

מן הנעשה בתחום המשנה

קובץ המאמרים **הגניזה האיטלקית** (עורכים: א' דוד וי' תבורי), ירושלים תשנ"ח, עוסק בענף חדש ומתפתח במדעי היהדות. אמנם כבר במאה השמונה עשרה עמדו חוקרים על קיומה של 'גניזה אירופית',¹ שבה דפים וקטעים רבים מספרים עבריים עתיקים משמשים כחומר מילוי לכריכות ספרים או כעטיפות לתיקים ארכיוניים, אך רק בשנים האחרונות, הודות לעבודה משותפת של מספר חוקרים ישראלים ואיטלקיים, התחילו החוקרים לעמוד על היקף החומר הקיים ועל חשיבותו. הקובץ הנוכחי בא לסכם את הישגי המחקר באיסוף ובקטלוג של אלפי קטעים המצויים בעשרות ספריות באיטליה ואת פירות הביכורים של חקירתם. החוקרים מצפים שפעולה דומה תתאפשר גם בארצות אחרות במרכז אירופה, כגון גרמניה ואוסטריה.

כמה מהמאמרים בקובץ נוגעים בתרומה שכבר הרימה הגניזה האיטלקית לחקר הספרות התנאית בכלל והמשנה והתוספתא בפרט. ד' רוזנטל במאמרו 'תרומת "הגניזה" האיטלקית לחקר הנוסח של המשנה, התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי' (עמ' קא-קט), מעמידנו על מקומה המרכזי של איטליה בתולדות הנוסח של הספרים התלמודיים העיקריים - המשנה, הבבלי והירושלמי. שני כתבי היד העתיקים (המאה האחת עשרה) והשלמים (כמעט) של המשנה, המייצגים את הענף הארץ ישראלי של נוסח המשנה, נכתבו באיטליה - כ"י קויפמן וכ"י פרמה. והנה קטעי המשנה שנתגלו בגניזה האיטלקית מצטרפים לאחיהם, כתבי היד האיטלקיים, ומחזקים את קו החשיבה המתגבש אצל המחבר לגבי תולדותיהם של שני ענפי הנוסח של המשנה: הדיאלקטים השונים של לשון חז"ל, המתגלים בענף הארץ ישראלי ובענף הבבלי של המשנה, משקפים שני שלבים בהתפתחות המשנה ולשונה. המשנה שנחתמה בידי רבי הובאה לבבל בידי רב בשנת 219 לספירה, והיא משקפת את העברית המדוברת בירושלים וביהודה בסוף תקופת הבית השני, בדור יבנה ובזמן מרד בר כוכבא. הענף הארץ ישראלי של המשנה משקף התפתחויות שחלו בתחום הההלכה ובתחום הלשון אצל יהודי הגליל בשני הדורות שאחרי חתימת המשנה בידי רבי.

י' זוסמן ('ישרידי תלמוד ב"גניזה האירופית', עמ' ג-ס), מציין את חשיבותם של כמה עשרות דפי משנה שהתגלו בנוואנטולה ובמודנה,² ושללקחו ככל הנראה מטופס משנה שלם "המתחרה בחשיבותו עם כ"י קאופמן המפורסם" (עמ' נז). דוגמה לחשיבותו של אותו

¹ עיין במאמר הפתיחה של הקובץ מאת ש' עמנואל, ' "גניזת אירופה" ותרומתה למדעי היהדות', בפרק 'תולדות המחקר' (עמ' כ ואילך).

² הדפים מתוארים בקובץ זה במאמרו של מ' פיראני, ' "הגניזה" האיטלקית - תיאור כללי ומצב המחקר', עמ' פח.

טופס הובאה במאמרו של גב"ע צרפתי ("גניזת" איטליה - כתבי היד של המשנה, עמ' צז-צט), המציין לנוסחו היחידאי של כתב היד המופיע שם לסוטה פ"ט מ"ח: "...ואשה אומרת לא ראיתי... ושנים אומרים לא ראינו", במקום הנוסח: "...לא ראיתי... לא ראיתי" שבדפוסים. הנוסח שבגניזה האיטלקית - יחד עם חילופים דומים בעדי נוסח טובים - מוביל את המחבר למסקנה שבנוסח המקורי של המשנה הכחישו העדים השניים את העדים הראשונים בהכחשה עקיפה (אנחנו היינו שם ולא ראינו) ולא בהכחשה ישירה (אתם לא ראיתם).³ י' זוסמן מוצא בדפים מתוך הטופס הזה של המשנה, יחד עם דפים נוספים של משנה עם פירוש הרמב"ם או הר"ש ושרידי פרקי משנה מתוך סידורים ומחזורים, אישור נוסף לדברים אשר העלה לפני כמה שנים⁴ לגבי מסורת לימוד המשנה: "המשנה היתה חיבור נדיר ביותר, להוציא במסורת האיטלקית, שם היתה נפוצה המשנה בטיפוס המכונה 'נוסח ארץ-ישראל' (עמ' נז).

בגניזה האיטלקית גם נמצאו מספר דפים מתוך פירוש למשנה, סדר טהרות, וש' עמנואל ("גניזת אירופה" - בין תקווה למציאות, עמ' ע-פא) מאריך במאמציו לקבוע את זהות המחבר ואת טיבו של החיבור. לדעתו, דפים אלו הם קטע ממהדורה אחרת של פירוש הר"ש משאנץ לטהרות, או קיצור של פירוש הר"ש שנעשה בידי חכם אלמוני.

* * *

מ' הלברטל כותב על 'דו-קיום עם האויב: יהודים ופאגאנים במשנה' בקובץ בעריכת ג"נ סטנטון וג"ג סטרומזה, **סובלנות וחוסר-סובלנות ביהדות ובנצרות הקדומות** (באנגלית).⁵ דיון זה בגישתה הערכית-הרעיונית של מסכת עבודה זרה נשען בחלקו הגדול על מאמרו הקלסי של א"א אורבך בעניין התמורות שחלו ביחס היהודים לעבודה זרה ולעובדיה בתקופת המשנה והתלמוד.⁶ אורבך הצביע על מגמה מתמשכת של הקלה בענייני עבודה זרה והיחס לקהילה הנכרית, והציע הבנה לתמורות ההלכתיות בתקופה הנדונה המושתתת על מציאות חברתית משתנה מבחינה תרבותית וכלכלית. הלברטל, במאמר הנוכחי, מבקש למשוך את הדיון למישור אחר (עמ' 169): "יש להניח כי כורח כלכלי מילא תפקיד מכריע ביצירת ההקלות השונות, אך עדיין נשאר צורך להבין כיצד הוצדקו ההקלות במונחים פנימיים של המשנה עצמה".

³ גב"ע צרפתי כבר הרחיב את הדיבור בעניין משנה זו וג'ד הנוסח החדש שלה במאמר קודם, עיי' 'דפים נוספים מתוך כתב-יד של המשנה באיטליה', **איטליה יא**, תשנ"ד, עמ' לו-לח.

⁴ 'כתבי יד ומסורות-נוסח של המשנה', **דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות** ג, ירושלים תשמ"א, עמ' 215-250.

⁵ M. Halbertal, 'Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishnah', in: G.N. Stanton and G.G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, pp. 159-172 [התרגומים מהמקור הם שלי - א"ו].

⁶ 'הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית', **ארץ ישראל ה**, ירושלים תשי"ט, עמ' 189-205 [= **מעולמם של חכמים**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 178-125].

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לפני שניגש המחבר למציאת ביסוס ערכי-רעיוני לגישה הגלומה בהלכות שבמשנת עבודה זרה הוא מציע רקע פילוסופי לדיון. הוא מזהה בהגות המודרנית (מהמאה השבע עשרה ואילך) שלושה סוגים של גישות סובלניות: א. תפיסה רלטיוויסטית (או, במונח הפופולרי היום - פלורליסטית); ב. שלילת ערכם של עניינים דתיים שנעשו בגלל כפייה; ג. "יצירת בסיס אנושי ואזרחי המשותף לכול, בלי להתייחס לזהות ההיסטורית הפרטיקולרית... גישה זו מבקשת להגביל זהות פרטיקולרית ולפנות מרחב ניטרלי של אזרחות או של אנושיות על מנת להתייחס בסובלנות כלפי האחר, בלי להעניק אישור או לדחות מחויבויות פרטיקולריות" (עמ' 163). לטענת המחבר שתי הגישות הראשונות אינן מתאימות לתפיסה היהודית-הרבנית. הגישה הראשונה אינה אפשרית, כי חז"ל תפסו עבודה זרה כאיסור אוניברסלי. הגישה השנייה עשויה הייתה להתאים לתפיסה מונותאיסטית המונחית על ידי טובתו הרוחנית של הפרט בלבד, אך ביהדות, במקרא ובחז"ל כאחד, קיימת חובה לבער בארץ ישראל כל גילוי של עבודה זרה. כתוצאה מכך, הגישה הבסיסית של היהדות הארץ ישראלית הייתה אנטי סובלנית. על כן, סובר המחבר, יכלה היהדות הרבנית לפתח גישה סובלנית רק על בסיס הגישה השלישית, וזאת למרות פקפקיו אם הגישה הזאת מסוגלת לעמוד בפני ביקורת פילוסופית מעמיקה.

בפנייתו למשנה עומד המחבר על העדרה מהמשנה של החובה לאבד עבודה זרה מארצנו. בכך, טוען המחבר, ביכרו חכמי המשנה את עצתו של רבן יוחנן בן זכאי (ראה מדרש תנאים י"ב ב, מהד' הופמן עמ' 58), אשר התנגד להשמדת מקדשים אליילים, על פני התקדים ההיסטורי של החשמונאים, אשר השמידו עבודה זרה ואף גייירו את הנכרים בכפייה.⁷ בהכרעה זו אין לראות הענקת לגיטימציה לעבודה זרה, אלא חיפוש דרך לקיים את היהודים בסביבה הרוויה ערכים וסמלים פגניים. המתח בין הצורך לחיות בסביבה פגנית לחשש מפני התבוללות ונישואי תערובת הוביל את חז"ל ליצור שני תחומי התנהגות: תחום בעל מטען פגני, בו נאסר המגע עם העולם הנכרי באופן מקיף; תחום ניטרלי, שבו נחשב המגע עם הנכרי כנטול מטען אלילי.

ההפרדה בין שני התחומים אפשרה לחכמים למקד את המאבק המתמשך בעולם האלילי במישור פחות אקטיביסטי. אין היהודי מצווה להילחם בפועל נגד עצם קיומה של עבודה זרה, אלא רק להימנע מלתרום לה או מליהנות ממנה באופן ישיר. כך, במקום לצוות על הריסת המקדש האלילי, המשנה מסתפקת בדרישה מתונה יותר: "מי שהיה ביתו סמוך לעבודה זרה ונפל אסור לבנותו" (עבודה זרה פ"ג מ"ו). במקום לצוות על הריגת הנכרי העובד עבודה זרה, מסתפקת המשנה בדרישה: "בת ישראל לא תילד את הנכרית, מפני שמילדת בן לעבודה זרה" (שם פ"ב מ"א).

לדברי המחבר, הדוגמה הבולטת של גישת המשנה מצויה בפ"ג מ"ד, שם מתיר רבן גמליאל לרחוץ במרחץ של אפרודיטי, כי "אין אומרים נעשה מרחץ לאפרודיטי נוי, אלא

⁷ מדברי המחבר משתמע כאילו העדיפו החכמים את גישת ריב"ז על גישת החשמונאים מתוך בחירה חופשית. חוקרים אחרים ראו בגישת חז"ל השלמה עם מציאות כפויה ולא בחירה אידאולוגית.

אומרים נעשה אפרודיטי נוי למרחץ". בכך מפריד רבן גמליאל בין התחום האסתטי, המוצג כמרחב ניטרלי, לתחום הדתי. לדברי המחבר (עמ' 167):

ההבחנה בין התחום הדתי לתחום הניטרלי, וכתוצאה מכך התיאור של צורות כאסתטיות בלבד, אינה פשוטה. שני התחומים מעורבים זה בזה, שהרי תכונותיה האסתטיות של הצורה הן גילויי טיבה האלילי, ואליליות זו ממלאת את כל הפעילויות וההיבטים של החיים.

על כן אין מקורה של הבחנת התחומים במישור העקרוני, אלא בצורך שהרגישו חז"ל ליצור מרחב ניטרלי, המאפשר את החיים היהודיים במסגרת פגנית. גם את ההיתר לבנות בית מרחץ עד שמגיע לכיפה שמעמידים בה עבודה זרה (פ"א מ"ז) וגם את ההיתר המקיף של 'ביטול עבודה זרה', שעל פיו יכול כל נכרי לבטל עבודה זרה שלו ושל חברו, רואה המחבר כדוגמות של אותה מגמה המנחה את חכמי המשנה. בניגוד לאורבך, המבליט את חשיבותו של הגורם הכלכלי בהקלות שהקלו חכמים בתחום עבודה זרה, מציין הלברטל הקלות שאין מאחוריהן לחץ כלכלי כלשהו, כגון ההיתר של כניסה למרחץ. המחבר מביא גם את הציורים בעלי המוטיבים הפגניים שנמצאו בבתי כנסת מתקופת התלמוד כהוכחה שהייתה אינטראקציה תרבותית של ממש בין יהודים לפגנים, מעבר למגעיים אשר נתחייבו מתוך צרכים כלכליים. אף הקב"ה מוצג במשנה כמי שמפריד בין התחומים - לדברי הזקנים אין הקב"ה מבטל עבודה זרה מן העולם, כי הפגנים עובדים לחמה וללבנה ואין הוא מוכן לאבד עולמו מפני השוטים (עבודה זרה פ"ד מ"ז). לדעת המחבר, סירובו של ה' לתת לשוטים להפוך את איתני הטבע לסמלים אליליים (עמ' 170-171) "משקף את הניסיון במשנה לרַבֵּד את המציאות וליצור בתוך המרחב החברתי של העיר... מרחב ניטרלי שלא נטמא מנוכחותם של סמלים פגניים".

הפרויקט שהמחבר נטל על עצמו שאפתני למדי, שהרי הוא מבקש גם ליצור סינתזה רעיונית-ערכית של מערכת הלכתית שלמה וגם לעמוד על היסוד הפילוסופי הניצב בבסיס המערכת. כגודל השאיפה כך מתרבות הנקודות שבהן חושף עצמו המחבר לביקורת. במסגרת מאמר סקירה נוכל אך לרמוז בקצרה לכמה נקודות כלליות המצריכות, לדעתי, עיון נוסף:

א. הנחת המחבר כי המפתח להבנת גישת חז"ל לתחום הנדון הוא העמדה הפילוסופית המשתקפת מדבריהם היא הנחה הטעונה ביסוס מעמיק, במיוחד לאור רמיזות המחבר כי עמדה כזו לא תעמוד בפני ביקורת פילוסופית. לפי דבריו יוצא שמסכת עבודה זרה מושתתת על בסיס פילוסופי רעוע, מסקנה שהייתה צריכה לגרום למחבר לבדוק מחדש את הנחות היסוד שלו.

ב. המחבר מניח - בעקבות אורבך - כי ההבחנות ההלכתיות אין בהן ממש ושאינן להבינן אלא כתוצאה מגישה מגמתית מצד חז"ל. בכך הוא מצדיק את התמקדותו בגישתם הכללית-הפילוסופית של חז"ל, שהרי מבחינה פרשנית-פורמליסטית אין בסיס של ממש לקביעותיהם ההלכתיות. הנחה זו טעונה בדיקה פרטנית בכל הלכה והלכה,

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

וייתכן מאוד כי בדיקה מעמיקה תגלה יחס אחר מזה שמצא המחבר בין חשיבה משפטית-דיאלקטית לחשיבה אידאולוגית-מגמתית.

ג. יש חולשה מתודולוגית בשיטת העבודה של המחבר, העובר מן הכלל אל הפרט, במקום שיצרף את הפרטים לכלל. הוא מציג תאוריה ואחר כך מדגים אותה במספר מצומצם של הלכות. ניתוח טקסטואלי-פרשני שיטתי של המסכת בשלמותה, עיון במבניה ובדרכי עריכתה והשוואה בין המשנה לחיבורים תנאיים אחרים (לדוגמה: התוספתא) עשויים לגלות כי המשנה פעלה על פי עיקרון אחר, או - שאולי פעלו במסכת כמה עקרונות, ולא עיקרון אחד מוביל.

כל ההסתייגויות האלה אינן גורעות מן העובדה שלפנינו מאמר המציג תזה ברורה ומעניינת המגרה לחשיבה, מאמר שיצריך את הבאים בעקבותיו להתמודד עם דוגמותיו ועם מסקנותיו.

* * *

הנחות יסוד מתודולוגיות אחרות מדריכות את כריסטינה הייס במאמר העוסק במשנה אחת במסכת עבודה זרה ובפרשנותה בשני התלמודים: 'פרשנות אמוראית והתפתחות הלכתית: המקרה של איסור הבסילקי' (באנגלית).⁸ היא פותחת את המאמר, המתבסס על עבודת הדוקטור שלה,⁹ באימוץ גישתו של י" בלידשטיין,¹⁰ הטוען כי אין להבין טקסטים רבניים במישור המגמתי-הפרקטי בלבד ושיש להתייחס בכובד ראש לדרכי הטיעון הנמצאות בטקסטים עצמם.¹¹ בעבודת הדוקטור שלה בדקה המחברת את האופן שגורמים שונים - פנימיים וחיצוניים, פרשניים והיסטוריים - מצטרפים ליצירת פרשנויות שונות וחדשות למשניות נבחרות במסכת עבודה זרה. במאמר הנוכחי היא עוסקת בפרשנות התלמודית למשנה, שם, פ"א מ"ז (על פי כ"י קויפמן): "אין בונין עימהן בסילקי וגרדון אסטדייה ובימה".

⁸ 'Amoraic Interpretation and Halakhic Development: The Case of the Prohibited Basilica', *Journal for the Study of Judaism* 26, 1995, pp. 156-168. [התרגומים מהמקור הם שלי - א"ו].

⁹ *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds: Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah*, University of California at Berkeley 1993.

¹⁰ במאמר: 'Nullification of Idolatry in Rabbinic Law', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 41-42, 1973-1974, p. 44.

¹¹ בכך מזדהים בלידשטיין (מאמרו פורסם לפני כעשרים וחמש שנה) והייס עם ביקורתו של הלברטל כלפי גישת אורבך, כפי שהובאו דבריו לעיל, אך משתמעת מדבריהם גם ביקורת כלפי הלברטל. שלושת המחברים יסכימו שאין להסתפק בהסברים חברתיים-היסטוריים ושיש לחפש גם את ההצדקה הפנימית לדברים מתוך המערכת ההלכתית. אבל בעוד הלברטל מחפש את ההסברים במישור האידאולוגי-הפילוסופי, בלידשטיין והייס מייחסים חשיבות יתר להנמקה העולה במפורש מתוך המקורות עצמם. הרי שנחלקו שלושת החוקרים בשאלה, מה פירושו של הסבר 'פנימי'.

המחברת מעמידה אותנו על משמעותם המדויקת של המונחים המופיעים במשנה זו,¹² האוסרת השתתפות יהודית בבניית מבנים אשר שימשו את הרומים לשפיטתם ולענישתם של נאשמים בדיני נפשות. 'בסילקי', מילה השאולה מיוונית, מציין מבנה גדול וגבוה אשר שימש הן כשוק והן כבית משפט. הוראת 'גרדון' (כמו: גרדום), מילה השאולה מלטינית, היא במה קטנה שעליה תחקרו את הנאשם, תוך עינויים. 'אסטדייה' (איצטדיון), השאולה מן היוונית, שימשה למלחמות של בני אדם נגד חיות טרף ולמלחמות גלדיאטורים. ה'בימה' שימשה מושב לשופט-החוקר בזמן המשפט. המחברת מציינת כי ארבעת המבנים האלו הובאו במשנה בסדר כיאסטי: מבנה לשם שיפוט/הוצאה להורג//הוצאה להורג/שיפוט.¹³ היהודים לא נתנו אמון במשפט הרומי, ועל כן השתתפות בבנייתם של המבנים האלו נחשבה לסיוע לרצח.

הייס מציינת חילוף נוסח במשנתנו, המפריד - כפי שהראה ד' רוזנטל¹⁴ - בין עדי הנוסח של המשנה מהענף הבבלי לעדי הנוסח מהענף הארץ ישראלי: בארץ ישראל גרסו "בסילקי וגרדון", ואילו בבבל גרסו "בסילקי גרדון". רוזנטל גם הציע לקשור את חילוף הנוסח לפרשנות התלמודית של המשנה, והמחברת צועדת בעקבותיו. בבבלי טז ע"ב מובאת מימרה של האמורא הארץ ישראלי ר' יוחנן שיש שלושה סוגי בסילקאות: "של מלכי עובדי כוכבים ושל מרחצאות ושל אוצרות", ואחריה מימרה של האמורא הבבלי רבה,¹⁵ המובאת בשתי לשונות: (א) "שנים להיתר ואחד לאיסור"; (ב) "כולם להיתר". הגמרא מקשה על רבה ממשנתנו, האוסרת בסילקי, ומשיבה: "אימא של גרדום ושל איצטדיא ושל בימה". מסקנת הסוגיה מפרשת אפוא מחדש את משנתנו: במקום להבין שהמשנה אסרה ארבעה מבנים שונים - בסילקי ועוד שלושה סוגים, מפרש הבבלי שנאסרו שלושה מבנים, היינו - שלושה סוגים של בסילקי. אין מקבילה לסוגייתנו בירושלמי, ומכאן מסיקה המחברת שהירושלמי משאיר את הבנת משנתנו כפשוטה, שנאסרו הבסילקי ועוד שלושה מבנים.

המחברת מעלה אפשרות, המתבססת על הבנת חוקרים אחדים, לעגן את ההבדל בין הבבלי לירושלמי במגמה כללית בבבל להקל באיסורי משא ומתן בין יהודים לפגנים,¹⁶ אך מעדיפה בסופו של דבר לתלות את השוני בהבנת המשנה בין הבבלי לירושלמי בהתפתחות בתחום הלשוני-הפרשני. הבסילקי, המוכר בעולם הרומי החל מהמאה השנייה לפנה"ס, תפקד כמבנה ציבור ששימש לניהול החיים הכלכליים ולבית משפט, אך במשך הזמן החלו לבנות מבנים כאלה לשם תפקידים ציבוריים מגוונים ואף כמבנים פרטיים. עד למאה

¹² בהגדרה המדויקת של המונחים הללו נסמכת המחברת על עבודתם של חוקרים קודמים, כגון: אלמסלי, ש' קראוס וד' שפרבר.

¹³ אין היא מחפשת סיבה לשימוש בתבנית ספרותית זו במשנתנו.

¹⁴ **משנה עבודה זרה - מהדורה ביקורתית ומבוא**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"א, עמ' 87.

¹⁵ כך על פי רוב כתבי היד, ובדפוסים שלפנינו: רבא, ועיין דיון המחברת בעמ' 160, הערה 14.

¹⁶ בעמ' 157, הערה 3, היא מציינת את ל' גינצבורג, שהעלה את התאוריה של מגמת ההקלה בבבל. בעמ' 163, הערה 22, היא מוצאת רמז אפשרי לגישה הזאת לגבי משנתנו בהערת י"א אפשטיין במבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד², עמ' 556.

השלישית לספירה - זמנו של ר' יוחנן - כבר פשט בארץ ישראל השימוש הרחב והמגוון במבנה הבסילקי, והמימרה שלו משקפת מציאות זו.

בבבל לא הכירו את מבנה הבסילקי, אך אמוראי בבל מצאו לפנייהם שתי מסורות: המשנה האוסרת להשתתף בבניית בסילקי ור' יוחנן המציין שיש שלושה סוגי בסילקי. סביר להניח שמימרתו של רבה נועדה ליישב את שתי המסורות. לפי לשון אחת, רבה משער שמתוך סוגי הבסילקי המצוינים בידי ר' יוחנן, רק בסילקי של מלכים עשוי למלא את התפקיד שבאה המשנה לאסור. לפי הלשון השנייה, רבה הבין שבסילקי של מלכים נועד לאירועים ממלכתיים ולא לבית משפט, ועל כן הוא קבע כי כל שלושת סוגי הבסילקי שציין ר' יוחנן מותרים. כך או כך, חכמי הבבלי התקשו ליישב את האיסור הגורף במשנה עם דברי ר' יוחנן, אשר זיהה סוגים של בסילקי שאין כל סיבה לאסרם. מכיוון שחכמי הבבלי לא הכירו את התמורות ההיסטוריות בשימושי של הבסילקי, לא נותר להם אלא להציע פירוש מחודש למשנה שעל פיו לא נאמר במשנה שכל בסילקי אסור, אלא שרק סוגים מסוימים של בסילקי נאסרו.

הוזה אומר: אמנם להולדת הפרשנות המיוחדת למשנתנו תרמו גורמים שונים, כולל התפתחויות במציאות ההיסטורית, אך אין בסיס לתפיסה במחקר שהתמורות ההיסטוריות יצרו מגמה של הקלה במישור ההלכתי. השינויים ההיסטוריים יצרו בעיה פרשנית-טקסטואלית, והיא שהצריכה את הפרשנות החדשה. המחברת מסכמת (עמ' 168): "ההקלה ההלכתית היא התוצאה של הפרשנות המיוחדת; אין הפרשנות המיוחדת תוצאה של ההקלה ההלכתית..."

* * *

מאמר נוסף העוסק במסכת עבודה זרה נכתב על ידי ר' זיידמן - 'מוזיקה לאוזני: קונטרפונקט ומקבילה במשנה ובתוספתא עבודה זרה'.¹⁷ במאמר זה, המתבסס על עבודת הדוקטור של המחברת,¹⁸ היא מציגה תזה לגבי הזיקה בין המשנה לתוספתא ומדגימה אותה באמצעות משנה אחת במסכת עבודה זרה ומקבילתה בתוספתא. התזה מתייחסת לוויכוח שהתחדש במחקר בשנים האחרונות, האם תמיד התוספתא מגיבה למשנה העומדת בצורתה הערוכה לפני עורך התוספתא, או שמא לעתים שומרת התוספתא על חומר ועל צורת עריכה הקודמים למשנה? אחרי סקירת הגישות במחקר,¹⁹ המחברת מציעה את דעתה (עמ' 119): "שאינן שני החיבורים באופן פשוט תוצאות של התפתחות ספרותית ליניארית". ברור שהתוספתא נשענת לעתים קרובות על המשנה, ובמיוחד כאשר פסקות בתוספתא הן חסרות מובן ללא פתיח או משפט סיום המופיע במשנה בלבד. אך

¹⁷ R. Zeidman, 'Music to My Ears: Counterpoint and Counterpart in Mishnah and Tosefta Avodah Zarah', in: J. Neusner (ed.), *Approaches to Ancient Judaism IX*, Atlanta 1996, pp. 115-125. ממאמרה לעברית הם שלי - א"ן.

¹⁸ *A View of Celebrations in Early Judaism: Tosefta Avodah Zarah*, University of Toronto, 1992.
¹⁹ במדור זה נעשתה סקירה נרחבת בסוגיה זו בנטועים ב, תשנ"ה, עמ' 129 ואילך; בנטועים ג, תשנ"ו, עמ' 93 ואילך, עמ' 108 ואילך.

עדיין, לטענת המחברת, ניתן להראות כי התוספתא תרמה לעיצובה הסופי של המשנה, ומכאן המטפורה המוזיקלית המתנוססת בכותרת המאמר: הזיקה בין המשנה לתוספתא היא כמו מוזיקה קונטרפונקטלית, שבה שתי מלודיות מתנגנות ביחד, ושתיהן - על פי מילון הרורד למוזיקה - "עומדות לעצמן, אך בלתי ניתנות להפרדה".

הדוגמה שבחרה המחברת להדגים את הזיקה הדו-סטריית בין המשנה לתוספתא היא משנה עבודה זרה רפ"ג, ומקבילתה בתוספתא פ"ה ה"א (מהד' צוקרמנדל עמ' 168). התוספתא פותחת במשפט: "וחכמים אומרים: אין אסור אלא שיש בו מקל או כדור או צפור סיף..."²⁰, וגלוי לעין כול שאין למשפט זה פשר אלא אם נניח ברקע את שיטת רבי מאיר במשנה: "כל הצלמים אסורים מפני שהן נעבדין פעם אחת בשנה, דברי רבי מאיר". לעומת זאת, בהמשך המשנה (פ"ג מ"ג) מופיע: "המוצא כלים ועליהם צורת החמה צורת הלבנה צורת הדרקון יוליקם לים המלח", ובמקבילה בתוספתא פ"ה ה"א: "מצא טבעת ועליה צורת חמה צורת לבנה צורת דרקון יוליד לים המלח ואף דמות מניקן וסרפס". לטענת המחברת, ההבדל בין הדוגמה הספציפית שבתוספתא להכללה שבמשנה מראה שהמשנה הגיבה לניסוח שבתוספתא - למשנה יש "אינטרס להכליל מסורת מסוימת יותר המוכרת לה מהתוספתא". העולה מכאן הוא שהמשנה והתוספתא עיצבו זו את זו, בהתאם למטפורה המוזיקלית שהוצעה.

לדעת כותב שורות אלה, טענת המחברת שהמשנה נוסחה בהשפעת התוספתא וכתגובה אליה - רחוקה מלהיות מוכחת. גם אם נניח שהפסקה שבתוספתא קדמה לפסקה שבמשנה - הנחה שאינה הכרחית, גם אם היא מסתברת - עדיין אין שום הוכחה מכאן שהמשנה הכירה את התוספתא כטקסט ערוך, ולכל היותר נוכל לטעון שהמנסח את משנתנו הכיר את ניסוח ההלכה שבתוספתא. יש כאן פער ברור בין התלות המוכחת של התוספתא במשנה לתלות המשוערת של המשנה בתוספתא - העורך של התוספתא ודאי הכיר את המשנה כחיבור ערוך, בעוד שאין כאן כל סיבה להניח שהעורך של המשנה הכיר את התוספתא כחיבור ערוך.²⁰

השאלות שהועלו במאמר זה הן נכבדות וסיכום המחקר במאמר הוא תמציתי, ברור והוגן. תרומתה של המחברת לדיון היא דלה ואינה משכנעת במיוחד.

* * *

בשנים האחרונות הופיעו מספר מאמרים העוסקים בהיבטים שונים של מסכת אבות.²¹ בלידשטיין מעיין בתולדות הפרשנות של אבות פ"א מ"א במאמרו בשפה האנגלית, 'משנה

²⁰ טיעוניי כאן נגד זיידמן תקפים גם לגבי חלק מהדוגמות הרבות שהובאו על ידי ש' פרידמן על מנת להוכיח תזה דומה לזו של המחברת, ועיין דיון בהוכחות של פרידמן במאמרי בנטועים ג (לעיל, הערה שגיאה! הסימניה אינה מוגדרת).

²¹ חלקם נסקרו במדור זה, עיין: **נטועים** א, תשנ"ד, עמ' 107; **נטועים** ב, תשנ"ה, עמ' 114-115; **נטועים** ה, תשנ"ט, עמ' 79-80.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אבות פ"א מ"א וטיבה של הסמכות הרבנית.²² בלידשטיין מציין כי רוב רובם של פרשני המשנה, ישנים וחדשים, מבינים שהתורה שמשה קיבל מסיני ומסר ליהושע וכו' היא התורה שבעל פה. במשך הדורות היו פרשנים מעטים אשר הבינו כי 'תורה' מתייחסת אל - או לפחות גם כוללת - תורה שבכתב,²³ אך הפירוש המרכזי והמקובל ראה את משנתו כאישור לתוקפה ולנאמנותה של המסורת שבעל פה.

בתקופת הגאונים הובלטה חשיבותה של משנה זו, אשר שימשה מקור מרכזי בפולמוס נגד הקראים. בתקופה זאת החלו למצוא במשנה גם רעיון נוסף: ביסוס של סמכות הדמויות הרבניות של התקופה. המשנה באה, לפי תפיסה זו, לא רק לבסס את התורה שבעל פה, אלא גם לאשר את סמכותם של החכמים המנויים בשלשלת הקבלה שבמשנה, ובכך להניח יסוד לסמכותם של חכמים שבאו בעקבותיהם. לפי פרקיו בן באבוי, במאות השמינית והתשיעית, רק גאוני בבל, ולא חכמי ארץ ישראל, הם יורשיהם של בעלי המסורת. במאה השתים עשרה, טען ר' שמואל בן עלי מבגדד²⁴ כי הישיבה שלו בבבל היא באת כוחו של משה רבנו ושכל המפקפק בסמכותה כאילו מכחיש את סמכותו של משה. כך שימשה המשנה כמקור לפולמוס חיצוני, נגד הקראים, ואף לפולמוס פנימי, מול המכירים בסמכות רבנית מתחרה.

חלק מחכמי ימי הביניים מצאו במשנתו יסוד להבנת מהותה של הסמכות הרבנית. ר' יהודה הלוי הבליט את מקומם של הנביאים בשלשלת הקבלה ומצא בכך רמז לאופי הנבואי של התורה שבעל פה ושל תהליך מסירתה. לעומתו, הבלית הרמב"ם - אשר שלל בתקיפות את אופיה הנבואי של התורה שבעל פה - את העובדה שהנביאים נמנים במשנה יחד עם דמויות רבניות רציונליות, ובכך מצא הוא רמז לכך שהנביאים מתפקדים בשלשלת הקבלה כחכמים מהשורה, ולא בתור בעלי מעמד נבואי. ר' נתן אב הישיבה, חכם ארץ ישראלי מהמאה האחת עשרה, מפרש: "משה קבל את התורה על הר סיני, ומסר ליהושע אחריו לפרשה...". מדבריו נראה כי פירש 'תורה' = תורה שבכתב, אך המסר של המשנה הוא שהסמכות הרבנית נעוצה בסמכותה לפרש את המקרא.²⁵ בכך מובלט אופיה הדינמי של המסורת, כי פרשנות היא מושג רחב מאוד. לעומת גישתו של ר' נתן אב

22 G.J. Blidstein, 'Mishnah Avot 1:1 and the Nature of Rabbinic Authority', in: H. Marantz (ed.), *Judaism and Education - Essays in Honor of Walter I. Ackerman*, Beersheba 1998, pp. 55-72.

23 א"י השל, **תורה מן השמים באספקלריית הדורות** ב, לונדון תשכ"ה, עמ' 75-79, מפרש את משנתו כפולמוס נגד מכחישי המקור האלוהי של התורה שבכתב. ראב"ד (הראשון) ב'ספר הקבלה' (בתוך: **סדר החכמים וקורות הימים** א, ירושלים תשכ"ז², עמ' 48-49) מפרש שמשה קיבל ומסר הן את התורה שבכתב והן את התורה שבעל פה. גם ר' נתן אב הישיבה מפרש 'תורה' במשנתו כתורה שבכתב, ועל דעתו נעמוד בהמשך.

24 ראה איגרת שפורסמה ותורגמה בידי ש' אסף, **תרביץ** 2/א, תר"ץ, עמ' 64-65.

25 בהקדמה לפירוש ר' נתן אב הישיבה מפורשת 'תורה' במשנתו כתורה שבעל פה, אך הקדמה זו נכתבה על ידי ה'מאסף' שפרסם את פירושו של ר' נתן, ומסתבר שיש פער בין פירושו שלו לפירוש של ר' נתן. בלידשטיין תוהה שמא פירושו של ר' נתן למשנתו הושפע מזווית ראייה ארץ ישראלית, שהבליטה אלמנטים אחרים, ירושלמיים, של המסורת ושל הסמכות הרבניות. הוא משער שהפער בין פירושו של ר' נתן לפירוש ה'מאסף' נעוץ בכך שה'מאסף' (אולי) לא היה ארץ ישראלי.

הישיבה מעמיד המחבר את הפירוש של שם טוב אבן שם טוב, אשר נוקט בזווית ראייה פוליטית, ועל פיה מדגיש הוא את הצורך במוסד מרכזי בעל סמכות מוחלטת לדון על פי צורכי השעה, ולא דווקא על פי הכתוב בתורה.

עד למאה התשע עשרה לא ניכרו סימנים למתח בין הקו הפרשני הדומיננטי, המדגיש את סמכות התורה שבעל פה, לקו הפרשני המשני, המבליט את סמכותם של חכמי המסורת. חלק מהפרשנים שילבו את שני קווי הפירוש, ואף אלה שבחרו באחד הפירושים לא התעמתו עם הקו השני. במאה התשע עשרה, כאשר אופיה ורקעה ההיסטורי של המסורת נעשו לסלע מחלוקת מרכזי, נראה שבעלי העמדות השונות חשו בצורך לבחור בין שני קווי הפירוש באופן חד-משמעי. ז' פרנקל, מייסד היהדות 'ההיסטורית-הפוזיטיבית' (הדומה ליהדות הקונסרבטיבית של המאה העשרים), התמודד עם קשיים בהבנת תיארוכם של חכמי המסורת המנויים בהמשך אבות פ"א. הוא הציע ליישבם על פי פירוש חדש לביטוי 'קבל מ...!', ולפיו אין הביטוי מציין שמיעת מסורות מפי החכם, אלא ישיבה במקומו על כס הנשיאות, ולכן ביטוי זה יופיע גם אם מוסד הנשיאות הופסק לדור אחד או יותר. לכאורה מגמתו של פרנקל שייכת לתחום של הבנת הכרונולוגיה, ולא לתחום האידאולוגי, אך קשה למחבר להאמין שפרנקל לא היה ער להשלכות האידאולוגיות של פירושו המחודש, שהרי על פי הבנה זו של 'קבל מ...' יוצא שאין פתיחת מסכת אבות עוסקת במסירת התורה שבעל פה כלל ועיקר, אלא רק בהשתלשלותו של מוסד בעל מעמד פוליטי. רוב הבאים בעקבות פרנקל לא התייחסו לפירושו החדש למשנתו, ושמא דבריו נעלמו מעיניהם של המתפלמסים נגדו, דוגמת רש"ר הירש. אך ר' יצחק אייזיק הלוי, בעל 'דורות ראשונים',²⁶ ציטט את פירושו של פרנקל, תוך הדגשת המשפט שבו נאמר שאין 'קבל' מתייחס ללמידת התורה, ודחה את הדברים בשתי ידיים. מתוך סימני ההדגשה במובאה של הלוי מסיק בלידשטיין כי הלוי הבין את השלכות פירושו של פרנקל - לפי פירושו אין ביסוס במשנתו לרעיון שהתורה שבעל פה נמסרה מסיני. באווירה הסוערת של המאה התשע עשרה, פרשנות זו עשויה הייתה לשחק תפקיד נכבד בוויכוחים האידאולוגיים סביב מעמדה ההיסטורי של המסורת וסביב השאלה אם התורה שבעל פה נושאת אופי סטטי או דינמי. סקירה זו של תולדות פרשנות המשנה הראשונה במסכת אבות מחכימה אותנו בעושר של מקורות והפניות, ברם מעבר לכך, היא מעלה שאלות ורעיונות מעניינים הקשורים לקו התפר שבין פרשנות לאידאולוגיה.

* * *

באותו קובץ (עמ' 133-149) מופיע מאמר נוסף הקשור למסכת אבות, מאת ד' אלעזר: 'המסורת הפוליטית היהודית כבסיס לחינוך יהודי לאזרחות: פרקי אבות כדוגמה'.²⁷ רוב המאמר עוסק בחשיבותו של חינוך יהודי לאזרחות בעולם המודרני, במיוחד לאור הקמת המדינה. הנושא מעסיק את המחבר שנים רבות, והתעניינותו בו תרמה מחקרים רבים

²⁶ ירושלים תשכ"ז, ג, עמ' 143; השווה: א, עמ' 165.

²⁷ 'The Jewish Political Tradition as the Basis for Jewish Civic Education: Pirkei Avot as an Example'

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

העוסקים ביסודות הפוליטיים שניתן לדלות מתוך מקורות היהדות. רק לקראת סוף המאמר (עמ' 143 ואילך) הוא מגיע לעיסוק במסכת אבות, אך בדיונו הקצר הוא מעלה כמה פירושים ורעיונות מעניינים.

הוא מציין את השמטת השופטים, המלכים והכוהנים מרשימת בעלי המסורת באבות פ"א מ"א.²⁸ את השמטת השופטים והמלכים הוא מסביר על סמך הגדרת תפקידם של המנהיגים האלה כסמכות מדינית בלבד. העדרם של מנהיגים מדיניים אלה משלשלת המסורת מלמד על הפרדת הרשויות בין בעלי השלטון המדיני לבעלי הסמכות החוקתית - כאן נשען המחבר על תפיסתו את האומה היהודית כמיוסדת על ברית המעוגנת בחוקה - התורה. מפתיע עוד יותר העדרם של הכוהנים מאבות פ"א מ"א, למרות תפקידם המרכזי בתקופת המקרא (ויש להוסיף: גם בתקופת הבית השני - א"ו).²⁹ מכאן יש להסיק כי הסמכות ההלכתית העליונה בעם ישראל שייכת לעדה (לשון מקרא), הנקראת בלשון המשנה - ה'כנסת'. המחבר מדייק לומר 'סמכות עליונה', ולא 'סמכות בלעדית', כי המסורת היהודית שוללת רעיון של שלטון מוחלט, כפי שעולה מדברי שמעון הצדיק באבות פ"א מ"ב: "על שלושה דברים העולם עומד: על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים". המחבר משווה בין השלישייה הזאת לשלישייה של רבי שמעון³⁰ בפ"ד מ"ג: "שלושה כתרים הם: כתור תורה וכתור כהונה וכתור מלכות...". בשתי המשניות מתחלקים תחומי החיים לשלושה: פניית ה' לאדם, הכוללת את הוראותיו בעניין ההתנהגות הרצויה לו (תורה); פניית האדם לה' ובקשותיו ממנו (עבודה/כהונה); ארגון החברה על פי ערכי הברית בינה לה' (גמילות חסדים/כתור מלכות). המחבר מציע להבין גם את הביטוי 'כתור שם טוב' לאור הקשרו בפ"ד מ"ג כתכונה בעלת משמעות פוליטית - המנהיגות מושתתת בעיקר על אופיו של המנהיג ולא על סמכותו או על תפקידו הפורמליים.

* * *

א"ס קאופמן כותב בשפה האנגלית על 'מדידת שטח בישראל העתיקה: המקרה של מידות פ"ב מ"א'.³¹ במאמר זה טוען המחבר שמידת הר הבית במשנה - "חמש מאות אמה על חמש מאות אמה" - איננה מתארת את מידות האורך והרוחב של הר הבית, אלא את מידת השטח שלו: 250,000 אמה מרובעות. את הטענה הזאת מבסס המחבר בעיקר על טיעון לשוני: לא מצאנו בלשון המשנה מונח למדידת שטח, מעין 'אמה מרובעת', ועל כן במשנה ובספרות התלמודית מצוינת מידת שטח על פי גודל הצלעות של הריבוע בעל השטח המתאים: "רבי טרפון אומר: [קרקע בגודל] ששה על ששה טפחים [חייבת בפאה]" (פאה פ"ג מ"ו), "הבגד מטמא משום שלשה על שלשה למדרס..." (כלים פכ"ז מ"ב), ועוד. כך הבין הרמב"ם (הלכות שבת פט"ז ה"ג) כאשר קבע כי בית סאתיים (עירובין פ"ב מ"ג)

²⁸ על השמטת 'מלכים' עמד אברבנאל בפירושו לאבות, נחלת אבות, ניו יורק תשי"ג,² עמ' מד, מז, והוא מתרץ בעניין אחר. תודתי לרב אליקים קרומביין על הפניה זו.

²⁹ השווה מה שהבאתי בשם מ"ד הר **בנטועים** ה, תשנ"ט, עמ' 80, אשר הסיק מכאן מסקנה אחרת.

³⁰ תמונה קביעתו של המחבר כי במשנה זו "שמעון הצדיק מדבר שוב".

³¹ Surface Measure in Ancient Israel: The Case of Middot 2, 1'. **בכל דרכיך דעה** 4, תשנ"ז, עמ' 77-79.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

המוגדר במשנה כ"שבעים אמה ושירים על שבעים אמה ושירים" (עירובין פ"ב מ"ה), הנו "מקום שיש בשבורו חמשת אלפים אמה".

המחבר מביא ביסוס פרשני נוסף לטענתו, אותו כבר העלה במאמר קודם,³² שיש להבין את המונח 'הר הבית' בספרות התנאית כחצר חיצונית המקיפה את המקדש, ולא כתיאור של כל המשטח שעליו נבנה המקדש. כמו כן מוכיח המחבר מאיזכור המקדש אצל יוספוס פלביוס³³ שלא הייתה להר הבית צורה ריבועית ואף לא צורה מלבנית. בנספח למאמר טוען המחבר - לעת עתה ללא ביסוס - כי הסתירות בין תיאורי המקדש במסכת מידות ובכתבי יוספוס הן סתירות מדומות ושיש לשני התיאורים מקור קדום משותף. יש מה להעיר על חלק מטיעוניו של המחבר: התזה שלו לגבי המונח 'הר הבית' היא מהפכנית ואינה מקובלת על הכול, וכן טעונה הזיקה בין תיאורי המקדש אצל יוספוס לתיאורי המקדש במסכת מידות בירור נוסף ומקיף. אך עדיין יש בטיעונים האחרים, בעיקר בטיעון הלשוני, כדי לבסס את טענתו המרכזית של המחבר, הממשיך להעשיר במחקריו את ידיעותינו לגבי צורת הבית השני ומשמעות תיאוריו במסכת מידות.

³² 'המונח "הר הבית"', **תרביץ** סא, תשנ"ג, עמ' 569-570.

³³ **מלחמות היהודים** ו, ה, ד, מהד' שמחוני עמ' 361.