

"הכל עולין למנין שבעה"

א. הקדמה

נושא עלייתן של נשים לתורה זכה לעיסוק נרחב בשנים האחרונות, בעיקר מנקודת מבט הלכתית. בעניין זה אין ברצוני להוסיף ולדון מעבר למה שכבר נאמר. במאמר זה אבקש לדון בסוגיה זו דווקא מנקודת מבט מדעית-פילולוגית, תוך התמקדות במקורות היסוד של הסוגיה. אמנם גם נקודת מבט זו זכתה לדיון, בעיקר בשולי הדיון ההלכתי-מעשי, אך נדמה שדווקא החיבור בין שני הדיונים גרם לכלכול. קל להבחין כיצד נטייתו הדתית של המחבר ועמדתו בשאלה העכשווית תואמות את גישתו בשאלת הניתוח הפילולוגי של מקורות היסוד. מגמתו של מאמר זה, אם כן, היא לנתק בין הדיון ההלכתי העכשווי לבין הדיון הפילולוגי, כך שניתן יהיה להגיע למסקנות אובייקטיביות עד כמה שהדבר מתאפשר תוך התייחסות לדעות השונות של החוקרים.

נקודת המוצא של דיוננו בשתי ברייתות מקבילות שמופיעות בתלמוד הבבלי ובתוספתא. הנה שתי הברייתות זו לצד זו:

מגילה כג ע"א	תוספתא מגילה פ"ג הל' יא-יב, מהר" לברמן עמ' 1356
תנו רבנן: הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה. אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה, מפני כבוד צבור. ²	ביום טוב חמשה, ביום הכפורים ששה, בשבת שבעה, ואם רצו להוסיף אל יוסיפו, דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר: ביום טוב חמשה, וביום הכפורים שבעה, ובשבת ששה, ואם רצו להוסיף מוסיפין. והכל עולין למנין שבעה אפי' אשה אפי' קטן. ³ אין מביאין את האשה לקרות לרבים.

1. כך על פי כ"י וינה. בכ"י ערפורט הלכות אלו מופיעות בפ"ד. ישנם הברלי נוסח קלים בין כתבי היד, אך נראה שהם אינם משמעותיים לענייננו.
2. כך כמעט בכל כתבי היד. בכ"י וטיקן 134 כתוב: "אבל אמ' חכמי' אשה לא תקרא בתור' מפני כבוד תור' ". נראה בבירור שמדובר בטעות העתקה שנבעה מהמשך הגמרא, שם כתוב: "מפני מה אמרו המפטיר בנביא צריך שיקרא מתורה תחילה משו' כבוד תור' ". גם בכ"י New York

<p>בית הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא אחד עומד וקורא ויושב, ועומד וקורא ויושב, עומד וקורא ויושב, אפי' שבעה פעמים.</p>	
--	--

התוספתא עוסקת במספר העולים הנדרש לקריאת התורה בימים מיוחדים. בימים עברו היה כל אחד מהעולים קורא בעצמו את עלייתו,⁴ ובכל יום היו מחלקים את הפרשה למספר קוראים בהתאם למעלתו של היום. בתוספתא נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא בעניין מספר העולים בשבת וביום הכיפורים. לדעת ר' ישמעאל, ביום הכיפורים קוראים שישה ובשבת שבעה, ואילו לדעת ר' עקיבא, בשבת קוראים שישה וביום הכיפורים שבעה.

בהלכה יב עוסקת התוספתא במקום שבו יש רק אחד שיוודע לקרוא בתורה. במקרה זה, על מנת לחלק את הפרשה לשבעה חלקים, על הקורא בתורה לשבת ולעמוד בין כל חלק וחלק.⁵ בין תחילת הלכה יא לבין תחילת הלכה יב עוסקת התוספתא בזהותם של אלו שיכולים לקרוא בתורה כדי להשלים את מניין שבעת הקוראים. יש להניח שלא בכל מקום מצאו שבעה אנשים בקרב הציבור שיוודעים לקרוא בתורה, כפי שעולה מן המציאות המתוארת בהלכה יב, ולכן ישנה חשיבות פרקטית בכך שכמה שיותר אנשים בציבור יוכלו לקרוא ולהשלים את מניין שבעת הקוראים.

בעניין זה נאמר הן בתוספתא הן בכרייתא שבבבלי שגם אישה וגם קטן עולים (וקוראים בתורה) ומשלימים את מניין שבעת הקוראים. בנוגע לקטן נאמר כבר במשנה במגילה פ"ו מ"ד: "קטן קורא בתורה ומתרגם אבל אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו". עם זאת, ככל שהדבר נוגע לאישה, שתי הברייתות מסיימות בקביעה ש"אין מביאין את האשה לקרות לרבים" או "אישה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור".

Columbia X 893 T 141 הגרסה מעט שונה: "אבל אמרו חכמי אשה לא תקרא בתורה בצבור מפני כבוד הצבור". ראו פירוש רבנו אברהם מן ההר (שם) שמביא את הנוסח: "אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בצבור מפני כבוד הצבור". נראה שנוסח זה הוא שעמד בפני הרמב"ם שכתב בהלכות תפילה ונשיאת כפים פי"ב הי"ז: "אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הצבור". אין הבדל מעשי בין הנוסחים, אך יש להעיר שנוסח זה קרוב יותר לנוסח התוספתא ש"אין מביאין את האשה לקרות לרבים".

3. כך בכ"י וינה, לונדון ודפוס ראשון. בכ"י ערפורט הסדר הוא "אפילו קטן ואפילו אשה" בדומה לברייתא בבבלי.

4. לסקירה בעניין התפתחות מנהגי הקריאה ראו: י"מ אלכוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב תשל"ב, עמ' 128; ש' ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה: פרקים בתולדות החברה והתרבות, ירושלים תשמ"ג, עמ' 143-163.

5. בזמנם לא בירכו לפני כל עלייה לתורה ואחריה, ולכן הברכות עצמן לא יכלו להפסיק בין העליות. ראו בעניין זה את הגמרא במגילה כא ע"ב שמסבירה את השינוי באמירת ברכות העולים לתורה.

“הכל עולין למנין שבעה”

בנוגע ליחס שבין שתי הברייתות, במבט ראשון ניתן לראות דמיון רב ביניהן. בשתייהן נאמר שאישה וקטן עולים למניין שבעת הקרואים בקריאת התורה, ובשתייהן הסיפא מגבילה את יכולתה של האישה לקרוא בתורה. עם זאת, בקריאה זהירה יותר נוכל לגלות שבעוד שהרישא של שתי הברייתות כמעט זהה, הרי שבסיפא ניכרים כמה הבדלים משמעותיים ביניהן:

- א. המילים “אבל אמרו חכמים”, שבאות לסייג בברייתא שבבבלי את הדין שברישא, אינן מופיעות בתוספתא. כלומר, בבבלי הסיפא שאוסרת על נשים לקרוא בתורה בעקבות מאמרם של חכמים סותרת את הדין שברישא המתיר לנשים לעלות למניין שבעה. בתוספתא, לעומת זאת, חסרה מילת הניגוד ‘אבל’, ומתקבל הרושם שאין שום סתירה בין ההלכה ברישא המאפשרת לנשים ולקטנים לעלות למניין שבעה ובין הסיפא האוסרת להביא את האישה לקרות לרבים.
- ב. בברייתא שבבבלי הדין הוא “אשה לא תקרא בתורה”, בעוד שבתוספתא הדין הוא “אין מביאין את האשה”. אין הכרח שההבדל בין הנוסחים מצביע על הבדל בהלכה. אפשר שהאיסור להביא את האישה לקרות ברכים נובע מכך שאסור לאישה לקרוא בתורה בציבור. עם זאת, אין להוציא מכלל אפשרות שהבדל הנוסח משקף הבדל הלכתי בין שתי הברייתות.
- ג. בברייתא שבבבלי האיסור לאישה לקרוא בתורה הוא גורף.⁶ בתוספתא, לעומת זאת, האיסור הוא “לקרות לרבים”. גם פה יש לדון אם הבדל הניסוחים משקף הבדל בהלכה.
- ד. בברייתא שבבבלי מובא טעם האיסור “מפני כבוד צבור”, דבר שנעלם כליל מהתוספתא.

בהנחה שהבדלים אלו עשויים לשקף הבדלים הלכתיים בין שתי הברייתות, יש לתת את הדעת להתפתחויות שונות שהיו עשויות להתרחש בהלכות אלו במרוצת הזמן או לשלבים שונים בעריכת הברייתות. כדי לעשות זאת, נסקור תחילה את הדעות השונות שנאמרו על ידי חוקרים בעניין היחס שבין הרישא לסיפא בברייתא ובין הברייתא שבבבלי לתוספתא.

ב. סקירה

הברייתא במגילה מעלה קושי פרשני. כאמור לעיל, בעוד שהרישא מאפשרת להעלות אישה למניין שבעת הקרואים, הסיפא שוללת לחלוטין היתר זה מכוח מאמר החכמים. לא מדובר בצמצום הדין הראשון גרדא, אלא בסתירה מוחלטת של ההיתר. אם כן, נשאלת השאלה לאיזה עניין ולאיזה צורך נכתב בתחילה שנשים עולות למניין שבעה?

⁶ הבדל זה בין התוספתא לברייתא תלוי בנוסחים שהובאו לעיל, הערה 2.

ב. התפתחות היסטורית בהלכה

יצחק משה אלבוגן⁷ ראה ברייתא זו כמשקפת התפתחות הלכתית היסטורית. לדעתו, מתחילה מותר היה לקרוא לתורה כל אדם ללא יוצא מן הכלל, לרבות נשים וקטנים ואפילו עבדים, אולם בימי התנאים דחו את הנשים. לפי קריאה זו, כוונת הברייתא לומר שמתחילה היו הנשים עולות למניין שבעה, אלא שכדורות מאוחרים יותר אמרו חכמים שאישה לא תעלה לתורה מפני כבוד הציבור.

טענה דומה לזו של י"מ אלבוגן טענו גם חנה ושמואל ספראי.⁸ ספראי מפרשים שהתוספתא מתירה לאישה לקרוא בתורה במקרה שבו יש בלאו הכי שבעה גברים שיוודעים לקרוא. רק במצב שבו אין מספיק גברים שיוודעים לקרוא בתורה ומביאים את האישה לקרוא בעבורם – "אין מביאין את האשה לקרות לרבים". על פי זה, התוספתא ממשיכה בהלכה הבאה ומבארת שאמנם אישה אינה יכולה לקרוא לרבים, אך כאשר מדובר בגבר אחד שקורא לרבים – עליו לשבת ולעמוד בין עלייה ועלייה כדי לחלק את הפרשה לשבע קריאות. ספראי מבחינים בין הקריאה כשלעצמה, שהיא מותרת לנשים, לבין נטילת תפקיד של הנהגה בתוך ציבור שאינו יודע לקרוא, שעליה נאמר בתוספתא "אין מביאין את האשה לקרות לרבים".

על פי זה טוענים ספראי שהן הברייתא שבבבלי הן התוספתא משקפות בתחילתן את ההלכה הקדומה שהתירה לנשים וקטנים לעלות למניין שבעה. עם זאת, ספראי הצביעו על הבדל משמעותי בין ההלכה המאוחרת שבתוספתא לבין ההלכה המאוחרת שבבבלי. בעוד שהסיפא בתוספתא אוסרת על נשים לקרוא בתורה רק במקום שבו אין שבעה גברים שיכולים לקרוא בתורה ומביאים את האישה לקרוא עבורם, הסיפא שבבבלי אוסרת לחלוטין על אישה לקרוא בתורה ולעלות לתורה מפני כבוד ציבור.

ספראי טוענים שהמסורת הבבלית מאוחרת לזו שבתוספתא. שני שיקולים תומכים בטענה זו. ראשית, באופן כללי הברייתות שבבבלי מאוחרות לברייתות שבתוספתא. שנית, הם טוענים שהסתירה הפנימית בברייתא הבבלית בין הרישא המתירה לחלוטין עליית נשים למניין שבעה ובין הסיפא האוסרת לחלוטין עליית נשים לתורה – מצביעה על איחורה של המסורת הבבלית.

טענה זו אינה מבוארת כל צורכה. הרי גם אם המאמר שבבבלי מאוחר לזה שבתוספתא, כיצד תיתכן בו סתירה פנימית בין הרישא לסיפא?⁹ נראה לי שטענתם של

7. ראו לעיל, הערה 4. ראו גם: ד' שפרבר, דרכה של הלכה – קריאת נשים בתורה: פרקים במדיניות פסיקה, ירושלים תשס"ז, עמ' 19-22 ובהערה 20 שם.
8. ראו: ש' וח' ספראי, 'הכל עולין למנין שבעה', תרביץ סו, תשנ"ז, עמ' 395-401.
9. ד' גולינקין הקשה באופן דומה על ספראי, ולכן הגיע למסקנה שהסיפא של הברייתא אינה חלק אינטגרלי מהברייתא אלא מהווה תוספת אמוראית מאוחרת. ראו: ד' גולינקין, 'הכל עולין למנין שבעה (הארות ותגובות)', תרביץ סח ג, תשנ"ט, עמ' 429-433. מאמרו של גולינקין בתרביץ מבוסס על דברים שכתב בתשובה. ראו: ד' גולינקין, 'תשובה בענין נשים

“הכל עולין למנין שבעה”

ספראי היא שמאחר שהברייתא שבבבלי מגבילה יותר את הדין שברישא מאשר התוספתא, סביר להניח שהברייתא שבבבלי מאוחרת לזו שבתוספתא ומהווה המשך ישיר למגמתם של החכמים האחרונים.

על פי גישה זו היו שלושה שלבים בהתפתחות ההלכה בדבר עליית נשים לתורה:¹⁰

1. בתחילה נשים עלו למניין שבעה ללא שום הגבלה.
2. בשלב מאוחר יותר קבעו חכמים שאין להעלות אישה במקרה שבו הגברים שבכית הכנסת אינם יודעים לקרוא בעצמם בתורה.
3. בשלב הסופי חכמים אסרו לחלוטין לאישה לעלות לתורה מפני כבוד הציבור.

ב. צדדים הלכתיים שונים

במאמר פולמוסי ארוך כנגד הרוצים להתיר עליית נשים לתורה בזמן הזה, אליאב שוחטמן¹¹ חולק על הגישות הרואות רבדים היסטוריים שונים בתוך הברייתא הבבליית. לדעתו, שני חלקיה של הברייתא אינם משקפים שני שלבים בהתפתחותה של ההלכה. מה שנאמר בברייתא הוא שמעיקר הדין אישה עולה אמנם למניין שבעה, אבל בפועל אין היא יכולה לעלות ולקרוא בתורה מכיוון שאין זה מכבוד הציבור שאישה תקרא בתורה. לפי זה, טוען שוחטמן, אין יסוד לטענה כי בשלב מוקדם של ההלכה הותרה עליית נשים לתורה.

בדומה לכך, ר' דוד פארדו בפירושו לתוספתא חסדי דוד מפרש שכוונת התוספתא להבחין בין לכתחילה לדיעבד.¹² כלומר, לכתחילה “אין מביאין את האשה לקרות ברבים” מפני כבוד הציבור, אך בדיעבד אישה עולה למניין שבעה, ואם עלתה לא תרד. בדרך זו ר' דוד פארדו מיישר קו בין הברייתא שבתוספתא לבין הברייתא שבבבלי: לפי שתיהן אישה

וקריאת התורה בציבור, שו"ת ועד ההלכה של כנסת הרבנים בישראל ג, תשמ"ה, עמ' 29-13.

10. יש להעיר שכל השלבים הנזכרים לעיל מתייחסים כנראה לתקופה התנאית.
11. ראו: א' שוחטמן, 'עליית נשים לתורה', סיני קלה-קלו, תשמ"ה, עמ' רעד.
12. רבים מן המפרשים האחרונים דחו את פירושו של בעל חסדי דוד. ר' שאול ליברמן כתב עליו “והוא דחוק מאד”. גם הרב שלמה ריסקין סבר שתמוה הדבר שהתוספתא תפתח בדין בדיעבד ותסיים בדין לכתחילה. לדעתי אין הדבר תמוה כל כך, שהרי גם הברייתא בבבלי פותחת בדין בדיעבד: “הכל עולין למנין שבעה” ומסיימת בדין לכתחילה: “אבל אמרו חכמים אישה לא תקרא בתורה מפני כבוד ציבור”. אם כן, אין סיבה שבתוספתא יהיה אחרת. כמו כן, ייתכן שהברייתא פתחה בלשון לכתחילה אגב צירופו של קטן למניין שבעה שהוא אף לכתחילה, ורק אגב כך כתבה “אפילו אשה”. ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 1176-1178; ש' ריסקין, 'עליית נשים לתורה', תחומין כח, תשמ"ה, עמ' 262. ראו גם שפרבר (לעיל, הערה 7, עמ' 20), שהעדיף דווקא את פירושו של בעל חסדי דוד על פני פירושים אחרים.

עולה למניין שבעה מעיקר הדין, ולכן בדיעבד אם עלתה לא תרד, אך לכתחילה גזרו שאישה לא תעלה לתורה מפני כבוד הציבור.
אפרים הלבני¹³ הלך אף הוא בדרכו של שוחטמן וניסה להוכיח דרך זו באמצעות השוואה בין תוספתא בשבת לבין הברייתא שבבבלי שבה אנו עוסקים:

המצווה לתנור שלא תנפול הפת והנותנת קסמין באוני קדירה שלא תהא מרתחת ושופעת לאחוריה – הרי זה מדרכי האמרי, אבל נותנת קסמים של תות וזכוכית בקדירה בשביל שתבשל מהרה; אבל אמרו חכמים: בזכוכית לא יעשה מפני סכנת נפשות.¹⁴

גם תוספתא זו פותחת בהיתר גורף ליתן קסמים של זכוכית בקדירה ומסיימת באיסור גורף בלשון "אבל אמרו חכמים בזכוכית לא יעשה מפני סכנת נפשות". הלבני טוען שבתוספתא זו שתי הבבות מוכרחות להיות מאותה התקופה ומאותו תנא. לדבריו, לא יעלה על הדעת שבתקופה הקדומה לא חששו לסכנה. על כורחנו שהתוספתא אינה מחלקת בין רבדים היסטוריים שונים אלא בין צדדים הלכתיים שונים: נתינת קסמי זכוכית בקדירה אינה אסורה מצד 'דרכי האמורי', אולם היא כן אסורה – והייתה אסורה מאז ומתמיד – מפני הסכנה. ממילא, טוען הלבני, גם הברייתא במגילה המנוסחת באופן דומה אינה משקפת שני רבדים בהתפתחות ההלכה, אלא אומרת שמעיקר הדין נשים וקטנים עולים למניין שבעה, אך למעשה אין לאישה לעלות לתורה מפני כבוד ציבור. אמנם, שפרבר¹⁵ דחה את הראיה של הלבני. לדבריו, אפשר שהזכוכית שהייתה מצויה בתקופות מאוחרות הייתה רגישה יותר לחום מאשר הזכוכית שהייתה מצויה בתקופות קדומות יותר, ולכן נזקקו חז"ל לאסור את נתינת הזכוכית בקדירה מפני פיקוח נפש.¹⁶ נראה שהן הלבני הן שפרבר התעלמו לחלוטין מהבבלי בשבת סז ע"ב, שהביא מחלוקת בעניין זה בברייתא:

המשתנת בפני קדירתה בשביל שתבשל מהרה – יש בו משום דרכי האמורי. אבל נותנין קיסם של תות ושברי זכוכית בקדירה בשביל שתבשל מהרה, וחכמים אוסרין בשברי זכוכית מפני הסכנה.

13. ראו: א"ב הלבני, בין האיש לאישה, ירושלים תשס"ז, עמ' נט-ס.

14. תוספתא שבת פ"ו הי"ד, מהד' ליברמן עמ' 24.

15. ראו: שפרבר (לעיל, הערה 7), עמ' 22, הערה 20.

16. לי נראה שגם אם לא חלה התפתחות בתעשיית הזכוכית, אפשר שבנקודת זמן כלשהי החליטו חז"ל לאסור את נתינת הזכוכית בקדירה, לאחר שראו שהציבור בא לידי סכנה. דוגמה למקרה שבו חכמים חששו לסכנה רק בזמן מאוחר יותר ניתן לראות ביומא כב ע"א: "מעשה שהיו שניהם שוין ורצין ועולין בכבש, ודחף אחד מהן את חבירו ונפל ונשברה רגלו. וכיון שראו בית דין שבאין לידי סכנה – התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפייס".

”הכל עולין למנין שבעה”

על פי הנוסח הנזכר לעיל,¹⁷ משתמע שקיימת מחלוקת בין סתמא דברייתא לבין חכמים אם מותר ליתן שבירי זכוכית בקדרה. רש”י על אתר אמנם מתקן את הגרסה בגמרא: ”הכי גרסינן: אבל אסרו חכמים בשבירי זכוכית – אף על פי שמשום דרכי האמורי אין בו, אסרו חכמים מפני הסכנה שלא יבלע”. על פי גרסה זו אין מחלוקת בתוך הברייתא, ומשמעותה כמשמעות התוספתא. עם זאת, אם נקבל את גרסת שאר עדי הנוסח מוכח שהיו חכמים שלא חששו לסכנה שבנתינת שבירי זכוכית לקדרה, בניגוד לדעתו של הלכני.

ב3. רבדים שונים בעריכת הברייתא

במאמר תגובה שכתב בעקבות מאמרם של ספראי טוען דוד גולינקין¹⁸ שהסיפא של הברייתא הבבליית הנה תוספת אמוראית מאוחרת לברייתא המקורית. גולינקין מתבסס בין השאר על מה שכתב ר’ שאול ליברמן בתוספתא כפשוטה.

ליברמן הציע שכוונת התוספתא לחלק בין מקרה שבו כבר קראו שלושה גברים בתורה¹⁹ לבין מקרה שבו אין בבית הכנסת שלושה אנשים היודעים לקרוא, ומביאים את האישה לקרוא לרבים.²⁰ רק כאשר כבר קראו שלושה אנשים אישה יכולה לעלות ולהשלים למניין שבעה, אך כאשר אין שלושה אנשים שיקראו מוטב שיקרא אחד כמה פעמים ולא תעלה אישה לקרוא. בהלכה הבאה התוספתא ממשיכה ומבארת שבבית כנסת שאין בו אלא איש אחד שיקרא בתורה, עליו לשבת בין קריאה לקריאה על מנת לחלק את הקריאה לשבע עליות. על פי ליברמן, בדומה לספראי, הסיפא ”אין מביאין את האשה לקרות לרבים” מרמזת שכאשר בבית הכנסת אין בו מי שיקרא, יש להביא דווקא איש שיקרא בפני הציבור, ובנוגע לאותו איש נאמר בהלכה הבאה בתוספתא שעליו לשבת בין קריאה לקריאה.

הברייתא בבבלי, לפי זה, מוסיפה ומפרשת שגם היתר זה לאישה להשלים את מניין הקוראים אינו אלא בדיעבד, אך לכתחילה ”אישה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור”, ואין לה לקרוא כלל בתורה. ליברמן כותב שמה שנאמר בבבלי החל מהמילים ”אבל אמרו

17. גרסה זו מקוימת בעדי הנוסח: Munich 95, Oxford Opp. Add. fol. 23, Vatican 108, Cambridge – Westminster College G.F. Talmudica II 2, דפוס שונצינו ודפוס וילנה. לא מצאתי עדי נוסח התומכים בגרסת רש”י המובאת להלן.

18. ראו: גולינקין, ’הכל עולין’ (לעיל, הערה 9).

19. ליברמן מביא בעניין זה מחלוקת בין המאירי לבין הגאונים סביב הברייתא בבבלי. לדעת המאירי (מגילה כב ע”ב) הברייתא מאפשרת לאישה לעלות למניין שבעה רק כאשר כבר אחד קרא והשלים את תקנת משה לקרוא בתורה, ואין האישה נדרשת אלא למלא את חובת הקריאה מתקנת עזרא ששלושה יקראו בתורה (בשני ובחמישי). הגאונים, לעומת זאת, טענו שאין האישה עולה אלא למניין שבעה (בשבת) אבל לא למניין שלושה (בשני ובחמישי). לפי זה, התוספתא אינה מתירה לאישה לעלות אלא לאחר שקראו שלושה גברים.

20. ראו: ליברמן (לעיל, הערה 12). בניגוד לספראי שהסתפקו בקיומם של גברים שיוודעים לקרוא גם אם אינם קוראים בפועל, ליברמן סבור שיש צורך שהגברים גם יקראו בתורה.

חכמים", "הוא פירוש הבבלי לרישא". גולינקין הוסיף על דבריו של ליברמן וטען שפירוש הבבלי לתוספתא האוסר על אישה לקרוא לכתחילה אינו אלא תוספתא אמוראית מאוחרת,²¹ שאינה תואמת את כוונתה המקורית של התוספתא. עוד טוען גולינקין שגם בתוספתא הסיפא "אין מביאין את האשה לקרות לרבים" הינה תוספתא מאוחרת.²² אם כן, גם גולינקין טוען לשלושה שלבים בהתהוות הברייתא:

- א. היתר גורף בברייתא התנאית: "הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה".
- ב. איסור חלקי בתוספתא התנאית בתוספתא: "אין מביאין את האשה לקרות לרבים".
- ג. איסור גורף בתוספתא האמוראית-בבליית: "אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה, מפני כבוד צבור".

מעבר לשינוי הנוסח שבין הברייתא בבבלי לבין התוספתא, גולינקין מוכיח את טענתו בדבר התוספתא האמוראית ממקום אחר.²³ הוא מציין שהביטוי 'כבוד ציבור' שבבבלי כאן אינו מופיע בשום מקום במשנה, בתוספתא, במדרשי ההלכה או בירושלמי.²⁴ ביטוי זה מופיע אך ורק בפי אמוראים או בדברי סתם התלמוד בבבלי.²⁵ מכאן מסיק גולינקין: "המשפט השני בבבלי נוסף בתקופת האמוראים או בתקופת בעלי התלמוד".²⁶ גולינקין מתבסס על כך שהמונח 'כבוד ציבור' אינו מופיע מחוץ לתלמוד הבבלי, אך אינו מתייחס לעובדה שהשימוש בביטוי 'אבל אמרו חכמים' כפתיחה להלכה הבאה לסייג את ההלכה האמורה ברישא, מופיע אך ורק בספרות התנאית או בציטוטים

21. הלבני מעיר בעניין זה שליברמן אינו מבאר מתי נוספה הסיפא שבברייתא הבבליית. כל כוונתו היא לומר שהברייתא בבבלי מוסיפה על הברייתא שבתוספתא, אך ייתכן שתוספתא זו יסודה כבר בתקופה התנאית. ראו: הלבני (לעיל, הערה 13), עמ' פה.
22. אלא שבעוד שבברייתא בבבלי מדובר בתוספתא אמוראית, הרי שבתוספתא מדובר בתוספתא תנאית מאוחרת. ראו: גולינקין, 'הכל עולין' (לעיל, הערה 9), עמ' 433.
23. ראו: גולינקין, 'הכל עולין' (לעיל, הערה 9), עמ' 430.
24. יש להעיר שגם גולינקין מודה שכמה מן ההלכות התנאיות עשויות לנבוע מן השיקול של 'כבוד ציבור'. כך, למשל, גולינקין מסביר בסוף מאמרו את הדין שבתוספתא כנובע משיקול של 'כבוד ציבור'. עם זאת, גולינקין טוען שהביטוי 'כבוד ציבור' אינו מופיע בספרות התנאית.
25. ראו: יומא ע"א; מגילה כד ע"ב; סוטה לט ע"ב; סוטה מ ע"א; גיטין ס ע"א. יש להעיר שאמנם בירושלמי הביטוי 'כבוד ציבור' אינו מופיע, אך בכמה מקומות בירושלמי נמצא הביטוי 'כבוד הרבים'. למשל: א. ברכות פ"ג, ו ע"ב: "מהו שיטמא כהן לכבוד הרבים"; ב. מגילה פ"ד, עד ע"ד: "זה שהוא עומד לקרות בתורה, מפני מה הוא עומד: מפני כבודה או מפני כבוד הרבים?"; ג. כלאיים פ"ט, לב ע"א: "אמר רבי זעירא: גדול כבוד הרבים, שהוא דוחה את המצוה בלא תעשה שעה אחת".
26. כפי שכבר העיר הלבני, הביטוי 'תקופת בעלי התלמוד' אינו ברור כל צורכו; הרי גם תקופת האמוראים היא חלק מתקופת התלמוד. ייתכן שכוונת גולינקין לתקופת סתם התלמוד בשלהי תקופת האמוראים. ראו: הלבני (לעיל, הערה 13), עמ' פד.

”הכל עולין למנין שבעה”

של התלמודים מספרות זו. ביטוי זה מופיע במדרשי ההלכה,²⁷ במשנה,²⁸ בתוספתא²⁹ ובברייתות המופיעות בתלמודים,³⁰ אך לא במימרות אמוראיות. אם כן, כשם שהמילים ”מפני כבוד צבור” מורות על תוספת אמוראית לברייתא, כך המילים ”אבל אמרו חכמים” מורות על מקורה התנאי של הסיפא.

כפי שכבר הזכרנו, הברייתא שבה אנו דנים דומה בסגנונה לתוספתא בשבת:

המצווחת לתנור שלא תנפול הפת והנותנת קסמין באזני קדירה שלא תהא מרתחת ושופעת לאחוריה – הרי זה מדרכי האמרי, אבל נותנת קסמים של תות וזכוכית בקדירה בשביל שתבשל מהרה; אבל אמרו חכמים: בזכוכית לא יעשה מפני סכנת נפשות.³¹

בשתי הברייתות מופיעה ברישא הלכה המתירה סיטואציה מסוימת: בברייתת ”הכל עולין” נאמר שנשים עולות למניין שבעה, ובתוספתא בשבת נאמר שניתן ליתן קיסמים של זכוכית בקדרה כדי שתבשל במהירות. הסיפא בשתי הברייתות מוסיפה שיקול צדדי שעל פיו יש לאסור חלק ממה שהותר ברישא. בנידון דידן היתר עליית הקטנים נותר במקומו, אך אסרו את עליית הנשים מפני ”כבוד צבור”, ואילו בתוספתא בשבת היתר נתינת קיסמים של תות נותר במקומו, אך אסרו נתינת קיסמים של זכוכית מפני ”סכנת נפשות”.

אם כן, מאחר שברור שהסיפא בתוספתא בשבת אינה תוספת אמוראית, סביר להניח שגם הסיפא בברייתא שבבבלי אינה תוספת אמוראית. האם זה אומר שהברייתות אינן משקפות רבדים שונים בהתפתחות ההלכה? לא בהכרח. ייתכן ששתי הברייתות מציגות בתחילה את ההלכה המקורית שהייתה נהוגה בימי קדם, ולאחר מכן את האיסור שהוסיפו חכמים בזמן מן הזמנים.

כיוון שהראינו שהביטוי ’אבל אמרו חכמים’ מופיע אך ורק בספרות התנאית, כיצד ניתן להסביר את העובדה שהמונח ’כבוד ציבור’ מופיע אך ורק בתלמוד הבבלי ואינו מופיע באף אחד מהמקורות התנאיים שבידינו? נראה לי להציע שני כיוונים אפשריים בפתרון שאלה זו:

27. מופיע בתורת כוהנים במקומות הבאים: דיבורא דחובה פרק י י, מהד’ פינקלשטיין עמ’ 166; מצורע פרק ט ב, מהד’ ווייס עט ע”א; קדושים פרשה א ט, פז ע”א; פרק ד יח, פט ע”ב; בהר פרק ז ג, קט ע”ב.

28. ראו: חולין פ”ג מ”ו; כריתות פ”ו מ”ט.

29. ראו: תוספתא שבת פ”ו הי”ד, מהד’ ליברמן עמ’ 24; יומא פ”ד הי”ד, עמ’ 254; יבמות פ”ד ה”ז, עמ’ 12; שם פ”ו ה”ז, עמ’ 21; בבא מציעא פ”ג הי”ד, עמ’ 76; בכורות פ”ב הי”ט, מהד’ צוקרמאנדל עמ’ 537.

30. מופיע כארבע עשרה פעמים בתלמוד הבבלי ופעם אחת בתלמוד הירושלמי.

31. תוספתא שבת פ”ו הי”ד, מהד’ ליברמן עמ’ 24.

- א. אפשר שבברייתא המקורית אכן היה כתוב "מפני כבוד צבור", בדיוק כפי שבתוספתא בשבת הנזכרת לעיל נאמר "אבל אמרו חכמים... מפני סכנת נפשות". שיקול הלכתי זה מופיע כאן באופן חריג ויחידאי בספרות התנאים ושימש מקור למימרות האמוראים המאוחרות יותר. האמוראים השתמשו בשיקול של 'כבוד צבור' המופיע בברייתא זו כדי להטעים הלכות נוספות הנובעות משיקולים דומים.
- ב. אפשר לקבל את טענתו של גולינקין שהמונח 'כבוד צבור' הנו אמוראי, אך במקום לטעון שהסיפא כולה אמוראית, נראה סביר יותר לטעון שרק המילים "מפני כבוד צבור" נוספו על ידי סתמא דגמרא באופן התואם את סגנון התוספתא בשבת שסיימה במילים "מפני סכנת נפשות".³²

אם נקבל את הכיוון השני שהצענו, הרי שגוף הברייתא אינו אלא: "הכל עולין למנין שבעה, ואפילו קטן ואפילו אשה. אבל אמרו חכמים: אשה לא תקרא בתורה (בצבור)".³³ בדרך זו הברייתא הבבלית דומה לברייתא שבתוספתא, ושתייהן אינן מזכירות כלל את הנושא של 'כבוד צבור'. רק בתקופה מאוחרת יותר הטעימו האמוראים ברייתא זו, כפי שעשו להלכות אחרות, והסבירו שהאיסור שבה נובע מ'כבוד צבור'.³⁴

דוגמה להטעמה בבבלי של "כבוד צבור" ניתן לראות באיסור שהובא בשני התלמודים ביחס לגלילת ספר תורה ממקום למקום בציבור. בירושלמי יומא פ"ז, מד ע"ב נאמר: "אין מדלגין בתורה. רבי ירמיה בשם רבי שמעון בן לקיש: שאין גלין ספר תורה ברבים". בבבלי יומא ע"א הובאה הלכה זו בניסוח כמעט זהה בחילוף מוסרי השמועה: "ובעשור של חומש הפקודים קורא על פה. אמאי? נגלול וניקרי! – אמר רב הונא בריה דרב יהושע אמר רב ששת: לפי שאין גוללין ספר תורה בציבור, מפני כבוד ציבור". ההלכה זהה, אך בבבלי נוספו המילים "מפני כבוד ציבור". דוגמה זו ממחישה אמנם הטעמה בבבלי של מימרה אמוראית, אך ניתן לטעון שבצורה דומה במסכת מגילה נוספו שלוש המילים "מפני כבוד צבור" לברייתא התנאית המקורית.

ג. היכן אמרו חכמים?

נקודת המוצא של כל החוקרים שהוצגו עד כה היא שהסיפא "אבל אמרו חכמים" משקפת את מאמרו של חכמים בתקופתו של התנא ששנה את הברייתא. ההבדל ביניהם נעוץ

32. בעניין עיבודים בבליים לברייתות תנאיות ראו עוד: ש' פרידמן, 'הברייתות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן שבתוספתא', בתוך: ד' בוירין (עורך), עטרה לחיים, ירושלים תש"ס, עמ' 163-201.

33. גם אם המילה "בצבור" אינה חלק מנוסח הגמרא (ראו לעיל, הערה 2), ייתכן שהופיעה בגוף הברייתא לפני שהאמוראים עיבדו אותה והוסיפו את המילים "מפני כבוד צבור".

34. אין כוונתי לומר שטעם הברייתא המקורית אינו כבוד הציבור, אלא שהמילים "מפני כבוד צבור" נוספו בתקופה מאוחרת יותר. גם מלשון התוספתא עולה שהאיסור נובע מכבוד הציבור, שכן התוספתא מדגישה "אין מביאין את האשה לקרות לרבים", במקום לומר, למשל, "אין מביאין את האישה לקרות בתורה".

“הכל עולין למנין שבעה”

בהבנת זמנו של הנאמר ברישא של הברייתא. בעוד שספראי וגולינקין טוענים שהרישא משקפת את ההלכה הקדומה שנהגה לפני תקופתו של התנא או האמורא ששנה את הברייתא, ואילו הסיפא משקפת את תקופתו שלו, שוחטמן והלכני טוענים שהן הרישא הן הסיפא ותאמות את תקופתו של שונה הברייתא, ואין סיבה לחשוב שהוא חי דווקא בתקופה מאוחרת.

ייתכן שדווקא נקודת מוצא זו עלולה להיות שגויה. מנקודת מבטו של שונה הברייתא, אפשר שהשימוש במונח “אבל אמרו חכמים” אינו מורה על איחורו של המאמר אלא דווקא על קדמותו. כפי שאנסה להציע, שונה הברייתא משתמש במילים אלו כאשר הוא עושה שימוש בחומר תנאי שעמד בפניו,³⁵ כאומר ‘אבל כבר אמרו החכמים שלפנינו...’. אם הצעתי נכונה, הרי שבכל מקום שבו עושה התנא שימוש במונח זה יש לחפש ולמצוא את החומר התנאי הקדום שממנו שאב את מאמר החכמים. כלומר, בכל מקום שבו כתוב “אבל אמרו חכמים” עלינו לשאול: היכן אמרו חכמים? הטבלה הבאה ממחישה כיצד במקרים שונים שבהם נאמר “אבל אמרו חכמים” נעשה שימוש במקור תנאי מקביל, שלהשערת עשוי להיות המקור לדברי חכמים אלו:

מקור אפשרי	אבל אמרו חכמים	
<p>רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל שיש לו אצבע יתירה בעוף טהור, כל העוף הדורס טמא. ר' שמעון בן אלעזר אומר: כל הקולט באויר ואין קרקבנו נקלף. ר' אלעזר בר' צדוק אומר: כל הנותן על גבי משיחה החולק שתים לפניו ושתיים לאחוריו – טמא. אחרים אומרים: השוכן בין הטמאים ודומה לטמאים – טמא, השוכן בין הטהורים ודומה לטהורים – טהור.³⁶</p>	<p>סימני בהמה וחייה נאמרו מן התורה וסימני העוף לא נאמרו, אבל אמרו חכמים: כל עוף הדורס טמא, כל שיש לו אצבע יתירה וזפק וקורקבנו נקלף – טהור. רבי אליעזר בר צדוק אומר: כל עוף החולק את רגליו טמא (חולין פ"ג מ"ו).</p>	1
<p>שאל בן אלמנה אחת את ר' אליעזר: אבא אומר השקיני מים, ואימא אומרת השקיני מים, איזה מהם קודם? אמר ליה: הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך. בא לפני רבי יהושע, אמר לו כך. אמר לו:</p>	<p>האב קודם לאם בכל מקום. יכול שכבוד האב עורף על כבוד האם? תלמוד לומר: 'איש אמו ואביו תיראו' (ויקרא י"ט, ג), מלמד ששניהם שקולים אבל אמרו חכמים: האב קודם לאם בכל מקום מפני שהוא ואמו חייבין בכבוד אביו.</p>	2

35. טענה דומה כתב מרדכי הכהן בנוגע למונחים 'אמרו' ו'באמת אמרו'. לדעתו, בכל מקום שבו נאמר 'אמרו' מדובר בציטוט ממקור קדמון. ראו: מ' הכהן, 'אמרו ובאמת אמרו', ספר היוכל לרבי חנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 177-187.

36. תוספתא חולין פ"ג הכ"ב, מהד' צוקרמאנדל עמ' 505.

<p>רבי, נתגרשה מהו? אמר ליה: מביין ריסי עיניך ניכר שבין אלמנה אתה, הטל להן מים בספל וקעקע להן כתרנגולין (קידושין לא ע"א).</p>	<p>וכן בתלמוד תורה: אם זכה הבן לפני הרב קודם את האב בכל מקום, מפני שהוא ואביו חייבין בכבוד רבו (כריתות פ"ו מ"ט).</p>
<p>ולא תחבל בגד אלמנה' (דברים כ"ד, יז) – בין עניה בין עשירה, ואפלו כמרתא בת ביתוס. ר' ישמעאל אומר: בא הכתוב [לב] ללמדך: רחוק מן הכיבוד ומן הדומה לכיבוד ומן הדומה לדומה לכיבוד, שלא יחשוך אחרים בעבירה. הא כיצד? נכנס למשכנה כסות היום בלילה וכסות הלילה ביום, עכשו הן אומרין חשוד הוא עמה.³⁷</p>	<p>3 חכם שדן את הדין, טימא וטיהר, אסר והתיר, וכן העדים שהעידו – הרי אילו מותרין ליקח; אבל אמרו חכמים: רחוק מן הכיבוד ומן הדומה לכיבוד.³⁷</p>
<p>המשתנת בפני קדירתה בשביל שתתבשל מהרה – יש בו משום דרכי האמורי. אבל נותנין קיסם של תות ושברי זכוכית בקדירה בשביל שתתבשל מהרה, וחכמים אוסרין בשברי זכוכית מפני הסכנה.⁴⁰ (שבת סז ע"ב).</p>	<p>4 המצווחת לתנור שלא תנפול הפת והנותנת קסמין באזני קדירה שלא תהא מרתחת ושופעת לאחוריה – הרי זה מדרכי האמורי, אבל נותנת קסמים של תות וזכוכית בקדירה בשביל שתבשל מהרה; אבל אמרו חכמים: בזכוכית לא יעשה מפני סכנת נפשות.³⁹</p>
<p>מי שהיה עבד או אשה או קטן מקריין אותו, עונה אחריהן מה שהן אומרין ותהי לו מאירה. אם היה גדול מקרא אותו, עונה אחריו הללויה (סוכה פ"ג מ"י).</p>	<p>5 באמת אמרו: בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה; אבל אמרו חכמים: תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו (ברכות כ ע"ב).</p>
<p>כיצד עושה לה? מוליכה לבית דין שבאותו מקום, ומוסרין לו שני תלמידי חכמים שמא יבוא עליה בדרך. רבי יהודה אומר: בעלה נאמן עליה (סוטה פ"א מ"ג).</p>	<p>6 דתניא: 'והביא האיש את אשתו אל הכהן' (במדבר ה', טו) – מן התורה האיש מביא את אשתו, אבל אמרו חכמים: מוסרין לו שני תלמידי חכמים, שמא יבא עליה בדרך (סוטה ז ע"א).</p>

37. תוספתא יבמות פ"ד ה"ז, מהד' ליברמן עמ' 12.
 38. מדרש תנאים דברים כ"ד יז, מהד' הופמן עמ' 160.
 39. תוספתא שבת פ"ו ה"ד, מהד' ליברמן עמ' 24.
 40. ראו מה שכתבנו בעניין ברייתא זו לעיל, עמ' 38-39.

“הכל עולין למנין שבעה”

בהרבה מן המקבילות שבטבלה קשה להוכיח איזה מקור מן השניים קדום יותר. במקרה הרביעי, למשל, מקובל להניח שהברייתות שבתוספתא מוקדמות לברייתות שבתלמוד הבבלי. עם זאת, העובדה שדווקא הברייתא שבבבלי משמרת מחלוקת, בעוד שבתוספתא מדובר בהלכה פסוקה, עשויה ללמד שהברייתא שבבבלי משמרת מקור תנאי קדום יותר, ומאוחר יותר נפסקה ההלכה כדעת חכמים.

אם כן, ניתן להציע, גם אם לא להוכיח, שבכל המקרים הללו עושה התנא המאוחר שימוש במקורות תנאיים מוקדמים יותר שהיו לפניו. במקרה הראשון, התנא משתמש במחלוקת בין החכמים על מנת להראות את ההבדל שבין סימני העוף מן התורה לבין סימני העוף מדרבנן. במקרה השני, התנא המאוחר מביא את ההלכה הנלמדת מתוך פסיקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע. במקרים השלישי והחמישי, התנא לומד מהמקור הקדום את העקרונות של “התרחק מן הכיאר” ו”מארה” ומיישם אותם במקרה של חכם שדן את הדין ורוצה ליקח לעצמו, ובעניין ברכת המזון על ידי נשים וקטנים. במקרה הרביעי, התנא המאוחר משתמש במחלוקת התנאים הקדומה וסותם כאחת הדעות הלכה למעשה. במקרה השישי, התנא המאוחר מצטט את ההלכה הפסוקה בעניין סוטה, אך מבאר שזהו רק מדרבנן ולא מדאורייתא.

ג. באמת אמרו / אבל אמרו

נראה שניתן להתחקות על תהליך התהוות הברייתא המאוחרת במקרה מספר 5. לברייתא בברכות הנזכרת לעיל קיימת מקבילה בתוספתא, ומעניין להשוות בין השניים:

תוספתא ברכות פ"ה הי"ז, מהר' ליברמן עמ' 27	ברכות כ ע"ב
נשים ועבדים וקטנים (פטורין ו ⁴¹) אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. באמת אמרו: אשה מברכת לבעלה, בן מברך לאביו, עבד מברך לרבו.	באמת אמרו: בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה; אבל אמרו חכמים: תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו.

שתי הברייתות הנזכרות מתייחסות ליכולתם של נשים, של עבדים ושל קטנים להוציא אחרים ידי חובת ברכת המזון, אלא שקיים הבדל כפול ביניהן: הרישא של התוספתא נעדרת מן הברייתא שבבבלי, ומאידך הסיפא של הברייתא שבבבלי נעדרת מן התוספתא.

41. בכתב יד ערפורט המילה “פטורין” אינה מופיעה. לפי גרסה זו, ייתכן שנשים אכן חייבות בברכת המזון מדאורייתא, אלא שאינן יכולות להוציא גברים ידי חובתם. עיינו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים, ניו יורק תשט"ו, עמ' 83.

מעבר לכך, יש לשים לב למשמעות השונה של המונח "באמת אמרו" בשתי הברייתות. המשמעות הרווחת של מונח זה בספרות התנאית היא 'אבל אמרו', על דרך הניגוד.⁴² כלומר, ה"באמת אמרו" בא להוציא את ההלכה שנאמרה בסיפא מן הכלל שנאמר לפני כן ברישא. גם התוספתא בכרכות שבה אנו דנים כתובה במבנה דומה. הרישא אוסרת לנשים, לעבדים ולקטנים להוציא אחרים ידי חובתם, אך ה"באמת אמרו" שבסיפא מתיר את הדבר כאשר מדובר באישה שמברכת לבעלה, בעבד שמברך לרבו ובקטן שמברך לאביו.⁴³ מעניין לראות שכאשר ברייתא זו מצוטטת בירושלמי, המילה "באמת" מוחלפת במילה "אבל". כך למשל בירושלמי ברכות פ"ג, ו ע"ב: "תני: אבל אמרו"⁴⁴ אשה מברכת לבעלה ועבד מברך לרבו וקטן לאביו.

מניתוח כלל המקורות התנאיים שבהם מופיע הביטוי "באמת אמרו" עולה שמשמעותו המקורית והקדומה יותר היא על דרך הניגוד, במובן של 'אבל אמרו'. עם זאת, כברייתות מאוחרות יותר שהובאו בתלמוד הבבלי נעשה שימוש בביטוי "באמת אמרו" באופן אחר.

שימוש במונח "באמת אמרו" כמשמעותו המאוחרת בא לידי ביטוי כברייתא שבתלמוד הבבלי, המקבילה לתוספתא. כברייתא זו נאמר: "באמת אמרו: בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה; אבל אמרו חכמים: תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו". מאחר שהרישא שבתוספתא – "נשים ועבדים וקטנים אין מוציאים את

42. לדיון נרחב על "באמת אמרו" בספרות חז"ל עיינו להלן בנספח.

43. לוי גינצבורג בפירושו לירושלמי רצה לטעון שהסיפא בתוספתא הועתקה מהבבלי. גינצבורג התקשה בעוכרה שהבבלי אינו מצטט את הרישא מן התוספתא, ולכן שיער שהברייתא נאמרה במקורה כהמשך לברייתא שצוטטה בירושלמי ברכות פ"ג, ו ע"ב: "כל מצות שאדם פטור אדם מוציא את הרבים ידי חובתן, חוץ מברכת המזון". על פי הבנה זו, הברייתא אינה מאפשרת לאדם הפטור מברכת המזון לברך עבור חברו, מלבד כאשר מדובר באישה המברכת לבעלה או בן המברך לאביו. גינצבורג לא עמד על שינוי המשמעות במונח "באמת אמרו" בין התוספתא לבין הבבלי (כפי שיבואר להלן), ולכן הניח שניתן לומר שמדובר בהעתקה מאוחרת גרדא. ראו: ל' גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי ב, ניו יורק תש"א, עמ' 183.

44. גינצבורג (לעיל, הערה 43, עמ' 183) עמד גם כן על הברל הנוסח שבין הברייתא בירושלמי לבין התוספתא והברייתא בבבלי. לדעתו, "אין בין ב' ביטויים אלה ולא כלום, והשתמשו בהם כעין הצעה להלכה שנשתנתה כפרט 'היוצא חוץ' מן הכלל". בהמשך (שם, עמ' 188) כתב שהעיקר כנוסח הבבלי "באמת אמרו". ל' לנדמן טען (בהתאם לשיטתו דלהלן, הערה 62) שהירושלמי נמנע משימוש במונח "באמת אמרו", כיוון שעל פי הירושלמי "כל באמת אמרו הלכה למשה מסיני" (כלאיים פ"ב, כו ע"ד), ובמקרה זה התקשה הירושלמי בהגדרת הלכה זו כהלכה למשה מסיני. הסיבה לכך, על פי לנדמן, היא שבדרך כלל הלכה למשה מסיני חסרה בסיס לוגי, בניגוד להלכה זו שבה קיים היגיון המבוסס על ערך חינוכו של הילד, הבא לידי ביטוי ביכולתו להוציא את אביו ידי חובה. ראו: – "In Truth they Said" – L. Landman, 'Be'emet 'amru', in: S.B. Hoenig and L.D. Stitskin (eds.), *Joshua Finkel Festschrift*, New York 1974, pp. 128-130.

”הכל עולין למנין שבעה”

הרבים ידי חובתן” – נעדרת מהברייתא שבבבלי,⁴⁵ המשפט ”באמת אמרו: בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה” אינו יכול לעמוד בפני עצמו. הפתיחה ”באמת אמרו” זוקקת מלכתחילה את הסיום ”אבל אמרו חכמים”.

בעוד שבתוספתא ניתן להחליף את צמד המילים ”באמת אמרו” במילים ’אבל אמרו’, בברייתא שבבבלי נראה שצריך להחליף את צמד המילים ”באמת אמרו” במילים ’אכן אמרו’ או ’מעיקר הדין אמרו’. כלומר, הרישא של הברייתא מבארת שמעיקר הדין אישה מברכת לבעלה, אך הסיפא מוסיפה שבכל זאת תבוא מארה לאדם שאשתו מברכת עבורו.

נוסף על כך, נראה שקיימת מחלוקת בין התוספתא לבין הברייתא שבבבלי. בעוד שהתוספתא מבחינה בין נשים סתם, שאינן יכולות להוציא אחרים ידי חובתם, לבין אישה שמוציאה את בעלה, הרי שבברייתא שבבבלי אין זכר להבחנה שכזו. ההלכה בברייתא המתירה לאישה לברך עבור בעלה השתמשה במקרה זה כדוגמה בלבד לכלל הנשים שיכולות להוציא אחרים ידי חובתם, אלא שהברייתא מוסיפה שיש בכך מארה.

על פי דברינו, נמצא שהברייתא המאוחרת שבבבלי משלבת בתוכה שני מקורות תנאיים קדומים. הרישא של הברייתא לקוחה ממקור תנאי אחד, שהכיל את המשפט ”באמת אמרו: בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה”,⁴⁶ בעוד שהסיפא לקוחה ממקור תנאי אחר, שממנו עולה ש”תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו”. אפשר שהמקור הקדום שממנו שאובה הסיפא הוא המשנה בסוכה פ”ג מ”י שאומרת: ”מי שהיה עבד או אשה או קטן מקריין אותו, עונה אחריהן מה שהן אומרין ותהי לו מאירה”. ממילא, כאשר הברייתא המאוחרת מביאה מקור זה היא משתמשת בביטוי ”אבל אמרו חכמים” כאומרת: ’אבל כבר אמרו חכמים במשנה שתבוא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו’.

ד. שתי מסורות

נחזור לעניין עליית אישה לתורה. לאור דברינו לעיל, אם נשמיט את מה שאפשר שהוא תוספת אמוראית על הברייתא, הרי שהסיפא של הברייתא במגילה אומרת: ”אבל אמרו

45. ניתן היה לטעון שהציטוט בבבלי הוא קטוע ויש להשלים את הברייתא באמצעות הרישא שמופיעה בתוספתא, אלא שמהגמרא עולה אחרת. הגמרא שם מביאה את הברייתא כדי לפשוט את ספקו של רבינא אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא, וממילא אם יכולות להוציא את הרבים ידי חובתם. אילו היה הציטוט לקוח מהתוספתא, הגמרא הייתה לומדת מהרישא של הברייתא האומרת במפורש שנשים אינן יכולות להוציא את הרבים ידי חובתם. במקום זאת, הגמרא מביאה את ה”באמת אמרו” ולומדת מכך שאישה מברכת לבעלה שנשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא ויכולות להוציא את הרבים ידי חובתם.

46. מקור תנאי זה עשוי להיות התוספתא עצמה או ברייתא קדומה אחרת. כלומר, אפשר שהתוספתא עברה עיבוד והתגלגלה לכדי ברייתא חדשה החולקת על התוספתא המקורית. לחלופין, אפשר שבמקור תנאי קדום כלשהו הופיע המשפט ”באמת אמרו...”, ומשפט זה עבר עיבוד מסוים בתוספתא ועיבוד מקביל בברייתא שבבבלי.

חכמים אשה לא תקרא בציבור". כאן עלינו לשאול: היכן אמרו חכמים שאישה לא תקרא בציבור?⁴⁷ תשובה לשאלה זו ניתן לכאורה למצוא בתוספתא. כפי שראינו, בסיפא של התוספתא במגילה נאמר במפורש: "אין מביאין את האשה לקרות לרבים"; אלא שעניין זה תלוי בפירושים השונים שהובאו לעיל. פירושיהם של חסדי דוד, של שוחטמן ושל הלבני, שאינם יוצרים פער בין התוספתא לברייתא במגילה, אמנם תואמים את הצעתנו,⁴⁸ אך לעומת זאת, לפי ספראי וליברמן לא ניתן לטעון שהברייתא בבבלי מצטטת את המקור הקדום שבתוספתא באופן מלא. עם זאת, אפשר שהברייתא בבבלי עושה שימוש במקור הקדום שבתוספתא ומרחיבה אותו לכדי איסור גורף.

בסופו של דבר, נראה שחוסר הבהירות בהבנת התוספתא ובהבנת הקשר התחבירי והתוכני שבין הרישא לסיפא לא בא לידי פתרוננו בהצעות השונות שהועלו עד כה. את החילוק של ליברמן בין מקרה שבו עלו שלושה גברים לבין מקרה שנשים קוראות את הפרשה כולה קשה להלום בפשט התוספתא, שאיננה מזכירה ולו רמז לחילוק מסוג זה. גם פירושה של ספראי שיש הבדל בין ציבור היודע לקרוא בעצמו לבין ציבור שאיננו כה נראה דחוק בלשון התוספתא: "אין מביאין את האשה לקרות לרבים". לכל הפירושים קשה להבין את חסרונה של מילת קישור שתסביר את היחס שבין הרישא, "הכל עולין", לסיפא, "אין מביאין".

מי שניסה לעקוף את הבעייתיות בפירוש התוספתא הוא ישראל לוי.⁴⁹ לוי העלה מספר קושיות על פירושו של ליברמן על בסיס הבנתו את דבריו,⁵⁰ ובעקבותיהן הגיע

47. אין זה הכרחי שהמקור לדברי החכמים נשמר בידינו, אך לכל הפחות יש לבדוק אם במקורות המצויים בידינו ניתן למצוא את המקור.

48. אין להוציא מכלל אפשרות שגם אם כוונת התוספתא המקורית שונה מזו של הברייתא, לכל הפחות בעל הברייתא המאוחרת פירש את התוספתא בצורה התואמת את כוונתו. אם כך, בניגוד לליברמן שכתב שהחל מהמילים "אבל אמרו חכמים" הוא פירוש הבבלי לרישא, על פי דברינו מילים אלו הן פירוש של הברייתא הבבלי לסיפא של התוספתא.

49. ראו: I.L. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven-London 2005², pp. 505-507.

50. לוי הבין, בניגוד לאמור לעיל, שלדעת ליברמן הרישא "הכל עולין" מתירה לאישה לקרוא בתורה לאחר שכבר קראו שלושה גברים, בעוד שהסיפא "אין מביאין את האשה לקרות לרבים" אוסרת לאישה באופן גורף לקרוא בנוכחותם של גברים. על פי זה, ההלכה הבאה בתוספתא מוסיפה שגם כאשר יש רק גבר אחד שיוודע לקרוא בתורה, עליו לקרוא את הפרשה כולה ולשבת בין עלייה לעלייה, ובלבד שאישה לא תצטרף אליו לקריאת הפרשה.

הבנה זו הולכה את לוי לשאל כמה שאלות מתבקשות. ראשית, כיצד ייתכן שהתוספתא פותחת באמירה שאישה יכולה לקרוא בתורה, אם כל כוונתה בהמשך ההלכה לאסור זאת עליה? שנית, אין רמז לכך שהרישא של התוספתא מתייחסת אך ורק למקרה שבו כבר קראו שלושה גברים בתורה. שלישית, הרישא מתייחסת הן לאישה הן לקטן, ואין בסיס לטענה שקטן יכול לקרוא בתורה רק לאחר שקראו שלושה גדולים לפניו. לבסוף, אם ההלכה המקורית אוסרת על האישה לקרוא בתורה, מדוע נאלץ הבבלי להוסיף על הברייתא ולומר

“הכל עולין למנין שבעה”

למסקנה שיש לראות בתוספתא שלוש מסורות עצמאיות שסודרו יחד בתקופה מאוחרת יותר. המסורת הראשונה (“הכל עולין למנין שבעה”) התירה לאישה לקרוא בתורה ללא הגבלה, בעוד שהמסורת השנייה (“אין מביאין את האשה לקרות לרבים”) והשלישית (“בית הכנסת שאין להם מי שיקרא אלא אחד...”) ⁵¹ הגבילו בתקופה מאוחרת יותר, אולי במאה השנייה לספירה, את יכולתה של האישה לקרוא בתורה. בהמשך, שתי מסורות אלו נוסחו בכבלי כאיסור כללי שנובע מ”כבוד צבור”. אליק אייזקס ⁵² מביא את דבריו של לויין ומוסיף ⁵³ שהעורך המאוחר סידר את המסורות השנייה והשלישית לצד המסורת הראשונה בתוספתא כדי לחזק את האיסור התלמודי.

הצעה זו נראית במבט ראשון מרחיקת לכת. למעט קושיותיו על ליברמן, לויין אינו מביא תימוכין לדבריו, ובלעדיהם קשה להוציא את התוספתא מחזקתה ולטעון למסורות שונות. מעבר לכך, לויין יוצא מנקודת הנחה שהסיפא כברייאת שבבבלי, “אבל אמרו חכמים”, היא תוספתא בבבלי מאוחרת, ⁵⁴ כדעתו של גוליניקין, ולכן טבעי הדבר מבחינתו לטעון שגם בתוספתא עצמה קיימים רבדים שונים ומסורות שונות שהונחו זה לצד זה. עם זאת, נקודת הנחה זו כשלעצמה אינה נראית לנו סבירה, כפי שהרחבנו לעיל. נראה שאת פירוש התוספתא ניתן לבחון באמצעות המונח “אבל אמרו חכמים” של הברייאת בבבלי. עמדנו על כך שייתכן שמונח זה מורה על ציטוט ממקור תנאי אחר,

“אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד צבור”, הרי גם ההלכה המקורית אסרה לאישה לקרוא בתורה?

כפי שהערכנו, מפירושו של ליברמן עולה אחרת מכפי שהבין לויין. על פי ליברמן, הרישא (“הכל עולין”) אכן מתירה לקטן ולאישה לקרוא בתורה, אלא שהסיפא (“אין מביאין את האשה לקרות לרבים”) מגבילה ביחס לאישה (ולא לקטן) את הנאמר ברישא למקרה שבו כבר קראו שלושה גברים. ממילא היכולת של אדם לקרוא את הפרשה כולה, כפי שמתוארת בהלכה הבאה בתוספתא, נאמרה רק כשמדובר בגבר ולא באישה. על פי התוספתא, אישה אכן יכולה לקרוא בתורה בפני גברים, בתנאי שכבר עלו שלושה גברים לקרוא בתורה לפני. הברייאת בבבלי, על פי ליברמן, מוסיפה לאסור לכתחילה לאישה לקרוא בתורה גם כאשר כבר קראו שלושה גברים. אם כן, כל קושיותיו של לויין על ליברמן מופרכות מאליהן.

⁵¹ קביעה זו איננה מובנת לי. מאחר שלויין רואה בשלושה חלקים אלו שלוש מסורות שונות, איני מבין מדוע הוא רואה במסורת השלישית הלכה שקשורה ליכולתה של האישה לקרוא בתורה, הרי אין בה שום רמז להבדל בין גברים לנשים.

⁵² ראו: A. Isaacs, ‘Kevod hatzibbur: towards a contextualist history of women’s role in Torah reading’, *Nashim* 12, 2006, p. 267.

⁵³ אייזקס מביא דברים אלו בשם לויין, אף שטענה זו איננה מופיעה בספרו. יש להעיר שאייזקס אינו מתכוון לומר שהמסורות השנייה והשלישית מאוחרות לזו שבבבלי, אלא ששלוש המסורות סודרו יחד לאחר האיסור התלמודי.

⁵⁴ לויין (לעיל, הערה 49, עמ’ 507, הערה 40) כותב: “B Megillah 23a interprets this phrase as a Bavli addition, and not as part of the original tannaitic tradition (braita)” לרברים אלו אין פשר כלל. כנראה נפלה טעות בספר וכוונתו הייתה לכתוב: ‘Lieberman interprets this phrase...’.

ושיערנו שבנידון דידן דברי התוספתא "אין מביאין את האשה לקרות לרבים" הם המקור לדברי החכמים בברייתא שבבבלי. אם נעיין שוב במופעים השונים של מונח זה, ייתכן שנוכל להבין את הברייתא שבבבלי באופן מדויק יותר.

בכל הדוגמות שהובאו לעיל⁵⁵ ניתן לראות שהמקור התנאי המאוחר מחבר בין שני מקורות תנאיים שונים שבמקורם לא נשנו יחדיו או בין שתי דעות תנאיות חולקות. עובדה זו גם מסתברת, שכן אילו היו הרישא והסיפא נשנות יחדיו גם במקור התנאי הקדום, לא היה למקור התנאי המאוחר אלא לצטט את המקור הקדום כפי שהוא. בנידון דידן, הברייתא בבבלי לא הייתה צריכה אלא לשנות את לשון התוספתא, או לחלופין לשנות 'הכל עולין למניין שבעה...' אבל אישה לא תקרא בתורה מפני כבוד ציבור'. הכנסת המילים "אבל אמרו" בין הרישא לסיפא מורה לכאורה על שני מקורות תנאיים עצמאיים או על שתי דעות תנאיות חולקות שהתנא המאוחר חיבר ביניהם.

אם הסיפא של הברייתא בבבלי מבוססת על הסיפא בתוספתא, והרישא בבבלי מבוססת על הרישא בתוספתא, הרי שהכנסת המילים "אבל אמרו" ביניהן מורה על כך שבמקור (כלומר בתוספתא) הרישא והסיפא נשנו בנפרד. יוצא אם כן, שלמרות הסתייגותנו מהצעתו של לוין, ייתכן מאוד שבתוספתא אכן הונחו זה לצד זה שתי מסורות שונות שבמקורן לא נשנו יחדיו. בהנחה שכך הוא, עדיין שומה עלינו לברר אם מדובר בשני מקורות תנאיים מתקופה מקבילה שכנראה חלוקים ביניהם, או שמא ניתן לקבוע כי אחד מהם קודם לחברו.⁵⁶

שוב, נשווה לצורך העניין בין התוספתא לבין הברייתא במסכת שבת:

המצווחת לתנור שלא תנפול הפת והנותנת קסמין באזני קדירה שלא תהא מרתחת ושופעת לאחוריה – הרי זה מדרכי האמרי, אבל נותנת קסמים של תות וזכוכית בקדירה בשביל שתבשל מהרה; אבל אמרו חכמים: בזכוכית לא יעשה מפני סכנת נפשות.⁵⁷

55. עמ' 43-44. הדוגמות הללו הן רק מעט מזעיר מהמקומות שבהם נעשה שימוש בספרות חז"ל כמונח "אבל אמרו" או "אבל אמרו חכמים". עוד לא מצאתי באחד מן המופעים מקרה שבו המקור התנאי המצוטט מכיל גם את הרישא של המקור התנאי המאוחר מלבד ההלכה שבנידון דידן, אך עדיין דרושה חקירה מעמיקה בנושא זה.

56. על בסיס הדוגמות שהובאו לעיל לציטוטים ממקור תנאי מקביל, קשה להכריע איזה מבין שני המקורות התנאיים קודם לחברו. כך למשל, בנוגע ל"חכם שדן את הדין" (לעיל, עמ' 44, דוגמה מספר 3). הרישא של התוספתא ביבמות פ"ד ה"ז קובעת שחכם שדן את הדין "מותר ליקח", אך הסיפא, שמצטטת מקור תנאי אחר בלשון "אבל אמרו חכמים", קובעת שעל האדם להתרחק מן הכיעור. מקור תנאי זה, על פי השערותנו, הוא מדרש התנאים לספר דברים. קדמותם של שני מקורות תנאיים אלו, התוספתא ומדרש התנאים, אינה מאפשרת לטעון באופן אוטומטי שהלשון "אבל אמרו חכמים" מעידה על איחורו של המקור התנאי המצוטט.

57. תוספתא שבת פ"ו הי"ד, מהד' ליברמן עמ' 24.

“הכל עולין למנין שבעה”

המשתנת בפני קדירתה בשביל שתתבשל מהרה – יש בו משום דרכי האמורי. אבל נותנין קיסם של תות ושברי זכוכית בקדירה בשביל שתתבשל מהרה, וחכמים אוסרין בשברי זכוכית מפני הסכנה (שבת סז ע”ב).

בכרייתא המצוטטת בבבלי נראה שנתנית שברי זכוכית בקדרה נתונה במחלוקת בין תנאים שונים שחיו באותה התקופה: סתמא דכרייתא סברה שהדבר מותר, וחכמים סברו שהדבר אסור. התנא בתוספתא רצה לפסוק כדברי חכמים האוסרים מפני סכנת נפשות, אך כיוון שגם חכמים מסכימים שאין בנתנית שברי זכוכית בקדרה משום דרכי האמורי, התוספתא פתחה בהיתר העקרוני וסיימה בציטוט דברי חכמים שיש לאסור את הדבר מפני סכנת נפשות.

באופן דומה, ניתן לשער שהרישא והסיפא בתוספתא שלנו משקפות שתי דעות חלוקות בנוגע לקריאת נשים בתורה. התנא ששנה את הרישא “הכל עולין למנין שבעה” סבר שנשים אכן יכולות לעלות ולקרוא בתורה בציבור. לעומתו, התנא ששנה את הסיפא “אין מביאין את האשה לקרות לרבים” סבר שאמנם מבחינה עקרונית נשים יכולות לעלות ולקרוא בתורה, אך בפועל הן מנועות מכך בשל שיקולים של כבוד הציבור.⁵⁸ התנא המאוחר בבבלי פסק כדעת האוסר, אך הקדים לכך את ההיתר העקרוני של נשים וקטנים לעלות ולקרוא בתורה.

ייתכן שניתן למצוא בירושלמי רמז לדעה המתירה לציבור שאישה תקרא עבורו. הירושלמי עוסק באפשרות שעבד ישרים למניין שבעה הקריאות:

ר' זעורה בשם רב ירמיה העבד עולה למניין שבעה, 'וידבר' עולה משלשה פסוקים. לא כן אמר רבי חמא בר עוקבה בשם רבי יוסי בי רבי חנינה: אסור ללמד את עבדו תורה! תיפתר שלמד מאיליו או שלימדו רבו כטבי.⁵⁹

לפי ר' זעורה בשמו של רב ירמיה, עבד שלמד תורה יכול לעלות למניין שבעה. במקרה זה אין ולו רמז לכך שבקריאתו של העבד יש פגיעה בכבוד הציבור, אף שמעמדו ההלכתי והחברתי של העבד ודאי אינו עולה על זה של האישה.⁶⁰ אם כן, אפשר שרב ירמיה הולך בעניין זה כשיטת תנא קמא בתוספתא המתיר לאישה לקרוא בתורה.

58. אף שבתוספתא לא נאמר במפורש שהאיסור נובע מכבוד ציבור, כך נראה מדיוק בלשון התוספתא, כפי שצינתי לעיל בהערה 34.

59. ירושלמי מגילה פ”ד, עה ע”א. ירושלמי מקביל קיים במסכת כתובות פ”ב, כו ע”ד.

60. גם נשים וגם עבדים פטורים ממצוות תלמוד תורה וממצוות עשה שהזמן גרמן. מעמדה של האישה אף עדיף על זה של העבד, כפי שהדבר בא לידי ביטוי במנחות מג ע”ב: “רב אחא בר יעקב שמעיה לבריה דהוה קא מברך קא מברך שלא עשאני בור, אמר ליה כולי האי נמי? אמר ליה: ואלא מאי מברך? שלא עשאני עבד, היינו אשה! עבד זיל טפי”. לפי הגמרא, אף על פי שאדם מברך “שלא עשאני אשה”, עליו להקדים לכך את ברכת “שלא עשאני עבד” כיוון ש“עבד זיל טפי”.

ה. סיכום

במאמר זה ניסיתי להתוות דרך חדשה בפירוש הברייתא והתוספתא במגילה. רבים מהחוקרים שעסקו בשתי הברייתות ניגשו למלאכה ובידיהם משנה סדורה בנוגע לעליות נשים לתורה בזמן הזה. גישה זו עמדה להם לרועץ כאשר ניסו לפרש את שתי הברייתות. מן העבר האחד ניסו פרשנים שמרניים לטשטש רבדים היסטוריים ועריכתיים שונים העשויים לעלות מתוך שתי הברייתות, כדי לטעון שהאיסור התלמודי לנשים לעלות לתורה הנו קדום ולא עמד אי-פעם במחלוקת.

מן העבר השני ניסו חוקרים ליברליים לטעון לתוספות מאוחרות בשתי הברייתות, כדי להוכיח שהאיסור לנשים לעלות לתורה הוא מאוחר, ויש לחזור למסורת הקדומה שהתירה את קריאת הנשים בתורה. גם אצל חוקרים אלו המגמה העכשווית פגמה לעתים בחוש הביקורת וגרמה לכך שלא תמיד הקפידו לתמוך דבריהם בראיות הנדרשות לטענות מסוג זה.

מגמתו של מאמר זה הייתה לבחון את טענות החוקרים והפרשנים השונים ולהציע כיוון מחודש באמצעות בחינת המונחים הייחודיים המופיעים בשתי הברייתות. בתחילת המאמר סקרנו את הדעות השונות בין החוקרים בנוגע לרבדים ההיסטוריים והעריכתיים שעולים מתוך הברייתא. הראינו שאת המילים "אבל אמרו חכמים" קשה לראות כתוספת אמוראית מאוחרת בשל שכיחות מילים אלו בספרות התנאית בלבד, ולכל היותר ניתן לומר שהמילים "מפני כבוד ציבור" הן תוספת אמוראית. לאחר מכן ניסינו להראות כיצד המונח "אבל אמרו חכמים", שמופיע עשרות פעמים בספרות התנאים, מורה על שימוש בחומרים תנאיים מקבילים על ידי עורך תנאי מאוחר, כפי שהדגמנו ביחס לשתי הברייתות העוסקות בברכת המזון. ממילא העלינו את ההשערה שהברייתא שבבבלי שאמרה "אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה" עשתה שימוש בתוספתא כאשר ניסחה הלכה זו.

יחד עם זאת, נראה שלא עלה בידינו להכריע אם בתקופה כלשהי נשים אכן הותרו לעלות ולקרוא בתורה. אף שלדעתנו הברייתא נשלמה מספר שנים, לכל הפחות, לאחר שכבר נאסר לנשים לעלות לתורה, ייתכן שהרישא של התוספתא ושל הברייתא בבבלי משקפת מצב קדום שבו נשים הותרו לעלות לתורה, לפני שאמרו חכמים "אשה לא תקרא בתורה".

בפירוש הסיפא של התוספתא ראינו הצעות שונות, אך נדמה שרוכן אינן מתיישבות עם פשט לשון התוספתא. בגלל הקושי הגדול בהבנת התוספתא הערפנו לקבל באופן חלקי את עמדתו של לוין, שראה בהלכה שבתוספתא הצמדה של שני מקורות תנאיים מקבילים. עמדה זו מתיישבת עם השערתנו, שהברייתא שבבבלי באמרה "אבל אמרו חכמים" מצמידה זה לצד זה שני מקורות תנאיים שונים.

לפי השערתנו משתקפות בתוספתא שתי דעות תנאיות מנוגדות בנות אותו זמן. לדעת התנא האחד נשים יכולות לעלות ולקרוא בתורה, אך לדעת התנא השני נשים

”הכל עולין למנין שבעה”

מנועות מכך בשל כבוד הציבור. התנא המאוחר בברייתא שבבבלי פסק למעשה כדעת התנא האוסר את עלייתן של נשים לתורה בשל כבוד הציבור.

נספח – באמת אמרו

בירושלמי כלאיים פ”ב, כז ע”ד מפורש המונח ”באמת אמרו” באופן הבא: 61 ”א”ר לעזר: כל מקום ששנו באמת – הלכה למשה מסיני” 62. כלומר, מדובר במסורת הלכתית שאין להרהר אחריה. 63 ניתן להבין כך גם בברייתא המובאת בקידושין מה ע”ב:

בשכר שעשיתי עמך – אינה מקודשת, בשכר שאעשה עמך – מקודשת; ר’ נתן אומר: בשכר שאעשה עמך – אינה מקודשת, וכל שכן בשכר שעשיתי עמך; רבי יהודה הנשיא אומר, באמת אמרו: בין בשכר שעשיתי, בין בשכר שאעשה עמך – אינה מקודשת, ואם הוסיף לה נופך משלו – מקודשת.

בברייתא זו רבי יהודה הנשיא מכריע במחלוקת שבין תנא קמא לבין ר’ נתן, וכדי לחזק את דבריו הוא משתמש בכיטוי ”באמת אמרו” כאומר ’אכן אמרו’. השימוש בכיטוי ”באמת אמרו” במשמעות זו נדיר בספרות חז”ל, והוא מופיע אך ורק בברייתות שבתלמוד הבבלי, בעיקר במחלוקות שבהן מכריע רבי יהודה הנשיא. 64

61. ש’ וז’ ספראי טוענים שבנוסחאות ארץ ישראל כמעט תמיד הנוסח הוא ”באמת” בלבד. בנוסחאות בבל ובדפוסים הנוסח הוא בדרך כלל ”באמת אמרו”, ולפעמים רק ”באמת”. הם מעירים שמעבר להבדל הטקסטואלי יש לברר אם יש הבדל במשמעותו של המינוח. ראו: ש’ וז’ ספראי, משנת ארץ ישראל – שבת, ירושלים תשס”ט, עמ’ 92.

62. בדומה לכך, הבבלי בכבא מציעא ס ע”א אומר: ”אמר רבי אלעזר: עדיא אמרה – כל באמת אמרו – הלכה היא”. אמנם, ל’ לנדמן טען שקיים הבדל משמעותי בין הבבלי לירושלמי. על פי הבבלי לא מדובר ב’הלכה למשה מסיני’ אלא ב’הלכה פסוקה’. לדעתו, הבבלי שימר את הנוסח המקורי של דברי רבי אלעזר, ורק הירושלמי הוסיף שמדובר בהלכה למשה מסיני. מאחר ש”באמת אמרו” בא להוציא מן הכלל שנאמר ברישא, כפי שנראה להלן, המשנה משתמשת במונח ”באמת” כדי לתת חיזוק להלכה זו, שלא יבואו לערער עליה אף שאינה תואמת את הכלל הרגיל. ראו: לנדמן (לעיל, הערה 44), עמ’ 123-137.

63. כך הסבירו גם ספראי ורוזנטל; ראו: ספראי (לעיל, הערה 61); פ’ רוזנטל, ’על ”באמת אמרו”’, בתוך: מ’ הילדסהיימר ואחרים (עורכים), לדוד צבי – כולל דברי תורה ומדע, ברלין תרע”ד, עמ’ 35. ראו גם: מ’ הכהן (לעיל, הערה 35), שהביא את הפירושים השונים למונח זה.

64. שימוש מעין זה בדברי רבי יהודה הנשיא מופיע בבבלי במקומות הבאים: בבא בתרא קמה ע”א; בבא קמא צט ע”ב; קידושין סג ע”א (לפי רוב עדי הנוסח. בדפוס ונציה ובעקבותיו בדפוס וילנה הושמטו המילים ”באמת אמרו” בברייתא בקידושין). מלבד מקומות אלו, המקום היחיד שבו נעשה שימוש ב”באמת אמרו” באופן הדומה למונח זה הוא הברייתא דידן בברכות, כפי שנראה להלן.

ברוב המקומות שבהם מופיע מונח זה, כוונתו לצמצם את הדין שנאמר קודם לכן. כך למשל בתרומות פ"ב מ"א:

אין תורמין מטהור על הטמא, ואם תרמו תרומתן תרומה. באמת אמרו: העגול של דבילה שנטמא מקצתו, תורם מן הטהור שיש בו על הטמא שיש בו.

במשנה זו נאמר בתחילה שאין לתרום מן הטהור על הטמא, אך ה"באמת אמרו" מתיר לתרום מן הטהור על הטמא כאשר מדובר בעיגול דבילה שרק מקצתו נטמא. במקרה זה ה"באמת אמרו" בא לצמצם את האיסור שנאמר ברישא. במקרים אחרים ה"באמת אמרו" בא לצמצם את ההיתר שנאמר ברישא. כך למשל בשבת פ"י מ"ד:

המתכוין להוציא לפניו ובא לו לאחריו – פטור. לאחריו ובא לו לפניו – חייב. באמת אמרו: האשה החוגרת בסינר בין מלפניה ובין מלאחריה חייבת, שכן ראוי להיות חוזר.

המשנה עוסקת באדם המוציא חפץ לרשות הרבים. הרישא פוטר את אדם שהתכוון להוציא את החפץ כשהוא לפניו ויכול לשמור עליו כראוי, אך בפועל הגיע החפץ לאחריו, למקום שבו קשה יותר לשמור עליו. ה"באמת אמרו" מצמצם את הפטור ומחייב אישה שחוגרת בסינר גם כאשר התכוונה להוציא את החפץ על הסינר לפניו ובא לה לאחוריה, שכן היה עליה להעלות על דעתה שהסינר יתהפך ויבוא לאחוריה.⁶⁵

כפי שכתבתנו במאמר גם התוספתא בברכות כתובה במבנה דומה. הרישא אוסרת לנשים, לעבדים ולקטנים להוציא אחרים ידי חובתם, אך ה"באמת אמרו" שבסיפא מתיר את הדבר כאשר מדובר באישה המברכת לבעלה, בעבד המברך לרבו ובקטן המברך לאביו. לעומת זאת, כאשר ברייתא זו מצוטטת בירושלמי, המילה "באמת" מוחלפת במילה "אבל".⁶⁶ כך למשל בירושלמי ברכות פ"ג, ו ע"ב: "תני: אבל אמרו אשה מברכת לבעלה ועבד מברך לרבו וקטן לאביו". אם כן, אפשר שגם בשאר המופעים אפשר להחליף את הביטוי "באמת אמרו" במילים 'אבל אמרו' על דרך הניגוד. כלומר, תפקידו של הביטוי "באמת אמרו" להוציא מן הכלל שנאמר קודם.⁶⁷

65. על פי פירוש ר' עובדיה מברטנורא.

66. הקשר בין המילה 'אבל' למילה 'אמת' יסודו קדום. כבראשית מ"ב, כא אומרים אחי יוסף: "אֲבָל אֲשָׁמִים אֲנַחְנוּ עַל אֲחֵינוּ... וְאוֹנְקְלוֹס שֵׁם מֵתְרָגְם: "ואמרו גבר לאחיה בקושטא חייבין אנחנא על אחונא". גם במקומות רבים בתלמוד משמשת המילה 'אבל' כתחליף למילים 'אכן' או 'באמת'; ראו למשל נידה ג ע"ב: "אמר לו הלל לשמאי: אי אתה מודה בקופה שנשתמשו בה טהרות בזוית זו ונמצא שרץ בזוית אחרת – שטהרות הראשונות טמאות? אמר לו: אבל! ומה הפרש בין זו לזו? לזו – יש לה שולים, לזו – אין לה שולים".

67. ח' אלבק בפירושו למשנה בשבת פ"א מ"ג כתב גם כן באופן דומה: "באמת אמרו, אבל אמרו בימים הקדמונים, והיא הלכה ישנה, שכלול בה פרט שאין דינו כהכלל", וכך גם לנדמן (לעיל, הערה 44). רוזנטל (לעיל, הערה 63), לעומת זאת, טען שבכל מקום שבו נאמר "באמת

“הכל עולין למנין שבעה”

מכל אלו עולה, לכאורה, שמשמעותו המקורית והקדומה יותר של הביטוי “באמת אמרו” הנה במוכּן של ‘אבל אמרו’ על דרך הניגוד, כפי שהודגם לעיל, ורק בברייתות מאוחרות יותר שהובאו בתלמוד הבבלי נעשה שימוש בביטוי זה במוכּן של חיזוק ההלכה הנאמרת, כפי שראינו בדברי רבי יהודה הנשיא בברייתא בקידושין.

אמרו” הכוונה לדיוק במקור קדמון, כדי לומר שדווקא במקרה מסוים ההלכה היא כזאת, אך לא במקרים אחרים. בנידון דידן משמעות הדבר היא שקיים מקור קדמון שבו נאמר שאישה יכולה לברך לבעלה, אך התנא בברייתא בא להרגיש שדווקא לבעלה אמרו שיכולה לברך ולא לאנשים אחרים, ובנוגע אליהם נאמר “אין מוציאין את הרבים ידי חובתן”. לדברי רוזנטל, שימוש חריג במונח “באמת אמרו” נעשה בכבא מציעא פ”ד מי”א. רבי יהודה הנשיא משתמש שם במונח זה כדי להכריע כדעת יחיד ולחזק את הכרעתו זו, ולכן דווקא בהקשר זה אומר ר’ אלעזר בבבלי, ש”כל באמת אמרו – הלכה למשה מסיני”. גם על פי הסבר זה, השימוש במונח “באמת אמרו” בברייתא בבבלי בברכות שונה לחלוטין מהשימוש במונח זה בתוספתא, שכן בברייתא בברכות אין ‘כלל’ שכדי לקיים אותו נדרש לדייק בהלכה הקדומה.