

פרק שמונה-עשר

## על יום ההולדת בישראל

**ת**אריך הולדתו של אדם יום שמחה אישי הוא לו ולמשפחתו. אופיו האישי-הפרטי של גיל האדם משתקף, לכאורה, גם בהלכה, מעצם קביעת הגיל בתאריך ההולדת (ערכין יח ע"ב) ולא במועד קבוע אחר כלשהו – כדרך שנקבע בהלכה ראש השנה לאילנות ולנטיעות, ראש השנה למלכים,<sup>1</sup> ואף גילו של העולם כולו. בדבר זה שותף האדם עם ממלכת החי, שהרי אף לחיות ולבהמות נמלאת שנה ב"יום ההולדת" (שם). יום זה אינו נמנה עם ימי החג הקבועים במסורת ובלוח השנה הדתי. כך הוא המצב כיום וכך גם היה בעבר, בנצרות ובישראל. יום ההולדת נחוג ביוון העתיקה, ומשם עבר הנוהג אל רומא וביזנטיון. היום נשא אופי של חג דתי, ותאריכי הולדת של ראשי משפחה, של שליטים ואין צורך לומר של מלכים נחוגו ברוב עם ובטקס ציבורי מלא.<sup>2</sup>

נוהג זה של יום הולדת לא נקלט בישראל, ובספרות העברית, למן התקופות העתיקות ועד לימי הביניים המאוחרים, לא נשתמר הד כלשהו למעמד של

1. משהומלך אדם למלך נפתח דף חדש בתולדותיו, ושנותיו כ"מלך" נמנות לא מתאריך ההמלכה המקרי אלא מן היום הקבוע בלוח כ"ראש השנה", שהוא גם "ראש השנה למלכים". נוהג זה ידוע עוד מן העולם העתיק, באוגרית בפרט ובממלכות המזרח בכלל. כידוע, יש הרואים בו את משמעו הראשוני של חג ראש השנה המקראי, הנחשב כיום המלכת האל.

2. כך, לדוגמה, תוארה חגיגת יום ההולדת ההוללת של השליט הורדוס אנטיפס, שבמסגרתה הוצא להורג יוחנן המטביל (מתי יד, ו; מרקוס ו, כא). ראה: E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175B.C.–A.D.135)*, a new English version revised and edited by G. Vermes & F. Millar, Edinburgh 1973, I, pp. 346–348, n. 26 והביבליוגרפיה המצוינת שם. על מסיבה דומה, שלפי יוספוס פלביוס (קדמוניות היהודים יט, 321) נערכה לכבודו של המלך אגריפס, ראה: ד' שוורץ, אגריפס הראשון מלך יהודה האחרון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 41, 146. חג המולד הקדמון (dies natalis solis; dies natalis dei) מקורו ועניינו אלייליים. על חגיגות לא קאנוניות בהולדתו של מחמד, שהתיעוד הראשון לקיומן הוא מסוף המאה ה-יב במצרים, ועל ההתנגדות הרתית לקיומן, ראה: N.J.G. Kaptein, *Muhammad's Birthday Festival*, Leiden 1993. על העולם העתיק בכלל, ראה: W. Schmidt, *Geburtstag im Altertum, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 7, 1, Giessen 1908.

שמחה, טקסי או אחר, לציון תאריך הלידה החוזר. יום זה לא צוין אף במסגרת משפחתית-פרטית, כדרך שנחוגו ימי נס "פורים" מקומיים שונים, בעלי אופי דתי למחצה, וכדרך שקיבל הרמב"ם על עצמו, דרך משל, לשמור את תאריך בואו לארץ ישראל כמין יום מועד פרטי (הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה למסכת ראש השנה). יוצאים מן הכלל הם, כמובן, תאריכי התבגרות מסוימים, כגון יום הכניסה אל בית הספר – שתאריכו היה קבוע, אמנם, בלוח השנה של הקדמונים, אך אינו קשור כלל ביום ההולדת, אלא בגיל באופן כללי;<sup>3</sup> וכן יום הכניסה למצוות בגיל שלוש-עשרה, החל ביום ההולדת המדויק, ודבר זה גרם לכך שיהודים אכן ידעו, בהכרח, את תאריך הולדתם, כדי לחגוג את טקס בר המצווה בזמנו.<sup>4</sup> פרט לאלה אין שמחת יום ההולדת נזכרת במקורותינו, ואף לא ציונו הסתמי של היום. ומכיוון שגם בתחום התרבות הנוצרי מועטות הזכרותיו, הנחה רווחת היא כי עד למאות האחרונות לא ידע האדם הפשוט את גילו המדויק ובוודאי לא את תאריך הולדתו המדויק<sup>5</sup> (למעט, כאמור, עניין בר המצווה בחברה היהודית). אנשים מוסרים, לעתים, פרט זה של חייהם מפי השמועה, ובדרך כלל על פי אמירה מקרית של ההורים. המנהג העברי לרשום את ימי ההולדת – ולעתים גם את שעת הלידה – והפטירה של בני המשפחה בדף החלק שבראש ספר קודש משפחתי, הוא מסימניה של המאה ה-ט"ז, ויש בו כדי ללמד על התגברות האלמנטים האינדיבידואליים בעת ההיא, הן בחברה הכללית הן בחיי הפרט.<sup>6</sup>

מחברים נוצרים – ובני המאה ה-ט"ז בכלל זה – אינם מוסרים את שנת הולדתם או פרטי גיל מאוחרים יותר גם בשעה שהם כותבים אוטוביוגרפיות.<sup>7</sup> רק במקרים יוצאים מן הכלל אנו יודעים תאריכי לידה מדויקים של אישים דגולים

3. על כך ראה ספרו של א' מרקוס, טקסי ילדות: חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים, תרגמה מאנגלית ט' אילן, ירושלים תשנ"ח.

4. עניין זה טעון אריכות דברים לעצמו ואין כאן מקומו. בגרות למצוות (=לעונשין) תלויה בהבאת סימני בגרות, והגיל הממוצע לעניין זה הוא י"ג שנה ויום אחד, שממנו ואילך הילד "מוחק" כגדול ואינו טעון בדיקה. על עניין זה ראה: ספר הבגרות של רב שמואל בן חופני, ירושלים תשנ"ט, במבוא של ת' מיצם. על חגיגות יום בר המצווה ראה מאמרי, "טקס החניכה בישראל, מקורותיו, תולדותיו, סמליו ודרכי התפשטותו", תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 587–598.

5. "ימי הולדת שימרו, במקרים רבים, את חודש ההולדת בלבד, ולא את היום המדויק בתוכו. ראה ספרו של שמידט (לעיל, הערה 2). וראה: Ph. Ariès, *Centuries of Childhood*, New York 1960, pp. 15–18.

6. ראה: אריאס, שם.

7. ראה: י"י יובל, "אוטוביוגרפיה אשכנזית מהמאה ה-י"ד", תרביץ, נה (תשמ"ז), עמ' 541–567, ובספרות הנוכרת שם.

בתולדותינו, כגון רב סעדיה גאון<sup>8</sup> ורבי אברהם בן הרמב"ם<sup>9</sup>, מפני שאבותיהם, או בניהם אחריהם, טרחו לרשום פרט זה. עם זאת, אין הכרח גמור לומר כי הבריות לא ידעו את יום הולדתם. ייתכן שהעדר ציון יום ההולדת, ויתר תאריכי הנעורים, מן הספרות, נובע בעיקר מכך שלא יוחסה חשיבות לתקופת הילדות ולמאורעותיה ואף לא לציון הגיל, גם אם לא נעלמו פרטים אלה בהכרח מזיכרון הבריות ממש. האמורא רב יוסף חגג עם רעיו את יום הולדתו השישים ואמר "נפקי לי מכרת" (מועד קטן כח ע"א), וכמותו נהגו רבים אחריו עד עצם היום הזה<sup>10</sup>, ובהכרח ידעו וזכרו מה היה יום הולדתם שנים רבות לאחר בר המצווה שלהם. קשה להניח שלא נתקיימה מודעות אנשית פשוטה למשמעותו של תאריך ההולדת, ודוגמה נאה לכך הם דבריו של בעל מדרש "שכל טוב", רבי מנחם ב"ר שלמה האיטלקי בן המאה הי"ב, על הפסוק היחיד במקרא המזכיר "יום הולדת" (בראשית מ, כ), את יום הולדתו של פרעה: "רוב בני אדם מחבבים יום שהוא תשלום שנתן, שהוא כנגד אותו היום שנולד, ושמהים בו ועושין בו משתה"<sup>11</sup>.

בין כך ובין כך, נשאלת השאלה מדוע נעלם זכרו של יום זה כמעט כליל מספרותנו, העתיקה והמאוחרת יותר, ובעקבות זאת, במעבר מן התקופה הפגנית אל ראשית הנצרות, עד לערבה של התקופה החדשה?

בתקופה הרומית הקדומה והמאוחרת היו, כאמור, ימי ההולדת ימי חג משפחתיים של ממש, ונחוגו בטקס דתי-פגני מפורט. הרעיון הדתי העומד מאחורי חגיגות יום ההולדת קשור היה באמונה הרווחת בקיום הגניוס, היינו האלטר-אגו – הכפיל הרוחני מן העבר האחר, הצל והשומר האישי, הנולד עם האדם, חי במקביל אליו, מופקד על טובתו ומת עמו. הגניוס הקדום, הראשוני, יוחס לאבי המשפחה בלבד, הנושא עמו את הרוח המשפחתית ומוריש אותה לבנו אחריו. עם הזמן נתרחב העיקרון ונתפשט מצד אחד אל כל יחיד ויחיד במשפחה, שהוכר כנושא הגניוס הפרטי שלו, ומצד אחר אל עבר החברה והסביבה הטבעית כולה, שכל פרט בתוכה מייצג על ידי הגניוס הפרטי העליון

8 בקטע גניזה עתיק נמצאת רשימה של שארית אלוף ודוסא אחיו, בני רב סעדיה, ולפיה אביהם חי "פחות מששים שנים מ. [ו]הם מהן י"ד שנה ב[י]שנבת[ן] מחסיה חסירות ד' ימים ונפ[ט]ר בליל שני בסוף האשמורת הת[י]כונה בששה ועשרים בחודש אייר שלשנת [א]לף ורנ"ג". ראה: J. Mann, "A Fihrist of Sa'adya's Works", *Jewish Quarterly Review*, 11 (1920-1921), pp. 424-425.

9 ראה: מ"מ גערליץ, "יום ההולדת אי הוי יום חשוב ושמחה?", *שערי בינה*, א, ירושלים תשמ"ח, עמ' קנ-קנז.

10 בשו"ת חוות יאיר, סי' ע, נזכר מנהג שהיה רווח בזמנו, לחוג את יום הולדת שבעים שנה, ולדעתו צריך בעל השמחה לברך שהחינו.

11 מדרש שכל טוב, מהדורת ש' בובר, א, עמ' 247.

שלו, המופקד על שמירתו. ביום הולדתו חגג האדם את היום בטקס דתי פרטי, אך קבוע, לכבודו של אותו אלטר-אגו הנולד עמו. הוא הקריב לו מן המזון המשפחתי בדמות עוגת לחם ויין וביקש ממנו שימלא את צרכיו. ביום הולדתו של ראש המשפחה חגגה המשפחה כולה את פולחן הגניוס של אבי המשפחה, המופקד על טובת המשפחה כולה ועל שמירת סגולתה. הטקס כלל הכנת עוגה ועליה נרות חגיגיים במספר סמלי, הרמת כוסית יין תוך הבעת משאלות ואיחולים, סידור זרי פרחים ועיטורי כתרים. פרטי הטקס הפולחני הזה נשתמרו כולם, בטהרתם, עד עצם היום הזה, בעיקר בחגיגות יום ההולדת לקטנים, אך מובנו היסודי של הטקס ומשמעותיו האידאיות כבר נעלמו מעיני הבריות.<sup>12</sup> הם סבורים כי האדם עצמו הוא חתן השמחה. מדובר אפוא בטקס אלילי מובהק, שקיומו היה חלק ממסכת הפולחן והחג השנתיים הקבועים ברומא הפגנית.<sup>13</sup>

אף בין חכמי ישראל בתקופה זו רווח הרעיון בדבר קיומו של האלטר-אגו הרוחני השומר על בן דמותו שבתחתונים. ואולם, חז"ל דחו את משמעותו האלילית של הרעיון המופשט הזה, ועל כן לא העלו על הדעת כלל את האפשרות לחגוג אירוע מעין זה, שהתורה אוסרת אותו במפורש. חז"ל הזכירו במסכת עבודה זרה פולחני עבודה זרה רבים והרבו להזהיר מפניהם, אבל פולחנים אלה נשאו, רובם ככולם, אופי ציבורי ופומבי. ואכן, בהם ורק בהם יכולים היו הבריות להיכשל, משום שנתקלו בהם בהכרח. לעומת זאת, החוויה האלילית הנפרצה ביותר הייתה פולחן של אלי הבית, שעבדו אותם באופן פרטי, בחוג הפנימי הסגור של בני הבית והמשפחה. אמנם, הם ביטאו יותר מכול את רוחה של האלילות, אך סכנתם הציבורית היתה מבוטלת וחז"ל לא טיפלו בהם כלל בספרותם, והניחום על משמעם המפורש בתורה. במקורותינו נקרא הגניוס "מזל". הוא נזכר בתלמוד במשמעות זו – להבדיל מן המשמעות האסטרולוגית והאסטרולוגית הרגילה של מונח זה – פעמים אחדות. כך, לדוגמה:

איהו חזא ואינהו לא חזו. וכי מאחר דלא חזו מאי טעמא איבעיתו? אף על גב דאינהו לא חזו – מזליהו חזו. אמר רבינא שמע מינה, האי מאן דמיבעית – אף על גב דאיהו לא חזי מזליה חזי (הוא [=יחזקאל הנביא] ראה והם [=האנשים העומדים עמו] לא ראו. וכי מאחר שלא ראו, מדוע פחדו? אף על פי שהם לא ראו – מזלם ראה).

12 לעניין זה ראה ספרה של J.Ch. Nitzsche, *The Genius Figure in Antiquity and the Middle Ages*, New York 1975, Ch. I.

13 ראה: W.W. Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic*, London 1899.

אמר רבינא: שמענו מכאן שאם איש מפחד – אף שהוא לא ראה, מזלו ראה; מגילה ג ע"א.

וברש"י שם: "מזליהו – שר של כל אדם למעלה". תחושה סתומה של פחד, שסיבתו אינה מבוררת, מתפרשת כאן באמצעות אותו "אלטר-אגו" המרחף מעל האדם, צופה בו ומשגיח עליו מלמעלה, ומתרה בו מבעוד מועד על סכנה צפויה. ובמקום אחר: "אדם דאית ליה מזלא מסייע ליה (=הקמיע המומחה), בהמה דלית ליה מזלא – לא מסייע לה" (שבת נג ע"ב). וברש"י שם: "מזליה – מלאך שלו ומליץ עליו". בדומה לכך מה שנאמר בגמרא על הגרים: "מפני מה עכו"ם מוזהמין? שלא עמדו על הר סיני... לא פסקה זוהמתן... גרים מאי? אמר ליה אע"ג (=אף על גב) דאינהו לא הוו מזליהו הוו (=שהם לא היו מזלם היה). (שם, קמו ע"א) דכתיב 'את אשר ישנו פה עימנו עומד היום... ואת אשר איננו פה'...". במעמד הר סיני היו מירצגים, באופן יוצא מן הכלל, גם בני הדורות הבאים, ובמסגרת זו יוצגו שם הגרים על ידי מלאכיהם האישיים העתידיים. מן העניין הזה הוא מאמר הגמרא (שבת סז ע"ב): "האומר גד גדי וסנוק לא אשכי ובושכי", ופירש רש"י: "האומר התמזל מזלי ועיף אל תהי יום ולילה". ועל כך אמר ר' יהודה: "גד אינו אלא לשון עבודה זרה, שנאמר 'העורכים לגד שולחן' (ישעיהו סה, יא)". "גד" האמור כאן אינו אלא המזל הפרטי, האלטר-אגו, הנברא עם האדם ומלווהו תדיר. ובדומה לו: "העורך לפניה (=לפני היולדת) שולחן" (תוספתא, שבת ו, ד, מהדורת ליברמן, עמ' 23), וכדברי רבנו ירוחם (חלק אדם, נתיב יז, חלק ה), שהביא הגר"ש ליברמן בתוספתא כפשוטה על אתר (עמ' 84): "שנהגין בארצות ידועות לערוך שולחן ולשים עליו מיני מאכלים בלילה שלמחרתו מלין את התינוק, ואומרים שעושין אותו למזל התינוק הנולד... שזה בכלל העורכים לגד שולחן".<sup>14</sup> מנהג זה עצמו, במשמעות בסיסית דומה, כבר נזכר בבבלי, סנהדרין צב ע"א. שם נאסר להשאיר פתיתים על השולחן עם תום הסעודה – פולחן ביתי אלילי נפוץ – משום "העורכים לגד שולחן".<sup>15</sup> מעניין ביותר שגם במקורותינו שרדה ההשקפה כי ביום הולדתו של אדם חזק

14 וראה: עבודה זרה מב ע"ב: "השוחרט לשום הרים לשום נהרות... לשום מיכאל שר הגדול לשום שלשול קטן, הרי אלו זבחי מתים". ופירש רש"י: "לשם הרים – לשר הממונה על ההרים" (על פי שם, מ ע"א: "לגדא רהר"). ואף שלעניין השלשול לא פירש רש"י דבר מלבד: "תולעת", הרי כוונתו גם כאן היא לזה, וכך מפורש בספר "תורת הבית הקצר" לרשב"א (ט ע"א במהדורת יוזעאף תרמ"ג): "לשם שרו של שלשול קטן שבים". והם הם הדברים.

15 רש"י על אתר כתב: "הא דגדא לבית" לא גרסינן. וכך הייתה באמת גרסת הגאונים, והם נשאלו עליה: "מהו 'לגדא רבית' – למזל של בית, דנראה כעובד עבודה זרה". ראה: אצור הגאונים למסכת סנהדרין, מהדורת ח"צ טויבש, עמ' תפג.

במיוחד כוח "מזלו", וממילא גם כוחו שלו עלי אדמות, ממש ברוח הדברים שהבאנו כאן. ואלה דברי הירושלמי (ראש השנה ג, ח): "ריב"ל (= ר' יהושע בן לוי) אמר, עמלק כושפן היה, מה היה עושה, היה מעמיד בני אדם ביום גינוסאי שלו, לומר – לא במהרה אדם נופל ביום גינוסאי שלו. מה עשה משה? עירבב את המזלות". התפיסה הורחבה גם על הסביבה, על החברה כולה: "שאין הקב"ה עתיד להיפרע מן המלכויות לעתיד לבוא עד שיפרע משריהן תחילה".<sup>16</sup> ואף על הטבע כולו הדברים אמורים, כדברי ר' סימון: "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדלי. בימי הביניים נתפס הצל, המלווה את האדם, כמבטא את נוכחותו של אותו מלאך המגן עליו. זה הרקע לאמונה הרווחת, כי אדם המאבד את צל ראשו לאורה של הלבנה לא יוציא את שנתו, ושעת המבחן לכך היא ב"ליל החותם", ליל הושענא רבה (רמב"ן על הפסוק "סר צלם מעליהם"; במדבר יד, ט).<sup>17</sup> בדומה לצל, גם הבבואה המשתקפת לאדם המתבונן במים נחשבת למלאך של מזלו, ומכאן הנוהג הנזכר בגמרא להקריב מזון לבבואה זו (חולין מ ע"א).

אמונה זו כשלעצמה תואמת היטב את עולם האמונות והדעות של חז"ל, המאכלס בתוכו צבא רב של המון מלאכי מעלה הממונים על עולם ומלואו.<sup>18</sup> וביניהם אותם מלאכים אישיים המלווים את האדם, הם "מזלו". ואולם, לא ניתן היה לאמץ ולהכשיר את פולחן המלאכים, על אחת כמה וכמה את הקטרת הקטורת והגשת התקרובת למלאכים, במסגרת חגיגת יום ההולדת, שהיא עבודת כוכבים ומזלות כפשוטה בתורה. לא נתקבל על דעת בעלי ההלכה גם מהלך פשוט הרבה יותר, כמו הפניית תפילה למלאכים, בתוקף תפקידם כ"ממונים" על התפילות ועל הכנסתן לפני הבורא: "אמר רבי יוחנן, כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי" (שבת יב ע"ב).<sup>19</sup> וכך מופיע בירושלמי, ברכות ט, א: "אם באת לו לאדם צרה לא יצווח לא למיכאל ולא לגבריאל, אלא לי יצווח ואני עונה לו מיד". הדבר בצורותיו השונות עורר פולמוס עז בכל הדורות, ועל אחת כמה וכמה שלא נתקבלה על הדעת מתכונת פולחן התקרובת. מאבקם של חז"ל בעבודה הזרה ובפולחניה בארץ ישראל, כפי שהוא מוכר לנו

16 מכילתא דר' ישמעאל, מהדורת ח"ש הארדהויטץ, מסכתא דשירה, פרשה ב, הערה 125.

17 וראה: י"ד וילהלם, "סדרי תיקונים", עלי עין לכבוד ש"ז שוקן, ירושלים תשי"ב-תשי"ג, עמ' 147-125.

18 על עניין זה, לכליו ולפרטיו, ראה: א"א אורבך, חז"ל – אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, פרק ח.

19 J. Yahalom, "Angels Do Not Understand Aramaic", *Journal of Jewish Studies*, 47 (1996), pp. 33-44.

על פי ביטוייו במסכת עבודה זרה במשנה, בתוספתא ובשני התלמודים, עוסק רובו ככולו בהיבטים הפומביים של הנושא. האדם מישראל נתקל בפולחנות אלה ברחוב, בשוק, במוסדות הציבוריים ובירידים, אל מול הצלמים והפסלים המוצבים שם ולרגל ימי חג אליליים שונים, ואף במסגרת הקשרים החברתיים עם הנוכרים החוגגים. לעומת זאת, פולחנים אליליים דומסטיים לא נדונו כלל אצל חז"ל, משום שלא נשתקפה בהם בעיה מעשית כלשהי ואיסורם הרי מפורש בתורה ואינו צריך חיזוק. ואולם, ביטויי התנגדות כלפיהם ניכרים בתרבותנו בצורות שונות, וקצתם, הנמצאים על גבול הפולקלור העממי, נכללו במונח ההלכתי "דרכי האמורי", שלפרטיו הוקדשו שני פרקים בתוספתא למסכת שבת (ו-ז). המשותף לפרטים הללו הוא שאינם כרוכים בצלמים ולא כל שכן בעבודת צלמים, וממילא אין הם בבחינת עבודה זרה המפורשת בתורה ממש. הם משקפים אמונות תפלות עממיות, שקשריהן לעולם האלילי איננו ישיר, והן קרובות יותר לתחומי הקסם, הכישוף והניחוש. פולחן הגניוס כרוך היה בטקסי הקרבה לצלם, ונתפס כעבודה זרה של ממש, שאין צורך להתרות על קיומו.<sup>20</sup>

מלבד עניין יום ההולדת משתקף הנושא הזה בתחום משחקי הילדים, נושא שלא הושם אליו לב במחקר עד כה. המשחק בבובות רוח, כידוע, בכל התקופות ובכל התרבויות, בצורות שונות. כמעט שלא ניתן לתאר התפתחות של תינוק בחברה שיש בה מסורת תרבות בלא משחקי בובות. עם זאת, עובדה היא שאין הבובה נזכרת בשום צורה שהיא ובשום מקום בספרות חז"ל. מפליא במיוחד שאין הדבר נזכר גם בספרות העברית של ימי הביניים, ואף לא ב"ספר חסידים", שיש בו תמונות חטף רבות מאוד של ילדים ומעשיהם.<sup>21</sup> למעשה, לא ידועה אף מילה עברית ששימשה לתיאור הבובה, עד להופעתה של המילה בובה בעברית המדוברת המודרנית. דומה הדבר, אף שלא ניתן להוכיח זאת מחוסר אזכור של הנושא במקורותינו,<sup>22</sup> שהבובות נתפסו כייצוגים תלת-ממדיים

20 על הגניוס כעבודה זרה ראה: ע' פרידהיים, "השמות 'גד', 'גדיא', 'גדא' בקרב חכמי ארץ-ישראל ובכל ומאבק החכמים בהשפעות אליליות", ואלה שמות, 3 (תשס"ב), עמ' קכא, הערה 31.

I. Ta-Shma, "Children of Medieval German Jewry: A Perspective on Ariès from Jewish Sources", *Studies in Medieval and Renaissance History*, 12 (1991), pp. 263–280

22 בשו"ת יביע אומר, לרב עובדיה יוסף, ג, ירושלים תשל"ד, חלק יורה דעה, סי' ח, מוקדשת תשובה ארוכה לעניין היתר המשחק בבובות, מתוך בקיאות מופלגת, כדרכו, בספרות הפוסקים לכל היקפה. ממנו למדתי כי המקור הראשון המזכיר בובות משחק הוא המהרי"ט, חלק יורה דעה, תשובה לה, שכתב: "ולפי דרכנו למדנו באותם הפרצופות שעושין לתינוקות לשחק בהם, וכן אותם שעושים המשחקים לשחק בהם, הואיל ולא בדרך קבע עבדא – שרי". בכל ספרות הראשונים הענפה העוסקת בשאלת השימוש לני בצורות אדם שונות אין נזכרת, ככל הנראה, בובת הילדים כלל.

של דמויות אנוש, ונכללו בכלל האיסור של לא תעשה לך פסל וכל תמונה, במיוחד על רקע דמויות-פסל אנושיות קטנות שעבדו הנוכרים בביתם. כידוע, בימי הביניים נקבעו כמה וכמה היתרים מרחיקי לכת על ציורים אמנותיים, ואפילו בין כותלי בית הכנסת. ואולם, הצגה תלת ממדית של דמות חיה נתפסה כפסל ולא נתקבלה על הדעת אפילו כמשחק ילדים, גם מבלי שאיסור זה ייזכר בשום מקום בספרות חז"ל.

ישראל מ' תא-שמע

# כנסת מחקרים

עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים

ד. ארצות המזרח, פרובנס ומאסף



מוסד ביאליק • ירושלים

2010

כנסת מחקרים

עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים

א. אשכנז

ב. ספרד

ג. איטליה וביזנטיון

ד. ארצות המזרח, פרובנס ומאסף