

מן הנעשה בתחום המשנה

א. מאמרו של ישראל רוזנסון, ' "שדך" וגבולות שדך - על תפיסת השטח הפרטי כבסיס לקיום מצוות פאה',¹ מנתח את המשניות בפאה פרק ב, מתוך ניסיון לעמוד על המשמעויות הרוחניות הגלומות בהגדרת ה'שדה' כיחידה של קיום מצוות פאה. נקודת המוצא של המשנה היא שבכל 'שדה' נפרד מחברו חייבים להשאיר פאה נפרדת, ובפתיחת הפרק (מ"א-מ"ב) המשנה מביאה רשימה של מכשולים המפרידים בין יחידה לחברתה ומחייבים פאה נפרדת מכל יחידה:

ואלו מפסיקין לפאה: הנחל והשלולית ודרך היחיד ודרך הרבים ושביל הרבים ושביל היחיד הקבוע בימות החמה ובימות הגשמים והבור והניר וזרע אחר, והקוצר לשחת מפסיק - דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: אינו מפסיק אלא אם כן חרש. אמת המים שאינה יכולה להיקצר כאחת - רבי יהודה אומר: מפסקת. וכל ההרים אשר במעדר יעדרון אף על פי שאין הבקר יכול לעבור בכליו, הוא נותן פאה לכל.

מכיוון שהמשנה מתמקדת במכשולים פיזיים, המחבר מסיק שהגדרתה של יחידת 'שדה' איננה קשורה לבעלות על השדה, אלא בראש ובראשונה בתנאים גאוגרפיים וטופוגרפיים. המחבר עומד על סידורם של המכשולים במשנה: מכשולי מים (הנחל והשלולית), אחר כך דרכים, ואחר כך הפרדת השדות על פי סוגים שונים של טיפול חקלאי (חריש, זריעה, קציר). לכאורה "אמת המים" איננה במקומה, שכן היא הייתה צריכה להופיע יחד עם גופי המים בפתיחת הרשימה, אך המחבר מציע שני הסברים למיקומו של פריט זה: א. מכיוון שאמת המים איננה מכשול טבעי אלא מתקן אנושי, לפיכך המשנה הפרידה בינה לבין גופי המים הטבעיים; ב. אמת המים נחשבת הפרדה בין השדות רק כאשר אי-אפשר לקצור משני צדיה כאחת, ועל כן בחרה המשנה לחרוג כאן מהסידור הענייני ולהעדיף סידור אסוציאטיבי, המסמיך ל"הקוצר לשחת" את "אמת המים שאינה יכולה להיקצר כאחת". במקרה האחרון, "ההרים אשר במעדר יעדרון" - ביטוי הלקוח מישעיהו ז', כה - המשנה חוזרת למכשולים טופוגרפיים, ובכך יוצרת 'סיגור' (חתימה מעין פתיחה) בין סוף הרשימה לתחילתה.

מכאן פונה המחבר למשמעות של הגדרת גבולותיו של שדה לגבי מצוות פאה, והוא מעלה את הרעיונות הבאים: 1 תוספתא פאה פ"א ה"ט וירושלמי פאה פ"ב, יז ע"א דנים ב'מדרגות' וב'סלע' כמכשולים המחלקים שדה, ומהירושלמי עולה שאמת המידה לכך

1. בד"ד 12, תשס"א, עמ' 97-107.

היא "אם עוקר הוא את המחרישה מצד זה ונותנו בצד זה" - מכאן שחלוקת השדה לענייני פאה מושרשת ביכולת לחרוש את כל השדה כאחת; 2. בפסקה ידועה בתוספתא פ"א ה"ו רבי שמעון מסביר: "מפני ארבעה דברים לא יתן אדם פאה אלא בסוף: מפני גזל העניים ומפני בטול העניים ומפני מראית העין ומפני הרמאין". המחבר מזהה תכונה משותפת לכל ארבעת ההסברים - כולם תלויים ביכולתו של הצופה לזהות באופן חזותי היכן מתחיל השדה והיכן הוא נגמר. לדעת המחבר יש לקשור בין הגדרת השדה על פי האחדות הנראית לעין לבין הלכות אחרות היוצרות קרבה באמצעות המבט, כדוגמת "סמוך ונראה" בקריאת המגילה; 3. תורת כוהנים והירושלמי דורשים "ואילו מפסיקים לפיאה - שנאמר 'שדך', ובלבד שלא יוציא משדה לחבירתה", ונראה כי דרשו את לשון היחיד של המילה 'שדך' כדי ללמד שמצוות הפאה מתייחסת ליחידת קרקע הקרויה 'שדה'. ברם, המחבר מציע כי התמקדות ההלכה במילה 'שדך' קשורה גם לכינוי השייכות של מילה זו, העשוי ללמד כמה דברים. ראשית, הוא מלמד שחובת הפאה חלה על אדם שהשדה נמצא בבעלותו; שנית, הוא רומז - כמו בדרשות המובאות מסיב למצוות ביכורים - לשייכות לאומית, ומכאן שמצוות פאה חלה בארץ שניתנה לעם ישראל; המסר השלישי הנלמד מ'שדך' שאוב משתי הנקודות הקודמות, אך מבקש להעניק להן השלכות במישור הסמלי, ולא רק במישור הפרקטי: המילה 'שדך' משקפת הן את המתנה האלוהית והן את הקבלה האנושית, ומכאן המקור לשני סוגי הגדרות השדה במשנה. גבולות כדוגמת הנחל והשלולית מייצגים את ההיבט הטבעי של הנוף, ובכך את המתנה האלוהית, וגבולות אחרים קשורים לדרך עיבודו של האדם את השטח. מאחר שהמחבר עלה על מסלול הפרשנות הסמלית, שבה "אנו מנסים להקנות לפריטי נוף משמעות סמלית", הוא מציע למצוא משמעות סמלית גם באזכור הפסוק מישעיהו המובא בסוף המשנה, שכן זו לשון הפסוק השלם בישעיהו ז', כה: "וכל ההרים אשר במעדר יעדרון לא תבוא שמה יראת שמיר ושית והיה למשלח שור ולמרמס שה". מכאן מסיק המחבר:

מודגש כאן אפוא היטב, כי 'הרים' אלו המשמשים יסוד לחקלאות ההררית, בשלטונו המלא של ה' ימצאו, וברצונו יהפוך אותם לשממה. העתקת ה'הרים' המסמלים את שלטון ה' בארץ אל תוככי שדהו של הפרט, מעניקה בוודאי משמעות סמלית לכל פרטי הנוף שבמשנה (עמ' 103).

גם את מקרה ה'מדרגות' שבתוספתא מבקש המחבר לפרש באמצעות הפרשנות הסמלית, שכן המדרגות נוצרות בידי האדם, וההפרדה בידי האדם מפרידה גם לעניין פאה. אך התוספתא שם קובעת כי "אם היו ראשי שורות מעורבין - נותן פאה מאחת על הכל", וחשיבותו של מקרה זה בעיני המחבר היא "שכאן 'מנצח' הטבע את התרבות החקלאית" (עמ' 103). החקלאי-האדם אינו יכול לכפות את ההפרדה שהוא מבקש ליצור על נוף בלתי מתאים, אלא חייב הוא להתאים את קביעותיו האנושיות לתכתיבים הקיימים בנוף האלוהי.

בסיום מאמרו מעיר המחבר כי התפיסה הרעיונית שעלתה לו מפרשנותו הסמלית לפרטי ההלכה שבמשנה ובתוספתא מצויה אף במקומות נוספים במסכת פאה, ולדוגמה הוא מציין למשנה בראש פ"ד:

אפילו תשעים ותשעה עניים אומרים לחלק ואחד אומר לבוז, לזה שומעין שאמר כהלכה.

אין בעל השדה יכול להחליט לאיזה עני לתת את הפאה, שכן מצוות הפאה מבטאת את המגבלות על בעלותו.

בסיכום המאמר המחבר מציג את דיונו במשנה זו כדוגמה למאמץ לשלב שיקולים של ראליה, של מעשה יומיומי ושל פרשנות המקרא בידי חז"ל על מנת למצוא בקביעות הלכתיות "רעיונות עומק במחשבה הדתית". יש חידוש הן במטרה שאליה מכונן המחבר, הן בשילוב של שלושת התחומים המוזכרים והן בדרכי קריאתו את הטקסטים התנאיים. אין המחבר נותן ביסוס מתודולוגי לאופן שבו הוא קורא את המקורות, ולא ברור תמיד אם יש יסוד מתודולוגי מוצק לקפיצותיו האינטואיטיביות. יש לקוות כי הנחות העבודה המתודולוגיות תיבחנה על ידי חוקרים נוספים, ובניתיים ישפוט כל קורא אם המחבר הצליח לשכנע בפרשנותו למשנה זו.

ב. מנחם הירשמן במאמרו 'פרוטוקול לתפילה: אוריגינס, הרבנים והסביבה היוונית-רומית' (באנגלית),² בוחן גישות שונות לענייני תפילה בספרות התנאית ובספרות הנוצרית בת זמנה. המחבר פותח את מאמרו בדיון מסביב לחיבורו של אוריגינס 'על התפילה', שנתחבר בסביבות 234 לספירה, סמוך לזמן עריכתן של המשנה והתוספתא. בחיבור זה מתמודד אחד מחשובי התאולוגים הנוצריים הקדומים עם שורה של שאלות פילוסופיות ומעשיות הקשורות לתפילה. המחקר המודרני מוצא בחיבורו של אוריגינס הרבה רעיונות מעניינים וראויים להערכה, אך מביע ביקורת קשה לגבי סידור העניינים בחיבור. הצעת המחבר היא שהמפתח להבנת סידורו של חיבור זה טמון בהשוואתו לדיונים באותם נושאים במשנה ובתוספתא.

הירשמן מתמקד בחלק השלישי של חיבורו של אוריגינס, שם הוצע 'פרוטוקול' של תפילה, הכולל הוראות למתפלל בחמישה עניינים מרכזיים: מצב מנטלי, תנוחת הגוף, מקום, כיוון וזמן. אוריגינס פותח בסדרת פסוקים מהברית החדשה ומספר חכמת שלמה כדי להוכיח שיש להתפלל "בלי כעס ומריבה", "עם כפיים נישאות למעלה", "בכל מקום" ולכיוון מזרח. לאחר מכן הוא מציג את הדרך הנכונה להתכונן לתפילה, ומורה לבא להתפלל להתנתק ולהכין את עצמו במשך זמן מה, להסיר מהלב דברים המפריעים לריכוז, "לזכור את גדולתו של ההוא שלפניו הוא בא" ושיש חילול הקודש בגישה לפניו

2. M. Hirshman, 'Protocol for Prayer: Origen, the Rabbis, and the Greco-Roman Milieu', in: Z. Ben-Yosef Ginor (ed.), *Essays on Hebrew Literature in Honor of Avraham Holtz*, New York 2003, pp. 3-14.

מתוך קלות ראש וחוסר זהירות. בהוראות האלה של אוריגינס שומע המחבר הדים להוראות שבמשנה ובתוספתא המקבילה:

אין עומדים להתפלל אלא מתוך כובד ראש. חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים כדי שיכוונו את לבם למקום (ברכות פ"ה מ"א).
אין עומדין להתפלל לא מתוך שיחה ולא מתוך השחוק ולא מתוך קלות ראש אלא מתוך דברים של חכמה וכן לא יפטר אדם מחבירו לא מתוך שיחה ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש אלא מתוך דברים של חכמה שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותחנומין (תוספתא ברכות פ"ג הכ"א).

בדומה לאוריגינס, מתייחסות המשנה והתוספתא להתרחקות מקלות ראש כהכנה לתפילה, אלא שהירשמן מבחין בהבדלי דגשים בין המשנה לתוספתא בנקודה זו. הניגוד לצחוק וקלות ראש בתוספתא הוא "דברים של חכמה", ואילו המשנה מתמקדת לא בתוכן השיח המכין לתפילה, אלא במצב הרוח - כובד ראש. לדעת המחבר מכיל הביטוי "כובד ראש" ניואנס החסר משלילת "קלות ראש" במקבילה בתוספתא. "כובד ראש" הנו ביטוי נדיר עד מאוד, המופיע רק פעם אחת נוספת בספרות התנאית, בתוספתא עבודה זרה פ"א ה"ב, שם מחויב היהודי לקבל ב"כובד ראש" את פניו של עובד כוכבים ביום חגו האילי. הווה אומר ש"כובד ראש" איננו רק שלילתה של "קלות ראש", אלא מציין מצב נפשי של איפוק ורצינות. הבדל זה בולט עוד יותר לאור מקבילה שלישית בבבלי ברכות לא ע"א (על פי כ"י מינכן 95):³

אין עומדין להתפלל לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה, שנאמר 'קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח ה' (מל"ב ג', טו).

בגרסה זו הברייתא דורשת מהמתפלל מצב רוח של שמחה, ואף קושרת בין המצב הנפשי הנדרש לתפילה למצב הנפשי המכין את האדם לנבואה. במקבילה הרביעית, בירושלמי ברכות פ"ה, ח ע"ד, נדרש המתפלל להתכונן לתפילתו ב'דבר תורה' וחסר מוטיב השמחה, אך בהמשך גם הירושלמי מבקשים לעמוד על סוג דברי התורה המתאימים למי שעומד האמוראים בירושלמי מבקשים לעמוד על סוג דברי התורה המתאימים למי שעומד להיפרד מחבר או להתפלל, והם מבקשים ללמוד מדיבורם של אליהו ואלישע (מל"ב ב', יא) טרם עלות אליהו בסערה השמימה. הדרשנים מציעים שם ארבעה פירושים לדיבור בין שני הנביאים: קריאת שמע, בריאת העולם, ניחום ירושלים ומעשה מרכבה.⁴

3. רבו כאן הגרסות, ומן הראוי היה להצדיק את בחירת גרסת כ"י מינכן. בגרסת כ"י אוקספורד. Opp. Add. Fol. 23 (366), לדוגמה, גרסין "שמחה של תורה", ובדומה לירושלמי שהובא להלן, ודומה שליברמן בתוספתא כפשוטה א, ניו יורק תשט"ו, עמ' 47, מבכר גרסה זו.
4. על הסוגיה הזאת בירושלמי מעיר המחבר בהערת שוליים (עמ' 13, הערה 16) כי מכאן רמז לכך שתבניתן של ברכות שמע באותה תקופה הייתה דומה לברכות המוכרות לנו מאז הסידורים של ימי הביניים, הכוללות את המוטיבים הבאים: 1. מעשה בראשית בברכת 'וצר'; 2. מעשה מרכבה

נמצאנו למדים כי התלמודים הבליטו את הקשר בין תפילה לנבואה ובכך נתנו לתפילה הקשר ואופי מיסטיים. לאור זאת בולטת הנימה הנגדית במשנה, להבליט את המצב הנפשי המאופק והרציני האמור ללוות את התפילה. המחבר ממקד את השוני בין המשנה לבין הברייתות והדיונים התלמודיים בדימוי המרכזי לתפילה העומד מאחורי דיוני המשנה, והוא עבד העומד בפני המלך. תפיסה כזאת של תפילה תובעת מהמתפלל מצב נפשי של כניעה, איפוק ורצינות, ואילו המקורות המקבילים בספרות חז"ל הבליטו את השמחה המתאימה לתפילה, מתוך תפיסה שמגמת התפילה היא התחברות מיסטית לשכינה.⁵

הקבלות שונות בין הדיון של אוריגינס לבין תוספתא ברכות פ"ג מביאות את המחבר להשערה כי דבריו של אוריגינס משקפים היכרות לא רק עם המקורות הנוצריים, אלא גם עם מקורות יהודיים-רבניים הקרובים למשנה ולתוספתא. לאור זאת אפשר להעמיק את הבנתנו במשנה ובמקבילותיה בספרות חז"ל, אם נראה את התפיסות החז"ליות על רקע תפיסות הקיימות בסביבה התרבותית הרחבה שבתוכה פעלו החכמים. אוריגינס, בתפיסת התפילה שלו, נוטה לכיוון המיסטי, אך מבליט היבטים רציניים ומאופקים של חוויה מיסטית זו, ובניגוד למגמות אקסטטיות שרווחו בימיו בעולם הנוצרי ובפילוסופיה הנאו-אפלטונית. הירשמן מצביע על המגמה בחוגים הפילוסופיים הפגניים להתרחק מתפיסת האלוהים כפרסונה (אישיות), שאליו יש להתייחס בכלים של תקשורת בין אישית, ולפתח במקום זה תפיסה של האלוהים כמקור הפשוט והאולטימטיבי של כוח, שאתו יש להתחבר ולהתאחד.

המשנה מייצגת את המגמה האופיינית בספרות חז"ל להתנזר מחשיבה תאולוגית-פילוסופית שיטתית, ולהבליט את ההיבטים הפרסונליים של האלוהים ושל עבודתו. חוקרים רבים מייחסים לחז"ל תאולוגיה 'פרימיטיבית' בשל היעדרה של חשיבה נאו-אפלטונית בהגותם, אך לעומתם טוען המחבר כי חז"ל ביכרו בכוונה את תפיסת האלוהים כמלך פרסונלי על פני חלופות פילוסופיות. הוא משער כי הנימוק העיקרי לכך הוא התנגדות חז"ל לתפיסה הרווחת בעולם הנוצרי והפגני שקיבלה את האפשרות של נבואה בימיהם. בשלילתם את האפשרות של נבואה בימיהם נמשכו חז"ל להסתייג ממגמות מיסטיות, העלולות למשוך את העם לעבר אנשי רוח מחוץ ליהדות שטענו לקשר ישיר עם האלוהים. אמנם קיימים זרמים מיסטיים בספרות הרבנית, אך המשנה

ב'קדושה דיוצר'; 3. גאולה ונחמה בברכה שלאחר שמע. את ההערה המעניינת הזאת יש לבחון היטב, שכן לא ברור ש'קדושה דיוצר' הייתה חלק מברכת 'יוצר אור' המקורית. ועיין לדוגמה: י"מ אלבוגן, **התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית**, תל אביב תשמ"ח³, עמ' 15-14; ע' פליישר, 'קדושת העמידה (ושאר הקדושות): היבטים היסטוריים, ליטורגיים ואידאולוגיים', **תריבץ סז**, תשנ"ח, עמ' 345-344, ויש לקוות שהמחבר ירחיב בעניין זה בעתיד.

5. המחבר משווה את המחלוקת בעניין אופי התפילה למחלוקת בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל באבות פ"ג מ"ב-מ"ג אם יש להיות "קל לראש" ולקבל את האדם בשמחה (רבי ישמעאל) או אם "שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה" (רבי עקיבא).

משקפת את דרך המלך בעולם הרבני, אשר לא עודד את ההתחברות אל האלוהים, ולפיכך תיארו את התפילה כ'עמידה לפני האלוהים' ולא כאמצעי לאיחוד אתו. בנקודה מרכזית אחת נראה שהמחבר לא מיצה את הניתוח הפנימי של המשנה. במשנה האחרונה של ברכות פ"ה מובא סיפורו של רבי חנינא בן דוסא שהיה אומר על חולים שעליהם התפלל "זה חי וזה מת" על סמך מידת ה'שגירות' של התפילה שבפיו. לא כאן המקום להרחיב בפרשנותה של משנה זו,⁶ אך ברור שהמשנה מסיימת את דיונה בענייני תפילה בתיאור חוויה מעין נבואית המתלווה לתפילה. הווה אומר, אין המשנה מתנזרת מעיסוק בהיבטים מיסטיים של התפילה. דומה גם שאין לנתק בין משנת 'חסידים הראשונים' בראש הפרק, המתארת את כוונתם התובענית כלפי 'המקום' לבין משנת רבי חנינא בן דוסא בסוף הפרק, ולפיכך קשה להניח ש'כובד ראש' בראש הפרק מהווה ניגוד לחוויות מיסטיות. עם זאת, מאמר קצר זה מציע הרבה תובנות חדשות במקורות שבברכות ראש פרק ה ובזיקה ביניהם, וגם מעורר מחשבות מעניינות לגבי הזיקה בין תפיסת התפילה של חז"ל לתפיסות שרווחו בעולם הנוצרי והפגני בתקופתם.

ג. איתי מרינברג מציג בצורה בהירה את התזה שלו, בפתחה למאמרו, 'לא כל הרוצה ליטול לו את השם יטול' - בין הלכה למעשה, להלכה ומעשה.⁷ לדבריו, סדרת המשניות בברכות פ"ב מ"ה-מ"ח המתארת שלושה מעשים ברבן גמליאל ותלמידיו היא:

יחידה שלמה וסגורה העומדת בפני עצמה, והיא בעלת מבנה ספרותי מתוחכם ביותר, המוליך כולו לאמירה מסוימת, אשר נדמה לי כי רבת משמעות היא.

שלוש פעמים מוצג רבן גמליאל כפועל בניגוד להלכה מקובלת: קורא קריאת שמע בלילה הראשון לנישואיו, מתרחץ בלילה הראשון למות אשתו ומקבל תנחומים על מות טבי עבדו. בכל פעם מקשים עליו תלמידיו "לא לימדנו...!?" ורבן גמליאל משיב בדברי הסבר. בסוף היחידה במ"ח נחלקו תנאים אם התנהגותו של רבן גמליאל במ"ה (קריאת שמע בלילה הראשון לנישואיו) יכולה לשמש דגם גם לשאר התנים המבקשים ללכת בעקבותיו.

6. מאמרו של ש' נאה, 'בורא ניב שפתים', **תרכיץ סב**, תשנ"ג, עמ' 218-185, נסקר במדור זה ב**נטועים** ג, תשנ"ו, עמ' 87-89, ומאז התפרסמה תגובתי לדברי נאה, 'התפילה השוגרת' (ברכות ד, ג; ה, ה) - על גבול ההשראה והאקסטזה, **תרכיץ סה**, תשנ"ו, עמ' 314-301. מאמרו של נאה מתמקד במונח 'שגרה תפילתי בפי' בפי רבי חנינא בן דוסא, המפיע בעדי הנוסח הטובים של המשנה, ולומד ממנו שמדובר בתפילה הזורמת מאליה בהשראה מלמעלה. המשך הדיון של נאה והתגובה שלי לדבריו מתמקדים בניסיון לאפיין את טיבה של החוויה המיסטית הנרמזת בדברים אלה ולעמוד על מקומה של חוויה זו בתפיסת התפילה המשתקפת במשנה. על אף שהירשמן מכיר את מאמרו של נאה (הוא מציין אליו בעמ' 14, הערה 18) הוא איננו עומד על השלכותיו של המאמר באשר לקיומו של רובד מיסטי בתפיסת התפילה בהגותה של המשנה.

7. **משלב** לו, תשס"א, עמ' 45-31.

מדבריהם של בעלי התוספות⁸ ור' חיים מוולוז'ין⁹ עולה שאין לראות בקריאת שמע של רבן גמליאל חריגה מההלכה, אלא ביטוי לחילוק שמחלקת ההלכה בין אדם רגיל לבין אדם בעל מעלה רוחנית מיוחדת, אך המחבר מבקש להראות על סמך המבנה הספרותי של היחידה שהמשנה מכוונת לדרך אחרת. הוא מראה שארבע המשניות מסודרות במבנה כיאסטי (תקבולת הפוכה):

רבן גמליאל קרא קריאת שמע בלילה הראשון (מ"ה).
רבן גמליאל אינו נוהג מנהג אבלות על אשתו (מ"ו).
רבן גמליאל נוהג מנהג אבלות על טבי עבדו (מ"ז).
חתן הרוצה לקרוא קריאת שמע בלילה הראשון - מה דינו? (מ"ח).

לדעת המחבר, הגורם המניע להתנהגותו החריגה של רבן גמליאל לאורך היחידה הזאת טמון בתשובתו של רבן גמליאל לתלמידיו במ"ו, בעניין הרחצה לאחר מות אשתו: "אמר להם איני כשאר כל האדם - אסטנס אני". לדבריו רבן גמליאל תופס את עצמו כמי שאינו כשאר כל אדם, ומכאן הוראת ההיתר לעצמו לחרוג מההלכה המקובלת.

המחבר טוען שהאצילות הרוחנית העולה לכאורה מהדבקות התמידית של רבן גמליאל במלכות שמים (מ"ה) ומנכונותו להתאבל אפילו על אדם כשר, אף על פי שהוא עבד (מ"ז), איננה עומדת בפני ביקורת המושרשת בראייה כוללת של היחידה. אם במ"ה נראה שרבן גמליאל דוחה מצווה הכרוכה בהנאת הגוף (בעילת מצווה) בפני מצווה רוחנית (קריאת שמע), הרי שבמ"ו רבן גמליאל דווקא מרשה לעצמו לחרוג מההלכה המקובלת על מנת לעסוק בענייני גופו. האמירה ש"אין טבי עבדי כשאר כל העבדים, כשר היה" (מ"ז), משקפת לכאורה יחס מתחשב כלפי אדם הנתון בתחתית הסולם החברתי, ברם קשה לראות באור דומה את אמירתו הדומה של רבן גמליאל במ"ו: "איני כשאר כל אדם, אסטנס אני". לדעת המחבר, האמירה "איני כשאר כל אדם" מאירה את שאר אמירותיו ומעשיו של רבן גמליאל באור אחר. רבן גמליאל טוען כי השוני בינו לבין שאר האנשים מזכה אותו בהתייחסות הלכתית המיוחדת לו בלבד.

המחבר מציין כי בהתנהגותו של רבן גמליאל טמון פרדוקס. שלושת המעשים עוסקים בבני אדם הנתונים במצב המוציא אותם מהנורמות ההלכתיות השגרתיות: חתן ואבל. כאשר רבן גמליאל מסרב לפעול על פי ההלכות המיוחדות השייכות למצבים אלה, הרי שהוא מוציא את עצמו מן המצב החריג ומחזיר את עצמו להלכה הנורמטיבית של כלל הציבור. אך אין זה בהכרח דבר המזכה את מעשיו של רבן גמליאל בהערכה חיובית בעיני חכמי המשנה, שכן "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול" (מ"ח). המחבר מייחס חשיבות מרובה לכך שהאמירה הזאת נאמרת בידי בנו של רבן גמליאל,¹⁰ והוא מבחין בדבריו בנימה של ביקורת כלפי האב. אמנם אין רשב"ג שולל לחלוטין חריגות

8. ברכות טז ע"א ד"ה מעשה.

9. דבריו הובאו על ידי ר' פנחס קהתי, בפירושו למ"ה, בשם הרב א"י אונטרמן.

10. המחבר מניח שרשב"ג הוא גם בנה של אותה אשת רבן גמליאל, אשר פעמיים נמנע רבן גמליאל לחרוג ממנהגו עבורה: לא נמנע מקריאת שמע בליל חתונתה ולא נמנע מרחצה בליל מותה.

מההלכה הנורמטיבית, וללא ספק ראה את אביו כמי שרשאי 'ליטול את השם' באשר לקריאת שמע. ברם, לאור השוואת שיטת רשב"ג כאן לשיטות המיוחסות לו בפסחים פ"ד מ"ה ובתוספתא תענית פ"א ה"ז,¹¹ מסיק המחבר כי רשב"ג לא ראה בעין טובה את חריגת הרחצה של אביו לאחר מות אשתו, "שכן רבן גמליאל בוחר לעשות עצמו כאן יחיד, יחיד שהוא איסטניס, ובכיוון ההפוך מן הכיוון הראוי, שעליו תבוא ברכה - לקולא ולא לחומרא" (עמ' 44).

המחבר מחזק את תפיסתו, שרשב"ג מביע ביקורת מרומזת כלפי אביו, באמצעות הטענה שהמשנה הראשונה בפ"ג קשורה מבחינה ספרותית למשנה החותמת את פ"ב. לדבריו, בולט כאן השרשור היפה:

לא כל הרוצה ליטול לו את השם יטול (פ"ב מ"ח).
מי שמתו מוטל לפניו (פ"ג מ"א).

פ"ג פותח בקביעה שאדם השרוי באבלות לא יקרא את שמע, מוטיבים המזכירים את מעשיו השונים של רבן גמליאל, ומכאן שהזיקה הלשונית בין דברי רשב"ג לבין המשנה הפותחת את הפרק הבא עשויה לרמוז שלא הייתה דעתו של רשב"ג נוחה מהתנהגותו של אביו.¹²

בחלקם הגדול דבריו של המחבר באשר למבנה הספרותי של המשנה הם יפים ומאלפים. ראיית מעשיו של רבן גמליאל כחלקים ממכלול בעל מבנה כיאסטי, שיש בו חזרות לשוניות ומשחקי לשון, עשויה בהחלט לתרום תרומה של ממש להבנת המעשים של רבן גמליאל ולהערכת אישיותו. ברם, יש מקום להעיר על דרכו הפרשנית של המחבר. קיומו של מבנה ספרותי המאגד את כל משניות החטיבה אינו מעיד בהכרח על רעיון אחד העומד במבנה זה. אדרבא, חוקרי הספרות הראו כי מבנה כיאסטי עשוי להצביע על ניגודים ותפניות בתוך היחידה הספרותית. אף כאן יש לומר כי אין כל המעשים של רבן גמליאל מעידים על סיבה אחת ויחידה ל'חריגותו'. אשר להערכת מעשיו של רבן גמליאל, קשה למצוא בדברי רשב"ג נימה של ביקורת על מעשה אביו, והניסיון של המחבר להעתיק את הביקורת ממעשה קריאת שמע למעשה הרחצה אינו משכנע.

סיכומו של דבר, תובנותיו הספרותיות של המחבר מצליחות לעורר את הלומד למחשבה מחודשת לגבי הזיקה בין מעשיו של רבן גמליאל ולגבי משמעותם הערכית, אך תשובותיו לשאלות הללו אינן מבוססות דיין.

11. המחבר מתייחס גם לדיונים בסוגיה זו בבבלי פסחים נה ע"א ובירושלמי ברכות ספ"ב.
12. לדבריו, רשב"ג "מפנה אצבע מאשימה כלפי אביו, בדבר השם שניטל - כביכול שמה של האם, הנעלם" (עמ' 40). לדעת המחבר אפשר לראות את פ"ג מ"א כחתימה של החטיבה הספרותית הפותחת בפ"ב מ"ה (עמ' 40-41).

ד. א' הוטמן עוסקת באזכורי ירושלים והמקדש במשנה ובתוספתא ברכות.¹³ המחברת מציינת שבתוספתא ברכות מופיעה המילה 'ירושלים' עשר פעמים, ואילו במשנה מילה זו אינה מופיעה כלל. זאת בניגוד לתדירות הגבוהה יחסית של הופעת 'ירושלים' במשנה בכללותה, לעומת הופעת התיבה בתוספתא בכללותה, שכן התוספתא גדולה מהמשנה בהרבה, ועם זאת 'ירושלים' מופיעה במשנה 119 פעמים, לעומת 149 פעמים בתוספתא. המחברת בודקת את ההקשרים אשר בהם מופיעה 'ירושלים' בתוספתא ברכות, מציינת מקבילות בשני התלמודים לפסקות הנדונות, ובודקת גם את תדירותם של ביטויים הקרובים ל'ירושלים' מבחינה רעיונית, כגון: ארץ ישראל, הר הבית, מקדש, קודש הקודשים. הבדיקה מעלה כי המשנה והירושלמי מזכירים יותר את 'קודש הקודשים', ואילו כל שאר הביטויים מופיעים בתדירות גבוהה יותר בתוספתא ובבבלי. המחברת מציעה הסבר לממצאים הללו, המבוסס על ההשערות הבאות:

1. על אף קרבת התוספתא, בדרך כלל, למסורות ארצישראליות, בעניינים הקשורים למושגי קדושת מקום נשענת התוספתא על מסורות בעלות רקע בבלי.
2. המסורת הבבלית שמרה על זיקה הדוקה יותר לציון מאשר המסורת הארצישראלית, וזאת מתוך געגועים נוסטלגיים לחזון האידיאלי של ארץ ישראל.

יש להרהר אחרי מסקנותיה של המחברת ואף אחרי שיטת עבודתה. אין במאמרה הפרדה ברורה בין הדיון מסביב למסכת ברכות לבין הדיון במשנה ובתוספתא בכללותו. לפיכך אין ברור מדבריה מה ייחודה של מסכת ברכות - השאלה שבה פתחה - ומה נכון לגבי הש"ס כולו. המחברת ערה לגעגועים לירושלים ולמקדש הבאים לידי ביטוי במקורות ארצישראליים, והיא אף משערת כי "כל המסורות הקשורות לירושלים שנדונו במאמר זה נוצרו בארץ ישראל והתפשטו משם למרכזי הלימוד היהודיים בגולה",¹⁴ אך לדבריה - "בארץ ישראל המסורות הללו נעלמו בהדרגה, בעוד שבגולה הם נשארו פופולריים מהסיבות שצוינו".¹⁵ הדברים האלה אינם מתיישבים על הדעת, ואין המחברת מספקת להם ביסוס של ממש.

המחברת איננה משכנעת גם בעניין הרקע הבבלי של התוספתא. לא ברור מדוע לדעתה עדיף להניח השפעה בבלי על התוספתא מאשר להניח את ההפך: השפעת התוספתא על הבבלי.¹⁶

13. A. Houtman, "They Direct their Heart to Jerusalem" - References to Jerusalem and Temple in Mishnah and Tosefta Berakhot', in: A. Houtman et al. (eds.), *Sanctity of Time and Place - in Tradition and Modernity*, Leiden-Boston-Köln 1998, pp. 153-166

14. שם, עמ' 165, הערה 30.

15. שם.

16. אין המחברת טורחת לבסס את השערתה מטיעונים טקסטואליים-תוכניים, חוץ מטענה קלושה אחת, כאילו התוספתא ברכות פ"ב ה"י מצטטת את ר' שילא, אמורא בבלי מהדור הראשון. אין המחברת מעלה כלל את האפשרות שהתוספתא שם מצטטת את התנא ר' שילא, מהדור השלישי.

מעבר לבעיות הללו, מרחף על המאמר כולו ספק באשר להנחות המתודולוגיות העומדות ביסודו. האם בדיקה סטטיסטית של הופעות מילה מסוימת בחיבורים תלמודיים מאפשרת הסקת מסקנות לגבי מגמותיהם של החיבורים? האסכולה הניזונית, הפופולרית בחו"ל, טוענת שכן, אך טרם מצאתי בכתביהם של בעלי אסכולה זו ביסוס משכנע למתודה שלהם. גם אם נניח את תקפותה של המתודה באופן כללי, כשנדונים חיבורים שלמים (המשנה והתוספתא בשלמותן), ספק אם רשאת המחברת ליישם את המתודה לגבי מסכת בודדת, שאין בה דגימה סטטיסטית גדולה מספיק כדי לבסס עליה טענה כלשהי. המחברת גם איננה לוקחת בחשבון הסברים מקומיים להופעת 'ירושלים' בתוספתא ולא במשנה,¹⁷ או את האפשרות ש'קודש הקודשים' במשנה ממלא את מקומה של 'ירושלים' בתוספתא. מאמר זה מתמקד לחלוטין ב'תמונה הכוללת', אשר הוא מנסה לצייר באמצעות תוכנות מחשב וסטטיסטיקות, אך ספק רב אם תמונה כזאת משקפת יותר מאשר את ראייתו הסובייקטיבית והאימפרסיוניסטית של הצייר.

17. לדוגמה, במשנה פ"ד מ"ה-מ"ו מסתפקת המשנה בחובה לכוון את הלב 'כנגד בית קדשי הקדשים', ואינה נכנסת לשלבי הביניים של כיוון הלב כנגד ארץ ישראל, ירושלים ובית המקדש. קשה לראות כאן מגמה של התוספתא להדגיש את חשיבות 'קדושת המקום' יותר מאשר במשנה.