשמעו או להגותו במקום הקודש. ולא אדם אחר. ולא במקום אחר. השם הזה יש לו ארבע אותיות, כך אומר המורה המלומד באמיתות אלהיות (התיאולוגוס) והסוכר, שהם סמלים של ארבעת המספרים הראשונים<sup>24</sup>, גם בתפילה כבית הכנסת לא הגו את השם, והכהנים לא היו מכרכים את העם במדינה אלא בכינוי. אמנם במקדש היו מכרכין בשם המפורש<sup>25</sup>, וביום הכיפורים היה הכהן הגדול מזכיר את השם עשר פעמים: 'ששה לסר, שלשה לשעיר ואחד לגורלות' (תוספתא יומא פ"ב ה"ב). בתפילת הווידוי בנוסח 'אנא השם' ובתפילה שבה ביקש כפרה: 'אנא בשם כפר נא' – לשון שבועה שנראתה כהשבעה<sup>26</sup>. אבל יש לנו עדות ברורה על הזהירות שנקטו כהזכרת השם גם במקדש: 'בראשונה היה אומרו בקול גבוה. משרבו הפרוצין. היה אומרו בקול נמוך. אמר רבי טרסון: עומד הייתי בין אחי הכהנים בשורה והייתי אזני כלפי כהן גדול. ושמעתי מבליעו בנעימת הכהנים. בראשונה היה גמסר לכל אדם; משרבו הפרוצים. לא היה גמסר אלא לכשירים<sup>27</sup>. דוגמה להבלעת השם

23. ר' א-מ הברמן, מגילות מדבר יהודה 1959, עמ' 31. מכיון שתופעה זו אינה מצויה במגילת ישעיה, נראה שנהגו כן רק בספרים ובסרקי תהלים ששימשו להוראה; ר' עמ' 95 ור' 98, vol. IV, 1965. ר' י. ידן, Psalms, vol. III 1962, Oxford, Discoveries in the Judaean Desert of Jordan, עמ' 55 ושם. Another Fragment of the Psalms, vol. IV, 1965. ר' י. ידן, Textus, Scroll from Qumran II, 1966, עמ' 7-8.

24. חיי משה ב, 114, וכבר תרגמו בחרטום השבעים לשמות כח לך: *καὶ ἀγαλλομα κῦρου*, *αὐτὸ ἀγαλλομα κῦρου*. ר' איגרת אריסטאס צח; יוסף בן מתתיהו, מלחמות ה' ו (235); קדמוניות ג ו (178), ירר יומא סיד ה"א, מא ע"ג; שבת סו ע"ב; *Philons griechische und judische Bildung*, I. Heinemann, 1932, Breslau, עמ' 19-21; *Philo and the Oral Law*, S. Belkin, Cambridge, Mass., 1940, עמ' 41.

25. סוטה פ"ז מ"ו, ספרי נשא פ"י לט, עמ' 43 ור' שם הע' לש' 9, וחי' אלבק, סדר נשים השלמות, עמ' 387.

26. ר' ש' ליברמן במאמרו הנ"ל, עמ' 184, ותוספתא כפשוטה מועד, עמ' 755.

27. ירר יומא ס"ג ה"ו, מ ע"ד. בספרי וטא במדבר ו כו, עמ' 250, הועברה המסורת על ר' טרסון לענין ברכת כהנים. במקרה זה תמוהה הלשון 'והייתי אזני כלפי כהן גדול'. בבבלי קידושין עא ע"א שנהגו גם התחלת הבריתא. במקום 'מעשה והייתי עומד בין אחי הכהנים בשורה' נמצא שם: 'סעם אחת עליתי אחר אחי אמי לדוכן...'. הבריתא על ר' טרסון שניה שם מיד אחרי ברייתא על שם בן י"ב אותיות. ש"ח קק' 'בעניני שמות הקדושים', בקובץ מאמרים, עיתים ומחקרים, ח"א, ירושלים תשי"ט, עמ' 184 ואילך, רוצה לומר, שגם המשפט האחרון שבירר 'בראשונה היה גמסר...' נאמר על שם בן י"ב, אבל אין לכך שום יסוד; אין זכר לשם זה בירר ולא בספרי וטא, וגם בבבלי אין צורך לומר, שהבריתא על ר' טרסון מתכותה לאותו שם, שמדובר עליו בבריתא שלפניה. לפינו נאמר: 'ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחי הכהנים', ובכ"י מינכן: '...שהבליעו לשם בנעימ'...'; ובחדאי הכתה לשם בן ד' אותיות.

אולי נמצאת בעדותו של ר' יהודה, שבשעת הקטת המזבח היו אומרים 'אני והושיעה נא' (סוכה ס"ד מ"ה). 'אני והו' אינו אלא הבלעה של 'אנא' והשם, ונראה, שגם מה שאמרו בשעת סטירתן 'יסי לך מזבח', אין 'יסי' לשון שבח וקילוס למזבח אלא 'יסי' הוא כינוי, שיש בו משום זכר להגיית השם (יסי – יוי) <sup>27</sup>, ושיעורו של המאמר הוא 'ה'! לך מזבח', כמו בדברי ר' אליעזר 'ליה ולך מזבח' <sup>28</sup>. העדויות על זהירות זו שנהג בה הכוהן הגדול ביום הכיפורים, ושנהגו בה בוודאי כוהנים בשאר ימות השנה בברכת כהנים, הן מסופי ימי הבית, אבל יש מקום להשערה, שלא בבת אחת נתקבלה ובוודאי שהייתה תוצאה של תהליך ממושך. אמנם נמצאת מסורת, האומרת 'משמת שמעון הצדיק ססקו מלכרך בשם' <sup>29</sup>, אבל בנוסח אחר נאמר רק 'לאחר הרגל חלה שבעת ימים ומת וגמנעו חבריו מלכרך בשם'; וייתכן שאין סירושה אלא שמחמת צערם ואכלם גמנעו הכהנים זמן מה אחרי מותו מלכרך בשם <sup>30</sup>. על כל סנים אין לעשות מסורה זו לעיקר וללמוד ממנה על תקנה, שלא לכרך בשם במקדש בניגוד לשאר המקורות <sup>31</sup>. ובוודאי שאין

28. ר' א' נייגר, קבוצת מאמרים, ברלין 1877, עמ' 102; בן יהודה, במלתו ח"ג, עמ' 1264 הע' 3 האריך מאוד ולא הביא את דברי נייגר. והסברים אחרים אצל ל' בלאו בספרו הנ"ל, עמ' 134 הע' 2, ונ' אלקן, מחקרים ח"א, עמ' 200. וכבר העמיד ח' ילקן, קרית ספר, כרך כח, תשי"ב, עמ' 71 על 'הואה', 'הואהא' שב'סרך היחד' (ר' מהר' ליכט, ירושלים תשכ"ה, עמ' 160, 181) ראוי והוא, ושם גם צורות אלו אינן אלא מסירות של שמיעה בהבלעה.

29. ר' בלאו שם, עמ' 131, והוא רמז שם לשמות שבסאסירוסים תאשאו, ותשאו וכל הענין הוא תוספת במשנה מתוך ברייתא; ר' י"ג אששטיין, מבוא לטעם המשנה, עמ' 228, ושם, עמ' 252, וש' ליברמן, תוס' כסוטה, מעור, עמ' 871. דומה ליסי הוא הכינוי 'יסי', סנהדרין ס"ז מ"י, בכתבי יד 'יוסה' (דקדוקי סופרים ס ע"א), ובכ"י קרסמן, בניקוד יטה, ושם גם ביטאו יוסח.

30. עפ"י סירושה זה מסתברת גם קושיית הבבלי, מו ע"ב, שכן באמרם 'ליה ולך' נראה, כאילו 'לך' הוא משהו אחר מ'יה'; ור' ש' ליברמן, 'עלי עיני', ס' היובל לכב' ש"ז שוקן, ירושלים, תשי"ח-תשי"ב, עמ' 81.

31. תוס' סוטה ס"ג הי"ח, עמ' 319, הנוסח הראשון של הדפוס וכ"י וינא והנוסח השני של כ"י ערסורט.

32. כך סירש גם ב' יעקב שם, עמ' 175 הע' 3.

33. זו דרכו של א' מרמורשטיין, The Old Rabbinic Doctrine of God, ח"א, עמ' 28, והוא 'מניה' באופן חספי את המשנה והתוספתא בברכות, וכל בניני ההיסטורי רעוע. הוא מבוסס על מאמרו של ריב"ל (ירר ברכות פ"ט, יד ע"ג, סכות כג ע"ב) 'ג' דברים עשו ב"ד של מטה, והסכימו ב"ד שלמעלה על ידם, אלו הן: מקרא מגלה ושאלת שלום בשם והבאת מעשר' (בירר מתי: חרמה של יריחו, ואין מונים הבאת מעשר). הוא קושר את כל הדברים יחד ומייחסם לתקופות קרובות זו לזו, וכך הוא מניע לתקנה שנעשתה נגד הכהנים, שבאו אחרי שמעין. הדרשה הג"ל מנומקת בכתובים מתקופות רחוקות זו מזו, ואין הכוונה של המניין אלא לציין דברים שנעשו ע"י בחי דין של מטה והוסכם להם מלמעלה. סירושו של מרמורשטיין לתהילים קכט, ח, שלסיו 'העוברים' הם הלניסטים, שלא קיבלו את תקנת חכמים לכרך בשם המפורש, אינו אלא סרי דמין בעלמא. ובוודאי שכן סירא מא, כ אינו עניין לכאן; ר' מ"צ סגל, עמ' רסא-רסב.

להקדים את המסורת הזאת לתקנה שהתקינו 'שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם' (ברכות ס"ט מ"ה). משנה זו, שנתפרשה פירושים רבים<sup>34</sup> אין להוציאה מפשוטה וגם אין לנתק אותה מן הדברים שנאמרו לפניה: 'כל חותמי ברכות שהיו במקדש היו אומרים' מן העולם<sup>35</sup>; משקלקלו המינים ואמרו "אין עולם אלא אחד", התקינו שיהיו אומרים "מן העולם ועד העולם". הביטוי 'מעולם ועד עולם' נמצא פעמים אחדות במקרא (תהל' צ. ב; קג. יז) גם בנוסח ברכות כגון בתפילה המיוחדת לדוד 'ברוך אתה ה' אלהי ישראל אבינו מעולם ועד עולם' (דה"א כס. יא). בחתימת הקובץ הראשון של ספר תהלים 'ברוך ה' אלהי ישראל מהעולם ועד העולם' אמר ואמן' (תהל' מא. יד, ומעין זה שם קו. מח), ובנחמיה ס. ה 'ויאמרו הלויים... קומו ברכו את ה' אלהיכם מן העולם עד העולם וגו'". משמעותה של נוסחה זו אינה אלא 'מדור דור', 'לנצח' וכדומה. כמו 'מעתה ועד עולם'. המינים שקלקלו ואמרו, שאין עולם אלא אחד. הם, כנראה. הצדוקים. קלקולם זה גרם שהקסידו על כך, שחותמי ברכות שהיו במקדש יהיו אומרים 'מן העולם ועד העולם'. לפני תיקון זה לא נהגו בכלל בחותם ברכות זה<sup>36</sup>. כמו כן, משקלקלו המינים התקינו, שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם. כאן לא מפורש, כנגד איזה קלקול התקינו תקנה זו. אבל אם המדובר באותם מינים, הרי מתוך התיקון ניתן ללמוד, שגם כאן מדובר בצדוקים, ששללו את ההשגחה<sup>37</sup>. התיקון המחדש נוסח ברכה קדום שבמקרא – 'ה' עמכם', 'יברכך ה' – בא להשריש את האמונה בהשגחה. ואין הוא נוגע כלל לדרך הגייתו של השם. לא מתקבל על הדעת, שרק בזמנים שלא בירכו ברכת כוהנים מחוץ למקדש אלא בכינור, לא שאלו בשם אלא בכינור, שכן ראינו, שבזמנים קדומים, מימי החשמונאים הראשונים, נזהרו מלהשתמש בשם והחליטוהו בכינויים. אם זמנם המדויק של הנהגת הזהירות

34. ר' ח' אלכך, סדר זרעים, השלמות עמ' 339.

35. ככ" קופמן, לו וכת"י הרמב"ם הנוסח הוא: 'כל חותם הברכות שהיו במקדש היו מן העולם...'. 36. ר' א. קרוכמל, עין תפלה, חרמיה עמ' 22, ש"א ליתשטם.

תרכיץ של"ב, תשכ"ג, עמ' 313-316.

37. המשנה מונה עניינים שהיו במקדש, ובכללם – מה היה חותם הברכות הנהוג. המשפט הפותח ב'משקלקלו המינים' אינו שלב חדש, אלא הוא מוסר, מאימתי הותקן חותם זה. התוספתא ברכות ס"ו הכי"א מוסיפה גם את טעם התקנה: 'מוריעים שהעולם...'. המשנה מוסרת את התחלת החותם 'מן העולם', התוספתא את סיומו 'עד העולם' (אבל ישנם עדים לנוסח הסוף גם במשנה וגם בחז"ל): ואין הבדל ביניהם: שניהם מתכוונים לאותה נוסחה 'מן העולם ועד העולם'. בכך מסתלקים הקשיים, שהתחבטו בהם מפרשים ראשונים ואחרונים, ר' ש' ליכרמן, תוס' כפשוטה, זרעים, עמ' 122-123. ולפי דבריו מעולם לא אמרו רק 'מן העולם' בלבד או 'עד העולם' בלבד, אלא משהותקן החותם אמרוהו בנפחתו הידועה 'מן העולם ועד העולם'.

38. כך פירש גם יעקב מן, Texts and Studies, ח"א, Cincinnati, 1931, עמ' 581-582, את ענינה של התקנה על שאילת שלום, אלא שבעקבות דברי א' ביכלר (Priester und Cultus, וינא 1895, עמ' 176) על התקנה הראשונה קבע את זמנה לפוף ימי הבית, אבל אין שום הוכחה לכך. ועל הדעות בעניין ההשגחה ר' להלן, פרק יא.

בהגיית השם במקדש והבלעתו נעלם מאתנו. הרי נתפרש טעמו: 'משרבו הפרוצין'. ואין סרוצין אלה אלא אנשים שנהגו בקלות דעת להשתמש בשם, בדומה ל'סרוץ' בנדרים ובשחוק' (דמאי פ"ב מ"ג).

השימוש בקמיעות היה נפוץ ביותר. ועל כך מעידות הן ההלכות המסיות לפי תומן, כמו 'לא יצא האיש... ולא כתסלין ולא בקמע' (שבת פ"ו מ"ב), 'המוציא... עור כדי לעשות קמע...' (שם פ"ח מ"ב—מ"ג) יג, והן משלים עממיים, כגון 'ר' חוניא בשם ר' בנימן בן לוי: למלך שאמ' לבנו צא לסרגמטיא; אמ' לו: אבא מתיירא אני בדרך מפני הליסטיין, ובים מפני הסירטיין. מה עשה אביה נטל מקל וחקקו, ונתן בו קמיע ומיחה לבנו. אמ' לו: יהיה מקל זה בידך, ואין את מתיירא מכל ברייה'.<sup>38</sup> דווקא הסודיות והיראה, שאספה את השם המפורש ואת הגייתו, הגבירו את האמונה בכוחו ובערך השימוש בו, ולא נרתעו מלהשתמש בו בקמיעות ככלחשים. הלא דבר הוא, שלדברי ר' עקיבא, שמנה בין אלה שאין להם חלק לעולם הבא את הלוחש על המכה, הוסיף אבא שאול: 'אף ההוגה את השם באותיותיו' (סנהדרין פ"י מ"א). קרוב לומר, שהגייה זו של השם באותיותיו הייתה כרוכה בלחישות. לכך התכוון, כנראה, האמורא ר' מנא בהערתו לדברי אבא שאול 'כגון אילין כותאי דמשתבעין' (יר' שם פ"י ה"א, כח ע"ב), כלומר כמו השומרונים שהם משביעים בשם. אמנם ידוע על הגיית השם באותיותיו על ידי השומרונים הקדמונים בניגוד לאחרונים ועל השימוש בו לצרכים מאגיים, אבל ברור, שאבא שאול, כמו ר' עקיבא, כיוונו את דבריהם ליהודים. ראוי להזכיר בנידון זה את המאמר 'שכל המשתמש בשם המפורש אין לו חלק לעולם

38. ור' שבת קטו ע"ב: 'הברכות והקמיעין אע"פ שיש בהן אותיות של שם ומעניינות הרבה שבחורה אין מצילין אותן מפני הדליקה' ור' שם סא ע"ב ותוספתא שם פ"ג הי"ד, תוספתא כששטה שם עמ' 205, ור' ל. בלאו בספרו הגיל עמ' 44—95.
39. ויק"ר פ' כה, עמ' חקסו. ועל מידת הוהירות שנהגו בכתיבת השם ר' תוספתא ברכות פ"ג ה' כ"ב, ור' תוספתא כששטה ח"א, עמ' 47. ועל השואל במקלו ר' תוס' שבת פ"ו (ח) הי"ד ותוספתא כששטה שם שם' 93 ור' גס יר' נדרים פ"י ה"א, מא ע"א (= מריק פ"ג ה"ב, סב ע"א): 'מקלו של ר"מ היתה בידי והיא מלמדת לי דעת'.
40. ר' ישראל לוי, Ueber einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul, Bericht über die Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, 1876, עמ' 33—34 (= קטעים ממשנת אבא שאול, מסלוח לתורת התנאים, חל"א אביב תרס"ח, עמ' 129). Contra Haer. 24, 14 אומר ששמעון תלה את כוחו בידעית שמות ברבריים καὶ ὀνόματα βαρβαρικά, תנח' רשב אות ב, בתיאור מלחמת השומרתים בראשית ימי הבית השני נאמר: 'מה עשה עזרא חרובכל ויהושעז קבצו את כל הקהל אל היכל ה'... והלרים היו משוררים ומזמרין ומחרימין ומשמתיין ומנדין את הכותיים בסוד שם המסורש'.
41. ר' ו' בן חיים, 'ההגים השומרתנים את השם באותיותיו', ספר ארץ ישראל ג' תשי"ד, עמ' 147 ור' שם, עמ' 150 הע' 48.



הכא', המוכא באכות דר' נתן (נו"א סי"ב עמ' 56) כפירוש לדברי הלל יודאשתמש כתגא חלף' (אבות ס"א מ"ג) 42.

כתיבת השמות בקמיעות ולצרכים מאגיים נעשתה כנראה בדרך המקובלת בחכמה זו. השם של י"ב אותיות. הנזכר בכרייתא בבלית, והשם של מ"ב אותיות. שמדבר עליו רב (קידושין עא ע"א). והשם של ע"ב אותיות. שר' אבין אומר עליו. שבו גאל הקב"ה את בני ישראל ממצרים – כל אלה לא נתפרשו לא בתלמוד ולא במדרשי האמוראים. לעומת זאת רבו ההסברים הפילוסופיים והמיסטיים. ברם. אין ספק. שעם הופעת הסאפירוסים המאגיים נתחזר עניינם של שמות אלו. כפי שעמדו על כך מ' גסטר ול' בלאו. בפאפירוסים אלה משתמשים כהנאים של האלף-בית היווני לצירופם של שמות  $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\omicron\nu\sigma\mu\alpha$  של שמות  $\alpha\nu\alpha\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\iota\zeta\epsilon\iota\nu$  נעשה בידי יهودים כאמצעות השם בן ד' האותיות. כתיבתו שלוש פעמים נתנה שם בן י"ב אותיות. בניין משולש. שהבסיס שלו הוא שם בן י"ב אותיות. כלומר ג' פעמים שם בן ד'. והפתחת אות אחת בכל שורה. עד שמגיעים בקדקודו לשם בן ד'. גותגת ביחד שם של ע"ב. ארבע השורות הראשונות גותגות את השם בן מ"ב אותיות. מכיוון ששמות אלו. שנקראו 'שם רבה' בנויים היו על השם בן ד' אותיות. אין תימה שהועלו אותם כללי הזהירות על מסירתם. בכרייתא בבלית נאמר במקביל למה ששמענו על שם בן ד' אותיות: 'ת"ר: בראשונה שם בן י"ב אותיות היו מוסרים אותו לכל אדם; משרכו הפרוצים, היו מוסרים אותו לצנועים שכבהוניה...'. סייגים ברורים יותר מצויים כדברי רב יהודה אמר רב: 'שם בן ארבעים ושנים אותיות אין מוסרין אותו אלא למי שצנוע ועניו. ועומד כחצי ימיו. ואינו כועס. ואינו משתכר. ואינו מעמיד על מידותיו. וכל היודע והזהיר בו והמשמרו בטהרה אהוב למעלה ונחמד למטה. ואימתו מוטלת על הבריות ונוחל שני עולמים העולם הזה והעולם הבא' (קידושין שם). כל התנאים הנדרשים מן הראויים שיימסר להם השם מסרתם היא. שהיודע אותו יהא זהיר בו ומשמרו בטהרה. ולא יעשה בו שימוש בלתי ראוי. ההלכה קובעת עונש מלקות למקלל את חברו בשם. הלכה זו קדומה היא. שנויה היא בכרייתא אלמונית (תוספתא מכות

42. ור' בס' רבינו בתי לאבות, הר"ל י"ל דייטש, ירושלים (ללא שנת דפוס), עמ' ת. ור' נ' שלום, Jewish Gnosticism etc, עמ' 54.

43. כ"ר מר יס, עמ' 442.

44. ר' מרין ח"א סס"ב, ור' אצור הנאותים לקידושין, עמ' 176, ובהע' כ"מ לחן שם. הקומ' בתציה של ב"ו בכר, Die Agada der bab. Amoräer, שטראסבורג 1878, עמ' 17 ואילך, שחשב למצוא את שם של מ"ב אותיות במאמרו של רב על עשרה דברים שבהם ברא הקב"ה את העולם, חנינה יב ע"א, כבר נדחתה בצדק ע"ל בלאו, ור' נס להלן עמ' 174.

45. Journal of the Royal Asiatic Society, The Sword of Moses, M. Gaster 1896, London עמ' 156 ואילך, (= Studies and Texts in Folklore, Magic etc כ"א London, 1925, עמ' 285 ואילך); L. Blau בחיבורו הנ"ל, עמ' 141-145.

ס"ה ה"י, עמ' 444, וירד' שבועות ס"ג הי"ב, לה ע"א) ונמסרת היא בשם ר' יוסי הגלילי<sup>46</sup>. מעניין שבספרך היחד' נאמר על המקלל בשם 'ולא ישוב עוד על עצת היחד' (ס"י ז, 1 הוצ' ליבם עמ' 160).

על השימוש בשם לקללה אנו שומעים מפיהם של אמוראים: 'שמואל הוה עבר שמע פרסיא מקלל לכריה ביה ומית' (יר' יומא פ"ג ה"ז, מ ע"ד). כוח הפעולה הוא בשם עצמו. ואין זה חשוב, אם הוא יוצא מפיו של סרסי או מפיה של אישה פרסייה (קה"ר ג, יא). מי שאינו זהיר בו עשוי להרוג בני אדם, לכן התנאי הוא — שלא למסור אותו למי שכועס. תנאי נוסף הוא, שאין למסור את השם למי שנצרך לאחרים, כפי שיוצא מן הסיפור דלקמן 'חד אסי בציפורין אמר לרבי פנחס כר חמא: איתא, ואנא מסר ליה לך. אמר ליה: לית אנא יכיל. אמר: למה? אמר ליה: דאנא אכיל מעשר, ומאן דרגיל ליה לא יכיל מיכול מבר נש כלום' (יר' שם). והטעם מפורש יותר במקור המקביל. 'דילמא תבע גבי בר נש כלום, ולא היב ליה וכעם עלוי וקטל ליה'. הכוח שבשם המסורש משמש גם הסבר להעלמתו ולא־ידיעתו: 'כך אמר הקב"ה: ומה אם שעה שהעלמתי מהם שם המפורש, הם הורגים בכינוי — אילו נתתי וגליתי להם שם המפורש, על אחת כמה וכמה' (קה"ר שם). אותם חכמים, שידעו את סוד שם המפורש, ראו את העלמתו מן הכלל כעונש. כך משיב ר' יהושע בן לוי בשם ר' פינחס בן יאיר על השאלה, מפני מה ישראל מתפללים ואינם נענים: 'מפני שאינם יודעים סוד שם המפורש'. ידיעת השם נחשבה בזכותם של דורות מסוימים. ר' אבא בר כהנא אומר: 'שני דורות השתמשו בשם המפורש, אנשי כנסת הגדולה ודורו של שמד... ויש אומרים: אף בדורו של חזקיהו ובדורו של צדקיהו היו יודעין שם המפורש. שנאמר: (לכן) כה אמר ה' [אלהי ישראל] הנני מסב את כלי המלחמה אשר בידכם (ירמ' כא, ד). איזהו כלי המלחמה? זה שם המפורש, שהיו יוצאין למלחמה, ולא היו עושין מלחמה, ונופלין השונאין; וכיון שגרמו העונות וחרב הבית, היו נופלין

46. שבועות כא ע"א יר' יהודה אומר משום ר' יוסי הגלילי, וכן מכות טו ע"א, ובתמורה ג ע"א רק משום ר' יוסי הגלילי אבל בכ"י מינכן: ר' יהודה או משום ר' יוסי הגלילי. במכות ובתמורה סידש רש"י בשם 'בשמו של הקב"ה', אבל בשבועות 'בשם המיוחד'. 47. קה"ר שם. והסדר שם הוא הסוך. ר' פינחס בר חמא הוא המבקש מהאסי, שיגלה לו את סוד השם המסורש, והאסי מסרב מהטעם הנוכח, אבל הנוסח שבירושלמי נראה כמקורי יותר ובקונדרס אחרת לילקוט שמעתי (ר' ל' ניצברג, שרידי ירושלמי, עמ' 311) 'ר' יוסי בציפורי אמר ליה לר' פנחס בר חמא... אבל נראה, שזה נוסח משובש. הברדל דומה נמצא גם בסיפור על ר' אוניי בר סוסי ור' חנינה מציפורין. לפי הירו' מציע ר' אוניי לר' חנינה לגלות לו את השם, בקה"ר נאמר ההיפך. ר' אתייא בר סוסי, בנוד לר' חנינה, אינו מן החכמים המפורסמים, ונוכח בירושלמי רק ארבע סעמים, ור' מה שכתבתי בספר ארץ ישראל ח"ה (1958) עמ' 190, ור' סס"ר ס"א, קד ע"א: 'מה אני בורא עולמות ומחריב עולמות אף שמי בורא עולמות ומחריב עולמות'. 48. סס"ר ס"י כב, ק"ד ע"ב, ור' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 255 הע' 14. 49. ליברמן, שם, רמז ליומא סט ע"ב. שם אמר רב על עזרא, שנידלו בשם המסורש, ור' גם יר' ברכות ס"ז, יא ע"ג.

ביד שונאיהן. ר' אייבו ורבנן. ר' אייבו אמר: המלאכים היו מקלסין את השם שהיה עליהם; ורבנן אמרו: מעצמו היה נקלף (מדרש תהלים לו. ח). אמוראים אלה, בני המאה השלישית, המתארים את השימוש בשם המפורש על ידי חיילותיו של צדיקה בדרך כתיבת השם על גופם. מצמצמים את כוח פעולתו העצמית של השם, שכן גרמו העוונות וביטלוהו. בדומה לכך נאמר, שהתנא ר' חנינא בן תרדיון, אחד מגיבורי דור השמד, שידע את סוד שם המפורש, נענש משום שהגה את השם באותיותיו (ע"ז יח ע"א). כנראה כדי להשתמש בו. ברור, שהדעה על עונשו של ר"ח בן תרדיון היא דעתם של האמוראים. ראוייה לתשומת לב היא העובדה שבתורת יודעי סוד השם מופיעים בסיפורים 'רופא' וחכם כמעט בלתי ידוע, בעוד שאלה שהם רוצים לגלות להם את הסוד הם גדולי הדור – ולבסוף אין הגילוי יוצא לפועל. מצד אחד ראו בידעת השם מעלה דתית ורוחנית, ומצד שני הכירו בסכנות הכרוכות בגילוי. ולא כל שכן בשימוש בו. לפיכך הכריעו את הכף לריסון. שהיה בו משום ויתור. ר' יוחנן קבע 'שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרין אותו לתלמידיהן סעם אחת בשבוע'. כשרבא 'סכר למידרשיה בפירקא, אמר ליה ההוא סבא: "לעלם" כתיב<sup>50</sup>. הוא רומז בכך לדרשה שמסר רב נחמן בר יצחק 'זה שמי לעולם. "לעלם" כתיב<sup>51</sup>, תשובה לסתירה שבין דרשה זו לבין המשך הכחוב 'וזה זכרי לדר דר' ניתן למצוא במאמר אחר של אותו אמורא: 'לא כעולם הזה העולם הבא. העולם הזה נכתב ביו"ד ה"א ונקרא באל"ף דל"ת, אבל לעולם הבא כולו אחד נקרא ביו"ד ה"א ונכתב ביו"ד ה"א' (פסחים נ ע"א) – במאמר זה באה לידי ביטוי השלמה עם המציאות הפגומה מבחינה דתית: ידיעת השם והגיתו לא תהא שלמה אלא בעולם הבא. כששמו יהיה אחד. ולא יהא חשש לצירוסו ולשימוש בו כמשמעות פוליטיאיסטית-סינקרטיסטית. כפי שרווחה בספרות המאגית, בקמיעות ובהשבעות, המקורות שמדובר בהם על שימושם של רשעים ב'שם סומא' מעטים הם<sup>52</sup>. שכן דעה מעין זו פותחת פתח בפני תפיסה דואליסטית. גם על כלעם נאמר, שהשתמש בשם המפורש<sup>53</sup>.

50. קידושין עא ע"א, ושם מובאת לפי זה ברייתא, המפרשת את המשנה עדיות ס"ח מ"ז: 'תאנא: עוד אחרת היתה, ולא רצו חכמים לגלותה, אבל חכמים מוסרים אותו לבניהם ולתלמידיהם סעם אחת בשבוע וכו' תם עליה אומר רב נחמן בר יצחק 'מסחברא וכו'. ויכול הטוען לטען, שהמאמר של ר' יוחנן על השם אינו אלא העברה, כפרט שבירו' קידושין ס"ד ה"א, סה ע"ג, מובא רק העניין הראשון, ועל כך מעיר ר' יוחנן: 'העבודה שאני מכירן ומה נעשה ונשתקעו בהן גדולי הדור'. ברם נראה, שבכל זאת אין להטיל טסק באותנטיות של המאמר, שכן הוא פותח פתח פנימי שלמה על ענין הגית השם והוראת סודו, וכנראה העברה לכאן מחמת הדמיון שבין הברייתא לבין מאמרו של ר' יוחנן.

51. וכך נדרש קהלת ג יא במדרשי קהיר שם, ור' נס בתרעום שם.

52. על הפסוק בר' כה, ו' לבני הפילוסופים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות' איר ירמיה בר אבא: 'שמסר להם שם סומא' (סנה' צא ע"א). רש"י בפירושו לבראשית שם הביא את המאמר, והמסרשים טרחו הרבה כדי לישב את המאמר, ויש שהגיהו 'שם בסומא'.

דומה. שתיאורנו הנ"ל יש בו כדי לכטל את דעתם של תיאולוגים נוצריים. שרצו לגלות באי-הגיית השם וכהחלפתו בכינויים הכדל יסודי בין היהדות לבין האמונה המקראית. כמו כן אין לקבל את הדעה, שההימנעות מלבטא את השם מקורה בגלות כבלא, ושכאה מחמת חשש מפני לעגם של הגויים ומגידופיהם מסוג הנזכרים ביחזקאל (לו, כ) וכתהלים (מ, ה; עד, י). נראה, שכאמת באה ההימנעות מהגיית השם ומהוכרתו למנוע את טשטוש המרחק שבין אלהים לאדם ואת השימוש בשם לצרכים מאגיים. אבל עוכדה זו אינה מעידה על 'ירידה' של אמונת ישראל ועל התרחקות היהדות מאלהים, שכן דווקא קרבת אלהים באה, כפי שראינו, לכלל כיסוי בכינויים המורים עליה, אלא שגם כהם וכסירושהם – כמו כיהם ל'שם המפורש' – מתגלית אותה מתיחות שבין תחושת המרחק לבין תחושת הקרבה, המאפיינת את יחסם של חז"ל לאלהים.

ר' הרב מ. כשר, תורה שלמה, חיי שרה, עמ' תקצו, ור' ל' ניצבורג Legends ח"ה, עמ' 285, ושם עמ' 301. ניסיונו של H. J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit, Tubingen, עמ' 252 ואילך, לזהות את בלעם עם שמעון מטוס, שגם עליו נאמר שסרח, אינו יותר מתקבל על הדעת מאשר היהיה עם ישו, ור' מה שכתבתי בתרביץ שנה כ"ה (תשט"ו), עמ' 281 ואילך. בתיאור התרסים של לבן בסדריא סל"ו (הושמט בהוצ' הרד"ל) נאמר גם כן 'זכותבין על ציץ והב שם רוח טומאה' (ובכ"י ניצבורג 111 'על טס של והב', תם כאן בתי"י 'זכותבין קוסמין בצצא דרהבא' ור' לעיל עמ' 105 הע' 13.

33. בילמדנו המובא בילק"ש במדבר, רמן תשסה, על בלעם שהיה 'סורח ועולה למעלה מסני שהשתמש בשם המסורש'. בתי"י לבמדבר לא ת נאמר כבר 'עבד מלתא דקוסמין וסרח באור שמאי' ור' ח"מ הורוויץ, אנדת אנדות, ברלין תרמ"א עמ' 78-79 ור' שם הע' כו, והוא לא ראה את הילק"ש; לסיכך כתב, שבעל האנדה שנה מלשון התיי, ועיין תנחומא מטות אות ד, במדבר ס"ב כ.

54. ר' ב' יעקב בספרו הנ"ל.

## פרק שמיני

### פמליא של מעלה

הכינויים שחידשו חכמים כדי לכנות בהם את ריבונם. מבטאים את מערכת היחסים שבינו לבין העולם והאדם. יש בהם גם גילוי מידותיו וגם משום תיאור פעולותיו. השאלה הצצה ועולה היא. מהי מידת השפעתן של הדעות והאמונות. שגילינו בכינויים אלה. על יחסם של חז"ל למלאכים הממלאים את חלל עולמו של המקרא – החל כאותם שליחים תמימים. שכאילו נוצרו למלא שליחויות מסוימות ולעבור מן העולם יחד עם מילוין. דרך משרתי היכל. שרפים וברוכים. המופיעים בחזיונותיהם של אנשי חזון. ההולכים ומתרחבים לאלפים ורבבות. ועד לאותם שרים הממונים מינוי של קבע על עמים שלמים ולאותם מלאכים. בעלי שמות פרטיים. התופסים סקום של קבע בפמליא של מעלה וממלאים תפקיד של קבע בעולם של מטה.

בהתבוננם במקראות הבחינו חז"ל יפה. שאין לא כתורה ולא בגביאים ולא בכתובים תורת מלאכים אחידה ועקיבה. אלא. להפך. מצויות שם גישות שונות ורחוקות זו מזו. כך חשו. שבמקומות רבים. שמדובר בהם על המלאך. הכוונה לה' בבכודו ובעצמו. אלא שמחמת רתיעה מביטוי של הגשמה הועבר התפקיד למלאך. לפיכך היו תנאים. שלא נרתעו מלדחוק רגליהם של מלאכים מתוך הכתובים. כשעניינם היה להדגיש דווקא את קרבתו של ה' לעמו. או כשנתעורר בהם חשש. שמא התפקיד שהוענק למלאך עשוי להעלותו לכוח עצמאי. למעין דמיורגום. מתוך שהיה בידיהם הכינוי 'שכינה'. המבטא את נוכחותו של האל. יכלו בנקל ללמוד סן הכתוב ויסע מלאך האלהים ההולך לפני מחנה ישראל (שמות יד. יט): 'ירדו לים שכינה עמהם'. ומתוך תפיסה זו התעלמו לעתים בדרשותיהם

1. מכידר"י מס' דשירה פ"ג, עמ' 128. המשל הוא דרשת חכמים לפסוק 'זה אלי ואנוהו': 'וחכמים אומ': אליו עד שאבוא עמו לבית מקדשו משל למלך... והוא המשך לדרשת ר"ע שם, עמ' 121, ור' גם שם מס' דססחא ס"ד, עמ' 51: 'ר' עקיבא אומר: אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאמרו. כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה: עצמך פדית. וכן את מוצא בכל מקום שגלו ישראל, כביכול נלחה שכינה עמהם'. ור' מכילתא דרשב"י, עמ' 79, ושם עמ' 232.

לגמרי מן המלה 'מלאך', כאילו לא הייתה כתובה כלל. כששאל ר' נתן את ר' שמעון בן יוחאי 'אתה מוצא 'מלאך ה' בל כל מקום: (וימצאה מלאך ה') (בר' טז, ז), ויאמר לה מלאך ה' (שם, ט); וכאן הוא אומר: ויסע מלאך האלהים (שמות יד, יט) – השיב לו רשב"י ברוח תורת ר' עקיבא רבו: 'אין אלהים בכל מקום אלא דיין. מגיד הכתוב, שהיו ישראל נחונים ברין באותה שעה. אם להנצל אם להאכזר עם מצרים'. המלה 'מלאך' שבכתוב חסרת משמעות היא בדרשה זו. יתר על כן לעתים הכניסו לתוך הכתוב את המושג 'מלאך', כשאין הוא מופיע בו כלל, כדי לתקוע בו יתר, שיוכלו לתלות עליה דרשה על יחס השכינה לישראל, כגון: "ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה'" – אלו מלאכי השרת. וכן אתה מוצא, כל זמן שישראל משועבדין, כביכול שכינה משועבדת עמהם, שנ': ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר (שמות כד, י); וכשנגאלו מהו אומר: וכעצם השמים לטוהר; וגאמר: "בכל צרתם לו צר (ישעיה פג, ט). המגמה להרחיק את מקום המלאך ממקראות, שמדובר בהם על חשיבות ישראל וגאולתו, קדומה היא, ואותו ספוק כישעיה, שפירושו חכמים לפי הקרי, תרגמוהו בתרגום השבעים לפי הכתיב: Οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἀγγέλως ἄλλ' αὐτὸς αὐτοῦς εἰσέσωεν αὐτοῦς κριοῖς כלומר גרסו: 'לא צר ומלאך, פניו הושיעם' – פירוש התואם את דרשת התנאים 'לא על ידי מלאך, ולא על ידי שליח', החוזרת פעמים רבות כשמדובר בנקמתו מאויבי עמו ובחשונותיו, אלא שחכמים עוד הרחיקו לכת ושיתפו את השכינה במישרים בצרתם של ישראל, בשעבודם ובגלותם.

2. ר' להלן, עמ' 156.
3. מכילתא דר"י, ויהי ס"ד, עמ' 101, אבל כבר כא, ז נאמר: 'ויקרא מלאך אלהים', ואמנם גם שם דרש ר' סימון 'קסצו מלאכי השרת לקטרנו וכו', ב"ד נג, יד, עמ' 572, ור' במקבילות שצירנו, שם הע' 8.
4. מכילתא דר"י, מס' דפסחא ס"ד, עמ' 51, אמנם בילקוט חסד 'אלו מלאכי השרת', אבל ר' מכילתא שם ס"ט, עמ' 33, ור' גם מכילתא דרשב"י, סוף עמ' 34.
5. ר' The Septuagint Version of Isaia, I. L. Seeligman, 1948, עמ' 62, ור' מ' שתרביץ תשכ"א, עמ' 153, וק"ס כרך לו (תשכ"א), עמ' 146 הע' 17. כלשון השבעים עדיין משמש ἄγγελος גם במובן של שליח בשר ודם, כמו 'מלאך' במקרא, אבל בלשון חכמים אין 'מלאך' אלא במשמעותו המיוחדת, 'בכל הקב"ה עושה שליחותו' (בר' י, ו, עמ' 60), אבל 'אין מלאך אחר עושה ב' שליחות, ולא ב' מלאכים עושים שליחות אחת' (שם ג, ב, עמ' 516). ור' חנינא אמר: 'עד שלא עשו שליחותן – אנשים: כיון שעשו שליחותן, לבשו מלאכות' (שם עמ' 518); ור' Gesammelte Aufsätze, Max Grünbaum, 1901, zur Sprach- und Sagenkunde, עמ' 287.
6. ר' מכילתא דר"י, מס' דפסחא ס"ז, עמ' 23; ס"ג, עמ' 43; ספרי דברים ס" מב ושם ס" שכה; ובהנדה של ספח, מהדר ד' מלדשמידט, 'ירושלים תשיך', עמ' 44 הע' 60. לעיל עמ' 105 הע' 13. [ור' כעת J. Goldin, Not by means of an Angel and not by, Studies in the History of Religions, means of a Messenger, 1968, עמ' 412 ואילך].

ולא שם לב לנאמר בשבעים, ר' לעיל הע' 5.

בעיה מיוחדת עוררו הפסוקים: 'הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכינתי. השמר מפניו ושמע בקלו אל תמר כו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבנו. כי אם שמוע תשמע כקלו ועשית כל אשר אדבר ואיבתי את איביך וצדתי את צרריך' (שמות כג כ-כב). כעלי התרגומים השאירו את המלה 'מלאכא'. והעתיקו את המלים 'כי שמי בקרבנו' בלשון 'ארום כשמי מימריה'. דרשת תנאים לפסוקים אלה לא הגיעה לידינו.

במדרשי האמוראים מצויות שתי שיטות. האחת מרככת את הדברים על ידי העמדת הכלל: 'בכל מקום שהמלאך נראה השכינה נראית'; דרשנים אחרים קשרו את הכתובים האלה עם הפסוק 'הנה מלאכי ילך לפניך וגו'' (שמות לב, לד) ועם בקשתו-מאבקו של משה 'אם אין מניך הולכים. אל תעלנו מזה' (שם לג, טו). שליחת המלאך נתפסה כעונש לאחר מעשה העגל: 'אמר הקב"ה לישראל: אלו זכיתם. אני בעצמי נעשיתי לכם שליח. כדרך שעשיתי לכם במדבר. שנאמר: וה' הולך לפניהם יומם (שם יג, כא); ועכשיו שלא זכיתם. הריני מוסר אתכם לשליח. שנאמר: הנה אנכי שולח מלאך. ואימתי נמסרו לשליח? בשעה שעבדו ע"ז. מניין? שכן אמר הקב"ה למשה: לך נחה את העם; אמר משה: אם אין פניך הולכים, אל תעלנו מזה. ועוד אמר משה: רכון העולם, מה בינינו לבין עובדי ע"ז לנו נביאים. ולהם נביאים; לנו שר. ולהם שר? לדברי ר' לוי. אמנם הבטיח הקב"ה 'שלא ימסרו ישראל לשר כל ימי משה'. אבל 'כיון שמת משה חזר איתו השר למקומו. שכן יהושע ראהו. שנאמר: ויהי בהיות יהושע ביריחו. ויאמר: לא. כי אני שר צבא ה' עתה באתי (יהושע ה, יד). לכך נאמר: הנה אנכי שולח מלאך לפניך'. הכתוב כולל אפוא את בשורת העונש 'מה גוים בשרים, אף אתם בשרים' (שמו"ר, שם אות ז).

בשרי העמים, שר פרס ושר יוון בצבא המרום, נתקלו חכמים כדניאל. ובהסתמכם על דברי ישעיה כד, כא 'והיה ביום ההוא יפקדו ה' על צבא המרום במרום, ועל מלכי האדמה על האדמה' כבר דרשו התנאים, 'שאינ הקב"ה עתיד להסרע מן המלכויות לעתיד לבוא. עד שיסרע משריהן תחילה'. וכך גם ראו ישראל בעמדם על הים שרה של מצרים גוסלס, אבל על הים הקב"ה בעצמו נסרע משרה של מצרים וכך גם לעתיד לבוא.

7. כך בתיא ובתיא, בשבעים  $\alpha\lambda\epsilon\gamma\alpha\tau\alpha\iota\ \mu\omicron\upsilon\ \delta\upsilon\omicron\mu\alpha\ \sigma\alpha\gamma\ \tau\omicron\delta$  שפירושו 'כי שמי עליך'.
8. שמר"ר לב, ט, ובעל המאמר הוא כנראה ר' יהושע בר' נחמיה, ר' ב"ר סצ"ו ג, עמ' 1246, ובהע' שם.
9. שמר"ר לב, כ-ג; תחומא משפט'ם אות ז; ור' נם שם, אות יח; וב"ר סצ"ו ג, עמ' 1246 ור' שם בהע' 4.
10. מכילתא דר"י, שרה פ"ב, עמ' 124-125, ודוקא במדרשי האמוראים יש ששונתה הלשון, והשר היה ל'אלה'. ר' שמר"ר ט, ט; 'אמר הקב"ה אכה אלוה תחלה, ואת-כ עמו. משל (ל)הריוט אומר: מתי אלהיא רבעתן כומריא'. ועל הכאת אלים ר' I Geschichte der Griechischen Religion, M. P. Nilson, עמ' 781; שם II, עמ' 781.

הניגוד בין העמים הניתנים לשלטון שרים-מלאכים לבין ישראל הוכנס כבר לתוך תרגום השבעים לדברים לב, ח כשתרגמו 'יצב גבלות עמים למספר בני ישראל': κατα ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ — 'למספר מלאכי ה'.' וזאת היא גם דעת בן סירא באמרו: 'לכל גוי הקים שר. וחלק ה' בני ישראל הוא'. וכן סבר בעל ספר היובלות, וגם בעל מגילת מלחמת בני האור בבני חושך<sup>11</sup>, ורק חטאם של ישראל גרם, שגם הם נמסרו בידי שר. תפיסה זו של תפקיד המלאך סתחה סתח — אבל גם זימנה אפשרות של תשובה — לסענות של מינים. חכם ושמו רב אידיית או רב אידי. שאמר עליו רב נחמן 'האי מאן דידע לאהדורי למינים כרב אידי ליהדר. ואי לא לא ליהדר'. שאל אותו מין: 'כתיב "ואל משה אמר: עלה אל ה'" (שמות כד, א); "עלה אלי" מיבעי ליה. אל: זהו מטטרון. ששמו כשם רבו. דכתיב: כי שמי בקרכו. אי הכי. סלחו ליה! כתיב: אל תמר בו — אל תמירני כו. אם כן. "לא ישא לסעכם" למה ליז אל: הימנותא בידן. דאפילו כסרוונקא נמי לא קבילניה. דכתיב: ויאמר אליי. אם אין סניך הולכים וגו'. מי הוא אותו מין. שהתווכח עם רב אידי. ומה היא הסיבה המיוחדת לשבח הנאמר? שאלת המין רומזת ברורות לאמונה כשתי רשויות — לדמיונות או לבן אלהים. הממלאים תפקיד עצמאי על ידו של האל העליון: ונראה לי יותר, שהכוונה באמת למין נוצרי. תשובתו של ר' אידי הייתה, כי המלאך האומר היה אותו המלאך שהיה עתיד להיות מורה הדרך — מטטרון ההולך לסניהם — כלומר, אין הוא אלא שליח ולא יותר, וכוחו בא לו ממה ששם ה'

181. ור' גם Sittengeschichte Rom's, L. Friedlander, III, 1881, עמ' 566. ועל שמות השרים ר' שם כא, ה, ושם נמסרות הדרשות בהרחבה בשם ר' אלעזר בן סדת; ובמדרש שמואל סי-ח, עמ' 98, בשם ר' חננאל, ור' שם בהע' בובר; ובשהשר סס-ח; ובדברי-א, כב בשם ר' חננאל, ובזדא' נלקח ממדרשו, ור' תנחומא בשלח יג.

11. י, ור' במהד' סול, עמ' קו, והלשון שהביא שם מסדר-א סכיד בדס' קשטא רסב, ונס בדס' ויציא שד: 'ומנה מלאך על כל אומה ואומה, וישראל נסל בחלקו וחבלו, ועל זה נאמ'... במהד' הרדל-רק 'ומנה מלאך על כל לשון ולשון. ומנין שירד הקב-ה', ותשט מחמת הצנור. אמנם בכי קאואנטור, שלסז הדסים הינער, חורב תש-ו. עמ' 158, חסר כל המשפט 'ובלבל לשתם לשבעים נזים ולשבעים לשון. ומנין שירד הקב-ה'. וכן מצאתי גם בכי ורשא 240:5, אבל בכי פרים 710 כמו בדס' ודי-ו. והקשר עם דור הסלנה נמצא בצוזאת נסתלי בנטסח העברי, ר' בית המדרש כ-א, עמ' קצו.

12. ר' יובלות טו, לב ובמגילת מלחמת בני אור בבני חושך, מהד' י' דין, ירושלים תשט-ו, עמ' 338, ור' במבוא שם, עמ' 213. ור' Origines, V c. Cels., 25-30.

13. סנה' לח ע-ב, ור' בדק-ם שם זה ע-א, שרשם את כל הערסים 'אידי', אבל גם כך קשה לכוון לאזהר ר' אידי הכתנה.

14. הר-ח, רש-י והרמ-ה סירשו כולם, שמטטרון אמר 'עלה אל ה'. הרמב-ן בס' לשמות כד, א, שה' אמר אל משה 'עלה אל מטטרון, שנקרא בשמי ה', אבל ברור שהוא הכנים כאן את שיטתו ונס הודה, 'שדברו בהגדה ההיא כמסתיר סנים'; ור' גם בס' שם כנ, כ, שהבחין בין דרך האמת לבין 'ורבותינו אמרו, כי הוא מטטרון, והוא שם למורה הדרך'.



בקרבנו. כשמביע המין הרהור 'שיעבדו לו', הוא מסנה אותו לאזהרת הכתוב 'אל תמר בו', שפירושו – אל תחליף אותי בו. בשאלה. למה ראתה התורה להדגיש 'שלא ישא לשעשעכם', הריהו מגלה את זהותו של המלאך: המדבר אל משה הוא מי שיש בידו לכפר פשעים. על כך באה התשובה החריפה של רב אידי 'שאפילו בפרונוקא' – היינו כשליח – לא רצה משה לקבלו, ומכאן שכל העניין בא להם לישראל כעונש. המלים 'כי שמי בקרבנו' אינם הסברו של השם מסטרון. ספק אם ידע רב אידי בעצמו בדיוק את האטימולוגיה או את הוראתו של השם הזה. לא היה מעניינו אלא לומר, כי מי שדיבר אל משה היה מלאך מכובד, שכוח פעולתו בא לו מתוך ששם רבו עליו או בקרבנו. ואת השם לקח רב אידי מן האונומסטיקון של שמות מלאכים שבסביבתו הכבלית<sup>15</sup>.

15. על הניסיונות השונים לסרש את השם מטטרון ר' Enoch, H. Odeberg, 1928, עמ' 125–142. ובצדק כתב ג' שלום (Major Trends, עמ' 68), שהם כולם ניהושים. אבל גם השערתו, שהשם בא כדי למלא שם מקורי 'הואל' כ־*vox mystica*, אינה מתקבלת על דעתו, כי גם היא – כמו הנימטריא 'שדי' – מטטרון – מתבססת על התסיסה, ש־כי שמי בקרבנו הוא סידוש לשם. מה ש־הואל' מופיע בראש הרשימה של שבעים שמות של מטטרון בם' חנוך, מהד' אודברג ס' מת, אינו מוכיח דבר, וגם דברי קירקסאני, HUCA, ח-ו, עמ' 317, 'הם אומרים מיטטרון הוא ה' קטן, ושמו כשם רבו וכו' אף בהם ראייה, שדברים כאלה היו בסנהדרין שם. כהשערתו של ג' שלום, שם עמ' 366 הע' 107. וכבר עמד ש' ליברמן, שקיעין, תרצ"ט, עמ' 15, על כך, שאין סימן לכך כשם כתי של התלמוד, וגם לא בנוסח שהיה לפני רימנדוס מרטיני, והעניין נמצא באותיות דר-ע, בם' חנוך ובספרי היכלות, וכסי שהראנו בסנים אף אין לו מקום בהקשר הסיסוד על ר' אידי. המסקנות המרחיקות לכת, שמטיק ג' שלום בספרו Jewish Gnosticism etc., עמ' 41, מן העובדה, שבכל הספרות המאנית הכללית לא נשאר סימן לטראנטקריסציה של 'הואל' כ־מטטרון, בעוד שהשם 'הואל' מופיע בצורות שונות – אין נראות לי. להסך, עובדה זאת אומרת דרשני. הצד השווה שבכל המפרשים, שהם שוכחים לנמרי את הקונטקסט, שבו הדברים אמורים, ותולשים את הביטוי הפיקנט' מתוכו. רב נחמן משבח את רב אידי על תשובתו. אין להניח, שדווקא בסיסור זה נערמו עניינים, שהיו מכבידים על תשובתו ומחלישים את טיעונו, ולכן הצעת הדברים הנראית היא זאת: רב אידי בחר בשם של מלאך, שאינו אומר אלא 'מורה דרך'. (ר' ע'זג ע"ב – מטטרון כמלמד תינוקות) תפקידו היה להורות למשה לעלות. משיחה אותו עם המלאך, שנאמר עליו 'כי שמי בקרבנו', במובן שניתן לו בתרומים (ר' לעיל), קל היה לחזים מעתיינים בתורת מלאכים להכניס כאן את התוספת הסרשנית 'ששמו כשם רבו, ואולי גם להוסיף 'ה' הקטן'. כשם שהיו בין עורכי התלמודים והמדרשים – ולא רק בין העורכים, אלא גם בין החכמים המוסרים – שהרחיקו דברים ממקורותיהם מטעמי רתיצה מסוני אנתרופומורפיזם, או מתוך תשנות של רמזים לאמונה דואליסטית, כך היו גם אמוראים ועורכים, אשר מתוך קרבתם והזהרותם עם חזנים מיסטיים הרביקו לסיפורים ולדרשות הוספות וביטורים שתאמו את השקפותיהם. ההכרעה, אם השמטה או תוספת לפנינו, הדיה תלרה בקונטקסט, ובענין שלנו אוסו של הסיסוד מחייב שלא לראות ב־ה' קטן שאצל קירקסאני השמטה, אלא להסך, לראות במלים 'ששמו כשם רבו' – תוספת. שכן כל עיקרו של הסיסור נמנתו מענדת לתסיסה עצמית כלשהי של מלאך או של רשות כלשהי. קביעה זו אתה

בפרטי מעשי הגאולה ביציאת מצרים ובקריעת ים סוף הוטלו חפקידים על מלאכים, וע"י כך גם הורחקו ביטויי הגשמה. התנאים נסתייעו בהעברת הקבלות לכתובים מפורשים.

דבריו של משה 'התיצבו וראו את 'שועת ה' מתפרשים במכילתא (מס' דויהי ס"ב, עמ' 94) על דרך ההרחבה והכנסת דו"שיח: 'אמרו לו: אימתי? – אמר להם: למחר. – אמרו לו: משה רבינו, אין בנו כח לסבול. – התפלל משה כאותה שעה, והראה להם הקב"ה תורמיות תורמיות של מלאכי השרת עומדים עליהם, כענין שנאמר "...ויאמר נערו אליו: אהה אדוני, איכה נעשה? ויאמר: אל תירא, כי רכים אשר אתנו מאשר אתם. ויחפלל אלישע ויאמר: ה', פקח נא את עיני ויראה. ויפקח ה' את עיני הנער וירא. והנה ההר מלא סוסים ורכב אש סביבות אלישע" (מ"ב ו, טו–יז). וכן נדרש, עפ"י הכתוב כיחזקאל לח, כב, שמלאכי השרת זרקו במצרים חצים ואבני אלגביש, אש וגפרית, ואת הסוס 'ינער ה' את מצרים', דרשו: 'מסרם כאלו בידי מלאכים נערים, כאלו בידי מלאכים אכזרים. שני: ומלאך אכזרי 'שלח בו (משלי יז, יא); ואומר: תמות בנוער נפשם וגו' (איוב לו, יד)<sup>16</sup>. בסיפורים על מעשי הנסים שנעשו לנשים העבריות בגידול ילדיהם במצרים נאמר: 'והקב"ה שולח משמי מרום מי שמנקיר ומשפר אותן כחיה זו שמשסרת את הולד' (סוטה יא ע"ב). אמנם דברים דומים נמסרים בשם ר' לוי 'שני מלאכים היה הקב"ה מוסר לאחד מהם, אחד להרחיצו ואחד להלבישו'. אבל נראה שאגדה זו קדומה לזמנו, שכן ר' חייא הגדול כבר הגיב עליה כרוח ההשקפה, הדוחקת רגלי מלאכים מכל הכרוך בגאולת ישראל, והוא שאמר: 'לא המלאכים היו עושין כן, אלא הקב"ה בכבודו, שני: וארחצן (יחזקאל טז, ט). אילו נאמר "וארחצן", הייתי אומר שמא ע"י מלאך, אלא כתי' "וארחצן", ולא ע"י מלאך, ישתבח שמו של הקב"ה, הוא בכבודו היה עושה להם כך'<sup>17</sup>.

בספרות התנאים – וגם האמוראים הלכו בעקבותיהם – נשארים מלאכים אלה כאלמוניותם, ואינם נקראים בשמות. ר' שמואל בר נחמן, בעל המאמר שהפרנסה גדולה מן הגאולה, 'שהגאולה על ידי מלאך, ופרנסה על ידו של הקב"ה: גאולה על ידי מלאך המלאך הגואל אותי'<sup>18</sup>, לא סירש את שמו של

נורעת מהוכחות, המתבססות על הספרות הגנוסטית הלא-יהודית על קדמותו של השם 'יהואל' ושל 'ה' הקטן', שולקתו בוודאי מחוים יהודיים, אלא שאין להן אסמכתא ממקורות חז"ל, ובוודאי לא ממקור בעל צביון כסיסור על רב אידי. את מקומו של מיכאל השר הגדול, המקריב קרבנות על המזבח הכנוי למעלה, במאמרו של רב במנחות ק' ע"א, חוסס בבמדבר יב, יב 'הנער ששמו מטטרון', המקריב במשכן שלמעלה 'נפשותיהם של צדיקים'.

16. מכילתא דרבי יוחנן, עמ' 111.

17. דברים רבה מהר"ש ליברמן, ח"ט, עמ' 14; ובשמות רבה א, יב; ובסדר אליהו רבה ס"ז, עמ' 43, מדובר, כמו בסוטה, על מלאכים. ורק בסדרא סמ"ב 'הקב"ה מביא סלע בסי' כל אחד ואחד'.

18. ב"ר סצ"ג, עמ' 1245.

## פמליא של מעלה

המלאך. בנדון זה יש דמיון רב בינם לבין ספרי החשמונאים. יהודה המקבי מזכיר בתפילותיו את תשועות ה' במלחמות העבר (מקבים א ג, יח; שם ד, ט; שם שם, ל). ולפני מלחמת ניקנור הוא מבקש 'כאשר חירפו אשר באו מעם מלך אשור, יצא מלאכך ויך בהם מאה ושמונים וחמישה אלף, כן תיגוף את המחנה הזה לפנינו' (שם ז, לט-מ). ברור ש'יצא מלאכך' הוא לשון הכתוב (מ"ב יט, לה) 'ויצא מלאך ה'', אבל בהמשך, כאילו שכח את המלאך, ואמר 'כן תיגוף את המחנה', אבל גם בעל ספר חשמונאים ב, שסגנונו מאופק פחות, אינו מפליג הרבה, אלא מסגנן את התפילה כלשון תקבולת 'שלח נא מלאך טוב לפנינו' (טו, כב). וכמקום אחר כאילו ניבא כלשון התנאים על יציאת מצרים בתיאורו 'וייגלו מן השמים... חמישה אנשים נהדרים רוכבים על סוסים... ובאויבים ירו חצים וברקים...' (שם י, כח-כט).

אף שידע מחבר חשמונאים א את הסיפור על חנניה, מישאל ועזריה, ש'ניצלו משלהבת', ועל דניאל ש'ניצל מפי אריות (ב, נח-גס), הרי ספק הוא, אם ידע את החזיונות על 'מיכאל אחד השרים הראשונים בא לעזרני' (דניאל י, יג) או על 'מיכאל השר הגדול העומד על בני עמך' (שם יב, א). לגבי התנאים אין ספק, שידעו פסוקים אלה, וככל זאת לא הועידו למיכאל שום תפקיד במלחמות ישראל בעבר, רק במדרשים מאוחרים תופס מיכאל את מקומו כשר ישראל הלוחם את מלחמותיו, כמו בספרים האפוקליפטיים עצמם<sup>18</sup>. כך נמצא: 'מיום שנגלה הקב"ה למשה, לא נראה לו אלא ביד מלאך, שנאמר "וירא מלאך ה' אליו בלבת אש וגו'" (שמות ג, ב) — זה מיכאל. באותה שעה היה משמר את משה וישראל בים, שנאמר... במצרים...<sup>19</sup>. שלא כבם' מלכים ובס' מקבים נאמר במדרש, שמיכאל יצא ללחום בסנחריב. האופי האפוקריפי של המדרש הזה, המייחס את דבריו לתנאים, יתברר בהמשך דברינו. גם עקבות הדעות המתנגדות לדבריו שהוא מנסה להתפטר עמהן, עדיין ניכרים יפה: 'א"ר נחמיה: בא וראה אהבתו של הקב"ה על ישר', שהרי מלאכי השרת, שהן גבורי כח עושי דברו, עשאן הב"ה שומרין לישראל — ומי הם? מיכאל וגבריאל, שג': על חומותיך ירושלם הפקדתי שומרים (ישעיה סב, ו) — וכיוון שכא סנחריב, מיכאל יצא והכה בהם, וגבריאל הציל במצותו של הקב"ה לחנניה וחבריו; ולמה כך? אלא תנאין עשה עמהם הב"ה. אימתו? כשביקש לירד להציל אברהם מכבשן האש, אמרו מיכאל וגבריאל לפניו: אנו יורדין להציל אותן, אמר להם: אלו ירד לשם אחד מכם לכבשן, אחם הייתם מצילין אותן; אלא לשמי ירד, ואני יורד ומצילן, שג': אני

18. ר' חנוך א כ, ה; חזק ברוך ב יא, ב; ור' מגילת מלחמת בני אור בבני חושך פכ"ז ו, מהר" ידן, עמ' 354, ושם במבוא, עמ' 215.

19. אנדת בראשית פל-ב, עמ' 64. ועל זהות המלאך שנלה למשה נמסרת מחלוקת ר' יוחנן אמר: זה מיכאל. רבי חנינא אמר: זה גבריאל (שמרר ב, ה). אבל גם ר' יוחנן לא ייחה אותו עם המלאך, שהלך לפני ישראל, ומחלוקת זו נוכרת בתחומא, מהד' בוכר, בראשית כג בקשר לססוק בדניאל ח, יג.

ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים (כ" טו, ז). אלא אתן לכם זמן אימתי תרדו. על שנוקקתם להצילו לכבוד שמי. אתה מיכאל על מחנה אשור, ואתה גבריאל על מחנה כשדים... וכן מיכאל עשה מה שאמר לו, שנא': ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' (מ"ב יט, לה). תנא: כולן סולמרכין ודוכסין היו שותין יין והניחו קנקניהם מושלכין. אמר הקב"ה לסנחריב: אתה עשית שלך, שנאמר: ביד מלאכך חרסת (שם שם, כג); אף אני ביד מלאכי. מה עשה לזו ותחת כבודו יקד כיקוד אש (ישעיה י, טו)... אמר הקב"ה למיכאל: הנח בנדיהן ושרוף נשמתן... וכשם שעשה הקב"ה בעוה"ז ביד מיכאל וגבריאל, כן לעתיד לבוא יעשה על ידיהם, שנאמר (עובדיה א, כא): ועלו מושיעים כהר ציון לשפוט את הר עשו – זה מיכאל וגבריאל. ורבינו הקדוש אומר: זה מיכאל לעצמו, שנאמר: "ובעת ההיא יעמוד מיכאל השר הגדול העומד על בני עמך", שהוא תוכע צרכיהן של ישראל ומדבר עליהם, שנאמר: ויען מלאך ה' ויאמר ה' צבאות עד מתי אתה לא תרחם את ירושלים (זכריה א יב); ואומר: ואין אחד מתחזק עמי כי אם מיכאל שרכם (דניאל י, כא). א"ר יוסי: למה מיכאל וסמאל דומין? לסניגור וקטיגור עומדין בדין: זה מדבר וזה מדבר, גמר זה דבריו וזה דבריו, ידע אותו הסניגור שנצח, התחיל משבח את הדין שיוציא איפוססין, בקש אותו קטיגור להוסיף דבר, אמר לו הסניגור: החרש ונשמע מן הדיין. כך מיכאל וסמאל עומדין לפני השכינה, והשטן מקטרג, ומיכאל מלמד זכותן של ישראל, והשטן כא לדבר, ומיכאל משחקו. למה שנאמר (תה"ל סה, ט): "אשמעה מה ידבר האל ה'", כי ידבר שלום אל עמו". הרי: "אזכרה גניתי כלילה" על נם של חזקיה' (שמו"ר ס"ח, ה). מכיוון שהמקורות, שהרכיב מהם הדרשן את דרשתו, מונחים לפניו, ניתן לעמוד בקלות על הדוסטות והמצאותיות של מחברה. בעניין הצלתו של אברהם מכבשן האש, סיפור הנזכר לראשונה בדור השמד כסיהם של תלמידי ר"ע, סבר ר' אליעזר בן יעקב: מיכאל ירד והציל את אברהם מן הכבשן. רבנין אמ': הקב"ה הצילו... ואימתי ירד מיכאל? בחנניה מישאל ועזריה'ו, דברי החכמים הקצרים זכו לדרמאטיזציה כמדרש תנחומא: 'בשעה שהושלך אברהם אבינו לכבשן האש, היו המלאכים מריבין זה עם זה. מיכאל אומר: אני ארד ואציל אותו; וגבריאל אומר: אני ארד ואציל אותו. אמר הקב"ה: אני ארד בכבודי ואציל אותו. שג': אשר הוצאתיך מאור כשדים (ברא' סו, ז). אמר להן: לבני בניו אתם מצילין. כיון שירדו חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש, ירד המלאך והצילן. שנאמר:

20. ר' מאמרי' אסקיזים ויסורים בתורת חז"ל, ס' היוכל לכב' יצחק בער, תשכא, עמ' 59.

21. ב"ר מר, יג, עמ' 435. וקשה להכריע, אם הסיום 'ואימתי ירד מיכאל וכו'' אינו מדברי חכמים, אלא דברי עורך המדרש. מקביל לגמרי לבר-הא שהשר-א, יב, אלא ששם מופיע מיכאל בתוארו המלא 'השר הגדול' ור' לעיל הע' 15. ועל שאלת הויה"ו של 'שר העולם – מטטרוך', ר' יבמות טו ע"ב תד-ה סטוק; חולין ס ע"א תד-ה סטוק; ערוגת הבשם, ח"א עמ' 240.

ענא נכידנצור ואמר כרוך אלהון די שדרך מישך ועבד נגו די שלח מלאכיה ושויב לעבדוהי...<sup>21</sup>. בהצלת חנניה מישאל ועזריה נזכר רק מלאך אחד, וגם הדרשן לא פירש מי היה המלאך שהציל. את הוויכוח שכן שני המלאכים הרכיב, כנראה, משני מקורות: מכראשית רכה, שלסיו היה מיכאל המלאך המציל, וממקור, שבו הציע גבריאל את עצמו להציל את אברהם, והקב"ה רחה את הצעתו ואמר לו: 'אני יחיד בעולמי, והוא יחיד בעולמו; גאה ליחיד להציל את היחיד'.<sup>22</sup> בעל המדרש בשמות רכה השלים בין שתי הדרשות. מיכאל וגבריאל רצו שניהם להציל את אברהם, אלא 'אלו ירד לשם אחד מכם לכבשן, אתם הייתם מצילין אותו; אלא לשמי ירד, ואני יורד ומציל', אבל בפיצוי על כך הוסיף: 'אתה מיכאל על מחנה אשור, ואתה גבריאל על מחנה כשדים', היינו על הצלת חנניה. מישאל ועזריה.

כרם לא נמנע הדרשן מלהביא ברייתא<sup>23</sup>, שאינה אלא דברי ר' יהושע בן קרחה, שהצדיק את השימוש במלאכים במלחמת סנחריב. בניגוד לפעולת ה' הראשונה כנגד סרעה<sup>24</sup>, אבל הדרשן השמיט את הניגוד לפרעה, שהרי בעצם אין הוא רואה שום סגם בגאולה על ידי מלאכים. להפך, על דברי ר' נחמיה – שאינם ידועים ממקור אחר – 'בא וראה אהבתו של הקב"ה על ישראל, שהרי מלאכי השרת, שהן גבורי כח עושי דברו, עשאן הקב"ה שומרין לישראל', הוסיף – 'ומי המז מיכאל וגבריאל', ובהמשך הדרשה קבע להם תפקיד מכריע בגאולה שלעתיד לבוא, והביא את דעתו החולקת של 'רבינו הקדוש', שמעביר את כל הפעולה למיכאל, סניגורם של ישראל והוא מסתמך על דברי ר' יוסי המתאר את מאבקו של מיכאל וסמאל. עצם הזכרתו של סמאל כדברי התנא כבר יש בה לכסל את

22. ת"ב תצוה אות ה, והשלמתי את הכתוב מתוך ת"ה שם אות יב, כי ברור, שהדרשה מבוססת על ההבדל שבין שני הכתובים.

23. ספחים ק"ח ע"א; ולפנינו: ר"א - ואמת ה' לעולם - גבריאל אמרו בשעה... אבל בכ"י מ: 'א-ר יוחנן גבריאל וכו', ר' דק"ס, עמ' 374 הע' ס. תראה, שההמשך שם 'ולפי שהקב"ה אינו מקפח שכר כל בריה, אמר: תוכה ותציל שלשה מבני בניו וכו' הם דברי סתם נמרא מתוך דרשתו של ר' שמעון השלתי (לפי ג' אחרת, ר' שמעון הצידתי, ושניהם אינם ידועים ממקור אחר), שלפיו הציע יורקמו שר הברד לצנן את האש, ואמר לו גבריאל, ש' אין גבורתו של הקב"ה בכך, שאתה שר ברד... אלא שאני שר של אש ארד ואקרר...'. ור' שמעון לא נימק את בחירתו של גבריאל, כפי שנימק לעיל באירצון לקפח את שכרו.

24. נס בשני כה"י של שמור, כ"י אוקספורד 147 וכ"י פריס 187/15: תאנא כולן.

25. ר' לעיל עמ' 116. וברור שהשתמש הדרשן בבבלי סנהדרין צד ע"א, 'תנא משמיה דר' יהושע בן קרחה פרעה שחירף בעצמו נסרע הקב"ה ממנו פנחריב שחירף ע"י שליח נסרע הקב"ה ממנו ע"י שליח', ומשם לקח את הדרשה לכתוב 'ותחת כבודו' והכריע כדעת ר' יוחנן 'דכל הגוף נשרף תחת הבגדים', ר' במיחוס לרש"י שם ד"ה ה"ג, ור' שבת ק"נ ע"ב ורש"י שם. ולפנינו במדרש: 'הנה בגדיהן ושרוף נשמתן, תתקשו המפרשים: ר' במתנות כהתה ובחידושי הרש"ש. אבל בכ"י אוקספורד הנ"ל: 'הנה בגדיהם ושרוף אותם'. וכדברי ר' יוחנן כבר בחזון ברוך סג"ה, והערת א. כהנא, הפסרים החיצונים, עמ' שצו, צריכה תיקון.

מהימנותה של המסורת כולה. בעוד שהדרשן האלמוני המאוחר נאחו במלאך הנוכח כפרשת סנחריב ומוזה אותו במיכאל ומעלה אותו למעין מלאך גואל בעבר ובעתיד. הרי כידינו נמצאת דווקא מסורת בכיוון הפוך! היא ממעטת את דמותו של המלאך ואת תפקידו גם במלחמת סנחריב ומשווה אותה לגאולת מצרים: רבי אליעזר אומר: כיד הכפ, שנ' "וירא ישראל את היד הגדולה", היא היד שעתידיה ליפרע מסנחריב. ר' יהושע אומר: באצבע הכם, שנאמר "ויאמרו החרסומים אל פרעה אצבע אלקים היא", היא אצבע שעתידיה ליפרע מסנחריב. ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר: אמר לו הקב"ה לגבריאלי: מגלך נטושה. אמר לפגיו: רכוננו של עולם, נטושה ועומדת מששת ימי כראשית. שנ': כי מפני חרבות נדדו מפני חרב נטושה... (ישעיה כא. טו). ר' שמעון בן יוחי אומר: אותו הפרק זמן בישול פירות היה; אמר לו הקב"ה לגבריאלי: כשאתה יוצא לבשל פירות, היוקק להם, שנאמר: מידי עברו יקח אתכם כי כבקר בבקר יעבור ביום ובלילה והיה רק וועה הבין שמועה (שם כח, ים)... ויש אומרים: כחוסמם נשף בהם... נקודת המוצא לדרשת התנאים הם הפסוקים דהיי"ב לב, כא—כב וכנראה בעיקר 'ויושע ה' את חזקיה', המוזכרות את הססוק (שמות יד, ל) 'ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים וירא ישראל...'. בדברי ר' אליעזר ור' יהושע נעלם המלאך לגמרי, וגם בדבריהם של ר"א בר' יוסי הגלילי ורשב"י אינו אלא ממלא שליחות מוגדרת; והאחרון מוזה אותו דווקא בגבריאלי, ולא כשר מיכאל! בעקבות דרשותיהם של התנאים הלכו גם כמה וכמה אמוראים, ומעניינים דברי ר' יצחק נפחא, המתאר את סוף מחנהו של סנחריב במלים: 'אזנים גלה להם, ושמעו שירה מפי חיות ומתו'.

בעוד שבתיאור ההתגלות בהר סיני בספר שמות אינם נזכרים מלאכים, הרי הם מופיעים ברבבותיהם ברמזי המאורע בספרי מקרא אחרים. התנאים בדרשותיהם חזרו, כמוכח, את הכתובים שבשמות לכתובים שבמקומות אחרים, ואמנם גם העמידו מבחינה זאת על ההבדל שבין ההתגלות על ים סוף לבין ההתגלות בהר סיני ואמרו: 'שלא כמדת בשר ודם מדת הקב"ה. מדת בשר ודם, כשהוא יוצא למלחמה, יוצא בבני אדם מרובים, וכשהוא יוצא לשלום, אינו יוצא אלא בבני אדם מועטים. אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן, אלא כשהוא יוצא למלחמה, אינו יוצא אלא יחידי, שנאמר "ה' איש מלחמה ה' שמו" (שמות טו, ג), וכשהוא בא בשלום, באלפים ורבבות הוא בא, שנאמר: רכב אלהים רבוחיים אלפי שנאן"

26. ואמנם בכתב-יד של המדרש כתוב במקום 'ר' יוסי' ו'ר' אחא'; וכ"י אקספורד: 'אחא'; כ"י סריס: 'אחי או אח'.

27. סנהדרין צה ע"ב, ור' בדק"ם, עמ' 277.

28. ור' גם במכילתא דר"י, מ"ם דשירה ס"ו, עמ' 136: 'הרבית להתנאות כנדר מי שקמו כננך' ומשווה את פרעה, סיסרא וסנחריב, והססוק האחרון הוא מדהי הגל.

29. סנהדרין שם, ור' גם בדרשתו של ר' יצחק בדבר ב, ל.

30. דברים לג, א—ג; תהלים סח, ס"ח.

(תהלים סח, יה)יג, ברם, מאמריהם ודרשותיהם של התנאים על ההתגלות כהר סיני אינם שונים בעיקרם ממה שאמרו על הופעתו בשעת קריעת ים סוף, מדובר בהם על התגלות ישירה, ללא כל רתיעה מפני ביטויי הגשמה, ועל הופעתו יחיד ללא כני לווי: 'לפי שנגלה על הים כגבור עושה מלחמה, שנ': ה' איש מלחמה; נגלה כסיני כזקן מלא רחמים, שנ': ויראו את אלהי ישראל (שמות כד, י)יג, ר' עקיבא דחה את ניסיונו של ספוט לדרוש את הכתוב 'לסופתי ברכבי פרעה' (שה"ש א, ט) על דרך המזכירה מרכבהיג, גם בדרשות הנמסרות בשמו של ר"ע לספוקים בשיר השירים, המכוונים לדבריו למעמד הר סינייג, לא מדובר על מלאכים או על מרכבה, העיקר הייתה בעיניהם עובדת ההתגלות הישירה בשתי ההופעות: "לעיני כל העם", מלמד שראו באותה שעה מה שלא ראה ישעיה ויחזקאליג, את הספוק 'וירא העם ויגעו ויעמדו מרחוק' (שמות כ, יח), חרזו עם תהל' סח, יג ודרשו: 'מגיד שהיו ישראל נרתעים לאחוריהם שנים עשר מיל וחוזרים לסניהם שנים עשר מיל, הרי עשרים וארבעה מיל על כל דיבור ודיבור, נמצאן מהלכים באותו היום מאתים וארבעים מיל, באותה שעה אמר הקב"ה למלאכי השרת: דדו וסייעו את אחיכם, שנ': מלכי צבאות ידודון ידודון (תהל' סח, יג), ידודון בהליכה וידודון בחזרה, ולא מלאכי השרת בלבד, אלא אף הקב"ה...א, השתתפות המלאכים בכתובים שבמקרא מצטמצמת לתפקיד של סיוע ועידוד לישראל.

יחס שונה לגמרי לתפקידם של המלאכים במעמד הר סיני מצוי במדרשי האמוראים, גם שם חוזרים מספוקים כס' שמות לאלה שבתהלים סח, אבל האחרונים הם המכריעים: "אנכי ה' אלהיך וגו'", זהו שאמר הכתוב: רכב אלהים רבוחי אלסי שנאן ה' כס סיני כקדש, א"ר אכדימא איש חיסה: שניתי כמשנתי, שירדו עם הקב"ה לסיני עשרים ושנים אלף של מלאכי השרת... ד"א 'רכב אלהים רבוחים אלסי שנאן', ירד עם עשרים ושנים אלף מרכבות... רכב אלהים, מכת שעלת מכבל אמרו, שירד עם הקב"ה לסיני עשרים ושנים אלף מרכבות, כך שנה אליהו זכור לטוב, 'רכב אלהים רבוחים אלסי שנאן', א"ר חנחום בר'

31. ספרי במדבר ס" קב, עמ' 100; ור' ס"ז, עמ' 249; ור' סס"ר קר ע"א ובהערות שם.

32. מכילתא דר"י, מס' דשירה ס"ד, עמ' 129.

33. שם מס' דר"י ס"ז, עמ' 112, ובמקבילות שצוינו שם, הע' 13.

34. מכילתא דרשב"י, עמ' 143, ור' מכילתא דר"י מס' דבחדש ס"ג, עמ' 214, ושם ס"ט, עמ' 238.

35. מכילתא דר"י שם ס"ג, עמ' 218, ור' שם מס' דשירה ס"ג, עמ' 126.

36. מכילתא דר"י מס' דבחדש ס"ט, עמ' 236, וכנראה קרא הדרשן 'מלאכי צבאות', כס' שנמצא גם בכתב-יד של המכילתא ובכתב-יד של המקרא, ר' בשיג' לשו' 16, ובשבת סח ע"ב במאמרו של ריב"ל 'מלאכי צבאות' וכן בכ"י מינכן ולא צוין ע"י רבינוביץ ברקס, עמ' 188, ור' שם הע' ש. התרעם תרגום 'מלכותא עם חיליהון' וכן פירשו רש"י והראב"ע, ור' במקורות שצוינו במכילתא שם, הע' 11, ואצל א' אסטוביצר, דרשה בשבת התורה, סיני ש"ד (ת"ש), עמ' קצו, הע' 170-172.

חנילאי: עד מקום שהסופיסטים יכול לחשב כליא כליי ארון מידי אדון'י. כמקור אחר נמסרים דברי ר' תנחום בר' הגילאי, שהיה תלמידו של בעל האגדה הספורים ר' יהושע בן לוי. בנוסח 'כי לאי כיליאדם מילאי מידדירם עד מקום שאין הסופיסטים יכול לחשב'י. כלומר, בניגוד לר' אבדימי אמר ר' תנחום, שמספר המלאכים שירד היה רב כל כך, עד שגם ה-εξήκοντα (שש) אינו יכול לחשבם. בדומה לכך דרש גם ר' אלעזר כן פדת: 'כשבא הקב"ה, ירד עמו אלף אלפים ורבוא רבבות'י. המשנה ששנה בה ר' אבדימי את מספר המלאכים, שהגיע לעשרים ושניים אלף, נמסרה מפי 'כת שעלתה מבבל' כמשנה, ששנה אליהו זכור לטוב, בנוסח 'ירד עם הקב"ה עשרים ושנים אלף מרכבות, ועל כל מרכבה ומרכבה שראה יחזקאל'י. הכת שעלתה מבבל היו אמוראים בעלי מסורות של מסתורין, שעלו לארץ, כמו שעלה גם ר"א בן פדת מבבל, אלא שהוא נוסח אחר של מסורת היה בידיו, ור' אבדימי שנה במשנתם של אותם 'רבנן דבבלאי' בני דורו של ר' אלעזר בן פדת, על כל סנים כשמדובר במדרשי תנאים על אלפים ורכבות כהוספת השכינה, לא במלאכים הם מדברים אלא כבני ישראל. 'רבי יוסי אומר: אפילו יש שם שני אלפים ושני רבבות, הם כרי לקבלי'י. וגם כשהדרשה

37. ססיקתא דר"כ ס' יב, מהד' מנדלברג, עמ' 219, ור' שם 220 הע' 7. ומ"ש שם הוא על ס' מילתו של לר ח"ב, עמ' 319, ור' בהערה שלאחרי זאת.

38. ר' ב"ז בכר, אנדוט אמוראי א"י כ"א ח"א, עמ' 129 הע' 3.

39. ססיר כא, מהד' רמא"ש, קנ ע"ב, לסי כ"י סרמה 1240, וצ"ל: כיליא כיליאדם מריאי מיריאדם *χίλια χίλιαδες ὑποκαταστάσεις* והוא תרגום השבעים בדניאל ז': 'אלף אלפים ישמשתיה ורכו רבון קדמוה' וכן מוסרים בהמשך שם ר' עזריה ור' יהודה בר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי: 'רבתיים שאין להם מנין, אלפי' שאין להם מספר'. גם הוא וגם ר' תנחום דרשו את המלה 'שנאן': שנא - שנה - כסול ומכוסל. אבל בשם ר' אלעזר נמסרות גם שלוש דרשות: האחת מלשון 'שנתיים' לכלות שונאיהם של ישראל, שאילו לא קבלו את התורה, היו מכלין אותן; השנייה מלשון 'נאה': 'הנאים והמשוכחים שבהן, אעפ"כ ה' בהם, מסרים בניהם'; והשלישית מלשון 'שאנן מואב מנעוריו' (ירמ' מח, יא): 'במקום שיש אוכלוסין יש דוחק, אבל בסני... אעפ"כ היו רוחים'.

41. ונראה שצ"ל 'וכל מרכבה כמרכבה שראה יחזקאל', כמו בתנחומא מהד' בוכר, עמ' 76. ר' גם סדר אליהו רבה, עמ' 119, ושם הע' 5, וברור שאין הכוונה לסא"ר וסא"ו שלעו כדבריו גם שם, עמ' 179. ור' ליברמן בנספח העברי לספרו של ג' שלום,

Gnosticism זכר, עמ' 122, הע' 23, אמנם מציין, שהנאותים קראו גם למדרשי אנדות 'משניות', אבל בנידון שלעו - הוא אומר - הכוונה למשניות ממש, לבריות של תנאים... ואשר לשהשיר ס"א יב 'מסתא' בדסוס ראשון בודאי נשתבש מ'מסתא', וגם בכ"י סרמה 1240 של ססיר 'במסכת שעלה בידם', וכן מוסרים בהמשך שם ר' עזריה ור' יהודה בר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי: 'רבתיים' שאין להם מנין, 'אלפי' שאין להם מספר'.

42. ור' מדרש תהלים קד, כב, עמ' 446: 'אלו המשניות דבר קפרא ודרב חייא ודרב ודרבן בבליא'; ור' יג אספסין, מבוא לנה"מ, עמ' 171.

43. מכילתא דר"י מס' דבחדש ס"ג, עמ' 212. והרעה הראשונה שם היא דעתו של רשב"י בדבר ז, ח.



נסכה על אותו פסוק בתהלים סח. יה הרי כוונתה ומשמעותה שונים. הוא כא ללמד, 'שכשם שאין שכינה שורה למעלה אלא באלפים וברכבות, כך אין שכינה שורה למטה אלא באלפים וברכבות'.<sup>44</sup> מספר המלאכים שירד על הר סיני נזכר גם בדרשת ר' יוחנן, אבל הוא קשר מספר זה עם תפקיד מסוים שהוטל על המלאכים למלאו כלפי ישראל – מוטיב שנמצא, כלי המספר, בדרשת התנאים: '...מה אעידך (איכה ב, יג), כמה קישוטים קישטתי אתכם; דא' ר' יוחנן: כיום שירד הקב"ה לסיני ליתן תורה לישר', ירדו עמו ששים ריבוא של מלאכי השרת, וכל אחד ואחד מהם עטרה בידו לעטר את ישר', ר' אבא בר כהנא בשם ר' יוחנן: מאה ועשרים ריבוא, אחד להלבישו עטרה, ואחד לאוסרו זיינים'.<sup>45</sup> במקור מאוחר

44. ססרי במדבר ס" סד, עמ' 84. לכאורה נראה, שנמצאת מסורת הסותרת את דברינו, והכוונה למחלוקת הבאה: ר' אלעזר בן עזריה ור' אליע' המדעי, אחד מהם או: ומחזיק היה ההר, אלא אמ' לו הקב"ה: הארץ הרחב וקבל בני אדוניך, והאחד אומר: וכששוב הקב"ה לירושלים, הוא מחזיר הגליות לתוכה, שנ' 'אלה מרחוק יבואו הנה אלה מצפון ומים' (ישע' מט, יב) (פסיקתא דר"כ שם, עמ' 221). אבל מסורת זו קטועה היא, ואין היא מתקשרת עם מה שקדם וגם קשה להבין את הנוסח 'אחד מהם או'... והאחד או' בשעה ששניהם מדברים על עניינים שונים. אמנם הנוסח בא על תיקונו במקור מאוחר, התלר בזה שהבאנו. בספ"ר קג ע"ב, בכ"י סרמה 1240: 'דלמא ר' אלעזר בן עזריה ור' אליעזר המדעי הרי יחבי עסקן בהדן ססוק רכב אלהים רבותים אלסי'. מתיב ר' אלעזר בן עזריה לרבי אליעזר המדעי: ומחזיק היה הר סיני? אמר ליה: הא כתיב 'בעת ההיא יקראו לירושלים כסא ה' ותקבצו אליה כל הגרם' (ירמ' נ, יז); אפשר לומר, מחזקת היא ירושלים? אלא הקב"ה אומר לה: האריכי הרחיבי'. אבל הדרשה על ירושלים נמצאת, ללא כל קשר עם מעמד הר סיני, במדרשי אמוראים קדומים: 'ואף בירושלים עומדים צסוסים ומשתחרר רוחים... ואף לעתיד כן יבנים ההוא יקראו לירושלים' (ירמ' ג, יז). ר' יוחנן סלק למישל בשלמיה דר' חנינא, אשכחיה יתיב דרש הדן ססוקא ביום ההוא יקראו לירושלים כסא ה' וע', אמר לו: ר', וכי מחזקת היא? אתמהא! א"ל: הקב"ה אומר לה 'האריכי הרחיבי'... (ב"ר ה, ז, עמ' 37: ר"ק ר"ס, ס, עמ' ריח). וגם במדרש תנחומא, שבו נוצרה ההשוואה בין סיני לבין ירושלים, אינה נמסרת בשם תנאים: 'והיה מחזיק' אלא מעשה גם היה. אמר הקב"ה: הרחב... וכן אתה מוצא לעולם הבא, שהקב"ה מרחיב את ירושלים... (תנחומא בוכר, צו סז; תנחומא בוכר, יתרו יד, אינו אלא העתקה מתוך פסיקתא דר"כ). אין אסוף לראות את המסורת על מחלוקת תנאים בנידק כאותנטית.

45. ר' לעיל, עמ' 125.

46. פסיקתא דר"כ, נחמו, עמ' 266 ובמקבילות שציינו שם: ור' א' אסוביצר, דרשה בשבח התורה, הע' 166, שציין גם לשבת סח ע"א. שם נמסרת דרשה דומה בשם ר' סימאי: 'בשעה שהקדימו ישראל נעשה לשמע, באו ששים רבוא מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל, קשרו לו שני כתרים, אחד כענף נעשה', ואחד כענף נשמע'. וכיון שחטאו ישר', ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה וסירקום, שנאמר: יתנצלו בני את עדים מהר חורב'. כאן נקשרה הדרשה עם אמירת 'נעשה תשמע', ולא עם מעמד הר סיני; ואמנם מוצאים את ר' יוחנן מוסר בשם ר' סימאי (יר' מעשרות ס"א ה"א, מח ע"ד; ור' ב"ז בכר Tradition und Tradenten, עמ' 98; א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 96), אבל דברי ר' יוחנן בשבת שם 'כולם זכה משה תטלן' (ר' בס"י רש"י שם

נמסרת הדרשה של ר' יוחנן בשם התנא ר' אלעזר בן ערך<sup>47</sup>. ואמנם המוטיב, שעם ישראל זכה לזין או ללבוש מיוחד או לעטרות כשעת מעמד הר סיני, קדום הוא. אבל בכל המקורות הקדומים שבהם הוא נמסר בשם תנאים – לא המלאכים הם העונדים המלבישים והמעטירים, אלא הקב"ה בעצמו. כך נדרש הכתוב 'ואשר חרב נאותך' (דב' לג, כט): 'אמר לו הקב"ה: משה, עתיד אני ליתן להם לישראל אותו זיין שניטל מהם בחורב, כעניין שנאמר: ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב (שמות לג, ו). בשבועה נשבעתי, שעתיד אני להחזירו להם, כעניין שנא': חי אני נאם ה' כי כולם כעדי תלכשי ותקשרים ככלה' (ישעיה מט, יח)<sup>48</sup>, ונראה שנרמז כאן לברייתא: 'תני ר' שמעון בן יוחאי: זיין שנתן להם לישראל בחורב, שם המסורש היה חקוק עליו; וכשחטאו במעשה העגל, נטל מהם, כיצד נטל מהם? ר' איבו ורבנן. ר' איבו אמר: מאליו היה נקלף; ורבנן אמרי: מלאך היה יורד ומקלפו<sup>49</sup>.

כמקור, שנקשר בו המוטיב 'חרות על הלוחות – כדעת ר' נחמיה – חרות ממלאך המות' ללבוש שזכו לו כהר סיני, אין זכר למלאכים: 'א"ר פנחס בן חמא כשם רבי יוחנן בשם ר"א בנו של ר' יוסי הגלילי: אמר הקב"ה אם יבא מלאך המות ויאמר "למה נבראתי?"', אני אומר לו: סמטיונר בראתיך על האומות, ולא על בני. שכיון שקבלו התורה, הלבישם הקב"ה מזיו הדרו<sup>50</sup>.

נראה שהשינוי, שחל בדרשות האמוראים, קשור במגמה להרחיק הגשמה יתרה, ולכן הוטל תפקיד הטעינה והסריקה, ההלבשה וההסשטה על המלאכים. אולם היו

ובת-לשמות לג, ו), המוסבים על דברי רב חמא בר חנינא הקודמים להם, מוכיחים. באופן ברור, שהדרשה של ר' סימאי לא הייתה ידועה לו. יתר על כן, מתעורר גם ספק לגבי עצם ייחוס הדרשה לר' סימאי, ר' להלן הע' 50.

47. סרקי דריא סר ק מו, וכ"ה גם בכתב-יד סינסיני 75, סרים 710 וכ"י רנצבורג 1112. אבל ככ"י ורשה 240/5: ר' אליעזר אומר.

48. ספרי דברים ס" שנו: ור' מדרש תנאים, עמ' 223.

49. שהש"ד א, ג, ד, יב, ח, ה; איכ"ר סתיחה כד, מהד' בוכר, עמ' 24; ובסדר-א הסך בעל האגדה הגיל את הסדר. בראש העמיד את דרשת ר' יוחנן על המלאכים, צירף אליו את מוטיב מלאך המות, וכמוכן 'סתם' כדעת רבנן, 'אבל לא מלאך אחד אלא ס' רבוא הורידו את עדיים', אבל גם גילה את מקורו בהוסיפו י"א: מאליו היה נקלף, ור' להלן, הע' 51.

50. שמו"ר נא, ח עפ"י ד"ו שכ"ו, וברור שההמשך 'ומה היה הלבוש...' אינו מאמרו של ר"א בנו של ר' יוסי הגלילי, אלא של העורך; וההתחלה שם 'ר' יוחנן אומר: עטרות הלבישין' בוודאי משובשת היא, וצ"ל כמו בשמו"ר מה ב: 'מה כתיב למעלה ויתנצלו בני ישראל את עדים, ר' חזק' דציפורין: עטרה שנתן בראשם, שנאמר ויעטרת תפארת בראשך- (יחזקאל סו, יט), וינאות שחנך להם. ור' סימאי אמר: סורסאות, שנאמר ויאעדרך עדר' (שם). ור' בחידוש הרד"ל אות ג. ושם נשמט מאמרו של ר' יוחנן על העטרות כמו שהוא בספיקתא, ור' תחומא בוכר, הוספה ל' שלח, עמ' 76, ור' מדרש תהלים קג, ח, ומדרש הגדול לשמות מהדורת מ' מרגליות, עמ' תרצו; ובכל המקורות הוא: ר' סימאי אומר: סורסורא הלבישין, ור' גם במדבר רבה סו, כד, חה בניגוד לדרשה שבשמו בבבלי, ר' לעיל הע' 46.

אמוראים, שחששו גם להבלטת הופעתם של מלאכים כשעת מתן תורה כפסוקי המקרא, וראו צורך להדגיש גם בהקשר זה את אדנותו של הקב"ה עליהם: 'ה' בם (תהל' סח, יח). אסר ריש לקיש: טבלא יש על לבו של כל מלאך ומלאך, ושמו של הקב"ה משותף עם שמו של מלאך, מיכאל גבריאל רפאל. 'ה' בם', 'אדני' כתיב, אדנותי בהם'<sup>51</sup>.

ברם, אין למצוא הבדלים עקרוניים, כשבאים לדון ביחס הקב"ה למלאכים מצד אחד, וביחסו לישראל מצד שני. הן תנאים והן אמוראים נתנו ביטוי בדרכים שונות להעדפתו של עם ישראל. כנראה, יש בה בהעדסה זו כדי לשמש הסבר לדרשת ר' עקיבא, שאמנם דחה אותה ר' ישמעאל כמפליגה וכסותרת כתוב מסורש; 'חנו רבנן: לחם אבירים אכל איש (תהלים עח, כה), לחם שמלאכי השרת אוכלין אותו – דברי ר' עקיבא, וכשנאמרו דברים לפני ר' ישמעאל, אמר להם: צאו ואמרו לו לעקיבא: עקיבא, טעיתה. וכי מלאכי השרת אוכלים לחם? והלא כבר נאמר "לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי" (דברים ט, ט). אלא מה אני מקיים "לחם אבירים אכל איש"? שנבלע במאתים וארבעים ושמונה איברים'<sup>52</sup>. ר"ע לא השיב על דברי ר"י, מפני שסבר, שמשם עלה במעלתו על מעלת המלאכים, ולא איכסת היה לעשותם כאוכלי המן<sup>53</sup>, ובהתאם לדברי ר"ע אמר תלמידו ר' מאיר על אכילת המלאכים אצל אברהם: 'מתלא אמר: עלח לקרתא עכיד כנימוסא. למעלה שאין אכילה – עלה משה וגדמה להן. "ואשב בהר ארבעים יום"; למטה שיש אכילה – "והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו"<sup>54</sup>. תלמידיו של ר"ע המשיכו לדרוש את משנתו של רבם: 'חביבין ישראל' (אבות

51. ססיקתא דר"כ בחדש, עמ' 221, תם בתנחומא בובר יתרו, אות יד, בשם ריש לקיש. ובספיר קד ע"א: 'אמ' ר' לוי: טבלרין שלו חקוקה על לבם'. ובכ"י סרמה הנ"ל: '...טבלרין... כדן טראטינה', וברור, שהצירוף שלפנינו 'בהרין סיני בקדש' וסירדשו של רמאיש שם הע' ענאינס מתקבלים על הדעת, והדבר נגרם על ידי שהמלה 'טראטינה' נשמטה, תראה שצ"ל: 'כדן איסטרונוט', כמו במדרש תהלים י, ג, עמ' 125. וכן סירש הראו מרגליות בביאורו ורע אסרים, למברג 1853 וכן בשמרר ד"ו כט, ב: 'א"ר לוי: טבלא של שם המסורש כתוב על לבם', וכן בכ"י סרים 187, ובכ"י Ox 147. 'א"ר: טבלא שם שלשם המסורש...', תשמט בדסוסים מאוחרים, ובדסוס ראם השלימו עס" הערת בובר במהדורתו של ססיקתא דר"כ, ר' במסורת המדרש שם אות ג, והסזים שבססיקתא דר"כ 'ולא תאמר שאדנותו וכו' אינו במקבילות, ובשמיר סיום שונה. על התיקן 'אסטרינס' – αστερίσος שקיבלו ג' שלום. Jewish Gnosticism etc, עמ' 71 הע' 21, ר' מה שהעיר עמנואל לעף אצל ש' קרום LW, עמ' 84.

52. יומא עה ע"ב, במכילתא ויסע ס"ג, עמ' 167 ובספיר במדבר ס" סח, עמ' 84, נשע רק דברי ר"י. ובמדרש תהלים עח, ד, עמ' 345 שינו את דרשת ר"ע בלשון 'שנעשו אבירים כמלאכים'.

53. סירדשו של ר"ע תואם גם את תרגום השבעים לתהל' עח, כה ἀπὸν ἀγγέλων. 54. ב"ר מה, יד, עמ' 491, וההמשך 'וכי אוכלים היו? אלא נראים כאוכלים' אינו משל ר"מ, אלא כפי שהוא בכ"י א, כ, הם דברי ר' יודן, וכן בשמיר, ור' ל' גיצבורג, Legends, ח"ה. עמ' 236.

פ"ג מי"ד) ואמרו: 'ישראל, אתם חביבין לפני יותר ממלאכי השרת... ישראל מכובדים לפני יותר ממלאכי השרת... אתם גדולים לפני... מקודשים לפני... משוכחים יותר ממלאכי השרת'.<sup>55</sup> בעל הדרשה 'חביבין ישראל יותר ממלאכי השרת' הוא ר' מאיר. ואמנם ברוח דומה מצאנו דרשה אחרת בשמו: 'מי גדול, השומר או הנשמר? מן מה דכת' 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך' (תהלי צא, יא). הוי הנשמר גדול מן המשמר. ר' יהודה א': מי גדול, הנושא או הנישא? מן מה דכת' 'על כפים ישאונך' (שם שם, יב). הרי הנישא גדול מן הנושא. ר' שמעון א': מי גדול המשלח או המשתלח? מן מה דכת' 'ויאמר שלחני'. הוי המשלח גדול מן המשתלח.<sup>56</sup> ברייתא אלמונית מנמקת אח המאמר 'חביבין ישראל ממלאכי השרת' בכך: 'שישראל אומרים שירה בכל שעה ומלאכי השרת אין אומרים שירה אלא פעם אחת ביום נאמר' לה פעם אחת כשבת ואמר' לה פעם אחת כחדש... ואין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל למסה' (חולין צא ע"ב) נראה שמכוונת היא כנגד אנשי חזון. שהעבירו את עיקר שבתו של הקב"ה לעולם המלאכים.<sup>57</sup> העדפת ישראל קשורה ברעיון הבחירה. ואמנם לשיטת ר' מאיר ישראל נקראים בנים, גם כשאנים נוהגים ככניסי, אבל גם הוא מודה, שיש הבדל בין מצב שעושים לבין מצב שאין עושים רצונו של מקום. הבחירה המוחלטת היא תוצאה של הביטחון שהעם הנבחר שוב יבחר לעשות את רצונו של מקום. דעה זו משתקפת בתשובה שניתנה על קטרוגם של המלאכים בשעת קריעת ים סוף: 'זכני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים, והיו מלאכי השרת תמהים לומר: בני אדם עובדי עבודה זרה מהלכין ביבשה בתוך הים! ומנין שאף הים נתמלא

55. אבות דרבי נורי-סר ק מד, עמ' 124, והוא כנראה המשך למאמרו של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, שם לפני זה מירש את מאמרו של ר-ע באבות; ור' מדרש תנאים, עמ' 71, בשם ר' מאיר, וחולין צא ע"ב ברייתא סתמית, והדרשות שבה בכ"ר סה, כא, עמ' 737 בשם ר' לרי, ר' סימן ור' שמאל בר נחמני.

56. ב"ר עת, א, עמ' 918; רק במדרש מאוחר יותר, בשמור-ט, ו, נמצאת דרשה בנוסח 'שדימה הקב"ה את ישראל למלאכים' מתוך הנחה, שמעלתם של אלה גבוהה יותר. וכך נאמר שם: 'המלאכים אומרים בכל יום-קדוש קדוש קדוש, וישראל אומרים-אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב', וכמוכן אין מכאן שום ראיה, שבזמן הדרשן הוה לא נהגו לומר קדושה בכל יום, כפי שרצה לומר A. Marmorstein, *Anges et hommes*, dans l'Agada LXXXIV, REJ, (1927), עמ' 41 הע' 1. ר' תום' ברכות פ"א ה"ט וירר שם ס"ה ה"ד, ט ע"ג. אלא נראה, שהדרשן סבור היה, שאת אמירת הקדושה למדו ישראל מן המלאכים, בעוד שהזכרת האבות הוא מעין קילוס מקביל.

57. ר' חזון יוחנן ד, ח 'ארבע החיות... ואין דמי להן יזמן ולילה ואומרות קדוש, קדוש, קדוש...'. הסר ק הוה שייך לחלק היהודי שבחזון. ר' מיש במאמרי 'ירושלים שלמעלה ירושלים שלמטה' בספר ירושלים לדורותיה, הכינוס הכ"ה לידעת הארץ, ירושלים תשכ"ט, עמ' 164 ואילך. ולסיכך, כל מה שכתב Von den Engeln, E. Peterson, *Theologische Traktate*, 1921, עמ' 333 ושם עמ' 385 הע' 8, אין לו שום יסוד.

57. ספרי דברים ס"י צ, ושם ס"י שח; מדרש תנאים שם; ירו' ברכות ס"ט ה"א, י"ג ע"א; קידושין לו ע"א; ב"ב י ע"א; אבות דרבי נורי-סליט (נט ע"ב) ונורי-ס"ד (סב ע"ב).

עליהם חמה? שנ': "והמים להם חומה". אל תקרי "חומה" אלא "המה". ומי גרם להם לישראל להנצל מימינם ומשמאלם? מימינם – בזכות התורה שעתידין לקבל מימינם. שנ': מימינו אש דת למו (דב' לג, ב); "ומשמאלם" – זו תפילה<sup>58</sup>. קטרוגם של המלאכים נגד בריאתו של אדם הראשון נמצאה לו תשובה, בשעה שאמרו ישראל שירה על הים: "ואותן מלאכים שאמרו "מה אנוש כי תזכרנו"... באותה שעה אמר להם הקב"ה למלאכי השרת: בואו וראו את השירה שכני אומרים לסני. כיון שראו, אף הם אמרו שירה...<sup>59</sup>. כשמדובר בעם ישראל, נעלמת כמעט לחלוטין אצל רבים מבין החכמים ההסתייגות משימוש באנתרופו-מורפיזמים. כבואם לתאר את אהבת ה' לעמו או את צערו וכאבו על אסונותיהם וצרותיהם. אשר לאהבה – די שנצביע על הדרשות, שראו בשיר השירים תיאור אליגורי של פרשת היחסים שבין השכינה לבין כנסת ישראל מיציאת מצרים ואילך. ר' עקיבא, שהכריז על שיר השירים שהוא 'קדש קדשים'<sup>60</sup>, לא נרתע מלפרש מקצת שבחו של הקב"ה כלשון המגילה (ה, י) 'דודי צח ואדום דגול מרבבה'. הנכונות שמצאנו אצל אמוראים אחדים, ובפרט אצל ר' יוחנן, להעביר תפקידים למלאכים, כדי להרחיק את ביטויי ההגשמה, מופיעה גם כמוצא בביאורים לשיר השירים, על הפסוק 'ישקני מנשקות פיהו': אמר ר' יוחנן: מלאך היה מוציא הדיבור מלפני הקב"ה (על כל דיבור ודיבור) ומחזירו על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו: מקבל אתה עליך את הדיבור הזה? כך וכך דינין יש בו, כך וכך עונשין יש בו... והיה אומר לו ישראל...: הן והן. מיד היה נושקו על פיו. הה"ד: "אתה הראית לדעת" – על ידי שליח<sup>61</sup>.

כרם. מגמת ההרחקה של פירושים אנתרופומורפיים על ידי הכנסת מלאכים לא עמדה במבחן הפולמוס עם פרשנים נוצריים, שדרשו אף הם את שיר השירים, אלא שבדרשותיהם ירשה הכנסייה הנוצרית את מקומה של כנסת ישראל. אב הכנסייה אוריגנס דרש תיווכם של מלאכים לגנאי והבליט את עדיפותה של הכנסייה, שזכתה בנשיקות הכריסטיות<sup>62</sup>. אין להגות, שהאמוראים שבמאה הרביעית היו רגישים סחות לגבי דרשות אנתרופומורפיות, אבל הצורך הפולמוסי הכריע את הכף, ולכן ביטלו את תפקידם של המלאכים, והעבירו אותו לדיבור עצמו. שהיה מחזור על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו "מקבלני את עליך? כך וכך

58. מכילתא דר"י מס' ריהי פ"ו, עמ' 112, ועל התנורות הים ר' שם ס"ד, עמ' 102, ור' מכילתא דרשב"י, עמ' 67–68.

59. תוס' סוטה פ"ו ה"ה, עמ' 304, ור' שם בש"ג ובילקוט מכירי לתהלים ח, ח, עמ' 49.

60. ידים ס"ג מ"ה, ור' מ"ש במאמרי 'דרשות חז"ל ופירושי אוריעם לשה"ש והחיכות היהודי-נוצרי', תרביץ כ"ל (תשכ"א) עמ' 148 ואילך.

61. שה"ש א, ב, ב. המלים שפגרת' בסוגריים נראות לי מיתרות, ובכ"ז פרמה 1240 הגרסה 'א"ר יוחנן: מלאך היה יוצא לסני כל דיבור ומחזיר על [כל] אחד ואחד משר' ואומר לו...'.  
62. ר' במאמרי הנ"ל, עמ' 153–154.

מצוות יש כי... ולימדו תורה. אחרים תפסו את שיטת ר' יהושע כן לוי. שסבר שגני דברות שמעו ישראל מפי הקב"ה<sup>63</sup>, ועל פי זה פירשו את הפסוק "ישקני מנשיקות פיהו", ולא כל הנשיקות. אלא רק שתי הדברות "אנכי ה' אלהיך..." ו"לא יהיה לך אלהים אחרים...": ואין עוד מקום ליכן אלהים ול' בכור הכריאה. מאמרי התנאים על השתתפותו של הקב"ה בצרת עמו. על השכינה שגלתה עמהם<sup>64</sup>. וכו' לתיאורים מגשימים ביותר כדברי האמוראים. רב יצחק בר שמואל אמר בשם רב: ג' משמרות הוי הלילה. ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי ואומר: אוי לי שהחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתי את בני לבין אומות העולם<sup>65</sup>. ואפילו אמורא, שוכה בעצמו לגיליו של מלאך, כמו רב קטינא<sup>66</sup>, שומע קול. המסביר לו את מוכן המלה 'זועזע' שבמשנה. שניחרגמה 'גוהא'. על דרך זו: 'בשעה שהקב"ה זוכר את בניו, ששרויים בצער בין אומות העולם, מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו. והיינו גוהא'. כבואו להוסיף מעצמו הפכר אחר. אנתרופומורפי לא פחות. 'פוסק כסיו'. הוא מסתמך על הכתוב כיחזקאל כא. כב. ובשם אמוראים אחרים מצינו כיסויים דומים: 'אנה מתאנחת'. 'בועט ברכיע'. 'דוחק את רגליו תחת כסא הכבוד'. עד מה לא חששו האמוראים מכיטוי הגשמה. כשמדובר בצרת עמם וכתשועתו, כולט, כשאנו קוראים בפירוש רבנו חננאל. אמנם יודע הוא. שכל הדברים לא נאמרו 'אלא להראות לישראל. שהקב"ה לא עוזבם ולא שכחם ולא נטשם כי עתיד

63. ר' שהשר שם ובמאמרי הנ"ל, עמ' 154 הע' 24, ובהוריות ח ע"א בשם 'תנא ר' ישמעאל', ועי' מכות כד ע"א ורש"י שם, ד"ה מפי הגבורה.

64. ר' לעיל עמ' 34 ור' מכילתא דר"י מס' דשרה פ"ו, עמ' 134 וספרי במדבר פ"ו פד, עמ' 81, מדרש תנאים, עמ' 195.

65. ברכות נ ע"א. ור' דק"ס שם, עמ' 4; ש' ליברמן, שקיעין, עמ' 70; ור' ערוגת הבשם ח"ד, עמ' 78, הע' 41. א' מרמורשטיין, The Old Rabb. Doctrine of God, 1937, עמ' 64, סבור, שרב הרחיב את דברי ר"א בן הורקנס, המובאים לפני זה בברייתא ר' אליעזר אומר: ג' משמרות הוי הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי, שני: ה' ממרום שאנו וממעין קדשו יתן קולו שאנו יסאנו על גוהו. אבל ברור, שזאת היא ברייתא בבבלי, שכן בתוספתא ברכות פ"א ה"א, ובי"ר שם פ"א ה"א, ב ע"ד, תולקים רבי ור' נתן אליבא דר"א. לדעת רבי ד' משמרות בלילה, ולדעת ר' נתן ג' משמרות בלילה, והברייתא הבבלי היא אליבא דר' נתן. ור' ל' גינצבורג, סירושם ותידושים בירושלמי ח"א, עמ' 57. הברייתא המספרת שם על ר' יוסי, ששמע במערה בת קול, המנהמת כיתה ואומרת בדיוק כלשוננו של רב 'אוי לי...', אף היא, כנראה, בבבלי היא, ומעניין המשכה: 'ולא זו בלבד, אלא בשעה שישאל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועתי' יהא שמה רבא מברך. הקב"ה מנענע את ראשו ואומר: אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך, אוי לו לאב שהגלה את בניו, ואוי להם לבנים שגלו מעל שלחן אביהם', ור' דק"ס שם, עמ' 5.

66. מנחות מא ע"א. המלאך הוכיח את רב קטינא על שלא נהג כראוי בקיום מצות ציצית ובסתמא דתלמודא נאמר שם על רבה בר אבוא 'וסלינא דמלאכא'. ור' רש"י שם ד"ה וסלינא.

67. ברכות נס ע"א ור' דק"ס שם, עמ' 333.

להחזיר. כל זה לחזק את לבם שלא יתיאשו מן הגאולה, אבל עם זה הריהו חם על כבוד קונו. והוא מוסיף: 'חם ושלום דמעה מעין. אלא טיפות כעין דמעות... גוזר הקב"ה למלאך וסופק כסים... מתאנח. חם ושלום שיש לשם אנחה, אלא גוזר הקב"ה על המלאך שיתאנח... אומר למלאך ובוטט ברקיע...'. רב קטינא ואמוראים אחרים, שהכירו מלאכים מקרוב, לא מצאו להם מקום בנושא של צרות ישראל וגאולתו, ובנושא זה דומים היו ליונה ותבעו 'את כבוד הכן ולא את כבוד האב'<sup>68</sup>.

היחם למקומם של המלאכים ומעמדם משתנה. כשהדברים אמורים לא בעם ישראל, אלא ביחידים. לא זו בלבד שאין דוחקים את המלאכים מן המקומות שהם מוסיעים שם במסורש בכתבי הקודש, ושאין ממעטים את מעשיהם, אלא שקובעים להם מקום, גם אם אין זכרם בא בסיפורים ובמעשים שבמקרא: מוסיפים מלאכים, כדי להרחיק ביטויי הגשמה. ובנדון זה יש קרבה בין דרכם של תרגום השבעים והתרגומים הארמיים לבין דרשות חז"ל. בשמות ד, כד 'ויסגשוהו' ויבקש המיתור תורגם בשבעים: αἱ ἐξήτει αὐτὸν καὶ ὁ ἄγγελος αὐτὸν ἔστυξε καὶ ἔστυξε αὐτὸν αἱ ἀποκατείναν. כלומר 'ויסגשוהו מלאך ה'; וכן בתרגום אונקלוס ובתרגום ירושלמי: 'וערעיה מלאך דה'. וכדומה לכך אמר ר' יוסי: 'על שנתרשל בלינה קודם המילה, לכך בקש המלאך להרגו'<sup>69</sup>. וכן אמר רבן שמעון בן גמליאל: 'לא כקש המלאך להרוג את משה, אלא לתינוקו'. וכבר קדם לשניהם ר' יהושע בדרשאו לפסוק 'ושם האחד אליעזר כי אלהי אבי בעזרי ויצילני מחרב פרעה': 'כאותה שעה שאמר לו דתן 'מי שמך לאיש שר ושופט עלינו וגו' וישמע פרעה את הדבר הזה'. אמר: תפשו את משה והעלוהו לבימה וכפתוהו והניחו הסייף על צוארו. כאותה שעה ירד מלאך ונדמה להם כדמותו של משה. תפסו את המלאך והניחו את משה'. התנא ר' אלעזר בר' שמעון כלל את הכלל: 'לא מצינו שדיבר הקב"ה עם אשה אלא עם שרה בלבד'. את הפסוקים

68. ר' ב"מ לרן, נספחים לאוצר הגאונים ברכות, פ"י ר"ח, עמ' 62-63, ור' ערוגת הבשם ח"ג, עמ' 108.

69. מכילתא דר"י מס' דפסחא פ"א, עמ' 4.

70. מכילתא דר"י מס' דעמלק יתרו פ"א, עמ' 182, כ"ה בכ"י אוקספורד ובכ"י מינכן. ור' ש"נ שם, ובד"ס 'המקום' וח' במדרש חכמים. גם במהיג לשמות ד, כד, עמ' עו 'בקש מלאך'.

71. מכילתא שם, וכ"ה בירר גדרים פ"ג הי"ד, לח ע"ב; אבל בבבלי שם לב ע"א 'בקש שטן להרוג', וכ"ה הנוסח גם בכ"י מינכן ובהנודות התלמוד, וכן הובא בערוגת הבשם ח"ג, עמ' 200, והוא תואם את לשון התרגום הירושלמי לפסוקים כה-כו, 'מלאכא מחבלא'. וה'נרא' שבגילית הבבלי 'אותו מלאך' אינו אלא תיקון עפ"י המדרשים ברוח הדברים שבשמו"ר ה, ח: 'אתה מוצא מלאך של רחמים היה ואעפ"כ ויבקש המיתור'. במקורות מאוחרים גם קראו בשם המלאך, ור' מ' כשר, תורה שלמה כרך ח, עמ' קצח, אות קמא.

72. מכילתא דר"י שם, ור' שם כמקבילות שצרנו שם, הע' 11, ולפי הירר ברכות פ"ט ה"א, יג ע"א, חלקו בדבר בר קפרא ור' יהושע בן לוי; ור' גם מכילתא דרשב"י, עמ' 129, ושם נמסרים דברי ר' יהושע בשם ר"א המודעי.

הסותרים כלל זה יישבו האמוראים בהסתייעם במלאכים. אבל לא בכל מקום ראו למנות מלאכים. כשראו צורך, הוסיפו על הסיסור שבתורה סרטים, מבלי לחשוש לביטויי ההגשמה שהוסיפו. את המסופר על מרים 'ותסגר שכעת ימים' דרשו כברייתא אלמונית על דרך זו: 'מרים מי הסגירה? א"ת משה הסגירה – משה זר הוא. ואין זר רואה את הנגעים! וא"ח אהרן הסגירה – אהרן קרוב הוא, ואין קרוב רואה את הנגעים! אלא כבוד גדול חלק לה הקב"ה למרים אותה שעה. (ואמר:) אני כהן. ואני מסגירה, אני חולטה ואני סוטרתי'. לתיאור זה גרמה כנראה המגמה להדגיש את צדקתה של מרים למרות חטאה ולמרות העונש שהובא עליה. והיא מתבטאת גם בדרשה: 'מרים המתינה למשה שעה אחת, שנאמר: ותתצב אחותו מרחוק (שמות ב, ד); לפיכך עיכב לה המקום שכינה הארץ כהנים ולוים וישראל'. העלתם של המלאכים למעלה מן האדם הייתה שנויה במחלוקת, וכבר עמדנו לעיל על דעות, שהעמידו את האדם כבחיר הברירה מעל למלאכים, בעוד שבתרגום השבעים תרגמו את הפסוק 'ותחסרהו מעט מאלהים' (תהל' ח, ו) *ἀγγέλους τοῦ παρ' ἡμῶν* היינו 'מעט ממלאכים' – הרי כתוב זה והבאים אחריו שימשו ביד תנאים ואמוראים כהוכחות לעליונותו של האדם כל פעם שהיו המלאכים מדיינים כנגד הקב"ה. בשעת בריאת האדם אמר להם למלאכים, שחכמתו של האדם מרובה משלהם, והאדם הוכיח את הדבר בקריאת השמות<sup>73</sup>, רב יהודה מוסר בשם רב, שכיתות המלאכים שאמרו 'מה אנוש כי תזכרנו' נענשו ע"י הקב"ה, ש'הושיט אצבעו קטנה כיניהן ושרפן' (סנה' לה ע"ב). רב ושמואל שניהם אמרו: 'חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן נתנו למשה חסר אחת', והסמיכו את דבריהם לפסוק 'ותחסרהו מעט מאלהים'. ר' יהושע בן לוי דרש, שכשעלה משה לקבל את התורה, טענו המלאכים 'חמדה

73. ר' ירר סוטה פ"ז ה"א, כא ע"ב, ב"ר מת, כ, עמ' 495, ושם מה, י, עמ' 437, ור' כהערות שם.

74. זבחים ק"א ע"ב – ק"ב ע"א, ור' שם בחום, ד"ה קרוב, ובספרי במדבר פ"י קו, עמ' 105, בקיצור 'הקב"ה הסגירה, והקב"ה טימאה, והקב"ה טיהרה', וכן גם בספרי ווטא, עמ' 278.

74. ספרי במדבר שם, ור' ב"ש שו" 6, ור' לעיל, עמ' 34.

75. לעיל, עמ' 129 ור' ספרי פ"י ק"נ עמ' 101 ובמקבילות שצוינו שם הע' 17.

76. ב"ר י, ד, עמ' 155. בעל המאמר ר' אחא, אבל במדרש תהלים ת, ב, עמ' 73, רב, הוא האומר: 'מצינו בר' מקומות, שהיו המלאכים מדיינים כנגד הקב"ה'. ושם בהמשך מאמר בשם ר' אחא, שמוסיע לפניו זה ב"ר בשם ריב"ז. ובספיקתא דר"כ, פרה, עמ' 60, וכספיד נט ע"ב, המאמר סתמי, ורק בסופו 'אמר ר' אחא וכו'. ור' גם שהשר' ה, י"א. ר' אחא שם בפי הקב"ה את האזהרה: 'תנו דעתכם, שלא תשנאו זה את זה, ולא תקנאו זה את זה... שלא יאמרו מלאכי השרת לפני רבש"ע: תורה שנתת להם לישראל אינן עוסקין בה...'.  
77. נדרים לה ע"א, ור' ר"ה כא ע"ב, ור' בדיקט, עמ' 47 הע' ל. וענין מיט' שערי בינה נלמד מהפסוק בתהל' יב, ז, ור' ירו' סנהדרין פ"ד ה"ב, כב ע"א. ומדרש תהלים יב, ד, עמ' 107.



גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבע דורות יי קודם שנברא העולם. אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? ... אמר לו הקב"ה: החזר להם תשובה. ובא משה והוכיח. שאין בידי המלאכים לקיים את התורה, והם 'חזרו והודו להקב"ה, שג': 'ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ'. ואלו 'תנה הודך על השמים' לא כתיב. מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב ומסר לו דבר. שנאמר: 'עלית למרום שבי שבי לקחת מתנות באדם', בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות; אף מלאך המות מסר לו דבר. שנאמר: 'ויתן את הקסרת ויכפר על העם'. ואומר: 'ויעמד בין המתים ובין החיים וגו'.' אי לאו דאמר ליה. מי הוה ידע? יי. כשביקש הקב"ה להשרות אח שכינתו בין בני אדם. שוב קסרגו המלאכים. ודוד הוכיח מלשון הכתוב 'ה' אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תגה הודך על השמים'. שארץ קודמת לשמים יי. אבל לא זו בלבד. ש'עיקר שכינה בתחתונים היה' (ר' לעיל. עמ' 38). אלא שחורבן בית המקדש גרם לכך. 'שנתמעטה סמליא של מעלה' (נחגיגה יג ע"ב) ברם. מעלתו של האדם ועליונותו על המלאכים אינה קבועה ועומדת. התורה שזכה בה על ידי סגולותיו. קיומה ושמירתה הם חנאי מוקדם למעלה זו כמו לכל

77. המקור הוא בדברי ר' אליעזר ברכי יוסי הגלילי, ב"ר כח, ד, עמ' 263, תוספת דבריו באבות דר' גורא פ"א, מו ע"א, מענין במיוחד: 'תתקע'ד דורות קודם בריאת העולם היתה תורה כתובה ומונת בחיקו של הקב"ה ואומרת שירה עם מלאכי השרת'. הדימי מוזכר את דברי חנוך מב, ב: 'החכמה יצאה לשכח בין בני האדם, ולא מצאה לה משכן. וחשב לה החכמה אל מקומה וחשב בין המלאכים'. התורה באה במקום החכמה, אבל לא נמצא בשום מקום בדברי חז"ל, שהתורה חזרה למקומה לאחר שניתנה לבני אדם, ר' להלן בסרק על התורה, עמ' 265.

78. שבת פ"ח ע"ב-ס"ט ע"א, ור' אבות דר' גורא פ"א, נ"א ס"ד, עמ' 18, ושמו"ר כח, א. ובמדרש תהלים שם ההמשך לדרשה על אדם, אבל המשיב הוא הקב"ה, וכפ' שהעיר בוכר, שם עמ' 75 הע' כ, ההמשך לקוח מפס"ר, עשר תעשר, קב"ה ע"א, ושם: 'מה עשה הקב"ה? לא עשה אלא מסלק אותם, ותתן תורה לישראל. והם כופרים בלא יהיה לך- (שמות כ, ו) לסוף ארבעים יום. התחילו המלאכים אומרים לפני הקב"ה: רבשיע, לא כך אמרנו לך, לא נתן את התורה להם? לפיכך כשביקש הקב"ה לכתוב אותה להם שנית, לא היו המלאכים מניחים אותו. אמר להם הקב"ה: אתם הם שמקיימים את התורה? תינוק הגמול מישראל מקיימה יותר מכם. יוצא מבית הספר, אם היה לו לאכול בשר וחלב, אינו אוכל, עד שירחץ ידיו מן הבשר: ואתם כשבאתם אצל אברהם, אכלתם בשר וחלב כא', שנאמר: ויקח תמאה וחלב וכן הבקר ... ויאכלו (בר' יח, ח), וכיון שסלקם הקב"ה בתשובה זו, אמר הקב"ה למשה: עד שהשעה סוגיה, כתוב לך את הדברים האלה...'. ודרשה זו הובאה בס' העיסור ח"ב שער ראשון, מהד' ר' מאיר יונה, עמ' 26, כ'הגדת עשר תעשר' ותיקני עפ"י המובא שם, וכן בתוספות חיצוניות בשטמ"ק לזכורות ו ע"ב אות ב בשם ירושלמי, אבל אינו בירושלמי לסוגי.

79. ר' מדרש תהלים שם, ותנוחמא תרומה, מב, ח, אבל כשהשר"ח, יא הקב"ה הוא שהשיב למלאכים בדבר מחאתם על מתן תורה לבניא, וכך שכנע אותם לתת את התורה לישראל, לאחר שהבטיח להם, שרק 'את תורת' אני נותן בתחתיתם, אבל אני דר עמכם בעליזים'. על קטרונו של מלאכי השרת נגד קבלת תשובתו של המלך מנשה, ר' ירר סנהדרין פ"ה ה"ב, כח ע"ג; ויקר"ל, ג, עמ' חרצו; ועל קטרונו נגד יחם ר' ב"ר סו, א, עמ' 678.

המעלות האחרות. בדרשה אלמונית שבספרי (כמדבר פי' קיט. עמ' 143) נאמר: 'חביבים ישראל, כשהוא מכנן, אין מכנן אלא ככהנים, שנאמר: ואתם כהני ה' תקראו... (ישעיה סא. ו). חביבין כהנים, כשהוא מכנן, אין מכנן אלא כמלאכי השרת, שנ': כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה' צבאות הוא (מלאכי ב. ז). בזמן שהתורה יוצאה מפיו, הרי הוא כמלאכי השרת; ואם לאו, הרי הוא כחיה וכבהמה, שאינה מכרת את קונה'. כלל זה חל על כל הצדיקים וגם על משה. הנביאים נקראו מלאכים. ור' יוחנן אמר: 'מבית אב שלהן נקראו מלאכים'. היינו מעיקר תפקידם, כי הם שליחי המקום. פסוקים, שלפי פשוטם כוונתם למלאכי עליון, פירשו אותם על משה ועל פינחס<sup>80</sup>, ואף על פי כן דרש ר' תנחום בר' חנילאי. תלמידו של ר' יוחנן, שהפסוק 'ברכו ה' מלאכיו גיברי כח עשי דברו לשמע בקול דברו' (תהי' קג. כ) מדבר בתחתונים, בעוד שהמשכו 'ברכו ה' כל צבאיו' מדבר בעליונים, כי 'העליונים על ידי שהן יכולין לעמוד בתפקידיו של הקב"ה. לכך נאמר "ברכו ה' כל צבאיו", אבל בתחתונים על ידי שאין יכולין לעמוד בתפקידיו של הקב"ה, לכך נאמר "ברכו ה' מלאכיו"<sup>81</sup>. ניצחונו של משה על המלאכים מעמיד אותו במעמד מיוחד. העולה גם על מאבקו של יעקב וניצחונו. לפי מדרש אלמוני 'יעקב אמר למשה: אני גדול ממך. נתפגשתי עם המלאך ונצחתיו. אמר לו משה: אתה נתפגשת עם המלאך באיפרכיאל שלך. ואני עליתי למלאכי השרת אצלן באיפרכיאל שלהן. והם מתייראים ממני, שנ': מלאכי צבאות יודוין יודוין (תהלים סח. ח)<sup>82</sup>.

עליונותו של משה על המלאכים באה לו מכוח היותו צדיק עושה דברו של ה', אבל מכיוון שהוא גם היה סרסור בין ישראל לבין אביהם שבשמים. 'הרגיש

80. ויק' א, א, עמ' ב-ג, ושם: 'ירשלת מלאך יוציאנו ממצרים (כמדבר כ, טו). וכי מלאך היה והלא משה היה! ולמה קורא אותו מלאך? אלא מכאן, שנקראו הנביאים מלאכים'; ור' שם חע' 5.

81. ויק' ר שם עמ' אור' שם הע' 2, ואין ראיה, שהסתיחה נוסדה על דברי אמורא זה שבסוף הסימן. במאמרו שם אין המדובר במלאכים, אלא בהשואת משה לישראל, ורק במדרש תהלים קג, יח, עמ' 438, המשיך הדרשן לרקום 'ויקרא אל משה', ולא היה ניווק. ללמדך, שנדולים הצדיקים יותר ממלאכי השרת. שמלאכי השרת אינן יכולין לשמוע קולו, שנא': וה' נתן קולו לסני חילו, כי רב מאד מתנהו (יואל ב, יא), אלו מלאכי השרת... ומי יכול לשמוע קולו?... זה צדיק, שעושה דברו, שהוא נדול ממלאכי השרת. ומי הוא זה משה? ודברי ר' תנחום בר' חנילאי אינם בדרסוס ולא בכ"י של שו"ט, ר' בובר שם, הע' ע, וגם אינם בילקוט המכירי לתהי' שם, עמ' 134, וכובר הוסיפם על פי ויק'.

82. דבר יא ג, ובילקיש דברים, רמו תתקנא, בשם 'אלה הדברים ווטא' ובילקוט מכירי לתהלים סח, נה, עמ' 330, ובילק'מ למשלי לא, כט בשם תנחומא, והכונה לדבר. ור' צתן-אלבק, הדרשות בישראל, עמ' 123, ומה שכתבתי במבוא לערוגות הבשם חיד, עמ' 171. והלשון 'תנסש' שהבאתי בסנים הוא מילקם, ואוסינית היא. ר' שרידי תנחומא-ילמדנו, קובץ על יד, ססר ג, עמ' 49, ושם הע' 11 ור' להלן עמ' 149 הע' 38. 83. ר' לעיל עמ' 135 הע' 78.

בעכירה' של העם, והיא החלישה מעמדו כלפי המלאכים, והדבר נלמד מאותו פסוק, שהעיד בדרשה הקדומת על יראת המלאכים מפני משה: 'מלכי צבאות ידודון ידודון. ר' יודן בשם ר' אייבו א': "מלאכי צבאות" אין כתיב כאן. אלא "מלכי צבאות", מלכיהן דמלאכיא. אפילו מיכאל, אפילו גבריאל. לא היו יכולין להסתכל בפניו של משה. כיון שחטאו ישראל, אפי' פני הגולירין לא היה משה יכול להסתכל כי יגורתי מסני האף והחמה' (דברים ל. יט).<sup>84</sup>

בעל 'איגרת אל העברים' קיבל את הרעיון, שהצדיקים גדולים מן המלאכים והעבירו על הכן, וקשר אותו עם התורה הכריסטולוגית שלו. על הכן הוא אומר: 'כי אל מי מן המלאכים אמר מעולם "כני אתה אני היום ילדתיך" (תהל' ב, ז) ועוד 'אני אהיה לו לאב, והוא יהי לי לכן' ובהכיוון את הבכור שנית לעולם, אמר "והשתחו לו כל אלהים"... ואל מי מן המלאכים אמר מעולם "שב לימיני עד אשית אויביך הדום לרגליך"?... כי לא תחת יד המלאכים שם את העולם הבא אשר אנחנו מדברים בו, כי אם כאשר העיד המעיד לאמר "מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו ותחסרהו פעם מאלהים... כל שתי תחת רגליו". הנה כשיחו כול תחתיו לא השאיר דבר, שלא שתי תחתיו. ועתה עדיין אין אנו רואים כי כול הושת תחתיו; אבל ישוע המחוטר מעט ממלאכים, אותו ראינו מעוטר ככבוד והדר מפני ענוותו עד מוות, למען אשר יטעם כחוסד אלהים את המוות בעד כולם'.<sup>85</sup> בעל 'איגרת, שלא ידע עברית, הביא תהלים ח, ט לפי תרגום השבעים, ובהתאם לכך דרש שבחייו היה ישו מעט ממלאך, כי הוא בא להושיע את הילדים, שהם כשר ודם, ו'לכש בשר ודם כמוהם, למען אשר יבטל על ידי המוות את אשר לו המוות הוא השטן'; אבל עם מותו התעלה והיה 'נאמן לעושהו כמשה ככל ביתו, כי תפארת גדולה ממשה נחל הוא... וכן משה נאמן ככל ביתו כעבד... אבל המשיח הוא כבן על ביתו...'.<sup>86</sup> בעל 'איגרת מתפלמם עם אלה שרצו לראות כי ישו שליח, מלאך או ארכונט, דעה שרווחה כנראה ושעדיין התסלמסו עמה גם מחברים נוצרים כמאה השנייה.<sup>87</sup> הוא השתמש כמוטיב 'צדיקים גדולים ממלאכים', ובעיקר כמה שנאמר על משה — בכיוון כריסטולוגי. נראה, שכלפי דרשות מסוג זה מכוונים דברי אמורא ארץ-ישראלית מהמאה הרביעית, שידע לשון יוונית והוסיף דבריו על מאמרי קודמיו על מלאכי השרת ועל מלאכים: 'רכי כרכיה בשם רכי אבא בר כהנא: עתיד הקב"ה לעשות מחיצתן של צדיקים לפנים

84. ספיקתא דר-כ, החדש, עמ' 84, ור' בשיג ואשר לנרסה 'מלכי צבאות, מלאכי צבאות' ר' לעיל עמ' 125 הע' 36.

85. אל העברים א, ד-ג, ושם ב, ה-ט.

86. ר' לעיל, עמ' 134.

87. שם ב, יב-טו; ג, ב-ד.

88. 7 ep. ad. Diognetam, 2, וכתובן צפניה ור' A. Harnack, Lehrbuch der Dogmen-geschichte, I, 1931, עמ' 204 הע' 4.

89. ר' איכיר סתירה לא, עמ' 33.

ממחיצתן של מלאכי השרת, ומלאכי השרת שואלין אותן ואומרים להן "מה פעל אלז" מה הורה להם הקב"ה א"ר לוי בר היותא: ולא כבר עשה כן כעולם הזה הה"ד: "ענה נכודנצר ואמר: הא אנא חזי גוברין די שריין מהלכין כגו נורא וחבל לא אתי בהון" ... "וריוה די קדמיתא" אין כתיב כאן. אלא "וריוה די רביעאה". הן היו מכבין לפניו את האור. "דמי לבר אלהין", אמר ר' ראובן: באותה שעה ירד מלאך וספרו על סיו. א"ל: רשיעא. תקין מיליך, ובר אית ליהז! חזר ומר: בריך אלההון וסדרך מישך ועבד נגו. "די שלח כריה" לית כתיב כאן. אלא 'די שלח מלאכיה ושיזיב לעכדוהי די התרחיצו עלהי"י.

הדעות שהבאנו עד כאן על היחס שבין בני אדם למלאכים עומדים על בסיס של אי-תלות האדם הצדיק במלאכים. הוא מטיל את מוראו על כולם ללא הבחנה בין מלאכים טובים לרעים. ברם, על יד אותם מאמרים ודרשות נמצאים אחרים, המשקפים תפיסה שונה, שהיא במידה רבה משותפת גם לפסרות החיצונית וגם נסוצה בעולם היווני וגם באיראני. ככל מקום מלאכים מלווים את האדם ושומרים עליו. בעיית מציאות הרע בעולם מצד אחד, והדחף והכח המתגלים באדם להתגבר ולעשות מעשה רב מצד שני. עוררו סיתרונות דומים כמקומות שונים ובתקופות שונות. התנא, בעל האגדה, ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, סיגל לעצמו את הרעיון של המלאכים המלווים. אבל מתוך הבחנה בין צדיקים לבין רשעים. הוא אומר 'אם ראתי צדיק שהוא יוצא לדרך, ואתה מבקש לצאת לאותה הדרך. הקדם על ידו שלשה ימים, או אחר על ידו שלשה ימים, כדי שתצא לדרך

90. ירר שבת ס"ו ה"ט, ח ע"ד, והנהחיו לסי הנוסח של עין יעקב; ור' ש' ליברמן, ירושלמי כשטוט, עמ' 117. ועל הכיוון האנטי-נצרי של המאמר כבר רמזו רז"ס במבוא הירושלמי, קכב ע"ב; ובדבר א. יב הובאו דברי ר' אבא ור' לר, אבל לא דברי ר' ראובן. ובספ"ר קט ע"ב 'וריוה דרביעאה דמי לבר אלהן ... וח נבראל שהיה מלך אחריהם כתלמיד לפני (ובכ"י סרמה: אחרי, וכצ"ל) הרב, ללמדך שהצדיקים גדולים ממלאכי השרת' והובא בילק-ש לדניאל, רמז תרסג, ור' גם סנהדרין צג ע"א; וללשן 'ללמדך שהצדיקים ... ר' לעיל, הע' 78.

91. ס' אדם וחווה, ד; ס' היוכלים ד, כה; צוואות השבטים, אשר ו, ה-ו. בנימק, ו ב. והרעין ידוע היה בעולם היתמי מאז הומירוס וקשור במלה δαίμων. אפלטון כבר מוסר כדבר ידוע, 'שכן מספרים, כי אותו שר, שאליו השתייך האדם בחייו, עומד להביא את הנפטר אל מקום מסרים, שם יאססו המתים רעמדו לדין'. (סידון 1070, בחרעמו של י"ג ליבם, כתבי אפלטון, כרך ב, עמ' 78. בס' המדעה 6174 משתלב מוטיב הדימון בתורת הגלגולים). כעוד דעה שרווחת על שני רימונים המלווים את האדם התסלמם כבר בסוף המאה הרביעית מעדרם, שעמד על כך, כי הרע אינו גרם על ידי הדימון המלווה את האדם מלידתו. אבל האסון בא רק מכוח אוסיו והתנהגותו, ר' P. Nilsson, II, Geschichte der griech. Religion, 1950, עמ' 199-202. ועל הסטואה והיואופלטונים ר' Th. Hopfner, Griechischer Ägyptischer Offenbarungszauber, 1921, עמ' 27 ואילך. ועל מלווה של הנפש בדתות האיראניות ר' F. Böhlen, Die Verwandtschaft, Göttingen, 1902, עמ' 40 ואילך; ור' G. Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965, עמ' 32 ואילך, עמ' 102 ואילך ושם עמ' 166.

עמו. מפני מה? מפני שמלאכי השרת מלוין אותו. שני: כי מלאכיו יצוה לך (תהלי' צא. יא). ואם ראית רשע שיוצא לדרך, ואתה מבקש לצאת לאותה הדרך, הקדים על ידו ג' ימים, או אחר על ידו ג' ימים, שלא תצא עמו לדרך, מפני שמלאכי שטן מלוין אותו. שני: הסקר עליו רשע ושטן יעמד על ימינו (תהלי' קט. ו. יג). המלאכים משרתים את הצדיקים ומסייעים בידיהם לקיים את מחשבתם הטובה. על ר' חנינא בן דוסא מסופר: 'ראה אנשי עירו מעלים נדרים ונדבות. אמר: כולם מעלים נדרים ונדבות לירושלים, ואני איני מעלה? מה עשה? יצא לעיר, וראה שם אבן אחת וסירקה וסתתה וכרכמה. אמר: עלי להעלותה לירושלים. נודווגו חמשה בני אדם. אמר להם: מעלים אתם לי את האבן לירושלים? אמרו לו: תן לנו חמש סלעים, ואנו מעלים לך את אבנך לירושלים, וכלכד שתתן אצבעך עמנו. ונתן ידו עמהם, ונמצאו עומדין בירושלים. ביקש ליתן להם ה' הסלעים, ולא מצאן. נכנסם ללשכת הגזית. אמרו: שמא מל' השרת היו? אמרו עליו פסוק זה: חזית איש מהיר במלאכתו. לפני מלאכים יתייצב'. תפקיד המלאכים המוצנע והטבעי תואם את סגנונו התמים והרענן של הסיפור, השייך לסוג סיפורי הנסים, שעמדנו עליו לעיל (עמ' 98).

ההשקפה על המלאכים המלווים חדרה עמוק לתודעה הדתית וגם השאירה אותותיה בהלכה: 'נכנס לבית הכסא – נאמר – מכרך שתיים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו'. בעוד שהכרכה ביציאתו היא מעין הודיה על יצירת האדם ושכח לחכמת היוצר, הרי 'בכניסתו מהו אומר: כבוד לכם המכובדים משרתי קודש, דרך ארץ היא. סנו דרך, ברוך האל הכבוד'.

92. תוספתא ע"ז פ"א ה"ז–ה"ח, עמ' 461, ומשם תוס' שבת פ' ז (ח) ה"ב, עמ' 138. ר' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 283.

92. שהשר א, ד: הבאתי את הנוסת כפי שהוא בכ"י פרמא 1240. ברוסוס – חחל מדרסוס פיזארו רעס–הורחב המיסוד, ובאו בו הוספות המרדדות אותו. ור' נס קהלת רבה א, א. ועל מלאכים המוסייעים באשקלון בדמותם של עולי רגל ושומרים על בתיהם מפני שכניהם הנכרים, ר' ירר פאה פ"ג ה"ח, ז ע"ד ועל מלאך המופיע בדמות ר' סנחם בן יאיר, ר' ירר דמאי פ"א ה"ג, כב ע"א.

93. ירר ברכות פ"ס ה"ב, יד ע"ב; בבבלי ברכות פ"ב: 'התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליך, תנו כבוד לאלהי ישראל, הרסו ממני עד שאכנס ואעשה רצתי ואבא עליכם'. ברור, שלפנינו ברכת סרידה מן המלאכים המלווים, ונראה שמתברר היה בקי בהלכות מלאכים, ואף ספק, אם השתייך לחוג של חכמים. על כך מעיד פננתה. הביסור 'משרתי קדש' נמצא בבן סירא ד, יד. על כל פנים חתימת הברכה 'ברוך האל הכבוד', שייכת לעוסה, שעליו אמרו, שהיא 'דרך אחרת'. (בתוספתא ברכות פ"ז ה"ב, מהד' ליברמן, עמ' 39 'הסותח... כאלף למד וחזותם כאלף למד הרי זו דרך אחרת', אבל בירר שם פ"ט ה"א 'הפותח... ביוד הא וחזותם כאלף למד הרי זו דרך אחרת', ור' תוס' כפשוטה שם, עמ' 122). ואמנם הייתה ואת מדרכם של אנשי כת מדבר יהודה לפתוח ב'ברוך אתה אלי', 'ברוך אתה אל הרחמים והחנינה' או 'ברוך אל ישראל' (מגילת הסריס, מהד' י' ליכט, תשכ"ה, עמ' 235; מגילת ההודיות, מהד' הנ"ל, ירושלים תשי"ז, עמ' 168; מלחמת בני אור בבני חושך, מהד' י' ידן, עמ' 394) אבל לא מצאתי דתמה של חתימה כזו ושלנו, ולא ראיתי שהעיר מישהו עליה, ומעניין שנשמטה בעוסה

שכבבלי, וגראה, שאביי שחלק על הנוסח 'הרסו ממני...' מתוך חשש 'דילמא שבקי ליה ואולי', הביא נוסח מקביל 'שמרתי שמרתי, עזרתי עזרתי, סמכתי סמכתי, המחתו לי. עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני ארץ' ואת הנוסח הזה הביא הרמב"ם כהל' תפילה ס"ז ה"ה.

- 140

## פמליא של מעלה

גם בדברי ר' אלעזר לא נאמר במפורש, שמלאכי חבלה הם מלאכי שטן, אבל דבריו קרובים ביותר לדברי ר"א בר' יוסי הגלילי, אף הוא הסביר מאורעות העבר כמאבק בין סמאל לבין גבריאלי (סוטה י ע"ב), ונראה שהמקום שהועיד לסמאל ולמלאכי חבלה כרוך בהשקפתו המרחיקה כל רע מן הקב"ה, והרי הוא בעל המאמר, ש'אין שמו של הקב"ה נזכר על הרעה, אלא על הטובה', אמנם נמסר גם בשם ר' יוחנן, רבו של ר' אלעזר: 'אין עומדין לפני הקב"ה אלא מלאכי שלום ומלאכי רחמים, אבל מלאכי הזעם רחוקים ממנו, שנאמר: באים מארץ מרחק מקצה שמים ה' וכלי זעמו לחבל את כל הארץ' (ישעי' יג, ה). אבל מלאכי זעם אינם מלאכי שטן, וברור שר' יוחנן לא הרחיק לכת כמו ר"א בר' יוסי הגלילי, וגם לא כמו ר' אלעזר בהרחקת הרע מהקב"ה, כשהוא בעצמו מוסר בשם ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, הרי הוא אומר: 'אפילו תשע מאות ותשעים ותשעה מלאכים מלמדין עליו חובה, ומלאך אחד מלמד עליו זכות, הקב"ה מכריעו לכף זכות, ולא סוף דבר כל אותו המלאך, אלא אפילו תשע מאות ותשעים ותשעה צדדים מאותו המלאך מלמדין עליו חובה, וצד אחד מאותו המלאך מלמד עליו זכות, הקב"ה מכריעו לכף זכות'. אמנם המקסרנים אינם אלא סתם מלאכים, אבל גם אותם הרחיק ר' יוחנן מן הקב"ה. כפי שנראה בדיוננו על הבריאה, כללו חז"ל בבריאתו של מי שאמר והיה העולם גם את החושך ואח הרע, אבל עם כל רצונם להתרחק מכל שמץ של אמונה דואליסטית לא התעלמו מבעיית היחס שבין אלהים – שהוא אל הטוב, החסד והרחמים – לבין הרע, מציאותם של מלאכים, ובתוכם מקסרנים ומלאכי חבלה, וכראשם השטן-מלאך-המוות היה בה כדי להמציא אפסירוססים לרע בעולם, אלא שחמיר הושם גבול לעצמאותם ולכוח פעולתם. ר' יוחנן אמר בשם ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי: 'כשעה שעמדו ישראל על הר סיני ואמרו: "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (שמות כד, ז), באותה שעה קרא הקב"ה למלאך המות ואמר לו: ואפעלפי שעשיתי אותך קדמוקרסור

2. ב"ר ג, ו, עמ' 22 רק בשם ר' אלעזר וכן ככל כח"י. רק בתנחומא מ"ב תוריע אות יב הוא מאמר ר' אלעזר בן סרת בשם ר' יוחנן וגם הסיוס שבאותו סימן: 'אמר ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחי וכו' מבא ביזמא עו ע"א בשם ר' תנא בר ביזא בשם ר' שמעון הסידא, ור' דק"ס, שם עמ' 239 והמשטט 'ולא רצה הקב"ה לעשות את הרעה ע"י עצמו, אלא ע"י מלאך' הוא כנראה לשון עורך המדרש.
3. תנחומא מ"ב, תוריע יא, ושם עוד מאמר של ר' יוחנן 'אין אתה נורר אחר הרעה, ואין הרעה נוררת אחריך, ואינה דרה אצלך'.
4. ירו' קידושין ס"א ה"י, סא ע"ר, ור' שבח לב ע"א, ופס"ר לח ע"ב, ולפני זה שם במאמרו של ר' מנחם בן יעקב: 'מלאכי חבלה באים ומקסרנים'. האוהרה ב"ר ר' יוחנן 'אם שמעת דבר מר' ליעזר בר' יוסי הגלילי, וקה אוך כאסרכסה זו ושמע' שמה באה להזהיר את השומע שעליו לבחון את הדברים ולבדקם, כי יש ונמסרו בלשונות לא מקובלות עליו, ור' חולין ס"ס ע"א, ובעל יס"ה עינים' לא דק באמרו, שביר' קידושין 'ר"א בריה"נ בעצמו אומר כן לשמעיו לקבל דבריו'.
5. ר' להלן עמ' 170.

(κοσμοκρατωρ) על כל בריאותי אין לך עסק באומה זו, למה שהן בניי. הה"ד: בנים אתם לה' אלהיכם (דב' יד, א); ואומר: ויהי כשומעכם את הקול מתוך החושך (שם ה, בנ), וכי יש חושך למעלה? והכת': ונהורא עמיה שרי (דניאל ב, כב)! אלא מלאך המות שקרוי חושך...<sup>6</sup>, משמעותה של דרשה זו מתבהרת כעת ביתר על רקע תורה דואליסטית, כפי שהיא מנוסחת בקיצוניות ב'מגילת סרך היחד' והאומרת 'כיד שר אורים ממשלת כול בני צדק בדרכי אור יתהלכו וכיד מלאך חושך כול ממשלת בני עול ובדרכי חושך יתהלכו'. כנגד דעות מסוג זה מדגיש ר"א בר' יוסי הגלילי, שלא זו בלבד שהקוסמוקרטור, מלאך המוות הקרוי חושך, נברא בידי הקכ"ה – בכך מודה גם כעל 'סרך היחד' – אלא שעצם שלטונו אינו בחינת גזרה שאינה ניתנת לשינוי, לביטול או לצמצום. להפך, במתן חזרה היה משום ביטול שלטונו על ישראל, ורק אחרי שחיבלו מעשיהם ועשו את העגל, שוב ניתנו לשלטונו.

כרם, לא רק המעמד החד-סעמי של קבלת התורה, אלא עצם האפשרות של קיום המצוות נוטלת מממשוחו של כוח הרע כעולם, מן הסכנה ומן האיום, הכרוכים במלאכי חבלה ובמוזיקין, יתר על כן, גם מן הצורך בהגנתם של מלאכים טובים ופרקליטים. לא רק שני מלאכים מלווים את האדם, אלא מספרם גדל עם מספרן של המצוות, ויש שנדמה לך, שהמצוות עצמן הן המלאכים הטובים. התנא ר' אליעזר בן יעקב שנה: 'העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד, והעובר עברה אחת קונה לו קטגור אחד'.<sup>7</sup> מאמר זה מצא את פיתוחו אגב שילובו ברעיונות ובמוטיבים אחרים בדרשה דלהלן: '...כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך (תהי' צא, יא), עשה אדם מצוה אחת, מוסרים לו מלאך אחד; עשה שתי מצוות, מוסרין לו שני מלאכים; עשה כל המצוות, מוסרין לו מלאכים הרבה... ומי הן מלאכים אלו? שמשמרים אותו מן המוזיקין, שנאמר: יפול מצדך אלף ורכבה מימינך. ומה הוא "יפול"? שמשלימים לו... "ורכבה מימינך", למה מן השמאל אלף, ומן הימין רכבה? לפי שהשמאל אינה צריכה מלאכים הרבה, ששמו של הקכ"ה כתיב בתפילין, והתפילין נתונים על השמאל... אמר לו ר' חנינא: אין

6. ריקר יח ג, עמ' תו, ור' במקבילות שצוינו שם. על תפקידיהם של המלאכים כעולם שלאחר המוות כשומרי רוחות בני האדם וכמבצעי עונשים ר' להלן, עמ' 143.

7. מגילת הסרכים, מהד' י' ליכס, עמ' 92 ור' שם עמ' 88. ור' מגילת מלחמת בני אור כבני חושך, מהד' ידן, פרשה יס, עמ' 214, והוא מוזה בצדק את שר המאור עם מיכאל עס"י הנאמר שם בפרשה כו. בס' חנוך א, עה אוריאל המלאך הוא אשר 'אדת הכבוד שמהו על כל מאורות השמים בשמים ובתבל'. לעומת זאת אין האור מיוחס למלאך מסרים במקורות חז"ל. גם במדרשים מאוחרים מודגשת התנגדות לדעה זו, ר' ססיקתא רבתי מו, קסח ע"א: 'אוריאל משמאל, כנגד דין שהוא חושך. ולמה נקרא אוריאל? בשביל תורה נביאים וכתובים, שהקכ"ה הוא מכסר עלי' ומאיר להן לישראל...'. ור' במדבר רבה ב, ס, וערות הבשם ח"א, עמ' 287.

8. שמרר פליב א ושם ס"ו ור' לעיל, עמ' 128.

9. אבות ס"ד מ"א.



כתוב "יהא מצדך". אלא "יסול". שמאל. שאינה פשוטה במצוות. אינה מסלת אלף מויקין: וימין. שהיא פשוטה במצוות. מסלת רבוא מויקין. אריב"ל: מהו "יסול מצדך אלף"? הקב"ה מוסר לכל אחד ואחד מישראל רבוא ואלף מלאכים. שיהו משמרין אותו ועושין לו דרך. ואחד מהן מכריז לפניו ואומר: תנו כבוד לצלמו של הקב"ה. לפי שכל העולם כולו מלא רוחות ומויקים. א"ר יהודה בר שלום בשם ר' לוי: אין לך בית רובע בחללו של עולם. שאין בו תשעה קבין מויקין. והיאך עשוין? א"ר לוי: פורמא (Forma) בפניהם. כגון חמורים של טוחנים. וכשהעונות גורמין. הפורמא נגלה. והאדם נשתטה. וכשהמלאך כורז. האדם בשלום. שתק. מיד ניוק. והמלאך אומר "נשלם פלוגי". שנאמר: ותקרב לשחת נפשו וחיתו לממיתים (איוב לג. כב). "למיתים" אינו אומר כאן. אלא "לממיתים". לאותן מלאכי חבלה שהוא נמסר להם. ומנין שהמלאך כורז לפניו שנאמר: 'אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף'. אם יהא מן אותן אלף כורז לפני להגיד לאדם יושרו. אותה שעה ירחונו ויאמר פדעו מרדת שחת מצאתי כופר". הוי. אם נתרכה במצוות. רבוא ואלף מלאכים משמרין אותו; ואם הוא שלם בתורה ובמעשים טובים. הקב"ה משמריו. שנאמר: ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך (תהלי קכא. ז). וכן אחא מוצא ביעקב. שכתוב בו 'איש תם יושב אוהלים' (כראשית כה. כו). 'איש תם' במעשים טובים. 'יושב אוהלים' עוסק בתורה ונתרכה במצוות נמסרו לו מחנות מלאכים לשמריו. שנאמר (שם לב. ב): ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי האלהים... ואומר: והנה ה' ניצב עליו ויאמר... והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך (שם כה. יג-טו). א"ר הושעיה: אשרי ילוד אשה. שראה מלך מלכי המלכים וסמליא שלו משמרין אותו ומשלח מלאכים בשליחותו. שנאמר (שם לב. ד): וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו<sup>10</sup>. דרשה זו כל עיקרה מכוונת להספה לקיום מצוות. הדרשן קיבל את הדעה הנפוצה. שהעולם כולו מלא מויקין<sup>11</sup>. אלא שבכוחה של תורה לצמצם את תחום פעולתם ואת היקפה. בזכות ר'

10. תנחומא משפטים יט: ור' במדבר רכה יב, ד.

11. ר' ברכות ו ע"א ברייתא בשם אבא ברימין: האמוראים הבבליים, המדברים על מספרם ופעולתם, הם רב יוסף, אביי (בדטוס: אביי רבא, אבל ר' בדקם, עמ' 16 הע' ת ועמ' 17 הע' ב), וכיכי בר אביי, שהסתמך בניסיונו ל'דעת' אותם. בסוגיא שם מובא מאמר קצר בשם רב התא: 'כל חד וחד מינן אלסא משמאליה, ורכבתא מימיניה'. אבל בכ"י (ר' דקם שם אות ג) הגרסה: ר' חנינא. למרות דעותיהם של ר' חנינא, שהמצוות מפילות את המויקים, ולמרות דעות ריב"ל ור' לר, שכוחות המצוות הקב"ה מוסר מלאכים לאדם לשמריו, ומספרם כמספר המצוות, ואם האדם 'שלם' בתורה ובמעשים טובים, הקב"ה משמריו - הרי אמוראי איי במאה השלישית לא הכחישו את קיומם של מלאכים, מלאכי חבלה ומויקין. הם נמצאים, אבל אין פעולתם קיימת, ואף אינם נראים, ורק כשהעונות גורמים - כדברי רבי לוי - 'הפורמא נגלה והאדם נשתטה'. על דרך הסארדוקס אמר ר' לוי, בדומה לכך, על הופעת המלאכים אצל אברהם ואצל לוט: 'אברהם שהיה כוחו יפה, נדמו לו כדמות אנשים; אבל לוט, על ידי שהיה כוחו רע, נדמו לו מלאכים' (בר נ, ה, עמ' 17, והגרסה 'ר' לר' מאושרת ע"י רוב כתי

חנינא בן דוסא ותורתו נצטמצם זמן שלטונה של אגרת בת מחלת ומחנות מחבליה לילי שבתות ולילי רביעיות, ובכוחו של אביי אף עלה לדחוק את רגליה ממקומות יישוב<sup>12</sup>. אמנם נמסר בשם רבא שהוא תלה את החלומות, שהם בחינת נבואה, במלאך, ואת חלומות השווא בשדים. אבל אותו רבא גם אמר, שאין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו<sup>13</sup>.

ואין זה חסר עניין להצביע על מקבילות במקורות הדת הפרסית מן התקופה הסאסאנית. נוכחותו של אהרימן בעולם אינה עובדה אונטולוגית, העולם הנכרא הוא כולו מעשהו של אחרומוד, אלא שהוא משמש תחום פעולה נוח לכיתות ההרס והשלילה של אהרימן. בספר השישי של ה-Denkart, שהוא מסכת מוסר, רוצה המחבר לשכנע שהמאבק נגד שלילת המזיקים בעולם אינו מאבק נגד כרואים של ממש, אלא כעיקר מאבק האדם נגד עצמו, וכל יחיד נושא כאחריות. כי אם אין נותנים להם דירה באדם, אין למזיקין קיום<sup>14</sup>. כדומה לכך, אבל בדרך עמוקה מזו, סיתח פלוטינוס את תורת הדימון שלו. לדעתו אנו בוחרים לנו בדרך חיינו את הדימון, שהרי בהתנהגותנו אנו בוחרים בכוח העליון המנהיג<sup>15</sup>.

דיוגנו עד כה על עולם המלאכים היה קשור וכסוף לבעיות תיאולוגיות, היסטוריות, לאומיות ומוסריות. התפיסות על יחס אלהים לאדם שכרא, לעמו הנבחר, בעיית הצדיק והרשע, מקור הרע בעולם – הן שקבעו וייסחו את פעולותיהם של המלאכים ותיאוריהם, אבל גם כתוך המאמרים והדרשות בעלי האופי המאופק בצבצו ועלו מוטיבים וכיטויים, שקרקע גידולם אינה המחשבה הרפלקסיבית או ההטפה הדתית-מוסרית אלא הדמיון, שמניעו הוא הרצון לחדור לעולמות נסתרים, והדוחף למסר ולמסור על המתרחש בהם. הספרות

ר' בשן-שם, ולפני זה מאמר סתמי: 'הכא את אמר המלאכים', ולהלן את אמר אנשים', אלא להלן שהיתה שכינה על גביהם – אנשים; כיון שנפתלה שכינה מעל גביהם, לבשו מלאכות'.

12. מסכים קיב ע"כ ושם קיא ע"א, ור' במדבר-ר' יב, ד, וברור שהמלים 'לא תירא מסחר לילה – מן אגרת בת מתלת ומרכבתה וכו' אינם המשך של דברי רשב"י, על התהוותן של רוחות זכרים ורוחות נקבות בק"ל שנים, שפרש אדם מחוה ר' ב"ר כ, יא, עמ' 185, ור' עיריכין יח ע"ב. את סירושו של קוהוט על 'אגרת בת מחלת' ערוך השלם ח"א, עמ' 31 דחה ב' יצר בתוספות העה-ש, עמ' 9; ור' גם בדברי ל' גנצבורג שם, עמ' 420.

12. ברכות נה ע"ב ור' דק"ס שם, עמ' 305.

13. ר' ש' שקר, Some Notes on Ahreman, the Evil Spirit, and his Creation, מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות, מוגשים לגרשם שלום, ירושלים 1967, בחלק האעלי, עמ' 227-234. הוא מוכיח שם מתוך מקורות בעלי אופי שונה, שהרעה, כי המדיקים אין להם קיום בעולם מחוץ לאדם, יש לה גם מקום במישור הקוסמולוגי, ושם הע' 15 הוא גם נוטה להניח שהספעה זרה על התפיסה הדואליסטית בתקופה הסאסאנית.

13. Marsilius Ficinus של III, Enead, Plotinus, חוצ' Creuzer, עמ' 140 מביא את סיכומו של Daemones nostri sunt aliquid ipsius animae praesidens videlicet potestas potestati animae, qua vivimus: itaque secundum vitae differentias in nobis daemones differentes, ור' Hopfner, שם, עמ' 28.

האפוקליפסית מצוינת בתיאורים מסוג זה. והרי היא כוללת גם חיבורים שהוכתבו ממש מפי מלאכים. אין ספק, שחיבורים אלה ודומיהם היו פופולריים בחוגים שונים. אמנם עמדו חכמים על ההבדל שבין חזיונותיו של דניאל לבין מראות הנבואה. רבי שמעון בן לקיש אמר: אף שמות המלאכים עלו בידו מבל. בראשונה "ויעף אלי אחד מן השרפים" (ישע' ו. ו.). "שרפים עומדים ממעל לו" (שם ו. ב.). מיכאן והילך "והאיש גבריאֵל" (דניאל ט. כא) "כי אם מיכאל שרכם" (שם י. כא). אבל לא רק שמות המלאכים שבדניאל נתקבלו. אלא אף שמות מלאכים מרובים אחרים גיחספו עליהם. הם מהווים כולם פמליא של הקב"ה כמו פמליא של מלך. בפמליא זו אירעו ומתרחשים מעשים ומאורעות שנגלו לאלה שזכו. והקרובים לסיפורי מיתולוגיה של תרבויות שונות. סיפורים מסוג זה מצויים לא רק בספרות החיצונית. אלא גם כמדרכי חז"ל ובתלמודים. כשהם אלמוניים ולא נקרא עליהם שם חכם. הרי הם מרחיבים את היריעה. מבליטים קווי אופי, שמות, תכונות ומאבקים. אמנם מצאנו תנאים ואמוראים. שלא נרתעו מלהזכיר את 'מלאכי השסן' או מאבק בין 'סמאל לבין גבריאֵל'. אבל דכריהם תמיד קצרים וחזוירים וחסרים את קווי האופי המיתיים. הם יכולים לשמש עדות. שתיאורים רחבים ומפורטים יותר על אותם עניינים. שהגיעו לידינו מתוך ספרים חיצוניים. היו ידועים גם להם. אלא שוויתרו מתוך כוונה על מסירתם. אבל רבים מחבריהם לא הלכו בכלל בדרך הקליטה והסיגול. אלא בדרך סרשנית. שהיה בה משום עקירה וביטול. כשם שראינו שהיו חכמים. שמחוך תפיסתם את התורה והמצווה הגיעו לא רק לביטול השפעתם של מזיקים ומלאכים כעולם של מסה. אלא, בעצם, לשלילת ממשותם. כך גם היו שהפכו את הפמליא של מעלה לבית-דין ולישיבה של מעלה. שהם מעין בבואה של בית-דין של מטה ושל ישיבה של מסה. וכך רוקנו אותה מתוכנה המקורי. דעותיהם של האחרונים ומגמתם לא נשארו ללא השפעה על מקורות השייכים לכאורה לסוג הראשון. ורק הנחת השפעתה מאפשרת לעמוד על משמעותם וכוננתם. וגם להפך. מגמת העקירה

14. ירר ר-ה ס-א ה-ב, נו ע-א; ב-ר מח, ח, עמ' 485: 'אר' חנינה: שמות חדשים עלו בידו מבל. ר' שמעון בן לקיש אמר: אף שמות מלאכים, מיכאל וגבריאֵל ורפאל. ור' שם הע' תיאודור ולמאמרו של ר'ל, ששיתף הקב"ה שמו בשמות המלאכים, ר' לעיל, עמ' 128. רשימת שמות מלאכים ערך M. Schwab, *Vocabulaire de l'Angelologie*, Paris, d'après les Manuscrits de la Bibliothèque Nationale, 1897. ביקורת חריפה וצודקת על הספר הזה כתב ב-ז ככר, M.G.W.J, כ' 42, 1898, עמ' 525-528; עמ' 570-572. ור' גם ל' בלוי, II, Hebr. Bibliographie, עמ' 119. הם 'מלאכי עליון' מאת ראובן מרגליות, ירושלים תשכ"ד, כולל רשימה אלפביתית של המלאכים מסטרא רימינא ומסטרא רשמאלא. אבל ללא כל הבחנה בין מוקדם למאוחר וללא כל מהן הסבר לשמות, וגם לא השתמש, כנראה, בדברי מחברים שקדמוהו. ור' ערוות הבשם ח-ד, מסתח מלאכים, עמ' 280-281; מ' מרגליות, ספר הרזים, תשכ"ו, מסתח שמות המלאכים, עמ' 158 ואילך.

15. ר' לעיל, עמ' 123 הע' 26 ור' להלן עמ' 147.

והפיכת הקערה על פיה. אף הן לא הגיעו לכלל שלמות. ועדיין ניתן לחשוף ללא קושי שרידי שכבות קדומות.

לשם הכללת התופעות שעמדנו עליהן נביא דוגמאות בולטות לכל אחת מהן. מעשה הנחש שבספר בראשית – שבעטיו באה מיתה לעולם – שלא השאיר שום רושם כספרי המקרא. זכה לטיפול רב בספרות החיצונית ובאגדה. בספר אדם וחווה (טז, א–ז) השטן עומד מאחורי הנחש. והוא אומר לו: 'היה לי אך כלי. ואני אדבר בפיו דבר אשר תשיאהו בו'. לפי חזון יוחנן (יב, ט; כ, ב) 'הנחש הקדמוני' נקרא מלשין ושטן. ויוסטין מרטיר מצא גם הוכחה אטימולוגית לזיהוי זה. המלה *σαταν* אינה לדעתו אלא צירוף של 'סטה' ו'נחש' – כלומר 'נחש סוטה כופר'.<sup>16</sup> במדרשים הקדומים אין זכר לזיהוי זה, ובכלל אין השטן מופיע בשעת מעשה הנחש. אבל עצם בריאת השטן נקשר עם בריאתה של חווה. לפסוק 'ויסגר בשר תחתנה' (כר' ב, כא) העיר ר' חננאל בריה דרב אדא: 'מתחלת הספר ועד כאן אין כתוב סמך; כיון שנבראה, נברא הסטן עמה'.<sup>17</sup> אין להגות, שלא חשב אמורא זה על חלקו של שטן במעשה החטא של חווה. ור' ירמיה בן אלעזר, שאמר על הנחש שאפיקורוס היה,<sup>18</sup> ראה בו כופר. המלאך העומד מאחורי הנחש מזוהה ב'פרקי דר' אליעזר' כ'סמאל'. ופעולתו מתוארת כהמשך לקטרוג שקטרוג המלאכים על בריאת האדם. כפי שמצאנו במדרשים קדומים. אבל בעוד שבהם השלימו המלאכים עם בריאת האדם והכירו בתכמתו,<sup>19</sup> הרי במדרש, שעריכתו מאוחרת – אבל שערי פתוחים לתיאורים וסיפורים הרווחים בספרות האפורה קליפטית – משמש הקטרוג כפתיחה להכשלת האדם, ובעקיפין למרד נגד אלהים. לאחר שקרא אדם שמות לכל הבריות, אמרו המלאכים: 'אם אין אנו באים בעצה על אדם שיחטא לפני בוראו, אין אנו יכולין בו. והיה סמאל, השר הגדול שבשמים, וחיות ושרפים משש כנסים וסמאל משתים עשרה כנפים. לקח את הכת שלו. וירד וראה כל הבריות שברא הקב"ה, ולא מצא חכם להרע כנחש... והיה דמותו כמין גמל, ועלה ורכב עליו. והיתה התורה צווחת ואומרת: סמאל, עכשיו נברא העולם. ועת למרוד במקום. כעת במרום תמריא בו... הנחש, כל מעשיו שעשה וכל דבריו שדבר, לא דבר ולא עשה אלא מדעתו של סמאל'.<sup>20</sup> הדמיון לתיאור שהבאנו מ'ספר אדם וחווה' אינו צריך להבלטה. אלא שאת מקום השטן תופס כאן סמאל. נוסף על העונש שהוטל בחטא על הנחש ועל אדם וחווה. הנפשות הסועלות בדראמה המקראית, הרי בסיפור המיתי שכסדר"א גם סמאל לא יצא נקי ועונשו הוא ממין חטאו. הקב"ה 'הפיל את סמאל ואת הכת שלו ממקום קדושתן מן

16. Dial. c. Tryph., 103, וכן גם איריניאוס, Adv. Haer., 21, 2.

17. ב"ר י, ג, עמ' 157, ור' בחג"ש.

18. שם יט, א, עמ' 171 וקרוי לומר, שהכוונה לתנא בעל שם זה. הוא נזכר לאחר ר' הושעיה רבה ולפני ר' שמעון בן אלעזר ור' שם הע' 3.

19. ר' לעיל, עמ' 134.

20. מדר"א פ"ג, מהד' רד"ל לא ע"ב, ור' בהערות שם.

השמים'21. תוך כדי כך 'אחז סמאל בכנסו של מיכאל להורידו ולהפילו וסלטו הקכ"ה מידו'22, אבל בנסילת הכת של סמאל לא נסתיים העניין. בשם ר' אומר בעל המדרש: 'ראו המלאכים שנפלו ממקום קדושתן מן השמים את כנות קין מהלכות גלויות בשר ערוה ומכחלות עיניהן כזונות, ותעו אחריהן ולקחו מהן נשים. שני: ויראו בני האלהים את בנות האדם (בר' ו, א). מאמרים נוספים ברוח זו הוא מביא בשם ר' יהושע בן קרחה ור' צדוק23. אמנם שמות התנאים הנזכרים אפוקריסיים הם, אבל עצם הסירוש, שבני אלהים הם מלאכים, קדום הוא, שכן כבר הגיב עליו ר' שמעון בן יוחאי אחרי הבאת סירושו 'בני דינייה' נאמר: 'ר' שמעון בן יוחי מקלל לכל מן דקרי להון בני אלהיא'24. הכת של סמאל הלכה בעקבותיו של שרם, שכן מספר עליו כעל סרקי דר"א בהגיעו לעניין לידת קין: 'בא אליה רוכב נחש ועיברה, ואח"כ בא אליה אדם ועיברה את הבל. שני: "והאדם ידע את חוה אשתו". מהו "ידע"? שהיתה מעוברת וראה את דמותו, שלא היה מן התחתונים אלא מן העליונים'25, ואיתנבאת ואמרה "קניתי איש את ה'"26, אמנם שמו של 'רוכב נחש' אינו מסורש, אבל ברור הוא, שהכוונה לסמאל27, המוטיב האירוטי קדום הוא. מוטיב הקנאה נרמז בם 'חכמת שלמה (כ, כד) 'אמנם בקנאת השטן בא המוות לעולם', אבל לא תואר טיבה28, בחוספתא29 נאמר: 'וכן מצינו

21. סדרא סיד, לו ע"ב.

22. שם סכ"ו, טב ע"ב, ולפיכך נקרא שמו פליט, והוא מזוהה עם הפליט שהיגר לאברהם (בר' יד) ועם הפליט שבא אל יחזקאל (לג, כא).

23. שם סכ"ב, נ ע"ב-נא ע"א.

24. ב"ר כו, ה, עמ' 247 ור' שם הע' ז. התרעמים הארמיים התחשבו בקללת רשבי ותרנמו 'בני רברביא'.

25. מוטיב דומה בם' חנוך (קו, ו) מראהו הנפלא של הילד נח מעורר באביו למך חשד, שאינו ממנו (ק, ו-), אלא מן המלאכים, ובמגילה החיצונית לבראשית מהר"ג' אבינר ו' ירין, ירושלים תשי"ז, דף נ, שר' ו, אומר למך: 'הא בארץ חשכת כלכי, די מן עירך הריאתא ומן קדישין' והיא השיבה לו שם, שו' 15: 'די מנך זרעא דן, ומנך הריאתא דן... ולא מן כול זר, ולא מן כל עירך, ולא מן כל בני שמלן'.

26. סדרא סכ"א, מח ע"א. הבאתי לסי' כ"י ניצבורנ 111 וכ"ה בכ"י סרמה 1203 (שם: בא עליה) ובכ"י ורשה 204: 'בא עליה נחש ועיברה את קין... מהו "ידע" ידע שעוברה... והכיתה ואמרה...' ובכ"י סרים 710: 'בא אליה נחש שכב ועברה ואח"כ... ואינביאת ואמרה...'. ולסנינו דברים משובשים והניה כבר הרד"ל ועי' שם הע' ה ומענין שבכ"י סניסני 70 השמים הסופר את המלים 'בא... נחש'.

27. בתי מהדרות ניצבורנר, ד, א, עמ' 8 'ואדם חכים ית חוה אחתיה דהי מתעברא מן סמאל מלאכא'. ג' סרידלנדר בתרנומו האעלי של סרקי דר"א, לונדון 1916, עמ' 151 הוסיף בסתריים Sammael. ל' יתג, Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature, 1926, עמ' 78, העתיק את תרנומו של סרידלנדר מבלי להזכירו אבל השמים את הסוגריים, וכך יצא כאלו שמו של 'סמאל' מסורש בסדרא. 28. ור' גם סנהדרין נס ע"ב, דברי ר' יהודה בן תימא, שהנחש נתקנא בכבוד שעשו מלאכי השרת לאדה"ר. סילון מסביר באריכות, למה מדמים את התענוג (ἡδονή) לנחש (74, II, leg. alleg.).

29. סוטה סיד הי"ז, עמ' 30.

בנחש שנתן עינו להרוג את אדם ולישא את חוה'. וכשם ר' יהושע בן קרחה נמסר: 'מתוך שראה מתעסקין בדרך הארץ ונתאוה לה'י, ובדברי האמורא ר' יוחנן, שהיו מקורות החזיונות גלויים לו, היו החמדה והתאוה למעשה. והוא אומר 'בשעה שבא נחש על חוה, הטיל בה זוהמא'י. אמנם עיקרו של המאמר הוא המשכו ש'ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן' והוא בא, כפי שעוד נעמוד על כך, לדחות את רעיון החטא הקדמון. אבל דבריו ומאמרי התנאים מעידים, שידעו את המוטיב האחרון, שהבאנו בנוסח דומה לזה של פרקי דר"א ושל ת"י, ונראה, שגם ר"י בן קרחה והתנא האלמוני של התוספתא ידעוהו. אלא שריככוהו. כשם שמצאנו גם עדויות אחרות על הכרת המיתוס על הנחש-השטן-סמאל, כשי שהוא מופיע בספרות האפוקריפית. כס' חנוך הסלאבי בראש העירין, אשר סרו מאת ה', עומד 'נשיאם' שטנאל, ו'בכרחו מן השמים הוא נעשה שטן'י.

מאופיו המרדני המקורי של שטנאל לא נשאר הרבה בספרות חז"ל. כברייאת מוגדר תפקידו של השטן 'יורד ומסית, עולה ומסטין, ויש לו רשות לרבר. מכאן שנחנה רשות לשטן להשטין'י. נוסף על תפקידו כמסית בדמות הנחש הריהו גם

30. ב"ר יח, ו, עמ' 168, ור' שם הע' 7, שצונו המקורות המקבילים, בעיקר אבות דר"י נ"א ס"א, ור' סוטה ס ע"ב: 'וכן מצונו בנחש הקדמון, שנתן עינו כמה שאינו ראוי לו. מה שביקש לא נתנו לו, ומה שכידו נטלוהו הימנו'.

31. יבמות קנ ע"ב ושי"ג.

32. ו, ה, מהר' כהנא, הספרים החיצוניים, עמ' קיב.

33. ר' שם יא, לט-מ, עמ' קיח ושם ער, עמ' קכ. בס' חנוך ההבשי נקרא נשיא המלאכים המורדים בחבשיית סמיו או סמיו (ו, א), תראה שהוא זה לעזאל, שלימד את בני האדם גם לעשות כלי מלחמה וגם ענייני קוסמיטיקה ומותרות (ח, א-ב). וגם במדרש (מובא בילקש דס"ד רמז מד, ולא באבכ"ר, כסי שרגלים לצטט), המספר על ירידתם וכישלונם של שני המלאכים שמחזאי ועזאל, נאמר: 'ועזאל היה על מיני צבעונין ועל מזי תכשיטים של נשים שמסיתים את בני האדם, להרהר עברה'. בספר חנוך במקום אחר, המורכב ממקורות שונים, מסייעים מלאכים אחרים מורדים ומסיתים, ושמותיהם עזביאל ונדיאל. הראשון 'יעץ לבני המלאכים הקדושים עצה רעה, עד סמאם את בשרם בבנות האדם' והשני 'הראה את כל חבלי המוות והתעה את חוה, והראה את כלי המוות לבני האדם, ואת השריון ואת המנן ואת חרב המלחמה ואת כל כלי המוות לבני האדם (שם סס, ה-ו)'. השם עזביאל מורה על מלאך שעוב את האל. וגם השם נדיאל הוסבר כשיבוש של קטריאל, דהיינו מי שקשר על אלהים (ר' ל' ניצברנ, Legends, ח"ה, עמ' 121); סמאל נזכר במסורש בחזק ברוך היוזני (ר, ט-י). שם הוא זה לשטן, אשר הדיח את האדם, ובמקום אחר נאמר שם, שהוא לבש צורת נחש (ס, ז). נראה שהשמות שטנאל, סמיו, עזביאל, כולם שמות נרדסים הם לאותו מלאך שעמד בראש המורדים. והשם סמאל אין סירושו אלא זה ש'שם עצמו לאל'. האטימולוגיה שהוצעה ע' קהוט (ערוך השלם כרך ו, עמ' סח, ולסניו בהיפוס ע"י יעקב לוי במילונו התלמודי, עמ' 534): 'סם-אל', בהסתמכו על ע"ז כ ע"ב 'על מלאך המוות. שכולו מלא עינים, ובשעת סטירתו של חולה עומד מעל מראשותיו, והרכבו שלוסה בידו וטיסה של מרה תלויה בו...' אין להעדיפה על דרשה קדומה, במעשי אנדריאס ומתי 24, The Apocryphal N.T., M. R. James, 1924, עמ' 456, ור' ל' ניצברנ, Legends, שם. ור' להלן, עמ' 154 הע' 55 שהוא נקרא סמאל, משום שהוא סומא.

## סמליא של מעלה

הקטיגור, כמו שהוא מופיע בסרולוג שבס' איוב. בהשפעת התיאור שבאיוב מסרש ר' יוחנן את ההסתה כביכול כלפי מעלה ואומר: 'אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאומרו – כאדם שמסיתין אותו וניסת'. וגם ריש לקיש. שמוזהה אותו עם יצר הרע שבאדם<sup>34</sup>. אינו נוטל ממנו גם את תפקיד השטן-הקטיגור ואת תפקיד מלאך המוות<sup>35</sup>. ואמנם לא הבחינו במקורות השונים בין התפקידים. ולכן יש שאסילו סמאל מופיע גם כיצר הרע המסית<sup>36</sup>. אבל עיקר השפעתו של סמאל הוא במאבקים נגד עליונותו של האדם, והוא שומר בהם על אוסיו המתמרד, אלא שלא בכל המקורות נשאר השם סמאל, ויש שהוחלף כשטן סתם או במלאך אחר. את הסטוק 'ויאבק איש עמו' (בר לז, כה) פירש ר' חמא כר' חנינא: 'שרו של עשו היה, הוא דהוי אמר ליה "ראיתי פניך כראות פני אלהים ותרגני" (כר' לג, י). לאפליסים שעומד ומתגושש עם בנו של מלך, תלה עיניו וראה המלך עומד על גביו והרטיש עצמו לסניו' (כר' עז ג, עמ' 912). ואין זה מסליא, ששרו של עשו זוהה במקור מאוחר יותר בסמאל<sup>37</sup>; כפרט שהיו מדרשים, שזיהו את האיש שנאבק עם יעקב דוקא עם מיכאל, שרו של ישראל<sup>38</sup>. ויש אסמכתא לזיהוי זה גם במקורות קדומים<sup>39</sup>: ונראה שגם לאלה קדם מקור, שזיהו את האיש באלהים עצמו. שרידי מדרש מיתי זה נמצאים במדרשים קדומים ומאוחרים. כך נאמר ב'בראשית רבה': (עז ג, עמ' 921) "כי שרית עם אלהים ועם אנשים" ... עם עליונים זה מלאך, ר' חמא בר' חנינא אמר: שרו של עשו היה... ד"א "כי שרית עם אלהים". את הוא שאיקונך חקוקה למעלה. ומאותו מקור בוודאי נובעת גם הדרשה הנועזה לבראשית לג, כ: "ויצב שם מזבח, ויקרא לו אל אלהי ישראל". אמר לו: אתה אלוה בעליונים. ואני אלוה בתחתונים". על דרשה זו הגיב ר' שמעון בן לקיש בחריפות: 'אסילו חזן הכנסת אינו נוטל שררה לעצמו, ואת נטלת שררה לעצמך! מחר בתך יוצאת ומתענה, הה"ד "ותצא דינה"<sup>40</sup>. ברור, שזיהוי המלאך במיכאל שר ישראל, הוא ריכוכה של

34. כ"ב טז ע"א עסיי נוסח כ"י, ר' דקים שם, עמ' 72 הע' ל.

35. ר' להלן, סרק טו סעיף ו.

36. כ"ב שם.

37. כ"ד נז, ד, עמ' 598 הוא בא למנוע אח אברהם ואת יצחק ממעשה העקדה, אבל בסנהדרין סט ע"ב, וכן בתנחומא ורא כב ובמ"ב ובספ"ר קע ע"ב השטן הוא המסית. מעניין שם ב-Martyrium Jesaiae, 2, 1 נאמר, שסמאל השתכן בתוך מנשה וסוכב אותו.

38. תנחומא ושלח אות ח, וכ"ה בזהר ח"א לה ע"ב ובמדרש הנעלם סוף נח "ויאבק איש עמו", דין הוא סמאל רבה דאדם' וד' בס' צדור המור, ויציאה שכד, מד ע"ב-ע"ג.

39. מדרש אבכיר, ילק"ש דס"ד רמז קלב, או עם גבריאל, וזהר ח"ב מא ע"ב.

40. לסי הקדמוניות המזוהות לסילק יח, ו היה זה המלאך הממונה על התהילות ובכ"ר עה, א, עמ' 918 יצא מדברי ר' חלבו, שהיה זה או מיכאל או גבריאל, שהם מלאכים שאין מתחלסים בקלוסם.

41. כ"ד עט, ח, עמ' 949. ומעניין, שבעל סדר-א ס"ו-ל, שהיטיב להכיר את סמאל העדיף כאן דרשה זו על אחרות, ולמד ממנה, ששם המלאך הוא 'ישראל, ור' ערונת הבשם ח"ג, עמ' 107 ובהערות שם ור' גם תנחומא צו טוף אות ב.

דרשה זו, ודרשתו של ר' חמא בר' חנינא, כמו דברי ריש לקיש, באה כניגוד. שר של אדום – סמאל – ממלא כאן תפקיד של דחיקת מיתוס חמור יותר. יש בידינו הוכחה ברורה, שהיו מסורות דומות ידועות כחוגים יהודיים לפני זמנם של ר' חמא בר' חנינא וריש לקיש. אוריגנס מצטט מתוך חיבור, שלדבריו היה מקובל בין היהודים בשם 'תפילת יוסף': 'אמר אסוף יעקב: יעקב אני נקרא בפי אדם, אבל שמי ישראל, כי בפי האלהים אני נקרא ישראל. היינו איש הרואה את האל (ישראל). כי אני הנני בכור כל הנביאים אשר נבראו בידי אלהים'. והוא מוסיף: 'באתי מעבר הנהר בסוריה, והנה הופיע מלאך ה' אוריאל ואמר שירדתי לארץ ושכנתי בין בני האדם, ולפיכך נקראתי יעקב. הוא קינא בי, נלחם ונאבק אתי באמרו. ששמו הוא למעלה משמי ומעל למלאך הממונה על הכול, ואני אמרתי לו את שמו ואת מקומו בין בני אלהים: האינך אוריאל, השמיני אחריי, ואני הנני ישראל שר מלאכי צבאות ה' ושר רבבות בני האלהים? האם אינני ישראל המשרת הראשון לפני ה' (ὁ ἐν πρώτῳ θεῷ λειτουργῶν)? וקראתי את אלהי בשם שאינו נמחק'.

נגד מיתוס זה מכוונת הדרשה המיוחסת לר' חייא רבה או לר' ייני על המלאכים שמצאו את יעקב, שאיקונין שלו חקוקה למעלה, ישן והתחילו 'אוסזים בו, קוסזים בו, סונטיס בו' (ב"ר סח יב ע"א). המלאכים שגילו את מיסטורין של הקב"ה הורדו ממעלתם בחלומו של יעקב על ידי החכמים שדרשו את עניינו. בר קפרא, ר' יהושע בן לוי ורבנין סתרו את חלומו על המזבח. הר סיני ועל הגלויות. (שם ע"א 785–781). ר' יוחנן כטל את החלום מכל וכל ודרש "ויקץ יעקב משנתו". ממשנתו<sup>42</sup>, תלמידו של ר' יוחנן, ר' אבהו, אמר על המלה "ויחלם" – דברי

42. אוריגנס, Commentarius in Joann. IV, 25, 11, Leipzig, CGIS Preuschen, 1903, ע"א 88 והועתק הקטע כולו ע"י שרר ח"ג, ע"א 360, וגם הוא עמר על האופי היהודי של תפילת יוסף, ואין כל יסוד לדעתו של Vacher Burch, Journal of Theol. Studies, XX (1918), ע"א 20, שהתפילה היא ממקור נוצרי. הביטוי 'שם אינו נמחק' רומז למקור עברי. M. R. James, The lost Apocrypha, London, 1920, ע"א 29, התקשה בתרגומו והעיר, 'I have not found elsewhere, inextinguishable name' though I believe it does exist' וכבר העיר ל. גינברג, V Legends, ע"א 310, על 'שמות שאין נמחקין', שבועות לה ע"א. גם מילון, § I de somnis 114 מדבר על βλάπτουτος 'Israhel אבל הוא גמנע מלפרש את השם כ'רואה אל' ועל חוקרי המקרא התורשים, שנסו לבאר את השם 'ישראל' בדרך רומה, ר' אנציקלופדיה מקראית כ"ג ע"א 939. לר' כעת במאמר המפורסם של Jonathan Z. Smith, The prayer of Joseph, Studies in the History of Religions, XIV, 1968, ע"א 253–294.

43. ב"ר ס"ז ע"א 796 ועל משנתו של יעקב ר' שם סח יא ע"א 784. 'ישראל סבא' אינו אלא ישראל הוקן בניגוד לעם ישראל, ר' יהושע בן לוי ור' שמואל בר נחמן דורשים את הפסוקים 'אמר נא ישראל' (תהל' קכ"א) 'יושב תהלות ישראל' (שם כ"ב ר) שלא כפשוטם על עם ישראל, אלא על אביו יעקב, י. בער, לבירורה של תורת אחרית הימים בימי הבית השני ציין שנה כ"ב, תשי"ח-תשי"ט, ע"א 30 מוהה את הכנוי 'ישראל סבא' עם האיקתן של יעקב, אבל לא לכך התכוונו הדרשנים הגיל, גם לא נאמר



## סמליא של מעלה

חלומות לא מעלין ולא מורידין' (ב"ר שם עמ' 784). נותר במקומו רק הכתוב 'והנה ה' נצב עליו' ור' אבהו בעצמו העמיד על ההבדל שבינו לבין קדמו: "והנה ה' נצב עליו" (בראשית כח יג) מה כת' למעלה מן העניין' והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו (שם שם יב), אר' אבהו לכן מלכים שהיה ישן על גבי עריסה והיו זכוכים שוכנים עליו וכיון שבאת מינקתו, שחה עליו והינקחו וברחו מעליו. כך בתחילה והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו, כיון שניגלה עליו הקב"ה ברחו מעליו. לסי דעת ר' יוחנן ור' אבהו דכר הקב"ה עם יעקב בהקץ ולכך התכוון כנראה גם ר' חמא בר חנינא בדרשתו: "ברזל בברזל יחד ואיש יחד סני רעהו (משלי כז יז)... כיון שעמד אבינו יעקב איש יחד סני רעהו שנתיחדה עליו השכינה". ר' חמא בר' חנינא הוא גם שאמר שהמלאך שנאבק עם יעקב 'שרו של עשו היה' (לעיל עמ' 149).

כניסתו של סמאל לפרשת יעקב נושאת אוסי משני, ולמרות המאבק עם עליונים, המפורש במקרא, ראינו. ססיפור זה ירש את מקומו של מוטיב קדום אחר. ומבחינה זאת הוא נבדל מן הסיפור על השמן-סמאל שבפרשת אדם.

קרוב לו הסיפור על ססירת משה. המוטיב העיקרי, שלא מלאך המות נטל את נשמתו, נמצא בספרי: "באותה שעה אמר לו הקב"ה למלאך המות: לך והבא לי נשמתו של משה. הלך ועמד לפניו. א"ל משה: במקום שאני יושב, אין לך רשות לעמוד. ואתה אומר לי "תן נשמתך"? גער בו ויצא בנויסה. הלך מלאך המות והשיב דבריו לפני הגבורה. א"ל המקום למלאך המות: לך והבא לי נשמתו...". מלאך המוות סורח לחפש את משה ואינו מוצאו, עד שההרים והגבעות מגלים לו, "שאלהים גזו לחיי העולם הבא". הנוסח המיוצג כאן, שמלאך המוות יוצא בו מרומה, נראה כקיצור של סיפור מסורס. ואמנם סיפור כזה נמצא בידינו, אף על

ב'דברי חז"ל שיעקב רואה את האיקתן שלו' (בער שם עמ' 31) ולענין המאמר 'האבות הן הן המרכבה' ר' הלל פרק טו פ"ה ו'.

44. ב"ר פט ב, עמ' 181 ודברי ר' אבהו שם אות ג, עמ' 892 ובצדק העיר ח. אלבק שם עמ' 796 הע' ג, כי גם רבנן שאמרו שם, עמ' 180 "כי בא השמש", מלמד שהשקיע הקב"ה חמה שלא בעתתה בשביל לרבר עם יעקב בצנעה - הכותה ללילה, אבל לא לחלום. י. בער במאמרו הנ"ל השווה את דברי האמוראים שהבאנו עם סילן בחיבורו de Somniis, אבל דומה שמגמת האמוראים לסלק את המלאכים מתוך טעמים שעמדו עליהם, מנוגדת היא למגמתו של סילן. גם כשהוא מתאר הופעת הכלתי נראה אל הנשמת הצמאות לפגוש בו הוא משתמש במונח θεῖος λόγος (315). פירושו של חלום יעקב (158-157) שבו ראה 'את המלאך הנדול' ה' נצב על-הטולם' מכחן כעיקר לפרש על פי דרכו את המלה 'נצב'.

45. דברים פ"ה, ובשניים מעטים באבות דר-ג-א, עמ' 50. ור' ספרי שם פ"ה שנו וסוטה י"ג ע"ב, וראה, שגם דברי ר' אליעזר וגם דברי סמליון באים להוציא מכלל דעתם של ישאומרים, שמש לא מת, דעה שאותה הכיר יוסף בן מתתיהו. קדמתיות ספר ד' 326, ר' Agada und Exegese bei Flavius Josephus, S. Rappaport, 1930, עמ' 127, ור' ש. א. ליתשסם, מות משה, תרביץ שכ"ו, תשי"ח, עמ' 148 ואל"ך. 46. ולסי נוסח אדר-ג: מלאכי השרת.

פי שברור, שלא הוא מקורו של הספרי. במדה מסוימת הוא נראה כהמשך למעשה קטרוג המלאכים על מתן התורה למשה. אלא שנתהלפו התסקידים. בעוד שבשעה שעלה משה למדום, נאבק משה עם מלאכים ושרפים, שעמדו כנגדו וכיקשו לשרפו ולכלותו, והקב"ה הגן וסיכך עליו מפניהם<sup>47</sup>. הרי במדרש שלפנינו משה בעצמו הוא המתמרד, וסמאל כמלאך נעשה שליח. נוסח הסיפור שאני מביא משקף יפה את הכיוון האפוקליפטי בתיאור עולם של מעלה, שבהיותו עז וקונקרטי היה גם לעממי. לכן אני מביא אותו במילואו, והוא ישמש לנו גם כנקודת אחיזה להכלסת הכיוון ההפוך הפרשני-עיוני.

במדרש זה<sup>48</sup> נאמר: 'זכיון שראה משה, שנחתם עליו גזר דין, עמד ועג עוגה קסנה וישב כתוכה ואמר: איני זו מכאן. עד שתבסל אותה גזרה. באותה שעה מה עשה משה? לבש שק ונתעטף שק ונתפלש באפר ועמד כחפלה ובתחנונים לפני הקב"ה. עד שנודעו שמים וארץ וסדרי בראשית, ואמר: שמא הגיע צביונו של הקב"ה? יצתה בת קול ואמרה: עדיין לא הגיע צביונו של ה' לכרות את העולם<sup>49</sup>, אלא שבידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש', ואין 'איש' אלא משה, שנאמר 'והאיש משה עניו מאד'. מה עשה ה' באותה שעה הכריז בכל שער ושער ובכל רקיע ורקיע ובכל שערי ב"ד וב"ד, שלא יקבלו תפלתו של משה, ולא יעלו אותו לפניו. מפני שנחתם עליו גזר. ואותו מלאך הממונה על ההכרזה אכרז'אל שמו. באותה שעה קרא ה' בבהלה וא"ל למלאכי השרת: קומו ונעלו כל שער רקיע ורקיע. עד שנבר קול התפילה למעלה ובקשה לעלות לרקיע מפני תפילתו של משה, שהיה דומה לחרב, והוא קורע וחותר ואינו מעכב, שהיתה תפילתו מעין שם המפורש שלמד מן זגזאל רבו, סופר כל בני מרום<sup>50</sup>. על אותה [שעה] הוא אומר 'ואשמע אחרי קול רעש גדול'. ואין 'רעש' אלא זיע, ואין 'גדול' אלא משה, שנאמר: גם האיש משה גדול. מהו 'ברוך כבוד ה' ממקומו'? כשעה שראו גלגלי מרכבה ושרפה<sup>51</sup> להבה שאמר ה' לא תקבלו תפילתו של

47. ר' פס"ר ב, צו עב-צח ע"א. ושם מופיעים קמואל, המלאך הממתה על שנים עשר אלף מלאכי חבלה, הדרגאל, המלאך שכל דיבור היצא מפיו הוא ברכים של אש, סנדלפון, שנס שדרגאל ירא מפני אשו, דנין נהר של אש, נליצוד המקבל הבל החיות, ור' ערות הבשם ח-ב, עמ' 183 ועמ' 187. ולמאבק זה נרמז כספרי דברים, פ"י שו, ובמדרש שלפנינו, ר' להלן, הע' 54.

48. דבר יא מ, ואני מביא אותו לפי העוסח שבילקש דס"ר, שהוא והה כמעט לטעם של אבות דר"ג כ"י וטיקן, במהד' שכטר, הוספה ב, עמ' 158.

49. בדבר י: הניע צביתו של הקב"ה לחדש את עולמו... עדיין לא הניע... לחדש את עולמו.

50. בדבר י ומנאל רב וסופר. אשר לסירושן של השם העיר ל' ינצברג, Legends ח-ז, עמ' 150, כי בספר תעך, בית המדרש ח-ב, עמ' 118, מופיע בין שמותיו של מטטרון השם סק וטאל, ולפיו הוא רוצה לראות במונאל שיבוש של 'סן סניאל' – The prince of the heavenly princes, אבל נראה, שמונאל אינו אלא ζυγός – אל, והוא מוכיר את השם סנדלפון Συνάδελφος. מכאן שהצורה ומונאל וכן סק ונאל הן צורות של הרחקה. 51. בדבר י: ושרפי.

## סמליא של מעלה

משה" ולא נשא פנים ולא נתן לו חיים ולא הכניסו לארץ. אמרו "ברוך כבוד ה' ממקומו". שאין לפניו משוא פנים לא לקטן ולא לגדול. ומנין שהתפלל משה תקי"ה פעמים? שנאמר: "ואתחנן אל ה'"; מנין "ואתחנן" הכי הו'. באותה שעה אמר משה לפני ה' ככה: רש"ע. גלוי וידוע לפניך יגיעי ועמלי וצערי שנצטערתי עליהן במצות. עד שקבעתי בהן תורה ומצוות. אמרתי. כשם שראיתי בצערם. כך אראה בטובתם. ועכשיו שהגיע טובתם של ישראל. אתה אומר לי "לא תעבור את הירדן הזה"! הרי אתה עושה תורתך סלסתר, דכתיב "ביומו נתן שכרו". וזהו שלום של ארבעים שנה שעמלתי עד שהיו עם קדוש? שנאמר: ויהודה עוד רד עם אל. ועם קדושים נאמן. ומלאך סמאל ראש שטנים הוא בכל שעה היה מצפה מיתתו של משה ואומר: מתי יגיע הרגע שבו ימות משה. שארד ואטול נשמתו של משה הימנח עליו אמר דוד: צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו (תהל' לו לב). בכל הסטנים כולם אין לך רשע כסמאל. ואין לך צדיק כמשה... כך היה סמאל הרשע מצפה נשמתו של משה ואומר: מתי יהיה מיכאל בוכה. ואני ממלא פי שחוק... שעה אחת אמר משה לפניו: רש"ע. אם אין אתה מכנים אותי לארץ ישראל. הנח אותי כחיות השדה. שהן אוכלין עשבים והן שותין מים. ורואין את העולם; כך תהא נפשי כאחת מהן. א"ל: רב לך. אמר לפניו: רש"ע. אם לא. תניח אותי בעולם הזה כעוף הפורח באויר בארבע רוחות ומלקט מזונו בכל יום. ולעת ערב חוזר לקינוזי כך תהא נפשי כאחת מהן. א"ל: רב לך. אמר לפניו: רש"ע. הנח עין אחת שלי תחת הדלת. ויתנו עליה את הדלת שלשה פעמים בשנה. ואחיה ולא אמות. א"ל: רב. כיון שראה משה. שאין כריה יכולה להצילו מדרך המות... מה עשה משה נטל את המגלה וכתב עליה שם המפורש. וספר השיר עדיין לא מילא לכתוב עד שהגיע שעה שבו ימות משה. כאותה שעה אמר ה' לגבריאל: צא והבא נשמתו של משה. אמר לפניו: רש"ע. מי שהוא שקול כנגד ששים רבוא. איך אני יכול לראות במותו? ומי שיש בו דברים הללו. היאך אני יכול לעשות בו קצף? ואח"כ אמר לו למיכאל: צא והבא נשמתו של משה. אמר לפניו: אני הייתי לרב. והוא היה לי לתלמיד. ואיך אני יכול לראות במותו? ואח"כ אמר לסמאל: צא והבא נשמתו של משה. מיד לכש כעסו ותגר חרבו ונתעטף באכזרות והלך לקראת משה. כיון שראה אותו יושב וכותב שם המפורש. וזוהר מראהו דומה לשמש. והיה דומה למלאך ה' צבאות. היה מתיירא סמאל מן משה. אמר: ודאי שאין המלאכים יכולין ליטול נשמתו של משה... ולא מצא פתחון פה לדבר אל משה. עד שאמר משה לסמאל: אין שלום אמר ה' לרשעים; מה תעשה בכאן? א"ל: ליטול נשמתך באתי. א"ל: מי שגרף? א"ל: מי שברא כל העולם. א"ל: אין אתה

52. בדבר-ח' הקטע האחרון מ'אמר לפניו... ע"כ. תעל המוטיב של קביעת עין כציר לפתח ר' La Legende de Pythagore, Isidore Levy, 1927, עמ' 154 ואילך, ושם עמ' 165 ועמ' 142. ור' נס ש' ליברמן, שקיעין, עמ' 39 והג'ל, 'על חטאים ועונשים', ס' היובל לכב' לר' יצחקבדג, עמ' רנד ועמ' רנח.  
53. מ'וטרם שהראה... עד כאן מעין נוסח שני מקביל.

גוטל את נשמתו...<sup>54</sup> לך ברח מלפני... מיד חזר סמאל והשיב דבר לפני הגבורה. א"ל הבה: צא והבא נשמתו של משה. מיד שלף חרבו מתערה ועמד על משה. מיד קצף עליו משה וגטל את משה האלהים בידו שחקק בו שם המפורש ופגע בו בסמאל בכל כחו. עד שגם מלפניו. ורץ אחריו בשם המפורש. וגטל קרן מבין עיניו. ועיור את עיניו.<sup>54</sup> עד כאן עלתה למשה. סוף רגע יצתה בת קול ואמרה: הגיע סוף רגע מיתתך. אמר משה לפני רב"ה: רבו' של עולם, זכור לי אותו היום שנגלית עלי בסנה... בבקשה ממך. אל תמסרני ביד מלאך המות. יצתה בת קול ואמרה לו: אל תתיירא. אני בעצמי מיטפל בך ובקבורתך.<sup>55</sup> באותה שעה עמד משה וקידש עצמו כשרפים. וירד הבה משמי שמים העליונים ליטול נשמתו של משה. ושלשה מלאכי השרת עמו מיכאל וגבריאל וזואל... אחרי שטיפלו בגופו. קרא הקב"ה לנשמה לצאת מגופו. אכל עדיין המשיכה בסירובה וטענה ושאלה: יש גוף טהור מגופו של משה? וכשאמר לה הבה 'צאי ואל תאחרי. ואני מעלה אותך לשמי שמים העליונים, ואני מושיבך תחת כסא כבודי אצל כרוכים ושרפים וגדודים. אמרה לפניו: רבש"ע, מאצל שכינתך ממרום ירדו שני מלאכים, עזא ועזאל, וחמדו בנות הארץ. והשחיתו את דרכם על הארץ. עד שתליחה אותם בין הארץ לרקיע. אבל בן עמרם, מיום שנגלתה עליו בסנה, לא בא אל אשתו. שוא' ותדבר מרים ואהרן כמשה'. בבקשה סמך. תניחני בגופו של משה. באותה שעה בקש הבה' וגטל נשמתו בגשיקת סה'.

בעיני בעל המדרש הזה עולם המלאכים הוא עולם מוחשי וריאלי, שבו ובקורותיו הוא מצוי ומתמצא – והיו תנאים ואמוראים, שמלאכים התהלכו אתם, ומסרו דברי הלכה ואגדה בשמם.<sup>56</sup> המוטיב האחרון על המלאכים עזא ועזאל גם

54. משה מספר לסמאל את כל פרשת מעשיו הגדולים, ובתוכם 'ועליתי ודרכתי דרך השמים והייתי תופס במלחמתן של מלאכים וקבלתי תורה של אש [ודברתי] עמו פנים בפנים ופחתי עמו בסמליא וזליתי רויהם לבני אדם...'. ור' ספרי דברים, ס"ו; כמשה אומר לישראל, כמה צער נצטער על התורה, הוא מוזכר: '...ונכנסתי לבין המלאכים תכנסתי לבין החיות ותכנסתי לבין השרפים...'. ור' לעיל עמ' 134–135.

54. וביתר סירוט בקטע של פסירת משה (בתי מדרשות ח"א, עמ' רפו): 'קסץ סמאל הרשע... מיד הלך ומצאו למשה והוא עוסק בתורה. כשראה אותו, מיד נסתמא מעתיו, ולא היה יודע אנה לנסות הדרך. חזר להקב"ה ממשמש והולך בחושך...'. אבל לא על שם מעשה זה נקרא סמאל, ר' לעיל, עמ' 148 הע' ננ ויתכן שהאטימולוגיה הניל מקורה בסיפור איטיולוגי מעין זה.

55. ר' פסח ס"א מ"ט: 'מי גדול ממה שלא נתעסק בואלא המקום'. אמנם ההמשך 'ולא על משה בלבד אמרו אלא על כל הצדיקים' – יש בו כדי להחליש את המיחזר שבקבורת משה. בתום' שם פ"ד ה"ח. עמ' 300 חסרה תוספת זו ובמקום זה נאמר: 'ר' יהודה אומר ארבעה מליך מטל משה בכנפי שכינה' בירר שם ס"א, ז' ע"ג: 'תני בשם ר' יודה אילולא שהרב כחוב לא היה אפשר לאומרו, מלמד כשמת משה היה מוטל...'. ור' לעומת זאת ספרי במדבר ס"ו, לד, עמ' 38: 'ירקבור אותו בנאי' (דבר' לו ו) וכי אחרים קברו אותו, והלא הוא קבר את עצמו'.

56. ר' יוחנן בן דהבאי אמר 'ר' דברים סחו לי מלאכי השרת...'. נדרים כ' ע"א. אמנם

## סמליא של מעלה

מגלה את טיב המקורות שהיו נהירים לו<sup>54</sup>. הוא חי בעולמה של האפוקליפסה, אבל עם זאת הפעיל את דמיונו בשירות האמונה. שעולמה של תורה כובש ומכניע את עולמם של מלאכי עליון. יש הבדל בין שני חלקי הדראמה 'משה והפמליא שלמעלה': בעוד שבחלק הראשון, 'משה עולה למרום', אמנם מנצח אותם, ולפי נוסח אחד גורם גם לכניעתם ולהכרעתם, אבל ככל זאת הוא מודקק לעזרתו של הקב"ה. כדי לעמוד כפני מלאכי מרום ולהישמר שלא 'ייוק על ידם' – הרי בחלק השני, 'מיתתו של משה', כל המלאכים, ובכללם מלאך-המות-מאל מתייראים מפניו, ואינם יכולים לו, ורק הקב"ה גונז נשמתו. כחו של משה בא לו מן התורה שהוא עוסק בה. במעלתה של תורה זו מכירים גם חוגים אלה. שדכריהם רוויים חזון ודמיון. ופה ושם גם נמצא הדי' למעשה החכמים. שעשו את הפמליא שלמעלה למעין בבואה של הפמליא שלמטה, והעבירו לעולם העליון את ישיבותיהם ובתי-דיניהם.

השימוש במלה 'פמליא' לציון המלאכים הנמצאים בסביבת אלהים מיוחד הוא לחז"ל. ואין לו אח ורע לא בספרות ההלניסטית ולא בספרות הנוצרית<sup>55</sup>. התנא אבא שאול, הראשון שידוע עליו, שהשתמש במלה שאולה זו, משווה את ישראל לפמליא של מלך. וכך הוא דורש את הכתוב: 'קדושים תהיו... פמליא למלך, ומה עליה להיות? מחקה למלך'<sup>56</sup>. אבל כבר במדרש תנאים מיישבים את הסתירה בין איוב כה, ג' 'היש מספר לגדודיו' לבין דניאל ז, י' 'אלף אלפים ישמשוניה...' –

אמיר אומר שם ע"ב 'מאן מלאכי השרת? דבן... דמציני כמלאכי השרת', ור' רשיי קידושין עב ע"א, ד"ה דומים, אבל ראה לעיל, עמ' 132 הע' 66. ומדברי אמיר אין להסיק, שהלכה תמיד כמלאך, אלא רק במקרה הנדון, 'איתו בקיאי כצורת הולד טפי', אבל ככל זאת ניתנה תורה לבני אדם, וזאת היא משמעות המאמר 'לא ניתנה תורה למלאכי השרת' (ברכות כה ע"ב ושי"ג, ור' בנליתי השם לר' יוסף אנול שם), אף על פי שבכוחם לדיק יותר ולהזהר יותר.

56. ר' לעיל, עמ' 148. במדרש שלפניו השתמשו בעלי החיבורים 'מדרש פטירת משה רבינו ע"ה', בית המדרש ליעללינעק ח"א, עמ' 115 ואילך, ושם ח"ה, עמ' 11 ואילך; מדרש 'גדולת משה' או 'כתפות בעצי היער', ווערטהיימער, בתי מדרשות, מהדו"ב כרך א, עמ' רענ ואילך, ושם עמ' רסו. הם צירפו עניינים, כתובים תיאורי ויהנסוק-ערן ממקורות קדומים ומאחרים, שגם השפעת האיטלאם ניכרת בהם, ר' ל' דינצברג, Legends, ח"ה, עמ' 416.

57. ר' לעיל, עמ' 152 שהקב"ה מכריז בכל שערי ב"ד וב"ד.

58. המלה לטינית, ר' ש' קרדס, Lehnwörter, עמ' 463, ור' תוספת העה"ש, עמ' 328, ביונית מוסיפה φαμίλια בכתבות וכסאסירוסים, ר' 1853 Liddell & Scott, עמ' 1814. במילתו של W. Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des N.T. und der übrigen urchristlichen Literatur, 1858, אין המלה מוסיפה כלל. באגרת אל האספסים (ג'טו) נמצא πατρία ἐν οὐρανῷ, במובן משפחת המלאכים שבשמים. 59. ספרא קדושים ס"א, ס"ז ע"ד, וכך גם במשל שבמכילתא בשלח, שירה ס"י, עמ' 150, וב'תנא דבי ר' שמעאל', ובחים מא ע"ב, ור' רשיי שם ד"ה פמליא שלי' כניסת חבורת עצתו המסכימים לדעתו אשר דברי סחריו עליהם, עמ"י שטמ"ק אות יז.

בהשערה 'כביכול נתמעטה פמליא שלמעלה'.<sup>57</sup> העובדה, שאלהים הוא שופט כל הארץ ודן את בריותיו, הביאה כקלות את דימוי הפמליא שלו לבית-דין. אמנם בדברי תנאים נקרא הקדוש ברוך הוא 'בית-דין'.<sup>58</sup> אבל עצם השימוש במונח בית-דין בתחום שמצויים בו מלאכי השרת, שבקיומם לא הטיל איש ספק – לא בעולם של חכמים ולא בבתי המדרש של פילוסופים מן האסכולות השונות – פתח את האפשרות לצרף גם אותם לבית-דין זה. ר' אלעזר אמר 'בכל מקום שאין דין, יש דין' ונתפרשו דבריו אם נעשה הדין למטה, אין הדין נעשה למעלה; ואם לא נעשה הדין למטה, הדין נעשה למעלה. וגם בלשון זו: 'בזמן שבית דין עושין...וכזמן שאין...יש דין בשמים, והקב"ה יושב עליהם בדין ונוכה מהן'.<sup>59</sup> אמנם עדיין ר' ישמעאל בר' יוסי מדגיש באזהרתו 'אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד' (אבות ס"ד מ"ה). אבל כבר ר' עקיבא מעוניין להכליל לא את עצם העובדה, שאלהים דן יחידי, אלא שמשפטו משפט צדק, ולא שרירות. כש'דרש' ספוס 'והוא באחד ומי ישיבנו ונסשו אותה ויעש' (איוב כג, יג), דן יחידי לכל באי העולם ואין מי ישיב על דבריו – אמר לו ר' עקיבא: דייך ספוס! אמר רבי ספוס: ומה אתה מקיים 'והוא באחד ומי ישיבנו'? אמר ליה: אין להשיב על דברי מי שאמר והיה העולם. אלא דן הכל באמת והכל בדין'.<sup>60</sup> רשב"י, תלמידו של ר"ע, לא נמנע מלשתף את בית-הדין כעשיית האדם כדי להדגיש את המלאכה השלמה שבבריאת האדם ולסתור טענות גנוסטיות. הוא לא נמנע מלדרוש 'את אשר כבר עשהו' אין כתיב כאן. אלא 'את אשר כבר עשוהו'. כביכול מלך מלכי המלכים ברוך הוא ובית דינו ממנים על כל אבר ואבר משלך ומעמידך על תיכנך. 'הוא עשך ויכוננך' (דברים לב ו').<sup>61</sup> ראשוני האמוראים – אולי גם מתוך מגמתם

60. ספרי במדבר ס"י מב עמ' 47.

61. ר' מכילתא גויקץ פ"ג, עמ' 295, 'ונעב לב בית דין בידן' מקביל ל'בקשו לעוב דעת העליונה', ובתוס' ב"ק פ"ו ה"ח 'נעב הוא להם' תם 'בית דין הגדול', ר' מכילתא דר"י, רסע, פ"ו, עמ' 174 'מיכאן לבית דין הגדול, שהוא קרוי מקום', ובמכילתא דרשב"י, עמ' 118, מתוך דברי ר' טודרוס, 'מיכן לביד הגדול כ"ה שהוא נקרא מקום', והעיר על כך ר' ישראל לוי במחקרו Ein Wort über die Mechilta des R. Simon, Breslau, 1886, עמ' 9 הע' 4. והוא גם רמז לתוספתא סוף אהלות, עמ' 617. וכל זה נעלם מא' מרמורשטיין במאמרו הנ"ל, עמ' 49, והוא הציע להגיה במכילתא 'מיכאן לבית דין הגדול קוראים אותו מקום', או ש'הכרוך הוא קרוי מקום', וגם דעתו, שהרעית של בית דין שלמעלה אינו נמצא בדברי התנאים – איזה נכונה, ור' גם כעת במכילתא דרשב"י עמ' 113 מתוך כ"י פירקוביץ 'ומימי בית דין הגדול בר' הוא'.

61. ר' ב"ר כו, ו, עמ' 252 ובדבר הנסח ר' אליעזר – ר' אלעזר ר' שם הע' 1. והסירוש הראשון הוא בדבר ה, והשני במדרש תהלים עב, ב, קמ ע"א.

62. מכילתא דר"י, רהי, פ"ו, עמ' 112 ור' שם הע' 11, ובשה"ר א, ט נוסף אחרי 'והכל בדין': 'שכן כת' יאראת את ה' יושב על כסא רם ותשא'; ור' כיסה קול ובמהר"ח ובחידושי הרש"ש, שכולם הגיהו 'על כסאו' והכונה למ"א כב, יט ואין 'בדין' אלא 'ישיב בדין' ור' ספרי דברים פ"י שו.

63. ב"ר יב, א, עמ' 99; וקה"ר ב, יא, ושם תוספת: 'ואם תאמר, שתי רשויות הן, והלא כבר

להרתיע אפילו מומחים מלדון יחידים – ייהסו להקב"ה גם נוהל משסטי מעולה. וכך 'אמר ר' יוחנן: לעולם אין הקב"ה עושה בעולמו דבר, עד שנמלך בכית דין שלמעלן. מה טעם? "ואמת הדבר וצבא גדול" (דניאל י, א). אימתי חותמו של הקב"ה אמת? בשעה שנמלך בבית דין שלמעלן<sup>65</sup>. ובמקור מקביל נמצא בדברי ר' יוחנן 'פמליא שלמעלה'<sup>66</sup>. ר' אלעזר, חברו וחלמידו של ר' יוחנן, כלל כלל 'כל מקום שנאמר "ה' אלהים", הוא ובית דינו, ובניין אב שבכולם: זה דבר עליו רעה (מ"א כב כג) י"ט, ר' אלעזר השתמש, כנראה, גם במציאות של בית-הדין שלמעלה, כדי להרחיק את הרע מן הקב"ה, מגמה שמצאנוה בדבריו באופן ברור<sup>67</sup>. וברוח זו ניסח כשני דורות לאחר מכן ר' יהודה בן סוי את הדברים 'אף הקב"ה אין דן יחידי, שנ': "וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו", אלו מטין לכף זכות, ואילו מטין לכף חובה. אף על פי שאין דן יחידי, חותם יחידי..."<sup>68</sup>. והאמורא ר' יודן בן סוליא פירש את דברי איוב (א, כא): 'ה' נמן וה' לקח... כשנתן לא נמלך בבריה, וכשלקח נמלך בבית דינו'<sup>69</sup>. הפמליא שלמעלה פועלת רק מכוח שליחות, ואמנם ר' יוחנן הסביר את המלה 'מכשפין' – שמכחישין פמליא שלמעלה<sup>70</sup>, אבל בפמליא שלמעלה, כמו בבית דין שלמעלה, ישנם חילוקי דעות. האמורא הארץ-ישראלית ר' אלכסנדר, שהיה בן דורו של ר' יוחנן, ומסר הרבה בשם ר' יהושע בן לוי<sup>71</sup>, אמר: 'כל העוסק כתורה לשמה משים שלום בפמליא שלמעלה ובפמליא שלמעלה, שנא': או יחזק במעווי יעשה שלום לי, שלום יעשה

נאמר הוא עשך ויכתנך'. ונרמה לי שהאותנטיות של דברי רשב"י מאושרת על ידי הספרי דברים ס"ו שו'... ואין להרהר אחר מידותיו, אפילו עילה של של כלום (כצ"ל, ר' ש' ליברמן, חוטטאא כפשוטה, מועד, עמ' 384), ואין אחר מהם שיסתכל ויאמר: אלו היו לי ג' עינים, אלו היו לי ג' ידים... כמה היה נאה. ח"ל: 'כי כל דרכיו משפט', יושב עם כל אחר ואחד בדין ותתן לו...'. 'יושב בדין' הוא כמו 'יושב בבית דין'.

64. סנהדרין ה ע"א: דברי ר' ינוצברג, ג"ש ח"א, עמ' 495, שהברייתא היא בבבלי, אינם נראים, שכן מסורש בידו' סנהדרין ס"א ה"א, יח ע"א: 'על רבי אמי ואלף מומחה שכסף ודן דינו דין'.

65. ירר סנהדרין שט.

66. בבלי סנהדרין לח ע"ב.

67. ירר סנה' שם; ובשהש"ר א, ט, קושר הדרשן את דברי ר' אלעזר לוויכוח שבין ר' פסוס לר'ע ושואל: 'ומה מקיים רבי אלעזר הדין קרייה דר' פסיס - והוא באחר ומי ישיבנו? אלא הוא חותם יחידי לכל באי עולם ואין בדיה חותמת עמ', ור' רב-א, ט ובחידושי הרד"ל שם.

68. לעיל, עמ' 141, ור' ב-ר נא, ב, עמ' 533 "וה' המטיר... אמר ר' לעזר: כל מקום שנאמר 'וה' - הוא ובית דינו', ור' שמואל יב, ד ובשאר מקבילות שצוינו שם הע' 4.

69. ירר סנהדרין שם וכבר שם: אמר ר' יהודה בר סימון - הוא ר' יהודה בן סוי - 'וה' המטיר - זה נבריא ממת ה'.

70. ירר שם, ור' יקי"ר כד, ב, עמ' תקנא ור' תנחומא שמות יח.

71. סנה' סז ע"ב, ור' רשיי שם ד"ה כשסים ולעיל, עמ' 82.

72. ר' ב"ז בכר, אורח אמוראי א"י ח"ה, עמ' 193.

לי (ישעי' כזה) יי. רבי ספרא אמר אחרי תפילה: 'יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, שתשים שלום בפמליא שלמעלה ובפמליא שלמטה. ובין התלמידים העוסקים בתורתך. בין עוסקין לשמה ובין עוסקין שלא לשמה; וכל העומקין שלא לשמה. יהי רצון שיהיו עוסקין לשמה' יי. ר' אלכסנדר תלה את השלום בפמליא שלמעלה בלימודה של תורה בפמליא שלמטה והלך בעקבות רבו ר' יהושע בן לוי. שידע למסור על שלושה דברים. 'שחזרו ביד שלמטה והסכים בית דין שלמעלה עמה' יי. ואם דיבר ריב"ל כמעשים שבעבר, שההסכמה עליהם גלמדת מן הכתובים. הרי אמרו בני דורו הגדולים מכעין זה על עניינות שבהוה. בשם ר' חמא בר' חנינא – או בשם ר' הושעיה – נמסר: 'בנהג שבעולם השלטון אומר הדין היום והליסטים אומר למחר הדין למי שומעין. לא לשלטון? אבל הקב"ה אינו כן. אמרו בית דין היום ראש השנה. הקב"ה אומר למלאכי השרת העמיד בימה. יעמדו סניגורין יעמדו קטיגורין. שאמרו בני היום ראש השנה. נמלכו בית דין לעברה למחר. הקב"ה אומר למלאכי השרת. העכירו כימה יעברו סניגורין יעברו קטיגורין שנמלכו בני לעברה למחר' יי. דברים הנראים כסותרים דעה זו נחפרשו אף הם על מיה. במשנה שונים ר' אלעזר בר' צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין ואחו שכבר קדשוהו שמים ועל זה אמר ר' בא בר' זבדא בשם רב: 'סעמא דרבי אלעזר כי רבי צדוק כיוון טובית דין שלמעלן רואין שאין בית דין שלמטן מקדשין אותו. הן מקדשין אותו' יי. במקום 'שמים' בא 'בית דין שלמעלה'. האמורא ר' אבהו שוב מעורר את המוטיב של קנאת המלאכים יי. כשהם רואים. שהקב"ה מעדיף את בית-הדין שלמטה. אח הפסוק "אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון" (תהל' פס. סז) פתר בחמשה זקנים. בשעה

73. סנה' צט ע"ב.

74. ברכות י' ע"א. אחרי תפילה זו נאמר ר' אלכסנדר בחר צלותיה אמר הכי... איכא דאמרי: הא רב המנוא מצלי לה, ור' אלכסנדר בחר דמצלי אמר הכי... והתפילה השניה מיוחסת ביר' ברכות פ"ד ה"ב, ז ע"ד, לר' תנחום בר איסכולסטיקא, ושם תפילתו של ר' אלכסנדר היא זו, המיוחסת לר' ספרא.

75. ירר' ברכות ס"ט, יד ע"ג, ושם בשם ר' יהושע דרומי'א ור' דב ר'אטנר, אהבת ציין ירושלים, עמ' 215. היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 541, ור' מכות כג ע"ב דרר' ד, ד ושם: ר' תנחומא בשם רבנן אמר: ג' דברים נורו ביד שלמטה והסכימה עמהם ביד שלמעלה והכוונה, שלקח את הענין ממדרשו של ר' תנחומא, ואמנם הוא גם לסגנו בתנחומא רחי אות ח ובתנחומא בוכר אות י, אבל שם זהסכים הקב"ה עמהם, וברור שהוא תיקן סופרים. ובב"ר, שיטה חדשה, רחי ס"ז, עמ' 1202, הטבע מן התנחומא (ד' שם בהערות ח' אלבק, עמ' 1199): 'זהסכים הקב"ה מלמעלן עמהם; וכאן עדין השאיר המתקן את המלה 'מלמעלן'.

76. ירר' ד"ה ס"א היג, נז ע"ב.

76. ירר' ד"ה ס"ב היג, נח ע"ב. ור' תוס' סנהדרין י"ב ד"ה שכבר, ור' שמיר סו, כ; דב"ר ב, יד ומדרש תהלים ד, ד, עמ' 43.

77. ר' לעיל, עמ' 59.

78. ר' לעיל, עמ' 134.



## סמליא של מעלה

שנכנסין לעבר את השנה. מה הקב"ה עושה מניח סנקליטין (συγκλητοι – יועצים) שלו ויורד ומשרה שכינתו למטה. מלאכי השרת אומרים: 'הא אלה הא אלה. הא תקוף הא תקוף. הא קשוט הא קשוט. מי שכת' בו "אל נערץ בסוד קדושים רבה ונורא על כל סביביו" (שם ח) מניח סנקליטין שלו ויורד ומשרה שכינתו עם התחתונים? אלא כל כך למח שאם טעו. הקב"ה מאיר פניהם בהלכה. הה"ד: ה' באור פניך יהלכון'.<sup>79</sup> תפקידו של בית דין שלמעלה נעשה טפל לבית דין שלמטה. והעיסוק בהלכה במתיבתא דרקינא הוא מעין העיסוק בישיבה שלמטה. וההכרעה היא בידה.<sup>80</sup> עקרון עליונותו של לימוד תורה וחירות שנטלו לעצמם בלימודה כסף לעצמו את הסמליא שלמעלה. גם אחד התפקידים המפורשים והמרכזיים שיוחסו כמקרא למלאכים, והוא אמירת שירה וקילוסין. צומצם הרבה על ידי העלאת חשיבותן של תפילות ישראל וקילוסיהן עד כדי אמירה. ש'אין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה. עד שיאמרו ישראל למטה'.<sup>81</sup> יתר על כן. דווקא בעניינו של תפקיד זה נמצאות ברייתות ומאמרים של אחרוני התנאים וראשוני האמוראים. השוללים מכול וכול המשך הקיום מן המלאכים. ר' שמואל בר נחמן אמר משום ר' יוחנן: אין כת למעלה מקלסת ושונה'. ור' חלבו מפרש את דבריו 'בכל יום הקב"ה בורא כת מלאכים חדשים וא' שירה חדשה והולכים להם'.<sup>82</sup> שמואל מסר לר' חייא בנו של רב בשם אביו: 'כל יומא ויומא נבראין מלאכי השרת מנהר דינור ואמרי שירה ובטלי'. ואילו ר' שמואל בר נחמני אמר בשם ר' יונתן: 'כל דיבור ודיבור שיוצא מסי הקב"ה. נברא ממנו מלאך אחד'.<sup>83</sup> ולסי סיפור אחד השיב ר' יהושע בן חנניה לאדריינוס קיסר תשובה דומה לדעתו של רבא. ואמנם ישנה ראייה חיצונית לקדמותה של השקפה זו. יוסטין מרסיר. בן דורו הצעיר של ר' יהושע. מצטט את הדעה האומרת, ש'האב ברצונו הוא גורם לכוח שיופיע, וברצונו הוא מביא להעלמתו. וכך – הם מורים – גם נבראים המלאכים'. אבל הוא מוסיף: 'שנם מלאכים הקיימים לעולמים. מבלי שיחזרו לאותו מקור שממנו נתהוו'.<sup>84</sup> והרי גם האמורא ר' חלבו הוציא מכלל המלאכים את 'מיכאל וגבריאל הן הן שרים שלמעלה. כולם מתחלפים. והם אינם מתחלפים'. כל המאמרים והדיונים האלה לא שנו מנוסחוחיהן של תפילות, שקלטו מקראות, שמדובר בהם על שבחם וקילוסם של מלאכים

79. רק"ר כס, ב. עמ' חרענ, ור' בשינ שם ור' פסיקתא דריב, מהר"ם מנדלבוים, עמ' 33.

80. ר' להלן במדק על התורה.

81. חולין צא ע"ב, ור' לעיל, עמ' 130. במדרש תהלים קד, ס, עמ' 442. נמסרת מחלוקת בדבר סירוש הסטוק 'עליהם עוף השמים ישכן' (תהי' קד, יב): ר' עקיבא אומר: אלו מלאכי השרת. אמר לו ר' שמעאל: כלך מדברותיך ולך אצל נעים ואהלות... אלא אד' שמעאל זה עוף ששוכן על האילנות, שקילוסו של הקב"ה עולה מהם...  
82. ב"ר עת, א, עמ' 918, ור' שם הע' 1.

83. חגיגה יד ע"א.

84. ב"ר שם, עמ' 917.

85. Dial. c. Tryph, 128, 4-3.

שרפים ואופנים; ונראה שבתחום האמונה העממית לא הסתפקו בהזכרת שמות מלאכים בדברי קילוסין ושבח בלבד. אלא גם בתפילות ובבקשות למילוי צורכי בשר ודם, ואפלו צרכים גשמיים מאוד. כנגד פולחן המלאכים שונים בבריתא. 'השוחט... לשם מיכאל שר צבא הגדול... הרי זה בשר זבחית מיתים' וכנגד תפילות למלאכים מופנים דברי האמורא ר' יודן: 'בשר ודם יש לו פטרון; אם באת לו עת צרה, אינו נכנס אצלו שתאום, אלא בא ועומד לו על פתחו של פטרונו, וקורא לעבדו או לבן ביתו, והוא אומר: איש פלוני עומד על פתח חצרך. שמא מכניסו ושמא מניחו. אבל הקב"ה אינו כן; באת על אדם צרה, לא יצווה לא למיכאל ולא לגבריאל, אלא לי יצווה, ואני עונה לו מיד. הה"ד: כל אשר יקרא כשם ה' ימלט'.<sup>86</sup> התנגדות קשה יותר מאשר התפילה למלאכים ועבודתם עוררו דעות על שיתופם של מלאכים בבריאת העולם, ואין צריך לומר. שמסורת בריאת העולם כולו בידי מלאכים. כפי שגרסו שיטות גנוסטיות שונות,<sup>87</sup> נראתה גם בעיני חוגים אפוקליפטיים (שהועידו מקום רב לשרים, מלאכים ואף למלאכי חבלה. למלאכי שטן. בלעל. משטמה). כסותרת את תורת ישראל. אבל על בעיות אלו נדון בספרים המוקדשים לבריאת העולם ולבריאת האדם.

86. תוספתא חולין כ, יח, עמ' 503, ובבבלי: 'לשם מיכאל השר' (תוספתא ראשונים ח"ב עמ' 226). וראה ע-ז מא ע-ב: 'לשם מיכאל שר הגדול'. ונגד 'עבודת מלאכים' מזהיר גם סאולוס באיגרת 'אל הקולסיים' ב, יח, ועל התשטות סולחן המלאכים בעיקר במאה הרביעית ר' I. Griechisch-Ägyptischer Offenbarungsauber, Th. Hopfner, עמ' 33.

87. ירו' ברכות פ"ט ה"ב, יג ע"א. ור' בבלי יומא נב ע"א 'חביבים ישראל, שלא הצריכן הכתוב שליח' ורש"י שם ד"ה ורבי יוסי 'אלא כל אחד ואחד מתפלל על עצמו'. ועל תפלה למלאכים בספרות ההלכה המאוחרת ר' בשיר' 'זכר יהוסף' לר' יוסף זכריה שסערן, אר"ח ס"י ר"י.

88. ר' במאמרו הגל, עמ' 140 הע' 97, של M. C. Grant, עמ' 255 ואילך ור' להלן, עמ' 180 ועמ' 202.

## פרק תשיעי

### מי שאמר והיה העולם

מן המקרא קיבלו חז"ל את האמונה באלהים כבורא עולם יחיד וכול יכול. אבל סרשת הבריאה שבספר בראשית על סתומותיה וסתירותיה העמידה בפניהם בעיות וקושיות. עדיין רוחו בעם אגדות, שהיו דומות לשרידים של שירי עלילה מיתיים המצויים במקרא גופו. רעיונות ומוטיבים שאולים מתורות קוסמוגוניות של פרסים, יוונים וכיתות גנוסטיות חדרו לחוגים שבאו במגע אתם. די היה בכל אלה, כדי לעשות את העיסוק ב'מעשה בראשית' לתורה איסטרית, שאין מוסרים אותה אלא ליחידים. ואמנם שונים במשנה (חגיגה ט"ב מ"א), שאין דורשין במעשה בראשית בשניים. אלא שעל משנה זו נאמר בירושלמי: 'דרכי עקיבה היא, ברם כרבי ישמעאל דורשין'. משמעותה של מחלוקת זו מתבארת לאור מחלוקת אחרת שביניהם בדבר סירושו של הפסוק הראשון בבראשית: 'ואת השמים ואת הארץ' ר' ישמעאל שאל את ר' עקיבה, אמר לו: בשביל ששימשתה את נחום איש גמזו כ"ב שנים, אכים רקים מיעוטים, אתים גמים ריבויים, הדן "את" דכת' הכה מהוז אמר ליה: אילו נאמר "בראשית ברא אלהים שמים וארץ", היינו אומרים אף שמים וארץ אלהות. אמר לו: "כי לא דבר רק הוא מכם" (דב' לב מז), ואם רק הוא – מכם, שאין אתם יודעים לדרוש, אלא "את השמים" לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות, "ואת הארץ" לרבות אילנות ודשאים וגן עדן'. ר' ישמעאל שואל את ר"ע את סירוש הפסוק לשיטתו, היא שיטת נחום איש גמזו, שדרש אתיו. אבל תשובתו של ר"ע באה להוציא מכלל סירוש גנוסטי. האתים אינם באים

1. ר' מיד קאסוטו, שירת העלילה בישראל, כנסת ח (תשנ-תשר), עמ' 121-142; גיה סור-סיני, הלשון והספר, כך האמונות והרעות, 'ירושלים תשט"ו', עמ' 168-173, 195-204.

2. ידר חגיגה פ"ב ה"א, ע"א.

3. ב"ר א יד, עמ' 12; ור' שם, הע' לשו' 6.

4. ר' מ' יאל, Blicke ח-א עמ' 169, שכבר רמו לדברי I adv. Haer. Irenaeus, 18, τὴν τετρακτὴν καὶ τὴν οὐρανὸν, οὐρανὸν καὶ γῆν, καὶ ἀρχαὶ θεὸν καὶ ὄνομα θεῶν οὐκ ἔστιν ἑστῶς αὐτοὶ λέγουσι, διευκρινῶν. ר' לעיל עמ' 64.

לרבות אלא להבדיל בין אלהים לבין שמים וארץ ולהודות, שאלה אינם בוראים, אלא בוראים, וכי לא היו לו לקב"ה שותפים במעשה הבריאה. דרשה מעין זו הייתה עניין ליחידים, שעמדו כוויכוח עם מינים וידעו את דעותיהם. לא היה מקום לדרוש אותה ברבים. ר' ישמעאל, שלשיטתו ראה ב'את' שבפסוק רק 'ישבו של מקרא'י, טוען כנגד ר' עקיבא, שדורשי אחין יכולים למצוא גם בפסוק זה ריבוי. דהיינו, שהשמים והארץ נבראו כבר ביום ראשון יחד עם כל צבאם. דרשה זו יכלה להידרש ברבים, דרשות פרשניות מעין אלו נשנו בדברי ר' ישמעאל. וייתכן שממקור זה נובעת המחלוקת של ב"ש וב"ה על סדר בריאת שמים וארץ: 'ב"ש אומרים: השמים נבראו תחילה; ב"ה אומ': הארץ נבראה תחלה'. בית שמאי וב"ה באים ליישב את הסתירה שבין הכתוב 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ' לבין הכתוב 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'. ב"ש רואים ככתוב שלישי המכריע ביניהם את הפסוק 'השמים כסאי והארץ הדום רגלי' (ישעי' סו א), ומביאים משל 'למלך שעשה לו כסא, ואחר כך האיפסודין' (ὁπισθοδόν). ב"ה הביאו לעומת זאת משל 'למלך שבנה פלטין, משבנה תחתית בונה העלית'י, והפסוק המכריע שלהם היה כנראה 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים' (ישעיה מח, יג). גם מחלוקת זו אינה חורגת מתוכם הדרשות הביאוריות, המיישבות סתירות שבכתובים מתוך שימוש במשלים. הבאים לקרב את הרברים לדעתם של טשוטי עם, נימה אחרת נשמעת מתוך דברי ר' שמעון בן יוחאי, תלמידו של ר' עקיבא. הוא מגיב על מחלוקת זו בלשון: 'תמיה אני, היך נחלקו אבות העולם בדבר זה, שלא נבראו אלא שניהם כאילסם וכיסוריה, 'קורא אני אליהם יעמדו יחדו' (ישעי' שם). גם הוא משתמש כמשל ומביא פסוק כראה לדבריו. אבל המשל שלו אין לו אחיזה ככתוב, שאינו אלא סיומו של הכתוב שהסתמכו עליו ב"ה. ר' שמעון מצמצם מבחינת הזמן את מעשה הבריאה: לא בזה אחר זה נבראו שמים וארץ, אלא בבת אחת. 'שקולים הם'י. לא הפסוקים עיקר, אלא הידיעה'.

באותה לשון של תמיהה מגיב ר' שמעון בר יוחאי על מחלוקת אחרת שבין ב"ש לבין ב"ה בנושא הבריאה. 'בית שמי ובית הלל, בית שמי אומרים: מחשבה בלילה; ומעשה ביום; בית הלל אומרים: מחשבה ומעשה ביום. אמר ר' שמעון בן יוחאי.

5. ר' תנחומא בוכר, בראשית ח, ושם נשתבשו הדברים ודברי ר' ישמעאל נכנסו לתוך דברי ר' ע. 6. ביר א טו, עמ' 13; ור' בס" רזו ובחדושי הרד"ל שם.
7. פסוק זה אינו בביר והוא ביר' חגיגה ס"ב ה"א, עז ע"ג-ע"ד. בחגיגה יב ע"א מובא עמוס ט, ו. ומדברי ישעי' לומדים חכמים 'זה חה כאחת נבראו'.
8. דברי ר' אלעזר, בנו של רשב"י, בירד ובב"ר. על מקור הדמיו כ'אילסם וכיסוריה' בתפיסה הכבלית, ר' ג. בן-עמי צרפתי, הקוסמוגרפיה התלמודית, תרביץ, סכיה, תשכ"ב, עמ' 141.

9. וכן נאמר בחיבור הספידו-קלמנטיני *cum fecisset Deus, I Recognitiones*, ור' ל' מנצבורג, *Die Haggada*, bei den Kirchenvätern ברלין 1900 עמ' 12.

תמה אני. היאך נתלקו אבות העולם כית שמי ובית הלל על כריית שמים וארץ אלא מחשבה בין ביום ובין כלילה. ומעשה עם דימדומי חמה<sup>10</sup>. המחלוקת של ב"ש ובר"ה אינה קשורה במפורש בדרשת הכתוב. אלא סמוכה היא לפסוק 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות אלהים ארץ ושמים' (בר' ב ד). לדעת ב"ש הבריאה במחשבה הייתה כלילה. והעשייה ביום. לדעת בר"ה שניהם היו ביום. ברור, שבמקרה שלנו לא פירוש הכתוב גרר אחריו את ההבחנה בין מחשבה לבין מעשה. שכן אין לה שום אחיזה בו. להפך. נראה שהרעיון על בריאה במחשבה שקדמה לעשייה נעשה בו שימוש כדי לפרש את הכתוב. מכיוון שהמלה 'בהבראם' קודמת ל'ביום' מניחים ב"ש מחשבה כלילה. בעוד שבר"ה מצרפים את שניהם. רשבי עושה את המחשבה עיקר. היא הייתה בין ביום ובין כלילה והמעשה הצטמצם לדמדומי חמה. בתרגום השבעים קשורים הפסוקים בר' ב ד-ה. 'ביום עשות ה' אלהים'. נמשך גם אל 'וכל שיח השדה' ואל 'וכל עשב השדה'. ובהתאם לתרגום זה שואל פילון 'מה פירוש המלים "אלהים" עשה כל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח?' במלים אלה הוא רומז לאידיאות הבלתית-גשמיות. כי הביטוי 'טרם יהיה' רומז לשלמות של כל שיח ועשב. של נטיעות ועצים. ולפי שהכתוב אומר. שלפני צמיחתם על הארץ עשה שיחים ועשבים ודברים אחרים. הרי מוכח. שעשה אידיאות בלתי-גשמיות<sup>11</sup>. הרוצה לטעון יכול לבוא ולומר. שדברי ב"ש ובר"ה באו לידי קושי שבכתובים. שהעיר עליו פילון. אבל כשם שרעיון ה'האידיאות' של פילון היה מוכן בידיו. כך גם רעיון הבריאה במחשבה היה בידיהם של ב"ש ובר"ה. אלא שאין לזהות את שניהם. ואין מקום ליחס לב"ש ולבר"ה את ידיעת תורת האידיאות. המשלים. שדימו בהם את כריאת העולם להקמתו של בית ולעשיית כיסא. הביאו עמיהם את הנחת התכנון במחשבה. גם פילון ממשיך משל על מלך. הרוצה לבנות עיר והמזמין ארכיטקטון. המתכנן את בנייניה<sup>12</sup>. ייתכן מאוד. שמשלים כאלה שימשו בידי דרשנים גם בארץ-ישראל וגם באלכסנדריה עוד לפני זמנם של פילון ושל תלמידיו ב"ש

10. בר' יב יד, עם' 112; בתנח' בובר בראשית יז מיוחסים דברי רשבי לבית הלל, אבל כנראה שיש שם השמטה מן הדומין (Homoioioteleuton).

11. 26-30. de opificio mundi ור' 1 Quaestiones et Solutiones in Genesin.

12. 18-19. de opificio mundi ור' Philo, H. Wolfson, I, עם' 243, ושם הע' 11 הוא מביא את המשל מבר' א, תשוב לדין בו להלן. וולפסון, שם עם' 271, שם בסיו של פילון תשובה על הקושיה של אריסטו על אפלטון, מדוע לא יכול האל הכול יכול לברוא את העולם הנראה בלי בריאת עולם מושכל? פילון אינו שואל שאלה זו במפורש, אבל וולפסון ידע את תשובתו, והוא המשל הנ"ל. אלהים פועל באנאלוגיה למעשה האדם. ולשם מה הוא עושה זאת? - אומר וולפסון - פילון היה משיב כדרך התכמים: כדי לשמש דוגמה לבני אדם. דומה שזה סלפול. וגם הראיה מדברי פילון, I, Quaest. in Gen., 53. על בראשית ג, כא אינה ראייה, כי שם ישנה הוראה של רעיון מוסרי, בעוד שאין למצוא בתכונה של עיר ע"י ארכיטקט; ור' גם J. Horowitz, Untersuchungen über Philons, Marburg, und Platons Lehre von der Welterschöpfung, 1900, עם' 80-82.

ובי'ה, והרי יש להם אחיזה בביטויים מטאפוריים שבמקרא. אלא שסילון מביא את המשל כדי להסביר, שעולם האידאות אינו נמצא ב"מקום" מסוים. ר' שמעון בר יוחאי בתמיהתו ובתשובתו מרחיק את דרכו של אלהים בבריאת העולם מדרכו של בשר ודם ומצמצם את כל העשייה לדמדומי חמה בלבד. תחומי הדרשה ב'מעשה בראשית' לימי תלמידי הלל ושמאי עולים יפה מתוך האגדה על אלכסנדר הגדול וחכמי הנגב, שלפיה שאל אלכסנדר את חכמי הנגב 'שמים נבראו תחילה או הארץ? אמרו: שמים נבראו תחילה. שנ': בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ. אמר להן: אור נברא תחילה או חושך? אמרו לו: מילתא דא לית ליה סתרי'יו. על השאלה הראשונה השיבו חכמי הנגב כדעת ב"ש, ואמנם יודעים אנו, שהיו תלמידים אדומים לבית שמאי ואין אדומים אלא דרומיים, על השאלה השנייה, שהסקולציות בה העסיקו, כפי שנראה אחר כך, לא מעט את חכמי הדורות הבאים, השיבו, שאין לה פותרין. מכיון שלא נאמר בפרשת בראשית שום דבר על בריאת החושך, הרי שאלה זו כרוכה בבעיית מציאותו של חומר קדמון וסתחה סתח לפני אמונה בשתי רשויות, ההצהרה ש'אין פותרין' לא הניחה כבר את דעתו של רבן גמליאל, והוא השיב תשובה חד-משמעית, כשנשאל בנושא דומה, 'סילוסופוס אחד שאל את רבן גמליאל, אמר לו: צייר גדול היה אלהיכם, אלא מצא לו סמנים טובים שסייעוהו. אמר לו: מה איגון? אמר ליה: תהו ובהו וחשך ומים ורוח ותהומות. אמר ליה: תיפת רוחיה דההוא גברא, כולם כת' בהם בריאה...יו, בתשובה זו ישנה דחייה ברורה של ההשקפה על בריאת העולם מחומר שלא נברא. אין אנו יודעים מיהו הסילוסופוס, אבל הוא לא רק מחזיק בשיטה של חומר קדמון, אלא גם מנסה למצוא לה סימוכין במקרא, ולכן קרוב לומר, שהמדובר ביהודי מין.

תשובתו של ר'ג וכן דרשתו של ר'ע על ה'אתין' שבספוק הראשון של בראשית מראות בעליל, שחנאים אלה הכירו שיטות שונות בנושא 'מעשה בראשית'. עם כל הזהירות שנהגו במסירת דבריהם ליחידים וההימנעות מלדרוש בבעיות אלה ברבים, לא ניחן למנוע, שמשוהו מהדעות וההשקפות שהתווכחו אתן ידבק בהם

13. חמיד לב ע"א, והבאתי את הגוסס לפי כתי' סלורנץ, וכי'ה כאגדות התלמוד, וכפירוש שם 'דבר זה אין לו פותרים'. בתלמוד מקשים שם 'וצימרו לו חשך נברא תחלה, דכתי': והארץ היתה תהו ובהו וחשך וע'; והדר: ויאמר אלהים יהי אור', ומשיבים מה שמשיבים.

14. ר' יג אשטין, ספרי ווטא, פרשת פרה, 'תרכיץ' שנה א (חרץ), עמ' 52.

15. ב"ר א ד, עמ' 8.

16. על בעיית הבריאה של יש מאין בספרות החיצונית - חכמת שלמה יא, ח; אנרת אריס-טיאס 136; חשמונאים ב, כח; וכן אצל סילון ר' ד' ניימרק, חולדות הסילוסופיה בישראל, ניו-יורק תרס"א, עמ' 60 ואילך, ולספון בספרו הגל, עמ' 302 ואילך, וכעת Problèmes du 'Récit de la Création' chez Philon d'Alexan-, V. Nikiprowetzky, d'rie 1965 (CXXIV), עמ' 271-306; כהן-ישך על בעיית הבריאה יש מאין בכחבי סילון, ספר השנה, אוניברסיטת בר אילן, חשכ"ח, עמ' 60-66.

עצמם, והיו חכמים, שלא דחו את הדעות הזרות מכול וכול, אלא ניסו להתאים מה שקלטו לכחוכי המקרא. הסיפור הבא על ר' יהושע בן חנניה וכן זומא מאלף הוא בנדרון, אם עומדים כראוי על פירוש סתימותיו: 'כבר היה שמעון בן זומא עומד ותוהא, עבר ר' יהושע שאל בשלמו סעם וסעמיים ולא השיבו: בשלישית השיבו כבהילות. אמר לו: מה זו, בן זומא, מאיין הרגלים? אמר לו: לא מאיין, ר'. אמר לו: מעיד אני עלי שמים וארץ, שאיני זו מיכאן, עד שתודיעני מאיין הרגלים. אמר לו: מסתכל הייתי במעשה בראשית ואין בין מים העליונים לתחתונים כב' וג' אצבעות, 'ורוח אלהים מנשבת' אין כתוב כאן, אלא 'מרחת' – כעוף שסורח ומרסרף בכנסיו, וכנסיו נוגעות ואין נוגעות. נהפך ר' יהושע ואמר לתלמידים: הלך לו בן זומא, ולא שהו ימים קלים וכן זומא בעולם'.<sup>17</sup> פירוש חריף ומעניין ניתן לאחרונה ע"י ש' ליברמן לסיפור סתום וקשה זה, לדבריו, כוללת תשובת בן זומא לשאלתו התמימה של ר' יהושע 'מאיין הרגלים?' רמו, שהיה עסוק בשאלות שעוררו הגנוסטיקאים. את תשובת בן זומא 'לא מאין' מפרש ליברמן כמובן 'לא' – לא כלום – הבא מן האין'. הגנוסטיקאים שאלו 'מאיין באת, ולאן אתה הולך'. אמנם הם נהגו להשיב 'באתי ממקום האור ממקום שהאור נברא'.<sup>18</sup> בעוד שתשובתו של בן זומא מזכירה יותר את תשובותיהם של חכמי ישראל, שהאדם בא ממקום חושך, ממקום טומאה, והולך למקום אסלה וטומאה. התשובה שנתן בן זומא הייתה אורתודוקסית, אלא שהיא הוכחה, שהוא סרוד בשאלה. שגם המינים היו עסוקים בה בקביעות. ברם לסי הסבר זה אין להבין את לחצו של ר' יהושע וגם לא את המעבר לעניין מעשה בראשית. לכן נראה, שהחשובה 'לא

17. ב"ר ב"ר, עמ' 17-18, ור' תום חנינה ס"ב ה"ו; ירר שם ס"ב ה"א, עו ע"א; בבלי שם טו ע"א; ולבריר נוסח המעשה ר' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה למועד, חלק ה, עמ' 1282 ואילך.

18. How Much Greek in Jewish Palestine בתוך הם' Biblical and Other Studies, שמתפרסם ע"י Philip W. Lown Institute of Advanced Judaic Studies, Harvard Univ. Press, 1963, כ"א, עמ' 135-139, ור' נס תום' כפשוטה שם.

19. ליברמן, שם, מצטט מ-Evangelium Veritatis, 22, 13 ואילך ומבשורת תומס 55. הוא מביא, כמובן, גם את דברי עקביה בן מהללאל, אבות ס"ג מ"א, ושם הע' 13 הוא מזכיר את דברי סנקה Ep. 82, 'sciat quo iturus sit, unde ortus' etc., שעליהם העיר א' קמינקא, מחקרים במקרא ובתלמוד, תל-אביב ח"א, עמ' 50. ברצוני להוסיף עוד מקור, והוא התיבור הפרסי Čīdag andarz i Pōryōkēšan או Pandnāmag i Zarduxšt (נדרסם בספרו של H. S. Nyberg, A Manual of Pahlavi, Wiesbaden, 1964, עמ' 62 ואילך ור' בהקדמה שם, עמ' XVII). שם נאמר: 'בעלי התורה הקדומה אמרו מתוך מה שנתולה להם מן הדת: כל אדם, כשמגיע לגיל 15, חייב לדעת דברים אלה: מי אני, של מי אני, מאן אני בא ולאן אני הולך וכו'. התשובות הן: 'אני באתי מעולם אחר (mēnōg), לא נוצרתי בעולם הזה, אני נברא ואני קרמק (būdāg), אני שיך לאוהרמזד ולא לאהרימך. ועל אוהרמזד נאמר בהמשך: 'הוא בעל כל הטוב ובעל כל האויר'. נוסח השאלה ידוע היה אפוא בחוגים שונים, והתשובות ניתנו לפי ההשקפות המקובלות עליהם, וקשה לראות אפוא בעצם השאלה התעסקות בעניינים. דרך ארץ רבה ס"ג מהד' הינער, עמ' 155; אבות דרין ג"ב פ"ב, לה ע"א.

מאין' כבר היא מכוונת לעיקרו של הסיפור. משפנה ר' יהושע לכן וזמא – הטרוד במחשבותיו עד שלא השיב לו שלום – בשאלה 'מאין לאן' או 'מאין הרגלימז', הבין בן וזמא המופתע, שהשאלה מכוונת לנושא מחשבתו 'מאין, מהיכן נברא העולם'. תחילה הכודש, שעמק בשאלה זו, והשיב 'לא מאין', היינו אינני עומק בשאלה זו של 'מאין'. כמובן הניסוח הזה יכול היה להתפרש, כאילו רצה לומר, שהעולם לא נברא מאין, ואין פלא, שחור ר' יהושע על שאלתו בצורת השבעה. בן וזמא גילה לו את תוכן הסתכלותו במעשה בראשית: 'ור' יהושע מצא בה תורה חיצונית. קשה לזהות את תיאורו של בן וזמא עם אחת התורות הקוסמולוגיות הנפוצות במאה השנייה, וספק רב, אם כאמת התכוון בן וזמא לשיטה גנוסטית מסוימת. מה שניתן לומר לכל היותר הוא, שדבריו כוללים סממנים של מיתוס דואליסטי, המגיש את קיומו של חומר קדמון, התיאור של רוח אלהים כנוגעת

21. לסי נוסח התוספתא, היר' והבבלי השיב בן וזמא מיד על שאלתו של ר' יהושע 'מאין ולאין', 'מסתכל הייתי במעשה בראשית'. קשה להניח, שבכל שלושת המקורות ישנה אותה השמטה מן הדומים. יש לראות בהם נוסח מקביל, שלפי השיב בן וזמא מיד על השאלה של ר' יהושע.

22. ליברמן, שם, עמ' 139, הביא כמקבילה את דברי הכת הגנוסטית, אנש שת, עמ' 150. New York, The Secret Books of Egyptian Gnostics, J. Doresse, 1960, עמ' 150. לסייהם 'היה האור מלמעלה והחושך מלמטה, והסניזמה ביניהם. הסניזמה הזאת השליטה בתוך אין להשוותה עם רוח סערה או עם רוח קלה וחרשית, אלא היא דומה לריח הנדף סמוך או מקטורת'. ברור, שאין כל דמיון בין 'הרוח חמרחסת הננועת ואזה ננועת' של בן וזמא לבין התיאור של 'השתיים', שהוא חלק ממיתוס, שבו קיימת הקבלה בין בריאת העולם, התהוות האדם והנאולה. בכול שולטים שלושה עיקרים, הננוים בתוכם כוחות אין-סופיים. ההתנששות בין הכוחות מולידה אידיאות, קרן אור חודרת לחוף החושך, השואף להחזיק בה יחד עם ריח הסניזמה, אבל האור והסניזמה משתדלים לשחרר את כוחותיהם המעורבים בתוך המים השחורים. מתוך ההתנששות הראשונה של טרידת הכוחות נולדה האידיאה של שמים וארץ. במיתוס זה המתואר באריכות עיי' Elenchos, Hippolytos, V, 19-22, נתמוז יסודות אורפיים, אסלטוניים ואיראניים. ר' Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, עמ' 119 ואילך; Die Mytholo-, H. Jonas, 1924 Leipzig, עמ' 151 ואילך; Die Gnosis, H. Leisegang, 1954, Göttingen, עמ' 289 הע' 4; The Philosophy, H. Wolfson, 1958, Cambridge Mass., of the Church Fathers, עמ' 541 ואילך. דיוקא ביסוד האיראני שבו, כפי שידוע לנו מתוך חיבורים מאוחרים, ניתן למצוא דמיון לדברי בן וזמא. כך נאמר ב-Bundahish, 2, 12-36: 'אחרמזד היה למעלה עם ידיעת הכול, הטוב הזמן הבלתי מוגבל באור, אותו האור הוא כיסא המלכות והמקום של אוהרמזד; יש קוראים לו האור ללא קץ... אהרימן היה בתוך החושך... ואותו חושך הוא המקום; יש הקוראים לו ללא קץ. ביניהם יש ריקנות; יש הקוראים לה בשם הרוח (Wáy) וכר'. ובקיצור ב-Zadspram, 1, 1-2: 'האור מלמעלה והחושך מלמטה; בן שניהם היה חלל ריק. אוהרמזד היה באור, אהרימן היה בחשך'. ר' R. C. Zaehner, Zurvan-a, Oxford, 1955, עמ' 312, ושם עמ' 341.

23. ד' גס מ' יואל, Blicke, ח-א, עמ' 163; J. Weinstein, Zur Genesis der Agada, Göttingen, 1901, עמ' 199.



ואינה נוגעת תואם שני מאמרים אחרים של בן זומא. שבהם הוא מצמצם את העשייה באקט הכריאה ושומר על המרחק שבין האל לבין החומר. על הפסוק 'ויעש אלהים את הרקיע' (כר' א, ז) נאמר 'זה אחד מן המקריות. שהרעיש בן זומא את העולם. "ויעש" אתמהא! והלא במאמר הן "כדבר ה' שמים נעשו וכרח פיו כל צבאם"? (תהלי' לג, ו)'.<sup>24</sup> סיבת הרעשתו של בן זומא הייתה, שבפסוק זה נאמר 'ויהי בן' אחרי העשייה, ולא כמו בשאר הימים. שנאמר בהם 'ויהי בן' אחרי האמירה. הלשון 'זה אחד מן המקריות. שהרעיש בן זומא את העולם' ראוי לתשומת לב. הוא מורה על כך. שרכו הדרשות של בן זומא. שהרעישו את עולמם של חכמים. על כל פנים די היה בתיאורו של בן זומא. כדי להביא את ר' יהושע לתגובתו. ואמנם הרחיק ר' יהושע כל פירוש ודרשה. שנמצא בהם רמז כלשהו לתפיסה דואליסטית. גם אם היו תמימים כניסוחם ובתוכנם. לדעת ר' אליעזר 'כל מה שיש בשמים כרייתו מן השמים. כל מה שכאן כרייתו מן הארץ'. לעומתו אמר ר' יהושע 'כל מה שבשמים ובארץ אין כרייתו אלא מן השמים'.<sup>25</sup> רגישותו זו של ר' יהושע מסתברת מתוך עובדת שהותו כאלכסנדריה.<sup>26</sup> שם הכיר את השיטות הפילוסופיות הרווחות, ושם גם קיים, כנראה, אותם ויכוחים הנמסרים כלשון: 'אדריגום שאל לר' יהושע בן חנניה. אחת השאלות הייתה 'כיצד ברא הקב"ה את עולמו'.<sup>27</sup> התשובה לא נשמרה בלשונה המקורית. אלא בלבוש של מאמר אמוראים. שנדון בו לאחר מכן. על כל סניף נראה. שההגבלות שהוטלו על ההתעסקות ב'מעשה בראשית' לא עמדו בפני לחצן של שאלות. הן מבפנים והן מבחוץ. נסיעותיהם של חכמים למצרים. לסוריא ולאסיה הקטנה, וריכוזן של כיתות בארץ הגבירו את הצורך בידיעת מה להשיב. חוג היודעים התרחב, וחכם כבן זומא לא נטה לשמור את הידוע כגדר תורה איסורית כלכד. אבל ברוב דברי התנאים אין למצוא סימוכים ליציאה מגדרן של דרשות הכתובים. אף על פי שמצאו לנכון להשיב על שאלות, שהראשונים אסילו נמנעו מלעייין בהן. בעוד שהצהירו זקני הנגב שהשאלה מה נברא תחילה – האור או החושך – היא שאלה שאין לה פותרין. הרי אנו מוצאים את תלמידיו של ר' ע. ר' יהודה ור' נחמיה. דנים בה ומשיבין לפי דרכו של ר' ישמעאל, מתוך היצמדות לכתובים ומתוך הימנעות ממחשבה ספקולטיבית ומיתית. ר' יהודה אומר: האור נברא תחילה. למלך שביקש לבנות פלאטין. והיה אותו המקום אפל; מה עשה הדליק נרות ופנים (αφός – מנורה) לידע היאך קובע תימוליאוס (ἱσός – יסוד) כן האור נברא תחילה. ר' נחמיה אומר: העולם נברא תחילה. למלך שכנה פלסין

24. ב"ר ד, ג, עמ' 30, ור' שם הע' 1.

25. שם יב, יא, עמ' 109, ור' שם הע' 8.

26. ר' תוספתא ננעים פ"ט ה"ס: כבלי גדה ס"ט ע"ב; ור' ש' ליברמן במאמרו הנ"ל, עמ' 130.

27. ב"ר י, ג, עמ' 75 ור' שם ע"ח, א, עמ' 917 וגם בסיפור על ביקורם של ר'א ור"י ברומי.

ב"ר יג, ט, עמ' 118: 'אמר להם אדריעם מימי אוקיעם מה הן'.

ועיסרה בנרות<sup>28</sup>. ר' יהודה הולך לשיטתו 'לששת ימים נברא העולם, שכתוב במעשה כל יום "ויהי כן"<sup>29</sup>. ולכן הוא אומר, שהאור נברא תחילה, אלא – כפי שיוצא מהמשל 'יהיה אותו המקום אפל' – החושך לא נברא, אלא היה. בנוסף אחר מפורש יותר '...ואיתו מקום היה של חושך... כך הקב"ה כשבנה העולם היה כולו חשך<sup>30</sup>. לעומת זאת ר' נחמיה הולך כשיטת ר' ישמעאל, והוא אומר 'ביום הראשון נברא כל העולם' – הייתה בריאה חד-פעמית, וממילא אין שאלה של קדימה. בריאת האור דומה רק לעיסור בנרות. רבי יהודה אינו מסיק מסקנה כלשהי ממציאיותו של החושך, ואין הוא מדבר על האור כחומר קדמון שממנו נברא העולם; הוא מעמידו רק כבריאה ראשונה<sup>31</sup>. לדעתי, אין למצוא בדברי התנאים רמז לדין על החומר הראשון. מחלוקתם של ר' אליעזר ור' יהושע שהבאנו לעיל אינה דנה בחומר, שנבראו ממנו גרמי השמים והארץ, אלא במקום שממנו נבראו, ועל כך מורה ברייתא מקבילה: 'רבי אליעזר אומר: מאמצעיתו נברא... רבי יהושע אומר: עולם מן הצדין נברא' (יומא גז ע"ב). העולם שמדובר בו כאן אינה אלא הארץ. ר' אליעזר, הסובר שתולדות הארץ מן הארץ נבראו, רואה בריאה זו מן האמצע מנקודה מרכזית אחת. לעומתו ר' יהושע, שלדעתו גם תולדות הארץ מן השמים נבראו, אומר: הארץ נברא מן הצדין, ולא מנקודה מרכזית. רק סירוש זה של מחלוקתם מסביר את דברי החכמים 'אלו ואלו מציון נבראו', כלומר גם תולדות השמים וגם תולדות הארץ נבראו מנקודה מרכזית שבארץ – מציון. לסי גירסה אחת כעל המאמר אינו אלא ר' יהודה, והראיה לבריאת העולם מציון היא מתהלים נ, ב 'מציון מכלל יוסי אלהים הוסיע... ואין הוסיע אלא אורה<sup>32</sup>. כלומר, הבריאה הראשונה של האור מציון הייתה. על כל פנים אין התנאים דנים במפורש כשאלה 'מהיכן נברא האורה'.

28. ב"ר ג, א, עמ' 18.

29. ת"כ בראשית א.

30. ת"כ רקהל אות ו וגם בתנחומא הרגיל שם אות ו כשיעיים קלים, ועם המשל הזה קשה ליישב את נוסח המחלוקת שם: 'ר' יהודה אומר: החושך ברא הקב"ה תחילה, ואח"כ ברא את העולם. ור' נחמיה אומר: העולם ברא הקב"ה תחילה, ואח"כ ברא את החושך'. ואמנם כבי וטיקנה 44 של התנחומא הגי' היא: 'ר' יהודה אומר: ברא האור תחילה, ואח"כ העולם; ור' נחמיה אומר: ברא החושך תחילה'.

31. אמנם בתנח' רקהל ו (ת"כ שם ו) נאמר אחר המשל של ר' יהודה: 'כך הקב"ה, היה העולם חושך... ונתעטף באור, ואח"כ ברא את העולם', אבל לשון זו אינה אלא העתקה של דברי ר' שמואל בר נחמן שם, ואינם דברי ר' יהודה, כפי שהביא אסטוביצר במאמרו MGWJ, Zur Kosmologie der Agada, כרך 72 (1928), עמ' 363. על שאלתו של אבנימס הגרדי (ר' עלי גרץ ח"ד עמ' 469), שמו"ר י א, לא השיבו חכמים אלא שלחו אותו לאבא יוסף הכנאי, ר' להלן עמ' 185 הע' 15.

32. ילק"ש לאזיב, רמז חתקנד.

33. מדרש תהלים ג, א, עמ' 279. אסטוביצר, שם עמ' 368, הלך בדרך אחרת. לדעתו חולקים ר' אליעזר ור' יהושע על החומר שממנו נברא העולם, ולפי זה הוא מפרש שם חכמים – ר' יהודה – מדברים על אותו ענין. ציין מסמלת את האור, וכאמרו

## מי שאמר והיה העולם

כשם שאין למצוא בדבריהם שום דבר על החומר הראשון. אמנם במאה שעברה ניסו חוקרים למצוא רמז לחומר הקדמון בדברי האזהרה של ר"ע כשנכנס לפרדס: 'כשאתם מגיעים אצל אבני שיש טהור אל תאמרו "מים מים"' (חגיגה יד ע"ב). אבל. אין לדברים אלה שום קשר עם מעשה בראשית: ואינם אלא – כפי שהוכח – אזהרה לצוסי מרכבה.

כל מה שנאמר בשם תנאים ב'מעשה בראשית' אין בו מה שלא 'ניתן לידרש'. אין הם שואלים למה שהיה 'קודם שנברא העולם'. ולא 'מה למעלה מה למטה מה לסנים מה לאחור'... נוסחה האומרת – בדומה לאזהרתו של כן סירא (ג. יט-כב) 'במוסלא ממך אל תדרוש... אין לך עסק בנסתרות' – הסתייגות מסקולציות מיסטיות. התנגדות זו מכוננת לא רק לדרשה ברכים או לסני תלמידים. אלא לכל עיון שהוא. כלשון המשנה בחגיגה (ס"ב מ"א) 'כל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם'... משפט זה נובע ממקור שונה ממקורה של הרישא במשנה זו. המתירה את הדרישה בסני תלמיד אחר.

שינוי ניכר חל כיהס להסתכלות במעשה בראשית בסוף תקופת התנאים ובראשית תקופת האמוראים. בשמו של רב. ראש וראשון לאמוראי בבל. נמסרים ללא כל חשש מאמרים מיתולוגיים על בריאת העולם. בהסתמכו על איוב כו. יב 'בכחו רגע הים ובתבונתו מחץ רהב' הוא מרחיב את התיאור ואומר: 'בשעה שביקש הקב"ה לבראות את העולם. אמר לו לשר של ים: סתח סין ובלע כל מימות שבעולם. אמר לפניו: רבש"ע. דיי שאעמוד בשלי. מיד בעס בו והרגו' (ב"ב עד ע"ב). במדרש מאוחר נמצא מיתוס מקביל בצורה שלקמן: 'מפני מה ברא הקב"ה את עולמו בניסן. ולא בראו באייר? לפי שבשעה שברא הקב"ה את עולמו.

שמצין נכרא העולם התכחצו לבריאת העולם מן האור. ואין זה אלא סירוש דרשני, הניע לכך. מסני שהכניס את דברי האמוראים למאמרי התנאים. ר' לעיל הע' 31. 34. H. Grätz, *Gnosticismus und Judentum*, 1846, עמ' 95-94, M. Joel, *Blicke* ח"א, עמ' 163; כ"ו בכר, אנדות התנאים, כרך ראשון, חלק שי, עמ' 75, הע' 1. 35. ר' ג' שלום, *Major Trends*, עמ' 52, ושם עמ' 381 הע' 47. ור' מ"ש במאמרי, 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מנושם לגרשם שלום, ירושלים תשכח, עמ' יב ואילך.

36. חגיגה ס"ב מ"א; תוס' ס"ב ה"ז; יר' שם ס"ב ה"א, עו ע"ג; בבלי שם יא ע"ב. ועל מהימנותו של העוסק, מקורו ופירושו דן שיא ליתשם, ס' היובל לכב' קרסמן, תשכ"א, עמ' קיב-קכא.

37. סירושו ההרמוניסטי של ליוזשטם, שם עמ' ק"ד, הע' 3, שנאמר אמנם בלשון 'שמא', שכוונת עורך המשנה לאו דווקא להסתכלות סתם, אלא לדרישה בקול – אין לקבלו. אין הסתכלות אלא במוכן התבוננות, ידיעה, כמו 'הסתכל בשלושה דברים ואין אתה בא לידי עברה דע מאין באת וכו' (אבות פ"ג מ"א). גם כתוספתא הנ"ל נשמר הכיסור 'כל המסתכל'. כברייתא שבבבלי הוחלף ב'יכול ישאל אדם', ותבטל ההכרל בין הרישא לבין הסיסם.

38. על כך מראה גם הסגנון השונה.

אמר לו לשר החושך: סור מלפני. מפני שאני מבקש את העולם לבראות באורה. ההבדל בין שני הסיפורים אינו בזה, שרב מדבר על שר הים, שהוא מזהה אותו עם רהב שבכתוב. בעוד שבסיפור האנונימי מדובר על שר החושך. למעשה, אפילו ניתן להיאמר, שהעולם, שאין בו אלא ים, הוא גם עולם החשכה. ההבדל העיקרי שביניהם הוא שהקבה הורג את שר הים, בעוד ששר החושך רק סר מפניו ואינו נעלם. עצם העמידה העצמית הן של שר הים והן של שר החושך מזכירה את סיפורי הבריאה האיראניים, כגון זה של הסרק הראשון של ה-Bundahišn. אבל בעוד שבדברי רב פילוקו של שר הים קודם לבריאת העולם, ובכך מסתיים המאבק והשניות מסולקת מן העולם, הרי פנייתו של הקבה לשר החושך כסיפור האלמוני 'סור מלפני, ואם אין אתה סר מלפני, אני גוער בך...' מזכיר את הסיפור האיראני, שלפיו אהרימן הרואה את העצמה והנבירה של אוהרמזד, רץ בחזרה לחשכה, אבל המאבק נמשך שם עד בוא הקץ האסכטולוגי. לא בכדי העלה רב את שרידי המיתוס הקדום שבמקרא על מרד הים ועוזריו ועשאים עניין לתיאור בריאת העולם. הוא כא להוציא מכלל סיפורי בריאה אחרים מעין זה שבמדרש האלמוני, אשר מצאו להם מהלכים בסביבתו ושקלטו יסודות מיתיים חדשים ואקטואליים, אעפ"י שגם בהם הסתייגו מן המיתוס הרואליסטי המובהק. כששר החושך שואל את אלהים במדרש האלמוני 'ואתרי האורה מה אתה בורא?', התשובה היא: 'חושך'. החושך אינו נברא ע"י שר החושך, אלא ע"י יוצר האור. גם במאמרים אחרים של רב, העוסקים במעשה בראשית, מצוי המוטיב של

39. סס"ר צה ע"א ור' ערוגת הבשם, ח"א, עמ' 242 ובציתי לם' כי תשא מובא הענין בשם מדרש שה"ש; ועין ל' נמצא, על הלכה ואגדה, חל-אביב חשך, עמ' 243.

40. הבתרהישן הגדול 4, 12-14, ר' R. C. Zaehner, Zurvan, עמ' 313.

41. בסס"ר שם נמצאות שתי תשובות של הקבה בוו אחר ה, אבל בכ"י פרמה 1240, קסו ע"א, הנוסח הוא: 'ושרו של חושך היה דומה לשר. באותה שעה אמ' שר של חושך לפני הק': רבן העולמים, מה אתה מבקש לבראות לפני אמ' לו הק': סור מלפני... הדימוי של שר החושך לשר (הגתתו של רמא"ש מאושרת גם ע"י 'שר' שבכ"י וע"י הנוסח שבס' ריאל ור' מ"ש בערוה"ב שם הע' 20) ראוי לתשומת לב, שכן מנוגד הוא למקום שחופס השור הקוסמי בדתות האיראניות. דווקא אהרימן הוא הנלחם בו, שהרי הוא מקור השפע והברואים הטובים. ר' F. Cumont, Les Mystères de Mithra, Paris, 1913; R. C. Zaehner, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London, 1961, עמ' 128-127; 262-263. המלים 'ושרו של חושך דומה לשר' הן תוספת הבאה לקשור את הסיפור על בריאת העולם עם ההסבר הניתן לסדר המזלות. ברור, שסיפור זה הוא בעל אוסי שתה לחלוטין. סדר המזלות מוסבר כמלא רמזים לדרכו של האדם, עם ישראל והעולם. דבר זה בולט עוד יותר במקור המקביל לפסיקתא, בראשית רבתי, מהר"ח' אלבק, עמ' 10 (נדפס ע"י רמא"ש כתוספת, שם עמ' ד). שם חפרה ההתחלה 'מפני מה ברא הקבה את העולם בניסן, והמדרש מתחיל 'בשעה שברא הביה את העולם, אמר לשרו של חושך... רק אחרי שהוא שומע על מזל תאומים עולה על דעתו של שרו של חושך לשאול 'מזל של אור מה שמו, טלה ומזלו מה שמו. איל שור וכו'. ור' מיד קסטו, שירת העלילה בישראל, כנסת ח (תש"ג), עמ' 121-142.

סרכנות וסריצת גדרים מצד הנבראים. רב יהודה מוסר בשמו: 'בשעה שברא הקב"ה את העולם, היה מרהיב והולך כשתי סקעיות של שתי, עד שגער בו הקב"ה והעמידו. שנ': עמודי שמים ירוספו ויתמהו מגערותו (איוב כו, יא)'. מה הן שתי הסקעיות. אנו לומדים ממאמר אחר של רב: 'נטל הקב"ה אש ומים ופתכן זה בזה, ומהן נעשו שמים'. ר' יוחנן כאילו צירף את שני המאמרים וניסחם כצורה זו: 'נטל הקב"ה שתי סקעיות, אחד שלאש ואחד שלשלג, ופתכן זה בזה, ומהן נברא העולם'. אבל בדבריו חסר המוטיב של ההתפשטות כשתי ושל הגערה. האש אינה אלא האור שנברא ביום ראשון. רב יהודה מוסר בשם רב: 'עשרה דברים נבראו ביום ראשון, ואלו הן: שמים וארץ תהו ובהו אור וחשך רוח מים מדת יום ומדת לילה'. כל הברואים האלה נזכרים בחסשת הפסוקים הראשונים של ספר בראשית. אבל מה פירושה של בריאת תהו ובהו? הרי בפסוק נאמר 'והארץ היתה תהו ובהו!' הפירוש הניתן ע"י רב הוא: 'תהו – קו ירוק, שמקיף את כל העולם כולו, שממנו יצא חשך', שנאמר: 'ישת חשך סתרו סביבותיו (תהל' יח, יב);

42. חנינא יב ע"א. מאמרו של ר' ל שם, שהעביר אותה לשון בנוע לים, יש בו משום מיתון המיתום של רב.

43. ב"ר ר, ו, עמ' 31. המאמר נמסר ע"י ר' אבא בר כהנא, ולפני זה 'רב אמר אש ומים'; אבל בכ"י וטיקנה מאמר זה בשם ר' לוי, ר' ש-נ שם, ובחנינה שם: 'במתניתא תנא אש ומים'.

44. ב"ר י, ג, עמ' 75. ר' חנינא חולק שם ואומר 'ארבע לארבע רוחות השמים', ור' חמא אומר 'שש, ארבע לארבע רוחות ואחת למעלה ואחת למטה'. ב"ב כב, אנרות התנאים, ח"א, עמ' 127, הע' 2, סבור, שר' חנינא מתכוון לארבעת היסודות, ור' חמא לששת הדברים בפסוק השני. אבל אם כן, העיקר חסר מן הספר, שכן חולקים על מספר הסקעיות, ולא על טיבן. תיאודור נוטה לקבל את פירושו של כב, אבל נראה שהמחלוקת היא רק על מספר הסקעיות. לדעת רב נברא העולם משתיים שנתמזו, ור' חנינא שם סקעת לכל רוח, ור' חמא מוסיף שתיים. בסיפור שלאח"כ על ר' יהושע ואורינעם משיב ר' יהושע על שאלת הקיסר, היאך ייתכן שהקב"ה ברא את העולם ממקומו. ר' יהושע מרדש בתשובתו לקיסר, שבבית קטן יכול גם בן אדם, כשהוא פושט את זרועותיו, להניע לרסנות ולשם משהו עליהן, והוא הולך לשיטתו, שעולם מצדדן נברא, ר' לעיל עמ' 122, והתנא לא דן בסקעיות. עורך המדרש אומר, שר' יהושע השיב כר' חמא – רכול היה לומר גם כר' חנינא – שמכל רוח נעשתה הבריאה. ור' במיחוס לרשי, בס"ה הר"ל והמהר"ו.

45. חנינא יב ע"א לפינ' הנרות התלמוד: 'אמר רב ירמיה אמר רב... פילק, de opificio mundi, § 29 מתה ו' דברים, שנברא ביום הראשון, והם: השמים הבלתי-נשמים, הארץ הבלתי-נראית, האידראה של האוויר ושל החלל הריק (לאחר קרא חושך, ולשני קרא תהום), היסוד הלא-נשמי של המים, ושל הרוח, ושל האור על כולם. מ' שובה, פילק, על בריאת העולם § 15, וריעות המכח למרעו היהדות, חוב' ב, תרס"ה, עמ' 81 הע' 1, אומר, שלשתי המסורות יש מקור משותף. אם הכוונה לפסוקים בבראשית, הרי זה נכון, אבל לא מעבר לזה.

46. לפינ' שם 'תנא תהר, אבל בכ"י מינכן ב' ליתא 'תנא', והיא הג' הנכונה, ר' רק-ם לחנינה, עמ' 34 הע' 1.

47. מ' יאל (I, Blickle, עמ' 142) העמיד בשעתו על כך, שהדימוי 'תהו זה קו ירוק, שמקיף

בהו – אלו אבנים המסולמות המשוקעות כההם, שמהן יוצאין מים, שנאמר: ונסה עליה קו תהו ואבני בהו (ישעי' לד, יא). סדר הבריאה לסי רב היה אפוא זה: כריאת התהו והכוהו, ומהם נבראו החושך והמים, אח"כ נברא האור – אש, ומן האש והמים נבראו השמים. כריאת הארץ באה ע"י נסיגתם של המים, שתוארה כלשון המיתית. שיטתו של רב באה לסלק את הקושי שבכתובים הראשונים של התורה. שעליו אמר רב הונא בשם בר קפרא: 'אילולי הדבר כתוב, אי אפשר לאומרו: "ברא אלהים את השמים ואת הארץ" מן הן? מן "והארץ היתה תהו" וגו'".<sup>48</sup> מאמריו אלה של רב שונים מן התשובה הפשוטה והחריפה שניתנה בשעתה מפי רבן גמליאל לסילוסופוס (לעיל עמ' 118). רב אומר: לא רק שבכולם כתובה לשון בריאה, אלא הוא מעיין ודורש בסדר הבריאה והשתלשלותה. במאמר האחרון מצויות התחלות של תורת היסודות והאצילות, כפי שנמצא במדרש מאוחר יותר, וכפי שהיא מופיעה בספר יצירה.<sup>49</sup> אין בדברים של רב מן

את כל העולם כולו לא הוסבר, תשאר בלתי מוכן. אף הוא היה הראשון שהעיר את תשומת הלב לתיאור הדיאנרמה של כת האופיטים, אצל אוריגנים (Contra Auriēnos על האופיטים, כי לא ראה אפשרות להסביר את הדיאנרמה. הסבר זה ניתן בצורה ברורה ע"י Die Gnosis, H. Leisegang, עמ' 168, והוא גם קשר אותו עם ספר ברוך של יוסטיוס, כפי שנמסר על ידי היפוליטוס, V, Elenchos, 24–26, ועם תיאורו של איריניאוס (adv. Haer, 30), שבו מדובר על מעגל (קו) ירוק (צהוב), והגיע לכלל מסקנה: 'או שחכמי התלמוד ידעו משהו על הדיאנרמה האופיסית, או שהבהירו לעצמם את השקפתם על ידי ציור רומה'. עיין בדברי אוריגנים מראה, שהמעגל הירוק הוא הנוח של האור, ובו נמצא מעגל כחול, שהוא נח החושך. הם מהדורם את ממלכת הבתים של הנפש, שהיא בעצמה תערוכת של אור וחושך והמצירה בין ממלכת השמים של הרוח לבין הממלכה הארצית של הקוסמוס. גם ממלכות אלו מתוארות בצורת מעגלים. לא זו בלבד, שבדברי רב על התהו אין רמז כלשהו למיתוס, שמתארת הדיאנרמה האופיסית, היינו לאותו משחק הכוחות שבין שלוש הסובסטנציות – רוח, נפש, טף – על כל סבך המוטיבים המסעילים דראמה זו, אלא גם עצם הדימר אינו רומה לדיאנרמה. הקו הירוק מקיף את העולם, וממנו בא החושך. בדיאנרמה האופיסית המעגל הירוק הוא מעל לקוסמוס, והוא של אור. המלה היוונית המציית את צבע המעגל הוא ξανθός, היינו צהוב, בעוד שצבע ירוק הוא πρασινός (לניטר צהוב-ירוק ר' כתובות קנ ע-ב). תיאור של התהו כקו ושל ביהו כאבנים בא מלשון הכתוב בישעי' לד, יא 'תטה עליה קו תהו ואבני בהו'. (ר' מדרש תרשא ס"ב, א' עששטין, מקדמתיות היהודים, כתבי א' עששטין כ"ב, עמ' קמה, 'זה קו ירוק שמקיף את כל העולם, שנא': ונסה עליה קו תהו). מכיחן שה'תהו הוא החומר שממנו בא החושך, נבחר כצבעו הירוק הקרוב לחושך, כשם שלאבני הכוהו נוסף התואר 'מסולמות' המסביר אותם כמקור המים. לא מן הנמנע, שהדברים לקוחים מסיפור מית, שאין בידינו לזהותו. <sup>48</sup> פועל שגור מן המלה היוונית σφαλεῖν – טיט, כרך; ר' סליישר במלתו של לה, ח"ג, עמ' 315. לסי דברי רב תרגם המתרגם של איוב כח, ג 'אבן אסל וצלמות – אבני מסולמן דמתמן נסק חשוך'. <sup>49</sup> ב"ר א, ה, עמ' 3. <sup>50</sup> ר' אברהם עששטין, REJ, Recherches sur le Sefer Yecira, כרכים כח וכט, 1894 (בתרגום עברי, כתבי א' עששטין כ"ב, עמ' קעט ואילך).

הספקולציות הגנוסטיות. להפך. נראה ש'מעשה בראשית' של רב פונה במפורש נגד שיטות ה'יודעים'. דזמה. שנשארה בידינו הפתיחה של רב ל'מעשה בראשית' שלו, והיא: "תאלמנה שפתי שקר" (תהל' לא, יט) יתחרשן, יתפרבן ישתחקן...<sup>51</sup>. "הדוכרות על צדיק עתק" (תהל' שם), הדוכרות על צדיקו של עולם דברים שהעתיק מבריותיו בגאווה וכוז. זה שהוא מתגאה לומר: אני דורש כמעשה בראשית; סבור שהוא כמגאה ואינו אלא כמבזה...מה כתיב בתריה: "מה רב טובך אשר צסנת ליראיך" (שם, כ). אלץ יהי לו כמה רב טובך. כנוהג העולמא מלך כשר ודם כונה פלטין במקום הביכין והאשפה והסיריות; כל מי שיבוא לומר: פלטין זו בנויה במקום הביכין והאשפה והסיריות — אינו פונם? אתמה. כך כל מי שהוא בא לומר: העולם הזה נברא מתוך תהו ובהו וחושך — אינו פונם? אתמהא". על האופי האנטיגנוסטי של המשל כבר עמדו החוקרים מזמן.<sup>52</sup> לא מן הנמנע שהפתיחה, שאינה למעשה אלא קללה. מכוונת הייתה מתחילתה נגד כל מי שהתגאה לומר. שהוא דורש כמעשה בראשית. והיא שונתה על ידי רב כנגד הדורשים בגאווה וכוז. היינו הגנוסטיקאים. שהיו סותחים את דרשותיהם בהצהרות של גאווה. כגון 'ואת הדרך הנסתרת. הדרך הקדושה הנקרא גנוסים אני מודיע'.<sup>53</sup> הם היו דורשים בכוז. שכן התכוונו להראות את העולם הנברא כפגום ואת ידיעתם כחכמה סתומה ומוצנעת. לא כן סיפור הבריאה שבתורה. לרב מיחס גם המאמר: 'בעשרה דברים נברא העולם: בחכמה ובתבונה וכדעת ובכח ובגערה ובגבורה בצדק ובמשפט כחסד וברחמים'.<sup>54</sup> אמנם לכל ה'דברים' מובאות אסמכ'ות מפסוקים שהם מופיעים בהם לעניין בריאתו של העולם או של חלקיו. אבל לא זו כלבד שקשר זה אינו ברור כל צורכו. כגון במקרה של 'צדק ומשפט

51. 'ר'ו' הינה ס"ב היא, עז ע"ג; ככ"ד א, כ, עמ' 2, כעל הפתיחה 'ר' הוגא בשם בר קפרא, אבל כפי שכבר העיר תיאודור, הע' לשו' 6, רק הדרש בסוף הפתיחה הוא לר"ה בשם ב"ק, ולכן נקראת כולה על שמו. מ' יואל, I. Blicke. עמ' 155, עמד על האופי האנטיגנוסטי של הפתיחה, אבל הוא מדבר על 'פירוש לסוסק בתהלים'.

52. השמטתי את הפירושים, שאינם שייכים לטף המאמר.

53. ככ"ד ר'ב אמר, ובש"ג שם 'רבנין אמרין', דיתכן שתוספת היא, אחרי ששמו של רב הושמט בתחילה, ור' שם עמ' 3 הע' 3 ובקטע מהעיוה שנרסס ב'מלואים למבוא לב"ד ח"ב, עמ' 147: 'רב אמר אל יהי לו מה רב טובך...'

54. כ"ה ככ"ד שם, ובירו' שם מובא משל זה בשם ר' אלעזר, והסוס הוא: 'כך מי שהוא או' בתחילה היה העולם מים כמים הרי זה פונם'.

55. נרץ, Gnosticismus und Judentum, עמ' 32.

56. Elenchos, Hippolytos, V, עמ' 102. חיבור גווסטי פתח כמלים 'לכן חשאר חתום, פתום ומצנע...', ר' E. Haenchen, Zeitschrift, Gibt es eine vorchristl. Gnosis, 1952 fur Theologie u. Kirche, עמ' 319 והשוה כ"ד א. א' אמקן מכוסה, אמקן מוצנע', היא התורה שהיא גם 'אמקן פירענ'.

57. חזינה יב ע"א, המוסר בשמו הוא רב זוטרא בר טוביא; בכ"י מינכן חסר שמו של רב, אבל כבר העיר ברקם, שם עמ' 35 שנירסה משוכשת היא. רב זוטרא בר טוביה הוא גם מוסר בשם רב ש'הלומר דבר אחד מן המעש חייב מיתה', שבת עה ע"א.

מכון כסאך' (תהל' סם, סו) או 'זכר רחמין ה' חסדיך כי מעולם המה' (שם כה, ו). אלא עצם צירוף למניין של 'דברים שבהם נברא העולם' מעלה אותם לכלל מידות וכחות אלהיים.

בנימין זאב בכר<sup>58</sup> רצה בשעתו למצוא בעשרה דברים, שבהם נברא העולם. את השם בן מ"ב אותיות, וקשר את מאמרו זה של רב עם מאמר אחר של רב (ברכות נה ע"א): 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. כתיב הכא: וימלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה וכדעת (שמות לה, לא): וכתיב התם: ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה (משלי ג, ים); וכתוב: בדעתו תהומות נבקעו (שם שם כ). כבר עמדנו לעיל (עמ' 111) על פירושו הנכון של שם בן מ"ב אותיות, ושאלו שייכות ל'עשרה דברים'. ונראה שגם אין קשר בינו לבין דברי רב על האותיות. עשרת הדברים שהם הכוחות והמידות שפעלו בשעת הבריאה, אינם מבטלים את המשנה הקדומה<sup>59</sup> 'בעשרה מאמרות נברא העולם' (אבות ס"ה מ"א), אלא מצאו בהם את ביטויים. עשרה מאמרות אלה אותיות הם במשמעות של יסודות הדיבור והאמירה, ולא של מספרים ויסודות סימקליים של העולם, ורב אומר על בצלאל שהוא ידע לצרפם. כי היו בו שלושה מן הכוחות שבהם נברא העולם. רב אינו אומר, שהעולם נברא ע"י צירוף אותיות, ואין בדבריו משיטת הבריאה של ס' יצירה על תמורת האותיות וצירופיהם<sup>60</sup>, ולא שיטת המספרים של פיתאגורס<sup>61</sup>. אלהים ברא את העולם רק על ידי מאמר, דומה, שהתנגדות מסורשת נגד שיטה, המייחסת לאלהים בריאה על ידי ספקולציות של אותיות, נמצאת במאמרו של ר' יחנן, בן דורו הצעיר של רב בא"י: "בהבראם" – ר' אבהו בשם ר' יחנן: בהא בראם. מה הא זה כל האותיות תופשין הלשון, והא זה אינו תופס את הלשון, כך לא בעמל וביגיעה ברא הקב"ה את עולמו, אלא בדבר ה' (תהל' לג, ו) וכבר שמים "נעשו". לפי זה דרש חברו ותלמידו של ר' יחנן, ר' אלעזר, את הכתוב 'כי ביה ה' צור עולמים' (ישעי' כו

58. ג' שלום, ראשית הקבלה, מהר' שוקן ירושלים-תל-אביב תש"ח, עמ' 37 (במהדורה הנרמית הגרמנית Berlin, Ursprung und Anfänge der Kabbala, 1962, עמ' 72) סבור, שבדברי רב משתקפת תורת האיתנים של הגנוסטיקאים, והוא גם הקביל את המאמר שבאבות דריג, נ"א פל"ז, עמ' 110, 'שבעה מדות משמשת לפני כסא הכבוד...'. אבל שם במסקנה שלפני זו נמצא: '...בשבעה דברים ברא הקב"ה את עולמו...'. רק שניים מהם זהים למידות. ב"ר של אבוד"ן סמ"ג, עמ' 119, נמצא רק המאמר 'בעשרה דברים נברא העולם'. נוספו שם: חכמה, תולד, כריה, ובכ"י קמברידג' של התנחומא, שרידי תנחומא ילדנו, קבץ על יד, ס"ח פס"ו (סז) תשכ"ג, עמ' 15, נאמר במסורש 'בשבע מדות ברא האלהים את עולמו: בבריאה בעשיה בדבור ברוח בנסיה בכליל (ב)אמירה'. אף אחת מן המידות אינה והה לדברים שמנה רב.

59. ר' לעיל, עמ' 110 הע' 44.

60. ר' ב"ר ז, א, עמ' 151 ובסדרושה של המשנה חולקים שם מוחם בר' יוסי ור' יעקב בר קורסאי.

61. ר' א' עססטיין, במאמרו הגיל, עמ' קס, קצח, רב.

62. ר' א' אפסוביצר, בית המקדש של מעלה, תרכ"ץ שיב (תרצ"א), עמ' 36.



ד): 'בשתי אותיות הללו ברא הקב"ה... העולם הזה נברא בהא... והעולם הבא נברא כידו' – בשתי אותיות, שאין בהן לא עמל ולא יגיעה, ולא בצירוף ולא בשם'. לכאורה נראים מאמרים אלה טותרים את דברי ר' עקיבא במשנה: 'חביבים ישראל, שניתן להם כלי שבו נברא העולם; חיבה יתירה נודעת להם, שניתן להם כלי שבו נברא העולם'. התורה כולה שימשה אפוא כלי – אינם טרומנט – של הבריאה. ברור, שרעיון זה מניח את מציאותה של התורה לפני בריאת העולם.

ההשקפה על קיום קדם של התורה שורשה נעוץ בתפיסה המיתולוגית של דמות החכמה, שרווחה במזרח הקדום, ואשר עקבותיה נודעו בדימויי ספר משלי'. כגון ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז' (ח, כב), 'ואהיה אצלו אמן ואהיה שעשועים יום יום' (שם שם, ל). הזהיר של החכמה בתורה קדום הוא, וגרמו ב'שבת החכמה' שבספר בן-סירא. שם אומרת החכמה: 'אז צוני יוצר הכל... ויאמר: ביעקב שכני וכישראל תירשי' (כד, ח-ט). החכמה הייתה לתורה 'מורשה קהלת יעקב', ולפי תפיסה זו דרש האמורא ר' הושעיא את הכתוב במשלי: 'אמן – אומן. התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה סלסין, ואינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן. והאומן אינו בונה אותה מדעתו, אלא דיסטראות ופינקסות יש לו, לידע היאך הוא עושה חדרים וששפשים. כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא העולם, והתורה א' בראשית ברא אלהים; ואין ראשית אלא תורה. היך מה דאת אמר: ה' קנני ראשית דרכו'. בדרשה זו מפורשת משמעות הדעה, שהתורה הייתה כלי אומנותו של הקב"ה בבריאת העולם. לאמור 'הוא היה מביט בתורה ובורא העולם'. על הכיטוי 'הסתכל', המקביל ל'הביט', תמה הרמב"ם וכתב: 'כי בזה הלשון בעצמו יאמר

63. ב"ר יב, י, עמ' 107-108, ובמקבילות שצרנו שם. במנחות כט ע"ב נמצא 'כדדרש רבי יהודה בר רבי אילעי אלו שני עולמות וכו', אבל בכ"י כי הא רדריש ר"י בר' אלעאי' (ר' דקם עמ' 72); ריתכן שנשתבש מ'ר' (ר' יוחנן) ור' אלעזר...'. וכירר חנינה ס"ב הא, עו ע"ג, הדרשה על שני העולמות בשם ר' יוחנן.

64. ואמנם בא"ב דר"ע אות ה, בתי מדרשות כ"ב, עמ' שסג א"ן ה"י אלא שם המפורש שבו נברא כל העולם...'. הדרשות על צורותיהן של האותיות ה"א ו"ד, המטות את העניין לצד המופרי, איך משל ר' יוחנן ור' אלעזר.

65. אבות פ"ג מ"ד, זאת היא נ"י כ"י קרסמן וכן ג"י כ"י קמברידג', ר' כ' סילור, ס' דברי אבות העולם, קאנסאברניא תרנ"ו, עמ' 20. וכן במלאכת שלמה לאבות שם בשם ס"א של ר' יהוסף אשכנזי. בספרים אלה גם לא היו המסוקים, וכן נוסף הפסוק השני בגל' כ"י קרסמן, אבל חסר הוא בסופם. בספרי דברים פ"ה מת מכה ר"א בר' צורק את התורה 'כלי שבו נברא העולם והעולם הבא'.

66. ר' אנציקלופדיה מקראית, כ"ג, עמ' 130-131.

67. ר' ל' גינצבורג, סירושים ותיודשים בירושלמי, כ"ד, תשכ"א, עמ' 20.

68. ב"ר א, א, עמ' 2, ובמקבילות שצרנו שם: בהוספות ותיקונים צוין גם לאבודריג-נרא פליא, ומה שהבאנו הוא עיקר הפתיחה של ר' אושעיא, ר' בהע' תיאודור שם.

69. מ"ג ח"ב פ"ו; הרמב"ם מתכוון כנ' למאמרו של ר' יוחנן סנהדרין לח ע"ב: 'אין הקב"ה

אפלטון, שהשם יציין בעולם השכלים וישפיע ממנו המציאות, אין פלא. שחוקרים חדשים גילו בדברי ר' הושעיא את תורת האידיאות האפלטונית, והקבילו למשל של האמורא את המשל שמשמש בו פילון<sup>70</sup> על הארכיטקטוס שהוזמן לבנות עיר. ברם, דווקא השוואה מדוקדקת של המשלים והגמשלים תראה לנו את ההבדל שבין פילון לבין חז"ל ותסייע בידינו לעמוד על משמעות דבריהם. כמשלו של פילון הארכיטקטוס מתאר תחילה במחשבתו כל חלקי העיר, העשויים להיבנות – את המקדשים, הגימנסיות, אולמות, שווקים, גמלים, מזחים, רחובות, כתי דירה וכן בתים ציבוריים. אחרי שנחרתו בנפשו, כמו בשעווה, כל צורות הדברים הנזכרים, הוא נושא בתוכו דמות עיר שהיא יצירת שכלו, אחרי שבכות הויכרון, שניתן בו, העלה את התמונות של חלקי העיר השונים והטביע בהן את דפוסיהם ביתר בהירות. הוא מתחיל כאמן טוב (ἀγαθός τεχνίτης) לבנות את העיר מעצים ומאבנים, כשהוא מסתכל בדוגמה שלו (παράδειγμα) בעשותו את הגופים הנראים והמוחשים תואמים בכל מקרה לאידיאות הבלתי-גשמיות. בדומה לכך, אומר פילון, 'עשה אלהים כשבא לכרוך את העולם, הוא יצר תחילה ברוחו את דפוס חלקיה וצירף מהם את העולם המושכל, שאח"כ עשה לפי דוגמה זו את העולם המוחש'. פילון אומר בפתיחת דבריו, שהוא מביא משל מעולמנו, כדי להוציא מכלל טכרא מוטעית, שעולם האידיאות קיים במקום כל שהוא. במשל הוא מדגיש וחוזר ומדגיש, שהצורות נחרתות בנפשו של הדמיורגוס<sup>71</sup>, ובהתאם לכך הוא אומר בגמשל, ש'עולם האידיאות אין לה מקום אחר זולת השכל האלהי (θεῖον λόγος). לעומת זאת אין בדרשתו של ר' אושעיא דבר ולא חצי דבר על עולם האידיאות ולא על מקומן של האידיאות. במשל אין האומן בונה 'מדעת עצמו אלא דיספראות וסינקסאות יש לו' – עובדה שפילון גוזה מלהזכירה<sup>72</sup>, לפי שהיא נוגדת את תכליתו בהבאת המשל. בדומה לאומן המסתכל בדיספראות ובפינקסאות הסתכל הקב"ה בתורה, אבל בה אין צורות ותמונות של מקדשים, גימנסיות, שווקים וגמלים, ואין תורה זו מושכל.

עושה דבר אלא אם כן נמלך בסמליא של מעלה, והייתה לסניו כנ' הני' 'נסתכל'

ור' במה-ג לבראשית, מהר' מרגליות, עמ' נה, ובשי-ג סם, וד' להלן עמ' 181.

70. ר' Hellenistische Studien, J. Freudenthal, ח-א, עמ' 71; ב-ו ככר, אנרות אמוראי א-י כ-א ח-א, עמ' 108 הע' 2, ולאחרתה יצחק בער, לכירורה של תורת אחרית הימים בימי הבית השני, ציחק כנ-כד (תשי-ח-תשי-ט), עמ' 142, המשווה את דברי אפלטון בטימיוס אום 28 ומסיק: 'התורה היא אפוא מכלול של צורות ('אידיאות') נצחיות ושל כוחות, סאראוינמה לעולם הסיסיקלי של מטה', אבל זה לא נאמר במדרש, מ' יואל, Blicke, ח-א, עמ' 111, היה בשעתו זהיר ודיבר על 'יהוד של רעיק אפלטוני', אלא שנס לשיטתו צריך לומר, שהיהוד רב על העיקר האפלטוני.

71. 17-20, de opificio mundi.

72. ר' Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Welterschöpfung, J. Horowitz, Marburg, 1900, עמ' 80 ושם הע' 2 הביטויים המקבילים אצל אפלטון.

73. על ההבדל הזה עמר חלפסון, Philo, ח-א, עמ' 243 ור' לעיל עמ' 183 הע' 12.

## מי שאמר והיה העולם

אלא התורה המחשית על מצוותיה ותוקיה הכתובים כאותיות. מאותן אותיות ולא ממספרים. צירופיהם ותמירותיהם. מורכבים המאמרים שברא בהם הקב"ה את העולם. דווקא מי שסבור, שהמשל שבמדרש הגיע לאמוראי ארץ-ישראל מפילון, אם במישרין ואם דרך גלגול, חייב להתפלא על העדר כל השפעה ממשית מהגותו של פילון. לאמיתו של דבר, אין המשל שבמדרש אלא קישוט ספרותי ובניגוד למשל הפילוני. שבא להקל על תפיסת עולם האידאות ללא מקום עצמי. אין הסתכלותו של האמן בתכניותיו מסבירה את הסתכלותו של אלהים בתורה. ואמנם במדרש אלמוני אחר מצא הרעין שברשת ר' אושעיא את ביטוי על דרך אחרת. דווקא מתוך הבלטת הניגוד שבין בשר ודם לבין הקב"ה: "אף ידי יסדה ארץ" – אמ' הקב"ה: כי לא מחשבותי מחשבותיכם כי גבהו שמים מארץ וגו' (ישעי' נה, ט) – אדם יושב ומחשב ואומר: כך וכך אני כונה, כך וכך אני עושה, חושב לשעה אחת מה שאינו עושה לעשר שנים. אכל הקב"ה אינו כך. אלא [מה] שהוא חושב לאלף שנים הוא בונה ליום אחד. שנ': זכרו לעולם כריתו דבר צוה לאלף דור (דה"א טז, טו); שמים נבראו ליום א', שנא': בדבר ה' שמים נעשו (תהי' לג, ו). וכשהיה בורא את העולם, כביכול היתה התורה מאירה לפניו, שהיה העולם תוהו ובוהו. שנ': כי נר מצוה ותורה אור. אמ' הקב"ה: הריני מבקש סועלין. אמרה לו התורה: אני מעמדת לך עשרים ושנים סועלים, והן כ"ב אותיות שכתורה... ז'. כעשרים ושתיים האותיות כתובה כל התורה. ובתוכה גם פרשת הבריאה, אבל אין האותיות מצטרפות לתיאור שלאחר מעשה בלבד, אלא הן הן שפעלו בשעת הבריאה. המאמרים על חלקה של התורה ואותיותיה בבריאת העולם יותר משיש בהם קוסמוגוניה ומעשה בראשית'. יש בהם משבח התורה. הדרשות על האותיות הבודדות, צורתן והגייתן, באות, באופן סאראדוקסלי, אם לצמצם את החקירה במעשה בראשית' בכלל, ואם להוציא מכלל תורות של מיניס-גנוס-טיקאים. כבר הבאנו את דרשותיהם של ר' יוחנן ושל ר' אלעזר, שהייתה מגמתן להבליט, שהעולם לא נברא ביגיעה, אלא במאמר. דרשות אנונימיות כאות

74. כבר שם, ר' לעיל, הע' 70, ור' ג. Wächter, Der Einfluss platonischen Denkens, L. Zeitschrift für Religions- und auf rabbinische Schöpfungsspekulationen Geistesgeschichte, 1962, עמ' 36-56. הוא הולך בדרכו של כבר. משל. דומה יותר למשל של פילון נמצא בתיבור מאוחר, בסרקי דר-א ס-נ; הוא מובא שם דרך אנוכי: 'עד שלא נברא העולם, היה הקב"ה וישמו הגדול בלבד. ועלה במחשבה (ברוב כה-): במחשבתו) לברוא את העולם והיה מתריט את העולם לפניו, ולא היה עומד. משלו משל, למה הדבר דומה? למלך שהוא רוצה לבנות פלטרין שלו, אם אינו מתריט בארץ יפודותיו ומבאז ומנעאז, אינו מתחיל לבנות. כך הקדוש ברוך הוא החרט לפניו את העולם, ולא היה עומד, עד שברא את התשובה'. המשל אינו מסביר את הרעיון העיקרי של בריאת התשובה, אלא את עובדת החדרת העולם, ונכע הוא כנראה ממקור אחר. הרד"ל כבר העיר בביאורו שם ו ע"א הע' ינעל קרבנותו של המשל ללשון יחזקאל מג, יא.

75. ר' א' אורבך, שרירי תחומא-אילמדנו, קבץ על יד ספר ו (סו), תשכ"ו, עמ' 20.

להסכיר, למה סיפור הבריאה פותח באות ב'?: 'למה נכרא בב'?' שהוא לשון ברכה. ולמה לא בא' שהוא כלשון ארירה. ד"א...שלא ליתן פתחון סה למינים לומר: היאך העולם יכול לעמוד, והוא נכרא כלשון ארירה, דרשה אחרת מסבירה שצורת האות ב' רומזת, ש'זה שלמעלה כראנו...והוא... ה' שמו'. המינים הם הגנוסטיקאים, שטענו שהעולם הנכרא הוא רע, כי – לפי שמעון מגוסי – אין הוא מעשה ידי האל העליון הטוב, אלא של הדמיונות, שנשלח תחילה על ידי האל הטוב לכרוא את העולם, אבל מרד בו והכריז על עצמו כאל עליון. מרקיון טען, שאל החסד הטראנסצנדנטי עומד מול אלוהי המשפט והצדק, הוא אל העולם, שהוא רע, ולפיכך גם העולם הוא רע. ברור, שהדרשה השנייה אף היא מכוונת נגד דעות אלו, והיא מדגישה שאלהי ישראל, שה' שמו, הוא 'זה שלמעלה' ואין עליון ממנו, והוא גם כורא העולם. אותיות התורה, שבהן נכרא העולם, היו בידי האמוראים לסמלים ולרמזים, שמצאו בהם אסמכתא להשקפות היסוד, שהיו נחלתם של דורות, על הכורא ועל העולם הנכרא, אבל נאלצו לצאת ולהגן עליהן מחדש מסגי מינים וסוטים. עדות הכתוב 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' (בר' א, א) (לא) שנויה בנביאים ומשולשת בכתובים. אמנם פילוניס מסתמך על אפלטון, כשהוא אומר, שסיבת הבריאה היה רצון אלהים להעניק מטובו לעולם ולעשותו מושלם ביותר, אבל ברור, שיכול היה ליפד את דבריו על כתבי הקודש. אין זה אפוא מסליא כלל, אם חז"ל חזרו על רעיון זה בצורות שונות. הפסוק 'הצור תמים פעלו' (דב' לב, ד) נדרש בספרי: 'פעולתו שלימה עם כל באי העולם, ואין להרהר אחר מעשיו אפילו עילה של כלום, ואין אחד מהם שיסתכל ויאמר: אילו היו לי שלש עינים, ואילו היו לי שלש ידיים, ואילו היו לי שלש רגלים, ואילו הייתי מהלך על ראשי, ואילו היו פני הפוכות לאחורי, כמה היה נאה לי'. הדברים נראים כמכוונים נגד אנשים, שאמנם הרהרו אחר 'שלמות הפעולה' בבריאת העולם, ואמנם במקור מקבילי, שהמאמר מיוחס

76. זאת היא גם כוונת השאלה 'למה נכרא בב'...' כפי שהיא מופיעה בב"ר א, י, עמ' 9, וב"ר חנינה פ"ב ה"א, עז ע"ג; ור' מ"ש במאמרי הגיל, הע' 60, ושם עמ' 10, ותיאודור במנחת יהודה שם, הע' לשו" 5, רמז לס' ברוך שאמר, שהביא את הב"ר בעטף 'למה התורה מתחלת בב'...'.

77. ר' יונה בשם ר' לוי (ב"ר רר"ו שם) חולה בצורת האות בית את המאמר 'אין לך רשות לדרוש מה למעלה ומה למטה'...

78. Recognitiones, II, 49.

79. I, 14-17, adv. Marcionem, Tertullianus.

80. de opificio mundi, 21; ור' Breslau, Die Werke Philos, L. Cohn; 29e, Tim. 1909.

ח"א, עמ' 34; Philo, H. A. Wolfson; ח"א, עמ' 315.

81. דברים פ"ט, עמ' 344, ור' מדרש תנאים, מהר"ם הופמן, עמ' 187.

82. חנה הנפת הנכח ופירשו 'אפילו לא כל שהוא', ר' ש' ליכרמן, תוס' בפשוטה מועד, עמ' 583.

83. ב"ר יב, א, עמ' 98 ור' קה"ר ב, יב; א' מרגנרשטיין, The Background of the Haggada, HUCA, 1929 (= Studies in Jewish Theology, 1950, עמ' 7 ואילך) ראה בדרשה

## מי שאמר והיה העולם

בו לרשב"י, מובלטת המגמה הסולמוסית על ידי 'משל למלך בשר ודם, שכנה סלסין, והביריות נכנסין בתוכה ואומרים: אילו היו העמודים גבוהים, היתה נאה; אילו היו הכתלים גבוהים, היתה נאה; אילו היתה תיקרה גבוהה, היתה נאה'.

השאלה לסעם בריאתם של שקצים ורמשים נשאלה מפי חכמים, כשם שנשאלה מפי אנשי הסטואה<sup>84</sup>. בדומה לכריסיסוס, שחי 280 שנה לסני סה"נ, ניסו אף הם להראות את התועלת והתכלית הכרוכות בכל היצורים והברואים, כדברי רבני: 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה, ברא שכלול לכתיח, ברא זכוב לצירעה, יתוש לנחש...'. כמאמר זה וכדומים לו היה גם משום תשובה לסוענים נגד שלמותו וסובו של העולם. לא חסר גם ניסיון בודד להוציא בריות מסוימות מכלל הכריאה הראשונה. כך נמסר בכרייתא בשם ר' נתן: 'ג' נכנסו לדין ויצאו ד' מחוייבים, אדם וחיה ונחש ונכנסו לדין ונתקלקלה הארץ עמהם. ארורה האדמה (בר' ג, יז) שתהא מעלה לו דברים ארורים כגון יתושים ופרעושים וזכובים...'. על כך מעיר האמורא ר' יצחק מגדלאה 'אף הוא יש בו הגאה'. הערה זו היא ברוח דברי רבנן. שחלקו על ר' נתן ואמרו: 'אפילו דברים שאתה רואה כולן יתרין לברייתו של עולם, כגון פרעושין יתושין וזכובין, אף הן ככלל ברייתו של עולם, ובכל הקב"ה עושה שליחותו...'<sup>85</sup>. הכיוון האנטי-גנוסטי גלוי לעין במאמרי אמוראים מסוף המאה השלישית ומן המאה הרביעית. ר' יצחק בר מריון, בן דורו של ר' אלעזר, אמר 'אלה תולדות השמים וגו', בוראן משבחן ומי מגנן, בוראן מקלסן ומי יתן בהן דוסי אלא נאים ומשובחין הן'<sup>86</sup>. ר' לוי בר חייתה, בעל העדות המפורסמת על יהודים, שקראו בקיסרין קריאת שמע ביוניית (ירו' סוטה ס"ז ה"א, בא ע"ב), שחי דור אחד אחרי ר' יצחק, הליכיש את העניין משל, שכמותו כבר מצאנו (לעיל עמ' 127) בעניין אחר, ושאיסיו האנטי-גנוסטי מוכהק: 'מלך בשר ודם כונה סלסין, ואם נתן ביבה על סתחה, אינה נאה; מלך מלכי המלכים ברוך הוא ברא את האדם הזה, ונתן ביבו על סתחו, והוא נאו והוא שכחו'.

היסוד האנטי-יהודי והאנטי-גנומיסטי מצא את ביסויו בעקרון המשותף והקבוע

וו סולמוס אנטי מרקיתי, אבל דומה שקביעה זו אין לה על מה שתסמוך, שכן הרעה השוללת את בריאת העולם וטיבו רווחה ברוב הכיתות הענטטיות.

<sup>84</sup>. *de Stoicorum Repugnantiiis*, Plutarch, 21, ושם 31.

<sup>85</sup>. שבת עז ע"ב ור' ירר ברכות ס"ט ה"ג, יג ע"ג, בשם ר' נהוריי, והוא, כנראה, האמורא ר' נהוראי שאמר בשם שמואל, חולץ נה ע"ב; ור' א' היימן, ספר תולדות תנאים ואמוראים, לתדק 1910, עמ' 919; ור' סדר אליהו רבה ס"א, מהד' רמא"ש, עמ' 6; שו"ט יח יב, קד כה.

<sup>86</sup>. ב"ר ה, ט, עמ' 38 ושם כ, ט, עמ' 192, אמנם יש מקום לספק אם המלים 'שתהא מעלה וכו'', הם משל ר' נתן, שכן בירר כלאים ס"א ה"ז, כו ע"ב, נמצא רק 'ואתאי כ"י רבי נתן: שלשה נכנסו לדין, וארבעה יצאו מקוללן, ארורה האדמה בעבורך'.

<sup>87</sup>. שם י, א, עמ' 79 ובמקבילות שצרינו שם בהע' לשו" 5.

<sup>88</sup>. שם יב, א, עמ' 99 ור' שם טו, ה, עמ' 138 וקה"ר ב, יד.

ועומד בכל השיטות הגנוסטיות, שהעולם נברא על ידי מלאכים, כנגד דעה זו מוסנות כמה וכמה דרשות סולמוסיות של האמוראים, השוללות כמסורש כל שותפות של המלאכים כאקט הבריאה. סולמוס זה נתן את אותותיו גם כמאמרים העוסקים בבריאתם של המלאכים. בתורה לא נאמר כלום על בריאת המלאכים. אבל בס' היובלות ב, ב נמצא, 'כי ביום הראשון ברא את השמים ממעל ואת הארץ ואת המים וכל הרוחות המשרתים לפניו ומלאכי הפנים ומלאכי הקדש ומלאכי רוחות האש וכו'.' בס' חנוך הסלאכי יא, ח מתחילה הבריאה בכך. שנאמר: 'ואצו בעליונים, כי יצא אחד נראה מלא נראים, ויצא אוריאל כביר מאד...'. בשם ר' יהושע בן קרחה נמסר: 'כשברא הקב"ה את העולם מיום הראשון, ברא מלאך המות'. לעומת זאת תשובה שונה על השאלה 'אימתי נבראו המלאכים' ניתנה מפי אמוראי א"י בראשית המאה השלישית: ר' יוחנן אמר: בשני נבראו... המקרה במים עליותיו (תהל' קד, ג), וכת': עושה מלאכיו רוחות (שם שם ד). ר' חנינא אמר: בה' נבראו, דכת': ועוף יעוסף על הארץ (בר' א, כ), וכת': ובשמים יעוסף (ישעי' ו, ב), מגמתן הסולמוסית של דעות אלו הובלטה על ידי תלמידו של ר' יוחנן, ר' יצחק, שאמר: 'בין על דעתיה דר' חנינא ובין על דעתיה דר' יוחנן הכל מודים, שלא נברא כיום ראשון כלום, שלא תאמר מ"כאל היה מותח בדרום ונבריאל כצסון, והקב"ה ממדד באמצע, אלא "אני ה' עושה כל, נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי" (שם מד, כד). "מי אתי" כתיב, מי היה שותף עימי בכריית העולם. בנהג העולם מלך כשר ורם מתקלס במדינה, וגדולי מדינה מתקלסין עמו, למה שנושאין עמו במשואו; אבל הקב"ה אינו כן, אלא הוא לבדו ברא עולמו, הוא לבדו מתהדר בעולמו'. לא זו בלבד שמלאכים לא בראו את

89. dritte verb. u. vermehrte Auflage, Gnosis und spätantiker Geist, H. Jonas, Göttingen, ת"א, 1964, עמ' 357-358. ור' לעיל עמ' 160.

90. תנחומא וישב ר, ור' ברכיה הוסיף ראה 'משום שנאמר: וחושך על פני תהום - זה מלאך המות, המחשיך סניהם של בריות'.

91. ב"ר א, ג, עמ' 5 ושם ג, ח, עמ' 24 ור' בהערות שם.

92. ובתנחומא כובר בראשית א 'שלא יאמרו המינים מיכאל וכו' ור' שם אות יב. אמנם נמצא באבות דר', נרא סלא, מו ע-א: 'ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם היתה תורה כתובה ומתחת בחיקו של הקב"ה ואומרת שירה עם מלאכי השרת', אבל בכ" ע (ר' שם הע' ז) ובמקורות המקבילים (ב"ר כח ד עמ' 263 ובתנחומא לך לך אות יא) חסר ענין שירת המלאכים, בדברי הקב"ה לישראל: 'ער שלא בראתי עולמי היו מלאכי השרת מקלסין אותי בכם ומקדשין את שמי בכם והיו אומרים ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם' - נאמר עולם במקום אדם, כפי שנראה גם מתוך ההמשך ומרוב התלהבותו שכח הדרשן, שלא היו מלאכים לפני בריאת העולם. והבטור 'מתחת בחיקו של הקב"ה' יש בו ליישב את תמיהתו של הר"י אלברצלוגי בסירוש ססר 'צידה, עמ' 88 'היאך היא בריית התורה קודם בריאת העולם, שהרי אין לך בריה אלא שצריכה מקום ואם עדיין לא נברא מקום העולם אנה החזיקה התורה', ור' ע"ז ב ע-א, אבל גם שם יח ע-א וסוכה מא ע-ב. ור' גם מדרש כתן, בית המדרש ח"ב, עמ' 23.

## מי שאמר והיה העולם

העולם. אלא אף לא סייעו בבריאתו. כי העולם הגברא אינו רע. אלא בוראו מתהדר בו. פתחון פה למינים נתן הריבוי שכלשון הכתוב 'נעשה אדם בצלמנו' (בר' א, כו). דרשות האמוראים לססוק זה משקפות מגמות שונות. ריש מהן הנאחזות. כנראה. במסורת פרשנית קדומה. הברייתות המוסרות על השינויים ששינו חכמים לחלמי המלך מונות גם את השינוי: 'אעשה אדם כצלם וכדמות'. פילון. שתמה על לשון הכתוב. נאחז בה כדי למצוא פתרון לבעיית מציאות הרע בעולם. אמנם נוקט הוא בלשון זהירה ואומר. שאת הסיבה האמיתית לשיחוסם של אחרים כבריאת האדם יודע רק הבורא. אבל הוא מעלה השערה. שאלהים בעצמו ברא את הצמחים והבהמות. שהם חסרי שכל. ולכן לא ישכנו בהם חטא ועוון. כן הוא ברא בעצמו את העליונים. שהם ברואים חיים בעלי שכל (ζῷα νοερά). שלא ישלוט בהם רע. לעומת זאת האדם נתון לשלטון הטוב והרע. הצדק והעוול. היפה והמכוער. ולכן נעזר באחרים כבריאת האדם. רק הטוב שבאדם בא מאלהים. ואילו הרע שבו בא מאחרים הכפופים לו. לא רק הוויכוח שעמדו בו חכמים כנגד מינים לא אפשר להם לסגל לעצמם כמילואו את הפירוש שנתן פילון ולשתף את המלאכים בבריאת האדם. עצם הרעיון של העברת האחריות לרע שבאדם על המלאכים לא נחקבל על דעתם. אמנם ר' חנינא. שדחה את בריאת המלאכים ליום החמישי. לא נמנע מלומר 'בשעה שבא לכראות את אדם הראשון. נמלך כמלאכי השרת'. בעוד שהגנוסטיקאים עשו את המלאכים כאחראים לבריאת האדם ככלל. ובעוד שפילון מייחס להם את בריאת הרע שבאדם. הרי צמצמו ראשוני האמוראים את השתתפותם של המלאכים להתייעצות כלכד. טיבה של התייעצות זו מתוארת בדברי ר' סימון בלשון זו: 'בשעה שבא הקב"ה לבראות אדם הראשון. נעשו מלאכי השרת כיתים וחכורות. מהם אומרים "יברא". מהם אומרים "אל יברא". ה"ה: חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו (תהל' פה. יא). חסד אומר: יברא. שהוא גומל חסדים; אמת אומר: אל יברא. שכולו שקר...'. אבל החלק הרע שבאדם לא נברא על ידי המלאכים. אלא כדברי ר' הוגא רבא דציסורי: 'עד שמלאכי השרת מדיינין אלו עם אלו מתעסקים אלו עם אלו. בראו הקב"ה. אמר להם: מה אחם מועילים? כבר נעשה אדם'. ודווקא המלאכים הם שהמשיכו לטעון 'הדא עקתא להן מכרי' – צרה זו למה נבראתי?'. דווקא המלאכים הם שהתנגדו לבריאת האדם מחמת הרע שבו. ואלהיט הוא שכרא את

93. ביכילתא סטחא פ"ד. עמ' 50; ירר מגילה פ"א ה"א, עד ע"ד; בבלי שם ט ע"א; ור' א' אסטיביצר, Die rabbinischen Berichte über die Entstehung der Septuaginta, הקדם, שנה ב, עמ' 11-12, 102-122, סטריבורג 1908; שם שנה ג, עמ' 4-17, סטריבורג 1912.

94. Oratio divanensis ετεροι των υπηκων: 76-74, de opificio mundi.

95. על שאלת מקור הרע, ר' להלן, עמ' 208.

96. כ"ר ח, ד, עמ' 59 ור' גמ' שם ז, ד, עמ' 155 בשם ר' אחא.

97. שם, עמ' 60-61.

האדם על הרע שבו – כנגד דעת המלאכים. זאת הייתה גם דעתו של רב, והיא נמסרת מפי תלמידיו רב יהודה בלשון דראסטית (סנה' לח ע"ב): 'נעשה שבקש הקב"ה לבראות את האדם, ברא כת אחת של מלאכי השרת, אמר להם: רצונכם, נעשה אדם בצלמנו אמרו לפניו: רבש"ע, מה מעשית אמר להן: כך וכך מעשיו. אמרו לפניו: רבש"ע, מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תסקרנו (תהל' ח, ה)? הושיט אצבעו קטנה ביניהן ושרסם. וכן כת שניה. כת שלישית אמרו לפניו: רבש"ע, ראשונים שאמרו לפניך, מה הועילו? כל העולם כולו שלך הוא, כל מה שאתה רוצה לעשות בעולמך, עשה. כיון שהניע לאנשי דור המבול ואנשי דור הפלגה, שמעשיהן מקולקלין, אמרו לפניו: רבש"ע, לא יפה אמרו ראשונים לפניך? אמר להן: ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול וגו' (ישע' מו, ד). תיאורים אלה מנוגדים ניגוד כולט לכל השיטות הגנוסטיות. אבל היו אמוראים, שלא גרסו בכלל את ההתייעצות במלאכים. ר' יהושע כן לוי אמר: 'במלאכת שמים וארץ נמלך... ר' אמי אמר בלבו נמלך... ר' הילאי דחה מכול וכול את רעיון ההתייעצות: 'לית הכא מלכו, אלא למלך שהיה מטייל פתח פלטין וראה כולרין (כולריון – נוש של אבן) אחת מושלכת, אמר מה נעשה בה... – כלומר, כן דרך מלכים לדבר. גם ר' אבהו התעלם מהקושי שבלשון רבים "נעשה" והוכיח מן הכתוב (ישע' מ, יד) 'את מי נועץ ויבינהו' בעזרת משל את האבסורדיות שברעיון ההתייעצות, וברוח דבריו אמר כעל המדרש האלמוני: 'טועין השוטין ואומרים כאחר נמלך... על כל פנים טפק הוא, אם בורכחים עם מינים ועם נוצרים השתמשו בסירוש של 'נמלך במלאכי השרת'. ר' יוחנן אמר באוסן כללי: 'כל מקום שפקרו המינין תשובתן בצידן: 'נעשה אדם בצלמנו' – 'ויברא אלהים את האדם בצלמו' (סנה' לח ע"ב). כששאלו המינים את ר' שמלאי על פסוק זה, השיב להם: 'קרון דבתריה 'ויבראו אלהים את האדם' אין כת'. אלא 'ויברא אלהים...'. עובדה זו מתאשרת גם מתוך סירושיהם של אבות הכנסייה הנוצרית, שמצאו בפסוק שבבראשית נקודת אחיזה לתורתם. יוסטינוס מרטיר, שכתב את ה'דיאלוג עם טריטון' בשנות 155–161, מפרש את המלה 'נעשה' (ποιῶμεν) כמכוונת לכריסטוס-הלוגוס-החכמה ודוחה את סירושיהם של חכמי היהודים האומרים, שאלהים דיבר אל עצמו או שסנה אל היסודות (στοιχεῖα) שמהם נוצר האדם, על הסירוש, שהריבוי רומז למלאכים, הוא אומר שזהו סירושם של 'מה שאתם מכנים מינות' (ἀρεταὶ... ἀρεταὶ... ἀρεταὶ) אנו

98. שם, עמ' 62, ור' שם הע' 1.

99. ר' שרידי תחומא-למדנו, שפרסמתי בקבץ על יד ס"ו, עמ' 25.

1. שם עמ' 63; בירר כריכות ס"ס ה"א, יב ע"ד, נמצא באמצע השאלות, ששאלו המינין מר' שמלאי, ולפני השאלה על נעשה אדם 'אמר ר' שמלאי כל מקום שסרקו המינין תשובתן בצידן'.

2. 2-1, 62c, Dial c. Tryph, ועל הפרשנות הנוצרית לבראשית א, כו ר' ל' נינצבורן, R. Mc.L. Wilson; 20-19, עמ' 1900, Berlin, Die Hagzada bei den Kirchenvatern



## מי שאמר והיה העולם

למדים אפוא, שפירושיהם של ר' יהושע בן לוי ור' אמי כבר היו ידועים בחצי המאה השנייה כפירושיהם של חכמי היהודים, ולעומת זאת נחשבה הכנסת המלאכים לפסוק כפירוש מיני-גנוסטי. אבות הכנסייה, תיאופילוס מאנטיוכיה ואירניוס, פסלו את הרעיון הגנוסטי של שיתוף המלאכים בעשיית האדם וסיגלו לעצמם את הסירוסים היהודיים, שאלהים סנה אל עצמו, אל לבו, או, בלשונם, ליסופיה, 'לילוגוס' שלו או ל'ידיו' – ביטויים שזיהו אותם עם הבן או עם רוח הקודש. סרסוליאנוס אומר במפורש, שאלה הסוענים, שאלהים נועץ במלאכים, עושים בן מתוך מגמה אנטי-נוצרית, כדי להוציא מכלל הדעה, שכלשון רבים התכוון המקרא לשילוש. לאור דברים אלה לא ייסלא אסוא, אם בוויכוחים עם נוצרים לא נמנעו דרשנים יהודים, שהתסלמסו עם נוצרים ועם גנוסטיקאים, מלהשתמש בצורה המיוחדת ששיוו לדעה הגנוסטית, דהיינו שהאלהים נמלך במלאכים. ואמנם אב הכנסייה בסוליוס, שחי במאה הרביעית, מייחס ליהודים את הדעה, שאלהים נועץ במלאכים בשעה שבא לעשות את האדם. כל הצרכים הפרשניים והסולמוסיים לא שינו במאומה בתפיסתם וזיפודית של חז"ל בכל התקופות. כפי שמצאה את ביטוייה בדברי הנביא 'אנכי ה' עשה כל נסה שמים לבדי רקע הארץ מאתי' (ישע' מד, כד), שפירשו, ר' חנינא כסי שראינו, (לעיל עמ' 134) על פי הכתיב "מי אתי" כתיב, מי היה שותף עמי במעשה בראשית, ודחה מכוח סירושו כל מחשבה על חלקם של המלאכים בבריאת העולם.

מקום מיוחד בתורת 'מעשה בראשית' של האמוראים נודע לשאלת בריאת האור. כבר ראינו, שהתנאים התחבטו בשאלת סדר בריאתם של האור והחושך (לעיל עמ' 121), אבל הפיפור שבחזורה העמיד אותם גם בפני שאלת היחס ש בין האור, שנברא כיום הראשון, לבין המאורות, שנבראו ביום הרביעי. התנא ר' יעקב, רבו של ר' יהודה הנשיא, הבחין בין שניהם ואמר 'אור שברא הקב"ה ביום ראשון אדם צופה ומביט בו מסוף העולם ועד סופו'. חכמים חלקו עליו ואמרו: 'הן הן המאורות שנבראו ביום ראשון ולא נחלו עד יום רביעי'. האמורא ר' אלעזר קיבל את דעת ר' יעקב והוסיף הסבר על גורל האור של יום ראשון: 'כיון שנסתכל הקב"ה כדור המבול ובדור הסלטה וראה שמעשיהם מקולקלים, עמד

(TUGAL 63) Studia Patristica I, The Early History of the Exegesis of Gen I. 26, 1957, עמ' 420-437; J. Jervell, Imago Dei, Göttingen, 1960 (ר' במאמר הבקורת המצריך של Morton Smith, On the shape of God and the Humanity of Gentiles, Studies in the History of Religious G. T. Arm-; XIV, 1968, עמ' 315 ואילך); strong, 1962, Tübingen, Die Genesis in der Alten Kirche.

3. 18, II, Ad Autolyc.

4. עמ' 70 הע' 1. הדעה, שהקב"ה נמלך בתורה לפני בריאת האדם, נמצאת רק במדרשים מאוחרים, בסדרא, סריא, במדרש אנדה, מהר' בובר, עמ' 3, ור' גם בזהר ח"ג לה ע"ב.

5. 2-1, 12, Adversus Praxean.

6. IX, Hom., Hexaemeron, 6. ונצבורג, שם עמ' 20 הע' 1, ניסה להשלים בין דבריו לבין דברי יוסטין, אבל אין הדברים מתיישבים.

וגנוז מהן. שני: וימנע מרשעים אורם (איוב לח. טו). ולמי גנוז? לצדיקים לעתיד לבוא...'. בעוד המחלוקת של התנא ר' יעקב והחכמים בני דורו עוסקת בסילוקו של קושי במקרא. ורק דרך אגב גילה ר' יעקב את דעתו על אופיו המיוחד של האור. הרי מתוך דרשות אמוראים משתמע, שתורה איסטורית הייתה כרוכה בבריאת האור. אלא שהם עשוה – כמו במקרים אחרים – לאקסוטריה. ר' שמעון בר' יהוצדק שאל את ר' שמואל בר' נחמן: 'מפני ששמעתי עליך שאתה בעל הגדה. מאיכן נברא האור? אמר: נתעטף הקב"ה בה כשלמה והבהיק ויו הדור מסוף העולם ועד סופו. אמר לו בלחש. אמר לו: מקרא מלא הוא. עוטה אור כשלמה וגו' (תהל' קד. ב) ואת אומ' בלחש? אתמהא! אמר: כשם ששמעתי בלחשה כן אמרתי לך בלחשה'. לחשה זו רומזת לכוונה סודית. ולא לפשוטו של מקרא. דבר זה לא מנע את ר' יצחק. בן דורו הצעיר של ר' שמואל בר נחמן להשמיע דרשה זו ברכים. ור' ברכיה שחי כשני דורות אחריו העיר: 'אילולי שדרשה ר' יצחק איסשר ממרינה?'. והוא גם מסר את התשובה שנתנה לפני ר' שמואל בר נחמן ור' יצחק על השאלה. מהיכן נברא האור? – 'ממקום בית המקדש נברא האור...'. במדרשי האמוראים הקדומים נמסרת השאלה. שהשיב עליה ר' שמואל בר נחמן. בנוסח שהבאנו. אולם במדרשי תנחומא מופיע הנוסח: 'היאך ברא הקב"ה את העולם?'. כמה מן החוקרים עשו נוסח זה

7. חנינה יב ע"א; בב"ר מא (מב) ג, עמ' 405. דרשה דומה לזו של ר' אלעזר בשם ר' יהודה בר סימון (ר' ש"ג שם). אבל הוא מסתמך על הכתוב במשלי ד, יח: ור' ב"ר ג, ו, עמ' 21, ושם בהערות, ושם יב, ו, עמ' 103, ובהע'.
8. בב"ר ג, ד, עמ' 19–20.
9. ר' ג' שלום, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1960, עמ' 58 הע' 10.
10. ר' ב"ר בכר, אנדרט אמראי א"י, כ"ב ח"א, עמ' 190.
11. ר' בס' לב"ר המיוחס לרש"י 'הכי פירושו: אלולי שדרשה רבי יצחק ברכים מלמד שנתעטף וכו'.
12. מלבר הב"ר ר' ברק"ר לא, ו, עמ' תשכה, וכן גם בשמירר ג, א.
13. מהר" בוכר בראשית אות י, ויקהל אות ו.
14. ר' א' אסטוביצר, *MGWJ, Zur Kosmologie der Agada*, כ" ז' (1928), עמ' 363 ואילך, ושם עמ' 366 ובמאמרו ב' בצרף, כ"א (תש"ה). עמ' 105–112, 195–203. הוא מצרף את שתי השאלות לשיחה אחת: משניתנה התשובה, שהעולם נברא מהאור, ושאלה השאלה, מהיכן נברא האור; ועל כך אמר ר' שמואל בר נחמן מה שאמר. בדרך דומה הולך גם *Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis' im A.T. im Spätjudentum*, S. Aalen, und im Rabbinismus Schopfung aus, שלום, Oslo, 1951, עמ' 262–264, וכן גם *Eranos-Jahrbuch, Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, Zürich, 1957, עמ' 96 הע' 10. בסדר-א ס"ג (מהר" הרד"ל ז ע"ב ואילך ור' הע' מד שם) נחשד המדרש שבתנחומא בדרך זו: 'שמים מאיזה מקום נבראו? מאור לבוש של הקב"ה (בכ"י סינסינטי 75: 'מאור לבוש שהוא לובש... עד ששימע להם'. וכדומה לכך בכ"י פרמה 563) שהוא לבוש, לקח ממנו ופרש כשמלה, והיו מתחזק והולכין, עד שאמר להם ד'... ועמדו, ומנין שמאור לבוש נברא? שנאמר: עוטה אור כשלמה

## מי שאמר והיה העולם

לעיקר והכינו. כאילו נשאלה השאלה 'ממה ברא הקב"ה את העולם', ולסייך גם פירשו את תשובתו של ר' שמואל בר נחמן. כאילו התכוון לומר. שהחומר הקדמון. שממנו נברא העולם. הוא האור. אבל כוונת השאלה בנוסחה לשני אינה אלא 'באיזו דרך ובאיזה סדר ברא הקב"ה את העולם?'<sup>15</sup>. והתשובה מעמידה את בריאת האור בראש. אבל למה התכוון באמת ר' שמואל בר נחמן ואותם חכמים שמסרו לו בלחישתה? נראה. שצדקו החוקרים במאה שעברה<sup>16</sup>. כשהקבילו למאמר המדרש את דברי סילון<sup>17</sup>: 'העקרון השולט (τό ὑπερμονικόν) מואר ע"י אור מזהיר. כך שנראה הוא כלבוש בנדים. הנברא הראשון של היש האמיתי. הלוגוס (πρεσβυτάτος τοῦ ὄντος λόγος). לובש כשמלה את העולם'. ובמקום אחר הוא אומר<sup>18</sup>: 'האור הבלתי נראה והמושג רק ע"י השכל (ἀόρατον καὶ νοητόν) (φῶς) הוא איקונין של הלוגוס האלהי. שהביא אותו לכלל ידיעתנו. זהו כוכב על-שמימי מקור כל הכוכבים הנראים. מן הראוי לקרוא לו אור יקרות (παναγύειον). שממנו שואבים השמש והירח וכל שאר הכוכבים המזלות את אורם לסי יכולתם'. האור הנראה כלבש אינו אלא אצילות של הלוגוס. בדומה לכך אמר ר' שמואל בר נחמן. שהאור הראשון יצא כשהקב"ה נתעטף כאורה כשלמה. ואמנם מצאנו במקור אחד<sup>19</sup> את נוסח השאלה והתשובה בלשון זו: 'מאיכן היתה אורה יוצא לעולם? א' ליה: נתעטף הקב"ה באיצטלת לבגהש. והיה כל

נוטה שמים כיריעה. הארץ מאיזה מקום נבראה? משלנו שחתח כסא הכבוד...'. (ר' להלן הע' 15, ור' ירו' חגיגה ס ב ה-א. עו ע"א ובר א ו, עמ' 4 ושם הע' 3) בעוד שבתנחומא האור נברא מן הלבוש והשמים מן הדוק, הרי כאן השמים נבראו מן האור. ברור, שרק ס'ירוש כאן, שבא לסלק את הקושי של אור הנברא מן האור, ואין ללמוד ממנו על כוונת המקורית של ר' שמואל בר נחמן. כשם שאין ללמוד מן היכולות על משמעות דבריה, בדעת נ' שלום, Jewish Gnosticism, עמ' 56.

15. כאשר מדובר על חומר שממנו נברא משהו, השאלה היא באמת 'מהיכן?'. כך נמצא כתנח' בוכר, שם אות יא, עמ' 8: 'השמים מהיכן היתה בריאתו? מן הדוק, שג': נוסח כדוק שמים (שע"מ, מ, כב). והארץ מהיכן נבראת? מגוש של שלג... (הבאתי את הדברים מתוך כ"י וטיקן 44, הנוסח הנדפס אצל בוכר משובש וחסר (ור' שמו"ר יא. לשאלת אבנימוס הנרד: 'היאך נבראת הארץ תחילה, השיב אבא יוסף הבנאי: 'נטל הקב"ה עפר מתחת כסא הכבוד וכו' ובמדרש הגדול לבראשית מהדו' מרגליות עמ' כ: 'נטל הקב"ה עפר של שלג, ור' לעיל הע' 14). נראה לי, שלס'ירושנו מסיע גם לשון התשובה בתנחומא ויקהל: 'הקב"ה כשביקש לבראות את העולם נתעטף באורה וברא את עולמו, שג' יעוטה אור כשלמה-, אח"כ ינוטה שמים כיריעה...'. הס'ירוש של 'וברא את עולמו' הוא אסו"כ ברא את העולם'.

16. ר' Hellenistische Studien, J. Freudenthal, I, עמ' 71; Zur Genesis, J. Weinstein; der Agada, עמ' 41; ור' Altman, The Rabbinic Doctrine of Creation, VII, (1956), עמ' 195 ואילך.

17. de fuga, 110.

18. de opificio mundi, 31.

19. סס'ירכ ס' קומי אורי, מהד' מגדלבוים, עמ' 323.

20. לשון זו מובאת גם בס' לב-ר המיוחס לרש"י בשם ס"א, ולמוטיב של האיציטלא ר'

## מרק תי'יעי

העולם כולו מבהיק מזיו הדרו'. סיוע לתפיסה זו של דברי ר' שמואל בר נחמן נמצאת בדרשה אחרת של אמורא זה: 'לסי שבועולם הזה מהלכין לאור החמה ביום ולאור הלבנה כלילה. אבל לעתיד לבוא אינן עומדין להלוך לא לאור החמה ביום ולא לאור הלבנה כלילה...לאור מי מהלכין לאורו של הקב"ה'. האור לעתיד לבוא הוא האור הנאצל הראשון.

במניין עשרת הדברים שנבראו ביום ראשון כלל רב 'מדת יום ומדת לילה' (לעיל עמ' 125). כלומר את בריאת הזמן. בניגוד לדעה זו אמר ר' יהודה בר' סימון על הפסוק 'ויהי ערב ויהי בקר' (בר' א, ד): 'מיכן שהיה סדר זמנים קודם לכאן'. נראה שר' יהודה בר' סימון, שחי שלושה דורות אחרי רבם, קיבל את הדברים מקודמיו. שכן ר' אבהו, בן דורו של ר' סימון אביו של ר' יהודה, אמר על אותו פסוק 'מיכן שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן. עד שברא את אילן. אמר: דין הניין לי. יתהון לא הניין לי'. כשיטה זו דוגל בעל הדרשה לתהלים ד, יג: 'זרמתם שנה יהיו – אלו תשע מאות ושבעים וארבעה דורות שהיו קודם לבריאת עולם ונשטפו כהרף עין בשביל שהיו רעים'. זהו נוסח שונה של ה'ברייתא' ששנה ר' שמעון החסיד על הפסוק 'אשר קמטו ולא-עת נהר יוצק יסודם' (איוב כב, טז) – 'אלו תשע מאות ושבעים וארבע דורות שקומטו להיכראות קודם שנברא העולם ולא נבראו. עמד הקב"ה ושתלן בכל דור ודור. והן עזי פנים שבדור'. יש רגליים לדבר. שהדרשן האלמוני שאמר, שהדורות היו ונשטפו. היה בן דורם של ר' יוחנן וריש לקיש, וכנראה ר' שמעון החסיד כבר בא להוציא מכלל דבריו.

Robert Eisler, *München, Weltenmantel und Himmelszelt*, 1910, עמ' 224–227;  
F. N. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den*, 1962, Leiden, *Hermetischen Schriften*, עמ' 61–68.

21. פסידר'ב שם, עמ' 322, ומן הראוי לציין לדברי פילון *de Praemiis*, 45–46, שם הוא אומר, שבדומה לאור, שאין לראותו אלא באמצעות האור. כך גם אין להכיר את אלהים אלא על ידי: 'המבקשים את האמת הם אלה המדמים את האל ע"י האל, אור על ידי אור' (φωσι φωσι).

22. ב"ר ג, ו, עמ' 23.

23. ר' ב"ר בכר, אגדת אמוראי א"י, כ"ג, ה"א, עמ' 148 ואילך.

24. ב"ר שם, ור' פנחס מסמין שם את דברי ר' אבהו לבר' א, לא.

25. מדרש תהלים צ, יג, מהד' בוכר, עמ' 392 ור' שם קה, ג, עמ' 449 'בשם ר' שמואל בר נחמני: תתקעיד דורות, מה שהיה ראוי לעמוד מהם נימחו כדור המבול'.

26. על ר' שמעון, ר' ב"ר בכר, *Die Agada der Bab. Amoräer*, שטרסבורג, 1878, עמ' 77, הע' 8, והוא עשאו לתנא. אבל ר' א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 1226.

27. חגיגה י ע"ב ור' ב"ר כת, ד, עמ' 262: 'אלף דור עלו במחשבה להיכראות, וכמה נמחו מהם, ר' התא בשם ר' אליעזר ב"ר ר' יוסי הגלילי תתקעיד...': ור' בהקדמה לה"ג דרשה בשבח התורה, מהר"א אסטוביצר, עמ' ו, וציין שם חע' 22 לסי' ס' יצירה לר"י אלכרצלתי, עמ' 22. ור' גם בערוגת הכסם, ח"ב, עמ' 175, ומיש שם הע' 14.

28. במדר' תהל' שם נאמר 'מה זרמתם-ו ר' יוחנן אסר: ורו תמו. ר"ש בן לקיש אמר:

השיטה, שהעולם הקיים בא אחרי שורה של עולמות שנבראו ונהרסו. מיוחסת על ידי סילון לרוב הפילוסופים מאנשי הסטואה. הוא דחה דעה זו, כי לדבריו אין למצוא טעם להריסתם של עולמות ולבריאתם. אין לייחס את רצון ההריסה לאלהים, וגם לא את הרצון לבנות עולמות חדשים. הראשון מנוגד למידת טובו. השני יכול להסתבר רק אם העולם החדש יהא מושלם יותר מן הקודם, דבר העומד בסתירה לשלמות מעשי הבורא. ואמנם סילון אומר בסדרש, שלא היה זמן לפני העולם. מניין הגיע לחכמים הנ"ל הרעיון על סדר זמנים שקדם לעולם ועל עולמות שקדמו לעולם שלנצח. דומה שהנחת קיום עולמות ודורות סתוטים בערכם ובמעלתם לפני בריאת עולמנו, באה לשם העלאת ערכו ושלמותו של העולם ובראיו הנתונים, ולהוציא מכלל השקפות על חוסר שלמותו וגרענותו של העולם הקיים, כפי שגרסו הגנוסטיקאים מסוגו של ולנטינוס במאה השנייה, ההולכים בעקבות דבריו של אפלטון על היחס שבין הנצח (αἰών) לבין הקוסמוס: '...כשם שהדגם הוא חי וקיים לעד, ביקש לבטוע תכונה זו, כמידת האפשר, גם בעולמנו זה. אך טבעו של החי נצחי היה ולא ניתן להעניקו בשלמותו לדבר שנתהווה. לסיכך עלה על דעתו לעשות מעין צלם נע של הנצח. ובאותה שעה בה ערך את השמים, עשה לאותו נצח השוכן באחדות... הוא הנקרא בסינו 'זמך'. ה'נצח' הוא עולם האידיאות העומד בניגוד לזמן. אפלטון כבר זיהה את האידיאות עם המספרים. כתורת הנצחים של ולנטינוס האימונים הם הדגמים של הזמנים הנקבעים על ידי הכוכבים. הם מתאחדים ל'מלוא' (ἐμπληρωμα) לעולם רחני. שאיפתו של הגנוסטיקאי הוא להיגאל מהעולם הפגום ולהגיע לעולם ה'נצחים'. בניגוד לדעות אלו העמדה שורת עולמות, שהתקדמו למושלם יותר בתוך סדר זמנים.

- ורו מתורתך, רימה נגעה בהם...'. הגמטריא של המלה בראשית ומשמעותה של האות ב' הנדולה מיוחסת אף היא לר' יוחנן, אבל בכתב-יד אחרים חסר השם, ר' שם הע' עב. ובקהיר ד, ג ובתנחומא לך לך יא נמסר מאמרו של ר-א בר' זיסי הגלילי שבכ"ד – אמנם בנוסח אחר – ע"י ר' יוחנן.
29. de aeternitate mundi, 4, ושם 39–44, בדבר שיכו של החיבור לסילת, ר' בהקדמתו של Philo, F. H. Colson כרך IX, 1941, עמ' 172 ואילך ועל דעותיו של סילון בנדון ר' Philo, H. Wolfson, I, עמ' 295 ואילך.
30. de opificio mundi, 26.
31. Hellen. Studien, Freudenthal, I, עמ' 71, אומר באוסן כללי שהרעיון הגיע מ'חוגים הלניסטיים' ור' מ' כשר, מושג הומן, תלפוזת כ-ה (תש"ב) עמ' 799 ואילך. סירושו של ר' בער במאמרו הנ"ל, עמ' 163, 'סדר זמנים נקבע אחר בריאת שמים וארץ, אבל לפני קביעת ערב ובוקר', אך לו על מה שסמוך.
32. Gnosis und, H. Jonas, עמ' 281 ואילך, ושם, עמ' 290, Gnosis, H. Leisegang, עמ' 362, ואילך, ושם עמ' 374. 33. סימאום 370.
33. סימאום 27–28, ור' ש. סמבורסקי, מושג הומן באסכולה הניאו-אסלטית המאוחרת, דברי האקדמיה הישראלית למדעים כרך ב', תשכ"ו.
34. על ענין הומן בקוסמולוגיה של אוריגנס, ר' Jonas, שם, עמ' 211–213, ושם הע' ו.

דיונונו על השקפות חז"ל על בריאת העולם התבסס על מאמריהם של תנאים ואמוראים. כלומר על דברים שניתנו לידרש. דרשות אלו נחבשו בחלקן מפרשת הבריאה שכתורה ומפסוקים שבנביאים ובכתובים. שנזכר בהם עניין הבריאה. ראינו. שבימי האמוראים הורחבה היריעה. ודעות שנחשבו תחילה כאיסטריות. שנמסרו רק בלחשה. חדרו לתוך הדרשות שנדרשו כרבים ולהוראה שבבתי המדרש. מצאנו פולמוס חד-משמעי נגד דעות של מינים ונגד קוסמוגוניות זרות. אכל גם סולמוס זה לא נשאר חסר השפעה ותוצאות. רעיונות שרווחו בעולם ההלניסטי קנו להן שביתה בעולמם של חכמים. ונראה. שיש מקום להנחה. שלא מעטות מדרשותיהם של חז"ל בנושא של 'מעשה בראשית' אינן אלא סירודים של ספקולציות קוסמוגוניות וקוסמולוגיות. שטוסחו ב'לחשה' בחוגים מצומצמים של חכמים 'יודעים' ומסתכלים במעשה בראשית. אף מסופר על אמוראי בבל<sup>35</sup> מפורסמים כמאה הרביעית. שקשרו את ההתעסקות בהלכות 'יצירה עם פעולות תיאורגיות ומאניות. אין אנו יודעים. אם התורות האיסטריות בזמנם של האמוראים הגיעו לכלל גיבוש ספרותי. על כל פנים עד כמה שהמדובר בתלמודים ובמדרשים. הרי גם המאמרים הנושאים עליהם חותם איסטרי מובהק שזורים בדרשות רגילות ומתובלים במשלים ובדימויים המקובלים. רק בחוגים של יורדי מרכבה ויוצרי ספרות ההיכלות צמחו חיבורים מסוג 'ספר יצירה' ו'הברייתות' של 'סדרי בראשית'<sup>36</sup>. דיינו שנשווה את הדברים המשותפים לחיבורים אלה ולתלמודים ולמדרשים<sup>37</sup>. כדי לעמוד על ההבדלים שביניהם. הן בסגנון ובהרצאה והן באווירה האופפת אותם. הקורא ב'תורות הבריאה' השונות החל מאפלטון ועד לניאו-אפלטונים. ב'דראמות' הקוסמוגוניות של הגנוסטיקאים או בספרות היצירה הפתלווית. והמניח. ששיטות אלו ידועות היו בחלקן לחכמים. עשוי להתסלא על מיעוט השפעתן. שכן עם כל מה שהרחיבו חכמים את יריעת סיסור הבריאה שבבראשית. הוסיפו על פרטיו ופירשו את סתומותיו. עדיין נשארו נאמנים ליסודותיו. אלהים בעצמו ולבדו — ללא דמיורגוס. מלאכים וכוחות — הוא בורא העולם. עם כל ההדגשה שהדגישו. כי העולם נברא במאמרי. הרי מאמר זה לא

35. סנהדרין סה ע"ב. הני' הנכונה 'רב חנניה'. ר' דקיס שם. עמ' 186 הע' ב. והוא ורב הושעיה שניהם בבליים היו. בני דורם של רבה ורבא. וברור שהסיסור עליהם. כמו זה שבא אחריו על רבא. בבלי הוא. שלא כדברי נ' שלום, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zurich, 1960, עמ' 219.

36. ר' א' עשטיין. עיתים בספר יצירה, כתבי אברהם עשטיין, כ"ב, עמ' קסט ואילך; נ' שלום, Major Trends in Jewish Mysticism, עמ' 74-76.

37. ר' Une Cosmologie Juive du Haut, La Béraytā di Ma'asch Bēresit, N. Sed REJ, Moyen Age, כ' 123 (1965), עמ' 259-305.

38. ואסילו לדרשות, כנן שמור טו, כב, או שרידי תנחומא-ילמדנו, קבץ על יד ס"ו, עמ' 15-16.

39. אבות ס"ה מ"א; מכילתא, שירה ס"י, עמ' 150; ב"ר ס"ו א, עמ' 151, ור' בהע' שם. ור' ר"ה לב י"א. ובנחשאות של ברכות ר' ברכות גט ע"א, סנהדרין מב ע"ב.

## מי שאמר והיה העולם

קיבל משמעות של 'לוגוס' כמובן הטילוני. הוא לא היה להיפוסטוז ולא יוחם לו קיום עצמי. כשם שאין לייחס משמעות זו ל'מימרא' שבתרגומים. השקפת חז"ל על בריאת העולם מצאה את ביסודיה הסרוכו בבינוי 'מי שאמר והיה העולם'. שלסי מסורת אחת השתמש בו כבר שמעון בן שטח ובשמושה של המלה 'בראשית' במשמעות של 'עולם'. עקרון האמונה באל בורא עולם נקבע בנוסח חפילת העמידה במטבע שטבע אברהם אבינו: 'אל עליון קונה שמים וארץ'.

40. ר' Philo, H. Wolfson, I, עמ' 239, ושם עמ' 327. גם במקום שבו השימוש במנחים סילתיים נראה בטוח, כמו שמור טו, בב 'ברוך המקום שחצבו ובראו בדבר...'/ המוכיר את λόγος τομευς (quis rer. div. heres), 130, העמיד על כך לראשונה Zur Genesis der Agada, N. J. Weinstein, עמ' 45-46, נאמר 'המקום שחצבו' ולא 'הדבר החוצב' ובתיאור המדרשי שם אין שום דבר מרעיו של סילון. רינשטיין לא שם לבו לכך וכך נהג גם 'בער בהשוואותיו, ר' ציון כנ-כר (תשי"ח-תשי"ט), עמ' 162.
41. ר' Braunschweig, Die Anthropomorphismen in den Targumim, M. Ginsburger, 1891, עמ' 12-13. ור' V. Hamp, Der Begriff Wort in den Aramäischen Bibel-Übersetzungen, Munchen, 1938, עמ' 188-205, Jonathan Shunary, Avoidance of, 1966, Textus, Anthropomorphism in the Targum of Psalms The Old Rabbinic, עמ' 133-144.
42. סנהדרין יט ע"א; ור' תוספחה יומא ס"א ה"ד; ור' א' מרמורשטיין, Sumerian, S. H. Langdon, Doctrine of God, 1927, עמ' 89; בהסתמכו על רברי Sumerian, S. H. Langdon, Paris, and Babylonian Psalms, 1909, עמ' 127, הוא אומר, שהביטוי נגלה במומור שומרי. ד"ר א' שפר, שברך את המקור, הדיע לי, כי Langdon טעה בתרגומו, והמדובר שם כשם האל Mu המרעיד את העולם, ואין הכוונה לבריאה או ליצירה. ב-Enumu Elis, לוח ד, כא"בב, אומרים האלים למרדוך: 'עולך (שתקבע) אדך יהי מקובל על האלים להרוס או ליצור, אמור והיה!'
43. כנעם הברכה 'ברוך עושה בראשית', ברכות ס"ס מ"ב (כ"ה בכ"י קיסמן, בכ"י קמברידג', בדפוס נאסולי ובמשנה שבבלי ובירושלמי) ור' בתפלת 'ברוך שאמר' בסדר עבודת ישראל' לר' יצחק בער עמ' 58.
44. כן הוא כנעם א' ובתפילת מן אבות ור' 'אל ברוך', Der Jud. Gottesdienst, מהר"ב, 1924, עמ' 43, ושם עמ' 517; ור' גס שרט, עמ' 183.

## פרק עשירי

### האדם

תכלית בריאת העולם הוא האדם. 'שאדם אחד שקיל כנגד מעשה בראשית כולו', שכן רק לאדם ניתן להכיר את מי שבראו ואת מי שאמר והיה העולם. עניינם של חז"ל באדם ובבעיותיו, בנוסו ברוחו ובנפשו, רב יותר לאין שיעור מאשר בסדרי הטבע והעולם. בדרשה לדברי ירמיה (ט, כב) 'אל יתהלל חכם בחכמתו' ביטא דרשן אלמוני העדפה זו במלים: 'בני אדם שהכירו חמה ולבנה והמזלות... חכמים הם להתקין תקנה הגדולה הזאת לידע מעשה האלהים ברקיע... חכמים המה לתקן לאתרים, ולא מתחכמין לתקן נפשם'.

לפני שנבוא לרדן בדעות חז"ל על האדם נסכם בקיצור את שניתן ללמוד בנידון מן המקראי.

כמקרא שולטת השקפה מוניסטית. האדם אינו מורכב משני אלמנטים. גוף ונפש או כשר ורוח. בבראשית (כ, ז) נאמר 'ידי האדם לנפש חיה', אבל אין לסדר את המונח 'נפש' במובן של *anima, psyche*. כל האדם הוא נפש חיה. 'יצירת האדם היא אקט אחד. הנפש היא למעשה האדם החי, ולכן משתמשים ב'נפש' גם במקום המלה 'אדם'. כשאומר ה' למשה 'כי מתו כל האנשים המבקשים את גופיך' (שמות ר, יט), אין הכוונה ל-*psyche* שלו אלא לכולו, והוא הרין בדברי אליהו האומר '... ויבקשו את נפשי לקחתה' (מ"א יט, י). אבל מאידך מבטא 'נפש' גם את כל תחושתו והרגשתו של האדם. בכתוב 'ואתם ידעתם את נפש הגר' (שמות כג, ט).

1. אבות דרבינא מ"א, מז ע"א.
2. אגדת שיר השירים, מחד' שכמר, JQR, IV, O.S. (1894), עמ' 688 (- אגדת שיר השירים Cambridge, 1896, עמ' 19).
3. במסרו של יחזקאל קרסמן, 'תולדות האמנת בישראל', אין ריח מיוחד בתפיסת האדם במקרא. במסגרת הכללית חסר בכלל הערך 'נפש', משום שנקדחת המוצא של מחקרו הוא העם, ולא היחיד, אבל מצויים בטסר זה, בהקשרים שונים, גם דיוטים בטעם זה. ר' Anthropolgie Religieuse, L'homme dans l'Ancien Testament, G. Pidoux II, Supplements to Numen (1953), עמ' 155-165.



ובכתובים דומים לו משמשת המלה 'נפש' במשמעות של 'קיום', 'הרגשה', 'יחס' – בקצרה: מה שנקרא בימינו human condition, האקזיסטנציה של האדם.

מהי מהותה של הנפשו אמנם נאמר 'כי הדם הוא הנפש' (דכ' יב. כג). אבל אין כוונת הכתוב לומר, שמהותה של הנפש או החומר שלה הוא הדם. הוא רק מעיד על היריעה, שעם שפיכת הדם נחלשים חיי האדם ואססים. הדם כאן הוא רק מניפסטציה של החיים כמו הנשימה, שהיא גילוי החיים, כמו הבשר והרוח. למעשה, הנפש היא תמיד באדם והיא מצויה בכל מעשיו, ואין הבדל בינה לבין הבשר. 'אלהים... צמאה לך נפשי, כמה לך בשרי...' (תהל' סג, ב) – שר המשורר. 'נפש' מקביל כאן ל'בשר'. לסיכך ייתכן גם צירוף כמו 'על נפש מת לא יבא' (במד' ו. ו), כלומר האדם המת. כאן עומד 'נפש' במקום 'אדם'. כן גם 'רוח' אינו אלא מניפסטציה של חיים. 'אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש' (איוב יב, ט). הרוח אינו חלק ממרכיביו של האדם. אלא היא צורה שהוא מתבטא בה. ולכן ניתן לצרף צירופים כגון 'מורת רוח', 'רוח קנאה', 'רוח זנונים' ועוד. יפה הכיר זאת סדרסן, שהרוח אינו המרכז של הנפש, אלא הכוח המניע את הנפש, הכוח הסועל על המרכז ודוחפו בכיוון מסוים. כל אבר של הגוף עומד במקום הגוף כולו. כגון הלב, שהוא במקום הגוף כולו. נפש, גוף, רוח – הם עצם בלתי מחולק, ואפשר לומר, שהאדם הוא אורגניזם ססיכו-סיסי. אחדות זו מוצאת ביטוי בחוסר ההבחנה שבין המלה לבין העצם בלשון העברית, והיחס שבין המלה לבין העצם הוא יחס נפש – גוף. כדי לציין את העדר היש, את אי-הקיום, אמר העברי: בלא דבר = לא קיים. כי היש מתבטא רק בפעולה ובתנועה, ואם אין פעולה ותנועה, אין דבר. הדבר, המלה נוגע רק ליש, ולסיכך אין כל הבדל בין תיאוריה לבין מעשה ואין הפשטה. הממשות היא עובדת הכוח והפעולה, והם החיים. החיים נתפסים ככוח. המחלה מתלישה כוח זה. 'לרפא' פירושו להחיות, להחזיר את הכוח, להשיב את החיים. חזאל נשלח ע"י מלך ארם לשאול את אלישע 'הנחיה מחלי זה' (מ"ב ח. ח), כלומר: האשוב לאיתניז

השינה היא הרדמת כוח זה, וגם המוות אינו ניגוד לחיים, אלא החלשתם הקיצונית ביותר, ולכן המתים נקראים גם 'רפאים', כלומר חלשים, ולמלך בבל היורד לשאול אומרים לו המתים: 'גם אחת חלית כמונו' (ישעי' יד, י), כאילו נמשכים החיים בשאול, אלא בצורה חלשה.

לאור זה מסתבר גם הסיפור הראשון שבבראשית על עץ הדעת ועץ החיים. מותר לו לאדם הראשון לאכול מעץ החיים, זהו שמחיה אותו, ועם אכילת עץ הדעת ניטל כוח זה ממנו, וחיוו כאילו נחלשו. מעניין שהסיפור הזה הדו לא נשמע עוד במקרא גוסו. גם לא נתפרש כהסבר של מהות האדם או של שורש החטא. כמו בהשקפות אחרות. להפך, במקרא ממשיכים לדבר על המוות כעל חלק של החיים.

יהושע אומר: 'והנה אנכי הולך היום בדרך כל הארץ' (יהושע כג, יד). כעובדה, מעניין, שגם משה אין טענה בסיו נגד עצם גזרת המיתה. הוא יודע, שצריך למות, אלא שלא יכול להגשים את חלק זה של חייו, לראות את הארץ. המת נאסף אל אבותיו. העניין שבמקרא הוא בחיים עלי אדמות, ואדמה זו היא ארץ החיים. ארץ המאסשרת את החיים, ועל כן אין במקרא שום נוסטלגיה רומנטית למדבר; ואם הנביא אומר 'מי יתנני במדבר' (ירמ' ט, א) הרי זה רק מתוך אכזבה, להפך. המדבר הוא מקום של קללה, ואם מזכירים את תקופת המדבר, הרי זה רק כהכנה לכניסה לארץ.<sup>4</sup>

האדם חי בתוך עמו, בתוך אחיו, והבדידות היא מצב לא-נורמלי. העם אינו אוסף של מספר אנשים בעלמא, אלא הוא אישיות. שם העם הוא 'בני ישראל', וישראל הוא אישיות. ולכן קשה לעתים להכריע, אם הכוונה במקרא לאינדי-בידואום או לעם.

דעות חז"ל על האדם דבוקים ואחוזים הם במקרא, ורוח המקרא מסעמת בתוכם. אבל עם זאת הרי הם פרי הסתכלות במציאות האדם על כל הסתירות שמתגלות באופיו ובמעשיו, ובעיקר מתוך התבוננות בסאראדוקס שבאדם. שיש בו ישות והווה מצד אחד, ואפסות והעדר מאידך. לכן מצאו גם הרבה עניין בעיון ובחיסוס בברייתו של האדם ובהתהוותו. שורש ועיקר מצאו חז"ל בפסוק 'בצלם אלהים עשה את האדם'. במאמרו 'חבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם' (אבות ס"ג מ"ד) אמר ר' עקיבא, שבחירתו של האדם היא כעובדה שנודע לו שנברא בצלם אלהים. תלמידו-חברו, בן עזאי, ציין כיכלל גדול בתורה את הפסוק 'זה ספר תולדת אדם, ביום ברא אלהים אדם בדמות אלהים עשה אתו'. תסקיד האדם הוא לדעת את מעשיו של האלהים. נקודת המוצא הוא אלהים, ולא האדם. בדרך בריאת האדם ובדמות ששיווה לו הבורא מתבטאים שני עקרונות, זה של אחדות המין האנושי וזה של ערכו האינדיבידואלי של האדם היחיד. 'לפיכך נברא אדם יחיד...ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחברו: אבא גדול מאביך... ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע כמה מסבעות בחותם אחד, וכלן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקדוש כרוך הוא טבע כל האדם בחותמו של אדם הראשון. ואין אחד מהן דומה לחברו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם' (סנהדרין ס"ד מ"ה). משנה זו אומרת מצד אחד, שאין אדם דומה לחברו, אלא הוא אישיות לעצמה, בעל ערך עצמי. הנושא באחריות לקיומו של עולם, אבל עם זאת כולם סבועים בחותם אחד, ואין אחד יכול לומר לחברו שהוא מיוחד.

4. על היחס למדבר במקרא ועל התסקיד של המדבר במחקר המקרא ר' S. Talmon, Philip W. Lown, The Desert Motif in the Bible and in Qumran Literature

Studies and Texts, Institute of Advanced Studies III, 1966, עמ' 31.

3. ספרא קדושם ס"ד הי"ב, סט ע"ב; יר' נדרים ס"ט ה"ד, מא ע"ג. במאה ה' וה' נקראים מלכי אשור 'צלם בל', ר' ש. א. לרנשטם 'חביב אדם שנברא בצלם', תרביץ כ"ו תשי"ח, עמ' 1 ואילך. ולנוסח המשנה ופירושה, ר' מ"ש ב'ערות הבשם' ח"ד, עמ' 79-80.

הברייתא, המרחיבה את עניינה של המשנה. מוסיפה גם את השאלה. למה 'אדם נברא באחרונה'. התשובה הראשונה. 'שלא יהו המינין אומרינן: שותף היה עמו כמעשהו'. באה להוציא מכלל השקפות דואליסטיות (ר' לעיל עמ' 134). התשובה השנייה 'דבר אחר. למה נברא באחרונה? שאם תזוז דעתו עלי. אומ' לו: יתוש קדמך כמעשה בראשית' אינה באה אלא להבליט את הניגוד שבאדם. מצד אחד הוא טבוע בחזותו של הקב"ה, ומאידך היתוש קדמו. תחושת הגדלות והאפסות של האדם, שביטא המשורר בפסוקים 'מה אנוש כי תזכרנו... ותחסרהו מעט מאלהים' (תהי' ח. ה-ו) גילו אותה התנאים. עוד לפני זמנו של פילון, בפרשת הבריאה שבבראשית. העובדה, שהמוות נוטל מן האדם את כושר הדיבור ואת יכולת התנועה ומשאיר את הגוף על כל איבריו. חזקה את תודעת השניות.

האדם נתגלה לתנאים כמורכב מחלקים שונים. אדם הראשון נברא כולו בידי הקב"ה. אבל באדם הנולד ישנם שותפים: 'הלוכן מן האיש. שממנו מוח ועצמות והנידים; והאודם מן האשה. שממנה העו' והכשר והדם; והרוח והנפש והנשמה משל הקב"ה. ושלשתן שותפין בו' (יר' כלאים פ"ח ה"ד, לא ע"ג). כברייתא

6. תוספתא סנהדרין ס"ח ה"ד-ה"ה; יר' שם ס"ד ה"ב-ה"ג, כב ע"ב; בבלי שם לח ע"א. ריבון ושיני עמדה לנבי זמן בריאתו של אדם הראשון הל בימי האמוראים. ר' להלן עמ' 205 הע' 53.

7. בחוספתא ובבבלי שם מובא עוד טעם אחר לאיחור בריאתו של אדה"ר: 'דא כדי שיכנס לסעודה מיד. מושלו משל, למה הדבר דומה? למלך שכנה סלטרין וחינוכה, והתקן סעודה. ואחר כך זימן האורחים' (ר' גם ב"ר ס"ח ו, עמ' ו' ושם הע' ו). טעם זה היה ידוע לסילוק. המקריש דין ארוך לשאלה, למה נברא אדם לאחרונה. הוא מביא בהרחבה את המשל על הכנת הסעודה ואומר, 'שאלהים רצה, כי האדם בבואו לעולם ימצא מיד סעודה והצנה קדושה ביותר' (iv' εἰς τὸν κόσμον εἰσελθὼν) de opificio mundi (εὐθὺς εὐρηγ καὶ οὐρανόθεν καὶ θεατρὸν ἐπεσώτατον ור' גם Breslau, Die Werke Philos von Alexandria, ח"א 1908, שם ציץ ליאוסולר כהן ל-Ambrosius, Epist. 43 ול-Gregorius da Nyssa, de hom. opif. 2. שאף הם הביאו משל זה. בהסברו השלישי אומר סילוק (שם 82), שבראש הנבראים העמיד אלהים את השמים, את המושלם שבין הדברים הבלתי נסדרים, ובסוף הבריאה את המושלם שבין הדברים החולפים, שהוא, כפי שאומרים באמת, 'שמים בועיר אנפין' (βραχὺν. εἰ δὲ τὰ ἄληθῆς εἶπεῖν, οὐρανὸν). טעם זה מצאתי רק במדרש הנדול לבראשית, מהר' מ' מרגליות, עמ' נד: 'למה לא נברא אלא בסוף? מפני שהוא הותם בריחו (- בריאתו) של הקב"ה, וטבעו שלעולם במה שפתח אדם תחלה בו מסיים בסוף. כך בתחלה ברא הקב"ה שמים וארץ... וסיים באדם שהוא דומה לשמים'. שם העיר מרגליות 'מקורו נעלם, ואולי הוא טעמו של המחבר עצמו'. אין בירינו לקבוע באיזה דרך נתגלגל הרעיון הסילתי לבעל המדרש התימני, אבל ברור, ששאב אותו מבדרש קדום שלסניו.

8. בהמשך דבריו (שם, 81-82) מרגיש סילוק, שיש להימנע מטעות, ואין להסיק מעובדת היותו האחרון בין הנבראים, שהוא ירוד במעלתו. להפך, הוא דומה לנהנים ברכב, שמקומם מאחורי הסוסים, והם נוהגים בהם. או לרב-חובל, שמקומו בקצה האניה על יד ההנה, ושניהם נוהגים ומכוונים. כך גם האדם הוא מעין נהג או רב-חובל, הממונים על כל הנבראים. הרעיון שהבאנו בסנים כבר ידוע הוא אסוא לסילוק, והוא בא להוציא מכלול.

שכמקור מקביל (נדה לג ע"ב) החלוקה מסודרת יותר: 'הקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים ורגליה העין ושמיצת האוזן ודבור פה והלוח רגלים ופינו; והשכל, וכיון שהניע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, חלק אביו ואמו מניח לפניהם, אמר רב פסא: היינו דאמרי אינשי, פוך מלאה ושדי בשרא לכלבא'. הנהגה העממית שבפי רב פסא, הגומר: 'השלך המלה מן הבשר, ושופ אינו ראוי גלגל לכלבים' בא להשוות את הנשמה למלה, המקיים את הגוף. צריכותו של חלק גולה מן החלקים האחרים מובלעת במקור שלישי, במשל של ר' יהודה הנשיא, המלמדנו דרך גב, שצצם החלוקה המשולשת הייתה ידועה לפני זמנו. שם גומר יעקבא שעת סטירתו, הקב"ה נוטל חלקו, ומניח חלק אביו ואמו לפניהם, ואביו ואמו בוכין. אמר להם הקב"ה: מה לכם בוכיך כלום נטלתי משלכם? לא נטלתי אלא שלי. אומרים לפניו: רבש"ע, כל זמן שהיה חלקך מעורב בחלקנו, היה חלקנו שמור מן רמה ותולעה; ועכשיו שנטלת חלקך מתוך חלקנו, הרי חלקנו מושלך ונתון לרמה ותולעה. ר' יהודה הנשיא היה מושלו: משל למה"ד למלך שהיה לו כרם ומסרו לארס. אמר המלך לעבדיו: לכו בצרו את ברמי, וסלו את חלקי, והניחו חלק הארס במקומו. מיד הלכו ועשו כדבר המלך, והתחיל אותו הגרס צוח וכוֹפֵה. א"ל המלך: כלום מושלך נטלתי ולא שלי נטלתי? אמר ליה: אדוני המלך, כל זמן שהיה חלקך עם חלקי, היה חלקי שמור מבזה וגנבה; ועכשיו שנטלת חלקך, הרי חלקי מושלך לבזה וגנבה. המלך זה ממ"ה הקב"ה. הארס זה אביו ואמו של אדם. כל זמן שהנשמה באדם, שמור הוא; כיון שמת, הרי הוא לרמה ולתולעה... (קו"ד ה, י). הנפש כוללת את כל החלקים הוויטאליים של האדם, את כל החושים, והם חלקי של הקב"ה באדם, שבלעדיו אין קיום לחלקים האחרים. אף על פי כן אין זלוול כלפי החלקים האחרים שבאדם. הדבר בא לכלל ביטוי בהדגשה היתרה של מצוות כיבוד אב ואם, שמשווים אותה לכבוד המקום. השוואה זו מגמקים בכך, ששלושתם שותפים באדם. רציון זה, שכבר ידוע היה לרשבי, נמצא דומה לו אצל פילון<sup>9</sup>, הוא מבססו על ההשקפה הסטואית, שכוזרים יש צד אנשי, כי הם מתים, אבל גם צד אלהי, מפני שהם מולידים. פילון לא גרס את פולחן ההורים של אנשי הסטואה, ואף התנגד לו, ואין צורך לומר, שכיבוד ההורים, שדרשו חז"ל ונימקוהו בחלקם של האב והאם בלדתו של הבן, רחוק היה מן ההשקפה הסטואית והרי הם שדרשו יאיש אמו ואביו תיראו וגם שבתותי תשמרו גני ה', כולכם חייבין בבבויי.

9. מכילתא דרי, בחרש ט"ה, עמ' 231 (שם ללא הנמקה); תרכ קדושים ט"א, פו ע"ד; קידושין ל ע"ב סתם; וכן ירר ט"א ה"א, פו ע"ד ירר קידושין ט"א ה"ז, סא ע"ב; אבל שם מובא בשם רשבי: 'גדול הוא כיבוד אב ואם שהעדיפו הקב"ה יותר מכבודו. II, de specialibus legibus, 224.

10. שם, שם, 10, de decalogo, 120. ור' ר' היינמן, Philons griech. u. jüd. Bildung, עמ' 254 הערך.

12. בי"ב לב ע"א; תרכ סם; ב' קדמוניות המיסחם לפילון 18, Pseudo-Philo's Liber 4 - 158; Indiana, Notre Dame, by G. Kisch, Antiquitatum Biblicarum, עמ' 158.

## האדם

הרעיון על שלושה חלקים שבאדם וההסבר על השותפות של שלושה מנחים את קיומו של פירוד בין החלקים. לפי הנחה זו נשאלה השאלה, אימתי מתחברים הגוף והנפש. שאלה זו הייתה נושא בשיחותיהם של חכמים עם נכרים. 'שאל אנסונינום את רבינו: מאמתי יצר הרע נתון באדם? אמר לו: משעה שנוצר. אמר לו: אם כן, היה חוטט בני מיציה ויוצא? אלא משיצא. והודה לו רבי, שהשווה לדעת המקרא 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'... ועוד שאלו: מאמתי נשמה ניתנת באדם? אמר לו: משיצא ממעי אמו. אמר לו: שים כשר כלא מלח ג' ימים הלא יסריח? אלא משנסקד. והודה לו רבינו, כי גם הפסוק מסייע: 'וכי כל עוד נשמתי בן ורוח אלה באפי' (איוב כז, ג), 'וסקודתך שמרה רוחי' (שם י, יב); מאימתי נתתה בי את הנשמה? משסקדתני'. רבי מקבל את תשובתו של אנסונינום. שמיד עם התהוות העובר ניתנת הנשמה, ומעניין שנאמר כאן בפירוש, שרבי קיבל את הדעה מאנסונינום, כלומר המקור עצמו מעיד, שהדעה נתקבלה מבחוץ'. הקיסר-הפילוסוף<sup>13</sup>, נציגה של התרבות ההלניסטית, והנשיא היהודי, שניהם מחזיקים בדעה המפרידה בין גוף לבין נשמה. לא הייתה זאת רק דעתו הפרטית של רבי יהודה הנשיא, אלא זו הייתה השקפה רווחת. בן דורו, רבי סימאי, שהשתייך לחסידים והמכונה 'קדש הקדשים'<sup>14</sup>, אמר: 'כל בריות שנבראו מן השמים נסשם וגופן מן השמים, וכל בריות שנבראו מן הארץ נסשם וגופן מן הארץ. חוץ מאדם זה. שנפשו מן השמים וגופו מן הארץ. לפיכך עשה תורה ועשה רצון אביו שבשמים, הרי הוא כבריות של מעלה. שנאמר: אני אמרתי אלהים אתם ובני

משיבים בני קרח לאביהם: Pater nos non genuit sed Fortissimus nos plasmavit – לא האב הוליד אותנו, אלא אלהים עיצב אותנו.

13. ב'ר סל'ד י, עמ' 320–321. בבבלי סנהדרין צא ע"ב סדר השאלות הפוך הוא, והשאלה על הנשמה מנוסחת בלשון 'מאימתי ניתנה באדם משעת סקירה או משעת יצירה'.
14. א' מרמורשסין, ZNW, Iranische und jüdische Religion, ב' 28 (1927), עמ' 242, כותב משום מה, שהסיפור קרוב יותר למיתוס האיראני. הוא מסתמך על ספרם של R. Reitzenstein-H. Schäder, Studien zum Antiken Synkretismus, 1928, עמ' 230. אבל בסרק הייד של ה-Bundahis (ר' להלן הע' 50) נאמר בשם מקור אונסי: 'אמר אוהרמוד: הווי נברא תחילה, ואח"כ הגוף, והושם בגוף, שכן התכלית (Xwēš-karīh) מעשה שלעצמו – מצוה) נבראה, והגוף נברא לשם התכלית'. אין כל דמיון בדרך ההנמקה שבשני הסיפורים, ואין להניח תלות כלשהי בין שניהם. על בעיית de anima, lione foetus בעולם העתיק, ר' ש' קרויס, Antoninus und Rabbi, ספרים 1910, עמ' 63; Biblisch-talmudische Medizin, J. Preuss, 1958, עמ' 425; A History of Embryology, J. Needham, מהד' ב, Cambridge Univ. Press, 1959.

15. והווי של 'אנסונינום' שעמד רבי בקשרים עמו איה מעלה ואינה מורידה לעניינו. ברור, שהסיפור מתכוון לקיסר-פילוסוף. ר' ש' קרויס שם, עמ' 64, L. Wallach, N.S., JQR, The Colloquy of Marcus Aurelius with the Patriarch Judah XXXI (1940/1), עמ' 259–280.
16. ססה' קר ע"א, תוס' ד"ה דלא; ע"ו נ ע"א; ור' מ"ש בספר ארץ ישראל כ"ה, עמ' 190.

עליון כולכם (תהל' פב. ו); לא עשה תורה ולא רצון אביו שבשמים. הרי הוא בכריות שלמטה. שנאמר (שם שם. ז): אכן כאדם תמותון' (ספרי האזינו. פי' שו, עמ' 340-341). האדם לפי זה הוא בין העליונים לבין התחתונים, אבל יכול הוא להתעלות כולו ולהיות בין העליונים. אם יעשה תורה ויעשה רצון אביו שבשמים; ולהפך, אם לא עשה תורה, הריהו הוסף בכריות שלמטן. בכרייתא אחרת מובלט ההבדל שבין פגולותיו הרוחניות של האדם לבין צרכיו הגשמיים: 'ששה דברים נאמרו בבני אדם. שלשה כמלאכי השרת שלשה כבהמה; שלשה כמלאכי השרת: יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקודש כמלאכי השרת; שלשה כבהמה: אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה. ומוציאין רעי כבהמה' (חגיגה טז ע"א). אמוראי א"י במאה הרביעית הסמיכו רעיונות אלה למקראות: 'ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו וזכר ונקבה ברא אתם' (בר' א, בז) ר' יהושע בר נחמיה בשם ר' חנינא בר יצחק, ורבנן בשם ר"א אמרי: ברא בו ארבע בריות מלמעלה, וארבעה מלמטן. אוכל ושותה כבהמה, פרה ורבה כבהמה, ומטיל גללים כבהמה, ומת כבהמה. מלמעלן, עומד כמלאכי השרת, מדבר כמלאכי השרת, יש בו דעת כמלאכי השרת, ורואה כמלאכי השרת' (ב"ר פ"ח יא, עמ' 64). רעיונות אלה דומים לדברי פילון<sup>17</sup>, אלא שהוא, בעקבות אפלטון<sup>18</sup>, מבחין לא שני חלקים באדם, אלא שלושה. הגוף שקורץ מחומר, הנפש האנימלית הקשורה בגוף, השכל הנתון בנשמה. והוא השכל האלהי. האדם מורכב מחומר ארצי ומרוח אלהים (θεῖον καὶ ἀνθρώπινον οὐσίαν). האדם נברא בן תמותה וכן אלמות כאחד. בן תמותה ביחס לגוף, ובן אלמות ביחס לשכל<sup>19</sup>.

השכל הוא חלק מן הנפש המבורכת, משהו מאותו חותם ראשון, מאותו אדם ראשון, שהיה כולו אידיאה. אנתרופולוגיה דואליסטית דומה לזו של פילון בקיצוניותה, אבל אמירה לא בסגנון פילוסופי, אלא ריטוריקי-דרשני, מיוצגת על ידי יוסף בן מתתיהו. בנאומו בגליל, שבו הוא מסביר את סירובו לשים קץ לחייו, הוא אומר 'אמנם הגויסים כולם עתידים למות, כי נעשו מחומר אוכל, אולם הגשמה לא תמות, רק תעמוד לנצח. יען אשר היא חלק האלהים השוכן בגופים' (מלחמות ג ח. ה). השקפה זו מונחת ביסוד הנאום, שאותו שם יוסף בסי מנהיג הקנאים במצדה, אלא מתוך שהיא באה לשמש מגמה הפוכה, היינו לשכנע את גיבורי מצדה לשים קץ לחייהם, הריהי מנוסחת בחריפות יתר: 'הן מאז... לימדונו חוקי תורתנו, תורת אלהים, וגם אבות אבותינו הראונו זאת במעשיהם ובגורל נפשם, כי אסון האדם הוא החיים, ולא המוות. כי המוות קורא דרור לנשמות, ושולח אותן לשוב אל נווה הטהרה, אשר שם ביתן. לכלתי תוספנה עוד לדאבה, וכל העת אשר הן אסורות בגוויה הבלה ושבעות רוגז, יחד עמה הן באמת חשובות

17. de opificio mundi, 27 ושם 68, ר' וילספון, Philo, ח"א, עמ' 390.

18. טימאוס 90, מהד' י"ג ליבס, כ"ג, עמ' 605.

19. de opificio mundi, 134-135.

כמתות, כי לא ייכון הקשר בין חלק האלהים ובין החלק הכלה. ואמנם הנשמה חוששת את כוחה הגדול בעודה אסורה בגוף, כי היא עושה אותו לכלי מקבל רשמי החושים. וגם היא מניעה אותו כאין רואה ומגדלה ומרוממה אותו במעשים מעל לתכונתו הנפסדה. אולם אחרי אשר תיססר הנשמה מהסכל המושך אותה אל האדמה הדבק בה ותגיע אל משכן נחלתה. רק אז תחליף כוח נצחים ותגבר אוניס באין מעצור מעברים, ולא תיראה עוד לעיני אדם כי תהיה כאלהים' (שם ו ח, ז). היות הנפש בגוף היא ירידה. ושחרורה מכבלי הגוף הוא שחרור. כאן הנימוח קיצוני יותר מאשר בדברי חז"ל, שכן אצלם שותפות זאת נערכת בחיוב. והעלאתו של האדם נעשית לא ע"י שחרור הגוף מן הנפש. אלא ע"י מעשים טובים ומצוות. ואילו יוסף עשה את ניתוק הקשר שבין הגוף לבין הנפש לעיקר. השקפה שדומה במידה רבה לדברי סילון. בוודאי, הסיטואציה המיוחדת, שבה השמיע אלעזר את נאמו. יש כה כדי להסביר את חריפות הניסוח וקיצוניותו. אבל עם זה מעידים דברי יוסף, באיזו מידה רוחה ההשקפה האנתרופולוגית הדואליסטית בסוף ימי הבית. קודם לזמנם של ר' יהודה הנשיא ושל ר' סימאי. ההפרדה בין גוף ונפש עוררה בעיה כתחום תורת הגמול: מי אחראי. ולמי מגיע שכר ועונש? אם האדם חצוי הוא ואינו אחד. מה משמעות יש למצב זה כתחום העיקרון של שכר ועונש. וכיצד הוא מופעל?

גם שאלה זו עולה כוויכוח שבין אנסונינוס לבין רבי, שעליו נמסר במכילתא דר"י (מס' דשירה ס"ב, עמ' 125): 'שאל אנסונינוס את רבינו הקדוש: בשעה שאדם מת, והגוף כלה, הקב"ה מעמידו ברין. אמר לו: עד שתשאלני על הגוף שהוא סמא. שאלני על הנשמה שהיא סהורה. משל למלך בשר ודם. שהיה לו סרדס נאה וכו'. השאלה מסורשת יותר, וגם המשל שלם יותר בתלמוד הבבלי (סנהדרין צא ע"א-ע"ב): 'אמר ליה אנסונינוס לרבי: גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד גוף אומר: נשמה חסאת. שמיום שפירשה ממני, הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת: גוף חסא. שמיום שפירשתי ממנו, הריני סורחת באויר כצפור'. אמר ליה: אמשול לך משל. למה הדבר דומה? למלך בשר ודם, שהיה לו סרדס נאה. והיה בו כפורות גאות, והושיב בו שני שומרים, אחד חיגר ואחד סומא... רכב חיגר על סומא והביאום ואכלום. לימים בא בעל סרדס. אמר להן: כפורות גאות היכן הן? אמר לו חיגר: כלום יש לי רגלים להלך בהן? אמר לו סומא: כלום יש לי עינים לראות? מה עשה? הרכיב חיגר על גבי סומא, ודן אותם כאחד. אף הקב"ה מביא נשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד... יי.

20. לבעיית איבוד עצמו לדעת אצל יוסף בן מתתיהו - ר' במאמרו של יצחק בער בספר דינבורג, 'ירושלים חשיים', עמ' 193 ואילך.

20. על דימרי הנפש לציסור ר' א' אסטוביצר, MGWJ, Die Seele als Vogel, כ' 69 (1923), עמ' 150-168, ושם עמ' 158.

21. בריק-ס"ד, עמ' סח, מבא משל זה כברייתא: 'חני רבי ישמעאל: משל למלך שהיה לו סרדס... הסיפור כולו נמצא באריכות בספר חיצתי ליחזקאל הנביא. זמן חיבור

עם כל המשותף שבאנתרופולוגיה הדואליסטית שבדברי חז"ל עם השקפות  
סטואיות-אפלטוניות שרווחו בעולם ההלניסטי, הרי תפיסת השניות שבדבריהם  
הגנידו שבין בשר ורוח חריטים פחות. לא מצאנו אצלם הבחנה בין נשמות שלא  
נדבקו מעולם לגוף, שהן הנשמות הטהורות המשרתות את הבורא ומשמשות  
כמסקנים, לבין הנשמות שיש להן נטייה לחומר והן היורדות לגוף, כפי שהדבר  
נמצא אצל פילון<sup>21</sup>. דעות שנקלטו מבחוץ ושאינן להן מקור במקרא, הוצב להן  
גבול על ידי האמונה בשכר ועונש ועל ידי הנחת אפשרות הבחירה. התפתחויות  
שחלו באמונות אלו נתנו אותותם בתפיסה האנתרופולוגית, כשם שזו שוב השפיעה  
עליהן. מאלף בנידון הוא מאמרו של התנא עקיבא בן מהללאל, שחי סמוך לזמנם  
של הלל ושמיאי, ואולי היה עוד בן דורו של פילון: 'הסתכל בשלושה דברים ואי  
אתה בא לידי עברה. דע, מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן  
דין וחשבון. מאין באת? מטסה סרוחה. ולאן אתה הולך? למקום עמר רמה ותולעה.  
ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון? לפני מלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך  
הוא'. התנא אינו מזכיר גוף ונשמה, אלא סונה לאדם השלם, ולו הוא משיב:  
אתה בא מטסה סרוחה; ואותו אדם שלם – כמו במשל שהבאנו, אבל ללא הבלטת  
השניות – עתיד ליתן דין וחשבון. דברי התנא מזכירים את דברי איוב (י, ט-כב)  
'זכר נא כי כחמר עשיתיני ואל עמר תשיבני. הלא כחלב תתיכני ובנבינה  
תקטיאני...'. אבל בעוד שבאיוב חסר כל ביטוי הנותן טעם לגנאי, וישנה רק  
הקביעה, שהאדם הוא כחומר ביד היוצר, הרי יש בלשון 'טיסה סרוחה' משום  
טעם לגנאי. איוב אומר 'כאשר לא הייתי אהיה. מבטן לקבר אוכל'. אכל מה שבא  
אחר כך הוא 'ארץ עפטה כמו אפל, צלמות ולא טורים'; ועניין שכר ועונש הוא  
עניינם של החיים עלי אדמות, ועליהם הוא עומד ותוהה. לעומת זאת אמר עקיבא  
בן מהללאל, שלאחר שהאדם הולך למקום עמר רמה ותולעה, הוא עתיד ליתן דין  
וחשבון. אין עקיבא בא לחזור על דברי איוב (לד, יד-טו) 'אם ישים אליו לבו  
רוחו ונשמתו אליו יאמץ... ואדם על עפר ישוב', או על דברי קהלת (יב, ו)  
'וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה'. שניהם  
אינם מדברים על המשך הקשור בחיי האדם. לעומת זאת ברצונו של עקיבא  
להבליט את אחריותו ואת מעלתו של האדם, העתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך  
מלכי המלכים, והוא אותו אדם שבא מטסה סרוחה וההולך למקום עמר רמה

ספר זה אינו ידוע. חשבו למצוא לו רמז אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות י ה, א). יש  
לקבל את דעתו של ר' מרקוס (בהוצ' The Loeb Class. Lib., כ' VI, עמ' 201 הע' e),  
שכותנת יוסף לשני חלקים של ס' יחזקאל שבידעו, שראוהו מחולק לשניים. המשל הגיל-  
ידוע גם לאבות הכנסייה, ר' Athenagoras, על תחיית המתים (επι δυνάστεως),  
מהד' TUGAL, IV, 2, Ed. Schwartz. הוא בן ומנו של ר' יהודה הנשיא, והמוטיב  
מסודרם אחיכ גם אצל אחרים.

22. de gigantibus.

23. אבות ס"ג מא ור' דרך ארץ רבה ס"ג. מהד' היצער, עמ' 155. ולעצם נוסח השאלה  
'מאין באת וכו' – ר' לעיל עמ' 119.



## האדם

ותולעה. והדין מחשבון הוא על מעשי האדם כהיותו נוף ורוח. רק תוצאת דין מחשבון זה קובעת, אם הנשמה תשוב אל מי שנתנה. ככיוון זה דרש ר' שמואל בר נחמני בשם ר' אבדימי דמן חיפה את הפסוק הג'ל בקהלת: 'כך אסר הקב"ה לאדם זה: ראה שאני טהור, ומעוני טהור, ושמי טהורים, ונשמה שאני נותן לך טהורה היא. אם את נותנה כי כשאני נותנה לך, מוטב; ואם לאו, אני שורפה בפניך'.<sup>24</sup> אין טהרת הנשמה דבר קבוע ועומד, אלא תוצאה של חיי האדם כולו על גופו ורוחו, ומכאן עניינם של חכמים בנוף האדם.

על הכריאה של נוף האדם דנו תנאים, ודבריהם נמסרו לרוב ע"י אמוראים. 'דריש רבי חנינא בר ספא: מאי דכתיב "ארחי ורבעי זרית וכל דרכי הסכנת" (תהי' קלט, ג)? מלמד שלא נוצר אדם מן כל הטיפה, אלא מן הברור שבה. תנא דבי רבי ישמעאל: משל לאדם שזורה בכית הגרנות, נוטל את האוכל ומניח את הפסולת'.<sup>25</sup>

השקפה זו על יצירת הוולד מן הטיפה הייתה ידועה בעולם העתיק מימי אריסטו. וכך כותב סילון:<sup>26</sup> 'בכריות הננו מוצאים סדר כזה. הם מתחילים בנמוך שבטבעם ונומרים במעולה שבו. מה הוא המעולה – עלינו להראות. הזרע הוא ההתחלה של התהוות בעלי-החיים. ברור, שהוא חומר כעל ערך נמוך, אבל משהונח ברחם האם ונעשה מוצק, הריהו רוכש לו את יכולת התנועה וחוסך לסבב אורגני (הוא מתחיל לגדול). הטבע האורגני טוב מן הזרע, כי התנועה טובה מן הסנועה, אבל הטבע מעצב, כמו אומן, או מוטב לומר – כסו אומנות מושלמת, את בעלי-החיים ע"י החלוקה של החומר הלח לאיברים חלקי הגוף השונים, ושל הרחמי לשני כוחות הנפש – לכוח המזין ולכוח המרגיש. יש לפסוח על כוח החשיבה מתוך התחשבות באלה האומרים, שהוא בא מבחוץ, ושהוא אלהי ונצחי'. בהערכת טיפת הזרע אין הבדל בין עקביא לבין סילון. בדבר התהוות חלקי הגוף השונים קיים דמיון בין סילון לבין האמוראים. אלא בעוד שסילון משתמש במושגים מושגיים, האמוראים מדברים אל אנשים ששופים ומשתמשים בדימויים מובנים להם. סילון, בדבריו על בריאת האדם, משתמש במושג טבע (φύσις), שהוא מצינו כאומן (τεχνίτης). ואינו מדבר בהקשר עם בריאת האדם על האלהים, כי נוף האדם הוא ארצי וחולף, נתון לחטא, ואין לאלהים קשר עמו, כשם שאין קשר לאלהים עם רע כלשהו. כי הרע אינו מאלהים, ורק הטוב בא ממנו. לכן מסר את בריאת הגוף לאחרים, ומשום כך נאמר בכריאת האדם: נעשה אדם. כל זה נאמר בנוגע לאדם הראשון, ואילו בנוגע לבניו השקפתו פסימית עוד יותר, כי אותו אדה"ר, אבי כל המין האנושי כולו, היה הן בגוף והן בנפש מושלם ביותר, והוא

24. קה"ר יב, ו, ולביטוי 'נשמה שנתת בי טהורה היא' – ר' ברכות ס ע"ב.

25. נדה לא ע"א; ר"ק ר"ד, ו, עמ' שט.

26. ר' J. Preuss, שם, עמ' 448.

27. de opificio mundi, 67.

28. שם, 22, ור' לעיל, עמ' 136.

גבדל הרבה מצאצאיו בשני החלקים שבו. בכניו חלה ירידה. בכל דור חלה ירידה נוספת. וכוחותיהם ומידותיהם. הן של הגוף הן של הנפש. הולכים ונחלשים.<sup>29</sup> לא עלה על דעת חז"ל לומר, שהגוף לא נברא בידי אלהים. 'בצלם אלהים עשה את האדם' חל על האדם כולו. כפי שיוצא מן הסיפור על הלל הזקן. המנוגד בניגוד מוחלט לדברי פילון: "גומל נפשו איש חסד". זה הלל הזקן. הלל הזקן. בשעה שהיה נפטר מתלמידיו. היה מהלך והולך. אמרו לו תלמידיו: רבי, להיכן אתה הולך? אמר להן: לעשות מצוה. אמרו לו: וכי מה מצוה הלל עושה? אמר להן: לרחוץ במרחץ. אמרו לו: וזו היא מצוה? אמר להן: אין. ומה אם איקוניות שלמלכים. שמעמידן אותן בבתי תיאטריות ובבתי קרקסיות שלהן. מי שהוא ממונה עליהן מורקן ושוטפן והן מעלין לו סודרין...אנו שניכרינו בצלם ובדמות דכת' "כי בצלם אלהים עשה את האדם" על אחת כמה וכמה!<sup>30</sup> בדעתו של הלל. כי 'בצלם אלהים עשה את האדם' מכיון לאדם כולו. החזיקו גם התנאים שלאחריו. ר' עקיבא לא גרע מלומר 'כל השופך דמים הרי זה מבטל את הדמות'. ותלמידו בן עזאי אף הוסיף: 'כל מי שאינו עוסק בפריה ורבייה מעלה עליו הכתוב כאילו ממעט את הדמות'.<sup>31</sup> קיום המין האנושי הוא קיום 'צלם אלהים' בעולם. ולא שחרורה של הנפש מן הגוף. רעיון זה מצא את ביטויו במשל דומה לזה של הלל במדרש תנאים: 'משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה. והעמיד לו איקונות. ועשה לו צלמים. וטבעו לו מטבעות. לאחר זמן כפו לו איקונותיו. שברו לו צלמיו. ובטלו לו מטבעותיו. ומיעטו בדמותו של מלך. כך כל מי שהוא שופך דמים. מעלה עליו הכתוב. כאלו ממעט בדמות המלך'.<sup>32</sup>

ראינו, שהבדיל פילון בין האדם הקדמון לבין האדם ההיסטורי הראשון. ובינו לבין צאצאיו. הכחנה מעין זו אין למצוא בדברי התנאים. כשדרש פסוק את הסוסק "הן האדם היה כאחד ממנו" (בר' ג. כב). כאחד ממלאכי השרת. אמר לו ר' עקיבא: 'דיין. פסוק'. אמנם נברא האדם מן האדמה. וחה מאדם. ועכשיו 'אי אפשר לאיש בלי אשה. ואי אפשר לאשה בלי איש'. אבל גם עכשיו 'אי אפשר לשניהן בלי שכינה'.<sup>33</sup> מאמרים, שמתארים בהם את אדה-ר בדרך המבליטה

29. ד' שם, 136, ושם, 141.

30. ויק'ר לד, ג. עמ' חשעו. ור' שם, הע' 2.

31. תוספתא יבמות ס"ח ה"ד, עמ' 250 ואותו מאמר שם ובכ"י רנה לסני זה בשם ר"א בן עזריה; ור' תוספתא כפשוטה, ח"ו, עמ' 75; ור' ב"ר לר, יב, עמ' 326. והעיר שם תיאודור הע' 2. שלם גי' השאלות ס' נח, עין יעקב רלק' שרמו סא וביבמות סנ' ע"ב גם המאמר השני הוא של ר"ע, וכ"ה גם בהגדות התלמוד.

32. מכידר"י בחדש ס"ח, עמ' 233.

33. de opificio mundi, 134-142.

34. מכילתא דר"י, רהי פ"ו, עמ' 112, מה שלא הרחיע אח"כ את האמורא ר' יהודה בר' סימון לררוש אותו פסוק על דרך קיצתית יותר 'כחידו של עולם', ב"ר כא, ה, עמ' 200; ועל המקורות המקבילים ר' שם הע' 6 והע' 7.

35. ר' ירר ברכות פ"ט ה"א, יב ע"ד, והיא דרשת ד' ישמעאל בב"ר כב, ב, עמ' 206, ור' שם ח, ט, עמ' 63.

## האדם

הבדלים בינו לבין שאר בני אדם, ושמעלים אותו למעין 'מאקראנתרוסוס'. מופיעים רק החל במאה השלישית בפיהם של אמוראים. רב יהודה אומר בשם רבי: 'אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו היה...בין שמרת. הניח הקב"ה ידו עליו ומעט'. ר' ירמיה בן לעזר אמר: 'בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון. אנדרוניס (ἀνδρονισ) בראו...'. ור' שמואל בר נחמן אמר: 'בשעה שברא הקב"ה אדם הראשון. דיפרוסופון (διφροσώπων) בראו, וניסרו ועשאו גביים לכאן וגביים לכאן'. לפני מאה שנה ויותר כבר הצביעו חוקרים על הדמיון שבין תיאורים אלה לבין המסופר אצל אפלטון ב'המשתה'. אבל דומה, שדווקא 'דמיון' זה לא ללמד על עצמו יצא, אלא על הכלל כולו של השוואות ודמיונות מסוג זה יצא. בתוך 'המשתה' זה סיפור מיתי, שמספר אריסטוסאנס. כדי להסביר את טיבו של האירוס ככמיהה לשלמות האדם, שאינו אלא חלק ממה שהיה. במדרש אין מסיקים מן המאמר שום מסקנה. את עניין האנדרוניס מסמך האמורא לכתוב 'זכר ונקבה בראם' (בר' ה. כ.), ור' שמואל בר נחמן מיישב את הסתירה שבין דבריו לפסוק 'ויקח אחת מצלעותיו', אבל אין שם כל ניסיון להקנות לדברים משמעות כלשהי. אנו עומדים בפני תופעה דומה למה שמצאנו בדרשת אמוראים על בריאת העולם, שרידי מיתוסים ואגדות, שמצאו להם מהלכים בחוגים שונים נקלטו ויהדו וניטל מהם עוקצם וייחודם המיתי. אין אנו יודעים. אם הגיע המיתוס לידיעת האמוראים בצורתו האפלטונית או בצורה אחרת, אבל מה שנשאר בדבריהם הוא מעין נטילת נשמתו של המיתוס. האנדרוניס והדיסרוסוסן אינם מצויים כצורות אידיאליות ומושלמות. וכשהקב"ה מנסה אותו לשניים. אין זה בא לשם מניעת ניסיון מצד הברואים להילחם באלים, ואין בעיני האמורא הבדל בין 'נסרו לשנים' לבין 'ויקח אחת מצלעותיו'. אותו אדם שהיה אנדרוניס נעשה לזכר ונקבה. בעוד שלדעת סילון ברא אלהים תחילה את 'מין

36. חגינה יב ע"א, סנהדרין לח ע"ב, ור' שם המאמר המקביל של ר' אלעזר.

37. ב"ר ח. א. עמ' 55. ב"ר יד. א. עמ' רצו נמסר ענין אנדרוניס בשם ר' שמואל בר נחמן (ר' שם בשינוי). וענין דו-פרצוסין בשם ר' שמעון בן לקיש, ובכרות ע"א נמסר ענין זה בשם ר' ירמיה בר אלעזר, וברור, שאמורא זה שהוא בן הדור הרביעי מסר את מאמריהם של ר' שמואל בר נחמן ושל ר' שם בן לקיש.

38. מיכאל וקס, Berlin, Beiträge, 1852, ח"א, עמ' 57. סררדנטל, Hellen. Studien, 1879, ח"א, עמ' 69. בעוד שהעלה וקס את האפשרות שיש ברברי האמורא רמז לידיעת תוכנו של הדיאלוג האפלטוני, הרי סררדנטל - מבלי להזכיר את קדמו - אומר, שאיש לא יניח, שאמנם ר' ירמיה ור' שמואל בר נחמן קראו את הדיאלוג האפלטוני, ולכן הוא סבור, שהם שאלו רעיון זה מפילק או ממקור יהודי-הלניסטי אחר. ר' גם וינשטיין, Zur Genesis der Agada, עמ' 51 ואילך. י. בער, ישראל בעמים, עמ' 131, מקבל את דעת וינשטיין, שפילק ואפלטון שאבו ממקור קרוב יותר, ולרעתו 'מקור משותף' זה לא יוכל להיות אלא מאמר מעטח בעברית. לאור העובדות שהבאנו בסנים אין יסוד להשערה זו.

39. 189a-190a, מהד' יג ליבס, כ"ב, עמ' 110-112.

40. ר' לעיל, עמ' 123.

האדם' (ὁ ἄνθρωπος γεννητός). והוא היה אנדרונינוס. ורק אחר כך יצר את הסוג המיוחד 'אדם' (τὸ εἶδος... τὸν Ἀδὰμ). גם דרשות האמוראים, המסלינות בגודל מידותיו של אדם הראשון והדמות לדברי פילון. אין בהן ההבחנה השגורה אצלו בין אדם שמימי (οὐρανόθεν γεννητός), שלא נוצר, אלא 'נשבע' בדמותו ובצלמו של אלהים (εἰκόνα δὲ καὶ οὐρανίου θεοῦ), לבין אדם שנוצר עפר מן האדמה. להפך, נראה שדווקא הם באים להוציא מכלל תפיסה זו. רב ור' אלעזר בעצמם אומרים לא רק על הדורות הבאים, שקומתם נתמעסה, אלא על אדם הראשון 'כיון שסרח הגיח הקב"ה ידו עליו ומעסו'. מנמה דומה מצויה גם באגדה המדברת על ויו ואורו של אדם הראשון: 'ר' לוי בשם ר' שמע' בן מנסי' תסוח עקיבו של אדם הראשון היה מכהה גלגל חמה. ואל תתמה: בנהוג שבכולם אדם עושה לו שני דיסקרין (δίσκον), אחד לו ואחר לכן ביתו. של מי הוא עושה נאה? לא שלזו כך אדם הראשון נברא לתשמישו של הקב"ה. וגלגל חמה נברא לתשמישן של בריות – לא כל שכן יהי תסוח עקיבו של אדם הראשון מכהה גלגל חמה!'. עם כל ויו המבהיק של אדם הראשון אין הוא אלא משמשו של הקב"ה. בשיטות גנוסטיות שונות נושאים האלים, ובעיקר האל העליון, את השמות 'האדם המושלם' (ὁ τελείος ἄνθρωπος), 'אדם הראשון', 'האדם של האור', וגם פתם אדם 'אדם' (Ἀνθρώπος). נראה, שהאמוראים, בראשית המאה השלישית, הכירו שיטות מעין אלו. מעידים על כך דברי ר' הושעיה: 'בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון, סעו בו מלאכי השרת, ובקשו לומר לסגנו קדוש. למה הדבר דומה? למלך ואסרכוס שהיו נתונים בקרוכין (αὐτοκράτορας), והיו בני המדינה מבקשים לומר למלך דומיני (domine), ולא היו יודעין אי זהו. מה עשה המלך? דחפו והשליכו מן הקרוכין וידעו את המלך. כך בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון, סעו

41. II, 13, legum allegoriarum.

42. שם, I, 31.

43. ר' בער, ציון, כ' כנ-כד (תשי"ח-תשי"ט), עמ' 23, מניח גם כאן, כדרכו, חלות של פילון ב'מדרש העברי', ולא שם לב להבדל המהותי שביניהם.

44. חגיגה וסנהדרין שם. בבר' שם חסר הסיום, ור' אבות דר' נרא ספא, עמ' 8: 'דא יתשת עלי כסך', כיון שסרח נטל לו הקב"ה אחת מהן... מנן לאדם שנברא בשתי ידיו שנאמר: 'ידך עשיתי רכתנני' (חלה' קט, עג). גם בעזרא הרביעי נ, ד, (The Fourth Book of Ezra by R. L. Bensly, Cambridge, 1895, עמ' 7) et ipsum figmentum manuum tuarum erat, וכן בשם אסטרטם הטורי (Homilies, מהד' W. Wright, 809, 16-18): 'במלתא דמרי אתעכדו שמיא, לאדם בלחד עבד באידוה'. האדם וזה לגדולתו, שהיה מעשה ידיו של אלהים, ולא נברא במאמר בלבד. כנראה, לכך התכוון גם הדרשן באבות דר'.

45. פסיקתא דר' כה, מהד' מנדלברם, עמ' 66, ור' במקורות המקבילים שצורנו שם.

46. ר' כעת שחן, H. M. Schenke, in der Gnosis, 125-130 הביא המחבר מאמרי חז"ל עמ' Strack-Billerbeck, בעיקר עמ' 6-15. בעמ' 125-130 הביא המחבר מאמרי חז"ל עמ' Strack-Billerbeck, בעיקר כפירושם לבראשית א, כו, אבל כלי לעמוד על משמעותם וללא הבחנות ברורות.

## האדם

בו מלאכים. מה עשה הקב"ה? הסילו עליו שינה. וידעו הכל כי הוא אדם. הה"ד: חדלו לכם מן האדם וגו' (ישעי' ב כב) י"ט. במדרש אחר מפורש הקשר בין גודלו של אדם לבין זיהויו כאל. "ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו". בראו מסוף העולם ועד סופו. מנין שכן? כתיב: למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים (דב' ד, לב). ראו המלאכים דמות חדשה. כקשו להשתחוות לו, ומיכאל, שהוא מכיר את הסנים, צווח כהן: אדם הוא... י"ט. ונראה, שרב בעצמו כמאמרו 'אדם הראשון מין היה' התכוון ל'אדם הראשון' של אותן כיתות של מינים. לא מן הנמנע, שבימי של רב ידועות היו גם בין היהודים בבבל האגדות האיראניות על האדם הקדמון – ה-gayomard – ועל הזוג הראשון, mašyānē- mašyē, שהיו מחוברים זה לזה והיו כאותה קומה בין שניהם. בא עליהם הזיו (Xuarra). הם היו כל כך דומים זה לזה, עד שלא היה גלוי, איזה מהם זכר, ואיזה מהם נקבה י"ט. ייתכן שמסקולציות אלו צורפו לפיסור התורה ושולבו בתוכו בחוגים יהודיים, כשם שהטביעו את חותמם על חיבורים גנוסטיים נוצריים י"ט. אמנם המיתוס האיראני הגיע לידינו במקורות מתקופה מאוחרת, אבל אין שום מקום לסברה, שהוא, על כל הקומפלקסיות שבו, אינו אלא תוצאה של השפעת המשפטים המבודדים שבמדרש י"ט. להפך, האמוראים קלטו שרידים מן

47. כ"ר ת, ט, עמ' 63-64.

48. ר' שירי תנחומא-אילמרנו, שהרל בקבץ על יד פ"ו (תשכ"ו), עמ' 24 הע' 13, ושם רמזתי לספר הגנז חיי אדם יג"ט, שלפיו ציוה המלאך מיכאל למלאכים להשתחוות לאדם, והוא בעצמו השתחוה לו ראשון. על הקבלה בספר ההרמטי Poimandres וכן כאינרת אל העברים א, ו, ר' The Bible and The Greeks, C. H. Dodd, 1935, עמ' 156. ור' גם א' אלטמן, JQR, The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends, N.S. 35 (1944-5), עמ' 379 ואילך.

49. ר' מנהרדך שם, ודקדוקי פוסרים, שם עמ' 106. ור' גם ברברי רב, כ"כ עה ע"א: 'אמר לו הקב"ה לחירם מלך צור כך נסתכלתי (שאתה עתיד למרוד ולעשות עצמך אלה – רש"י) ובראתי נקבים נקבים באדם... ועל מרדו של חירם ר' כ"ר ט"ה עמ' 10 'שירי תנחומא ילמרני הנ"ל עמ' 25 ואילך. ור' לעיל עמ' 155 הע' 36.

50. Bundahišn מהר' Zand, XIV, 32, 1908, Bombay, B. T. Anklesaria, Akāsik Iranian or Greater Bundahišn, Transliteration and Translation in English, 1956, עמ' 135; ור' גם A. Christensen, premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, Stockholm, 1917, עמ' 18.

51. אין לומר בזה, שכל הססקולציות המצויות על האדם הקדמון, כגון אלה של פילון, של החיבור ההרמטי Poimandres או של כל אמוראי א"י, מקורן באיראן, כמו שסברו בשעתם W. Bousset, Göttingen, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, עמ' 215-217; R. Reitzenstein, Bonn, Das Iranische Erlösungsmysterium, 1921, עמ' 11-28, וההולכים בעקבותיהם. ר' כנר זה O. G. von Wescendonk, Urmensch und Seele, Hannover, 1924, עמ' 94 ואילך, על פילון, ושם, עמ' 121 ואילך, על המצב כבבל; ובספרו של C. H. Dodd הנ"ל, עמ' 146 הע' 1; ובספרו של H. M. Schenke הנ"ל, עמ' 16-33.

52. כן גורס J. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum, Giessen.

המיתוסים של בריאת האדם שהתהלכו בסביבתם. רוקנו אותם מתוכנם המיתי והשליטו עליהם את עיקרי אמונתם. אבל אגב כך גם הושפעו לא במעט. עצם ההכרה בשוני ובייחודו של אדם הראשון הפחיתה מן החשיבות שיוחסה לעובדה שבפרשת הבריאה, שהוא אחרון הנבראים. ברור שלא יכלו להתכחש למפורש במקרא. אבל נמצאה פשרה. הוא היה גם ראשון וגם אחרון. ר' שמעון בן לקיש, שגם לו מיוחסת הדעה, שאדם נברא דו פרצופין. פירש את הכתוב כתהלים (קלט, ה) 'אחור וקדם צרתני': אחור למעשה יום אחרון. וקדם למעשה יום ראשון... 'ורוח אלהים מרחפת על פני המים' – זו רוחו של אדם הראשון. היך דאת אמר: 'ונחה עליו רוח ה' (ישעי' יא, ב). הפסוק שהובא כראיה עשוי להביא לידי זיהוי של רוחו של אדם הראשון עם רוחו של המשיח. ואמנם נמצאת דרשה אסכטולוגית של ריש לקיש המסתמכת על כתוב זה. ברם, די היה בעצם האפשרות של הזיהוי. כדי לדחות את דרשתו של ריש לקיש. חברו ר' אלעזר ביטל את דרשת המלה 'קדם' על היום הראשון. אבל דחק לפרש 'תוצא הארץ נמש חיה' (בר' א, כד) 'זו רוחו של אדם הראשון'.<sup>52</sup> במאה הרביעית מצא ר' ברכיה פשרה אחרת: 'כשבקש הקב"ה לבראות העולם. תחילת ברייתו לא התחיל אלא אדם ועשאו גולם. בא לזרוק בו נשמה. אמר: אם אני מעמידו עכשיו, יאמר שותף נעשה עמי במעשה כראשית; אלא הריני מניחו גולם. עד שאברא הכל. משגמר הכל. א"ל מלאכי השרת: אי אתה עושה אדם שאמרת? א"ל: ככר עשיתיו. ואינו חסר אלא זריקת

1920, עמ' 217. אבל אין להבין איך הניעו מן המאמר הבודד שבמדרש לכלל המיתוס האיראני המפותח והמורכב. דווקא ההפך מתקבל על הדעת, שהמאמר הבודד שבמדרש בא ממיתוס זה או אחר. בדומה לכך, יש לדחות את דעתו של שפוטלוביץ, שם עמ' 218, שדברי ר' יהושע בן קרחה 'עלו למטה שנים וירדו שבעה. קץ ותאומתו, הכל ושתי תאומותיו' (בר' כב, ב, עמ' 205; ושם הע' 5 נרשמו המאמרים המקבילים) השפיע על המיתוס האיראני של ה-Bundahišn. דיינו שנביא את הנאמר שם, כרי להראות עד כמה דעה זו חסרה כל יסוד. זה לשון ה'בונדהישן': 'לאחר תשעה חודשים נולד מהם זוג אחד, אישה ואיש. מתוך מתיקותם – אחד הבנים אכלה האם, ואת האחר האב. אחר כן נטל אוהרמוד את מתיקותם של הבנים ממחשבתם של ההורים והשאיר בהם רק מה שמספיק לנידול הבנים. נולדו להם שישה זוגות תאומים (כך במהד' Anklesaria, במהדורות הקודמות הנוסח הוא: שבעה, ר' Christensen, שם עמ' 20) וזכר תקבה, והאיש נשא תמיד את אחותו לאישה'. מענין לציין, שבשני מקורות נמסרים דברי ר' יהושע בן קרחה בשם ר' יוחנן (יבמות סב ע"א), ובשם ר' יהודה בן בתירא (אבות דר-נ-גא ס"א, עמ' 6, ובמדרש הנדול לבראשית, מהד' מ' מרגליות, עמ' קל"ג) ושניהם היו כבבל.

52. דברי ריש לקיש בר' ח, א, עמ' 56, ור' שם בהע' תיאודור, הע' 5, שכבר דחה את דברי ל' ינצברן בחיבורו Die Haggada bei den Kirchenvätern, ברלין 1900, עמ' 9-5 (= 'מ"ח חלק מ"ב, ער 545' אצל תיאודור), שהתבססו על גירסת הדפוס, ושם צוינו גם המקבילות; ור' בייק-ר. מהדורת מרגליות, עמ' רצ"ח ובח"ג שם, דברי ר' אלעזר: בר' שם, עמ' 55, וביק-ר שם. על הדרשה המקבילה של ר"ל בביר' ב, ד, עמ' 17 ר' להלן סרק יז.

נשמה, והעמידו וכולל בו העולם, בו התחיל ובו סיים, דכתיב: "אחור וקדם צרתני".<sup>53</sup> הדרשן השתמש במאמר בעל אופי מיתי על בריאתו של אדם: 'גולם בראו, והיה מוטל מסוף העולם ועד סופו', וצירפו למוסיב שמצאנו בדברי תנאים – החשש מפני המינין – 'שלא יהו אומרינן שותף היה עמו במעשהו' (לעיל עמ' 136). בן דורו של ר' ברכיה, האמורא ר' ירמיה בד' אלעזר, שמסר את המאמר על האדם שנברא אנדרוגיניוס, לא נמנע מלשנות את דרשת התנאים למשלי ט, א-ד, הפותחת במשל שהבאנו לעיל (עמ' 193) והמסתיימת כמלים: 'ואחר כך שלחה נערותיה ותקרא על גסי מרומי קרת מי פתי יסור הנה וחסר לב – זה אדם וחוח', על גסי מרומי קרת, שהטיסן הקב"ה וקרא אותן אלוהות...הה"ד: והייתם כאלהים, אחר כל השבח הזה – מי סתי יסור הנה. הן הניחו דעתו של הקב"ה והלכו אחרי דעתו של נחש...<sup>54</sup>

עניינם של חז"ל היה בצאצאיו של אדם הראשון, כאדם החי, הוא לא סתות ממנו יציר כפיו של אלהים. דווקא במדרשם של תנאים<sup>55</sup> הורגש הפלא שבהתרקמות הוולד במעי אמו כמעשה הבורא שאין דומה לו: 'מדת בשר ודם אינו יכול לצור צורה באפלה, והקב"ה צר צורה באפלה', שג': לא נכחד עצמי ממך, אשר עשיתי בסתר, רוקמתי בתחתיות ארץ (תהל' קלט, טו). מדת בשר ודם, כשהוא בא לצור צורה, מתחיל כראשה או כאחד מאברים, ואחר כך גומרה, אבל הקב"ה צר צורה כולה כאחת, שג': כי יוצר הכל הוא (ירמי' י טז); ואומר: "ואין צור כאלהנו", (ש"א ב ב), אין צייר כאלהינו. מדת בשר ודם הולך אצל עושה צלמים ואומר לו: עשה לי צורתו של אבא; והלה אומר לו: יבא אביך ויעמוד לפני; או: הבא לי איקונין שלו ואעשה צורתו. אבל הקב"ה אינו כן, נותן לאדם בן מטפה של מים ודומה לצורת אביו, לא כל התנאים גרסו, שהקב"ה צר צורת הוולד כאחת, בשם ר' יוחנן בן זכאי<sup>56</sup> נמסר, שצורת הוולד נגמרת לארבעים יום.

53. מדרש אבכיר מובא בילקש רמו לך, בב"ר שם מוסר ר' ברכיה בעצמו את המאמר 'ועלם בראוכי' בשם ר' אלעזר, א' אסטוביצר ניסה להסביר בדרך אחרת את דרשת ר' ברכיה במדרש אבכיר, ראה מאמרו Zur Erklärung einiger merkwürdiger Agadoth über die Schöpfung des Menschen København, Festskrift Simonsen, 1923, עמ' 115 ואילך, אבל דבריו בנידון כמו גם סירושו לדרשת ר' אלעזר, שם, עמ' 118, אינם נראים לי.

53. ר' יא, א, עמ' רכ.

54. מכילתא דר"י, דהי ס"ח, עמ' 144; מכילתא דרשב"י טו, יא, עמ' 94. ור' מדרש שמואל ה, ו, עמ' 59; מדרש תהלים יח, כו, עמ' 154, ושם הורחבה הדרשה.

54. במכילתא: בעסר: ור' בהע' הורוביץ שם הע' 6.

55. ב"ר לב, ה, עמ' 292, חתה היא ג' רוב כה"י, ובתוכם כי הואטיקנה. ר' שם ח"ג, ושם הע' 6, ור' יקיר כג יב, עמ' תקמו: 'כל ארבעים יום הק' עסוק בצורתו של ולד'. וגם המאמר במנחות צם ע"ב 'נשמה נוצרה בארבעים' פירש רש"י: 'צורת הולד לארבעים יום'. א' מרמורשטיין במאמרו הנ"ל, עמ' 241, רצה להסמיך את ארבעים היום של יצירת הולד לפיסור האיראני על בריאת האדם, אבל בבתהדישן נאמר, שהורע של Gayōmard היה 40 שנה בארמה.

ובעוד שאין הכחנה בדבריו בנידון בין זכר לנקבה. סכר ר' ישמעאל, שהוזכר נגמר לארבעים ואחד, והנקבה לשמונים ואחד.<sup>56</sup> במשא ומתן על נושא זה הסתמכו על מעשה בקליאוסטרה מלכת אלכסנדריה, שנתחייבו שפחותיה הריגה למלכות ובדקו אותן. עובדה זו מוכיחה, שדעות אלו הגיעו אליהן מבחוף. בדומה לאריסטו, פליניוס, גלינוס ואחרים<sup>57</sup> נחלקו גם התנאים בשאלה, באיזה אבר מתחילה יצירת הוולד. לדעת אבא שאול נוצר הוולד מסבורו, ולדעת אחרים מראשו.<sup>58</sup>

ראיית האדם כ'עולם קטן'<sup>59</sup>, במיקרוקוסמוס, מצויה אף היא כבר בדברי התנאים. ר' יוסי הגלילי אמר: 'כל מה שברא הקב"ה בארץ, ברא באדם... ברא חורשים בעולם, וברא חורשים באדם זה שערו של אדם...'. וכן הוא ממשיך להקביל את כל איבריו של אדם לברואים שב'עולם', גם פילון<sup>60</sup> ראה באדם מיקרוקוסמוס. הוא אוסר, שהאלהים הוא השתלן הגדול והמושלם ביותר. נטיעתו

56. נדה ס"ג מ"ז. ועל הכחנה דומה אצל אריסטו העיר Preuss בספרו הנ"ל עמ' 452. על שיטתו של אריסטו והשפעתה ר' Erna Lesky, Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Mainz, 1950, עמ' 132 ואילך ועמ' 151, אבל כנראה שלא הכירה את ספרו של Preuss ואין היא מוכירה מקורות יהודיים.

57. תום' שם ר' ז', עמ' 645; ור' בבלי, שם ל ע"ב. בתוספתא אין החכמים חולקים על עצם ההוכחה, אלא דעתם היא, שאין מביאין ראיה מהשפחות, מפני שנתשדו על הזנות. בבבלי נמסר על הניסיון בשתי מסורות מנוגדות זו לזו. הלשון שבה נדחת הראיה ע"י הצד השני היא גם תריסר יותר: 'אני מביא לכם ראיה מן התורה, ואתם מביאין לי ראיה מן השוטים'. סוגיית הגמרא, המעלה סקסוקים לגבי הניסיון, כדי להצדיק את הכינוי 'שוטים' היא מזמנו של אב"י, שכן הוא מסיים את המומ' באשרו את דעת ר' ישמעאל. J. Needham, A History of Embryology, מהד' 2, New York, 1959, עמ' 85 אומר, שבשעת כתיבת המהדורה הראשונה הובא לידיעתו הסיפור המוזר הזה, שלא יכול לגלות את מקורו. כעת נראה לו, שמקורו תלמודי, והוא רומז למסרו של Preuss, עמ' 451. הוא מוסיף שהסיפור מוכיח, עד כמה יכלו בני אדם להתקרב להשקפתו של Bacon. החלפה של הניקולוני קליאוסטרה, בת דורו של גלינוס, במלכה קליאוסטרה, כפי ש-Needham מעלה על הדעת, שם עמ' 66, אינה באה בחשבון מבחינה כרונולוגית.

58. ר' פרוס בספרו הנ"ל, עמ' 649.

59. יומא סה ע"א; נדה כה ע"א נמצא לעומת זאת: 'אבא שאול אומר: תחילת ברייתו מראשו', ור' תוספתא שם ס"ד ה"י, עמ' 644; ור' ליברמן, תוספתא ראשונים ח"ג, עמ' 266; ור' תנחומא. פקודי אות נ' מה ילוד אשה מתחיל מסבורו ומותח לכאן ולכאן; ור' לעיל עמ' 153.

60. הביטוי נמצא בתנחומא סקודי נ.

61. אבות דר"ג ג"א, מו ע"א.

62. de plantatione, 28-30, ור' שם, 11-13. ור' יצחק היינמן, Schriften der jüd.-hellenis-Philos Werke, tischen Literatur, Breslau, 1923, עמ' 152 הע' 2. שם הצביע על ζυτουσός אצל אפלטון, ס' המדנה D 597, ועל תלותו של סילון במקורות סטואיים.



הוא העולם שהוא גם קרקע וגם אילן. כן גם האדם. שהוא עולם קטן. בהסתמכו על הפסוק (תהי' צד, ט) 'הנטע און הלא ישמע. היוצר עין הלא יביט' הוא אומר: 'אלהים לקח את הגוף שהוא כשדה שנחרשה עמוק. והוא יצר בה את החושים כערוגות'. ואח"כ הוא עובר לתאר את נסיעתם של הכוחות הנפשיים והשכליים. בעוד שהתנא משווה את האיברים ליצורי העולם. הרי לסילון אין עניין בגוף ובאיבריו. אלא בכוחות הנפשיים ובחושים. דימיון הקב"ה לנוטע. והקוסמוס והאזים לאילן. אינו מצוי בדברי חז"ל. אמנם ר' יוסי הגלילי משתמש במשל הזריעה כדרשתו 'מאי דכתיב "אודך על כי נוראות נסליתי. נסלאים מעשיך ונפשי יודעת מאד" (תהי' קלט, יד), בא וראה. שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. מדת בשר ודם – אדם נותן זרעונים בערוגה. כל אחת ואחת עולה במינו; ואלו הקב"ה צר העובר במעי אשה. וכולם עולין למין אחד' (נדה לא ע"א). אבל המשל בא להבליט את ההבדל שבין האדם הזורע לבין הקב"ה הצר צורה. חז"ל גז' לא דרשו ככיוון האמור את הפסוק שהביא סילון. וגם לא את הפסוק 'נצר מסעי מעשי ידי להתפאר' (ישעי' ס, כא). לפיכך קשה למצוא בדברי סילון הנ"ל 'מסורת מיססית עברית'. מסורת זו אינה יודעת דבר על האילן הקוסמי והדימויים של ר' יוסי הגלילי אין להם אופי מיסטי. מגמתם היא רק להבליט את המוסלא שביצירת הוולד והתקממותו ברחם אמו. הצורה שניתנה כארבעים יום היא של כלי-האדם; גוף וגם נפש. ואמנם ישנם מקורות. שבמקום 'צורה' או 'ולד' משתמשים במלים 'נשמה' ו'נפש'. ברור. שבעלי המאמרים האלה או מנסתיהם הניחו את קיומה הנסדר של הנפש. לפני שנכנסה לגוף. כרם היו חוקרים. שהניחו בפשטות. על יסוד מאמרים

63. י' בער, 'החסידים הראשונים בכתבי פילון ובמסורת העברית', צית ית (תשי"ז), עמ' 104, הע' 84. אבל לא הביא ראיה ממקור מדרשי כלשהו חוץ מס' הבהיר, ור' בהע' שלאח-ו.

64. היינמן, שם עמ' 148, הביא את דברי היסוליסוס (Elenchos, VI, 9), המוסר את תוכן חיבורו של שמעון מאנוס, שלפיו אוצר כל הדברים החומריים והרוחניים האלה העל-שמיים, שהיא האילן הגדול. כל הדברים הנראים באילן הגדול ייהרסו באש האוכלת, ורק הפרי, שהוא נפש האדם, יובא לאוצר ולא לאש. ג' שלום העיר כעת בספרו Ursprung und Anfänge der Kabbala, 1962, עמ' 63 הע' 36, על הדמיון שבין דברים אלה לבין דברי ספר הבהיר על הכוחות המהווים את האילן של הקב"ה. באיזו דרך הניעה המיעוט העוססית לס' הבהיר – קשה לומר, אבל ברור הוא, שאין ללכת בדרך של בער ולגלות בס' הבהיר שיד של מדרש חכמים קדום. כנוגע למיתוס העוססי מן הדין להזכיר את הסיפור האיראני Bundahishn, 14, שלפיו הווג הראשון של בני האדם 'נתהפכו מדרמות צמח לדרמות אדם'. גם עתה, 'כדונמה זאת צומח עץ שפירותיו הם עשרת מיני האדם'. הדימויים המקראיים של הצדיקים לעץ שתול' (תהלים א, ג) ושל אנשי יהודה לינטע שעשועי' (ישעי' ה, ז) וכן 'מסעת עולם' שבמגילות מדבר יהודה (ר' ליכט, מגילת ההודיות, תשי"ז, עמ' 131 ואילך, והגל, מגילת הסרטים, תשכ"ה, עמ' 168) והלשון 'חיי עולם נטע בתוכנו' – אינם שייכים לכאן.

65. ריקר יד, כ, עמ' שב'... כך הקב"ה, מסקידין לו הבריות טסה של לבנונית בחשיי. והקב"ה מחזיר להן נפשות שלימות בסרהסיא', ור' לעיל הע' 55.

שונים. שרעיון הסרי-אקויסטנציה של הנפש רוח גם ביהדות, הן בזו של הספרים החיצוניים הן בזו של ספרות חז"ל גופה. הרעיון על קיום קודם של הנשמות של אפלטון<sup>66</sup>, וכפי שהורה בהשפעתו פילון<sup>67</sup>, הוא חלק מן ההשקפה הכללית הדואליסטית, שהעמידה זה מול זה חומר ורוח; כלומר, העולם הנשמי, המופיע לעינינו, ועולם האידיאות, הצורות והכוחות הקיימים לפני התגשמותם. לפני היוחס לעצמים הנראים לעין. אותן אידיאות בלתי תלויות הן לגמרי בתופעות חומריות של העולם, כי הן קדמו לקיומו. הרע שבועולם קשור בחומר, והחטא של האדם קשור בגוף. את החטא אפשר להכניע רק ע"י מלחמה בגוף וע"י הפרדת הנפש ממנה. ובלשון אפלטון: 'דווקא זהו עיסוק הפילוסופים – החרת הנשמה ובירודה מן הגוף'<sup>68</sup>. הקיום הקודם פירושו אלמוות, ואילו על מה שקיים ונראה לא חל אלמוות, אלא הוא חולף. ניגוד דומה בין חומר ואידיאה אין למצוא בדברי חז"ל. כהשקפה היוונית הנפש הרציונלית הקיימת קודם היא העושה את אישיות האדם. ההבחנה בין נפש רציונלית לבין נפש אי-רציונלית אינה ידועה לחז"ל. הנפש היא רק חלק של האדם העתיד להיברא, רוח החיים, שנפח האלהים באדם, שנוצר מן האדמה. המחשבה היוונית מצאה את ביטוייה המושלם בדיאלוג 'פידון', האומר שעסקה של הפילוסופיה הוא שחרור הנשמה מן הגוף. שלא כמו במחשבה היוונית – אין חז"ל מדברים על 'אלמוות' של הנשמה, אלא על תחיית המתים. האדם מת, אלא שהוא עתיד לקום לתחייה. המונח 'אלמוות' אינו נמצא בדברי חז"ל, וכשהביאו את תרגומו של עקילס לתהל' מח. טו' על מות – *αθανασία*, פירושו על עולם העתיד, 'שאין בו מות'<sup>69</sup>. אצל פילון קיימת גם אמונה בגלגול הנשמות: הנשמה נצחית היא ועוברת מאדם לאדם או מאדם לבהמה. לעומת זאת אין בדברי חז"ל כל רמז לגלגול נשמות. אצל הפילוסופים פיתאגורס ואפלטון נתפסה דעה זו של התלבשות הנפש בגופים שונים כעונש, והאידיאל הוא בהתבדלות הנצחית. כלומר בהפסקת תהליך זה של התלבשות הנפש בגוף. מכיוון שלדעת אפלטון העיקר הוא כמלכות האידיאות הנצחיות. הרי יכולתו של האדם להשיג אידיאות אלה היא הוכחה, שהנפש שייכת למלכות זו. ומכיוון שהאידיאות אינן מושגות ע"י החושים, אלא ע"י הזיכרון. הרי זה מאשר את הקיום הקודם, כי הזיכרון כא מן המצב, שהנפש עצמה הייתה קיימת כאידיאה. הנפש הנצחית מתגלגלת, עד שהיא משיגה את הודככותה. ורק ההפרדה הגמורה מזכה אותה בעולם האמת.

66. על הרקע הכללי לתפיסתו של אפלטון ר' E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, עמ' 208 ועמ' 215 ואילך. ועל ההבדלים שבין הדיאלוגים השונים בנושא זה – ר' W.K.C. Guthrie, *Plato's view on the Nature of Soul*, III, *Entretiens*, 1955, עמ' 3-19.

67. ר' ה' וולספון, *I, Philo*, עמ' 381 ואילך.

68. מידן 67, מהר' י"ג ליבס, ח"ב, עמ' 21.

69. יר' מגילה ס"ב ה"ג, ענ"כ.

## האדם

נפצה כעת לאותם מקורות, שחשבו בהם לגלות אה רעיון הקיום הקודם של הנשמה. ברם לפני שנעניין בדברי חז"ל, נפתח כס' חכמת שלמה, שמחברו הושפע מן הפילוסופיה הפטואית, ואולי גם מאפלטון, ושגם סברו למצוא בו את רעיון הפריי-אקזיסטנציה. בדבריו 'הן בנפש עיקשה לא תבוא חכמה, ולא תשכון בגוף מתמכר לחטא' (א.ד.), 'כי גוף בן חלוף יכבד על הנפש, ומשכן חומר ידכא שכל רב עשונות' (שם ט, פו) – אמנם מעמיד המחבר של חכמת שלמה על הניגוד שבין גוף בן חלוף ומשכן חומר לבין הנפש והשכל, שהראשון מכביד ומדכא את האחרון. ויש כאן משחק מלים המזכיר לכאורה את אפלטון (שם ט, פו): 'נער יסה (הגוף הוא קבר לנפש), אבל דווקא בפסוק המכריע (שם ח, יט–כ): 'נער יסה מראה הייתי, ונפש טובה נפלה בגורלי, יותר נכון בהיותי טוב באתי לתוך גוף טהור', מדובר על 'גוף טהור', האישיות קשורה בגוף. הנפש הטהורה נפלה בגורלו, ואין הבחנה בין גוף לנפש; הוא אישיות שלמה: נער יסה מראה הייתי. מדובר כאן על הקיום הקודם של הגוף באותה מידה כמו על הקיום הקודם של הנפש, כפי שהעיר יצחק היינמן. אם כן, אפילו בעל חכמת שלמה עדיין הוא יהודי יותר מאשר אפלטוני או יווני, ואין כאן רעיון על קיום קודם. בפסוק 'הן בנפש עיקשה לא תבוא חכמה וכו'' אין למצוא, לדעת היינמן, בריחה מן הגוף. אלא את המסקנה, שרק גוף טהור ונפש טהורה יכולים לצפות לחכמה. את רעיון הפריי-אקזיסטנציה רצו למצוא בדברי ר' אלעזר המודעי 'מה תצחק אלי על בני אני צריך צוות' על בני ועל פועל ידי תצוותי' (ישעי' מה, יא) והלא כבר מוכנים הם לפני מששת ימי בראשית, שג': אם ימושו החקים האלה מלפני נאם ה', גם זרע ישראל ישכחו מהיות גוי לפני כל הימים (ירמ' לא, לו). לאמיתו של הדבר אין התנא אומר אלא שבחירת עם ישראל ונצחיותו צפויות היו מששת ימי בראשית. מדובר כאן על הידיעה הקודמת של אלהים, ולא על קיום קודם של הנשמה.

סימוכין לרעיון זה נמצא רק במאמריהם של אמוראי א"י מן המחצית השנייה של המאה השלישית: 'כי את אשר ישנו סה. אמר ר' אבהו בשם ר' שמואל בר נחמני: למה כתיב "כי את אשר ישנו סה וגומר ואת אשר איננו סה" לסי שהנשמות היו שם, ועדיין גוף לא נברא, לכך לא כתיב בהן עמידה'; "עמנו עומד" אין כתיב כאן, אלא "עמנו היום" – אלו הגשמות, שעתידין להבראות,

70. ר' F. C. Porter, The Pre-Existence of the Soul in the Book of Wisdom and in the Rabbinical Writings, The American Journal of Theology, XII (1908), עמ' 115–153.

71. ב' Poseidonios' metaphysische Schriften', Breslau, 1921, הקדיש פרק מיוחד לס' חכמה שלמה Die griechische Quelle der 'Weisheit Salomos', עמ' 142 (פרק זה נדפס גם בנספח ביארהסברייכט, כרסלאו 1921).

72. מכירי-מס' דריה סיג, עמ' 99; R. Meyer, Hellenistisches in der Rabbinischen, Stuttgart, 1937, עמ' 48 הע' 1.

73. תנח' נאבים נ; ור' שם יתרו יא בשם ר' יצחק.

שלא נאמר בהן עמידה, שאף הן היו ככלל'. הדרשן שואל, מדוע כתוב כראשונה 'עומד היום', ואילו אצל 'את אשר איננו' לא כתוב 'עומד'. והתשובה היא, שהיו שם כל הנשמות שעתידות להיברא, אלא שהתורה מבחינה בין הנשמות שכבר נתלבשו בגופים, שעליהן נאמר 'עומד היום', לבין אלה שעדיין לא נתלבשו בגופים. מאמר זה מניח קיום קודם של הנשמות, אבל אין עיקר עניינו ברעיון זה כשלעצמו אלא בהדגשת נוכחותן של נשמות ישראל של כל הדורות בשעת מתן תורה. בן דורו של ר' אבהו, רב אסי, אמר: 'אין בן דוד בא, עד שיכלו כל נשמות שבגוף, שנאמר: כי רוח מלפני יעטף (ונשמות אני עשיתי) (ישעי' גז, סז)'. את הביטוי 'גוף' מפרש רש"י: 'אוצר יש ושמנו גוף, ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות להולד ונתנם לשפ"י'. ברם ניתן לפרש את דברי רב אסי גם בדרך אחרת, על יסוד המאמר המקביל לו: 'ר' תנחום בר חיאי, וא"ל בשם רבנן: לעולם אין מלך המשיח בא, עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה להבראות, ואלו הן הנשמות האמורות בספרו של אדה"ר"י, לא נאמר כאן, שהנשמות קיימות כמקום מסוים. לפי זה ייתכן, שגם כ"ל נשמות שבגוף' במאמרו של רב אסי הכוונה לנשמות שנועדו להתלבש בגופים. על כל פנים גם ממאמרו של ר' תנחום אנו למדים, שהנשמות נועדו לכך מימי בראשית. משמעות מיוחדת גם מעבר לנושא דיוננו זה נודעת לדרשתו של ר' לוי לפסוק 'עשה אדם': 'ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: בנפשותן של צדיקים נמלך, ה"ה: המה היוצרים ויושבי נטעים וגדרה עם המלך במלאכתו יסבו שם (דה"א ד, בג) ... "עם המלך במלאכתו יסבו שם", עם מלך מלכי המלכים הקב"ה יסבו נפשותן של צדיקים, שבהן נמלך וברא העולם' (ב"ר ס"ח ז, ע"א). כאן מדובר על קיום הנפשות לפני בריאת העולם, להבחנה שבין נפשות צדיקים לבין נפשות רשעים נשוב לדון בהקשר אחר.

חוקרים אחדים דימו למצוא את עניין 'אוצר הנשמות' שעתידות להיבראות בדברי תנאים החולקים, לדעתם, במספר הרקיעים. אבל הדבר עלה בידם רק מתוך התעלמות מבידור הגוסס, ולאמתו של דבר גם מקור זה מאשר את מה שאמרנו, שאין הרעיון נמצא לפני המאה השלישית. הכוונה למחלוקת שבתלמוד הבבלי (חגיגה יב ע"ב): 'א"ר יהודה: שני רקיעים הן, שנאמר... ר"ל אמר

14. יבמות סב ע"א ושם סג ע"ב, בע"ז ה ע"א בשם ר' יוסי, אבל בכ"י הספרדי שהול' ש' אברמסק: רב אסי; ור' שם דף ע"א, בנדה יג ע"ב לפנינו ר' יוסי, ובכ"י מינכן: רב יוסף. י' קלחטר, הרעיון המשיחי בישראל מראשיתו ועד חתימת המשנה, מהד' ג, תל-אביב תש"י, עמ' 234, קיבל בפשטות את הגוסי: ר' יוסי, והקביל ל'עוף' את 'אוצר הנשמות' שבברוך הסורי ל, ב, ועזרא הרביעי ז, כט-לב, אבל שם מדובר על הנשמות שלאחר המיתה, ר' להלן עמ' 211.

15. זה לשון רש"י ע"ז ה ע"א ד"ה עד, וביבמות סג ע"ב, ד"ה טף ('סרעד שחוצץ בין שכניה למלאכים ושם רוחות נשמות...'), ובנדה יג ע"ב, ד"ה שבטף ('חדר כי נוף שם מקום המיוחד לנשמות...'); ור' אוצר הנאותים ליבמות, עמ' 220; ובערוך השלם, ח"ב, עמ' 335; בתשלום הערוך, עמ' 128; ובסדרוש ס' יצירה לר"י אלברצלתי, עמ' 208.

16. ב"ד כד, ד, עמ' 233 ושם הע' 4; ור' רק"ד טו, א, עמ' ש"ס.

שבעה... ערבות, שבו צדק משפט וצדקה גנוי חיים וגנוי שלום וגנוי ברכה ונשמתן של צדיקים ורוחות ונשמות שעתיד להיבראות וטל שעתיד הקב"ה להחיות בו מתים. צדק ומשפט, דכתיב... צדקה, דכתיב... גנוי חיים, דכתיב... וגנוי שלום, דכתיב... וגנוי ברכה, דכתיב... נשמתן של צדיקים, דכתיב: והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך; רוחות ונשמות שעתיד להיבראות, דכתיב: כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי, מתוך הנחה, שר' יהודה הוא התנא ר' יהודה בר אילעי, עמד בכר"ע על הקושי, שר"ל מופיע כבר-פלוגתא שלו ולכן שיער שר"ל השתבש מר"ם, בר-מחלוקתו העיקרי של ר' יהודה. התוקריים, שנשארו ונתנו במחלוקת זו טמכו על בכר, אכל בכתב-יד מינכן של הבבליים וביהגדות התלמוד (קושטא רמ"א) נאמר במפורש 'אמ' רב יהוד' אמ' רב: ב' רקיע' הן... ריש לקיש אמר: ז'...; וגם בדפוס הראשון של 'עין יעקב' נאמר במפורש 'רב יהודה' ובהמשך 'ריש לקיש', גם במקורות המקבילים מייחסים מאמרים אלה לאמוראים.

אמנם מזכר 'אוצר של נשמות' כבר בתקופת התנאים, אבל רק במשמעות של מקום, שנשמותיהם של צדיקים שמורות בו אחר פטירתם. לא שאלת מקורה של הנשמה ודרך התחברותה בגוף מעסיקה את התנאים, אלא שאלת גורלן של נשמות הצדיקים והרשעים. דרשות אלו צמודות לספוקים, שלכאורה ניתן ללמוד מהם על גורל אחד לכל הנשמות. כגון: 'מי יודע רוח בני האדם וגו'' (קהלת ג, כא), תני: אחת נשמתן של צדיקים ואחת נשמתן של רשעים כולם עולות למרום, אלא שנשמותיהן של צדיקים הן נתונות כאוצר, ונשמותיהן של רשעים מסורפות בארץ, שאמרה אביניל לדוד כרות הקדש (ש"א כה כס): והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים. יכול אף של רשעים כן ת"ל: ואת נפש אויבך יקלענה בתוך כף הקלע. מסרונא שאלה לר' יוסי בן חלפתא, אמרה לו: מה הוא דין כתיב 'ומי יודע

77. אגדות התנאים, כ"ב, ה"א, עמ' 43 הע' 21.

78. Porier במאמרו תג"ל, עמ' 253, הע' 87; R. Meyer בספרו תג"ל, עמ' 53 הע' 8. וכן גם Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, H. Bietenhard, Tübingen, 1961, עמ' 8.

79. הרבר לא ציין ברקים, וכ"ה בספר אוצר הכבוד לר' טודרוס הלוי, סאסמאר, תרפ"ו, לת ע"א.

80. ברבר, ב' לב ר"ב אמר: ב' רקיעין הם; בש"ס קיד ב' רבנן אמרו: שני רקיעין הם... רבוחיו אמרו: שלש... ר' אלעזר אומר: שבעה הן...; ור' מ"ש ב' שרירי תחומא ילמדנו, קבץ על יד ס"ו (תשכ"ו), עמ' 17 הע' 17. רק באבוד-ג' נ"א סל"ו עמ' 110: ר"מ אוסר: שבע רקיעין הן... תראה, שכל הענין שם תופסת מאחרת הוא. אף לו מקבילה בנ"ב, ר' במבואו של שכטר, עמ' 23. ור' א' סנזקלש"ן, מבוא למסכתות אבות ואבות דר', נתן, נ"ז חרק תשי"א. וכן נמצא בספר ראיות יחזקאל, חזרטהיימר, בתי מדרשות, ח"ב, עמ' קל: 'אר' לר' משום ר' יוסי מעתה שא' (שאמר) ר' מאיר, קשה להכריע לטובת מסורת זו לאור כל העדים תג"ל, אבל איך שלא יהיה, אף לשני המקורות האחרונים חשיבות לענינו, שכן באבוד-ג' לא נמצא דבר על אוצר הנשמות, ובספר ראיות יחזקאל הוא נזכר אח"כ בעמ' קלג, וברור שנלקח מן הנמרא בחנינה.

רוח בני האדם העלה היא למעלה". אמר לה: אלו נשמותיהן של צדיקים, שהם נתונות באוצר. אמרה ליה; ומהו דין דבתיב "רוח הבהמה יורדת היא למטה לארץ"? אמר לה: אלו הן נשמותיהן של רשעים, שהן יורדות למטה. שני (יתחקאל לא סו) "ביום רדתו שאולה האכלתי כסיתי עליו את תהום" ("קה"ר ג, בא). ר' יוסי בן חלפתא מיישב את הפסוק הסקפטי שבקהלת עם תורת השכר והעונש. כוונה זו מונחת גם ביסוד ררשתו של ר' אליעזר בר' יוסי הגלילי: "יסקוד ה' אלהי הרוחות לכל בשר"... ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר... שכל זמן שאדם נתון בחיים נפשו פקודה ביד קונה... מת, נתונה באוצר, שנאמר: והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים... שומע אני, בין צדיקים בין רשעים. ת"ל: ואת נפש אוריך יקלענה בכף הקלע". גם ברייתא, המדברת על הכנסת הנפש לגוף והמשתמשת במשל 'בגדי מלכות' לנשמות, מוכירה את המלה 'אוצר' רק לגבי הנשמות הנפרדות מן הגוף לאחר המוות, ולא לפני יצירת הוולד: "ת"ר: "והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה". תנה לו כמו שנתנה לך בטהרה, אף אתה בטהרה. משל למלך ב"ו, שחלק בגדי מלכות לעבדיו. פקחין שבהן קיפלום והניחוהם בקופסא, טפשים שבהן הלכו ועשו בהן מלאכה, לימים ביקש המלך את כליו. פקחין שבהן החזירוהו לו כשהן מוגהצין, טפשין שבהן החזירוהו לו כשהן מלוכלכים. שמח המלך לקראת פקחין, וכעם לקראת טפשין. על פקחין אמר: ינתנו כלי לאוצר, והם ילכו לבתיהם לשלום; ועל טפשין אמר: כלי ינתנו לכובס, והן יתחבשו בבית האסורים. אף הקב"ה על גופן של צדיקים אומר: יבוא שלום ינותו על משכבתם (ישע' נו, ב); ועל נשמתן הוא אומר: והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים, על גופן של רשעים הוא אומר: אין שלום אמר ה' לרשעים (ישע' מת, כב), ועל נשמתן הוא אומר: ואת נפש אוריך יקלענה בתוך כף הקלע". מקבילה מעניינת לברייתא שהבאנו נמצאת בספר עזרא הרביעיני, שנכתב במקורו בעברית, וכל החוקרים מאותדים בדעה, שזמנו אינו מאוחר משנות התשעים של המאה הראשונה לסה"ג, כלומר זמן קצר לאחר החורבן: "ועל המות [זה] הדבר, כאשר יצא המשפט החרוך מאת העליון על מות האדם בצאת הנפש מן הגווייה

81. ספרי כמדבר סי' קלט, עמ' 185; ור' גם ספרי דברים סי' שמד, מהר"ם סיקלשטיין, עמ' 401: "אלו נשמותיהם של צדיקים שהן נתנות באוצר".

82. שבת קנב ע"ב. בהמשך מובאת שם ברייתא: "תניא, ר' אליעזר אומר: נשמתן של צדיקים נצחת תחת כסא הכבוד, שנאמר: והיתה נפש אדני... של רשעים ונשמות והולכות...". ר' אליעזר אינו משתמש עדיין בביטוי 'אוצר' או 'עץ', ור' גם אבות דרבינו ג' ס"ב, עמ' 50. ועל הביטוי "נשמות" ר' ש' ליברמן, *Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature*, H. A. Wolfson Jubilee Volume, Rabbinic Literature, ירושלים תשכ"ה, עמ' 497 ואילך, ור' להלן עמ' 500.

83. ז, עח-קא, מהר"ם Bensly עמ' 32-34 והבאתי בפנים את תרגומו של א' כהנא, עמ' תרל; על הקבלה זו כבר הצביע F. Rosenthal *Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's*, Leipzig, 1885, עמ' 64; ור' ברוך הסורי כא, כג; ל, ב, ושם מדובר על 'אוצר'.

## האדם

לשוב אל אשר נתנה לסאר כבוד עליון בראשונה. ואם יהיה איש מאשר בזה ולא שמרו דרך עליון. ומאשר מאסו בתורתו. ומאשר שנאו את יראי אלהים. הנשמות ההן אל המעונות לא תבואנה, כי משוטטות תהיינה מאו בעיניו והן כואכות תמיד ועצובות בשבע דרכים... ואשר שמרו דרך עליון. זה משפטם. כאשר יכדלו מן הכלי הנשחת... על כן זה יהיה דברם... המערכה הרביעית. אשר יבינו את המנחה אשר ינחו עתה בהיאספם אל מעונותיהם בשקט רב. והמה נשמרים בידי מלאכים... ה'מעונות' וה'אוצר' הם מקום לנשמות אחרי מות האדם. על כל סנים המאמרים הנ"ל רחוקים הם מדברי האמורא ר' לוי שהבאנו (לעיל עמ' 164). שכן מדובר בהם על נשמותיהם של צדיקים. שכאות לאוצר רק לאחר שהוכיחו בעודם בחיים שהם צדיקים, ואילו במאמרו של ר' לוי עדיין לא נתלבשו בגוף. ר' לוי קרוב לתפיסה האפלטונית. כפי שמצאנוה בדברי פילון. אבל גם הוא לא אמר. שהמצב האידיאלי של הנשמות הוא כשאינן מחוברות לגוף; גם לדעתו תסקיד כל הנשמות הוא להתחבר לגוף. רעיון הפרי-אקוויסטנציה כפי שהוא מופיע בדברי האמוראים במאה השלישית. וגם בצורה ובניסוח שניתנו לו בסוף המאה הראשונה. או בראשית השניה לספה"נ. בספר חנוך הסלאבי וכספר כרוך הסורי. נשאר שונה בעיקרו מן ההשקפה היוונית-סילוסטית<sup>84</sup>; אין הוא נובע מתפיסת הניגוד היסודי שבין רוח לחומר. הנשמות שב'גוף' אינן יורדות ממעלתן. ואינן משתנות על ידי עצם התחברותן בגוף. בדברי חז"ל משתלבת השקפת הקיום הקודם בתפיסת הידיעה הכוללת של אלהים. שהקיסה את כל האדם. את גופו ונפשו. בחינת 'גלמי ראו עיניך ועל ספרך כולם יכתבו' (תהל' קלט. טו). יחד עם זאת הביאו הספקולציות על הקיום הקודם של הנפש לשינוי-מה בהערכת היחס שבין הנפש לגוף ולמידת אחריותם למעשי האדם. בעוד שר' ישמעאל המשיל את המשל על החיגר והסומא כדי להסיק. שהקב"ה 'מחזיר נשמה לגוף ודן אותם כאחד'. הרי נמסר בראשית תקופת האמוראים משל 'לכהן שהיו לו שתי נשים. אחת בת כהן ואחת בת ישראל. ומסר להן עיסה שלחרומה וטימאווה. והיה מדין עם בת כהן ומניח את בת ישראל. אמרה לו: אדונינו כהן. לשנינו מסרת כאחת; למה את מדין עימי ותניח את זו? אמ' לה: את בת כהן. ואח למודה מבית אביך; זו בת ישראל. ואינה למודה מבית אביה. לפיכך אני מדין עימך. כך לעתיד לבוא הקב"ה אומר לנפש: למה חטאת לפני? אמרה לפניו: רבוננו שלעולם. אני והגוף חטאנו כאחד; למה את מדין עימי ותניח את זו? אמ' לה: את מן העיליונים. ממקום שאין חוטאין;

84. ס' חנוך ב, ח, מהדו' א. כהנא עמ' קטו 'כי כל הנשמות הוכנו לפני בריאת העולם'. רברי יוסטוס על האסטים, מלחמות ב ח יא, אינם חד-משמעיים בנדן. ברוך הסורי כג' ד' 'אתרא איכא רועמרן' ושם נאמר בהמשך: 'כי רוח' בורא חיים ושאל תאסוף את המתים'. ר' א' מרמורשטיין, מרעיונות הנאולה באגדת האמוראים, מצודה, ח"ב (תש"ד), עמ' 94-105, וליברמן, שם, עמ' 502 הע' 41.

85. ר' Lehrbuch der Dogmengeschichte, Ad. Harnack, מהד' ד, 1931, עמ' 197 ואילך.

## סרק עשירי

ונוף מן התחתונים. ממקום שחוסאין. לסיכך אני מדיין עימך'ם. עיקר האחריות מוסלת על הגסס. כי היא למעלה מכל האיכרים'ם.

דעות אלו על הקיום הקודם של הנפש ועל מעלתה הציגו מחדש את השאלה כדבר זמן התחברותה של הנפש עם הגוף. אמנם ניתן למצוא בהלכותיהם של חנאים דעות על מצבו המשפטי של העובר בבטן אמו, וכן נמצאים מאמרי אנדה, המבוססים על ההנחה, שהעובר הוא בעל נפש פעילה. אבל דיון מפורש ומבואר בשאלה זו נמסר לנו רק מימי ר' יהודה הנשיא בדור־שיח עם אנסוניוס קיסר שהבאנו לעיל. ושלסוף הודה רבי, שהנשמה ניתנת באדם משעת סקידה. ההשקפה הקדומה של התנאים הייתה, שהעובר אינו כריה בסני עצמה. אלא הוא איבר של האם, או בלשון התלמוד 'עובר ירך אמו'. תרגום השבעים, וסילון בעקבותיו, סירשו את הפסוקים שמות כא, כב—כג כמכוונים לעובר והבחינו בין עובר שלא נשלמה צורתו—שאו הגורם למותו משלם קנס בספי—לבין עובר שנשלמה צורתו, שנאמר עליו 'ואם אסון יהיה, ונתתה נפש תחת נפש'. לעומת זאת סירשו התנאים שפסוק זה מדבר על 'אסון' האם—רק אם היא מתה חייב המכה מיתה, אבל אין עונש מיתה בגלל הוולד. לפי השקפה זו שונים במשנה: 'האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד כמעיה ומוציאין אותו אברים אברים, מפני שחייה

86. רק-ר ד, ה, עמ' צ: 'תני ד' חייא...; אכל בשני כ"י: 'תני ר' לר': ובמה-נ לויקרא, מהד' גא רבמוביץ, נז יזק תר-צ, עמ' 86: 'היה ר' לוי משלו משל...'

87. ויק-ר ד, ד, עמ' סז.

88. נטחה זו אתה מטפיעה לא במקורות של תנאים, לא בירושלמי, וגם לא בסי ראשונים האמוראים בבבלי. ברוב המקומות הריהי לשון סתמא דתלמודא. אמנם נמצא ברישן כן ע"ב: 'שני גדולי הדור סירשו את הדבר, ר' יורא ור' שמואל בר רב יצחק; חד אמר: האמורא רבי היא, דאמר: המשחרר חצי עבדו קנה; וחד אמר: מאי טעמא דרבי בהא? קסבר, עובר ירך אמו הוא, ונעשה כמי שהקנה לה אחד מאבריה'. אבל דווקא כפל הלשון מראה, ש'עובר ירך' אמר איש לשון האמורא, אלא לשון הבבלי, אבל האמורא היא אמר רק 'נעשה כמי שהקנה לה אחד מאבריה', וכן הוא בירר ב"ב פ"ג ה"א יג ע"ד: 'אבל אם היתה עברה עשו אותה כאחד מאבריה'. גם חמורה ל ע"ב 'עובר ירך' אמר הוא לשון סתמא דתלמודא, שכן מובאים שם שלוש לשונות בשם רב נחמן, במה חייבת מחלוקתם של ר"א ורבנן. מן הסוגיה חולקת נח ע"א משמע קצת, שרב איש ואמימר השתמשו כבסיר 'עובר ירך' אמר. גם במשפט הרומי נתסם העובר כחלק האם, ר' Partus enim antequam edatur, mulieris portio est: Digesta Iustinianus ו' 4, XXV, vel r' Quia partus in 9.2, XXXV, הוא איש נחשב כאדם; שם Römisches, Th. Mommsen וראה nondum editus homo non recte fuisse dicitur Strafrecht, 1899, עמ' 833.

89. ר' יצחק היינמן, *Philons griech. u. jud. Bildung*, עמ' 390 ואילך; ש' בליקן, *Philo and*  
Harvard Uni. Press, Cambridge (Mass.), the Oral Law, עמ' 130 ואילך.

90. מכילתא דרבי מנחם דנוזיקין פ"ח, עמ' 275–276. את שיטתו של א' ניייר (Urschrift, Breslau, 1857, עמ' 437, שרצה לייחס לר' ישמעאל את דעת השבועים כבר דחד צ"מ מילול, דרכה של תורה, וינא 1861, עמ' 190; ור' ש' הירוביץ, שם הע' 3.



קודמין לחייו. יצא רובו, אין נוגעין בו. שאין דוחין נפש מפני נפש'י. אכל לפני ש'יצא לאויר העולם. לאו נפש הוא'י. וכן 'האשה שהיא יוצאה ליהרג, אין ממתינין לה עד שתלד. ישבה על המשכר, ממתינין לה עד שתלד'י. רק עם התחלת הלידה נחשב העובר כגוף לעצמו'י. אין ספק, שהתנאים הכירו את ההשקפה, שהתייחסה לעובר כלכל חיים, ואמנם במפורש באו להוציא מכלל דעה זו: 'יכול אם היתה אשה עוברת, יאריכו לה עד שתלד? ת"ל: מות יומת המכה. יכול אם היתה בת שלשה חדשים, לא יאריכו לה עד שתלד. אכל אם היתה בת תשעה חדשים, יאריכו לה עד שתלד? ת"ל: מות יומת'י. מתוך ידיעה שבמשפטי נכרים נהגו להעניש בעונש מוות על המתת עובר מסתכרת גם ההלכה הנמסרת כשם ר' ישמעאל. שכני נח נהרגין אף על הריגת עובר'י. בין התנאים אין אנו מוצאים בגדרה של ההלכה מי שידגול במפורש בדעה. שהעובר במעי אמו הוא גוף בפני עצמו, ויחשבוו כנפש. מה שהבבלי אומר על תנא, שהוא סבור, שעובר לאו ירך אמו הוא, הרי הדבר נאמר על דרך השערה'י. גם ניסיונותיהם של חוקרים חדשים לגלות שיטה זו בהלכותיהם של תנאים לא עלו יפה'י, ונראה,

91. אהלות ס"ז מ"ו; ור' תוס' ניטן ס"ד ה"ז, עמ' 328; סנהדרין עב ע"ב.
92. לשון רש"י בסנהדרין שם, ד"ה יצא.
93. ערכין ס"א מ"ד, תוספתא שם ס"א ה"ד; ור' ש' ליכרמן, תוספתא ראשונים, ח"ב, עמ' 275.
94. בבלי שם ז ע"א, ור' נזיר נא ע"א.
95. ספרי ווטא במדבר לה, כב, עמ' 334. ואמנם במשפט היתני נמצאת הבחנה בין עובר לבין עובר לפי מספר חודשי ההיריון, ר' J. H. Lipsius, *Das attische Recht*, Leipzig, 1905-15, עמ' 608-609.
96. סנהדרין נו ע"ב.
97. ר' במקומות שצורנו לעיל, הע' 88, 94, 96, ור' תמורה יט ע"א, ובשיטמ"ק שם.
98. ר' א' אסטוביצר, *Observations in the Criminal Law of the Jews*, N.S., XV (1924-25), עמ' 68-75 ועמ' 85-118; מאמרו 'עמדת העובר בדיני עונשין של ישראל, סיני ש"ו (תש"ב-תש"ג), עמ' ס-לב, אינו אלא תרגום - בשוניים קלים - של המאמר הנ"ל, אעפ"י שלא צוין הדבר במפורש.
99. אסטוביצר, שם עמ' 106, דן באריכות בדברי המכילתא דר"י, מס' דנויקין ס"ח, עמ' 275: 'אבא חנן משום ר' אליעזר אומר: 'וננסו אשה הרה-למה נאמר: לפי שנאמר ויצאו ילדיה', הא למדת שהיא הרה. ומה תלמוד לומר הרה-למה הכה על ראשה או על אחד מאיבריה, שומע אני היא חייב' תלמוד לומר הרה-למה, מיד שאינו חייב עד שיכנה במקום עוברת'. לדעת אסטוביצר אין הלכה זו מתבארת אלא מתוך ההשקפה, שהעובר בטף הוא נפש בפני עצמו. טענה זו הייתה נכונה אילו היה ר' אליעזר נורם כמו ס"ל, שהפגע באישה הרה כנגד בטנה ופגע בעובר, שכבר נמרה צורתו, מות יומת (ר' de spec. legibus, II, 19). אבל ר' אליעזר נראה כמרחיק לכת בדעתו, שהעובר אינו אלא איבר האם, וכשם שחייבים י"ד תחת יד, רגל תחת רגל, רק על קטיעת יד או רגל, ולא על מכה בראש, הנורמת לשתוקה של היד, כך הוא מחייב תשלום על פגיעה בעובר, רק אם הייתה ההכאה 'עליו'. כיצד אף למצוא שום שייכות לשאלתנו בדברי רשב"י, ב"ק ס"ה מ"ד 'שמין את הולדות כמה הן יסין, ונותנין לבעל', וטעמו מפורש ומבואר בירוש' ב"ק ס"ה ס"ו, ה ע"א; ור' בס"י של ר"י לוי לירוש' ב"ק, ברסלר 1911, עמ' 143. ועל שיטת הראשונים, שניסה אסטוביצר להסתמך עליהם, ר' נתיבות

שבתחום ההלכה אין היא קודמת לזמנו של האמורא ר' יוחנן, אף על פי שעקבותיה כבר נודעו במאמרי אגדה של תנאים. בשם ר' יוסי הגלילי נמסר: 'מפי עוללים ויונקים יסדת עוז (תהל' ח, ג), 'מפי עוללים'... אלו עוברים שבמעי אמן, שנ': או כנפל סמון לא אהיה [כעללים לא ראו אור] (איוב ג, סז), וכן אמר ר' מאיר: 'אף עוברים שבמעי אמן פתחו פיהן ואמרו שירה לפני המקום'. אמנם רבי לא דרש כן, אלא אמר "עוללים" אלו עוללים שבחוץ, שנ': להכרית עולל מחוץ (ירמי' ס, כ); יונקים אלו שעל שדי אמן... אלו ואלו פתחו פיהם ואמרו שירה לפני המקום... אבל לא נחה דעתה של האגדה עד שייחסה גם לרבי דעה זו. בעוד שהוא סתם במשנה ושנה 'עוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשיב נססה' (יומא ס"ח מ"ה), ואין שום סימן להתחשבות ב'דעתו' של העובר, הרי מסוּר בתלמוד על 'היה עוברה דארחא, אתו לקמיה דר', אמר להו: זילו לחושו לה, דיומא דכיפורי הוא. לחושו לה ואילחישא. קרי עליה: בטרם אצרך בבטן ידעתין וגו', נפק מינה ר' יוחנן, האגדה כאילו באה להבליט את חידושו של ר' יוחנן, שבעודו בבטן אמו כבר קיים את ההלכה ש'עובר לאו ירך אמו הוא'. באיזו מידה רווחה בין בני דורו של ר' יוחנן ההשקפה על 'חיו' של העובר, מראים המאמרים המביעים הודעות על תוסעות מוסריות שליליות על ידי הדגשת תגובתם של עוברים, כגון: 'אר' אלעזר: כל אדם שיש בו חנופה, אפילו עוברין שבמעי אמן מקללין אותו' (סוטה מא ע"ב). ו'אמר רב חנא בד ביזנא, אמר רבי שמעון חסידא: כל המונע הלכה מפי תלמיד, אפילו עוברין שבמעי אמן מקללין אותו' (סנהדרין צא ע"ב). שניהם הסתמכו על פסוקים, שמופיעה בהם המלה 'אם ופירשו: 'ואין לאום, אלא עוברין, שנאמר: ולאום מלאום יאמץ'. סירוש זה מסתמך על הדרשות לפסוק 'ויתרוצצו הבנים בקרבה' (בראשית כה, בא).

ירושלים לר"ח ד"כעש, מסכת ב"ק, וילנא תר"מ, עמ' 58. וכוודאי אין מקום לייחס לר"ע את הדעה, ש'עובר ירך אמר, על יסוד חולין ס"ד מ'נוכבלי שם עב ע"א; ודברי אפסוביצר שם, עמ' 72 הע' 64 הסנגד כל הראשונים שהביאו, ור' בחידושי הרמב"ן לחולין, מהד' ש"ו ר"כמן, נ"י יורק תשט"ו, עמ' קלט-קמ, ובהמאירי לחולין, נ"י יורק תש"ו, עמ' 270, ובתרי"ס אהלות פ"ו מ"ד, ואשר לדברי ר' יוסי, יבמות פ"ו מ"ג, 'שהעובר סופל ואינו מאכיל' - שאפסוביצר מסתמך עליהם שם וכן בלקץ בספרו הגיל, עמ' 132 - כבר אמר ר' יוסה בירו' שם פ"ו ה"ד, ח ע"ב: 'הדא אמרה - העיבור עשו אותו כמשל לפסול, ולא עשו אותו כמשל להאכיל', ור' בבבלי שם ע"ב ע"א ובהמאירי ליבמות, מהד' ח' אלבק, עמ' 252, ושם הע' נג.

1. תמורה כה ע"א ושיג, ור' להלן עמ' 217 הע' 6.
2. מכילתא דר"י, שירה פ"א, עמ' 120, ור' שם הע' 13 והע' 17, וכוודאי אין מקום למחוק 'הגלילי', כפי שמציע אפסוביצר שם, עמ' 71 הע' 60, רק משום 'שמצא, כי ריה"ג סבור שעובר ירך אמו הוא'. מלבד זה, שלאור הדברים שאמרנו בפנים אין מקום לכל השיטה הוואת של 'לשטיתיה', הרי קשה להניח, שבכל כה"י של המכילתא ובמקורות התלויים בה נוספה המלה 'הגלילי'.
3. יומא פ"ב ע"ב, ושם ס"סור כזה על ר' חנינא, ובירו' שם פ"ח ה"ד, מה ע"א, נמסר ס"סור דומה בשם ר' טרסק.

## האדם

המתארות את מלחמות עשו ויעקב ומאבקייהם המדיניים והדתיים בעודם במעי אמם. תנועת העובר שימשה גם לאפלטון הוכחה, שהעובר הוא יצור היי. הדרשות ל'זיתרוצצו' המניחות חיי תודעה לעובר הן משל ר' יוחנן וריש לקיש ור' לוי. התפשטותה של השקפה זו, שהייתה לכללית, נתנה את אותותיה גם בתחום ההלכה. כדרכה דבקה היא בעיקרון הקיום וזמן רב אחרי שכבר לא גרסוהו באגדה. היינו במציאות. והמשנה הקדומה לא זוהה ממקומה. מתוך שלא נמצאה במסורש מחלוקת חנאים בשאלת 'עובר ירך אמו', ניתן לפרש מחלוקת שונות. כאילו נסבו על נושא זה ולקבוע שפלוני התנא סבור כר' יוחנן, ש'עובר לאו ירך אמו', אלא שבכל זאת נשארו בסוגיות התלמוד סימנים ורמזים לתמורה שחלה.

דומה שלבית מדרשו של ר' יוחנן יש לייחס את התגבשותה של מסכת שלמה על יצירת הוולד, אמנם נוסחה של מסכת זו הגיע אלינו במקורות מאוחרים. אבל כמעט כל הרעיונות והמוטיבים שבה הם משל בני דורו של ר' יוחנן ומשל תלמידיו. המדרש סותח במלים: 'א"ר יוחנן מאי דכתיב "עושה גדולות עד אין חקר נפלאות עד אין מספר" (איוב ס. י)? תדע לך, שכל הנשמות, שהיו מן אדם הראשון ושהיו עד סוף כל העולם, כולן נבראו בששת ימי בראשית, וכולן בנן עין, וכולן היו כמתן חורה'. כאן מיוחסת לר' יוחנן תורת הקיום הקודם של הנשמות בנוסח שנראה כצירוף מאמריהם של ר' שמואל בר נחמן, ר' אבהו, ר' לוי ור' תנחום בר חייה, שהבאנו לעיל (עמ' 165). המוטיב של מלאך הממונה על ההיריון הוא של ר' חנינא בר ססא: 'אותו מלאך הממונה על הריון לילה שמו, ונוטל טסה ומעמידה לפני הקב"ה ואומר לפניו: רבוננו של עולם, טסה זו מה תהא עליה? גבור או חלש; חכם או טפש? עשיר או עניי'. תיאור מצבו של הוולד והתנהגותו במעי אמו לקוח

4. ב"ר סג, ו, עמ' 682 ובמקבילות שצוינו שם, ור' סדר אליהו וזוטא סי"ט, מחד' רמא-ש, נוסחים לסא"ז, רנא חרס"ד, עמ' 26, ובילקש תולדות, רמז ק, בשם מדרש אבכיר.
5. סלוטארכוס, De placitis philosophorum, V, 15; ור' ז' סרנקל, MGWJ, 1859, עמ' 400; אסטוביצר שם, עמ' 115. ובדבר ההשקפות המיוחדות לאפלטון ר' K. Praechter, Philologus, Platon Praformist? כ' 83 (1928), עמ' 18, ושם עמ' 27.
6. חמורה יט ע"א ר' אלעזר (כצ"ל, ר' שיסמ"ק שם) סבר כר' יוחנן... דעובר לאו ירך אמו הוא'.
7. שם כה ע"ב 'תיובתא דר' יוחנן תיבתא' ואח"כ 'לימא תנאי הוא', ואמנם ר"ת מחק מספרו שם 'תיובתא': 'וכתב בתשובה אחת שם בספרים שנכתבו קודם חשם-ח ליג תיובתא... תום' ר' אלחנן לעז: כד ע"ב ד"ה ר"י (הוסיאסין תרס"א, עמ' 55) ור' תום' סנהדרין ס ע"ב, ד"ה עובר, ור' ירו' ב"ק ס"ה ה"ו, שם אומר ר' יוחנן - לפי הגהתו של ר' יוסי בי ר' בון - 'עוברין אין יוצאין בשן ועץ של אימן'. ור' לעומת זאת קידושין כה ע"ב, ועיין ב'נועם ירושלמי' ובנתיבות ירושלים ובספרו של ר"ל ליר' ב"ק שם.
8. תנחומא סקודי אות ג: 'בית המדרש של א' יעלינק, ח"א, עמ' 153 ואילך.
9. ודה סו ע"ב: כב"ר ס"ה אות ח, עמ' 1012, נמצא מאמר של ר' יוחנן, המדבר על 'מלאך הממונה על התאוה', ושם סניג אותו, עמ' 560 בס"ר רב הונא, מלאך בשם 'לילה' נזכר גם בדברי ר' יוחנן, סנה' צו ע"א. מאמר אמברולוגי אחר של ר' חנינא בר ססא - ר' נדה לא ע"א.

מדרשתו של ר' שמלאי<sup>10</sup>; 'למה הולד דומה במעי אמו? לסנקס שמקוסל ומונה, ידיו על שתי צדעיו, שתי אציליו על ב' ארכובותיו, וב' עקביו על ב' עגבותיו, וראשו מונח לו בין ברכיו, ופיו סתום, וסבורו סתום, ואוכל ממה שאמו אוכלת, ושותה ממה שאמו שותה, ואינו מוציא רעי, שמא יהרוג את אמו... ונר דלוק לו על ראשו, וצופה ומביט מסוף העולם ועד סופו. שנא': בהלו נרו עלי ראשי לאורו אלך חשך (איוב כט, ג)... ומלמדין אותו כל התורה כולה, שנאמר: ויורני ויאמר לי יתמך דברי לבך שמור מצותי וחי (משלי ד, ד)... וכיון שבא לאור העולם, בא מלאך וסטר על פיו, ומשכחו כל התורה כולה... ואינו יוצא, עד שמשביעין אותו... ומה היא השבעה שמשביעין אותה? צדיק, ואל תהי רשע; ואפילו כל העולם כולו אומרים לך "צדיק אתה", היה בעיניך כרשע, והוי יודע, שהקב"ה מהור, ומשרתי סהורים, ונשמה שנתן בך סהורה היא, אם אתה משמרה בטהרה, מוטב; ואם לאו, הריני נוטלה ממך'.

במוטיב ידיעת התורה של הולד והשכחתה ממנו עם צאתו לאוויר העולם גילו חוקרים מאז יעללינקי את ἀνταμυσία שבמיתוס האפלטוני<sup>11</sup>, וגם בימינו מוצא יצחק בעריג בדברי ר' שמלאי שיטה 'פלאטונית מובהקת... והכול מתפרש יפה, אם מוציאים את הדברים הנוגעים לשהיית הולד במעי אמו, שהוכנסו על ידי מעתיקים משונים ומאחרים, כי אי אפשר לומר על הולד במעי אמו ש'צופה ומביט מסוף העולם ועד סופו' אלא על הנשמה בלבד, כשהיא עומדת למעלה מכיסת הרקיע כדומה לתאורים ב'פאידרוס' הפלאטוני, ומוכן שבחיים הפרי-אכסיסטנטיים בעולם שלמעלה למדה הנשמה את כל התורה כולה'. עצם הצורך להכריז ללא כל הנמקה על עיקרי עניינים שבמקור כעל דברים 'שהוכנסו על ידי מעתיקים משונים ומאחרים' מוכיח את חולשת הטיעון, מה שנראה לבער כ'אי אפשר' היה לר' שמלאי בחינת אפשר ואפשר, ר' שמלאי יצא לתאר את יצירת הולד במעי האם, הולד על צדעיו, אציליו, ארכובותיו וראשו הוא הצופה מסוף העולם ועד סופו, והוא הלומד תורה, דברים רחוקים מן המיתוס האפלטוני, שנושאו הוא תורת הגמול, והמוטיב המרכזי שבו הוא גלגול הנשמות. הנפש הבוחרת אינה דף חלק, אלא יש מאחוריה ניסיון מן הגלגולים הקודמים, ובחירתה

10. נדה ל ע"ב. תיאור שנה לחלוטין על תחילת העובר - בשם אבא שאול בתוספתא נדה ס"ד ה"ו, ור' בבבלי שם כה ע"א.

11. בתנחומא בוכר תוריע ב: 'כך התינוק הוה, עד שלא יצא ממעי אמו, הקב"ה מצוה עליו: מזה אכול, ומזה לא תאכל, וזה לכם הטמא'; ומשהוא מקבל עליו במעי אמו את כל המצוות שכתורה, אחר כך נולד'. בתנחומא סקודי שם מילין המלאך את הרוח אחרי שהכניסו למעי אמו, ומביאו לן עדן ולגיהנם ומוהיר אותו על שמירת מצוות. ענין לימוד התורה חסר שם, וגם כשיצא לאוויר העולם, נאמר: 'מיר שוכח התינוק כל מה שראה ביציאתו וכל מה שהוא יודע'.

12. מבוא ל'בית המדרש', ח"א, עמ' XXVII, ור' מ' יואל, Blicke, ח"א, עמ' 119.

13. ספר המדרש, B 614 ואלך, כתבי אפלטון, חרנ' י"ג ליבם, כ"ב, עמ' 567 ואילך.

14. לבירורה של תורת אחרית הימים בימי הבית השני, ציין כג-כד (תשי"ח-ט), עמ' 18-19.

## האדם

מושפעת מאותו ניסיון. מזה משתמע, שחיי האדם הם הכנה לחיים העתידיים לכוא לנשמה בגלגולה החדש. ולכן חייב האדם להתאמץ לחיות חיים נכונים. כדי שנשמתו תבחר בחירה טובה. אין זכר וסימן לתורת הגלגול לא בדברי ר' שמלאי. וגם לא במיסוד הארוך על 'יצירת הוולד', אף על פי שנוספו בו מוטיבים המוסיפים במיתוס האפלטוני, אכל שוב בשינויים בעלי משמעות. במדרש היהודי נוטל המלאך הממונה על ההיריון. 'לילה', את הטיפה ומביאה לפני מי שאמר והיה העולם, ומיד הקב"ה גוזר על הספה, מה יהא כסופה, אם זכר אם נקבה, אם חלש אם נבור, אם עני אם עשיר, אם קצר אם ארוך... וכן גוזר על כל קורותיו. אבל אם צדיק או רשע – לא; אלא הדבר ההוא גותגו בידו של אדם בלבד...'. בחירה זו מתבצעת אחרי הלידה, במיתוס האפלטוני בוחרות הנשמות מבין דפוסי החיים השונים את אורת החיים 'שיהיה מנת חלקו בהכרח', ובחירה זו נעשית 'לפי מה שהסכינה הנשמה כחיה הקודמים'. הנכשלים בכחירתם יש שעומדים על טעותם ומתאוננים על מה שכחרו. אבל אין לתלונה זו ולא כלום עם סירובה של הרוח להיכנס לטיפה, כפי שהוא מתואר במדרש: 'פתח הרוח פיו ואומר לפניו: רבונו של עולם, די לי העולם, שהייתי דר מיום שכראני. למה רצונך להכניסני בספה זו פרוחה, שאני קדושה וטהורה. ואני גזורה מגורת כבודך! מיד אומר הקב"ה לנשמה: עולם שאני מכניסך בו יפה יהא לך ממה שהיית דר בו. וכשעה שיצרתך לא יצרתך אלא לספה זו. מיד מכניסו הקב"ה לשם בעל כרחו'. מוטיב הנר הדלוק מעל לראשו של התינוק. וכן עניין המלאך הסוטר על פיו של התינוק שבדברי ר' שמלאי – אין להם מקבילות במיתוס האפלטוני. יתר על כן, בסיפור התלמודי השכחה היא שווה וכללית לכול, בעוד שבמיתוס האפלטוני 'כל אחד חייב לשחות מן המים הללו שיעור מה. ומי שאין תבונתו מצלת אותו שותה למעלה מהשיעור. ועם שתייתו ישכח השוטה הכול'. אין להעלות על הדעת, שר' שמלאי או מחברה האלמוני של המסכת על 'יצירת הוולד' הכירו את

15. מוטיב הטיל בן ערן ובניהם מופיע גם בסיפור על שני חסידים כאשקלון בימי שמעון בן שטח בידר חנינה ס"ב ה"ב, עו ע"ד, ובסיפור על טיורו של ר' יהושע בן לרי, שמקורו כתובות עו ע"ב ושזכה לעיבודים רבים (ר' בית המדרש, ח"ב, עמ' 48; היעוד, הלכות ואגדות ניוארק תרצ"ג, עמ' 142; ש' ליברמן, שקיעין, עמ' 34–41) ובספרים האפוקריפיים הנוצריים, חוק פטרוס וחוק פאולוס. כולם השפיעו מתחום פיתאגוריים, כפי שהוכיח La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine, Isidore Levy, Paris, 1927, עמ' 87 ואילך, 154 ואילך, ושם עמ' 164 ועמ' 192; וראה גם ש' ליברמן, שקיעין, שם, ובמאמרו על חטאים וענשם בספר היובל לכ"ב' נמצבורג, עמ' רמט ואילך.
16. בתנח' פקודי נ חסר המוטיב של פטירת המלאך, ורק נאמר: 'ומכבה לו את הנר, שהוא דלוק על ראשו, ומוציאו לארץ העולם בע"כ. מיד שוכח התינוק...' אבל בנוסח שבביהמ"ד ח-א, עמ' 154: 'ובציאתו מכה אותו תחת חוטמו ומכבה הנר'. מ' נידמן, הנר הדלוק ומוטיב הסטירה תחת חוטמו של התינוק עם המיתוס המצרי על Horus-Harpocrates; ור' גם R. Meyer, בספרו הנ"ל, עמ' 108 ואילך.

המיתום האפלטוני, כפי שהוא כתוב ומונח לפנינו בספר המדינה. הטיסור, שמקורו לפי אפלטון באסיה הקטנה. הגיע אליהם ממקורות עממיים מרוקן מרעיונותיו של אפלטון והולבש לכוש יהודי. קליטתו בעולםם של חכמים באה, לאחר שנתגבשו ההשקפות על הקיום הקודם של הנשמות ועל קיומו העצמאי של העובר כמעט אמו. ברם, דווקא צירוף זה של השקפות ומוטיבים מעיד על העדרה של דיכוטומיה מוחלטת 'גוף – נשמה', האוסיינית להגות האפלטונית.

אמנם מרחק רב קיים בין תורתם של האמוראים על האדם לבין מחשבתם של התנאים הראשונים, ונתפרדה החכילה גוף ונפש. אבל לכלל שלילתו של הגוף לא הגיעו. כמאמרים וכדרשות, שמעמתיים בהם את הנשמה לגוף, אין העימות בא להכלים ניגוד, אלא את חלוקת התפקידים, שצירופם מקיים את האדם. עשרה דברים כגוסו של אדם משמשים את הנפשו, אבל גם הנפש משמשת את הגוף. היא ממלאה זונה אותו, וכשעה שאדם ישן, 'היא עולה ושואבת לו חיים מלמעלן'. הנשמה סועלת למען הגוף גם בשעת השינה. והקשר שביניהם אינו ניתק. מאמר זה מנוגד לדברים ששם יוסף בן מתתיהו כפי אלעזר על השינה: 'כי בשעת השינה אין הגוויה מושכת אחריה את הנשמה. והשעה היא שעת מנוחה נעימה לנשמות העוזבות לנפשן. והן באות כסוד אלהים הקרוב אליהן ומשוטטות ככול וצופות עתידות רבות'. תיאור זה בא לשמש כ'מוסת נאמן' לצדקת ההשקפה, שעם המוות 'תיפטר הנשמה מהסבל המושך אותה אל האדמה'.

ההבדל היסודי בין השקפת חז"ל לבין ההשקפות ההלניסטיות והגנוסטיות כולט דווקא. כאשר הם ובעלי השקפות אלו משתמשים לכאורה כדימויים וכדרכי ביטוי שווים – ובכל זאת אדם אומר את דבר, השוואת מקומה של הנפש ותפקידה בגוף האדם עם יחסו של אלהים לעולם נמצאת בנוסחאות שונות במדרשי האמוראים וגם אצל סילון. אבל במדרשים מסקנת ההשוואה היא: 'תבוא הנפש. שהיא ממלאה את הגוף, תקלס להקב"ה שהוא מלא העולם... תבוא הנפש. שהיא סובלת את הגוף, תקלס להקב"ה שטובל את עולמו... תבוא הנפש, שהיא טהורה בגוף, תקלס להקב"ה שהוא טהור בעולמו... תבוא הנפש, שרואה ואינה נראית, ותקלס להקב"ה שרואה ואינו נראה...'. לעומת זאת מדבר סילון בסגנונו של אפלטון. מעמדו של שכל האדם (ἀνθρώπου νοῦς) כאדם הוא כמעמדו של השליט הגדול (ὁ μέγας ἡγεμῶν) בקוסמוס. הוא רואה ואינו נראה. תשוקת האהבה לחכמה סוחטת אותו מעבר לכל העולם המוחשי. הוא נמשך אל הספנה

17. ר' קיר, ד, עמ' סו ושם הע' 4 צוינו המקבילות.

18. ברכות י"א בדברי ריב"ל לר' סימון בן סוי, ר' דקיס, עמ' 41 הע' ק; ובקטע מתחומא אצל י' מאן, The Bible etc, עמ' ע, בשם ר' תנחומא; ור' קיר, ד, ח, עמ' צו.

19. ב"ר יד, ט, עמ' 133-134: 'ר' יוחנן בשם ר' מאיר'.

20. מלחמות ז ח, ז.

21. ר' קיר, ד, ח, עמ' צו; ור' לעיל הע' 17.

הרמה של כל המושכלות, והוא משול כהולך אל המלך הגדול בכבודו, תיאור זה. הסמוך יותר לתיאור הארום בפאידרוס של אסלסון מאשר למדרש, מונחת ביסודו ראיית הגוף כבית כלא הרוחת גם בפירושו האליגוריים, כגון בפירושו לפסוק שמות לב, כז 'עברו ושובו משער לשער כמחנה. והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו'. "האח" אינו אלא אחי הנפש – היינו הגוף. "הקרוב" אינם אלא החושים השייכים לנפש. אבל הם בכל זאת אויביה, על הלויים להרחיק מנפשם כל הקרוב לבשר, החיים הם חיי מאטר בשביל הנפש<sup>22</sup>. למעשה אין לפילון עניין בחיים אלה, אלא במה שקדם להם ובמה שעתיד לבוא אחריהם. כל מהלך ההיסטוריה הוא תופעה שלילית, שכן הוא אינו אלא תוצאה של ירידה וחטא. דעותיהם של חז"ל גם כשהם מבטאים את הדואליזם האנתרופולוגי, וגם כשהם מבליטים את העתיד לבוא ואת העולם הבא, הרי אינם מתכחשים לעולם הזה, אלהים הוא אלהי ההיסטוריה והמתרחש בה, ובמהלך ההיסטוריה פועל האדם כולו, על גופו ועל נפשו. עקרונות אלו השפיעו, שגם אותם החכמים שגרסו את השניות 'גוף – נפש', לא הסיקו ממנה מסקנות קיצוניות. ביסודה נשארה ביהדות התלמודית, למרות כל ההשפעות והסטיות, תפיסת האחדות של הגוף והנשמה.

כמו התנאים: כן השתמשו גם האמוראים במלה 'גוף' לציין את האדם כולו. 'גוף' בא במקום השימוש 'נפש'. 'רפואת נפש' שבמשנה מתפרש ע"י האמוראים כמרפא הגוף<sup>23</sup>. על התורה אמר ר' יהודה כר' חייא, שהיא סם חיים לכל גופו של האדם<sup>24</sup>. שבתו של אדם הוא לא רק בנשמתו הטהורה, אלא גם בגופו הטהור. כך גם עם מותו של רבה בר נחמני הכריזה בת קול 'אשריך רבה בר נחמני, שגופך טהור, ויצאתה נשמתך כטהור'<sup>25</sup>. באותה לשון נמסרת בכבלי קריאתו של ר' ישמעאל על מות בן אחותו, בן דמה, בעוד שבתוספתא הוא נוקט בלשון 'אשריך בן דמה, שיצאת כשלום מן העולם'<sup>26</sup>. אכל כשהפליגו בארץ-ישראל בקדושתו של תנא,

22. *de opificio mundi*, 69–71; ור' *Die Werke Philo's*, כרך א, עמ' 51 הע' 2. ההשוואה נמצאת גם אצל הסטואיקן ריונינים מככל, *de piet. Philodem.*, מהר' Gomperz, Wien, 1891, עמ' 82, ואצל סוקא, *ep. 65, 24*; וכבר העיר על כך י. כרנמן, *Die Stoische Philosophie und die jüdische Frömmigkeit*, כס' היוכל לכב' הרמן כהן, *Judaica*, Berlin 1912, עמ' 151. אבל מסקנתו, שהרעית שהנפש ממלאת את הגוף, כמו שהקביה ממלא את העולם, הניע לחז"ל מן הסילוטוסיה הסטואית הסופולרית, משום שהיא גרסה את האימאננטיות של האל כעולם, ולא כן חכמי ישראל, אין לה על מה שתסמוך לאור הנאמר לעיל עמ' 30 ואילך.

23. *de ebrietate*, 67; ור' גם *de Abrahamo*, 9–11.

24. ר' אבות ס"א מ"ז, פ"ד מ"ו ועוד, ור' לעיל עמ' 200.

25. נדרים ס"ד מ"ד ובבלי שם מא ע"ב.

26. עירובין נר ע"א.

27. ב"מ סו ע"א.

28. ע"ז כו ע"ב; ור' תוספתא חולין ס"ב הכ"ג; וביה בירר ע"ז ס"ב הי"ב, מא ע"א.

דיברו גם הם על 'אוחו הגוף הקדוש'<sup>29</sup>. האדם החוטא מטמא את גופו ונשמתו כאחד<sup>30</sup>.

הקבלה לתפיסה זו של היחס שבין הגוף והנפש נמצאת בתורת ורתושטרא, כפי שהיא משתקפת במקורותיה של דת זו מתקופת הסאסאנידים<sup>31</sup>. לסי ההשקפה הפרסית, המשותפת לכל המקורות, בניגוד לתורת מני, הגוף והנפש הם אחדות, ושניהם נלחמים נגד כוח השקר. הגוף הוא המכשיר, הוא המלכוד של הנפש. הנפש פועלת באמצעות הגוף, שכן לא תתואר פעולה בלעדיו. הגוף לא נברא, כמו שסבורים אנשי מני, מן החושך, אלא הוא מחומר דומה לנפש. הגוף נחנך לנפש כמו מלכוד לגוף, ואם לא נאה ללכת ערום, כמה לא נאה להופיע כפני היצרן ערום; ולכן ראוי לה לנפש שתקום לתחייה לבושה גוף חדש ומוזר. השקר לוחם כגוף, מטמא אותו, ועל ידי זה הוא רוצה לסחור את שלמות אישיותו של האדם, מוסיב המלכוד מוכיר את המאמר 'שהבאנו לעילוי', המשווה את הגוף לכלים-בגדים. רק האדם הזוכה לגוף בריא זוכה גם לנפש בריאה, ולפיכך על

29. על ר' יוסי בן חלפתא, ירו' יומא ס"ח ה"א, נד ע"ד, ועל קדשתו של הגאון ר' ירו' ניטן ס"ו ה"ב, מה ע"ב. והשווה תשובת איזת ר' אלעזר בר' שמעון לרבי, ב"מ סד ע"ב. ור' ב"ר מה ג, עמ' 449 שם אומרת שרי להנר 'אשריך שאת מדבקת בטף קדוש'. אמנם מצאנו בהקדמה לשיטה שבין אנטונינים לרבי על משפטו של האדם אחרי מותו בנוסח שבמכילתא דר"י שירה ס"ב, עמ' 125: 'שאל אנטונינוס את רבינו הקדוש: בשעה שאדם מת, והנף כלה, הקב"ה מעמידו ברכין! אמר לו: עד שתשאלני על הנף שהוא טמא, שאלני על הנשמה שהיא טהורה'. אבל נראה, שרבי משיב לסי מושגו של אנטונינוס: עד שאתה שואל אותי על הנף – שהוא לדעתך זה שנטמא – ואם הוא כלה, אין מקום לדונן, שאל אותי על הנשמה, אם היא טהורה. ור' לעיל עמ' 197, ור' גם ספרי דברים ס"ו שו בדברי ר' סימא.

30. ר' מדרש תהלים נ"א, ב, עמ' 281: 'מכאן אתה למד, שכל מי שעובר עבירה כאילו מיטמא בנפש מת... וכי נטמא דוד אלא בעון שהנפש הוא חלל...'. ובילקש-תהלים רמז תשסד ה"ג, 'אלא העון שהוא חלל הנפש...'. ובילקוט מכירי לתהלים שם, עמ' 280: 'וכי נטמא דוד בעון נפש חלל, אלא בעון שהנפש חללה', ור' א' ביכלר *Studies in Sin and Atonement*, London, 1928, עמ' 313.

31. ההשוואה עם מקורות אלה אפשרית רק לנכי רעיונות, שהם משותפים לכולם, ושלנכס ברור, שהם קניין כללי של תורת ורתושטרא, ולא לגבי מונחים ומושגים השנויים במחלוקת בתסם של המקורות. לסיכך דברי שסטלוביץ, *Die altpersische Religion*, Giessen, 1920, עמ' 157, בדבר השפעתה של תורת Fravashi על מאמרי האמוראים, הניתנים קיום קודם של הנפש אין להם סימוכים יותר מאשר השערתו, שם עמ' 158, בדבר השפעתה על אסלטון. כפי שהראה H. W. Bailey, *Oxford, Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books*, 1943, עמ' 101–119. גדולים הם ההבדלים בין המקורות בדבר עצם סירוש של המושג fravahr או fravashi. הבדלים אלו נגרמו גם ע"י הצורך להעתיק טרמינולוגיה אוטנטית לדיאלקטים של הכותבים וגם ע"י הניסיונות לשמור על המסורת האיראנית העתיקה אנכ התאמתה לספקולציה, שהושפעה ע"י הסילוסופיה היוונית שהגיעה ע"י מתווכים סוריים.

31. עמ' 212 ועל תחיית המתים בלבדשם ר' סנהדרין צ ע"ב, על צניעותם של הסרסים ר' ברכות ח ע"ב ובעותם של אמות שאנשיהם מהלכים ערומים מדובר ביבמות סג ע"ב.



## האדם

האדם לספח את בריאותו הגופנית והנפשית כאחת. הנפש היא בת חורין ואחראית לפני בוראה. האדם שלבש בשר יש לו רצון חפשי, והוא יכול להטיל את רצונו על אחרים. אחורה מזדה ברא את הרצון החפשי, ורצון חפשי פירושו שלטון האדם בתאוותיו. הנפש נבראה כדי שתילחם בכוחות החושך. והגוף משמש כלי מלחמה במאבק זה, ולכן זה מעשה אוילי שלא לשמור על כושרו ויכולתו. מדמים את הגוף לסוס הנושא אותך לקרב, ושום אדם אינו יוצא לקרב, כשהוא רכוב על סוס רעב. כתורה זו אין מקום להערצת הייסורים והאסקיזה. על דעותיהם של חז"ל על האסקיזה נעמוד להלן. כעת נביא רק דוגמה המבליטה בחריפות יתרה את הקשר שבין תורה אסקיסית לבין תפיסת האדם ומהותו, והמראה גם כאילו מידה מאיימת היא על עצם האמונה כבורא ובנברא. בהספה של כת האופיטים, כפי שנשמרה אצל אב הכנסייה היפוליטוס<sup>32</sup>, נאמר, שסוד האדם נגלה רק ליחידים – ליודעים. התחלת השלמות היא הגנוסים. הגנוסים של אלהים היא תכלית השלמות. האדם הקדמון הוא למעשה המהות הטראנסצנדנטלית של האדם, והוא מעבר להבדלת המין, הוא אנדרוגינוס. כשהאדם הקדמון הוליד את בן האדם, הוליד את עצמו. מהותו של האדם היא בורע ובלוגוס. אבל היא גם מתבטאת ברוח וברצון, ומהותו כרוח הוא 'דבר ה' או 'נאם ה'', האדם אוצר בתוכו את כוללות האלים והעולמות והזמנים. כל הטבע שואף לרוח המאיר, כדי להיכלל בחיי האור. מוכן, שזהו רק האדם הפנימי, אבל הוא נמצא בתוך אדם שירד לתהום בירידה המתבטאת בכך, שהוא – האדם החיצוני – נברא ע"י הדמיונוס, ואותה תהום הוא הכאוס והתהוה. האדם האמיתי, אותו רצון ראשון, נמצא בתוך עולם כאוטי, שהוא הגוף הבא מן העפר, והנפש המחיה אותו קשורה אליו, ואינה פורצת את הגוף, אלא קשורה בו כמו בקבר. כל הקיום על כל השאיפות, ובכלל זה הכוח הוריסלי והמוליד, הוא כחלומו של שבו, גאולתו של האדם היא רק כ- *ἀναγέννησις*, כלידה מחדש, שפירושה אינו אלא חזרה לתוך עצמו. הגואל והנגאל זהים, האדם יכול להגיע לעצמותו על ידי לידה חדשה רוחנית, והיא אסקיזה קיצונית, שפירושה ביטול הויקה לחיי המין. הברירה מן הגוף היא הברירה מן הלידה הקוסמית. האדם הגואל את עצמו פותח על ידי ויתור על המיסטריום של הלידה את שערי הקיום הרוחני. האדם נעשה אל, או יותר נכון – האבסטרקציה הקיצונית של המציאות מבטלת גם את האדם וגם את האל. יש רק אל עד כמה שהוא צורה של אדם, ויש רק אדם עד כמה שהוא צורה של אל. אין כמעט צורך לומר, באיזו מידה רחוקות פסקולציות מעין אלו מדרך חשיבתם של חז"ל.

32. R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1961, עמ' 273–279.

33. V, 1, V, 6–11, מהד' תדלנד, עמ' 104–110.

34. *Der Mensch im Gnostizismus*, H. Schlier, בספר *Anthropologie Religieuse*, עמ' 60–70, *Supplements to Numen*, כרך ב, (1955), ור' נס H. Jonas, *Gnosis*, ח-א, עמ' 201 ואילך.

שכל כולה מבוססת על ההסדרה בין וואל הכורא לבין האדם הנברא<sup>34</sup>. ובהיות האדם יציר כסיו של אלהים, אין הוא יכול אלא לראות חיוב בבריאתו.

בסתירה לנאמר כאן עומדת לכאורה הבריייתא: 'תנו רבנן: שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו נוח לו לאדם שלא נברא משנברא. ועכשיו שנברא יספוש כמעשיו ואמרי לה ימשמש במעשיו' (עירובין יג ע"ב). ברייתא זו הובאה על ידי רבים כמקור להשקפה סטימית מוחלטת וגם ציינו לה מקבילות מתחום הספרות היוונית-רומית<sup>35</sup>. עצם ציון העובדה, שהמחלוקת נמשכה 'שתי שנים ומחצה'<sup>36</sup>, ושהיא נסתיימה בהכרעה אחרי שעמדו למניין, אומר דרשני. לא מצאנו בשום מקום ספק הלכה כלפי מחלוקת מסוג זה, ועל אחת כמה וכמה לא עמידה למניין. עצם הבריייתא אינה ידועה משום מקור אחר של תורת חז"ל מלבד הבבלי. שגם בו אין שקלא וטריא בתוכנה, ולא הערה לעניינה<sup>37</sup>. דווקא הכרעה שנפלה ברוב מניין לא נודעו עקבותיה, ואין למצוא זכר וסימן להשפעתה בדברי התנאים. אין היא מתיישבת עם יחסו של הלל

34. ר' בהערותו המצוינות של H. L. Fleischer למלנו של יעקב לוי, ח"א עמ' 288, שבה הוא דוחה את סירושו של הנ"ל, ש'ברא' הוא Denom. von Aussere, כנסיין להקנות לפעל הקדום משמעות של אימנציה סנטיאסטיט 'ברוח הסילוסופים, המיסטיקאים והמקובלים'.

35. Scholien zum bab. Talmud, J. Wiesner, Prag, 1867, ח"ג, עמ' 10, כבר הביא את דברי סלינוס וסוקא. ועל דעותיהם של חכמי יוון ורומא ר' יצחק היימן, Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-romischen Altertum und im jüdischen Mittelalter, Breslau, 1926, עמ' 3 ואילך, ושם עמ' 19 ואילך (= ביארהם - בריכט של הסמינר בברסלאו 1825); ב"ז בכר, אנדות התנאים, כ"א ח"א, עמ' 13; וכן Judaism, Moore, ח"ב, עמ' 485; וכן Le Judaïsme, J. Bonsirven, ח"ב, עמ' 8 - כולם הבינו את המחלוקת כעוסקת במשמעות האדם ובראיתו. שכתר וסינקלשטיין העדיפו להתעלם מכל העניין. א. ביכלר, Studies in Sin and Atonement, 1928 - עמ' 207-211 קושר את המחלוקת בדיון על הספרים איוב וקהלת ואף נטה לקבוע את זמנה לשנים 30-68, אבל אין זאת אלא השערה בעלמא. ליאו בק כמאמרו Hat das überlieferte Judentum Dogmen?, Tubingen, 1938, עמ' 24, מביא את הבריייתא כדי לנח את הסבורים, שיש דוגמות ביהדות, ושכל זאת התעלמו ממקור זה. בידיו של בק הוא משמש כמובן הוכחה, שביהדות גם 'הרוב' אינו יוצר דוגמות, אבל בסירושו ובמשמעותו לא נע.

36. המסטר הוא בלתי מטרם, ור' משולם בעהר, דברי משולם, פרנקפורט תרס"ו, עמ' 49 ואילך, שהוכיח, שבעוד שהשתמשו בכבל לשם ציון מספר שנים מועט ב'שתי שנים ומחצה', הרי במקורות ארץ-ישראל נמצא תמיד 'שני שנים ומחצה'. ור' ש. ליברמן, שקיען תרצ"ט, עמ' 78 (וכעת ש. אברמסון, משיחתם של בני ארץ ישראל', סני תשכ"ח, עמ' כ-כא) ועל המספרים דלאו דוקא במקורות חז"ל, ר' במאמר תהלוכות האגדות לר' יוסף זכריה שטערן, ווארשא תרס"ב סרק יב, עמ' 44, וגם Die, J. Bergmann, MGWJ, runden und hyperbol. Zahlen, 1938, עמ' 360-378.

37. ההד היחיד נמצא בם 'מעשה תורה', ורשא תרמ"ה, ס' שלו ובחזות אליהו, המובא בם מערת המאור לר' אלנקאוו מהר"ג ענעלאו, ח"ד, עמ' 456: 'שלשה סעמים הכרח

## האדם

לגוף האדם (לעיל עמ' 154). לא עם המסופר על רבן גמליאל הזקן 'שהיה מסייל בהר הבית וראה אשה אחת גויה ובירך עליה' – הכוונה לברכה 'ברוך שכן ברא בריות נאות בעולמו' וכוודאי לא עם דברי ר' עקיבא 'חביב אדם שנברא בצלם' (אבות פ"ג מ"ד) ועם אמירתו 'כל מה שעושה הקב"ה הכל לסובה' (ברכות ט"ז). או עם דברי ר' יעקב 'יסה שעה אחת בחשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא' (אבות פ"ד מ"ז). יתר על כן. היא סוחרת להלכה המשותפת לב"ש ולב"ה 'לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים' (יבמות ס"ו מ"ז); וב"ש הם שאמרו 'והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה. שנאמר (ישעי' מה. יח): לא תהו בראה לשבת יצרה'. וב"ה חזרו להורות כב"ש. ושניהם ראו בפריה ורביה 'תיקון העולם' (גיסין פ"ד מ"ה). בנוסחה 'נזח לו שלא נברא' השתמש ר' תימא לנבי הלמד שלא לעשות. משמעותו הקונקריטית היא: מוטב היה לו שלא יהיה. ובלבד שלא לעבור עברה זו; בדומה למה שנמסר בשם ר' שמעון בן יוחי – ולדעת אחרים בשם ר' שמעון חסידא או בשם רב – 'נזח לו לאדם שימסור עצמו לתוך כבשן האש. ואל ילבין סני חבירו כרבים'; ולמדו היכר מתמר. שהייתה מוכנה לצאת לשרפה. כדי שלא להלבין את פני יהודה. בין האמוראים מוסרי המאמר נזכר גם ר' יוחנן. ור' יוחנן הוא גם כעל מאמר מקביל לזה של ר' חייא: 'הלומד שלא לעשות נזח לו אילו נהפכה שליתו על פניו. ולא יצא לעולם'.<sup>37</sup> נוסחאות אלו הן מעין קללה לעוברי עברה ולנכשלים בחטא. וכבר השתמש בה ישו במאמרו: 'המכשיל אחד מן הקטנים האלה המאמינים בו נזח לו שיתלה פלח רכב על צווארו. וסבע במצולות ים'.<sup>38</sup> כשנכדו של ר' יהושע בן לוי היה לו בלע. ובא אחד ולחש לו בשם ישו בן פנדרא והבריא. אמר ר' יהושע בן לוי: 'נזח היה ליה אילו מיית'.<sup>39</sup> כצורה כללית יותר נאמר במדרש: 'נזח לרשעים שיהו סומין. שעניהם מביאין מאירה לעולם'; והדרשן מסתמך על 'בני האלהים'. על חם. על שרי סרעה. על שכם ועל בלק.

יוצא מלפני הבה בכל יום ואומר: נזח לו לאדם שלא נברא. ועכשיו שנברא. יספסס במעשיו רעשה רצון קתר; ועל 'חוסת אליהו' ר' שם. עמ' 452 ח' ו.

37. ירר ע"ז ס"א ה"ם, מ ע"א; בירר ברכות פ"ט, יג ע"ג רק: 'שראה אשה נרה נאה'. ולעסח הברכה ר' ש' ליברמן, תוספתא כסוטה ח"א, עמ' 108.

38. ר' קר ל"ח ה. עמ' תחכו 'חני ר' חיה' ובססרא בחקתי היה, קי ע"ג ברייתא פתמית.

39. ברכות מג ע"ב; כחובות סז ע"ב; סוטה י"ב; בימנס ע"א. בדקים לברכות, עמ' 21, ציין רבינוביץ שבכ"מ חסר 'משום ר' שמעון בן יוחי'. אבל הוא נמצא בכ"מ, ר' רק-ם לב"מ, עמ' 172, וגם בכ"מ לכתובות.

40. ירר ברכות פ"א היה, נ ע"ב; שבת פ"א סוף היא, נ ע"ב; שמור פ"מ אות א. ור"ב השתמש אף הוא בלשון זו: 'ובל העושים שלא לשמה נזח להם שלא נברא' ר' להלן עמ' 343.

41. מתי יח, ה.

42. ירר ע"ז פ"ב ה"ב, מ ע"ד; ושם: 'מה היה ליה אילו מית'; וצ"ל: 'נזח היה ליה'. וכ"ה בירר שבת פ"ד ה"ד, יד ע"ד.

43. ח"ה וז"ב בלק אות ב.

## פרק עשירי

שראייתם הכשילתם. על כל פנים הכיטור 'נוח לו שלא נברא' במקורות הנ"ל לא גלומה בו פילוסופיה פסימית. גם אם נרצה להחזיק באותנטיות של המחלוקת בת שתי השנים ומחצה שבין ב"ש וב"ה, הרי נראה, שלא בהערכת קיומו של האדם עסקה, אלא כיחס לאדם הרשע, שלומד ואינו עושה – שעליו דבר ר' חייא – או על זה שאינו לומד ואינו עושה, רשאים אנו לשער שבית הלל, ה'נוחין והעלובין', סברו בוודאי ברוח רבם, כי גם על כגון אלה אין לומר, ש'נוח להם שלא נבראו', ואם הגיעו בסוף לכלל פיתום – כפי שנתקבל על דעתם של ר' חייא ור' יוחנן – ש'נוח להם שלא נבראו', בחינת 'שמיתתן של רשעים הנאה להן והנאה לעולם' (סנהדרין פ"ח מ"ה), הרי הוקעה עוקצה של הסכמה זו על ידי התוספת 'ועכשיו שנכרא יפספס במעשיו', ובוודאי לא עלה על דעתם לומר, שעצם בריאת האדם היא כישלון. שכן 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו, שנאמר (ישעי' מג, ז): "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו"'.<sup>44</sup> ולא זו בלבד שכל מה שברא' כלול האדם, אלא כדברי ר' נחמיה 'אדם אחד שקול כנגד כל מעשה בראשית'.<sup>45</sup> והם הם דברי המשנה 'כל המקיים גפס אחת, כאילו קיים עולם מלא'. בקיומו של האדם מתבטא היחס שבין הבורא לעולמו, וכלסיו מתבצעות מלכותו והשגחתו.

44. אבות ספ"ו ואבות דר"נ גויא סמ"א, עמ' 134. ור' תוס' יומא פ"ב ה"ה, וש' ליברמן

תוספתא כפשוטה מועד, עמ' 762–763.

45. אביה דר"נ גויא פל"א, עמ' 91.

## פרק אחד-עשר

### על ההשגחה

עניין הגזרה והבחירה היה, לסי עדותו של יוסף בן מתתיהו. אחד מעיקרי האמונה שנבדלו בהם הכיתות בימי הבית השני. לדבריו אמרו הפרושים, 'כי הכול תלוי בגזרה (הימרמיני) ובאלהים, ורק מעשה הצדק (הטוב) והפכו (הרע) נמצא ביד האדם, אפס כי גם הגזרה מסייעת לו בכל דבריו. לעומת זאת אמרו האסיים, כי כל מעשי האדם נגזרו מראש על פי ההשגחה, ואין הוא עושה כלום על פי בחירה חפשית, והצדוקים כפרו בגזרה ובהשגחת הבורא על ברואיו וטענו, כי כל המעשים ניתנו בידי בני האדם. בקדמוניות יח א. ג הוא מוסיף את הסברם של הפרושים לשיטתם: 'הם אומרים כי זהו משפט אלהים, אשר ברצונו וברצון האדם יפתימו מעשי הטוב והרע'. היו חוקרים, שהטילו חשד ביוסף בן מתתיהו ואמרו שהשווה בתיאורו את מידותיהן של הכיתות למידות האפכולות הפילוסופיות, את הפרושים – לסטואיקנים, ואת האסיים – לפיתגוריים. אבל הגה כאו דרכי מחשבתה של כת מדבר יהודה ותורת הגזרה שלה וטפחו לכאורה על פני החושדים, לפחות כשהמדובר באסיים. הזיהוי הרווח של הכת עם האסיים יכול להפתמך על יוסף, ודבריו יוסף מצאו את אישורם בדברי הכת. ברם, האם דבריו על הפרושים

1. מלחמות ב, ה, יד; בתרגומו של י"ג שמחוני, עמ' ק"ס.

2. קדמתיות יג, ה, ט.

3. השוואה זו מפורשת אצל יוסף בן מתתיהו בסוף 'חיי יוסף' ובקדמתיות סו, ה, ד. ועיין בהערות י"ג שמחוני ל'מלחמות', שם, עמ' תר"ג; ובמאמרו של G. Foote Moore ב-"XXII (1929), עמ' 371 ובקיצור בהערות ב-Judaism, Geschichte des jud. volkes, ב, עמ' 460.

4. ר' ד' סלוסר, כת מדבר יהודה והשקסותיה, ציון י ט (תשי"ד), עמ' 96 ואילך; י, ליכס, מגילת ההודיות, ירושלים תשי"ז, עמ' 31 ואילך; הגל, משנ הנדבה בכתביה של כת מדבר יהודה, בקובץ 'עיונים במגילות מדבר יהודה', ירושלים תשי"ז, עמ' 77 ואילך. ור' Biblische Zeitschrift, Schicksalsglaube in Qumran und Umwelt, F. Noetscher, 1959, עמ' 205, ושם 1960, עמ' 90 ואילך. המחבר מנסה לדמות את עמדת אנשי כת ים המלח להשקפה הקאחולית (עמ' 107), אבל הוא מודה שאין למצוא נוסחה כללית

ממציים באמת את כל מה שהורו חז"ל בסוגיה זו? והאם סיכומו הכולל תואם את השקפתם של כלל החכמים, או שמא הוא מייצג רק שיטה אחת, ולאמיתו של דבר נבדלו הדעות בין אישים שונים בזמנים שונים?

המונח 'השגחה' הוא כידוע, חידושם של בני תבון, וחז"ל לא יצרו מונח דומה, אבל את עניינה של ההשגחה מצאו כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים, והם הרבו להתבונן בדרכיה, לעמוד על טיבה ולתהות על משמעותה. שתי פנים להשגחה זו: האחת היא – הנהגת העולם, השלטון בטבע וסיפוק צורכיהם של כל באי עולם. השגחה זו כוללת את כל הנמצאים, גם את הרשעים ואת אומות העולם עובדי עבודה זרה. הפנים האחרות של ההשגחה הם התבוננות כדרכי בני האדם ומעשיהם<sup>5</sup>, כלשון הנביא ירמיה (לב, יט): 'גדול העצה ורב העלילה אשר עניך סקחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכסרי

לתורת הכת בתחום זה (עמ' 108). בדבריו על היהדות שאחר המקרא הוא מוסר את דבריו וזכנמארק בעמ' 108–115.

5. אותו דבר חל על הדיסרטציה של Joseph Wochenmark, *Die Schicksalsidee im Judentum*, 1933, המחבר דן בחיבוריו גם על תקופת המקרא וגם על הסילוסופיה של י"ב, ועד כמה שמדובר בחז"ל, הרי דבריו אינם מניחים את הדעת כל עיקר. המחברת של *Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge*, 1904, מקדישה לדברי חז"ל סתות מחצי עמוד, אבל דבריו על הספרות החיצונית ועל סילק אינם חסרי עניין. על סילק דן במסורת ה' וולסון בספרו *Philo*, חלק א, עמ' 424–462.

6. 'עתר וסומך אתה לכל באי העולם, אבל לי ביותר... ישועה אתה לכל באי העולם, אבל לי ביותר' (מכילתא דר"י, שירה ס"ג; הוצ' הורוביץ-רבין, עמ' 126). ור' צדוק אמר: 'שכל שעה מססיק מוזק לכל באי העולם כדי צרכן ומשביע לכל חי רצון, ולא לבני אדם הכשרים והצדיקים בלבד, אלא אף הרשעים עובדי עבודה זרה' (מכילתא דעמלק ס"א, עמ' 195; ור' שם בש"ג; ועיין בכר, אנדרת התנאים כרך א, חלק א, עמ' 35). ור' גם לעיל, עמ' 16.

7. עיין עוד ספרי דברים ס"ז, שם מסביר רבי שהכתובים דב' יא, יב: 'תה' קכא, ד: מלא ט, ג, אינם באים לשלול את ההשגחה מאומות העולם ומארצות תבל, אלא לעשות את ההשגחה על ישראל עיקר. ועי' E. Sjuberg, *Gott und die Sunder im pal.*, 1939, עמ' 86–89.

8. בר' ד; יר' יו, ט; תה' קלט הוא הימנן על ידיעתו הכוללת של האל; שם צד, ט; ור' בן-סירא כג, לב, חוקר תולדות הדתות R. Pettazzoni, הראה בספרו *The all-knowing God*, 1956, על יסוד חומר השוואתי עשיר, שהרעיון של אל היודע הכול רואה הכול אינו קשור בצורה מסרמת של דת, הוא מצוי בדתות פרימיטיביות פוליתאיסטיות אבל אינו מופיע בכל הדתות המפותחות ואף לא בכל הדתות המתותאיסטיות (עמ' 5). ממילא בטלות דעותיהם של חוקרי המקרא, כמו עונקל, *Die Psalmen*, עמ' 586; המסל, *Gott und Mensch im A.T.*, עמ' 230, שהרעיון על ידיעתו הכוללת ועל נוכחות האל בכל מקום באו לישראל בהשפעת מצרים ובבל. סטצתי מרגיש בצדק, שעצם מושג ה' כשופט, כאל קנא ומשפיע טובה כולל בתוכו את היריעה. הרעיון, הנמצא אצל כל כך הרבה עמים, נולד בישראל בנון המיוחד לתפיסת האלהות שלו (עמ' 108 ועמ' 437), ור' לעיל, עמ' 41 ואילך.

מעלליו. אלהים הוא אל שופט ואלהי צדק. ולסיכך הוא בהכרח מתבונן במעשי בריותיו ויודע את מעלליהם. ורק הבוסר בו אומר 'לית דין וליה דיין'.

אמונה זו בהשגחה כפולה מעוררת כמה שאלות. מה היחס שבין הדאגה לפיטוק צורכיהם של באי עולם לבין ההשגחה על מעשיהם? האם מעשיהם אלה. הגוררים אחריהם עונש או שכר, משפיעים על תהליכי הנהגת העולם, והאדם החפשי לבחור בדרכיו קובע את דרכי ההשגחה המגיבה על מעשיו או שמא גם מעשי האדם אינם אלא פרטים בתוך תהליכי העולם המתנהג על-ידי רצונו של הבורא. גם מעשי הצדיקים וגם מעשי הרשעים נחתכים על ידו. יחד עם שכרם ועונשם, וההשגחה הכפולה אינה אלא 'גזרה כפולה'. אמנם לא גזרת הגורל ולא חוק הטבע. אלא גזרת הבורא? ברצונו לראות. אם ומאימתי שאלו חז"ל בקבלם את אמונת ההשגחה המקראית שאלות מעין אלה. ואלו תשובות השיבו עליהן.

נפתח בדברי ר' עקיבא, ולא רק מפני שמאמרו מצוי בפי כל מי שנוקק לבעייתנו, אלא מפני שדבריו בפרשת ההשגחה הם מצד אחד סיכום של דעה ששלטה בחוגם של חכמים עד ימיו, ומצד שני התכוננות מחודשת מפתמנת בהם. הקשורה. כפי הנראה, במסנה שחל בתפיסתם של רעיונות דתיים אחרים. מאז הרמב"ם נתפרש מאמרו של ר' עקיבא במשנה באבות (ג, טו), 'הכל צפוי והרשות נתונה', כדיון בסתירה שבין ידיעה והבחירה. הרמב"ם עצמו מצא בו גם את יישוב הסתירה על-פי שיטתו. אחרים ראו בו לא יישובה של הקושיה, אלא קביעת שני עיקרי האמונה והחובה להחזיק בהם כאחד. ברם, כבר אחרים ממפרשי המשנה הראשונים לא פירשו 'הכל צפוי' במוכן: 'הכול גלוי וידוע מראש', אלא 'כל מה שאדם עושה בחדרי חדרים הקב"ה צופה ומביט'.<sup>9</sup> וכמו שאמר רבי: 'דע מה למעלה ממך — עין רואה' (אבות ב, א); 'פירוש זה הולם את השימוש בשורש 'צפה' בלשונם של תנאים. אין 'צפה' ידיעת העתיד לבוא, אלא ראיית הקיים והנתון. כמו השימוש שבמקרא 'עיני ה' צופות רעים וטובים' (משלי טו, ג), ר'

9. ר' לעיל, עמ' 23. האמורא ר' שמואל כר רב יצחק מצא דברים שטעים לצד מיעוט בקהלת יא, ס' שמח בתור בילדותך... והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך, כי משמעותם היא — 'לא דין ולא דין, הותרה הרצועה' (ויקרא — סכת אות א, עמ' תרמ"ח; ועיי' ש בשינובה').

10. ר' בפירושו של ר' יתה לאבות שם. ועיי' ג' נטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"ג, עמ' 40.

11. פירוש זה מכאן הרש"י ב'מק אבות' נא ע"ב, בשם רבנו שלמה: בפירוש הנדפס המיוחס לרש"י הלשון 'כל מה... תדרים צפור גלוי לפני הקב"ה'; ובפירוש שבמחזור רטרי: 'הקב"ה צופה כל מעשה בני אדם, שנ': כי עיני ה' משוטטים בכל הארץ'. וכך נס מפרש המאירי: 'רצה באומרו 'הכל צפור', שכל המעשים ידועים לפניו, לא יוכל להתעלם, כענין אמרם: וכל מעשיך בספר נכתבים'. באבדריג: גרא סליט, נח ע"ב, נמסר מאמרו של ר' ע בנוסח: 'הכל צפור גלוי והכל לפי דעתו של אדם'. ועיי' Sayings of the Jewish Fathers, C. H. Taylor, עמ' 59. ור' בס' ר' יצחק בר' שלמה לאבות שם, ירושלים תשכ"ה, עמ' ק"א.

עקיבא בעצמו אמר: 'צושה הייתי כרבן גמליאל ור' יהושע, שכל העם מגענעין את לולביהן. והם לא נענעו אלא ב"אנא ה"י' (סוכה ג. ט). וכך אמר רבן גמליאל: 'צושה הייתי, והיינו בתחום עד שלא חשיבה'י. את השימוש 'צפה' במשמע 'ידע מראש', 'ראה מראש'. כגון: 'צפה ברוח הקדש שעתידין...'. 'צפה הקב"ה שעתידין...'. מצאתי רק בפי האמוראים. גם תוכן המשנה מראה, שר' עקיבא לא בא ליישב את הסתירה בין הידיעה לבחירה, אלא להעמיד את האדם על אחריותו למעשיו. אחריות זו מנומקת בשתיים: ברשות שניתנה לו לאדם לבחור את דרכו ובהכרה שהאדם עתיד ליחן את הדין בפני מי שרואה ומתבונן בדרכיו. על אחריות זו מבסס ר' עקיבא את תורת הגמול (אבות ג. טו).

ר' עקיבא הולך בדרכי הלל, שבבואו מן הדרך ובשמעו קול צווחה בעיר אמר 'מוכסח אני שאין זה בתוך ביתי' (ברכות ס ע"א). מידת ביטחון זו קשורה בהכרה ברורה בחיפוש הבחירה של האדם ובאחריותו המוחלטת למעשיו. וכך הכריז הלל בשמחת בית השואבה: 'אם אני כאן הכל כאן... במקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי'. כרוח דברים אלה פירשו גם את מאמרו של הלל 'אם אין אני לי מי לי'. כמכוון נגד האמונה בזכות אבות: 'אם אין אני לי מי לי, אם לא זכיתי אני לעצמי בעוה"ז, מי יזכה לי לחיי העולם הבא. אבא אין לי, אמא אין לי, אח אין לי, אברהם אבינו אינו יכול לפדות את ישמעאל, אבינו יצחק אינו יכול לפדות את עשו...'. (אדר"ג נ"ב סכ"ו; ספרי דברים, סי' שכס). אמנם ר' עקיבא אינו שולל ערכה של זכות אבות; אדרבה, הוא סבר שהאב מוכה את בנו בחכמה בנוי ובעושר (ר' להלן, עמ' 236) ואמר 'אשרי שזכו לו אבותיו אשרי אדם שיש לו יתד במי להחלות בו'. אבל גם זכות האבות אינה אלא מסייעת, ואין היא סוגעת בבחירתו של האדם ולא ממעטת את מידת אחריותו. אחריות זו היא העיקר הגדול, שר' עקיבא משנן אותו במשנה באבות שאנו עוסקים בה. אין למצוא בה את האמונה בנורה קדומה ואף לא בידיעה-מראש (Praescientia); להסך, לא מן הנמנע, שהיא מכוונת דווקא נגד הדוגלים באמונה זו.

סולמוס מעין זה אין בו משום חידוש. וכבר טען כן-סירא נגד הכופרים בשכר

12. תוספתא שבת י, יא; ועי' בבלי עירובין מג ע"ב. ועי' עוד תוספתא עירובין ו, יג; פסחים ב, יא.

13. עיין במילתו של בן-יהודה, כרך יא, עמ' 80-5579. ולהלן בדוגמאות שהבאנו בסוים.

14. משמעות זו נדעת גם למאמר לפי הגרסה 'הכל צפוף', ר' ערוך, ערך סער, עה"ש כז, עמ' 98, וב'מק אבות' הנ"ל גה ע"א.

15. סוכה ג ע"א על הכיזון השתה לחלוסין, שקיבל פתנס זה בימי האמוראים, ר' להלן, עמ' 247.

16. ירר ברכות ס"ד ה"א, ז ע"ד; בבלי כו ע"ב; ועל המחלוקת בענין זכות אבות, שנמשכה עוד מומנם של שמעיה ואבסלית (מכילתא רהי סיג, עמ' 98) עיין בספרו של מרמורשטיין The Doctrine of Merits in old rabbinical literature, 1920, עמ' 71 ואילך, אבל בעיית הזכות בקשר לבעיית ההשגחה והבחירה לא נדונה בכלל, ודי לצין, שהמתחים 'השגחה', 'מרה', 'בחירה' וכדומה אינם מופיעים כלל במסמך הספר.



ועונש מתוך השקפה דטרמיניסטית: 'אל תאמר מאל פשעי, כי את אשר שנא לא עשה...' (טו, יא). 'לא צוה אנוש לחטוא ולא החלים אנשי כוב' (שם, כא) י. כרם, דברי ר' עקיבא מופנים, לדעתי, כלפי תפיסה דומה לזו המיוצגת כשיטתו של פאולוס. תורת הגזירה שלו אומרת: 'את אשר ידעם מקדם אותו גם יעד... ואת אשר יעד מקדם אותם גם קרא, ואת אשר קרא אותם גם הצדיק...' (אל הרומיים ח, כט-ל). הוא שולל את ערך המעשים: 'למען תקום עצת האלהים כפי בחירתו. לא מתוך מעשים, כי אם ברצון הבורא' (שם ט, יא). וברור שאין מקום לבחירה ולרשות, ועל כן אין הדבר 'לא ביד הרוצה ולא ביד הרץ. כי אם ביד האלהים המרחם'. תורת הגזירה של פאולוס קשורה בדעותיו על החטא הקדמון הדבק באדם ועל החסד האלהי הפועל באמצעות ישו המשיח על המאמינים בו 'כי החטא לא ישתרר עוד עליכם, מפני שאינכם תחת התורה כי אם תחת החסד' (שם ו, יד). כבר הוכח, שתורת הגזירה הקדומה ותורת החסד המעלה את הכחיר מתחום הבשר והחטא נמצאת – בלי היסודות הכריסטולוגיים – גם בכתביה של כת מדבר יהודה<sup>17</sup>, וכי אפשר לשחזר מושגים רבים שבכתבי פאולוס ללשון המגילות. אמנם קיים הבדל חשוב. עם כל ההדגשה של החסד האלהי, הקסידו אנשי הכת על שמירת המצוות, אבל עם זאת ראו רק את עצמם כ'ישראל ההולכים בחמים' (מנה"ט דף ט, שו' יא) ושללו את הבחירה מכלל ישראל: שכן אנשי הכת האמינו, שהעולם, ובתוכו גם עם ישראל, מפולגים לבני אור, שניתן להם רוח אמת, ובני חושך, שניתן להם רוח עול. פאולוס הסיק מתורת הגזירה הקבועה ובחירת החסד מסקנות מרחיקות לכת יותר: ביטול המצוות והפרדת הנצרות מכנסת ישראל. אין זה מענייננו לברר את דרכי המגע שבין כת ים המלח לבין פאולוס, אבל מה שברור מעל לכל ספק הוא, שהדעות המשותפות לשניהם רוחו בחוגים שונים בסוף ימי הבית.

דברי ר' עקיבא סותרים כל סעיף וסעיף שבשיטה שהוצעה לעיל. המרחק שבין שתי השיטות מתבטא גם בלשון ובסגנון. במגילות ואצל פאולוס – אריכות לשון וגיבוב דברים, הנאמרים מתוך פאתוס ואקסטאז; במשנתו של ר' עקיבא – סגנון מצומצם ולאפידורי, שאולי מעיד, שלפנינו לא דעת יחיד, אלא גיבושה האחרון

17. ניין כמבוא של מ-צ סול לספר בן-סירא השלם, עמ' 26-29. ססק בעתי"י, אם בסרק כג, לג-לד ובסרק לג, י-ג התכוון בן-סירא לומר, שאלהים הועיד, שפלוני יהיה צדיק, וסלתי יהיה רשע. סירוש של סול מושפע מן הסירוש המקובל של דברי ר-ע. ועין ביכלר, JQR, יג (1922-23), עמ' 318 ואילך.

18. דבר זה הוכיח ד' פלוטר במאמרו 'כת מדבר יהודה והנצרות', עיתים במגילות מדבר יהודה, עמ' 84 ואילך; ובמאמרו The Dead Sea sect and pre-Pauline Christianity Scripta Hierosolymitana, ה, עמ' 220 ואילך.

19. Revue de Qumran, Y a-t-il une prédestination à Qumran? A. Marx, 1967, IV, עמ' 163-181 התעלם מדברי פלוטר, ואין צריך לומר ממה שכתבתי בעברית בטסח ראשון של פרק זה בספר היובל לכבוד יחזקאל קייסמן. ירושלים תשכ"א, עמ' קכא-קמח.

של שיטה מקובלת על דורות של חכמים. שיטה זו מופיעה בשלמותה, אם אנו מצרפים את המשנה שדיברנו עליה עד כאן עם המשנה הקודמת. בניגוד גמור לסילוגו של העולם למשלת אור וממשלת חושך מודגשת אחדות המין האנושי במאמר 'חביב אדם שנברא בצלם'. בניגוד לבחירת החסד האישית\* – עומדת בחירת עם ישראל כולו כיחס הכן לאביו. אין חסד הבחירה מתמצה בה בעצמה. אלא כמתן התורה. הכלי שבו נברא העולם. על שמירתה מצווים לא רק 'כל בני אמת'. שוכו לרוב חסדים (סרך היחד דף ד. שו' ה). לכל ישראל ניתנה הרשות. אלהים צופה רעים וטובים ודן את העולם בטוב. כי הוא אלהי הצדק והמשפט וגם אלהי החסד והרחמים – אכל לא 'רק בטובו יצדק איש' (הודיות דף יג. שו' יז: 'רק בטובך יצדק איש'). ולא 'את אשר קרא אותם גם הצדיק' (אל הרומיים ח. ל). אלא 'הכל לסי רוב המעשה'. היוצא מדברינו אלה. שמאמרו הנדון של ר' עקיבא אינו בא ליישב. ואפילו לא להעמיד את בעיית הסתירה שבין הידיעה מראש של אלהים לבין בחירתו החפשית של האדם. אלא להדגיש את האחרונה. צירוף דומה להכל צפוי והרשות נתונה'. כפי שפירשנוהו. נמצא גם ב'מומורי שלמה' (ט. א-ד): 'ואיפה יסחר אנוש מדעתך אלהים. מעשינו בבחירתנו וברשות נפשנו (ev εαλογγῆ καὶ εἰουσίq) לעשות צדק ועוול כפועל כפינו. ובצדק תבחן בני אדם'.

כרם. נשאלת השאלה, אם העונש והשכר התלויים רק במעשי האדם, החפשי לעשות ברצונו. אם אין הם משפיעים על השגחתו של האלהים על העולם ועל הנהגתו? תשובה על שאלה זו ניתנת לכאורה בדברי ר' עקיבא על הייסורים. 'שבשעה שמשגרין אותן על האדם משביעין עליהם שלא תלכו אלא כיום פלוני ולא תצאו אלא כיום פלוני ועל-ידי סם פלוני. כיוון שהגיע זמנם לצאת הלך לכית עבודה וזה שלו. אמרו יסורין: דין הוא שלא נצא. ומסני ששטה זה עשה שלא כהוגן אנו נסר שבעתנו'. כרם כפי שראינו. לא בא סיפור זה להורות הלכה בשאלת ההשגחה והגזירה הקדומה. אלא יש בו ויכוח על מעשי נסים המיוחסים לאלים והמשמשים הוכחה לכוחם ולמציאותם. וזניח השואל. המציג את עצמו

19. אבות נ, יד. לנרמטה של משנה זו עי' במנן אבות לרשב"ץ. בכ"י קמברידז' (נדסם מהר' טילור הניל, הע' 110) חסרה המלה 'חמדה', ועיין במלאכת שלמה.

20. ר' ליכט, מגילת ההודיות, עמ' 36. ור' לעיל עמ' 192.

21. ר' לעיל, עמ' 20.

22. ז. בכר, אנדות התנאים, כרך א, חלק ב, עמ' 45 מזהה את זונין זה עם הממנה של ר' נמליאל הנזכר בתוספתא טטחים ב, יא; בבלי שם מט ע"א. אבל סנענו של הסיפור שלסנינו מוכיח, כי המדובר בו בנכרי. א' מרמורשטיין, Studies in Jewish Theology, 1950, עמ' 99, כותב: 'אין זה משנה, אם השואל היה יהודי או סילוטוף בן אותו שם. שכתב מסכת עד עבודה זרה'. כמקור הוא רומז לספרו של P. Wendland, Hellenistische-Römische Kultur, 1912, עמ' 17; אבל אין שם – ולא מצאתי גם במקום אחר – וכך לחיבור זה. כל הסילוסוסים הידועים בשם זה חיו הרבה לפני ר' עקיבא, ואין לחפש ויהר מסרים.

כמשכיל-פילוסוף, שאינו מאמין בממשותה של עבודה זרה, התחשב, כמו רוב אנשי הסטואה, באמונה העממית ובניסיונה הנפוץ על מעשי נסים המתרחשים בבתי-המקדש של האליס<sup>23</sup>, תשובתו של ר' עקיבא נאמרה ברחו ולסי טעמו של השואל-הסטואיקן, המודה באסותה של עבודה זרה<sup>24</sup>, אבל מחזיק בדעה, שה'המרמיני' קובעת את זמן בואם של הייסורים ואת זמן הסתלקותם וכן גם את הסם שבאמצעותו יצאו. אין התנהגותו של הנוגע בדבר יכולה לשנות שום דבר כשלשלת הסיבות ובסדרם הטבעי של המאורעות. העתיד קבוע בהכרח. גם הפרסוניפיקציה של הייסורים המושבעים ועומדים היא לפי התפיסה הסטואית. שהעולם מלא 'כוחות' אלהיים. בתפיסה זו ניסו להתקרב לעולם האמונה העממית הסוליתאיסטית מתוך התעלמות מן ההבדל שבין אלים בעלי אישיות, שיש להם יחס של קרבה אל בני אדם, לבין הכוחות הבלתי-אישיים, שיש להם יחסים עם הקוסמוס בלבד. מותר לומר, שתשובה זו של ר' עקיבא שייכת לסוג התשובות, שלאחריהן שאלו התלמידים: 'לנו מה אתה משיב?' (פסיקתא דר"כ סרה מ ע"ב). התשובה יכלה להניח את דעתו של זוגין, אבל האם הייתה זאת דעתו של ר' עקיבא, שהייסורים שעמדו לצאת – מוכרחים היו לצאת, וכי אותה עברה שעבר החולה לא היה בה כדי לשנות את 'ההכרח' הזה? ואמנם בנוסח מאוחר יותר של הפיפור נשתנה כל אופיו. המיסור והמקוסע הנכנס לע"ז הוא 'אדם אחד כשר ועושה מצוות', ורפואתו מתיישבת על דרך זו: 'והיה לו ביד הקב"ה שכן אותם מצוות שמורות לו, וכיוון שיצא עולמו (= כפר כעיקר), אמ' הקב"ה: מה שכרו של זה עושה ביד מיד פרע לו הקב"ה שכרו ורפאו. כדי שלא יהיה לו ביד הקב"ה שכר עם צדיקים. לפיכך יצא בריא'<sup>25</sup>. בנוסח זה קובעים מעשיו של האדם, והעובדה המתמיהה של התרפאות בבית עבודה זרה מתיישבת בתחום תורת הגמול ודרכי אלהים במתן שכר והטלת עונש על-פי שיטתו של ר' עקיבא: 'אחד אלו ואחר אלו הקב"ה מדקדק עמהם, מדקדק עם הצדיקים וגובה מהם מיעוט מעשים רעים, שעשו כעולם הזה, כדי לשלח להם שכר מושלם לעולם הבא ומשפיע שלום לרשעים ומשלם להם מיעוט מעשים טובים שעשו כעולם הזה'<sup>26</sup>. המאמר הבא, שנמסר ע"י אחר, הוא אלישע בן אבויה, בשם ר' עקיבא, מורה לכאורה בניסוחו על גזרה קבועה, אכל התבוננות בתוכנו מראה שאין הדבר כן.

23. ר' לעיל, עמ' 85 ור' גם בסטרו של Wendland הניל, עמ' 110.

24. ר' במאמרי 'הלכות ע"ז והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית', 'ארץ ישראל', ה, 1950, עמ' 191.

25. דברים רבה, מהד' ש' ליברמן, עמ' 75. יען שלסנינו נעשה בו ר' יען שהיה בא לאלכסנדריואה, והוא ממלא את מקומו של ר' עקיבא כמשיב. ועין בהערותיו של ליברמן שם. גם קלטוס טען נד הנצרים, על ריסר החולים על ידי ישו, שאותם נסים הראה גם אסקולסיוס, תשובתו של אוריעם (c. Cels. 3, 25) שונה לגמרי מזו של ר' עקיבא, למרות דבריו של ר' ברנמן, Jüdische Apologetik, 1908, עמ' 12.

26. בר-ליג, א, עמ' 299; ויקר-כז, א, עמ' תרד; פסיקתא דר"כ פס' ט. וע' אבות דר' נתן פל"ט.

אחר שאל את ר' מאיר לסירוש הפסוק בקהלת ז, יד: 'זו לעומת זה עשה האלהים'. נראה, שרצה אחר למצוא בפסוק זה רמז לגזרה, שקבעה את הצדיקים והרשעים בעולם. ר' מאיר הסב את הפסוק לדרשה אחרת, ועל כך הגיב אחר: 'ר' עקיבא רכך לא אמר כך. אלא ברא צדיקים, ברא רשעים, ברא גן עדן ברא גיהנם, כל אחד ואחד יש לו ב' חלקים, אחד בגן עדן ואחד בגיהנם. וזה צדיק נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן; נתחייב רשע נטל חלקו וחלק חברו בגיהנם' (חגיגה סו ע"א). כל אחד ואחד נשמר לו חלק גם בגן עדן וגם בגיהנם. ורק כמעשי האדם תלוי הדבר, איזה חלק יסול בידיו. לו היו הצדיקים והרשעים נקבעים מראש, הרי לא היה צריך אלא להכין את המקום המגיע לו לכל אחד. דעתו זו של ר' עקיבא על חופש בחירתו הבלתי מפוּיג של האדם טמונה גם כיסודו של הוויכוח עם ר' פפוס בדבר הפירוש לספוק 'הן האדם היה כאחד ממנו' (בר' ג, כב). ר' פפוס דרשו 'כאחד ממלאכי השרת. אמר ר' עקיבא: דייך פפוס. אמר ליה פפוס: ומה אתה מקיים בו 'האדם היה כאחד ממנו'? (ואמר לו:) הקב"ה נותן לפניו שני דרכים, אחד של מות ואחד של חיים, וכחר לו דרך המות<sup>27</sup>. דרשתו של ר' פפוס רומזת להשקפה המבדילה הבדל יסודי בין האדם שלפני החטא לבין האדם שלאחריו. האדם הקדמון הייתה מחיצתו לפניו ממלאכי השרת. הוא היה כיחידו של עולם, וסבר הקב"ה להשליטו בעולמו ולעשותו מלך על כל בריותיו. 'אמר הקב"ה: אני מלך בעליונים, ואדם מלך בתחתונים'. מאמרים אלה ודומיהם<sup>28</sup> נמסרים מפי אמוראים ונסצאים במקורות מאוחרים, אבל הם מזכירים באופן ברור את דברי סילון על אדם הראשון. הנמצא כמקום השני אחרי אלהים, כמשנה למלך וכשליט ככולו<sup>29</sup>. הוא 'האדם השמימי' (σπουδαίος ἄνθρωπος) והלוגוס האלהי<sup>30</sup>. אדם הראשון הוה היה, כמובן, מושלם (τέλειος) ולא היה זקוק לציווים ולאיסורים. הצו הראשון לא ניתן לאדם זה שנברא בצלם אלהים, אלא לאדם שנלקח מהאדמה<sup>31</sup>. לא היה קשה להמשיך ולומר, שהאדם אחרי נטילתו, אחרי שנכשל בבחירתו, הססיד אפשרות זו והועמד תחת שלטון החטא. אמנם לא הסיק סילון מסקנה זו של שלילת הכחידה והתשובה מן האדם, אכל הגיע אליה סאולוס בשלבו בה את היסוד הכריסטולוגי: 'במשע אחד נאשמו כל בני אדם' (אל הדומיים ה, יח). 'וכמידת האחד שהוא של עפר, כן מידת כל אשר של עפר הם',

27. מכילתא דרבי, בשלח, מסכתא דריה, ס"ו, עמ' 112; ב"ר בא, ה', עמ' 200. ועיין שם בהערות. ור' לעיל עמ' 200.

28. בִּרְשָׁם וּשְׁמָם חִי: 'אִמִּי ר' הוֹשִׁיעָה: בִּשְׁעָה שֶׁבָּרָא הַקֶּבֶה-אֶת הָאָדָם הָרָאשֶׁן, טַעוּ בִּי מֵלֹאכֵי הָשָׂרָה וּבִקְשׁוֹ לִזְמַר לִסְגּוּי קְרוֹשִׁי. וּסְסִיקְתָּא רַבְתִּי, הוֹסַסָּה מִהֵרָ' רִמָּא-שׁ קַצָּב, א' וְר' לַעֲלִיל עַמ' 202.

ὁ θεὸς ἡξίου δευτερείων, ὕπαρχον μὲν αὐτοῦ των : 148, de orificio mundi . 20  
δ' ἄλλων ἀπάντων ἡγεμόνα τιθεῖς

αιδιον λόγος 41, de confusione ling.: 31 ,1 ,leg. alleg. .30

.242 'עמ' 149 'עמ' 1878, Philo von Alexandrien, C. Sigfried וע' 92-90, I leg. alleg. 31

זר' N. I. Weinstein, Zur Genesis der Agada, 1901, עמ' 51 ואילך.

(אל הקוריינתיים א טו, מח). אי אפשר להיגאל אלא שוב כעזרת אדם מן השמים, 'וכאשר לבשנו צלם האדם, שהוא של עסר, כן נלכש גם צלם האדם, שהוא של השמים' (שם שם, מט). ר' עקיבא דחה את השוואת אדם הראשון למלאכי השרת מכול וכול, וממילא גם כל מה שמשותמע מתוך עילוי זה. האדם הועמד מתחילתו תחת עול המצווה, וניתנה לו הרשות לבחור בין דרך החיים ובין דרך המוות. רשות זו לא נשללה הימנו אחרי שסרח ונקנסה עליו מיתה. היא נתונה בידי כל אדם עד יום מותו.

מצאנו אפוא עד כה בדברי ר' עקיבא הדגשה ברורה של עקרון חוסש הבחירה, אבל לא מצאנו עימותו של עיקרון זה מול עקרון ההשגחה על העולם וסדרי בראשית שלו, שהתבונן בהם ר' עקיבא, והם עוררו את התפעלותו (ספרא שמיני פ"ה). על תלמידו, ר' שמעון בן יוחאי מסופר, שראה ציד, שפרס מצודה כדי לצוד ציפור, והנה שמע בת קול שאמרה 'דימוס', והציפור ניצולה, ועל כך אמר התנא: 'צפור מבלעדי שמיא לא יבדא כל שכן בר נשא'. ברור, שלא ר' עקיבא ולא חבריו ותלמידיו התעלמו כליל מבעיית היחסים שבין שני העקרונות, ואם לא כפירוש איתמר, הרי מכללא איתמר, אמנם האמונה בהשגחה נבדלת הבדל יסודי מן האמונה בגורל. כי היא מניחה כיסוד וכעיקר את רצונו החפשי של האל, ובכך היא נבדלת גם מן האסטרולוגיה וגם מתורת הסטואה. ברם רצון זה והכרעותיו קובעים בהכרח את גורלו של האדם, את דרכי חייו ואת נסיבותיהם. מצד אחר הם נקבעים גם על ידי בחירתו החפשית של האדם.

כפי שנראה, לא העלו התנאים במאה הראשונה והשנייה, ולא האמוראים אחריהם, פתרון לבעיה. האמונה בשני העיקרים — גם בהשגחה וגם בחופש הבחירה — משותפת לכולם, אבל הם נבדלים בקביעת גבולותיהם ובדרכי ההשלמה שביניהם. ההבדלים מסתברים מתוך ניסיונות חיים שונים — שכן הדברים אמורים לא במחשבה ספקולאטיבית אלא בעיון פראגמטי — ולא כמעט גם על-ידי השפעות מבחן, של האסטרולוגיה ואמונות עממיות נפוצות מצד אחד, ושל פתרונות לבעיית הגזירה והבחירה, כפי שניתנו על-ידי אנשי הסטואה במשך מאות בשנים. מצד שני, שתיהן הגיעו בציגורות שונים לידיעת החכמים רק בסוף תקופת התנאים, ובעיקר בימי האמוראים. התשובות משתמעות לעתים מנקיטת עמדה לגבי שאלות אחרות.

לר' עקיבא מיוחסת הדרשה "וצדקה תציל ממות", ולא ממיתה משונה, אלא ממיתה עצמה (שבת קנו ע"ב). זאת היא הגירסה בדפוסים שלפנינו, אבל ב'הגדות התלמוד' (קושטא רע"א) וב'עין יעקב' דפוס ראשון (שאלוניקי רע"ה) הגירסה

32. Die Theologie des NT's, R. Bultmann, 1933, עמ' 245 ואילך. על ענין החטא הקדמון במקורות חז"ל, להלן, עמ' 237 הע' 37.

33. ירו' פ"ט ה"א, לח ע"ד, ור' ב"ר עט, ה, עמ' 942 ובהערות שם ופסיד"כ, עמ' 191. פתום דומה נמצא במת"י, ל והעיר על כך א' אפסטיכצר, HUCA, כרך ג (1926), עמ' 121 הע' 11; ולענין שאלת הנמל לבעלי חיים ר' להלן, עמ' 247.

היא: 'ולא ממיתה עצמה, אלא ממיתה משונה'.<sup>33</sup> חשיבותה ואמיתותה של גירסה זו מתבארים לאור דברי ר' עקיבא המפורשים בבביתא על קביעת מספר שנותיו של חיי האדם: 'תניא: "את מספר ימין אמלא" אלו שני דורות. זכה משלימים לו, לא זכה פוחתין לו – דברי ר' עקיבא; וחכ"א: זכה מוסיפין לו, לא זכה פוחתין לו. אמרו לו לר' עקיבא: הרי הוא אומר "והוספתי על ימין המש עשרה שנה"? אמר להן: משלו הוסיפו לו; תדע שהרי נביא עומד ומתנבא "הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו", ועדיין לא נולד מנשה...<sup>34</sup> אורך ימיו של האדם קבוע הוא, אלא שמעשיו הרעים יכולים לגרום לקיצורם. 'המת לחמשים שנה מת בהכרת' (ירוש' בכורים ס"ב ה"א; מר"ק כח ע"א). מעשיו הטובים של האדם מביאים רק למילוי ימיו ולהצלתו ממיתה משונה. ולפי זה אמר ר' עקיבא (עדרות ב, ס) שהאב מוכה לבנו בשנים רק במסגרת 'מספר הדורות לסניו, והוא הקץ, שנאמר: קורא הדורות מראש (יש' מא, יד); כלומר, שאין הזכות יכולה להאריך את שנותיו של האדם מעבר לשני הדורות, שהקב"ה חותכן לחיי האדם...<sup>35</sup> ואת שיטתו של ר' עקיבא סיכם בקיצור הרמב"ן בסירושו לשמות כג, כו: 'שנאמר "את מספר ימין אמלא", שלא ימות במלחמה או במגפה בשינוי האויר רק בוקנה, שימלא ימים כמספר אשר

33. וכך גם הגי' בכ"י של 'הנדרות התלמוד', של הספרייה הלאומית בירושלים. ומעניין שב'עין יעקב' הגי' היא בדברי שמואל המקבילים: 'וצדקה תציל ממוות', ולא ממיתה עצמה אלא ממיתה משונה, אבל ב'הנדרות התלמוד' הגוסס שווה. ועיין בדק"ס, עמ' 384, הע' י, שהעיר על 'גוססא' שיהיו וזו גם רמז לדברי ר' יוחנן, ב"ב י' ע"א. ור' גם מדרש משלי י, א, עמ' 65 ושמו של ראב"י חסר גם בילק"מ לתהלים ס"ס מט, עמ' 80 ולעצם העניין נראה לי, שהסיסור על בתו של ר' עקיבא אינו אותנס, ואף הוא אלא סיסור מקביל למיסור על שמואל, וכבר העיר הכותב ב'עין יעקב': 'מצאתי כתוב חשובת חכם בענין זה בספר ישן שהיו בו חידושים על מס' סנהדרין ענין העץ להבנות סניא ואת וכתביו כאן ח"ל: כת' ר' דוד ז"ל בהיא דאיתמר בסר' ד' מיתות (סה ע"ב) 'וחכמים אומרים: זה האותן את העתים'; ר' עקיבא אומר: זה המחשב עתים ושעות...'. ושם בס' מי שהחשיך אמרו: דאמרי ליה כלדאי לר' עקיבא...'. מכיון שר' דוד מסתמך על מה שכתב 'הרב מורי גיר בתשובת שאלה...', והתשובה היא תשובת הרמב"ן (שו"ת המיוחסות ס"י רס"ג וארצות חיים, ב, עמ' 620), הרי נראה, שהוא ר' דוד בעל המכתם. יבמות נ"א, ועיין בקה"ר נ, ד ושם מסתמכים על מעשה שאירע לר' שמעון בן חלסטא, ור"ע משיב: 'מה לנו המעשה? אף לי המעשה, אלא מקרא מלא – את מספר ימין אמלא...'. והגרסה ר"ש בן חלסטא כניבור המעשה קשה היא, וכבר תמה עליה רז"ו בסירושו. תראה שכל הענין אינו אלא תוספת, ועל כל סנים אף לסקס כמותו בגי' ר' עקיבא, המאשרת מן המקורות, וכ"ה גם בגי' כתבי היד של קה"ר: כ"י אוקספורד 164, וסיקן 291, סריס 821.

35. דברי רבנו נסים ב'מילת סתרים' (אוצר הנאותים, יבמות, עמ' 125) לתוספתא עדרות א, סו; ועיין ש' ליברמן, תוספתא ראשונים, עמ' 182, ובתשובת רב האי בארצה-ג שם, עמ' 121 ואילך. ולוין רמז שם, עמ' 129, הע' ב, לדברי הרמב"ן שהבאתי. (ור' ג. וייל, תשובתו של רב האי נאף על הקץ הקדום לחיים, ספר אסף, תשי"ג עמ' 267 ואילך) ועיין בתשובת רב שרירא, תה"ג מהד' הרכבי ס"י שמח; ורמז לה י"ג אשטיין במבוא לנה"ם, עמ' 690; ועיין ח' אלבק בהשלמות לנזיקין, עמ' 478.

הם חיי האדם בדורותיו. המוות שייך לסדרו של עולם. ולפי זה נקבעו זמנים קצובים לחיי בני אדם. ועם ברא המועד אין הוא ניתן לדחיה, כי דורות חדשים עומדים לבוא במקומם. כשבקש משה לעבור את הירדן, אמר לו אלהים 'אור-כיאות בראתי את עולמי. וכי חטא היה בידו של אברהם. שנפטר מן העולם? אלא מפני שדחקה ארכי של יצחק. ויצחק לא נסטר מן העולם אלא מפני שדחקה ארכי של יעקב: ועכשיו ארכי של יהושע דוחקת'. אמנם חכמים חולקים על ר' עקיבא ואומרים, שמעשים טובים יכולים לגרום לאריכות ימים, אבל אין ללמוד מדבריהם, שאין מיתה בלא חטא. דעה זו מוסיפה רק בזמנם של האמוראים.<sup>36</sup>

במקרה הנידון הוצב אסור גבול להשפעת בחירתו החסית של האדם מצד אחד, והומקע קטע מסוים מתחום תחולתה של הגזרה מצד אחר. פשרה מעין זו בעניינים אחרים אנו מוצאים בתשובתו של ר' יהושע בן חנניה לאנשי אלכסנדריה. הם שאלוהו: 'מה יעשה אדם ויחכם? אמר להם: ירבה בשיבה וימעט בסחורה. אמרו: הרבה עשו כן. ולא הועיל להם. אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו. שנאמר: כי ה' יתן חכמה מסיו דעת ותבונה (משלי ב, י). ... מה יעשה אדם ויתעשר? אמר להן: ירבה בסחורה וישא ויתן באמונה. אמרו לו: הרבה עשו כן ולא הועילו. אלא יבקשו רחמים ממי שהעושר שלו. שנאמר: לי הכסף ולי הזהב (חגי ב, ח). ... מה יעשה אדם ויהיו לו בנים זכרים? אמר להן: ישא אשה והזגנת לו ויקדש עצמו בשעת תשמיש. אמרו: הרבה עשו כן ולא הועילו. אלא יבקשו רחמים ממי שהבנים שלו... (נדה ע"ב). בגמרא מסיקים מדברי ר' יהושע את המסקנה 'שהא בלא הא לא סגי', כלומר, שמעשי האדם, הנעשים בתבונה ועל פי חוקי המוסר ומצוות הדת, יכולים להבטיח את התוצאות הרצויות, רק אם הם תואמים את כוונותיה של ההשגחה. 'היודעת מה שעתיד להיות' – כתשובת ר' יהושע בן חנניה לרומיים (סנהדרין צ"ב).

מעין השלמה לדברי ר' יהושע בן חנניה נמצאה כדוֹשִׁית דלהלן: 'גוי אחד

36. מדרש תנאים, הוצ' הוטמן, עמ' 179 ושם עמ' 18: ור' תנחומא ואתחנן אותי: דב־ר מהד' ליברמן, עמ' 38. ולענין 'אין מלכות נוגעת בחברתה כמלוא נימא' עיי' שבת ל ע"א ובמקבילות. ולדברי בן עזאי ר' להלן, עמ' 239. רשב"י מצא, שגם חטאם של ישראל בעגל וחטאו של דוד מילאו שליחות, ע"ו ה ע"א.

37. שבת נה ע"א-ע"ב בשם ר' אמי, ודוחים שם את הניסיונות לייחסה לתנאים והטוניה מסתכמת: 'ושמ' יש מיתה בלא חטא, רש' יסורין בלא עון, ותיבתא דר' אמי תיבתא'. כנראה, שדעתו של ר' אמי באה לבטל מכול וכול את האמתה בחטא הקדמון ולצמצם את תוצאות סרחונו של אדם לעצם הופעת המיתה בעולם. הסברים אחרים למותם של צדיקים ורשעים ר' ב"ר ט, ה, עמ' 70: ויקיר כו, ד, עמ' חרכה שו"י; ועיין תנחומא, בוכר, בחקותי אות לט; ועיין Der Zaddik im Talmud und Midrasch, R. Mach עמ' 147 ואילך, אבל לא עמד כל צורכו על משמעותם של הדברים, ונראה שקיים קשר בין צמצום תוצאות חטאו של אדם הראשון לחדירת הרעיונות על גודלו ועליונותו לתוך אגדת האמוראים, עיין לעיל, עמ' 203. דרך אחרת של ניתוק מציאות המוות מחטאו של אדם, הקשור בתסיסת הגזרה, ר' להלן, עמ' 248.

## פרק אחד-עשר

שאל את ר' יהושע בן קרחה. אמר לו: אין אתם אומרים, שהקב"ה רואה את הנולד? אמר לו: הין. אמר לו: והכתיב "ויתעצב אל לבו" (בר' ו, וז) אפר לו: נולד לך בן זכר מימיו? אמר לו: הין. ומה עשית? אמר לו: שמחתי ושמחתי אח הכל. אמר לו: ולא היית יודע שסופו למות? אמר לו: בשעת חדותא חדותא, בשעת אכלה אכלה (ב"ר כז, ד). ראיית הנולד אינה נתפסת כאן כקביעת נולד שרירותית, כשם שבמשל אין האדם קובע את מות בנו. אדרבא, היא כוללת בתוכה את אפשרות הבחירה, ותיאור תגובתו של אלהים יש בו משום הבעת צער על שלא כחר האדם בדרך הנאותה.

שילוב זה של בחירת האדם ודרכי ההשגחה מונח ביסוד הסברן של כמה הלכות בבית מדרשו של ר' ישמעאל. התורה ציוותה: 'כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגנך, ולא תשים דמים בביתך כי יסול הנפול ממנו' (דב' כב, ח). ושנו בברייתא: 'תנא דבי ר' ישמעאל: "כי יסול הנפול ממנו", ראוי לזה ליסול מששת ימי בראשית, שהרי לא נסל והכתוב קראו נופל; שמגלגלין זכות על-ידי זכאי, וחובה על-ידי חייב' (שבת לב ע"א; ספרי דברים פי' רכט). הנפילה נגזרה מאת ההשגחה על הנפול, אבל חטאו של בעל הבית גרם שנפל על ידו, וכדומה לכך הסבירו את הפסוק 'ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו' (שמות כא, יג): 'אחד שהרג נפש בשוגג, ואחד שהרג נפש במזיד, בא מזיד ונפל בשוגג' (מכילתא משפטים פ"ד; ועי' מכות י ע"ב). הסבר זה כבר היה ידוע לפילון, והוא מסיים את פירושו במלים: 'וכך משתמש אלהים באלה שעברו עברות קלות, כדי להעניש את אלה שעברו עברות חמורות, כי החסים מפשע אינם משתמשים בשום אופן כמכשירים לרצח בני אדם'.

מה שהעלינו לאחרונה מאשר במידה מסוימת את דברי יוסף בן מתתיהו, שהפרושים באומרם שהכול נחרץ בידי הגורל, אינם שוללים מן האדם את הרצון לשאוף לכל דבר, הואיל וגזרה היא מלפני האל, רצה שתתהווה מצינה, וכי בקביעת הגורל ישתתף גם הרצון האנושי, הבוחר בין הטוב ובין הרע<sup>38</sup>. ואין גם סלא, שהזכירה גישה זו לו ליוסף את תורת הפסוקה האומרת, שה'המרמיני' לא ביטלה את הפעולה המכוונת והתכליתית של האדם, אדרבא, זו כלולה בתוך ה'המרמיני', ובלעדיה לא תושג התוצאה הצפויה מראש, החכם נבדל מן הטיפש, שהוא מכיר בגורל את ה'פרונויה', הרוצה בטובתו, ולכן הוא מקבלה בשמחה וסועל לפיה<sup>39</sup>. אמנם התעלם יוסף מן ההבדל היסודי שבין ה'המרמיני' הסטואית,

38. III, de spec. leg. 120-123; ועי' ה' ולססן, Philo, 1947, חלק א, עמ' 446, ושם גם הספרות הקודמת.

39. קדמוניות ית, א, ג, § 13. השקפה זו מתחת גם ביסוד תפיסתו ההיסטוריוגרפית של יוסף בן מתתיהו עצמו. לעתים תכופות הוא מגלה במאורעות שהוא מתאר את הפעולה המשותפת (συμμεχία, συνεργία) של האל והאדם. מאידך מרובים התיאורים הכתובים ברית ה'סאטאליזם' היותי, ולא ברוחה של ההשגחה היהודית, קדמוניות ח, תיח; טו שצה, ועיין בחיבורו הנ"ל של Lügert, עמ' 13-17.

40. Stoicorum Veterum Fragmenta, J. V. Arnim, 1904, מס' 975, ושם המשל המסורסם



## על ההשגחה

שאינה אלא חוק הטבע ושלשלת סיבות, לבין האל בעל הרצון החפשי, אבל התיאור העובדתי נכון הוא על כל פנים לגבי חלק מחכמי הפרושים של זמנו. עוד בדורו של ר' עקיבא מסתמנת גם דרך אחרת בקביעת היחס בין ההשגחה לבין הבחירה – ההסדרה הגמורה בין התנהגותו המוסרית-דתית של האדם לבין גורל חייו החיצוניים ונסיבותיהם. בן עזאי אמר: 'מצוה גוררת מצוה, ועברה גוררת עברה, ששכר מצוה מצוה ושכר עברה עברה' (אבות ד, ב). מאמר זה רומז כנראה לדעה, שאין כעולם הזה שכר וזולת מה שטמון בעצם קיומן של מצוות. אין בן עזאי אומר שמסייעין לו לאדם מן השמים לעשות מצוות נוספות, אם עשה מצווה אחת. רעיון זה, שעוד מעט ניסגש בו, לא היה לפי רוחו. במכילתא (ויסע ס"א) אנו שונים: 'שמעון בן עזאי אומר: "שמוע". מה ת"ל "תשמע"? מכאן, שאם רצה אדם לשמוע, משמיעין אותו; לשכח, משכחין אותו. יכול לאחר זמן ת"ל: והיה אם שמוע תשמע, [והיה אם] שכח תשכח, [והיה] – מיד. הא כיצד? רצה לשמוע, משמיעין אותו מיד; לשכח, משכחין אותו מיד. הוא היה אומר: רצה אדם לשמוע בטובתו, משמיעין לו שלא בטובתו; לשכח בטובתו, משכחין אותו שלא בטובתו. הרשות נתונה, אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן' (משלי ג, לד). המאמרים הראשונים מדגישים, שהרשות נתונה לאדם, ושמן השמים אין עומדים בדרכו ואין מעכבין. אלא רצונו לשמוע או לשכוח מתקיים מיד. אבל התקשו המפרשים בסירוש המאמר השני, ויש שהגיהו אותו. שאלו הורוכין (מכילתא, עמ' 158) סירשו: 'שאם אדם לומד מתוך בחירתו, הקב"ה מסבב הדבר שילמד אף במקום שלא היה מכוון עצמו ללמוד'. אבל בסירוש זה המלה 'בטובתו' מיותרת. אמנם מצאנו 'שלא בטובתו' במוכן 'בעל כורחו' (סנהדרין ז, ב). אבל ברוב המשניות והברייתות אין סירוש 'בטובתו' ו'שלא בטובתו' אלא 'מחמת ההנאה' ו'שלא כהנאה'. וגם כאן נראה לי לפרש כך: הרוצה לשמוע מחמת טובתו, כלומר לשם השכר המקוה, אמנם משמיעין לו, אבל שלא בטובתו, ללא קבלת שכר; ולהפך, הרוצה לשכוח בטובתו, מתוך רצון ליהנות – משכחין אותו. אבל אין נותנים לו את הטובה. טובתו של האדם אינה קשורה בבחירתו. גם לא שלווה של צדיקים.

משמעות דומה יש גם למאמרו: 'אימתי מראה הקב"ה להם (= לצדיקים) שכרן שהוא מתוקן להם? סמוך למיתתו' (ב"ר סב, ב, עמ' 672), וקרובים הדברים לדעה, שהשמיע בדור שלאחר כך התנא ר' יעקב "למען ייטב לך" – לעולם שכולו טוב; "והארכת ימים" – לעולם שכולו ארוך'. כלומר: 'שכר מצוה בהאי עלמא

של יוצן על הכלב הקשור לעולה הנסעת, וכן גם דברי סנקה *ducunt volentem fata nolentem trahunt*, *Die Stoa*, Pohlenz, א, עמ' 98–106; ב, עמ' 62–55. בדרכס של אנשי הסטואה הלך גם סילן בחיבורו *de providentia*, ר' *Philos*, P. Wendland, *Schrift über die Vorsehung*, 1892 עמ' 24 הע' 4.

41. סירוש זה הולם גם את השימוש במדרשים מאוחרים, ר' להלן, הע' 61 והע' 68. ועיין ל' ינצברג, סירושם וחיידושם בירושלמי ח"ג, עמ' 413.



העם, שזו הייתה עיקר השתתפותם בתפילת הציבור – אמר: 'כל העונה אמן יתומה, יהיו בני יתומים; קטופה, יקטפו ימיו; ארוכה, יאריכו לו ימיו ושנתי'. צמצומו של השכר לעולם הבא פטר מלעקוב אחרי דרכי ההשגחה בכל הנוגע לחייו החומריים של האדם, אבל לא פטר את שאלת מידת החושש שלו בהכרעותיו הדתיות והמוסריות. יתר על כן נראה, שדווקא הברלה זו בין קודש לחול, היה בה כדי לראות את השאלה בבהירות, האם לא קיים קשר בין יראת השמים לבין עושרו, לבין יוסיו או כיעורו ואמנם שנינו כברייא, שעני שיטען בדין 'עני הייתי וטרור במונוגותי, אומרים לו: כלום עני היית יותר מהלל?'. וכן ר' אלעזר בן חרסום מחייב את העשירים, ויוסף את הרשעים (יומא לה ע"ב), אבל שמא צדיקים אלה זכו לתכונות ומידות, שלא כל אדם זוכה להן, והם נבחרו להיות צדיקים? ובאמת הפיקו מסקנה כזאת בסוף תקופת התנאים: 'ושלושה הם שנקראו מסי הקב"ה: יצחק ושלמה ויאשיהו. ביצחק מהו אומר? אבל שרה אשתו יולדת לך בן וקראת שמו יצחק (בר' יז, יג). ובשלמה מהו אומר? הנה בן נולד לך, הוא יהיה איש מנוחה, והנחותי לו מכל אריביו מסביב, כי שלמה יהיה שמו, ושלוש ושקם אתן על ישראל בימיו (דבה"א כב, ח). ביאשיהו מהו אומר? הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו וגו' (מל"א יג, ב). ויש אומרים: אף ישמעאל בניי, מצינו שמוחיהן של צדיקים ומעשיהם גלויים למקום עד שלא נוצרו, שג': בטרם אצרך בבטן ידעתך (יד' א, ה). מצינו שמוחיהן של צדיקים; שמוחיהן של רשעים מגין ת"ל: וזרו רשעים מרחם וגו' (תה' נח, ה). מאמר זה, הנמצא במכילתא (ספחא סט"ו, הוצ' הורוביץ, עמ' 60), קרוב במשמעותו לנאמר במגילת סרך היחד (ד, כב) על הישרים 'כיא בהם בחר אל לברית עולמים' ולנאמר במגילת ברית דמשק"י (ב, יב) על 'מתעבי חק': 'כי לא בחר אל בהם מקדם עולם ובטרם נוסדו ידע את מעשיהם'. חלקו הראשון של המאמר שבמכילתא נמצא בכראשית רבה בשם ר' יצחק, והוא, כנראה, התנא מבית מדרשו של ר' ישמעאל, הנזכר פעמים רבות כמכילתא ובספרי. נראה שר' יצחק אמר רק על שלושה צדיקים, ששמותיהם נקראו עד שלא נוצרו, אבל לא על כל הצדיקים. הבחנה זו מוצאת לה תנא דמסייע בדרשה אחרת של ר' יצחק, "יברכך ה'..." ר' נתן אומר: יברכך

46. תוספתא מגילה פ"ד הכ"ז; בבלי ברכות מו ע"א ור"ר שם פ"ח ה"ס, יב ע"ג; ועי' בכר, שם, עמ' 130, ובחידושי אגדות למהרש"א ברכות, שם.

46. אפלטון, ס' החוקים 743A (כתבי אפלטון שתרגמו של י"ג ליבס, כ"ד עמ' 172) מוכיח, ש'מן הנמנעות הוא, האדם יהא מעולה בסגולתו, כשהוא עשיר מופלג, קלטוס (c. Cels. VI Orig 16) האשים את ישו, שהושפע מאפלטון באמירתו 'נקל לגמל לעבר בחרו של מחס מבא עשיר אל מלכות האלהים' (מתי י"ט כד), ור' מיש במאמרי מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חויל, עמ' 17.

47. The Zadokite Documents, מהד' ח' רבין, 1958, עמ' 7. ועי' לי' ניצברנר Eine Unbe-kannte jüd. Sekte, 1922, עמ' 235. גם באגרת אריסטאס נאמר, שהיכולת לעשות מעשים טובים היא מתת ה' (231g), וכי אי אפשר לרכוש את סגולת ההסתפקות במועט אלא אם אלהים ברא את ההכשרה הנחוצה לכך (237g ור' שם § 238).

בנכסים וישמרך בגוף. ר' יצחק אומר: וישמרך מיצר רע' (ספרי במדבר ס"ו. מ). השמירה מיצר הרע אין פירושה בחירה מראש של הנשמרים. אכל יש לה לסחות ערך של סיוע סעיל מצדה של ההשגחה במאבקו של האדם ביצר הרע. דעה זו על סיועה של ההשגחה לבחירתו של האדם לא הייתה דעת יחיד. אלא של כל בני בית מדרשו של ר' ישמעאל. הבחירה צומצמה להכרעה ראשונה. זאת היא כוונת המאמר במכילתא דר' ישמעאל (ויסע ס"א. עמ' 157): "ויאמר אם שמוע תשמע". מכאן אמרו: שמע אדם מצוה אחת, משמיעין לו מצוות הרבה. שג': אם שמוע תשמע; שכה אדם מצוה אחת, משכחין לו מצוות הרבה. לא זו בלבד שמצווה גוררת מצווה, ושם באים לשמוע נותנים לשמוע – כדברי בן עזאי – אלא שמוסיפין על רצונו ועל החלטתו של האדם. ובברייתא אחרת: 'חנא דבי ד' ישמעאל: עבירה מטמטמת לבו של אדם, שנאמר: ולא חטמא בהם ונטמאתם בהם (וי' יא. מג). אל תקרי 'ונטמאתם', אלא 'ונטמטם'. חנו רבנן: 'ולא חטמא בהם ונטמאתם בהם', אדם מטמא עצמו מעם, מטמאין אותו הרבה... חנו רבנן: 'והתקדשתם והייתם קדושים' (שם שם, מד). אדם מקדש עצמו מעט מקדשין אותו הרבה...<sup>48</sup> שיטה זו יכולה להיות סרי התבוננות וניסיון; אבל קשה לראות מקרה בדבר. שגם בתפיסת הבחירה, כמו בהסברת ההשגחה, קיים דמיון מסוים בין דרכו של ר' ישמעאל ובית מדרשו לבין אנשי הסטואה וסילון האלכסנדרוני. מאז המאה הראשונה לסני שה'ג מייחסים אנשי הסטואה ערך מעשי מכריע להכרת חושש הכרעתו של האדם ולאחריותו הכרוכה בהכרעה זו.

המושגים טוב ורע טבועים בתוך האדם: ההכרעה פירושה שימוש נכון במושגים אלה. לשם כך נחוצה הכרעה מוקדמת (προαίρεσις). סילון ראה בבחירה החסשית מתת אלהים, אשר הוענקה לאדם כדי לבטל את חוקי הסבע השולטים בו. חושש הבחירה חל גם על הטוב וגם על הרע, אבל האדם אינו נעזב לנששו בבחירת הטוב. אחרי שהוכיח את כוחו בהכנעת היצר הרע ובבחירת הטוב, ואחרי שהכיר לדעת שכוח זה בא לו מן האלהים, בא אלהים לעזרתו ומסייע בידיו. חסד אלהי זה ניתן לכל בני האדם, אבל יש שזוכים בו עוד קודם שגולדו. לעומת זאת בחירת הרע היא כולה בידי האדם. אין להתעלם מן הסתירה ומן הקושי שבדברי סילון. מצד אחד הבחירה החסשית היא מתת האל, ועל ידה האדם מידמה לו ביותר<sup>49</sup>, אבל מצד שני אין היא באה אלא להסביר את בחירת הרע.

48. 'ימא לפ ע"א, ובי"פה עינים' שם רמו לספרא שמיני פרק יב לפי פירושם של 'יש מפרשים' בראב"ד שם. והאמוראים ר' יוחנן ורבי ר' שילא ניסחו את הרעיון הזה בסגנונות שונים. ריש לקיש צמצם את הסיוע רק למעשים טובים ואמר: 'בא לסמא, פותחין לו (י'אין מתעין ממנו מן השמים לעבבר – רש"י שם); בא לסהר, מסייעין אותו' (י'מא לת ע"ב ושבת קד ע"א. ור' תנא' שם קד ע"א ד"ה 'אית דגרסינן פתחין לר', ור' דק"ם, שם עמ' 224, ור' ש' ליברמן, מדרש תנא' ח"ש, עמ' 34). ודבריו דומים יותר לדברי סילן, המובאים בפנים, ועין להלן, עמ' 248.

49. ר' הלפסון בספרו הג'ל, חלק א', עמ' 448–450.

50. Quod Deus sit immutabilis, 47–48; ועין הלפסון, שם, עמ' 436.

שאינו יכול לבוא מן האלהים, שממנו בא רק הטובי. הנמקה מעין זו חסרה לחלוטין בדברי התנאים. אם מדובר בהתערבות האלהים בעקבות הבחירה, אין היא מצטמצמת כלפי הבוחרים בטוב לבדם ('שמע אדם מצוה אחת, משמיעין לו מצוות הרבה'). אלא היא כוללת גם את הבוחרים ברע ('שכח אדם מצוה אחת, משכחין הרבה לו מצוות'). אכל גם כשמדובר בעצם לא כבחירת האדם בטוב או ברע, אלא בבחירת האלהים באדם, הרי מצאנו, שלא רק שמות הצדיקים ומעשיהם גלויים לפני המקום עד שלא נולדו, אלא גם שמותיהם ומעשיהם של הרשעים. אין הרשעים נתונים לשלטון בליעל, ואין רעיון בריאת הצדיקים והרשעים מתקשר עם תיאולוגיה דואליסטית, כפי שהיא ידועה מכתביה של כת מדבר יהודה. הדעה המשותפת לתנאים היא, שכל הברואים נתונים בחייהם לשלטונו של הקב"ה, תנא דבי רבי ישמעאל דרש: "יפקד ה' אלהי הרוחות לכל בשר". מגיד הכתוב שכל הרוחות אין יוצאות אלא מלפניו. ור' אליעזר בן ר' יוסי הגלילי הוסיף: 'סימן זה יהיה בידך, שכל זמן שאדם נתון בחיים, נפשו פקודה ביד קונה, שנאמר: אשר כידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש (איוב יב, י'). ההבחנה בין מקומם של צדיקים לבין מקומם של רשעים באה רק אחרי מותם (ספרי במדבר פ' קלט). גם התנא ר' יצחק לא התכוון לומר אלא שצדיקים מסוימים זכו להיבחר לפני שנולדו. אמנם מתוך דברים אלה הוסקה מסקנה כללית, שכל הצדיקים וכל הרשעים נקראו שמותיהם עד שלא נוצרו. אבל עדיין לא נתפרש, קריאת שמות אימתי נעשתה, ואפילו קרוב ללמוד מהכתוב, המובא מיר' א, ה, 'בסתר אצרך בבטן ידעתיו', שהכוונה למעשה החזר כל פעם ופעם, עד שבא ר' ינאי, מראשוני האמוראים בארץ-ישראל, ופירש: 'מתחילת בריית העולם צפה הקב"ה מעשיהם של צדיקים ומעשיהם של רשעים. והארץ היתה תהו' אלו מעשי רשעים; ויאמר אלהים יהי אור' אלו מעשי הצדיקים; וירא אלהים את האור כי טוב' אלו מעשי הצדיקים; ויבדל אלהים בין האור ובין החשך' – בין מעשי הצדיקים ובין מעשי הרשעים. ויקרא אלהים לאור יום' אלו מעשי הצדיקים. ולחשך קרא לילה' אלו מעשי הרשעים'. מדובר כאן אפוא בקביעה חד-פעמית ובפילוג האנושות לשני מחנות: לצדיקים 'בני אור', ורשעים 'בני חושך'. אבל גם אלה וגם אלה אינם יוצאים מתחום שיפוטו של אלהים, כפי שנאמר בסוף דרשה אליגורית זו: "יום אחד", שנתן להם הקב"ה יום אחד, ואיזה זה, זה יום הדין'.

51. De confusione ling. 179: 'האדם הוא למעשה היצור היחיד, אשר בהיותו יודע את הטוב ואת הרע, הוא בוחר לעתים תכופות ברע... כן היה זה מתאים, שבשנה שגברא האדם, נתן אלהים חלק בעשייתו למשרתיו (τοῖς ὑπάρχουσιν) כפי שאמר להם יעשה אדם, כדי שהמעשים הטובים של האדם ייחסו לאלהים, אבל עזותו לאחריים, ור' Luigert בחיבורו הגיל, עמ' 21, ור' לפיל, עמ' 181.

52. ב'ר נ, ח, עמ' 23, ושם ב, ה, עמ' 18, אותה דרשה בשם ר' אבהו, ואחרי דברי ר' אבהו באים דברי ר' חיה רובה, שדרש אותו פסוק על דרך אחרת, ובדרך כלל נזכרים יחד ר' ינאי ור' חייא. ע"ב ב'ר בכד, אנדות אמוראי א"י, כרך א, חלק א, עמ' 36.

בן דורו ותלמידו של ר' ינאי, ר' יוחנן, הרחיק לבת בניסוחו ואמר: 'אין שמו של הקב"ה נזכר על הרעה, אלא על הטובה'. אבל לא אמר, שהרע לא נברא בידי הקב"ה. הרתיעה מסני הרעיון, שהרע אינו בא מה', הביאה את האמוראים לדרוש כל פסוק שבמקרא, שהיה אפשר למצוא בו אסמכתא או אחיזה לרעיון זה. בהגשה בכיוון הפוך. ותלמידו של ר' יוחנן, ר' אלעזר<sup>53</sup>, שמסר בשם רבו את המאמר שהבאנו. דרש את הפסוק 'מסי עליון לא תצא הרעות והטוב' (איכה ג, לח): 'משעה שאמר הקב"ה ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע' (דב' ל, טו) לא יצאת טובה לעושה רעה ורעה לעושה טובה. אלא טובה לעושה טובה ורעה לעושה רעה'. דרשה זו מובאת בהמשך לפירוש הפסוק 'מי זה אמר ותהי, ה' לא צוה' על הרשעים פרעה והמן, שעשו מה שעשו לא על פי ציוויים של ה' אלא מעצמם, והיא באה להוציא מכלל הדעה, שהרע עומד כרשות עצמו. ולשם כך היא מדגישה את חופש הבחירה, ובנוסף אחר של מאמרו של ר' אלעזר אף בצורה קיצונית: 'ראה אנכי נותן לפניכם'... (דב' יא, כו). משאמר הקב"ה דבר זה בסיגי באותה שעה לא תצא הרעות והטוב. אלא מאלה הרעה באה על עושי הרעה, והטובה באה על עושי הטובה<sup>54</sup>. אבל כשם שהרעה באה מאלה בעקבות מעשי האדם, כך גם הטובה באה מאלה. כי בחירת הטוב אינה בחינת הכרח בהתפתחותו של האדם, הנובע מעצם היותו מחונן בכוח המקרב אותו לאלהים. השקפה זו, שדגלו בה אחדים מאבות הכנסייה הנוצרית, מצמצמת את חירותו של האדם ומגבילה אותה לתקופה מסוימת<sup>55</sup>.

53. חנומא, חוריע אות ט. המאמר נמסר מפי ר' אלעזר בן סרת, וכבר ענ, ו: כך אמר ר' אלעזר. פרידנטל, Hellenistische Studien, 1874, חלק א', עמ' 70, מצא במאמר זה את דעת סילת, שרק הטוב יכול לבוא מן הטוב המוחלט, אבל כאן מדובר רק על הזכרת השם, כפי שמוכח גם מהמשך המאמר בתחומא שם.

54. איכ"ר ג, לח. הבאתי בסנים את הנוסח של דס' פזרו רע"ט.

55. במהד' בובר ס"ח ע"א (עמ' כ"י רומי): 'מאותה שעה ימסי עליון לא תצא הרעות והטוב'; והלא כל הטובות יוצאות מפי הקב"ה אלא... בובר, שם, הע' קטו, מעיר שברשי לאיכה שם הני' ר' יוחנן! מעניין, שגם במדרש המאוחר סדר אליהו נוסא ס"ג (מהד' רמא"ש, עמ' 175), שקלט רעיונות רבים ממקורות חיצוניים, אמנם נמצא הנוסח 'אפשר לומר כן! והלא מדות טובות יוצאות מלפני' בהתאם לסתיחת הפרק 'הכל ברא הקב"ה בעולמו חוץ ממידת השקר שלא ברא ומדת עוול שלא עשה' (שם, עמ' 179). אבל הוא מיישב כאותה דרך: 'שהטובה אינה יוצאת לעושה הרעה, והרעה אינה יוצאת לעושה טובה, אלא טובה כלפי טובה והרעה כלפי רעה'.

56. דבר סד, ג; בדבר מהד' ליברמן, עמ' 82, אמנם הני' ר' חגי, אבל לא ברור, אם אין זה שיבוש. המאירי בחיבור התשובה, מהד' סופר, נדפס תשי"ב, מביא את המאמר מדבר (הציץ לאיכ"ר של המו"ל אינו מדויק) בנוסח שזה ימסי עליון לא תצא הרעות והטוב, אמר ר' יוחנן: מיום שאמר הקב"ה ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב, לא יצא רעה וטובה מפי הקב"ה, אלא שהם באות מאלהין על ידי עושיהם.

56. קלימנס מאלכסנדריה, I, Sirom, 1, 17, 87-81; אורעם, περί ἀρετῆς, I, 32, II, 92 ור' A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, מהד' ה' 1931 I עמ' 675 ואילך.

## על ההשגחה

החשש מפני אמונה כשחיי רשויות. הבאה לפתור את בעיית מקור הרע והאורכח לחורת הגזרה הקדומה. הביא אפוא לצמצום היקף תחולתה של ההשגחה ולהדגשת יתר של בחירתו החסשית של האדם. צמצום זה בא גם לסתום את צינורות השפעתה של האמונה באסטרולוגיה. שמצאה לה מהלכים בחוגים רחבים בתקופת האמוראים. שוב לא הייתה האסטרולוגיה בתקופה הרומאית דת. אף שמקורה בדת הבבלית המאוחרת. ויש להבחין בינה לבין עבודת צבא השמים. למשל בדמות סולחן השמש. שהיה למעין דת רשמית של הקיסרות. האסטרולוגיה הניחה משחק של מספר קבוע של כוחות מוסשמים. הנשמעים לחוקים קבועים ועומדים. וכל ההווה מופקדת בידיהם. ערכם של השמש וצבא השמים אינו. כמו בדת הסבעית. בהוסעתם וכסעולתם. אלא בתסקידם כמערכה דטרמיניסטיה של כוחות. האסטרולוגיה נקלטה בשיטות מחשבתיות שונות – סינתוראים, סטואה וגנוסים – ודווקא משום שלא הייתה דת. ראו הדתות השונות כורח ואפשרות להתפשר אתה.<sup>57</sup> מימיו של ר' מאיר ובני דורו נשאר לנו דיון על משמעותם של ליקויי המאורות: 'בזמן שהמאורות לוקין. סימן רע לכל העולם... ר' מאיר אומר: בזמן שהמאורות לוקין. סימן רע לשונאי ישראל. מפני שהן למודי מכות... בזמן שחמה לוקה. סימן רע לאומות העולם; לכנה לוקה. סימן רע לשונאיהם של ישראל. שגוים מונים לחמה. וישראל ללכנה... ר' יאשיה אומר: כשהמזלות לוקים במזרח. סימן רע ליושבי מזרח; במערב. סימן רע ליושבי מערב. ר' יונתן אומר: אלו ואלו נתנו לגוים. שנאמר: כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאמות השמים אל תחתו' (יר' י. ב.). התוסעות. שאינן נראות לעתים קרובות בגרמי השמים. נתפסות כאן רק כאות וסימן לרע שעתיד לבוא; ככרייתא אחרת נתפסות התוסעות עצמן כעונש על חטאים מסוימים. אבל שתי הדעות אינן מייחסות את ליקויי המאורות לכוחות עצמאיים; הם נחשבים כאותות או כשליחים של ההשגחה. ולכן אין לראות את המאמרים הנ"ל באסטרולוגיה – אבל גם כתחומה של משמעות מוגבלת זו נקבע כמעט על ידי כל התנאים הדנים בדבר מקום מיוחד לישראל. ור' יונתן אף מוציא את ישראל מן הכלל לחלוטין בהסתמכו על דברי הכתוב בירמיה. ככרייתא שבספרא נכללת האסטרולוגיה באיסור של 'לא תנחשו'.<sup>58</sup> בן דורו של ר' יונתן. ר' יוסי איש הוצלס.<sup>59</sup> אמר: 'מניין שאין שואלים בכלדיים? שנאמר: תמים תהיה עם ה' אלהיך' (ספחים ק"ג ע"א).

57. ר' הנס יתס, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, 1954, עמ' 160 ואילך.
58. ע"כ הבאתי את הכרייתא שבחוססתא סוכה ב. (מהד' צוקרמנדל, עמ' 194; ועי' בש"ן שם. ובבבלי סוכה כס ע"א.) מכאן ואילך במכילתא דר"י בא פ"א. מהד' הורוביץ. עמ' 7. ועי' תוספתא שם ה. ובבלי שם. ור' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה. עמ' 856.
59. ספרא קדשים פ"ו. ב' לא תנחשו. כנן אילו שהם מעשים בחולדה. בעוסות ובכוכבים. אב הכנסיה הנוצרית הרציונליסטן, תיאודור ממוסטואססיה, ראה עבודת השסן בהליכה בדרכי האסטרולוגיה, בהסתכלות בכוכבים או בהתחשבות בקולן או במעופן של ציפורים, ר' *Mingana*, VI, Woodbroke Studies, 1933, עמ' 43.
60. לתולדות התנא הזה, ר' מ' כהן. סני, י"ו, עמ' חט. על כל פנים חי סמוך לזמנם של

אין כאיסור זה משום הכחשת עצם ערכה של האסטרולוגיה וממשותה. אמונה זו הייתה נחלתם של תנאים ואמוראים כאחד<sup>61</sup>. ראשוני האמוראים חולקים כשאלה, אם יש שליטה למזלות ולחכמת הכלדיים על ישראל. על פנקמו של ר' יהושע בן לוי רשומים היו סימני אופיו של האדם על פי ימי הלידה. כגון 'האי מאן דבטרי בשבא יהי גבר רגזן'; ר' חנינא מבר. לעומת זאת, שלא מזל היום גורם. אלא מזל השעה גורם, ולפיכך 'האי מאן דבכוכב נוגה יהא גבר עתיר חנאי... האי מאן דבצדק יהא גבר צדקן...'. ובלשון אחרת: 'מזל מחכים. מזל מעשיר. ויש מזל לישראל' (רש"י: 'שאין תפילה וצדקה משנה את המזל'). לעומתם סברו רב ושמואל. שיש בכוחן של המצוות לבטל את פעולתן של המזלות ור' יוחנן למד – כר' יונתן בשעתו – מן הכתוב ביר' י, ב, שאין מזל לישראל. והוא גם מדינש עניינה של הבחירה. את הפסוק 'אהיה אשר אהיה... אהיה שלחני אליכם' (שם' ד, טו) דרש ר' יוחנן: "אהיה אשר אהיה" ביחידים, אבל במרובים על כרחם, שלא בטובתם, כשהן משוכרות שניהם, מולך אני עליהם..."; ליחיד ניתנת רשות הבחירה. בזו תלויה גם אפשרות התשובה, שאמר עליה ר' יוחנן 'גדולה תשובה. שמקדעת גור דינו של אדם' (ר"ה יז ע"ב).

האסטרולוגיה לא רק שנגדה את הבחירה החפשית של האדם. אלא אף סגמה

זיליאן האב והבן, שלהם יחסו הניאופלסוניים את ה-Λόγος ὡς Χαλδαίων, ר' Hans Lewy, *Caire, Chaldean Oracles and Theurgy*, 1956, עמ' 4 ואילך ושם עמ' 426 ואילך.

61. לדרשת רב, שהקב"ה אמר. לאברהם 'צא מאצטענות שלך', יש להשוות את דרשתו של ר' אלעזר המודעי: 'יהי' ברך את אברהם בכל', זו אצטענות גדולה שהיחה בידו של אברהם אבינו (תוספתא קידושין ס"ה, יז; בבלי ב"ב טו ע"ב). ועין גם במאמרו של תנא זה במכילתא דעמלק פ"ב, עמ' 198. במחזית – כנראה כלי אסטרולוגים – משתמשים המלכים, משה רואה באספקלריה; ועין קהיר א, יד: 'לאסטרולוגים שישב... אין הכרית צריכין להחזיק לו טובה'. ור' ב"ר ז, עמ' 79: 'אר' סימן אין כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדול... כימה מעדות את הסירות וכסיל מושך בין קשר לקשר... מול שהוא ממזר את הסירות...'. ור' בהערות שם. בס' חנן ח ג מיחסת הוראת האסטרולוגיה לכוכבאל אחד המלכים שידרו על הארץ (בראשית ר א-ד) כשם ששמחזאי היה מלמד כשמים.

62. עין שבת קט ע"א-ע"ב רבמות כא ע"ב. עין גם באיגרת ר' אברהם בר' חי'א הנשיא, שכתב לר' יהודה בר' ברולי, על שאלה בכלדיים, שנתפרסמה ע"י זכריה שווארץ בס' היזבל לכבוד אריה שווארץ, עמ' 27, ושם ניסיון לפרש בין שתי הדעות, ולעומת זה תשובת הרמב"ם לחכמי דרום צרפת, שנתפרסמה ע"י א' מארכס ב-HUCA, ג, עמ' 356. ועין בדברי הרמב"ם שצינתי לעיל, הע' 34, ועין ש' ליברמן 'תורת רוחות בארץ ישראל', תשכ"ג, עמ' 75; הוא העמיד שם על דברי התנחומא שופטים אות י. המייחס לאסטרולוג את המשפט 'יהודים אתם, אין דברי האסטרולוגין מתקיימים בכם, שאתם יהודים', והראה את המקבילה המעניינת בדברי העוסטיקאי הסורי ברדסן, שהיה בן דורו של ר' יתחן: 'יהודים... ולא דבר לחן בקטירא דמשלם בקלמא' ור' P. Wendland ב'חיבורו הגל עמ' 27-34. ועין בהערה 64.

63. שמות רבה ג, ו, ועין במתנת כהנה וברזיו שם.



## על ההשגחה

בהשגחה. כלומר, ברצונו החפשי וביכולתו הבלתי-מגובלת של אלהים. כפי שנראה. לא התעלם ר' חנינא מבעיה זו. אבל גם האמוראים, שהוציאו את ישראל מרשותם של המזלות והעבירו אותו לרשות ההשגחה<sup>64</sup>, הטעימו את דרכי ההשגחה לכל פרטיה ותיארו אותם כביטויים ובדימויים הלקוחים מתחומה של האסטרולוגיה. רב יהודה אמר בשם רב: 'ארבעים יום קודם יצירת הוולד בת קול יוצאת ואומרת: בת סלוני לסלוני, בית סלוני לסלוני, שיה סלוני לסלוני' (סוטה ב ע"א), ובשם שמואל הוא מוסר לעומת זאת 'בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת: בת סלוני לסלוני, שיה סלוני לסלוני' (מועד קטן יח ע"ב). רב מדבר אסוף על גזרה קבועה מלפני הלידה<sup>65</sup>, בעוד ששמואל יכול לתלות את ההכרעה במעשיו של האדם, ור' יוחנן וריש לקיש מסכימים לדעתו על כל פנים בנוגע לזיווגו של אדם (סוטה שם).

האמונה בהשגחה מעמידה את האדם כמרכז הבריאה, ובדומה לכריסוסטוס<sup>66</sup>, נציגם החשוב ביותר של הסטואיקנים הקדומים, מגיעים רב והאמוראים ההולכים בדרכו להוכחת התועלת והתכלית הכרוכות בכל היצורים והברואים: 'אמר רב יהודה. אמר רב: כל מה שכרא הקב"ה בעולמו לא כרא דבר אחד לבטלה' (שבת עז ע"ב). ורבנן אמרו: 'אסילו דברים שאתה רואה כולן יתרים לברייתו של עולם, כגון פרעושין יחושים וחבוכים, אף הן ככלל ברייתו של עולם, ובכל הקב"ה עושה שליחותו'<sup>67</sup>. העמדה המרכזית של האדם אינה בחינת 'כל שמה תחת רגליו' (תהל' ח, ז), הכול רק מכון אליו, אבל הוא אינו מכון כלום, אסילו לא את אבריו. ר' יוחנן לא אמר כהלל בשעתו 'למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי', אלא 'רגליה דבר גש אינן ערכין ביה, לאחר דמתבעי תמן מובילין יתיה'<sup>68</sup>. גם שלמותו הדתית אינה כולה בידי האדם. בהמשך לרעיונות שמצאנום

64. ור' גם בחשובת הנאק, אוצר הנאותים, שבת, עמ' 160. בדומה לכך אמרו הוואלנטיניאנים, שעם כואו של ישו הועברו המאמינים בו מרשות הנורל לרשות ההשגחה. (ἀποστολὴ τοῦ θεοῦ). *Excerpta ex Theodoto*, ר' (ἐλμαρμενης εἰς τὴν ἐχθροῦ προνοίας), 74, במהד' R. P. Casey, לתרוך 1934, עמ' 86, ובמקום אחר שם, 78, עמ' 88 (ור' שם בהע' עמ' 156 ועמ' 158): 'עד לסבילה הנורל הוא ממש, אבל לאחריה אין האסטרולוגים צודקים עוד'. והדברים דומים ממש למסופר בירושלמי שבת פו ה"ט, ח ע"ד על הנר שהיה אסטרולוג ואמר, אחרי שהיה בדעתו להודקק לחכמתו: 'כלום אידיבקת בהדא אומתא קדושחא לא למיסרוש מן אילין מיליא, ניסוק על שמיה דברייך'. עיין ליברמן, ירושלמי כספוטו, עמ' 118, ריחנית וזונות בארץ ישראל', שם הע' 52.

65. בבב צא ע"ב נמסר בשם רב המאמר 'אסילו ריש גרנותא (הממנה על הכורות שמהם משקים את השדות) משמיא מנו ליה', אבל בברכות הוא מובא בשם ר' יוחנן, וגרסאות אחרות ר' בדקים, שם, עמ' 328 הע' ל; ובערוך השלם, ערך גרנותא, עמ' 353.

66. Pohlenz בספרו הגיל, עמ' 187-188.

67. ב"ר י, ו, עמ' 79 ואילך, ובמקבילות שטומנו שם.

68. סוכה ג ע"א ורש"י שם פירש: 'למקום שגור עליז למות... לשם רגלי מוליכות אותי'. בירך כלאיים ט ה"ד, לב ע"ג נמסר המאמר על-ידי ר' יתה בשם ר' חמא בר חנינא, בבב ק, ד: ר' יתה בשם ר' חמא, עמ' 1286, ובהערות שם.

## פרק אחד-עשר

אצל תנאים אמר ר' יוחנן: 'כיון שיצאו רוב שנותיו של אדם ולא חסא. שוב אינו חוסא. שגא': רגלי חסידיו ישמור' (שמ"א ב. ט. 9).

אחרוני האמוראים. בעלי האגדה שבאויץ-ישראל. הסיקו את המסקנות מתסיסה זו של ההשגות גם לבני שאלת השכר העונש ויהסה למעשיו של האדם. בתנחומא מובאת הדרשה הנועזת שלהלן: 'בוא וראה. כשברא הקב"ה את העולם. מיום הראשון ברא מלאך המות. מניין אמר ר' ברכיה: משום שנאמר 'וחשך על פני תהום' (בר' א. ב.). זה מלאך המות. המחשיך פניהם של בריות; ואדם נברא בשישי ועלילה נתלה בו שהוא הביא את המיתה לעולם. שנאמר: כי ביום אכלך ממנו מות תמות (שם ב. יז.). משל למה הדבר דומה? למי שמבקש לגרש את אשתו. כשבקש לילך לביתו. כתב גט; נכנס לביתו והגט בידו. מבקש עלילה ליתנו לה. אמר לה: מזני לי את הכוס שאשתי. מזגה לו. כיון שנטל הכוס מידה. אמר לה: הרי זה גיסך. אמרה לו: מה טעמי? אמר לה: צאי מביתי. שמוגת לי כוס פשור. אמרה לו: ככר היית יודע. שאני עתידה למזוג לך כוס פשור. שכתבת הגט והביאתו בידך אף כך אמר אדם לפני הקב"ה: רבש"ע. עד שלא בראת עולמך קודם שני אלפים שנה. היתה תורה אצלך אמון (משלי ח. ל) וכתוב בה 'וזאת התורה אדם כי ימות באהל' (כמ' יס. יד); אלולי שהתקנת מות לבריות. היית כותב בה כך? אלא באת לתלות בי את העלילה. הוי 'נורא עלילה על בני אדם' (תה' סו. ה.). מה שנאמר כאן אינו אלא שחסאו של האדם לא גרם לבוא המוות לעולם; גזרת המוות הייתה מתקיימת גם בלעדיו. ומעשה האדם משמש רק מכשיר לביצוע. הדרשן אומר אותו דבר על מוחו של משה ומביא בשם ר' יודן הסבר דומה להורדת יוסף למצרים.

69. יומא לח ע"ב ודרשה דומה שם בשם דבי ר' שלא. וע"ל לעיל עמ' 242. ולכאן שיך גם המאמר הסתמי. המובא סעמים אחדות בבבלי: 'השחא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא הקלח על ידן. צדיקים עצמם לא כיש'; ע"י חולץ ה ע"ב וש"נ. ובתוס' שם ד"ה צדיקים; וע"י ירו' דמאי ס"א ה"ג. כא ע"ד. ור' גם ירו' יבמות ס"א ה"ו. ג ע"ב: 'המקום משמר. ולא אירע מעשה מעולם'.

70. רשב אות ד'. הדרשה פותחת בכתוב בתהלים 'זשה לכו חזו... א"ר יהושע בן קרח: אף הנוראות שאתה מביא עלינו. בעלילה את מביאך. אבל ברור שהמשך המבוסס כולו על דברי אמוראים. אינו משל התנא. שפירושו ניתן גם להסבר אחר. במדרש חדש על התורה. שה"ל יעקב מאן בספרו The Bible as read and preached in the old Synagogue, 1940. החלק העברי, עמ' קסב. נמצא רק 'א"ר יהושע'. ושם מובא מיד ענין משה. והדרשה על יוסף מיוחסת שם לד' לר'. הדרשה על אדם חסרה שם. ועיין גם שם עמ' רעד במאמרי ילמדנו מ'ליקוט תלמוד תורה'. ושם חסר כל הפסוק ונס דברי ר' תנחומא. ועיין בדרושיה שבין רב ביבי בר אבי לבין מלאך המוות. חגיגה ד ע"ב-ה ע"א. האמורא מקבל את החשובה: 'יש נספה בלא משפט'; כלומר האדם מת ללא עון בידו. אבל גם מלאך המוות מתקשה להשיב על דברי רב ביבי. הסוען: 'דור הולך ודור בא'; כלומר. שאין אדם מת עד שתתמלאנה שנותיו הקצובות. וכדי להצדיק מיתת אשה בלי זמנה. מדה מלאך המוות. שאין הוא מוסר את נפשות המתים בלי זמנם לשומר המתים. דומה. 'אלא מתגלגלן עמו ושטן בעולם. עד שיתמלאו שנותיו והוא קרר דור'. ע"י רש"י שם ד"ה דרעינא.

ולכסוף מסכם ר' תנחומא את הרעיון במשל: 'למה הדבר דומה? לפרה שמבקשין ליתן עול בצוארה. והיא מונעת העול מן צוארה. מה עשוי נטלו את בנה מאחריה ומשכו אותו לאותו מקום שמבקשין בו לחרוש. והיה העגל גועה. שמעה הסרה בנה גועה. הלכה שלא בטובתה בשביל בנה. כך הקב"ה היה מבקש לקיים גזרת יי' ודע והביא עליה לכל אלו הדברים. וירדו למצרים וסרעו את השטר. לכן נאמר ויוסף הורד מצרימה. הו': נורא עליה וכו'. מעשי האדם הנראים בעיניו בהכרעות רצונו אינם לאמיתו של דבר אלא חוליות בתוך שרשרת של עלילות. שתכליתן להביא לכלל הגשמה גורה. שנגזרה על-ידי ההשגחה. רעיון זה כלול בעצם במאמר 'רגלוהי דבר נש אינון ערבין ביה, לאחר דמתבעי תמן מובילין יתיה'. וזהו המקום, שאליו הגיעו גם אותם האמוראים, שהוציאו את ישראל מתחת שלטונם של המזלות. המרחק שבינם לבין האמוראים שאמרו 'יש מזל לישראל' הצטמצם, כפרט אם נשים לב לכך. שדווקא האחרונים ראו חובה לעצמם להעלות במפורש את עניין בחירתו החששית של האדם.

גם בקבלו את השפעת המזלות על ישראל, לא צמצם ר' חנינא את מידת פעולתה של ההשגחה האלהית. בניגוד לדעתו של ר' יוחנן, שאמר על הכשפים, שהם 'מכחישים סמליא של מעלה' (רש"י: 'שעל מי שנגזר לחיות הם ממיתין'). הבריו ר' חנינא 'אין עוד מלבדו, אפילו לדבר כשפים' (רש"י: 'אין בהם כח לסני גזירתו, שאין כח מלבדו'). הכשפים והמזלות נתונים אף הם להשגחתו של הבורא, 'שאם אין גזירה מלפניו אין מרעין לו'.<sup>71</sup> לסיכך אמר ר' חנינא: 'אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו (רש"י: גזרו עליו) מלמעלה. שנאמר: מה מצעדי גבר ואדם מה יבין דרכו (משלי כ, כד)'.<sup>72</sup> הדגשה זו של תוקפה הכוללני של ההשגחה אינה מבטלת את ערך פעולותיו של האדם, ואין היא סוטרת אותו ממידת זהירות סבירה בדרכיו ובמעשיו. גם בהלכה מתבססים על ההנחה, שיש ביכולתו של האדם לפעול על פי החלטתו, וכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמיוני.<sup>73</sup> דווקא ר' חנינא אמר: 'הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים, שנאמר:

71. סנהדרין פ"ו ע"ב: הרמיה ב"ד רמא' מספר בין שתי הדעות, אך מאחורי דבריו עומדת השקפתו הוא על הכשפים. אבל רש"י פירש רק את כוונת האמוראים, ועיין בס"י האגדות לרשב"א, המובא בעץ יעקב לחולין, ור' לעיל, עמ' 82.

72. רש"י חולין פ"ב ד"ה אפילו.

73. חולין פ"ב ע"ב ב"י מצנן: ובילקש לאתחנן רמו תתכח הגי': נוקף רגליו (אבל בילקש משלי רמו תתקנט: נקף באצבעו) וכתב בדק"ם שם שהיא גידסה ישרה, אבל הגי' 'אצבע' מאושרת ע"י המשך דברי הנמרא ומאמרו של רבא 'בעדל ימין, ועיין בבית הבחירה להמאירי, עמ' 32. גם הסטואיקים אמרו שה'המרמני' מקיפה את תנועת הגולגוליס וגם הושטת אצבע קטנה. ב'עץ יעקב' (גם בדפ"ר) מובא המאמר בשם ר' אלעזר, אבל נראה שטעות היא, אוב המאמר שלאחר כך: וגם בהגדות התלמוד: ר' חנינא. ובילקש משלי שם גם המאמר השני בשם ר' חנינא. ור' לעיל, עמ' 248.

74. קידושין פ"ב ע"א, ועי' יבמות נ"ב ע"א וכתובות נ"ט ע"א. אבל יש ומביאים בחשבון גם בריית ממתוך טיעון המסתמך על דרכי ההשגחה, ירו' כ"מ פ"ה ה': 'ולא יכול מימד ליה

צנים סחים כדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם (משלי כב, ה')<sup>75</sup>. גם במאורעות יום יש שכאים על האדם מחמת פשיעתו, ובוודאי לא התכוון ר' חנינא רק ל'צנים סחים' והזכיר אותם כגלל הספוק, או כדברי הירושלמי: 'רב דהוה שרי תמן דעינא בישא שכיחא תמן הוה אמר: תשעים ותשעה מתים בעינא. ואחד בידי שמים. רבי חנינא על דהוה שרי בצסרין. דצינתא תמן. הוה אמר: תשעים ותשעה מתים בצינה. ואחד בידי שמים'. ואם כך הוא הדבר במאורעות יום יום, הרי שבוודאי שאין לו לאדם לסמוך על מזלו או על ההשגחה בלבד בכל הנוגע למידותיו. ואמנם אמר ר' חנינא 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, שג': ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה (דב' י, יב)', אלא שבצדו של מאמר זה עומד המשל שהמשיל ר' חנינא: 'משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו, דומה עליו ככלי קטן, קטן ואין לו, דומה עליו כלי גדול'<sup>76</sup>. ובכך השגת יראת שמים אינה ניתנת לכל אדם במידה שווה ובמאמץ שווה 'זה שדומה לאדם שיש לו כלי גדול', כלומר, שבטבעו וכאופיו נולד כמזל של צדיק וחסיד, הרי השגת יראת שמים – מלתא זוטרתא היא, אבל לזה שנולד במזל אחר, דבר קשה היא לו.

הסיכום העולה מתוך עיון ממצה במאמריו השונים של ר' חנינא אינו שונה ממה שהגענו אליו מדברי רב ור' יוחנן. למרות נקודות המוצא וההנחות השונות, ואין הוא שונה ממה שהזרה בסוגיה זו כן דורם, הפילוסוף פלוטינוס, עם כל המרחק שביניהם לבין הגותו ודרכה, לדעת פלוטינוס גורמי מעשינו הם בתוכנו ולא

קודשא בריך הוא מגלגל עם 'רשיעא' ור' בבלי שם קו ע"א ורש"י שם ד"ה לניסא ור' יר' קידושין ס"א ה"ב נט ע"א. ואילו ה"ח נבאי לא אבאשתא. ור' להלן עמ' 252 הע' 83.  
75. כ"מ קו ע"ב; כ"ב קמו ע"ב; ע"ז נ ע"ב; ובכל המקומות האלה בשם ר' חנינא ורק בכתובות ל ע"א מובא המאמר מבריתא, ועיין ברש"י כ"מ שם, ובתוספות הרא"ש שם, וברש"ם כ"ב שם, ובתום' כתובות שם ד"ה הכל, ובמקבילות, ובש"ט מקובצת שם.  
76. שבת פ"ד ה"ג, יד ע"ג; וע' ר"ק ר"ט, ח, מהד' מרגליות, עמ' פסד; ובדבר מהד' ליברמן, עמ' 80.

77. ברכות ל"ג ע"ב; וע' בחידושי אנדות למהרש"א שם וברש"י למגילה כה ע"א ד"ה חוץ מיראת שמים: 'אותה מסרה בידי אדם, שהיא הוא עצמו מכין לבו לכך, אע"ג שהיכולת בידו להכין לבבו אליו, דכתי': הנה כתומר ביד היוצר כן אחס בידי בית ישראל (יר' יח, ה); ואומר: הסירותי לב האבן מבשרכם (יח' לו, כו)'. ועיין בתום' נדה טו ע"ב, ד"ה הכל, שם בדרשתו של ר' חנינא בר ססא, שהיא מעין מדנה של דברי רב שהבאנו לעיל ושל דברי ר' חנינא, ועיין קהלת רבה א, יד: 'א-ר אבא בר כהנא: 'יראית את כל המעשים... חוץ מתשובה ומעשים טובים'. ברם מעשים טובים אלה אינם משפיעים בהכרח על גורלו של האדם. ביר' ברכות ס"א ה"א, ב ע"ד נאמר: 'וכל מי שהוא תוכף נאולה לתסלה, אין השטן מקטרנ, באותו יום'. על טענתו של ר' זעירא 'אנא תכסית נאולה לתסלה, ואיתצדיק באגריא מובלא הדם לסלטין' (=לכדתי באגריה להוביל הדם לסלטין) – השיבו לו כהומר טוב: 'רבו הוא, אית בני א"נשי הבין סריטין מתכים פלטין' (= דבר גדול הוא, יש בני אדם העתנים סרוטות כדי ש'ראו את הסלטין). ור' בבלי שם ט ע"ב, ועי' לעיל, עמ' 242.

## על ההשגחה

בהשגחה. אבל תוצאותיהם אינן בידינו. אלא הולכים כהכרח בעקבות תכניתה של ההשגחה. את ההשגחה ויחסנו אליה ניחן להשוות לעצת הרומא והתייחסותנו אליה. אם אנו עושים כעצתו, הרי זה אמנם מעשינו. אבל על פי שכלו של אמן הרסואה. אם אנו פועלים בניגוד לעצתו. גם אז אנו העושים. אבל בניגוד להשגחתו של הרומא. זאת היא אשמתנו. ועלינו לשאת בתוצאותיה. גיסיון החיים והכרח האמונתי מביאים אותם לכלל גישה קומפליסנטרית. לעיקרון האחד מצטרפת מנה של העיקרון השני, ההבדלים הם בכמות ובדרגת ההדגשה. גישה זו נשארת ביסודה גם נחלתם של האמוראים המאוחרים. שלא סקו מלהגות כבעיית ההשגחה ולתהות על משמעות הבחירה. רבא הכריז: 'בני חיי ומזוני' לאו בזכותא תליא מילתא. אלא במזלא תליא מילתא. הוא הסתמך על מה שעלה בגורלם של רבותיו רב חסדא ורבה. הראשון חי תשעים ושתים שנה והיה עשיר. והשני חי רק ארבעים. ובכיתו לא נמצא אפילו לחם שעורים. הכרה זו לא מנעה את רבא מלהתפלל שיינתנו לו חמכתו של רב הונא, עושרו של רב חסדא ועוונותנו של רבה בר הונא. והוא מוסיף ששניים הראשונים ניתנו לו. אבל לא השלישית. אמנם אפשר לומר. שתפילה זו לא התבססה על זכויות וצדקות. אלא הייתה בקשת חסדה של ההשגחה. השולטת במול כלכד. אלא שרבא ייחס במסורש ערך מכריע למעשים. אף שלא התעלם מן הסתירה שבין ההשגחה לבחירה. ואף העמיד את מידת אחריותו של האדם למעשיו כשאלה. בפרשו את דברי איוב (י. ו) אמר רבא: 'בקש איוב לספור את כל העולם כולו מן הדין. אמר לסניו: רבשע, בראת שור. פרסותיו פדוקות; בראת חמור. פרסותיו קלוטות; בראת גן עדן. בראת גיהנם. בראת צדיקים. בראת רשעים. מי מעכב על ידך ומאי אהדרו ליה חכריה דאיוב? אף אתה חסר יראה ותגרע שיחה לפני אל' (שם סו. ד) — ברא הקביה יצר הרע, ברא לו תורה תכלין. ובכן. למרות הכול מי שנברא רשע יכול להיעשות צדיק בזכות התורה המשליטה אותו על יצרו, ואין טענה שיש בה כדי לספור את

78. LXXII. Philologus, Plotinos — über die Vorsehung, H. F. Muller. עמ' 338-351.

79. מועד קטן כ"ח ע"א, ועין ברשי שם והמאירי, בית הבחירה למוק, כתבי מכת הערי פישל, ירושלים תרצ"ז, כתב על מאמרו של רבא: ואל יחוש למה שאמרו כאן חיי בני... כי הוא מאמר יחיד, לא יסבלהו דרכי הדת בשום פנים. רתבאר לך חולשת המאמר ממה שגלו בכאן הסבה שהביאתה לומר כן, והוא מה שראה רבה ורב חסדא, שהיו שקולים אצלו... והוא הסבה שהביאה רבים למקמק על האמת, כמו שערע למביתים. ברם מה שלא יכלה לסבול גישתו הדתמית של המאירי ברוח ימי הביניים — סבלו האמוראים ולא חששו. ועין גם בדברי המאירי בויז'ושי לשבת קט ע"א. ועי' בדברי ר' אשר מלחיל שהביא ל' לובעצקי מתוך כ"י נמצבורג במבוא לס' ההשלמה, עמ' XII, הע' יא. ואף ברית ממונת הכריע רבא לפי הכלל 'מלאך המות מה לי הכא מה לי התם', בי"מ לו ע"ב, ור' לעיל עמ' 248 הע' 73.

80. בי"ב סז ע"א. ועין ברשי שם וביר רמה לדמיה שם.

81. רבא השתמש בתשובתו כמאמר הברייתא, ספרי, עקב סי' מה, ועין קידושין ל ע"ב

ושי; ועין בביר כב, ה עמ' 212.

האדם מן הדין. אחריותו של האדם. הנותן דין על מעשיו. שמה גבול וחוק לגזרות ההשגחה, וכגודל הרגשת האחריות ותכונות העמידה לדין. כן הולך ומצטמצם תוקמה של הגזרה, ומתרחבת שליטתו של האדם ותחושת חירותו ואפשרויות השפעתו על גורלו. ר' שמעון בר יוחאי שנה: 'הרי שהיו ישראל כשרין בראש השנה, ונגזרו להם גשמים מרובין. ובסוף חטאו – לפחות מהן אי אפשר. שכבר נגזרה גזרה. מה הקב"ה עושה? מסורן לימים ולמדברות ולנהרות. כדי שלא תיהנה הארץ מהן... הרי שלא היו כשרין בראש השנה. ונגזרו להם גשמים מעוטים. ובסוף עשו תשובה – להוסיף עליהן אי אפשר. שכבר נגזרה גזרה, מה הקב"ה עושה להן מורידן כדי הארץ ומשיב עמהן טללים ורוחות. כדי שתיהנה הארץ מהן'. כאן הוסקה המסקנה מן הדעה. שהיא גם דעת רוב התנאים, ועליה מתבססות תפילותינו בראש השנה וכיום הכיסורים: גזר הדין הנחתם כיום הכיסורים אינו ניתן לשינוי. ורבא הקשה באמת לטעמה של החסילה בכל ימות השנה והשיב, שאנו מתפללין כשיטת ר' יוסי שאדם נידון בכל יום. 'דאילו לרבנן, דאית להו דגזון בר"ה, כיון שנגמר דינו – אין תפלה מועלת להן'. האדם הגידון בכל יום יכול להשפיע בתפילתו על גורלו. וזאת היא דעת רבא. אשר חלה, כפי שראינו, את טובותיו של האדם במזלו. התורה, אשר עם ישראל קבלה, לדעתו של רבא, מרצונו<sup>82</sup>, שמה גבול לשלטון המזל. בזכות התורה נעשה האדם בן-חורין ויכול להתחלל לאלהים ולבקש את טובו וחסדו. דרשן אלמוני ארצישראלי הבחין במסורש בין שני סוגי טובות: 'ג' מתנות ברא הקב"ה בעולם. חכמה גבורה ועושר. זכה אדם, לאחת מהן נטל חמדת כל העולם. אימתי בזמן שבאות מאת הקב"ה ובאות בכח התורה, אבל גבורתו ועושרו של אדם אינן כלום. שכן אמר שלמה 'כי לא לקלים המרוץ ולא לגבורים המלחמה וגם לא לחכמים וגם לא לנבונים עושר וגו'' (קהלת ט, יא) וכן אמר ירמיה (ט כב): 'זכה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו, אל יתהלל עשיר בעשרו'. ומתנות אלו כיון שלא באות מן הקב"ה סוּסן להסס ממנו<sup>83</sup>. ברם 'הטובות

82. יר' ר' ה' ט' א' ה' ג' נו ע"ב; בבבלי ר' ה' יז ע"ב הברייתא היא סתמית וקשורה לססוק 'עניי ה' אלהיך בה' (דב' יא, יב).

83. ר' ה' טז ע"א, ושם האומר שט: רב יוסף, אבל בכי מצנן הגירסה: רבא, ועיי' דק"ם שם, עמ' 28; וכן הג' בגררים מס ע"ב. וגם בהלכה מקבלים טענה המבוססת על הגזרה והגזרת בר"ה, ע"י ב"מ קו ע"א וברשי, ד"ה ותמר אומר: 'מה שתבקש מן היצר יעשה, ואני לא בקשתי מן השמים בתחילת השנה שיצליהו בשעורים, אלא בחיטין'; הרמב"ם בספר מהל' שכירות ה"ה, לא הביא כמובן הנמקה זו. ור' לעיל עמ' 248 הע' נז.

84. לשון הרין גררים שם, והגמרא בר"ה מיישבת את עניינה של התפילה גם אליבא דרבנן: 'כדרכי יצחק, דאמר רבי יצחק: יטה צעקה לאדם בין קודם מר דין בין לאחר גזר דין. ור' בחידושי הרין לר"ה. שם הוא מבחין בין מר דין של ציבור לבין של יחיד. וכ"ה בחידושי הריטב"א שם.

85. שבת פ"ח ע"א, ועיי' ירושלמי שביעית ו' ה"א. ור' הלן סרק יר.

86. ועחומא מהר" באבער, מסות ו', עמ' 159–160, ור' שם בהע' שצ"ן לש"ג שבתנח' הרגיל ובמדרש במדבר-ר.

## על ההשגחה

שאינו באות מן הקב"ה ממי הן באות? נראה שדרשן זה מוכן היה לחלות טובות במזל – כדברי רבא הנ"ל – אלא שטובות אלו הוא מציין במסורש כמדומות וחסרות ערך וקיום בעיני המאמין בכוח התורה. המזכה את האדם בטובות אמתיות יי.

אם אנו באים לפכם את דברינו. הרי ניתן לומר, שמצאנו היאבקות רבת גוונים במשך דורות של חכמים, שאין למצותה במאמר מנוסח פלוני או אלמוני. גם לא בנוסחתו של יוסף בן מתתיהו שבה פתחנו את הדיון. ראינו, שהתנאים והאמוראים נבדלו בדעותיהם. האחרונים לא הסתמכו על הראשונים. אלא חידשו את הדיון והעיון, ולפעמים גם ביתר העזה וגם ביתר העמקה. עמדנו על ההשפעות של זרמים מבסנים ומבחוץ על מידות הדגשה הן של בחירתו החפשיה של האדם, והן של מידות תלותו בהשגחה. נדמה לי, שלאור הדברים שהעלינו נראות הדעות שבמגילת בריית דמשק ומגילות מדבר יהודה מפתיעות סחות ממה שמקובל לחשוב. דבר אחד לא מצאנו: העלאת עיקרון אחד לכלל שיטה עקיבה, הכופה עצמה על הכול והמנסה ליישב בדרך סקולאטיבית את העובדות הסותרות זו את זו. גם אלה מבין החכמים – במיוחד האמוראים – אשר נטו להסיק מסקנות קיצוניות בכיוון אחד, לא זנחו לגמרי את העיקרון השני. התחומים שתחמו לעצמם חז"ל נקבעו על ידי עקרונות יסוד אחרים במחשבתם הדתית. הם לא נרתעו מפני הסתירה, כי עניינם לא היה במציאת סתרון עיוני חלק, אלא בהפעלת כל כוחותיו של האדם; גם זה הטמון בתודעת החירות והרצון לעשות את הטוב וגם זה של הרגשת אפסות האדם והתלות המוחלטת בהשגחה העליונה, שכן סני מחשבתם הדתית הוסנו באותה כמדה כלפי אלהים כמו כלפי העולם והחברה.

87. על הכחנה דומה ככתבי פילון שבה הוא מק על תורת ההשגחה מפני הסיוענים נגדה והמסתמכים על הצלחתם של הרשעים ר', כחיבורו של P. Wendland הנ"ל עמ' 34-51.

## פרק שנים-עשר

### תורה שבכתב ותורה שבעל פה

כשתי המסורות הקדומות ביותר של התורה שבעל פה מופיעה המלה 'תורה' כשתי הוראות שונות. אנשי כנסת הגדולה אמרו שלושה דברים: 'הזו מתונים כדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה' (אבות ס"א מ"א). המאמר מכון למורי העם ושוטטיו ומייצע להם איך לנהוג בתחום השיטוט וההוראה. 'תורה' משמעותה כאן הוראת מצוות והלכות כמו במשנה הקדומה: 'אלו ואלו באים לבית דין הגדול שבלשכת הגזית שממנו יוצאת תורה לכל ישראל' (סנהדרין פ"א מ"ב). לעומת זאת, כששמעון הצדיק אומר: 'על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים' (אבות ס"א מ"ב), כוונתו לתלמוד תורה, שעבודה וגמילות חסדים כלולים בה. שלושת הדברים מגויים גם בדברי הימים (ב' לא, כא). על חזקיה נאמר 'וככל מעשה אשר החל בעבודת בית האלהים ובתורה ובמצוה...'. בדברי שמעון הצדיק הועמדה התורה במקום הראשון. ייתכן שהבול זה משקף התסתחות מסוימת. בשביל סוסר דברי הימים עדיין עבודת בית האלהים אינה כלולה ב'תורה' סתם, היא הייתה נושאה של 'תורת כהנים', כפי שנראה גם מן השם של החומש השלישי. 'תורת כהנים' שבוודאי קדום הוא. לעומת זאת נכללים במונח 'תורה' של שמעון גם תורת העבודה במקדש וגם גמילות חסדים. לימודה של תורה זו הוא אחד מעמודי העולם. הברית שבין אלהים לעמו אינה אלא תורה, ונוכחות השכינה בתוך עמו בקימה של תורה ובלימודה היא תלויה. לימודה של תורה הוא גם הרחבתה.

1. 'תורה' כתלמוד תורה – בדברי הלל 'מרבית תורה מרבית חיים', אבות פ"ב מ"ז; ור' שם פ"ב מ"ב; סח מ"ז, ור' ירמיה נטמן, תורה כתלמוד, *Festschrift Adolf Schwarz*, ברלין-רוזן 1917, חלק עברי, עמ' 1 ואילך. ור' להלן פרק 20 סעיף 1.
2. ר' מגילה פ"ג מ" ור' *Zur Einleitung in die Heilige Schrift*, L. Blau, Budapest, 1894, עמ' 45 ושם הע' 3 (*Jahresbericht* של ביהמ"ד לרבנים בודסס 1893/94) נזכר דעתו של גייר, *Urschrift* עמ' 87.
3. מכילתא פסחא פ"ה, עמ' 15, ור' לעיל עמ' 33.



ולכן המונח 'תורה' בסיו של שמעון הצדיק אינו מצטמצם דק לתורת משה. בעוד שבס' משלי ובאיוב אין זכר לתורה ולמצווה. שנכתבה עליהם ברית, והמונח 'תורה' מכון לתורת האב. האם, החכם והמורה, או לעצותיה של החכמה עצמה. הרי בס' בן-סירא מצטרפות שתי התורות, תורת משה ותורת החכמה, למושג אחד. בעוד שבירמיה (ב. ח) 'תופשי התורה' מקבילים ל'כהנים', הרי בבן סירא (טו. א) מקבילו של 'תופש התורה' הוא 'ירא ה'. שרידי מיתוס החכמה על הפרי-אקזיסטנציה שלה ועל נוכחותה בבריאת העולם שבמשלי (ח. כב ואילך), הועברו על התורה, ועליה נאמר. שקדמה לבריאת העולם, ור' אליעזר בר' צדוק ור' עקיבא דיברו על התורה כעל 'כלי שבו נברא העולם', אף על פי שמימיו זה מנוגד לתורת ההתגלות. ניתן לומר, שבתקופה ההלניסטית לפני מרד החשמונאים כולל המונח 'תורה' את קורסוס המצוות, הוראת הנביאים וחכמת הזקנים. אבל עם זה מציין המונח כמיוחד את תורת משה על כל חלקיה ולא דווקא את חלק המצוות והמשפטים. אמנם במשנה, שנמצא בה המיון הראשון של מצוות התורה. נאמר: 'הדינין והעבודות הטהורות והטומאות והעזירות יש להן על מה שיסמכו הן הן גופי תורה' (תגינה ס"א מ"ח). אבל הם אינם כל התורה. הדים וסימנים למשמעות כפולה זו של המונח 'תורה' עודם נמצאים בתקופה מאוחרת. לאחר שהחלוקה המשולשת של 'תורה נביאים וכתובים' הייתה לעוברת. ששיקפה גם את דרגת הקדושה היחסית של כל אחד מהם. פסוקים מנביאים ומכתובים מוכאים כחשובות על השאלה 'מן התורה מגיין' לא רק בדברי תנאים, אלא גם בדברי אמוראים, אף על פי שכבר היה ידוע הכלל 'דברי תורה מדברי קבלה לא ליסגין'.

4. ור' גם בן סירא א. א: כד, ב; וחכמת שלמה ט. ט. ור' Die Bousset-Gressmann, Rel. des Judentums, 1926, B. Gemser, Tubingen, 1963, עמ' 48. והספרות הרשומה שם. ור' י. קריסמן, תולדות האמנה הישראלית, כ"ב ס"ב, עמ' 583.

5. ספרי עקב ט' לו; ב"ר א, ד, עמ' 6. ובדברי האמוראים נמצא הניסוח 'העולם ומלואו לא נברא אלא בזכות תורה', ב"ר א, י, עמ' 9, או 'העולם כולו לא נברא אלא בשביל תורה', רק"ר כג, ג, עמ' תקכ"ט ור' בראשית רבתי, מהד' ח' אלבק, עמ' 4 והמקבילות שציינו שם הע' 2, אבל בעורא הרביעי, ו-ה-ג; ו יא ובברוך הסורי יח-ט, מדובר על ישראל ולא על התורה, ור' להלן סרק טז, סעיף א.

6. ספרי דברים ט' מח, אבות ס"ג מ"ד. י' בער, לבירורה של תורת אחרית הימים, ציון כג-כד (תשי"ח-תשי"ט), עמ' 142, כותב: 'ראשית הנבראים בעולם שלמעלה היא התורה, אשר עליה נאמרו הדברים הידועים במשלי ח, כא - לא...'. אבל במשלי מדובר על החכמה, ולא על התורה. ור' לעיל עמ' 175.

7. ר' מ"ש 'הלכה ונבואה' תרביץ יח (תש"ו), עמ' 17 הע' 151-152, ור' עוד ע"ז נב ע"ב: בכורות נ ע"א (בכ"י מ' עד שמצא לו מקרא שהוא, אבל בע"ז שם גם בכ"י מ' מקרא מן התורה); תנחומא מהד' בוכר, ראה, אות י.

8. ר' במאמרי שם, עמ' 10, ור' גם דברי ריש לקיש, תנחומא נשא אוח כה: 'מה לי ללמוד מספר תחלים? דבר תורה הוא'.

עובדה זו מוכיחה את מידת ההתמדה שבתפיסת המלה 'תורה' במונח הרחב והכולל, והיא המסבירה את התופעה שמאולם ובעל בשורת יוחנן מזכירים כ-*νόμος* פסוקים מגביאים ומכתובים, ואין לראות בזה רק תוצאה של השימוש כ-*νόμος* בתרגום של תורה. אין הם אלא ממשיכים במסורת קדומה, כפי שהיא משתקפת בדברי דניאל על 'תורת משה עבד האלהים' ועל 'תורותיו אשר נתן לפנינו כיד עבדיו הנביאים' (דניאל ט, יג ו' דכה"ב כס, כה, עזרא ט, יג-ד). הכללת הנבואה והחכמה במונח תורה מוציאה מכלל הדעה, שרווחה בין תיאולוגים – ועדיין מצויה גם כיום – המייחסת ליהדות שלאחר החורבן הראשון תפיסה ליגליסטית ובלתי-היסטורית של 'תורה' (Weber, Bousset, ברם, מאידך ניתן לומר, שהתשובות שניתנו על תיאוריהם של Bousset, Weber, ושל אחרים אינן משוחררות לגמרי מנימה אפולוגיתית, וממילא סייעו במקצת לסטשוש משמעות המונח 'תורה' על המיוחד שבו. את הקולר חלו בעיקר בתרגום השבעים. שהסב את המלה 'תורה' ל-*νόμος*, והשפיע בכך על שאר תרגומי המקרא. גם חוקר C.H. Dodd, שעמד יפה על משמעותה של 'תורה' בעברית על גוני הפימנסקה השונים שלה כותב<sup>9</sup>: 'ברור, שבעיני יהודי מצרים בתקופה ההלניסטית היה מובנו המפותח של המונח 'תורה' כקודקס של התנהגות דתית, כחוקה של עדה דתית, כבחינת המשמעות המקובלת והקובעת. והם גם ייחסו משמעות זו למלה 'תורה' בשימושה השונים שבספרי המקרא. כך התערסל הטיסוס הנבואי של הדת, וההתגלות המקראית נתפסה על דרך ליגליסטית נוקשה. בתרגומם של המונח 'תורה' שיקסו ללא ספק המתרגמים את המובן, שהיה מקובל על עדהם בקראם את דברי הכתובים בעברית. אבל תרגומם סייע להנציח הוראה זו ולעשותה לסטיריאופיטית. אבל השאלה היא: הרי אותן קהילות בוודאי לא היו ליגליסטיות יותר מאשר היהדות המקומית בא"י, ואם זו המשיכה להבין את המלה 'תורה' במשמעות רחבה יותר מזו הסמונה במושג 'הלכה', מדוע דווקא היהדות ההלניסטית יצאה מגדרה לתפוס אותה במשמעותה המצומצמת. Dodd אף תולה את עצם דרכה של היהדות ההלניסטית ואף את הנצרות האפולוניאית בתרגום האומלל של המלה 'תורה': 'כאשר ביקשו הוגי הדעות, שגדלו ביהדות

9. אל הרוסים ג, יח; אל הקורנתים א, יד כא; יוחנן י, לר; יב, לר; טו, כה. ור' ZNW, Jesus und der jüd. Traditionsgedanke, W. G. Kümmel, 1934, עמ' 111. ור' C. H. Dodd, The Bible and the Greeks, London, 1935, עמ' 35 ועמ' 38. 10. Gesetz, D. Rössler, 90, 1982, München, Theologie des A.T., G. von Rad. 1960, Neukirchen Kreis Moers, und Geschichte Tora und Geschichte im, Andreas Nissen יצא, Novum Testamentum, Spaeljudentum, 1967, עמ' 241-277, אלא שם הוא לא עמד די צורכו על הינח שבחגנתם של חכמים ביחסם להיסטוריה ולאפולוגיקה. 11. ר' S. Schechter, Some Aspects of Jewish Theology, The L. Baeck, 116, עמ' 116. 1948, New-York, Essence of Judaism, עמ' 270 ואילך. 11. ר' בספרו הנ"ל, עמ' 34.

ההלניסטית. להימלט לתוך דת ספוגטנית ובעלת חרות גדולה יותר לא עשו זאת על ידי חזרה לתפיסה הנבואית של 'תורה'. אלא על ידי שסיגלו לעצמם יחס חדש לדת שנתפסה כחוק. פילון קיבל את החוק כשלעצמו, אלא שפירשו בדרך האלגוריה; פאולוס הצהיר שאת מקום היהדות. בהיותה דת ליגליסטית, נטלה 'דת הרוח'.

שיטה זו מעמידה דווקא את היהדות ההלניסטית כליגליסטית יותר מאשר יהדות א"י. אנב התעלמות מעדותו של פילון על אליגוריסטיס קיצוניים באלכסנדריה. שדגלו בהשקפה פאולינית לפני פאולוס<sup>12</sup>.

במקום לטעון נגד תרגום השבעים ולתלות בו סילופים ואי־הבנות של דורות מאוחרים – נראה, שמוטב ללמוד הימנו. ואם ניטיב לעמוד על משמעות המונח העברי והתפתחותו, נראה שדווקא νόμος הולם אותו. בתקופה שאנו עומדים בה כוללת 'תורה' את 'המצוה החוקים והמשפטים' (αἱ ἐντολαὶ καὶ τὰ δικαιώματα) בין שהם עוסקים בנושא מיוחד – כגון 'תורת העולה', 'תורת החטאת', 'זאת חקת התורה' או 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' – ובין שהם צירוף של חוקים ומשפטים הטרוגניים, שציווה ה' על ידי משה, כמו כמשנה תורה (דבר' יז, יח). ואם הורחב מושג התורה לכלול בתורה את התוכחות על שמירת המצוות, את תולדות ישראל, תולדות האבות ותולדות האדם<sup>13</sup>, הרי הכול מכווין לקראת כריתת הברית וקבלת המצוות והחוקים והמשפטים ומרכזו מסביבם. ללא קושי ניתן להכניס גם לגדרה של תורה את תוכחת הנביאים וייעודיהם ואת מוסר ספרי החכמה, ומעשי הפייג לתורה אף הם לתורה היו כחינתו νόμος δ' αὐθρῶπων φρονιμῶν (הוראתם של אנשים חכמים). ונראה, שגם ליהודי אלכסנדריה לא הייתה המלה 'תורה' מלה, אלא 'מוסד', המגלם את הברית שבין העם לבין אלהיו, והמשקף מערכת מצוות וחוקים, מנהגים ומסורות הקשורים בתולדות העם ובסעולות שוסטיו. מלכיו ונביאיו. אם זאת הייתה המשמעות של 'תורה', הרי לא היה אפשר לתרגמה ὁδοῦ καὶ δ' αὐθρῶπων φρονιμῶν, אלא דווקא νόμος, כפי שנתפרשה משמעותו גם בדברי פינדר νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς, וכפי שהבין אפלטון. היינו 'חקתו ומשטרו החי של עם, שאיננו פכים של חזים ובריתות, אלא מוסד של מנהגים ומסורות, הקשורים אלו באלו ע"י חוטים לאין ספור, והאחוזים על ידם כעברו של העם'<sup>14</sup>. מבחינה זאת הבין

12. ר' de migratione § 92; ור' יצחק היימן, Philons griechische u. jud. Bildung, עמ' 177-178; ה' הלפסון, Philo, I, עמ' 70.

13. ר' G. Osborn, Tora in the Old Testament, Lund, 1945.

14. ר' C. H. Dodd, שב, עמ' 28, מתוך פסידירמוסטיס, Contra Aristogitonem, 74.

15. O. Schroeder, Nōmos ὁ πάντων βασιλεὺς, LXXIV Philologus (1917), עמ' 194 ואילך, ור' שם, עמ' 204. קשה להימנע מלהזכיר כקוריא כאן את הערתו של החוקר הנ"ל ידעה וו הובעה בראשונה ע"י מתעדה הנדול של המהסכה הצרפתית Edmund Burke, וחזר על דבריו Woodrow Wilson (dann nachgesprochen), לפני שנעשה נשיאן של ארצות הברית ולארכה של גרמניה ושל האמת!

המתרגם של ישעיה א. י את 'תורה' שבכתוב 'האזינו תורת אלהינו עם עמורה' כ'נומוס', הואיל ולא אוכל און ועצרה' ו'רחצו הזכו הסירו רע מעלליכם' – תורה הם. אף הוא תרגם ישעיה כד. ה 'כי עברו תורות חלפו חק הסרו ברית' νομοσὶν ὁ νόμος παρῆναι, ולא νομοσὶν ὁ νόμος, כי הנומוס אינו סוסטוס, אינו חוק הסבע י, אלא תורה שבאה לכבוש את הסבע ואת היצרים.

המלה היוונית νόμος אמרה מתחילתה ליהודי אלכסנדריה לא פחות ולא יותר מאשר המלה 'תורה', ואין יסוד להניח, שלא הקימה גם את המסורות שבעל פה, שלא נכתבו. אלא שבמרוצת המגע המתמיד עם התרבות היוונית חלו סטיות מן התפיסה המקורית של המושג 'תורה שבעל פה', ועממן חלה גם תמורה כעצם היחס למשמעותה של תורה ולמוכנה.

המונח 'תורה שבעל פה' מופיע לראשונה בסיפור על הגר, ששאל את שמאי 'כמה תורות יש לכם?', והלה השיב לו 'שתים: תורה שבכתב ותורה שבעל-פה'. ברומה לכך מסופר, שרבן גמליאל השיב אותה תשובה לאנגיטוס<sup>16</sup> ההגמון. תשובה זו שניתנה לנכרים מועמדים לגיור מעידה, כי העובדה שעל יד התורה הכתובה נמצאה 'קבלת האבות' הייתה ידועה להם, ונראה שגם ידעו, ש'קבלת אבות' זו נחשבה כתורה. אחרת, אינה מוכנת השאלה 'כמה תורות יש לכם?'. העיקר שכתשובה שניתנה הוא, שגם המסורת שבעל-פה תורה היא. אין כתשובה רמז כל שהוא ליחס ערכי שונה לשתייהן. 'כשם שקבלת זו באמונה כך קבל עליך זו באמונה', אומר הלל לגרש. קבלת האבות תורה היא. אבל עם זה ברור, שאין למונח 'תורה שבעל פה' הוראה של תורה, שקדמה לתורה שבכתב והעולה עליה

16. כפי שצריך היה להיות לדעתו של J. L. Seeligmann, The Septuagint version of, I. L. Seeligmann, Leiden, 1948, Isaiah, עמ' 105. על החילוף מיחיד לרבים ולהסך בתרגום השבעים ר' S. H. Blank, The Septuagint Renderings of Old Testament Terms for Law, VII, HUCA (1930), עמ' 278 ואילך.

17. NOMOS, H. Koester, Basel, 1945, Nomos und Physis, F. Heinemann, ΦΥΣΕΩΣ, XIV, Studies in the History of Religions, 1968, עמ' 522 ואילך. הוא סבור, שפילין תרגם את התרומה המכרעת לסתיה הרעיון של 'חוק הסבע' ובדבר היחס לשבע מצוות בני נח ר' שם עמ' 532 הע' 1, ור' להלן עמ' 285.

18. שבת לא ע"א, ור"א-ה וי"ט, דור ודורשי ח"א, עמ' 1, הכותב שם, 'שהמאחרים שמעו בפיו'; ור' ב"ז בכר, אנדות התנאים, ח"א, עמ' 56; ור' י' בער, ציץ כו (תשכ"ב), עמ' 128 הע' 22, המסכים לדברי וי"ט.

19. כנראה, יש לקרוא Antonius, ספרי דברים פ"י שו"א, עמ' 408, ובמדרש תנאים, עמ' 213: 'שאל אנריס ההגמון את רבן יוחנן בן זכאי'.

20. אבודר-ג'א-פס"א, לא ע"א. על שאלת ה'דוגמה' של התורה שבעל-פה, ר' J. Kaatz, Die mündliche Lehre und ihr Dogma, Leipzig, 1922, עמ' 38–39. קביעתו 'שגם דברי פירוש אינדיבידואליים של התנאים והאמוראים, אבל חסרה אצלם דוגמטיקה אינדיבידואלית של התורה שבעל-פה' נכתה רק במידה מסוימת, שכן המחבר התעלם מן ההקשר ההיסטורי, כפי שעמדנו עליו. על תורה שבעל-פה בספרות החיצונית ר' R. Marcus, Columbia Univ. Oriental Studies, Law in the Apocrypha, כ' 26 (1927), עמ' 59–66 ועמ' 70–74.

בערכה. מעין מה שנמצא במושג  $\alpha\gamma\alpha\phi\alpha\varsigma \nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  – החוק הבלתי-כתוב. שכן החוק הבלתי-כתוב הוא למעשה 'חוק בלתי נתון' על ידי מחוקק אלהי או אנושי. אלא הוא חוק קיים כמו הטבע. ואין זה מעלה ולא מוריד, אם נכתב או לא נכתב. כעוד ש'התורה שבע"פ' המיוחד שבה הוא בעובדה שלא נכתבה, אבל גם היא. כמו התורה שבכתב, אינה חוק טבעי, אלא חוק נתון, בין שהם סייגים שעשו אותם אנשי כנסת הגדולה והבאים אחריהם, וכין שהם פירושים שניתנו כסיני, כדעת ר"ע. פילון קבל את ההשקפה היוונית והודוה אתה. בפירושו לפסוק 'לא תסיג גבול רעך אשר גבולו ראשנים' (דברים יט, יד) נאמר: 'מצווה זו נאמרה לא רק על נחלות וגבולות הקרקע, כדי למנוע קנאה, אלא כדי לשמור על מנהגי הקדמונים, כי מנהגים הם חוקים שלא נכתבו ( $\alpha\gamma\alpha\phi\alpha\iota \nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ). הכרעות של אנשי קדם אינן חרותות בלוחות אבנים או בניירות שעש יאכלם, אלא בנפשותיהם של אלה שיש להם חלק באותה החוקה. כי מלבד הנחלות חייבים הבנים לרשת מהוריהם את מנהגי האבות, שעל פיהם נתחנכו, ושעמהם חיו מילדותם, ואין לזלזל בהם משום המסורת הבלתי כתובה, כי המציית לחוקים הכתובים בלבד אינו ראוי לשבח, מכיוון שהוא מזהר ע"י ההכרח ואימת העונש, אבל מי שנאמן לחוקים הבלתי כתובים ומראה, שצדקתו הוא מרצונו החפשי, ראוי לשבח' (*de spec. legibus*, IV, 149). העיקר הוא הפיוס: 'החוק הבלתי כתוב' נשמר מרצונו החפשי של האדם. כפי שהראה יצחק היימן, דבריו של פילון לקיחים מן הריטוריקה של אריסטו, למרות ההסתמכות על הפסוק בדברים, ואף על פי שהמסורת הפרשנית של הפסוק על עניינה של תורה הייתה ידועה בארץ ישראל. המלה  $\delta\epsilon\omicron\varsigma$  – גבול הוראתה כידוע גם הכרעה, כלל, קאנון, והיא זימנה את ההודמנות לדרשתו של פילון, כשם שהעברית 'לא תסיג גבול רעך' הזכירה את הסייג, וגררה אחריה את הלימוד 'מניין למחליף דברי ר' אליעזר בדברי ר' יהושע וכו', שהוא עובר בלא תעשה, ת"ל ולא תסיג גבול רעך' (ספרי דברים ס" קסז, עמ' 227). אבל דווקא השוואת שתי הדרשות מבליטה את ההבדל שביניהן. במדרש התנאים לא מדובר על 'חוקים חרותים בנפש', אלא על דברי חכמים. והאזהרה, שמגלים אותה בפסוק זה, מעמידה תביעה לדייק בשמות מוסרי ההלכות ולא להחליסם. כעוד שבפירושו מזהה פילון את  $\alpha\gamma\alpha\phi\alpha\varsigma \nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  עם  $\alpha\gamma\alpha\phi\alpha\varsigma \nu\omicron\mu\omicron\varsigma$  ומקרה לתפישת סביבתו.

21. IV, HUCA, Die Lehre vom Ungeschriebenen Gesetz im Jüdischen Schrifttum (1927), עמ' 155.

22. ר' ש' ליברמן, Hellenism in Jewish Palestine, עמ' 83 (= יווניות ורות בא"י, עמ' 213).

23. Philo und die Halacha, B. Ritter, Leipzig, 1879, עמ' 14, הקביל לרברי פילון את דברי הנמרא בשבת סה ע"א: 'ומנלן דהא דקים להו לרבנן מילתא היא? דא"ר חייא בר אבא, א"ר יוחנן: מאי דכתיב 'לא תסיג גבול רעך אשר נכלו ראשונים', נכול שנכלו ראשונים לא תסיג, אבל הלימוד שם בנמרא נוגע לענין קונקריטי כפירוש רש"י שם: 'ומנלן דהא דקים להו לרבנן כשיעור יניקה מילתא היא למיסמך עלה ולומר: בקיין הן החכמים בעבודת אדמה!... נכול רעך, ליטע סמוך למיצור להכחיש קרקעו

ה'נומוס' מתקרב להיות νόμος. החוק הנעלה אינו יכול להיות מנוגד לסבע כשיטתו של אריסטו. בעל הדרשה ההלניסטית. הידועה בשם ספר מקבים ד (ה. ז), והמהווה מעין מוזיגה של יהדות ויוונית. לא רק ששם בפי אנטיוכוס את הסענה 'כי מדוע מואס אתה באכילת הבשר הטוב מאוד של החיה הזאת [החזיר] בעוד שהסבע הוא המעניק טובה?'. אלא שגם תשובת אלעזר הייתה לסיו 'על כן אין אנחנו אוכלים דבר טמא. כי מאמינים אנו. כי אף שהתורה היא דבר אלהים. יודעים אנו שכורא העולם כמחוקק מתחשב בנו גם לפי הסבע' (שם. כה). תפיסה זו של התורה פתחה פתח לא רק לפרשנות אליגורית אלא גם להסקת מסקנה. שהפירוש האליגורי הוא העיקר. שכן הוא מאפשר להוכיח ש-quod scriptum est אינו יכול להיות מנוגד לסבע<sup>24</sup>. כנגד תפיסה מעין זו מכוונים דברי ר' אלעזר בן עזריה 'מניין שלא יאמר אדם "אי אפשי ללבוש שעסנו אי אפשי לאכול בשר חזיר"... אבל "אפשי מה אעשה ואבי שבשמים גזר על כך"' (ספרא קדושים סרק יא). התורה אינה על פי הסבע. ואילו ביהדות ההלניסטית נעשתה התורה שבכתב ל-δῆμος νόμος. לתורה בלתי כתובה של המוכן הפנימי. בו בזמן חלה התפתחות הפוכה בתפיסת המונח 'תורה שבעל פה' בעולמם של חכמים עד לחורבן הבית. קבלת האבות. התקנות והגזרות היו לתורה על יד התורה שבכתב. לא הדיאלקטיקה הפרשנית ולא הדיון הם שקבעו. אלא סמכותם של מוסדות. אוסיה האינסטיטוציונאלי של ההלכה הקדומה מאושר גם משתי המידות המציניות אותה. העדר מחלוקת ואנונימיות. דרשות הסופרים זכו להכרה כהלכות רק עד כמה שאישורו וקיימו קבלות ותקנות. עדויות ומעשים שבידי החכמים<sup>25</sup>. ברם. גם הן היו רק חלק של התורה שבע"פ. שאמנם גם היא תורה היא. אלא שבניגוד לרעת הצדוקים – שהיה להם 'ספר גזרות כתוב ומונח' – אסור היה לכתבה ולעשות אותה תורה שבכתב. התורה שבכתב נשארה בעינה. פירושה ודרשותיה הם תלמודה של תורה זו על כל חלקיה. לימודה הקיף את דין 'השור

כשיעזר אשר גבלו הראשונים. והראשונים הם. כמפורש כנמרא שם. בני שעיר ההורי 'שהיו בקיאין בישובה של ארץ'; ור' Marcus, שם. עמ' 74; ור' מדרש משלי כב, כח: 'אמר ר' שמעון בן יוחאי: מנהג שעשו אבותיך אל תשנה אותו' ושם שימש מדרש זה מקור לרב שרירא טאן שלמד מן הפסוק הנ"ל: 'מנא לן דמנהגא מילתא היא'; ר' שערי צדק, חלק ד, שער א סי' כ, לו ע"א. וולסון, Philo ח"א, עמ' 192 הע' 171, הביא את דברי רב שרירא מסור חז"מ סי' שסח, כפי שצוין בתורה תמימה לדברים שם. וגם במגילת ברית דמשק א, סו נאמר: 'ולסור מתיבות צדק ולסיע גבול אשר גבלו ראשונים'. קשה לקבל את גישתו של בער במאמרו הנ"ל, עמ' 126–127, ובוודאי אף למצוא בדברי סילון עדות למחלוקת, שהייתה נטושה בין יהודים הלניסטיים 'על חוקם של חוקי קדמונים שנמסרו בעל פה בלבד'.

<sup>24</sup> Letter and B. Cohen 49, I, VII, Quintilian; 4, 10, II, Auctor ad Herennium. New York, M. Kaplan Jubilee Volume, Spirit in Jewish and Roman Law

1953, וכעת בספרו New York, Jewish and Roman Law, 1966, עמ' 32 הע' 9.

<sup>25</sup> ר' מאמרי 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים' תרביץ שכ"ו (תשי"ח), עמ' 166 ואילך, ושם עמ' 180–181.

שנגח את הפרה' (כ"ק ס"ה מ"א) ואת 'מעשה מרכבה', את הלכות טומאה של תריס 'שמשחקין בו בקמפון' (כלים פכ"ד מ"א) ושל סככה 'של יוצאת לחץ' (שם מט"ו) ואת הלכות תשובה וכפרה.

הדברים שהעלינו על השתלשלות חסיפת התורה, הן של התנאים והן של היהדות ההלניסטית, יש בהם כדי לשמש רקע להבנת הניגוד, שהעמיד פאולוס בין האות (γραφμα) לבין הרוח (πνευμα), והמכוון לביטולה של תורה, 'כי הגוים אשר אין להם תורה, בעשותם כדברי התורה מאליהם, גם באין תורה הם תורה לנפשם, בהראותם מעשה התורה כחוב על לבם...' (אל הרומיים ב, יד). הוא פונה גם ליודעי התורה במשל האומר, ש'התורה מתה', ולכן 'פסורים אנחנו מן התורה, כי מתנו לאשר היינו וקוקים לו, למען נעבוד מעתה לפי חידוש הרוח, ולא לפי יושן הכתב' (שם ז, ו). קשה למצוא בדברי התנאים מאמר מנוגד יותר לדברי פאולוס מאשר דברי מתי' 'כי אמן, אומר אני לכם, עד כי יעברו השמים והארץ, לא תעבור יו"ד אתה או קץ אחד מן התורה, עד אשר יקום הכול. לכן האיש אשר יפר אחת מן המצוות הקטנות האלה וילמד את בני האדם לעשות כמהו קטון ייקרא לו כמלכות השמים'. אין המדובר כאן בקיום מצוות, שהרי אז קשה להסביר נוסח זה, אפילו מתוך מגמה פולמוסית. על כל פנים התנאים היו מחזקים יותר, ור' יהושע אמר: 'שנה אדם שתי הלכות בשחרית, ושתיים בערבית, ועוסק במלאכתו כל היום, מעלין עליו, כאילו קיים כל התורה כולה', ור' אלעזר המודעי אמר אותו דבר על 'מי שנושא ונותן באמנה ודוח הבריות נוחה הימנו' (מכיל' ויפסע ס"א, עמ' 158 ושם ס"ב, עמ' 161) ואף בשם ר"ע נמסר, ש'כל המקיים מצוה אחת כאלו קיים את כולן' (סנהדרין פא ע"א ומדרש תהל' סו, ג), לפיכך נראה, שהכוונה בדברי מתי באמת לביטול עקרוני של אוספין המחייב של תורה

26. ה, יח-ט. אין זה מעלה ומוריד לעניינו, אם כתובים אלה הם באמת אנטיסאוליתיים. על הרעות השתות בנרק ר' W. D. Davies, Camb. Univ. Press, Mount 1964, עמ' 334 ואילך. ור' כרין הפרשני והתיאולוגי המפורסם של W. Trilling, München, Das wahre Israel, 1964, עמ' 167-187.
27. בעו כהן רומו, בחיבורו הנ"ל, עמ' 36, לדברי המכילתא משפטים פ"ו, עמ' 310, הטבח הנכח הוא 'באותיותיה נתנה חורה', ואמנם אותות הן גם אותיות (ר' ערוגת הכסף ח"ד עמ' 208) אבל כאן נראה כפי שפירש הורוביץ שם, שהתורה נתנה סימנים לדבריה וכן פירש גם ד"צ הופמן במדרש תנאים, עמ' 60. הקרוב והקרום ביותר הוא מאמרו של רשכ"י, ירד סנהדרין ס"ב ה"ו, כ ע"ג, האומר שלטענת ספר משנה תורה, שביקש שלמה לעקור יו"ד ממנו, השיב הקב"ה: 'שלמה ואלף כיצא בו בטלך, ודבר ממך אינו בטל'. שאר המאמרים המדברים על 'אות אחת' הם של אמוראים. ר' ויק"ר יט, ב, עמ' תכ, ושם ה' נ צרנו המקבילות; ור' Strack-Billerbeck, כ"א, עמ' 244; ור' גם 'בכז עט ע"א דברי ר' יוחנן' מוטב שתעקף אות אחת מן התורה, ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא ותמורה יד ע"ב ר' יוחנן ור"ל... אמרי: מוטב תיעקר תורה, ואל תשכח תורה מישראל, ובכ"י מזכין 'מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה...' ור' עירובין פד ע"א.
28. ור' לעומת זאת קידושין מ ע"ב, ובכל זאת נראים דברי Judaism, G. F. Moore, ח"א, עמ' 235, כהכללה מרחיקה לכת.

ומצווה. שאליו מצטרפת גם הוראה לאחרים. בחינת 'כל האומר כל התורה אני מקבל עלי חוץ מדבר זה', שעליו דרשו את הפסוק 'כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר' (ספרי במדבר סי' קיב, עמ' 121).

גם ישו אומר אח"כ בדרשתו דברים שהם מעבר לתורה הכתובה. 'נאמר... ואני אומר לכם' היא הנוסחה. 'נאמר' הוא המפורש כתורה. 'ואני אומר לכם' הוא ה'ריבוי' שלו. תוצאת הפירוש הסנימי. הנוסחה המקבילה לשל מתי היא זו שבבירייתא של ר' ישמעאל. 'בג' מקומות הלכה עוקפת למקרא... התורה אמרה "בספר", והלכה אמרה "בכל דבר" וכו'... יש והפרתה של תורה היא קיומה. כמו שדרשו ר' יוחנן וריש לקיש 'עת לעשות לה' הפרו תורתך (תהל' קיס. קכו) אמרי מוטב תיעקר אות מן התורה. ואל תשתכח תורה מישראל'. ובבירייתא אינם אלא נוסח אחר של פירוש מאמרו של הלל הזקן 'בשעה שאתה רואה שהתורה שכוחה מישראל ואין הכל משגיחין עליה את הוי מכנס ביה. שג' עת לעשות לה' הפרו תורתך'.

אין סעם רב בהבאת מקבילות הן מתורת חז"ל והן מתחומן של שיטות משפטיות אחרות. המבחינות בין 'מידת הדין' ל'מידת הרחמים' או 'לפניט משורת הדין'. בין λογος לבין δόξα, כדי להסביר את עמדתו של פאולוס. לא שאלת 'רוח המשפט' או של צדקה בניגוד למשפט עמדה בפניו. הוא פסח גם מעבר לניגוד של רוח ותוכן. ובאמרו 'כי האות חמית והרוח יחיה' (איגרת ב אל הקורנתיים ג. ו). אין כוונתו לפירוש הסנימי המגלה את האות. 'כי האדון הוא הרוח. ובאשר רוח האדון שם חירות' (שם. סז). גם פירוש חדש של התורה אין בו כדי להציל את

28. ירו' קידושן ס"א ה"ב, גס ע"ד, והנוסחה מצרה בדברי תנאים ואמוראים לגבי דברי קידמיהם 'אר' שמעון: ארבעה דברים היה ר' ע דורש, ואני אין דורש כמותו וכו' ר' יה יח ע"ב; ור' תוס' סוטה ס"ו ה"ו; ר' יהושע על ר' ישמעאל 'ואני אין אני אומר כך בכורות כ ע"א; ר' יהודה אומר מאיד היה אומר... ואני אומר... חגיגה י"ט ע"א-ע"ב; ור' ח"י קוסובסקי, אוצר לשון התלמוד, כ"ה, עמ' 2105. כל מה שכתב בנידון D. Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism, London, 1956, עמ' 62-63, אין לו יסוד. הוא השתמש בהערה של ש"ו שכטר, O. S., JQR, (1898), עמ' 11 הע' ג, ש' Ηκουσατε יש בו מזבן של המתח המדרש 'שומע אני', 'שמענו'. אבל כבר נדחו דבריו ע"י ב"ז בכר, Die Älteste Terminologie der jüd. Schriftauslegung, Leipzig, 1899, עמ' 190 הע' ג (בתרגום העברי 'ערכי מדרש' עמ' 128, הע' ג), 'שמענו' שנאמר לראשונים' היא שמיעה ממש ותו לא. דברי Daube, שם עמ' 62, ש'שומע אני' הוא קיצור של נוסחה ארוכה יותר, היא המצאה סתם, שאינה מתיישבת עם השימוש של המתח המדרש.

29. תמורה י"ד ע"ב עמ"י כ"י מינכן ושם: 'אות אחת מן...' (וכן הוא בילקוט מכירי לתהלים עמ' 228) אבל המלה 'אחת' נמחקה, ובדסוס: תיעקר תורה. ולמאמרו של הלל ר' תוספתא ברכות ז כב, עמ' 17; ור' להלן עמ' 301.

29. על דרכי הפרשנות האלגורית של פאולוס בהשוואה לזו של פילון ר' H. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, 1956, I, עמ' 75-29, Jean Pépin, Mythe et Allegorie, 1958, עמ' 231-259.



האדם מן החטא. אמנם אין הוא אומר, שהתורה חטא היא, אבל 'מבלעדי התורה החטא מת הוא' (אל הרומיים ז, ז-ט). הגיע זמן ביטולה של התורה. 'כי המשיח טוף התורה לצדקה לכל המאמין בו' (שם י, ד). ההגשמה המשיחית היא שהביאה את פאולוס להפיק את המסקנה האחרונה: ביטולה של תורה. עם בוא המשיח אין האדם שוב זקק לשחרורו מן החטא וממחשבת הבשר כעזרת הפירוש האליגורי הרוחני לתורה. החירות באה לו מכוח האמונה במשיח. הפירוש האליגורי תפקידו רק להמציא אישור ועדות לעובדת יסוד זו.

האם מוצאים אנו תגובות בעולמם של חכמים הן על האליגוריזציה הקיצונית של התורה והפיכת מצוותיה לבטלות, והן על ההנמקה האסכאטולוגית לביטולה של תורה? דומה שלא זו כלבד שתגובות מעין אלו מצויות הן. אלא שהן גם מראות, כי הגישות הורות והמהפכניות לא היו, למרות המאבק נגדן, חסרות השפעה, וכי מן הדין להתחקות אחרי עקבותיהן. הידיעות הראשונות על נקיטת עמדה כלפי נוצרים ועל מגע כלשהו אתם הן מומנו של רבן גמליאל ריבנה. ואמנם מתקופה זו נמצא בידינו מאמר, שנראה כתגובה על תורתו של פאולוס. בן דורו של רבן גמליאל, ר' אלעזר המודעי אומר: 'המחלל את הקדשים והמבוזה את המועדות והמגלה פנים בתורה המספר בריתו של אברהם אבינו והמאדים את פני חבריו, אף על פי שיש בידו מעשים טובים, אין לו חלק לעולם הבא'. הביטוי 'מגלה פנים בתורה' קשה הוא וזכה לפירושים רבים. כי פירושו הפשוט הוא מי שמגלה פירוש בתורה, ודבר זה לא יכול היה להיראות כפסול. כדי לבטל קושי זה באה התוספת במשנה 'שלא כהלכה', אמנם תוספת היא, אבל רק היא מראה את הכיוון הנכון להכנת הביטוי שאין לנתקו משאר חלקי המאמר: המגלה פנים בתורה, שהמשנה מדברת עליו, הוא מי שמפרש את התורה על דרך האליגוריה המביאה לביטולם של מועדות, לביווי קדשים ולהפרכת בריתו של אברהם. מגלה פנים בתורה זה אין לו חלק לעולם הבא. האם אין הדברים נקראים כתגובה על דברי פאולוס 'ולא האות הנראה בבשר היא המילה, כי אם תוכו של אדם הוא יהודי, ומילה היא בלב, כפי הרוח, ולא כפי הכתב' (אל הרומיים ב, כח-כט). אמנם פילון מתפלמס עם האלגוריסטים הקיצוניים, שאף הם הסבירו את המילה על דרך סמלית והסתפקו במובן הפנימי (de migratione, 92), אבל נראה

30. אבות פ-ג מ"א; הבאתי את המשנה ע"י נוסח כ"י קריסמן.

31. הספרות נרשמה ע"י א' ביכלר, London, Sin and Atonement, 1928, עמ' 103 הע' 2; ור' גס י-ג נוטמן, בחינת קיום המצוות, ברסלוי תרצ"א, עמ' 63, ויש להוסיף את תרגומו של C. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, Cambridge, מהד' ב' 1897, עמ' 51 and acts barefacedly against the Torah, הוא מסתמך, שם הע' 28, על מילתו של C. Buxtorf, ועל ההוראה, 'החצף פנים' ליגלי אנסן' שבתעודות יב (קולי 37, 8-7); ר' נ"ה טורצינר, לשוננו יב (תש"ג), עמ' 271.

32. היא חסרה מלבד כ"י קריסמן גם בכ"י קמברידג', וס' ר' יהוסף אשכנזי מחקה, ר' מלאכת שלמה, ואיזה גם באבות דר' נתן וי"א סכ"ו ור' א' סינקלשטיין, מבוא למס' אבות דרבי נתן, עמ' עד, קס-קסא.

מתוך דברי פילון עצמו, שאלה מעטים היו (שם 93). ובוודאי שלא היוו כח או תנועה. ספק גדול, אם ר"א המודעי ידע משהו עליהם. לעומת זאת קרוב לומר, שהוא, כמו ר"ג, הכיר את המינים-הנוצרים, שכנגדם חוקנה הזכרתם המפורשת ככרכה שבשמונה עשרה, שכללה קללה נגד הסורשים מן הציבורי, ולהם מכון הצירוף 'המסר בריחו של אברהם אבינו והמגלה פנים בתורה' 33. כברייאת הצמודה למשנה בסנהדרין, המונה את אלה שאין להם חלק לעולם הבא, נאמר גם כן: 'הוסיפו עליהם הפורק עול והמיסר ברית והמגלה פנים בתורה' 34. הפסוק 'כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר' נדרש בספרי 'כי דבר ה' בזה' זה המגלה פנים בתורה, 'ואת מצותו הפר' זה המסר ברית בשר' (ספרי במדבר, פי' קיב, עמ' 121). ולזולם של הנוצרים במקדש וקדשיו, בשבתות ובמועדים הביא לצירופם של שני אלה 'המסר ברית', 'המלכין פני חברו' חסר בנוסחאות של המשנה וכן במקורות המקבילים 35 וגם בנוסחאות שהוא נמצא בהן אין מקומו קבוע 36, ואין זה מן הנמנע, שמאמרו המקורי של ר' אליעזר המודעי לא כלל גם את 'המחלל את הקדשים והמכזה את המועדות', החידוד שבמאמר הוא בשלילת החלק לעולם הבא מ'המגלה פנים בתורה והמסר ברית', בעוד שפאולוס קושר את התחלתו של הסדר החדש דווקא עם גילוי פנים בתורה ועם הפרת ברית. האם נמצאת בתורת חז"ל שלפני פאולוס נקודת אחיזה לדעה, שהופעתו של המשיח עשויה להביא לכיסולה של תורה או להמרתה בתורה חדשה? שאלה זו נדונה הרבה בספרות המקצועית, הן כזו העוסקת כפאולוס והן כזו העוסקת בבעיות האפסכולוגיה היהודית והוקדשו לה אף מונוגרפיות מיוחדות 37. יש דווקא

33. ר' וולסמן במקום שצוץ לעיל; H. F. Weiss, Zur Frage der historischen, Klio, Begegnung von Antike und Christentum, כ' 43/45 (1965) עמ', 307 ואילך.

34. חוספאת כרכות פיג הכיה, עמ' 8: 'כולל של מינץ בשל פירושין', ועין בפירושו של ש' ליברמן, חוספאת כספוסה, ח"א, עמ' 54.

35. כ-ה בדפוס ובכ"י קמברידז'; ור' גם An Appendix, Taylor, 1900, עמ' 150, ואבות דריג תגיל. אבל בכ"י קרסמן 'המגלה פנים והמסר'...

36. תוס' סנהדרין פ"ב ה"ט, עמ' 433, ד' יר' סנהדרין פ"ה ה"א, כו ע"ג, דר' סא טו ע"ב, ושם נתפרש ע"י האמוראים 'המגלה פנים בתורה זה שהוא אומר: לא נתנה תורה מן השמים... זה שהוא עובר על דברי תורה כסרהסיא... ושני הסירוסים מצינים את התוצאה של 'המגלה פנים'.

37. כ"י קמברידז' אבות דריג, ספרי.

38. ברסוסים הוא לפני המסר בריתו של א-א ע"ה, בכ"י קרסמן (ר' לעיל הע' 30) ובמחזור רטרי, עמ' 512 בטוף.

39. MGWJ, Die Paulinische Lehre vom Gesetz, M. Lowy, 1903, עמ' 322-339; 417-433; 544-534, שם 1904. עמ' 276-287; 327-321; 416-400; ניטה לגלות מקורות לשיטת פאולוס בדברי חז"ל, וכמעט שלא השאיר לו שום חידוש משלו, אבל כל דברי Lowy אים אלא דיוגמא לעינת כתובים ולהתעלמות מכל הקשר היסטורי, ור' W. D. Davies, The setting of the, Philadelphia, 1952, Torah in the messianic Age; והגיל, 1952, Cambridge University Press, Sermon on the Mount, עמ' 108-190, ושם

מאמרים, שלכאורה אינם שייכים לנושא, ובכל זאת יש בהם יותר כדי להבהירו מאשר מאמרים, שמדברים במסורש על 'ביטול מצוות', ושהרבו לדוש בהם, כגון דברי רבן שמעון בן גמליאל 'כיון שמת אדם בטל מן המצוות', התנא לא בא להשמיע חידוש, שאדם מת בטל מן המצוות, אלא הוא מנמק בעובדה זו, הידועה – לדברי סאולוס – לכל יודעי התורה (אל הרומיים ז, א) את ההלכה, שמחללין את השבת על אדם חי, ולא על מת. דברי רשב"ג הם חסרי משמעות אסבאטולוגית, לעומת זאת משמש המשפט 'כי התורה תשלט על האדם כל ימי חייו' בסיו של סאולוס כפתיחה לדרשתו, שעם מות הכריסטוס בטלה סמכות התורה. המקור הקדום ביותר, שיש לו שייכות לנושא התורה באחרית הימים, כבר מבליט את ההבדל שבין ימי סוף הבית לבין תקופת אושא. ר' יהושע אומר: 'מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבן ורבן מרבן הלכה למשה מסיני, שאין אליהו בא לסמא ולטהר לרחק ולקרב, אלא לרחק את המקורבין מזרוע ולקרב את המרחוקין בזרוע... כגון אלו אליהו בא לסמא ולטהר, לרחק ולקרב... רבי שמעון אומר: להשוות את המחלקות, וחכמים אומרים: לא לרחק ולא לקרב, אלא לעשות שלום בעולם, שני: 'הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא וגו' והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם'. נקודת מוצא לדברי רבן יוחנן בן זכאי שימשו הכתובים בסוף מלאכי על שליחתו של אליהו לפני בוא יום הגדול והנורא, ואת תפקיד שליחתו ראה בהטלת סמכותו על בעלי זרוע, שנהגו בענייני ייחוס משפחות להרחיק ולקרב על פי שרירות לבם, עדותו זו של ר' יהושע על דרשת ריב"ז קשורה בעדותו האחרת על אלמנת עיסה – משפחה שהתערב בה ספק חלל – שהיא כשרה לכהונה, רבן גמליאל הניב על כך 'קבלנו עדותכם, אבל מה נעשה, שגזר רבן יוחנן בן זכאי שלא להושיב בתי דינין על כך, הכהנים שומעים לכם לרחק, אבל לא לקרב'. דברי הנביא 'והשיב לב אבות על בנים

רשומה הספרות הקדומה יש להוסיף י"מ נטמן, בחצת קיום המצוות, עמ' 75 ואילך. לעומת זאת אין שום קשר לנושא שלנו לחבורו של S. Holdheim - Das Ceremonial-  
Davies, 1845, Schwerin, gesetz im Messiasreich, ש-Davies מזכירו בעמ' 110, וכנראה לא ראה אותו.

39. שבת קוא ע"ב דברי ר' יוחנן שם: 'כיון שמת אדם נעשה חסד מן המצוות' וגם דברי רב יוסף, נדה סא ע"ב 'ואת אומרת מצוה בטלות לעתיד לבוא' מכונים לתחית המתים, שכן הוא הסיק מדברי הברייתא 'בגד שאכד בו כלאים... עושה ממנו כריכין למת' ולא לימות המשיח, כפי שהבין ב"ו בכר, Die Agada der bab. Amoräer, עמ' 105 הע' 23 ובעקבותיו הלכו L. Baeck, New York, The Pharisees, 1947, עמ' 72 ואילך, וחוקרים אחרים שצונו ע"י Davies בספרו 'הגל', עמ' 180-182, והוא בעצמו חוכך בדבר. דברי כ' כהן בספרו 'הגל', עמ' 33 הע' 14, שאל הרומיים, ו' ד אדם אלא הסיכת דברי ר' יוחנן, שבת שם, 'כיון שאדם מת נעשה חסד מן המצוות' – קשה להלמס, ועל ענין 'עתיד לבוא' ימות המשיח ר' הלון סרק ז.

40. עדות ס"ח מ"ו ע"י כ"י קרסמן, ובדס' 'המחלוקת'.

40. ר' שם מ"ו ר' קידושין ע"א ע"א ובחידושי הרמב"ם שם ד"ה הא דאמרין ובריטב"א שם ד"ה כגון אלו.

ולב כנים על אבותם' נתפרשו על ידי התנא כמכוונים להסדר ענייני סהרה המשפחה ושלומה. גם מפרשים חדשים קשרו את הכתוב בתוכחתו של מלאכי (ב, יא-סו) נגד הבוגדים באשת נעורים ומשלחיה. בואו של אליהו איננו קשור בכלל בהוראה ובהתרת ספקות, אלא בהשלטת סמכות כנגד מערעריה. הכוונה כמובן בהוסעת אליהו לפני בוא המשיח, שכן כעולם הבא שאלת סהרה המשפחה אינה רילואנטית. ברור אפוא שגם דברי ר' שמעון מכוונים לעירן זה, אבל התפקיד שהוא מטילו על אליהו שונה. לדעתו יבוא אליהו להכריע בין החכמים החולקים. בראשונה לא היו מחלוקות כישראל. מלשכת הגזית יצאה תורה אחת לכל ישראל, אבל משבטלה סנהדרין ומשרבו תלמידי שמאי והלל, שלא שימשו כל צורכם, הרבו מחלוקות כישראל (תוס' סנהדרין ס"א ה"א) ונעשו שתי תורות' (תוספתא פסח ה"ט). לפני מאמר זה נמצא שם מאמר מקביל 'משרבו זהורי הלב רבו מחלוקות כישראל ונעשו שתי תורות', אמנם ניסה רבן יוחנן בן זכאי לחדש את המרכז ביבנה ורבן גמליאל שאף להקנות לנשיא ולבית דינו סמכות מכרעת, אבל לא היה כאלה ככדי לחדש את המצב הקודם ולהחזיר עטרה ליושנה. ר' עקיבא הסיק את המסקנה מן המצב שהתהווה, ובחר בדרך רבותיו, נחום איש גמזו ונחמיה בן הקנה, והכריע את הכף לצד חוסש הדרשה הקיצוני. מצד אחד קיבלו הלכות, שמקורן בקבלות, מנהגים, מעשים ועדויות את סימוכיהן מן המקרא, ומצד שני גם 'דקדוקי סופרים ומה שסופרים עתידים לחדש' כבר נססרו למשה בסיני, ואינם אלא קבלה. ואפילו על נוסח מסוים של מחלוקת שבין ב"ש לבין כ"ה נשבע ר' אלעזר בן עזריה, ונוסח השבועה הוא: 'התורה! אלו הדברים שנאמרו למשה בסיני', ר"ע כלל את התורה שבעל פה בתוך התורה שכתב, בתיבותיה ובאותיותיה. מבחינה זאת יש להבין את דרשתו בספרא (בחקותי סרק ח, קיב ע"ג): 'אלה החוקים והמשפטים והתורות, מלמד ששתי תורות ניתנו להם לישראל, אחת בכתב ואחת בעל פה. אמר ר"ע: וכי שתי תורות היו להם לישראל? והלא תורות הרבה ניתנו להם לישראל: זאת תורת העולה, זאת תורת המנחה, זאת תורת האשם, זאת תורת זבח השלמים, זאת התורה אדם כי ימות באהל... בהר סיני ביד משה — מלמד שניתנה התורה הלכותיה ודקדוקיה וסירושיה ע"י משה מסיני'. מתן תורה בסיני כאילו מתחדש יום יום בלימודה של תורה ובדרשותיה. את הכתוב 'וכל העם ראים את הקולת' (שמות כ, טו) סירש ר' עקיבא 'רואין דבר של אש יוצא מפי הגבורה

41. ר' א' אהרליך, מקרא כפשוטו, ברלין תרס"א, ח"ג, עמ' 498.

42. כ"ה בכ"ע, עמ' 321, ובדפוסם ובכ"י רנה: זהיה. ור' פוסה מו ע"ב ורש"י סירש שם 'נבוה לב'; הערוך גרס 'זהוהי הלב' ואברהם גינר הסמיך לביטוי זה את השמרונות 'זהוה', ר' Nachgel. Schriften, ח"ג, עמ' 264, ותוספות הערוך, עמ' 169, ו' בן חיים, תרכ"ץ ס"י, עמ' 354, 'זהוהי' כמובן הוללות. ייתכן שבי'זוחי לב' הכוונה לאנשי כיתות מסוג בעלי מגילת ברית דמשק שטענו (א, י"א) 'כי בלב שלם דרשוהו רקם להם מורה צדק להדריכם בדרך לבו ועשו להם הלכה משלהם.

43. תוס' סנהדרין ה"ב, עמ' 21, ור' ספרא צו ס"ו ומנחות ס"ס ע"א.

ונחצב על הלוחות' (מכילתא דר"י בחדש פ"ט, עמ' 235). תלמידו של ר' עקיבא, בן עזאי, העיד על עצמו 'אני מחזיר דברי תורה לנביאים ודברי נביאים לכתובים ודברי תורה שמחין כנתינתן בסיני'. שהאש הייתה מלהטת מסביביו, בשעה שהשמיע דברי תורה – הסביר בכך, ש'עיקר נתינתן מסיני לא ניתנו אלא באש, וההר בוער באש עד לב השמים' י"ט. אם בן עזאי העביר את חוויית ההתגלות בהר סיני ללימודה של תורה בימיו, הרי מצא רבי, שהפסוק 'וכל העם רואין את הקולות' בא להודיע שבחן של ישראל, שכשעמדו כולן לפני הר סיני לקבל את התורה היו שומעין את הדיבור ומסרשים אותו' (מכילתא שם). ההתגלות כללה לא רק את התורה וסירושה, אלא גם את הענקת סמכות הפירוש. לפי השקפה זו יכול רב לסכם את דעתו של ר' עקיבא ותלמידיו על התורה שבעל פה בסיפור המופלא על משה: בשעה שעלה למרום והקב"ה הראה לו את רבי עקיבא יושב ודורש, לא ידע משה מה הוא אומר, אבל בכל זאת נתיישב דעתו, כששמע, שעל שאלת תלמידיו 'ר' מניין לך?' השיב ר' עקיבא: 'הלכה למשה מסיני' (מנחות כ"ב).

כרם חופש הדרשות וריבוי העמיד בסימן שאלה את אחדותה של התורה האחת, כי רבו המחלוקות, ופחתה סמכות ההכרעה. ר' שמעון, תלמידו של ר"ע, דגל בקביעת שיעורים ברורים, וזמנים קצובים, כדי שלא יוכלו לומר 'נתת תורת כל אחד ואחד בידו' (שביעית פ"ב מ"א). לחבריו אמר 'כל השעורים שבתורה קצובין הן' (תוספתא מנחות י"ג ח). אמנם כדוגמאות לשיעורים שבתורה הביא ארבעים סאה לסבילה ושיעור ביצה לסומאת אוכלין, דהיינו שייעורים שאינם מפורשים בתורה אלא מקובלים על כלל החכמים, אבל בעניינים השנויים במחלוקת בין החכמים עצמם לא בטל החשש 'שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחבירו' (תוספתא עדויות פ"א ה"א, עמ' 454). למרות כל הנסיונות הרי דיוקא ר' שמעון הגיע לכלל מסקנה, שרק אליהו ישווה את המחלוקות, ויעשה שוב את התורה לתורה אחת. דברי ר' שמעון אינם עולים בקנה אחד עם אותם מקומות, שבהם נאמר במשנה ובתלמודים 'יהא מונח עד שיבא אליהו' או 'כשיבא אליהו ויאמר, בהם אין אליהו מכריע בין דעות שונות, אלא מגלה את האמת לגבי מצב מציאות מסוים, שנעלם מדעת האדם'. בדומה למה שנאמר ב' עזרא (כ, סב–סג) על הכהנים אשר נגואלו סן הכהונה, כי לא מצאו את כתב יחשם. 'ויאמר התרשתא

43. דק"ר טז, ד, עמ' שגד ובמקבילות שצרנו שם. סיפורו של אלישע בן אבייה ירו' חגיגה פ"ב ה"א, ע"ב, מעיד אף הוא על חזו של ר' עקיבא ודעותיו על חריזה של תנ"כ; ור' מ"ש במאמרי המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים, עמ' ז ואילך.

44. על כך עמר הרב צ"ה חזית, חזית הנביאים, פרק ב, בירור אליהו, זאלקאזא תקצ"ו, ד' ע"ב, ור' גס' לי' גינצבורג New York, Eine Unbekannte Sekte, 1922, עמ' 304, הע' ו ובמקום מסוים ע"א צ"ל לר' ע"א. כאלטרנטיבה להעברת שמעות שואמרו בשבת בבוקר לפני רב חסדא בסורא על ידי אליהו לבית מדרשו של רבא בסומבריתא נזכר יוסף שידא, עירובין מג ע"א ור' רש"י שם: 'דלא מינטר שבחא'.

להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ולחמים<sup>45</sup>. דברי ר' שמעון מסתכרים מתוך השקפת אותם חכמים. כמו ר' אליעזר בן הורקנוס ואחרים, שלא ויתרו על האפשרות של גילוי מלמעלה, אם בדמות בת קול או בדמות נביא. שעתיד להופיע ולהכריע הכרעות בעניינים, אשר בכוח מלפולנו וסברתנו לא הגענו ולא נגיע בהם לידי הכרעה, כשם שמסרו הלכות, שנוסדו ותוקנו על ידי נביאים מכוח נבואתם, ולא זו בלבד, אלא שניתנה לו לנביא סמכות לבסל לפי שעה דבר מן התורה. הסמוך 'נביא מקרבך כמוני יקים לך ה' אלהיך, אליו חשטען' (דברים יח, טו) נדרש: 'אפילו אומר לך: עבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה כאלהיו בהר הכרמל לפי שעה – שמע לו' (ספרי דברים פ"י קעה). לעומת זאת התנגד ר' יהושע וההולכים בעקבותיו להתערבותם של כחות עליונים בהכרעות בענייני הלכה. התורה לא בשמים היא, ואין שומעין לבת קול. על פי שיטה זו הוגדר הכלל: "אלה המצוות" – אין נביא רשאי לחדש עוד דבר מעתה<sup>46</sup>, ומתוכה הסיק האמורא רב, שגם לעתיד לבוא אין מקום להתערבות הנבואה בענייני הלכה, ואם יבוא אליהו ויכריע נגד מנהג מקובל, לא ישמעו לו. ענייני הלכה אינם תלויים בהכרעתו של הנביא המבשר (יבמות קב ע"א; ע"ו לו ע"א).

לאור הנאמר לעיל נראה באופן ברור, שפאולוס לא מצא לפניו דעה כלשהי על ביפולה של תורה או על חידושה בימות המשיח. לכל היותר מקום היה לו לנביא לטעון, שבנבואתו הוא בא לבסל, בחינת הוראת שעה, דין מן התורה, או לתקן תקנה ולימד מנהג שנתגלה לו בנבואה. אכל לא כזאת הייתה טענתו של פאולוס. בדמותו של ישו כמשיח וכגואל ראה פאולוס את קיום נבואת הנביאים והגשמת הייעוד המשיחי: 'המשיח הוא סוף התורה, ורק המאמין בו יצדק' (אל הרומיים י, ד). בוודאי, שדברי פאולוס על 'סוף התורה' כרוכים בהשקפתו המשיחית. בדם תורה משיחית זו עוצבה על ידי דעתו 'מעשי התורה לא יצדק לפני כל בשר, כי על ידי התורה דעת החסא' (שם ג, כ). יחסו לאדם והשקפתו על הזוא הם מקור האנטיגומים שליו.

עקבות השקפתיה של הנצרות על מקומה של התורה באמונה החדשה נמצאות בתורתם של התנאים והאמוראים. אכל גם כאן בולט ההבדל בין התגובות שבסוף המאה הראשונה וראשית המאה השנייה לבין התגובות שלאחר מכן. התגובה הראשונה

45. בתום' סוטה פ"ג ה"ב נאמר על ססוק זה: 'כאדם שאום' להכירו: עד שיבא אליהו, או עד שיחי המתים' ור' חשמתאים א ר, מו, ושם יד, מא.

46. ססרא בחוקתי פ"ג ומקבילות; ור' באריכות במאמרי 'הלכה תבואה' תרביץ תש"ו, עמ' 1-27.

47. ר' R. Bultmann, 'Tübingen, Theologie des Neuen Testaments, 1953, עמ' 235 ואילך. ביקורתית יותר היא גישתם של חוקרים קתוליים: 'כשרואים את – טוענים – את פאולוס הורם את כל בנינה של התורה הישנה, שואלים את בראנה, איפה תיעצר פעולת הרם זו ועל איזה יסוד יקום הסדר החדש' ר' St. Paul, Stanislaus Lyonnet, 'The Bridge, Liberty and Law, 1962, עמ' 228 ואילך.

שבידינו גם היא מימי רבן גמליאל. בשכנותה של אחותו, אימא שלום, שהייתה אשתו של ר' אליעזר, היה פילוסוף, שמילא גם תפקיד של דיין, ויצא לו שם, שאינו מקבל שוחד. הם חמדו להם לצון ורצו להעמידו בניסיון. אימא שלום הכניסה לו נר של זהב ואמרה לו אח"כ: 'רוצים אנו לחלק את נכסי אבינו'; והוא השיב 'חלוקי'. א"ל: כתוב באורייתא, במקום ברא ברתא לא תירות. א"ל: מן יומא דגליתון מארעכון. איתגטלית אורייתא דמשה, ואיתייהבית ביה עון גליון. וכתיב ביה: ברא וברתא כחדא ירחון. למחרת נתן לו רבן גמליאל חמור לוכי, וכשהופיע לפניו, 'אמר להו: שפילי ליה לסיסיה דעון גליון. וכתיב ביה: אנא לא למפחת מאורייתא דמשה אתיתי, אלא לאוספי אתיתי; וכתיב ביה: במקום ברא ברתא לא תירות'. כשאימא שלום קראה 'יאיר אורך כנר', אמר רבן גמליאל 'בא החמור וכבה את הנר'. לפני תשעים שנה הוכיח גידמני, שלפנינו פארודיה סרקסטית של אחד מה־*λογιστ* על פי העברים, שגם השתמש המחבר של מתי בו (ה. טו); 'גם אין מדליקים נר לשום אותו חחת החומר (*τον μολοον*) כי אם על המנורה להאיר לכל אשר בבית. כן יאר אורכם לפני בני האדם'. מאמר זה זימן את המוטיב של 'כשם חמרא לשרגא' על ידי החלפת 'חומר' ב'חמור'. אבל מעניין אותנו יותר כאן היחס האמכיוואלנטי לתורה. הבא לידי ביטוי כסיפור המאשר את הדעה, שבעדה הנוצרית הקדומה לא הגיעו לכלל השתחררות מעול התורה. ובנראה נבהלו מלהסיק את המסקנות ברוח הטפתו של פאולוס, וזהו הרקע לדברי מתי (ה. יז–יט). היהודים לא ראו צורך להיכנס לוויכוח רציני עם התורה החדשה והסתפקו בהבלטת הססנותם ואי־עקיבותם של הדוגלים בה. אין אפוא פלא, שאין אנו מוצאים סימני היאבקות עם הרעיונות הפאוליניים, וכודאי לא השפעת השקפותיו. לפני סוף תקופת התנאים ותחילת זמן האמוראים, כלומר עד

48. שבת קטו ע"ב ע"פ כ"י מינכן, ר' דק"ם, קלא ע"א. ועל רכוח עם 'חכמי גרים' בדבר ירושת הבת ר' ירו' ב"ב ס"ח ה"א, טו ע"א.

49. *Religionsgeschichtliche Studien*, 1876, עמ' 76–97.

50. ר' גם *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokrypha*, E. Hennecke, 1914, עמ' 71, בלי להזכיר את מחקרו של גידמן. ולענין הסתנן ר' ספרי במדבר ס"י קלא, עמ' 171, ושם בהע'. ור' *The Textual History of an Aramic*, Luitpold Wallach, *JBL*, LX, (1941), עמ' 403–415. הצעתו להחליף את התשובה הוזה עם מתי ה, יז בדברים כו, כו נראית בעיני כ־*furor philologicus*, שהוא מאשים בו אחרים, ר' שם עמ' 411. מן הראוי להבחין בין המוטיב העיקרי של המעשה, שהוא, כפי שוצא גם מהקשרו, הוכחת חוסר העקיבות ביחסו של הפילוסופוס לתורה, לבין לבושו הספרותי. קביעתו של וולך, שם עמ' 410, שהסיפור יש בו תשובה לסענת האיביונים' שדייט של רבן גמליאל השתייך להם, אינה אלא פרי דמיון. ור' ש' ליברמן, *New York, Greek etc.*, 1942, עמ' 104 (יחזית רותוח, עמ' 79 ושם הע' 82).

51. ר' *R. Bultmann*, כספרו הג'ל, עמ' 55, המתאר כך את יחס העדה הקדומה לתורה, בלי להודק לסיפור התלמודי. ור' גם *Der Pharisaismus im Lichte*, H. F. Weiss, *Sitzungsberichte der Säch. Akademie, der Überlieferung des NT*, ברלין 6–1964, עמ' 89 ואילך.

לגיבושה של הנצרות מבחינה רעיונית כרוח הוראתו של סאולוס, ועד לזמן התרחבותה המספרית והתפשטותה. כנגד דעתו של סאולוס, שאת מקומה של התורה ירש החסד, מכוונת כנראה דרשתו של ר' יהושע בן לוי: 'הני עשרים וששה הודו כנגד מי, כנגד כ"ו דורות שכרא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה וזו אותם בחסדו'.<sup>51</sup> היה צורך בחסד כל עוד שלא ניתנה תורה.

בתפיסת התורה חלה התפתחות בשני כיוונים. מצד אחד הרחקה קיצונית של התורה מכל תלות בכוחות על-טבעיים, בנבואה מרוח הקודש ובכת"קול. לא זו בלבד שאין נביא רשאי לחדש, כדברי אחדים מן התנאים, אלא ר' יצחק וריש לקיש אמרו, שכל מה שניבאו הנביאים קיבלו מסיני. כי הקול אשר נשמע בהר סיני כבר כלל את דברי הנביאים שבכל הדורות, ורק כשהגיע הזמן להשמעת נבואה מסוימת, וכשהוכשר הדור לפרסומה, הופיע הנביא המיוחד לכך, אשר קיבל את הנבואה המתאימה במעמד הר סיני. לכן אין גם חידושים כדברי הנבואה, הדברים היו קיימים מאז ומקדם, ורק פרסומם הוא שחל בזמנים שונים, אבל לא רק כל הנביאים בלבד קבלו מסיני נבואתם, אלא אף החכמים העומדים בכל דור ודור – כל אחד ואחד קבל את שלו מסיני.<sup>52</sup> בדומה לכך דרש רבי יהושע בן לוי: 'מקרא, משנה, תלמוד והגדה, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות כסני רבו כבר נאמר למשה כסיני'. אין בין דברי נביאים לדברי חכמים אלא שהראשונים ניתנו בכתב, והאחרונים בע"פ, והבדל זה אינו דווקא לשבחם של הראשונים. רק חטאם של ישראל נרם להופעתם של הנביאים, כדברי ר' אדא בר' חנינא: 'אלמלא לא חטאו ישראל, לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד, שערכה של ארץ ישראל הוא. מאי טעמא? כי ברוב חכמה רוב כעסי'.<sup>53</sup> לו שמעו לדברי הקב"ה, לא היו זקוקים לדברי נבואה. לא כן התורה שבעל פה, דרשות החכמים הן בעלות סמכות מכריעה, וראויות הן לסחות לאותה דרנה בסולם הערכים הדתיים כמו התורה שבכתב – ולאמיתו של דבר עולות הן עליה. לדעת ר' יוחנן לא נכרתה הברית בהר סיני אלא בשביל דברים שבעל פה (גיטין ס ע"ב; שבוועות לט ע"א). ביטוי חריף לתלותה של התורה שבכתב בתורה שבעל פה נמצא בדברי רבי שמעון בן לקיש: 'הרבה מקראות שראויין לישרף והן הן גוסי תורה'.<sup>54</sup> כלומר יש מקראות, שדומה לקוראיהם, שאין להם צורך ולא היה

51. ספחים קיח ע"א וברוח זה הבין את המאמר בעל מדרש מאוחר. ר' בראשת רבתי, עמ' 9.

52. שכ"ר כח, ו; תתומא יתרויא; ור' ברכות ה ע"א ושמו"ר מב, ח. אמנם השאיסה לצמצום את ההתגלות לאקס חד-פעמי מצויה כבר בדברי תנאים, ר' ספרי בהעלותך ס' סח; שלח ס' קיא; ושם ס' קלג; ור' B. J. Bamberger, Revelations of Torah after, HUCA, Sinai, XVI (1941), עמ' 91. אבל הם באים להדגיש, שאין ההתגלות תהליך מתמיד, וכי התורה שניתנה למשה ניתנה לו בשלמותה, אבל אין הם מבסלים את רשותה המיוחדת של הנבואה, ור' שו"ט צ, אות ד.

53. נדרים כב ע"ב; קה"ר א יג, ושם בשם ר' חוניא.

54. חולין ס ע"ב, ור' רשי"ש ד"ה מקראות וד"ה שהן. באותה דרך נהגו האמוראים לנבי דברי חכמים שקדמו להם, אם נראה להם שאין להם אלא משמעות של קביעת עובדות.



## תורה שבכתב ותורה שבעל פה

מקום לכותבם בתורה, אבל בידי חכמים להראות שהם גופי תורה וטעמים גדולים תלויים בהם.

ר' שמאל בר נחמן, מגדולי אמוראי א"י בחצי המאה השלישית, דרש: 'נאמרו דברים כפה. ונאמרו דברים ככתב, ואין אנו יודעין אי זה מהן חביב, אלא מן מה דכתיב "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל", הוא אמרה – אותן שבפה חביבין' (יר' פאה פ"ב ה"ד, יז ע"א). במאמר זה נרמז שעיקרה של הברית הוא על התורה שבעל פה. ברם טעמה של העדפת התורה שבע"פ נתפרש אחרת על ידי אחד מאחרוני האמוראים בא"י: 'א"ר יהודה בר שלום: כשאמר הקב"ה למשה "כתב לך", בקש משה, שתהא המשנה בכתב, ולפי שצפה הקב"ה, שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין בה יונית, והם אומרים 'אנו ישראל', ועד עכשיו המאזניים מעויין, אמר להם הקב"ה לאומות: אתם אומרים, שאתם בניז איני יודע, אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם בניי, ואיזו היא? זו המשנה'.<sup>54</sup> ברור, שמאמר זה מסביר את העדפתה של התורה שבע"פ כתגובה על טענותיה של הנצרות בעקבות דברי סאולוס על הכנסייה כיורשתו האמיתית של ישראל. בהיותה בן הגבירה, בעוד שישראל לפי הבשר הוא לכל היותר בן האמה (אל הנלטיים ג, כו; ד, בא; אל הרומיים ב, כח). אבות הכנסייה הנוצרית, החל מיוסטין ועד אוגוסטינוס, טענו, שספר הספרים אינו שוב רכושם ומורשתם של היהודים.<sup>55</sup> מחבריהם של הכתבים האפוסטוליים ואבות הכנסייה הסמיכו את רוב דבריהם לכתובי הנביאים שראו אותם כאבותיהם ברוח, לעומתם באו האמוראים והעלו את חכמי התורה שבעל פה לדרגתם של הנביאים, ואף העדיסום עליהם. בסוף המאה השלישית א"ר אבדימי דמן חיפה: 'מיום שחרב בית המקדש, ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים' (כ"ב יב ע"א). נימוקה של דעה זו נמסר בראשית המאה הרביעית בשם ר' תנחום בר חיאי: 'נביא וזקן למה הן דומין? למלך ששילח שני סימנטירין (συνεταγμένον) שלו למדינה. על אחד מהן כתב: אם אינו מראה לכם חותם שלי וסימנטירין שלי, אל תאמינו לו. ועל אחד מהן כתב: אעפ"י שאינו מראה לכם חותם שלי וסימנטירין שלי, האמינו לו. כך בנביא כתיב: ונתן אליך אות או מופת (דברים יג ב); כרם הכא: על פי התורה אשר יורוך (שם יז, יא).'<sup>56</sup> מתוך גישה זו שללו גם מן הנביאים שפעלו בעבר את האפשרות לחדש או לתקן משהו בהלכות החיים על סי הדיבור, ואם נמצא שיוחסו להם חידושים ותקנות, הרי לא רק שניתנו בהר סיני יחד עם כל מה ששתלמיד ותיק עתיד לחדש, אלא כשם שהתלמיד מחדש מכוח סברתו כך גם הנביאים יסדו את מה שיסדו מתוך פלפולם (תמורה סז ע"א). ואף אליהו הקריב בכמה רק לאחר

כמות שהיו, שאלו 'מאי דהוה הוה' ר' יוכא ה ע"ב, כתובות נ ע"א או 'למאי נפקא מינה', ר' סוכה נא ע"א ור' גם ספחים נג ע"א, לור' ש, ליברמן, ספרי ווסא, נייארק תשכח, עמ' 30 הע' 174 ור' יר' שביעית פ"א ה"א, לנ ע"א.

54. תנתי' כי תשא אות לד; וראו אות ה; ור' מ"ש במאמרי הגל, עמ' 7 הע' 50.

55. ר' במאמרי הגל, שם הע' 57, 56. יר' ע"ז פ"ב ה"ח, מא ע"ג; שם, כרכות פ"א ה"ז, נ ע"ב.

שורש דרשה מסוימת, ולא לפי דיבורו של הקב"ה יי. דברי הנבואה כלולים בתורה, ואף הם תורה הם. מתוך עמדה זו יכלו להתפלמס עם כיתות, שזלזלו בדברי הנביאים. עדות לפולמוס מעין זה שרדה בדרשה אלמונית: 'כשבא אסף, התחיל לומר: האזינה עמי תורתי (תהל' עה. א)... אמרו ישראל לאסף: וכי יש תורה אחרת, שאתה אומר "האזינה עמי תורתי"? כבר קבלנוה מהר סיני! אמר להם: פושעי ישראל אומרים, שהנביאים והכתובים אינן תורה, ואינם מאמינין בהם, שנאמר: ולא שמענו בקול ה' אלהינו ללכת כתורתיו אשר נתן לפנינו ביד עבדיו הנביאים (דניאל ט, י) – הרי שהנביאים וכתובים תורה הם. לכך נאמר האזינה עמי תורתי<sup>57</sup>. נראה שהדרשן מתפלמס כנגד כת נוצרית יהודית, אשר עם היותה קשורה ב'תורה חדשה' וזיהתה את ישו עם משה, אבל במאבקם כנגד הכיוון האנטינומיסטי של פאולוס סירבו להכיר בנביאים שאחרי משה, שדבריהם שימשו בידי פאולוס ובר'נבא וההולכים בעקבותיהם לדחייתם של התורה<sup>58</sup>. מעניין, שמחברה של איגרת כר'נבא הולך בדרך הפוכה, הוא משתדל להעלות את דברי התורה לדרגת הנבואה ולהוכיח, כי אותם החוקים, ששפך פאולוס את זעמו עליהם, אינם אלא דברי נבואה, הרומזים לחיי ישו ופעולתו<sup>59</sup>. כנגד אלו ואלו טוען בעל הדרשה שהבאנו, שדברי הנביאים והכתובים תורה הם, שלושתם הם תורה משולשת, היקפה ותחומיה של תורה זו וכן משמעותה נקבעו על ידי החכמים. כמשנה קדומה כבר נאמר ש'הלכות שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלויים כשערה מקרא מועט והלכות מרובות' (חגיגה פ"א מ"ח), וגדול

57. מדרש אנדה, ראה אות ט, ור' ב"ר סב, ה, עמ' 981, ובתוספ' סנהדרין פט ע"ב, ד"ה אליהו.

58. תנח' ראה אות א ותיב שם. בקטע מן הענין שנחפרסם ע"י א' מרמורשטיין Ein Fragment einer neuen Piska zum Wochenfest und der Kampf gegen das Jeshurun, mündliche Gesetz (1925) XII, עמ' 31 ואילך, נאמר: 'כך אמר הקב"ה: שלא תאמרו, לא נתן לנו הקב"ה אלא תורה בלבד מסיני, אף נביאים וכתובים חביבין הן לפני כאותה שבכתב'.

59. ר' ל' גינצבורג, Eine Unbekannte jud. Sekte, עמ' 230, ובמאמרי הנ"ל, עמ' 2 הע' 17-18. ור' א' מרמורשטיין, HUCA, Judaism and Christianity X (1935), עמ' 226, עמ' 229 ושם עמ' 259. ור' H.J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judentums, Tubingen, 1949, עמ' 159 ואילך. משתה, שהוא מביא שם עמ' 168 הע' ו, שמרמורשטיין, HUCA, The Background of the Haggadah VI (1929), עמ' 197, ראה את הפולמוס שבמדרש הנ"ל כמכוח נגד השומרונים ונגד הצדוקים אבל מרמורשטיין כותב שם במפורש Yet it is unlikely that at this stage of separation from the people of Nablus, or after the Sadducees have lost all their influence, or power, this should be the subject of homilies (למען זה HUCA X, עמ' 226, הע' 13). לעומת זאת אין הוא מוכיר את הדברים המפורשים של מרמורשטיין במאמר, שציניו, שהדרשה מכונת כנגד כיתות נוצריות יהודיות ודבר זה צוין במפורש ע"י שיפס בעצמו, שם עמ' 140 הע' ו.

60. ר' גידמן בחיבורו הנ"ל, עמ' 106. ור' ג' אלק, תרכ"ז שי"א (ת"ש), עמ' 23 ואילך.

אחרוני אמוראי ככל רב אשי, אומר כעקבות קודמיו: 'אל תהי גוירה שוה קלה בעיניך, שהרי נסקלים הן הן גוסי תורה ולא למדה הכתוב אלא מגורה שוה' (כריתות ה ע"א). גם הלכות, שלא הוסמכו למקראות מכותים כפיהם של אמוראים 'דבר תורה' יי, תחושת ההבדל ש בין הדברים שבכתב לבין הדברים שבע"פ מתבטאת בהערכה ש'חכמים עשו חיווק לדבריהם יותר משל תורה' יי ובמאמרי הסלגה על הסמכות הגבוהה ביותר של דרשות החכמים והכרעתם. הקב"ה בכבודו ובעצמו כסוף לה. הקב"ה יושב ועוסק בפרשת סרה אדומה ואומר הלכה כשם רבי אליעזר, למרות תמיהתו של משה, הקורא: 'רכש"ע, העליונים והתחתונים ברשותך, ואת יושב ואומר הלכה משמו של כשר ודמ' (ספיר"כ, סרה, מהר' מגדלבוים, עמ' 73). הקב"ה יושב ושונה מחלוקת בין ר' אביתר לבין ר' יונתן, ורבה מכריע כמחלוקת שבינו לבין המתיבתא דרקינא (גיטין ו ע"ב; ב"מ סו ע"א). ואין זה מפליא כלל, שייחסו לרבי עקיבא את המאמר 'כשם שנשאין ונותנין בהלכה למסן, כך נושאין ונותנין בהלכה למעלן' (תנחומא, שמות יח). החכמים שדגלו בהשקפות אלו לא הניחו מקום לשינוי כלשהו בתוקף תלותה של התורה, היקפה ומהותה. כואו של המשיח אינו עשוי לשנות מאומה בנדון, כי 'לא בשמים היא', אמר להן משה: שלא תאמרו, משה אחר עומד ומביא לנו תורה אחרת מן השמים — כבר אני מודיע אתכם: לא בשמים היא, שלא נשתייר הימנה כשמים' (דב"ר ס"ח את ו). הביטוי 'משה אחר' כמאמר אלמוני זה ראוי לתשומת לב, שכן ראייתו של המשיח בדמות 'משה אחר' עשויה לגרור אחריה גם את ההמשך, ש'משה אחר' זה יביא תורה אחרת. והרי ישו תואר כ-Moses redivivus וכ-Moses novus. אמנם דימויים אלה מקורם בדימויים מקראיים והם היו למוטיב קבוע בחלק ניכר של האגדה המשיחית, ולכן נראה, שהדרשה שהבאנו הייתה מכוונת כנגד השקפות משיחיות שרווחו בין חכמים, שהדרשן התנגד להם. כיסוד דבריו ודבריו אותם אמוראים שדנו בהם עד כה מונחת השקפה משיחית דומה לזו של שמואל, שאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד' (ברכות לד ע"ב, וש"ג). אבל היו חכמים, שראו את ימות המשיח כדמות אחרת, וכפי שנראה, גם דעותיהם על התורה ועל מקומה של הגבוהה שונות היו. בעוד שלדעת רב לא נברא העולם אלא בזכות דוד, 'שהיה עתיד לומר כמה שירות ותשבחות' (רש"י), ולדעת שמואל בזכות משה, 'שהיה

61. ר' עירובין ד ע"ב מאמרו של ר' יצחק ורש"י שם ד"ה 'דבר תורה, הלכה למשה מפני בתורה שבעל פה', ור' שבת מח ע"ב 'אמר רבא דבר תורה כשעת מלאכה חיבור...' ור' בהגהות הרצ"ה חיות שם.

61. יבמות לו ע"ב ובמקבילות שורשמו שם על הגליל והטעם הוא ש'מדאורייתא פירשי מיניה' ועל הערכת 'דברי פוסרים' ר' להלן עמ' 294.

62. ר' ל' יצאבורג, שם עמ' 334 ואילך; ר' קלחור, הרעין המשיחי בישראל, מהר"ג תל-אביב תשי"ב, עמ' 11 ואילך. Schoeps בחיבורו הגיל, עמ' 87 ואילך, W. D. Davies, עמ' 25 ואילך; ור' להלן פרק ח.

עתיד לקבל את התורה' (שם). הרי לדעת ר' יוחנן 'נברא העולם בשביל המשיח' (סנהדרין צח ע"ב). והנה ר' יוחנן מעיד על כמה וכמה הלכות 'מסי השמועה אמרוה. מסי חגי זכריה ומלאכי'. היינו שהם 'כדבר נבואה. ולא ניכר טעמם הגלוי'.<sup>62</sup> הוא שאמר 'ערבה יסוד נביאים הוא'.<sup>63</sup> ואת הסטוק 'את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם וגו' קול גדול ולא יסף' (דברים ה, יט) לא דרש בריש לקיש 'שממנו נתנבאו כל הנביאים שעמדו'. אלא 'קול אחד נחלק לו' קולות. והם נחלקים לשבעים לשון'.<sup>64</sup> לעומת זאת סבור היה: 'בכל אם יאמר לך נביא "עבור על דברי תורה" שמע לו. חוץ מע"ז' (סנהדרין צ ע"א). והניח מקום לאלהיו שיבוא לסרש פרשיות. שאין אנו יודעים לפרשן. יחד עם זאת אמר ר' יוחנן 'הנביאים והכתובים עתידין ליבטל. וחמשת ספרי תורה אינן עתידין ליבטל' (ירי' מגילה ס"א ה"א, ע ע"ד). הוא לא גילה לנו אם כוונתו לימות המשיח או לעולם הבא. על כל פנים נראה שמדובר בעידן. שבו יגיעו ייעודי הנביאים לכלל הגשמה. ולא יהיה צורך בדברי תוכחה ונחמה. מעין מה שאמר אחד מאחרוני התנאים. ר' שמעון בן אלעזר. ששמע אותו ר' יוחנן דורש כילדותו (מעשרות ס"א ה"ב, מח ע"ד) 'ימות המשיח. שאין בהם לא זכות ולא חיובה'.<sup>65</sup> ר' יוחנן הוא בין מוסרי מאמרו של התנא ר' מנחם דגליא. בן דורו של ר' שמעון בן אלעזר: 'לעתיד לבוא כל הקרבנות בטלין. קרבן תודה אינו בטל; כל התסילות במילות. הודאה אינה בטילה'.<sup>66</sup> בעולם שאין בו לא זכות ולא חיובה אין מקום לקרבנות. הבאים לכסר על חטאים. ולא לתסילות על צורכי בני אדם. ואף על פי כן חמישה חומשי תורה אינם בטלים. דברי ר' יוחנן 'דור שכן דוד בא בו תלמידי חכמים מתמעטים... ייתכן שמבוססים הם על הברייתא האסוקליסטית הכוללת תיאור השבוע שכן דוד בא ושב נאמר: '...בשלישית רעב גדול... והתורה משתכחת מִישראל... בחמישית שובע גדול. ואוכלין ושותין ושמחין. התורה חוזרת לחדושה ומתחדשת לישראל'.<sup>67</sup> היינו התורה שנשכחה

62. חולץ קלו ע"ב; בכורות נח ע"א, ר"ג ורשיי שם.

63. סוכה מד ע"א; ור' ירמיה שם ס"ד ה"א, גר ע"ב; ור' שביעית ס"א ה"ז, לג ע"ב.

64. ר' לעיל עמ' 270 הע' 52.

65. מנחות מה ע"א. וברור, שלא ידע את הברייתא, שלסיה גם ר' יהודה אמר 'פרשה זו אליהו עתיד לרורשה', שכן אחרי שסירש ר' יוסי את הפרשה, אמר לו ר' יהודה: 'תנוח דעתך שהנחת דעתך'. ור' כהנאות 'מצסה איתן' למנחות שם שהקשה 'דא-כ ר' יוחנן דלא כמאך. וכאסוקליססה המשיחית שב'אנרש שיר השירים', מהר' שכטר, עמ' 38 (ר' שם עמ' 65), נאמר על אליהו שהוא מוציא את ססר הישר, שכל התורה הואת אינה אלא שורה אחת מתוכו.

66. שבת קנא ע"ב; בקהיר יב א-בשם ר' חייא בר נחמיה.

67. ריק"ט ט, ז, עמ' קסה, ושם הע' 8 צרינו המקבילות.

68. שהשר ב יר ד; ובסנהדרין צו ע"א מובא כל הענין כברייתא ושם 'ותורה חזרת ללומריה'. ור' רייס, רודורד ח"א, מהר' ג, עמ' 215 הע' 4; וקלחנר, שם עמ' 204, לא הבין את דבריו, ומישש קלחנר, שבספיר עד ע"ב נוססו המלים 'מתחדש לישראל', אינו נכון, כי מלים אלו נמצאות בשהשר, והן חסרות בספיר ושם כל הענין בשם

תחזור להם. לא נאמר כאן. על ידי מי, אבל כבר במדרשים קדומים מיוחד למשיח תפקיד כהוראת התורה. בשם רבנן נמסרת דרשה לכראשית מט. יא: 'לכשיבא אותו שכתוב בו "עני ורוב על חמור וגו'" (זכ"ר ט. ט). "ככם ביין לכושיו", שהוא מחבר להן דברי תורה; "וכדם ענבים סוטה". שהוא מחזר להם טעיותיהן. על כך באה תנוכתו של ר' חנין: 'אין ישראל צריכין לתלמודו של מלך המשיח לעתיד לבוא. שג': 'אליו גוים ידרשו (ישעי' יא. י) – לא ישראל. א"כ למה מלך המשיח בא. ומה הוא בא לעשות? לכנס גליותיהן של ישראל וליתן להם שלשים מצוות'. עניין שלושים המצוות נלמד מדברי זכריה (יא. יב) 'וישקלו את שכרי שלשים כסף'. המשמש כאסמכתא למעשה שלושים הכסף של יהודה איש קריות (מתי כז. ט). ייתכן שהדרשן רצה לומר. שהמשיח לא יבוא ליטול את עול המצוות מישראל אלא להטיל את שמירתן על הגויים. דברי רב הנין. שכנראה היה בדעה. שהקב"ה בעצמו ילמד תורה לישראל בעולם הבא. רק מבליטה את מגמת מאמרו של רבנן. על תורתו של המשיח אנו שומעים במאמר אחר: 'תורה שאדם למד בעוה"ז הכל היא לפני תורתו של משיח' (קה"ר יא. ח). בעליו של המאמר נזכר כמקבילה. ואמנם רוכזה במידת מה. וזה לשונו: 'ר' חוקיה בש"ר סימן בר זכדי אמר: כל התורה שאת למד בעוה"ז הכל הוא לפני תורה שבעולם הבא. לפי שבעולם הזה אדם למד תורה ושוכח. אבל לעתיד לבוא מה כתיב תמן (ירמ' לא. לב) "נתתי את תורתי בקרבם" (קה"ר ב. א). קשה לראות בסיפא. הפותחת 'לפי'. פירוש לרישא של המאמר. ונראה שהוא מאמר אחר. שחובר לכאן כפירושו. בעוד שכוונתו שונה. כאמרו. שהתורה של עוה"ז הכל היא לפני התורה שלעולם הבא. התכוון ר' מימון. כפי שגם ציינו מפרשי המדרש. למהותה של התורה. מעין גוה שאמר ר' אבין 'נובלת חכמה שלמעלה תורה'. התורה שילמד המשיח היא חכמה שלמעלה.

ר'בנן. ור' שה"ר ח. ה: 'א"ר יוחנן שהיא מנחת (מחרת, ג') בעל 'אות אמת' ור' ברד"ל (שם) סרקי תורה וסרקי מלכות לעתיד לבוא'.

69. ב"ר צה. ט, עמ' 1260 ור' בהערות שם. והדרשה על שלושים הכסף כשלושים מצוות נמסרת ברוב המקורות בשם ר' יוחנן.

70. ר' ב"ר צה. נ, עמ' 1190, ור' תחומא תבא ד: 'אמר רבי יונה, אביז של רבי מנא בשם רבי לוי, שאמר בשם רבי אבא: לא היתה התורה צריכה ליתן לישראל בעולם הזה. למה שהכל עתידך להיחל למדן תורה מסי הקב"ה לעוה"ב. למה נתנה להם בעוה"ז שכשיבא הקב"ה ללמדם בעוה"ב, יהיו הכל יודעין באיזה פרשה הוא עסוק. מגמת המאמר להדגיש את והותה של התורה. שהקב"ה עתיד ללמד, לחזרה בעוה"ז. ור' יר' שבת סס"ו, ח ע"ד: 'מלאכי השרת שואלין אותן – את הצדיקים – מה הורה לכם הקב"ה' ובדברים רבה א, יב, 'מה הלכות חידש הקב"ה היום'. ור' במדבר כ, כ.

71. וכמאמר בסני עצמו מובא הוא בשם ילמדנו בילק"ש לישעיה רמז תעט: 'אמר הקב"ה: בעולם הזה ישראל למדים תורה מבשר ודם, לסיכך משתכחין אותה שנתנה ע"י משה שהיה ברד... אבל לעתיד לבוא אין ישראל למדין אלא מסיו של אלהים... וכשם שהאלהים חי וקיים לעולם כך למודו מה שלמדים ממנו אינם שוכחים לעולם'.

72. ר' מתנת כהנה ובס' מהרז"ו.

73. ב"ר י, ה. עמ' 157. ושם מד, יו, עמ' 439.

והתורה שלפניה היא כמו גובלת. היינו פרי שנשר מהאילן לפני כישולו. האמוראים, שרקמו במאה הרביעית את דמות ימות המשיח, ולא ראו אותם – כשמואל – רק כימים שאין בהם שעבוד מלכיות, אלא בדמות האוטופיה והאפוקליפטיקה<sup>74</sup>. הגיעו אנב תיאורים אלה גם להענקת סמכות הוראתית והלכתית למשיח מעבר לתורה הנתונה. ר' שמעון בן יודן מביא תיאור קיניגין (kuvnigov – ציד) שלצידיקים לעתיד לבוא, ובהמשכו נאמר: 'בהמות נותן ללוי'ת בקרניו ונוחרו, ולוי'תן נותן לבהמות בסנפיריו וקורעו'. המדרש שם בפי הצדיקים את התמיהה 'זו שחיטה כשירה היא?', ור' אבא בר כהנא שם בפי הקב"ה את התשובה "תורה מאתי תצא" (ישעיה נא, ד) – חידוש תורה מאתי תצא<sup>75</sup>. אמנם מדובר כאן על 'עתיד לבוא' ועל 'הקב"ה' המלמד תורה, אבל באגדות משיחיות אלה, 'ימות המשיח', 'גן עדן', ו'עולם הבא' מתקרבים וההבדלים ביניהם מיטשטשים<sup>76</sup>.

בשוני שבין התורה, שהקב"ה והמשיח עתידים ללמדה, לבין התורה הנתונה, משתלבת גם תפיסה מסוימת של טעמי המצוות. על יד המצוות שאסור לנמקן בטעמים רציונליים, היסטוריים, מוסריים ותועלתיים נמצאות מצוות, שלא מצאו להן טעמים כאלה. הסברם של התנאים – שכבר יוחס לרבן יוחנן בן זכאי – היה, שמצוות אלו גזרות הן, שאין אדם רשאי להרהר אתריהן, ולא להשיב עליהן<sup>77</sup>. אבל היו בין האמוראים, שלא הסתפקו בהסבר זה, והגיהו קיום טעמים נסתרים לא רק לחוקות ולגזרות, אלא גם למצוות, שלכאורה טעמיהן גלויים<sup>78</sup>. טעמיה של פרה, שהם לאחרי חוקה, גילה הקב"ה למשה, ואם טעמי חורה נשאר מכוסים כעולם הזה, עתידים הם להתגלות<sup>79</sup>. לא רק למצוות יש טעמים מכוסים, אלא גם אותיותיה של תורה ניתנות לצירוף שונה מן הנראה. רב אמר 'יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ' (כרכות נה ע"א). את דברי איוב כח, יג 'לא ידע אנוש ערכה' דרש ר' אלעזר: 'לא ניתנו פרשיותיה של תורה על הסדר, שאם ניתנו על הסדר, כל מי שהוא קורא בהם, היה יכול להחיות מתים ולעשות מופתים. לכן נתעלמה סדורה של תורה, והוא גלוי לפני הקב"ה, שנאמר (ישע'

74. ר' להלן סרָק יז.

75. ריק"ר יג, ג, עמ' רעח. בערות הבשם, ח"א, עמ' 242, נוסח התשובה: 'א"ר אבא: יאמ' הקב"ה, תורה חדשה מאתי תצא'.

76. ר' נספחים לסדר אליהו וזוטא מהד' רמא"ש, עמ' 19: 'התורה נותנת חיים... בעוה"ז ובעוה"ב ולימות משיח'.

77. ספרא אחרי (מכילתא) פ"ג ה"י, פ"ו ע"א; פסידריכ, מהר' מנרלכרם, עמ' 74.

78. ר' ספחים ק"ט ע"א: 'מאי - למכסה עתיק? זה המכסה דברים שגילה עתיק יומיא, מאי יגהו טעמי תורה', ר' דק"ס, שם עמ' 379. ועל אחיה ורבעם נאמר בסנהדרין קב ע"א: 'שכל טעמי תורה מעלין להן בשדה'.

79. פסידריכ, שם עמ' 72, ור' מדרש משלי פ"ב אות א, עמ' 48: 'אם זכיתם לצפון דברי תורה, אני משיב אתכם משוב הצפון אשר צנתי לעתיד לבוא', ור' בשות הרשב"א ח"א סי' צג.

## תורה שבכתב ותורה שבעל פה

מד. ז): ומי כמוני יקרא ויגידה ויערכה ל' (מדרש תהלים ג ב, עמ' צג). מדברי ר' אלעזר יוצא, שהתורה שבידינו כפיידורה הנוכחי אינה מאשרת מעשי מופתים. גילוי סדרה המקורי הוא בידי הקב"ה, ורק הוא יכול להגידו. רק בעלי הקבלה ניסו למענת את הבניין האיסורטי של התורה, והם עשו זאת על ידי הוצאת דברי חז"ל מפשוטם ומכוונתם המקורית. טעמי התורה והסנולות הסמונות בה, שאינם מתגלים בעולם הזה, הועברו לעתיד לבוא. התורה, שהקב"ה ילמדה לצדיקים בעצמו או באמצעות משיחו, תהיה מבחינות אלו 'תורה חדשה'. בסדרש המיסטי 'אותיות דר"ע' (בתי מדרשות ח"ב, עמ' שטז) נאמר: 'עתיד הקב"ה, שהוא יושב בג"ע ודורש כה, וכל צדיקי עולם יושבין לסניו, וכל סמליא שלמעלה עומדין על רגליהן. מימינו של הקב"ה חמה עם המזלות, ולבנה וכל כוכבים משמאלו, והקב"ה דורש לסניהם טעמי תורה חדשה, שעתידי הקב"ה ליתן להם על ידי משיח'.

אותם חכמים, אשר ראו בנביאי העבר לא רק מוכיחים ומנחמים, אלא גם טורי הלכה מטי הדיבור, והגהו את האפשרות, שגם כדברי משפס ודין, איסור והיתר, יוסיפו בני אדם לזכות לגילוי דעת עליון – בוודאי קשרו בצפייתם המשיחית חידושה של תורה וגילוי סחומותיה וטעמיה הפנימיים. אמנם נפתח כאן פתח לרוח אנטינומיסטיטי, אבל כל עוד הסלינה האמונה המשיחית באוטופיה שלה, הרי לא הייתה סכנה מידית, והיא לא שינתה במאומה את יחסם של אותם דרשנים ורוקמי האפוקליפטיקה המשיחית לתורה ולמצווה בהווה, והם עסקו גם בהלכות, שקיומן הוא עניין ליטות המשיח, בחינת 'דרוש וקבל שכר' (זכחים מה ע"א). ברור, שהאמוראים שדגלו בניתוקה של תורה מכל זיקה לכוחות טראנסצנדנטיים, ודגלו באופן קיצוני בקיומה העצמי של התורה ובאוטונומיה של לומדיה, דחו

80. ר' נ' שלום, Zur Kabbala und ihrer, Der Sinn der Tora in der jud. Mystik, Zurich, Symbolik, 1960, עמ' 56 ואילך.

81. מדברי ר' ישמעאל לר' מאיר 'בני, הי וזיר במלאכתך, שמלאכתך מלאכת שמים היא, שמה אתה מתסר אות אחת או מיתר אות אחת נמצאת מחריב את כל העולם כולו' (עירובין י ע"א) מסיק בער במאמרו הגיל, עמ' 145, 'שכל מה שיכלו לומר בדורות מאוחרים על מהות התורה הן בהלכה והן בדרך הנסתר, תלך בכוח הסארא-דינמאטי והקוסמי של התורה על דעת הקדמתים'. אבל כוונתו של ר' ישמעאל ברורה. הוא מזהיר את ר' מאיר, תלמידו של ר' עקיבא, שדרש כל אות ואות חסר רתק, שבהיותו חכם וסופר (ניסן סו ע"א) יזהר ולא יושטע מדרשות אלו בשעת כתיבה, ואמנם נמסר שבספרו של ר' מאיר מצאו רמזים לדרשותיו (ב"ר ט, ה, עמ' 70 ובהע' שם). בשום סנים אין צל של רמו לכך, שר' ישמעאל התכוון לדברי הרמב"ן, שהתורה מורכבת משמות הקב"ה. ונ' שלום, במאמרו הגיל, עמ' 57, הבלים באופן חר"משמעי, שבסירושו של הרמב"ן מדובר, לעומת זאת לא דק, שם עמ' 110, באמר שבשבת קסו ע"א נמצא, שבתורה השלמה היו שבעה ספרים. שם נאמר שפרשת 'יהי בנסוע' היא ספר בסני עצמו, וממילא ישנם שבעה ספרים, ור' ספרי במדבר ט' סר 'יהי בנסוע... רבי אומר: מסני שהוא ספר בעצמו, רק המקובלים הסיקו מכאן, שהספר היה טעם מקיף ושלם יותר.

82. ר' נ' שלום, Judaica, 1963, עמ' 44 ואילך.

מכול וכול את הרעיון של שינוי ותמורה ביחס לתורה כתקופה המשיחית. אין מקום ואין צורך להוסיף לתורה הקיימת. בנגוד לדברי המשורר שלא פרש אלא אמר 'לכל תכלה ראיתי קץ'. רחבה מצותך מאד (תהלים קים לו). מסר רב חסדא כשם מרי בר מר חשבון מדויק על גודל התורה ביחס לעולם. עס"ו זכריה ה ב הוא חשב ומצא ש'כל העולם כולו אחד משלשת אלפים ומאתים בתורה'<sup>83</sup>. וברור שלתורה שבידינו התכוון. מבחינתה של תורה היו בעיניהם ימות המשיח ימים. שהתורה תוכל להתקיים במלוא היקפה. ולכן המשיכו לעסוק בהלכות מקדש וקדשים. וגם פסקו הלכות בנושאים אלה<sup>84</sup>. וכמה תקנות והלכות הוסברו מתוך התחשבות באפשרות 'שמהרה יבנה המקדש'<sup>85</sup>. שתי הגישות התקיימו זו על יד זו. והעדות המפורשת לביסול מצוות לעתיד לבוא הגיעה לידינו בתוספת הערותיו של הצד השני: "ה' מתיר אסורים". מהו "מתיר אסורים"? יש אומרים: כל הבהמה שנשמאה בעוה"ז מטהר אותה הקב"ה לעתיד לבוא... ויש אומרים: אינו מתיר לעתיד לבוא... (מדרש תהלים קמו ד. עמ' 535) — כל עוד לא טענה הציפייה המשיחית. שהיא נתונה בתהליך ההתגשמות. יכלו שתי ההשקפות — אם לא לדור בכפיפה אחת — לפחות לשכון בשלום האחת על יד חברתה. אך כשנטענה טענה זו באה ההתנגשות.

83. עירוכין בא ע"א. רש"י, תוס' ומהרש"א שם. ור' ש. ח. קוק. גדל התורה רחסה לעדל העולם. אלמה. חרצ"ג עמ' 128 ואילך.

84. בשני מקומות, סנהדרין נא ע"ב חכמים מה ע"א. תמה רב יוסף על קביעת הלכה בדברים שאינם נוהגים בזמן הזה, ושואל 'הילכתא למשיחא?'. ורש"י סירש שם בסנהדרין 'כשיבא המשיח ירחיז המתים, נשאל את רבי אליעזר באיזה לשון אמרה'. וכ"ר רמה', סנהדרין שם. סירש 'וכשיבא משיח הלא אליהו בא עמו והוא יורה צדק', אבל בשאר מקומות בש"ס פסקו תנאים ואמוראים הלכות גם כמה שנקרא 'הלכתא למשיחא', ר' זבחים מה ע"ב ובתוס' שם ד"ה הלכה ובתוס' יומא יג ע"א ד"ה הילכתא. ותמיהתו של רב יוסף קשורה כנראה בדעותיו על ימות המשיח, ר' להלן סרק ח.

85. בכל המקומות שבא בהם הביטוי בבבלי הוא סתם נמרא, ר' כיצה ה ע"ב; סוכה מא ע"א; תענית יז ע"ב; בכורות נג ע"ב.



## פרק שלושה-עשר

### המצוות

#### א. מקורן ודרכי קיומן

עם כל התרחבות משמעותו של המונח 'תורה' בדברי חז"ל – הרי חלקו העיקרי נשארה המצווה. ואין תורה בלי מצוות. סרשת ויחסים שבין אלהים לאדם בישראל ולעם ישראל. כפי שהיא עולה מן המקרא, דבוקה ואחוזה בעצינה של המצווה. התגלותו הראשונה של אלהים לאדם היא במצווה 'יצו ה' אלהים על האדם לאמר: מכל עץ הגן אכל תאכל. ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו. כי ביום אכלך ממנו מות תמות' (בראשית ב, טז–יז). אלהים מתגלה לאדם כאל מצווה. המתיר ואוסר. לאדם ניתן לבחור בקיום המצווה. ועברה על המצווה פירושה מוות. בחירת אברהם, אבי האומה, באה, 'כי ידעתיו. למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמר דרך ה' לעשות צדקה ומשפט' (שם יז, ים). תגובת העם על התגלות אלהים היא: 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' (שמות כד, ז). דבר ה' צריך להיות מעשה בידי האדם. אבל המונח 'מצווה' כולל גם מצוות 'לא תעשה', כלשון הכתוב 'ואם גפש את תחטא בשגגה מעם הארץ בעשית אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם' (ויק' ד, כז). המצווה מורה על כוחו של המצווה לצוות. ואמנם הופעת האל המצווה בהר סיני הייתה בקולות וברקים. העם המקבל את המצוות נעשה לממלכת כהנים וגוי קדוש של האל-המלך. מצוות ה' הן תוכן הברית. שנכרתה בינו לבין עמו: 'ויכתב על הלחת את דברי הברית עשרת הדברים' (שמות לד, כח). הסרת הברית פירושה עזיבת המצוות 'וימאסו את חקיו ואת בריתו אשר כרת את אבותם... ויעזבו את כל מצות ה' אלהיהם...' (מ"ב יז, טו–טז). כל חולדות ישראל בימי הבית הראשון, כפי שהן מתוארות בנביאים

1. 'כי קרוב אליך הדבר מאוד בפין ובלבבך לעשותו' (דברים ל, יד).
2. כההלים בא שם נרדף למצווה – 'פיקודים': פקודי ה' שרים משמחי לב' (תהל' יט, ט).  
מכאן זה של המתח הובע בחרטום השבעים ב- *ἀποστάγμα* או *ἐντολή*: C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, עמ' 27.

ראשונים, וכל דברי נביאי ישראל סובבות מסביב לציר של קיום הברית והסרתה. הברית כוללת את כלל המצוות, ובמקום שמדובר על עברה מסוימת אחת, בא במקביל להסרת ברית' גם 'הסרת מצווה'. האמנה שכרת עזרא עם העם הייתה 'באלה ובשבעה ללכת בתורת האלהים אשר נתנה ביד משה עבד האלהים ולשמור ולעשות את כל מצות ה' אדנינו ומשפטיו וחוקיו' (נחמיה י, ל). לאמנה כללית זו מצטרפת סידרה של מצוות מסורסות, המובלטות במיוחד מחמת החשיבות שהייתה להן בשעה שנכרתה האמנה. את מקומן של התוכחה וההטפה הנבואית, המוהירה מסני הסרת התורה והמצווה בכללותן – תוספת ההגדרה המדויקת של המצוות והאזהרה על שמירת פרטיהן. בהמשך לתפיסה המקראית של מלכות אלהים, מתארים חז"ל את פרשת היחסים בין אלהים לעמו בדימויים לקחים מן המציאות של הקיסרות הרומית. ולא תמיד באים המשלים לשם הבלטת ההבדלים שבין מלך מלכי המלכים למלך בשר ודם. מאמר אנונימי במכילתא, הפותח את סידורם של עשרת הדברות כולל השוואה זו: "אנכי ה' אלהיך", מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות בתחלת התורה? משלו משל, למה הדבר דומה? לאחר שנכנס במדינה. אמר להם: אמלוך עליכם. אמרו לו: כלום עשית לנו טובה שתמלוך עלינו? מה עשה? בנה להם את החומה, הכניס להם את המים, עשה להם מלחמות. אמר להם: אמלוך עליכם. אמרו לו: הן והן. כך המקום הוציא את ישראל ממצרים. קרע להם את הים, הוריד להם את המן, העלה להם את הבאר, הגיו להם את השלום. עשה להם מלחמת עמלק. אמר להם: אמלוך עליכם. אמרו לו: הן והן' (מכילתא דר' ישמעאל, מט' דבחדש ס"ה, עמ' 218).

עצם השאלה 'מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות בתחלת התורה?' היא סרי הדעה. שכל עניינה של התורה היא המצווה, ושכל בחירתו של עם ישראל אינה באה אלא לשם קבלת התורה. כל מה שקדם, קורות האבות, שעבוד מצרים ויציאת מצרים – אינו עיקר. כל אלה נתפסים כמעשי הכשרה לקראת ההתגלות. לכאורה משמע מתוך הדרשה הנ"ל, שקבלת עול מלכותו של אלהים היא תוצאת הסכמתו של העם, אבל התכונות מעמיקה יותר מגלה, שהסכמה זו לא באה כבחירה חסדית, אלא כהכרעה מאולצת ומכוונת על ידי רצונו של אלהים להטיל עול תורה ומצוות על העם שנבחר לכך. בוודאי, אין דרשה זו יכולה לשמש אסמכתא לאוסייה האוטונומי של תורת המוסר היהודית. מאז הופעת ספרו של מוריץ לאצארוס על 'מוסר היהדות': לא ססקו ניסיונות להצביע על מאמרי חז"ל שונים כהוכחות להתאמה שבין עקרון היסוד שבתורת המוסר של קאנט לבין המוסר הדתי שביהדות. אמנם שיטתו של לאצארוס נדחתה בלשון שאינה משתמעת לשתי

3. 'כי רבר ה' בזהות מצותו הסר' (במד' טו, לא); ור' ססרי במדבר ס' ק"ב, עמ' 118; ור' ביכלר, Sin and Atonement, עמ' 7 ואילך. ור' לעיל, עמ' 262.
4. ע"י קרסמן, תולדות האמנה, ח"ג, עמ' 686 ואילך.
5. 1898, Frankfurt a.M., Die Ethik des Judenthums.

## המצוות

סנים בידי הרמן כהן, שהבהיר כי מוסר אוטונומי סירושו מומר הנובע מן האדם ובא רק ממנו. כלומר האדם הוא מקור המוסר, והאל אינו מקור המוסר, אלא העיקרון שלו. בעוד שבכל דת, ובוודאי בדת ישראל, אלהים הוא המקור של החוק המוסרי. דברי הרמן כהן נאמרו על דרך התפיסה הכללית. הוא לא נכנס לניתוחם של מאמרי חז"ל, שהסתמך עליהם לאצארוסי, ושעליהם ועל דומיהם המשיכו להסתמך חוקרים, שעיקר מגמת סניהם הייתה הוכחת עליונותו של מוסר היהדות, ולא היה בעיניהם אישור ומקור הסמכה נעלה יותר מן הקרבה לשיטתו של קאנט. לאור דבריהם התרגלו רבים וגם טובים לקרוא ולפרש את מאמרי חז"ל ודרשותיהם שלא כפשוטם ושלא ככוונת אומריהם אנב ניתוקם מהקשרם ההיסטורי.

כאחד המקורות העיקריים לרעיון ה'אוטונומיה של המוסר' שימשו המאמרים על הכרת האלהים ושמירת התורה אצל אברהם אבינו. כגון המשנה שבסוף מסכת קידושין: 'מצינו, שעשה אברהם עביו את כל התורה כלה עד שלא נתנה, שנאמר: עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרת מצותי חקותי ותורתִי, אבל במשנה זו לא נאמר אלא שאברהם קיים את התורה עד שלא ניתנה לישראל. לא נאמר שם, שהגיע מעצמו להכרת התורה. עצם הראיה מן הספוק 'עקב אשר שמע אברהם בקלי' מוציאה מכלל אפשרות סירוש מעין זה. ואמנם בתוספתא פוף קידושין נאמר: 'זכירכו המקום וגידלו בזקנותו יותר מכנערותו, מפני שעשת את התורה עד שלא באה, שנ': עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרת מצותי חקותי ותורתִי; מלמד שנגלו לו דברי תורה ודברי סופרים'. הרי שנאמר כאן במפורש, שנגלו (שנתגלו) לו דברי תורה. כלומר שזכה להתגלות קודמת; ולא שהגיע אל התורה מאליו. בדרך ציורית מובע אותו רעיון במאמר המיוחד לרשב"י: 'אמר ר' שמעון בן יוחי: אב לא למדו, רב לא היה לו; מאיכן למד את

8. במאמר הביקורת על ספרו של לאצארוס, ב-MGWJ כ' 43 (1899), שוכלל ב-Jüdische Schriften של הרמן כהן III, עמ' 35-1.
7. במבואו של לאצארוס לכרך השני של ספרו, שהופיע בשנת 1811, לאחר מותו, עמ' XXXIX, הוא מזכיר את מאמרו של כהן בנושמה אחת עם ביקורת של Oberlehrer 'Bonhomer... im Antisemitischen Jahrbuch für 1900' בלי להגיד מלה לעטו של ענין. ושם בעמ' XLI נמצא המשפט: 'רק על ידי קאנט למדים להבין טוב יותר את דברי החכמים' - 'Erst durch Kant lernt man die Rabbinen besser verstehen'.
8. אסילו יליט גוטמן, קאנט והיהדות, (הופיע בגרמנית, Leipzig, 1908, ובחרטום עברי בקובץ מאמרי דת ומדע, 'ירושלים תשס"ו, עמ' 218 ואילך), העומד על ההבדל שבין רעיון המוסר האבסטרקטי לבין המוסר של היהדות, מוצא, שם עמ' 228, 'מאמר תלמודי נועז', המביא אותו לכלל אמירה: 'תפיסת יסוד זו של קאנט הריהי הטיפוס של המסורות היהודית'.
9. גר כ"י קרסמן: 'וכן את מוצא באבינו אברהם, ששימר את התורה עד שלא באה לעולם, שנ': עקב אשר שמע אברהם בקלי וישמר משמרת מצותי חקותי ותורתִי.
10. בדס' ובכ"י רנא: שנתגלו.

התורה אלא זימן לו הקב"ה שתי כלייתיו כשני רבנן, והיו נובעות ומלמדות לו חכמה, והי' אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כלייתיי... (ב"ר ספ"א, א, עמ' 657-658). אמנם בהמשך לדברי רשב"י נאמר בשם האמורא ר' לוי: 'מעצמו למד תורה, שנ': 'מדרכיו ישבע סוג לב ומעליו איש טוב (משלי יד, יד)... (ב"ר פצ"ה ג, עמ' 1189). אבל אפילו במאמר זה לא נאמר אלא שאברהם למד תורה, אבל יכול להיות, שתורה זו ניתנה ונתגלתה לו, גם כשאברהם מוכיח לנמדוד על דרך ניסיונית את מציאותו של אל אחד (ב"ר פל"ה יג, עמ' 363), לא נאמר, שאברהם הגיע מעצמו בדרך זו להכרת הכורא, אלא להפך: 'אמר ר' יצחק: לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת, אמר: תאמר שכירה היתה בלא מנהיג? הציץ בעל הבירה, אמר לו: אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אברהם אבינו אומר: תאמר שהעולם בלי מנהיג – הציץ הקב"ה, אמר לו: אני הוא המנהיג, אדון כל העולם' (שם פל"ט א, עמ' 365). כאן – כשמדובר על הכרת אלהים – מתואר העניין כמעשה התגלות ממש: 'הציץ הקב"ה אמר לו: אני הוא המנהיג, אדון כל העולם'. גם בספר החיצוני 'חזון אברהם' באה הכרתו של אברהם באל יחיד כתוצאה של התגלות. מעצמו לא הגיע אלא להכרה שלילית בלבד, דהיינו להכרת אפסותם של האלילים.

רק במדרשים מאוחרים מודגשת עצמאותו של אברהם בהכרת אלהים, כגון בפסיקתא רבתי: "...אהבת צדק" (תהל' מה, ח) זה אברהם, שבשעה שראה הקדוש ברוך הוא כל אותם הדורות שהיו עכו"ם, ואברהם עמד וסירש מהם, ולא השהה להם, אלא היו כולם עכו"ם ואברהם עמד ונתחכם מאיליו ועבד הקדוש ברוך הוא... (ספ"ר פל"ג, דף קג ע"א). באחד המדרשים המאוחרים אף הורחב חוג האנשים שהגיעו מעצמם להכרת אלהים: 'ד"א: 'מי הקדימני ואשלם' (איוב מא ג), מדבר באברהם שמעצמו הכיר להקב"ה, כמה דכתיב: 'מדרכיו ישבע סוג לב וגו' (משלי יד, יד, ופסוק זה, כפי שראינו, נדרש כבר בב"ר). מהו 'מדרכיו ישבע סוג לב'? ר' אבא כהנא אומר: אותו הלב שהוא מלא סינים מדרכיו עתיד להשתבע; 'ומעליו איש טוב' (שם), זה היה אברהם שהכיר מעצמו להקב"ה ולא היה אדם שילמד אותו היאך להכיר את המקום, אלא הוא מעצמו. וזהו אחד מד' בני אדם, שמעצמם הכירו להקב"ה: איוב הכיר מעצמו להקב"ה... חזקיהו מלך

11. הכליית הן מקור העצה, וכן כברירתא: 'ת"ר: שתי כליית יס בו באדם, אחת יועצתו לסוכה, ואחת יועצתו לרעה... ח"ר: כליית יועצות, לב מבין... (ברכות סא ע"א); ור' גם ב"ר מגו, עמ' 420 'הוציא לחם ויץ', ר' שמואל בר נחמן: הלכות כהונה מסר לו, רבנן אמ': תורה גילה לו, הכותה למלכי-צדק, ח' אלבק, Das Buch der Jubiläen und die Halacha, 1930, עמ' 40 הע' 27 אומר מצד אחד, שגם בסא"ר אינו רוצה לומר, שלא היו לאבות 'מורים' אבל מאידך מבקר הוא את סרלס, על שמצא ערות ללימורם הספוטני של האבות רק בסא"ר, ולא במדרשים האחרים. ור' להלן, הע' 61.

12. ת, א"ו; ור' The Apocalypse of Abraham, G. H. Box, 1919.

## המצוות

יהודה אף הוא עצמו הכיר להקב"ה... ומלך המשיח מעצמו הכיר להקב"ה<sup>13</sup>. בסדר אליהו רבה (מהד' רמ"ש ס"ז, עמ' 35) נאמר על אדם, גח. אברהם, יצחק, יעקב, יהודה ויוסף: 'תורה לא ניתנה להן, והן עשו אותה מאליהן. לפיכך אהבן הקב"ה אהבה גמורה והשזה את שמן לשמו הגדול<sup>14</sup>. בכל המקורות הקדומים, דברי תנאים וראשונים האמוראים, על שמירת המצוות ע"י המנויים לעיל לא נאמר, 'שעשו אותן מאליהן'<sup>15</sup>.

לפני שנציע הסבר לשינוי שמצאנו בין המקורות הקדומים לבין המדרשים המאוחרים בדבר הכרת אלהים של האבות ושמירתם את המצוות נדון כשאר הראיות ממקורות התנאים וראשונים האמוראים לעניין המוסר האוטונומי. הביאו וחזרו הביאו את המאמר האלמוני שבספרא: "'את משפטי תעשו" – אלה הדברים הכתובים בתורה, שאלו לא נכתבו כדין היה לכתבן, כגון הגזלות והערייות וע"א וקללת השם ושפיכת דמים, שאלו לא נכתבו כדין היה לכתבן"<sup>16</sup>. האם באמת רשאים לומר על פי מאמר זה, שבהכרתם של חכמי התלמוד 'מקנן הרעיון, שתוכנו של אידיאל-קדושה זה אחיד הוא, הנמצא בתודעה האנושית באופן שוטט וכמו מוכן-מאלירי<sup>17</sup>, רק קריאה מגמתית ללא תשומת הלב להמשכו של המאמר עשויה להביא למסקנה מעין זו. שאם לא כן, אין להסביר, איך ניתן לייחס לדרשן בן המאה השנייה את הדעה, שדיני עריות, עבודה זרה וקללת השם, הם אידיאל קדושה הנמצא בתודעת האנושות ואמנם לא לכך נתכוון הדרשן. באמרו, 'משפטים' הם דברים, שאלו לא נכתבו כדין היה לכתבן, ביקש להבליט, שמצוות אלו טעמן ונימוקן ידוע וניתן להסבר, בעוד ש'תוקים' הם אלו, 'שיצר הרע משיב עליהם, ואומות העולם משיבין עליהם, כגון אכילת חזיר ולבישת כלאים וחליצת יבמה וטהרת המצורע ושעיר המשתלח, שיצר הרע משיב עליהן, ואומות העולם משיבין עליהן; תלמוד לומר: אני ה' – אני חקקתי, אין את רשאי להשיב עליהם'. אין הבל אחר בין שני סוגי המצוות, חייבים בשמירת שניהם. משום שכתובים הם בתורה, כשם שהאחרונים נקראים 'חקותי', כך הראשונים קרויים 'משפטי'.

מקור קדום ביותר לרעיון האוטונומיה של המוסר סבר לאצארום למצוא בתרגומו של אוג'קלום לבראשית ג, כב. את דברי הכתוב 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע' תרגם המתרגם 'הא אדם הוה יחידי בעלמא מניה למידע טב

13. במיר יד, ב; ור' בילק"מ למשלי יד, יד במ' הלקוסים של ד"ר א' גרינווט, ספר-מ תרס"ג, ח"ו, עמ' יא, ור' שם הע' 5.

14. בויק"ר ב, י' ו' תוספת מאוחרת, שנוספה מתוך סדר אליהו רבה, ואינה נמצאת בכ"י מדויקים של ריק"ר. ר' מהדורת מ' מרגלית, עמ' מו-מז, בש"ו ובהערות שם.

15. ר' מכידר"י, בשלח, סחיחא, עמ' 79, ובמקבילות שצרט שם בהע' לשר 11; אבורד"ג נרא ס"א, ד ע"א; ע"ז ח ע"א; כ"ד ס"א, עמ' 95.

16. ספרא אחרי מות ס"ג, מהד' וייס סו ע"א, מהד' סינקלשטיין עמ' שעג; ור' גס יומא סו ע"ב.

16. יצחק גוטמן, דת ומדע, ירושלים תשסו, עמ' 226.

וכיש'. לאצארום מגלה בתרגום 'התכונות מוסרית עמוקה. — שכן הוא מוצא בו מסורש, שהאדם יכיר מעצמו את הטוב ואת הרע' (ז. ברס). כל המכיר את דרכי התרגום יודע, שאונקלוס בא לסלק כאן את הכיטוי האנתרופומורפי שבכתוב 'כאחד ממנו'. וכנראה — כדי למנוע את הכוונה של המוסר האוטונומי המיוחסת לו תרגם אחרי 'מיניה' למידע טב וכיש' ולא (כמו שם ג. ה, 'זתהו כרברבין חכמין בין טב לביש') 'למיחכם בין טב לביש'. הכוונה היא לידיעת העובדה, שקיים טוב ורע, ולא להבחנה מכוח עצמו בין טוב לרע'.

כהוכחה לשיטתם הביאו לאצארום וההולכים בעקבותיו גם את הברייתא על אונאת דברים: 'ת"ר: לא תונו איש את עמיתו (ויק' כה. יו) — באונאת דברים הכתוב מדבר... הא כיצד אם היה בעל תשובה, אל יאמר לו: זכור מעשיך הראשונים... אם היו חמרים מבקשין תבואה ממנו, לא יאמר להם: לכו אצל סלוני, שהוא מוכר תבואה — ויודע בו, שלא מכר מעולם. ר"י אומר: אף לא יתלה עיניו על המקו בשעה שאין לו דמים, שהרי הדבר מסור ללב, וכל דבר המסור ללב נאמר בו: ויראת מאלהיך' (ב"מ נח ע"ב). 'דברים המסורים ללב' — טוענים — הם דברים, שהאדם עצמו מגלה אותם: אבל ברור, שאין זה הפירוש הנכון. וכוודאי אין לזוז מפירושו של רש"י, שלא בא ר' יהודה אלא 'ליתן טעם, למה נאמר בו יראה... והכי קאמר: שהרי כל הדברים הללו אין טובתן ורעתן מסורה להכיר אלא ללבו של עושה, הוא יודע אם לעקל אם לעקלקלות, ויכול הוא לומר: לא עשיתי כי אם לטובה; הייתי סכור, שיש לך תבואה למכור; או: הייתי חסץ לקנות מקו זה, וכל דבר המסור ללב של אדם נאמר בו: הוי ירא מן היודע מחשבות, אם לטובה אם לאונאה' (רש"י, שם ד"ה שהרי; ור' ספרא בהר ט"ד ה"ב, קז ע"ד). האיסור 'שלא יאמר "בכמה חסץ זה"', והוא אינו רוצה ליקח אינו בא מלבו של אדם, אלא הוא מסור ללבו של אדם' שירא מני שסיקד על אלו; וכן הוא בשאר מצוות, שכתוב בהן 'ויראת מאלהיך' (שם). רק לפי פירוש זה מובן מאמרו של רשב"י, שנמסר ע"י ר' יוחנן: 'גדול אונאת דברים מאונאת ממון, שזה נאמר בו "ויראת מאלהיך", זה לא נאמר בו "ויראת מאלהיך"' (ז).

17. בספרו הנ"ל ח"א, עמ' 100; ומבלי להזכירו כותב גם Alexander Ehrenfeld, Der Bratslava, Pflichtbegriff in der Ethik des Judentums (כלי שנת הדפוס, אבל כנראה שדפס בשנת 1931 ר' Biblica, כרך 13 (1932), עמ' 101) עמ' 17, שתרעמו זה של אתקלוס מזהיר באופן ברור, שהשכל האנושי הוא מקור המוסר.

18. ר' שמשון ברוך שעסטל, ביאורי אתקלוס, מינכן תרמ"ח, עמ' 8. ור' גם מ"ד קאסטו, מאדם עד נח, ירושלים תשי"ג, עמ' 73, שמסרש בדומה לכך את פשוטו של המקרא בהסתמכו על דברים א, לט 'ובניכם אשר לא ידעו היום טוב ורע'.

19. שם, עמ' 401, וגם סליקס פרלס במאמרו Die Autonomie der Sittlichkeit im jüd. Schrifttum, בס' היכל לכ" הרמן כהן, Judaica, ברלין 1912, עמ' 105.

20. ר' תוספתא כ"ס פ"ג הכ"ה, עמ' 378; ותו"כ קדושים פ"ב הי"ד, סח ע"ד; פ"ו הי"ד, צא ע"א; שם בהר פ"ו ה"ב, קט ע"ד; קידושין לב ע"ב.

21. ב"מ שם, רפה פירש מהרש"א שם: 'דה"ל דבר המסור להכיר גם לבריות, דזה השווה כבוד עבד לכבוד קונו, זה לא השווה וכו'.

## המצוות

המקורות התנאיים שהכאנו עד כה ניתן לגלות בהם את רעיון האוטונומיה לכל היותר בדרך פרשנית, שכפי שראינו, הוציאה אותם ממשוטם והכניסה לתוכם דברים שלא התכוונו לאמרם. לעומת זאת סברו למצוא דברים פטורשים על עצמאותו של החוק המופרי ועל אי־תלותו במצווה בדברי האמוראים הראשונים, ואף השליכו לתוכם את המחלוקת העקרונית בין תמיסה הסרונומית לבין תפיסה אוטונומית. זו האחרונה מיוצגת, לדעתם, במאמרו של ר' יוחנן: 'אילמלא לא ניתנה תורה, היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה' (עירובין ק ע"ב). הרי נאמר כאן כביכול כמפורש, שגם בלי התגלות ניתן לאדם להגיע, מתוך התבוננות בחיי הטבע, להתנהגות מוסרית. ניגוד גמור להשקפה זו מצאנו במאמרו של ר' חנינא 'גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה' (קידושין לא ע"א), הסבטא באופן ברור ביותר את עדיפותה של התיאונומיה, מליקס פרלפס אינו מדבר באופן כללי על 'רעיון האוטונומיה של מוסר היהדות'; בעקבות הרמן כהן מכיר הוא כיסוד התיאונומי שביהדות. אבל הוא מחפש הסבר לאותם מאמרי חז"ל, הנוגדים עיקרון זה, והוא מציע לפתור את הבעיה ע"י הנחת השפעה הלניסטית בכל המקומות שיש בהם גילויי דעות על אוטונומיה. בעיקר התכוון לפילון האלכסנדרוני ולהשקפתו על ה- *ἄγραφος νόμος*. החוק הבלתי־כתוב.

כבר עמדנו בהקשר אחר<sup>22</sup> על כך, ש'החוק הבלתי־כתוב' אינו התורה שבע"פ. הדוגמה הקלאסית לחוק בלתי־כתוב הוא החוק, שבשמו דוגלת אנטיגונה נגד החוק של קריאון. והרי שניהם היו בלתי כתובים. אלא שהניגוד הוא בין חוק הנתון מאת המלך לבין החוק הבלתי־נתון – הוא חוק הטבע – אשר בתור שכזה הוא גם חוק אלהי, והוא גם החוק הקדום לכל חוק כתוב. פילון קיבל דעות יווניות אלה, וכך הוא יכול לומר: 'האבות לא הלכו לבית ספר כלשהו. מתוך הוראה עצמית אהבו ללכת בעקבות הטבע, כי ראו בטבע את החוק הנערץ ביותר' (6. de Abra). זאת השקפת הסטואה על מקום המשפט בטבע, המנוגדת לתורת ישראל על ההתגלות העל־טבעית<sup>23</sup>. רעיונות מעין אלה חדרו, לדעת פרלס, גם לעולמם של חז"ל, ומתוך שבתמימותם לא עמדו על המסקנות הקיצוניות הכרוכות כרעיון האוטונומיה פיגלו אותו לעצמם, אבל אין שום ראיה, שאמנם הכירו חכמים את השיטה של 'החוק הטבעי', ואין לנו גם צורך לגייס רעיון זה, כדי ליישב את האנטיתזה שבין מאמרו של ר' יוחנן לבין דברי ר' חנינא, אם אנו עומדים על פירושם הנכון מתוך הקשרם. במאמר הקודם למאמרו של ר' יוחנן פירש ר' חייא את דברי אליהוא לאיוב (לה, יא) 'מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמנו' על מידות מסוימות של בעלי־חיים, שהאדם יכול ללמוד מהן. בצירוף לפסוק אין

22. במאמרו הנ"ל, עמ' 103 ואילך.

23. ר' לאצארוס, כ"א, עמ' 124, ואהרנסלד, שם עמ' 48.

24. ר' לעיל, עמ' 258 ושם הע' 17.

25. *Die Lehre vom Ungeschriebenen Gesetz*, J. Heinemann, HUCA, IV (1927).

עמ' 148 ואילך.

הוא בא לומר אלא שאלהים הסביע מידות אלה כחיות 'שנתן בהם חכמה' (רש"י. שם), כדי שילמד האדם מהן<sup>26</sup>. ר' יוחנן מגביל את דברי ר' חייא באמרו: 'אלמלא לא ניתנה תורה. היינו למדין...'; אבל משניתנה אין צורך בכך<sup>27</sup>. דברי ר' יוחנן אין להם שייכות לנושא האוטונומיה יותר מאשר לפסוק באיוב, ובה במידה לא בא גם ר' חנינא להורות את תורת ההטרונומיה. כשהעדיף את המצווה ועושה על מי שאינו מצווה ועושה, שכן גם זה האחרון לא הניע לעשייה מתוך הכרתו השכלית, אלא הוא שיך לקאטגוריה של אנשים, שפסרתם התורה מקיום מצוות. כך יוצא מפורש מתוך הקשרם של הדברים בכל המקומות, שמובאים בהם דברי ר' חנינא. במס' קידושין הם באים כהמשך לסיפור על מה שעשה נכרי באשקלון לאביו. 'אמר רב יהודה אמר שמואל: שאלו את ר' אליעזר, עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו, מה עשה נוי אחד לאביו באשקלון, ודמא בן נתינה שמו. ביקשו ממנו חכמים אבנים לאסוד בשטים ריבוא שכר — ורב כהנא מחני: בשמונים ריבוא — והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו, ולא ציערו. לשנה האחרת נתן הקב"ה שכרו, שנולדה לו פרה אדומה בעדרו. נכנסו חכמי ישראל אצלו, אמר להם: יודע אני בכם, שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם, אתם נותנין לי; אלא אין אני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא. וא"ר חנינא: ומה מי שאינו מצווה ועושה כך, מצווה ועושה עאכו"כ! דאר"ח גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה'. עיון בסיפור ובמאמר הקשור בו מראה, שלא נאמר כאן שמעשיו של מי שאינו מצווה אינם ראויים לשכר, ולא נשלל ערכם. רק הודגש ערכם היחסי. השאלה, אם הנכרי הגיע לקפדנותו כשמירת מצות כיבוד אב מדעתו<sup>28</sup>, או מתוך שלמד אותה ממכריו היהודים, כשם שידע מפיהם על האסור ועל הפרה האדומה, לא נודעת לה משמעות כלשהי בסיפור שלפנינו, ולא במסקנא שר' חנינא מסיק ממעשה זה. יתר על כן, כשאר מקומות, שמובא בהם מאמרו של ר' חנינא, מדובר על נכרי העוסק כחורה (כ"ק לח ע"א; ע"ז ג ע"א) או ביהודי הפטור מקיום מצוות, כדברי רב יוסף: 'מריש הוה אמינא: מאן דהוה אמר לי, הלכה כרבי יהודה, דאמר "סומא פטור מן המצות", עבידנא יומא סבא לרבנן, דהא לא מיסקידנא והא עבידנא, השתא דשמעיתא להא דאמר ר' חנינא "גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה" — אדרבה! מאן דאמר לי, דאין הלכה כרבי יהודה, עכידנא יומא סבא לרבנן' (קידושין שם).

26. ר' תנחומא מסעי אות ח; מהד' בוכר שם אות ו. שם נדרש הפסוק על פרו של אליהו ועל העורבים.

27. ר' ספרי דברים ס"ו שו: 'עלוב הוא אדם זה שצריך ללמוד מן הנמלה וכו', ור' גם בסתח עינים' לרחידיא לעירובין שם.

28. על חובת כיבוד ההורים בעולם ההלניסטי ועל הדימוי הורים-אלים ר' י. היימן Philons griech. und jüd. Bildung עם' 252 ואילך, על טענות קציות נגד כבוד הורים ר' שם עם' 257 ואמנם גם חז"ל ידעו גימ' שיחסם לאביהם שונה היה מזה של העי באשקלון: 'אמר ר' עקיבא אני ראיתי נר אחד שכפתו לאביו והניחו לפני כלבו ואכלו', ספרי דברים ס"א פא.



## המצוות

ב"ק סז ע"א). כשראה רב יוסף את עצמו כאינו מצווה ועושה וסבור היה, שמשום כך עדיף הוא על המצווה ועושה. הרי לא עלה על דעתו לומר, שגילה את המצוות בדרך עצמאית, אלא שספור היה מלקיים מצוות נתונות, וקיים אותן מתוך רצונו החפשי. אין אפוא לדבר על אוטונומיה, אלא על הכרעה חפשית.

גם בתחום התפיסה התיאוגומית ובקיומן של המצוות כמצווה ועושה ניתן לו לאדם להפעיל מידות ודרכי עשייה הקשורים בהלך רוחו, ברצונו ובטבעו. דווקא קיום מצוות כמצווה ועושה, מתוך כוונה, הקסדה ודיוק, עשוי להקנות לו למקיים מעין זכות בעלות ושותפות ביצירתן של אותן מצוות, וזאת משמעות מאמרו של ר' יוחנן: 'כל העושה מצוה אחת לאמתו מעלה עליו, כאלו הוא נתנה מהר סיני, שנאמר: ושמרת ועשית (דברים כז, סז). ומה ת"ל "ועשיתם" אותם', אלא כל המקיים את התורה ועשה אותה לאמתה מעלה עליו, כאלו הוא נתנה ונתנה מהר סיני. ועוד אפר ר' יוחנן: כל העושה תורה לאמתה מעלה עליו הכתוב, כאלו הוא עשה את עצמו, שנאמר: ראוי צוה ה' ביום ההוא ללמד וגו'. "לעשות אותם" לא נאמר, אלא "לעשותכם אותם" (דברים ד, יד) – מכאן, שמעלין עליו, כאלו הוא עשה וברא לעצמו<sup>28</sup>. המאמר השני לא ללמד על עצמו יצא אלא גם ללמד על משמעות קודמו יצא, וכשם שבביטוי המסליג 'כאלו הוא עשה וברא לעצמו' לא התכוון ר' יוחנן ליטול משהו מהיות האדם יציר אלהים, אלא בא להבליט, שקיום מצוות כראוי יש בה כאילו – רש להדגיש מלה זו – משום בריאה ועיצוב גוססים של האדם, הנעשה שותף להקב"ה במעשה היצירה<sup>29</sup>, כך גם באמרו, שהעושה מצווה לאמתה כאילו נתנה מהר סיני, לא עלה על דעתו ליטול משהו ממקור המצווה באל המתגלה והמצווה, אלא להבליט, שעל ידי עשיית תורה לאמתה מתעלה האדם לכלל מגלה מכוח עצמו<sup>30</sup>; ההתגלות החד-פעמית שבהר סיני מתחדשת על ידו, והוא געשה שותף לה. בדרכו של ר' יוחנן ובלשונו ממש נמסרות בשם אמוראים אחרים, הן בארץ ישראל והן בבבל, דרשות לפסוקים אחרים<sup>31</sup>, שהאדם המקיים את המצוות מרצון מחדש את מעמד הר סיני, וכבר

28. תנחומא תבא א; מהר' בוכר אות ג עמ' 46: ושם חסר המאמר הראשון. בוכר שם הע' יא מדבר על טעות של המדפיס בדפוס מנוכח, ולא הרגיש, שהמדובר כאן בשני מאמרים שונים הרוששים גם שני כתובים שונים. בדפ' נאמר 'כאילו' היא נתנה מהר סיני, אבל לפי הענין ולפי מה שנאמר אח"כ צריך להניח כפי שהנהתי בסיום.

29. רעיון המבואר כבר במקורות של תנאים, מכילתא דר"י מס' דעמלק, יתרו, פ"ב, עמ' 196: 'שכל מי שמוציא דין אמת לאמתו מעלה עליו הכתוב, כאלו היה שותף עם הקב"ה במעשה בראשית'. ור' כ"ד סמ"ג ז, עמ' 421; צרונת הבשם, ח"ג, עמ' 481. ושם הע' 89: ור' סנהדרין צט ע"ב בשם רב, שכל העוסק בתורה לשמה 'כאילו בנה סלסוף של פעלה ושל מטה, שנאמר: ואשים דברי בפיך ובצל ידי כפיתך לנטוע שמים ולימר ארץ (ישע' נא, סז).

30. בפירושו 'עץ יוסף' לר' חנוך ונדל מביאליסטוק לתנחומא שם, בלשון המתפלסטים 'דיל כאלו אתה חדשת המושכל של המצות והשכלת אותם משכלך'.

31. ריק"ר לה, ז, עמ' תתכה-כו, דודס ר' חמא בר' חננא את הכתוב בריקרא כו, ג' אם

דרש התנא ר' אליעזר בן יעקב: "וידבר משה והכהנים חזורים אל כל ישראל לאמר. הסכת ושמע ישראל היום הזה נהייתה לעם" (דבר' כז, ט). וכי היום קבלו התורה והלא כבר ארבעים שנה שקבלו את התורה, ואת אמרת "היום הזה"? אלא מלמד, כיון ששנה להם משה את התורה, וקבלוה כסבר פנים יפות, העלה להם הכתוב כאלו קבלוה היום מהר סיני. לכך נאמר: היום הזה נהייתה לעם לה' אלהיך' (שהש"ר ב, ה). אבל דווקא דרשה זו מבליטה את המיוחד שבדברי האמוראים שהכינו. ראב"י אינו אומר אלא שבשקבלו את התורה כעבור ארבעים שנה, היה זה כאילו נתחדש מעמד הר סיני, אבל לא אמר, שדומים היו כאילו הם שנתנו את התורה מסיני, כדברי ר' יוחנן ור' חמא בר' חנינא. הם מבטאים בלשונם את הפאראדוקס, ששכרה של התיאונומיה הוא תחושת האוטונומיה, חוכה לה רק מי שקיבל עליו תורה ומצוות כפי שנתגלו והמקיים אותן באמת. קבלה זו היא סרי בחירה והכרעה חסדית של כל יחיד ויחיד, ואמנם קיבל ר' יוחנן ומסר את האגדה שרווחה בבתי מדרשם של התנאים, שהחזיר הקב"ה את התורה 'על כל אומה ולשון, ולא קבלוה עד שבא אצל ישראל וקבלוה' (ע"ז ב ע"ב). אבל הוא לא אמר די בקבלה מרצון של כלל העם, אלא הדגיש: 'מלאך היה מוציא הדיבור מלסני הקדוש כרוך הוא [על כל דיבור ודיבור] ומחזירו על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו: מקבל אתה עליך את הדיבור הזה? כך וכך דיגין יש בו... והיה אומר לו ישראל: הן...".

דעה מנוגדת לחלוטין לרעיון הבחירה נמצאת בדברי ר' אבדימי בר חמא בר חסא, כנראה בן הדור השני לאמוראי בבלי, שדרש "ויתיצבו בתחתית ההר"... מלמד שכסה הקב"ה עליהם את ההר כנגית ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה,

שימרתם את התורה מעלה אני עליכם, כילו אתם עשיתם אותם; ור' חנא בר ססא 'כאילו שאתם עושין עצמכם'. ובסנהדרין צט ע"ב, דורש ר' אלעזר את הכתוב בדברים כט, ח 'כאלו עשאו לדברי תורה', ור' חסא דורש אותו פסוק 'כאילו עשאו לעצמו'; ור' להלן, עמ' 290 הע' 40.

32. מכילתא דר"י מ' דבהדרש פ"ה, עמ' 221: ספרי דברים פ"י שמו.  
33. שהש"ר א, ב, וזאת גם דעת רבנן שם. הם רק חולקים על ר"י בדבר המלאך ואומרים 'הדיבור עצמו היה מחזור...'. ור' מיש תרביץ של (תשכ"א), עמ' 152, ור' גם תחומא ויזש אות ב, ור' לעיל עמ' 131.

34. שבת פח ע"א, שכן רב אחא בר יעקב מניב על מאמרו של ר' אבדימי, ורב אחא היה תלמידו של רב התא (ר' יבמות פד ע"ב). 'בר חסא' ליתא בכ"י מינכן ובע"י, אבל ישנו בכ"י אחרים, ר' דק"ם, עמ' 185 הע' ד, דרשתו של ר' אבדימי נמצאת עוד פעם אחת בשה"ר ח ה: 'תחת התפוח עוררתך, דרש פלטיך איש רומי ואמר נתלש הר סיני ונענב (כ"ה בד' ס'זור, ובדפוסים אחרים: וניצבו) בשמי מרים והיו ישראל נחתים תחתיו, שני וחקרבן ותעמדון תחת ההר... אמר הקב"ה אם אתם מקבלים עליכם תורת' מוטב ואם לאו הריני כובש עליכם ההר הזה והורג אתכם, שמה חבלתך אמך'. הדרשה נספקה באמצע ע"י דרשות אחרות. ר' בחידושי הרד"ל אות ב, שם הדורש מסייע רק עוד פעם אחת במדרש תהלים כח ב (שם: פלטיך איש רומי) ואין אנו יודעים את זמנו ולסיכך אן לקבוע מי קבל ממי.

מוטב; ואם לאו – שם תהא קבורתכם'. דרשה זו של ר' אבדימי היא בחינת דעת יחיד, שאין לו חבר. אמנם הדימוי, שבני ישראל עמדו תחת ההר ממש, נמצא כבר במכילתא, אבל דווקא שם מודגש, על סי לשון הכתוב, שעשו זאת מרצונם: 'מלמד, שנחלש ההר ממקומו וקרבו ועמדו תחת ההר, שנאמר: ותקרבון ותעמדון תחת ההר (דבר' ד, יא), עליהם מסורש בקבלה (שה"ש כ, יד): יונתי בחגני הסלע... כי קולך ערב ומראך נאוה וכו'". ובסתמא דתלמודא (ע"ז ב ע"ב) כבר עמדו על כך, שדברי ר' אבדימי לא רק סותרים את דרשת המכילתא על ההצעה שהוצעה לאומות העולם לקבל את התורה, אלא גם נוסלים ממנה את טעמה: 'ולפיכך נתבעו אומות העולם בתורה, כדי שלא ליתן סתחון פה להם כלסי שכינה לומר: אלו נתבענו, כבר קיבלנו עלינו' – ותירצו מה שתירצו, גאונים וראשונים ניסו ליישב את דברי ר' אבדימי עם הכתוב 'נעשה וגשמע'". אבל האמוראים מבני דורו והסמוך לו לא קיבלו את דעתו. תגובתו של ר' אחא בר יעקב 'מכאן מודעא רבה לאורייתא' יש בה משום התרסה, האומרת, שהדעה, שקבלת התורה הייתה באונם, מבטלת את התביעה לקיומה. כנראה, מתוך ניסיון להצדיק את יחס העם לתורה בתקופת הבית הראשון נוסה רבא להשאיר את דברי ר' אבדימי במקומם, אלא שהוא מוסיף עליהם: 'אע"פ כן הדור קבלוה בימי אחשוורוש'. 'קבלת התורה מאליהם' עיקר הוא בעיני רבא, ואמנם מצאנוהו דוגל בשיטתם של אותם האמוראים הסבורים, שהכרעתו החפשית של האדם אינה מתמצית בקבלת עול

35. מכירד-י, מס' דבחדש ס"ג, עמ' 214. וברור, שהמובא במדרש הנדול לשמות, מהד' מרגליות, עמ' שצב, אינו מן המכילתא דרשב"י, ר' מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 143, ור' שם הע' 18, וכ"ק, שם עמ' 246, יש בו כדי לעשות את הספק לדודא. הדרשה שבמדרש שהשר-ב א, 'דבר אחר: אני חבצלת השרון, אני היא וחביבה אני, שהייתי הבויה בצלו של סיני, ובטעה קלה הרטבתי מעשים טובים כשונה בדי ולבי ואמרתי לסני כל אשר דבר ה' נעשה ותשמע' היא ברוח המכילתא דר"י. המלים 'שכסה עלי ההר כנינת שנאמר: ותיצבו בתחתית ההר' במדרש תהלים א כ, מהד' בובר, עמ' 20 אינן מתיישבות עם מה שקדם להן, ואינן אלא תוססת סירוש לחברה אני בסני' עפ"י מאמרו של ר' אבדימי. היא חסרה בשני כ"י משובחים א', ו' ובילק"ש לשה"ש, ומבלי להרגיש בקושי הוסיפה בובר בסנים.

36. ר' ב"מ לוי, משרידי העזיה, סרקוי בן באבוי, תרביץ ש"ב (תרצ"א), עמ' 395, ומשם תנחומא נח אות ג. ר' א' אסטוביצר, HUCA, כ' ח-ט (32-1931), עמ' 416; ור' ערזנת הבשם, ח"א, עמ' 177 ומ"ש שם הע' 8; ור' הרב מ' כשר, תורה שלמה, כ' ט"ו, עמ' 103, הע' רכד.

37. 'שאם זמינים לדין, למה לא קיימתם מה שקבלתם עליכם? – יש להם תשובה, שקבלוה באתם' (רש"י לשבת סח ע"א). 'מודעה' הוא גילוי דעת, המבטל מעשה שנעשה באונם, ר' ב"ב מ ע"א-ע"ב וברשבים שם.

38. שבת שם, ור' נס יר' שביעית פ"ו היא, לו ע"ב, בדברי ר' אלעזר ור"י בר' חנינא, ורמו לו ר' יוסף אנגל בגילית הש"ס' (ינא תר"י) לשבת שם והביא את דברי מהד"ל בחידושי ער אריה לדברי רבא 'נ' דה"ס, כיון שקבלו עליהם מקרא מגילה, שהוסיפו מצוה מחמת עצמם, אי"כ לא נוכל לומר שהם אנוסים לקבלת מצוה, שאם היו אנוסים לקבלת מצוות מתחלה, למה היה להם להוסיף מעצמם?.

## סרק שלושה-עשר

תורה ומצוות בלבד. אלא היא נמשכת בדרך קיומן. חו יש כידה לא רק להעלות את האדם 'כאלו עשה עצמו', אלא גם לעשותו שותף לבעלות התורה ולעיצוב מהותה. וכך אמר רבא: 'לעולם ילמד אדם תורה במקום שלבו הסך. שנאמר: כי אם בתורת ה' חסצו. ואמר רבא: בתחילה נקראת על שמו של הקב"ה. ולבסוף נקראת על שמו. שנאמר: בתורת ה' חסצו. ובתורתו יהגה יומם ולילה'. ומעניין, שלדברי רבא כסוגיה התלמודית קודמת דרשה אחרת לאותו מסוק. היא: 'אמר ר' אבדימי בר חמא: כל העוסק בתורה הקב"ה עושה לו חסצו. שנאמר: כי אם בתורת ה' חסצו'. לשיטתו של ר' אבדימי אין גילוי חסצו של אדם בלימוד התורה קובע. שכן הלימוד כסוי עליו. בדרשתו הוא מנתק את המלה 'חסצו' מן המלים 'תורת ה''. על כך מגיב רבא באמריו. שחפץ האדם בתורה עושה אותה מתורת ה' לתורתו של העוסק בה. נראה, שהבדל עקרוני זה בין שני האמוראים מונח גם ביסוד דרשותיהם השונות לדברים ל. יא-ג: 'כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום... לא בשמים היא... ולא מעבר לים היא...'. ר' אבדימי בר חמא בר דוסא דרש: 'לא בשמים היא'. שאם בשמים היא. אתה צריך לעלות אחריה. ואם מעבר לים היא. אתה צריך לעבור אחריה'. לעומת זאת אמר רבא. בדומה לר' יוחנן: 'לא בשמים היא'. לא תמצא במי שמגביה דעתו עליה בשמים. ולא תמצא במי שמרחיב דעתו עליה כים'. בעוד שר' אבדימי מסיק מן הכתוב את חובת קיום התורה ולימודה ככל התנאים. הרי רבא תולה את הדבר בתכונותיו ובמידותיו של האדם.

דומה שמתוך דברינו הובלט דיו. שתפימתו של רבא מסכמת את הדעה הרווחת בבתי המדרש של האמוראים. ואין פלא בכך. שכן היא תואמת את תולדותיה של ההלכה. המבוססת על סמכותם של חכמים להרחיב ולצמצם את גדרן ותחומן של מצוות. אמנם בעיני ר' עקיבא ותלמידיו 'ציתנה התורה. הלכותיה וקדושה ופירושה על ידי משה בסיני'. וכבר ראינו (לעיל עמ' 266). ששיטה זו על התגלות כללית ומקיפה מבטלת למעשה את ההבדל שבין שתי התורות. אבל באותה קיצוניות ממש מודגשת חירותו של החכם לפרש את דברי התורה. לדרוש. לחקן ולגזור מתוך ביטחון. שהוא מגשים את ההתגלות. מוציאה מן הכוח אל הפועל ומגלה לדורו את אשר הדור ראוי חקוק לו.

כרם גם מעבר לדין ולהלכה שבתורה שבע"פ נשאר עוד תחום. שהאדם יכול

39. ר' לעיל עמ' 241.

40. ע"ז י"ס ע"א ובכ"י ספרדי, מהד' אברמסקי: 'לעולם ילמד אדם כחפץ... שנ'... ואמ' רבא: בתחילה נקראת על שמו של הקב"ה, ולבסוף על שם שלו. שנ' - כי אם בתורת ה' חסצו, והדר 'ובתורתו יצנה', ור' שם עמ' 162.

41. עירובין נח ע"א וד' דק"ס שם, עמ' 219, הע' ט; ובהנדות התלמוד: רב אבדימי בר חמא בר חסא; ועיין תוס' תענית ז ע"א, ד"ה אף.

42. ספרא, בחוקותי, ט"ח, ק"ב ע"ג.

43. ר' מ"ש 'הלכה ונבואה' תרביץ י"ה (תש"ז) עמ' 6, רמשמעוה הדתית של ההלכה, ערכי היהדות, תש"ג, עמ' 28, ולעיל עמ' 261.

לחדש ולהוסיף כו' מכות עצמו, והוא התחום הנקרא 'לסנים משורת הדין'. ר' אלעזר המודעי דרש אח הססוק 'והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו' (שמות יח, כ): "וואת המעשה" זו שורת הדין; "אשר יעשו" זה לפנים משורת הדין' (מכילתא דר"י, מס' דעמלק, יתרו, פ"ב, עמ' 198). הוא למד אפוא מן הכתוב את חובת העשייה לפנים משורת הדין. ור' יוחנן אף אמר: 'לא חרבה ירושלים אלא על שדגו בה דין תורה'; והכוונה היא, כפי שפירש התלמוד שם 'שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין'. שורת הדין היא בעצם ההלכה, שהדיין חייב לדון לפיה. אלא יש שההלכה עצמה קבעה שאין הדיין חייב לנהוג כ'שורת הדין', והם המקרים, שבהם אין שורת הדין תואמת, אלא אף נוגדת את 'תיקון העולם'. ברם טיבו של 'לפנים משורת הדין' לפרטיו לא נקבע והוא נמסר ללבו של אדם, ועל כך מורים גם המעשים על 'לפנים משורת הדין' שבתלמודים. שמהם גם יוצא באופן ברור, שמה שהוגדר כ'לפנים משורת הדין' אינו נעשה לדין. דבר זה טעון הדגשה לאור מה שנאמר בעניין זה על יסוד הסיפור שבבבלי (ב"מ פג ע"א): 'רבה בר כר חנן תכרו ליה הנהו שקולאי חביחא דחמרא. שקל לגלימיהו. אתו אמרו לרב. אמר ליה: הב להו גלימיהו. אמר ליה: דינא הכי? אמר ליה: אין. "למען תלך בדרך טובים" (משלי ב, כ). יהיב להו גלימיהו. אמרו ליה: עניי אנן. וטרחינן כולה יומא וכפינן. ולית לן מידי. אמר ליה: זיל הב אגריהו. א"ל דינא הכי? אמר ליה: אין. "וארחות צדיקים תשמור" (משלי שם). המלה 'אין' הלהיבה את דמיונם של דרשנים וחוקרים והביאה אותם לכלל הכרזה של 'לפנים משורת הדין' נעשה לדין'. אבל מה נעשה, והמלה 'אין' חסרה בכתב-יד ובחיבוריהם של ראשונים. כשם שהיא חסרה בנוסח הסיפור המובא בירושלמי 'קדר מסר קדרוי לבר נש, חברין. ארים גולתיה. אחא גבי רבי יוסי בר חנינה. אמר ליה: איזיל אמור ליה "למען תלך בדרך טובים". אזל ואמר ליה. ויהב גולתיה. אמר ליה: יהב לך אגרך? אמר ליה: לא. אמר ליה: זיל ואמור ליה "וארחות צדיקים תשמור". אזל ואמר ליה. ויהב ליה אגריהו'. ר' יוסי בר

44. ב"מ ל ע"ב, ופירוש הבבלי לדברי ר' יוחנן גם מוכח מהברייתא שם פ"א ע"א.  
44. גיטין פ"ד מ"ד; תוס' תרומות ס"ב ה"א; ור' ש' ליברמן, חוטטא כפשוטה לתרומות, עמ' 307.

45. ר' ברכות מה ע"ב; ב"ק צט ע"ב; ב"מ כד ע"ב; שם ל ע"ב.  
46. ר' Moralische Rechtseinschränkung im mosaisch-rabbinischen, M. Güdemann, MGWJ, Rechtssystem 61 (1917), עמ' 422 ואילך, ושם עמ' 431 הוא מסתמך על ר' עוריה פינע, בתה לעתים, סי' י, ור' Eschelbacher, Recht und Billigkeit, in der Jurisprudenz des Talmud, כסה"י לכ"ה הרמן כהן, Judaica, עמ' 501-514, שהביא את תוכן הסיפור מבלי לעמוד על נוסחו, אבל ציין, שרב פוסק שלא כד"ן. גם מ' וילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 127 ואילך, נעלמה ממנו עובדת שני הנוסח.

47. בפעם הראשונה ל"י בכ"י ה', בילקוט, ה"ג ור"ף; ובפעם השנייה ל"י בכ"י מ', בילקוט וה"ג. ר' דק"ם שם, עמ' 235 והע'; ונראה שגם לא הייתה לפני רש"י, ר' ד"ה בדרך.  
48. ירו' ב"מ פ"ה ה"ח, י"א ע"א. המלים 'חני ר' נחמיה' שלפני הסיפור, התקשו בהם מפרשי

הגינה והאמורא בכבלי יעצו לבעל הקדרות, או לבעל הבית היין. לנהוג לפנים משורת הדין והסתמכו על הפסוק במשלי ב, כ, ולא על הפסוק בשמות יח, משום שלא קיבלו את דרשתו של ר' אלעזר המודעי אלא סברו כר' יהושע (מכילתא שם), 'אשר יעשון' — זה מעשה הטוב' — היינו אותם מעשים טובים, שהם מצוות התורה, ושר"א המודעי למדם מראשו של הפסוק, ולעומת זאת כלולים בדרך טובים' וב'ארחות צדיקים' מעשים, שהטובים והצדיקים מגיעים אליהם מעצמם. אם הורה חכם לזולת לנהוג לפי מידה זו, ראה צורך להודיע שלא עפ"י הדין הורה לו. אמנם במעשה שהבאנו הודיע רב מה שהודיע בתשובה על שאלת רבה כר כר חנא 'דינא הכיז', אבל ייתכן, שסבור היה, כי רבה יבין מעצמו, שהמדובר בדרך טובים וצדיקים, ולא בדין. כשרצה ר' אלעזר לעשות מעשה ולהורות לחת מוונות לבנות מן המיטלטלין, 'אמר לסניו רבי שמעון בן אליקים: רבי, יודע אני כך, שאין מידת הדין אתה עושה, אלא מידת רחמנות, אלא שמא יראו התלמידים ויקבעו הלכה לדורות' (כתובות נ ע"ב). ולא רק שאותם מעשים טובים אינם זהים עם הדין, אלא גם לא עם מה שמקובל כישר וטוב בעיני רוב הבריות. לזה האחרון התכוונו חכמי גהרדעא, כשאמרו על 'האי מאן דאחזיק ביני אחי וביני שותפי... אפילו משום דינא דבר מצרא ממליקין ליה משום שנאמר 'ועשית הישר והטוב כעניי ה'' (דברים ו, יח)<sup>49</sup>, וכנראה, דרשו את הפסוק בדומה לר' עקיבא 'הטוב' בעיני שמים, 'והישר' בעיני אדם<sup>50</sup>, והאדם צריך לצאת ידי חובת שניהם, ולכן דברים שהם משום 'ועשית הישר והטוב' יכולים להיות גם הלכה, מה שאין כן דברים שהם לפנים משורת הדין — אלה אינם הלכה, אלא

היור', וכבר הניחו, שחסרה ברייתא לפני המלה 'קדר', ר' נתיבות ירושלים לב-מ שם, ורז"ו רבינובין, שערי תורת א-י, עמ' 492. וקרוי לודאי שהסיפור כיר' כבר שימש דוגמה לאותו אמורא, שלפניו הובא המעשה של 'הנוה שקולא'. השמעת בבבלי אינם ברורים, ובמקום 'רב' נמצאת נ' 'רבא' ובמקום 'רבה בר בר חנן', 'רבה בר בר חנה' וכן 'רבה בר רב התא', ר' דק-ס שם.

49. ב-מ קח ע-א, ור' רש"י שם, ד"ה ועשית: 'דבר שאי אתה נחסר כל כך, שתמצא קרקעות במקום אחר, ולא תסרית על בן המיצר להיות נכסו חלוקין' — נימוק הטוב לכול. 50. מסרי דברים ס" עט, מהר" פניקלשטיין, עמ' 145; וד' תוס' שקלים ס"ב ה"ב וש' ליברמן, תוס' כשזוטה, מועד, עמ' 67.

51. ר' ב-מ לה ע-א 'והלכתא שומא הרר לעולם, משום שנאמר: ועשית הישר והטוב', וכן מסקו גהרדעי, ר' רמב"ם הל' שכנים ס"ב היה; טוש"ע ח"מ סי' קעה סעיף ו. 52. הברל זה טוש"ע אצל ביעו כהן במאמרו *Letter and Spirit in Jewish and Roman Law*, שהוסיף תחילה בזה למדרכי קסלן 1953, וכעת בספרו *Jewish and Roman Law*, New York, 1966, כ-א, עמ' 53. מ' דילברג בספרו הנ"ל, עמ' 99 ואילך, עמד על אוס' 'הדין' שב'ועשית הישר והטוב', אבל הכביד על עצמו תכנס לדחקים מחמת ההשוואה של 'הישר והטוב' עם *equity* שבמשפט האנגלי. על יחס *aequum et bonum* במשפט הרומי ל-*ἐπίαιστος*, ר' Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, 1907 עמ' 121 ואילך ועמ' 230 ואילך [וראה כעת בדבריו המחכימים של א. ש. רחנשל 'על דרך הרוב', 'סריקים' א עמ' 189 ואילך].

53. 'רב ססא לסנים משורת הדין הוא דעבד' (כתובות צז ע-א) אינה עוכרה, אלא הצעת

מעשה חסידות<sup>54</sup>. החסיד מוותר על שלו (אבות ס"ה מ"י) ועושה לסנים משורת הדין, חו מידתה של החסידות<sup>55</sup>. וכן מתרצים בירושלמי סתירה שבין הוראתו של רב ל'בר נש' לבין התנהגותו ע"י העימות 'תמן למידת הדין הוא, ומה דרב נהיג למידת חסידות' (ירו' סוף מס' שביעית, לס ע"ד). אמנם שונים במשנה (סוף מס' שביעית): 'כל המסלסלים נקנין במשיכה, וכל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה הימנו', ולפי זה מי שאינו עומד כדיבורו אין 'רוח חכמים נוחה הימנו', אבל כסי שיוצא מהקשר הדברים ומן המשנה ב"מ ס"ד מ"ב – הכוונה למי שקיבל מעות בלי משיכה וחזר בו, או לפחות לדברי רבא (ב"מ מח ע"א) ב'דבריס, וליכא בהדיהו מעות', כלומר בהסכמה למכור מבלי שקיבל מעות, ובוה 'אין נחת רוח לחכמי ישראל במעשיו של זה' (רש"י שם)<sup>56</sup>. אבל רב אמר: 'כד אנא אמר לבני

סתם התלמוד, שאין לפשוט את הבעיה מהתנהגותו האישית של רב ססא, כי שמא עשה מה שעשה לסנים משורת הדין. וההלכה שנפסקה בסוף הסוגיא 'זוכן ולא איצטריכו ליה זוזי, הדרי וביני' היא דין, ולפייה גם רב ססא נהג כשורת הדין. ואמנם כתב הרמב"ם הל' מלה ואבדה ס"א ה"ו (ור' נס שם ה"ו): 'ההולך בדרך הטוב והישר ועושה לסנים משורת הדין, מחזיר את האבדה ככל מקום, אע"פ שאניה לסי כבודו'. וכן הוא בכתבי יד קדומים. ובנוסף שב'מניד משנה', 'ההולך בדרך הטוב לסנים משורת הדין', בודאי רק קיצור הוא, וכן כתב כהל' רוצח ושמירת הנפש ס"ג ה"ד: 'ואם היה חסיד ועושה לסנים משורת הדין...', אבל כהל' שכירות ס"ג ה"ב התעלם ממעשה דשקולאי, והסמינו עשן ט' סט, רוציא ש"ז, קעב ע"ב, שהעתיק את לשון הרמב"ם בהלכה ה"ל, הוסיפו; וכן בסור חר"מ ס"י שד סעיף כ: 'מ"מ מצוה היא לעשות לסנים משורת הדין וליתן לו שכרו, אם אין לו מה יאכל'. רלפנים משורת הדין', שנהג ר' חייא (ב"ק צט ע"ב), אינו נזכר לא ברמב"ם הל' שכירות ס"י היה וגם לא בסור חר"מ ס"י שו סעיף י'.

55. מידה זו נילה רב חסדא במשנה ב"מ ס"ד מ"ו ואמר: 'מידת חסידות שנו כאן' (ב"מ נב ע"ב); ולמד זה מחוך לשונה, שאם אינו מקבלה בזמנים שנקבעו, אין לו עליו אלא תרעומת, שם שם. ור' בסייה"מ לרמב"ם, מהד' הרב יוסף קאסות, 'ירושלים חשכיה, עמ' סו, וברמב"ם הל' מכירה ס"ב ה"ב, וכמניד משנה שם, בשני העניינים האחרים, שאמר בהם רב חסדא 'מידת חסידות שנו כאן', דחה רבא את דבריו. שבת קכ ע"א: 'אמר רבא: חסידי אנרא דשבת שקלי (רש"י שם ד"ה חסידי, 'בתמיה אם חסידים הם יש להם לחזק משלהם בכל דבר שיש בו נדנד עבירה...'); אלא אמר רבא: הכא בירא שמים עסקינן' (רש"י: 'המציל הוה ירא שמים הוא, ולא חסיד לחזק משלר'). וכן כחולץ קל ע"ב אמר רבא: 'תנא תני י"שלם', ואת אמרת: מדת חסידות שנו כאן'. ואמנם סתם התלמוד מנסה להעמיד את דברי רב חסדא, אבל לסי תירוצו זה הוסיף רב חסדא חידוש של מידת חסידות, שאינו מסורש במשנה; ור' בתום שם, ד"ה אמר וד"ה תנא; ור' ברמב"ם הל' מתנות עניים ס"ט ה"ו. והוזה של 'מידת חסידות' עם 'לפנים משורת הדין' נעלמה מולברו בספרו ה"ל, עמ' 124 ואילך, וממילא גם ההבדל שבין 'מידת חסידות' לבין 'דעת חכמים נוחה הימנו', שקרוב יותר לענין דין ותקנה, ר' בהע' שלאחיו.

56. אבל ב"ק צד ע"ב, ד"ה אין, סירש"י 'אין רוח חכמה וחסידות בקרבר, ור' דק"ם שם. עמ' 227 הע' ב; ור' ש' ליברמן, תוס' כפשוטה, זרעים, עמ' 595 הע' 61. ובשבת קכא ע"ב יש הבחנה בין 'רוח חסידים' ל'רוח חכמים', ודכא בר רב הונא אף אומר שם: 'ואותן חסידים אין רוח חכמים נוחה מהם', ור' רש"י שם, ד"ה אין.

ביתי ליתן מתנה לבר נש. לינה חור ב' (ירר' סוף מס' שביעית). לא למקבל המתנה אמר רב, אלא לבני ביתו, ובכל זאת לא רצה לחזור בו, חז מידת חסידות. מחכם כר' יהושע בן לוי מצטים, שינהג לסנים משורת הדין, ועל טענתו 'ולא משנה עשיתי' השיב לו אליהו: 'חז משנת החסידים?' (ירר' תרומות פ"ח ה"י, סו ע"ב, ור' גם כ"ב ז ע"ב).

בעוד שבמצוות שכן אדם למקום היו דעות התנאים חלוקות, אם כל אדם רשאי להחמיר על עצמו, ורשב"ג אמר 'לא כל הרוצה ליטול את השם יכול ויטול' (ברכות ס"ב מ"ח), כי 'אם לא החזק חכם וחסיד לרבים, אין זה אלא גאוה' (רש"י, ברכות יז ע"ב), ורוח הבריות אינה נוחה הימנו; אבל בכל הנוגע למצוות שכן אדם לחברו אין, כמובן, מקום לסייג זה. בוודאי, שבהטסה לנהוג לסנים משורת הדין השתמשו גם בנימוק, שהאדם מתפלל לאלהיו, שינהג אתו לסי מידת הרחמים. בשם רב נמסר, שהקב"ה בעצמו מתפלל: 'יהי רצון מלסי, שיכבשו רחמי את כעסי, ויגולו רחמי על מדותי, ואתנהג עם בני כמדת רחמים, ואכנס להם לסנים משורת הדין' (ברכות ז ע"א). ומאידך אין אדם חסיד אלא אם מקיים הוא 'מילי דנזיקין', כלומר את מנהגם של חסידים ראשונים בתחום זה.

הדברים שהבאנו על 'לסנים משורת הדין' ועל 'מידת חסידות' מראים, מה רב הוא היקף העניינים, גם אצל האדם המצווה ועושה, הנשאר תלוי כחפצו וברצונו, בהלך רוחו ובתכונותיו. אין אוטונומיה, בניגוד לתורת המוסר של קאנט, שבה אין אלהים אלא בחינת אידאה הבאה להשלמת המדע על המוסרי, הרי במשנתם של חז"ל נשאר אלהים תמיד מקור המצווה ונותנה, אלא שגם האדם העושה את הטוב בתור מצווה וחוק, ניתן לו לקבוע את דרכי הביצוע של עשייתו להגיע בהן לכלל שלמות ואף לחדש ולהוסיף עליהן. כי ההכרעה החסדית, שהייתה בשעת קבלת התורה, אם בסיני ואם בתקופה מאוחרת יותר, בחינת 'הדור קבלוה', לא ניטלה משומרי התורה וממקיימי מצוותיה. אותו אמורא, רבא, שמצאנוהו דוגל בזכות קבלת התורה מרצון, גם דרש בשבח הקדמת 'נעשה' ל'נשמע' (שבת פח ע"א-ע"ב), ובתוצאת שניהם ראה את צירופם של 'דברי סופרים', שהם 'חרשים שנחמדשו ככל דור ודור לגדור גדר וסייג', לדברי תורה הישנים, וכן דרש את הפסוק 'חדשים וגם ישנים דודי צסנתי לך' (שה"ש ו, יד) — אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: רכוננו של עולם, הרבה גזירות גזרתני על עצמי יותר ממה שגזרת עלי וקיימתי' (עירובין כא ע"ב ורש"י שם). בן דורו של רבא רב עזרא שם

57. ובירר ב"מ פ"ד ה"ב, ט ע"ד: 'רב מסקר לשמשה: אימת דנימה לך, תתן מתנה לבר נש, אין הוה מסכן הב ליה מיד, ואין עתיר, אימליך בי תניעות'.

58. ר' במיתם לרש"י, תענית י ע"ב. ור' חוטפתא תענית פ"א ה"ז, 'רשב"ג אומר רבר שהוא של צער הרצפה לעשות עצמו יחיד עושה ותלמיד חכם עושה', ור' ירר ברכות ס"ב ה"ט, ה ע"ג-ע"ד ול' גוצברג, פירושם וחיידושים בירושלמי ח"א, עמ' 410 ואילך וש. ליברמן חוטפתא כפשוטה, מערך עמ' 1071.

59. ב"ק ל ע"א, ור' פ"ה ה"ח שם.



בשם רבותיו. — ר' אמי ור' אסי — הערכה דומה בפיו של הקב"ה. על סענת המלאכים, שהוא נושא פנים לישראל, אמר להם וכי לא אשא פנים לישראל? שכתבתי להם "ואכלת ושבעת וכרכת את ה' אלהיך" (דברים ח, י) והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה' (ברכות כ ע"ב). משהתבוננו אמוראים בדמותן של המצוות בדורם, לאחר שנשתבצו בתוכן פרטים ופרטי פרטים של גודרי גדרים ומתקני תקנות ומעשי חסידים, ומשהתבוננו בדמותם של מקיימי המצוות, יכלו להגיע — תוך שכנוע גמור — לכלל אמירה, שכל המקיים מצווה כתיקונה, 'כאלו נתנה מסיני' ו'כאלו עשה את עצמו' (ר' לעיל עמ' 287).

מאמרים אלה ודומיהם, המשמשים ביטוי להערכת תפקיד אישיותו של האדם בקיום המצוות, מסבירים את השינוי שחל בתודעת העבר, כלומר בהערכת קיום מצוות על ידי האבות, שעמדנו עליו לעיל (עמ' 283). עומדים אנו בפני תופעה, שמעשה בנים נעשה סימן לאבות. מסורת משותפת היא למקורות הקדומים, הן החיצוניים, כמו ס' היובלות וצוואות השבטים, והן לאגדות התנאים והאמוראים הראשונים, שהאבות שמרו תורה ומצוות, אם מתוך שנצטוו עליהן במישרים על ידי אלהים, ואם שקיבלו את הדברים כמסורת שבעל פה או שבכתב מקודמיהם. הדרך השנייה, המועדפת בספרות החיצונית, שבה ממלא תוך תפקיד מרכזי במסירת תורה ומצוות<sup>60</sup>, גם אינה נעדרת לגמרי במדרשי חז"ל<sup>61</sup>. את תפקידו של חנוך, שאינו נזכר בספרות התנאים כלל, וגם במדרשי האמוראים אין היחס אליו חיובי<sup>62</sup>, ממלאים שם ועבר. בבית מדרשם שימש יעקב במשך ארבע עשרה שנה, והם מסרו לו הלכות, שהוא מסרן ליוסף<sup>63</sup>, אלא שבעיקרו של דבר נתפסת שמירת המצוות של האבות כמו בתורה נוסה, כתוצאה של התגלות ישירה<sup>64</sup>. היו גם תנאים, שלא נטו להוסיף ולייחס שמירת מצוות לאבות מעבר למה שמפורש בתורה. דבר זה יוצא מן המשנה על גיד הנשה, ש'נוהג בטהורה, ואינו נוהג בטמאה. ר' יהודה אומר: אף בטמאה. אמר רבי יהודה: והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה, ועדיין בהמה טמאה מותרת להן! אמרו לו: כסיני נאמר, אלא שנכתב במקומו<sup>65</sup>, לא חכמים ולא ר' יהודה פתרו את השאלה ע"י הנחה, שהאבות שמרו על איסור בהמה טמאה.

60. ר' ס' היובלות ז, לח; כא, י; ד, יז, כא, וח' אלבק, Das Buch der Jubiläen und die Halacha, ברלין 1930, עמ' 4-5.

61. ר' לעיל הע' 11. בתנחומא, ריש אות יא, נאמר שאברהם היה מלמד לבניו תורה.

62. ב"ר כה, א, עמ' 238, ור' שם בהע'; ור' ל' נינצבורג, Legends, ח"ה, עמ' 158.

63. כ"ר סח, ה, עמ' 777; ושם אות יא, עמ' 784; ושם סד, ח, עמ' 1010; ור' סדר עולם רבא ס"ב ומילה י ע"א.

64. ר' לעיל עמ' 282. ור' גם ברייתא דמסכת נדה, תוספתא עתיקתא, מהד' ח"מ הירודיץ, סרנקסורס ע"מ, תר"ן, עמ' 24: 'ומי נלח לזו אלא הקב"ה נלה לו, כמה דאת אמר: עקב אשר שמע אברהם בקולי...'

65. חולין ס"ז מ"ו; ור' רש"י חולין ק ע"ב, ד"ה אמרו, שסירש את דעת חכמים 'ועד סיני לא חזהו, אלא שנכתב במקומו, לאחר שנאמר בסיד'...'. וכן משמע מתוספתא חולין

## פרק שלושה-עשר

בעוד שלא מצאנו לא בספרות החיצונית ולא בדברי התנאים והאמוראים את הדעה, שהאבות הגיעו מאליהם לשמירת מצוותם, הרי מפורשת היא במדרשים מאוחרים, אלא שאין היא, כפי שפירו חוקרים, תוצאת השפעתו של מילון, אלא של ההתפתחות הפנימית בהערכת חלקו של האדם בעשיית המצוות ובעיצובן. אם ניתן לבנים לעשות 'כאלו עשו את המצוות' וכאלו 'נתנו אותן מפני' – קל וחומר לאבות, התסקיד שנטלו על עצמם מקיימי המצוות והעטרה שנתעטרו בה צמודים לשינוי מהותי שנתהווה בעצם משמעותו של המונח 'מצווה'. וממילא הביאו גם להערכה מחודשת של היקפן של המצוות ושל מספרן. בשימוש חז"ל במונח 'מצווה' חלה הרחבה רבה. אין הוא כולל רק מצוות עשה ומצוות לא תעשה המפורשות בתורה, הנקראות גם 'עשה' ו'לא תעשה', אלא כל פסוק שבתורה נקרא מצווה. ר' יוחנן אמר 'בשם רשב"י: שלש פרשיות כתב לנו משה בתורה, וכל אחת ואחת יש בה מששים ששים מצוות. ואלו הן פרשת פסחים ופרשת נזיקין ופרשת קדושים'. כל המעין בפרשיות אלו ימצא כקלות, שאין בהן שישים מצוות, אבל יש בכל אחת שישים פסוקים. אנו מוצאים בדברי התנאים התכונות בכמה צדדים של היקף המצוות ועניינן. עצם ריבוי המצוות שבתורה מביא אותם לכלל הדעה, שכל דבר הניתן לאדם ע"י המקום חייב האדם לעשות בו מצווה: 'אין לך כל דבר ודבר שאין בו מצות למקום. פירות יש בהן מצות הרכה: התרומות והמעשרות והחלה והביכורים והלקט והשכחה והפאה; שערי הכתים ושערי המדינות יש בהן מצוה למקום. שנ': וכתבתם על מזוזות וג' (דברים ה. ט); מלית ובגדים יש בהן מצוה למקום. שנ': לא תלבש שעטנז. גדילים תעשה לך וג' (שם כב, יא-יב); בהמה טהורה יש בה מצוה למקום. שנא': כל הבכור אשר יולד בכקרב ובצאנך הו' תק' לה' אלהיך לא תעבוד בכבוד בככור שורך ולא ת' ב' צ' (שם טו. ט); בהמה טמאה יש בה מצוה למקום. שנ': ופטר חמור תפדה כשה. ואם לא תפדה וער' (שמות לד. כ); חיה הגדילה במדבר והעוף הפרוח באור. הזהיר עליו

פ-ד. ה"ח, עמ' 509, ומן הברייתא בחולין קא ע"ב. אבל ר' ב"ר' המשנה לרמב"ם שם על העיקר הנדול שלו, ור' מ"ש 'הלכה תבואה' תרביץ ש"ח (חש"ו) עמ' 21 הע' 179. 66. אלבק, בחיבורו הנ"ל, עמ' 39 הע' 26, מגלה את תורת 'האוטונומיה של האבות' בכל המקורות ואף את הביטוי 'נלו לו' שבתוספתא טוף קידושין הוא דוחק לפרש כמובן של 'ראייה פנימית'. אבל, כפי שהוכחנו, ההבדל שבין המדרשים המאוחרים לבין הקדומים אינו ניתן לביטול ולטשטוש. 67. פרלם במאמרו הנ"ל, עמ' 103 ואילך, רצחק היימן, *Philons griechische und judische Bildung*, עמ' 53 הע' 1, וכן גם א' קמינקא, מחקרים, ספר שני, ת"א תשי"א עמ' 168.

68. ר' לעיל עמ' 285. 69. ייתכן שהשפיעה גם המנמה לצמצם את ההתנלות הישירה למעמד הר סיני, כפי שבאה לידי ביטוי בדברי רב חסדא 'וכי תורה פעמים פעמים ניתנה' (עירובין כא ע"ב) ובדברי רב אחא בריה דרבא לרב אשי, חולין קא ע"ב. ור' לעיל עמ' 270 הע' 52. 70. מכילתא, בחורש פ"ו, עמ' 228 וש"נ. 71. פסדיריכ מהר' בובר, נא ע"ב, ור' שם הע' קסג; ור' ריקר כד, ה. עמ' תקנח.

הכתוב, שבשיבואו לדרך לא יהו מחוסרין מצוה, שנ': אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר י' וג' (ויק' יז, יג); ושאר בהמה וחיה שלא פרס הכתוב שמן, עשאו כלל, שלא יהו מחוסרין מצוה, שנ': אך כל חרם אשר יחרים איש לה' מכל אשר לו מא' וב' וג' (שם כז, כח); קדשי המקדש כולן קדש יש בהן מעלות על גבי מעלות<sup>72</sup>, 'עשר מצות אדם עושה עד שלא יאכל פרוסה' (ירמ' חלה סוף פרק א, נח ע"א).

לאור מה שנאמר על דברים שבלב, על לפנים משורה הדין ועל דרך ביצוען של מצוות – אין זה מפליא, שבמונח 'מצוה' נכללו גם עניינים שהם בנדר רשות, לא רק מעשי צדקה וקראים 'מצוה' כעוד ר' אילעא מוסר בשם ר' אלעזר בר' שמעון 'מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום, שנאמר: אביך צוה וגו' כה תאמרו ליוסף אנא שא נא וגו' (בראשית ג, מז–ז), הרי ר' נתן חולק עליו וסבור, שמצווה לשנות בדבר השלום<sup>73</sup> – הרשות נעשה למצווה, על דרך דומה הסביר ר' יוחנן את המחלוקת שבין ת"ק לבין ר' יהודה במשנה בסוטה (פ"ח מ"ז): 'כמה דברים אמורים במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצוה הכל יוצאים, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה, אמר רבי יהודה: כמה דברים אמורים במלחמת מצוה, אבל במלחמת חובה הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה, בעוד שרב חסדא מבחין בין מלחמת רשות לבין מלחמת מצוה ולבין מלחמת חובה, 'אמר ר' יוחנן: משמעות בניהן, רבי יהודה היה קורא למלחמת הרשות מלחמת מצוה, אבל במלחמת חובה הכל יוצא...'<sup>74</sup>, הרחבת תחום תלותה של המצווה והעלאת עניינים שהם רשות לכלל מצווה גרעה ממשמעותו הראשונה המחייבת של המונח, והוא התסלג לשניים, למצווה שהיא רשות ולמצווה שהיא חובה, כששמואל מנסח את המחלוקת בדבר תפילת ערבית, הוא אומר 'רבן גמליאל אומר: חובה; ר' יהושע אומר: רשות'<sup>75</sup>, כי המונח 'מצוה' היה עשוי להתפרש כ'מצווה של רשות', שאליו התכוון באמת ר' יהושע, שכן ברור, שגם הוא סבור, שהתפלל ערבית מקיים מצווה<sup>76</sup>, אלא שמצווה זו אינה בחינת חובה, שאם לא קיימה, נתחייב

72. ססרא צו, מלואים ס"א, כ"י רומי, מהד' פינקלשטיין, עמ' קסח, כדסוס, מהדורת א"ה ריס, מב ע"ב, 'אשר יחרים איש לה' קדשי מקדש קדשי גבולים...'

73. ר' רש"י שבת קנו ע"א, ד"ה וצדקן, ור' להלן עמ' 306.

74. יבמות סה ע"ב, ור' רש"י שם, ד"ה איך אלך.

75. ידר סוטה סוף פ"ח, כג ע"א; ובבבלי מד ע"ב; וכשיטת ר' יוחנן נמסרים דברי ר' יהודה בתוספתא סוטה פ"ז הכ"ד, עמ' 308.

76. ברכות כז ע"ב, וראיה לכך, שהלשון היא של שמואל, נמצאת בירמ' מ"ג ס"ג ה"ה, סב ע"ד.

77. וכן מסורש בתשובת רב שריא בשו"ת נאיתי מורח ומערב, הוצ' מיללר, כרלין תרמ"ח, עמ' לד ס" קמא: '...דכולי עלמא, בן למאן דאמר חובה, ובין למאן דאמר רשות, מצוה גוה; דמצוות תרין אנשי הראן: מנהיג חובה, דמאן דלא עביר לה קאים בעון; ומנהיג רשות, דמאן דעביר לה אית ליה שכר... ובין הא דאיתא רשות ובין הא דאיתא חובה, מצוה איהוה, ועל דברי האנא העיר ש' ליברמן בשם ח' בראדני כחריץ שו

עונש. משקראו לרשות שהיא מצווה גם 'מצווה' סחם, נצטרכו לייחד למצווה המחייבת חיוב מלא את הכינוי 'חובה'. כך אין ר' אבא מסתמך בניסוחו של ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון כשם שמצווה על אדם לומר דבר הנשמע. כך מצווה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע, אלא הוא אומר: 'חובה. שנאמר: אל תוכח לץ פן ישנאך. הוכח לחכם ויאהבך (משלי ח ט') (יבמות סה ע"ב). כלומר – כשם שהמוכית חכם מקיים מצווה. כך המוכיח לץ ואומר דבר שאינו נשמע עובר עברה. השימוש הכפול במונח 'מצווה' גרם לעתים גם לאי-הבנה. כשאביי אומר 'מצווה על היתומים לפרוע חוב אביהן'. התכוון לומר. בדברי רש"י, 'משום כבוד אביהן. אלא שאין לכ"ד לכוסף על כך דלאו מצוות עשה מסורשת היא כסוכה וכלולב אלא מצווה בעלמא דרבנן'. לפיכך כשהשתמש רב ספא באותו ביטוי ואמר 'פריעת כ"ח מצווה'. הקשה עליו רב כהנא: 'לדידך דאמרת פריעת כ"ח מצווה. אמר – לא ניחא לי דאיכבד מצווה מאי'. ועל כך השיב לו רב ספא. שהוא התכוון למצוות עשה. היינו למצווה שקיומה חובה. ועליה שנו בבבביתא: '...אבל במצוות עשה. כגון שאומרים לו "עשה סוכה" ואינו עושה. "לולב" ואינו עושה. מכין אותו עד שתצא נפשו'. ומתוך מה שאמרנו. ברור. שאין לתלות בדברי רב ספא ובתמיהת רב כהנא מחלוקת עקרונית על השאלה. אם פריעת בעל חוב היא חובה דתית או חובה משפטית אורחית. הבחנה מעין זו הייתה רחוקה מדעתם של אמוראים. ודאי שגם רב כהנא לא הכיר חובה משפטית אורחית. שאינה בגדרן של מצוות. מה שאינו מצווה – בוודאי שאינו חובה. אלא רשות. אלא שבתוך רשות זו ניתן. כי שראינו. להעלות ולקרב דברים לכלל מצווה. ואסילו דברים. שאינם כלולים במישג של 'חובה משפטית אורחית'.

הרעיון. שאסילו מעשי האדם הנוגעים רק לצורכי גופו הם בחינת מצווה. מיוחס להלל הזקן. לדברי ר' יוסי שבמשנה (אבות פ"ב מ"ב) 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' נאמר כאבות דר' נתן (גו"ב פ"ל. עמ' 66): 'כהלל. כשהיה הלל יוצא למקום היו אומרים לו: להיכן אתה הולך? לעשות מצווה אני הולך. מה מצווה.

(תרצה). עמ' 111; ור' ליכרמן תרביץ שה. עמ' 97 ואילך; ור' ג' אלק. 'שבות. רשות.

מצווה'. תרביץ ש"ו. עמ' 135 ואילך; וי"ג אפשטיין. שם עמ' 130 ואילך.

78. כחובות צא ע"ב, ורש"י שם, ד"ה מצווה; ור' תום' ב"ב קנז ע"א. ד"ה מצווה.

79. כחובות פו ע"א-ע"ב, ור' רש"י שם ע"א, ד"ה פריעת, ובתום' שם, ד"ה אמר: 'והלא פשיטא דכופין, ומה שיך לקרותו מצווה? ועל דעת שאר הראשונים והפוסקים על ס"ב החיוב של פריעת חוב – ר' מנחם אלק, חירות הפרט בדרכי גביית חוב במשפט העברי, 'ירושלים תשכ"ד. עמ' 19 ואילך, ור' שם עמ' 20 הע' 44. אבל הוא, כמו ילברג בספרו הנ"ל, עמ' 71, לא עמדו על המשמעות השונה של המונח 'מצווה'.

80. ילברג, שם עמ' 71, אומר שישנה מחלוקת בין חכמי התלמוד, אם פריעת בעל חוב... היא חובה דתית מוסרית... או חובה משפטית אורחית. ומ' אלק, שם עמ' 20, כותב: 'לדעת רב ספא אין זו חובה משפטית כהשבת גזילה או סקדון... אבל גם השבת גזילה לא 'חובה משפטית' היא, אלא מצוות עשה; ר' רמב"ם הל' מלה פ"א היא.

הללז לכית הכסא אני הולך. וכי מצוה היא זוז אמר להן: הן, כשכיל שלא יתקלקל הגוף. איכן אתה הולך הללז לעשות מצוה אני הולך. מה מצוה, הללז לכית המרחץ אני הולך. וכי מצוה היא זוז אמר להן: הן, כשכיל לנקות את הגוף. תדע לך שהוא כן: מה אם אוקיינות (εὐκλείων – פסלי מלכים), העומדות בפלסיות של מלכים, הממונה עליהם להיות שפן וממרקן, המלכות מעלה לו סלירא (salarium – משכורת) ככל שנה ושנה, ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי המלכות – אנו שנכראנו בצלם ודמות, שנאמר "כי בצלם אלהים עשה את האדם" (ברא' ט, ו), על אחת כמה וכמה! שמאי לא היה אומר כך, אלא: נעשה חובותינו עם הגוף הזה<sup>81</sup>. גם שמאי מכיר בחובתו של אדם לשמור על גופו שלא יתקלקל ושיהא נקי. על האדם לקיים את גופו בחינת 'בעל כרחך אתה חי', ואין הוא נזקק לכתוב 'כי בצלם אלהים עשה את האדם', חובת האדם כלפי גופו נבדלת מן המצווה שבין אדם למקום ושכין אדם לחברו. ואין היא כלולה בין המעשים שחייבים לעשותם לשם שמים. לאור הדברים הנ"ל נסרש מחלוקת אחרת בין שמאי להלל שהחקשו בהכנתה<sup>82</sup>: 'תניא. אמרו עליו על שמאי הזקן: כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא כהמה נאה, אומר: זו לשבת; מצא אחרת נאה הימנה, מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן – מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים. שנאמר: ברוך ה' יום יום<sup>83</sup>. נראה ש'כל מעשיו לשם שמים' יש לה אותה הוראה כמו במשנה כאבות ובספור שבאבות דר' נתן. היינו הלל ראה גם כאכילה כימות החול מעשה, שיש לכוונו לשם שמים, וכך פירש את הפסוק 'ברוך ה' יום יום<sup>84</sup>. שמאי לא אמר כך, ועל האכילה של ימות החול, שראה אותה הכרחית, היה אומר: 'נעשה חובותנו עם הגוף הזה', את כיוון המחשבה לשם שמים ראה כקיום מצוות, שאינו צורך הגוף: 'אמרו עליו על שמאי הזקן, שלא היה זכרון שבת זו מתוך פי: לקח חפץ טוב, אומר: זה לשבת; כלי חדש – אומר: זה לשבת' (מכילתא דרשב"י עמ' 148). אנו עומדים לפני מחלוקת עקרונית, לדעת הלל יכול אדם – ומשום כך מצווה הוא על כך – לכוון את כל מעשיו, אפילו כענייני דרך ארץ, לשם שמים. ואילו שמאי אינו מניח אפשרות זו אלא לגבי מעשים שהם מצוות. ברוח גישתו של הלל שנו בכרייתא 'רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו ככל יום כשכיל קונו, משום שנאמר: כל מעל ה' למענהו (משלי סז, ד)<sup>85</sup>. בדומה לכך דרש בר

81. המשל של הלל בנוסח אחר בריק"ר לד, ג, עמ' תשעו, ור' לעיל עמ' 200.

82. ר' א' ביכלר, *Types of Jewish Palestinian Piety*, London, 1922, עמ' 15 הע' 4.

83. ביצה סז ע"א, ור' בדיקס, שם עמ' 34, ור' ברשי שם, ד"ה לשם שמים: 'בוטח שתורמן לו נאה לשבת'. ובקושי שבפירוש הרנישו גם הראשונים. ר' בחידושי המאירי לביצה שם, ובחידושי תלמיד הר"ן, המכתיים 'שיטה מקובצת', שנדפסו בס' 'נחלת יהושע' קדשטא תצ"א.

84. ודומה, שכך הבין הרשב"י את דברי הלל, ר' 'מן אבות' לד ע"א.

85. שבת נ ע"ב ור' תוספתא ברכות ס"ד ה"א, עמ' 8; ור' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ורע"ם, עמ' 56, וא' ביכלר בחיבורו הנ"ל, עמ' 19 הע' 1.

קפרא: 'איזוהי פרשה קטנה, שכל גופי תורה תלויין בה? "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג.ו). ורבא המשך והסיק מדבריו: 'אפילו לדבר עברה' 87. לכאורה דברי רבא מזכירים את דברי רב נחמן בר יצחק 'גדולה עברה לשמה מצווה שלא לשמה' 88. ברם, כפי שנראה להלן (עמ' 346), ספק הוא אם לאותו דבר נתכוונו. על כל פנים עשיית עברה לשם שמים אינה אלא עשייתה לשם קיום מצווה כפי שיוצא מדברי עולא: 'תמר זינתה, זמרי זינה. תמר זינתה – יצאו ממנה מלכים ונביאים; זמרי זינה – נפלו עליו כמה רכבות מישראל' 89.

אין להתעלם מהסכנה האורבת לקיום המצוות מהשקפתו של הלל, שכן אם כל מעשה אפשר לעשותו לשם שמים, הרי ניטל משהו מערכה המוחלט של המצווה, ונפתח סתח לכיטול ערכן של הלכות פולחן, שהזיקה שלהן לדעת ה' אינה גלריה ופשוטה, ואמנם לכלל מסקנות קיצוניות כאלו הגיע ישו. בדברי הפולמוס נגד ההלכה, כפי שנמסרים באוונגליונים 90, סכנה זו הייתה גלויה להלל עצמו, ועל רקעה יש להבין את הבריייתא 'הלל הזקן אומר: בשעת מכנסין פזר, כשעת מפזרין כנס. בשעה שאתה רואה, שהתורה חביבה על כל ישראל, והכל שמחין בה, את תהי מפזר בה, שג': יש מפזר ונוסף עוד (משלי יא, כד). בשעה שאתה רואה, שהתורה משתכחת מישראל, ואין הכל משגיחין עליה את הרי מכנס בה, שג': עת לעשות לה' (תהי' קיט, קכו) 91. הפיזור הבא לידי ביטוי בתביעה, שכל מעשיו של אדם יהיו לשם שמים, והרואה מצווה ברחיצת הגוף – יפה הוא לשעה שהתורה חביבה היא על כל ישראל, והכול שמחין בה; אבל כשעה שאין הכול משגיחין בתורה, הריהי 'עת לעשות לה' 92. סטיית מדרך המפרשים, שפירשו את דברי הלל

87. ברכות פג ע"א, ור' דקים קסד ע"א, אות מ. רש להוסיף, שבעץ יעקב דפוס ראשון בעל המאמר הוא רב פסא, ונראה ששיגר זה ממשעע מן התוספתא 'אמר רב פסא: היינו דאמרי איזש, עבא אפוס מהתרתא רחמנא קרי'.

88. נזיר כג ע"ב; הוריות, י ע"ב, וסתם התלמוד ממתן את קיצוניות הביטוי ומחליפו 'אימא כמצוה שלא לשמה'.

89. נזיר שם, ור' בתד"ה תמר: 'אבל נתכותה לשם שמים וכו'.

90. ר' מרקוס ב, כג. ההסתמכות על דוד, שאכל את לחם הפנים, אשר לא ניתן לאכלה, באה להוכיח, שמותר לעבור עברה לשם קיום מצווה: להאכיל את האדם הרעב כדי לקיימו. המסקנה: גם תלמידיו הרעבים השומעים את לקחו מותר להם לקטוף מלילות, ור' מנחות צה סוף ע"ב: 'הבו ליה דליכול, מפוכן הוא'; ור' דש"י, שם צו ע"א, ד"ה מפוכן. טענות דומות מתחות ביסוד מרקוס ז, א–כג; מתי כג, טז–כו. יצחק בער במאמרו 'לבעית דמותה של היהדות באותגליותם הסינאופטיים', ציון תשכ"ו, עמ' 111 ואילך, מאחר את כל דברי הפולמוס האלה לתקופה שלאחר החורבן, אבל אין דבריו משכנעים, וראייתו אינן מספיקות. הוראתו של ישו היא בחלקה ראדיקלית וציה של דעות, שהחוקר בהן אחדים מתכמי ישראל.

91. תוספתא ברכות פ"ו הכ"ד, ליברמן, עמ' 40 (צוקרמנדל פ"ו, עמ' 17), ור' ירר שם פ"ט ה"ח, ד' ע"ד: בבלי שם פג ע"א, ור' ליברמן, תוספתא כסוטה, ורעים, עמ' 124. [וכעת ת"ל, ספרי זוטא, נייארק תשכח, עמ' 112]. ולבטח 'חביבה תורה לישראל' ר' ד"ה ד ע"א: 'משום שחביבה תורה לישראל כשנל זו לאומות וכו'... ר' דקים שם עמ' 3.

## המצוות

על 'לימוד התורה', וסירשתי את דבריו על קיום מצוות. ונדמה, שכבר סירש כך ר' מאיר את דברי הלל 'הסרו תורתך' – עת לעשות לה' ימים של גורות על המצוות. שבהם רבים גם לא עמדו בניסיון – 'היה ר' מאיר אומר: אין לך אדם מישראל, שאין עושה מאה מצות בכל יום... אין לך אדם בישראל שאין מצות מקיפות אוהו...'. מעניינת התוספת לברייתא, המקבילה לדברי ר' מאיר: 'ת"ר: חביבין ישראל, שסיבבן הקב"ה כמצות, תפילין בראשיהן, ותפילין בזרועותיהן, וציצית בכנניהן, ומוזזה כפתחיהן, ועליהן אמר דוד: שבע כיום הללתיך על משפטי צדקך (תהל' קיס, קסד); וכשעה שנכנס דוד לבית המרחץ, וראה עצמו ערום, אמר: אוי לי, שאני ערום בלא מצות; וכיון שזכר במילה שכבשרו, נתייבשה דעתו' (מנחות פג ע"ב). כימים שנזרו על המצות, ועל המילה בכללן, לא נראה לומר, שהכניסה לבית המרחץ כשלעצמה מצווה היא. אלא עיקרו של דבר היה בהדגשת ערכן וחשיבותן של מצוות כדברי בן הדור, רבי שמעון בן יוחי: 'אם ראת את הבריות, שנתיאשו ידיהן מן התורה מאד, עמוד והתחזק בה'. לעומת זאת נראה, שמאמריהם של בר קפרא, רבא ורב נחמן בר יצחק מסתברים על רקעה של תחושתם של דורות, שבהם הייתה 'התורה חביבה על כל ישראל והכל שמחין בה', תחושה שבאה לידי ביטוי במאמר ששם רבא כפי כנסת ישראל<sup>91</sup>.

### ב. מניין המצוות, סיווגן והערכתן

התחושה, שישראל מוקפים מצוות כל שעה, ושהקב"ה 'לא הניח דבר בעולם שלא נתן בו מצווה'<sup>92</sup>, משמשת רקע לדרשתו של ר' שמלאי: 'שש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמגין ימות החמה, ומאמרים וארבעים ושמונה עשה כנגד אבריו של אדם' (מכות בג ע"ב). הרעיון, שיש מצוות כנגד כל יום שכשנה וכנגד כל איבר שכגוף

91. ר' תוספתא שם לסי כ"י ערסורט. ולפי דבריו אין ר' מאיר הולק על דברי הלל, כדעת ליברמן, שם עמ' 123. זהו גם מובנם של דברי ר' נתן, שנוספו מתוך ברייתא למשנה בסוף ברכות, כדברי הירר ברכות שם: 'רבי נתן מסרם קראי: הסרו תורתך, עת לעשות לה'. ור' יאנסטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 275, זה' אלבק בהשלמות למשנת ורעיס. ובנוסח שבמשנה הבבלי בדברי ר' נתן: 'הסרו תורתך, משום עת לעשות לה'; ושתי זה בא, כנראה, בהשפעת דברי רבא, 'האי קרא מרישיה לסיסיה מדריש, מסיסיה לרישיה מדריש... מסיסיה לרישיה מדריש: 'הסרו תורתך' מ-ס' משום עת לעשות לה', על פי דעתו 'בכל דרכיך דעהו', ואסילו לדבר עברה', ור' רשי' שם, ד"ה מסיסיה.

92. הברייתא הראשונה היא בתוספתא שם, והשנייה ירר ברכות שם. ור' מדרש תהלים קיס, נו. דף רנא ע"א: 'אם ראת הדור, שהניחו את התורה ורפו ידיהם... אותה השעה עשה אותה'.

93. לעיל עמ' 294. האגדה המספרת על יציאתו של רשב"י מהב' זה לו את הקריאה 'חיד כמה חביבין מצוות על ישראל', שבת לג ע"ב.

94. תנחומא שלח אות טו, מהד' בוכר אות כח.

האדם<sup>95</sup>, — כל אבר ואבר אומר לאדם: בבקשה ממך, עשה בי את המצוה הזאת... כל יום ויום אומר לאדם: בבקשה ממך, אל תעש בי את העבירה הזאת<sup>96</sup> — הוא שהביא לידי קביעה מדויקת של המספר שש מאות ושלש עשרה. במקורות התנאים אין מספר זה ידוע, ובמקומות שהוא מופיע בהם בדוסוסים אינו אלא תוספת החסרה בכתב-יד, כגון '...והלא דברים קל וחומר: ומה אם בשבע מצות, שנצטוו בני נח, לא יכלו לעמוד בהם — בשש מאות ושלש עשרה מצות על אחת כמה וכמה; אבל בכ"י הנירסה: '...על אחת כמה וכמה בכל המצות שבתורה'<sup>97</sup>. שאר האמוראים המדברים על מניין המצות, ובכללם אלה שמצאו אסמכתא למניין תרי"ג בנימסריא של המלה תצ"ד<sup>98</sup> בתוספת שתי הדיברות הראשונות שנאמרו מסי הגבורה<sup>99</sup>, הסתמכו על דרשתו של ר' שמלאי. אין אנו יודעים ניסיון של מניין המצוות מזמן התלמוד, אבל מוני המצוות מבעל 'הלכות גדולות' ואילך נתקלו בקשיים רבים, ודברים חמורים הסיח הרמב"ם כנגד מוני המצוות שקדמהו, והוא מונה אותם בחוסר שיטה ועקיבות. אבל גם שרשי ובלליו, שהניח ביסוד ספר המצוות שלו<sup>100</sup>, עוררו ביקורת והשגות מרובות, ומן הדין להביא את דבריו המסכמים של ר' שמעון בר' צמח דוראן בסוף חיבורו 'זהר הרקיע': 'זאתה, אתה המעיין, ראה גם ראה כמה שכתבתי, בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, כמה מחלוקת וכמה בלבולים נסלו במניין המצוות... ואם כל אנשי החיל לא מצאו ידיהם בזה, איך יהשוב קטן קטניהם לכוין החשבון כמה שזה בונה הורס, זה גודר וזה פורץ, זה מקשה וזה מתרץ... ושמא מה

95. על מאתיים ארבעים ושמתה אברים ר' אהלות ס"א מ"ח ובספרו הג'ל של Preuss, עמ' 66 ואילך.

96. מאמרו של ר' יהודה בר' סימך, פסיקתא דר"ב, מהד' מנרלברם, עמ' 203, (מהד' בובר דף קא), ור' מדרש משלי לא בס, מהד' בובר, עמ' 110.

97. מכילתא דר"י מ"פ דבחדש ס"ה, עמ' 221-222, ור' שם בשי"ג, וכן בספרי דברים ס"ו שמו, ושם ס"ו עו: 'והדי'נ' מאות ששים וחמש לא תעשה בתורה'. אבל ר' מהד' פניקל-שטיין, עמ' 14 בשי"ג ובהע' 5 שבכ"י א' וה': 'שלוש מאות מצות עשה שבתורה'.

98. המאמר במכות שם נמסר בשם רב המעטא ובשהש"ר א ב, ב: 'ר' עוריה ורבי יהודה ברבי סימך בשם ר' יהושע בן לוי תפיסו שסתייה. אמרי: כתוב 'תורה צוה לנו'... ובספרי ק"א ע"א: 'ד' עוריה ור' יהודה בי ר' שמעון ור"ש בי ר' יהושע בן לוי: תורה צוה לנו'... אבל בכ"י פרימא: 'ר' עוריה ור' יהודה בר' שמעון בן לוי ציר שסתייה, ת' שצ"ל: 'ר' עוריה ור' יהודה בר' סימך תפיסו שיסתייה דר' יהושע בן לוי ואמרו... כלומר הם חססו את שיטתו של ריב"ל, ששתי הדיברות הראשונות נאמרו מסי הגבורה, וכך מצאו השלמה לימסריא של 'תורה'. ונח בבר כד, ה, עמ' 234, מאמר על רמ"ח מצוות עשה וכו' בשם ר' יהודה בר' סימון, ר' בשי"ג שם, ואותו מאמר בספרי צ"ט ע"ב ר' לוי בשם ר' יוחנן; ודברי בכר, אנדות האמוראים, כ"א ח"ב, עמ' 322, שדברי רב המעטא הם 'לפי המקורות הירושלמים של ריב"ל' טענים תיקן. מתוך שדברי רב המעטא באים אחרי דרשתו של ר' שמלאי, נראה שהמדובר ברב המעטא השלישי או הרביעי, ר' א' הימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 378.

99. ר' הקדמת הרמב"ם לס' המצוות ובהשגת הרמב"ן על שרשי.

1. רלוא תרל"ט, נס ע"א.



## המצוות

- שהוסכם, שגניין המצוות הם תרי"ג – שס"ה ורמ"ח – הוא לפי דעת ר' שמלאי וכפי מה שפירש הוא כמצוות, ואנחנו לא נסמוך עליו כפירושו בעניין ספק ההלכה, אבל נסמוך על סוגית התלמוד, ומה שהזכירו בכל מקום זה הגניין הוא, לפי שלא מצינו חכם אחר מנאם, תפסנו מנינו ואף אם יחסר או יעדר הגניין, הוא הולך סביבו, והוא כאמרם כהרבה מקומות (סוכה ח ע"א; כ"ב כז ע"א): הרי שורתא, ובסורתא לא דק', סיכום זה מסייע למה שאמרנו על תחילת דרשתו של ר' שמלאי ועל מנמתה<sup>1</sup>, והדברים מתבארים, אם עומדים על המשכה של הדרשה: 'בא דוד והעמידן על אחת עשרה, דכתיב: מזמור לדוד מי יגור כאהלך... (תהלים טו, א-ה); בא ישעיהו והעמידן על שש, דכתיב: הולך צדקות ודובר מישרים... (ישעי' לג, טו); בא מיכה והעמידן על שלש, דכתיב: הגיד לך אדם (מיכה ו, ח); חזר ישעיהו והעמידן על שתיים, שנאמר: כה אמר ה' שמרו משפט ועשו צדקה (ישעי' נו, א); בא עמוס והעמידן על אחת שנאמר כה אמר ה' לבית ישראל דרשוני חזיו (עמוס ה, ד)', אמנם ניתנו לאדם מישראל מצוות כנגד כל יום בשנה וכנגד כל איבר שבגופו, אבל כבר באו הנביאים והעמידו אותן על מצוות מעטות, ואפילו על אחת, אלא שמצוות אלו כחינת כללים הם, שאם אתה רוצה לקיימם, אתה חייב לפרטם ולפרשם, וגמצא אתה מקיים מצוות רבות<sup>2</sup>, דרשתו של רב שמלאי הובאה בסוגיית התלמוד על דברי התנא ר' חנניה בן גמליאל שבמשנה 'מה אם העובר עבירה אחת, נוטל נסשו עליה – העושה מצוה אחת, על אחת כמה וכמה שתנתן לו נסשו<sup>3</sup>, ייתכן שלמד ר' חנניה את דבריו מהתשובה שהשיב ר' עקיבא לרבן גמליאל, אבי ר' חנניה: "צריק הוא חיה יחיה" (יחו' יח, טו), כשהיה רבן גמליאל מניע למקרא הזה, היה בוכה ואמר: מאן דעביד לכולהו, הוא דחיי; בחדא מינייהו לאז א"ל ר"ע: אלא מעתה "אל תטמאו בכל אלה" (ויק' יח, כד) הכי גמי, בכולהי אין, בחדא מינייהו לאז אלא באחת מכל אלה; הכא גמי באחת סכל אלה<sup>4</sup>, דברי רב שמלאי יש בהם אסוא כחינת פירוש מסתייג הן מדברי ר'
2. דברי משה בלוק, REJ, כ"א (1880), עמ' 209, על המנחה הפולמוסית של דברי ר' שמלאי אתם מתקבלים על הדעת.
  3. בתלמוד, מכות כד ע"א, נפסקה דרשתו של רב שמלאי על ידי הדגמות וביאורים, ובסוף הקשה רב נחמן בר יצחק והחליף את הפסוק מעמוס בכתוב בחבקוק ב, ד: ור' ביז בכר, שם עמ' 323 הע' 3.
  4. הריב"ן (המשך לפי' רש"י), מכות שם, ד"ה והעמידן: 'אבל דורות האחרונים לא היו צריקים כל כך... וכן כל שעה דורות הולכין ומתמעטין, אבל ראה ברברי הרמ"ה המובאים בכותב בעין יעקב ובמהרש"א מכות שם ור' בחירשי הריטב"א: 'בא חבקוק והעמידה על אחת, שהמקיים אותה מקיים כל התורה והיא כאמורה בשם כראוי בקבלת אלהותו ויחודו ועול מלכותו כדרך שנצטרע בפרשת ק"ש שכוללות כל התורה'.
  5. מכות פ"ג מ"ט. דברי ר' חנניא בן עקשיא, שם מ"ט, בוראי שיכלו אף הם לשמש מקור לדברי רב שמלאי, אלא שהם תופסת במשנת מכות: ר' י"ג אפשטיין, מבוא לטה"מ, עמ' 977.
  6. סנהדרין פא ע"א, והעבר במכות כד ע"א לפסוק 'עושה אלה לא ימוט לעולם'.

## פרק שלושה-עשר

תגניה והן מתשוכות ר' עקיבא. אמנם יכול אדם לזכות בזכות מצווה אחת אבל רק אם מצווה זו היא בעלת משמעות מיוחדת וכללית.

שאלת ערכן היחסי של המצוות מצאה ביסודיים רבים ושונים בתורת חז"ל. מצד אחד אנו מוצאים מאמרים הדוגלים בשוויון המוחלט של כל המצוות, ומאידך אנו מוצאים בהבחנות ברורות בין מצוות חשובות יותר לחשובות פחות וכשיטות מיון של מצוות ועברות לפי קריטריונים שונים. עיון ממצה במקורות יורנו, שיותר משיש בהם משום מחלוקת עקרונית בין חכמים, הרי הם משקפים תוצאה של השפעת גומלין בין גישות עקרוניות לבין הניסיונות שנתנסו בהם במציאות של קיום המצוות. ניסוחם וסגנונם של מאמרי ההערכה נקבע בהרכה על ידי הרצון להשפיע על מציאות זו ועל ידי האפשרות לכוננה. את המשנה (שכוונת ס"א מ"ו) 'ועל שאר עברות שבתורה הקלות והחמורות... עשה ולא תעשה כריתות ומיתות בית דין שיעיר משתלח מכפר' פירש האמורא רב יהודה: 'ה"ק... ואלו הן קלות – עשה ולא תעשה; ואלו הן חמורות – כריתות ומיתות כ"ד'.<sup>7</sup> ההבחנה בין מצוות קלות לבין חמורות היא אפוא על פי מידת העונש הכרוכה בעברות.<sup>8</sup>

בדרך אחרת תפס בן עזאי ההבחנה ש בין מצוות חמורות לבין מצוות קלות. לפסוק 'רק חזק לבלתי אכול הדם'... – אמר רבי שמעון בן עזאי: והרי שלוש מאות מצוות עשה בתורה כיוצא בזה! לומר: מה הדם שאין בכל המצוות קל ממנו, הוהירך הכתוב עליו – שאר כל המצוות על אחת כמה וכמה.<sup>9</sup> אכילת הדם הוא דבר מאוס, ולכן קל לפרוש הימנו. אין קל וחמור נמדד לפי ערך השכר והעונש הכרוכים במצווה ובעברה, אלא לפי המאמץ הנדרש כדי לקיים מצוות או כדי להישמר מעברות. וכך נקראת 'מצווה קלה' מצווה שאינה כרוכה בחסרון כיס, או שאינה כרוכה בסכנת גששות. הקריטריון של שכר המצווה נעלם ואיננו קובע. ואמנם דגל בן עזאי בשיטה של 'שכר מצווה מצווה, ושכר עברה עברה'.<sup>10</sup> בדרך דומה הסביר רבי שמעון בן יוחי את חומרתה של מצוות כיבוד אב ואם. המאמץ הנדרש לקיימה מעמיד מצווה זו בדרגה גבוהה במיוחד: 'דחני, רבי שמעון בן יוחי אומר: גדול הוא כיבוד אב ואם, שהעדיפו הקב"ה יותר מכיבודו. נאמר "כבד את אביך ואת אמך" ונאמר "כבד את ה' מהונך" (משלי ג, ט); ממה את מכבד? משיחנך – מפריש לקט שכחה ופיאה, מפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני וחלה, ועושה סוכה ולולב ושופר ותפילין וציצית, ומאכיל את העניים ואת הרעבים, ומשקה את הצמאים. אם יש לך, את חייב בכל אילו; ואם אין לך, אין את חייב באחת מהן. אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם, בין שיש לך הון, בין שאין לך הון – "כבד את אביך ואת אמך", ואסילו את מסבך על הפתחים'.<sup>11</sup>

7. שכוונת יב ע"ב; יר שם ס"א ה"ם, לג ע"ב.

8. 'ור' M. Steckelmacher, 'Einiges über die leichten und schweren Gebote', Berlin u. Wien, Festschrift Adolf Schwarz 1917, עמ' 258 ואילך.

9. ספרי דברים ס"ו, עו, עמ' 141. ולנוסף 'שלוש מאות' ר' לעיל עמ' 302 הע' 97.

10. אבות ס"ד מ"ב, ור' לעיל עמ' 239. 11. ירושלמי סאה ס"א ה"א, סו רע"ד.

## המצוות

החובה מחלטת. והמאמץ הנדרש גדול. המעניין הוא, שדברי רשב"י הובאו כקשר למשנה. המייחדת דווקא שורה של מצוות לאור השכר: 'אילו דברים שאדם אוכל מסירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא: כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו ותלמוד תורה כנגד כולן' (פאה ס"א מ"א). המשנה מאחדת את כל המצוות האלה מבחינת השכר. בדברי ר' שמעון כברייתא נעלם הקריטריון של שכר, ובמקומו הוא נוקט במידת ההקרבה העצמית הנדרשת לקיומן המלא של המצוות כקנה מידה לגבי חשיבותן.

על ידו של קנה-מידה פורמלי לחשיבותן היחסית של המצוות לא חסרים מקורות. הנוקטים קנה-מידה אינדיבידואלי. המגלה במצווה זו או באחרת קווי אוס. המעלים את חשיבותה של המצווה. כגון: 'וססח ה' על הסתח ולא יתן (שמות יב כג). – והלא דברים ק"ו: ומה אם דם ססח מצרים הקל, שאינו אלא לשעה, ואינו נוהג ביום ובלילה, ואינו נוהג לדורות. נאמר בו "ולא יתן המשחית" – מזוהה שהיא חמורה. שיש בה עשרה שמות מיוחדין. ונוהגת ביום ובלילה, ונוהגת לדורות, על אחת כמה וכמה שלא יתן המשחית... (מכילתא דר"י מ" דספחא ס"א. עמ' 39). בראה שנקטו התנאים דרך זו מתוך מגמה לחבב מצוות מסרימות, ולצורך זה לא נמנעו אף מהסלגה והפרזה, במיוחד לגבי מצוות שהעם ולזלו כהן. על מצוות ציצית נאמר כברייתא אחת, שהיא 'מצוה קלה', ואילו כברייתא אחרת נאמר להסך: 'שקולה מצוה זו כנגד כל המצוות כולן, שכן כתוב בה: וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' (מנחות מג ע"ב). ורשב"י דרש: 'כל הזרין במצוה זו וזכה ומקבל פני שכינה, כתיב הכא: וראיתם אותו (במד' טו, לט): וכתיב: התם: את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד (דב' ו, יג)' (שם שם). ור"מ מצא מעין הוכחה פנימית מסיבה של המצווה על חשיבותה 'וראיתם אותם' לא נאמר כאן, אלא 'וראיתם אותו' – מגיד הכתוב, שכל המקיים מצוות ציצית מעלים עליו, כאלו הקביל פני שכינה, שהתכלת דומה לים, רים דומה לרקיע, והרקיע דומה לכסא הכבוד'. עדות קונקרטית על הקסדה בקיום מצוות ציצית ישנה בידינו מזמנו של בר כוכבא. במערות בר כוכבא נמצאו חבילות של ציציות ואף גיזת צמר צבועה בצבע התכלת, ומכאן שאפילו שרידי הלוחמים בשבתם במערות נזהרו במצוות ציצית. ייתכן שהקסדה זו באה דווקא אחרי חורבן הבית, מעין תרופה לאותו משבר. שנבע מאי-היכולת להקביל פני שכינה בבית המקדש. במצוות ציצית נמצא מעין תחליף: המקיים מצווה קלה זו 'כאלו הקביל פני שכינה'. הגזרות על שמירת המצוות שבאו אחרי המרד הכבידו במיוחד על שמירת מצוות ציצית, שקשה היה להסתירה. מאמריהם של רשב"י ושל ר' מאיר באים לעידוד והמצוה.

12. מנחות מד ע"א, ורש"י ס"י שם 'עשה בעלמא', ור' כהנאות תרש"ש.

13. ספרי שלח ס"י קטו, עמ' 126, ור' מנחות מג ע"ב.

14. ר' ידן, הממצאים מימי בר כוכבא במערת האיגרות, ירושלים 1963, עמ' 190 ואילך. ועמ' 219 ואילך.

## סרק שלושה עשר

הערכה דומה נמצא גם על מצוות השבת וגם על המילה. 'ר' או': זו (היא) מצות שבת. שהיא שקולה כנגד כל מצוותיה של תורה. (אמר ר' אלעזר בר אבינא). כתיב: (נתיב ט יד) 'ואת שבת קדשך הודעת להם ומצוות הקים' (מה מצוות מלא?) להודיעך שהיא שקולה כנגד (כל) מצוותיה של תורה<sup>15</sup>. 'בתורה ובנביאים ובכתובים מצינו. שהשבת שקולה כנגד כל המצוות שבתורה...'. על מצות מילה נאמר, מכיוון שהיא דוחה שבת, נמצא שהיא חשובה יותר: 'משל לשני מטרנאות שהיו באות זו על גב זו ואין את יודע אי זו גדולה מחבירתה. זו שהיא יורדת מפני חבירתה. את יודע שחבירתה גדולה ממנה' (ירוש' נדרים פ"ג ה"ד, לח ע"ב). באיזו מידה היו הערכותיהם של חז"ל את המצוות נתונות לשינויים הכרוכים בתנאי מציאות חברתית ומדינית – בולט במיוחד בדבריהם על מצוות צדקה. מצד אחד נמצאים בידינו מאמרים ודרשות, ברציפות בלתי פוסקת מימות ר' יוחנן בן זכאי ותלמידיו ועד לאמוראים ר' אלעזר ור' יוסי. הדורשים בשבת הצדקה ומעלים אותה לדרגת העבודה במקדש וקבלת פני השכינה; ומצד שני – תקנות נגד בזבזו כל הרכוש לצדקה ומאמרי עידוד, שיהא אדם חס על נכסיו. גם הראשונים וגם האחרונים מסתברים על רקע של תנאים מדיניים, דתיים וחברתיים: חורבן בית-המקדש, מסים ואנגריות. מעשי הצדקה של העדות הנוצריות השטיעו. אם בנספר ואם כשילוב, על מאמרי ההערכה של צדקה וגמילות חסדים<sup>16</sup>. המאמר 'ישיבת ארץ-ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה' נמצא משובץ בסיפור על 'ציאתם של חכמים לחץ לארץ אחרי מרד בר כוכבא ובימי גזרות הדריונים. (ספרי דברים פ"ב ט).

הבלטת ערכן הסנימי של המצוות צמצמה לא מעט את עניין השכר כקנה-מידה של הערכת המצוות, אבל לא ביטלה מכול וכול את הצורך להדגיש את עניין שכר המצוות, ולא רק בעולם הבא. אלא גם בעולם הזה. כהטפה לקיומן של מצוות. לא הכול קיבלו את דעתו של בן עזאי (ר' לעיל עמ' 240), ולא כולם היו מוכנים להסתפק ב'שכר מצוה מצוה' או להסכים לדעת ר' יעקב 'שכר מצוות כהאי עלמא ליכא'. ר' נתן שנה 'אין לך כל מצוה קלה שכתובה בתורה. שאין מתן שכרה בעולם הזה; ובעולם הבא איני יודע כמה'. אבל גם ר' נתן השווה את

15. 'ירוש' ברכות פ"א, ג ע"ג ע"פ נוסח הר"ש סיריליו, מעצא תרל"ח.

16. ר' במאמרי 'מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל, ציון, שנה ט"ו, תשי"א עמ' 27-1. ור' ע"ז ה ע"א בדברי ר' שמאל בר נחמני בשם ר' יוחנן 'כל העושה מצוה אחת כעושה מן מקדמו והולכת לפניו לעה"ב' ור' שם ד ע"ב ומאמרו של ר' יהושע בן לוי. על האדם שאינו מקיים מצוה כראוי אר' יוחנן שנקבר ערום' ופירשו בנמרא ערום: 'בלא מצוות', שבת יד ע"א.

17. קידושין לט ע"ב; חולין קמב ע"א.

18. מנחות מד ע"א. בפירושו לאבות, 'מן אבות', כ ע"ב מסביר הרשב"ץ את דברי ר' נתן הסבר סטיכולוגי: 'ואני אומר: שלא נתן טעם זה, אלא לדעתן של בריות, שהם רצים לעשות המצוות מפני שיקבלו עליהם שכר...'. ועל כל פנים דברים אלה נאים לנוכי בן עזאי, ד' לעיל עמ' 241 הע' 46. אבל ר' נהוראי אמר מניח אני כל אומנות

## המצוות

המצוות מבחינת שכרן בדומה למה ששנה רבי במשנה (אבות פ"ב מ"א): 'זהיר זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות'. כלל המצוות נתפס כגוף אחד, והמצוות הפרטיות הן כאילו איברים בעלי ערך שווה המקיימים אותו גוף. במשל אחד 'תגי ר' תיאי: מלה"דז למלך שהיה לו סדרס. והכנים בו מופלים, ולא גילה להם שכר נטיעות הכרם, שאלו גלה להם שכר נטיעותיו, הן רואין. איזו נטיעה ששכרה הרבה, וגוסעין אותה; נמצאה מלאכת הסדרס מקצתה כטלה ומקצתה קיימת<sup>19</sup>. התורה נמשלת כאן לסדרס כעל נטיעות שונות, ויש לקיים את כל הנטיעות ללא הבחנה ביניהן<sup>20</sup>. להשקפה זו על שוויון המצוות נודעות תוצאות גם בהלכה. שכן הדין הוא 'העוסק במצוה פטור מן המצוה' (סוכה כה ע"א), ואין זה חשוב כלל, באיזו מצווה הוא עוסק – אין הוא צריך להפסיקה כדי לקיים מצווה אחרת.

מדברי רשב"י על חומרתה של מצוות כיבוד אב ואם, ומתוך העובדה שהשכר של אריכות ימים הנזכר בצדה הוא השכר המובטח בתורה גם למצוות שילוח הקן, הסיק האמורא ר' בא בר כהנא, ש'השוה הכתוב... מנה קלה שבקלות, זה שלוח הקן, ומצוה חמורה שבחמורות, זה כיבוד אב ואם' (ירי' סאה ס"א ה"א, טו ע"ד, ושם קידושין סא מע"ב). לא רק הבטחת השכר השווה בשתי מצוות אלו, אלא גם העדר הזכרת השכר בשאר המצוות, יש בהם לבטל את הערכתן של מצוות עסי מדידת שכרן. כך דרש אותו ר' אבא בר כהנא: 'כתיב 'אורח חיים סן תפלים נעו מעגלותיה ולא תדע' (משלי ה, ו), טילטל הקב"ה מתן שכרן של עושי מצוות, כדי שיהו עושים אותן באמונה<sup>21</sup>, הוא מפרש את הפסוק 'אורח חיים סן תפלים' – סן תבוא לשקול (מלשון פלם) את המצוות, שהן אורח חיים. כדי למנוע זאת – כדי שלא תבחר איזו מצווה לקיים ואיזו לא – נעו מעגלותיה ולא תדע', הסתירה התורה שכרן, וכדי שיהו עושים אותה באמונה<sup>22</sup>, דהיינו 'בביטחון'. בדרך דומה דרש ר' אבהו כשם רבי יצחק: כתיב 'מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים' (משלי ד, כג) מכל מה שאמרו לך בתורה השמר: שאין את יודע, מאיזה מהן יוצא לך חיים<sup>23</sup>.

ברם דווקא השוואה זו של המצוות מבחינת שכרן לא מנעה מאמוראים להבטיח

שבועות ואתי מלמד את כו' אלא תורה, שאדם אוכל משכרה בעוה"ז והקרן קיימת לעולם הבא' קידושין ס"ד מ"ב והן תוספת מבריתא, ר' תוספתא שם פ"ה המ"ז עמ' 34, ותוספתא ב"ר שלמי ובבבלי, ר' י. ג. אספטיין מבוא לעוסף המשנה, עמ' 22. ר' שבת מס ע"א 'מצות מעינת על ישראל' ואותו ענין ברכות נג ע"ב.

19. תנחומא עקב אות ב, מהר' בובר או ג, ותנחומא תצא ב, סס"ר ס' כג-כד, קכא ע"ב ובשערים ב"ב"ר, ו, ב. ושם אות ז.

20. מנחם זו של המשל שונה מזו של משל הכרם, מתי ב, א-טו, ור' Strack-Billerbeck, ח"ד, עמ' 484 ואילך.

21. יר' שם רע"ד, ור' גם תנחומא ג' וסס"ר שם.

22. יר' סאה ס"א ה"א, טו ע"ד וביר' קידושין סא ע"ב.

את השכר של אריכות ימים לבני מצוות ששמירתן הייתה רפואה, כגון תפילין: 'אמר ר"ל כל המניח תפילין מאריך ימים'.

מה שאמרנו עד כאן היה כדרך במצוות עשה. ונשאלת השאלה, אם במצוות לא תעשה, שגילתה התורה בהן עונשן של עברות – מלקות, כרת ומיתות בית דין – האם גם לבגן חל שיגור בקנה המידה של הערכתן היש גם כאן סימנים, שהערכת העברה אינה תלויה בעונש המוטל עליה? באמת מוצאים גם כאן את השיטה של הבלטת חומרתן של עברות מסוימות ללא כל קשר עם העונש. צורך ההבחנה נתגבש בימי הגזרות והניסיונות, שעה שנאלצו לקבוע, מה הן העברות, שחייב אדם למסור את נפשו ולא לעבור עליהן, ונתגבשה הלכה, שקבעה מתוך כל מערכת המצוות שלושה דברים – עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים – שעליהם בלבד ייהרג ואל יעבור. אמנם כל אחת משלוש עברות אלה מחייבת עונש מיתה, אך לא מיתה שווה. יש באיסורי עריות עברות שעונשן כרת, ועברות שהן במיתת בית דין. אבל חיוב מיתה נמצא גם על עברות אחרות, שלא נאמר בהן 'ייהרג ואל יעבור'. אם כן שלוש עברות אלה יחדו, לא משום העונש הכרוך בהן, אלא שקשורים בהן יסודות, שביסולם עשוי לערער את כל קיומה של התורה. המקור המדבר על כך הוא מאמרו של ר' יחנן: 'משום ר"ש בן יהוצדק נימנו וגמרו בעליית בית נתזה בלור: כל עבירות שבתורה, אם אומדין לו לאדם "עבור ואל תיהרג", יעבור ואל ייהרג, חוץ מע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים'. אבל על שבת, למשל, יעבור ואל ייהרג, אף עפ"י שגם השבת כרוכה במיתת בית דין. האמוראים הרחיבו את החובה של 'ייהרג ואל יעבור' למצבים מיוחדים: 'כי אתא רב דימי, א"ר יחנן: לא שנו אלא שלא בשעת השמד, אבל בשעת השמד אפי' מצוה קלה ייהרג ואל יעבור'. כי אתא רבין, א"ר יחנן: אפי' שלא בשעת השמד לא אמרן אלא בצינעא, אבל בסרהסיא אפי' מצוה קלה ייהרג ואל יעבור'. הרי

23. מנחות מד ס"א, ור' שבת קל ע"א.

24. סנה' עד ע"א, ור' יר' שביעית ס"ד ה"ב, לב ע"א ררד סנהדרין פ"ג ה"ז, כא ע"א.

25. ורבין ר' יוחנן שטי"ם בתוספתא שבת מט"ו ה"ז, צוקרמנדל, עמ' 134: 'ואין לך שעומד בפני פיקוח נפש אלא שלשה דברים: ע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים. כמה דברים אמרו' שלא בשעת השמד. אבל בשעת השמד, אפילו קלה שבקלות נתן ארם נפשו עליה, שנ': ולא תחללו את שם קדש תקדשתי בתוך בני ישראל; ואר': כל פעל ה' למענהר. שני הפסוקים חסרים בתלמוד; ור' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, מוצר, עמ' 263. וההתחלה 'אין לך דבר... ושפיכות דמים' מיבאת בכתובות יט ע"א בלשון 'דאמר מר', ויתכן שכל הסיסקה אינה אלא תוספת בתוספתא מדברי אמוראים; ור' גם ש' ליברמן, תשלום תוספתא, עמ' 52; ור' ח' אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא, ירושלים תש"ד, עמ' 101.

26. ביר' שם מובאת רק ההבחנה בין 'כינו לבין עצמך לבין רבים'. ברם הדוגמה 'כנון לוליוס וספס' אחיו, שנתנו להם מים בכלי זכוכית צבועה (כדי שיחשבו ששותים יין נסך), ולא קבלו מהן – היא גם דוגמה לימי שמד; ר' נ' אלק, תולדות היהודים בא"י, ח"א, עמ' 260. בעוד שלרעת התנא ר' שמעאל גם החובה של 'ייהרג ואל יעבור' בעבודה זרה, היא בסרהסיא בלבד, ר' סנהדרין שם וע"ז כו ע"ב.

יש החמרה מרובה בדברי האמוראים הנ"ל, שכפומבי ייהרג ואל יעבור אפילו על מצווה קלה; ומהי מצווה קלה – נמסר שם בשם רב: 'אפילו לשנויי ערקתא דמסנא'27. לכאורה נראים הדברים כהחמרה מאוחרת, אבל יש בידינו עדויות, שדווקא הם משקפים את המצב כפי שהיה. כס' מקבים הרביעי (ה. יט–כב), שנתחבר ממוך לחורבן הבית. אומר אלעזר: 'אל תחשב אפוא שזה יהיה חטא קטן אם נאכל מאכלים אסורים, יען כי אותו ערך לעברות קטנות כלגדולות, כי בשתייהן מחוללת התורה במידה שווה מתוך שרירות לב'. על הססוק 'לאהבי ולשמרי מצותי' (שמ' כ. ז) נאמר: 'רבי נתן אומר: "לאהבי ולשמרי מצותי" אלו ישראל, שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצות. מה לך יוצא ליהרג? על שמלתי את בני. מה לך יוצא לישרף? על שקראתי בתורה. מה לך יוצא ליצלב? על שאכלתי המצה. מה לך לוקה מאסרגל? על שנשלתי את הלולב'. כאן מתאשרת למעשה ההלכה שנמסרה מפי האמוראים. שבשעת הגזרות מסרו נפשם לא רק על שלושת הדברים. שנמנו עליהם כבית גתה כלוד. אלא על כל דבר שבפרהסיא. עדות לכך נמצאת בעקיפין גם כמעשה שמספר ר' מאיר 'סעם אחת היינו יושבין לפני ר' עקיבא והיינו קורין את שמע ולא היינו משמיעין לאוזנינו מפני קסודר (quaestor) אחד שהיה עומד על הפתח. ר' מאיר רצה ללמוד מכאן, שאין הקורא חייב להשמיע לאוזניו, אבל חכמים 'אמרו לו אין שעת סכנה ראי' (תוספתא ברכות ס"ב ה"ג. עמ' 4). כלומר כך נהגו בשעת הסכנה בצנעא. אבל גם בפרהסיא לא מסרו את נפשם על כל המצוות, כפי שיוצא מהברייתא: 'ר"ש בן אלעזר אומר: כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתה בשעת גזרת המלכות, כגון עבודת כוכבים ומילה. עדיין היא מוחזקת בידם; וכל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת גזרת המלכות, כגון תפילין, עדיין היא מרופה בידם'28. במקבילות לברייתא זו משתנות הדוגמאות למצוות. הן לאלה שמסרו את נפשם עליהן. והן לאלה שלא נתנו את נפשם עליהן. כך נאמר על 'השבת והמילה ותלמוד תורה וסבילה, שנתנו נפשן עליהן, נתקיימו בידן; ולעומת זאת על 'בית המקדש והדינין ושמיטין ויובלות, שלא נתנו ישראל נפשן עליהן. לא נתקיימו בידן'29. הבדלים אלה אין לראותם כשינויי נוסח גרידא. אלא נראה שמשקפים הם

27. ר' רשי' שם עד ע"ב, ד"ה ערקתא: אבל בשאלות וארא סי' מד, מהר"ש-ק מירסקי ח"ג, עמ' מה, ס"רש: 'כסוף עצמך והתר ערקתא דמסנא, שלא תשתחוה לע"ז, אלא כפיסתך היא להתיר ערקת מסנא, ובלבד רואיך יאמרו שהשתחית, אסור הוא'; ור' ש' ליברמן, תוס' כספטה שם, וח"צ סריבש, אוצר הנאותים לסנהדרין, ירושלים תשכ"ז, עמ' תכת-תכט.

28. מכילתא דר"י מס' דבחרש ס"ז, עמ' 227.

29. שבת קל ע"א, ובכ"י מינכן: 'כל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה, כגון תפילין, עדין מרופה היא בידם; וכל מצוה שמסרו ישראל עצמן להשמר (צ"ל: להשמד), כגון ע"ז, עדין מוחזקת היא בידך'; ור' דקיס קנא ע"א הע' ע.

30. מכילתא דר"י מס' דשבתא ס"א, עמ' 343. שבת, מילה וסבילה נזכרות בזרות המלכות.

הבדלים במציאות, שכן לא כל העתים בעצם ימי הגזרות ובסמוך להם היו שוות. ולא כל המקומות היו שווים. כפי שהעיר ר' יצחק: 'עיר אחת היתה בארץ ישראל... שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל, ועל אותה העיר לא גזרה'. ואף על פי ששמענו, שלא מסרו את נפשם על השמיטות, ולפיכך לא נתקיימו בידם, הרי נאמר: 'באתריה דר' יהודה חמירא להו שביעית'. גם שלא בשעת גזרות על הדת לא הלכה הזהירות מעברות בד כבוד עם דרגת חומרתן ולפי העונש הצפוי לעוברים עליהן. היו זמנים ומקומות, שנוהרו בהם יותר בעברות קלות מאשר בחמורות; ולהפך, היו שזוללו בעברות קלות ובאיסורים דרבנני. היחס לעברות כמציאות השפיע גם על העמדת סייגים וגדרים בענייני הלכה. אבל בעיקר השפיע על דרשותיהם והספתם של חז"ל, כגון: 'דרש רבא: מאי דכתיב "ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה וגו'" (קהלת יב, יב)? כני, הזהר כדברי סופרים יותר מדברי תורה. שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה; ודברי סופרים – כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה. שמא תאמר: אם יש בהן ממש, מפני מה לא נכתבו? אמר קרא: עשות ספרים אין קץ ולהג הרבה יגיעת כשר (קהלת שם שם)'. מתוך סיום דבריו של רבא משמע, שגם בראשיתם התכוון למי שעובר על דברי סופרים, מתוך שהוא כופר בעקרון של התורה שבעל פה, וסבור שאין בהם ממש, ונראה, שזאת היא גם הכוונה של הברייתא. שאולי שימשה מקור לדברי רבא: 'חני ר' ישמעאל: דברי תורה יש בהן איסור ויש בהן היתר, יש בהן קולין ויש בהן חומרין; אבל דברי סופרין כולן חומרין הן'. ר'

מעילה ז ע"א. כספרי דברים פ"ו ע"ו, עמ' 141, כעל המאמר הוא רשב"ג, אבל חסרות בו דוגמאות.

31. שבת קל ע"א; ור' א' ביכלר, תולדות ברכת הטוב והמיטיב, מאמרים לזכרון ר' צבי פרץ חיות, רנא תרצ"ג, עמ' קנט; ונ' אלק, שם עמ' 261.

32. ניטן נד ע"א, ועל והירותם של פועלי צפורי בענייני שביעית ר' תוספתא שביעית פ"ד ה"ג; ור' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ורעים, עמ' 539. ולעומת זאת מדובר בתוספתא דמאי פ"ג ה"ז 'על עיר כולה של אוכלי שביעית'. ור' במאמרו הארוך של ש' פסראי 'מצות שביעית במציאות שלאחר חורבן בית שני', תרביץ של"ה (תשכ"ו), עמ' 304 ואילך, ושם עמ' 323; ור' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ורעים, עמ' 233.

33. ור' תוספתא שבת פ"א ה"ד 'אמר ר' שמעון בן אלעזר עד היכן פרצה טהרה בישראל... ור' לעומת זאת ירר ברכות פ"ג ו' ע"ג. וכבר עמדו על כך בתום סוטה ז ע"א, ד"ה אמר: 'דאשכחן בדוכתי סניאין, דחמירא להו לאינשי עבירה קלה, ומסתמי מינה טפי מעבירה חמורה, כנון בס"ק דכתובות (ד ע"ב), דחמירא להו אבילות, דלא הוי אלא מדרבנו, מנדה שהיא בכרת... ובירש ס"ק דביצה (ב ע"ב) אמר: 'האי דקיל צריך הרחקה טפי וכו'; ועל דברי התוספות העיר א' אסטוביצר אצל שטקלמאכר במאמרו הנ"ל, עמ' 281 הע' 1.

34. ר' ביצה ב ע"ב ושם לה ע"ב 'דארבע וחמש קופות שרי משום שבת דחמירא, ולא אתי לזולתי ביה, אבל יט דקיל ואתי לזולתי ביה, כלל וכלל לא'.

35. ערובין כא ע"ב, ור' בס"י הר"ח ורש"י ומהרש"א שם.

36. ירר כרכות פ"א, נ ע"ב; ור' ירר סנהדרין פ"א ה"ו, ל ע"א ולפירושה של המשנה שם פ"א מ"ג ר' צ. מ. סזיליש, דרכה של תורה 1881, עמ' 20 ורמז לו ח, אלבק בהשלמות



ישמעאל אומר, שבניגוד לדברי תורה, שיש בהן קולין ויש בהן חומרים, הרי דברי סופרים שווים כולם בחומרתם, כי משמעותה של העברה עליהם היא בסירה בסמכותה של התורה שבעל פה. ועליה אמר ר' אלעזר או ר' שמואל בר נחמני, שהיא דומה לכיסה של אבנים, כיון שנחרושה אחת מהן – נחרושו כולן. משל זה והדומה לו בא להסביר את התוצאות של הולול בחכמים מצד האומרים 'אהן ססרא' או 'אילין רבנין', שבהם ראו ר' יוחנן ור' אלעזר את ה'אפיקורוס', שנאמר עליו במשנה<sup>41</sup>, שאין לו חלק לעולם הבא<sup>42</sup>. דברי סופרים שווים בחומרתם כי כל המקיים אותם מקיים, כדברי אבין, 'מצוה לשמוע בדברי חכמים', וכל העובר עליהן עובר, כדברי בן דורו הצעיר של רבא, רב אויא, על הלאו של 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל' (דברים יז, יא)<sup>43</sup> וכדברי רב כהנא: 'כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור'<sup>44</sup>. דרשותיהם של אמוראי א"י על חביבותם של דברי סופרים ודברי רבא על חומרתם<sup>45</sup> באו לשם ביצורה של תורה

לסדר נויקין עמ' 459. ור' שהשיר א ב, ברכות ד ע"ב ועירובין כא ע"ב. ור' שם לב ע"א רש"י ד"ה בשל.

37. סנהדרין ס"י מ"א. ור' יוחנן ידע את האפיקורוס המקורי והבחין בין אפיקורוס נכרי לבין אפיקורוס ישראלי, ר' סנהדרין לח ע"ב.

38. ירר סנהדרין ס"י ה"א, כז ע"ד. פני משה וקרובן העדה סירשו 'אהן ססרא' – הססר הזה, אבל אינו מתאים לכך המשל שלאת"כ, וברור שאין כאן מחלוקת בין ר' אלעזר לבין ר' יוחנן, אלא הבדל בלשנות, שאחד נקט לשון 'הסוסר ההוא', כינוי לתכמים, השנור בסי המינים (ר' מ"ש 'תרביץ' שכ"ז [תשי"ח], עמ' 174, ור' י' בער ציון שלא [תשכ"ו], עמ' 136 הע' 44, שהבין את דבריי שלא כלשונם). לעומת זאת השתמש ר' אלעזר בלשון ולול, המצויה בין יהודים, שלא היו מינים. ר' בבלי סנהדרין ק ע"א ולסירוש המשל השני ר' ב'קרבן עדה' שם.

39. יבמות כ ע"א; ור' חולין קו ע"א.

40. שבת כז ע"א וסוכה מז ע"א; ושם בשם רב נחמן בר יצחק, ר' דק"ם שבת, עמ' 43, וסוכה עמ' 143. ור' ל' יונצבורג, סירוש וחיידושים בירושלמי, ח"א, עמ' 150. והעיר שם על דברי ר' אליהו מורחי לסמ"ג, הל' מנלה רעב ע"ד, ח"ל: 'יש לומר, דלאו דלא תסור אינו אלא במי שממרה בדבריהם ובהוראתם, ואינו כסוף להן, כמו הצדוקין והבייתוסין ודומיהן, לא במי שהוא כסוף למצותן ועובר בהן. דכי האי נושא האוכל נבלה לתאבון, והוא מודה שהשם אסרה לישר', לוקה מן התורה ודין, ואלו האוכל אותה מסני שאינו כסוף במה שכתוב בתורה מיתתו בסייף', אבל סברה זו שוב משווה דברי סופרים לדברי תורה.

41. ברכות יט ע"ב. ורב כהנא זה, שלסניו אמר רב בר שבא, הוא תלמידו של רבא ורבו של אשי, ר' א' היימן, ספר תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 847 ועמ' 1038. ובשאלה, אם הלאו דלא תסור הוא לאו ממש, או שהוא אסמכתא בעלמא, ר' בהקדמה לס' המצוות לרמב"ם שורש א ובהשנות הרמב"ן שם, ור' בהל' ממרים ס"א ה"ב, ור' ב"מאמר לא תסור' לרציה חיות בססרו תורת הנביאים, ו'ולקוב 1836, י ע"א ואילך.

42. ר' בירר ברכות ה"ל וירר' סנהדרין ס"א ה"ו, ל ע"א; ררר ע"ז ס"ב ה"ח, מא ע"ג, שהשיר א ב, ב משתמשים גם 'חברייא בשם ר' יוחנן' וגם ר' שמעון בר זא בשם ר' יוחנן בלשון 'חביבים'; ובשם ר' תנחום בר חי'א נמסר 'תמורים דברי וקנים מדברי נביאים'; ובירר ע"ז הני' 'חמודים דברי וקנים וכו'; ורק כשהשיר 'ותמורים מדברי תורה ונבואה'.

שבעל פה ונגד המערערים עליה ועל יסודותיה. ברם, דרשות אלו לא באו לבטל את ההבדל העקרוני שבין דאורייתא לבין דרבנן. שמצא את ביטויו בכלל 'ספיקא דאורייתא לחומרא וספיקא דרבנן לקולא'.<sup>43</sup> ההבחנות העקרוניות בין איסורי מיתות בית דין לבין איסורי כרת ולבין סתם לאווין אף הן לא זזו ממקומן. את העברות, שנאמר בהן 'ייהרג ואל יעבור' ראו, כמובן, בעברות שיש בהן כדי לערער את כל קיומה של התורה והמצווה. כדברי התנא ר' שמעון בן אלעזר: 'המגדף והעובד ע"ז אינו משאיר לאחריו מצוה'.<sup>44</sup> אבל אותן הכרות והבחנות שבעיקרון לא מנעו מחו"ל לצרף קלות לחמורות, כשהייתה השעה צריכה לכך. כנגד המשנה הראשונה כמס' פאה. המונה 'דברים שאדם אוכל סירותיהן בעולם הזה. והקין קיימת לו לעולם הבא', אמרו בתוספתא: 'על אילו דברים נפרעים מן אדם בעולם הזה והקין קיימת לעולם הבא: על ע"ז ועל גלוי עריות ועל שפיכות דמים, ועל לשון הרע כנגד כולם'.<sup>45</sup> לשלוש העברות, שהן ב'ייהרג ואל יעבור' ונענשים עליהן בשני העולמות. לא רק שהוסיפו את לשון הרע. אלא שאמרו. שהוא חמור כנגד כולם. ההפלה הרבה בחומרת לשון הרע ובפורענות הכרוכה בה' מעידים רק על כך. שעוון זה היה נפוץ מאוד בכל הזמנים. בדומה למה שנאמר בתוספתא על לשון הרע. דרש ר' יוחנן בעניין גזל: '... ר' יודן בש' ר' יוחנן: לקופה שהיא מליאה עוונות. מי מקטרנ בכולם? גזל. ר' פנחס בש' ר' יוחנן: לבני אדם. שהיו בהן עובדי עבודה זרה ושופכי דמים ומגלי עריות. הגזל שבכולם חמור כנגד כולם'.<sup>46</sup> ברור, שמבחינת העונש גזל נופל מן החטאים האחרים. המנויים לידו באותה דרשה. ודברי ר' יוחנן על חומרת הגזל מסתברים מתוך דבריו לפסוק אחר: '... שוחט השור מכה איש (ישעי' סו. ג) ... ר' יוחנן אמ': כל מי שהוא גזול את חכירו שוה פרוטה. מעלין עליו כאילו הוא הורגו. ואית ליה קריין סגיאין (ויש הרכה פסוקים מוכיחין): שוחט השור כמכה איש (ישעי' שם שם). וילמד לטרף טרף כאדם אכל (יחז' יט. ו). כן ארחות כל בצע

43. ר' טהרות פ"ד מ"א, ור' שבת לד ע"א וערוכין מה ע"ב. ור' ש. אברמסון, תוספות והערות לשו"ת הרמב"ם, מהד' י. בלאו, כ"ג, עמ' 171.

44. ירר סנהדרין פ"ז ה"א, כה ע"ב.

45. תוספתא סאה פ"א ה"ב, מהד' צוקרמנדל, עמ' 18; מהד' ליברמן, עמ' 41. ור' ירו' פאה פ"א ה"ב, טו ע"ד: 'וכנגדן ארבעה דברים שהן נפרעין...'. ור' תוספתא כפשוטה. ורע"ם, עמ' 126.

46. ערכין טו ע"ב 'תנא דבי ר' שמעאל', המקביל לתוספתא: דברי ר' יוחנן בשם ר' יוסי בן זמרא: 'כל המססר לשן הרע, כאלו כפר בעקר'. דברי רב חסדא בשם ר' עוקבא: 'כל המססר לשן הרע ראוי לסוקלו' ועוד, ור' ירו' פאה שם, סו ע"א על 'דורו של דוד שהיו כולן צריקים ועל יד' שהיו להן דילטורין היו יוצאין במלחמה ונוסלך... ועל דורו של אחאב שהיו עובדי עבודה זרה ועל יד' שלא היה להן דילטוריא היו יורקין למלחמה ונוצחין'; ור' ר' קר כו. ב, עמ' תקס"ט ובמקבילות שצוינו שם.

47. יק"ד לג. ג, מהד' מרגליות, עמ' חס"ט-תשס"א. ודברים דומים על הנתב במסכת שמחות פ"ב ה"ט, ור' בש"ג שם.

בצע, את נפש בעליו יקח (משלי א. ים), מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי (יואל ד. יט), ויאמרו אל המלך האיש אשר כלנו (ש"ב כא. ה), וכי הוא הרגן או דימה להגן אלא על ידי שהחריב את נוב עיר הכהנים, שהייתה מספקת להן מזונות, מעלה עליהן הכתוב, כילו הוא הרגן, טעם אחר לחומרת הגזל ניתן למצוא בדרשת בני דורו של ר' יוחנן, הנמצאת בהמשכה של הדרשה הקודמת: ר' לעזר שאל את ר' חנינה... אמר ליה: מהו דין דכתיב "שחים שאלתי"... שוא ודבר כזב... סן אשבע וכחשתי" (משלי ל. ז-ט), אי זה מהן קשה, הראשונה או השנייה? אמר לו: השנייה, אמר לו: מצינו, שויתר הקב"ה על עבודה זרה, ולא ויתר על חילול השם<sup>44</sup>, להסכרת הדרשה צריך להביא את הפסוקים במילואם: 'שחים שאלתי מאתך – אל תמנע ממני בטרם אמות: שוא ודבר כזב הרחק ממני, ראש ועשר אל תתן לי, הטריפני לחם חקי, סן אשבע, וכחשתי ואמרת: מי ה'?' ופן ארש, וגנבתי ותפשתי שם אלהי, העושר עשוי להביא לכפירה, והעוני – לגנבה, וזו לחילול השם<sup>45</sup>, החומרה היתרה של גזל מסתברת אפוא מחילול השם, העלול לבוא על ידה.

המוטיב של חילול השם יש בו כדי לעשות עברה קלה לחמורה ביותר, כשם שקידוש השם עשוי להעלות מעשה קל-ערך למצווה גדולה, שחילול השם חמור מכחינת עונשו מכריחות וממיתות בית דין – כבר שנה ר' ישמעאל כברייטא על 'ארכע חלוקי כפרה... העובר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, [תשובה] ויום הכיפורים תולין, ויסורין מכפרין... אבל מי שנתחלל בו שם שמים, ועשה תשובה, אין כח לתשובה לחלות, ולא כיום הכיפורים לכפר, אלא תשובה ויום הכיפורים מכפרין שלישי, ויסורין שבשאר ימות השנה מכפרין שלישי, ויום מיתה ממרק, שני: אם יכפר העון הזה לכם עד תמותון (ישעי' כב. יד) – מלמד שיום מיתה ממרק<sup>46</sup>, מדברי חנא זה יוצא, שחילול השם חמור מעבודה זרה, ואמנם כך דרשו אמוראי א"י: 'מצינו שויתר הקב"ה על עבודה זרה, ולא ויתר על חילול השם', והסמיכו את דבריהם לפסוק ביחזקאל (כ. לט) 'ואתם בית ישראל... איש גלוליו לכו עבודו, ואחר אם אינכם שומעים אלי, ואת שם קדשי לא תחללו עוד'<sup>47</sup>, חילול שם שמים הוא כמעשים שכפרסום, וכך מסר ר' אבהו כשם ר'

48. יקיר כב, ו. עמ' תקיב-תקיד, ור' בשינ ובהע' שם.

49. רשי' והראב"ע בסירושיהם למשלי מפרשים 'וחפשתי שם אלהי' כשבועה ובעל 'יסה תואר' רואה כשבועה חוליית כתיים בין עבה לחילול השם, המהירויו רואה את חילול השם כעבה, שהעב עשה את עץ שלמעלה כאינה רואה, אבל ודאי, שאין הדרשן מתכוון להבדיל בין עבה לנולה.

50. תוספתא יומא ס"ה ה"ז-ה"ח, צוקרמנדל, עמ' 190: מהר' ליברמן ס"ד ה"ז-ה"ח, עמ' 251-252: מכילתא דר"י, מ"ם דבחדש ס"ז, עמ' 228, ובשאר המקבילות שצוינו שם ע"י ש' ליברמן בתוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 824, ור' שם על הגירסא 'מי שנתחלל בו שם שמים מיד', ור' להלן הע' 54.

51. ר' יקיר שם בשם ר' אלעזר או ר' חנינא ובירו' נדרים ס"ג ה"ד, לח ע"ב 'אמר רבי יודה בר סי' חילול השם קשה מכולן, הדא הוא דכתיב...'. ועל המקום המרכזי של

חנינא בבבלי: 'נוח לו לאדם שיעבור עברה בסתר, ואל יחלל שם שמים בפרהסיא'.<sup>52</sup> דברי ר' חנינא תואמים את השנוי בברייתא: 'דתניא. ר' אלעאי הזקן אומר: אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתעטף שחורים, ויעשה מה שלבו חפץ. ואל יחלל שם שמים בפרהסיא'.<sup>53</sup> ועל דעתו זו של ר' אלעאי חולק התנא ר' יוחנן בן ברוקא, תלמידו של ר' יהושע. האומר: 'בל המחלל שם שמים בסתר נסרעין ממנו בגלוי, אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'.<sup>54</sup> ושיעורה של משנה זו הוא, שאדם 'שעבר עברה בסתר', שאלו היתה גלוייה לעולם, היה בה חילול השם. 'הקב"ה פורע ממנו בגלוי, שעושה בו דבר, שמודיע לכל, שהוא עבר עליה, ומגלה חפצתו'.<sup>55</sup> כסי ששנינו בברייתא 'מפרסמין את החניפין מפני חילול השם'.<sup>56</sup> ובהתאם לדעתו של ר' יוחנן בן ברוקא על חילול שם שמים בסתר אמר ר' יצחק: 'כל העובר עבירה בסתר, כאילו דוחק רגלי השכינה'; ורב יוסף אמר, שמאמר המשנה (חגינה פ"ב מ"א) 'כל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו שלא בא לעולם' נאמר על 'העובר עבירה בסתר'.<sup>57</sup> דברים קשים יותר אמר ר' בנימין. את הפסוק 'ושבתי אני ואראה את

רעין קידוש השם וחילול השם בנבואתו של יחזקאל ר' " קרסמן, תולדות האמותה הישראלית, עמ' 560 ואילך. במדרש תהלים כו ה, מהר' בובר, עמ' 226: 'לפי שויתר הקב"ה בשעת הסכנה על ע"ז ועל ג"ע ועל ש"ד'. אבל בשעת הסכנה, שהיא שעת הנורה הרי לא יתיר, אלא בכ"י שהדסים בוכר על סיו צ"ל: 'שלא בשעת הסכנה', ור' שם הע' מג.

52. קידושין מ ע"א. ונראה, שגם הדברים המושמים בסז של דוד המלך בדרשתו של רב יהודה בשם רב, 'מלך שכמותי יהרגו בנוז מוטב יעבוד ע"ז, ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא' (סנהדרין קו ע"א), מכוונים לעבודה זרה בסתר, שכן ע"ז בפרהסיא בודאי שיש בה חילול השם. ואמנם במיוחדם לרש"י, שם ד"ה מוטב, נאמר: 'ואחלל את השם אני לבדי, ולא יחללו אותו כל העם'. ור' ב"ד רמה' לסנהדרין שם ובמהרש"א שם.

53. מ"ק ז ע"א כ"י מינכן, ר' דק"ם, עמ' 54.

54. אבות ס"ד מ"ד, ולענין שוגג ומזיד ר' ב"ה מ"ה לרמב"ם וב"ס' לאבות שבמחזור ריטרי, עמ' 523, והסירוש הראשון שם הוא ס"י הרש"ם; ור' ב"ס' ר' יצחק בר' שלמה מטולידו, ירושלים תשכ"ה, עמ' קלד; ור' במנן אבות לרשב"ץ ס"א מ"א ועיף לעיל הע' 50.

55. כן הוא בסירוש שבמחזור ריטרי הג"ל, ור' גם בסירוש המיוחדם לרש"י וב"ס' ר' יונה, שצמצם את חילול השם בסתר לדברים, שהם בעצמם חילול השם, כמו ע"ז ושבועת שקר.

56. תוס' יומא ס"ה ה"ב, מהר' צוקרמנדל, עמ' 191, מהר' ליברמן ס"ד ה"ב, עמ' 253; ובבבלי שם סו ע"ב, ורש"י שם, ד"ה מפרסמין; ומדרש תהלים נב ג, עמ' 284: 'ולמה נותן הקב"ה דרך רע לסדון בשביל לפרסם מעשיו לבריות, שלא יאירע בו דבר בשביל העבירות, והיו הבריות קוראות תגר כנגד מידת הדין'. ור' ליברמן, תוספתא כסוטה, מועד, עמ' 827-828.

57. חגינה טו ע"א. ועל דברי ר' יצחק הקשו שם מן הברייתא של ר' אלעאי הזקן: וכן ב"מ"ק ז ע"א, כ"י מינכן מקשים 'איני והא"ר יצחק וכו', ר' דק"ם שם, עמ' 54. ודברי רב יוסף מוכיחים בניסוחם את דרשת ר' יוחנן בן זכאי על הגב החמור מהגולן, מפני שלא השווה כבוד קונו לכבוד עבד, ר' להלן עמ' 325. ור' מתי כג ה.

כל העשקים אשר נעשים תחת השמש. והנה דמעת העשקים ואין להם מנחם' (קהלת ד, א) סתר 'כחניסי תורה — סבורים כל עמא שהוא קריין, ולית הוא קריין: תנויין, ולית הוא תנויין; עטיף גולתיה ותפילין ברישיה. "והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם". אמר הקכ"ה: עלי להסרע מהן, שנ' (ירמיה מה, י): "ארור עשה מלאכת ה' רמיה"<sup>58</sup>. כמובן מסוים אפשר לראות בדברי ר' יוחנן בן כרוקא וכדברי האמוראים הנ"ל תנובה על ההדגשה היתרה של חילול השם בפרהסיא. שהיה בה מעין החלשת חומרתם של חטאים ועוונות שבסתר. כפי שבאמת מצאה את ביטוייה בדברי ר' אלעאי הזקן.

ברם ברור, שהעיקר הקובע בחילול השם היא הפרהסיא של המעשים, ומכאן — שאין הדבר תלוי בחומרתן של העבירות בלבד. אלא כתנאי הזמן והמקום, כמו ימי נזרה ורדיסה על הדת. לפיכך השפיע הגורם של חילול השם הרבה על קביעתן של הלכות לגבי נכרים. רבן גמליאל נזר על גזלת הגוי, שתהא אסורה מסני חילול השם<sup>59</sup>; ר' עקיבא אמר, שדייני ישראל, שבאים לסניהם לדין נכרי וישראל, 'אין באין עליו בעקסין מסני חילול השם'<sup>60</sup>. והיו חכמים, שראו חילול השם במניעת קידוש השם בפרהסיא בסני נכרים. אפילו המעשה עצמו מותר מבחינת ההלכה, ואף אינו גלוי וידוע, ואינו עשוי לגרום לחילול השם. כגון המעשה המסופר על שמעון בן שטח שהחזיר אבדתו של גוי, וכשתמהו ושאלו על מעשה זה. שהרי אבדת הגוי מותרת, השיב: 'מה אתון סברין. שמעון בן שטח ברכרון הוה? בעי הוה שמעון בן שטח משמע: ברוך אלההון דיהודאי מאגר כל הדין עלמא' (= מה אתם סבורים, ששמעון בן שטח ברכרי היה? רוצה היה שמעון בן שטח לשמוע: ברוך אלהי היהודים משכר כל העולם הזה). אלה הם דברי סתמא דתלמודא כירושלמי, ואמנם מעשים דומים לזה של שמעון בן שטח מובאים גם על אמוראים, שעשו מה שעשו כדי לשמוע את ברכת אלהי היהודים מפיהם של נכרים<sup>61</sup>. ר' אבא בר זמינא היה עובד כחייט אצל נכרי ברומי. הלה רצה להכריח אותו לאכול בשר נבלה, ואיים עליו, שאם לא יאכל, יהרגנו. אמר לו ר' אבא 'אין בעית מיקטל — קטול; דאנא ליכא מיכל בשר דנבלה' (= אם רצית להרוג — הרוג, כי אין אני אוכל בשר נבלה). הגוי אמר לו אחר כך: 'כהן מודע לך, דאילו אכלת, הוינא קטיל לך. או יהודיי, או ארמיי ארמיי' (= כעת

58. קה"ד ד, א. מכיון שר' בנימין נזכר אחרי ר' חנינא, נראה שהכוונה לר' בנימין בר יסא או לר' בנימין בר לוי, ור' סס"ר קיא ע"ב: 'מה תלמוד לומר לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' — שלא תהא תפילין נושא וטליתך עוטר והולך ועובר עכירות'. ור' נס את המעשה המובא שם ובמדרש אגדה, מהד' בובר, עמ' קנב.

59. ר' לעיל עמ' 308.

60. יר' ב"ק ס"ד ה"ג, ד ע"ב; ובתוס' ב"ק ס"י ה"ט. צוקרמנרל, עמ' 368: 'חמור מל הנזי מנול ישר' מסני חילול השם; ור' בס' ר' ישראל לוי לידו' ב"ק, עמ' 114.

61. ב"ק ק"ג ע"א לפי כ"ה, ר' דקיס, עמ' 227 הע' ג, ובדפ' 'מסני קידוש השם'.

62. יר' ב"מ ס"ב ה"ה, ח ע"ג; ור' דב"ר פ"ג אות ג. הנוסח 'ברוך אלההון דיהודאי' גם בירר סאה פ"ג ה"ח, יז ע"ד, בס' גרים באשקלן.

הנני מודיע לך. שאילו אכלת הייתי הורג אותך. אם יהודי – יהודי, אם ארמי – ארמי<sup>63</sup>. ר' מנא העיר על כך, שאילו שמע ר' אבא בר זמינא את דברי החכמים, שאמרו שכל מצוות שבתורה בינו לבין עצמו יעבור ולא ייהרג, לא היה נמנע מלאכול. אבל ר' אבא בר זמינא היה נאמן לדברים שמסר בשם ר' הושעיה נדול הוא קידוש השם מחילול השם<sup>64</sup>. ודברי הנכרי היה בהם משום קידוש השם.

עם כל החשיבות, שייחסו האמוראים להתנהגותם כלפי חוץ, הרי את העיקר ראו בתפקידם כלפי פנים, וחומרת התביעות הייתה קשורה באשיותם של העושים ובמקום שתפסו בחברה. רב השיב על השאלה 'היכי דמי חילול השם? – כגון אנא, אי שקילנא בישראל מסבכא, ולא יהיבנא דמי לאלתר'; ומפרש רש"י: 'וכשאני מאחר לפרוע, הוא אומר שאני גולן, ולמד ממני להיות מזלזל בגולי<sup>65</sup>. כמקום דונמה למעשה של חילול השם מביא אב"י את הברייתא דלקמן: "ואהבת את ה' אלהיך" – שיהא שם שמים מתאהב על ידך, שיהא אדם קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ויודע משאו ומתנו בנחת עם הבריות בשוק. בריות מה אומרות עליהן אשרי פלוני שלמד תורה, אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה; אוי להם לבריות שלא למדו תורה. פלוני שלמד תורה – ראו כמה נאים דרכיו, כמה מתקנים מעשיו; עליו הכתוב אומר: ויאמר לי עבדי אחא ישראל אשר כך אתפאר (ישעי' מט, ג). אבל מי שקורא ושונה ושימש תלמידי חכמים, ואינו יודע משאו ומתנו בשוק, ואין דיבורו בנחת עם הבריות – מה הבריות אומרות עליו אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה. פלוני שלמד תורה – ראיתם, כמה מקולקלים דרכיו, כמה מכווערין מעשיו; ועליו הכתוב אומר: כאמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו (יחזקאל לו, כ).<sup>66</sup> התנא ר' שמעון בן אלעזר אמר 'כשישראל עושין רצונו של מקום אז מתגדל שמו בעולם... ובזמן שאינן עושין רצונו שמו מתחלל בעולם'<sup>67</sup>. עושה רצון אביו שבשמים נקרא מי שעושה את התורה ועוסק בה<sup>68</sup>.

על אף כל ההבחנות שמצאנו בהערכתם היחסית של המצוות ובהבלטת מצווה זו או אחרת, לא הגיעו חז"ל לבלל מיון קבוע ועומד של המצוות, לא לפי מהותן הפנימית, וגם לא לפי מקור גילויין ודרכי נתינתן. הדבר בולט ביחסם לעשרת

63. 'ר' שביעית ס"ד ה"ב, לה ע"ב. ובקתדרס אחרת, ר' ל' ניצברנא, שרידי ירושלמי, עמ' 330 'מאן מודע לך... אי יהודאי או ארמאי' ולא דייק בהעתקתו ובילקום שם: 'או ארמאי ארמאי' תראה שצ"ל: אי יהודאי יהודאי אי ארמאי ארמאי.

64. 'ר' קידושין ס"ד ה"א, סה סע"ב.

65. יומא סו ע"א ורש"י שם, ד"ה ולא יהיבנא: ובר"ה שם: 'רב אמר: כגון אנא, אי שקילנא מבי סבכא בישראל באתרא דלא תבעי, דאתו למימר: אנא חותיה לרב, דשקיל כשרא בלא דמי'. ובכור שאל גרס 'אמר אב"י: לא שנו, וגם לי בכ"י מ'. ור' דק"ס, עמ' 293.

66. 'יומא שם ל"ט' נ"ב, דק"ס שם; ור' גם ילקום מכירי לישעי', עמ' 172. והרישא של הסטוק ביחזקאל יחללו את שם קדשי'.

67. מבילתא דר"י מסכתא דשירה פ"ג עמ' 128 ור' בשיג' לשו' 16.

68. ספרא קדושים סר ק' ה"ז-ה"ח, צב ע"ד, ספרי דברים ס"ו מ, עמ' 90.

## המצוות

הדיברות ובהבדל שבין תפיסתם לבין תפיסתו של סילון האלכסנדרוני. בעיני סילון כלל מצוות התורה הן פרטים של עשרת הדברים, שאותם הוא קורא שורשים, עיקרים, מקורות. הוא דן בדבר בחיבורו 'על עשרת הדברים' וגם בחיבורו 'על החוקים המיוחדים'. הוא מסדר את המצוות הפרטיות קבוצות קבוצות לפי השורשים, כלומר בהתאמתן לעשרת הדברים.

וולפסון. בספרו הגדול על סילון האלכסנדרוני<sup>67</sup>, אומר בפשטות, שכספרות הרבנית נאמר בדרך דומה לסילון, שעשרת הדברים כוללים הכול. הוא מסתמך על מאמר בשהש"ר (פרשה ה, יד): 'חנניה בן אחי ר' יהושע אמר: בין כל דבור ודבור פרשיותיה ודקדוקיה של תורה היו כתובין. ר' יוחנן כד הוה פשים קרייה, והוה מסי בדין פסוקא "ממולאים בתרשיש" (שה"ש ה, יד), הוה אמר: יפה למדני בן אחי ר' יהושע: מה גלים הללו – בין גל גדול לגל גדול גלים קטנים, כך בין כל דבור ודבור פרשיותיה ודקדוקיה של תורה היו כתובים'. מקורו של מאמר זה הוא כירושלמי: 'חנניה בן אחי רבי יהושע: מה הים הזה, בין גל גדול לגל גדול גלים קטנים – כך בין כל דיבר ודיבר דיקדוקיה ואותיותיה של תורה' (שקלים ס"ו ה"א, מס פ"ד). אכל אין כוונתם של מאמרים אלו אלא לומר, שבין כל דיבור ודיבור נכתבו פירושי ודקדוקיו של אותו דיבור, כדברי ר' יוחנן שהבאנו (לעיל עמ' 296). במאמרים אלה לא נאמר, שבעשרת הדברים כלולות כל מצוות התורה, אלא שבכל דיבור תלויים פירושים ודקדוקים פרטים וכללים ולימודים בדרך קל וחומר וגזרה שווה, כלומר כל מה שחידשה ההלכה בתורה שבעל פה כאילו היה כתוב ליד כל דיבור ודיבור<sup>68</sup>. נראה, שמסעמים ברורים נמנעו חז"ל מלהעלות את הרעיון, שבעשרת הדברות כלול הכול. על המשנה<sup>69</sup>, האומרת שבביהמ"ק נהגו לקרוא את עשרת הדברים בכל יום, נאמר בירושלמי: 'בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום. ומפני מה אין קורין אותן מפני טענת המינין, שלא יהו אומ': אלו לבדם ניתנו לו למשה בסיני<sup>70</sup>. ברור, שהיה לחכמים עניין שלא להכליל את עשרת הדיברות, ושלא להקצות להן מעמד מיוחד, כדי

<sup>67</sup> Philo, *Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (Mass.), 1948, כרך ב, עמ' 201.

<sup>68</sup> Das jüd. Religionsgesetz in jud. Beleuchtung, J. Wolgemuth, II, 1919, עמ' 23, לא הבחין בין משמעות המאמרים, והוא מדבר כצורה כללית על ההשקפה, שבעשרת הדיברות כלולות כל המצוות. ור' שם הע' 1.

<sup>69</sup> תמיד פ"ה מ"א; ור' ח' אלבק, השלמות לסדר קדשים, עמ' 428.

<sup>70</sup> ברכות פ"א ה"ח. נ"ע: ור' ספרי דברים פ"ד לד' ישעיהם לבניך, אלו בשנן ואין עשרת הדברים בשנן, והיינו שאין לאמרם בכל יום, ור' שם פ"ד לה' וקשרתם, אלו בקשירה ואין' הדברות בקשירה'. כלומר שאין לכוללם בפרשיות שבתפסילת ואמנם ידוע לנו, שאנשי כת קומראן הכניסו לתפסילת שלהם את עשרת הדברות, ר' א. מ. הברמן, על התפסילת בימי קדם, ארץ ישראל ספר ג', תשי"ד, עמ' 174 ואילך הירושלמי מוכיח את עשרת הדברות בתפסילת גם בפירושו למתי כגו. PL, 26, 167. [ור' בעת י. ידן, תפסילת של ראש מקומראן, ארץ ישראל, ספר 8, תשכ"ט עמ' 28 ואילך].

שלא לתת מקום לומר, שרק הן ניתנו בסיני, ולא שאר המצוות. כתשובה נאמר, שליד עשרת הדיברות נכתבו הפירושים שלהן, 'מינים' אלה, המזכירים בירושלמי, הם ודאי אנשי כיתות קרובות לנצרות, שדחו בנישתן האנטינומיסטית את קיום המצוות, והגבילו את עצמם לקיום המצוות המוסריות בלבד.<sup>71</sup>

הרעיון על מקומם המיוחד של עשרת הדברים בצורתו הפילוגית מופיע רק במדרשים מאוחרים החל מן המאה האחת עשרה. הלשון הברורה שנוקטים חכמים אלה מוכיחה אף היא את ההבדל שבין פילון לחיבורים אלה מצד אחד לבין דעות התנאים והאמוראים מצד שני, כבראשית רבתי.<sup>72</sup> שיצא מחוגו של ר' משה הדרשן, נאמר: '...כנגד י' הדברות שדבר הכ"ה בסיני, שבהן כלולה כל התורה, תרי"ג מצות...'. כאן נאמר במפורש, שכל המצוות כלולות בעשרת הדיברות, ואותו רעיון נמצא גם במדרשים אחרים השייכים לחוג זה.

נראה שהרעיון הגיע לחיבורים אלה מרס"ג. באזהרותיו הוא אומר בתחילת הדיבור הראשון: '...ודברו כאש ונוצציה הרבה מצות בכל דבור וזהירות / בחכמתו כוללת בעשרת דברות שש מאות ושלוש עשרה מצות להורות...'. ובסוף דיבור ראשון הוא מסכם: 'תחכמונת דבור ראשון כללתי בו שמונים נכבדים...'. וכן יש מניין וסיכומים בשאר הדברות. ובסוף: '...ספנתי בתוך עשרת הדברות שש מאות ושלוש עשרה מצות חוק מודעין... כנגדם שש מאות ושלוש עשרה אותיות מאנכי ועד אשר לרעך...'.<sup>73</sup>

על יסוד זה בנריות האזהרות, הסיוטים שחוברו על תרי"ג מצוות, ובכלל זה אזהרותיו של רס"ג שבסידורו, ומשם הגיעו הדברים לר' יהודה הברצלוני לספרד, וכנראה גם לחוגו של ר' משה הדרשן ולשאר מחברים, מעניין שרס"ג אינו מסתמך על שום מקור פנימי. ורש"י בסירושו לתורה (שמות כד, יב) אינו מסתמך שוב אלא על רס"ג. בכתבו: 'את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם – כל שש מאות ושלוש עשרה מצות בכלל עשרת הדברות הן, ורבינו סעדיה פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצות התלויות בו'. אין צריך לומר, שהמקורות שהבאנו תחילה מן הירושלמי ומן המדרשים ידועים היו לרש"י, אכל הוא לא הסתמך עליהם, כי כפי הנראה גם הוא פירשם על הדרך שאמרנו, ולא ראה בהם מקור לשיטתו של רס"ג. דווקא הפסוק, שהסמך רש"י אליו את דברי רס"ג, נדרש בדברי ריש לקיש כצורה שאינה מניחה אפשרות לדעה, שכל התורה נכללה בעשרת הדברות: 'אמר ר' לוי בר חמא, א"ר שמעון בן לקיש: מאי דכתיב "ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם"? "לוחות" אלו עשרת הדברות, "תורה" זה מקרא, "המצוה" זו משנה.

71. ר' לעיל עמ' 263, ור' מ' גוטמן, כחינת המצוות, עמ' 60, נספח ל- Jahresbericht d. jüd. Theol. Seminars Breslau, לשנת 1928.

72. מהר"ח אלבק, עמ' 8, ור' שם הע' 16, שרמו לכמדבר-סיני אות טז וסייח אות כא.

73. קובץ מעשי ידי מאוים קדמוים, הר"ל יהודה ראזענבערג, ברלין תרט"ז, עמ' 39-53. ור' בפי' ס' יצירה לר' יהודה אלכרצלתי, עמ' 278.



"אשר כתבתי" אלו נביאים וכתובים. "להורותם" זה התלמוד. מלמד. שכולם נתנו למשה מסיני<sup>74</sup>. רש"י בעצמו נמנע מלהכניס את השקפת רס"ג לתוך המקורות התלמודיים. גם כשניסוחם אנאכרוניסטי. נאמר. שמשה שיבר את הלוחות. משום שדרש ק"ו 'ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות. אמרה תורה 'וכל בן נכר לא יאכל כו'. כל התורה כולה וישראל משומדים על אחת כמה וכמה<sup>75</sup>. הביטוי 'אחד מתרי"ג מצוות' בפיו של משה הוא אנאכרוניסטי; אבל 'כל התורה כולה' אינה אלא 'תורה כולה' של אותה שעה. והם עשרת הדברים; וגם רש"י פירש 'התורה כולה תלויה בלוחות הללו'. ולא שכל התורה היא בכלל עשרת הדיברות<sup>76</sup>. ההבדל שבין שתי התפיסות ניכר בשני סירויים למס' שקלים. בסירוש שמחברו היה מילידי אשכנז נאמר: "בתרשיש" ... ומו' אמר לי כשם רבנא שמואל חסיד דודו. 'וממולאים בתרשיש' בתר ושש מצות וז' דבני נח הרי תרי"ג<sup>77</sup>. הוא מצא אסווא רמז לכך. שכל המצוות תלויות בעשרת הדיברות. לעומת זאת נאמר בס' אחר. המיוחס לתלמיד ר' שמואל בר' שניאורי: 'בין דיבור לדיבור של י' הדברות דקדוקיה סעמים ואותותיה. סעם הסירות ויתירות... (שם). כלומר שסעמיהן וקדוקיהן של המצוות. הקשורים בכל דיבור. היו כתובים על הלוחות<sup>78</sup>.

המדרשים הקדומים אינם מבחינים בין ערכם של עשרת הדיברות לבין ערכן של שאר המצוות. אף שגם הם משתדלים לרכז את ההתגלות של כל הדורות למעמד

74. ברכות ה ע"א, ור' רש"י שם, ד"ה זה מקרא: 'חומש שמצוה לקרות כתורה'. ור' דק"ם ברכות, עמ' 12, ושם הע' ר והע' ש.

75. שבת סו ע"א ע"י נ' כ"י מ"נכנ. ר' דק"ם לשם עמ' 184.

76. ביר' תענית ס"ד ה"ה, ס"ה ע"ג, הובא הק"ו בנוסח זה: 'מה אם ססות, שהיא מצוה יחידית. נאמ' בו 'כל ערל לא יאכל בו'. התורה שכל המצוות כלולות בה על אחת כמה וכמה'. וברור, ש'התורה' משמשת כאן כמובן 'לוחות הברית' (והלשון במחצית השנייה של המאמר אנאכרוניסטי, או שכל הק"ו הועבר לכאן מתוך הקשר אחר) או 'לוחות האבן'. וכל המצוות הכלולות בה הן עשרת הדברים. וכשמו"ר פ"ט אות נ: 'ישראל שעבדו ע"ז יכולין הן לקבל את התורה'; ובצורה התואמת ביותר את העניין שם פ"ו אות נ: 'ומה הססות, שהוא קדשים קלים, נאמר 'כל בן נכר לא יאכל בו'. לוחות מעשה אלהים יהיו עובדי ע"ז משתמשים בהם וכו'. ור' גם תנחומא תשא אות ל, שם מיוחס הק"ו לר' ישמעאל ור' ביר' הג"ל. הרב מ' כשר, תורה שלמה, כט"ז, עמ' 203 ואילך. האריך לדון בענין עשרת הדיברות ותרי"ג המצוות ללא הבחנה בין דברי חז"ל לבין דברי רס"ג והתלויים בו, והכניס את דברי האחרונים לדברי הראשונים. גם י. מ. עטמן, בחינת המצוות עמ' 58 מוצא ביבמות מו ע"ב וברושלמי תענית הג"ל 'שבעשרת הדברות כלולות כל המצוות'. ברם דוקא השוואת כמדבר יז, סו, יח כא מבליטה את ההבדל בין דרשות האמוראים לבין בית מדרשו של ר"מ הדרשן.

77. מס' שקלים מהר" א' סוסר, נ"ו זרק תשרי, עמ' 71.

78. ר' מ"ש בק"ס, שנה לא, עמ' 326.

79. ועל הבדלים בין שני הסירויים ר' מבוא לערוגת הבשם, ח"ד, עמ' 54 הע' 97. ולסירוש הירושלמי ר' שם ח"א, עמ' 233 'אותותיה ס' אותותיה הם תנן שעל האותיות'. ור' גם ח"ד, עמ' 208 ב'הוספות ותיקנים' לח"ב, עמ' 55.

## פרק שלושה-עשר

הר סיני. אבל הם עשו זאת בדרך אחרת: 'אֶרֶץ יִצְחָק: מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור, קבלו מהר סיני. שכן משה אומר להם לישראל "בִּי אַתָּה אֲשֶׁר יִשְׁנוּ פֶה עִמּוֹד הַיּוֹם וְאַתָּה אֲשֶׁר אֵינָנוּ פֶה עִמּוֹד הַיּוֹם" (דברים כט, יד) – "עִמּוֹד עִמּוֹד הַיּוֹם" אֵין כְּתִיב כֵּאֵן, אֵלֹא "עִמּוֹד הַיּוֹם" – אֵלֹא הַנִּשְׁמוֹת הַעֲתִידוֹת לְהִבְרָאוֹת... שֶׁאֵין שֶׁלֹא הָיוּ בְּאוֹתָהּ שְׁעָה, כֹּל אֶחָד וְאֶחָד קָבַל אֶת שְׁלוֹ. וְכֵן אֵין "מִשָּׁא דְּבֵר ה' אֶל יִשְׂרָאֵל כִּיד מִלֹּאכִי" (מלאכי א, א) – "בִּימֵי מִלֹּאכִי" לֹא נֹאמַר, אֵלֹא "כִּיד מִלֹּאכִי" – שֶׁכֵּבֶר הִיתָה הַנְּבוּאָה בִּידוֹ מִהֵרָ סִינִי, וְעַד אוֹחָהּ שְׁעָה לֹא נִתְּנָה לוֹ רִשּׁוֹת לְהִתְנַבֵּא. וְכֵן יִשְׁעִיהָ... וְלֹא כֹל הַנְּבִיאִים כִּלְכַּד קָבְלוּ מִסִּינִי נְבוּאוֹתָן. אֵלֹא אֵף הַחֲכָמִים הָעוֹמְדִים בְּכָל דּוֹר וְדוֹר כֹּל אֶחָד וְאֶחָד קָבַל אֶת שְׁלוֹ מִסִּינִי... (שמו"ר כח ו, ור' לעיל עמ' 270). דְּבָרִים אֵלֹהִים לֹא הָיוּ כְּלוּלִים בְּעִשְׂרַת הַדִּבְרוֹת אֵלֹא נִתְּגַלּוּ כְּאוֹתוֹ מִעֵמֶד שֶׁל הַתְּגִלּוֹת חֲדָשׁוֹת. רִיכוּזָהּ שֶׁל הַתְּגִלּוֹת בָּא מִשְׁנֵי טַעֲמִים, שֶׁשֶּׁ בָּהֶם נִימָה פִּלְמוּסִית. הָאֶחָד פּוֹנֵה כִּנְגַד הַזּוּלָּה בְּתוֹרָה שֶׁבַעל פֶּה וְלִמְעַן הַשְׁוֹאוֹת עֲרֵכָה לְתוֹרָה שֶׁבְּכֵתֵב. הַטַּעַם הַשֵּׁנִי בָּא לְמַנּוּעַ אִפְשָׁרוֹת סִיעוֹן שֶׁל הַתְּגִלּוֹת נִוְסֶפֶת, שֶׁהָרִי הַכּוֹל נִתְּגַלָּה אֵין, אֵבֶל אֵין כֵּאֵן הַעֲלָאָת עֲרֵכָם שֶׁל עִשְׂרַת הַדְּבָרִים וַיִּיחָדֵם, אֵלֹא, לְהַסֵּךְ, יֵשׁ כֵּאֵן מִשּׁוֹם הַשְׁוֹאוֹת כֹּל הַמִּצְוֹת לְעִשְׂרַת הַדְּבָרִים.

### ג. טעמי המצוות

כְּשֶׁדִּבְכְּרָנוּ עַל שְׁאֵלַת הַהִסְטוֹרִיָּה וְהָאוֹטוֹנוֹמִיָּה וְעַל הַמוֹנָח 'מִצְוָה', רָאִינוּ שֶׁחֲזוֹ"ל לֹא נִקְטָה בְּבַעֲיֹת אֵלֹהִים עֲמֵדָה חֲדָשׁוֹת. אִמָּנָם הַמִּצְוֹת הֵן הַהִסְטוֹרִיָּה, אֵבֶל נִשָּׂאֵר לוֹ לְאָדָם כִּרְחֵב לְהַפְעִיל אֶת כּוֹחַ הַיְּצִירָה שְׁלוֹ, שֶׁהוּא כְּאִילוֹ אוֹטוֹנוֹמִי, בְּתַחֲוֹם קִיּוּמָן שֶׁל הַמִּצְוֹת. הַמִּצְוָה חוֹבָה הִיא, אֵבֶל הִיא מִתְפַּשֶּׁטֶת גַּם לְתַחֲוֹם הַרְשָׁתָהּ, רֹאִים אֶת הַמִּצְוֹת כְּשׁוֹת עֵרֶךְ, אֵכֶל אֵין נִמְנָעִים מִלְּהַפְלִיג וּמִלְּהַדְגִּישׁ אֶת עֲרֵכָהּ שֶׁל מִצְוָה זוֹ אוֹ שֶׁל אַחֲרָתָהּ, הֵן מִסְּעָמִים חִינוּכִיִּים וְהֵן מִסְּעָמִים שֶׁהֵיוּ כְּרוּכִים בְּחִנְיָ הַמִּצְוֹת. בְּרוּר, שֶׁאִם הַמִּצְוֹת נִזְרָוֹת הֵן, שֶׁאֵין לְהַרְהֵר אַחֲרֵיהֶן, וְאֵין הַבְּדִל בֵּין זֶה לְזֶה, הָרִי שֶׁהַשְׁאֵלָה לְטַעֲמֵי הַמִּצְוֹת הַיְּחִידוֹת מוֹפְרָכָתָהּ הִיא מִיִּסּוּדָהּ, וְגַם לְשִׁאֵלָה עַל מַעֲרֵכַת הַמִּצְוֹת בְּכִלְלוֹתָהּ יֵשׁ לְהַשְׁקֵפָה הַהִסְטוֹרִיָּה לְכַאוּרָהּ רַק תְּשׁוּבָה אַחֲתָהּ: רִצּוֹנוֹ שֶׁל הָאֵל הַמִּצְוָה<sup>80</sup>. בְּרֵם, הַתְּמוּנָה הָעוֹלָה מִן הַמִּקְרָאוֹת אֵינָה פְּשׁוּטָה חֲדָשׁוֹתִית, לֹא בְּדִבְרֵי טַעֲמוֹ שֶׁל כֹּלל הַמִּצְוֹת, וְלֹא בְּדִבְרֵי טַעֲמָן שֶׁל מִצְוֹת פְּרָטִיּוֹת. טַעַם אֶחָד שֶׁל הַמִּצְוֹת הוּא הַשִּׁבְרָה, 'רִבִּי חֲנִינְיָה בֶן עֲקִישָׁא אָמַר: רָצָה הַקֹּב"ה לְזַכּוֹת אֶת יִשְׂרָאֵל, לְפִיכֶךְ הִרְבָּה לָהֶם תּוֹרָה וּמִצְוֹת, שֶׁנֹּאמַר: ה' חֲסִין לְמַעַן צַדִּיק יִגְדִּיל תּוֹרָה וַיֵּאדִיר (ישעי' מב, כא) וְיֵשׁ, אִם קוֹרְאִים אֶת הַמֹּאמֶר הַזֶּה בְּהַקְשָׁרוֹ כִּיּוֹם, נִרְאֶה שֶׁהַכּוֹנֵנָה, שֶׁהַקֹּב"ה זִיכָּה אֶת יִשְׂרָאֵל בְּמִצְוֹת כְּדִי לְזַכּוֹתָם

80. ר' ספרי במדבר ס"י קמ"ט ע"י: 191: 'שמעון בן עזאי' אומר כוא וראה ככל הקרבנות שבתורה... ללמדך שאין לפניו אכילה ושתיה אלא שאמר ונעשה כרצונו. במנחות קי"א ניתן לדברים בין שונה ר' רשי" שם ד"ה לרצונם.

81. מכות ס"ג מ"ט, והוסיפו גם לסוף פרק קניין תורה שבסוף אבות ולסוף אדר"ג; ור' יג"א אפסטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 977.

בשכר. שכן כמשנה שלפני זו נאמר שם במס' מכות: '...רבי שמעון בר רבי אומר: "רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש וגו'" (דב' יב, כג) ומה אם הדם, שנפשו של אדם קצה ממנו, הפורש ממנו מקבל שכר – גזל ועריות, שנפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן. הפורש מהן על אחת כמה וכמה שיוזכה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות'. ור' חנניה בן עקשיא. (אנב, חכס שלא נודע ממנו זולת מאמר יחיד זה) יי. בא לומר, שכל המצוות ניתנו כדי לזכות את ישראל בשכרם. אבל אם מאמר זה הוא תוספת במשנה, ויש לקרוא בפני עצמו, ייתכן שכוונתו לומר, שריכוזי התורה והמצוות יש בו משום זכות למקיימין, כי אין המצווה צורך למצווה, אלא שעצם המצווה באה לסוכתו של האדם. אין המצווה באה אלא למען צדקו של האדם. ואמנם דברי ר' חנניה בן עקשיא נתפרשו כך על ידי האמורא ר' אחא: 'ה' חסץ למען צדקו למען צדקו, למען צדקו, בשביל לזכותך אמרתיה לך'.

את הרעיון, שהמצוות ניתנו למען האדם, ביטא רב בסירושו לפסוק 'האל תמים דרכו אמרת ה' צרופה...' (תה' יה, לא). רב אמר: לא נתנו המצוות אלא לצרוף את הבריות בהם. וכי מה איכפת לו להקב"ה, מי ששוחט מן הצואר ומי ששוחט מן העורף. הוי לצרוף את הבריות. רב כלל את כללו מתוך מה שאמרו תנאים שלפניו על מצוות יחידות, שקיומן שומר את האדם מלחטא. כדברי ר' אליעזר בן יעקב 'כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, הכל בחיזוק שלא יחטא. שנ': והחוט המשולש לא במהרה ינתק (קהלת ד, יב); ואומר: חונה מלאך ה' סביב ליריאי ויחלצם (תהל' לד, ח)' (מנחות מג ע"ב). שני ההסברים לסעמן של מצוות. סעם השכר וסעם צירוף האדם. נמצאים בשני פירושים למושג חוקים. 'ר' לוי בש' ר' חמא כר' חנינה אמ': חוקים, שהן חקוקים על יצר הרע... אמ' ר' אבא בן אלישיב: חוקים, שהן מביאין את האדם לחיי

81. בכ"י וכרם' ישינים שמו ר' חנינא, ר' דק"ם למכות, עמ' 45.

82. ר' רשיי מכות כג ע"ב, ד"ה לזכות: '...שלא היה צריך לצוות כמה מצוות וכמה אוהרות על שקצים ונבילות, שאין לך אדם שאינו קץ בהן, אלא כדי שיקבלו שכר על שפורשין מהן'. ר' יהודה בר' קלתימוס בס' יחסי תנאים ואמוראים, הו"ל הרב י"ל מימק, 'ירושלים תשכ"ג, עמ' חי, הביא דברי רשיי בלשון 'הכל מפרשים', והוא ממשיך י"ל ס"י הויכו' הוא רבוי תורה... ורבוי מצות נמי הוא הזכר...'

83. כ"ה בקסע ירושלמי מבין כתבי הגנזה, שהו"ל ש' וידר, תרביץ שי"ו (תש"ו), עמ' 135 ונשמט בדפוסים: ור' יק"ר לא ח, מהד' מ' מרגליות, עמ' תשכו ובהערות ש' ליכרמן שם עמ' תתס.

84. בר' מד, א, עמ' 424-425 ובמקבילות שצרנו שם. בתנחומא תוריע, אות ה, כבר יוחס רעיון זה לר"ע, שהשיב שם לטורנוס וסוט: 'ומה שאתה שואל, למה אינו יוצא מהול – לסי שלא נתן הקב"ה את המצוות לישראל אלא לצרף אותם בהם' וייתכן שר"ע אמרו לענין מילה, והוא נוסח במדרש המאוחר בלשונו של רב ככלל. על כל פנים ניתן כאן טעם חינוכי-מוסרי למצות מילה ולא כדברי יצחק היימן, טעמי המצוות, ירושלים תש"ב, ח"א, עמ' 23. ולנוסח מדרש שמואל ד א, עמ' 53, ר' א' ביכלר, Studies in Sin and Atonement, 1928, עמ' 339 ואילך; ור' להלן עמ' 342.

העולם הבא... (ויק"ר לה ה-ו, עמ' תתכב-תתכג). המאמר הראשון אומר, שהמצוות מחזקות את האדם במאבקו נגד היצר 'בדי לצרף בהן את הבריות', ואילו המאמר השני מכלים את עניין השכר.

המצוות מעמידות את האדם בניסיון מתמיד. עצם הניסיון הזה הוא הצירוף, ודי לו בניסיון זה. שצריך להרחיקו מכישלונות. ואין הוא צריך להוסיף עליהם ניסיונות אחרים. רב שאמר, שהמצוות ניתנו כדי לצרף בהן את הבריות, הוא גם בעל המאמר 'לעולם אל יביא אדם עצמו לידי ניסיון. שהרי דוד מלך ישראל הביא עצמו לידי ניסיון ונכשל. אמר לפניו: רבש"ע, מסני מה אומרים "אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב" ואין אומרים "אלהי דוד"? אמר: אינהו מינסו לי, ואת לא מינסית לי (= הם מנסים לי, ואתה לא מנוסה לי). אמר לפניו: רבש"ע, כחנני ונסני, שנאמר: כחנני ה' ונסני וגו' (תה' בו, ב). אמר: מינסנא לך ועבידנא נילתא בהדך. דלדידהו לא הודעתנהו. ואילו אנא קא מודענא לך דמנסנא לך בדבר ערוה... (= אנסה אותך ואעשה מעשה בך, שלהם לא הודעתי, ולך אני מודיע, שאנסה אותך בדבר ערוה). אחר שלא עמד דוד בניסיון, אמר: "...בחתנא לבי, סקדת לילה, צרסתני כל תמצא, זמותי כל יעבר סי. אמר: איכו זממא נפל בפומיה דמאן דסני לי, ולא אמר כי הא מילתא<sup>85</sup>, כלומר מי יתן והיה בפי רסן, שיהא אפשר לעכב דברי שלא אומר דבר זה של 'בחנני'.

המצוות באות להוסיף כוח לאדם לעמוד בניסיון, ואם הוא עומד בכך. הרי קיום המצוות מוסיף לו גם קדושה. רעיון זה. שקיום המצוות מוסיף קדושה, נמצא כבר בדברי התנאים. על השכח נאמר "כי קדש היא לכס", מגיד שהשבת מוספת קדושה לישראל<sup>86</sup>; ור' יהודה הנשיא אומר על מצוות ציצית: "...מה ת"ל 'זהייתם קדושים לאלהיכם' זו קדושת ציצית. מגיד שהציצית מוספת קדושה לישראל<sup>87</sup>. וכן כל המצוות באות להוסיף קדושה לישראל. כדברי התנא הבבלי: 'איסי בן יהודה אומר: כשהמקום מתדש מצוה על ישראל, הוא מוסיף להם קדושה<sup>88</sup>. קדושה אין סירושא אלא פרישות כדברי הסטרא: 'קדושים תהיו - פרושים תהיו<sup>89</sup>. האמורא ר' לוי לא נמנע מלפרש על דרך זו את מצוות הקרבת קרבנות באוהל מועד: 'לפי שהיו ישראל להוסיף אחרי עבודה זרה במצרים; והיו מביאין קרבנותיהם לשעירים... והיו ישראל מקריבין קרבנותיהן באיסור במה... אמר הקב"ה: יהיו מקריבין לפני בכל עת קרבנותיהן באהל מועד, והן נפרשים מעבודה זרה... על כלליותו של הטעם הזה למצוות מעיד נוסח הברכה 'אשר

85. סנה' קו ע"א; ור' ילקוט מכירי לתהלים יז, יא, דף מח ע"א-ע"ב, ושם: 'ועבידנא עבידת בהדך', ובסוף: '...ואי זממא דסרולא...'.  
86. מכירי, מ"ס דשבתא ס"א, עמ' 341.  
87. ספרי במדבר ס"ק קטו, עמ' 127.  
88. מכירי, מ"ס דכטמא ס"ב, עמ' 320.  
89. סטרא ריש ס' קדושים, סו ע"ג. ור' ירמיהו במוט ס"ה ה"ד, נ ע"ר, ויק"ר כד ו, עמ' תקנט.

89. ויק"ר כב, ח, עמ' תקצ, ור' שם הע' 5, שציין לדברי הרמב"ם במונ' ח"ג פ"ב וסמ"ח.

קדשנו במצוותיו וצונו...<sup>90</sup>. הקדושה כאילו מסולקת מגופה של המצווה ומועברת למעשה המצווה ולמקיימה. מן המצווה ניטל לא רק כל אופי מגי-מיתי, אלא גם עצם היסוד הריטואלי-סולחני.

גם בתורה אין יום השבת קדוש מצד עצמו, אלא אלהים מכרך ומקדש את השבת<sup>91</sup>. ברם התנאים הדגישו יותר את הכתוב 'ושמרתם את השבת, כי קדש הוא לכם' (שמות לא, יד) כדרשת ר' שמעון בן מנסיא: 'לכם שבת מסורה, ואי אתם מסורים לשבת'. הם ראו את השבת כמסורה לידם לא רק בקביעת טיב מנוחתה, כיבודה, עינוגה וקדושתה, אלא אפילו לשם ביטולה וכבר היה רבי ישמעאל ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא מהלכין בדרך, ולוי הסדר ורבי ישמעאל כנו של ר' אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך אחריהם, ונשאלה שאלה זו בפניהם: מנין לפיקוח נפש שדוחה את השבת?<sup>92</sup> וכל אחד מהם ניסה למצוא לימוד לכלל זה, שבוודאי היה מקובל כבר לפני זמנם<sup>93</sup>. כשרבי דורש את הססוק 'והייתם קדושים לה' אלהיכם – זו קדושת ציצית', או כשחכמים מפרשים אותו כתוב על 'קדושת כל המצוות', אין לדברים משמעות מיתית-מגית כפי שהיא מופיעה בקבלה<sup>94</sup>. ואפילו לא מדובר בקדושה הנובעת מן הממשות הריטואלית הקשורה באובייקט של המצווה, כששמע שמואל את דברי רב אסי 'אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה', תמה: 'וכי נר קדושה יש בזה', ורב יוסף תרץ את הלכתו של רב אסי בטעם 'שלא יהו מצוות בזויות עליו'<sup>95</sup>. אכל לא רק נר חנוכה, אלא גם קדושת ספר תורה ותפילין, קשורה בקיום המצוות התלויות בהן, וכך שונים בברייתא: 'ס"ת תפילין ומזוזות שכתבן מין ומסור נכרי עובד ע"ז ועבד ואשה וקטן וכתי וישראל מומר פסולין, שנאמר: "וקשרתם", "וכתבתם", כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה, וכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה'<sup>96</sup>. כלומר, ספר תורה כתוב כהלכתו ותפילין עשויין כהלכתם אין בהם קדושה, אם נעשתה כתיבתם ע"י מי שאינו מקיים את מצוותם או מי שאינו חייב לקיימה. יתר על כן, קדושתם תלויה גם בכתיבה לשמם<sup>97</sup>. המצוות מוסיפות

90. תוספתא ברכות טז ה"ט, צוקרמנדל, עמ' 15; ליברמן שם ס"ו ה"ט, עמ' 36. ור' ירו' שם ס"ט ה"ד, יד ע"א, וססחים ז ע"ב.

91. בר' ב א-ג, ור' י' קיפמן, חולדות האמנה הישראלית, כ"א ט"ב, עמ' 579.

92. ר' מכירד'י, מ"ם דשבתא פ"א, עמ' 340-341 ושם משפטים פ"ד, עמ' 263-264; ותוספתא שבת פט"ו (פ"ט) הל' טו-ז, צוקרמנדל, עמ' 134; ור' ש' ליברמן, תוספתא כששטה מועד, עמ' 261.

93. ר' נ' שלום, *Eranos, Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten*, XIX, *Jahrbuch*, Zurich, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, 1950, הכלול בספר *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, 1960, עמ' 159 ואילך. ור' שם, עמ' 163-164; ור' גמ' תשבי, משנת הוהר כ"ב, עמ' תלה ואילך.

94. שבת כב ע"א. אמנם בחסילה הנוכרת לראשונה במס' סופרים פ"כ נאמר 'הנרות הללו קדש ואין לנו רשות להשתמש בהם', אבל 'קדושה' זו סירושא זימן למצווה, ולא לשימוש אחר.

95. גיטין מה ע"ב; ור' ירו' שם פ"ד ה"ה, מו ע"א.

96. גיטין נד ע"ב; ור' ברמב"ם הל' תפילין פ"א ה"טו.

קדושה לישראל, אבל קדושה זו אין מקורה אלא בקיום המצוות עצמן, ולא מעבר לו. לפיכך גם אם בטל טעמה המקורי של התהוות המצווה, לא ניטל טעם קיומה והקדושה הכרוכה בעשייתה. לפיכך יכול ר' לוי להמשיך ולדרוש בשבח הקרבנות ואף לגלות טעמים בסרטיהם, גם לאחר שהטעם המקורי עבר מהעולם.

במידה שמוצאים טעמים סמליים הרי נוגעים הם לסרטים בקיומם של דברים. שאין להם רמז בתורה. כך 'אמר רב יהודה: קשר של תפילין צריך שיהא למעלה ולא למטה, וצריך שיהא כלפי פנים כדי שיהו ישראל לפניו ולא לאחור' (מנחות לה ע"ב). טעמים דומים נמסרים בשם ר' יוחנן ובשם ר' יוסי בר' חנינא להנפת המנחות, כמות שנתפרשה במשנה 'מוליך ומביא מעלה ומוריד' י, בהמשך לדברי ר' מאיר על חשיבותה של מצות ציצית (לעיל עמ' 305) הסבירו את מספר הכריכות בחוליות של ציצית על דרך סמלית 'לא יסחית משבע כנגד שבעה רקיעים' והמוסיף לא יוסיף על שלוש עשרה כנגד שבעה רקיעין וששה איריין שביניהן יי.

חכמים עמדו על התופעה, שמלבד הטעמים הכלליים יש מצוות, שטעמיהן התפרשו בתורה גופה. כגון אהבת הגר והאיסור להזנות, ונימוקו בצדו: 'כי גרים הייתם בארץ מצרים' (שמות כב, כ). בעניין שבת נאמר: 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וכו'' (שמות כ, יא), 'למען ינוח עבדך ואמתך כמון וזכרת כי עבר היית בארץ מצרים' (דברים ה, יד-טו). בעניין החזרת המשכון, כסות לילה, נאמר 'והיה כי יצעק אלי, ושמעתי כי חנון אני' (שמות כב, כו). איסור עמוני ומואבי לבוא בקהל ה' מנומק בטעם של 'על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים... ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור...' (דברים כג, ה). לא חסר גם הטעם החינוכי 'ליראה את ה' אלהינו' (דברים ו, כד; יד, כג), ובסרט אצל עונשים 'וכל העם ישמעו ויראו' (דב' יז, יג), ולשונות דומים, ובדרך זו המשיכו גם תנאים וגם אמוראים, בשאלם לנבי דינים ומצוות שונות 'מפני מה אמרה תורה?', 'למה אמרה תורה?' או 'מה נשתנה דבר זה?'. מסורת שאלות מסוג זה מתחילה בשמו של רבן יוחנן בן זכאי. בתשובותיו הוא מעלה רעיון מוסרי-חינוכי, שהוא מעבר לדין המפורש. אבל לא על דרך האליגוריה, אלא מתוך דיוק בלשון הכתוב, או מתוך חדירה לסיבם של המעשים והעושים, כגון: 'כי חרבך הנפת עליה וגו' — רבן יוחנן בן זכאי אומר: הרי הוא אומר "אבנים שלמות תבנה" (דב' כז, ו), אבנים שמטילות שלום, והרי דברי' ק"ו: ומה אם אבני מזבח, שאינן לא

96. ססיקתא דר"ב כ"ח, עמ' 427, ושם עמ' 429, ור' להלן עמ' 326. סילק, שדגל ברעיון הסולחן הססיריטואלי נשאר אף הוא נאמן למקדש ולקרבנות, ר' V. Nikiprowetzky, *XVII, Semitica, Spiritualisation et Culte Sacrificiel chez Philon d'Alexandrie*, 1967, עמ' 87 ואילך.

97. מנחות ס"ה מ"ו ור' בבלי שם ס"ה ע"א וסוכה לו ע"ב ור' יק"ר כ"ה ה, עמ' תרנ"ט, ושם מוסר ר' סימך את דברי ר' יוחנן בשם ריב"ל.

98. מנחות ל"ט ע"א; הענין עצמו שנוי כברייתא הסותרת כ'תא' ושהיא כנראה מאוחרת לבריייתא השניה לפניו וה בשם רבי; ועל ברייתות מסות זה ר' ח' אלבק, מחקרים כב-רייתא ותוססתא, תשי"ד, עמ' 55 ואילך; ועל ענין ו' רקיעים ר' לעיל עמ' 210.

רואות ולא שומעות ולא מדברות. על שמטילות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. אמר הקב"ה "לא תניף עליהם ברזל". המטיל שלום בין איש לאיש בין איש לאשתו. בין עיר לעיר. בין אומה לאומה. בין ממשלה לממשלה. בין משפחה למשפחה — על אחת כמה וכמה שלא תבואהו פורענות<sup>98</sup>. על השאלה. מה ראתה תורה להחמיר בגנב שמשלם כפל. ואילו הגולן חייב להחזיר רק את הקרן. השיב ריב"ז: "גולן הישזה כבוד עבד לכבוד קונו. גנב חלק כבוד לעבד יותר על כבוד קונו. כביכול עשה גנב את עין העליונה כאילו אינה רואה. ואת האוזן שאינה שומעת. שנ': הוי המעמיקים מה' לסתיר עיצה והיה במחשך מעשיהם... (ישעי' כט, טו). ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב (תהליצ'ד, ז)'<sup>99</sup>. בדין של גנב וגולן מגלה ר' יוחנן בן זכאי טעם, שהוא בחינת כלל: חמור עונשם של חנפים. העושים מעשיהם בסתר. מעונשם של עובדי עברה בגלוי<sup>100</sup>. את הכלל, שהקב"ה חם על כבודן של בריות. למד ר' יוחנן בן זכאי מן הדין שגנב שטוכה שור משלם חמישה. 'לפי שהוא הולך כרגליו: שה לפי שהוא טוענו על כתפו. משלם ארבעה'. אם טכחו או מכרו. כדומה לריב"ז הסבירו גם תלמידיו ותלמידי תלמידיו טעמיהם של דינים ומצוות. ר' עקיבא אמר. שגנב שטכח ומכר. משלם תשלומי ארבעה וחמישה 'מפני שנשתרש בחטא'. ור' מאיר הסיק לימוד אחר מאשר ריב"ז מהפרש החשלים בעד שור ובעד שה: 'בא וראה — הוא אומר — כפה חשוכה מלאכה לפני מי שאמר והיה העולם: שור, שיש לו מלאכה. משלם לו חמשה: שה. שאין לו מלאכה. משלם לו ארבעה'.

העיקרון של מידה כנגד מידה. שושפעתו ניכרת בכמה וכמה תחומים של מחשבת חז"ל. מילא גם תפקיד גדול בעניין הסברת טעמיהן של מצוות ופרטיהן. הפותח הוא גם כאן ר' יוחנן בן זכאי. שאמר על רציעת אוזנו של עבד עברי המסרב להשתחרר: 'און ששמעה "לא תגנב". והלך וגנב. היא תרצע מכל אבריו'. בעיקרון של 'מידה כנגד מידה' נחפרשה שורה שלמה של פרטים ופרטי פרטים בדיני סוטה. כנראה ע"י ר' מאיר. על עגלה ערופה 'א"ר יוחנן בן שאול:

98. מכירי-מס' דבחדש ס"א, עמ' 244. ומקבילות שצרנו שם הע' 13. וכן 'אמר רבי יהושע בן לוי מפני מה מערבין בחצרות מפני דרכי שלום, יר' עירובין ס"ו ה"ט, כד ע"ג ור' במשנה שם ס"ז מ"ט, ור' ש. ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 387 ח. אלבק, סדר מועד, השלמות עמ' 439.

98. חום' ב"ק ס"ז ה"ב, עמ' 357; בבלי שם עט ע"ב.

99. ר' לעיל עמ' 314 הע' 56.

1. מכירי-מס' דנויקן ס"ב, עמ' 292. ולפני זה שם עמ' 291 דברי ר' מאיר, המובאים להלן.

2. תוספתא ב"ק ס"ז ה"ב, עמ' 357.

3. ר' י"מ גטמן, בחינת קיום המצוות, עמ' 24 ואילך.

4. מכילתא דר"י מס' דנויקן ס"ב, עמ' 253, תוספתא אחר של דרשה זו בתוספתא ב"ק הג'ל, ובבבלי קידושין כב ע"ב, תוספתא ב"ק קידושין ס"א ה"א, נו ע"ד. ור' מ"ש במאמרי הלכות עבדים וכו', ציץ שכי"ה (תשי"ז), עמ' 145-146.

5. סוטה ס"א מ"ז-מ"ז; ור' תוספתא שם ס"ג ה"א ואילך, עמ' 293; י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 407.

מפני מה אמרה תורה. הביא עגלה בנחל? אמר הקב"ה: יבא דבר שלא עשה סירות. ויערף במקום שאין עושה פירות. ויכפר על מי שלא הניחו לעשות סירות<sup>6</sup>. עגלה בת שנתה עדיין לא ילדה ולדות. ועורפים אותה בנחל איתן. שאינו עושה פירות. לכפר על הריגתו של אדם. שמנעו ממנו להקים זרע. על השאלה 'מה נשתנה מצורע. שאמרה תורה "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו"? אין מנמקים את הבידוד בטעמים שבהיגיינה. אלא משיבים: 'הוא הבדיל בין איש לאשתו. בין איש לרעהו; לפיכך אמרה תורה 'בדד ישב וגו'' (ערכין טז ע"ב). טעם זה הוא לשיטה. שאין הצרעת באה אלא כעונש על לשון הרע. הגורם לפירוד; על כן חלק מעונשו של המצורע הוא כבידוד. בדרך זו של מידה כנגד מידה נמצאה גם כפרה ללשון הרע. אנב גילוי מסוים לתפקידה של הקטרת הקטורת לפני ולפנים ביום הכיפורים: 'תנא דבי ר' ישמעאל: על מה קטורת מכפרת? על לשון הרע; יבא דבר שבחשאי. ויכפר על מעשה חשאי<sup>7</sup>. ברייתא זו לא הייתה ידועה לר' יונתן דבית גוכרין. שכן ר' סימון מוסר בשמו כפרה אחרת ללשון הרע. ואף היא נשקלת מידה כנגד מידה. אלא שמידתו אחרת: 'האומר לשון הרע לא היתה לו כפרה. וקבעה לו התורה כפרה זוגי המעיל. "והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו". יבוא קול ויכפר על קול. ור' סימון עצמו מצא גם לשאר בגדי כהונה עיונות שבאו לכפר עליהם. חטא העגל אף הוא זימן הזדמנות לגלות בפרטי מצוות כפרה למעשה זה. כגון: 'תנא רבי יוסה בן חנינה הדא מתניתא: "ועשית כפורת זהב טהור". יבוא זהב של כפרת ויכפר על זהב של עגלי<sup>8</sup>. אף על פי שעניין פרה אדומה נחשב כגזרה שאין לה טעם<sup>9</sup>. הסביר ר' לוי אחד מפרטי הלכותיה ככפרה על מעשה העגל: 'ומפני מה קרבנות של צבור באין זכרים. וזו בא נקבה? א"ר לוי: משל לכן שפחה. שטיגף בפלטין של מלך; אמר המלך: תבא אמו ותקנח את הצואה. כך אמר הקב"ה: תבא פרה ותכפר על מעשה העגלי<sup>10</sup>.

ההתייחסות לטעמי המצוות נבעה גם מתוך צורך מעשי. כדינים וכמצוות בשימוש היום-יומי בתנאים משתנים ומתחלפים חלו הוספות ושינויים. לעתים

6. סוטה מו טע"א; ור' יוחנן בן שאול נזכר בעירובין פא ע"א ושם בכ"ר' מנחם בן שאול אמר רבי. ר' רקם שם. עמ' 318.
7. ר' ספרא מצורע פרשה ה, מג ע"א; ספרי דברים ס"י רע"ה, וערכין טו ע"א.
8. יומא מד ע"א; ור' שם דברי ר' אלעזר, שקטורת מכפרת, וקשיית הנמרא וקטורת מכפרת<sup>11</sup>. ור' בתרי, ד"ה יבא דבר שבחשאי.
9. יר' יומא פ"ז ה"ה, מד ע"ב; ור' זכתיס פ"ב ע"ב, ושם האומר ר' עיני בר ששון. והמטיר את ההתאמה של מדה כנגד מדה ר' חנינא, ומקשים שם לשון הרע אלשון הרע, ומתריצים: 'הא כציעא - דבר שבחשאי קטורת מכפרת - הא בקול - קול פעמתיס מכפר עליה (רש"י שם).
10. יר' שקלים פ"א ה"א, מה מעיד.
11. ר' להלן עמ' 330.
12. מסירי-כ"ס פרה, מהר' בוכר מ"ב; והוכח המאמר בשינויים בשם ר' אייבו במהר' מגדלברם, כ"א, עמ' 74.



קרובות נומקו שינויים ותיקונים אלה בכך, שדווקא הם מקיימים את הטעם העיקרי של המצווה. בעוד שקיומה כפשוטה מכטל את כוונתה המקורית. דוגמה מאלפת היא תקנת הפרוזבול של הלל הזקן: 'כשראה שנמנעו העם מלהלוות זה את זה. ועוברין על מה שכתוב בתורה "השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך כליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה. ורעה עינך באחיך האביון. ולא תתן לו" (דברים טו. ט) התקין הלל לפרוזבול' (שביעית פ"י מ"ג). במשנה נקבעה ההלכה: 'הנוקין שמין להם בעידית. ובעל חוב בבינונית. וכתובת אשה בויבורית' (גיטין פ"ה מ"א). ההלכה הראשונה הוסמכה למה שכתוב בתורה על השולח את בעירו וביער בשדה אחר 'מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם' (שמות כב. ד). ר' עקיבא אומר: לא בא הכתוב, אלא ללמדך. ששמין לניזקין מן העידית. ר' שמעון. שאמרו עליו 'דריש טעמא דקרא'. מסביר: 'מפני מה אמרו "הנוקין שמין להן בעידית"? מפני הגולנים ומפני החמסנין. כדי שיאמר אדם: למה אני גוזל. ולמה אני חומס? למחר ב"ד יורדין לנכסי. ונוטלין שדה נאה שלי. וסומכים על מה שכתוב בתורה "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם". לפיכך אמרו: הנוקין שמין להן בעידית' (גיטין מט ע"ב). טעם התקנה המחמירה הוא מניעה והרתעה, כדי להרחיק את תאבונם של גולנים וחמסנים. בעוד שעניין גביית הנוקין מפורש בתורה 'מיטב שדהו וכו'...' הרי גביית חוב ממקרקעין אינה אלא תקנת חכמים. אבל תקנת חכמים זו מבוססת על טעמה של המצווה. שישנה בהלוואה לצורך. ושעליה ביסס הלל את תקנתו. בהמשך הברייתא שהבאנו אמר ר' שמעון: 'מפני מה אמרו "בעל חוב בבינונית"? כדי שלא יראה אדם לחכירו שדה נאה ודירה נאה. ויאמר: אקפץ ואלונג. כדי שאגבנו בחוב'. לפיכך אמרו: בע"ח בבינונית. אלא מעתה יהא בויבורית? אם כן. אתה נועל דלת בפני לווין'. והאמורא עולא אמר בשיטת ר' ישמעאל: 'דבר תורה — בעל חוב בויבורית. שנאמר: בחוץ תעמוד. והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה. (דב' כד. יא) 'מה דרכו של אדם להוציא לחוץ? פחות שבכלים. ומה טעם אמרו "בעל חוב בבינונית"? כדי שלא תנעול דלת בפני לווין'. על דעתו של ר' שמעון. שדורשין טעמא דקרא. חולק ר' יהודה ככמה מקומות. כמשנה שנינו: 'אלמנה, בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה. אין ממשכנין אותה. שג': לא תחבל בגד אלמנה (דברים כד. יז). אבל בברייתא שנוי הדבר במחלוקת: 'אלמנה, בין שהיא ענייה ובין שהיא עשירה. אין ממשכנין אותה. שג': לא תחבל בגד אלמנה. — דברי ר' יהודה. ר' שמעון אר': עשיר' ממשכנין אותה. ענייה אין ממשכנין אותה. ואתה חייב להחזיר לה. ואחא משיאה שם רע בשכנותי'. מאי קאמר? הכי קאמר: מתוך שאתה ממשכנה. אתה חייב להחזיר לה; ומתוך שאתה חייב להחזיר לה. אתה משיאה שם

13. מכילתא דר"י מס' דנוקין פ"ד, עמ' 296.

14. ר' ירשלמי גיטין פ"ה ה"א, מו ע"ג: 'מעין לרבי עקיבה: הנוקין שמין להן בעידית: ליתיה מן התורה. איחיה מן התקנה'; ור' בבלי שם מח ע"ב.

15. ר' ירו' גיטין שם ובבלי שם נ ע"א.

רע בשכנותיה<sup>16</sup>. לפי דין תורה. מלווה שמחזיק בידו משכון של לווה עני. הזקוק לחפץ הממושכן כל יום או כל לילה. חייב להחזיר את המשכון כל יום: אם זה בגד של יום. יחזירו כל בוקר ויטלנו כערב; ולהפך. אם זו כסות לילה. ר' שמעון סבור. שטעם האיסור של 'לא תחבל בגד אלמנה' הוא. משום שלא למנה ענייה יצטרך המלווה הממושכן להחזיר כל יום את המשכון. ועי"כ יוציא עליה שם רע. ועל כן לא התכוונה התורה כפסוק זה אלא לא למנה ענייה. אבל אלמנה עשירה ממשכנין אותה. בסוגיה שכתלמוד הבבלי הקשו: 'למימרא דר' יהודה לא דריש טעמיה דקרא. ור' שמע' דריש טעמיה דקרא? והא איפכא שמעינן להו. דתניא: "לא ירכה לו נשים" אלא שמנה עשרה. ר' יהודה אומ': מרבה הוא לו. ובלבד שלא יהו מסירות את לבו. ר' שמעון או': אפלו אחת מסירה את לבו. לא ישאנה. אלמא ר' יהודה דריש טעמיה דקרא. ור' שמעון לא דריש טעמיה דקרא. ומשיבין: 'בעלמא ר' יהודה לא דריש טעמ' דקרא. ושאיני הכא. דמפרש טעמיה: מה טעם לא ירכה לו? משום "לא יסור". כלומר. כאן הטעם מפורש במקרא. ואין צורך לדורשו. ועל כן אם אין חשש שתהיינה מסירות את לבו. מותר לו למלך להרכות לו נשים. ור' שמעון. בעלמא דרשינן טעמ' דקרא. ושאיני הכא. דלכתוב רחמ' "לא ירכה לו" ולא כע' "ולא יסור". ואנא ידענא. מה טעם "לא ירכה"? משום "לא יסור". "לא יסור" דכתב רחמ' למה לי? דאפלו אחת ומסירה את לבו. לא ישאנה. אם כן. מה ת"ל "לא ירכה לו"? דאפלו כאכגיליז. שיטתו של ר"ש היא אסורא. שהתורה לא גילתה את טעמי מצוותיה והשאירה עניין זה לחכמים. טעם שנכתב במפורש. הריהו נעשה מצווה נוספת. ואף היא לטעם צריכה. כעניין הנ"ל אמר ר' שמעון: מעצמי הייתי דורש. שהאיסור של 'לא ירכה לו נשים' הוא. שלא תסירנה את לבו; עכשיו שהתורה הוסיפה 'ולא יסור לבבו' הרי כאן עניין נוסף – 'ולא ירכה לו נשים' בשום אופן. ואפילו הן כאכגיליז. משום שנשים רבות עשויר להסיר את לבו. 'ולא יסור לבבו' הוא איסור שלא לקחת אפילו אישה אחת שתסיר את לבבו. לעומת זאת ר' יהודה מקבל את הטעם המפורש כפשוטו ועושה אותו כעיקר ולפיכך הוא מגביל את האיסור רק למקרה שהטעם המפורש חל עליו.

16. ב-מ ס"ט מ"ג ובבלי שם קטו ע"א (ובסנים הבאתי את הכרייתא עס"י כ"י מינכן, ר דק"ס שם, עמ' 342, ור' גם סנהדרין כא ע"א ובדק"ס שם, עמ' 36 הע' ג) ובתוספתא שם ס"ה ה"י, עמ' 394 מובאים דברי ר' שמעון בנוסח 'ענייה אינו רשאי למשכנה, עשירו נוטל ואינו מחזיר, שלא יהא הולך ובא אצלה, שלא להשיאה שם רע' ובאותו נוסח בירור' שם ס"ט ה"ט, יב ע"ב, אלא שנתחלסו שם שמות התנאים: ר' מאיר במקום ר' שמעון. ואין הבדל בין נוסח התוספתא והירור' לבין זה של הבבלי 'עשירה נוטל ואינו מחזיר'. סירושו שאינו מחזיר, והמשפט 'שלא יהא הולך וכו' הוא טעמה של 'עניו אינו רשאי למשכנה', ובדומה לכך ס"י ר' יהושע בנבנשתי ב'שדה יהושע'; והאחרונים נכנסו לחילוקים ודיווחים, ר' בנתיבות ירושלים לר"ח דייכעס לב"מ, עמ' 102; ועיי ססרי דברים ס"י דסא.

17. כ"מ שם עס"י כ"י ה', השונה בכמה פרטים מן הרסו' ומכ"י מ'; ור' דק"ס עמ' 342 ובשינויים בסנהדרין כא ע"א.

בדרשת 'טעמא דקרא' משתמש ר' שמעון גם לדברים. שאינם אלא תקנת חכמים. על ידי כך הוא מעלה אותם לדבר תורה ומחדש על סיהם הלכה נוספת. במשנה (יבמות פ"ח מ"ג) אנו שונים: 'עמוני ומואבי אסורים. ואיסורן איסור עולם. אבל נקבותיהם מותרות מיד'. ר' שמעון מוסיף ואומר: הואיל והתורה סירשה, שחטאם הוא שלא קידמו את בני ישראל בלחם ובמים. יש להסיק. שלא התכוונה התורה לאסור אלא את הזכרים. שהרי אין מדרכן של הנשים לקדם את האורחים בלחם ובמים.

אין ספק שחקנה זו 'עמוני ולא עמונית וכו'' היא הלכה קדומה. כנראה. עוד מימי החשמונאים. מזמני הכיבושים. שבהם התפשט היישוב היהודי לעבר הירדן. על כל פנים אין לראות ב'עמוני ולא עמונית. מואבי ולא מואבית' דרשה. שאם כן. הרי ניתן לדרוש גם 'מצרי ולא מצרית'. 'ממזר ולא ממזרת' כפי שבאמת מקשים בתלמודים<sup>18</sup>. והנה בא ר' שמעון ודורש את הטעם המסורש בתורה 'על דבר אשר לא קדמו אחכם בלחם ובמים' — 'דרכו של איש לקדם. ואין דרכה של אשה לקדם'<sup>19</sup>. התורה בעצמה הוציאה אפוא את העמונית ואת המואבית מכלל האיסור. ואף סירשה את הטעם של איסור עמוני ומואבי. כי נפתחה אפשרות לדרוש. שגם מצרית ואדומית מותרות: 'א"ר שמעון: קל וחומר הדברים. אם במקום שאסר את הזכרים איסור עולם. התיר את הנקבות מיד — מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד ג' דורות. אינו דין שנתיר את הנקבות מיד?<sup>20</sup> אף לאיסור החמור של עמוני ומואבי — בניגוד למצרי ואדומי — מצא ר' שמעון טעם: 'ר"ש אומר: מצרים הם טבעו ישראל בים. ואדומים הם קדמו את ישראל בחרב. ולא אסרם הכתוב אלא עד ג' דורות. עמונים ומואבים. מפני שנטלו עצה להחטיא את ישראל. אסרם הכתוב איסור עולם; ללמדך. שמחטיא האדם קשה לו מן ההורגו. שההורגו אין מוציאו מן העוה"ז ומהעוה"ב. והמחטיאו מוציאו מן העוה"ז ומן העוה"ב' (ספרי דברים סי' רנב).

לא לכל המצוות ניתן למצוא טעמים פרטיים מן הסוגים שהזכרנו. טקסים פולחניים מסוימים אף עוררו תמיהה בעיני חכמים. כדמיונם לטקסי פולחן נפוצים בין נכרים עובדי עבודה זרה. דווקא על רבן יוחנן כן זכאי. שגילה טעמי מצוות רבות. מסופר. שהעדיף שלא לחפש פירושים אליגוריים וטעמים פנימיים נסתרים לטקסה של סרה אדומה. את הגוי ששאלו לסשרו של המעשה השאיר בתחום האמונה הרווחת בסביבתו. אכל לתלמידיו אמר 'חייכם. לא המת מטמא. ולא המים מטהרים. אלא גזירתו של הקב"ה היא. אמר הקב"ה: חקה חקקתי. גזרה גזרתי. ואין אתה רשאי לעבור על גזירתי. זאת חוקת התורה<sup>21</sup>. יש רגליים לדבר.

18. ירר יבמות פ"ח ה"ג. ט ע"ג: בבלי שם ע"ב.

19. בבלי שם ע"א ע"א: כ"י מינכן, בספרי דברים סי' רמא מובאת דרשה זו בשם 'חכמים' ובמדרש תנאים. מהד' הוסמן, עמ' 145, בשם ר' שמעאל.

20. משנה יבמות שם, ור' בבלי שם ע"ב.

21. ר' לעיל, עמ' 83. בכל המקורות הסיפור הוא אוניומי, ורק בכ"י קמברידז' של התנחומא

שהמעשה סופר על ר' יוחנן כן זכאי. מפני שהוא היה עד לעשיית פרה בימיו,<sup>20</sup> ותלמידיו שאלו אותו שאלות בהלכות פרה.<sup>21</sup> אמנם לא מצאנו כדברי התנאים טעמים למעשה פרה. לא לכלליה ולא לפרטיה, אבל הם גם לא דרשו את המלה 'חוקה'. הכתובה בפרה. כחריג. אלא ראו בה כלל בדומה ל'זאת חקת הפסח' (שמות יב, מג). ר' אליעזר דרש אותה בנזרה שווה עם 'זהיתה זאת לכם לחקת עולם' שביום הכיפורים (ויקרא טו, לד) ולימד, שמעשיה בבגדים לבנים.<sup>22</sup> לא כל התנאים היו בדעה. ש'חוקים' הן גזרות. וגם אלה שפירשו כך לא ראו את המלה 'גזרה' במשמעות של דבר שאין לו טעם. ר' יהושע דרש "את החקים" אלו גזירות. "זאת התורות" אלו הוראות. אכל ר' אלעזר המודעי אומר: "את החקים" אלו עריות... "זאת התורות" אלו גזרות".<sup>23</sup> בין שהמאמר המיוחס לריב"ז יצא כאמת מפיו בלשון שנמסר. ובין שהוא רק מיוחס לו. אין למצוא בדברי התנאים שום דבר הרומז. שידעו יותר על טעמי סקסי הפרה משגילו. נכון. שבמעשה הפרה. כמו בסדרי עבודה אחרים אנו עומדים בפני סקסים ריטואליים קדומים. שלא קשה למצוא להם מקבילות בנוהגי מקדש והלכות קרבנות. שרווחו בעולם העתיק.<sup>24</sup> גם אם הייתה שותפות זו מודעת לחכמים.<sup>25</sup> הרי בוודאי לא ידעו ולא חשכו על משמעותם המקורית של המנהגים האלה כפולחן הנכרי. לכן אם הקבילו את הלכות פרה אדומה להלכות יום הכיפורים. לא עשו זאת אלא משום

- נמצא: 'ר' וירא בשם ר' אלעזר בן סדת אמר: עי אחד...'. ר' מאמרי 'שרידי תנחומא ילמדנו', קובץ על יד ה' עמ' 43.
22. תוספתא פרה ס"ג ה"ה, עמ' 632.
23. שם ס"ד ה"ו וספרי במדבר ס" קכג, עמ' 151, ור' בהע' הורוויץ שם הע' 13.
24. ר' ספרי שם, ובמנחות כו ע"א מסמיכים את דברי המשנה שם ס"ג מ"ו י" שבספרה... מעכבין זה את זה. שבעה הואות שבספרה מעכבות זו את זו... למלה 'חוקה'. פירושו של הורוויץ, ספרי ווטא, עמ' 305 הע' 19, למלים הקשות שבס"ו שם 'חקת עולם, מוין מוין מסני וי' שהכונה ל'מה שדרשו באגדה דתבא פרה ותכסר על עצמה, ר"ל על חטא העול' (ר' לעיל עמ' 326) אינו מתקבל על הדעת. ר' י"ג אפשטיין, תרביץ ש"א, עמ' 60 הע' 26. (זכיתי לקבל פירוש של אמת מהר"ש ליברמן במכתבו אלי מיום א' ס' בשלח חשכט: 'שאין מוין מוין' (מתוקת עולם וו' [במדבר יט'] מפרה וו') 'אלא מסני וו', מסני 'חוקת עולם וו' שלהלן (יט כא) הסמוכה לפסוק 'ואשר יטמא ולא יתחטא ותכרתה הנפש ההיא מחוץ הקהל כי את מקדש ה' טמא...', כלומר אין ההואה מטרה כשהיא לעצמה, ור' ספרי ס" קפט עמ' 167 ושם ס" קכה, עמ' 160).
25. מכילתא דרשב"י, עמ' 133, ור' מכילתא דר"י, מס' דרסע ס"א, עמ' 157: 'והאזנות למצותיו' אלו נורות. 'ושמרת כל חקיו' אלו הלכות'. וגם בת"א תרגם שמות יב, מג 'זאת חקת הפסח' - 'דא נורת ספחא'; אבל שם יג, ד 'ושמרת את התקה הזאת' - 'ותטר ית קימא הדין'; וכן במדבר יט, ב 'זאת חקת התורה' - 'דא נורת אוריתא'; ושם שם, ד 'לחקת עולם' - 'לקים עלם'; ודוגמאות נוספות בס' 'כאורי אונקלוס' של ש"ב שעטטעל, עמ' 85, אבל הבחנותיו דחוקות הן. ופתם ציווי נקרא נורה וגם ססקי בית דין (מרק ס"ג מ"ג). ור' ח' אלבק, השלמות לסדר קדשים, עמ' 403.
26. ר' ש' ליברמן, 'יוצת ויוצת בארץ ישראל', עמ' 268 ואילך ועמ' 272 ואילך.
27. ר' דברי ר' עקיבא תוספתא פרה ס"ג ה"ג, עמ' 631, וליברמן, שם עמ' 274 הע' 21.

שכבר מצאו אחיזה לדבר בפרשיות שכתורה, ומשום ששניהם טקסי טהרה מובהקים. אבל ודאי לא חשבו על הניגוד הידוע כיוון כין אלים 'כתוניים' לבין האלים האולימפיים<sup>28</sup>. האמוראים נחלקו בדעותיהם על טעמה של פרה אדומה ועל טעמי מצוות הדומות לה. היו שקיבלו מצוות אלו כמלתא בלא טעמא ונתקשו בהבנת פרטיהן. אבל המלה 'חוקה' קבעה את מידת הגזרה שבהן. אף שיצר הרע משיב עליהם. כדברי ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: ארבעה דברים יצר הרע משיב עליהם, ובכולהון כתוב "חוקה". ואלו הן: אשת אח וכלאים ושעיר המשתלח ופרה. אשה אחיו מניין? ערות אשת אחיך לא תגלה (ויק' יח. טז). וכת': יבמה יבא עליה וגו' (דב' כה. ה) – בחיים היא אסורה. מת בלא בנים מותרת לו; וכתב בה "חוקה": ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם (ויק' יח. ה). כלאים מניין? לא תלבש שעטנז וגו' (דב' כב. יא). וסדין בציצית מותר; וכת' בה "חוקה": את חקתי תשמרו וגו' (ויק' יט. יט). שעיר המשתלח מניין? והמשלח את השעיר לעזאזל ויכבס בגדיו (ויק' טז. כו). הוא עצמו מכפר על אחרים; וכת' ביה "חוקה": והיתה זאת לכם לחקת עולם (שם שם, כט). פרה מניין? חמן תנינן: כל העסוקין בסרה מתחילה ועד סוף מטמאין כבגדים. והיא עצמה מטהרת טמאים; וכת' בה "חוקה": ואת חוקת התורה (כמדבר יט. כ)<sup>29</sup>. ר' לוי ראה אפוא במלה 'חוקה' רמז לגזרה על קיום מצוות המעוררות תמיהה לא מבחינת המפורש בהן כתורה – להסבירו של זה הספיק לו הסעם הכללי. שעמדנו עליו לעיל (עמ' 326) – אלא דווקא מבחינת פירושם של חכמים. כגון סדין בציצית<sup>30</sup>. לא דין

28. ר' יצחק בער, המשנה וההיסטוריה, מלד חוב' 179-180, עמ' 317, ושם הע' 21. אמנם הססקות שהעליתי בסנים לגבי האוטנטיות של דברי ר' יוחנן בן זכאי מבטלים את ערכה של המסורת כעדות להסדרת ההלכה מהמיתוס לומנו של תנא זה, כדברי ג' שלום *Eranos Jahrbuch, Kabbala u. Mythos* וכעת בססרו. *Zur Kabbalah u. ihrer Symbolik*, 1960, עמ' 127. אבל כאמור אין גם במקורות התנאים על סרה אדומה דבר המעיד על קשר זה.

29. ססיקתא דר-כ, מהד' מנדלברם, עמ' 71-72, ור' בשיג שם; תנחומא חקת ו, מהד' כוכר, שם אות כג.

30. ר' ססרי, כי תצא, סי' רלד; מנחות מב ע-ב. ונראה שר' לוי סי' 'חקותי' כמו בססרא אחרי סרשה ט, סה ע-ד 'חוקתי אילו המדרשות'. הביטוי 'יצר הרע משיב עליהם' שבדברי ר' לוי נמצא בברייתא: "ואת משפטי תעשו-אלה הדברים הכתובים בתורה, שאלו לא נכתבו, בדין היה לכותבן, כעון הגזלות והעריזות... ואת חקותי תשמרו" אילו דברים החקוקים בתורה, שיצר הרע משיב עליהם ואומות העולם משיבין עליהם, כנן אכילת חזיר ולבישת כלאים וחליצת יבמה וטהרת המצורע ושעיר המשתלח, שיצר הרע משיב עליהם ואומות העולם משיבין עליהם. תל' לוי-אני ה', אני חקקתי, אין את רשאי להשיב עליהן. ברייתא זו שהיא מדבי ר' ישמעאל (טסרא אחרי סרק ינ ה"י, סו ע-א, היא מכילתא דעריזות, ר' ד-צ הופמן, לחקר מדרשי התנאים, מטילות לתורת התנאים, מהד' אויר, תיא תרס"ח, עמ' 30-31; ור' אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 640. ולשון הברייתא היא עסיי כ"י רומי 66, מהד' א' סינקלשטיין, גיוירדק תשי"ז, עמ' שעט) אינה מבחינה בין דבר שיצר הרע משיב עליו לבין דבר שאומות העולם משיבים עליו, אלא מזהה את שניהם, ולפי זה נכלל ב'חוקים' כל מה שאינו

כלאיים כשלעצמו, ולא שער המשתלח ולא פרה אדומה כשלעצמם טעונים יישוב, אלא דברים תמוהים בפרטי דיניהם, על דינים והלכות. שיש בהן סתירה פנימית וטעמן נעלם, העמידו בדומה ללוי גם ר' יוחנן ור' אלעזר וקראו עליהן את הפסוק: 'מי יתן טהור מטמא לא אחד' (איוב יד, ד) ואת הפסוק (קהלת ו, כג) 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני' (גדה ט ע"א). בעקבות דבריהם הולכת דרשה אלמונית, המתקרבת בלשונה ובצורתה לסיוט, שבו מוטיב המצווה והגזירה ללא טעם נעשה לחרוז חוזר:

'מי יתן טהור מטמא לא אחד, כגון אברהם מתרח, חזקיה מאחז, ומרדכי משמעי. ישראל מאומות, העולם הבא מהעולם הזה.

מי עשה כן? מי צוה כן? מי גזר כן? לא אחד? לא יחידו שלעולם?

תמן תנינן (נגעים פ"ח מ"ב): בהרת כגרים טמא, פרח בכולו טהור.

מי עשה כן? מי צוה כן? מי גזר כן? לא יחידו של עולם?

חמן תנינן (חולין פ"ד מ"ג): האשה שמת ולדה בתוך מעיה והושיטה החיה את ידה ונגעה בו, החיה טמאה טומאת שבעה, והאשה טהורה עד שיצא הולד. המת בבית טהור, יצא מתוכו – הרי הוא טמא.

מי עשה כן? מי צוה כן? מי גזר כן? לא אחד? לא יחידו של עולם?

ותנינן חמן (פרה פ"ד מ"ד): כל העסוקין כפרה מתחילה ועד סוף מטמאין כנגדים, היא עצמ' מסהרת טמאים.

נכנס בנדר 'דבר שאלו לא נכתב בדף היה לכותבו', ולא דווקא דברים שהמלה 'חוקה' כתובה בהם, ומעניין, שר' אלעזר בן עזריה כלל לבישת שעטנו ואכילת חזיר עם עריות כדברים שאדם אומר עליהם 'אי אפשי בהם', ואמר: 'מנין שלא יאמר אדם: אי אפשי ללבוש שעטנו... אבל איפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים נור עלי כן' (ספרא סוף ס' קדושים, צנ ע"ד). ברור לגמרי, שר' לוי, שהבאנו דבריו בסנים, לא הכיר ברייתא זו, שהייתה ידועה בכבל, אבל כנראה לא באי (ר' יזמא טו ע"ב, ור' בדקיס שם, עמ' 189 הע' ש). והלשן 'שמא תאמר מעשה תהוהם: ת"ל: 'אני ה', 'אני ה', חקקתיו, ואין לך רשות להרהר בהן' נכנסה, כנראה, מברייתא אחרת, שהובאה בתלמוד לסני כן על השעיר לעזאזל 'שמא תאמר מעשה תהוה, ת"ל: 'אני ה', 'אני מרתיו, ואין לך רשות להרהר בהן'. בברייתא קודמת לזו שהבאנו נדרש הפסוק 'ובחקותיהם לא תלכר' – 'שלא תלכו כנימוסות שלהן', ובין המנודים את טיב הנימוסים נמצאים ר"מ ור' יהודה בן בחירה, ובהמשכה של הברייתא נאמר: 'ושמה תאמר: להם חוקים, ולנו אינו חוקים? ת"ל: לוי: את משפטי תעשו ואת חקותי תש' וי: 'עדאן יש מקום ליצר הרע להרהר לומר: שלהן נאין משלנו: ת"ל: לוי: 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם וי' (ספרא שם ה"ט, ועפ"י כה"י הג"ל). ונראה, שהסיום הוא בשיטת ר' יהודה, בעוד שחכמים אמרו שמצוות הנהרצין היא בסיף 'כדרך שהמלכות עושה' (סנהדרין פ"ז מ"ג) אומר ר' יהודה, שהורצין אותו בקופץ, ועל טענת חכמים 'אין מיתה מגולת מור השיב: משום שנא': 'ובחקותיהם לא תלכו' (תוס' שם פ"ט ה"א). בכבלי (שם נב ע"ב) מיישבים דברי חכמים 'כין דכתיב באורייתא, לא מנייהו קאנמרינן', ומוצאים רמזים להרינה בסיף; אבל ר' עזריא ע"א ובתוספות שם, ד"ה ואי, 'שמא ר' לוי השפיע מן הפסוק של ברייתא זו.

אלא א' הקב"ה: חוקה חקקתי וגזירה גזרתי. ואין את רשעי לעבור על גזירתי.וי. ברור שיש כאן ויתור גמור על גילוי טעמן של מצוות ושמחה על קיומן בגזירות של יחידו של עולם. בדעה זו היה גם ר' יוסי בר' חנינא. ר' אחא אומר בשמו: 'בשעה שעלה משה למרום, שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה ואומר הלכה משם אומרה: "ר' אליעזר או': עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים'. אמר משה לפני הקב"ה: רכון העולמים, העליונים והתחתונים ברשותך, ואת יושב ואו' הלכה משמו של בשר ודם. אמ' לו הקב"ה: משה, צדיק אחד עתיד לעמוד בעולמי ועתיד לפתוח בפרשת סרה תחילה: "ר' אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים". אמ' לפניו: רכון העולמים, יהי רצון שיהי מחלציי. אמ' לו: חייך, שהוא מחלציי...'.<sup>31</sup> אין הקב"ה מגלה למשה טעם נסתר בפרשת פרה אלא 'שונה הלכה' בשם אומרה. על סי דעתו זו סירש ר' יוסי בר' חנינא את המלה 'אליך' בכתוב 'ויקחו אליך סרה' – 'רמזו, שכל הסרות בסילות ושלך קיימות' – אבל לא גילה לו סוד כלשהו. ייתכן שדברים אלה כבר מכוונים כנגד דרשה, שמצאה במלה 'אליך' אסמכתא, שנגלה למשה מה שלא נגלה לאחרים. אמנם במקורות שלנו נמסרת דרשה זו כשם ר' יצחק: 'משה, לך אני מגלה טעמי סרה, אבל לאחרים חוקה'.<sup>32</sup> אבל על טעמי תורה שנתגלו ליחידים נמצאים מאמרים גם משל אמוראים ראשונים. כשם רב נמסרת דרשה לסוסק 'ימצא אותו אחיה השילוני הנביא בדרך, והוא מתכסה בשלמה חדשה ושניהם לבדם בשדה' (מ"א יא, כס): 'שכל טעמי תורה מגולין להם בשדה' (סנהדרין קב ע"א). ר' אלעזר דרש את הכתוב 'כי ליושבים לפני ה' יהיה סחרה לאכל לשבעה ולמכסה עתיק' (ישעי' כג, יח): 'מאי "למכסה עתיק"? זה המגלה דברים שכיסה

31. ססידר-כ סס' סרה אדומה, מהד' מנדלברג, עמ' 54-55; תנחומא חקת אות ג; בוכר, שם אות ד; ור' במדרש הגדול לבמדרב, מהד' צ"מ רבינוביץ, ירושלים, תשכ"ו, עמ' שג, שהקדים לדברי הפסיקתא את דברי הנמרא הגיל בודה, וכפוסם העמיד את החרח החרח 'מי עשה כן מי נזר כן וכו'.

32. ססידר-כ שם עמ' 73, ור' ססידר סר ע"ב, ושם נח ע"ב. המוטיב שבסיפור מוכיר את דברי רב יהודה אומר רב על ר' עקיבא, מנחות כט ע"ב, ור' נס ניטן ו ע"ב, ור' לעיל עמ' 267.

33. מאמר זה יחס ביז כבר בטעות לר' יוסי בר' חנינא (אנדה אמוראי איי כ"א ח"ב, עמ' 210, וכ"ב, ח"א, עמ' 203, הע' 4), וכן אחרים. ואמנם בתנח' חקת אות ח, מהד' בוכר אות כד, נמצא כך, אבל כפי שהעיר שם בוכר בהע' רס, הרי בכ"ו רומי המשובח נמצאים השמות כמו בססידר-כ במהד' בוכר, לס ע"א, ומהד' מנדלברג, עמ' 72: 'לוליינום בר טיברים כשם ר' יצחק קאטריקי ור' עזריה א' לה ר' יצחק ור' יוסי בר חנינא א' לו הקב"ה...'. ההמשך כמו בסנים ובחרתי את הנסח שעליו מסכימים רוב כה"י, ור' נס ססידר סר ע"א, ובכ"י סרמא 1240. נס שם: 'ר' לוליאני כר טיבורי... ור' יוסי ברבי חנינא'. ובילק-ש דסידר רמו תשנ"ט 'ויקחו אליך', א"ל הקב"ה: משה, לך אני מגלה טעמים... יוכל יקר דאתה עניניו זה רבי עקיבא. 'ויקחו אליך', רבי יוסי בר חנינא אומר רמו...'. ולסירשה של המלה קאטריקי, ר' במאמרי 'לשון רענין', לשונע כרך לב (תשכ"ח) עמ' 122-124.

עתיק יומי'. מאי ניהו? סעמי תורה<sup>34</sup>. סעמי תורה נחשבים כמכוסים. אבל נתגלו לבודדים. ר' טרפון אמר לר' עקיבא: 'עקיבא, עליך הכתוב ואומר מבני נהרות חבש ותעלמה יוציא אור (איוב כח, יא)'; ופירשו: 'דברים המסותרים מבני אדם הוציאם ר' עקיבא לאורה<sup>35</sup>. כוונת ר' טרפון ושל הפירוש הוא בוודאי להלכותיו ולדרשותיו של ר' עקיבא שהיה 'דורש ומסכים להלכה' (תוס' ובחים פ"א ה"ח). אבל האמוראים ר' חונא ור' אחא אמרו כעקבות דברי ר' טרפון, שסעמי תורה שלא נגלו למשה נגלו לר' עקיבא וחבריו<sup>36</sup>.

האמוראים, שהתנגדו להתעסקות בסעמי מצוות וגילויים. לא יכלו להתעלם מן העובדה, שמצוות רבות סעמיהן כתובים בצדן בתורה גופה. ואמנם ר' יצחק, שאמר 'משה, לך אני מגלה סעמי פרה, אבל לאחרים חוקה', לא נמנע מלתלות את ההסבר להעלמתם של סעמי תורה בכישלון שנגרם על ידי גילויים של סעמים מפורשים. 'וא"ר יצחק: מפני מה לא נתגלו סעמי תורה? שהרי שתי מקראות נתגלו סעמן, ונכשל כהן גדול העולם. כתיב "לא ירכה לו נשים". אמר שלמה: אני ארכה ולא אסור. וכתיב: ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו. וכתיב "לא ירכה לו סוסים", ואמר שלמה: אני ארכה ולא אשיב. וכתיב: ותצא מרכבה ממצרים בשש וגו'<sup>37</sup>. ר' יצחק חולק לא רק על ר' שמעון, שדרש סעמיה דקרא, אלא גם על ר' יהודה (ר' לעיל, עמ' 328). ונראה שדבריו הקיצוניים נאמרו מתוך חשש, שהחיפושים אחרי סעמי מצוות עשויים לערער לא רק את קיומן של מצוות, שסעמיהן לא נתגלו, אלא דווקא של אלו שיימצאו להן סעמים. עצם השאלה לסעמו של דבר מייחסת במידה מסוימת חשיבות יתר לסעם מאשר לגוסו של דבר, וקיימת סכנה, שהסעם ייעשה לעיקר, והעניין לספל. דווקא כשעולה בידי המבקש למצוא סעם עמוק למצווה הנראית בעלת ערך מועט או בעלת אופי מוזר ומפוקפק, קיימת סכנה לכיסולו של מעשה המצווה ולהסתפקות בסעם עצמו. מתוך גישה דומה לזו של ר' יצחק היו בין אמוראי א"י, שהתנגדו כחריפות להנמקת מצוות הרחמים של הקב"ה. כתורה עצמה מפורש 'כי חנון אני' (שמות כב, כו) כסעם לדין המשכון, והתנא אבא שאול הגדיר את ההירמות לה:

34. ססחים קיט ע"א, ור' דק"ס, עמ' 379 הע' ה-ה, ובפירוש הרשב"ם שם.

35. אבוהר"ג נ"א פ"ו: ט"ב ס"ב.

36. ספיר"כ, מהר" מנרלברס, עמ' 72. אמנם ניתן נוסח דברי ר' אחא להתפרש, כמות שפירשו את דברי ר' טרפון, אבל דרשת ר' חונא והקשר הדברים מוכיחים, שהוכחו כמתייחסים לסעמי מצוות.

37. סנהדרין כא ע"ב. בשם הנ"א נמסר, שרצה לייחס דעה דומה לר' ישמעאל שאמר 'כמה גדולים דברי חכמים, שהיו אומרים: לא יקרא לאור הנר' (שבת פ"א מ"ג), ולא נתסרש במשנה הטעם, ואילו בברייתא (שבת יב ע"ב) נתסרש. ור' בהנהגות רצ"ה חז"ת לשבת שם, שהצביע על הירר שם דף ג ע"ב, שר' ישמעאל אמר 'גדולים הן דברי חכמים, שאמרו שמה יסכח וטה' ומלבד זה ר' ישמעאל משתמש בלשון זו גם בתוס' כלים כ"ב פ"א ה"ב-ה"ג, כפי שציץ ר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 11.



וחיקוי דרכיו כלשון 'מה הוא רחום וחנון. אך אחה רחום וחנון'. כרם האמורא ר' יומה כי ר' בון אמר 'לא עבדין טבאות. שהן עושין מדותיו של הקב"ה רחמים. אילין דמתרגמין "עמי בני ישראל": כמה דאנא רחמן בשמיא. כן תהוון רחמנין בארע; תורתא או רחילה יתה וית ברה לא תיכסון חרוייהון כיומא חד. לא עבדין טבאות. שהן עושין גזירותיו של הקב"ה רחמים'. דברים אלה. שאינם מקבלים את דברי אבא שאול בטעם לקיום מצוות. באים אחרי ניסיונותיהם של אמוראים לסרש את דברי המשנה: 'האומר "על קן ציפור יגיעו רחמין"'. 'ועל טוב יזכר שמך'. "מודים מודים". משתקין אותו'. בעוד שבנוסחאות 'מודים מודים'. 'ועל טוב יזכר שמך' ראו רמזים לאמונה בשתי רשויות. הרי היו דעותיהם חלוקות לגבי משמעות החשש שבאמירה 'על קן ציפור יגיעו רחמין'. וגם נוסחתה לא הייתה ברורה. היו ששנו 'עד קן ציפור וכו'. ועל פי נוסח זה פירש ר' יוסי בשם ר' מימון. שהפגם שבתפילה זו הוא. שהוא נותן קצבה למידותיו של הקב"ה 'עד קן ציפור יגיעו רחמין. ותו לא'. אבל גם את הנוסח הראשון פירש ר' פנחס בשם ר' סימון: 'כקורא תיגר על מידותיו של הקב"ה. על קן ציפור הגיעו רחמין. ועל אותו האיש לא הגיעו רחמין'. הפגם שבתפילה אינו אפוא. לדעת ר' סימון. בעשיית מידותיו של הקב"ה רחמים. אלא. להפך. בכך. שמידה זו לא הודגשה דייה. או שהוטל ספק כלשהו בפעולתה. כרם. מחוץ דברי המשנה עצמה נראה שבנוסחה זו כמו באחרות השתמשו מינים. ומכחינה זו כוודאי נראה שהוכא מאמרו-טרונייתו של ר' יוסי בר' בון נגד המתרגמים — להם שייך בעל התרגום

38. מכילתא דר"י, מ"ס דשריה ס"ג ע"ב 127 ובמקבילות שצוינו שם תע' 6, ור' גם סא"ר סכ"ו. עמ' 143, ור' א' מרמורשטיין, *The Imitation of God in the Haggadah*, בספרו *Studies in Jewish Theology*, 1950 עמ' 106 ואילך; Nachfolge, H. Kosmala; III, *Annual of the Swedish Theological Institute, und Nachahmung Gottes* (1964), עמ' 65 ואילך.

39. ירו' ברכות ס"ה ה"ב, ט ע"ג, שם מגלה ס"ד ה"י, עה ע"ג.

40. ברכות ס"ה מ"ג ומגילה ס"ד מ"י.

41. ר' ירו' שם וברכות לג ע"ב.

42. ר' י"ג אפסטיין, מבוא לנוסח המשנה עמ' 90.

43. לדעת אלבון, *Der Jud. Gottesdienst*, עמ' 57, נאמרו הנוסחאות 'על קן ציפור וכו' 'ועל טוב יזכר שמך' בסופה של ברכת ההודאה, ודעה זו קיבל גם 'מאן, HUCA כ"ב, עמ' 297, אבל אם כן, היה הסדר צריך להיות הסוף 'מודים מודים' בראש השורה. ונראה, שיש סימנים לכך, שנוסחאות אלו היו בברכת התפילה, שאמנם אחד מנוסחותיה הארץ-ישראליות הוא 'שמע ה' אלהינו את קול תפילותינו ועשה מהרה את בקשתנו, בא"י שומע תפלה', (מאן שם עמ' 306-307), אבל על דיה נמצא גם נוסחה 'שמע בקולנו ושמע תפילותינו ורחם עלינו ועשה מהרה בקשתנו, כי אל חנון ורחום אתה. בא"י שמע תפילה (ש: אסף, מסדר התפילה בא"י, ס' דינבורג, תש"ט, עמ' 118), ובעבודים סייסיים ובקיצורים של תפילת העמידה, שרווחו בא"י ושרדו בעויה, נשמרו גם נוסחאות בלתי מטהרות כגון 'ענו בהתחננו אליך ברחמך, בא"י ש' ת', ואף 'סור מרע ועשה טוב, ישמעך אל בעת תפלה תתעטף, בא"י שומע תפלה' ר' א' מרמורשטיין, *Mitteilun* MGWJ, gen zur Geschichte und Literatur aus der Geniza, כ' 69 (1925), עמ' 36

הירושלמי שלפנינו (ויקרא כב, כח) – שעושין גזירותיו של הקב"ה רחמים<sup>44</sup> על ידי שתולים את טעמה של מצוות אותו ואת בנו<sup>45</sup> בחינוך למידת הרחמים. בהבאת דברי ר"י בר' בון רצו להסביר, שגם האומר בתפילתו 'על קן צפור יניעו רחמיך' שיך לאותו סוג של מתרגמים. בי גם הם נותנים טעם דומה למצוות שילוח הקן. כבבל, שלא היו מצויים בה מתרגמים מן הסוג שהזכרנו, לא הקפידו על הוספות כנוסח התפילה. כך מסופר על רבה, בן דורו של ר"י בר' בון: 'ההוא דנחית קמיה דרבה ואמר: אתה חסת על קן צפור, אתה חוס ורחם עלינו; אתה חסת על אותו ואת בנו, אתה חוס ורחם עלינו. אמר רבה: כמה ידע האי מרבנן לרצוי. שבחיה למריה<sup>46</sup>. ואמנם גם בא"י היו אמוראים שנימקו את מצוות שילוח הקן ו'אותו ואת בנו' במידת הרחמים. בשם ר' לוי, שמצאנו אותו, שאמר רק על ארבעה דברים 'שיצר הרע משיב עליהן, ובכולהון כתוב בהם "חוקה"', מוסר ר' ברכיה את הדרשה: 'כת' "יודע צדיק נפש בהמתו" (משלי יב, י) "יודע צדיק" זה הקב"ה. שכת' בתורתו: לא תקח האם על הבנים (דברים כב, ו); "ורחמי רשעים אכזרי" (משלי, שם) זה סנחריב הרשע. שכת' בו: אם על בנים רוסשה (הושע י, יד). ד"א "יודע צדיק נפש בהמתו" זה הקב"ה. שכת' בתורתו: ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד; "ורחמי רשעים אכזרי" זה המן הרשע...<sup>47</sup> דרשתו של ר' לוי אינה רחוקה מתרגומם של 'אלין דמתרגמין'.

מעשה יציאת מצרים נזכר בתורה לא רק על יד מצוות, שנאמר בהן במפורש שהן זכר למאורע זה, אלא גם לצדן של מצוות כמו 'מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין צדק יהיה לכם. אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים' (ויקרא יט, לו). במדרשם של תנאים, בתורת כהנים, נחפרש הפסוק: 'על תנאי כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים. על תנאי שתקבלו עליכם מצות מידות; שכל המודה כמצות מידות מודה ביציאת מצרים. וכל הכופר במצות מידות כופר

ושם עמ' 39. דיוקא ב'שומע תפלה', שכבר רב אמר עליה 'אע"פ שאמרו שואל אדם צרכיו בשומע תפלה' (ברכות לא ע"א), היה מקום לחשוש לנוסחאות לא כשרות.

44. כ"ה בירר מנילה, ובחוראי הוא הנכח, ובשרייר עמ' 20: 'שהן עושין מידותיו של קב"ה רחמיך'. ונראה שהמלים 'שהן עושין מידותיו של הקב"ה רחמים' אינן אלא תוספת העורך, שבא לקשור בדרך זו בין מאמרו של ר"י בר' בון לבין מה שקדם, אבל עיקר שיעור מאמרו של ר"י בר' בון היה: 'לא עברין טבאות אילין דמתרגמין...'. כך הנוסח במעילה, ובברכות תוקן ל'ואילין דמתרגמין', ובבבלי ברכות לג ע"ב הובאו דברי ר"י בר' בון בנוסח 'מסני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזירות', ורש"י שם ד"ה 'מדותיו' סירש 'מצותיו'.

45. ברכות לג ע"ב בנוסח כ"י, ר' דק"ם עמ' 181-182; ור' מנילה שם, וכן גרס רב האי, אוצר הגאונים לברכות, סירוש, עמ' 46, ושם: ראב"א. שאלתו של אבי' זוהא משתקין אותו תנן' ושאר ללא תשובה, ובנמרא תירצו 'ורבה נמי לתרודי' לאבי' הוא רבעי'. הביטור 'חוס ורחם עלת' תואם את נוסח הבבלי של ברכת התפילה (ר' בסידור רס"ג עמ' יח) ומאשר את מה שאמרנו על מקומן של ההוספות: ר' לעיל הע' 43.

46. יקיר כו יא, עמ' תרמד, ובמקבילות שצוינו שם.

## המצוות

ביציאת מצרים<sup>47</sup>. בדומה לכך נדרשת הזכרת יציאת מצרים על יד איסור ריבית: 'על תניי שתקבלו את מצות רבית, שכל המודה כמצות רבית מודה כיציאת מצרים, וכל הכופר כמצות רבית כופר ביציאת מצרים'<sup>48</sup>. תנאי זה שביציאת מצרים ודאי שאין לצמצמו רק לעניין משקלות וריבית, ואמנם במקום שלישי נאמר: 'על תנאי שתקבלו עליכם עול מצוות, שכל המודה בעול מצוות מודה ביציאת מצרים...'<sup>49</sup>. ברם, נוסח כללי זה מבטל את הטעם להזכרת יציאת מצרים דווקא במצוות אלו ולא אצל אחרות. נראה, שמי שניסח את הנוסח הכללי: 'כל המודה בעול מצוות מודה ביציאת מצרים...'<sup>50</sup> על יד פרשת שרצים אינו הולך בשיטת מי שהסביר בדרך, דומה את הזכרת יציאת מצרים על יד מידות ומשקלות ועל יד איסור רבית. ההבדל מפורש בדרשות תנאים המסבירות את הזכרת יציאת מצרים כפרשת ציצית: 'וכי מה עניין יציאת מצרים לכאן, אלא שלא יאמר: הרי אני נותן צבעונים וקלא אילן והם דומים לתכלת, ומי מודיע עלי בגלוי? אני ה' אלהיכם', דעו מה עשיתי להם למצריים, שהיו מעשיהם בסתר ופרסמתים בגלוי'. כאן נימוק מיוחד להזכרת יציאת מצרים על יד ציצית, ויש בכך אזהרה למקיימים את המצווה שלא כדיוקה ומעמידים פנים כאלו קיימיה. אבל בהמשך לדרשה הנ"ל נאמר ד"א, למה מוזכרים יציאת מצרים על כל מצוה ומצוה? משל למה הדבר דומה? למלך שנשבה בן אוהבו, וכשפדאו לא פדאו לשום בן תורין אלא לשום עבד; שאם יגזור ולא יהיה מקבל עליו, יאמר לו: עבדי אתה. כיון שנכנס למדינה, אמר לו: נעול לי סנדליי וטול לסני כלים להוליך לבית המרחץ. התחיל הכן ההוא מנתק, הוציא עליו שטר ואמר לו: עבדי אתה. כך כשפדה הקב"ה את זרע אברהם אוהבו, לא סדאם לשום בנים, אלא לשום עבדים; כשיגזור ולא יהיו מקבלים עליהם, יאמר להם: עבדי אתם. כיון שיצאו למדבר, התחיל לגזור עליהם מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות תמורות, כגון שבת ועריות ציצית ותפילין. התחילו ישראל להיות מנתקים, אמר להם: עבדיי אתם. על מנת כן פדיתי אתכם, על מנת שאהיה גזור ואתם מקיימים<sup>51</sup>. כאן מבואר, שהתנאי שהותנה ביציאת מצרים היה

47. ספרא קדושים סי' ה', צא ע"ב.

48. שם בהר פרשה ה ה"ד, קס ע"ג; ור' שם אמור סרק ס ה"ו ליקרא כב, לח: 'על תניי הוצאתי אתכם מארץ מצרים, על תניי שתמסרו עצמכם לקדש את שמי'. ושם נמצא ההמשך 'שכל המודה וכו'', ור' בהר ס"ו ה"א 'כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, על תניי שלא ימכר ממכרת עבד', ושם סרק ס ה"ד לססוק דומה 'על תניי שלא ישתעבדו בהם'; וברור שלמרות הטעם הסורמלי הדומה, הרי דרשות אלו שזעזעו בחוכנו, והתנאים איתם קשורים בקיום מצוה. ח' אלבק, *Untersuchungen über die hal. Midraschim*, ברלין 1922, עמ' 15, עמד רק על הדמיון הסורמלי שבדרשות, ולא על ההבדלים המהותיים שבניהן.

49. שם שמי' סי' ב ה"ד, נז ע"ב.

50. ספרי שלח ס' קטו, עמ' 127-128, ובספרי וזמא, עמ' 190, כמו בספרא קדושים ובהר: 'על מנת כן הוצאתי אתכם... על מנת שתקבלו מצוות ציצית עליכם, שכל המודה במצוות ציצית וכו'.

## פרק שלושה-עשר

על קיום כל המצוות כגזרות. שעל ישראל לקיימם כעבדים, ואין הבדל למעשה בין מצוות שנזכרת על ידן יציאת מצרים במפורש או לא. הראשונות כאות ללמד על האחרונות<sup>51</sup>. ההודאה ביציאת מצרים פירושה קבלת עול מלכות שמים; הכפירה ביציאת מצרים פירושה סירוב לקבלת עול זה.

ההבדל בין תפיסה זו לבין הפירוש הראשון, שנימק את הזכרת יציאת מצרים על יד ציצית במשהו המיוחד למצווה זו, כולט וכדור. האמורא רבא, שמצאנוהו דוגל בתפיסה וולונטריסטית, של קבלה מרצון של עול מצוות, של קיום מצוות כתקנן במשמעות עיצובן מחדש, קיבל את הפירוש הראשון להזכרת יציאת מצרים בפרשת ציצית, אבל לא אמר די בכך, אלא העבירו והתאימו גם למצוות אחרות: 'אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים כריבית, יציאת מצרים גבי ציצית, יציאת מצרים במשקלות? אמר הקב"ה: אני הוא שהבחנוני במצרים בין סיפה של בכור לסיפה שאינה של בכור, אני הוא שעתידי ליפרע ממי שתולה מעותיו בבכרי ומלוה אותם לישראל כרבית, וממי שסומן משקלותיו במלח, וממי שתולה קלא אילן בבגדו, ואומר: תכלת היא'<sup>52</sup>. הזכרת יציאת מצרים על יד מצוות אלו אינה באה רק להזכיר שיצאו מעבדות פרעה, על מנת שיהיו עבדי ה' ויקבלו עליהם עול מצוות, אלא היא רומזת לדרך שמירתן של מצוות ולחובה לקיימן לאמיתן. דרשתו זו של רבא משתלבת בכל השקפתו על המצוות ותואמת את דעתו על העשיה לשם שמים (ר' לעיל עמ' 290). השפעת דעותיו ניכרת גם בהכרעותיו כהלכה. נדגים את דברינו בהלכה מהלכות ריבית: 'ת"ר: ישראל שלוה מעות מן הגכרי ברבית וקפן עליו במלוה, ונתגייר; אם קודם שנתגייר וקפן עליו במלוה, גובה את הקרן וגובה את הרבית; ואם לאחר שנתגייר וקפן עליו במלוה, גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית, וכן נכרי שלוה מעות מישראל ברבית וקפן עליו במלוה, ונתגייר, אם עד שלא נתגייר וקפן עליו במלוה, גובה את הקרן וגובה את הרבית; אם משנתגייר וקפן עליו במלוה, גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית. רבי יוסי אומר: נכרי שלוה מעות מישראל, בין כך ובין כך גובה את הקרן וגובה את הרבית. אמר רבא, אמר רב סחורא, אמר רב הונא: הלכה כרבי יוסי. אמר רבא: מאי טעמא דרבי יוסי? כדי שלא יאמרו: בשביל מעותיו נתגייר זה'<sup>53</sup>. לכאורה נראים דברי ר' יוסי כבאים לקפת את הגר, שכן אם זקף את המלוה לישראל אחרי שנתגייר, אין הוא גובה את הרבית, אכל להפך, אם הגר היה הלווה, גובה הישראל ממנו את הריבית; וגם הכרעתו של רב חגא ורב סחורא היא הלכתא בלא טעמא, והנה בא רבא וגילה את טעמם של דברי ר' יוסי

51. הדרשות שבספרי דברים ס"ו וס"ז צ ומכילתא דרשב"י, מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 146, 'אפילו אין לי עליך אלא שהוצאתיך מארץ מצרים כדאי'. מתכותיות לאותו רעיון, למרות השוני הפורמלי.

52. כ"מ סא ע"ב, ורבינא העביר בעקבותיו גם את ענין הזכרת יציאת מצרים ע"י איסור אכילת שרצים.

53. שם עב ע"א, בדם' רב חסדא, אבל כמו שהבאנו הוא בכל כה"י, ר' דק"ם שם, עמ' 201.

וסעמה של ההלכה: 'כדי שלא יאמרו: בשביל מעותי נתגיר זה' ויוציאו לעז.  
שלא היה הגיור לשמו.

עם כל ההבדלים שמצאנו בין התנאים והאמוראים כיהם לטעמי המצוות, הרי דעה אחת משותפת לכולם, והיא שהטעמים אינם תנאי לקיום מצוות. גם אלה שחיפשו לגלות טעמים אינם גורסים את הערך המוחלט של הטעם, אלא מחזיקים בערך המוחלט של המצווה ושל המעשה. ואח היא גם הנקודה העיקרית, שהם נבדלים בה מן היהודים ההלניסטיים, ולא דווקא מן הקיצוניים שבהם, שהלכו בדרך האליגוריוציה של המצוות. הרי גם פילון, שתבע קיום מצוות למעשה, החזיק כשיטתם העקרונית, שלפיה משט הכתוב הוא בכחינת גוף, והטעמים הנסתרים משולים לנשמה. אמנם הוא דורש לראווג לצורכי הגוף, כדי שיוכלו להגיע לנשמה, לנסתר. אבל רק המעמיק יכול להגיע לשלמות הנפש. אין לתאר, שהיה פילון יכול להשיב על השאלה בדבר טעמה של פרה אדומה או של כל מצווה אחרת: 'חוקה חקתי גורה גורתי וכו''. השוכה זו לא היה יכול לתת, שהרי אין הוא מכיר את עול המצוות, שכן השקפתו היא זו של תורת המוסר היוונית האוטונומית, ולפיכך הוא צריך למצוא טעמים מוסריים וחברתיים לכל מצווה ומצווה. ואם יעלה על דעתם של מגלי הטעמים, שאין צורך בקיום המצווה למעשה, הרי בפי פילון השוכה אחת: גם מי שהגיע להכרת האמת, צריך להקפיד על שמו הטוב, ולא יוכל להגיע לכך אלא אם אין הוא מולול בחוקים ובמנהגים המקובלים על הכלל. אין צריך לומר, באיזו מידה רחוקה הנמקה זו מדעת חז"ל. בעיניהם עצם קיומן של המצוות הוא העיקר והתכלית, ואם נעלם טעמה של המצווה הפרטית, הרי נשארו הטעמים של המערכת הכללית של המצוות, וכוחם יפה לגבי כל חלקי האומה: 'חביבים ישראל, שסבכם הכתוב במצות, חסילין בראשיהם ותפילין בורעותיהם, מזוהה בסתחיהם, ציצית בכנדיהם... כך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: בני, היו מצויינים במצות, כדי שתהיו רצויים

53. במדרשים מאוחרים מן הסוג שיצאו מבית מדרשו של ר' משה הדרשן מצרפים את שתי ההשקפות, וזו של 'נורה שאין להרהר אחריה' יחד עם הטעמים, ר' מדרש אגדה, מהד' בוכר ח"ב עמ' קב: 'חקה חקתי לך, נורה גורתי, ואין מי להרהר אחריה: ואעפ"י שהיא נורה, חשובה מצוה כשאר התורה'; וממשיך לפרש את הטעמים. ובמדרש הגדול לדברים, ר' מדרש חטאים מהד' הוסמן, עמ' 205: 'אין לך בתורה אפילו חיבה, ואין צריך לומר טיטוק, שאין לו כמה טעמים, שני: כי לא דבר רק הוא מכס, ואם רק הוא – מכס, לפי שלא התבוננתם בו ופלטתם בטעמו כהונן'. ואת היחס לטעמים מעין אלה ביטא ר' טוביה בר' אליעזר בלקח טוב לבמדבר קט ע"ב: 'חוקה חקק הקב"ה, ואין אתה יכול להרהר עליה, מסני מה זה ועל מה זה, אלא מדרשות תוכל לדרוש בה, כפי שהדעת מכילה'.

54. De Migr. Abr. 93, ור' י"מ טטמן, בחינת קיום המצוות, עמ' 58 ואילך, יצחק היינמן, Philons griech. u. jud. Bildung, עמ' 463 ואילך: טעמי המצוות, עמ' 25 ואילך.

55. ר' לעיל עמ' 285.

56. ר' De Migr. Abr. 86 ואילך, ויצחק היינמן, שם עמ' 465.

לִי. שְׁמִירַת הַמִּצְוֹת הוּא הַקֶּשֶׁר שֶׁבֵּין אֱלֹהִים לָאָדָם בְּיִשְׂרָאֵל. וְאִין הַבְּדֵל כִּין חֲכָמִים, יוֹדְעֵי טַעְמֵיהֶן שֶׁל הַמִּצְוֹת, לִבִּין פְּשׁוּטֵי הָעָם, וּבִין מִצְוֹת שֶׁנִּתְּגַלּוּ טַעְמֵיהֶן לִבִּין מִצְוֹת שֶׁנִּעְלְמוּ טַעְמֵיהֶן. דּוּקָא רַכָּא הוּא שְׁכַלל אֶת הַכֹּלל 'מִצְוֹת לֹא לִיהְנוּת נִיתְּנוּ', כְּלוּמַר לֹא נִיתְּנוּ לְיִשְׂרָאֵל לִהְיוֹת קִיּוּמָן לָהֶם הַנֶּאֱמָר, אֲלֵא לַעֲוֹל עַל צוּאָרֵיהֶם נִיתְּנוּ, כִּי 'שְׁמִירַתָן גִּזֵּרַת מֶלֶךְ הִיא עֲלֵיהֶם'.<sup>57</sup> גַּם כְּשֶׁחֲזוּ לְמַפְרָשִׁים כְּתוּבִים עַל דֶּרֶךְ הָאֱלִיגוּרִיָּה, הָרִי הֵם בָּאִים לְהַבְלִיט אֶת עֲרֵכָה שֶׁל הַמִּצְוֹת עֲצֻמָּה, וְלֹא אֶת טַעְמָהּ. נִדְגִים אֶת הַדְּבָר בְּדִרְשָׁה לִפְסוּק 'הֵנֶךְ יִפֹּה רַעִיתִי' (שֶׁה"ש א. טו.), שֶׁנִּתְּפַרֵּשׁ כְּדוֹר־שֵׁיחַ בֵּין הַקֶּבֶה לִבִּין כִּנְסַת יִשְׂרָאֵל: "הֵנֶךְ יִפֹּה רַעִיתִי הֵנֶךְ יִפֹּה". הֵנֶךְ יִפֹּה בַּמִּצְוֹת, הֵנֶךְ יִפֹּה בַּגְּמִילוּת חֲסָדִים, הֵנֶךְ יִפֹּה כַּמִּצְוֹת עֲשֵׂה, הֵנֶךְ יִפֹּה בַּמִּצְוֹת לֹא תַעֲשֵׂה, הֵנֶךְ יִפֹּה בַּמִּצְוֹת הַבֵּית בַּחֲלָה תְּרוּמוֹת וּמַעֲשָׂרוֹת, הֵנֶךְ יִפֹּה בַּמִּצְוֹת הַשְׂדֵּה בַּלֶּקֶט שֶׁכַּחַת וּפֹאֵה וּמַעֲשֵׂר עֲנִי וְהַהֲפָקָה, הֵנֶךְ יִפֹּה בְּכֹלָאִים...<sup>58</sup> הַמוֹטִיב שֶׁבְּדִרְשָׁה זֹאת הוּא זֶה שֶׁמִּצְאָנוּהוּ כָּבֵד בַּמֶּאֱמָרִי הַתְּנָאִים<sup>59</sup> עַל הַמִּצְוֹת הַמְּקִיפֹת אֶת הָאָדָם, וְדוּמָה לוֹ הַמוֹטִיב, שֶׁלֹּא הֵנִיחַ הַקֶּבֶה דְּבָר בְּעוֹלָם שֶׁלֹּא נִתֵּן בּוֹ מִצְוָה: 'זֶשׁ' 'אוֹר זָרוּעַ לְצַדִּיק וְלִישְׂרֵי לֵב שֶׁמַּחֲה' (תְּהִל' צו. יא); וְאוֹמֵר 'ה' חֲפֵץ לַמַּעַן צַדִּיק יִגְדִּיל תּוֹרָה וְיֵאֱדִיר' (יִשְׁעִי מִב. כא), זָרוּעַ הַקֶּבֶה אֶת הַתּוֹרָה וְאֶת הַמִּצְוֹת לְיִשְׂרָאֵל לְהַנְחִילָם חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא. לֹא הֵנִיחַ דְּבָר בְּעוֹלָם שֶׁלֹּא נִתֵּן בּוֹ מִצְוָה לְיִשְׂרָאֵל. יֵצֵא לְחָרוּשׁ, 'לֹא תַחֲרוּשׁ בְּשׁוּר וּבַחֲמוּר יַחֲדִיו'; לְזָרוּעַ, 'לֹא תוֹרַע כְּרֵמְךָ כְּלָאִים'; לְקִצּוֹר, 'כִּי תִקְצוֹר קִצִּירְךָ בַּשְּׂדֵּה [וְגו']'; לֵשׁ, 'רֹאשִׁית עֲרִיסוֹתֶיכֶם חֲלָה תִרְיָמוּ תְּרוּמָה'...<sup>60</sup> דְּרִשׁוֹת אֵלּוּ הֵן מַעֲיִן הֵימָנוּן עַל הַמִּצְוֹת. יֵתֵר עַל כֵּן, הַפִּירוּשִׁים הָאֱלִיגוּרִיִּים לִפְסוּקִים מְסוּיָמִים מְבִיאִים מַעֲיִן תּוֹסַפֹּת שֶׁל מִצְוֹת. 'דְּרִשׁ רַב אַחָא כִּרְ חֲנִינָא: מָאִי דְכָתִיב "אֵל הַהֲרִים לֹא אָכַל, וְעֵינָיו לֹא נִשְׂא אֶל גִּלּוּלֵי בֵית יִשְׂרָאֵל. וְאֵת אֲשֶׁת רַעְהוּ לֹא טָמָא. וְאֵל אֲשֶׁת נָדָה לֹא יִקְרַב' (יַחֲזוּ יח. ו?) "אֵל הַהֲרִים לֹא אָכַל", שֶׁלֹּא אָכַל בִּזְכוֹת אֲבוֹתָיו; "וְעֵינָיו לֹא נִשְׂא אֶל גִּלּוּלֵי בֵית יִשְׂרָאֵל", שֶׁלֹּא הֵלֵךְ בְּקוּמָה זְקוּפָה; "וְאֵת אֲשֶׁת רַעְהוּ לֹא טָמָא", שֶׁלֹּא יָרַד לְאוֹמְנוֹת חֲבִירוֹ; "וְאֵל אֲשֶׁת נָדָה לֹא יִקְרַב", שֶׁלֹּא נִהְנֶה מְקוּפָה שֶׁל צִדְקָה<sup>61</sup>. וְדָאִי, לֹא בָּא הַדְּרָשָׁן לְבַטֵּל אֶת פְּשׁוּטוֹ שֶׁל הַכְּתוּב, אֲלֵא מִחוּץ שֶׁהַנְּבִיא חֲזוֹר בְּמִלִּים אַחֲרוֹת עַל אִיסוּרִים הַמְּפֹרָשִׁים בַּתּוֹרָה, יֵצֵא לְגַלּוֹת כִּהֵן מוֹכֵן נֹסֵף וְהוֹסִיף אִיסוּרִים שֶׁלֹּא פֻּרְשׁוּ בַּתּוֹרָה<sup>62</sup>.

57. פְּסָרֵי דְּבָרִים ס"ו, לו', ע"מ' 67-68.

58. ר"ה כח ע"א ורש"י שם ד"ה לא; ור' גמ' חולין סט ע"א ד"ה ורבא; ואשר לדעת רב יהודה ב"ר יהושע, ר' בחידיש הרשב"א, מהד' ת"ו דימיטרוכסקי, נוארק תשכ"א, עמ' 152.

59. שהש"ר א, טו; ור' שם ד, א, ותחומא תצוה, אות ה.

60. ר' לעיל עמ' 296.

61. תחומא, מהד' בוכר, שלח אות כח. ור' דב-ר ו'ג' אמר רבי פנחס בר חמא לכל מקום שתלך המצוות מלוות אותך...

62. סנה' פא ע"א, ור' דק"ס עמ' 222.

63. הדרשן בא להשיב על השאלה 'מאי קמ"ל יחזקאל?'. ור' רש"י שם, ד"ה אל ההרים, ומה שהקשה במהרש"א.

## המצוות

אסנם מצוות לא ליהנות ניתנו. אבל גילוי טעמיהן ועצם קיום המצווה עשויים להעניק למקיים רגש של סימוך ושמחה. חז"ל יצרו את המושג 'שמחה של מצווה'. עדות לשמחה מעין זו מצויה עוד מימי הכית. כך אנו שונים בתוספתא (פאה ס"ג ה"ח): 'מעשה כחסיד אחד. ששכח עומר בתוך שדהו. ואמ' לבנו: צא והקריב עלי סר לעולה וסר לשלמים. אמ' לו: אבא. מה ראית לשמוח במצוה זו מכל מצות האסורות בתורה? אמ' לו: כל מצות שבתורה נחן לנו המקום לדעתנו. זו שלא לדעתנו. שאלו עשינו ברצון לסני המקום. לא באת מצוה זו לדינו... הלא דברים קל וחומר: מה אם מי שלא נתכוון לזכות וזכה. מעלין עליו כאילו זכה – המתכוין לזכות וזכה. על אחת כמה וכמה'. שמחתו של האיכר-החסיד הייתה. שוכה שתיעשה מצווה מבלי ידיעתו. ודבר זה אסשרי רק בשכחה. שהיא 'נעשית מאליה קניין העניים. והעניים זוכים בה לסני שנודע לבעה"ב ששכח. ומתקיימת כל המצוה בלי ידיעתו'. שכן אילו היה הדבר בכונה. שוב אין זו מצוות שכחה. אלא צדקה סתם'. ייתכן. שמעשה זה כבר היה 'ידוע לר' אלעזר בן עזריה. שאמר: 'מניין למאבד סלע מתוך ידו. ומצאה עני. והלך ונתפרנס בה. מעלה עליו הכתוב כאלו זכה ת"ל: לגר ליתום ולא למנה יהיה. למען יברכך ה'. והרי דברים ק"ו וכו'. הקל וחומר שבתוספתא ושכספרי הם דברי העורכים. וכמובן. דעתם היא. שהמתכוון לזכות וזכה. בוודאי יזכה לברכה. וראוי לו לשמוח בקיום המצוה.

שכחו של אדם הוא לקיים את המצוות מתוך שמחה. וכבר אמר רבי: 'להודיע שבחן של ישראל. שכשעמדו כולן על הר סיני לקבל התורה. השוו כולם לב אחד לקבל מלכות שמים בשמחה'. לססוק 'יעש משה כאשר צוה ה' אותו'. או 'כאשר צויתני' מוסיסים במדרשי ההלכה: 'הלך ועשה בשמחה'. 'ל'יעש אהרן ובניו' מוסיסים 'ששים ושמחים. כששומעים דברים לקבל מסי משה. בשומעים מסי הקב"ה...'.<sup>64</sup>

ייתום זה של שמחה בקיום מצוות ה' לראשונים סימן הוא להערכתה של שמחה זו בעיני התנאים-הדורשים עצמם. והדברים יוצאים מסורשים מסי אמוראים בא"י ובבבל. ר' יצחק בר מריון אמר: 'למדתך התורה דרך ארץ. שכשאדם עושה מצוה. יהא עושה אותה בלב שמח'. ר' אלעא אמר לו לעולא. שבעלותו לא"י ישאל בשלום רב ברונא אחיו 'במעמד כל החבורה. דאדם גדול הוא בתורה ושמח במצוות'. את הסתירה שבהלל שאמר 'ושבחתני אני את השמחה' (קהלת ח. טו)

64. ר' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים, עמ' 169–170.

65. ספרי כי תצא סוף ס' רסג, עמ' 300, והנפח שברות זוטא ב, טו, עמ' 51, שרמו לו ליברמן שם 'נעשה אותו היום סעודה גדולה ושמח' הוא עיבוד בהתחשבות בתנאים שלאחר החורבן.

66. מכילתא דר"י מס' דבחדש ס"ה, עמ' 219.

67. מסרי במדבר ס' קמא, עמ' 187, וס"ו, עמ' 322.

68. ססרא סוף צו, מג ע"ב.

69. ריק"ר לר, ח, עמ' תשצ.

70. ברכות ט ע"ב. ור' דק"ם שם, עמ' 38, ובברייתא שם לא ע"א 'אין עומדך להתסלל לא

וגם 'ולשמחה מה זה עושה' (שם ב. ב) תרצו 'ושכחתי אני את השמחה. זו שמחה של מצוה; ולשמחה מה זה עושה. זו שמחה שאינה של מצוה. ללמדך שאין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות ולא מתוך שחוק... אלא מתוך דבר שמחה'.<sup>71</sup> על התוספת שאדם מוסיף למצוות שהוא מצווה עליהן. נאמר בדרשה אלמונית לויקרא יב. ג: "וביום השמיני ימול בשר ערלתו". אין כתיב כאן שיוציא הוצאות. ראה כמה ישראל מחבכין את המצוות. כמה הן מוציאות הוצאות כדי לשומרן. אמר הקב"ה אתם מוסיפין במצוות אף אני אוסיף לכם שמחה שנאמר (ישעי' כט, יט) ויספו ענוים בה' שמחה".<sup>72</sup> מאידך, עצם העשייה בשמחה נחשבת לצדקה.<sup>73</sup>

אבל לא נעלם מחכמים. שלא כל אדם זוכה לשמחה כשעת קיום מצוות. ולא כל אחד יכול לקיים תמיד את המצוות מתוך שמחה. וכך 'אמר רבי שמואל בר נחמני: רבי יונתן רמי כתיב "פקודי ה' ישרים משמחי לב" (תהל' ים, ט) וכתיב "אמרת ה' צרופה" (שם יח, לא). והוא משיב: 'זכה – משמחתו. לא זכה – צורפתו'.<sup>74</sup>

כל עניינה של שמחה של מצווה קשור בקיום מצוות לשמן. כלומר קיום מצוות לא כדי שיזכה על ידי כך לכבוד, מעמד והכרה. אלא משום שנצטווה עליהן וכביטוי לאהבת ה'. לפסוק 'לאהבה את ה' אלהיכם' (דברים יא, כב) דורשים בספרי: "לאהבה". שמא תאמר. הריני למד תורה בשביל שאיקרא רבי, בשביל שאשב כישיבה. בשביל שאאריך ימים לעולם הבא? תלמוד לומר: "לאהבה". למוד מכל מקום, וסוף הכבוד לבוא.<sup>75</sup> ו'ר' אלעזר ברכי צדוק אומר: עשה דברים לשם פעולתם. דבר בהם לשמם".<sup>76</sup> כלומר, עשה דברים לשם קיומם. מדובר כאן על לימוד תורה. כי גם הסטק עוסק בלימוד תורה. אבל אותו דבר שייך גם לקיום המצוות עצמן. אם אדם חושב על שכר המצווה. בשעה שהוא מקיימה, אין זה נחשב כקיום המצווה לשמה. ובוודאי שאין הוא שמח על עצם המצווה. אלא על השכר הכרוך בה. והיו תנאים שמצאו רמזים בטבע עצמו לקיום מצוות לשמן. כך אמר ר' דוסתאי בר' ינאי: 'מפני מה לא ברא המקום חמים בירושלים בחמי

מתוך עצבות וכו', אלא מתוך שמחה של מצוה. אבל ר' דקס, שם עמ' 160. ושם הע' ר שבכ"י מ' – הדרסה 'אלא מתוך דבר שמחה'. בב"נ: 'מתוך שמחה של תורה; ובכ"י מ' – 'מתוך שמחה של הלכה'; ובתוספתא שם פיג' הל' כא – 'מתוך דברים של חכמה'; ור' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים, עמ' 47.

71. שבת ל ע"ב, ובדרס' נר' 'של מצוה', אבל ליתא לא בכה"ז ולא בדפ' ישנים, ר' דקס, שם עמ' 57 הע' ד, ור' ססחים קז ע"א, ודקס, שם עמ' 366 הע' ש.

72. תנחומא תוריע אות ה, מהד' בוכר אות ו, והנוסח בסנים עסי' כ"י רומי, ר' שם אות לנ.

73. סדר אליהו רבה, פכ"ו, עמ' 144.

74. יומא עב ע"ב, ור' רשי' שם 'צורפתו ביסורין', ור' במהרש"א שם.

75. ספרי דברים ס"ח, עמ' 113, ושם בס"י מא, עמ' 87: 'בשביל שאקבל שכר לעולם הבא' ועוד שינויים, ר' בשינ ובהע' שם, ור' גדרים סב ע"א.

76. שם שם, עמ' 114.



## המצוות

טבריה? כדי שלא יאמר אדם לחבירו: נלך ונעלה לירושלים, הא אם אין אנו עולים אלא בשביל רחיצה אחת, דיינו; ונמצאת עליה שלא לשמה".

כפי שכבר ציינו בעניין אחר, ידעו חכמים, שלא כל אדם מסוגל להגיע לדרגה זו של לימוד תורה לשמה וקיום מצוות לשמן, ודעתם הייתה 'שהכל שווים בתורה', (ספרי דברים פ' מח) והיא לא ניתנה לזקנים ולנביאים בלבד, אלא לכל קהל ישראל. אמנם נמסר בשם ר' יוחנן: 'מאי דכתיב "כי ישרים דרכי ה', וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם" (הושע יד. י)? משל לשני כני אדם שצלו את פסחיהן, אחד אכלו לשום מצוה, ואחר אכלו לשום אכילה נסה, זה שאכלו לשום מצוה "וצדיקים ילכו בם", וזה שאכלו לשום אכילה נסה "ופושעים יכשלו בם" (נזיר כג ע"א). ר' יוחנן מבחין בין אוכלי הפסח מחמת תאוה לבין האוכלים לשם מצווה, על הראשונים הוא קורא 'ופושעים יכשלו בם', ועל האחרונים 'וצדיקים ילכו בם', אבל ריש לקיש חלק עליו והשיב לו: 'האי "רשע" קרית ליה? נהי דלא קא עכיד מצוה מן המוכחר, פסח מיהא קא עביד!'. כלומר, המצווה נתקיימה, גם אם הכוונה פסולה, כדעתו של ר' ייש לקיש סבור גם ר' אלעזר. לתורה לשמה הוא קורא 'תורה של חסד', ולתורה שאינה לשמה 'תורה שאינה של חסד' (סוכה מט סע"ב), ואף שהוא כעל המאמר 'במצותו חסץ מאד (תהל' קיב, א) "במצותו", ולא כשכר מצוה' (ע"ז יט ע"א), מאמר שגור בסיו של רבא ('מרגלא בפומיה') היה: 'תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, שלא היא אדם קורא הרבה ושונה הרבה, ובוטט באביו ובאמו וברכו או במי שגדול ממנו בחכמה ובמניין, שנ': ראשית חכמה יראת ה', שכל טוב לכל עושיהם (תהל' קיא, י), "לכל לומדיהם" לא נאמר, אלא "לכל עושיהם", לעושים לשמה, ולא לעושים שלא לשמה, וכל העושים שלא לשמה נוח להם שלא נבראו'. מאמר קיצוני זה אינו מכוון נגד העושים שלא לשמה, אלא נגד הלומדים תורה שלא על מנת לשמור ולעשות, אלה שעושים את התורה קרדום לחפור או כעטרה להתגדל, כדברי ר' צדוק והלל<sup>77</sup>, ואמנם נגד תלמידי חכמים הלומדים תורה שלא לשמה נקט רבא לשון חריפה, אחרי מאמרו של ר' שמואל בר נחמני אר' יונתן 'אוי להם לשונאיהן של תלמידי חכמים, שעוסקין בתורה, ואין בהן יראת שמים' והכרזתו של ר' ינאי 'חבל על דלית ליה דרחא, ותרעא לדרתיה עביד' מובאים בגמרא דברי רבא ש'אמר להו... לרבנן: במטותא מיגייכו, לא תירתון תרתי גיהנם'.<sup>78</sup> ולכן נראה, כדברי רש"י, שרק על לומדי תורה שלא לשמה אמר רבא 'נוח להם

77. ספרי בהעלותך פ' סט, עמ' 90. ושם ר' דוסתאי בר' יוסי, אבל ר' בשי' וספחים ח ע"ב, ושם מאמר דומה בשם ר' יצחק.

78. ר' לעיל עמ' 306 ועמ' 240.

79. ברכות יז ע"א, ור' דק"ס שם, ור' ברשי, ד"ה העושה, ובתוס' שם, ד"ה העושה, ובמקומות שצינו על הגיליון, ור' לעיל עמ' 225 הע' 40.

80. אבות סד מ"א.

81. יומא עב ע"ב, ור' רש"י שם, ד"ה תרתי, ור' להלן עמ' 368.

## פרק שלושה-עשר

שלא נבראו. ונקם בלשונו של ר' חייא. שאף הוא שנה 'שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא'. לעומת זאת נקט רבא עמדה נוחה יותר לגבי קיום מצוות שלא לשמן. את הסתירה שבין הפסוקים 'כי גדול עד שמים חסדך ועד שחקים אמתך' (תהי' נו. יא) לבין הפסוק 'כי גדול מעל השמים חסדך' (שם קח. ה) שם כחוב 'שמים' תירץ רבא: 'כאן כשעושין לשמה. כאן כשעושין שלא לשמה'. עורך התלמוד קבע. שרבא סבור כרב יהודה אמ' רב. 'דאמר רב יהודה אמ' רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות. אע"פ שלא לשמה. שמתוך שלא לשמה בא לשמה'. בדם. כפי שראינו. סבור הוא כמותו רק בעניין מצוות. אבל לעניין תורה – הרי דעתו הייתה כדעת ר' חייא ור' יוחנן. על כל פנים גם על העושים שלא לשמה קרא רבא את הפסוק 'כי גדול עד שמים חסדך'. ולא ש'נח להם שלא נבראו'. ונראה שבעניין קיום מצוות קיבל את טעמו של רב: 'שמתוך שלא לשמה בא לשמה'.

היחס למצווה שלא לשמה לא היה בעיה עיונית בלבד. אלא נודעו לה גם תוצאות הלכה למעשה. שכן נתעוררה השאלה על אדם שעשה מצווה ללא כוונה לצאת ידי חובתו. אם יצא ידי חובתו או לא. אמנם הבעיה העקרונית. אם מצוות צריכות כוונה או לאו. מוסיפה רק כסוגיות של התלמוד הבבלי. רבא. הסוכר שהתקע לשיר יצא. מייצג את הדעה הברורה. שמצוות אינן צריכות כוונה. אבל האמוראים ועורכי התלמוד יכלו להסתמך גם על משניות וברייתות. שהדברים אף שאינם מפורשים. מכל מקום הם רמזים. אלא שלא תמיד ניתן להכריע. אם התכוון התנא לכלל או לפרט. בבבלי מובאת ברייתא בעניין תקיעת שופר: 'שומע שומע לעצמו. ומשמיע משמיע לפי דרכו. א"ר יוסי: בדר"א בשליח ציבור. אבל ביחיד לא יצא. עד שיתכוין שומע ומשמיע'. מכאן הסיקו. שר' יוסי סבור. שמצוות צריכות כוונה. אלא שמתעוררת השאלה. אם יש באמת מקום להסקת מסקנה כזו. כי שמא לא אמר ר' יוסי מה שאמר אלא בעניין שופר. שעצם המצווה אינה אלא בשמיעה. ואמנם בברייתא אחרת 'תני: ישראל מל את הכותי. והכותי אינו מל את ישראל. מסני שהוא מהול לשום הר גריזים – דברי רבי יודה. אמר לו ר' יוסה: וכי איכן מצינו בתורה. שהמילה צריכה כוונה. אלא יהא מל והולך לשם הר גריזים. עד שתצא נששו'. גם לא תמיד טעמו של התנא ברור.

82. בספרא בחקותי פ"א ה"ה, קי ע"ג, נשנה בסתם, אבל כר"ר לה ו, עמ' חתכו, כ'חני ר' חיה, ובהמשך שם דברי ר' יוחנן 'הלמד שלא לעשות נוח לו כאלו נהפכה שליתו על פניו, ולא יצא לעולם'. ור' יר' ברכות פ"א ה"ב, ג ע"ב; ושבת פ"א ה"ב, ג ע"ב. ור' לעיל עמ' 225.

83. ספ"ג נ ע"ב. המליץ 'שמתוך שלא לשמה' אינן בכ"מ'. בעל דק"ם לא ציין זאת. ובצורה חסרה כזאת נמצא בכ"י זה בסוטה כב ע"ב, וכן בסוטה מו ע"א; אבל כנויר כנ ע"ב בא בכ"י טעמים בצורה הרגילה כמו בדפוסים.

84. ר"ה כח ע"א, ור' חולק לא ע"ב, ור' ברמב"ם, הל' שופר פ"ב ה"ד ובמ"מ ובלח"מ שם.

85. ר"ה כס ע"א ור' בחירוש הרשב"א שם, מהד' דימיטריובסקי, עמ' 159.

86. יר' יבמות פ"ה ה"א, ח סע"ד, ובבבלי ע"ו כו ע"א הנסח בדברי ר' יוסי הוא 'וכי היכן מצינו בתורה מילה לשמה' לפי נוסח כ"י הספרדי, מהד' אברמסקי, ור' שם עמ'

## המצוות

ויש שניתן למצוא לדבריו טעם אחר, שאינו קשור בעניין כוונה. בבבלי (ספחים ק"ד ע"ב) רצו להסיק מברייתא, שר' יוסי מכור ש'מצוות צריכות כוונה', ודחו אחר כך ואמרו: 'דילמ' קסבר ר' יוסי, מצות אין צריכות כוונה'". לרוב גם נוסח הדברים אינו חד-משמעי ויש שאמורא, שמיחסת לו בבבלי הדעה שמצוות צריכות כוונה, גמצאים דבריו בירושלמי בנוסח שאינו מאשר מסקנה זו. ברם גם התכמים שמבכו, שמצוות אין צריכות כוונה, הוציאו מכלל זה את התפילה, שהיא 'עבודה שבלב'". לא רק חסידים הראשונים היו שהיה שעה אחת קודם תפילתם 'כדי שיכוונו את לבם למקום' (ברכות ס"ה מ"א). אלא גם האומנין אסור להם להתפלל 'בראש האילן או בראש הנדבך' (שם ס"ב מ"ד). והכתף לא יתפלל עד שיפרוק משאו". ש'המתפלל צריך שיכון את לבו". וברור, שיש להבחין בין כוונה של תפילה לבין כוונה שבמצוות, שכן 'כוונה' אין פירושה כאן לצאת ידי חובת מצוות תפילה, אלא כוונה בלב לעניינה ולתוכנה של התפילה. מתוך הבחנה זו ניתן לעמוד על חילוקי הדעות בדבר כוונה בשעת קריאת שמע. בשם ר' עקיבא ובשם ר' יהודה נמסר, שאם כיוון לבו בפרק הראשון יצא, לדעת ר' אליעזר ובר קפרא רק שלושת הסוסקים הראשונים של הפרק הראשון צריכים כוונה. ולדעתם של ר' מאיר ור' יהודה הנשיא רק הסוסק הראשון צריך כוונה הלב. והדברים עוד היו שנויים במחלוקת בימי האמוראים, ור' מנא, אחד האחרונים שבאמוראי א"י, אמר: 'ואסילו תימר ק"ש אינה צריכה כוונה, תפילה צריכה כוונה'. והיו אמוראים, שהחמירו גם לבני מצוות אחרות, שיש בהן משום שמיעה. במשנה (מגילה ס"ב מ"ב) שנינו, שאם נתנמנם בשעת קריאת המגילה, יצא; אבל בירושלמי מסופר: 'מנשה הוה יתיב קומי ר' זעורה ואינמנם. אמר ליה: חזור לך דלא כוונתי'. וכך נהג ר' זירא גם בתקיעת שופר: 'אמר ליה ר' זירא לשמעיה: איכוון ותקע ליי'.

- 171; ובתוספתא ע"ז ס"ג ה"ג, עמ' 464: 'היכן מציתו מילה בתורה שאינה לשום ברי'.
87. ור' גם עירובין צה ע"ב.
88. ר' ספחים שם 'אמר ר' יל: ואת אומרת, מצות צריכות כוונה', וכבר העיר בעל 'יפה עינים' שם, שלפי דברי ר"ש בן לקיש בירר ספחים ס"ה ה"ג, לו ר"ע'ד 'אם לא סבל טעם ראשונה, צריך לסבל טעם שנייה' לא משמע כן.
89. ר' תענית ב ע"א וספרי דברים ס"ה מא.
90. תוספתא ברכות ס"ב ה"ז, עמ' 4; ור' ירר ס"ב ה"ה, ה ע"א.
91. תוספתא שם ס"ג ה"ז, עמ' 6.
92. שם שם ס"ב ה"ב, עמ' 3; ירר שם ס"א, ד ע"א-ע"ב; ובבלי שם י"ג ע"א-ע"ב. והמשנה שם ס"ב מ"א - 'אם כיון לבך פירושה לצאת ידי חובה. ור' בס' הראיה, פקדת הדרם, עמ' יט; ור' ל' נמצא בירושלמי, פירושים וחידושים בירושלמי, ח"א, עמ' 229; ש' ליברמן, תוספתא כששטות, ורע"ט, עמ' 15.
93. ירר ברכות ס"ב ה"ה, ה ע"א; ור' שם ס"א ה"ה, ג ע"ב; ור' ל' נמצא בירושלמי, שם עמ' 357.
94. שם ס"ב ה"ב, ע"א; והמפרשים התקשו ביישוב הפתירה שבין דבריו לדברי המשנה, ר' במראה הסוסים ובשירי קרבן שם.
95. ר"ה כח ט"ב - כט ע"א; ור' ברי"ף שם ס"ה תתקמו ובחידושי הרשב"א לראש השנה.

## פרק שלושה-עשר

הבעיה שעמדו חכמים בפניה ידועה ככל דת וככל תורת מוסר. כלום יש טעם להתנהגותו של אדם. לשמירת חוקי המוסר והדת. כמעשים קבועים ועומדים. מבלי שישווה להם משמעות פנימית. יש אנשים האומרים: זו 'מצוות אנשים מלומדה'; ומעשים, שהם חיצוניים בלבד ואינם מלווים הרגשה פנימית. דבקות פנימית. יש בהם רק קלקלה, ומוטב לוותר עליהם. מצד אחר יודעים. שלא כל בני האדם מסוגלים להיות תמיד באותו מתח גבוה של התנהגות מכוונת ומודעת לשמה. דתות וכיתות בעלות אידיאלים ותביעות חמורים – שהתחילו מתוך כוונה ברורה לשמור על תודעת האידיאלים בחיי יום יום, ושלא גרסו את קיום המעשים. אם חסרה להם האמונה הפנימית – חלה בהן לא רק התסרקות המחת. אלא על הרוכ גם פריקת עול. לאור ניסיונות כאלה מתעוררת השאלה, אם אין בעצם התביעה המוחלטת – הגורסת שאם אין יכולת לקיים דברים לשמם. מוטב שלא לקיימם כלל – משום סיתי ומעין הזמנה מראש למבקשים שטר שחרור מעול המצוות? נראה, ששיקולים מעין אלה עמדו בפני חכמים. ועל סיהם ניתן לפרש את מאמרו של אחד האמוראים המאוחרים. רב נחמן בר יצחק, החריף בניסוחו: 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה' (נזיר כג ע"ב). וכבר תמהו עליו בתלמוד, ופירשו: 'אלא אימא: כמצוה שלא לשמה'; כלומר, שעברה לשמה אינה גדולה ממצוה שלא לשמה. אלא שווה לה. ומתוך הקשר דברי הגמרא סירשו 'עבירה לשמה' כעברה שכאה לשם מצוה<sup>96</sup>. אם כן מצווה שהיא תוצאה של עברה מעין מצווה הכאה בעברה לשמה היא<sup>97</sup>. ופלא שזו נקראת 'עבירה לשמה'! לפיכך נראה, שההוראה המקורית של 'עברה לשמה' היא לשם עברה. כשם ש'מצווה לשמה' הכוונה לשם מצווה. וודאי שאין רב נחמן בר יצחק מדבר בשבחה של עברה, אלא בגנותה של מצווה שלא לשמה. וכשם שרבא ניסח את המאמר כהריסות, ואמר 'נוח להם שלא נבראו' כך מנסח רב נחמן בר יצחק את דבריו בדרך זו. מי שעושה מצווה שלא לשמה. טוב ממנו מי שעושה עברה לשמה. כלומר, המאמר בא להבליט את הערך לדרך שבה נעשים המעשים, שהכוונה וההתמסרות עדיפות על העשייה עצמה. זו דעת יחיד, ולא כן סברו רב, ריש לקיש, ר' אלעזר ורבא. הערך של קיום מצוות לשמן לא פחת בעיניהם, אלא הקושי שבדבר. שכבר בא על ביטוי בדברי התנא ר' נחמיה 'כל המקבל עליו מצוה אחת באמנה כדאי הוא שתשרה עליו רוח הקדש'<sup>98</sup>, הביא אותם לכלל

עמ' 158. ור' בראביה ח"ב ס"ה תקל"ג עמ' 214 שהביא בסם הירושלמי, 'חיה עובר אחורי בית הכנסת וכו' הדא אמרי מצות צריכות כתה', ור' שם בהערת א. אסטיביצר, שציין לראשונים אחרים המביאים ירושלמי זה שאינו לסנינו, ור' ש. ליברמן תוספתא כפשוטה לר"ה, עמ' 1045.

96. ר' רשי" שם ור' באורח משור' שם.

97. ר' לעיל עמ' 300. ולא נלמד ממעשה תמר אלא ממעשה יעל.

98. מכילתא דר"י מם' דריה ס"ז, עמ' 114, ור' ש"ו שכטר, Some Aspect of Rabbinic Theology עמ' 164–165.

## המצוות

הכרה. שדרך שמירתן ועשייתן של מצוות רכות עשוי אדם להגיע לכך שיקיים לפחות את מקצתן לשמן. באמונה ובשלמות<sup>99</sup>. אין לו לאדם לדחות קיומה של מצווה. עד שיגיע לכלל עשייתה בשלמות. כדברי התנא ר' יאשיה: 'כדרך שאין מחמיצין את המצה. כך אין מחמיצין את המצוה. אלא אם באה מצוה לדרך. עשה אותה מיד'.<sup>1</sup> הטעם מסורש בדרשת אמוראים לפסוק 'כל אשר תמצא ירך לעשות בכחך עשה (קהלת ט. י.)'. כל מה שאתה יכול לעשות מצווה עד שכחך עליך עשה. למה? משאדם בטל מן העולם בטלה מחשבתו. כל מה שאתה יכול לחטוף מצוה. חטוף. עד שאתה בחיים<sup>2</sup>. שמירת מצווה גוררת אחריה אהבת מצוות ו'האזהב מצות אינו שבע מצות'<sup>3</sup>.

99. ר' ס"ה הרמב"ם למשנה אבות ס"ג מט"ו, מהד' י' קאסר, עמ' רמז, שס"א את דברי ר' חנניה בן עקשיא על ריבוי המצוות 'כי מחמת דיבורי המצוות אי אפשר שלא יעשה האדם אחת בכל ימי חייו בשלימות...'.<sup>1</sup>

1. מכילתא דר"י מס' דפסחא ס"ט, עמ' נב, ור' מנילהו ע"ב, ורש"י שם, ד"ה אין מעבירין.

2. דברים רבה; מהד' ש' ליברמן, עמ' 58.

3. יק"ר כב. ב, עמ' תצט, וכדברי הג"ל בשם ר' יצחק.

## פרק ארבעה עשר

### קבלת עול מלכות שמים

אהבה ויראה

תכליתן של תורה ומצוות היא קבלת עול מלכות שמים. שכיסוייה הם יראת ה' ואהבתו. כרם גם בפרשם את סדר הדיברות בהר סיני וכן את סדר הפרשיות שבקריאת שמע קבעו התנאים, שהמכוון והרצוי בדרכו של אדם בישראל הוא, שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה, ואחר כך יקבל עליו עול מצוות. "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" למה נאמר? לפי שנאמר "אנכי ה' אלהיך". משל למלך כשר ודם שנכנס למדינה. אמרו לו עבדיו: גזור עליהם גזרות. אמר להם: לאו, כשיקבלו את מלכותי, אגזור עליהם גזרות; שאם מלכותי לא יקבלו, גזרותי לא יקבלו...". ועל השאלה "למה קדמה "שמע" ל"והיה אם שמוע"? השיב ר' יהושע בן קרחה: "כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה, ואחר כך יקבל עליו עול מצוות" (ברכות ס"ב מ"ב). קבלת עול מלכות שמים פירושה הכרה באל אחד ויחיד והשמעת עדות, שאין אלה אחר. כך הגדירו במדרשם של תנאים את פרשת שמע כפרשה שיש בה קיבול מלכות שמים ומיעט בה עבודה זרה<sup>1</sup>, וכיתר אריכות בדרשת האמוראים על דברי המשורר ביהללים (עג. בה) 'מי לי בשמים. ועמך לא חפצתי בארץ' – 'אמרו ישראל לפני הקב"ה: רבון העולמים, מי לי בשמים? אין אנו מכירין אלה אחר אלא לאלה שבשמים. "ועמך", אין אנו משתתפין עמך אלה בארץ. אלא מייחדין אותך ואומרים: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד". קבלת עול מלכות שמים באמירת הכתוב "שמע ישראל" באה על כיסויה כמענה שלאחריה "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", כדרך שענו

1. מכילתא דר"י, מס' דבחדש פ"ו, עמ' 222.

2. ספרי במדבר פ"י קטו, עמ' 128. ור' תנחומא בלק יד' חוטפין קריאת שמע וממליכים להקב"ה. ור' תוס' מנחות לב ע"ב ד"ה הא... במזוזה קאמר שהיא אמיתה של תורה שיש בה מלכות שמים.

3. דב"ר, מהד' ש' ליברמן, עמ' 66; ור' דב"ר פ"ב או"ח לב ד' לעיל, עמ' 18.

במקדש אחרי הברכות, ואחרי הזכרת השם מפי הכהן הגדול ביום הכיפורים. ודאי שתחילתו של מענה זה אף הוא בקריאת שמע שבמקדש, אלא שהוא משט גם לגבולין. ברם משנעשתה קריאת שמע לחובת היחיד, היו שביטלו לגמרי את אמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', מסני שחששו להפסיק בין פסוקים שבתורה שלא לצורך, אלא שהרוב המשיכו באמירת המענה בלחש. כך יוצא מן המסורת שבס' ר' אבהו: 'באושא התקינו שיהיו אומרים אותו בקול מסני תרעומת המינין'. תקנה זו באה מתוך חשש, שהאמירה בלחש עשויה להקל על אנשים כעלי נטיות למינות נוצרית להוסיף דברים שהם מעיקרי אמונתם. יש לראות אסרא בתקנת אושא זו מעין המשך לתקנת 'ברכת המינים' בתפילה, שהייתה מגמתה להרחיק חשודים במינות<sup>10</sup>, כשם שביטלו את אמירת עשרת הדיברות בכל

4. ר' תום' תענית ס"א ה"ג, עמ' 228, מהר" לייברמן עמ' 327; ירר שם ס"ב ה"א, סה ע"ד; בבלי שם סז ע"ב; ור' ש' לייברמן, תוס' כפשוטה מועד, עמ' 1074; ור' יוסף היימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 80 ואילך.

5. יצמא ס"ג מ"ח, ס"ד מ"ב.

6. ר' לעיל, עמ' 15, ור' ישראל לר, MGWJ, כרך לה, עמ' 120, שבמקדש שימש מענה זה, משום שנהגו לבטא את השם גם בתפילות.

7. העדות של אנשי יריחו שהיו כורכין את שמע, ולא מיחו בידם, פסחים ס"ד מ"ה, התפרשה ע"י ר' יהודה, 'שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', תוספתא פסחים ס"ב (ג) ה"ם, עמ' 180, ובמהר" לייברמן עמ' 157 ובמקבילות; ור' ש' לייברמן, תוס' כפשוטה שט, עמ' 542. ר' מאיר חולק על ר' יהודה כסירוש המלה 'כורכין', ולכן קשה למצוא במשנה עדות ברורה, שעור בזמן הבית נהג, כמו אנשי יריחו, שלא לומר את המענה בגבולין. מדברי ר' מאיר אינו משתמע, שאנשי יריחו אמרו בשכמליו. על כל פנים נראה, שר' יהודה עצמו, שהיה בעל מסורות עשירות, ידע את המנהג שלא לומר בשכמליו.

8. על ההשערות השונות שנאמרו בדבר מקורו של המענה ועל המחאות הסוליסיות או הרתיות שהוא בא לבטא, ר' א' אסטוביצר, בשכמליו, *Geschichte einer liturgischen Formel*, MGWJ, 1929, עמ' 93-118, ושיטתו של אסטוביצר עצמו על הכיוון האנטי-חשמונאי שבנטח התפילה אין לה על מה שתפסוך יתר מאשר המחאה האנטי-הורדית-רומית, שיהם לה ביכלר, *Priester und Cultus*, עמ' 127 ואילך; ולסניו ר-מ איש שלום ב'מאיר עין' על פסרי דברים עב ע"ב, הע' ח. בעיקרם של הדברים צודק ח' אלבק, השלמות לסדר ורעים, עמ' 328, אלא שאין השינוי קשור ב'הפסקה לפרום על השמע'. ולפירושו של 'פורם על השמע' או 'פורם את השמע' ר' ש' לייברמן, תוס' כפשוטה מועד, עמ' 1206 ואילך.

9. פסחים נ ע"א לפי הנוסח שבשני כתבי-יד תימניים, שנמסר לי מידי ידידי פדום' איש רחנטל, המשער שבכ"י אחרים נשמט 'באושא' מחמת הדמיון עם 'בחשאי', וכך היה הנוסח לפני רבנו חננאל, כפי שיוצא מפירושו שם. אסטוביצר במאמרו הנ"ל, עמ' 115, שלא ידע את גרסת כתב-היד, טען, שלא היתה גרסה כזאת לפני ר"ח, ולפי זה הוא מאחר את זמנה של התקנה ורואה בה מחאה נגד תורת השילוש. ר' שם, עמ' 117.

10. הדוקסולוגיות הנוצריות צירפו לנטחאות היהודיות את שמו של ישו, ר' אל הרומיים סז, כו; אל האססיים נ, כא ובאגירת יהודה כה. דוגמאות מסדרי התפילה הנצריים המאוחרים ר' אצל *Das Gebet*, F. Heiler, מהר" ד, עמ' 463; *Stil*, A. Spanier.

יום, שהייתה נהוגה במקדש, 'מסני טענת המינין, שלא יהו אומרים: אלו לבדם ניתנו לו למשה בסיני'. כך קיימו את אמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בקול מסני טעם דומה. גם הביטול וגם הקיום באו כדי שלא לתת אחיזה במנהגי ישראל לדעותיהם של מינים וכדי למנוע את השפעתם. אבל בעוד שניסיונות לחדש את אמירת עשרת הדיברות ידועים לנו רק במקומות, שלא היו מינים מצויים בהם<sup>11</sup>, הרי לא חששו לתקנת אושא ואמרו 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בלחש לא רק בנהרדעא, שלא היו שם מינים מצויים<sup>12</sup>, אלא גם במקומות שונים בארץ<sup>13</sup>. על כל פנים היה במענה 'ברוך שם כמל'ו' משום הדגשה של קבלת עול מלכות שמים שבאמירת 'שמע ישראל'<sup>14</sup>, אלא שבאמירה זו לו נתמצתה, לא הייתה זאת בעיני חכמים אלא משום התחלה ופתיחה, שהמשכה המפורש הוא הפסוק השני של קריאת שמע "ואהבת את ה' אלהיך" – עשה מאהבה. אמנם העשייה מאהבה נתפסת בדרשה זו כמדרגה העליונה ביחס האדם לאלהיו. אבל היא חייבת להיות צמודה ליראה 'שאין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במדת המקום'<sup>15</sup>. ההסבר לצמידות זו מצוי בדרשה אחרת: 'עשה מאהבה ועשה מיראה. עשה מאהבה – שאם באת לשנוא, דע כי אתה אוהב.

Comparative, A. Baumstark ; 345 עמ' 1936 MGWJ, 'kritisches zum jüd. Gebet Liturgy, 1958, עמ' 62, HUCA, Doxology, E. Werner, יט' (6–1945). עמ' 287 ואילך, טוען שהמינים השתמשו בנוסחאות דומות ל'בשכמל'ו' ולכן הוא דוחה את האפשרות שהיא באה, כדעת אסטוביצר, כנגד דעותיהם של המינים. אבל הסברו של ורנר, שהאמירה בלחש הייתה סימן אבל על החורבן, ושהמינים לענו ללחשה זו, אינו אלא דמיון בעלמא.

11. ירו' ברכות ס"א ה"ה, נ ע"ג, ובבלי שם יב ע"א: 'מסני תרעומת המינים'.  
12. ברכות יב ע"א ר"ב ברי"ב הונא (כ"ה בכ"י מ' ר' דק"ס, עמ' 52) סבר למקבעיהו בסורא. א"ל רב חסדא: כבר בטלום... אממר סבר למקבעיהו בנהרדעא. א"ל רב אשי: כבר בטלום... אבל ר' לעיל עמ' 50 הע' 93.

13. ססחים שם: 'ובנהרדעא, דליכא מינין, עד השתא אמרי לה בחשאי'. ובכ"י התימנים: 'עראן אמרי לה...'. ועל נוצרים בבבל וחוסר התחשבות בהם מצד היהודים ר' מה שכתבתי בתרביץ, שנה כ (תשי"ב), עמ' 121.

14. על רקע זה מסתבר ההבדל שבין הנוסחאות השתות של האנדה, המייחסת את אמירת 'שמע ישראל' לבניו של יעקב, ואת המענה בשכמל'ו ליעקב, יש מהן שלפיהן רק יעקב אמר בשכמל'ו, ספרי דברים ס' לא, עמ' 52. 'אף הוא סירש כססתיו ואמר בשכמל'ו', ב"ר צח, ג, עמ' 1252; וכן בנוסח האנדה בססחים שם בשם ר' שמעון בן סוי (ר' דק"ט שם, עמ' 165): 'פתח ואמר בשכמל'ו'. אבל ב"ר ס' צו שיטה חדשה, עמ' 1202: 'התחיל א' בלחשה בשכמל'ו'; וכן בד"ר ב, לה; ובנוי שכטר ח"א, עמ' 122: 'אף יעקב מהרהר בלבו ואמר...'. ור' דב"ר שם, לו ומהר"ל ליברמן, עמ' 62, ובהע' שם.

15. ייתכן שאמירת בשכמל'ו בלחש נרצה אחריה התקנת ברכה מיוחדת לפני קריאת שמע, כפי שהיא מצויה בנוסחי א"ל לפני ברכת יוצר: 'בא"י אמה אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות קריאת שמע להמליכו בלבב שלם וליחדו בלב טוב ובנסח חסיצה אמין, "מאן, HUCA, II (1925), עמ' 286 ושם הע' 50.

16. ספרי דברים ס"י לב.



## קבלת עול מלכות שמים

ואין אוהב שונא. עשה מיראה – שאם באת לבעוט, דע שאתה ירא, ואין ירא מבעט<sup>17</sup>. לסנינו למעשה פירוש לעובדה, שאהבה ויראה דרות זו על יד זו במקרא, בעיקר בספר דברים<sup>18</sup> ובספר תהלים, כהתאמה למידות אלהים, שהוא גם 'אל קנא' וגם 'עשה חסד'<sup>19</sup>, ובתפילת נחמיה (א. ה), הפותחת 'אנא ה' אלהי השמים האל הגדול והגורא שמר הברית וחסד לאהביו ולשמרי מצותיו' ומסיים (שם, יא): '... תהי נא אונך קשבת... ואל תסלת עבדיך החסצים ליראה את שמך'.

ברם עדיין צריכים אנו לעיין, אם הערכה זו של אהבה ויראה כיתס לה' וההשלמה המוצעת ביניהן הייתה דעה כללית ומקובלת, ואם כן, אימתי מצאה את ניסוחה זה. הביטוי 'מורא שמים' בא לראשונה במאמרו של אנטיגנוס איש סוכו 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם' (אבות פ"א מ"ג). העובד 'על מנת שלא לקבל פרס', בין שהכוונה לשכר, או לסרוסתו של העבד<sup>20</sup> ובין שהכוונה למה שנותנין לאדם על דרך ההטבה, מסני שעשה קורת רוח למיטיב<sup>21</sup>, הרי עבד שאינו מצפה לגמול עובד את אדוניו מאהבה, או לפחות מתוך הכרת טובה. אנטיגנוס אינו אומר די ביחס זה, אלא הוא מוסיף 'ויהי מורא

17. ירו' ברכות פ"ט ה"ז, יד ע"ב; ור' מדרש תנאים, עמ' 25.

18. ה. ה. יג' י"ב.

19. דברים ה, ט"ו; ושם ד, כד; ו, טו.

20. ר' B. J. Bamberger, *Judaism*, Moore, II, עמ' 98–99; *Furcht und Liebe im*, R. Sander; *HUCA, the O.T.*, כ"ד (1929), עמ' 39 ואילך; *L'amour de Dieu dans la*, G. Vajda; עמ' 4–24, 1935, Stuttgart, *pal. Judentum*, Paris, *Théologie Juive du Moyen-Age*, 1957, שהוא מחקר מקיף ומעמיק על נושא האהבה בפילוסופיה של ימי הביניים, בחסידות אשכנז, בקבלה ובחקופת גירוש ספרד. הוא הקדים גם פרק על המקרא (עמ' 15–25) ועל חז"ל (עמ' 34–61), וציין שם, עמ' 14, בעיקר את מסרו של א' ביכלר *Studies in Sin and Atonement*, 1928, London; *Die Liebe des Einzelnen zu Gott in der jüd. Frömmigkeit von*, E. L. Dietrich, 1964, Oriens, *der Zeit der Gaonim bis zum Auftreten der Kabbala*, עמ' 132 ואילך, כותב שם, עמ' 134: 'Vorarbeiten für unser Thema finden sich auf jüdischer Seite nicht, auf Christlicher, meines Wissens nur Georges Vajda...'. מה שכתב מחבר זה על פסרות חז"ל ב'אקדמותיו', עמ' 135, הוא ברוח התיאולוגיה הפרוטסטנטית של המאה שעברה.

21. כן הוא הנוסח בכ"י קרסמן וכבר העיר הרשב"ץ 'מן אבות', לספסי תרס"ו, ו, ע"א: 'זאת היא גירסת המשנה ויש משנן אותה וגורסין 'שלא על מנת לקבל פרס'... ואין ראי לשנות הגרסא', ד' *An Appendix to Sayings of the Jewish Fathers*, 1900, עמ' 135; ור' ע"ז יט ע"א ובכ"י ספרדי מהר"ש 'אברמסקן', עמ' 161.

21. ר' ב"ס' המאירי בית הבחירה ג ע"א ור' א' ביקרמן, *Harvard Theol. Review*, XLIV (1951), וש' ליברמן העיר לו שם על המקורות הגל', ומסקנותיו של ביקרמן אינן נראות, משום שהוא מתעלם ממשמעות המלים 'על מנת'.

22. כך פ' הרמב"ם בפירוש המשניות והרשב"ץ ב'מן אבות' שם, ולאטימולוגיה של המלה ר' בהערות Low אצל קררם, *Lehnwörter*, עמ' 492.

שמים עליכם'. בפירוש למשנה זו נאמר באבות דר' נתן: 'משל לאדם עושה רצון רבו, ולבו גם ברצון רבו [אדם עושה רצון אביו]. ולבו גם ברצון אביו. לא דומה זה שהוא עושה מאהבה לזה שהוא עושה באימה ויראה... שכן מצינו באבות הראשונים, שעבדו כאימה ויראה... באברהם מהו אומר: כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה (בראשית כב, יב); ביוסף מהו אומר: את האלהים אני ירא (שם מב, מה). ביונה מהו אומר: ואת האלהים אני ירא (יונה א, ט)'. ברור, שביריאתו זו הבינה את דברי אנטיגנוס כמורים על כך, שהעבודה באימה וביראה טובה מן העבודה מאהבה גרידא, מכיוון שעבד המשמש את הרב על מנת שלא לקבל פרס אפשר שיהא לבו גם ברצון רבו. דעה זאת נוגדת את ההשקפה שצינו כמקובלת, אבל לא די בזרותה של ההשקפה, כדי לקבוע שהיא מאוחרת. אם נחזור למשנתו של אנטיגנוס נראה, שאמנם לא מצויה בה אותה הבחנה בין יראה לאהבה שבברייתא והעדות הראשונה על השנייה, אלא ש'מורא שמים' שלו כולל בתוכו כתנאי את העבודה מאהבה, כי רק בעבדו על מנת שלא לקבל פרס יש בידי האדם להוכיח, שמורא שמים עליו. וצדק בעל הברייתא, כשהסיק מדבריו מה שהסיק. החידוש בדברי אנטיגנוס בולם, כשאנו משווים את מאמרו לדברי בן סירא: 'בכל לבך סוד אל, ואת כהניו הקדיש, בכל מאורך אהב עושך, ואת משרתיו לא תעזב'. 'סוד' ו'אהב' משמשים כפעלים נרדסים גם בדבריו על 'יראי ה' ואהביו'. אין למצוא הבדל כלשהו בין שתי הקטגוריות. ולעומת זאת בולטת הזיקה לשכר בספוקים 'יראי ה' קוו לחסדו, ואל תסורו סן תסלו. יראי ה' האמינו בו, ולא יכשל שכרכם. יראי ה' קוו לטוב ולשמחת עולם וחסד'.

23. גרב ס', עמ' 28, דר' שם בהערתו של שכסר אות י, שהביא עוד נוסח ארוך מכי"ה וסיים בסוף: 'חרות רלדות, כל דברים אלו ניכר מתוכם, ואולי נכתבו בניגוד להכח הידועה, שהסריתה על המידה בענין זה עד שפרקה מעליה על תורה ועול מצות'. בהבאת הברייתא בסרס השמסת את המלים: 'זה שהוא עושה מאהבה נחל חיי העולם הבא, זה שהוא עובד באימה ויראה שהוא נחל חיי העולם הזה, ואינו נחל חיי העולם הבא... תתלו חיי העולם הזה וחיי העולם הבא'. א' ביכלר, Studies in Sin and Atonement, עמ' 159 הע' 2, התקשה מאוד בהכנת הדברים, אבל אין ספק שהנכח הוא העוסק שבכי"ה, שהביאו שכסר שם הע' ב: 'זה שהוא עושה מאהבה נחל חיי העוה-ו, ואינו נחל חיי העוה-ב; זה שהוא עובד באימה ויראה נחל חיי העוה-ו וחיי העוה-ב'. ודחקה 'משום גדל הזרות', שמצא שכסר בדברים, שובשו הדברים, אלא שכל הענין הזה של השכר אינו אלא תוספת מאוחרת, שהיא בניגוד לדברי אנטיגנוס, גם הראיית אין בהן שום דבר על שכר.

24. וצודק א' סיגלשטיין, מבוא למסכתות אבות ואבות דרבי נתן, גי' זירק תשי"א, עמ' לג, בדבריו נגד דעתו של שכסר, אבל גם הוא לא הבחין בתוספת שבברייתא הגיל ודן כולה כענין אחד. ור' גולדן, בית מדרשו של יוחנן בן זכאי, ספר היוכל לכב' צבי ולספוק, תשכ"ה, עמ' 3.

25. ו, ל-לא, מהר' מ-צ סול, עמ' מז.

26. בן סירא ב, יז, מהר' סול, עמ' ח: 'יראי ה' לא ימרו סז, ואהביו ישמרו דרכיו'. אבל בהמשך (שם, יח) 'יראי ה' יבקשו רצתו, ואהביו יסיקו תורה'.

27. בן סירא ב, ז-ו, ור' ביכלר בספרו Studies etc, עמ' 148, Sander, שם, עמ' 30 ואילך.

## קבלת עול מלכות שמים

השפעה מכרעת על תפיסת המונחים 'יראה' ו'אהבה' הייתה להתבוננות בדמותו של אברהם ובניסיונו במעשה העקדה. על ניסיונו של אברהם הצביעו קדמונים. נחמיה רמז לו במלים 'ומצאת את לבבו נאמן לפניך' (ט. ח). בן סירא כתב: 'בבשרו כרת לו חק, ובנסו נמצא נאמן' (מד. כח עמ' שו); וכן נאמר בם 'חשמונאים (א. ב. נא): 'אברהם הלא בגסיון נמצא נאמן'. אבל רק התנאים הגיעו להסקת מסקנות על קביעת יחסו של האדם לאלהיו. אנטיגנוס קבע את יחס האדם לאלהיו כ'מורא שמים', ומונח זה כולל את האהבה שזכתה להדגמה בעבד המשמש את הרב שלא על מנת לקבל פרס. אין בדבריו שום זיקה לשכר ועונש, ואף לא רמז למידותיו של אלהים ביחסו לאדם. פילון האלכסנדרוני השתמש גם הוא כמשל העבד בדיוניו על האהבה והיראה ביחס האדם לאלהות. השוואה עם דברי אנטיגנוס תצא ללמד על ההבדל שבין דבריו לבין דברי פילון. נקודת המוצא של פילון<sup>28</sup> הם דברי התורה על קנאותו. כעסו וחרונו של אלהים. בדבריו אלה אין משה סוגה אל אלה שאינם מעמיסים על תפיסת האלהים שלהם מוארי נבראים. אבל המחוקק מוכרח להתחשב גם בהמון. בין שהם חסרי כישרונות ובין שלא זכו לחינוך הנכון. חסרה להם היכולת של ראייה בהירה, ולכן זקוקים הם לרופאים בדמות מוכיחים, שימצאו את הסיפול הנאות לפי מצבם: 'כי לעבדים חסרי חינוך וחסרי בינה מועיל אדון המטיל אימה, שהרי הם ייראו מאזהרותיו ואימיו, וכך הם בעל כורחם מתייסרים על ידי הפחד. כל אלה ילמדו את השקר לתועלתם... אס אין להביא אותם לכלל בינה על ידי האסת'. פילון תופס בדרשתו זו<sup>29</sup> את היראה המיוחדת לעבדים חסרי חינוך. הזקוקים לאדון המטיל אימה. ליראה יש הצדקה פדגוגית רק כלפי בני אדם, החושבים על אלהים בדימויים כמו 'כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיו מיסרך'. אהבת ה' היא, לעומת זאת, רק נחלתם של אלה 'שאינם ייחסים להוויה לא אבר ולא היסעלות של אדם, אלא מכבדים אותו למען שמו בלבד'. אין פילון מכיר 'מורא שמים' כערך אמיתי, ובוודאי לא כערך עליון. האהבה קשורה בהכרח נכונה במהות האלהות, ואין היא חלקם של 'עבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס'. דברי פילון על העבדים מזכירים את חרזי האודיסיאה 'כך דרכי עבדים, אם אין יד אדונים דוחפת, נרפים הם

28. Quod Deus immutabilis sit, 60-64. ור' יהושע עמיר, דרשותיו של פילון על היראה והאהבה יחסן למדרשי אי, ציון של (תשכ"ה), עמ' 47 ואילך. מטילא הרבר, שבמאמרו, המעמיק מכמה בחינות, אין עמיר מזכיר בכלל את דברי אנטיגנוס, ולעומת זאת הוא משווה את דברי פילון, שם עמ' 51, עם מאמרו של ר' שמעון בן אלעזר בצורתו המקוטעת: 'גדול העושה מאהבה יותר מן העושה מיראה'.

29. וצורק עמיר, שם עמ' 54, כשהוא מצביע על העדר הסיסטמטיקה בדברי פילון, כרוך הוא בכחובים שהוא דורשם על פי דרכו למען הסקת מסקנת דחייתו, ור' להלן. עמ' 363.

30. דברים ח, ה; ור' פילון שם 54.

31. שם 69.

ממעשה ולעבוד אין להם חסד<sup>32</sup>. לעומת זאת נראים דווקא דברי סנקא רחוקים ממהלך מחשבתו של סילון. סנקא דורש, שהאדון יטע בלב עבדיו לא רגש של סחר, אלא יראת כבוד. ונימוקו עמו: 'כי דבר המספיק לאל, דין שהוא מספיק גם לאדון בשר ודם'. אין סנקא מעתיק מושג מתחום המידות שבין אדם לחברו לתאולוגיה. אלא, להפך, הוא לומד מיחס האדם לאלהים על יחס העבד לאדוניו. כדעתו, ש'זה שמתייחסים אליו ביראת כבוד גם אוהבים; ואין האהבה יכולה להתמוזג עם הפחד<sup>33</sup>. מתקרב סנקא למאמרו של אנטיגנוס. ייתכן שדווקא בדברי סנקא, שהיה כמעט כן דורו של רבן יוחנן בן זכאי, נמצאת השפעת תורתם של חכמי ישראל<sup>34</sup>. ודאי שאין חפיפה גמורה בין שיקוליו של סילון לבין גישתו של סנקא<sup>35</sup>. סילון איננו מבחין בין 'יראה מפחד' לבין יראת כבוד, וסנקא שוב אינו קושר את דבריו על היראה והאהבה במידות האלהות. רק במקומות, שניתק סילון את עצמו בדיונו מן הצימוד בין מידותיו של אלהים לבין שתי דרכי עבודתו, היה מסוגל לתפיסה חיובית יותר של היראה. כנראה גם מתוך קבלת מפורות ארץ-ישראליות, שלא הביאן תמיד בהקשרן הנכון<sup>36</sup>.

דברי ה' לאברהם אחרי מעשה העקדה 'כי עתה ידעתי, כי ירא אלהים אתה, ולא חשכת את בנך יחידך ממני' מראים בעליל, שאחרי מעשה ההקרבה והמסירות ללא תנאי זכה אברהם לכינוי 'ירא אלהים'. והרי אין ביטוי מושלם יותר לאהבת ה' מאשר מעשה העקדה, ואברהם הוא אוהב ה' כדברי הנביא ישעיה (מא, ח) 'זרע אברהם אהבי'. ואמנם נראה, שדברי ר' מאיר 'ירא האלהים האמור באברהם – מאהבה<sup>37</sup> הם דעה מקובלת. כך נאמר בספר היובלות (יז, יז): 'זככל אשר ניסוהו נמצא נאמן, ולא קצרה רוחו ולא בושש לעשות, כי נאמן היה ואהב

32. יז, 1319-1320. א' קמינקא, מחקרים במקרא ובתלמוד, ספר ב, תשי"א, עמ' 45, הביא חרחים אלה, כדי לסרש את מאמרו של אנטיגנוס, אבל לא הוכיר את דברי סילון הקרובים להם.

33. באיגרת אל לוקיליוס 47, שאליהם רמו עמיר במאמרו הנ"ל, עמ' 48 הע' 14.

34. באיגרת 18.

35. כאמרי ואת איני מתעלם מעובדת השתי והמרחק שבין משמעות המושג 'אלהים' בס' חז"ל לבין משמעותו בדברי סנקא. על זו ר' Paul and Seneca, J. N. Sevenster, 1961, עמ' 26 ואילך. כל מה שהעלה מחבר זה כמשותף לסנקא ולסאולוס, הריהו לפחות משותף באותה מידה למקרא ולתורת חז"ל, אבל המחבר אסילו לא טרח לשאול שאלה זו, אף שכל היגיעות שיגע לגלות אנאלוגיה כלשהי למיוחד שבסאולוס היו לריק. גם התעלם מכל מה שנכתב על היחס שבין סנקא ליהדות, ואפילו מאמרו של " ברנמן, Hermann Cohen Festschrift, Die Stoische Philosophie und die jüd. Frömmigkeit, Berlin, 1912, עמ' 145 ואילך – אף לו זכר בספרו.

36. כדעת עמיר, שם עמ' 48 ושם עמ' 51, ואין טעם לחסס 'מקור סטואי' – בלתי ידוע – המשותף לשניהם.

37. ר' להלן, עמ' 364.

38. סוטה לא ע"א, אבל בכ"י מינכן וכן בתוס' סוטה ס"ו ה"א, עמ' 303: ר' אומר; וכן ביליש איזב חתצ"א (גם בכ"י אוקס'), אבל ב'הגדוח התלמוד' הוא ככדפוסי התלמוד.

## קבלת עול מלכות שמים

את ה'... לפי דעה זו ייחסו תלמידיו של ר' עקיבא את קיום סירושו של רבם 'בכל נפשך. אפילו נטל את נפשך' לאברהם אבינו בעצמו. ר' שמעון בן יוחאי דרש, שאמר לו הקב"ה לאברהם: 'חייך, מעלה אני עליך, שאם אמרתי לך שתשחוט את נפשך שלא היית מעכב על שמי, והיית שומע להשחט על שמי'. ותלמיד אחר של ר' עקיבא, ר' אליעזר בן יעקב, לא נחה דעתו, עד שלא עשה את אברהם מקריב את עצמו על ייחוד השם בכבשן האש. לסי זה דרשו את הפסוק 'לאהבי ולשומרי מצותי': 'לאהבי', זה אברהם אבינו וכיוצא בו... כלומר מקדשי השם. אף נמסר בשם ר' יהודה, תלמידו של ר' עקיבא, שכל גדולתו של אברהם לא באה לו אלא מתחת מעשה הניסיון בכבשן האש: '...אברהם לא נודעו מעשיו עד שהושלך לכבשן האש. ומה המור הזה כל מי שלוקטו ידיו מתמרמות, כך אברהם ממרר עצמו ומסגף עצמו ביסורים'.

אם לא היה ספק לגבי יראת האלהים של אברהם, שהייתה יראה מאהבה, הרי לא התעלמו חכמים ממצואותה של יראה, שאינה אלא מפתח העונש ומחשש לשלילת השכר. יראה זו אינה עשויה לעמוד במבחן של ייסורים וסבל. כך מוסר ר' יהושע על רבן יוחנן בן זכאי רבו שהיה דורש כל ימיו: 'שלא עבד איוב את המקום אלא מיראה שנאמר (איוב א. ח): "איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע"'. אין רבן יוחנן בן זכאי יכול לראות באיוב אותו 'ירא אלהים' כמו אברהם, שכן בניגוד לאברהם לא עמד איוב במבחן הייסורים מבלי להטיח דברים קשים כלפי מעלה. ולכן אמר שאיוב לא עבד את המקום מיראה שמקורה באהבה, אלא מיראה שבאה 'מדאגת הפורענות שלא תבוא עלי'. ושמה הראיה מן הכתוב היא – שאחרי 'ירא אלהים' נוסף 'וסר מרע'. כסירוש למאמרו של רבן יוחנן בן זכאי, אבל מחוץ

39. ירו' ברכות ס"ט, יד ע"ב ובבלי שם סא ע"ב.

40. תנחומא, מהדורת בובר, שלח אות יד, במדבר יז, ב. ור' ספרי דברים ס"י שינ: 'יצרנהו כאשון עינו, אפילו בקש המקום מאברהם אבינו נלול עינו, היה נותן לו, ולא נלול עינו בלבד נותן לו, אלא אף נסשו הוא נוחן לו...'. ובבבב יז, ז, עמ' 603: 'כי עתה ידעתי... עתה ידעתי לכל, שאתה אוהבני... מעלה אני עליך, כאילו שאמרתי לך שתקריב לי את עצמך, ולא עיכבתה'.

41. ר' ב"ר מד, יג, עמ' 435. ור' מאמר' אסקזים ויסורים כתורת תו"ל, ספר היוכל לכבוד יצחק בער, עמ' 59.

42. מכילתא דר"י, מס' בחדש ס"ז, עמ' 227, ושם הע' 5 העתיקו המהדירים את הערת רמא"ש במהדורתו סח ע"ב 'אברהם שלא היה מצווה', אבל אין משמע כדבריו כפי שמשמע מתוך המשך דברי המכילתא: 'רבי נתן אומר: "לאהבי ולשומרי מצותי" אלו ישראל, שהם יושבין בארץ ישראל תותנין נפשם על המצוות'. וכך הבין את מאמר המכילתא הרמב"ן בסירושו לשמות כ.ו. ור' מכילתא דרשב"י, עמ' 148, ומדרש הגדול לשמות, עמ' תו, וסוטה לא ע"א.

43. שהש"ר א, יג. 44. סוטה ס"ה מ"ה.

45. ומן הדרך לרמת לתי בראשית טו, ו: 'והוזה ליה הימעתא... וחשבה ליה לזכו, דלא אטח לקמיה במלך'.

46. ר' ברכי' סוטה כו ע"ב, ור' בתסארת ישראל למשנה הג"ל. בדיסרטציה של J. Wier-

מגמה קיצונית יותר<sup>47</sup>. נקראים דברי ר' עקיבא: 'ארבע' כנים למלך: אחד לוקה ושותק, ואחד לוקה ומבעט, ואחד לוקה ומתחנן, ואחד לוקה ואומר לאביו 'הלקני'. אברהם לוקה ושותק, שנאמר: קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק והעלהו לעולה. היה לו לומר: אתמול אמרת לי 'בי ביצחק יקרא לך ורע' (שם בא, יב). שנאמר 'וישכם אברהם בבקר וגו'' (שם בב, ג); איוב לוקה ומבעט, שנאמר: אומר אל אלה אל תרשיעני, הודיעני על מה תריבני (איוב י, ב); חזקיה לוקה ומתחנן, שנאמר: ויתפלל חזקיה אל ה' וגו' (מ"ב כ, ב) ... דוד אמר לאביו 'הלקני', שנאמר: הרב כבסני מעוני ומחסאתי סהרני (תהל' נא, ד)<sup>48</sup>, לפי השקפתו זו על איוב הכועס מנה אותו ר' עקיבא עם דוד המבול, עם המצרים, עם גוג ומגוג ועם הרשעים, שמשפטם בגיהנם שנים עשר חודשי<sup>49</sup>.

בעוד שכלל אנטיגנום איש טובו כמונח 'מורא שמים' את האהבה, וממילא והו האידיל של האדם, כפי שהוא מופיע בפיהם של גביאים ושל משורר תהלים<sup>50</sup>, הרי בדברי רבן יוחנן בן זכאי שפירשנום, נמצאת הוכחה לקיומה של

Das Buch Hiob nach der Auffassung des Talmud und Midrasch, nikowski  
ברסלאו 1902, אין בכלל דין בכעיה המעסיקה אותנו, ואזה אלא אוסף וליקוט של  
מבארות.

47. ר' להלן, עמ' 367.

48. שמחות ס"ה ור' מדרש תהלים כו, ב, עמ' 215, ושם בלי שם האומר, אבל ר' שם בהע' כ, שבארבעה כ"י ר' עקיבא אומר, יש הבדל בין הטסחאות, ובעיקר בראיות מן הכתובים. ור' גם במדרש תהלים קיט, מו, עמ' 499, שם מסתייג דוד מ'בני אדם שמחשבין יראת אלהים מתוך יסוריהן, ולא מאהבה', ואומר: 'לא עשיתי אני אותם לא באתם ולא מיראה אלא מאהבה'.

49. עדרות ס"ב מ"י; במכילתא, בחדש ס"י, עמ' 239, נראה שדרשת ר"ע מגיעה רק עד 'הבאתי עליכם את הייסורין, תנו הודאה'; וההמשך 'זכן דוד אומר וכו' הוא מעשה העורך. בספרי דברים ס"י לב ובמדרש תנאים, עמ' 26, נמצאים 'זכן דוד הוא אומר ... וכן איוב הוא אומר ...' (כראית 'אם נאמר בכל נפשך, ק"ו בכל מאריך), אלא ככל מדה שהוא מודד לך וכו' ...'. בספרי הוא מיוחס לר' יעקב (ר' מהד' א' סינקלסטין: עקיבה, ור' הע' רמא-ש במהד' שלו), והוא 'דבר אחר' ברכות ס"ס מ"ה. על כל פנים אין מכאן ראיה להשקפת ר"ע על 'יראת אלהים' של איוב, שכן מדובר בשני הפרקים הראשונים, שהם לפני תרעומותיו של איוב, ובחזאי אין לתלות בר"ע את הדעה, שאיוב היה עובד מאהבה, כפי שעשה זאת ביכלר בספרו. Studies etc, עמ' 128 ואילך. המחלוקת בין ספוט לר"ע בפירושו של איוב כג, י (במכילתא דר"י, מ"ס דריה ס"א, עמ' 112), אין לה ענין בצידוקו של איוב. גם ספוט מוציא את הדברים מפשוטם. הוא משתמש בסטוק כדי להבליט, שהאלהים הוא דין יחיד לכל באי עולם, ולעומת זאת ר"ע מבליט, שנדולתו היא במה שהוא 'דן הכל באמת והכל בדין'. בדומה לספוט תרגמו השבעים:  $\epsilon\lambda\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \epsilon\kappa\pi\iota\upsilon\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ , והכניסו את ענין השיטות, שאינו מוסיע במקור העברי. ר' Leo Prijs, Jüdische Tradition in der Septuaginta, 1948, עמ' 32. אבל הוא רמו לר"ב-ר א, ס, דהייט למאמרו של ריש לקיש, ור' לעיל, עמ' 156.

50. ר' מלאכי ב, ה; תהל' קג, יא, ז; שם קיא, ה.

תפיסה של יראת השם ללא אהבה, שהייתה, כנראה, תוצאה מהדגשה יתרה של עקרון השכר והעונש<sup>31</sup>. אבל בנוסח דברי רבן יוחנן בן זכאי עדיין אינה מצרפה האנטיתזה 'יראה – אהבה', אלא עומד מאחוריו ניגוד של יראה מאהבה לעומת יראה מפחד העונש. דברינו מתאשרים גם ממקור אחר. לפני מותו אמר רבן יוחנן לתלמידיו: 'יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידיו: עד כאן? אמר להם: ולואי תדעו. כשאדם עובר עברה. אומר: שלא יראני אדם'<sup>32</sup>. תמידת התלמידים על השוואת מורא שמים למורא בשר ודם מסתברת מתוך זיהוי של 'מורא שמים' עם היראה מפני העונש משמים. שאינה כלולה כמורא בשר ודם. רבן יוחנן בן זכאי מדגיש בתשובתו. שמורא שמים פירושו תחושת נוראות האל בכל שעה ובשעת כל מעשיו של האדם. כשם שקרכת אדם מכבוד ואהוב תמנע את האדם ממעשה עברה מחמת כושה. כך תחושת קרכת אלהים. כבודו ואהבתו תמנע את האדם מלחטוא, ולאו דווקא היראה מסני העונש. רק לאחר שנצטמצמה משמעות המושג 'יראה'. והוא נתייחד לצד אחד: הסחר מפני השכר והעונש – קם ונהיה הניגוד הברור 'אהבה – יראה'. הוא מוסיף לראשונה כשני דורות אחרי רבן יוחנן בן זכאי. רבי יהושע בן הרקנוס דרש: 'לא עבד איוב את המקום אלא מאהבה. שנאמר: הן יקטלני לו איחל (איוב יג. טו). אדיין הדבר שקול (כי יש כאן כתיב: לא איחל הקרי הוא: לו איחל): 'לואני מצפה'. או 'איני מצפה לר' תלמוד לומר: עד אנוע לא אסיר תומתי ממני (שם כז. ה) – לימד. שמאהבה עשה'. רבי יהושע בן חנניה קיבל את דעתו ואמר: 'מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי... והלא יהושע תלמיד תלמידך למד שמאהבה עשה'<sup>33</sup>. על שני דברים יש לעמוד בדרשת ר' יהושע בן הרקנוס. האחד. שאין הוא מבטל את העובדה. שבדברי איוב ישנה הסתה כלפי מעלה. ואין כאן ניסיון לדרוש את כל דבריו לשבח. הרי אפילו לגבי יג. טו אמר, שהדבר שקול. כי ניתן לקרוא 'הן יקטלני לא איחל'. הדבר השני הוא. שהראיה המכרעת שאיוב עשה מאהבה לקוחה מן הפרק האחרון באיוב. שיש בו הסתה כלפי מעלה והוא כז. ב: 'חי אל הסיר משפטי. ושדי המר נפשי'. אבל גם אותו לא הוציא משפטו. אלא מצא שאחרי כן באה הכרזת איוב: 'עד אנוע לא אסיר תומתי ממני'<sup>34</sup>. כלומר. למרות הסענות שמר

31. ר' לעיל, עמ' 240 ולהלן, עמ' 368.

32. ברכות כז. ב.

33. פוסת סח מ'ה לפי כ' קרסמן. רשי בבבלי שם כז עב פידש 'תלמיד של ר'ע היה', אבל רק משום שבמשנה שלפניו אמר ר' יהושע: 'מי יגלה עפר מעיניך ר'ב'... והלא ר' עקיבא תלמידך...'. בס' הגדות התלמוד נמצא 'בו ביום דרש ר' אליעזר בן הורקנוס: לא עבד... והלא ר' אליעזר תלמידך...'. אבל לאור העוסח המוסכם בכל העדים אין זו אלא אשנרתא של השם הרצל, והרמב"ם בס' המשנה פירש, ש'תלמידך' על ר'ע הוא 'מחמת גדולתו, ולא אמר 'תלמיד תלמידך', ואף על פי שהיה תלמיד תלמידו, לפי שר' עקיבא תלמיד ר' אליעזר בן הורקנוס... ולא עשה כבוד זה לר' יהושע בן הורקנוס אלא אמר 'תלמיד תלמידך' כמו שהיה'.

34. לפי פסוקו איוב מכריז על פירובו להודות באשמתו, ר' רשי שם.

איוב על תומתו. התמימות היא כניעה מתוך מסירות ואהבה. סמוך לזמנו של ר' יהושע בן הורקנוס דרש חכם, ושמו בן סטורי, גם את הכתוב 'הי אל הסיר משסטי, ושדי המר נמשי' לזכותו של איוב. הוא טען, 'שאינ אדם נודר בחיי המלך אלא אם כן אוהב את המלך'.

בדרשותיהם של ר' יהושע בן הורקנוס – שנתקבלה על דעת ר' יהושע בן חנניה ועל דעת בן סטורי – שאיוב עבד מאהבה. יש בהן משום שינוי בתפיסתו של עצם מושג האהבה. שוב אין זו רק יראה מתוך אהבה. המקבלת ייסורים מתוך התמסרות מוחלטת ללא הרהור וערעור. אלא גם אהבה מתוך התייחסות ואף מתוך הסתה. סיכומה של השקפה זו נמצא בדרשתו של ר' מאיר: 'שנאמר "ירא אלהים" כאיוב, ונאמר "ירא אלהים" באברהם. מה "ירא אלהים" האמור באברהם – מאהבה, אף "ירא אלהים" האמור באיוב – מאהבה. ואשר ל'כל התרעומות האמורות בסרשה – לא נאמרו אלא לעניין המאורע. ברם, לא הסכימה דעתם של כל התנאים והאמוראים לראות באיוב עובד מאהבה. להפך, היו שקטרגו על יראת האלהים שלו, וגם החכמים שלימדו עליו זכות לא עשו זאת אלא מתוך סירוש

55. יסה סירש ר' יהודה בר' קלתימוס בספרו יחסי תנאים ואמוראים, מהד' הר"ל מימק, ירושלים תשכ"ג, 'מדלא כתיב -לא אסיר יראתו ממני, אלא 'תומתי, משמעות תום חיבה ואהבה, כמה שנאמר: תמים תהיה עם השם' (ברכים יח, יג).

56. תום' סוטה ס"ו ה"א, עמ' 303, ושם 'ר' יהושע אומר משום בן סטורי, אבל בדפוס וכ"י רנא: ר' יהודה אומר משום בן סטורי. בעל ס' יחסי תנאים ואמוראים (שלו רמז ש' ליברמן בתום' ראשונים ח"ב, עמ' 80) מביא את הני' 'ר' יהושע אומר משום בן סטורי, אבל מתקשה לומר שהכונה לר' יהושע בן חנניה, שאם כן הרי קשה התמיהה שתמה ר' יהושע על דרשתו של ר' יהושע בן הורקנוס: ולכן הוא אומר, שר' יהושע סתם דתוססתא הוא ר' יהושע בן הורקנוס, ומסיק מזה: 'ואם הוא כן כמו שפירשת, הרי מבורר, כי בן סטורי קדם אף את ר' יהושע, שהיה רבו של ר' עקיבא. והוא מוסיף: 'ובתוססתא דוקנית כמו שכתבתי. אבל מצאתי בתוססתא אחרת: ר' יהושע אומר משום ר' יהודה בן סטורי: ואינה זו דוקנית כל כך. אבל נראה שדוחקא נוסח של התוססתא 'שאנה דוקנית כל כך' יש לו על מה שסמוך. 'ר' יהודה בן סטורי' השתבש כנראה מ'ר' יהודה בשם בן סטורי, והוא נוסח כ"י רנא ושל הדפוס, וגם ב"ר' סוטה ס"ב ה"ו, כ ע"ג 'תני בשם ר' יהודה. אבל איך ייתכן שר' יהושע אומר בשם ר' יהודה? והנה ה"ש מסנות, 'מעץ עי' על איוב, מהד' ש' באבער, ברלין חרמ"ס, עמ' 84, מביא את המאמר בשם ר' יהושע בן לוי, ולסי' אספר, שהני' שבאותה תוססתא הייתה: 'ר' יהושע בן לוי בשם ר' יהודה בשם בן סטורי. לפי הספרא בהר סרשה ה היג, קט ע"א, בן סטורי היה בן דורו – כנראה הצעיר – של ר' עקיבא, ושם ע"ג מה שהעלינו ניתן גם לקיים את הני' של כ"י ערסורס בתום' סוטה ס"ה הי"ג 'ר' יהושע אומר דרש ר' יהודה בן סטורי משום ר' עקיבא. ואין פלא, ששמו של ר' יהושע בן לוי מופיע בתוססתא, שכן גם שמותיהם של ר' חייא, ר' אבא, הוא רב, ור' יוסי בר' חנינא מופיעים בה. ר' ח' אלבק, מחקרים בברייתא ותוססתא, ירושלים תש"ד, עמ' 138: י"ג אפשטיין, מבאות לספרות התנאים, עמ' 251. ויתכן, שהוסעת שמו של ר' יהושע במשנה באותו ענין השפיעה על השמטת 'בן לוי' בתוססתא.

57. ר' תום' סוטה ס"ו ה"א, עמ' 303, ושם בשם ר': אבל בכלי שם לא ע"א בשם ר' מאיר, אלא שחסר שם הסיום 'ושאר כל התרעומות'.



## קבלת עול מלכות שמים

לתרעומותיו. הנוטל מהן את עוקץ הטרוניה והקובלנה. וכבר הדבר בולם במחלוקת של ר' אליעזר ור' יהושע: "ארץ נתנה ביד רשע" (איוב ט. כד). ר"א אומר: בקש איוב להסוך קערה על סיה. אמר לו ר' יהושע: לא דבר איוב אלא כלטי שטן-ט. בעיית דבריו הקשים והסתחתי של איוב נודעת לה חשיבות מיוחדת בתרגומי הספר. וכבר הסרידה שאלה זו את החכמים בזמן הקדום. ר' יוסי מססר: 'פעם אחת הלך ר' חלפתא אצל רבן גמליאל לסבריא. מצאו שיושב על שולחנו של יוחנן בן גוץ. וכידו ספר איוב תרגום. והיה קורא בו. אמר לו ר' חלפתא: זכור הייתי ברבן גמליאל הזקן אבי אביך. שהיה יושב על גבי מעלה בהר הבית והביא לפניו ספר איוב תרגום. ואמ' לבנאי וכנאו תחת הנדבך. באותה שעה שלח רבן גמליאל וגנזו-ט'.

אין אנו יודעים, איזה תרגום הובא לפני רבן גמליאל הזקן. אם יווני אם ארמי; בוודאי לא זה שלספנינוט. אבל בין שהיה זה תרגום השבעים-ט, ובין שהיה זה תרגום שתרגם את המסר כצורתו וכלשונוט. יש לראות את הסיבה לגיזתו בעצם מעשה התרגום, מעין מה שנאמר 'מעשה ראובן נקרא ולא מתרגם' (מגילה ס"ד מ"ט). או לכל היותר בדרכו של המתרגם שלא נראתה לרבן גמליאל; אבל אין לתלות את הקולר בחילוקי הדעות שבין הפרושים לבין הצדוקים-ט, אם אמנם היה אצל רבן גמליאל חשש שהצדוקים יכולים למצוא סיוע להשקפותיהם בספר איוב. הרי חל לא רק על התרגום. אלא גם על המקור; ולא שמענו שביקשו לגנוז את ספר איוב.

58. כ"ב טו ע"א. ור' רשי' שם. ד"ה להסוך: 'לעקור כל כבוד שחירף ויזף'. ור' ספרי במדבר ס' ק"ב, עמ' 120: 'את ה' הוא מגדף, ר' אלעזר בן עזריה; כארם שאומר לחברו גרסת (ובש"נ: גרסתה, גרבתה, וכירר סנהדרין ס"ו ה"א, כה ע"ב: גרסתה, וכן בכריתות ו ע"ב) את הקערה וכו'.

59. חו"ט שבת ס"ג ה"ב, עמ' 128, ובמהד' ליברמן, עמ' 57; ירו' שם סט"ו ה"א, טו ע"ג, ובבבלי שם קטו ע"א.

60. ועל התרגום הארמי ר' MGWJ, Das Targum zu Hiob, W. Bacher, כ"ב (1871), עמ' 208-223, וס' חורגין, תרגום כתובים, עמ' 87 ואילך.

81. כדעת גרץ, MGWJ, Das Zeitalter der griech. Übersetzung der Buches Hiob, כרך כו (1877), עמ' 83 ואילך. ועל תרגום השבעים ר' להלן הע' 64.

62. תרגום כזה הוא תרגומו של תיאודוטיק, הטלל לסעמים רק תעתיקים של המלים העבריות, כגון: לו; ל; לו; יב; לח; לב; לט; יג. קשה להגיד משחו מסרם על אוספים של קטעי התרגום הארמי של ס' איוב, שנתגלו בקומרן במערה ה-11. J. Van der Ploeg, Amsterdam, Le Targum de Job de la grotte 11 de Qumran, 1962, סרסם שש שורות של התרגום (מב, י"א. במקום [ש]ל[ח] להק חטאיהן' וצ"ל [ש]ל[ח] להק...), אבל הרבה בהשערות ובקביעות על זמנו ואוספו של התרגום. על ס' הקטע שהרסם והדגמאות שהביא בתרגום צרפתי אין הקביעה של Van der Ploeg, עמ' 11 Le Targum... est du type simple ברורה כל כך. שתה הוא מתרגום השבעים. בקטע הנ"ל לא תרגם את המלים 'וה' שב את שבות איוב', ותרגם כאילו היה כתוב 'רשא ח' את פני איוב בהתפללו בעד רעהו, וכך ניצל מן החזרה שבתרגום השבעים.

63. סברא זו העלה ג' ברילל, בית תלמוד שנה ד (תרמ"ה), עמ' 43 ואילך; וגם א' ביכלר בספרו. Studies etc, עמ' 136 נוטה לקבלה.

להפך, לפי המסורת שבמשנה (יומא פ"א מ"ו) היו קוראים לפני הכה"ג בליל יום הכיפורים בספר איוב, ומסורת זו קרובה להיות מומנו של רבן גמליאל. יתר על כך, קשה להעלות על הדעת, שהצדוקים, שדגלו כתורת הגזירה, יכלו למצוא טעם במדרגתו של איוב ובסדרונותיו. נראה, שעד לומנו של רבן גמליאל הזקן לא היה נפוץ בכלל תרגום של ספר איוב, ומשהובא לפניו תרגום, מצא שאינו ראוי אלא לגניזה. אבל הגניזה לא מנעה שיופיע תרגום בימי נכדו רבן גמליאל דיבנה, בשעת ביקורו כסבירה. אין אנו יודעים, מה היה סיבו של תרגום זה, שכנראה, מצד עצמו, ללא הסיפור של ר' חלפתא על מעשה זקנו, לא היה מעורר את רבן גמליאל לגנוז. על כל פנים נראה, שהתרגומים שלא נגזזו הלכו בכיוון פרשנות, המיישבת את טענותיו הקשות של איוב, וממילא במגמה של לימוד זכות על אישיותו, מעין זו של ר' יהושע. בכיוון זה הלך במקומות רבים גם בעל תרגום השבעים. איוב שלו הוא סכלן ועניו הרבה יותר מאיוב העברי. בפסוקים לא מעטים מדבר איוב היוני כמעט ביישוב הדעת, ודבריו חפרים אותה פסקנות והתרסה שכמקור העברי. הוא משיג את המתקת הדינים על ידי פירושים, השממות והוספות. לדברי הכתוב בסוף הספר זיטת איוב זקן ושבע ימים.

64. ייתכן שהעדרו של תרגום הספר ביוונית מסביר את העובדה התמוהה, שבתרגום דברי וקטו בן סירא מס, יב, נחלק לו לנכד 'איוב' ב'איוב', ר' מ"צ סול, בן סירא השלם, עמ' שלח. סילון מזכיר טעם אחד (De Mutatione Nominum, 48) את איוב כהביא את הספוק יד, ד כנסח שזה מתרגום השבעים, כשם שזה טוסה לגמרי מהמקור.

65. לדתמאס, י; יד, ד; סו, י"ד; יס, וועד דתמאות בחיבוריהם של Der Text, G. Beer Book of Job, G. Gerleman; 1897, Marburg, des Buches Hiob untersucht The Concept of Job's, D. H. Gard; 1946, I, Lund, Studies in the Septuagint JBL, Character according to the Greek Translator of the Hebrew Text כרך 72 (1953), עמ' 182 ואילך. ספרות נוספת לבעיית השבעים לאיוב אצל H. M. Orlinsky, HUCA, Studies in the Septuagint of The Book of Job, כרך XXVIII (1957), עמ' 53 ואילך. בשורה של מאמרים, שהופיעו בכרכי השנתן הגיל, דוחה אורלינסקי מכול וכול את הדעה, שמתרגום השבעים תרגם את הספר מתוך תפיסה של מגמה מפרמת, וזהו מתאמץ להוכיח, שהסטיזת המרוכות שבתרגום טבעות או ממקור עברי שזה מזה שלפניו, או מאוסי טענתו המיוחדת של המתרגם. אף על פי שכמה מסענותיו נדקדקו צודקות הן, ואף על פי שהשכיל לבאר על פי דרכו עניינים לא מעטים, הרי אין לקבל את השקפתו הכללית של אורלינסקי על אוסיו ודרכו של המתרגם. הוא נכנס לדיתוקי דיוקים, כדי שלא להודות, ששניה המתרגמים פירשו מתוך מגמה. ר' HUCA, כרך XXX (1959), עמ' 166; כרך XXXII (1961), עמ' 245-246, 253-253; כרך XXXIII (1962), עמ' 127. טענתו של אורלינסקי, שיש מקומות מקבילים, שלא שניה בהם המתרגום ולא ריכך (ר' שם, XXXII, עמ' 259), אינה טענה, כי עקיבות כוז אינה בכלל מדרבם של התרגומים, והעדרה אינו טרע מאומה ממגמת השנינים (ר' שם, עמ' 261). וכן הוכחתו של אורלינסקי (שם, עמ' 254), שבתרגום ו, כא 'ושחרתני' אין לראות מגמה משום שנסרסח, ה תרגם בדומה לכך, אינה ראייה; כי שם התרגום הוא במקומו, מה שאין כן בסרסח ו, כא. ראיתו הניצחת (שם, עמ' 267) מפרק לו, ה שתורגם שם זאל הסיר משפט ללא שינוי, היא ראיה לסתור. כפרק כו, ב החליש המתרגום את תפיסתו הטענה, מסני שהיא באה מסני של איוב, אבל לא פרח להמתיק בסרסח

הנסיף המתרגם 'וכתוב, שהוא יקום לתחייה עם אלה אשר יקים אותם אלהים'. תוספת זו היא ברוח תרגומם של סטוקים אחדים, אשר – בניגוד למקור – מביעים תקווה לחיים שלאחר המוות. התרגומים, שהחלישו את מרדנותו ומאבקו של איוב, הקלו על יצירת סיפור מעשה איוב שונה לגמרי משל הספר המקראי. הספר החיצוני היווני 'צוואת איוב' או 'דברי איוב', לא זו בלבד שנדחקו בו הצדה כל סענותיו וסרונותיו של איוב, אלא שאיוב עצמו תואר שם בדמותו ובצביונו של אברהם אבינו, לא רק כמכנים אורחים מובהק, אלא גם כמטהר את

לד את הדברים שאלהיה מסר בשמו, שהרי טבעי הדבר, שהמקטרג מחרף. מקומות בלתי נחים לו נהגו אורלינסקי להניח, ר' HUCA, ברך XXXV (1964), עמ' 67 הע' 25, או להמציא Vorlage (ר' שם, עמ' 69).

66. יד, יב מקבל משמעות אחרת ע"י השמטת 'ולא יערו משנתם'. השאלה (שם, יד) אם ימות נבר, היחיה' תורגמה בחיוב 'הוא יחיה' רחליסות' – ר' L. Prijs בספרו הנ"ל, עמ' 71 ור' D. H. Gard, The Concept of future Life according to the Greek, JBL, Translator of the Book of Job LXXIII, (1954), עמ' 137 ואילך. דברי אור-לינסקי על יד, יד, HUCA, XXXII (1961), עמ' 245, אינם משכנעים. על ה'ראיית' מסטוקים, שלא כזה בהם המתרגם ולא שניה, ר' לעיל הע' 65.

67. ר' K. Kohler, The Testament of Job, Semitic Studies in memory of A. Kohut, Berlin, 1897, עמ' 264–338, שם הנוסח היחיד (שבמהד' A. Mai, רומא 1833, עמ' כ"י Vaticana) עם תרגום אנלי ומבוא, שניסה קוהלר להוכיח בו ללא כל יסוד של ממש, שהחיבור הוא בעל אופי אגוני. תרגום עברי של החיבור ניתן ע"י אברהם כהנא, הספרים החיצוניים, כרך א, עמ' תקסו ואילך, תקרא 'דברי איוב' עמ' ההתחלה שבמהד' M. R. James, Cambridge, II Anecdota, Apocrypha, 1897, עמ' 104–137, (הוא הדפיס את כתב יד פריס תתן את שינוי הנוסח על פי מהד' Mai הנ"ל. כעת הופיעה הוצאה ביקורתית חדשה עמ' כתבי יד נוספים ובהתחשבות בתרגום הסלאבי: S. P.; חיבורה של הצהאה עד כדי כך, שהוא רואה בה מקור לתוספת שבתרגום השבעים לס' איוב, אין להם על מה לסמוך. הוא לא הבין את דברי J. Freudenthal, Hellenistische Studien, ח"ב (1875), עמ' 136 ואילך, שהעמיד בשעתו על והות התוספת לשבעים לקסע מתוך ספרו של אריסטאס שהוא ע"י אוסבזיס. IX, Praep. ev, 25 (ר' סרדינסל שם, עמ' 231) מתוך חיבורו של אלכסנדר סוליהיסטור. אבל גם קבע שם, עמ' 139, שאף שהשתמש אריסטאס בשבעים בנוסח דומה לזה שלפניו, הרי מחבר התוספת השתמש באריסטאס. שח' במאה השנייה לפני סה"נ, שבחדאי לא השתמש בצוואת איוב (על התוספת בתרגום השבעים כקדומה לתרגום, ר' נ"ה. טורטשניר [טור-סיני], לתולדות ספרי המקרא, ס' וברוך לא' גולאק ולש' קליין, ירושלים תש"ב, עמ' 89 ואילך). ואין ספק שהחיבור, כמות שהוא לפניו, מבוסס על תרגום השבעים, ר' G. Gerleman, Le Testament de Job et les Therapeutes, M. Philonenko, VIII, Semitica, (1958), עמ' 41–53 חירש את הנחתו של קוהלר, אלא שהוא סומך על השוואה עם תיאור התיירפטים של סילק. אבל אין בכל דבריו משום ראיות של ממש. על כל פנים מן האסקטיות המתוארת ב"De Vita Contemplativa", 37–40 אין בצוואת איוב ולא כלום (ר' שם סדקים ט"א). איוב הוא בעל עבדים, העיפים מבישול מטעמים לאלמנה ולאיביתים (שם, יד, ב), בעוד שהתירפטים ראו את העבודות כעונת את חוק הטבע (De Vita Contemplativa, 70).

מקומו מעבודה זרה, מפיל את הפסילים ונועל את מקדשיהם. כל מאבקו הוא נגד השטן. התפקידים שבין איוב לרעיו מתחלפים. הם הקובלים ומתאוננים על גורלו המר, והוא עומד בניסיון וקורא 'האהטא כשפתי לה' לא תהיה' (לח, ב). כשם שקיבל עליו בתחילה (ה, א) 'לעמוד בניסיון, ולא להרפות עד יום מותי'. כאן נהפכה הקערה על סיה ממש. כמובן, לא מעט יש לוקח על אוסיו האימונות של החיבור. חיבורים אגדיים-דמיוניים מסוג זה רגילים לפאר את דמות גיבורם עד כדי הסחת דעת מן היחס לגבי דמויות אחרות. ולכן מעניין הוא, שבחיבור, הדומה מאוד בקלסתר סניו ל'צוואת איוב', והוא 'צוואת אברהם', אומר המלאך מיכאל אל האלהים: 'אין דומה לו (לאברהם) בארץ. גם לא איוב. האיש המצוין'. התפיסה שבספר 'צוואת איוב' רוחת גם בספרות הנוצרית הקדומה. 'סכלנותו של איוב ואחרית האדון' מיוצגים יחד כדוגמה לסובלים ב'איגרת יעקב' (ה, א), ובדרך זו הלכו טרטוליאנוס ואבות אחרים ככנסייה הנוצרית. ברם, שיטה זו לא נתקבלה על דעתם של חז"ל, ואסילו לא על דעתם של אלה שלימדו זכות על איוב.

בעוד ר' יהושע מציל את איוב ע"י שהוא מפנה את דבריו הקשים כלפי השטן, הרי ר' אליעזר אומר עליו, שהיה מגדף. גם ר' ישמעאל היה רחוק מלהשוות את איוב לאברהם, אלא אמר 'איוב מעבדי פרעה היה, ומגדולי פמליא שלו היה, הדא הוא דכתיב: הירא את דבר ה' וגו' (שמות ט, כ); וכתוב ביה: איש תם וישר וירא אלהים וסר מרע'. איוב לא היה אפוא אלא ירא אלהים מסחד העונש. בדומה לכך אמר ר' חייא על איוב: 'היה לי בעולמי גוי אחד צדיק, ונתתי לו שכרו וטטרתי מעולמי'.

הערכה זו בולטת עוד יותר בנוסח של ברייתא אלמונית: 'חסיד היה באומות העולם ואיוב שמו, ולא בא לעולם אלא כדי לקבל שכרו. הביא הקב"ה עליו יסורין, התחיל מחרף ומגדף. כפל לו הקב"ה שכרו בעולם הזה כדי לטרדו מן העולם הבא' (ב"ב סו ע"ב). ברייתא. המונה את סוגי הפרושים ומבחינה בין 'פרוש יראה' לבין 'פרוש אהבה', מדגימה את שניהם כלשון 'פרוש יראה איוב, פרוש אהבה כאברהם. אין לך חביב מכולם אלא פרוש אהבה כאברהם'.

67. בכ"י וטיקן נוסף 80 του 80 παλαιῶν καὶ νεωτέρων, כלומר, 'מתיך אהבת ה', ר' במהר Brook, שם עמ' 22.

68. James, The Testament of Abraham, II, 2, עמ' 96.

69. כן תורגם לנכון ע"י Sander בספרו הנ"ל, עמ' 81, ור' שם הע' 3 ער קוהלר, JQR, כ"ו (1895), עמ' 589, וביכלר בספרו Studies etc., עמ' 138 הע' 2.

70. XXVIII, HUCA, ר' גרלמן, שם עמ' 56, ואורלינסקי, XIV, de patientia, ור' גרלמן, שם עמ' 56, ואורלינסקי, XXVIII, HUCA, (1937), עמ' 57 הע' 15.

71. התוספת לס"ס בנוי של אבות דר-נ, מהד' שכטר, עמ' 164, והוספה במישרין או בעקיפין מ'צוואת איוב', ר' ל' ניצבורג, Legends, ח"ב, עמ' 384 הע' 39.

72. ירר סוטה ס"ה יח. כ ע"ג.

73. ירר שם ע"ד, וביד סוף סניו, עמ' 618: 'צדיק אחד עמד באומות...'

74. ירר ברכות פ"ט, יד ע"ב, ירר סוטה שם.

## קבלת עול מלכות שמים

בכל המקורות האלה מופיע איוב כירא רק מחשבון השכר והעונש. האמורא ר' לוי מסביר את ההבדל שבין אברהם לאיוב דווקא מתוך תגובותיהם, הנראות לכאורה דומות: 'א"ר לוי: שני בני אדם אמרו דבר אחד, אברהם ואיוב. אברהם אמר: חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע (בראשית יח. כה); איוב אמר: אחת היא, על כן אמרתי תם ורשע הוא מכלה (איוב ס. כב). אברהם נטל עליה שכר, איוב נענש עליה. אברהם אמר ביישוב; איוב אמר פנה, אחת היא' (ב"ר פמ"ט אות ט, עמ' 509). אברהם אומר את דבריו מתוך, ישוב הדעת, הוא לא יכול היה להעלות על דעתו שאלהים ימית צדיק עם רשע, בעוד שאיוב אמר את דבריו כחיוב ובפסקנות: אחת היא.

ר' לוי אף מרחיב את היקף תחום הרהוריו של אברהם על השאלה 'למה גילה הקב"ה לאברהם?'. הוא משיב: 'לפי שהיה מהרהר בלבו על דור המבול, ואמר: אי אפשר שלא היה בהם צדיקים'.

מן הדין לציין שתפיסה דומה של עמידת אברהם מול אלהיו נמצאת בחיבורו של סילון 'מי יורש קנייני אלוה?'. על הכתוב בבראשית טו. כ הוא אומר: 'מתי מדבר העבד בגילוי לב אל אדוניו? הלא כשברור לו, שלא עשה עוול לבעליו, אלא שכל דבריו ומעשיו היו לטובתו. וכן גם עבד אלהים אימתי יפתח את סיו בגלוי בפני זה שהוא שליטו ואדוניו שלו גם של העולם כולו? הלא רק אם נקי הוא מחטא, כאשר דבר אהבתו אליו ברור לו, וכאשר הוא שמח יותר להיות עבדו מאשר מלכם של כל בני האדם...'<sup>75</sup> כי אל מי ידבר האדם בגילוי לב אם לא אל ידידו 'אבל שים לבך שוב לבך, שההעזה מעורבת כזהירות, כי בעוד שהשאלה "מה חתן לי?" מעידה על העזה, הרי הפניה "אדני" מורה על זהירות, האומר "אדני מה חתן לי?" הריהו כאילו אומר: "לא נעלמה ממני גבורתך העילאית, יודע אני את אימת מלכותך; מלא חיל ורעדה עומד אני לפניך, אבל עם זאת כוסח וניעו אני... אתה נתת לי לשון לימודים לדעת מתי אדבר... מדוע אסוא לא אעז לומר אשר עם לכי? מדוע לא אשאלך בבקשי ללמוד להוסיף לקח? אבל גם כאשר אומר, כי כסוח אני, שוב עלי להודות, כי ירא ונפחד אני. אבל היראה והביטחון מתקיימים בי לא אנב התרועעות. אלא אנב מזיגה הרמונית"'.<sup>76</sup> אין ספק, שבדברי סילון אלה יש הערכה

75. מפרשי כ"ד ס'רשו את הביטוי 'אמרה פנה', שאמר דברי בוסר, והסתמכו על התנחומא וירא את יג, מהר' כוכר אות ז: 'איוב בלעה פנה אבל אברהם בלעה כשלה', ר' תיאודור שם הע' 2. אבל כפי שהוכחתי (לשוננו, כרך לב, תשכ"ח, עמ' 124) הנוסח שבכ"ד הוא המקורי. 'אמרה פנה' אינו אלא 'אמרה ופנה', כלומר בהחלטיות ללא היסוס, וזהו מה שעשה איוב כשאמר 'אחת היא'. ואין זה מקרה, שבשבעים לא תורגמו המלים 'אחת היא', והשמטה זו כנראה לא הספיקה, והמלים 'תם ורשע' הוחלפו ב-Mégar kai dyvasteron של התרגום הוא 'חרק' מכלה גדול ורם. ר' לעזמת זה בדברי אורלנטיסקי, HUCA, XXXV (1964), עמ' 69. 76. ר' ת"ב שם ותי"ה שם.

77. Quis rerum divinarum heres, 6-7. הדיבור בסרהסאי קרוב הוא לידידות.

78. שם 21-28, ור' גם Die Werke Philos von Alexandria, מהר' היינמן, כרך ה, עמ' 228 הע' 2, על ההוראה הכסולה של Θαρρῶ.

שונה לגמרי של היראה מאשר בדרשותיו האחרות. אין זאת אלא שקלם סילון אף הוא משהו מן התסיסה הקדומה של הדיל על היראה הנובעת מתוך אהבה והגיעו גם אליו הדים מדרשותיהם על עמידתו של אברהם מול אלהיו. ברם, העובדה שסילון תולה את דרשתו דווקא בפסוק 'מה תתן לי', ולא בפסוקים הנוצרים שבסי אברהם כבואו להתפלל על אנשי פדום, אומרת דרשני. אבל הדבר מסתבר דווקא מתוך דרשותיו לפסוקים אלה בחיבורים אחרים<sup>79</sup>. שהוא נוטל מהם את סימני ההעזה שבשאלותיו של אברהם, שאמנם מתוך יישוב הדעת נשאלו, אבל מתוך תהייה על הסיבת עיר שלמה שאפשר שיש בה גם צדיקים על יד הרשעים. לזכרי סילון דאגתו של אברהם הייתה נתונה גם לאנשים שהם מעין תערובת של 'צדיק ורשע'. מצד שני גם השאלה 'מה תתן לי' נתנה לו הזדמנות לפרשה כבקשה לתוספת דעת<sup>80</sup>.

גם אותם חכמים שהסליגו בשבחו של איוב ושל מידותיו הטובות, בין שראו אותו כיהודי ובין שראו אותו כגוי מחסידי אומות העולם, הרי השבח שייך רק לתקופתו הראשונה. שקדמה לניסיונו. ר' יוחנן שאמר 'גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם' (ב"ב טו ע"ב), נתכוון לתחילתו של איוב, והוא גם שאמר

79. ר' Philo, Supplement Loeb Classical Library, Quaes. in Gen, I, בתרגומו של R. Marcus, עמ' 299 ובמקבילות, שצירט שם, עמ' 300 בהערה.

80. עמיר במאמרו הנ"ל, עמ' 57 ואילך, העלה השערה, שביסודה של דרשת סילון מתחת דרשתו של חכם מארץ-ישראל שהושמעה באלכסנדריה: 'פילון שמע דרשה זו... בבית הכנסת שלו מפי חכם בירושלים... היא הרעידה את ימי נפשו... ומאחר שלא נוקק ללשון המקור, ניסה להתאים את הדרשה לבסיס הטקסטואלי שבידו...' (עמ' 59). עד כאן הדברים אמורים כהשערה, שאינה מעלה ואינה מורידה, אבל משבא עמיר לשחזר את הדרשה המקורית של הדרשן הירושלמי, אין הדבר עולה כידו אלא ע"י המצאות שאין להן מקור ועל ידי הוצאת המקורות הידועים מפסוסם והכנסת כוונות וזות לתוכם. בדרשה זו של פילון נעדר כליל מדרש השמות, האופייני לו, והדבר פשוט. שלא היו לפני פילון כאלו שני שמות אלא רק δέσποτα, שאותו הוא דורש (עמיר מודה בכך ר' שם, הע' 51 והע' 59). אבל מה עושה עמיר? הוא, סמנט, 'ממציא' מקור עברי, שדרש את שני השמות כשתי המידות ומסיק, 'שהצימוד בין שתי מידותיו של הקב"ה לבין שתי דרכי עבודתו היה מצר לפנים גם בתורת ארץ-ישראל' (שם, עמ' 60). אבל כלום אין זה מקרה, שצימוד זה לא השאיר שריד ופליט בכל דברי התנאים והאמוראים על יראה ואהבה? גם על כך תשובה בידו. דברי ר' יהושע בן הורקנוס, שאיוב מאהבה עשה, ערערו את הצימוד הנ"ל, והדרשה 'בכל מדה ומדה שהוא מודר לך, בין במידת הטוב בין במידת הפורענות', 'מסקיעה במפורש את האהבה מדיקתה אל אחת מלתי המידות'. אבל לא עלה על רעתו של רבן יוחנן בן זכאי לומר, שאיוב עבד מיראה, משום שראה ויקה בין הפורענות ומידת הרץ לבין היראה, אלא משום שאיוב בעט בשעת הפורענות, ולכן הוא סבור, שכל עבודתו של איוב לא באה לו אלא מיראה, היינו מתוך זיקה לשכר ועונש, ואין הבדל בין מידת הטוב לבין מידת הפורענות. ברב ר' יהושע לא אמר, שאיוב עבד מאהבה, משום שאיוב הגיב על הפורענות 'באהבה' אלא כפי שפירשנו (ר' לעיל עמ' 351) משום שלא ראה בתעבות איוב ובתמיהותיו - 'בעיטה'.

## קבלת עול מלכות שמים

'אין לך צדיק באומות העולם יותר מאיוב, ולא בא אלא בתוכחות... אין לך גדול כנביאים ממשה וישעיה, ושניהם לא באו אלא בתחנונים' (דב"ר פ"ב אות ד). דבריו אלה אינם רחוקים מן ההבחנה בין איוב לבין אברהם, כפי שנמסרה מפי ר' לוי, שהביע את ביקורתו על השוואת איוב לאברהם בדרך מקורית. הוא אומר, שהשטן התכוון לשם שמים, כי בראותו שדעתו של הקב"ה נוסה אחרי איוב אמר: 'חם ושלום, מינשי ליה לרחמותיה דאברהם'. בדור שאחרי ר' יוחנן אמר ר' חנינא בר ספא על איוב: "אילו לא קרא תגר, כשם שאומרים עכשיו בתפלה "אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב", כך היו אומרים "ואלהי איוב" (פסיק' רבתי, קצ ע"א). שמו של אלהים לא נתייחד על איוב, מפני שקרא תגר כנגדו, ולכן אין מצרפין שמו. כשמוזכרים בתפילה את אלהי האבות, רבא שאמר על כמה וכמה מדבריו של איוב 'עפרא לסומיה דאיוב', מפני שחירף וגידף וכפר<sup>81</sup> לא מצא לו זכות אחרת אלא 'ש'אין אדם נתפס על צערו'. ואיוב דיבר מתוך צער וייסורים. ההערכות השונות של דמותו הדתית של איוב קשורות בהשקפותיהם של החכמים על דרכי היראה והאהבה, ולא ביחסם לאומות העולם ולחסדיהם וכוודאי שאין מקום לעימות דעותיהם של רבן יוחנן בן זכאי, ר' אליעזר ור' חייא מצד אחד, ושל ר' יהושע בן הרקנוס, בן סטורי ור' יהושע מצד שני, כניגוד בין השקפה פארטיקולאריסטית, שלפיה אין חסיד נכרי כאיוב יכול להשיג את מעלתו של אברהם. לבין השקפה אוניברסלית, שלפיה ניתן גם לנכרי להשיג מעלה ווי<sup>82</sup>.

דעתו של ר' יהושע בן הורקנוס, שהסכים לה ר' יהושע בן חנניה, שאיוב – עם קריאת התגר שלו ועם התרסותו – היה עובד מאהבה, לא נתקבלה על דעתם של רוב התנאים והאמוראים. הדיון על אישיותו של איוב ודבריו מורה על דרך גיבושם של המושגים 'יראה' ו'אהבה'. יראה מתוך אהבה שוב אינה יראה, אלא אהבה; אבל אהבה המביאה את האדם להיות גם כרכו, לקרוא תגר על דרכיו ולהסית דברים כנגדו, אינה אהבה, ועדיפה ממנה יראה מתמת סתד העונש. כשאמר רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו, שהלואי יהיה מורא שמים שלהם כמורא בשר ודם<sup>83</sup>, בא ללמד שני עניינים בסוגיה זו. הוא נתכוון לביטולו של מורא בשר ודם וקבלת עול מלכות שמים במקומו. ותשובתו של רבן יוחנן בן זכאי על שאלה אחרת של תלמידיו מסייעתנו, כששאלו תלמידיו 'מה ראה העבד הזה לירצע באזנו יותר מכל איבריו', השיב להם: 'פרקה (האזון) ממנה עול מלכות שמים והמליכה עליה עול בשר ודם; לפיכך אמר הכתוב: תבוא אוזן ותרצע, שלא שמרה את מה ששמעה'<sup>84</sup>. הדבר השני שבא ללמד הוא, שמשמעותה המעשית של יראה

81. ב"ב טז ע"א, ור' דקים, עמ' 73 הע' 3.

82. ב"ב טז ע"א, ור' ברקם שם, עמ' 75.

83. Sander בספרו הנ"ל, עמ' 112 ואילך, העלה הסבר זה, אבל הוא בעצמו מורה שם, עמ' 106, שלא ידוע שום דבר על דעותיהם של תנאים אלה בדבר זמן מוצאו של איוב.

84. ר' לעיל, עמ' 357.

85. תוספתא ב"ק פ"ו ה"ה, עמ' 358, ועל העוסק במקבילות ר' מה שכתבתי ב'ציק' שכי-

שמים זו, של תחושת נוכחותו של האלהים, שהכול גלוי וידוע לפניו היא – יראת חטא. פירושה קודם כול רתיעה מפני עברות. אבל כרור, שהיקף הוראתו של מונח זה בפני הביח היה רחב בהרבה. השם של 'לשכת חשאים' שהייתה במקדש מתפרש במשנה (שקלים פ"ה מ"ו): 'יראי חטא נותנים לתוכה בחשאי. ועניים בני טובים מתפרנסים מתוכה בחשאי'. יראי חטא אלה דייקו אפוא בקיום מצוות צדקה בפתר. בסיפור על המשפחות שהערימו על המשמרות, שהושיב ירבעם בן נבט על הדרכים שלא לעלות לירושלים, מדובר על 'כל מי שהיה כשר וירא חטא באותו הדור', והפ אלה 'שמסרו עצמן על התורה ועל המצוות'.<sup>86</sup> ויש להניח, שהשכת שנשתכח בו עקביא בן מהללאל, שבשעה שנתמלאה העזרה והיו גועלין אותה לא נמצא בה אדם כמותו בחכמה וביראת חטא. אין בוונתו ליראה מפני עברות בלבד.

דומה, שיש במקורות שהבאנו כדי להוכיח, שלפני החורבן, סמוך לימיו של רבן יוחנן בן זכאי, נתייחד הכינוי 'ירא חטא' לבני אדם, שבאותה מידה שנוהרו מעברות דייקו בקיום מצוות מתוך מסירות ואהבה, כדרך ש'מורא שמים' בפיו של רבן יוחנן בן זכאי ציין יראה מתוך אהבה ומסירות, ולא מחמת פחד העונש ותקוות השכר. כפי שראינו, כבר בימי התנאים הופרדה ה'אהבה' מן ה'יראה' (ספרי דברים פ"י לב), הוכתן בין 'פרוש מאהבה' לבין 'פרוש מיראה'.<sup>87</sup> ברם,

(תש"ך), עמ' 145–146, ור' נם במכילתא, בחדש ס"א, עמ' 203, שריב"ו אמר אחרי החורבן: 'לא רציתם להשתעבד לשמים, הרי אתם משועבדים לפני טיילים ערביים'; ור' אבות פ"ג מ"ה בדברי ר' נחמיה בן הקנה.

<sup>86</sup> תוספתא תענית ס"ד ה"ז-ה"ח, עמ' 220, ור' במהר" ליברמן, עמ' 339, אם יש יסוד היסטורי כלשהו לנוסח שכתוספתא 'שבשעה שהושיבו מלכי יוון סרדסאות על הדרכים שלא לעלות לירושלים, כדרך שהושיב ירבעם בן נבט', או שיש להעדיף את נוסח הירושלמי תענית ס"ד ה"ז, ט"ז ע"ב, שאין בו זכר למלכות יוון, ולא לגזרת מלכות הרשעה שבבבלי שם כח ע"א, כפי שהכריע צ' מלטר במהדורת מסכת תענית שלו, ניו-יורק, תר"ץ, עמ' 131, וגם, כנראה, ש' ליברמן, תוס' כפשוטה, שם עמ' 1141–1142, שרמו לרבני רבנו יונתן והמאירי בנדק – שאלה זו אינה מעלה ומורירה לעניינו. ניסוחה הנוסח של הברייתא כמות שהיא לפנינו לא קדם לימי השמד ועל כך מראים הביטויים 'לפי שמסרו עצמן על התורה ועל המצוות', 'על ידי שנתנו את נפשם למצוות', וקריאת הסוסק משלי, 'ז אינה אלא חיקר ליומא ס"ג מ"א. אם המלים 'לפי שמסרו וכו' תוספת הן (והיא חסרה בבבלי, שם מובא רק הסיום ממשלי, וגם כאן ראייה לא-תלות של נוסח הבבלי בתוספתא ובירושלמי, שעמד עליו איש רתנטל, לשונות סוסריס, 'יובל ש"י, רמת גן, תש"ח, עמ' 321, על יסוד ההבדל 'סרסדיות' – 'סרדסאות'). הרי כוודאי שאין להקדים את נוסח הברייתא יותר מאשר סמוך לימי החורבן, ריתכן שהסיפורים באו לשם עידוד העלייה לירושלים. ובעניין שיגרי הנוסח לכיטר 'ירא חטא שבאותו הדור' ר' מלטר, שם הע' 2.

<sup>87</sup> סוטה כ"ב ע"ב ורש"י סירש שניהם לשלילה 'פרוש מאהבה מאהבת שכר המצות, ולא לאהבת מצוות כוראו מיראה של עתשין...'. זה שלא כידו' ברכות ס"ט, י"ד ע"ב, ר' לעיל, עמ' 362 ור' בתוס' שם ד"ה סרוש, ור' נם תוס' יבמות מח ע"ב, ד"ה שאין; ור' לעיל, עמ' 355.



## קבלת עול מלכות שמים

משמעות קיצונית בעלת ייחוד משלה נודעה למונח 'אהבה' במשנתו של ר' עקיבא. האהבה מקבלת אוסי מארטרולוני ומיססי כאחד. הבן האידיאלי שבין ארבעת הבנים של המלך הוא לרעת ר' עקיבא. דוד הלוקה ואומר לאביו 'הלקני'.

סיסמתו היא 'תביכין יסורים'.

מתוך ניתוק גמור של הקשר בין 'ייסורים' לבין תורת העונש בעולם הזה או בעולם הבא, אלא כתכלית עליונה של עובד ה'. זאת היא, כדברי בן עזאי (ספרי דברים ס' לב) האהבה 'עד מיצוי נפש', ואותה קיים ר' עקיבא בשעת מיתתו, כשאמר: 'כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה "בכל נפשך", אפילו נוטל את נשמתך. אמרת: מתי יבא לידי ואקיימנו'.

בשעה זו לא חשב על ייסורים כגורם לתשובה. כסימן לכפרה, ואפילו כאות לאהבת ה' לצדיקו – רעיונות שבאו לידי ביטוי בספרי תהלים (צד. יב) משלי (ג, יא–יב) ואיוב (ה, יז–כ). ואף מחברם של 'מומורי שלמה' קרוב יותר לדבריו לדברי המקראות הג'ל מאשר לגישתו של רבי עקיבא.

את תיאורה של האהבה העזה של נפש האדם העורגת לקרבת אלהים, לחזירה לסדרם ולדיעת מעשה מרכבה, מצא ר' עקיבא כמגילת שיר השירים, שעליה הכריז שהיא 'קדש קדשים' (ידים ס"ג מ"ה). אף מיוחס לו הסאמר: 'אילו לא נתנה התורה, שיר השירים כדאי היתה לנהוג את העולם'.

כשנכנס ר"ע לסדרם כשלום ויצא כשלום, קראו עליו את הפסוק משיר השירים 'משכני אחרין גרועה', וכשמת על קידוש השם, קרא עליו תלמידו יהושע בן יהונתן פסוק משיר השירים 'מישרים אהבך' ופירשו: 'הרבה אהבו אותך מן הצדיקים הראשונים'.

תפיסה מיטטית-מארטרולוגית זו של אהבה לא יכלה להיות אלא דרכם של יחידים. וכשם שבהסברת המאמר 'חביבין יסורים'

88. ר' לעיל, עמ' 358.

89. סנהדרין קא ע"א, ור' מאמרי, 'אפקיים וייסורים בתורת חז"ל', ס' היובל ליצחק בער, תשכ"א, עמ' 60 ואילך.

90. ברכות סא ע"ב ובמאמרי הג'ל, עמ' 60 הע' 62.

91. מומורי שלמה ה', ב-1: 'אשרי הגבר יסקדנו ה' בתוכחה, ויסור מדרך רעה בשכס [מוסר]. להטהר מחטאה לבלתי הרכות. העתן נז למכיס יטהר. כי טוב ה' לטובלי מוסר'. ושם יג, ח-יא: 'במעט יסור צדיק, סן ישחק הרשע לצדיק. כי יוכיח צדיק כאח בן אהבה ומוסרו כ[מוסר] בכור. כי יחוס ה' על חסידיו רמחה פשעיהם בתוכחה, כי חיי הצדיקים לעד והחטאים ילכו לאבדון'. ושם יד, א: 'נאמן ה' לאהביו באמת לטובלי מוסר'. הבאתי על סי תרגומו של מנחם שטיין אצל א' כהנא, הספרים החצוניים כרך א, עמ' תנא ואילך.

92. ביכלר בספרו Studies etc., עמ' 170 כותב: About one hundred and sixty years before R. Akiva, the author of the Psalms of Solomon voiced the same religious belief, אבל הוא הסתמך רק על דברי ר"ע על דוד, ופירש אותם שלא על פי שאר דבריו, וכך יצא, שאין הוא משווה את 'מומורי שלמה' עם דעתו של ר"ע, אלא עם דעותיהם של אחרים, ר' שם הע' 3 והע' 4.

93. אנרת שה"ש, מהד' שכטר, עמ' 3.

94. אנרת שה"ש, עמ' 15, ור' מאמרי 'דרשות חז"ל ופירושי אוריגנס לשיר השירים והזויות היהודי נוצרי', תרביץ שנה ל (תשכ"א), עמ' 150 ואילך.

התחילו לחזור כבר בדור שאחרי ר"ע לטעמים ישנים וחדשים הקשורים בשכר ועונש<sup>95</sup>, כך הסבירו את ההבדל בין אהבה ליראה גם כהבדל בגודל השכר. התנא ר' שמעון בן אלעזר אמר: 'גדול העושה מאהבה יותר מן העושה מיראה, שזה תלוי לאלף דור, וזה תלוי לאלפים דור'<sup>96</sup>. וראשוני האמוראים, ר' חמא בר' חנינא, רב יהודה ור' יוחנן יישבו סתירות בין הבטחות וייעודים שבפסוקים שונים באמרם 'לאן מאהבה, כאן מיראה'<sup>97</sup>. ואף לעשרה ניסיונות שנתנסה בהם אברהם נמצא הסבר. האומר: 'וכל כך למה? כדי כשיבוא אבינו ליטול שכרו, שיהיו אומות העולם אומרים: יותר מכולנו, יותר מכל, שזה אברהם ליטול שכרו'<sup>98</sup>.

גם אותם תנאים ואמוראים, שהפליגו בערכה של האהבה<sup>99</sup>, ראו ביראת שמים את התנאי, שבלעדיו אי אפשר להגיע לאהבה. על הפסוק 'ועתה ישראל, מה ה' אלהיך שאל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך' (דברים י. יב) מקשים בתלמוד הבבלי: 'אטו יראת שמים מילתא זוטרתא היא? והא"ר חנינא משום ר' שמעון בן יוחאי: אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים, שנאמר: יראת ה' היא אוצרו (ישעיה לג. ו).? התשובה הניתנת היא – שבעיני משה הייתה היראה דבר קטן: 'משל לאדם, שמבקשים ממנו כלי גדול, ויש לו, דומה עליו ככלי קטן; קטן. ואין לו, דומה עליו ככלי גדול'. כנראה הראה הניסיון, שרבו אלה שלגבם הייתה יראת שמים בחינת 'כלי קטן ואין להם', היו גם תלמידי חכמים 'שעוסקין בתורה, ואין בהם יראת שמים' ועליהם הכריז רבי ינאי 'חבל על דלית ליה דרתא, ותרעא דדרתיה עבוד' (יומא עב ע"ב). כשני דורות אחריו המשילם רבה בר רב הונא בבבלי 'לגזבר, שמסרו לו מפתחות הפנימיות, ומפתחות

95. ר' מכילתא דר"י, בחדש ס"ה, עמ' 41, ומאמרי הג"ל 'אסקיזיס ויסורים וכו'', עמ' 61, ושם הע' 66. ועל יחסו של ר"ע עצמו לשכר ועונש ר' להלן, פרק טו סעיף ב.

96. סוטה לא ע"א, ובכ"י מ' רק ר' שמעון, ור' במאמרי הג"ל הע' 67.

97. יומא סו ע"א, ור' דק"ם שם, עמ' 293, הע' ס והע' צ.

98. אבות דר"ג נ"א ס"ג, עמ' 95, ושם נ"ב ס"ג, עמ' 94, כסי' למשנה אבות ס"ה מ"ג. ונראה שפירשו 'להוריע כמה חבחו של אברהם אבינו' ע"י הפסוקים בתה"ל צד, יג; משליג, יב (ור' לעיל, עמ' 34), שהיה אהוב לפני הקב"ה. ר' ח' אלבק, השלמות לנו"ק, עמ' 499, ור' בסי' רבנו יונה ויב' מן אבות' לרשב"ץ עו ע"ב.

99. ר' דברי יהודה בן תימא, אבות דר"ג נ"א מס"א, סו ע"א 'הוי אוהב את השמים, ירא מן השמים, חרד ושש מכל הצוות', ור' דרך ארץ ווטא ס"ב ה"א, ור' דברי ר' חייא, רות ווטא, מהר"ב בוכר, עמ' 48, על גר' המקבל עליו עולו של מקום מאהבה ומיראה. שניהם מקדימים אהבה ליראה, ולדברי ר' חייא השווה יבמות מת ע"ב: אבא חנן אומר משום ר' אלעזר, שגרים בדור הזה מעתים, 'לפי שאין עושין מאהבה, אלא מיראה'.

1. בעל סדר אליהו רבא, סכ"ו עמ' 140, משיב על השאלה 'מה בין אהבה ליראה?'. במשל כשני עבדים 'אחד אוהב את המלך וירא ממנו, אחד ירא ממנו ואיטו אוהבו'.

2. ברכות לו ע"ב, ור' דק"ם, שם עמ' 182, לפי כמה עדים נמסר המאמר על אוצר של יראת שמים מס' ר' יוחנן בשם ר' אלעזר בר' שמעון, ור' שבח לא ע"ב ובדק"ם, שם עמ' 61. בדפוס קודם למשל 'דא"ר חנינא', אבל בכל כה"י ובראשונים חסר השם.

וכן ליתא במגילה כה ע"א.

## קבלת עול מלכות שמים

החיצוניות לא מסרו לו' (שבת לא ע"ב). ההספה למידת היראה כעיקר לא הביאה גם את האמוראים לפסטיחה על מידת האהבה. אביי היה רגיל לומר: 'לעולם יהא אדם ערום ביראה, מענה רך משיב חמה (משלי סו, א) ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם, ואפילו עם נכרי בשוק, כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה, ויהא מקובל על הבריות'. יש בדברים אלה משום הפשרת המתחות בין שני המושגים על ידי מתן פירוש מתון לשניהם כאחד. הפסוק 'ואהבת את ה' אלהיך' כבר נדרש גם על ידי תנאים במשמעות 'אהבה' על כל הבריות, אבל מוסיפים 'כאברהם אבינו, כענין שנאמר: ואת הנפש אשר עשו בחרן (בראשית יב, ...)' שהיה אברהם אבינו מגייר ומכניסן תחת כנפי השכינה'. הדרכים שמציע אביי לאהב את אלהים על הכריות אינן דורשות מעשי גיור, אלא מסתפקות במעשים המביאים את האדם להיות מקובל על הבריות. מעשים אלה אין מרחק ביניהם לבין מעשי של ה'ערום ביראה'. אם לא ביטל אביי במפורש את ההבדל שבין אהבה ליראה, הרי עשה זאת חברו רבא, כפי שיוצא מבואר מן הסיפור דלהלן: 'הנהו תרי תלמידי דהו קמיה דרבא, חד אמר ליה: אקריין בחלמאי "מה רב סובך אשר צפנת ליראיך" (תהי' לא, כ); וחד אמר ליה: אקריין בחלמאי "ישמחו כל חוסי כך, לעולם ירגנו, ויעלצו כך אוהבי שמך" (שם ה, יב). אמר ליה: תרויכו רבנן צדיקי גמירי אתון. מר מאהבה ומר מיראה'. ברור, שדברי רבא מנוגדים לדברי ר' שמעון בן אלעזר, שגדול העושה מאהבה מן העושה מיראה, ולרעיון שהעושה מאהבה שכרו בפול ומכופלי, אבל כשם

3. ברכות ז' ע"א, ור' סדר אליהו רבה סכ"ז, עמ' 140.
4. ספרי דברים פ" לא, ואביי בעצמו הביא ברייתא דומה ביזמא פו ע"א (ר' לעיל, עמ' 316): 'ואהבת את ה' אלהיך', שיהא שם שמים מתאהב על ירך', תראה שההמשך 'שיהא קורא ושתה... רהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו וכו'... הוא פירושו של אביי, ור' ב"ב פה ע"א על 'רב ספרא דקיים בנפשיה דיובר אמת בלבבו, ור' מכות כד ע"א, רש"י ד"ה רב ספרא ור' מכילתא עמלק פ"ה עמ' 198 'ואנשי אמת כתר ר' חנינא בן דוסא וחבריו'.
5. סוטה לא ע"א, בכ"י מיזבן חסרות המלים צדיקי גמירי.
6. סוטה שם וספרי שם. הפסוקים המובאים במעשה של רבא נדרשים על השכר, ר' ירמיהו ע"ז ס"ג ה"א, מב ע"ג; ב"ר פס"ב, ד, עמ' 670. מטעם הברכה השנייה שלפני קריאת שמע של שחרית 'יחד לבבנו לאהבה וליראת שמך... להודות לך וליחדך באהבה' אין ללמוד כלום לענינו, ולא רק מפני השינויים הרבים שבין הטעמות (בסידור רב עמרם ה' ע"א: 'יחד לבבנו ליראה את שמך... ובסיום רק 'וקרבנתו לשמך הנודל'; אבל בסידור רס"ג, עמ' יד: 'יחד לבבנו לאהבה את שמך וליראה מלפניך', ובסיום 'וקרבנתו לשמך להודות לך וליחדך'; ובטעם הרמב"ם ע"ם כ"י אוקספורד, מהר"ד 'עלדשמידם, ידיעות המכון לחקר השירה העברית ס"ו, תשי"ס, עמ' 193 'יחד לבבנו לאהבה את שמך ומלוך עלינו... וקרבנתו לשמך הנודל... ולרוממך ולאהבה את שמך', אלא משום שנראה שבמי האמוראים לא כללה ברכה זו יותר מאשר הברכה השנייה שלפני קריאת שמע של ערבית, שכל עניינה אינה אלא ברכה על בחירת ישראל ועל מתן תורה כאות לאהבת ה' לעמו. ההבדלים שבין נוסחאותיה

## פרק ארבעה-עשר

שהאמורא שסיפר לרבא שהקריאו לו את הפסוק שבו נכלל בין האוהבים, ראה את דמותה של אהבה זו בהתמסרות לא רק לקיום מצוות, אלא בוודאי גם להימנעות מעברות, כן גם חכרו. שנחשב בין היראים. נהג לגבי קיומן של מצוות, בדברי תלמידו של רבא 'ירא שמים יוצא ידי שניהם'.

השנים קלים הם, ר' סידור רב עמרם, עמ' 18, ור' י' אלבוק - Der Jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, עמ' 21, ובמאמרו של י' מאן, HUCA, כרך ב (1925), עמ' 307. ייתכן שתחילתה עוד בימי הבית, כשנאמרו עשרת הדיברות לפני קריאת שמע, והיא נהגה תחילה בטקס זה גם בשחרית. על כל פנים אין ללמוד מטקס התסילה 'אהבה רבה' שום דבר על צימוד בין מהות עבודת ה' לבין מידותיו של הקב-ה, ר' לעיל. עמ' 364.

7. כרכות לס ע"ב, ור' שבח סא ע"א.

## פרק חמשה עשר

### חשבוננו של אדם וחשבוננו של עולם

#### א. החסא והמוות

בעיית הגמול – השכר והעונש – ושאלת מציאותו של הסכל והרע בעולם צצו ועלו אגב דיונינו בנושאים אחדים שבפרקים הקודמים<sup>1</sup>. עתה נבוא לעיין בשאלות אלו לגופן. אבל גם בעיון זה נצטרך שוב להזדקק לנושאים, שקשריהם עם הבעיות הנדונות לא תמיד גלויים לעין, אבל הם מתגלים אגב דיון וברור. במקרא גוסס מצאו חז"ל מסכת מגוונת של 'תורת גמול' רקומה ושזורה בחוסי סקעת המיתוס, אחוזה ודבוקה בתחושה של השתייכות משפחתית-שבטית, צרופה ומזוקקת בכור סבלים וייסוריהם של נביאים ומשוררים. תעוזת הפתחם וגבורת כניעתם בקבלת הדין וצידוקו מצאו את ביטויים בדברי ירמיה ויחזקאל, במזמורי תהלים ובספר איוב<sup>2</sup>.

התנאים והאמוראים לא העלימו עין מן השוני הרב ומן הגיוון שבמסכת זו. הם גילו סתירות בין הכתובים. יש שהסתקו בעצם קביעתן. אבל יש שניסו ליישבן אגב הכנסת דעות והשקפות, שבקושי ניתן למצוא להן רמז כלשהו בכתובים גוסס. דעתם הייתה נתונה לא רק להרחבתם ולהעמקתם של הרעיונות והמוטיבים שבכתבי הקודש, אלא גם להעלאתן של שאלות חדשות ולמציאתם של סתורנים חדשים לשאלות נושנות. לכך הגיעו מתוך התבוננות מחודשת בקורות העבר, או מתוך התעצמותם הם עם בעיות מציאותם, או דרך קליטת דעות שרווחו בעולם שחיו ופעלו בסביבתו.

הסיפור על אדם הראשון ועברתו על האיסור לאכול מ'עץ הדעת טוב ורע' קובע

1. ר' לעיל, עמ' 238, עמ' 306 ועמ' 343.

2. ר' קרסמן, חולרות האמתה הישראלית, חלק ה, עמ' 593 ואילך, ח-ו עמ' 554; מ' ריס, מבעיות 'תורת הגמול' המקראית, תרביץ כרך לא, (תשכ"ב), עמ' 236-263; שם כרך לב (תשכ"ג), עמ' 1-18; שם, רשימת הספרות המקצועית של חוקרי המקרא. הערות חשובות מתוך ראייה כללית העיר ג' שלום במאמרו *Le Mythe de la Peine dans le* Rome, Archivio di Filosofia, Judaisme, 1967, עמ' 135-141.

במחלט את הקשר הסיבתי שבין החטא לבין העונש. החטא הראשון הביא לעולם את המיתה. את חבלי הלידה, את העמל והיגיעה. הסיפור על חטאו של אדם הראשון אינו משמש במקרא כהסבר לחטאיהם או לחולשותיהם של הבריות. יתר על כן. כל המעשה לא נרמז בשום מקום. אמנם אמר בן סירא (כה, כח) 'מאשה תחלת עון, ובגללה גוענו יחד', אבל דברים אלה נמצאים בסרק הרן על האישה בכלל, שפסקו הראשון הוא: 'כל מכה ולא כמכת לב, כל רעה ולא כרעת אשה', והכולל אזהרות מפני אישה רעה ומסתיים בנימה אופטימית: 'אשה טובה מתנה טובה, בחיק ירא אלהים נתנה'.

בן-סירא לא קבע אלא שבגלל אישה התחיל העון ובגללה החל המדות, אבל לא עלה על דעתו משהו מרעיון של 'חטא קדמון' וגזרה. להפך, במקום אחר (סו, יד-טו) הוא מפרש ואומר 'אלהים מבראשית ברא אדם וישיתו ביד חותפו [אוריכו] ויתנהו ביד יצרו. אם תחסרן, תשמור מצוה ותכונה לעשות רצונו. אם תאמין בו גם אתה תחיה'. המדות הוא בחינת חוק טבעי: 'כל הבשר כבגד יבלה, וחק עולם גוע יגועו' (יד, יט).

מעשה אדם חוזה אינו אלא המועד שבו החל המדות. בדומה לכך ניתנים להתפרש הדברים הבאים המיוחסים לר' יהושע על המצוות המיוחדות לאישה: 'על ידי שגרמו מיתה לעולם, מהלכות הן אצל המת תחילה... על ידי שכיבת נשמתו של אדם הראשון, לסיכך ניתן לה מצות גר שבת'. רק המדות בא עם חטאו של אדם, אבל לא ההכרח לחטוא. בעניין אפשרות החטא וחופש הבחירה בין דרך החיים לדרך המוות לא הבריל בן-סירא בין אדם הראשון לבין צאצאיו. כפי שראינו (לעיל עמ' 236) החזיק בדעה זו ר' עקיבא. אמנם היו חכמים, שלא הסכימו לדעתו על הניתוק הגמור בין מעשי האדם לבין משך ימי חייו בעולם הזה (לעיל, עמ' 237), אבל כלום גם חלקו על עצם ראיית המוות כגזרה שאין מנוס ממנה? לא ניתן להתעלם מן הקושי שבתליית עצם מציאותו של המוות בעולם – ואין צריך לומר של סגעים רעים אחרים – בחטאו של אדם הראשון. אם ניתן לבני אדם חופש הבחירה, ובידם לבחור להיות צדיקים גמורים, מדוע ייענשו 'בעסיו של נחש' מדוע ממשיך המוות או מלאך המוות בשלטונו גם ההנחה, כי אין צדיק אשר לא יחטא. מעוררת שאלה חמורה. אם גזרה אין כאן, מה מונע את האדם מלשמור על צדקתו או שמא רע הוא סלידתו, ואין רוע זה ניתן לתיקון מחלט – אם כן מי ומה גרם לרוע זה? בגדרה של האמונה המונותאיסטית אין מקום לפתרון, התולה את קולר ההשחתה והקלקול בכוח כלשהו שמעבר לשליטתו של

3. לבראשית ב, יז, ר' מיד קאפוטו, מאדם עד נח, ירושלים תשי"ג, עמ' 82.
3. יהושע ו, ו'המה כאדם עברו ברית' רומז לאדה"ר רק על סי' מדרשו, רשי' שם עמ' סנהדרין לח ע"ב ור' לעומת זאת בתרגום השבעים ות"כ וברד"ק, לעומת זאת ותפרש 'אביך הראשון חטא' בישיעה מג, ו ע"י רשי' כרומז לאברהם וע"י הרד"ק כרומז לאדה"ר, לעיל עמ' 191.
4. ב"ר י, ח, עמ' 138-160, ובמקבילות שצרטו שם.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

אלהים – עובדה זו מונחת גם ביסוד הסיפור על חטאו של אדם הראשון. הנחש הממית הוא אחד מברואיו של הקב"ה והוא נענש על מעשהו. עונש זה רומז לשינוי מסבב ברייתו וממעלותיה.<sup>5</sup> כבר מצינו (לעיל עמ' 202), שראו את האדם הראשון לפני חטאו כמי שניחן בסגולות מיוחדות, והיו גם חכמים שהפליגו במעלותיו. עונשו של אדם היה לא רק בגזרת המיתה, אלא בגפילה ממעלותיו הקודמות. וקרוב היה לומר, שכשם שהביא מיתה לתולדותיו, כך גם סגם בעצם טבעם וגרם לנסייתם לחטא, שאין ממנו מנוס.<sup>6</sup>

האם הייתה דעה זו ידועה בחוגם של חכמים, ואיך התייחסו אליה? כדי להשיב על שאלה זו נודק תחילה למקור חיצוני. שנוסחה בו השקפה זו בקיצוניות יתרה, וללא סייגים. הכוונה לדברי פאולוס (אל הרומיים ד, יב–כא): 'לכן כאשר על ידי אדם אחד בא החטא לעולם, והמוות בעקב החטא, וכן עבר המוות על כל בני אדם, מפני אשר כולם חטאו – כי לפני מתן תורה כבר היה חטא בעולם, אלא שלא ייחשב חטא באין תורה – אף על פי כן משל המוות מאדם עד משה גם על אותם שלא חטאו בפשעו של אדם הראשון... לכן כאשר בפשע אחד נאשמו כל בני אדם, כן בזכות אחת יזכו כל בני אדם לחיים. כי כאשר במרי האדם האחד היו הרבים לחטאים, כן במשמעת האחד יהיו הרבים לצדיקים...'

דברי פאולוס ומשמעותם המדויקת עוררו ויכוחים תיאולוגיים דוגמתיים כתוך הנצרות, ונתפרשו כדרכים שונות ע"י סרשניו המודרניים.<sup>7</sup> אבל אין עוררים על כך, שפאולוס סבור, שהחטא הראשון השפיע על כל בני האדם, וכי אדם הוריש בחטאו לצאצאיו בשר ננוע בתאוה וביצרים, ובשל כך נגזר עליהם לחטא. אין חשיבות כאן לשאלה, אם הוא סבור, שנטייה זאת כבר הייתה בבשר מתחילתו, וכישלונו של אדם היה בחינת יציאה מן הכוח אל הפועל, או שלא התהוותה אלא עם חטאו. העיקר הוא כדעתו, שהחטא טבוע באדם, וממילא גם המוות הבא על כל

5. אבות דרבינורב סמ"ב, גט ע"א; כ"ר ב, ה, עמ' 186.

6. ר' Levi, *Ecole Pra- Le peche originel dans les anciennes sources Juives*, Israel, *Levi*, *XXI*, HUCA, *Original Sin*, S. Cohon; 1907, Paris, *tique des Hautes Etudes*, 1948, עמ' 275 ואילך.

7. בעיקר נרמז לכך המלים בסטוקיב: 'מפני אשר כולם חטאו  $\epsilon\pi\alpha\upsilon\tau\epsilon\varsigma \psi \epsilon\sigma\alpha\mu\epsilon\nu$  ובתרגום של ה-Vulgata: *in quo omnes peccaverunt*. בפרש המיחם לאמברוזיוס שנתקבל ע"י אוגוסטין נאמר: *in quo, id est, in Adam omnes peccaverunt*. פירוש זה נתאשר כדומה של הכנסייה הקתולית בקונקליום של 1546 בטרינט.

8. ר' Davies, *Paul and rabbinic Judaism*, W. D. Davies, London, 1955, עמ' 20–35; ור' Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustinus*, 1960, עמ' 48–52, בעוד שחוקרים סרוטסטנטים טוענים, שפאולוס לא שינה כלום ממה שקיבל מסביבתו היהודית, שהכירה את בעיית הסתירה שבין העובדה, כי המוות הוא תוצאת חטאו של אדם הראשון, לבין הסברת המוות כעונש על חטאו האנושי של כל איש ואיש: ר' גרוס, עמ' 60 ושם, עמ' 63, הע' 67, ר' על עמדתם של חוקרים קתוליים, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, *Peché originel*, Gaudel, *XXII*, עמ' 9–308, ור' Kuss, *Der Römerbrief*, O. Kuss, עמ' 241–275.

אחד מבני האדם הוא עוגש על חטאו הוא. ובר כזמן גם תוצאה של החטא הראשון. הבעיה המעניינת אותנו היא. אם רעיון זה הוא חידושו של פאולוס. שבא לשמש את מטרתו הכריסטולוגית. או שמא קיבל את עיקרו מסביבתו היהודית. ורק הוסיף. שעי מתן התורה החטא שכבר היה, אבל לא נחשב. נעשה לחטא שיחשב. ושלא ישתחרר האדם ממנו אלא בהמלכת החסד על ידי האמונה כישוי?

ההשקפה המיוצגת על החטא הראשון ותוצאותיו הייתה ידועה למחברו של ברוך הסורי (נד, יד-ט). אכל הוא דוחה אותה בתוקף. לדבריו זאם גם חטא אדם בתחלה. ויבא על כל מוות בלא עתו. הלא איש איש מצאצאיו הכין לנפשו את העינוי הבא. וכן בחרו לנפשם איש איש מהם את הכבוד הבא... אדם עולל אפוא רק לנפשו. ואנחנו כולנו כאדם היינו איש לנפשו... הנזמה הפולמוסית שכדבריו ברורה היא. ומנמחה להדגיש את אחריותו האישית של האדם למעשיו.

מחברו של ספר עזרא הרביעי קרוב יותר לדעתו של פאולוס על תוצאות חטאו של אדם מאשר למחברו של ברוך הסורי, אכל דבריו חשוכים כמיוחד. משום שהוא דן בבעיית החטא גם בקשר למתן תורה. בפקירתו על חולדות המין האנושי וחולדות עם ישראל הוא אומר: יתתן לו מצווה אחת ויעברה — ותמהר לגזור מות עליו ועל צאצאיו. וממנו יצאו עמים ושבטים... וילך כל עם בשרירות לבו. ויהי כאשר העלית את זרעו ממצרים ותביאם אל הר סיני... לחת לזרע יעקב תורה ולבני ישראל מצוה. אך לא הסירות מהם את הלב הרע. למען תעשה תורתך פרי בקרבם. כי לב רע היה באדם כראשונה. ויעבר ויאשם הוא וכל אשר יצאו ממנו. ויהי בהם רסיון תמיד וכלב העם התורה יחד עם שורש הרע. וירחק הטוב וישאר הרע' (גנא) (ז-כג). ההבדל בין דברי מחבר אלמוני זה לבין פאולוס ברור הוא.

אמנם עצם מתן התורה לא ביטל את שורש הרע שבאדם. אבל ניתנה לו דרך לבחור בטוב. המחבר לא נמנע מלשאול את המלאך הדובר בו: 'הלא טוב היה לבלתי תת את הארץ לאדם. ואם כבר ניתנה — למנוע אותו מחטאו? כי מה יועיל לכול לחיות עתה בעצב ובמוות לחכות לעונש. הוי אדם. מה עשית! אם אחת חטאת. אין זאת רעתך לבד. כי אם גם רעתנו היוצאים ממך...'. והמלאך השיב לו: 'זה דבר המלחמה. אשר יילחם כל אדם הנולד על האדמה. אשר אם ינוצח יסבול את אשר אמרת. ואם ינצח יקח את אשר אמרתי; והיא הדרך. אשר אמר משה אל העם בעודנו חי לאמר: ובחרת בחיים למען תחיה' (שם ז[ה]. קטז-קכט). לאור דברים אלה נראה. שלא בהערכת חטאו של אדם הראשון ותוצאותיו יש לראות את עיקר ההבדל שבין פאולוס לבין קודמיו וסביבתו. אלא בשלילתו המוחלטת את התורה. הוא מדבר על אי-יכולתה של התורה (ἀδυνατον τοῦ νομοῦ) לתת לאדם את החיים (אל הרומיים ח. ג) ולהביא לשינוי טבעו ואופיו. דעותיו של פולוס על החטא שימשו לו כפיס להקים עליו את בניין הגאולה שלו.

בדבריו ר' יהושע ור' עקיבא (לעיל. עמ' 372) מצאנו רק אח תליית קולר המוות של כל הדורות בחטאו של אדם הראשון. אבל לא של חטאי צאצאיו. לפי זה דגו תלמידי ר"ע כדבר השפעתה של קבלת התורה לא על נטייתו של האדם לחטא



## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

אלא על גזרת המוות. את דבר ה' אחרי מתן תורה 'מי יתן והיה לכם זה להם ליראה אותי וגו'' (דברים ה, כו) מפרש תנא אלמוני: 'אלו אפשר להעביר מלאך המות. הייתי מעבירו. אלא שכבר נגזרה גזרה'. ר' יוסי חלק עליו ואמר: 'על תנאי כך עמדו ישראל על הר סיני'. על תנאי שלא ישלום בהם מלאך המות, שני: "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם (תהל' פב, ו)"; חבלתם מעשיכם – "אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפלו"<sup>9</sup>. בדומה לר' יוסי דרש חברו – ר' יהודה, או ר' נחמיה – את הכתוב 'והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחת' (שמות לב, 18): 'חרות ממלאך המות'<sup>10</sup>.

באחד המקורות שמובא בו מאמר זה ממשיך הדרשן ומפרשו בהקבילו את מעשה ישראל למעשה אדם הראשון. והוא מסיים בדברי ר' יוסי הנ"ל: 'בשעה שאמרו ישראל "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", אמר הקב"ה: אדם הראשון צייתיו מצוה אחת כדי שיקיימנה והשויתיו למלאכי השרת, שנא' "הן האדם היה כאחד ממנו" (ברא' ג, כב); אלו שהן עושין ומקיימין תרי"ג מצוות, חוץ מן הכללים ומן הפרטים ומן הדקדוקים. אינו דין שיהיו הן חיינ וקיימים... כיון שאמרו "אלה אלהיך ישראל". בא מות עליהן. אמר הקב"ה: בשיטתו של אדה"ר הלכתם... אני אמרתי "אלהים אתם" והלכתם אחר מדותיו של אדה"ר – "אכן כאדם תמותון"<sup>11</sup>. שיטתו של ר' יוסי וחברו ר' נחמיה – או ר' יהודה – היא שחטא העגל הוא שגרם למיתה. במתן תורה ניתנה אפשרות לחזור ולבחור בחיים ולהעביר את המוות מן העולם. אבל לאחר שחטאו בני ישראל, ונתחדשה גזרת המיתה, אירע לעם ישראל מה שאירע לאדם הראשון – שבתחילה חטא, ורק אח"כ נגזרה עליו המיתה.

כשם שלא נמצא תנא מבין תלמידי ר"ע, שתלה את מציאות החטא במעשה אדם הראשון. כך לא נמצא ביניהם ולא בין תלמידיהם מי שתלה את עצם מציאותו של המוות בחטאיהם של בני האדם. אמנם מובאת בבבלי ברייתא כראיה לדעתו של אמורא, שאין מיתה בלא חטא, וזה לשונו: 'ר"ש בן אלעזר אומר: אף משה

9. מכילתא בחדש ס"ט, עמ' 237; ור' עזי ב ע"א וכח"מ (ר' רק"ם שם, עמ' 11) וכח"ס ספרדי (מהד' ש' אברמסקי, ר' שם, עמ' 141): 'ר' יוסי אומר... שלא תהא אומה ולשון ומלאך המוות שולט בהם'. ריתכן, שהתיק הוא ר' מאיר, ר' להלן, עמ' 378.

10. רק"ר ית, ג, עמ' תו (ראה גם תחומא עקב ח); שהשר ח, ו כשם ר' יהודה, ור' נחמיה הוא האומר 'חרות מן המלכיות', אבל בשמוד לב, א; מא, ו; נא, ח; תחומא תשא טו (מ"ב שם יב); שלח יג – ר' נחמיה אומר 'חרות ממלאך המות'; ור' ערוגת הבשם ח"א, עמ' 176. בויק"ר כו, ד, עמ' תרכו, ר' יהודה הוא האומר: 'אם יאמר לך אדם, שאילו לא חטא אדם הראשון ואכל מאותו העץ, היה חי וקיים עד עכשיו – אמור לו: כבר הוא, אליהו חי וקיים לעולם'. ור' קה"ר ג, טו.

11. שמר"ר לב, א. ולענין אדם – מלאכי השרת ר' לעיל, עמ' 196. בסדר אליהו וזוטא ס"ד מהד' רמא"ש, עמ' 179, ניתן לדרשה זו אוסי אוניברסלי: 'ומה היתה מחשבה שהיתה בדעתו של הקב"ה? כך היה בדעתו, שכל אומה ומלכות שיבואו ויקבלו את התורה, יהיו חיים וקיימים לעולם ולעולמי עולמים...'

ואהרן בחטאם מתו. שנאמר "עַן לֹא הֵאֱמַנְתָּם בִּי" (כמדבר כ, יב), עדיין לא הגיע זמנכם ליפטר מן העולם<sup>12</sup>. סיומה של הברייתא מורה על כך, שלא הייתה כוונת התנא לומר, שאילולא חטאו משה ואהרן, היו חיים לעולמים. לא אמר אלא שלא היו נפטרים לפני זמנם, והיו זוכים בהמשך הכתוב (שם) 'להביא את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם'. וכך מפורש בברייתא מקבילה: 'ר' שמעון בן אלעזר אומר: אף משה ואהרן בהיכרת מתו. שנ' "עַל אֲשֶׁר לֹא קִדְשְׁתָּם אוֹתִי" (דברים לב, גא) – הא אם קדשתם אותי עדיין לא הגיע זמנכם ליפטר<sup>13</sup>. ברייתא אחרת מנתקת גם את מיתתו של משה מחטאו: 'אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבש"ע, למה מת אדם הראשון? אמר להם: שלא עשה פקודי. אמרו לפניו: והרי משה עשה פקודין? אמר להם: גזירה היא מלפני, שזה בכול אדם. שנאמר: "זאת התורה אדם כי ימות (כמדבר יט, יד)"<sup>14</sup>. העונש על חטאו היה רק, שלא זכה להיכנס לארץ לא בחייו ולא אחרי מותו<sup>15</sup>. תפיסת המיתה כגזירה – בין שבאה לעולם עם חטאו של אדם הראשון ולא פסקה, בין שפסקה ונתחדשה עם מעשה העגל – מבטלת את הקשר שבין חטאיהם של בני האדם לבין חטאו של אדם הראשון. מאותו טעם אין גם הכרח בחיפוש חטאים בחייהם של צדיקים, ולכן מאמרים כגון המאמר המיוחד לר' אליעזר הגדול 'אלמלא בא, הקב"ה עם אברהם יצחק ויעקב כדין לא היו יכולין לעמוד מפני התוכחה'<sup>16</sup> ומאמרים כיוצא בו – אין לקשור אותם בהשקפה ש'אין מיתה בלי חטא'<sup>17</sup>. יוצאת דופן היא ברייתא, שחשבה כדוגלת ברעיון החטא הקדמון<sup>18</sup>: 'ארבעה מתו בעטיו של נחש, ואלו הן: בנימין בן יעקב ועמרם אבי משה וישי אבי דוד וכלאב בן דוד'<sup>19</sup>. כוונת ברייתא זו חד-משמעית: כל בני

12. שבת נ"ה ע"ב, ור' דק"ס שם, עמ' 113.

13. ספרי במדבר ס' קלו ור' יומא סו ע"א וגם שם רק: 'אילו האמותם ב', עדיין לא הגיע זמנכם ליפטר מן העולם...'

14. ספרי דברים ס"י שלט, עמ' 388, ושם דרשה מקבילה שבה משה עצמו טוען: 'לא טוב שיאמרו זה משה... משיאמרו כך וכך עשה...'; והשיב לו הקב"ה אותה תשובה: 'מדה היא מלפני, שהיא שזה בכול אדם'; ור' שבת נ"ה ע"ב, ושם השיב למלאכי השרת בלשון הכתוב קהלת ט, ב: 'מקרה אחד לצדיק ולרשע לטוב וע'.

15. ד' ספרי שם, ס"י שמא: 'אמר לו הקב"ה: 'ושמה לא תבוא, ושמה לא תעבור' – לא מלך ולא הדיוט, לא חי ולא מת'. ור' בחידושי מהרש"א, שבת שם, ד"ה אף משה.

16. ערכין י"ז ע"א, וכו"ה בכ"י מינכן והרש"ש היה 'אלמלא'.

17. ל' רינצברג, Die Haggada bei den Kirchenvätern, 1900, עמ' 46–47, רואה – לדעתי ללא יסוד – בדעה על המחצת כמדה תעובה אוטי-נוצרית, שהביאה לדחיית ההשקפה הקדומה, ש'אין מיתה כלא חטא'. על תפיסת המות כעונש על חטאים בעולם היווני-רומי, ר', Themis, Dike u. Verwandtes, R. Hirzel, 1907, עמ' 154 הע' 4 ושם עמ' 223–225.

18. זאת היא דעת ישראל לר' במאמרו הנ"ל, עמ' 9.

19. שבת נ"ה ע"ב, ב"ב י"ז ע"א, הברייתות הקודמות, בבא בתרא, על 'שלושה לא שלט בהן יצר הרע' ועל 'ששה שלא שלט בהן מלאך המות' (אלא מתו בנושיקה – רש"י שם) רשבעה לא שלט בהן רמה ותולעה' אינן קשורות בהכרח ברעיון הטמך בברייתא

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

האדם מתים מחמת חטאיהם; ואין מיתה כלי חטא<sup>20</sup>. ורק ארכעה היו יוצאים מן הכלל, והיוצאים מן הכלל הם אינם לא יעקב אבי האומה התמים והשלם. לא משה רבנו מושיעם של ישראל ונותן התורה, ולא דוד המלך בחר ה', אלא אבותיהם או בניהם של גדולים אלה<sup>21</sup>. אישים שאמנם לא ידוע על חטאיהם, אבל גם לא על מעשיהם הטובים. רק הם מתו כ'עטיו של נחש'. האופי הפולמוסי – כמעט פאראדוקסי – נגד הרעיון, שבא לידי ביטוי כתפיסה הפאולינית – ברור הוא. ורק בדרך הכנה זו הוא מקבל משמעות. צמצום השפעתו של החטא הראשון לגורלם של ארכעה אישים לא חשובים ביותר מבטל את משמעות המעשה, וממילא נוטל את הבסיס מתורת הגאולה של פאולוס. בדרך פולמוס דומה לזו הלך ר' יוחנן במאמר שהובא כשלושה מקומות בתלמוד הבבלי. אכל לשם הכנתו חשוב להביאו כפי שהוא במקומו העיקרי. שם מסופר על ר' חייא בר אבא ורב אסי. שישבו לפני ר' יוחנן, ובשעה שרבם נמנם, שאל ר' חייא בר אבא את חברו שאלות פסיכולוגיות ופסיכונומיות על בעלי חיים ועל בני אדם. על השאלה האחרונה 'מפני מה גויים מוזהמים?' השיב: 'מפני שאוכלין בשר שקצים ורמשים'. התעורר ר' יוחנן, נזף בתלמידיו וקרא להם 'דרדקי', ובמקום התשובות הפשטניות, השיב תשובות אחרות מעמיקות וסמליות יותר. על השאלה האחרונה אמר: 'מפני מה גויים מוזהמים? שלא עמדו על הר סיני'. שבשעה שבא נחש על חוה, הטיל בה זוהמא; ישראל שעמדו על הר סיני, פסקה זוהמתן; גויים שלא עמדו על הר סיני, לא פסקה זוהמתן'.<sup>22</sup> ר' יוחנן השתמש במוטיב הארוטי שבאגדת הנחש (ר' לעיל, עמ' 148) וחלה בו את הזוהמה שבבני האדם, אבל היא ניטלה – שלא כדברי פאולוס – דווקא מאלה שעמדו בהר סיני ונשארה דכוקה בגויים. מושג הזוהמה.

המובאת בטנים, ודבריישראל לר', במאמרו הנ"ל, עמ' 9, הע' 4, אינם נראים. וגם המוטיב שביסוד הברייתא דרך ארץ וזטא פ"א: 'ט' נכנסו בחייהם בן עדן' שונה הוא. מבחינה פורמלית קובעת 'סתמא דנמרא' בשבת שם, שברייתא זו פבורה, ש"ש מיתה בלא חטא' כולל מה שנאמר על אותם ארבעה, ור' מנחם המאירי, בית הבחירה לשבת, מהד' ש' לנגה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 204, ראה לנחוץ להעיר לפי שיטתו הדוגמית: 'ואל יבהילך מאמר ר' מתו בעטיו של נחש', ר"ל מה שנקנסה מיתה כפיכת הנחש והתחה בטבע, שלא נאמר בטבע אלא דרך הפלגה למיעוט עותותיהם, עד שלא היו ראויים לעלות במאוננים, ואף זו לא נאמרה אלא למראה עיני בשר ודם, ומי ידע לבות בני האדם...'

21. כנמרא בשבת שם מעירים על דברי הברייתא 'וכולהו נמרא לבר משי', ולישי מוצאים רמו ככתוב, אבל ר' ביליך השים לר"ע אינר, שהעיר לרבני הוזהר בראשית ז ע"ב: 'דענין: איך מיתה כלא חטא, בר אינון תלתא דאטתלקו בנין ההוא עיטא דנחש הקרמתי, ואילין אינון עמרם לר' ובנימן, ואית דאמר אף נמי ישי'. ולדברי הוזהר רמו גם ר' אהרן ווירמש בספרו 'מאורי אור', חלק ב' נח, 'מיץ תקפיו', קכד ע"א, ושם רמו לפי רשי' לתהלי' כו, 'על חטאו של ישי, וייתכן שכלאב הוא ניכ בחינת 'איכא דאמר'. 22. שבת קמ"א ע"ב – קמ"א ע"א, ור' רק"ם שם, עמ' 346: 'במות קו ע"ב: ע"ז כב ע"ב: ור' בכה"י הספרי שם. וראה ירושלמי ר"ה פ"ד ה"ח, נט ע"ג, ושהשרך ד, ד.

הלכלוך והטינופת. כמו נעשו – בדומה למושג הטומאה – שמות נרדפים לחטא<sup>23</sup>, ואמנם ר' יוחנן בעצמו משתמש במלה 'זיהום' במשמעות 'פסול' והטלת דופי<sup>24</sup> לעניין כשרותה של אישה להינשא לכוהן<sup>25</sup>. האמורא ר' אבא בר כהנא העביר את הזוהמה מבני יעקב עוד לפני מעמד הר סיני, 'עד ג' דורות – הוא אומר – לא סקא זוהמא מאבותינו: אברהם הוליד את ישמעאל, יצחק הוליד את עשיו, יעקב הוליד י"ב שבטים. שלא היה בהן שום דופי'<sup>26</sup>.

הברייתא על ארבעה שמותו בעטיו של נחש ודברי ר' יוחנן ור' אבא בר כהנא על הזוהמה שהוטלה. אף היא בעטיו של נחש. במין האנושי. מקבלים לכאורה את השיטה בדבר החטא הקדמון, אלא שלמעשה הם מרוקנים אותה מכל משמעות בכל הנוגע לבעיית החטא ועונשו לגבי עם ישראל. עצם עובדה זו יש בה כדי לאשר את מה שאמרנו על אופיים הפולמוסי של מאמרים אלו. נימה פולמוסית מצויה. לדעתי, גם במשא ומתן של בני דורו של ר' יוחנן. ר' חמא בר' חנינא ור' יונתן, בדבר סיבת עונש המיתה. ר' חמא בר' חנינא אמר: 'ראוי היה אדם הראשון שלא יסעום טעם מות. ולמה נקנסה בו מיתה? אלא צפה הקב"ה, שנבוכדנצר וחירם עתידים לעשות עצמן אלוהות, לפיכך נקנסה בו מיתה... אמר לו ר' יונתן: אם כן, יגזור מיתה על הרשעים, ואל יגזור על הצדיקים' אלא שלא יהו הרשעים עושים תשובה שלרמיות, שלא יהו אומרים: כלום הצדיקים חיים. אתמהא, אלא שהן מסגלין מצוות ומעשים טובים. אתמהא, אף אנו נסגל מצוות ומעשים טובים. נמצאת עשייתן שלא לשמה'<sup>27</sup>. לא חטאו של אדם הראשון גרם מיתה לדורות שבאו אחריו, אלא, להפך, מחמת אותם דורות, שעתידיהם היו לעשות עצמם אלוהות. נקנסה מיתה על אדם הראשון, ואם היה עדיין צל של ספק, שאין הכוונה

23. על 'טמא' כמובן המוסרי במקרא ר' A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement*, עמ' 214 ואילך, ועל 'טנוף', 'לכלוך' במדרש חז"ל ר' שם, עמ' 299 ואילך, ועל 'זיהום' ר' שם, עמ' 316–317. ביכלר לא עמד על ההבדל שבין דברי ר' יוחנן לבין מאמרי ר' יוסי ור' נחמיה. נעלם ממנו, כנראה, מאמרו של ישראל לך הנ"ל, לעיל עמ' 373, הע' 6. ועל הקשר בין טומאה לחטא בעולם היותו. ר' K. Latte, *Schuld und Sünde in der Griech. Religion*, XX, Archiv für Religionswissenschaft, 1920–1921, עמ' 154 ואילך ושם עמ' 281 ואילך.

24. ירר יבמות פ"ה ה"ז, יא ע"א: 'ר' יוחנן בשם ר' ינאי אין לה אלא משום זיהום כהונה ואין בית דין מזהמין אותה' ור' שם ס"ג ה"ד, יג ע"ד: ושם: 'אין בה אלא משום זיהום כהונה, ואין ביד וכו'. ור' בירר' ניטן פ"ט ה"י, מט ע"ג: בכורות מו ע"א: 'אין מזהמין את הולד'; ור' רשיי שם ד"ה ולא... דאיכא למיד... הולד כשר'.

25. שבת קמו ע"א. ור' ססרי דברים ס"י לא 'שלא יצא ממנו ססולת' ור' ססחים נו ע"א.

26. כ"ר ט, ה, עמ' 70. ועל אלהותו של חירם ר' שרידי תנחומא-ילמדנו, שהול כ"קבץ על יד' ססרי (תשכ"ב), עמ' 25; ומן הראוי לשים לב ללשונות 'מסני שהן בשר ועושין עצמן אלהים, תן עליהם שטות, שלא יהו יודעין מה הן עושין...'; 'נותן להם אלוה, ומתוך כך הם מתנאין עליך ועושים עצמם אלהים'. ושם עמ' 27: '...ומותר אדם מן הבהמה אין, ואם אומר אל אני – ואתה אדם ולא אל'; ח"יך מסני שאתה אומר 'אל אני' – אף לא אדם אני מעמיד עליך ליסרע ממך, אלא כן אדם...'

## חשבונו של אדם וחשבון של עולם

לנבוכדנצר ולחירם דווקא. בא ר' יונתן להסביר לא את מותם של רשעים בעלמא, אלא של רשעים, היודעים לסגל מצוות ומעשים טובים שלא לשמם. בדרשה זו נהפכה הקערה על פיה. לא ב'משמעת האחר' יינאלו הרבים מן החטא והמוות שגרם אדם הראשון. אלא, להפך. המיתה נגזרה על אדם הראשון מחמת החשש לאמונה שהטיף פאולוס.

גם דרשה פולמוסית זו, כמו כל המאמרים והדרשות השונות שהכאנו עד כה, מקבלת את ההנחה, שהמיתה – ובוודאי המוות שלא בזמנו – <sup>25</sup> עונש היא, וממילא תופעה שלילית. יוצאת מן הכלל היא דעתו של ר' מאיר. עצם סגנון מפירתה על ידי אחד מגדולי בעלי האגדה שבין אמוראי ארץ-ישראל מעיד על המיוחד שבה: 'אמר ר' שמואל בר נחמן: רכוב הייתי על כתיפו של זקני ועולה מעירי לכפר חנא דרך בית שאן. ושמעתי את ר' שמעון בן ר' אלעזר יושב ודורש בשם ר' מאיר: "והנה טוב מאד". והנה טוב מות'.<sup>26</sup> המוות אינו גזרה רעה ולא עונש, אלא שייך הוא לסדרו של עולם מראשיתו. אין אנו יודעים, איך פרנס ר' מאיר את הסיפור שבבראשית ג, אבל לא רחוק מלשער, שראה בעלילה זו תיאור התחלת המיתה. ולא הסברת סיבתו. דברי ר' מאיר השפיעו על אמוראים אחרים, וכפי שראינו (לעיל, עמ' 248). נסתייעו בהם בנושא ההשגחה, וניבשו לעצמם שיטה, המנתקת את הסבר מציאות המוות ממעשה הנחש ומחטאו של אדם. ניתוק זה כשלעצמו שחרר אותם מחובת הפולמוס עם הדוגלים בתורת החטא הראשון. אבל גם אמורא כר' יוחנן, שהשיב על טענה זו כפי שהשיב (לעיל, עמ' 377), הסביר באופן בלתי תלוי את גזרת המיתה: 'ר' יוחנן אמר: מפני מה נגזרה מיתה על הרשעים? אלא כל זמן שהרשעים חיים, הם מכעיסים להקב"ה. ה"ה: "הוגעתם ה' כדבריהם" (מלאכי ב, יז); כיון שהם מתים, הן סוסקים מלהכעיס להקב"ה. ה"ה: "שם רשעים חדלו רגז" (איוב ג, יז). שם רשעים חדלו מלהכעיס להקב"ה. מפני מה נגזרה מיתה על הצדיקים? אלא כל זמן שהצדיקים חיים, הם נלחמים עם יצרם; כיון שהם מתים הן נינוחים, והדא הוא "ושם ינוחו יגיעי כח" (שם שם). דיינו שיגענו'.<sup>27</sup>

המיתה אינה תוצאה של החטא, אבל היא משתלבת בתורת השכר והעונש. ר' יוחנן, שהניח את חומש הבחירה ליחיד, ראה במיתה הצדיקים מעין שכר, שכן

<sup>26</sup> ירר ביכורים ס"ב ה"א, סד ע"ג, מועד קטן כח ע"א, מס' שמחות פ"ג ח' (מהר" דב זלוטניק, עמ' 6 ובהערות שם עמ' 109) ב"ר סב, ב, עמ' 673. ועל ההבדל בין כרת לבין מיתה בירי שמים ר' גס שבת כה ע"א רש"י ד"ה וכתת ותוס' שם ר"ה כרת, אולם ר' יבמות פ"ד מ"ג: "שמעון התימני אומר כל שחייבין עליו כרת בירי שמים", וכ"ה בכ"י קריסמן, קמברידג', ומינכן. ור' מכילתא דר"י משפטים פ"י, עמ' 285 ושם הע' 4.

<sup>27</sup> ב"ר שם. ולפני זה מסורת מקבילה 'בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב "והנה טוב מאד" – והנה טוב מות' ור' תיאודור שם, הע' 1, ור' בראשית רבתי, מהדורת אלבק, עמ' 209 ושם, הע' 12.

<sup>28</sup> ב"ר ט ה, עמ' 71. ור' מגילה טו ע"א: אר' אלעזר אר' חנינא צדיק אבד, לדורו אבד...'

היא מביאה לידי סיום את יגיעתם כמאבקם עם יצרם. מיתת הרשעים מביאה, לדבריו, שיחידלו להכעיס את הקב"ה, אבל למעשה יש בכך משום עונש, שכן נהנים הם ממעשיהם המכעיסים. ריש לקיש, חברו של ר' יוחנן, קושר את עניין המיתה עם שכר ועונש, אבל הוא סבור, שהמיתה באה ליחן שכר לצדיקים בכפליים ולהפסד מהרשעים בכפליים: 'ליתן שכר לצדיקים, שלא היו ראויים לטעום טעם מיתה, וקיבלו עליהם טעם מיתה, לפיכך "לכן בארצם משנה יירשו" (ישעיה טא, ז); ולהפסד מן הרשעים, שלא היו צדיקים ראויים לטעום טעם מיתה, ובשבילן קיבלו עליהם מיתה, לפיכך "ומשנה שברון שברם" (ירמ' יז, יח)' <sup>29</sup>.

המיתה כשלעצמה אינה עונש על חטא. אמנם לא היו הצדיקים צריכים לטעום אותה, וראויים היו להמשיך בחייהם, אלא שביצוע שיטת השכר והעונש – לדעתו של ר' עקיבא <sup>30</sup> על היחס בין הגזרה לבין הבחירה – הצריך להביא את המיתה גם על הצדיקים. האמוראים ר' יוחנן וריש לקיש וכמותם ר' שמואל בר נחמני הכדילו בין מיתת הצדיקים לבין מותם של אחרים ונקטו בשיטת ר' חייא, כי הצדיקים במיתתם נקראים חיים <sup>31</sup>.

כל המקורות שהבאנו, הן משל חנאים והן משל אמוראים, עסקו בהפרכת מציאות המוות כתופעה כללית מתוך עימות עם הפיפור שבס' בראשית אגב פירושו וסיגולו, או בהתעלמות ממנו. רק הברייתא על 'ארבעה שמותו בעטיו של נחש' שעל אופייה הפולמוסי-מגמתי העמדנו לעיל (עמ' 377), הניחה, שמותו של כל אדם ואדם הוא תוצאה של חטאו הוא. ללא יוצא מן הכלל, ומתוך מגמה וקשר רעיוני שונים לגמרי, ניסח כלל זה תלמידם של ר' יוחנן וריש לקיש, האמורא רב אמי. הוא אמר: 'אין מיתה בלא חטא, ואין יסורין בלא עון. אין מיתה בלא חטא, דכתיב "הנפש החטאת היא תמות, בן לא ישא בעון האב, ואב לא ישא בעון הבן. צדקת הצדיק עליו תהיה, ורשעת הרשע עליו תהיה וגו'" (יחזקאל יח, כ). אין יסורין בלא עון, דכתיב "ופקדתי בשבת פשעם וכנגעים עונם" (תהלים סט, לג) <sup>32</sup>. עצם הצירוף של המיתה והייסורים לכתובים המובאים כראיות מוכיח, שלא התכוון רב אמי להסביר את התופעה הכללית של המיתה, מקורה והתהוותה, אלא את מקומה ותפקידה בחיי כל אדם ואדם. קשור הוא בבחיית דרכי כפרח

29. שם; ור' בשיג לשורה 8, וכנוסח שהבאתי בסניס כ"ה בקטע מהגזירה Ebr. Antonin 268 B III.

30. ר' חנינא טו ע"א. ולעיל, עמ' 236.

31. ברכות יח ע"א. ר' יוחנן אמר 'יעקב אבינו לא מת... מה זרעו בחיים אף הוא בחיים...' (תענית ה ע"ב) ובבב"ר צו, ד, עמ' 1194 אמר ריש לקיש שהקב"ה אמר לו ליעקב 'חיך נטמן אהה ואין אהה מת' ושם פרשה צו בכ"י וטיקן, עמ' 1237 'אמר ר' שמעון בן לקיש ימיהם של צדיקים מחים והן אינם מתים...' ובדומה לכך בתנחומא מהד' באבער, ברכה ז בשם ר' שמואל בר נחמני; ור' מדרש תנאים מהד' הוספן, עמ' 180.

32. שבת נה ע"א ורש"י שם ד"ה בלא חטא 'וחטאו של אדם גורם לו מיתה' ובתוס' שם ד"ה אין, שהמיתה באה על השגעת והייסורים על המידה. ועל מאמרו של ר' אמי, מויק כח ע"א, ר' להלן עמ' 440 הע' 23.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

עוונות וכמשנת התנאים בסוגיה זו. בסתם משנה אנו שונים: 'מיתה ויום הכיפורים מכפרין עם התשובה' (יומא פ"ח מ"ח): ומתוך דברי ר' ישמעאל, ששנה 'ארבעה חלוקי כפרה'<sup>32</sup>. אגו למדים: 'עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכיפורים תולין, ויסורין שבשאר ימות השנה ממרקין, שנ' "ופקדתי בשכט פשעם" (תהי' פס, לג). מי שנתחלל בו שם שמים ועשה תשובה, אין כח לא בתשובה לתלות, ולא ביום הכיפורים לכפר, אלא תשובה ויום הכפורים מכפרין שלישי, וייסורין מכפרין שלישי ומיתה ממרקת עם היסורים, ועל זה נאמר: "אם יכופר העון הזה וגו'" (ישעי' כב, יד), מלמד שיום מיתה ממרק'. התנא ר' יהודה אמר, שיום המיתה הרי הוא כתשובה, והיא מכפרת כמיתה על מצוות עשה נ, ר' יהודה הנשיא אמר: 'שומע אני, שלא יכפר יום מיתה, כשהוא אומר "בפתחי את קבורתיכם" (יחזקאל לו, יג), הא למדת, שיום המיתה מכפר'<sup>33</sup>. סוגי העברות השונים שגם מיתה מכפרת עליהם, והפירוש הרחב שניתן לפי מעמדו, תפקידו וחסידותו של האדם<sup>34</sup> למושג 'חילול השם', יכלו להביא את רב אמי למסקנה שאין מיתה בלי חטא, סיוע לפירוש שפירשנו את דבריו נמצא במדרש דלהלן:<sup>35</sup> 'חגי ר' חייא: מפרסמין את החנפים מפני חילול השם, שנאמר "ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול" (יחזקאל יח, כד), ולמה נותן הקב"ה דרך רע לסניח בשביל לסרסם מעשיו לכריתות, (שלא) [שאם]<sup>36</sup> יארע בו דבר כשביל העבירות, ויהיו הבריות קוראות תגר כנגד מדת הדין, בשביל כך הקב"ה מפרסם מעשיו, בפירוש הברייתא הסתמך המדרש על אותו כתוב ביחזקאל, שלמד ממנו רב אמי, שאין מיתה בלא חטא, כשם שהסתמך על הפסוק כתהלים, שלמד ממנו ר' ישמעאל, שייסורין ממרקין, כדי להוכיח שאין יסורין בלא עון, הקשר שבין דברי רב אמי לבין התפיסה שייחסה כח כפרה למיתה ולייסורין ברור הוא, אבל מאימתי רוחה תפיסה זו?

שיטתם של ר' ישמעאל, ר' יהודה ורבי על כוח כפרתה של המיתה, ואפילו של מיתה כלי תשובה, נתחדשה רק אחרי החורבן, שכן על ימי הכית נאמר: 'ועל שאר גזרות שבתורה הקלות והחמורות... כריתות ומיתות בית דין שעיר המשתלח

32. תוספתא יומא פ"ד (פ"ה) ה"ו, מהד' ליברמן, עמ' 251, ושם ציינו כל המקבילות ור' תוספתא כפשוטה, עמ' 824 ואילך.

33. ר' שם היט ור' ליברמן שם, עמ' 825 ד"ה ר' יהודה.

34. מכילתא דר"י, בחדש, עמ' 228, ולפני זה עוד ראה אחרת' אם יתכפר עון בית עלי בוכת ובמנחה, בוכת ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר הוא במיתה, ור' להלן עמ' 383.

35. ר' יומא פו ע"א ולעיל, עמ' 313 ואילך.

36. מדרש תהלים נב, ג, עמ' 284 וחגי ר' חייא היא הברייתא שבתוספתא שם הל' יב, בובר ציץ ליחזקאל יח, כד, אבל שם לא נמצא ההמשך, 'תחתי מכשול לפני' שממנו עיקר הדרשה והיא בפרק ג, כ, אלא שבמקרא כתוב, 'מצדק', ור' תוספתא כפשוטה שם, עמ' 827, ד"ה מפרסמין, ושם הע' 54.

36. הנהתי עפ"י ילקוט מכירי לתהלים, עמ' 285 ושם: 'בשביל לפרסם מעכשיו שאם אירע לדבר כשביל העבירות (הבריות) קוראות תגר...'

מכפר' (שבועות פ"א מ"ו). ואמנם על עניין 'ד' חלוקי כפרה' ובתוכם על הלימוד 'שהמיתה ממרקת' אמר ר' יוחנן: 'זו דברי ר' אלעזר בן עזריה ורבי ישמעאל ורבי עקיבא. אבל דברי חכמים שעיר המשתלח מכפר'.<sup>37</sup>

אין אנו יודעים מי הם חכמים אלה. אבל מאחר שהבירייתא על חלוקי כפרה נשנתה לאחר החורבן. שכן לא נזכר בה עניין שעיר המשתלח. הרי שהיו בדעה. שגם אחר החורבן אין המיתה באה ככפרה במקום שעיר המשתלח.

בזמן שבית המקדש היה קיים. בוודאי לא היה צורך ולא היה מקום לראות במיתה כפרה. מלכד השעיר המשתלח של יום היכפורים היה אדם יכול להביא קרבנות על שגגותיו. ור' אליעזר אומר: מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום ובכל שעה שירצה. והיא נקראת אשם חסידים. אמרו עליו על בכא בן בוטי. שהיה מתנדב אשם תלוי בכל יום חוץ מאחר יום הכפורים יום אחד. 'אמר: המעון הזה. אילו היו מגיחים לי הייתי מביא. אלא אומרים לי המתן עד שתיכנס לספק' (כריתות פ"ו מ"ג). על הלל אמרו. ש'מימי לא מעל אדם בעולתו. אלא מביאה חולין לעזרה ומקדישה וסומך ידו עליה ושוחטה'.<sup>38</sup> תלמידו רבן יוחנן בן זכאי אמר: 'אשרי הדור. שהנשיא שלו מביא חטאת על שגגתו'.<sup>39</sup> הקרבת הקרבנות הייתה קשורה כחובת וידוי.<sup>40</sup> וממילא היה האדם מוכן לחזור בתשובה. שכן הווידוי הוא סימן לתשובה. על החסידים הראשונים אומר ר' יהודה: 'לפי שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם. מה היו עושים? עומדין ומתגרבין גזירות למקום. כדי שיתחייבו קרבן חטאת למקום'.<sup>41</sup> ור' נתן העיד על ר' ישמעאל. שכתב על פנקסו: 'ישמעאל בן אלישע הטה את הנר בשבת. לכשיבנה בית המקדש. יהא חייב חטאת'.<sup>42</sup> הקרבנות כיפרו רק על עוונות שכין אדם למקום. שלא ניתן בידי בית הדין שלמטה להעניש עליהם. עברות שהיו נתונות לעונשי בית דין. לא כיפרו עליהן קרבנות. אלא רק מעשה העונש הביא עמו כפרה על התטא. לאלה שיצא דינם למיתה אמרו להתוודות. 'שכן דרך המומתין מתודין. שכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא... ואם אינו יודע להתוודות. אומרים לו: אמור. תהא מיתתי כפרה על כל עונותי' (סנהדרין פ"ו מ"ב). בדומה נאמר על עונש מכות: 'חכיבות המכות. שהן מכסרות

37. יר' יומא פ"ח ה"ה, מה ע"ג; סנהדרין פ"א ה"א, כו ע"ד; שבועות פ"א ה"ט, לג ע"ב; ור' ב' פני משה' יומא שם: 'אבל דברי חכמים שעיר המשתלח מכפר עם תשובה ואפילו על חילול השם'.

38. סטחים פ"ו ע"ב, נדרים ט ע"ב, ר' א' ביכלך, Studies in Sin and Atonement, עמ' 418 ואילך.

39. תוספתא ב"ק, פ"ז ה"ה, עמ' 358; וראה ספרא נדבה פרשה ה, יט ע"ג; הוריות י ע"ב.

40. ספרא בחוקות' פרק ח ה"ג 'והתודו... לצד התשובה הם הדברים', ור' ספרי במדבר פ"ב, עמ' 6: 'ואין לי אלא חטאת שטעונה רדוי, אשם מנין ת"ל וכו'.

41. נדרים י ע"א, ור' תום' שם פ"א ה"א, מהר' ליברמן, עמ' 101 ותוספתא כששטה, שם, עמ' 395; ור' מ"ש במאמרי 'אסקיזים וסורים בתורת חז"ל', ספר היזבל לכב' יצחק בער, תשכ"א, עמ' 52, הע' 18.

42. יר' שבת פ"א ה"ג, ג ע"ב; תוספתא שבת פ"א ה"ג; ובבלי שם יב ע"ב.



## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

על החטאים. שנאמר: "כדי רשעתו", כדאי הן המכות לכפר על רשעתו.<sup>43</sup> ואפילו אמרו: 'שכל חייכי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתך'.<sup>44</sup>

עם ביטול מיתות בית דין ועם חורבן הבית וביטול הקרבנות השתלטה תחושה של ייאוש והרגשה, שניטלה מישראל אפשרות הכפרה. 'פעם אחת היה רכן יוחנן בן זכאי יוצא מירושלים. והיה ר' יהושע הולך אחריה. וראה בית המקדש חרב. אמר ר' יהושע: אוי לנו על זה שהוא חרב. מקום שמכפרים בו עוונותיהם של ישראל. א"ל: בני, אל ירע לך, יש לנו כפרה אחת שהיא כמותה. ואיזה? זה גמילות חסדים. שנאמר: "כי חסד חפצתי ולא זבח (הושע ו. ו)".<sup>45</sup>

ברוח דבריו אלה של רבן יוחנן בן זכאי אמר התנא ר' אליעזר בן יעקב: 'כל המארת תלמיד חכם בתוך ביתו ומהנהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב. כאילו מקריב תמידין' (ברכות י ע"ב). בהקרבת התמידים תלויה כפרת עוונות. ואת הפסוק 'כבשים בני שנה' (במדבר כח. ג) דרשו ב"ש: 'כבשים, שהם כובשים עוונותיהם של ישראל'. וב"ה אמרו: 'כבשים, שהם כובסין עוונותיהן של ישראל'.<sup>46</sup> גם התעניות שנתרבו אחרי החורבן קיבלו אופי של תחליף ותמורה לכפרה של הקרבנות. עובדה זו מצאה את ביטוייה המגובש בתפילה המיוחדת לרב ששת: 'רכון העולמים. גלוי לפניך בזמן שביית המקדש קיים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו. ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי. יהי רצון מלפניך. שיהא חלבי ודמי שנתמעט כאלו הקרבתי לפניך על גבי מזבח ותרצני'.<sup>47</sup>

לאור הנ"ל אין זה מפליא. שלאחר שבטלה מיתת בית דין ייחסו כוח של כפרה ומירוק – גם למיתה רגילה. כשם שמיתת בית דין קודם לה וידוי. כך גם אמר ר' נתן. ש'כל המתים טעונים וידוי'.<sup>48</sup> אבל רבי ור' יהודה היו בדעה. שמיתה מכפרת בלי תשובה על עוונות שקרבן עולה מכפר עליהם ולבני אדם שיש בידיהם חורה ומעשים טובים.<sup>49</sup>

43. מדרש תנאים, עמ' 164. ור' שבעות כא ע"א בשם רשב"י: 'ב"ד שלמטה מלקץ אוהו ומנקץ אותו'.

44. ספרי דברים ס"ד רסו.

45. אבות דרבינו-א ס"ד, הוצ' שכטר יא ע"א; ור' מאמרי 'מנמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל', ציון שנה טו (תשי"א), עמ' 6 ואילך.

46. ספיקתא דר"כ, מהד' מנדלברג, עמ' 120; ור' מ"ש במאמרי ב"מ' היובל לכ"ב יצחק בער, עמ' 54, הע' 26.

47. ברכות יז ע"א. ועל קריאת סדר הקרבנות כתחליף לקרבנות ר' תענית כז ע"ב, מילה לא ע"ב ותנחומא צו יד.

48. ספרי במדבר ס"ב, עמ' 6. ור' שבת לב ע"א: 'מי שחלה תטה למות אומרים לו התודה, שכן כל המומתין מתודין', אבל בספרי זוטא, עמ' 230, רק 'לרבות כל חייבי מיתות שיתודו'.

49. ר' אבות ס"ג: 'יר' סנהדרין ס"י היא, כז ע"ג; וש' ליברמן, תוספתא כפשוטה ח"ד, עמ' 826.

התנאים, שייחסו כוח מירוק וכפרה למיתה ולייסורים לא אמרו בהכרח, שאין מיתה בלא חטא. הרי ראינו, שהיו 'חסידים ראשונים', שהקריבו קרבנות חטאת ושהקריבו יום אשם תלוי. במאמרו 'אין מיתה בלי חטא, ואין יסורין בלי עון' הרחיק ר' אמי לכת בהרבה, ואמנם בדיונינו בנושא ההשגחה וטעמי המצוות<sup>50</sup> ראינו, שדעותיהם של חכמים רבים אינן מתיישבות עם אמירתו האסודיקטית, וגם הסוגיה, שדבריו מובאים בה, מסתיימת במלים: 'וש"מ, יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון, ותיוכתא דרב אמי תיובתא'<sup>51</sup>. ובכל זאת אין דבריו דעת יחיד. סוגיה סתמית אחרת עוסקת בשאלה אם 'קבורה משום כזיונא היא (שלא יתבזה לעין כל שיראהו מת וגרעב וגבצע – רש"י)', או משום כפרה הוא (כי היכי דתהוי ליה כפרה בהטמנה זו, שמורידין ומשפילין אותו בתחתיות)', ופושטים את הבעיה; שהיא לכפרה, ועל השאלה 'צדיקי לכפרה צריכי' משיבים 'אין. דכתיב: "אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ)<sup>52</sup>. השקפתו הפסימית של קהלת, שהייתה גם נחלת חברי איוב, נתקבלה על דעתם של רב אמי, של בעל הפירוש לברייטא דר' חייא (לעיל, עמ' 381) ושל הסוגיה שהכאנו לאחרונה. המיתה והייסורים מוכיחים, שהאיש הנחשב לצדיק אינו צדיק, מגמתה של גישה זו היא להפגין באופן ברור ומחלט את מידת הצדק והמשפט שבהנהגת העולם. ברור, שלפי דעה זו אין מקום לדבר על הורשת החטא, כפי שניתן להידרש ממעשה אדם הראשון.

### ב. שכר ועונש

עם שראינו, שחכמים לא נמנעו מלדון בפרשת החטא והמיתה ובתורות שנתלו בה, הרי לא היא שקבעה את דעותיהם ואת עיקר הטפתם בנושא החטא ועונשו. עיקרו של השכר על קיום המצוות והעונש על העברות כעוד האדם כחיים כתוב ושנוי ומשולש בתורה, וחזרו עליו בנביאים ובכתובים.

אדם מישראל, אם רק שמע את עשרת הדברים, נחרתו בזיכרונו הפסוקים 'סֵקֶד עוֹן אָבוֹת עַל בְּנִים וְעַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רִבְעִים לְשָׁנָא', ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי'. ואם קרא קריאת שמע, למד לקשור את ברכת הארץ ויבולה, את אריכות ימיו וימי בניו עם קיום מצוות ה', ואת קללת הכצורת והאבדן עם העברה על דבריו. הגיסיון ההיסטורי הארוך על תהפוכותיו וצרותיו לימדו להעריך את פרשיות התוכחה שבספר ויקרא ובספר דברים לא כאיום בעלמא, אלא

50. ר' לעיל, עמ' 248, עמ' 321.

51. שבת נה ע"ב. וכבר ראינו, לעיל עמ' 377, הע' 20, שמסקנה זו אינה הכרחית מתוך הקשיה שבסוטה.

52. סנהדרין מו ע"ב. ור' שם קא ע"א; ור' מדרש תהלים טו, ב, עמ' 126: "לקדושים אשר בארץ המה, שאין הקב"ה קורא לצדיק קדוש עד שתתן בארץ. למהו שיצר הרע ליצר לו, ואין מאמץ בו בעולם הזה עד יום מותו. וכן אמר שלמה כ"י אדם אין צדיק בארץ...".

כדברים שהיו למציאות, ושלא רק קינות המקונן במגילת איכה העידו עליהם. הקושיות והתמיהות, הכרוכות בבעיות היחס שבין מעשי היחיד ובין הגמול הקיבוצי, בין חסאי האבות והענשת הבנים, לא עברו מן העולם עם השתרשותה של האמונה על משפט הנפשות אחרי המוות<sup>53</sup> ושל תורת הגמול הכרוכה בה. כי אמונה זו לא עקרה ולא ביטלה את הדעה, שהמעשים הנעשים בעולם הזה, אדם נשסם עליהם גם בחייו. 'האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא, הרי זה צדיק גמור'.<sup>54</sup> ברייתא זו משקפת אמונה רווחת בעם, שחכמים הוסיפו לחזקתה ואף להשתמש בה בהטפתם לשמירת מצוות ובתוכחתם נגד עובדי עברות (לעיל, עמ' 306). באמרו 'ונאמן הוא בעל מלאכתך, שישלם לך שכר פעולתך, ודע מתן שכרן של צדיקים לעתיד לבוא' הקדים ר' טרסון את השכר בעולם הזה לשכר לעתיד לבוא<sup>55</sup>, אלא שהחשבון אינו מסתיים עם המוות. רעיון זה ביטא ר' עקיבא במשל: 'הסנקם פתוח והיד כותבת, וכל הרוצה ללוות בא ולוזה, והגבאין מחזירין תדיר ככל יום, ונפרעים מן האדם מדעתו ושלא מדעתו, ויש להם על מי שיסמוכו, והדין דין אמת, והכל מתוקן לסעודה'.

הנבאים הם הפורענויות והייסורים, שלפעמים ידועה לו לאדם סיבת בואם, היינו מכיר הוא בהם עונש על מעשיו; אבל יש שהם באים עליו כלא שיוכל להצדיקם, ואז הוא נזכר, שהכול מתוקן לשכר בעולם הבא<sup>56</sup>. הדברים נאמרו לא רק כדרך ההכללה, אלא נקבעו גם כמפורש האסונות, הבאים על הבריות כעונשים על עברות מפוימות. במשנה שונים: 'על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן: על שאינן זהירות בגדה ובחלה ובהדלקת הנר'<sup>57</sup>, והתנא ר' נתן הוסיף: 'אף מפני

53. ר' במאמרי 'הלכות ירושה וחיי עולם', דברי הקונטרס למדעי היהדות כ"א, תשכ"ו, עמ' 139; ור' שבת קנב ע"ב, ומדרש תהלים יא, ו, עמ' 101; ור' ולהלן, עמ' 389.

54. ר"ה ד ע"א, ושי"ג, ור' רשי" ד-ה כאן ולהלן עמ' 404 הע' 46.

55. אבות ס"ב מט"ז הבטוי 'ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך' נמצא לסנינו גם במשנה י"ד שם, בדברי ר' אלעזר, אבל חסר ברוב כתבי-היד, ר' ב'מלאכת שלמה' שם, ובמהר" טיילור, קאנטאבריגא תרנ"ו, עמ' 12; ובכ"י קרסמן חסר בדברי ר' טרסון המשפט 'ודע שמתן... לעתיד לבוא'. לעומת זאת נאמר באבות ס"ה מ"ט בנוסף שבדפוסים 'תלמידיו של כלעם יורדים לגיהנם...', אבל תלמידיו של אברהם אוכלין בעוה"ז ותולין לעוה"ב' אבל בכ"י קרסמן: 'תלמידיו של אברהם אבינו יורשים לק עדן...', וכן במהר" טיילור, עמ' 41 'יורשין נן עדן'; ור' מ"ש במאמרי בתרביץ כרך כה (תשט"ז), עמ' 275 ואילך. והמאירי פירש את דברי ר' טרסון: 'ששלם לך שכר פעולה הן בעוה"ז והן בעוה"ב'. ור' גם בס"י ר' יצחק בר' שלמה מטולידו, ירושלים תשכ"ה, עמ' עח, רבמנן, אבות' לרשב"ץ, לח ע"ב. ור' ירו' שבת ס"ו ה"ם, ח ע"ד: רק"ר כו, ב, עמ' תרכד.

56. אבות ס"ג מט"ז, ועיין בס"י הרמב"ם, ובס"י רבנו יונה ובשאר הספרשים שצוינו בהע' הקודמת.

57. שבת ס"ב מ"ז; ובמדרש כרכו את ג' המצוות המוטלות על האשה עם חטאה של חוה. ר' ירו' שבת ס"ב ה"ה, ה ע"ב; אבות דר"ג, ג"ב, ס"ט; ור' לעיל, עמ' 372, הע' 3. ודרשו זו נראית כפירוש לדברי ר' יוסי שם - היא הברייתא שבתוספתא שבת ס"ב

נדירים נשים מחות בשעת לידתן<sup>57</sup>. באותו עוון תלה ר' אלעזר בנו של רשב"י – ובעקבותיו גם ר' יהודה הנשיא<sup>58</sup> – פורענות אחרת. שכיחה לא פחות ממיתת נשים כשעת לידתן. והיא מיתת הכנים כשהם קטנים. ר' נחמיה אומר: 'בעון שנאת חינם מריבה רכה כחך ביתו של אדם. ואשתו מפלת נפלים. ובניו ובנותיו של אדם מתים כשהם קטנים'. בברייתא אלמונית נחשבת שנאת חינם כגורם למחלת מעיים. 'תני: ארבעה סימנים הם: סימן לעבירה הדרוקן. סימן לשנאת חנם ירקון. סימן לגסות הרוח עניות. סימן ללשון הרע אסכרה'<sup>59</sup>. במסגרת הגמול הקיבוצי שבתוכחות התורה והנביאים מסורשים גם החסאים המביאים על העם פורענות. כגון מלחמה. גלות. מגפות ורעב. התנאים הרחיבו את היריעה. מיינו והתאימו את העונשים לעברות. וכך שנו במשנה: 'שבעה מיני פורענות באין לעולם על שבעה גופי עבירות'<sup>60</sup>. הכלל השולט. הן בגמול האישי והן בגמול הקיבוצי בעולם הנתון. הוא הכלל של 'מידה כנגד מידה'. 'במידה שאדם מודד – כה מודדין לו: היא קשטה אח עצמה לעבירה – המקום ניוולה; היא גלתה עצמה לעבירה – המקום גילה עליה... שמשון הלך אחרי עיניו – לפיכך נקרו פלשחים את עיניו...; אבשלום ניתנוה בשערו – לפיכך ניתלה בשערו...; וכן לעניין הטובה: מרים המתינה למשה שעה אחת... – לפיכך נתעכבו לה ישראל שבעת ימים במדבר...; יוסף זכה לקבר את אביו. ואין באחיו גדול ממנו... – מי לנו גדול ממשה. שלא נתעסק בו אלא המקום...'<sup>61</sup>. את המידה הזאת הכניסו לתוך פרשיות שבתורה. שבעצם גם החטא וגם העונש מסורש כהן. כגון עניינו של דור המבול וענינם של אנשי

הי' – 'שלשה דיבקי מיתה הן ושלשתן נמסרו לאשה...'. הנוסח 'בדק' מיתה' שבבבלי שבת לב ע"א, ברכות לא ע"ב, נראה שהוא בהתאם לדרשה הגל, ור' ש' ליברמן, תוס' כסוטה, ח"ג, עמ' 35. ועל 'דבק' במשמעות 'מסייע ועוזר' בארמית א"ר ו' בן חיים, עברית וארמית נוסח שומרון. כ"ג ס"ב, חשכ"ז, עמ' 122 והגל על דבק' מיתה, לשונו לעם, חשכ"ז, קונטרס ד-ה, עמ' 135.

57. תוס' שם ובבבלי שם ע"ב: 'בעון נדירים מיתה אשה של אדם', ובירי' שם: 'אית תני תני ילדות', אית תני תני ילדות. מאן דמר ילדות, תני בשם ר' יהודה: בעון הנדירים הבנים מתים...; ומאן דמר ילדות: מיכן שאין השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה, ור' יג' אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 121.

58. בבלי שבת לב ע"ב, ור' דק"ס, עמ' 84: 'לכתר דשמעיה מר' אלעזר בנו של ר' שמעון בר יוחי ולסני שחור בו אמר רבי: 'בעון בטול חורה'. ושם: 'וסליגי בה רימ' ור' יהודה. חד אמר: בעון מוחה; וחד אמר: בעון ציצית'. ושם גם הברייתא של ר' נחמיה שהבאתי בסנים.

59. שבת לו ע"א. ולדברי שמואל הקטן ורבא שם, הבאים ללמד זכות על הצדיק מחשד החטא, ר' להלן, עמ' 139.

60. אבות ס"ה מ"ח, בב"י קרסמן חסרה המלה 'לעולם'; ור' אבות דרין ג"א פל"ח, ג"ב סמ"א, נו ע"א-גח ע"א; שבת לו ע"א.

61. סוטה ס"א מ"ז-מ"י, עס"י כ"י קרסמן. בדם: אבשלום נתנאה ותתנוה' – התנאה; ובכ"י הגל גם 'מי לנו גדול ממשה'.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

סדום, וכך דרשו בכרייתא<sup>62</sup>: 'אנשי מכול לא נתגאו אלא מתוך טובה, שנ': "בתייהם שלום מיוחד, ולא שבט אלוה עליהם, שורו עיכר ולא יגעיל וג', ישלחו כצאן עויליהם וגו' ישאו כתוף וכיגור וגו', יכלו בטוב ימיהם ושניהם כנעימים". היא גרמה להם: "ויאמרו לאל סור ממנו וגו' מה שדי כי נעבדנו ומה נועיל כי בו נפגע" (איוב כא, ט-טז). אמרו: כלום יש לו עלינו אלא גשמים? הרי יש לנו נתלים. שאנו מספקין מהן ואין אנו צריכין לו, שנ' "ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה" (ברא' כ, ו)... אמר להם הקב"ה: בטובה שנתתי לכם אתם מתגאין לפני? אני נפרע מכם, שנ' "כי לימים עוד שבעה אנכי ממטיר על הארץ וגו'" (ברא' א, ד). אנשי סדום לא נתגאו אלא מתוך טובה, שהוא אומ' בסדום: "ארץ ממנה יצא לתם, תחתיה כמו אש, מקום ספיר אכניה וגו' נתיב לא ידעו עיט, ולא שופתהו עין איה" (איוב כח, ה-ו). אמרו: הואיל וכסף זהב יוצא מארצינו, אין אנו צריכין שיבא אדם אצלנו, שאין כאין אלא לחסרינו. אמ' להם המקום: בטובה שהשפעת' לכם, אתם משכחין את הרגל שביניכם? אני אשכח אתכם מן העולם, שנ' "הנשכחים מני רגל דלו מאנוש נעו" (שם שם, ד) "לפיד כח לעשתות שאנן, נכון למועדי רגל, ישליו אהלים לשודדים, וכטחות למרגיזי אל וגו'" (שם יב, ה-ו); היא גרמה להן "לאשר הביא אלוה כידו" (שם שם)... הדרשן הביא מדברי איוב, שבהם הוא טוען ומוכיח, שהרשעים שלווים, והם מכלים בטוב ימיהם, ודווקא פסוקים אלה הוא דורש על אנשי דור המבול ועל אנשי סדום ועמורה, כדי להכחיש את הטענה של 'רשע וטוב לו'.

רכים המאמרים, הפתגמים, הסיפורים והמשלים, שהוסיפו חכמים על אלה הנמצאים במקרא, כדי להוכיח, ש'מידה כנגד מידה' לא כטלה יי, אמנם השקילה והמדידה של פרטים ופרטי פרטים שכמעשים וכתוצאותיהם היו למעין לא אכזב של שעשוע דרשני-פיוטי, כרם, כשם שההלכה, שקבעה 'עין תחת עין' - ממוין, לא מיעטה את תחושת הצדק שבמעשה בית-דין שלמטה, כך לא הייתה מחשבתם

62. תוספתא פטוה ס"ג ה"ו-ה"א, עמ' 296; ור' בבלי סנהדרין ק"ח ע"א (ואשר ללשון 'יכלו ימיהם בטוב' ר' ביליץ שנרמז לאיוב לו, יא) ושם קט ע"א.

63. ר' ב"ר ט, יא, עמ' 77, ובמקבילות שצדו שם, ועל העיקרון 'מידה כנגד מידה' - רק המושג הוא יצירת חז"ל - דגו הרבה בקשר לחוק ה-Talion; ר' Das, E. Goiten, 1893, Frankfurt, Vergeltungsprinzip im Biblischen und Talmudischen Recht 610, Judaica, Hermann Cohen Festschrift, Auge um Auge, J. Horowitz ואילך; B. Jacob, 1929, Berlin, Auge um Auge, 349-383. ועל 'מדה כנגד מדה' כמדה של דרשה ובמטבע של פיוט, ר' א' מירסקי, מחצבתן של צורות הפיוט, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ספר ז, תשי"ט, עמ' 34-42 ועמ' 63-67.

של חז"ל מכוונת למידת ההתאמה המלאה שבין מעשי בני אדם והענשתם בידי שמים. אלא לעצם נוכחותו של 'שכר ועונש' בהנהגתו של עולם.

עוד נעמוד על הבעיות והקשיים, שעוררה האמונה בשכר ועונש בעולם הזה, כשהגיעו חז"ל לכלל עימותה עם יסודות ועקרונות אחרים. ברם, אין ספק, שאמונה זו רוחה במידה כזאת ודבקו בה רבים עד שלא ניתן להתעלם ממנה גם לאותם חכמים, אשר כשלעצמם נטו להעביר את כל ענייניו של שכר ועונש לעולם שלאחר המיתה. או שהגיעו לכלל קביעה, שעצם המצווה היא שכרה, ועצם העברה היא עונשה (לעיל, עמ' 304). על מידת הדבקות באמונה בשכר ועונש בעולם הזה מעידים סיפורים בעלי אופי עממי מובהק, שאמנם קשה לקבוע את זמן התהוותם, אבל עצם הימצאם בקובצי מדרש קדומים ונוסחאותיהם הרבות מוכיחים, שהיו נחלתם של חוגים רחבים. כדוגמה נביא סיפור אחד מתוך מדרש ויקרא רבה<sup>63</sup>: "כי פעל אדם ישלם לו, וכארח איש ימציאנו" (איוב לד, יא) – מעשה היה באיש אחד, שהיו לו שני בנים. אחד היה עושה צדקות הרבה, והאחר לא היה עושה צדקה כלל. זה שהיה עושה צדקות הרבה מכר ביתו וכל מה שהיה לו בשביל לעשות צדקה. פעם אחת כיום הושענא נתנה לו אשתו עשרה פולרין [מסבעות קטנות] ואמרה לו: צא וקנה לבניך משהו מן השוק. כיון שיצא לשוק, פגשוהו גבאי צדקה. אמרו: הנה בעל הצדקה בא לו. אמרו לו: תן חלקך במצוה זו, שאנו רוצים לקנות כגד ליתומה פלונית. לקח אותן המעות ונתן להם. נתבייש לילך אצל אשתו. מה עשה? הלך לבית הכנסת. וראה שם מאותם האחרונים שנושאים התינוקות ביום הושענא... לקח מהם ומלא את שקו. ופירש בים הגדול עד שהגיע למדינת הים. כיון שהגיע שם, נמצא שהמלך חשש במעיו. אמרו לו רופאיו: אילו היה לך אתרוג מאלה שנוטלים היהודים ביום הושענא, היית אוכל ומתרפא. מיד הלכו לחיפשו בכל המדינה וככל הספינות ולא מצאו. והלכו ומצאו אוהו איש רובץ על שקו. אמרו לו: יש לך משהו למכור? אמר להם: איש עני אני. ואין כידי כלום. פתחו את שקו ומצאוהו מלא אתרוגים. אמרו לו: אלו מניין? אמר להם: מאותם שהיהודים מתפללים ביום הושענא. הביאוהו לפני המלך... ואכל מאותם האחרונים והתרפא. אמר: פנו לו את שקו, ומלאוהו לו דינרים... אמר לו המלך: שאל לעצמך בקשה, ואני אעשנה. אמר לו: מבקש אני שיחזירו לי רכושי. ויצאו כל העם לקראתי. עשו לו כך. כיון שהגיע לאותו הגמל, יצא הכרוז לפניו. ויצאו כל העם לקראתו, ויצאו אחיו ובניו לקראתו. כשעברו את הנהר גרפה אותם שכולת הנהר ושטפה אותם. נמצא שנכנס לביתו. וירש רכושו וירש רכוש אחיו. לקיים מה שנאמר: כי פועל אדם ישלם לו גו'. בסיפורים מסוג זה ובמשלים רבים

<sup>63</sup>. לו ב, מהדורת מ' מרגליות עמ' תתנו. הסיפור הוא כולו בארמית, גם המשפט בסוף עמ' תתנו 'נתביש לילך אצל אשתו. מה עשה? הלך לבית הכנסת' נמצא בכתב-יד בארמית 'איכסוף למחל לביתה, אול לגבי כנשתא, ור' גם בש"ג שם, עמ' תתנו, שר ג, ובעמ' תתנו, הע' 4 רשם המהדיר את העיבודים של המעשה.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

על יחסו של בעל הבית לסועליו ושכיריו<sup>64</sup> היה בכדי לסייע בידי מטיפים ומורים לעודד ולעורר לקיום מצוות ולזהירות מחטאים ועברות. ברם, כנגד סיפורים כאלה מצאו בוודאי כקלות דוגמאות ומעשים להצלחתם של רשעים ועבריינים ולסבלותיהם וסנעיהם של שומרי מצוות ויראי ה'. ולא רק על שתי המצוות ששכרן מפורש בתורה הקשו: 'הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה, ושלח את האם וגטל את הבנים, ובחזירתו גפל ומת, היכן טובת ימיו של זה, והיכן אריכות ימיו של זה?'<sup>65</sup>. אמנם צירפו לשכר שבעולם הזה שכר לעולם שכולו טוב, ולעונשים שבעולם הזה גם עונשים שלאחר המוות, אבל כזה האחרון לא באו לקפח את הראשון, ועל כל פנים בוודאי לא אותם חכמים, ששנו במשנה: 'אלו דברים שאדם אוכל מפירותיהן בעולם הזה, והקרן מתקיימת לו בעולם הבא'<sup>66</sup>. ובוודאי לא כל אלה שזירזו לקיום מצוות מתוך הסתמכות על השכר המובטח. קשה במיוחד היה הסברם של עיניים וייסורים שכאו על אנשים צדיקים ללא סיבה מיוחדת. השמעת הטענה, שצדיקים אלה עשויים לזכות בסיצוי אחרי מותם, זכתה מצדדים שונים לתגובות לעג, כפי ששמו אותם כפי הצדוקים, שאמרו: 'מסורת היא ביד פרושים, שהן מצערין עצמן בעולם הזה, ובעולם הבא אין להם כלום'<sup>67</sup>.

משכר קשה עבר על 'חורת השכר והעונש' המקובלת בימי גזרות השמד של הדריינוס, והיא הביאה אתה חידוש במחשבת התיאודיקאה של חז"ל. לא סורענות, שבאה מכוח עליון על צדיקים, תבעה את הסברה; גם לא הטרוניה כנגד צרות, שפקדו רשעים וצדיקים כאחד, תבעה את תשובתה; אלא התוסעה, שהעמידה על קיומן של מצוות – היא עצמה הביאה עמה מיתה וייסורים! אמנם לא חסר ההסבר השגור, הרוצה לראות בעיניים וייסורים, שכאו על הרוני מלכות, עונש על עברות כל שהן: 'כשיצאו ר' ישמעאל ורבי שמעון ליהרג, אמר לו רבי שמעון לרבי ישמעאל: רבי, לבי יוצא, שאיני יודע על מה אני נהרג. אמר לו רבי ישמעאל לרבי שמעון: מימך לא בא אדם אצלך לדין או לשאלה

64. ירר' ברכות ס"ב, ה ע"ג, ר' יוקיר כד, ח, עמ' תקסב: תנחומא תצא אות ב: דב"ר ו, ב: מדרש משלי טז, יא. והשוה מתי יט, כח – כ, טז, שמנמו שנה לחלוסין: ור' לעיל, עמ' 351.

65. קידושין ל"ט ע"ב: תוספתא חולין מ"ה ה"ט, עמ' 512, ובבלי שם קמ"ב ע"א. ר' יעקב לימד: 'למען ייסב לך ליום שכולו טוב', 'ולמען יאריכך ימך' לעולם שכולו ארוך. רבא הוא שהגדיר את דעתו בנוסח 'שכר מצוה בהאי עלמא ליכא', ובגמרא מתקשים הרבה, אם ניתן להגיע לכלל מסקנה זו מתוך המעשה, וקובעים, שהמעשה אירע בסולם רעוע, ואין סומכין על הגם, ולא היה לו לסמוך, שהמצווה חנן עליו, מפני הרהור עברה, ולכך נענש בבעיה זו. ושכר המצווה הגיע לו לעוה"ב. אוקימתא דחוקה זו רק מלמדת, שיש אריכות ימים לעולם שכולו ארוך, אבל אינה מוציאה מכלל אפשרות אריכות ימים כשכר מצווה גם בעולם הזה.

66. סאה ס"א מ"א עפ"י כ"י קייסמן, ור' בדק"ם שם.

67. אבות דרבינא ס"ה, עמ' 26; ור' א"א סינקלשסיין, מבוא לאבות ולאבות דר"ג, עמ' לה.

ועכבתו. עד שתהא גומע כוסך. או עד שתהא נועל סנדלך. או עד שתהא עוסף סליתך? ואמרה תורה "אם ענה תענה". אחד עינוי מרובה ואחד עינוי מועט. ובדבר הזה אמר לו: נחמתני רבי<sup>66</sup>, ברור שמקור זה מושפע מהמשנה. שהבאנו לעיל (עמ' 386) 'חרב בא לעולם על עינוי הדין'. במקור מאוחר מזה<sup>67</sup> לא רצו לייחס לרבן שמעון בן גמליאל עברה חמורה כזאת. ועל העלאת ההסבר הנ"ל הגיב ר' שמעון: 'בין ישן בין סועד מצווה היה השמש: כל אדם כל ימנע מלהכנס'. ור' ישמעאל מעלה חשש אחר: 'שמא כשהיית יושב ודורש בהר הבית. והיו כל אוכלוסי ישראל יושבין לפניך. וזה דעתך עליך? אמר לו ישמעאל: אחי. מוכן אדם שיקבל את סגור'.

כרם. נראה שהסברים אלה לא משל בני דור השמד הם. על כל פנים לא הניחו את דעתו של ר' עקיבא<sup>68</sup>. הוא וחבריו לא נדרשו לעבור עברות. שהעובר עליהן חייב מיתה ושנאמר עליהן 'יהרג ואל יעבור'. על גזרות מסוג זה ניתן לומר. שהאנשים שגנזו עליהן היו 'מחויבי מיתה לשמים'<sup>69</sup>. וכך הגיעו לכלל עונשם וכפרתם ולחלקם בעולם הבא. כרם. ר' עקיבא ואלה מחבריו – ולא כולם<sup>70</sup> – שהלכו בדרכו. קיימו מצוות<sup>71</sup> מתוך הפגנה והתגרות במלכות. 'רבי עקיבא הוה מיתדין קומי [ = היה נשפט לפני] סוניסרופוס הרשע. אתת ענתה דקרית שמע. שרי קרי וגחך [הגיע זמן קריאת שמע. התחיל קורא ושמה]. אמר ליה: סבא. סבא.

68. מכילתא דרבי משפטים פ"ח, עמ' 313. לדעת הלר, דורות הראשונים, ח"א כ"ה, עמ' 180. ר' שמעון הוא ר' שמעון בן הסק, בנו של ר' חנינא סק הכהנים. לפי נוסח אחר הכותה לר' שמעון בן גמליאל, ר' להלן הע' 69. ומוטיב דומה בסיסור על נחום איש גמזו, ר' להלן, עמ' 402. הע' 37. גם אב הכנסייה אבסביוס שאל את השאלה. למה יצא הקצף על הקדושים הנוצרים, והוא משיב, שהם חטאו בהנהגת משרותיהם. de Mar. Pal. 12: אלא שקדושים אלה נדרשו לעבוד עבודה זרה.

69. אבות דרבי-נחמיה פרק לח: נריב פרק מא, עמ' 114. וגם בשם רשב"ג. וראה את התחלת המעשה על פי נריב, שבו נמצא אותו מוטיב שבמכילתא, ואת ההמשך עפ"י נ"א, ששמר על האחדות הסעיתית. מבחינה היסטורית קשה לקבוע את המאורע, וכל הנהגות השמות אינן מועילות, גם לא זו של א"א פינקלשטיין בספרו הנ"ל, עמ' קא, שבחר בר' שמעון בן נתנאל במקום רשב"ג.

70. במכילתא שם: 'וכשנהרגו רבי שמעון ורבי ישמעאל אמר להם דבי עקיבא לתלמידיו: התקינו עצמכם לפורענות, שאלו טובה עתידה לבא כדורנו מתחילה, לא היו מקבלין אותה אלא רבי שמעון ור' ישמעאל...'

71. כך עו ספוס ולוליאנטס אחיו בלודקיא לטרונינום.

72. ר' במאמרי 'אסקיזים יסורים בתורת חז"ל', בספר היוכל לכב' יצחק בער, חשב"א. עמ' 81. ור' גם ב"ק ע"א 'כל המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה משמר, וד' לעיל, עמ' 308.

73. על טיב הגורות, ר' ש' ליברמן, *Annuaire de l'Institut, The Martyrs of Caesarea*, Tome VII, de Philologie et d'Histoire orientales et Slaves, 1934-1944, עמ' 424. תלמידי מר-הר הכיח כעבודת הדוקטור שלו 'על הקיסרות הרומית בתלמודים ובמדרשים' אחרי בדיקה יסודית של כל המקורות. שאמנם בימי הדריינז לא אנסו את ישראל לעבור עברות כמו בימי אנטיוכוס.



## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

או חרש את מבעט ביסורין את. אמ' ל': תיפח רוחיה דההוא גברא. לא חרש אנא. ולא מבעט בייסורין אנא. אלא כל ימיי הייתי קורא את הפסוק הזה "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך". רחמתיה [ = אהבתיך ] בכל לבי. ורחמתיה בכל ממוני. ובכל נפשי לא הוות בדיקה לי [לא נתנסיתי בו]. וכדון דמסת לי "ככל נפשי", ואתה ענתה דקרית שמע. ולא אסלגית עליה. בגין כן אנא קרי שמע וגחך [ = ועתה כשהגיע לי "ככל נפשי". ובא זמן קריאת שמע. ולא הרחקתיו. לכן אני קורא שמע ושמת ]<sup>74</sup>. קבלת ייסורים זו טעמה ומשמעותה ניטל ממנה. אם מסבירים אותה כעונש על חטא כלשהו. ואמנם מסוּר: 'וכשנהרג ר"ע בקיסרי. באתה שמועה אצל רבי יהודה בן בבא ואצל רבי חנניה בן חרדיון. עמדו וחגרו שקים את מחניהם וקראו את בגדיהם ואמרו: אחינו. שמעונו. לא נהרג ר"ע על הגזל. ולא על שלא עמל כתורה בכל כחו. לא נהרג ר"ע אלא למוסת. שנאמר "והיה יחזקאל לכם למופת ככל אשר וגו' וידעתם כי אני ה'" (יחזקאל בד. כד)<sup>75</sup>. תורתו זו של ר' עקיבא על קבלת ייסורים באהבה כתכלית עליונה של העובד את ה'. המקיים את מצוות 'ככל נפשך' אפילו נוטל את נשמתך – אין לה אח ורע<sup>76</sup> אלא בהתנהגותו ובדבריו של סוקרטס לסני מותו<sup>77</sup>. אך יש לשים לב לשוני שבדרך המתתם. ר' עקיבא ותלמידיו שהלכו בדרכו<sup>78</sup> לא זו בלבד שהצילו במעשיהם את תורת ישראל ואת קיום מצוותיה. אלא אף גרמו לשינוי יסודי

74. בירו' ברכות ס"ט, יד ע"ב נוסף בסוף: 'לא הספיק לומר עד שסרחה נשמתו, ובסנים הבאתי את לשון המקבילה בירו' סוטה ס"ה ה"ו, כ ע"ג, ושם חסרה תוספת זו, ור' ברכות סא ע"ב. ועל מאסרו של ר"ע ומותו, ר' ש' ליברמן, שם, עמ' 420–421.

75. שמחות ס"ח ה"ט, מהד' הינער, עמ' 154–155 [מהדר ד' זלוטניק, עמ' 21].

76. תנובתו של ישו הנצלב הייתה שונה לגמרי, תיאורי המרטירולוגיה בם' מקבים ב, ו"ד מושפעים מן הספרות היוונית ומן המרטירולוגיה הסאנאנית, שבה המוטיב העיקרי הוא ההירואי של ה'אתלט וחיבור הרוח' (מקבים ספר רביעי, ו, י"א). וראה יהושע גטמן, 'האם ושבעת בניה באגדה ובספרי החשמונאים ב' וד', ספר יוחנן לר', ירושלים תש"ט, עמ' 29–37, ובמאמרי הנ"ל בם' היובל לכב' י' בער, עמ' 57, הע' 44.

76. אסולוגיה 41 (כתבי אסלטון בתרג' של י"ג ליבס כ"א, עמ' 235–237), סידון 117 (שם כ"ב, עמ' 88–89) ור' על גורלו של הצדיק האמתי בספר המדינה ב 361 (שם, עמ' 207) ור' Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im Neuen Testament und in der, E. Betz, 1950 Mainz, Akademie der Wissenschaften, Allen Kirche, עמ' 31 ואילך, כחששים שנה אחרי מותו של ר' עקיבא מסתמך על דברי אסלטון אחד הסעונים הנוצרים, ר' שם, עמ' 38.

77. מבחינה עיתית סיכם את דעת רבו, שמעון בן עזאי, בסיסמתו 'ככל נפשך, אהבה עד מצר נפש' (טסרי דברים ס" לב), והלכה למעשה נהגו כמוהו ר' חנינא בן חרדיק (ע"ז יז ע"א–ע"ב) ור' יהודה בן בבא (סנהדרין יד ע"א). המסורת בתום ב"ק ס"ח ה"ג ובמקבילות, ש'אמר בשעת מיתתו יודע אני שאין בי עון אלא זו בלבד', אך בה כדי להטיל ספק במסורת הראשונה (ר' ג' אלק, מחקרים בתולדות ישראל ח"ב, עמ' 35 הע' 83). כאן לסניע אותו מוטיב, שגם המוסרים עצמם על קיום מצוות בודקים עצמם אם לא נחטשו, מחמת שנכשלו בעון כלשהו, ר' לעיל, הע' 68.

בהערכת היחסים שבין הצרות והפורענויות הבאות על היחיד ועל הכלל לבין החטאים והעוונות.

## ג. טעמים של ייסורים

ההבדל שחל בהשקפת ר"ע עצמו משתקף במסורת כפולה על ביקורו של ר"ע בבית רבו ר' אליעזר סמוך לפטירתו. כמסורת האחת נאמר: 'כשחלה ר' אליעזר. נכנסו תלמידיו לבקרו. אמר להן: חמה עזה יש בעולם. התחילו הן בוכין. ורבי עקיבא משחק. אמרו לו: למה אתה משחק? אמר להן: וכי מפני מה אתם בוכים? אמרו לו: אפשר ספר תורה שרוי בצער. ולא נככה? אמר להן: לכך אני משחק. כל זמן שאני רואה רבי, שאין יינו מחמיץ, ואין פשתנו לוקה, ואין שמו מביאש, ואין דובשנו מדביש, אמרתי: שמא קיבל רבי עולמו. ועכשיו שאני רואה רבי בצער, אני שמח. אמר לו: עקיבא. כלום חיסרתי מן החורה כולה? אמר לו: לימדתו רבינו. כי 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'<sup>78</sup>. כאן מחזיק ר"ע בדעה המקובלת עליו ועל רבותיו שאין לבעוט בייסורים, כי אין אדם אשר אין בו חטא. בסיפור המקביל<sup>79</sup> אומרים חבריו של ר"ע: 'ורבי בעולם הזה ובעולם הבא'. אבל 'נענה ר"ע ואמר: חביבין יסורים'. בעל הסיפור מתאר את הפתעתו של ר"א, שאמר: 'סמכוני ואשמעה דברי עקיבא תלמידי, שאמר: חביבין יסורין. אמר לו עקיבא: זו מניין לך?'...<sup>80</sup> אמנם עברו ימי הנזרות והשמד. אבל המוסת שקבע ר'

78. סנהדרין קא ע"א. בעל הסיפור הוא רבה בר בר חנא, ור' לעיל, עמ' 384, הע' 52.  
79. שם בברייתא 'ת"ר' ונמצא במכילתא בחדש ס"י, עמ' 240, בנפח 'בבר היה ר"א חולה...'. כדוססים שבמכילתא רק 'נענה טרסן ואמר רבי, טוב אתה לישראל מגולל חמה הא למדת שחביבין יסורין'. וברור, שהסוססים קיטעו את הסיטקה, וההבדלים כן כתי, שהוא נמצא בהם, ניכרים, יש חשד שהשלימו את הקטוע עס"י הבבלי (ר' כהנ' שלאח-ז). ובססרי דברים ס"י לב צוץ בכ"י כ'תוססת'. רבנו הלל בסירושו לססרי, מהד' הרב קולידצקי, ירושלים תש"ח, עמ' 1, מעיר, 'לחכי כת' 'תוססת', שאינו מן העניין אלא אנב דתנא יסורין תנא נמי האי' ור' א' ביכלר, *Studies in Sin, and Atonement*, 1928, עמ' 170 ואילך.

80. תשובת ר"ע היא 'מקרא אני דורש: יכן שתים עשרה שנה מנשה במלכו וחמשים וחמש שנה מלך בירושלים...', וכתוב יגם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חוקיה מלך יהודה. וכי חוקיה מלך יהודה לכל העולם כולו לימד תורה, ולמנשה בנ לא לימד תורה! אלא מכל טורח שטרח בו ומכל עמל שעמל בו לא העלהו למוטב אלא יסורין, שנאמר... 'וילכדו את מנשה בחוחים ראסרוהו בנחשתיים...'. וכתוב יזבהיצר לו חילה את סני ה' אלהים רכנע מאד מלסני ה' אלהי אבותיו... הא למדת שחביבין יסורין. בכ"י מינכן וב'הגדות התלמוד' ובילקוט כ"י נוסף גמ' תיאור יסוריו: 'מאי עבדו ליה שדויה בתנורא דנחשא...', ר' דק"ט סנהדרין, עמ' 307. ונראה, שכל המדרש הזה אינו מן המקור הראשון של הסיפור, שנסתיים במלים 'אמר להם: סמכוני ואשמעה דברי עקיבא תלמידי, שאמר: חביבין יסורין'. ובכך הסכים ר"א לדבריו (ומהמכילתא שם אולי ניתן להסיק, שהיה נוסח: 'אמר לו: עקיבא, זו מנין לך? אמר לו: כך למדתני, וברור, שמ'מקרא אני דורש' היא תוססת מהבבלי). הבאת ענין מנשה כהסבר לייסוריו של ר"א נראה מחד ביחור. במשנה מנשה הוא אחד משלושת המלכים, שאין להם חלק

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

עקיבא שמצווים למות על קדושת השם נשאר כהלכה לדורות. וסיסמתו 'חכיבין יסורין' הסכו בה והפכו בה תלמידיו. ר' אליעזר בן יעקב, ר' מאיר, ר' נחמיה ור' שמעון בר יוחאי, כדי למצוא בה צידוק והסבר לייסורים רגילים, הבאים על האדם שלא כימי גזירות ורדיפות על הדת. ר' אליעזר בן יעקב אומר: הרי הוא אומר "מוסר ה' בני אל תמאס" וגו'. מפני מה "כי את אשר אהב ה' יוכיח" וגו' (משלי ג, יא-יב) אמרת, בוא וראה, מי גרם לכן זה לרצות את האב? הרי אומר: ייסורין... ר' שמעון בן יוחאי אומר: חכיבים יסורים, ששלוש מתנות טובות נתנו לישראל... ולא נתנו להם אלא בייסורין, ואלו הן: תורה וארץ ישראל העולם הבא... אי זו היא דרך שמביאה את האדם לחיי העולם הבא? הרי אומר: אלו יסורין<sup>81</sup>. גם בכית מדרשו של ר' ישמעאל שנו: 'כל שעברו עליו ארבעים יום בלי יסורין קיבל עולמו'<sup>82</sup>. כשם שמעשה קידוש השם של ר"ע השפיע השפעה היסטורית, ותלמידו ר' אליעזר בן יעקב הוא ראשון החכמים, המזכיר את דבר השלכת אברהם לכבשן האש<sup>83</sup>, כך גם עיטר חנא אלמוני את המאמין הראשון בזכות הייסורים כאות חיבה: 'עד שלא בא אבינו אברהם (וכיכול), היה המקום דן את העולם כאכזרי: חטאו אנשי דור המבול, הציפם בזיקים על סני המים; חטאו אנשי מגדל, פורם ססוף העולם ועד סופו; חטאו סדומים, שטפם כאש וגפרית. אבל משכא אברהם אבינו לעולם, זכה לקבל יסורים והתחילו ממשמים וכאים כעניין שנא': "ויהי רעב בארץ וירד אברהם מצרימה" (בראשית יב, י). וא"ת, מפני מה ייסורים באים? מפני חבתן של ישראל: "יצב גבולות עמים למססר כני ישראל" (דב' לב, ח)<sup>84</sup>.

גם הדעה על ייסורי הכלל כאות של חיבת הקב"ה לעמו ולצדיקיו, שמצאה את ביטוייה בדברי ר' אלעזר בר' צדוק – 'הקב"ה מביא יסורים על צדיקים כעוה"ז, כדי שירשו בעולם הבא'<sup>85</sup> – לא הרפתה את המתח ואת החיפוש העצמי והבדיקה אחרי עוונות, בתקופה שהפרנסה לא הייתה מצויה, וחכמים התפרנסו בדוחק, אמר<sup>86</sup> ר' שמעון בן אלעזר: 'ראית מימך חיה ועוף, שיש להם אומונות והן מתסרנסים שלא כצער? והלא לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני, אינו דין שאתפרנס שלא כצער? אלא שהרעתי מעשי, וקפחתי את

לעולם הבא, ור' יהודה בא להוציא אותו מן הכלל, ור' בסויה שם קב ע"ב – קו ע"ב, ובעל המסורת על ייסוריו של מנשה הוא האמורא ר' לוי, ר' ירמיה סנהדרין ס"ו ה"ב, כח ע"ג.

81. ר' מכילתא שם וספרי שם וברכות ה ע"א. ותנחומא תצא ב.

82. ערכין סו ע"ב.

83. ב"ר מד, יג, עמ' 435, ור' במאמרי הגיל בס' היוכל לכבוד ר' בער, עמ' 59.

84. ספרי דברים ס"ו שא. והסבר דומה לייסורים הבאים על ישראל נמצא בס' החשמונאים ב' ו, יב"ז, ור' להלן, עמ' סרק סו סעיף א.

85. קדושין מ ע"ב; ור' בדברי רשב"י במכילתא ובספרי שם, ור' רק"ר כס, ג, עמ' תרעב.

86. ר' ג' אלקן, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת חמשה והתלמוד ח"ב, עמ' 69 ואילך.

פרנסתו<sup>87</sup>. יי. ברם חיפוש זה וחיטוט זה הוא עניינו של האדם הסובל והמתייסר, ולא של הזולת. הלה עובר על הלאו של 'לא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך', אם הוא רואה את חברו. שחלאים באים עליו וייסורים באים עליו וקובר את בנו, ואומר לו 'בדרך שאמרו לו חבריו לאיוב: "הלא יראתך כסלתך ותקותך ותם דרכיך זכר גא מי הוא נקי אבד ואיפה ישרים נכחדו" (איוב ד. ו-ז)<sup>88</sup>.

החל מסוף תקופת התנאים אנו מוצאים סיפורים על חכמים, המזמינים עליהם ייסורים, מחוך חשש שמא עברו עברה כלשהי; אבל יש שנהגו לעשות כך, גם כשלא היה חשש כזה<sup>89</sup>. בדומה לאותם חסידים קדמונים שביקשו להקריב קרבן אשם, גם כשברור היה להם, שלא עברו עברה (לעיל עמ' 384). ראשוני האמוראים הבחינו בין שני סוגי ייסורים: ייסורים שאינם באים על עוון הם ייסורים של אהבה. אבל ייסורים הבאים על עוון הם ייסורים שאינם של אהבה. בשם ר' יוחנן נמסרו סימנים לייסורים של אהבה והם ייסורים, שאין בהם ביטול תורה ולא ביטול תפילה<sup>90</sup>. לעומת זאת אמר אותו אמורא: 'כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, הקב"ה מביא עליו יסורין מכווערין'. מאמרים דומים נמסרים בשם האמוראים הבבליים רב הונא יי, רב חסדא ורבא: בשם שני אלה נמסר: 'אם רואה

87. קידושין ס"ד מ"ד. ולסענה, שבעלי החיים מצוידים יפה מלידתם, כעוד שהאדם נולד, נטול ציוד, ר' אסלטון, פרוטאגוראם, 321 A-B (בתרגומו של י"ג ליבס), ח"א, עמ' 26, ור' אוריגנס, contra Celsum IV 78.

88. תוספתא כ"מ ס"ג הכ"ה, עמ' 378. ור' ככלי שם נח ע"כ; רבא מעיד על אכ"י, שסבל מסוג מחלת הדרוקן, שהוא סימן לרעב ולא לעוון, ר' שבת לנ ע"א.

89. ר' כ"מ ס"ד ע"כ – פה ע"א על ייסוריו של ר"א בר' שמעון ושל רבי. (ועל ר"א בר' ש מסופר שם ששמע סעם כולוולו של ת"ח ולא מיתה, אבל ראה בפירושו הריב"ן למכות כד ע"א ד"ה כען). וכשם רבי עצמו נמסר: 'כל המקבל עליו תענוי העוה"ז מתעין ממנו תענוי העולם הבא, וכל שאינו מקבל עליו תענוי העוה"ז נותן לו תענוי העוה"כ' אבות דר"ג נ"א ס"ח, עמ' 85; ור' א' מרמושטיין, The old Rabbinic Doctrine of God, 1927, עמ' 186 ואילך.

90. ר' ברכות ה ע"א. כך ר' חייא בר אבא בשמו, ולפני זה מחלוקת ברבר: 'פליגי בה ר' יעקב בר אידי ור' אחא בר הונא. חד אמר: אלו הם יסורין של אהבה – כל שאין בה ביטול תורה...; וחד אמר... כל שאין בהם ביטול תפילה'. ובבר"ר צ"ב, א, עמ' 117, ר' יהושע בן לר הוא האומר: 'כל יסורים שאין מכסלין אותו מתורתו ייסורים שלאהבה הם'. ובברכות שם ע"כ נמסר בשם ר' יוחנן: 'נעשים ובנים אינם יסורים של אהבה'. תם מסופר שם, שכשחלה ובא ר' חנינא לבקרו ושאלו 'חביבין עליך יסורין', השיב: 'לא הן ולא שכרן' – תראה שמסורת שנה וחולקת כאן לפינוי (ואמנם כשהשר"ב, טו ר' חנינא הוא זה שאמר 'לא אנא בעא להון ולא לאנרהון'). שכן כאותו עמוד מסופר, שר' יוחנן ראה כמות בנו יסורים של אהבה; ר' רשי"ש ד"ה ביר ותום ד"ה והאמר; ור' כ"כ קט"ז ע"א וכס"י הרשכים שם, ד"ה דין נרמא.

91. ברכות שם ורב הונא אומר: 'מה אשם; לדעת אף ייסורין לדעת'. ועל יסורים אלה אמר כ"ב ר"ט, ח, עמ' 72, שהם מביאים את האדם לח"י עולם הבא, ור' שם בהערות. ובברכות שם ע"כ מסופר על רב התא, שהחמץ י"ג (ר' לעיל כספור על ר' אליעזר ור' עקיבא עמ' 192), וכאו חכמים לבקרו ואמרו לו, שיספסש כמעשיו. והוא השיב: 'ומי חשידנא

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

אדם שיסורים באים עליו. יפספש כמעשיו. שנ': נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה' (איכה ג. מ). פשפש ולא מצא. יתלה בבטול תורה. שנ': "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו" (תהל' צד. יב). ואם תלה ולא מצא, בידוע שיסורין של אהבה הם, שנ': "כי את אשר יאהב ה' יוכיח" (משלי ג. יב). המקבלים עליהם ייסורים מאהבה ומדעת מביאים ישועה לעולם<sup>92</sup>. היו גם חכמים, שלא המתינו לבואם של ייסורים, אלא עשו מעשים, שהיה בהם משום עינוי וסיגוף. בהתאם לדברי ר"ע ש'נדרים סייג לפרישות'<sup>93</sup> נדרו נדרים לגדור את עצמם ולהניזר מתענוגות העולם, לזרז עצמם לקיום מצוות. כך א"ר יוחנן: 'הריני בתעניתי עד דחסל פירקי. עד דניחשל סרשתי'<sup>94</sup>. אבל רוב הצומות היו קשורים בחשש עברה. רבי חייא בר אשי, תלמידו של רב. שנהג פרישות יתרה ונלחם ביצרו, התענה כל ימי חייו עד שמח<sup>95</sup>. אף הצומות שייחסום במקורות של אמוראים לתנאים מחמת עברות קלות שבידיהם, שנרמז להם במקורות תנאים. מורים על המגמה. שרווחה בימי האמוראים. ר' יהושע אומר פעם אחת: 'בושתי מדבריכם בית שמאי'; וכשהסביר לו תלמיד אחד מתלמידי ב"ש את שיטתם, 'חזר ר' יהושע להיות שונה בדברי התלמיד. אמר ר' יהושע: נומיתי לכם עצמות בית שמאי'. אבל אמוראי ככל לא אמרו די בכך, ולא נחה דעתם, עד שלא עשו את ר' יהושע משתטח<sup>96</sup> על קברם של ב"ש, ואמרו. ש'כל ימיו הושחרו שיניו מפני תעניותיו'. אותו דבר נאמר על ר' שמעון. משום שסברו, שכאמרו 'ועד יום מיתתו של ר' עקיבא היה מטמא, ואם משמת חזר בו – איני יודע', פגע בכבוד רבו<sup>97</sup>. כיוצא בזה אמר האמורא ר' חנניה על ר' אלעזר בן עזריה: 'השחירו שניו מפני הצומות'. משום שעשה דבר שלא כרצון חכמים<sup>98</sup>.

לצדה של מסורת זו על אחרוני התנאים והאמוראים, שהזמינו ייסורים והרבו להחזקתן. קיימת מסורת מקבילה על התנגדות לדרך הסיגופים והעינויים. יהיו

בעינינו ועל זה השיבו: ימי חשיר הקבה. דעביר דינא בלא דינא' ואמנם התברר שנמצא פנס ביחסו לארסיו. ועיין בתום שם. דיה דינא, שהיו רוצים לרמח זה שלא יעשה עוד'.

92. ר' לעיל עמ' 393, הע' 84. ובמאמרו של ר' יהושע בן לוי, תענית ח ע"א.

93. אבות ס"ג מ"ג, ועיין מן אבות לרשב"ץ שם.

94. ירו' נדרים ס"ה ה"א, מ ע"ד.

95. קידושין ס"א ע"ב. בספרי דברים ס"א לא, נאמר על ראובן, שהיה מתענה על אותו מעשה, עד שבא משה וקיבלו בחשוכה, אבל שם מדובר על עברה שעבר; ור' בצוואת השבטים, צוואת ראובן א', שם מדובר על פרישה של שבע שנים מ"ין, כשר ומאכל תאווה; ועל צומת של שאר שבטים ר' R. Eppel - Le pietisme Juif dans les Testaments des douze Patriarches, 1930, עמ' 182.

96. תוספתא אהלות ס"ה ה"ב-ה"ג, עמ' 603, ור' חנינה כב ע"ב.

97. תוספתא שם ס"ד ה"ב, עמ' 600, ור' נזיר נב ע"ב.

98. ירר שבת ס"ה ה"ד, ז ע"ג.

המוטיבים שלהם מה שיהיו<sup>99</sup>. הנימוקים להתנגדות זו רבים הם ושונים<sup>1</sup>, ונציין רק את אלה שמביאים לכלל ביטוי את הניגוד שבין ההלכה לבין האסקיזה. בשם ריש לקיש נאמר: 'אין תלמיד חכם רשאי לישב בתענית, מפני שממעט במלאכת שמים'<sup>2</sup>. ורב דימי בשם ר' יצחק אמר כנגד נודרי נדרים בכלל: 'לא דיין מה שאסרה לך התורה, אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים'<sup>3</sup>. המתנגדים לאסקיזה גם התייחסו יחס שונה לייסורים. בברייתא שגו<sup>4</sup>, שכל מי שייסורין מושלין בגופו, חייו אינם חיים. כדי שלא יאמרו, שקיבלו את עולמם, היו מוכנים לצאת ידי חובת ייסורים במועט שבמועט. לדעת רבא 'אסילו הושים ידו לבית ליסול שלוש, ועלו בידו שתיים (הרי אלו ייסורים)<sup>5</sup>. וגם כאמצעי למירוק עוונות לא ראה רבא הכרח בייסורים, אלא התפלל: 'ומה שחטאתי מרק ברחמיך הרבים, אבל לא על ידי יסורים וחליים רעים'<sup>6</sup>. בפנייתו זו של רבא לרחמי ה' כאמצעי למירוקם של העוונות הריהו מביע בעצם, שמן הדין ראוי היה שיבואו עליו ייסורים וחליים רעים, ואין דעתו שונה משל אמוראים אחרים, שאמרו: 'ומי חשיד קב"ה, דעביד דינא בלא דינא'<sup>7</sup>.

#### ד. מידת הדין ומידת הרחמים

מניין ומאימתי נתקבל הרעיון, שיש מקום לבקשה זו של רבא למירוק עוונות ע"י רחמי ה' אמנם קרא משה 'ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים... נשא עון ופסע חטאת'. אבל הרי המשיך 'ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים' (שמות לד, ה-ו). והמשורר בתהלים (קג, ז-יג) פירש את דברי משה ואמר 'יודיע דרכיו למשה... רחום וחנון ה'... לא כחטאנו עשה לנו... כי כגבה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו... כרחם אב על בנים רחם ה' על יראיו'. לא מירוק עוונות גמור ללא עונש כלשהו הובטח כאן, אלא הסתחתח החטא.

99. ר' מיש במאמרי הנ"ל בס' היובל לבב' י' בער, עמ' 50 ואילך.
1. ר' שם, עמ' 64. על אדם שהגדיל שעריו וציפורניו לנזל עצמו לעשות תשובה אמר רבא: 'דילמא איצרומי קא מערים' (סנהדרין כה ע"א).
2. תענית יא ע"א-ע"ב, הקבלה להבחנה זו בין תלמידי חכמים לשאר בני אדם נמצאת בדברי כרזוסטומוס (644, 48 PG, Migne, 13, 3, de Sacerdotio): 'למאוס במאכל במשקה ובמיטה אין זה דבר קשה לרבים, שהם בעלי טבע נם. הצום ושאר העינויים יסים הם לנויר החי חיי בדידות. הכוהן לעומת זאת, חייב להתאמן בדרכים אחרות.'
3. ירר נדרים ס"ט ה"א, מא ע"ב.
4. ביצה לב ע"ב. אמנם שמענו, שנס על ר' יוחנן מסוסר, שכשעת מחלה השיב למי שאמר לו 'חביבין יסורין' - 'לא הן ולא שכרן' (ברכות ה ע"ב, ור' שהשר ס"ב אות טז), אבל ייתכן מאוד, שמסורת זו היא משל מתנגדיהם של מחבבי הייסורים, וברעתם היה להוכיח שנס חכם, שדול בסיסמה 'חביבין יסורין' לא עמד בה בשעת מבחן: ור' לעיל, עמ' 394, הע' 90.
5. ערכין טז ע"ב, ור' רש"י שם ד"ה תכלית יסורין. ור' בדברי רבא למאמרו של ר' אלעזר י"ם ניקוק מרצה כדום עולה, ור' לעיל עמ' 249 הע' 73.
6. ברכות י ע"א. 7. שם ה ע"ב.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

שלא כגודל החטא, וגם החסד והרחמים האלה מוכתחים רק ליראים שנבשלו. גם המתפלל 'והוא רחום יכפר עון...' מסיים ואומר: 'ולא יעיר כל חמתו' (תהל' עח, לח). רחמי ה' רק ממעטים את חומרת הדין, אבל אין הם מבטלים אותו, ואינם באים במקומו.

נראה, שגם בספר יונה אין התפיסה שונה. אנשי גינה חזרו בתשובה אחרי קריאתו של יונה, ועם זאת נקטו לשון ספק: בתפילתם אמרו 'מי יודע ישוב ונחם האלהים, ושב מחרון אפו ולא נאבד'. ואמנם נאמר: 'וירא האלהים... כי שבו מדרכם הרעה, וינחם האלהים על הרעה'. על מעשה זה אומר יונה: 'כי ידעתי, כי אתה אל חנון ורחום ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה' (יונה ג, ח; ד, ג). כלומר, הוא מביא את דברי משה מתוך תפיסה שביטול העונש על ידי מעשה תשובה של החוטא הוא מעשה חסד ורחמים של הקב"ה. גם בכרכה השביעית שבסדר תעניות: 'מי שענה את דוד ואת שלמה בנו בירושלים, הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה. כרוך אתה ה' המרחם על הארץ', אין רחמים אלא אחר תשובה ומעשי כפרה, כפי שמוכיחה ההסתמכות על מעשה דוד אחרי הרעב שפקד את הארץ (ש"ב כא) ועל תפילת שלמה (מ"א ח, לו-לט). קיום הבטחתו של אלהים נחשב אף הוא כגלוי רחמיו, ובשאלו את ר' אליעזר, מאימתי מחפליין על הנשמים שילכו להם, אמר להם: 'כדי שיהא אדם עומד בקרן העופל ומשקשק את רגליו בנחל קדרון, אבל בטוחים אנו בבעל הרחמים שאינו מביא מכול לעולם, מה טעמא? כי מי נח זאת לי, אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ'. הימנעותו של הקב"ה מלהביא מכול על העולם, כפי שנשבע, עושה אותו ל'בעל הרחמים' – עצם השבועה הזאת, כמו הגכוונות לקבל שבים, הרי הן גילויים של רחמים.

גישה אחרת לכאורה באה לכלל ביטוי בתפילתו של חוגי המעגל, ש'ענ עונה ועמד בתוכה ואמר: ...נשבע אני בשמך הגדול, שאיני זו מכאן, עד שתרחם על בניך' (תענית פ"ג מ"ח). חוגי תובע רחמים, בין אם שולחיו ראויים לכך על פי דין ומשפט, ובין אינם ראויים. הוא מנמק את בקשתו בכך, ש'בניך שמו פניהם עלי, שאני כבן בית לפניך'. גם חוגי אינו מבקש את הרחמים ללא כל צידוק, זכותו כבן בית נותנת לו את העזו לתבוע הפעלתם של הרחמים. לפני שנברר לנו את משמעות המונח 'מידת רחמים', חייבים אנו לשים לב לצמד המושגים, 'מידת פורענות' ו'מידת טובה', הרווח בספרות התנאים, עצם הביטוי 'מידה', כפי שראינו (לעיל, עמ' 387), קשור הוא במשפט ובדין, השופט מודד במידת פורענות ובמידת

8. תענית ס"ב מ"ד, ובדבר זמנה של ברכה זו, ר' ח' אלבק, סדר מועד, השלמות, עמ' 492-493.

9. יר' תענית ס"ג ה"א, סו ע"א, והמקום נעלם מאת מרמורשטיין: The old Rabbinic Doctrine of God, 1927, עמ' 80; ועל מאמרו של ר' לוי' אץ בעל הרחמים נוגע בנסות תחילה, שהובא שם שלא כלשונו, ר' בויק"ר יו, ד, עמ' שטט ובמקבילות שצונו שם, הע' 1.

הטובה. הכול לפי מעשיו של הנידון<sup>10</sup>. אמנם נאמר, שמידת הטובה מרובה ממידת הפורענות. אבל ההוכחה לעובדה זו מראה, שריבוי זה אף הוא כלול בדין: 'מידת טובה מרובה ממידת פורענות אחד מחמש מאות. במידת פורענות הוא אומר: "סוקד עון אבות על בנים"; במידת טובה הוא אומר "ועושה חסד לאלפים"; הרי: מרובה מידת הטוב ממידת הפורענות'<sup>11</sup>. אבל אותו חסד לאלפים מובטח בסוסק רק ל'אוהבי ולשומרי מצותי'! דרשה זו קדומה היא. שכן במוטיב שלה כבר השתמש ר' אלעזר המודעי כדרשה שדרש לפני רבי סרפון והזקנים<sup>12</sup>. ורבות הדרשות, שבאות להוכיח, כי הקב"ה נוהג להרבות במידה טובה כשהיא מגיעה לאדם<sup>13</sup>. בין דרשות אלו נמצאת אחת, שמאשרת את פירושו לתפילת חוני.

על הפסוק 'אם ענה תענה אותו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו' (שמות כב, כב) נאמר: 'ומה אם מדת פורענות מעושה. כשיחיד צועק על הרבים כך – מדה טובה מרובה, ורבים מתפללים על היחיד, על אחת כמה וכמה'<sup>14</sup>. וקל וחומר זה כוחו יפה גם כלפי 'יחיד המתפלל על הרבים'. השימוש בצימוד 'מדת פורענות – מדה טובה' מראה על הסקעתם של ה'רחמים' מתחום הדין. כפי שמצאנו אותם עדיין כלולים בתוכו במקראות ואף במקורות קדומים של תרגומים ושל חז"ל<sup>15</sup>. נוצרה הסדרה גמורה בין מידת הדין – על מידת הטוב והפורענות

10. ר' תוספתא ברכות ס"ו ה"א, עמ' 14: 'בכל דין שדנך בין כמדת הטוב בין כמדת הפורענות'.

11. תוספתא סוטה ס"ד ה"א, עמ' 298.

12. מכילדרי רסע ס"ג, עמ' 166, ור' במקבילות שצרנו שם, הע' 6.

13. ר' שם מ' דססחא ס"ו, עמ' 24 ושם ס"ג, עמ' 46; רהי ס"א, עמ' 85; ולציון מיוחד ראיה מ' דכססא, ס"ב, עמ' 328, 'כי לא אצדיק רשע', והרי דברים קל וחומר: ומה אם מדת פורענות מעושה, אמרה תורה 'כי לא אצדיק רשע', קל וחומר למדה טובה מרובה. והדרשה קשורה למה שקדם יכול כשם שיצא מבית דין וכא, כך יצא מבית דיני...'. ההכול בתחום הדין והמשפט. ור' שבת צו ע"א, ור' מדרש תהלים סב, ד, עמ' 308: תוספתא סאה ס"א ה"א ותוספתא כססוטה שם, עמ' 126.

14. מכילתא דר"י משפטים פ"ח, עמ' 114, במכילתא דרשב"י, עמ' 211 נסח הדרשה הוא: 'וכי איזו מדה מרובה, מדת הטוב או מדת פורענות? הרי אומר: מדת הטוב מרובה. ומה מדת פורענות מועטת, היחיד מתפלל, והמקום שומע תפלתו – מדת הטוב מרובה, דין הוא שהיחיד מתפלל, והמקום שומע את תפלתו'. אבל במכילדרי קודם קל וחומר אחר: 'אם כשהיחיד צועק על היחיד, ששמע אשמע צעקתו – כשהרבים צועקים, על אחת כמה וכמה'. ובהשפעת קל וחומר זה בא הנוסח שלאח"כ, אכל לפי ההתחלה 'כשיחיד צועק על הרבים כך...' צריך להמשיך 'יחיד המתפלל על הרבים...' כי מה סברא שבמידה טובה רבים המתפללים על היחיד נשמעים. ור' ספרי דברים ס"ו כ"ז: 'אם תפלת יחיד על הרבים כך נשמעת תפלת הרבים על היחיד על אחת כמה וכמה'.

15. ר' לעיל עמ' 396; ועל תרגום השבעים של שמות לב יב, יד, ישע' נד, 'בצורות פאסיביות של הסרעל ἀδσχεσθαι במשמעות של 'סלח', ר' C. H. Dodd, The Bible and the Greeks, עמ' 85-86. בשעתו הדגיש נלטון גליק בחיבורו על המושג 'חסד' במקרא את קשרו החזק עם הברית שבין הקב"ה לעמו ואת אוספי המשפט, אבל הוא הרחיק



## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

שבו – לבין מידת הרחמים כדיני שמים כמו כדיני אדם<sup>16</sup>. גם המלה 'מידת' נשתנתה משמעותה. לא מדובר שוב כמידה. שהשופט או השליט מודד בה, אלא שהיא תוארו של הקב"ה. שיכולה לבוא גם ככינוי במקום שמו"י. מידת הדין ומידת הרחמים כאות זו על יד זו. וכפי הנראה הן הופכות לכוחות עצמיים. להיפוסטאזות בדימויים שבדרשות אמוראים ובמאמריהם<sup>17</sup>. ברם, נזהרים מלתת פתחון פה כלשהו לדוגלים באמונה בשתי רשויות. כנגד תפיסה זו הופנתה הדרשה: "ה' איש מלחמה". למה נאמר? לפי שנגלה על הים כנבור עושה מלחמה. שנאמר "ה' איש מלחמה". נגלה כסיני בזמן מלא רחמים שנ' "ויראו את אלהי ישראל" (שמות כד. י). שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם. לומר: שתי רשויות הן. אלא "ה' איש מלחמה ה' שמו..."<sup>18</sup>. מניין פתחון פה לאומות העולם? מה אילץ את הדרשן לומר. שה' נגלה כדמויות שונות? דומה, שכבר הדרשן מתבסס על הכלל 'כל מקום שנאמר "ה'", זו מדת רחמים. שנאמר: "ה' אל רחום וחנון"; כל מקום שנ' "אלהים". זו מדת הדין. שנ': "עד האלהים יבא דבר שניהם", ואומר: "אלהים לא תקלל (שמות כב. כז)".<sup>19</sup> קביעה זו. שכל שם רומז לאחת המידות. באה להוציא מכלל דעה. ששני השמות רומזים לריבוי אלהויות<sup>20</sup>. אבל גם הפיכת השמות למידות לא נעלה דלת לגמרי כפני מחפשי רמזים לאמונה בשתי רשויות. והנה מצא התנא הדורש כצירוף 'ה' איש מלחמה ה' שמו' רמז לכך. שגם בשעת משפטם של המצרים והטבעתם בים הוא ה' הרחמן. וב'אלהי ישראל' בשעת מתן תורה מצא רמז לרחמים. השימוש בשם הרומז למידה אחת אינו מבטל את קיומה של חכרתה. שתי המידות גם שוות ערך הן. כאותו מקור שבא להוציא מטענת שתי רשויות נדרש גם הפסוק "זה אלי ואנוהו." [אלהי אבי וארוממנהו]<sup>21</sup>. עמי נהג במדת רחמים. ועם אכותי נהג במדת הדין. ומנין שאין

לכת בהבחנותיו כין 'חסד' ל'רחמים'. החיבור הגרמני שהופיע בשנת 1927 תורגם כעת לאנגלית בשם *Hesed in the Bible*, 1967, והקדים לו G. A. Larue סקירה על המתקרים שהופיעו במשך 40 שנה על המושג 'חסד'. ולעניין שלנו ר' בנוף החיבור. עמ' 84-85, ובמבוא עמ' 15.

16. על דיני אדם אמר ר' ע': 'אין מרחמין בריך' (כתובות ס"ט מ"ב ומ"ג), וגם אמוראים נוהרו להבחין. אם נהגו עסי' מידת הרחמים. שהדבר לא יקבע לדין. כך מסוּר: 'רבי אלעזר סבר למיזן ממטלטלין. אמר לסניו רבי שמעון בן אליקים: רבי, יודע כך, שאין מידת הדין אתה עושה, אלא מדת רחמנות; אלא שמא יראו התלמידים ויקבע. הלכה לדורות' (כתובות נ ע"ב). ור' לעיל עמ' 392.

17. ר' שבעות ס"ד מ"ג. 'חנן ורחום' הם כינויים, 'רחמן' תוס' ב"ק פ"ט הל' ע"א, עמ' 136 והצורה הארמית 'רחמנא' שטרה בתלמודים ובמדרשי אמוראים.

18. ר' להלן עמ' 406 ועמ' 407.

19. מכילתא דר"י שירה פ"ד. עמ' 129-130, ומכילתא דרשב"י, עמ' 81.

20. ססרי דברים ס"ב כו. ור' ססרא אחרי פ"ט, סה ע"ג: "אני ה' אלהיכם, אני ה' שאמרתי והיה העולם, אני דיין, אני מלא רחמים...".

21. ומטעם זה תרגם אתקלום תמיד 'כל שם של אדנות ואלהות בשם הריה'. ר' שר-ל, אוהב נר. תקצ. עמ' 2, חוץ ממקום שנאמר 'ה' אלהים'.

"אלי" אלא מדת רחמים? שני: "אלי אלי למה עזבתני" (תהלי' כב, ב): ואומר: "אל נא רפא נא לה" (במדבר יב, יג); ואז: "אל ה' ויאר לנו" (תהלי' קיח, כו) ג. ברור, שהאבות, שנהג עמהם במידת הדין, לא נסלו במאומה מן הכנים, שנהג עמהם במידת הרחמים.

רבים עמדו כבר על כך, שגם סילון ויהא את שמות אלהים עם כוחותיו, אלא שלדבריו *κῡριος* – תרגומו של 'ה' כשבעים – הוא הכוח השופט השולט והמעניש, בעוד ש-*θεός* – תרגומו של 'אלהים' – הכוח הטוב והמיטיב. בעוד שזכריה פראנקל נטה לזקוף את סטיותו זו של סילון מן המדרש הארץ-ישראלי על חשבון חוסר ידיעתו בלשון העברית<sup>22</sup>, הרי באו חוקרים חדשים<sup>23</sup> והציעו לראות במדרשו של סילון מדרש קדום, שעקבותיו נמצאים גם בדברי חז"ל, אלא שמשעמי סולמוס שינו את הכלל הקדום והספכוהו. ברם, ההסבר שניתן, שכאלו טענת המינים – שהאל היהודי, האל השופט הקנא והנוקם, הוא רק הדמיונו, בעוד האל העליון הוא האל הטוב והרחמן – גרמה לשינוי דראסטי, היינו להצהרה, שה' הוא מידת הרחמים, ו'אלהים' הוא מידת הדין, לא היה כו כדי להסיר את טענת השניות, ומוטב היה לבטל את כל ההבחנה הזאת. אלא שעצם ההשערה, שכאלו 'ה' ציין פעם את 'מידת הדין', ו'אלהים' את מידת הרחמים – אין לה יסוד כלשהו במקורות<sup>24</sup> וגם לא אחיה בלשון המקרא. בעוד שניתן למצוא מקראות (שמות בא' ו: ש"א ב, כה) שאפשר לייחס בהם ל'אלהים' הוראה של שופט ודיין, התרגום היווני הוא שגורם לסילון להפוך את המסורת הארץ-ישראלית. תרגומו של 'ה' ב-*κῡριος*, בין שנגרם על ידי קריאת השם בן ד' האותיות כ'אדני'<sup>25</sup>, ובין אם הוא נבחר באופן בלתי תלוי כתחליף לשם שאין לבטאו, שיוה לשם זה משמעות של אדנות ושלטון. בעוד שבמקור עמד לעיני הקורא השם המיוחד ככתיבתו, וגם אם קראו אותו שלא ככתיבתו, ידעו שכתיבו עיקר, הרי

22. מכילתא דר"י שירה סיג, עמ' 128 ומכ" דרשכ"י, עמ' 80.

23. *de Abrahamo*, 86, *de plantatione*, 124–125.

24. *Über den Einfluss der pal. Exegese auf die alex. Hermeneutik*, Leipzig, 1851.

עמ' 26.

25. ר' א' מרמורשטיין, *The old Rabbinic Doctrine of God*, 1927, עמ' 49–43; ואת דעתו קיבל ה' וולסון, *Philo*, I, עמ' 224–225.

26. המחלוקת שבמכילתא משפטים ס"ט, עמ' 317, "אלהים לא תקלל", מכל מקום, דברי ר' עקיבא. ר' ישמעאל אומר: בדין הכתוב מדבר, אינה מורה, שההוראה ה'מאוחרת' של 'אלהים' לא הייתה ידועה בימיהם, כדברי מרמורשטיין שם, עמ' 44, הע' 15a. ההסך הוא הוכיח, שדבריו על 'מדת סרענות ומדה טובה' אין להם יסוד – יוצא ממה שאמרנו בסנים על משמעות צמוד זה של מונחים, ר' לעיל, עמ' 397.

27. ר' בססרו הויל של C. H. Dodd, עמ' 8 ואילך, ובססרו של W. W. Baudissin, *I Kyrios*, 1929, עמ' 17, עמ' 84–86, ועמ' 439, ואילך, עמ' 516 ואילך ושם, עמ' 606 ואילך, ובעיקר ו עמ' 241 ואילך, III, עמ' 107, אבל השערות, שם עמ' 709, שסירוסם של חז"ל בא בהשפעת התפשיה האלכסנדריית, שקשרה *αἰώνιος* – (עמ"י סירוסו של B.) עם *Κύριος* – אין לה על מה שתסמוך.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

הקורא ההלניסטי ראה לסניז רק את המלה *κύριος* על משמעותה המקובלת. אם רצה סילון למצוא את הרעיון שבמסורת היהודית, שאלהי ישראל הוא גם אלהי המשפט והצדק וגם אל רחום וחנון – בלשונו של סילון: בעל ה'כוחות', במובן הכסול של תכונות ושל נמצאים נבראים<sup>28</sup> – הרי היה חייב לסגל אותו לנוסח שלסניז. אין ספק, שסילון נתקל בכתובים, הסותרים להבחנתו העקרונית – היינו שמשתמשים ב-*κύριος*, כשעה שמדובר ברחמים<sup>29</sup> ולהפך – כשם שנתקלו האמוראים בכתובים, שסותרו את הכלל שכללו התנאים. להלן נעמוד על דרכי הסתרון שהוצעו.

העיקר בעיני התנאים היה בקיומן של שתי המידות. המשנה האומרת 'האומר על קן צפור יגיעו רחמיך... משתקין אותו'<sup>30</sup> אינה מתנגדת להדגשת מידת הרחמים של אלהים, אלא להדגשתה של מידה זו לבד, והאמורא ר' יוסי בר בון באמרו י: 'לא עבדין טבות, שהן עושין מדותיו של הקב"ה רחמים', התנגד לתליית טעמה של מצוות שילח הקן רחמי ה'.

על אופייה האנטיגנוסטי של המשנה הג"ל כבר עמדנו, ולא מן הנמנע, שמאמרו של ר' יוסי בר' בון – שכנראה, מסורת סירוש היא בידיו<sup>31</sup> – יש לו גם כיוון אנטי-נוצרי נגד תורת החסד האקסקלוסיבית.

הראשון שנמסר עליו שהשתמש בכינוי 'רחמנא' הוא ר' עקיבא: 'אמר רב הונא אמר רב משום ר' מאיר וכן תנא משמיה דרבי עקיבא: לעולם יהא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לסב'<sup>32</sup>. הברייתא מובאת בהסבר למשנה 'חייב אדם לברך על הרעה, כשם שמברך על הטובה', ומשנה זו נסתמה אליבא דר"ע, שדרש "לא תעשון אתי [אלהי כסף]", שלא תנהגו כי כדרך שאחרים מנהגין ביראותיהן, שכשהטובה באה עליהם הם מכבדין את אלהיהם, שנאמר "על כן יזבח לחרמו" (חבקוק א, טז), וכשהסורענות באה עליהן הם מקללין את אלהיהם, שנאמר "והיה כי ירעב התקצף וקלל במלכו ובאלהיו" (ישעיה ח, כא); אבל אתם, אם הכאתי עליכם את הטובה, חנו הודאה; הכאתי עליכם את היסורין, חנו הודאה... על מדה טובה ועל מדה פורענות'<sup>33</sup>. גם מי שמסר את האמירה הג"ל בשם ר' מאיר, הרי

28. ר' בספרו הגיל של ה' וולסון, עמ' 223 ואילך.

29. ר' ישעיה יד, א, 'כי ירחם ה' – *καὶ ἐλεησεί κύριος*, ושם נד, י, 'מרחמך ה' – *κύριος ἰλεός*; ועוד.

30. ברכות ס"ה מ"ג; מגילה ס"ד מ"ם.

31. ידו ברכות ס"ה ה"ג, ס"ג, ובבלי שם לג ע"ב. מילה כב ע"א, ור' תוס' שם ד"ה מפני, והקליר סייט בדרשת ר' ברכיה בשם ר' לרי, ויק-ר כו יא, עמ' תרמ"ד ובמקבילות שצרינו שם הע' 4.

32. על כך מורה העובדה, שנוסחה זו חזרת בהמשך לגבי 'אילן דמתרגמין'; ור' לעיל, עמ' 336, הנ"ל 44.

33. ברכות ס ע"ב, ור' בדקים שם, עמ' 349, הע' ג.

34. מכילתא דרבי כהנא פ"י, עמ' 239.

בשיטת ר' עקיבא רבו אמרה. רק מי שאמר 'חכיכין יסורין'<sup>35</sup>, ולא תלאם כדין. שלגבו סבר שאין מרחמין כדין<sup>36</sup> – היה יכול לכתוב על הרעה ועל הייסורים ולכנות בכרכתו את השם כ'רחמן', שכן הייסורים לא מצד הדין באו, אלא באות לאהבת ה'.

המאמר 'כל דעבד רחמנא לטב' הוצא ממשמעותו המקורית והוכן כהכטחה ל'סוף טוב'. כעקבות הכרייתא הג"ל כסוגיה שבכבלי בא סיסור מעשה. שכוונתו לתאר את ההודמנות, שבה אמר ר' עקיבא מה שאמר. וזה לשונו בתרגום עברי: 'ר' עקיבא היה הולך בדרך ובא לעיר, וביקש אכסניא ולא נתנו לו. אמר: כל דעבד רחמנא לטב. הלך ולן בשדה, והיה אתו תרנגול (רש"י: להקיצו משנתו) וחמור ונר. באה הרוח וכיכתה את הנר. בא חתול ואכל את התרנגול. ובא אריה ואכל את החמור. אמר: כל דעבד רחמנא לטב. באותו לילה בא גייס ושכה את העיר. אמר להם: לא אמרתי לכם. כל מה שעושה הקב"ה הכל לטובה'. אוסיו האיטילוגי-עממי של הסיפור בולט לעין. וזמנו המאוחר של ייחוס המעשה לר"ע אינו צריך להוכחות מרובות. די להצביע על המוטיב המשותף לסיפור זה ולסיפורים על נחום איש גמזו<sup>37</sup>.

רב הוא המרחק שבין השקפתו ההירואית של ר"ע – שעצם הייסורים חביבים הם. ושהאל המביא אותם על האדם לטובת האדם הוא מביא אותם. וגם כשעה זאת רחמן הוא – לכן התפיסה החמימה העממית. שלפיה 'כל מאורע רע עשוי להיגמר בסוף טוב'. כן שתי גישות קיצוניות אלו נמצאות כמה וכמה עמדות ביניים. כבר רמזנו לעיל לדרשתו של ר' אליעזר המודעי לפני ר' טרפון. שמידת הטוב מרובה על מידת הפורענות. ופירשנו שריבוי זה מוכסח לראויים לו. היינו לצדיקים. והנה אוהו חנא דרש את הכתוב 'על אשר מריחם את פי... במדבר סין' על דרך זו: 'בוא וראה כמה צדיקים חביבים לפני הקב"ה, שככל מקום שמוזכר מיתתם שם מוזכר סרחונם. וכל כך למה? כדי שלא יהא להם פתחון סה לכאי עולם לומר: מעשים מקולקלים היו בהם בסתר. לסיכך מתו. כך בארבעה מקומות מוזכר מיתתן של בני אהרן. ובכל מקום שהוא מוזכר מיתתן שם מוזכר סרחונם:

35. ר' לעיל, עמ' 392, הע' 80.

36. לעיל, עמ' 399, הע' 16.

37. תענית כא ע"א, ושם הסיפור בא להסביר את חוארו של נחום איש גמזו; ובתסיסת הייסורים של רבו זה של ר"ע עדיין לא הגיע להשגת תלמידו. הוא הסביר לתלמידיו, שהייסורים שבאו עליו מתחת חטא באו, והמוטיב דומה לזה שנמצא בהסבך למוחם של ר' ישמעאל ור' שמעון (ר' לעיל עמ' 390) אבל לסי הנוסח שבידו סאה ס"ח ה"ס, כא ע"ב, ובירר שקלים ס"ח ה"ו. מט ע"א. ר"ע בא לבקר את נחום איש גמזו ואמר לו: 'אוי לי שאני רואה אותך כך'; ועל זה השיב לו רבו 'אוי לי, שאני רואה אותך כך'. אמר לו ר"ע: 'מה את מקלליני?'. אמר לו נחום 'מה אח מבעט ביסורין?'. לסי זה למד ר"ע מרבו נחום שלא לבעוט בייסורים. אבל דומה שנטח מאוחר הוא, ויש בו משום אוטיציסציה של סופו של ר"ע; ובנוסף של הסיפור על נחום נשאר גם בנוסח הירושלמי ענין החטא.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

להודיעך שלא היחה בהם אלא זו בלבד. והרי דברים קל וחומר: ומה אם כך חם המקום על הצדיקים בשעת הכעס, קל וחומר בשעת רצון...<sup>38</sup> והנה הקל וחומר שבסוף דרשה זו נמסר במקור אחר בשם ר' טרפון בלשון: 'והרי דברים קל וחומר: ומה בשעת כעסן של צדיקים מרחמים עליהם, בשעת הרחמים על אחת כמה וכמה'.<sup>39</sup> 'שעת רחמים' מקבילה ל'שעת רצון', אבל לרחמים בשעת כעס זוכים רק הצדיקים. לפי תסיסה זו מורגם הפסוק 'ברגז רחם תזכר' (חבקוק ג, ג): 'צדיקא עבדי רעותך ברחמין תזכר'.<sup>40</sup> להפעלת מידת הרחמים כלפי צדיקים מקבילה הפעלת מידת הדין כלפי רשעים. ר' שמעון בן יוחאי אמר: 'אימתי שמו של הקב"ה מתגדל בעולמו בשעה שעושה מדת הדין עם הרשעים'.<sup>41</sup>

דרך אחרת נקט רבן גמליאל. הוא מכניס לתוך מידת הרחמים את מידת הדין; רחמי ה' באים כגמול על רחמי האדם. 'ר' יהודה אומר משום רבן גמליאל: הרי הוא אומר "ונתן לך רחמים ורחמן והרבך", זה סימן יהא בידך – כל זמן שאתה רחמן, הרחמן מרחם עליך'.<sup>42</sup> לפני דבריו אלה של רבן גמליאל באה ברייתא, המדגימה את מעשי הרחמים של האדם ואת הגמול: 'החובל בחברו – אף על פי שלא ביקש החובל מן הנחבל, הנחבל צריך שיבקש עליו רחמים. שני: "ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים" (בר' כ, יז). וכן את מוצא בריעי איוב, שני: "ועתה קחו לכם שבעה פרים... ואיוב עבדי יתסלל עליכם וגו'". ומה הוא אומר? "וה' שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו... (איוב מב, ח)'" בעוד אבא שאול תובע מן האדם, שיהא מחקה את קונו – 'מה הוא רחום וחונן – אף אתה רחום וחונן'.<sup>43</sup> – הרי רבן גמליאל מבסית למרחם, שקונו ירחם עליו. בידי האדם ניתן אסוף להשפיע ולשנות את מידת הדין למידת רחמים, ולהפך. דרך זו פתחה גם פתח להסברת הסטיות בשימוש בשמות שבמקראות מן הכלל, ש"ה' הוא מידת הרחמים, ו'אלהים' מידת הדין. את דברי ישעיה (כו, כא) 'כי הנה ה' יוצא ממקומו לסקד עון יושב הארץ, עליו' דרשו: 'יוצא לו ממידת הדין ובא למדת הרחמים על ישראל'. ואת דברי הושע 'שובה ישראל עד ה' אלהיך' דרשו: 'עד שהוא עומד במדת רחמים; ואם לא – 'אלהיך'. עד דלא יתעבד סניגוריה קטיגוריה'.<sup>44</sup> רעיון זה, שרחמי כל אדם, ולא דווקא של צדיק, אלא אסילו של

38. ספרי במדבר סי' קלו, עמ' 184 (הפסוק הובא שלא כנוסח שלפנינו, ר' בשיג שם, עמ' 183) ור' שם סי' קב, עמ' 103.

39. תוספתא ברכות ס"ד ה"ז-ה"י, עמ' 10.

40. ור' בסי' רשיי וראבי"ע לחבקוק שם.

41. ויקיר כד, א, עמ' תקמט.

42. תוספתא ב"ק ס"ט ה"ל, עמ' 366, וכו' בירך ב"ק ס"ח ה"י, ו-ג, כחוססת 'אינך מרחם,

אין המקום מרחם עליך'. אבל בספרי דברים סי' צו מובא המאמר בשם רבן גמליאל

בר' וכן בשבת קנא ע"ב. אבל 'ברבי' חסר בהנדות התלמוד ובילקוט, ור' ב"דק"ס

שם, עמ' 367, הע' ג.

43. ר' מכילתא, שירה סיג, עמ' 127, ובמקבילות שצוינו שם, הע' 6; ור' לעיל, עמ' 155.

44. מאמרו הראשון של ר' מאיר שניי כברייתא בירך תענית ס"ב ה"א, סה ע"ב; והמאמר

רשע, עשויים לעורר רחמי שמים. היה מקובל עד כדי כך, שהאמורא ר' אחא מספר בסיפורו על דמו של זכריה הכהן והנביא, שהוסיף ותסס אחר שהביא נכזרואדן שמונים אלף פרחי כהונה ושחטם: 'בההיא שעתא נזף ביה, אמר ליה: מה את בעי נובד כל אומתך עלך? מיד נתמלא הקב"ה רחמים ואמר: מה אם זה, שהוא כשר ודם ואכזרי, נתמלא רחמים על בני, אני שכתוב בו "כי אל רחום ה' אלהיך לא ירפך ולא ישחיתך ולא ישכח את ברית אבותיך" (דברים ד, לא), על אחת כמה וכמה'.

הפיכתם של רחמי ה' לגמול על רחמי האדם נטלה משהו מן המוחלט שבהם ועשתה מידה זו כפופה להתנהגותו של האדם. בסיפור האחרון מצא הדבר ביטוי פאראדוקסלי: הקב"ה, כביכול, זקוק לתוכורת, שכתוב בו 'כי אל רחום ה' אלהיך', ר' אחא, כעל הסיפור הנ"ל, הלך בשיטת ר' יוחנן, שבשמו מסר: "אריך אסים" – מאריך רוחו עד שלא יגבה. התחיל לגבות מאריך רוחו וגובה'.

ספק, שלשיטה זו אמר בן דורו הצעיר של ר' אחא, ר' חנינה: 'מאן דאמר, דרחמנא וותרן, יתוותרון בני מעוי; אלא מאריך רוחיה וגבי ידידה'.

אמוראים אלה לא זו כלבד שמתנגדים הם לעשיית מידת הרחמים למידתו היחידה והמוחלטת של ה' (ר' לעיל, עמ' 401), אלא שהם מחזיקים כשיטה, שמידת הדין היא העיקר, ואין לה למידת הרחמים אלא תפקיד של עיכוב והשהיה כגביית החוב.

כנגד דעות אלו חוזר האמורא ר' שמואל בר נחמן אל השקפת התנאים. ששתי המידות שוות הן מעיקרן (לעיל, עמ' 399). אלא שהוא מוסיף, שיש בידי הצדיקים והרשעים לעשות אחת מהן למכרעת, וכך דרש: 'אוי להם לרשעים, שהוסכין מידת הרחמים למידת הדין. ככל מקום שג' ה' מידת רחמים "ה' ה' אל רחום

- השני בססיקתא דר"כ, עמ' 370, ור' כססרא, אחרי, סרשה ט ה"א, סה ע"ג, שהיא ברייתא דר' חייא, כפי שיוצא מויק"ר כג, ט, עמ' תקלה.
44. ירו' תענית ס"ד ה"ח, ס"ס ע"ב, ס"ס דר"כ, איכה, מהד' מנדלברס, עמ' 258, ובמקבילות שצונו שם הע' 1. חייב אדם להקדים את רחמיו, ולכן מסביר ר' הונא משום ר' שמעון בן חלסותא, שחשבתם של אנשי נעיה הייתה תשובה של רמיות, משום 'שהעמידו עגלים מכסנים ואימותיהם מבחוץ... והוצו אילין נעיי מן הכא, ואילין נעיי מן הכא. אמרין: אין לית מתרחם עלינן, לינן מרחמין עליהן'. ירו' תענית ס"ב ה"א, סה ע"ב, ור' מ"ש כססר היובל לכבוד י"ג אששטיין, תשי"י, עמ' 118 ואילך.
45. ירו' תענית ס"ב ה"א, סה ע"ב, ועל ר' אחא כמוסר דברי ר' יוחנן, ר' ב"ז בכר, אנדת אמוראי א"י, כ"ג ח"א, עמ' 103, הע' 2.
46. ירושלמי שם; בירו' שקלים ס"ה ה"ב, מח ע"ד, לא נמסר מאמרו של ר' אחא בשר-יוחנן, אבל אחר מאמרו של ר' חנינא אומר ר' אחא: 'כתוב יוסביכיו נשערה מאד', מדקדק עמ' כחוס השערה'. וכן בירו' ביצה ס"ג ה"ט, ס"ב ע"ב ושם 'מדקדק עמ' כחוד השערה'. ור' ב"ק ג ע"א, ור' ירו' קידושין ס"א ה"ו, ס"א ע"ב: 'אין הקב"ה משהא מחן שכרן של עושה מצוות בנשים, ובתנחומא מ"ב תולדות יד, עמ' 134: 'יוחנן לך האלהים, בדין... אבל לעשו כן צדיק ובין רשע יתן... למה? עשו רשע הוא... ועקב הצדיק אסילו עושה מצוה ומתיישר אינו קורא תגר אחר מדת הדין... ור' ר"ה ד ע"א, ולעיל עמ' 385 הע' 53.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

וחנוך (שמות לד, ו) וכתוב "ורא ה' כי רבה רעת האדם... וינחם ה' כי עשה... ויאמר ה' אמתה את האדם" (כראשית ו, ה-ז). אשריהם הצדיקים שהוסכין מידת הדין למידת רחמים. בכל מקום שנ' "אלהים" מידת הדין. "אלהים לא תקלל" (שמות כב, כז). "עז האלהים יבא דבר שניהם" (שם שם, ה); וכת': "וישמע אלהים את נאקתם, ויזכר אלהים את בריתו" (שם ב, כד). "ויזכר אלהים את רחל" (כראשית ל, כב). "ויזכר אלהים את נח" (שם ח, א). "וי. בדרך זו יישב גם את המקראות. הנראים כסותרים את הכלל על השמות הרומזים למידות. בשגינות דיאליקטית פתר את הבעיה האמורא רבא. הוא לא עשה את הקב"ה לוותר. להפך. השאיר את מידת הדין על מכונה במשמעותה המקורית של 'מידת מידה כנגד מידה' ואמר: "כל המעביר על מדותיו – שאינו מדקדק למדוד מדה למצערין אותו ומניח מדותיו והולך לו – מעבירין לו על כל פשעיו". אין מידת הדין מדקדקת אחריהן אלא מנחתן והולכת<sup>47</sup>.

אחד האמוראים של המאה הרביעית. שהרכה למסור את מאמרי ר' שמואל בר' נחמן. הסביר על פי שיטתו את בריאת האדם ואת לשון הכתוב "ויאמר אלהים נעשה אדם..." (כראשית א, כו): "א"ר כרכיה": בשעה שבא הקב"ה לבראות אדם הראשון. ראה צדיקים ורשעים עומדים ממנו. אמר: אם אבראנו. רשעים עומדים ממנו; לא אבראנו. צדיקים היאך עומדים ממנו? מה עשה הקב"ה? הפליג דרכן של רשעים מכנגד פניו ושיתף בו מידת רחמים ובראו...". אסמכתא לשיחוף זה נמצאה בלשון הכתוב "ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים". את צירוף שני השמות דרש הדרשן האלמוני בהשפעת ר' שמואל בר' נחמני על דרך זו: "למלך שהיו לו כוסות ריקים. אמר המלך: אם אני נותן בהן חמין. הם נבקעים; צונין. הן מקריסין. מה עשה המלך? ערב חמים בצונין ונתן בהם. ועמדו. כך אמר הקב"ה: אם בורא אני את העולם במדת הרחמים. הוי חסוייה סגין: במידת הדין – אין העולם מתקיים. אלא הריני בורא במידת הדין ובמידת הרחמים. והלוי יעמד – "ה' אלהים"<sup>48</sup>. אמנם בבריאת העולם מדובר אבל הכוונה לעיקרו של עולם – לאדם. בהתאם לתפיסה זו פירש האמורא ר' אלעזר את הפסוק ברחלים (סב, יג) "ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו": "בתחילה" כי אתה תשלם לאיש כמעשהו". ולבסוף "ולך ה' חסד". דהיינו – כשרואה שאין העולם מתקיים כדין. ר' אלעזר הפך את סדרו של הפסוק. אבל אחרים דרשו אותו כסדרו וכדברי ר' יוחנן רבו (לעיל, עמ' 404): "לה' החסד". שהוא משהה את העונש. אבל אח"כ גובה את

47. ב"ר לנ, ג, עמ' 308.

48. ד"ה יז ע"א, ור' רש"י שם ד"ה המעביר, וד"ה מעבירין.

49. שם ח, ג, עמ' 59, ור' בהערות שם; ועל ר' ברכיה רחמו לר' שמואל בר' נחמן, ר' ב"ו בכר, שם, כ"ג ח"ב, עמ' 63.

49. ב"ר יב, טו, עמ' 112, ור' לעיל, עמ' 243.

49. ר"ה יז ע"ב ורש"י שם ד"ה ולבסוף, וכך מסורש בירושלמי סאה ס"א ה"א, סו ע"ב: "א"ר אלעזר: "ולך ה' חסד", כי אתה תשלם לאיש כמעשהו – ואי לית ליה, את יזיב ליה מדידך. היא דעתיה דר' אלעזר... ורב חסד ססה כלמי חסד".

שלו. ומי שבקש לרכך את מידת הדין עצמה. דייק שמשלם לו 'כמעשהו'. ולא 'את מעשהו'. היינו אינו מדקדק עמו<sup>50</sup>. מי שסבר שמידת הדין היא העיקר, קשה היה לו להסכים לשיחוסה המלא של מידת הרחמים בבריאת האדם. ואמנם בהמשך לדברי ר' ברכיה הנ"ל נאמר: ר' חנינא לא אמר כן. אלא בשעה שבא לבראות את האדם הראשון. נמלך במלאכי השרת. אמר להם: נעשה אדם. אמרו לו: מה סיבות אמר להם: צדיקים עומדים ממנו... גילה להם שהצדיקים עומדים ממנו; שאילו גילה להם. שהרשעים עומדים ממנו. לא היתה מידת הדין נותנת שיכרא<sup>51</sup>. בדרשה האחרונה אנו נתקלים בתוסעה שרמזנו לה. שמידת הדין מקבלת אוסי של כוח עצמאי ונפרד: 'לו הקב"ה היה מגלה. שהרשעים עומדים ממנו... לא היתה מידת הדין נותנת שיכרא'. מידת הדין נעשית מלאך מקסרג. כך אנו מוצאים<sup>52</sup> את מידת הדין עומדת לפני הקב"ה ואומרת: 'מה נשתנו אלו מאלו א"ל: הללו צדיקים גמורים. והללו רשעים גמורים. אמרה לפניו: רבש"ע. היה בידם למחות. ולא מחו. אמר לה: גלוי וידוע לפני. שאם מיתו בהם. לא יקבלו מהם. אמרה לפניו: רבש"ע. אם לפניך גלוי. להם מי גלוי?

דו"שיח זה. שבנה ר' אתא בר' חנינא על יסוד יחזקאל ט. ד. נסתיים לדבריו באופן בלתי רגיל: כי 'מעולם לא יצתה מדה טובה מפי הקב"ה וחזר בה לרעה – חוץ מדבר זה'.

באגדה שהבאנו ובדומות לה<sup>53</sup> נאבקת מידת הדין על מעמדה שלא תהא לוקה. היא שואפת למנוע את הסיית הכף לצד הרחמים שלא כדיון. והקב"ה משיב לסענותיה. ברם בתוך השקלא וסריא פושט המאבק צורה ולובש צורה. מהיאבקות בין שתי מידות הוא נעשה למאבק בין מידת הדין לבין הקב"ה. שהוא מזוהה במידת הרחמים. כך חסס ר' שמואל בר נחמני – שראינוהו נוטה להעדיפת מידת הרחמים – את דברי ישעיה (ל. יח) 'ולכן יחכה ה' לחננכם ולכן ירום לרחמכם'. מבלי לשים לב להמשכו של כתוב 'כי אלהי משפט ה' הוא שואל: 'וכי מאתר שאנו מחכין והוא מחכה. מי מעכב' ומשיב: 'מדת הדין מעכבת'<sup>54</sup>. מידת

50. מדרש תהלים סב, ד, עמ' 308, בשם 'אמרו רבותנר, ור' הע' יג, ונראה שנתמזו שם שני סירוסים, והמשל 'היאך אדם בחור דלוק בעבירה וראר למות. מה הקב"ה עושה? תולה לו, עד שישא אשה ויליד בנים, והקב"ה נוטל אחד מבניו תחת אותה עבירה שעבר' – הוא משל להשהיית העתש.

50. שבת נה ע"א, וכן כתנחומא משפטים אות ז, אבל כתנחומא תוריע אות ט: 'נכנסה קטטריא לפני הקב"ה. וכן גם במהדורת באבער אות יג; ור' לעיל, עמ' 181.

51. ר' מגילה טו ע"ב: 'אמרה מדת הדין לפני הקב"ה: רבש"ע, מה נשתנו אלו מאלו אמר ליה הקב"ה: ישראל עסקו בתורה, אומות העולם לא עסקו בתורה. אמר ליה: 'גם אלה ביין שני... אבל מ'אמר ליה' עד 'אמר ליה' חסר בכל כה"י ובכל הדפוסים הישנים. ר' דקים שג, עמ' אה, ור' סנהדרין קיא ע"ב, ור' סנהדרין צד ע"א, ושם שר העולם קובל על ניצחתה של מידת הדין.

52. סנהדרין צו ע"ב התחלת הדרשה כנגד מחשבי הקצין היא של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יוחנן, ונראה, שגם המשך הדרשה משלו היא. ועל דעתו על הרחמים ר' לעיל.



## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

הדין מתעצמת. כאמור, לדמות של שר או של מלאך מקסרג. היא מפסיקה לנהוג כמידת עצמה. ופולשת לתחום לא שלה. תמורה זו גוררת אחריה גם שינוי מהותי במשמעותה של מידת הרחמים, דווקא במאמריהם של אמוראים, שהתנגדו להעדפתה של מידת הרחמים ולהסתמכות יתרה עליה. מידת הדין אינה מקסרגת כנגד האומרים ש'הקב"ה וותרן הוא', אלא כנגד נכונוהו של הקב"ה לקבל בעלי תשובה.

ריש לקיש מוסר בשם ר' יהודה גשיאה: 'מאי דכתיב "וידי אדם מתחת כנפיהם" (יחזקאל א. ח)? "ידו" כתוב. זה ידו של הקב"ה. שהיא פרושה תחת כנפי החיות כדי לקבל בעלי תשובה מפני מדת הדין'.<sup>53</sup> באותו לשון אומר ר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחי על מנשה המלך: 'מאי דכתיב "ויתפלל אליו ויחר לו"... מלמד שעשה לו הקב"ה כמין מחתרת ברקיע כדי לקבלו בתשובה מפני מדת הדין'.<sup>54</sup> במקורות מקבילים לא מדובר על מידת הדין. אלא נאמר 'שהיו מלאכי השרת מסתמין את החלונות. שלא תעלה תפלתו של מנשה לפני הקב"ה'.<sup>55</sup> האפשרות של חילוף מעין זה – מידת הדין במלאכים – במקורות. ראה יש בה לתהליך עיצומה של מידת הדין. אלא שבדרך פאראדוקסלית חל עמו גם צמצום של אפשרות פעולתה והושם לה גבול. כשהיא מתנגשת עם עקרון האמונה ככוח התשובה. הקב"ה מעלים ממנה את מעשיו וממילא בטלה משמעותה.<sup>56</sup>

עמ' 404, ואת המלים 'יחכה ה' פירש רש"י שם: 'הוא עצמו מחכה ומתאוה שיבוא המשיח'.

53. סטחים קיט ע"א וברש"ב שם ד"ה שמדת הדין: 'שמקסרגת ואומרת ילא תקבלם', והוא מקבלם בסתר, ור' דק"ם, עמ' 299, הע' ט: בכ"ב ב' 'מפני מדת הדין שלא תראה'. המאמר נמסר שם בשם ר' כהנא משום ר' ישמעאל בר' יוסי ורבנן אמרי משום ר' ל' משום ר' יהודה נשיאה או 'ואמרי לה אמר ר' ל' וכו' (ר' דק"ם שם, הע' ח), אבל מסליא, שבשום נוסח לא נאמר 'ואמר ר' כהנא בשם ר' ישמעאל בר' יוסי', אף שלפני זה נמסר מאמר אחר בצורה זו ולכן נראה, שכל המסורת הזאת באה רק להסביר את מקומו של המאמר כאן. ור' שם קיט ע"ב: 'ואמר ר' כהנא כשחלה ר' ישמעאל בר' יוסי'.

54. סנהדרין קנ ע"א.

55. ירושלמי שם ס"ה ה"ב, כח ע"ג בשם ר' לוי, ססיקתא דרי"ב, שובה, עמ' 365 בשם ר' לוי בר חיתה, וכן ברור ה, יד, ובד"ב ב, ד ללא שם הדרוש. ובירושלמי תענית ס"ב ה"א, סה ע"ב אומר ר' לוי לאחר שהמשיל משל ל'מלך שהיו לו שני לבינות קשים' – 'כך אמר הקב"ה אף חומה מלאכי חבלה הן, הרי אני משלחן לדרך רחוקה, שאם מכעיסן אותי ישראל ער שאני משלח אצלן ומביאן. ישראל עושן תשובה ואני מקבל תשובתן. ועל אף וחמה, ר' נדרים לב ע"א ולעיל, עמ' 133.

56. במקומות הגיל הקב"ה משיב לסענת המלאכים: 'אם איני מקבלו בתשובה, הרי אני נועל את הדלת בסני כל בעלי תשובה'. בכבלי שם מקביל לכך מאמרו של ר' יוחנן: 'כל האומר מנשה אין לו חלק לעולם הבא, מדפה ידיהן של בעלי תשובה'.

# ה. כוחה של תשובה

כשם שאותם חכמים, שיחסו ערך עיקרי ל'מידת הרחמים', לא עקרו ממקומו את הצדק והמשפט, ולא עשו אותה ל'תורת חסד', שאינה תלויה במעשי האדם ובהתנהגותו (לעיל, עמ' 404). כך גם באו חכמים, שראו כעיקר אח מידת הדין כמסמלת את הצדק והמשפט בדרכי ה'. וישמו גבול לשלטונה, כשהוא עשוי לאיים בנטילת יכולת התשובה מן האדם, וממילא בחוסר האפשרות להימלט מרשותה של מידת הדין. העמדת מידת הדין תחת שלטונה של התשובה, כפי שמצאנו במאמרים האחרונים שהבאנו, מעלה את בעיית העימות של עקרונות השכר והעונש ועקרון התשובה. ראינו, מה רב היה עניינם של חכמים לא דק בקיומו העקרוני של 'שכר ועונש' אלא בהפגנת הסעלתו ומימושו בעולם הנתון (לעיל, עמ' 388). אבל כיצד מתיישבים אלה עם האפשרות של הזרה בתשובה בכל עת ובכל שעה?

עד שלא נבוא להשיב על שאלה זו, נקדיש עיון ממצה בתפיסת רעיון התשובה אצל התנאים והאמוראים ובגלגולים שעברו עליו. את המונח 'תשובה' יצרו חז"ל<sup>57</sup>. אבל עניינה הוא יסוד מוצק של המורשה המקראית – מורשה שהיא כשלעצמה מלאה בעיות וסתירות בנושא מרכזי זה. מצד אחד אין התשובה תופסת מקום כלל בסיפורים על דור המבול, דור הסלגה, אנשי סדום. כולם רעים וחסאים. אבל אין הם נקראים לחזור בתשובה. גם בכל מִרְשַׁת הַנִּיְסִיּוֹנוֹת, התלונות והמרירות של עם ישראל במדבר יש אזהרות מפני החטא והטלת ענשים, אבל לא קריאה לתשובה. וגם משה בתפילותיו אינו מסתמך על חרסת העם או על תשובתו, אלא על ההבטחה שהבטיח ה' לאבות. הוא תובע מאת ה' 'שוב מחרון אפך' ומנמק את בקשתו כתובע את כבוד האב: 'למה יאמרו מצרים וגו'' (שמות לב, יב–יז). בטכס הכספה של יום הכיפורים, כפי שהוא מתואר בויקרא טז, מדובר על כספה, וידיד, סיהור מטומאה, אבל אין בו זכר לפועל 'שוב' על צורותיו השונות. לעומת זאת לא הועילה תחינתו של משה, והעונש שהוטל עליו, שלא יעבור אל הארץ המובטחת. נשאר בתוקפו (דברים ג, כג–כו). יש שהתשובה מעבירה את החטא, אבל לא את העונש, כמו במעשה דוד (ש"ב יב, ז–יז; כד, י–יז). או רק תולה אותו, כבמעשה אחאב (מל"א כא, כז–כט). ויש שהאלהים נעתר לרשע כמו מנשה (דהי"ב לג, י–יז). אלהים לא רק הכביד את לב פרעה, אלא גם אמר לישעיה (י, י), בשעה שהטיל עליו שליחות של הנבואה: 'השמן לב העם הזה ואוניו הכבד

57. 'שובה' בישיע' ל, טו 'בשובה תחת תושעת' אינו אלא לשון מרגע 'שקט', ר' רש"י שם, וכך רדשו מספיק זה שאין ישראל נאלץ אלא בשבת, ויק"ר ג, א, עמ' נח, ותשובה במשמעות מענה באיוב כא, לד, ובמשמעות ריאליה של חזרה למקום, ש"ב יא, א, ומ"א כ, כב, ובדוראה זו גם במגילת ההודיות 'ותשובת עמר' (יב, כו), 'ולעסר תשובת' (י, ג–ד), אבל לא במובן תשובה מ'עון', ולכן משתה הדבר ש-Bertram בערך (א, 1964, VII, Theol. Wörterbuch zum NT, ἀποστροφή עמ' 721 קובע על ס' המקומות הני- Die Rabb. haben den Ausdruck übernommen

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

ועיניו השע, פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולכבו יבין ושב ורפא לו'. ברם, יונה הולך לנינוה וקורא 'עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת' (נ. ד) ולבסוף 'וירא אלהים את מעשיהם, כי שבו מדרכם הרעה וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה' (שם. י). כל הנביאים שקמו לישראל קראו לתשובה. אבל היחס בין קריאות אלו לבין נבואות תוכחה, איומים וקללות ולבין נבואות נחמה ותשועה אינו שווה כלל וכלל, כשם שגם סגנון הקריאה לתשובה אינו אחד.

אמנם לא ראו חז"ל את תפקידם לתאר את רעיון התשובה, דרכיה והתסתתרותה במקרא<sup>58</sup>, אולם לא נעלמו מהם, וגם לא העלימו, את הבדלי הגישה השונים. האמורא הארץ-ישראלית ר' פינחס דרש: 'כת' 'טוב וישר ה' על כן יורה חטאים' (תהל' כה. ח). למה הוא טוב? שהוא ישר. שאלו לתורה: החוטא – במה הוא עונשו? אמרה להן: יביא קרבן ויתכפר לו. שאלו לנבואה: החוטא – מהו עונשו? אמרה הנפש החטאת היא חמות (יחזקאל יח. ד). שאלו לדוד: החוטא – במה עונשו? אמרה להן: יתמו חטאים מן הארץ וגו' (תהל' קד. לה). שאלו לחכמה: החוטא – מה עונשו? אמרה להן: חטאים חרדף רעה וגו' (משלי יג. כא). שאלו לקוביה: החוטא – מה עונשו? אמר להן: יעשה תשובה, ואני מקבל; דכתיב: טוב וישר ה'".<sup>59</sup> ברור, שהתכוון הדרשן לשים בפיו של הקדוש ברוך הוא את הדעה על כוחה המוחלט של התשובה. העולה על כוחה של הכפרה על ידי קרבנות ועל חשיבותה של תורת הגמול. הרי ודאי ידע, שבאותו פרק ביחזקאל (יח. לב) שעליו ביסס את 'דעת הנבואה' נאמר: 'כי לא אחפץ כמות המת, נאם ה', והשיבו וחיו'. ואמנם לא נמנע מלדרוש פסוק זה על הקב"ה כהוכחה. שאין הוא בועל את פתח התשובה, אפילו בפני רשעים גמורים: 'א"ר פנחס הכהן בר חמא: אין הקב"ה חפץ לחייב כל בריה, שנא': "כי לא אחפץ כמות המת"... ובמה חפץ להצדיק ברייתו?... תדע לך שבזמן שהבריות חומאין ומכעיסין לפניו, והוא כועס עליהן, מה הקב"ה עושה? חוד ומכש להן סניגור, שילמד עליהן זכות, ונותן שביל לפני הפניגור...".<sup>60</sup> סילוקה או לפחות דחייתה של תורת הגמול ללא הגבלה תואם את מה ששמענו על דחיקת מידת הדין וההתעלמות ממנה על ידי מתן אפשרות לתשובה. אכל דעתו של ר' פינחס עצמו אינה אלא תוצאה של התפתחות ממושכת. עיקרה של התשובה היא עזיבת דרך החטא וההכרעה הפנימית שלא לשוב אליו עוד, ולא המעשים החיצוניים המלווים אותה. כגון צום ותפילה. ביום תענית אמר הזקן דברי כיבושין: 'אחינו! לא נאמר כאנשי נינוה 'וירא אלהים את שקם ואת תעניתם', אלא 'וירא אלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה' (יונה ג. י)

58. ר' Umkehr und Busse im AT und im Judentum, E. K. Dietrich; 1936; קריפמן, תולדות האמתה הישראלית, ב, עמ' 285 ואילך.

59. ירו' מכות ס"ב ה"ו, לא ע"ד, עמ"י קטע מכ"י הנצוה, שה"ל ש' וידר, תרבי"ח (חשו"ו), עמ' 133; ור' ש' ליברמן, הלכות הירושלמי לרמב"ם, נדארק חש"ח, עמ' סז, הע' ז על חילופי הנוסח שבקטע זה, ור' ספיקתא דר"כ שובה, עמ' 355.

60. תנחומא וירא ח; ור' בספיר, הוספה ג, קצח ע"א.

ובקבלה הוא אומר "קדשו לכבבם ואל בגדיכם" (ויאל ב. יג). אלה הם דברי כיבושין שבמשנה (תענית ס"ב מ"א). לסי' התוספתא יי' היה אומר את הפסוקים ישע' נח. ג-ח ומוסיף: "אם היה שרץ בידו של אחד. אסילו סובל בשילוח ובכל מימי בראשית. אינו סהור לעולם. השליך שרץ מידו. עלתה לו טבילה בארבעים טאה. וכן הוא אומר: ומודה ועוזב ירוחם (משלי כח. יג); ואומר: נשא לבבנו אל כסים אל אל בשמים" (איכה ג. מא). גם משל השרץ קדום הוא, וכבר השתמש בן סירא (לד. כו כח) כדומה לו: "סובל ממת ושכ ונוגע בו—מה יועיל ברחיצתו כן אדם צם על חסאיו. ושכ והולך ועושה אלה—תסלתו מי ישמע ומה יועיל בתעניתו". עם כל הבהירות שבהדגשת מהות התשובה וגודל הערכה ככר ראינו (לעיל. עמ' 381). שבמשנת התנאים על חילוקי כסרה אין התשובה לבדה מכסרת אלא על עכרות קלות. וכנגד זה בשאר העונות נדרש. שיהיו עמה דרכי כסרה נוספים. והיו אסילו תנאים. שסברו. שיש דרכי כסרה. כגון יום הכסורים ויום המיתה. שמכסרים גם כלי תשובה (לעיל. עמ' 313). יתרה מזו. נקבעים מקרים מסודרים. שתשובתם של אישים לא הועילה להם. כפי משה שמו חז"ל את הטענה: "ראו. איזו עבירה עברתי. וכמה בקשות ביקשתי. ולא נסלת לי; וראו. כמה עכרות עברתם. ואמר לכם המקום: "עשו תשובה. ואני אקבל".<sup>81</sup> התנא, שמנה את מגשה בין המלכים שאין להם חלק לעולם הבא.<sup>82</sup> סבר. שהתשובה שמסוטר עליה בדברי הימים לא הועילה לו בנדון. אלישע בן אבויה התייאש מן התשובה: "שפעם אחת הייתי עובר לפני בית קדש הקדשים רכוב על סוסי ביום הכסורים שחל להיות כשבת. ושמעתי בת קול יוצאת מבית קדש הקדשים ואומרת: שוכו בנים שוכבים חוץ מאלישע בן אבויה. שידע כחי ומרד ביי...".<sup>83</sup> דבריו על בת-קול ששמע משקמים דעה. שהיו לה מהלכים. אלישע בן אבויה שייך לסוג האנשים. שנאמר עליהם במשנה (אבות ס"ה מ"ח): "כל המחסיא את הרבים אין מסטיקין בידו לעשות תשובה". התוספתא מנמקת דעה זו בטעם "שלא יהו תלמידיו יורדין לשאול. והוא נוחל את העולם. שג': "אדם עשוק בדם נפש עד בור ינוס אל יתמכו בו" (משלי כח. יז).<sup>84</sup> אמנם חשש זה לא היה קיים אצל תלמידיו ר' מאיר. אבל אין אנו יודעים שום דבר על מידת השפעתו של אלישע. על כל פנים ניתן להצדיק את שלילת תשובתו גם כעוון "חילול השם" שבהתנהגותו. שאין הקב"ה מחל עליז. אלא "סורע מיד".<sup>85</sup> בדם. למרות כל הנימוקים שניתן למצוא לבת-קול.

81. תענית ס"א ה"ח. מהר" לייברמן, עמ' 325-328, ור' בשיג' רתוספתא כפשוטה', עמ' 1072. שם צרנו המקבילות.

82. ספרי במדבר ס" קלו, עמ' 183.

83. סנהדרין ס"ב מ"ב ור' לעיל עמ' 407 הע' 55.

84. "ירושלמי תבט ס"ב ה"א. עז ע"ב; ור' בבלי חגיגה סו"א; קהיר' ז. ח; רדר' ו. יג; קהלת וטא מהר" בובר, עמ' 110.

85. זימא ס"ד ה"א, מהר" לייברמן, עמ' 253; ור' אבות דר' יג. ס ע"א. זימא סו ע"א.

86. ר' ספרי דברים ס" שכח; ור' לעיל, עמ' 314.

## חַשְׁבוֹנוֹ שֶׁל אָדָם וְחַשְׁבוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם

הרי הייאוש מן התשובה, שהשמיע הוא עצמו, היה בו מן המינות, ואמנם בהמשך לאותו סיפור נאמר: 'לאחר ימים חלה אלישע. אתון ואמרין [ = באו ואמרו] לר' מאיר: הא רבך באיש [ = הרי רבך חולך]. אול בעי מבקרתי ואשכחיה באיש [ = הלך ובקש לבקרו ומצאו חולה]. א"ל: ליח את חזר כן? א"ל: ואין [ = ואם] חזרין מתקבלין א"ל: ולא כן כתיב "תשב אנוש עד דכא"? עד דיכדוכה של נפש מקבלין. באותה שעה בכה אלישע ונסטר ומת. והיה ר' מאיר שמח בלבו ואומר: דומה שמתוך תשובה נסטר רבי'.<sup>67</sup> האותנטיות של סיפור זה מוכחת מתוכו. ספקו של אלישע לא סר ממנו. גם אחרי שדרש ר' מאיר (תה"צ, ג) 'עד דכדוכה של נפש מקבלין' – לא נאמר שאלישע חזר בו בתשובה, אלא שמת. ור' מאיר אמר רק בלשון 'דומה'. שמתוך תשובה נסטר רבי'. ואותנטיות זו כולסת גם לאור הסיפור האגדי שלאחר כך על המוטיב של האש העולה מקברו של אלישע.<sup>68</sup> ר' מאיר לא רצה לתת סתחון סה למינים לומר, שלא ניתן לו לאדם לחזור בתשובה. ואמנם גם במאמרים אחרים שנמסרו בשמו מודגש ערכה של התשובה: 'תניא. היה ר' מאיר אומר: גדולה תשובה, שבשכיל יחיד שעשה תשובה מוחלין לכל העולם כולו. שנאמר: "ארסא משובתם אוהבם נדבה. כי שב אפי ממנו" (הושע יד, ה); "מהם" לא נאמר, אלא "ממנו".<sup>69</sup> אופייה האוניברסלי של התשובה מודגש בדברי כמה תנאים מכני דורו של ר' מאיר: ימין ה' ששטה לכל באי עולם;<sup>70</sup> מאז ומעולם – לדור המבול נתן ה' ארכה לעשות תשובה; וכן לאנשי המגדל ולאנשי סדום ועמורה.

דברי ר' אליעזר בן הורקנוס 'ישוב יום אחד לעצי מיתתך'.<sup>71</sup> נתפרשו, כנראה, כבר על ידו הוא, 'שבכל יום יאמר אדם: היום אעשה תשובה. שמא אמות מחר'. והדברים דומים לאזהרותיו של בן-סירא:<sup>72</sup> "...ובעת חטא שוב בתשובה... ואל תחכה עד מות לצדק. ברם, בזמנו של ר' מאיר, בזמנים שספקו בעצם כוחה של

67. ר' במקורות שצרנו לעיל, הע' 64.

68. על מוטיב זה ר' א' ביכלר, *Die Erlösung des Elisa b. Abujah's aus dem Höllen-Feuer*, MGWJ, 1932, עמ' 412–456.

69. יומא סו ע"ב.

70. ספרי במדבר פ"ק לר, עמ' 180. מכילתא דר"י שירה ס"ה, עמ' 133 ובמקבילות שצרנו שם, הע' 16. את שבעת הימים של עשיית התיבה הסביר על דרך ווגס פילך, *Quaestiones*, 13; ור' א' אסטוביצר, *Kain und Abel in der Agada*, 1922, Wien, עמ' 175, הע' 344. ור' לעיל, עמ' 387.

71. אבות ס"ב מ"י והבאתי בסנים את לשון אבות דר"ג ג"ב ס"ק כס, עמ' 62; ור' שם ג"א פס"ו ושב"ת קנ"ג ע"א. ושם גם המשל של ר' יוחנן כן וכאי בסירוש לקהלת ט, ח: 'בכל עת יהיו בנדיך לבנים' (וחתנו של ר"מ הביא הערת ר"מ למשל זה, ור' בדק"ס שם עמ' 374). ומדרש תהלים צ, טו, קצו ע"א: והרשב"ק, מן אבות, לב ע"ב אחרי שהביא את לשון המדרש 'כל שכן שיעשה תשובה היום שמא ימות מחר ונמצא כל ימיו בתשובה', הוסיף: 'יש משניות שהוא כתוב בהם'. וב'מלאכת שלמה' לאבות שם: 'כתב הרי"א אשכנזי ס"א וכי ידע אדם...', והביא את הלשון שבאבות דר"ג ג"ב.

72. יח, כ"א ושם ה, י"ב, ולסוסק רמו ח' אלבק בסירושו למשנה.

התשובה. הודגשה יותר האפשרות לחזור ממש עד לרגע האחרון של חייו: 'ר' יהודה בן כבא אומר: משל לאדם שנתון כקונטרסים של מלכות, אפילו נותן ממון הרבה, אי אפשר ליעקר; אבל אתה אומר: עשו תשובה, ואני מקבל; שנאמר: "מחיתי כעב משעיך וכענן חטאתיך" (ישע' מד, כב).<sup>71</sup> ר' שמעון למד מדברי יחזקאל לג, יב-יד: 'היה אדם רשע גמור כל ימיו, ועשה תשובה באחרונה, המקום מקבלו, שנ': "ורשעת הרשע לא יכשל בה".<sup>72</sup>

בשיטתם של תנאים אלה הלכו גם האמוראים, והם עוד הרחיבו את תחומה ותוקפה של התשובה, עד כדי הפלגה, אבל לא מתוך התעלמות מן הבעיות שנתעוררו בעקבותיה. ריש לקיש שיווה אופי קופמי לתשובה על ידי שהכניסה לרשימת הדברים שנבראו קודם בריאת העולם.<sup>73</sup>

האמורא ר' חננא בר יצחק הקדים את תגלית התשובה ויחסה לקין, שלא כאמוראים שדרשו את הפסוק 'ויצא קין' (ברא' ד, טז) לגנאי, הרי הוא דרשו לשבח: 'יצא שמח, כמה דתימר "יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו" (שמות ד, יד). פגע בו אדם, אמר לו: מה נעשה בדינך? אמר לו: עשיתי תשובה ופישרתי, התחיל אדם מספיק על פניו: כך הוא כח התשובה, ולא הייתי יודע, מיד עמד ואמר: "מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה" (תהי' צב, א-ב).<sup>74</sup> אמורא זה, שזמנו אינו ידוע כל צורכו, מופר, כנראה, דרשה, שמקורה קדום למחלוקת שבין ר' יהושע בן לוי, שסבר 'תשובה עושה הכל ותפלה עושה מחצה', ובין ר' יהודה בר' חייא, הסבור כי תפילה עושה הכול 'ותשובה עושה מחצה, ממי אתה למד? מקין, שנגזרה עליו גזירה קשה, דכתיב "נע ונד תהיה בארץ", וכיון שעשה תשובה, נמנע ממנו חצי גזירה, הה"ד: "ויצא קין מלפני ה' וישב בארץ נד"; "בארץ נע ונד" אין כת' כאן, אלא "בארץ נד קדמת עדן".<sup>75</sup> על כך השיב בוודאי ר' יהושע בן לוי, שקין רק עמד והתפלל, וא"ל הקב"ה: 'קין, אילו עשית תשובה, ביטלתי ממך "נע ונד", ועכשיו שהנחת תשובה ואחזת את התפלה, הרי אני מבטל ממך אחת'.<sup>76</sup>

וגם מי שגרם שתשובתו של קין לא הייתה תשובה שלמה, אלא 'תשובה של

71. ספרי במדבר מ' קלד, עמ' 180.

72. תוספתא קידושין פ"א ה"ד, עמ' 337. ור' קהלת רבה ז, טו, ושם א, ט.

73. ר' שרידי תנחומא-ילמדנו, קבץ על ידו, עמ' 9 ובהערות שם. בבב"א, ד, עמ' 6 שם המוסף של התשובה הוא ר' אבהו בר' ועירא; ור' שם הע' 9. ור' לעיל, עמ' 255, ולהלן סרַק טז סעיף א.

74. ב"ר כב, יג, עמ' 220 ד"ק ר' י, ה, עמ' ר"ו; ספיקתא דריב; שובה, עמ' 359.

75. ר' ריק"ר שם, עמ' ר"ה ושם הע' 3; ספיקתא דריב שם; ור' ערוגת הבשם ח"ב, עמ' 119. ריב"ל לומד מענין קין, שתפילה עושה מחצה; ושתשובה עושה הכול, למד מאנשי ענותות, ובב"ר שיטה חדשה סצ"ו, עמ' 1215: 'באותה שעה אמר הקב"ה: אם איני מוחל לקין, אני נועל דלת בסני כל כעלי תשובה. מיד מחל לו הקב"ה מחצה, ולפי שלא עשה תשובה שלמה, לא מחל לו על כל עונותיו'. ור' שם, הע' 8.

76. ר' ערוגת הבשם שם, ובהע' שלפניו.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

רמיות<sup>77</sup>, יכול היה להמשיך ולקרוא 'תשובתו של קין קבלתי ותשובתכם איני מקבל'<sup>78</sup> כשם שר' יוחנן וריש לקיש. אשר מטעמי פולמוס אנטי־נוצרי הפחיתו את מעלת תשובתם של אנשי גינור ואפרו עליה שהיתה 'תשובה של רמיות'<sup>79</sup> – לא יכלו להכחיש את העובדה שזכתה להתקבל, אלא רק להסיק ביתר תוקף: 'תשובתם של אנשי גינור קיבלתי. ותשובתכם איני מקבל'<sup>80</sup> ר' יוחנן צירף את התסילה לתשובה, ובכוח שתייהן הסביר את מידת הרחמים של הקב"ה: "ויעבר ה' על פניו ויקרא" – אמר ר' יוחנן: אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאומרו. מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין, יעשו לפני כסדר הזה. ואני מחל להם. ה' ה", אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה. "אל רחום וחנון". רחמי ה' מובטחים לחוטאים שחזרו בתשובה, כמו לאלה שלא חטאו, כדברי ר' יוחנן עצמו: 'גדולה תשובה, שקורעת גזר דינו של אדם'. החשובה באה לידי ביטוי כאמירת שלוש עשרה המידות מתוך כוונה, שייחס להן ר' יוחנן. זאת היא הברית הכרותה לייג מידות, שאינן חוזרות ריקם, כדברי רב יהודה<sup>81</sup>. ר' שמואל בר נחמן מצא בפסוק בתהליט סה. ו רמו לכך. שנמשלה תשובה לים: 'מה הים הזה לעולם פתוח, כך שערי תשובה לעולם פתוחים'<sup>82</sup>. ר' יודה בר' סימון דרש: "שובה ישראל עד ה' אלהיך" (הושע יד, ב), אפילו כפרת בעיקר<sup>83</sup>. ובכך רצה לומר, שאין עברה, שהתשובה אינו מכפרת עליה. בהמשך לדברי תנאים ואמוראים על הסיוע שמסייעים מלמעלה לבאים להתקדש ולהיטהר<sup>84</sup>, אמר ר' יפה: 'כת' "פתחי לי" (שה"ש ה, ב). אמ' הקב"ה: פתחי לי פתח כחרידה של מחס, ואני פותח לכם סתח. שיהיו אהליות וכצוצריות נכנסים בו'<sup>85</sup>.

עם כל ההכרה, שחובת התשובה מוטלת על האדם בכל עת ובכל שעה, ועם התפיסה הרחבה בעניין האפשרות שניתנת לאדם לשוב הן מבחינת מיעוט התביעה בדבר מהותה של התשובה והן מבחינת משך הזמן הארוך הניתן לאדם כדי לחזור כתשובה – עד יומו האחרון – הרי נראה צורך להדגיש את ייחודם של ימים

79. תנחומא מ-ב בראשית אות כ-ה; ור' לעיל, הע' 77.

80. ססיקתא ד-ב שובה, עמ' 358.

81. ר' מיש במאמרי הגיל בם' היזבל לכבוד ייג אפשטיין, עמ' 121 ואילך.

82. ד-ה יז ע-ב, בסירוש, 'קודם שיחטאו' בדברי ר' יוחנן התקשו המפרשים, ר' בראש-ס-א ס"י, אבל ראיתו שהיו תנאים שצמצמו את מידת הרחמים לאנשים שלא חטאו; ר' לעיל עמ' 403.

83. סט"י ד-ב שם, עמ' 361.

84. שם, עמ' 349. ור' מדרש תהלים סה, ד, עמ' 349.

85. סט"י ד-ב עמ' 369. ור' ערוגת הבשם ח-ב, עמ' 113.

86. ר' לעיל, עמ' 242.

87. ור' ד-ב שם; והמהדיר שכח לציין, שהמאמר כבר היה בסיסקא 'החדש הזה', עמ' 87, ושם ס"י 'וכצוצריות' – ונחטאות, כל-ξῶστρα, ולעומת זאת בריק-ד, א, יא, עמ' כו, שרמו אליו אח-כ, נאמר 'קסטריאות' – Castra.

## סרק חמשה-עשר

מסוימים כימי תשובה, והם עשרת ימי התשובה, מר"ה ועד יום הכיפורים. היאך ומאימתי הגיעו ימים אלה לכלל ייחוד זה? התורה קבעה את העשור לחדש השביעי כיום תענית וכיום הכיפורים 'לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה' (ויקרא טז, א-לד). האחד לחדש השביעי צוין בתורה רק כיום תרועה (כמדבר כס, א) או כ'שבתון וזכרון תרועה' (ויקרא כג, כד). לפי המסופר בספר נחמיה קרא עזרא הסופר באחד לחדש השביעי לפני הקהל בספר התורה, וכשעורר את העם לבכי, אמרו נחמיה ועזרא לעם: 'אל תתאבלו ואל תבכו... לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאל נכון לו, כי קדוש היום לאדנינו, ואל תעצבו, כי חדות ה' היא מעוכם' (נחמיה ח, ב-י). הפסוק שבתהלים 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו, כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב' (תהלים סא, ד-ה) אם לא כפשוטו, הרי במדרשו בא לקשור את עניין התקיעה לדבר המשפט. בכל המקורות האלה לא צוין האחד לחדש השביעי כראש השנה יי, וגם כשאנו מביעים למסכת שבמסנה הנושאת שם זה, הרי היא מונה ארבעה ראשי שנה, והאחרון שבהם הוא האחד בתשרי, שהוא 'ראש השנה לשנים ולשמטין וליובלות, לנסיעה ולירקות' (ר"ה ס"א מ"א). היינו מניין השנים מתחיל באחד בתשרי<sup>87</sup>. במסנה שלאחר זו אנו שונים: 'בארבעה סרקים העולם נדון: בסמך על התבואה, בעצרת על סרות האילן, בראש השנה כל באי העולם עוכרין לפניו כבנומרן' (Noumeron – גידוד), 'כל באי העולם' פירושו כל בני האדם, ובחודאי יש מקום לומר, שדין זה כולל גם את הדברים שנכללו בסרקים האחרים. נוסף על כך מתעלמת המשנה מיום הכיפורים הקשור בכפרת עוונות, וכלום ייתכן שדינו של אדם נגזר, לפני שנתכפרו עוונותיו ביישובם של קשיים אלה ככר נחלקו תנאים: 'הכל גידונין בראש השנה, וגזר דינם נחתם ביום הכיפורים – דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר: הכל גידונין בראש השנה, וגזר דינו של כל אחד ואחד נחתם בזמנו; כסמך על התבואה, בעצרת על סירות האילן, בחג על המים, וגזר דינו של אדם נחתם ביום הכיפורים'<sup>88</sup>. המשנה נשנתה כדעת ר' יהודה, אבל הייתה גם דעה, שכל אחד ואחד גידון בזמנו, וגזר דינו מתחתם בזמנו, והיא קרובה לדעת ר' יוסי, שאדם גידון בכל יום יי, ודעה רביעית שנתה: 'כולם גידונין בראש השנה, וגזר דינו של כל אחד ואחד מתחתם בראש השנה'; וכדעה זו 'תני בתקיעתא דרב: זה היום תחילת מעשיך וזכרון ליום ראשון, כי חוק לישראל הוא

87. ביחזקאל מ, א מדובר על 'ראש השנה כעשור לחדש', אבל נוסח השבועים הוא ב'ראשון כעשור לחדש'; ור' יי קרסמן, תולדות האמנה הישראלית, כרך ב, עמ' 492 ואילך. ועל הקשר שבין 'יום תרועה' לבין יום הדין, ר' גם שם, עמ' 497, ור' גם שם כרך ג, עמ' 346.

88. ר' יי אספטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 368.

89. כ"ה בכ"י קרסמן ובשאר נוסחאות א-י; ר' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 1022.

90. תוספתא ר"ה ס"א ה"ג ה"צ' ליברמן, עמ' 308.

91. ר' חזק' שם ובירושלמי ר"ה ס"א ה"ג ג ע"א, ובבלי שם סו ע"א.



## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

משפט לאלהי יעקב. ועל המדינות בו יאמר. איזו לחרב ואיזו לשלום. איזו לרעב ואיזו לשובע. ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות<sup>91</sup>. התפילה הזאת נתקבלה. אבל נמצאה דרך להשלים בינה לבין הדעה. שיום הכיפורים הוא יום חיתתם דין.

בשם ר' יוחנן נאמר: 'שלש פינקסיות הם. אחת של צדיקים גמורים. ואחת של רשעים גמורים. ואחת של בינוניים. זה של צדיקים גמורים – כבר נטלו איפוסטי [ἀποστῆ] – גזר דין] של חיים מראש השנה; זה של רשעים גמורים – כבר נטלו איפוסטי שלהן מראש השנה; של בינוניים – כבר ניתן להם עשרת ימי תשובה שבין ראש השנה ליום הכיפורים: אם עשו תשובה. נכתבין עם הצדיקים; ואם לאו. נכתבין עם הרשעים<sup>92</sup>. בדרך זו נתייחדו ימי תשובה מיוחדים. ליוצאים זכאים כדין בימים אלה אומר הקב"ה 'מעלה אני עליכם כאלו נבראתם בריה חדשה<sup>93</sup>. אכל. כמובן. אין הם משחררים את האדם מחובת התשובה במשך כל ימות השנה. ואמנם בתפילת שמונה עשרה הנאמרת בכל ימות השנה ניתקנה ברכה מיוחדת על התשובה. שבנוסחה הקדום היא מורכבת שלשון הכתוב עם חתימת הברכה: 'השיבנו ה' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם. כרון אתה ה' הרוצה בתשובה<sup>94</sup>.

### ו. שני היצרים

על השאלה. מדוע נקבעה ברכה על התשובה לאחר הברכה על הדעה השיבו בלשון הנביא ישעיה: 'השמן לב העם הזה. ואזניו הכבד ועיניו השע וגו' ולבכו יבין ושב. עם כל ההפלגה וההטסה. שהדגישה את הקלות שכדרך התשובה. לא התעלמו מכך. שהיא דורשת לא רצון בלבד. אלא גם דעת ובינה כמלחמת האדם ביצוריו. הצירוף הקבוע 'יצר הרע' כניגוד ל'יצר הטוב' הוא חידושם של חז"ל. שניות זו אינה מקבילה כלל לשניות גוף-נפש. אין חז"ל גורסים. שיצר הרע הוא בגוף ויצר הטוב בנפש. דעה נפוצה זו כעולם ההלניסטי – גם היהודי (מ' חשמונאים הרביעי) מצאה את ביטוייה החרף והפופולרי בדברי פאולוס (אל הרומיים ז. כב – כד) 'כי לפי האדם הפנימי חפצתי בתורת אלהים. אבל רואה אני באברי חוק אחר... ויוליכני שבי לתורת החטא אשר באברי'. אין צורך להדגיש. שחז"ל דחו תפיסה זו לאור מה שהעלינו לעיל (עמ' 197) על דעותיהם בדבר היחס שבין הגוף לנפש. בבן-סירא. כמו במקרא. ה'יצר' הוא נטייתו הטבעית של האדם<sup>95</sup>. וגם

92. 'ירושלמי שם.

93. 'ירושלמי שם ובבלי שם סו ע"ב.

94. 'ירר-יה פיד-הח, גם ע"ג; דקיד כס, יב, עמ' תרפ"ו שם על ר"ה, ובמסיקתא רבתי קס"ט ע"א לשון דומה על יום הכיפורים. ר' Edmund Stein, *Der Begriff der Palingenesie*, im talm. Schrifttum, MGWJ, כ' 83, 1939, עמ' 194 ואילך.

95. ר' מאן, HUCA, כרך II (1925), עמ' 310.

ר' F. C. Porter, *The Yezer Hara, A study in the Jewish Doctrine of Sin*.

בתורת התנאים והאמוראים יש והוא מציין את כוח המחשבה. או שהוא משמש כשם נרדף של הלב כמקור התאווה של האדם<sup>91</sup>. אמנם יש בדברי חז"ל משום האנשה של 'יצר הרע' כבעל תכונות, מגמות ודרכי פעולה המכוונות את האדם. גם לפני שזוהה 'יצר הרע' במפורש עם השטן ועם מלאך המוות, כפי שעשה האמורא ריש לקיש<sup>92</sup>. כשם שכל המלאכים, והשטן בכללם, הם בראיו של הקב"ה. כך גם 'יצר הרע' הוא בריאתו של אלהים. אלא שאלהים נתן עם זה לאדם את הכוח למשול כיצר הרע: 'כך אמר להם הקב"ה לישראל: בני, בראתי לכם יצר הרע, בראתי לכם תורה, תבלין. כל זמן שאתם עוסקים בה, אינו שולט בכם...'<sup>93</sup>. בבית מדרשו של ר' ישמעאל<sup>94</sup> שנו: 'בני, אם פגע בך מנוול זה משכחו לבית המדרש, אם אבן הוא, נמוח, ואם ברזל הוא, מתפוצץ...'. ומשלים דומים נמסרים כשם תנאים אחרים<sup>95</sup>. למרות האמון הרב בכוחה של תורה לסייע במלחמה נגד היצר, לא סברו שהתורה, כל עוד היא נתונה בידי בני אדם, עשויה לעקור את 'יצר הרע' מכול וכול. כדרך מעניינת מבטא התנא ר' נחמיה את דעתו, שכל מרחק או מחיצה שבין האדם לבין אלהיו יוצרת מעין תחום למעולתו של 'יצר הרע'. הוא אומר: 'בשעה ששמעו ישראל "לא יהיה לך (אלהים אחרים)"', נעקר מלבם 'יצר הרע'. באו אצל משה, אמרו לו: משה רבינו, תעשה את פרוכיון (πρόχεις) שליח בינותינו, שנאמר: "דבר אתה עמנו ונשמעה ועתה למה נמות". ומה הגייה יש באבדה שלנו מיד חזר 'יצר הרע' למקומו. חזרו על משה ואמרו לו: משה רבינו, לוואי יגלה לנו פעם שני, הלוואי "ישקני מנשיקות פיהו". אמר להם: אין זו עכשיו. אבל

Biblical and Semitic Studies, 1902; מ"ד קסוטו 'מאדם עד נח', ירושלים תשי"ג, עמ' 208; מ"צ סול, ספר בן-מירא השלם סו, יר' שם עמ' צו, יו, ה ושם, עמ' קה ועמ' קלו.

96. בסיסור על מלחמתו ביצר הרע של הגזיר הצעיר, שהוסיע בסני שמעון הצדיק, נמצא רק בטסה אחד שלו, בספרי במדבר ס" כב, עמ' 26: 'וסחו לבי עלי', בעוד שבכל המקבילות, שצטטו שם, הע' 13, נאמר: 'סחו יצרי עלי', ור' ספרי שם ס" קסו, עמ' 121: '...העינים הולכות אחרי הלב', אבל בירושלמי ברכות ס"א ה"ה: ג ע"ג, 'אר' לר' (תוספת אחר: ר' יצחק, ר' ל' ינצבורג, סירוש וחיידושים בירושלמי, כרך א, עמ' 163): 'ליבא ועינא תריק סרסורי רתטאה'.

97. ר' לעיל, עמ' 149 ור' צוזאת אשר א, ת-ט, שם מסורשת תורת שני היצרים, וכניעת האדם ליצר הרע מכתה שלטון בליעל. תראה שהויהי יצר הרע-שטן מתח ביסוד מאמרו של ריש לקיש: 'אין אדם עובר עבירה אא"כ נכנסה בו רוח שטות', שג' 'איש איש כי תשטה אשתו' (במדבר ה יב), 'תשטה כתיב' ועל הדימון המתטיא את האדם, ר' לעיל עמ' 138 הע' 91 ור' גם K. LATTE במאמרו הנ"ל עמ' 286 ואילך.

98. ספרי דברים ס" מה, עמ' 103, ור' בשיג שם. ור' ברכות סא ע"א, רב נחמן בר יצחק מניח שם בספסות. שבהמה יש לה 'יצר הרע' והוא קא חיונן דמוקא תשכא ובעטא', אבל בשם התנא ר' ראובן בן איצטרוכלי (אבות דרבי ג'א סט"ו, עמ' 64) נמסר 'שאין יצר הרע כבהמה'. ור' להלן עמ' 160.

99. קידושין ל ע"ב.

1. אבות דרבי ג'א ס"ז, עמ' 64.

**חשבונו של אדם וחשבונו של עולם**

לעתיד לבא הוא. דכתיב: והסירותי את לב האבן מבשרכם (יחזקאל לו, ב'). עצם היהיו של 'אלהים אחרים' עם יצר הרע מעיד על הכח שיוחס ליצר הרע, והנחמה של עקירתו לעתיד לבוא לא היה בה כדי להניח את הדעת, ואמנם הרבה התחקו אחרי תחבולותיו ודרכיו. לר' עקיבה, רבו של ר' נחמיה, כבר ייחסו את הדימוי 'בתחילה נעשה כחוט של כוכיא, ובסוף נעשה כקלע זז של ספינה, ה"ה: הוי מושכי העון כחבלי השוא וכעבות העגלה החטאה'. ובהמשך לדבריו אמר האמורא ר' יצחק: 'בתחילה הוא נעשה אכסניי, ואחר כך אורח, ואחר כך בעל הבית'. ר' אבון דרש "והמיר ה' ממך כל חוליי" (דברים ז טו) זה יצר הרע, שראשו מתוק וסופו מר'. ההיפנות הקלה של האדם ליצרו הרע באה לידי ביטוי במשל רוח האומר: ייצר הרע מלך הוא על מאתים וארבעים ושמונה אברים. כשהוא הולך לדבר מצוה, התחילו מתעצלין לו כל אבריו. מפני שיצר הרע שבמעיו מלך הוא על מאתים וארבעים ושמונה אברים שבאדם, ויצר טוב אינו דומה אלא למי שהוא חבוש בבית האסורים. שנאמר: "מבית הסורים יצא למלוך" (קהלת ד, יד). זה יצר טוב'. המנצח את יצר הרע ממליך את עצמו על אבריו ועליו אמר התנא בן זומא 'איהו גבור הכובש את יצרו. שנאמר "טוב ארך אפים מגבור ומשל ברחו מלכד עיר"' (משלי טז, לב). הפסוק המובא על ידי בן זומא מוכיח, שמזהה הוא את היצר – ללא שם התואר יצר – עם הנטיה לכעס ולקוצר רוח. אבל בשם התנא ר' יוחנן בן גורי נמסר שהן הן תחבולות יצר הרע: 'מתלש בשערו, מקרע את כסותו, משבר את כליו, מפזר מעותיו בחמתו – יהא בעיניך כעובד ע"ז. שאילו אמר לו יצרו "לך ועבוד ע"ז", היה עובד, שכן היא עבודתו של יצר הרע'. ברור, שאין התנא מתכוון לומר אלא שהאדם, המאבד את השלטון על עצמו ועושה בשעת כעסו כדברים המתוארים, הריהו עשוי גם להניע לידי העברה

2. שה-ש' א, ב; והספיק שהובא אינו נמצא כצורה זו והוא צירוף של שמות כ, יח עם דברים  
ה, כה, וכי-ה גם בכי' סרמא 1240 ושם: תעשה את פרחים בתנין וצל: 'פרחים'  
וברור ששליח' טסף כסירות. ועל הרחקת יצר הרע לעתיד לבוא ר' סוכה גב ע"א;  
תנחומא בובר, כי תשא י; ור' להלן, פרק ח.  
3. בירכב, ו, עמ' 216, תם במדרש תנאים, מהר" הוסמן, עמ' 131, בשם ריע; ובספרי במדבר  
פי' קרב, עמ' 120, סתם; אבל בסוכה גב ע"א בשם ר' אסי; ובסנהדרין צס ע"ב בשם  
ר' אמי.  
4. ביר שם, ובסוכה גב ע"ב משל דומה בשם רבא. י' יר שבת פי"ד היג יד ע"ג ור'  
רקיר סו ה, עמ' שסג.  
5. אבות דרבי נתן א פרק טז, לב ע"א; ור' קהיר, יד; ור' שם ט, ז על אבא תחנוא חסידא  
שהמליך יצר טוב על יצר רע'; ור' מדרש תהלים ט, ה, עמ' 82. היתרמוס שמע את  
הדרשה לקהל ממרו היהודי בשם ר' עקיבא, ור' ל. ומצברג, Die Haggada  
Wien, Abhandlungen zur Erinnerung, an H. P. Chaics, bei den Kirchenvätern  
1933, עמ' 30.  
6. אבות פי"ד מ"א; ור' ב'מק אבות' לרשב"ץ, נו ע"א, מה שהביא בשם 'חכמי האומות'.  
ור' אמילת. ס' ההוקים א' 626a, εὐαγγελίου καὶ ἐπιστολῆς αὐτῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀποστόλων  
καὶ ἀπ' αὐτῶν (-) נצחתו של אדם על עצמו הוא הראשון והמעולה שבנצחותו).

החמורה ביותר, והיא עבודה זרה<sup>8</sup>. למעשה אין דבריו אלא מעין סירוש לדברי המשל הג'ל של ר"ע. תנאים אחרים הדגימו את הדרך מעברה קלה לעברות חמורות אחרות, ולא דווקא לע"ז. כבר עמדנו על ההשקפה שרווחה, שהיצר של ע"ז נעקר ונסתלק מישראל כבר בראשית ימי הבית השני<sup>9</sup>. אבל בדרשה המיוחסת לאמוראים רב או ר' יוחנן<sup>10</sup>, מסוּר שלאחר שנתקבלה התסילה על סילוקו של יצר עבודה זרה, 'אמרו: הואיל ועת רצון הוא, נבעי רחמי איצרא דעבירה. בעי רחמי ואימסר בידיהו. אמר להו (גביא): חזו דקסלתינהו לכולי עלמא, אי קטליתו ליה (= ראו אם תהרגוהו, תהרגו את כל העולם). תבשה תלתא יומי. איבעו ביעתא בת יומא לחולה בכל ארעא דישראל, ולא אשתכח (= חבשו אותו שלושה ימים, וביקשו ביצה בת יומה לחולה בכל א"י, ולא נמצאה)... כחליגהו לעיניה ושבקה, ואהני דלא מיגרי ליה לאיניש בקרובתיה [פימא את עיניו ע"י כחול (רש"י) והניחוהו. והועיל הדבר, שאין הוא מתגרה לאדם בקרובותיו]. בדומה לכך גמסר בשם ר' שמואל בר נחמן<sup>11</sup>: "והנה טוב מאד", זה יצר הרע. וכי יצר הרע טוב מאד הוא? אתמהא! אלא שאלולי יצר הרע, לא כבה אדם בית, ולא גשא אשה, ולא הוליד בנים. חיסולו של יצר הרע משמע גם חיסולו של העולם הזה. שכן כל עוד בן-אדם חי – ובעל כורחו הוא חי – הריהו חייב בקיום המין האנושי. המלחמה ביצר אין סירושה אפוא גסיגה מן העולם ומסעולה בתוכו, אלא כיבוש היצר אנב עשייה בעולם. יצר הרע פוסק מלהיות רע. געשה אפילו טוב מאוד. כשהוא יצר חיים, ומכאן. שאמשר לאדם לאהוב את ה' בשני יצוריו, ביצר טוב וביצר רע<sup>12</sup>. היודע לעשות – כאברהם אבינו – את

8. תוספתא כ"ק ס"ט ה"א, ע"ט 366. ובשבת קה ע"ב: 'שכן אומנתו של יצר הרע: היום אומר לו עשה כך, ולמחר אומר לו עשה כך', עד שאמר לו עבוד ע"א, ותולך ועובד'.
9. ספרי דברים ס"י קסו, עמ' 226; ור' ספרי במדבר ס"י קיב, עמ' 120 בדברי רבי; וראה שם, הע' 15.
10. ר' לעיל עמ' 17, ור' ע"ז י ע"א במעשה של ר' חנינא ור' יוחנן.
11. ימא סט ע"ב: אמר רב ואיתימא ר' יוחנן; אבל בכ"י: א"ר יהודה, ואיתימא רב נתן. ור' דק"ם, שם, עמ' 200, הע' ב, גם בילקוט מכירי לזכריה, מה"ד א' גראניף, לתדון 1909, עמ' 55: 'אמ' רב יהודה, ואית' רב נתן ובסנהדרין סד ע"א 'אמ' רב יהודה ואיתימא רב יוחנן, ור' דק"ס שם. ובשה"ש א, ח: '...רא"ר יוחנן... אני הוא שכססתי לעקור יצר של ע"ז; ושם ז, ח: 'אמר רב יהודה: כך עקר הקב"ה יצר ע"ז, והניח של ועת'. ולא כולם רצון לסמוך על ההכסחה של אי"התגרות בקרובות, ר' שבת י ע"א ובתוס' שם ד"ה וסלימא.
12. כ"ר ס, י: נתמן כשם ר' שמואל, ור' כש"ג ושם הע' 19 ובקטע אנטון Ebr. III B 268: 'נתמן כריח דר' שמואל בר נחמן כשם ר' שמואל בר מנחם, וברור שצ"ל 'בר נחמן', ור' אבות דר"ג ג"א סט"ו, במאמרו של ר' ראובן בן אצטרובלי.
11. ברכות ס"ט מ"ה, וכן בספרי דברים ס"י לב, עמ' 51; אבל בתוספתא ס"ז ה"ו, מהד' ליברמן, עמ' 35, כשם ר' מאיר.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

יצר הרע לסוביני, אבל גם הנאבק והמסרב להיכנע ליצרו הרע – שניהם אחיבי ה' הם.

בשם התנא ר' יוסי הגלילי נמסרת הכתנה בין צדיקים לרשעים ובינתיים. שלפיה 'צדיקים יצר טוב שוטטן... רשעים יצר רע שוטטן... ביגונים זה זה שוטטן' י. נראה שכונת התנא היא בדומה לשל המאמר האלמוני: 'הרשעים הן ברשות לבן... אבל הצדיקים לבן ברשותן' י. כלומר, צדיק הוא פי שעושה את יצר הטוב לשוטטן, ואף לבן – שיצרו רע – נתון ברשותו. לא כן הרשעים, יצר הרע הוא שוטטן, והם נתונים ברשות לבם. אין כוונתם של מאמרים אלה ליחס קבוע שבין צדיקים ליצרים או שבין רשעים ליצרים. אין הם באים להכחיש את חוטש הבחירה של האדם י, היכול לצפות לכל היותר לפיוע כלשהו במאבק, אלא להגיד מהו סיבו של צדיק, ומהו סיבו של רשע, וממילא להעמיד על חומרתו של המאבק.

על דרכי מאבק זה בחלקו הרעות, וכנגד תחבולותיו של יצר הרע הוצעו תחבולות שכנגד. רבי ר' ישמעאל המליצו על לימוד תורה (לעיל, עמ' 416). התנא ר' יאשיה אמר, שצריך להשביע את יצרו, שכן אתה מוצא בכל הצדיקים שהשביעו את יצריהם י. ר' שמעון בן לקיש הכתיב מעין תרשים של סדר פעולה: 'לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע (רש"י: אעשה מלחמה עם יצר הרע)... אם נצחו, מוטב, ואם לאו, יעסוק בתורה...; אם גצחו, מוטב... ואם לאו, יקרא קריאת שמע...; אם נצחו, מוטב, ואם לא, יזכור יום המיתה' י. אבל אותו ריש לקיש גם ידע, שיש שכל האמצעים אינם עומדים לו לאדם בלי עזרתו של הקב"ה: 'א"ר שמעון בן לקיש: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו, שנאמר: צושה רשע לצדיק ומבקש להמיתו (תהלים לו, לב). ואלמלא הקב"ה שעזר לו, איני יכול לו, שנאמר: ה' לא יעזבני ביום ולא ירשיענו בהשפטו (תהלים שם)'. י.

11. ירד סוסה ס"ה ה"ה, כ ע"נ ושם מעמידים את דוד, שהרג ליצרו הרע כניצור זה בהסתמך על תהלים קם, כג' ו'לבי חלל בקרבי'; ור' ב"ב יז ע"א.

12. ברכות סא ע"ב, ור' דק"ם שם, עמ' 354.

13. ב"ר לד, י, עמ' 320; ור' ספרי דברים ס"ה מה, עמ' 104 'ואם אתה רוצה אתה מעל בו', ור' ב"ב שם.

14. ר' לעיל, עמ' 243.

14. ר' ספרי דברים ס"ה לג, עמ' 59; ור' ב"ב שם ור' ספרי במדבר ס"ה סח, עמ' 28 שבונו 'נשבע ליצרו הרע ואמר לו חי ה' אם אנענה'.

15. ברכות ה ע"א. ור' דק"ם שם עמ' 12, ור' ספיקתא דר"כ, עמ' 352. דתמה להתנחל ביצר הרע יש לראות בפירושו של ר' יהודה בר פדי בשם רבי יוחנן לססוק 'ותהיינה צורות עד יום מתן אלמנות חזת' (ש"ב כ, ג) – מלמד שהיה דוד מקלעתן ומקשטתן ומכנסן לפניו בכל יום ואר ליצרו הרע תאבת דבר האסור לך חייך שאני מתאיבך דבר המתיר לך, ירד סטודרץ ס"ב ה"ג, כ ע"א. ור' להלן, עמ' 423, הע' 35.

16. קידושין ל ע"ב; סוכה גב ע"ב; ור' ימא ל"ח ע"ב, ולעיל, עמ' 413.

הגלילי. מה הם צדיקים. רשעים ובינונים. העיר: 'כגון אנו בינונים'. אבי תלמידו תיבס על כך: 'לא שביק מר חיי לכל ברייה' (רש"י: 'אם אתה מן הבינונים. אין לך צדיק גמור בעולם'). אבל במרוצת הזמן, כנראה, נובח אבי כצדקת דברי רבו, ומתוך נסיונו למד שיצר הרע מתגבר כחלמירי חכמים 'יותר מכולם', וכשהצטער 'אתה הוא סבא. תנא ליה: כל הגדול מחברו יצור גדול הימנו'. כשנזהר ר' זעירא והירות יתרה ובשטר מאיסור קל, רצה למנוע מעצמו סיטוק עצמי ושבת מסי חולות. ואמר: 'לא (רבי) זעירא כשר כל כך. אלא מילין דייצרן שמע לן, מינבירגן' ( = לא שזעירא כשר כל כך, אלא זכרים שהיצר נשמע לנו אנו עושים). כלומר, המעשה אינו שייך לזכרים, שיצר מתגבר בו בהם.

לא החכמה ולא חזקתה כשלעצמן עומדות לו לאדם בסני יצור. ר' יהושע בן לוי אמר על יצר הרע, שהוא גרל עם האדם 'מעוררות עד זקנותו, ואם מצא בתוך שבעים. הוא מסיל: בתוך שמונים. מסיל ויש'. מאמרו של הלל 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך' (אבות פ"ב מ"ד) שימש מקור לדעה זו. ומצאו לו אישור גם במעשים: 'מעשה בחסיד אחד, שהיה יושב ושונה: אל תאמן בעצמך עד יום זקנותך, כגון אני. אתה חרא ורומא ונסיתיה. ושרי תהי כיה. אמרה ליה: לא תצוק. רוח אבא. אויל ואישורי לחברין' ( = באה רוח אחת לבסות. התחיל תורה בה. אמרה לו: אל תצטער. אני רוח. לך השתווה לחברין). ועל כגון דאן אמר: 'אם מירי עבירה יצאנו מירי הרהור לא יצאנו'.

17. ברכות מ' ע"ב דק"ט שם.
18. מוכח גב ע"א. דראה קידושין פא ע"א. על האמצעים שנקטו אמוראים שלא 'יכשלו. וסם בסיפור על רב עמרם חסידא, שהתגבר עליו יצור וצחק 'נורא כי עמרם' כדי לחזק 'בני השכונה ליאסף ולבא לכבוד הדליקת כדי שיהיה מיצורו שיתביש מהן' (רש"י שם ד"ה אמר). כשאמר חכמים לרב עמרם 'בישתו' השיב להם: 'מוטב שתבטישו בי בעולם הזה, ואל תבטישו בי בעולם הבא'. רב עמרם השיב את היצר רצא ממנו כשומר אש, אמר לו: 'ראה שאתה אש ואני כשר ואני עדיף ממך'. השבעה זו שנת מתוכרת לעיל, עמ' 118, היא נשאת אופי מאד.
19. ירושלמי דמאי פ"ב ה"ב כו ע"ב תראה שר' (כל) זעירא נשתבש מדועררה. במקרה אחר אמר ר' זעירא יהא רואה את החרב כליל (- כאליל) מתחכת בבשרו ועל כך מעידים 'על עמא ד' זעירא, וידו הורית פ"ב ה"ב, מ' ע"ד.
20. כ"ד נר, א עמ' 515. בפסיקתא דרב, עמ' 118. בשם ר' שמאל בר נחמן וסם נפק: 'אמר עלי על יתון כון נרול, שימש כהנהגה ודולה שנתים שנה ל'בסוק נעשה צדיק'.
21. ירושלמי שבת ס"א ה"ג, נ ע"ב, ד' תחומא מ"ב. בראשית כו, עמ' 26. וסיפור דומה על ר' חייא בר אשי בקידושין פא ע"ב, אלא שסם מילאה אשתו את תפקידה של הרות והיא שתתחשפה ברמות תותה ודיועה בעיר 'חרותא'. הרשב"ץ ב'סמך אבות', ליפסא חרסין, כד ע"א רמז לסיפור זה, אלא שהוא נרס, 'רב התא בר אשי', ולא מצאתי אמרדא בשם זה.
22. שבת סד ע"א. וסם נדרש הכתוב במדבר לא נ' 'תקרב את קרבן ה' על ההרדור, ובשעה-ר' נ: 'על אותה הישעה של יצר הרע אנו אמרם להביא קרבן'.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

גם הזכרת יום המיתה. שנראתה לריש לקיש כמפלס האחרון ברשימת האמצעים שלו כמלחמה נגד היצר לא נראתה כעומדת במבחן. לא כולם סברו. 'שאין יצר הרע מצוי בבית הקברות'<sup>21</sup>. ר' יצחק דרש: "מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו" (איכה ג. לט). אפילו בשעת אנינותו של אדם יצרו מתגבר עליו<sup>22</sup>; וידעו לספר מעשים, שהוכיחו את צדקת דבריו. עם כל הדגשתם את קשיי המאבק ביצר הרע וחומרתו וכל ערכם היחסי של האמצעים הנחונים כרשותו של אדם, לא עלה על דעתם של חכמים לראות תרופה כלשהי בכניעה למה שנחשב בעיניהם כפיתוי לעוונות ולעכרות. בוודאי לא לכך התכוון התנא ר' שמעון בן ר' אלעזר במאמרו: 'יצר, תינוק ואשה תהא שמאל דוחה וימין מקרבת'<sup>23</sup>. מטבע לשונות זו, 'תהא שמאל דוחה וימין מקרבת', אין בה כדי ללמד על סוג היצר. ברם, שכניו 'תינוק ואשה' מעידים, שאין זה יצר רע מעיקרו. ולכן נראה פירושו של רש"י: 'תאוותו. אם הרחיקה ממנו לגמרי, ממעט ישיבת עולם; ואם מקרבה לגמרי, בא לידי איסור. שאינו יכול לכבוש יצרו מדבר עברה'. גישה זו ביטא גם האמורא ר' יחנן במאמרו: 'אבר קטן יש לו לאדם, מרעיבו שבע, משביעו רעב'<sup>24</sup>. ברם, היו אמוראים, שאמנם דחו בשתי ידיים כל פשרה עם היצר הרע, ותבעו מאבק קיצוני בדרכיו. אבל בתחום המותר היו מוכנים לקרב יותר מאשר בימין. כדוגמה לחופר פשרה יכול לשמש המעשה הנמסר מפי רב כהלכה פסוקה של חכמים: 'מעשה באדם אחד, שנתן עניו באשה אחת, והעלה לבו טיגא ובאו ושאלו לרופאים. ואמרו: 'אין לו תקנה עד שתבעל'. אמרו חכמים: ימות, ואל תבעל לו. 'תעמוד לפניו ערומה' – ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. 'תספר עמו מאחורי הגדר' – ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר'. רב גם תבע מן האדם לחזור בתשובה 'כשהוא

21. יר' קידושין ס"ד ה"א, סו ע"ב.

22. בבלי שם פ ע"ב, ור' רש"י ד"ה ורבנן, וחוס' ד"ה כי ההוא מעשה, אוצר הגאונים לקידושין, עמ' 194, ושם עמ' 222, ובליקוסי סירושי הר"ח, עמ' 50.

23. סנהדרין קו ע"ב, ור' רש"י שם ד"ה יצר רד רמה; ור' גם סוטה מז ע"א, ורש"י שם ד"ה יצר.

24. סוכה נב ע"ב וסנהדרין שם ע"א.

25. סנהדרין עה ע"א, ור' רש"י שם ד"ה העלה לבו טיגא: 'מרוב אהבה ניסמסט לבו והעלה חלי'. בירושלמי שבת ס"ד ה"ג, יד ע"ד, מסוסר מעשה דומה: 'כהרא חר בר נש רחם איתא כיומר דרבי אלעזר וסכן... רחם = *ustépa* היא אהבה היסטורית, או האהבה האומללה, ועל רסואתה בעולם העתיק ר' J. Preuss, Biblisch-Talmudische Medizin, ברלין 1923, מהד' ג, עמ' 347. האמוראים ר' יעקב בר אידי ור' שמואל בר נחמני (בירר: ר' יצחק בר נחמן) חולקים בדבר, אם היה המעשה כאשת איש או בפנויה. ועל השאלה 'וליוסבה מינסב' השיבו: 'לא מיתתבה דעתיה... שנאמר: ימים עובים ימתקו ולתם סתרים ינעם'. ובירר' שם 'תיסתר שנתן עניו בה עד שהיא אשת איש. אית דבעי מימר: איתא רבה הית ולא מנסבה, וכל מה דהוא מעבד באיסור הוה מעבד (= אשה חשובה היתה ולא היתה נישאת לו, וכל מה שהיה עושה באיסור היה עושה) בין כן אסר ליה'.

## פרק חמשה-עשר

איש יי. היינו, כשהוא כחור בכוחו, אבל עם זאת לא גרס פרישות יתרה וספגנות בחיי המין הכשרים כדרך לכיבושו של יצר הרע. על כך מודות גם הוראותיו לזולת יי. כמו העדריות על התנהגותו יי שלו עצמו בתחום זה. כדי להסביר, אין צורך לצלול במים עמוקים של אפולוגטיקה יי, ודי שנזכור, שלא שלל רב את ההנאה והשמחה המותרות יי, ואף ייתכן, שראה בהן תרים בפני פריצת גדרים וסייגים אסורים. כמותו סברו אמוראים אחרים כארץ-ישראל ובבבל. ר' יהושע בן לוי אמר: 'חייב אדם לסקוד את אשתו, בשעה שהוא יוצא לדרך' ('משום שמתאוה לה ביותר' – רש"י), ורב יוסף הוסיף פירוש לדבריו יי. ר' תנחום אמר בשם רבי חנילאי: 'כל יהודי שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, בלא ברכה בלא טובה' יי. והמאמר 'אינו קומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו סת בסלו', שמעיקרו נאמר על ענייני מזון יי. היה למטבע של פתגם, המציין את ההבדל שבין בעל אישה למי ששרוי בלא אישה. בגישה זו אין לראות משום הקלת ראש בסכנות האורכות לו לאדם או משום הסגת המתח במאבק, שהוא נדרש לו.

היו חכמים שלא העלימו עין מעצם העובדה שקיום מצוות סריה ורביה כרוך במילוי תאוותו ומהקושי שבהסדרה בין שניהם. כך דרש האמורא ר' אחא: 'הן בעון הוללתי ובחטא יחמתי אמי'... בעון מלא, אפילו חסיד שבחסידים אי אפשר שלא יהיה בו צד אחד (של תאוה); אמר דוד לפני הקב"ה: רבון העולמים, כלום נתכוון אבא ישי להעמידני, והרי לא נתכוון אלא לצורך עצמו. תדע לך שהוא כן שבשעה שהן עושין את צורכיהן, זה הוסך פניו לכאן וזה הוסך פניו לכאן ואתה מכניס כל סיפה וסיפה שיש בו, והיא שדויד אמר 'כי אבי ראמי עזבוני וה' יאספני' (תהלים כז, י) יי. סיום הדרשה מראה באופן ברור, שר' אחא לא הסיק מסקנה של פרישות

26. ע"ז יט ע"א. ולפניו 'אמר רב עמרם אמר רב' וכי הספדי מהר' ש' אברמסון נוסף על היליך: 'ואמר לה א' [רב] נחמן אמ' ר' [ב]'; ור' שם עמ' רא, וכנראה, זאת היא גם כותת ר' יהושע בן לוי במאמרו שם 'אשרי מי שמתנכר על יצרו כאיש', ור' רש"י שם.

27. נדרים כ ע"ב 'ההיא דאתאי לקמיה דרב...'; ור' שם מעשה דומה על רבי.

28. 'רב כי מקלע לדרש מבריה: מאן הוא ליזמא...'; ובדומה לזה על רב נחמן, יזמא יח ע"ב, ור' תוס' שם ד"ה יחודי; וביבמות לו ע"ב גרס רש"י: 'ליזמי', ופירש: 'מי חפצה ליצא לימים שאתעכב כאן'; ובפ"ר 'אברהם מן ההר ליבמות, מהר' מ' בלר, נז יזק תשכ"ב, עמ' עח, משמע שגם נס ביזמא 'ליומיה'; אבל בפ"ר 'אליקים' מהר"ר' נחובסקי, 'ירושלים תשכ"ד, עמ' 88 פירש: 'מי שרצה להנשא ליום אחד כלכדר.

29. ר' ר' מרגליות, 'מאן הוא ליזמא', סיני כרך כא (שי"א), עמ' קעז-קעט וש' קררם שם כרך כב (שי"ב), עמ' רצט-שכ. ור' J.J.S. Lowy, כ' IX, 1858, עמ' 124-129.

30. ר' ירושלמי קידושין פ"ד סה"ב, סו ע"ב, ר' חזקיה ר' כהן בשם רב: עתיר אדם ליתן דין וחשבון על כל מה שראת עיניו ולא אכל.

31. 'יבמות סכ ע"ב'; ור' רש"י שם ד"ה לא נצרכה.

32. 'יבמות שם וכי' מנין; ר' תנחום בר' חנילאי. ור' ב"ר י, א, עמ' 151 ושם בלשון תני', ור' בשי' ובהע' 11. 32. יזמא סו ע"א.

33. ר"ק יד, ה, עמ' שח, ור' שם בשי' ובהערות. ולפני רב אחא כבר אמר ר' ראובן בן



## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

קיצונית מהלשון החריפה ששם בפי דוד והמזכירה טענותיהם של קיניקאים יג. דווקא חולשתו של האדם משמשת נימוק בהחמרת התביעה לכיבוש היצרים. חייב אדם להתחשל בכפיית יצרו. לפיכך שנו בברייתא, שאם עומד אדם בפני הברירה לפרוק משא מבהמת אוהבו, הרוכצת תחת משאה, או לסייע לשונאו בטעינה, חייב הוא לסייע לשונאו כדי 'לכוף את יצרו' יג. ר' חנינא ור' יונתן נהנו כך גם בדבר הרשות, כשעמדו בפני שני דרכים, שאחד מהם פתח היה לבית עבודה זרה והשני לפתחו של בית זנות, לא הלכו בשביל הראשון, כי יצר עבודה זרה כבר נשחט (לעיל, עמ' 17) ולא צריך היה להתגבר עליו, אלא בחרו בשביל השני כדי לכוף את יצרו יג. המחלוקת בדבר העדפתה של היכנעות ליצר בסתר מחילול השם בפומבי, שעמדנו עליה לעיל (עמ' 314), קשורה גם כן בחשש מפני החלשת יכולתו של האדם לכוף את יצרו. בשם רב הונא תלמידו של רב נמסר: 'כיון שעבר אדם עברה ושנה בה... נעשית לו כהיתר' יג. ודברים מסוג זה, שבני אדם ידעו בעקבם, מנו שניים אחרים מתלמידי רב, רב יהודה אפר: 'דרכ בגזל, ומיעוט בעריות, והכל בלשון הרע'. בעברות שאין אדם ניצול מהן בכל יום ראה רב עמרם 'הרהור עברה ועיון תפלה ולשון הרע' יג. בבית מדרשו של רב יג. דרשו את הפסוק 'כיום ההוא נאם ה' אספה הצולעה... ואשר הרעותי' (מיכה ד, ו) כחרטה של הקב"ה על שבא יצר הרע, וזו דרשה שר' יהושע בן לוי מסרה בשם ר' פנחס בן יאיר יג. אותו פסוק שימש בפי ר' יוחנן כנקודת אחיזה להצדקת האדם

איצטובלי 'לפי שטיפה ראשונה שאדם מטיל באשה היא יצר הרע', אבות דרבי ג' נ"א פט"ו, עמ' 83. לביטוי 'חסיד שבחסידים' ר' ירר כתובות פ"ב ה"ה, כה ע"ד 'אפילו חסיד שבחסידים אין ממנץ אותו אפוטרופוס על עריות'. אין אנו יודעים אם למרות הכל מנה גם ר' אחא את ישי בן אלה שמתו בעטיו של נחש; ור' לעיל עמ' 378. יג. ר' י. היימן, *Philons griech. und jüd. Bildung*, עמ' 257 ושם, עמ' 263. יזמא יח ע"ב ושיג.

יג. ב"מ לב ע"ב ומכאן דברי י"ש אומרים' על 'אחתו גבור - מי שעושה שתאו אוהבו, ר' אבות דרבי ג', ג"א פכ"ג, לח ע"א; ור' תנחומא משסטים א; ור' מתי ה, מג-מד. ע"ז ח ע"ב; ור' פסחים ק"ג ע"ב על ר' חנינא ורב הושעיה (ובדק"ס שם, עמ' 351: רב חביבא); ור' בדרשתו של ר' חנינא, מגילה טו ע"ב על הדן את יצרו ועל המתגבר על יצרו.

יג. יזמא פו ע"א, ושם: 'רב התאמר רב'; אבל בכל כה"י ליתא 'רב', כמו שאין גם לפינז שם פו ע"ב ובשאר המקבילות שסומנו על הגליון; ור' דק"ס, עמ' 364. יג. ב"ב קסד ע"ב לפינז 'אמר רב עמרם אמר רב'... וכן 'אמר רב יהודה אמר רב'. אבל יש נוסחאות שבהן חסר 'אמר רב' בשני המאמרים, ר' דק"ס, עמ' 439, אות ס ואות ע. ועל 'עיון תפלה' ר' ברשב"ס ובתוספות שם, ודברי הרב הם דברי ר"ת, ר' תום ר"ה טו ע"ב ד"ה ועין, ומשם בחידושי הרמב"ן לב"ב שם, ומשם בחידושי הרשב"א, הריטב"א והר"ן. ולענין 'הרהור עברה' ר' ברכות, יב ע"ב, שבת סד ע"א, יזמא כט ע"א ולעיל עמ' 420.

יג. סוכה נב ע"ב. יג. ירר תענית ס"ג ה"ד, טו ע"ג, ולפינז: 'ר' יהושע בן יאיר...', אבל בלקוט מכירי למיכה, מהר" נריאנאן, לתדק 1816, עמ' 27 ר' יהושע בן לר'. ומכיון שלא מצאנו חכם

הנכשל בחטא יי. הקב"ה מודה כביכול, שבבריאת יצר הרע המחטיא גרם לכל הצרות. דרשן אלמוני שילב דרשותיהם של ר' פינחס בן יאיר ור' יוחנן והרחיבן: 'אמרו ישראל: רבון העולם, אתה הכתבת לנו: 'הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל' (ירמיה יח. ו). לכך אע"ס שאנו חוטאים ומכעיסים לפניך, אל תסתלק מעלינו. למה? שאנחנו החומר, ואתה יוצרנו. בא וראה ביוצר הזה, אם יעשה חבית ויניח בה צרור, כיון שיוצאה מן הכבשן, אם יתן בה אדם משקה, מנספת היא ממקום הצרור ומאכזת את המשקה שבתוכה. מי גרם לחבית לנסף ולאכז מה שבתוכה? היוצר, שהניח בו את הצרור. כך אמרו ישראל לפני הקב"ה: רבון העולם, בראת בנו יצר הרע מנעורינו, שנאמר (כראשית כא. ח): 'כי יצר לב האדם רע מנעוריו'. והוא גורם לחטוא לפניך. ואת מעלה עלינו את ההטתה! אלא בבקשה ממך. העבר ממנו יצר הרע, שנהא עושי רצונך ולא חוטאין. אמר להם: כך אני עושה, שנ' 'ביום ההוא נאם ה' אספה הצלעה והנדחה אקבצה' 40, ואמנם, סיוע בהכנעת היוצר ניתן לצדיקים בעולם הזה. ומסופר על ר' עקיבא ור' מאיר, שכל אחד מהם התלוצץ בעוברי עברה, והנה השטן התחפש בדמות אישה, ולא הגיח להם אלא לאחר ששמע את ההכרזות מן השמים 'זהוהו ברבי עקיבא ותורתו', 'זהוהו ברבי מאיר ותורתו' 41.

האמוראים, שסיפורי סיפורים מסוג זה על התנאים הגדולים, לא סמכו על כך, שגם הם עשויים לזכות למה שזכו הראשונים, ולכן נהגו להוסיף בתפילות

בשם ר' יהושע בן יאיר, נראה שנשתבש בהשפעת שם התנא. הספור על חמורו של ר' פנחס בן יאיר, שלא נכשל באכילת דמאי, נרד אחריו בתלמוד הבבלי מסקנא 'השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן צדיקים עצמם לא כל שכן', (חולין ו ע"א), אבל כבר בתלמוד עצמו נדחקו ליישב מסקנא זו עם כשלתותיהם של צדיקים, ר' יבמות צ"ב ע"ב, ר"ט ו' ע"א ור' תומ' חולין ה ע"ב ר"ה צדיקים ושי"ו. ור' לחלן ח"ע 42. סוכה שם: 'אילמלא שלש מקראות הללו, נתמוטטו רגליהם של שטניהן של ישראל, חד דכתיב ואשר הרעותי...', ובברכות לב ע"א בשם ר' חמא בר' חנינא, ור' שם לא ע"ב מאמרו של ר' שמואל בר רב יצחק.

40. שמות רבה מו, ו והמתני על פי ילקוט המכירי הג"ל.  
41. קידושין סא ע"א; ור' שם ע"ב על זהירותם הרבה של ר"מ שאמר 'הזהרו כי מפני בתי ועל ר"ס שאמר 'הזהרו כי מפני כלתי', והסיפור על אותו תלמיד שלגלו. והכרזות ברקיע 'הזהרו בסלתי ובחורתי' ר' ספחים ק"ב ע"ב, ור' לעיל, עמ' 420, ועל הוהות 'שטן - יצה"ר' ר' ב"ב טו ע"א, ור' לעיל, עמ' 149. כשרי ועירא ור' ירמיה נכשלו האחד באכילת טבל והשני בהאכלת סבל הסיקו מסקנא שתה מזו שמצאנו בבבלי (לעיל ח"ע 38). על רקע הספור על חמורו של ר' פנחס בן יאיר ('מה ניעבד להרא עליבתא דחיא מחמרא על גרמה טיף) מוסר ר' מנא שר' ועירא לא אמר 'אין הוון קדמאי בני מלאכים, און בני גש ואין הין בני גש און חמרין', אלא אפילו 'לחמרתיה דרבי פנחס בן יאיר לא אידמין', ירד דמאי ס"א ה"ג, כא ע"ד, שקלים ס"ה ה"א, מח ע"ד, ב"ר מ"ח, עמ' 650-648 ור' שבת ק"ב ע"ב.

42. ר' ירד ברכות ס"ד ח"ב, ו ע"ד; ור' ל' נצבורו, סירושין וחידושים בירושלמי, ג, עמ' 230 ואילך. ור' ברכות מ ע"ב, ושם נוסחאות התפילה 'ואל ישלוט בי יצר הרע', ו'כוף את יצרנו להשתעבר לך'.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

מיחדות. שאמרו כשניעורו משנתם, או בתוספות לתפילה הקבועה. דברים על הכנעת היצר וכיבושו. דבר ר' ינאי אמרו: 'ואני חטאתי לך, יהי רצון מלפניך...'. שתתן לי לב טוב, חלק טוב, יצר טוב...'. ר' חייא בר ווא התפלל: 'יהי רצון מלפניך ה' אלהינו... שתתן כלבנו לעשות תשובה שלימה לפניך, וכו'. ר' תנחום בר איסכולסטיקא חבר תפילה. שכל כולה הוא עניין שבירת היצר. זה לשונו: 'יהי רצון מלפניך ה' אלהינו... שתשבור ותשבית עולו של יצר הרע מלכינו, שכך בראתנו לעשות רצונך, ואנו חייבים לעשות רצונך. את חסך, ואנו חסירים, ומי מעכב? שאור שבעיסה. גלוי וידוע, שאין בנו כח לעמוד בו, אלא יהי רצון מלפניך ה' אלהי... שתשביתנו מעלינו ותכניענו, ונעשה רצונך כרצוננו בלבב שלם'... מתפילה זו אנו למדים כאומן ברור, שלא כשחרור האדם מחובת המאבק ביצרו מדובר כאן, ואף לא בהשלכת היבו של האדם על הקב"ה. המתפלל חסך לעשות רצונו של הקב"ה בלבב שלם. והוא מבקש את הסיור המובטח לאלה הכאים להתקדש ולהיטהר... היענות זו יש בה משום הפעלת מידת הרחמים לפני התחלתו של דין. היא מתחייבת מטובו של הקב"ה. מתשובת הקב"ה 'אני אעביר כל טובי על פניך' על משאלתו של משה 'הראני נא את כבודך' הסיק התנא ר' נחמיה: 'בשעה שכא עמו בתמימות, הקב"ה בא עמו בתמימות'... ברוח זו נדרש הפסוק 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו' (תהי' קמה, ט) כדברי האמורא ר' לוי: 'טוב ה' לכל ומרחמי הוא נותן על הכירות'. בהמשך למאמר זה מובא הסיפור המאיר אותו: 'ביומוי דר' תנחומא צריבין ישראל לתעניתא, אתון לבניה. אמרו לו: ר', גזור תעניתא [= בימי ר' תנחומא נצטרכו ישראל לתענית באו לפניו ואמרו לו: רבנו, גזור תענית]. גזר תעניתא יום קדמי ויום תניין ויום תליתי, ולא נחת מטר [= גזר תענית יום ראשון יום שני ויום שלישי, ולא ירדו גשמים]. על ודרש להון [= נכנס ודרש בפניהם]. אמר להם: בניי, איתמלו רחמים דין לדין [= זה לזה], והקב"ה מתמלא עליכם רחמים'...<sup>43</sup>

הרחמים שבאדם באים לו מרחמיו של הקב"ה. אבל חייב אדם להתחיל ולרחם כדי שיגולו רחמי השם עליו. בפרשה 'שרוב גופי תורה תלויים בה'... אמר

43. ירר שם ר' תנחום מצלי... וככלי שם י ע"א נמסר נוסח תפילה דומה כשם ר' אלכסנדר בתי דמצלי' ושם נוסח תפילת מר בריה דרבנא 'אלהי נצור' ובה נאמר גם כן 'ותצילני... מיצר הרע'. תפלתו של יעבץ (דבה"א ד'י) 'לכלתי עצבי' נתפרשה על ידי ר' יהודה הנשיא ובמשנת ר' נתן: 'שלא ישנבני יצר הרע', תמורה טו ע"א, ור' מכילתא דר"י, עמלק ס"ב, עמ' 201. ולביסור 'שאור שבעיסה', ד' ב"ר לר' י, עמ' 320: 'עלובה העיסה שנחומה מעיד עליה... עלוב שאור (ר' כשינ) שמי שבירה אותו מעיד עליה...'

44. ר' כבדיתא יומא לט ע"א; ולעיל, עמ' 242 הע' 48.

45. יקרא רבה יא, ה, עמ' רכה, ור' שם הע' 5.

46. ב"ר לג, ג, עמ' 304, ור' רקיר לר, יד, עמ' תתו.

47. ססרא קדושים סרשה א, סו ע"ג.

הקב"ה למשה: 'לך אמור להן לבני ישראל: בניי, כשם שאני פרוש, כך תהו אתם פרושין; כשם שאני קדוש, כך תהו קדושים'.<sup>48</sup> הקדושה והפרישות מידותיו של הקב"ה הן, והוא רוצה שידבקו בהן בריותיו ואף יטייע בידיהם, אם יתחילו ללכת בדרכיו. כך נדרש הפסוק "ישלח עורך מקדש". מקדוש מעשים שיש בידך "ומציון יסעוך" (תהל' כ, ג) מציון מעשים שיש בידך'.<sup>49</sup> הרעיון, שהאל הטוב מטייע וגורם לטוב, הביא חכמים להדגישו ולפתחו לכלל דעה. שיצר הרע אינו יצירת הקב"ה.<sup>50</sup> הוא שם את השאור הרע בעיסה'.<sup>51</sup> אבל לתפחתו של שאור זה אחראי רק האדם לבדו, והוא עשוי להביא במעשיו את עצמו לידי כך, שיישלל ממנו אותו סיוע המוכסח לאדם הרוצה לעשות טוב, שכן ע"י שקיעתו בטומאה וע"י עשיית הרע הוא עלול להגיע לכלל טמטום ולראיית איסור כהיתר ואף למנוע מעצמו את האפשרות לחזור בתשובה. הוא עלול לראות כיצר הרע עצמו את אלהיו, כדברי ר' ינאי: 'כל השומע ליצרו, כאלו עובר עבודה זרה. מאי טעמא? לא יהיה כך אל זר, ולא תשתחזה לאל נכר', זר שבקרבת אל תמליכהו עליך'.<sup>52</sup> המלכת יצר הרע – היא עבודה זרה: והתמילה, כפי שנהגו בה בבית מדרשו של ר' ינאי, 'שתתן לי... יצר טוב' ונוסחאות הדומות לה (ר' לעיל, עמ' 425). היה בהן משום קבלת עול מלכות שמים, והכעת נכונות להילתם ביצר הרע. בדברי חז"ל על החטא ועל יצר הרע בולטת מידת ההשפעה של הניסיון האישי של האדם המתלבט וחי באמונתו. אין ספק, שהתנאים והאמוראים, שהבאנו את מאמריהם והגדרותיהם, היו מסוגלים לטעון טענות חריפנות ושנונות נגד דעות קודמיהם, נגד מאמרי חכריהם ואסילו נגד דברי עצמם, כשם שהוכיחו סגולות אלו במשא ומתן של הלכה, שלא חשכו בו מאמץ לדרוף אחרי צל של סתירה, חוסר עקיבות וחוסר דיוק, בין שמדובר כדיני ממונות ובין שמדובר בהלכות קדשים וטהירות. כנגד אנשי הסטואה, שבעיית הצידוק האלהי – התיאודיקאה – עמדה במרכז עניינם, ואשר טרצו לישבה ולבסטה, טענו אנשי האקדמיה<sup>53</sup> טענה דיאלקטית, שכמותה יכלו בוודאי לטעון גם בבתי המדרש של חז"ל. לסי התורה הסטואית חייב האדם לרכוש לעצמו את הטוב, ואין הוא ניתן לו מידי האל. דבר זה מתריב הוא מכוח עקרון הבחירה. אבל אם האלים יכולים להעניק לאדם את

48. יקרא רבה כד, ד, עמ' תקן.

49. שם, ור' תנחומא קדושים ט; מדרש תהלים כ; ה, עמ' 175.

50. אסלטון, סטור המדינה ב' 379 (כתבי אסלטון בתרגומו של י"ג ליבם כרך ב, עמ' 231) אומר, שבמאות הטוב לעזור ולהעיל, אבל מוסיף הוא מתוך הדגשה, שכיון שהאל הוא טוב, אין הוא יכול להיזת סיבת הרעות, רש לבקש להן סיבות אחרות וולת האל.

51. ר' תנחומא בוכר נח ו, עמ' 30, ור' לעיל, עמ' 425.

52. 'ירושלמי נדרים ס"ט ה"א, מא ע"א. בבבלי שבת ק"ה ע"ב השתמש ר' אבין במאמר זה כדי למצוא אסמכתא לברייתא שקדמה, ר' לעיל, עמ' 417-418, ור' רש"י שם ד"ה כך.

53. ססרי במדבר ס"י א, Plutarchus, *de Stoicorum repugnantia*, d1048, ור' Archiv für Geschichte der Philosophie, Zur antiken Theodicee, W. Capelle

XX, 1907, עמ' 173 ואילך; ור' שם, עמ' 181, הע' 70.

הטוב, ואינם עושים זאת, הרי אינם טובים. אם תאמר, שאינם יכולים לעשות זאת – הרי אין בהם שוב תועלת כלל. טענה מעין זאת לא היה לה מקום בעולמם של חכמינו, כי גם כל דרך משאם ומתנם בסוגיה זו שוגה הייתה מעיקרה מזו של אנשי הסטואה. לא בדיאלקטיקה פילוסופית עסקו, אלא בניסיונותיו המגוונים של האדם המאמין באל הטוב ושמבחנו היא העמידה בניסיון האמונה והביטחון.

## ז. צדיקים ורשעים

דברינו אלה יקבלו הארה נוספת בתיאור האידאל של האדם הצדיק בדברי חז"ל. למדנו, שהמאבק כיצר הרע והכנעתו עושים את האדם לצדיק. המונח 'צדיק' מציין כאן, שהאדם נשאר נקי ללא חטא, ואמנם אנו מוצאים, שהמלה 'נקי' מתורגמת ארבע פעמים בתרגום השבעים ב-δικαιοσύνη, כלומר צדיק<sup>54</sup>, וכן מתרגם אוניקלס את הספוק 'ונקי וצדיק אל תהרג' (שמות כג, ז) – 'ודיכזי ודי נסק דכי מן דינא לא תקסול'... 'נקי' מתורגם כאן ב'זכאי', ו'צדיק' ב'יוצא זכאי מן הדין'. צדיק הוא האדם, כל עוד לא הוכחה רשעתו. כך פירשו התנאים את הספוק הג'ל, והכוחנה לכגון 'היה אחד מעידו שהוא עוכד לחמה, ואחד מעידו שהוא עוכד ללכנה, שומע אני שיצטרפו זה עם זה ויהא חייב, תל' ונקי וצדיק אל תהרג'. ראובן רודף אחר תבירו לדרגו והסיף בידו, אמרו לו: הוי יודע, שהוא בן ברית והתורה אמרה 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך' (בראשית ט, ו); ואמר להם: יודע אני, על מנת כן; והעלימו עדים את עיניהם, ולאחר זמן מצאוהו הרוג מטרסר, והסיף מנטף דם מיד ההורג – שומע אני יהא חייב? תל' ונקי וצדיק אל תהרגו'<sup>55</sup>. ע"י המשמעות של אדם שיצא זכאי בדיונו נמצא 'צדיק' ככינוי לעושי רצונו של אלהים<sup>56</sup>, ולאלה שקיבלו את התורה<sup>57</sup>, המכשדת את האדם להיות צדיק<sup>58</sup>. 'צדיק' נקרא גם אדם העושה צדקה, המכונה סתם 'מצוה'<sup>59</sup>, ואשר בקיומה אדם מדמה את מעשיו למעשי בוראו וזוכה להיקרא בשמו: 'כל אשר

54. ר' C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, עמ' 43.

55. הגרסה הנכונה בתרגום: 'נסק זכאי'. ור' בתי' ושד"ל, אוהב גר, עמ' 52.

56. מכילתא, משפטים פ"ב, עמ' 327. ור' שם הע' ז, בעל הדרשה הביא את סקור תיאורו, המיסוד על יהודה בן סבאי. אבל לא בו וגם לא בטסתאות המקבילות (שם הע' 11). אין הקשר עם הספוק 'תקי וצדיק'.

57. 'אדם שעושה רצון אביו שבשמים... אדם שאינו עושה את התורה, ואינו עושה רצון אביו שבשמים' מקבילים ל'צדיקים' ול'רשעים' הנוכחים לפניו, ספרא קדושים סרק, י, צב ע"ג; 'עוברי רצתי' כיועד לצדיקים, ספרי וטא בהעלותך, עמ' 273; ד' מסרי עקב, פ"ה, מו, עמ' 105, ושם פ"ה, עמ' 340 ופ"ה שמי, עמ' 403; ור' לעיל עמ' 352.

58. ב"ר לג, א, עמ' 298. ר' ישמעאל אומר: הצדיקים שקבלו את התורה... אבל רשעים שלא קיבלו את התורה...'

59. אבות פ"ו מ"א.

60. ר' שבת קט ע"א ורש"י ד"ה צדקן; דב"ר, מהר" ש' ליברמן, עמ' 36, הע' 10; ומה שכתבתי במאמר 'מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל', ציצן שס"ז, תשי"א, עמ' 25, הע' 176, ובידיעות החברה לחקירת א"י ועתיקותיה י"ס (תשס"ו), עמ' 103.

יקרא בשם ה' ימלט (יואל ג, ה), וכי היאך אפשר לו לאדם לקרא בשמו של הבה? אלא מה המקום חנון ורחום. אף אתה היה חנון ורחום ועשה מתנות חנים. נקרא המקום צדיק, שנ' "כי צדיק ה' [צדקות אהב]" (תהל' יא, ז) אף אתה היה צדיק...<sup>61</sup> כינויו של הקב"ה כ'צדיק חי העולמים' מבוסס על הכתוב 'צדיק ה' בכל דרכיו' (תהל' קמה, ז)<sup>62</sup>. רכות ההסלנות שאמרו תנאים ואמוראים בחשיבותה, משקלה וגודלה של צדקה. ככוחה לכפר עוונות, ואסילו חסאה של ע"ז<sup>63</sup>. כך שנה ר' נתן: 'מגרב לשילה ג' מילין, וריח עשן המערכה ועשן פסל מיכה מתערכין זה בזה. בקשו מלאכי השרת לדחפו. אמר להן הקב"ה: הניחו לו, שפיתו מצרה לעוכרי דרכים: ומשום כך לא נמנה בין ההדיוטות שאין להם חלק לעולם הבא<sup>64</sup>. ברם, לא תמיד מעשי הצדקה מכפרים על עוונות ומצילים את האדם מעונש על עברותיו. גם בכוחן של עברות לכבות מצוות<sup>65</sup>. יתר על כן, העוכר עברות מתוך מחשבה לכפר עליהן במצוות, גם אם קיים אותן, נשאר רשע. אם 'האומר אחסא ואשוב' אינו מגיע לכלל תשובה (ר' לעיל, עמ' 410), הרי ברור, שהמרכה בצדקה ועוכר עברות לא כשם צדיק יכונה. זאת הייתה דעה מקובלת<sup>66</sup>. ההסלנה בדרשות על ערכם המכפר של מעשי צדקה וגמילות חסדים הולידה את הצורך בדרשות מסורשות, המתנגדות לתפיסה של הקלת דעת פשטנית בחומרתן של עברות. כנגדם אמר ר' יוחנן על הפסוק 'יד ליד לא ינקה רע': 'משל לאדם אחד שהלך ועבר עבירה ונתן לזונה שכרה, ולא הפסיק לצאת מפתח ביתה, עד שפגע בו עני אחד. א"ל: תן לי צדקה. נתן לו והלך לו. ואמר אותו האיש: אילולי שרצה הקב"ה לכפר על עונותי, לא שלח אותו עני שאתן לו צדקה, ונתכפר לי על מה שעשיתי. אמר לו הקב"ה: רשע, אל תחשוב כן, אלא מחכמתו של שלמה שפירש ואמר 'יד ליד לא ינקה'<sup>67</sup>. ודרשות כאלו מצויות לא רק לגבי סתם בני

61. ספרי דברים ס"ט, מט, עמ' 114, ור' בשינס; והבאתי את הטעם שבליקוט המכירי ליזאל, מהר"א גראניוף, לתדק 1913, עמ' 24, ור' ב"ר נח, ט, עמ' 630.

62. מכילתא דר"י ספחא סט"ו, עמ' 61; ור' יזמא לו ע"א, א' מרמזשטיין, The Old Rabbinic Doctrine of God, 1927, עמ' 85, לא ציץ למקומות שהבאנו. המאמר במדרש תחלים ז, ח, עמ' 87, שהובא שם, 'זממה שאתה בוחן לבות וכליות אע"י ידעים, שאתה אלהים צדיק, אינך הפירוש הקדום, ובודאי לא היחיד, של כינוי זה של הקב"ה, כפי שסבור ג' שלום במאמרו על הצדיק, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Zürich, 1982, עמ' 87. ועל הכנוי 'חיץ של עולם' ר' מ"ש, ב'שרידי תנחומא-למרנו, עמ' 50 הע' 18.

63. ר' במאמרי הנ"ל ב'ציץ', עמ' 5, הע' 26; עמ' 9, הע' 55; ועמ' 75, הע' 105.

64. סוטה קנ ע"ב. 65. סוטה נא ע"א.

66. ר' צחאות השבטים, אשר, ב, ח: 'יש אשר ינאף ויזנה, ומכל אוכל יגור ויצום, ויעשה עוול ובחיל עושרו יחמום רבים, וברוב רשעו הוא גם מצוות יעשה, גם לזה שני סנים והכול רע הוא.' ור' ברכות סא ע"א, עירובין יח ע"ב, ומסכת כלה ס"א ה"י, מהר"ה הניער, עמ' 130.

67. מדרש משלי יא כא, מהר"ב בובר, עמ' 69, והאותנטיות של המאמר מוכחת מדברי ר' יוחנן, סוטה ד ע"ב.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

אדם, ולא רק לגבי עברות מסוג הנזכרת. אלא גם על מי ש'קבל תורה כמשה רבנו' ויש בו גסות רוח.<sup>67</sup>

מונח מיוחד 'פרוש קיזאי' מציין את העושה 'הדא חובה וחדא מצוה'. ומקוזה בחדא.<sup>68</sup> בדברינו על יצר הרע נתקלנו בהבחנה בין אלה שלכם ויצרם בידיהם ובין אלה שהם ביד יצרם ולכם.<sup>69</sup> הראשונים הם צדיקים, אכל אם הם שולטים ביצרם וגמנעים מחטא מבלי לעשות מעשי צדקה, אין הם נחשבים כצדיקים גמורים. רבא מוסר את ההסבר ששמע מן האמורא 'א"י רב אידי. לפסוק 'אמרו צדיק כי טוב כי סרי מעלליהם יאכלו' (ישעי' ג, י): 'וכי יש צדיק טוב, ויש צדיק שאינו טובו אלא טוב לשמים ולבריות – זהו צדיק טוב; טוב לשמים ורע לבריות – זהו צדיק שאינו טוב. כיצא בדבר אתה אומר "אוי לרשע רע". וכי יש רשע רע, ויש רשע שאינו רע? אלא רע לשמים ורע לבריות – זהו רשע רע; רע לשמים, ואינו רע לבריות – זהו רשע שאינו רע'.<sup>70</sup> הדרשה היא של האמורא, אבל הרעיון. שאין אפשרות להיות צדיק בלי מעשי צדקה בולטים, קדום הוא. כבר נמנו בעליית ר' טרפון ואמר: איזה הוא ש'עושה צדקה בכל עת' (תהל' קו, גז) 'אם תאמר. אלו סוסרים ומשנים. אינן לא אוכלין ולא שותין ולא ישנים אלא אלו כותבי תפילין ומוזות; אינן לא אוכלין ולא שותים ולא ישנים אלא איזהו "עושה צדקה בכל עת" – זה המגדל יתום בתוך ביתו. תימר, שאין מתגלגל ערום כלילה? אמר: עדיין צריכין אנו למורע. בא ר' אלעזר המודעי ולמד: לא דברה תורה אלא מתוך פרוסה שאוכלה בתוך ביתו'.<sup>71</sup>

כבר ראינו, שגם צדיק גמור אין ביטחון גמור, שיעמוד כצדקתו, 'ולא ימרוד באחרונה, ולא יהא חוהה על הראשונות'.<sup>72</sup> אמנם ר' יוחנן מוסר בשם ר' יוסי, שהקביה נענה לו למשה והודיע לו את דרכיו והסביר לו, מדוע צדיק ורע לו, ורשע וטוב לו. אבל לא זו בלבד שר' מאיר חלק עליו ואמר, שדבר זה לא ניתן למשה ודרש 'והנחתי את אשר אהון' – אע"פ שאינו הגון; 'ורחמתי את אשר ארחם' – אע"פ שאינו הגון, אלא גם לשיטת ר' יומי מתקשה הגמרא במציאת ההסבר שניתן למשה, ורק משנדחתה השערה אחת, מעלים את הדעה 'צדיק וטוב לו – צדיק גמור; צדיק ורע לו – צדיק שאינו גמור; רשע וטוב לו – רשע שאינו גמור'.<sup>73</sup> תשובה זו אינה מתיישבת עם הדעה שרווחה, ש'צדיק וטוב לו' אינו דבר

67. ר' סוטה, שם, בדברי רב דבי ר' שלא, ור' בהנהות הב"ה שם אות א' וכתגהתו כן הוא בכ"י מתכן 'אמר רב: כל אדם שיש בו גסות רוח...'

68. 'ירושלמי ברכות פ"ט ה"ז, י"ב ע"ב; סוטה פ"ה ה"ז, כ ע"ג.

69. ר' לעיל עמ' 419, בירד ע"ז מ"ה ה"ד, מד ע"ד מבחינים בין מי שהוא 'מריה דנפשיה' לבין מי שנסחו מרתו, וסומכים את הדברים לכתוב משלי כג, א, ור' בתי שם; ור' חולין ו ע"א תדה סה ע"ב, ומה שכתבתי במאמרי 'אסקידס ויסורים בתורת הו"ל', ספר היזבל לכב"י בער, עמ' 88, הע' 100.

70. קידושין מ ע"א.

71. אסתר רבה ו, א, ור' כתובות ג ע"א; מדרש תהלים קו, ג עמ' 454.

72. קידושין פ"א ה"ד, עמ' זננ ובבלי שם מ ע"ב. 73. ברכות ז ע"א.

מצוי, כדברי רבא: 'לא איברי עלמא אלא לאחאב כן עמרי העולם הזה, ולרבי הנינא בן דוסא העולם הבא'.<sup>74</sup> אמנם אדם ש'סוב לו', יכול להיות 'צדיק גמור'.<sup>75</sup> אבל עובדה זו כשלעצמה ברודאי אינה משמשת מבחן. והספקות לגבי צדקתו הגמורה של האדם, נשארים במקומם עד יומו האחרון.

כרם, כלל זה שחזרו עליו בצורות שונות, לא מנע בעד יצירת 'אגדה של צדיק', שמצויים בה מוטיבים עממיים על יד מוטיבים ספרותיים הידועים מאגדות 'אנשי אלהים' וקדושים וצדיקים מהוץ לעולמם של חז"ל ואשר שובצו גם בתולדותיהם של האבות, של הנביאים ושל שאר הדמויות הנחשבות כזכאיות בסרי המקרא. וגם בסיפורים על חסידים ואנשי מעשה של ימי הבית השני ושל תקופת התנאים והאמוראים עצמה.

בדברינו על ההשגחה העמדנו על כך, שדעותיהם של תנאים ואמוראים על צדיקים ורשעים, שנקראו שמותיהם לפני שנולדו, לא נוצרו מתוך התפשרות עם השקפה דואליסטית. ואמנם נראה, שעיקרן באמונה המורשת עמוקות בקיומם של צדיקים כתנאי לקיומו של עולם. מן הפסוק 'וצדיק יסוד עולם' (משלי י, כה) כבר למדו תנאים.<sup>76</sup> ש'צדיק אחד שקול ככל העולם כולו', ור' אלעזר בן שמוע פירשו כלשון ציורית ואמר, ש'העולם עומד על עמוד אחד, וצדיק שמו'.<sup>77</sup>

ר' יהודה הנשיא, תלמידו הנדול של ר' אלעזר בר' שמוע, השיב לשאלת תלמיד שנענה ואמר לו: 'רבי, מי גדול, העולם או הצדיק?' א"ל: הצדיק. למה? כשילדה יוכבד את משה, היה שקול כנגד כל העולם כולו. וכי היכן מצינו, שהיה משה שקול כנגד הכל? שנ': 'כאשר צוה ה' את משה ובני ישראל': ואומר: 'אז ישיר משה ובני ישראל'; ואומר: 'ולא קם נביא עוד כישראל כמשה' (דברים לד, י).<sup>78</sup> דרשתו של רבי נאמרה במקורה על משה.<sup>79</sup> אבל המסקנה שהוסקה על היחס שכין הצדיק לבין העולם כללית היא, ר' חייא בר אבא מסר בשם ר' יוחנן: 'אין צדיק נפטר מן העולם, עד שנברא צדיק כמותו. שנ': 'זרח השמש ובא השמש'. עד שלא כבתה שמשו של עלי, זרחה שמשו של שמואל הרמתי'.<sup>80</sup>

74. שם סא ע"ב; ור' שם רש"י ד-ה לרשיעי נמירי, ובכמה נוסחאות גם שם בעל המאמר הזה: רבה, ר' ברקוקי סוסרים, שם, עמ' 154, הע' ר.

75. ר' הוריות י"ב בדברי רבא עצמו 'אשריהם לצדיקים, שמעו אליהם כמעשי הרשעים של עולם הזה בעולם הזה'; ודרשת מר בר מר הגמסרת מסי רב חסדא בעירובין כא ע"א (על והותו של מרי בר מר, ר' דק"ס שם, עמ' 72 הע' ק) מזסדת על לשון הכתוב בירמיה כד, ג: '...התאנים הסובות סובות מאד והרעות רעות מאד', ור' הר"ח שם ובחיידושי אגדות למהרש"א שם.

76. מכילתא דר"י שירה פ"א, עמ' 118; ור' ב"ד ל, א, עמ' 270.

77. חגיגה יב ע"ב. 78. מכילתא דר"י שירה פ"ס, עמ' 148.

79. שם, והיא דרשה לשה"ש, ח' ששים המה מלכות... וצ"ל: 'דיא ששים וכו' זה משה...', ור' שם בחיג' ור' מכילתא דרשב"י, עמ' 71 ושם, עמ' 72.

80. ימא לח ע"ב, ור' קידושין עב ע"א ושם סתם 'ללמרך'; ור' ב"ר נח, ב, עמ' 108 ור' בהערות שם.



## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

במאמר זה נקבע קנה מידה של 'צדיק כמותו', אבל בשם אותו אמורא נמסרים שני מאמרים נוספים, שהם בחינת פותח והולך: 'ואמר ר' חייא בר אבא, א"ר יוחנן: ראה הקב"ה שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור, שנ': "כי לה' מצוקי ארץ וישת עליהם חבל" (ש"א ב, ט), וא"ר חייא בר אבא, א"ר יוחנן: אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים, שנ': "וצדיק יסוד עולם" יי.

אמנם מסר ר' יוחנן דרשה משום ר' שמעון בן יהוצדק, שלפיה העולם מתקיים בזכות מספר מסוים של צדיקים. הדרשן קושר את דברי הושע (ג, כ-ג) 'ואכרה לי בחמשה עשר כסף וחמר שערים ולתך שערים, ואמר אליה: ימים רבים תשבי לי...' עם הפסוק בזכריה (יא, יב) 'ואמר אליהם: אם טוב בעיניכם הבו שכרי, ואם לא חדלו, וישקלו את שכרי שלשים כסף', והוא דורש: "חומר שעורים ולתך שעורים" אלו מ"ה צדיקים שהעולם מתקיים בהם, ואיני יודע, אם שלשים כאן וט"ו בארץ ישראל, ואם שלשים בארץ ישראל וט"ו כאן, כשהוא אומר "ואקחה שלשים הכסף ואשליך אותו בית ה' ואל היוצר", הוי אומר: שלשים בארץ ישראל, וט"ו כאן, אמר אביי: ורובייהו משתכחי בבי כנישתא דתותי אסתא' יי, ברור שמזאיני יודע' ואילך זו לשון עורך הבבלי, וכאן זו בכל בנינוד לא"י; ונראה, שדברי אביי יש להקדימם, כי הם התייחסו כמישרים למאמרו של ר' שמעון בן יהוצדק, ולכן התכוון רש"י בספרו 'ורובייהו דצדיקי ארץ ישראל' יי.

כרם דרשתו של ר' שמעון בן יהוצדק לא נתקבלה על דעתו של ר' יוחנן. הוא לא דרש בכלל את הפסוק בהושע על דרך אליגורית, ועל סירוש הפסוק בזכריה נמסרת מחלוקת אותנטית בינו לבין רב: "וישקלו את שכרי שלשים כסף", רב אמר: אלו שלשים צדיקים, אמ' ליה ר' יוחנן לא שמיעה לרב שאינו מדבר אלא באומות העולם, על דעתיה דרב "ואומ' להם" — לישראל; על דעתיה דר' יוחנן "ואומ' להם" — לאומות העולם, על דעתיה דרב — בשעה שישראל זכין, רובן

81. ר' יומא שם; ובמאמרו של ר' אלעזר 'אסילו בשביל צדיק אחד עולם נברא', ור' לעיל, עמ' 430. למאמרו של ר' יוחנן נוסף שם: 'וד' חייא בר אבא ידיח אמר יחסידי תרי משמע' (בגרסת כ"י, ר' דקיס יומא, עמ' 105, חע' נוהע' ד), אבל רב נחמן בר יצחק אמר: יחסידי כתיב'.

82. חולין צב ע-א, ולסירוש 'בי כנישתא דאסתא' ר' ערוך השלם ח-א, עמ' 246; ור' ש' קררס, Synagoga Aeltertumer, 1922, עמ' 303. מקום הימצאם של הצדיקים לסי אביי רומו לצדיקים 'בלתי ידועים'. נ' שלום במאמרו Die 36 Verborgenen Gerechten in der jud. Tradition, Frankfurt, 1963, עמ' 216, לא התייחס כלל לדברי אביי אלה, ועל המספר ל"ו ר' להלן, עמ' 433, הע' 87 ועל צדיקים נסתרים ר' להלן, עמ' 577.

83. משה בר, 'למקורותיו של המספר ל"ו צדיקים', בר אילן, ספר השנה למדעי היהדות והרוח של אוניברסיטת בר אילן, תשכ"ג, עמ' 176, מוסתע, שאביי אינו מניב על עצם החלוקה כן צדיקי א"י לבין צדיקי כבל, אבל לאור דבריו בסוגים אין מקום להסתעף. ומקורה של העדסת א"י הוא במסורת של א"י, ר' להלן, הע' 84.



מתלחין ושיטא צדיק. דמקבלי פני שכינה בכל דרא ודרא. שנ': "אשרי כל חובי לו" (ישעי' ל, יח) – ל"ו בגימטריא תלתין ושיטא הו"י.

כבר עמדו על כך<sup>87</sup>, שהפסוק המובא יכול בקושי לשמש רמז למאמרו של אביי, וכי נראה שהמספר 'שלושים וששה' צדיקים, המקבלים פני השכינה, מושפע מן ההשקפה שרווחה במצרים העתיקה<sup>88</sup> על שלטונם של 36 דיקנים, דהיינו, 36 אלים של השמים, המופיעים במשך לילות השנה ברקיע השמים. באסטרונומיה של התקופה ההלניסטית המאוחרת התפתחה תורה שלמה על ההשפעה של 36 הדיקנים והדימונים שלהם על איברי האדם וחלקי גופו. ידועות גם תפילות ובקשות לדיקנים – שרבים מהם נשאו עוד שמות מצריים – כאל דימונים המגינים על איברים מסוימים<sup>89</sup>.

הספר הגנוז היהודי-יווני 'צוואת שלמה'<sup>90</sup> מונה אף הוא 36 *νεμεατα*, המתחלקים לסי 12 המזלות, והמשלחים מחלות על חלקי גוף שונים של האדם. אין להניח, שאביי היה היחיד בין האמוראים, שהכיר אמונות אלו<sup>91</sup>, וכנראה גם המספרים של 45 או של 30 צדיקים, הנזכרים בדברי חכמים ראשונים. באו אף הם להעמיד – כנגד הדעות הרווחות על השפעתם של 36 הדיקנים-האלים-הדימונים על האדם – דווקא את כוחו והשפעתו של האדם. קיומו של העולם כולו תלוי

87. סוכה מ"ה ע"ב, סנהדרין צו ע"ב, והנוסח בפנים הוא זה של כ"י מינכן והגדות התלמוד שם, ר' דקדוקי סוסרים סנהדרין, עמ' 288, הע' צ, ור' גם שם סוכה, עמ' 141, הע' כ.

88. ג' שלום במאמרו הנ"ל, עמ' 218, רומז למאמר של Z. Ameisenowa, *Journal of the Warburg Institute*, כ' XII, עמ' 33 ואילך, אבל לא היחה הראשונה להעלות השערה זו, אלא היא מצטטת את דברי Gundel בנרדק, ר' בהערה שלאחר זו.

89. ר' Akademie der Wissenschaften in Mainz, *Altägyptische Festdaten*, S. Schott, 1950, עמ' 22 ועמ' 30; ור' W. Gundel, *Dekane und Dekansternbilder*, 1936, עמ' 327-345.

90. ר' Th. Hopfner, *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber*, 1921, עמ' 159-161; Gundel, שם, עמ' 270.

91. PG. Migne, *Testamentum Salomonis*, כ' 122, עמ' 1342 ותרעם אנלי במאמרו של JQR, XI, 1899, עמ' 36-38; ובחרעם גרמני נתן כל סריקח על ל"ו הדיקנים כססרו של Gundel הנ"ל, עמ' 383 ואילך. על השפעת הדיקנים והגיסין להתגבר עליה אצל פאולוס, אל הנלטיים ד, ג, ושם ט; ר' Conybeare, שם, עמ' 9, ור' אוריגנס, *Origen Contra Celsum*, VIII, c. 58, ובהערותיו של H. Chadwick, Cambridge, 1953, עמ' 496.

92. דברי מ' בר על דמיון מה בין תסיסה פרטית-זווראסטריית ובין הרעיק שביטא אביי, משום שמצא שמדברים על 33 Amesha-Spentas, אינם מסבירים לא את המספר ל"ו, ולא את העניין. הוא גם לא עמד על המיוחד שבמאמרו זה של אביי ועל ההבדל שבינו לבין המאמר האחר הנמסר בשמו, וכך הגיע להנחת 'שני ראדיקאלי' בדברי רב יהודה, חולץ שם, 'אלו שלושים צדיקים, שאה"ע מתקיימים עליהם', שאינם אלא דברי רב שבכ"ר, ר"לעיל עמ' 432 הע' 84, מסורת זו על דעתו של רב היא של רב יהודה וניגוד לו של רב התא שכירושלמי.

במספר מטרים של צדיקים. ייתכן שמתוך כוונה נקטו מספרים שונים ממספר ל"ו, בשעה שדיברו על צדיקים החיים כעולם ומקיימים אותו.

מצאנו שגם אב"י הניח את המספר ארבעים וחמישה במקומו, ורק צירף לו את הערתו על מקומם של רוב צדיקי ארץ-ישראל (לפיל, עמ' 431). את המספר ל"ו מעלה אב"י רק כשמדובר על רואי פני השכינה. בקשר למאסרו זה מביא התלמוד גם מאמר של ר' שמעון בן יוחאי, אבל גם בו לא מדובר על הצדיקים. המקיימים את העולם הזה, אלא על כת המקבלים פני השכינה יי, ועליהם אמר רשב"י: 'ראיתי בני עליה והן מועטין; אם אלף הם אני ובני מהן... אם שנים הם אני ובני הן'. אותם 'צדיקים העתידים לקבל פני השכינה' השווה רשב"י עצמו לכוכבים ודרש עליהם יי את הכתוב 'זהמשכילים יזהירו כוהר הרקיע, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד' (דניאל יב, ג). בעוד שהתנא לא קבע את מספרם של צדיקים אלה לא למעלה ולא למטה יי – שכן העיקר במאמר זה, כמו במקבילה שלו, היא הבלטת תודעתו העצמית – הרי בא האמורא אב"י והשווה את מספר הצדיקים המקבלים פני השכינה והדומים לכוכבים, למספרם של הדיקנים.

הרעיון של תלות קיומו של העולם בקיומם של צדיקים הביא עמו ניסיון לסתרון בעיית התיאוריקאה. עד כמה שהעניין גונע למיתת צדיקים שלא בעתם ולאריכות ימיהם של רשעים: 'שאלו את שמואל הקטן: מה דכתיב י"ש צדיק אובר בצדק' (קהלת ז, טו)? אמר להם: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שהצדיק עתיד לבוא לידי מייט; אמר הקב"ה: עד שהוא כצדק, אטלקנו... ועל הרשעים אמר ר' יאשיה, שהקב"ה מאריך פנים עמם, 'שמא יצאו מהן בנים צדיקים, שכן מצינו האריך פנים לאחו. ויצא ממנו חזקיה; עם אמן, יצא ממנו יאשיה; שמעי, יצא ממנו מרדכי' 90. והדברים חלים אסילו על גויים, שכן גם מהם עשויים לצאת גרים וצדיקים יי.

93. ר' רשי סוכה מה ע"ב ד"ה ראיתי; ור' בסירוש הרמ"ה, יד רמה לסנהדרין צ"ז ע"ב, ד"ה אמר אב"י, שהביא 'ורבינו האי טאן ד"ל פירש, כמה מעלות הויין לצדיקים במתן שכר כל מעלה ומעלה לפי מעשהו, וקאמר רשב"י, שהמעלה העליונה, שהיא למעלה מכולן והיא נקראת עליה, ראיתי בניה והן מועטין'. 94. ספרי דברים פ"ה מז.

95. על כך מורה הלשון 'אם אלף הם וכו'... ובסוכה שם מקשים על דברי רשב"י מדברי אב"י בגמ' 'ומי חסרי כולי האי' ולפירוש התירוץ 'הא דעילי בבר, הא דלא עילי בבר' ר' רשי שם; והרמ"ה בסנהדרין שם הביא את פירושו של רב האי טאן: 'צדיקים שנכנסין הן ובניהם, שהם ובניהם ראין למעלה זו כרשב"י, שהיה הוא ובער ראין למעלה זו, מועטין הן... ופירושא מעליא הוא'.

96. קהלת רבה ז, טו, ומדרש ילמדנו לם דברים, הר"ל י. ד. וילהלם, קבץ על יד ספר ו ת"א, עמ' 88 ומיש שם בהע' 12.

97. ר' קר"ל לב, ד, עמ' חשמו, חולקים בפירוש הכתוב 'ידא כי אין איש' (שמות ב, יב) ר' יהודה ור' נחמיה ורבין, והם אמרו 'ראה שאין תוחלת עתידה יוצאת ממנו ולא מבניו ולא מבני בניו; ובכ"י מתכן, ר' שיג שם: 'תוחלת של צדיקים, וכן בשמ"ר א, לג; ובתנחומא שמות ט: 'התבתן אם אין עתיד משהו מורעו להתעיר'. ור' דב"ר, מהד' ש' ליברמן, עמ' 59; ובדומה לכך על אנשי סדום במדרש הגדול בראשית, מהד' מרגליות, עמ' שם.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

הצדיק שהוא ימוד עולם לא הוגדר טבעו במסורש. האיש האחד שהוכתר במסורש בתואר צדיק במקרא הוא נח: 'נח איש צדיק תמים היה בדורותיו' (ברא' ו. ט.). 'כי אותך ראיתי צדיק למגי בדור הזה' (שם ו. א.). מסביב לאישיותו מתקמת אגדה ענפה, שמוצאת לה נקודת אחיזה בסמוקים 'זה ינחמני ממעשנו ומעצבון ידינו וגו'' (שם ה. כח.). 'ונח מצא חן בעיני ה'' (שם ו. ח.). אבל המוטיבים שלה – כמו רבים מהמוטיבים הנמצאים באגדת צדיקי המקרא האחרים – משותפים הם לו ול-θεός & νηφ. – איש-האלהים היווני. אדם זה הוא אהוב האלים, מתווך ביניהם לבין בני האדם, חייו הם טיפוסיים. הוא נולד אחרי הודעה מראש. ועל הרוכ במסיכות ובתנאים בלתי שכיחים. איש האלהים מתבגר במהירות מבחינה גופנית, רוחנית ומוסרית. והוא מפליא את כל רואיו בהיותו תינוק או ילד. ידיעותיו באות במישרין מאת האל. לרשותו עומדים כוחות נפלאים. הוא שומע ורואה נסתרות, יודע צפונות העתיד. שולט בסכע החי והמת כאחד. בצעירותו רודסים אותו בני אדם, אבל הוא מופיע אחר כך כמושיע, יועץ ותובע ומשתמש בכוחותיו לסוכת המין האנושי. מציל בני אדם מזעם האל ומונע מהם אסונות טבע, עוזר לעניים ולסובלים בחיי יום יום. הוא מת מיתה בלתי רגילה, אם כקדוש ואם מיתה מלווה מעשי סלא, וגסים מתרחשים בגוסו. מותו אינו אבדן הישות, אלא כניסה לעולם עליון<sup>98</sup>. בספר חנוך (קו, א–יב) נמצא תיאור דמותו המופלאה של הילד נח: 'גוסו היה לכן משלג ואדום מוזר, שערותיו היו כולן צהורות ומסולסלות וזוהרות כצמר לבן. כשסקה את עינו, האיר הבית כשמש. הוא קם מידי המיילדת, פתח את סיו וכירך את אלהים'. סחד אחז את למך, אבי נח, והוא הלך אל מתושלח אביו, כדי לבקשו להיודע ששר דבר מסיו של חנוך. מקבילה לתיאור שבספר חנוך נמצאה במגילה שבמערות מדבר יהודה<sup>99</sup>. במדרשי חז"ל לא זכה הילד נח לתיאור נלהב כזה, וייתכן שהקשר עם דמותו של חנוך, שהאמוראים לא ראוהו כצדיק גמור<sup>1</sup>, היה בו די כדי להרחיק את אגדת הלידה המופלאה של נח. לעומת זאת הדגישו הם, בהיותם צמודים ללשון הכתוב 'זה ינחמנו' – ר' יוחנן אמר: 'בשעה שכרא הקב"ה את אדם השליטו על הכל, הסרה היתה נשמעת לחרוש, הדלת היתה נשמעת לחרש. כיון שחטא המריין עליו; הסרה לא נשמעת לחרוש, ולא הדלת לחרש. כיון שעמד נח נינוחו<sup>2</sup>, מוטיב זה, שעם

98. על התוספה כולה ר' Leiden, Der Zaddik im Talmud und Midrasch, R. Mach, 1937.

99. ר' מגילה חיצתית לכראשית ממילות מרבר יהודה, מהד' ג' אבינר וטאל ידן, ירושלים תשי"ז, דף 11, ור' שם עמ' יב-טו.

1. ר' ב"ר כה, א, עמ' 238 ובהערה שם.

2. ב"ר שם אות ב, עמ' 239. במדרש מאוחר יותר, בתנחומא בראשית, אות יא, נמסר בשם רבובל ר' יוחנן, ר' שמעון בן יהוצרק: 'מנן היה יודע לומר יזה ינחמנו ממעשנו תר' וכי נביא היה... למורח היו, שבשעה שא"ל הקב"ה לאדם 'ארורה האדמה...', אמר אדם: רבשע, עד מתיו א"ל: עד שילך אדם מהול. כיון שנולד נח מהול, מיד ידע למך ואמר ודאי יזה ינחמנו...'. כיון שנולד נח, חור העולם לישבו... ולא עוד,

לדת הצדיק באה טובה לעולם, חזר ונשנה פעמים רבות. על יצחק נאמר: 'שבשעה שנולד היו הכל שמחים. שמים וארץ חמה ולבנה ומזלות. ומפני מה היו שמחים? שאלמלא לא גברא יצחק, לא היה העולם מתקיים'. אבל המוטיבים שבאגדת זה החיצוני החרים בדרשות האמוראים על לידתם של יצחק ושל משה. ר' חנינא בן לוי אומר: 'שבאותו היום שנולד בו יצחק הוסיף הקב"ה אור של לגל החמה ארבעים ושמונה פעמים כנגד מה שיש בו'. בשם רב נמסר ש'כיון שנולד משה, נתמלא כל הבית כולו אור'. במדרש המתאר את מאבקו של משה עם מלאך המוות מעיד משה כעצמו: 'בו כיום שנולדתי, מצאתי סתחון סה, והלכתי ברגלי, ודברתי עם אבי ואמי, ואפילו חלב לא ינקתי. וכשהייתי בן שלשה חדשים, התנבאתי ואמרתי, שעתיד אני לקבל תורה מתוך להבי אש'. הסימנים המבשרים את לדת הצדיק, תכונותיו החיצוניות, יופיו, גבורתו ואפילו דיחוי, לא היה בהם עדיין ערובה, שאמנם בצדיק מדובר, ההוכחה

- אלא עד שלא נולד נח, עושן מלאכה בידיהם, לכך כתוב 'ומעצבן ידינו'; נולד נח, התקין להם מחרשות ומגלות וקרדומות וכל כלי מלאכה'.
3. ר' ב"ר סג, א, עמ' 678; ושם נג, ח, עמ' 563; מהדרין ק"ג ע"ב.
4. תנחומא תולדות ב. לידתו של יצחק נקשרת עם בריאת העולם ועם המאולה, ר' ד"ה יא ע"א. רש"י בס' לבראשית ז, כא מכנה את יצחק 'קדוש מבסן' זה עס"י פירושו לעסח הכרכה 'אשר קדש יד מ'בסן', שבת קלו ע"ב ד"ה אשר, ר' תום' שם ד"ה ירד וברדת וקנים לבנה"ת לבראשית שם.
5. סיקתא רבתי קצו ע"א; ובקסע של תנחומא בעזי שכסר ח"א, מהד' ל' ויצברג, עמ' 53: 'ומנ' שהוסיף הק' על גלגל החמה ועל גלגל לבנה ועשה סוסא (σώζας) בעולם שבו נולד יצחק'. על לידתו של ה'ילד האלה' ר' Die Geburt, E. Norden, Leipzig, des Kindes, 1924, עמ' 104, בעקבותיו ובעקבות R. Kittel, Die hellen., 1824, מוצה Mach בספרו הגיל, עמ' 77 ואילך, למצוא השפעה של סולחן הליום, שקשרו אותו גם עם חג החטכה ועם חג המולד. אל השמש שגלד מחדש נתקבל בקריאה 'הבתולה ילדה, נתרבה האור' והחג נקרא αὐξήσεως. ברם ספק אם יש לראות כאן השפעה ישירה (ברבר 'חטכה' כבר העיר 'הינמן, במאמרו Die hellen., 1925, MGWJ, Messianismus u. Mystierenrel., עמ' 343 ואילך, שהתקוה נקראת דווקא תקופת סבת ואינה קשורה בכסלו), גם אם השימוש הלשוני דומה לנהג באותן חגיגות סאטאניות. לשתות קילום שבהם קיבלו קיסר חדש בתזנית ה-adventus, בואו של סרוקתמול חדש כ-αὐξήσεως, כען: 'אשרי עולם ממלכו, אשרי עולם מרינו, עלינו זרחת חמה, עלינו זרחת לבנה', שימשו להם משל כדי לפרש בו את ברכתו של משה, ספרי דברים ס"ו שמג, עמ' 394; ור' מדרש הגדול לבראשית, מהד' מרגלית עמ' תקכב; ור' ש' ליברמן, קלם קילוסין, עלי עין, מנחת דברים לש"ו שוקן, תש"ח-תש"ב, עמ' 75 ואילך.
6. סוסה יב ע"א. ובליקום שמעוני רמז קסו: 'בשעה שנולד משה, נתמלא כל העולם כולו אורה'. על מקבילות בספרות הכללית, ר' בספרו של Mach הגיל, עמ' 66-67.
7. דבר יא, ח. הצרופי 'משה הצדיק' נמצא נדרים ס"ג מ"א.
8. על גבורתו של משה ר' נדרים לח ע"א, שבת צב ע"א. ור' ירר תענית ס"ד ה"ח, סח ע"ג, תנחומא עקב יא ושם תשא כו. ועל יססים של צדיקים חכמים ר' ב"מ סד ע"ג, ב"ב נח ע"א; ועל ריחם של צדיקים ר' תנחומא בוכר תולדות סז; אגדת

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

המכרעת היא במעשיו. כדברי ר' ירמיה בשם ר' שמואל בר רבי יצחק: בכל יום ויום היתה בת קול יוצאת מתפוצצת בכל העולם כלו ואומרת: עתיד צדיק אחד לעמוד. ושמו שמואל. כל אשה שהיתה יולדת בן היחה מוציאה שמו שמואל. וכיון שהיו רואין את מעשיו. היו אומרים: זה שמואל? אין זה אותו שמואל! וכיון שנולד זה, ראו את מעשיו. אמרו: דומה שזהו<sup>9</sup>.

הצדיקים מביאים במעשיהם ברכה ורוחה לעולם. ר' אלעזר בר' שמעון אומר: רואה אני את דברי ר' יופי: כל זמן שהצדיקים בעולם, ברכה בעולם; נסתלקו צדיקים מן העולם, נסתלקה ברכה מן העולם<sup>10</sup>. ומדובר בטובות חומריות רגילות כ'שובע ונחת'<sup>11</sup>, וגם במעשים מופלאים ובנסים<sup>12</sup>: 'הצדיקים רואים מסוף העולם ועד סופו'<sup>13</sup>. ולא רק האבות שלטו בטבע ומתגברים על חוקיו, אלא גם חכמים צדיקים וחסידים שבכל דור ודור<sup>14</sup>. על אופיים של מעשי נסים אלה עמדנו במקום אחר<sup>15</sup>. ברצוננו להדגיש, שכרבים מהם יש כדי ללמד על התביעות החמורות שנתלו לדמותו של הצדיק. ודי לנו כאן בדוגמה כלהלן: ר' סנחס בן יאיר היה אויל לבית וועד. והוזה גינני גביר [ = הלך לבית הועד והנהר גינני גבר ועלה]. אמר ליה: גינני, מה את מנע לי מן בית וועדה? ופלג קימיו ועבר [ = מה אתה מונע אותי מן בית הוועד? ונחלק לפניו ועבר]. אמרו ליה תלמידיו: יכולין אנן עברין? אמר לון: מאן דידע בנפשיה. ולא אקיל לבר נש מן ישראל מן יומיו. יעבור ולא מנכה ( = היודע בנפשו, שלא הקל ראש לבן אדם בישראל מימיו, יעבור ולא יינזק)<sup>16</sup>. הצדיק שולט לא רק בחוקי הטבע, אלא גם בגזירותיו של

שה-ש, מהר' שכתר עמ' 12, ושם עמ' 54-55. וחומר מקביל בחיבורו של Mach, עמ'

104-103.

9. מדרש שמואל ג, ד, עמ' 52.

10. פסרי דברים ס"ה, לה, עמ' 76; ור' ב"ר ענן, ח, עמ' 852. ור' מדרש תהלים קטז, ו, עמ' 478.

11. ר' תוספתא סוטה י, א-, עמ' 314-315 ושם יב, ו, עמ' 318; ור' ב"ר לם, יא, עמ' 376, סח,

ה, עמ' 775.

12. ב"ר ס, טו, עמ' 558. ר' רבי-ר, ב-ג; מדרש שמואל כט, ב, עמ' טח; קה"ר ג, יד.

13. פסרי במדבר ס"ה, קלו, עמ' 182: 'ר', אליעזר אומר: נתן כח בעיניו של משה וראה מסוף העולם ועד סופו. וכן אתה מוצא בצדיקים, שרואים מסוף העולם ועד סופו.

ור' פסרי דברים ס"ה, מז; ועל קפיצת הדרך ר' ב"ר מב, עמ' 418.

14. גם הם קרויים אבות. הלל ושמאי והוועת, ר' שמעאל ור' עקיבא כולם מכתיים 'אבות

העולם' (עדיית ס"א מ"ה; יר' חגיגה ס"ב ה"ב, עו ע"ד; שקלים פ"ג ה"א, מז ע"ב).

ר' טרסון מכתה 'אביהן של כל ישראל' (יר' יזמא ס"א ה"א, לח ע"ד). בספר חשמתאים

ב, יד, לו-לס נאמר על רזי, אחד מזקני ירושלים שהיה אוהב לבני עמו ובעל שם טוב

תקרא 'אבי היהודים'. חסידים ואנשי מעשה, כגון חלקיה, חנון הנחבא (תענית כנע"ב), יופי

בן קיסנית (תוס' סוטה פט"ו ה"ה), הושעיא איש טוריא (ירק"ד ל, א, עמ' תרצ) ושכמותם

נקראים 'אבא'. דברי K. Kohler (Abba, Father, Title of spiritual leader), JQR, XIII,

1900, עמ' 567-580, שכל אבא הוא איש אץ להם על מה שיטמוכו.

14. ר' לעיל, עמ' 87 ועמ' 97; ור' תענית כ ע"ב בסיפורים על רב ארא בר אהבה.

15. יר' דמאי ס"א ה"א, כב ע"א; חולין ז ע"א.

הקב"ה, ובכחו לבסלן<sup>16</sup>. בחשבוננו של עולם יש לצדיק תפקיד מיוחד. על כל אדם אמר ר' שמעון בן אלעזר: 'לפי שהיחיד נידון אחרי רובו, והעולם נידון אחרי רובו, לעולם יהא אדם רואה את עצמו חציו זכאי וחציו חייב: עשה מצוה אחת – אשריו, שהכריע את עצמו ואת העולם לכף זכות; עבר עברה – אי לו, שהכריע את עצמו ואת העולם לכף חובה'<sup>17</sup>.

ברם, הצדיקים תפקיד גוסף להם: עצם היותם יש בו כדי להשפיע על הבריות, כי המתקריבים אליהם, גם אם אינם מגיעים למעלתם, נדבק בהם משהו מריחם, ו'סוב לצדיק סוב לשכנו'<sup>18</sup>. ברם, אין הם רשאים להסתפק בכך. כצדיקים חייבים הם למחות על מעשי הרשעים, גם אם לא יועילו בתוכחתם<sup>19</sup>. מצד אחר, מוסלת עליהם גם החובה לעמוד לפני בוראם כסניגורים וכפרקליטים על הבריות, שכן בכוחם להפוך את מידת הדין למידת הרחמים<sup>20</sup>. כח זה בא להם רק בזכות מעשיהם וגאמנותם לתורה ולמצוות. הצדיק אינו נעשה חורה ומצווה לעצמו<sup>21</sup>. אמנם מוצאים אנו, שחכמים לימדו סניגוריה על חסאיהם של גדולי העבר, כשם שגם הופסו דברי קסרוג ולימדו חובה על נביאים וצדיקים מעבר למה שמפורש

16. ר' ספרי במדברס" קלה, עמ' 182: 'הקב"ה אמר לו למשה: בדבר הזה אל תבקש ממנו, אבל בדבר אחר נזר עלי ואני אעשה'. ור' ירר תענית ס"ג ה"ב, סו ע"א; וירושלמי סנהדרין ס"ה ה"ב, כח ע"ב: 'ברוך הוא אלההן דצדיקא, דמקיים מילי דצדיקא' ור' תענית בן ע"א; תנחומא ורא יט, וארא ג, נשא כס, דביר ה, יג; פסיקתא רבתי ז ע"ב, ור' יהושע י: יד ולא היה כיום ההוא לסניגוראחריו לשמע ה' בקול איש כי ה' נלחם לישראל'. 17. תוספתא קידושין א, יד. עמ' 338.

18. סוכה נה ע"ב; ור' רשי"ש, ד"ה אר לרשע; ור' ננעים ס"ב מ"ו; ור' ספרא מצורע סרָק ד, ענ ע"ג; ור' אבות דרנ"ג ג"ב ס"ו, עמ' 36. ומשל הנכנס לחנותו של בשם והנכנס לחנות של בורסקי, המובא במדרש משלי יג, סו, עמ' 72, להסברת הפסוק הולך את חכמים יחכם ורועה כפילים ירוע' (משלי יג, כ), הועבר בסרָק דר"א על 'ההולך עם צדיקים' ועל 'ההולך עם הרשעים', והמשל נמצא גם אצל סילן, I de Somniis, 178. שבת נה ע"א. ור' איכה רבה ב, א, מהר"ב בוכר, עמ' 98, כשהקב"ה אומר למלאך 'אל תגע בצדיקים, קסצה קסיגוריא לפני הקב"ה, אמרה לסניג: רכון כל העולמים, מפני מה אתה חס עליהם? אי זה מהם נסצע מחו עליך? אי זה מהם נתן נסשו על שמך?' אבל קרה שגם חכמים עצמם נרתעו מחמת איומים על שלומם ועל כבודם, ר' ירושלמי סנהדרין ס"ו ה"ו, כנ ע"ג: 'ר' יהודה בן סוי סלק לעיליתא דבי מדרשא וראה שני בני אדם נוקקין זה לזה. אמרו ליה: רבי, הב דעתך דאת חד ואנן חד', היינו ש בידם – כשני עדים – להעליל עליו. ור' פסחים ק"ג ע"ב על 'הרואה דבר ערוה בהבירוומעיד בו יחיד' שהקב"ה שונאו, ובמעשה של טוביה חיעד שם.

19. כ"ר ל"ג ג, עמ' 308. ור' סוכה יד ע"א 'תסתן של צדיקים מהסתך דעתו של הקב"ה ממת אכזרות למדת רחמנות': ד' שמור מב, א; ד"ב ג, טו ושם, יז.

20. כדברי אריסטו 1128a, 31 Eth. Nic. δ χαριεις ολον νόμος εν ταυτοδ. " היינמן, Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz, HUCA, IV, 1927, עמ' 171, הע' 52, ציין לש"א הורודצקי, ספר שבחי הבעש"ט, מבוא, עמ' 13, המופר בשם ר' נחמן מברצלוב ש'הצדיק בעצמו התקים והמצוות'. הדברים אינם בכתבי ר' נחמן, אלא בס' 'דגל מחנה אפרים' (קארעץ תפקס"ח ד ע"א, סרוס. ג. שלום הואיל בסוכו לכרר את העניין) על כל פנים הקשרם ומשמעותם שונים מדברי אריסטו.



עליהם במקרא<sup>21</sup>. ברם גם בין המפליגים בסניגוריה לא נמצא מי שינקוט שיטה המוכנה להצדיק עברותיו של צדיק בטענה שאין הן עברות אלא מחמת קוצר דעתן של שאר הכריות<sup>22</sup>. רבו הנסיונות להפוך בזכותו של דוד במעשה בת שבע והקיצוני שביניהם הוא זה הטוען 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה... שביקש לעשות ולא עשה'. כי 'כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו... ואוריה החתי... מורד במלכות הוה' (שבת נו ע"א), אבל גם ר' שמואל בר נחמני ור' יונתן ורבי יהודה הנשיא, שבשם נמסרת סניגוריה זו לא עלה על דעתם לעשות את העברה למצווה. הם המציאו מסיבות מקלות וגם דרך זו נדחתה על ידי רב שהעיר בהריפות 'רבי דאחי מדוד מהפך בזכותיה' (שבת שם). רב מיעט את חטאו של דוד, כשתאר אותו כהתגרות ביצר הרע משהביא עצמו לידי נסיון ונכשל, אבל את עיקר זיכוי של דוד תלה בייסורים ובתשובה שקיבל על עצמו<sup>23</sup>, וזהו גם דרך לימוד הוכחות המקובלת: 'תנא דבי ר' ישמעאל: אם ראית ת"ח שעבר עבירה כלילה אל תהרהר אחריו כיום, שמא עשה תשובה'. זאת לשון הברייתא ובסתמו של תלמוד מוסיפים "'שמא"? סלקא דעתך! אלא ודאי עשה תשובה' (כרכות ים ע"א). ביטחון בתשובה יש כאן. ביטולו של חטא או אפילו מיעוטו אין כאן.

אמנם לא נעדרה תחושה של ירידת הדורות, הפוגעת גם ככוחם של צדיקים. תחושה זו באה על ביטויה הממצה בסיפור שלהלן: 'לוי בר ססי באו הגייסות לעיר. נטל ספר תורה ועלה לראש הגג, אמר: רכון העולם, אין בטלית חדא מילה מן הדין ספר אורייתא. ייעלון לון; ואין לא. ייזולין לון ] = אם בטלית דבר אחד מספר תורה זה, ייכנסו להם; ואם לא, ילכו להם. מיד איתבעון ולא אשתכחון ] = מיד חיפשו אותם, ולא נמצאו. תלמידיה עבד כן; יבשת ידיה. ואזולין לון ותלמידו עשה כן, ויבשה ידו, והלכו להם. תלמיד תלמידיה עבד כן; לא יבשת ידיה. לא אזולין לון' ] = תלמיד תלמידו עשה כן, לא יבשה ידו, ולא הלכו להם<sup>24</sup>.

21. ר' אליעזר מרגליות, החיילים במקרא חבאים בתלמוד ובמדרשים, לתרוח חש-ט, עמ' 8-1 ור' שם, עמ' 60 ואילך. ועל לימוד חובה וקטרוג על צדיקים ר' להלן, עמ' 449.  
21. על הכיוון האנטינומיסטי שבשיטה זו, ר' ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חיו, כ"ב, תשי"ז, עמ' 695; ועל יחסה של החסידות לבעיה, ר' רבקה ש-ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 51 ואילך.

22. סנהדרין קו ע"א. ובתנא דבי ר' ישמעאל ורבא, שאמרו 'רארה היתה בת שבע לדוד מששת ימי בראשית' לא מיעטו את העברה, ר' רשי-שם ד"ה שאכל: ור' שם כדרשת ר' דוסחאי דמן כירי ובמדרש תהלים יח, ג, עמ' 136 'וכן אתה מוצא כדוד עד שלא עשה תשובה מאותו מעשה לא נכתב באיטטרטיא של מעלה תקרא עבד ה'; וד' יחזון מסר כשם ר' שמעון בן יוחאי, שכל המעשה לא בא אלא להורות דרך תשובה ליחידים ואסילו ר' שמואל בר נחמני כשם ר' יונתן אמר ש'דוד הקים עולם של תשובה' (ע"ז ד ע"ב-ה ע"א).

22. ירר תענית ס"ג ה"ה. סו ע"ד וסטיקתא דר"כ, עמ' 277. מוטיב דומה על ירידת דורות נמצא באי-כ"ר, סתיחה ל, ושם ד, יב על דוד, אסא יהושפט וחזקיה, אבל נתרכך הרכה תושא אוס' קהיט'טטי: 'עמד חזקיה ואמר: אני אין כי כח לא להרוג ולא לרדוף ולא לומר שירה, אלא אני ישן על מטתי ואתה עושה. אמר לו הקב"ה: אני עושה...'.  
439

עם הסיפורים על התשת כחם של צדיקים גלויים וידועים באו לעולם סיפורים על 'צדיקים נכסים', שהיו פשוטי עם, אשר במעשה אחד קנו את עולמם והביאו לעולם רווחה והצלחה. לחכמים מסורסמים נתגלה בחלומם, שתפילתם של חמר סלוני, או של מקשם התיאטרון ומשרת פני הרקדניות תביא גשמים לעולם. רק אחר כך מתגלים מעשיהם הטובים של אותם צדיקים.<sup>21</sup>

פעולתם של הצדיקים והשפעת זכותם אינה פוסקת עם מותם.<sup>22</sup> הברית אשר כרת אלהים עם נח ועם האבות, ואשר נשבע הקב"ה לזכור ולקיים אותה, ברית זו באה כזכות מעשיהם הטובים של האבות. אמנם גם צאצאיהם נדרשים לקיימה, והסרתה גוררת עונשים: 'ואם בחקותי תמאסו... להפרכם את בריתי, אף אני אעשה זאת לכם...' (ויקרא כו, טו). אבל אין העונש מגיע עד לכיטול הברית עצמה מצד אלהים (שם שם, מד). לזכותם של האבות הראשונים מצטרפים זכויותיהם של צדיקי הדורות. מהו חלקם היחסי של מעשי הדורות החיים, ומה חלקם של זכויות הראשונים במניעת הסרתה של הברית וכן במעשי ישועה וגאולה, על כך נחלקו הדעות בין החכמים מאז ימי שמעיה ואבטליון. 'שמעיה אומר: כדי הוא האמנה, שהאמין כי אברהם אביהם, שאקרע להם את הים, שני: "והאמין בה" ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו, ו). אבטליון אומר: כדי היא האמנה שהאמינו כי, שאקרע להם את הים, שני: "ויאמן העם וישמעו" (שמות ד, לא).<sup>23</sup> בדומה לכך חולקים ר' יהושע ור' אלעזר המודעי, כשבאים למרש את פרשת המן. "ויאמר ה' אל משה: הנני ממסיר לכם", ר' יהושע אומר: אמר הקב"ה למשה: הריני גלה מיד ואיני מעכב. ר' אלעזר המודעי אומר: אינו אומר "הנני" אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב. "לכם", ר' יהושע אומר: בוודאי אינו ראוי אלא לכם. ר' אלעזר המודעי אומר: אינו אומר "לכם" אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב.<sup>24</sup> ומחלוקת דומה בין שני תנאים אלה בסרשת עמלק. אבטליון, ר' יהושע וכל אותה כת ארוכה של תנאים, שתלו את הנסים

בצורה זו התגלגל המטיב לסיפורי החסידות החדשה. שיי ענק סיפורו בשם 'סיפור של ישועה' וגם גילה את דתמתו שבמדרש. ג' שלום סיים בו את הסדק על החסידות בספרו Major Trends, עמ' 345.

21. ר' ירושלמי תענית ס"א ה"ד, סד ע"ב והמעשים המסופרים שם ובעיקר המעשה על סנדקא; ולנוסחו ופירושו, ר' ליברמן, זינת ויחנות בא"י, עמ' 24. מן הדין להעיר, שר' אבהו, שהראו לו בחלומו את סנדקא, היה בן דורו של תלמיד תלמידו של לוי בר סיס.

22. בבבלי מ"ק כח ע"א נמסר בשם ר' אמי, שלמד מסמיכת הפרשיות של מיתת מרים ושל סרה אדומה, שמיתת צדיקים מכסרת, אבל בירר' יומא ס"א ה"א, לח ע"ב; ר' קרד' כ, יב, עמ' תע"א ובמקבילות שצרנו שם הע' 5, שם האומר הוא ד' אבא בר אבינא. ור' חולקין ע"ב בדברי ר' חמא בר חנינא 'נרולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם'; ור' סנהדרין מז ע"א ובדקום שם, עמ' 140.

23. ר' מכילתא דר"י, מסכתא דר"י ס"ג עמ' 99.  
24. שם מסכתא דר"י ס"ב, עמ' 160; ור' שם מסכתא דעמלק, עמ' 178 ועמ' 180.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

ההישועות כזכות מעשיהם של ישראל<sup>25</sup>, ולא בזכות אבות. חששו לתלות יתירה בזכות זו. וממילא להחלשתה של הרגשת החובה והמצווה. הדבר מפורש במדרש. שגשגה בבית מדרשו של ר' ישמעאל: 'שמא תאמרו: מפני מה גויים, עובדי [ר'] עבדה זרה עובדים לאלילים ומשתחווים לעצבים. חיים בזכותו של נח, ש[נאמר]: "עוד כל ימי הארץ וגו'" (בראשית ח, כב). אמתי תהא הברית הזאת בטלה? משיבות יום ולילה. ש[נאמר]: "עוד כל ימי הארץ". והיה יום אחד הוא יודע לה' וגו'" (זכר' יד, ז). והרי הדבר קל וחומר: ומה אם גויים עובדי עבודה זרה חיים בזכותו של נח, אנו לא נחיה בזכות אברהם יצחק ויעקב? תל[מוד] לו[מר]: "כי תשמור את כל המצוה הזאת", בשכר מצוה אתם חיים. אין אתם חיים בזכות אבות"<sup>26</sup>. ברם, אין להעמיד כאן הבדל עקרוני בין דבי ר' ישמעאל לבין דבי ר' עקיבא, שכן אנו מוצאים תנאים משני בתי המדרשות, המדגישים את ערכה של זכות אבות<sup>27</sup>, וגם חכמים, המעמידים את הכול על המצווה, וגם אחרים, המצדדים את זכות האבות למצוה<sup>28</sup>. ברוח זו דרש האמורא ר' אבין גם את תפילתו של משה לאחר מעשה העגל: "זכור לאברהם", למה הזכיר כאן משה ג' אבות?... אמר הקב"ה למשה: אני מבקש מידך, כשם שבקשתי מסדום עשרה, העמיד לי מהם עשרה צדיקים, ואיני מכלה אותם. אמר: רכון העולם, אני מעמיד לך. הרי אני ואהרן ואלעזר ואיתמר ופנחס ויהושע וכלב. אמר לו האלהים: הרי ז', והיכן הגיז לא היה יודע מה לעשות (משה). אמר לו: רבון עולם, חיים הם המתים? אמר לו: הן. אמר: אם חיים הם המתים, "זכור לאברהם ליצחק ולישראל". הרי י', לכן

25. שם מסחא ס"ה, עמ' 14, דעת ר' מתאי בן חרש שם פט"ו, עמ' 62, דעת רשב"י, ר' נתן; ושם עמ' 98 שמעון התימני ורבי (במדרש חכמים, ר' בש"ן: ר' מאיר), והדעה המיוחסת לרבי, שם עמ' 62, מובאת בשם, חכמים' שם, עמ' 98, ואמנם נמצא במקום רבי הנוסח, ר' א', ר' בש"ן שם.

26. ר' מדרש תנאים, מכילתא לרברים, מהד' הוסמן, עמ' 62.

27. התנא ר' בנאה הנוכר רק במדרש דבי ר' (ר' י"נ אששטין, מבוא לספרות התנאים, עמ' 381) הולך בשיטתם של שמעיה, ר' אלעזר בן עזריה ור' יוסי הגלילי, שבזכות מצוה שעשה אברהם נקדע הים, מכילתא דר"י שם, עמ' 98 ועמ' 100.

28. ר' צ הוסמן, 'מדרש תנאים' שם הע' ס כותב: 'היטב העיר הח' שעכטער, שהספרי סליג על הק' מכילתא, דאיתא בס' צ"ו וקס"ד הכל בזכות אבות וכן מצונו בהמכילתא דרשב"י לשמות י"ה, כי הכל בזכות אבות ובמכילתא דר"י לא נמצא זה. ואמנם בקידושין לו ע"ב: 'תנא דבי ר' ישמעאל: עשה מצוה זו, שבשבילה תיכנס לארץ'. ברם בספרי דברים ס"ה נה, עמ' 122, והוא 'דבי ר' ע' (ר' ר' צ הוסמן, Zur Einleitung in die hal. Midraschim, ברלין 1888, עמ' 66 ואילך) נמצא "כי יביאך, קבל עליך מצוה האמורה בענין שבשכרה תכנס לארץ", ור' בציתיו של סתקלשמין, שם הע' 11. ושם ס' קסד, עמ' 225, נמצא הצירוף: "ואם ירחיב..." עשה מצוה האמורה בענין, שבשכרה ירחיב... "כאשר נשבע לאבותיך, הכל בזכות אבותיך, וכן הוא במכילתא דרשב"י, מהד' אששטין-מלמד, עמ' 38, ור' שם, עמ' 42: "כי יביאך... עשה מצוה האמורה בענין... "כאשר נשבע לך ולאבותיך, הכל בזכותך ובזכות אבותיך"; ור' ח' אלבק Untersuchungen über die halachischen Midraschim, ברלין 1927, עמ' 16.

הזכיר ג' אבות<sup>29</sup>, כאן באה זכות אבות רק לשם השלמת מספר הצדיקים המינימלי, הנחוץ להצלת ישראל מכליה. בדרשה אלמונית מבטיח הקב"ה לאברהם: 'ממך אני מעמיד מגינים של צדיקים, ולא עוד, אלא בשעה שיהיו בניך באים לידי עבירות ומעשים רעים, אני רואה צדיק אחד כהן, שיכול לומר למיות הדין די, אני נוטלו ומכפר עליהן'<sup>30</sup>.

על יד השיטות התולות את תשועות העבר, אם במעשיהם של הזוכים לעצמם, אם בזכות האבות, או בזכות שניהם, נמצא עוד דעה אחרת. התולה אותן בזכות ההבטחות והמעשים הגדולים של העתיד, ר' ישמעאל בעצמו הוא האומר: "מה תצק אלי", בזכות ירושלים אני אקרע להם את הים...<sup>31</sup> דרשן אלמוני דרש את הפסוק: "והמים להם חומה מימינם ומשמאלם" – ומי גרם להם לישראל להנצל? מימינם ומשמאלם; "מימינם", בזכות התורה שעתידין לקבל מימינם, שנאמר "מימינו אש דת למר"; "ומשמאלם", זו תסלה, ד"א "מימינם ומשמאלם", "מימינם", זו מזוזה שעתידין ישראל לעשות; "ומשמאלם", זו תפילין<sup>32</sup>. הרעיון הגלום במאמרים אלה ודומיהם<sup>33</sup> הוא, שההתרחשויות ההיסטוריות, כמו הגאולה ממצרים או קריעת ים סוף, אינן תלויות בחשבון של שכר ועונש של האומה באותה שעה, אלא הן באות לקרב את המטרה והתכלית, שהועיד ה' לעמו. הדברים נשנו בלשון 'זחכמים אומרים: למען שמו עשה עמהם, שג' "למעני למעני אעשה" (ישעיה מה, יא), וכתוב "בוקע מים מפניהם" (שם סג, יב), מפני מה? "לעשות לו שם עולם"<sup>34</sup>. מתוך מדרש מאוחר ניתן ללמוד שר' נחמיה היה התנא שאמר, שישראל יצאו ממצרים 'בזכות התורה שעתידין לקבל'<sup>35</sup>. מן הרעיון, שבזכות דברים העתידיים להתרחש וכו' דורות קודמים למה שזכו, הגיעו אחדים מן האמוראים לכלל מסקנה, שגם צדיקים של דורות מאוחרים עשויים לזכות את

29. שמרד מר, ז. הבאתי לסי נוסח רסום ויניציא. וברסוסים מאוחרים תיקנו: 'אמר לו משה: רבין העולמים...', ור' רב-ר ג. טו תנחומא תשא לב.

30. ב-ר מד, ח, עמ' 429; ור' בשיג-שם. ובשה-ר א, יד מובאת דרשה זו בשני-רשם בשם 'ר' לר' בשם ר' חמא, ושם הפיוס הוא: 'אני רואה איזה הוא אדם גדול שבהן, שיכול לומר למדת הדין די, ואני נוטלו וממשכט עליהן'. ור' לעיל עמ' 438 הע' 19.

31. מכילתא דר' יהי פ"ג, עמ' 97, כאן משמשת המלה 'בזכות' במשמעות 'בשביל'. דברי א' מרמורשטיין, The Doctrine of Merits in old Rabbinical Literature, London, 1920, עמ' 11, שבבית מדרשו של ר' ישמעאל השתמשו במתח 'כשכר' במקום 'בזכות' אין להם יסוד; ר' לעיל, הע' 23-28.

32. מכילתא דר' יהי פ"ה, עמ' 112, ואין הבדל בין 'תסלה' ל'תפילין'; ר' שיג שם ובהע' 3.

33. שם שורה ס"ט, עמ' 146 'נהלת בעודך' כזכות התורה... ד"א... בזכות מלכות בית דוד... 'אל נה קרשך, בזכות בית המקדש'...

34. שם דהי פ"ג, עמ' 98; ור' מדרש תהלים קז, א, עמ' 462.

35. מדרש תהלים קיד, ה, עמ' 472 (חזקת שיטת ר' נחמיה כענין הגאולה, ר' להלן סרק ז); ולפי זה נמצא שם מאמרו של ר' יהודה 'בזכות דם הפסח דם המילה' תשנה בסתם בפסיקתא דריב, עמ' 125, והיא דעת ר' מתאי בן חרש במכילתא פסחא פ"ה, עמ' 14.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

אבותיהם. הם הפכו את זכות אבות לזכותם של בנים. ואמרו. שישאל יצאו ממצרים בזכות דורו של ישעיה או בזכות חנניה מישאל ועזריה.<sup>36</sup> מחלוקת התנאים בדבר מקומה וערכה של זכות האבות לא הצטמצמה לתולדות האומה בכללה. אלא היא נוגעת גם למשפטו ולגורלו של היחיד. בהתאם לדעתו בדבר ההשגחה שנה ר' עקיבא: 'האב זוכה לבן בנוי בכח ובעושר ובחכמה ובשנים...'<sup>37</sup>. כשיסת ר' עקיבא שנה רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא במשנה: 'וכל העמלים עם הציבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים. שזכות אבותם מסייעתן. וצדקתם עומדת לעד...'<sup>38</sup>. וברוח דברים אלו סיפרו על ר' עקיבא בעצמו בפרשת מינויו של ר' אלעזר בן עזריה לנשיא: 'היה ר' עקיבא יושב ומצטער ואמר: לא שהוא בן תורה יותר ממני. אלא שהוא בן גדולים יותר ממני. אשרי אדם, שזכו לו אבותיו; אשרי אדם, שיש לו יתד במי להתלות'. והמספר מפרש: 'וכי מה היתה יתדתו של ר' אלעזר בן עזריה? שהיה דור עשירי לעזרא'.<sup>39</sup> מאמר זה מסביר מדוע אמרו בהתחלת תקופת האמוראים על האבות שהם 'שלש יתידות גדולות בעולם'.<sup>40</sup> דהיינו שהעולם עומד עליהם, ולכך התכוון

36. מדרש תהלים שם, עם' 473; והמאמר האחרון נמסר שם בשם ר' אליעזר בן יעקב. כפי שציין בוכר שם, המלים 'בן יעקב' חסרות בדרוס וכל כה"מ מלבד כ"י פרמא, שלפני הדפים, והן חסרות גם בילקוט מכירי לתהלים, עם' 195, ולפיכך אין מקום לספקו של מרמורשטיץ שם, עם' 57, ודווקא מאמרו של ר' אליעזר בן יעקב (ב"ר נח, ז, עם' 602 ושם ער, ג, עם' 860. ובשני המקומות הנוסח מאושר, ר' בש"נ ובהערות שם) 'אין דור שאין בו כאברהם וכיעקב וכמשה וכשמואל' הוא סתירה נמורה למאמר שבמדרש תהלים. וגראה, שבעל המאמר הוא האמורא ר' אלעזר, ומאמרו על זכות אבות ואמהות, ר' מגילה י"ג ע"ב.

37. עריות פ"ב מ"ט; ור' לעיל עם' 236.

38. אבות פ"ב מ"ב. ור' בס"י רבינו זונה לאבות, מהר"ם כשר י"י בלכרוביץ, ירושלים תשכ"ו: 'שאינם שאתם עוסקים עמהם, וצרכיהם נעשים על ידיכם, לא אתם הנורמין להם אלא זכות אבותיהם של ציבור היא מסייעתן...'. ור' מנחם המאירי בס"י לאבות, מהר"ם שטרן. ר"ן 1854, י"ג ע"ב: 'ואמר שזכות אבותם מסייעתם, כלומר שאינם שעסקי ציבור מוקינים אותם לסרוק עול כמה מצות, זכות אבותם מסייעתם ומצטרפת עם זכותם... ואמר 'זכות אבותם', מפני שמן הסתם אין ממנין אלא מי שיש לו זכות אבות, וכנראה למד לפרש כן מפני הרמב"ם לטיסא של המשנה.

39. ירו' ברכות פ"ד ה"א, 1 ע"ד; ור' בבלי שם כו ע"ב; ור' ל' נוצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ח"ג, עם' 185.

40. ב"ר מ"ח, עם' 422. ברוב הנוסחאות, ובכללם כ"י וטיקנה, נמסר המאמר בשם ר' יוסי בר' נהוראי ובחלק מכה"י בשם ר' יוסי בן זמרא, ר' בש"נ שם. ושם הע' 4 יהיה תיאודור את היתדות בנ' העמודים שהעולם עומד עליהם: ר' שהשיר ז, ח: 'דברייאא משתבעין ואמרין במאן דאקים עלמא על תלתא עמודים. אית דאמר: אברהם יצחק ויעקב אינן; ואית דאמרין: אילו חנניה מישאל ועזריה'. על מקור השבועה 'במי שהעמיד את העולם על שלשה עמודים', ר' ש' ליכרמן, 'יונית ויונת', עם' 81. וענין נ' צדיקים מופיע במדרשים מאוחרים, ר' במדבר רבה ג א ומדרש תדשא פרק כא, מהר"א א' אפשטיין, עם' מא (=כתבי אברהם אפשטיין, כ"ב, עם' קסח). ולענין חנניה מישאל

ר' שמעון בן לקיש באמרו שהאבות הם 'תרנוס של ג' רגלים' וכמאמרו 'שהאבות הן הן המרכבה' <sup>41</sup>.

כשם שמצאנו את שמעיה חולק על דעת אבטליון, שהנאולה במצרים באה בזכות האמנה שהאמין אברהם, כך נמצאות בירינו עדויות קדומות לדעה, החולקת על דעת ר' עקיבא, לפחות בתקופה הסמוכה לזמנו. גלוי לעין הוא האופי הפולמוסי של דרשת התנאים דלהלן: "ואין מידי מציל", אין אבות מצילים את הבנים, לא אברהם מציל את ישמעאל, ולא יצחק מציל את עשו. אין לי אלא אבות, שאין מצילים את הבנים. אחים את אחים מגין? ת"ל "אח לא פדה יפדה איש" (תהי' מט, ח). לא יצחק מציל את ישמעאל, ולא יעקב מציל את עשו; ואפילו נותנים לו כל ממון שבעולם, אין נותנים לו כפרו. שנאמר: "אח לא פדה יפדה איש, לא יתן לאלהים כפרו ויקר פדיון נפשם וחדל לעולם" (שם, ט). יקרה היא נפש זו, כשאדם חוטא אין לה תשלומים <sup>42</sup>. בהתנגדות מחלטת דומה לזכות אבות נתקלים אנו בספר עזרא הרביעי. על השאלה: 'היוכלו הצדיקים ביום המשפט להגן על החטאים או להתפלל בעדם' ענה לו המלאך הדובר בו: "...כי כאשר לא ישלח איש את בנו או בן את אביו או איש את עבדו... למען יחלה בעדו או יישן או יאכל או ירפא במקומו. בן לא יוכל להתפלל איש בעד רעהו. כי כל איש לבדו ישא את חטאיו וצדקותיו" <sup>43</sup>.

ברם, דווקא הסגנון, שבו נאמרו דברי ההתנגדות, מראים באיזו מידה מורשת האמונה בזכות אבות, אופייני הוא הסיפור בספר הקדמוניות המיוחסות לסילון: לפני מותה של דבורה קורא העם: 'אמא, את מחה ועוזבת את בנייך!...'! התפללי בעדנו, ואחרי מותך תזכור נפשך אותנו לעולם'. ודבורה משיבה לעם: 'כל עוד האדם חי, יכול הוא להתפלל למענו ולמען בניו, אבל אחרי מותו אין הוא יכול להתפלל בעד הזולת, ואין הוא יכול לזכור אותם. אל תבטחו באבותיכם, הם לא יועילו לכם, אם לא תדמו להם' <sup>44</sup>. כאן נפתח סרק של פשרה, כי ניתן לדייק: אם

ועזריה, ר' לעיל, עמ' 443, ודרשתו של רב כחולק צב ע-א על ג' שרי נאים (ר' רש"י שם), וכן הדרשה האלטרית שבברייתא שם לבראשית מ, י, אין שייכות לענינו. 41. ב"ר פח, יב, עמ' 786; והמאמר הראשון נמסר ע"י 'שלומיני', חכם בלתי ידוע ממקום אחר, והמאמר השני נמצא שלוש פעמים בב"ר ומקומו העיקרי הוא סט, ג, עמ' 783 (ור' שם הע' 1). י, בער, לבידוריה של תורת אחרית הימים בימי הבית השני, ציון, שכ"ג, תשי"ח-תשי"ט, עמ' 31, המסתמך על פירוש יפה תואר לבר סט, א ורזמו לדברי פילון, de Somniis, 157, מסרש את דברי ר"ל שהאבות: 'הם היות פרי-אכטיטטאנסיות וראשונות במעלה השוכנות במרומים עם שאר נפשות הצדיקים', אבל קשה לומר שלכך נתכוון ר"ל. על θρόνοι כמלאכים, ר' באיגרת אל הקולפים א, טו, Sirack-Billerbeck, III, עמ' 581.

42. ספרי דברים ס"י שכת, עמ' 380; ור' אבות דר-ג נוסח ב' סכ"ו, עמ' 54, ומדרש תהלים קמו, ב, עמ' 534.

42. ג, קב-קה, מהד' Bensly, עמ' 35-36 ובתרמו של א' כהנא, כ"א, עמ' תרלא. 43. לג, ד-ה, מהד' G. Kisch, עמ' 208 ושם בהע' מ תוספת מתוך כ"א Sanctorum mortuorum nulla est pro nobis intercessio

## חשבוננו של אדם וחשבוננו של עול

ידמו להם, יועילו להם, בחינת 'אשרי אדם שיש לו יתד להתלות בו'. ואמנם לא הצליחו הערעורים על ההסתמכות על זכות אבות למעט מערכה וממרכיוותה. נמצאו לה אפילו סימוכין מכוח עקרונות אחרים והקשיים הכרוכים בהם. הצדיקים, שלא באו על שכרם בעולם הזה, לא זו בלבד שגנזו לעצמם אוצרות שכר לעולם הבא, אלא שלדעתם של האמוראים ר' סימון ור' סנחס צברו זכויות לטובת הדורות הבאים. על אדם שעושה צדקה ומצווה ומבקש שכרה סיד אמר ר' סימון, שהוא 'כאינש דאמר: הא שקא והא סלעא והא סאתא. קום כול ל = לאדם האומר, הרי השק, הרי הסלע והרי הסאה – קום ומדוד]. תדע לך שהוא כן, שהרי אבות העולם אילו ביקשו ליטול שכר מצוות שעשו בעולם הזה, מאיכן היתה הזכות קיימת לבניהם אחריהם? הוא שמשא אמר לישראל: וזכרתי את כריתי יעקב וגו'... ור' סנחס דרש את הסוסק, "יד ליד לא ינקה רע" (משלי יא, כא), כל העושה מצוה בעולם הזה, והוא מבקש ליטול שכרו עליה מיד... רשע הוא. ואינו מניח לבניו כלום... אמוראים אלה מחייבים את הצדיק שלא לעשות את חשבון שכרו, אלא לדאוג לזכותם של הבאים אחריו.

אין ספק, שהשקפות אלו קשורות בהערכת מעשי קידוש השם מאז דור השמד, שהביאה, כפי שהזכחנו במקום אחר<sup>43</sup>, לפירושם של מאורעות העבר למפרע. הערכת מזכי הדורות נעשתה אף היא על פי חלקם כמעשה קידוש השם. לא רק חנניה מישאל ועזריה<sup>44</sup> הועמדו בשורה אחת עם שלושת האבות, אלא שחל שינוי גם ביחס לאבות עצמם.

התנא ר' יוסי הגלילי אינו תולה את קריעת ים סוף באמנה שהאמין אברהם סתם, אלא כמעשה העקדה. והוא מתאר את העניין בדרך דראמטית: 'כשנכנסו ישראל לים, כבר הר המוריה נעקר ממקומו. ומזבחו של יצחק הבנוי עליו ומערכתו הערוכה עליו, ויצחק כאלו עקוד ונתון על המזבח, ואברהם כאלו ששם ידו ולקח את המאכלת לשחוט את בנו'<sup>45</sup>.

בעוד שבסיפור התורה גיבורה של העקדה הוא אברהם, וגם בברכה שבסדר התעניות הקדום שבמשנה (תענית ב ד) עדיין נאמר 'מי שענה את אברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם...'. הרי במסורת של דור השמד, ובעיקר בזו שלאחריו, הולך ונדחק מקומו של אברהם מסני הקרבן עצמו. הוא יצחק<sup>46</sup>, לא זו בלבד שהוא נעשה שותף מלא לניסיון: "וילכו שניהם יחדו", זה לעקוד וזה להיעקד. זה

43. ר' סנהדרין ס' ה-א, כו ע-ד; ר' קידוש לו, ה, עמ' תתמה.

44. ר' קידוש שם, ור' שם בהע' 1-2.

45. ר' מה שכתבתי במאמרי 'אספקטים וייסורים' בס' היוכל לכבוד יצחק בער, עמ' 60 ואילך.

46. ר' לעיל, עמ' 443, הע' 40.

47. מכילתא דר' יהי ס-ג, עמ' 100; מכילתא דרשב"י, עמ' 59.

48. ר' ש' שסיל, 'מאגרות העקדה', ס' היוכל לכבוד אלכסנדר מארכס, נרדק תשי"ז, עמ' תעא ואילך.

לשחוט וזה להישחט'<sup>49</sup>, אלא יתר על כן – הניסיון נחשב למעשה. וממילא היה יצחק לגיבורה הראשי של העלילה. באחד המקורות הראשונים המעידים על תמורה זו משולב המוטיב במחלוקת הנוגעת לעצם עניין הזכות: "וראה את הדם". היה ר' ישמעאל אומר: והלא הכל גלוי וידוע לפניו... ומה ת"ל "וראה את הדם"? אלא בשכר מצוות שהם ערשים הוא נגלה עליהם וחס עליהם... ד"א "וראה את הדם". רואה הוא דם עקדתו של יצחק. שנאמר: "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה וגו'" (כראשית כב, יד); ולהלן הוא אומר "ובהשחית ראה ה' וינחם" (דה"א כא, טו), מה ראה דם עקדתו של יצחק?<sup>50</sup> בעוד ר' ישמעאל תולה את הצלתם של בכורי ישראל בשכר מצווה שקיימו. הרי הדרשן האלמוני – בן דורו או בן הדור שלאחריו – תולה את הדבר לא בזכות אבות סתם אלא בזכותו של יצחק ובזכות דם עקדתו. שכאלו נשפך ממש. בדרך דומה מדובר בדרשת תנאים אחרת על אפרו של יצחק. על דבר הכתוב 'וזכרתי את כריתי יעקב, ואף את בריתי יצחק, ואף את בריתי אברהם אזכור. והארץ אזכור' (ויקרא כו, מב) שואל הדרשן: 'למה נאמר כאברהם ויעקב וזכירה, וביצחק לא נאמרה זכירה? אלא רואין

49. ב-ר נז, ג, עמ' 598; ור' שם, עמ' 603 בש"ג: 'אבא כחור אני וחוששני שמא ידעו עמי... אלא כסתני יסה יסה...'

50. מכילתא דר"י ספחא פ"ו, עמ' 24, ושם ס"א, עמ' 38. הדרשה שבב"ר נז, ו, ו-ריאמר אל תשלח ידך אל הנער... אמר לו: אחזקנו. אמר לו: אל תשלח ידך אל הנער. אמר לו: נוציא ממנו טסט דם. אמר לו: אל תעש לו מאומה, אל תעש לו מומה... ניתן לראותה כמכוננת נגד הדעה, שהוצא דם מיצחק, אבל גם ייתכן, שעצם הוכחות להקריבו נתפרשה כאילו הוציא דם, ולכך התכוון הדרשן שאמר 'ראה את הדם'. אמנם במכילתא דרשב"י, עמ' 4 'מתוך הנהות ר' אברהם הלחמי' (ר' מבוא, עמ' יד), נמצא: 'ר' יהושע אומר: וידבר אלהים אל משה, א-ל הקב"ה למשה: נאמן אני לשלם שכר יצחק בן אברהם, שיצא ממנו רביעית דם על גבי המזבח, ואמרתי לו: בעדל ורועך הותר בני תמותה' (תהלי' עט, יא). וכ"ה במה"ג שמות, מהר" מרגליות, עמ' צא: 'שנתן רביעית דם... אבל ספק גדול, אם מסורת זאת אותנטית היא (שסיגל במאמרו הניל, שם עמ' חצונ, נקט לשון זהירה: 'ואם נוכעים הדברים מן המכילתא דרשב"י ואמנם נאמרו ע"י ר' יהושע בן חנניה, ישן גושן עיקרה של האנדה). היא סותרת את דעתו המפורשת של ר' יהושע על ענין זכות אבות, ר' לעיל, עמ' 440. יתר על כן, מתעורר ספק לגבי מסורת השמות. בהנהות ר' אברהם הלחמי קודם למאמרו של ר' יהושע מאמר של ר' יוסי – סדר בלתי רגיל, ואמנם בעל מה"ג 'תיקן' ושנה מ'אר' יוסי' ל"ד' אליעזר אומר'. גם במדרש תנחומא ורא כג נאמר רק 'ונטל את הסכין כדי לשחטו עד שיצא ממנו רביעית דם... ונס הלשק שבכראשית רבתי, עמ' 80, 'כיון שראה יצחק שושנתו פני אביו... א-ל: אבא אל חידא, יהי רצון שיתקבל כל רביעית [דם] שלי ברצון לפני מי שצוץ עלי' ואסילו זו שב' מדרש זו היא שנאמרה ברוח הקדש' (יעקב מאן, The Bible as read and preached, החלק העברי, עמ' 10, ואין זה 'מדרש ישן', שסיגל שם, עמ' חצב, ר' ח' אלבק בהוספות לצתץ, הדרשות בישראל, עמ' 400, הע' 84), 'יהי רצון שתהא רביעית דם שלי כסרה על ישראל' – אינן מוכיחות, שהכונה לדם שנוסף ממש, שכן הדברים נאמרו לפני המעשה.



את אפרו. כאילו הוא צבור ע"ג המזבח<sup>51</sup>. בעוד שבנוף המשנה לא מצאנו רמז ליצחק בפדר תענית. הרי היו אמוראים שהכניסוהו לתוך דברי המשנה בפירושו: 'מוציאין את התיבה לרחובה של עיר וגו' (דברי הימים ב' כ"ד) – רבי יודן ב' ר' מנשה ור' שמואל בר נחמן. חד אמר כדי להזכיר זכותו של אברהם, וחורנה אמר כדי להזכיר זכותו של יצחק. מאן דאמר כדי להזכיר זכותו של אברהם – בין עפר בין אפר. על שם 'ואנכי עפר ואפר' (בראשית י"ח, כז); מאן דאמר להזכיר זכותו<sup>52</sup> של יצחק – ובלבד אפר. רואין אפרו של יצחק, כאלו צבור על גבי המזבח<sup>53</sup>.

הפסוק מברכי הימים (א כט, טו) ששימש במדרש תנאים ראה. שהקב"ה ראה בליל מכת בכורות את 'דם עקדתו של יצחק'. חלקו בפירושו רב ושמואל: "ובהשחית ראה ה' וינחם". מאי ראה? אמר רב: ראה יעקב אבינו... ושמואל אמר: אפרו של יצחק ראה...<sup>54</sup> כפייהם של תנאים וראשוני האמוראים שימשו אפרו הביטורים 'דם עקדתו של יצחק' ואפרו של יצחק שמות נרדפים ל'זכותו של יצחק'.

אמנם ר' יצחק נפחא. תלמידו של ר' יוחנן. לא נקם לשון 'כאילו'. ועל השאלה. מניין ידעו עולי בבל את מקומו של המזבח. השיב: 'אפרו של יצחק ראו. שמונה באותו מקום'<sup>55</sup>. ברם. אין ספק שלא התכוון לומר. ש'יצחק נשרף כשעת העקדה. אלא. ש'אפרו של האיל' בא במקומו. דברי ר' יצחק מתפרשים כך בירשה המבוססת על דבריו של אחר מאחורוני התנאים. ר' בנאה<sup>56</sup>: 'כיון שאמר אברהם "ויקח את האיל ויעלהו לעולה" (בראשית כב, יג) חסר המקרא כלום? מהו "תחת בנו"? אמר אברהם: רבש"ע. הרינו שוחט את האיל. כך תהיה רואה כאלו כני שחוט לפניך. נטל דמו. אמר: כך תהא רואה. כאלו דם יצחק זרוק לפניך. נטל את האיל והפשיטו. א"ל: כך תהא רואה. כאלו עור יצחק הופשט לפניך על גבי המזבח. שרפו. א"ל: כך תהא רואה. כאילו אפרו צבור לפניך על גבי המזבח'<sup>57</sup>.

51. ספרא בחוקותי פרק ח ה'ו, ק"ב ע"ג; ופתם ספרא-מזבא בריק"ר לו, ה, עמ' תתמ"ט בשם 'רבנן': ור' שם הע' ג.

52. ירר תענית ס"ב ה"א, סה ע"א; ור' ב"ר מ"ט, יא, עמ' 513, ושם, 'חד אמר... וחד אמר'. ושם הע' 4 מביא מתוך כ"י של ס"י כ"ד ר' שמואל בר נחמני אמר: זכותו של יצחק, ובבבלי טו ע"א שמות החולקים הם ר' לר' בר חמא ור' חנינא; ור' במהד' מלסר, עמ' 59.

53. ברכות סב ע"ב. רבי יצחק נפחא אומר שם: 'כסף כסורים ראה; ור' יוחנן אמר: בית המקדש ראה'. ואותה מחלוקת נמסרת גם בשם ר' יעקב בר אידי ור' שמואל בר נחמני. ובחים סב ע"א; ור' שמואל בר נחמני אמר 'משם הריחו ריח אברים'.

54. ב"ר ג' ט, עמ' 608. דבריו נמסרים שם בשני נוסחאות. מפי ר' יודן ומפי ר' סינחם. ובמכילתא, מסכתא דריה, עמ' 98, וב"ר ג' אות ת, עמ' 594, תולה ר' בנאה את בקיעת הים בזכות בקיעת העצים ע"י אברהם.

55. תנחומא שלח אות יד. ור' גם מדרש הגדול לבראשית, מהד' מרגליות, עמ' שם בשם 'ר' אלעזר בן סרת: אע"פ שלא מת, מעלה עליו הכתוב כאלו מת...'. רק בימי הביניים

נכונותו של יצחק ליעקב ולהישחט ולהישרף נחשבה כמעשה והמעשים שנעשו בתמורתו – באיל – כאילו נעשו בו, וכך דיברו על דם עקדתו, ואסר האיל נראה כאסרו.

מסיפור על נסיונו של אברהם התגלגל מעשה העקדה בדברי תנאים ואמוראים למעשה כפרה של יצחק. תלמידו של ר' בנאה, האמורא הגדול ר' יוחנן בעצמו, שם בסיו של אברהם הסכר למעשה העקדה, שכל כולו לא בא אלא ליצור סגיוורה ל'ישראל: 'רבי ביבי רובה בשם ר' יוחנן. אמר אברהם לפני הקב"ה: רכון העולם, גלוי וידוע לפניך, שבשעה שאמרת לי להעלות את יצחק בני, היה לי מה להשיב ולומר לפניך. אתמול אמרת לי "כי ביצחק יקרא לך זרע". ועכשיו אתה אומר "והעלהו שם לעולה". חס ושלום לא עשיתי כן? אלא כבשתי את יצרי ועשיתי רצונך. כן יהי רצון מלפניך ה' אלהי, שבשעה שיהיו בניו של יצחק בני נכנסים לידי צרה, ואין להם מי ילמד עליהם סגיווריא, את תהא מלמד עליהם סגיווריא: "ה' יראה". תהי נזכר להם עקידתו של יצחק אביהם ומתמלא עליהם רחמים' 57. לאור הנאמר אין זה מסליל, שההטפה בדברי התנאים כנגד ההסתמכות על זכות אבות 58 לא זכתה להצלחה יתרה. כפי שכבר ציינו, קנתה לה זכות אבות שביתה של קבע בתפילות של תעניות ושל יום הדין. הוא ראש השנה. ר' לוי בשם ר' חמא חנינא המשיל משל: 'לבן מלך שהיה לו דין לפני אביו. אמר לו אביו: אם מבקש אתה לזכות לפני בדין, מני לך ניקוליעוס (νικολόγους – מנצח כמשפט) סלוני. ואת זכיי לפני בדין. כך אמר הקב"ה לישראל: כניי, אם אתם תהו מזכירים זכות אבותיכם ואתם זוכים לפני בדין' 59. הפסוק ויקרא כג, כד נדרש על דרך אליגורית: "אחד" – זה אבינו אברהם, "אחד היה אברהם" (יחזקאל לג, כד). "זכרון תרועה" – זה אבינו יצחק, "וירא והנה איל אחר נאחו בסבך בקרניו" (כראשית כב, יג). "מקרא קדש" (ויקרא שם) – זה אבינו יעקב. "שמע אלי יעקב

קשרו אגדות, שבהן נמצא המוטיב, שנשמתו של יצחק סרחה מרוב סחר, ורק כשנשמע הקול 'אל תשלח ירך', חזרה לבטן, או שהחזירה הקב"ה ע"י טל תחייה (ספריא ס' לא; לקח טוב, עמ' 181) – עם הביטויים על 'אסרו של יצחק המתח', הבאים, כפי שראינו, מתוך מדרשים בעלי מוטיב מנוגר, על נכונותו של יצחק לישחט ולשרף, וכך יצא שאסר של יצחק היה מושלך על הר המוריה, עד שהביא 'הקב"ה טל והחיה אותו, ר' שבלי הלקט' – ענין תפלת יח, עמ' 17–18, ור' ש' שפינל שם, עמ' תסה ואילך. 57. ירח תענית ס"ב היר, טה ע"ד. ור' ל' ינצברג, שרידי ירושלמי, עמ' 176, ור' שם מאמרו של ר' יהודה בי ר' סימך אחר הדורות עתידין בניך ליאחו בעותות ולהסתבך בצרות וסוסן להינאל בקרניו של איל הזה... ועס"י דברי ר' יוחנן מסתבר המוטיב שבכרכת זכרונות במוסף של ר"ה... ותראה לפניך עקדה שעקר אברהם אבינו את יצחק בנו... וכבש רחמיו... כן יכבשו רחמיו... ור' ב"ר נח, ט, עמ' 605, ושם אות י, עמ' 607, ור' כמקבילות שצורנו שם, 58. ר' לעיל, עמ' 440–442. 59. יקר-כט, ו, עמ' תרעו; מסיקתא דר"כ, עמ' 339. ולענין ניקוליעוס ר' שם כהערת ש' ליברמן, עמ' 475.

עבדי וישראל מקראי" (ישעי' מח, יב). אימתי אתם מזכירים זכות אבות ואתם זוכים לפני בדין? "בחדש השביעי" (ויקרא שם)<sup>60</sup>.

אמנם היו אמוראים, שניסו לקבוע תאריך 'עד איכן היתה זכות אבות קיימת?'. היו שייחסו את הדעה לר' חייא<sup>61</sup>, שזכות אבות ססקה בימי יואחז, שמואל אמר שהתקיימה עד הושע. ר' יהושע בן לוי אמר 'עד אליהו', ור' יודן אמר 'עד חזקיהו'. למעשה נתקבלה דעתו של ר' אחא 'זכות אבות לעולם קיימת: "כי אל רחום ה' אלהיך וגו' ולא ישכח את ברית אבותיך" (דברים ד, לא)<sup>62</sup>, אלא שצירפו לה את התביעה לתורה ולמצוות.

בדרך סאראדוקסלית נשלחו מוזי הרכים בעצמם, אחרי מעשי קידוש השם הגדולים, ללמוד תורה בבתי המדרש של בני דורם. משעה שעלו חגניה, מישאל ועזריה מכבשן האש, לא התכרו עוד. על השאלה 'ולאיכן הלכו?' השיב ר' יהושע בן לוי: 'שינו את מקומן והלכו אצל יהושע בן יהוצדק ללמוד תורה'. ובדומה לכך דרש ר' כרכיה בשם רבנן רחמן: "וישב אברהם אל נערי", יצחק איכן הוא?... שילחו אצל שם ללמוד תורה'<sup>63</sup>.

מדעתם של האמוראים הראשונים לא נעלמה הכעיה. שאף אחת משתי הדרכים. גם זו התולה עצמה בזכות אבות וגם זו הבאה מכח מצוות ומעשים טובים שבידיו של אדם, אין בהן מן השלמות. ואף עשויות להיות מפוקפקות מבחינת תום האמונה והמסירות. ר' יוחנן אמר משום ר' יוסי בן זמרא<sup>64</sup>: "כל התולה בזכות עצמו, תולין לו בזכות אחרים; וכל התולה בזכות אחרים, תולין לו בזכות עצמו. משה תלה בזכות אחרים, שג' "זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך" (שמות לב, יג), תלו לו בזכות עצמו. שג' "ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ להשיב חמתו מהשחית" (תהלים קו, כג). חזקיה תלה בזכות עצמו. דכתי' "זכור נא את אשר התהלכתי לפניך" (מ"ב כ, ג), תלו לו בזכות אחרים, דכתיב וגנתי אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי" (שם יט, לד). כאן מובעת בפי ר' יוחנן התנגדות להסתמכות על זכות עצמו. כנגד זה כינה ריש לקיש את המסתמכים על זכות אבות: 'באים בטרונא', או 'באים בזרוע'<sup>65</sup>.

<sup>60</sup> ויקר' וססיקתא שם, ור' בהערות שם. המלים 'חוכר חסדי אבות' בברכת 'אבות' שבשמתה עשרה אינן בנוסחה של ארץ ישראל; ר' שז שכתב, JQR, כ'א, עמ' 656; וש' אסף 'מסדר התסילה בארץ ישראל', ספר דתבורה, תשי"ט, עמ' 117.

<sup>61</sup> ירושלמי סנהדרין ס"ה הא, כו ע"ד; חזקיה דעת ר' תנחומא בשם רב. אחרים מיתסים שם דעה זו לר' אבא בר וברא; ור' ויקר' לו, ה, עמ' חתנא; ור' שבת גה ע"א ותוס' שם, ד"ה ושמחאל.

<sup>62</sup> ירושלמי, שם; ויקר', שם.

<sup>63</sup> ב"ר נח, יא, עמ' 611-612, ושם כמובן נסדרו דברי ר' ברכיה לסני דברי ר' יהושע בן לוי, ור' טנהדרין צו ע"א.

<sup>64</sup> ברכות י ע"ב, ור' בחידושי האגדות למהרש"א, שהגיה 'ונות' על העיר הזאת... והכתה למ"ב כ, ו; ור' בדקים שם, עמ' 44 הע' ה.

<sup>65</sup> ירושלמי מעשר שני ס"ה ה"ה, נו ע"ד. המחלוקת היא בסירוש הפסוק 'שני בני היצירה' (זכריה ד, יד), תראה שר' יוחנן הוא שאמר, שהם באים מכוח מצוות ומעשים טובים, וריש לקיש אמר שהן באים בטרונא, כטענת 'זכות אבות'.

ר' אבהו מוסר בדבר פירוש הפסוק: "שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה" – אתפלגון ר' יוחנן וריש לקיש. חד אמר: באי העולם באין בצדקה. ואלו באין בורוע; וחרינא אמר: שכל טובות ונחמות הכאות לעולם בזכותן הן כאין. והן אינן נהנין מהן כלום, כגון מר זוטרא דמצלי על חורנין ומתעני, ועל נפשיה לא מתעני<sup>66</sup>. הדעה הראשונה היא כנראה של ריש לקיש. הוא סבר, ש'אבירי לב' הוא כינוי לצדיקים, הבאים מכוח מעשיהם הטובים, ואינם צריכים להסתמך על חסדו של ה' וצדקתו. הבאה מכוח זכות אבות. והדעה השנייה היא של ר' יוחנן. 'אבירי לב' הם המתרחקים מצדקתם הם. ואינם נהנים ממנה. אלא מוכים בהם את כני דורם. כזאת סבר גם רב שבשמו מסר רב יהודה: 'בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת: כל העולם כולו ניוון כשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו כקב תרוכין מערב שבת לערב שבת'<sup>67</sup>. זכותם של צדיקים מועילה לזולתם ולא לעצמם. הצדיקים מעוררים במעשיהם את צדקת ה', שהיא מידת הרחמים שלו או – כלשון המדרש שהבאנו לעיל – יש כידם לומר, 'למדת הדין – די'<sup>68</sup>. כוח זה וזכות זו ניתנו להם כברית שנכרתה עם האבות. זכות אבות היא בהכוננת הדורות הבאים לאביהם שבשמים. הנביא (ישעי' סג, טז) אומר: 'כי אתה אבינו, כי אברהם לא ידענו. וישראל לא יכירנו, אתה ה' אבינו גואלנו, מעולם שמך'. כפשוטם דבריו הם הפניית עורף לזכות אבות ולכוחה. דרשתו של ר' שמואל בר גחמן בשם ר' יונתן אינה מפקיעה אותו מכלל הוראה זו, אלא כדרך דראמטית. שאינה חסרה נימת הומור. עושה הוא דווקא את יצחק, מייצגו המובהק של רעיון הזכות, שאינו נזכר כלל ככתוב, לגיבורו. וכך דרשו: 'אמר לו הקב"ה לאברהם: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבש"ע ימחו על קידוש שמך'<sup>69</sup>. אמר: אימא ליה

66. 'ירושלמי שם, ור' כספ' הר"ש סירליאנו, 'ירושלים חשיד', קה ע"א: 'ואלו כאים כורוע, והרחוקים מצדקה, לומר שאינן צריכין לצדקה, ודי להם בזכותן'.

67. ר' כסיפור המובא ב'ירושלמי שם, ור' ברכות יז ע"ב וחולץ סו ע"א.

68. ר' לעיל, עמ' 442, הע' 30.

69. דרשה זו אינה מנוגדת לדברי ר' לוי. האומר 'לעתיד לבוא אברהם יושב על פתח גיהנם, ואינו מניח אדם מישראל לירד כתוכה, ואותם שחטאו יותר מדי, מהו עושה להם? מעביר את הערלה מעל גבי תינוקות שמתו עד שלא מלו ונותנה עליהם ומורידם לגיהנם', כ"ר מח, ח, עמ' 483. ור' גם עירובין יט ע"ב; שם אברהם מעלה כל אדם מישראל מניהגום מלבד משוכי ערלה. בשאר המקורות המקבילים לא נמסר שום תפקיד בידון לאברהם. הרעיון הקדום היה כנראה, שערלים אינם יכולים שלא לירד לגיהנם וכנגדו התסלמסו מחברי הכשורות, ר' לוקט טז, כא"כ (ולא כנגד זכות אבות כפי שסבור א' מרמורשטיין, Merits, עמ' 169. ולעניין הביטוי 'חיקו של אברהם' ר' Strack-Billerbeck, כרך ג, עמ' 226. ש. ליכרמן, The Martyrs of Caesarea, עמ' 443 הג'ל עמ' 390 הע' 73). בהטסה לשמירת מצוות מילה בשעת מרות וסכנה הגדילו לדרוש ככוחה ובזכותה ולא התמסקו באמירה 'לכן הרחיבה שאול נפשה ופרעה סיה לבלי חוק' (ישעי' ה, יד) למי שאין לו חק מילה – דרשה, שהייתה מכוננת נגד הנוצרים, שביטלו את המילה – אלא הוסיפו 'רעמידה ליעקב לחק לישראל ברית עולם' (תהי' קה, י), שאין המהולץ יורדן לגיהנם, האמוראים. שחששו לתוצאותיהם

ליעקב. דהוה ליה צער גידול בנים. איפשר דבעי רחמי עליהו. אמר ליה: בניך חטאו. אמר לפניו: רבש"ע. ימחו על קידוש שמך. אמר: לא בסבי טעמא. ולא בדרדקי עצה. אמר לו ליצחק: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבונו של עולם. בני, ולא בניך? ... אם אתה סובל את כולם. מוטב: ואם לאו. פלגא עלי. ופלגא עלך. ואם תמצא לומר כולם עלי. הא קרביה נפשי קמך. פתחו ואמרו: "כי אתה אבינו" וגו'. אומר להם יצחק: עד שאתם מקלסים לי. קלטו להקב"ה. מיד פותחים כלם ואומרים "אתה ה' אבינו. גואלנו מעולם שמך"<sup>70</sup>. ההתחשבות בזכות אבות הם חסדו וצדקתו של אלהים. ברם, כאלה זוכים שוב רק הנכונים לדבוק במעשים טובים. רעיון זה מצא את ביטויו במאמר. שנמסר בשם בעל האגדה הא"י של המאה הרביעית. ר' ברכיה: ר' יודן כר חנן בשם ר' ברכיה: אמר הקב"ה לישראל: בני. אם ראיתם זכות אבות שמטה זכות אימהות שנתמוטטה. לכו והידבקו בחסד. מאי טעמא? "כי ההרים ימושו" (ישעי' נד. י). זה זכות אבות: "והנבעות תמוטטנה". זו זכות אימהות. מיכן והילך "וחסדי מאיתך לא ימוש. וברית שלומי לא תמוט. אמר מרחמך ה'".<sup>71</sup> הונחת החסד מצדם של בני האדם גורמת להתמוטטותה של זכות אבות. חידושה של הדבקות בחסד עשויה להביא לחידושה. ר' ברכיה מסכם את דרך הפשרה שמצאנוה בדברי רבים מקודמיו. (לעיל. עמ' 441). לעומת זאת דרש רבא את הפסוק "לכו נא ונוכחה יאמר ה'" (ישעיה א. יא) בדרך המבליטה את סרובם של ישראל להסתמך על זכות אבות. וסרוב זה מוכה אותם כמענה של הקב"ה: "הואיל ותליתם עצמכם כי אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו"<sup>72</sup>.

לעיל (עמ' 443) העמדנו על הדעה, שניסתה להסביר מעשי גאולה בעבר בזכותם של צדיקים שעמדו להוולד. לשון אחר: החיים ויכו את המתים. רעיון זה אינו רחוק מן ההשקפה על יכולתם של החיים לכפר על חטאי המתים. ואמנם גם שאלה זו שימשה נושא לדיון בבתי מדרש של אמוראים בא"י ובבבל בעקבות מדרשם של תנאים. על דברי הכהנים בשעה הבאת עגלה ערופה: 'כפר לעמך ישראל אשר

של ניטוחים קיצתיים בהלכה, שוב צמצמו את תחום חלוצה, וכך 'אמר ר' ברכיה: כדי שלא יהו המומרים ורשעי ישראל אומרים: הואיל ואנו מהולין, אין אנו יורדים לגהינם. מה הקב"ה עושה? משלח מלאך, ומשך ערלתן, והם יורדים לגהינם' (שמו"ר יט, ד, לסי' דס' ריניצא). ניתן אגב כך ללמוד, שלא היה נהוג למול תינוקות שמתו, ור' על מנהג זה ש' ליברמן, *Some Aspects of After Life in early Rabbinic Literature*, Wolfson Jubilee Volume, 1965, עמ' 525 ואילך.

70. שבת סט ע"ב, ור' דק"ם, עמ' 192, הע' נ, והנוסח שהבאתי בסנים הוא כשל כ"י א"ס, הגדות התלמוד, וילקוט כ"י, שלא גרסו ומחוי' להו' יצחק הקב"ה בעניינה. ור' בחידושי מהרש"א, שהעמיד על כך, שהדרשן יישב בדרשתו את ההבדל שבין רישא דקרא שבו נאמר 'כי אתה אבינו' לבין הסיסא 'כי אתה ה' אבינו אתה'; ור' לעיל, עמ' 450, הע' 69.
71. ירו' סנהדרין ס"הא, כו ע"ד; ור' רק"ר לו, ה, עמ' תתנ"ו ושם: 'לך הדבק בנמילות חסדים'; אבל ככ"י מינכן, ר' ש"ג שם, 'בחסד' - והייתו הך.
72. שבת סט, ע"ב.

סדית ה' אמרו: "אשר סדית ה'", מלמד שכפרה זו מכפרת על יוצאי מצרים. "כפר לעמך", אלו החיים, "אשר סדית", אלו המתים; מלמד, שהמתים צריכים כפרה, ומצינו למדים ששופך דמים חוטא עד יוצאי מצרים<sup>73</sup>. החטא של שפיכת דם רובץ גם על אבותיו ואבות אבותיו של הרוצח, והכפרה על החיים היא גם כפרה על המתים. התנא ר' יהודה אמר על דברי הכתוב בעזרא ה. לה: "הבאים מהשבי בני הגולה הקריבו עלות לאלהי ישראל" – על עבודה זרה הביאום. ורב יהודה פירש את דבריו בשם שמואל 'על עבודה זרה שעשו בימי צדקיהו'. את הקושיה 'הרי מתו אותם שחטאו' מתרץ רב ספא: 'כי נמירי: חטאת שמתו בעליה במיתה הני מילי בחידי. אבל לא בציבור. לפי שאין מיתה בציבור'. החלמוד מתחקה למצוא מקור להבחנתו של רב ספא והוא מגיע לדרשת הספרי דלעיל בדבר עגלה ערופה. אלא שהשערה זו נדחת, משום שעגלה ערופה עיקרה באה לכפר על החיים וצינו דמיכפרא אחיים. מיכפרא גמי אמתים<sup>74</sup>. מסקנת סוגית הגמרא היא, שהמעשה בימי עזרא היה 'הוראת שעה'. ברם, למרות מסקנת הסוגיה, שאין כפרה אפילו לציבור מתים, לא נדחתה אמונה זו לגמרי. והיא עולה במקורות שונים, אפילו לגבי יחידים.

ראשוני האמוראים כבר חיפשו טעם, מדוע לא כללה המשנה את אחו כין המלכים שאין להם חלק לעולם הבא. בירושלמי<sup>75</sup> נאמר: 'רבי הושעיה רבה אמר: מפני שהיה אביו צדיק, ומנשה לא היה אביו צדיק? מנשה אביו צדיק ובנו רשע... אחו אביו צדיק ובנו צדיק; הדא היא דכתיב "יד ליד לא ינקה וזרע צדיקים נמלט". ו"זרע צדיק נמלט" אין כתוב כאן. אלא ו"זרע צדיקים נמלט", זרע שמוטל בין שני צדיקים – נמלט. תירוץ זה, שזכות האב חזקה הבן מצטרפה לזכות את המוטל ביניהם, מובא גם בסוגית הבבלי<sup>76</sup> בנושא זה כשם ר' ירמיה בר אבא. אבל שם ממשיכים: 'מפני מה לא מנו את אמוץ מפני כבודו של יאשיהו. מנשה נמי לא נימני מפני כבודו של חזקיהו ברא מוכה אבא. אבא לא מוכה ברא. דכתיב "ואין מידי מציל", אין אברהם מציל את ישמעאל...'. מקבלים את דעתה של הברייתא שהובאה לעיל (עמ' 444). הדחתה את עניין זכות אבות, אבל מקיימים את הדעה על כנים המזכים את אבותיהם לאחר מותם. דעה זו כבר מצאה את ביטוייה בהלכות כיבוד אב. כפי שנשנו בברייתא: 'ת"ר: מכבדו בחייו ומכבדו

73. ספרי דברים פ"י ר"י, עמ' 244; ור' שם, הע' 4 והע' 5.

74. כל הסוגיה בהוריות ו' ע"א ובתמורה סו ע"ב; ולענין הוראת שעה, ר' ירו' הוריות פ"א ה"ח, מו ע"ב.

75. סנהדרין פ"י ה"א, כו ע"ד. ולפי התוספת שבמשנה ספיהם פ"ד מ"ט (ר' י"ג אפשטיין, מבוא לטוסח המשנה, עמ' 950) גירר חזקיהו את עצמות אביו משום כפרה.

76. סנהדרין ק"ד ע"א. ועל רשעתו של אמן ר' שם ק"ג ע"ב: והשאלה למה לא מנאת יהורקים ושארה ללא תשובה, ר' רש"י שם ד"ה מפני מה, וביד רמה שם, ובחידושי פהרשא שם ניסח ליישב.

- כמותו... כמותו כיצד? היה אומר דבר שמועה מפיו לא יאמר כך אמר אבא. אלא כך אמר אבא מרי הריני כסרת משכבו.<sup>77</sup>
- כסרת המתים על ידי חיים לא נצטמצמה דווקא לבנים, וכך אמרו בבבלי על דוד, שתפילתו הועילה לזכות את בנו אבשלום ולו כיאו לחיי העולם הבא<sup>78</sup>; ובאופן כללי כמדרש מאוחר: 'שמא תאמר, כיון שירד לגיהנם, אין לו תעלה? כיון שמבקשים עליו רחמים, זורק אותו מגיהנם'<sup>79</sup>. ברוח השקפה זו הוסיפו לדברי הדרשה על עגלה ערופה: "'אשר סדית" אלו שמתכסרין בממון החיים', אבל כבר בימי הביניים עמדו על כך, שזו תוספת<sup>80</sup> שבאה להצדיק את המנהג הרווח.
- את דברינו על הבנים המזכים את אבותיהם נסיים כעין במה שתואם לכאורה את עיקרו של הרעיון, אבל לאמיתו של דבר מסקיע אותו ממשמעותו המקובלת. 'ר' שמעון בן יוחאי אמר כל מי שיש לו בן יגע בתורה, כאלו לא מת...'<sup>81</sup>. לא
77. קידושין לא ע"ב. ר' עקיבא איגר רמו לנעים ס"ב מ"א: 'ר' שמעאל אומר בני ישראל, אני כסרתך, אבל כותתו שם לבני דודו החיים אתו, (ר' ס') הנאותים לטהרות, שרמו לענין כהן גדול, סנהדרין ס"ב מ"א, ור' יכמות ע"א ואוצר הנאותים שם עמ' 296) ושייך יותר לכאן רמזו של הרש"ש לסוכה כ"ע"א, שם אומר ריש לקיש 'הריני כסרת ר' תיא ובניו וכו'', ור' בסי רשי' שם ד"ה הרני.
78. סוטה י"ע-ב ור' נתני' שם ד"ה דאתיה ובסוף הדיבור. ור' יומא ס"א ע"א: 'אשריהם לצדיקים לא דיין שהן ווכן אלא שמוכין לבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות...'. ולכאורה נראה גם לפי מה שקדם, שהמדובר בזכר לחיי העולם הבא, אבל הראיה מבניו של אהרן (ר' דקדוקי סוסרים שם, עמ' 303, הע' ה) מתעת פירוש זה.
79. פסיקתא רבתי צה ע"ב.
80. שבלי הלקט, מהר"ב בובר, עמ' 60: 'כשם הר"ר שנאמר כהן צדק ו-ל שמעתי שיש כמדרש... ובספרי אינו כן'. תם כתשכ"ץ ס"ח תמ מכיא את הספרי, כס' שהוא לסנינו, וממשיך: 'מכאן הביא ראה הר"ר שמריה וצ"ל, שמצוה להניח צדקה עבור מתים. ובס' הרוקח ס"י ר"י: 'ומה מועיל למת, שהחי נותן צדקה בעבורו אלא השם כוחן לכות החיים והמתים: אם אותו הסת בחיים היה נותן צדקה, ואם היה עני אותו המת, אך לבו בטוב, והיה נותן אם היה לו, או תועיל לו קצת, כי האי יכול לבקש להקל דין המת. אבל אם נתן בעבור רשע אינו מועיל...'. ובדבר ההשפעה הנוצרית בנדן, ר' REJ, La commémoration des morts dans le Judaïsme, I. Levi, כ' 29, 1894.
- עמ' 43-60. ועל מקורה המצרי והאורסי של התפילה למען המתים ר' S. Reinach, 60-43. ועל מקורה המצרי והאורסי של התפילה למען המתים ר' S. Reinach, 60-43. ועל מקורה המצרי והאורסי של התפילה למען המתים ר' S. Reinach, 60-43.
- של ר' יהושע בן לוי: 'כל העתה יאמן יהא שמה רבא מכרך-בכל כחו, קורעים לו נור דינר' (שבת ק"ס ע"ב) מכון לתפילת ההודאה שאחרי לימוד התורה, המכונה 'קדיש', ר' ו' יעבץ, מקור הברכות, ברלין תר"ע, עמ' 82 ואילך, ורק בימי הביניים היה לתפילת יתום, ר' אור ורוע ח"ב ס"י ג' 'וכן מצא מורי הר' אליעזר מזורמשא דתני בסדר אליהו רבה דקסן האומר 'יתגדל מציל אביו מן הסורענות'; ור' מאיר איש שלום, נספחים לסדר אליהו ווסא, חרס"ד, עמ' 24-25, Der jüld. Gottesdienst, עמ' 95-96 ועמ' 528.
81. כ"ד מס, ד, עמ' 503, ור' ספרי דברים ס"ח מח, עמ' 113: "...בני אס חכם לכך ישמח לבי גם אני- (משלי כג, טו). ר"ש בן מנסיא אומר: אין לי אלא אביו שבארץ. אביו שבשמים מניין? ת"ל: 'גם אני', לרבות אביו שבשמים. אמנם בדפוס ובכ"ל לתוך בעל

נאמר שמזכה אותו בחיי העולם הבא. או שמצילו מפורענות.<sup>82</sup> אלא שכאילו ממשיך בחייו. כאן אנו חוזרים לתפיסה הקדומה. ששכרו של אדם הוא בהמשך שנמצא לו בחייו בעולם הזה.

רעיון זה מונח ביסודן של הלכות ירושה הקדומות. וכן-סירא כיטא אותו כלשון 'מת אביו. וכמו לא מת. כי כמהו השאיר אחריו. בחייו ראה וישמח ובמותו לא יצר לו. לאויבים השוויר נוקם. ולאויבים גומל חסד'.<sup>83</sup> אלא כעוד הראשונים ראו כעצם השארת הירש וכנחלה הקמת שם וזכר למת. מצא אותו התנא רק כבן היגע בתורה. עצם יגיעה זו של הכנים – ללא כל מעשים מיוחדים או תפילות מיוחדות. שכוונתן לכפר על עוונות המתים או לזכותם – הוא המשך חיי האבות. מאמרו של רשב"י, שעל כוונתו ניסונו לעמוד כעת. מתקבל בהמשך עקיב לדבריו הנועזים על יכולתו ויכולת בנו לא רק לקרב ולפטור מן הדין את הדורות הבאים. אלא גם את הדורות הקודמים.<sup>84</sup> דורות. שקיבלו עליהם. כדורו של רשב"י. עול תורה ומצוות. מצדיקים את קיומם של הדורות הקודמים.

כבר מצאנו (לעיל עמ' 442). שהתנאים ר' ישמעאל ור' נחמיה דגלו בשיטה התולה את מעשי הגאולה והתשובה. שאירעו לאומה בעבר. בזכותם של הדורות המאוחרים. ר' שמעון בן יוחאי שיווה לתפיסה זו אופי אינדיבידואלי. ובעקבות דבריו היו גם אמוראים. שהפכו את סדר זכות אבות על פיו. ר' שמואל בר נחמן.<sup>85</sup> אמר. שאברהם 'לא ניצל מכבשן האש אלא בזכות יעקב אבינו... הה"ד: "לכן כה אמר ה'. אל בית יעקב אשר פדה את אברהם" (ישעי' כט. כב). יעקב פדה את אברהם'. ככבל נמסרה דרשה דומה לזו בשם רב.<sup>86</sup>

#### ח. דרכי צידוק הדין.

הנושאים שכללנו כפרק זה הם המרכיבים את חשבוננו של עולם מצד היחיד בישראל. ברם. גם כשהוא נעשה מנקודת ראותו של היחיד. אין הלה יכול

המאמר הוא רשב"י. אבל ברוב כתבי-היד ובילקום שמעוני עקב רמז תתע"ג. וכן בילקוט מכירי למשלי הגרסה היא: 'ר' שמעון בן מנסיא'. אלא שיייתכן. שהוא דרש בעקבות מאמרו של רשב"י. ומעניין. שכבר סג. א. עמ' 678. מובאת דרשתו של ר'ש בן מנסיא בנוסח 'שאסילו הקב"ה מתמלא עליו רחמים...'. בהשפעת המאמר של ר' התא בשם ר' אחא שלסניו.

82. ואמנם במדרש מאוחר בסדר אליהו ווטא פ"ב. מהר' רמא"ש. עמ' 194. נמצא 'עם הארץ שהיקרא והישנה את בנו תורה. בנו מצילו מדינה של ניהנים'. והראיה מישעיה כט. כב נלקחה ממקור שבו נדרש במובן אחר. ר' להלן. הע' 86.

83. משלי בן סירא. ל. ד-ו. ור' מה שכתבתי במאמרי 'הלכות ירושה וחי' עולם'. דברי הקוגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות. ירושלים תשכ"ז. כרך א. עמ' 138 ואילך.

84. ב"ר לה. כ. עמ' 329; ור' שם בנוסח המקבילות. שהובאו בהע' ד. ור' לעיל עמ' 452.

85. ב"ר סג. ב. עמ' 679 בשם ר' שמואל בר רב יצחק. אבל ככ"י K: 'בר נחמן'. נוסח זה מוצא את אישורו ב'אגדת בראשית'. סס"ה. מהר' בוכר. עמ' 130 ושם: 'אילמלי יעקב שהיה עתיד לעמוד ממך. לא היית יוצא מכאן'.

86. סנהדרין יס ע"ב. לפנינו רק 'אמר רב יהודה'. אבל ר' בדק"ם שם. עמ' 40. הע' ס.



## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

להתעלם מן העובדה, שהוא בן לעם ה', שנבחר ממשפחת העמים, ושנבחרה עמו ברית על קיומה של תורה. בכל אחד מענייניו של פרק זה מצאנו דעות חלוקות. גם לא נעדר עימותן של מסקנות בנושא אחד מול מסקנות בנושא אחר, ובוודאי עסקו ביישובן של סתירות שבין הכתובים. אבל את תירוציהם אין לראות רק כפירושים אפולוגיטיים.<sup>87</sup> אמת, שהדעות וההכרות, שהגיעו אליהן התנאים והאמוראים מתוך נסיונותיהם הם, שימשו להם סיוע ביישובם של מקראות. קיומו של 'רשע בן רשע' כן רשע" במציאות המחיש את אמיתות הכתוב 'פוקד עון אבות על בנים' (שמות כ. ה), אבל הוא פסק מלהיות פוסטולאט מחייב. מאחר שהכירו גם בני רשעים, שהיו צדיקים. ר' יוסי בר חנינא אמר: 'ארבע גזירות שגזר משה רבינו על ישראל, ובאו ארבעה נביאים וביטלו... משה אמר "סוקד עון אבות על בנים", בא יחזקאל וביטלה "הנפש החוטאת היא תמות" (יה. ד)'.<sup>88</sup> אבל גם דברי יחזקאל שנטלו, לדעת האמורא, את כוחה של גזרה מדברי משה, לא נתקבלו ככלל שכוחו יפה בכל העתים ובכל התנאים, שכן העידו כנגדו, כמות שראינו, מקדשי שם שמים, שהתפללו לשעה שיוכלו לקיים בה 'ובכל נפשך'. וכנגד הדעה שאין מיתה בלא חטא' דגלו רבים כשיטה שיש מיתה בלא חטא, ויש יסורים בלי עון'.<sup>89</sup> ור' יוסי בר' חנינא או אמורא אחר יכול להמשיך בפגנונה של הדרשה הג': 'גזר יחזקאל הנביא "איש בחטאו ימות", ובא רבי עקיבא וביטלה...'.<sup>90</sup>

את העובדה, שאין לך משפחה שיש בה מוכס, שאין כולה מוכסין, שיש בה ליסטים שאין כולה ליסטים מפני שמחפין עליה' יי יכול ר' שמעון בר יוחי ללמוד מתוך ניסיונו האישי, שכן אביו יוחאי מילא תפקיד ברשות הרומית המשטרתית.<sup>91</sup> ואמנם היו בימיו, כמו ככל הזמנים, משפחות, שחיפו על עבריינים שבתוכם; אבל ברור, שגם רשב"י לא ראה כניסיון זה כלל. אלא שדי היה בו כדי לפרש את דבר הכתובים 'ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא כתתו מזרעו

87. ר' מ' רייס, מבצעות 'תורת הנמול' המקראית, תרביץ של-א, תשכ"ב, עמ' 240.

88. מדרש תנאים, עמ' 21: "סוקד עון אבות על בנים", כששמע משה כך נרתע לאחוריו ונבהל, עד שאמר לו: בזמן שאינן מסורנין, או אפילו הן מסורנין? תל': 'לשנאי', רשע בן רשע בן רשע', ור' מכילתא דר"י, בחדש פ"ו, עמ' 226.

89. מכות כד ע"א; וכמתכתתם של דברי ר' יוסי בר' חנינא בנרה הדרשה בבבבב רבה יט, לנ, ובהשפעתם עיבדה את דרשת התנאים הגיל בהע' 88: 'זה אחד מן' דברים שאמר משה לפני הקב"ה וא"ל למדתי... כשאמר לו הקב"ה 'פוקד עון אבות על בנים', אמר משה: רבשע, כמה רשעים הולידו צדיקים? וכן נאה שיהו צדיקים לוקח בעון אביהם? אמר לו הקב"ה: למדתי, חייך שאני מבטל דברי, ומקיים דבריך, שנאמר: 'לא יומתו אבות על בנים'...'.<sup>90</sup>

90. ר' לעיל, עמ' 384.

91. ספרא קדושים פרשה ח, היג, צא ע"ג; ור' שבועות לט ע"א.

91. פסחים ק"ב ע"א; ור' ג' אלק, 'תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד', ח"א, עמ' 338.

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

למלך לבלתי המית אתו, ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו והכרתי אתו... (ויקרא כ. ד-ה). המציאות מצדיקה את עונשה של המשפחה. שכן ישנן משפחות המחפות, אבל חוש הצדק דורש. שמידת עונשה של המשפחה לא תהא שווה לזו של העברייין. ואמנם ממשיך התנא הדורש: יכול תהא משפחתו כהכרתו? תלמוד לומר "אותו". אותו כהכרתו, ואין משפחתו כהכרתו, אלא בייסורים<sup>82</sup>. בחלק זה הדרשה צמודה לדברי הכתוב. שהחוטא שלא בא על עונשו מצד בית הדין שלמסה. יבוא על עונשו מן השמים. אם בדרך של מיתת כרת ואם – כדעת חכמים שריכזו את עונשה של המשפחה – בייסורים. ברם, בחלקה הראשון של אותה דרשה<sup>83</sup> נמצאת גם התפיסה, שבעצם החטא נמצא הגורם המפעיל את העונש. אין צריך לומר, שהדברים נתלים בפסוק רק ברפיון: "ואם העלם יעלימו". מגין אם העלימו בדבר אחד. סוף שדברים הרבה מעלימים? ת"ל: "אם העלם יעלימו". ומגין אם העלימו בית דין אחד. סוף שבבתי דינים הרבה יעלימו? ת"ל: "אם העלם יעלימו". ומגין אם העלימו בסנהדריות של שבטים<sup>84</sup>. סוף שסנהדרין גדולה של ישראל מעלמת, ודיני נפשות נסלין מהם על כן? לכך נאמר: "ואם העלם יעלימו".

חולשתו של בית דין והעלמת עינם מחטא אחד גוררת אחריה התמוטטות של כל רשות השיפוט ושל סדרי המשפט בעם. ברם. לא רק מעילתם של המוסקדים על שמירת החוקים והמשפט טומנת בתוכה עונש המופנה נגד הכלל, אלא, כמות שראינו. גם חטאו של היחיד מביא בעקבותיו פורענות על הציבור כולו. מרובות הדוגמאות לכך. אבל כעת רק נציין. שגם רעיון זה מיוצג כאותה דרשה של פרשת עון המולך. שמתוכה הבאנו את הדרשות הקודמות. רעיון זה אף הוא הוכנס לכתוב: "כי מורעו נתן למלך למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי". מלמד שהוא מטמא את המקדש. מחלל את השם ומסלק את השכינה. ומפיל את ישראל בחרב. ומגלה אותם מארצם<sup>85</sup>. הבאנו דרשות מתוך פרשה אתה. כולן דרשות של תנאים – ואם לא של רשב"י בעצמו. הרי של בני דורו – כדי לחזור ולהראות את הקשת המנוגנת המיוצגת בדברי חז"ל כתורת הגמול בקטע קטן שכדרשות הכתובים.

דומה. שאין כמעט דעה. שניסו החוקרים החדשים למצות בה את תורת הגמול המקראית, שאינה מצויה בדברי חז"ל. אלא שחז"ל – בניגוד לחוקרים אלה – גם

82. ססרא שם הי"ד, והדרשה סתמית, ריתכן שהיא מדברי רשב"י. בשכונות שם, 'רבי אומר', אבל בכ"י מינכן 'ד' מאיר אומר'.

83. ססרא שם הי" – הי"א.

84. שם: סנהדריות של ישראל, וא"ה ר"ם העיר שם על גרסת הילקוט 'סנהדריות של שבטים', ובססרא כ"י רומי, הוצאת בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו-יורק תשי"ז, עמ' תה, כמו שהבאתי בפנים.

85. שם הי"ה. ואמנם דרשה זו נדרש בססרא שם, פרק ד, ה"א על 'הדין המקלקל את הדין', אבל שם פרק ח, צא ע"א, גם על מי ש'שקר כמידה'.

בשעה שתלו את דבריהם במקראות, לא טענו, שהם מגלים את פשוטם. בניסיונותיהם וכלבטיהם למצוא פתרונים וחשובות לבעיות שבתורת הגמול ובנושאים הכרוכים בה לא התירו סכך זה, אכל בעצם היאחזם בו ובעיפוקם המתמיד בתורה זו מתבלטות אמונות המהוות יסוד מוצק ומשותף לכולם. אמונות אלו שוב חזרו לפשוטם של מקראות, היינו להבאתם ללא פירוש. תהא התשובה לשאלת 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו' מה שלא תהיה, יהא הפירוש של המונחים 'שכר ועונש' מה שלא יהיה – בעולם הזה או בעולם הבא, או 'שכר מצוה מצוה' – הרי עצם קיומו של שכר ועונש אינו מוטל בספק. הוא כלול במושג האלהים עצמו, שהוא דיין (לעיל, עמ' 23). וכתורה שנתן לעמו, אשר הדין כרוך בקיומה ושמירתה. כדברי הדרשן האלמוני: 'כתיב "פתיגי ה' ואפת" (ירמיה כ, ו) אמרה כנסת ישראל לפני הק': רבש"ע, פתיגני עד שנתת לי את התורה, ונתתי על צוארי עול מלכות מצות, ונענשתי בהם. אילו לא קיבלתי את התורה, הייתי כאחת האומות, לא שכר ולא עונש'...<sup>96</sup>

ראינו שרבים היסודות שדינו של אדם מורכב מהם, וחלקם היחסי של מעשי האדם בו – המצוות והעברות, וכותם של צדיקים של ההוה ושל העבר, מידת הרחמים של הקב"ה, ומקומה במידת הדין ועל ידה – כל אלה שנויים במחלוקת ונתונים רק להשערה ולהערכה, אבל התביעה לצידוק הדין היא בחינת חובה, ובה הולכים המעשה והעיון שלוכים זה כזה: 'כשתפסו את רבי חנינה בן חרדיין, נגזרה עליו גזירה לשרוף ספרו עליו. אמרו לו: גזירה עליך לשרוף ספרך עליך. קרא מקרא הזה: "הצור תמים פעלו". אמרו לאשתו: נגזרה גזירה על בעליך לשרוף ספרו עליו, ועליך ליהרג. קראה המקרא הזה: "אל אמונה ואין עול". אמרו לכתו: נגזרה גזירה על אביך לשרוף ספרו עליו, ועל אמך ליהרג, ועליך לעשות מלאכה. קראה מקרא זה: "גדול העצה ורב העלילה אשר עיניך פקוחות וגו'" לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו' (ירמיה לב, יט). ר' אומר: גדולים מעשים אלו, שהם בעת צרתם הצמיחו ג' פסוקים של צדוק הדין...<sup>97</sup> המעשים הצמיחו את הפסוקים לא רק במה שנודמנו להם לצדיקים בשעת ניסיונם, אלא שקיבלו בפייהם משמעות קיצונית ומוחלטת של צדוק הדין: "הצור תמים פעלו". כשירד משה מהר סיני, באו כל ישראל אצלו. אמרו לו: משה רבינו, אמור לנו, מה היה מדת הדין למעלה. אמר להם: אני איני אומר לזכות את הזכאי ולחייב את החייב, אלא אפילו להחליף בדבר, "אל אמונה ואין עול"<sup>98</sup>. כלומר, גם אם נראה שהקב"ה מחייב את הזכאי – נשאר הוא אל אמונה. צידוק דין מוחלט זה כרוך בשינוי שחל בתפיסת הייסורים הבאים על האדם, כמות שעמדנו עליו (לעיל, עמ' 390).

כשהלך ילד לעולמו בביתו של ר' אבהו, באו ר' יונה ור' יסא לנחמו, וביקשו

96. מסיקתא רבתי כא, קו ע"א, והבאתי בסנים עמ"י כ"י פרמא 1240.

97. מסרי דברים, ס"ז שז, עמ' 346; ור' ע"ז יח ע"א, ושם שובצה מסורת אחרת, שהמוטיב שלה הוא מציאת ענותו גם אצל מקדשי השם. ר' לעיל, עמ' 391 ולהלן, עמ' 463.

98. מסרי דברים שם.

ממנו, שיאמר להם דבר תורה. על סמך דברי המשנה, שאחרי קבורתם של הרוגי בית דין 'הקרוכין באין ושואלין את שלום העדים ושלום הדיינים. כלומר: דעו שאין בלבינו עליכם שדין אמת דנתם'. אמר להם ר' אבהו: 'מה אם רשות שלמטן, שיש בה כוזב ושקר וגניבות דעת ומשוא פנים ומקח שוחד. והיום עודינו ומחר איננו. נאמר בה: הקרוכין באין ושואלין שלום הדיינים והעדים. לומר שאין בליכנו עליכם כלום שדין אמת דנתם – רשות של מעלן. שאין בה לא כוזב ולא שקר ולא גניבות דעת ולא משוא פנים ולא מקח שוחד. והוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים. על אחת כמה וכמה. שחייבים אנו לקבל עלינו מדת הדין...'<sup>99</sup> מידת צידוק דין מוחלטת זו נקטו האמוראים גם כלפי פרשיות חמורות שבמקרא, ואף ייחסוה לניכורי העבר הרחוק. אף על פי שגם ניפו את כוחם בהקניית משמעות נוספת לדברים המפורשים למען הצדקתם. פרשה חמורה מבחינת תורת הגמול ראו חכמים כפרק כא שבספר שמואל. המספר על מסירתם של שבעה מבני משפחת שאול ביד הגבעונים ועל הוקעתם. אמנם נאמר במפורש: 'שה' אמר, כי הרעב של שלוש שנים בא מחמת חטאו של שאול' על אשר המית את הגבעונים, וכן ניתן להבין, שכבר הכתוב תולה את קולר המעשה בצווארם של הגבעונים, שהם שאמרו לדוד 'אין לנו כסף וזהב עם שאול ועם ביתו... האיש אשר כלנו ואשר דמה לנו נשמדנו מהתיצב בכל גבול ישראל. יחן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום לה' (ש"ב כא, ד-ו). וכאילו דאג המספר מראש להכשיר את המעשה על ידי האיגפורמציה 'והגבעונים לא מבני ישראל המה כי אם מיתר האמורי ובני ישראל נשבעו להם... (שם שם, ב). דרשן אלמוני המשיך בקו הגנה זה של הכתובים, ואף הוסיף עליו: אבל לא כולם הסתפקו בכך, כדי ליישב את הקושיה 'כתיב בתורה 'לא יומתו אבות על בנים', ואלו מתים בעון אבותם?'. על שני אופנים ביישובה של תמיהה זו נמסר בשם ר' אושעיא. ההסבר האחד הולך בדרך צידוק הדין המוחלט: 'ותקח רצפה בת איה את השק ותטהו לה אל הצור...'. מהו 'על הצור'? א"ר הושעיה: שהיתה אומרת: 'הצור תמים פעלו'. ההסבר השני מרחיב את הסיפור הנתון ומבנים לתוכו יסוד חדש. המקנה לו משמעות כוללת. החורגת הרבה ממסגרת המאורע המסופר, והאי-צדק שבו מצטמצם ונדחק לאור התכלית שהושגה על ידו: 'ר' אבא בר זמינא בשם ר' הושעיה: גדול הוא קידוש השם מחילול השם. כתלול השם כתוב 'לא תלין נבלתו על העץ' (דברים כא, כג).

99. ירר סנהדרין פ"ו ה"ב, כג ע"ד. הלשון 'לא משוא פנים ולא מקח שוחד' היא גם לשונו של ר' אליעזר הקסר, אבות פ"ד מ"ב, וכבר רמז הרשב"ץ, מן אבות עב ע"ב, ללשון הכתוב דברי הימים ב' יט, ו.

1. ד' ירר קידושין פ"ד ה"א, סה ע"ב; ושם סנהדרין פ"ו ה"י, כג ע"ד (מן הדין לשים לב לסירוס 'על שאול' [כך בירושלמי בשני המקומות ולא בנוסח שלפנינו: אל שאול] 'על שאול שלא עשיתם עמו חסד'. הם מצאו אסוף בסוסק גם תשובה, התולה את הרעב בעונו של דוד; ועל דעות החוקרים החדשים, שנילו כאן שתי מסורות, ר' מ' בוכר 'דרכו של מקרא', ירושלים תשכ"ד, עמ' 231). יבמות ע"א: 'באותה שעה אמר דוד: שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, רחמני וביישני ועמלי תסרים'.

ובקידוש השם כת' "מתחלת קציר עד נתן מים עליהם מן השמים" (ש"ב שם, י).<sup>2</sup> מלמד, שהיו תלויין משה עשר בניסן עד שבעה עשר במרחשון. והיו העוברים והשבים אומרים: מה חסאו אילו שנשתנית עליהן מידת הדין? והיו אומרים: על שפססו ידיהן בגרים גרורים. אמרו: מה אם אילו שלא נתגייירו לשם שמים, ראו היאך תבע הקב"ה את דמן – המתגיייר לשם שמים על אחת כמה וכמה! אין אלוה כאלהיכם, ואין אימה כאומתכם, ואין לנו להידבק אלא בכם. הרבה גירים נתגייירו באותה שעה'.

הסבר זה בא להורות הלכה, שמידת הצדק שיש לנהוג כלפי גרים – אפילו גם כלפי אלה שלא נתגייירו לשם שמים – יש לקנותה באי-צדק כלפי יהודים עצמם. מהו יחסו של הסבר זה לראשון? דומה, שאין סתירה ביניהם, ובאמת ייתכן, ששניהם מפיו של אותו אמורא יצאו. אלא שהראשון נאמר בסיטואציה המקורית, שבה אין מענה אחר מאשר צידוק הדין המוחלט ללא מתן טעמים ונימוקים; ואילו ההסבר השני משקיף על המעשה מנקודת תצפיתם של עוברים ושבים ושל אומות העולם, העומדים תוהים בפני עשיית הצדק לגרים גרורים, לגבעונים, המלים 'והגבעונים לא מכני ישראל המה' וכו' למשמעות חדשה. אמנם אין הסבר זה ממעט את עצם חומרתה של השאלה הכרוכה במעשה כמות שהיה, ועדיין צריך הוא לצידוק הדין, ששם ר' הושעיה בפיה של רצפה בת איה, אכל הכירור פתח פתח להוראה וללימוד השכל, שנראה לדרשן חשוב לא פחות מהשגת טעם לצידוק הדין.

כרם, לא תמיד זימנו פרשיות חמורות שבמקרא אפשרות של הרחבה, שאם לא הייתה בה משום תשובה ישירה הרי הביאה עמה תשובה של משקל, ואף על פי כן לא נמנעו אמוראים מלהרחיב את הדיבור עליהן. אף שבכך תרמו בעיקר תוספת לעוצמתה של השאלה. כדור שלאחר ר' הושעיה דנו אמוראים בפרשת שאול ועמלק: "ויבא שאול עד עיר עמלק וגו'" (ש"א סו, ה), ר' חונה ור' בנייה אומר: התחיל מדיין הוא כנגד בוראו ואמר: כך אמר הקדוש ברוך הוא "לך והבית את עמלק" (שם, שם ג), אם אנשים חסאו, הנשים מה חסאו, והסף מה חסאו, והבקר ושור וחמור מה חסאו? יצאה בת קול ואמרה לו "אל תהי צדיק הרבה" (קהלת ז, טז) יותר מבוראך.<sup>3</sup>

אמורא אחר דרש בדרך דומה את המשכו של הכתוב: "וירב בנחל", אמר ד'

2. ר' במקורות הגל' ובמדרש שמואל סכ"ח, עמ' 133: 'והיו אומות העולם רואים אותם ואומרים: תורתן של אלו סלסתר היא. כתוב בתורתן לא תלין נבלתו על עץ, ואלו תלרים שבעה חרשים. כתוב בתורה: אין דנים שנים ביום אחד, ואלו שבעתם יחד' (ש"ב כא, ט). ... כתוב בתורה לא ימותו אבות על בנים, ואלו מתים בעץ אבותם...'. וכן במדבר-ה, ד, אלא שהוכנס שם המאמר 'א-ר חייא בר אבא בשם רבי יוחנן: מוטב שתעקר אות אחת מן התורה, ואל יתחלל שם שמים בסרהסאי', כמות שהוא בכבלי יבמות שם.

3. קהלת רבה ז, טז עס"י רס"ס סזרו; ובכ"י אוקספורד 2, 164 ל"י 'אומר'; ובמדרש שמואל יח ע"ב, עמ' 99, ר' בנייה בשם רב התא; ור' שם הע' ה.

מני: על עסקי נחל. בשעה שאמר לו הקב"ה לשאול "לך והכית את עמלק". אמר: ומה נפש אחת אמרה תורה, הבא עגלה ערופה — כל הנפשות הללו על אחת כמה וכמה! ואם אדם חטא, בהמה מה חטאה? ואם גדולים חטאו, קטנים מה חטאו? יצתה בת קול ואמרה לו: "אל תהי צדיק הרבה". אמוראים אלה החיבו בדבריהם והעמיקו את חומרתה של השאלה. ברור, שהשאלות ששמו בפי שאול הטרידו את האמוראים עצמם, ואין בניהם תשובה אלא צידוק הדין, גם לעניין השמדת עמלק וגם לעניין העונש שהוטל על שאול. אמנם ניסה ריש לקיש למצוא דופי בשאול ואמר: 'כל מי שנעשה רחמן במקום אכזרי, סוף שנעשה אכזרי במקום רחמן. ומניין שנעשה אכזרי במקום רחמן? שנאמר: "ואת נוב עיר הכהנים הכה לפי חרב"' (ש"א כב, יט)<sup>3</sup>. ברם, מעשה נוב בא כתוצאה מן העונש שהוטל על שאול, ואמנם רבנן ניסחו את המאמר של ריש לקיש בסגנון, שאין בו הסבר אלא צידוק הדין גרידא: 'כל מי שנעשה רחמן במקום אכזרי, סוף שמדת הדין פוגעת בו'. רב הונא ששם בפיו של שאול את הטיעון נגד הצו להשמיד את עמלק, גם אמר על שאול 'שלא טעם טעם חטא'<sup>4</sup>. וכשהשווה את מה שעלה בגורלו עם גורלו של דוד

- יזמא כב ע"ב. בקה"ר שם: 'רובנא אמרי (וכ"ה בכ"י אוקספורד היל, אבל בכ"י פריז) 541 הוחלטו השמות וסדר המאמרים: 'א-ר כנאה: התחיל מריב דברים כעד עולה ערוסה... ורובנא אמרין: מריב דברים כעד הקבה...'. ובכ"י סרמא 616: 'א-ר ינאי בשם רב התא: התחיל דברים כעד ערוסה... דרבנא אמרי...'. וגם בחלק זה כה"י (משובש), התחיל מדין כננד עולה ערוסה, ואומר: אמר הכתוב 'וערסו שם את העולה כנחל', הוא הורג והיא נערסת!! אדם חטא, בהמה מה חטאת? יצאה בת קול ואמרה...'. דברים אלו נראים קטועים, שכן אין להם משמעות לנבי שאל תראה 'שרבנא' הוא ר' מני-ר-ר' מני הראשון-שכבכל'ו ואחר' ואומר' נשמת יומה נש אחת...'. גם הלשון 'אדם חטא, מה בהמה חטאת' אין לה מקום אצל עולה ערוסה, שכן 'כסרה כתיב בה כקדשים' (ירושלמי פוטה ס"ט ה"ה, כנ ע"ד; מנילה כא ע"א), ואין מקשים קשיה זאת על חטאות ועל שאר קרבנות, אלא במקומות שמדובר בהם על העונות בהמות, כגון שור הנמקל, סנהדרין פ"ז מ"ד, ור' סנהדרין ק"ח ע"א-ענין דור המבול- ור' גם סנהדרין מד ע"א: על שאלת ראש הטלה בענין עכן 'ואם הוא חטא, בניו ובנותיו מי חטאו?' השיב רב הונא: 'וליסעמין אם הוא חטא, כל ישראל מה חטאו... אלא לרדות' ה"ג כדי לרדותן (שיראו את קלקולו ויזהרו בעצמן, ולא יסיפו לקלקל) ועל הרכוש אמר רבינא: 'הראר לשריפה לשריפה הראר לסקילה לסקילה' וסי'רש-י' הוא שורו ובהמותיו וקנס היה לרדות האחרים'. ולענין שכר ועונש לבעלי חיים ר' א' אסטוביצר, The Rewarding and Punishments of Animals, HUCA, III, 1926, עמ' 131 ואילך; ור' שט עמ' 138; ור' ש' אברמסקו, במרכזים ובתסוצות בתקופת הנאותים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 65 ואילך; ור' לעיל עמ' 235 על השנחה על בעלי חיים, ולעיל עמ' 416, על יצר הרע של בעלי חיים.
5. קה"ר, שם ודברי רש"י לקיש צורפו בכבלי יזמא שם לסוף דברי ר' מני: 'ובשעה שאמר ליה שאל לדואג וכר'.
6. יזמא שם. רב התא הסתמך על הפסוק 'בן שנה שאל כמלכו'. רב נחמן הגיב (כ"ה בכ"י, ר' דק"ם שם, עמ' 56) ואמר: 'ואימא ככן שנה שמלוכלך בטיט'. והתלמוד מספר 'חזא טיטא כחלמיה, אמר: נעניתי לכם, עצמות שאל בן קיש, הדר חזא טיטא

## חשבונו של אדם וחשבונו של עולם

אמר: 'כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה סייעיהו שאול באחת ועלתה לו, ודוד בשתים ולא עלתה לו'. רב הונא השתמש כפתגם: 'כמה לא חש ולא מרגיש האדם שאדוניו מסייעו', כלומר דוד שנכשל בשתי עברות זכה לסיוע זה, ושאול נכשל רק באחת, ולא זכה בו. עובדה זו נקבעת מבלי לבקש לה טעם, אבל ייתכן שטעמה טמון בהסבר שניתן על ידי רב הונא לחטאו של שאול. לא היתה זו עברה סתם, אלא מרידה בעצם מצוותו של ה' ורעורר על צידוקה, ולסיכך מנעו ממנו את הסייע, אף על פי שהודה אחר כך בחטאו. גם נטילת המלוכה משאול נמצא לה הסבר. החורג ממסגרת הסיפור המקראי. רב יהודה, חברו של רב הונא, מסר בשם שמואל רבו: 'מפני מה לא נמשכה מלכות בית שאול? מפני שלא היה בו שום דופי... שאין מעמידין פרגס על הציבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה לו מאחוריו, שאם תזוז דעתו עליי, אומרים לו: חזור לאחוריך'. ובשם רבו, רב, הוא מוסר: 'ומפני מה נענש שאול? מפני שמחל על כבודו...'

רב ושמואל כורדאי לא התעלמו מדבר הכתוב 'כי מאסתה את דבר ה', וימאסך ה' מהיות מלך על ישראל' (ש"א טו, כו ושם טז, א), אלא שמצאו טעמים נוספים לסיבו של העונש, אבל לא לעצם גזר הדין. הם וכל אותם האמוראים שהחזיקו בדעתם על צדקתו של שאול רק צידקו את הדין.

ברם, יש שלדינגם וגורלם של גיבורי העבר נמצא הסבר היסטורי לאור השתלשלות המאורעות שלאחר מכן, ובדרך זו נמצא גם טעם לצידוק הדין. שנראה להם יותר מאשר הטעם המסורש במקרא. ההסבר בדברי הימים (א כב, ד-ח) לעובדה, שלא נבנה בית המקדש על ידי דוד משיח ה', אלא על ידי שלמה בנו, הוא, שדור ששך דם לרוב, ומלחמות גדולות עשה. אכל האם על דעת עצמו עשה את מה שעשה ולא במצוות ה'! הסבר זה לא הניח את דעתו של התנא ר'

כחלמיה. אמר: נענית לכם עצמות, שאול בן קיש מלך ישראל, ור' בתוי שם ד-ה כאן, שמנסים ללמוד זכות על רב נחמן ואומרים שגם הוא התכוון לספר בשבחו של שאול אלא 'שלא דבר בלשון נקיה'. על כל פנים הערכת אישיותו של שאול הן אצל האמוראים והן בסתמא רתלמודא חיובית הרבה יותר מזו שבספר שמואל.

7.

הוא נמצא בהקשר אחר בסי רבא, ב"ק כ ע"ב.

8.

רבנו חננאל אומר בסירושו בימא שם על ענין דוד 'מפני שמצא חן בעיני אלהים', אבל מהרש"א בחידושו העיר: 'כבר נתקשו בזה המפרשים, וכי משוא סנים יש בדבר'; (אבל ד' ירו' סנהדרין ס"י, כס ע"א) והוא דוחה את תירוצם ואומר: 'תראה לפרש בזה על פי מה שאמרו הבא לטהר מסייעין אותו מן השמים... לפי שהוא בא לטהר והודה על חטאו וקבל עליו יסורים, לכן מן השמים סייעוהו... משא"כ בשאול, דלא מציעו שהודה על חטאו זה לפניו יתברך הוא...'. אבל שאול אמר בסירושו 'חטאתי כי עברתי את פי ה'...', ש"א טו, כד, ור' שם כה, ושם ל, ור' בסי' רביע ישעיה שם. בעל 'שפת אמת', בחידושו ליימא עמר על הקושי שבדברי המהרש"א, והוא בעצמו סירש: 'דהם ב' מדרגות של צדיקים, יש צדיק מתחוק בצדקו מאליו, לכן אמרו עליו: כבן שנה בלי חטא... ואין בזה ענין משוא סנים, רק שאול בעצמו בחר לו זה הדרך להתנהג עמו ע"ס מעשיו...'. תראה שכיון בסירושו למעמדת האמוראים להחזיק בצדקתו של שאול. תסתייעתי בדבריו לפרש בסנים כמו שפירשתי.

יהודה בר' אלעאי. הוא קובע עס"י פסוק אחר בדברי הימים (שם כב, ז). שנתן הנביא אמר לדוד 'לא תבנה בית לשמי. כי דמים רבים שפכת', והתנא ממשיך: 'כיון ששמע דוד כך. נתיירא ואמר: הרי נפסלתי לבנות בית המקדש... אמר לו הקב"ה: אל תירא דוד! חייך. כל הדמים ששפכת, [הם לפני] כאיל וכצבי... אמר לפניו: אם כן. למה איני בונה אותו? אמר לו הקב"ה. אם אתה בונה אותו. הרי הוא קיים ועומד ואינו חרב לעולם. אמר לפניו: והרי הוא יפה! אמר לו הקב"ה: גלוי וידוע לפני. שעתידין ישראל לחסוא. ואני מפיג בו חמתו ומחריבו. וישראל ניצולין'.<sup>9</sup> לא מעשיו של דוד מנעו אפוא ממנו את בניין בית המקדש. אלא גורל עמו כעתיד הרחוק. חשבונם של היחידים. שכרם ועונשם אינו חשבונם האישי בלבד. אלא חלק מחשבונה של כנסת ישראל. גם הרשעים וגם הצדיקים חייבים לפרוע את חלקם כחשבון זה. שאיננו חשבון דורם בלבד. אלא גם של הדורות הבאים וגם של הדורות שעברו. ברם. חשבונות אלו נעשים תמיד בריחוק ומן מגופם של המעשים והמאורעות.

בין התנאים. שהיו עדים למעשי קידוש השם של רבותיהם וחבריהם כימי גזירות אדריינוס קיסר. או שחיו סמוך לזמנם. היו שניסו לתלות את קולר המעשים בעוונות אינדיבידואליים מסוימים של הגיבורים; היו שגרוסו צידוק דין מוחלט. מבלי לבקש חשבונות מסוימים. או שקיבלו את שיטת ר' עקיבא 'חביבים ייסורים'. ומסירת נפש על קידוש השם הייתה בעיניהם מוסת לדורות. ברם. כעבור דורות. כאשר צורפו הסיסורים על הרוגי המלכות מכין החכמים זה לזה. והתפתחה מעין ספרות מרסירולוגית. שהניעו בה למניין של 'עשרה הרוגי מלכות'.<sup>10</sup> הוכנס העניין ככלול למהלך ההיסטוריה. ולכל המעשים נמצא גורם משותף – כפרת עוון אחד בעברה של האומה. שלא נמצאה לו כפרה עד כה. והוא חטא מכירת יוסף. הרעיון. שחטא זה לא נתכפר. והוא רובץ על כל הדורות. עתיק הוא. אף שנדחה על ידי התנאים ועל ידי האמוראים. הם לא מצאו בכני יעקב שום דופי ופסול (לעיל. עמ' 350). כעל ספר היובלות קובע את יום מכירת יוסף לעשירי בחודש השביעי. ובמעשה זה הוא מנמק את צום יום הכיסורים. וזה לשונו: 'על כן הוקם על בני ישראל לענות נפשם בעשרה לחודש השביעי. כבוא היום. אשר בו יבכו את יוסף אצל יעקב אביו. לכפר בו עליו כשעיר עזים בעשרה לחודש השביעי פעם בשנה כעבור חטאיהם...' (לד. יח-ט). עם חורבן הבית נשאר החטא ללא כסרה. ונראה שהוטל עול הכסרה על צדיקי הדורות. וכך נמסר

9. מדרש תהלים סב, ד, עמ' 309, ופסיקתא רבתי ב, ז ע-א המשפס 'אמר רשב"י: אין

לסני אלא קרבנות. שנאמר: ושחט את בן הבקר לסני ה' ליחא בכ"י סרמא 1240.

10. ר' ש"ו צייטלין, *The Legend of the ten Martyrs and its apocalyptic origin*, JQR, 1945-46.

עמ' 1 וואילך, ושם רשומה הססרות הקדומה. ואני מוסיף עוד את מאמרו של

ש' קרויס, 'עשרה הרוגי מלכות', השלוח, כרך מד (1925), עמ' 10-22, 106-117, 221-223;

ור' ש' ליברמן, *Annuaire de L'institut de Philologie, The Martyrs of Caesarea*.

vii et d'histoire orientales et Slaves, עמ' 417 ואילך.



במדרש המאוחר למפר משלי בשם האמורא ר' אבין: 'נפרעו עשרה מכל דור ודור ועדיין אותו החטא קיים'.<sup>11</sup> השפעתה של ספרות ההיכלות, שטיפחה את המסורת על עשרה הרוגי מלכות, על מדרש משלי אינה מוטלת בספק.<sup>12</sup> ואמנם לפני מאמרו של ר' אבין נמצא שם מאמר בשם ר' יהושע בן לוי: 'לא נמשכו עשרה הרוגי מלכות אלא בחטא מכירתו של יוסף'.<sup>13</sup> במדרש מחוגו של ר' משה הדרשן.<sup>14</sup> שקיבל מסורת זו שואלים: 'וא"ת, והרי אמרה תורה "ובנים לא יומתו על אבות" (דבר' כד, טז) ואלו למה מתו בעון אביהם? לא חבא. אמרו: זאת המריבה, שהיתה מידת הדין מריבה עם מיכאל שרן של ישראל. מדת הדין אומרת: כתוב בתורה "כי לא דבר ריק הוא מכם" (דברים לב, מז). והשכטים מכרו ליוסף ועברו על "וגונב איש ומכרו", נחתיבו מיתה; ועדיין לא גבה מהם מידת דינו של יוסף ולא מבניהם. משיב מיכאל: כבר כתוב בתורה "ובנים לא יומתו על אבות". ואין לכנים דין מות על אבותיהם. אמרה מדת הדין לפני הכ"ה: כלום משוא פנים יש לפניך? אם אתה משלם שכר טוב לבנים בזכות אבות, לא תפרע מן הכנים בעון אבותם? ... או סרע מבניהם. או בטל השבועה! וכדבר הזה נצחה מדת הדין למיכאל, ולא היה מה להשיב וקבל עליו שיפרע מבניהם; ודין שימותו צדיקים, ולא שיבטל הכ"ה שבועת זכותם'. הוצאתם להורג ועינוייהם של

11. מדרש משלי א, יג, מהר' כוכר, עמ' 45 בשם ר' אבין או ר' כץ; ר' שם הע' ע, וככ"י Val. 76: 'ר' אבין אמר: בכל דור עדיין החטא קיים'. וככ"י Val. 92: '... בכל דור החטא קיים'.

12. על הקשר שבין מדרש זה לבין ספרות ההיכלות, ר' מה שכתבתי במאמרי 'המסורת על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מנשים לגורשם שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' כה, הע' 119; ור' מדרש אלה אוכרה, א' יעלליעק, בית המדרש, ח"ב, עמ' 64 ואילך, ושם ח"ג, עמ' לו ואילך; ושם בהקדמתו, עמ' יח, עמד על הקשר עם ס' ההיכלות, אבל דבריו שם הע' צ, שהקשר בין עשרה הרוגי מלכות ובין הכתוב 'וגונב איש ומכרו מות יומת' שמות כא, טז, נמצא במכילתא 'כס' שמעיר על כך שמעין דוראן בסירושו לאבות א, טו' (ומיעלליעק לקח את הדברים ש' קררם במאמרו הגיל ב'השלוח', עמ' 222) בטעות יסורם. רשב"ץ ב'מן אבות' יד ע"א, אומר רק על 'שמעין בנו אומר', היה מעשרה הרוגי מלכות כמו שנוכר במכילתא פרשת 'וגונב איש ומכרו, ומתוך שגרה ציץ בטעות למקום זה, ועניין שמעון שיצא ליהרג נמצא בדרשה לססוק 'אם ענה תענה', שמות כב, כב; ור' לעיל עמ' 390.

13. מדרש משלי שם. וכוכר הביא את המאמר בסוגריים מרובעים, כדי לרמז, שאינו בכ"י סריס 152: 'ר' שם הע' סט. אבל הוא נמצא שם, וכן הוא גם בכ"י Val. 92, 76, ובכ"י אסקוריאל 1155, ודווקא בכ"י סרמא 616, שבוכר טוען שהשתמש בו (והוא הנרוע מכולם) הנוסח הוא: 'לא נמסרו עשרה הרוגי מלכות אלא על מכירתו של יוסף', ובכ"י הקדום מכולם, סרמא 1240 (נכתב בשנת 1270), 'א-ר' יהושע בן לוי: לא נמשכו עשרת הק' (המלה לא ברורה ושמה צ"ל: הק' - הקדושים) הרוגי לוד אלא בחטא מכירתו של יוסף. ועל הרוגי לוד במקורות הקדומים ר' ש' ליברמן במאמרו הגיל, עמ' 412 ואילך.

14. בראשית רבתי, מהד' ח' אלבק, עמ' 177-178, ור' שם, עמ' 176, הע' ו. ועל שימוש של בעל המדרש במדרש משלי ר' במבוא, עמ' 28.

חכמי דור השמד ניתנה לה משמעות במהלך קורות האומה מעבר לגבול זמנם ותקופתם. בכפרם על חטא השבטים כמכירת יוסף הצילו את זכות האבות למען הדורות הבאים. מבחינתם של אלו הכריע יסוד זכות אבות שבחשבונו של עולם את הכלל של יוכנים לא יומתו על אבות שביסוד תורת הגמול. מידת הדין ניצחה בשעת גזרות השמד למען מידת הרחמים של הדורות הבאים.

ברם, הערכה זו של היסודות השונים, המרכיבים את חשבונו של עולם, אסטרטית ומותרת רק כלפי העבר הרחוק. אבל אין לו לאדם להתיימר, שאמנם ניתן לו לנהוג במעשיו בהווה בניגוד לחובות ולמצוות המוטלות עליו. משום שהוא רואה תוצאות צפויות מראש. כשחלה המלך חזקיה, בא ישעיהו לבקרו ואמר לו: 'צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה'. ביקור זה והודעה קשה זו נדרשו, כנראה, כבר בדור הראשון של האמוראים על דרך זו: <sup>15</sup> "מת אתה" בעולם הזה. "ולא תחיה" לעולם הבא. א"ל: מאי כוליה האי? א"ל: משום דלא עסקת בפריה ורביה. אמר ליה: משום דחזאי לי ברוח הקדש, דנפקי מינא בנין דלא מעלי (= משום שראיתי ברוח הקדש שיצא ממנו בנים לא טובים). אמר ליה: בהדי כבשי דרחמנא <sup>16</sup> למה לך למאי דמפקדת אבעי לך למיעבד, ומה דניחא קמיה ליהוי (= אמר לו: אצל סתריו של הקב"ה מה לך? מה שאתה מצווה צריך אתה לעשות. ומה שנוח לפניו יהיה). חזקיה החליף חשבונו של עולם בכבשונו של עולם. הוא ניסה לחדור לפתרי העתיד מתוך התעלמות מחובותיו כלפי דורו וחברתו. דווקא חשבון נפשו של היחיד כישראל אחוז כחבלי חשבונה של כנסת ישראל. לדעותיהם ולאמונותיהם של חז"ל על מהותה, מקומה ותפקידה בעולם, מוקדש הפרק הבא.

15. ברכות י ע"א, ור' דק"ם שם, עמ' 42. בעל המאמר בכבלי הוא רב המונתא, שכשמו נפתחת הדרשה שלפניו. בירו' סנהדרין פ"י ה"ב, כח ע"ג נמצא הענין ללא שם אומרו כנוסח זה: "... כי מת אתה" בעולם הזה, "ולא תחיה" לעתיד לבוא. אמר ליה: ולמה, אמר ליה: דלא בעית מיקמה לך בנין, אמר ליה למא לא בעית מיקמה לך בנין, אמר ליה: חמית דאנא מקים בר רשיע, בנין בן לא בעית מיקמה בנין. אמר ליה: סב ברתא, דילמא מיני ומינך הוא מוקים בר נש טוב. אף על גב לא קם אלא בר נש ביש. הדא היא דכתיב: 'וכלי כליו רעים (ישעיה לב, ז)'. מבחינת הנוסח הסיסור בירושלמי חריף סחות – בכבלי חזקיה מציע לישעיה 'הב לי ברתך', הלה דוחה אותו ואומר 'כבד גמרה עליך גוירה' – אבל מבחינת הערכת נישחו של חזקיה אין הבדל. וככ"י מינכן, בעץ יעקב ובהגדות התלמוד נמצא המשך לסיסור ברוח הדברים שבירושלמי, ר' דק"ם שם עמ' 44 הע' ע', תוסף למקורות שציין, ר' פחד יצחק אות מ, צ ע"א. שהביא נוסח שנה וכתב בסופו 'כל זה התוספת מן י"ב ליב ברתיה וכו' עד סוף אינו כגמרת שלנו, אבל איתא בגמרות רפוס סודטנאל'.
16. ר' ברש"י ברכות שם, ד"ה כבש'.

## פרק ששה עשר

### עם ישראל וחכמיו

דברינו על דמותה של 'כנסת ישראל' – ואין כינוי זה נבדל כמשמעותו מ'עם ישראל' או פתם 'ישראל' (ר' להלן, עמ' 581) – נפתח בשתי עדויות חיצוניות: האחת שייכת כמעט לראשיתה של התקופה שאנו דגים בה, והשנייה כמעט לסופה. היקאטאיוס איש אבדירה, סופר, שהגיע לגיל העמידה כימיו של אלכסנדר הגדול ופעל במצרים בראשית ימי תלמי הראשון (323 לפנה"ס) ו, מספר, שתפקידם של הכהנים בירושלים לא הצטמצם לעבודת הקרבנות וסדרי המקדש, אלא מוטל היה עליהם גם פיקוח על שמי'ת חוקי התורה וגם תסקירי שיפוט. הכהן הגדול נקרא בפיו ἡγγελος τῶν τοῦ θεοῦ πρασισταγμάτων, שליח של מצוות אלהים. דהיינו הפמכות העליונה בענייני תורה. היקאטאיוס מספר שבאספות העם 'מוציא הכהן הגדול את מצוות התורה (לעיני כל העם) והעם נשמע כמידה כזו מרצון לתורה. שמיד הם נופלים על פניהם ארצה ומשתחוים לכהן הגדול הקורא ומבאר להם'.<sup>2</sup> למעלה משבע מאות שנה לאחר מכן כתב אב הכנסייה אבגוסטינוס: 'זהו באמת עניין מפליא, שהשבט היהודי לא ויתר על חוקתו, לא תחת שלטונם של מלכים עובדי אלילים ולא תחת שלטונם של נוצרים. בזה הוא נבדל משבטים ועמים אחרים. כל קיסר או מלך שמצאם בארצו לא יכול היה להשיג, שלא יהו יהודים נבדלים על ידי שמירת תורתם ממשפחת העמים האחרים'.<sup>3</sup> בעיני בני אדם מן החוק, שחיו בתקופות בהן ואשר בהן תנאי חייו של העם

1. ר' E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes etc.*, מהדורה 4, כרך ג', עמ' 606–608: יהושע עטמן, הספרות היהודית ההלניסטית, תשי"ח, כרך א, עמ' 63 ואילך.

2. הקטעים האמיתיים של הקטאיוס ששרדו בשרידי חיבורו של דיודור נתרסמו בספרו של Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum*, II, עמ' 384–396. ועל הקטעים בספרו של יוספוס 'נגד אפיפ' א' ראה יוחנן לר, עולמות נוספים, ירושלים תשך, עמ' 44 ואילך ושם, עמ' 51.

3. XLII, PL, Migne, *Contra Faustum*, עמ' 261. תשובה דומה שם ר' אבא בר כהנה בסיו של הסילופוסף, אבנימום הנדרי, לשאלת אומות העולם: 'תאמר שאנו יכולים להודונו לאומה זו, ביר סח כ, עמ' 134 ובהע' שם.

היהודי נשתנו מן היטוד. נשארה תורת ישראל הגורם הקובע את אוסייה של אומה זו. ברם כשם שהמצב, שאותו תיאר היקאטאיוס היה תוצאה של מאבקים נגד תופעות מתנכלות ומנוגדות<sup>4</sup>, כמות שהן ידועות לנו מספרי עזרא ונחמיה, כך גם העניין המפליא שעמד עליו אבנוסטינוס בא בעקבות פעולתם של דורות של חכמים. בהלכותיהם שהקיפו את כל תחומי החיים, בהגותם הדתית והדעתנית ובמאבקים בזרמים ובעצמות שלא נראו בעיניהם, קבעו הם את דמותה של האומה, אבל תוך כדי עשייה זו לא פסקו אותם חכמים מלהתבונן בתולדותיו של עם ישראל ובגורלו בתהפוכות הזמן, מלשאול למקומו של היחיד בחברה, ומלעיין בסוגיות הקשורות בריבודה המעמדי והכלכלי ובהנהגתה המדינית והרוחנית ומלתהות על משמעות קיומה של אומה זו ועל מקומה במשפחת העמים בעולם הנתון על פגמיו ומגרעותיו ובעולם שכולו טוב שבקץ הימים.

#### א. בחירה ומציאות

רעיון הבחירה של עם ישראל כפי שהוא מפורש כמקרא שימש כמובן יסוד לדרשותיהם של תנאים ואמוראים לפסוקים שבתורה ובדברי הנביאים שנוגעים בדבר. אין בדעתנו לחרוז מחרוזות של דרשות<sup>5</sup> מסוג זה, המרחיבות את דברי התורה והנביאים על יסודה של הבחירה ככרית שנכרתה עם האבות במעמד הר סיני, על תלותה של עצם הבחירה בקיומה של הברית על ידי עם ישראל, ועל ביטוייה של הבחירה באהבת ה' לעמו ובחסדיו<sup>6</sup>. גם עמדנו כבר בהקשר אחר (לעיל, עמ' 118) על משמעות הבחירה בהעמדת עם ישראל תחת הנהגתו ושלטונו הישיר של האלהים בניגוד לעמים אחרים הנתונים לשלטונם של שרים ומלאכים. כעת בדעתנו לדון בעיקר על הפרובלמטיקה המיוחדת, שבפניה הועמדו חכמים על ידי האמונה כבחירת עמם לאור התמורות והחליפות של העתים והזמנים. דברי הנביא עמוס (ג, ב) 'רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקד עליכם את כל עונתיכם', שימשו הסבר לסכלו של עם ישראל וייסוריו כגורם

4. ר' א' צ'ריקובר, היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית, עמ' 96-99.  
5. דבר זה נעשה בתחומה של המכילתא במאמרו של M. Kaduschin, 'HUCA, Rabbinic Concept of Israel', XIX, 6-1945, עמ' 57-96; ור' גם במאמרו בחירת ישראל בדברי חז"ל, Proceedings of the Rabbinical Assembly of America, VIII, 44-1941, עמ' 20-25. קשה לי להימנע בהודמנות זו מהערה, שלא עלה בידי לעמוד על התועלת הכרוכה בשימוש בטרמינולוגיה שבתור בה קדושין להסברת הנתם של חז"ל ולהבהרתה. הרעיון שהעדרו של מתח 'בחירה' כשם בדברי חז"ל מראה כביכול שאינו אלא auxiliary idea (ר' בספרו The Rabbinic Mind, 1952, עמ' 55 ולסניז במאמרו העברי הגיל) אינו נורע שום דבר מחשיבותו של עצם העניין ואינו מוסיף שום דבר להבנתו. הדיסטציה של B. W. Hefgott, The Doctrine of Election in Tannaitic Literature, 1954, New York, איתה תורמת הרבה להבנת הבעיות שעוררנו.

6. ר' מ' בוכר, דרכו של מקרא, ירושלים תשכ"ד, עמ' 88-99.

מחנך ומחזיר למוטב, אבל ההסבר לא היה שווה בכל הזמנים. מחברו של ספר חשמונאים ב', שתיאר את בנידת המתייוונים, את רדיפות הדת מצדו של אנטיוכוס ואת נסיונותיהם של הקדושים שמסרו את נפשם, ידע ככר את תוצאות המרד. את כיבוש העיר והמקדש. לאורן הוא מסביר לקוראי ספרו: 'כי עיניי באים על עמנו לא לכליונו כי אם למוסרו. כי דבר השאר הסושים לזמן לא רב וקבלם את העונש במהרה הוא אות לטובה גדולה. כי לא כמו לעמים אחרים, אשר ידחה למו אדני באורך אפו את העונש עד מלאות סאת חסאותיהם משפטו אתנו. ולבלתי שפוט אותנו בהגיענו אל חכלית עוונותינו, על כן לא ירחיק מעלינו לעולם חסדו וחנך יחנך אותנו בצרות, אבל לא יעזוב את עמו' (ו. יב-טז).

התפילה שהמחבר שם בסיו של יהודה המקבי ואנשיו ביום סהור המקדש היא: 'ולבלתי הביא עליהם רעות כאלה עוד ובשובם לחטא ייסרם ברחמיו ואל יתנם עוד בידי מחרפים ועמים זרים'. כמאה השלישית לאחר ספה"ג. כאשר עם ישראל נתון היה לשלטונם של עמים זרים זה מאות בשנים נמצאו מחרפים. שהשתמשו בפסוק בעמוס כדי לערער את טענתו של ישראל להיות עם נבחר. אורך הגלות והשעבוד לא היה בהם כדי לאפשר חשבה מעין זו שניתנה על ידי מחברו של ספר חשמונאים ב'. למינים שהקשו 'האם האוהב מכלה את זעמו כאהוביו' השיב ר' אבהו: 'משל למה הדבר דומה לאדם שנושה בשני בנ' אדם, אחד אוהבו ואחד שונאו. אוהבו נפרע ממנו מעט שונאו נפרע ממנו בבח אחת'. המין ששאל לפירושו של הכתוב בעמוס היה בוודאי נוצרי. אם זמנה של השיחה שייך לסוף המאה השלישית. הרי הוא בעצמו היה רגיל לשמוע דברי לעג מצדם של פאגאנים כנגד תורת הבחירה של היהודים והנוצרים כאחד. אוריגנס. שחי כמו ר' אבהו בקיסרי, אבל קדם לו בזמן. מוסר את הדברים שהתרים כלפיו קלסוס: 'אבל ראה נא כמה עזר [ואלהים] להם ולך? במקום להיות אדוני העולם. הם נשארו ללא ארץ וללא בית משלהם? ובנוגע לך. אם משהו מכם נודד בסתר מגלים אותו ושופטים אותו למיתה'. תשובתו של אוריגנס אינה לסי שעה מענייננו. אבל ברור, שעוד זמן רב לפני קלסוס. לפחות מלאחר חורבן הבית ועוד יותר לאחר בשלון המרד כימי הדרייגוס שמעו היהודים דברי לעג מצדם של נכרים על מצבם המדיני הירוד ועל מעמדם הבלתי מכובד העומדים כסתירה גלויה לטענתם להיותם עם נבחר וקרוב לאלהים<sup>7</sup>.

טענות אלו השפיעו על מינים יהודים. בין אם היו יהודים-נוצרים ובין אם נמנו

7. ע-ז ד ע"א, ור' רשיי שם ד"ה מאן דאית ליה, ובדקדוקי סופרים, עמ' 9 ומס' ע-ז כ"י

ספרד, מהדורת ש' אברמסק, עמ' 199, וכדבר ר' אבהו אמר גם שם רבא ור' שם

רשיי ד"ה כפיד, ור' אנדת בראשית ס"ח, עמ' 22.

8. ור' contra Celsum, VIII 69 ור' שם, עמ' 50-51.

9. ר' לעיל, עמ' 77, pro Flacco, Cicero, 28 & 69; ור' זוסף בן מתתיהו, נגד אפיף, II,

J. Bernays, II, Blicke in die Religionsgeschichte, M. Joel, 135-125, עמ' 103; ור' J. Bernays,

Gesammelte Abhandlungen, II, עמ' 109; י' לוי, עולמות נפשים, עמ' 86-87.

על כיתות אחרות, אבל מה שנראה לתנאים בוודאי כסכנה יותר גדולה היה החשש לערעור אמונתם של כני עדתם. להגברתה של זו הייתה מוקדשת תשומת לבם. התשובות שניתנו למינים הן בחינת דחייה בקשוגם תיאורי הוויכוחים עצמם הם בעלי אופי גרוטסקי ומלגלג<sup>10</sup>. רב יותר הוא משקלן של התשובות שניתנו כלפי פנים על שאלת היחס שבין ישראל לעמים ועל משמעותה של הבחירה. מקורות רבים שנחפרשו על ידי חוקרים כדברי פולמוס ותשובה לגויים ולמינים אינם לאמיתו של דבר אלא התעצמות עם בעיות שהעסיקו את החכמים עצמם והן נפתרו על ידם בדרכים שונות. היו תנאים שראו את בחירת ישראל כאקט קוסמי. את הפסוק שמות יד, טו דרש התנא ר' אלעזר המודעי: "מה תצעק אלי". על בני אני צריך צווי, "על בני ועל פועל ידי תצווני" (ישעיה מה, יא). והלא כבר הם מוכנים לפני מששת ימי בראשית. שג' "אם ימוש החוקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישובו מהיות גוי לפני כל הימים" (ירמיה לא, לה)<sup>11</sup>.

ר' אלעזר המודעי אינו חוזר בדרשתו אלא על רעיון שהיה מקובל זמן רב לפני החורבן בחוגים רחבים. כסי שמעירים עליו גם מקורות חיצוניים<sup>12</sup>. ההשקפה שבחירת ישראל עלתה במחשבה עם בריאת העולם עושה כמובן את הבחירה למחלטת ולכלתי תלויה בתנאים כלשהם. זאת הייתה שיטתו של ר"ע שאמר 'חב בין ישראל שנקראו בנים למקום, חבה יתרה נודעת להם שנקראו בנים למקום שג' "בנים אתם לה' אלהיכם" (דברים יד, א). והתנא הגדול מסרש בעצמו את ביטוריה ואת משמעותה של החיבה: 'חביבין ישראל שנתן להם כלי שבו נברא

10. חגיגה ה ע"ב: ר' יהושע בן חנניה כי היה קאי כי קיסר אחרי ליה ההוא מינא דאהררינוהו מריה לאסיה מיניה אחר ליה ידו נטריה עלינו... מכיין שר' יהושע הבין את הרמו של המקץ, אבל המקץ לא ירד לסוף דעתו של ר' יהושע, מצוה הקיסר להוציא להורג את המקץ. גם אם נרצה למצוא רקע ריאלי כלשהו לסיפור זה כנח בראשית ימי הדרייוס שחשב על חידוש בנינה של ירושלים, אם לא של בית המקדש (ר' ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תשי"ג, ח"א, עמ' 279 ואילך, ור' שם עמ' 191, שהביא את הסיפור שלנו, אבל לא קשר בניהם) – הרי מגמתו היא הבלטת כושרו הפוליטי של ר' יהושע וחכמתו כסי שמוכיח גם המשך הדברים בנמרא שם, שלאחר מותו של ר' יהושע אמרו חכמים 'מאי תיהי עלן קמי מינאיו' (ר' רדוקי סוסריס שם, עמ' 14). הנחמה שמוצאים בדברי הכתוב ירמיה מט, ו המתפרש כיון שאברהם עצה מבנים נסרחה חכמתם של אומות העולם – מורה אף היא על מידת הזלזול, שנוקט המקור בדיכוחים מסוג זה, ור' גם יבמות קב ע"ב: 'א"ל ההוא מינא לר"ג עמא דחלץ ליה מריה מיניה דכתיב בצאנא ובבקרם ילכו לבקש את ה', אמר ליה שוטה מי כתיב חלץ להם, חלץ מהם כתיב ואילו יבמה דחלצו לה אחין חששא אית ביה'. אין צריך לומר שהנמקה מסוג זה לא יכלה להניח את דעתו של קלוסוס, אבל היא גם לא הוסיפה לעצם חזקה של האמונה בבחירה. גימט הלגונו שבתשובת ר' מאיר לא עמד עליה 'חד שמר' ורק כשהלך 'לנביה אסוטרקא דירחן' הבהיר לו זה את כוחו של 'רבהק דיהודאי', ב"ר צד ו, עמ' 1178.

11. מכילתא, מסכתא דריה ס"ג, עמ' 99, ור' מכילתא דרשב"י, עמ' 59 ושם: 'כבר מחכרין הן לפני מששת ימי בראשית' והוא נוסחא יפה, ור' ססרי דברים ס"ז מז.

12. ר' עליית משה א, יב, ברוך הסורידי, יח, איגרת אל האסטיים א, ד; ור' להלן, הע' 16.

העולם, חיבה יתירה נודעת להם שנתן להם כלי שבו נברא העולם, שנ' "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו" (משלי ד, ב) <sup>13</sup>. ישראל נבחר להיות בנים למקום ולבנים אלה נתן את הכלי כלומר התורה, שבה ברא את העולם. החיבה היתרה היא בכך, שהקב"ה הוריע להם שהם בניו ושנתן להם לקח טוב. בשיטת רבו, ר' עקיבא, אמר ר' מאיר: 'אע"פ שהם מלאים מומים קרויים בנים, שנאמר "שתת לו לא בניו מומם" (דברים לב, ה) <sup>14</sup>. עפ"י דברי התנאים הנ"ל העמידו אמוראים בראש הדברים שקדמו לבריאת העולם את התורה ואת ישראל ובשם ר' שמואל בר' יצחק נמסר 'מחשבתן של ישראל קרמה לכל... אילולי צפה הקב"ה שאחר כ"ו דורות עתידין ישראל לקבל התורה לא היה כותב בה "צו את בני ישראל", אתמהא <sup>15</sup>. תודעת בחירה בעלת אוסי קוסמי ונצחי מלווה הייתה תחושת מתח שנבעה מהסער שכין התודעה לבין המציאות, כפי שבאה לידי ביטוי בדברי החזו"ה, מחברו של ספר עזרא הרביעי: '... אמרת שלמעננו בראת את העולם בראשית. שאר העמים שנולדו מאדם אמרת שהם אין וכרוק נחשבו וכמר מדלי דמית המונם. ועתה, אדוני, אשר כאין נחשבו, הם מושלים בנו ואוכלות אותנו ואנחנו עמך שקראת לו בכור, יחיד בחר וידיד, נתונים אנחנו בידיהם, ואם בשבילנו נברא העולם, מדוע אין לנו נחלה בעולמנו. עד מתי זה <sup>16</sup>. הרגשת מתיחות זו בין המציאות לבין התודעה מצאה לה פורקן באמונת הנאולה על גווניה השונים. שנעמוד עליהם להלן (עמ' 584).

ברם לא כל התנאים והאמוראים גרסו את שיטת החזירה הקוסמית נצחית. כנגדה אפשר להבחין באופן ברור בדעות אחרות, שניתן לכנותן כתפישה היסטורית-יחסית. היא כרוכה בתנאים ובנסיבות ובה ממלא העם הנבחר תפקיד אקטיבי יש והוא גם הבחור. ר' אלעזר בן עזריה דרש: "את ה' האמרת היום וה' האמירך היום" (דברים כו, יז-יח). אמר להן הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חסיבה אזת בעולם ואני אעשה אתכם חסיבה אחת בעולם. אתם עשיתוני חסיבה

13. אבות פ"ג מ"ד, והכאתי את הנוסח עפ"י כ"י מקברידני וכ"י קרסמן; בכה"י האחרת נוספו הפסוקים על גילית. ור' ב'מן אבות' לרשב"ץ דוראן, גא ע"ב 'ולא גרסת' במשניות שלנו אלא בקצת נוסחאות שנא' כי לקח טוב נתתי לכם

14. ספרי דברים ס"ח.

15. ב"ר א, ד, עמ' 6 ור' לעיל, עמ' 175.

16. עזרא הרביעי ו, נז-נט, הוצאת R. Bensly, עמ' 25.

"...quoniam dixisti quia propter nos creasti primogenitum saeculum, Residuas autem gentes ab Adam natas dixisti eas nihil esse et quoniam saluae adsimilatae sunt et sicut stillicidium de uaso similasti habundantiam eorum. Et nunc, Domine, ecce istae gentes quae in nihilum deputatae sunt dominantur nostri et deuorant nos. Nos autem populus tuus quem uocasti primogenitum, unigenitum, aemulatorem, catissimum tradit. sumus in manibus eorum. Et si propter nos creatum est saeculum, quare non hereditatem possidemus nostrum saeculum? usquequo haec?

אחת בעולם דכתיב "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" (שם ו, ד), ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר "מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (דו"א יו, כא)<sup>17</sup>. בחירת ה' על ידי ישראל קודמת לבחירת ישראל ובדומה לכך דרש ר' ישמעאל "ואנשי קדש תהיון לי..." (שמות כב, ל), כשאתם קדושים הרי אתם שלי<sup>18</sup>. תחילה על ישראל לקדש עצמם ורק לאחר מכן זוכים להיקרא עם קדוש. אמנם במדרש תנאים אלמוני נדחית הדעה שישראל בחר בה' תחילה, אבל תהליך הבחירה המתואר בו הוא בתחומה של ההיסטוריה ולא אקט שקדם לבריאה: "כי חלק ה' עמו" (דברים לב, ט), משל למלך שהיה לו שדה ונתנה לעריסים. התחילו עריסים גונבים אותה, נטלה מהם ונתנה לבניהם. התחילו להיות רעים מן הראשונים, נטלה מבניהם ונתנה לבני בניהם. חזרו להיות רעים יותר מן הראשונים, נולד לו בן, אמר להם צאו מתוך שלי, אי אפשר שתהיו בתוכה, תנו לי חלקי שאהיה מכירו, כך כשבא אברהם אבינו לעולם יצאת ממנו פסולת ישמעאל וכל בני קטורה, בא יצחק לעולם יצאת ממנו פסולת עשו וכל אלוסי אדום, חזרו להיות רעים יותר מן הראשונים וכשבא יעקב לא יצאת ממנו פסולת אלא נולדו כל בניו כשרים, כעניין שנאמר "ויעקב איש חם יושב אהלים" (בראשית כה, כז). מהיכן המקום מכיר את חלקו מיעקב שנ' "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", ואומר "כי יעקב בחר לו יה" (תהלים קלה, ד) "ועדיין הדבר תלי בדלא תלי ואין אנו יודעים אם הקב"ה בחר ביעקב, אם יעקב בחר בהקב"ה תלי "ישראל לסגולתו" (שם). ועדיין הדבר תלי בדלא תלי, ואין אנו יודעים אם הקב"ה בחר לו ישראל לסגולתו ואם ישראל בחרו בהקב"ה, תלי "ובך בחר ה' אלהיך להיות לו לעם סגולה" (דברים יד, ב). ומניין שאף יעקב בחר בו ביה שנאמר "לא כאלה חלק יעקב" (ירמיה י, טז)<sup>19</sup>. הדרשה שלסנינו מורכבת היא משתי דרשות ומקום חיבורן עדיין ניכר. הראשונה מדגישה את רעיון הברירה והיא מניחה בברירה, שאלהים הוא שברר את חלקו כפי שגם משתמע מהכתוב בדברים שמשמש נקודת מוצא. הדרשה השנייה מוצאה בכתוב בתהלים קלה, ד, שהוא דר'משמעי ועל פיו אין אנו יודעים אם הקב"ה בחר ביעקב אם יעקב בחר בהקב"ה<sup>20</sup>. פתרונו של הדרשן הוא כרעיון הבחירה הכפולה. מהפסוק בדברים

17. תנינא ג עיא וד' ברכות ו ע"א. בתום סוטה פ"ו ה"י, עמ' 307 בדפוס ובכ"י רנא: "...בעוה"ן..... בעוה"ב ואין זאת אלא חוססת ור' בתרעם אונקלוס ובתרעם ירושלמי לדברים כו, ח-יח.

17. מכילתא דר"י משפטים ס"ב, עמ' 320, ור' ספרי דברים פ"י צו.

18. ספרי דברים פ"י ש"ב, עמ' 353-354. בדברים יר, ב אין לסנינו 'אלהיך', משום כך ויהי רמאש כמהדורתו קלד ע"ב את הפסוק עם דברים ו, ו, אבל גם בשכעים ובתרעמים ובספרי עצמו, פ"י צונאמר ביד, ב: 'אלהיך', לעומת זאת כתוב בו, ו: 'בך'.

19. הנוסח במהר" שיקלשטיין קשה להלמו: 'תלמוד לומר לישראל סגולתו' אינו מסיף שום דבר למה שנאמר כי יעקב בחר לו יה' שהא בו כדי לסחור את השאלה מי בחר במי. דומה שעל פ"י הנוסח שבמדרש תנאים, עמ' 180 (כלי הוספותיו של ד' הוסמן) ושבילקוט מכירי לתהלים עמ' 254, ניתן לשחזר את הנוסח המקורי מה שיעורו: 'זכה-א



הוא למד שהקב"ה בחר בישראל ומהפסוק בירמיה שבו נאמר "לא כאלה חלק יעקב", אחרי שהנביא דיבר על בני אדם שבחרו כאלילים. למד שיעקב בחר בהקב"ה<sup>20</sup>. בחירת ה' נענתה על ידי בחירת יעקב. ואמנם גם התנא ר' יהודה עשה את זו השנייה תנאי לקיומה של הראשונה. הוא חלק על חברו ר' מאיר ודרש "בנים אתם לה' אלהיכם"... אם נוהגים אתם כבנים הרי אתם בנים ואם לאו אין אתם בנים<sup>21</sup>. התהליך הסלקטיבי של הבחירה שנמשך במשך דורות. האחוז במקראות שכנביאים ובכתובים<sup>22</sup>. והמתואר בדרך דומה למדרשם של התנאים גם בספרות המיצונית<sup>23</sup>. נוטל מעניין הבחירה את היסוד השרירותי. הבחירה הוסכת להיות ברירה. 'מטרונא שאלה לר' יוסי. א"ל אלהכון מאן הוא בעי מקריב ( - אלהיכם, את מי שהוא רוצה הוא מקריב) הביא לפניו כלכלה של תאנים והיתה בוררת יפה. בוררת ואוכלת. א"ל את ידעת לברור, הקב"ה אינו יודע

כי יעקב בחר לו יה ישראל לסולתו ועדיין הרבר תלי ואין אנו יודעין אם הקב"ה בחר לו לישראל לסולתו ואם ישראל בחר בהקב"ה וכשהוא אומר "בך בחר ה', אלהיך".... הרי יה בחר ביעקב ומנן שאף יעקב בחר ביה שני לא כאלה חלק יעקב" ונראה שהמלים 'בדלא תלי' אינן אלא אשגרתא מלשון הבבלי 'תלי תניא בדלא תניא', שבת כב ע"א וש"נ (בילקוט שמעוני ירמיה רמז דסח נמצא בדפוסים מאוחרים 'ועדיין תלי בדלא תניא' אבל בדפוס ראשון: 'בדלא תלי', אלא שגם שיבוש זה יש בו כדי להוכיח כוונה של אשגרתא). הנוסח 'ועדיין הדבר תלי בדלא תלי' מוסיף - נוסף על מקומו - פעמים בספרי דברים ס"ג של"ג וס"ג שמב, ובספרי במדבר, ס"ג צ. מהדור' הירוביץ, עמ' 91, אבל ר' ש"נ שם וכבר הטיל ספק באמיתותה ח' אלבק Unter-suchungen über die hal. Midraschim, עמ' 77. במכילתא דרשב"י, עמ' 16 (ושם: 'ועד אין דבר תלי בדלא תלי') היא חסרת מובן לגמרי שכן אין שם פסוק שני, ואמנם פסוק זה נמצא במכילתא דר"י בא"ס 10. עמ' 25, אבל שם נאמר 'עדיין הדבר שקול', ו'עדיין הדבר תלי' בלבד נמצא כח"ו ל'עדיין הדבר חלוק' בספרי זוטא, עמ' 233, הע' 5. ור' אלבק שם.

20. בילקוט שמעוני על פי דפוס ראשון שם סיום הדרשה הוא: 'ומנן שאף יעקב בחר בהקב"ה שני לא כאלה חלק יעקב יעקב חבל נחלתו ואומר חבלים נסלו לי בנעמיים (תהי' טו, ו), מה חבל זה משולש כך היה יעקב שלישי לאבות ועליו הוא אומר והחוט המשולש לא במהרה ינתק' (תראה שסיום זה היה גם לפני בעל ילקוט מכירי אלא שקטע), וכך נסגר מעגל הדרשה ותתחברו שני חלקיה. ור' ב"ר מו א, עמ' 458 וערוגת הבשם, ח"ג, עמ' 152 ושם הע' 7. ור' יהושע, כד כב, וספרי דברים ס"ג שו.

21. שם ס"ג צו, ור' שם ס"ג צו 'כי עם קדוש אתה לה' אלהיך, קדושה שהיא עליך היא נרמה לך', כשיטת ר' ישמעאל לעיל, הע' 17.

22. ר' ישעיה מא, ח-ט ונהמיה ט, 1.

23. ר' ספר היובלות טו, ל ועורא הרביעי ג. יג-10, מהד' Bensley, עמ' 8. עצם עובדה זו מבטלת את הצעתו של Eugene Mihaly, XXXV, 1964, עמ' 103-143, שיצא להסביר את דברי הספרי כפולמוס אנטינוצרי. ר' שם עמ' 108 ואילך, שם הוא מסתמך על טענותיהם של פאולוס ובסרט של בר-נבא, שהנוצרים כורע אברהם הם העם הנבחר, ראה שם, עמ' 112, הע' 16. ברור שהדגשת בחירת יעקב קדמה לדברי בר נבא וגם לפאולוס. וגם טיפולו של Mihaly בהמשכה של הדרשה הוא בחינת 'תלי תניא בדלא תניא'.

לכרור, מאן הוא דהוא חמי עבדיו טבין, הוא כחר ביה ומקרב ליה' ( - מי שהוא רואה שמעשיו טובים בו הוא בוחר ומקרב אותו)<sup>24</sup>. האמורא ר' יהודה בר' סימון נטל את האמונה הקדומה בכריאת העולם בזכות התורה וכך אותה כמוטיב הכרייה ושניהם הופכים בידי בדרשה נאה את עם ישראל מעם נבחר לעם בוחר: "כשושנה בין החוחים" (שיר השירים כ, כ), למלך שהיה לו פרדס, נטע בו שורות שורות של תאנים שורה של גפנים ושורה של רמונים. לימים ירד המלך לראות את כרמו מצא אותו מלא קוצין ודרדרין. העמיד עליו כסחים לכסחו ומצא בו שושנה אחת בת ורד, נטלה והריח בה ושבה נפשו עליו ואמר כדאי הוא שושנה זו, שיינצל כל הפרדס כולו בזכותה, כך כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל תורה. לעשרים וששה דורות הציץ הקב"ה בעולמו ומצא אותו מלא קוצין ודרדרים, כגון דור אנוש ודור המבול וסדומיים, וביקש להחרימו ולהחריבו, שנ' ה' למבול ישב (תהלים כט, י) ומצא בו שושנה אחת בת ורד, אילו ישראל, ונטלה והריחה בשעה שנתן להם עשרת הדברות, ושבה נפשו עליו בשעה שאמרו "נעשה ונשמע"<sup>25</sup>. היענותו של עם ישראל וקבלת התורה על ידו הן שעשו את בחירת ישראל למציאות, ועם קבלת התורה נתבסס העולם, מוכן שעדיין היה מקום לטוען לטעון, שהקב"ה לא הציג את תורתו לעמים אחרים ובעצם מעשה זה – גם אם ישראל קיבלוה מרצון ולא ככפויים, הרי עניין הבחירה הוא מעשה שרירותי, ואמנם נראה שהיו שטענו כך, כדי ליישב קושיא זו כבר השלימו התנאים את הסיפור שכתורה באמרם: 'ולסיכך נתבעו אומות העולם כתורה כדי שלא ליתן פתחון פה להם כלפי שכינה לומר, אילו נתבענו כבר קבלנו עלינו, הרי שנתבעו ולא קבלו עליהם, שנ' "ויאמר ה' מסיני בא וגו'" (דברים לג, כ), נגלה על בני עשו הרשע ואמר להם מקבלים אתם עליכם את התורה, אמרו לו, מה כתוב בה, אמר להם "לא תרצח", אמרו לו זו היא ירושה שהורישנו אבינו, שנאמר "ועל חרבך תחיה" (בראשית כו, מ), נגלה על בני עמון ומואב, אמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו, מה כתוב בה, אמר להם "לא תנאף", אמרו לו, כולנו מניאוף, דכתיב "ותהרין שתי כנות לוט מאביהם" (שם יט, לו), נגלה על בני ישמעאל, אמר להם, מקבלים אתם עליכם את התורה, אמרו לו, מה כתוב בה, אמר להם "לא תגנב", אמרו לו בוז הברכה נתברך אבינו, דכתיב "ויהי פרא אדם" (שם טז, יב) וכתיב "כי גנב גנבתי" (שם מ, יב), וכשבא אצל ישראל "מימינו אש דת למור" (דברים לג, כ) פתחו כלם פיהם ואמרו "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (דברים שם)<sup>26</sup>. באומות העולם, שלהם לא רצה הדרשן ליתן פתחון פה, התכוון ללא ספק לפאנאנים, יוליאנוס קיסר שאל את הנוצרים 'אם האל לא רק אלהי היהודים אלא גם אלהי הגויים על שום מה הרכה לשלוח ליהודים את חסד הנבואה ואת משה ואת

24. מדרש שמואל ח, כ, עמ' 70, ור' שמות רבה לו, ד, במדבר רבה ג, ב.  
25. ויקרא רבה כג, ג, עמ' תקסג-תקל והבאתי את הסיום על ס' הנוסח של שני כ"י אוקס-פורד וכ"י ירושלים, ר' בשי"ג שם.  
26. מכילתא דר"י מסכתא דבחדש ס"ה, עמ' 221, ור' במקבילות שצורנו שם הע' ז.

המשיחה ואת הנביאים ואת התורה... ואילו לנו לא נביא, לא משיחה, לא מורה ולא כרוז להודיענו על חסד אהבתו המזומן לנו... יתירה מזו הוא אף התעלם מאתנו במשך רבבות, או אם רוצים אתם, אלפי שנים, והניח לכל השוכנים ממזרח שמש עד מבואו ומקוטב צפון לסאתי דרום לעבוד לאילילים כפי שאתם מכנים אותם. מתוך בורות כה רבה מחוץ לעם קטן אחד שנתיישב בחלק של פלשתינה לפני פחות מאלפיים שנה...<sup>27</sup> טענת הקיסר הכוסר מכוונת הייתה דווקא כנגד שיטת סולוס וחסידיו שלדעתם ירשו הגויים המאמינים כישו את מקומו של עם ישראל, אבל מתוך מדרשי התנאים למדים אנו שלמעשה חזר על טענות שהשיעור סאנאנים כנגד היהודים כמאתים שנה לפניו. התשובה שהשיבו חכמים לא באה להפסיד דעתם של נכרים אלא יש בה משום התקפה נגדית: היא קובעת מעין עובדה: ניתנה לגויים הזדמנות לקבל את התורה ולא קיבלוה. המצוות שגרמו לסירובם 'לא תרצח, לא תנאף ולא תגנב' אינן מיוחדות את עם ישראל. הן נחשבו בין מצוות בני נח.<sup>28</sup> שקיומן מטיל על כל המין האנושי ואמנם בנוסח אחר של התשובה נאמר: 'לא היתה אומה באומות שלא הלך ודיבר ודסק על פתחה אם ירצו ויקבלו את התורה... יכול שמעו וקבלו ת"ל "ואותם לא תעשו" (יחזקאל לג, לא) ואומר "ועשיתי באף ובכימה נקם את הגוים אשר לא שמעו" (מיכה ה, יד). אלא אסילו שבע מצוות שקיבלו עליהם בני נח לא יכלו לעמוד בהם עד שסרקום ונתגומו לישראל'.<sup>29</sup> בוודאי שיש כאן עדות להערכת רמתם המוסרית של הגויים שאתם באו במגע.<sup>30</sup> הגם שההחרפה מחמת המגמה הסולמוסית שבמקור, אלא

27. Katà Galilaiw מהר' Wright, הוצ' Loeb classical Library, 1923, כ"ג 106<sup>c</sup>—106<sup>d</sup> ובתרגומו העברי של דוד רוקח, נד הגלילים, ירושלים תשכ"ד.

28. ר' תוספתא ע"ו ס"ח(ט) ה"ד, עמ' 473 וסנהדרין ט ע"א-ע"ב. עובדה זו שלא הושם לה לב במידה מספיקה מבטלת את דעתו של Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit, עמ' 190, שכאילו המכילתא הג'ל משיבה לנוצרים מסתו של בר-נבא שהמצוות ניתנו לישראל כעושה. קשה היה לטעון נגד נוצרים שלא שמרו על מצוות בני נח, ראה M. Guttman, Das Judentum und seine Umwelt, Berlin, 1927, עמ' 105-106.

29. טסרי דברים ס"י שמינור' ע"ו ב ע"ב.

30. ר' ירושלמי ע"ו ס"ב ה"א, מ ע"ג. על הססוק בזכריה יא, יב אמר עולא (ולסי נוסח אחר: רבא, דקדוקי סוסרים קכה ע"ב) 'אלו שלשים מצוות שקבלו עליהם בני נח ואין מקיימן אלא שלשה שאין כותבין כתובה לזכרים ואחת שאין שוקלין בשר המת במקולין ואחת שמכבדין את התורה', חולין צב ע"א-ע"ב. M. Joel, Einige Notizen als Ergänzungen zum zweiten Theil meiner Schrift, "Blicke in die Religionsgeschichte", Graetz-Jubelschrift, 1887, עמ' 179, הע' ו אמנם עמד על כך, שהמספר שלשים מוכיר את שלושים הכסף במתי כו, ט (ר' לעיל, עמ' 275), אבל לא ניסה לזהות את סוג האנשים שכנגדם חיון עולא את דבריו. מ' גוטמן בספרו הג'ל, עמ' 102 הע' 2 העתיק את תוכן דבריו של יואל ובמקום שיואל כתב: Sehr eigenhümlich ist die Stelle... Merkwürdig ist die Konstatierung dass die Noachiden ... der Talmud kann hier bloss an den ihm nahestehenden Kreis seiner griechisch-romischen Zeitgenossen gedacht haben שניהם נמנעו

שהשפעתה של דרשה זו אף היא הייתה בעיקר כלסי פנים. היא נמסרה כמשך דורות ושימשה לצידוק של מתן תורה לישראל ובכך לביצורה של תחושת הבחירה. ודווקא במשמעותה האקטיבית. לאיכה ג, א "אני הגבר" נמסרת הדרשה דלהלן יג: "אמר ר' יהושע בן לוי. אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה. רבון כל העולמים אנא היא דיליסא כלמה דאת כעי איתי עלי<sup>32</sup> (אני היא שרגילה. כל מה שאתה רוצה בא עלי) משל למטרונא שכעס עליה המלך ונטרדה חוץ לפלטיין. מה עשת הלכה וצימצמה את פניה ועמדה לאחורי העמוד. כשהמלך עובר אמר לה אקשית אפיך ( = העזת פניך). אמרה לו אדוני המלך כך נאה לי וכך יפה לי. וכך הגון לי שלא קיבלה אותך אשה אלא אני. אמר לה המלך לאו. אלא אני שפסלתי את כל הנשים בשבילך. אמרה לו לאו. אלא הן שלא קיבלו אותך. כך אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבון כל העולמים כך הגון לי שלא קיבלה אומה את תורתך אלא אני. אמר הקב"ה לאו. אלא אני פסלתי כל האומות בשבילך. אמרה לו לאו. אלא הן הן שלא קיבלוהו. מפני מה הלכת להר שעיר? לאו ליתן תורה לבני עשו ולא קיבלוהו? וכך למדבר פארן לא ליתן תורה לבני ישמעאל. ולא קיבלו אותה. מפני מה הלכת אצל עמונים ומואבים? לא ליתן תורה לבני לוט ולא קיבלוהו... כמה טובות עשיתי לפניך קדשתי שמך על הים. אמרתי לך שירה. קיבלתי תורתך בשמחה מה שלא קיבלו האומות ואחר כל השבח הזה "אני הגבר ראה עני" יג. התשובה שניתנה בדרשת התנאים לקובלנה של אומות העולם כנגד מידת השרירות שבבחירת ישראל. תשובה זו משמשת בפיה של כנסת ישראל בדרשת ריב"ל הוכחה. שעם ישראל קיבל מרצונו את התורה והיא שוב פותחת פתח לטרוניא על מר גורלו העומד בסתירה לעובדת היותו עם נבחר. טרוניא זו מצד כנסת ישראל. יש בה מעין הדלטענותיהם של נכרים. שעליהן שמענו לעיל (עמ' 467). אבל היא דרשה תגובת שונות בסרט מצדם של אותם חכמים שלא גרסו את הבחירה כאקט קוסמי-שרירותי ושגם לא רצו לוותר על הרעיון שכנסת ישראל קיבלה מרצון את התורה ולקבל את הדעה שהקב"ה 'כפה עליהם הר כניגית' (לעיל, עמ' 288). ניתן להבחין בשלוש דרכי תגובה על הטרוניא הנ"ל: האחת נובעת מהתכוננות בתולדות האומה ויחסה לאלהיה. מאז קבלת התורה. השנייה מבוססת על ראיית

כנראה לכנות את הילד בשמו מטעמים אפולונייים, קרוב לודאי. שהאמורא עולא חלק שבה מטוקסס למתים-נוצרים שבזמנו שקיבלו עליהם שלושים מצות ואמנם שלא כסאנאנים הם מקיימים שלוש. מ' יואל כבר הביא את הסיפור של Dio Cassius, 63, 13 על נידון קיסר כמקבילה לכתיבת כתובה לזכרים ול'שקילת בשר המת במקולץ' את המסופר במנחות כט ע"ב על גורלו של ר' ע, ובוודאי שהסאנאנים לא כיבדו את התורה, מה שאין כן המינים-הנוצרים.

31. איכה רבה ג, א, מהד' באבער, עמ' 122.

32. שם: אנא הוא ילסת אנא כל מאן דאת מייתי לי, ובפנים הבאתי כנוסח ילקוט שמעתי דפויר רמו אלף כח ובדפוסים מאוחרים הוסיפו אחרי 'דיליסנא' (יסורים). באבער לא דק בדבריו שם בהערה 1.

33. הסיים הוא על סי' הילקוט שם.

העם כהווה כקיבוץ של יחידים הערכים זה לזה והשלישית מתירה את הסכך על ידי פתיחת פתח לתפישה אוניברסלית של כחירת ישראל.

סמוך לקבלת התורה בא מעשה העגל. היו תנאים שהדגישו את חומרתו של החטא. שבו נכשל כל העם עד כדי הטלת צל על מעמד הר סיני ונטילת משמעותו התיובת: 'כן מצינו כאבותינו כשעמדו על הר סיני בקשו לגנוב דעת העליונה. שנאמר "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (שמות כד, ז) כביכול ונגנב לב בית דין כידן. שנאמר "מי יתן והיה לבכם זה להם" (דברים ה, כו) ואם תאמר שאין הכל גלוי ידוע לפניו. תלמוד לומר "ויפתוהו בסייהם" – ולכם לא נכון עמו' ואף על פי כן "והוא רחום יכפר עון" (תהל' עח, לו–לח)<sup>34</sup>. הקדמת 'נעשה לנשמע' היה כה משום גניבת הדעת שגלויה היתה לפני הקב"ה אלא שהוא, כביכול, התעלם ממנה כשם שמוכן היה לכפר על חטא העגל. מיעוט מעלת ישראל בשעת מעמד הר סיני מחליש גם את רושם הכנידה שבמעשה העגל ויש בו משום הרפיית המתח. שבאה לידי ביטוי בסרוגיא. כרם גם חכמים. שלא פגמו במאומה את שלמות המעשה שבקבלת התורה. די היה להם בזכירת מעשה העגל כדי למתן אותה טרוניא. במעשה העגל הורידו בני ישראל את מעלתם שהגיעו אליה במעמד הר סיני. התנא ר' שמעון בן יוחאי קיבל את דברי הנביא עמוס (ה, כה) 'הזכחים ומנחה הגשתם לי במדבר וגו'' כעובדה וסירשה כעונש לישראל. 'ישראל – הוא אמר – לא היו מקריבים. למי היה מקריב שכטו של לוי שנאמר "שימו קטורה באפך וכליל על מזבחך" (דברים לג, י). ... ישראל עבדו עבודה זרה ושכטו של לוי לא עבדו עבודה זרה שנאמר "כי שמרו אמרתך" (דברים לג, ט)<sup>35</sup>. אבל העונש היה זמני. שכן חטא העגל לא היה הראשון ולא האחרון. היו חכמים שסיגלו לעצמם את הערכתו ההיסטורית של יחזקאל בפרק כ, שלפיה התחיל המרי של ישראל עוד במצרים ואמרו שלא שמעו אל משה (שמות ו, ט) כשבא לכשרם אח כשורת הגאולה 'שהיה קשה בעיניהם לפרוש מעבודה זרה'<sup>36</sup> וככל זאת הוציא אותם ממצרים ונתן להם תורה ומצוות 'לדעת כי אני ה' מקדשם' (יחזקאל כ, יב). האמורא ר' שמואל בר נחמן קשר את דברי יחזקאל עם הכתוב כמשלי (י, יב) 'שנאה תעורר מדנים ועל כל פשעים תכסה אהבה' ודרש: 'קרוב לתשע מאות שנה היתה שנאה כבושה בין ישראל לאביהן שבשמים. משיצאו ממצרים עד שעמד יחזקאל ואמר אליהם "איש שיקוצי עיניו השליכו וגו'" (יחזקאל כ, ז). ... ועל כל פשעים תכסה אהבה. אהבה שהק' אהב את ישראל, "אהבתי אתכם אמר ה'" (מלאכי א, כ)<sup>37</sup> רק ה'שנאה שנתנו ישראל בנייהם לבין אביהם שבשמים'

34. מכילתא דר"י משפטים ס"ג, ע"מ' 295, תוספתא ב"ק ס"ז ה"ט, עמ' 358.

35. ספרי במדבר ס"ז, עמ' 62.

36. מכילתא דר"י, מסכתא דמסכתא ס"ה, עמ' 16, דומה שהתנאים, שדרשו דרשה זו, העריכו הערכה אוניברסלית יותר את דברי הנביא, מאשר יחזקאל קרסמן בדבריו על הפרק הזה, תולדות האמונה הישראלית, כ"ג ס"ב, עמ' 512 ואילך.

37. ריק"ר ו, א, עמ' קמז ור' שם בשיג ובהערה 4.

הביאה את הנביא יחזקאל לגלות את חסאם שחסאו במצרים ושכנאוהו כיסה עליו הקב"ה במשך חמש מאות שנה. אהבה זו מתבטאת בכך שהמעשים הרעים עשויים להישכח אבל לא הברית. כך אמר ריש לקיש 'אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: מנהגו של עולם אסילו מלך בשר ודם נושא אשה על אשתו וזכר מעשה הראשונה. אתה עזבתני ושכחתני. אמר הקב"ה לנביא: לך אמור לה לכנסת ישראל: בתי, שנים עשר מזלות בראתי ברקיע ועל כל מזל ומזל בראתי... וכולן לא בראתי אלא בשבילך ואת אמרת עזבתני ושכחתני' 'התשכח אשה עולה מרחם בן בסנה' (ישעיה מס, סו)... אמרה לפניו: רבש"ע הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך, שמא לא תשנה לי מעשה העגל, אמר לה 'גם אלה תשכחנה' (שם שם). אמרה לפניו, רבש"ע הואיל ויש שכחה לפני כסא כבודך, שמא תשכח לי מעשה פיני, אמר לה, 'ואנכי לא אשכחך' והיינו דאר' אלעזר אר' אושעיה מאי דכתיב 'גם אלה תשכחנה' – זה מעשה העגל, 'ואנכי לא אשכחך' זה מעשה סיני<sup>38</sup>. שכנועו זה של ריש לקיש, שמעשה פיני לא יישכח, אינו אלא ביטוי לבטחונו בנצחיותה של בחירת ישראל, ברם הוא לא הביאו לכלל הסחת דעת מהעדרן של תופעות המעידות על בחירת ה' בעמו ועל קרבתו אליו, ומצא לו הסבר בהתנהגותו של העם בתקופות מכריעות שבתולדותיו. על תקופת הבית השני אמרו, שהייתה חסרה חמישה דברים לגבי הבית הראשון וביניהם מנו את רוח הקדש<sup>39</sup>. ריש לקיש לא תלה את העדרה של השכינה מהבית השני – כדעת ר' יוחנן – בעובדה, שהמקדש נבנה על ידי כורש שהיה מזרעו של יפת, אלא בגולים בני דורו שלא נשמעו לקריאתו 'מי בכם מכל עמו... יהי אלהיו עמו ויעל' (עזרא א, א), 'שכך אמר הקב"ה, אם עולים ישראל כולם תשרה שכינה, ואם לא, לא ישתמשו אלא בכת קול'<sup>40</sup>.

בדוד שלאחר ריש לקיש דרשו חכמים בארץ ישראל: 'אם חומה היא' (שה"ש ח, ט), אלו עלו ישראל חומה מן הגולה, לא חרב בית המקדש בשניה<sup>41</sup>. את הסיבה לחורבנו של הבית השני מצאו כבר בראשית התקופה, דרשות אלו הייתה להם משמעות אקטואלית. שכן הן נאמרו על ידי אמוראים בארץ ישראל, שלא אהבו את חבריהם הבללים<sup>42</sup> ויותר אולי מביסויי חוסר האהדה או השנאה המסורשים, מעיד על כך ההסבר הסרקפטי לעיכוב שחל בעלייתו של עזרא: '... עזרא וסיעתו

38. ברכות לב ע"ב והבאתי על סי גוסת כ"י מ. ר' דק"ס שם, עמ' 172–173. ור' סנהדרין קה ע"א.

39. ירו' תענית ס"ב ה"א, סה ע"א, הוריות ס"ג ה"ב, מו ע"ג, בבלי יומא כא ע"ב. ור' במאמרי מתי ססקה הנבואה, תרכ"ץ ש"ה, עמ' 3 ושם הע' 18.

40. ספיקתא רבתי ס"ה, קם ע"א, יומא ס ע"ב.

41. שהש"ר ח, י' רבנן פתרי קרא בעולי גולה... אם חומה היא – אלו ישראל העלו חומה מבבל לא חרב בית המקדש בהיה שעתא טעם שנית' ושם נמסר, שנס' ר' אילא (כ"ה) בדפוס ספרו, בדפוסים אחרים: ר' שילא, אבל שמו של ר' ועירא בהקשר זה מוכיח שהגדרה הנכונה היא ר' אילא, ר' ו' סרנקל, מבוא הירושלמי ע"ה ע"ב) דרש דרשה כזאת בבית הועד.

42. שהש"ר, שם: יומא ס ע"ב.

חזרתו לא עלו באותה שעה, ולמה לא עלה באותה שעה עזרא, שהיה צריך לברר תלמודו לפני ברוך בן נריה, ויעלה ברוך בן נריה, אלא אמרו ברוך בן נריה אדם גדול וישיש היה ואפילו בגליקסיקא (lectica) לא היה יכול ליטען<sup>43</sup>. גם אם נסכים לזקוף חלק בלתי מבוסס מהערכת האמוראים הגל של ימי הבית השני וראשיתם על חשבון מגמתם הסולמוסית-אקטואלית, לא נוכל להתעלם מהיסוד שבדבריהם, שהתגשמותה של הבחירה, מעלותיה וסגולותיה כרוכה במשקלו המספרי של העם. דברים אלה אמרו האמוראים לשיטתו של ר' שמעון בן יוחאי. דווקא תנא זה בעל ההשקפות האינדיבידואליסטיות המופלגות (לעיל, עמ' 432) הוא שאמר: 'מגין אתה אומר אילו היו ישראל חסרים אפילו אדם א' לא הייתה השכינה נגלית עליהן. דכתיב 'כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני' (שמות יב, יא)<sup>44</sup>. כלומר מתן תורה, שהוא עיקרה של בחירת ישראל, מותנה היה בשלמותו המספרית של העם – איש לא נעדר. עם דעה זו הסכים גם ר' יהודה הנשיא<sup>45</sup>. ברם לא שלמות מספרית בלבד נדרשה אלא גם אחדות, ורבי הוא גם שהדגיש עובדה זו ופירש את משמעותה: 'רבי אומר: להודיע שבחן של ישראל, שכשעמדו כולן על הר סיני לקבל התורה השוו כלם לב אחד לקבל מלכות שמים בשמחה, ולא עוד, אלא שהיו ממשכנין עצמן זה על זה, ולא על הגולות בלבד נגלה הקב"ה עליהן לכרות ברית עמהם. אלא אף על הסתרים. אמרו לו: על הגלויים אנו כורתים ברית עמך, ולא על הסתרים, שלא יהא אחד ממנו חוטא בסתר ויהא הצבור מחמשכן. שג' 'הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו' (דברים כב, כח)<sup>46</sup>. הבחירה הייתה של עם אחד שלם הברית נכרתה על תנאי שכל 'ישראל ערכין זה לזה'<sup>47</sup>. ר' שמעון בן יוחאי, שהדגיש את ערך שלמותה של האומה במעמד הבחירה הסביר גם את משמעותה של הערכות ההדדית: 'תני ר' שמעון בן יוחאי, משל לבני אדם, שהיו נתונין בספינה ונטל אחד מהם מקדח והתחיל קודח תחתיו, אמרו לו חבריו למה את עושה כן. אמר להן מה איכפת לכם, לא תחתיו אני קודח, אמרו לו מפני שאתה מיציף עלינו את הספינה, כך אמר איוב 'ואף אמנם שגיתי אתו תלין משונתי' (איוב יט, ד) אמרו לו חבריו 'כי יוסיף

43. שהשר ה, ה, ור' מ'ש במאמרי 'כורש והכרותו בעיני חז"ל', 'מולד' תשכ"א, עמ' 372.

44. דבר ו, ח ובמכילתא דר"י, מסכתא דבחדש ס"ג, עמ' 212 ללא שם אומרו וחולק עליו רבי יוסי האומר 'אפילו יש שם שני אלפים ושני רבבות הם כדי לקבל, שני ובנותה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל' (במדרב"י, לו).

45. דבר שם.

46. מכילתא דר"י, מסכתא דבחדש ס"ה, עמ' 219 ור' שם, הע' 13, שהלימוד מלשון 'אנכי ה' אלהיך', לשון יחיד, ור' שם ס"א, עמ' 206, ובענין 'גלרים וסתרים' ר' גם שם משטטים ס"ו, עמ' 111, ובירושלמי סוטה פ"ו ה"ה, כב ע"א: 'אד' שמעון בן לקיש כיירדן קבלו עליהן את הנסתרות... אמר רבי לרבי בונה הותרה הרצועה, יצתה בת קול ואמרה אין לכם עסק בנסתרות'.

47. ססרא בחוקתי סרק ו היה ור' סנהדרין כו ע"ב וספרי במדבר ס" קנו, עמ' 208.

על חטאתו פשע בינינו יספוק' (שם לד. לו) בינותינו את מספיק עוונותיך'.<sup>48</sup> רק הענשתם של החוטאים פוסרת את העדה מהאחריות הרובצת עליה. הורשה: 'ונכרתה הגשש היא מקרב עמה – ועמה בשלום' תחרת בכלי' מדרשי התנאים ועובדה זו עדות היא לקדמותה.

הפסוק 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ' (ש"ב ז, בנ). שאותו ראו חכמים כמבטא את בחירת ישראל (לעיל. עמ' 470) כגוי קדוש' כמשמעות של 'פרושים מאומות העולם ומשקוציהם'.<sup>49</sup> ממנו גם למדו שישראל 'הן כגוף אחד כנפש אחת... חטא אחד מהן כולן נענשין. שנ' "הלא עכן בן ורח מעל מעל בחרם ועל כל ישראל היה קצף והוא איש אחד לא גוע בעונו" (יהושע כב. כ) לקה אחד מהן כולן מרגישין. לכן הוא אומר "שה פורה ישראל" (ירמיה ג, יז) מה רחל זו לקה אחד מאבריה כולן מרגישין. כך ישראל לקה אחד מהן כולן מרגישין. אבל גוים שמחין כולן זה על זה'.<sup>50</sup> ישראל נעשה גוי אחד על ידי הברית ואין הוא יכול לשמוח כשחלק ממנו נענש או סוכל כמו גוים אחרים. שגם אם בני אמונה אחת נפרדים הם לגוייהם ונלחמים אלו באלו. ככו' התנא ר' יוחנן בן חורחא, שחי כימי מרד כר כוכבא. ציין כסיבה לחורבן הכית השני שהיו שונאין אילו לאילו שנאת חנם'.<sup>51</sup> ואמורא שתאר בצורה דרמטית את התערבותו של אברהם לטובת בניו כליל תשעה כאב שם בסיו של הקב"ה כנימוק אחרון לחורבן... ולא עוד אלא שהיו שמחים במסלתם אלו מאלו'.<sup>52</sup> הענשת עם ישראל כולו תוצאה היא של הערכות ההדדית והיא כלולה במעשה הבחירה שעשתה את ישראל לגוי אחד בארץ. עצם רעיון הבחירה כולל בתוכו את הערכות ההדדית וממילא גם את הענשת הכלל ולפיכך אין מקום לטרוניא. שכן ערכות הדדית זו מאפשרת את הכפרה ואת השמירה על היחס המיוחד שבין ישראל לאלהיו. לפרשת עכן, שבה מצאו עדות לכך שישראל ערכין זה לזה' מוסר ר' אבא בר זבדא בשם רב "חטא ישראל" –

48. רק-ר ד. ו. עמ' צא-ב ו'את מספיק עוונותיך' פירושו 'אתה מדבק בע עוונותיך', ר' שם, הע' 3 בשם ח' ילק, קונטרסים א', א'. עמ' 2.

49. ר' מכילתא תשא פ"א, עמ' 342, ספרי במדבר פ"ד עמ' 19 ושאר המקבילות שצוינו שם הע' 15 ור' ח. אלבך Untersuchungen über die hal. Midrashim עמ' 4.

50. מכילתא דר"י מסכתא דבחדש פ"ב, עמ' 209.

51. מכילתא דרשב"י, עמ' 139, ולראיה מעכן ר' בסי' ר' יוסף קרא ליהושע, מהד' ש' עמנושטיק, JLG, V, 1907, עמ' 57 'כלו' אעפ"י שהיה איש אחד לא הוא כלכך נע אלא כת' שם בענין ויכו מהם אנשי העי כשלשים וששה איש (יהושע ז, ה) וכל שכן אתם שאתם רבים ור' גם בס' 'תני חזקיה', ר' ישראל לר' Ein Wort über die Mechilta des Obi-קר שם בשם 'תני חזקיה', ר' ור' גם שהשר' ו, יא 'אל גינת אנח ירדתי... מה אנח זה אתה נוטל אחד מהם כולם מתדרדרין ומתגלגלין זה אחר זה כך הן ישראל לקה אחד מהן כולן מרגישין... ור' פסיקתא רבתי מב ע"א.

52. יר' יומא פ"א ה"א, לח ע"ג ובבלי שם ט ע"א-ע"ב, ור' תום' מנחות פ"ג הכ"ב, עמ' 534.

53. איכה רבה א, כ, עמ' 56 ור' להלן, הע' 54.



אע"ם שחטא ישראל<sup>53</sup> וכפירושו של רש"י: 'מדלא אמר חטא העם עדיין שם קדושתם עליהם'.

הערכות ההדרית, שמביאה עונש על כל העם הנושא באחריות, יש בה גם משום ערוכה שישראל יחזרו בהם למוטב וממילא גם לנצחיותה של האומה. דברי ירמיה (יא, טז) 'זית רענן יפה פרי תאר קרא ה' שמך' נדרשו על ידי ר' יהושע בן לוי ועל ידי ר' יוחנן. הראשון אמר: 'למה נמשלו ישראל לזית לומר לך מה זית אין עליו נושרין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים אף ישראל אין להם כטלה לא לעולם הזה ולא לעולם הבא'. ר' יוחנן אמר: 'למה נמשלו ישראל לזית לומר לך מה זית אינו מוציא שמנו אלא על ידי כתישה אף אין ישראל חוזרין למוטב אלא על ידי יסורין'<sup>54</sup>. שתי הדרשות משלימות אחת את רעותה. לא בקלות חוזרים ישראל למוטב אבל מידת קשיות העורף עומדת להם גם שלא להיכשל. חברו של ר' יוחנן, ריש לקיש, אמר על עם ישראל שהם עזין<sup>55</sup> באומות. משמעות דבריו מתבחרת מתוך הברייתות שהובאו באותו הקשר 'תנא משמיה דר' מאיר מסני' מה נתנה תורה לישראל מפני שעזין הן ותנא דבי ר' ישמעאל, "מימינו אש דת למו" אמר הקב"ה ראויין הללו ליתן להם דת אש, איכא דאמרי דתיהם של אלו אש, שאלמלא נתנה תורה לישראל, אין כל אומה ולשון יכולה לעמוד בפניהם'<sup>56</sup>. מתוך דברי ה'יש אומרים' שרק התורה עושה את מידת העזות למידה של שכח וכלעדיה עשויה היתה להיות קשה לעולם. למדים אנו, שהתנא דבי ר' ישמעאל ראה בעזות את המידה, שעשתה את ישראל ראויים שתינתן להם אש דת. מאמר אחרון זה, שיצא מתוך עמידה על אופיים של עם ישראל והסתיים — בדרך משלו — בכך שמתן תורה לישראל היה גם משום טובה לאומות העולם, ישמש לנו

53. סנהדרין מד ע"א, לסנינו חסד 'אמר רב', אבל נמצא בכ"י, ר' בדקדוקי סוסרים, עמ' 128, ור' שם רש"י ד"ה חטא, ועל גלגלי המשמעות של המאמר ר' י" כץ, 'אף על פי שחטא ישראל הוא', תרביץ שכ"ז, תשי"ח, עמ' 203 ואילך.

54. מנחות נג ע"ב, ור' דקדוקי סוסרים שם, עמ' 139, ור' יצחק השתמש בדרשת ריב"ל ועשאה סיום לדושי' שבין הקב"ה לבין אברהם אבינו בשעה שחרב בית המקדש: ובאיכ"ר א, כ, עמ' 56 נמסר הסיפור בשם ר' עוקבא וחסר בו הסיום של ר' יצחק '... ואמר לו שמא חס ושלום אין להם תקנה יצתה בת קול ואמרה לו זית רענן ... מה זית זה אחריתו בסוסו, אף ישראל אחריתן בסופן'.

55. ביצה כה ע"ב, ר' רש"י שם ד"ה שהן עוים, ור' בית הכחירה לביצה מהד' י"ש לנגה— ק' שלזינער, 'ירושלים תשס"ז, עמ' 154, ור' בהנהות הרציה חיות: 'נ"ב ואני שמעתי כי הם עוים וראיים לקבלת התורה כי בכל הנורות אשר עברו על ראשן לא עזבו חבל נחלתם וערלם מסני'.

56. שם, ור' בדק"ס שם, עמ' צט ור' שמות רבה מב, ס שם נאמר על ישראל, שהוא חצוף באומות ור' יצחק בר רדיסא בשם ר' אמי אמר: 'אתה סבור שהוא לגמ' ואינו אלא לשבחן— או יהודי או צלוב'. ואמוס הניסית של 'ישראל שבחוץ לארץ' קשה היה מעולם ר' תוס' ע"ז ס"ד היו ובבלי שם ח ע"א, ומ"ש במאמרי 'הלכות ע"ז והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית' עמ' 200, הע' 101. ור' פוסה יא ע"ב: 'אומה זו כחיה נמשלה' ור' ב"ר צס ד עמ' 1276 ושיה"ר ד' ז.

מעבר לאותו סוג שלישי של מאמרים ודרשות המיישב את הספר שבין בחירת ישראל לבין מצב השעבוד שהוא נתון בו בהווה ולבין ההיסטוריה שלו המלאה נסיונות קשים ומרים. דווקא מתוך הדגשת היסוד האונכרסלי שבבחירת ישראל.

## ב. בחירה וגיור

במדרש. שאף הוא נשנה ב'דבי ר' ישמעאל'. נאמר "את סגי האדון ה' אלהי ישראל" (שמות לד. כג) למה נאמר והלא כבר נאמר "את סגי האדון ה'" ומה תלמוד לומר "אלהי ישראל" אלא על ישראל ייחד שמו ביותר. כיוצא בו "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" (דברים ו, ד) למה נאמר והלא כבר נאמר "ה' אלהינו" ומה ת"ל "ה' אחד". אלא עלינו ייחד שמו ביותר. כיוצא בו "לכן כה אמר ה' אלהי ישראל" (ירמיה לב, כז) למה נאמר, והלא כבר נאמר "הנה אני ה' אלהי כל בשר". ומה תלמוד לומר "אלהי ישראל". אלא על ישראל ייחד שמו ביותר. כיוצא בו "שמעה עמי ואדברה ישראל ואעידה כן אלהים אלהיך אנכי..." (תהלים ג, ז) אלהים אני לכל כאי העולם. אף על פי כן לא ייחדתי את שמי אלא על ישראל.<sup>57</sup>

הדגשה זו של ייחוד שמו של אלהים. שהוא אלהי כל בשר. על ישראל נראית שמשמעותה המעשית המתבקשת ממנה היא. שמתסקידו של ישראל להביא את ההכרה באלהי ישראל לידיעת העולם. עובדת הסצת אמונת ישראל כין הנגיים בארצות הסזורה היהודית ותוצאת סעולות אלו בריבוי גרים ויראי ה' בארצות הקיסרות הרומית ובתחומיה של התרבות ההלניסטית הן מן המסורסמות ולא עליהן נרחיב את הדיבור.<sup>58</sup> ענייננו כאן בעיקר בהשקפות של עובדות אלו בדעות על מקומה של כנסת ישראל במשפחת העמים ועל ייחודה וייעודה.

מעניין אותנו לעקוב ולראות באיזו מידה וכיצד השפיעו מאורעות כחורבן הכיח. אבדן שארית עצמאותה המדינית של יהודה. התפסותה של הנצרות וסעולתה המיסיונרית. על הדעות הנ"ל ובאיוז מידה נשתמרו אמונות יסוד שלא נסגמו כלל

57. מכילתא דר"י משפטים פ"ב, עמ' 334 ובמקבילות שצוטט שם, ור' לעיל, עמ' 16, הע' 7.

58. ר' Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, Cincinnati, 1939; ור' W. G. Braude, *Jewish Proselytizing in the First Five Centuries*, New York, 1940 (ר' את

מאמר הביקורת של ג' אלון, קרית ספר כ"ג, תש"ו, עמ' 37-42: מחקרים בתולדות ישראל כ"ב, עמ' 278), ש' ליברמן, *יחית ויחזות בא"י*, עמ' 52-68 ומיש בערך 'נר' באנציקלון סריה העברית, כ' יא, עמ' 172-182. ברם עלינו להעיר כי הוכחה לאחרתה על יסוד ניתוח מקיף של החומר האסירני, ששם התואר θεοσεβής אינו מצוין סאטאנים נסים ליהדות, או אוהדים בעלמא, אלא יהודים יראי ה' וגם גרים שומרי מצוות בנאמנות שכמותם, דעתו של L. H. Feldman, *Jewish Sympathizers in classical literature*, Phil. Assoc. and inscriptions, Transactions Am. Phil. Assoc., 81 (1950), עמ' 200-208, מצאה את אשורה בכתבות החדשות של סרדס, ר' Robert, *Nouvelles Inscriptions de Sardes*, Paris, 1964, עמ' 37-45 ועל "ירא שמים", שמל בסתר ברומי, ר' דב"ר ב, כד.

לא בעקבות המאורעות הנ"ל וגם לא בעקבות דעיכתו של הגיור היהודי. נפתח דווקא במאמרים של המחצית השנייה של המאה השלישית: 'ואמר ר' אלעזר לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים שנאמר "וזרעתי לי בארץ" (הושע ב, כה). כלום אדם זורע סאה אלא להכניס כמה כורין'... אר' הושעיא מאי דכתיב "צדקות פרונו ב'ישראל" (שופטים ה, יא), צדקה עשה הקב"ה בישראל שפזרן לבין האומות. והיינו דא"ל הוא מינא לר' יהודה נשיאה<sup>59</sup> אנן עדיסנא מינייכו כדידכו ( - אנחנו טובים מכם. עליכם כתוב) "כי ששת חדשים ישב שם יואב וכל ישראל עד אשר הכרית כל זכר כאדום" (מלכים א' יא, טז) ואנן הא כמה שני איתניכו גבן ולא קא עכדינן לכו מידי ( - ואלו אנחנו כמה שנים אתם נתונים אצלנו ואין אנו עושים לכם כלום) א"ל רצונך יספל לך תלמיד אחד. נספל לו ר' הושעיא א"ל משום דלא ידעתיהו היכי תעבדו, תכילינן כולהו. ליתגהו גבייכו. מאי דאיכא גבייהו קרי לכו מלכותא קטיעתא<sup>60</sup>, (א"ל משום שאין אתם יודעים היאך תעשו. תכלו כולם. אינם אצלכם. [תכלו] רק אלה שהם אצלכם. יקראו לכם מלכות קטועה) אמר גסא דרומי<sup>61</sup> בהא פלקינן ובהא נחתינן' ( - נשבע אני ב'נפא של רומי' בכך אנו עולים ובכך אנו יורדין. כלומר 'במחשבה זו אנו עסקין תמיד' - רש"י). שני המאמרים המובאים יחד משקפים הסברים שונים לחלוטין לסיוורו של עם ישראל בין העמים ודווקא זה של החכם הצעיר. ר' אלעזר. האומר שלא הגלה הקב"ה בין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים. הוא מורשה של דורות קודמים שהתגאו בכוח השפעתה של תורת ישראל על סביבתם הנכרית<sup>62</sup> ומקובלת הייתה על הכול ונשארה אמונתם של הרבים גם לאחר שהגיור נתמעט<sup>63</sup>. תשובתו של ר' הושעיה נאמרה בסיטואציה מסוימת ותחילתה לא כהסבר קיומה של הסוורה. אלא

59. פסחים פו ע"ב ור' ב"ר לם, יד, עמ' 378 במאמרו של ר' אלעזר בשם ר' יוסי בן זמרא ושם הע' 10.

60. פסחים שם. ולפנינו ר' חנינא, אבל ר' דקים שם, עמ' 268 הע' ד בטסח כפי שהבאתי בסנים עמ"כ ב (ירידי ש. רחנסל מסר לי, שזה גם הנוסח בשני כתבי היד התימניים לפסחים) ור' ש' ליברמן, יחזית ויחזית, עמ' 109 הע' 195, שציין לסדר אליהו רבה ס"א מהד' מ' איש שלום, עמ' 54. נוסח המסורת כמ"א שם: 'עד הכרית כל...' ור' בתי" שם.

61. ואותו מוטיב בסיפור על קסיעא בר שלום והקיסר שתא היהודים, ע"ו ע"ב. 61. ולפירושים הרבים של 'נפא של רומי', ר' ש' קרין, Lehnwörter, עמ' 182 וש' ליברמן שם, עמ' 108 קיבל את הצעתו של ואכס לפרש נפא -  $\eta\alpha\lambda\acute{\upsilon}\gamma$  אלא שהוא רואה במלה זו כינוי לאלה איסים והוא מסתמך על פסירוס שלפיו כינו ב'דאר-סאטורה' את איסים -  $\phi\iota\lambda\alpha$  ובאיטליה כינוה  $\eta\alpha\lambda\acute{\upsilon}\gamma$ .

62. ר' יוססוס, קדמתית, יד, 1158-117 בשם סטרכן, ור' סילק Flaccum, 438, 439, 440. 62. ור' מ' שפרן, אהרה ליהודים בחוני סטורים רומיים בתקופת הקיסרות הקדומה, ציין שכ"ט, תשכ"ד, עמ' 155-167.

63. ר' להלן, הע' 83.

בפולמוס שבין 'מין' לבין החכם. המין שבו מדובר הוא גוי ופאגאני<sup>64</sup>. אלא שכנראה התעניין בכתבי הקודש של היהודים. היו פאגאנים שכדרך זו מצאו את דרכם אם לגיור ולהצטרפות לכנסת ישראל<sup>65</sup> ואם לנצרות<sup>66</sup>. אבל היו גם כאלה שקריאה זו הביאה להם רק תוספת חיזוק לחוסר האהדה ולהתנגדות ליהדות שהיו טבועים בהם מעיקרם, שכן אין לשכוח. שגם כתקופה שבה הפזורה היהודית ותורת ישראל היוו כוח משיכה וגרמו להתגירות. בו בזמן עוררו גם שגאה וביקורת חריפה<sup>67</sup>. שהעלתה טענות, שהיה כהן משום הנחת יסודות לאנטישמיות העיונית.

טיבם של הגויים שבהם נתקלו והגסיונות שנתנסו כאותם פאגאנים שהתקרבו ליהדות וקראו כמקרא קבעו גם את תנובותיהם של חכמים. כנגד דעת ר' אליעזר 'כל גוים אין להם חלק לעולם הבא', טען ר' יהושע: 'הא יש צדיקים באומות יש להם חלק לעולם הבא' (תוספתא סנהדרין, פ"ג ה"ב, עמ' 434). מסתבר, שהמאמר 'אפילו גוי ועוסק בתורה הריהו ככהן גדול' אינו אלא תוצאה של נסיון חיובי. במקורות אחדים הוא נמסר על ידי התנא ר' ירמיה מסביבתו של ר' יהודה הנשיא, שהכיר את פרשת היחסים של 'רבי ואנטונינוס'<sup>68</sup>. במקורות אחרים בעל המאמר

64. ר' A. Büchler, The Minim of Sepphoris and Tiberias in the Second and Third Century, London, 1956, Studies in Jewish History, Third Century, עמ' 245 ואילך (הוסיף בנרמנית בספר היובל לכבוד הרסן כהן, Judaica, 1912, עמ' 271-295) ור' שם עמ' 252 ובסדר אליהו רבה שם מסורש שהשואל מר' יהודה הנשיא היה 'הנמק' ור' ש' ליברמן שם, הע' 196.

65. ר' בסיסור על עקילם הנר, שמור ל. יב ותחומא משפטים ה, ור' ע-ו יא ע-א (לפי נוסח כ-י ססרדי מהד' ש' אברמסון): 'אנקלוס בר קלניקום אינייר, שדר קיסר ננדא דרומא אבתריה משכניהו בקראי גירניהו... ועל עקילם עצמו נאמר 'אילולי אריכות סניס שהארך ר' יהושע נס עקילם היה תחר לסודר, בר ע, ה, עמ' 803, לפי נוסח כ-י בשג שם לשו' 2 ובהע' 5 שם. אסיסניוס de mensuris et ponderibus, 158 (ר' Epiphanius Treatise on Weights and Measures, I. E. Dean, 1935, עמ' 31) מספר שוב על עקילם, שתחילה התוצר ורק לאחר שטרש מהכנסיה בגלל עיסוקו באסטרולוגיה התגיר ונימול. אבסיביוס מספר (Hist. eccl., VI, 12) על אחד בשם דומנוס שעוב את הכנסיה וחזר לחיק היהדות בימי רדיסות על האמונה.

66. כנן טטיאנוס Oratio, Ad. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, מהד' ג', 1915, עמ' 269 ואילך. ור' י' ברנמן, Judische Apologetik, 1908, עמ' 47.

67. ר' 'הינמן, היהדות בעיני העולם העתיק, ציון ש-ד, תרצ"ט, עמ' 269 ואילך. ור' יחנן לוי, עולמות נוספים, עמ' 7 ואילך. ובארצות המזרח נרמו גם המרידות של היהודים להנכרת השגאה - בודאי בן אנשי הצבא הרומאי על מרד היהודים בימי טריאנוס בקירי ובמצרים. ר' א' צ'ריקובר, היהודים במצרים כתקופה ההלניסטית הרומית לאור הסאפירולוגיה, מהד' ב' תשכ"ג, עמ' 160-179. ור' Alexander Fuks, The Jewish Revolt in Egypt in the light of the Papyri, XXXIII, 1953, עמ' 132 ואילך ושם, עמ' 157 על התהוות הכינוי 'Αυδαίοι 'Ιουδαίοι'.

68. בשם ר' ירמיה נמסר המאמר בספרא אחרי מות ס"ג הי"ג, היא מכילתא ערייתא, שאזה

הוא ר' מאיר<sup>66</sup> טאמנם חי ופעל בימים קשים של רדיפות וגזירות. אבל גם בימים כאלה נתקלו ביחידים יוצאים מן הכלל. שעמדו לישראל בשעת צרתם. ואין פלא שתלו את מעשיהם של אלה בזכות התעסקותם בתורה ובמצוות. תלמידו של ר' מאיר, יהודה בן שמוע, הוא שקיבל בימי הגזרות עצה ממטרונית אחת שכל גדולי רומי מצויין אצלה. אמרה להם באו והפנינו בלילה. הלכו והפנינו בלילה. אמרו אי שמים לא אחיכם אנחנו. לא בני אב אחד אנחנו מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות – וביטלום<sup>67</sup>, מאידך בתקופות שבהם המלכות היתה יותר נוחה ליהודים, מצויים היו לרוב נכרים שהמשיכו לדגול במדיניות שבה נקט הדרינום. אליהם השתייך המין, שפגש את ר' יהודה נשיאה. הוא השתמש בידיעה שרכש לו בספר מלכים על מעשי יואב באדום, כדי לבסס את ההאשמה הפאנאנית נגד ה־εὐσεβείας של היהודים לעומת ה־εὐσεβείας – היוונית־רומית.

ר' הושעיא, שלו מסר ר' יהודה נשיאה את התפקיד להשיב למין לא בחר בדרך האפולוגטיקה כדי ללמד זכות על מעשי יואב. אלא עבר להתקפה שכנגד. אותה פילאנתרוסיה, לא זו בלבד שאינה קיימת לגבי היהודים. אלא המלכות הרומית מכוונת הייתה את מחשבתה לכלות את העם היהודי מעל פני האדמה – זכרם של גזירות הדרינום עדיין לא סג – ואם הם לא הגשימו אותה. הרי זה משום הצדקה, שעשה הקב"ה עם עמו. שאין הוא ניתן אלא בחלקו לשלטונה של מלכות הרשעה ולכן אין בידה לכלותו. המין מודה בסוף דבריו ואפילו נשבע, שאמנם כן הדבר – ששאלת העברת ישראל מהעולם אינה מססיקה מלהטריד אותו ואת סביבתו. מעשה זה מוכיח. שגם בתקופת התפשטות הנצרות אין מקום לדבר על התקרבות בין גויים ליהודים משום ש־יהודים וגויים ניטל עליהם להיכחם באויב המשותף

בדסום ראשון ונוססה על ידי בעל 'קרבן אהרן' מן הילקוט (ר' ינאסשטין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז) ושם: 'אסילו גי' ועושה את התורה', אבל בהנהגות ספרא שבחימת ישרים שהעתיק מתוך כ"י אחר: 'אסילו ע"א ועוסק בתורה' וכך גם נס ר' הלל כפי שיוצא מסירושו לטסרא וכ"ה בכל הנוסחאות שבהן נזכרת הברייטא בכבלי, גם אלה שבהם מדובר על קיום מצוות של גויים, ואין חימה שיכלו ללמוד ולהקשות מברייטא המדברת בשכחו של גוי העוסק בתורה על מאמרים המגנים גויים מקיימי מצוות, והנוסח 'ועושה את התורה' שבספרא הנ"ל נראה 'תיקון' הבא להתאים את הדרשה ללשון הססוק 'אשר יעשה אותם...' (ור' ש' ספראי 'יודים ביד עוסקי תורתך', תרביץ כ' לח, תשכ"ט, עמ' 190 ולא ד"ק בדבריו). ר' ירמיה אומר בשם 'רבנו הקדוש', מגילה יח ע"א, מנחות לב ע"ב, ועל סרשת היחסים רביאונטוניוס, ר' S. Kraus, The Colloquy of Marcus Aurelius, L. Wallach; 1910, Antoninus und Rabbi and the Patriarch Judah I, XXXI, N.S., JQR, 1940/1, עמ' 259 ואילך.

69. ר' ב"ק לח ע"א ודקים שם, עמ' 80, הע' ג, סנהדרין נט ע"א וע"ז ג ע"א וכ"ה בכ"י הסרדי מהד' ש' אברמסק.

69. ר"ה יט ע"א, ולסנינו 'ולא בני אם אחת אנחנו' אבל ל"י בכ"י, ר' דק"ם שם, עמ' 42 ור' תענית יז ע"ב, מהד' צבי מלסער, עמ' 67 ובמנילת תענית, מהד' ליכטנשטיין, VIII-IX, HUCA, עמ' 350.

המסוכן<sup>70</sup>, כשם שמאידך היהודים ודנוצרים לא היו בני ברית כמאבק משותף נגד הקיסרות הרומית האלילית<sup>71</sup>. אמנם קלסוס ולאחריו פורפיריוס ויוליאנוס קיסר ואחרים שכמותם מוכנים להכיר ואף לשבת את נאמנותם של היהודים למסורת אבותיהם ולחוקיהם<sup>72</sup>. אבל יחד עם זאת התנגדו בכל ההרפות לטענת היהודים שאלהיהם הוא 'אחד ואין בלתו' ושהם עמו הנבחר וכוודאי שהיהודים לא יכלו לוותר על אמונתם שהאלילים כליל יחלופו ושמצוים הם לקרב עובדי ע"ז ולהכניסם תחת כנפי השכינה. מאבקם של הנוצרים באלילות לא עשה אותם לשותפים של היהודים. שכן מאבק זה נוהל על ידי הנוצרים תוך צמידות לטיעון שבחירת ישראל בטלה מן העולם ואתה גם עבר ובטל עידן התורה והמצווה. וכי הכנסייה 'שנאספה מבין העמים' ירשה את מקומה של כנסת ישראל. בטרחה להכשיר את לבותיהם של פאגאנים לקבלת בשורתם עפוקים היו בה בשעה בליבי השנאה לגבי 'ישראל בבשר' ובהכנת הרקע לקראת החקיקה האנטי-יהודית ולקראת רדיפות היהודים במאה הרביעית<sup>73</sup> לאחר ש'כל המלכות כולה גהפכה

70. ר' ש' ליברמן, יוצת ויוצת, עמ' 64-65, והוא מסתמך על דברי קלסוס 25, V. מנקודת ראות אחרת מרבר J. Vogt, Kaiser Julian und das Judentum, 1939, עמ' 9 על קאליציה סאנאית יהודית שהיא בעיניו מעין 'התחברות של העיזר והספח'. ור' הסיפור על הויכוח בין ר' יהודה נשיא לבין מן (ליברמן הביאו רק בקשר לביטור 'נפה של רומ' בסרך אחר של ספרו, ר' לעיל, הע' 81) אינו מתיישב עם ההשקפה הנל ור' גם בדברי ליברמן עצמו על יחס היהודים לקדושים הנוצריים The Martyrs of Caesarea, עמ' 411 ואילך.

71. ר' יצחק בער, עם ישראל, הכנסייה הנוצרית והקיסרות הרומית מימי ספטימיס סברוס ועד ראשית ימי קתסוסניסוס, ציון, תשס"ו, עמ' 1-49 ור' שם, עמ' 203. כדרכו העמיד בער ענינים רבים על רקעם במציאות ההיסטורית, אבל ספק אם מרביו הוא עצמו מתבקשת המסקנות שהגיע אליהן בעמ' 23 'במערכה זו נמצאה היהדות כמותקפת ביחוד עם הנוצרות בעצם אין בשביל היצוי (קלסוס) הבדל רב בין יהודים תוצרים'. או שם, עמ' 31: 'היהודים הנוצרים הסוליתאיסטים היו קרובים זה לזה יותר ממה שהודו. שלשתם הם אסכסים המתנעעים למולדתם בעולם של מעלה'.

72. במידה רבה מתוך תכסיס. שכן בחיבוריהם האנטי-נוצריים היהודים אינם צד בסולמוס אלא שימשו לו רקע. דבר זה הוכח לאחרתה על ידי דוד רוקח בעבודת הדוקטור 'היהודים בסולמוס הסאנאני-נוצרי בקיסרות הרומית'.

73. אוריניס בסירושו לשה-ש ב, ה, ר' במאמרי 'דרשות חזל וסירוש אוריניס לשה-ש והחיכות היהודי-נוצרי, תרביץ כ' ל', תשכ"א, עמ' 160 ור' שם הע' 48 מה שהבאתי מדברי אוריניס ור' גם שם, עמ' 167 ור' גם בדברי אוריניס בסירוש לחהלים לו (לו) PG, Migne 1319 כפי שהובאו על ידי י' בער במאמרו הנ"ל, עמ' 15.

74. מלאכה זו סוכמה בהיקף וביסודיות רבה על ידי אוסיביוס בספריו Praeparatio evangelica, Demonstratio evangelica. החקיקה האנטי-יהודית החלה עוד לפני נצחתה של הנוצרות בקתקיל של Elvira בספרד, ר' J. Juster, Les Juifs dans l'empire Romain, II, 1914, עמ' 35 ואילך ושם עמ' 46 הע' 3. ור' J. E. Seaver, Persecution of the Jews in the Roman Empire, 1952, עמ' 25 ואילך.

## עם ישראל וחכמיו

למינות<sup>72</sup>, ומאז היתה כעיני חכמים 'מלכות הרשעה שמסיתה את העולם ומטעת אותה בכזביה'<sup>73</sup>.

במשך כמאה חמישים שנה, מלאחר מרד בר-כוכבא ועד להשתלטותה של הנצרות בקיסרות הרומית, עמדו חכמי ישראל כמאבק בשתי חזיתות ומלחמה הייתה להם פנים ואחור. כנגד הפאגאנים שיצאו לשלול את בחירת ישראל בטיעונים מדיניים ארציים: עם משועבד וחסר עצמאות ומקדש אינו יכול להיות לידם עם נבחר אלא עם נחות; ונגד הנוצרים שהתיימרו לרשת את בחירתו-כבודו ואת בריתו של עם ישראל עם אלהיו ושל כל אותן סגולות הרוח שנלוו לה, דווקא מכוח היותם 'לא-עם' אלא 'כנסיית העמים'<sup>74</sup>, אמנם הפולמוס – כפי שראינו גם עם פאגאנים – התנהל מתוך הסתמכות על כתובים שבמקרא, פירושיהם ודרשותיהם. אבל הוא ניזון גם מתוך יחסים ומעשים שבמציאות והם שקבעו לא כמעט את צורתו ומידת המתח שבו, תשובתו של ר' הושעיא למין הפאגאני, שניתנה במצוות הנשיא, לא כחלל הריק ניתנה אלא מתוך ידיעה ברורה של מחשבותיו ויחסו ליהודים. יחס זה לא היה מיוחד לאותו מין בלבד, אבל ברור גם שלא הוא ושכמותו בלבד מייצגים את החברה הפאגאנית בכללה<sup>75</sup>. כשם שיחסו הצדיק את התשובה על פיזורם של ישראל כאמצעי לשמור אותם מכליה, כך עומדת מציאותם של פאגאנים שכאו להתנייר מאחורי דברי ד' אלעזר המסביר את פיזורם של האומה מתוך הרצון להוסיף גרים. עובדה זו בוודאי שידועה היתה גם לרב הושעיא אלא שהדגשתה לא היתה במקומה בוויכוח עם כן-שיחו. לעומת זאת מספר אוריינים על הוריתם שהיה לו עם אחד הנחשב כמלימד בין היהודים על דברי הנביא ישעיה גב, יג – גג, ח. כשאוריינים דרש דרוש כריספולוגי, אמר לו היהודי שנבואות אלו מתייחסות לעם כולו כאילו היה איש אחד כי הם מפחרים בגלות והם מעונים, כרי שכתוצאה של היותם יהודים מפחרים כין עמים אחרים, רבים מהם יתגייירו. כדרך זו פירש היהודי את הכתובים: 'כן משחת מאיש מראהו', 'כי אשר לא ספר

72. טנהדרין צו ע-א ר' נחמיה אומר דור שכן דור בא... תהסכה כל המלכות לסינת ואין תוכחה... מסייע ליה לר' יצחק אין בן דור בא ער שתיסך כל המלכות כולה למיעוט (ור' שהשר ב, יט) כ-ה העסה בכי מינכן בגליץ, אבל בכתב הסוטר, ר' דק-ס שם, עמ' 286, הע' ח. בתוספת שבמשנה סוטה (והיא גם בכי קרסמן וגם בכי קמברידז); 'והמלכות תהא מיעוט ואין תוכחת' ובכי מינכן 'והמלכות תהא מיעוט', אם הסאמר המיחם לר' נחמיה הוא אבטנטי הרי נראה שכוונתו ל'מיעוט' במשמעות של כיתות שונות, אבל בסוף של ר' יצחק – בסוף המאה השלישית – נראה שבאמת התכוון לנוצרים. אחסיבוס גם כן חש בהכרעה הקרובה לטובת הנוצרות, ר' י בער במאמר הגיל, עמ' 42. ואין מקום לסתקותיו של א' ביכלר במאמרו הגיל, עמ' 251, הע' נ.

73. ר' במאמרו של ר' עוריה שהשר ב, יג וכו' בדסוס סדרו ור' ססיקתא דר-כ, מהר' מגדלברם, עמ' 97 ובשג שם, ור' במאמרי הגיל.

74. ר' לעיל, הע' 70 ולהלן עמ' 583.

75. ר' לעיל, הע' 58 והע' 68, ועל חסידי אומות העולם וזרים כשרים ומידותיהם ר' גם מ' נוטמן *Das Judentum u. seine Umwelt*, עמ' 139.

להם ראוי<sup>76</sup>. מאמרו של ר' אלעזר מופיע פה כלשונו. אלא בעוד שהאמורא הסמיך את דבריו להושע ב, כה, מוסר אוריגינס, שהחכם היהודי שאתו התווכח דרש את הסוסקים בישעיה נכ–נג, אבל נראה שאב הכנסייה קסע את דברי מתנגדו, שכן תחילה הוא מסר כשמו ש'היהודים הם בגלות ומעונים', אבל אין הוא ממשיך להסביר אלא את עניין הסיוור. מובן שאוריגינס מעוניין בחיבורו זה לא ביהודי אלא כמתנגדו קלסוס ולו הוא רוצה להוכיח את צדקת הסענה הנוצרית, שהסוסקים הנ"ל בישעיה כונו לישו, ולמנוע ממנו את השימוש בפירוש היהודי שהמדובר בעם ישראל. אבל מה שחשוב לנו הוא שגם בוויכוחים עם אנשי כנסייה מכוגו של אוריגינס השתמש חכם יהודי בתפקיד הגיור בצידוקה של הגלות. אין להניח שיהודי היה משמיע סענה זו אם ניתן היה להכחישה בקלות מתוך מציאות שונה. חשיבותו של קיום עובדת הגיור במאבקה עם הנצרות מוכחת מתוך אוריגינס עצמו במקום אחר: 'הגם שקלסוס, או יהודי שאותו הציג, ילעגו למה שיש לי לומר. בכל זאת יאמר הדבר, שרכים סנו לנצרות, כאילו כעל כורחם, איזו רוח – על ידי מראה כיום או בלילה – שינתה לפתע את מחשבתם משנאת הבשורה עד לנכונות למות למענה'<sup>77</sup>. כנגד הצלחות אלו וההסתמכות עליהן ניתן להגיב רק על ידי פעולה נגדית. על רקע זה מסתברת הדרשה – כנראה של האמורא ר' פנחס מסוף המאה הרביעית – "אם לא יגיד ונשא עונו" (ויקרא ה, א) אמר להן הקב"ה לישראל אם לא תגידו אלהותי באומות העולם אני פורע מכם..."<sup>78</sup>. חכמים גם לא הכחישו את עצם עובדת ההשפלה שיסנה בשעבוד ובעול ורים ואף לא העלימו אותה ממועמדים לגיור. סדר הלכות קבלת גדים כפי ששנוי כברייתא משקף ללא ספק את התנאים כמות שהיו לאחר גזרות הדרינום: 'גר שבא להתגייר' בומן הזה אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר אי אתה יודע שישראל כומן הזה דויים דחוסים סחופים ומטורפים וייסורים באים עליהם, אם אומרים יודע אני ואיני כדאי מקבלין אותו מיד'... נוסח זה נראה כנלווי יותר של נוסח שנחתבר

76. Contra Celsum, I, 55 ושם סעיף 54 הועתק כל הסרק בישעיה. אין אנו יודעים מי היה החכם היהודי; The Church Father Origin and Rabbi Hoshaya, W. Bacher, JQR, III, 1891, עמ' 357–360 ניסה להוכיח מנע כן שני אלה, אבל אין שום ראיה לדבריו, ר' לעיל, עמ' 177 הע' 74. הוא גם לא שם לב לתוכנם של הדברים שאוריגינס מביא בשם. כבר חזר על דברים אלה ב'אגדת אמורא אי' כ"א ח"א, עמ' 94, ובמאמר MGWJ, Die Gelehrten von Caesarea, 1910, כ' XLV, עמ' 298–310 מבלי להוסיף הוכחה כלשהי. אמנם רב הושעיה דיבר בזכות הגיור וחייבו, ר' כ"ד פד, ד, עמ' 1006, אבל אין בכך ראיה שהוא היה בן שיחו של אוריגינס במקרה הנ"ל, ור' Revue Biblique, Les Traditions juives dans l'oeuvre d'Origine, G. Bardy, 1925, עמ' 217 והנ"ל Revue Benedictine, 1934, עמ' 145–164.

77. ר' שם, סעיף 46.

78. רק-ר, ה, עמ' קמב ור' שם הע' 1 וגם הע' 4, ור' כפי' מהרזו.

78. יבמות מו ע"א; המלים 'כומן הוה' חסרות בכ"י מינכן, ובבית הכחירה לר"ם המאירי מהד' ח' אלבק, עמ' 196, 'שישראל כוה' דחוסים ומטורפים בצרות'.



ממש בשעת הנזרות והוא: 'והלא אתה רואה את האומה הזאת נמוכה וסנופה מכל האומות ויסורים באים עליהם... ונהרגים על המילה ועל הסבילה ועל שאר כל המצות ואינם נוהגים בפרהסיא כשאר כל האומות...' <sup>79</sup>. אלה הדברים ממש נמסרים כטענתו של הדריינוס. כשקרובו עקילס בא להודיע לו על רצונו להתגייר אמר לו: 'לאומה זו אתה מבקש, כמה בויית אותה, כמה הרגתי אותה, לבזויה שבאומות אתה מבקש להתערב...' <sup>80</sup>. באותו נוסח שני של סדר הגיור נאמר, שאחרי שהגר טבל ועלה 'אומרים דברים טובים, דברים של ניחומים אשריך במי נדבקת במי שאמר והיה העולם ברוך הוא, שלא נברא העולם אלא כשביל ישראל ולא נקראו בניו למקום אלא ישראל, וכל אותם הדברים לא אמרנו אלא כשביל להרבות שכרך' <sup>81</sup>. בנוסח אחר של הסיפור על גיורו של עקילס מסתמך הוא על העצה שהשמיע לו הדריינוס כענייני עשיית סחורה: 'כל פרקמטיא שאתה רואה שפלה ונתונה בארץ לך עסוק בה שסופה להתעלות ואת משתכר' כך הוא אומר: חזרתי על כל האומות ולא ראיתי אומה שפלה נתונה בארץ כישראל וסופה להתעלות, שכן אמר ישעיה (מס, ז) "כה אמר ה' גואל ישראל קדושו לבזה נפש למתעב גוי לעבד מושלים מלכים יראו וקמו שרים וישתחוו למען ה' אשר נאמן קדוש ישראל ויבחרך" <sup>82</sup>. יש להניח שדברי ניחומים אלה שמע עקילס בשעת גיורו. דברי נחמה נאמרו למתגיירים, בדם עצם מציאותם של מועמדים לגיור היתה נחמה למגיירים, שהיה בה למלא את הפער שבין המציאות שהיו נתונים בה לבין תודעת הבחירה, שעמדו עליו לעיל (עמ' 467). מתוך אומד הדעת רשאים להניח, שלא אלו היו הדברים שהשמיעו כשעת קבלת גרים לפני גזרות הדריינוס ועל אחת כמה וכמה לא בפני הבית, אלא שלא מסי הסברא בלבד אנו חיים בנדון אלא מפי עדות מפורשת, כמות ששרדה כדרשת תנאים <sup>83</sup> לדברים לג, יט: "עמים הר יקראו", אתה אומר שהיו אומות ומלכים מתכנסות ובאות לפרגמטיא של א"י והם אומרים, הואיל ונצטערנו ובאנו לכאן נלך ונראה מה טיבה של ירושלים, ועולים לירושלים ורואים את ישראל שעובדים לאל אחד ואוכלים מאכל אחד, לפי

79. מסכת גרים ס-א, שבע מסכתות קטנות, הו-ל ר' קירכהיים, פרנקפורט תרי"א, עמ' 38 וברור שמקורו אינו בברייתא הנ"ל שבבבלי. צתן, הדרשות בישראל, עמ' 271 הע' 38 ציין כבר ל'הלכות גרים' הנוכחות ברות רבה ב, יב ובקהלת רבה ה, ח.

80. שמות רבה ל, יב.

81. מסכת גרים שם. ולפי הבבלי שם אומרים עוד לפני המילה והטבילה לא רק עתשן של מצוות אלא גם מתן שכרן 'אומרים לו הרי יודע שהעולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים וישראל בומן הזה אינם יכולים לקבל לא רוב טובה ולא רוב סורענות' והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה ס"ד ה"ד-ה"ה פירש: 'ואומרים לו הרי יודע שהעולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל זה שתראה ישראל בצער בעולם הזה טובה היא צפתה להם שאין יכולים לקבל רוב טובה בעוה"ו כאומות שמא ירום לבם רתעו ויספידו שכל העולם הבא כענין שני' 'ישמן ישורון רבעט' ואין הקב"ה מביא עליהן רוב סורענות כדי שלא יאבדו, אלא כל האומה' כל' הן עומדין ומאריכין בדבר הזה כדי לחבבן. ויתכן שהמקור לסיום דבריו הוא במסכת גרים הנ"ל.

82. תנחומא משפטים ה. 83. ספרי דברים ס" שנה.

שהגוים לא אלוהו של זה אלוהו של זה ולא מאכלו של זה כמאכלו של זה והם אומרים. אין יפה להדבק אלא באומה זו. מנין אתה אומר שאין זרים משם עד שמתגיירים ובאים ומקריבים זבחים ועולות, ת"ל "שם יבחו זבחי צדק" (דברים שם). עם ישראל אינו נמשל כאן לפרקמטיא שפלה. אכל גם כשנראה בדמות של זו לא ספק מלהיות עם נבחר והזיקה שבין הבחירה לגיור לא פסקה. דרשותיהם של חכמים בבתי הכנסת ובבתי המדרש. בשעת אספות בהודמוניות של שמחות. או של אבל. משכו מאזינים נכרים ובשם רבי נמסר: יש מין יונה שמאכילין אותה וחברותיה מריחות אותה ובאות אצלה לשובכה. כך בשעה שהזקן יושב ודורש הרבה גרים מתגיירים<sup>83</sup>.

אין מקום לבוא ולמדין את החכמים על פי מאמריהם ביחס לגרים ולהבחין בין בעלי מגמה ליברלית-אוניברסלית. שדיברו בזכות הגיור והגרים. ולבעלי מגמה סרטיקולריסטיית-אכסקלחית. שהתנגדו לגיור ודיברו בנגותם של הגרים<sup>84</sup>. חלוקה כזו היא שטשגית מדי. כפי שמוכיח התנא ר' שמעון בן יוחאי. הוא היה מתנגדה הקשה של הקיסרות הרומית, ולא רצה בשום פנים להכיר לה טובה על מעשיה הסילנטרוסיים והציביליזטוריים. לדעתו 'כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמם. תקנו שווקים להושיב בהן זונות. מרחצאות לערן בהן עצמן. גשרים ליטול מהן מכס'<sup>85</sup>. למרות יחס זה ולמרות נסיונו הקשה והמאכזב עם גרים ו'יראי ה'<sup>86</sup>, שהביא אותו עד כרי אמירה 'טוב שבגרים הרגו'. דווקא תנא זה הוא

אבל גם על גרי העבר אמר ר' נחמיה שהיו 'כבומן הוה' (שלא יעשה מחמת שררה) – רש"י, יבמות כ"ז ע"ב, ועל גרים בימי דוד ושלמה וכימות המשיח ר' נחשם ע"ז ע"א. עט ע"א והרמב"ם הל' איסורי ביאה פ"ג ה"ד-ה"ט.

<sup>83</sup>. שהש"ר ד, א על הדרשות בבתי הכנסת ר' צחק, הדרשות בישראל, עמ' 168–167, ועל ש"ה עשו הולך לאחורי המדרשות... ונתב ענינות ר' מ"ש במאמרי מנחות רחיצת וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל, עמ' 16, הע' 109. גניבת הענינות על ידי מורי הנוצרים באה לשמש את תעמולתם אבל היו נוצרים שהושפעו ע"י בקורים אלה וכעדם יצא בעל II, Const. Ap., 61, VIII: 1, 47, 65 ובחריפות מיוחדת Chrysostomos MPG, Adv. Judaeos, כ' 48, 839, 848, 858.

<sup>84</sup>. מסעמים אטולוגטיים, כנראה, מיעם להזקק להם מ' נוסמן בספרו Das Judentum und seine Umwelt, עמ' 86. בעקבות REI, Le Prosélytisme juif, I. Levy, כ' 50, 1906, עמ' 4 ואילך אינו מוכיח אלא את מאסרו של ר' חלבו, ור' בדבריו של ר' אלון במאמרו הנ"ל, עמ' 280 על חיבורו של W. G. Braude (ר' לעיל, הע' 58).

<sup>85</sup>. שבת לנעיב. דבר רשבי נאמרו כתובה על מה שאמר ר' יהודה 'כמה נאים מעשיהם של אומה זו תקנו שחקים, תקנו נשרים תקנו מרחצאות'. בעל 'אגרת שיר השירים', מהדר' שטר עמ' 25, השאיר את שבו של ר' יהודה של מעשי הסילנטרוסיים במקומו אבל מצא בהם סגם אחר: '... בתים דימוסיות ומרחצאות שירחצו בהם עניים ועשירים הרי נמל חסדים הרבה ומה חטא יש להם בכאן אלא בומן שהן נמרץ את הבנין אומ' נעשה מקום לע"ז תפצא וכותן חובה'.

<sup>86</sup>. שם על 'יהודה בן גרים' שהלך וסיפר דברים למלכות. ומכילתא דר"י וחי מ"א. עמ' 89. '...ומצינו למדך הירא את דבר ה' היו תקלה לישראל מכאן היה ר' שמעון בן יוחאי אומר טוב שבגרים הרת'...

שדרש 'הרי הוא אומר "ואהביו" כצאת השמש בנכורתו (שופטים ה, לא), וכי מי גדול? מי שאוהב את המלך? או מי שהמלך אוהבו? הוי אומר מי שהמלך אוהבו. שנאמר "ואוהב גר" (דברים י, יח) יי. דרשה זו והדרשה ההפוכה: 'חביבים גרים שבכל מקום הוא מכנן כ"ישראל' נאמרו לעורר את המתגירים ואת המגירים כאחד 'שלא לנעול דלת בפני הגרים הבאים' יי. צפייתו לגיור הביאה את ר' שמעון להורות שגם בחוץ לארץ חייב הרואה ע"ז לברך את הברכה על עקירתה 'מפני שעתידין להתגיר. שנאמר "או אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (צפניה ג, ט) יי.

ר' שמעון בן יוחאי יוצא ללמד גם על חכמים אחרים שהתבטאו חריפות כלפי גויים וגרים אינן מעידות בהכרח על התנגדות עקרונית לגיור ואפילו לפעולה למענו. כשם שמאידך דברים נוחים על גויים אינם גוררים כהכרח אחרים התלהבות למען קירובם לתורת ישראל. ר' יוחנן הוא בעל המאמרים: 'כל האומר דבר חכמה באומות העולם נקרא חכם' (מגילה טז ע"א) 'נכרים שבחו' ל' לאו עובדי ע"ז הן אלא מנהג אבותיהן בידיהן' (תולין יג ע"ב). אבל יחד עם זה גרם בניגוד לדעתם של תנאים (לעיל, עמ' 482): 'גוי שעוסק בתורה חייב מיתה שנאמר "תורה צוה לנו משה מורשה" (דברים לג, ד). לנו מורשה ולא להם

87. מכילתא דר"י משפטים פ"ח עמ' 311. המשכה של הדרשה היא באותו סעף כמו 'חביבין יסורין', שם פ"י, עמ' 240 אבל אין מכאן ראיה שגם היא שייכת לרשב"י, כפי שכתב ש' קליין במאסף ציון, ספר א', תרפ"ו, עמ' 5, הע' 3.

87. מכילתא שם עמ' 312 ואותה לשון ספרי במדבר פ"ט ס' עמ' 76: 'והיית לנו לעצים, שלא תנעול דלת בפני הגרים העתידים לבוא ולומר (ר' ש"ט) אם יתרו חותנו של משה לא קבל עליו קו לשאר בני אדם', והלשון בספרי וטא עמ' 285 מבליטה עוד יותר את המשמעות האקסותאלית שבדרשה: 'שלא תהא לנו לעצים, לעיני כל באי העולם ויאמרו, דומה שאין אנו רוצים לקבל את הנרים... אלא אתה בוא ולך עמנו תמצאת מרגיל את הנרים לבוא עמנו ומרבה כבודו של מקום...'

88. תוספתא ברכות פ"ו ה"ב, מהד' ליברמן, עמ' 33, ור' בש"ט שם וביד' שם פ"ט ה"ב בשם ר' ישמעאל בן נמליאל ובבלי שם נו ע"ב בשם רשב"א. ור' תנחומא נח יס' י"בסל שעבוד האומות מישראל ויהיו עובדים אותם בשמחה... ובהמשך 'אכל אומות העולם' היא תוספת מאוחרת שאינה בכ"י קמברידג' וככ"י וסיקן, ר' במאמרי 'שרידי תנחומא ילמדנו', קבץ על יד' ספר ה, עמ' 30 וגם המלים 'ומאבד את האומות בפניכם' במהד' באבער, עמ' 56 אינן אלא תוספת וגם אינן בטוח ה'ילמדנו' שביקוט מכירי לצפניה מהד' גראינק, לתדק 1913, עמ' 24. ור' ע"ז נ ע"ב: 'תניא ר' יוסי אומר לעתיד לבוא כאן אומות העולם ומתגירים' ור' להלן, עמ' 492.

88. ירו' סנהדרין פ"י ה"ז, כט ע"ב, אמנם מסמך שם ר' יוחנן את דבריו לסוסק 'בחוף לא ילך גר דלתי לארח אפתח' (איוב לא לב), אבל הרי הוא ממשיך 'לא כשם שעשה אלישע ודחה את נחוי בשתי ידיו'. יחד מייצג את המין והפורש. גם קשה להסביר איך נלמד מהסוסק באיוב ענין דחייה בשמאל, ואמנם סוסק זה נדרש כפתחת שערים ללא הנבלה, ר' להלן, עמ' 491, ודעתו של ר' יוחנן על קבלת גרים משתמעת ברורות מתשובתו על השאלה 'מפני מה נעשו אברהם וישמעאל בניו למצרים... שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנסי השכינה', נדרים לב ע"א.

מורשה' (פנהררין נט ע"א). דרשת הכתוב מסייעת להנחה. שטענת הנוצרים שבאו לעשות את התורה למורשתם גרמה לדחייה חריפה זה, אלא שגם בנסיגות מעין זה שנתנסה בו ר' יהודה נשיאה (לעיל. עמ' 481) יש בכדי הסבר מספיק לתגובות מעין אלו. כרם הלכה למעשה נראה שר' יוחנן גרס אפילו לגבי מינים, ש'דוחין בשמאל ומקרבין כימין' ואף עודד 'הכנסת כני אדם תחת כנפי השכינה' <sup>88</sup>.

מאמרו של ר' חלבו, שזכה לפרסום רב <sup>89</sup> כעדות נגד הניזור, 'קשים גרים לישראל כספחת שנ' 'ונספחו על בית יעקב' (ישעיה יד, א), אינה עדות ברורה וחד־משמעית, שכן ישנם גם דברים אחרים, שעליהם נאמר, שקשים הם <sup>90</sup> ובכל זאת אין אדם חייב וגם אינו יכול להימנע מהם. אגב, ר' חלבו הוא שהחזיק בדעה שהקב"ה השביע לישראל, שלא ימרדו על המלכויות <sup>91</sup>.

גם לא נראה, שיש מעין התפתחות מקולא לחומרא וכי אמוראים מאוחרים נוטים יותר לנעול דלת בפני גרים. דווקא המאמר החד־משמעי ביותר נגד מקבלי גרים יצא מסיו של חכם שחי בדור שלפני ר' חלבו, הוא ר' יצחק נפחא שאמר 'רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים' <sup>92</sup>. הוא לא אמר די בקביעה שהגרים קשים הם, אלא מקלל הוא את מקבליהם. אפשר ומקורה של התנגדות ברורה זו נבע מתוך נסיגות קשים עם 'גרים גרורים' <sup>93</sup> ומתוך חשש של שטטוש תחומים בין גרי ישראל לבין גרים מאומות העולם שפנו לכנסיה החדשה. נגד טענותיהם האווורסטוריות עמד ר' יצחק במאבק קשה ומר <sup>94</sup>, וכמה ממאמריו נגד אומות העולם משמעותן מתבהרת רק אם רואים אותם כמכוונים נגד הכנסייה מבין העמים <sup>95</sup>. מאמרו היה אפוא בחינת הוראת שעה שנבעה מתוך מדיניות שלו לגבי

88. מ' נוסמן כספרו הנ"ל, הע' 83 כותב בעמ' 86: *Chelbo blich, wie I. Levi nachwies, vereinzelt mit seiner Ansicht והגם שהמאמר נזכר שלוש פעמים בבבלי (יבמות עז ע"א, שם קט ע"ב, קידושין ע"ב), כפי שהוא בעצמו ציין שם, עמ' 55, הוא מוצא לנחון להדגיש ש'אין הוא נזכר בירושלמי אעפ"י שר' חלבו חי ופעל שם! גם M. Simon, Verus Israel, עמ' 318-319 עושה מאמר זה למרכו ועיקר.*

89. ססחים ק"ח ע"א: 'קשים מוונתיו של אדם...'

90. שהשיר ב, ז ור' להלן, עמ' 608 הע' 5.

91. יבמות קט ע"ב, ור' בתום' שם ד"ה רעה, שחשו במיוחד שבמאמרו של ר' יצחק וניסו לסדר בינו לבין ההלכה על קבלת גרים, ודברי הגמרא 'כרבי חלבו' הם רק השוואה אנכרוניסטית, ר' להלן, הע' 94.

92. ע"ז ג ע"ב, ור' שם דברי ר' יצחק.

93. שהשיר א, ה-ו, ור' במאמרי דרשות חז"ל וסירושי אורינינט לשיר השירים והויכוח היהודי־נוצרי, תרביץ כ"ל, תשכ"א, עמ' 159-160.

94. ר' ויק"ר ה, ז, עמ' קכ: 'ווסמכו וקני העדה את ידיהם- (ויקרא ד, טו) אמר ר' יצחק אומר העולם אין להם סומכין...', ייתכן, שדברים אלה באים לא רק לשלול מאומות העולם את העת וכות הוקנים, אלא גם את טענתם של הנוצרים, שסמכות הסמיכה עברה לכנסיה, ור' גם אסתר א, ב 'אומות העולם אין להן ישיבה' ור' מ"ש במאמרי דרשות חז"ל על נביאי אומות העולם וסרשת בלעם, תרביץ כ" כב, תשט"ו, עמ' 272, הע' 3.

צרתה החדשה של כנסת ישראל. כרם דווקא חכם. שחי כשני דורות אחרי ר' יצחק. ר' ברכיה. לא גרם גישה זו ואפילו את הפסוק בישיעה יר. א. לא דרש כרבו ר' חלכו. אף על פי שבדרך כלל מסר את דרשותיו<sup>96</sup>. דברי ר' ברכיה צמודים לדרשה אלמונית. שכנראה אף היא נאמרה סמוך לזמנו. ונביא את הדברים בשלמותם: "...אמר איוב "בחוץ לא ילין גר" (איוב לא. לב). שאין הקב"ה פוסל לכריה אלא לכל הוא מקבל. השערים נפתחים בכל שעה וכל מי שהוא מבקש ליכנס יכנס. לכך הוא אומר בחוץ לא ילין גר... כנגד הקב"ה שהוא טובל בריהו. אר' ברכיה כנגד מי אמר בחוץ לא ילין גר אלא עתידים גרים להיות כהנים משרתים בבית המקדש שנאמר "ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב" (ישיעה יד. א) ואין ספחת אלא כהונה שנאמר "ספחנו נא אל אחת הכהנונות" (ש"א ב. לו). י. ייתכן שר' ברכיה הגיב על דרשתו של ר' חלבו. אמנם גרים קשים הם. אבל גם הבריות קשות הן והקב"ה טובלן והדרשן האלמוני חלק על דעת ר' יצחק וטען שיש לקבל גרים כי גם הקב"ה אינו פוסל שום כריה ולכול הוא מקבל. הצפייה לגיור לא פסקה כל עוד האמונה בבחירת ישראל וככוחה של תורתו היו אמונה חיה ודינמית. שראתה את תכליתה בתיקונו של עולם ובחידושו. ואמונה זו משותפת היתה לראשוני האמוראים ולאחרונים שבהם. הן בכבל והן בארץ ישראל. ר' יוחנן אמר 'מה הסנה הזה עושין אותו גדר לגינה כך ישראל גדר לעולם'<sup>97</sup>. בהתאם לכך 'אמר ר' יוחנן אהיה לאשר אהיה (שמות ג. יד) ביחידים, אבל במרובים. על כרחם שלא בטובתם. כשהן משוכרות שיניהן מולך אני עליהם. שני "חי אני נאם ה' אלהים אם לא ביד חזקה וזרוע נטויה וכחמה שפוכה אמלך עליכם" (יחזקאל כ. לב)<sup>98</sup>. נצחיותו של ישראל למען העולם נקשרה במאמר אחר — שבכמה נוסחאות נמסר כשם ר' יהושע בן לוי — בעובדת פיזורת של האומה 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאם ה'...' 'הכי קאמר כשם שאי אפשר לעולם בלי רוחות כך אי אפשר לעולם בלא ישראל'<sup>99</sup>. בן דורם הגדול בבבל. רב. מצא פיסוק בכך שנמצאו גויים רבים, שאמנם לא התגיירו, אבל העריכו את ישראל ואת אלהיו. הוא בעל המאמר: 'מצור ועד קרטיגני מכירין את ישראל ואת אביהם שבשמים. ומצור כלסי מערב ומקרטיגני כלסי מזרח אין מכירין את ישראל ולא את אביהן שבשמים'. בשם תלמידו של ר' יוחנן. ר' אבהו. נמסר על ידי ר' ברכיה שעצם בחירת ישראל מניחה את המשך בחירתם של גרים '...ואם

96. ר' ז' בכר. אגדת אמוראי איי. כ"ג, ח"א, עמ' 52.

97. שמות רבה יט, ד ור' נח שם כז, ב.

98. שמות רבה ב, ה.

99. שם ג, ו, ור' ספרי במדבר ס" קט"ו, עמ' 128 וספרי ווטא, עמ' 290.

תענית ז ע"ב, ור' במהר" צבי מלסער, עמ' ז ובהע' נ שם ור' ע"ו ע"ב וחסר בכ"י הססרדי, מהר" ש' אברמסון שם, עמ' 149, הע' ג.

1. מנחות ק' ע"א, וראה J. Obermeyer, Die Landschaft Babyioniens, 1929, עמ' 135-134.

נאמר "ואבדיל אומות העולם מכם", לא היתה תקומה לאומות העולם, אלא "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי" (ויקרא כ, כו). שהוא בורר את היפה מתוך הרע, בורר וחוזר ובורר, אבל כשהוא בורר את הרע מתוך היפה, בורר ושוב אינו בורר<sup>1</sup>. ברם הצטרפותם של גרים כרוכה במעשיהם של ישראל. ר' ברכיה מספר משל, שהנמשל שלו הוא: 'כל זמן שהם [ישראל] עושים רצונם של הקב"ה, רואה איזה צדיק באומות העולם, כגון יתרו, רחב ורות וכגון אנסוניזוס מביאו ומדבקן בישראל...'<sup>2</sup>. גדול האמוראים האחרונים בכבל, רב אשי, אמר, שמזלם של הגרים היה במעמד הר סיני וזוהמת הנחש שהוטלה באדם ססקה מהם כשם שססקה מישראל<sup>3</sup>. דעתו לא הייתה נוחה ממיעוט הגרים בזמנו ואמר על בני עירו, שהם אבירי לב 'דקא חזו יקרא דאורייתא תרי זימני כשתא ולא קמגייר גיורא מינייהו' (= שהם רואים כבוד התורה פעמיים בשנה ואין גר מתגייר מהם)<sup>4</sup>.

עצמת התודעה של הבחירה מצאה את ביטוייה הנאמן בסדרי תפילות וברכות בישראל. ביום הכיפורים בירך הכהן הגדול בשעת העבודה שמונה ברכות ובתוכן 'הבוחר במקדש', 'הבוחר בישראל, הבוחר ככהנים'<sup>5</sup>, ר' אלעזר בר' צדוק מוסר שאביו, שעוד חי כימי הבית, היה מתפלל כלילי שבתות: 'ומאהבתך ה' אלהינו שאהבת את ישראל עמך ומחמלתך מלכנו שחמלת על כני בריתך, נתת לנו ה' אלהינו את יום השביעי הגדול והקדוש הזה באהבה'<sup>6</sup>. הברכה על התורה שהייתה תחילה ברכה בפני עצמה בנוסח 'הבוחר כתורה', 'אשר נתן תורה לישראל'<sup>7</sup>, אף היא הקדימו לה את ההודאה על בחירת ישראל. האמורא הבבלי רב המגנא מוסר נוסח הברכה שבעיניו היה 'מעולה שבברכות': 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן

2. פסיקתא דר"ב, מהר' מגדלברג, עמ' 86 ור' יודן מסר בשם ר' חמא כר חנינא. ואמנם היו בעלי אגדה, שלא נחה דעתם עד שלא עשו את שנתא ישראל הגדולים, כסיסרא, סנחריב, נבחראדן, המן תירן קיסר לאבותיהם של גרים ושל חכמים כשמעיה ואבטלית, ר' עקיבא, ר' מאיר, ר' נישין ו ע"א, ו ע"ב, סנהדרין צו ע"ב ודקם שם עמ' 283 ור' י' בכר, אנדות התנאים, כ"א, ח"ב עמ' 5 הע' 24.

2. קהר ה, יא, ובירך ברכות ס"ב ה"ח, ה ע"ב ללא שם אומרו ובשהשר בשם ר' שמואל בר נחמן ובשניהם חסר ענין אנטוניעם, ועל גיורו של אנטוניוס, ר' ש' ליברמן, יותית ויתות, עמ' 59.

3. שבת קמו ע"א. ור' שבעות לם ע"א שמשו השביע נם את 'הגרים העתידים להתגייר'.  
4. ברכות יז ע"ב, מדברי הגמרא גיסן פה ע"א 'צרות לא שכיחא' אין ללמוד לעניינינו כלום, שכן המדובר בהשואה למיתה ובחודאי שמיתה שכיחא, תראה שהדבר היה חלף במקומות שבבבל. על רבה בר אבוא שהיה במחאא (שבת נס ע"ב, יבמות קטו ע"ב) מסופר שאמר 'להנהו דאתו לקמיה... וילי וביני כל מה דאית לכו ותו איתגיירי חמן רב לאחר מכן אמר רבא על מחאא 'דוכתא דשכיחי גיור', קידושין עג ע"א.  
5. יומא פ"ו מ"א, תוספתא שם פ"ג ה"ו דר"ו שם פ"ו ה"א, מב ע"ב.

6. תוספתא ברכות פ"ג ה"ו, ור' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 35.

7. ועל נוסחאותיה השונות, תוספתא כפשוטה מועד, ח"ד, עמ' 800-801 ור' י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, עמ' 105-106.

לנו את תורתו ברוך אתה ה' נותן התורה<sup>7</sup> וכנוסח תפילה של א"י נמצא: 'ברוך אתה אמ"ה אשר בחר בעדרי צאנו והודיעם דרכי רצונו'<sup>8</sup>.

החתימות על בחירת ישראל נמצאות בנוסחאות הברכה השנייה שלפני קריאת שמע. שאף היא מעין ברכה על התורה. ב'אהבה רבה'. הנוסח שעליו המליצו שמואל ור' אלעזר ובנוסח של 'רבנן' 'אהבת עולם'<sup>9</sup>. מיותר להוסיף דוגמאות מנוסחאות התפילה של המועדים שבמרכזן עומד רעיון הבחירה. אבל נציין שגם על תפילת נעילת שערים שליום הכיפורים – ונהגה פעם גם בתעניות ובמעמדות<sup>10</sup> – שעיקרה היה הוידוי. מסופר: 'עולא בר רב נחית קמיה יי ( - ירד לפני) דרבא פתח ב"אתה בחרתנו" וסיים ב"מה אנו מה חיינו" ושכחיה'. צירוף הוידוי בניסוחו של שמואל. המבטא את אסתותו של האדם העומד לפני קונו לא בלשון יחיד אלא בלשון רבים. שזכה לשבחו של האמורא הגדול רבא. לתפילת 'אתה בחרתנו מכל העמים' זורק אור על משמעותה של בחירת ישראל. התפישה האקסיכית של הבחירה האומרת שישראל בחר באלהיו (לעיל. עמ' 470) לפחות במשמעות של ייחוד שמו וכהו בעולם היה כה כדי לגרום סיפוק עצמי. וכנגדו נאמר בדרשה שקשה לקבוע את זמנה<sup>11</sup>: "אמרת לה' אדני אתה טובתי

7. ברכות יא ע"ב.
8. ר' ש' אסף, מסדר התפילה בא"י, ספר דיבורג, עמ' 123. ור' אבות פ"ו מא' ברוך שבחר בהם ובמשנתם, ועין ח' אלבק, השלמות לסדר מיקן, עמ' 501, שציין לידו תרומות פ"ח ה"ה, מה ע"ד: 'ברוך הוא שבחר בהן בחכמים' (וברש"ם: 'בהן ובמשנתן'), ור' סדר אליהו רבה, עמ' 107, 96. ור' גם סנהדרין קד ע"ב: שבאי נכרי המתלהב מחכמתו של שבר יהודי מברך: 'ברוך שבחר בורעו של אברהם ונתן להם מחכמתו...'.  
9. ברכות שם. ור' דק"ם, עמ' 49. ואב יעבץ, מקור הברכות, תר"ע, עמ' 54 כתב מה שכתב, משום שלא ראה את נוסח כה"י ובראשונים. ומתוך הבריי"תא 'אין אומרים אהבה רבה אלא אהבת עולם' משמע ש'רבנן אמרו' סלסלו הם חכמי א"י. בניגוד לחכמי כבל שמואל ור' אלעזר שהחזיקו במנהג ככל, ואמנם כן הוא גם בקטעי הנגיזה של נוסח א"י. ור' יעקב מאן. HUCA, Genizah Fragments etc., II, 1925. עמ' 291, ור' אוצר הנאותים לברכות, חלק התשובות, עמ' 29.

10. תענית פ"ד מ"א.
11. יומא פ"ג ע"ב. ושם קיים קשר בין עולא בר רב לבין 'בר עולא חונא דכנישתא דכבלאי' הנוכח ביר' יומא פ"ו ה"א, מד ע"א (- ירד מגילה פ"ד ה"ה, עד ע"א) שהוא בן דורו של ר' יוסה. אם בר עולא חונא וזה עם בר עולא ביר' שבח פ"ד ה"ב, ז ע"א ורר ביצה פ"א ה"ו, ס ע"ג. הרי המדובר בר' יסא השני חברו של ר' יונה. מקבילה לעניינה של התפילה נמצאת בספר ברוך ג. כו-כו: 'שם היו הנפילים אנשי השם אשר מעולם אנשי מדות לא בהם בחר אלהים ולא נתן להם דרך בזה'. ר' Frühkirche, E. Peterson, Judentum und Gnosis, עמ' 43 ואילך ושם ציין גם לאיגרת א' אל הקוריתיים ול-XXX Const. Apost. מהד' Funk, עמ' 224, אבל שם חסר הקשר המפורש עם רעיון הבחירה.

12. מנחות ג ע"א, לפי פירוש רש"י הדורש היה ר' פרידא, שרצה לסיים את דעתו של ר' עזרא בר בדיה דרבי אבסולם דהוא עשירי לר' אלעזר בן עזריה, דהוא עשירי לעזרא, לפי הפ"ה המיוחס לר' הדורש הוא ר' עזרא, אבל הקושי הוא בכך שר' פרידא נזכר בדורו של ר' יהודה הנשיא. ואסילו אם נאמר שהוא אותו ר' פרידא ששאל פר'

כל עליך" (תחלים טז. ב), אמרה בגסת ישראל לפני הקב"ה, רכוננו של עולם החזק לי טובה שהודעתך בעולם, אמר לה "טובתי כל עליך" – איני מחזיק טובה אלא לאברהם ליצחק ויעקב שהודיעוני תחלה בעולם שג' "לקדושים אשר בארץ המה ואדירי כל חפצי במ"י (שם שם ג).

### ג. קטרוג וסנגוריה על כנסת ישראל

תודעת הבחירה לא סימאה את עיני חכמים מלראות את חולשותיה של כנסת ישראל ולא זקקים היו לקטרונם של מקטרגים מבחוץ. עובדי ע"ז ומינים מכל הסוגים. דווקא קטרוגים אלה גררו אתם התקפות שכנגד, אבל לעתים גם לימוד זכות שהיה בחינת 'דחיה בקש'. אבל לא באלה ולא באלה היה ככדי לייפות את העובדות השליליות. ודי להדגיש את הדברים במעשה העגל. מוכן שמעשה זה נראה לתנאים בכל חומרתו וכדרכם הכליטו את הדבר ביתר שאת. לא זו בלבד, שהצדיקו את העונש הכפול שהועגשו על ידי משה ועל ידי אלהים<sup>14</sup>, ואף הוסיפו עליהם<sup>15</sup>, אלא שהעמידו בצל חטא העגל את מעמד הר סיני והטילו דופי בכנות היענותם באותו מעמד<sup>16</sup>, וכן את התנדבותם להקמת המשכן. ר' שמעון בן יוחאי אמר 'משל למה הדבר דומה? לאחד שהיה מקבל חכמים ותלמידים והיו הכל מאשרים אותו. באו גויים וקיבלם והיו הבריות אומרים: כך היא וסתו של פלוני לקבל את הכל. כך אמר משה: "ודי זהב" (דברים א, א). למשכן "ודי זהב" לעגל<sup>17</sup>. הנמשל אינו דומה למשל, שכן מעשה העגל קדם למעשה המשכן וזהו סימן ברור. שהמשל היה עיקר בעיני התנא. הוא בא להוכיח אנשים עשירים. שקירבו חכמים ותלמידיהם ובו בזמן חיפשו גם את קרבתם של גויים מאנשי הרשות. בין אם התכוון לימים שלפני המרד ולאנשים כמו אביו שהיו סקידי המלכות, בין אם התכוון לבעל בתים שבגליל לאחר המרד. פנה בדבריו כלפי פנים. ועניין העגל שימש לו רק אסמכתא ולא עיקר. ברם כשאומות העולם התחילו מונים את ישראל

אמי (ר' א' הימן, תולדות תנאים ואמוראים, עמ' 1033) גם כן קשה לומר שהיה בן דורו של ר' עזרא שהיה דור עשירי לראבי"ע: ר' אמי היה בן דורו של ר' יהודה נשיאה ואחד הממונים שלו, והוא היה דור שביעי לרבן גמליאל השני חברו הגדול של ר'א בן עזריה.

13. ר' במדרש תהלים טז, ב, עמ' 120 ושם נלמד מפסוק זה 'שאין הקב"ה קורא לצדיקים קדושים עד שיתנו בארץ, ואפילו אבות העולם לא נקראו קדושים עד שניתנו בארץ'.

14. את התשובה על טענה זו שם ר' יהושע בפי רוח הקודש הצוותת ואומרת 'מקום הצדק שמה הרשע, מקום שצידקתים וקראתים 'אלהים אתם ובני עליך כולכם- (תהלים סב ו) שמה הרשע, שם הלכו ואמרו לעגל 'אלה אלהיך ישראל- (שמות לב, ד) ויקר- ד, א, עמ' עז וקה-ר ג, טו, ור' לעיל, עמ' 128.

15. ספרי במדבר ס"א, א, עמ' 4. ר' יוסי הגלילי ורשב"י מונים את השינויים שחלו בהם 'משמשו ידיהם בעברה' ור' ויקר-יא, ג, עמ' רכב ולעיל, עמ' 375.

16. ר' לעיל, עמ' 475.

17. ספרי דברים ס"א, א.



יאומרים להם עשיתם את העגל' ולכן כביכול גם אלהים המיר אותם. אחזו האמוראים במידות הפולמוס והאפולוגטיקה. בעל האגדה ר' שמואל בר נחמני נקט בקו סנגוריא קיצוני ואמר 'מוצלין היו ישראל מאותו מעשה. שאילו עשו ישראל את העגל היה להן לומר אלה אלהינו ישראל. אלא הגרים שעלו עם ישראל ממצרים. וגם ערב רב עלה אתם (שמות יב. לח) הם עשו את העגל והיו מוגין להן ואמרי'ן להן אלה אלהי'ן ישראל'. (שם לב ד) יו. בהתאם לכלל שכלל ר' שמואל בר נחמני. שכשהקב"ה רואה שאומות העולם שמחים כשהוא בא להוכיח את ישראל הוא הופך להם את התוכחות לטובה יו. כא ר' לוי ומצא אישור לכך שהקב"ה בעצמו 'בדק בדברים ולא מצא בהן ממש' ולכן ציווה. שהשור יהיה ראש לכל הקרבנות יו. דווקא האמורא ר' יצחק. שהתנגד לקבלת גרים (לעיל. עמ' 490) לא חלה בהם את קולר חטא העגל. לאומות העולם האומרות 'אוימה זו המירו כבודם' השיבו ישראל. לדבריו. בלשון זו: 'ומה אם אני לשעה כך נתחייבנו. אתם על אחת כמה וכמה. ועוד ישראל אומרים לאומות העולם; נאמר לכם — למה אנו דומין? לכן מלכים שיצא למדברה של עיר וקפחתו החמה על ראשו ונתכרכמו סגיו. נכנס למדינה במעט מים ומעט מרחץ מן המרחצות. נתלבן גופו וחזר ליופיו. כמו שהיה. כך אנו אם שמש של עבודה זרה שופתנו. אבל אתם שזופים ממעי אמכם. עד שאתם במעי אמכם עבדתם עבודה זרה. כיצד בזמן שהאשה מתעברת. נכנסת לבית עבודה זרה שלה וכו' ורעת ומשתחוה לעבודה זרה. היא וכנה' יו. הסיום תואם את דעתו של ר' יצחק נגד קבלת גרים ונימוקו עמו: אנשים שבכטן אמם כבר עבדו עבודה זרה. אינם עשויים להיגמל ממנה. ברם עובדה זו אינה גורעת שום דבר מחטא העגל. כשעה שלא עסקו בפולמוס. היה מעשה זה גם בעיני אמוראים אחרים עניין המזכיר עוון וכך דרש ר' אבהו: "ובשתיים יכסה רגליו". (ישע' ו. כ). שלא יראו פני שכינה. דכתיב "וכף רגליהם ככף רגל עגל" (יחזקאל א. ז) וכתוב "עשו להם עגל מסכה" (שמות לב. ח) על שום "ולא יהיה עוד לבית ישראל למבטח מזכיר עוון" (יחזקאל כס. טז). וכדרך זו גם סירש ר' אבהו את טעמה של ההלכה השנויה במשנה שבראש השנה 'כל השופרות כולן כשרין חוץ משל פרה' (ר"ה ס"ג מ"ב). 'מפני שהוא קרן של עגל. וכת' "עשו להם עגל מסכה". על שום "ולא יהיה עוד לבית ישראל למבטח מזכיר עון" יו.

בדומה לר' שמעון בר יוחאי (לעיל. עמ' 494) יצא אחד האמוראים הראשונים רבי בא בר אחא יו להשוות את התנהגות ישראל בשעת מעשה העגל ובשעת הקמת

18. יקיר כו. ח. עמ' תרמא.

19. יקיר שם ו. עמ' תרלג. ור' פסיקתא דריכ. עמ' 754.

20. ר' קר שם ח. עמ' תרמח בניוד לדרשת הספרא שמיני ה-ד. מ-ג ע-א 'יבוא שור ויכסר על מעשה שור. יבוא עגל ויכסר על מעשה עגל'. ור' הלל. הע' 22.

21. שהסר א. ו. ור' לעיל. עמ' 490. הע' 94.

22. יקיר כו. ג. עמ' תרכובירו' ר-ה ס-ג ה-ב. נח ע-ד דווקא ר' לר' הוא המנמק את ההלכה שבמשנה בכך 'שאין קטיוור נעשה סניטר'. ור' בבלי שם כו ע-א בשם רב חסדא ועולא.

23. בירו' ברכות ס-א ה-ו. ג ע-ד. הוא אומר בשם רבי. ו' פרנקל. מבוא הירושלמי סו

המשכן והגיע לכלל הסקת מסקנה כללית: 'אין אתה יכול לעמוד על אופי של אומה הזאת: נתבעין לעגל ונותנין, נתבעין למשכן ונותנין'.<sup>24</sup> בדברים אלה מתבטאת ההפכפכנות והדו-קוטניות שבהתנהגותה של אומה זו ומשום כך קשה לו לאמורא זה 'לעמוד על אופי של אומה זו'. הערכתו מזכירה את דרשת התנא ר' יהודה על גורלה של האומה שאף הוא מתגורר מקיצוניות לקיצוניות: 'דרש ר' יהודה בר' אלעאי... אומה זו משולה לעפר ומשולה לכוכבים, כשהן יורדין, יורדין עד עפר וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים'.<sup>25</sup> למסקנה פסימית בהרבה מזו של ר' בא בר' אחא הגיע האמורא ר' יהודה בר פזי.<sup>26</sup> גם הוא השווה את פרשת העגל לפרשת המשכן, אלא שהוסיף עוד השוואות לפרשת מתן תורה ולפרשת יציאת מצרים ולפרשת מרגלים, וסיכום דבריו הוא: 'הן נקרא ולא נכהת, לטובה "כל נדיב לב" (שמות לה, כב), לרעה "ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם" (שם לב, ג), לטובה "יוצא משה את העם" (שם יט, יז), לרעה "ותקרבון אלי כולכם" (דברים א, כב), לטובה "אז ישיר משה ובני ישראל" (שמות סו, א), לרעה (וישא) "ותשא" כל העדה ויתנו את קולם" (כמדבר יד, א), הדרשן מבליט, שנטייתו של עם ישראל לרעה בימי היותו כמדבר חזקה הייתה מאשר נטייתו לטובה, ובכך הצטרף להערכות דומות, כמות שהן נמצאות כדברי הנביאים (לעיל, עמ' 192), אבל כמותם עיקר עניינה של הערכה זו ודומיה היה בהשלכותיה על ההווה ועל התייחסותם של חכמים לעם ישראל כמות שהיה בימיהם. ברם דווקא בתחום זה מתבלט הבדל יסודי בין חז"ל לבין הנביאים. הם השקיפו גם על פעולתם ותוכחתם ועל תוצאותיה, ופרשת היחסים ההדדיים שבין הנביאים לבין עם ישראל שימשה נושא לעיונם ולהערכתם.

ר' עקיבא אמר שרק בזכותם של ישראל דיבר הקב"ה עם משה 'שכל שלשים ושמונה שנים שהיה כועס על ישראל לא היה מדבר עמו'. תלמידו, ר' שמעון בן עזאי, הוסיף על דבריו ואמר ש'עם הנביאים כולם לא דבר אלא בזכות ישראל'.<sup>27</sup> הנביאים נתבעו למסור נפשם על ישראל, הם שליחיו של אלהים ומוסרים את דברו, אבל הם גם נציגי העם, אמנם תפקידו של הנביא היה גם לתבוע את כבוד האב, אבל אסור לו להתעלם מכבוד הבן. ירמיה היה נביא שתבע

ע-א מציע להניח עס-י ברכות מט ע-א 'בשם רב' ור' דק-ם, עמ' 258 הע' שולא ירדתי לסוף דעתו.

24. ירו' שקלים ס-א ה-א, מה ע-ד.

25. מנילה טו ע-א, ור' ספרי דברים ס"ז מו 'אם ישראל עושים רצונו של מקום הרי הם ככוכבים ואם לאו הרי הם כעפר'.

26. ירו' שקלים שם ולסנינו 'בשם רב. ר' ד' ראטנער, אהבת ציון וירושלים, עמ' 2, שהעיר שלא מצאנו חכם זה מוסר בשם רבי, ולכן הוא מציע 'בשם רבי-ר' יוחנן' בכ"י בודליינא ונס' כפ"י ר' משולם מהר" הרב א' סוסר, ניו-יורק, תשי"ד, עמ' 8 ור' שמעון בן סוי' בלי' 'בשם רבי', ור' שמעון בן סוי' הוא ר' סימון בן סוי' אביו של ר' יהודה וייתכן שצ"ל: 'ר' יהודה בשם ר' סימון בן סוי'.

27. גיכילתא דר"י, פתיחה, עמ' 6.

כבוד האב וכבוד הבן. לעומתו תבע אליהו רק את כבוד האב ולסיכך אמר לו הקב"ה "וואת אלישע בן שפט תמשח לנביא תחתיו". (מ"א ים, טז). שאין תלמוד לומר "לנביא תחתיו" אלא שאי אסשי בנבואתו. יונה תבע כבוד הבן ולא כבוד האב ולכן נאמר "ויהי דבר ה' אל יונה שנית לאמר" (יונה ג. א). שנית נדבר עמו ולא שלישית<sup>28</sup>. בדרשה זו הכוונה לבריחתו של יונה ולסירובו ללכת ולנבא לנינוה. ברם, השימוש שנעשה כבר בבשורות בספור שבספר יונה הביא אתו גם סירוש אחר לבריחתו של יונה. מחברי הבשורות טענו: 'אנשי נינוה יוסיפו ביום הדין יחד עם בני הדור הזה ויחייבו אותם. כי הם עשו תשובה אחרי נבואת יונה והרי כאן יותר מיונה'<sup>29</sup>. כתשובה על כך נקראים דברי המדהש. שבריחתו של יונה לא באה מפני שלא רצה להוכיח את אנשי נינוה. אלא 'כך אמר יונה אלך לי כחוצה לארץ מקום שאין השכינה נגלית, שהגוים קרובי תשובה הן שלא לחייב את ישראל'<sup>30</sup>. אבל הקב"ה רחה טענתו של יונה — אין לישראל לחשוש מתשובתם של אנשי נינוה. רק התרפתו של המאבק היהודי-נוצרי הביאה אתה לשלילת ערכה של תשובת אנשי נינוה<sup>31</sup>.

כשם שראו את תפקידו של הנביא כתובע כבוד הבן וכבוד האב, עשו חכמים עצמם כתובעים גם את כבודם של הנביאים וגם את כבוד עמם. בעקבות העדויות שבמקרא על יחסם הגרוע של ישראל לנביאי רוחו ואגדות וסיפורים בחוגים שונים שהשלימו את החסר במקרא. ססוקים כמו 'אם יהרג מקדש ה' כהן ונביא' (איכה ב. כ) או 'וימרו וימרדו בך וישלכו את תורתך אחרי גום ואת נביאיך הרגו אשר העידו בם להשיבם אליך...' (נחמיה ט. כו) פתחו פתח בסני בעלי דמיון לרקום את סרשת חייהם של נביאים ולספר על סופם ומותם ואף לציין את מקום קבורתם. סיפורים כאלה נשמרו בשלמותם בספרים חיצוניים, שאבות הכנסיה הנוצרית סיגלו לעצמם ואף הכניסו לתוכם הוספות. אבל שאין לסקס במוצאם היהודי והעברי<sup>32</sup>. שרידים מהם נשמרו בתלמודים ובמדרשים. שמעון בן עזאי אמר.

28. שם עמוד 3-4, ור' במקבילות שצונו שם, ועל עתשו של יונה שכבש את נבואתו, ר' תוספתא סנהדרין ס"א הסי', יר' שם ס"א ה"ג, ל ע"ג, ובבלי שם סס ע"א.

29. לוקס יא, לב; מתי יב, מא.

30. ר' מכילתא שם, ור' אגדת שה"ש, מהר' ש"ו שכטר, עמ' 26: 'וכן כשעשו אנשי נינוה תשובה נסקרו עונותיהם של ישראל', ור' שם, עמ' 71.

31. ר' במאמרי, תשובת אנשי נינוה והחיכוך היהודי-נוצרי, תרביץ, כרך כ', תשי"ח, עמ' 118-122.

32. הדבר ברור לגמרי לגבי Vitae Prophetarum, ר' במבואו של E. Nestle למהדורתו, 1893 Tübingen, ור' Th. Scherman, Propheten und Apostellegenden, 1907, עמ' 116-126 הבחן בין חלקים שונים בחיבור, ואומר, כי אין לאחר את עיקרו של החיבור מאשר למאה הראשונה, הנם שהוא מוצא בחי' יחזקאל ובחי' דניאל, דברים המתאימים לימי סריאנום. גם לדעתו היה ספר עברי מקורי, ממנו נעשה תרגום יווני-יודי וממנו התפתחו שאר הנוסחאות, שם, עמ' 132. ש קליין, על ספר Vitae Prophetarum, ספר היובל לכבוד יוסף קליזנר, עמ' 189-208 דן על המסורות בדבר מקומות הנביאים.

שמצא 'מגילת יחסין בירושלים וכתוב בה... מנשה הרג את ישעיה' נג ואמוראים באי וכבבל מסרו גם פרטים מתוך הסיפור על נסירתו של ישעיה על ידי המלך מנשה. כפי שהוא גם ידוע מתוך החיבור החיצוני 'עליית ישעיה' <sup>33</sup>. מסביב לפסוק באיכה על כוהן ונביא שנהרגו במקדש נרקם זר סיפורים על רציחתו של הנביא זכריה <sup>34</sup>. אין זה מסליא שמחברי הבשורות הסינופסיות נאחזו במסורת סיפורית זו ומצאו בה משענת להאשמותיהם נגד 'ירושלים ההורגת נביאיה וסוקלת את השלוחים אליה' <sup>35</sup>. אבות הכנסיה מצאו כסיפורים אלה מקבילות להתנהגות היהודים כלפי ישו ושליחיו ועוד באמצע המאה השנייה סוען יוסטינוס נגד טריפון: 'לו מוריקם וחכמיהם יודעים ומבינים היו (את הכתובים שבמקרא הרומזים לישו) ודאי שהיו דואגים לגניזתם. כמו שעשו עם הסיפור אודות מות ישעיה' <sup>36</sup>.

כרם האמת היא. כפי שראינו. שלא גנוז את הסיפור על ישעיה. לא כימי התנאים ולא כימי האמוראים. יתרה מזו, במדרשם של תנאים נאמר כאופן כללי: 'סופכם לשלוח יד בנביאים' <sup>37</sup>. ובשם ר' מאיר נמסר ש'אנשי ירושלים לקו על שבזו הנביאים' <sup>38</sup>. האמורא ר' יהודה בר' סימון מתאר את מינויו של ישעיה לנביא בדרך דרמטית, ועושה כה את הנכונות לקבל ייסורים כעיקר: 'אמר ישעיה מטייל הייתי בבית תלמודי ושמעתי בקולו של הקב"ה "את מי אשלח ומי ילך לנו" (ישעיה ו. ח). שלחתי את מיכה. היו מכין אותו על הלחי. הה"ד "בשבט יכו על הלחי" (מיכה ד. יד). שלחתי את עמוס והיו קורין אותו פסולוסא (ψελλός)... הדין קטינא לישראל... את מי אשלח ומי ילך לנו. מיד ואומר "הנני שלחני" (ישעיה שם). אמר לו: ישעיה. בניי סרחנין הן. סרחנין הן. אם את מקבל עליך להתכוות וללקות מבניי. אתה הולך בשליחותי. ואם לאו. אי אתה הולך. אמר לו: על מנת כן.

33. יבמות מט ע"ב.

34. ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב, כת ע"ב, בבלי שם קנ ע"ב וברייתא, מהר"ש. שענבלום, למברג 1877, מה ע"א-ע"ב.

34. על החלק היהודי שבחיבור ר' R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah*, 1919.

35. ר' ירו' תענית ס"ד ה"ח, סט ע"א, פסיקתא דר"ב, איכה, עמ' 257-258 ובשאר המקבילות שציינו. ר' S. B. Blank, *The Death of Zechariah in Rabbinic Literature*, HUCA, XII-XIII, 1937-8, עמ' 346-327; H. A. Fischl, *Martyr and Prophet*, JQR, 37, 1948, עמ' 280-265, עמ' 388-303; H. I. Schoeps, *Aus Frühchristlicher Zeit*, 1950, עמ' 143-126.

36. מתי כג, לו, לוקס יג, לד.

37. Dial. c. Tryphone, 120, 5, על דברים דומים חזר אוריניוס באיגרתו ליליזם אמריקני: PG, XIII, 861, ב Homil. in Isaiam שם Col. 223 דעותיהם של אבות הכנסיה אחרים בנדון ר' E. Tisserant, *Ascension d'Isaie*, Paris, 1904, עמ' 73-62.

38. מסרי ווטא במדבר סו, כג, עמ' 284.

39. שמות רבה לא, טו ור' מדרש אנדה, מהר"ב, באבער, במדבר עמ' קנ-קנח על הריגת ירמיה ושם: 'ולא זה הנביא בלבד הרגו אלא אחרים הרבה הרגו'.

"גרי נתתי למכים ולחיי למורטים" (ישעיה נ, ו)<sup>40</sup>, מאותו סטוק נלמד בדרשה אחרת שעל הצדיקים מוטל היה למחות בידי כני עצמם 'להתכוות על קדושת שמם ולקבל עצמן ולפכול הכאות מישראל כמו שהיו הנביאים סובלים מישראל. שהרי ירמיה סובל כמה צרות מישראל וישעיה כמו כן...<sup>41</sup> נכונות זו לסבול סימן הוא לנביאים שמוכנים היו לתבוע את כבוד האב, אבל כבר ראינו שתנאים השמיעו ביקורת על אליהו, שלא מילא את תפקידו כראוי, כי לא תבע את כבוד הכן. כשם שסכלם וייסוריהם של נביאים הוכללו ולא רק יונה נשאר כ'תובע כבוד האב', כך גם העבירו האמוראים את תכונת אליהו על נביאים אחרים. נפתח בדרשתו של רבי סימון. אביו של ר' יהודה, שאליה נסמכו דברי אמוראים שקדמו ושימשו לו מקור<sup>42</sup>: "אל תראני שאני שחרחורת" (שה"ש א, ו). רבי סימון פתח, אל תלשן עבד אל אדוניו (משלי ל, י) נקראו ישראל עבדים, שנאמר "כי לי בני ישראל עבדים" (ויקרא כה, נה) ונקראו נביאים עבדים, שנ' "כי לא יעשה ה' אלהים דבר" (כי אט גלה סודו אל עבדיו הנביאים) (עמוס ג, ז), הוי עבד אל תקטרג עבד. כנסת ישראל אומרת לנביאים: שחרחרת[נ] לסני מי שאמר והיה העולם. אין לך יותר שהיה מחבבני ממה, ועל ידי שאמ' "שמעו נא המורים" (במדבר כ, י) נגזר עליו שלא יכנס לארץ ישראל. ואין לך שהיה מחבבני יותר מישעיה. ועל ידי שא[מר] "אוי לי נטמאתי" וגו' (ישעיה ו, ה) אמ' הק' מו[ותר] לך הלך, בגפשך את רשאי. "ובתוך עם סמא שפתים אנכי יושב" למה? אתה חמי מה כת' שם "ויעף אלי אחד מן השרסים ובידו רצפה" (שם שם ו), מה היא? [ר'] שמואל כר נחמן אמ' רצפה, רוצצים פה אל מי שהוא אומ' דליטוריא על ישר', ודכוותיה כת' באליהו (מ"א יס, י) "ויאמר קנא קנאתי לה' אלהי צבאות כי עזבו בריתך ישר' וגו'". אמר בריתי, שמא בריתך? "ואת מזבחותיך הרסו", אמ' לו מזבחותיי, שמא מזבחותיך? "ואת נביאיך הרגו בחרב" אמ' [לו] נביאי ואת מה איכפת לך? אמ'

40. ויק' ר, ב, עמ' קצו והביטור 'מטייל הייתי בבית תלמודי' - נראה כתרנום של - סאוקסά εἶω במשמעות של הוראה ולימוד.

41. תנחומא תוריע ס; ור' פסיקתא רבתי קכט ע"א, שם טוען ירמיה: 'רבותו של עולם, איני יכול להתנבאות עליהם, איזה נביא יצא להם ולא ביקשו להרגו...'. ור' שמות רבה ב, כ על שוטרי בני ישראל במצרים שנתמנו לנביאים משום שמטרו את נסמם על ישראל.

42. שהש"ר א, ו. והבאתי גם את דרשת ר' סימון וגם את דברי ר' יוחנן עפ"י כ"י סרמא 1240 השתה בהרבה מעטס הרפוסים ונראה גם מקורי יותר.

43. בכ"י: וגו', אבל ברור שעיקר הראיה מהמשך הכתוב.

44. במקרא: נדמית, ור' יבמות מג ע"ב. ולענין חטאו של משה שקרא לישראל מורים ר' פסיקתא דרי"ב עמ' 246-247; "...א' ראובן בהדין לישנא יוונים צוחים לשטיא מורוס (μωρος)... ואתם קורים לבני מורים. לית עפיקה דערים מהלך עם שטי... לא את ולא אחיך ולא אחותך עלון לארע ד'ישראל'. ור' מתי כב, וקסרו אחר על יחסו של משה לישראל נמצא בדברי ר' לוי 'בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מרת בשך ורם, הקב"ה בדרך ישראל בעשרים ושתים וקללן בשמנה... ואלו משה רבנו ברכן בשמנה... וקללן בעשרים ושתים', כי כן סח ע"ב.

## פרק ששה-עשר

לו<sup>45</sup>: "ואותר אני לכדי", מה כת' חמן, "ויבט והנה מראשותיו עוגות רצפים" (שם שם ו); ר' שמואל בר נחמן אמ': רוצצים פי של מי שהוא אומ' דליטוריא על ישר'. ר' סימון מסר את דרשתו של ר' שמואל בר נחמן ובנה על יסודו את דרשתו הוא כנגד קטרוגם של נביאים על ישראל, ונראה, שגם דבריו של ר' יוחנן בגושא זה נמסרו על ידי ר' סימון בלשון זו: ר' יוחנן שמע לה מן הדין קרא: "משא דמשק הנה דמשק וגו' עזובות ערי ערוער" (ישעיה יז, א"ב). עומד בדמשק ומכריו ערוער והלא אין ערוער אלא בתחום מואב, אלא שש מאות וששים וחמשה בתי ע"ז היו בדמשק והיו עובדין כל אחד ואחד יומה והיה להן יום אחד והיו עובדין כולן באותו היום<sup>46</sup>. אמ' לו הק', אליהו עד שאת מקטרג את אילו בא וקטרג את אילו, "שוב לדרכך מדברה דמשק וגו'". אמנם בדברי ר' יוחנן ניכרת נימה פולמוסית ועל כך מעיד הביטוי 'עד שאת מקטרג על אילו בא וקטרג את אילו'. אבל לא רק לשם פולמוס נאמרו. את הפסוק הנ"ל במשלי פירש ר' יוחנן כשם ר"ש בן יוחאי: 'אפילו דור שאביו יקלל ואת אמו לא יברך אל תלשן עבד אל אדוניו' ודבר זה למד מהושע: אמר ר' יוחנן... אמר לו הקב"ה להושע בניך חטאו והיה לו לומר בניך הם, בני חנוניך הם, בני אברהם יצחק ויעקב, גלגל רחמין עליהן, לא דיו שלא אמר כך, אלא אמר לפניהן: רבש"ע, כל העולם שלך הוא – העבירים באומה אחרת. אמר הקב"ה: מה אעשה לוקן זה, אומר לו לך וקח אשה וזנה ותליד לך בנים זנונים, ואח"כ אומר לו שלחה מעל פניך, אם הוא יכול לשלוח אף אני אשלח את ישראל<sup>47</sup>. הרהור בעצם התועלת של הקטרוג הכולל מבואר במאמר אחר של ר' יוחנן: 'טובה היתה הסרת טבעתו של סרעה על ישראל במצרים מארבעים שנה שנתבא עליהם משה לפי שבזה היתה גאולה וכזה לא היתה גאולה<sup>48</sup>'. ר' אבא בר כהנא, המרבה בדרך כלל למסור מאמרים בשם ר' יוחנן.

45. כאן השמטה מן הדומים.

45. בדסוסים (גם בדרסר) 'והיה להם יום אחד שהיו על כולן באותו היום ועובדין אותם'; ובאיכה רבה פתיחתא, מהד' כאבער, עמ' 9 'והיה להם יום אחד והיו כולן עובדין באותו יום' ומשם בילקוט מכירי לישעיי, עמ' 103. ובדסוסים בשהסר נוסף כאן: 'וכלם עשו ישראל אמתיה ועבדו אותם, שנ' -דוסוסו בני ישראל לעשות הרע בעיני ה' ועבדו את הבעלים' (שופטים ג, יב), אבל אם כן קשה להבין את הטענה 'עד שאתה מקטרג...'. תראה שר' יצחק עשה פתיחה מדברי ר' יוחנן לישעיה מג, כב 'ולא אותי קראת יעקב כי ימעת כי ישראל' והשמים את עניין אליהו מ'באותה שעה...'. ובמקום זה הוסיף 'וכלם עשו ישראל וכו' ואחך המעתיקים השלים את החסר כביכול בשהסר. 48. ססחים סו ע"ב ושם ע"א, ור' סדר אליהו זוטא פ"ט, מהד' רמא"ש, עמ' 188; והנהגה על הושע ועל אליהו נמצאת בספיר קסנ ע"א והיא מכתנת כנראה עד הדרשות שהבאנו: 'אומרים על הושע ועל אליהו אכוריים היו, חס ושלום לא היו אכוריים...'. ושם ע"ב וקסד ע"א מתאר הושע כעולה על נביאים אחרים באהבתו לישראל ובכבודו ב, ח נאמר: 'הושע שהיה ביתי לא אוהב ולא שתא'.

46. איכה רבה ד, כב, במהד' באבער שם אות כב, 153. 'טובה היתה הסרת טבעת של סרעה ליסוף', וכמו שהבאתי בסופים כ"ה בדפוס סדרו רעס, ובאבער לא העיר כלום ובתראי תיקון סוסרים הוא, אבל תיקון שאין לו שחר. וכבר פירש ר' שמואל יפה ב"סה

ניסח את הרעיון כלשון כללית יותר: 'גדולה הסרת טבעת יותר מארבעים ושמונה נביאים ושבע נבואות שנתנבאו להן לישראל, שכולן לא החזירו למוטב ואילו הסרת טבעת החזירתן למוטב'.<sup>47</sup> דבריו נתנסחו הפעם בעקבות מאמרו של ריש לקיש: 'טובה היתה הסרת טבעתו של אחשורוש על ישראל ממששים רבוא נביאים בימי אליהו...'.<sup>48</sup> ביקורתם של אמוראים אלה פנתה נגד התוכחה הכוללנית ונגד הקטרוג על כנסת ישראל, שראו בה דילטוריא מצדם של הנביאים מתוך הכרה בחוסר התועלת שבה. ברם ברור שלא לשם קטרוג על הנביאים באו אלא לשם לימוד מוסר השכל לגבי דרכם הם. בשמו של ריש לקיש קשור הסיפור דלהלן: 'ר' אבהו וריש לקיש הוו עלין להדא קיסרין. א"ל ר' אבהו לריש לקיש: מה אנן עלין למדינתהון דחרופיאי ודגדפניאי! נחת ריש לקיש מן חמריא וספא הלא ויהיב בסומיה א' לו מה הוא כן (= ר' אבהו וריש לקיש נכנסו לקיסרי. א"ל ר' אבהו לריש לקיש: מה אנחנו נכנסין לעירם של מחרפים ומגדפים! ירד ר"ל מן החמור ונסל חול ונתן כסיו א"ל מה זה?) א' לו: הק' מה הוא רוצה במי שהוא אמ' דליטוריא על ישראל'.<sup>49</sup>

בעוד שכדרשות הדנות נביאים מבקרים אותם האמוראים על כך שלא מילאו את תפקידם כתובעי כבוד הבן, דהיינו לא אהבו לצדק את בניו של הקב"ה ולא שנאו לחייבם בפניו.<sup>50</sup> הרי בסיפור מובעת התנגדות לשימוש בכיטויים פוגמים כלפי כנסת ישראל, או כלפי עיר שלמה בישראל, גם כשאין בדבר משום 'הלשנה'. בוודאי שריש לקיש לא בא ליטול מהחכמים את הזכות והחובה להוכיח: חובה זו כתובה בתורה וחכמים ראו אותה כמוטלת על כל יחיד בישראל וגם קבעו את מידתה ושיעורה: 'מניין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו? שנאמר "הוכיח תוכיח" (ויקרא יט יז). הוכיחו ולא קבל. מנין שיחזור ויוכיחנו? ת"ל "תוכיח" מ"מ, יכול אפילו משתנים פניו, ת"ל "לא תשא עליו חטא"'.<sup>51</sup> על שיעורה של ההוכחה חלקו גם אמוראים: רב אמר: עד הכאה – כלומר עד שיכה החוטא את

עני'. שהגורה נקראת 'הסרת טבעת' בהשפעת הדרשה שלאחר מכן ור' כסי' מהרז"ו שם.

47. מגילה יד ע"א. ור' מ. צוקר, 'האספר שנביא יחטא' ז' תרבי"ז של"ט, חשכו, עמ' 148–173.

48. איכ"ר שם, ועל ס' רבוא נביאים בימי אליהו ר' שהשר ד', יא, ור' תוססתא סוטה פ"ב ה"ה, עמ' 17 וסדר עולם רבה סכ"א, מהד' ד' רטנר, עמ' טו.

49. שהשר א, ו עס"י כ"י סרמא הנ"ל. שלא כר' יוחנן, שאמר 'טובה ציטרנן של ראשונים מכריסן של אחרונים' טען ריש לקיש 'אדרבא אחרונים עדיסי אע"ג דאיכא שיעבוד מלכות קא עסקי בחורה', יומא ט' ע"ב.

50. ויקר י, ב, עמ' קצה נדרש הססוק 'אהבת צדק וחשנא רשע' (תהלים מה, ח) בהמשך דרשתו של ר' יהודה בר' סימך לטובת הנביא ישעיה: 'אהבת לצדק את בני' ותשנא רשע ששנאת לחייבן'. בסטיקחא רבתי קג ע"ב שולבה דרשה זו בהמשך לדברי ר' שמואל בר נחמן, לאחר שישעיה נענש ונכחה נאמר 'וכיך שראה ישעיה כן התחיל מצדיק את ישראל ומלמד עליהם סניגוריא'.

51. ערכין טז ע"ב, ור' ספרא קדושים סרק ד ה"ח.

המוכית – ושמואל אמר, עד קללה; ור' יוחנן אמר: עד גזיפה. ואותה מחלוקת נמסרת כשם התנאים ר' אליעזר ור' יהושע וכן עזאי.<sup>52</sup> אבל תנאים אחרים בני דורם תהו על אפשרות התוכחה: 'אמר ר' טרסון: העבודה, אם יש בדור הזה יכול להוכיח; אמר רבי אלעזר בן עזריה: העבודה, אם יש בדור הזה יכול לקבל תוכחה; אמר ר"ע: העבודה, אם יש בדור הזה יודע היאך מוכיחים'.<sup>53</sup>

#### ד. מעמדם של חכמים בימי החשמונאים

המטבע הלשונית 'אם יש בדור הזה' מוכיחה, שהגם שהדברים נאמרים כהקשר של מצוות התוכחה המוטלת על היחיד, הרי מכוונים הם למנהיגי הדור, הרואים עצמם כנושאים באחריות לעיצוב דמותו. האחריות קשורה בהכרח בתחושת סמכות. לבירור מהותה של סמכות זו, של מקורותיה ושל גילוייה במעמדם של חכמים בתוך כנסת ישראל, יוקדשו דברינו הבאים. מקצת דברים אפשר ללמוד מתוך המקורות שהבאנו על הערכת פעולת הנביאים כיחס לכנסת ישראל, כרם. עלינו להרחיב את היריעה כשני כיוונים. כאחד נפנה להערכתו של פיגומן הנבואה בכללו על ידי החכמים וממילא להערכתם העצמית מתוך עימות עמו. ובשני נפנה את תשומת לבנו וראייתנו למצב החברה בזמנים ובמקומות השונים, שבהם השמיעו חכמים את דבריהם, על עצמם ועל עמם.

התחושה הרווחת כספרי החשמונאים, כמו ככל מקורות חז"ל היא, שתקופת הבית השני, אם כולה, ואם לפחות מהתחלת שלטון היוונים כימי אלכסנדר, הייתה של העדר הנבואה.<sup>54</sup> הנבואה היא תוסעה מורכבת ביותר וכשמדובר בהסתלקותה מתעוררת השאלה – לאי אלו יסודות שבה מתכוונים? הנביאים מופיעים כמקרא כאנשי אכסטוזה, כעושי נסלאות עממיים, המיוחדים במלבושם ובמנהגיהם, שעוררו רושם של 'משוגעים', כשליחים, האומרים דברי תוכחות והמבשרים דברי נחמה.<sup>55</sup> מי מכל אלה נסתלק? מה נשאר מכל הסגולות הנ"ל ומה דמות נערכה להם? ברור, שהברייתא, שבה אנו שונים 'משמתו הנביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מִישראל'.<sup>56</sup> מתכוונת לחתימת הנבואה כחלק מכתבי הקודש. יוסף בן מתתיהו המרבה לספר על נביאים בזמנו ובדורות שלפניו כאנשי אות ומוסת, מגידי עתידות ומוכיחים, אומר עם זה, כי 'מימי ארתחששתא עד זמננו זה נכתבו כל מיני ספרים, אך לא זכו להיאמן עלינו כספרים הקודמים

52. ערכין שם. ור' ברמב"ם הל' דעות סו הו"ה ובלח"מ שם ה"ח ור' בהנהגות מ"מוניות אות ה המסתמכים על דברי התנחומא הנ"ל הע' 41.

53. ספרא שם ה"ט וערכין שם.

54. ר' במאמרי 'מתי' פסקה הנבואה; תרביץ י', תשי"ז, עמ' 111.

55. ע"ב' אופנהיימר, ערך 'נבואה', האנציקלופדיה המקראית, כרך ה, תשכ"ח, עמ' 690, והספרות הרשומה שם, עמ' 731.

56. טהדרין יא ע"א; יומא ט ע"ב; סוטה מח ע"ב; ובתוספתא סוטה פ"ג ה"ב, עמ' 318: 'פסקה רוח הקודש מִישראל'.



להם. כי לא קמו עוד יורשים כשרים לנביאים... כי בדורות שעברו עליהם לא ערב איש את לבו להוסיף על הספרים האלה ולא לגרוע מהם ולא לשנות בהם דבר.<sup>57</sup> כרם. הפסקת הנבואה נתססה לא רק כאי-צירופם של דברי נביאים שהופיעו, או שעתידיים להופיע. על דברי הנביאים הראשונים. מבחינה זאת הרי לא רק מאה ועשרים ריבוא נביאים, או שישים ריבוא נביאים. שהאמוראים רב שמואל בר יצחק או ר' יוחנן<sup>58</sup> מדברים עליהם. אלא גם 'נביא אחד בשחרית ונביא אחר כין הערבים'. שרבי מדבר עליו. והמספר הכפול הנמסר בשם ר' נתן<sup>59</sup>, ואפילו נביאים הנזכרים במפורש במקרא והנמנים בברייתא בין 'ארבעים ושמונה נביאים ושבע נבואות שנחנכאו להם לישראל'<sup>60</sup>. — גם אלה דבריהם לא נתפרסמו. ההסבר הניתן לתופעה זו הוא: 'כל נבואה ששעתה והיתה צורך לדורות נתפרסמה. וכל נבואה שהיתה שעתה ולא היתה צורך לדורות לא נתפרסמה'.<sup>61</sup>

מתוך ההנחה של נבואות שהיו צורך לשעתן משמע. שאומריהם הייתה להם הסמכות לתבוע מדורם שישמעו להם. אי-הכללת דברי נבואה בתוך כתבי הקודש עדיין אין בה אפוא כדי לשלול סמכות מהם ומאומריהם. כרם. זו היא בדיוק משמעות הברייתא. הקושרת את הסקת הנבואה עם ראשית השלטון היווני: 'הוא אלכסנדר מוקדון. שמלך י"ב שנה. עד כאן היו הנביאים מתנבאים כרוח הקדש. מכאן ואילך הם אונן ושמע דברי חכמים'.<sup>62</sup> כאן נשלל היסוד המאסיין ביותר את הנבואה. והוא של השליחות המפורשת והברורה של הנביא. שתבע לעצמו סמכות ישירה כשם ה' הדובר בו.

יכולים להיות חזוי חזיונות ורואי מראות. מגידי עתידות. ומחוללי נסים ונפלאות — ואמנם ראינו שהיו כאלה לרוב בימי הבית השני וגם בתקופת התנאים והאמוראים ובחוגיהם הם עצמם. אבל אין הם מופיעים כנביאים ושליחי אלהים<sup>63</sup>. במקום אחר עמדנו על התהליך. שהביא לידי נטילת כל סמכות מן הנבואה כתחומה של תורה ומצווה ולשחרורן של אלה מכל תלות בכוחות על-טבעיים. ראינו. שאמנם לא הכול ויתרו בקלות על גילויים מלמעלה אפילו כתחומים אלה; אבל ההתפתחות שחלה בתורה שבעל סה ומאבקי נושאים בכיתות ובדעות. שיצאו לערער עליה ועל מקורותיה. הכריעו את הכף לטובת סמכותם של חכמים.

57. נגד אסיח, I, §41-42.

58. שהש"ר ד, יא.

59. פסיקתא דר"ב, נהמו, עמ' 266.

60. מגילה יד ע-א.

61. שהש"ר שם ומגילה שם.

62. סדר עולם רבה פ"ו, מהד' רטנר, עמ' 140; ור' בהמשך שם (עמ"י הילקוט וכת"י ר. שם, הע' מו): 'מכאן ואילך שאל אביך ויגדך וקנין ויאמרו לך. (דבר' לכו, ו), יכול וקני השוק? תל: ויאמרו לך; הא למדת: זקן, זה שקנה חכמה, ור' במקבילות שם כהע' מח.

63. ר' לעיל, עמ' 268 ועמ' 97.

דרשותיהם והכרעותיהם. מה שנמסר לנו על תקנות, הנהגות וחידושים של נביאים – לא מכוח נבואתם בא, אלא היה סרי הסברה והסלסול, או דברי קבלה, כלומר הנביאים היו גם חכמים<sup>64</sup>. מיותר להרחיב את הדיבור כדי לדחות את השיטה. הקושרת את סופה של הנבואה עם השלטת התורה בימי עזרא. שיטה זו, כין שהיא דורשת את הקשר הסיבתי לגנאי. באמרה שלא יכלה הנבואה להתקיים במסגרתה של תורה קבועה ומנוכשת של פולחן ומצוות<sup>65</sup> ובין שהיא דורשת אותו לשבח, היינו שהתורה המתגשמת הלכה למעשה כימי הבית השני עשתה את דברי התוכחה של הנביאים למיותרים<sup>66</sup> – הריה מתעלמת התעלמות כפולה מן המציאות העולה מתוך המקורות של התורה שבעל פה. כלומר מיחסם של נושאי התורה. החכמים. לנבואה ולנביאים מצד אחד. ומתפקידם של אותם חכמים כמוכחים מצד שני.

הברייתא, הקובעת את ימי אלכסנדר הגדול כסופם של ימי המתנבאים ברוח הקדש, והמעבירה את הטפתם ותוכחתם לידי החכמים. ודאי שנתנסחה בסופו של התהליך, והיא רק משליכה את תוצאותיו לראשיתו. ברם, שלביו השונים של ייחוד מעמד החכמים במציאות ועיצובו כעילית מנהיגה הולכים בד בבד עם ניכוש של תפיסה מסוימת של הנבואה והנביאים.

הנביאים, שדבריהם צורפו לדברי תורה, ושתוארו כחוליה שקדמה לאנשי כנסת הגדולה בשלטת הקבלה, לא היו קשורים בדרך פעולתם לשום מעמד חברתי, ולא השתלבו בשום מוסד ממלכתי או פולחני. הם גם לא היוו מעמד בפני עצמו כדוגמת קודמיהם בימי שמואל ובימי אליהו ואלישע.

דבר ה' שבפיהם, המראות והחזיונות, מעשיהם הסמליים והאקסטטיים, חוויותיהם האישיות – כולם היו מכוונים לתיקונה של החברה על כל חלקיה בתחומי הפולחן, המוסר והמשפט ולחינוך של הבריות לראיית הקשר שבין דרך חייהם והתייחסותם למצוות ה' ולגורלם בעבר, בהווה ובעתיד. ברם, הופעתם כנביאים ותודעת השליחות הישירה המסעמת את כולם, למרות ההבדלים האינדיבידואליים שכיניהם, הקנתה לתופעות הנבואה דמות של מעמד מיוחד ונבדל.

64. לעיל, עמ' 270.

65. כדעת רבים מבין חוקרי המקרא מאז וולהיון: ציננס יחזקאל קרסמן, תולדות האמתה הישראלית, כרך ד, עמ' 384, הע' 21, ודחה את דבריהם. הוא מקבל את דעת חז"ל – כפי שביררת אותה במאמרי הנ"ל, עמ' 3 – שהנבואה מסקה עם חורבן הבית הראשון: אבל ההסבר שהוא נותן לרעה זו, שם עמ' 389, 'בהרמשה זו של ועם האלהים מושרשת הססקת הנבואה' היא סברת לבן, ואין היא חודרת לעומקם של הדברים.

66. ז' פראנקל, דרכי המשנה, כותב: 'הדורות האלה הם שבו אל ה' בכל נפשם, ודברי מוסר הנביא היה להם אך למותר' (ורמו לו) 'קרסמן, שם, עמ' 385. R. T. Herford, The Pharisees, 1924, עמ' 140 ואילך, מסביר את התופעה בדרך דומה, אלא מתוך שדבריו ארוכים יותר, הם נשמעים תריסים פחות. I, Judaism, G. Foot Moore, עמ' 238, קושר את הססקת הנבואה בתופעות ניותה, כפי שהן מתוארות בזכריה יג, א-ה, אבל הרי נביאי שקר היו תמיד, חכריה עצמו היה נביא.

'כנסת הגדולה', שלאנשיה מסרו הנביאים תורה (אבות פ"א מ"א), אין אנו יודעים את טיבה ולא את זמנה<sup>67</sup>, אבל ברור, שאנשים אלה, לפחות ברובם, לא היו נביאים, ולא נשגה, אם נכנה אותם בשם חכמים<sup>68</sup>. על כל פנים המאמר הקדום ביותר המיוחס להם 'היו מתונים כדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה', מורה שעניינם היה בשיפוט ובדרכיו, בהתקנת תקנות וגזרות ובריבוי תלמידים<sup>69</sup>, שמהם עשויים להיות חכמים. נראה, שהיה זה מוסד חקיקה עליון, שהתכנס כשהשעה צריכה לכך<sup>70</sup>.

67. ע"א א-א סינקלשטיין, הסרושים ואנשי כנסת הגדולה, ניו-יורק תש"י, עמ' נא, ושם בהע' 144 נרשמה כל הספרות המרובה. ור' עוד " בער, ישראל בעמים, תשט"ו, עמ' 24 ואילך; נ' אלק, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, כרך ב, תשט"ו, עמ' 223.

68. מאמרו של האמורא ר' ירמיה 'מאה ועשרים קנים, ומהם שמונים וכמה נביאים, התקיע את התפלה הזאת...', יר' ברכות פ"ב ה"ד, ד ע"ד, שנמסר בבבלי מגילה י" ע"ב בנוסח 'מאה ועשרים קנים, ובהם כמה נביאים, התקינו וכו'...' - אין ללמוד ממנו דבר על הרכבה של 'כנסת הגדולה', ע"ל יונצבורג, סרושים וחדושים בירושלמי, ח"א, עמ' 328-330.

69. זהו הסדר הנכון, כפי שמבורר מתוך אבות דר-ג נ"א ת"ב, וכפי שהעמיד על כך א-א סינקלשטיין בספרו הנ"ל, עמ' נד, הע' 151, אבל הנהגה - 'העמידו חכמים הרבה' - אין לה יסוד. דווקא גרסת כ"י רומי (מהד' שכטר, נססח, עמ' 154) תוספת כ"י ג"י השווה לה - 'עמדו חכמים הרבה ועשו סייג לדבריהם', מזכירות, שזה סיוס הסיסקה 'אי זהו סייג...' / ואח"כ באה מחלוקת ב"ש וביה כסירוש ל'העמידו תלמידים הרבה' כמות שהוא בנ"ב ס"ד. ולענין 'היו מתונים כדין', ר' ססרי דברים ס"ט טו עמ' 25 ור' ש. ליכרמן, הערות לסרק א' של קהלת רבה, מחקרים... מושים לג. שלום, תשכ"ח עמ' קסח.

70. העובדה, שהמלה 'כנסת' אינה מופיעה במקרא (ונס הסועל 'כנס' בעיקר בספרים מאוחרים שבו ורק פעם אחת בישיעה כח, כ: 'כהתכנס'), מורה על כך, שקבלתה קשורה עם הקמתו של המוסד. בניגוד ל'ערה, קהל', המציניים את כל העם, נבחרה המלה 'כנסת' (תרנ"ט של 'כונסת') לציון 'אספת נבחרים', ו'כנסת הגדולה' היא ה'אססה של החשובים - הגדולים'. שורשיה נעוצים באספת העם, שכרתה את האמנה בספר נחמיה, אבל מבחינה קונסטיתוטוציונית היא שונה. אין היא ἀρχαία, אספת כל העם אלא συνέλευσις (בתרנום השבעים משמשות שתי המלים כתרגומים לחילוסין של 'עדה' ושל 'קהל' וההבחנות שהבחין בנידון זה L. Rost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge, W. Schrage, 1938, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1963, עמ' 178 ואילך; ור' גם H. Kosmala, Hebraer, Essener und Christen, 1959, עמ' 63) של זקנים וחכמים. ח. ד. מנסל, טיבה של הכנסת הגדולה, דברי הקתגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, כ"א, תשכ"ו, עמ' 81, מדבר על 'הכנסת הגדולה' כעל 'ארגון תלמידי עזרא בתקופה התלמית' ולדעתו (שם עמ' 82) 'אין שום הוכחה שהיא הייתה גוף ממשלתי', ושוב הוא מסכם (שם עמ' 88) 'הכנסת הגדולה הייתה סידרציה של כל הטניסים של הכנסת'. מצד אחד הוא מתעלם מן העדריות המעטות על 'כנסת הגדולה' ומאידך הוא מרבה להביא - ללא אבחנה של משנים חמנים - חומר על בני הכנסת, על חבורות ועל סרושים תוך השוואה בלתי בקורתית עם מקבילות מתוך חיבורים על החבורות ההלניסטיות. השוואה זו חשובה לכשעצמה (ר' להלן עמ' 522) אבל לא לנושא הנדון.

ממה שצוין שמעון הצדיק כאחד משיירי כנסת הגדולה משמע, שהיא פורקה סמוך לזמנו. ייתכן שהכיבוש היווני הביא עמו, עם ייסודן של מושבות מקדוניות, תמורות אדמיניסטרטיביות<sup>71</sup>, שעשו את ה'כנסת הגדולה' כמוסד המייצג את כל עם הארץ לדבר בלתי-אפשרי או לפיקציה, ובמקומו באה אותה 'גירוסיה', מועצה שעל יד הכוהן הגדול, שייצגה את ירושלים וסביבתה הקרובה, על כל פנים רק לאחר שחרורה של יהודה בימי שמעון החשמונאי מופיעה שוב 'כנסת הגדולה' (להלן, עמ' 507).

בן-סירא, שכתב בשנים 190–170 לפני סה"נ, זמן קצר לאחר שעברה ארץ-ישראל משלטון התלמיים לשלטון הסלקיים, מתאר את המצב שבימיו כמצב שיש בו פער גדול בין העוסקים במלאכה לבין הנוהגים שררה ושלטון, אמנם בלעדי האיכר, החרש, הצורף והיוצר 'לא תשב עיר, ובאשר יגורו לא ירעבו, אך לעצת עם לא יידרשו ובקהל לא יתרוממו, על כסא משפט לא ישובו, וחוק המשפט לא יתבוננו' (לח, מב–מד). לעומת זאת, החכם הוא חסר עסק, הוא יושב על כיסא שופט 'ומתכונן כתורת עליון, חכמת כל ראשונים ידרוש, ובנבואות יהגה... בין שרים ישרת, ולפני נריבים יראה' (שם לט, א–ה). החכמים, כפי שמתאר אותם בן-סירא, היו עשירים וראו כתפקידם בחירה ושליחות, הם היו חברי בתי-הדין וחברי המועצה העליונה, היא ה-*επουσία* הנזכרת באיגרת אנטיוכוס השלישי משנת 190 לפני סה"נ על יד 'הכהנים והסופרים של בית המקדש'<sup>72</sup>, אותם חברי הגירוסיה, כמו אנשי 'כנסת-הגדולה' שקדמו להם, או חברי הסנהדרין שבאו לאחריהם, לא לקחו שכר כלשהו בעד פעולתם הציבורית והשיפוטית, הסופרים של בית המקדש היו, כנראה, ממונים על שמירת כתבי-הקודש, הם 'הספרים', תחילת מלאכתם לא הייתה אלא מלאכת הכתיבה והעתקת כתבי-הקודש וההקפדה על מסירתם הנאמנה, ההסבר, שניתן כתקופה מאוחרת יותר לשמם, 'לפיכך נקראו ראשונים סופרים, שהיו סופרים כל האותיות שבתורה' (קידושין ל ע"א), אין לראות בו אטימולוגיה, אלא נכון הוא מבחינה מהותית, מגיה הספרים שבעזרה, שנחשבו לבעלי סמכות מיוחדת, נטלו שכרן מתרומת הלשכה<sup>73</sup>, וקרוב לומר, שהיו סופרים-כוהנים, על כל פנים, לא השתייכו להיירארכיה הגבוהה, ולא הם, ולא כותבי הספרים שמחוץ למקדש, היו עשירים, גם בן-סירא ראה בחכמת הסופר אמנות, שאמנם מרכה היא חכמה, אבל אין היא מקרבת למעמד של שררה, בין הסופרים לבין החכמים היה קיים הבדל דומה להבדל, הידוע מתולדות

71. ד' W. T. Tarn, *Hellenistic Civilisation* מהד' ג', 1952, London, עמ' 74 ואילך, עמ' 147 ועמ' 21; ועי' א' צ'ריקובר, היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית, ת"א תשכ"ג, עמ' 39 ועמ' 71 ואילך.

72. יוסף בן-מתתיהו, קדמוניות יב, 1385, ועי' צ'ריקובר בטפרו הגל, עמ' 64, והספרות הרשומה שם, עמ' 347, הע' 119.

73. ר' ירושלמי שקלים ס"ד ה"ב; ור' מ"ש במאמרי, 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים', תרביץ, כרך כז, עמ' 17, ושם, הע' 24 והע' 25.

המשפט הרומאי בתקופה הקדומה. כין היוריסטים. שהכריעו וקבעו את החוק. לבין מפרשי כתבי החוק הקדומים<sup>74</sup>. אכל גם החכמים לא רק אנשי חוק ומשפט היו. אלא. כדברי בן-סירא (לט. א-ד). התבוננו כתורת עליון. הגו בנבואות. דרשו חכמת כל הראשונים. שיתות אנשי שם וחדות ונסתרות ומשלים. להתבוננות ולידיעה צירפו גם את יראת השם. שהתבטאה בתפילה ובהודיה ובהסקת מוסר השכל. ודאי. שהחכם של בן-סירא. כמו החכם של ספר משלי. נתבע להתמיד ביראת ה' ובעשיית מצוות (א. כג; יט. כ; כה יד-טו). להתרחק מאנשי חמם וזדון ולהתחבר עם אנשי חסד. אבל אין למצוא את החכם כמעורב בין הבריות. אמנם הקהל מספר את תהילתו. ואת בינתו מהללים רכים. אבל אין הוא קרוב להם. ואין גם שומעים על פעולתו בתוכם ולמענם. מאמרו של יוסי בן יעזר. שחי בדור שלפני מרד החשמונאים. 'יהי ביתך בית ועד לחכמים. והוי מתאבק בעפר רגליהם. והוי שותה בצמא את דבריהם' (אבות פ"א מ"ד). תואם את האופי האקסקלוסיבי של מעמד החכם בחקיפה ההליניסטית. שקדמה למרד החשמונאים. אמנם לצדו של מאמר זה מצויה תביעה מסוג שונה לגמרי בפיו של בן אותו דור. יוסי בן יוחנן איש ירושלים. האומר 'יהי ביתך פתוח לרחמה. ויהיו עניים בני ביתך' (שם פ"א מ"ה). אבל אף שמאמר זה מדגיש את מעשה הצדקה והסעד. ולא את החכמה. אין בו כדי למעט מן האופי האריסטוקרטי-פילאנתרופי ששניהם פונים בו אל בעל הבית. גזרות המלך אנטיוכוס אפיפאנס על דת ישראל בשנת 167. מעשי קידוש השם שבעקבותיהם. הרמת נס המרד. שבהנהגתו עמדה משפחת כוהנים מבני חשמונאי ממודיעין. שעמהם הלכו 'מבקשי צדק ומשפט' ו'קהל חסידים וכל המתנדב לתורה'. הניצחונות הצבאיים של המכבים והתעצמותה של יהודה — כל אלה הביאו להקמת הנהגה חדשה. ההחלטה החגיגית בשנת 140 לסני סה"נ 'בכנסת גדולה (ἐκὶ συναγωγῆς μεγάλῃς)' של כוהנים. העם וראשי האומה ווקני הארץ<sup>75</sup>. על מינויו של שמעון לכוהן גדול ולאתנארך. פתחה את תקופת מלכות החשמונאים על התקוות והאכזבות. המאבקים המדיניים. החברתיים והרוחניים הכרוכים בה. התמורות שהתחוללו בתחום המוסדי-שלטוני גלויות פחות. ודאי. שהשתלטות בית החשמונאים הביאה לסילוקן של משפחות מיוחסות. שהשתייכו למתייוונים הקיצוניים. ויחד עם השליטים החדשים העלתה לשלטון ולהנהגה את משפחותיהם של הלוחמים הנאמנים. החלפת משפחת הכוהנים הגדולים של כני צדוק כמשפחת הכוהנים מבני חשמונאי נודעה לה משמעות מדינית. אבל לא בה התבטא עיקר התמורה. מבחינה טיפולוגית מתקרב יוחנן הורקנוס לדמות ה'שופט'. המנהיג המושיע. הוא היה כוהן גדול וגם אב בית הדין. מתקן תקנות

74. מכבים א' ב, כט ושם, מא.

75. שם יד, כח.

בתחום סדרי העבודה במקדש<sup>76</sup> ותקנות מדיניות-דתיות בדבר גביית המעשרות וחליקתם<sup>77</sup>.

ולא נחה דעתו של יוסף בן מתתיהו. עד שלא ייחס לו גם את כוח הנבואה. 'כי הוא לכדו זכה לשלוש מתנות העולות על כל: למעלת השלטון בעם. לכהונה גדולה ולנבואה. כי רוח האלהים היתה קרובה אליו. ולא נעלם ממנו כל דבר העתיד לבוא. הוא צפה מראש וניבא. כי שני בניו הגדולים לא יאריכו ימים בשלטונם'<sup>78</sup>. אמנם אין החכמים מדברים על נבואה, כי לשיטתם פסקה רוח הקודש מישראל 'משמתו חגי זכריה ומלאכי נביאים האחרונים' – אבל גם הם מספרים בברייתא: 'יוחנן כהן גדול שמע מבית קדש הקדשים "נצחו טליא. דאולי לאמא קרכא באנטיוכיא"' ( - ניצחו הצעירים. שהלכו לעשות קרב באנטיוכיא). ושונה הברייתא מוסיף: 'וכווננו אותה שעה וכיוונו שנצחו אותה שעה'<sup>79</sup>. יוחנן הורקנוס היה כהנית תופעה חד-פעמית. ברור, שכימיו הגיעו אנשים מקהל החסידים והמתנדבים לתורה למילוי תפקידים במקדש ובמוסדות השיסוט וההוראה, והיא תקופת פעולת 'בית דינו של חשמונאי'<sup>80</sup>. אמנם המשיכו כוהנים

76. מעשר שני ס'ה מט-ו. ולסירוש 'בטל את המעוררים ואת הנוקטים' ר' תוספתא סוטה ס"ג ה', עמ' 320, ועל ס'ה סירוש' ליכרמן, יחזית ויונות בא"י, עמ' 254, שיוחנן כהן-בא לבטל מנהגים שנהנו בסולחנים אלייליים, אלא שהענין של 'עד ימיו היה סטיש מכה בירושלים' נשאר ללא הסבר. ושם, הע' 13, נרשמו המחקרים, שהועלו בהם השערות בנידון.

77. משנה שם, ור' ירו' שם ס'ה ה-ט, נו-ע-ד. ע"י אלק, לחקר ההלכה של סילח, מחקרים בתולדות ישראל ח"א, עמ' 84 ואילך; רב צעיר, תולדות ההלכה ח"ד, עמ' 179-196; Studies and Essays in 'The High Priest's Abrogation and Decrees', S. Zeitlin, honour of A. Newman, 1962, עמ' 569 ואילך. השערות של אלק, שכל המסורות על תקנות יוחנן בעניני מעשרות מכוונות ליוחנן הורקנוס השני, אין לה יסוד של ממש. המסורת על החלוקה המשולשת של המעשר 'שליש למכרי כהנה ולריה, ושליש לאוצר, ושליש לעניים ולחברים שהיו בירושלים' מן הדין להשוותה לסקודתו של תלמי סילדל-סוס משנת 265/4, שלפיה אין לכלם את ה-εἰσπρακτοὶ (חלק שיש של היכול) לכוהנים, אלא במשרים לאוצר, ותחמו לשם כך נובים וקבלנים (ר' Priestler und, W. Otto Tempel, 1905, עמ' 346) מעין 'יונות' שהעמיד יוחנן, ר' ירושלמי שם.

78. מלחמות א, 685: קדמתיות ינ, 3005; והוא משתמש כאן בביטוי ἀποστροφὴ כמוכח הנדת עתידות, ור' צוואת לוי ח, טו, The Testaments of the 12 Patriarchs, עמ' 46.

79. תוס' סוטה ס"ג ה', עמ' 319; ר' ירו' סוטה ס"ט ה"ב, כד ע"ב; ור' בבלי שם לז ע"א. ומיסוד זה נמסר גם מפי יוסף בן-מתתיהו, קדמתיות ינ, 2825, וכאן הוא משתמש בביטוי ἀποστροφὴ ψαλμ. ובתוס', ביר' ובבבלי סוטה שם נזכרת בת קול שיצאה מבית קה"ק בימי שמעון הצדיק, ור' גם מגילת תענית, מהד' ליכטנשטיין, HUCA, VII-VIII, עמ' 344-345. ועל 'בת קול מקדשי הקדשים' ר' גם מכילתא, מסכתא דעמלק ס"ב, עמ' 200. סירוש של א' נייר, Urschrift, עמ' 152, 'שכני שותה מים' הם הסרושים שלא אכלו בשר ולא שתו יין אחרי התורבן (תוס' סוטה ס"ט ה"א, עמ' 322) אין לו שחר לאור המקבילות הנ"ל, ור' להלן עמ' 516 הע' 15.

80. סנהדרין סב ע"א; ע"ז לו ע"ב. ר' דימי ורבין הביאו את המסורת על 'בית דיע של

להיות סופרים ושופטים בדיני ממונות ונזיקין, אכל לכל המעמדות האלה חדרו חכמים, ומעתה היו חכמים-כוהנים, חכמים-סופרים, חכמים-שופטים וחכמים-חסידים.

ראשוני החכמים, שיש לנו עליהם מסורת כלשהי בעלת משמעות ממשית, מופיעים לעינינו בדרך דומה לנביאים הראשונים – נתן, גד, אחיה ואליהו – כמוכיחיהם של מלכים ובעלי שררה. אלא שתוכחתם לא באה מכוח נבואה, והשפעתם לא הייתה תוצאה של כאריזמה, אלא של חכמתם; וחכמה זו פירושה גם ידיעת התורה וההלכה והנאמנות המוחלטת להוראותיהן ולמידותיהן.

נצטרף את המסורת שבידינו על החכם הראשון מימי החשמונאים, על שמעון בן שטח. אנו סוגשים בו בשבתו בבית-דין, כדי לדון את עבדו של ינאי המלך, שהרג את הנפש. על פי ההלכה, שבעל העבד חייב להופיע בבית-הדין, שלח שמעון בן שטח לקרוא לינאי, 'וכשבא אמר לו: 'ינאי המלך, עמוד על רגליך ויעידו בך'... אמר לו: 'לא כשתאמר אתה, אלא כמה שיאמרו חבריך'. גפנה (שמעון) לימינו, כבשו פניהם בקרקע, וגפנה לשמאלו, כבשו פניהם כקרקע. אמר להם שמעון בן שטח: 'בעלי מחשבות אתם? יבא בעל מחשבות ויפרע מכם...' יי. חברי שמעון שישבו עמו בבית-דין היו אולי חבריו לתפקיד, אבל לא חבריו לדעות.

פעולותיו של שמעון היו מכוונות לשיפור דרכי השיפוט. מעידות עליהן הלכותיו בחקירת העדים, נגד הענשה על-פי עדות מאומד, היינו על-פי ראיות גסיבתיות, וכן הענשת עדים וזממים<sup>81</sup>. הוראתו הכללית המכוונת לדיינים הייתה: 'הוי מרבה לחקור את העדים, והוי זהיר בדברייך, שמא מתוכם ילמדו לשקר' (אבות ס"א מ"ט). תקנתו, שיכתוב הבעל בכתובת אשתו, שכל נכסיו אחראים לה, באה להכביד על גירושין סזוים ולהבטיח את מצבה הכלכלי של האישה עם גירושה<sup>82</sup>. לפי מקור אחד תיקן שמעון בן שטח, 'שהיו התינוקות הולכין לבית הספר'<sup>83</sup>, טיבה המדויק של התקנה והשתלבותה כמסורות אחרות על התקנת סדרי החינוך אינם מחוורים, אבל לענייננו חשובה עצם הקביעה על פעולתו בתחום החינוך העממי. אנו מוצאים את שמעון בן שטח יוצא לעזרתם של נזירים עניים ומסייע להם להשתחרר מגזירותם ולהביא את הקרבנות שנתחייבו בהם<sup>84</sup>.

בית חשמונאי (ר' בכי ספרדי מהר' אברמסון), שוורו על הבא על הגיה. טיבה של הנורה אינו ברור כל צורכו – על כך מראה השקלא וטריא בע"ז סם – ברם נראה, שבאה לקבוע הלכה בשביל בתי המשפט בנושא, שנהגו לנכז בימי המלחמה לפי הכלל 'הבועל ארמית קנאין סונעין בו', סנהדרין ט"ט מ"ו; ועי' ג' אלק, מחקרים בתולדות ישראל, כרך א, עמ' 102.

81. סנהדרין י"ט ע"א. ובלשון 'הידוע מחשבות יפרע מאותו האיש' משתמש שמעון בן שטח גם בהורמנט אחרת, ר' תוספתא סנהדרין ס"ח ה"ג, יר' שם ס"ד ה"ג, כב ע"ב ובבבלי לו ע"ב, אבל במכילתא משפטים ס"ב, עמ' 327 בשם יהודה בן טבאי.

82. יר' סנהדרין ס"ו ה"ה, כג ע"א; תגינה טז ע"ב.

83. שבת יד ע"ב; כתובות סב ע"ב.

84. יר' כתובות ס"ח ה"א, לב ע"ג.

85. יר' ברכות ס"ז ה"ב, יא ע"ב; נזיר ס"ה ה"ב, גר ע"ב.

כעל אליהו בשעתו נמסר גם על מעשה קנאות של שמעון בן שטח. שציווה כהוראת־שעה לתלות שמונים נשים באשקלון, שעסקו במעשי כישוף ועגבים<sup>86</sup>. המסורת הסיפורית מראה את שמעון בן שטח גם ביחסים נוחים עם המלך ינאי<sup>87</sup>. הוא מסב אתו יחד במסיבת קבלת פנים לשליחיו של מלך פרס, שזכרו את דברי חכמתו מביקורים קודמים. אבל גם בסיפורים אלה מודגשת מידת עצמאותו ואי־תלותו של החכם. בשיחתו משתלבת נימת קנטור ביחד עם הסברת פנים. ודאי שימי קירבה אלה היו הימים שחלו בהם כמה ממעשיו ותקנותיו שנזכרו לעיל. ברם, את כבודו ומעמדו זקף כולו לזכות תורתו, ולצורך פרנסתו עסק במלאכת עיבוד הכיתן, והאידיאל שלו במשא־ומתן עם הבריות היה לגרום בהתנהגותו לקידוש שם אלהיו כסיהן, שיאמרו 'ברוך אלהיהם של היהודים'<sup>88</sup>.

בשברי ידיעות אלה על חכם קדמון זה אצורות כמה מתכונות היסוד, שהיו עתידות לאפיין את החכמים לדורותיהם, והיו בבחינת אידיאלים, שעליהם התחנכו וחינכו. אין פעולתו של החכם והנהגת הציבור שלו קשורות דווקא כמילוי תפקיד רשמי כלשהו. בין שניתן לו להיות מבעלי השררה בין שלא ניתן, הריהו חייב להדריך ולהנהיג את הציבור. את כוח הנהגתו הוא שואב בראש ובעיקר מידעית התורה. יחסו לרשות ויחסו לעושר נקבעים רק על פי התנהגותם של אנשי הרשות ובעלי הנכסים. אין הוא מחפש את קרבנם, אבל אין הוא מתרחק מהם. הוא שומר על אי־תלותו ועצמאותו ומוצא את מקור פרנסתו במלאכת עבודה. מאמרו של שמעיה, תלמידו של שמעון, 'אהוב את המלאכה. ושנא את הרבנות, ואל תתודע לרשות' (אבות פ"א מ"ט) הוא מעין תדריך, הנובע מסרשת חייו של רבו, הקובע את האידיאל ביחסו של החכם למלאכה, לשררה ולרשות. פעולתו של החכם באה למען תיקון חיי הציבור בתחום המשפט והצדק ובתחום חיי המשפחה וחינוך העם לתורה וליראת ה'. גם התכונות והמעלות הנעדרות מאותו זר מעשים מצומצם של שמעון בן שטח יש בהן ללמד. אין בהן שום יסוד קונם־מפלאטיבי־מיסטי, ולא נסי על־טבעי. ודאי שאין להסיק מכך, שכאילו התייחס שמעון בן שטח בשלילה לתופעות אלה. אלא שאין לראות בהם קווי אוסי דומינאנטיים. עושי נסים נמצאו בקרבנו של שמעון. חוני המעגל — כאליהו בשעתו — הציל את העם בתפילתו מבצורת קשה. הסצרתו של חוני בה' בלשון 'נשבע אני כשמך הגדול, שאיני זו מכאן. עד שתרחם על בניך' והבלטת עצמו בלשון 'בניך שמו פניהם עלי' לא היו לסי רוחו של שמעון בן שטח. אמנם נתקבלה תפילתו של חוני, אבל שמעון לא נמנע מלשלוח לחוני דברים. שיש בהם מעין תערובת של תוכחה והכרה כאחד: 'אלמלא חוני אתה, גזורני עליך נידוי, אבל מה אעשה לך, שאתה מתחטא לפני המקום, ועושה לך רצונך, ככן שהוא

86. סנהדרין פ"ו מ"ז; ירו' חגיגה פ"ב ה"ב, ע"ז; ירו' סנהדרין פ"ו ה"ט, כ"ג ע"ג.  
87. ברכות מט ע"א, ור' לעיל הע' 85. ועל אליהו כחולק כבוד למלכות, ר' מכילתא ססחא פ"ג, עמ' 45 ובמקבילות שצוינו שם הע' 5.  
88. ירו' ב"מ פ"ב ה"ה, ח ע"ג. ור' לעיל עמ' 315.



מתחטא על אכיו' <sup>89</sup>, אמנם יש בדברים אלה משום הסלת דופי כלשהו בדרך פעולתו של חוני, אבל עם זה יש כאן גם מן ההודאה במעמדו לפני קונו, ולפי הנראה, גם בהערכה שמצא בשכבות עם רחבות.

אם מצאנו, ששמעון בן שטח נטל לעצמו צד אחד מפעולתם של נביאים ראשונים – התערבות בחיי המדינה, תוכחה גלויה של שליטים ותקיפים ומלחמה נגד מעשים מושחתים – הרי ירש חוני, הראשון לשורת חסידים ואנשי מעשה, הידוע לנו בשמו, את היכולת לעשות נסים ונסלאות. בנביאים הראשונים התמוזגו שתי הדמויות. כאן אמנם נתפלגו, אבל דרו בכפיפה אחת. ודאי, שראו פשוטי העם בחוני דמות כאלהיו בשעתו, והורדת הנשמים גם העלתה את מידת הפופולאריות שלו. שמעון הסתפק כמתן פירוש משלו למעשה, אלהים עשה את רצונו של חוני כאב העושה את רצון בנו. ביחסו של שמעון בן שטח לחוני מסתמן קו אופייני ליחסם של חכמים לדעות ולאמונות, לפלגים ולזרמים, שלא היו לגמרי לסי רוחם. מדרכם היה להטביע את חותמם עליהם על ידי חדירה לחוגים, שפשטו בהם הדברים, ולסגלם לעצמם. מתוך מידה זו לא מיהרו לנדות ולהרחיק תופעות, או קבוצות, שלא הייתה דעתם נוחה מהם, גם כשהיה כוחם אתם לנהוג אחרת. על כך מעידה סרשת היחסים שבין החכמים לבין הצדוקים, בעוד שאלה האחרונים, בהיותם בעלי השררה והשלטון, ביקשו לעשות את מתנגדיהם לכת של פורשים – ולכן גם כינו אותם 'פרושים' <sup>90</sup> – הרי כשגברה ידם של חכמים, והשפעתם

89. תענית ס"ג מ"ח; תוס' שם ס"ג ה"א. ועי' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 1096; יר' תענית ס"ג ה"א, סו ע"ד; בבלי שם כנ ע"א.

90. ר' The Sadducees and Pharisees, J. Z. Lauterbach (הופיע לראשונה בספר 1913, Berlin, Studies in Jewish Literature issued in honor of K. Kohler, Cincinnati, 1951, עמ' 45, הע' 21 והוא הסתמך על הסיפור בקידושין סו ע"א ועל הנמרא למגילת תענית. א"א סינקלשטיין, 'הפרושים ואנשי כנסת הגדולה, ניו יורק תשי"ב, עמ' לג, הע' 119, כותב אף הוא, 'שמתנגדיהם של כת הפרושים התחילו לעות אותם בשם פרושים' ומסתמך על התוספתא ברכות ס"ג ה"ה (ור' כעת תוספתא כפשוטה, חלק א', עמ' 53) כולל של מינים בשל פרושים' היינו פורשים מן הציבור בשעת צרה. ברם, ברור שיש 'פרושים' מסוג אחר, ר' חנינה ס"ב מ"ז 'בגדי עם הארץ מדרם לפרושים', כלומר לפרושים מעמי הארץ וביניהם יכלו להיות אסילי 'צדוקי חבר' (גדה לג ע"ב, ור' במשנה שם (ס"ד מ"ב) 'בעת צדוקים... פרושו ללכת בדרכי ישראל... ר' יוסי אומר לעולם הן כישראל עד שיפרשו ללכת בדרכי אבותיהן' וללשון ש' במעשה בצדוקי' שם: 'אע"פ שנשי צדוקים הן מתיראות מן הפרושין, ר' תוס' שם ס"ה ה"ג עמ' 645: 'אף על פי שאנו נשי צדוקיות כולן נשאלות לחכם' החכמים לא ראו את עצמם ככת, גם אם אכלו חולין בטהרה וגם אם דגלו באידיאל 'קדושים תהיו, פרושים תהיו' (ספרא קדושים ס"א) וממילא אין גם מקום לדברי סינקלשטיין שם: 'מעולם לא פסקו הפרושים מלהביט על כתתם ככת החסידים'. החכמים ראו את עצמם כ'חכמי ישראל' והחסידים הראשונים לא היו בעיניהם מייסדי כיתתם, אלא דמויות אידיאליות של כלל ישראל. בוויכוחים עם צדוקים לא איכפת היה להם להשתמש בכינוי פרושים, בנימה של לעג, ר' ידים ס"ד מ"ז: 'אמר רבן יוחנן בן זכאי וכי אין לנו על הפרושים אלא זו בלבד'.

הייתה מכרעת. לא הבדילו את הצדוקים. על כל פנים אין נימת הוויכוחים שכיניהם ולא העדויות שעליהם<sup>90</sup> מעידות על מגמה כזאת. אמנם היחס לגבי מינים החריף בהרבה, אבל החרפה זו באה כתגובה על סרישתם של יחידים וכיתות. כגון של הנוצרים במאה השנייה י. אשר מצד אחד טענו לביטול קיומה הנפרד של כנפת ישראל, ומאידך ביקשו להיראות כיררשיה.

רצונם וכוונתם של חכמים לחיות עם שכבות העם הרחבות. להנהיגן ולהדריכן. נסתייע לא במעט בעובדה. שהם כעצמם באו מכל המעמדות והשכבות. היו ביניהם כוהנים מיוחסים. עשירים. בני בעלי אחוזות גדולות, בעלי מלאכה עניים. אריסים ואיכרים. עובדים שכירים ובני גרים. וציבור רבגוני זה כולו, ללא יוצא מן הכלל, רצו חכמים לעצב את דמותו ולכוון את דרכו. כסיסמתו של הלל 'אל תפרוש מן הציבור' (אבות פ"ב מ"ד) נהגו ודאי גם רבותיו שמעיה ואבטליון. ברם כלל זה לא מיצה את דרכם הציבורית של חכמים אלה. הם סירבו להישבע שבועת אמונים להורדוס. אבל כהשלמה לדברי שמעיה 'ואל תתוודע לרשות' באים דברי חברו אבטליון 'חכמים. הזהרו בדבריהם, שמא תחובו חובת גלות' (אבות ס"א מ"א). שלים עריץ מסוגו של הורדוס עשוי לדון את שאינם זהירים בדבריהם לגירוש לחוץ-לארץ. או לעבודה במכרות. אין לתת לו בקלות עילה להיפטר בדרך זו מן המנהיגות. המכירה את סיבו. ולשלול מנהיגות זו משכבות העם הרחבות.

על מידת הפופולאריות של חכמים אלה ועל יחסם לכוהן הגדול שבזמנם – ייתכן שהמדובר באריסטובולוס החשמונאי. או בכוהן גדול שנחמנה על-ידי הורדוס – מעמידנו הסיפור הבא: 'מעשה בכהן גדול אחד שיצא מבית המקדש והווי אזלי כולי עלמא בתריה (והיו הולכים כל העולם אחריו) כיון דחזיונהו לשמעיה ואבטליון שבקיה לדידיה ואזלי בתר שמעיה ואבטליון (כאשר ראו את שמעיה ואבטליון. עזבו את הכוהן הגדול והלכו אחריהם). לסוף אתו שמעיה ואבטליון לאיסטורי מיניה דכהן גדול אמרי ליה: יזיל בר אהרן לשלם (לכסוף באו שמעיה ואבטליון להיפרד מן הכוהן הגדול ואמרו לו: יילך בן אהרן לשלום). אסר להן: ייתון בני עממין לשלם (יבואו בני האומות לשלום). אמרו ליה: ייתון בני עממין לשלם דעבדין עובדא דאהרן ולא ייתי בר אהרן לשלם דלא עביד עובדא דאהרן' (יבואו בני העמים לשלום שעושים את מעשה אהרן, ולא יבוא בן אהרן לשלום שאינו עושה מעשי אהרן)<sup>91</sup>. שני החכמים חלקו את הכבוד הראוי לכוהן הגדול. אכל כשזה, מתוך כעס על שהעם מעדיף את החכמים, התבטא כזלזול

90. מכות פ"א מ"ו: ידים פ"א מ"ו-מ"ח; עירובין פ"ו מ"ב; תוס' יומא פ"א ה"ח ותוס' כפשוטה שם, עמ' 728. ור' בהערה שלם-ג. קריאה ביקורתית בדברי יוספוס, קדמוניות, יג, 410§-415 א' בה בכדי לפתור את הנ"ל.

91. תוס' ברכות פ"ג הכ"ה; ירו' שם פ"ב ה"ד, ה ע"א; תוס' שבת פ"ג ה"ה, ותוספתא כפשוטה שם, עמ' 206; ירו' שם פ"ג ה"א, סו ע"ג; בבלי שם קטו ע"ב. ור' לעיל, עמ' 468.

92. יומא ע"ב. ור' בדקדוקי סופרים שם, עמ' 208, הע' ט.

ברמזו לייחוסם הזר, השיבו הם, שהעיקר איננו הייחוס, ההשתייכות לבני אהרן, אלא עשיית מעשה אהרן. ברוחה של תשובה זו העמיד תלמידם הלל את התביעה: 'הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה' (אבות פ"א מ"ב). כל מי שיש בו מידות אלה הריהו מתלמידיו של אהרן, ואותם יש להעדיף על כני אהרן, שאינם הולכים בדרכיו.

מסביב למקדש התרכזו משפחות הכהנים הגדולים, שתפסו את המשרות החשובות של גזברים ואמרכלים. נוצרו בתים, שהתרכזו בהם מינויים במשך דורות וכן ידיעות של דרכי עבודות מסוימות, שעל סודותיהן שמרו מדור לדור. חכם אחד, אבא שאול בן בטנית, שהיה בעל חנות בירושלים סמוך לימי חורבן הבית, יצא כנגד בתי כהונה וריכוז התפקידים שבידיהם וכנגד אלימותם של נושאייהם. הוא אמר: 'אוי לי מבית אלישע, אוי לי מאגרופם, אוי לי מבית ישמעאל בן סיאבי, שהם כהנים גדולים ובניהם גזברין וחתניהן אמרכלין, ועבדיהן באים וחובטין עלינו במקלות'<sup>93</sup>. ואמנם גם כמקור אחר שומעים אנו על 'גדולי כהונה', שבאו ונטלו כזרוע את עורות הקדשים שבמקדש ומנעו חלוקתם הצודקת בין משמרות הכהונה.<sup>94</sup> את בתי המומחים, שלא רצו ללמד את מלאכתם לאחרים, הזכירו לגנאי, ואמרו עליהם שנתכוונו להרבות כבודם ולמעט כבוד שמים<sup>95</sup>. גם לא נמנעו חכמים מלהתריע כנגד הקפדתם היתרה של כוהנים כדיני טומאה וטהרה, 'שטומאת הסכין היתה להן קשה יותר משפיכות דמים'<sup>96</sup>. ברם חכמים לא הסתפקו בהשמעת דברי ביקורת, אלא ניסו להחדיר את השטעתם ואת דעותיהם גם לתחום המקדש והעבודה ולהכריע לטובת המסורות והמנהגים או הפירושים לסרטי סדרי העבודה המקובלים עליהם.

### ה. דמותו של הלל וסעולתו

הלל, שעלה מכלל, השפיע על בני בתירא, אף היא כנראה משפחה בבליית, שזכתה לאחד המינויים החשובים במקדש, אחרי שפילק הורדוס מן הכהונה הגדולה את בני החשמונאים. בוויכוחו עם בני בתירא נסתייע בשבע מידות, שהתורה נדרשת בהן, כדי להוכיח, שהקרבת הססח דחה את השבת, אם חל י"ד בניסן בשבת, וזה לפי קבלת רבותיו שמעיה ואבטליון. הלכה זו נתעלמה, והתעוררו חילוקי-דעות עליה, ולא דווקא משום שרק לעתים רחוקות קורה, שערכ פסח חל בשבת. לא רק

<sup>93</sup> תוס' מנחות פ"ג ה"ב, עמ' 333; ור' פסחים גז ע"א, יוסף בן מתתיהו מספר דברים דומים על עבדיו של הכהן חנניה. קדמתיות כ, 206§-207.

<sup>94</sup> תוס' זבחים פ"א ה"ט, עמ' 497.

<sup>95</sup> יומא פ"ג מ"א, יר' שם פ"ג ה"ט, מא ע"א.

<sup>96</sup> תוס' יומא פ"א ה"ב, ר' צדוק, שבזמנו אירע המעשה, והוא שאמר 'שמעוני אחינו בית ישראל... בואו תמרדו על מי ראוי להביא את העגלה על ההיכל, או לעזרות' - ומנו המדריך אתו ידוע, ר' תוספתא כפשוטה, עמ' 735. תראה שדברי הביקורת בספר 'עלית משה' ז, ה- נגד 'אנשי עזל האומרים' -אל תנע כי פן תטמאנו במקום שאני שריר בך' מכחצית נזר כוהנים מהסוג הנ"ל, ר' א' ביכלר Die Priester und der Cultus, עמ' 78.

## פרק ששה-עשר

קבלת רבותיו של הלל עמדה לצדו. אלא, כנראה, גם המוני העם שעלו לרגל סברו כמותם. כשאמרו לו בני כתירא 'אם כן, מה יהא על העם שלא הביאו פסחיהם ופסחיהם למקדש?', אמר להם: 'הניחו להם, רוח הקודש עליהם, אם אינם נביאים בני נביאים הם'.<sup>97</sup> אמנם מצא העם עצה. איך להביא את פסחיהם וסכניהם למקדש, ונהגו בוודאי כמו שנהגו אבותיהם.

דרך התכטאותו של הלל – 'רוח הקדש עליהם, אם אינם נביאים בני נביאים הם' – רבת משמעות היא. כעוד שהוא עצמו טרח לדרוש בניין אב וקל וחומר, ואף הסתייע בקבלת רבותיו שמעיה ואבטליון, כדי להוכיח שקרבן פסח דוחה את השבת, הרי מצד שני הוא מקנה למנהג העם ערך של כבואה דנבואה. מעין בת קול. רוח הקודש נסתלקה מיחידים, אבל היא נחה על העדה כולה. במאמרו של הלל בשעת שמחת בית השואבה 'אם תבוא לביתי, אבוא לביתך, ואם לא תבוא לביתי, לא אבוא לביתך'.<sup>98</sup> רמוזה דרשתו האטימולוגית של ר' יהושע בן לוי: 'למה נקרא בית שואבה? שמשם שואבים רוח הקדש'.<sup>99</sup> רוח הקודש כגורם קבוע בטלה בימי הבית השני, אבל מצבים מסוימים של התעלות ושמחה של מצווה מביאים להופעתה. אלא שאין הדור ראוי ליותר מזה. הסבר זה מוצא את אישורו בסיפור אחר על הלל: 'מעשה שנכנסו חכמים לבית גוריו ביריחו ושמעו בת קול אומרת: יש כאן אדם שראוי לרוח הקודש, אלא שאין דורו זכאי לכך ונתנו עיניהם בהילל...'.<sup>100</sup>

עצם הביטויים 'דור ראוי', 'אדם ראוי' אצל רוח הקודש ונבואה מראים על שינוי יסודי שחל בתפיסתה של תוספה זו. כמקרא אין אנו מוצאים תיאור כלשהו של סגולות הנביא, הנחשבות כתנאים הכרחיים, העושים את בעליהם לראויים למתת הנבואה. הנביא נקרא ונענה או נשלח ובורח, יד חזקה תופסת בו, והנבואה היא כאש עצורה בעצמותיו, בעוד שלדברי חז"ל אדם זוכה לרוח הקודש בזכות הכשרתו ובזכות המידות והסגולות שקנה לו.<sup>101</sup> ואפילו כאלה לא די, אלא הוא

97. תוס' פסחים ס"ד הי"ג; ירו' שם ס"ו ה"א, ל"ג ע"א; בבלי שם סו"ע א, ובידו' שם: 'אר' אבן והלא אי אפשר לשני שביעית שיחול ארבעה עשר להיות בשבת ולמה נתעלמה הלכה מהן כדי ליתן גדולה להלל'.

98. תוס' סוכה ס"ד ה"ג.

99. ירו' שם ס"ה ה"א, נ"ה ע"א ור' מדרש תנאים, עמ' 94. י"ג אפשטיין, מכוא לנפח המשנה, עמ' 320 ואילך.

1. תוספתא פסח ס"ג ה"ג, עמ' 318; ירו' שם ס"ט ה"ג, כ"ד ע"א, ושם: 'שאינן הדור כדיו'; ובבלי שם מה ע"כ כמו בתוספתא; ובכל המקורות הנ"ל הסיפור המקביל על שמואל הקטן ביבנה; ור' להלן עמ' 515, הע' 3.

2. ר' בדברי ר' פינחס בן יאיר, שנוספו במשנה בסוף מ"ם סוטה (ע"י אפשטיין בספרו הנ"ל, עמ' 949), 'וחסידות מביאה לרוח הקדש'; ובידו' שקלים ס"ג ה"ג, מו סע"ז נוספה ראיה מן הכתוב 'או דברת בחזק לחסידך' (תהל' פט, כ). אבל בירר שבת ס"א ה"ג; ג, ע"ג: יראת חס לידו רוח הקדש' או תבין יראת ה' ורוח אלהים תמצא- (ישע' נג, טו), רוח הקדש לידי חסידות-או דברת בחזק לחסידך- (ועי' ש' ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 35, ור' בסי' המזחם לתלמיד ר' שמואל בר' שניאור, מהר"א' סופר, עמ' 35,

זקוק לתנאים חיצוניים אובייקטיביים מסוימים. הנבואה מתגלגלת לניסיון מיסטי. על הלל מסופר, 'שהיו לו שמונים תלמידים, ושלשים מהם ראויים שתשרה עליהם שכינה... קטן שבכולם רבן יוחנן בן זכאי', ובשמו קשורות באמת המסורות הראשונות והתיאורים הראשונים על חוויותיהם של העוסקים במעשה מרכבה בחוגם של חכמים. ברם ניסיון מיסטי זה נשאר בחינת תורה אסטרית, שהמסורת עליה מאופקת ומסויגת. גם אם העלה את מעלתם של גיבוריו בעיני הקרובים להם, הרי לא הוא שהקנה להם סמכות ומעמד. כשם שאלה לא נקנו על ידי מעשי נסים. גם אם הם זיכו את מחולליהם בפרסום בעיני המון העם, 'מעשה מרכבה' היה לאחד ממקצועות התורה. לחלק מחכמיהם של אותם חכמים. שנמשכו ללמדה ולדרשה. האמורא ר' אבדימי דמן חיפה. שנמנה בעצמו עם סוג חכמים זה, הוא שאמר: 'מיום שחרב בית המקדש, ניטלה הנבואה

שכתב: 'והתם מוחלטת השטה'. ובבלי ע"ז כ"ב 'קדושה מביאה לידי רוח הקדש, רוח הקדש מביאה לידי תחיית המתים וחסידות גדולה מכולם'; ובכ"י מ' יראת חטא מביאה לידי רוח הקדש, ר"ק מביאה לידי חסידות, חסידות גדולה מכולם. אבל בכ"י ססרדי מהד' ש' אברמסק (וכ"ה בהגדות התלמוד ובילקוט כ"ה ר' דק"ס לע"ז, עמ' 53, הע' ל): 'קדושה מביאה לידי יראת חטא... עונה מביאה לידי חסידות, וחסידות גדולה מכולן, שני: 'או דברת בחזון לחמירך' ועצם הכתוב אומר, שחסידות מביאה אתה רוח הקדש, תראה שסוסרים בקיאים השלימו את שנראה להם כחסר – רוח הקדש – במקומות שונים. ובירו' שבת ייתכן שנתאחדו שתי מסורות קדומות, שהיו רק בחינת מקבילות: האחת גרסה 'יראת חטא מביאה לידי רוח הקדש', והשנייה אמרה 'חסידות מביאה לידי רוח הקדש'; ועל תקבולת יראת חטא – חסידות, ר' להלן, עמ' 522 הע' 51.

3. ר' מכילתא דר"י מסכתא דססחא פ"א, עמ' 38; נדרים לח ע"א, דברי ר' יוחנן; שבת צ"ב ע"א; שם ל ע"ב; ססח"ט סו ע"ב; ק"ו ע"א; וכבר הוסיף רב למאמר זה וכן לרבר הלכה. ועל ענוה תבואה ר' ססרי בהעלותך ס' צה, עמ' 96; ור' תנחומא, מהד' באבער, מקץ ה' עמ' 192. המסוסר שם על שמואל נמצא גם ב'קדמוניות' המיוחסות לסילוק, נט, ב, מהד' G. Kisch, עמ' 260.

4. E. Bass, Die Merkmale der israel. Prophetie nach der traditionellen Auf- fassung des Talmud Kirchain, (בלי תאריך) היא דיסרטציה חסרת כל ערך, ור' N.S., 1930-1929, JQR, The Ruah hakodesh in Tannaitic Literature, H. Parzen Review, Talmudic interpretation of Prophecy, N. N. Glatzer, XX, עמ' 51 ואילך; of Religion, 1946, עמ' 195 ואילך. וליחס נבואה – אקסטוזה, ר' מ"ש במאמרי 'דרשות חו"ל על נביאי אומות העולם ועל פרשת בלעם', תרכ"ץ, כרך כה, תשט"ו, עמ' 278 ואילך. ועל תסיסתו של סילוק ר' Philo, H. A. Wolfson, II, עמ' 22 ואילך, עמ' 48 ואילך; ועל נבואה ומיסטיקה ר' דבריו החשובים והעקרניים של ג' שלום, Zur Rel. Autorität und Mystik (הוסיע לראשונה Eranos Jahrbucher, 1949), Kabbalah und ihrer Symbolik, 1960, עמ' 18 ואילך.

5. סוכה כ"א; כ"ב קלד ע"א.

6. ר' מ"ש במאמרי 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לגורשם שלום, ירושלים תשכ"ח, עמ' א-כח.

7. ר' לעיל, עמ' 510. 8. ר' לעיל, עמ' 125.

מן הנביאים וניתנה לחכמים<sup>9</sup>; ונראה, שב'נכואה' התכוון לניסיון המיסטי. שיכול לזכות בו רק מי שהוא גם חכם. החכם יכול להיות גם נביא, אבל מי שמתיימר להיות רק נביא, גם נביא איננו. ולכך התכוון אמימר כאמרו 'וחכם עדיף מנביא'. צד אחד של הנכואה, והוא הגדת העתידות, גם הוא מצא המשכו בין החכמים. במשמעות זו אמרו אמוראים על תנאים אחדים, ש'צפו' או ש'כיוונו' ברוח הקודש, ולאמיתו של דבר מוכיחים הסיפורים, ש'רוח הקודש' זו היא כינתם וחכמתם או מעשה גסים<sup>10</sup>, להגדת העתידות וניחושן התכוון ר' יוחנן כמאמרו 'מיום שחרב בית המקדש ניטלה נכואה מן הנביאים ונתנה לשוטים ולתינוקות'<sup>11</sup>, הוא לא רק שדרש מהפסוק 'ואזניך תשמענה דבר מאחריך' (ישעיה ל, כא), ש'משתמשין בכת קול'<sup>12</sup>, במשמעות של גיחוש עתידות הסקת מסקנות מתוך קול הנשמע באקראי, אלא שנהג גם כך הלכה למעשה. קולו של נער, שקרא כבית ספרו את הפסוק 'ושמאל מת', הביא אוחו ואת ריש לקיש לכלל דעה, שמת האמורא שמאל כבכל, ולדחיית מחשבתם ללכת לכבל כדי לראות את פניו<sup>13</sup>. הקול הוא של ילד או של אישה, ונעשה כו שימוש כדי ללמוד ממנו. הוראה אחרת יש לביטוי 'יצתה כת קול', ולא רק זו שיצאה מבית קודש הקדשים, או שהושמעה כשעה שעדיין לא נדם קולה של הנכואה; הביטוי 'יצתה כת קול' ואמרה' משמש לעתים כמקום 'רוח הקדש אומרת'<sup>14</sup>. תנאים ואמוראים שמעו גם 'בת קול' מסוג זה<sup>15</sup>.

9. ב-ב יב ע-א, ור' רש"י שם ד-ה הכי, ור' בחידושי הרמב"ן, שם ד-ה הא: 'נבואת הנביאים שהיא המדאה והחזון, נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה'; ור' ברמב"ם, הלכות יסודי התורה ס"ז ה"א.
10. ר' תוספתא ססחים ס"א הכ"ז, עמ' 157: 'מיכאן למדנו שכיוון ר"ג ברוח הקדש'. ור' עירובין סד ע"ב ובתוס' שם ד-ה שכיוון. ועל ר"ע - ויק"ר כא, ה, עמ' תפ"ה; ור' ירו' שביעית ס"ט ה"א, לח ע"ד בסיפור על רשב"י: 'צסה ר' שמעון בן יוחאי ברוח הקדש'; אבל ב-ב ר ע"ט, ו, עמ' 944 מסופר מעשה הנם בלי הביטור הזה, ור' בשי"ן שם ובהערות.
11. ב-ב יב ע"ב, ור' שם בסיפור על מר בר רב אשי. 'שוטה' משמעותו 'משוגע'. על התוסעה שילדים שואלים לעתים שאלות ומעירים הערות הנראות כחודרות לעמקי הפילוסופיה, ושילדים מסאסיסיים מצויים במצבן ההתחלתי של מחלות רוח, עומד *Einführung in die Philosophie*, Karl Jaspers, עמ' 13, והוא מוצא טעם עמוק בסתנם ילדים ושוטים אומרים את האמת. הוא, כמובן, לא ידע את דברי ר' יוחנן.
12. מגילה לב ע-א 'משתמש בכת קול', או 'משתמש ברוח הקדש' הוא כמו 'משתמש בשם המסורש', ר' לעיל, עמ' 110; ועי' ש' ליברמן, יחזית ויחזות, עמ' 294.
13. ירו' שבת ס"ו ה"ם, ח ע"ג. ושם דורש ר' אלעזר מן הפסוק בישעיה, ש'הולבין אחרי שמיעת בת קול'.
14. 'עשרה נתבאבא, ולא ידעו מה נתבאבא... אבות דר"ג ו-ב סמ"ג; בתייהם מתיים את לבן, סרעה ונחזי, וכולם אמרו דברים, שמתפרשים אח"כ כרמז לדברים שעמרו ליארע, ובשימוש כזה נצנצה בס רוח הקדש', ב"ר סד, י"ס, עמ' 1024, ושם צא, ו, עמ' 1127, 'ואמרה רוח-יק' שם פה, יב, עמ' 1046.
15. ר' לעיל עמ' 514 ובדומאות שהבאתי במאמרי 'הלכה תבואה', בנספח 'בת קול', עמ' 24-27, ור' סנהדרין צו ע"ב, נסקא קלא ואמרה'.

ברם ברור, שלא גילויי הנבואה בגלגוליה האחרונים, לא מעשי נסים, לא הוכחת כוח על-אנושי בהשפעת פוכה על הראויים לה ובהענשתם של רשעים, ולא דברי חזון נלהבים, שאמנם נאמרו כספרים לכתובים, הם המאפיינים את החכמים במעמדם בתוך האומה ובהנהגתה של כנסת ישראל. הסיפורים על ר' שמעון בן יוחאי ועל רבי יוחנן, שנתנו עיניהם בבני אדם ועשו אותם 'גל של עצמות'<sup>16</sup>, אינם שונים מסיפורים רבים אחרים על צדיקים וחסידים. הדרשות המפליגות בתיאורי העולם העתיד לבוא של חכמים ושל אחרים מזכירות חזיונותיהם של אפוקאליפטיקאים<sup>17</sup>. מה שעושה אותם לחכמים הוא, שהם כחבריהם, שלא נתפרסמו כבעלי נס, חיו בתוך עמם, ושכל מעשיהם, דרשותיהם והלכותיהם באו להכוונת דרכה ולתיקונה של כנסת ישראל. מגמה זו מאחדת את חז"ל מן הראשונים ועד לאחרונים, למרות הבדלי הטיפוסים וחילוקי הדעות הרבים.

נחזור אל הלל: העובדה שנמצא ראוי שתשרה עליו רוח הקודש, מרימה בעצם על נס את תכונותיו ומעלותיו האישיות. כפי שהן מתגלות כמעשיו ובפעולותיו, שזיכוהו בהשפעה ובמעמד, גם אם מיניו כנשיא על ידי בני בתירא לא הייתה לו אלא משמעות מצומצמת, היינו שנתקבל כנשיא עליהם<sup>18</sup>, כמורה הלכות בתחום המקדש, הרי השפעתו מוכחת גם מתקנותיו. האחת נגעה לאוצר המקדש, ששימש גם כבית פיקדונות, ושהיו ממונים עליו אמרכלים וגזברים. כדי לעקוף את דין התורה, הנותן את הזכות למוכר בית בעיר חומה לגאול אותו במשך כל שנים עשר חודש, היו קונים מטמינים את עצמם ביום האחרון של השנה, כדי שלא ימצאם המוכר, ויהא הבית חלוט להם. 'התקין הלל הזקן, שיהא חולש את מעותיו בלשכה'<sup>19</sup>. תקנה זו חייבה את האמרכלים והגזברים הממונים על האוצר שבמקדש לבצע פעולות בנקאיות מסוימות: לרשום את שם המפקיד ואת שם הקונה, שהופקד הכסף לזכותו. המוכר את ביתו בוודאי היה אדם הנתון במצוקה, ותקנתו של הלל נבעה מדאגה, שלא יקסח את זכותו לחזור לביתו. כשם שתקנת הסרוזבול שתיקן באה להבטיח את עניינם של בעלי מלאכה, חנוונים ובעלי עסקים קטנים, שהיו זקוקים לאשראי, 'כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין'<sup>20</sup>. תקנה זו, שביטלה את שמיטת הכספים כשנה השביעית למעשה, שמרה על תכליתה ועל רוחה.

כפי שראינו, לא הייתה רוח חכמים נחזה מדרכיהם של מלכים ושרים, מחברי סנהדרין, ממעשי הכוהנים ומונהגים שבבית המקדש, אבל ביקורתם לא הביאה אותם לכלל שלילת המוסדות או לכלל פרישה מהם. להסך, הכלל הנקוט בידם

16. ר' שבת לך ע"א; ב"ב עה ע"א.

17. ר' ירושלים של מטה ירושלים של מעלה, בספר 'ירושלים לדורותיה', ירושלים תשכ"ט, עמ' 164-171.

18. ר' לעיל, עמ' 314 ובמאמרי 'מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ-ישראל', כתבי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים כרך ב, עמ' 37-38.

19. ערכין פ"ט מ"ד.

20. שביעית פ"ט מ"ג; גיטין לו ע"ב.

## פרק ששה-עשר

היה: החרעה על מעשי עוול של אנשי הנהגה ושלטון אנב יחס הוקרה וכבוד למוסדות העם המקודשים: בית המקדש, הסנהדרין והכהונה. יתרה מזו, גם המלכות הארצית של החשמונאים<sup>20</sup>, ואפילו של בית הורדוס, לא נפסלו פסילה גמורה ומוחלטת.

הורדוס עצמו, 'עבדא דבית חשמונאי'<sup>21</sup>, לא נפגמה זכותו כבונה המקדש; וחכם חסיד, בכא בן בוטא מזקני בית שמאי<sup>22</sup>, היה יועצו במעשה זה.

אגריפס המלך, שכשרות מוצאו הייתה מפקפקת, זכה לשבחם של חכמים, משהפגין ברכים נאמנות לחורה<sup>23</sup>, הפסוק 'לא יסור שבט מיהודה' – תורגם על ידי אונקלוס 'לא יעדי שלטון מדבית יהודה'<sup>24</sup> ובנוסף זה הוא מופיע בסיום חפילו של כוהן גדול בבית המקדש<sup>25</sup> בימי שלטונם של מלכים שלא מבית יהודה, אשר לזמנו של הלל – יפה כוחם של דברי המשנה על זקני בית דין, שהיו משביעין את הכהן הגדול, שלא ישנה דבר מכל מה שלימדוהו על סדר העבודה<sup>26</sup>, נראה, שבעקבות פעולתו נמצאו כהנים גדולים, שהיו בעצמם חכמים, או לפחות חלמידיהם של חכמים<sup>27</sup>, אם אנו באים להעריך את השפעתם של החכמים בענייני המקדש ובסדרי העבודה, הרי אין לשכוח שסדרי העבודה, מעשה הקרבות והמנחות, דיני ההקדש והערכין, בנייני המקדש, לשכותיו וכלי המקדש, נחקיימו הלכה למעשה במשך מאות בשנים בידי כוהנים, אין צורך לומר, שמשסחות הכהנים, הממונים והאמרכלים היו בקיאים בהלכות אלו, והם גם קבעו מה לקיים ומה לשנות<sup>28</sup>, לא מעט מן המקובל בדרכי הפולחן ובטקסי מקדשים של עמי

20. ע'י' ג' אלקו, מחקרים בתולדות ישראל ח-א, תא-תש"ז, עמ' 26 ואילך. א' שלים, הורדוס המלך, האיש ופעלו, ירושלים תש"ך, עמ' 190, כותב שלדעת סיעת הסרושים 'אין ספק בכך', שזמן השעבוד הסלווקי היה 'טוב לעם היהודי מתקופת החירות המלכותית של החשמונאים... משום שבתחומיה של מלכות הסלווקים היה העם היהודי רחוק מלבוא לידי ניסיון לסטות מן הדרך שהתווה לו אלוהים ולעסוק בעניינים היוצאים מכלל חיי הקדושה... אין ספק בכך, שחכמים לא סברו ככה, אבל משונה, שהיסטוריון כא' שלים מתעלם לחלוטין מהעובדה הטשוטה, שמעשי המתייזים וגורות אנטיוכוס קדמו לימי החשמונאים והיו בתחומיה של המלכות הסלווקית.

21. ב-ב נ ע-ב.

22. ר' ביצה כ ע-א: כריתות ס-ו מ-ג, ולעיל, עמ' 382.

23. סוטה ס-ז מ-ח; ור' תוס' שם, ור' שם פ-ו ה-ז; ובבלי מג ע-ב. אבל ר' ויק-ר נ, ה עמ' 10; ור' להלן עמ' 519.

24. בראשית מט, י.

25. יומא נ ע-ב.

26. יומא ס-א מ-ב.

27. ר' שם מ-ז: 'אם היה חכם, דורש; ואם לאו, תלמידי חכמים דורשין לפניו'; אבל בכ-י קרסמן: 'אם היה חכם, דורש; ואם תלמיד, חכמים דורשין לפניו', ור' במלאכת שלמה שם, ור' ננעים ס-ב מ-ה; ור' ביצה ס-א ה-ז, ס ע-ז; ועי' ש' ליברמן, 'ירושלמי כספא', עמ' כז.

28. ר' שקלים ס-ה מ-א מ-ב; ותוספתא שם ס-ב ה-ד-ה-ט-ז; יומא ס-ג מ-א; ותוספתא שם ס-ב ה-ז-ה-ח, עמ' 184-185.



העולם העתיק נקלט במקדש בירושלים יחד עם השפעת סגנון הבנייה<sup>29</sup>. עם הבאת שערים מאלכסנדריא והכאת אומנין משם<sup>30</sup>, מצד שני היו פרטי הלכות רכות מכוננים כנגד מעשים מקובלים ונפוצים אצל נכרים. בעניינים מסוימים נהוו גם חילוקי דעות בין משפחות הכהונה הגדולה, ובזמנים שהיה השלטון בידיהם. אף השליטו את הנהגותיהם<sup>31</sup>. החכמים הפקיעו, מצד אחד, את הלכות המקדש והקרכנות מלהיות תורת כוהנים, ועשו אותם לסדר במשנתם. החכמים הכריעו בין המסורות השונות, ומעין זו הייתה הכרעתו של הלל בעניין קרבן פסח בשבת. בעניין זה – של קרבן שהיה חייב בו כל יחיד בישראל – נסתייע גם במנהג הרווח כעם (לעיל, עמ' 514). תשומת לבם של חכמים הופנתה בעיקר להאדרתם של טקסים וקיום מצוות במקדש, שהיה לכל העם חלק בהם. נוסף על הלכות הקשורות בקרבן הפסח עשו לביסוסם של מנהגים ומצוות שהיו הדעות חלוקות בפרטיהם – כגון הבאת העומר – או שנמצאו עוררין וחולקין על עיקרן, כגון ניסוך המים והכאת הערבה בשביעי של חג הטובות. בטקסים מסוג זה, בתהלוכות ובחגיגות, בהבאת הביכורים, בשמחת בית השואבה או במעמד הקהל במוצאי שנת השמיטה הייתה תמיד השתתפותם של המוני העם עיקר<sup>32</sup>. כבר שמענו על הקפדתם היתרה של הכהנים בדיני סומאה וטהרה (לעיל, עמ' 513). ובידינו עדויות פנימיות וחיצוניות למכביר על הקפדה זו בכל הנוגע למקדש ולסביבתו<sup>33</sup>. ועל ריבוי סייגים בשמירה על הקדשים ועל הכהנים מסומאה<sup>34</sup>. גזרותיהם ותקנותיהם של

29. *Geschichte, Schürer*, מהד' 4 ח-ב, עמ' 325 ואילך; ש' ליכרמן, 'זוית ריות', עמ' 257 ואילך; מ' אבי-יונה, בית המקדש השני, טסר ירושלים, תשס"ז, עמ' 392 ואילך.
30. 'תוס' יומא ס"ב ה"ד-ה"ו, עמ' 183-184.
31. פ"ה מ"ה; ור' ירושלמי שם פ"ה ה"ו, מב ע"ד: 'שני כהנים ברחו בסולמוסות; אחד אומר: עומד הייתי ומחטא; ואחד אומר: מהלך הייתי ומחטא'. ור' בבלי שם י"ט ע"א.
32. ע"י ש' ספראי, העליה לרגל בימי בית שני, תשכ"ה, עמ' 181 ואילך.
33. כלים ס"א מ"ח-מ"ט; תוספתא נזעים ס"ו ה"ב, עמ' 625; ב"ק סב ע"ב.
34. ר' עירובין ס"ו מ"ט; שקלים פ"ח מ"א-מ"ב; חגיגה פ"ג מ"ה. סנהדרין ס"ט מ"ו: 'כהן ששימש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין, אלא סרחי כהנה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומסציעין את מחו במרץ'. ובתוספתא כלים פ"א ה"ו, עמ' 569: 'אמר שמעון הצנוע לסני ר' אליעזר: אני נכנסתי לבין האולם ולמזבח שלא רחוק ידים ורגלים. אמר לו: מי חביב, אתה או כהן גדול? היה שותק. אמר לו: כוש אתה לומר, שכלבו של כהן גדול חביב הימך? אמר לו: רבי, אמרת. אמר לו: העבודה, אסילו כהן גדול מוצעין את מחו במורץ. מה תעשה, שלא מצאך בעל הסול'. מן הדין להוכיח קטע של בשורה שבספרי *Oxyrhynchus*, V, 1908, (ר' *Apocryphal*, M. R. James, Oxford, New Testament, 1924, עמ' 29): 'והוא לקחם למקום קדוש ונכנס למקדש, וקרב אליו פרוש כהן גדול, לוי (?) שמו, וניגש אליהם ואמר למשיע: מי נתן לך רשות להלך במקום קדוש זה ולהסתכל בכלי הקודש ללא טבילה, ולתלמידך לא רחוצי רגלים?'. בתשובתו מבטל ישו את ערכם של דיני הטהרה הריטואלית. ייתכן, שתשובתו התריסה של ר' אליעזר (מליצה דומה בסי בן-עזאי במדרש דברים רבה, מהד' ש' ליכרמן, עמ' 13) ניתנה מתוך חשד, ששמעון הצנוע נטה למינוח נוצרית, ועל משא ומתן של ר' אליעזר עם מתים ר' ע"ז טו ע"ב. יוסף סרלס (MGWJ, כ' XXI, עמ' 252) הביע

חכמים ראשונים, ביוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן ושמעון בן שטח, בענייני טומאה וטהרה עסקו. הלכות קדומות כתחום זה שנשתכחו נתחדשו בבתי דינים מאוחרים יותר.<sup>35</sup> והתנא ר' שמעון בן אלעזר אומר על דורות הראשונים: 'בא וראה, עד היכן פרצה טהרה בישראל'.<sup>36</sup>

כרם הרצון להקל על עולי רגלים ולשתף את המוני העם במידה יתרה בחוויות השהייה במקדש ולהראות להם את כבודו וגודלו גררו עמם כמה וכמה מנהגים והלכות שהיה בהן משום קולא, ונראה שנעשו לא רק בהסכמתם. אלא אף ביומתם של חכמים. על דרכים של עולי בבל, שהיו רגילים לעלות בהן לא"י, אמרו שטהורות הן. אף על פי שהן מובלעות בארץ העמים, שנגזרה עליה טומאה.<sup>37</sup> חובת כל ישראל הייתה לטהר עצמם ברגל.<sup>38</sup> ולא נכנס אדם לעזרה – ואפילו הוא טהור – עד שיטבול.<sup>39</sup> ומשום כך היו גם עמי הארץ נאמנים בירושלים בשעת הרגל אף על התרומה.<sup>40</sup> לעולי רגלים היו מוציאים ומראים את השולחן, ו'נכנסו ללשכת הכלים, והוציאו משם תשעים ושלשה כלי כסף וכלי זהב'.<sup>41</sup> אחרי הרגל היו 'מעבירים על טהרת העזרה', והיו מטבילין את הכלים שהיו במקדש.<sup>42</sup> ופעם אחת 'הטבילו את המנורה ביום טוב, והיו צדוקין אומרים: בואו וראו פרושין, שמטבילין מאור הלבנה'.<sup>43</sup> טעמן של קולות אלו נתפרש על ידי ר' יהושע בן לוי בדרשתו 'ירושלים הבנויה כעיר שחוכרה לה יחידו (תהל' קכב, ג). עיר שהיא עושה כל ישראל חברים'.<sup>44</sup> כדומה לכך שנו בברייתא, שהטעם

בשעתו את ההשערה, שבעל הפול השתייך למספחת הכהן הגדול בן סיאבי (סיאבי – Fabius בא מן faba = סול; ור' ערוך השלם כרך ב', עמ' 148, ושם כרך א', ערך אסון, עמ' 220; ש' קרם Lehnwörter, עמ' 419). ואמנם מצאנו נוסחאות שמוסיע בהן שם התנא ר' אלעזר בן סילא (טהרות סו מ"ט וחוספתא שם פ"ה ה"ז, עמ' 696) כר' אלעזר בן סיאבי (ר' תוספתא ראשונים ח"ד, עמ' 88, ועל החילוק 'בעל הפול' – 'בעל הפיל' בנוסחאות של ראשונים ר' שם ת"ג, עמ' 13). ר' מרגליות, לחקר שמות וכינויים בתלמוד, ירושלים תשי"ך, עמ' מד, כותב כ'מפי הנבואה' מכלי להזכיר את קודמיו.

35. שבת יד ע"ב – טו ע"ב.
36. תוספתא שבת פ"א ה"ד; ור' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 12.
37. תוספתא אהילות פ"ח ה"ג, עמ' 616.
38. ספרא שמיני פ"ד, מט ע"א, ר"ה טז ע"ב.
39. יומא פ"ג מ"ג ושם: לעבודה. ובירור' שם פ"ג ה"ג, מ ע"ב: 'אפילו שלא לעבודה'. ור' בבלי שם ל ע"א – ע"ב, ועי' י"ג אפשטיין, מכוא לנוסח המשנה, עמ' 461–463.
40. חגיגה פ"ג מ"ו.
41. ירר שם פ"ג ה"ח, עט ע"ד.
42. חגיגה שם מ"ו.
43. תוספתא שם פ"ג ה"ה ובירור' שם: 'מטבילין לגול חמה'; ור' תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 1331.
44. ירושלמי שם ה"ו. בילקוט שמעוני תהלים רמז תשנ מביא 'ירושלמי ס' ל'לב וערכה... כדתנין בכל יום היו מקיפין את המוכח פעם אחת וכיצד הוא סדר ההקפה כל ישראל גדולים וקטנים...'. ירושלמי זה שאינו לפנינו הובא גם ע"י ראשונים, ר' ד' רטנר, אהבת

לקבלת קרבנות מ'כני אדם הדומין לבהמה' (רש"י: רשעים) ומ'פושעי ישראל' הוא: 'כדי שיחזרו בתשובה'.

האידיאל של חכמים היה לעשות את כל ישראל חברים. ולא רק בשעה שעלו שבטים לירושלים. לפיכך מן הדין שניתן את דעתנו על התוצאות החברתיות של ההקפדה על דיני טומאה וטהרה בחיי יום יום. הדעה הרווחת בהלכה היא לכאורה. שכל דיני טומאה וטהרה – ובעקבותיהם גם הטומאות מדברי סופרים – לא היו להם תוצאות של ממש אלא לכוהנים ולגזירים. אבל לכלל ישראל רק כשבאו במגע עם ענייני מקדש וקדשים. גם הכתוב 'מבשרם לא תאכלו, וכנכלתם לא תגעו. טמאים הם לכם' (ויקרא יא. ח). המכוון לכל ישראל נתפרש כמדבר רק על זמן הרגלים<sup>43</sup>. ברם, לא רק יחידים – כוהנים, לויים, ישראלים וגרים – נהגו בדרגות שונות של טהרה כאכילת החולין<sup>44</sup>, אלא מתוך מקורות ראשונים, משניות וברייתות, עולה מעין דמות של איגוד חברים, שהמשותף להם היא שמירת 'דברי חברות' בענייני טומאה וטהרה ובהפרשת תרומות ומעשרות והתרחקות מדרכי מגע מסוימים עם שאינם שייכים לחברותם. והם המכונים עם הארץ. חבורות נבדלות המאורגנות כדי לקיים חוקי טהרה וקדושה, כיתות נפרדות משאר בני עדתם. עירם, או עמם, ידועות במסגרתן של דתות אחרות<sup>45</sup>. לסדרי הקבלה לחבורה של הפרושים קיימות מקבילות בסדרי הקבלה לחברת האיסיים. כמות שתוארה אצל יוסף בן-מתתיהו, ובמיוחד בתהליך הקבלה לכת אנשי היחד, לא רק בהלכותיו ובסרטיהו, אלא גם בלשונות וכביסורים<sup>46</sup>.

כרם למרות כל הדמיון כפרטים ובגופי עניינים הרי קיים הבדל יסודי בין חבורות הפרושים לבין האיסיים ולבין אנשי כת במדבר יהודה. תכליתן של החבורות הייתה לסייע כשמירת הלכות טהרה בכל חומרתן. ההצטרפות לחבורה פירושה היה היבדלות מאלה שלא היו חברים – מעם הארץ – והיא לא רק עוררה בעיות כחיי יום יום. אלא הייתה כשלעצמה בעיה, וכן היה בה כדי לגרום לקיטוב

ציין וירושלים, סוכה, עמ' 141 ולא העיר לדברי הגריא בביאוריו לאו-ח סי' תרם שהביא את הילקוט והעיר 'ואין הקסה במקדש אלא בכהנים דאין ור נכנס בין אולם למוכח'...  
44. עירובין סט ע"ב, חולין ה ע"א, מוצא מן הכלל הוא רק המשומד והמנסך יין לע"ו, ור' ססרא נדבה סרשה ב ה"ג. 'יצאו המשומדים שאין מקבלי ברית', ור' במהדו' רמא-ש ברעסלויא תרעה, עמ' 41.

45. ססרא שמיני ס"ד ה"ט, מט ע"א; ר"ה טז ע"ב.

46. חגיגה ס"ב מ"ז.

47. ר' La Legende de Pythagore de Grece en Palestine, Isidore Levy, עמ' 236–263.

48. The Discipline in the so-called Dead Sea Manual of Discipline, S. Lieberman, JBL, כ' 71, 1952, עמ' 199–206; Rabin, Qumran Studies, 1957; H.T.R., The Fellowship in the Second Jewish Commonwealth, כ' 53, 1960, עמ' 126–142; יעקב ליכט, מגילת הסרבים, נספח ב', עמ' 284–303. ור' ח. ד. מנטל במאמרו הנ"ל (עמ' 505 הע' 70), ימ' 82.

מעמדי וביתתי. אף שאין בידנו לקבוע בדיוק את הזמן, שהופיעו בו החבורות לראשונה. דומה, שמתחילתן צמצמו את ההיבדלות לתחומים ההכרחיים. והמשיכו לשמור על העניינים המשותפים להם ולשאינם חברים. ככלות הכול נראה, שקרבנם של חברים-פרושים לעמי הארץ גדולה הייתה מזו שביניהם לבין כיתות מסוג האיסיים או אנשי סרך היחד. בעיני אלה האחרונים לא היה בידי החבורות משום בעיה וקושי. אלא להפך. משום סיוע לביצור חברה נבדלת ממושב אנשי עול'. שאינה אלא מסדר חברים. החיים בצוותא והונם משותף. מסדר שיוצר לעצמו תחליפים לכל המוסדות המקודשים על כלל האומה. אנשי סרך היחד. המכנים את עצמם כ'אנשי קודש'. 'אנשי אמת' 'אנשי גורל אל'. רואים את אלה שאינם משתייכים אליהם כ'אנשי חמם'. 'אנשי עול'. 'אנשי שחת' ו'אנשי גורל בליעל'.<sup>49</sup> ולא כ'עם הארץ'. מאירך עבר בעולמם של חכמים שינוי משמעות של המושג 'עם הארץ'. אין זה רק מי שאינו אוכל חולין בטהרה או החשוד על המעשרות.<sup>50</sup> אלא גם מי שאינו בקי בתורה ואינו לומדה. במשמעות זו השתמש, כנראה, כבר הלל במונח 'עם הארץ'. ומתוך הקשר הדברים ייתכן, שהשתמש בו גם כלפי אנשים מסוג אנשי סרך היחד. מאמרו 'אין בור ירא חטא. ולא עם הארץ חסיד' הוא בן שני איברים מקבילים.<sup>51</sup> 'עם הארץ' מקביל ל'בור' במשמעות של בור וריק מתורה.<sup>52</sup> העימות 'בור' כנגד 'חכם' שבברייתא דלהלן מאלף כמיוחד לענייננו: 'הפוחת בידו הי וחותר בידו הי הרי זה חכם; בידו הי וחותר באלף למד. הרי זה בור; באלף למד וחותר בידו הי. הרי זה בינוני; באלף למד וחותר באלף למד. הרי זה דרך אחרת'.<sup>53</sup> בנוסף אחר של ברייתא זו צוין כ'בור' הפוחת ב'אל' וחותר ב'אל'. ו'דרך אחרת' הוא זה הנזהר רק לחתום ב'אל'.<sup>54</sup> חוסר ההקפדה במטבע של ברכות מאפיין את אנשי כת מדבר יהודה. שהשתמשו גם כשם 'אל'

49. ר' ליכט, שם, עמ' 8 ואילך, עמ' 28 ואילך. מן הראוי להשוות את משפט העונשים של היחד, כד-ו כה, מהד' ליכט, עמ' 153 ואילך, עם דיני העונשים כפי שהם מופיעים בסאטירום דימטי, ר' W. Erichsen, *Die Satzungen einer Agyptischen Kultgenosenschaft aus der Ptolemaerzeit*, Kobenhaven, 1959, עמ' 14. החבורה נקראת dmd - 'יחד, ר' שם, עמ' 20-21.

50. ר' תוס' ע"ז ס"ג ה"י, עמ' 464: 'ואיזהו עם הארץ? כל שאינו אוכל חולין בטהרה, דברי ר' מאיר. וחכמים אומרים: כל שאינו מעשר ובורר, שלא ר' מאיר וחכמים חידשו מחלוקת זו; ור' דמאי ס"ו מ"ו: 'וצנוע' ביה היו נזהגין בדברי ב"ש'. ור' ירו' שם ה"ח. כה ע"ד: 'מהו צנוע? כשירי. אמר רב חסדא: כך (צ"ל: כן) כאן, ר' ברש"ס ובמלאכת שלמה), שהכשר נקרא צנוע'. ור' להלן, עמ' 562, הע' 63.

51. אבות ס"ב מ"ה; ובאבות דר"ג נ"א ס"ו, מא ע"ב, נמסר בשם ר' עקיבא: 'אין עם הארץ חסיד, לא הביישן למד ולא הקסדן מלמד'. ושם נ"ב ס"ג, לו ע"ב: 'אין בור ירא חטא. ולא כל המרבה בסתורה מחכים. ולא עם הארץ חסיד סדרש'; ור' להלן, עמ' 523, הע' 56.

52. ר' ברכות מז ע"ב.

53. תוספתא ברכות, מהד' ליברמן, ס"ו ה"ב, עמ' 39; ותוספתא כפשוטה, שם, עמ' 122.

54. יר' ברכות, ס"ט ה"א, י"ב ע"ד.

בחתימות של כרכות<sup>55</sup>, דרך זו צוינה כ'דרך אחרת' או כמעשה כור, אף על פי שהנוהגים כך התכוונו להפגין 'ראת חסא', והרי אין 'בור' ירא חסא', ובשם ש'בור' הוא ניגודו של 'חכם', כך גם 'עם הארץ' המקביל לו, הוא הריק מתורה, וגם אם הוא מקיים פרישות וטהרה – אינו יכול להיחשב כחסיד. אין זה מקרה שהמשנה, המדברת על היחס לרכוש, מכנה את האומר 'שלי שלך', ושלך שלי', היינו הדוגל בשיתוף ההון והרכוש – 'עם הארץ'<sup>56</sup>, ברור, שסתם 'עמי הארצות' לא נהגו לאמור כך, אלא, כנראה, הכוונה ל'עם הארץ', המציין אנשי כת דומה לזו של סרך היחד<sup>57</sup>, ייתכן שאנשי סרך היחד סיגלו לעצמם סדרי חברות שקדמו להם, כשם שדרכי סיגול אלה בולטים כהלכות חכמים. כך אנו שונים: 'אפילו תלמיד חכם צריך לקבל עליו, אבל חכם היושב בישיבה אין צריך לקבל עליו, שכבר קיבל עליו משעה שישב. אבא שאול אומר: אף תלמיד חכם אין צריך לקבל עליו, ולא עוד, אלא אף אחרים מקבלין בפניו'<sup>58</sup>, לפני מסדרה של ברייתא זו הייתה משנת אבא שאול ששנה בה: תלמיד חכם – ולא רק חכם – אין צריך לקבל עליו<sup>59</sup>, אבא שאול היה בן דורו של ר' טרסון, וכמותו הוא מעיד על דברים שאירעו במקדש<sup>60</sup> וגם על הלכות חברים ועמי הארץ כאכילת קדשים קלים ומעשר שני בחלקי העיר של ירושלים<sup>61</sup>. המשנה ששנה מייצגת אפוא את מצב הדברים בימים הסמוכים לחורבן, ונראה, שבנוסחה של הברייתא הנ"ל ניכרים עוד שתי דעות של מחמירים, המייצגים שני שלבים קודמים. הדעה שגם חכם צריך לקבל עליו; הדעה שחכם שנתמנה ( – יושב בישיבה) אינו צריך, אבל תלמיד חכמים צריך, על ההלכה המחמירה אמר ר' יוחנן: 'כימי בנו של ר' חנינא בן אנטיגנוס נישנית משנה זו'<sup>62</sup>, אף הוא תנא שחי בפני הכית, המגמה המשתקפת

55. ר' מגילת הסרכים יא, טו; מגילת מלחמת בני אורינ, כ: יד ד; מגילת ההודיות ד, טו.

56. אבות ס"ה מ"י, על המשך המשנה כותב הרשב"ץ, מן אבות פ"א ע"א. '...במשניות ישנות שבאו מארץ ישראל שהם מניקות יס גירסא יותר מדוקרקה והיא שלי ושלך שלך חסיד שלך ושלי שלי רשע' ואמנם כ"ה בכ"י קרסמן, ובכ"י קמברידז', (שם נשמטה המלה שלך) וכן הגיה ר' יהוסף אשכנזי (ר' מלאכת שלמה) ונראה לי שפירושה של המשנה לפי גירסא זאת הוא: 'שלי ושלך' אם מתעורר ספק או דיוק למי ש"ך הדבר, החסיד מחתר ואומר 'שלך' ונהוג הוא לסנים משורת הדין, לעומתו מסרב הרשע להריץ אלא נוהג באלומות ואומר 'שלך ושלי' שלי'.

57. ע"י י" ליכט, שם, עמ' 10-11. 58. תוספתא דמאי פ"ב ה"ג.

59. ע"י ישראל לוי, הקטעים ממשנתו של אבא שאול 'מסלות לתורת התנאים', תרגם א"ו רבינוביץ, ת-א תרס"ח, עמ' 116 ואילך; ושם עמ' 129 על הלשון 'אבא שאול אומר אף...'. 60. יומא פ"א מ"א, מדרות פ"ב מ"ה, וע"י י" לוי, שם, עמ' 123-125, ור' גם מנחות פ"א ע"א:

'אבא שאול אומר: סכין מסרפת היתה במקדש ונמנו עליה כהנים ונגזזה'.

61. תוס' סנהדרין פ"ג ה"ד, עמ' 418: 'אבא שאול אומר: שתי בצעץ היו כירושלים... התחתונה שהיתה קדושתה נמורה, עמי הארץ אוכלין בה קדשים קלים ומעשר שני, וחברים קדשים קלים, אבל לא מעשר שני; והעליתה שלא היתה קדושתה נמורה, עמי הארץ אוכלין בה קדשים קלים, אבל לא מעשר שני, וחברים לא קדשים קלים ולא מעשר שני'.

בהלכות אלו היא הבטחת מעמד עדיף לחכם ולתלמיד חכם גם במסגרתה של חבורת הפרושים. חבורות הפרושים לא היו כולן בגות צביון אחד, ובוודאי שלא נהנו בכל הזמנים ובכל העניינים אותן חומרות. ועדיין ההבדלים משתקפים בדברי התנאים המאחרים, שנשתקעו בהם הלכותיהם של הדורות הראשונים. נראה, שבתקופה הקדומה, כשלא היו החברים מרובים, היו הלכותיהם חמורות יותר, אבל משנעשו דרכי החבורה לנוהגם של רבים, התפשטה המגמה להקל. ויש שהבדל זה מסורש: 'בראשונה היו אומרים: חבר שנעשה גבוי ( = גבאי, גובה מסי המלכות), דוחין אותו מחבורתו. חזרו לומר: כל זמן שהוא גבוי, אין נאמן; סירש מגבייתו הרי זה נאמן'.<sup>61</sup> נראה, שגם הלכות שלא נתנסחו על דרך זו, אלא כמחלוקת בין תנאים, אינן לאמיתו של דבר אלא מסורות על הלכות של זמנים שונים, כגון: 'וכלן שחזרו בהן, אין מקבלין אותן עולמית'. דברי ר' מאיר, ר' יהודה או: חזרו בפרהסיא, מקבלין אותן; במסמוניות, אין מקבלין אותן (היינו שחזרו לסורם בצנעא, אבל בפרהסיא נהנו כחברים, אין מקבלים אותם מחמת צביעותם). ר' שמעון ור' יהושע בן קרהא (אומרינן): כין כך ובין כך מקבלין.<sup>62</sup> קשה לראות בדברי ר' מאיר את דעתו האישית, שכן הם עומדים בסתירה גמורה לדבריו על כוחה של תשובה (לעיל, עמ' 411), ולכן אין לראותם אלא כשריד של תקנות חבורה חמורות, שיש להן הקבלה במגילת סרך היחד ז. א: 'ואם קלל... והבדילו ולא ישוב עוד אל עצת היחד'. אמנם הלכות חברים שבידינו נשנו בתקופת אושא, אבל ברור, שעובדה זו אינה מורה על זמן התהוותן של ההלכות.<sup>63</sup> אלא על כך שבאותו זמן, או כסמוך לו, נתחדשו מחוץ כוונה לעשות הלכות שהיו טעם עניינן של חבורות קטנות להלכות של הכלל. על כך מורים דברי ר' מאיר 'כל מי שהוא קבוע כארץ ישראל ואוכל חולין בטהרה ומדבר בלשון הקודש וקורא את שמע בבקר ובערב מובטח לו שהוא מחיי העולם

61. בכורות ל ע"ב; לפנינו: 'אמר ר' יוחנן: בימי בנו של רבי חנינא בן אנטיעם נשנית משנה זו. ר' יהודה ור' יוסי איסתפק להו מילתא בטהרות, שדרו רבנן לגבי בנו של רבי הנא בן אנטיעם, אוילו אמרו ליה לעין בה. אשכחיה דקא נטר טהרות, אותיב רבנן מדירה לנביהו וקאי איהו לעיוני בה. אתו אמרו ליה לר' יהודה ור' יוסי. אמר להו ר' יהודה: אביו של זה ביה תלמיד חכמים... בכי מיצבן: 'שדרו רבנן לגבי ר' חנינא בן אנטיעם: אנטיעם, אותיב דקמנטר טהרות, אותיב רבנן מלדיה גביה...'. ושמו צל: 'בימי ר' חנינא בן אנטיעם... שדרו רבנן לגבי בנו של ר' חנינא בן אנטיעם...'. ור' במ' יתוס תנאים ואמוראים, היל הרב יל מימן, ירושלים תשכ"ג, עמ' תל; ועי' ז סראנקל, דרכי המשנה, עמ' 128.

62. תוספתא דמאי סיג ה"ד.

63. שם ס"ב ה"ט ושם ה"ג.

64. כדעת הנצ' A. Buchler, 'Der Galiläische 'Am-ha- 'Aref (בתרעם עברי 'עם הארץ הגלילי', הוצ' מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד). תדחתה דעה זו על ידי ג' אלק, תחומן של הלכות טהרות, מחקרים בתולדות ישראל כ"א, עמ' 158-169. ועוד נראה, כמה נדחק ביכלר ביישוב המקורות הסותרים את שיטתו, שהוא בא בה להעמיד את כל הלכות החברים ככהנים האוכלים תרומה.

הבא"ם. ר' מאיר רצה לחדש ככיוון המחמיר, והתנאים שחלקו עליו העדיפו ללכת בדרך הקלות. חידושן של הלכות אלו אחרי מרד בר כוכבא מסתבר אולי גם מתוך המגמה האסקיטית הכללית שרווחה אז<sup>64</sup>. ברם נראה שלמעשה נעשו חומרות אלו כעיקר לנחלתם של חכמים ותלמידיהם. ייתכן, שמגמה זו משתקפת במחלוקת שבין רבן שמעון בן גמליאל ורבי. שבאה על תמציתה בלשון התלמוד: 'רבי סבר ניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא ולא נעביד עם הארץ איסורא רבה' (= נוח לו לחבר שיעשה הוא איסור מועט ואל יעשה עם הארץ איסור גדול) ורבן שמעון בן גמליאל סבר ניחא ליה לחבר דנעביד עם הארץ איסורא רבה ואיהו אסילו איסורא קלילא לא ליעבד' (= נוח לו לחבר, שיעשה עם הארץ איסור גדול והוא עצמו אסילו איסור מועט לא יעשה)<sup>65</sup>. קרוב לומר, שלנגד עיני רבי עמד החבר שהוא בעיקרו של דבר חכם, כשם שבמאמר 'חבר אינו צריך התראה לסי שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד'<sup>66</sup> חשב חברו של רבי, ר' יוסי בר' יהודה, בעיקרו של דבר על חכם ולא דווקא על 'חבר' כמשמעות הקודמת, כזמנם של האמוראים היה הכינוי 'חבר' לשם נרדף לתלמיד חכם עד שאמרו 'אין חברים אלא תלמידי חכמים'<sup>67</sup>.

כעת עלינו לעיין בתוצאותיה של ההתפתחות שתיארנו כמשמעות המונחים 'חבר' ו'עם הארץ' ביחסים שביניהם. האם הצירוף של חכמה וידיעת תורה עם שמירה על דיני טומאה וטהרה זהירות יתרה בדיני מעשרות לא היה בו להחמיר עוד את הפירוד שבין חכמים-חברים לבין עם הארץ? לכאורה כבר ענינו בשלילה על שאלה זו, אבל בעצם עמדנו רק על האמצעים שנקטו כדי למנוע פרישה כיתתית ולשמור על האחדות במסגרת המוסדות המקודשים המשותפים. אבל אין כאן תשובה שלמה. על כל סנים מתבקש עיון נוסף בסרשת היחסים שבין החכמים לבין שכבות העם הרחכות. נשוב לדמותו של הלל. כשהססידוהו, לא

<sup>64</sup>. ירר שבת פ"א ה"ג, נ ע"ג.

<sup>65</sup>. ר' תום חגי' פ"ג הל"ז על ר' טרסמן, שקיבל עליו - לאחר ששמע שהבריות מרונות אחריו - שלא לקבל תרומה מכל אדם אלא אם נאמר לו 'יש בתוכה רביעית קודש'. ועי' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 1333: 'ושמא היה מעשה זה בזמן המרד של בן כוזבא וכבר התחילו להפריש יין ושמן בטהרה למקדש'. ור' מ"ש במאמרי 'אסקיזים ויפורים בתורת חז"ל', ספר היוכל לכבוד י' בער, עמ' 37.

<sup>66</sup>. עירובין לב ע"ב, ור' שם ע"א רר"ר מעשרות ס"ב ה"א, מ"ס ע"ג.

<sup>66</sup>. סנהדרין ח ע"ב וש"נ. וכבר מצאנו ר' חייא רובה מסקר לרב אין את יכיל מיכול כל שתא חולץ בטהרה אכול, ואם לאו תהא אכיל שבעה זימן מן שתא, ירושלמי שבת פ"א ה"א, נ ע"ג אבל מצאנו שבגליל היו מצרים מי חסאת עדין בימיהם של עולא ור' ירמיה (נדה ו ע"ב רר"ר ברכות פ"ו ה"א, י ע"א, עמ"י גרסת כ"י רומי והרש"ם) ובדאי שהיו יחידים ששמרו על אכילת חולץ בטהרה. ר' חולץ קו ע"א וע"ו לו ע"א.

<sup>67</sup>. ב"ב ע"ה ע"א, מאמרו של ר' יוחנן, והם 'חברי תורה' ירושלמי ברכות פ"א ה"א, ב ע"ד. ובתנחומא נציבים ד דרש חזקיה את הפסוק באיזב מ, ל - שעליו ביסס ר' יוחנן את מאמרו - על 'חברי תורה'. ור' ז' בכר, Zur Geschichte der Schulen Pal's im 4ten Jahrhundert (1899, MGWJ, 43), עמ' 343 ואילך.

הזכירו את העובדה, שראוי היה שתשרה עליו שכונה, אלא אמרו עליו: 'הי עניו הי הסיד, תלמידו של עורא!'. הוכרת עורא מתבארת מתוך דברי ריש לקיש: 'כשנשתכחה תורה מישראל, עלה עורא מבבל וסדה. חזרה ונשתכחה, עלה הלל הבבלי ויסדה'.<sup>68</sup>

הלל יסד מחדש את התורה מכוח היותו גם חסיד וגם עניו. חסידותו מצאה את ביטוייה בעדויות על מעשיו. שכולם היו לשם שמים (לעיל, עמ' 299). ועל מידת ביטחונו המוחלט באלהים, שלא הניחה מקום לחששות ופחדים.<sup>69</sup>

מידות הענווה, הסבלנות, אהבת הבריות ורדיפת השלום, שדגל בהן הלל, לא הפחיתו מחומרת התביעות המופריות והדתיות שלו ומהסלת האחריות המלאה על האדם, שהוא תובע ממנו פעילות למען שלמותו הוא ולמען טובת הכלל. האדם חייב לפעול, כי אם אין אני לי מי לי? אבל אין הוא יכול להשיג הרבה מתוך התבודדות ופרישות, ועליו לזכור 'וכשאני לעצמי מה אני', ואסור לו לשכוח, שזמנו קצוב ואין מקום לדחיות – 'ואם לא עבשתי אימתי?' (אבות פ"א מ"ד). יחסי האדם לזולת נקבעו על-ידי הלל לא רק בכלל המיחס לו כתשובה לגר, שביקש ללמוד את כל התורה כולה על רגל אחת 'דעלך סני לחברך לא תעביד' (מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך)<sup>70</sup>, שכמותה עשוי היה המועמד לגיור לשמוע גם מפי אחרים, אלא בתביעה, שאל לו לאדם להיחפז ולהרוץ משפט על מעשי הוולת, כשם שאסור לו להיות בטוח בצדקתו שלו. הכלל הוא: 'אל תאמין בעצמך עד יום מותך, ואל תדון את חברך עד שתגיע למקומו' (אבות פ"ב מ"ד). כרם ענוותו של אדם וביקורתו העצמית אין בהן כדי לשמש 'אמתלא לפרשה מן הציבור. הלל משנן גם לחכם, שקנה לעצמו את מידות החסידות והענווה: 'אל תפרוש מן הצבור... ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש' (שם מ"ה).

כזר הסיפורים על ענוותנותו וסבלנותו של הלל מתוארת קפדנותו של שמאי<sup>71</sup>. יש מקום לשאול, אם הסיפורים על שמאי אינם משמשים אלא רקע ואמצעי ספרותי, הבא לשם הבלטת מידותיו של הגיבור האמיתי הלל, שמידותיו הוצגו

68. סוכה כ ע"א, דברי ר' בן לקיש, ונראה שהוא הוסיף את עניין ר' חייא ובניו למאמר קדום יותר.

69. ברכות ס ע"א, ור' ביצה טו ע"א.

70. שבת לא ע"א; אבות דר' נוןא פט"ו; ג"כ פכ"ט, מהד' שכטר, עמ' 61–62. הפתגם נמצא בס' טוביה ד, טו:  $\mu\iota\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\lambda\lambda\alpha\ \sigma\upsilon\ \mu\iota\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ; וכן ב-Hypothetica 7.6 (269) של סילך:  $\delta\ \tau\iota\varsigma\ \alpha\sigma\theta\epsilon\iota\nu\ \epsilon\chi\sigma\iota\mu\epsilon\iota$ . ולמקורותיו ראה J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen, 274–275, ושם עמ' 280, והוא נוטה לדעה, שסילך שאב ממקור יהודי-ערבי; ור' Philo's griech. und jud. Bildung, I. Heinemann, עמ' 354. הקבלות למאמרי הלל אחרים מדברי פניקא, שחי אחרי הלל, הביא א' קמנקא, מחקרים ספר שני, ת"א תשי"א, עמ' 46. דעתו, שהלל בא מאלכסנדריא, אין לה על מה שתסמוך.

71. ר' במקורות שצוינו בהע' שלסני זו. הרשב"ץ, מן אבות, יג ע"ב הקשה: 'ושמאי הוקן למה לא היה מוכיח את עצמו בזה! שהרי היה קפדן כמו שהזכירו בשני משבת'.



כדוגמה לדורות. שאלה זו מוצדקת בוודאי לגבי סרטי הסיפורים גם לאור מאמרו של שמאי 'יהוי מקבל את כל האדם בסכר פנים יפות' (אבות פ"א מט"ו). ברם, עצם המסורת על קפדנותו של שמאי אין לכפור בה. סימניה היו לאו דווקא חוסר אדיבות וקוצר רוח. אלא הקפדה בקיום מצוות ללא כל התחשבות בתוצאות. עד כדי סיכון חייו של תינוק; ולא דווקא בתחום הפרטי והאישי. אלא גם בהלכות ובמצוות הנוגעות לציבור כולו.<sup>72</sup> אמנם נמסר רק על ארבע מחלוקות בין הלל לבין שמאי יי – ומהן אחת. שנחלקו בה דורות קודמים. והוא עניין הסמיכה (ר' להלן). אבל מצד אחד ברור, שהיו דברים שנחלקו בהם. אלא שעדיין החזיקו בדרך מסורת ההלכות הקדומה. שהיו למדים רק 'הלכה ססוקה בלי מחלוקת'.<sup>73</sup> ומצד שני נראה, שגם שלוש מחלוקות אלו נמסרו בצורה זאת. רק משום שלא הגיעו לכלל הכרעה. ואח"כ הכריעו שלא כדעת אחד מהם.

מידותיו ודרכי הנהגתו של הלל עמדו לו. שלא רק שנתקבלו תקנותיו. אלא גם דעותיו נתקבלו. אף כשחלקו עליהם אחרים: 'כשהיו בני אלכסנדריא מקדישין נשים. אחד בא וחוטפה מן השוק. ובא מעשה לסני חכמים. בקשו לעשות בנייהן מסזרין. אמר להם הלל הזקן: הוציאו לי כתובת אמותיכם. הוציאו לו וכתוב בה: כשתכנסו לביתי. תהיו לי לאינתי כדת משה וישראל'.<sup>74</sup> אין אנו יודעים. מי היו חכמים שרצו לעשות בני אלכסנדריא ממזרים. אבל ברור – כמו בעניין ססח – שהלל ראה את מנהגו של ציבור כעיקר. ובפירושו של הרמב"ן<sup>75</sup>: 'ואעס' שמנהג הדיוטות היה. דן על פיהם. כאילו נהגו על פי חכמים. ואע"פ שמעצמן הורגלו לכתוב כן. שלא על פי חכמים. היה עושה אותו מנהג כתנאי (וכי דין)...

72. ר' סוכה ס"ב מ"ה, תוס' יומא ס"ד ה"ב: 'מעשה בשמאי הוקן, שלא רצה להאכיל את בנו, וגורו עליו והאכילו בידו', ור' תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 812. תוספתא שביעית ס"ג ה"י: 'שדה שנטייה, שמאי הוקן אומר: אילו היתה שעה פניה, גור אני עליה שלא תורע. בית דין שלאחריו גורו עליה שלא תורע'. ברור, שדעתו של שמאי נשמרה במקרה זה, משום שבית דין שלאחריו קיבלו את דעתו (ר' משנתנו, שביעית ס"ד מ"ב) והוא אמר בשעתו 'אילו היתה שעה פניה', משום שלא היה בידו לומר, כשחבריו – כנראה הלל – התנגדו לדעתו. ובמכילתא בא פ"ז, עמ' 69. משמע, שב-ש אמרו, שתסליך אינן צריכין בדיקה עולמית, ומביאים דברי שמאי הוקן: 'ואלו תסליך של אבי אימא'. אבל כבר ציין שאול הורוביץ ליר' עירובין פ"י ה"א, כו"ע. שם נאמר: 'הלל הוקן אומר: אילו מאבי אמא הן'. ור' ש' ליברמן, ירושלמי בפשוטו, עמ' 358; ור' הרב מ' כשר, תורה שלמה, בא, אות קלא, שציין להדר וקנים, המביא בשם תנחומא 'אמר שמאי הוקן: מכאן שצריך לבדוק את התסליך שלו בכל שנה; והלל אומר: תסליך הניח לי אבא'.

73. עדות ס"א מ"א-מ"ג: ור' שבת טו ע"א.

74. ר' מה שכתבתי במאמרי 'הדרשה כיסוד ההלכה וכו', תרביץ כרך כו, תשי"ח, עמ' 170.

75. תוספתא כתובות פ"ד ה"ט ור' ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 246, והביא שם את דברי הראשונים הנ"ל.

76. בתירושו לכ"מ קד ע"ב ד"ה ומה.

הואיל והוא מנהג פשוט וכולם עושים כן...'. והרשב"א עוד הוסיף: "והעמיד על רוחב בינתו של הלל: 'והא דהלל לא הוציאו כתובת אמותיהן של אלו שהיו עושין אותן ממזרין, אלא הוציאו לו כתובות של אנשים אחרים מאותו מקום קאמר. ומשם למד, שהיו מורגלין לכתוב כן. והכשיר על ידי אלו אף כל השאר שלא כתבו כן ממש אלא סתם...'. הכרעה זו, כמו תקנותיו של הלל, הקנתה לו מעמד וסמכות בעם במידה כזאת, שראה את השעה כשרה להכריע גם באותה מחלוקת יחידה, שלא הוכרעה כמשך דורות, והוא עניין הסמיכה. למרות ההשערות הרבות והמשונות שנאמרו על מחלוקת זו, הרי טעם המשכה ורקעה כמשך דורות לא התחזור, ורק דבר אחד ברור – שעניינה היה, אם מותר לסמוך על הקרבן כיום טוב או לא<sup>77</sup>, והנה הלל לא רק שאמר 'לסמוך', אלא שנהג כך למעשה, והביא לידי הכרעה בסיוע העם התומך בו: 'מעשה בהלל הוקן שסמך על העולה בעזרה, וחברו עליו תלמידי שמי'... הסליגן בדברים והלכו להם'<sup>78</sup>.

ביסולה של הסמיכה ביום טוב הביא למיעוטם של מקריבי קרבנות, כך מסורש בסיפור שהוא מזמן מאוחר יותר: 'לאחר ימים גברה ידן של בית שמי וביקשו לקבוע הלכה כדבריהם, והיה שם ככא בן בוטא מתלמידי בית שמאי, ויודע שהלכה כבית הלל, טעם אחת נכנס לעזרה ומצאה שוממה. אמר: ישמו בתיהן של אלו שהישמו את בית אלהינו, מה עשה? שלח והביא שלשת אלפים סלים מצאן קדר וביקרון ממומין והעמידן בהר הבית, ואמר להן: שמעוני אחיי בית ישראל, כל מי שהוא רוצה יביא עולות (יביא) ויסמוך, יביא שלמים ויסמוך. באותה שעה נקבעה הלכה כבית הלל, ולא אמר אדם דבר'<sup>79</sup>. מעשה זה, שאירע בזמן שגברה ידם של כ"ש – ועוד נעמוד על מאורע זה – מלמד על מעשהו של הלל, שהכריע מטעם דומה – כלומר שהעזרה לא תהא שוממה ביום טוב – לטובת הסמיכה<sup>80</sup>. אבל הוא הכריע ככוח שכנוע של דבריו, וכדומה להכרעה שנטלה בדבר הקרבת הפסח ב"ד שחל בשבת גם מתוך התחשבות במגמה ובנטייה המהלכות כעס, נתקיים בו בהלל מאמרו הוא עצמו 'השפילתי היא הנבהתי, והנבהתי היא

77. דבריו הובאו בשטמיק לכ"מ שם, וכך הם כש"ת הרשב"א ח"ג סי' יב.

78. הגיה סיב מ"ב, ועי' ח' אלבק סדר מועד, השלמות ותוספות, עמ' 511.

79. תוספתא שם סיב ה"א, עמ' 238; והלשון 'הסליגן בדברים, יצאו והלכו להם, מיד נברה ידן של כ"ש...'. קשה היא, ונראה שבתוספתא נתחברו שני מעשים לאחד.

80. ירו' חגיגה סיב ה"ג, עמ' ע"א; וכן ירו' ביצה סיב ה"ד, סא ע"ד; וגם בבבלי ביצה ב ע"א לא נאמר לשק 'מיד נברה', אלא 'ואותו יום נברה'; ואפשר לפרש: 'באותו יום שנברה'. נראה, שבכא בן בוטא זה היה מצאצאיו של בכא בן בוטא, שחי בימי הורדוס, ר' לעיל, עמ' 518, או שהיה אחד מבני בכא, שברחו לאדום (קדמתיות, טו, 2609–284), מפני זעמו של הורדוס, וחזר עם התלמידים האדומים לירושלים, ר' להלן.

81. עי' א-א הלר, המחלוקת הראשונה, תרכ"ץ, שנה כח, תשי"ט, עמ' 154 ואילך, שהעמיד על נימוקיה של המחלוקת.

השפלת<sup>82</sup>. דמותו הייתה לאידיאל חינוכי. וכשהפליגו דורות אחריו כהספדו של חכם אמרו: 'אי עניו אי חסיד מתלמידיו של הלל'<sup>83</sup>.

במחלוקת שבין בית הלל ובית שמאי בדבר פירוש מאמרם של אנשי כנסת הגדולה 'זהעמידו תלמידים הרבה', משקפת נוסחת דברי בית הלל את תוצאות פעולתו של הלל. סיסמתו 'הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה' (אבות פ"א מ"ב) פירושה: 'תלמידיו של אהרן', ולא דווקא 'בני אהרן'. 'כריות' סתם, גם אם אינם חכמים וענווים, בני אבות וכשרים. יש לקרבה. לפי זה אמרו בית הלל: 'לכל אדם ישנה'; וסמכו את דבריהם על תוצאותיה של דרך זו. 'שהרבה פושעים היו בהם כישראל, ונתקרבו לתלמוד תורה, ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים'<sup>84</sup>. הלל גרם גם לכך. שהסנהדרין, שהיתה מורכבת מ'כהנים לרים וישראלים המשיאין לכהנה'<sup>85</sup>, נעשתה לסנהדרין של 'כל ישראל', כפי שהיא מכונה כמשניות ובכרייתות המעידות על התקופה שלאחר הלל. כגון המשנה: 'לשכת הגזית שם היתה סנהדרין גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה'<sup>86</sup>. אישור זה לאופייה הכללי של הסנהדרין נמצא בדברי ר' יהושע, שגם הוא — כמו עורכה של המשנה הנ"ל — חי עוד בימי הבית: 'וכי גרים נכנסים להיכל? והלא כל ישראל לא נכנסו להיכל! אלא שהיו יושבים בסנהדרין ומורים בדברי תורה'<sup>87</sup>.

הלל ותלמידיו הלכו בדרך החדירה ההדרגתית למוסדות המקדש והסנהדרין וניסו להשפיע על דרכם ופעולותיהם. אבל עם זאת לא ראו עצמם כעילית השואפת לשלטון ולמנהיגות, כי אם עילית המשמשת דוגמה ומופת.

אהבת הבריות שדגל בה הלל, הפתיחות והנכונות לקלוט לחוגם וחבורתם של חכמים את כל הבא ללמוד, היה בהן כדי להסחית מן המתח ולצמצם את הפער. שארבו לרגלי דינים של חברות לטהרות, לתרומות ולמעשרות ולרגלי התהוותה של שכבה אינטלקטואלית, שגם כבשה לעצמה השסעה במוסדות השלטון והשררה. ברם רשאים אנו לקבוע, שלפחות עד לחורבן הבית, ואפילו עד לתקופת יבנה, עדיין נשאר עיקר תפקידו של החכם בתחום הלימוד וההוראה, כמעשי צדקה ובגמילות חסדים. הוא חי בקרב המון העם. הוא מנסה להשפיע על מוסדות

82. ריק"ר א, ה, עמ' יז, ור' שם הע' 2.

83. תוספתא מוטה ס"ג הי"ד, ור' לעיל, עמ' 514.

84. אבות דרבי גורא ס"ג, עמ' 14; ור' שם ס"ס, עמ' 42; ומכילתא דרבי מסכתא דעמלק ס"א, עמ' 190, וא"א סינקלשטיין, אבות ואבות דרבי, עמ' כא.

85. סנהדרין ס"ד מ"א ור' תנ"ס' שם ס"ז ה"א, בסנהדרין ישבו כנראה רק אלה שמשפחות כהנה התחתנו בהן למעשה (ר' ססחים זו ע"א), ולא אלו שהיו ראיות בלבד.

86. מידות פ"ה מ"ד; ור' ספרי פ"י קט"ז, עמ' 133, ושם: 'מקום היה אחורי בית הסריכת ששם בודקים יחוסים כהנה'. ור' A. Büchler, Das Synedrium in Jerusalem, 1902, עמ' 23, וש' ליברמן ימות וימות בא"י, עמ' 278.

87. ספרי במדבר ס"י עח, עמ' 73; ור' גם A. Büchler, Die Priester und der Cultus, 1895, עמ' 100-102, ובספרו Das Synedrium in Jerusalem, 1902, עמ' 72.

העם המקודשים – המקדש, הסנהדרין והכהונה – ולהכריע כדברי הלכה. אבל כוח השפעתו בא לו רק מחמתו. ומקור סמכותו הוא במעשיו ובמידותיו. וכך מעיד יוסף בן מתתיהו בסוף ספרו 'קדמוניות היהודים' על זמן שאינו רחוק מזמנו של הלל: 'אצלנו אין משבחים את אלה היודעים לשונות של עמים רבים, או היודעים לקשש את דיבורם בסלסולי מלים.... אלא מציינים רק את חכמתם של אלה המיטיבים לדעת את החוקים, ויש בידם לפרש את טעמם של כתבי הקדש'. ועל חכמים אלה הוא מוסר במקום אחר, 'שאפילו אומרים דבר נגד המלך ונגד הכהן הגדול, מיד מאמינים להם'<sup>88</sup>.

### 1. הנהגתם של חכמים לאחר החורבן

בעולמם של חכמים בימי הכית השני עד לימי הלל אין אנו מוצאים שום ארגון ביורוקראטי, לא הסדר כלשהו של מינויים, לא עלייה בדרגה, ולא קבלת שכר, וכעצם גם לא סדרי הכשרה או הגדרת תפקידים. ברם דווקא ההצלחה וההישגים בפעולותיו של הלל הביאו לתמורה רבת משמעות במעמדם של חכמים. עובדה היא, שכפעם הראשונה אנו נתקלים ב"בית הלל" שהיה לשושלת. לדינאסטיה, אף על פי שבנו וכן בנו של הלל, רבן גמליאל ורבן שמעון בנו, לא היו 'נשיאים' באותה משמעות ששמעון החשמונאי היה נשיא, וגם לא במשמעות שנודעה לתפקיד אצל הנשיאים מבית הלל בתקופה שלאחר החורבן<sup>89</sup>. אבל אין ספק, שהיה להם מעמד מיוחד בסנהדרין, ותקנות שהותקנו בתחומים מסוימים נקראו על שמם. רבן שמעון בן גמליאל קבע הלכה כעניין שנגע למקדש בדרך דומה לנוהגו של הלל זקנו: 'מעשה שעמדו קנים כירושלים בדיגרי זהב, אמר רבן שמעון בן גמליאל: המעון הזה, לא אלין הלילה, עד שיהו בדיגרין. נכנס לבית דין ולימד: האשה, שיש עליה חמש לידות ודאות, מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים, ואין השאר עליה חובה, ועמדו קינים בו ביום כרבעתים'<sup>90</sup>. מצד אחר, יש להעמיד על כך, שחזירתם של חכמים לתחום ענייניו של המקדש והשפעתם על הכוהנים לא מנעו ניגוד בינם לבין 'בית דין של כהנים' וי, שחלקו על חכמים, ולא תמיד היה בידי חכמים למחות ולהכריע כנגד דעתם.

עד להתחלת המרד לא גרמו חילוקי הדעות, שנתרבו עם ריבוי התלמידים, לפילוגים חריפים בין שני הבתים, בית שמאי ובית הלל. להפך, יועזר איש הבירה היה מתלמידי בית שמאי ואמר: שאלתי את רבן גמליאל הזקן עומד כשער

88. קדמתיות, יג, 288.

89. ר' במאמרי 'מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ-ישראל', עמ' 38.

90. כריתות ס"א מ"ז. לשון השבועה 'המעון הזה' מופיעה גם כפי בבא בן בוט', שם ס"ו מ"ג, ובס"י ר' זכריה בן הקצב (כתובות ס"ב מ"ט), וכנראה שהייתה מקובלת בשנים האחרונות שלפני החורבן.

91. כתובות ס"א מ"ה, ושם ס"ג מ"א-מ"ב; אהלות ס"ו מ"ה; ועי' ו' פראנקל, דרכי המשנה, עמ' 60-61.

המזרח<sup>92</sup>. יוחנן החורני, אף על פי שתלמיד שמאי היה, כל מעשיו לא עשה אלא כדברי בית הלל<sup>93</sup>. מצד אחר אנו מוצאים 'צנועי בית הלל, שנהגו כדברי בית שמאי'<sup>94</sup>. 'זכבר נכנסו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לעליית יונתן בן בתירא ואמרו ציצית אין לה שיעור, כיוצא בו אמרו לולב אין לו שיעור'<sup>95</sup>. המצב השתנה עם התחלת המרד הגדול: בעוד שלסני זה יכלו חכמים לנקוט עמדה חיובית עקרונית לגבי עצם מוסדות המלכות והשלטון, מבלי להימנע מלהתריע על מעשי עוול ומבלי לחשש קרבה יתרה לרשות. הרי עם פרוץ המרד, שנראה בעיני רבים כמלחמת חובה, ובעיני אחרים כמלחמה חסרת סיכוי, המסכנת את קיומו של העם, חלה החרפה קשה ביחסים שבין הבתים, ואפילו ייתכן, שהקו המסלג לא תאם בדיוק את החלוקה לפי בתי מדרש. ברור לנו כיום יותר מאי פעם, שהקנאים – לוחמי החירות כשנות המרד הגדול לא זו כלבר שלא היו מעין כת בעלת שיטה פילוסופית, אלא שמבחינת השקפותיהם והשתייכותם הרעיונית היו מפולגים ומגוונים יותר מאשר מבחינות מדיניות-איסטרטגיות ומבחינות חברתיות<sup>96</sup>.

92. ערלה פ-ב מ-ב.

93. תוס' סוכה פ-ב ה-ג; יבמות סו ע-ב.

94. דמאי פ-ו מ-ו, וראה כלאים פ-ס מ-ה מ-ו; מ-ש פ-ה ה-א, והצנועים הם המדייקים ומקפידים, ור' ב-Hexapla, II, 996 למיכה ו, ח, ור' גם בן-סירא סו, כט 'בהצנוע אחוה דע' וביחיתת חקמיהם ופאגגלא Kai êv ἀκριβεία ἀπαγγέλλει.

94. 'ספרי במדבר פ' קטו, עמ' 124, ובהמשך שם מחלוקת בשיעורי ציצית בין ב-ש לבין ב-ה, ור' מנחות מא ע-ב, שהקשו ותירו: 'מאי לאו אף לה שיעור כלל! לא, אף לה שיעור למעלה, אבל יש לה שיעור למטה'.

95. הניסיונות האחרתים שנעשו להעמיד כאילו מסלות קנאים, שנמשכה ברציפות במשך דורות מימי החשמונאים עד למצדה, כנון על ידי Maccabees, Zealots, W. R. Farmer, New York, and Josephus, 1936, אך להם על מה שיסמוכו. ב'קנאים' אין לראות מסלוגה, אלא טיפוס דתי או פוליטי בזמנים של מריבות, מלחמות ופילונים, שכמותו היו בכל הזמנים. מבחינה זו נראה לי, שם Die Zeloten, M. Hengel, 1961 Leiden, הספר המקיף ביותר מבחינה איסוף החומר, לא הצליח להוכיח קיומה של תנועת קנאים בעלת אידאולוגיה דתית קבועה ומסרמת. ר' שם, עמ' 5, עמ' 86, ושם, עמ' 385. בוודאי לא היה רבן יוחנן בן זכאי סחות 'תיאוקראטי' מאשר הקנאים. על Hengel מתבסס S.G.F. Brandon, Jesus and the Zealots, Manchester, 1967. הוא סרח הרבה להוכיח קרבה בין ישו לבין הקנאים מעץ יהודה הגלילי ובניו. תלמידיו של ישו כולם קנאים; ולא רק שמעון Kavavalos (מתי י, ד ודומני שהסידוש קנאי-קנאן, ר' Strack-Billerbeck, I, עמ' 537, המתבסס על המקבילה לוקס ו, ט τὸς ἀνδραγατῶν, אינו אלא סעות ו'קנא' פירושו 'איש קנה' ועל המקום הזה שבגליל התחתון, ר' ספר הישוב, עמ' 163), אלא גם יהודה איש קריות הוא 'מקריט' (Brandon, שם, עמ' 204, הע' 1, ועמ' 339). כל 'ליססים' נעשה שם כבוד, והוא לוחם חירות (ר' שם עמ' 41, 55, 78). החיבורים שהזכרתי ודומיהם (במידה רבה כונה Brandon על השערותיו החרטות, והבלתי מבוססות של R. Eisler, I-II, Heidelberg, 1929-30) עושים בקנאים מה שעשו חוקרים אחרים באיסיים, והצר השהה שבהם – שהדברים פורחים באוויר וחסרה להם כל התייחסות למציאות היסטורית.

מציאת מגילה במצדה<sup>96</sup>, שכמותה ידועה רק ממגילות מדבר יהודה. מעלה למעלה מכל צל של ססק את העובדה. שבין הקנאים והלוחמים היו גם חברי כת זו, וכי המעשה ביוחנן האיסי, הנזכר אצל יוסף בן מתתיהו<sup>97</sup> כאחד המפקדים, לא היה יוצא מן הכלל. ודאי שלעומתם היו איסיים ואנשי כת מדבר יהודה. שהתנגדו לקנאותם של חבריהם. הקנאות המדינית איחדה ופילגה כאחד. רבן שמעון בן גמליאל נתן ידו להכנת המרד ושיתף פעולה עם יוחנן איש גוש חלב<sup>98</sup>. זכריה בן אבקילס נחשב כסיפורים שכתלמוד על חורבן הכית כאחראי למניעת הקרבת קרבנות לשלומה של מלכות<sup>99</sup>. יוסף, התולה את קולרו של מעשה זה בצווארו של אלעזר בן חנניה כוהן גדול, סקיד בכית המקדש. מזכיר את זכריה בן אבקילס כאחד הקנאים הקיצוניים, אשר יחד עם אלעזר בן שמעון הזמין את האדומים לירושלים<sup>100</sup>. במקורות התלמודיים אנו שומעים על תלמידי בית שמאי, שעמדו בחרבות וברמחים 'והיו הורגין בתלמידי בית הלל'<sup>101</sup>. והכריחו לקבל את גזרותיהם. היינו 'גזרות י"ח דבר'. גזרות אלו לא נגזרו במקדש ולא כמעלה שבהר הבית. אלא בעליית אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרון, אחד מתלמידי בית שמאי, שמילא לפני זה תפקיד של שר צבא בארץ אדום<sup>102</sup>. במדרש מאוחר נשמר מקור קדום של קטעי מעשים כימי המלחמה נגד הרומאים, ושם נאמר: 'ועלה אלעזר ותלמידים עמו, והכה את אלחנן וחתכו מנות מנות'. הכוונה, לפי הגרסה.

96. ע"י י. ידן, מצדה, ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה שנה כט, תשכ"ה, עמ' 118-120.

97. מלחמות ב, כ, ד; וע"י יוסף קלחנר, היסטוריה של הבית השני, כרך ה, עמ' 324 ואילך, ובעיקר Oxford, The historical Background to the Dead Sea Scrolls, C. Roth 1938, שרצו לזהות את כת המגילות עם הקנאים. על ההיכוח שעוררו דעות אלו בספרות חקר המגילות ר' Hengel שם, עמ' 3, הע' 3. מציאת המגילה הכיתתית אין בה אלא כדי להוכיח את הנאמר בסנים.

98. יוסף בן מתתיהו, חיים, 190-192; מ' שטרן, המנהיגות בקבוצות לוחמי החירות בסוף ימי הבית השני, בקובץ 'האישיות ודורה', תשכ"ד, עמ' 70-78.

99. גיטין נו ע"א.

1. מלחמות ר, ד, א; ועל אלעזר בן חנניה ר' שם ב, יז, ב; וההתנגדות להקרבת קרבנות לכבוד קיסרי רומי מפורשת גם באגדת שיר השירים, מהד' שכטר, עמ' 96 (- שה-ש ווסא, מהד' באכער, עמ' 41), והעמיד על כך ג' אלק במאמרו 'נשיאותו של רבן יוחנן בן זכאי', ספר היובל לקלחנר, תרצ"ג, עמ' 165, הע' 55 (- מחקרים בתולדות ישראל א, תשי"ו, עמ' 266, הע' 63, ור' גם שם, עמ' 44) והעיר על ענין ארחומו 'ספירוש רומי. שכן בסורית כותבין רומי...'.  
2. ירו' שבת ס"א, ג ע"ג ושם ע"ד: 'שמונה עשרה אסילו גדול אינו מבטל, מסגי שעמדה להן בנשיותיהן, ור' בבלי שם יז ע"א.

3. מלחמות, ב, כ, ד. ור' מכילתא דר"י, עמ' 229 שם מובאת הלכה כשמו כשיטת ב"ש, ר' לעיל עמ' 299.

4. אגדת שה-ש הנ"ל, הע' 33, ולסירושו ע"י ש' ליברמן, 'יוזני רוחות בארץ ישראל עמ' 138.

להירצחו של חנן בן חנן הכהן הגדול כירי האדומים<sup>5</sup>, ואין זה מפליא, שהאדומים מכונים 'תלמידים', כי על אותה שעה, שבה גברה ידם של בית שמאי, אמרו, שיהיו תלמידים אדומים בבית שמאי<sup>6</sup>, וכבר שמענו (לעיל עמ' 528), שנעשה ניסיון לשנות גם מהלכה, שנקבעה בשעתה על ידי הלל בעניין הסמיכה ביום טוב. הערכתם של בני הדור הצעירים, שאם לא היו בעצמם עדי ראייה למעשה של אותו יום, הרי יכלו לשמוע מפייהם, משחקפת בדברי ר' אליעזר ור' יהושע: 'בו ביום נדשו את הסאה' או 'מחקו את הסאה'; ויש שאמרו, שאותו היום 'היה קשה לישראל כיום שעשו בו את העגל'. המערכה הצבאית-מדינית נוצלה להכרעות בדברי הלכה בכוח הזרוע.

קרוב לוודאי, שלמעשה זה נועדו תוצאות מדיניות, שהרי גרם לתלמידי בית הלל שינקטו עמדה שלילית נגד קבוצות לוחמי החירות, המריבות הסנימיות שהחמירו גרמו לו לר' חגיגא סגן הכהנים לומר באותם ימים קשים: 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאילמלא מוראה איש את רעהו חיים בלענר'<sup>7</sup>.

נראה, שיחסו של רבן יוחנן בן זכאי למרד היה מתחילתו מסריג יותר מיחסו של רבן שמעון בן גמליאל ששיתף עמו פעולה בענייני הוראה<sup>8</sup>. אף על פי שלא ידוע, שתפס רבן יוחנן משרה כלשהי בהיותו בירושלים<sup>9</sup>, הרי נהג כהלל רבו ופעל להחדרת דעת חכמים בעבודת המקדש ובמעשה הקרבנות<sup>10</sup>, וכודאי היו לו מהלכים בחוגי הכהונה הגדולה ובין מנהיגי קבוצת המורדים כאחד. עמדתו המתונה בשעת הניצחונות בתחילת המרד לאחר מסלתו של קססיוס גאלוס באה לידי ביטוי באזהרתו: 'אל תבהל לסתור כמות גרים, שלא תבנה בידך, שלא תסתור של לבנים, ויאמרו לך "עשם של אבנים"; של אבנים, ויאמרו לך "עשם של עץ"<sup>11</sup>. מדברים אלה אין ללמוד, שריכוז יעץ לבוא מחדש תחת עול הרומיים<sup>12</sup>. ברם נראה, שעם התגברותה של הסלנגות הסנימיות, דהיינו 'משרבו הרצחנים'<sup>13</sup>, ראה סכנה לעצם קיומו של העם והחלים לסעול למען השגת שלום.

5. מלחמת דה ב.

6. ספרי וזוטא מהר"ג אפשטיין, תרביץ א, תרצ"ז, עמ' 70, ור' שם במכאול של אפשטיין, עמ' 52.

7. תוס' שבת ס"א ה"ו; ירר' שם ס"א ה"ד, ג ע"ג; בבלי שם י"ז ע"א.

8. אבות ס"ג מ"ב, וכ"ה בכ"י קיסמן ובכ"י קמברידג' ובדפוסים: 'איש את רעהו חיים בלעז' ור' ב'מן אבות', מ ע"ב, ורמו שם לע"ז ד ע"א, ובכ"י ססרדי מהר" אברמסקי גם שם: 'בלענר, ור' שם בהערות, עמ' 138.

9. ר' מדרש תנאים, מהר" הוסמן, עמ' 175-176.

10. ר' מ"ש במאמרי הגיל 'מעמד והנהגה וכו'', עמ' 41, ושם הע' 36.

11. תוספתא סנה' ס"ג ה"ה: ב"ב קטו ע"ב: מנחות סח ע"א.

12. מדרש תנאים, מהר" ר"צ הוסמן, עמ' 58.

13. ע"י זכריה סראנקל, דרכי המשנה, מהר" ב', עמ' 72, בהוספה; וגם דברי ר' אלק, מחקרים בתולדות ישראל, כ"א עמ' 45, שריכוז 'תבע להשתעבד לרומיים בלא סיני', כחום יפה רק לגבי סוסה של הפרשה.

14. תוספתא סוטה ס"ד ה"א, עמ' 320.

וייתכן שיש משום אפולוניה על דרכו זו כדרשתו: 'הרי הוא אומר "אבנים שלמות תבנה" (דברים ב', ו). אבנים שמטילות שלום. והרי דבר ק"ו: ומה אם אבני מזבח, שאינן לא רואות ולא מדברות, על שמטילות שלום בין ישראל לאביהם שבשמים אמר הקב"ה "לא תניף עליהם ברזל" – המטיל שלום בין איש לאיש, בין איש לאשתו, בין עיר לעיר, בין אומה לאומה, בין ממשלה לממשלה, בין משפחה למשפחה, על אחת כמה וכמה שלא תבואהו מורענות'<sup>15</sup>.

לפי אחת הנוסחאות של הסיפור על ניסיונותיו לבוא במגע עם אספסיינוס קיסר, ששם מצור על ירושלים, סייע לו בדבר בן אחותו, אבא מקרא ראש הבריונים<sup>16</sup>, על כל פנים יצא רבן יוחנן בן זכאי את ירושלים, לאחר שהיה משוכנע שנחרץ גורל העיר והמקדש, משניתנה לו הרשות ללכת ליבנה, מקום שם היה בית דין, הנתון, כנראה, להנהגתם של בני בתירא, שהיו גם מקובלים על שלטונות רומא<sup>17</sup>. את חורבן הבית ראה כסורענות והגיב עליו כמו על חורבן שילה<sup>18</sup>, אבל עיקר מחשבתו ומעשיו היו נתונים לסעילותו הרסטוראטיבית, ובה יכול לסמוך רק על כוח השפעתו בלבד, בין ששימש מתחילה כראש בית דין, ובין שהניח ראשות זו בידי בני בתירא, ברור, שהיה בית דין זה מבוסס על סמכות החברים כולם, מגמה זו משתקפת גם ככינוי 'מקום הועד' ובתקנתו של ריב"ז, 'שאפילו ראש בית דין בכל מקום, שלא יהא העדים הולכין אלא למקום הועד'<sup>19</sup>, ייתכן, שמשום כך העדיף ריב"ז לשבת בברור-חל, כדי להרחיק מעצמו כל חשד, שהוא מתכוון לכבוד עצמו, מגמתו העיקרית הייתה להחזיר את האחזקות לחבורתם של החכמים ולאחות את הקרעים, תעודה על סעולתו זו של ריב"ז בבית הועד ביבנה מצויה, לדעתי, כחלקם הקדום והמקורי של המשנה והתוספתא עדויות: 'משנכנסו חכמים ככרם ביבנה אמרו: עתידה שעה, שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא, מדברי סופרים ואינו מוצא... שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחברו, אמרו:

15. מכילתא דריי' מסכתא דבחדש ס"א, עמ' 244.

16. ניסן נז ע"א. סיקרא הוא *σικράς*, ואבא היה אחד ממנהיגיהם, וכבר שיער כך ש"י רסאפורט, ערך מילין, סראנ תריב, עמ' 1 ואילך. סענתו של רבן יוחנן כלפיו 'עד אימת עבדיתו הכי, וקטליתו ליה לעלמא בכסנא?' תואמת את מה שמסוטר במשנה (מכשירין ס"א מ"ו): 'מעשה באנשי ירושלים, שטמנו דבילתן במים מסני הסיקרי' (נכ"ה גם בכ"י קרסמן, בעוד שבשאר המקומות במשנה, כמו ניסן ס"ה מ"ו ועוד, מדובר על סיקריקין; ולסירוסה של מלה זו, ע"י א' עלאק, סיקריקין, תרביץ שנה ה', תרצ"ד, עמ' 27–28). ריתכן ש'ראש הבריונים' אינו אלא סירוש ל'אבא סיקרא'. האטימולוגיה של 'ברית' לא נתחזרה כל צורכה. ההשערות השונות נאספו על ידי Hengel בספרו הנ"ל, עמ' 55. ושם אינו אלא דימוי טוב של 'כריה' במשמעות של ולול, כמו *αὐδρῶν* מ"קחן או *αὐδρῶν* (ר' Liddel & Scott עמ' 128 ועמ' 141) 'הני ברית' במקום 'בריות אלר'.

17. ר' מה שכתבתי במאמרי 'מעמד והנהגה וכו', עמ' 38, הע' 25, ושם עמ' 42.  
18. אבות דרבי גורב פ"ג, יא ע"א; ור' מכילתא בחדש ס"א, עמ' 203; ור' מ"ש במאמרי 'מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל', ציון, שנה סז, תשי"א, עמ' 8.  
19. ר"ה פ"ד מ"ד ור' בבלי שם כ"ט ע"ב.



נתחיל מהלל ומשמאי.<sup>20</sup> חכמים שנתכנסו באו לתקן את המצב, שלא יהא דבר מדברי תורה דומה לחברו. מגמת הכנס לא הייתה אפוא ססרוחית – לא סידור הלכות – אלא הכרעות בהלכות השנויות במחלוקת. הם התחילו לדרון במחלוקות שבין שמאי הלל עצמם, והכריעו לא כדברי זה, ולא כדברי זה, אפוא הלכות, שבהן 'חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי', והלכות שהושוו בהן. בהכרעות אלו הסתייעו בעדויותיהם של זקני חכמי הדור, כגון ר' חנניה סגן הכהנים, ר' דוסא בן הרכינס, שאחיו הקטן יונתן היה מתלמידי שמאי, והוא עצמו העיד והכריע בבית הלל.<sup>21</sup> ר' יוחנן בן גודגדא, ר' צדוק, וכפי הנראה גם עקביה בן מהללאל, שאמנם עמד על דעתו ולא נכנע לדעת הרוב. נראה לי, שסיפור המעשה על חכם זה הוא בעל משמעות לקביעת מעמדו של רבן יוחנן בן זכאי, ולכן נביאנו כלשונו ונפרשהו: 'עקביא בן מהללאל העיד ארבעה דברים... אין משקין לא את הגיורת ולא את שפחה המשוחררת... אמרו לו: מעשה ככרמית, שפחה משחררת שהיתה בירושלים, והשקה שמעיה ואבסליון. אמר להם: דוגמא השקה'.<sup>22</sup> ההסתמכות על מעשה שהיה בירושלים כלשון זו מראה, שהעדות שהעיד עקביה לא הייתה בירושלים, אלא ביבנה.<sup>23</sup> החכמים חלקו עליו בעוד שלושה דברים ואמרו לו: 'עקביא, חזור כך בארבעה דברים שהיית אומר, ונעשך אב בית דין לישראל. אמר להן: מוטב לי להקרא שוטה כל ימי, ולא לעשות שעה אחת רשע לפני המקום, שלא יהיו אומרים בשביל שררה חזר בו'. מהי השעה, שהציעו הצעה זו לעקביה בן מהללאל? נראה לי לשער, שהמעשה אירע סמוך להסתלקותו של ריב"ז. וכשם שריב"ז בעצמו לא התמנה, ולא היה ממלא מקום, כך גם לא העביר את מעמדו ולא מינה ממלא מקום. מעמד זה הוצע לחכם, שאמרו עליו, 'שאין העזרה נגעת בפני כל אדם מישראל כחכמה וכיראת חטא כעקביא בן מהללאל'; אבל התנאי היה, שייכנע לדעת הרוב.

בעיית המינויים והשררה בעולמם של חכמים ניכרת כאן בהתחלותיה. עובדה היא, שזמן קצר לאחר רבן יוחנן בן זכאי אנו מוצאים ביבנה לא אב בית דין, אלא נשיא מבני בניו של הלל – את רבן גמליאל, שגסל רשות מן ההגמון (פרוקונסול) שבסוריה.<sup>24</sup> עובדה זו רומזת על מעמד שלטונה כלפי חוץ, וגם כלפי פנים הוא מופיע כמנהיג האומה, שסמכותו באה לו לא רק מהיותו אב בית דין וחכם, אלא גם מכוח ייחופו.

20. תיפסחא עדויות ס"א היא.

21. יבמות טו ע"א, ור' 'מעמד והנהגה', עמ' 42–43.

22. עדויות ס"ה מ"ו.

23. החוקרים בהקדימם את זמן המעשה לימי הלל ושמאי (ע"ו סראנקל, עמ' 57) לא שמו לב ללשון זו, ולאחרתה בא S. B. Hoenig, New Light on Akabiah b. S. B. Hoenig, Studies and Essays in honor of Abraham A. Neuman, Mahalalel, 291–298 (כל מה שנאמר שם על הכיור 'מקום' הוא חסר יסוד, ר' לעיל, עמ' 53 ואילך), שאסף את דעות קודמיו, הקדים עוד את המעשה לימי יציאת מנחם לסני מירזו של שמאי. אבל דומני, שכל מי שעסק בפרשה לא שם לב לסתונה של המשנה.

24. עדויות ס"ז מ"ו.

ואמנם שושלת הנשיאים מבית הלל – שבתקופה מאוחרת נתגלתה לה גם מגילת יוחסין. שלפיה 'הלל מדוד' <sup>25</sup> – קיימה בידיה את הנהגת האומה במשך למעלה משלוש מאות שנה עד שמת רבן גמליאל האחרון – החמישי או השישי – ללא יורש. בימי תיאודוריוס השני, סמוך לשנת 425<sup>26</sup>, עצם עובדת קיומו של המוסד במשפחה אחת במשך תקופה ארוכה כל כך ורבת תמורות, תנודות וטלטולים עדות היא למלמדו ולהערכה שזכה לה.

ברור, שהרבה היה תלוי באישיותו של הנשיא. בלמדנותו ובכושר הנהגתו. ולא מעט גם ביחסים שבינו לבין גורמים חיצוניים. היינו השלטונות הרומיים. ברם, דווקא העובדה, שלא כל הנשיאים היו שווים בשיעור קומתם ויכולתם, ולא כל הזמנים היו שווים כיחס השלטונות ליהודי הארץ ומוסדותיהם, אף היא הוכחה יש בה למידת היציבות שבמוסד הנשיאות. אמנם יציבות זו נראית כעיקר, כשהיא נמדדת בשיעור הזמן של מאות בשנים. אבל כאשר אנו מתבוננים מקרוב, עד כמה שיש עדויות כידינו, הרי מרובים הם המשברים בקורותיו של המוסד. כשם שכוחו בא לו מתוך שרצו לראות בו שריד של חירות ואי-תלות, מעין צל של מלכות, הרי גם המשברים והקשיים באו כעיקר מאופיו זה. מאחר שכאה הנהגה הקיימת מתוך חבורתם של חכמים, היה קיים החשש, שיוזה העם את כלל החכמים כמעמד השליט, ויזקוף לחובתו גם את כל הפגמים והעיוותים הקשורים בשלטון. סכנה זו נמנעה במידה רבה הודות לכך, שבכל הדורות נמצאו בין החכמים אישים, שקיבלו עליהם להמשיך את מאבקם של ראשונים נגד רשויות, נגד כוהנים גדולים, ונגד מלכים ותקפים, אלא שמאבק זה הופנה כעת נגד שלטון וסמכות, שגדלה כתובתם ושביקשה לעמוד בראשם. בתוקף המציאות המדינית הוטלו על הנשיאים תפקידים, שהיו לפני כן נחלתם של מוסדות אחרים. הפיקוח על הוראת ההלכה במשפט וכדת התבטא בריכוזם של מינויים ובהקפדה על בחירתם של תלמידים. רבן גמליאל השני דיכנה ראה כתפקידה של הנשיאות ארגון השיפוט בערים וביישובים ויצירת זיקה בינם לבין המרכז. קיום הקשרים עם תפוצות הגולה – והמדובר לא רק בנטיעות לרומי, שנסע לשם הנשיא בעצמו בלוויית זקנים, אלא לשליחת שליחים לכרכי הים, לערביה ולקיליקיה. לאפריקי ולגאלאסיה. לקפדוקיא ולגנון שבמדי <sup>27</sup>, כל אלה הצריכו מינויים של נושאי תפקידים והעמדת פרנסים על הציבור <sup>28</sup>. הפיקוח על הוראת ההלכה, שהנהיג רבן גמליאל, גרם לו

25. יבמות ס ע"א.

26. ביטולה מפורש ב-"Cod. Theod.", 16, 8, 21. ועל מעמדה המשפטי של הנשיאות בקיסרות הרומית ר' J. Juster, *Les Juifs dans l'empire Romain*, I, עמ' 385–408; ור' ג' אלק, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד ח"ב, עמ' 125.

27. ר' Juster, שם עמ' 381 ואילך; ג' אלק שם, היא, עמ' 146–147.

28. ע"י ב' ריגבורג, הריסקריפט של דיאוקליטיאנוס ליהודה משנת 293, ספר זכרון לא' גלאק ולש' קליין, תש"ב, עמ' 82–91; וע"י ח' אלבק, סמיכה ומיגר בית דין, ציון, שנה ח, עמ' 85–93.

לא רק להתרים קשה נגד חכמים. שהוסיפו לדגול בחירות ההוראה. אלא אף להענישם<sup>29</sup>, ודבר זה גרם למרד נגד רבן גמליאל ולהעברתו מן הנשיאות. אסגם נסתים המרד במשרה שיצרה מעין הנהגה אוליגארכית<sup>30</sup>, אבל היו חכמים אחדים, שלא נכנעו גם לה ועמדו על חירות ההוראה המחלטת. ור' אליעזר בן הורקנוס. התנא הגדול השמותי, שישב בלוד<sup>31</sup>, דרש בשבח הכינה שזכה לה נתנאל נשיא יששכר<sup>32</sup>. השבט שקיים כתי דיגין במצרים, ואמר עליו, 'שהקריב שני למלך. מפני שהוא בן תורה. והוא שנתן עצה לשבטים שיביאו עגלות<sup>33</sup>, ייתכן שהיו דרשות אלו מכוונות להדגשת ההבדל שבין נשיא שהוא בן תורה. הנותן עצה לשבטים. לבין נשיא שהוא מלך. ר' אליעזר לא הסכים להיכנע גם לדעת הרוב ועמד על שמועתו ועל דעתו נגד דעתם של חכמים. ודבר זה הביא לידי גידויו<sup>34</sup>. ברם, ר' אליעזר היה מן היוצאים מן הכלל. במשבר ראשון זה, כמו במשברים שהיו עתידים לבוא. נטה הרוב שלא לפגוע בעצם קיום מוסד הנשיאות מבית הלל. והסתפק בהתרסת דברים קשים ביותר נגד נשיא זה או אחר או בניגור מעשיהם ומנהגיהם.

תופעה חמורה ביותר, שהביאה לשינוי במעמד הכלכלי והחברתי של חכמים רבים, ואף סיכנה את דמותם המוסרית, הייתה כרוכה כסרנסתם של חכמים, שמילאו תפקידים ציבוריים. קבלת שכר מן הציבור הייתה אסורה. אם לא היו עשירים ובעלי-יכולת. הייתה סרנסתם מוטלת על סרנס הדור, הוא הנשיא. ברם, תמיכת הנשיא כמסרנס משותף לחכמים רבים, היה בה משום גורם מכריע בהדגשת הייחוד המעמדי-החברתי של חכמים. נוצר עימות של מעמד מלומדים שתורתם אומנותם מול בעלי מקצועות אחרים. תסיסת התורה כאומנות אף היא פתחה סתח להעברתה בירושה מאבות לבנים כדרך שאר האומנויות. מאמרים המדגישים את הרעיון, שאין התורה עוברת בירושה. מכוונים כנגד המגמה להנחיל תורה ומעלתה, לרבות הזכויות הכרוכות בכך בתוך משפחות חכמים. עצם עיצובה של

29. ר' יוחנן בן נורי, שהיה אחד האחמים העניים והתסרנס מן הלקט (יר' סאה ס-ה-א, כ-ע-ד) מספר: 'ידוחר מארבעה וחמשה פעמים לקה עקיבא על ידי לפני רבן גמליאל' (ססרא קדושים ס-ר, סט ע-ב). ברור, שמעשה זה אירע לאחר מינוי של ר' יוחנן בן נורי (ספרי דברים ס"ז), ובחודאי כרוך הוא בחירות שנטל לעצמו ר' עקיבא להכריע כנגד דעת הנשיא, ר' תוס' דמאי ס-ה הכיד 'מי נתן לך רשות', 'מה לך אתה מכנים ראשך בין המחלוקת' (שם ברכות ס-ד ה-ט; ביצה ס-ב ה-יב), ור' גמירר ר-ה ס-א ה-י, נו ע-ב.

30. יר' ברכות ס-ד ה-א, ו ע-ג-ע-ד; תעניות ס-ד ה-א, סן ע-ד; בבלי שם כו ע-ב-כח ע-א; ור' ר-ה ס-ב מ-ה-מ-ט; בכורות לא ע-א.

31. סנהדרין לב ע-ב; ומן התוספתא דים ס-ב ה-ט ו'אר' יוסי בן דורמסקית: 'אני הייתי עם זקנים הראשונים כשבאין מיבנה ללוד, וכאתי ומצאתי את רבי אליעזר, שהיה יושב כחטת של נחתומין בלוד...'

32. ספרי במדבר ס' נב, עמ' 53-54.

33. ספרי ווטא, עמ' 252-253; יר' מו-ק ס-ג ה-א, סא ע-ג; ב"מ נט ע-ב; סנהדרין סח ע-א.

34. ועי' יד בילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תיא תשכ"ח, עמ' 322 ואילך.

הנהגה לאומית רוחנית. שצירפה להוראת התורה ולכירור ההלכה גם הנהגת הציבור באמצעות מוסדות ודרכי שררה. הנהגה שקבעה סדרי היירארכיה וגינוני כבוד וסקס. והעלתה דמות של חכם שאינו מורה ומדריך בלבד, המקרב בריות לתורה ועוסק במעשים טובים, אלא גם סרנס הממונה על הציבור. המנחיל את תפקידו לבניו – היה בו משום חמורה. בתמורה זו יש לראות גורם לייחודם של חכמים בסוף תקופת התנאים ובימיהם של אמוראים כמעמד נבדל 'בהילוכו, בדיבורו ובעטיפתו בשוק'.

דווקא לימיו של ר' יהודה הנשיא, שלא רק שידע לנהוג את נשיאותו ברמה ולבצר מחדש את מעמד האומה ולתקן את שכרה, אלא גם זכה להכרה כחכם, שלא היו עוררין על גדולתו הדתית-הלכתית. דווקא לימיו של נשיא זה מצויות עדויות של ביקורת. היא הייתה מכוונת לא רק נגד היותו 'מכבד עשירים' ונגד סגנון החיים ונהגי השררה וגינוני המלכות שבחצרו של רבי, אלא גם נגד עצם מוסד הנשיאות בארץ-ישראל ומוסד ראש-הגולה בבבל. מעיני רבי עצמו לא נעלמה בעיית המגמות הסותרות שבצירוף של שמירה על האידיאלים של עולם החכמים, שתחילתו תורה ומצווה וסוסו מלכות שמים ועולם אחר, עם דרכי הנהגה, שביטוייה החיצוניים הם עושר ושררה. ואמנם בצוואתו ציווה הנשיא הגדול על הפדרת רשויות: הנשיאות לחוד, וראשות בית-הדין לחוד. ההסדרה הזו בין הנשיאות כהנהגה העליונה המדינית-לאומית של האומה לבין ראשות בתי-מדרש נתקיימה למעשה גם כשהנשיא עצמו היה גדול בתורה במשך כל קיומה של הנשיאות אחרי רבי, והסדרה זו מלווה את ההנהגה היהודית בבבל מראשיתה בדמות מוסד 'ראש הגולה' מצד אחד – המופיע באופן ברור לראשונה רק בסוף ימי ר' יהודה הנשיא – ושל ראשי הישיבות מצד שני.

עם ריבוי של העדויות על המרכז בבבל הולכות ומתרבות גם הידיעות על המתיחות וההתנגשויות שבין ראשי הגולה לראשי הישיבות. המחלוקת נסבה הן מסביב לבעיות של הסמכות היחסית של המוסדות והן מסביב לשאלות של אורחות חיים ודרכי שלטון. כסילות הרשויות לא מנעה טילוג בעולמם של החכמים גוטר. שכן היו ביניהם לא מעטים שקיימו יחסי קרבה משפחתית עם בית הנשיא בארץ-ישראל או עם בית ראש הגולה בבבל, ורבים מהם גם מילאו תפקידים מטעמם

35. ספרי דברים ס"ו שמג; ור' ירר ביכורים ס"ג ה"ג, סה ע"ג; גדרים סס"א, מב ע"ב; ור' במאמרי 'מעמד והנהגה וכו', עמ' 46-47, ושם, עמ' 50-51.

36. סנהדרין לח ע"א וד' ג' אלק, תולדות היהודים בארץ-ישראל, ח"ב, עמ' 144, ובמאמרי הגיל, עמ' 52.

37. כתובות קג ע"ב.

38. דברי הבריתא הוריות יא ע"ב 'ראש גולה שבבבל שרודה את ישראל במקל... בני בניו של הלל שמלמדים תורה לישראל בריבים' כתם יסא לומעו של רבי, ואמנם מושמים הם כפי ר' חייא, ור' J. Neussner, A History of the Jews in Babylonia, III 1968 41-94 והסדרות הרשומה שם, ור' מ"ש תרביץ Leiden, 1988 II עמ' 92-125; 181-156. תשכה עמ' 156-181.

ובסביבתם של מוסדות ההנהגה המרכזיים. בדרך הטבע גטו חכמים כאלה לצמצם את מידת הביקורת ולהגביר את מידת ההכרה בסמכותה וכמעמדה של ההנהגה. כדרך זו הגיעו גם הם לכלל התנגשות עם חכמים, אשר נקטו קו קיצוני בביקורתם וסירבו להתפשר עם תוספות. שנראו בעיניהם כשליליות, עד כדי ויתור על כל מגע עם הרשויות. תנאים כר' סנחס בן יאיר, ר' יונתן בן עמרם נזהרו מלהיראות כנהנים מכבוד התורה והאמורא ר' אלעזר לא רק סרב לקבל מתנות מבית הנשיא, אלא גם לא נענה להזמנותיו. בעוד שר' זירא התיר לעצמו את הדבר ואמר 'אתייקורי הוא דמתייקרי ב' (נכבדין הם כמה שאני סועד אצלם ואין זו מתנה' – רש"י)<sup>39</sup>. עצם ההתנצחות שבין הרשויות וכן הביקורת ההדדית מגעו את הרפיות המתח המוסרי בין החכמים ושמרו על הייחוד שבהנהגתם. שכוחה היה לא בשררה ובמוסדות. אלא באישיותם ובדבקותם בתפקידם העיקרי – בידעת התורה. בהוראה לתלמידים ובהכוונת דרך חייה של האומה על כל שכבותיה ומעמדותיה.

## ז. המאבק בין תלמוד ומעשה בעיצוב דמותו של החכם

דברינו האחרונים כאן, שנאמרו על דרך ההכללה והסיכום, טעונים הבהרה מתודית. שהיא בעצם גם הנמקה עניינית. טיב המקורות שלנו – שחזרנו ועמדנו עליו בהקשרים שונים – מכביד במיוחד על הערכתם של אישים ושל חסידים לחבריהם ולבני מעמדות אחרים. מצד אחד מוכלטים קורי אופיו של חכם סלוני בהריסות מיוחדת וקיצונית, אך מצד אחר מצויות עדויות סותרות הנאמרות לעתים בהדגשה לא סתתה מזו. ברור, שיש סיפורים ואגדות, שמגמתם הרמזיסטית, היינו של השוויית המידות והשוויה בכיוון הקרוב לרוחם של המססרים והמוסרים. אבל אסור לנו להתעלם מן האפשרות, שעדויות שונות וסותרות אינן בהכרח מבטלות זו את זו, אלא הן יכולות להסתבר על רקע של ניסיונות שונים בתקופות רחוקות זו מזו בימי חייו של אותו חכם. הריסות ההתבטאות ולשונות קשים של התרסה אינם לעתים קרובות אלא סימנים מובהקים לתגובות שהזמן גרמן, ולא לעמדות יסוד. כוודאי רבים המקורות, שתכליתם העיקרית הוא סיפור שבחם של חכמים ומעלותיהם, אבל לא חסרים לעומתם כלל וכלל סיפורים ועדיית, הרחוקים מאוד מן הסוג הספרותי של 'שבחי סלוני', אלא בין כמתכוונים לכך ובין כמסיחים לסי תומם הם מבלימים תוספות, מידות ומעשים שליליים. הערכה נכונה של המקורות חשובה וקשה במיוחד בנושא שאנו מתקרבים לסיכומו. היינו: חכמי ישראל וכנסת ישראל. לפיכך, לפני שנפתח בסיכום זה, נבסס את הערותינו הכלליות בתחומים נוספים של יחסי חברה. נוסף דברים על מה שכבר אמרנו על יחסם של חכמים לשררה ולהנהגה, ונייחוד מקצת דברים לפרשת היחסים שבין החכמים בתחומי של בית המדרש. דומני, שראיית

39. חולין ז ע"ב, ביב ח ע"א, מצילה כח ע"א, חולין מד ע"א ורש"י שם.

היחסים בתחומים הפנימיים תקל על הערכה מאוזנת יותר של הדברים ביחס למעמדות אחרים.

ראינו (לעיל, עמ' 537) את ר' עקיבא, כשהוא נאבק על חירות ההוראה, אבל עם זה עמד לימינו של רבן גמליאל בארגון המרכז ביבנה. אין אנו יודעים את תאריך מותו של רבן גמליאל, אבל ברור, שלא הושיבו את בנו במקומו. חלוקים החכמים בשאלה, מי עמד בראש החכמים בימים שלפני מרד בר כוכבא, אך ברור, שלא עמד בראשם נשיא<sup>40</sup>. העיקרון הדינאסטי בוטל והוכשרה הקרקע להכרה בנשיאותו של בר כוכבא, שמבחינת ההנהגה היה פירושה הפרדה בין השלטון המדיני-הלאומי של הנשיא לבין ההנהגה הרחגנית-הדתית של חכמים ובני דורם. אין תמה, שציווה ר' עקיבא את בנו רבי יהושע: 'אל תדור בעיר שראשיה תלמידי חכמים'<sup>41</sup>. חידוש המרכז באושא היה כרוך בהחזרת עסרת ההנהגה לבית הנשיאים מבית הלל, אבל ההנהגה נשארה בידי רק עד כמה שהכיר בסמכותם של חכמים, והוא אמר 'הלכות קצורות מבית דינאי'. ר' יהודה בר' אלעאי המכונה 'ראש המדברים בכל מקום'<sup>42</sup> היה 'מורייגא דבי נשיאה'<sup>43</sup>. לעומת זאת לא השלים ר' מאיר עם נשיאותו של רשב"ג, וגם לאחר שנכנע ר' נתן, שותפו להתמרדות, עמד הוא בשלו וסירב לפיים את הנשיא<sup>44</sup>. גם ר' שמעון בן יוחאי נשאר נאמן לצוואתו של ר' עקיבא רבו, והשתבח בכך שאינו דיין<sup>45</sup>. התנגשויות מסוג זה חזרו ונשנו בדורות שלאחר מכן במידה זו או אחרת של חריפות. מתוך ניסיונו עצמו הגיע רשב"ג לכלל מאמרו: 'אין כל ישיבה וישיבה יושבת עד שהכריות מרננות אחרי וואמרות מה ראה איש פלוני לישב ומה ראה

40. ר' מה שכתבתי ב'מעמד והנהגה וכו', עמ' 48, ושם הע' 2.

41. פסחים ק"ב ע"א, רש"י ורשב"ם שם: 'דטריד בנרפא ולא טריד במילי דציבורא', ור' ירו' פאה"פ"ח ה"א, כ"א ע"א: 'ר' עקיבא בעת ממעיתה פרום, אמר לן גמלי'ן ו בייתי, שמעון קליה דיימר על מנת מתקל על מנת מבוויא', תראה שלא כל הראשים והפרנסים נפ אס היז תלמידי חכמים היו מוכנים לתנאים אלה.

42. ירר ב"ב פ"י ה"ד, יז ע"ד.

43. שבת לב ע"ב, ושם תולים את עילוי של ר' יהודה בדברים החיוביים שהשמיע בזכות מעשיה של המלכות, ר' לעיל עמ' 488. ושם קיים גם קשר כלשהו בין שמו הטוב של ר' יהודה בעני המלכות לבין מעמדו בחצר הנשיא. יחס זה אמנם לא מנע את ר' יהודה מלומר - כפי שמוסר רבי יוחנן בשמו - 'עתידה רומי שתפול ביד פרס'ים' (יומא י ע"א).

44. ירר שקלים פ"ג ה"ב, מו ע"ג; ושם פ"ח ה"א, נ"א ע"ב; מנחות קד ע"א.

45. הוריות יג ע"א - יד ע"א.

46. ירר פנהדרין פ"א ה"א, יח ע"א, 'ברוך רחמנא דלינא חכים מירח'. וייתכן מאוד, שיש בברכה זו משום השלמה עם מצב שבדיעבד, שאין הוא צריך להיות דיין לאור ניסיונותיו. ומעידה על כך ביקורתו על הדיינים, ב"ר כו, ב, עמ' 247; על כל פנים על צעירותו ממוסר. שכשבא רבי עקיבא למנות את תלמידיו ואמר 'ישב רבי מאיר תחילה' נתכרכמו פני רבי שמעון, 'ירושלמי פנהדרין פ"א ה"ב, יט ע"א. ואף לקבל את דעתו של א' ביכלר The Political and Social Leaders of the Jewish Com-

## עם ישראל וחכמיו

איש פלוני שלא לישב<sup>41</sup>; ואמנם נתקיימו הדברים בצאצאיו<sup>42</sup>. ברם, מאות השנים של קיום מוסד הנשיאות קבעו היירארכיה וסדרי נהג לא רק בתחומו של הנשיא. לזמנו של רשב"ג משויכת הברייתא: 'כשהנשיא נכנס, כל העם עומדים ולא יושבו. עד שיאמר להם שבו; כשאב בית דין נכנס, עושין לו שתי שורות מיכן ומיכן. עד שנכנס וישב במקומו; חכם שנכנס, אחד עומד ואחד יושב. עד שנכנס וישב במקומו; בני חכמים ותלמידי חכמים, בזמן שהרבים צריכין להם, מקפצין אפילו על ראשי העם...'<sup>43</sup>. כחמישה דורות לאחר מכן שאלו בני הגליל למי קוראים לתורה אחר הכהן והלוי, והשיב ר' יצחק נפחא: 'אחריהן קוראין תלמידי חכמים הממונים סרגסים על הציבור, ואחריהן בני תלמידי חכמים, שאבותיהם ממונים סרגסים על הציבור, ואחריהן ראשי כנסיות וכל אדם'<sup>44</sup>. המעמד המיוחד המיועד לתלמידי חכמים הממונים סרגסים על הציבור ואפילו לבניהם מעיד על מגמה, שרואה ברכה בדיווג זה של תורה עם עיסוק בצורכי ציבור<sup>45</sup>. ואמנם ר' יוחנן, רבו של ר' יצחק נפחא, ראה, כנראה, חובה חזקה לתלמידי חכמים לקבל עליהם עול סרגסות. זאת הייתה בעיניו הדרך, כדי למנוע מינוייהם של אנשים שאינם ראויים. אמנם גם הוא אמר: 'אם ראית חנף ורשע מנהיג את הדור, נוח לו לדור לסרוח באויר, ולא להשתמש בו'<sup>46</sup>; אבל הוא לא אמר די בהתרסה, אלא

munity of Sephoris, 1909, עמ' 24, הע' 1, שהרומאים הכריחו את היהודים לדת לפי דתיהם, ורשב"י אומר, שאין הוא ידע את דתיהם, ועי' ג' אלק, תולדות היהודים בארץ ישראל ח"ב, עמ' 79.

47. ספרי דברים ס"י ג' עמ' 22.

48. על רבי ע"י לעיל, עמ' 538, הע' 38, ועל ההתנגדות שבין ריש לקיש לבין ר' יהודה נשיאה, עי' ירד' סנהדרין ס"ב, ה"א, י"ט ע"ד, ושם הוריות פ"ג ה"ב, מ"ז ע"א. ועי' סנהדרין צ"ב, ושם משמע, שהמאבק היה כרוך בבעיית מיעוטים של דיינים; ור' ירד' ביכורים פ"ג ה"ג, ס"ה ע"ד. ר' יוחנן ספסיר בין הנשיא לבין ריש לקיש, הוא גם בעל המאמר 'דבר אחר לדור, ואין שני דברים לדור' סנהדרין ח ע"א; ועי' ג' אלק, 'אילן דמתמנן בכסף', מחקרים ח"ב, עמ' 18 ואילך.

49. חז"ל סנהדרין פ"ו ח"ח, ור' הוריות י"ג ע"ב; 'א"ר יוחנן בימי רשב"ג נשנית משנה זו. ועי' א' ביכלר, מסע על ראשי עם קדוש, Budapestini, Mahler, 1937, עמ' 379-405; ג' אלק, בניהם של חכמים, מחקרים בתולדות ישראל ב, עמ' 58 ואילך, ור' מה שכתבתי 'מעמד והנהגה', עמ' 47, הע' 49.

50. גיטין ס ע"א, ור' רש"י שם, ד"ה הראון לימנות.

51. מדברי ר' יהושע בן לוי (ירד' הוריות פ"ג ה"ז, מ"ז ע"א ור' שרידי ירושלמי, עמ' 286, וש' ליברמן, 'ירושלמי הוריות', ספר היובל לדבי חנוך אלבק, תשכ"ג, עמ' 299) 'ראש חקן, ראש קורם לוקן שאינו ראש', עולה מצד אחר הסדרה בין 'ראשים', שהם מנהיגי הקהילות, לבין 'וקנים' - 'חכמים'. מצד אחר יש גם אפשרות של הצירוף 'וקן שהוא ראש', ור' לעומת זאת ג' אלק, מחקרים בתרי ח"ב, עמ' 53, הע' 145. ור' ירד' ברכות פ"ה ה"א, ח ע"ז: 'ר' ירמיה אמר העוסק בצורכי ציבור כעוסק בדברי תורה, ור' ל. גינצברג, סירוסים וחדושים בירושלמי, ח"ד עמ' 64 ואילך ולדברי הרמב"ם הל' תפלה פ"ו ה"ח, העיר גם הרש"ם ס"י לברכות שם.

52. דברים רבה ה, ח. רז"ו היה פה על סי אסתר רבה פתיחה ס, אבל גם בכ"י אוקספורד

דרש שתלמידי חכמים יהיו 'בנאין'. דהיינו 'עוסקין בבנינו של עולם' 53. ואף הגדיר 'איזהו תלמיד חכם שממנין אותו סרנג על הציבור?'. 'איזהו ת"ח שמחזירין לו אבדה בטכיעות עיניו?'. 'איזהו תלמיד חכם שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו?'. והתייחס בחומרה רבה להוסעתו החיצונית של החכם. לדבריו לא רק 'ננאי הוא לתלמיד חכם שיצא במנעלים המטולאים לשוק'. אלא 'כל תלמיד חכם שנמצא רכב על בגדו. חייב מיתה' 54. ברור. שהיו חכמים שתאמו את הגדרתו של ר' יוחנן. 'ששואלין אותו דבר הלכה בכל מקום ואומר'. ואף על פי כן התרחקו מקבלת עול הנהגת הציבור 55. הואיל וראו בכל התעסקות. זולת לימוד תורה. דברים בטלים. הם דרשו: "כי העושק יהולל חכם" (קהלת ז ז) המתעסק בצרכי ציבור משכח תלמודו 56.

- (מהד' ליברמן, עמ' 98) כמו לסניע, וברור, שר' יהודה בר' סימן עשה פתיחה מדרשותיהם של ר' יוחנן ור"ל (ודבריו הסרים בדבר-ר) לענין אהשורוש, בעוד שדבריהם נאמרו לספוק 'אשימה עלי מלך' - על מנהיגי ישראל.
53. שבת קיד ע"א, ור' דקדוקי סופרים, שם עמ' 25. דברי ר' יוחנן סמוכים למשנה מקואות פ"ט מ"ו, ועי' ח' אלבק סדר טהרות, השלמות ותוספות, עמ' 581. נראה שהשתמש ר' יוחנן בהורמנט של שאלת ר"ל בדבר רכב מרדעת, כדי להשמיע לו את דעתו על תלמידי חכמים - בנאים (אשר ליהוי עת"הארץ - בור והניער בור-חכם ר' לעיל, עמ' 522, הע' 51) בניגוד לעמדתו של ר"ל בדבר קבלת מינרים על ידי תלמידי חכמים, ר' טנהדרין קנ ע"ב: 'אמר ריש בן לקיש... כיך שנעשה אדם ראש מלמטה, נעשה רשע למעלה' (כ"ה נוסח כ"י והראשונים, ר' דק"ס שם, עמ' 315, ור' בעל המורים לתורה במדבר א, ו' א"ן אדם נעשה שוטר מלמטה אלא א"כ נעשה רשע למעלה), וכתעבה על דבריו הקשים נגד הדיינים שהועמדו על ידי הנשיא, ר' לעיל, הע' 48. ושמה היה כבר כשאלת ר"ל רמו לדברי ר' יאשיה (ירר בכורים הגיל, הע' 48) זוטלית שעליו כמרדעת של חמור'.
54. ר' שבת שם. ולענין 'כל ששואלין אותו הלכה בכל מקום' ר' בס"י ר"ח לתענית ע"ב, שגם 'בכלום מקום', כלומר מקום אחד מן התלמוד, ואפילו במסכת שמתעסקים בה ת"ח שרואים לירוש, ור' ערנת הבשם ח"א, עמ' 15 ושם הע' 6. ברם ר' לר אמר בשם רשב"ל... ת"ח צריך להיות סקח חריז ב'עשרים וארבעה ספרים', תנחומא תשא טז, שמרר מא, ה.
55. ר' בדברי ריש לקיש הגיל, הע' 53. דברי ר' שמעון בן יהוצדק 'אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן קופה של שרצים תלדיה לו מאחוריו' (יזמא כב ע"ב) לא היה בהם כדי לעודד, ואמנם לא רצה ר' ועירא לקבל מצי, עד שלא שמע, ש'אף חכם שנתמנה מחליץ לו על כל עתותיו' (ירר ביכורים ס"ג ה"ג, סה ע"ג) ור' ירר שקלים פ"ה ה"ב, מח ע"ד: ר' יוסי עאל לכופרה, בעא ממניא עליהן פרנסין, ולא קבלין עליהן (כ"ח כ"י אוקספורד, מהד' אברהם סופר, ניריורק תש"ד, עמ' 54), סתח ואמר: ... מה זה שלא נתמנה אלא על הפתילות, וכה להימנות עם גדולי הדור, אתם שאתם מתמנן על חי נפשות לא כל שכן'. ור' ירר פאה פח ח"ג, כא ע"א.
56. שמות רבה ו, ח, תנחומא וארא והם הלשון מתוקן יותר מאשר בקה"ר ו, יור' ב'מתנות כהתה' ובפירוש מהר"ו שם. וריב"ל העיד על עצמו (קה"ר שם ובמקבילות) 'פ' הלכות למדתי מיהודה בן פדיה בחרשת הקבר ועי' שהייתי עסוק בצרכי רבים שכחתים'.



הגישה הקיצונית של ר' שמעון בן יוחאי מתבטאת לאו דווקא בתביעתו להתמסרות גמורה של תלמידי חכמים ללימוד תורה ללא דאגה לענייני פרנסה. בהבדלי הדגשה היו שותפים לו בגישה זו גם חבריו, ולא רק במאמריהם<sup>56</sup>, אלא גם באורח חייהם<sup>57</sup>. בעל משמעות רבה יותר בנדון הוא הפסוק: 'מעשה בר' שמעון בן יוחאי, שהיה מבקר את החולים, ומצא אדם אחד, שתפוח ומוטל כחולי מעיים ואומר גידופין לפני הקב"ה. אמר לו: ריקה, היה לך שתבקש רחמים על עצמך, ואתה אומר גידופין! אמר לו: הקב"ה יסלקנו ממני ויניחנו עליך. אמר: יפה עשה לך הקב"ה, שהנחת דברי תורה והייתי מתעסק בדברים בטלים'<sup>58</sup>. ייתכן שתגובתו של רשב"י נגרמה על ידי קללת החולה, אבל עצם ניסוחם של הדברים מעיד, שרשב"י תפס 'תלמוד תורה כנגד כולם'<sup>59</sup> כפשוטו, כוודאי הרחיק לכת הרבה מדעת ר' עקיבא רבו. אמנם הוא שהכריע את הכף בבית נתנה בלד. בשאלה 'מה גדול? תלמוד גדול, או מעשה גדול ואמר: לימוד גדול, אבל אלה שנענו אחריו 'תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה' עמדו על נימוקו, ועל כך יורה המעשה הבא: 'מעשה בתלמיד אחד מתלמידי ר' עקיבא שחלה, ולא נכנסו חכמים לבקרו, ונכנס ר' עקיבא לבקרו, ובשכיל שכבד ורבץ לפניו, היה אומר לו: רבי, החייתני, יצא ר"ע ודרש: כל שאינו מבקר את החולה, כאלו שופך דמים'<sup>60</sup>. אין אנו יודעים, איזה מעשה קדם, ואם ר"ע לא בא להורות לתלמידים שזולזו במצוות ביקור חולים. כוודאי יש מקום לסעון, שהתנהגותו של ר' שמעון תואמת את קווי האופי של דמותו כפי שהכרנוה (לעיל, עמ' 432), זו של האינדיבידואליסטן המובהק. המעריך את האישיות הקונה לעצמה שלמות בדרך

56. ר' מה שכתבתי במאמרי 'אסקזיס ויסורים בתורת הו"ל', ספר היזבל ליצחק בער, עמ' 65-66, 'מעמד והנהגה וכו'', עמ' 50-51; ועי' משה בער, 'תלמוד תורה ודרך ארץ', שנתן בר אילן ב, תשכ"ד, עמ' 145 ואילך. ואשר לירושלמי סנהדרין ס"ב ה"ז, כ ע"ג ר' תוספתא שם ס"ד ה"ח, עמ' 422, 'ההדיוט' בירר' הוא ניער ל'מלך' כמו 'שאר כל העם' שבתוספתא. ושם כל הדרשה כולה היא משל ר' אלעזר המודעי, אבל ר' בבלי שם כב ע"א.

57. ר' יהודה לא רצה לקבל גלימא שנשלחה לו על ידי רשב"ג, וזאת אמר 'לשלוח לא נחא ליה דאתהני בהדין עלמא', נדרים מ"ט ע"ב - ג ע"א; ור' נם מאמר ססחים ק"ד ע"א והסיפור עליו ועל ר' יוסי יזמא טז ע"ב בעטף המתקן שבדק"ם שם, עמ' 227.

58. אבות דר"ג ג"א ס"א, עמ' 130. שכטר הגיה ע"י כ"י אחד: 'יפה עשה לך הקב"ה שהנחת דברי תורה והייתי מתעסק בדברים בטלים'. בדור, שאין זאת אלא הנהגה אפולוניטית, שכן אין בה כדי לשמש דוגמה למאמר 'הי עמל בדברי תורה, ואל תתעסק בדברי בטלה'.

59. ט"א פ"א מ"א.

60. נדרים מ ע"א. ור' בס"ה הרא"ש ד"ה שכברו: 'לפני החולה בצור' ר' עקיבא, כי הנכנס לבקר את החולה מספק כל צרכיו ומחיה; והמאירי, בית הבחירה לנדרים, מהד' א' לים, ירושלים תשכ"ה: 'תכנס ר' עקיבא והשתדל לכבד את הבית ולרבעו לפניו... יש מפרשים, שלכבודו של ר"ע כבדו את הבית ורבעוהו והניעה הנאה לחולה'. הסירושים השנים משקפים תפישות שונות.

## פרק ששה-עשר

הקשה של ייסורין וסבל. שלא כר' עקיבא רבו אשר ידע להשתמש כשחוקו כאמצעי להפגת צער ויאוש (מכות ד ע"ב). הרי סבר רשב"י. שאסור 'לאדם שימלא שחוק סיווי'. ואין פלא שלא נסה להשלים עם חולשותיהן של הבריות. ברם. במקרה הנידון אפשר גם להשיב ולומר. שאין התנגדות לבעלי שררה ולתקפים הולכת בהכרח בד בבד עם טלחנות וותרנות כלסי חולשתם של פשוטי העם. רשב"י נבדל משני חבריו כאחד. גם מר' יהודה. 'מוריינא דנשיא' וגם מר' מאיר. מתנגדו של הנשיא. כשאמר אדם לאשתו 'קונם שאי את נהנית לי. עד שתסעימי תבשליך לר' יהודה ולר' שמעון. ר' יהודה טעים. אמר: ק"ו. ומה לעשות שלום בין איש לאשתו. אמרה תורה: שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים המאררים בססק; ואני על אחת כמה וכמה. ר"ש לא טעים. אמר: ימותו כל בני אלמנה. ואל יזח שמעון ממקומו'.<sup>60</sup> ר' יהודה נהג גם בעל פלוגתא שלו ר' מאיר. מתנגדו החריף של הנשיא רשב"ג. כדי לחת הזדמנות לאישה. שאסר עליה בעלה להיכנס לביתה. אם לא תירק בפני ר' מאיר. שתקיים את נדר בעלה. עשה את עצמו חש בעיניו וציווה להכריז. שכל אישה היודעת ללחוש על עין תבוא ותלחש על עינו. האישה שהיררה בעלה באה ורקקה שבע פעמים בעינו של ר' מאיר.<sup>62</sup> כשאמרו לו תלמידיו 'כך מבזין את התורה?'. השיב להם: 'ולא יהא כבוד

60. ברכות לא ע"א (נר' דק"ם שם, עמ' 159), ברלמוד נמסר שם על ריש לקיש. שלא מלא שחוק פיזי מאו ששמע מר' יוחנן את דברי רשב"י. וראה נדה כג ע"א: 'עד כאן הביאו ר' ירמיה לר' וירא לידי נחוק ולא נחוק'. אבל ר' ברכות ל ע"ב: 'ר' ירמיה הוה יתיב קמי דר' וירא חזיה דהוה קא ברח סובא' ור' שבה עז ע"ב. שם מסופר. שר' וירא מצא את רב יהודה דבריהא דעתיה. וראה שהשעה כשרה לשאול ממנו שאלות. ורבה דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבריהותא וברחי רבנן. לבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעמא' (שבת ל ע"ב וט"ג). כדברי רב 'במקום גילה שם תהא רעדה' (ברכות ל ע"ב. לפיכך: אמר ר' אדא בר מתנה אסר רבה. אבל ר' דק"ם שם, עמ' 158). כששאלו שני בני אדם. שעליהם העיר אליהו הנביא שהם בני עולם הבא. מה מעשיהם. השיבו: 'אנשי ברוחי אק. מברחינן פציבי' (תענית כב ע"א). יותר מאשר הנזים ישרים מעידים על יחסם של חכמים לשחוק. הספורים הרבים והמשלים שבתלמודים ובמדרשים. אמנם רובם אינם מכתזים לבד. אבל בקרבם לחיים המבטלת כל מרחק שבין צורה לתוכן – הם העלו שחוק על סי שומעיהם כשם שהם מעלים שחוק על סינו. כמובן שהבחינו בין סוגי שחוק ואמרו שאדם 'איכר אף בשחוק' (עירובין סה ע"ב) ועל שחוקו של הקב"ה. ר' ע"ז ג ע"ב.

61. נדרים סו ע"ב; ובכ"ז מתכן: 'ואל יזח שמעון מכבודו; ור' בפי' הראש שם: 'ואל יזח שמעון ממקומו לזלול בכבוד תורתו; ור' במאירי. בית הבחירה. שם עמ' רמ"ז: 'ולא יזח שמעון מכבודו. ובצדק העיר המהדיר. שהבית הגיה עפ"י הפירוש המיוחד לרש"י.

62. ירר סוטה ט"א ה"ד. ט"ז ע"ד; ור' ריקרא רבה. ס. עמ' קצא. ושם הע' ונרשמו המקורות המאוחרים. שהובא בהם הסיסור. ובנדרים שם מסופר על אישה שרקקה על בנדו של רשב"ג כדי לקיים את נדר בעלה. אלא שרשב"ג בעצמו לא היה פעיל בנידוק. ור' המעשה בצידון (פסיקתא דר"ב. שם אשיש. עמ' 227). שלפיו 'עץ רשב"י לזות שבא להתגרש לאחר שלא נולדו להם ילדים במשך עשר שנים: 'כשם שנודחגתם מתוך מאכל

מאיר כבוד קונז' והמשיך: ומה אם שם הקודש שנכתב בקדושה, אמר הכתוב ש'יימחה על המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו. וכבוד מאיר לא כל שכן! יג. כר' עקיבא נהג תלמידו ר' יהודה בר' אלעאי. עליו אמרו, 'שהיה מבטל תלמוד תורה להוצאת המת ולהכנסת הכלה... והיה נוטל בד של הדם ומרקד לפני הכלה...'.<sup>64</sup> ודאי שצורך בעל הברייתא, כשסיכם את המצב לאחר מרד בר כוכבא: 'והיה העולם שומם, עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבירושלם ושנאה להם. רבי מאיר ור' יהודה ור' יוסי ור' שמעון ור' אלעזר בן שמעון, והם הם העמידו תורה אותה שעה'.<sup>65</sup> חלקו של ר' יהודה לא היה פחות מזה של ר' שמעון. הדור, שאמרו עליו, שהיו שישה תלמידים מתכסים בטלית אחת ועוסקים בחורה, נקרא 'דורו של ר' יהודה בר' אלעאי'.<sup>66</sup>

ומשקה, כך אין אתם סורשים אלא מתוך מאכל ומשקה'. המוטיב המרכזי שבמעשה זה, 'טלו אותו לבית אבא', נמצא בעשרות נוסחאות של הבריה על 'בת האכר החכמה', הנוסחה בין העמים הגרמניים, הסלאביים והרומניים. בנוסח היהודי נוסף עליו דבר תפילתו של רשב"י, שבזכותה נפקדה העקרה.

הדרשה 'גדול השלום', שהשתמשו בה גם ר' מאיר וגם ר' יהודה, שניהם בסתם ספרי במדבר ס' מב, עמ' 46, לספוק 'ישם לך שלום', וברק"ר שם, עמ' קר כ'תני ר' ישמעאל ור' שם הע' 6. ובמסרי ווטא, עמ' 248-249, נמסרות בשם ר' שמעון דרשות אחרות לגמרי: 'חביב הוא השלום, שאלו ברא הקב"ה מדה יפה יתר מן השלום, נתנה לצדיקים...'; 'דאי היה ר' שמעון אומר גדול השלום שלא כמדת בשר ודם מדתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה...'.<sup>67</sup>

כתובות ז ע"א; ור' יר"ח חגיגה ס"א ה"ו, עו ע"ג: 'ר' יהודה כשהיה רואה את המת ואת הבלה מתקלסין, היה נוהג עינו בתלמידים ואומר: המעשה קודם לתלמוד'. ושני המעשים מסופרים באבות דר"ג נ"א, ס"ד, עמ' 18: 'מעשה בר' יהודה בר' אלעאי, שהיה יושב ושתה לתלמידיו, ועברה כלה, ואחז בידו כדי צרכו והיה משנן בה, עד שעברה הכלה מלפניו. ושוב מעשה בר' יהודה בר' אלעאי, שהיה יושב ושתה לתלמידיו ועברה כלה לפניו... אמר להם: בני עמדו והתעסקו בכלה...'. ולענין 'משנן' - 'משנן', ר' בהערות שכתר שם, הע' טו, והתרנום תרגם 'ועצי השדה ימחאו כף' - 'ישענן בענפיהו'. ועי' ש' ליברמן, קלס קילוסין, 'עלי עין', מנחת דברים לש"י שיקן, תש"ח-תשי"ב, עמ' 80. ההבחנה בין 'כשאין עמו כל צרכו לבין 'שיש עמו כל צרכו' (כתובות שם ואבות דר"ג שם) ובלשון רבנן דקיסרין (ירוש' שם) בין 'בשיש עמו מי שיעשה' לבין 'אם אין מי שיעשה' - אין לראותה אלא כמשרה בין שיטת ר' יהודה ובין המנהגת לה, וברור, שבמעשים של ר' יהודה מדובר בשהיה מי שיעשה'. ועל כך מוביח גם הנוסח במסכת שמחות ס"א ה"ג: 'בשעה שהיה רואה את המת ואת הכלה שוקלסין ובאין' (בכ"י אוקספורד: ואת המקלסין באין). ר' D. Zlotnick, The D. Zlotnick, Tractate Mourning, 1966, Yale, החלק העברי, עמ' 33. ולא כל האמוראים גרסו את הסערה, ורב שמואל בר יצחק נהג כר' יהודה, 'דהוה נסיב ששיבתא ומקלים קומי כליה, וחוק רבנן מרעין ביה', יר"ע ס"ג ה"א, מב ע"ג. ור' בכלי כתובות שם ור' ח"ו ר"נס, 'תורה ומוסר', עמ' עא ואילך.

<sup>65</sup> יבמות סב ע"ב.

<sup>66</sup> סנהדרין כ ע"א. ור' ברכות סג ע"ב. שם דרש בשבחם של 'תלמידי חכמים שהולכין מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה'.

כשם שלא פסקה בעיית פרנסתם של חכמים בשאלה של תורה ואומנות מלהטריד ומלסבך ולהביך את עולמם של חכמים יי, כך גם לא נפתרה פתרון חד-משמעי שאלת היחס שבין תלמוד תורה לבין מעשים טובים וההתעסקות בצורכי ציבור. 'במלי דשמיא ובמלי דעלמא', על דברי הברייתא: 'חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה אחת וחורין ושוהין שעה אחת' שאלו: 'וכי מאחר ששוהין תשע שעות ביום בתפלה, תורתן היאך משתמרת ומלאכתן היאך נעשית?' והשיבו: 'מתוך שחפידים הם תורתן משתמרת ומלאכתן מתברכת יי'. לפחות בכל הנוגע לתלמוד תורה לא נטו גם חכמים-חסידים לסמוך על תרוץ זה. עצם ההפלגה בשבחם של לומדי תורה הייתה בוודאי לעתים צורך השעה בזמנים וכמקומות. אשר נתיאשו ידיהם של הבריות מן התורה יי, אבל בעיקרה היא מעידה על הודותם המלאה של העוסקים בתורה עם תורתם, והיה בה כדי להחליש את זיקתם לערכים אחרים, ולעתים אף להחליפם ולבוא במקומם. קביעת סולם יחסים ומציאת קנה מידה בין תלמוד תורה להתעסקות במלי דעלמא, במלאכה וברוך ארץ. בין תלמודה של תורה לבין קיומן של מצוות, הם עצמם היו בחינת סוגיה חמורה בתורתם של חכמים, שהתלבטו והתחבטו בה במשך כל הדורות. מצד אחד אנו מוצאים תביעתם של אנשי כנסת הגדולה 'והעמידו תלמידים הרכה' (אבות פ"א מ"א), וכן של הלל 'ודלא יליף קטלא חייב יי' ושל שמאי חברו 'עשה תורתך קבע' (שם שם מט"ז), וכן דברי ר' נחמיה בן הקנה 'כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ודרך ארץ' (שם פ"ג מ"ה), דברי ר' מאיר 'הוי ממעט כעסק ועסוק כתורה' (שם פ"ד מ"ח) וכל אותם מאמרים קיצוניים של אמוראים שגביא בהמשך דברינו. אך מצד שני עומדים מאמריהם של שמעיה 'אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות' (אבות פ"א מ"ס), דברי ר' צדוק 'אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קרדום לחפור בהם... כל הנהגה מדברי תורה נוסל חייו מן העולם' (אבות פ"ד מ"ה) ודברי רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עוון, וכל תורה שאין עמה מלאכה סוטה וגוררת עוון יי, וכל העמלים עם הציבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים...' (שם פ"ב מ"ב). מאמר זה של נשיא ניתן לזקוף אותו בקלות על חשכון ניסיונו וניסיון כני ביתו בבעיית פרנסת חכמים ובקשיים שבמינויים של

67. ר' לעיל, הע' 56.

68. ר' ברכות לב ע"ב ובירור' שם פ"ה ה"א, ת ע"ד התרוץ הוא של רבי יצחק ב"י דבי אלעזר.

69. ירר ברכות ספ"ט, יד ע"ד.

70. אבות שם מ"ג; ובכ"י קרסמן: ודי לא יליף קטלה חייב, לא יעביד קטלה קטליף, 'שתמש כתנא חלף'. המוקד לא נקד את המלים הנוספות שלא מצאתים בשום נוסח אחר. לפי 'לא יעביד', ולפי 'שתמש' הוסיף סימן ועל הנילוי נוסף 'ודי', כלומר שיש להוסיף מלה זו בשני המקומות. לפי זה אמר הלל את הכל, ודרש צירוף של למוד, מעשה ודרך ארץ.

71. בכ"י קרסמן: 'סוטה בטילה למד עוין'.

חכמים לתפקידים ציבוריים. אבל הסכר זה, כמו במקרים דומים, אינו ממצה לא את הבעיה ולא את העובדות. רב הוגא, שהתעסק בעצמו בעיבוד שדותיו וכלקטת פרותיו, וכשבאו לפניו לדין, ביקש שיעמידו במקומו אדם שישקה את שדהו<sup>71</sup>. דרש 'שכל העוסק בתורה בלבד דומה כמו שאין לו אלוה'. ברוח דרשה זו סיפרו כברייתא שבבבלי, שר' תנינא בן תרדיון אמר לר' אלעזר בן סרטא: 'אשריך שנחפסת על חמשה דברים ואחא ניצול, אוי לי שנחפסתי על דבר אחד ואיני ניצול. שאתה עסקת בתורה ובגמילות חסדים, ואני לא עסקתי אלא בתורה בלבד'<sup>72</sup>. ר' אבהו היה עשיר קרוב למלכות ונקרא 'מדברנא דאומתיה'<sup>73</sup> (מנהיג עמו). ידע כעצמו יווגית ורצה ללמד לשון זו לבתו<sup>74</sup>, ובוודאי צירף לתורתו גם 'מילי דעלמא וגם מילי דשמיא'. ברם, כשנודע לו, שכנו ר' תנינא, ששלחו לטבריא ללמוד תורה, עוסק בגמילות חסדים, שלח לו: 'המבלי אין קברים בקיסרין שלחתיך לטבריא?<sup>75</sup> אלא בוודאי נימצא טועים, אם ננסה לישב את המאמרים הדורשים בשבח תלמוד תורה והעדפתו על הכול, כאילו הם מכוונים לתלמידים בלבד. ר' שמואל בר נחמני אמר בשם ר' יוחנן: 'תלמידי חכמים העוסקים בתורה בכל מקום, מעלה אני עליהן, כאילו מקטירין ומגישין לשמי'. בשם ר' יוחנן נמסרים שני מאמרים: האחד – 'תלמידי חכמים העוסקים בתורה כלילה, מעלה עליהן הכתוב, כאלו עוסקים בעבודה'. והשני – 'תלמידי חכמים העוסקים בהלכות עבודה, מעלה עליהם הכתוב, כאלו נבנה בית המקדש בימיהם'. בעוד ריש לקיש דורש את הפסוק 'וזאת התורה לעולה למנחה ולחטאת ולאשם', כל העוסק בתורה כאלו הקריב עולה מנחה חטאת ואשם' ור' יצחק דורש 'כל העוסק בתורת חטאת כאלו הקריב חטאת, וכל העוסק בתורת אשם כאלו הקריב אשם', בא רבא ואמר: 'כל העוסק בתורה אינו צריך לא עולה ולא חטאת. לא מנחה ולא אשם'<sup>76</sup>. נוסח דברי רבא, 'אינו צריך' וכו', קיצוני יותר ממאמרי

71. מגילה כח ע"א; ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א יח ע"ב; כתובות קה ע"א.

72. ע"ז י ע"ב.

73. ירו' ב"מ פ"ד ה"ט, ל ע"ד; שבת ק"ט ע"א; יבמות סה ע"א; כתובות ז ע"א.

74. ירו' שבת פ"ו ה"א, ז ע"ד.

75. ירו' פטחים פ"ג ה"ז, ל ע"ב; ור' ירושלמי כפשוטו, עמ' 425. ור' קה"ר ז, ו: ואזהו ת"ח ר' אבהו בשם ר' יוחנן כל שהוא מבטל עסקיו מסני משנתו.

76. מנחות ק" ע"א. ור' ספרי דברים ס" מא: 'ולעבדו זה תלמוד. אתה אומר זה תלמוד, או אינו אלא עבודה ממש! כשהוא אומר ר'קה ה' אלהים את האדם וינחנו בגן עדן לעבדה ולשמרה' (בראשית ב, יד), וכי מה עבודה לשעבר ומה שמירה לשעבר? הא למדת: לעבדה זה תלמוד, ולשמרה אלו מצות; וכשם שעבודת מובח קריה עבודה, כך תלמוד קריה עבודה. ודרשה זו קשה, שכן אי אפשר לדעת, מדוע 'לעבדה' היא תלמוד, ולא עבודת קרבנות (וכך נדרש בב"ר טו, ה, עמ' 149). 'לעבדה ולשמרה' אלו הקרבנות; ור' שם ה"ע 2: ולענין המצות שקיים אדם ר' לעיל, עמ' 283). והדרשה המובנת שלאחר זו מבליטה את הקושי: 'ולעבדו' ו' חסילה... או אינו אלא עבודה? בכל לבבכם. וכי יש לך עבודה בלב... כשם שעבודת מובח קריה עבודה, כך חסלה קריה עבודה'.

קודמיו ומן הדומים להם, כגון 'חכם שיושב ודורש בקהל, מעלה עליו הכתוב, כאלו הקריב חלב ודם לגבי מזבח' <sup>77</sup>. שכל המאמרים האלה באים בנוסח 'באלו'; ואפילו באותה דרשה אלמונית האומרת 'בזמן שאין המקדש קיים, כמה מתכפר עליכם? התעסקו בדברי תורה, שהן משולין כקרבנות והן מתכפרין עליכם...'<sup>78</sup>. אין התורה משמשת אלא תחליף ותמורה לכפרתם של הקרבנות. אפילו רעיון זה הוא כבר תוצאה של התסתחות מאוחרת. שכן עם חורבנו של הבית אמר רבן יוחנן בן זכאי, שמעשי הצדקה והחסד הם כפרתם של ישראל <sup>79</sup>. ואחרים שוב ראו בתעניות תחליף ותמורה לקרבנות <sup>80</sup>. דחיקתן של תעניות ושל גמילות חסדים כאמצעי כסרה מסגי תלמוד תורה תואם אח דעותיהם של חכמים שונים, שבחרו בדרכו של רבי שמעון בן יוחאי, ולא בדרכו של ר' יהודה כר' אלעאי.

רב יוסף שנה בכרייתא <sup>81</sup>, שמשנעשה מרדכי משנה למלך, היה רצוי רק לרוב אחיו, ולא לכל אחיו, ופירשו ממנו מקצת סנהדרין, 'לפי שבסל מדברי תורה ונכנס לשררה', והוא הסיק את המסקנה: 'גדול תלמוד תורה יותר מהצלת נפשות'. ואמנם רב יוסף גם אמר, שהתורה מגינה ומצילה בין בשעה שעוסקים ובין בשעה שאין עוסקים בה. בעוד שהמצווה אינה מצילה אלא בשעה שעוסקים בה. ואף זאת הסיק מדברי ר' מנחם בר' יוסי 'תלה הכתוב את המצווה בנר... מה נר אינה מגינה אלא לפי שעה אף מצווה אינה מגינה אלא לפי שעה; ואת התורה כאור, לומר לך: מה אור מגין לעולם אף תורה מגינה לעולם... דבר אחר עבירה מכבה מצווה ואין עבירה מכבה תורה' <sup>82</sup>. מאמרו של אמורא בכלי – 'גדול תלמוד תורה יותר מבניין בית המקדש, שכל זמן שברוך כן גריה קיים, לא הניחו עזרא ועלה – אולי ניתן לראותו כלימוד זכות לשיבתם בבבל' <sup>83</sup>. אבל ודאי שאין הדבר כן לגבי דברי אותו אמורא 'גדול תלמוד תורה יותר מכיבוד אב ואם', בשיטתו של רב יוסף הלך רבא, ודבריו על העוסק בתורה, שאינו צריך לא עולה ולא חטאת, נאמרו מתוך ודאותם המוחלטת, שכוח הכפרה של תלמוד תורה עדיף מכוחם של קרבנות. ושוב מורה על כך המחלוקת שבינו לבין אביי, הקשורה בדרשת ר' שמואל בר

77. אבות דרבינא ס"ד, עמ' 18 ור' בהערת שם.

78. תנחומא אחרי י, מהד' באבער שם טו, לה ע"א.

79. ר' במאמרי 'מענות דתית וחברתית בתורת הצדקה של חז"ל', ציון ט"ו, תשי"א, עמ' 6 ואילך.

80. ר' במאמרי 'אסקידים רטורים', ספר היוכל ליצחק בער, עמ' 34-36.

81. מגילה טז ע"ב לפי נוסח כ"י. ר' דק-ס, עמ' 91, הע' ע-ס: 'תני רב יוסף... וא-ר יוסף', ור' מדרש עזרא לר' שמואל מסעט, י"ל ע"י יצחק ש' לנגה וש' שורץ, תשכ"ח, עמ' 148.

82. סוטה כא ע"א ובהמשך הסוגיה אמר רב יוסף על 'דבר אחר... דרשה ר' מנחם בר' יוסי להאי קרא כי סיני... ור' ביילין השם וכמו שהבאתי בפנים כיה כ"י מינכן.

83. שם בדפוס: רב ואיתימא רב שמואל בר מרתא ולפי כתב-יד מינכן: 'רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב נידל'. ור' דק-ס שם אות ק' שיערים נוספים, וכנע' מאמר זה ר' לעיל, עמ' 477.

נחמני בשם ר' יונתן 'מנין לגזר דין שיש עמו שבועה. שאינו נקרע? שנאמר: "לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה" (ש"א ג, יד) ועל כך העיר רבא 'בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה'; ולעומתו אמר אב"י: 'בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים'. סתם התלמוד מסכים לרעתו של אב"י בקבעו: 'אב"י ורבא מדבית עלי קאתו. רבא דעסק בתורה חיה ארבעין שנין. אב"י דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין'. רבא כאלו הכין מראש תשובה לראיה זו במאמרו 'חיי כני ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא'.

הערכתה של תורה כערך עליון בדברי רבא באה לידי ביטוי גם ביחסו לתפילה. על הברייתא ששנו 'חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לקריאת שמע, ואין מפסיקין לתפלה' הביאו כבבל את דברי ר' יוחנן 'לא שנו אלא כגון ר"ש כן יוחאי וחבריו שתורתן אומנותן, אבל כגון אנו מפסיקין לק"ש ולתפלה'. קשה להעלות על הדעת, שרבא, שעסק במסחר כ"ן, והיו לו שדות ופסטיגות, אריסים ועבדים, וישב בדין ואף הטיל עונש מלקות ועמד בקשרים עם בית המלכות ועם שרים<sup>84</sup>, חשב את עצמו – שלא כר' יוחנן – כמי ש'תורתו אומנותו'. וככל זאת כשראה את רב המנונא שהוא מאריך בתפילתו, אמר: 'מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה'. גם ביחס לתפילה מתעלה לימוד התורה לערך מוחלט, מבלי שהדבר תלוי

84. ר"ה יח ע"א בדפוסים 'רבה ואב"י', אבל בכ"י ובראשונים 'אב"י ורבא'; ר' דק"ם, שם, עמ' 38, הע' לו, וכן גם ביבמות קה ע"א ר"א הל"ז ב'דורות הראשונים' ח"ב, עמ' ר"ט – ובעקבותיה, א' היימן, 'פסד תנאים ואמוראים', עמ' 1063 – הגיה על פי הדפוס שרבה חיה שישים שנה; ושניהם לא עיינו ב'דקדוק' סופרים'. ור' ירו' ר"ה ס"ב היה, נת ע"א (ב' פנהדרין ס"א היה, יח ע"ט) שם אומר רב כתנא 'אנא מרבית עלי קאתנא... בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתפלה'. 85. מ"ק כח ע"א.

86. שבת יא ע"א ור' ירו' שם ס"א ה"ב, נ ע"א; ושם אמר ר' יוחנן כשם רשכ"י: 'כעון אנו שעסוקין בתלמוד תורה, אפי' לקריאת שמע אין אנו מפסיקין. ר' יוחנן אמרה על גרמיה: כעון אנו שאין אנו עסוקין בתלמוד תורה אפילו לתפלה אנו מפסיקין... ר' יוחנן כרעתיה דר' יוחנן אמר הלואי מתפללין כל היום... והמלים 'שאין אנו עסוקין בתת' בסיו של ר' יוחנן קשים הם וכפי שציין ש' ליברמן, 'ירושלמי כפשוטו', עמ' 25, כל העניין אינו בכ"י לידן, תוסף על הגלית, ובחידושי המאירי לברכות י ע"ב נמצא רק: ר' יוחנן אמר על גרמיה: כעון אנו אף לתפלה מפסיקים'.

87. ר' ברכות נו ע"א; נדרים נה ע"א; כ"מ ע"א, כ"ב קמט ע"ב; ק"ג ע"א, וד' במאמרי 'הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית וכו'', ציון כ"ה, תש"ך, עמ' 186.

וראה תענית כ"ד ע"ב; כ"ב י ע"ב; ע"ז סה ע"א; וזכחים קטז ע"ב. 88. ועל מסירותו של ר' יוחנן לתלמוד תורה תוך רתור על חיי שעה. ר' דק"ר לא, עמ' תרסח וד' תענית כא ע"א.

89. שבת י ע"א, ור' שם גם את הסיפור על ר' זירא ור' ירמיה, ור' ברכות כא ע"ב: 'כי אתא רב דימי אמר ר' יהודה ור' תלמידו דר' יוחנן אמרי: לכל אין מפסיקין חוץ מן י"הא שמו הגדול מבורך', שאפילו עוסק במעשה מרכבה פוסק, ולית הלכתא כחתיירו. ור' דק"ם שם, עמ' 102, הע' ס"ע, והעיר שם, שאין אדם יודע מי המה תלמידו ר' יוחנן אלה.

בשיעור הזמן שאדם מקדיש ללימוד תורה, ומבלי שתדרוש תפיסה זו ממנו התנזרות מכל שאר ענייני העולם. ברם, למרות כל המחלם שבהערכתו של רבא, הרי ברור, שאין לייחס לו ולזול כל שהוא בכל אותם עניינים. שהעדיף מהם את תלמודה של תורה. די להעיד על מספר הפעמים ששמו של רבא מופיע בסוגיות העוסקות בהלכות תפילה ובהלכות המקדש וקרבנותיו. נושאים אלה, כמו דיני שבת ומועדות, נזיקין וטהרות, הם הם תורה זו, שאותה הוא משבח ומדומם, ובוודאי לא נעלמה ממנו העובדה. ש'תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים'.<sup>80</sup> ואמנם אנו מוצאים גם מאמרים מפורשים שלו, שיש בהם כדי לאזן את מידת ההסלגה שבמאמרים בשבחה של תורה. אין צריך לומר, שלא ראה בלימוד תורה קיצונו לעברות. וכנגד דעה מעין זו אמר רבא: 'כל הבא על אשת איש, אפילו למד תורה, דכתיב בה "יקרה היא מסניגים", מכהן גדול שנכנס לפני ולסגים – היא תצודנו לדינה של גיהנם'.<sup>81</sup> דוחקא על רבא מסופר, שהיה רגיל לאמר 'תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים, שלא יהא אדם קורא ושונה וכוטס כאביו ובאמו וברכו או במי שגדול ממנו בחכמה, שנ': "ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם" (תהלים קיא), "לכל לומדיהם" לא נאמר, אלא "לכל עושיהם"'.<sup>82</sup> והוא שהוסיף כל יום אחרי תפילתו ואמר 'אלהי, עד שלא נוצרתי איני כדאי, ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי; עפר אני בחיי, קל וחומר במיתתי. הרי אני לפניך ככלי מלא בוש וכלימה. יהי רצון מלפניך ה' אלהי, שלא אחסא עוד, ומה שחטאתי לפניך מרק ברתמין הרבים, אבל לא על ידי יסורים וחליים רעים'.<sup>83</sup> ולאדם שראה שייסורין באין עליו יעץ תחילה לסמסם במעשיו, ורק 'אם לא מצא יתלה בבטול תורה'.<sup>84</sup> העמידה הראויה במעשים קשה יותר ומצויה סחות ממילוי החובה של לימוד ורבא בעצמו אמר: 'רבנותא למבעי בעיי...'

80. דרשת ר' שמלאי, סוטה יד ע"א. ור' רות רבה, ב, ח: 'אר' ועירא מעילה וו אין בה לא סומאה ולא סהרה ולא איסור ולא היתר ולמה נכתבה ללמדך כמה שכר טוב לעמלי חסדים'.

81. שם ד ע"ב; ובהוריות יג ע"א נמסרת הדרשה 'יקרה... מכה... בשם ר' אחא בר' חנינא; ורבא מוסר בשמו, ר' עירובין סד ע"א.

82. ברכות יז ע"א, והבאתי בפנים כנוסח כ"י מינכן ורוב כה"י והראשונים; ר' דק"ם שם, עמ' 78.

83. ברכות שם; וביומא פז ע"ב נמסרת תפילה וו כתפילת רדף של רב המנוא. ובגמרא מעירים: 'והיינו רדויא דרבא כולה שעתא ודרב המנוא ווסא ביזמא דכפורי', ור' דק"ם שם, עמ' 308.

84. ברכות ח ע"א. וראה כתובות ט"ב ע"ב, שם אומר רבא על רבון הסומכים על דברי רב ארא בר אהבא, רוצאים לתלמוד תורה שתיים ושלוש שנים שלא ברשות – 'עבדי עובדא בנפשיה' (שנענשים כמתים – רש"י) ור' שם הספור על רב רחמי שהיה בבית מדרשו של רבא והיה רגיל לחזור לביתו בערב יום הכפורים ופעם נמשך אחר לימודו – ודמעת אשתו גרפה למותו. כל הסוגיא שם מכונת נגד תלמידים המונחיתים את נשיהם ומשפחותיהם, ור' גם יטן ו ע"ב באגרת ששלח ר' אביתר לרב יהודה ורש"י שם ד"ה רתנו.



הקב"ה ליבא בעי, דכתיב 'וזה יראה ללבב' (ש"א טז ז). וכרוח דכרי רבו. פירש רב ספא ברייתא סתומה של ר' יוסי 'כל האומר אין לי תורה אין לו תורה' במוכן של 'כל האומר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו... 'ולמדתם ועשיתם' כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה.<sup>84</sup>

ירד רב ספא לשיטתו של רב הונא וחזר כמעט על דבריו למרות השינויים שחלו בזמן שחלף ולמרות ההבדלים שבתנאי חייהם של שני החכמים ובאופיים. חשוב לעמוד על כך, שהדעות והמאמרים, שהבאנו בנושאים המעסיקים אותנו, אינם משקפים חילוקי דעות בין חכמים ונסיות שונות בלבד, אלא גם סתירות כדבריו של חכם אחד – שהן תוצאה של תהיות והתלבטויות. מצאנו אותן בדברי האמורא רבא, ונמצאם, אם נחזור שוב לאותה דמות, שהיא לכאורה חד-משמעית בגישתה ובאופייה. היינו לרבי שמעון בן יוחאי.

הכרנו אותו בדוחה כל צירוף של לימוד תורה ועיסוק אחר וכמעדיף את עסק התורה על כל מעשה של גמילות חסדים והנהגה ושררה. כרם, לא זו בלבד שמסורת של אגדה מציגה אותו כמתקן תקנה לסוכתה של סבריה<sup>85</sup> והולך בשליחות של שתדלנות לבטל גזרה ברומי<sup>86</sup>, אלא שגמסרת לנו בשמו דרשה

84. הדברים מיוחסים לרבא כהסבר, שבשני דרכי יהודה שעסקו רק בנויקן, רב יהודה שליף מסאניה ואתא מיטרא' ואן קא מתנין טובא... וליכא דמשנח בן... סנהדרין קו ע"ב ור' דק"ם עמ' 333, בתענית כד ע"ב (מהד' מלסער עמ' 107) מיוחס לו לרבא הסבר שונה: 'מה יעשו סרגי הדור שאין דורך דומה יסה', הסבר המוכיר את דברי ר' חנינא ביר' תענית סיג ה"ר, סו ע"ג: 'לא ר' יהושע בן לוי מחית מיסרא לדרומאי ולא ר' חננא עצר מיסרא מן ציסוראי, אלא דרומאי ליבהק דכיך ושמעין מילה דאורייה ומתכונעין וציסוראי ליבהק קשי ושמעין מילה דאורייה ולא מתלמעין. ור' כבבלי שם בספורים על רב נחמן ועל רב ספא, שתסילתם מתקבלת רק לאחר ש'חלשה דעתם', לעומת זאת מסופר שם על רבא שנעזר בחלומו של רב אלעזר מהגרתא כדי לכוון לשעת רצון ובספור אחר הוא נעשה למעין חת' המעגל 'דמסרת קמי' שמאי ורק אביו המוסיף בחלומן מציל אותו מעתש. (ור' ביר' שם על ר' חנינא: 'מיד נחת מסרא תדר על נרמיה דלא למיעבד כן תוכן') ר' ברכות כ ע"א ולעיל עמ' 87. הצד השנה שבכל ההסברים הוא ביטול הקשר שבין הגדולה בתורה לבין סעולתה של תסלח. ור' לעיל עמ' 369.

85. יבמות קט ע"ב ור' רשיי שם ד"ה 'תוקע עצמו לדבר הלכה, שאומר הרניי שתה ואני מקיים וכו'', ור' שמרר לד ב, דכ"ר ו ד, יא ו, אמנם נמצא בקהלת ווטא ב, יג, מהד' באבער עמ' 94: 'תני בשם ר' מאיר כשם שיתרן לאור מסני החושך כך יתרון תורה על דברי מצות', אבל בצילום כ"י סרמא 541, שלפי הדסים ש' באבער, הקריאה 'מצות' אינה בטוחה כלל ואפשר לקרוא גם 'מצות' כמו בקה"ר ב, יג (כ"ה בדס' סורו וכדס' חדשים 'לדברי הבלים'). עם כל ההסלחות שמצאנו בדרשות בשבח התורה כחם למצותה, הרי קשה להניח שר' מאיר דימה את המצות ל'חשך' ול'סכלות', תראה שדרשתו מכוחת היתה נגד המינים שראו אח חכמתם (הנוטים) כאור, ור' בעת ש' ליברמן, ספרי ווטא, נרארק תשכ"ח, עמ' 122, הע' 159, ור' לעיל עמ' 165 ועמ' 173.

86. ר' לעיל עמ' 550. 87. ירר שביעית ס"ט ה"א, לח ע"ד; שבת לד ע"ב – לה ע"א. אבל גם סיסור זה מסתים בכך, שנתן עניו בזקן תעשה גל עצמות.

88. מעילה ז ע"א – ע"ב, תם שם ממסר, שהעניש את ר"א בר' יוסי, ר' רשיי, ד"ה עיקם.

בשבת קיום מוסדות השיפוט: 'רבי שמעון בן יוחי אומר: מה ראו דינין לקדום לכל מצוה שכתורה? שכשהדין בין אדם לחברו, תחרות ביניהם; נתפסק להם הדין. נעשה שלום ביניהם'<sup>99</sup>. ברם, דווקא חכמים שהיו דיינים למדו להכיר בעלי דינים קשים, וידעו שלא תמיד בא השלום עם הדין. אמנם הסכימו עקרונית לדברי רבן שמעון בן גמליאל, שהעולם 'עומד על הדין ועל האמת ועל השלום' (אבות פ"א מ"ח). ברם, מתוך הדעה, ש'במקום שיש משפט אין שלום, ובמקום שיש שלום אין משפט' הגיע ר' יהושע בן קרחה לכלל דעה, שיש להעדיף את הביצוע – המפרה – על הדין ו'מצוה לכצע'. אבל ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אמר: 'אסור לבצוע, וכל הבצוע הרי זה חוטא, וכל המברך את הבצוע הרי זה מנאץ... אלא יקוב הדין את ההר'<sup>1</sup>. מחלוקת זו לא הוכרעה, וניחן לומר בנדון, שלא כל האדם ולא כל המקום ולא כל השעות שוין'. ברם, גם אותם חכמים שקיבלו עליהם להעמיד במשפט ארץ ולהביא את בעלי הדין לכלל ציות ע"י הסלת אימתם של 'כלי הדיינים'<sup>2</sup> שעמדו לרשותם, קיימו את דברי ר' יונתן: 'לעולם יראה דיין עצמו, כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו, וגיהנם פתוחה לו מתחתיו'<sup>3</sup>. הפסוק 'מלך במשפט יעמיד ארץ, ואיש תרומות יהרסנה' (משלי כט, ד) נדרש נגד אדם ה'משים עצמו כתרומה הו' שמושלכת כוונת הבית ואומר: מה לי בטורח הציבור, מה לי בדיניהם, מה לי לשמוע קולם, שלום עליך נפשי – הרי זה מחריב את העולם'<sup>4</sup>. אבל מאותו פסוק גם למדו באותו זמן: 'אם דיין דומה למלך שאינו צריך לכלום, יעמיד ארץ; ואם דומה לכהן שמחזיר בבית הגרנות, יהרסנה'<sup>5</sup>. ר' שמלאי, שהיה מאנשי בית הנשיא מצא בפסוקים 'ואצוה את שסטיכם בעת ההיא'

99. מכילתא דר"י משפטים ס"א, עמ' 246-247. ור' גם שם מסכתא דעמלק ס"ב, עמ' 196 'שכל מי שמוציא רין אמת לאמתו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף עם הקב"ה במעשה בראשית', ובדוראי שמאמרים מסת זה לעידודם של דיינים באו.

1. יר' סנהדרין ס"א ה"א, יח ע"ב; בבלי שם ו ע"ב; ולדברי רשב"ג, יר' שם ובבלי שם ה ע"ב, ר' בתום' שם, ד"ה יסה; ובספרי דברים ס"ז י: רבן שמעון בן גמליאל אומר: 'המעלה את הקטן למקום גדול וגדל למקום קטן – זהו ביצוע, וחכ"א: כל המבצע הרי זה מנאץ...'. ור' גם שם ס"ז קמד. ומדרשותיהם של ראב"י ושל ר' מאיר בירר ובבבלי שם משמע, שהסכימו לביצוע, ור' סנהדרין פ"ג מ"א; ור' יר' מר"ק פ"ג ה"א, פ"ב ע"א: 'ושטרי בירורין, ר' יוחנן אמר: קומסרומיסין'; ור' B. Cohen, Jewish and Roman Law, II, עמ' 65 ואילך, ור' שם, עמ' 706.

2. ר' סנהדרין ח ע"א דברי רב כהנא, ובדברי רב התא, שם ו ע"ב: 'אפיקו לי מאני חנותאי וכו'. ולפני זה מסופר עליו 'כי היה אתא רינא לקמיה, מיכנף ומייתי עשרה רבנן מבי רב. אמר: כי היכי דלימטיה שיבא מכשורא'; ושם: 'רב היה אתי לדתא וכו'. ור' דברי רב על תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה ועל תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה, סוטה כ"ב ע"א, ע"ו י"ס ע"ב.

3. שם ו ע"א.

4. תנחומא משפטים ב, וראה שמרר ל, י.

5. סנהדרין ו ע"ב: 'כי אתא רב דימי אמר: דרש רב נחמן בר כהן. אמרוא זה פוסר בשם ר' אסי בחולין ה ע"ב (ר' רקיס שם ג ע"ב, הע' ל).

(דברים א. טז). 'ואצוה אתכם בעת ההיא' (שם שם יח) – 'אזהרה לציבור שזהה אימת דין עליהם. ואזהרה לדיין שיסכול את הציבור'.<sup>5</sup> אותם חכמים, שמחמת אימת הדין נמנעו מלקבל עליהם עול דיינות. גם הם לא נפטרו מנקיפת מצפון. ויעיד על כך הסיפור הבא: 'מעשה בר' אסי. כשהיה מסתלק מן העולם. נכנס בן אחותו אצלו. מצאו בוכה. א"ל: רבי. מפני מה אתה בוכה? יש תורה שלא למדת ולימדתי הרי תלמידך יושבים לפניך. יש נמילות חסדים שלא עשיתי על כל מדות שהיו בך נתרחת מן הדין. ולא נתת רשות על עצמך להתמנות על צרכי ציבור. א"ל: בני עליה אני בוכה. שמא אתן דין וחשבון. על שהייתי יכול לעשות דיניהם של ישראל'.<sup>6</sup> התלמיד חשב את הכריחה מן השררה למידה טובה. אבל כשר' אסי 'נסה לצילה של מיתה'.<sup>7</sup> נתעוררו בו ספקות לגבי דרכו.

הרתיעה מפני ההוראה והישיבה בדין מפתכת גם על רקע הסתעפותו של תלמוד תורה. של ריבוי הדרשות והפכרות ושל אוקימתות של משניות וברייתות ורשומות. החולקות אלו על אלו. סיסמתו של ר' עקיבא 'מה לנו המעשה? אין לי המעשה אלא מקרא מלא'.<sup>8</sup> באה לפתוח פתח רחב לחירות ההוראה המשחררת משעבוד למוסדות ולעדייות על מעשי בית דין. והוא לא נבהל מן התמיהה 'וכי מפני שאתה דורש "בת" "וכת" נוציא זו לשרפה'.<sup>9</sup> אלא היה דורש ומסכים להלכה.<sup>10</sup> ואמנם כבשו הדרשות את ההלכה.<sup>11</sup> אלא שחלה תמורה במשמעות המונח 'הלכה'. בראשית תקופת האמוראים אין הוא משמש שוב לציון של 'דבר שהולך ובא מקודם ועד סוף או שישראל מתהלכין בו'.<sup>12</sup> או של הכרעה קצובה ופסוקה. אלא ציינו בו תוצאת השקלא והסריא והעיון. ולא הוראה למעשה. עד שהיה צורך ביצירת מונח מיוחד 'הלכה למעשה' כדי להחזיר לו את משמעותו

5. מנהדרין ח ע"א, כרסוס: אר' אלעזר אר' שמלאי, אבל ל' בכ"י, ר' דקיס שם, עמ' 13, הע' ב. ור' ברברי ר' שמלאי על חכמים 'שהן מביישין דבריהם בפני עמי הארץ, דב"ר ב, י"ט ור' ר'ר א, ב קהיר ט, טו.

6. תנחומא שם, ובליקוט מכירי למשלי, מהד' גרינהוט, עמ' סב: 'מעשה בר' אמי. אבל אין הסיפור הזה תואם את הידוע על מעמדו של ר' אמי. ר' ניטן מד ע"א: 'שלח להו ר' אמי: מני אמי בר נתן תורה תצא לכל ישראל'. ועי' ו' סראנקל, מבוא הירושלמי, עמ' סו. אמנם בסנהדרין ח ע"ב נקראים שניהם, ר' אמי ור' אסי, 'דייני דא"י, ושניהם היו כוהנים (ניטן נט ע"ב). ושם רב נחמן בר כהן הוא בן אחותו של ר' אסי, ודרש את דרשתו כדי להסיט את דעתו, שכן רב אסי לא מלך, אלא ר' אמי. ר' איגרת רב שריא, מהד' לרן, עמ' 80; ועי' א' היימן, חולדות תנאים ואמוראים, עמ' 221.

7. תנחומא בא ב: 'בני מקומות שמענו, שאדם משמיע תלמודו סמוך למיתתו... כיון שאדם נטה לצילה של מיתה, הוא סודר תלמודו.

8. קהלת רבה ג, ב; ור' תוספתא נדה ס"ו ה"ו.

9. סנהדרין נא ע"ב, ור' זכאים י"ג ע"א.

10. תוספתא זכאים ס"א ה"ח, ור' במאמרי 'הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים' תרבי"ז כו, תשי"ח, עמ' 176 ואילך.

11. ר' י"מ גוטמן, אסמכתא, ברלין תרס"ו, עמ' לח ואילך.

12. לשון הערוך ערך הלכה, ר' ערוך השלם ח"ג, עמ' רח.

המקורית. שמואל אמר: 'כל ההיא הילכתא דרישיה דפירקא אחרייא דנדה' (= כל אותה הלכה של ראש הפרק האחרון של נדה) להלכה. אבל לא למעשה־יו. על ר' יוחנן מסוסר. שדרש לאנשי סכריא 'כהדא דר"ש בן אלעזר. הוה דרש להון להלכה ואינון סכרין לעובדא...'<sup>12</sup>; ולפי מסורת אחרת: 'א"ל ר' אסי לר' יוחנן: כי אמר לן מר הלכה הכי. נעביד מעשה? אמר: לא תעבודו מעשה עד דאמינא הלכה למעשה'.<sup>13</sup> ר' יוחנן לא נמנע מלומר גם על משנה מסורשת. שלא נשנתה אלא בשביל לחדד את התלמידים.<sup>14</sup> ר' בון ורבנן שאלו שאלות אחדות מר' ועירא בהלכות סוכה. והוא השיב עליהן. ועל תשובותיו אמר ר' אבדו: 'כל אילין מיליאי לעניין משא ומתן. הא להורות – אסור להורות'.<sup>15</sup> ייתכן שזהירות זו היתה דווקא תוצאה מגמתו של ר' יוחנן 'לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא' ולכלול כללים לפסיקה בדברים השנויים במחלוקת שבין תנאים. מה שלא מגע המשכה של מחלוקת. ואמנם אנו מוצאים. שתלמידיו חולקים. אם 'הלכה' ככללים מסוג זה היא הלכה ממש. או רק 'מסין' או 'נראין'; והאמורא רב משרשיא אמר שוב בלשון כלל: 'לית הלכתא כהני כללי'.<sup>16</sup> הידיעה. שהרצון להכריע מבחינה

<sup>12</sup>. ירד' ברכות ס"ב ה"ז, ה ע"ב.

<sup>13</sup>. ירד' ביצה ס"ב ה"א, פא ע"ב.

<sup>14</sup>. כ"ב קל ע"ב. והברייתא שם 'ת"ר: אין למדן הלכה לא מפי למד ולא מפי מעשה. עד שיאמרו לו 'הלכה למעשה'. שאל ואמרו לו 'הלכה למעשה'. ילך רעשה מעשה. ובלבד שלא ידמה' – היא אליבא דר' יוחנן; ור' ברשב"ס שם. ד"ה עד שיאמרו. ור' נדה ו ע"ב. ור' ניסן ים ע"א. שם משיב ר' יוחנן לר"ל: 'וכי מפני שאנו מדמין. נעשה מעשה? וכן שם לו ע"א. כשרצה רבא לסמוך בהלכה למעשה על תירץ שחירצו שתי מסורות פותרות של דברי ר' יוחנן. אמר לו אב"י: 'ואשניי ניקום תיסמוך'. כ"ב קלח ע"א. ואותה טענה טען רב התא בריה דר' יהושע נגד רב פפא. 'יבמות צא ע"ב. וכשחזר רב פפא על תירצו של רמי בר חמא כלשתו ורק הוסיף 'הלכתא'. הקשו כונמרא 'מאי קמ"ל' ותירצו: 'שינרא דשנינן שינרא הוא'. כתובות צא ע"ב. ור' מנחות לה ע"ב: 'ואמר רבינא: הנה יתיבנא קמיה דרב אשי וחשך. והניח תפילין. ואמרי ליה: לשמך קא בעי להו מר? ואמר ליו: אין. וחזיתיה לדעתיה. דלאו לשמך קא בעי. קסבר הלכה ואין מורין כך'.

<sup>15</sup>. ירד' נדרים ס"ב ה"א, מב ע"ד. על פתם משנה. בבלי נזיר נס ע"ב: 'אמר שמואל: לא אמר ר' יהושע אלא לחדד את התלמידים'. ובירר שם ס"ה ה"א. נ ע"א: 'שלא תנעול תשובה מבית הועד'. ררר תרומות ס"ט ה"ד, מו ע"ד: 'אמר ר' אבון: ר' עקיבא שאל ר' שמעון בן יחי מיבדקתיה' (ור' ב"מ צ ע"ב). ומצוי הרבה בנענע לאמוראים. ר' ירד' נדרים ס"ב ה"ג. לו ע"ב: 'בעי חיטה מיבדקתיה' ור' ירד' שבועות ס"ג ה"ח, לד ע"ד; ור' בבלי שם כח ע"ב. ור' ריק"ר כב ו. עמ' תקיד: 'ר' אלעזר שאל את ר' חנינא. ואית דאמ' ר' הניא שאל את ר' אלעזר. ואסער כן רבא שאיל לתלמידא. אלא לא בעא אלא למיבדקתיה'. ור' עירובין עו ע"א: 'בדיק להו רחבא לרבנן'; ושם נא ע"א: 'אמר רב פפא בדיק לן רבא'. ור' בניליון הש"ס שם. ור' ברכות לו ע"ב: 'ורבה נמי לתרודי לאב"י הוא דבעי' ושי"נ. ור' תום' אהילות פס"ז ח"ה. עמ' 614 שם נאמר על ריב"ז – ולפי ש'אומרים – 'ולא שלא היה יודע אלא שהיה מבקש לזרז את התלמידים'.

<sup>16</sup>. ירד' סוכה ס"א ה"א, נב ע"א.

<sup>17</sup>. עירובין מו ע"ב. ור' שם מו ע"ב: דהא רב לית ליה הני כללי.

מהותית בפניין מסוים בדעה מסוימת עומד מאחורי כללים שנכללו יי, הוא שגורם לכלל גזתו יחס של ספקנות כלפיהם. גם – או אולי דווקא – כשיצא מפני החכמים ידועים ומפורסמים בכות הברצתם. רב נחמן אמר על שורה של ברייתות שהולקים בהן תנאים בדיני ממונות, שבהם נחשב כמומחה מובהק: 'הלכה כר' יהודה, והלכה כר' יוסי בר' יהודה. הלכה כרבן שמעון בן גמליאל'. כשמסר רב כהנא את דבריו לפני רב זביד, אמר: 'לאו הלכתא איתמר, אלא שיסה איתמר' יי. כשאמר רב נחמן בשם רב 'הלכתא ככוליה פירקין בר מפלוגתא, אמר רב ששת: אמינא, כי ניים ושכיב רב, אמר להא שמענתא' יי. ולא רק את הפערות שבהכרעותיהם של גזירים גילו, אלא רב נחמן בעצמו ולאחריי רבא – פפמיא אחרות – הודיעו ברבים 'דברים שאסרתי לכם טעות הם בירי' יי. קושי נוסף בקביעתה של ההלכה היה כמה שנראה בסתירה בין המנהג הרווח ומנהגי המקומות ל בין המסקנות של המשא והמתן שבבית המדרש ל בין המקורות גז השמועות בירי החכמים יי. מצד אחד היתה קיימת השאיפה להניע לכלל פסיקה אחרת ככל האפשר, ומצד אחר ניתן לשמור על מידת אחרות רק על ידי ויתורים

18. ר' פסחים כז ע"א: 'ואי בעית אימא, בעלמא קסבר שמואל, הלכה כרבי מחבירו ולא מחבירי; ובהא אפילו מחבירי. וסבר אתניה איפכא, כי היכי דניקו רבון לאיסורא'. ור' רשי שם, ד"ה ואי בעית אימא; ור' נם פסחים ל ע"א, וסוכה לד ע"ב. 19. בי"ט ס"א, ור' שם תוס' ד"ה אלא. ור' ב"ב ע"א, ורש"י שם, ד"ה וכולהו, ותוס' שם, ד"ה כולהו, יד מלאכי כללי האלף סי' נ-נט וכללי השן תרכ-תרכא. ור' Decisionsmotive im Talmud, A. Guttman, ברלין 1938, עמ' 22 ואילך.

20. בכורות כז ע"ב ור' נם יבמות צא ע"א.

21. על רב נחמן פירובין טז ע"ב, ורבא, פירובין קד ע"ב, ב"ב קכז ע"א, וזחים צד ע"ב, ועל רב דימי, ר' שבת סג ע"ב, וש"ג. ור' נם גיטין מז ע"א: 'אוקים רבה בר רב הונא אמורא עליה דרש: 'זהמכסלה הווא תחת ידיך, אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם מן נכשל בהך'.

22. ר' תוס' תרומות פ"ג ח"ב: 'א"ר יהודה: הלכה כדברי בית שמאי, אלא שנהנו הרבים כדברי בית הלל דר' לפיל, עמ' 527. ר' אבהו כי איקלע לאתריה דר' יהושע בן לוי, היה מטלטל שרנא; כי איקלע לאתריה דר' יוחנן, לא היה מטלטל שרנא וכו'. שבת מז ע"א; ור' חולין יח ע"ב: 'נהרא נהרא ופשיטה', ור' רשי שם, ד"ה נהרא. ור' חולין קי ע"א, ושם הסיפור על רמי בר דיקולי מטומבדיתא, שנודמן לסורא לבית רעו של רב חסרא, ומסיף תמיהה על תמיהה בהנתנתו, שלכולן הוא מצא תירוק או אסמכתא בדברי רב יהודה. סיפור זה הוא בעל אוסי סאדורי, וסופו פוקץ נגד אנשי סורא. ושביח התירוק: 'מר כי אתריה, ומר כי אתריה', פסחים נ ע"א, ור' בגילוי השם שם. ור' Festschrift Israel Levy, Der Minhag in Talmud, A. Perls, 1911, עמ' 68 ואילך. ור' Zur Einleitung in die Halakha, M. Guttman, Budapest, 1913, עמ' 71 ואילך.

23. ר' שבת ק"א ע"א: 'הדר ביה רבא מהך... דתניא...', ושם קכז ע"א: 'אמר רב נחמן הלכה... למימרא דסבר... והאמר רב נחמן... הדר ביה רב נחמן...'. אבל ר' פירובין: א"ל רבה בר רב חנין לאביי: אי הוה שמיע ליה למר הא דתניא... הדר ביה ולא היא שמיע ליה ולא הדר ביה, ואותה לשון על שמואל, מנחות קט ע"א, ור' י"מ טעמן שם, עמ' 62 ואילך.

למנהגי המקומות ועל ידי הנחת שאלות פתוחות לאפשרויות של הכרעות שונות. דרשת התנאים "לא תתגודדו" – לא תעשו אגודות, אלא היו כולכם אגודה אחת.<sup>24</sup> הייתה כבר בתקופת התנאים בחינת משאלה ותפילה, ורק תאמה כאופן כללי ביותר את המציאות.

הנוסח החריף שבברייתא 'משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צורכם, הרבו מחלוקות בישראל ונעשו שתי תורות'<sup>25</sup> אולי ניתן לקשרו במאורעות הפלגנות שלפני החורבן. אבל יותר ממנו מעידה דיוקא הברייתא המתארת את מצב ההשלמה: 'אע"פ שנחלקו בית שמאי כנגד בית הלל בצרות ובאחיות ובספק אשת איש ובגס ישן ובמקדש את האשה בשוה פרוטה והמגרש את אשתו ולגה עמו בסנדק. לא נמנעו בית שמאי לישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי. אלא נהגו האמת והשלום ביניהן. שני: האמת והשלום אהבו (וזכריה ח. ס), אע"פ שאילו אוסרין ואילו מתירין לא נמנעו עושין סהרות אילו על גב אילו. לקיים מה שנאמר: כל דרך איש ישר בעיניו ותכן לבות ה' (משלי כא. ב). ר' שמעון אומר מן הספק לא היו גמגעים אבל נמגעים הן מן הדין'.<sup>26</sup> לא רק דברי ר' שמעון זה ונוסח הדברים המסוכח שבמשנה.<sup>27</sup> אלא גם לשון האידיליה שבברייתא אינה גורעת מעצם חוסר האחדות, ועל כך מעידה הברייתא היודעת כבר, ש'לעולם הלכה כבית הלל'. ובכל זאת מוצאת היא פנים רק במי שנהוג כחומרי שניהם או כקולי שניהם, אבל לא במי שנהוג כדברי ב"ש. 'קוליהן וכחומריהן'.<sup>28</sup> והרי המשיכו להזכיר את 'דברי היחיד בין המרובין'.<sup>29</sup>

האמוראים אביי ורבא הסיקו את המסקנה מן המצב הקיים. אביי אמר: 'כי אמרינן "לא תתגודדו", בנן ב' בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי ב"ש, הללו מורים כדברי בית הלל; אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות לית לן בה'.

רבא הרחיק לכת ואמר: 'כי אמרינן "לא תתגודדו", בנן ב"ד בעיר אחת, סלג מורין כדברי ב"ש, וסלג מורין כדברי כ"ה; אבל שני בתי דינים בעיר אחת לית לן בה'.<sup>30</sup> כי 'מלחמתה של תורה' תורה היא. וזו כללה גם מה שהוגדר כ'הלכתא למשיחא' (לעיל עמ' 278 הע' 84) וכ'מאי דהוה הוה' (לעיל עמ' 270 הע' 53). עליהם כבר דרש ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי את הספוק במשלי (כג בזו): 'הכן בחוץ מלאכתך' זה מקרא ומשנה ותלמוד, 'ועתה בשדה לך' אלו מעשים

24. ספרי דברים ס"צ.

25. תוספתא חנינה ס"ב ה"ט, פנהדרק ס"ו ה"א לפי הדפוס וכ"י רנא. וכ"י ערפורט חסרות המלים: 'ונעשו שתי תורות'.

26. תוספתא יבמות ס"א ה"י; ור' ירר שם ה"א ה"ו, ג ע"ב: קידושין ס"א ה"א, גח ע"ד; בבלי יד ע"ב וע"י ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, יבמות, עמ' 7 ואילך.

27. יבמות ס"א מ"ד ועדויות ס"ד ס"ח.

28. תוספתא יבמות שם ובמקבילות.

29. עדויות ס"א מ"ה ור' במאמרי 'מעמד והנהגה וכו'', עמ' 43-44.

30. יבמות יד ע"א ור' שם סו ע"א.

## עם ישראל וחכמי:

טובים, "אחר וכנית ביתך", דרוש וקבל שכר<sup>30</sup>. בין 'מקרא, משנה ותלמוד' לבין 'דרוש וקבל שכר' העמיד התנא את התביעה למעשים טובים. וכמותו אפר רבא 'תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים' (לעיל עמ' 550). בחכמה התכוון לחכמת התורה. דרשן אלמוני הרחיב את היריעה ודרש את דברי הנביא (ירמיה ס כב) "כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו". אם אין מכיר מי שבראו היאך הוא חכם ואף ברשעים יש חכמים בעיניהם. בני אדם שהכירו חמה ולבנה והמזלות... והתקינו החדשים על תקופות החמה... חכמים הם לידע מעשה האלהים ברקיע ולא ידעו להכיר מי שבראם, גם את העולם כולו חכמים הם לבנות מדינות ופליכים ובתים לעשות כלי וין... חכמים הם לתקן לאחרים ולא מתחכמין לתקן נפשן. חכמים הן בכל ודבר אחד הם שפשים וכאחת הן מאבדים חכמתם שלא הכירו את האלהים...<sup>31</sup>. בקבלם לא רק ללמוד תורה אלא ללמדה<sup>32</sup> ולשאת ולתת במלחמתה<sup>33</sup>. יצרו בעולמה של תורה – למרות כל הניגודים והדיכוסומיות המצויות בתורה – גורם מחנך ומתקן לעצמם ולעמם.

## ה. היחסים הסנימיים בבתי המדרש של חכמים

תופעות הלוואי הידועות ככל חברה של בתי מדרש. המעריכים הישנים אינטלקטואליים של בקיאות ושל חריפות שכלית וכושר דיאלקטיני. לא ססחו על בתי מדרש של תנאים ואמוראים. לויכוחים עקרוניים ולמחלוקות שבעניין התלוו נימות אישיות וגם הרצון לקנטר את הצד שכנגד: 'לאחר פטירתו של ר' מאיר אמר להם ר' יהודה לתלמידיו: אל יכנסו תלמידי ר' מאיר לכאן, מפני שקנתרנים הם, ולא ללמוד תורה הם באים, אלא לקפחני בהלכות הם באים...'<sup>34</sup>. מצויים

30. סוטה מד ע"א ור' רשי חולין ז ע"א ד"ה שהכניסו 'דרוש וקבל שכר' הוא שצריכין אנו לעמוד על האמת ואף על פי שכבר עבר, אבל ר' בראש שם ס"א ס" כו.

31. אגדת שיר השירים מהדר שכטר עמ' 18 ור' שם עמ' 61.

32. סנהדרין צט ע"א. 'ותנא, היה ר' מאיר אומר: הלומד תורה ואינה מלמדה, והו דבר ה' בזה'. ר' ר"ה כו ע"א, וסדר אליהו רבה עמ' 94.

33. שם ק"א ע"ב. ור' להלן עמ' 564.

34. רמין רב קיים בתופעות חיצוניות – בתנוכות ובדרכי התבטאות שבבתי מדרש של חז"ל ובבתי אולסון וחוקים וקרובים מבחינת הזמן המקום. על אתתא בתקופת אסלסן, איטורקטס ואריסטו ר' W. Jaeger, III Paideia, 1945, עמ' 132-155. על הכשרתם המקצועית של אנשי המשפט ר' L. Mitteis, Reichsrecht u. Volksrecht, Leipzig 1891, עמ' 203-189. F. Schulz, History of the Roman Legal Science, 1958, עמ' 23 ואילך. על מרכזי ההוראה של הריטוריקה במאה הרביעית ר' P. Wolf, Vom Schulwesen der Spätantike, 1952, ועל סין הקתסוציאנית ר' Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920, עמ' 395-430. ברם אין בדמיונות אלה למעט את המיוחד שבסיסם החכם, שאין לזהות לא עם הסילוטוף והסופיסט, לא עם הריטור וה-magister iuris ולא עם ה-puolsche (צנא מלא ספרי) הסיני.

34. קידושין נב ע"ב, נזיר מט ע"ב.

מאמרים של חכמי ארץ-ישראל ר' אושעיא ור' יצחק, המדברים בשבחם של בני ארצם, המנעימים וגוחים זה לזה בהלכה ובגנותם של חכמי בבל, המחבלים זה לזה בהלכה ומרירין זה לזה בהלכה יי. ברם ברור לגמרי, שבמציאות לא הייתה הכתנה זו לסי גבולותיהן של ארצות<sup>35</sup>. הוויכוחים התריסים הביאו עמם לעתים גם פגיעות בכבודו של החבר וביסודיים קשים ומלות גנאי הוחלטו כעידנא דריתחא, ולא דווקא על ידי חכמים, שלא ידעו להעריך את הנימוסים הטובים. לא תמיד ראו חברים כעין יפה, כשגוססו תלמידים לשורותיהם. רבי בעצמו התלונן: 'כשהלכתי ללמוד תורה אצל רבי אלעזר בן שמוע, חברו עלי תלמידיו כתרנגולים של בית בוקיא (בקיאים חורסים ואין מציחים תרנגול נכרי ביניהם – רש"י), ולא הגיחוני ללמוד אלא דבר אחד במשנתנו' יי. 'כשהיה ר' אלעזר בר' שמעון נכנס לבית הועד – מסופר – היו פגיו של רבי מקדירות' יי. רבי הוא בעל המאמר: 'הרבה למדתי מרבתי ומחברי יותר מהם ומתלמידי יותר מכולם' יי; אבל הוא בעצמו אמר על לוי תלמידו: 'כמדומה לי, שאין לו מוח בקדקדו' יי, וציווה לרבן גמליאל בנו: 'נהוג נשיאותך ברמים, זרוק מרה בתלמידים' יי.

ריש לקיש, שהביע התנגדות הריסה להשמעת דילסוריה על ישראל (לעיל, עמ' 501), הוא גם בעל המאמר 'שני תלמידי חכמים הנוחין זה לזה בהלכה, הקב"ה מקשיבם' יי. ברם, כשהביא ר' חייא בר יוסף, עם עלותו ארצה, הוראה של רב, לא נמנע ריש לקיש מלהעיר בזלזול: 'מנו רב ומנו רב ולא ידענא ליה...'. וכשהזכיר לו ר' יוחנן, עוד שאל: 'ומאן גבר?' (במה הוא גדול?). במקרה זה

35. סנהדרין כד ע"א.

36. די לציין, שרב הבבלי לא זכה לקבלת סנים נלהבת בחזרו לשם. מעידים על הספורים על פגישותיו עם קרנא ושמואל (שבת קח ע"א, אבל ר' ב"ב סט ע"א ררו' שם ס"ה ה"ב, טו ס"ב, ד' נ. ברילל, בית תלמוד ש"ה, תרמ"ט, עמ' 148), עם ר' שילא (יזמא כ ע"ב) ועם וקן אחר, שלא התרשם מהכרותו של רב 'אנא בן עזאי דהכא' (ירי' פאה פ"ו ה"ג, יט ע"ג, סוטה פ"ט ה"ב, כט ע"ג).

37. יבמות סד ע"א, אבל ר' עירובין נג ע"א. שם אומר רבי: 'כשהיינו לומדין תורה אצל ר' אלעזר בן שמוע, היינו יושבין ששה ששה כאמה'.

38. ירי' שבת ס"ה ה"ה, יב ע"ג. כשרבי אמר לו לר' אלעזר 'כך שמעתי מאביך', אמר לו: 'שמעתי את אבא עומדות מה שלא שימשותן ישיבות'. ועי' ש' ליברמן, 'ירושלמי כספוטו, עמ' 188, ור' מנחות עב ע"א.

39. סכות י ע"א.

40. יבמות ט ע"א, ודומה שגם ביר' סוטה פ"ב ה"ד 'לר בר סיסי בעא קומי רבי מגילת סוטה מהו שתטמא את הידים, אמר ליה: הרי זו שאלה'. 'פני משה' ו'קרבן העדה, סרשו 'לשון ניתותא', כנראה על פי סירושו של רש"י ובתים ל ע"ב, ד"ה זו שאלה, ושם צב ע"ב, ד"ה זו שאלה (ב"ק קטו ע"א משיב רב 'חו שאלה', ורש"י לא סרשו שם), אבל נראה, שלשונות בירושלמי יש לפרש לשון בחמיהה, שכן האמורא ר' יוסי מפרש אחר כך: 'אינה שאלה, כלום מרו וכו'.

41. כתובות קז ע"ב.

42. שבת טז ע"א, מאמר זה נמסר מפי ר' ירמיה, ומאמרים דומים נמסרים שם בשם ר' אבא.



## עם ישראל וחכמיו

גכנע יי. אבל לשני חכמים, שנמצאו ראויים לעבר השנה. קרא 'רועי בקר', והם ראו בו 'טרודא' ( - קנתרן) יי. ואמנם הרבה להקפיד עם חברו ר' אלעזר יי. אותו ר' אלעזר. כשנשאל לטעמו של ר' מאיר בהלכה אחת, השיב בטרונאי: 'דבר, שהראשונים לא אמרו בו טעם, תשאלני בכית המדרש כדי לביישני' יי. רב השיב על שאלת רב הונא: 'ודמי האי מרבנן כמאן דלא פרשי אינשי שמעתא', ובלשון זו הגיב רב אסי על שאלת ר' זעירא ועולא על שאלת ר' אבא יי.

הנוהג למנות שבחם של תלמידים מיוחס כבר לרבן יוחנן בן זכאי (אבות פ"ב מ"ח). לעתים היה המשא והמתן פותח בגנאי ומסיים בשבח. כשר' עקיבא דרש שהכהנים התוקעים בחצוצרות חייבים להיות תמימים ולא כעלי מומים, התרים כנגדו ר' טרסון: 'עד מתי מגב ומביא עלינו עקיבא, איני יכול לסכול' אבל כשנשתכנע בצדקת דברי תלמידו אמר לו: 'העבודה שלא בידיתה אשרין אברהם אבינו שיצא מחלצין עקיבא, טרסון ראה ושבח, עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה הא כל הפורש ממך כפורש מחיי' יי. והיו שראו במעשה השבח משום תיקון של לשון קשה שהייתה נקוטה. איסי בן יהודה: 'מפני מה תלמידי חכמים מתים בלא זמגוז לא מפני שמגאפין, ולא מפני שגחלין, אלא מפני שהן בחין בעצמן' יי. ואמנם הוא מנה שבחם של חכמים וקרא להם שמות. כל עוד התייחסו הדברים להערכת תכונותיהם ודרך לימודם של חכמים מדורות שעברו, גם אם לא היה בהם משום שבח מיוחד, לא היה בהם כדי לעורר תגובה, אלא אם נגעו בחכמים בעודם בחיים. איסי בן יהודה בעצמו נוכח, שגם דברי שבח עשויים להביא לתגובה בלתי צפויה יי. הוא אמר על ר' שמעון: 'שונה הרבה

43. חולין נד ע"א.

44. סנהדרין כו ע"א.

45. 'יבמות עב ע"ב, כתובות כה ע"ב, ובחים ה ע"א, מנחות צג ע"ב. אין לתלות יחס זה רק במוצאו הבבלי של ר' אלעזר (ר' יומא ט ע"ב), כשם, שהלשון 'תקע' להו ר"ל לדרומא' ובחים כב ע"ב, אינה מורה על יחס שלילי מיוחד לחכמי הדרום. כשעלה רב כהנא לאי אמר לו ר"ל לר' יוחנן: 'ארי עלח מכבל', ר' ב"ק קז ע"א, ור' הרברים הקשים שאמר ר' יוחנן לר' שמלאי נגד דרומיים ובבליים כאחד, ססחים סב ע"ב, ובידור' שם פ"ה ה"ג, לב ע"א האומר הוא ר' יוחנן, ור' גם דברי ר' יוחנן, יומא סו ע"ב, מנחות ק ע"א.

46. ב"ב סא ע"ב, ור' יר' ביכורים ס"א ה"ח ס"ד ע"א: 'ד' יוסי בן חנינא בעי... א"ל ר' אלעזר מילין דצריכך לרבנן בבית וערא את שאל'.

47. עירובין סו ע"א, ב"ב ס"ד ע"ב, גיטין ל"א ע"א, ב"מ יא ע"ב.

48. ספרי במדבר ס"י ע"ה ע"פ 70 ור' כמקבילות שצוינו שם הע' 6. וראה יר' יבמות ס"א ה"ו, ג ע"א בשבתי' של ר' דוסא בן הרכינס, על ר"ע אמר 'שארם גיבור בתורה הוא'.

49. אבות דרבי נתן ט"א פ"א, ע"פ 88: 'ור' שם הע' כח, ור' דברי בן עזאי: 'כל חכמי ישראל דומין עלי כקליפת השום חוץ מן הקרח הזה'; ור' רש"י ותוס' שם, ד"ה חוץ ו'ביפה עינים' שם.

50. שם פ"ה, ע"פ 68, ולפני זה שם, ע"פ 66: 'וכנגדן היה רבי יהודה הנשיא מתה שכן של חכמים...'. תראה שזה המשך לסדרק י"ו שם: 'חמשה תלמידים היו לו לרבינו, לכולן קרא להן שמות...'. ור' שם בנספח א', ע"פ 143.

ומשכה קמעה'. ברם, כשמצא אותו ר' שמעון, אמר לו: 'מסני מה אתה מסתמס דברי בסני תלמידי חכמים?'. השיב איסי בתמיהה על טענתו של ר' שמעון, אבל אנב כך תיקן את דבריו הראשונים ואמר: 'זכי אמרתי עליך, אלא שאתה שונה הרבה ומשכה קמעה. ומה שאתה משכה, טובין של משנתך' <sup>51</sup>. ר' שמעון לא היה זקוק להערכתם של אחרים, והוא כעצמו אמר לתלמידיו: 'בניי, שנו מדותי, שמידותי תרומות מתרומות מידותיו של ר' ע' <sup>52</sup>. ואם הוא הקפיד על שבח שלא נראה בעיניו, הרי ודאי שחכמים בעלי מעמד והכרה עצמית פחותה משלו לא הייתה דעתם נוחה מדברי שבח שסופם גנאי, ואין צורך לומר מדברי גיגוי מפורשים, שכן תופעה רגילה היא, שאותם חכמים שנהגו לפזר שבחים גם לא קימצו בביטויים קשים וחריטים. החכם המשבח היה צריך לחשוש לא רק מתגובתו של המשתבח, אלא גם של חבריו. רבי, שהתמחה בהערכת חכמים ואוסיים, הסליג פעם אחת בשבחו של ר' חייא, וכשנכנס לבית הוועד אמר: 'יכנס ר' חייא רבה לסנים ממני. אמר ליה ר' ישמעאל כר' יוסי: לסנים ממני? ואז הגיב רבי: 'חם ושלום, אלא רבי חייא רבה לסנים, ורבי ישמעאל בר יוסי לסני ולסנים' <sup>53</sup>. יש להביא בחשבון, שבשימוש בהערכות הועברו מליצות במטבעות קבועות ובדרכי התבטאות, מבלי שיש לייחס להן משקל סגולי. כשרצה רבן שמעון בן גמליאל לתת ביטוי לחשיבותו של ר' שמעון בר יוחאי, אמר לבנו, שביחס לר' אלעזר בנו של ר' שמעון הוא כ'ארי בן שועל לגבי ארי בן ארי' <sup>54</sup>. במליצה דומה השתמש דורות רבים לאחר מכן רב נחמן בר יצחק, כשהזמין רב נחמן בר רב חסדא את רב נחמן כר' יצחק לבוא אליו, אמר לו: 'תנינא: ר' יוסי אומר: לא מקומו של אדם מכבודו, אלא הוא מכבד את מקומו...'. ברם, כשהביע רב נחמן בר חסדא את נכונותו לבוא אליו, אמר לו: 'מוטב שיבא מנה כן סרס אצל מנה בן מנה, ואל יבא מנה בן מנה אצל בן סרס' <sup>55</sup>. סיפור זה מורה גם על קלות המעבר מן העמידה על הכבוד העצמי עד לכניעה. רב נחמן בר יצחק היה בעצמו בעל לשון נמלצת, ותגובות שנונות היו שגורות בסיו, הן דברי שבח והן דברי גנאי <sup>56</sup>. מידה זו ציינה אה חברו הגדול רבא. מצד אחד אנו מוצאים אותו אומר על רב יהודה ורבה בר

51. שם, עמ' 89, ור' גיטין 10 ע"א.

52. גיטין שם, ור' מדרש הגדול שמות, מהד' מ' מרגליות, עמ' שסו-שסז.

53. ירר' כלאים מ"ם ה"ד, לב ע"ב; כתובות ס"ב ה"ג, לה ע"א; ור' ב"ר לג, ג עמ' 307; ועל יחסו של רבי לר' יוסי ותגובת בנו ר' ישמעאל, ר' ירר' גיטין ס"ו ה"ט, מח ע"ב; בבלי כתובות קנ ע"ב.

54. 'ירושלמי' שבת פ"י ה"ח, יב ע"ג; ור' קה"ר א, ב, ור' לעיל, עמ' 358.

55. תענית כ"א ע"ב, מהד' צבי מאלסער, עמ' 87, ור' בשני שם.

56. גיטין מא ע"א, ור' מגילה כ"ח ע"ב (ר' דקדוקי סופרים, עמ' 146), ור' בב"ב ח ע"א, ושם לו ע"ב (ובמליצה זו כבר השתמש ר' יוסף, ר' יבמות מה ע"א) ועי' ר' מרגליות, 'לחקר שמות וכגונים בתלמוד', עמ' לג, ותתחלף לו רב נחמן בר יצחק ברב נחמן בר יעקב, ובדוד שהכותה אליו בכתובות י"ט ע"א (בכ"י מינכן שם: א-ל רב נחמן לרבא; אבל צ"ל: לרב הונא) וכן בקידושין ע ע"א.

אבנה: 'בהדי תרגימנא דסבי למה לין?' (למה לי לחלוק נגד זקנים הללו – רש"י). וקורא לחבריו 'ארי שבחבורה', 'גברא רבה', 'אדם גדול' 54; ועל רב ששת אמר: 'הקשה אדם קשה, שהוא קשה כברזל' 55. ומצד שני, גוף בתלמידיו ואמר להם: 'אמינא לכו, לא תתלו ביה בוקי סריקי ברב נחמן...' 56; וקרא לחבריו 'סחיא אוכמא' (כלי-חרס – רש"י), 'דיני דחצצתא' 57. על ר' ירמיה העקשן והקנסרן, שכינה את רב ששת, את אב"י ואת רבא עצמו 'בבלאי טפשא' 58. אמר רבא: 'יחד מינן כי סליק להתם עדיף כתרי מיניה. דהא ר' ירמיה לא הוה ידע מאי קאמרי רבנן; כי סליק להתם, קרי לן בבלאי טפשא' 59 ( – ואחד מאתנו כשהוא עולה לשם עדיף הוא כשניים מהם. שכן ר' ירמיה לא ידע מה אמרו חכמים: כשעלה לשם קרא לנו בבליים טיפשים). אבל אפילו לגבי רב ששת – כששיבת רמי בר חמא את קושייתו בלשון 'הא גברא והא תיובתא' – הגיב 'גברא קא חזינא, תיובתא לא קא חזינא' 60. חידוד יחסים נגרם גם כשל ההתחרות על תלמידים מצוינים, שנדדו מבית מדרשו של רב אחד לרב אחר. ניסיונותיהם של התלמידים להעריך את רבותיהם, גם אם, נזהרו שלא לפגוע בכבודם אלא לשבח את הראוי בעיניהם לשבח, גרמו להקסדה ולמתת. רב חסדא אמר לחכמים: 'בעינא דאימא

57. שבת קלר ע"ב.

58. שבת ק"א ע"ב על ר' חייא בר אבין, ור' גילין הש"ס, ב"ב פ"א על ר' זירא, ור' פסחים ע"א, 'במות קיג ע"א, ב"ק מ"א, ב"ב פ"א על ר' זירא, ור' זירא, ור' רבא: כל קרא דלא מפרש ליה רב יצחק בר' אבדימי, וכל מתניתא דלא מפרשא לה רב זעירי – לא מיפרשא'.

59. מנחות צ"ב ע"ב. שבת ז', המכוח לחריפותו של רב ששת ('חכם ומחודד לחתך הלכה כברזל' רש"י) לא מנע את רב אשי מלומר 'מאי קשיא', אבל סתם התלמוד רוחה את דבריו 'והא דרב אשי בדותא היא'. וכירר גדה פ"ב ה"ו, נ"ב, אומרים ר' יוחנן ור"ל על ר' חנינה 'חכים ההוא סבא דפרולי חריפין' במוכן של בעל שמועות. ואמנם גם רב ששת וכה להכרה בעיקר מחמת בקיאותו הגדולה; ר' עירובין פ"א ע"א; גיטין פ"א ע"א; ע"ז מב ע"ב; ור' להלן ה"ע 62, ויתכן שרבא ולפניו רבה (מנחות שם) וגם רמי בר חמא (בכורות נ"ב) שיבחו את חריפותו, לאחר שהיה לפניו נהור (ברכות נ"א ע"א), שכן ר' זעירא אמר: 'לית אנן חשין על שמועותיה דרב ששת, דהוא גברא מפתחא' (יר' קידושין פ"א ה"ו, ס"א ע"א).

60. ב"ב ז' ע"א, ור' בגילין הש"ס שם.

61. ברכות ז' ע"א; ור' פסחים פ"א ע"א; ב"ב קל"ג ע"ב, ור' ברשב"ם 'דיני פסדה שאין בקיאות ברין... ורבנו חננאל סירש חצצתא, בית הקברות'. ור' בערוך השלם ח"ג, עמ' 477.

62. ב"ב כ"ג ע"ב. שהוציאוהו מבית המדרש; ור' ירושלמי נדרים פ"ט ה"ג, מ"ד: 'אמר ר' בא בדיה דר' חייא בר רוא: למה הוא מקנא להן? ור' פסחים ל"ד ע"ב; ובחסים ע"ב. כחובות ע"א ע"א ור' יומא נ"א ע"א. בדומה לכך 'אמר ר' אבא ידע בהא (חכם בלתי ידוע ממקור אחר) לשני שמעמא וא"ל דסליק החם לא הוה ידע דארץ ישראל גרמה ליה, תמורה כ"ס ע"א.

63. ב"ס פ"א ע"א. ור' ב"ק ל"ב ע"ב: 'ססה ליה (לרב שימי) רבא בסנדליה' (ור' מ"ק כ"ה ע"א) ושם ק"ה ע"ב רכה (ר' דק"ס עמ' 254) מכנה את רב עמרם 'תרדא', ור' ערוך השלם ע"ד 287.

לכו מילתא, ומסתפינא דשבקיתו לי ואוליתו ( - רוצה אני לומר לכם דבר, אבל ירא אני שתעזבוני ותלכו): כל הלומד תורה מרב אחד, אינו רואה סימן ברכה לעולם. שבקוה ואזיל קמיה דרבא (עזבוהו והלכו לפני רבא). אמר להו: הני מילי סברא (ללמוד חריפות וחידוד הלב - רש"י). אבל גמרא מרב אחד עדיף<sup>65</sup>. הכלל שהשמיע רב חסדא הובא מא"י, מבי ר' ינאי, לבבל, ובא"י כבר סברו כמותו תנאים לפני ר' ינאי<sup>66</sup>. הוא נתקבל על דעתם של תלמידים, מבלי להקפיד על הבחנתו של רב חסדא. כך מסופר: רב יצחק בר רב יהודה, שהיה רגיל לפני רמי בר חמא, עזבו והלך אל רב ששת. משפגש אותו רמי בר חמא והאשימו בגאווה ובגסות רוח, השיב לו שנהג כפי שנהג, משום שהעדיף את בקיאותו של רב ששת על סברותיו של רמי בר חמא<sup>67</sup>. רב אדא בר אבא נהג לומר לתלמידים: עד שאתם הולכים לגרם עצמות ( - ללמד שלא לשובע) אצל אב"י, בואו ואכלו בשר שמן אצל רבא<sup>68</sup>.

המשא והמתן בבתי המדרש של תנאים ואמוראים התנהל מתוך רוח של חירות. היו תלמידים, שהחכימו את רבותיהם<sup>69</sup>, וההכרעה לא הייתה תלויה בזקנה ובמעמד, אלא בטעמים ובנימוקים<sup>70</sup>. דברים רכים נאמרו נגד הקפדה יתרה מצד הרב<sup>71</sup>, כשם שמצד אחר הוגדרו דרכי ההתנהגות של התלמיד וחובותיו כלפי רבו

65. ע"ז יס ע"א ובגיליון הש"ס: צ"ל דרכה. אבל הגרסה 'דרבא' גם בכה"י הספרדי; ור' עירובין ג ע"א ובתנ"ך שם ד"ה דנמרי.

66. ירושלמי נזיר פ"ו, נו ע"א, שנו בברייתא, שכוהן מותר לו ליטמא כדי ללמוד תורה, ר' יודא אומר: אם יש לו מאין ללמוד, אל יטמא. רבי יוסי אומר: אפילו יש לו מאין ללמוד, יטמא שלא מהכל אדם וזכה ללמוד. ור' אבות דר-גורא פ"ג, ע"ב<sup>18</sup>, בשם ר' מאיר; ולעומת זה שם פ"ח, ע"ב<sup>38</sup>, רעה הפוכה בשמ.

67. ובחים צו ע"ב, ור' רש"י שם, ד"ה אלקפטיך, ודק"ם שם, ע"ב<sup>185</sup>.

68. ב"ב כב ע"א, ור' רקדוקי סופרים, ע"ב<sup>99</sup>. על בריחותיהם של תלמידים ממורה למורה, על התנוריות ואפילו על קרבות ממש בבתי המדרש של הסופיסטים באתונא ובאנטזיכיא, ר' בספרו הגל של P. Wolf ע"ב<sup>51-52</sup>, ע"ב<sup>55-57</sup>, אבל שם מדובר בתלמידים ששלמו למוריהם שכר.

69. חגיגה יד ע"א; ור' ברכות לב ע"א: 'אשרי תלמיד שרבו מורה לו'.

70. ב"ב קמב ע"ב: 'מידי בקשישותא תליא מילתא! בסעמא תליא מילתא'. והאומר הוא ר' ירמיה, ר' רקדוקי סופרים שם, ע"ב<sup>387</sup>, ה ע"ב. 'קשישותא' אינה רק זקנה בשנים, בכתובת ארמית של בית הכנסת ברודא אברוסום: נאמר: 'בקשישותה דשמואל כהנא...'. כלומר בימי כהנותו של שמואל כזקן העדה. בכתובת יוונית תוארו של שמואל הוא *πρεσβύτερος*, ר' א"ל סוקניק, בית הכנסת ברודא אברוסום, ירושלים תש"ז, ע"ב קנב-קנ. ור' Lexicon Syriacum, K. Brockelmann, 1928, ע"ב<sup>702</sup>.

71. אבות ס"ב מ"ה: ספרא שמיני פרק ב, מז ע"ד; ובחים קא ע"א; אבות דר-גורא פ"א; ור' העניח ח ע"א. רבא אמר שם: 'ראית תלמיד שלמורו קשה עליו ככרול - בשביל רבו, שאינו מפביר לו פנים'. נד חכמים הלומדים ואתם מלמדים יצאו ר' מאיר (פנה דרין צט ע"א) ר' נתן (תמורה סו ע"א) ורב (טנהרין צא ע"ב) ור' יקיד כב א, ע"ב תצח.

בפרטים ובפרטי פרטים יי. היו חכמים שאמרו: 'לעולם אל יספר אדם בטובתו של חברו, שמתוך טובתו בא לידי רעותו' יי. ברם המציאות הייתה שונה. לעתים שמש השבת רק הקדמה לגיוני יי. לאור כל הדברים שהעלינו לעיל אין צורך להרחיב בדוגמאות גוספות כדי להראות. שלמעשה רבים לא עמדו בניסיון הקשה. ביחסים של יום יום לא היו גם הנתיים שבחכמים דומים תמיד – כתביעתו של ר' יוחנן יי – ל'מלאך ה', ובכל זאת ביקשו תורה גם מפייהם של אותם חכמים שהקפידו וגידעו יי.

72. ר' ברכות כז ע"א; עירובין סב ע"ב; סנ ע"א; יומא לו ע"א; כתובות סד ע"ב; סוטה כב ע"א ב"ס ס"ב מ"א, ירר שם ה"ב, ח ע"ד, ור' רק"ר כז, ע"ט ת"ס.

73. ערכין טז ע"א בכ"י מינכן: 'בטובתו של חברו יותר מר'י; וכן הביא הר"ף שבת ס"ב, רמז שכה, את לשון הנמרא בערכין וכן משמע מפרשי' שם (וכסירות השני שם פירש חרמב"ם חל' דעות פ"ו ה"ד, ור' בכ"מ שם). אבל בעץ יעקב דפ"ר ובהגדות התלמוד – כמו לסנו; ור' ב"ב קטב ע"א, ובדקדוקי סופרים שם, ע"ט 439 אות ס שכה בכ"מ. לפי 'איכא דאמר' רב ססרא הוא שהביא את המאסר לפני אחי, ואמנם השבת, ששיבתהו ר' אבהו כ'אדם גדול' הוא גרם לגות, ר' ע"ז ר ע"א. סוסיב זה, שהשבת גרם לתוצאה שנה ממה שהתכוון המשבת, מתח ביסודם של סיפורים אחרים. ר' ירר מ"ק פ"ג ח"ה, פ"ב ע"ד: 'ר' יוסי בי ר' חלפתא הוה משבת בי ר' מאיר קומי ציפוראי: אדם גדול, אדם קדוש, אדם צנוע... אמרין ליה: רבי, אהנו דאת מתני שבתי'ה. ור' בטיסר על לר בר סיס, ב"ר פא, ב, ע"ט 969 ובמקבילות שצרט שם. ור' ירר כלאים פ"ח ה"א, לא ע"ב: '...ג"ל ר' יוחנן ולא מתניתא היא... והוה ר' יא' מקלם ליה... א"ל רבי שמעון בן לקיש בתר כל אילין קילויסא יכיל אנא סחר לה... ור' ירר יבמות פ"ח ה"א, ב י"ג קידושין פ"ג ה"ה, סד ע"א (אבל שם ה"ה, סד ע"ב: 'אמר ר' יוחנן לר' יא' ואית מתניתא אמרה בן, אמר ליה וליתא עליבא את שאל מילה בקידושין, חור ר' יא' ופטר מתניתא...') ור' יוחנן בפצמו אמר על דברי ר' ישמעאל במשנה (ב"ב ס"י): 'כל הרצה לעסוק בדיני ממונת ישמש את שמעת בן ענ' – אף-על-פי שקילמו ר' ישמעאל את בן ענ על מדרשו קילסו אבל אינה כבן ענ' (ירר שם פ"י ה"ו, יז ע"ד).

74. ר' ובתי'ה ע"א: 'רמי ריש לקיש על מצוה כי מדרשא ומקשי... אמר לו: ר' אלעזר... אמר: והו שאומרין עליו אדם גדול הוא, קאמינא אנא... ור' לעיל ה"ע 73.

75. מוער קטן ז ע"א אם דומה הרב למלאך ה' צבאות, יבקשו תורה מסיו; ואם לאו, אל יבקשו תורה מסיר. ור' להלן ה"ע 81.

76. ר' לעיל, ה"ע 82 וה"ע 87. ר' יוחנן בפצמו הקפיד, כשלא מסר ר' אלעזר הלכה בשמו, יבמות צ"ב; ור' ירר שם פ"י ה"ז, יא ע"ב. ור' חולין יח ע"ב, יס ע"ב, ועל הקסדות של אחרים ע"י שכתמו ע"א; קידושין לא ע"ב; לב ע"א; ב"מ לג ע"א. מגדף בה ר' אבהו, קידושין פא ע"ב, ור' בגילית הש"ם שם. 'מגדף בה ר' ירמיה', ע"ז לה ע"א. 'ליי' רב', שבת קח ע"א, ור' שם קב ע"ב וקידושין לג ע"ב. (ור' ירר סנהדרין פ"ה, כס ע"א... דמתלא אמרה צריך בר נש חיש על לוטיה דרבה אפילו על מן') 'בפי'ס ביה', ירר שבת פ"ח ה"א, יא ע"א; ור' שקלים פ"ג ח"ב, מו ע"ב. 'מנפח רב ששת בידיה', ב"ב קלד ע"ב ור' ירר מפשדות ס"ד ה"א, נא ע"א: 'והיה ר' ועירא מקנתר לאלין דאנרתא וצוחת להן (וצ"ל: ספרי) סיסרי קיסמי'. ועל דרשותיהם של ר' בא בר כהנא ור' לר אמר: 'הוא הפכה והוא מהפכה, לא שמעין מנה כלום'. תם דברי השבת על קשייתו של ר' ירמיה הם בלשון: 'דהוא טבא מן כלום' (ע"י) ליברמן 'יונת' ויונתת כא"י, ע"ט 128, ה"ע 80). ור' ירר מ"ש פ"א ה"ד, ג"ג ע"א: 'א"ר חניי... אמרה קומיה

תלמידים שלא נזהרו בכול בכבוד רבותיהם<sup>77</sup>, חלקו עליהם, ולא חששו שמא יביישום ברכים<sup>78</sup>. והיחסים בין חברים – חכמים ותלמידים כאחד – הביאו לעתים לנידויים וחזרות<sup>79</sup>. למרות כל דברי השבח על ראשונים וביטורי התבטלות בפניהם לא נמנע ר' אושעיה מלומר: 'תשובה גנובה השיבו ר"ג לאותו הגמון'; ודיש לקיש מטר בשמו: 'תשובה גנובה השיבו ר' עקיבא לאותו תלמיד'<sup>80</sup>; ודבא אמר: 'שרא ליה מאריה לר' סרפון'<sup>81</sup>. הסיפור: 'שאלו תלמידיו את ר' נחוניה בן הקנה, "במה הארכת ימים?" אמר להם: "מימי לא נתכדדתי בקלון חברי והסיפור המקביל על ר' זירא, שעל שאלה זו השיב: 'ולא ששתי בתקלת חברי' מוכיחים, שמספרי הסיפורים לא ראו מידות אלו כשכיחות כיותר<sup>82</sup>.

תיארונו את היחסים הפנימיים שכבתי המדרש של חכמים על צדיהם השונים, אבל ברור, שכל הניגודים, ההתנגשויות והלשוניות החריפים אין בהם כדי למעט מאוסו המנובש של מעמד החכמים. סכוקים כמו 'כחצים ביד גבור כן בני הבעורים... אשרי הגבר אשר מלא אשפתו מהם, לא יבשו כי ידברו את אריבים בשער' (תהלים קכז, ד"ה) נדרשו על לומדי התורה, אבל אין ספק, שאת המצב לאשורו מתארים גם דברי ר' חייא בר אבא: 'אפילו האב ובנו, הרב ותלמידו, שעוסקין בתורה בשער אחד, נעשים אויבים זה את זה, ואינם זוים משם, עד שנעשים אוהבים זה את זה'<sup>83</sup>.

המרירות שבזיכרון והחריפות שבחילופי הדברים בבתי המדרש לא מנעה היווצרות תודעה של מעמד, שביטוייה מצאנו בתוך רבים מן המקורות שהבאנו.

רבי אבינא, וקלסוה. אמרה קומי ר' ירמיה וקנטריה... כד נסק ר' חניי אשכח תני... אמר: אין הוה שמיע ר' ירמיה הדא מלתא, 'אות קנטר'. אמר ליה ר' ועירא: לא תחזור כך דאמר ר' אלעזר... ור' ירר' גיטין ס"א ה"ב, מנ ע"ג: 'הוה ר' ועירא מסתכל ביה... ור' שם ס"ב ה"א, מד ע"א ור' מיש ס"ד ה"ז, נה ע"א.

78. ר' חייא על רבי, חולק טו ע"א, על ר' יוחנן בעצמו נאמר: 'לא מבעיא לתנא דלא ציית, אלא אסילו לרביה לא ציית', יזמא מנ ע"ב. ור' ירר' סוטה ס"א ה"א, סו ע"ג: 'על רביה אנא סליג, לא כל שכן עיליה'. ור' קידושין ס"ג ה"ב, סג ע"ד: 'תלמידו דר' יונה אמרין... ר' יונה אס'...

77. ר' שבת ג ע"ב, תענית ט ע"א, עירובין סג ע"א, ור' לעיל, עמ' 559 הע' 44.

78. ר' ירר' ברכות ס"ז, י ע"ג; שקלים ס"ג ה"ב, מז ע"ג; מ"ק ס"ג ה"א, סא ע"ב-ע"ג; בבלי שם טו ע"א-י ע"א.

79. ע"ז מד ע"ב, ושם אמר ר' חמא בר יוסף אמר ר' אושעיה (כ"ה בכ"י): 'זאני אוסר איה גמבה' ור' רשי שם ד"ה ואני: 'זסליא אדרב הושעיה רביה' ור' תום שם, ד"ה תשובה, ור' מעילה ז ע"ב.

80. סוכה לב ע"ב, ור' לעיל, עמ' 395.

81. מעילה כח ע"ב, ור' ד"ק שם עמ' 144 ותענית כ ע"ב והעוסק הנוכח 'רב אדא בר אהבא' במקום 'ר' זירא'.

82. קידושין ל ע"ב, ור' רשי שם, ד"ה את והב: 'מלחמה שעל ידי סטר אהבה יש בסוטה'. ר' חייא בר אבא נתנסה כעצמו ביחס כזה מצד ר' אבהו, סוטה מ ע"א, ור' שם על יחסו של ר' אבהו לר' אבא דמן עכו ועל עזמתו וחוסר הקסדתו של זה.

אם במפורש ואם במשמע, ונוסיף עליהם מאמרים, המדברים בזכותה של תחושת הסולידריות והחברות, והמדיגשים ומצדיקים את זכותם של תלמידי חכמים להעדרם ולסריבילגיות. נביא כעת בעיקר מאמרים של הגדולים שבאחרוני אמוראי בבל. אף על פי שהם משתמשים בכינוי לחכמים 'צורבא מרבנן', כינוי המיוחד רק לתלמוד הבבלי<sup>82</sup>, הרי מבחינת תוכנם אין הם משקפים דעות סרסיות של אומריהם בלבד, אלא מסכמים השקפות של דורות בניסוח ברור ובוטה. ואמנם ניתן להביא לרובם מקבילות מתוך מקורות קדומים. רבא התיר ל'צורבא מרבנן' להודיע במקום שאין מכירים אותו, שהוא צורבא מרבנן, כדי שיהנה מן הזכויות המגיעות לו. כטן הקדמת דינו לשל אחרים, להיות ראשון לכל דבר כמו כהן, ולסטור עצמו מתשולם כרגאני. בארץ-ישראל גמסר המאמר 'תלמיד חכם צריך לסרסם את עצמו' בשם אביי, אבל נתפרש שם 'היך ברנש דחכם חדא מיכלה ואזיל לאתר, ואינין מייקרין ליה כד חכים תרין מיכלה, צריך לומר לון: חדא מיכלה אנא חכים' ( - כשאדם יודע מסכת אחת והולך למקום, והם מכבדים אותו כאילו ידע שתיים, חייב לומר: מסכת אחת אני יודע')<sup>83</sup>. סירוש זה מגביל את זכות הסרסום על ידי הסלת חובת הדיוק, כלשונו של 'זכרה לי אלהי לסוכה' אמר רבא: 'תיתי לי, דכי אתי צורבא מרבנן לקמאי לדינא, לא מוּיגנא רישי אבי סדיא, כמה דלא מהסכינא בזכותיה'<sup>84</sup> ( - 'שולם שכרי, כי אם תלמיד חכם בא לדין לפניי, איני מניח ראשי על הכר עד שלא אהסוך בזכותו). ההתחשבות בבעלי דין תלמידי חכמים<sup>85</sup> מבחינת הקדמת דינם לדיניהם של אתרים ושחרורם מן החובה לעמוד כשהם משמיעים טענותיהם - ובזכותם נהנה גם הצד שכנגד מזכות זו<sup>86</sup> - מיוחסת לרבה בר רב הוגא, לרב נחמן, לרב יוסף<sup>87</sup> ולרב ספא (במקרה זה העמיד 82. ר' W. Bacher, Tradition und Tradenten etc., עמ' 118 ואילך; ב' מורמלשטיין, מאמרים לזכרון ר' צבי סרץ חיות, ינא תרצ"ג, עמ' רכנ ואילך, ועוסף לסירוש הראשונים שהובאו שם, ר' בס' המיוחס לר"ש משנץ לספרא, נעים ס"א, נב ע"ב: 'וכן צורבא מרבנן שנמר בלימודו יודע ובק').

83. נדרים סב ע"א-ע"ב, ור' שם המאמרים הקודמים כנגד המשתמשים בכותרה של חורה, והתירץ 'דעשיר גדול היה, והיה ליה לפיוסיה בדמים'. ור' שבת קכא, ע"ב מגילה כח ע"א, ור' דק"ם שם, עמ' 143.

84. 'ירר מכות ס"ב ה"ו, לב ע"א; ובירר שביעית ס"י ה"ח, לס ע"ר רק: 'א"ר יוסי: הרא אמרה בר נש, דתני וכו'; ועי' ו פראנקל, מבוא הירושלמי, עמ' סא.

85. שבת ק"ס ע"א. ור' גם מאמרו של רבא תענית ד ע"א 'האי צורבא מרבנן דרתח אורייתא רקא מרתחא ביה'.

86. שבועות ל ע"א-ע"ב. ולעסח מאמרו של רבה בר רב הונא ר, דק"ם שם עמ' 58.

87. בעוד שבכרייתא תוספתא סנהדרין ס"ו ה"א, עמ' 423 - המובאת בבבלי שם ובירושלמי שם ס"ד ה"א, לה ע"ב - נאמר: 'אמר ר' יהודה מקובלני שאם רצו להושיב שניהם כאחר, מושיבין, ואין בכך כלום'. החובה להושיב את שניהם נבעה מרצון להושיב אחד מהם, ור' בתוספתא שם ס"ו ה"ו, עמ' 426, בענין תשובות על שאלות: 'וחכם ותלמיד נוקקין לחכם, תלמיד ועם הארץ נוקקין לתלמיד'.

88. הוא שלח לרב נחמן: 'עלא חבריע עמית בתורה ובמצוות'; ורב נחמן אמר: 'למאי שלח לי לחטסי ליה! הדר אמר: למישרא בתיגרא'.

'שליח בית הדין' את עם הארץ ורב ספא לא מזוה). כשבא רב יימר להעיד לטובת מר ווטרא. הושיב אמימר אפילו את העדים, וכשהעיר לו רב אשי 'העדים דברי הכל כעמידה' – שכן כתוב 'ועמדו שני אנשים' (דברים יט. יז) – השיב לו: 'האי עשה והאי עשה. עשה דכבוד תורה עדיף'.<sup>89</sup> ברם גפ חכמים שנהגו לפי כלל זה נתעוררו אצלם חששות. אם אינם וונחים את מידת המשפט ואם אינם גורמים לתקלה. כשאמר רב אשי כדין שהטוען יכול לתבוע בו מן הנתבע שכועה 'ואי צורבא מרבנן הוא. לא משכעין ליה'. א"ל רב יימר: 'צורבא מרבנן משלח גלימא דאינשי? (וכי תלמיד חכם פושט גלימות של אנשים?)' 'אלא לא מודקין ליה' (שלא להישבע. כדי שלא יראה שחושדים בו. אבל גם אין גוכים לו, אם שכנגדו טוען 'הישבע לי').<sup>90</sup> מר בר רב אשי פפל את עצמו לדון תלמיד חכם ופירש את טעמו: 'דחביב עלי כנופאי, ואין אדם רואה חובה לעצמו'.<sup>91</sup> וכמה מן ההקלות שניתנו לחכמים מפתרונות כתוצאה מן הקושי שנתלכטו בו לפתור את בעיית פרנסתם.<sup>92</sup> ברם, לעתים קרובות לא הועילו כל ההנחות, וחכמים לא הצליחו בעסקיהם: 'שמעון בר ווא הוה כקי במרגליתא ובכל מילה, ולא הוה עיגול מיכליה ( - שמעון בר אבא היה כקי במרגליות ובכל דבר, ולא היה לו לחם לאכול). והוה ר' יוחנן קרי עלוי "וגם לא לחכמים לחם" (קהלת ט. יא)'. ונראה. שגפ לחכם זה, שהיה זמן מה כ'דמסקום'. וכינתיים נתמנו קטנים ממנו. והוא לא נתמנה.<sup>93</sup> לא הייתה עצה אחרת מאשר לבקש איגרת כבוד מאת ר' יהודה נשיאה. שהיה בה משום המלצה – כדי שימצא את פרנסתו.<sup>94</sup> אבל גם המינויים לא פתרו את הבעיה. שכן חכמים. שנתמנו ולא היו עשירים או בעלי עסקים מצליחים.<sup>95</sup> היו תלויים בפרנסתם כתמיכתם של אנשי המקום.

רבים המאמרים המפליגים בשבחם ובשכרם של התומכים ומחזיקים בחכמים ובתלמידיהם.<sup>96</sup> תמיכתם של 'בעלי מצוות' ( - בעלי צדקות) בכני תורה וכתה

89. ר' שברעות שם ע"ב, תד"ה עשה רכבוד תורה, ובהנהות הרצ"ם חיות שם; ור' כתובות קה ע"א-קו ע"א.

90. שבעות מא ע"א, וכן פירש"י שם, ד"ה לא מודקקין ליה, אבל ר' בפי' הר"ח: 'לא מודקקין ליה ללוה כד טען לישתבע לי'; ור' ברמב"ם, הל' מלוה ולוה ס"ד ה"ב ובמ"מ שם, שהביא שהרמ"ה פירש ברש"י.

91. שבת קיט ע"א.

92. ר' לעיל עמ' 546 ולעיל הע' 83, ירו' ב"מ ס"ב ה"ח, ח ע"ב; בבלי שם ע"א ושם ע"א; ור' ב"ב נב ע"א.

93. ירושלמי ביכורים פ"ג, ה"ג, סה ע"ד. ור' בפי' הרש"ם, ירושלים תשי"א, מה ע"א. מן האיגרת ששלח לו ר' אבהו (ע"י אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 609) משמע, שר' יוחנן סירב למנותו.

94. ר' ירו' נדרים פ"א ה"י, מב ע"א.

95. ע"י ש' צורי, ר' יוסי בר' חנינא מקסרק, ירושלים תרס"ו, עמ' 45 ואילך, ושם עמ' 179 ואילך.

96. ר' לעיל, עמ' 546 ועל 'מצוה - צדקה', ר' מ"ש במאמרי 'מנומת דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל'; עמ' 25, הע' 176.



בשורה של דרשות לסמל בדמותם של שני השבטים יששכר וחולון: 'יששכר עוסק בתורה וזבולון מפרש בים ובא וגו' ונתנין לו והתורה רבה בישראל'.<sup>97</sup> ועוד יותר מן הדרשות והמאמרים המטיפים מוכיחים המעשים המססרים על הכבוד, שחלקו חכמים גדולים לבעלי בתים שתמכו בחכמים.<sup>98</sup>

ברור, שגם מאותם חכמים שהטיפו לתמיכה בתלמידי חכמים לא געלמה הסכנה, שארבה למעמדם של חכמים בעיניהם של אותם בעלי בתים, שהיו בעלי יכולת ושמנכסיהם נהנו. מצד אחד אמר ר' אלעזר: 'כל שאינו מהנה תלמיד חכם מנכסיו, אינו רואה סימן כרכה לעולם'.<sup>99</sup> ו'כל המשיא בתו לתלמיד חכם והעושה סרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה לתלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב, כאילו מדבק בשכינה'; ורק בזכות מעשים אלה מצא אפסרות להבטיח תחיית המתים לעמי ארצותי. מצד אחר לא יכול להתעלם מן העובדה, שכבודם של חכמים הזדלזל בעיני התומכים בהם, והוא אמר: 'למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ? כתחילה דומה לקיתון של זהב... נהנה ממנו דומה לקיתון של חרש...'.<sup>100</sup> עם זאת מן הראוי להדגיש, כי הויקה ההדדית שבין תלמידי חכמים לבין עמי הארץ, או בין 'צורבא דרבנן' לבין 'איניש דעלמא', השאירה את עקבותיה גם כשלא יצרה יחסי קרבה משפחתית. המארחים שהשפיעו טובה על אורחיהם היו גם מושפעים. בארץ-ישראל אמרו על תלמידי חכמים, שנכנסים לבתיהם של עמי הארץ: 'שהם מרווין אותם מדברי תורה... שהן מורין את ישראל בין טומאה לטהרה, ומלמדין אותן לעשות רצון אביהן שבשמים'.<sup>101</sup> ולכך גם התכוון רבא באמרו 'דרחים רבנן הוו ליה בנין רבנן, דמוקר רבנן הוו ליה חתנוותא רבנן'.

97. ב-ר ע-ב, ה, עמ' 843, ור' יק-ר כה, ב, עמ' תקע, ובמקבילות שצונו שם, הע' 5, וד' לעיל, עמ' 543 (ור' מ' בר, יששכר חבולק, שנתן בר-אלן, תשכ"ח, עמ' 167 ואילך).  
98. ר' יר' הוריות ס-ג ה"ז, מח ע"א, ושם שלושה סיפורים, האחר לזמנם של ר' אליעזר ור' יהושע ור' עקיבא, 'שעלו לחולת אנטוכיא על עסק מעבת חכמים. והוא תמן חד, אבא יהודה, עבד מצוה בעץ טובה'. השני על בר מלתי כי מדרשא דטבריה כימי ר' חייא בר אבא והשלישי על אבא ירדן רמיה 'שהיה מרמה במצוות'. וכשבא ריש לקיש למקומו לבוצרה, ספק צדקה סכום שפסק כל הציבור. עורך הסיפורים איחד אותם על ידי תרח חחר, 'השיבו אצלו וקרא עליו הפסוק 'מתן ארם ירחיב לו ולפני גדולים ינחנו' (משלי יח, טו), ור' ר-ר ה, ד, עמ' קי-קנ, ובהערות שם צרנו שאר המקבילות. ור' יר' ססחים ס-ז ה"א, לד ע"א ובמקבילות על תודום איש רומי ששלחו לו חכמים 'אילאל שאת תודום לא הינו מנדין אותך' ועל השאלה 'מהו תודום?' אמר רבי חנניה דהוה משלח סנסתהק ררבנן, ובבבלי שם נג ע"ב אמר רבי יוסי בר אבין 'מטיל מלאי לכיס של תלמידי חכמים היה'.

99. סנהדרין צב ע"א.

1. כתובות ק"א ע"ב. הענין מתחיל שם בדברי ר' אלעזר 'עמי הארצות אינם תימים'. כשהגיב ר' יוחנן 'לא נוה למרייהו, דאמרת להו הכי', הביא ר' אלעזר ראייה מן הכתוב: ורק כשראה' שר' יוחנן מצטער, אמר לו: 'ר', מצאתי להם תקנה מן התורה' (בכ"י מינכן: מעה ממקום אחר); ואמר מה שהבאנו בסנים.

2. סנהדרין נב ע"ב. ועל סרובו של ר' אלעזר לקבל מתנות מבית הנשיא ר' לעיל עמ' 538.

3. יק-ר לד, יג, עמ' חת.

דְּרַחִיל מִרְבֵּנן הוּה גּוֹסִיָּה צוֹרְבָא מִרְבֵּנן, וְאִי לֹא כֹר הִכִּי – מִשְׁתַּמְעֵן מִלִּיָּה בְּצוֹרְבָא מִרְבֵּנן<sup>1</sup>.

מֵאִמְרוֹ שֶׁל רַבָּא, שְׁפַתָּה בְּשִׁבְחָם שֶׁל מוֹקִירֵי רִבְנָן וְאוֹהֲבֵיהֶם, מִסְתִּים בְּקִבְעַת הַתְּכֵלִית, שְׁלִמְעֵנָה בָּאָה כָּל הַהִסָּפָה הַזֹּאת, הֲלֹא הִיא הַתְּשׁוּקָה שִׁיתְקַבְּלוּ דְּבָרֵי חֲכָמִים עַל דַּעַת עֲדָתָם. יֵשׁ בְּמֵאִמְרוֹ זֶה מִשּׁוֹם אוֹהֲרָה לְתוֹקֵר הַיּוֹצֵא לִלְקֹט מֵאִמְרֵי זַחֲלִי, הַעוֹסְקִים בְּשִׁאלוֹת מַעֲיָן סְרַגְסָתָם שֶׁל חֲכָמִים, מַעֲמָדָם הַחֲבֵרְתִּי, יַחֲסֵם לְמַעֲמָדוֹת אֲחֵרִים וְכַדּוּמָה. שְׂרָשׁוֹרָם שֶׁל מֵאִמְרִים אֱלֹה לְמַחֲרֹזוֹת, הַמַּצְטַרְסָת לְכֹאדוּרָה לְכָלִּל תִּיאוֹר שֶׁל נוֹשֵׂא שְׁלֵם, אֵין בּוֹ כִּדִּי לְהַבְטִיחַ אֶת הַמֵּהִינּוֹת שֶׁל הַתִּיאוֹר, גַּם אִם יַעֲלֶה בִּידֵיו לְהַכְנִיסוֹ לְדוֹסָסִים הַתּוֹאֲמִים יִסֵּה מַעֲרַכַת מוֹנָחִים סוֹצִיָּלוֹגִיִּים. קֵנָה הַמִּידָה הַנִּקּוֹט עָשׂוּי לְהַבִּיא בְּנִקֵּל לִידֵי עִיּוֹת הָרֵאִיָּה וְלְכָלִּל חֲדָרֵי־דִידוֹת, וְלֹא רַק מִשּׁוֹם שְׁמִיחָסִים עֶרֶךְ רַב לְמֵאִמְרִים וּדְרָשׁוֹת, שֶׁלְשׁוֹנָם הַחֲרִיסָה בָּאָה לְשֵׁם שְׁכַנוֹעַ וְהַסָּפָה, אֲלֹא מִשּׁוֹם שֶׁאֵבַע עֵיפּוֹק בָּהֶם גּוֹסִים לְהַעֲלִים עֵין מִדְּרָשׁוֹת וּמֵאִמְרִים הַמְנוֹסְחִים לְעֵתִים בְּקִיצוֹנִיּוֹת לֹא סָחוּתָה מִזּוֹ וּמִפִּי אוֹתָם חֲכָמִים בְּתַחּוּמִים אֲחֵרִים. הַמְקוֹרוֹת מִשְׁמָשִׁים עֲדוֹת לְמַבְנֵה חֲבֵרְתִּי קִיָּם סָחוּת מֵאִשֶּׁר לְלַבְטִים וּמֵאִבְקִים בֵּין הַנֵּאֱמָנוֹת לְאִידִיָּאִלִּים לְבִין הַמַּצִּיאוֹת הַקָּשָׁה, וְגַם לְמֵאִבְקִים סְנִימִיִּים עַל קִבְעַת עֲדִיסוֹרִית בְּסוֹלָם הָעֲרִכִּים הַשּׁוֹנִים. כְּשֶׁעוֹסְקִים בְּסִרְשָׁת סְרַגְסָתָם שֶׁל חֲכָמִים עַל צִדִּיָּה הַשּׁוֹנִים אֲסוֹר לְשַׁכּוֹחַ אֶת דְּרָשׁוֹתֵיהֶם וְהַלְכוּתֵיהֶם וְאֵת מַעֲשֵׂיהֶם שֶׁל חֲכָמִים מִן הָרֵאשׁוֹנִים עַד לְאַחֲרוֹנִים כְּעִיָּיִנִּי צִדְקָה וְגִמְלָלוֹת חֲסִדִּים, הַנוֹגְעִים לְכָל עֵנִי וְנִצְרָךְ בִּישְׂרָאֵל<sup>2</sup>.

מִבְּחִנּוֹ שֶׁל וְזַחֲמָם הִיָּה בְּכַךְ, אִם וּבִאִיּוֹ מִידָה הוּא גּוֹרֵם בְּמַעֲשָׂיו וּבַהֲנֵהגוֹתָיו לְקִידוּשׁ שֵׁם שָׁמַיִם אוֹ לְחִילּוֹל שֵׁם שָׁמַיִם, הָעִיקְרוֹן, שִׁיחֹס עוֹד לְשִׁמְעוֹן בֶּן שִׁטָּח (לְעִיל, עַמ' 510), נִשְׁאָר עוֹמֵד בְּעֵינָיו וּזְכָה לְסִירוּשִׁים וּלְסִירוּם עַד לְהַסְלֵגָה, כְּמַעֲיָן סִיכּוֹם נִיתָן לְמַצּוֹא בְּבִרְיִיתָא שֶׁנִּמְסָרָה מִפִּי הָאִמּוּרָא אֲבִי "וְאוֹהֲבַת אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ" (דְּבָרִים ו, ה), שִׁיָּהָ שֵׁם שָׁמַיִם מִתְּאֵהָב עַל יָדְךָ, שִׁיָּהָ קוֹרָא וְשׁוֹנָה וּמִשְׁמַשׁ תְּלִמִּידֵי חֲכָמִים, וְיֵהָא מִשְׁאֹר וּמִתְּנֵן בְּנַחַת עִם הַבְּרִיּוֹת, מֵהַ בְּרִיּוֹת אוֹמְרוֹת עֲלִיּוֹת אֲשֶׁרִי אֲבִיו שְׁלֵמְדוֹ תוֹרָה, אֲשֶׁרִי רַבּוֹ שְׁלֵמְדוֹ תוֹרָה, אֲוִי לְהֵם לְבְרִיּוֹת שֶׁלֹּא לְמִדּוֹ תוֹרָה, סְלוֹנִי שְׁלֵמְדוֹ תוֹרָה, רֵאוּ כִּמָּה נֵאִים דְּרַכִּיו, כִּמָּה מִתְּקַנִּים מַעֲשָׂיו, עֲלִיו הַכְּתוּב אוֹמֵר: "וַיֹּאמֶר לִי עֲבָדִי אֶתָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר בְּךָ אֲתַפְאֵר", אֲבָל מִי שְׁקוֹרָא וְשׁוֹנָה וּמִשְׁמַשׁ תְּלִמִּידֵי חֲכָמִים, וְאֵין מִשְׁאֹר וּמִתְּנֵן בְּאִמּוּנָה, וְאֵין דִּיבּוּרֵי בְּנַחַת עִם הַבְּרִיּוֹת, מֵהַ בְּרִיּוֹת אוֹמְרוֹת עֲלִיּוֹת אֲוִי לוֹ לְסְלוֹנִי שְׁלֵמְדוֹ תוֹרָה, רֵאוּ כִּמָּה מְקוֹלְקֵלִין מַעֲשָׂיו וְכִמָּה מְכוֹעֲרִין דְּבָרָיו...<sup>3</sup>

4. שְׁבַת כֹּז ע"ב, ור' דָּקִים שָׁם, עַמ' 45. הַגֵּרָא הִיָּה גּוֹרֵם: 'דְּרַחִיל מִרְבֵּנן... דְּמוֹקִיר רִבְנָן; ור' בְּמַהֲרֵשָׁא בַּחֲא שָׁם. תֵּרָאָה שֶׁהִירָאָה מִפִּי חֲכָמִים' סִירוּשָׁה קְבֵלַת דַּעַתָּם וְהוֹדוּתָם עִמָּהֶם (מָה שֶׁאֵין כֵּן הָאֵהָבָה וְהַהוֹקְרָה, הִיכּוּלוֹת לְהַתְּבָטֵא בְּתַמִּיכָה בְּלִבָּר), וְאֵלֶּה יְכוּלִּים – הַמְשַׁכְּרִים לְכַךְ – לְהִיָּת בְּעֶצְמָם חֲכָמִים, וְאִם אֵינֶם מְשַׁכְּרִים לְכַךְ, מִבְּטִיחַ לָהֶם רַבָּא, שֶׁנֶּם דְּבִרְיָהֶם יִשְׁמְעוּ.

5. ר' בְּמֵאִמְרֵי 'מַגְמוֹת דְּתִיָּת וְחֲבֵרְתִּיָּת בְּתוֹרַת הַצִּדְקָה שֶׁל הוֹלִי', עַמ' נז וְאִילָךְ.

6. יִזְמָא סו ע"א, ור' סָסְחִים קִין ע"ב.

## עם ישראל וחכמיו

כל ענייני כבוד ומעמד היו חייבים להיעלם במקדה של חשש לחילול השם. הכלל 'כל מקום שיש חילול השם, אין חולקין כבוד לרב' נמסר כשם רב ושמואל ובשם רב אשי וסתמא דגמרא.<sup>7</sup> ההקפדה על התנהגותו של החכם היחיד באה למנוע את ירידת כבודו של מעמד החכמים ומוסדותיהם. וכסופו של דבר של כבודה של תורה בכלל: 'חבר אם נתפש בעבירה גנאי היא לו, מפני שמערב דברי טהרה עם דברי טומאה. אותה תורה שהיתה לו יקרה, הוא מבזה אותה'.<sup>8</sup>

ברם החכם לא היה רשאי לומר די בשלמותו האישית. בהיותו נתבע להנהיג, להורות ולהדריך את עדתו הריהו ערב לכנסת ישראל כולה. אמנם תחושת ערבות זו נדרשה מכל אדם בישראל (לעיל, עמ' 473), אבל משמעות מיוחדת נודעת לה כלפי החכם. את הפסוק 'בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך' (משלי ו, א) דרש התנא רבי נחמיה: 'נאמרה על החברים. כל הימים שאדם חבר, לא איכסת לו בצבור ואינו נענש עליו. נתמנה אדם בראש ונסל סליה, לא יאמר: לסוכתי אני נוקק, לא איכסת לי בצבור; אלא כל טורח הציבור עליו. אם ראה אדם מעביר בייא (βίαι—עול) על חברו, או עובר עברה, ולא ממחה בידו, הוא נענש עליו, ורוה"ק צווחת: 'בני אם ערבת לרעך', אתה ערב עליו. 'תקעת לזר כפיך', אתה הכנסת עצמך לזירה; ומי שהוא מכנים עצמו לזירה, או ניצוח או נוצח...'.<sup>9</sup>

## ט. החכמים בתוך עמם

בהיכנסם לזירה כמוכיחים, מדריכים ומורייהעם היו החכמים נתונים ברוב הזמנים בדילמה ביחסים שבינם לבין עדתם וקהלם. מצד אחד ביקשו את קרבתו של הציבור ואת תמיכתו, שאסו להסביר לו סגים ולהיות מקובלים עליו; אבל מצד שני היו מצווים להירתע מלהגשים שאיסה זו על חשבונם של עקרונות. בדרך קיצונית ביטא חשש זה האמורא הבבלי אבוי, הוא אמר, שתלמיד חכם שבני עירו אוהבים אותו, אין זה סימן למעלתו היתרה, אלא לכך, שהוא נמנע מלהוכיח אותם כראוי.<sup>10</sup> ברם, לא ההוכחה בלבד הייתה גורם למתיחות שבין חכמים לבין חלקים שונים של הציבור. אמנם ניכרת מגמה בולטת להדגשת שוויונות ולביטול מחיצות בחברה לא רק ביחס לכל מה שנוגע לענייני הלכה, אלא גם בענייני נוהג ונימוס. בשם ר' ישמעאל ובשם ר' עקיבא שנו 'כל ישראל ראויים לאותה איצסלא'.<sup>11</sup> ור' שמעון אמר: 'כל ישראל בני מלכים הם'.<sup>12</sup> בו בזמן חבט ר' עקיבא יחס של יראת כבוד לתלמידי חכמים, ולתביעתו נתן ביטוי נועז ביותר בדרשתו "את ה' אלהיך תירא" — לרכות תלמידי חכמים'.<sup>13</sup> ועם זאת הוא מזהיר בתריסות דומה

7. ברכות יט ע"א; טנהדרין פב ע"א; עידובין סג ע"א; שבועות ל ע"ב.

8. מדרש משלי ו, כ, עמ' 56 ומיוחדם שם לאלישע בן אביה, רבו של ר' מאיר.

9. שמות רבה כז, ט, ור' מדרש תהלים ח, ג.

10. כתובות קה ע"ב. 11. ב"מ קי ע"ב.

12. שבת פ"ד מ"ד; ור' ירמיה שם ספ"ד, טו ע"א; בבלי שם ק"א ע"ב. ושם סו ע"א.

13. פסחים כב ע"ב, וש"נ, ובירושלמי ברכות פ"ט ה"ז, יד ע"ב: 'נחמיה עימסתי שמש

את ריע... א"ל: אותו ואת תורתו'.

את חבריו מסני מידת ההתנשאות והנאווה. מתוך ניסיונו האישי לפני היותו חכם ידע, שמידת ההתנשאות גורמת לשנאה מצדם של עמי־הארץ לחכמים<sup>14</sup>. לפיכך אמר: 'כל המגביה עצמו על דברי תורה למה הוא דומה? לנבלה מושלכת כדרך. כל עובר ושכ מניח ידו על חוטמו ומתרחק ממנה והולך'<sup>15</sup>.

מציאת הדרך בין שמירה על אותו יחס של יראת כבוד כלפי החכם, שראו בו גם יחס של כבוד לתורה, לבין הזהירות מסני התנשאות, שעליה אמר ר' עקיבא<sup>16</sup> 'מי גרם לך להתנכל בדברי חורה? על ידי שנישאת עצמך בהם', הייתה מלווה עליות וירידות. מעין סיכום לאספרות השלמה שבין התביעה לנאמנות לעקרונות ואף למידה של עקשנות וגילורי מסירות נפש למענם מצד אחד, ובין הדרישה להשלימה בו בזמן על ידי אהבת הבריות מצאה את ביטוייה בדבריהם של אחרוני האמוראים בבבל. רב אשי אמר: 'כל תלמיד חכם שאינו קשה כברזל אינו תלמיד חכם, שנאמר: "וכספיש יספץ סלע" (ירמיה כג, כט)... אמר רבינא: אסילו הכי מיבעי ליה לאינש למילף נפשיה נחותא ( - ואסילו כך, צריך אדם ללמד עצמו נוחות), שנאמר: "והסר כעס מלבך והעבר רעה מבשרך" (קהלת יא, יז).

מה שלמדנו בדבר הערכת משקלם הסגולי והעובדתי של מאמרי חז"ל, דרשותיהם והסיפורים על היחסים הסנימיים שבין החכמים לבין עצמם ולבין תלמידיהם, כחזו יפה גם להבנתם של אותם מקורות המבטאים במבואר את פרשת היחסים שבין החכמים לבין עם הארץ. כפי שראינו (לעיל, עמ' 525) אין להסיל ספק בעצם עובדת הסירוד וההכדלה שבין חכמים וחכמים מצד אחד לבין עמי הארצות ובורים מצד אחר. מצב זה, שנמשך במשך מאות בשנים, מצא את ביטוי בדברים חריטים של צד אחד כלפי השני, חריפות ההתבטאות אינה מעידה בהכרח על גורל הפער והתהום המפרידה שבין המעמדות. מתקבל על הדעת, שגם בזמנים, שחלה התקרבות בין עמי הארצות לבין חכמים ותלמידיהם, הוסיפו להגיב באותן מסבעות של לשון, שהיו שגורות לגבי עמי ארצות בדורות הקודמים, ואף הוסיפו עליהם משלהם כבואם להתריע כנגד מעוטי תורה וגסי רוח חסרי תרבות ומידות. חכמי אושא, שיצאו לייסד את התורה מחדש, נקראים על רבים ממאמרים אלה, ויש בהם כדי להוכיח על מגמתם הם וגם על מגמתם של התנאים והאמוראים שלאחריהם. שהשמיעו דברים דומים. המאבק למען קירובם של רבים לתורה ולמצוות התנהל תוך הוקעה של הזלזול בקיום מצוות ותוך הוקעתם של תופעות ומעשים שליליים, שרווחו בשכבות העם השונות, ולא דווקא בעניות שבהן. בגליל היו מצויים בעלי בתים תקיפים, מלווים ברכיית, פורקי עול מעל צוחאיהם ונותנים 'עול המס על העניים ועל האביונים והאומללים', סוסקי צדקה ברכים

14. ססחים מט ע"ב.

15. אבות דרבינא ס"א, עמ' 46.

16. ב"ר סא, ב, עמ' 969, ור' שם בסיפור על לר בן סיסי ורבי, ור' בירו' יבמות ס"ג ח"ו, י"ע א. ור' להלן, עמ' 576, הע' 46.

17. תענית ד ע"א ור' במהר' צבי מאלטער, עמ' 8, ובהערות שם.

ואינם נותנים<sup>17</sup>. שונאי תלמידי חכמים<sup>18</sup>, ומונעים חינוך לתורה מכני מקומותיהם<sup>19</sup>. עד כמה נעשה עצם השימוש בציון 'עם הארץ' רופף ויצא מכלל משמעותו הראשונה מוכיחה הסוגיה להלן בכבלי. במשנה (כרכות פ"ז מ"א) אנו שונים 'זהכתי מומנין עליו'. ומקשים בתלמוד<sup>20</sup>: 'אמאי לא יהא אלא עם הארץ! דאמר מר: אין מומנין על עם הארץ בחכורה. אמר אביי: בכותי חכר. רבא אמר: אפי' תימא בכותי עם הארץ. והכא כעם הארץ דרבנן; דתני: איזהו ע"ה? כל שאינו אוכל חולין בטהרה. דברי ר"מ; וחכ"א: כל שאינו מעשר פירותיו כראוי. והני כותאי במאי דכתיב באורייתא מזהר זהירי. ת"ר: איזהו עם הארץ? כל שאינו קורא ק"ש שחרית וערבית, דברי רבי אליעזר<sup>21</sup>; רבי יהושע אומר: כל שאינו מניח תפילין; כן עזאי אומר: כל שאין לו מזוזה על פתחו וציצית ככנוד; ר' יונתן בר יוסף<sup>22</sup> אומר: כל שיש לו כנים ואינו מגדלם לת"ת; אחרים אומרים: אפי' קרא ושנה ולא שמש ת"ת. הרי זה ע"ה'. בהמשך מסופר, שרמי בר חמא לא רצה לצרף לזימון את רב מנשיא בר תחליפה, משום שלא שימש תלמידי חכמים.

המרחק מאפשרות של 'שומרוני חכר' ועד לרב מנשיא בר תחליפה, שדן אותו רמי בר המא כע"ה – רב ביותר, וההגדרות השונות כפי תנאים לטיכו של עם הארץ מראות, שהמונח יצא בהדרגה מכלל ציון מוגדר, והיה לכינוי של גנאי למזלזלים במצוות, וברור כעת, שהמקיים מצוות אלו אינו ראוי לכינוי זה, וגם אם אינו חכר במשמעות הקדומה, הריהו יכול להיות כ'חכר', היינו חכם. ריש לקיש הזהיר את הנשים של 'אילין דבי ר' ינאי' ואמר להן 'עם הארץ אני אצל טהרות'<sup>23</sup>. כל אותם דינים, שהיו קשורים בקבלה לחברות' כדי להפקיעו מחזקת

17. תוספתא סוכה ס"ב ה"ה, ובבלי שם כס ע"א (ברייאא סתמית), וכן דא"ר ס"ב. ור' אבות דר' ג' נ"ב פ"א, עמ' 67, בשם ריב"ז (- הוא היה אומר); ור' תענית ח ע"ב, שם אמר ר' יוחנן (1): 'אין הגשמים נעצרים אלא בשביל פוסקי צדקה ברבים'; ור' ירר קידושין פ"ד ה"א. סה ע"א: 'תני ר' אמי בשם ריב"ל... אמר דוד: בעת ד' דברים... ופוסק צדקה ברבים ואינם נותנים'.

18. ר' ירר כתובות פ"ד ה"ח, כח ע"ד: 'ר' שמעון בן לקיש בשם רבי יודה בר חנינא: נמנו באושא, במקפיד את הוקן והכהן יינתן לו בשתו משלם'. ור' ירר ב"ק פ"ח ח"ה, ו ע"ג, שם מסופר שר"ל קנס כליטרא של זהב אדם שהקפיד את ר' יודה בר חנינא.

19. ר' ירר חגיגה פ"ב ה"ז, עו ע"ג, דברי רשב"י: 'אם ראית עיירות שנתלשו ממקומן בא"י, דע שלא התויקו בשכר סופדים ומשנים'. ור' שם הסיפור מומנו של ר' יודן נשיאה על עיירות, שלא נמצאו בהם ססרייא ומתייניא' (- סופדים ומשנים) ור' איכ"ר פתיחתא ב', מהד' באבער, עמ' 2.

20. כרכות מז ע"ב, ור' דק"ם שם, עמ' 250, הבאתי בסנים נוסח מתוקן על פי כתכ"יד וראשונים.

21. סוטה כב ע"א בשם ר' מאיר ודברי ר' יהושע כשם 'וחכ"א', וכ"ה שם בכ"י מינכן (ושם: ק"ש... בכרכותיה) ובהגדות התלמוד שם: דברי ר' וחכמים אומ'...

22. ר' דק"ם שם אות ה, וכ"ה בסוטה שם.

23. ירר דמאי פ"ב ה"ג, כנ ע"א, ור' תוספתא ע"ז פ"ג ה"י, וש. ליברמן, תוספתא ראשונים ח"ג, עמ' 190 והג"ל, תרכ"ן ש"כ, תשי"ב, עמ' 110.

עם הארץ. אין להם כל שייכות להגדרות שניתנו כברייתא השנייה לעם הארץ מפי ר' אליעזר ור' יהושע. בן עזאי ור' יונתן בר יוסף. יתרה מזו. חבר ונאמן ואפילו הסיד יכול היה להיכלל בנדרו של 'עם הארץ' זה. ועליו אמר ר' שמעון בן יוחאי: 'עם הארץ. אפילו ישרן. אפילו קדוש ונאמן. ארור הוא לאלהי ישראל'.<sup>24</sup> הביסוי 'נאמן' לקוח מהלכות חברות.<sup>25</sup> שרדה לנו סוגיה שלמה.<sup>26</sup> ובה אוסף של מאמרי תנאים ואמוראים. המדברים בסגנון דומה על עמי הארץ. והמזכירים דברי ססנה קשים של עמי הארץ כנגד תלמידי חכמים. ר' אלעזר אמר: עם הארץ מותר לנחרתו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. אמרו לו תלמידיו: אמור 'לשחט'. אמר להן: זה טעון ברכה. וזה אינו טעון ברכה. ואמר ר' אלעזר: עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך. אמר ר' שמואל בר נחמן. אמר ר' יונתן: ע"ה מותר לקורעו כדג. אמר ר' שמואל בר יצחק: ומגבו.<sup>27</sup> תניא. א"ר עקיבא: כשהייתי עם הארץ. הייתי אומר: 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור'. אמרו לו תלמידיו: ר'. אמר 'ככלב'.<sup>28</sup> אמר להן: זה נושך ושובר עצם. וזה נושך ואינו שובר עצם. תניא. היה ר' מאיר אומר: כל המשיא בתו לעם הארץ. כאלו כופתה ומניחה לפני ארי: מה ארי דורס ואוכל. ואין לו בושת פנים. אף עם הארץ מכה וכו' עליה. ואין לו בושת פנים. תניא. ר' אליעזר אומר: אלמלא אגו צריכין להם למשא ומתן. היו הורגין אותנו. תניא. ר' חייא אומר: כל העוסק בתורה לפני עם הארץ. כאילו בועל ארוסתו לפני... גדולה שנאה ששונאין עמי הארץ לתלמיד חכם משנאה ששונאין אומות העולם את ישראל. ונשותיהן יותר מהן. תנא: שנה ופידש — יותר מכולם! תנו רבנן: ששה דברים נאמרו בעמי הארץ: אין מוסרין להן עצות. ואין מקבלין ממנו עצות. ואין מגלין להן סוד. ואין ממגין אותו

24. ר' סירקא דרבינו הקדוש, מהר' ש' שענבלום, שלשה ספרים נפתחים, למברן 1877, כא ע"ב, והמאמר בא בסוף הברייתא של 'ד' דברים עאי הם לתיח...' שאליה צורפו ברייתות דפסחים, ר' להלן, תע' 26.

25. ר' לעיל, עמ' 525.

26. פסחים מס ע"ב, כ"ה בדפוס ובכ"י מינכן: ר' אליעזר... וא"ר אליעזר, ר' דק"ס שם, עמ' 139, אבל כפי שמסר לי ידידי ש' רחנטל הרי הגרסה בכ"י עגלאו היא 'ר' אלעזר' בשני המאמרים (ובכ"י תימני קלומביה, בראשון 'ר' אליעזר' ובמאמר השני 'ר' אלעזר'), וכן 'ר' אלעזר' בכ"י רומי 125, בכ"י אוקספורד 366 ובכ"י אדלר נ"י 850, ושם 'ת"ר א"ר אלעזר', ומן הספק 'אמרו לו תלמידיו' משמע שהמדובר בתנא ר' אלעזר, ר' דק"ס שם, אות ש.

27. רשיי שם ד"ה ומגבו רמז לחולץ כא ע"א, ועיי"ש.

28. הלשון תמוהה תראית כאשנרתא מדלעיל 'אמרו לו תלמידיו אמור'. ואמנם בכ"י אוקספורד 366 נוסף: '...ועכשיו אני אומר מי יתן לי עם הארץ ואנשכנו כחמור אמרו לו...'; תראה שהוא תיקון. בכ"י עגלאו ובכ"י תימני הנ"ל: אמרו לו תלמידיו ואמרת. ועל נשיכתם של חכמים אמר ר' אליעזר (אבות ס"ב מ"י) 'נשיכתם נשיכת שועל' ועל מוטיב הנשיכה, ר' Frühkirche, Judentum und Gnosis, E. Peterson, עמ' 228 ואילך.

אפסטרופוס על היתומים, ואין ממנין אותו אפסטרופוס על קופה של צדקה. ואין מתלוי'ן עמהן בדרך. יש אומרים: אף אין מכריזין על אבידותי. בתלמוד מקשים: 'ותנא קמא' כלומר: מדוע לא מנה קנא תמא גם את עניין הכרות אבידה? ומשיבים 'זימנין דנסיק מיניה זרעא מעלייא'. עצם הסיום הזה מראה, שגם עורכי התלמוד לא הכינו את דברי ר' חייא על העוסק בתורה לפני עם הארץ במחולס. מעשיו הגדולים של ר' חייא בהפצת התורה בערים שלא היה בהן 'מקרי דרדקי'... מראים גם הם, שלא נתכוון נגד הוראת תורה לעמי הארץ בכלל. אלא לעמי הארץ ממין מיוחד, שהיו שונאים לתלמידי חכמים, ונראה, שהמדובר בעמי הארץ קרובים למינים. על כך מורה תוספת ה'תנא', הכולל במושג עם הארץ את 'שנה ופירש', ואולי יש גם – אם לא ראייה לדבר – זכר לדבר במשל 'כאילו בא על ארוסתו'.<sup>28</sup> ובלשון 'יותר מהשנאה ששונאים אומות העולם לישראל'.<sup>29</sup> וכבר עמדו הגאונים על כך, שבסוגיה זו לא ב'עם הארץ' מסוג אחד מדובר, אלא 'שעה'א הוי בכמה פנים'.<sup>30</sup> 'ושאמר רבי אליעזר עם הארץ מותר לנוחרו כיהד' שחל להיות בשבת, אפו אדם שיש מוח כקדקדו סובר. שכל ע"ה מותר לעשות בו כזן! והלא חייבי מיתות ב'ד על עבודה זרה ועל ברכת השם ועיר הנדחת אין דוחין את השבת...'.<sup>31</sup> ואף על פי שניסה רב שריא לקבוע מאמר זה ב'עם הארץ' רודף אחר חברו להרגו ביום הכפורים שחל להיות בשבת'.<sup>32</sup> לא נמנע מלומר על הברייתות הראשונות, שהן 'כהילכות דרך ארץ וכסיפור גנותן של עמי הארץ וכדברי הבאי'. ואמנם נימת הלגלוג בוקעת ועולה מתוך הדו-שיח שבין ר' אליעזר ותלמידיו, ואפילו אותה ברייתא על 'דברים שנאמרו בעם הארץ' ש'כולן הלכות' גם היא לא לסיפוס אחד התכוונה. רק על מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, היינו 'שאינו מן הישוב'.<sup>33</sup> אמר ר' יוחנן, שהוא פסול לעדות.<sup>34</sup> בעוד שעל סתם עם הארץ אמר רב ספא, שמקבלין עדות ממנו היום, והסתמך על דברי ר' יוסי בברייתא: 'מפני מה הכל גאמנין על טהרת יין ושמן כל

28. כתובות קנ ע"ב, ב"מ פ"ה ע"ב.

29. ר' נטין נז ע"א: 'אי איכא דשמיע ליה מילתא מכפר סכניא של מצרים לימא. סתת חד מינייהו ואמר מעשה... סתת אידך ואמר... ובדקו ומצאו אב ובנו שבאו על נערה מאורסה ביום הכיפורים, והביאום לב'ד וסקלו'. נראה שבמקום 'מצרים' יש להניח 'מצרים' (הצ' גשתבשה מחיבור של נ' ר' והדבר נראה כך בכ"י מינכן). וכפר סכניא ידוע כמקום מצרים, ר' תום' חולק ס"ב הכ"ב; יר' ע"ז ס"ב ה"א, מ ע"ד; בבלי שם כז ע"ב; קהלת רבה א, ח. ועל מעשים מענים המיוחסים למינים ר' לעיל, עמ' 412.

30. ר' תוספתא שבת ס"ג ה"ה בדברי ר' טרפון.

31. אוצר הנאנים, ספחים עמ' 69, תשובת רב שריא.

32. ר' שם עמ' 87 מתוך תשובות נאנים מהד' הרכבי ס' שם, עמ' 8-197.

33. ר' שם עמ' 68 ובמקבילות בשם רב שריא.

34. קידושין ס"א מ"י.

35. קידושין מ ע"ב, ור' רש"י שם. וספול לעדות 'דכין שאינו מן הישוב, אינו מקפיד על עצמו, ואין לו בושת פנים'. ור' ברמב"ם, הל' עדות ס"א ה"א: 'שכל מי שירד עד כך, חזקה שהוא עובר על דוב העברות שיבואו לידו'. ור' שם ה"ב.

ימות השנה? כרי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה כמה לעצמו ושורף סרה אדומה לעצמו.<sup>31</sup> ודאי שעם הארץ, שאין מגלים לו סוד, מפני שחשור על מלשינות י<sup>32</sup> אינו שייך לאותו סוג בני אדם, שצריך להודיע עליו, שאין ממנים אותם אפוסרופסים על קופה של צדקה. ואמנם הבחנה זו בין עמי הארצות סתם לבין מינים ומסורות מבוארת היא בפירוש למשנתו של ר' יהושע: 'עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאים את האדם מן העולם – כיצד? מלמד, שלא יכוין אדם לומר: אהוב את החכמים ושנא את התלמידים, אהוב את התלמידים ושנא את עמי הארץ; אלא אהוב את כולם ושנא את המינין ואת המשומדים ואת המסורות. וכן דוד אמר: "משנאיך ה' אשנא ובמתקוממיך אתקוסט. תכלית שנהא שנאתים לאויבים היו לי" (תהלים קלט, כא–כב).<sup>33</sup> גם הכתובת שאליה הופנו הדברים קבעה במידה רבה את נימתם, ולפעמים את תוכנם. דבריו הקשים של ר' מאיר נגד 'המשיא בתו לעם הארץ' לאו דווקא לתלמידי חכמים הופנו, אבל גם 'עם הארץ' שבהם כעל אוסי מיוחד הוא. ויש לנו גם הוכחה לכך. כברירתא, שאין עניינה בעם הארץ שלא קרא ולא שנה, אלא בדיני חברות, אנו שונים: 'לוקחין מעם הארץ עבדים ושפחות... ולוקחין מהן בנות קטנות אבל לא גדולות, דברי ר' מאיר; וחכמים אומרים: גדולה ומקבלת עליה. ואין נותנין להן בנות לא גדולות ולא קטנות, דברי ר' מאיר; וחכמים אומרים: נותן לו גדולה ופוסק עמו, על מנת שלא תעשה טהרות על גביו'.<sup>34</sup> כמו במקום אחר שנה אף כאן ר' מאיר הלכות חברות קדומות ומחמירות (לעיל, עמ' 525). אבל אין בהן משום דברי גידוף והטלת דופי. לעומת זאת המאמר 'כל המשיא בתו...' (לעיל, עמ' 572), ההנמקה שבו מוסרית היא, ולא מדובר בה רק בעם הארץ שאינו נזהר בהלכות טומאה וטהרה. בעוד שר' מאיר 'יצא נגד המשיא בתו לעם הארץ, הרי שנויות באותה סוגיה<sup>35</sup> ברייתות אחדות, הדורשות מכל אדם לשאת בת תלמיד חכם: 'תנו רבנן: לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם, ישא בת גדולי הדור. לא מצא בת גדולי הדור, ישא בת ראשי כנסיות. לא מצא בת ראשי כנסיות, ישא בת גבאי צדקה. לא מצא בת גבאי צדקה, ישא בת מלמדי

36. חגיגה כב ע"א, ור' בתום' שם, ד"ה כמאן; ור' באוצר הנאותים חלק התשובות, עמ' 45, ס' לנ.

37. ר' ב"ק קים ע"א. שם הנמרא מתרצת את דעת האומר, שמסור אסור לאבדו 'דילמא הוה ליה זרעא מעליא' – ממש אותו טעם שמתתו אמרו, שמכריזין על אבדתו של עם הארץ, ר' לעיל, עמ' 572.

38. אבות ס"ב מ"א ואבות דר-גנוא סט"ו, עמ' 64, ור' שם הע' לא–לב. ובתה"ל שם לפיני: 'בתקוממך'.

39. תוספתא עבודה זרה ס"ג ה"ם, עמ' 464.

40. בסירקא דרכי הקדוש, בבא דארבעה מהדו' ש. שענבלום, בא ע"ב נספ: 'א"ר נתן: הרי שהביא בשר מן השוק, ובאת חולדה ונוטלתו או עכבר, מה איכסת לה, מביאה בשר בהמה טמאה או בשר נבלה ומאכילתו. ר' יהודה אומר עם הארץ הרי הוא כני' שני' – את בתך לא חתן לבגד'.



תינוקות. ולא ישא בת עמי הארץ. מפני שהן שקץ. ונשותיהן שרץ. ועל כנותיהן הוא אומר: ארור שוכב עם כל בהמה<sup>41</sup>.

ברייטא זו פונה ל'אדם' סתם ומעודדת אותו לשאת בת ת"ח ומזוהרתו כלשון חריפה. שלא לשאת בת עם הארץ. ברור, ש'סתם אדם' כברייטא זו וכדומות לה. המסיפות לשאת בת תלמיד חכם ולהשיא בת לתלמיד חכם. והמבטחות כזכות זו בנים תלמידי חכמים. אינן פונות לתלמידי חכמים כלכד. אבל בוודאי לא לעמי הארצות. 'שהן שקץ ונשותיהן שרץ וכו' 'היינו לעבריינים מובהקים. ואין צריך לומר שהיו מצויים כאלה בכל הזמנים ובכל המקומות<sup>42</sup>. כפי שראינו (לעיל, עמ' 567) מצא ר' אלעזר תקנה לעם הארץ מן התורה. אם הוא משיא בתו לתלמיד חכם. כי קיווה. כמו בעלי הבריות הנ"ל. שמתוך זיווג זה יצאו בנים לתורה. אותו ר' שמואל בר נחמני. שאמר בשם ר' יונתן. שעם הארץ מותר לקרעו כדג. הוא שגם מסר בשמו: 'כל המלמד את בן עם הארץ תורה. אפילו הקב"ה נזר נזרה — מכטלו בשבילו<sup>43</sup>. דברי ר' זירא שמסרם בשם רב יהודה. 'הזהרו בבני עמי הארץ שמהם תצא תורה<sup>44</sup>. היו פרי התבוננות בעובדה. שרבים מבין התנאים ומבין האמוראים — אם תחילתם לא הייתה כשל ר' עקיבא. שבעצמו היה עם הארץ — הרי היו בניהם של עמי הארצות או של אבות שלא היו תלמידי חכמים. אמנם נמסר בשם ר' יוחנן: 'כל שהוא תלמיד חכם וכנו תלמיד חכם וכן בנו תלמיד חכם. שוב אין תורה סופקת מזרעו לעולם<sup>45</sup>; ובהסתמכו על אותו ספוק

41. פסחים ס"ט ע"א.

42. יר' תרומות ס"ח ה"ד. מה ע"ג: 'מעשה בטבת בציפורי. שהיה מאכיל ישראל נבילות וטרסיות. פעם אחת שתה יין בערב שבת ועלה לע תפל ומת. והיו כלבים מלקקן ברמו. אתון ושאלך לרבי חנינה: מהו מירמיתיה מן קומיהון? (באו ושאלו לר"ח: האם יש להרימו מפניהם?). אמר להן: כתיב 'ובשר בשדה טריסה לא תאכלו לכלב תשליכו אותו' (שמות כב, ל), זה היה נוזל את הכלבים ומאכיל את ישראל. אמר להן ארפתון רמדידהון אינן אכלין' (הניחו להם, משלהם הם אוכלים). ור' רק"ר הו, עמ' ק"ס. על נכים הבאים במחתרת בציפורי, ר' ב"ר כו, ג, עמ' 257 ובמקבילות שצרינו שם. ועל כועלי בתולות כיום הכיפורים בנהרדעא ר' יומא י"ט ע"ב.

43. כ"מ פ"ה ע"א ור' להלן, הע' 45.

44. סנהדרין צ"א לפנינו: 'א"ע"ג רשלח רבי יהודה בן כהירא מציבך... ור' קדוקי סופרים, שם עמ' 279, הע' י' מוסר, שנציבך ליתא בכ"י קרלסרוה, וא"כ יכול להיות, שהוא רב יהודה סתם, ומהרש"ל הניח: ר' יהושע בן לוי.

45. כ"מ פ"ה ע"א. וזכוראה, תופעה זו לא הייתה מצויה ביותר. על ר' אושעיה בנו של ר' חמא בנו של ר' ביסא קרא רמי בר חמא את הסטוק 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק' אמנם מצאנו את רב שימי בדיה דר' חייא בר רב, אבל דרך היתקן נשתלשלה התורה כמשך דורות יותר חכים, ולרוב מוסיעים החתנים כאילן יחס כזה כחשובים. על 'רבנא עוקבא ורבנא נחמיה בני ברתיה דרב', ר' חולין צ"ב ע"א. רבא היה חתנו של רב חסדא, ורב חסדא היה חתנו של רב חנן בר רבא, והלה היה חתנו של רב (חולין ס"ו ע"א). אמנם ידועים גם נכרים של רבא: נאני ורב חכיבא בן רב יוסף (יבמות ס"ו ע"ב וב"ב קמ"ג ע"ב). אבל ודאי, שאין מעלתם דומה לזו של רב חסדא ורבא (אנב גם לא ידוע, אפ' רב יוסף היה בנה של בת רב חסדא).

בישעיה גם, אמר ר' ירמיה: 'מכאן ואילך תורה מחזרת על אכמניא שלה'. ברם, לא רק התנא ר' יוסי הכהן אמר 'והתקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך' (אבות ס"ב מ"ב), בחינת אזהרה לבני חכמים שלא יסמכו על ייחוסם, אלא שדרשו במדרשי תנאים: 'שמא תאמרו: ישנו בני הזקנים בני הגדולים... מגיד הכתוב, שהכל שוים בתורה'; "מורשה", ולא "ירושה", שלא יאמר בן עם הארץ, הואיל ואין אני תלמיד חכמים, מה אני מועיל, אם אלמד תורה? אלא יזיל מים מדליו" (כמדבר כד, ז) <sup>45</sup>, מן הדלים שבו, האמוראים, מרב יוסף ועד לרב אשי ורבינא, היינו במשך מאה שנים ויותר, עסקו במציאת תשובה לשאלה 'מסני מה אין מצויין תלמידי חכמים לצאת תלמידי חכמים מבניהם? בעוד שתשובותיהם של רב יוסף 'שלא יאמרו תורה ירושה היא לכם' ושל רב שישא בריה דרב אידי 'כדי שלא יתגברו על הציבור' מיישבות את התופעה ואף מגלות בה צד חיובי, הרי ראה רב אשי אותה כעונש ואמר: 'משום דקרי לאינשי חמרי' <sup>46</sup>; והתכוון לאו רחוקא לזלזול בסשוסי עם, אלא גם לכינויי הגנאי, שהיו רגילים להם גם בבתי המדרש <sup>47</sup>, על כל פנים לא ייחוסו של חכם קובע, כשאמרו לו לר' סרידא: 'רבי עזרא בר כריה דר' אבסילם, דהוא עשירי לר' אלעזר בן עזריה, דהוא עשירי לעזרא, קאי אבבא, אמר מאי כולי האי? אי בר אוריין הוא - יאי יאי; ואי בר אוריין ובר אכהן - יאי; ואי בר אכהן ולא בר אוריין - אישא תיכליה' (אם בן תורה הוא, הרי יאה יאה; אם בן תורה וכן אבות הוא, הרי יאה; ואם בן אבות הוא ולא בן תורה, תאכל אותו האש) <sup>48</sup>, עצם סתיחתו של בית המדרש והתחרות החסדית שבו מנעו את התהוותה של התייחסות משפחתית בתחומה של תורה והבטיחו זרם של כוחות רעניים ומחדשים, המגע המתמיד של החכמים בכל הדורות עם שכבות-עם רחבות מכל המעמדות הביא לא רק לגילוי תוסעות של התגברות, של זלזול בתורה ומצוות, של כיווי חכמים וכדומה, אלא גם לגילויים של מידות טובות, של אמונה תמימה, יראת שמים ומעשי צדקה וחסד מוסלגים מצד ששוסי עם. באותה בנות וגילוי לב, שבה שמרו לגו המקורות את הדעות השליליות של חכמים על עמי הארצות ואת העדויות על המתיחות ההדדית שביניהם, בה במידה מסרו על התופעות החיוביות אצל בני מעמדות שבשולי החברה היהודית, ואף סיפחו מסורת של סיפורים, שבהם היו עמי הארצות למוריהם של חכמים במידות טובות, והמוכחים היו למוכיחים. סיפורים אלה מעידים יותר על מידת הביקורת העצמית של חכמים על סרשת התייחסותם למעמדות אחרים מאשר ההיגדים הישירים, המדברים בשבחם של עמי הארצות, בזכויותיהם ובחובות כלפיהם. נפתח בסיפור על התנא ר' שמעון בן אלעזר מבני דור אושא: 'ת"ר: מעשה בר' שמעון בן

45. ספרי דברים ס"ח מה, מדרש תנאים, עמ' 212-213.

46. נדרים פא ע"א.

47. ר' כ"ב עד ע"א 'כל אבא חמרא...', ור' לעיל, עמ' 564.

48. נפחות ג ע"א ור' דק"ס שם, עמ' 133, הע' מ.

אלעזר<sup>49</sup>, שבא ממגדל גדר מבית רבו, והיה רוכב על החמור ופסייל על שפת הים, והיה שמח שמחה גדולה על שלמד תורה הרבה. נזדמן לו אדם שהיה מכוער ביותר. אמר לו: ריקה, שמא כל בני עירך מכוערין כמותך? אמר לו: לך ואמור לו לאומן שעשאני "כמה מכוער כלי זה שעשית!". כיון שידע בעצמו שחטא, ירד מן החמור ונשתטט לפניו ואמר לו: נענית לך, מחול לי. אמר לו: איני מחול לך, עד שתלך לאומן שעשאני ותאמר לו "כמה מכוער כלי זה שעשית!". היה מסייל אחריו עד שהגיע לעירו. כיון שהגיע לעירו, יצאו אנשי עירו לקראתו; אמרו לו: שלום עליך, רבי! אמר להם: למי אתם קורין "רבי"? אמרו לו: לזה שמסייל אחריו. אמר להם: אם זה רבי, אל ירבו כמותו בישראל. אמרו לו: חס ושלום, מה עשה לך? אמר להם: כך וכך עשה לי. אמרו לו: אף על פי כן, מחול לו שאדם גדול בתורה הוא. אמר להם: הריני מחול לו, ובלבד שלא יהא רגיל לעשות כן. נכנס רבי שמעון בן אלעזר לבית המדרש ודרש: לעולם יהא אדם רך כקנה, ואל יהא קשה כארז<sup>50</sup>. הפתגם, שכמותו ידוע גם במשלי העמים<sup>51</sup>, אולי כא לשבחו של אותו אדם מכוער, והוא משמש עילה להבאתו של הסיפור בהמשך לסוגיה, שדנה בעניין קנה וארז. אבל ברור, שלא הוא עיקרו של הסיפור, שבא להראות, עד היכן יכול להגיע גם חכם גדול, שזחה עליו דעתו מתוך שמחה על שלמד תורה הרבה.

כשני דורות לאחר ר' שמעון בר' אלעזר מסופר: 'מעשה בר' ינאי<sup>52</sup>, שהיה מהלך בדרך, פגע אדם אחד שהיה משופע ביותר (מלוכש כבגדים יקרים). אמר לו: משגח ר' לאתקבלא גבן ( - ישים ר' אל לבו להתארת בכיתו). אמר לו: מה דהני לך (מה שיהנה אותך [אעשה]). הכניסו לתוך ביתו, בדקו במקרא ולא מצאו, בדקו כמשנה ולא מצאו, בתלמוד ולא מצאו, בהגדה ולא מצאו. אמר ליה: כריך. אמר ליה: יברך ינאי בבייתיה. אמר ליה: אית בך אמר מה דאגא אמר לך? (אמר לו: יש כך לומר מה שאני אומר לך). אמר ליה אין. אמר ליה אמור "אכל כלבא פיסתא דינני" (אמור: הכלב אכל את פתו של ינאי). קם צריה (קם [האורח] ותססו). אמר ליה מה ירתותי גבך, דאת מוני לי? (מה ירושתי אצלך, שאתה מונה אותי). אמר ליה: ומה ירתותך גבי? (מהי ירושתך אצלי?). אמר ליה: דמינוקייא אמרי "תורה צוה לנו משה מורשה" (דברים לג, ה). "קהלת יגיי" אין כתי' כאן, אלא "קהלת יעקב". מן דאיתפייסן דין לדין. אמר ליה: למה זכית למיכל על פתורית (משהתפייסו זה לזה). אמר לו: למה זכית לאכול על שולחני? אמי ליה: מן יומי לא שמעית מילא כישא, וחזרת למריה; ולא המית תרין דמתכתשין דין עם דין, ולא יהבית שלמא ביניהון ( - מעולם לא שמעתי לשון הרע, וחזרת את הדברים לבעליהם - לא הלכתי רכיל - ולא ראיתי שניים מתכתשים זה עם זה מבלי להשלים ביניהם). אמר ליה: כל הדא דרך ארץ גבך, וקריתך "כלבא" (כל כך דרך ארץ יש כך).

49. תענית כ ע"א, מהר" צבי מאלסער, עמ' 80, ור' במקבילות שצירע שם וכשי.

50. ר' משלי איסופוס כתרומו של ש' שפאן, ת-א תשכ"א, עמ' 122, ס' רנח.

51. יקרא י"ב ס, ג, עמ' קעז-קעח, ור' בהערות המהריר שם.

וקראתיך "כלב". וקרא עליה: "ושם דרך אראנו בישע אלהים" (תהלים ג, כג). שיין כת'. דשים אורחיה סני שויי ("ושם" בשיין כתוב ולא בסיין). המעריך דרכו — רב ערכו? ר' ינאי הכנים לביתו אדם עשיר, שחיצוניותו הטעתו וחשבו — אם לא לתלמיד חכם — לפחות לדבק בחכמים; משעמד על טעותו. גידפו. והנה גילה שאותו אדם יודע לכוון ולהעריך דרכיו בעניינים, שגם חכמים לא עמדו בניסיונם. לעתים נוכחו חכמים לדעת — בוודאי לשמחתם — שגם פשוטי עם שאינם ידועים להם, היו לא רק בעלי מידות וגדולים בדרך ארץ, אלא גם יודעי תורה ומשיבי מלחמה שערה.

על ר' יונתן<sup>52</sup>, חברו הצעיר של ר' ינאי, מסופר: ר' יונתן סלק למיצלייה לירושלם (עלה להתפלל לירושלים). עבר בהדין פלאטנוס (πλάτων) וחמתיה חד שמריי (עבר בזה האילן וראהו שומרוני אחד). אמר ליה: להן את אזיל? אמר ליה: למיצלייה כירושלם (א"ל: להיכן אתה הולך? אמר לו: להתפלל לירושלים). אמר ליה: לא טב לך מצלי בהדין טורא בריכא, ולא בהדיא קיקלתא? (לא טוב לך להתפלל כהר הזה המבורך, ולא באותה אשפה?). א"ל: למה הוא ברוך? אמר ליה: דלא טף במי דמבולא (א"ל: למה הוא מכורך? אמר לו: שלא הוצף במי המבול). נתעלמה הלכה מר' יונתן לשעה. אמר ליה חמריה: ר', תרשני ואני משיבו. אמר ליה: הין. אמר ליה: אין מטוריא רמא האי (אם הוא מן ההרים הגבוהים). כת': ויכסו כל ההרים הגבוהים (בראשית ז, יט). ואין ממכיא הוא, לא אשגה ביה קרא (ואם הוא מן הנמוכים, לא השגיח בו הכתוב). מיד ירד ר' יונתן מן החמור והרכיבו ג' מילים וקרא עליה ג' מקראות: "לא יהיה בך עקר ועקרה ובכהמתך" (דברים ז, יד), אפילו בכהמין שבכם: "כסלח הרמון רקתך" (שה"ש ו, ז), אפילו ריקנין שבכם מלאים תשובות כרימון. וה"ד "כל כלי יוצר עליך לא יצלח" (ישעיה נד, יז)<sup>53</sup>. אמנם היו עמי הארץ מסוגו של חמר זה, אבל ברור, שהיו אחרים ושונים<sup>54</sup> ולפיכך ודאי שיש גם בדברי שבח מן ההפלגה לא פחות מאשר בדברי הגנאי שהבאנו לעיל. אבל לאחר גיכום של ביטויי ההפלגה מכאן ומכאן נשאר גרעין האמת בשני סוגי המקורות באחד. אין מקום לקבוע תחומים של התפתחות ולהבדיל בין התחלת תקופת אושא ולזקוף את כל המאמרים הקשים כנגד עמי הארץ על חשבונה. ואת הדברים הרכים והנוחים והמעשים המאירים פנים לתקופה שלאחר זו, יבואו ויעידו כנגד תפיסה מעין זו כל אותם מקורות שהבאנו לעיל לזמנים

52. הכוונה, כנראה, לר' יונתן, שכשמו רגיל למפור ר' שמואל בר נחמני. והמעשה שהוא מספר מעיד על תוצאות הטפתו להסצת תורה בין בני עמי הארץ (ר' לעיל, הע' 24), שלא נרעה משנאתו לאלה שנשאר עמי הארץ. על ריבוחים עם שומרונים ר' לעיל עמ' 468 הע' 10.

53. ב"ר לב, י, עמ' 296-297 ור' שם, הע' 5.

54. ור' ב"ר עז יב, עמ' 932: 'חד עם דארע אמר ליה לר' הושעיה אין אמרת לך חרא מילא טבא את אמר לה משמי בציבורא... א"ל חייך מילה טבא אמרת משמך אנא אמ' לה ור' לעומת זה שם עט, עמ' 943.

שלסני אושא<sup>54</sup> ולימים שלאחריה. וכידינו להוסיף עליהם. ונסתפק דק כהבאת דברי ר' יהודה הנשיא 'אין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ'<sup>55</sup> ובדברי החכם. שנזהר מלומר דילטוריא על ישראל (לעיל. עמ' 501). הוא ריש לקיש: 'אם תלמיד חכם נוקם ונוטר כנחש הוא. חנרהו על מחניך; אם עם הארץ הוא חסיד, אל תדור בשכונתו'<sup>56</sup>. תלמיד חכם שאינו נוהג כחסיד עדיף מעם הארץ שעשוי לנהוג כחסיד שוטה. שאותו מנה ר' יהושע בין 'מכלי עולם'<sup>57</sup>. בירושלמי הסבירו 'איזהו חסיד שוטה? ראה תינוק מבעבע כנהר: אמר: לכשאחלוץ תפילי אצילנו. עם כשהוא חולץ חפיליו הוציא זה את נפשו'. בבבלי הביאו דוגמה שונה 'כנון דקא טבעה איתתא כנהרא, ואמר: לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצילה'<sup>58</sup>. ברם ברור, שלא תמיד הייתה דעת אמוראים נחזה אפילו מחסידים תלמידי-חכמים שקדמו להם<sup>59</sup>.

דברינו האחרונים אינם באים למעט מתביעת ההתרחקות מעמי הארץ שבאמרו של ריש לקיש. אמנם ציווה ר' עקיבא לבנו שלא לדור בעיר שראשיה ת"ח (לעיל. עמ' 540) – אבל ריש לקיש אינו אלא חוזר למעשה בלשון אחר על אזהרותיהם של תנאים. כנון דברי ר' דוסא בן הרכינס (אבות פ"ג מ"י) שמנה 'ישיבת כתי כנסיות של עמי הארץ' בין הדברים המוציאים את האדם מן העולם, או הברייתא שמנתה בין דברים שהם נגאי לת"ח הסבה 'כחבורה של עמי הארץ'<sup>60</sup>. בתי כנסיות של עמי הארץ וחבורותיהם נחשבו כמקומות שאין בהן קדושה ותורה. וכך יש להבין את דברי ר' שמעון בן אלעזר 'בעון שני דברים עמי הארצות מתים: על שקורין לארון הקדש ארנא ועל שקורין לבית הכנסת בית העם'<sup>61</sup> – כאילו הם נוטלים את הקדושה והייחוד מבית הכנסת. קביעות מסוג זה על עמי הארצות ומוסדותיהם. הביקורת החריפה והביטויים הקשים – אין להתייחס אליהם אחרת מאשר לתוסעות המקבילות שנתקלנו בהן בבעיות הסנימיות בעולמם של חכמים. הם משקפים מציאות אותנטית – לעתים קרובות בניסוח קיצוני וחריף במיוחד –

54. ובחדאי גם בנרף זה אין לקבל את גישתו של א' ביכלר בספרו על עם הארץ הגלילי (ר' לעיל. עמ' 524. הע' 64). עמ' 184 (בחרגום העברי של דר' ישראל אלדר, ירושלים תשכ"ד). שלסני 'אי אפשר לקיים את הגירסא שמס' ר' עקיבא יצאו הדברים (על עמי הארצות, ר' לעיל עמ' 525). מסתבר, שהשם עקיבא נשתבש כאן משם אחר, עקיבא, יעקב...'

55. ב"ב ח ע"א.

56. שבת סג ע"א.

57. סוטה פ"ג מ"ד.

58. ירו' שם פ"ג ה"ג. יט ע"א: בבלי שם כב ע"א.

59. שבת קכא ע"ב: 'תני תנא קמיה דרבא בר רב הונא: ההורג נחשים ועקרבין בשבת, אין רוח חסידים נוחה הימנו. אמר ליה: ואותן חסידים אין רוח חכמים נוחה מהם'.

60. ברכות מג ע"ב.

61. שבת לב ע"א בדמ' הגי' ר' ישמעאל בן אלעזר, אבל כמו שהבאתי בסנים הוא בכ"י ובראשית, ר' דקם שם, עמ' 64; ועל יחסו של ר' שמעון בן אלעזר לאדם מכוער ר' לעיל, עמ' 577.

מנקודת ראות מצומצמת. אבל ברור, שכוונתם של אומריהם לא הייתה השלמה עם המצב שהגדירו או שנינו אותו, שכן לא ויתרו חכמים מעולם על שלמותה של כנסת ישראל על כל חלקיה ופלגיה. בוודאי רחוקים היו חכמים להעלים עין מפגמים, אבל קבלת עול התורה במשמעות של חובת הוראתה ולימודה לרבים הגבירה בהם את אמונתם בכוח התשובה, ששעריה אינם ננעלים בפני אדם מישראל, ועל אחת כמה וכמה לא בפני קיבוצים וחבורות בישראל. ר' יהודה בר' אלעאי, שגם בשמו נאמרו דברים קשים כנגד עמי הארץ – אמנם לא באותה מידה כמו בשם חברו ר' מאיר – דרש: "שמעו דבר ה' החרדים אל דברו" (ישעיה סו, ה). אלו תלמידי חכמים; "אמרו אחיכם" (שם) אלו בעלי מקרא; "שנאיכם" (שם). אלו בעלי משנה; "מנדיכם", אלו עמי הארץ. שמה תאמר, פסק ובטל סיכויים? ת"ל: "ונראה בשמחתכם והם יבשו", ולא "ישראל יבשו"<sup>62</sup>, אותו תנא הקל בתביעותיו כלפי עמי הארץ והחמיר לגבי תלמידי חכמים ודרש: "והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם" (ישעיה נח, א). "הגד לעמי פשעם", אלו תלמידי חכמים, שאפילו שגגות נעשות להם כזדונות; "ולבית יעקב חטאתם", אלו עמי הארץ, שאפילו זדונות נעשות להם כשגגות. הרחיק עוד לכת ר' מאיר, ולא זו בלבד שלא ויתר על החזרתם למוטב של סוטים חוטאים, ויהיו אפילו בחינת 'שנה ופרש' כאלישע בן אבויה<sup>63</sup>, אלא שראה את בחירת ישראל כמחלסת, ובניגוד לר' יהודה אמר, שבין אם הם נוהגים כבנים ובין אם לאו, הרי עם ישראל הם בנים למקום<sup>64</sup>. תחושה זו באה מתוך שכנוע, שביכולת חבריו לסעול, אם לא להעברתם המחלסת של חטאים וממילא של חוטאים מהעולם<sup>65</sup>, הרי לפחות למען קירובם של הבריות לתורה מתוך נכונות לא רק להוכיח אחרים. אלא להעדיף תוכחת עצמם על כל שבח – כדבריו: "יש לך חברים, מקצתם מוכיחין אותך ומקצתן משבחין אותך, אהוב את המוכיחך ושנא את המשבחך; מפני שמוכיחך מביאך לחיי העולם הבא, והמשבחך מוציאך מן העולם"<sup>66</sup>. כמעט שאין לנו צורך להוסיף, שלאור ניסיונם ידעו ר' מאיר וחכמים שבאו לפגיו ואלה שבאו אחריו, שתגדרתו של מאמר מעין זה קלה יותר מאשר קיומו הלכה למעשה. ברם, בעצם היותם של חכמים, שידעו חולשותיהם של בריות חולשות עצמם, אבל חיו וסעלו מתוך מאבק מתמיד ביצר הרע ובסתיויו ומתוך רצון להגיע לכלל אהבת הבריות, היה מעין הכרח לקיומה של כנסת ישראל ולעשייתה מעם נבחר לעם בחר. מה שאמר ר' מאיר על היחס שכין האדם למוכיחו ולמשבחיו, השתדלו חכמים לקיים כלפי כנסת ישראל כולה. ר' שמעון בן לקיש אמר: 'אומה זו כגסן נמשלה:

62. כ-מ לג ע"ב, ור' דק-ם שם, עמ' 99. 63. ר' לעיל, עמ' 411.

64. מסרי דברים פ"ז צ"ח שם פ"ח שח: שם פ"ח שח.

65. ר' ברכות י ע"א בסיפור על 'הנהו בריינא', ושם ברוריה היא שאמרה לר' מאיר: 'אדרכא תיכעי רחמי עליהו דלהדרו בתשובה'. ור' דק-ם שם, עמ' 39, הע' ה'; ור' מדרש תהלים קה, כו, עמ' 448. שם ר' יהודה אמר: 'יעשו תמימים ורשעים עוד אינם'.

66. אבות דר-ג נורא פכ"ט, עמ' 87. ור' דרך ארץ ווסא פ"ט ולעיל עמ' 359 ואילך.

ומורות שבה אלו בעלי בתים. אשכולות שבה אלו תלמידי חכמים. עלין שבה אלו עמי הארצות. קנוקנות שבה אלו ריקנים שבישראל. וסתם התלמוד הבבלי מוסיף: 'והיינו דשלחו מתם: יבעון רחמי איתכליא על עליא. דאילמלא עליא לא מתקיימין איתכליא' <sup>87</sup> (זה ששלחו משם ומא"י): יבקשו רחמים האשכולות על העלים. שאלמלא העלים אין האשכולות יכולים להתקיים). כמובן לא רק בבקשת רחמים הדברים אמורים. אלא בעשייה למען תשובה אגב נכונות להתמשכן זה על זה (לעיל, עמ' 477). וכמו ריש לקיש כן גם אחרים סברו. שרק השמירה על האחדות יש בה כדי לבטל את ההבדלים שבין חלקיה השונים של האומה מבחינת רמתם הדתית-מוסרית ואף להבטיח תיקון נחשלים ולחלשים. דרשן אלמוני הבלים את הרעיון כפירוש אליגורי למצוות התורה על ארבעת המינים (ויקרא כג. מ): "סרי עץ הדור" אלה ישראל; מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח. כך ישראל יש בהם בני אדם. שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים. "כסות תמרים" אלו ישראל; מה התמרה הזו יש בה טעם ואין בה ריח. כך הם ישראל, יש בהם בני אדם. שיש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים. "וענף עץ עבות" אלו ישראל; מה הדס זה יש בו ריח ואין בו טעם. כך ישראל יש בהם בני אדם. שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה. "וערבי נחל" אלו ישראל; מה ערבה זו שאין בה לא טעם ולא ריח. כך הם ישראל. יש בהם בני אדם. שאין בהן לא תורה ולא מעשים טובים. ומה הקדוש כרוך הוא עושה להן? לאבדן אי-אפשר. אלא אמר הקדוש ברוך הוא ייקשרו כולן אגודה אחת. והן מכפרים אילו על אילו <sup>88</sup>. דברים אלה ודומיהם רבי משמעות הם דווקא לאור תיאורם של אותם לבטים רבית. שהתלבטו בהם חכמים במציאות היום-יומית הן ביחסים הפנימיים שבכית הורתם, בהערכת חסידיהם וקביעת היחס הנכון שבין לימוד תורה לבין מנהיגות וסרנסות. בין פרישות והשלמה עם מציאות לבין פעילות ומאבק. והן ככל הנוגע לפרשת היחסים עם מעמדות אחרים ומקומם כמנהיגים ומורי העם. כמעשיהם ובהליכותיהם מודרכים היו החכמים על ידי התודעה שהם מורים ומחנכים וכי חובת ההוראה והחינוך מוטלת עליהם כלפי עם ישראל כולו. כדברי המדרש: "וידבר משה והכהנים והלוים" (דבר' כו ט). מה דברים היו שם ללמדך שבאו ישראל ואמרו למשה נסלת את התורה ונתת לכהנים, שנאמר "ידכתב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים" (שם לא ט). אמר להם משה רצונכם שיכרתו לכם ברית שכל מי שמבקש ללמוד תורה לא יהא נמנע. אמרו לו הן. עמדו ונשבעו שאין אדם נמנע מלקרות כתורה. שג' "אל כל ישראל לאמר" <sup>89</sup> (שם כו ט) א"ל משה "היום הזה נהיית לעם" (שם שם). תיאורנו העלה את בעיית המנמות הסותרות. שבצירוף של שמירה על אידיאלים נשגבים עם חובות הנהגה והוראה. החכמים

87. חולין צב ע"א, ור' דקיס ככה ע"א, אות ה. ור' ריקר לו ב עמ' חתלה.

88. ריקר ל, יב, עמ' תשט, ובמקבילות שצירנו שם. ור' כריתות ו ע"ב.

89. ילקוט שמעוני דברים רמו תתקלח מתוך אלה הדברים ווטא, ור' פפרי דברים פ"י שמה.

הכירו. שבסדרי העולם הקיימים אין אפשרות להניע לכלל הגשמה של אידיאלים של הנהגה וחברה בטהרתם. ואף על פי כן קיבלו עליהם לפעול בתוך אותה כנסת ישראל כמות שהיא על כל פנמיה. ומתוך ידיעת חולשתם הם והקשיים הכרוכים בעמלם.

'כנסת ישראל' זו – למרות פיזור ולמרות העדרם של כל אותם מוסדות מקודשים, שאפיינו את קיומה בעבר – לא פסקה מלהיות בעיני חכמים זהה עם ישראל הנבדל, הנקדש והנבחר. אין יסוד כלשהו להשערות, שהמונח 'כנסת ישראל' נתקבל במאות הראשונות של הנצרות בהשפעת ציונה של העדה הנוצרית כ-*ἐκκλησία* או ש'כנסת ישראל' היא ה'כנסיה היהודית' (*the Jewish Church*) במובן של יהדות קתולית, אלא שבניגוד לנצרות הקתולית, היתה אינקלוסיבית ולא אקסקלוסיבית וכללה בתוכה גם פורשים וסוטים<sup>69</sup>. הסברים אלה לא זו בלבד, שאין הם תואמים את תוכנם של הדברים, שנאמרו על 'כנסת ישראל', אלא מתעלמים הם מסיבם של המקורות שבהם נמצא המונח. אין הוא מופיע בכלל בספרות התנאים<sup>70</sup>, אפילו כשמדמים את יחסו של הקב"ה לעמו כיחס חתן לכלה<sup>71</sup>, וגם לא בכתבי יד של מדרשי האגדה הקדומים<sup>72</sup>. מקומו בעיקר בדרשות לפסוקים בנביאים המדברים בדימויים של אישה. אם, או כת על עם ישראל<sup>73</sup>, או בכתובים של שיר השירים, שנתפרשו על דרך אליגורית כמונונים לעם ישראל<sup>74</sup>, אבל גם בדרשות מסוג זה משמשים 'כנסת ישראל' ו'ישראל'.

69. ר' S. Zeitlin, *The origin of the Synagogue*, PAAJR, 1931, עמ' 81. אנב, συναγωγή שמש גם כציון של העדה הנוצרית, ר' Schragg, *Theol. WB zum N.T.*, VII, 1964, עמ' 839.

70. ר' Judaism, Moore, I, עמ' 111.

71. במכילתא דר"י שירה פ"ג, עמ' 128 'אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבותו של עולם', אבל כל זה חסר בכל כתבי היד תם בילקוט, ר' שם בשיג ושם רפע פ"ג, עמ' 163 'אמר הקב"ה למשה גלד לפני מה שאמרה בנסת ישראל', ר' בשיג שם, הע' 11; בכ"ז אכ"מ: שאמ' ישראל, ובילקוט: מה שישראל אמרו.

72. מכילתא דר"י פ"ג עמ' 214 'לקבל את ישראל, כחתן זה שהוא יוצא לקראת כלה'.

73. ב"ר יא, ח, עמ' 94: 'תני אר' שמעון בן יוחי... כנסת ישראל הוא בן זונך... אבל בילקוט אמר ליה ה"ה ישראל יהיה בן זונך', אלא שבהמשך שוב כנסת ישראל. בויקרא רבה כח ו, עמ' תרסז 'כנסת ישראל אומרת', אבל בכל כתבי היד ובדפוסים ראשונים: ישראל אמרו, ר' ע"ז ל"ה ע"ב: 'כי אתא רבי דימי אמר אמרה כנסת ישראל... אבל ליתא ב"ר ברכות פ"א ה"ד, ג ע"ב, יר' ע"ז פ"ב ה"ח, מא ע"ג.

74. ברכות י ע"א לישע"י נד, א, ברכות לב ע"ב לישע"י מט, יד, 'ואין אמו אלא כנסת ישראל' (אבל בספרא מלואים, פתיחה ה"טו: 'אין אמו אלא ישראל') ברכות לה ע"ב, ושם ג ע"ב וש"ג: 'כנסת ישראל נמשלה כיתה'. על ישע"י נא טז 'אר' חנינא בר ספא חזרנו על כל המקרא ולא מצינו מקום שנקראו ישראל ציון אלא זה, ירר תענית פ"ד ה"ה, פח ע"ר, מגילה פ"ג ה"ו, עד ע"ב, פסיקתא דר"כ עמ' 309, ולכן אין לראות ב'ציון' נקודת מוצא להתהוות המושג 'כנסת ישראל', ר' ב. דינבורג, 'דמותה של ציון וירושלים בהברתו ההיסטורית של ישראל' ציון שט"ו, תשי"א עמ' 4.

75. שבת פח ע"ב (לשה"ש א, יד) בשם ריב"ל, עירובין כא ע"ב בשם רבא ובשם הג"ל,



בערבוביה.<sup>76</sup> הצירוף 'כנסת ישראל' לא חדר גם לנוסחות של תפילות וברכות. כהן מדובר על 'עמו ישראל', 'עמך ישראל' או 'ישראל' בלבד.<sup>77</sup> כשהאמורא ר' ברכיה דורש פסוקים בשיר השירים הרי כנסת ישראל אומרת 'לסני הקב"ה... דודי לי את נעשה דודי...'<sup>78</sup> אכל אותו אמורא. שדרש דרשות נלהבות לטובת הגיור (ר' לעיל, עמ' 492) דרש "הן אתם מאין ופעלכם מאפע" (ישעיה מא, כד). הן לשן יוני הוא (Ev — אחד). אמ' הקב"ה אומה אחת אתם לי מאומות העולם, מאין. מאותן שכת' כהן "כל הגוים כאין נגדו".<sup>79</sup> בנצרות היה ביטול הלאומיות לבעיה קונקרטיה מאחר שדגלה ברעיון. שהתקופה המשיחית כבר החלה ושלטון שרי האומות הגיע לקצו. התפיסה הקוסמופוליטית של ממלכת אלכסנדר הגדול — ביטול הניגוד בין העמים — וגם התורה ההלניסטית, שלפיה אלהי העמים הם אחשדרפנים של האל העליון המהווים מעין הייררכיה אדמיניסטרטיבית<sup>80</sup> יכלו למצוא את שילובם בדת החדשה. אמנם היו מורים נוצרים שלא התעלמו מהקשיים וראו שהגם שה-ἡγεῖς מקנה לכולם אותו צבע, הרי כעבור זמן שוב משתנים פני המחזמים ומקבלים צבעים שונים. אבל אבסביוס מצא את הסתרון בקיסרות הרומית<sup>81</sup>, שהתגברה לדעתו על בעיית העמים והלאומיות. מאז כישר המלאך את השלום בשעת לדתו של ישו, בא השלום בימי אכנוסטוס. המדינות הלאומיות עברו מן העולם ועם נצחונה של הדת החדשה — הדתות הלאומיות הולכות גם הן בעקבותיהן. את מלכות האדמה — האימפריה — ראה כמקבילה למלכות השמים.<sup>82</sup> בעיני חז"ל נשאר בעינו הניגוד 'ישראל — אומות העולם' בין אם המדובר באומות סאגאניות ובין אם המדובר בנוצריות. סאולוס דרש בשעתו "כי ביצחק יקרא לך זרע (בר' כא יב). כלומר לא בני הבשר המה בני האלהים אלא בני ההבטחה חשובים וזרע' (אל הרומיים ט ז"ח). כאלו התכוון כנגד דברי המשנה (נדרים פ"ג מ"ב): 'שאיני נהנה לזרע אברהם אסור כישראל ומותר כאומות'. כדי להוציא מכלל דרשתו ומכלל תביעתם

ססחים פז ע"א ור' שמ קיח ע"ב, בשם ר' ל לססוק 'משבי עקרת הכית' (תהל' קיג, ח) ישראל כאם, סנהדרין קה ע"א. וללא קשר עם ססוקים הרומיים לכך בשם רבא ססחים קיח ע"ב, מגילה כב ע"ב.

76. ר' שה"ש א, ב; ב, ג; ובאיכ"ר ה, יא, עמ' 160 'כנסת ישראל' אבל במדרש תהלים פה, ג, עמ' 372 'ישראל אומרים לך' ור' ברכות ע"ב מתחיל 'כנסת ישראל' ומסיים ב'ישראל'.

77. ברכות יא ע"ב, כט ע"ב לו ע"ב, מט ע"ב, ס ע"ב.

78. שהש"ר א, יד.

79. רק"ר כו, ו, עמ' תרלט.

80. ר' Le dieu, La Révélation d'Hermes Trismégiste, A. D. Nock—J. Festugière, cosmique II, 1949, עמ' 460 ואילך.

81. ר' Sim, Hermas, IX, 17, 4.

82. ר' Das Problem des Nationalismus in der alten Kirche Christ., E. Petersen, entum, Frühkirche etc. עמ' 51—63.

של ההולכים בעקבותיו הסמיכו האמוראים לדברי המשנה את דרשתם לכתוב הנ"ל: 'ואין ישמעאל בכלל זרעו של אברהם. כי ביצחק יקרא לך זרע' ואין עשו בכלל זרע יצחק'.<sup>83</sup> וכדי שלא לתת מקום לסעות למי הכוונה בעשו וביעקב הביאו את דברי רבי גרשום בשם רבי אחא "דרך כוכב מיעקב" (במ' כד יז) ממי דרך כוכב ועתיד לעמוד מיעקב'.<sup>84</sup> והוסיפו את דברי ר' אחא בשם רבי חונא 'עתיד עשו הרשע לעטוף סליתו ולישב עם הצדיקים בגן עדן לעתיד לבוא והקב"ה נוררו ומוציאו משם'. עשו המתעטף בסלית היא המלכות שנהפכה למינות. החכמים ראו במלכות שכבשה את ארצם, החריבה את מקדשם וגלתה את עמם – מלכות רשעה והברית שנכרתה בין הדת שיצאה מחיקה לבין קיסרות זו הגבירה את ההתנגדות לשתייה. דברי הנביא צפניה (ג, ט) 'כי אז אהפך אל עמים שפה כרודה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד' נשארו קשורים באקט הגאולה העתידה לבוא ו'בבטול שעבוד העולם מישראל'.<sup>85</sup> ברעותיהם של חכמים על מהותה של גאולה זו ומשמעותה נדון בפרק הבא.

83. 'ירר נדרים ס"ד ה"ב, לח ע"ב, ור' ב"ר ג'יב, נדרים לא ע"א וסנהדרין נס ע"ב.  
84. אודינזם דרש סמוק זה על יסו, ר' I C. Cels, 60 תם, XXII Hom, in Num, 7, ר' אחא משתמש בסטוק זה להוכיח ש'זרע אברהם' הוא יעקב, בכך מודים גם הנצרים בדרשתם, לא נראה, שדברי ר' אחא מכוונים נגד ההסכמה למעשה יליאטס הכוסר, ר' ש. ליברמן, The Martyrs of Casarea עמ' 414, ור' להלן עמ' 421.  
85. תנחומא מהר' באבער נח כח, עמ' 57 ור' בתנחומא הרגיל שם ים.

## פרק שבעה עשר

### על הגאולה

דברי חכמים על הגאולה קשורים ואחוזים בכתובים שכתורה, בייסודיהם של הנביאים ובחזיונות כמות שהם רשומים בספר דניאל. ברם, פירושיהם ודרשותיהם לא לשם הבהרת משמעותם המקורית של הכתובים היו מכוונים. ואולי יותר מכל נושא אחר בולטת בתחום זה גישתם העצמית של חז"ל, המתבטאת בגיוון של השקפות ודעות. יש שגיוון זה חורג מן המקובל בחילוקי דעות רגילים ויורד עד השיטין אין הוא מצמצם להבדלים שבמסגרתה של מערכת מושגים מקובלים על הכול. אלא מגיע לניגודים. שבמשמעותם שלילה וכיסול של שיטה אחת מפני השנייה. כמוכן. אינן חסרות גם עמדות מתוחכות ומשטרות.

הקיסוב והגיוון הם תוצאה של כמה וכמה גורמים: השוני הרב הקיים בשימוש הפועל 'גאל' והשם 'גאולה' על צורותיהם השונות אף כמקרא עצמו<sup>1</sup>; השתלבותו של המושג במערכת מונחים. שרק בחלקה היא גיוונה מן המקרא, ובחלקה מקורה מאוחר יותר. הכוונה למונחים: אחרית הימים, הקץ, ימות המשיח, תחיית המתים, עולם הבא. עתיד לבוא. עולם חדש. מונחים אלה נראים לכאורה קרובים כולם לעניינה של הגאולה, אבל לא כהכרח זהים לה. יש מהם. שגידולם והתעצמותם כרוכים בשאלות ובתוספות אחרות לגמרי. ענייני 'עולם הבא' ו'תחיית המתים', קשורים בבעיית שכר ועונש, תודת הנפש והגמול. תיאורי ה'קץ' ו'ימות המשיח' שאובים מחזון 'אחרית הימים' של נביאי ישראל<sup>2</sup>. וחזון זה כבר שתי פנים לו:

1. ר' אנציקלופדיה מקראית, ב, ערך 'גאולה', עמ' 389-391, והספרות הרשומה שם.
2. ר' קלחנר, הרעיון המשיחי בישראל, מהד' ג, תשי"ז, עמ' 24-56; יהודה אבן שמואל, מדרש גאולה, מהד' ד, תשי"ד, מבוא כללי. אין אני מציין את הספרות המרובה לנושא שלט אלא כמדידה הדרושה לעניינים שנעתי בהם. אוסף יסוד של המקורות סיוס מ' צובל בספרו הגרמני *Gottes Gesalbter, der Messias und die Messianische Zeit*, 1938, Berlin, im Talmud und Midrasch Zum Verständnis der messianischen Idee im שלום במאמרו *Judaica, Judentum*, 1963, עמ' 75. לא מעטים המחקרים, שלא חידשו שום דבר, אלא הגישו אוסף חומר בלי להזכיר את מקורו, ר' Hruby, *Judaica*, Zurich, 1964, עמ' 73-80, 193-212. ושם 21 (1965), 100-122.

הסן האחד רואה את העתיד כתיקונו של העולם הנתון, שישתחרר מפגמיו, מן הרשעות העוול, מן המלחמות ומן השואה, והארץ תהיה מלאה דעת, ורוח ה' תישפך על כל כשר (ישעי' ד, יא, ו-ט; יואל ג, א-ד). והסן האחר רואה את יום ה' כיום חורבן והרס של העולם הנתון. היום ההוא הוא יום חושך ואמלה' (צפניה א, טו). הארץ היא שוב תהוו וכוהו, והכרמל - המדבר (ירמיה ד, כג).

המעבר לגאולה מותנה בזעזוע מהפכני, בקאטאסטרופה, בדברי הנביאים קשור עניין 'אחרית הימים' של העולם על שתי סניו בהתגלותו החדשה של אלהים כאלהי העולם ובהתגשמותה של מלכות שדי, בגאולת עם ישראל ובשחרורו משעבודן של מלכויות. שלמות העולם מותנית בשלמות ישראל.

כמערכת המונחים, הקשורים ברעיון הגאולה, והאפשרויות השונות להבנתם שרמזנו להן, תלוייה גם הערכת דמותו של הגואל, וגם כאן האפשרויות רבות הן: אלהים כעצמו גואל את העם, והעם הנגאל הוא עבדו, כחינת 'אנכי אנכי ה' ואין מבלעדי מושיע... ואתם עדי נאם ה' ואני אל' (ישעיה מג, יא-יג); מלך כשר דם שיוסיע - כשוסטים וכמלכים בעבר - כמושיע ומכניע אויבים לקיים נבואת בלעם 'דרך כרכב מיעקב וקם שבט מישראל ומחץ סאתי מואב וקרקר כל בני שת' (במדבר כד, יז). אמנם חוסר מגווע ישי, אבל לא כחרב יכה אלא 'והכה ארץ בשבט סיו וברוח שפתיו ימית רשע... והיה צידק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו... אליו גוים ידרשו והיתה מנחתו כבוד' (ישעיה יא, א-י). נוסף על כך תיאור עבד ה' אשר 'ישכיל... ירום ונשא וגבה מאד', אבל לסני זה 'לא תאר לו ולא הדר... והוא מחולל מסשעינו מדכא מעונותינו... וה' הסניע בו את עין בלגו' (ישעיה גב, יג; גג, ב-ד). כל אחת מן החפיסות שכדברי הנביאים ניתנה לצמצום ולהרחבה.

בימי הבית השני, בחקוסה שקדמה לחשמונאים, היו חוגים שנטלו לעצמם, בעיקר, חלק אחד מסעולתם של הנביאים, והיא הגדת העתידות אשר תבואנה. חזון העתיד היה לעיקר בספרות האפוקאליפטית. אחד מהם, חזונו של דניאל, מצא את מקומו במקרא - אמנם לא בין הנביאים אלא בין הכתובים - ולפיכך היה למקור מוסמך שנצמדו לו פירושים ודרשות, ברם, ברור שהחכמים הכירו חיבורים אפוקליפטיים, הן מאלה שהגיעו לידינו, והן דומים להם שאבדו. גם בספרות זו, המכונה חיצונית וגנוחה, אין תמונה אחידה לחלוטין מתקבלת בנושא הגאולה, אבל המשותף שבה רב על המסריד, והוא בא לידי ביטוי לא רק בכיוון האסכאטולוגי המובהק, אלא גם כסגנון ובנוסח. היו בין החכמים, שלא רק שהכירו יצירות מסוג זה, אלא שהיו כעצם קרובים כהלך רוחם וסערת דמיונם לחוגים שמהם יצאו, ונחזים היו לקליטת רעיונותיהם וחזיונותיהם, כבואנו להסביר את שיטות חז"ל על הגאולה ולהבחין בין היסודות השונים שהורכבו מהם, הרינו חייבים להיזקק

3. ג' שלום במחברתו 'רעיון הגאולה בקבלה', מהד', ב, תשי', עמ' 10, הפליג, לדעתי, בקביעה, ש'היהדות הקלאסית אוהבת להבליט את הקאטאסטרופאלי שבגאולה'. הבעיה היא, מי ב'היהדות הקלאסית' אהב ואתו ר' בעת במאמרו הגיל עמ' 10 ואילך.
4. ר' מיש במאמרי 'מתי ססקה הנבואה? תרביץ שנה יז, (תשי'), עמ' 6, ושם הע' 42.

לספרות החיצונית-האפוקאליפטית, לכתביהם של הנוצרים הראשונים, וכעת גם למגילות מדבר יהודה. לכולם נודעת חשיבות הן לקביעת זמניהם של כמה וכמה רעיונות בתורת הגאולה של חז"ל; הן להבחנה בין רעיונות, שהם מורשה של דורות קדומים. לבין השקפות שבאו כתגובות על מאורעות ומעשים מסוימים, או מתוך התנגדות לדעות, שנראו בזרות ואף מסוכנות; הן לקביעות ברורות של משמעות מונחים אסכטולוגיים, המשמשים לעתים קרובות במונחים שונים, כמו 'עולם הבא', ש'אינו לא ימות המשיח ולא תחיית המתים, אך הוא עולם שלמעלה שבו נפשות הצדיקים', מציאותם של מונחים נפרדים מצד אחד, ומיזוגם מתוך טשטוש משמעות לכלל מונח אחד מצד שני, מורים על כך, שהכיוונים השונים לא ניתנו משולבים וקשורים ביחד.<sup>5</sup>

בעוד רעיון שכר ועונש לאחר המות מופיע כבר כמאה שנה לפני חורבן הבית,<sup>6</sup> הרי אין אנו שומעים במקורות חז"ל דברים מפורשים על הגאולה ועל ימות המשיח לפני דורם של תלמידי רבן יוחנן בן זכאי. ברם, חסרונם של מאמרים מסורשים על הגאולה מימי הבית השני אינו ראיה להעדר זיקה לנושא בתקופה הנסערת הארוכה מאז ימי שלטונם של הכוהנים הגדולים בחסות מלכות פרס, ועד לחורבן הבית. ייתכן דווקא, שהאמונה בגאולה קיבלה ביטוי ונוסח קבוע, שלא חלו בו שינויים, כל עוד עמד הבית על מכונו. שאמנם כך הם הדברים –

5. אמנם המנחות הסולמוסיות אינן מסורשות בדברי חז"ל, כמו למשל בדברי הרמב"ן בספר הגאולה, מהר"י אהרנסון, ירושלים תש"ס, עמ' כא-כב, האומר, 'כי העם הנבל המופי אשר החליף תורתנו... גרם לכך, ש'מפרשים רבים' לא העמידו 'בדבר הגאולה העתידה רק הכתובים המוכרחים בה ומתייחסים אליה לבר', אבל גם בדברי חז"ל ניתנות הן לסענות.

6. כאן מקור הסולמוס מסביב לדברי הרמב"ם, הל' תשובה ס"ח ה"ב; וד' בערות הבשם ח"ב, עמ' 254-262, ור' שם, עמ' 259: 'ואני כבר הוכחתי, כי שלשה עולם הבא הם'. ור' שם, עמ' 256, ומ"ש בציון תש"ו, עמ' 149.

7. ר' ערות הבשם, שם עמ' 256.

8. ר' לעומת זה דעתו של יצחק בער, לבירורה של תורת אחרית הימים בימי הבית השני, ציון, שנה כג-כד (תשי"ח-תשי"ט), עמ' 5. טענתו נגד 'נציני הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, שניסו להסיר בין הדבקים, פירשו בעניין זה את המסורת שלא כהלכה', אינה נראית לי צודקת, ור' מ"ש במאמרי 'הלכות ירושה וחיי עולם', רבני הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, כרך א, תשכ"ו, עמ' 138 ואילך; ור' גם א"א סינקלסין, מבוא למסכתות אבות ואבות דר"ג, ניו-יורק תשי"א, עמ' ריח. על משמעות 'אחרית הימים' במקרא ועל ההבדל שבין לבין 'קץ' ועל ההבדל שבין *σῶσις* לבין *ἀποκάλυψις* ר' Annual of the Swedish Theological Institute, At the End of the Days, H. Kosmala, II, 1963, עמ' 27-37; ור' י' ליכס, תורת העתים של כת מרבר יהודה ושל מחשבי קצים אחרים, 'ארץ ישראל' ספר ח, תשכ"ו, עמ' 63-70. ועל השימוש השונה ב'קץ' בספר עזרא הרביעי, ראה M. Stone, The Concept of the Messiah in Ezra, Studies in the History of Religions, XIV, 1968, עמ' 298 ואילך.

9. ר' לעיל, עמ' 385 ולהלן עמ' 589.

ניתן להוכחה ברורה בנושא 'תחיית המתים' <sup>10</sup>, אין ספק, שבמקומות שונים במקרא, ככל חלקיו כמעט, נמצא מליצות ודימויים, המכירים באפשרות של תקומת מתים לתחייה ובכוחו של אלהים – ואף של נביאים – להחיות המתים. אבל אנו מדברים על אמונה בתחיית מתים כללית באחרית הימים. עניינה נזכר במשנה: 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית המתים ואין תורה מן השמים ואפיקורוס' <sup>11</sup>.

עצם העובדה, שר' עקיבא מוסיף את דבריו על משנה זו בלשון 'אף הקורא בספרים החיצוניים והלוחש על המכה', מוכיחה, שהרישא קודמת לזמנו, אבל האמונה בתחיית המתים נחשבת כמקובלת כבר בס' מקבים ב'. מחבר הספר שם כפי הקדושים בימי גזרות אנטיוכוס את המשפט: 'נבחר לסבול המוות מידי בני אדם ולצפות לתקות שניחנו מאת האלהים, כי על ידו נשוב לתחייה, ולך לא תהיה תקומה לחיים' (ז', יג, יד). מפרשי המשנה כבר התקשו בהסברת האיום על מי שאומר, שאין תחיית המתים, שאין לו חלק לעולם הבא. אבל ברור שכל דברי המשנה הזאת – כמו גם התוספת של ר"ע – מכוונים הם כנגד אנשי כיתות בעלי השקפות מסוימות <sup>12</sup>.

כאן קיים הבדל בין עולם הבא לבין תחיית המתים. זו פירושה חזרת הנפש

10. על תחיית המתים במקרא ר' י' קרסמן, תולדות האמתה הישראלית ג, מעמ' 191 ועמ' 523; ועל בעיית השפעת הדת הפרסית ר' F. Konig, Zarathustras Jenseitsvorstel-, Wien, lungen und das A.T. 1964. המחבר השתמש בספרות הקודמת, עמ' 171 ואילך ועמ' 262 ואילך, והערכותיו שקולות ביותר.

11. סנהדרין ס"י מ"א לסינוס כ"י קרסמן (המלים 'מן התורה' אינם גם כ"י קמבריד' ולא בנוסח המשנה של הרמב"ם), והרישא 'כל ישראל' חסרה שם, וכבר העיר המהרש"ל בס' חכמת שלמה על רש"י: 'בס"א כצ"ל כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, הך בבא אינה מוז המשנה אלא אנדה בעלמא וכתוב כאן כדי להתחיל הפרק בדבר טוב... ור' דק"ס, שם, עמ' 247. ופלא הוא, שסינקלשטיין בספרו הנ"ל, עמ' רנב ואילך, התעלם מכל זה, ודבריו, שם, עמ' רכז, הע' 5, בטעות יסודם. מלבד זה נזכרת 'תחיית המתים' במשנה ברכות פ"ה מ"ב 'מוכירין גבורות גשמים בתחיית המתים', דהיינו בברכה על תחיית המתים. אבל ר' תענית פ"א מ"א ובבבלי שם ב ע"א, ור' בתוס' ר' יהודה שירליאן לברכות יט ע"ד, ובמשנה בריה פ"ד מ"ה: 'סדר ברכות: אומר אבות, גבורות וקדושת השם'. תראה שמעיקרה באה הברכה להודות על גבורות ה', ורק משראו צורך להדגיש את האמונה בתחיית המתים קבעו לה מקום מרכזי בברכת הגבורות. ור' ל' גינצבורג, ספרים וחידושים בירושלמי ח"ד, עמ' 164–168 ושם, עמ' 185–198. משנה סוטה ס"ט מ"ו, אינה אלא תוספת שאינה אפילו בדפוסים קדומים (בדברי ר') סנהס בן יאיר: 'רוח הקדש מביאה לידי תחיית המתים וכו', ר' י"נ אפשטיין, מבוא לעוסף המשנה, עמ' 976.

12. בפירושו למשנה ג' מלכים וארבעה הדיטות אין להם חלק לעולם הבא' אומר הרמב"ם: 'הזכיר אלו מחמת גדל מעלתם בחכמה. לסיכך השמיענו, שיסודות האמתה נתקלקלו אצל אלו...'. ולענין 'אפיקורוס' – הרואה את העולם כ'אבסולוטוס' ר' לעיל, עמ' 23. ולענין 'אין התורה מן השמים' – ולכן ניתנת כולה לסירוש אליגורי – ר' לעיל, עמ' 264. והשואל 'חיים הם המתים?' מכתה 'מין', ר' שמיר מד, נ.

## על הגאולה

לגוף והחייאתו. והיא מתבססת על רעיון האחדות של הגוף והנפש. ואין לה ולהשקפות ההלניסטיות על הנפש בת האלמוות ולא כלום. ביסודן של אלו מונח דווקא הניגוד המוחלט בין הנפש לגוף, שאינו אלא בית כלא. שהנפש שואפת להשתחרר ממנו. והשקפה זו מונחת ביסוד המיתוס האפלטוני של גלגולן של הנשמות. את האמונה בתחיית המתים ייחס יוסף בן מתתיהו לכת הפרושים. ואת האמונה בהישארות הנפש, הנמלטת לחששי מעבדות ארוכה ומתנשאת 'בשמוחה למרום', הוא מייחס לאיסיים ומסמין אותה להשקפת ההלנים<sup>13</sup>. לדעת האיסיים עולם הבא כהמשך לעולם הזה הוא עולם הנשמות הגנאלות. המשנה שוללת מן הכופרים בתחיית המתים גם את החלק בעולם הבא. הסוקים בדניאל – זרבים מישני אדמת עפר יקיצו לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם' (יב, ב). 'ואתה לך לקץ ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין' (שם, יג) – מניחים את תחיית המתים כקדומת לשכר ועונש בעולם הבא בדמות ג' הכיתות שבדברי בית שמאי ובית הלל<sup>14</sup>. עצם תחיית המתים לחיי עולם הוא השכר, ובעל מקבים ב' חשב על אותם חסידים קדושים, שהערו נפשם למות על קדושת שמו. ולא אמר די בשם הסוכ' שהועיד בן סירא להישארות האדם. הזכרת 'תחיית המתים' כמשנה בסנהדרין לא באה להעיד על תחילתה של אמונה זו. אלא על מאבק לקיומה וכנגד המערערים עליה.

נראה כעת, אם יעלה בידנו לקבוע את מהותן של האמונות בגאולה לאומית ארצית בתקופה שלפני החורבן. כסדר תעניות שבמשנה נזכרות עשרים וארבע כרכות. 'שמונה עשרה שבכל יום, ומוסיף עליהן עוד שש'. התוספות התחילו כברכת הגאולה. ובתוספתא ובבריתות נמסר נוסח הברכה כסי שהיה במקדש והוא: 'ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם, ברוך גואל ישראל'<sup>15</sup>. ברור, שהברכות והתפילות שנוסחו בתעניות ציבור באו, כמו התעניות עצמן, על צרות השעה, כמו עצירת גשמים. אבל מה בדבר עצם ברכת הגאולה שבשמונה עשרה? האם היא תפילה משיחית על גאולתו המדינית של עם ישראל, על שחרורו משעבוד? נוסח התפילה. כסי שהיה נהוג בארץ ישראל, ראה בענינו וריבה ריבנו וגאלינו מהרה למען שמך. בא"י גואל ישראל'<sup>16</sup>. וגם בנוסחאות אחרות. אין בהם

13. מלחמות ב. ח. יא ושם יד; קדמוניות יח א, ג.

14. חוססתא סנהדרין סי' ה, עמ' 434, ור' ריה סו ע"ב.

15. ר' משנה תענית ס"ב מ"ב-מ"ד; ור' בהשלמות של ח' אלבק לסדר מועד, עמ' 492; תוספתא תעניות ס"א ה"ס-ה"א, מהר" ליברמן, עמ' 326; ור' תוס' כששטה למועד, עמ' 1074.

16. ר' יעקב מאן, II, HUCA, Jewish Fragments of the Palestinian Order of Service, (1925), עמ' 306; ש' אסף, 'מסדר התפילה בארץ ישראל', ספר דינבורג, תש"ט, עמ' 117. בסידור רב עמרם נוסחו המלים 'כי גואל חזק אתה'. בסדר התפילה של הרמב"ם כ' ואוקספורד מהר"ד גולדשמיט, ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ס"ו, תש"ס, עמ' 196; 'ימיה לנאלינו כי אל מלך גואל חזק אתה'. כל הנוסחאות האלה אינן מכריעות את הכף, ורק בקסע מהנחה שנתפרסם על ידי שטר X, IQR, עמ' 657, 659 נמצא: 'וקרב

כדי להכריע. האמוראים עמלו להוכיח כדברי ר' אחא בשם ר' יהושע בן לוי ש'אף מי שהתקין את התפילה הזאת על הסדר תקנוה' ועל השאלה 'ומה ראו לסמוך... סליחה לגאולה?' השיב ר' ירמיה ברמזו לכתוב בתהלים קג, ב-ג: 'הסלח לכל עוניכי הרופא לכל תחלואיכי הגואל משחת חייכי' יו.

הסבר זה מבוסס על התסיסה שמדובר בתפילת הגאולה לא בגאולת האומה. אלא בגאולתם של יחידים מעוניים, צרתם ומצוקתם, כשם שלשון גאולה משמשת ככתובים רבים<sup>16</sup> לגאולתו של הסרט. למעשה תסיסה זו מפורשת עוד במדרש תנאים. על ברכת משה אומר התנא הדרשן: 'מגיד הכתוב, שכשפתח משה לא פתח כצרכם של ישראל תחילה עד שפתח בשבחו של מקום... ואף שמונה עשרה שתקנו חכמים הראשונים שיהו ישראל מתפללים לא פתחו כצרכם של ישראל תחילה, עד שפתחו בשבחו של מקום, שנאמר האל הגדול הגבור והנורא. קדוש אתה ונורא שמך, ואז"כ מתיר אסורים, אח"כ רופא חולים ואח"כ מודים אנחנו לך' יו.

אין ספק שבמתיר אסורים התכוון הדורש לברכת הגאולה, ומסר את עניינה

מהרה שנת קץ גאולתנו'. גם המלים 'ומביא גואל לבני בניהם' שכברכה הראשונה אין בנוסח אי, שהוא 'האל הגדול הגבור והנורא אל עליך קנה שמים וארץ, מנינו, מן אבותינו, מבטחנו בכל דור ודור, לא יבוש לעולם קדיך, באי מן אברהם, ר' ש' אסף, שם, עמ' 117.

17. ירושלמי ברכות סיב היד, ד עיר שואלים 'זיאתר רופא חולים קרמי?' והובאו דברי ר' אחא כתשובה, אבל במקורם לא נאמרו בהקשר זה.

18. בראשית מח, טז; איוב ים, כה; וד' לעיל, הע' 1.

19. ספרי דברים ס' שמג, ועל דברי המטרי העיר שרל במבואו למחזור בני רומא, ליזורנו תרט"ו, עמ' האילך, אלא שסברתו כי 'מתיר אסורים' הייתה מתחילה חתימת הברכה השביעית אינה הכרחית, שכן הדרשן לא מנה חתימות ברכות. תולדותיה של תפילת שמתה-עשרה וכו' למחקרים רבים, וחלוקות הרעות הן בדבר אוסיה האחיד והן בדבר זמנה. ור' לאחרתה א' מירסקי, מקורה של תפילת שמתה-עשרה, תרכ"ז, תשכ"ד, עמ' 28 ואילך, ושם גם רשומה כל הספרות שלפניו. לעצם התקנת המסטר של יח ברכות מורים גם לשון הספרי 'שמונה-עשרה שתיקנו חכמים ראשונים' ולשון ר' יהושע בן לרי 'אף מי שהתקן התפילה הזאת', אולי יותר מאשר ה'מסורת' על 'מאה ועשרים זקנים ומהם שמתים וכמה נביאים' (ועל מסורת זו ר' ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ח-א, עמ' 327-330), אבל רק עניין וחתימותיהן קבועים היו. אין צריך לומר, שעוסחן לא היה אחיד; גם סדרן ומניין לא נקבע לפני ימי יבנה (ר' ש' ליכרמן, תוספתא כפשוטה, ח-א, עמ' 53). גם קביעתו של בעל הספרי 'ואף שמתה-עשרה לא פתחו כצרכם של ישראל תחילה עד שפתחו בשבחו של מקום' היא רק כשיטת ר' יהושע (נמזה התעלה גם מירסקי) 'יתפלל ואח"כ ישאל צרכיו, בעוד שר' אליעזר אומר 'שואל אדם צרכיו ואח"כ מתפלל' (ע"ז ע"ב, ובירך ברכות ס"ד פ"ח, ח ע"ב). ויתכן ששמעון הסקולי הסדיר יח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה (ברכות כח ע"ב; מגילה יז ע"ב) כסדרו של ר' יהושע, ור' ל' גינצבורג, שם, עמ' 322; ור' כעת יצחק ד' גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנום ומקומה בתולדות ההלכה, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 83 ואילך, ומה שהביא בשמי, שם, עמ' 86, הע' 9. ור' עוד דברי רב אסי בברכות לד ע"א 'אמצעות אין להן סדר', ור' רשי' שם ד"ה אין, ותוס' ד"ה אמצעות, ובחידושי הרשב"א למגילה שם, מהד' ח"ז דימיסרובסקי, עמ' 72 ושם, הע' 27.



## על הגאולה

ולא את חתימתה. כשם שעשה ב'מודים אנחנו לך'. ליד הטעם שהבאנו למקומה של ברכת הגאולה בשמונה עשרה. נמצא טעם אחר משל האמורא ר' אחא: 'מפני מה התקינו גואל ישראל ברכה שביעית? ללמדך שאין ישראל נגאלין אלא בשביעית'<sup>20</sup>. אותו טעם מובא כבבלי בשם רכא<sup>21</sup>.

בתלמוד מקשים שם מכרייתא אסכטולוגית מובהקת<sup>22</sup>. המתארת את מאורעות השבוע שבין דוד כא, שכה נאמר 'כששית קולות, בשביעית מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד כא', והגמרא מתרצת 'מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא'. ברור, שאמוראים אלה תפסו את ברכת הגאולה בגאולת עם ישראל על ידי משיחו. רש"י אשר הרגיש בהכרז שביין דברי רכא לבין מה שקדם לו – ושם הדברים מובאים בגוסס ברייתא – מצא לנחוץ להעיר 'ואע"ג דהאי גאולה לאו גאולה דגלות היא, אלא שיגאלנו מן הצרות הכאות עלינו תמיד, דהא ברכת קיבוץ ובניין ירושלים וצמח דוד יש לכל אחת ואחת ברכה לעצמה לכד מגאולה זו, אפילו הכי כיון דשם גאולה עלה, קבעוה בשביעית'<sup>23</sup>.

כוחם של דברי רש"י יפה בוודאי לתקופת הכית השני, כל עוד עמד המקדש על מכונו ושלטון כדמות זו או אחרת לא סר מיהודה. לא הובעו התקוות הלאומיות-משיחיות כלשון גאולה כללית, אלא כלשונות מיוחדות בעלות משמעויות מוחשיות. ואמנם ניתן ללמוד עליהן מתוך משנה שמימי הכית: בסדר עבודת יום הכיפורים נמסר על קריאת הכוהן הגדול כתורה, וכהמשך נאמר: 'ומכרך עליה שמונה ברכות: על התורה ועל העבודה ועל ההודיה ועל מחילת העוון ועל המקדש ועל ישראל ועל הכהנים ועל שאר התפלה'<sup>24</sup>. בירושלמי נתפרש חלק המשנה הנוגע לעניינינו כלשון זו: 'על המקדש, הבוחר במקדש – ואמר רב אידי: השוכן בציון'<sup>25</sup>; על ישראל, הבוחר בישראל; על הכהנים, הבוחר בכהנים'. וברור, שהמדובר כאן בחתימות של תפילות, שרק עניינן היה ידוע, וכך כותב הרמב"ם<sup>26</sup>: 'ומכרך על המקדש ברכה בפני עצמה, והיה עניינה, שיעמוד המקדש ושכינה בתוכו, וחיותו כה: כא"י שוכן בציון, ומכרך על ישראל ברכה בפני עצמה, עניינה

20. ר' לעיל הע' 15.

21. מגילה ז ע"ב ובכתב-יד ובראשית: ר' חייא בר אבא; ר' דק"ם עמ' 97; דברי ינצבורג, שם, עמ' 330, אינם מתקבלים על הדעת.

22. והיא שניה כולה בסנהדרין צו ע"א.

23. מדברי רש"י אלה התעלם ל' ינצבורג, שם, עמ' 324, בדחותו את דעת שד"ל. ולשון הרבים בתפילת גאולה נתייבבה יסה על ידי מירסקי במאמרו ה"ל, שם עמ' 35.

24. 'זמא ס' מ"א, סוטה פ"ז מ"ז: והבאתי את הנוסח כמות שהוא בכ"י קרפמן ולפניו בדוסוסים 'ועל המקדש בפני עצמו, ועל ישראל בפני עצמן ועל ירושלים בפני עצמה ועל הכהנים בפני עצמן'. ועל הנוסח של שאר כתב-יד, ר' דק"ם ליומא, עמ' 195, הע"ג.

25. ר' אידי מוסר כאן נוסח מקביל לחתימה 'הבוחר במקדש', ויתכן שהיא שגרמה להכנסת 'ירושלים' לנוסח של המשנה, וענין ירושלים חסר גם בתוספתא פ"ג הי"ח, מהד' ליברמן, עמ' 247.

26. בהלכות עבודת יום הכיפורים סי' ה"א.

## פרק שבעה-עשר

שישיע ה' את ישראל, ולא יסור מהן מלך, וחיותם בה: בא"י הבורח בישראל, ומברך על הכהנים ברכה בסני עצמה, עניינה שירצה המקום מעשיהם ועבודתם ויברכם, וחיותם בה: בא"י מקדש הכהנים, ומסרשים אחרים הביאו נוסחאות אחרות, כגון: 'יהי רצון מלפניך ה' אלקינו וא"א, שתעמיד בית מקדשך לעדי עד לסניך ותרצה בו ותתמיד שכינתך בתוכו, בא"י הבורח במקדש<sup>27</sup>, ובוודאי גם לכתחילה לא היו נוסחאות התפילות של הכה"ג אחידות, והיו רגילים לחדש ולגוון לפי העניין. כשם שסירשו כתוספתא 'ועל שאר חפלה' לא בהבאת נוסח, אלא בהגדרת עניין באמרם: 'ושאר חפלה תחינה ובקשה, שעמך ישראל צריכים להיושע מלפניך, וחיותם שומע חפלה', בידינו נשמרה תפילה קדומה כזאת על ישועת ישראל בספר בן סירא<sup>28</sup>, המתמלל סונה לאלהים שיראה מחדש את גבורותיו לגויים, והוא מבקש: 'הכניע צר והדף אויב', וברזו ברור לחבקוק ב, ג הוא מוסיף: 'החיש קץ ומקד מועד', אין ספק, שהכוונה למאורעות ממשיים, הקשורים במלכויות התלמיים והסלווקיים, הלשונוה שהוא מבסס בהן את התקוות והציפיות הכרוכות בישיעה הן: 'אסוף כל שבטי יעקב ויתנחלו כימי קדם' – לשון מקבילה למקבץ נדחי עמו ישראל; 'רחם על עם נקרא בשמך' – ליבורח בישראל; 'רחם על קרית קדשך' – ליבורח במקדש, הקשר לתפילת שמונה עשרה ולתפילות הכותן הגדול ברור, החרוז 'מלא ציון את הודך ומכבודך את היכלך' יכול להורות, מה היה תוכן הברכה של הכותן הגדול, שחתימתה הביא רב אידי 'השוכן בציון', ומה היה עניינה של התפילה על ירושלים שבמקום הנוסח שלנו.

להבהרה נוספת של התקוות והציפיות המשיחיות בתקופה הקדם-חשמונאית אנו זוכים מתוך עיון בפרק ג"א של בן סירא<sup>29</sup>, הבנוי בתבנית ההלל הגדול שבתהלים קל"ו, ומבחינת תוכנו ולשונו יש בו הרכה מן המשותף עם תפילת העמידה. נביא את החרוזים הנוגעים לנושאנו: 'הודו לשומר ישראל... הודו לגואל ישראל... הודו למקבץ נדחי ישראל... הודו לבונה עירו ומקדשו... הודו למצמיח קרן לבית דוד... הודו לבוחר בבני צדוק לכהן... הודו לבוחר כציון', המזמור הזה הושמט בתרגום היווני, ונראה שלא נשמר כולו בנוסחו המקורי, אבל אין להטיל ספק במהימנותו הכללית.

לאור מה שהעלינו לעיל, הן מתוך פרק ל"ה שבספר, והן על תפילתו של הכותן הגדול ועל תפלת העמידה, יש במזמור צירוף של הודיה על תקוות וציפיות שנתגשמו ותפילה על הבטחות וייעודים שעדיין היו מצפים להם, בדומה לשומר ישראל, כך 'גואל ישראל', הוא ה' העומד לעזרת עמו וסודהו מצרות ופגעים; המקדש בנוי, בני צדוק הכהן הנבחרים מכהנים בו, אבל קיבוץ נדחי ישראל לא השלם, רצימת קרן לבית דוד, חבויה בחיק העתיד, כל התקוות נושאות אופי

27. ס"ר נחמ"א, JLG, כ"ז, עמ' 13; ור' ש' ליברמן, תוס' כפשוטה, מועד, עמ' 802.

28. ר' מהר"ל, גל, פרק לו, עמ' רכה, ובסירשו שם, עמ' רכו.

29. ר' שם, עמ' שנה-שנ.

## על הגאולה

ריאלי ומסוכה, ואין בהן יסודות קאסאטרוסליים-אפכאטולוגיים. מכל הדימויים האפכאטולוגיים הנמצאים בדברי הנביאים מזכיר כן-סירא רק את דברי מלאכי על שליחותו של אליהו לפני בוא יום ה' הגדול והגורא, אבל בעוד דברי הנביא האחרון 'והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם' (מלאכי ג, כג-כד) ניחנים להתפרש כתקווה לאידיאל חברתי שישים קץ לריב משפחה ולמתיחות בין הדורות<sup>30</sup>, הרי כן-סירא משאיר את המחצית הראשונה של הכתוב 'להשיב לב אבות על בנים' אבל ממשיך 'ולהכין שכטי ישראל'<sup>31</sup>, כלומר אליהו ימלא תפקיד בהחזרת הפזורים, כלשונו שהכאנו: 'בהתנחלותם כימי קדם', דומה שגם גוססה הקדום של הכרכה הרביעית שבכרכת המזון כללה תחילה תפילה על תשועת ישראל ועל החזרת מלכות בית דוד ועל כינוס פזורי ישראל בשם ר' אליעזר שנו 'כל שלא אמר... מלכות בית דוד בכונה ירושלים, לא יצא ידי חובתו' ור' יוסי בר' יהודה אמר שחותמין את הכרכה 'מושיע ישראל'<sup>32</sup>, בקטעי גניזה של גוססה א"י נזכר בכרכה הכתוב 'כונה ירושלים ה' גדת ישראל יכנס' ויש לגוססה זה עדות חיצונית קדומה<sup>33</sup>.

תפיסת הגאולה כס' כן-סירא וכן במקורות הקרובים לו מבחינת זמנם – ריאלי היא, ועיקרה כהשלמת החסר מבחינת מלכות ישראל, שלומה ורווחתה. האמונה כתחיית המתים אינה מצויה בו, והשכר ועונש בעולם הבא חסר בו. ובעקפיין מתאשר מה שקבענו, שהאמונה כתחיית המתים שייכת לראשית תקופת החשמונאים.

תקופה זו הגבירה את הרגשת התחייה והגאולה, ועדות לכך המטבעות של התקופה, אשר חרות עליהן 'לגאולת ציון'<sup>34</sup>, אבל לא גאולה של עת קץ. אלא גאולה מצרת הכלל, שתיקנו לומר עליה הלל, שאמרו עליו: 'נביאים שביניהן

30. ר' י' קרסמן, תולדות האמנה הישראלית, כרך ד, עמ' 316, ולעיל עמ' 265.

31. מת יא, מהר' סגל, עמ' של.

32. ברכות מח ע"ב ובירר שם בשם ר' בא בר' אחא בשם ר' גוס בכ"י מינכן בבבלי ל"אליעזר, אבל ר' דקס שם, עמ' 258 הע' ע, ודברי ר' יוסי בר' יהודה ברכות שם מס ע"א, ובכ"י מינכן: ר' יהושע ור' דקס שם הע' ב; ומתוך דברי ר' אבא שם זכר החותם 'מושיע את ישראל'... הרי זה בור', משמע שהיו שנהגו כן. ואמנם בנמרא תרצו את דברי ר' יוסי 'אף מושיע ישראל'.

33. על הגוססאות של ברכת המזון ר' א-א סינקלשטיין, XIX, JQR, עמ' 211-251; וש' אסף, ספר דתבורג, עמ' 129. ב'תורת השליחים' אף נמצאת הברכה 'וכנס את כנסיתך מקצות הארץ למלכותך', G. Klein, Der Älteste Christl. Katechismus, Berlin, und die jüd. Propaganda-Literatur, 1902, לא עלה בידו למצוא הקבלה נאותה, Synoptische Überlieferungen bei den Apostol. Vätern, H. Köster, 1957, עמ' 184. מרגיש שמחברה של 'תורת ר"ב השליחים לא שאב מהבשורות הגוססות (ר' מתי יב, מב) אלא מטעם תפילה של העדה והוא הצביע על גוססה תפילת מוסף וקרבן סוודע מבין הגרים תפוצותנו כנס מירכתי ארץ'.

34. ר' 'Geschichte des jüd. Volkes, E. Schürer, I, עמ' 245.

תיקנו להן לישראל. שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן. ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן' (מסחים ק"ז ע"א).

ברם. כעת עמדה בראש העם משפחת כוהנים שלא מבית צדוק, וצמח מבית דוד עדיין לא הופיע. המורדים החסידים ובני החשמונאים עצמם לא נתפסו למחשבה של 'קץ ימים'. מחברו של ס' מקבים א' שם כפיו של מתתיהו לפני מותו את המשפט 'דוד בחסדו נחל כסא מלכות לעולם' (מקבים א ב, נו). לאחר כניסתו של יהודה המכבי לירושלים ולאחר גיתרץ המזבח המחולל גזו את אבניו במקום מיוחד, 'עד בוא נביא להורות עליהן' (שם ב, נו, ור' משנה מידות פ"א מ"ו). הצעד המכריע שכמינציו של שמעון מתואר כלשון 'כי היהודים והכוהנים נאותו להיות להם שמעון לנשיא וכוהן גדול לעולם עד עמוד נביא אמת' (מקבים א יד, מא). האמונה בהופעתו של אליהו נמשכה, האמונה במלכות בית דוד לא פסקה. אבל אין היא מלווה תחושת דחיפות ואקטואליות. הרגשה זו מצאה את ביטוייה בבביתא: 'משחרב בית המקדש ראשון בסלו ערי מגרש ופסקו אורים ותומים ופסק מלך מבית דוד, ואם לחשך אדם לומר "ויאמר התרשטא להם אשר לא יאכלו מקדש הקדשים עד עמוד כהן לאורים ותומים" (עזרא ב, סג), כאדם שאומר לחכירו עד שיחיו מחים ויבא משיח בן דוד'<sup>35</sup>. נביא האמת אליהו יבוא לבשר את בואו ויתיר ספקות. אבל הרחבת הגבולות של הארץ והתנחלותם של יהודים נעשו ע"י בני החשמונאים. גם אחרי שהכריזו על עצמם כמלכים, הכירו בהם החכמים – כמלכי ישראל. המשנה 'המלך לא דן ולא דנין אותו' נתפרשה כמלכי ישראל, ולא כמלכי בית דוד. והמסורת רואה את ההלכה, שלמשמעותה הפקעת השיטוט מידי המלך ושחרור המלך ממרות הסנהדרין, כמעין פשרה, שהגיעו אליה לאחר התנגשות בין שמעון בן שטח לבין ינאי המלך.<sup>36</sup>

עקרונית הכירו חכמים במלכות בית חשמונאים. תקנותיו של יוחנן כוהן גדול זכו להכרה.<sup>37</sup> ואת שמעון בן שטח מצאנו גם כיחסים נוחים עם המלך ינאי.<sup>38</sup> ההתנגשויות וביטויי ההתנגדות אינם חורגים ממה שידוע על יחסי הנביאים למלכי בית דוד ואף לדוד בעצמו. הייתה זאת תוכחה גלויה של תקיפים ושל יסטים. בהתנגשות שכין הפרושים לבין ינאי לא טען יהודה בן גדידיה נגד מלכותו של ינאי. להפך, הוא אמר 'רב לך כתר מלכות, הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן'.<sup>39</sup> ואף כאן הסעם אינו טעם שבעיקרון נגד איחוד שתי הרשויות, אלא 'שהיו אומרים: אמו נשכית במודיעים'. שמעיה ואבטליון הלכו לדרוש בשלומם של

35. סוטה מח ע"ב, וכ"ה כ"ב מיכן; ור' ירו' קידושין פ"ד ה"א, ט"ה ע"ב.

36. סנהדרין פ"ב מ"ב; בבלי שם י"ט ע"א-ע"ב. רב יוסף הוא בעל מסורת זו. בירו' סנהדרין ס"ב ה"ג, כ ע"א, נדחקים ליישב את דברי המשנה עם הפסיקים המדברים על משפטו של דוד בדרך האגדה המסורתית.

37. ר' סנהדרין י"ט ע"א ולעיל עמ' 509 הע' 81.

38. ר' לעיל עמ' 510.

39. קידושין ס"ו ע"א.

## על הגאולה

הכוהן הגדול וחלקו לו את הכבוד הראוי. ורק כשזה פגע בהם כפני העם ברמזו לייחוסם הנמוך או להיותם גרים הניבו בחריפות עם כל הביקורת על התנהגותם והנהגתם של אחרוני החשמונאים ושל מלכי בית הורדוס.<sup>40</sup> לא הגיעו חכמים לכלל שלילת המופדות הקיימים של המלוכה ושל הכהונה והמקדש. אף הם לא מנעו דברי הכרה מהורדוס על המעשה של חידוש בניין בית המקדש ודברי שבח ונחמה מאגריפס<sup>41</sup>. היו בין החכמים שמילאו תפקידים במוסדות ההנהגה והשלטון. הם הכניסו מרוחם ומן האידיאלים שלהם לענייני השלטון והנהגה.<sup>42</sup> ואת עיקר תפקידם ראו כהוראת התורה, בבירור ההלכה, בפירוש כתבי הקודש ובחינוך העם מתוך דבקות בעיקרי האמונה בהשגחה, בשכר ועונש ובתחיית המתים. אבל מעט מאוד נאמר על 'דברים מסותרים' ועל ניסיונות לחדור למצפוני העתיד. מלבד המחלוקת שבין ב"ש וב"ה בדבר ג' הכיתות<sup>43</sup> לא מצאנו אלא מסורת אחת. והיא נוגעת שוב לאליהו: 'א"ר יהושע: מקובל אני מרכן יוחנן בן זכאי. ששמע מרבו. ורבו מרבו. הלכה למ"מ. שאין אליהו כא לסמא ולטהר לרחק ולקרב. אלא לרחק את המקורבין בזרוע ולקרב את המרוחקין בזרוע. משפחה בית צריפה היתה בעבר הירדן. וריחקה בן ציון בזרוע; ועוד אחרת היתה שם, וקרבה בן ציון בזרוע. כגון אלו אליהו בא לסמא ולטהר. לרחק ולקרב'.<sup>44</sup> לבירוד העניינים לגופם – ענייני טהרת משפחה ונאמנות – אין צורך כאלהו. הדברים נתונים לפמכותם של חכמים, אבל לתקן עיוותים שנעשו ככוח הזרוע תש כוחם של מוסדות מופמכים – והשאירו אותם לאליהו.

אמנם נוסף תפקיד לאליהו. אבל קיי היסוד, שאפיינו את דמותה של הגאולה בתקופה הקודמת נשארו במקומם וכנראה שמשותפים היו גם ליהדות התפוצות. על כל פנים במידה שבאו לידי כסוי בדבריו של פילון<sup>45</sup>, ברם היו חוגים אחרים. אשר דווקא נושאים אלה וכל הכרוך בהם עמדו במרכז

40. ד' לעיל עמ' 512.

41. לעיל עמ' 518.

42. לעיל עמ' 513.

43. ר' להלן עמ' 600 הע' 60.

44. ר' תום' סנהדרין פ"ג ה"ג עמ' 434 ולעיל עמ' 588.

45. עדיות פ"ח מ"ו ור' לעיל עמ' 265 תראה שר"י וחכמים אינם חולקים אלא על הלשון שבה אמר ר' יוחנן את מאמרו, ודברי חכמים 'לא לרחק ולא לקרב אלא לעשות שלום בעולם...' תואמים את דרשתו הידועה של ריב"ז על השלום, מבילתא, בחדש ס"א, עמ' 244. ורק בפרקי דר"א סמ"ג מיחסת לר' יהודה הדעה, שאין ישראל עושים תשובה גדולה עד שיבא אליהו ו'ל'.

46. ר' 165 § de praem. et poenis 'ואם יזכו לשחרור מתאומי זה, יקומו אלה שזה עתה עוד היו נסוצים בארצות היותים ובארצות הברברים על פני איים רבשות ובתקופה אחת יתקבצו כולם איש ממקומו אל מקום אחד אשר יראה להם אלהים'. מנורו של פילון מדברת כאן התפילה לקבוץ נדחי ישראל (ד' לעיל עמ' 593 הע' 33) על היסודות האחרים בתאורי העתיד לבוא ר' H. A. Wolfson, II, עמ' 408-426, ודומני שהכסוי 'Messianic age' אינו תואם את תאורו של פילון.

## סרק שבעה־עשר

התעניינותם. מחברי ספרים כמו ס' חנוך. צוואות השבטים. ספרי הסיבילות, חזון ברך. חזון עזרא ועוד. נטלו לעצמם צד אחד מן הנבואה הקדומה – חזון העתיד. הם השתמשו במוטיבים מדברי הנביאים וחזיונותיהם, אבל כהיותם חיבורים פסידאופיגרפיים<sup>47</sup>, המיוחסים לגדולי העבר, הם שולחים מעל פניהם כל רטן בתיאורי המראות בעולמות העליונים, ולמרות רגשות פחד וחלחלה הם ממשיכים לטייל בהם ועומדים כמגע קרוב עם שרים ומלאכים, מתקרבים למרכבה וליושב על כיסא הכבוד, ובקלות הם זוכים להשיג ידיעות וגילויים על השינויים והתמורות. העומדים להתחולל בתולדות העמים והמלכויות ועל התפקיר שעם ישראל ומשיחו עתידים למלא בדראמה זו (ר' דניאל ז, יג–ט). הם יודעים לתאר את יום ה' כיום הדין של העולם על כל פרטי הוועות ואת הייעודים המשיחיים בהגשמתם ובקביעת מועדיהם וסימניהם, וכן את דמותו של המשיח (ספר הסיבילה השלישי וספר חנוך). את שלטון המוות עד תום העולם המושחת, תחיית המתים ומשפטם ותקומתו של עולם חדש, שבו ידמו בני אדם למלאכים (חזון ברך). אין להכחיש, שהאמונה של החוגים האפוקליפטיים גזונה מאכזבתם מן המציאות הקיימת, הן ממלחמת בית החשמונאים, הן מן המקדש, ששירתו בו כהנים שלא מבני צדוק משלטון הרשע כישראל ובעולם. הם לא ראו אפשרות של תיקון בעולם הנתון, ומכאן הדחיפות והצורך בישועה ובנאולה. מכיון שהזמן המדויק של חיבורים אחרים מאלה אינו ידוע, הרי קשה לקבוע מאורעות מסוימים ומוגדרים, כאילו הם עומדים מאחורי חיזיון. הניסיונות שנעשו בכיוון זה גררו לעתים השערות שונות ומשונות. אבל הכלל נכון הוא. כחיבור הידוע כצוואת השבטים מדובר על שני משיחים, על משיח כוהן ועל משיח ישראל. כצוואת ראובן נאמר 'כי ללוי נתן ה' את הממשלה... כי הוא ידע את חוקת ה', והוא יעשה משפט ויקריב בעד ישראל עד קץ העתים של הכהן המשיח...'. ובהמשך שוב על יהודה: 'כי בו בחר אלהים להמליכו על פני כל העם והשתחוו לזרעו... ובתוכם יהיה מלך לעולם' (ו, 1–2). דברים דומים אלו נמצאים בהבדלי גוונים ובתוספת מוטיבים גם בצוואות אחרות. החוקרים עמדו תוהים בפני עניין שני המשיחים, והועלו השערות שונות כדי ליישב את הקושי. אבל מתוך מגילות מדבר יהודה מתברר, שאמונה זו בשני משיחים הייתה מקובלת בכת היחד<sup>48</sup>.

מתוך התנגדותם של אנשי הכת להסקעת הכהונה הגדולה ולמסירתה בידי

47. ר' Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, P. Volz, מהד' ב 1934, עמ' 26 ואילך; בספרו של קלוזר הניל, עמ' 158 ואילך; עמ' 281 ואילך. D. S. Russel, Philadelphia, The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 1964, עמ' 436–430 ביבליוגרפיה מפורטת ור' מאמר של K. Hruby, L'Influence des apocalypses sur l'eschatologie judéo-chrétienne, L'Orient Syrien, 1966, עמ' 291–320.

48. דין מצוץ בנושא 'שני המשיחים' נמצא בספרו של יעקב ליזר, תולדות בית דוד, ירושלים תש"ט, עמ' 140–116. ר' גם A. S. Van der Woude, Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran, Assen, 1957, עמ' 27 ואילך וגם עמ' 217 ואילך.

## על הגאולה

חשמונאים. שהלכו בדרך של לוחמים וכובשים והסתגלו לסגנון חיים הלניסטי, כמו ופרשו למדבר בהנהגת כוהן מורה צדק.

בעקבות נבואות וזכריה, המראה על שני כני היצהר (ד, א-ב), ניבשו שימה אסכאטולוגית זו של משיח מאהרן ומתוך נאמנות לייעודים לבית דוד שבספרי המקרא – גם בזכריה (יא, יד) – העמידו לידו את המשיח מישאל. התמיסה המשיחית כ'סרך היחד' נושאת אוסי ריסטאורטיבי מובהק, וב'סרך העדה' המשיח אינו מופיע אפילו כמביא הגאולה.<sup>49</sup>

נראה שעם ריב האחים בבית החשמונאים, המלחמות שבין האחים אריסטובולוס והורקנוס, וכיבושה של ירושלים ע"י פומפיוס שבא בעקבותיהם בשנת 63 לפני מה"ג, קיבלה התודעה המשיחית יתר תוקף ואקטואליות. בידינו החיבור 'מזמורי שלמה'<sup>50</sup>, שנשתמר רק בתרגום יווני, אבל כמקורו נכתב בעברית בירושלים, והוא מלווה את המאורעות בשנים 45–70 לפני סה"נ. המחבר מתנגד בחריפות למלכות בית חשמונאי ולחוגים השליטים בירושלים, הוא מייחס להם כל מעשי משע ותועבה, הוא מתאר את כיבושה של ירושלים ע"י פומפיוס עפ"י הזמנת אריסטובולוס בלשון של כאב מהולה באירוניה: 'שרי הארץ יצאו לקראתו בשמחה. אמרו לו: ברוכה דרכך, לכו בואו כשלום. יישרו רכפיהם לפני בואו. סתחו שערי ירושלים, עיטרו חומותיה, בא כאב אל בית בניו בשלום ויכונן אשוריו בבטחה רבה. לכד ארמנותיה וחומת ירושלים. כי אלהים הביאו בבטחה במשוגתם. השמיד שריהם, וכל חכם עצה, שפך דמי יושבי ירושלים כמי גדה...' (ח, סז-כ). אמנם לא מסק המאבק נגד הכובשים הרומיים, ובמשך עשרים שנה (57–37) נמשכו מרידותיהם של אריסטובולוס ובניו, אבל המחבר לא קשר שום תקווה של ממש לא במעשים ולא בעושים, אף על פי שזכה לשמוע על מותו של פומפיוס בשנת 48 ולתאר את סופו, 'זמר כנמול ה' לרשעים (ב, כו-לו). המשורר האלמוני רואה את התשובה רק בביאת המשיח מבית דוד ובתיקון עולם במלכות שדי. מזמור יז – המזמור המשיחי הפותח בכתוב 'ה' אתה הוא מלכנו לעולם ועד, כי כך אלהים תתהלל נפשנו' – דוחה במלים ברורות את מלכות החשמונאים כמלכות אחוראטורית: 'אתה ה' בחרת ברוד למלך על ישראל, ואתה נשבעת לו על זרעו

49. ר"י ליכט, מעילת הסרכים, עמ' 188 ושם, עמ' 247. הקטע הארמי שנמצא כמערת קומרן המתאר לידתו, טפו והתסתחותו הרוחנית של ילד המכנה 'בחיר אלהא' נרד אחריו ספרות שלמה של פרשנות משיחית. לדעתי צודק The Aramaic J. A. Fitzmyer 'Elect of God' The Catholic Biblical Quarterly, Text from Qumran Cave IV (1965), עמ' 372–348, בהטילו טסק ב'משיחיותו' של הקטע. בצדק הוא מבליט את הרמין עם סוג הסיפורים על לידתו של נח בחנוך סרקים קו-קח, יזבלות ר, י ומילת בראשית, ר' שם, עמ' 37 ור' לעיל עמ' 435.

50. ר' במבואו של מנחם שטיק, הספרים החיצוניים במהד' א' כהנא, כרך א, עמ' תלא. מאמרו הארוך של יהושע אסרן, ציין תשכ"ה, עמ' 1–46, שיצא להוכיח בו שהחיבור מתמוג ומשתור במסכת התיאולוגיה הנוצרית, אינו משכנע. ור' לעיל עמ' 10 הע' 18.

עד עולם, כי לא תיכרת ממלכתו לפניך ובעוונותינו קמו עלינו חטאים... וישימו [בראשם] הוד מלכות בגובהם.... ואתה אלהים תשפילם ותיקח זרעם מן הארץ בקום עליהם איש נכרי לעמנו...'. החשמונאים הם אוורפאטורים, שהביאו שלטון זר לארץ. ואין הוא מבחין בין אריסטובולוס ובין הורקנוס. תסילתו אחת היא: 'הביטה ה' והקם להם מלכם בן דוד למועד אשר חזית אלהים למלוך על ישראל עבדך. ואזרהו חיל למחוץ רוזני עוול... כנערו ינוסו גויים מסניו... ויקבץ עם קודש... ויחלקם לשבטיהם בארץ. וגר ונכרי לא יגור אתם עוד... ויטהר ירושלים בקדושה כמקדם ויבאו גויים מקצה הארץ לראות כבודו... והוא מלך צדיק מלומד עליהם מאת אלהים. ואין עוולה בתוכם בימיו, כי כולם קדושים. ומלכם משיח ה'. כי לא יבטח בסוס וברכב ובקשת, ולא ירבה לו זהב וכסף למלחמה. ורובים לא ישים מבטחו ביום קרב. ה' הוא מלכו מבטח האמיץ בביטחונו על אלהים, ויתן כל הגוים לפניו כיראה כי יכה ארץ באמרי פיו לעולם... והוא חף מפשע למשול בעם רב להוכיח שרים ולהמית רשעים בכוח דברו... דבריו כדברי קדושים כתוך עמים נקדשים<sup>51</sup>. אשרי הילודים בימים ההם... ימהר אלהים חסדו על ישראל... ה' הוא מלכנו לעולם ועד' (יז, כא-מו).

הבאתי פסוקים רבים מתעודה משיחית זו, שאמנם ביסודותיה אין היא נראית אלא כתרכובת מייעודי הנביאים ומדברי חזוים כמו דניאל. אבל ייחודה הוא לא בצירופם של העניינים. במרכזיותה של הדמות של משיח בן דוד, שעם כל היותה דמות גואל ארצי-לאומי, הריהי גם דמות גואל קוסמי, המבטיחה את מלכות ה' עלי אדמות. תעודה זו מיוחדת במינה היא כמה שאין כה. אין היא מזכירה לא עניין שכר ועונש בעולם הבא, לא עניין תחיית המתים ולא תיאורים קאסאטרופליים. אמנם אין בתעודה זו שום סימנים המורים על כיוון כיתתי; אבל עם זה ברור, שאין היא מייצגת אלא פלג ביהדות הסרושית כמאה שנה לסני החורבן, שכן למרות כל הסכסוכים המשיכו רוב החכמים, כסי שכר הדגשנו, להתייחס כחיוב גם לנציגים האחרונים של שלטון עצמאי ביהודה. בין אלה שתמכו לאחר מכן במרד נגד הרומאים, ובין אלה שניסו ללכת כדרך ההשלמה עם השלטון הזר כל עוד עמד המקדש על מכונו, והונחה להם מידה של עצמאות בעניינים פנימיים. לא ראו בצייסיה המשיחית עניין מידי ואקטואלי. גם אלה וגם אלה תפסו את מושג הגאולה בדרך ריאלית של הרחבת העצמאות, אם בכוח המרד והמלחמה ואם

51. פסוק זה נראה לי כרומז לדניאל ג' יח: 'ויקבלוך מלכותא קדיש' עליונך...'. התרגום הירושלמי לבראשית מט, י"ב, אינו דווקא המקבילה למזמור יז שבמזמורי שלמה, כפי שהעלה זאת Grelot, P. *Recherches, Le Messie dans les Apocryphes de l'AT*, VI, 1962, עמ' 30 ואילך. מחבר זה שייך לאסכולה של 'מחקר התרגום החדש' והוא רואה בקטע שבתרגום הגל עדות לתקופה הקדם-נוצרית, ור' שם, עמ' 20, הע' 5. ברם, אם קיים צורך בראיות נוספות לסתירתה של שיטה זו, הרי ההשוואה הגל יכולה למסקה; ור' להלן, הע' 64.



## על הגאולה

ככוח הסבלנות וההשלמה. באמונה, שהמשיח העתיד לבוא מוכרח להיות מביח דוד, השתמשו בעיקר לדחייתם של הטוענים לכתרו של המשיח<sup>52</sup>.

עם חורבן הבית ועם כל הכרוך בו חלה תמורה רבה בשאלת הגאולה ובתפיסתה. מבחינת המקורות שבידינו מיתוספים כעת לספרות האפוקליפטית ספרים כגון חזון ברוך וספר עזרא הרביעי, אבל על ידם מצוי שפע של מאמרים ודרשות חז"ל. העוסקים כבעיות הגאולה, ובהם נמצא אותו גיוון ואותם ניגודים קוטביים, שעמדנו עליהם בראשית דברינו. ההשוואה עם החיבורים החיצוניים מאפשרת לנו להפריד בין דעות, שהן מורשת חכמים קדומה, לבין השקפות, שנקלטו מחוץ התקרבות הדדית בין חכמים לבין חוגי חזנים מסוימים, ובמידה לא מעטה גם לעמוד על גורמים ריאליים שמאחורי הדברים.

רבן יוחנן בן זכאי, שחש בחורבן ההולך ומתקרב, החל בהכשרת חיי העם ללא מקדש וללא קרבנות, בברייתא אגדית, שאפשר לקרוא לה 'אפוקליפסה הסוכה'. מסופר: 'ארבעים שנה קודם חורבן הבית לא היה גורל עולה בימין, ולא היה לשון של זהורית מלבין, ולא היה נר מערבי דולק, והיו דלתות ההיכל נפתחות מאליהן (רש"י: סימן לאויבים לבוא ליכנס), עד שגער בהן רבן יוחנן בן זכאי. אמר לו: היכל היכל, מפני מה אתה מבעית עצמך? יודע אני כך, שסופך עתיד ליחרב, וכבר נתנבא עליך זכריה בן עידוא: פתח לבנון דלתך ותאכל אש בארזיך (זכריה יא, א')<sup>53</sup>. יודע לנו מדברי יוסף בן מתתיהו<sup>54</sup>, שימים ושנים לפני החורבן התהלכו בירושלים נביאים ומתנבאים, שדיברו על הבית החרב, וחזנים ואנשי כיתות ראו כבר בהתלהבות בית אחר מפואר יורד מן השמים. חורבן בית המקדש זעזע את בני הדור. הרי העבודה הייתה אחד משלושת הדברים שעליהם עמד העולם, ותיאור הרושם על ריב"ז כעצמו הוא: 'היה רבן יוחנן יושב ומצפה כנגד חומת ירושלים לדעת מה יעשה בה, כדרך שנאמר בעלי: "והנה עלי יושב על הכפא יד דרך מצפה" (ש"א ד, יג). כיון שראה ריב"ז, שחרב בית המקדש ונשרף ההיכל, עמד וקרע את בגדיו וחלץ את תפיליו, והיה יושב ובוכה ותלמידיו עמו'<sup>55</sup>. אבל כבר אז נקט בפעולתו הרסטאורטיבית של בניין חיי תורה ומצווה, אמנם מתוך ציפייה לבניינו של המקדש ולגאולת ישראל, אבל מתוך הנחה, שהדברים אינם עשויים להיות בזמן הקרוב, 'פעם אחת היה ריב"ז יוצא מירושלים, והיה ר' יהושע הולך אחריו, וראה בית המקדש חרב. אמר ר' יהושע: אוי לנו על זה שהוא חרב, מקום שמכפרים בו עוונותיהם של ישראל, אמר לו: בני, אל ירע לך! יש לנו בסרה אחת שהיא כמותה, ואיזה? זה גמילות חסדים, שנאמר: "כי חסד חפצתי

52. ר' יוחנן ז, מא-מב: '...המן הגליל יבא המשיח הלא הכתוב אומר כי מורע יוד... יצא המשיח'. לאחר מכן השלימו את החסר.

53. יחזקאל ע"ב.

54. ר' לעיל, עמ' 586, הע' 4.

55. אבות דר' נתן גר"ב פ"ז, יא ע"א.

ולא זבח (הושע ו. ז) 56. ייתכן שתשובה זו באה גם להוציא מכלל שיטתו של ר' יהושע: 'שמעתי שהיו מקריבין, אף על פי שאין בית; ואוכלין קדשי קדשים. אעפ"י שאין קלעים; קדשים קלים ומעשר שני. אעפ"י שאין חומה – שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא' 57. הדחף המיידי לגיטוינות לבנות מחדש את המקדש ולהכרזות על כווא הקרוב של המשיח לא חדלו. כנגדם, כנראה, מכוונים מאמריו של רבן יוחנן בן זכאי, שאולי לא נאמרו כאחד. אף שמכוונים הם נגד הלכי רוח דומים: 'אם יאמרו לך הילדים, גלך ונבנה בית המקדש, אל תשמע להם. ואם יאמרו לך הזקנים, בוא ונסתור בית המקדש, שמע להם – מפני שבניין ילדים סתירה, וסתירת זקנים בניין. ראייה לדבר – רחבעם בן שלמה'. המאמר השני הוא: 'אם היתה נטיעה בתוך ירך, ויאמרו לך: הרי לך המשיח – בא ונטע את הנטיעה, ואח"כ צא והקבילו' 58. כל ימיו עסק רבן יוחנן בן זכאי בהתקנת תקנות, בהנחת יסודות למוסדות האומה ובהנחלת תורה ומצוות ואידיאלים. שיתקנו את חיי היחיד והציבור, ואף בטיפוחה של תחושת החירות הקשורה בקבלת עול מלכות שמים. הרי הוא דרש: 'מה ראתה און לרצע...? לפי ששמע מהר סיני 'כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם' וסרק עול שמים, והמליך עליז עול בשר ודם... 59. בוודאי, שהחזיק ר' יוחנן בן זכאי בעצם האמונה בהופעתו של משיח גואל, אבל כשם שהתיאורים הראשונים על ההתעסקות בתורת הסוד ובמעשה מרכבה, הקשורים בשמו של רבן יוחנן בן זכאי וחוג תלמידיו, מצוינים בצניעותם והתאפקותם 60, כך לא ראה טעם בדיונים מסורטים על המשיח ועל ימיו ומעשיו.

רק סמוך למותו גילה טפח מן האידיאל המשיחי שלו. והוא מאשר מה שהעליז עד כה: 'רבי יעקב בר אידי בשם ר' יהושע בן לוי אמר: רבן יוחנן בן זכאי מידמך. אמר: סנו את הבית מסני הטומאה, ותנו כסא לחזקיה מלך יהודה' 61.

56. שם גרא סי'ד, יא ע"א; ור' מ"ש במאמרי 'מצמות דתית וחברתית בתורת הצדקה של חו"ל', ציץ שנה טו, תשי"א, עמ' 6 ואילך.

57. ערירות ס"ח מ"ה (ור' תוס' חולין יז ע"א ר"ה וכל שכן) אמנם הדברים אמורים על התחלת ימי הבית השני; ועל ניסיון של בנין בית המקדש בימי ר' יהושע, ר' להלן, עמ' 604.

604. על גלות השכינה וחזרתה, ר' לעיל עמ' 43-44.

58. אבות דר' נתן ג"ב פ"א, לז ע"ב – לד ע"א.

59. תוספתא ב"ק פ"ו ה"ה: 'ירושלמי קידושין פ"א ה"ב, נט ע"ד: שם כב ע"ב.

60. ר' במאמרי 'המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים', מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות, תשכ"ח, עמ' א-ז.

61. י"ר פוסה פ"ט ה"ו, כד ע"ג, ע"ז פ"ג ה"א; מב ע"ג, (ושם מסופר על תלמידו ר' אליעזר

שאמר 'יתנו כסא לר' יוחנן בן זכאי', אבל 'ראית דאמר' כמה רחמא רביה חמא אף הוא'. באבות דר' גא פ"א ס"ה, מ ע"ב נוסף הענין כלשון 'הוא היה אומר' לפיכך אחר על פטירתו של רבן יוחנן בן זכאי, וכן הוא מחובר לכיפור זה ככבלי ברכות כח ע"ב, ורק שם ובכ"א של אבודר"ג: לחזקיה מלך יהודה שבא. ועל הפירושים השונים וההשערות שהועלו בדבר זהותו של חזקיה ר' J. Neussner, A Life of Rabban, Leiden, 1962, עמ' 172 ואילך.

## על הגאולה

חזקיה המלך, שעליו נתפרשו כמה מן הנבואות המשיחיות של ישעיה<sup>62</sup>, הוא המלך, אשר הכתוב מעיד עליו: 'ויעש הטוב והישר והאמת לפני ה' אלהיו, ובכל מעשה אשר החל בעבודת בית האלהים, ובתורה ובמצוה לדרש לאלהיו בכל לבבו, עשה והצליח' (דה"ב לא, כא-כב). אותו רואה ריב"ז בשעת מותו כבא להקביל את פניו, ומלך משיח כמותו מן הראוי להכין לו כיסא ולהקבילו.

עיון ומשא ומתן בעקרונות ובפרטים הנוגעים לגאולה העתידה נמסרו בשם תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי. התנאים ר' אליעזר בן הורקנוס ור' יהושע חלקו על היחס שבין התשובה לבין הגאולה. המחלוקת נמסרת בשתי נוסחאות. לפי האחת ר' אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה נגאלין, ואם לאו אין נגאלין. אמר ליה ר' יהושע: אם אין עושין תשובה, אין נגאלין? אלא הקב"ה מעמיד להן מלך שגזירותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה, ומחזירין למוטב<sup>63</sup>. בטקסט הקצר הזה, סוג הגאולה לא הוגדר, אבל רשאים אנו להניח, ששני התנאים התכוונו לגאולה הלאומית-דתית, בעלת אוס רסטאורטיבי, דהיינו שחרור משעבוד, החזרת החירות הלאומית, בניין בית המקדש כתנאי לתיקון עולם במלכות שדי ולהגשמת ייעודי הנביאים על אחרית הימים והכרוך בהם. ר' אליעזר מתנה את הגאולה כתשובה, 'אם אין עושין תשובה, אין נגאלין'. התשובה כודמת. הגאולה אינה אסרא אקט אסכאטולוגי בעל קיום עצמי, ואין לה מועד קבוע. גם ר' יהושע איננו מנתק את הקשר שבין התשובה לבין הגאולה, אלא שכולל הוא אותה בתוך האקט האסכאטולוגי, כי לא ייתכן שאין ישראל נגאלין, אם אין עושין תשובה. לפיכך הקב"ה מעמיד מלך, שגזירותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה, אחרי עיון מתבאר, כי המחלוקת, שנסבה לכאורה על שאלת התשובה, עניינה ונושאה הוא בעצם הקץ הקבוע. לדעת ר' אליעזר אין 'עת קץ' או 'קץ פלאות' מוחלט, וממילא ניטל טעמם של כל הניסיונות לפענוחו של קץ זה ושל הסימנים הקשורים כבואו. שיטת ר' יהושע מניחה מקום למחשבי קצין. לחזוי מאורעות קאטאסטרופליים ו'חבלי משיח', הקודמים לגאולה, אלא שקיים תנאי, והוא – שיש לשכך בתוכם גם את מעשה התשובה.

שיטתה של מחלוקת זו היא ביחס לחזון האפוקליפטי – מבואר יותר במסורת המקבילה, שבה כל אחד מהתנאים מביא ראיה לדבריו מפסוק שבמקרא. כנגד ססוקן של ר' אליעזר 'שובו בנים שוכבים ארפא משובתיכם' (ירמ' ג, כב),

62. ר' סנהדרין צד ע-א-ע-ב.

63. סנהדרין צו ע-ב – צח ע-א; ור' דק"ם שם, עמ' 288. בירר תענית פ"א ה"א, סג ע"ד צורפו שתי הבריות תראה ששם נשתבש הקצור של 'אלי' (- 'אלא') ל'א-ל' ופתר 'אמר ל' יהוסיפו ר' אליעזר', ומתוך כך יצא שהוא האומר: 'הקב"ה מעמיד עליהן מלך קשה...'. והלשק 'מה עבד לה ר' ליעזר' וכן הכנסת דברי ר' אחא בשם ריב"ל לתוך הדיון מראים, שהדברים לא נוסחו שם בירי העורך. ור' תנחומא בתקופת אות ג- החולקים הם ר' יהודה ור' שמעון – ותיב שם, ושם ר' יהושע אומר: 'בין עושין תשובה ובין שאין עושין תשובה, כיון שהגיע הקץ מיד נגאלין, שנא': 'אני ה' בעתה אחישנה'; ואח"כ נוסף ענין המלך הרשע בשם ר' אלעזר.

מביא ר' יהושע את הפסוק 'חגם נמכרתם ולא ככסף תגאלו' (ישע' גב, ג), וכן ממשיכים להעמיד דברי נביא כנגד דברי נביא. עד שר' יהושע אומר: 'והלא כבר נאמר 'ואשמע את האיש לבוש הבדים אשר ממעל למימי היאור, וירם ימינו ושמאלו אל השמים, וישבע בחי העולם, כי למועד מועדים וחצי וככלות נסך יד עם קדש, תכילנה כל אלה' (דניאל יב, ז). בעלי מסורת זו מסיימים את הוויכוח במלים 'איסתלק רבי ליעזר', או 'ושתק ר' אליעזר'. כאשר הסתמך ר' יהושע על דברי חזון אפוקאליפטי מסוגו של דניאל, לא ראה ר' אליעזר מקום להמשיכו של הוויכוח. שכן דווקא לתפיסה זו התנגד במאמרו 'אם אין עושין תשובה, אין נגאלין'. אמנם גם ר' יהושע לא קיבל את חזון הקץ כלי פשרה מסוימת. הוא הקדים לבוא הנאולה את התשובה בסמכו על כוחו של מלך רשע כהמן להחזיר את ישראל למוטב. מן הדין לציין, שבמלחמת הפסוקים לא הסתמך ר' אליעזר על ישע' גס. כ' יבא לציין גואל ולשבי פשע ביעקב'. ייתכן, שגם לר' אליעזר וגם לר' יהושע כבר היה ידוע פירוש לפסוק זה, שדחו אותו. בעוד גוסס המסורת מסייע לדעתו של ר' אליעזר, ועקילס, סימכוס ותיאודוטיון תרגמהו לפי זה, הרי בשבעים כבר תורגם: καὶ ἀποστρέψει ἄσβεστον ἀπὸ τοῦ Ἰακώβ. כלומר 'והוא ישיב פשע מיעקב'.<sup>64</sup> ובגוסס זה מצטט גם סאולוס את הכתוב (אל הרומיים יא, כו). לפי תרגום-ספירוש זה אין התשובה קודמת ככלל לנאולה. אלא הגואל הוא המרחיק את הפשע. תרגום זה עשוי לפי שיטתו האגסינומיסטית של סאולוס, שגרסה 'שממעשה התורה לא יצדק לסגור כל כשר, כי על ידי התורה דעת החטא' (שם ג, כ). ממילא אין אפשרות של תשובה, לדעתו. לסגור בוא המשיח, שהוא 'סוף התורה, ורק המאמין בו יצדק'. סאולוס עצמו מציין את האופי האפוקאליפטי של דבריו. באמרו (שם יא, כה), שבא לגלות בדבריו ὁ ἀποκαταστασμός, והיא בשורת הנאולה לגויים, שהם 'כל ישראל' (שם שם, כו). שעמהם כרת ברית, לאחר שהרחיק עוונותיהם. לפי תפיסה זו שינה סאולוס גם כהבאת ראש הפסוק מן השבטים, ובמקום ἔνεκεν τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ כלומר הגואל לא יבוא לציין, אלא מציון אל הגוים.<sup>65</sup> ברור, לא זאת הייתה תפיסתו של ר' יהושע. על כל פנים נמסר בשם ר' יוסי הגלילי: 'גדולה תשובה, שמקרבת את הנאולה, שנאמר 'יבא לציין גואל', משום

64. קרוב לומר שכבר בשבעים התרגם הוא פירוש 'תיאולוגי', הגם שייתכן שהוא מבוסס על גוסס 'יבא לציין גואל, ושב פשע מיעקב', כמו הושע יד, ה: 'ושב אס' ממני' זכ' ἀπέστρεψε. הספיטא תרגמה: 'ואילין דמסנן עולא מן יעקב', דהיינו 'יבא לציין גואל ושב' פשע ביעקב'. תי' כמו בשבעים 'ולאתבא מרודיא דבית יעקב לאוריתא', א' ספרבר, כתיב הקדש בארמית, ג, 1962, לא ציין ש.ג. והשווה את הביטוי 'שבי ישראל' במגילת ברית דמשק ד, ב; ה; ו; ור' ל' גנצבורג, *Eine unbekannte jud. Sekte*, New York, 1922, עמ' 18; C. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford, 1958, עמ' 13 ושם עמ' 23; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden, 1961, עמ' 43. ור' בבקורתו של ר' היימן, תרביץ, כרך לה (תשכ"ו), עמ' 84 ואילך ולעיל, הע' 51.

65. ולסירוסים השתים לדברי סאולוס ר' O. Michel, *Der Brief an die Römer*, 1966, עמ' 278-283.

## על הגאולה

ד"שבי ששע ביעקב" 66. דרשה זו נאמרה בשיטת ר' יהושע. וכנגד התרגום הנזכר לעיל. לפיכך למרות כל הערך המוחלט שייחס לגאולה, לא יכול היה שלא להקדים לה את התשובה. ר' אליעזר לא רצה לסמוך אפילו על מאורעות קאטאסטרופליים כגורמים בתשובה. התשובה היא ערך מוחלט בפני עצמו. כרם, גם הוא הכיר תיאורים וחזיונות אסוקאליסטיים. וכוודאי לא רק את אלה שבספר דניאל, ולא יכול להתכחש לדברים שהייתה להם נקודת אחיזה בדברי הנביאים. אבל ניסה לצמצם את ערכם המוחלט. בשמו נמסרת הדרשה: 'אם תזכו לשמור את השכת תנצלו משלש פורענויות: מיומו של גוג ומגוג ומחבלו של משיח ומיום דין הגדול' 67. לתלמידיו, ששאלוהו 'מה יעשה אדם וינצל מחבלו של משיח', השיב: 'יעסוק בתורה ובגמילות חסדים' 68. אם התשובה כלכד היא המאפשרת ומקרבת את הגאולה, הרי אין צורך כחבלי משיח.

מחלוקת אחרת בין ר' אליעזר ור' יהושע עוסקת בחודש שעתידים ישראל להינאל בו. לדעת ר' אליעזר 'בניסן נגאלו. בתשרי עתידין להגאל'. ולדעת ר' יהושע 'בניסן נגאלו. ובניסן עתידין להגאל' 69. ודאי, שמסתמכים על דרשות של כתובים 70. אבל נראה שמחלוקת זו קשורה במחלוקת הראשונה, ואף היא עניין שבעיקרון הוא. ר' יהושע משווה את הגאולה האחרונה לגאולה הראשונה גם מבחינת מועדה, וכשם שהגאולה ממצרים נקבע לה קץ כברית בין הכתרים – ולפי שיטה אחת היו ישראל מעורטלים מכל המצוות, ואף היו עובדי עבודה זרה. ורק כדי לזכותם ניתנו להם ממש לפני הגאולה שתי מצוות 71. דם מילה ודם פסח. כדי שיהיו ראויים להינאל – כך תהא גם הגאולה העתידה. לעומת זאת לדעת ר' אליעזר לא תהא הגאולה העתידה אלא בחודש תשרי. שהיום הראשון שלו הוא יום הרת עולם. יום הדין ויום התשובה. פשרתו של ר' יהושע, שהניח זמן קבוע לגאולה יחד עם תנאי התשובה, קירבה אותו יותר לאפשרות של קיום מאורעות הקאטאסטרופה שלסני כיאת המשיח כפשוטה. אין להתעלם מכך שגם דרך הפשרה אינה נעדרת לגמרי אפילו מתוך הספרות האפוקאליפטית גופה. מחברו של עזרא הרביעי, שהיה בן דורם של ר' אליעזר ור' יהושע, ואשר חזיונותיו מלאים

66. 'ומא סו עיב בני' עץ יעקב דפיר רלק' שיעי' רמו תצח, ור' דקיס יזמא, עמ' 296, הע' ק.

67. מכילתא דר"י רסע, ס"ד, עמ' 169, ור' בשיג' סם, הע' 10, ושם מסכתא דעמלק ס"א, עמ' 194, ור' מכילתא דרשב"י עמ' 113. שם נמסר מאמר זה בשם ר' יהושע, ר' שבת

קיח ע"ב ור' ערוגת הבשם ח"ג, עמ' 157, הע' 96 ולהלן עמ' 620, הע' 48.

67. סנהדרין צח ע"ב וברם' ר' אלעזר, אבל ר' דקיס, עמ' 393, הע' ס.

68. ר"ה יא ע"א, ושם אומר ר"א 'ברה בטלה עבודה מאבותינו במצרים', והם מופיעים גם בדברי ר' יהושע ומתוך דברי התום' שם ד"ה בראש משמע שהיו ספרים שלא גרסו אותם שם.

69. ר' מכילתא דר"י, פסחא, פ"ד, עמ' 52, ושם: 'בתשרי שנאמר יתקעו בחדש שופר': וברה שם ע"ב: 'כתיב הכא יתקעו בחדש שופר' וכתיב התם 'ביום ההוא יתקע בשופר גדול', ור' במהרשא שם.

70. מכילתא דר"י, פסחא פ"ה, עמ' 15; ור' להלן, הע' 74.

תיאורי אותות הקץ, מודיע את אשר שמע ממלאך הראש, כי לא יהיה העולם הבא. עד אשר יתמלא מספר הצדיקים, 'כי במאזניים שקל את העולם, ומדוד מדד את העתים... ולא יעיר ולא יעורר, עד אם מלאה המידה אשר נאמרה מראש' (ב, לו-לז).

במסורות על המחלוקת שבין ר' אליעזר ור' יהושע מדובר על 'גאולה' כאופן כללי, לא על ימות המשיח, ולא על בואו של משיח בן דוד, ובוודאי לא הוגדר בהן מושג הגאולה ככולל את ה'קץ', 'תחיית המתים', 'עתיד לבוא', 'עולם חדש', כל אותם מונחים הקשורים ואחוזים כעניין הגאולה. מגמתנו כעת היא לבחון, כאילו מידה וכיצד השסיעו הדעות השונות על היחס שבין תשובה לגאולה על תפיסת סיבה של הגאולה עצמה ומרכיביה, ועל תסיפת דמותו של הגאול.

ההתייחסות לתנועות גאולה ריאליות הושפעה לא מעט משתי השיטות הנ"ל, כשהופיעו סימני גאולה – גם צרות וייסורים קשים, גם יחס נוח של המלכות וגם מערכה פוליטית שנראתה כאות ופימן למפלתה יכלו להיחשב לסימני הגאולה – ניתן לקשור תקוות, שאמנם 'קול התור נשמע בארצנו, וזמנם של ישראל להגאל הגיע' (שהש"ר כ, יג), ר' יהושע בן חנניה בעצמו נתנסה כניסיון דומה, כימיו 'גזרה מלכות שיבנה בית המקדש', הסיפור תולה את כישלוננו של העניין בהלשנתם של כותים-שומרונים, היהודים רצו למרוד, ור' יהושע בן חנניה מנע מהם את הדבר, בהביאו את המשל על הקורא המצרי שהכניס את מקורו ללוע הארי ויצא בשלום. כן אמר ר' יהושע – 'דיינו שנכנסנו באומה זו בשלום ויצאנו בשלום', ר' יהושע פעל לשכנע את העם, שעדיין לא הגיעה השעה למרוד במלכות.

הקריטריון של התשובה שצירף ר' יהושע לעניין הקץ זימן תמיד, לאחר כישלונותיהם של ניסיונות גאולה והופעת משיחים, אפשרות לתלות את הקולר בכך שעדיין אין הדור ראוי, יש להניח, שר' עקיבא תפס בשיטת רבו, הוא לא עזב את רעיון ה'קץ', אבל ראה אפשרות לקרבו כדור שראוי לכך.<sup>71</sup> לאור הידוע לנו כעת על דור בר כוכבא מתוך האגרות והממצאים שכמעדות מדבר יהודה יי יכול הדור ההוא להיחשב בעיני רבים כדור של בעלי תשובה ושל מקיימי מצוות, יתר על כן, ר' עקיבא גרם, בדומה לבעל עזרא הרביעי, שגם בזכות הצדיקים שבדור בלבד זוכים להיגאל, ועל גאולת מצרים אמר, שביזכות נשים צדקניות שבאותו דור נגאלו.<sup>72</sup>

71. ב-ר סד, י, עמ' 710-712; ור' בספרות הרשומה שם; ור' ג אלק, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, ה"א, עמ' 272 ואילך.

72. ר' עדרות ס-ב מ-ט; תוספתא שם ס-א ה"ד, עמ' 456; ור' מכילתא דר"י, ססחא פ"ד, עמ' 50, ברברי רבי.

73. ר' י"ד, מחנה ד – מערת האגרות, ידיעות בחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה שכי"ו, (תשכ"ב), עמ' 214 ואילך. הג"ל, הממצאים מימי בר-כוכבא כמערת האגרות, נספח ב, ה'ציציות', עמ' 288.

74. סוטה י"א ע"ב כדס'; ר' עירא; אבל בכ"י מינכן ובהגדות התלמוד ובעץ יעקב דס"ר:

גישה זו הקלה על יחסו החיובי של ר' עקיבא לבר כוכבא: את פניין הגאולה הלאומית-ארצית ראה ר' עקיבא כהליך סגמי-ריאלי בעולם ההיסטורי. לא ציטה מבר כוכבא ומניצחוננו אלא להגשמת הכתוב בחגי ב. ז. ולסי מקור אחר להגשמת דברי זכריה (ח. ד) 'עוד ישבו זקנים וזקנות כרחובות ירושלים, ואיש משענתו בידו מרוב ימים' <sup>75</sup>. לא קשר בגאולה זו את החזרתם של עשרת השבטים והתגחלותם בארץ <sup>76</sup>, ולא מצא בה תפקיד לאליהו, ולא את הגשמתן של הנבואות על 'יום ה' ועל ה'יום ההוא', ועל אחת כמה וכמה לא גילויים חדשים וחידה למעשה בראשית ולעולמות העליונים וסוד האלהות. ר' עקיבא עסק כמעשה בראשית ובמעשה מרכבה, והוא היחיד שהעידו עליו. ש'עלה בשלום וירד בשלום', וכפי הנראה הכוונה ל'ראיית המרכבה' <sup>77</sup>.

את המאורעות הקאטאסטרופליים העביר ל'עתיד לבוא' ושנה במשנתו 'משפט גוג ומגוג (יחזקאל לח-לט) לעתיד לבוא שנים עשר חדש, משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש' <sup>78</sup>. והכמים, שחלקן על יחסו של ר' עקיבא לבר כוכבא, חלקן

ר' עקיבא, ובשיטה זו הולכים רבנן בדרשתם לססוק 'קול דודי הנה זה בא מרלג על ההרים... כפסיק' דריב, מהר' מנדלבוים, עמ' 88-89, בעוד שר' יהודה מסרשו, שאין הקב"ה מתחשב כקץ, אלא 'מרלג על הקצים ועל החשכויות', ור' נחמיה מסרשו, שאין הוא 'מביט בעי' שלהם'. כולם מדברים על הגאולה ממצרים, אכל דבריהם מכותים לגאולת העתיד. למעשה כולם אינם תולים באוסן מחלט את הגאולה לא כקץ ולא בתשובה, אלא בחסרו של הקב"ה. ר' יהודה מרכז את דעתו של ר' יהושע, ור' נחמיה את דעתו של ר' אליעזר, כנראה בהשפעת צרות ומנס שלאחר מרד בר כוכבא, ואין לראות את ר' נחמיה כחולק במחלט על דעת ר' אליעזר. הלשון 'רכינו משה, היאך אנו נאלץ, וארץ מצרים מלאה מטטפת עו' שלנו מורה על כך ש'שראל מודים בחטאים ומוכנים לחזור בהם, אלא שפדין לא הספיקו לבצר עו' מחוסם. משה משיב להם: 'הואיל והוא חפץ בגאולתכם, אינו מביט בעי' שלכם אלא מדלג...'. ר' א' מדמורשטיין, 'רעיון הגאולה כאגדת התנאים והאמוראים', ספר זכרון לכב' א' מרמזרשטיין, לתרון חשי', עמ' כס. ולפנין הצדיקים ר' גם שהשיד ב, ב.

75. ספרי עקב פ' מג; מכות כד ע"א; איכ"ר ה, יח. לכאורה נראה, שדברינו על תפיסת הגאולה של ר' ע' אינם מתיישרים עם הכרייטא, המוסרת על דרשת הכתוב דניאל ו, ט' עד די כרסמן דמד, אחד לו ואחד לדוד. אמר לו ר' יוסי הגלילי: עקיבא, עד מתי אתה עושה שכניה חול, אלא אחד לדין ואחד לצדקה'. הנמרא אומרת שר' ע' קיבל את דעת ריה"ג כי בכרייטא אחרת נאמר: 'אחד לדין ואחד לצדקה, דברי ר' ע'. אמר לו ר' א' בן עזריה: עקיבא, מה לך אצל הגדה, כלך מדכרותיך אצל נעים ואהלות, אלא אחד לכסא ואחד לשרשרף... (חגיגה יד ע"א; סנהדרין לח ע"א). מן הדין להעיר, שכשתי הסוגיות התיירץ 'אחד לו ואחד לדוד' - הוא של סתמא דתלמודא, והביאו לו ראיה מן הכרייטא הראשונה, שנסתרה על ידי הכרייטא השנייה. תמיהתו של ריה"ג היא במקומה גם לגבי דרשת ר' א' בן עזריה.

76. ספרא בחוקותי ק"ב ע"ב; סנהדרין ק"ב ע"ב.

77. ר' במאמרי הגיל עמ' 600 הע' 60 ושם עמ' יא ואילך.

78. עדרות ס"ב מ"י ול'עתיד לבוא' הוא ככ"י קרסמן וכ"י קמברידז' וחסרונם של 'לבוא' ככ"י מינכן ר' דקים עמ' 3 אינו משונה, ודברי י. קליזנר הרעיון המשיחי עמ' 30 אינם נכתיים. ור' תוספתא ערכין ב, עמ' 544 ובבלי שם יג ע"ב 'כנור של מקדש של

גם על עקרונותיו. כשקרא ר' עקיבא על בר כוכבא<sup>79</sup> את הכתוב 'דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל', פסוק שכבר ניתרגם ונדרש בתקופה קדומה על משיח בן דוד<sup>80</sup>, הגיב רבי יוחנן בן תורתא כחריפות ואמר: 'עקיבא, יעלו עשבים בלחייך, ועדיין בן דוד לא בא'. התנגדותו של תנא זה נבעה כנראה מתוך דעתו, שאין משיח אלא מבית דוד<sup>81</sup>. נוסף לגיטימציה של הייחוס נדרשה גם הוכחה לקיום הסימנים שנתן הנביא ישעיה בחוסר מגזע ישי. כסיפור אנונימי נמסר בחלמוד הבבלי: 'בר כוזיכא מלך חרתין שנין ופלגא. אמר להו לרבנן: אנא משיחא. אמרו ליה: במשיח כתב, דמורת ודאין. ניהוי, אי מריח ודאין, מוטב; אי אין מריח ודאין. נקטליה. כיון דחזוהו דלא מריח ודאין, קטלוהו'<sup>82</sup>. התנא ר' אלעזר המודעי, שלפי אחד הסיפורים נהרג בידי בר כוכבא, דרש שבשכר שמירת שבת 'עתיד הקב"ה ליתן לכם שש מדות טובות: ארץ ישראל ועולם הבא ועולם חדש ומלכות בית דוד וכהונה ולויה'<sup>83</sup>. אמנם שמירת שבת מבטיחה את הגאולה. אבל הוא ראה אותה בדמות חידוש מלוכת בית דוד וכרך אותה עם עולם הבא ועולם חדש.

על רקען של דעות מסוג זה יש להבין את תגובתו החריפה של ר' יוחנן בן תורתא. ויש להניח, שהיחס לבר כוכבא גרם לסילוג לא רק בחוגים של חכמים. אותו ר' יוחנן בן תורתא אמר: 'באחרונה מכירין אנו בהן, שהן עמלין בחורה וזהירין במעשרות. מפני מה גלוז מפני שאוהבין את הממון ושונאין איש את רעהו. ללמדך, שקשה שנאת איש את רעהו לפני המקום'<sup>84</sup>.

כישלון מרד בר כוכבא וגזרות השמד על קיום המצוות שכאו בעקבותיו גררו אחריהם תגובות שונות לגבי התקוות המשיחיות הקרובות. דעתם של חכמי התקופה נתונה היתה לקיומו ולביצועו של היישוב היהודי בארץ ישראל. כך אנו שוגים בברייתא: 'ישרה אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה גוים ולא

שבעה נימין היה... ושל ימות המשיח שמתה... של עולם הבא עשר... (בחוסתא: לעתיד לבוא בעשרה). לענין תורה המשתכחת וחרתת ללומדיה ר' לעיל, עמ' 275.  
79. יד' תענית ס"ד ה"ח, סח ע"ד; ור' איכ"ר ב, כ. נא ע"א.

80. בתרגום השבעים תרגמו 'שבס' כמלה *δυσπαστος*, דהיינו בן אדם, ובת"א 'כד יקום מלכא מיעקב ויתרבא משיחא מישראל'; ור' מגילת ברית דמשק ז, יס-כ, מהר"ר רבין, עמ' 31 'והכוכב הוא דורש התורה... השבט הוא נשיא כל העדה, ור' ל' ניצבבורג שם, עמ' 48; Vermes, בספרו הגיל, עמ' 59. ועל 'אדם-עבד' בעזרא הרביעי ר' M. Stone במאמרו הגיל, עמ' 307 ואילך.

81. ר' לעיל, עמ' 274. ואין כל צל של ראיה להתייחסותו של בר כוכבא לבית דוד. דברי ש"יבין, מלחמת בר-כוכבא, עמ' 62-66, נדחו בצדק ע"י לייזר בספרו הגיל, עמ' 145.

82. סנהדרין צג ע"ב, ור' דק"ם שם, עמ' 165, הע', תראה שהסיפור מובא כראיה לסירחשו של רבא לססוק 'הריתו ביראת ה' - 'דמריח ודאין', החולק על דברי ר' אלכסנדר 'שהסעיני מצות וסורין כריחיים'.

83. יד' תענית שם.

84. מכילתא וסע ס"ד, עמ' 169.

85. תוס' מנחות ס"ג הכ"ב, עמ' 533; ור' יד' יומא ס"א ה"א, לח ע"ג, ובבלי שם ס ע"א.



## על הגאולה

בחוצה-לארץ ואפילו בעיר שכולה ישראל מלמד ששיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל מצוות שבתורה...<sup>85</sup> ר' שמעון החמיר באיסור יציאה מן הארץ אפילו בימי מחסור ומצוקה והוא כנראה גם זה שאמר "...כל זמן שהן עליה כאילו היא מכובשת הא אין עליה כאילו אינה מכובשת... כל המניח את הארץ בשעת שלום ויוצא לחוצה לארץ כאילו עובד ע"ז...<sup>86</sup> ור' שמעון בן אלעזר אמר ישראל שבחוצה לארץ עובדי ע"ז הן...<sup>87</sup> התנא רבי נתן דרש "לאזהבי ולשומרי מצוותי" אלו ישראל שהם יושבין בארץ ישראל ונותנין נסשם על המצוות. מה לך יוצא ליהרג? על שמלתי את בני. מה לך יוצא לישרף? על שקראתי בתורה. מה לך יוצא ליצלב? על שאכלתי המצה. מה לך לוקה מאסרגל? על שנשלתי את הלולב. ואומר: "אשר הוכיתי בית מאהבי" (זכריה יג. ו); מכות אלו גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים...<sup>88</sup> ואותו ר' נתן אמר על הכתוב (חבקוק ב. ג) 'כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכוב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחר' — 'מקרא זה נוקב ויורד עד הנהום'...<sup>89</sup> ומשמעות דבריו כפירושו של רש"י: 'מה תהום אין לו קץ וסוף, כך אין אדם יכול לעמוד על סוף פסוק זה. שאין קץ למשיח אלא "אם יתמהמה חכה לו". דאין לו סוף'. מי שהביא ברייתא זו של ר' נתן הוסיף: 'ולא כר' עקיבא. שהיה דורש: "עוד אחת מעט היא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ" אלא... ומלכות בן כוזיבא שתי שנים ומחצה. ברור, שדרש ר' עקיבא גם את המשך הכתוב בחגי ב. ז 'והרעשתי את כל הגוים. ובאו חמדת כל הגוים. ומלאתי את הכית הזה כבוד. אמר ה' צבאות' — על בר כוכבא. מי שהוסיף כגמרא 'אלא וכו' לקח את הדברים מ'סדר עולם רבה', או ממקורו. דהיינו מברייתא דר' יוסי בן חלפתא. שלפיה נמשכה מלכות כר כוכבא שנתיים ומחצה... כישלונה של גאולה ארצית על כמתה של ההיסטוריה והפרדתה מן המאורעות האוטומיים-אפוקליפטיים עוררה גם תגובה שונה לחלוטין מזו של ר' נתן. והיא ויתור נמור על היסודות הריאליים שבמעשה הגאולה ושיבוץ הגמור בתהליכים על-טבעיים, הבנויים על הריסותיה של ההיסטוריה והמציאות הנתונה. אותה סוגיה בסנהדרין סרק חלק, שהבאנו ממנה את דברי ר' נתן. עיקרה ברייתות ודרשות שנקראות מקבילות ממש לספרות האסוקליסטית. ודי בהשוואת הברייתא על שבע שכן דוד בא, שחלק ממנה כבר מצאנו בסי' רבא, עם חזון ברוך הסורי:

<sup>85</sup>. תוספתא ע"ז ס"ה ה"ג עמ' 466, (ור' תוספתא ראשונים, ח"ג עמ' 192), והסיפא 'וכל הקבור באי' כאילו קבור תחת המזבח', אינה אלא תוספת, שמצאה תחליף לחיים כאי', ור' ירו' כלאים ס"ס, סה"ד לב ע"ג — כתובות פ"ב. סה"ג, לה ע"ב, ובבלי שם ק"א ע"א. הסתייגה כאבות דר"ג נ"א סכ"ו, עמ' 82: 'כל הקבור בשאר ארצות כאילו קבור בבבל, כל הקבור בבבל כאילו קבור באי'... מכטלת את משמעות הקבורה כאי'. ולענין קבורה תחת המזבח ר' ש. ליכרמן, 'יציאת ויזנות', עמ' 269.

<sup>86</sup>. ר' תוספתא שם ה"ד ה"ה, ור' ב"ב צא ע"א — ע"ב.

<sup>87</sup>. מכילתא דר"י ס"ז דבחדש, פ"ו, עמ' 227.

<sup>88</sup>. סנהדרין צו ע"ב.

<sup>89</sup>. ר' סע"ר ס"ל, מהר"ר רטנר, עמ' 146, ור' בהערות שם.

ת"ר: שבע שכן דוד בא. שנה ראשונה מתקיים מקרא זה: והמסרתני על עיר אחת ועל עיר אחת לא אמסיר; שנייה – חצי רעב משתלחם; שלישית – רעב גדול, ומתים אנשים ונשים וסוף, חסידים ואנשי מעשה. ותורה משתכחת מלומדיה; ברביעית – שובע ואינו שובע; בחמישית – שובע גדול, ואוכלין ושוחין ושמתין, ותורה חזרת ללומדיה; כששית קולות; בשביעית מלחמות; במוצאי שביעית כן דוד בא<sup>89</sup>.

והחל המשיח להיות כחלקים ההם, והחל המשיח להיגלות<sup>90</sup>.

מבחינת הסגנון יש הבדל. לעיני החוזה נפתחו השמים, וקול ממרום השמיים לו את הדברים. בברייתא הפותחת בפסוק נמסרים הדברים, כאילו הם מסורת. אבל נמצאים גם גילויים של אליהו. לסוג זה שייכת הברייתא המפורסמת: 'תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי עלמא: שני אלפים תורה. שני אלפים ימות המשיח'.<sup>91</sup> ברור, שהברייתא הזאת נשנתה לפני סוף האלף הרביעי, היינו באמצע או בסוף המאה השנייה לפני סה"ג. ומכיוון שאין היא ידועה אלא בתלמוד הבבלי, ולא בירושלמי ובמדרשי א"י הקדומים<sup>92</sup>, קרוב לומר, שהיא

89. סנהדרין צז ע"א. המשנה האסוקליסטית בסוף מסכת סוטה (פ"א מט"ו אינא אלא תוספת של הבריות בשם ר' יהודה ור' נהוראי בסנהדרין שם (ר' י"ג אפסטיין. מבוא לנוסח המשנה עמ' 916 וח. אלבק, השלמות לסדר נשים עמ' 394). בשהשיר ב' נמסרות הן בשם ריש לקיש חו שהבאתי בסנים בשם ר' יוחנן. ור' מס' דרך ארץ ווטא ס"י תוספת לסדר אליהו ווטא, מהד' רמא-ש עמ' 11. ובכל זאת לא נמנעו חוקרים להביא את המשנה בסוטה כראיה לדעת עורכה המסוכת והמתנגד לתורת הסוד, ר' נ. שלום במאמרו הנ"ל (עמ' 585 הע' 2) עמ' 19 ו-Russel D. עמ' 11.

90. חזק ברור, סריקס כו-כט. בתרומו של מ' שטיין, מהד' א' כהנא, עמ' שעה-שעה. ור' גם ס' חנוך צא, יב-יז וסרק צנ; ור' י" לייכט במאמרו הנ"ל, עמ' 66-67 והוא התעלם משום מה מהסדקים הנ"ל בס' ברור ומהברייתא.

91. סנהדרין צז ע"א; ע"ז ט ע"א. המלים: 'ובעצותינו שרבו יצאו מהם מה שיצארו הן הוססה מאוחרת. לא לחיזם הוסיף רש', ד"ה ושני אלפים תורה 'ולא שתכלה תורה אחר שני אלפים', כי היו חורם אסוקאליסטיים, שראו את תקופת המשיח כתקופה של ביטול תורה, ור' לעיל, עמ' 1000.

92. רק בספיקתא רבתי א, ד ע"ב, ובמדרש תהלים צ, ח, עמ' 393 מייחסים לר' ירושע את הדעה שימות המשיח יהיו אלפים שנה, אבל ברור, שזאת היא השסעת הברייתא שלנו,

## על הגאולה

משקפת השפעה של הכרונולוגיה האסוקאליסטית האיראנית.<sup>93</sup> הציפייה להופעתו הסתאומית של המשיח מצאה את ביטוייה בברייתא הקובעת להלכה, שהאומר 'הריני נזיר ביום שכן דוד בא. מותר לשחות יין בשבתות ובימים טובים' (רש"י: דדאי לא אתי משיח האידנא). ואסור לשחות יין כל ימות החול' (רש"י: דלמא אתי).<sup>94</sup> וייתכן, שאלה שגדרו נזירות זו התכוונו לקרב את יום בואו של בן דוד. בסוף תקופת התנאים עולה לזמן קצר שוב עדות לתמיסה ריאלית של תקוות גאולה הקשורה כמאורע היסטורי ממשי. קשורה היא באישיותו המיוחדת של רבי יהודה הנשיא. חכמי הדור, ר' חייא הגדול ור' שמעון בן חלפתא. אומרים: 'כך היא גאולתן של ישראל בתחילה קימאה קימאה כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת'.<sup>95</sup> על רבי קראו את הסוסק 'רוח אפנו משיח ה''.<sup>96</sup> כסימן לקידוש החודש נבחרה הסיסמה 'דוד מלך ישראל חי וקיים'.<sup>97</sup> רבי ביקש לעקור את תשעה באב.<sup>98</sup> ולו מיוחסת שאלה, ששאל לר' חייא: 'כגון אני מהו בשעיר ז'?' – כלומר אם רינו כרין מלך. וייתכן שיש קשר בין מציאת מגילת יוחסין, שנאמר בה 'הלל מדוד' ועלייתם של חכמים לירושלים וחידושו של 'קהלה קדישא בירושלים' – לבין תקוות משיחיות ריאליות. אבל אם היו תקוות כאלה, הרי נגחו חיש מהר.

והברייתא המקבילה, סנהדרין צט ע"א, תוכיח. בתנחומא עקב אות ו נמסר בשם ר' אליעזר, שימעת המשיח הם אלף שנה, אבל כל האות שם תוספת של רסום מנוכח היא, וחסרה בכל כה"י וברפסוס ראשונים, ר' תנחומא בובר עקב, עמ' 18, הע' כב, וכנראה שחננין טבע מספיר, או ממקור רומה, ושם נמסר בשם ר"א בריה-ג' 'אלף שנה', ובמכילתא רר"י, עמלך ס"ב, עמ' 187, דורו של משיח הוא ג' דורות, וכן פתם ספרי דברים ס"ו, ש, זה מקביל לשיעור מאה שנה, הנוכח בתחילת תנחומא שם. והסבלה אצל Strack-Billerbeck, III, עמ' 826, ודבריו שם, עמ' 827, אין להם על מה שיסמוכו.

93. Die Verwandtschaft der jüid. christlichen mit der Parsischen, E. Boklen, 1902, Göttingen, Eschatologie, עמ' 81-84, שם נאספו כל המקבילות; Bousset, 1926, Heidelberg, Basileia τοῦ Θεοῦ, A. von Gall, עמ' 507 ואילך; Gressmann, עמ' 122 ועמ' 275; ור' Volz, עמ' 143 ואילך. הברייתא רומה יתיר לחשבות האיראנים, כפי שהם ידועים מסלוטארכוס de Iside et Osiride, 47 מצד אחר, ומן המקורות הפרסים המאוחרים יתיר מצד אחר, מאשר לשאר המקבילות שבספרות החיצונית היהודית ובספרות הנצרית הקדומה. אין מקום לרעתו של I. Scheftelowitz, Die Altpersische Religion und das Judentum, 1920, עמ' 100, ואין כל סיבה שלא להניח כאן השפעה כלשהי של היישובים האסכאטולוגיים של הסביבה האיראנית. ועל בעיית ההשפעות ר' Widengren, Stand und Aufgaben der iranischen Religions-, G. Widengren, 1955, geschichte, עמ' 25 [39 ואילך, ושם, 11, עמ' 131] 107 ואילך. ועל הכרונולוגיה האסוקאליסטית ר' כעת בספרו Die Religionen Irans, 1965, עמ' 201 ואילך.

94. עירובין מג ע"א, ור' בסי' הרי"ח ובתוס' שם ע"ב ד"ה ואסור; ור' רמא"ש, מבוא לסדר אליהו רבה, עמ' 21, הע' 1.

95. ידר ברכות פ"א, ב ע"ג. 96. ידר שכת ספ"ז, טו ע"ג.

97. ד"ה כה ע"א. 98. ידר מגילה ס"א ה"ז, ע ע"ג; בבלי שם ה ע"ב.

99. הוריו ז"א ע"ב. 100. ר' כמאמר מעמד דהגהה וכו', עמ' 51.

## פרק שבעה-עשר

וכבר בתקופת האמוראים הראשונים גוברת המגמה האוטופית בחזון הגאולה. גרמו לכך בוודאי ההידרדרות בקיסרות הרומית. המלחמות בינה ובין הפרסים<sup>99</sup>, הירידה במצב הכלכלי, וגם הביקורת על מוסדות ההנהגה, הנשיאות ובתי הדין. קיימת ממש מעין התחרות בהעלאת תיאורי אנארכיה ומהפכה כסימנים לבואו של בן דוד. שגי בניו של ר' חייא. יהודה חזקיה, אמרו בשעה שהיו מסובין בסעודה עם רבי והתבשמו: 'אין בן דוד בא עד שיכלו שני בתי אבות מִישראל. ואלו הן: ראש גולה שבבבל ונשיא שבארץ ישראל'.<sup>1</sup> יש להניח, שלא בשעת מעשה המציאו ביקורת זו. אלא חזרו על מאמר שהתהלך. כשם שר' שמלאי אומר בשם ר' אלעזר בר' שמעון: 'אין בן דוד בא עד שיכלו כל שופטים ושופרים מִישראל';<sup>2</sup> וראש אמוראי ארץ ישראל ר' יוחנן אמר: 'אם ראית דור שמתמעט והולך. חכה לו'. והוא גם בעל המאמר: 'אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב'.<sup>3</sup> כגודל הירידה, האנארכיה וחבלי המשיח – כך גודל זוהרם ויפעתם של ימות המשיח, ואמנם בני ר' חייא הנ"ל ור' יוחנן תיארו את ירושלים שלעתיד לבוא בדומה לתיאורים אשר אנשי החזון האפוקליפטי מסרום בשם מלאכים, אלא שהאמוראים הצמידו את דבריהם לכתובים.<sup>4</sup> ר' חייא בר אבא מוסר בשם ר' יוחנן: 'כל הנביאים כולן לא נתגבאו אלא לימות המשיח. אבל לעולם הבא – עין לא ראתה אלהים וזלתך'.<sup>5</sup> וזה בניגוד גמור לשיטת ר"ע וההולכים בעקבותיו.

99. 'תני רשב"י אם ראית סוס סרסי קשור כקברי א"י צפה לרגלי מלך המשיח', שהשר-ח, י: ור' איכ"ר א, א: ור' סנהדרין צח ע"ב מאמרו של ר' יוסי בן קסמא, יומא ע"א וכו"ר מא, ד, עמ' 409: 'א"ר אלעזר בר' אבתא אם ראית מלכיות מתנורות אילו באילו צפה לרגלי של משיח'.

1. סנהדרין לה ע"א.

2. שם צח ע"א. 3. שם שם.

4. ב"ב עה ע"א. ור' מ"ש במאמר ירושלים של מטה וירושלים של מעלה, בספר 'ירושלים לדרווחיה', ירושלים תשכ"ט, עמ' 156 ואילך ושם עמ' 169, ברצוני להוסיף שהפער לישיעה נד, יא"ב שנתסרטס ע"י S. M. Allegro, JBL, Qumran's fourth Cave, 77, 1958, עמ' 215–221, כולל פירוש אליגורי של הפסוקים המכותים למציאות של העדה, והוא עומד בניגוד גמור לאופי האסכאטולוגי הן של 'חזון יוחנן' והן של דרשות האמוראים. ד' סלוסר, ספר ישיעה ורעיון שנים עשר השליחים בראשית הנצרות, 'ארץ ישראל', ח, ירושלים תשכ"ו, עמ' 52 ניתק את מספר 'שנים עשר' מהקשרו הן בספר והן בחזון יוחנן כא, יב-יד ועל ידי זה טושטש ההבדל שבין שני המקורות וגם הפליג במסקנותיו.

4. שם צח ע"א. ור' שבת סז ע"א, ושם שתי לשונות בנמרא. לפי האחת ר"א בן הורקנום היה בדעתו של ר' חייא בר אבא בשם ר' יוחנן לפחות בענין הנבואה של 'לא ישא ניר אל ניר חרב', ולפי דעה אחרת גם בנידוק זה גרס כשמואל. ושם קנא ע"ב אומרים גם על דברי ר' שמעון בן אליעזר 'והגיעו שנים אשר אין לו בהם חסץ אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה' – 'וסליגא דשמואל', ור' פסחים סח ע"א. במקורות נוסם מתחלטים לעתים המושגים 'תחיית המתים' ו'ביאת המשיח'. בסיפור של ר' ירמיה בירר כלאים ס"ט ה"ד, לב ע"ב מסופר של ר' ירמיה שביקש לקברו בכנדיז על יד הדרך: 'אין אתא משיחא אני מעתד'. אבל באותו סיפור בב"ר ק, ג,

## על הגאולה

ולסיכך מוסיפה הגמרא על דברי ר' יוחנן: 'וסליגא דשמואל, דאמר שמואל: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד'. מסקנה מעשית מן התפיסה האוטוטית של הגאולה הסיק תלמידו וחברו של ר' יוחנן, ר' יוסי בר' חנינא, והסמיכה לססוק 'השבועתי אחכם בנות ירושלים' (שה"ש ב, ז) ודרש: 'שתי שבועות יש כאן. אחת לישראל ואחת לאומות העולם. נשבע לישראל, שלא ימרדו על המלכיות, ונשבע למלכיות שלא יקשו עול על ישראל, שאם מקשים עול על ישראל, הן גורמין לקץ לבוא שלא בעונתו'. 'הקץ בעונתו' הוא משהו השונה מן השחרור משעבוד מלכויות, ואותו אין להשיג ע"י מרידות.

ר' יוחנן ראה גם את דמותו של המשיח כנעלה על כל מה שקדם. בעוד שרב אמר 'לא אברי עלמא אלא לדוד', ושמואל אמר – 'למשה', הרי ר' יוחנן אמר: 'למשיח'. אף לא נמנע ר' יוחנן מלתאר את מעשה הגאולה כלשון אנתרופומורפית, שיש בה גוון ארוסי. את דברי בלעם 'אוי מי יחיה משמו אל' דרש ר' יוחנן 'אוי לה לאומה, שתמצא בשעה שהקב"ה עושה סדיון לבניו. מי מסיל כסותו בין לביא ללביאה, בשעה שנוקקין זה עם זה'.<sup>5</sup> עצם הדימוי ניזון מן הסירוסים האליגוריים לשיר השירים, אבל נראה שהוא מכון כנגד 'אומה' שמתערבת ורוצה להסריד בין כנסת ישראל לאלהיה, כדי לרשת את מקומה. אישור לסירוש זה אפשר למצוא בדרשתו של ריש לקיש לססוק זה 'אוי מי שמחיה עצמו בשם אל'.

גם בין האמוראים לא נעדרו מחשבי קיצין, שזכו לגילויים של אליהו והשלימו בינתיים את השנים שחלסו מגילויים קודמים. כך מסוּר: 'אמר ליה אליהו לרב יהודה, אחוה דרב סלא חסידא: אין העולם סחות משמונים וחמשה יובלות, וביובל

עמ' 1288, הוא רוצה להיות מוכן בשעת תחיית המתים. ור' ש' ליברמן בספר היוכל לכבוד חלסוק, כחלק האגלי, עמ' 510.

5. שהש"ר ב, ז. ור' בס' מהר"ז, ששתי השבועות נדרשות מתוך מה שהססוק חחר תשנה עוד סעם בסרק ג, ה. בכתובות קיא ע"א נמסר בשם ר' חסי בר' חנינא על ג' שבועות, והשבועה השלישית היא 'שלא יעלו ישראל בחומה'. ובשהש"ר שם מצא ר' חלבו ארבע שבועות, ור' חנינא אמר עליהן שהן כנגד יד' דורות שדחקו על הקץ תכשלו. עם חידוש העלייה לא"י וכו' מאמרים אלה להתענינות מרובה. ר' ישראל משקלאוו, סאת השלחן ה' א"י ס' א ג כותב, שהשבועה שלא יעלו ישראל בחומה חלה על הכלל, ולא על סרטים. ולעומת זאת קבע ר' אברהם מטוכאטשוב: 'עיקר שבועה זו לא ידענו מה טיבה, כי שבועה היא בשהאדם נשבע... ומרע"ה כשהשביע את ישראל, קבלו ישראל עליהן את השבועה... נחא שהרמב"ם וכל הסוסקים לא הביאו דין החמש שבועות שנשבעו ישראל, דוה אין עסק בהלכה...' (אבני מר ירד ח"ב ס' תגיד סעיף מב). לאחרתה קרא הרב יואל סייסלברג את חיבורו האנטי-ציוני בשם 'מאמר שלש שבועות', וואל משה, מהר"ב, ברוקלין תשכ"א. ועי' קתרטו של הרב מרדכי עטייה 'סוד השבועה', ירושלים תשכ"ו.  
5. טנהדרין צח ע"ב, ור' להלן עמ' 617.

6. שם קו ע"א ור' דק"ם, עמ' 28, הע' ע. ועל הדרשות האליגוריות לשיר השירים והזיכוח היהודי-נצרי ר' מ"ש בתרביץ, כרך ל (תשכ"א), עמ' 160 ושם, עמ' 167. ולדרשתו של ר"ל ר' מ"ש בתרביץ, כרך כ"ה (תשט"ז), עמ' 287.

האחרון כן דוד בא. אמר ליה: בתחלתו או כסופו? אמר ליה: איני יודע. כלה או אינו כלה? אמר ליה: איני יודע.<sup>7</sup> פחות חשיבות יש לייחס לעצם העובדה, שהחשבון הוא ביוכלות, מאשר לסיומו של הסיפור על חוסר הוודאות שבו. הסברו נמצא בסיפור אחר על גילוייו של אליהו לאותו חכם. אליהו אמר לו לרב יהודה אחת דרך שלא חסידא: 'אמרתו: אמאי לא אתי משיח? והא האידנא יומא דכיסורי הוא, ואבעול כמה כתולתא בנהרדעא'.<sup>8</sup> כנגד מחשבי הקיצין א"ר שמואל בר' נחמני בשם ר' יונתן: 'תיפח עצמן של מחשבי קיצין, שהיו אומרים: כיון שהגיע את הקץ ולא בא, שוב אינו בא'.<sup>9</sup> האכזבות אחרי שעברו המועדים שנקבעו לקץ גדולות היר, ודווקא המחכים והמצפים חששו מפני אכזבותיהם של חלשי אמונה. את הדעה הקיצונית נגד כל דמות של משיח אישי מייצג האמורא ר' הלל. שאמר 'אין להם משיח לישראל. שכבר אכלוהו בימי חזקיה'.<sup>10</sup> האמורא הבבלי רב יוסף הניב על זה בחריפות: 'שרא ליה מריה לר' הלל. חזקיה אימת הוה? בבית ראשון. ואילו זכריה קא מתגבי בבית שני ואמר: גילי מאוד בת ציון, הריעי בת ירושלים, הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא, עני ורוכב על חמור ועל עיר בן אתונות'.<sup>11</sup> כשאמר רבה לשמע תיאור חבלי משיח 'ייתי, ולא איחמיניה', אמר רב יוסף: 'ייתי, ואזכי דאיתיב בסולא דכופיתא דחמריה'.<sup>12</sup> הלהט המשיחי של אמורא זה גדול היה, וכנראה טרח גם להשיג כתבים אסוקאליסטיים, בלי לבדוק אחרי מוצאם ומקורם. כך מסופר: 'שלח ליה רב חנן בר תחליפא לרב יוסף: מצאתי אדם אחד, ובידו מגילה אחת כתובה אשורית ולשון קדש. אמרתי לו: זו מנין לך? אמר לי: לחיילות של פרס נשכרתי, וכין גנזי פרס מצאתיה, וכתוב בה: לאחר ד' אלפים ומאתיים ותשעים ואחת שנה לבריאתו של עולם העולם יתום.

7. שם צו ע"ב. הסברו של ישראל לר' גילוייו של חכם זה, I, REJ (1880), עמ' 109 ואילך, אינם נראים לי, וכן לא דברי משה בר' (סני שבס, תשכ"א, עמ' רצט), שנעלמו ממנו דברי לר'. ומנו של הכס זה קשה לקבעו. מצד אחד הוא עומד במי-עם אבי, שבת קיב ע"א, ומצד שני הוא מוסיע כן דורו של רב התא, ברכות ה ע"ב, ורב חסדא מפרש את דבריו שם כס ע"ב.
8. יומא יט ע"ב.
9. סנהדרין שם, וראה מכילתא דרשב"י, עמ' 27; 'ועברתי בארץ מצרים כלילה הוה- ולא קבע להן זמן, שלא יהיו יושבין ומהרהרין הרהורים רעים ואומרים כבר הגיעה שעה ולא נאלנו'. ובדרך ארץ רבה ט"א נמצא מאמר בשם ר' יוסי בן חלפתא 'הטתן את הקץ אין לו הלק לעולם הבא'. על יחסו של תנא זה למרד בר כוכבא ר' לעיל, עמ' 607 אבל ייתכן, שר' יתתן הוחלף בר' יוסי. דעתו של כ"ו בכר, מתאסססריסם כמ"ב (1888), עמ' 298-305, שרצה למצוא במאמר כיון אנטיוכרי, ודחתה בצדק ע"י מרמורשטין במאמרו הנ"ל, עמ' מח.
10. סנהדרין צט ע"א ורש"י שם ד"ה אין להם: 'אלא הקב"ה ימלוך בעצמו ויגאלם לבדו'.
11. כמובן שזה לא התיאור היחיד של המשיח במקרא, ור' להלן, עמ' 815, הע' 24; ור' תנחומא, תולדות יד. דמותו של המשיח תלויה אסוא בוכדות ישראל.
12. סנהדרין צח ע"ב. ריימתדום מרטיני, Pugio Fidei, עמ' 387 מבאי 'יש בספרים בטולא דדנכתא דחמריה'; ור' ש' ליכרמן, שקיעין, עמ' 47, ור' לעיל עמ' 278 הע' 84.

## על הגאולה

מהן מלחמות תגיגים, מהן מלחמות גוג ומגוג, והשאר ימות המשיח, ואין הקב"ה מחדש עולמו אלא לאחר שבעת אלפים שנה<sup>13</sup>. מגילה זו שמצא אותה חייל בגנזי פרס חשודה לכאורה, שמא היא כתב אמכאטלוגי איראני. השם 'ר' חנן בר תחליפא', שאינו ידוע ממקום אחר בתלמוד, עשוי היה עוד להוסיף נוסף של זרות למיפוד זה. אבל האמת היא, שהמלה 'פרס' הוכנסה לכאן רק על ידי Marinus Brixianus, הצנזור של דפוס כול (1578–1581), שמחק את שמה של רומי ככל מקום והחליפו לעתים ב'בבל' או ב'ארם'. כאן בחר, כנראה, ב'פרס' כדי לכלכל את דעת החוקרים, ואמנם עלה הדבר בידיו לא מעט<sup>14</sup>. על כל פנים ככל כתבי היד ובדפוסים ראשונים נאמר: 'לחיילות של רומי נשכרתי, ובין גנזי רומי מצאתיה'. באחדים מהם שם החכם, ששלח את הידיעה לרב יוסף, הוא רב ענן בר תחליפא, אחד מתלמידיו של שמואל<sup>15</sup>. מבחינת המבנה והמוטיבים אין מגילה זו מוסיפה שום דבר על הידוע משאר כתבים אפוקאליפטיים<sup>16</sup>. התאריך רצ"א נשתבש מן רל"א<sup>17</sup>, ותאריך זה מופיע גם בברייתא אפוקאליסטית אחרת: 'במתניתא תנא: אחר ארבעת אלפים ומאתים ושלשים ואחת שנה לבריאת עולם אם יאמר לך אדם "קח לך שדה שדה אלף דינרים בדינר אחד", אל תקח'<sup>18</sup>. התאריך נקבע על יסוד דרשה, שכן שורה הוא לארבע מאות שנה לאחר חורבן הבית השני, וכשם שהגאולה הראשונה באה לאחר ארבע מאות שנה של שעבוד במצרים, כן גם הגאולה האחרונה. כמאה שנה לאחר ששלח רב ענן את הידיעה על תוכן המגילה הג"ל לרב יוסף, כותב הירוגימוס<sup>19</sup>, שיהודי זמנו אומרים, שכשם

13. סהדרין, צו ע"ב.

14. י' קלחנר, הרעיון המשיחי, עמ' 249, ר' אבן-שמואל, מדרשי טאולה, עמ' מו, העתיקו את ה'ברייתא' כמות שהיא לפניה. S. Funk, Die Juden in Babylonien, Boskowitz, 1908, II, עמ' 124, אמנם תרגם את המאמר כאילו כתוב בו 'רומא', אבל די היה לו בשם רב חנן בר תחליפא, שאינו מופיע בשום מקום בתלמוד, ר' שם הע' 1, כדי לזהות את רב יוסף לסבורא הנושא שם זה ולשנות כאוסן שרירותי את התאריך לך' אלפים רסא, כדי להגיע להסבר 'היסטורי' ולגלות את המאורעות של השנים 498–500. אנב, הצמוד הגיל שימש כמזכיר ללשון הערבית והפרסית בחצר רניציא, ר' Enciclop. Cattolica, VIII, 1952, עמ' 159.

15. ר' דקים לסנהדרין, עמ' 287, הערות ל"ס.

16. ר' חנוך יחזקאל, א-ר. von Gall, עמ' 428 מצא את מלחמת התנינים בברוך הסורי כט, ד, אבל שם ישנו מוטיב אחר שהוא שמירת הבהמות והלוחות לימות המשיח, ובודאי לא באו אלה 'במקום תנינים סרסים'. S. Mowinkel, He that cometh, Oxford, 1956, עמ' 372, חע' 2 חתר על דברי von Gall.

17. בהגדות התלמוד עדיין אפשר לראות את התהוות הטעות הנראית רצא-רלא.

18. ע"ז ט ע"ב. ור' גם שם מאמרו של ר' חנינא, והנמרא אומרת שם 'איכא בינייהו תלת שני דמתניתא סטיא תלת שני'. פתק בספרו הגיל היה עקבי לשיטתו וקבע, עמ' 119, שהאמורא ר' חנינא חי סמוך לשנת 470, ור' רשי' שם, ד"ה דמתניתא, וכתוס' שם, ד"ה לאחר. אנב, המנין לבריאת העולם אינו נמצא בשום מקום אחר בבבלי מלבד בשתי ברייתות אלו.

19. בסירשו לזאל ...ut scilicet quomodo Pharaon et omnis ejus exercitus, qui per

שטבע פרעה מלך מצרים וכל צבאו בים האדום, אחר שהחזיקו בשבי את עם ישראל במשך 430 שנה, כך גם הרומאים יאבדו ע"י נקמת ה' כאשר ישלטו ביהודים ואחו מספר שנים. מציאת המגילה בנגזי רומי בימי רב יוסף באה לשוות לדרשה זו דמות של חזק קדום, כלשונו של ר' מאיר הלוי אבולעפיה בספרו 'יד רמה' על פנהדרין: 'ולהכי אשמועינן שכתובה אשורית ולשון הקודש, דמוכחא מילתא, דלאו רומיים כתובה, אלא מגלות ירושלים הביאיה'.<sup>19</sup>

כמוכן, שלא תמיד הגיעו דווקא הסיפורים והמאמרים האפוקאליפטיים של החכמים בצורתם המקורית, ויש שהלכישו אותם המספרים צורה דיאלקטית שנונה, שכנראה ביטלה את כוונתם המקורית. מסופר על ר' יהושע בן לוי, שפגש את אליהו על פתח מערתו של ר' שמעון בן יוחי ושאלו: 'אימת אתי משיח? אמר ליה: זיל שייליה לדידיה. והיכא יתיב? בפיתחא דרומי. ומאי סימניה? יתיב ביני עניי טובלי חלאים, וכולן שרו ואפירי כחד זימנא. ואיהו שרי חד ואסיר חד; אמר: דילמא מכעיאנא, דלא איעכב. אזל לגביה, אמר ליה: שלום עליך רבי ומורי. אמר ליה: שלום עליך בר ליואי. א"ל: לאימת אתי מרז א"ל: היום. אתא לגבי אליהו, א"ל: מאי אמר לך? אמר ליה: שלום עליך בר ליואי. א"ל: אבטחך לך ולאבוכך לעלמא דאתי? א"ל: שקורי קא שקר בי, דאמר לי "היום אתינא", ולא אתא. א"ל: הכי אמר לך "היום אם בקולו תשמעו"?<sup>21</sup> בפסוק זה, שאינו חסר נימה של הומור ואירוניה. משמעים לר' יהושע בן לוי, לאחר שהטריח את אליהו ואת המשיח בכבודו ובעצמו, את מה שאמר בן דורו, רב, בצורה מפוכחת: 'כלו כל הקיצין'. ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים, והרי הוא בעצמו חלק על דברי רב ואמר: 'דיו לאבל שיעמוד באבלו'.<sup>22</sup> כלומר שאפילו בלי תשובה וגאלין. המספר היה בוודאי קרוב בדעותיו לגיבור סיפורו, כלומר השתייך לחוגי החכמים. שטיפחו את החזון המשיחי ברוח האפוקאליפטיקה. היו אלה חכמים, אשר בדרך של השלכת ההווה על העבר אמרו על בני ישראל במצרים: 'מלמד שהיו

quadringentos et triginta annos populum Dei captivum tenuit, in mari rubro submersus est, sic etiam Romani, qui eodem annorum spatio Iudaeos possessori sunt, ultione Domini deleantur. Die hebraischen, M. Rahmer, ור' possessori sunt, ultione Domini deleantur 639-638 עמ' (1897), 41, MGWJ, Traditionen in den Werken des Hieronymus ופתק, שם, עמ' 147.

20. זה בהתאם לשמות יב, מ. ור' מכילתא דר"י, פסחא, ס"ד, עמ' 50; עדויות ס"ב מ"ט.  
20. JQR, The Assumption of Moses, S. Zeitlin, כרך 38, 1947 עמ' 18 'קובע, שבמגילה שנמצאה, מעני רומי היתה 'undoubtedly' החיבור החיצוני 'עלית משה' ואין צורך להאריך בבטולה של קביעה זו.

21. סנהדרין צה ע"א ור' דקדוקי סופרים שם, עמ' 292, הע' ג; ור' ירו' תענית ס"א ה"א, סד ע"א: 'רבי אחא בשם רבי תנחום כי רבי חייא: אילו ישראל עושים תשובה יום אחד מיד היה בן דור בא'.

22. סנהדרין צו ע"ב, בדסוסים נמצא, ששמואל הוא החולק על רב, אבל ככתב-היד ובראשונים מסורס: ר' יהושע בן לר, ר' דקים שם, עמ' 288, הע' ש. ולפירושו של המאמר ר' רשי"ש דה דין וכ"י רמה' לסנהדרין, עמ' 169.



## על הנאולה

ביום מגילות, שהיו משתעשעין בהם משבת לשבת, לומר שהקב"ה גואלן.<sup>23</sup> נאמנה לכן עדותו. שדווקא בחזנים אלה, למרות כל דבקותם בתפיסה המפלגה של הנאולה, חזרו לקבל את שיטת ר' אליעזר, ש'אם אין עושין תשובה, אין נגאלין'. אישור לדעתנו זו נמצא במאמר אחר, הנמסר כשם ר' יהושע כן לוי, שבו הוא חולה במפורש את דמותו של המשיח – אם מקומו בענני שמיא, או אם הוא עני רוכב על התמור – בזכויותיהם, כלומר כמעשיהם של ישראל.<sup>24</sup>

שילובה של התשובה במערכת המשיחיות האפוקליפטיות אפשרה לחבמים שטיפחהו לסגל רעיונות, שלכאורה היו צריכים להידחות מטעמים שבפולמוס ואפולוגטיקה, ואמנם התעלמותם של חוקרים אחדים מן התפקיד שמילא שילוב רעיון התשובה, הביא אותם ליישב את הדברים התמוהים בעיניהם על ידי גילוי סימני פולמוס בכיטויים תמימים וכשרים כשלעצמם.

נעמוד על שני מוטיבים, שלשניהם כבר נמצאו רמזים במקורות שהבאנו. האחד הוא עניין ה'קדם-קיום' (פרי-אקסיסטנציה) של המשיח, במקורות אחדים.<sup>25</sup> המונים שישה או ארבעה דברים שקדמו לבריאת העולם, מופיע 'שמו של משיח'. לוי גינצבורג<sup>26</sup> רואה בהזכרת 'שמו של משיח' כמקום 'משיח', שינוי מכון מטעמי פולמוס אנטי-נוצרי, כשם שהוא מגלה הבחנה בין קדם-קיום ריאלי לבין קדם-קיום אידיאלי במקור, המונה את שמו של משיח בין הדברים שעלו במחשבה להיבראות, ולא בין הדברים שנבראו. ברם, בין אלה האחרונים מונים רק את כיסא הכבוד ואת התורה, שניתן לומר עליהם, שקדמו ממש. ברם, 'שמו של משיח' נזכר יחד עם האבות ועם ישראל, והם קדמו במחשבה, אשר ל'שמו של משיח'. הרי ברור, שקשור הוא בפסוק שעליו סומכים את הקדם-קיום שלו והוא: 'לפני שמש יגון שמו' (תהל' עב, יז), כבעל הרשימה של הדברים הקדם-קיומיים צוין במקור אחד, שפרסמתי מכתב-יד<sup>27</sup>, ר' שמעון כן לקיש, אותו ריש לקיש

23. תנחומא וארא אות 1; שמרר ה יח.

24. סנהדרין צח ע"א, ושם המוסר הוא: ר' אלכסנדר, הספור הגיל על ריביל ודרשתו לדניאל ו'א שמשו מקר לבעל 'אונת בראשית' סכ"ג, מהד' באבער עמ' 47 'וראיתם ושש לבכם ונ' (ישע' סו ד)... רואין את המשיח נצמח משערי רומי והן שמחין... אבל ר' אחא דרש גם שם 'ושש לבכם לא היה צריך לומר אלא לבבכם... לפי שלב אחד עתיד ליתן קב"ה בעולם ועוקר יצר לב האדם הרע... (כ"ה בכ"י בודלי 2340 ושם דברי ר' אחא קודמים ומיד לאחריהם הדרשה על המשיח) ור' לעיל הע' 21.

25. ב"ר א, ג, עמ' 8, ובמקבילות שצרנו שם.

26. Die Haggada bei den Kirchenvätern, 1900, עמ' 4 ואילך.

27. שירידי תנחומא-ילמדנו, קובץ על יד, ספר ו, עמ' 9. עדות לכך, שבחצי המאה השנייה עדיין לא היה מקובל בין היהודים לדבר על הפרי-אקסיסטנציה של המשיח, נמצאת בדברי יוסטץ מרסיר, שלפז סען היהודי פריפון, כי הרעיון שהמשיח היה קיים לפני בריאת העולם, הוא לא רק פאראדוקס, אלא גם שטות (38, 1, Dial c. Tryphone); ור' לעומת זה להלן עמ' 619. 'קלחנר, הרעיון המשיחי בישראל, עמ' 274, אומר בעקבות מאיר איש שלום, מכאן לסדר אליהו, עמ' 114, ששמו של המשיח הוא המושג של המשיח ומוסיף מצדו 'ביתר דיוק: רעיון הנאולה על ידי המשיח'. ה' חלפון, The Philosophy

סירש את הספוק השני בבראשית סירוש אפוקליפטי אליגורי: 'ר' שמעון בן לקיש סתר קרייה במלכיות: "והארץ היתה תהו" זו בבל. "ראיתי את הארץ והנה תהו" (ירמי' ד, כג): "ובהו" זה מדיין... "חשך" זו יוון... "על פני תהום" זו מלכות הרשעה הזו. מה תהום הזה אין לו חקר. כך מלכות הרשעה אין לה חקר: "ורוח אלהים מרחסת" זה רוחו של משיח. היך מה דאת אמר "נחה עלי רוח ה'" (ישע' יא. ב). באי זו זכות משמשת ובאה? "מרחסת על פני המים". בזכות התשובה שנמשלה במים. "שסכי כמים לבך" (איכה ב, יט)<sup>27</sup>. כאן מדובר על 'רוחו של משיח'. ואין אפוא שחר להבחנה בין 'קדס-קיום' של השם לבין 'קדמ-קיום' של האישיות<sup>28</sup>. הסרי-אקסיסטנציה של התשובה היא שהכשירה גם את 'הקדס-קיום' של המשיח. המעניין הוא. שבשבעה מקורות מתוך תשעה<sup>29</sup> בא בקביעות הסדר 'תורה ותשובה' בראש הרשימה. ו'שמו של משיח' בסופה. בהתאם לדרשתו של ריש לקיש.

חוגים שחיו את התקווה המשיחית באינטנסיביות רבה. כמו ר' יהושע בן לוי. ושהיה חשוב להם לדעת את מקום הימצאו של המשיח הקיים בהסתר. ניסו לגלות גם את שמו. ובסרט שהנוצרים קראו את משיחם בשם סרטי. השמות המוצעים. מקורותיהם והסברתם. שונים ומגוונים. רובם מבוססים על פסוקים משיחיים. כמו

1, of the Church Fathers, 1956, עמ' 158, רוחה בצדק הגדרה זו, אבל דבריו, שם עמ' 156-157, שרעין הסרי-אקסיסטנציה של המשיח היה נסוף ביהדות בימי צמיחת הנוצרות, אין להם על מה שיסמוכו. חנוך מח. 1 ו הן ראיות מפוקקות. התרגום של תהי' עב, יד, שמביא וולסון - Before the sun his name was prepared - הוא כמובן ברוח הדרשה. רש"י סירש את הכתוב 'כל ימי השמש יגדל שמו, ור' בסי' הראב"ע.

28. ב"ר ב, ד, עמ' 18, הני' 'משמשת' היא הנכחה, וכ"ה בקטע של הגיחה TS 16, 322 R<sup>3</sup>, דרשה זו שתה היא מדרשתו הקוטמונוית של ר"ל כ"ב-ד, ח, א, עמ' 56, על רוחו של אדם הראשון; ודבריו ל' יוצבורו, בחיבורו הגיל, עמ' 6, מבוססים על נוסח הדפוס, אבל ה-Consensus Codicum - וכעת נוסף גם אישור מקטע מן הגיחה TS 16, 322 R<sup>3</sup> - הוא כגיל. תיאודור, עמ' 17, הע' 1 העיר: 'ולקמן ריש פ"ח הני' הנכחה דאמר רשב"ל דרוח וכו' זו רוחו של אדם הראשון' (ר' לעיל, עמ' 204). כותתו לומר, שלהלן זו הני' הנכחה ולא כפי שסבר Israel Levi, L'esprit de Dieu et l'esprit de Messie, 1923, עמ' 104-110.

29. Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, P. Volz, מהד' ב, 1934, עמ' 176. יש מקורות מקבילים, שבאחד מהם משמש 'שמו של משיח' ובשני 'מלך משיח', ר' פסחים ה ע"א: 'דתנא דבי ר' ישמעאל בשכר שלשה ראשון וכו' לשלשה ראשון... ולשמו של משיח...'. אבל בב"ר טג, ח, עמ' 687: 'ר' חנאי בשם ר' יצחק בזכות ולקחתם לכם ביום הראשון... ומביא לכם ראשון זה מלך המשיח...'. ור' רק"ד לא, א, עמ' תשיר; ושמר"ר סו, א.

30. היוצא מן הכלל הוא מדרש חהלים עב, ו, עמ' 327, אבל זאת דרשה לתהי' עב, ז; ור' שם צג, ג, עמ' 414. לסי סטרי עקב סי' לו 'כל מי שחביב הוא קודם את חברו. תורה לסי שהיא חביבה מכל ונבראה קודם לכל, שנא': 'ה' קעני ראשית דרכו קדם מפעלו מאז'. במדרש מאוחר, סטיר לג, קוב ע"ב, נקשרות שתי הדרשות.

דוד, צמח, מנחם יי. יש מהם הרומזים מלבד האסמכתא לכתוב גם לשמותיהם של הדרשנים עצמם.<sup>31</sup> לתכונותיהם או להשקפותיהם על סיבה של הגאולה ועל דמותו של הגואל יי. בין השמות המוצעים על יסוד פסוקים שונים נמצא גם השם 'חוליא' יי על פי הפסוק 'אכן חלינו הוא נשא ומכאובנו מבלם, ואנחנו חשבנוהו נגוע מובה אלהים ומעונה' (ישעי' נג, ד). את המשיח העני והמעונה, היושב בשערי רומי כבר פגשנו בסיפורו של ר' יהושע בן לוי.

תלמידו ר' אלכסנדר ר' לא נמנע מלדרוש את הכתוב "והריחו ביראת ה'..." מלמד שהטעינו מצוות ויסורין ברייתם יי. הפסוק רות ב, יד נדרש בפי ר' יוחנן בדרך אליגורית על המלך המשיח. ולפי זה אומר הדרשן: "ואכלת מן הלחם" זה לחמה של מלכות, "וטבלת פתך בחומץ" אלו היסורים. שנאמר: "והוא מחולל מפשעינו". "ותשב מצד הקוצרים", שעתידה מלכותו ליצד ממנו לשעה...; "ויצבט לה קליי". שהיא עתידה לחזור לו... ר' ברכיה בשם ר' לוי: כגואל ראשון כך גואל האחרון; מה הגואל הראשון נגלה חזר ונכסה מהן, וכמה נכסה מהן... ארבעים וחמשה יום...".<sup>32</sup>

31. ירר ברכות ס"ב ה"ה, ה ע"א: ור' איכה רבתי א, טו; ולענין האנדה על לידתו של המשיח ר' גם איכה ווטא, עמ' 133; ור' דרך ארץ ווטא, סרק השלום, מהד' הינער, מסכתות ועירות עמ' 101; ור' ש' ליברמן, שקיעץ, עמ' 75.

32. סנהדרין צח ע"ב: 'דבי ר' שילא אמרי שילה שמו שני עד כי יבא שילה...'.<sup>33</sup>

33. מעין סתירת כל המענה של חישוף שמות נמצא בסיפור שבבבלי, שם צו ע"ב: 'רב נחמן אל-לר' יצחק: מי שמיע לך, אימת אחא בר נסליז אמר ליה: מאן בר נסליז אל: משיח. משיח בר נסלי קרית ליהו אל: אין, דכתיב: ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנפולח'. פירשו של יעקב לר במילתו ח"א, עמ' 259, 'נסילי-veqel' נדחתה כבר ע"י כז, בכר, Agada der babyl. Amoräer, עמ' 80, הע' 5, אבל לא הציע פירוש אחר במקומו. לי נראה, שדברי רב נחמן, שהיה בעל תפיסה משיחית ריאלי, שאמר על המשיח 'אין מן חייה הוא, כגון אנא' (סנה' צח ע"ב) הם מעין פארודיה על מחספי קיצון ושמות המשיח. הוא שואל את האמורא הארץ-ישראל, בעל האנדה המובהק, על ומן כואו של המשיח, אבל הוא מכוונו בכינוי 'בר נסלי', המעורר את מחאתו של הנשאל, כי הציין 'כן נסלי' הוא ביטוי של נאי, כמו ἐξ ὧν, ר' W. Bauer, Worterbuch zum N.T., עמ' 489, ור' סוטה כב ע"א.

34. סנהדרין צח ז"ב, 'ורבנן אמרי: חזורא דבי רבי שמו; שני-אכן חלינו הוא נשא...'. אבל ריימטרס מרטיני, Pugio Fidei, עמ' 862: 'ורבנן אמרי: חזורא לסיר' ר' רחמן מלשן-חור כרסם-או-ולא עתה סניו יתודו-או מלשן-על חור פתח-}. דבי ר' אמרי: חוליא שמו, שני-אכן חלינו הוא נשא', נירסה זו לא מצאתי לה חבר ועל ר' רחמן ר' ש' ליברמן, שקיעץ, עמ' 67. ועל משמעות אחרות של שמות המשיח ר' לעיל, הע' 32, ולהלן, עמ' 619 הע' 43.

35. סנהדרין צח ע"ב, בכ"י מינכן ל' 'בריתים', אבל נוסף בגלית.

36. רוח רבה ה, יד, ושם 'שית שטין' בשם ר' יוחנן, והועתקו בכ"י מינכן של הירק-ר, ר' מהד' מ' מרגלית, עמ' תשסח, ור' שם בשינוי וכהע' 3. על מות המשיח לאחר התגלותו ר' עזרא הרביעי ה, כח, ימות המשיח נמשכים שם ארבע מאות שנים ובאחרית הימים אין הוא ממלא שום חסיד. חסיד שנה מיוחס למשה במדרש דבי-ר נ, יז: הקב-ה

החלק השני של הדרשה נלמד מדניאל יב, יא-יב, ונמצא במקורות מקבילים ללא כל קשר עם הפסוק ברות. אבל דרשת סבילת החומץ על ייסורי המשיח מזכירה את יוחנן יט, כח-כט: 'למען יימלא הכתוב כולו אמר צמאתי, ושם כלי מלא חומץ, ויטבלו ספוג בחומץ, וישימו על אוזב ויקריבוהו אל סיר; ההכוונה לקיים את הכתוב בתהלים (סט, כב) 'ולצמאי ישקוני חמץ'. יי, התגלותו של המשיח והיעלמו לארבעים וחמישה ימים נמצא להם רמז בדניאל, אבל הם נעשים ימי ניסיון לאמונת העם, שהמשיח הולך אותם למדבר, ושם הם אוכלים מלוחים ושורשי רתמים. יש רושם ברור, שבמדרשים משיחיים אלה קיימת מגמה דומה לזו שבכשורות: למצוא את קיומם של כל הכתובים והחזיונות בתיאוריהם המשיחיים. אלא שבעוד שבמקורות הנוצריים הדברים מכוונים לחיי משיח שכבר חי ומת, הרי בדרשותיהם של האמוראים מדובר כמשיח העתיד לבוא. מאז התחילו הנוצרים בעצמם כמאה השנייה לדבר על העיכוב שחל ב-δεύτερα παρούσα, ניסל ממילא סעמם של הסימנים והאותות שנתסרשו על ההופעה הראשונה. לא חששו אפוא למרש גם פסוק בזכריה יב, י 'והביטו אלי את אשר דקרו, וספרו עליו כמספר על היחיד' – על המשיח<sup>37</sup>, כך נאמר בכרייתא בבלי<sup>38</sup> 'משיח בן דוד שעתיד להגלות במהרה בימינו אומר לו הקב"ה: שאל ממני דבר ואתן לך. שג' "אספרה אל חוק וגו', אני היום ילדתיך, שאל ממני ואתנה גרים נחלתך". וכיון שראה משיח בן יוסף שנהרג אומר לפניו: רשכ"ע. איני מבקש ממך אלא חיים. אומר לו: חיים? עד שלא אמרת, כבר התנבא עליך דוד אביך, שנאמר: "חיים שאל ממך נתת לו" (תהל' כא, ה). מקור זה, המצוין כ'ברייתא', נראה שהוא קשור למחלוקת הקודמת לה בתלמוד הבבלי בדבר פירוש הפסוק בזכריה: 'פליגי בה ר' דוסא ורבנן. חד אמר: על משיח בן יוסף שנהרג; וחד אמר: על יצר

אומר למשה 'כשם שנתת את נפשך עליהן בעולם הזה כך לעתיד לבוא כשאביא להם את אליהו הנביא שניכם באין כאחת'; ור' להלן, הע' 44 ולעיל, עמ' 273.

37. פסיקתא דר"ב, מהד' מנדלברג, עמ' 91-92, ובמקבילות שצוינו שם; ור' א' אפסוביצר, Wien, Parteipolitik der Hasmonäer, 1927 עמ' 186; ור' ערונת הבשם, ח"א, עמ' 77.  
38. Das Evangelium des Johannes, R. Bultmann, מהד' 10, 1964, עמ' 522, במתי כז, לד; מרקום טו, לו, גם המעשה בחומץ נמסר אחרת, וחסר בו ענין קיום הכתוב, כשם שחסרה מקבילה לענין קיום הכתוב 'ועצם לא תשכרו בר' (שמות יב, מו) ביחון שם, לו ואילך. למרות דברי בולסמן, שם הע' 4, ושם עמ' 524 הע' 8, אין ספק, ששני המוטיבים קשורים בוהר 'ישו-השה-קרנן הסטח'. ור' Strack-Billerbeck, II, עמ' 583.

39. ר' A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1931, I, עמ' 188 ואילך ועמ' 201 ואילך; ור' Justin Martyr, L. W. Barnard, Cambridge, 1967, עמ' 160 ואילך.

40. בתי-רבעת מן קדמ על די איטלטלו רספדן עלוהי... ולפי זה סירש רש"י שם: והביטו להתאונן על אשר דקרו בהם הכשדים; וכתוספת לתרעם במהד' שפרבר עמ' 495: 'בחר כרץ יסק משיח בר אסרים לאנא קרבא עם נז ויקטול יחיה נז קדם תרעא דירושלים רסתכלן לוחי רבעת מיני...'.  
41. סוכה נב ע"א.

## על הגאולה

הרע שנהרג'. מחלוקת זו וזה למחלוקת 'תרין אמורין' שבירושלמי<sup>42</sup>. 'חד אמר: זה הספדו של משיח; וחרנה אמר: זה הספדו של יצר הרע'. ובכן, לדעת האמורא שפירש את הפסוק בזכריה על המשיח – אין כל קושי להניח קשר בין מוטיב זה לבין האנדה המדברת על משיח 'שנגלה וחזר ונכסה'. נראה, שבחוגים אפוקאליפטיים שוב לא חששו לבאר את כל הכתובים על משיח סובל ומעונה. דעות כאלה שם יוסטין מארטיר בפיו של טריפון. הוא מקבל את הדעה, שהמשיח יסבול אחרי הופעתו הראשונה. אבל דחה הוא את אמונתו של יוסטין. שהמשיח הזה היה ישו<sup>43</sup>. יהא המקור של התהוות דמותו של משיח בן יוסף<sup>44</sup> אשר יהא. הרי לא המוטיב של המשיח הסובל והמעונה הוליד אותו. הנכון הוא, שדרשנים זהירים והססנים השתמשו במוטיב זה כדי לשחרר את דמותו של משיח בן דוד. מסבל, מעינויים וממות.

בספקולציות אלו על דמותו של המשיח הסובל לא נשאר לכאורה שום דבר מרעיון התשובה כגורם בתהליך הגאולה. אבל עיון מעמיק יותר בכביה יביא אותנו למסקנה שונה.

במשיח מעונה וסובל 'המחולל מפשעינו'. הנהרג או החייב להיעלם, יש בעצם משום פאראדוקס, שכן הוא ממעט את כוחו כנואל. ולמעשה נוטל מן המוחלט שבתפקידו כמגשים הגאולה. לא המעשה הנואל כשלעצמו משחרר את העולם מן החטא ומן הפשע. אלא יש צורך בייסוריו ובעינויים הממריקים של המשיח, והם תנאי קודם למעשה הגאולה. במקורות הקדומים של האמוראים לא נאמר בעצם

42. ירו' סוכה ס"ה ה"ב, נה ע"ב.

43. ר' Jewish messianic Beliefs, A. J. B. Higgins, 99,1, 68,9, 36,1, Dial. c. Tryphone, Novum Testamentum, 1967, עמ' 298 ואילך, אומר שיסטין מוג מטעמים אסולרי-ניטיים השקפות יהודיות ונצרותיות ושם אותן כפי היהודי, אבל, כפי שראינו, אין בדבריו דבר מחר, ואסילו לא בעדות, שהמשיח ייקרא ה', ושקדוש יאמרו לו. על כל סוגים נמסר בשם ר' יוחנן: 'נ' נקראו על שמו של הקב"ה, ואלו הן: צדיקים ומשיח ררושלים... משיח, דכתיב 'וזה שמו אשר יקראו ה' צדקנו' (ירמ' כג ו). והוסיף ר' אלעזר: 'עתידי צדיקים שאומרים לפניו קדוש, בדרך שאומר לפני הקב"ה...' (ב"ב עה ע"ב). ור' איכ"ר א. עמ' 88, ומדרש תהלים כא, ב, עמ' 178. מדברי יוסטין ניתן ללמוד, שהיו יהודים שכבר בזמנו מסרו דברים אלה כשם שלמדנו לעיל את ההסך בנושא אחר, לעיל, עמ' 615, הע' 27.

44. על ההשערות השונות, ר' י' קלחור, הרעין המשיחי בישראל, עמ' 289-295, ובספרו של Volz הנ"ל, עמ' 229, ויתכן ש'משיח ישראל', ר' לעיל, עמ' 597. וזהו כחיתים מסרמים, בנינו למשיח בן דוד, כמשיח משבטו של יוסף, ואח"כ צירפו את הדמרות השונות לא רק לשני נואלים, אלא – כרב חנא בר ביזנא בשם ר' שמעון חסידא – לארבעה: 'רראני ה' ארבעה חרשים' (זכריה ב, 6), מאן גיהו? משיח בן דוד ומשיח בן יוסף ואליהו וכהן צדק' (סוכה נב ע"ב, ור' רש"י שם). ור' פסיק' דר"כ, ס"ר החדש הוה, עמ' 92, ובמדרש יד, א: 'לפי שיש מחלוקת רבה על המשוחים י"א שבעה... ר"א שמתה...'. ור' רמא"ש, מבוא לסדר אליהו רבה, עמ' 8. ור' ל' נצצבורג, Eine unbekannte jüd. Sekte, 1922, עמ' 340 ואילך.

כשום מקום. שעיניו וסבלו של המשיח יש בהם בעצמם כפרה ופדות. כפי שהדגיש פאולוס (אל הרומיים ג, בג). אפילו בעזרא הרביעי שולל החוזה את האפשרות של 'מילוי מקום' במעשה החשובה. דעתו חרמשמעת: 'כל איש את רעותיו או אח צדקותיו הוא ישא' (ה, קה). ר' שמלאי דרש את הסוק בישע' נג על הגואל הראשון. משה, בלשון זו: "אשר הערה למות נפשו", שמסר עצמו למיתה...; "והוא חסא רבים נשא", שכיפר על מעשה העגל; "ולפושעים יפגיע", שביקש רחמים על פושעי ישראל שיחזרו בתשובה' (סוטה יד ע"א). וגם דרשן אפוקאליפטי מאוחר מסוף תקופת שלטון ביונטיון בארץ-ישראל, שחזר ואיחד את דמות משיח בן יוסף ומשיח בן דוד למשיח אחד. 'אפרים משיח צדקנו', ועשה את ענין ייסוריו וסבלו לעיקר גדול במסכת המשיחית' שלו. הכלולה בספיקתא רבתי<sup>45</sup>, סיים דבריו בדרשת הסוק בישע' סא י: "בחתן יכהן סאר", מלמד שמלביש הקדוש ברוך הוא לאפרים משיח צדקנו לבוש שויו הולך מסוף העולם ועד סופו...; "ובכלה תעדה בליה" ... מה בלה זו אינה מתקבלת אלא בתבשיטיה. אף בנסת ישראל אינה מכלמת סוטגיה אלא בזכות...<sup>46</sup>; ובזכות זו היא הערובה. שאין בנסת ישראל חזרת לשעבודה לעולם. כשם שסירוש האמורא על ההסד שבוכריה יב כהסד על המשיח. המגיע לשיא במתיחת חבל הגאולה האפוקאליפטי. סעון בכל זאת מסען של תשובה. כך גם דברי האמורא. החולק המפרש את דברי הנביא כהסד על 'יצר הרע' שנהרג. מגלים את המסען האפוקאטולוגי-אפוקאליפטי. שהצטרף לרעיון התשובה כגורם מכריע בתהליך הגאולה. לכאורה. הרי התשובה היא שצריכה להביא להריגתו של יצר הרע. אבל כדן מקשים בתלמוד על מאן דאמר זה: 'האי הספידא בעי למעבד? שמחה בעי למעבד. אמאי בכז'. והתשובה היא: 'כדדריש רבי יהודה ברכי אלעאי: לעמיד לכא מביאו הקב"ה ליצר הרע ושחטו בפני הצדיקים ובפני הרשעים. צדיקים. נדמה להם כהר נבוה; ורשעים. נדמה להם כחוט השערה. הללו כוכין הללו כוכין. צדיקים כוכין ואומרים: היאך יכולנו לכבוש הר נבוה כזה? ורשעים כוכין ואומרים: היאך לא יכולנו לכבוש את חוט השערה הזה?'.<sup>47</sup>

עם כל דברי ההסלנה שאמרו על כוחה של התשובה (ר' לעיל. עמ' 408). הרי גם אותם תנאים ואמוראים. שדרשו בזכותה וביכולתה לקרב ולהביא את הגאולה. מן הסוג של 'אילו ישראל עושין תשובה יום אחד. מיד היה בן דוד כא'<sup>48</sup>. גם הם לימדו ניסיונם ההיסטורי הארוך. מה קשה היא הדרך לתשובה ליחידים. ועל אחת כמה וכמה לאומה שלמה. ואפילו לא כולם היו בטוחים בכוחם של ייסורים וסנעים רעים להביא להחשתו של התהליך. על אנשי סדום אמר ר' ירמיה בן אלעזר: 'ב"ה

45. מסיקתא רבתי קסא ע"ב, קסב ע"ב, קסג ע"א, קסד ע"א.

46. שם קסד ע"א. ולענין החשש, שלא יהא שעבוד אחרי הגאולה, ר' להלן, עמ' 621.

47. סוכה נב ע"א.

48. ירד תענית ס"א ה"א, סד ע"א; שהשיר ה, ב; ור' לעיל עמ' 603.

## על הגאולה

שנה היה הקב"ה מרעיש עליהם הרים ומביא עליהם וזועות כרי שיעשו תשובה. ולא עשו.<sup>49</sup>

התנהגותו של פרעה, שהכתוב מעיד עליו 'כי אני הכבדתי את לכו', עוררה את תשומת לבם של שני חכמים שכבר הספקנו לגלות את עניינם בנושא הגאולה והתשובה.

ר' יוחנן לא גרע מלומר: 'מכאן פתחון פה למינים לומר: לא היתה ממני שיעשה תשובה'. לאור מה שאמרנו לעיל אין צורך לנחש הרבה כדי לזהות את המינים שיכלו להסתמך על הפסוק הזה כתנא דמסייע לשלילת כוח התשובה. אמנם ר' שמעון בן לקיש אמר 'סתם סיהם של מינים', אבל הוא ממשיך 'שהקב"ה מתרה בו כאדם פעם ראשונה, שניה ושלישית, ואינו חוזר בו, והוא נועל לבו מן התשובה, כדי לפרוע ממנו מה שחטא. כך פרעה הרשע... אמר לו הקב"ה: אתה הקשית ערפך והכבדת את לכו, הריני מוסיף לך טומאה על טומאתך' (שמו"ר יג, ב). אמנם קדמה התשובה – לדברי ריש לקיש – לבריאת העולם, אבל גם לדעתו יש מצבים, שדרכה של תשובה נסתרת מכני אדם, כדי שלא יחזור יצר הרע לעתיד לבוא, וכדי שייגאל האדם מן הנטייה לחטא. נראה לו לרב יהודה – אמורא, שלא היה לו עניין מיוחד כגאולה כמובנה הלאומי – כאמצעי הבטוח ביותר, שיבוא אלהים בכבודו ובעצמו וישחט את יצר הרע בפני הצדיקים.

תופעה מקבילה של הפקעת מעשה הגאולה מידי בני אדם, נמצאת גם בצד השני בתסיסת הגאולה כמוכח הסוליסטי-לאומי, החשש, שמא יהא שוב שעבוד אחרי הגאולה שתבוא, ליווה את התנאים והאמוראים, וביטאו אותו בדרכים שונות.<sup>50</sup> האמורא ר' אחא, שיתכן והיה עד לנטינו של יוליאנוס קיסר לכנות את בית המקדש, דרש מתוך אכזבה "אפסוני חבלי מות"... נפניתי לכאן ולכאן ואין לי גואל אלא אתה.<sup>51</sup> בדרשה אלמונית שם הדרשן טענה זו בפיו של עם ישראל: 'אמדו ישראל לפני הקב"ה: ולא ככר גאלתנו על ידי משה ועל ידי יהושע ועל

49. ב-ר מט, ו, עמ' 504 ור' שם לח ט, עמ' 359. דרשת ר' עקיבא (יומא פ"ח מ"ח והיא תוספת במשנה ר' דקים שם, עמ' 290) לדברי יחזקאל לו, כך, אינה מניחה ספק, שהוא פירש את דברי הנביא, שהקב"ה יטהר את אלה שיבואו ליטהר, ור' בתוספות יר"ט ובמלאכת שלמה שם. גם סיום דרשה מן הסוג של 'אבל ישראל, אני מקדש אותם ומטהרן ועאלן מביניהם' (תנחומא מ"ב תוריע אות 10) אינו מוכיח שום דבר לעניינו, שכן הדרשן לא גילה דבר על דרך הגאולה והטהרה.

50. מכילתא דר"י, שירה פ"א, עמ' 118; 'התשועות שעברו היה אחריהם שעבוד, אבל התשועה העתידה להיות אין אחריה שיעבוד', ירר שביעית ס"ו ה"א, לו ע"ב: 'רבי אומר... אבותיך אף על פי שנאלו חזרו תשעבדו, אבל אתם משאתם גואליך עוד אין אתם משתעבדים'. ב-ר מד יז, עמ' 440 ושם סנח, עמ' 692, ור' ססיקתא דרי"ב, שוש אשיש, עמ' 470. ור' עזרא הרביעי, ו ט - י. ור' לעיל עמ'...

51. מדרש תהלים יח י ועל שאלת היחס לנטינו של הקיסר הכופר, ר' ש. ליברמן The Martyrs of Caesarea, עמ' 414 ומ"ש במאמרי 'כורש והכרותו בעיני חז"ל, מולד', חשכא, עמ' 373, הע' 15, ור' לעיל עמ' 584 הע' 84 ועמ' 615 הע' 24.

ידי שוטטים ומלכים? ועתה היינו חחרין ומשועבדים והיינו ככושה כאלו לא נגאלנו! אמר להם הקב"ה: לפי שהיתה גאולתכם על ידי בשר ודם, והיו מנהיגים על ידי בן אדם, שהיום כאן ומחר בקבר, לפיכך גאולתכם גאולת שעה; אבל להבא אני גואל אתכם על ידי עצמי, שאני חי וקיים, אנאלכם גאולה קיימת לעולמים.<sup>52</sup>

הדרשן שולל למעשה את דמותו של המשיח האישי. הקדוש כרוך הוא בעצמו הוא הגואל האחרון ורק גאולתו תהא גאולת עולמים. דרשן זה מבטא בדרך משלו את דברי הלל 'אין משיח לישראל'.<sup>53</sup>

ביטול דמותו של המשיח האישי מצויה אסרא בשתי תפיסות הגאולה. גם כזו הרואה אותה כעת קץ, וגם כזו הכורכת אותה בתשובה הקודמת לה. יתר על כן, היא יכולה להסתמך על מאמרי תנאים, שדגלו בתפיסות שונות על עצם מהותה של הגאולה. אם ראינו בר' עקיבא את נציגו המובהק של הדפוס הרסטאוראטיבי, המבדיל את הגאולה הלאומית מכל שאר האירועים של אחרית הימים, הרי הוא שאמר על דברי הכתוב 'מסני עמך אשר פדית לך ממצרים גוי ואלהיו (ש"ב ז, כנ)': 'אלמלא מקרא כתוב, אי אפשר לאמרו, כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה: עצמך פדית...'.<sup>54</sup> אלהים הפודה את עצמו יחד עם עמו מן הגלות אינו זקק אפילו לגואל כמו משה – הוא יכול להשתמש גם בכר כוכבא, או ככל דרך אחרת. התנאי הוא כמובן, שהעם ירצה להגאל, אלא שלא תמיד בסוחרים היו חכמים כרצון זה. את ההתלהבות המועטת להגאל בטא האמורא ר' כרכיה בדרשו את הפסוק 'שמח מצרים בצאתם' (תהל' קה לח) במשל 'לבעל בשר שרוכב על החמור, חמרא מסכיה אימת יחות ליה מיניה [= החמור מצפה מתי ירד ממני] ואיהו מסכיה אימת גיחות מן חמרא [= והוא מצפה מתי ארד מן החמור]. כיון דנחית ליה חדי גברא וחד חמרא [= כיון שירד שמח האיש ושמו החמור] ולית אנא ידע מאן חדי ספי הוי אומר חמרא חדי ספי [= ואין אני יודע מי שמח יותר, הוה אומר החמור שמח יותר] כך ישראל במצרים, היו המכות באות על המצרים והיו מקוים המצרים אימתי יצאו ישראל וישראל מקוים אימתי יגאלם הקב"ה, כיון שיצאו ונגאלו היו אלו שמחים ואלו שמחים, ואין אנו יודעים מי שמח ביותר, עד שבא דוד ואמר "שמח מצרים בצאתם", אנו יודעים שמצרים שמחו ביותר'.<sup>55</sup>

כרם גם בשם מתנגדו של ר"ע ביחסו לבר כוכבא, ר' אלעזר המודעי, ובעל תפיסה שונה, שזיהתה את הגאולה הלאומית עם שינוי סני העולם, נמסרת לגו דרשה, המבטלת את תפקידו של המשיח האישי כמעשה האסכאסולוגי ומעמידה את הכל על האמונה המוחלטת כגאולה: 'כהיאי דא"ר אלעזר המודעי: עתידים

52. מדרש תהלים לא, כ. ספק אם אפשר להכניס כהנה וז' לדברי הספרא כחוקי סרק נ, קיא ע"א: 'ולא תנעל נסמי אתכם', שאני נאל אתכם שוב איני מאס בכם'.

53. ר' לעיל, עמ' 612.

54. מכילתא דר"י, ספחא ס"ד, עמ' 51.

55. מדרש תהלים קה יא, עמ' 452.



שרי אומות העולם לעתיד לבוא שיכבדו את ישראל לפני הקב"ה ואומרים: רבונו של עולם אלו עבדו ע"ז ואלו עבדו ע"ז. אלו גלו עריות ואלו גלו עריות. אלו שפכו דמים, ואלו שפכו דמים. מפני מה אלו יורדין לגיהנם, ואלו אין יורדין? והקב"ה משיב להם ואומר: אם כן הוא. ירדו כל העמים עם אלהיהם לגיהנם. הה"ד "כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו" (מיכה ד, ה). אמר ר' ראובן: אילו לא היה הדבר כתוב, אי אפשר לאמרו. כביכול "כי כאשר ה' נשפט" (ישע' סו, טז). "ה' שופט" אין כתיב כאן. אלא "נשפט". הוא שאמר דוד ברוח הקדש: גם כי אלך בגיא צלמות. לא אירא רע כי אתה עמדי (תהי' כג, ד) יי.

56. כשאלה זו נתחבט גם ר' יוחנן (סנהדרין צח ע"ב) בדרשתו: "תהסכו כל סנים לירקן- (ירמי' ל ו) ... סמליא של מעלה וסמליא של מטה בשעה שאמר הקב"ה הללו מעשה ידי והללו מעשה ידי היאך אאבד אלו מסני אלו. דרשה דומה כנראה הובאה בשם רב 'ראיתי כל נבר ידיו על חלציו' (ר' דקס"ס שם, עמ' 294) מי שכל הנבירה שלו מצטער בשעה שמעביר האומות מסני ישראל' (רש"י שם ד"ה מי ושם ד"ה רהוט, אבל ראה כ"ד רמה' לסנהדרין שם) ובמאמרו זה של ר' יוחנן מוצא התלמוד הסבר לאימרא המיוחסת לר' יוחנן יייתי ולא אחמיניה'. ואמנם מצויה תפישה ריאליה של דמות המלך העתיד לבוא במאמר אחר של ר' יוחנן. על ההלכה שמותר לכהן להיטמא כדי לראות פני מלך אמר ר' יוחנן: 'מצוה לראות גדולי מלכות, לכשתבוא מלכות בית דוד יודע להסריש בן מלכות למלכות', ירושלמי ברכות ס"ג ה"א. בנוסח דברי ר' יוחנן שכבכלי (שם ט ע"ב ו-ט) לא נזכרה מלכות בית דוד, אלא: לעולם ישתדל לרוץ ... אסילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה, יכחץ בן מלכי ישראל למלכי אומות העולם, ובנוסח זה הובא במוכן כרמכ"ס הל' אבל ס"ג הי"ג.
57. שהשר ב, א; ור' מדרש תהלים א, כ, עמ' 21 ושם נוסף מאמר, החסר ברוב כה"י, ר' הע' רעז ושם: ר' ראובן בשר חנינא, אבל בילקיש דס"ד, רמז תרצב, ר' חנינא בשר-ראובן, ודבריו הם על כל סנים סירש והמשך לדברי ר"א המודעי.

## **מפתחות ורשימות**

## מפתח כללי •

אברהם אבינו 24 25 26 37 40 97 129 237  
 (תלמידו של) 240 281 282 352 353-356 361  
 369 393 403 418 444 445 448 454 470  
 478 (זרע) 583  
 אבשלום 386 453  
 אגדה 13 270 582, ר' אליעזר, דרשות,  
 סיפורים  
 אגריפס המלך 518 595  
 אגרת בת מחלת 144  
 רב אדא בר אבא 562  
 ר' אדא בר אהבא 564  
 ר' אדא בר' חנינא 270  
 אדום, ארץ 532  
 אדומים, תלמידים 533  
 אדם וחווה, ס' 146  
 אדם, בריאתו 156 182 193  
 - הערכות 224-226  
 - גדול 561 563  
 - מכוער 577  
 - עליונותו על מלאכים 134  
 - הקדמון 202 223 234  
 - באורות איראניות 203  
 - קשה 561 563  
 - רך 577  
 - הראשון 193 199 201 202-204 234 383 375  
 376 378 412  
 אהבת הבריות 528 529  
 אהבת ה' 28 342 348 350 358-468 370  
 - לישראל 475  
 אהורא-מודא 16 144 170  
 אהרן 376  
 - בני - 402 512 529  
 - תלמידים - 513 529  
 - זרעו של - 594

א

אב ר' הורים  
 אב בית דין 535  
 ר' אבא (א) 559  
 אבא גליש 88  
 אבא חנן (ת) 78  
 אבא יוסף הבנאי 168 185  
 אבא סקרא 534  
 אבא שאול 110 206 334 403 523  
 אבא שאול בן בסת 513  
 ר' אבא בן אלישיב 321  
 ר' אבא בר זבדא 158 478  
 אבא בר זמינא 315 316  
 ר' אבא בר כהנא 40 112 137 278 282 307  
 378 500  
 ר' אבא בר ממל 29  
 אבנסוס 74 583  
 אבנסטיון 271 465 466  
 ר' אבדימא איש חיסה 125 271 515  
 ר' אבדימי בר חמא בר חסא 288 290  
 ר' אבוהו 69 85 102 150 151 174 182 186 209  
 313 450 457 458 467 495 501 547 554  
 אבסוגמיה 277 285 286 288 320  
 ר' אבון, אבין 84 111 417 441 462  
 אבות 295 296 352 430 437 615  
 אבות העולם 162 437  
 אבסלין 24 440 512 513 594  
 אביגיל 328  
 אביי 87 92 94 144 368 420 431 432 548 549 556  
 561 565 568 589 571  
 ר' אביתר 273  
 אבלטן, י. 32  
 אבנימום הגרדי 168 185  
 אבסיביום 583

• במפתח נכללו רק שמות ועניינים הנוכחים בגוף הספר. במקרים המצטטים שנרמזו להעזרת צורך הדבר ע"י תוספת ה' למספר. ת = תנא. א = אמורא. ס' = ספר.

אירימוס מרודוס 60	אהרימן 170 144
ר' אייכו 137 128 113	אודיסיא 353
אימא שלום 269	אהרמזר, ר' אהורא-מזורא
אימננטיות 100 38 31 30	אונגליטים, ר' ברית חדשה
איטי בן יהודה 560 559 322	אוטו, ולטר 70
איטיים 589 522 521 227 47 10	אוטוסיה 610
אירתיה 614	רב אריא 311
אירוס 611 377 221 201	אומות העולם 399 365 289 288 271 128 101
אירינאום 183 64 48	583 492 474 472
אישה, נשים 84-85 133 200 215 328 372 385	אתאה 284
422 421 (צדקניז)	אתיברסליות 488 475 411 265
אכוריות 460	אתקלום, ר' תרגום
אכריאל 152	אוסיריס - ארתו של 104
אלהים, דיין 23 156, עוסק בתורה 273	אוצר, של יראת שמים 368
- המשמה 128 115 55 29	- נשמות 213-210
- שמות 114-103 29	אוקטביאנוס, ר' אבנסטוס
- תארים 114 109 53 28 3	אוקיאנוס, ר' ים
אלחנן, ר' חנן	אור 185 35 36 47 142 164 184 (בריאחו)
אליעזריה 581 448 431 340 324 263 243 131	אוריאל 180 150
617 616 611	אורינס 578 486 485 467 150 131
אליהו 431 273 268 267 265 190 125 97 86 38	אורים ותומים 594
611 595 593 510 509 497	אוריסידס 71
אליהוא 285	אושא 579 578 570 540 524 349 265
אלילות, אלילים 282 83 77 76 74 20 19	ר' אושעיא, ר' ר' הושעיה
ר' אליעזר בן הורקנוס (הגדול) 78 43 34 28	אותו ואת בנו 336 335
286 273 269 268 259 168 167 124 108 99 85	אותיות, ר' בריאה, תורה
533 502 482 411-392 376 362 359 333 330	ר' אחא (א) 404 334 333 321 307 100 51 44
604 603 601 593 537	621 615 591 590 584 422
ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי 128 124	רב אחא בר חנינא 406 340
552 243 212 141 138	רב אחא בר יעקב 289
ר' אליעזר בן יעקב 393 383 321 288	אחאב 430 408
אלישע, כהן 513	אחאור 89
אלישע בן אברה 580 411 410 233	אחיה השילוני 509 333
אלישע בן שסם 497 87	אחיתוסל 105
אלכסנדר הגדול 504 502 465 164 74 18 9 1	אחרית הימים 622 585
583	אחשורוש 501
אלכסנדר ינאי 594 510 509 104	אבוד עצמו לרעת 196
ר' אלכסנדר 617 158 157	איגרת אריסטאס, ס' 31
אלכסנדריה 206 167 163 62	איגרת יעקב, ס' 26 362
- אנשי 527 237	איגרת אל העברים, ס' 137
- יהודי 257	רב אידי 591 118
- שערים מ- 519	אידיאות, תורת ה- 208 176 163
- אומגן מ- 519	רב אידית, ר' רב איד
אלמות 208	איזב 403 365-355 285 282 251 198 92

אלמנה 327	אנטיכיא 508
ר' אלעא (א) 287 341	אנטינומוס 179 268 277 602
ר' אלעאי הזקן 314	אנטישמיות 482 484 573
אלעזר (בימי אנטיוכוס) 309	אנתרופולוגיה רואליסטית 196 198
ר' אלעזר המורעי 37 88 209 261 264 292	אנתרופומורפיוס 30 35 75 131 132 284 611
622 606 468 440 429 402 398 330	אסטרולוגיה 73 95 235 245-248
ר' אלעזר בר אבינא 308	רב אסי (א) 323
ר' אלעזר בן רמה 96 221	ר' אסי (א) 210 295 377 554 559
אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרך 537	אסכאטולוגיה 80 170 586 587 593 601 613
ר' אלעזר בן חרסום 241	622 620
ר' אלעזר בן עזריה 266 323 443 469 502	אסף 272
ר' אלעזר בן ערך 23 128	אספסיוס 534
ר' אלעזר בן סדת 44 69 90 102 126 140	אסקיזה, אסקיטים 10 209 223 396 525
311 244 216 204 202 196 183 174 157 156 141	אסקלפיוס 19
559 539 486 485 481 476 405 343 333 332	אסולוגיטיקה 8 11 13 256 422 455 483 495 415
ר' אלעזר בן סרטא 547	אסוקאליסטיקה 7 121 140 278 517 586
ר' אלעזר בן צדוק 342 393 492	587 596 601 603 607 608 (איראנית) 609 610
ר' אלעזר בן שמוע 430 545 558 572	613 614 620
אלעזר בן שמעון (מהקנאים) 532	אפינראפיה 9
ר' אלעזר בר' שמעון 28 133 297 298 386 437	אפיסאניוס 47
610 560 558	אסיקורוס 23 311 588
אס, ר' הוריס	אפלה היהודי 90
אמון 434 452	אפלטון 31 61 95 176 187 188 196 201 208
אמונה 25-27	257 220 219 217 209
— מקראית 114 190 408	אצילות 185
— עממית 20 160 233 235	אקרמיה, אנשי ה- 426
אמוראים 28 43 49 55 64 78 87 111 117 128	אקוויסנציה 191
255 243 235 213 212 203 201 188 178 169 133	אקלקטיציוס 22
430 428 424 412 395 394 380 341 296 288 287	אקסטזה 102 231
619 610 477 476 469 466 460 459 455 442	ארון הקודש 579
ר' אמי 55 62 182 183 295 384	ארטסנוס 104
אמימר 516	אריס, אריסים 512
אמן, אמירת- 240	אריסטו 60 199 206 259 260
אמנה 27 440	אריסטובולוס החשמונאי 512 597
אמנות הדמות 20	אריסטוסנס 201
אמרכלים 513 517 519	אריסטוקרטיה 507
אמת 181 552	ארכיאולוגיה 9
אנארכיה 610	ארץ 162-164
אנדרתינוס 201 202 205 223	ארץ ישראל 2 45 48 49 163 310 451 473 524
אנטיניוס 195 214 482 492	558 561 562 589 593 606 610
אנטינעה 285	— ישיבה ב- 306 607
אנטיגוס איש טוכו 351 353 356	— קבורה ב- 607
אנטיוכוס השלישי 506	ארתחששתא 502
אנטיוכוס הרביעי אסיסנס 1 260 467 507	אש, שאל 65

# מסתח כללי

בן סטורי 358	רב אשי 576 569 566 492 273
ר' בנאה 459 447	אשקלן 510 286
בני בתירא 534 517 514 513	אתיאזים 70 21
בני נח 473 307 215	
בני תיבון 228	כ
בנים 251 237	ר' בא בר אחא 496 495
— קטנים 386	ר' בא בר' זבדא, ר' ר' אבא בר זבדא
ר' בנימין 314	באסיליזס 183
בנימין בן יעקב 376	בבא בן בוטא 528 518 382
בנימין בן לוי 110	בבל, בבליים 477 476 368 336 203 145 70 44
בעלי בתים 570 567	562 561 558 526
בעלי חיים 460 416 247 235	בגדים, בגדי 566 542
בעלי תשובה, ר' תשובה	— כהונה 326
בער יצחק 9-14 61 218	ר' בוך 554
בקיאות 562	בוטה וילהלם 58 5
בר כתיבא, ר' בר כוכבא	בור, ר' עם הארץ
בר כוכבא 607-604 545 525 485 478 308 305	בחירה (חססית) 246 243 242 235 232 228 227
בר נבא 272	426 372
בר עולא חתא רבנישתא רבבלאי 493	בחירה (של ישראל) 474-466 455 209 130
בר קפרא 301 300 172 150	591 580 493 482 487-480 478
ברברוך 315	ביטחון 307 230 28 25
ברוך בן גריה 477	ביכורים 519
רב ברתא 341	בינה, חמשים שערי 134
ברור חיל 534	ביצוע, ר' משה
בריא, ר' עולם, אדם	ביקור חולים 543
בריון, בריתים 5580 534	בית דין, בתי דין 556 456
בריל, נחמיה 64	— של מעלה 158-155
ברית 477-466 455 447 440 413 280 279 271	בית כנסת, בתי כנסת 579 388 49
ברית חדשה 269 63	בית הלל 556 532 531 528 226-224 163 162
ר' ברכיה 492 491 448 406 405 205 204 137	595 589
822 583	בית המקדש 478 482 481 317 107 44 42 39
בשר 191	600 591 548 529 517 513
בת קול 516 476 459 410 268 99	— עזרה 535 528 520
	— קדש הקדשים 516 508 410
2	— שלמעלה 46
נאווה 562 387 40	בית מדרש, בתי מדרש 564 562 557
נאולה 623 585 451 374 133 123 120 111 93	בית שמאי 528 395
ר' אחריה הימים, אטכאטולוניה, אסוקא-	— וקני 518, ר' בית הלל
ליסטיקה, משיח, עולם הבא, עתיד לבוא	בלעם 611 113
קץ, משיח	בן זומא 417 167-165
נאונים 289	בן טירא 411 410 372 352 255 239 118 67 65
נאלאטים 536	593 592 589 507 454 415
נאליטום 206 99	בן עזאי 498 496 304 267 242 240 239 200 192
נבוה 58	571 502

## מפתח כללי

גבוהה 3 69-81 85 252 286	גוך שבמדי 536
נבעונים 458 459	גזית ספרים 359 360
נבריא אל 121 122 123 124 137 153	גסות רוח 386 429
נד הנביא 509	גר גרים, ר' גיר
נז ומנז, ר' מלחמות	גרסמן, ה. 5
נר, גרים 286 382 384 377 434 482 483 488 489	ר' גרשום (א) 584
607 494 491	גשמים, ירידת 75 252 425
נולה 2 49 66	
נף 181 197 199 209 213 221 222 299 415	ד
גובר מכרים 513 517	דברי סופרים 294 310 311 521 534
מל 312 313 315 316 325 423	דברי קבלה 255
מרה, מרות 71 227 228 252 301 329 376 379	דואליום 21 83 75 113 141 208 221 399
604 551 532 455 437 414 412 381	דוד 97 105 273 301 303 322 356 387 408 422
גורה שוה 273	439 453 460 462 609 618, ר' משיח
מרות, ר' שמד	ר' דוסא (א) 618
יד הנשה 295	ר' דוסא בן הרבנים 535 579
גידמן, מ. 6 104 271	ר' דוסתאי בר' ינאי 342
גיהום 3 234 251 343 356 453 550 605 623	דור, דורות 236 237 378 439 514 610
גיר 17 18 37 89 90 324 338 339 369 434 458	דורא אירוסים 49
529 526 495 492-480	דטרמיניום 231 245
גיר, אברהם 61	דיאליקטיקה 426-427
גילר עריות 34 308 623	דין, דיינים 315 552 553 561
גימסיות 176	דילטוריא, ר' קטרוג
גינצבורג, לר 615	רב דימי 308 396
גירסיה 506	דימתים 19 144 433
גירוש רוחות 96 97	דין, דינים 262 291 399, ר' משסט, צירוק
גלטל גשמות 208 218 589	דינמים 73 80 82
גלות 34 42 114 487 480 481 485 622	דינסטיה, ר' שושלת
גליל 494 541	דיקנים 433
גמול, ר' שבר ועתש	דמה בן נתינה 286
גמילות חסדים 3 254 383 529 547 548 550	דמירוגם 21 39 75 115 118 176 188 223 400
598 568	דמשק 89 500 566
רבן גמליאל הוקן 225 359 360	דניאל 69 94 95 100 117 121 145 585 586 598
רבן גמליאל דיבנה 34 37 40 98 164 230 264	602 603 618
564 537 535 403 380 315 303 297 269 266	דרדקי 377 573
רבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא 443 548	דרום 53 100 101
רבן גמליאל האחרון 536	- רבותינו שב- 545
גמרא, ר' בקיאות	דרך ארץ 546 573 577 578
ק עדן 3 234 251 276 277 584	דרשות 2 266 270 276 311 398 488 489 548
גמאי 571 558 542 578	618 603 583 582 581 587 557 553 552
גנב, גנבה 325	דת, דתות 16
גוסיס, גוטיטיקאים 21 39 52 63 74 97 158	- יחן 70 71 138
203 187 183 181 180 178 173 166 165 161 160	- ליגליסטיט 5 256 257
245 223 220	- סרימיטיבית 69

# מפתח כללי

609 546 535 533 530-525 519-512 420 343	203 170 144 138 60 56 47 16 פס -
ר' הלל (א) 612	
הלניזס 1 47 195 220 256 589	ה
המן 97	הנמח 535 564
רב המותא 492 549	הדריינוס קיסר 22 159 167 306 462 483 486
הנהגה, אוליגארכיה 537	487
- דתית 540, ר' בית המדרש, ישיבה, נשיא,	הוכחה 501 569 580
ראש הגולה	הומור 450 614
הפסטה 30	הומירוס 70
הקהל 519	רב התא 40 172 251 401 423 461 547 559
הקסדה 526 561-562	ר' התא רבא דציסורי 181
הרהור עברה 420 423	הוצאת המת 545
הרוגי מלכות 398 462	הוראה 529 553 580 581 595
הרודוטוס 56 70	הוראציוס 90
השבועות 82 103 113 510	הורדוס 512 518 595
השנזה 23 28 30 109 227-253 430 595	הורוביץ, שאול 239
התגלות 40 78 124 255 270 287 280 320	הורים 193 194
	הורקנוס, ר' יוחנן
ו	ר' הושעיא רבה 143 158 176 202 452 459 481
ובר, מקב 11	564 485 483
ובר, ס. 5	ר' הושעיה 558
וולסטון, ה. 317	הושענא, יום 388
רדוי 107 383 408	הטרומיה 285 286 320
יים, איזיק הירש 4	הייגמן, יצחק 209 259
ולד 205 206 217-219 247, ד' עובר	היכלות, ססרות - 101 188
ולנטינוס 187	ר' הילא 182
	הימנונים 102 103
ז	הימרמיני, ד' מרה
זבדי בן לרי 43	היסטוריה 71 221 461
רב זביר 555	הימוליטוס 223
זמאל 152 154	היסוססזה 31 50 189 399
זדתות 580	היסוססטוס, ר' עלין
זוהמא 148 377 378	היקאטאזס, איש אבדירא 18 465
זונה, זנות 82 147 423 428 488	הירתימוס 613
זונן 19 98 232	הכנסת אורחים 361 383
זיאוס 56	הכנסת כלה 545
ר' זירא 94 345 420 539 554 558 575	הלבנת סני חבר 225 263
זכות, זכויות 95 131 141 236 238 273 362	הליזס, ר' שמש
- אבות 230 439-451	הלכה, הלכות 2 12 14 85 86 88 89 110 111
- בניס 443 484 548	215 238 256 260 261 262 268 272 278 290
- חכמים 565 566	291 426 513 518-520 523-525 527 536 540
זכריה בן עידרא 502 508 599 612	553-556
זכריה הכהן והנביא 404	הלכה למשה מסיני 265 267 270 329-330 396
זכריה בן אבקילס 532	הלל הזקן 111 200 224 230 247 262 298 300



## מפתח כללי

ר' חייא בר אשי 395	ומן, בריאתו 186 187
ר' חייא בר יוסף 558	– ומנים 223
ר' חייא בנו של ר' 159	ומרי 300
חיים 191 220 236 240 251 549 584	ר' ועורה 345
חילול השם 64 313 314 316 381 410 423 456	ר' ועירא, ר' ר' וירא
חינוך 508 510 571	זקנה 420
חיקוי דרכי ה' 334 335	ר' וריקא 140
חירות 128 290 375	ורחושטרא 16 56 222
– הוראה 537 540 562	
חירם 379378	ח
חכם, חכמים 10 13 14 270 273 274 290 293 311	חבר, חברים 520 521–525 569 572 579
316 320 340 343 396 421 439 494 502–504	חבורות, ר' חבר
509–512 514–517 520 522 523 526 528–530	חברה, ר' חכר, חכם, כוהן, מעמר עם
532 533 537 539 542 565, ר' אומנות,	הארץ, עילית
הוראה, גאי, חבר, ייחוס, מוסדות,	חגי 502 508
מחלוקת, מצויים, מיסטיקה, נבואה,	חובה 297 298
נשיאות, עם הארץ, סרנסה, פרסום,	חזה 148 377
קנאים, שבח, שררה, שלום	חולין, אכילתם בטהרה, ר' חבר
חכמה 31 52 182 237 252 420 489 509 550 557	חומר, ר' גוף
– קיום קודם של ה' – 255	חומר קדמין 164 166 169 185
– שלמעלה 275	ר' חונא (א) 334
חכמי העב 164	חתי המעגל 53 87 104 397 510
חכמת ישראל 3	ר' חוניא 110 459
חכמת שלמה, ס' 31 52 79 209	חוק בלתי כתוב 259 260 285
ר' חלבו 159 490	חוקה, חוקים 83 260 283 321 329
חלומות 144 150	חורבן הבית 42 43 77 112 132 135 260 271
חלכיס' 47	306 383 480 515 516 529 534 587 599
ר' חלפתא 359 360	חושך 142 164 222
ר' חלפתא איש כפר חנניה 33	חזק, ר' נבואה, אסוקאליסטיקה
ר' חמא בר' חנינא 149 150 151 158 321	חזק אברהם 282
448 378 369	חזק ברוך, ס' 27 596 599 607–608
ר' חנא בר' חננא 216	חזק יוחנן, ס' 146
חנוך 295	חזק 100 101 149 493
חנוך, ס' 47 435 596	חזקיהו, מלך יהודה 112 283 356 434 444 464
חנוך הסלאבי, ס' 148 213	600 601 612
חנוס 75	ר' חזקיה 275
ר' חנן 275	חזקיה בר' חייא 610
ר' חנינא (א) 82 85 181 183 246 249 250 285	חטא 91 118 236 371 373 392 396 409 460 478
423 406 404 368 313	621
ר' חנינא (חנניה) סוף הכהנים 533 535	– קדמון 148 231 372–379, ר' עברה
ר' חנינא בן ר' אבהו 547	חידוד 554 562
ר' חנינא בן אנשינעס 523	ר' חייא רבה 85 120 150 225 226 285 307 344
ר' חנינא בן דוסא 87 90 91 92 98 139 144 450	362 381 384 449 560 577 609 610
ר' חנינא בר יצחק 186 412	ר' חייא בר אבא (א) 377 425 430 431 564 610

ר' הנינא בן לר 436	ר' הנינא בן לר 436
ר' הנינא בר סמא 385	ר' הנינא בר סמא 385
חניסס 541 361 314	חניסס 541 361 314
חנן בן חנן הכהן הגדול 533	חנן בן חנן הכהן הגדול 533
רב חנן בר תחליסמא 612	רב חנן בר תחליסמא 612
רב חננא בריה דרב אדא 146	רב חננא בריה דרב אדא 146
רבנו חננאל 132	רבנו חננאל 132
ר' הנניה (א) 395	ר' הנניה (א) 395
ר' חנניה בן נמליאל 303	ר' חנניה בן נמליאל 303
ר' חנניה בן עקשיא 320	ר' חנניה בן עקשיא 320
חנניה, מישאל ועזריה 122 121 95 94 88 77 69	חנניה, מישאל ועזריה 122 121 95 94 88 77 69
445	445
חנניה בן אחי ר' יהושע 317	חנניה בן אחי ר' יהושע 317
ר' חנניה בן תרדיון 547 457 391 113 33	ר' חנניה בן תרדיון 547 457 391 113 33
חסר 230 181 141 (בהוראתו של סאולוס)	חסר 230 181 141 (בהוראתו של סאולוס)
401 270	401 270
רב חסדא 561 394 278 251 40	רב חסדא 561 394 278 251 40
חסידות 526 294 293	חסידות 526 294 293
חסיד, חסידים 341 294 293 250 195 98 9 1	חסיד, חסידים 341 294 293 250 195 98 9 1
594 572 529 526 517 511 422 420 394 384 384	594 572 529 526 517 511 422 420 394 384 384
— אשכנז 51	— אשכנז 51
— באומות העולם 362	— באומות העולם 362
— הראשונים 546	— הראשונים 546
— שוטה 579	— שוטה 579
חשמנאים 507 502 329 255 109 103 28 18 9 1	חשמנאים 507 502 329 255 109 103 28 18 9 1
598—593 586	598—593 586
ט	ט
טבילה 410	טבילה 410
טבע 437 285 260 199 98 93 92 71	טבע 437 285 260 199 98 93 92 71
טבריה 554 551 547 360 343 89	טבריה 554 551 547 360 343 89
טהרה 571 525—521 519 513 331 329 221 111	טהרה 571 525—521 519 513 331 329 221 111
טוב, טובה, טובות 387 252 243 239	טוב, טובה, טובות 387 252 243 239
טומאה 513 426 408 378 329 242 83 44 43 34	טומאה 513 426 408 378 329 242 83 44 43 34
525—521 519	525—521 519
טורנוס רוסוס (Tinneius Rufus) 390 89	טורנוס רוסוס (Tinneius Rufus) 390 89
טיטוס 78 77	טיטוס 78 77
טמש, טמשים 212	טמש, טמשים 212
טקט, טקסים 538 519 518 408 331 330	טקט, טקסים 538 519 518 408 331 330
טרטוליאנוס 362 183	טרטוליאנוס 362 183
טריטוס 81	טריטוס 81
טריטון 615 488	טריטון 615 488
טרנסצנדנטיות 277 223 100 65 62 61 37 30	טרנסצנדנטיות 277 223 100 65 62 61 37 30
ר' טרסון 559 523 502 429 402 398 385 334 21	ר' טרסון 559 523 502 429 402 398 385 334 21
584	584
י	י
יאשיה (המלך) 452 434 241	יאשיה (המלך) 452 434 241
ר' יאשיה 434 419 347 245	ר' יאשיה 434 419 347 245
יבנה 535 534 529	יבנה 535 534 529
ידיעה (מראש) 230 229	ידיעה (מראש) 230 229
יהדות הלניסטית 261 256 31 7	יהדות הלניסטית 261 256 31 7
יהדות טרמאטיכית 8	יהדות טרמאטיכית 8
רב יהודה (א) 286 247 211 182 171 134 111	רב יהודה (א) 286 247 211 182 171 134 111
621 575 560 461 450 423 413 368 344 304	621 575 560 461 450 423 413 368 344 304
ר' יהודה ברצלתי 318	ר' יהודה ברצלתי 318
ר' יהודה הלוי 31	ר' יהודה הלוי 31
יהודה המכבי 594 467 121 56 18	יהודה המכבי 594 467 121 56 18
ר' יהודה הנשיא, ר' רבי	ר' יהודה הנשיא, ר' רבי
ר' יהודה נשיאה 566 490 483 481	ר' יהודה נשיאה 566 490 483 481
ר' יהודה אחיה דרב סלא חסידא 612 611	ר' יהודה אחיה דרב סלא חסידא 612 611
ר' יהודה בר אלעאי 167 130 108 53 41 33	ר' יהודה בר אלעאי 167 130 108 53 41 33
383 381 375 355 345 327 310 297 295 286 210	383 381 375 355 345 327 310 297 295 286 210
555 548 545 544 540 524 496 471 462 414 403	555 548 545 544 540 524 496 471 462 414 403
620 580 557	620 580 557
ר' יהודה בן בבא 412 391	ר' יהודה בן בבא 412 391
יהודה בן נרידיה 594	יהודה בן נרידיה 594
ר' יהודה בר' חייא 610 412 221	ר' יהודה בר' חייא 610 412 221
יהודה בר נחמני 102	יהודה בר נחמני 102
ר' יהודה בר' סימון 498 472 413 186 81	ר' יהודה בר' סימון 498 472 413 186 81
ר' יהודה בן סוי 488 157	ר' יהודה בן סוי 488 157
ר' יהודה בר שלום 271 143	ר' יהודה בר שלום 271 143
יהודה בן שמע 483	יהודה בן שמע 483
יהודי, יהודים, ר' ישראל	יהודי, יהודים, ר' ישראל
יהודית, ס' 89	יהודית, ס' 89
יהושע 621 440 270 237 117 97	יהושע 621 440 270 237 117 97
ר' יהושע דסכנך 331 210 36	ר' יהושע דסכנך 331 210 36
ר' יהושע בן הורקנוס 365 358 357	ר' יהושע בן הורקנוס 365 358 357
ר' יהושע בן חנניה 165 159 133 124 83 44 37	ר' יהושע בן חנניה 165 159 133 124 83 44 37
314 297 292 268 265 261 259 237 230 168 187	314 297 292 268 265 261 259 237 230 168 187
482 395 383 374 372 365 362 359 358 355 330	482 395 383 374 372 365 362 359 358 355 330
604 603 601 600 599 574 571 533 529 502	604 603 601 600 599 574 571 533 529 502
ר' יהושע בן לר 157 150 143 134 126 112 49	ר' יהושע בן לר 157 150 143 134 126 112 49
423 422 420 412 294 270 246 225 183 182 158	423 422 420 412 294 270 246 225 183 182 158
615 614 600 591 520 491 479 474 463 449	615 614 600 591 520 491 479 474 463 449
ר' יהושע בר נחמיה 196	ר' יהושע בר נחמיה 196
ר' יהושע בנו של ר' עקיבא 540	ר' יהושע בנו של ר' עקיבא 540
ר' יהושע בן קרחיה 552 524 348 147 123	ר' יהושע בן קרחיה 552 524 348 147 123
יואב 483 481	יואב 483 481
יזבלות, ס' ה— 462 354 285 47	יזבלות, ס' ה— 462 354 285 47

# מסתח כללי

545 471 437 429 414 375 359 344 298 211 133  
 573 551  
 ר' יוסי בר חנינא 611 455 333 326 324 291  
 ר' יוסי בר' יהודה 593 555 525  
 יוסי בן יוחנן איש ירושלים 520 507  
 יוסי בן יעזר 520 507  
 יוסף 386 352 295 25  
 — ארתו של 104  
 — מכירתו 464–462  
 רב יוסף (א) 565 548 422 323 314 286 95 92  
 612 576  
 יוסף בן מתתיהו, ר' יוססוס  
 יוססוס 521 502 238 227 220 196 105 104 47 24  
 599 589 532 530  
 יוסיסר 57  
 יוריססוס 507  
 יורקמו שר הברר 88  
 יחזקאל 476 455 125 48  
 ייחוס 606 576 575 535  
 רב יימר 566  
 ייסורים 384 381 367 355 240 233 232 98 19  
 550 544 499 456 396–394 393 392 391 389 385  
 ימות המשיח, ר' משיח  
 ינאי המלך, ר' אלכסנדר ינאי  
 ר' ינאי 562 426 425 343 244 243 150 95 94 44  
 578 577 571  
 ר' יסא (א) 457  
 יעללינק, א. 218  
 יעקב 584 470 454 448 295 237 217 150 136  
 ר' יעקב (ח) 306 239 225 184 183  
 יעקב איש כסר נבורייא 100  
 יעקב איש כסר סמא 96  
 ר' יעקב בר אידי 600  
 יעקב, בנו 8  
 יצחק אבינו 449–444 436 356 241 237 104 35 26  
 584 470  
 ר' יצחק (ח) 243 242 241  
 ר' יצחק מגדלאה 179  
 ר' יצחק נסחא 270 184 180 124 62 41 28 24  
 490 447 421 417 396 333 320 314 310 307 282  
 558 541 495  
 ר' יצחק בן אלעזר 101  
 ר' יצחק בר רב יהודה 562  
 ר' יצחק בר מריון 341 179

ר' יודן 344 312 248 160 137 36  
 ר' יודן בר חנן 451  
 ר' יודן בן סוליא 157  
 ר' יודן בן ר' מנשה 447  
 יוזנית 547  
 יוחאי 455  
 ר' יוחנן (א) 126 113 105 100 99 82 39 28 19  
 216 182 172 171 159 157 151 150 141 136 131  
 296 287 285 262 249–246 244 226 225 217  
 394 380–377 368 364 343 317 312 308 297  
 435 431 429 428 424 421 418 413 407 404 395  
 516 503 501 500 491 490 489 479 476 450 449  
 611 610 375 573 566 558 554 549 547 541 517  
 יוחנן חאיסי 532  
 יוחנן הורקנוס 594 508 507  
 יוחנן הורקנוס השני 597  
 יוחנן איש גוש חלב 532  
 ר' יוחנן בן ברוקא 314  
 ר' יוחנן בן גודנא 535  
 ר' יוחנן בן זכאי 324 506 265 205 83 53 18  
 558 335 533 515 383 365 355 354 330 329 325  
 601–599 595 587  
 ר' יוחנן בן גורי 417  
 ר' יוחנן בן שאול 325  
 ר' יוחנן בן תורתא 606 478  
 יזכבד 430  
 יוליאנוס קיסר 621 615 584 484 472  
 יום הכסורים 410 408 381 360 330 326 252 107  
 591 573 492 462 415 414  
 יתה 497 409 397 352 69 45 42  
 ר' יונה (א) 457  
 ינתן אחי ר' דוסא בן הרכינס 535  
 ר' ינתן 423 378 342 273 245 159 100 97 95 43  
 812 578 575 572 552 549 547 450 439  
 ר' יונתן בר יוסף (ח) 571  
 ר' יתחן רבית נברין 326  
 ר' יונתן בן עמרם 539  
 יוסססוס מרסיר 498 271 182 159 146 97 39  
 619 615  
 ר' יוסי איש הוצל 245  
 ר' יוסי הגלילי 602 445 420 216 207 206 112  
 ר' יוסי בר' בון 401 335  
 ר' יוסי בן זימרא 449 22  
 ר' יזמי בן חלפתא 126 123 122 62 61 55 38

# מפתח כללי

כבוד ה' 31 32 513 544	ר' יצחק בר שמואל 132
- הבריות 325 512 544	יציאת מצרים 280 338-338
- החבר 558 560	יצירה, מ' 172 188
- חכמים 569-570	יצר סוב 3 415 417-418 425 428
- הרב 502 569	יצר רע 3 149 242 251 331 415-426 819 620
- תורה 566	ירא חטא 366 522 535
כביכול 50	ירא ה' 17 26 480
כהנה 285	יראת ה' (שמים) 28 250 284 343 350 370
- גדולה 513 518	ירושלם 269 454 575 576, ר' תורה
כהן, הרמן 281 285	ירושלים 45 48 99 342 442 506 519 520 521
רב בהנא 288 311 555	533 534 535 578 591 599
כוהן, כהנים 107 451 507 512 513 521 529	יריחו 514
552 565 581 592	ירמיה 100 252 255 479 496
- נדול 465 482 492 507 512 550 587	ר' ירמיה (ת) 482
כונה 45 344-345	ר' ירמיה (א) 437 581 578
כוח, ר' גבורה	ר' ירמיה בר אבא 452
כוסר, כוסרים 589	ר' ירמיה בן אלעזר (ת) 95 148
- בעיקר 21 22	ר' ירמיה בן אלעזר (א) 201 205 620
- בתחית המתים 589	ישו 21 48 96 131 137 225 231 262 272 273
כורש 476	619 583 498 486
כותי, כותים 38 110 468 571 604	ישוע בן סנטרא, ר' ישו
כותל מערבי 44	ישי אבי דוד 376 422
כיבוד אב ואם 194 288 304 452	ישיבה, ישיבות 155 523 538 540
כיום 300	ישיבה של מעלה, ר' מתיבתא דרקינא
כיסא הכבוד 305 615	ישמעאל בנו של אברהם 452 470 472 584
כישוף, כשפים 82-86 248 510	ר' ישמעאל 49 64 96 129 167 181 206 213 215
כלאב בן דוד 378	419 416 381 362 326 310 262 242 238 221
כלדיים 245 246	439 441 446 454 479 569
כללים 554 555	ר' ישמעאל מהרזני מלכות 389 390
כנסיה נוצרית, ר' נצרות	ר' ישמעאל בנו של ר' אלעזר בן עזריה 323
כנסת הגדולה 101 112 505-507 546	ר' ישמעאל דרבי יוסי 156 560
כנסת ישראל, ר' ישראל	ישמעאל בן סימון 513
כעס 417	ישעיה 125 303 408 464 498 601 602
כפר חנא 379	ישראל (עם) 33 34 38 43 59 101 116 129-130
כסדרה 381 383 397 408 409 451-453 462 548	466-464 462 375 342 340 339 301 209 192 136
453 549 599 620 - על מתים	581 580 569 512 499 498 491 484 479 478 474
כרנא 565	623 622 615 591 581 583
כריסמוס, ר' ישו	יחד 443 445
כריסמוס 179 247	יתום (המנדל) 428
כרכמית 535	יתרו 17 37 492
כרת 60 236 364 376 381 383 456	
כת, כיתות 10 227 503	
- אוספים 223	
- אנשי שת 1166	

כ

באוס, ר' תוהו  
באריזמה 509

מגילה חיצתית לבראשית 435	– יהודיות נוצריות 272 48
מגילת יוחסין 609	– מגילות מדבר יהודה 8 47 67 142 227 231
מגילות מדבר יהודה, ר' כת	523–521 253 243
מגילות במצרים 615	– נוצריות 96
מואב 472	כתבי הקודש 506
מירה 70 71	כתובים 471 274 272 255
מולך 456	כתובת אישה 528 509 327
מומר, ר' משומד, שמד	
מונסיטיות 102	ל
מתותיאיום 372 348 30 17 15	לאומיות 583
מוסדות 610 595 579 539 538 531 522 508 506	לאצארוס, מוריץ 283 281 280
מוסר 504 280	לועז 262 223 189 185 182 62 61 31
– אוסטומי 339 284 281	לוד 537 309 308
מות, ר' מיתה	לוי, שבס 475
מזבח 447	ר' לוי (א) 217 210 202 143 120 117 105 23
מוזה 323	448 425 363 336 331 326 324 322 321 282
מויקן 144 142	817 495
מול, מולות 549 249 246	לוי הסדר 323
מומרי שלמה, מ' 598 597 387 232	ר' לוי בר חיותא 179 138
מורח 82 50–47	ד' לוי בר חמא 318
מחלוקות 557 556 535 529–527 266	לוי בר ססי 558 439
מטבעות 593	לוליוס 91
מטונימיה 58 56	לחשים 538 110
מטסרן 119 118	ליברמן, שאול 165
מטרתא 483 474 471	למך 435
מידה טובה 406 401 398 397	לידה חדשה 223
מידה כנגד מידה 405 387 386 326 325	ליקוי מאורות 245
מידות ומשקלות 338 336	לשון הקודש 524
מידות הקבה, יג 426 413	לשון הרע 423 386 326 312 22
מידת הדין 408 403 400 399 396 381 292 262	לשונות חריטים 539
463 460 438	לשכת חשאים 387
מידת סורענות 401 398 397	
מידת הרחמים 399 396 336 334 294 292 262	מ
438 425 408–403 400	מאניה 188 114 103 96 84–82 73
מיכאל 463 362 153 149 137 123 122 121	ר' מאיר 325 324 301 245 234 216 129 94 38
מיכה 498 303	471 469 424 414 411 410 401 393 379 358 354
מילה 344 342 309 306 301 263	574 572 557 546 545 544 540 524 498 483 479
מימרא, ר' מאמר	580
מינריום 566 546 536 535	ר' מאיר חלוי אבולעמיה 614
מינקיס סליקם (Minucius Felix) 77	מאמר 189 188 174
מינים 317 264 203 192 182 178 118 97 50 49 38	מאנטיקה 84
512 490 485 483 481 468 467 411 350 349	מאקרואנתרוסום 201
621 574 573 551	מבול 411 397 386 383 356
מיסטריץ 595 271 150	מנדל נדר 577

## מסתח כללי

מעמד, מעמדות 537 538 568 570 576 ר' חבר,  
 חבורות, עם הארץ, פשוטי עם  
 מעמד הר סיני 124-128 148 287 320 377 475  
 492  
 מעשה מרכבה 14 169 367 515 600 602 605  
 מעשה בראשית 14 161 167 169 173 190 605  
 מעשה העגל 117 128 326 375 441 475 494-496  
 533  
 מעשים 539-551, ר' גמילות חסדים, מצות,  
 צדקה, תורה  
 מעשרות 508 606  
 מצדה 196 532  
 מצוה מצוות, 3 142 239 261 279-343 297 389  
 438 441 552 603  
 - בכל דבר 296  
 - הערכתן 303-307  
 - ולול ב- 570  
 - טעמיהן 277 318-339  
 - קיומן לאמיתן 387 342  
 - קלות וחמורות 304  
 - תרי"ג 301 318  
 ר' כונה, שמחה  
 מצורע 326  
 מצרים 22, 433  
 - נאולת - 603 604 622  
 מקבים, ר' חשמתאים  
 מקבים א', ס' 594  
 מקבים ב', ס' 588 589  
 מקובלים 3  
 מקום 3 53-68  
 מקרא, מקראות 272 273 456-462 585, ר'  
 אמתה, כתבי הקודש  
 מר זוטרא 450 566  
 מר בר רב אשי 566  
 מרד הגדול 530-533 598, ר' בר-כוכבא  
 מרדכי 434  
 מרי בר סר 278  
 מרים 134 388  
 משה 35 37 38 41 69 97 100 104 106 117 120  
 135 136 151-154 338 376 386 416 438  
 441 449 455 581 621 622  
 - אחר 273  
 - סטירתו 267  
 ר' משה הדרשן 51 318 463

מיסטיקה 14 102 510 515-517  
 מיקרוקוסמוס 206  
 מיתה, פתים 71 148 147 191 196 235 238 248  
 249 272 375 378 403 410 421 451-453 553  
 מיתות בית דין 308 381 383  
 מיתולוגיה, מיתוס 103 145 150 169 201 203  
 219 589  
 מלאך 31 37 38 51 113 115-166 180-182 188  
 407 466 503  
 מלאך המוות 128 135 141 149 151 248 375 436  
 מלאך ממונה על הריקן 217  
 מלאכי חבלה 140  
 - שטן 139  
 - שרת 139 152 196 204 376  
 ר' נפילה, פולחן, תפילה  
 מלאכה 510  
 מלאכי הנוביא 320 502 593  
 מלבוש 212 222  
 מלחמה, מלחמות 297 610  
 - נג ומונח 356 603 605 613  
 - תניינים 613  
 מלכות בית שאול 461  
 - הרשעה 310 412 584  
 - שמים 3  
 ר' הרוד, חשמתאים, עול, שלום  
 מלכים 517  
 - בית דוד 592 594 606  
 - חשמתאים 594  
 - עובדי אלילים 465  
 - נוצרים 465  
 מלקות 110 308  
 ממזר, ממזרים 527  
 ר' מנא 110 316  
 מנה, ר' נבורה  
 מנהג, מנהגים 339 556  
 מנהיג 541  
 ר' מנחם דנליא 274  
 ר' מנחם בר' יוסי 548  
 מגי, מגיאיזם 222  
 ר' מגי (א) 460  
 מנשה 407 408 410 498  
 רב מנשיא בר תחליפה 571  
 מסוד, מסורות 574  
 מעלה 68

## מפתח כללי

נחניא חוסר שיחין 91	ר' משה בר' חסדאי 51
נחוניא בן הקנה 584 546 266	ר' משה בן מימון (רמב"ם) 3 31 51 175 229
נחמיה 466	591 302
ר' נחמיה 27 104 123 167 348 375 386 393 418	ר' משה בן נחמן (רמב"ן) 527 236
589 454 442 425 417	משומרים 574
רב נחמן בר רב חסדא 560	משיח 80 283 273-278 585 600 603 612
רב נחמן בר יעקב 585 555 118	— אפרים 820
רב נחמן בר יצחק 301 300 113 93 560 346	— בן דוד 591 594 598 599 604 609 614 618
רב נחמן בר כהן 555	— בן יוסף 618 620
נחש 146 372 373 379 492	— היעלמו 617 618
נידרי 510 581	— ייסוריו 617 618
ניחוש 516	— ישראל 596
ניסוך המים 519	— כוהן 596
ניסיון 322 354 355 382 420 563	— במגילות מדבר יהודה 597
ניסן 603	— מריח ודן 606
נישואין 575 573 567	— קדם קיום 615
נב, וסים 88-102 440 510	— רוחו 618
נעמן 17 87	— שמו 615 617
נסילת מלאכים 146 147	משכן 494-496
נפש, נפשות 190 191 194 196 197 207 415	משל, ר' סיסורים
— סריאקווסטנסית 208 214 222	משמרות הלילה 132
— צדיקים 210 287	משנה 270 271 519
— רשעים 211	— של חסידים 294
נצח (נצח) 187	משפחה 458 510 595
נצרות, נוצרים 7 5 11 12 21 49 96 131 182	משפט, שיסום 504 509 510 536 552
485 483 482 480 472 467 373 271 268 258 183	— רומי 507
618 587 583 582 512 497 490	רב משרשיא 554
נקדימתן כן גריין 87 90	מתיבתא דרקינא 145 273
נשיא, נשיאות 517 530 535-540 541 546	מתתיהו 27
610 552	
נשמה, ר' נפש	נ
נתן הנביא 509	נבואה, נביא, נביאים 87 98 99 255 257 285
ר' נתן 35 82 116 179 241 297 308 309 383 585	473 468 438 430 409 408 320 272 271 270 268
607 503 428	610 601 593 588 585 517-514 511 505 496 485
נתנאל, נשיא יששכר 537	נבוכדנצר 78 123 138 378
	נדר, נדרים 388 395 396
ס	ר' נהוראי 105
סבלנות 511 526	נהרדעא 350
סברא 582	נוב 460
סגן 13 231 558 564 570	נוח 435
סנסנות 395 422, ר' תענית	נומוס (νόμος) 258-259
סדום, אנשי 387 411 620	נזיר, נזירות 53 509 521 609
סומא 286	נוק, חקן 327
סוסה 325	נחום איש גמזו 64 161 266 372 402

# מפתח כללי

סוסרים 508 508	- ירך אמו 214-217, ר' ולד
סוקרטס 391	עוז, ר' עברה
סוריה 535 49	רב עזרא 294
סטואה, סטואיקנים 187 179 98 95 84 31 20	עול מלכות שמים 348-349 426
426 285 245 242 235 227 198 194	ר' עולא 341 559
סיבילות, ס' 586	עולא בר רב 493
ר' סימאי 195	עולם, בריאתו 161-189 468 469 472 621
ר' סימך 36 181 186 326 335 445 499 500	- דינו 438
ר' סימך בר ובדי 275	- יתדו של 443
סיפורים, עממיים 440 402 388	- סריאקויסטנטי 438
- משלים 581 577 576 496 494 477 472 471	- שלמותו 178 179
614	- תיקונו 291 586
סליקים 592	עולם הבא 3 109 111 221 233 241 264 306 322
סלחנות 544	585 482 457 454 453 445 393 385
סמאל 153 146 123 122	604 606 610
סמבסיון 89	עולם הזה 3 109 233 306 389 393 445 457
סמיכה (על קרבנוח) 533 528	עולם חדש 585 596 606
סמלים 324 178	עושר 237 252
סנהדרין 529 518 517 456	עזא 154
סנחריב 337 124 121	עזאל 154
סניגור, סניגוריה 494 439 438 403 158	עזות 479
סוקא 354	עזרא 526 504 476 466 443
ר' סעדיה נאון 31 51 318	ר' עזרא בר בריה דרבי אבסולם 493 576
ספר תורה 439 323	עזרא הרביעי ס' 27 212 374 444 469 586 603
ר' ססרא 158	620 604
ספרות תיחותית 4 5 7 56 63 138 146 296 471	עזרה, ר' בית המקדש
588 587	ר' עזריה (א) 36
סריגוס 22	עיבור השנה 159
סרך היחד, ר' כת	עילית 529
סרסים 22	עץ הרע 258
	עיר 540
ע	עכן 478
עבר, עברים 365 354 353 351 338	עלי 430 599
עבודה במקדש 513 518 519, ר' קרבנות, יום	עלין 67-68
הכיסורים	עליית ישעיה, ס' 498
עבודה זרה 15 17 19 70 117 233 308 312 313	עם הארץ 521-525 567 570 576-570 571 578
623 607 489 475 440 426 423 417 322	580
עברה, עברות 3 143 238 242 300 346 381 410	עמון 472
550 461 438 423 420	עמום 303 466 467 498
עבריינים 575	עמלק 440 460
עגל זהב, ר' מעשה העגל	עמרם אבי משה 376
עגלה ערוסה 460 451 325	רב עמרם (א) 423
עדות, פסולי 573	ענזה 34 526
עובר 207	עני, עניים 241 512



# מפתח כללי

595 444 400 364 363	רב ענן בר תחלימא 613
269 208 187 167 164 156 31 23 3	עקביא בן מהללאל 53 366 535
סינדר 257	עקדה, ר' יצחק
סינחס 25	ר' עקיבא 19 23 34 42 43 64 66 89 92 98 110
ר' סינחס בר חמא 88 89 100 112 128 312 335	225 200 192 175 164 181 156 131 129 125 116
486 409	327 325 323 303 267 266 261 240-230 229
ר' סינחס בן יאיר 87 112 423 424 437 514 ח	392 391 390 385 374 372 367 356 355 345 334
539	469 468 462 455 443 441 424 418 402 401 395
סינקלשסיץ, אליעזר ארי' (לואי) 11-12	588 579 575 572 570 569 564 559 544 502 496
סיקוח נמש 323	822 610 604
סיתגרם 174 208	עקילם 487 602, ר' תרעם
סיתעריים 227 245	ערבה ב' של סוכות 519
- גיא - 31	ערבות הררית 247 477-479 569 581
סלוםארכום 104	ערביה 536
סלוטיוס 74 144 250	עריות 423
סליניוס 97 207	ערל, ערלים (תינוקות) 450
סלסול 504	עשו 217 584, ר' שר
סלשתניה, ר' ארץ ישראל	עשיר, עשירים 241 512
סמליא של מעלה 115 145 155 1623	עשרת הדברות 15 316-320 349 384
סניומה 31	עשרת ימי תשובה 414
ססח 513 514	
ססילים, ר' אלילים	ס
רב ססא 87 194 298 551 565 573	סאנאנים 19 467 473 482 483 485
ססוס 91	סאולוס 26 27 80 230 234 257 261 262 268 271
ר' ססוס 125 156 200 234	620 602 583 473 415 380-377 374 373 272
סקת, סקחים 212	סאסירוס גאש 15 16
סרדס 169 367	סאסירוסים 9 67 82 98 105 106 111
סרה ארומה 83 273 286 329-330 532	סוס- מור, ג', 7-9
סרהסיא 308 309 315 524	סומגדרם 74
סרובינקא, סרובינקיות 69 78	סולחן 504
סרחובל 327 517	- מלאכים 160, ר' שמש
סרתורה, ר' השנה	סולמוס 131 137 180 183 188 269 272 373
סרוצים 107 110	377-379 400 468 473 485 615
סרושים 1 227 322 362 389 426 478 511	סוליתיאיוס, ר' אלילות
520 521 589 594	סומסיוס 597
סרסיקולריוס 365 488	סורענות 579 603
סרי אקויססנציה, ר' נמש, חכמה, תורה,	סורסירוס 484
משיח	סושעי ישראל 272 529
ר' סריא 493 576	סמיסיוס 19
סריה ורביה 198 200 225	סיוור 300
סרישות 322 395 422 428 (כיתות) 512 525 528	סילאנתרוסיה 483 488 507
סרלס, ס. 6 285	סילק 18 25 60 62 79 84 95 107 163 176 177
סרגס, סרגסיוס 536 537	202 201 199 198 197 196 194 193 187 185 181
סרוסה 93 120 251 393 394 537	353 339 317 285 264 259 242 221 20 208 207

קברים 85 (ביח הקברות) 421  
קדוש, קדושים (אנשים) 145 221 222 426 470  
588  
קדוש ברוך הוא 3 63-67 413 425 622  
קדושה 242 283 322-324 426 (ראשונה) 600  
קדש הקדש, ר' קדוש ברוך הוא  
קדשים 263  
קהלא קדישא דירושלים 609  
קוהלר, קאופמן 5  
קונסמפלציה 25  
קוסמוגוניה 161 188  
קוסמוסולטיקה 583  
קוסמוקרטור 69 141  
קטורת 326  
קטינור, קטינוריה 130 146 149 158 403 438  
494 500  
רב קטינא 132  
קטורו, ר' קטינור  
קיבוץ נדחי ישראל 591 592  
קידוש החודש 609  
קידוש השם 64 91 308-312 315 345 462 510  
568  
קילום, ר' שבח  
קיליקיה 536  
קין 412  
קיניקאים 423  
קיסר, קיסרות 37 69 76 280 465 473 480 485  
488 584 588 610  
קיסרי 391 547  
קיקיליוס (Caecilius) 27  
קיריוס (Κυριος) 106 (תרגום של ה') 400  
קליאופטרה המלכה 206  
קללה, קללות 86 111 1563  
קלסום 467 484 486  
קמיעות 106 110 113  
קנאה 147  
קנאות 510  
קנאים 196 331  
קנסור 557  
קסטיום נאלום 533  
קסדוקיא 536  
קץ, קצים 44 585 (מחשבי) 601 604 607 611 612  
קרבנות 273 322 384 409 518 519 532 548 549  
- ביסולם 383

- של חכמים 510 542 543 546 568  
סרנקל, זכריה 400  
סרם, מלכות 587 610 612 391  
סרטום 314 381 512 565  
סרעה 97 621  
סשוטי עם 340 440 544 564 576 578  
סשרה 552

## צ

ר' צדוק 147 343 535 546  
צדוקים 12 109 360 389 511 512  
צדיק 27 136 137 138 211 212 234 241 243  
251 291 343 362 364 365 372 378 380 384 385  
393 402-406 419 427-453 462 482 517 529  
604 620  
צדקה, צדקות 235 306 366 388 427 428 453  
529 548 568  
צדקיהו 112  
צוואת, אברהם מ' 362  
צוואת איוב, מ' 361 362  
צוואות השבטים, מ' 47 295 596  
צוואת שלמה, מ' 433  
צום, ר' תענית  
צור 491  
צורבא מרבנן 565-568  
ציבור, הנהגתו 542  
- צרכיו 546  
- סורח ה- 569  
צידוק הדין 457-464  
צית 168 582 591  
ציפורי 112 292  
ציצית 305 321 322 324 331 337 338  
צלם אלהים, ר' אלהים  
צנוע, צנועים 111 522 531  
צניעות 285  
צנוזרה 613  
צפניה 584

## ק

קאסאטטרוסה 586 593 603 605  
קאסיכים 69  
קאנס, עמנואל 280  
קבורה 384  
קבלה 52

# מפתח כללי

רצון ה' 420 320 316 195	קרטינו 491
רצון האדם, ר' בחירה	קריאת שמע 15 179 384 390 524 571
רצסה בת איה 459	קריעת ים סוף 95 105 120 130 442 445
רקיעים 324 210	ר
רשות 297 (שלמעלה) 458 510	ר' ראובן 21 138 623
רשי, ר' ר' שלמה	ר' ראובן בן איצטרבולי 22
רשע, רשעים 37 101 113 138 139 211 212 225	ראש הטלה 538 610
387 379 378 364 356 251 243 241 234 226	ראש השנה 158 252 414
620 605 541 462 450-429 419 406-404	ראשונים 289
ש	רב (מורה) 557 562 563 564
שאול 461 460 458	רב (אבא אריכא) 85 111 134 158 159 169
שבועות 611	171-174 179 182 186 202 203 211 247 273 290
שבח, של אלהים 75 100 108 159	293 294 316 321 344 346 401 414 418 421 423
- של חכמים 539 559-562 578	431 436 439 447 450 461 478 491 501 555 558
- של צדיקים 436	559 569
שביעית 310	רבא 94 144 251 262 289 290 293 294 300 301
שבת 89 299 306 309 323 372 603 606	310 311 338 340 343 346 365 369 370 394 396
שננת 580	405 430 451 493 547 548 551 555 560 561
שרים 144	562 564 565 567 568 571 591
שוטה, שוטים 499 516 555, ר' חסיד	רבה בר אבון 561
שומרונים, ר' כותים	רבה בר רב הונא 251 368 565
שושלת 436 540	רבה בר בר חנא 100 291
שחוק 544	רבה בר נחמני 105 221 336 419
שטן 122 139 140 148 (שטנאל) 149 153 (שטנים)	רבנו של עולם 3
424 416 359	רבי (ר' יהודה הנשיא) 41 147 194 195 197
שטנאל, ר' שטן	214 216 229 307 323 341 381 383 386 430 439
שטרק-בילרבק 5	477 488 525 538 558 560 579 609
שילה 534 428	רוח 191 213 420
שילוח הקן 335 401	- הקודש 346 503 514
שינה 191 220	רומי, רומיים 48 70 237 315 483 488 533 536
שיעבוד 584 586 611 621	551 598 613 614
שירה 130 159	רות 497
שיר השירים 131 367	רחב 16 26 492
רב שישא בריה דרב אידי 567	רחבעם בן שלמה 600
שכחה 242 239 (מצחת -) 341	רחמים 29 141 401 403 404 425 460
שכטר, ש"ו 4	רחמנא 3 401 404 464
שכינה 29-52 115 200 305 342 433 456 476 526	ריאליום 593 607 610
שכר ועונש 3 91 198 232 233 239 241 248 304	ריבית 338 339 570
380 379 371 368 363 357 353 352 321 320 308	ריש לקיש, ר' ר' שמעון בן לקיש
593 587 462 457 456 445 442 408 389-384	ריתמוס 102
598 595	רמי בר חמא 561 562 571
שלום 157 192 324 369 526 527 534 552	רע תורת ה- 141 181 199 242 244 374
שלום, נרשם 50	רסואה 73 85 221 251

ר' שמעון בר' יהוצרק 184 308 431  
 ר' שמעון בן יורן 276  
 ר' שמעון בן יוחי 40 84 87 116 124 128 130  
 147 156 162 164 179 225 252 266 267 281 296  
 301 304 305 307 327-329 368 393 395 403  
 407 412 434 454 455 476 488 494 495 500  
 517 524 540 542 544 548 552 555 560  
 569 572 607 610 614  
 ר' שמעון בן לקיש 19 24 102 145 149 204 210  
 262 270 318 346 407 416 419 444 450 460  
 476 501 516 564 579 580 615 621  
 ר' שמעון בן מנסייה 207 323  
 שמעון בן עזאי, ר' בן עזאי  
 ר' שמעון בר' צמח דוראן 302  
 ר' שמעון בר רבי 321  
 שמעון בן שטח 53 84 87 315 509-511 594  
 שמעיה 24 440 510 512 513  
 שמש, סולחנה 46 245 4436  
 שמשון 386  
 שגאה, שנאת חנם - ישראל, ר' אנטישמיות  
 - חכמים 571 573  
 - עמי הארץ 572  
 שעור קמה, מ' 50  
 שעורים 267  
 שפיכות דמים 34 200 308 462 513 623  
 שקר 181  
 שר, שדים 105 117 517  
 - של חושך 170  
 - של ים 169  
 - של עשו 149  
 שרב 133  
 רב שרירא נאח 573  
 שררה 535 538  
 רב ששח 49 383 555 561 562

ת

תורה 78 79 128 131 135 143 185 196 252  
 254-278  
 - ואמונות 537 546  
 - ואור 548  
 - כאחרית הימים 265-267 273 278  
 - איוטרית 161 184 188 217 515  
 - ביטולה 264 268 283

שלמה 105 241 252 397 428 461  
 ר' שלמה בן אדרת (רשב"א) 528  
 ר' שלמה בר' יצחק (רש"י) 318 319 343 591  
 שם, שמות - אלהים 106 109-111 129 154 166  
 545  
 - אנשים 241  
 - טוב 589  
 - טומאה 113  
 שם ועבר, בית מדרשם 295  
 שמאי 299 526 527 546  
 שמד, דור של - 112 122 308 389 392 445  
 484, ר' משומד  
 שמואל (א) 112 134 159 247 273 286 430 447  
 461 501 516 569 611  
 ר' שמואל החסיד 319  
 שמואל הנביא 437  
 שמואל הקטן 434  
 ר' שמואל בר' יצחק 437 469 503 572  
 ר' שמואל בר נחמני (נחמן) 42 44 120 159  
 184 185 201 209 271 310 342 343 379 404 405  
 406 413 418 439 447 450 454 475 495 547 549  
 572 575 612  
 ר' שמואל בר' שניאור 319  
 שמחה 341 342 352 615 622  
 שמחת בית השואבה 514  
 שמיטת כספים 517  
 שמים 3 38 53 68-162 164-299, ר' יראה,  
 מלכות, עול  
 ר' שמלאי 182 218 301-303 552 610 620  
 ר' שמעון החסיד (חסידא) 186 216 225  
 שמעון החשמונאי 506 507 594  
 שמעון מאנטס 96  
 שמעון הצדיק 53 108 254 506  
 ר' שמעון הצידוני 88  
 שמעון הצנעני 519  
 ר' שמעון בר אבא 566  
 ר' שמעון בן אליקים 292  
 ר' שמעון בן אלעזר 82 274 309 316 368 369  
 375 378 393 421 438 554 576 607  
 ר' שמעון בן נמליאל הוקן 389 390 530 532 533  
 ר' שמעון בן נמליאל דיבנה 133 294 525 540  
 544 552 554  
 שמעון בן זומא, ר' בן זומא  
 ר' שמעון בן חלסתא 609

# מפתח כללי

תנאים 8 34 53 64 118 124 125 168 188 211 215  
 235 255 296 380 394 404 412 426 455 471 562  
 622  
 ר' תנחום בר איסכולסטיקא 425  
 ר' תנחום בר' חייא 210 271  
 ר' חנחום בר' הגילאי 126 136 422  
 ר' תנחומא 70 249 425  
 תענית, תעניות 383 395  
 – סדר 397 409 425 548 589  
 תסילה, תסילות 2 91 131 252 345 409 415  
 424 492 546  
 – ברכת המזון 593 594  
 – הלל 593  
 – כיוון ה- 45-50  
 – למלאכים 160  
 – נוסחאות 18 102 107-109 139 189 348-350  
 490-493 522 523 590-593  
 – שמונה עשרה 75 415 589  
 תסלין 110 142 309 321 323 324 442 579  
 תסילת, יוסף ס' 150  
 תסילת, מנשה ס' 105  
 תקיעת שופר 345 495  
 תקנה, תקנות 260 504 508 509 517  
 תרטם אותקלוס 32 35 133 283 518  
 – איוב 359 360  
 – ירושלמי 133 335 336  
 – עקילם 208, ר' עקילם  
 – השבועים 25 27 71 106 116 118 133 181  
 256 360 602  
 – תיאודוסיין 602  
 תרטמים 56 117  
 תשובה 3 43 246 252 378 381 397 407  
 408-411 413-415 421 428 439 497 550 580  
 – של אנשי גיזה 413-415  
 – ונאולה 601-604 620 621  
 – סריאקויסטנסית 412 616  
 תשעה באב 478 609  
 תשרי 603

– גדילה 278  
 – וגמילות חסדים 550  
 – ודרך ארץ 546  
 – הסצתה 573  
 – חרשה 272 383 409  
 – חידושה 266  
 – ישראל 465 466 472 489  
 – שבכתב 254 266  
 – לימודה 225 316 543 606  
 – ומעשה 223 316 546 548 551  
 – מצילה 548  
 – נתינתה 374  
 – ועבודה 547  
 – ועברה 550  
 – שבעל סה 254-259 310 316 503  
 – סריאקויסטנסית 255 616  
 – מן השמים 588  
 – תבלין נגד יצה-ר 416 427  
 תורת כהנים 254  
 תחיית המתים 3 70 71 75 222 567 585 587  
 588 595  
 תיאודוסיין, ר' תרטם  
 תיאודוסיין השני 536  
 תיאודוקיאה 101 398 426  
 תיאולוגיה דואליסטית 243  
 תיאומיה 288  
 תיאוסילוס מאנטיוכיה 183  
 תיאודניה 188  
 תיאטרון 440  
 תינוקות 516  
 תיקן העולם, ר' עולם  
 תיראסויטיס 47  
 תלמי המלך 181  
 תלמוד תורה, ר' תורה  
 תלמיד, תלמידים 410 546 558 559 571 584 574  
 תלמיד חכם, ר' חכם  
 תלמיים 392  
 תמיכת חכמים 566 567  
 תמר 330

## מפתח המקורות •

משנה	ה א-ג 518	שקלים
מסכת ברכות א א-ב 15	ה ו 366	
ב ב 348	א ב 518	יומא
ב ד 345	א ו 360	
ב ח 294	ג א 513	
ד ה 45	ו א 492	
ה א 53	- - 591	
- - 345	ח ה 216	
ה ב 588	ח ח 381	
ה ג 335	- - 621	
- - 401		
ט א 18	ב ה 527	סוכה
ט ב 75	ד ה 108	
ס ה 109	ה ד 46	
- - 418		
	ראש השנה א א-ב 414	
סאה א א 305	ד ד 534	
- - 312		
- - 389	א א 588	תענית
- - 543	ב א 410	
	ב ב-ד 589	
שביעית ב א 267	ב ד 97	
ט ג 517	- - 397	
י ג 327	- - 445	
י ד 293	ג ה 53	
	- - 87	
מעשר שני ה טו 508	- - 104	
	- - 397	
ערלה ב יב 531	- - 510	
שבת ב ו 385	ב א 345	מגילה
ו ב 110	ד ט 401	
ח ב-ג 110	ד י 335	
יד ד 569		
פסחים ד ח 349	א ח 255	חגיגה

• במסתח זה ציינו רק המקומות שבספרות חז"ל שנדונו או נתפרשו.

# מפתח המקורות

ז' י 108		חניניה	א ח 272
ז' יא 84		ב א 161	
ח ה 226		ג - 169	
ט ו 519		ב ב 528	
י א 23			
- - 588		יבמות	א ד 556
י ב 410		ו ו 225	
י ח 110		ח ג 329	
יא ב 254			
		גדרים	ג יב 583
		ד ר 221	
ג טו--טז 30	מכות		
ג טז 320		סוטה	א ו-ו 325
		א ו-ז 386	
א ו 304	שבועות	א ט 154	
- - 381		ב יב 531	
		ג ד 579	
א ה 556	עדרות	ה ה 53	
ב ט 236		- - 355	
- - 443		- - 357	
ב י 356		ו ו 107	
- - 605		ו ו 591	
ד ח 556		ז ח 518	
ה ו 53		ט יג 82	
ח ו 535		ט טו 514	
ז ו 535		- - 588	
ח ג 285			
ח ו 45		ניטין	ד ה 225
- - 595		ה א 327	
- - 600			
ח ז 265		קידושין	א י 240
		ב ב 307	
א א 254	אבות	ד יד 281	
- - 505		- - 394	
- - 546			
ב ב 254		בבא בתרא	י ח 28
ג ג 351			
ד ד 507		סנהדרין	ב ב 594
ה ה 507		ד א 529	
ט ט 509		ד ה 192	
- - 510		ו ב 382	
- - 546		ו ד 84	
יא יא 512		ו ה 50	
יב יב 513		ו ו 510	
- - 529			

# מסתח המקורות

546 ח -		א ינ 111	אבות
142 יא -		546 - -	
225 יז -		526 יד -	
174 א ה		527 טו -	
368 ג -		546 טז -	
95 ו -		552 יח -	
386 ח -		443 כ -	
293 י -		546 - -	
523 - -		420 כד -	
410 יח -		512 - -	
240 יט -		526 ד-ה -	
427 ו א		522 ה -	
226 ו טוף		562 - -	
		559 ח -	
295 ו ו	חולץ	411 י -	
		574 יא -	
215 א ד	ערכין	576 יב -	
517 ט ד		23 יד -	
		385 - -	
530 א ז	כריתות	385 טז -	
382 ו ג		198 א ג	
		33 ב -	
15 א ה	תמיד	533 - -	
317 - -		192 ד -	
		546 ה -	
53 ה ד	מדות	33 ו -	
529 - -		579 י -	
215 ו ז	אהלות	263 יא -	
		395 ינ -	
453 ב א	נעים	175 יד -	
		225 - -	
208 ג ז	גדה	232 - -	
		255 - -	
534 א ו	מכשירין	469 - -	
		229 טו -	
367 ג ה	ידים	417 א ד	
		239 ב -	
תוספתא*		304 - -	
345 ב ב	ברכות	314 ד ד	
345 כ ז		156 ה -	
309 ב ינ		546 - -	

• מהדו' מ. ש. צוקרמנדל, 'ירושלים תרצ"ח ומהדו' ש. ליברמן, זרעים, תשט"ו, מועד, תשכ"ב, נשים (יבמות-גיר), תשכ"ז



# מפתח המקורות

245 ב ו	ברכות	ג ו 345
314 ג ד		ג ז 492
		ג סו 45
414 א יג ראש השנה		ג כ 91
		ד סו-יז 403
410 א א תענית		ו כ 489
589 א ס-יא		ו ב 18
348 א יג		ו כ 522
348 ד ז-ח		ו כא 109
		ו כד 300
49 (ג) כב מנילה		- - 301
241 כז -		
	סאה	א ב 312
558 ב ט חנוה		ג ב 266
528 ב יא		ג ח 341
520 ג לה		
525 ג לו	דמאי	ב ט 524
		ב יג 523
558 א י יבמות		ג ד 524
200 ח ד		
94 יד ד	שביעית	ג י 527
94 סז ה-ז		
	שבת	א יד 520
527 יד ט כתובות		א יז 533
		סו-סז 85
53 א ה גדרים		יג כ 359
		- ה 21
53 ד ז גירדות		- - 49
		סז יז 308
387 ג ו-יא סוטה	ספחים	ב (ג) ים 349
398 ד א		ד יג 514
154 ד ח		
147 ד יז	יזמא	א יב 513
358 ו א		כ כ 107
131 ו ה		כ ז 54
92 י ד		- - 240
514 יג ג		ד(ה) ב 527
529 יג ד		- ו 381
508 יג ה		- ו-ח 313
108 יג ח		- יא 410
533 יד א		- יב 314
82 יג יד		
266 יד ט	סוכה	ב ה 571

## מסתח המקורות

חולץ	ב יח 180	רסטן	ו 215
ב כג 96			
מנחות	ינ ח 267	קידושין	א יד 337
ינ כ 513			ה - 438
ינ כב 606			ד כא 281
			ה יז 246
כלים ב"ק	א יב 33	בכא קמא	ו ב 325
אהילות	ד ב 395		ו ה 363
ה יא-יב 395			ה - 382
			ה - 600
גדה	ד י 218		ח - 156
ד יז 206			ט ל 403
			ט לא 417
אבות דר' נתן נוסח א'		בבא מציעא	ג כה 394
א 8 202			
ב ו 35		סנהדרין	א א 268
ג 14 529			ג ד 523
ד 18 545			ז ח 541
ד 18 548			ח ד-ה 193
ד יא 383			יב ט 264
ה - 599			יג א 589
ה 26 389			יג ב 482
ו טו 334			
יא 46 570		מכות	ה י 111
יב 50 212			
יב 56 111		שבועות	ג ו 22
טו לא 258			ג ז 21
טז לב 417			
טז 64 574		עדרות	א א 267
יח 68 16			ה - 534
יז לה 560			
כז 82 607		עבודה זרה	א ז-יח 139
כט מד 580			ג י 522
כט 88 559			ה ג 607
לא 91 226			ה ד-ה 607
לא מו 135			
לח - 180		הוריות	ב ז 31
לח - 190			ה - 37
לח - 206			
לב 86 23		ובחים	יא טז 513

• מהדור' ש"ו נ"ז, וינא תרמ"ז

# מפתח המקורות

יד 51-52	לג 368 95
יד 51-52	לד 174 110
טו 242 60	לז 211 110
טז 428 61	לח 390 114
יז 527 69	לט 229 116
יח 104 78	מא 543 130
יט 120 94	מב 226 134
כ 442 97	
כא 442 98	אבות דר' נתן נוסח כ
כב 25 99	א 77 20
כג 209 99	ב 78 20
כד 440 99	ג ו יא 599
כה 468 99	ד י 352 26
כו 445 100	ה יב טו 334
כז 116 101	ו יב כו 37
כח 105 102	ז כז 230 54
כט 120 111	ח כט 411 62
ל 125 112	ט ל 298 66
לא 131 112	י לא 18 66
לב - -	יא לא 600 66
לד - -	יב לב לה 165
לה - -	יג לו 368 94
לו 442 - -	יד לח 42 102
לז 27 114	טו מא 390 114
לח 346 - -	טז מב 373
לט 430 118	יז מג 174 119
מא 821 - -	יח מד 130 124
מב 75 119	
מג 216 120	מבילתא דר' ישמעאל *
מד 117 124/5	מפכתא טטחא א 3 42
מה 197 125	א 4-3 497
מז 222 - -	ב 496 6
מח 78 126	ג 245 7
מט 228 - -	ד ה 475 16
נ 335 127	ה ו 116 23
נא 115 128	ו ז 446 24
נב 316 - -	ז ט 347 33
נז 400 - -	ח יא 305 39
נד 582 - -	ט יג 116 43
נה 125 129	י יד 181 50
נז 399 129/30	יא יד 116 51
נח 76 129/31	יב יד 622 51

\* מהדר ח. ש. האראוויטץ - י. א. רבין, פרנקפורט תרצ"א.



מכילתא דרשב"י		בחקותי		סרק		וה קיב ב	
75	73	-	-	סרק	ח נ קיב ב	382	
76	91	-	-	סרק	ח ו קיב נ	447	
205	94	-	-	סרק	ח יב קיב נ	268	
156	118	-	-	-	- - -	290	
31	126	-	-	סרק	ינ ו קטו ד	268	
17	131	-	-	-	- ו קטו ד	99	
330	133						
478	139						
299	148						
398	211						
		ספרי במדבר **					
		נשא		א 4 33			
				ב 6 383			
				בב 26 56			
				לד 38 154			
				מ 44 242			
				מא 44 35			
				מב 46 545			
				מב 47 156			
				סו 62 475		בהעלותך	
				עה 70 559			
				עח 73 529			
				ס 76 489			
				- 78 33			
				סד 84 127			
				סט 90 343			
				צד 94 34			
				צח 95 60			
				קב 100 125			
				קו 105 134			
				קיא 116 17		שלח	
				קיב 121 262			
				- 264			
				קטו 124 531			
				- 126 305			
				- 348			
				- 127 322			
				- 127/8 337			
				קרת		136 143	
				סנחם		16 180	
				-		412	
				קלו		182 437	
				-		183 410	

# מסתח המקורות

342 -	ספרי במדבר
453 -	סנחס קלו 183 376
576 -	קלו 164 402
428 מט	קלט 185 212
302 עו	קלט 185 243
304 -	קמא 187 341
292 עט	קמנ 191 320
306 ס	קסא 221/2 34 מסעי
59 צנ	ספרי ווטא
129 צו	(מהדר' כנ-ל)
471 -	33 228
556 -	107 250
580 -	537 252/3
59 קעא	489 265
268 קעה	498 284
259 קסח	21 286
452 רי	330 305
22 רכא	215 334
238 רכט	ספרי דברים -
329 רנב	א' 494
383 רסו	ינ 540
341 רסנ	כז 390
151 שה	כת 17
196 שו	לא 16
178 שז	- 369
457 -	לב 37
469 שח	- 350
393 שיא	- 367
470 שיב	לד 317
80 שיט	לה 317
116 שכה	לו 339
230 שכט	לו 255
444 -	לח 437
376 שלט	מ 41
376 שמא	- 228
473 שמנ	מא 547
538 -	מב 116
590 -	מנ 605
212 שמד	מה 418
258 שנא	מו 434
487 שנר	מח 255
128 שנו	

• מהדר' מאיר איש שלום, ויגא תרכ"ד, מהדר' א-א סינקלשטיין, ברלין ת.ג.

		מדרש תנאים לדברים	
200 - - -		455 21	
160 ינ ע"א		16 25	
69 ע"ב		18 58	
70 - - -		533 58	
139 ב יד ע"ב		441 62	
65 ט ו יד ע"ב	ברכות	383 164	
350 ו יד ע"ב		237 179	
355 יד ע"ב		470 190	
362 - - -		258 215	
391 - - -			
429 - - -			
158 ח יד ע"ג			
301 ט ח יד ע"ד			
304 א א טו ע"ד	מאה	503 140	
307 - - -		807 146	
271 ב ד יז ע"א			
139 נ ח יז ע"ד			
540 ח א כא ע"א			
402 ח ט כא ע"ב			
437 א א כב ע"א	דמאי		
91 א נ כב ע"א			
420 ב כ כנ ע"ב			
571 ב נ כנ ע"ב			
193 ח ד לא ע"ג	כלאים		
560 ט ד לב ע"ב			
610 ע"ב - - -			
315 ד ב לה ע"ב	שביעית		
821 ו א לו ע"ב			
235 ט א לח ע"ד			
551 - - -			
293 י ד לט ע"ד			
294 - - -			
575 ח ד מה ע"ג	תרומות		
88 ח ה מה ע"ד			
294 ח י מו ע"ב			
449 ח ח נו ע"ד	מעשר שני		
450 - - -			
227 א ו נח ע"א	חלה		

סדר עולם רבא  
מהר"ב, רטנר, ווילנא תרנ"ז

ירושלמי (ויציא רמ"ג)

ברכות א א ב ע"ג 609  
- - - ע"ד 250  
א ה נ ע"ב 225  
א ה נ ע"ג 15  
- - - 350  
ז נ ע"ג 310  
ח נ ע"ג 306  
- - - 317  
כ ד יד ע"ד 505  
- - - 590  
ה ה ע"א 345  
- - - 617  
ו ה ע"ב 555  
ד א ז ע"ד 230  
- - - 443  
ד ד ח ע"ב 94  
ה ח ע"ב-ע"ג 45  
ה ב ט ע"א 94  
- - - ע"ג 335  
ה ג ט ע"ג 401  
ז נ יא ע"ג 100  
- - - 101  
ד יא ע"ג 80  
ט א יב ע"ד 100  
- - - 182

\* מהר"ר ד. צ. הופמן, ברלין 1909.

# מסתח המקורות

ב ו נ ח ע"ב 158		ב א 30 ט"ז 238	בכורים
ד ו נ ט ע"ג 102		נ ו נ סה ע"ד 566	
ד ח נ ט ע"ג 415			
554 ב א טא ע"ב	ביצה	549 א ב ו ע"א	שבת
		420 א ו נ ע"ב	
		524 א ו נ ע"ג	
		532 - - - -	
601 א א טו ע"ד	תענית	395 ה ד ו ע"ג	
620 א א סד ע"א		85 ו ו ח ע"ג	
440 א ד סד ע"ב		516 ו ט ח ע"ג	
447 ב א סה ע"א		138 - - - ע"ד	
476 - - - ע"א		247 ו ס ח ע"ד	
403 ב א סה ע"ב		558 י ה יב ע"ג	
404 - - - -		560 י ח יב ע"ג	
448 ב ד סה ע"ד		250 יד נ יד ע"ג	
423 נ ד סו ע"ג		417 - - - -	
439 נ ח סו ע"ד		609 טז א סו ע"ג	
397 נ יא סו ע"א			
368 ד ו טח ע"ב		547 טז סז ל ע"ב	ססחים
319 ד ח סח ע"ג			
606 ד ח סח ע"ד		478 א א לח ע"ג	יומא
404 ד ח סס ע"ב		107 נ ז מ ע"ד	
		112 - - - -	
274 א א ע ע"ד	מגילה	493 ו א מד ע"א	
609 א ו ע ע"ג		222 ח א מד ע"ד	
345 ב ב ענ ע"א		382 ח ו מה ע"ג	
208 ב נ ענ ע"ב			
335 ד י עה ע"ג			
		326 א א מה ע"ד	שקלים
		496 - - - ע"ד	
545 א ו עו ע"ג	חגיגה	540 נ ב מז ע"ג	
161 ב א עו ע"א		91 ה א מח ע"ד	
416 ב א עז ע"ב		542 ה ב מח ע"ד	
173 ב א עז ע"ג		317 ו א מט ע"ד	
162 ב א עז ע"ג-ע"ד			
219 ב ב עז ע"ד			
528 ב נ עז ע"א			
571 ב ו עז ע"ג			
520 נ ו עט ע"ד			
563 נ ה סב ע"ד	מועד קטן		
344 ח א ח ע"ד	יבמות	145 א ב נו ע"א	ר"ה
94 טז א סו ע"ג		414 א נ נו ע"א	
		415 - - - -	
544 א ד סז ע"ד	סוטה	158 - - - ע"ב	
558 ב ד י"ה ע"א		252 - - - -	



261 ב ו כ ע-ג	795 ג נים ע-א	סוטה
308 ג ו כ א ע-ב	391 ה ו כ ע-ג	
84 ו ס כ ג ע-ג	419 ה ח כ ע-ג	
458 ו י ב כ ג ע-ד	382 ה ח כ ע-ג-ע-ד	
312 ו י א כ ה ע-ב	297 ח י כ ג ע-א	
97 ו י ט כ ה ע-ר	600 ט י ז כ ד ע-ג	
311 י א כ ו ע-ד		
445 - - - -	571 ד ח כ ה ע-ד	כתובות
449 - - - -	509 ח י א ל ב ע-ג	
451 - - - -		
452 - - - -		
110 - - - -	308 ג י ד ל ח ע-ב	גדרים
498 י ב כ ה ע-ב	313 - - - -	
407 י כ כ ת ע-ג	584 ד י ב ל ח ע-ב	
484 י ב כ ה ע-ג	395 ח א מ ע-ד	
490 י ו כ ט ע-ב	428 ט א מ א ע-א	
	398 ט א מ א ע-כ	
	566 י א י מ ב ע-א	
	554 י ב י א מ ב ע-ד	
409 ב ו ל א ע-ד		
565 ב ו ל ב ע-א		
321 נ י ח ח ב ע-ב	509 ה ב נ ד ע-ב	גויר
	582 ו א ג ו ע-א	
	88 ח א ג ו ע-א	
304 א ט ל ג ע-ב		
225 א ט מ ע-א	282 א ב נ ט ע-ד	קדושין
272 ב ח מ א ע-ג	141 א י ס א ע-ד	
	318 ד א ס ה ע-ב	
541 ג ז מ ח ע-א	458 - - - -	
567 - - - -	421 ד י א ס ו ע-ב	
בבלי		
15 ב א	315 ד ג ר ע-ב	ב-ק
398 ב ב	217 ה ו ה ע-א	
132 ג א		
318 ה א	315 ב ה ח ע-ג	ב-מ
394 - -	510 - - - -	
419 - -	291 ו ח י א ע-א	
550 - -	248 ט ו י ב ע-א	
398 ה ב		
143 ו א	540 י ד י ז ע-ד	ב-ב
88 ו ב		
294 ו א	157 א א י ח ע-א	סנהדרין
429 - -	540 - - - -	
	552 ע-ב	

• דפוס ראם (נוסחאות מכתבי יד ודפוסים עתיקים צוינו בהערות).

# מפתח המקורות

מת ב 593

נ א 87

נד א 88

נה א 174

- - 276

נס א 132

ס א 230

ס ב 139

- - 225

- - 401

- - 402

- - 420

סא ב 387

- - 419

- - 430

סב ב 447

סג א 300

שבת י א 548

יא א 549

יב ב 55

יד ב 509

כב א 323

כג א 311

כז ב 568

ל ב 342

לא א 258

- - 526

לא ב 369

לב א 94

- - 95

- - 238

- - 579

לב ב 386

- - 540

לג א 386

לג ב 87

- - 488

נ ב 299

נג ב 82

- - 93

נה א 376

- - 380

- - 408

ברכות ט ב 341

- - 823

י א 220

- - 464

- - 580

י ב 55

- - 383

- - 448

יא ב 483

יב א 350

יג א 38

סז ב 55

יז א 158

- - 343

- - 369

- - 383

- - 396

- - 550

יז ב 492

יח א 380

יט א 569

יט ב 311

כ א 88

כ ב 295

כא א 15

כז ב 297

- - 230

כת ב 357

כט ב 59

לא א 544

לב ב 478

- - 546

לג א 75

- - 91

לג ב 250

- - 336

- - 368

לד ב 97

- - 273

לט ב 370

מג ב 225

- - 579

מז כ 571

מח א 510

# מפתח המקורות

קט ב 235		נה א 438	שבת
י א 277	ערובין	נה א-ב 237	
י ב 224		נה ב 376	
כא א 278		- - 384	
כא ב 284		נו א 439	
כא ב 310		סנ א 558	
לב ב 525		- - 579	
מנ א 609		- - 810	
מו ב 554		סנ ב 85	
נג א 558		סד א 420	
נד א 221		סו א 88	
נה א 280		סו א-ב 85	
סד ב 85		עה א 173	
סט ב 521		עו ב 179	
ק ב 285		- - 247	
		ס ב 421	
כב ב 569	ססחים	סו א 319	
מט א 574		סח א 127	
מט ב 570		- - 252	
- - 572		- - 288	
נ א 113		- - 289	
נכ 344		סח א-ב 294	
נו א 349		סח ב 125	
- - 350		סח ב-סט א' 135	
סד ב 94		סט ב 451	
סו ב 382		צו א 24	
סו ב 481		קיא ב 561	
- - 500		קיד א 542	
קיא א 144		קסו ב 110	
קיב א 540		קסו ב 289	
קיב ב 144		קיס א 565	
קינ א 245		- - 566	
קיד א 99		קכא ב 579	
קיד ב 345		קל א 309	
קז א 594		- - 310	
קית א 123		קלד ב 581	
- - 270		קמה ב 377	
קיה א-ב 88		קמו א 378	
קיס א 334		- - 492	
- - 407		קנא ב 285	
		- - 274	
		- - 610	
יח ב 423	יזמא	קנב כ 212	
יס כ 812		קנו א-ב 248	

# מסתח המקורות

619 - -		460 כב כ	יזמא
105 ג א		542 - -	
230 - -		241 לה כ	
247 - -		240 לח כ	
438 נה כ		248 - -	
		430 - -	
28 טו ב	ביצה	242 לט א	
299 טז א		599 לט ב	
479 כב ב		326 מד א	
398 לב ב		160 נב א	
		518 נג ב	
385 ד א	ראש השנה	422 טז א	
603 יא א		17 סט ב	
252 טז א		101 - -	
405 יז א-ב		418 - -	
246 כ -		512 עא כ	
413 - -		342 עב כ	
549 יח א		343 - -	
483 יט א		368 - -	
609 כה א		129 עה ב	
340 כח א		216 פב כ	
344 - -		208 טה א	
345 כח ב-כט א		316 פו א	
344 כט א		368 - -	
43 לא א		369 - -	
		568 - -	
491 נ ב	תענית	411 פו ב	
570 ד א		602 - -	
28 ה א		423 פז א	
398 יא א-ב		453 - -	
90 כ א		483 פז ב	
577 - -			
402 בא א		38 ה א	טרכה
580 בב ב		528 כ א	
551 בב ב		515 כה א	
90 כה א		274 מד א	
		432 מה ב	
94 ז ב	מגילה	108 מו ב	
501 יד א		343 מט ב	
503 - -		420 נב א	
406 טו ב		618 - -	
489 טז א		620 - -	
496 - -		421 נב ב	
548 טז ב		423 - -	

# מסכת המקורות

מט ב 498		מגילה יז ב 591	
נ א 336		יח א 100	
סב א 210		כה א 547	
סב ב 422		כז ב 584	
- - 545		לב א 516	
טז ב 210			
סה ב 288		יז א 314	מנעוד קטן
עב ב 273		- - 583	
עז א 329		יח א 97	
- - 490		יח ב 247	
עט א 458		כח א 238	
סד א 558		- - 251	
קב א 99		- - 549	
קב א 268			
- - 488			
קנ ב 148		נ א 469	חגיגה
קס ב 490		נ ב 14	
- - 551		ך ב-ה א 248	
קבא ב 91		ה ב 468	
		יב א 64	
		- - 171	
ח ב 182	בתובות	- - 173	
יז א 545		- - 184	
נ ב 292		- - 201	
סב ב 550		- - 202	
עז א 581		יב ב 218	
עז ב 219		- - 430	
סב ב 509		יג ב 135	
סא א-ב 298		- - 188	
צא ב 298			
צז א 292		יד א 159	
קב ב 538		- - 685	
- - 558		ב 188	
קד א 140		סז א 234	
קז א 547		סז א 149	
קה ב 589		- - 198	
קיא ב 567		- - 314	
		כז א 574	
י א 382	נדרים		
כ א 154		ט א 538	יבמות
כ ב 422		- - 558	
כב ב 278		יד א 556	
לב א 496		סז א 558	
לז א 134		כ א 311	
מ א 543		מז א 486	

# מפתח המקורות

סח א 105		מא ב 221	נדרים
סה א 492		סב א-ב 565	
		סו ב 544	
ל א 506	קידושין	סא א 576	
לב ב 416			
- - 419		כג א 343	גזיר
- - 564		כג ב 300	
לא א 285		- - 346	
- - 288			
לא ב 453		ב א 247	סוטה
לס ב 306		ד ב 550	
- - 389		ה א 40	
מ א 314		י ב 453	
- - 429		יא ב 604	
מ ב 393		יב א 436	
- - 573		יד א 550	
מס א 33		- - 620	
נב ב 557		יז א 34	
סב א 249		כא א 548	
סז א 584		כב ב 366	
עא א 107		לא א 354	
- - 111		- - 368	
- - 113		- - 369	
סא א 424		מא ב 216	
סא ב 395		מב ב 29	
		מד א 557	
ל א 294	בבא קמא	מד ב 297	
נ א 91		מו' א 326	
קינ א 315		מח ב 28	
		- - 594	
סז א 561	בבא מציעא		
ל ב 291		ו ב 273	גיסין
לב א 194		כג ב 214	
לב ב 423		מה ב 323	
לג ב 580		מס ב 327	
לה א 292		נ א 327	
מה א 293		נדר א 310	
נב ב 293		נדר ב 323	
- - 284		נו א 532	
נס ב 99		- - 534	
סא ב 338		נו א 573	
סט א 555		ס א 541	
עב א 338		ס ב 270	
ענ א 291		סז א 560	

# מפתח המקורות

ו ב 552  
ח א 541  
- - 553  
ח ב 525  
יא א 502  
יט א 189  
- - 509  
יט א-ב 594  
יט ב 454  
כ א 545  
כא ב 334  
כד א 558  
כו א 559  
לח א 193  
- - 605  
- - 610  
לח ב 118  
- - 134  
- - 157  
- - 182  
- - 201  
- - 202  
- - 203  
לט א 37  
מד א 479  
מו ב 384  
נא ב 278  
- - 553  
- - 567  
נו ב 215  
נס א 489  
סה ב 44  
- - 89  
- - 188  
סו ב 249  
סו א 84  
סז ב 82  
- - 86  
- - 157  
סח א 84  
- - 85  
עב א 421  
עב ב 215  
עד א 308

סה א 575  
קו א 252  
קו ב 85  
- - 250  
קח א 292  
קינ ב 589  
קטו א 327  
- - 328

נ ב 518  
ז א 561  
ח א 579  
י א 34  
- - 240  
יב א 271  
- - 516  
יב ב 516  
יד ב 29  
טז ב 362  
- - 384  
טז א 148  
- - 149  
- - 359  
- - 385  
טז ב 251  
כב א 562  
כג א 561  
כה א 48  
- - 49  
עג א 105  
ער ב 169  
עה א 203  
- - 525  
- - 610  
- - 619  
סא ב 559  
סו א 221  
צא ב 247  
קכו ב 88  
קל ב 554  
קמב ב 562  
קסד ב 423

סנהדרין ו א 552

# מסתח המקורות

542 - -		סנהדרין	עד כ 300
452 קד א		סא א	261
611 קו א		- -	303
551 קו ב		- -	340
314 קו א		ס"ב א	508
322 - -		צ א	274
438 - -		צ ב	237
97 קו ב		צא א	113
421 - -		צא א-ב	197
		צא כ	195
544 ד ב	מכות	- -	216
558 י א		צב א	567
301 כג ב		צג ב	606
302 - -		- -	617
כג ב-כד א 303		צד א	123
455 כד א		צה ב	124
304 יב א	שבועות	צו א	575
ל א-ב 585		צו ב	617
586 מא א		צז א	485
375 ב א	עבודה זרה	- -	608
288 ב ב		צז ב	406
467 ד א		- -	607
210 ה א		- -	612
613 ו ב		- -	613
482 יא א		- -	614
547 יז ב		צז ב-צח א	601
113 יח א		צח א	610
457 - -		- -	614
290 יט א		- -	615
343 - -		צח ב	274
422 - -		- -	603
562 - -		- -	811
221 כז ב		- -	812
508 לן ב		- -	617
19 מא ב		- -	623
564 מדר ב		צט א	610
19 נה א		- -	612
20 - -		צט ב	158
98 - -		ק א	99
232 - -		קא א	367
		- -	382
452 ו א	הוריות	קב א	333
538 יא ב		קג א	487
808 - -		קד ב	428



# מפתח המקורות

זבחים	מה א 278	בכורות	בג ב 555
	טב א 447	ל ב 523	
	צו ב 502	טו א 23	ערבין
	קא ב-קב א 134	טז א 563	
		טז ב 326	
סנחות	בט ב 175	ז' - 393	
	- - 240	- - 396	
	- - 267	- - 501	
	לה ב 324	- - 502	
	לט א 324	ז' א 376	
	מא א 132		
	מג א 305	תמורה	יד ג 262
	מג ב 301	טז א 271	
	- - 321	יט א 217	
	מד א 305	כה א 216	
	- - 306	כה ב 217	
	- - 308		
	מה א 274	בריתות	ה א 273
	נג א 483		
	- - 576	מעילה	יג א 21
	נג ב 479	ז' א-ב 551	
	צב ב 561	ז' ב 87	
	ק' א 491		
	- - 547	תמיד	לב א 164
חולין	ה ב 248		
	ו ב 85	נדה	ט א 332
	- - 249	יג ב 210	
	יג ב 489	כה א 206	
	מד א 538	ל ב 206	
	נד א 558	- - 218	
	ס ב 270	לא א 93	
	צא ב 129	- - 199	
	- - 159	- - 207	
	צב א 431	לא ב 194	
	- - 581	ע ב 237	
	צב א-ב 473	בראשית רבה *	
	ק ב 295	א א 2 175	
	קלז ב 274	ב ב 2 173	
	קמב א 240	ה 3 172	
	- - 306	א 5 180	
		- 6 615	

\* מהדר י. תיאודור - ח. אלבק, ברלין תרס"ג-תרס"ט.

# מפתח המקורות

220 133/4 יד ט	255 6 א ד	בראשית רבה
174 151 יז א	469 8 - -	
134 155 יז ד	164 8 - -	
275 157 יז ה	255 9 א י	
146 157 יז ו	161 12 א יד	
372 159/60 יז ח	162 13 א טו	
148 168 יח ו	616 16 ב ד	
146 171 יט א	165 17-18 - -	
40 176 יט ז	168 18 ג א	
179 182 כ ט	184 19-20 ג ד	
93 192 - -	141 23 ג ו	
200 200 כא ה	186 23 ג ז	
234 - - -	243 23 ג ח	
200 206 כב ב	38 27/8 ד ד	
417 216 כב ו	167 30 ד ו	
412 220 כב יג	171 31 ד ז	
210 233 כד ד	95 35 ה ג	
285 238 כה א	179 38 ה ט	
435 239 כה ב	201 55 ח א	
147 147 כו ה	202 55 - -	
23 252 כו ו	204 56 - -	
156 252 - -	405 59 ח ג	
238 258/9 כז ד	181 59 ח ד	
187 262 כח ד	210 61 ח ו	
135 263 - -	182 62 - -	
92 275 ל ח	203 63-64 ח ט	
205 292 לב ה	196 64 ח יא	
578 296/7 לב י	378 70 ט ה	
233 299 לג א	379 71 - -	
425 304 לג ג	380 - - -	
405 308 - -	418 - - -	
419 320 לר י	167 75 יג ו	
195 320/1 - -	171 - - -	
200 326 לר יב	179 79 יג ז	
454 329 לה ב	247 79 - -	
432 330 - -	89 ה יא	
621 359 לח ט	582 94 יא ח	
282 363 לח יג	178 98 יב א	
282 365 לט א	156 99 - -	
184 405 מא ג	179 - - -	
443 422 מנ ח	175 107/8 יב י	
321 424/5 מד א	167 109 יב יא	
442 429 מד ח	163 112 יב יד	
122 435 מד יג	167 118 יג ט	

# מפתח המקורות

סא כ 570 969  
צב א 394 1137  
צנג 120 1245  
צד ו 468 1178  
צה נ 282 1189  
צח ס 275 1260  
- - 431 1260  
ק נ 610 1286

## שמות רבה

ב ב 44  
ב ה 121  
- - 491  
נ ו 29  
- - 491  
נ ו 246  
ו ה 542  
ב יח 615  
ס ס 117  
י ב 621  
ס ו 129  
סו ככ 189  
יס ד 491  
כנ יד 68  
כו ס 569  
כח ו 270  
- - 320  
ל יב 487  
לא סו 498  
לב א 375  
לב ב-נ 117  
לב ו 117  
לב ס 117  
מב ס 479  
מד ו 588  
מד ו 441  
מו ד 424  
נא ח 128

## ויקרא רבה

א א 138

מד י 393 435  
מד יט 111 442  
מח ח 450 483  
- - 145 485  
מח יד 129 491  
מס נ 432 502  
מס ד 453 503  
מס ו 621 504  
מס ס 363 509  
נ ה 143 517  
נג יד 116 572  
נד א 420 575  
נו ב 63 595  
נו נ 446 598  
נו ז 446 603  
נו יא 449 611/12  
נס ה 88 634  
סא א 282 657/8  
סב ב 239 672  
- - 378 673  
סג ב 454 679  
סנ ו 217 682  
סד י 604 710/12  
סח כ 465 734  
סח ה 295 773  
סח ח 38 777  
- - - 55  
סח יא 151 784  
סח יב 444 786  
סח יג 150 788  
סס ב 151 791  
סס ו 150 796  
ע ה 482 803  
עב ה 567 843  
עו נ 149 912  
עח א 159 916  
- - 167 917  
- - 129 918  
עח נ 149 921  
עח יב 578 932  
עס ח 149 949

\* דס' ראם ויק' נא תרמ"ו, ור' ברשימת כ"י.  
\* \* מהדר"מ. (ורגליות, ירושלים תשי"ג-תשי"ח).

כח ו תרסז 582  
כס ב תרעג 159  
כס ד תרעג 38  
כס ו תרעז 448  
449 - - -  
ל יב תשס 581  
לב ד תשמד 434  
לב ד תשמה 105  
לג תשס/סא 312  
לד ג תשעו 200  
לד ח תשד 341  
לד יג תת 567  
לה ה-ו תתכב/ג 321  
לה ח תתכו 225  
לו ה תתמה 445  
לו ב תתג 388

במדבר רבה\*

יא ו 35  
יד א 618  
יד ב 283  
סו ו 36  
יס לג 455

דברים רבה\*\*

ב ד 365  
ב כז 17  
ב לב 211  
ג יז 617  
ד ג 244  
ה ח 641  
ו ג 477  
ח ו 273  
יא ג 136  
יא ח 438  
יא ס 152  
יד יב 29

מהדורת ש. ליברמן ירושלים ח"ש

120 14  
347 58

א ה יז 528  
ב י מו-מט 283  
ד ד סו 220  
ד ד סז 214  
ד ה סח 197  
ד ה צ 214  
ד ו צא-צב 477  
ד ח צו 220  
ה ז קב 490  
ו א קכו 51  
ו ה קמב 486  
ז א קמו 475  
ס ג קעו-קעח 577  
ס ו קסה 274  
י ב קצו 498  
י ב קצח 501  
י ח רו 412  
יא א רב 205  
יא ה רכה 425  
יג רעח 276  
יד ב שב 207  
יד ה שח 422  
יד ו שס 199  
סז ד סגד 267  
יח ג תו 142  
יח ג תז 375  
יס ב תכא 261  
כב ב תצס 347  
כב ו תקיב-יד 313  
כב ח תקיז 322  
כג תקכס 255  
472 - - -  
כד א תקמט 403  
כד ד תקנו 426  
כה א תקסז 110  
כו ג תרכו 495  
כו ו תרלס 583  
כו ח חרס 495  
כו ת תדמא 495  
כו יא תרמד 336  
כח א תרמח 228

\* דס' ראס, ודס' רניציאה שכ"ו.  
\*\* כ"ל.

# מפתח המקורות

ח י 810	348 86
ח יא 135	233 75
	105 87
רות רבה *	שיר השירים רבה *
ב ח 550	א ב כ 131
ה יד 817	132 - - -
	א ב 288
איכה רבה **	418 - -
כד 43	א ג 128
כד 128	א ד 139
כס 43	א ו 485
א סז 817	489 - -
א כ 478	501 - -
- - 478	א ט 88
ג א 474	156 - -
ג לח 244	א יב 122
ד כב 500	א יג 355
	א יד 583
קהלת רבה *	א טו 340
א יד 250	ב א 623
ב א 275	ב ה 288
כ יא 156	ב ו 480
ב יג 551	611 - -
ג כ 553	ב ט 44
ג ד 238	ב יג 485
ג יא 112	604 - -
- - 113	ב יד ד 274
ג כא 212	ג ח 36
ד א 315	ד א 488
ה י 194	ד ח 80
ה יא 492	ד יא 503
ו טו 434	ד יב 128
ו טז 459	ה כ 620
- - 480	ה ה 477
ח ג 36	ה יד 317
יב ז 199	ו ט 88
	ח ה 128
אסתר רבה *	288 - -
א ב 490	ח י 478

\* דם' ראם כגיל, פזרו רעים (ר' רשום כ"י).  
 \*\* דם' ראם, דם' פזרו, מהדר ש. באכער וילנא תרנ"ס.

# מפתח המקורות

שלח	טו 301
חוקת	ח 333
עקב	ב 307
-	ו 609
ראה	א 272
תבא	א 287
-	ד 275
נצבים	נ 209

## תנחומא מהדורת בובר (וילנא תרמ"ז)

בראשית	א 168
-	- 180
-	- י 184
-	- יא 185
-	- כה 413
נח	כח 584
וירא	ז 363
שמות	י 44
תצוה	ו 36
-	ח 123
ויקהל	ז 168
-	- י 184
תוריע	ב 218
-	ז 342
-	יא 141
אחרי	טו 548
בהעלתך	ז 36
שלח	יד 355
כח	כח 301
-	- 340
קרח	ו 82
חוקת	כד 333
מטות	ז 252
עקב	נ 307
תבא	נ 287

## שרידי תנחומא

(קבץ על יד ו' ירושלים תשכו)

9	412
-	615
20	177
22	55

אסתר רבה	ו א 429
ו יג	77

## תנחומא\*

בראשית	א 105
-	יא 435
נח	ים 489
-	- 584
וירא	ח 409
-	יג 363
תולדות	ב 436
ישלח	ח 149
ישב	ב 110
-	ד 248
-	- 180
שמות	יח 273
וירא	ה 542
-	ו 615
יתרו	יא 209
-	- 270
משפטים	ב 552
-	- 553
-	ה 487
-	יט 143
תרומה	ט 42
כי תשא	יד 90
-	יט 19
-	לג 35
-	לד 271
ויקהל	ו 168
פקודי	ז 217
-	ח 218
-	ט 219
תוריע	ה 321
-	ה 342
-	ט 244
-	- 498
אחרי	י 548
בחקתי	נ 601
נשא	יב 38
-	טו 40
שלח	יד 447

\* ריניציא ש"ה, מנטובה שכ"ג.

## מפתח המקורות

412 359	203 24
413 381	182 25
81 380	378 -
324 427	378 27
78 469	
<b>מסיקתא דרב כהנא •</b>	41 3
ד ב 608	34 4
ז א 462	40 -
יד א 37	83 44
נו א 90	332 54-55
סד א 333	202 66
צה א 170	331 71-72
צה ב 453	333 72
צו ב-צח א 132	334 -
קנ ב 126	39 73
- - 127	273 -
קד א 112	333 -
- - 129	326 74
קו א 457	137 84
קיא א 302	605 88-89
ב - 315	618 91-92
קיר ב 112	619 92
קנ א 282	492 96
קס א 476	236 99
קסא ב 620	383 120
קסב ב 620	87 183
קסג א 620	302 203
קסד א 620	126 219
קעז א 436	127 221
קסח א 142	129 -
קצ א 365	43 234
	499 246/7
<b>מדרש תהילים •••</b>	127 266
א ב 623	186 322
א כא 24	185 323
ג ב 277	413 349
יב ד 135	413 369
יד א 23	404 370
סז ב 494	413 358

- מהדו' ד. מנדלברג, ניראק, תשכ"ב.
- מהדו' מאיר איש שלום, רנה תר"מ.
- מחדר ש. באבער, וילנא תרנ"א.

## מפתח המקורות

יד 147	יח י 621
כא 147	לא כ 622
כד 118	לו ח 113
כו 147	מב ב 87
לא 63	נ א 188
לה 62	נא כ 222
לו 114	נב נ 381
מב 120	סב ד 406
מה 19	- - 462
	צ ינ 186
	צ יז 608
<b>סדר אליהו רבה.....</b>	קד ט 159
ו 35 283	קה יא 622
כז 140 368	קו א 93
	- - 100
<b>סדר אליהו זוטא</b>	קיר ה 442
<b>מהדר רמא-ש, רנא תרט"ד</b>	- - 443
נ 175 244	קמו ד 278
יב 194 454	
	<b>מדרש משלי..</b>
<b>אגדת שיר השירים</b>	א נ 483
<b>מהר"ש.ו. שכטר, קמכרדיו' 1896</b>	ו כ 569
5 367	יא כא 428
9 29	כא כב 79
15 367	כב כט 50
19 190	כח כז 240
- 557	
25 488	<b>מדרש שמואל..</b>
26 497	נ ד 52 437
38 274	ח ב 70 472
96 532	כח 133 459
<b>בראשית רבתי</b>	<b>פרקי דר' אליעזר....</b>
<b>מהר"ח. אלבק, ירושלים ת"ש</b>	נ 105
8 318	- 177
9 270	- 184
27 51	ד 51
8-177 483	ינ 146

- \* מהר"ש. באבער, וילנא תרנ"ג.
- \*\* מהר"ש. באבער, קרקא תרנ"ג.
- \*\*\* קוטא רסב, דינצא ש"ד, מהר"רד"ל, חרשא תר"ב, מהר"מ. הינער, הורב, כ"ח - כ"י (תש"ד-תש"ח), ור' ברשימת כ"י.
- \*\*\*\* מהר" מאיר איש שלום, רנא תרס"ב.



## מפתח המקורות

אגדת בראשית	ילקוט שמעוני
מהדו' ש. באבער, קראקא, תרס"ג	(ממדרש אבכיר)
סרק כנ, עמ' 47-615	בראשית לד 205
לב, - 64-121	במדבר תשסה 114
קוהלת זוטא	דברים תתקלח 581
מהדו' ש. באבער, ברלין תרנ"ד	יהושע י 17
עמ' 94-551	מלכים רכט 17
מדרש אגדה	תהילים תקסח 69
מהדו' ש. באבער, ויען תרנ"ד	מדרש הגדול ••
ראה ט' - 272	בראשית נד 193
תרגום לוי הדברות, מחזור ויטרי	שמות לב 89
מהדו' ש. הורוויץ, ברלין תרמ"ט	שם יז 17
עמ' 337-77	תקנה 61
מדרש עשרת הדברות	
בית המדרש לא. יעללינעק (מהדו' ב', ירושלים, תרצ"ח) ח"א עמ' 71-20	
עמ' 154-219	
אותיות דר"ע	
(בתי מדרשות לש. א. ורטהיימר, מהדו"ח חלק ב', ירושלים תשי"ג)	
עמ' שסג 175-277	
קובץ מדרשים	
מהדורת ח. מ. הורביץ ברלין, תרמ"א, עמ' 69-97	
תרגומים	אוגקלום
תרגום ירושלמי	בראשית ט כז 32
בראשית טו ו 25	שמות כנ ו 427
שמות כנ ב 117	כנ ב 117
לנ כנ 32	כה ח 32
לד ו 32	לנ ג 32
במדבר לא ח 114	לד ו 32
תרגום יונתן	דברים נ כד 32
חבקוק נ ג 403	ד לט 32
זכריה יב י 618	יב ה 32
תרגום תהילי	לב מ 32
יד א 23	
	• שאלוניקי רס-א-רס"ו.
	חארשא תרל"ז-תרל"ז
	•• בראשית מהדו' מ. מרגלית ירושלים תש"ז.
	שמות - - - - - תשס"ז.

## רשימת כתבי יד שהשתמשתי בהם\*

- אגדת בראשית - כ"י אוקספורד 2340.
  - בראשית רבה - קטעים של גיזה. T.S. 16,322 R
  - קטעים של גיזה. T.S. c 2,207
  - קטעים של גיזה. Eb. Antonin III B 268
  - ירושלמי - כ"י סקאליג'ר 3. לידן.
  - מדרש משלי - כ"י וטיקן 76.
  - כ"י וטיקן 92.
  - כ"י סרים 3, 152.
  - כ"י אסקוריאל 5, 11.
  - סמיקתא רבתי - כ"י סרמא 1240.
  - סרקי דר' אליעזר - כ"י וורשא 240/5.
  - כ"י סרים 16, 710.
  - כ"י סינטיסי 75.
  - כ"י גינצבורג 111.
  - כ"י סרמא 3, 41, 563, 203.
  - קוהלת רבה - כ"י אוקספורד 2, 164.
  - כ"י סרמא 2, 616.
  - שיר השירים רבה - כ"י סרמא 1240.
  - שמות רבה - כ"י אוקספורד 147.
  - כ"י סרים 187/15.
  - תנחומא - כ"י וטיקן 44.
- \* לא נרשמו כתבי יד שתצלומיהם נרפסו, כגון משנה כ"י קרסמן, תלמוד בבלי כ"י מזכנ.

# ביבליוגרפיה

## פרק א

### עברית

1. אורבך, א., ביקורת על 'דרכי האגדה' להיימן. קדית מפרשנה כו (חשי-י). עמ' 223-228.
2. אפרון, י., 'מומורי שלמה' השקיעה ההשמתאית והנוצרות. ציין, חשכיה, עמ' 1-46.
3. בכר, ב.ז., אגדת התנאים, תרפ"ב-פ"ו.
4. — אנדות אמוראי אי, תרפ"ה-צ"ח.
5. בער, י., היסודות ההיסטוריים של ההלכה. ציין ש"י (חשי-ב), עמ' 1-55 ועמ' 171. ושם ש' כ"ו (תשכ"ב), עמ' 117-155.
6. — החפידים הראשונים בכתבי פילון ובמסורת העברית. שם ש' י"ה (תשי"ג), עמ' 81-108.
7. — 'פרך היחד', תעודה יהודית נוצרית מתחילת המאה השניה לספיה-נ (בצירוף דיונים על מגילת ברית דמשק). שם ש' כ"ס (תשכ"ד), עמ' 1-60.
8. — ישראל בעמים. ירושלים, תשס"ו.
9. — המשנה וההיסטוריה, מולד, תשכ"ד, עמ' 308-323.
10. גוטמן, יצחק, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים, תשי"א. תרגום של: Julius Guttman. Die Philosophie des Judentums, Munchen, 1933.
11. היימן, י., דרכי האגדה. ירושלים, תשי"ב.
12. השל, א.י., תורה מן השמים באפסקלריה של הדורות. כ"א-כ"ב, לתדק-ניו-יורק, תשכ"ב-תשכ"ה.
13. יים, א.ה., דור דור ודורשי, ח-א-ח"ה, יגה-פרסבורג, 1871-1891.
14. ליברמן, ש., יומית ויונות בארץ ישראל. ירושלים, תשכ"ג. תרגום של: 1) Greek in Jewish Palestine, N.Y. 1942; 2) Hellenism in Jewish Palestine, N.Y. 1950).

### לועזית

15. Bonsirven, J., Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, Paris, 1934.
16. Bousset, W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903.
17. — Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. 3., verb. Aufl. hrsg. von H. Gressmann, Tübingen, 1926.

\* ברשימה זו סודרו חפפרים והמאמרים הנוכרים בהערות שבספר לכל פרק ופרק לפי סדר אי. כל ספר וכל מאמר ומספרו הפידורי. בכל פעם שחזר תוכר שם ספר או מאמר נרשם מספרו בפופה של הרשימה של הפרק הנדק.

18. — Volksfrommigkeit und Schriftgelehrtentum, Berlin, 1903.
19. Burkitt, F. C., The Gospel History and its Transmission, Edinburgh, 1906.
20. Chinitz, J. M., The elusive Revelation. Judaism, 1965, pp. 187–204.
21. Finkelstein, L., Akiba. Scholar, Saint and Martyr, New York, 1936.
22. — The Pharisees, The Sociological Background of Their Faith, 3rd edition, vol. 1–2. Philadelphia 1962.
23. Ginzberg, L., The Legends of the Jews. vol. I–VI. Philadelphia, 1913–1928; vol. VII. Index by Boaz Cohen. Philadelphia, 1938.
24. Gudemann, M., Das Judentum im Neutestamentlichen Zeitalter. MGWJ vol. 47 (1903), pp. 38–53, 120–136, 231–249.
25. Heschel, A. J., God in search of Man, New-York, 1955.
26. Jacob, B., Im Namen Gottes, Berlin, 1903.
27. Kohler, K., Jewish Theology Systematically and Historically Considered. New York, 1928.
28. Krenkel, J., Strack-Billerbeck, Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch (ביקורת), MGWJ vol. 68 (1924), pp. 68–82.
29. Moore, G. F., Judaism in the first Centuries of the Christian Era, The Age of the Tannaim. vol. 1–3. Cambridge (Mass.). 1927–1930.
30. Perles, F., Bousset's Rel. des Judentums kritisch untersucht, 1903.
31. Porter, F. C., Judaism in N.T. Times. Journal of Rel. vol. VII (1928), pp. 30–62.
32. Sandmel, S., Reflection on the Problem of Theology for Jews. The Journal of Bible and Religion 1965, pp. 101–112.
33. Schechter, S., Some Aspects of Rabbinic Theology. New York, 1909.
34. Strack, H. und Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. vol. 1–4. München, 1922–1928. vol. V–VI. Indexes by J. Jeremias and K. Adolph. München 1961–1965.
35. Weber, F., Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und Verwandten Schriften. 2 verb. Aufl. hrsg. von F. Delitzsch und G. Schnedermann. Leipzig; 1897.
36. Wohlgemuth, J., Das jüdische Religionsgesetz in jüd. Beleuchtung, Berlin 1919.

ור' גמ מס': 14, 17

## פרק ב

### עברית

37. אורבך, א., דרשות חז"ל על גביאי אומות העולם ועל פרשת בלעם. תרביץ ש' כ"ה (תשט"ז), עמ' 272–289.
38. — הלכות צ"ז והמצוות הארכיאליות וההיסטוריות במאה השניה והשלישית. ספר ארץ ישראל, ת"ג, 1958 (תרגום לאנגלית ב-IEJ 1959/60).
39. גוטמן, יהושע, הספרות היהודית ההלניסטית. כ"ב, ירושלים, תשי"ח–תשכ"ג.
40. הורוביץ, א., התואר הבתר מקראי 'ארץ' הכולל והופעתו במסמך קטן מקומראן. תרביץ ע"ה ל"ד (תשכ"ה), עמ' 224–227.
41. ליכרמן, ש., תוספתא כפשוטה, באור ארץ לתוספתא ח"א–ח"ז גרארץ תשט"ו–תשכ"ו.

## ביבליוגרפיה

41. סול, מ.צ., הטמא של נש. לשונו כרך ט"ו (תש"ו), עמ' 27-36.
42. שטיין, מ., דת ודעת. קרקוב, תרצ"ח.

## לועזית

- 42\*. Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, Tübingen, 1934.
43. Bultmann, R., Theologie des N.T., Tübingen, 1953.
44. Dodd, C. H., The Bible and the Greeks. London, 1935.
45. Harnack, A., Die Chronologie der altchristlichen Litt. Leipzig, 1897-1904.
46. Leisegang, H., Die Gnosis. Leipzig, 1924.
47. Lieberman, S., How Much Greek in Jewish Palestine. Biblical and other Studies Edited by A. Altman. Philip W. Lown Institute of Advanced Judaic Studies (Brandeis University). Studies and Texts. vol. 1, pp. 123-141. Harvard University Press, 1962.
48. Marmorstein, A., The Unity of God in Rabbinic Literature. HUCA 1, pp. 467-499.
49. Meyer, E., Ursprung u. Anfänge des Christentums. Stuttgart, 1924-1925.
50. Mommsen, Th., Römische Geschichte. Berlin, 1885.
51. Nilsson, M. P., Geschichte der Griechischen Religion. München, vol. 1-2, 1941-1950.
52. Nock, A. D., Conversion. Oxford, 1933.
53. Nyberg, H. S., Die Religionen des alten Iran. Leipzig, 1938.
54. Schürer, E., Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu. Leipzig. Vierte Auflage I-III 1907/9.
55. Shaked, S., Widengren, G., Die Religionen Irans (ביקורת) BSOAS vol. 32 (1969).
56. Siegfried, C., Philo von Alexandria. Jena, 1875.
57. Smith, M., Goodenough's Symbols in Retrospect. JBL vol. 86 (1967), pp. 53-68.
58. Wendland, P., Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen, 1912.
59. Werblowsky, R. J. Z., Faith, Hope and Trust, A study in the Concept of Bittahon. Papers of the Institute of Jewish Studies. London, 1964.
60. Widengren, G., Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965.

## פרק 1

### עברית

61. אלק, נ., תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד. ח"א-ח"ב. התנ"ך והמאחר. תש"ד-תש"ז.
62. אפסוביצר, א., בית המקדש של מעלה על פי האגדה. תרביץ, ש"ב (תרצ"א), עמ' 137-153, 257-287.
63. אפסטיין, י.ג., מברא לנפח המשנה. ירושלים, תש"ח.

## ביבליוגרפיה

64. כבר, ב.ז., ערכי מדרש. חלק ראשון - תנאים, חלק שני - אמוראים. מתורגם מגרמנית ע"א.ו. רבינוביץ. ת"א, תרס"ז.
65. גונצבורג, ל., סידורים וחדושים בירושלמי. ח"א-ח"ד, גוארק, תשי"א-תשכ"א.
66. ולינמן, י"א., ΔΕΙΞΑΙ ΑΥΤΩΙ ΦΩΣ (תרי"ץ שבין (תשי"ח), עמ' 127-141.
67. טלמך, ש., חשבון הלוח של כת מדבר יהודה. מחקרים במילות העוזות. ירושלים, תשכ"א.
68. ליברמן, ש., מבילתא דרבי ישמעאל, הר"י.ב. לרעצרבאך. (ביקורת) קרית ספר שנה י"ב. עמ' 54-65.
69. סוקניק, א.ל., בית הכנסת של דורה אברוסום וציוריו. ירושלים, תש"ו.
70. קרסמן, י., חולדות האמתה הישראלית. ירושלים-תל-אביב, תשי"ד.

## לועזית

71. Aalen, S., Die Begriffe Licht und Finsternis im A.T., im Spätjudentum und im Rabbinismus. Oslo, 1951.
72. Abelson, I., The Immanence of God in Rabbinical Literature. London, 1912.
73. Bacher, W., Die Agada der bab. Amoraer. Jahresberichte der Landes-Rabbinerschule, I, Budapest 1878 (= Die Agada der babylonischen Amoraer, Strassburg, 1878) und "Ergänzungen und Berichtigungen zur Agada etc." Frankfurt a.M., 1913.
74. Berliner, A., Der Einheitsgesang. Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 1908/09. Berlin, 1910.  
(= א. ברלינר. כתבים וכתבים, כ"א. ירושלים, תשי"ה, עמ' 141 ואילך)
75. Budge, E. A. T. W., Egyptian Magic. London, 1899. reprinted. University Books, Evanston (Ill.), 1958.
76. Dolger, F. J., Sol Salutis, Munster, 1925.
77. Elbogen, I., Der Jüd. Gottesdienst. Frankfurt a.M., 1924.
78. Erman, A. — Ranke, H., Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum. Tübingen, 1923.
79. Funk, F., Didascalia et Constitutiones Apostolorum. Paderborn, 1905 (Torino, 1962).
80. Geiger, A., Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben. vol. XI (1875), p. 228. Hellenistische Studien (= Nachgelassene Schriften. vol. 4, p. 324. Berlin 1876).
81. Goldberg, A. M., Die spezifische Verwendung des Terminus Schekhina im Targum Onkelos als Kriterium einer relativen Datierung. Judaica vol. 19 (1963), pp. 43-61.
82. Klein, F. N., Die Lichtterminologie bei Philo von Alexandrien und in den hermetischen Schriften. (Diss.) Leiden, 1962.
83. Krauss, S., Synagogale Altertümer. Wien, 1922.
84. Landau, E., Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott in der neu-hebräischen Literatur. Zürich, 1888.
85. Marmorstein, A., The Old Rabbinic Doctrine of God. London, 1927.
86. Moore, G. F., Intermediaries in Jewish Theology—Memra, Shekinah, Metatron. HTR 1922, pp. 41-85.

## ביבליוגרפיה

87. Murray, G., Five Stages of Greek Religion. London, 1935.
88. Peterson, E., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Freiburg, 1959.
89. Pohlenz, M., Die Stoa. Göttingen, 1948.
90. Scholem, G., Major Trends in Jewish Mysticism. Jerusalem, 1941.
91. — Kabbalistische Konzeption der Shechina. Eranos Jahrbuch. 1953.
92. — Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zurich, 1960.
93. Strack, H., Einleitung in Talmud und Midrasch. München, 1921.
94. Sukenik, E. L., Ancient Synagogues in Palestine and Greece. London, 1934.
95. Zimmels, H. J., Jesus and "putting up a brick". JQR (n.s.) vol. 43 (1953).  
ור' גם מס': 3, 11, 26, 29.

## סרד

## עברית

96. אורכך, א., שרידי תנומה - ילמדו. קובץ על יד. סיו (טו) תשכ"ו.
97. בלקין, ש., המדרש הסמלי אצל סילון. ספר היוכל לכב' צבי וולפסון, חלק עברי. תשכ"ה.
98. בער, י., לבידור של תורת אחרית הימים. ציון ש' כג-כד (תשי"ח-תשי"ט).
99. היימן, יוסף, התסילה בתקופת התנאים והאמוראים. ירושלים, תשכ"ד.
100. וידר, ש., קטע ירושלמי מבין כתבי הגזיה, בבודאפס (סנהדרין - מכות). תרביץ שי"ז (תש"ו), עמ' 129-135.
101. ידן, י., מגילת בן סירא שנתולתה במצדה. ירושלים, תשכ"ה.
102. ליברמן, ש., הלכות ירושלמי להרמב"ם ו-ל. נראדק, תש"ח.
103. — משהו על השבעות בישראל. תרביץ שכ"ז (תשי"ח), עמ' 183-189.
104. קוטשר, י., הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח. ירושלים, תשי"ט.
105. שטיינל, ש., מלשון סייטנים. הדאר, תשכ"ג, גליץ כ"ג, עמ' 398.

## לועזית

106. Baudissin, W. W., Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte. (hrsg. von Otto Eisefeldt) vol. 1-4, Giessen, 1929.
107. Bloch, D., Die zweite Uebersetzung des Saadianischen Buches "Emunoth wedeoth", angeblich von Berechjah Hanakdan. MGWJ vol. 19 (1870), pp. 449-456.
108. Brüll, N., Jahrbucher für jüdische Geschichte und Literatur. vol. 7 (1885). Frankfurt a.M.
109. Esh, S., Der Heilige < Er sei gepriesen > Leiden, 1957.
110. Freudenthal, J., Hellenistische Studien. Jahresbericht des jüdisch-theol. Seminars. Breslau, 1874.
111. Ginzberg, L., Eine unbekannte Jüdische Sekte. New York, 1922.
112. Joel, M., Blicke in die Religionsgeschichte. Breslau vol. 1, 1880.
113. Kuhn, H. W., Enderwartung und gegenwärtiges Heil in den Gemeindelicdern von Qumran. Göttingen, 1966.
114. Lewy, J., Ein Wort über die Mechilta des R. Simon. Jahresbericht des jüdisch-theol. Seminars. Breslau, 1889.

## ביבליוגרפיה

115. Nestle, E., Zu Daniel. ZAW, vol. 4 (1884). Giessen.
116. Norden, E., Agnostos Theos. Leipzig, 1913.
117. Otto, R., Das Heilige. 6th edition. Breslau, 1921.
118. Rabin, Ch., The Zadokite Documents. second edition. Oxford, 1958.
119. Reinach, Th., Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme. Paris, 1895.
120. Schader, H. H. und Reitzenstein, R., Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Leipzig, 1926.
121. Spanier, A., Die Gottesbezeichnungen המקום הקב-ה in der fruhtalmudischen Literatur. MGWJ vol. 66 (1922), pp. 309-314.
122. Weinstein, I. N., Zur Genesis der Agada. Frankfurt a.M., 1901.
123. Zaehner, R. C., The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London, 1961.

ור' נם מס': 3, 17, 29, 34, 38, 39, 40, 42, 53, 76, 84, 85, 90.

## סרק ה

### לרעזית

124. Bell, H. J., Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt. Liverpool, 1953.
125. Bergmann, I., Jüdische Apologetik. Berlin, 1909.
126. Dodds, E. R., The Greeks and the Irrational. Univ. of California Press, 1964.
127. A. M. Goldberg, Sitzend zur Rechten der Kraft, Biblische Zeitschrift 1964 pp. 284-293.
128. Grant, R. M., Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought. Amsterdam, 1952.
129. Leeuw, Van der G., Phänomenologie der Religion. 2 Aufl. Tübingen, 1956.
130. Nilson, M. P., Greek Piety. Oxford, 1948.
131. Reinhardt, K., Kosmos und Sympathie. München, 1926.
132. Schmitz, O., Der Begriff *δυναμις* bei Paulus. Festgabe für A. Deissmann. Tübingen, 1927.
133. Schweizer, E., The Spirit of Power. Interpretation, 1952, pp. 259-278.
134. Wissowa, G., Religion und Kultus der Römer. München, 1912.

ור' נם מס': 29, 51.

## סרק ו

### עברית

135. אורבך, א., הלכה תבואה. תרביץ שי-ח (תשיז), עמ' ו-27.
136. אסף, ש., תקופת הנאתים וספרותה. ירושלים, תשס"ז.
137. ליברמן, ש., הנות יזי. סזי תרצ"ם.
138. מרמליז, מ., ספר הרוזים. תל-אביב, תשכ"ו.
139. צרסתי, נ. ב., חסידים ואנשי מעשה הנביאים הראשונים. תרביץ שכ"ו (תשיז), עמ' 128-130.
140. קוק, ש.ה., עיתים ומחקרים. ירושלים, תשכ"ג.



## ביבליוגרפיה

### לועזית

141. Barb, A. A., The Survival of Magic Arts. The conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Oxford, 1963 pp. 101–126.
142. Blau, L., Das altjüdische Zauberwesen. Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest. Budapest, 1898.
143. Bloch, P., Die Mystiker der Gaonenzeit, und ihr Einfluss auf die Liturgie. MGWJ vol. 37 (1893), pp. 18–25, 69–74, 257–266, 305–311.
144. Bréhier, E., Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. 1950.
145. Elbogen, I., Die Tefilla für die Festtage. MGWJ vol. 55 (1911), pp. 426–446, 586–599. vol. 58 (1914) pp. 323–325.
146. Fiebig, P., Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters. Bonn, 1911.
147. Guttman, A., The Significance of Miracles for Talmudic Judaism. HUCA vol. XX (1947), pp. 363–406.
148. Harnack, A., Die Mission und Ausbreitung des Christentums. Leipzig, 1924.
149. Heinemann, I., Philons griechische und jüdische Bildung. Breslau, 1932.
150. — Die Kontroverse über das Wunder im Judentum der hellenistischen Zeit, Festschrift B. Heller. Budapest, 1941, pp. 170–191.
151. Kaduschin, M., The Rabbinic Mind. New York, 1952.
152. Mann, J., Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service. HUCA vol. II (1925), pp. 269–338.
153. Preuss, J., Biblisch-Talmudische Medizin. Berlin, 1923.
154. Rohr, J., Der okkulte Kraftbegriff im Altertum. Philologus, Supplementband. XVIII (1923).
155. Shechter, A. J. S., Studies in Jewish Liturgy. Philadelphia, 1930.
156. Schlatter, Von A., Das Wunder in der Synagoge. 1912.
157. Tsevat, M., The Meaning of the Book of Job. HUCA XXXVII (1966), pp. 73–106.
158. Walzer, R., Galen on Jews and Christians. Oxford, 1949.
159. Wolfson, H. A., Philo, vol. I–II Cambridge (Mass.) second printing revised. 1948.  
ור' גם מס': 10, 14, 40, 50, 52, 70, 80, 99, 117, 128, 129.

### סרקו

### עברית

160. אלק, נ., נאק, נאים (מן ההיסטוריה החברתית של א"י בתקופת התנאים). תרביץ ש' כ"א, עמ' 106–111 (= מחקרים בתולדות ישראל, תשי"ז ח"א).
161. בובר, מ., מלכות שמים. ירושלים, תשכ"ה (= Königium Gottes, Berlin, 1932).
162. בן-חיים, ז., ההוגים השומרתים את השם באותיותיו? ספר ארץ ישראל ח"ג (תשי"ד).
163. גינר, א., קבוצת מאמרים. ברלין, 1877.
164. ילק, ח., על מגילות ים המלח. קרית ספר כ' כ"ח (חשי"ב), עמ' 64–74.
165. לוי, י., קסעים ממשנת אבא שאול. בתרגומו של א.ו. רבינוביץ. מסלות לתורת התנאים, תל-אביב, תרס"ח. = Ueber einige Fragmente aus der Mischna des Abba

## ביבליוגרפיה

Saul. Bericht über die Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin, 1876).

166. ליברמן, ש. קלם קלוסן. 'עלי עין', ס' היוכל לכבוד ש.ו. שוקן, ירושלים, תש-ח-תשי"ב.

167. ליתשס, ש.א., מעתה ועד עולם. תרביץ ש' ל-ב (תשכ"ג), עמ' 313-318.

## לועזית

168. Belkin, S., Philo and the Oral Law. Cambridge, (Mass.) 1940.
169. Büchler, A., Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels. Jahresbericht der isr. theol. Lehranstalt, Vienna, 1895.
170. Gaster, M., The Sword of Moses. Journal of the Royal Asiatic Society. London, 1896, pp. 156 f. (= Studies and Texts in Folklore, Magic etc. vol. I, London, 1925, pp. 295 f.)
171. Geiger, A., Urschrift. 2. Aufl. Frankfurt a. M., 1928, (תש-ט).
172. Grünbaum, M., Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde. Berlin, 1911.
173. Güdemann, M., Religionsgeschichtliche Studien. Leipzig, 1876.
174. Kahle, P., Die von Origenes verwendeten griech. Bibelhandschriften. Studia Patristica, IV, 1961.
175. Lauterbach, J. Z., Substitutes for the Tetragrammaton. Proceedings of the American Academy for Jewish Research. vol II (1930-31), pp. 39-67. Philadelphia, 1931.
176. Low, L., Gesammelte Schriften. Szegedin, 1889.
177. Mann, J., Texts and Studies. vol. I, Cincinnati, 1931.
178. Perles, F., Annalekten zur Textkritik des Alten Testaments. München, 1895.
179. Preisendanz, K., Papyri Graecae Magicae. Berlin, vol. II, 1931.
180. Schoeps, H. J., Aus frühchristlicher Zeit. Tübingen, 1950.
181. Seeligmann, I. L., The Septuagint Version of Isaiah. Leiden, 1948.
182. Taylor, C., Cairo Genizah Palimpsests. Cambridge, 1900.
183. Yadin, Y., Another Fragment of the Psalms Scroll from Qumran 11. Textus, vol. V, 1966.

ור' גם מס': 23, 28, 37, 38, 40, 39, 70, 73, 85, 103, 140, 142, 149.

## סרן ח

## עברית

184. אורבך, א., אסקזים יסורים בתורת הול. ספר היוכל לכבוד יצחק בער. ירושלים, תשכ"א, עמ' 48-68.
185. רשות חול ופירוש אורינס לשיר השירים והרכוז היהודי-נוצרי. תרביץ ש'ל (תשכ"א), עמ' 148-170.
186. ד. גלרשמירט, הגדה של ססח מקורותיה ותולדותיה (ירושלים תש-ך) (ביקורת) קרית ססר כךך לו (תשכ"א), עמ' 143-150.
187. — ירושלים של מטה ברושלים של מעלה. בססר ירושלים לדורותיה, הכעס הכיה לידעת הארץ, ירושלים, תשכ"ט.

## ביבלייגרפיה

188. אמטוביצר, א., דרשה בשבח התורה. סיני כז (תש), עמ' קעח-רכ, שפא-שפב.
189. ליברמן, ש., משנת שיר השירים. נספח עברי לספרו של ג. שלום Jewish Gnosticism. New-York, 1965, עמ' 118-126.
190. — על חסאים וענשם. מ' הזבל לכבוד לוי גינצבורג. ניו-יורק, תשנ. החלק העברי, עמ' רמט-רע.
191. — שקיעין. ירושלים, תרצ"ט.
192. ליונשטם, ש.א., מות משה. תרביץ שכז (תשי"ח), עמ' 142-157.
193. פראנקל, ו., מבוא הירושלמי. ברסליא, חר-ל.

## לועזית

194. Bacher, W., Schwab Moise, Vocabulaire de l'Angelologie (ביקורת) MGWJ vol. 42 (1898), pp. 225-258, 570-572.
195. — Tradition und Tradenten. Leipzig, 1914.
196. Blau, L., Schwab, M., Vocabulaire de l'angelologie etc. (ביקורת) Zeitsch. f. Hebr. Bibliographie II (1897), pp. 82-85, 118-120.
197. Böklen, F., Die Verwandtschaft der Judisch-Christlichen mit der Persischen Eschatologie. Gottingen, 1902.
198. Burch, V., The Literary Unity of the Ascensio Isaiac. Journal of Theol. Studies vol. XX (1918-19), pp. 17-23.
199. Friedlander, L., Sittengeschichte Rom's. Wien. 1934.
200. Goldin, J., Not by means of an Angel and not by means of a Messenger. Studies in the History of Religions 1968, pp. 412 f.
201. Grant, R. M., Les Êtres Intermediaires dans le Judaïsme. Tardif. Studie Materiali di Storia delle Religioni 38 (1967).
202. Harnack, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Auf. Tübingen, 1909/10.
203. Hopfner, Th., Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber. Leipzig, 1921-24.
204. James, M. R., The Lost Apocrypha. London, 1920.
205. Jung, L., Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature. Philadelphia, 1926.
206. Levy, I., La légende de Pythagore. Paris, 1927.
207. Marmorstein, A., Anges et hommes dans l'Agada. REJ vol. LXXXIV (1927).
208. Nemoy, L., Al-Qirqisāni's Account of the Jewish Sects and Christianity. HUCA vol. 7 (1930), pp. 317-397.
209. Nock, A. D., Postscript. H.T.R. 34 (1941), pp. 103-109.
210. Peterson, E., Von den Engeln. Theologische Traktate. München, 1951.
211. Rappaport, S., Agada und Exegese bei Flavius Josephus. Wien, 1930.
212. Scholem, G., Jewish Gnosticism. New-York, 1965.
213. Shaked, S., Some Notes on Ahreman, The Evil Spirit and his creation. מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות, מונשים לגרשם שלום. ירושלים, 1967.
214. Smith, J. Z., The prayer of Joseph. Studies in the History of Religion. vol. XVI (1968), pp. 253-294.

ור"ג גם מס': 4, 23, 40, 51, 60, 63, 65, 85, 90, 98, 114, 138, 159, 172, 181.

## ביבליוגרפיה

### סרק ס

#### עברית

215. אססוביצר, א., חקר אנדה. בצרון כ"א (תשי"ה), עמ' 105-112, 195-203.
216. אסשטיין, י.נ., ספרי ווטא, סרשת סרה. תרביץ שנה א' (תר"ץ).
217. גנצבורג, ל., על הלכה ואנדה. תל-אביב, תש"ך.
218. סור-סיני, נ.ה., הלשון והספר, כרך האמתות והדעות. ירושלים, תשס"ו. מן הלהותן ומעולם הרסאים והנסילים: עמ' 168-173. הרקיע השחקים: עמ' 195-204.
219. כהן-שר, י., על בעיית הברירה יש מאין בכתבי פילן. ספר השנה, אוניברסיטה בר אילן, תשכ"ח. עמ' 60-66.
220. כשר, מ., מושג הזמן. תלסחית כ"ה (תשי"ב).
221. ליתשטס, ש.א., 'מה למעלה ומה למטה' מה לפנים ומה לאחור'. ספר היזבל לכב' י. קרסמן, עמ' ק"ב-קכ"א. ירושלים, תשכ"א.
222. גימרק, ד., חולדות הסילוסופיה בישראל. ניו-יורק, תרס"א.
223. סמבורסקי, ש., מושג הזמן באסכולה הנאוראפלטונית המאוחרת. דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים כרך ב. ירושלים, תשכ"ו.
224. קאסוטו, מ.ד., שירת העלילה בישראל. כנסת ח (תשי"ג-תשי"ד), עמ' 121-142.
225. שובה, מ., פילן, על בריאת העולם. §15. ידיעות המכון למדעי היהדות, חוב' ב, עמ' 66-77, ירושלים, תרס"ה.
226. שלום, נ., ראשית הקבלה. ירושלים-ת"א, תשי"ה (= Ursprung und Anfänge der Kabbala Berlin, 1962).

#### לועזית

227. Altman, A., The Rabbinic Doctrine of Creation. JJS, VII (1956).
228. Aptowitzer, A., Zur Kosmologie der Agada. MGWJ vol. LXXII (1928).
229. — Die rabbinischen Berichte über die Entstehung der Septuaginta. הקדם שנה ב', סטברורג, 1908, עמ' 11-12, 102-122. שם שנה ג', 1912, עמ' 4-17.
230. Armstrong, G. T., Die Genesis in der Alten Kirche. Tübingen, 1962.
231. Bousset, W., Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907.
232. Cumont, F., Les Mystères de Mithra. Paris, 1913.
233. Eisler, R., Weltmantel und Himmelszelt. München, 1910.
234. Epstein, A., Recherches sur le Séfer Yecira. REJ vol. 28 (1894), pp. 95-108. (כתביא. עמסטיין, כ"ב. עמ' קעטואילך. ירושלים, תשי"ו) vol. 29 (1894), pp. 61-78.
235. Ginsburger, M., Die Anthropomorphismen in den Targumim. Braunschweig, 1891.
236. Ginzberg, L., Die Haggada bei den Kirchenvätern. Berlin, 1900.
237. Gratz, H., Gnosticismus und Judentum. Krotoschin, 1846.
238. Hamp, V., Der Begriff Wort in den Aramäischen Bibelübersetzungen. München, 1938.
239. Honig, A., Die Ophiten. Berlin, 1889.
240. Horowitz, J., Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung. Marburg, 1900.
241. Jervell, J., Imago Dei. Göttingen, 1960.

## ביבליוגרפיה

242. Jonas, H., Die Mythologische Gnosis. Göttingen, 1954.
  243. — Gnosis und spätantiker Geist. dritte verb. u. vermehrte Auflage. vol. I, Göttingen, 1964.
  244. Langdon, S. H., Sumerian and Babylonian Psalms. Paris, 1909.
  245. Marmorstein, A., The Background of the Haggada. HUCA, vol. 6 (1929), pp. 141–204 (= Studies in Jewish Theology by A. Marmorstein edited by J. Rabbinowitz and M. S. Lew. London, 1950, pp. 7–71).
  246. Nikiprowetzky, V., Problèmes du 'Recit de la Création' chez Philon d'Alexandrie. REJ vol. CXXIV (1965), pp. 271–306.
  247. Nyberg, H. S., A Manual of Pahlavi. vol. I. Wiesbaden, 1964.
  248. Scholem, G., Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes. Eranos-Jahrbuch, vol. XXV (1956). Zurich, 1957.
  249. Séd, N., La Bérayta di Ma'aseh Béréšit. Une Cosmologie Juive du Haut Moyen Age. REJ vol. 123 (1965), pp. 259–305.
  250. Shunary, J., Avoidance of Anthropomorphism in the Targum of Psalms. Textus V (1966). Jerusalem.
  251. Wächter, L., Der Einfluss platonischen Denkens auf rabbinische Schöpfungsspekulationen. Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. vol. 14 (1962), pp. 36–56.
  252. Wilson, R. Mc. L., The Early History of the Exegesis of Gen. 1:26. Studia Patristica. (TUGAL 63) 1957.
  253. Wolfson, H. A., The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge. (Mass.) 1956.
  254. Zaehner, R. C., Zurvan — a Zoroastrian Dilemma. Oxford, 1955.
- ור' נס מס': 3, 4, 30, 40, 46, 47, 62, 65, 71, 73, 77, 82, 90, 92, 98, 110, 112, 122, 123, 159.

## סרקי

### עברית

255. אברמסקי, ש., משיחתם של בני ארץ ישראל. סני, תשכ"ח.
256. אסטוביצר, א., עמדת העובר בדיני עתשן של ישראל. סני ש"ו (תשי"ב-תשי"ג), עמ' ט-לב. (תרגום בשינויים קלים של מאמרו Observations in the Criminal Law of the Jews. JQR n.s. XV (1924/5), pp. 68–75, 85–118).
257. בעהר, מ., דברי משלם. סרנקפורט, תרפ"ו.
258. בער, י., ספר חסידים העברי. ספר דיבור. ירושלים תשי"ט, עמ' 178–205.
259. לוי, י., סידור לירושלמי ב-ק. Jahresbericht des Jüdisch-Theol. Seminars. Breslau 1895–1914.
260. ליברמן, ש., תוספת ראשונים. ח"א-ח"ד, ירושלים, תרצ"ו-תרצ"ט.
261. — שקיען. ירושלים, תרצ"ט.
262. מרמורשטיין, א., מרעיתות הנאולה באגדת האמוראים. מצודה, ת"ב (תשי"ד), עמ' 94–105.
263. סתלש, צ. מ., דרכה של תורה. רנא, 1881.
264. סתקלשטיין, א., מבוא למסכתות אבות ואבות דר' נתן. גוי-יורק, תשי"א.

## ביבליוגרפיה

265. קלחור, י., הרעיון המשיחי בישראל מראשיתו ועד חתימת המשנה. מהד' נ. תל-אביב, תשי"ב.  
266. שטערן י.ו., מאמר תהלוכות האנדות. ווארשא, תרס"ב.

## לועזית

267. Altman, A., *The Gnostic Background of the Rabbinic Adam Legends*. JQR n.s. vol. 35 (1944/5).  
268. Aptowitzer, A., *Zur Erklärung einiger merkwürdiger Agadoth über die Schöpfung des Menschen*. Festschrift Simonsen. København, 1923.  
269. — *Die Seele als Vogel*. MGWJ vol. 69 (1925), pp. 150-168.  
270. Baeck, L., *Hat das überlieferte Judentum Dogmen?* (in *Aus drei Jahrtausenden*) Tübingen, 1958.  
271. Bailey, H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*. Oxford, 1943.  
272. Bergmann, J., *Die Stoische Philosophie und die jüdische Frömmigkeit*. Judaica. Festschrift H. Cohen. Berlin, 1912, pp. 145-166.  
273. Bergmann, Y., *Die runden und hyperbol. Zahlen*. MGWJ, 1938.  
274. Bietenhard, H., *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*. Tübingen, 1951.  
275. Buchler, A., *Studies in Sin and Atonement*. London, 1928.  
276. Christensen, A., *Les Types du premier Homme et du premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens*. Vol. I, Stockholm, 1917.  
277. Diels, H., *Doxographi Graeci*. Berlin, 1958.  
278. Frankel, Z., *Notizen*, MGWJ vol. 8 (1859), p. 400.  
279. Guthrie, W. K. C., *Plato's view on the Nature of Soul*. Entretiens III (1955).  
280. Heinemann, I., *Poseidonios' metaphysische Schriften*. Breslau, 1921.  
281. — *Schriften der jüd.-hellenistischen Literatur*, Philos Werke. Breslau, 1923.  
282. — *Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-romischen Altertum und im jüdischen Mittelalter*. Breslau, 1926 (= Jahresbericht. Breslau, 1925).  
282\*. Hirsch W., *Rabbinic Psychology*, London. 1947.  
283. Kisch, G., *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*. Notre Dame (Indiana) 1949.  
284. Krauss, S., *Antoninus und Rabbi*. Frankfurt a. Main, 1910.  
285. Lesky, E., *Die Zeugungs und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften. Mainz, 1950.  
286. Lieberman, S., *Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature*. H. A. Wolfson Jubilee Volume. Jerusalem, 1965.  
287. Lipsius, J. H., *Das attische Recht*. Leipzig, 1905-15.  
288. Mann, J., *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*. vol. 1. Cincinnati, 1940.  
289. Marmorstein, A., *Iranische und jüdische Religion*. ZNW vol. 26 (1927), pp. 231-242.  
290. Meyer, R., *Hellenistisches in der Rabbinischen Anthropologie*. Stuttgart, 1937.

## ביבליוגרפיה

291. Mommsen, Th., *Romisches Strafrecht*. Leipzig, 1899.
292. Needham, J., *A History of Embriology*. 2nd edit. Cambridge Univ. Press, 1959.
293. Pedersen, J., *Israel, its Life and Culture*. London, 1926.
294. Pidoux, G., *Anthropologic Religieuse. L'Homme dans l'Ancien Testament*. Supplements to Numen II (1955).
295. Porter, F. C., *The Pre-Existence of the Soul in the Book of Wisdom and in the Rabbinical Writings*. The American Journal of Theology XII (1908), pp. 115-153.
296. Praechter, K., *Platon Präformist*. Philologus vol. 83 (1928).
297. Reitzenstein, R., *Das Iranische Erlösungsmysterium*. Bonn, 1921.
298. Rosenthal, F., *Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's*. Leipzig, 1885.
299. Sachs, M., *Beitrage*. Berlin, 1852.
300. Scheftelowitz, J., *Die altpersische Religion und das Judentum*. Giessen, 1920.
301. Schenke, H. M., *Der Gott 'Mensch' in der Gnosis*. Göttingen, 1962.
302. Schlier, H., *Der Mensch im Gnostizismus*. Supplements to Numen II (1955).
303. Talmon, S., *The Desert Motif in the Bible and in Qumran Literature*, Philip W. Lown Institute of Advanced Studies III, Studies and Texts, 1966.
304. Wallach, L., *The Colloquy of Marcus Aurelius with the Patriarch Judah I*. JQR n.s. XXXI (1940/1), pp. 259-286.
305. Wesendonk, von O. G., *Urmensch und Seele*. Hannover, 1924.
306. Wiesner, J., *Scholien zum bab. Talmud*. vol. III. Prag, 1867.  
 ור' נס מס': 6, 8, 15, 29, 38, 40, 44, 70, 98, 110, 120, 122, 123, 149, 153, 159, 168, 171, 173,  
 190, 202, 206, 226, 231, 242, 243.

## סר ק יא

### עברית

307. אורבך, א., *הלכות ירושה וחיי עולם*. דברי הקונגרס העולמי הרביעי לסדעי היהדות.  
 כ"א, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 133-141.
308. אפשטיין, י.נ., *מבואות לספרות התנאים*. ערוך בידי ע.צ. מלמד. ירושלים, 1957.
309. ליכרמן, ש., *הירושלמי כפשוטו*. ירושלים, תרצ"ה.
310. ליכט, י., *מושג הנדבה בכתביה של כת מדבר יהודה*. בקובץ 'עיונים במגילות מדבר יהודה', ירושלים, תשי"ז.
311. מרגליות, ר., *מאן היא ליומא*. פני. כ' כ"א (תשי"ז), עמ' קעו-קעט.
312. פלוסר, ד., *כת מדבר יהודה והשקפותיה*. ציון יט (תשי"ד), עמ' 89-103.
313. ———, *כת מדבר יהודה והנצרות*. בקובץ 'עיונים במגילות מדבר יהודה', ירושלים, תשי"ז, עמ' 85-103.
314. שווארץ, ז., *אגרת ר' אברהם ביר תיאא הנשיא שכתב לר' יהודה ביר ברזילי על שאלה בכלדיים*. במ' היובל לכבוד אריה שווארץ. ברלין-וויץ, 1917, עמ' 23-36.

### לועזית

315. Aptowitzer, V., *The Rewarding and Punishing of Animals and Inanimate Objects*. HUCA vol. III (1926), pp. 117-156.

## ביבליוגרפיה

316. Büchler, A., Ben Sira's Conception of Sin and Atonement. *JQR* n.s. vol. XIII (1922-23), pp. 303-335, 461-502. *ibid.* vol. XIV, pp. 53-83.
317. Flusser, D., The Dead Sea sect and Pre Pauline Christianity. *Scripta Hierosolymitana*. vol. IV (1958), pp. 215-266.
318. Gunkel, H., *Die Psalmen übersetzt u. erklärt*. Göttingen, 1926.
319. Hempel, J., *Gott und Mensch im Alten Testament. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*. 2, völlig durgearb. Aufl. Stuttgart, 1936 (Beiträge zur Wissenschaft vom A. u. N. Testament. 3. Folge, Heft 2).
320. Lütgert, W., *Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge*. Halle a.S., 1906.
321. Mach, R., *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*. Leiden, 1957.
322. Marmorstein, A., *The Doctrine of Merits in Old Rabbinic Literature*. London, 1920.
323. Marx, A., Ya-t-il une predestination à Qumran. *Revue de Qumran*. IV (1967).
324. Marx, A., The Correspondence Between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology. *HUCA* III (1956), pp. 311-358.
325. Mingana, A., vol VI: *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer*. Cambridge, 1933.
326. Moore, G. F., Fate and Free Will in the Jewish Philosophies According to Josephus. *Harvard Theological Review*. XXII (1929), pp. 371-389.
327. Müller, H. F., Plotinos — über die Vorsehung. *Philologus*, vol. 72 (1913), pp. 338-357.
328. Notscher, F., Schicksalsglaube in Qumran und Umwelt. *Biblische Zeitschrift*, 1959, pp. 205-234. *ibid.* 1960, pp. 98-121.
329. Pettazzoni, R., *The all-knowing God*. London, 1956.
330. Sjöberg, E., *Gott und die Sünder im pal. Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur*. Stuttgart, 1938 (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten u. Neuen Testament, 4 Folge, Heft 27).
331. Wendland, P., *Philos Schrift über die Vorsehung*. Berlin, 1892.
332. Wochenmark, J., *Die Schicksalsidee im Judentum*. Stuttgart, 1933.  
ור' גם מ"ב: ג, 10, 14, 38, 43, 54, 58, 63, 89, 110, 111, 118, 122, 126, 159, 184, 202, 243.

.288

## סרקיב

## עברית

333. אהרליך, א., *מקרא כפשוטו*. ברלין, תרס"א.
334. אורבך, א., *הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים*. תרביץ ש' כו, עמ' 166-182.
335. אלק, ג., *ההלכה באגרת בר ובא*. תרביץ, ש"א (ת"ש), עמ' 23-38, 223.
336. בן-חיים, ז., *סופרים שומרתיים לשמחות*. תרביץ ש"י, עמ' 190-220, 333-374.
337. עטמן, י.מ., *תורה בתלמוד*, 1917, *Festschrift Adolf Schwartz Berlin — Wien*, עברי, עמ' ו ואילך.
338. — *בחנת קיום המצוות*. Bericht des jüdisch-theologischen Seminars für das Jahr 1930. Breslau, 1931.



## ביבליוגרפיה

339. חיות, צ.ה., תורת הנביאים, ס"ב, כירור אליהו. ואלקאוא, תקצ"ו.  
 340. טורצ'ינר, נ.ה., 'גלה סנים בתורה שלא כהלכה', לשונות (תשנ"ג-תשנ"ד), עמ' 272.  
 341. קריס, ש., תוספות הערוך השלם (נערך ע"ש קררם בהשתתפות ד. גינר, ל. נצבוני, ע. לעף, ב. מורמלשטיין) ונא, תרצ"ו.

## לועזית

342. Baeck, L., The Pharisees. New York, 1947.  
 343. — The Essence of Judaism. New-York, 1948.  
 344. Bamberger, B. J., Revelations of Torah after Sinai. HUCA vol. XVI (1941). pp. 97-114.  
 345. Blank, S. H., The Septuagint Renderings of Old Testament Terms for Law. HUCA, VII (1930) pp. 259-283.  
 346. Blau, L., Zur Einleitung in die Heilige Schrift. Budapest, 1894.  
 347. Büchler, A., Types of Jewish Palestinian Piety. London, 1922.  
 348. Cohen, B., Jewish and Roman Law. New-York, 1966.  
 349. — Letter and Spirit in Jewish and Roman Law. M. Kaplan Jubilee Volume. New-York, 1953.  
 350. Daube, D., The New Testament and Rabbinic Judaism. London, 1956.  
 351. Davies, W. D., Torah in the messianic Age. Philadelphia, 1952.  
 352. — The Setting of the Sermon on the Mount. Cambridge University Press, 1964.  
 353. Geiger, A., Zur Theologie und Schrifterklärung der Samaritaner. Nachgelassene Schriften. vol. III, pp. 255-266, Berlin, 1876.  
 354. Gemser, B., Sprüche Salomos. Tübingen, 1963.  
 355. Heinemann, F., Nomos und Physis. Basel, 1945.  
 356. Heinemann, I., Die Lehre vom ungeschriebenen Gesetz im Jüdischen Schrifttum. HUCA vol. IV (1927), pp. 149-172.  
 357. Hennecke, E., Handbuch zu der Neutestamentlichen Apokrypha. Tübingen, 1814.  
 358. Holdheim, S., Das Ceremonialgesetz im Messiasreich. Schwerin, 1845.  
 359. Kaatz, J., Die mündliche Lehre und ihr Dogma. Leipzig, 1922.  
 359\* Koester, H., ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ, Studies in the History of Religions, XIV, 1968, pp. 522-545.  
 360. Kümmel, W. G., Jesus und der jüd. Traditionsgedanke. ZNW, 1934.  
 361. Lowy, M., Die Paulinische Lehre vom Gesetz. MGWJ vol. 47 (1903), pp. 322-339, 417-433, 534-544. ibid. vol. 48 (1904), pp. 267-276, 321-327, 400-416.  
 362. Lyonnet, S., St. Paul, Liberty and Law. The Bridge, 1962 pp. 229-251.  
 363. Marcus, R., Law in the Apocrypha. Columbia Univ.: Oriental Studies. vol. 26 (1927), pp. 59-66, 70-74.  
 364. Marmorstein, A., Ein Fragment einer neuen Piska zum Wochenfest und der Kampf gegen das mündliche Gesetz. Jeschurum ed. Wohlgemuth XII (1925), pp. 34-53.  
 365. Nissen, A., Tora und Geschichte im Späetjudentum. Novum Testamentum, 1967, pp. 241-277.

## ביבליוגרפיה

366. Östborn, G., Tora in the Old Testament. Lund, 1945.
  367. Pépin, J., Mythe et Allégorie. Paris, 1958.
  368. Rad, von G., Theologie des A.T. München, 1962.
  369. Ritter, B., Philo und die Halacha. Leipzig, 1879.
  370. Rossler, D., Gesetz und Geschichte, Neukirchen Kreis Moers, 1960.
  371. Schechter, S., The Rabbinical Conception of Holiness. JQR o.s. vol. X (1898), pp. 1-12.
  372. Schoeps, H. J., Theologie und Geschichte des Juden-Christentums. Tübingen, 1949.
  373. Scholem, G., Zum Verstandnis der messianische Idee im Judentum. Eranos-Jahrbuch vol. XXVIII (1959). Zurich, 1960, pp. 193-239 (= Judaica, Frankfurt a.M., 1963, pp. 1-74. Bibliothek Suhrkamp, Bd. 106).
  374. Schroeder, O., Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς. Philologus, vol LXXIV (1917), pp. 194-204.
  375. Trilling, W., Das Wahre Israel. München, 1964.
  376. Wallach, L., The Textual History of an Aramaic Proverb. JBL, vol. LX (1941), pp. 403-415.
  377. Weiss, H. F., Der Pharisaismus im Lichte der Überlieferung des N.T. Sitzungsberichte der Sach. Akademie. vol. 110. Berlin, 1964-66.
  378. — Zur Frage der historischen Begegnung von Antike und Christentum. Klio vol. 43/45 (1965), pp. 307.
- יר גם מס': 14, 17, 29, 34, 43, 44, 64, 70, 73, 92, 111, 135, 149, 159, 173, 181, 253, 265, 275.

## סרק י

### עברית

379. אורבך, א., לשון וענין. 'לשוננו' כרך ל"ב (תשכ"ח), עמ' 122-128.
380. — משמעותה הדתית של ההלכה. בתוך קובץ הרצאות 'ערכי היהדות' תל-אביב, 1950, עמ' 24-31. (= על יהדות וחינוך. ירושלים, תשכ"ו, עמ' 127-139).
381. — מנמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל. צ"ח שנה ט"ז (תשי"א), עמ' 1-27.
382. — הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית השני ובחקוקה המשנה והתלמוד. צ"ח ש' כ"ה (תש"ך), עמ' 141-189.
383. אלבק, ח., מחקרים בברייתא וחוססתא. ירושלים, תש"ד.
384. אלק, ג., שבות, רשות, מצוה. תרביץ ש"ו, עמ' 135-142 (= מחקרים בתולדות ישראל כ"ב, עמ' 111-119).
385. אלק, מ., חירות הסרט בדרכי נבית חוב במשפט העברי. ירושלים, תשכ"ד.
386. אסף, ש., מסדר התפילה בארץ ישראל. ס' דינבורג. ירושלים, תשי"ט, עמ' 116-130, 422.
387. ביכלר, א., תולדות ברכת הסוב והמיטיב. מאמרים לזכרו ר' צבי סרץ חיות. רנא, תרצ"ג.
388. בער, י., לבעית דמותה של היהדות באבנגליזמים הסטאוסטיים. צ"ח, של"א (תשכ"ו), עמ' 117-152.
389. גושן, ילזיס, קאנס והיהדות. בקובץ מאמריו 'דת ומדע'. ירושלים, תשט"ו, עמ' 218-229.

## ביבליוגרפיה

390. עטמן, י.מ., בחינת המצוות לסי מניין סדורן והתחלקותן. יאהרטבריקט, ברסלאו, תרס"ח.
391. הברמן, א.מ., על התסילין בימי קדם. ארץ ישראל, ספר נ', תשי"ד.
392. הוסמן, ד.צ., לחקר מדרשי התנאים. בתוך מסלות לתורת התנאים. תא, תרס"ח. (= Zur Einleitung in die halachischen Midraschim. Beilage zum Jahresbericht des Rabbiner Seminars. Berlin, 1888) רבינוביץ.
393. היינמן, י., טעמי המצוות בספרות ישראל. מהדורה חמישית. ירושלים, תשכ"ו.
394. וילברג, מ., כך דרכו של תלמוד. ירושלים. תשכ"ב.
395. ידן, י., הממצאים מימי בר כוכבא במערת האגרות. ירושלים, 1963.
396. לוי, ב.מ., משרידי העזיה: סרקי בן באבא. תרביץ ש"ב (תרצ"א), עמ' 383-410.
397. ליברמן, ש., תיקתי ירושלמי. רשות. תרביץ, ש"ה (תרצ"ד), עמ' 97-99. שם ש"ו (תרצ"ה), עמ' 111.
398. — תשלום תוססתא (בראש התוססתא מהדורת צוקרמאנדל בהוצאת מכברגר את וואהרמן). ירושלים, תרצ"ח, עמ' 5-62.
399. ספרא, ש., מצות שביעית במציאות שלאחר חורבן בית שני. תרביץ של"ה (תשכ"ו), עמ' 304-328. שם של"ו (תשכ"ז) עמ' 1-21.
400. קאסוטו, מ.ד., מאדם עד נח. ירושלים, תשי"ג.
401. רבינוביץ, ז.ו., שערי תורת ארץ ישראל. ירושלים, ת"ש.
402. רחוטל, א. ש., על דרך הרוח, ספרים, א. ירושלים, תשכ"ה. עמ' 183-224.
403. שעססל, ש.ב., ביאורי אונקלוס. מינכן, תרמ"ח.

## לועזית

404. Albeck, Ch., Untersuchungen über die halakischen Midraschim. Berlin, 1927.
405. — Das Buch der Jubiläen und die Halacha. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums. Berlin, 1930.
406. Aptowitzer, V., Untersuchungen zur Gaonäischen Literatur. HUCA vol. 8-9 (1931-32), pp. 373-442.
407. Bloch, M., Les 613 Lois. REJ vol. 1 (1880), pp. 197-211.
408. Cohen, H., Das Problem der jüdischen Sittenlehre. Eine Kritik von Lazarus' Ethik des Judentums. MGWJ vol. 43 (1899) pp. 385-400, 433-449.
409. Ehrenfeld, A., Der Pflichtbegriff in der Ethik des Judentums. Bratislava, 1931(?).
410. Eschelbacher, M., Recht und Billigkeit in der Jurisprudenz des Talmud. Judaica. Festschrift H. Cohen. Berlin, 1912, pp. 501-514.
411. Güdemann, M., Moralische Rechtseinschränkung im mosaisch-rabbinischen Rechtssystem. MGWJ vol. LXI (1917), pp. 422-443.
412. Hirzel, R., Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig 1907.
- 412\* Kosmala, H., Nachfolge und Nachahmung Gottes. Annual of the Swedish Theological Institute, III (1964).
413. Lazarus, M., Die Ethik des Judentums. vol. 1-2. Frankfurt a.M., 1898-1911.
414. Marmorstein, A., Mitteilungen zur Geschichte und Literatur aus der Geniza, (Fortsetzung 4). MGWJ vol. 69 (1925), pp. 150-160.
415. — The Imitation of God in the Haggadah. Studies in Jewish Theology by A. Marmorstein, edited by J. Rabbinowitz and M.S. Lew. London, 1950.

## ביבליוגרפיה

416. Perles, F., Die Autonomie der Sittlichkeit im jüdischen Schrifttum. Judaica. Festschrift Hermann Cohen. Berlin, 1912, pp. 103–108.  
 417. Steckelmacher, M., Etwas über die leichten und schweren Gebote. Festschrift Adolf Schwarz. Berlin u. Wien, 1917.  
 ר' נח מנח: 3, 4, 9, 14, 23, 33, 34, 36, 40, 44, 61, 63, 65, 70, 77, 92, 96, 100, 135, 149, 152, 153, 159, 185, 216, 263, 275, 334, 338, 339, 349, 348, 356.

## סרק יד

### עברית

418. אורבך, א., תשובת אנשי גינה והרכוז היהודי-נצרי. תרכ"ז ש' כ (תשי"ז), עמ' 118–122.  
 419. ברילל, נ., הערות שונות. (המשך ב.) בית תלמוד. שנה ר' (תרמ"ה), עמ' 42 ואילך.  
 420. גולדק, י., בית מדרשו של יוחנן בן זכאי. ספר היוכל לכבוד צבי וולסמן, החלק העברי. ירושלים, תשכ"ה, עמ' סט–צב.  
 421. חורנין, ס., תרגום כתובים. ניו-יורק, תשי"ה.  
 422. טור-סיני (טורטשינר), נ.ה., לתולדות ספרי המקרא. ס' זכרון לא' טלק ולש' קליין. ירושלים, תשכ"ב, עמ' 99–104.  
 423. עמיר, י., דרשותיו של סילק על היראה והאהבה יוחנן למדרש ארץ ישראל. ציץ ש-ל (תשכ"ה), עמ' 41–60.  
 424. קמניצקי, א., מחקרים במקרא ובתלמוד. ספר ב' ת"א, תשי"א.  
 425. רחנטל, א.ש., לשונות סופרים. יובל ש', מאמרים לכב' ש"י ענן. רמת ק, תשי"ה, עמ' 293–324.

### לועזית

426. Aptowitzer, V., Geschichte einer liturgischen Formel. MGWJ vol. 73 (1929) pp. 93–188.  
 427. Bacher, W., Das Targum zu Hiob. MGWJ vol. 20 (1871), pp. 208–223, 283–284.  
 428. Bamberger, B. J., Fear and Love of God in the O.T. HUCA vol. VI (1929), pp. 39–54.  
 429. Baumstark, A., Comparative Liturgy. English edition by F. L. Cross. London, 1958.  
 430. Beer, G., Der Text des Buches Hiob untersucht. Marburg, 1897.  
 431. Bickerman, E. J., The Maxim of Antigonus of Socho. HTR vol. 44 (1951), pp. 153–166.  
 432. Dietrich, E. L., Die Liebe des Einzelnen zu Gott in der jüd. Frömmigkeit von der Zeit der Gaonim bis zum Auftreten der Kabbala. Oriens, vol. XVII 1964, pp. 132–160.  
 433. Gard, D. H., The Concept of Job's Character according to the Greek Translator of the Hebrew Text. JBL vol. 72 (1953), pp. 182–186.  
 434. — The Concept of Future Life according to the Greek Translator of the Book of Job. JBL vol. 73 (1954), pp. 137–143.  
 435. Gerleman, G., Book of Job (Studies in the Septuagint. vol. 1). Lund, 1946.

## ביבליוגרפיה

436. Graetz, H., Das Zeitalter der griechischer Uebersetzung des Buches Hiob. MGWJ vol. XXVI (1877), pp. 83-91.
  437. Heiler, F., Das Gebet. 4. Aufl. München, 1921.
  438. Kohler, K., The Testament of Job. An Essene Midrash on the Book of Job, reedited and translated. Semitic Studies in memory of A. Kohut. Berlin, 1897, pp. 264-338.
  439. — The Pre-Talmudic Haggada. JQR o.s. vol V (1892-3), pp. 339-419. ibid. vol. 7 (1894-5), pp. 581-606.
  440. Lewy, I., Ein Wort über das jüdische Gebet. MGWJ vol. 35 (1886), pp. 109-121, 156-164.
  441. Orlinsky, H. M., Studies in the Septuagint of the Book of Job. HUCA vols. 28-30 (1957-59), 32-33 (1961-62), 35-36 (1964-65).
  442. Philonenko, M., Le Testament de Job et les Therapeutes. Semitica VIII (1958), pp. 41-53.
  443. Ploeg, van der, J., Le Targum de Job de la grotte 11 de Qumran. Amsterdam, 1962.
  444. Prijs, L., Jüdische Tradition in der Septuaginta. Leiden, 1948.
  445. Sander, R., Furcht und Liebe im pal. Judentum. Stuttgart, 1935.
  446. Sevenster, J. N., Paul and Seneca. Leiden. 1961 (Supplements to Novum Testamentum, vol. 4).
  447. Spanier, A., Stilritisches zum jüd. Gebet. MGWJ vol. LXXX (1936), pp. 339-350.
  448. Vajda, G., L'amour de Dieu dans la Théologie Juive du Moyen-Age. Paris, 1957.
  449. Werner, E., The Doxology in Synagogue and Church. HUCA vol. 19 (1945-6), pp. 275-352.
  450. Wiernikowski, J., Das Buch Hiob nach der Auffassung des Talmud und Midrasch. Breslau, 1902.
- ור' גמ מס': 23, 29, 76, 98, 109, 155, 175, 184, 185, 249, 308, 333, 342, 379, 382, 383, 401.

## סרק סו

## עברית

451. אברמסון, ש., במרכזים ובתפוצות בתקופת הנאצים. ירושלים, תשכ"ה.
452. אורבך, א., בשולי הידיעות. ידיעות החברה לחקירת א"י ועתיקותיה. י"ט (תשס"ו), עמ' 103-104.
453. — המסורת על תורת הסוד כתקופת התנאים. מחקרים כקבלה ובתולדות הדתות מונוסים לנרשם שלום. ירושלים, תשכ"ח.
454. בובר, מ., דרכו של מקרא. ירושלים, תשכ"ד.
455. בן-חיים, ז., עברית וארמית נוסח שומרון. כ"ג ס"ב ירושלים, תשכ"ז.
456. — על 'דבקי מיתה'. לשוננו לעם. תשכ"ז, עמ' 135-137.
457. בר, מ., למקורותיו של המספר לו צדיקים. בר-אילן. ספר השנה למדעי היהדות הירוש של אוניברסיטת בר-אילן. תשכ"ג.

## ביבליוגרפיה

458. גוטמן, יהושע, האם ושבעת בניה באגדה ובספרי החשמונאים ב' וד'. ספר יוחנן לוי, ירושלים, תש"ט, עמ' 29-37.
459. הלוי, י.א., דורות הראשונים. סרעסבורג - ספר-מ, תרס"א-תרע"ח.
460. וייס, מ., מבעזת 'תורת הגמול' המקראית. תרביץ כל-א (תשכ"ב), עמ' 236-263. שם כל-ב (תשכ"ג), עמ' 1-18.
461. יעבץ, ז., מקור הברכות. ברלין, תר"ע.
462. לוי, ב. מ., אוצר הנאנים, כ' א - יב, חיפה - ירושלים תרס"ח - תשי"ג.
463. מירסקי, א., מחצבתן של צורות הפיוט. ידיעות המכון לחקר השירה העברית. ספר ז, תשי"ט.
464. מרגליות, א., החיבים במקרא חכאים בתלמוד ובמדרשים. לתדכן, תשי"ט.
465. צנץ, יו"ט ל., הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית. נערך והושלם ע"ח. אלבעק. ירושלים, תש"ו.
466. קררים, ש., עשרה הרוגי מלכות. השלוח כרך מד (1925), עמ' 10-22, 106-117, 221-223.
467. — מאן היא ליזמא. סיני כרך כב, עמ' רצט-שכ.
468. שלום, ג., שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו. כ"א-כ"ב, תל-אביב, תשי"ז.
469. שטיינל, ש., מאגדות העקידה. ספר היוכל לכבוד אלכסנדר מארכס. ניו-יורק, תש"ו.
470. שץ-אוסנהיימר, ר., החסידות כמיסטיקה. ירושלים, תשכ"ח.

## לועזית

471. Ameisenowa, Z., Animal Headed Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men. Journal of the Warburg Institute. vol. XII (1949), pp. 21-45.
472. Aptowitzer, A., Kain und Abel in der Agada. Wien, 1922.
473. Betz, E., Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im N.T. und in der Alten Kirche. Akademie der Wissenschaften. Mainz, 1950.
474. Büchler, A., Die Erlösung des Eliša b. Abuyah's aus dem Hellenfeuer. MGWJ 1932, pp. 412-456.
475. Capelle, W., Zur antiken Theodicee. Archiv für Geschichte der Philosophie. XX (1907).
476. Cohen, S., Original Sin. HUCA vol. XXI (1948), pp. 275-330.
477. Conybeare, F. C., The Testament of Solomon. JQR XI (1899), pp. 1-45.
478. Davies, W. D., Paul and rabbinic Judaism. London, 1955.
479. Dietrich, E. K., Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im A.T. und im Judentum. Stuttgart, 1936.
480. Eppel, R., Le piétisme Juif dans les Testaments des douze Patriarches. Paris, 1930.
481. Ginzberg, L., Die Haggada bei den Kirchenvätern (Der Kommentar des Hieronymus zu Kohelet). Abhandlungen zur Erinnerung an H. P. Chajes. Wien, 1933. pp. 22-50.
482. Frankel, Z., Über den Einfluss der pal. Exegese auf die alex. Hermeneutik. Leipzig, 1851.
483. Glueck, N., Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche. Giessen, 1927 (Beihefte zur ZAW, 47).
484. — Hesed in the Bible. Translated by A. Gottschalk. With an introduction by G. A. Larue. Cincinnati, 1967.

## ביבליוגרפיה

485. Goiten, E., Das Vergeltungsprinzip im Biblischen und Talmudischen Recht. Frankfurt, 1893.
486. Gross, J., Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas von der Bibel bis Augustinus. 1960.
487. Gundel, W., Dekane und Dekansterbilder. Glückstadt, 1963.
488. Heinemann, I., Messianismus und Mysterienreligion MGWJ, vol. 69 (1925), pp. 343-355.
489. Horovitz, J., Auge um Auge, Zahn um Zahn. Judaica Hermann Cohen Festschrift. Berlin, 1912, pp. 609-658.
490. Jacob, B., Auge um Auge. Berlin, 1929.
491. Kittel, R., Die hellenistische Mysterienreligion und das A.T. Stuttgart, 1924.
492. Kohler, K., Abba, Father, Title of spiritual leader. JQR vol. XIII (1900) pp. 567-580.
493. Kuss, O., Der Romcbrbrief, Regensburg 1957.
494. Latte, K., Schuld und Sünde in der Griech. Religion. Archiv für Religionswissenschaft. XX (1920-1921).
495. Levi, I., La commémoration des morts dans le Judaïsme. REJ vol. XXIX (1894), pp. 43-60.
496. — Le péché originel dans les anciennes sources Juives. Ecole Pratique des Hautes Etudes. Paris, 1907.
497. Lowy, S., The Extent of Jewish Polygamy in Talmudic Times. JJS, IX, 1958, pp. 124-129.
498. Lieberman, S., The Martyrs of Caesarea. Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves. Tome VII (1939-1944). New-York, pp. 395-446.
499. Norden, E., Die Geburt des Kindes. Leipzig, 1924.
500. Porter, F. C., The Yezer Hara, A study in the Jewish Doctrine of Sin. Biblical and Semitic Studies. 1902.
501. Reinach, S., De l'origine des prières pour les morts. REJ vol. 41 (1900), pp. 161 f.
502. Schechter, S., Genizah Specimens (Liturgy). JQR o.s. vol. X (1895/98), pp. 654-659.
503. Scholem, G., Die 36 Verborgenen Gerechten in der jüd. Tradition. Judaica. Frankfurt a.M., 1963.
504. — Le Mythe de la Peine dans le judaïsme. Archivio di Filosofia. Rome, 1967.
505. — Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Zürich, 1962.
506. Schott, S., Altägyptische Festdaten. Akademie der Wissenschaften in Mainz, 1950.
507. Stein, E., Der Begriff der Palingenesie im talm. Schrifttum. MGWJ vol. 83 (1939).
508. Zeitlin, S., The Legend of the Ten Martyrs and its apocalyptic origin. JQR 1945-6 pp. 1 f.

י"ד' וס' מס' : 4, 14, 34, 37, 44, 61, 63, 65, 70, 77, 82, 85, 98, 100, 102, 149, 152, 153, 159

166, 184, 183, 203, 236, 264, 275, 288, 307, 308, 311, 315, 322, 356, 381, 386, 392,  
400, 404, 418.

## סרק טז

### עברית

509. אבי יונה, מ., בית המקדש השני. ספר ירושלים, חשט"ו.
510. אופנהיימר, ב., הערך: נבואה. אנציקלופדיה מקראית כרך ה' (תשכ"ח).
511. אורבך, א., הערך: נר. אנציקלופדיה העברית, כרך יא, עמ' 172-184.
512. ——— כורש והכרתו בעיני חז"ל. מולר, תשכ"א.
513. ——— מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ ישראל. כתבי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים. כרך ב'.
514. ——— מתי פסקה הנבואה. תרביץ יז (תשי"ז) עמ' 1-11.
515. אלבק, ח., סמיכה ומינר בית דין. ציון ש"ח, עמ' 85-93.
516. אלק, נ., תחומן של הלכות טהרה. תרביץ ש"ט (תרצ"ח), עמ' 1-10, 179-185.  
(= מחקרים בתולדות ישראל כ"א, עמ' 148-176).
517. ביכלר, א., עם הארץ הגלילי (בתרגום העברי של ישראל אלדר, ירושלים, תשכ"ד) (= Der Galiläische 'Am ha'areš des zweiten Jahrhunderts. Wien, 1906).
518. בער, י., עם ישראל הכנסיה הנוצרית והקיסרות הרומית מימי ספטימיזם טברוס ועד ראשית ימי קתסנטניזם. ציון חשט"ו, עמ' 1-49.
519. בר, מ., יששכר תבולת. שנתן בר אילן ו (תשכ"ח), עמ' 167 ואילך.
520. ——— תלמוד תורה ודרך ארץ. שנתן בר-אילן ב (תשכ"ד), עמ' 145 ואילך.
521. גוסמן, י.מ., מסתח התלמוד. צשאנגראד - בודאפעסט - ברסלר, תרס"ו - חר"צ.
522. מלאק, א., סיקריק. תרביץ ש"ה (תרצ"ד), עמ' 23-27.
523. דינבורג, ב., הריסקריסט של דיאוקליטיאנוס ליהודה משנת 293. ספר זכרון לא' גולאק ולש' קליין. תש"ב, עמ' 82-91.
- 523\*. — רמותה של ציון ירושלים בהכרתו ההיסטורית של ישראל, ציון, שט"ו, תשי"א עמ' 4 ואילך.
524. ווייזמן, י., היהדות בעיני העולם העתיק. ציון ש"ד (תרצ"ט), עמ' 269-293.
525. חלר, א., המחלוקת הראשונה. תרביץ שכ"ח (תשי"ט), עמ' 154-157.
526. ירין, י., מצדה. ידיעות החברה לחקירת א"י ועתיקותיה. שנה כט (תשכ"ה).
527. כץ, י., אף על פי שחטא ישראל הוא. תרביץ שכ"ז (תשי"ח), עמ' 203-217.
528. לוי, יוחנן, עולמות נפשיים. ירושלים, חש"ך.
529. ליברמן, ש., ירושלמי הוריות. ספר היכל לרבי חנוך אלבק. ירושלים, תשכ"ג, עמ' 283-305.
530. — ספרי זוטא. ניראק, תשכ"ח.
531. מנטל, ח.ד., סיבה של הכנסת הגדולה. דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות.
532. מורמלשטיין, ב., צורבא מרבנן. מאמרים לזכרון ר' צבי סרץ חיות. זנא, תרצ"ג, עמ' רכנ-רל.
533. מרגליות, ר., לחקר שמות וכינויים בתלמוד. ירושלים, תש"ך.
534. ספראי, ש., העליה לרגל בימי בית שני. תל-אביב, תשכ"ה.
535. — חדים ביד עוסקי תורתך. תרביץ של"ח (תשכ"ט).
536. סינקלשטיין, א.א., הפרושים ואנשי כנסת הגדולה. ניו-יורק, תשי"א.



## ביבליוגרפיה

536. צוקר, מ., האסשר שנוביא יחסא? תרכ"ץ, של"ס, תשכ"ו, עמ' 148-173.  
 537. צורי, ש., ר' יוסי בר' חנינא מקסרין. ירושלים, תרס"ו.  
 538. צ'ריקובר, א., היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית הרומית לאור הסאטירולוגיה. מהדו' ב' תשכ"ג.  
 539. — היהודים היותים בתקופה ההלניסטית. ת"א, תשכ"ג.  
 540. קדושין, מ"י, בהירת ישראל בדברי חז"ל. Proceedings of the Rabbinical Assembly of America vol. VIII (1941-44), pp. 20-25.  
 541. קלחנר, י., הסטוריה של הבית השני. מהדר ב' ירושלים, תשי"א.  
 542. קליין, ש., מאסף ציץ ספר א' (תרס"ו), עמ' 5.  
 543. — על ספר Vitae Prophetarum. ספר הזבל לכבוד קלחנר, עמ' 189-209.  
 544. רב צעיר, תולדות ההלכה. ח"א-ח"ג. ניו-יורק, תרצ"ה-תש"ג.  
 545. רוקח, ד., היהודים בסולמוס הסאטאני-נוצרי בקיסרות הרומית (דיסרטציה).  
 546. ריזנס, ח.ז., תורה ומוסר. ירושלים, תשי"ד.  
 547. רסאטורס, ש"י, ערך מילין. סראג, תרי"ב.  
 548. שטרן, מ., אהרה ליהודים בחז"ל סטורים רומיים בתקופת הקיסרות הקדומה. ציון שכ"ס (תשכ"ד), עמ' 155-167.  
 549. — המנהיגות בקבוצות לוחמי החירות בסוף ימי הבית השני. בקובץ האישיות ודורה. תשכ"ד, עמ' 70-78.  
 550. שליט, א., הורדוס המלך, האיש ופעלו. ירושלים, תש"ך.

## לועזית

551. Bacher, W., Die Gelehrten von Caesarea. MGWJ vol. 45 (1910), pp. 298-310.  
 552. — The Church Father Origen and Rabbi Hoshaya. JQR III (1891), pp. 357-360.  
 553. — Zur Geschichte der Schulen Palastinas im 3. und 4. Jahrhundert. MGWJ vol. 43 (1899), pp. 345-360.  
 554. Bamberger, B. J., Proselytism in the Talmudic Period. Cincinnati, 1939.  
 555. Bardy, G., Les Traditions Juives dans l'oeuvre d'Origene. Revue Biblique vol. XXXIV (1925), pp. 217-252.  
 556. — St. Jérôme et ses maitres hébreux. Revue Benedictine. 1934, pp. 145-164.  
 557. Bass, E., Die Merkmale der isr. Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud. Kirchhain (בלי תאריך) (Diss.).  
 558. Bernays, J., Gesammelte Abhandlungen. hrsg. von H. Usener. 2 vol. Berlin, 1885.  
 559. Black, S. B., The Death of Zechariah in Rabbinic Literature. HUCA vol. XII-XVI (1937-38), pp. 327-346.  
 560. Brandon, S. G. F., Jesus and the Zealots. Manchester, 1967.  
 561. Braude, W. G., Jewish Proselyting in the First Five Centuries, 1940. אלף ר"ג. אלק. (ביקורת), קרית-סטר כ"ג תשי"ו. עמ' 37-42.  
 562. Buchler, A., Das Synhedrion in Jerusalem und das grosse Beth-Din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels. Vienna, 1902.  
 563. — מססע על ראש עם קדוש, Dissertationes in honorem Dr. Eduardi Mahler. Budapestini, 1937, pp. 379-405.  
 564. — The Minim of Sepphoris and Tiberias in the Second and Third Century.

## ביבליוגרפיה

- Studies in Jewish History, London, 1956 (הוסיע כנרמנית בספר היזכל, הוסיע לכבוד הרמן כהן Judaica).
565. — The Political and Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris, London 1909.
566. Eisler, R., *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ Β ΑΣΙΑΕΥΣΑΣ*, Heidelberg vol. I-II, 1929-30.
567. Erichsen, W., *Die Satzungen einer Ägyptischen Kultgenossenschaft aus der Ptolemäerzeit*, København, 1959.
568. Farmer, W. R., *Maccabees, Zealots, and Josephus*. New-York, 1956.
569. Feldman, L. H., Jewish Sympathizers in Classical Literature and Inscriptions. *Transaction Am. Phil Assoc.* vol. 81 (1950), pp. 200-208.
570. Festugière, A. M. J., *La révélation d'Hermès Trismegiste*. (vol II. Le Dieu cosmique.) Paris, 1949.
571. Fischel, H. A., Martyr and Prophet. *JQR* vol 37 (1946), pp. 265-280, 303-386.
572. Fuks, A., The Jewish Revolt in Egypt in the Light of the Papyri. *Aegyptus* vol. XXXIII (1953).
573. Glatzer, N. N., Talmudic interpretation of Prophecy. *Review of Religion*, 1946, pp. 195 f.
574. Guttmann, A., *Decisionsmotive im Talmud*. Berlin, 1938.
575. Guttmann, M., *Das Judentum und seine Umwelt*. Berlin, 1927.
576. — *Zur Einleitung in die Halakha*. Budapest, 1913.
577. Helfgott, B. W., *The Doctrine of Election in Tannaitic Literature*. New York, 1954.
578. Hengel, M., *Die Zeloten*. Leiden, 1961.
579. Herford, R. T., *The Pharisees*. London, 1924 (= New York, 1924. Boston 1962).
580. Hoening, S. B., *New Light on Akabiah b. Mahalalel*. *Studies and Essays in honour of Abraham A. Neuman*. Leiden, 1962.
581. Jaspers, K., *Einführung in die Philosophie*. Zurich (c. 1950).
582. Joel, M., Einige Notizen als Ergänzungen zum zweiten Theil meiner Schrift, "Blicke in die Religionsgeschichte", *Graetz-Jubelschrift*, 1887.
583. Juster, J., *Les Juifs dans l'Empire Romain*. vol. II. Paris, 1914.
584. Kaduschin, M., Aspects of the Rabbinic Concept of Israel. *HUCA* vol. XIX (1945-46), pp. 57-96.
585. Kosmala, H., *Hebraer Essener und Christen. Studien zur Vorgeschichte der frühchristlichen Verkündigung*. Leiden, 1959.
586. Lauterbach, J. Z., *Rabbinical Essays*. (The Sadducees and Pharisees) Cincinnati, 1951. (הוסיע המאמר הוסיע לראשונה בספר) *Studies in Jewish Literature* issued in honor of K. Kohler. Berlin, 1913, pp. 176-198).
587. Levy, I., Le Proselytisme Juif. *REJ* vol. 50 (1905) p. 4 f.
588. Lieberman, S., The Discipline in the so-called Dead Sea Manual of Discipline. *JBL* vol. 71, pp. 199-206.
589. Mihaly, E., A Rabbinic Defence of the Election of Israel. *HUCA* vol. XXXV (1964), pp. 103-143.

## ביבליוגרפיה

590. Neussner, J., The Fellowship in the Second Jewish Commonwealth. HTR vol. 53 (1960), pp. 126-142.
  591. Obermeyer, J., Die Landschaft Babylonien. Frankfurt a.M., 1929.
  592. Otto, W., Priester und Tempel. Leipzig-Berlin, 1905.
  593. Parzen, H., The Ruah hakodesh in Tannaitic Literature. JQR n.s. vol. XX (1929-30), pp. 51 f.
  594. Perls, A., Der Minhag in Talmud. Festschrift Israel Levy. 1911.
  595. Perles, I., Miscellen zur rabbinischen Sprach- und Altertumskunde. MGWJ vol XXI o.s. (1872), pp. 251 f.
  596. Rabin, Ch., Qumran Studies. London, 1957.
  597. Robert, L., Nouvelles Inscriptions de Sardes. Paris, 1964.
  598. Rost, L., Die Vorstufen von Kirche und Synagoge in A.T. 1938.
  599. Roth, C., The historical Background to the Dead Sea Scrolls. Oxford, 1958.
  600. Scherman, Th., Propheten und Apostellegenden. 1907.
  601. Schrage, W., Ekklesia und Synagoge. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1963, pp. 178 f.
  602. Seaver, J. E., Persecution of the Jews in the Roman Empire. Lawrance, 1952.
  603. Simon, M., Verus Israel. Paris, 1948.
  604. Tarn, W. T., Hellenistic Civilisation. 3rd edit. London, 1952.
  605. Tisserant, E., Ascension d'Isaie. Paris, 1904.
  606. Vogt, J., Kaiser Julian und das Judentum. 1939.
  607. Zeitlin, S., Johanan the High Priest's Abrogations and Decrees. Studies and Essays in honour of A. Neuman. Leiden, 1962, pp. 569-579.
  608. — The Origin of the Synagogue. PAAJR, 1931, pp. 81 f.
- ור' ום מס': 8, 14, 16, 29, 34, 37, 38, 39, 54, 61, 63, 65, 69, 70, 88, 99, 112, 114, 126, 135,  
 148, 149, 151, 152, 159, 165, 166, 169, 171, 180, 184, 185, 187, 193, 195, 206, 270, 284, 304,  
 308, 309, 334, 348, 381, 386, 401, 404, 418, 453, 454, 459, 462, 465, 498.

## סרק ז

### עברית

609. אבן שמואל, י., מדרשי גאולה. מהדר ב'. ירושלים-תל-אביב, תשי"ד.
610. אורבך, א., חלקם של חכמי אשכנז וצורסת בסולמוס על הרמב"ם ועל מסריו. ציון כ"ב (תש"ז), עמ' 149-159.
611. באמבערנער, מ.א.הלר, סירוש סדר עבודה לר' יוסף בן נחמאש. Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft. vol VI (1908), pp. 1-17 Frankfurt a.M., (חלק עברי). 1909.
612. בר, מ., משה על רב יהודה אחיה דרב סלא חסידא. סתי' כ' מ"ח (תשכ"א), עמ' רצט-שא.
613. גילת, י.ד., משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בחולדות ההלכה. תל-אביב, תשכ"ח.
614. היימן, יוסף, מסורות פרשניות קדומות באגדה ובתרעמים (ביקורת). תרביץ כ"ה (תשכ"ז), עמ' 84-94.
615. וליגמן, י.א., הערך: גאולה. אנציקלופדיה מקראית כ"ב, עמ' 389-391.

## ביבליוגרפיה

616. ידן, י., מחנה ד - מערת האגרות. יריעות בחקירת אי ועתיקותיה. שכ"ו (תשכ"ב), עמ' 214 ואילך.
617. ייבין, ש., מלחמת בר-כוכבא. ירושלים, תש"ו.
618. לצאטו, ש.ד., מבוא למחזור בני רומא. ליורנו, תרס"ו.
619. ליור, י., תולדות בית דוד. ירושלים, תשי"ט.
620. ליבס, י., תורת העתים של כת מדבר יהודה ושל מחשבי קצים אחרים. ארץ ישראל ספר ח (תשכ"ו), עמ' 63-70.
621. מירסקי, א., מקורה של תסלה שמתה-עשרה. תרביץ, תשכ"ד, עמ' 28 ואילך.
622. מרמורשטיין, א., רעיון הנאולה באגדת התנאים והאמוראים. ספר זכרון לכבוד א. מרמורשטיין. לתדן, תשי"ז, עמ' 50-51.
623. פלוטנר, ד., פשר ישעיה ורעיון שנים עשר השליחים בראשית הנצרות. ארץ ישראל ספר ח (תשכ"ו).
624. שטיין, מ., מבוא למומרי שלמה. הספרים החיצוניים מהדור א. כהנא, כ"א, עמ' חלא-תלו.
625. שלום, נ., רעיון הנאולה בקבלה. מהדור ב'. ירושלים, תש"ו.

## לועזית

626. Allegro, S. M., More Isaiah Commentaries from Qumran's fourth Cave. JBL vol. 77 (1958), pp. 215-221.
627. Aptowitzer, V., Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudo-epig. Schrifttum. Wien, 1927.
628. Bacher, W., Ein polemischer Ausspruch Jose b. Chalaftha's. MGWJ vol. 42 (1898), pp. 505-507.
629. Barnard, L. W., Justin Martyr; his life and thought. Cambridge, 1962.
630. Finkelstein, L., The Birkat Hamazon. JQR n.s. vol. XIX (1928/29), pp. 211-251.
631. Fitzmyer, J. A., The Aramaic Text from Qumran Cave IV "Elect of God". The Catholic Biblical Quarterly vol. XXVII (1965), pp. 348-372.
632. Funk, S., Die Juden in Babylonien. Boskowitz, 1908.
633. Von Gall, A., βασιλεα τοῦ θεοῦ. Heidelberg, 1926.
634. Grelot, P., Le Messie dans les Apocryphes de l'AT. Recherches Bibliques vol. VI (1962) pp. 30 f.
635. Higgias, A. J. B., Jewish messianic Belief. Novum Testamentum, 1967, pp. 298 f.
636. Hruby, K., Die Messiaserwartung in der Talmudischen Zeit, etc. Judaica vol 20 (1964), pp. 6-22, 73-90, 193-212. ibid., vol. 21 (1965), pp. 100-122.
637. — L'influence des apocalypses sur l'eschatologie judeo-chrétienne. L'Orient Syrien, 1966, pp. 291-320.
638. Klein, G., Der älteste Christl. Katechismus und die jüd. Propaganda-Literatur. Berlin, 1902.
639. König, F., Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das A. T. Wien, 1964.
640. Koster, H., Synoptische Überlieferungen bei den Apostolischen Vätern. Berlin, 1957.
641. Kosmala, H., At the End of the Days. Annual of the Swedish Theological Institute 11 (1963), pp. 27-37.

# ביבליוגרפיה

642. Lévi, I., Apocalypses dans le Talmud. REJ 1 (1880), pp. 108-114.
  643. — L'esprit de Dieu et l'esprit de Messie. Simonsen Festschrift, 1923, pp. 104-110.
  644. Mariani, B., הערך Marmi Enciclop. Cattolica vol. VIII, p. 159.
  645. Michel, O., Der Brief an die Römer. Gottingen, 1966.
  646. Mowinkel, S., He That cometh. Oxford, 1956.
  647. Neussner, J., A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai. Leiden, 1962.
  648. Rahmer, M., Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. MGWJ vol 41 (1897), pp. 638-639.
  649. Russel, D. S., The Method and Message of Jewish Apocalyptic. Philadelphia, 1964.
  650. Stone, M., The Concept of the Messiah in IV Ezra. Studies in the History of Religions. vol. XIV (1968), pp. 298 f.
  651. Vermes, G., Scripture and Tradition in Judaism. Leiden, 1961.
  652. Volz, P., Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. 2 Aufl. des Werkes "Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba". Tübingen, 1934.
  653. Widengren, G., Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte. Leiden, (1955) (= Numen, vol. 1-2).
  654. Van der Woude A. S., Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran. Assen, 1957.
  655. Zeitlin, S., The Assumption of Moses. JQR n.s. vol. 38 (1947), pp 36 f.
  656. Zobel, M., Gottes Gesalbter, der Messias und die Messianische Zeit im Talmud und Midrasch. Berlin, 1938.
- ר' גם מס' 17, 34, 37, 54, 60, 61, 63, 65, 70, 73, 92, 96, 98, 111, 118, 152, 159, 185, 187,  
.502, 498, 453, 395, 388, 381, 373, 307, 300, 286, 265, 264, 253, 236, 202, 197, 191

## הוספות והשלמות למהדורה השנייה

עמ' 16 הע' 7: בספרא כ"י רומי (אססמאני מספר 66), הוצאת בית-המדרש לרבנים באמריקה, ניו-יורק תשי"ז, עמ' קפג, הנוסח הוא: 'בשעה שיצא הכרוז להתנדב', כפי שהודיע לי פרום, פינקלשטיין כ"ה בכ"י רומי א' וכת"י פרמא ובמדרש חכמים וכ"ה גם במדרש הגדול לויקרא מהדו' נ"א ראבינאוויץ, ניו יארק, תר"צ, עמ' 172 (ושם: כרוז).

עמ' 18 הע' 17: ור' ש' ליברמן, *Palestine in the third and fourth centuries*, JQR N.S. XXXVI (1946), עמ' 366 הע' 263.

עמ' 28 הע' 51: ראה תמיד כח ע"א: '...יחזיק באמונה יתירה' וכמפרש שם: 'ישא ריתן עם בני אדם באמונה ולא יאנה את הבריות'.

עמ' 28 הע' 52: ור' להלן עמ' 428 הע' 62.

עמ' 38 הע' 39: צ"ל: ובמכילתא בחדש.

עמ' 42 שו' 8 מלמטח: במקרא 'גוים' אבל במכילתא 'גוי'.

עמ' 51 הע' 101: וראה גם דב"ר ד ב: 'אמר הקכ"ה אני כתבתי על כבודי עמו אנכי בצרה' וכאן 'כבודי' במשמעות 'עצמי'.

עמ' 68 הע' 64: ואפילו פעם אחת זו הלכה לה, ר' א"ש רחנצל, תרכ"ץ שנה מ, תשל"א, עמ' 178 ושם עמ' 180 הע' 18, אבל ראה סוטה מ ע"א: 'מיני ומיניה יתקלס עילאה'.

עמ' 73 הע' 12: ור' A. M. Goldberg, *Sitzend zur Rechten der Kraft*, Biblische Zeitschrift, 1964, pp. 284-293.

עמ' 100 סוף הע' 93: ור' תוס' חולין נו ע"ב ד"ה איזיל.

עמ' 119 הע' 15 שו' 12 מלמטה: ור' ספרי דברים סי' שלח, עמ' 388: רבי אליעזר אומר אצבעו של הקדוש ברוך הוא, היא היתה לו מסטרון של משה וכו'.

עמ' 140: לעניין מלאך טוב ומלאך רע, ר' בדברי ר' יוסי בר' יהודה, שבת קיא ע"א.

עמ' 144 הע' 12: ר' גם חולין קה ע"ב על שר העניות, שאין לו שליטה על מי שמקפיד לכבד את פירורי האוכל מן הבית.

עמ' 163: לעניין הבריאה במחשבה השווה מגילת הסריס, מהדו' ליכט, עמ' 90-91 (ס"י ד, 15-16) '...ולפני היותם כול מחשבתם ובהיותם לתעודותם כמחשבת כבודו ימלאו פעולתם' (הערת פרום ד' פלופר).

עמ' 189 הע' 43: וכן גם הביטוי 'יוצר בראשית' ב'מודים דרבנן', ירו' ברכות פ"א.

## הוספות והשלמות

- ג ע"ד. דברי ל' גינצברג. פירושים וחידושים בירושלמי. עמ' 187. שבכינוי 'יוצר בראשית' מצוי רמז לכריאה יש מאין. אין להם על מה שיפמוכו. על השימוש בכינוי זה בספרות ההיכלות. ר' ג' שלום. Jewish Gnosticism etc. עמ' 26-27 ובמהדור' ב'. עמ' 128.
- עמ' 191 הע' 4: ר' גם W. Hirsch, Rabbinic Psychology, London 1947
- עמ' 197 הע' 21: ראה גם L. Wallach, The Parable of the Blind and the
- Lame, JBL LXII (1943), p. 333
- עמ' 206 הע' 57: על ר' שמעון בן חלפתא אמרו ש'עסקן בדברים היה'. היינו שנקט בדרך ניסויים בהלכות טרפות ואף רצה לבדוק מתוך הסתכלות את דברי הכתוב במשלי ו. ו. על המשטר בחברת הנמלים. ברם סתם התלמוד דוחה את הוכחתו והסיכום הוא 'סמוך אהימנותא דשלמה'. ור' י"ל קצנלסון. התלמוד וחכמת הרפואה. ברלין תרפ"ח. עמ' 195.
- שם הע' 58: ראה חולין עז ע"א שם אומר רב 'דבר זה שא'תי לחכמים ולרופאים'. עמ' 225 הע' 41: וראה שם כו כד ובאיגרת הראשונה של קלימנס מו. ח.
- עמ' 235 הע' 33: צ"ל: ירו' שביעית פ"ט.
- עמ' 236: לעניין כרת ראה מם' שמחות פ"ג ה"ה: 'מת פחות מחמשים מת כהכרת'. ור' מהדור' ד' זלוסניק. עמ' 199 ובהע' שם.
- עמ' 265: מאמרו של ריש לקיש 'פעמים שביטולה של תורה זהו יסודה' מתייחס לשבירת הלוחות על-ידי משה שעליה אמר לו הקב"ה: 'יישר כחך ששברת' (מנחות צט. ע"ב. ורש"י שם ד"ה שביטולה פירש 'כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה זהו יסודה. כלומר מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה...'). ור' הללן עמ' 542 הע' 53.
- עמ' 266 הע' 42: ובמגילה החדשה המכונה 'מגילת המקדש' כתבו את ההלכות יחד עם פסוקי התורה.
- עמ' 270 שורה 16: '...מה שתלמיד ותיק עתיד להורות ... נאמר למשה בסיני' ר' ירו' פאה פ"ב ה"ו. יז ע"א ובדברי ר' יוחנן. מגילה יט ע"ב.
- עמ' 271 סוף הע' 53: וראה רש"י חולין יז ע"א: 'ודרוש וקבל שכר הוא שצריכין אנו לעמוד על האמת ואע"ס שכבר עבר'.
- עמ' 273: על הקב"ה העוסק בהלכה. ר' גם ברכות ח ע"א ושם סנ ע"ב. ע"ז ג ע"ב וסדר אליהו רבה עמ' 62 ושם עמ' 162.
- עמ' 275 הע' 71: ור' בתרגום לשה"ש ה. י.
- עמ' 286: האדם מכיר בערכן של המידות הטובות הטבועות בחיות. בעוד שהן בעצמן אינן מכירות בהן. ראה ספרי במדבר פי' קיט. עמ' 143: 'בזמן שהתורה יוצאה מפיו - של האדם - הרי הוא כמלאכי השרת ואם לאו הרי הוא כחיה וכבהמה שאינה מכרת את קונה'.
- עמ' 294 הע' 58: ור' גם ב"ק פא ע"ב שם אומר רבי לר' חייא. ברמזו לר' יהודה בן נקוסא (ב"ה בכ"י. ר' דק"ס עמ' 183): 'מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו'.

## הוספות והשלמות

ור' רש"י ד"ה גדולתו, ושם מדובר בדבר שבין אדם להכירו.  
עמ' 298 סוף הע' 77: וראה שבת קה ע"ב 'הדלקת נר כשבת חובה', ור' רמב"ם  
הל' שבת פ"ה ה"א ובראבי"ה סי' קצם, וראה תוס' חולין נד ע"ב ד"ה אין:  
'דאין רשאין כמו אין חייבין'.

עמ' 314 הע' 53: ור' מ"ש בספרי בעלי התוספות, עמ' 552.  
שם הע' 56: ור' ירו' יבמות פ"ה ה"ג, ס ע"ג בדברי ר' חנינא ור' לוי בשם ריש  
לקיש.

עמ' 317 שו' 3: על 'עשרת הדברים' ר' 19§ de decalogo וגם 154§ de spe-  
cial. leg. I §1

עמ' 342: הוספות למצוות אינן באות מתוך מגמה סגפנית. בשם ר' מאיר אמרו  
אמוראים בא"י: 'יותר ממה שאסרתי לכם התרתי לכם' ובעקבותיהם טרחו גם  
אמוראי בבל למצוא דבר מותר כנגד כל דבר אסור, ר' ויק"ר כב י, עמ' תתקכ"ב.  
ור' חולין קט ע"ב.

עמ' 348: D. Flusser, Sanktus and Gloria, Abraham unser Vater, Festschrift für O. Michel 1963, pp. 138–139  
ה' צבאות' כ'אלהי הרוחות' ועס"י זה הוא מניח שגם בסרק ס יב 'ברוך שם  
אדון הרוחות' בא במקום 'ברוך שם כבודו'. אבל נעלם ממנו שבסרק מ ג נאמר  
'משבחים לפני אדון הכבוד'. גם הסתמכותו, שם עמ' 134 הע' 2, על התוספת  
כשבעים לדניאל ג לא—לב אינה מודה על כוונתה המקורית של הענייה. בעל  
ההמנון אינו חושב על המקדש שחרב (ר' שם יז) אלא על המקדש של מעלה  
ובהתאם לכך הוא סירק את הענייה לשלושה: 'ברוך שם כבודך הקדוש, ברוך  
אתה כהיכל כבודך הקדוש... ברוך אתה על כסא כבוד מלכותך'.

עמ' 370 שו' 4: ויראה זו משחררת מיראה אחרת מאימת המלכות, ר' ע"ז סה ע"א.  
עמ' 396 הע' 4: על דברי רב בדבר אכילת תבשיל שבת בערב שבת הגיב ר' יוחנן:  
'אבא ממשפחת בריאים היה. אבל כגון אנו מי שיש לו פרוטה בתוך כיסו יריצנה  
לחגגו'. חולין מד ע"א.

עמ' 398 הע' 14: מכילתא דר"י משפטים פ"ח עמ' 314, ר' כש"נ, ובקטע מהנציה  
אנטונין 239 הנוסח הוא: 'זהרי הד' קול חו' מה אם מידת הפרענות מעוטה אם  
כשיהיו צועקי' על הרבים המקום שומע צעקת' קול חו' מידת הטובה המרובה  
כשהיו רבין מתפללין על הייחיד' (העירני מר י' וייסברג).

עמ' 410: ההנחה היתה, שאדם החוזר בתשובה — בתשובה שלמה הוא חוזר, ר'  
חולין נא ע"א: 'מחמת תשובה, תשובה מעלייתא הוא דעבדי'.

עמ' 418 הע' 8: וכן אמר רבא: 'זונה גויה וישראל מסובין חמרא שרי, מאי טעמי  
נהי דיצרא דעבירה תקיף להו יצרא דין נסך לא תקיף להו'.

עמ' 423 שו' 5 מלמטה: 'רוב בגזל...' האזהרות מסני גזל מרובות הן, ר' חולין פט  
ע"א על גזל וצדיקים גמורים, ור' גם שם צא ע"א: 'אר' אלעזר... מכאן  
לצדיקים... לפי שאין שושטין ידיהן בגזל'.



## הוספות והשלמות

שם הע' 35: ר' רש"י ערכין ל ע"כ ד"ה לא הרגיש: 'האדם אינו מרגיש שוב ואינו מזדעזע לשוב מן העברה ואם הוא ממשיך שוב לא יעלה על לבו שיהא עושה שום עבירה'.

עמ' 426 הע' 53: המלים 'ספרי במדבר פי' יא' שייכות להע' 51.  
עמ' 428 הע' 62: ר' לעיל עמ' 28 הע' 52, ור' מ"ש בערוגת הכשם ח"ג, עמ' 479 וביטורי ישורון' ד (תשכ"ו), עמ' 21, וראה כעת נ' אלוני, האגרון לרב סעדיה גאון, עמ' 220–221 ושם עמ' 401.

עמ' 443 הע' 40: ור' כעת ב' מזר, כתובת על רצפת בית-כנסת בעין-גדי, תרכ"ץ, שנה מ (תשל"א), עמ' 20 ושם עמ' 22 הע' 7, ומן הדין לציין, שהאמורא רב גידל נשבע ב'אורייתא נביאי וכתובי', עירובין יז ע"א וראה רש"י שם ד"ה אורייתא, והיא מעין לשון השבעה השגורה בפיו של ר' אלעזר בן עזריה 'התורה אלו הדברים שנאמרו למשה בסיני', תוס' פאה פ"ג ה"ב, מהדו' ש' ליברמן עמ' 51, אבל ביר' שם פ"ו ה"ב, ים ע"ב: 'הברית הן הן... וכ"ה בתוס' חלה פ"א ה"ו ובבלי פסחים לח ע"כ, עלפי"ז נראה לפרש את כוונת הכתוב במגילת ברית דמשק טו א 'כי אם שבעת הבורית' כאלות הברית חורת משה אל יזכר' ולא כמו שפירש ל' גינצבורג בספרו L. Ginzberg Eine unbekannte Sekte, New York 1922, p. 132 Ch. Rabin, The Zadokite Documents, Oxford 1958, pp. 72–73, השלמתו של רבין 'שבעת ה[סכס] קשה לקבלה, כעל המגילה מתיר להישבע בלשון 'הברית' כרומזת ל'אלות הברית' ואוסר להישבע בלשון 'התורה'.

עמ' 453 הע' 80: וראה במיוחד לרש"י מעילה י ע"ב: 'וחטאת שמתו בעליה נמי להכי מתה דאין כפרה למתים דמיתתן כיפרה עליהם'.

עמ' 477 הע' 47: בספרא 'ערכין זה בזה' (העירני ד"ר יונה פרנקל) וכ"ה כסנהדרין כז ע"ב וגם בעל דק"ס שם עמ' 72 לא רשם נוסח שונה (בכ"י מינכן 'עורכין זה בזה'), אבל ב'עין יעקב' דפ"ר 'שכולם ערכים זה לזה' וכ"ה ברש"י ויקרא כו לו (מהדו' א' ברלינר עמ' 240) ור' מדרש תהלים ח ד, מהדו' באכער עמ' 76 'בשעת מתן חורה שהיו ערכין זה לזה...' ור' שהש"ר א ג, תחומא ויגש ב ומדרש משלי ו ב.

עמ' 480 שו' 8: צ"ל: '...אלהי ישראל (מלכים ב כא יב)... אלהי כל בשר' (ירמיה לב כז).

עמ' 490: ר' יוחנן התנגד ליחס חמור למשומדים. כשר' אבהו שנה לפניו '...המינין והמסורות והמשומדין מורידין ולא מעלין. אמ' ליה אני שונה לכל אכירת אחיך לרבות את המשומד ואת אמרת מורידין, סמי מכאן משומד' (ע"ז כז ע"ב, ור' כדק"ס שם, וההכחנה בין 'משומד לתאבון' לבין 'משומד להכעיס' היא של סתמא דתלמודא על-פי המחלוקת של ר' אחא ורבינא).

עמ' 490 הע' 89: צ"ל: יבמות מז ע"ב ור' גפ נידה יג ע"ב.  
עמ' 499 הע' 44: לימוד סניגוריא על משה כסניגורם של ישראל נמצא בסדר אליהו רבה

פ"ד עמ' 17. כדרכו של דרשן זה הפליג בדבריו: 'מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ שלא אמר לו הקב"ה כך... אלא שהיה משה צדיק דן ק"ו כעצמו... חזר משה צדיק ועמד בתפלה...' ונראה שהכיר את הדרשה שתלתה את דברי משה 'בה אמר ה' וגו' (שמות לב כו) בפסוק 'זוכה לאלהים יחרם' (שם כב יט), ר' מכילתא דר"י, פסחא פ"ב עמ' 40 ור' בת"י וברש"י לשמות שם ובילק"ש שופטים רמז מג וגנזי שכטר ח"א, עמ' 75.

עמ' 514: הביטוי 'בני נביאים' הנמצא בטוביה ד יב יש לו משמעות אחרת. בנוסח

היווני אינו ברור כל צורכו, אבל כך יוצא מפורש מנוסח ה-Itala:

quoniam filii prophetarum sumus qui in veritate prophetaverunt priores. Noe prophetavit prior, et Abraham, et Isaac et Iacob.

וכן הוא בנוסח הארמי, ר' A. Neubauer, The Book of Tobit עמ' 8, ור'

שם עמ' LXXIV 'ארוס בני נביאי אנן מטיל דנביאי קדמאי הוו נח ואברהם יצחק ויעקב אבהתאנא מעלמא...'. המדובר אפוא באבות שהיו גם נביאים.

עמ' 516 הע' 15: השווה Allegro, QC V, 1968, p. 91 (הערת פרוס' ד' פלוסר).

עמ' 519 הע' 34: ראה גם J. Jeremias, Unbekannte Jesusworte. 1963, pp. 50-60

עמ' 526 הע' 70: בן סירא לא כך (15 34). מהד' סגל, עמ' קצב ובכיאורו עמ' קצה, ור'

גם A. Dihle, Die goldene Regel, Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristl. Vulgarerthik, Göttingen 1962

בעמ' 8 מכיר תרגום חפשי של הסיפור שבמסכת שבת, הגם שהוא מסתמך

על Strack-Billerbeck I עמ' 460. את הסיפור הוא מסיים במלים 'Das ist die

Summe des Gesetzes' כתרגום של 'זו היא כל התורה כולה' ובהשמטת

'ואידך ויל גמור' (בכ"י אוקספורד ובס' המוסר חסרות המלים 'זו היא כל

התורה כולה', ר' דק"ס, ל ע"א הע' 16). כמובן ש'זה כלל גדול כתורה' אין

תרגומו die Summe des Gesetzes; בצדק מדגיש Dihle שם עמ' 10 שהנוסח

החיובי נמצא במקורות מחוץ לנצרות כשם שהנוסח השלילי מופיע במקורות

נוצריים קדומים. כרם סיכומו של Dihle עמ' 82-84 אינו עולה יפה. קשה להבין

מדוע לשון הכתוב 'ואהבת לרעך כמוך' היא פחות מופשטת מאשר הנוסח

השלילי או החיובי של ה-Goldene Regel ופירושו לדברי בן סירא דחוק ואין

למצוא הוכחה לקבלת הנוסח מיוונית.

עמ' 530 הע' 90: בלשון השבועה 'העבודה' משתמש ר' אליעזר (תוס' כלים ב"ק

פ"א ה"ו) ור' טרפון (תוס' זבחים פ"א ה"ח) ושניהם בקשר לענייני עבודה

במקדש, והשווה גם את לשון שבועתו של ר' ישמעאל 'לכוש שלבש כו אכא וציץ

שנתן בין עיניו' (תוס' חלה פ"א ה"י). השבועה 'העבודה' בפיו של ר' יוחנן

בירו' קידושין פ"ד ה"א, סה ע"ג, מקבילה להיכלא' בבבלי שם ע"א, ע"א.

ור' ברש"י שם ד"ה היכלא. וראה ירו' ב"ב פ"ח ה"ה, יח ע"א 'העבודה' בפיו

של ר' אלעזר.

עמ' 541 הע' 51: ור' ירו' פאה פ"ח ה"ו, כא ע"א: ר' חגי כד הוה מקים פרנפים הוה מטעים להון אוריית' לומר שכל שררה מתורה נתנה. שג' בי מלכים ימלוכו'. ור' גיטין סב ע"א.

עמ' 542 הע' 53: אבל גם ר"ל ידע שפעמים ביטולה של תורה זהו יסודה, ר' לעיל כתוספת לעמ' 265.

עמ' 543 הע' 56: ור' גם א' מרמורשטיין, מעלת תלמוד תורה בספר היובל לד"ר ב"מ לרין, ת"ש, עמ' קם ואילך.

שם הע' 60: מרמורשטיין, במאמרו הנ"ל, מבקש לראות התפתחות בגישתו של ר"ע. אבל במעשה כבנו של ר"ע בשמחות פ"ח הי"ג נאמר 'פיקדו ביד שלוחין', ובכן דאג לחולה, שאלתו של ר"א (אבות דר"נ פכ"ה) 'מפני מה לא באת ושמשת אותי' אינה מכוונת לביקור חולים. אלא לכך שתלמידיו עזבוהו מחמת נידויו.

עמ' 546 הע' 69: וראה ש' ליברמן, עשר מילין, אשכולות ג, תשי"ט, עמ' 82—83. עמ' 547: ושמא ניתן מתוך מצב זה להסביר את הזכות למתנות כהונה (ר' דברי ר' יוסף, חולין קלג ע"א, ור' גם דברי ר' יוחנן ודברי רב חסדא שם קלב ע"ב) שתבעו לעצמם חכמים. על כל פנים שומעים רועה עם הארץ והוא כהן אומר על בעל הבית שלו 'לא שבוך צורכא מרכנן ויהיב לדידי', בכורות לה ע"ב.

עמ' 555: בטחונו של חכם — ואפילו חכם כשמואל — אינו ערובה שהלכה כמותו, ר' כתובות ז ע"א: 'כדאמר ליה שמואל לרב חנן בגדתאה פוק ואייתי לי בי עשרה ואימא לך כאנפייהו המוכה לעובר קנה. והלכתא המוכה לעובר לא קנה'. ייתכן שכאן פועל המוטיב שהשבת והבטחון העצמי גורמים לתוצאה הפוכה, ר' להלן עמ' 563 הע' 73, ור' גם גיטין כ ע"א ושם כט ע"ב וכבר נאמר כמשלי טז יח 'ולפני כשלון גבה רוח', ור' שם טו לג ושם יח יב. אבל מצאנו גם את התופעה שמסורת מהימנה על פסק הלכה מסוים — לפעמים של חמישה חכמים — נדחה על-ידי התלמוד בלשון 'ולא היא אין הלכה כר' פל', ר' גיטין לט ע"ב, כריתות יג ע"ב ובשטמ"ק שם אות יד.

עמ' 558 הע' 36: אבל ר' חולין ע"א, שם קורא שמואל על רב 'לא יאונה לצדיק כל און' ורב אמר על שמואל 'כל רז לא אניס ליה'.

עמ' 561: גם כר קפרא הקפיד על רב הושעיא, שהיה שביח קמיה, לאחר שעזבו וברא לפני ר' חייא פגשו בר קפרא ושאל אותו בנוסח 'מה בבלי אומר בדבר זה', כריתות ח ע"א, ור' שם בשטמ"ק אות ד 'מה עייא אומר בדבר זה...', ור' בהשמטות וחידושים שם אות ה ור' גם כתובות ה ע"א.

שם הע' 61: השווה ירו' גיטין פ"א, מג ע"ד (ובמקבילה בקידושין) 'ומדברין מחציין'.

שם הע' 63: על שליחו של אביי, רב ספרא, ויחסו של ר' זריקא (כנראה בעצמו בבלי) אליו, חולין ק ע"ב — קיא ע"ב.

שם הע' 64: על רב הונא ורב חייא בר אשי מסופר שאחד א"ל לחבריה 'יתמא', חולין קיא ע"ב ורש"י שם: 'כלא דעת', וראה ירו' ברכות ס"ז, יא ע"ג: 'ובאיש

## הוספות והשלמות

לר' זעירא בגין דצוות ר' יעקב בר אחא לר' חייא בר בא נוקדנא. ור' זעירא עצמו נסה לקלס: 'והוה ר' זעירא מקלס ליה די מוקם מלתא על כררא, ור' גם ירו' יומא פ"ג ה"ה, מ ע"ג, וכן צ"ל בירו' כ"ב פ"ח ה"ט, טז ע"ג: רבי זירא מקלס ליה... אבל גם ר' זירא 'הוה מקנתר אילין דאגדחא וצוות להון ספרי [כצ"ל] קסמי... ירו' מעשרות פ"ג ה"י, גא ע"א.

עמ' 562: על הקפדתו של רב חסדא על סבי דגווגיא שלא באו 'לפרקיה', ר' קידושין כה ע"א. על התחרות בין סורא וסומבדיחא כימי רב חסדא רומז הסיפור על רמי בר דיקולי, חולין ק ע"א, וראה לעיל עמ' 555 הע' 22. שם הע' 67: ור' נדרים עח ע"א.

עמ' 563 הע' 73: ר' מכות יז ע"ב: 'אמר רבא דילידא אימיה כר"ש תיליד ואי לא לא תיליד ואע"ג דאית להו סירכא... אלא מאי דילידא ליה אימה כרבי שמעון, דלמאי דסבור ליה לדידיה מסרם ליה לקרא... ור' לעומת זאת רש"י ערכין ט ע"א: 'ומתני עלמא בתר רבנן למימר כל מה דבעו עבדי'.

שם הע' 75 שו' 2: אחרי 'חולין... יט ע"ב' להוסיף: 'ר' גם מעילה ז ע"ב: 'אמר ר' יוחנן קצצתינון לרגלוהי דינוקא' (על ר"ל) ושם: שו' 3 אחר 'כ"מ לג ע"א' להוסיף: בכורות מד ע"א.

עמ' 564 סוף הע' 75: ור' לעיל הע' 64.

עמ' 565: האמירה 'הריני כבן עזאי בשוקי טבריא' מיוחסת גם לאבבי (קידושין כ ע"א, ערכין ל ע"ב) וגם לרבא (עירובין נט ע"א, ור' רש"י שם ד"ה בשוקי) אבל מליצה זו נאמרה או יוחסה גם לחכמים אחרים. על רב מסוסר: 'כד גחית לתמן אמר אנא הוא בן עזאי דהבא' (ירו' פאה פ"ו ה"ג, יט ע"א, סוטה פ"ט ה"ב, כג ע"א) וכן אמר ר' יוחנן כבואו ליחד אתר': 'אנא בן עזאי דהבא' (ירו' כבורים פ"ב ה"ב, סה ע"א), אבל כשני המעשים נמצא המוטיב שההשתכחות הופכת לגנאי. רב נשאל שאלה על-ידי זקן, והלה חלק על תשובתו, וכשבא לפני רבי נחברר לו שהזקן צדק, כשר' יוחנן הועמד על טעותו ע"י זקן אחד הוא אמר בעצמו 'אול בן עזאי דהבא', ללשון זו השווה ירו' יבמות פ"י ה"ד: 'הא אויל קוגדיטין' וב"ב קלד ע"ב: 'אול ליה הואיל דרב יוסף'.

שם הע' 88: ורב יוסף שיבח את רב נחמן כלשון 'דרשינהו רב נחמן להני קראי כסיני', ערכין ל ע"ב והשווה את לשונו של ר' אלעזר בן עזריה בהוספה לעמ' 443 הע' 40.

עמ' 575 הע' 44 שו' 5, אחרי 'חולין צב ע"א': ור' גם שם צג ע"א: 'אבוה דאמך' ר' ירמיה בר אבא ביחס ללוי כריה דרב הונא בר חייא.

שם הע' 44: רב אשי אמר על בן חמיו רמי (בכ"ז: רב אחי, ר' דק"ם קנא ע"א) בר אבא: 'כמה יהיר האי מרבנן', חולין קיא ע"ב.

עמ' 576 שו' 4 מלמטה: וכאן שייך גם הסיפור על ר' יהושע בן חנניה, עירובין נג ע"ב, הסותח בהודאה 'מימי לא נצחני אדם חוץ מאשה, תינוק ותינוקת... ומסתיים כשבח: 'אשריכם ישראל שכולכם חכמים גדולים אתם מגדולכם ועד קטנכם'.

## הוספות והשלמות

שם הע' 48: כשסיפרו לר' אמי, שרב נחמן אמר לעולא: 'אם אמר לי ר' יוחנן מפומיה לא צייתנא ליה', הגיב: 'ומשום דרב נחמן חתנא דבי נשיאה הוא מזלזל בשמעתיא דר' יוחנן', ור' לעיל עמ' 564 הע' 76.

עמ' 584 הע' 85: ור' מכילתא דר"י, ויסע פ"ד, עמ' 171 'ומלכות בית דוד אימתי תחזור למקומה ומלכות חייבת זו אימתי תיעקר' ור' שם בש"נ ובהע' 13.

עמ' 609 שו' 2 מלמטה: 'הלל מדוד', ר' ירו' תענית פ"ו ה"ב, סח ע"א, ב"ר צח ב, עמ' 1259. ור' שבת נו ע"א: 'אמר רב רבי דאמי מדוד מהפך בזכותיה'.

עמ' 610 הע' 4: צ"ל: סנהדרין צט ע"א.

עמ' 614: על עניי ישראל על יד השער הדרומי של רומי, ר' י' לרי, עולמות נפגשים, עמ' 197—203.

שם שו' א מלמטה: גם מאמרו של רב ביבי בר אביי על העוף רחם 'וגמרו דאי יתיב אארעא ושריק אתי משיחא' גרר אחריו דו שיח זה: 'אמר ליה רב אדא בר שימי למר בר רב אידאי והא ההוא דיתבי בי ברבא ושרק ואתא גליל אפסקיה למוחיה, אמר ליה ההוא בידא הוה' (חולין סג ע"א, ור' רש"י שם: 'כמו באדם בדאי ושקרן... ור' דק"ס שם פד ע"ב הע' ס—ס) והתשובה אינה פחות אירונית מהשאלה.

עמ' 619 הע' 44: ר' ש' ליברמן, שקיעין, עמ' 65—66.

עמ' 622 הע' 54: ר' שמואל בר' יצחק דרש ברוח דברים אלה את הפסוק 'ואם לא תשמעוה במסותרים חבכה נפשי מפני גוה' (ירמי' יג יז) — 'מפני גאותן של ישראל שניטלה מהם וניתנה לאימות העולם' (חגיגה ה ע"ב).

## הוספות והשלמות למהדורה השלישית

עמ' 21 הערה 31: צ"ל עמ' 232.

עמ' 22 הערה 35: אבל ראה ב"ר פל"ח ז, עמ' 356.

עמ' 37 הערה 33: עמ' 165.

עמ' 40 הערה 50: ראה: Sallustius concerning the gods and the Universe, edited with Prolegomena and Translation by A. D. Nock, Cambridge 1926, XV, p. 28

עמ' 50 הע' 93: דברי סתם התלמוד הבבלי (ר"ה בג ע"ב) 'דלא לימרו עובדי החמה גירי קא משדייא', שהם פירוש למאמרו של ר' יוחנן 'מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה ולא פגימתה של קשת' (ר' ירו' ר"ה פ"ב ה"ה, נח ע"א) — רומזים אולי לפולחן השמש בדמות מיתרה כ-Deus sol invictus המופיע ביורה חצים, ראה Georg Wissowa, Religion und Kultus der

## הוספות והשלמות למהדורה השלישית

- עמ' 21 הערה 31: צ"ל עמ' 232.
- עמ' 22 הערה 35: אבל ראה ב"ר סל"ח ז, עמ' 356.
- עמ' 37 הערה 33: עמ' 165.
- עמ' 40 הערה 50: ראה: Sallustius concerning the gods and the Universe, edited with Prolegomena and Translation by A. D. Nock, Cambridge 1926, XV, p. 28
- עמ' 50 הע' 93: דכרי סתם התלמוד הבבלי (ר"ה כג ע"ב) 'דלא לימרו עובדי החמה גידי קא משדייא'. שהם סירשו 'מאמרו של ר' יוחנן 'מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לכנה ולא פגימתה של קשח' (ר' ירו' ר"ה ס"ב ה"ה. נח ע"א) – רומזים אולי לסולחן השמש בדמות מיתרה כ-Deus sol invictus המופיע ביורה חצים, ראה Georg Wissowa, Religion und Kultus der Römer, עמ' 371 ואילך. M. P. Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion כ"כ (1950) עמ' 640 ואילך ובעיקר עמ' 644 הע' 1.
- עמ' 58 להקדים הערה 18<sup>ו</sup> להערה 19.
- עמ' 68 הערה 64: וראה מדרש משלי ס"ח א: 'ממרום, מרומו של עולם'.
- עמ' 86 הערה 41: ראה גם ערוכין סב ע"א.
- עמ' 91 שורה 2 מלמטה: 'ולא כן נביא אנכי'. ללשון זו ראה גם ערוכין סג ע"א.
- עמ' 112 שורה 8: דברים מתמיהים כתב ר' זכריה פרנקל במכתב משנת תקצ"ו. שנתפרסם בקובץ על-ידי, תרנ"ט, עמ' ג.
- עמ' 143 שורה 1 מלמעלה צ"ל: אינה מסלת אלא אלף.
- עמ' 169 הערה 35 צ"ל: עמ' 51, ושם, עמ' 357 הערה 46.
- עמ' 181 הערה 95 צ"ל: להלן, עמ' 245.
- עמ' 194 שורה 1 מלמעלה צ"ל: ע"א.
- עמ' 199 הערה 28 צ"ל: לעיל, עמ' 181.
- עמ' 205 שורה 4 מלמעלה צ"ל: עמ' 193.
- עמ' 210 הערה 74 צ"ל: ועזרא הרכיצי ה-עח-קא.
- עמ' 212 הערה 82 שורה 6. צ"ל: עמ' 220.
- עמ' 213 הערה 84, צ"ל: חנוך ב' יה.
- עמ' 217 שורה 4 מלמטה, צ"ל: עמ' 209–210.
- עמ' 224 הערה 35 שורה 6, צ"ל: ח"ב, עמ' 285.

## הוספות והשלמות

- עמ' 373 שורה 10 מלמעלה צ"ל: אל הרומיים  
 עמ' 373 הערה 5 צ"ל: ... נט ע"א... כ"ר כ  
 עמ' 375 הערה 9 צ"ל: ע"ז ה  
 עמ' 384 הערה 51: אמנם בספר 'הלכות גדולות' (דפוס ורשא ס ע"ב, מהדו' הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, ח"ב עמ' 448) נמצא בעניין ברכת הטוב והמטיב: 'ולוקח במשפט לא נימא דאיתותב רבי אמי דאמר אין מיתה בלא חטא', אבל בתוספות ר"י שירליאון לברכות מו ע"ב ד"ה מר זוטרא (ומשמ בתוס' שלנו וברא"ש, ברכות, פ"ז ס"י יג) 'מיהו בזה אין למחקר, וכן עמא דבר'.  
 עמ' 410 שורה 13 מלמעלה צ"ל: עמ' 383  
 עמ' 418 הערה 10 צ"ל: ט. ז. עמ' 71.  
 שם שם הערה 11 שורה 1 צ"ל: עמ' 55.  
 עמ' 432 הערה 85 צ"ל: להלן. עמ' 434.  
 עמ' 432 שורה 9 מלמטה: רב ששת מוסר בשם ר' אלעזר בן עזריה יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שחרב בית המקדש ועד עכשיו. עירובין סח ע"א.  
 עמ' 438 הערה 18, צ"ל: סוכה נו.  
 שם הערה 20 שורה 2 מלמטה צ"ל: תקס"ח.  
 עמ' 446 שורה 3 מלמעלה צ"ל: וראיתי את  
 עמ' 462 שורה 6 מלמטה צ"ל: להלן. עמ' 470.  
 עמ' 477: לעניין ערבות ראה: פוסה לו ע"ב בדברי ר' משרשיא 'וערבא דערבא איכא בינייהו' וברש"י שם. ורב משרשיא הוא בעל המאמר 'ערכך ערכא צריך', סוכה כו ע"א. גיטין כח ע"ב; וראה אוצה"ג לסוטה, עמ' 250, וקושיית הגמרא היא לפי' הגאון מה בין ח"ק לבין רבי, והתרוץ של 'איכא בינייהו הוא שרבי סבור כרב משרשיא שאין ערבות כי 'ערבא ערבא צריך'. וראה: תוספתא סוטה פ"ח ה"י-ה"א, וראה ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 719 ואילך.  
 עמ' 492 שורה 5 מלמעלה צ"ל: רצונו  
 עמ' 508 הערה 79 צ"ל: ὁ οὐκ ἔστιν.  
 עמ' 522 הערה 50 שורה 5 צ"ל: עמ' 531 הערה 9  
 עמ' 522 הערה 51 על נכונות הגירסה 'הלל' כמ"ד שם, ראה פי' שבמחזור ויטרי לאבות. עמ' 496: 'הילל אומר, הילל סתם במשנת רבינו גרשם ור' אפרים בלא ר' והוא הילל הזקן. אבל המעתיקים קלקלו השורה וטעו בד' של מניין הבבות ונתחלפה להם בריש וכתבו ר' הלל ומדלקמן יש להוכיח דקת' אף הוא ראה גולגולת ומעשה זה שנוי בפ' אחרון דסוכה על הלל' (ראה: סוכה נב ע"א) ואמנם בכ"י פארמא נמצא: ד' ר' הלל אומ'. י"נ אפשטיין מבוא לנוה"מ, עמ' 1183, הכריע את הכף לסוכת הנוסח ר' הלל, אבל מגוף פי' הרמב"ם מוכח שגרם 'הלל', שכן הוא כותב 'וזה כעין מה שקדם בצוואת חבריו שמאי', גם הרמ"ע מפאנו במאמר חקור דין ח"ב סי"ט, הגורם כמ"ד: 'ר' הלל אומר' ממשיך:

## הוספות וז'למות

- 'ואח"כ סמך להלל זה לברי הלל הזקן אבי היחס שאמר אין בור ירא חטא ושוני  
 הלכות לא דקדקו בזה ושונים גבי אין בור ירא חטא הוא היה אומר 'ובפי' יד  
 יהודה, שם אות מג 'וצריך לזרום בזה הלל הזקן אומר אין בור וכו'.'  
 שם הערה 53: ראה ב"ר מג ז, עמ' 421: 'ברוך אל עולם שאכלנו משלו'.  
 עמ' 534 שורה 12 מלמעלה צ"ל: עליו כמו עלי על  
 עמ' 535 שורה 3 מלמטה צ"ל: 'מעמד שלטוני'  
 עמ' 549 הערה 84 שורה 2 צ"ל: הערה ל  
 עמ' 564 הערה 75: לעניין 'מסתכל ביה' ר' נדה פ"ח מ"ג: '...וטהרה ר"ע, ראה  
 תלמידיו מסתכלין זה בזה' וראה גם תענית ט ע"א ובר"ש, שם ד"ה אחוה להדרי.  
 עמ' 566 הערה 92: ראה לעיל, עמ' 708 בהוספה לעמ' 547.  
 עמ' 573 שורה 3 מלמעלה צ"ל: מנה תנא קמא  
 עמ' 582 הערה 74 שורה 7 צ"ל: בהכרתו  
 עמ' 589 שורה 10 מלמעלה צ"ל: יקיצו אלה לחיי  
 עמ' 594 ציון הערה 37 להעכירו על-ידי המלה חשמונאים ולמחקו במקום שהוא  
 רשום כעת.  
 עמ' 602 שורה 5 מלמעלה צ"ל: תכלינה  
 עמ' 609 הערה 94: בעל הסוגיה בבבלי (שם, ע"ב) מיישב גם את כוואו של המשיח  
 בערב שבת ואינו חושש לכך 'שמניחין צרכי שבת והולכין להקביל פניו' 'דכיון  
 דאתו משיחא הכל עבדים הן לישראל'.  
 עמ' 613 שורה 8 מלמעלה. בדפוס וילנא (ראם) מתרמ"א ואילך החזירו 'רומי',  
 אבל ה'דקדוקי סופרים' למסכת זו נדפס בשנת תרל"ה. וראה ב'אחרית דבר' של  
 שם"ן הסופר.  
 עמ' 619 הערה 43: ראה ש' ליברמן, שקיעין, עמ' 65-66.  
 עמ' 622 הערה 52: ראה ת"י בראשית מט: יח.  
 עמ' 703 שורה 8 מלמטה צ"ל: שבת קיט ע"ב  
 עמ' 706 שורה 10 מלמטה: וראה סא"ר עמ' 56  
 עמ' 708 שורה 3 מלמטה צ"ל: חולין קי.  
 עמ' 709 שורה 13: ראה ברכות לו ע"א: 'ואע"ג דקלסיה שמואל לרב יהודה הלכתא  
 כותיה דשמואל'.  
 עמ' 710 שורה 3 צ"ל: 'דר' יחנן, חולין קכד ע"א.



## הוספות והשלמות למהדורה הרביעית

עמ' 303 שורה 10 מלמעלה צ"ל: בא מיכה והעמידן  
עמ' 389 האמוראים הכירו בני אדם מפוכחים שלא נמנעו מללעוג לאיומים  
בענשים מן השמים בעוה"ז על עברות מסרימות. מאלפת מבהינה זאת סוגית  
האמוראים (סנהדרין כ"ט ע"א) המפרשת את דברי המשנה שמאיימין על העדים  
שלא יעידו עדות שקר. רב יהודה אומר שמאיימים על העדים בפסוק במשלי  
כ"ה י"ד שלפיו עדות שקר מביאה עצירת גשמים. על כך אומר רבא שיכולים  
להשיב על איום זה בפתגם עממי 'שב שני הוה כפנא ואבבא אומנא לא חליף'.  
כלומר 'שבע שנים היה רעב והוא לא עבר על פתחו של בעל מלאכה' (ר' רש"י  
ד"ה אמר רבא). לפיכך הציע רבא את הפסוק במשלי כ"ה י"ח. שלפיו העונה עד  
שקר מביא על עצמו מות בידי שמים. אבל רב אשי סוּפֵן 'כלי למימר שב שני  
הוה מיתנא ואינש בלא שניה לא שכיב' — 'שבע שנים היתה מגפה ואדם לא מת  
אם לא מלאו שנותיו' — פתגם עממי דטרמיניסטי. בסופו של דבר אין בפי רב  
אשי איום כעונש. אלא סניה לכבודם העצמי של העדים: "סהרי שקרי  
אאוגריהו זילי" — עדי השקר הם בזוים בעיני אלה ששכרו אותם.

עמ' 492: שורה 5 מלמעלה צ"ל: עושים רצונו של הקב"ה

שורה 11 צ"ל: יקרא דאורייתא.

הערה 2: ר' גם שבת ל"ג ע"ב: יהודה בן גרים. ערובין ס"ב ע"א: ר' יצחק בר'  
יעקב בר גיורא.

עמ' 544 שורה 6: רשב"י הוא גם בעל המאמר: 'כל תלמיד חכם שאינו נקם ונוטר  
כנחש אינו תלמיד חכם'. בדפוסים בעל המאמר הוא ר' שמעון בן יחזקאל. אבל  
בכל כתבי היד וב'עין יעקב' בשם רשב"י. ר' דק"ס שם.

עמ' 558 הערה 6: זונות נשבעו 'בחייהן רבנן קדישי דארעא דישראל'.

עמ' 620 הערה 47: הגירסא 'ר' יהודה בר' אלעאי' נמצאת בב"ב, בע"י, באה"ת  
ובילקום כ"י. ראה דק"ס עט' 166. הערה ס'.

עמ' 621 שורה 10 מלמטה צ"ל: נראה לו לאחתו אמרוא לדרוש את ההספד  
שזכריה י"ב כהספד על יצר הרע שמהרג. ברוח דרשתו של ר' יהודה בר'  
אלעאי. שאלהים בכבודו ובעצמו יבוא וישחט את יצר הרע בפני הצדיקים.

עמ' 622 הערה 52: ר' גם ב"ר סמ"ד יח. עמ' 490: 'ידוע תדע ידוע שאני מפורן  
תדע שאני מכנסן. ידוע שאני ממשכנן תדע שאני פורקן. ידוע שאני משעפדן  
תדע שאני טאלן'.

עמ' 705 לעמ' 410: אבל ר' רש"י יבמות כא ע"א ד"ה עריות '...ואע"ג דקימא לן  
יתקן בהם צרכי רבים לאוו תשובה מעלייתא היא'. ור' שם כב ע"ב וכתום: ד"ה  
ישעשה.

עמ' 710 לעמ' 622: ראה מדרש תהלים קמ"ו ו': 'תכפוסים אלו ישראל שמים שגלו  
מירושלים לא זקפו קמתם אלא הן כפוסים לפני שזגאיהם והם מהלכים עליהם'.

## הוספות והשלמות למהדורה החמישית

- עמ' 17 הע' 9: צ"ל: ...בספרי דברים פי"ג נ"ד  
 עמ' 111 שר' 4 מלמטה: ראה מהרש"א חידושי אנרות לקידושין ע"א ד"ה שם  
 בן ד ד"ה שם בן מב.  
 עמ' 345 הע' 91: וראה בבלי שם ל ע"ב: 'לעולם ימור אדם עצמו אם יכול לכוון  
 את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל'.  
 עמ' 382 הע' 63: צ"ל E. Goitein.  
 עמ' 390 הע' 72: ראה E.P. Sanders, R. Akiba's View on Suffering, JQR 72 (1973) p. 332 ff.  
 עמ' 515 הע' 6: גם פילוך הזהיר שלא לגלות דברי מיסתורין לזרים, Cher. 48 ועל  
 אוהרות דומות אצל אריסטו, כריסיפוס וסיניקא ראה A.D. Nock, Essays in Religion and the Ancient World, 1972, 1 p. 467.  
 David Winston, JBL 92 (1973) p. 303 הצביע על דברי אפלטון Theaet.  
 155e.  
 עמ' 520 הע' 70: צ"ל שבת לא ע"א, באבות דר"נ נ"ב פכ"ו, עמ' 53, מסופר על  
 אחד, שאמר לר' עקיבא 'למדני כל התורה כולה כאחת' והוא ענה לו: 'כללה  
 של תורה מה דאת סני וכו'.'  
 עמ' 547 הע' 76: ושם דרש רבא: זאת התורה לעולה — לא עולה, למנחה —  
 לא מנחה וכו' על משקל לחולין — לא חולין (גדרים יא ע"א).  
 עמ' 564 הע' 80: ולא בכדי תקנו לומר בתפילתם של הנכנסים לבית המדרש  
 (ברכות כח ע"ב) 'ולא אנשל ברבך הלכה וישמחו כי חברי' ופירש רש"י:  
 'וישמחו חברי על כשלוני' וראה ב"ק צח ע"ב, שם אומר רב חסדא לרבה בר  
 שמואל: 'אי משכחת להו לא תימא להו ולא מידי' ופירש רש"י ד"ה לא:  
 'משום דחדו דמשכחי תיובתא למילתי'.  
 עמ' 615 הע' 24: סנהדרין צח ע"א, ברפוסים: 'בפיתחא דמערתא', או  
 'דקרתא' ואין זה אלא מעשה הצנזורה. בכל כתבי היד וברפוסים הישנים:  
 'בפיתחא דרומי', ראה דקדוקי סופרים עמ' 292 ובחידושי אנרות  
 למהרש"א.

ספר זה בא לגולל פרשת הגותם הדתית והחברתית של  
ההנאים והאמוראים.

תוך עיון ודיון ממצה במקורות גופם. בדרבי המחקר  
הפילולוגי-היסטורי, מעלה המחבר תיאור חי וער של  
הרעיונות וההרגשות שהתסיסו את האומה מבפנים. הוא  
חושף את המאבקים שהתחוללו בימי הבית השני ולאחר  
חורבנו ואת מהלכי הקליטה והדחיה של אמונות ודעות  
שבאו מבחוץ. הוא מציג אה תפקידם ואת פעולתם של חכמים  
במשך מאות בשנים ואת גיבושם של עיקרי-אמונה, שעיצבו  
את דמותה של האומה במשך דורות.

בעסופה: זכובית מזהבה מן המאה השלישית לספירה. מחזאן ישראל.  
ירושלים

צוור העטיפה: אלכס כרליון.



0 00450131004 0  
דאנאסור 45-131004  
מחיר מומלץ: 146 ש"ח