

נטועים

ביטאון לענייני תורה שבעל פה

גיליון יט (תשע"ד)

הוצאת מכללת הרצוג – תבונות

תוכן העניינים

| | | |
|-----|--|---------------------|
| | מוציא שם רע וטענת בתולים: "ופרשו השמלה" – כפלי דרשה תנאיים, דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי | אברהם שמאע |
| 7 | | |
| | מאפיני אופוזיציה מימי הבית השני, המשנה והתלמוד בדרשות על מחלוקת קורח | ברכי אליצור |
| 49 | | |
| | משיכירו בין תכלת ללבן – על האפשרות לראות בקביעת זמן קריאת שמע בשחרים שאילה מקראית מיוחדת | בת-שבע ורדי |
| 87 | | |
| | לשימושה של משנת יומא במשניות תמיד | ישי גלזנר |
| 91 | | |
| | ציצית כסימן זהות – ניתוח הסיפור על בעל הציצית והזונה על פי הקשרו הספרותי הרחב | יוסף מרקוס |
| 107 | | |
| | עיצוב כללי הלכה במבנה משולש בתלמוד הבבלי (עירובין מו ע"ב) | אורי צור |
| 121 | | |
| | מי תיקן ריבוי קולות בראש השנה? | אפרים בצלאל הלבני |
| 131 | | |
| | הדף הראשון של פירוש רב האי גאון למסכת ברכות האם סירב מהר"ם מרוטנבורג להשתחרר מבית הכלא? | יוסף מרדכי דובאוויק |
| 143 | | |
| | לימוד המשנה השבועי – עדויות מהגניזה | שמחה עמנואל |
| 155 | | |
| | החיפוש אחר העורך – תרומתו המדעית של פרופ' אברהם גולדברג לחקר הספרות התלמודית | אריה אולמן |
| 171 | | |
| | | עוזיאל פוקס |
| 197 | | |
| | | תקצירים |
| 207 | | |
| | | תקצירים באנגלית |
| I | | |

ציצית כסימן זהות – ניתוח הסיפור על בעל הציצית והזונה על פי הקשרו הספרותי הרחב

פתיחה

מצוות ציצית נידונה בתלמוד הבבלי על פני כמה דפים בפרק הרביעי במסכת מנחות (לח ע"ב - מד ע"א). קובץ דיונים הלכתי זה מסתיים בקובץ אגדה המורכב מכמה מימרות אגדתיות (מג ע"ב - מד ע"א) ובסופו סיפור אגדה ידוע על יהודי שהתפתה ללכת אל זונה וניצל ממעשה העברה ברגע האחרון בזכות הציצית שבכבדיו:¹

תניא א"ר נתן: אין לך כל מצוה קלה שבתורה שאין מתן שכרה בעולם הזה ולעולם הבא איני יודע [בכמה]. צד ולמד ממצות ציצית. מעשה באדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית שמע שיש זונה בכרכי הים שנוטלת ארבע מאות זהובים בשכרה, שיגר לה ארבע מאות זהובים וקבעה ל'יה זמן. כשהגיע זמנו בא וישב על פתח ביתה, נכנסה שפחתה ואמרה: אתו האיש ששיגר לך ארבע מאות זהובים בא וישב על הפתח. אמר' היא: יכנס. נכנס הציעה לו שבע מטות שש של כסף ואחת של זהב ובין כל אחת ואחת סולם של כסף ועליונה של זהב ועלתה וישבה על גבי עליונה ערומה ואף הוא עלה לישב ערום כנגדה. באו ארבע ציציותיו וטפחו לו על פניו. נשמט וישב לו על גבי קרקע, ואף היא נשמטה וישבה על גבי קרקע. אמרה לו: גפה של רומי שאיני מנחתך עד שתאמר מה מום ראית בי. אמ' לה: העבודה שלא ראיתי יפה אשה כמותך, אלא מצוה אחת ציונו אלה"י וציצית שמה וכת' בה אני י"י אלה"יכם שני פעמ'. אני הוא שעתיד ליפרע אני הוא שעתיד לשלם שכר, ועכשיו ניזדמנו לי כארבע עדים. אמרה לו: העבודה שאיני מנחתך עד שתאמר לי מה שמך ומה שם רבך ומה שם עירך ומה שם מדרשך שאתה למד בו תורה. כתב ונתן בידה. עמדה וחילקה כל נכסיה, שליש למלכות שליש לעניים ושליש נטלה חוץ מאותן מצעות ובאתה לבית מדרשו של ר' חייא. אמרה לו: ר' צוה עלי ויעשוני גיורת אמ' לה: בתי שמא נתת [ע]יניך באחד מן התלמידים. הוציאה כתב

1. הבאנו את נוסח הסיפור כפי שמופיע בכתב יד וטיקן 120. לחילופי נוסחאות מלאים לסיפור, עיינו: גושן-גוטשטיין (להלן, הערה 3). הסיפור מופיע, בניסוח מעט שונה, בספרי במדבר פיקא קטו, מהר' כהנא עמ' כ, במסגרת הדרשות על פרשת ציצית.

מידה ונתנה לו. אמ' לה: 2 לך זכי במקחך. אתן מצעות שהציעה לו באיסור הצעיה בהיתר זה מתן שכרו בעולם הזה ולעולם הבא איני יודע.

סיפור זה מופיע גם בספרי במדבר פיסקא קטו, מהד' כהנא עמ' כ, בהבדלי נוסח מסוימים שאליהם נתייחס בהמשך, וגם שם הוא חותם רצף של דיונים הלכתיים ומימרות אגדתיות ביחס למצוות ציצית.

הסיפור זכה בעבר לכמה ניתוחים מקיפים שעסקו הן במגמתו של הסיפור הן בניסיון לעקוב אחר דרך התהוותו, ובראשית דבריי אסקור בקצרה ניתוחים אלו.³ במאמר זה ברצוני להציע קריאה נוספת לסיפור ולמגמתו, המתבססת הן על התבוננות נוספת בסיפור עצמו הן על תשומת לב להקשרו הספרותי הרחב שבו הוא מובא בסוגיה במנחות. כפי שאראה, תשומת לב להקשרו הספרותי של הסיפור עשויה להוביל לקריאה מדוקדקת יותר של הסיפור, משום שהיא חושפת משמעויות ורמיזות שונות העלולות להיעלם מעיני הקורא. אין אני טוען, לפחות בכל הקשור לסיפור שלפנינו, שלא ניתן לנתח את הסיפור ולחשוף את משמעויותו ללא ראיית ההקשר, אולם כאמור, ראיית ההקשר מובילה את הקורא לשים לב לדגשים שונים שהוא עלול שלא לתת עליהם את הדעת. כמוכן ניתן לטעון שחשיפת נקודות אלו, לאור ההקשר, משקפת את עמדת עורך הסוגיה ואת הצורה שבה הוא קרא את הסיפור כאשר בחר למקם אותו במקום זה דווקא.⁴

2. כך גם בכתב יד וטיקן 118. לכאורה על פי ההקשר נראה שיש לגרוס 'אמר לו לך זכה'. בכתב יד מינכן הגרסה היא 'א"ל לך'.
3. W.Z. Harvey, 'The Pupil, the Harlot and the Fringe Benefits', *Prooftexts* 6 3, 1986, pp. 259-264; א' גושן-גוטשטיין, 'מצוות ציצית, הזונה והסיפור הדרשני', *מחשבת חז"ל דברי הכנס הראשון*, חיפה תש"ן, עמ' 45-58; א' קוסמן, 'לפרשנות הסיפור על התלמיד, הזונה והציצית', *מועד טז*, עמ' 61-74.
4. החוקרים נחלקו באשר לאפשרות והצורך לפרש סיפור על פי הקשרו הספרותי הרחב. יונה פרנקל טוען בתוקף שאין לפרש סיפור אלא מתוך עצמו ובמנותק מהמיקום וההקשר שלו בקובץ שבו הובא. לדעתו אין כלל מעשה עריכה מחושב בקבצי האגדה ובשיבוצם בסוגיות הלכתיות. עיינו: י' פרנקל, *סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה*, תל אביב 2001, עמ' 92, הערה 31; שם, עמ' 272, הערה 34. לעומתו טענה עפרה מאיר כדבר פשוט שישנה אפשרות ואף צורך לפרש סיפור על פי הקשרו הספרותי ומיקומו בקובץ. עיינו לדוגמה: ע' מאיר, *סוגיות בפואטיקה של חז"ל*, תל אביב 1993; הנ"ל, 'הסיפור תלוי ההקשר בתלמוד', *בקורת ופרשנות* 20, תשמ"ה, עמ' 103-104. בדעה זו מחזיק גם ג'פרי רובינשטיין, עיינו: *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition Culture*, Baltimore 1999, pp. 8-15 של פרנקל שם מופנית ישירות כנגד ספר זה) ובמאמרו 'סיפור תנורו של עכנאי', בתוך: י' לוינסון ואחרים (עורכים), *היגיון ליונה*, ירושלים תשס"ז, עמ' 455-478. מספר חוקרים נוספים הלכו בגישה זו. עיינו לדוגמה: י' פיינטוך, 'בין כהנים לחכמים – על אגדה אחת בהקשרה הרחב בבבלי יומא', *מחקרי ירושלים בספרות עברית* כג, תש"ע, עמ' 1-14; עיינו גם מאמרי, 'כתרים לאותיות – פירושה של אגדה על פי הקשרה בסוגיה', *נטועים טז*, תש"ע, עמ' 69-78.

פרשנויות קודמות לסיפור

כאמור, הסיפור זכה בעבר לכמה פרשנויות שונות עם הבדלים בולטים ביניהן: זאב הרוי⁵ מחלק את הסיפור לשני חלקים: בחלק הראשון הגיבור הוא בעל הציצית הרודף אחרי הזונה מכוח ההליכה אחר עיניו ויצרו, הוא זה שיוזם את המפגש, הוא שולח את הכסף, הוא הנוסע רחוק לאחד מכרכי הים, והוא שנכנס לביתה ועולה אחריה למיטה. בחלק השני, לעומת זאת, הזונה עומדת במרכז, היא זו שיורדת אחריה אל הרצפה, היא תובעת אותו לתת לה את שמו של רבו ובית מדרשו, היא זו שמוציאה את כספה, והיא זו שלבסוף נוסעת למקום בית מדרשו. לטענתו, שיאו של הסיפור הגורם למהפך הוא תיאור הציצית הטופחת על פניו, והמוקד הוא ביכולתו של הגיבור לשלוט בעצמו ולהתגבר על יצרו, דבר שהשאיר רושם רב על הזונה והניע אותה ללכת אחריה ולהתגייר.

הבעיה העיקרית בפירושו היא שעניין הגמול, המודגש הן בראשית הסיפור ובסיומו הן בשיאו של הסיפור, בדברי בעל הציצית, אינו מתקשר בצורה ישירה למסר ולמגמה של הסיפור כפי שמבין אותו הרוי. לפנינו "גיבור הכובש את יצרו", כלשונו, המרשים אף את הזונה הרומית. העיסוק בגמול משרת מגמה אחרת, במידה מסוימת הפוכה, ולפיה ההתגברות על הפיתוי אינה נובעת מעצמה פנימית אלא מרצון לזכות בשכר. הרוי מודע לכך וטוען שבשורה התחתונה אין עניין הגמול עומד במרכז הסיפור, וראייתו שהוא כלל אינו מוזכר בחלקו השני של הסיפור, בדבריה של הזונה. אולם נדמה שאין די בהסבר זה כדי לתת פשר להתמקדות הרבה בעניין הגמול.

א' גושן-גוטשטיין⁶ מציע כיוון שונה להבנת מגמת הסיפור, ולטענתו הסיפור אכן מתמקד בנושא שכר המצוות. אף הוא מחלק את הסיפור לשני חלקים, אלא שלדעתו שיאו של הסיפור המפריד בין החלקים הוא בדרשתו של התלמיד העוסקת בשכר המצוות ולא התגברותו על יצרו. לדעתו "תנועת העלילה היא התנועה [של התלמיד] מבית המדרש לבית הזונה וחזרה", כאשר השכר על הקפדתו במצוות ציצית היא הזכייה בזונה, כפי שעולה בסוף הסיפור. שכר המצווה הוא בראש ובראשונה בעולם הזה, אם כי השורה החותמת את הסיפור מלמדת שעיקר השכר הוא בעולם הבא. גם את מניעה של הזונה מפרש גושן-גוטשטיין אחרת מהרוי. לדעתו הדרשה בעניין השכר היא זו שהביאה את הזונה להתגייר, שכן היא לומדת "שהמצוות הן אפוא רווחיות יותר מאשר העיסוק בזנות", משום שניתן לקיימן ללא חסרון כיס. כמו כן, לטענתו הסיפור במקורו היה מנותק מדברי רבי נתן ומהערת הסיום, ואלו צורפו לסיפור מאוחר יותר בשל המסר המשותף להם ולסיפור: ההתמקדות בעניין השכר והעונש.

אדמיאל קוסמן⁷ מערים על פרשנותו של גושן-גוטשטיין מספר קושיות: ראשית, טענתו שנקודת המפנה של הסיפור נמצאת בדרשתו של התלמיד, והיא זו שהביאה את

5. הרוי (לעיל, הערה 3).

6. גושן-גוטשטיין (לעיל, הערה 3).

7. קוסמן (לעיל, הערה 3), עמ' 67 ובהערה 28 שם.

הזונה להתגיייר, היא טענה בעייתית, משום שבדברי הזונה עניין הגמול כלל אינו מוזכר. שנית, לפי גישתו של גושן-גוטשטיין הסיפור מתמקד בעיקר בבעל הציצית ובשכר שהוא מקבל בעבור קיום המצווה, בעוד הזונה משחקת משחק שולי לחלוטין שנועד רק להבליט את המסר המרכזי. אלא שקריאה זו נראית קשה שהרי היא מתעלמת מהתיאור האקטיבי של הזונה הפועלת בנחישות להכיר את מקום מוצאו של התלמיד ולהגיע אליו.

קוסמן עצמו מציג קריאה אחרת שמצד אחד תומכת בכיוונו הכללי של הרוי אך מצד שני מתמודדת עם הדרשה שבפי התלמיד וטוענת לעריכה מאוחרת של הסיפור. הוא מציג שהסיפור במקורו לא כלל את דרשתו של התלמיד, ומכאן שמוקד הסיפור, כפי שהציע הרוי, הוא בהתגברותו של התלמיד על יצרו והרושם שמעשה זה עשה על הזונה. לטענתו הכנסת מוטיב הגמול שינתה באופן מהותי את מקומה של הציצית בסיפור: בעוד שבסיפור המקורי הציצית כשלעצמה אינה תופסת מקום רב והמוקד הוא אך ורק באדם המצליח לשלוט בעצמו לגבור על יצרו, הרי שלאחר הכנסת הדרשה על השכר והעונש הפכה הציצית לחפץ של מצווה העומד במרכז הסיפור ומהווה את נקודת המפנה. מעתה המסר של הסיפור הוא כוחה המופלא של המצווה – ולא גבורת רוחו של האדם – להגן בעת צרה. הוא אף תולה בכך הבדל משמעותי, לטענתו, בין מקבילת הספרי ובין מקבילת התלמוד כאשר לתפקיד הציצית בסיפור. בספרי מופיע:⁸

כיוון שהגיעו לאותו מעשה באו ארבע ציציותיו ונדמו לו כד' עדים וטפחו לו על פניו, מיד נשמט וישב על גבי הקרקע. אף היא נשמטה וישבה על גבי קרקע. אמרה לו: גפה שלרומי איני מניחתך עד שתאמר לי מה מום שראיתה בי. אמר לה העבודה שלא ראיתי בכך מום אלא שאין כיופיך בכל העולם כולו. אלא מצווה קלה שציוונו ה' וכת' בה אני ה' אלהיכם אני ה' אלהיכם ב' פעמים. אני ה' אלהיכם אני עתיד לשלם שכר. אני ה' אני דיין ליפרע.

קוסמן טוען שכתביאור זה מעשה הציצית צנוע יחסית ואפשר שהוא אירע בעת פשיטת הבגדים והזונה כלל לא ראתה אותו. זה בניגוד לבבלי, ששם נאמר שהציצית טפחה על פניו כאשר הוא ישב ערום על המיטה ומשמע שהיה שם מעשה נס, כך שמעשה הציצית תופס מקום מרכזי הרבה יותר. קוסמן מסביר שלפי הספרי הסיפור מתרכז באישיות החזקה של הגיבור, ואילו לפי הבבלי הציצית היא זו שמצילה אותו והמסר מתרכז בשכר המצוות: הן בשעת מעשה שהמצווה שומרת על המקיים אותה, הן לאחר זמן כאשר הוא זוכה בזונה בהיתר.

על פני הדברים נראה שגישתם הכללית של הרוי וקוסמן מסתברת הרבה יותר. נקודת המפנה איננה לאחר דרשתו של התלמיד אלא דווקא לאחר טפיחת הציצית על פניו וירידתו מהמיטה. בשלב זה, כאשר הזונה יורדת אחריו מהמיטה, היא הופכת להיות זו שרודפת אחרי בעל הציצית, בניגוד למחצית הראשונה של הסיפור.

8. כך בכתב יד וטיקן 32 לספרי המשמש כנוסח הפנים במהדורתו של כהנא, ירושלים תשע"א.

ציצית כסימן זהות – ניתוח הסיפור על בעל הציצית והזונה על פי הקשרו הספרותי הרחב

אלא שנדמה שטענתו של קוסמן שהציצית כשלעצמה, לפי הספרי, איננה תוספת מקום מרכזי בסיפור והמהפך מתמקד אך ורק באישיותו המוסרית של הגיבור, נראית קשה. לא ניתן להתעלם מהעובדה שהסיפור פותח בהצהרה שהוא 'זהיר במצוות ציצית' ובהמשך הציצית היא זו שגורמת לו להימנע מהחטא. הטענה שבספרי מקומה של הציצית מודגש פחות איננה מסבירה מדוע היא נזכרת כל עיקר ומה היא מוסיפה למסר של הסיפור. קוסמן מנסה להתמודד עם שאלה זו וכותב שהציצית מסייעת לו להימנע מעברה ו"והפונקציה של לבישת הציצית הייתה במקור רק נקודת מוצא שנועדה לתאר פנומן אנושי פשוט"⁹ אולם אין הוא מסביר מהו היחס בין הציצית דווקא ובין הגבורה של התלמיד.

כמו כן, גם אם צודק קוסמן שאכן ישנו הבדל משמעותי בתפקיד הציצית בבבלי, כאשר לפיו דווקא הציצית היא זו שמצילה את האדם מלחטוא, עדיין אין הוא מסביר מדוע ההתמקדות היא במצוות ציצית – הן בהצגת דמותו של הגיבור הזהיר במצווה זו דווקא, הן כזו שדווקא היא הצילה את הגיבור מהחטא. נדמה שניתוח מדוקדק של הסיפור חייב להתחשב במיוחדות של מצוות ציצית, כפי שזו מודגשת בראשית הסיפור וכפי שמודגשת שוב בשיאו של הסיפור, בין לפי הספרי ובין לפי הבבלי. לפני שאציע ניתוח לסיפור, המתחשב במיוחד שבציצית, אקדים, כאמור בראשית דבריי, ניתוח לסוגיה האגדתית במסכת מנחות שבסופה משובץ סיפור זה.

מבנה הסוגיה – מנחות מג ע"ב - מד ע"א

כפי שהערתי בראשית המאמר, את הדיונים ההלכתיים בדיני ציצית, המובאים בפרק רביעי ממסכת מנחות, חותם קובץ אגדי המונה מספר מימרות העוסקות במצוות ציצית. קובץ זה פותח במספר דרשות על הפסוקית "וְרָאִיתָם אֹתוֹ" (במדבר ט"ו, לט) וזאת לאחר שבדף מג ע"א - מג ע"ב הובאו מספר דרשות הלכתיות שנסמכו על פסוק זה. לאחר מכן, בדף מג ע"ב - מד ע"א למעלה מובאות מספר ברייתות ומימרות, כאשר ניתן לראות שבחלקן משמעות מצוות ציצית מתבארת מתוך היותה חלק ממכלול של מצוות המקיפות את האדם, ובחלקן משמעות מצוות הציצית מתבארת על פי הייחוד הספציפי שלה. לאחר מכן מופיע הסיפור שבו אנו עוסקים. נחלק את המובאות השונות המופיעות לפני הסיפור, לפי המספור הבא:

1. ת"ר: חביבין ישראל שסיבכין הקב"ה במצות, תפילין בראשיהן ותפילין בזרועותיהן וציצית בבגדיהן ומזוזה לפתחיהן, ועליהן אמר דוד: [תהילים קי"ט] שבע ביום הללתיך על משפטי צדקך; ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר: אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה! וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתישבה דעתו, לאחר שיצא, אמר עליה שירה, שנאמר: [תהילים י"ב] למנצח על השמינית מזמור לדוד, על מילה שניתנה בשמיני.

9. שם, עמ' 71.

2. רבי אליעזר בן יעקב אומר: כל שיש לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדו ומזוזה בפתחו, הכל בחיזוק שלא יחטא, שנאמר: [קהלת ד'] והחוט המשולש לא במהרה ינתק, ואומר: [תהילים ל"ד] חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם.
3. תניא, היה ר' מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע לכסא הכבוד, שנאמר: [שמות כ"ד] ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר, וכתוב: כמראה אבן ספיר דמות כסא. 4. היה ר' מאיר אומר: גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת, משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו, לאחד אמר: הבא לי חותם של טיט, ולאחד אמר: הבא לי חותם של זהב, ופשעו שניהם ולא הביאו, איזה מהן עונשו מרובה? הוי אומר: זה שאמר לו הבא לי חותם של טיט ולא הביא.
5. היה רבי מאיר אומר: חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום, שנאמר: ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך. רב חייא בריה דרב אויא בשבתא וכיומי טבי טרח וממלי להו באיספרמקי ומגדי.
6. היה רבי יהודה¹¹ אומר: חייב אדם לברך שלש ברכות בכל יום שלא עשני גוי, שלא עשני בור, שלא עשני אישה.¹² רב אחא בר יעקב שמעיה לבריה דהוה קא מברך שלא עשאני בור, אמר ליה כולי האי נמי? אמר ליה: ואלא מאי מברך? שלא עשאני עבד, היינו אשה! עבד זיל טפי.
7. ת"ר: חלזון זהו – גופו דומה לים, וברייתו דומה לדג, ועולה אחד לשבעים שנה, וברמו צובעין תכלת, לפיכך דמיו יקרים.

בשתי המובאות הראשונות, הברייתא 'חביבין ישראל' והמימרה של רבי אליעזר בן יעקב, משמעות הציצית מתבארת כחלק ממכלול של מצוות המקיפות את האדם. ניתן אמנם לשים לב להבדל בין הפן החיובי בברייתא 'חביבין ישראל' שבה המצוות נתפסות כמעין קישוט מאת המלך המלמד על חביבותם של ישראל, ובין הפן השלילי יותר העולה מדבריו של רבי אליעזר בן יעקב המבין שהמצוות המקיפות שומרות על האדם שלא יחטא.

10. בכתבי היד מינכן ווטיקן 120, ללא המילה 'תניא' כפי שמופיע בדפוס.
11. גרסת הדפוס וכמה כתבי יד (מינכן 95, וטיקן 120) היא "היה רבי מאיר אומר". אולם כבר העיר הר"ש ליברמן, תוספתא כפשוטה זרעים חלק א, עמ' 119, ש"בכת"י ובראשונים" (וכך הוא לדוגמה בוטיקן 118) הגרסה היא 'רבי יהודה' כפי שמופיע במקור הלכה זו בתוספתא ברכות פ"ו, מהד' ליברמן עמ' 40. הסיבה לגרסה 'רבי מאיר' נובעת בפשטות מהעובדה שלפני כן הביאה הגמרא ברצף שתי מימרות של רבי מאיר.
12. זהו הסדר הנכון, כפי שציין הר"ש ליברמן שם (לעיל, הערה 11), וכפי שמופיע בכתב יד ערפורט של התוספתא ובכתב יד וטיקן 120 של הבבלי בסוגייתנו. כך גם גרסו ראשונים רבים. הר"ש ליברמן מוכיח גרסה זו גם מהמשך התוספתא המסבירה על פי הסדר הנ"ל מדוע האדם מודה שלא עשאו גוי, בור ואישה.

ציצית כסימן זהות – ניתוח הסיפור על בעל הציצית והזונה על פי הקשרו הספרותי הרחב

לאחר מכן (3, 4) מובאות מספר מימרות של רבי מאיר בעניין התכלת. הראשונה עומדת על הסיבה שבגללה בחרה התורה דווקא בצבע זה, ותולה זאת בכך שהיא דומה לכיסא הכבוד. מה משמעותו של דמיון זה? המיחוס לרש"י מציע שתי הצעות לביאור דרשה זו:

ומכח התכלת מזכיר היושב על כסא ועוד נאה לישראל שיהא כסאו עליהם שנאמר ותחת רגליו וגו' דהיינו רקיע.

לפי פירושו הראשון משמעות הדרשה היא נתינת טעם לציצית כמזכירה לאדם את המצוות. אדם רואה את ה' בבגדיו ובכך שומר על מצוותיו. משמעות זו לדרשה זו אכן עולה מהמובאה של הדרשה בספרי במדבר פיסקא קטו, מהד' כהנא עמ' יז:

ר' מאיר אומר וראיתם אותם לא נאמר כאן אלא וראיתם אותו מגיד הכתוב שכל המקיים מצות ציצית מעלים עליו כאלו הקביל פני שכינה שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע והרקיע דומה לכסא הכבוד כענין שנא' וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא

דרשה זו דומה מאוד לדרשה שהובאה בסוגיה (מג ע"ב) לפני קובץ הברייתות שבו אנו עוסקים, בשמו של רשב"י:

ורשב"י אומר: כל הזריז במצוה זו – זוכה ומקבל פני שכינה, כתיב הכא: וראיתם אותה, וכתוב התם: (דברים ו') את ה' אלהיך תירא ואתו תעבוד.

אולם דווקא בשל כך נראה לי שכוונתו של עורך הסוגיה היא לאפשרות השנייה שהעלה המיחוס לרש"י, הציצית כהתנאות, כקישוט בבגדו של הישראלי. עצם העובדה שהסוגיה ניתקה בין רעיון הקבלת פני השכינה, המופיע לפני כן בדברי רשב"י, ובין הדרשה של רבי מאיר על דמיון התכלת לרקיע וכו' יכולה ללמד שמוקד הדרשה אינו ב'ראיית' ה' בבגדיו. כמו כן, הרעיון של הציצית כסמל ואת בבגדי ישראל בא לידי ביטוי מפורש במימרה של רבי מאיר על חותם הטיט המשווה ללבן וחותרם הזהב המשווה לתכלת (4), והצמדת שתי הדרשות יכולה ללמד על מגמתה של הדרשה הראשונה שגם היא עוסקת בתכלת כתכשיט מאת המלך.¹³

13. זהו גם הקשרה של דרשה זו כפי שמובאת בבבלי סוטה יז ע"א. בגמרא שם דורש רבא שאברהם שסירב לקחת ממלכי צדק "מחוט ועד שרוך נעל" זכה בעקבות כך לחוט של תכלת ורצועה של תפילין. הגמרא מתקשה מה שכר יש בחוט של תכלת וכתשובה מביאה דרשה זו, מה שמלמד על ראיית התכלת כתכשיט. כמו כן, דרשה זו מובאת בשמו של חזקיה במדרש במדבר רבה פרשה יד ג כאשר הדרשה מסתיימת: "הוי ויבא מלך הכבוד שהוא חולק כבוד ליראיו".

אם כן, שתי המימרות של רבי מאיר קושרות את משמעות מצוות הציצית ואת צבע התכלת בסימן היכר, קישוט שניתן מאת המלך לעבדיו. זה מזכיר כמוכן את הרעיון של הברייתא הראשונה בקובץ שלפנינו, 'חביבין ישראל', אלא שכאן ישנה התמקדות בציצית. לאחר מכן (5, 6) מובאות שתי מימרות, אחת של רבי מאיר ואחת של רבי יהודה, העוסקות בענייני ברכות. מה משמעותן של מימרות אלו כאן? המימרה הראשונה קובעת שיש לאדם לכרך מאה ברכות בכל יום ומקורה בתוספתא ברכות סוף פרק ו, מהד' ליברמן עמ' 40:

היה ר' מאיר או' אין לך אדם מישראל שאין עושה מאה מצות בכל יום קורא את שמע ומברך לפניה ולאחריה אוכל פתו ומברך לפניה ולאחריה ומתפלל שלשה פעמים של (שמונה) שמונה עשרה ועושה שאר כל מצות ומברך עליהן. וכן היה ר' מאיר או' אין לך אדם מישראל שאין מצות מקיפות אותו תפלין בראשו תפלין בזרועו מזוזה בפתחו וארבע ציציות מקיפות אותו ועליהן אמ' דוד שבע ביום הללתיך וגו' נכנס למרחץ מילה בכשרו שנ' למנצח על השמינית וגו' ואו' חונה מלאך ה' סביב ליריאו ויחלצם.¹⁴

המימרה הראשונה שם בשמו של רבי מאיר מזכירה אמנם 'מאה מצוות' אך כבר העירו¹⁵ שמהדוגמות המובאות בדרשה מוכח שהכוונה היא בעיקר למאה ברכות, כאשר האדם מגיע למספר מאה על ידי ברכה על המצוות. כך גם מוכח מהסיום 'ועושה שאר כל מצוות ומברך עליהן'. אם כך, הרי שהמימרה בסוגיה שלנו היא עיבוד בבלי של דברי התוספתא. בהמשך התוספתא, כפי שניתן לראות, מופיע הרעיון של המצוות המקיפות את האדם, במקביל לברייתא הראשונה בקובץ המופיע בסוגיה שלנו ('חביבין ישראל'). הקשר בין המימרה בעניין הברכות ובין המימרה השנייה בעניין המצוות המקיפות ברור: כמו שהברכות מקיפות את האדם לאורך יומו, גם המצוות המעשיות מקיפות ומקשטות אותו בכל שלב בחייו.¹⁶ אם כן, כפי שעורך התוספתא הצמיד את שתי המימרות הללו, כך גם עורך הסוגיה שלנו הביא את המימרה בעניין מאה ברכות כהשלמה לרעיון המצוות המקיפות, וכיניהן הציצית, שהובא בראשית הקובץ שלפנינו.¹⁷

14. ניתן לראות שבעוד שבתוספתא הפסוק "חונה מלאך ה' וכו'" מופיע כחלק מרעיון על השבח לה' שהקיף אותנו במצוות, הרי שבסוגיה שלפנינו פסוק זה הובא בתוך דברי רבי אליעזר בן יעקב שקישר רעיון זה של מצוות מקיפות לשמירה מהחטא. אמנם עיינו א' וולפיש, 'איחוד ההלכה והאגדה', בתוך: היגיון ליונה (לעיל, הערה 4), עמ' 330, הערה 73, המפרש שכבר בתוספתא עצמה בא לידי ביטוי גם הרעיון של המצוות כמגנות.

15. יפה מראה ומהר"ם חביב בסוף הירושלמי מסכת ברכות, ששם מצוטטת ברייתא זו. כך גם העיר י' רוזן-צבי, 'ברכות הראייה והופעת המערכת הליטורגית בספרות התנאית', JSIJ 7, 2008, עמ' 13.

16. העיר על כך וולפיש (לעיל, הערה 14), עמ' 330, הערה 74.

17. שאלת מידת ההיכרות של התלמוד הבבלי עם התוספתא, כפי שהיא מופיעה לפנינו, נידונה בהרחבה במחקר. ראו: ש"י פרידמן, 'הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן

ציצית כסימן זהות – ניתוח הסיפור על בעל הציצית והזונה על פי הקשרו הספרותי הרחב

לגבי המימרה של רבי יהודה בעניין ג' ברכות, ראשית יש לשים לב לעובדה שגם היא מופיעה בתוספתא ברכות פ"ו, מהד' ליברמן עמ' 38, וכבר ראינו שעורך הסוגיה שואב חלק ממקורותיו מתוספתא זו. שנית, נדמה שלא ניתן להתעלם מהעובדה ששלוש הברכות שבהן עוסק רבי יהודה מביאות לידי ביטוי את ההודאה על הזכות לקיים את המצוות: הגוי, האישה והבור, כל אחד ברמתו, פטורים ממצוות רבות, ובברכות אלו ישנה הודאה על הזכות להיות מוקף במצוות ובברכות.¹⁸

לאחר מימרות אלו בענייני ברכות מופיעה (7) ברייתא העוסקת במקור התכלת הנלקח מהחילזון. התחושה העולה מקריאת ברייתא זו היא שאין כאן מסירת עובדה פרקטית גרידא, אלא זוהי דרשה בעלת נופך אגדי שמטרתה ללמד על יוקרתה וייחודיותה של התכלת שאותה מטיל היהודי בבגדו. אם כך, הרעיון של דרשה זו ממשיך את שתי המימרות שהובאו לפני כן בעניין התכלת: זהו סממן מלכותי המופיע בבגדו של הישראלי. אם נסכם את מה שראינו עד כה: בקובץ האגדי שלפנינו מופיעות מספר דרשות הרואות את המצוות שאותן עושה היהודי בגופו כביטוי לחביבותם של ישראל, שהקב"ה סיבכך במצוות, כאשר ישנו דגש מיוחד על הציצית ועל צבע התכלת שבה כביטוי לחותם מיוחד ויקר ערך הניתן מאת המלך לעבדיו.

כעת נותר לברר מה משמעותו של רעיון המצוות המקיפות ומקשטות את היהודי. מצד אחד, רעיון זה מדגיש ליהודי את חביבותו וכלשון הברייתא בסוגיה "חביבין ישראל", ככלה שקיבלה תכשיט מאת בעלה. אולם נראה שיש כאן ממד נוסף הקשור לתפקידה של הציצית, כפי שעולה גם מפרשיית ציצית במדבר ט"ו, לז-מא. כפי שהראה י' מילגרם,¹⁹ חוץ מאשר במצוות ציצית, אנו מוצאים את התכלת במקרא בהקשרים

שבתוספתא, בתוך: ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים, ירושלים תש"ס, עמ' 163-201. יש לשים לב שבתוספתא הברייתא בעניין המצוות המקיפות את האדם הובאה בשמו של רבי מאיר, בעוד שבגמרא היא מובאת בסתם, ובעצם המקבילה לברייתא זו שבגמרא מופיעה בספרי בדברים (פרשת ואתחנן פסקא לו), ושם הדרשה פותחת גם כאן ב"חביבים ישראל", מה שאין כן בדרשתו של רבי מאיר בתוספתא הנזכרת. ייתכן שיש ללמוד מכך שהתוספתא שעמדה לפני עורך הסוגיה לא הייתה זהה לתוספתא שלפנינו. עוד יש לשים לב שבעוד שבתוספתא הברייתא בעניין המצוות המקיפות צמודה לדברי רבי מאיר בעניין מאה ברכות, הרי שבסוגיה שתי ברייתות אלו מובאות בנפרד. אפשר, שוב, שמכך ניתן להוכיח שהתוספתא כפי שהיא לפנינו לא עמדה לפני העורך, אולם אפשר שהעורך פיצל בכוונה בין הברייתות, והשיקול שהנחה אותו הוא כדלהלן: למרות הקשר הרעיוני בין מצוות מקיפות ובין ברכות מקיפות הוא העדיף לעסוק תחילה בעולם המצוות ולהציג את הציצית גם כחלק ממכלול של מצוות המקיפות את האדם ו'מקשטות' אותו וגם באופן עצמאי בזיקה לייחוד שלה (תכלת) ורק לאחר מכן להמשיך בעניין הברכות המקיפות.

18. ואכן התוספתא שם מנמקת את ההצדקה לכרכה "שלא עשני אשה" בכך שהיא פטורה ממצוות.

19. י' מילגרם, 'פרשת ציצית [במדבר ט"ו, לז-מא]', בית מקרא 28 א, תשמ"ז, עמ' 14-22.

שונים של כהונה ומלכות. התורה מצווה לשים תכלת ביריעות המשכן,²⁰ בבגדי הכהן הגדול²¹ ובציץ.²² במגילת אסתר מסופר על מרדכי היוצא מלפני המלך "בְּלְבוֹשׁ מְלָכוֹת תְּכֵלֶת וְחֹר" (אסתר ח', טו) וביחזקאל כ"ג, ו, מתאר הנביא נערים בעלי שררה הלובשים תכלת. כמו כן, ממקורות היסטוריים שונים ידוע לנו שהתכלת היוותה בעת העתיקה סמל מלכות וכבוד בשל ערכה ונדירותה.²³ מילגרום טוען שזוהי גם משמעותה של מצוות ציצית, כפי שעולה מפשטי המקראות, כמצווה שאמורה להזכיר לישראלי את שמירת המצוות ("וְרָאִיתֶם אֹתוֹ וְזָכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה'"). התכלת היא סימן מלכות שמצווה התורה להטיל בציצית, כאשר הישראלי זוכר את מעמדו כבן מלך ומבין את הצורך להתנהג באופן מסוים ובהתאם למעמדו.²⁴ אפשר אם כן שרעיון זה הוא המלווה את המימרות כאן בעניין ייחודה של התכלת: החותם, הקישוט מאת המלך, מלמד על חביבותן של ישראל, וזה עצמו אמור למנוע מהיהודי לחטוא.

כאמור, לאחר רצף דרשות אלו מופיע לפנינו הסיפור שבו אני עוסק, ונדמה שיש לגשת לניתוחו כאשר אנחנו נושאים בתודעתנו תוכנות על אודות מצוות ציצית, שאותן הדגיש לפנינו עורך הסוגיה.

ניתוח נוסף של הסיפור

הסיפור פותח בתיאור של יהודי המדקדק במצוות ציצית. די בפתחה זו כדי להבין שאין מדובר כאן בטיפוס הרודף אחר תאוותיו כדוגמת דמותו הידועה של ר' אלעזר בן דורדיא.²⁵ ההשוואה לדמותו של ר' אלעזר בן דורדיא חשובה שהרי מצד אחד גם עליו נאמר ש"שמע שיש זונה אחת בכרכי הים והיתה נוטלת כיס דנרין בשכרה", אלא שאצלו זהו סוף הסיפור לאחר "שלא הניח זונה אחת בעולם שלא בא עליה" ואילו בסיפור שלנו זהו ראש הסיפור. מדובר ביהודי של בית המדרש, משם הוא יוצא ולשם הוא גם שב.²⁶ אך אם כך, מדוע הוא הולך אליה? לו היה מדובר על תאוה רגעית שהשתלטה עליו, מן

20. שמות כ"ו, ד.

21. שמות כ"ח, ו, לא ועוד.

22. שמות כ"ח, לו.

23. עיינו בהפניות המובאות בשם המחבר, ערך 'תכלת וארגמן', האנציקלופדיה העברית ח, עמ' 543-545.

24. עוד הוא מעיר שגם לציצית עצמה – ללא קשר לתכלת – ישנה משמעות דומה, כאשר ממקורות רבים אנו למדים על מנהגם של אנשים חשובים לקשט את בגדיהם בקישוטים הדומים לציצית. נוהג זה, ללא קשר ישיר למצוות ציצית, מוזכר גם במשנה מסכת מקוואות פ"י מ"ג ועיינו שם בפירושו של ר' עובדיה מברטנורא.

25. עבודה זרה יז ע"א.

26. על הבחנה זו בין שני הסיפורים עמד כבר הרב שג"ר, אולם הוא הסביר את מעשיו של 'בעל הציצית' ומניעיו בדרך אחרת. עיינו במאמרו באתר ישיבת שיח יצחק: http://www.siach.org.il/pub//sgr_hazahir-bemitzvat-tzitzit.doc

הסתם היה מוצא זונה קרובה יותר למקום מגוריו. נראה שתשובה לשאלה זו נמצאת בתיאורה של הזונה. הסיפור מתאר זונה הנוהגת בגינוני מלכות: העושר הגדול שלה ומיטות הכסף והזהב הרבים מזכירים אורח חיים וחדרי מיטות של מלכים ועשירים גדולים. העובדה שיש לה שפחה המבקשת את רשות אדוניה כדי להכניס את בעל הציצית מזכירה גם היא מלכים שעבדיהם עומדים בפתח ומבקשים את רשות המלך כדי להכניס את המבקש לראותו. כמו כן, הסיפור מדגיש את היותה של הזונה מתגוררת ברומי, המלכות השלטת, ובכך, כך נדמה, הזונה הופכת להיות נציגה של מלכות זו.

נראה אם כן שההליכה של בעל הציצית לזונה זו אינה נובעת מפיתוי יצרי רגעי, כפי שצייר את דמותו הרומי, אלא מרצון לטעום ולו במשהו ממטעמי המלכות ולהיות חלק, ולו לזמן קצר, מתרבות זו. רומי המשעבדת את ישראל מציבה אלטרנטיבה רוחנית ובעיקר תרבותית, ומוסד הזנות הוא חלק בלתי-נפרד ממנה כאשר המגע עם הזונה הוא מגע עם כל מה שהיא מייצגת.²⁷

בדומה לטענתו של הרומי נראה שהסיפור מתחלק לשני חלקים: חלק ראשון שבו הוא רודף אחריה, ובעצם אחרי רומי, וחלק שני שבו היא רודפת אחריו ואחרי תרבותו כאשר במרכז הסיפור עומדת הציצית. על פי המשמעות שמצאנו ביחס לציצית בכרייתות המופיעות לפני הסיפור, נראה שהציצית בסיפור משמשת בתורת חפץ של זהות המזכיר לו את זהותו האמתית ואת העובדה שהמלכות אינה נמצאת אי שם מעבר לים אלא במקום מגוריו, בבית המדרש.²⁸ הציצית היא זו שגורמת לו לזכור מאין הוא בא. אכן, בחלקו השני של הסיפור מתוארת הזונה שחיה עד עכשיו בתוך מלכות רומי כמי שעוברת מהפך ומנסה להידבק במלכות אחרת, ביהודי זה ובבית מדרשו. כעת היא רודפת אחריו, ואין מניחה לו עד שהוא מעניק לה אפשרות להגיע בעצמה לאותו בית מדרש. בעבר הוא רדף אחרי מלכות רומי, וכעת היא רודפת אחרי המלכות שלו, אחר בית מדרשו.

על פי קריאה זו הציצית איננה פרט שולי בסיפור אלא עומדת במרכז, אמנם לא כחפץ שבו נעשה נס, אלא כחפץ המזכיר לבעליו את מעמדו וזהותו ואת המאבק התרבותי

27. הקשר בין מוסד הזנות ובין רומי בא לידי ביטוי בדבריו הידועים של רשב"י (שבת לג ע"ב) על הרומאים: "תקנו שווקין להושיב בהם זונות" (טענה זו ממש שם הדרשן בפיו של ה', בדרשה המופיעה בבבלי עבודה זרה ב ע"ב כאשר מלכות רומי נכנסת לדין לעתיד לבוא). עיינו בנספח למאמרו הנזכר של קוסמן (לעיל, הערה 3), המציין מקורות שונים באשר למוסד הזנות ברומי כחלק רשמי ובלתי-נפרד מהתרבות.

28. כאשר להבדל בין הספרי ובין הבבלי שעליו עמד קוסמן כפי שראינו לעיל, נראה שאת הבבלי המתאר את הציצית כטופחת על פניו כאשר הוא כבר ערום יש לקרוא כך שלמעשה הוא עדיין לא פשט את הציצית שלו. גיבור הסיפור קשור למצווה זו כך שאף כאשר הוא עולה על המיטה והוא מוגדר 'ערום' מתברר שהציצית עדיין עליו. אמנם גם אם נעמוד על כך שאכן יש כאן מעשה נסי של ציצית המתעופפת לעברו, נראה שאין בכך כדי לבטל את המשמעות העיקרית שלה, שעליה עמדנו בגוף הדברים.

בין מלכות רומי ובין מלכות ישראל המיוצגת כאן על ידי בית המדרש.²⁹ אכן, ודאי שלפנינו דמות הרואית המתגברת על היצר, אולם משמעותו של מעשה זה קשורה למאבק בין תרבויות כאשר הציצית מסמלת את תרבות בית המדרש.

באשר לדרשה על השכר המופיעה באמצעו של הסיפור, ייתכן, כפי שמציע קוסמן, שמוטיב זה חדר לסיפור מאוחר יותר כדי להתאימו לדברי רבי נתן. אם נאמר כך, הרי שיש כאן רעיון ומסר נוסף ששולב בסיפור זה: מצד אחד אנו למדים באופן כללי על שכר המצוות, ומצד שני, באופן נקודתי יותר, אנו מתוודעים להשקפה חיובית ביסודה על המעשה המיני. העובדה שהזכיה בזונה, כאשר הדברים נעשים מתוך הקשר חיובי, היא היא שכר המצווה בעולם הזה, כפי שמוכח מברכתו של הרב ומסיום הסיפור, מניחה מבט חיובי עקרוני על חיי האישות.³⁰

אולם ניתן גם להציע שהדרשה על השכר משתלבת בקו הכללי של הסיפור המנגיד בין מלכות רומי ובין עולם בית המדרש. בראשיתו של הסיפור, כמושגים של מלכות רומי, השכר הוא כסף המשולם תמורת מעשה זנות ובכך מושג השכר מצטייר כמשהו נמוך. הזונה, המייצגת את רומי, מקבלת שכר תמורת מעשה בזוי. אולם לבסוף, בעולם בית המדרש, מתברר שישנו שכר מסוג אחר, שכר שמשולם תמורת קיום מצוות. התלמיד, ואף הזונה לאחר שהגיעה לעולם בית המדרש, מקבלים שכר גשמי ורוחני תמורת מעשה מצווה.

סיכום

מאמר זה ביקש להתחקות על משמעותו של הסיפור על ידי תשומת לב נוספת למהלך הסיפור ולפרטיו וכן על ידי קריאתו בתוך הקשרו בסוגיה התלמודית. כפי שניסיתי להוכיח, הסוגיה הקודמת לסיפור מכוונת אותנו בהדרגה לראיית הציצית כבגד של מלכות הניתן מאת המלך לעבדיו, כשעובדה זו כשלעצמה אמורה להזכיר ליהודי את חובת קיום המצוות בשל מעמדו המיוחד. רעיון זה מתחבר, לטענתי, באופן ישיר לסיפור המתאר יהודי המנסה לברוח מזהותו לעבר תרבות אחרת, במקרה זה תרבות רומי, כאשר הציצית,

29. נדמה שלא ניתן להתחמק מהתחושה שסיפור זה מזכיר את סיפורו של יוסף ואשת פוטיפר (בראשית ל"ט). על כך כבר העיר קוסמן במאמרו בהערה 31, אולם הוא התמקד בכך שכפי שבסיפור שלפנינו הציצית כחפץ של מצווה מצילה אותו, כך אצל יוסף הבגד מציל אותו. לפי דברינו יש מקום להשוואה רחבה ועקרונית הרבה יותר. אין ספק שסיפור יוסף מדגיש את מידת היושר והנאמנות שלו כגורם מרכזי לסירוב שלו. אולם נראה שקריאה זהירה תגלה שהסיפור גם מציג את ההכרעה שיוסף צריך היה לעשות בין התרבות המצרית ובין בית אביו, כאשר הבגד, הבגד המצרי שאותו הוא משאיר אצלה, מלמד על הכרעתו כנגד התרבות המצרית. ייתכן שזו משמעותו של המדרש המובא גם בפירושו של רש"י שם (פס' יא) המסביר מה בסופו של דבר הציל אותו מלהתפתות: "שנראית לו דמות דיוקנו של אביו".

30. הרחיב על כך בניתוח סיפור זה הרב א' ברקוביץ, מאמרים על יסודות היהדות, ירושלים תשס"ד, עמ' 201.

ציצית כסימן זהות – ניתוח הסיפור על בעל הציצית והזונה על פי הקשרו הספרותי הרחב

שעל פי תפיסת הסוגיה תפקידה להזכיר לאדם את מעמדו כבן מלך, מזכירה לו את מקומו ואת מוצאו ובסופו של דבר הזונה אף היא נמשכת אחריו אל עבר זהות חדשה. יש כאן, לדעתי, דוגמה נוספת לכך שקריאת סיפור בהקשרו הספרותי הרחב מאפשרת חשיפה מדויקת יותר של משמעותו.

תקצירים

אברהם שמאע

**מוציא שם רע וטענת בתולים: "ופרשו השמלה" – כפלי דרשה תנאיים,
דחיקה ועריכה, ועיצוב אמוראי**

פרשת המוציא שם רע שלא מצא לאשתו בתולים – דרשה התנאים בשתי דרכים חלוקות: האחת, הדומיננטית, עקרה אותה מפשרה, ודרשה בבעל שהביא עדים שזינתה באירוסיה, והוזמו. השנייה, כנראה מר' אליעזר, ושרק מקצתה לפנינו, דרשה אותה כפשרה, שהבעל הבחין, לטענתו, שנבעלה מכבר, והשמלה נפרסה. פרטי הדרכים, נוכחותן בספרות התנאים (ושחזורם המשוער של מקצת הפרטים), ועיגונן בכתוב, נדונות במאמר.

ועם שהדרכים חלוקות, סוף דבר שנתקיימו שתיהן בתוכנן במידת האפשר, בספרות התנאים, כשני מערכי חוק נפרדים: האחת, העונשית, במערך הלכות המוציא שם רע; והאחרת, הממונית, במערך הלכות טענת הבתולים.

אלא שמסיבת היותן חלוקות במקורן, ומסיבות נוספות, דחקה הדרך האחת לחברתה, ובעיצוב התנאי הנוכחי הלכו יסודותיו המקראיים של חוק טענת הבתולים ונידלדלו, והחוק נותר בעיקר בתוכנו המשפטי.

תהליך זה, לצד נוספים, הביא את האמוראים הראשונים לתפיסת טענת הבתולים כעימות משפטי פרדיגמטי בין הבעל ואשתו, נטול רקע מקראי, ולהשלכה איסורית מחמירה על האישה. האמוראים המאוחרים תפסו השלכה זו באופנים שונים: בבבל נהגו בה פרקטית איפוק, ואילו השכבות המאוחרות בירושלמי העצימוה.

ברכי אליצור

מאפייני אופוזיציה מימי הבית השני, המשנה והתלמוד בדרשות על מחלוקת קורח

דמותו של קורח עברה גלגולים רבים במהלך הדורות. המאמר מציג את קורח כבבואה לקבוצות אופוזיציה שהתאגדו מתוך תחושות קיפוח. המעקב אחר דמותו מסייע בסרטוט אופייני של קבוצות התנגדות שצמחו בעם מתקופת הבית השני ועד המשנה והתלמוד, שהונצחו במסורות ספרותיות שנתחברו על ידי מושאי ההתנגדות או מי שתמכו בהם.

הבחירה בדמותו של קורח במסורות המגוונות נבעה מתוך תפיסה משותפת של דרשנים בני תקופות שונות, כי סיפור קורח הנו הפרדיגמה הטובה ביותר לבטא חוסר לגיטימציה של דעות האופוזיציה ואת סכלותם ואסונם העתידי של מתנגדי השלטון.

ההנחה המלווה את המאמר היא כי ההתכתבות הדרשנית סביב דמותו של קורח הנה בין דורית ובין כתתית. נראה שדרשנים מאוחרים ירשו מקודמיהם את העמדת קורח כקוד לקבוצות מחאה בלתי-לגיטימיות, והם מתכתבים אתם באמצעות העמדה מחודשת של הדמות בהתאם לתחום המחלוקת האקוטי בתקופתם. בתוך כל תקופה שימשה דמותו של

קורח כעין דמות דו-כיוונית, כך שכל קבוצה האשימה את יריבתה בהיותה בת דמותו של קורח, מחרחר המחלוקת, המנסה לחבל באחדות הציבור ובחוסנו.

בת-שבע ורדי

משיכירו בין תכלת ללבן –

על האפשרות לראות בקביעת זמן קריאת שמע בשחרים שאילה מקראית מיוחדת

במשנה במסכת ברכות, מבקשים התנאים לברר את הנקודה המדויקת הפותחת את פרק הזמן שהוא 'זמן קריאת שמע של שחרית'. המשנה פותחת בשאלה "מאימתי...?" ומביאה בעקבותיה מבחר תשובות. נוסח התשובה הראשונה, "משיכירו בין תכלת ללבן", מעורר עניין מיוחד:

א. מבחינת מטענו הסמנטי של הפועל נכ"ר בנטייתו בבניין הפעיל.

ב. מבחינת המבנה התחבירי שהפועל משתלב בו.

במאמר מוצגים המשמעים שנטייה פועלית זו מבטאת במשנה (תוך השוואה למצוי במקרא), וכן נבחנות הדרכים שהמשנה נוהגת לעשות בהן שימוש ברצותה לבטא הבחנה בין פרטים – משמעות שעולה מהביטוי הנזכר.

מהבדיקה עולה שהרצף ייחודי, ועל כן מוצעת האפשרות לראות בו שאילה מקראית

מיוחדת.

ישי גלזנר

לשימושה של משנת יומא במשניות תמיד

המאמר בוחן את עריכת המשניות מתמיד בתוך מסכת יומא בסביבות הפרק השני. טענת המאמר היא כי העורך של מסכת יומא שילב לתוך סדר עבודת יום הכיפורים שעמד לפניו משניות ממסכת תמיד כדי להשלים פער בסדר העבודה (תרומת הדשן), כדי להחזיר אותנו בחזרה לסדר העבודה לאחר הסטייה ממנו (זמן שחיטת התמיד), וכדי לסדר נושא שנגרר אליו בדרך אגב (הפייסות). כל זאת בניגוד לדבריו של גולדברג, הרואה חלק זה במסכת יומא כ'תוספתא' למסכת תמיד.

יוסף מרקוס

ציצית כסימן זהות – ניתוח הסיפור על בעל הציצית והזונה

על פי הקשרו הספרותי הרחב

מאמר זה מבקש להתחקות על משמעותו של הסיפור על אודות בעל הציצית והזונה המופיע בספרי במדבר קטו ובסוגיה בבבלי מנחות מד ע"א, מתוך תשומת לב למהלך הסיפור ולפרטיו וכן מקריאתו בתוך הקשרו בסוגיה התלמודית. טענתי במאמר היא שהסוגיה האגדית שבבבלי, הקודמת לסיפור מכוונת אותנו לראיית הציצית כבגד של מלכות הניתן מאת המלך לעבדיו, ועובדה זו כשלעצמה אמורה להזכיר ליהודי את חובת

קיום המצוות בשל מעמדו המיוחד. רעיון זה מתחבר, לטענתי, באופן ישיר לסיפור המתאר יהודי המנסה לברוח מזהותו לעבר תרבות אחרת, במקרה זה תרבות רומי, והציצית, שעל פי תפיסת הסוגיה באה להזכיר לאדם את מעמדו כבן מלך, מזכירה לו את מקומו ואת מוצאו, ובסופו של דבר אף הזונה נמשכת אחריו אל עבר זהות חדשה.

אורי צור

עיצוב כללי הלכה במבנה משולש בתלמוד הבבלי (עירובין מו ע"ב)

חלק מסוגיות התלמוד הבבלי מעוצבות בסגנון של מבנה משולש שהוא סגנון ספרותי אהוד ונפוץ כבר בתקופות הקדומות. הביטוי 'מבנה משולש' בא כהגדרה לשלושה חלקים בסוגיה שיש ביניהם קשר מסוים, כגון של מילה או ביטוי לשוני החוזר על עצמו שלוש פעמים בשלושה משפטים שונים, או לדוגמה מבנה משולש המתבטא בשלוש מימרות משמו של אותו חכם מסוים.

במאמר זה הצגנו עיצוב ייחודי של סוגיה ממסכת עירובין (מו ע"ב), שהמבנה המשולש בה מתבטא בסגנון צורני של שלוש מימרות המתייחסות לכללי הלכה משמם של חכמים שונים, וכל מימרה כוללת בתוכה שלושה כללי הלכה שונים (כשיש ספק לגבי המימרה השלישית) בסגנון של 'שלוש בתוך שלוש'.

אפרים בצלאל הלבני

מי תיקן ריבוי קולות בראש השנה?

החובה הבסיסית של מצוות תקיעת שופר היא "שלוש של שלוש שלוש". משתי סוגיות בגמרא יוצא שיש חובה להכפיל את מספר התקיעות מסיבות שונות. סוגיה אחת היא זו של תקנת ר' אבהו לתקוע סוגים שונים של תרועה. סוגיה שנייה היא זו של ר' יצחק שיש לתקוע שתי מערכות של תקיעות, אחת לפני מוסף ואחת במהלך מוסף. ונוסף על כך נהוג ברוב הקהילות לתקוע קולות נוספים אחרי התפילה, כדי להשלים למאה קולות. מאמר זה עוסק ברבדים השונים של הסוגיות האלה ובשלבי ההתפתחות של המנהג להרכות בקולות.

הפרק הראשון של המאמר מראה שלפי הגמרא הרעיון לתקוע סוגים שונים של תרועה קדם לר' אבהו. הפרק השני של המאמר מראה שהתקנה שיש לתקוע שתי מערכות של תקיעות נמצאת אמנם בפי הסתם של הסוגיה, אך הוא מצטט מנהג שכבר קיים בזמנו, ותקנה זו אינה תלויה בתקנת ר' אבהו. הפרק השלישי של המאמר מראה שלפי המנהג לתקוע מאה קולות כפי שהוא נהוג היום, ישנם בפועל הרבה פחות ממאה קולות.

יוסף מרדכי דובאוויק

הדף הראשון של פירוש רב האי גאון למסכת ברכות

פירושו של רב האי גאון למסכת ברכות הגיע לידינו רק מתוך ציטוטים בספרות הראשונים ומתוך כמה קטעי גניזה. במאמר זה מתפרסמים העמודים הראשונים של

הפירוש למסכת. חשיבות מיוחדת יש לכתובת שבראש הפירוש שנשמר רק בקטע גניזה אחד. כתובת זו מלמדת אותנו על זמן כתיבת הפירוש – תקופת כהונתו של רב האי כאב בית דין (בין השנים 985-1004), על מגמתו של הפירוש – פירוש העוסק רק ב"סוגיות קשות" – וכן על כך שהוא נכתב כמענה לבקשתו של ר' יהודה ב"ר יוסף, ראש כלה שהיה מחכמי קירואן ומראשי הקהילה שם. צירוף קטע גניזה זה לאחרים מאותו דף מאפשר לנו לזהות קטעים נוספים לפרקים אחרים של המסכת, ולשלול זהויות מסופקות של קטעי פרשנות שונים.

שמחה עמנואל

האם סירב מהר"ם מרוטנבורג להשתחרר מבית הכלא?

ר' מאיר מרוטנבורג נאסר בשנת 1286 בעקבות ניסיון בריחה מגרמניה, ונפטר בבית הכלא בשנת 1293. ר' שלמה לוריא כתב באמצע המאה השש עשרה מפי השמועה כי קהילות גרמניה רצו לפדות את מהר"ם מכלאו, ומהר"ם אסר עליהם לעשות כן. מאידך, ר' יהודה בן הרא"ש כתב כי אביו – תלמידו המובהק של מהר"ם – הגיע להסכמה עם המלך על שחרורו של מהר"ם תמורת סכום גבוה, אך העסקה לא יצאה אל הפועל בגלל פטירתו הפתאומית של מהר"ם. דבריו של ר' יהודה בן הרא"ש נראים סותרים את דבריו של מהרש"ל, וכבר דנו בזה רבים.

במאמר זה מוצע כי השמועה שהביא מהרש"ל איננה נכונה, והיא גלגול מוטעה של דיון של ר' יצחק הזקן על אודות תלמיד חכם אנונימי חשוב שנפטר בכלאו בצרפת במאה השתים עשרה.

בנספח למאמר נידון ספרו של מאיר להמן על מהר"ם, ומתברר כי הוא לא נכתב על ידו אלא על ידי לודוויג פיליפסון, ממנהיגי הזרם הרפורמי בגרמניה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה.

אריה אולמן

לימוד המשנה השבועי – עדויות מהגניזה

בימי הביניים (המאות השלוש עשרה עד השש עשרה) מתועד מנהג לימוד המשנה השבועי בהתאם לפרשת השבוע ולחגי השנה. בקטעי גניזה גילינו מקורות המעידים על קיום שלושה סוגים של מנהג זה: א. שני פרקים של משנה בכל שבוע, כך שלתוכן פרשת השבוע מותאמת המשנה הראשונה או האחרונה שבפרק; ב. כמה משניות בכל שבוע שתוכנן מזכיר את פרשת השבוע, יחד עם פרקים מסוימים בנביאים ובכתובים; ג. מסכת או שתי מסכתות בכל שבוע – אלה שתוכנן מזכיר את פרשת השבוע – יחד עם קטעים של נביאים, כתובים, רמב"ם וארבעה טורים.

עוֹזִיאל פּוֹקֶס

החיפוש אחר העורך –

תרומתו המדעית של פרופ' אברהם גולדברג לחקר הספרות התלמודית

המאמר סוקר את פועלו המחקרי של פרופ' אברהם גולדברג ז"ל, ומתמקד בעיקר בתרומתו בתחומי חקר העריכה של ספרות חז"ל. ברכיב ממחקריו ביקש גולדברג להסיט את מוקד הדיון מחקר המקורות אל חקר העריכה. בשונה מחוקרים קודמים שהתמקדו ב'ביקורת גבוהה' ובחקר המקורות של ספרות חז"ל, הקדיש גולדברג תשומת לב רבה לפעולתם של עורכיה של ספרות זו. לטענתו, ספרות חז"ל לא הורכבה בעיקר מאוספים של מקורות קדומים, אלא נבנתה בקפידה על ידי העורכים של החיבורים השונים. על אף שעורכים אלה השתמשו במקורות שעמדו לפניהם, החיבורים שהם יצרו נבנו על פי עקרונות צורניים, הלכתיים ודידקטיים.

Elder regarding an important unnamed scholar who died in prison in France in the twelfth century.

The appendix discusses the book by Marcus (Meir) Lehmann on Maharam, and it emerges that it was not written by Lehmann, but by Ludwig Philippsohn, one of the leaders of the Reform movement in Germany in the second half of the nineteenth century.

Arye Olman

Weekly Mishnah Study – Evidence from the Genizah

Documents from the Middle Ages (thirteenth to sixteenth centuries) indicate the existence of a custom of weekly Mishnah study, linked to the weekly Torah portion and the festivals. Genizah fragments reveal three variations of this custom: 1. two chapters of Mishnah every week, in which the beginning or end of the selection relates to the weekly Torah portion; 2. several mishnayot every week, related to the Torah portion, along with selected passages from Prophets and Writings; 3. one or two tractates a week – the contents related to the weekly portion, together with passages from Prophets, Writings, Maimonides (Mishneh Torah) and Arba‘ah Turim.

Uziel Fuchs

In Search of the Redactor: The Scholarly Contribution of Prof. Abraham Goldberg to Talmudic Research

The article surveys the scholastic *oeuvre* of the late Professor Abraham Goldberg, focusing on his contribution to understanding the redaction of rabbinic literature. In many of his studies Goldberg sought to shift the focus from source criticism to study of redactorial methods. Unlike previous scholars who focused on “higher criticism” and investigation of the sources incorporated into rabbinic literature, Goldberg focused on the work of the rabbinic redactors. He claimed that rabbinic literature was not assembled from earlier collections, but rather carefully structured by the redactors of the different compositions. Even though these redactors used the sources that were available to them, the compositions they created were designed on the basis of stylistic, halakhic and didactic principles.

according to the custom of producing one hundred sounds as practiced today, there are actually far fewer than one hundred sounds.

Yosaif Mordechai Dubovick
**The First Folio of Rav Hai Gaon's Commentary
on Tractate Berakhot**

The commentary of Rav Hai Gaon (= RHG) on the Babylonian Talmud tractate Berakhot was preserved only in Cairo Genizah fragments and citations by medieval commentators (*Rishonim*). This article presents the first folio of this commentary, based upon several Genizah fragments. The title page, preserved in only one fragment, is of particular importance. This title page teaches us: (a) when the commentary was composed – RHG served as head of rabbinical court between 985 and 1004; (b) the aim of the commentary – to explicate “difficult passages”; (c) the fact that the commentary was written in response to a request by an eminent Torah scholar and leader of the Kairouan community, R. Yehudah b. R. Yosef Resh Kallah. Joining this fragment with others enables the identification of additional fragments throughout the tractate, while ruling out several doubtful ones.

Simcha Emanuel

Did Rabbi Meir of Rothenburg Refuse Redemption from Prison?

R. Meir of Rothenburg (Maharam) was imprisoned in 1286 after an attempt to flee Germany and he died in prison in 1293. In the sixteenth century R. Shelomo Luria (Maharshal) wrote on the basis of an oral tradition that the communities of Germany wanted to redeem him from prison, but Maharam forbade them to do so. On the other hand R. Yehudah son of Rabbenu Asher wrote that his father – the most notable disciple of Maharam – reached an agreement with the king to release Maharam in return for a high sum, but the agreement was not carried out due to Maharam's sudden death. R. Yehudah's account appears to contradict the account of Maharshal, and this matter has been discussed by many scholars.

The article suggests that the report of Maharshal is inaccurate, originating as a mistaken reworking of a discussion by R. Itzhak the

garment intended to remind him of his princely status, remind him of his place and origin, ultimately drawing even the harlot to adopt a new identity.

Uri Zur

Halakhic Principles in Triplet Formation in the Babylonian Talmud (Eruvin 46b)

Some passages in the Babylonian Talmud appear in triplet form, a popular literary structure already in earlier periods. The expression “triplet form” denotes a pericope with three interconnected parts, such as a word or expression repeated three times in three sentences, or three sayings attributed to a certain sage.

The article presents a uniquely structured pericope in tractate Eruvin (46b), in which the triple structure comprises three dicta regarding halakhic principles in the name of different sages, each dictum containing three different halakhic principles (the third dictum is doubtful), thus creating “three within three” structure.

Ephraim Bezalel Halivni

Who Instituted Multiple *Shofar* Soundings on Rosh Hashanah?

The basic duty of the commandment of sounding the *shofar* is “three times three”. From two passages in the Gemara it emerges that the number of soundings should be multiplied for different reasons. One reason is the enactment of R. Abbahu to sound different types of *teru'ah*. A second reason is R. Yitzhak's requirement of two sets of blasts: one before *Musaf* (the additional service) and one during *Musaf*. In addition the custom in most communities is to sound the *shofar* again after the service to complete a total of one hundred sounds. This article deals with the different strata of these passages and with the stages of development of the practice of multiplication of sounds.

The first chapter of the article demonstrates from the Gemara that the idea of different kinds *teru'ah* preceded R. Abbahu. The second chapter demonstrates that although the enactment of two sets of *shofar* blasts appears only in the Stam (anonymous) section of the pericope, nevertheless it refers to a custom that was current in his time and was independent of R. Abbahu's enactment. The third chapter shows that

the verb appears. The article presents the connotations of this verb form in the Mishnah (as compared to its usage in Scripture), and the ways in which the Mishnah generally uses them when it wants to convey distinction between similar items – which is the verb’s intent in our case.

Investigation reveals that our verbal sequence is unique, and accordingly I suggest reading it as a unique borrowing of a special biblical usage.

Yishai Glasner

On the Use of ‘Mishnayot’ Tamid in Mishnah Yoma

The article examines the inclusion of ‘mishnayot’ from tractate Tamid within tractate Yoma, in and around the second chapter. The article’s claim is that the editor of tractate Yoma added ‘mishnayot’ from tractate Tamid to the Yom Kippur Temple service presented in the earlier Mishnah collection he had before him. This was done in order to fill a lacuna in the presentation of the Temple service (raising up the ashes), to resume the sacrificial order (the slaughtering of the daily sacrifice) after departing from it, and to present a subject which arose incidentally (the casting of lots). This interpretation opposes that of Abraham Goldberg, who regarded this section of tractate Yoma as a ‘Tosefta’ to tractate Tamid.

Yosef Marcus

***Zizit* As a Marker of Identity: Analyzing the Story of the Fringe-Wearer and the Harlot in its Broad Literary Context**

This article seeks the meaning of the story of the fringe (*zizit*)-wearer and the harlot in Sifrei Bemidbar 115 and in the Babylonian Talmud tractate Menahot 44a, examining the plot and details of the story, as well as its context in the adjacent Talmudic passage. I contend in this article that the aggadic pericope preceding the story leads the reader to interpret the *zizit* as a royal garment given by a king to his servants, and this alone ought to remind a Jew of his duty to observe the commandments due to his special status. This idea relates directly to the story that describes a Jew who seeks to flee his identity and join another culture – in this case Roman culture – and the fringes on his

Brachi Elitzur

**Factionalism During Second-Temple, Mishnaic and Talmudic
Periods As Reflected in Homilies on Korah's Rebellion**

The image of Korah underwent numerous transformations over the generations. The article presents Korah as a reflection of opposition factions engendered by feelings of discrimination. Tracing perceptions of Korah aids in sketching the nature of opposition groups from the period of the second Temple until the Mishnah and Talmud, which were perpetuated in literary traditions composed either by the targets of the opposition or by its supporters.

The choice of the figure of Korah in the various traditions stemmed from a view common to homiletic expounders of different periods, that the Korah story is the best paradigm for delegitimizing opposing views, and for conveying the folly and ultimate doom of those who oppose the ruling authorities.

The article's governing assumption is the existence of a homiletic "correspondence" surrounding the figure of Korah which is trans-generational and trans-sectarian. It seems that the use of Korah to symbolize illegitimate protest groups was inherited by later homilists from their predecessors, with whom they dialogue by recasting the figure to accord with the acute controversy of their own time. In each period Korah served as a two-way figure, each group characterizing its rival as the embodiment of Korah, a rabble-rouser, seeking to undermine the unity and fortitude of the society.

Bat-Sheva Vardi

**"From when one can distinguish between light blue and white" –
Reading the Time for Reading the Morning *Shema* as a Borrowed
Biblical Usage**

In tractate Berakhot of the Mishnah the Sages seek to clarify the precise moment from which the morning *Shema* may be recited. The Mishnah opens with the question "From when...?", offering two answers. The wording of the first answer "when they can distinguish between light blue and white", is of particular interest: 1. From a semantic point of view the particular connotation of the verb NKR in the *hiph'il* (causative) conjugation; 2. The syntactic structure in which

SUMMARIES

Abraham Shammah

Virginity Claims and Libels: “And They Shall Spread the Garment” – Competing Tannaitic Homilies, Preferential Editing, and Amoraic Adaptation

The Tannaim offered two distinct homiletic interpretations of the Biblical account of the slanderer who claims his wife was not a virgin. The dominant reading uprooted the plain sense, describing a husband bringing witnesses – subsequently shown to be perjurers – that the wife had been unfaithful after betrothal. The second approach, apparently authored by Rabbi Eliezer and only partially represented in the sources, adopts the literal meaning, in which the husband claims to have discerned that his woman had previous sexual encounters, spreading a garment in evidence. The article presents the two approaches, in detail, examining how they are expressed in Tannaitic literature (including conjectural reconstruction of some elements), as well as their Scriptural roots.

Despite their disparities, both views were ultimately maintained in Tannaitic literature as far as possible, as two separate legal frameworks: one punitive, dealing with the penalty of the slanderer; the other serving as the civil framework for ruling in cases of virginity claims.

Nevertheless due to their disparities as well as other factors, one approach sidelined the other, and in the final Tannaitic rendering, the Scriptural contours of the law of the virginity suit faded progressively, leaving their in pact on primarily the civil law aspects of the case.

This process, along with others, led the early Amoraim to conceive the virginity suit as a paradigmatic legal dispute between husband and wife, devoid of Scriptural background, bearing as well strict religious ramification regarding the woman’s permissibility. Later Amoraim understood this ramification in different ways: while in Babylonia it was applied to a limited extent, the later strata of the Palestinian Talmud apply it quite extensively.

| | | |
|------------------|---|-----|
| Uziel Fuchs | In Search of the Redactor: The Scholarly Contribution of Prof. Abraham Goldberg to Talmudic Research | 197 |
| Hebrew Summaries | | 207 |
| Summaries | | I |

TABLE OF CONTENTS

| | | |
|------------------------------|---|-----|
| Abraham Shammah | Virginitv Claims and Libels: “And They Shall Spread the Garment” – Competing Tannaitic Homilies, Preferential Editing, and Amoraic Adaptation | 7 |
| Brachi Elitzur | Factionalism During Second-Temple, Mishnaic and Talmudic Periods As Reflected in Homilies on Korah’s Rebellion | 49 |
| Bat-Sheva Vardi | “From when one can distinguish between light blue and white” – Reading the Time for Reading the Morning <i>Shema</i> ‘ as a Borrowed Biblical Usage | 87 |
| Yishai Glasner | On the Use of ‘Mishnayot’ Tamid in Mishnah Yoma | 91 |
| Yosef Marcus | <i>Zizit</i> As a Marker of Identity: Analyzing the Story of the Fringe-Wearer and the Harlot in its Broad Literary Context | 107 |
| Uri Zur | Halakhic Principles in Triplet Formation in the Babylonian Talmud (Eruvin 46b) | 121 |
| Ephraim Bezalel Halivni | Who Instituted Multiple <i>Shofar</i> Soundings on Rosh Hashanah? | 131 |
| Yosaif Mordechai Dubovick | The First Folio of Rav Hai Gaon’s Commentary on Tractate Berakhot | 143 |
| Simcha Emanuel | Did Rabbi Meir of Rothenburg Refuse Redemption from Prison? | 155 |
| Arye Olman | Weekly Mishnah Study – Evidence from the Genizah | 171 |

NETUIM

A JOURNAL FOR THE STUDY OF
TORAH SHE-BE'AL PEH

19
2014

Herzog College Press – Tevunot