

תוכן העניינים

1	כפרת היחיד ביום הכיפורים בזמן המקדש: גישות שונות בספרות התנאית	יוסף מרקוס
19	"מי שהולך לארץ ישראל אדרבא הוא יותר מרבה עוונות": יחסו של ר' יהודה החסיד לנסיעות למרחקים במפנה המאות השתים-עשרה-שלוש-עשרה	אהובה ליברלס
35	עמדתו של הרד"צ הופמן בפולמוס שמן השומשומין: עיון דיאכרוני לאור מקורות חדשים	טובה גנזל ואלי פישר
47	ענפי הנוסח של פרק יום הכיפורים בבבלי: היווצרותם, טיבם וייצוגם בעדים	רבין שושטרי
129	עיצובה של ברייתא די"ג מידות וזיקתה לספרא	יואל קרצ'מר-רזיאל
161	"דוד כתב ספר תהלים על ידי עשרה זקנים" (בבא בתרא יד ע"ב - טו ע"א)	ערן ויזל
187	Midrash and/as Allegory: the case of "Ella"	ישי רוזן-צבי
211	אל יהי המשל הזה קל בעיניך: לקראת הפואטיקה הרטורית של המשל	משה שושן
243	ביטול אמירת עשרת הדיברות בתפילה והפולמוס היהודי-נוצרי: בחינה מחודשת	שרגא ביק
277	The Story-Cycle in Bavli Nedarim 91a-b	יעקב (ג'פרי) רובינשטיין
299	כיבוד אם זקנה וחתירה לקדושה - הילכו שניהם יחדיו? דיון בשני סיפורים משלהי העת העתיקה	אמיתי גלס-שטגמן
331	Methods of Lexical Expansion in the Geonic Period – A Window onto the Cultural World of the Jewish Communities	רות שטרן
347	The Talmud of Babylonia	שי סקונדה
379		תקצירים בעברית
386		תקצירים באנגלית

CONTENTS

Yosef Marcus	Atonement for the Individual on <i>Yom Kippur</i> During the Time of the Temple: Different Approaches in Tannaitic Literature (Heb.)	1
Ahuva Liberles	"Traveling to <i>Eretz Yisrael</i> is, Even More, Sinful": A Stay-home Approach for Atonement According to Rabbi Judah the Hasid (Heb.)	19
Tova Ganzel and Elli Fischer	Rabbi David Zvi Hoffmann's Position on Sesame Oil: A Diachronic Study in the Light of New Sources (Heb.)	35
Rabin Shushtri	Textual Branches of Chapter ' <i>Yom Hakkippurim</i> ' in the Babylonian Talmud: Their Development, Quality, and Representation in the Witnesses (Heb.)	47
Yoel Kretzmer-Raziel	The Formation of the <i>Baraita of 13 Middot</i> and its Affinity to the <i>Sifra</i> (Heb.)	129
Eran Viezel	"David Wrote the Book of Psalms Through [<i>al-yedei</i>] Ten Elders" (BT, Bava Batra 14b-15a) (Heb.)	161
Ishay Rosen-Zvi	Midrash and/as Allegory: the case of " <i>Ella</i> "	187
Moshe Simon-Shoshan	"This parable should not be considered a small thing in your eyes": Towards a Rhetorical Poetics of the Mashal (Heb.)	211
Shraga Bick	The Cancellation of the Recitation of the Ten Commandments in Prayer and Jewish-Christian Polemics: A Re-examination (Heb.)	243
Jeffrey L. Rubenstein	The Story-Cycle in Bavli Nedarim 91a-b	277
Amitai Glass-Stegmann	Elderly Mothers and Holy Sons: An Examination of Two Late Antique Stories (Heb.)	299
Ruth Stern	Methods of Lexical Expansion in the Geonic Period – A Window onto the Cultural World of the Jewish Communities	331
Shai Secunda	The Talmud of Babylonia	347
Hebrew abstracts		379
English abstracts		386

ביטול אמירת עשרת הדיברות בתפילה והפולמוס היהודי-נוצרי - בחינה מחודשת

שרגא ביק

מאמר זה מבקש לבחון מחדש את מעמדם הליטורגי של עשרת הדיברות בספרות חז"ל. במחקר הקיים קיימת כמעט תמימות דעים כי לעשרת הדיברות היה מעמד ליטורגי גבוה עוד בימי הבית השני, וכי רק בשלב מאוחר, בתקופת חז"ל, מעמדם הופחת ואמירתם בוטלה. הנחה זו מצטרפת לעמדה רחבה יותר ביחס לעשרת הדיברות, הרואה בהם את שיאה של ההתגלות האלוהית ואת ליבת האמונה והתרבות והיהודית, מן המקרא ועד לימינו של חכמים.¹ יאיר הופמן ערער על מוסכמה זו בכל הנוגע לספרות המקראית, והראה כי מלבד שני התיאורים המפורטים בשמות ובדברים, ביתר חלקי המקרא לא קיימת כל התייחסות מיוחדת לעשרת הדיברות.² מהלך זה של הופמן ביחס למעמדם של עשרת הדיברות במקרא מייצר לדעתי "שינוי וקטוריאלי": מעתה, במקום לתהות כיצד מרום מעמדם סולקו עשרת הדיברות מעל פני הליטורגיה היהודית בתהליך הדרגתי מהמקרא ועד לספרות חז"ל, כפי שמקובל בדרך כלל במחקר, עלינו לבחון אפשרות הפוכה שבבסיסה התפתחות מורכבת ופחות ליניארית. על כן, השאלה שאבקש לשאול לא תהיה רק באילו נסיבות בוטלה אמירת עשרת הדיברות - שאלה המניחה את מרכזיותם כנתונה מאיליה - אלא בעיקר באילו נסיבות התעורר הרצון להכניס את אמירת עשרת הדיברות לתוך הליטורגיה.³

אני אבקש להראות כי קיימת רק עדות אחת, בעייתית לכשעצמה, לאמירת עשרת הדיברות בתפילה בימי הבית - משנת תמיד ה, א. ההתייחסויות התלמודיות, בירושלמי ובבבלי, יותר משהן מלמדות על מנהג שהיה ונדחה, מלמדות דווקא על התגברות העניין בעשרת הדיברות ושל רצון להעניק להם ביטוי ליטורגי. התגברות העניין במהלך המאה

- 1 משה ויינפלד, "עשרת הדיברות - ייחודם ומקומם בספרות ישראל", בתוך בן ציון סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות (ירושלים: מאגנס, תשמ"ז), 1-34 (בעיקר עמ' 21-27). וכן: משה ויינפלד, עשרת הדיברות וקריאת שמע: גלגוליהן של הצהרות אמונה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001), 99-123.
- 2 Yair Hoffman, "The Status of the Decalogue in the Hebrew Bible", in Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman (eds.), *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition* (New York: T & T Clark, 2011), 32-49.
Ruth Langer, "The Decalogue in Jewish Liturgy", in Dominik Markl (ed.), *The Decalogue and its Cultural Influence* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2013), 85-101.
לנגר מבקרת את פרשנותו של ויינפלד, הקורא אל תוך הטקסטים המוקדמים מנהגים ורעיונות מאוחרים בהרבה (שם, עמ' 85-86).
- 3 במסגרת הנוכחית אבקש לדון במעמדה הליטורגי של עשרת הדיברות, ולכן לא אדון במקורות נוספים המדגישים את חשיבותם מחוץ להקשר זה. הדוגמא המובהקת לכך היא עמדתו של פילון, בחיבורו על עשרת הדיברות, שם הוא מפרש את עשרת הדברות כראשי פרקים לכל שאר מצוות התורה.

השלישית והרביעית איננה מקרית, שכן במהלך תקופה זו בדיוק הולך וגובר העניין בעשרת הדיברות בספרות הנוצרית, כחלק מן הניסיון לשמר את מעמדו של החוק האלוהי יחד עם יצירת הבחנה חדה בינו לבין שאר החוק היהודי. עניין זה, לדעתי, עשוי להסביר את התגברות העניין היהודי בעשרת הדיברות, אך גם את הסיבה שבגינה הרצון להעניק להן מעמד ליטורגי נדחה, בעקבות החשש מתרעומת או טינת המינים. ההנחה המתודולוגית העומדת בבסיס טענה זו היא כי אין לצמצם תופעות של אינטראקציה או פולמוס בין-דתי לתבניות נוקשות של קבלה למול דחייה, אלא לראותן כחלק מתהליך דינמי, במסגרתו יכול להתקיים מגוון רחב של תגובות, לעיתים סותרות, בעת ובעונה אחת. העלייה של ריטואל או רעיון מסוים מביא עמו מערכת שלמה של התייחסויות - ממשכה וקבלה ועד לחרדה ודחייה, והופך לבעיה הדורשת התמודדות והכרעה.

מטרת החלק הראשון של המאמר היא לבחון מחדש את ההנחה הרווחת בנוגע לעדויות מספרות בית שני ביחס לאמירת עשרת הדיברות בליטורגיה. מהלך זה חשוב בעיני מכיוון שקדימות חשיבותם של עשרת הדיברות היא מוסכמה מחקרית שכמעט ואין עליה עוררין. בחלק השני של המאמר אערוך קריאה מחודשת של המקורות החז"ליים העיקריים העוסקים בשאלה זו, ואציע כי יותר משהם משקפים את ביטול המנהג הם מבטאים את התגברות העניין הליטורגי בעשרת הדיברות. בחלק השלישי והאחרון אבקש להסביר התעוררות זו, וכך גם את דחייתה, על רקע עליית מעמדם של עשרת הדיברות בספרות הנוצרית במאות השלישית והרביעית.

א. עדויות לאמירת עשרת הדיברות בספרות בית שני

ארבעת הפרקים הראשונים של משנת תמיד משרטטים את פעולות הכהנים במקדש לקראת הקרבת התמיד. במידה רבה, המסכת כולה בנויה ממערכת של תקבולות, בהן פעולות ההכנה של הכהנים מתוארות בפרקים א-ד, ואילו בפרקים ה-ז פעולות אלה מושלמות - על ידי הקטרת הקטורת והעלאת האיברים והקטרתם על המזבח. התיאור המפורט והנמרץ של רצף פעולות הכהנים נקטע במשנה א' בפרק ה המתארת את שיבתם של הכהנים ללשכת התמיד (לאחר שכבר היו בה קודם לכן, עבור הפייסות - ראו תמיד ב, ה; ג, א) כדי "לקרות את שמע":

אמר להם הממונה ברכו ברכה אחת והן בירכו וקראו עשרת הדברים, שמע, והיה אם שמוע תשמע ויאמר, בירכו את העם שלש ברכות, אמת ויציב, ועבודה, וברכות כהנים. ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא.⁴

4 תמיד ה, א, עפ"י כ"י קויפמן. קיימים הבדלים חשובים ומעניינים בין עדי הנוסח השונים, אולם אלה אינם חשובים לשם הדיון הנוכחי. ראו: דוד הנשקה, "תפילת כהנים וברכתם במקדש: משנה ראשונה ותלמודם של תנאים אחרונים", בתוך ארנון עצמון וצור שפיר (עורכים), כתבור בהרים: מחקרים בתורה שבעל פה מוגשים לפרופסור יוסף תבורי (אלון שבות: תבונות, תשע"ג), 52-53.

לפי המשנה, במהלך עבודת הבוקר היו הכהנים עוצרים ממלאכתם ובאים ללשכת הגזית למעין טקס ליטורגי יומי - למעשה הטקס הליטורגי היומי היחיד במשנה שמייחס לתקופת הבית. בהמשך אדון בבעיות שונות העולות ממשנה זו, אך בשלב זה חשוב להבחין רק בקשר שבין עשרת הדיברות לבין מה שנראה כקריאת שמע החזלי"ת. בעקבות משנה זו השתרשה ההנחה כי בתקופת הבית עשרת הדיברות וקריאת שמע תפקדו יחד, כמעין "צמד ליטורגי", והשאלות שנשאלו היו (במידה פחותה יותר) מתי ומדוע הן הוצמדו,⁵ ובעיקר מתי הן הופרדו. אך עצם העדות ההיסטורית לכאורה של המשנה, בדבר אמירת עשרת הדיברות וקריאת שמע יחד במקדש, כחלק מריטואל יומיומי קבוע, מקובלת כמעט בכל המחקרים שנעשו על חקר המשנה, הליטורגיה היהודית וההיסטוריה של יהדות בית שני.⁶ מחקרים שונים ביקשו למצוא חיזוק למהימנות ההיסטורית של המשנה במקורות מספרות בית שני - פפירוס נאש; קדמוניות היהודים 4.212; איגרת אריסטיאס 157-160; מגילות קומראן, ובפרט מגילת סרך היחד - מהן עולה לכאורה זיקה ליטורגית בין קריאת שמע ועשרת הדיברות. אולם, שרית קטן-גריבץ הראתה כיצד קשה להסיק ממקורות אלו כי לפרשת שמע היה תפקיד ליטורגי קבוע כחלק מהליטורגיה היומית.⁷ בדברי הבאים אבקש להרחיב את מהלכה ואת חלק ממסקנותיה גם ביחס לעשרת הדיברות. פפירוס נאש כולל בתוכו את עשרת הדיברות (בצורה שמשלבת בין שמות כ ודברים ה, ולעיתים אף באופן שונה מנוסח המסורה - וקרוב יותר לתרגום השבעים),⁸ את הפסוק הראשון של פרשת שמע (דברים ו, 4) ויתכן שגם את הפסוק שאחריו ("ואהבת").⁹ מדובר בפפירוס קטן ביותר, (כ-8*13 ס"מ), ועל אף שחלקו התחתון קרוע לא נראה שהוא היה

5 ויינפלד, שם; אפרים אלימלך אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות (ירושלים: מאגנס, תשכ"ט), 15.
 6 ראו: איל רגב, "בית המקדש כערש תפילת הקבע בישראל: גורמים ותהליכים בהתפתחות התפילה בימי הבית השני", ציון ע (תשס"ה), 5-29; אהרון שמש, "זוכרתם את כל מצות ה' - זו פרשת שמע' (ספרי במדבר קטו) - מצוות קריאת שמע: בין טקסט למסורת", בתוך ארגון עצמון וצור שפיר (עורכים), כתבור בהרים: מחקרים בתורה שבעל פה מוגשים לפרופסור יוסף תבורי (אלון שבות: תבונות, תשע"ג), 131-133; Paul F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine office* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2008), 1-2, וכן מחקרים נוספים שיוזכרו להלן. יצוין כי אפילו עזרא פליישר, אשר התנגד בתקיפות לגישה אשר ביקשה להקדים את התפתחות תפילות הקבע לימי הבית ולמקדש, קיבל ללא כל הנמקה של ממש את הנרטיב התנאי בנוגע לקדמות קריאת שמע ועשרת הדיברות (עזרא פליישר, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרביץ גט (תש"ן), 417-421). אימוץ זה מפתיע במיוחד לאור עמדתו הספקנית של פליישר ביחס ליתר העדויות במשנה ביחס לתפילה במקדש.
 7 Sarit Katan Gribetz, "The Shema in the Second Temple Period: A Reconsideration", *Journal of Ancient Judaism* 6 (2015), 58-84
 8 שאלת היחס המדויק בין הפפירוס לשתי גרסאות עשרת הדיברות בנוסח המסורה ולתרגום השבעים נידונה רבות ואינה מענייני כאן.
 9 למעשה, מהשורה האחרונה בפפירוס (שורה 25) ניתן לזהות, וגם זאת באופן חלקי מאוד, רק את האות ל שלוש פעמים. על בסיס זאת מקובל בדרך כלל כי במקור הופיע שם דברים ו, 5.

גדול בהרבה מגודלו הנוכחי.¹⁰ בהיותו נטול הקשר ברור, קיימות מספר השערות שונות במחקר בנוגע לפונקציה שהוא שימש במקור. בשל גודלו לא נראה שהוא נועד לשם קריאה שוטפת של התורה, ועל כן היו שסיווגו את הפפירוס כמעין "ספר-לימוד" לתלמידים, כקמע, כקלף של תפילין, בדומה אולי לאלו שנמצאו בקומראן,¹¹ או שנועד ל"תכלית ליטורגית" כלשהי.¹² במובן הזה נטען גם לדמיון בין פפירוס נאש לכמה טקסטים שנמצאו בקומראן, ובעיקר לקטע המגילה מקומראןⁿ 4Qdeut, אשר מכילים גם הם כמה קטעים של פרשיות מקראיות, ואשר יתכן ושמשו גם כן לתכלית ליטורגית.¹³ אולם, גם אם הפפירוס שימש לתכלית ליטורגית (מושג עמום לכשעצמו), נראה שקשה לעמוד מתוך הפפירוס עצמו על תפקידו ועל מאפייניה של אותה "תכלית ליטורגית".¹⁴ כלומר, גם אם הפפירוס מלמד על זיקה מיוחדת בין עשרת הדיברות לפרשת שמע אין בכך כדי ללמד על כך שהם תפקדו כצמד ליטורגי יומיומי, כפי שעולה ממשנת תמיד. כך גם בכל הנוגע ל-4Qdeutⁿ, שבו מופיעים עשרת הדיברות והפסוק הראשון (בלבד) של פרק ו' בדברים,

- F. C. Burkitt, "The Hebrew Papyrus of the Ten Commandments", *JQR* 15 (1903), 392-408. הפפירוס נרכש על ידי נאש מסוחר עתיקות מצרי בראשית המאה ה-20 ופורסם לראשונה בידי קוק (Cooke) בשנת 1903. בעוד בשנים הראשונות לאחר מציאתו תוארך הפפירוס לסביבות המאה הראשונה לספירה, כיום מקובלת יותר טענתו של אולברייט המקדימה אותו לסביבות המאה השנייה לפנה"ס (W. F. Albright, "A Biblical Fragment from the Maccabean Age: The Nash Papyrus", *Journal of Biblical Literature* 56 (1937), 145). הפפירוס ראו: Marvin A. Sweeney, "The Nash Papyrus: Preview of Coming Attractions", *Biblical Archaeology Review* 36 (2010), 44-48. Gary D. Martin, *Multiple Originals: New Approaches to Hebrew Bible Textual Criticism* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 205-224.
- Esther Eshel, "4QDeutⁿ - A Text That Has Undergone Harmonistic Editing", *HUCA* 62 (1991), 123 n. 36; Albert I. Baumgarten, "Invented Traditions of the Maccabean Era," in Hubert Cancik, et al. (eds.), *Geschichte-Tradition-Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), 206 n. 38; Yehuda Cohn, *Tangled Up in Text: Tefillin and the Ancient World* (Providence: Brown Judaic Studies, 2008), 68.
- Aharon Oppenheimer, "Removing the Decalogue from the "Shema" and Phylacteries: The Historical Implications", in Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman (eds.), *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition* (New York: T & T Clark, 2011), 98.
- Esther Eshel, "4QDeutⁿ", 151-152; Emanuel Tov, "Excerpted and Abbreviated Biblical Texts from Qumran", *Revue de Qumran* 16:4 (1995), 589.
- Sidnie White Crawford, "The All Souls Deuteronomy and 4QDeutⁿ the Decalogue." *JBL* 109 (1990), 193-206.
- Martin, *Multiple Originals*, 231-236. לביקורת על הבעייתיות והעמימות של המושג 'תכלית ליטורגית' ראו אצל

אך לא מופיעה בו פרשת שמע.¹⁵ אמנם, הפפירוס, כמו המשנה, מגלה זיקה כלשהיא בין עשרת הדיברות וקריאת שמע, כך שבהחלט אפשרי שסמיכותן בפפירוס, תהא אשר תהא תכליתה המקורית, מלמדת על ראשיתו של תהליך שסופו מתבטא באמירתם הקבועה והיומיומית בליטורגיה המקדשית, אך אין הצדקה לדעתי לראות בפפירוס ובמשנה עדות וחיזוק הדדיים לאותה תופעה היסטורית.¹⁶

המקור העיקרי עליו ביקשו חוקרים להישען בכל הנוגע לחיבור בין פרשת שמע ועשרת הדיברות נמצא במגילת סרך היחד, שם כתוב: "עם מבוא יום ולילה אבואה בברית אל ועם מוצא ערב ובוקר אמר חוקיו" (4QS 10.10), ומעט לאחר מכן: "בראשית צאת ובוא לשבת וקום ועם משכב יצועי ארננה לו" (שורה 14). אולם, קשה להבין מתוך המקור עצמו כיצד החוקים המוזכרים במשפט "ועם מוצא ערב ובוקר אמר חוקיו" מתייחסים לעשרת הדיברות, ואף להסיק מכך שבקומראן נהגו לומר את פרשת שמע יחד עם אמירת עשרת הדיברות, באופן ליטורגי קבוע, בכל בוקר וערב.¹⁷ אמנם, נראה סביר בהחלט כי הטקסט מתייחס לדברים ו לריטואל כלשהו המרחש "עם מבוא יום ולילה" ו"עם מוצא ערב ובוקר",¹⁸ אולם כפי שטוענת שרית קטן גריבץ, בעוד משפטים אלה אכן מלמדים על החשיבות של דברים ו, הם אינם מלמדים בהכרח על קיומה של אמירת קריאת שמע

15 על הזיקה בין טקסט זה לבין פפירוס נאש ועל הקשר בינם לבין משנת תמיד ראו אצל אשל, עמ' 151-152. לפי אשל, ⁿ4QDeut נועד לתכלית ליטורגית (אולי חלק מספר תפילות), טענה שהתקבלה במידה רבה במחקר. ראו למשל: Sidnie White Crawford, *Rewriting Scripture in* *Second Temple Times* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), 30. נקודת המוצא במרבית הדיונים היא שⁿ4QDeut כולל את פרשות שמע ועשרת הדיברות - בדומה לפפירוס נאש ומשנת תמיד, אך למעשה המגילה מסיימת עוד קודם לכן, בדברים ו, 1.

16 כפי שטוענת אלכסנדר ביחס לפרשת שמע: "There is no doubt that the verses in what later came to be the rabbinic Shema liturgy attracted attention among Jews of the Second Temple period. What is less clear is that these verses were understood as a coherent and fixed liturgical unit in a manner in which the later rabbis took them to be" (E. S. Alexander, "Women's Exemption from Shema and Tefillin and How These Rituals Came to be Viewed as Torah Study", *J.S.J.* 42 (2011), 539. עם זאת, אלכסנדר, חרף הכרתה בבעייתיות ההיסטוריות של משנת תמיד ה, א, מאמצת במידה רבה את טיעונו של ויינפלד על הקשר הקדום שבין קריאת שמע ועשרת הדיברות (שם, עמ' 542-549).

17 זאת בניגוד לטענתו של פלק. ראו: Daniel K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (Leiden; Brill, 1997), 112-115. עוד קודם לכן באומגרטן פירש באופן דומה את המקורות מספרות בית שני (יוספוס, איגרת אריסטאס וספרות קומראן). ראו: Albert I. Baumgarten, "Invented Traditions", 202-207.

18 אך רומז גם למקומות נוספים במקרא. וראו ניסוחו הזהיר מאוד של ליכט: "רמז קל שבקלים לקריאת שמע [...] אולם הלשונות נלקטו ממקראות אחרים" (יעקב ליכט, מגילת הסרכים (ירושלים: ביאליק, תשנ"ו), עמ' 217).

במוכנה החזל"י.¹⁹ ואף פחות מכך על אמירת עשרת הדברות.²⁰ ממילא, אני סבור שלא ניתן ללמוד מכאן כי בקומראן נהגה אמירת עשרת הדיברות יחד עם קריאת שמע וכך גם לא על ההיסטוריות של משנת תמיד,²¹ אם כי יתכן וניתן למצוא כאן את ראשיתו של חיבור בין ריטואל שנעשה בבוקר ובערב לבין הזכרת חוקים - מה שעשוי היה לסלול את הדרך או לייצר את התשתית המחשבתית והליטורגית עבור המנהג המופיע במשנת תמיד. עניין דומה קיים גם ביחס לאיגרת אריסטאס, שם מספר המחבר כי האל "ציווה להגות בשכבנו ובקומנו ובלכתנו במעשי האלוהים ולא רק בדיבור כי אם גם בעיון מחשבה על השינויים והרשמים שקדמו בנו לשכיבתנו וליקיצתנו כי אלה חילופיהם אלוהיים הם ובלתי מושגים"²²: כפי שטוענת קטן-גריבץ, יותר מאשר שיש כאן עדות לקריאת שמע במוכנה החזל"י יש כאן עדות לפרשנות אחרת לדברים ו, 6-9, במסגרתה קיימת חובה להגות 'בדיבור ובעיון מחשבה' במעשי האלוהים, "על השינויים והרשמים שקדמו בנו", דהיינו על זמן השינה.²³ למרות שמשמעותם המדויקת של "מעשי האלוהים" איננה ברורה, קשה למצוא בהם עדות כלשהי לאמירת עשרת הדיברות,²⁴ ונראה סביר יותר כי בביטוי זה מתכוון המחבר לחובה להגות במעשי הבריאה או לחילופין בחוקי התורה - אך במוכנה הרחב.²⁵ כך גם ביחס לקדמוניות היהודים 4.212 שם מספר יוספוס כי:

- 19 Katan Gribetz, "The Shema", 70
- 20 קימלמן ביקש לדחות גם כן את הזיהוי של "חוקי" עם עשרת הדיברות, אך מן הטעם שלא מצינו שעשרת הדיברות נאמרו גם "עם מוצא ערב". ראו: Reuven Kimelman, "The Shema Liturgy: From Covenant to Coronation", in: Joseph Tabory (ed.), *Kenishta: Studies of the Synagogue World* (Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 2001), 70 n. 211
- 21 בנוסף, חשוב לזכור כי בתפילות היומיות שנמצאו בקומראן (4Q503), הכוללות ברכות לערב ולבוקר (ושאף מופיעות בהן מטבעות ברכות הדומות לאלו של ברכות קריאת שמע), לא קיימת אף לא התייחסות אחת, ולו ברמז, לקריאת שמע או לעשרת הדיברות (ביחד או לחוד). לכאורה היעדר זה עשוי לחזק את הטענה כי קריאת שמע לא זכתה למעמד ליטורגי בקומראן. בלהה ניצן, למשל, אכן עומדת על היעדר זה אך מנסה להסביר זאת על ידי יצירת הבחנה בין תפילות ציבוריות (שחלקן נמצאות בכתבים שבידינו) שבהם לא נאמרה קריאת שמע לבין תפילות פרטיות שבהן היא נאמרה (בלהה ניצן, "ליטורגיה בקומראן: תפילות הקבע", בתוך מנחם קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, חלק א (ירושלים: יד בן צבי, תשס"ט), 235).
- 22 איגרת אריסטיאס, קנז-קס, בתוך: הספרים החיצונים, מהדורת כהנא, כרך ב' חלק א (תל אביב, תשט"ז).
- 23 Katan Gribetz, "The Shema", 65-67
- 24 זאת בניגוד לעמדתו של פלק: Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers*, 115, n. 60
- 25 Katan Gribetz, "The Shema", 66; Benjamin Wright, "Three Jewish Ritual Practices in Aristeas", §§ 158-160, in Lynn LiDonnici and Andrea Lieber (eds.), *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism* (Leiden/Boston: Brill, 2007), 24

פעמים בכל יום כשהוא עולה וכשהשעה שוקעת לקראת המנוחה החובה להודות לאלהים בעד חסדיו אשר גמל להם בהוציאו אותם מארץ מצרים. ההודיה מוצדקת מהטבע ונעשית להביע תודתנו על הטובות שכבר נעשו ולהקדים לאלה שתבואנה. גם עליהם לכתוב על פתחיהם את החסדים הגדולים אשר עשה להם אלהים וכל אחד יבליט אותם על זרועותיו.

דומה שלפנינו דרשה נוספת על דברים ו, 6-9, אולם גם במקרה הזה אין זה הכרחי כי "החובה להודות לאלהים בעד חסדיו" באה לידי ביטוי באמירת פסוקי פרשת שמע,²⁶ ובעיקר אין במקור זה כל רמיזה ביחס לעשרת הדיברות. יתרה מזו, במקום אחד יוספוס אף מתייחס במפורש לעשרת הדיברות, וכותב כי "דברים אלו לא הותר לנו לאמרם במפורש (φανερῶς) באופן מילולי (πρὸς λέξι), אבל את המשמעות (δυσάμεις) שלהם נגלה" (קדמוניות ג, 90). על אף שמדברים אלה עשוי להשתמע כי המנהג היה שלא לומר את עשרת הדיברות, המחקר שהתייחס למשפט זה נטה להמעיט בערכו. כך למשל, לפי ויינפלד כוונתו של יוספוס הייתה "כי אסור לבטאם במפורש כאשר הקורא נמצא בנסיבות בלתי הולמות את קדושתם".²⁷

אמנם, עדות חשובה לקשר שבין עשרת הדיברות לפרשת שמע נמצאת ביריעות התפילין שנמצאו בקומראן, שם מופיעים עשרת הדיברות על חלק מן היריעות. אולם, כפי שהראה דוד נחמן אין מדובר בהוספה של פרשייה נוספת (חמישית) לארבעת הפרשיות הידועות לנו מספרות חז"ל אלא רק בנוסח מורחב שלהן.²⁸ לדבריו, בקומראן ארבעת הפרשיות נכתבו לעיתים באופן מורחב כך שכללו פסוקים נוספים הנמצאים בסמוך לכל אחת מארבעת הפרשיות הידועות, ובהתאם לנוהג זה גם לפרשת שמע נסמכו הפסוקים הקרובים אליה, דהיינו, פסוקי עשרת הדיברות. תופעה זו חשובה מאוד, שכן היא מלמדת על כך שעשרת הדיברות ופרשת שמע אכן יכלו להיתפס, לפחות עבור פרשיות התפילין, כפרשה אחת, וממילא כי התקיימה ביניהם זיקה משמעותית - אך חשוב לזכור כי גם במקרה הזה מדובר בפרשה אחת מני רבות, והצמד עשרת הדיברות-שמע אינו חשוב יותר או שונה באיזה שהוא אופן מיתר פרשיות התפילין. ובעיקר, מעצם נוכחותם בתפילין אין משום ראייה לכך שפרשות אלו גם נאמרו באופן קבוע בליטורגיה.²⁹

26 68-69. Katan Gribetz, "The Shema", לעמדה שונה ראו פלק, שם.

27 ויינפלד, "עשרת הדיברות", 23.

28 דוד נחמן, "התוכן והסדר של פרשיות התפילין מקומראן וההלכה של חז"ל: הדומה, השונה ומעט מסקנות היסטוריות", קתדרה 112 (תשס"ד) 19-44.

29 כאשר נחמן פונה למתן הסבר להיעלמות מנהג זה ולקביעת הגבולות הברורים והצרים של ארבעת הפרשיות, כפי שמופיע בספרות חז"ל, הוא מציע, בהמשך לחוקרים אחרים, כי שינוי זה התרחש בשל מאבקם של חכמים באמירת עשרת הדיברות בעקבות תרעומת המינים. לפי נחמן, יתכן והוצאת עשרת הדיברות בעקבות תרעומת המינים אילצה את חכמים לקבוע גבולות ברורים ונוקשים גם לכל

ממכלול העדויות מספרות בית שני נראה שלא ניתן למצוא מקור הקושר באופן מפורש בין עשרת הדיברות וקריאת שמע בתוך הליטורגיה,³⁰ גם אם מסקירת המקורות עולה שיתכן וזיקה מסוימת כן התקיימה בין שתי הפרשיות, כנראה בשל סמיכותן המקראית. יש לציין עוד כי סמיכות זו איננה מופיעה ביחס לאמירתן אלא להיותן כתובות בסמיכות (פפירוס נאש ותפילין מקומראן). במובן הזה, מקורות אלו יכולים, לכל היותר, לספק תשתית ראשונית מאוד למנהג המתואר במשנת תמיד, אך אין לראות בהם עדות נוספת לקיומו.

בחקר תולדות התפילה נודע למשנת תמיד ה, א מקום מיוחד, שכן מדובר במקור התנאי היחיד המייחס לתקופת הבית טקס ליטורגי יומי קבוע. אולם, כבר לפני כמעט מאה שנים עמד פינקלשטיין על מספר קשיים הטמונים במשנה, ולאורך השנים עמדו חוקרי משנה ותפילה רבים על קשיים נוספים, וניסו לעמוד על פתרונם. כך למשל, לא ברור כיצד הברכות "אמת ויציב, ועבודה, וברכות כהנים" מתיישבות עם האמור במשנה כי הכהנים ברכו "את העם" - וכי איזו ברכה כלפי העם יש בברכת העבודה למשל? יתרה מזו, ברכת הכהנים מופיעה פעם נוספת במשנת תמיד, לאחר הקטרת הקטורת המופיעה בפרק ז משנה ב. האמנם בירכו הכהנים את ברכת כהנים פעמיים באותו הבוקר?³¹ המורכבות הרבה במשנה הביאה מספר חוקרים להציע בתוכה חלוקות פנימיות, כגון הבחנתו של דוד הנשקה בין משנה ראשונה ואחרונה. הנשקה במאמרו סוקר את הפתרונות

- ארבע הפרשיות (שם, עמ' 38). הסבר זה מניח באופן פשוט את ההיסטוריות של התיאורים האמוראיים המאוחרים ביחס לביטול אמירת עשרת הדיברות, הנחה שעליה אבקש לערער להלן.
- 30 למקורות שהוזכרו כאן יש להוסיף גם את ספר היובלים ובן סירא, אשר כפי שמציין באומגרטן ("מסורות מומצאות", 203-204), גם בהם אין כל התייחסות לקריאת שמע, ולכך יש להוסיף שגם לא לעשרת הדברות (כטקסט ליטורגי). מקור נוסף אליו פונים לעיתים על מנת לבסס את קדמות המנהג לומר את עשרת הדיברות בליטורגיה היומית הוא מכתבו של פליניוס אל הקיסר טראיאנוס בו הוא מתאר את מעשיהם של הנוצרים בביתניה, ובין השאר את מנהגם להתכנס יחד עם שחר, לשיר מזמור לישו ולהישבע "to avoid acts of theft, brigandage, and adultery, not to break their word, and not to withhold money deposited with them when asked for it" (Pliny the Younger, *Letters* 10.96, in P. G. Walsh (trans.), *Pliny the Younger: Complete Letters* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 278-279). ויינפלד ביקש למצוא כאן ראיה נוספת למנהג אמירת עשרת הדיברות (ויינפלד, עשרת הדיברות וקריאת שמע, 119. לדעתי, וכפי שכבר טען קימלמן, ממקור זה לא ניתן להסיק כי בשבועה זו הם כיוונו דעתם לעשרת הדיברות דווקא (Reuven Kimelman, "A Note on Weinfeld's 'Grace After Meals in Qumran'", *The Journal of Biblical Literature* 112 [1993], 695-696).
- 31 ראו למשל דיונו של המר: Reuven Hammer, "What Did They Bless? A study of Mishnah Tamid 5.1", *JQR* 81,3-4 (1991), 305-324. ביחס לעשרת הדיברות המר מקבל באופן מלא את ההיסטוריות של המשנה, ואת ביטול אמירתם רק בשלב מאוחר יותר בגין תרעומת המינים (עמ' 309-308).

השונים שהוצעו במחקר למשנה וטוען, בהמשך מסוים לפיניקלשטיין ולפליישר,³² כי משנת תמיד ה, א מורכבת משני רבדים.³³ הרובד הראשון, לשיטתו, לא כלל את פירוט הברכות שנאמרו אלא רק את מספרן, ואילו הפירוט נוסף רק בשלב השני, המאוחר יותר. אולם, בעוד שאלת הברכות שברכו הכהנים זכתה להתייחסות נרחבת, רק מעט תשומת לב הוקדשה לחלק הראשון של המשנה, דהיינו ל"קריאות" שקראו הכהנים לפני הברכות.³⁴ בנוסף, חרף רבי השכבתיות של תמיד ה, א, הנשקה אינו מבטל את ערכה כעדות היסטורית לליטורגיה במקדש. כלומר, בעוד ממהלכו של הנשקה עולה בבירור כי אין לקבל את דברי משנת תמיד כפשוטם, הרי שהוא עדיין סבור כי בגרעין המשנה טמונים מסורות אותנטיות על הליטורגיה במקדש - כפי שהוא מנסה להוכיח מן המקרא ומבן סירא. נראה כי המודעות לבעייתיות הקיימת ביחס לשאלת הברכות לא הובילה להטלת ספק גדול יותר גם ביחס לתיאור הקריאות שברישא של המשנה,³⁵ וכך הרוב המכריע של המחקר עדיין מקבל את האותנטיות של תיאור הקריאות (עשרת הדיברות ופרשיות שמע) במשנת תמיד.³⁶ אולם, על רקע הקשיים והשכבות העריכתיות הקיימות

- 32 Louis Finkelstein, "The Development of the Amidah", *JQR* 16 (1925), 38-41; פליישר, "לקדמוניות", 420.
- 33 דוד הנשקה, "תפילת הכהנים", 51-87.
- 34 ההתייחסויות העיקריות לחלק זה נגעו לשאלת הכללתה של פרשת ויאמר בפרשיות שמע. היו שסברו כי מדובר בתוספת מאוחרת, שכן ממקורות אחרים ידוע כי פרשת ויאמר קיבלה מעמד של קבע בתקופה מאוחרת יחסית. לעומת זאת, קימלמן טען כי אם הופעת פרשת ויאמר היא מעשה ידיהם של עורכים מאוחרים שביקשו "לעדכן" את המשנה בהתאם לאופן אמירת פרשיות שמע בימיהם, אזי היה עליהם להוציא את האזכור של אמירת עשרת הדיברות, שכבר בטלה לכאורה בשלב זה. על כן, מהכללת עשרת הדיברות בפרשיות שמע הסיק קימלמן כי חלק זה במשנה לא עבר שינויי נוסח ותיקונים, ועל כן טען לאותנטיות גם ביחס לאמירת פרשת ויאמר.
- 35 הנשקה למשל מקבל כמובן מאיליו כי אמירת עשרת הדיברות הייתה "מנהג קדום" וממילא מקבל גם את אותנטיות התיאור של קריאת עשרת הדיברות במקדש (שם, עמ' 52 הערה 7).
- 36 ראו, בין היתר: אלבוגן, התפילה בישראל, 179; 183; חננאל מאק, תפילה ותפילות (ירושלים, תשס"ו), עמ' 103; עזרא פליישר, "לקדמוניות", 421-417; Stefan C. Reif, *Problems with Prayers: Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy* (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2006), 116-118; Aharon Oppenheimer, "Removing the Decalogue", 97; Michael Coogan, *The Ten Commandments: A Short History of an Ancient Text* (New Haven & London: Yale University Press, 2014), 95; Joseph Tabory, "Prayers and Berakhot", in Shmuel Safrai, et al. (eds.), *The Literature of the Sages*, Second Part (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006), 290-292. נזהר מלקבוע במפורש כי מספרות בית שני ניתן להוכיח בוודאות כי התפילות או הקריאות שהיו נהוגות להיאמר בבוקר ובערב היו מורכבות מקריאת שמע, אך יחד עם זאת נראה שהוא אכן נוטה לכיוון זה, ובעיקר מקבל את ההיסטוריות של המשנה ביחס לאמירת עשרת הדיברות (אך מוכן לפקפק בהיסטוריות של פרשת "ויאמר"). ג'רמי פנר, בניגוד למגמה העיקרית במחקר, דחה את המהימנות

במשנה זו, ובהינתן שלדעתי לא קיימות עדויות להכללת עשרת הדיברות בליטורגיה מחוץ למשנה זו, האם אכן מדובר בתיאור היסטורי של תקופת הבית או שמא בהתפתחות תנאית מאוחרת יותר?

כפי שציין יוסף תבורי, בסיומו של פרק ד במשנת תמיד נאמר רק כי לאחר שנתנו הכהנים את איברי התמיד על הכבש הם באו ללשכת הגזית כדי לקרוא את פרשת שמע בלבד: "ירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע" (תמיד ד, ג). לעומת זאת, בפתיחת פרק ה מופיע התיאור המורחב, הכולל גם את אמירת עשרת הדיברות. פער זה בין שני התיאורים עשוי ללמד על שכבות עריכה שונות. תבורי הציע לראות את סוף משנה ד כהוספה מאוחרת, כנראה מתוך רצון להכניס את הטקס המשונה שבפרק ה א לתוך התבניות המקובלות של הליטורגיה החז"לית, כפי שהיא מוכרת ממשנת ברכות.³⁷ מנגד, אין לשלול את האפשרות ההפוכה, ולפיה התיאור הקצר בסוף פרק ד' הוא הקדום יותר, ואילו התיאור המורחב המופיע בפרק ה א מהווה תוספת מאוחרת יותר.³⁸ אמנם, אפילו אם אין מדובר בתיאור מהימן של הריאליה המקדשית אלא בהשלכה תנאית מאוחרת, הרי שמשנת תמיד עדיין מלמדת כי בשלב כלשהו, בין אם באמצע המאה הראשונה או בסוף המאה השנייה, היו מי שסברו שעשרת הדיברות היו (או צריכים היו להיות) חלק מהליטורגיה היומית. בכך ניתן לראות התפתחות דרמטית בכל הנוגע למעמדם של עשרת הדיברות, שעד עתה חרף זיקתם המסוימת לקריאת שמע לא מצאנו עדות לכך שקיבלו ביטוי נורמטיבי יומיומי וקבוע בליטורגיה.

יחד עם זאת, נראה כי עמדה זו לא הייתה נחלת הכלל, ואמנם במשנת ברכות אין כל רמז לעשרת הדיברות. בהקשר זה, אגב דיונו בשאלת מקורה של חובת אמירת פרשות שמע, הציע אהרון שמש כי התקיימו שתי מסורות שונות בנוגע לקריאת שמע: מסורת אחת כהנית, שמקורה בנוהגי המקדש, ובה נאמרו עשרת הדיברות ושלוש פרשות שמע, ומסורת 'עממית' אחרת, שנהגה מחוץ למקדש, ובה לא נהגו לומר את עשרת הדיברות.³⁹ בהמשך לדבריו נראה אפשרי כי משנת תמיד מלמדת על קיומה של מסורת שנהגה במקדש, אולם נראה שמסורת זו מעולם לא התפשטה אל מחוץ למקדש, לגבולין.⁴⁰

היסטורית של התיאור במשנה, בפרט ביחס לקריאת שמע, ואולם, חרף עמדתו הביקורתית, הוא קיבל את החיבור בין קריאת שמע ועשרת הדיברות כחיבור אותנטי. ראו: Jeremy Penner, *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism* (Leiden: Brill, 2012), 60-65

Tabory, "Prayers and Berakhot", 291 37

חיזוק נוסף לקושי בתפיסת תמיד ה, א כעדות היסטורית מהימנה ניתן למצוא בכך שהיא מתארת צירופי ברכות ("שלוש ברכות: אמת ויציב, ועבודה, וברכת כהנים") - תופעה ליטורגית שהיא כשלעצמה חידוש תנאי. ראו: ישי רוזן-צבי, "ברכות הראייה והופעת המערכת הליטורגית בספרות התנאית", *JSIJ*, 7 (2008), 1-29.

שמש, "זוחרתם את כל מצות ה'", 133. 39

שמש, בהמשך למחקרים שהזכרתי לעיל, נטה לקבל את הטענה המקובלת בנוגע לביטול אמירת עשרת הדיברות, וממילא הניח גם כי המנהג פשט אל מחוץ למקדש. 40

ב. "ביטול" אמירת עשרת הדיברות בספרות האמוראית

במסגרת דיוני התלמודים בדיני קריאת שמע מופיע דיון קצר במשנת תמיד ה, א, ובתוך כך באמירת עשרת הדיברות. כך מופיע בירושלמי: "דרב מתנה ור' שמואל בר נחמן תרויהון אמרין בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום ומפני מה אין קורין אותן מפני טינת המינין שלא יהו אומ' אילו לבדם ניתנו לו למשה בסיני".⁴¹ ממקור זה היו שהניחו כי אמירת עשרת הדיברות בוטלה בשלב מסוים בעקבות טענות של מינים - אשר הירושלמי אינו מספק רמזים ברורים באשר לזהותם - שרק עשרת הדיברות ניתנו למשה מסיני. באופן דומה הובנה גם ההתייחסות לביטול אמירת עשרת הדיברות בבבלי ברכות. בבבלי נאמר כך:

'וקראו עשרת הדברים ושמע והיה אם שמוע ויאמר' אמ' רב יהוד' אמ' שמואל אף בגבולין בקשו לעשות⁴² כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין⁴³ רבה בר רב הונא סבר למקבעינהו בסורא א"ל רב חסדא כבר בטלום מפני תרעומת המינין (...)[אמימר] סבר למקבעי' בנהרדעא א"ל רב אשי כבר בטלום מפני תרעומת המינין.⁴⁴

לכאורה, נראה כי אכן מדובר במסורת אחת בשני התלמודים המתארת תהליך זהה: בתחילה, כפי שהתלמודים עצמם מבינים מהעדות של משנת תמיד, היו אומרים את עשרת הדיברות בכל יום, עד שבשלב מוקדם כלשהו האמירה בוטלה, עקב חשש מתרעומת או טינת המינים. בשלב שני, ובזמן מאוחר יותר, היו אמוראים שביקשו להתקין מחדש את אמירתם אלא שרצון זה נדחה. אולם, למעשה צפות שאלות רבות ביחס למסורת זו: ראשית, כלל לא ברור מיהם אותם מינים שבגינם בוטלה אמירת עשרת הדיברות - האם מדובר, למשל, בנוצרים או ביהודים? שנית, מה בדיוק הייתה טענתם? לכאורה, מן הירושלמי עולה כי טענת המינים היא שיש לעשרת הדיברות מעמד גבוה יותר משאר התורה, אך חשוב גם לשים לב כי טענה זו אינה עולה בבבלי, ועל כן לא בטוח שצריך לזהות באופן מיידי בין שני המקורות.

שאלה נוספת נוגעת לזמן הביטול: לשון הירושלמי והבבלי היא כללית וסתומה, ולא נראה כי ניתן מתוכם לזהות מתי אירע הביטול. בשל העובדה כי במשנת ברכות אין כל אזכור לאמירת עשרת הדיברות, ואילו לפי משנת תמיד עשרת הדיברות נאמרו בזמן הבית,

41 ירושלמי ברכות א, ה, ג ע"ג.

42 כך גם בכ"י פריז. בכ"י אוקספורד ופירנצה הגרסה היא "לומר".

43 בכ"י פירנצה נוסף כאן: "תניא נמי הכי בגבולין בקשו לקרות אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין", ובנוסחי הדפוס מובאת ברייתא זו משמו של ר' נתן. אולם בכ"י מינכן, פריז ואוקספורד גרסה זו אינה מופיעה. אורבך ביקש להישען על הגרסאות הגורסות ר' נתן על מנת לבסס את טענתו ולפיה ר' מתנה - הוא ר' נתן לשיטתו - הוא שהביא את המסורת בדבר ביטול עשרת הדיברות לבבל (עמ' 131). מלבד עצם העובדה שמרבית עדי הנוסח מלמדים אחרת, נראה שהצעתו מוקשית.

44 בבלי ברכות דף יב ע"א (עפ"י כ"י מינכן).

רבים ביקשו להסיק מכך כי אמירתם בוטלה בשלב כלשהו במהלך סוף המאה הראשונה או ראשית המאה השנייה לספירה, אך ביחס לזהות ולטעמי הביטול רבו השיטות.⁴⁵ מחקרים רבים, בעקבות לוי גינצבורג ואפרים אורבך,⁴⁶ זיהו את המינים עם הנוצרים.⁴⁷ אהרון אופנהיימר, אשר תיארך את הביטול לתקופת יבנה, טען כי יש לראות את הביטול כחלק מתהליכי ההיפרדות הרחבים יותר של היהדות והנצרות בתקופה זו:

It is clear, then, that the rabbis saw a danger in the Ten Commandments being included in this prayer, at a time when the Christians wanted to distinguish between the mitzvot included in the Ten Commandments, and the rest of the mitzvot, for Jews might have taken on this concept, which is, of course, contrary to the spirit of Judaism. These different concepts led to a chasm opening up between Jews and minim, and their mutual distancing of themselves from each other.⁴⁸

בניגוד לכך, גזה ורמש תיארך את הביטול לסוף המאה הראשונה לספירה, וטען כי המינים אינם אלא יהודים הלניסטיים בעלי נטיות גנוסטיות.⁴⁹ לפי ורמש, אין זה סביר שהנוצרים,

45 דיוויד לינקיקום, למשל, מייחס את ביטול המנהג לסביבות שנת 70, לאחר חורבן הבית, כתגובה לקבוצות אשר שללו את התוקף של חלק מהמצוות, אך מתקשה להכריע באשר לזהותן של אותן קבוצות, David Lincicum, *Paul and the Early Jewish Encounter with Deuteronomy* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2010), 44

46 לוי גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ברכות, חלק א (ניו יורק, תש"א), 166 ("זהמינין הם הנוצרים והדומים להם"); אורבך, חז"ל, עמ' 317.

47 ראו למשל: Dominik Markl, "The Decalogue in History: A Preliminary Survey of the Fields and Genres of its Reception", *Journal for Ancient Near Eastern and Biblical Law* 18 (2012), 280-281; Menachem Kahana, "The Halakhic Midrashim", in Shmuel Safrai et al (eds.), *The Literature of the Sages: Second Part* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006), 42

הביקורת", בתוך בן ציון סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות (ירושלים: מאגנס, תשמ"ו), 93. Oppenheimer, "Removing the Decalogue", 98 (By the minim they meant at this time the Jewish-Christian sects, or even Christians themselves")
48 אופנהיימר, כמו ביתר מאמרו, מובלעות הנחות רבות הן ביחס לתפיסת החוק בראשית הנצרות והן לתפיסת המצוות ביהדות בסוף תקופת הבית השני, אשר ממילא משליכות על האופן שבו הוא תופס את היפרדות הדרכים.

49 Géza Vermès, *Post-Biblical Jewish Studies* (Leiden: Brill, 1975), 169-177 וראו גם: משה בנוביץ, מאימתי קורין את שמע: ברכות פרק ראשון מן תלמוד בבלי (ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ו), 566.

שהיו בעלי כוח והשפעה מוגבלים למדי בתקופה זו, איימו במידה כה גדולה על החכמים עד שהצליחו להביא לביטול אמירת עשרת הדיברות, שהיוו, לשיטתו, חלק יסודי ומבוסס של הליטורגיה היהודית. יתרה מזו, לפי ורמש, העמדה האנטינומיסטית המיוחסת למינים טרם מצאה ביטוי אצל הקבוצות הנוצריות של סוף המאה הראשונה.⁵⁰ אורבך עצמו, במאמר מאוחר יותר אשר הוקדש כולו לשאלת מעמד עשרת הדיברות בחז"ל, דוחה אף הוא את זיהוי המינים עם הנוצרים.⁵¹ בניגוד לעמדתו המוקדמת, אורבך שולל את האפשרות כי עשרת הדיברות הוצאו מן התפילה בעקבות הפולמוס עם קבוצות נוצריות שכן לדבריו "לא מצאנו טענה מפורשת שרק עשרת הדיברות שניתנו למשה בסיני אינם ניתנים להרחבה ולפרשנות",⁵² ומכיוון שלאור היותם בבחינת "סדר קבוע" בליטורגיה היהודית, לא יתכן שנוהג זה יבוטל "רק מחמת דעתם של אותם מינים", דהיינו, בעקבות הפולמוס עם הנצרות. על כן, לדבריו, אין מדובר אלא בקבוצות פנים-יהודיות ("יהודים בחוגים מסוימים"), במיוחד בארץ ישראל, אשר נטו "למעט בערכן של מצוות שלא נזכרו בעשרת הדיברות", ובפרט בערכה של מצוות המילה.⁵³

את ההסבר השלישי, ואולי המקורי ביותר, הציע ראובן קימלמן.⁵⁴ גם קימלמן יוצא מנקודת הנחה שהמנהג לומר את עשרת הדיברות הוא קדום ומבוסס (ונראה שלשיטתו אף קדם לקריאת שמע), אלא שבשלב מסוים, ככל הנראה סביב המאה הראשונה לספירה, קריאת שמע תפסה את מקומם של עשרת הדיברות בליטורגיה. אולם, בניגוד לעמדות האחרות שהוצגו עד כה, ובניגוד לאופן שבו הביטול מוצג בספרות חז"ל עצמה, קימלמן טוען כי חילוף זה לא נעשה בשל אילוצים חיצוניים פולמוסיים - כגון תרעומת המינים - אלא מטעמים פנימיים ו'פונקציונליים' בלבד: קריאת שמע מצליחה להעביר באופן טוב ומלא יותר את הרעיונות התיאולוגיים העיקריים, ומשכך עשרת הדיברות פשוט התייתרו. קימלמן ממקם את זמן השינוי בשלהי הבית השני ולומד זאת בין היתר מכך שחיבורים

50 שם, 175. לטענתו אפילו בתקופה מאוחרת יותר לא מוכרת לנו אף קבוצה יהודית-נוצרית שטענה טיעון כה רדיקלי ביחס למצוות: "None of the parties within the early Church taught an "antinomianism" as radical as the complete denial of the divine origin of the Torah [...] The most extreme views expressed in the Syriac Didascalia and the Pseudo-Clementine writings are still mild compared with the doctrine attributed to the Minim"

51 אפרים אלימלך אורבך, "מעמדם של עשרת הדיברות בעבודה ובתפילה", בתוך בן ציון סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות (ירושלים: מאגנס, תשמ"ו), 127-145. אורבך כאן חוזר בו מדבריו הקודמים בנושא, אבל עניין זה לא בא לידי ביטוי מפורש במאמרו המאוחר או באזכורים השונים של עמדתו בסוגיה זו במחקרים מאוחרים יותר.

52 עמ' 133.

53 עמ' 140. אורבך אף מנסה לקבוע את הזמן המשוער של הביטול: "יש לשער שהם בני דורם של ר' מתנה ור' שמואל בר נחמני" (שם, 138). לנגר נוטה גם כן שלא לקבל את זיהוי המינים עם הנוצרים (Langer, "The Decalogue in Jewish Liturgy", 88)

54 Reuven Kimelman, "The Shema Liturgy", 68-80

משלהי הבית השני, כגון איגרת אריסטאס ומגילות קומראן כוללים התייחסות לקריאת שמע אך לא לעשרת הדיברות, וכן מכך שמשנת ברכות מתייחסת אך ורק לקריאת שמע. את המינים המוזכרים בתלמוד מזהה קימלמן עם קבוצות נוצריות מן המאה השלישית ואילך, אולם רואה בכך השלכה לאחור, שאיננה מלמדת על הסיבה האמיתית להפסקת אמירת עשרת הדיברות.⁵⁵

מהלכו של קימלמן אינו חף מקשיים. הטענה שאמירת עשרת הדיברות פסקה מהיעדר צורך, בעקבות עליית הדומיננטיות של קריאת שמע איננה עולה מן המקורות עצמם, ודווקא משנת תמיד, שהיא כזכור המקור היחיד שמציין במפורש את עצם אמירתם של עשרת הדיברות, כורכת יחד את קריאת שמע ועשרת הדיברות, זו לצד זו. יחד עם זאת, קימלמן מעלה לראשונה את האפשרות שאת דברי האמוראים בירושלמי ובבבלי יש להבין בהתאם לצרכים של זמנם ולא כעדות היסטורית לביטול שהתרחש בסוף ימי הבית. בדומה לקימלמן, גם אני סבור כי לא ניתן לקבל את התיאורים בירושלמי ובבבלי כעדות היסטורית אותנטית לביטול אמירת עשרת הדיברות, אך יחד עם זאת יש בתיאורים אלה כדי ללמד על המתח המיוחד שהתעורר בתקופת האמוראים ביחס לשאלת מעמדם הליטורגי של עשרת הדיברות. מתח זה קיבל ביטוי ברצון לקרוא את הדיברות לתוך הליטורגיה או על ידי הוספה מפורשת שלהם פנימה. לצורך ביסוס טענה זו אבחן מחדש את הסוגיות התלמודיות, ולאחר מכן אפנה לדון במקורות הנוצריים.

בירושלמי, בניגוד לבבלי, אין כל אינדיקציה לכך שמנהג אמירת עשרת הדיברות כריטואל יומי בטל בשלב כלשהו. לפי הירושלמי "בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום ומפני מה אין קורין אותן מפני טינת המינין שלא יהו אומ' אילו לכדם ניתנו לו למשה בסיני". כפי שכבר ציין קימלמן, הפירוש הנכון של "בדין הוה" כאן הוא "ראוי היה", דהיינו, היה ראוי לקרוא את עשרת הדברות בכל יום, אבל אין בכך כדי לטעון שמצב זה נהג בפועל.⁵⁶ כלומר, וכפי שגם עולה ממקומות נוספים שבהם נעשה שימוש בביטוי זה בירושלמי, מדובר במשהו שהיה ראוי לעשותו, אך במרבית המקרים מעולם לא נהג בפועל. לפיכך, אין כל הכרח, ואף נראה סביר יותר לומר ההפך, כי רב מתנה ורב שמואל בר נחמני אומרים כי מן הראוי היה להשיב את החובה שהייתה מכבר לומר את עשרת הדברות בכל יום, אלא שתקנה זו מעולם לא התרחשה, בשל טינת המינים.

ראיה מובהקת לפרשנות זו ניתן למצוא במשפט הבא בסוגיה: "ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יהודה בר זבודה בדין היה שיהו קורין פרשת בלק ובלעם בכל יום ומפני מה אין קורין אותם שלא להטריח על הציבור". ביחס לפרשת בלק ובלעם לא מצאתי מי שטען כי בפועל נאמרה פרשה זו והיא בוטלה עקב טורח הציבור, ונראה כי "בדין היה" משמעו

55 שם, עמ' 70-71. דברים דומים כתב קימלמן עוד קודם לכן. ראו: Reuven Kimelman, "The Shema' and Its Rhetoric: The Case for the Shema' Being More than Creation, Revelation, and Redemption", *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 2 (1992), 155-156

56 Kimelman, "The Shema' and Its Rhetoric", 115

כי היה ראוי לתקן זאת - אך הדבר לא נעשה מעולם. כך, באומרם "בדין היה" לא מבטאים חכמים מצב שהתרחש בפועל בתקופה מסוימת אלא את משאלותיהם הנוכחיות - ובכך יותר משהם מבטאים את חשיבותם של עשרת הדיברות בעבר הם מגלים את מאווייהם בהווה לתת ביטוי לעשרת הדיברות בתוך הליטורגיה. ואמנם, מגמה זו עולה בקנה אחד גם עם מאמריהם של אמוראים נוספים בסוגיית הירושלמי (ברכות ה, א), רק מעט קודם לכן:

מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום. ר' לוי ור' סימון. ר' סימון אמ' מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה. ר' לוי אמר מפני שעשרת הדיברות כלולין בהן. אנכי י"י אלהיך. שמע ישראל י"י אלהינו. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני י"י אחד. לא תשא את שם י"י אלהיך לשוא. ואהבת את י"י אלהיך. מאן דרחים מלכא לא לישתבע בשמיה ומשקר [...] לא תרצח. ואבדתם מהרה. מאן דקטיל מתקטיל. לא תנאף. לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם. אמר ר' לוי ליבא ועינא תרין סרסורי דחטאה גינהו דכתיב תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצרנה [...] לא תענה ברעך עד שקר. אני י"י אלהיכם. וכתיב וי"י אלהים אמת. מהו אמת. אמר ר' אבון שהוא אלהים חיים ומלך עולם. אמר ר' לוי אמר הקב"ה. אם היעדת לחבירך עדות שקר מעלה אני עליך כאילו היעדת עלי שלא בראתי שמים וארץ [...]

תמן תנינן. "אמ' להן הממונה. ברכו ברכה אחת. והן בירכו". מה בירכו. רב מתנה אמ' בשם שמואל. זו ברכת תורה. "וקראו עשרת הדברים. שמע. והיה אם שמוע. ויאמר" ר' זריקן ר' אמי בשם ריש לקיש. זאת אומרת שאין הברכות מעכבות. אמ' ר' בא. אין מן הדא לית שמע מינה כלום שעשרת הדיברות הן הן גופה של שמע.

ממאמרו של ר' לוי ("מפני שעשרת הדיברות כלולין בהן") וממאמרו של ר' בא ("שעשרת הדיברות הן הן גופה של שמע") היו שביקשו ללמוד על המשכיותה של הזיקה ההדוקה שבין פרשת שמע ועשרת הדיברות.⁵⁷ לפי אורבך ואופנהיימר, למשל, ביטול אמירת עשרת הדיברות - אשר כאמור היוו לשיטתם חלק יסודי בליטורגיה היומית - הוליד צורך להמשיך ולזהות את פרשת שמע עם עשרת הדיברות, כמעין זכר למנהג.⁵⁸ מנגד, לפי

57 על אך ששתי המימרות מתייחסות לקשר שבין קריאת שמע ועשרת הדיברות חשוב להבחין כי קיים ביניהם הבדל יסודי: ר' לוי מוצא בקריאת שמע רמזים לעשרת הדיברות, ובכך הוא "קורא פנימה" את עשרת הדיברות לתוך פרשת שמע אך לא מבקש להוסיף בפועל את אמירת עשרת הדיברות לליטורגיה. לעומת זאת, ר' בא, בהתייחסו למשנת תמיד, טוען כי עשרת הדיברות נאמרו בפועל (בעבר), אך אמירתם לא נחשבת להפסקה מבחינת הברכה שלפני קריאת שמע, שכן עשרת הדיברות ושמע נכללים יחד באותה הפרשה. אני מודה לשלמי אפרתי על דיוק חשוב זה.

58 אורבך, "עשרת הדיברות", 130. לפי אורבך, ר' לוי סבור שפרשיות שמע הן "תמורה לעשרת הדברות

קימלמן, דברים אלו מובאים כראיה לכך שכלל אין צורך בעשרת הדברות, שכן אלו ממילא נכללים כבר בתוך פרשת שמע.⁵⁹ אולם למעשה, דומה כי יותר מאשר ניסיון לשחזור העבר, מאמריהם של ר' לוי ור' בא מבטאים מגמה שהולכת וצוברת תאוצה בתקופת האמוראים לזהות מחדש את עשרת הדיברות עם קריאת שמע, ואת הניסיון לקרוא את עשרת הדיברות לתוך הליטורגיה, דווקא בשל היעדרה ובשל הרצון להנכיחה. זאת, בהמשך ישיר לאמירתם של רב מתנה ורב שמואל בר נחמני, אשר כמותם מבטאים את הרצון להחזיר (אך לא להחזיר!) את עשרת הדיברות לתוך קריאת שמע ולתוך הליטורגיה. לא זכר למנהג או רצון בחידושו יש כאן אלא רצון ליצור מנהג מחדש, על בסיס המסורת הרחוקה ממשנת תמיד.

במילים אחרות, טענתי היא שמסוגית הירושלמי אין כל עדות לכך שאמירת עשרת הדיברות בוטלה מעולם באיזו תקנה מיוחדת, ואף להפך - על רקע העדות של משנת תמיד מעוניינים האמוראים, לקראת סוף המאה השלישית, לתקן את אמירת עשרת הדיברות, וזאת בין אם על ידי פירוש קריאת שמע כגילום של עשרת הדיברות ובין אם על ידי שיקוף הרצון להוסיף את אמירת עשרת הדיברות. ודווקא באותה העת, לראשונה, מופיעה גם ההתנגדות לתקנה זו עקב החשש מטינת המינים.

בנוסף, דרשתו של ר' לוי מופיעה במקום נוסף, אך שם ביחס לויקרא יט:

תני ר' חייא מלמד שפרשה זו נאמרה בהקהל. ומפני מה נאמרה בהקהל, מפני שרוב גופי תורה תלויין בה. ר' לוי אמ' מפני שעשרת הדיברות כלולין בתוכה. אנכי י"י אלהיך וכת' הכא אני י"י אלהיכם. לא יהיה לך וכת' הכא ואלהי מסכה לא תעשו לכם. לא תשא וכת' הכא ולא תשבעו בשמי לשקר. זכור את יום השבת וכת' הכא ואת שבתותי תשמרו. כבד את אביך ואת אמך וכת' הכא איש אמו ואביו תיראו. לא תרצח וכת' הכא לא תעמד על דם רעך. לא תנאף וכת' הכא אל תחלל את בתך להזנותה. לא תגנב וכת' הכא לא תגנבו ולא תכחשו. לא תענה וכת' הכא לא תלך רכיל בעמך. לא תחמד וכת' הכא ואהבת לרעך כמוך.⁶⁰

דרשתו של ר' לוי בויקרא רבה נראית מתאימה ומקורית יותר מאשר בסוגיית הירושלמי. ראשית, בניגוד לירושלמי, כאן הדרשה מובאת באופן רציף, ללא תחיבות ופירושים בארמית המופיעים בירושלמי (ואשר מובאים גם הם בשמו של ר' לוי - המגיב ומפרש את דרשתו שלו!). בנוסף, ועניין זה קשור לטענה הקודמת, הזיקה בין פרק יט בויקרא לבין עשרת הדיברות נראית מובנת יותר, וממילא גם הצימודים מתאימים ללא מאמץ. כמו כן, בעוד בויקרא רבה טענתו של ר' לוי מובנת - הפרשה נאמרה בהקהל בשל חשיבותה -

שאמירתם כבר בטלה" (עמ' 131). גרינברג תיאר דרשות אלה "כמעין פיצוי לעקירה" (מסורת עשרת הדיברות, עמ' 93). וראו גם אצל: Oppenheimer, "Removing the Decalogue", 100

Reuven Kimelman, "The Shema Liturgy", 74 59

ויקרא רבה כד, ה (מהדורת מרגליות, עמ' תקנ"ז-תקנ"ח). 60

ונראית אורגנית, בירושלמי הסברו נראה מאולץ ותפור בגסות: בעוד ר' סימון מסביר מדוע שתי הפרשיות נאמרות פעמיים בכל יום, ר' לוי, דרך הזיקה שהוא יוצר לעשרת הדיברות, עונה על שאלה אחרת לחלוטין - מדוע הן נאמרות כלל. בנוסף, משאלת התלמוד "מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום", וכן מתשובתו של ר' סימון, מובן כי השאלה מתייחסת רק לפרשות "שמע" ו"והיה אם שמוע", אולם בדרשתו ממשיך ר' לוי ומביא תקבולות גם מפרשת ויאמר, שלכאורה איננה חלק מהדיון. בעקבות כך נראה הגיוני לומר כי מדובר בעיבוד מאוחר ומשני לדרשתו המקורית של ר' לוי ביחס לויקרא יט, אשר בגרסתה בירושלמי מבטאת עיבוד מחודש שתכליתו לייצר זיקה בין פרשות שמע (כולל פרשת ויאמר) ועשרת הדיברות.⁶¹

גם בבבלי ניתן לראות כיצד דווקא בסוף המאה השלישית ובראשית המאה הרביעית מופיע עניין ורצון הולך וגובר בשילוב עשרת הדיברות בליטורגיה. כפי שהוזכר קודם, הבבלי מתאר שני ניסיונות שונים לתיקון אמירת עשרת הדברות בתפילה:

וקראו עשרת הדברים ושמע והיה אם שמוע ויאמר אמ' רב יהוד' אמ' שמואל אף בגבולין בקשו לעשות כן אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין. רבה בר רב הונא סבר למקבעינהו בסורא א"ל רב חסדא כבר בטלום מפני תרעומת המינין (...)[אמימר] סבר למקבעי' בנהרדעא א"ל רב אשי כבר בטלום מפני תרעומת המינין.⁶²

חשוב לשים לב כי הבבלי, בשונה מהירושלמי, אכן עושה שימוש בלשון ביטול, ומכך אכן נראה לכאורה כי בשלב מסוים התקיים נוהג של אמירת עשרת הדברות אף בגבולין. אולם למעשה אפילו בבבלי כלל לא ברור שזהו אכן המצב. לפי רב יהודה, ואפילו אם נקרא את דבריו כעדות היסטורית, בגבולין בקשו לקרוא את עשרת הדברות, אך לא ברור אם רצון זה מעולם התממש.⁶³ ממילא אין כאן הפקעה של מנהג קיים אלא התנגדות להכנסתו של

61 דפוס זה של יצירת תקבולות בין פסוקים בתורה לבין עשרת הדיברות מופיע כבר במכילתא דר"י ביחס לארנונו של יוסף הולך לצידו של ארון הברית (ויהי, פתיחתא [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 79-80]). לפי המדרש, בתגובה לתמיהתם של "עוברים ושבבים" על כך שארנונו של מת הולך לצד "ארון חי העולמים" עונים ישראל כי "המונח בארון זה קיים מה שכתוב בארון זה", ואז מוקבלות בזה אחר זה פעולות שביצע יוסף בחייו לאחד מן הדיברות. מעניין כי ברשימה זו במכילתא ממשיך המדרש אל מעבר לאמור בעשרת הדיברות אל מצוות חשובות נוספות (לא תשנא; לא תקום ולא תטור; וחי אחיך עמך). בדומה לתיאורים "גמישים" אחרים של עשרת הדברות הנפוצים בספרות הנוצרית, כפי שניתן יהיה לראות בהמשך.

62 בבלי ברכות יב ע"א. על שינויי הנוסח ראו לעיל, בהערות 42-44.

63 וזאת בניגוד לאופנהיימר, למשל, המפרש את הבבלי כך שלא רק שעשרת הדיברות נאמרו מחוץ למקדש, אלא אף בבבל, בסביבתו של שמואל (ראו: Oppenheimer, "Removing the (Decalogue". 98

מנהג חדש.⁶⁴ התנגדות זו חוזרת לפי הנרטיב בכבלי גם בתקופה מאוחרת יותר, בסורא ובנהדרעא. שם, לפי התלמוד, ביקשו לקבוע את המנהג, אך לא נאמר כי ביקשו לחדשו. בדומה לירושלמי, גם כאן ניתן להציע כי סיפורים אלה מלמדים פחות על הביטול ויותר על השאיפה להתקין את אמירת עשרת הדברות בתפילה בתקופה האמוראית. חיזוק נוסף לטענה זו ניתן למצוא בקושי שמתעורר מן הדחייה בכבלי: אם המנהג אכן בוטל בעבר הרחוק, נניח בסוף המאה הראשונה, מדוע לא להחזיר את אמירת עשרת הדברות לתוך הליטורגיה היומית? האם הסכנה שמשקפה מן המינים בעבר מוסיפה להוות איום גם בסוף המאה השלישית ובמאה הרביעית?⁶⁵

אם נשוב כעת לטענת המינים המובאת בירושלמי ("אילו לבדם ניתנו לו למשה בסניי") ניתן להיווכח כי הטענה עצמה די עמומה ועל כן גם קשה לקבל ממנה תמונה היסטורית ברורה של הפולמוס. האם טענתם היא, למשל, שרק עשרת הדיברות ניתנו למשה בידי האל בכלל, ואילו את כל היתר נתן משה מדעתו - או אפילו שכל היתר נאמר בידי מישהו אחר, שאיננו משה (הבחנה במקור הנותן)? או שמא, שאת כל המצות נתן האל למשה, אך רק את עשרת הדברות נתן למשה בהר סיני (הבחנה בציר הזמן ובמרחב)? לדעתי כלל לא בטוח שיש להכריע בין שתי האפשרויות, וסביר יותר לטעון כי חז"ל הכירו טענות כלליות ביחס להבחנה פנימית בתוך התורה שנועדו לערער על שלמותה הנורמטיבית, ויתכן גם, כפי שטענו אורבך וורמש, כי טענות אלה לא היו רק מנת חלקם של נוצרים אלא גם של חוגים יהודים.

למעשה, נראה שהמקור לטענת המינים בירושלמי נמצא כבר בספרי דברים. בספרי חוזרות שתי דרשות דומות אך שונות: דרשות אלו מנסות לבסס את סמכותו של משה כמוסר כל התורה כולה, ולא רק מקצתה, וכן לטעון שכל דבריו לא נאמרו מדעתו אלא מפי האל. כפי שניתן יהיה לראות גם בדיון להלן בספרות הנוצרית, מדובר בשתי טענות נפרדות ביחס לשאלת שלמותה של תורת משה, אך הקשרים בין שתי טענות אלו קרובים מאוד. כבר הדרשה הראשונה בתחילת הספרי פותחת בהבהרה כי משה הוא מוסרה של התורה כולה: "אלה הדברים אשר דבר משה, וכי לא נתנבא משה אלא אלו בלבד והלא הוא כתב כל התורה כולה שנאמר (דברים לא 9) ויכתב משה את התורה הזאת מה תלמוד

64 לשון הרבים "בטלום" עשויה ללמד כי הפועל אינו מתייחס לתקנה - שאז היה מתאים יותר להשתמש בצורת יחיד, אלא אל המתקנים - בגבולין ביקשו חכמים לעשות כן, אלא שמנעו זאת מהם, וכך יש להבין גם את המשך הסוגיה. ממילא, אין כאן מנהג שבוטל ומנסים לחדשו אלא חידוש שלא נעשה כיוון שנמנע מהמחדשים לעשות כן. אולם ניתן להבין את הפועל כחוזר לעשרת הדיברות (על אף שאלה לא מוזכרים במפורש במשפט עצמו), ואז לשון הרבים זכר מתאימה.

65 יתרה מזו, הבחנתם של רב יהודה ושמואל בין המקדש לבין הגבולין נראית יותר כניסיון לחקות הבחנות דומות ביחס לעניינים אחרים שמופיעות בספרות חז"ל, ופחות כעדות היסטורית אותנטית. זאת ביחוד כאשר רצף של הבחנות כאלה מופיע במשנת תמיד ז, ב, וניתן היה לשער (אם כי אין זה הכרחי) כי אילו הבחנה כזו התקיימה ביחס לאמירת עשרת הדיברות היא הייתה מובאת במשנה.

לומר אלה הדברים אשר דבר משה מלמד שהיו דברי תוכחות.⁶⁶ פסקא ב שם נחתמת בהבהרה דומה, אולם היא כוללת כבר התייחסות ישירה לעשרת הדברות: "דבר משה אל כל יש' וכי לא נתנבא מש' אלא י' דברות בלבד מנ' לכל הדיברות שבתו' הקלות והחמורות והזדונות והשגגות והכללות והפרטות הגופין והדיקדוקין תל' לו' דב' משה אל כל יש' כאשר צוה י"י אותו אלהם".⁶⁷ גרסה זו, שמופיעה בשינויים קטנים בכל כתבי היד של הספרי, משקפת עמדה שנראית כמעט זהה לזו שמיוחסת למינים: "לא נתנבא משה אלא עשר דברות בלבד". הספרי, כמובן, דוחה אפשרות זו ומדגיש כי האל ציווה למשה את כל המצוות (כל הדברות שבתורה, על דרשותיהם והרחבותיהם). בהמשך, מודגש בספרי גם כי משה לא נתן את המצוות מדעתו אלא מפי האל: "ה' אלהינו דבר אלינו בחורב לאמר, אמר להם לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקדש אני אומר לכם".⁶⁸

הדמיון בין דרשה זו בספרי לבין הירושלמי גדול מאוד. מתוך ההשוואה בין שתי הדרשות ניתן לשער כי גם בירושלמי מדובר בטענה ולפיה משה מסר מפי האל רק את עשרת הדיברות, ואילו את כל יתר "הדברות שבתורה" מסר מפי עצמו. יחד עם זאת, ובניגוד לדברי הירושלמי, איננו מוצאים בספרי כל רמז לכך שמדובר בפולמוס המכוון דווקא כנגד טענתם של מינים או כנגד קבוצה מוגדרת כלשהי, ולמעשה, הדרשה בספרי מנוסחת כספקולציה בלבד, בלשון דרשנית.⁶⁹ האם מכך ניתן להניח שבזמן עריכת הספרי

66 ספרי דברים, א (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 1). כך היא הגרסה בכל עדי הנוסח ובמהדורת הדפוס, בשינויים קטנים.

67 כך על פי הגרסה בכ"י ותיקן. גרסה מעין זו מופיעה גם בכתבי היד האחרים, בשינויים קטנים (כ"י אוקספורד: "וכי לא נתנבא משה אלא עשר הדברות"; כ"י ניו יורק: "אלא עשרת הדברות בלבד"; כ"י ברלין ולונדון "אלא עשר דברות בלבד"); וזאת בניגוד לגרסה המופיעה במהדורת פינקלשטיין, שם עשרת הדיברות אינם מוזכרים: "וכי לא נתנבא משה אלא אלה הדברים בלבד מנין לכל הדברות שבתורה הקלות והחמורות הגזרות שוות הכללות והפרטות הגופים והדיקדוקים תלמוד לומר דבר משה ככל אשר צוה ה' אותו אליהם". כפי שכותב פינקלשטיין שם (עמ' 11), הגרסה ללא אזכור עשרת הדיברות מופיעה אך ורק במדרש תנאים ולא בעדי הנוסח של הספרי.

68 ספרי דברים, ה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 13), וכן ראו גם שם בפסקאות ט, יט, כה.

69 עצם הטענה שמשה שמע מפי האל בהר סיני רק את עשרת הדברות לא חייבת בהכרח להיות טענתם של מינים. במכילתא דר"י (בחדש, ב, [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 209]) למשל, גם כן על המילים "אלה הדברים" נאמר: "אלה הדברים, שלא תפחות ולא תוסיף", ונראה כי במכילתא הכוונה דווקא להדגיש כי רק דברים אלה אמר משה, ולא, אולי, "את כל התורה כולה". אולם, כמובן, בתוך ההקשר שם אין במשפט זה משום שלילת סמכותה של יתר התורה. בנוסף, במכילתא קיימת דרשה נוספת המדגישה את ייחודיות הדיבור שהתרחש בהר סיני: "ויאמר ה' אל משה כה תאמר. בלשון שאני אומר כה תאמר אל בני ישראל, בלשון הקדש" (מכילתא דר"י בחדש, ט [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 238]). כפי שראינו קודם, הספרי מדגיש ביחס למשה כי "לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקדש". לעומת זאת, כל דרשת המכילתא מבוססת על כך שדווקא דברים אלה, דהיינו הדברים שקשורים למעמד עשרת הדיברות, היה על משה למסור בדיוק, באותה לשון הקדש של האל. כלומר, המכילתא אינה

טענה זו טרם שויכה לקבוצה ממשית כלשהיא, וכי רק בתקופה מעט מאוחרת יותר, בתקופת האמוראים, יוחסה הטענה הרטורית בספרי למינים? קשה לדעת.⁷⁰ מכך שהספרי אינו מרמז דבר ביחס לכך שמדובר בטענתם של מינים ניתן אולי להציע, בזהירות הנדרשת, כי עצם שיוך הטענה למינים הוא תופעה מאוחרת, ומשכך נראה כי טענה זו לא נקשרה עם תרעומתם של מינים עוד בתקופת התנאים.⁷¹ ובעיקר, בספרי אין כל רמז לכך שטענות אלה קשורות או יכולות להיקשר באיזה שהוא אופן לליטורגיה. גם אם דברי הספרי מכוונים כנגד טענה של קבוצה מסוימת הספרי אינו מחבר בין התנגדותו לטענה זו לבין אפשרות אמירת או ביטול אמירת עשרת הדיברות בליטורגיה היומית. חיבור זה מתרחש כאמור רק בספרות האמוראית.

אם כן, מן הספרי ניתן ללמוד שני דברים עיקריים: ראשית, על אף שההתנגדות להבחנה בין עשרת הדיברות ליתר חלקי התורה קיימת כבר שם, הרי שרק בתלמודים היא מעוצבת באופן מפורש כחלק מפולמוס עם מינים. במוכן הזה יש כאן גלגול חשוב של דרשת הספרי לתוך הקשר חדש וטעון. שנית, רק בספרות האמוראית ההתנגדות הזאת כרוכה בשאלת הפונקציה הליטורגית של עשרת הדיברות. על רקע דברים אלו, ניתן להציע כי ההתנגדות לאמירת עשרת הדיברות בליטורגיה היא התפתחות מאוחרת יחסית, מסוף המאה השלישית ותחילת המאה הרביעית, הקשורה באופן ישיר לטענות של מינים נוצרים ולהתפתחויות בנצרות ביחס למעמד עשרת הדיברות, כפי שאראה בחלק הבא.

חוששת ליצור הבחנה בין מעמד עשרת הדיברות ליתר הדברות שבתורה ביחס לאופן שבו משה מוסר את הדברים אל העם. לדין במקומו של משה כמוסר התורה, ובפרט בנוגע לשאלה האם יש

לקרוא דיונים אלו בזיקה לנצרות ראו: Steven Fraade, *Legal Fictions*, 494-498

70 תופעה זו, של שיום טענות המופיעות ללא קיטלוג במקור תנאי אחד לטענות של מינים במקור תנאי אחר, דורשת בירור נוסף. דוגמא יפה לכך ניתן לראות במכילתא ד"ר"י ובספרי על הפסוק "ראו עתה כי אני אני הוא" (דברים לב 39). שם בעוד במכילתא (שירה, ד; בחדש, ה) הטענה נאמרת מפי אומות העולם ("שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות הן") ומפי מינים ("מכאן תשובה למינין, שאומרים שתי רשויות הן"), בספרי היא מובאת כטענה היפותטית, ללא שיום פולמוסי ברור ("האומר שתי רשויות בשמים משיבים אותו ואומרים לו [...]") (ספרי דברים, שכט [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 379]). אני מודה ליאיר פורסטנברג על שהפנה את תשומת ליבי לעניין זה. אמנם, דרשות תנאיות שונות אינן מגלות במפורש את רקען הפולמוסי, ועם זאת מחקרים שונים הצליחו לבסס באופן משכנע את ההקשר הפולמוסי אליהן הן מתייחסות. ממילא, היעדר אזכור מפורש של הקשר פולמוסי אין בו כדי לשלול את האפשרות שמדובר בדרשה פולמוסית.

71 חיזוק לאפשרות זו ניתן למצוא גם בספרי במדבר קיא (מהדורת כהנא, 297) שם במסגרת השוואת המודה בעבודה זרה לכופר בכל התורה כולה מופיעה חלוקה של התורה לכמה רבדים שונים: עשרת הדברות, "מה שנצטוו משה", "מה שנצטוו נביאים", ומה "שנצטוו אבות". בעוד הדרשה מתבססת על הבחנה פנימית בין שכבות שונות של המצוות, היא בה בעת מבטלת אותה, לפחות ביחס לאיסור עבודה זרה. תודתי לאברהם יוסקוביץ' על ההפניה למקור זה.

בתקופה זו עשרת הדיברות הפוכים לחלק מהפולמוס היהודי-נוצרי וחשיבותם עולה -
 הן מצד הרצון להנכיחם והן מצד הרצון למנוע את אמירתם.⁷²

ג. מקומם של עשרת הדיברות בספרות הנוצרית בשלהי העת העתיקה
 שאלת זהותם של המינים בספרות חז"ל נידונה רבות במחקר, כאשר גם ביחס למקרה
 הנוכחי הדעות חלוקות. אורבך המאוחר וורמש טענו כי בפועל אין עדויות לכך שאכן היו
 קבוצות נוצריות שהחזיקו בעמדות המינים המובאות בתלמודים ביחס לעשרת הדיברות
 ולכן ביקשו לזהותם עם קבוצות יהודיות דווקא. בניגוד לכך, אני סבור כי קיימות די
 עדויות שבעזרתן ניתן לבסס קשר בין עמדת המינים ובין מקורות נוצריים. ראשית, כפי
 שכבר הוצע על ידי חוקרים רבים, דומה שבדיסקליה ובספרות הפסאודו-קלמנטינית
 קיימת הבחנה בין שאר חלקי התורה, שלהם ניתן מעמד נמוך יותר, לבין עשרת הדיברות,
 הזוכים למעמד עליון וחשוב ביותר.⁷³ אמנם, בדיסקליה ההבחנה איננה בין עשרת
 הדיברות בלבד לשאר התורה אלא בין כל מה שניתן לפני חטא העגל, כולל החוקים
 והמשפטים, לבין שאר התורה,⁷⁴ אולם דומה כי עיקר המשקל נמצא בעשרת הדיברות,⁷⁵

72 חשוב להזכיר גם כי חרף ההתנגדות לאמירת עשרת הדיברות בליטורגיה, קיימות עדויות רבות
 לנוכחותם בתקופה הבתר תלמודית, בקטעי פיוט ובגניזה. תפוצתם הרחבה יחסית בתקופה זו עוררו
 קושי מסוים שכן, כפי שכותב פליישר, קשה להעלות על הדעת שהמנהג נחדש בתקופה בתר-
 תלמודית, תוך התעלמות מודעת ממה שנאמר בזה בתלמודים וממה שמסופר בבבלי על כישלון
 האמוראים שבקשו להנהיג את השיטה בימי קדם" (עזרא פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-
 ישראלים בתקופת הגניזה, מאגנס, ירושלים תשמ"ח, עמ' 271). בשל כך פליישר מעלה את האפשרות
 כי "בשעה שביטלו את אמירת הדיברות מפני 'טינת המינים' לא ביטלו את אמירתם כליל, אלא [...]
 ביטלו את אמירתם כל יום, כתפילת חובה צמודה אל קריאת שמע". במעמד ביניים זה, כ"אמירות
 רשות", הם הצליחו לחמוק מהאיסור התלמודי על אמירתם, עד ששוב לאחר זמן, הצליחו "להידחק"
 בחזרה אל מעמדם הרם כחלק מתפילות הקבע ותפילת הרבים (שם, 272). לנגר (The Decalogue
 in Jewish Liturgy", 91) נוטה שלא לקבל השערה זו ומציעה פתרון שנראה על פניו פשוט בהרבה,
 ולפיו אין סיבה להניח שיהודים בהכרח צייתו לאיסור של חכמים, כאשר הפער ביניהם נעוץ בשאלת
 מידת ההשפעה של חכמים על הקהילות, דבר שלנגר מפקפק בו. לאור דברי כאן בכל הנוגע להופעה
 המאוחרת יחסית של עשרת הדיברות כעניין ליטורגי, וביחוד עם הטענה כי הספרות האמוראית
 משקפת כמיהה מתגברת להכנסת עשרת הדיברות אל הליטורגיה (אליה נלווית כמובן גם התנגדות),
 יתכן ויש מקום לחשוב מחדש גם על שאלה זו.

73 אורבך וורמס דחו את זיהוי האפשרי של המינים עם קבוצות נוצריות כדוגמת קהילתו של מחבר
 הדיסקליה. לעומתם, קימלמן דווקא קיבל זיהוי זה.

74 ראו: DA 2; CSCO 408:15. לדיון בזיקה שבין חיבור זה ליהדות וליהודים ראו: Charlotte Elisheva
 Fonrobert, The "Didascalia apostolorum": A Mishnah for the disciples of Jesus",
Journal of Early Christian Studies 9 (2001), 483-509. ובמיוחד דיונה בעמ' 502-504.

75 כפי שמראה פונרוברט (שם, עמ' 503), מחבר הדיסקליה משקיע מאמץ פרשני (מדרשי למעשה) על
 מנת לקשור בין היו"ד בשמו של ישוע, לבין עשרת הדיברות ('בגימטריא), ובינם לבין אמרתו של

ואני לא סבור שחז"ל, כאשר ביטאו בקצרה את חששם מן הטענה שרק עשרת הדיברות ניתנו בסיני נכנסו לדיוקיה של העמדה אליה התנגדו (כפי שניתן ללמוד מפולמוסים אחרים בספרות חז"ל).⁷⁶ בדומה, בספרות הפסאודו־קלמנטינית נטען גם כי יש מצוות בתורה שלא ניתנו על ידי האל עצמו או על ידי משה, אלא בידי אחרים, באופן מסולף ושקרי.⁷⁷ עם זאת, במקומות אלה אכן אין כל התייחסות מיוחדת לעשרת הדיברות דווקא. אמנם, בדומה מעט לדידסקליה בחלק אחר של הקורפוס הזה נראה כי קיימת הבחנה בין עשרת הדיברות ליתר התורה, אשר ניתנה רק לאחר חטא העגל, בגין חטאיהם של ישראל.⁷⁸ אולם, כפי שכבר העיר ורמש, בקטע זה ההבחנה מתייחסת, לפחות באופן מפורש, רק להבדל שבין עשרת הדיברות לבין הקורבנות, והם שעומדים במרכז ביקורתו של המחבר שם, ועל כן כלל לא בטוח שניתן ללמוד משם על שלילתן של מצוות אחרות.

ישו במתי ה 18 לפיה "לא תעברו יו"ד אחת או קוץ אחד מן התורה". כבר אצל קלמנס מאלכסנדריה, במאה השנייה, מופיעה דרשה זו, אם כי היא לא זוכה שם לפיתוח. לפי קלמנס "עשרת הדיברות, בכללותם, דרך האות יוד (διὰ τοῦ ἰῶτα στοιχείου), מסמלים את השם המבורך, ומציגים את ישו, שהוא הדבר (λόγος). Clement, *Stromata* 6.16.145.7). התרגום מיוונית נעשה על ידי מתוך: Ludwig Früchtel, Ursula Treu & Otto Stählin (eds.), *Clemens Alexandrinus, Stromata Buch I-VI* (Berlin: Akademie-Verlag, 1985), p. 506. הקשר שבין עשרת הדברות לישו, מבלי לדון בשאלת תוקפו של החוק או בדבריו של ישו במתי ה. לדיון נרחב בפרשנות הנוצרית למתי ה 17-18, וכן לסיפור תלמודי העושה שימוש בפסוקים הללו, ראו: Holger Zellentin, "One Letter yud Shall not Pass Away from the Law": Matthew 5:17 to Bavli Shabbat 116a-b", in Ilkka Lindstedt, Ninna Nikki, & Riikka Tuori (eds.), *Religious Identities in Antiquity and the Early Middle Ages* (Leiden: Brill, 2022), 204-258. מעניין כי גם במדרש עשרת הדיברות (א, ה, 2 (פסיקתא רבתי כא, קה ע"ב) נעשה חיבור בין עשרת הדיברות לאות י' שבדיברה הראשונה - "אנכי": "י' עשרה אילו עשרת הדברות", וכך גם בבראשית רבה נג, ז (תיאודור-אלבק, עמ' 562) ביחס לאות י' שבשמו של יצחק: "י' עשרה כנגד עשרת הדיברות".

פונרוברט אכן מגיעה למסקנה כי עמדה דומה לזו המובעת בדידסקליה היא שעמדה לנגד עיני חז"ל כאשר הורו על ביטול אמירת עשרת הדברות מפני תרעומת המינים (שם, 503-504).

77 ראו: Albert I. Baumgarten, "Literary Evidence for Jewish Christianity in the Galilee", in Lee I. Levine (ed.), *The Galilee in Late Antiquity* (New York & Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America, 1992), 39-50; Annette Yoshiko Reed, "'Jewish Christianity' after the Parting of the Ways: Approaches to Historiography and Self-Definition in the Pseudo-Clementines", in Adam H. Becker & Annette Yoshiko Reed (eds.), *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 189-231.

78 ראו: F. Stanley Jones, *Recognitions* 1.35-36. וכן: F. Stanley Jones, *Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine "Recognitions"* 1.27-71 (Atlanta: Scholars Press, 1995), 160.

יחד עם זאת, גם אם אין משם ראיה כי לשיטת המחבר "אלו לבדם ניתנו לו למשה בסיני", הרי שעשרת הדיברות עדיין מתפקדים לכל הפחות ככלי לשלילת תוקפן של מצוות מסוימות, ועל כן הדגשתם בליטורגיה היהודית עשויה הייתה לעורר את חשש חכמים.

מקור נוסף אליו קיימת התייחסות במחקר, אם כי במידה פחותה יותר, הוא איגרת פטולמאוס לפלורה.⁷⁹ פטולמאוס ידוע ממקורות שונים כדמות נוצרית וולנטינית מובילה, אשר חי כנראה במחצית השנייה של המאה השנייה, אולם האיגרת שכתב לתלמידתו פלורה נשתמרה רק בתוך חיבורו הגדול של אפיפניוס, הפנריון (תיבת התרופות), מהמאה הרביעית, המקבץ בתוכו את כל ההרסיות הנוצריות שהיו ידועות למחבר (או כאלה שטרם להמציא).⁸⁰ באיגרת מנסה המחבר מצד אחד לדחות תפיסות שמייחסות חלקים מהתורה לאל רע, ויחד עם זאת גם ליצור הבחנות בתוך חוקי התורה עצמם ולקבוע היררכיה ביניהם. כך, פטולמאוס מתעקש שכל התורה כולה ניתנה בהסכמתו של האל אך היא מחולקת לרמות שונות.⁸¹ ראשית, היא ניתנה בידי שלושה: חלקה ניתן מהאל עצמו, חלקה על ידי משה מדעתו, וחלקה מידי הזקנים (33.4.1). גם החלקים שניתנו בידי האל מחולקים לשלושה (33.5.1): ישנו החוק הטהור, הנקי מכל עוול, ישנו החוק שבו מעורב גם עוול ואי צדק (כגון "עין תחת עין"), וישנו גם סוג שלישי של חוקים, שישו גילה בבואו שהם במהותם רוחניים וסימבוליים, בניגוד לחזותם החיצונית (כגון מצוות השבת והמילה). לפי המחבר, הסוג הראשון, החוק הטהור, הוא זה שביחס אליו ישו מצהיר כי לא בא לבטל את התורה כי אם למלא, ולאחר מכן הוא ממשיך ומציין במפורש מהם אותם חוקים:

תורת האל, זאת הטהורה שאין לה דבר עם הנחות, הנה עשרת הדיברות, עשרת הדברים ההם שמחולקים לשני לוחות, שעל האחד איסורים על הדברים שיש להימנע מהם, ועל השני ציוויים שיש לעשותם.⁸²

79 Ptolemy, *Letter to Flora*, translated by Bradley K. Storin, *The Cambridge Edition of Early Christian Writings*, Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), pp. 3-10. לאחרונה אף תורגמה האיגרת לעברית, על ידי יונתן כהנא. ראו: הנ"ל, גנוסטיקה: אסופת כתבים מתורגמים מקופטית ויוונית עתיקה (תל אביב: רסלינג, 2017), עמ' 179-197.

80 Panarion 33.3.1 - 33.7.10. חרף זיהויו המקובל של פטולמאוס כתלמידו של ולנטינוס, האיגרת איננה כוללת אלמנטים נוצריים-גנוסטיים מרכזיים, ואין בה הד לתיאור רעיונות של פטולמאוס כפי שאלו משתקפים מתיאוריו של אירינאוס (1.1.1- 1.8.5). *Against Heresies*. היו שטענו שהאיגרת נכתבה עבור תלמידה מתחילה, ובשל כך היא איננה כוללת את הרעיונות המסובכים והאזוטריים יותר של הגנוסטיקה הנוצרית, שאותם כתב לכאורה פטולמאוס באיגרת נפרדת שלא נשתמרה. על אף שטענה זו אפשרית, חשוב לדעתי לזכור את ההבדל היסודי בין טקסטים ראשוניים המדברים בעד עצמם לבין תיאורים המופיעים בחיבורים הרסילולוגים, כגון חיבורו של אירינאוס, כאשר קיימת בעייתיות רבה בעצם ההנחה המקדמית כי על האיגרת להתאים לתיאוריו של אירינאוס.

81 האל "הבינוני", והצודק, יש לומר, זה שברא את העולם, שהוא נחות מהאל הטוב והמושלם אך בשום אופן אין לראות בו אל רע (33.7.2).

82 פטולמאוס, איגרת לפלורה 33.5.3, לפי תרגומו של כהנא, גנוסטיקה, עמ' 190.

פטולמאוס אכן עושה הבחנה ברורה בין חלקים שונים של המצוות ומביא את עשרת הדיברות כדוגמא למצוות שניתנו בידי האל עצמו. יחד עם זאת, גם שיטתו איננה זהה באופן מלא לזו של המינים בתלמוד: הוא אינו טוען שאין מצוות נוספות שניתנו על ידי האל (כגון עין תחת עין), אלא רק שמעמדם נחות יותר. כלומר, הוא יוצר היררכיה ברורה, אך לא מבטל לחלוטין את יתר המצוות. יתרה מזו, בניגוד למה שהובא מהקורפוס הפסאודו קלמנטיני, הוא אינו טוען לזיוף מכוון - גם המצוות שנתן משה מדעתו נועדו לשם תיקון העם, והיו לכל הפחות, טובים לשעתם.

מקור חשוב נוסף מן המאה השנייה הוא חיבורו של אירינאוס מליון נגד הכפירות.⁸³ בספר הרביעי בחיבור זה מופיעה התייחסות למעמדם של עשרת הדיברות:

לפיכך, היה להם (ליהודים) חוק (νόμον) לחינוך, ונבואה של מה שעתיד להיות. שהרי האל, בתחילה, הזהיר אותם בצווים טבעיים, אשר נטע (ἐμφύτους) אותם בבני האדם מן ההתחלה, כלומר, בעשרת הדיברות, אשר אותם אם מישוהו לא יעשה הוא לא יוושע. והוא לא דרש שום דבר נוסף מהם, כפי שאומר משה בספר דברים: אלה הדברים אשר דיבר אדוני לכל קהל בני ישראל בהר ולא יסף, ויכתבם על שתי לוחות אבנים ויתנם אלי (דברים ה, 22).⁸⁴

לפי אירינאוס, עשרת הדיברות הם ביטוי של חוק טבעי שהיה קיים באנושות מאז ומעולם, עוד אצל אברהם ולוט למשל, והאל עצמו לא דרש ולא תיכנן לדרוש שום מצוה נוספת. אולם, אירינאוס, באופן שמזכיר את הטענה שהובאה קודם לכן מהדידסקליה, רואה בחטא העגל אירוע מכוון שבגיננו ניתנו לישראל מצוות נוספות - שאמנם לא ניתקו אותם באופן מוחלט מן האל אך הותירו אותם במצב של שעבוד:

כאשר הם פנו לעשיית העגל ושבו בנפשם למצרים, לאחר שהתאוו להיות עבדים במקום בני חורין, הם קיבלו מאז ואילך את העבודה (λατρείαν) בהתאם לתאווה שלהם - אשר לא ניתקה אותם מן האל, אך הכפיפה אותם בעול של עבדות, כפי שיחזקאל הנביא, בהסבירו את הסיבות לכך שניתנה חקיקה כזו, אומר: 'ועיניהם היו אחרי תאוות ליבם. ואני נתתי להם חוקים לא

83 דיון קצרצר בשאלת הקשר שבין דבריו של אירינאוס להלן וטענת המינים מופיע אצל כהנא, "מדרשי הלכה", עמ' 42. כמו כן ראו: Alison G. Salvesen, "Early Syriac, Greek, and Latin Views of the Decalogue", in Jeffrey P. Greenman and Timothy Larsen (eds.), *The Decalogue through the Centuries: from the Hebrew Scriptures to Benedict XVI* (Louisville: John Knox Press, 2012), 52

84 אירינאוס מליון, נגד הכפירות, IV.15.1. התרגום כאן ולהלן לעברית של אירינאוס נעשה מתוך פרגמנטים שנשמרו מן המקור היווני. לצורך העניין כאן אין הבדלים משמעותיים בין היוונית והלטינית. ראו: Adelin Rousseau et al., *Irénée de Lyon: Contre les Hérésies, Livre 4*, vol. 2 (Paris: Éditions du Cerf, 1965), 549

טובים ומשפטים לא יחיו בהם' (יחזקאל כ, 24-25).⁸⁵

אירינאוס לא מפרט שם באשר לזהותן של אותן מצוות לא־טובות, אך נראה שהוא כולל בתוכן את כל המצוות שנתנו לאחר עשרת הדיברות.⁸⁶ כפי שנראה בהמשך, השימוש ביחזקאל כ, 25 ובתיאור חלק ממצוות התורה כ"חוקים לא טובים" לא היה נחלתו של אירינאוס בלבד.⁸⁷ בנוסף, אירינאוס, בדומה לפטולמאוס, מייחס חלק מהחוקים למשה עצמו ולא לאל (ומביא גם הוא, כמו פטולמאוס, את הדוגמא של ההיתר לגרש, בעקבות דבריו של ישו בבשורות), אך דווקא ביחס לכך תיאורו נעדר כל עמדה ביקורתית, ואף להפך: אירינאוס מתאמץ להראות שגם פאולוס הרשה לעצמו להוסיף הוראות וחוקים על מצוות האל במטרה להיטיב עם המאמינים, ומשכך אין להתפלא אם אף משה עשה כן.⁸⁸ יחד עם זאת, מאירינאוס אכן נראה שרק עשרת הדיברות ניתנו על ידי האל בעצמו, בקולו, וכל היתר על ידי משה:⁸⁹

בהכינו את האדם לחיים האלה, האל בעצמו אמר לכולם באופן דומה את המילים של עשרת הדיברות, ולכן בגלל דבר זה, באופן דומה הם נשארים בקרבנו, מקבלים, באמצעות ההתגלות שלו בבשר, התעצמות והתרחבות אבל לא ביטול. אבל האמרות⁹⁰ של העבדות, צוו על ידי משה לעם באופן נפרד (χωρίς), באופן שמתאים עבור חינוכם.⁹¹

לצד מקורות אלו, אשר כולם נידונו במידה כזו או אחרת במחקר הקיים, ניתן למצוא גם בספרות הנוצרית-סורית הבחנה מפורשת בין עשרת הדיברות לבין שאר התורה, אצל אפרהט ואצל מחבר ספר המעלות⁹² - שניהם בתחומי האימפריה הססאנית, (וככל הנראה)

- 85 שם.
- 86 בדידסקליה מובא גם כן פסוק זה על מנת להבחין בין המצוות הטובות והרעות, כאשר שם ברור כי המצוות הלא טובות הן כל אלה שניתנו לאחר מעמד הר סיני, בהמשך לדרכו הכללית של החיבור. ראו: DA. XXVI, p. 250
- 87 עצם השימוש הפולמוסי בפסוק זה מישעיהו כאמצעי לדחיית מצוות התורה מופיע כבר אצל יוסטינוס מרטיר (דיאלוג עם טריפון, 21), אך שם אין הבחנה פנימית בין חוקים טובים ולא טובים.
- 88 שם, IV.15.2.
- 89 על ידי משה, אך לא בהכרח שלא מדעתו של האל. אירינאוס מבחין בין מצוות "אלוהיות", דהיינו מצוות שהאל החליט לתת לעם - אך שניתנו בפועל על ידי משה, לבין מצוות שמשה מסר מדעתו.
- 90 λόγια, כאן במשמעות של הוראות, חוקים.
- 91 אירינאוס, נגד הכפירות IV.16.4-5. קימלמן (Reuven Kimelman, "The Shema Liturgy", 205 n. 69) טען כי התייחסות זו של אירינאוס היא היחידה בכל הנצרות הקדומה לעשרת הדיברות, וכי אין בה כדי ללמד דבר על עניינינו כאן בנוגע לטענת המינים, אך לא נימק טענה זו.
- 92 שמו האמיתי של החיבור איננו ידוע. חלק מכתבי היד של החיבור אכן מכנים אותו *חוקים*, אך שם זה אינו מופיע בכתבי יד אחרים ונראה כי מדובר בשם מאוחר שהוצמד לחיבור. גם יתר

במהלך המאה הרביעית. אפרהט, במספר מקומות בדרשותיו, שב ומדגיש כי מצוות יהודיות מרכזיות כגון מילה, שבת, מועדים, כשרות וקורבנות, בטלו באופן מוחלט עם בואו של ישו. לדבריו, בעוד בתחילה ניתנו לישראל רק עשרת הדיברות, בהמשך ניתנו להם יתר המצוות אך ורק בשל חטאיהם:

בגלל חטאיכם ניתנו לכם קורבנות והבדיל לכם מאכלים. על אלו מצוות ודינים אמר יחזקאל ש'אשר יעשה אותם יחיה בהם' ועל אלו אמר 'נתתי לכם חוקים לא טובים ומשפטים שלא יחיו בהם'. המצוות והמשפטים שמביאים לחיים הם אלו שכתובות מלמעלה, דינים ישרים וצדיקים שהניח בפניהם, עשר המצוות הקדושות שחרט בידיו ונתן למשה שילמד אותם. וכאשר עשו להם עגל וסרו מלפניו, אז הוא נתן להם חוקים ומשפטים לא טובים: קורבנות וטהרות של מצורעים וזבים ונידות ויולדות, ושלא יקרב אדם למת ולקבר ולעצמות ולנרצחים, ושעל כל חטאיהם ועל כל טומאות האדם יביאו קורבן.⁹³

לפי אפרהט, מרגע נתינתם של חוקים אלה לא היה עוד באפשרותו של איש מבני ישראל לחיות יום אחד ללא חטא - וממילא לא יכלו להצטדק על ידי החוק, ⁹⁴ כפי שטען לפנים כבר פאולוס באיגרתו אל הגלטיים (ג, 11-12). בבואו, הסיר ישו את העול הכבד והבלתי אפשרי של החוק שלאחר חטא העגל, ואפשר לבני האדם להיוושע על ידי שמירת חוק קל ונעים, ובעיקר אפשרי לקיום.⁹⁵ אפרהט אינו מציין זאת במפורש, אך מתוך ההקשר נראה בכירור כי בביטול 'החוק שלאחר החטא' נותרו רק עשרת הדיברות על כנם.⁹⁶

המידע ההיסטורי בנוגע לחיבור לוטה בערפל. בחיבור אין כל רמז לזוהת המחבר, לאירועים היסטוריים ברורים או למיקום גיאוגרפי כלשהו, למעט התייחסות אגבית לנהר הזב. במחקר מקובל לתארך את החיבור למחצית השנייה של המאה הרביעית אך היו גם מי שביקשו למקמו בתחילת המאה החמישית. ראו: Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (New York: Cambridge University Press, 1975), 35; Geoffrey Greatrex, "The Romano-Persian Frontier and the Context of the Book of Steps", in Kristian S. Heal and Robert A. Kitchen (eds.), *Breaking the Mind: New Studies in the Syriac Book of Steps* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2014), 9-31

93 אפרהט, דרשות, 15.8 (התרגום מהסורית הוא שלי, מתוך: Jean Parisot ed., *Aphraatis (Sapientis Persae Demonstrationes)* (Paris: Firmin-Didot, 1894

94 "באמת, בהתאם לדברים הכתובים הללו לא היה להם לישראל אפילו יום אחד שבו הם היו טהורים מחטאים אלא כל ימיהם עומדים בחטאים ובטומאה" (שם).

95 שם. וראו מתי יא, 28-30.

96 בדרשה 2.7 אפרהט מפרש את דברי ישו בנוגע לכך שאף יו"ד אחת לא תעבור מן התורה (ראו מתי ה 18) כמתייחסים לשתי המצוות הגדולות שעליהן תלויים התורה והנביאים, דהיינו לאהבת האל ואהבת הרע, אך הוא מיד ממשך וטוען כי המצוה שהיא בראש התורה היא מצות "אנוכי ה' אלוהיך". דבריו של אפרהט

חיבור נוסף, המבחין באופן מפורש יותר בין עשרת הדיברות לבין יתר מצוות התורה הוא החיבור הנוצרי-סורי ספר המעלות. בחיבור זה, אשר רובו הגדול מוקדש לשאלת סיווגם של המצוות השונות בתורה ובברית החדשה ובשייכם לדרגות השונות של בני האדם - בהתאם לדרגתם הרוחנית, מונה המחבר האנונימי במספר מקומות רשימת מצוות, המבוססת ללא ספק על עשרת הדיברות - גם אם היא כוללת מעט סטיות והרחבות - שעל כל בני האדם מוטלת החובה לקיימם. כך למשל הוא כותב במימרא השביעית:

על המצוות שנאמרו לכל העולם על איך שיהיו ישרים, כי לא כל אדם כופה את עצמו כך שיעלה לשלמות. אלו הם מצוות הישרים: לא תרצה, לא תנאף, לא תגנוב, כבד את אביך ואמך ורחם על המסכן, לא תזנה, לא תעיד עדות שקר, לא תבוז, לא תעשוק, לא תחמוד שור רעך ולא חמורו ולא ביתו ולא אשתו ולא שדו ולא כרמו, לא תשיג גבולו, ואיך שרוצה אתה שיעשו לך בני אדם כך עשה להם.⁹⁷

מצוות אלו הן המצוות הבסיסיות של הישרים, דהיינו של מעמד הביניים שטרם הגיע לשלמות (ואשר עבורם קיים מערך נורמטיבי נפרד), אך שמעשיהם הטובים רבים מעוונותיהם. אלה הם "נוצרים טובים", שמקפידים על מתן צדקה, תפילה ומצוות נוספות, אך מקיימים חיי משפחה ופרנסה ואינם עומדים באידיאל האסקטי החמור שמציב המחבר לאורך החיבור. על אף שמקטע זה ניתן ללמוד על חשיבותם של עשרת הדיברות "שנאמרו לכל העולם", הם אינם מונגדים באופן מפורש ליתר מצוות התורה. אמנם, בהמשך החיבור המחבר טוען כי ישו אכן ביטל את החוק הראשון, דהיינו את מצוות הברית הישנה, והותר על כנם את עשרת הדיברות בלבד:

כאשר אמר "שעשה שתיהן ברית אחת, ותורת המצוות במצוותיו בטל"⁹⁸ -

בפסקה זו אינם ברורים די הצורך, ועל אף שהוא יוצר קישור כלשהו בין עשרת הדיברות (או הדברה הראשונה) לבין מתי 18 והמצוות שישו לא ביטל, קשה להגיע למסקנה, אליה הגיעה סלוסון, כי אפרהט דורש כאן דרשה הדומה לזו של הדידסקליה, דהיינו שהי"ד שלא תבטל מתייחסת לשמו של ישו ולעשרת הדיברות. ראו: Salvesen, "Early Syriac, Greek, and Latin Views of the Decalogue", 61. לחיבור נוסף בין "שתי המצוות הגדולות" לעשרת הדיברות (או לחלקן) ראו בפירושו של אפרם לשמות כ: Ephrem, *Commentary on Exodus xx*, in Edward Mathews, Joseph Amar & Kathleen McVey (trans.), *St. Ephrem the Syrian, Selected Prose Works* (Washington, D. C: Catholic University of America Press, 1994), 258-259

Liber Graduum 7.1, edited by Michael Kmosko, *Patrologia Syriaca* 3 (Paris 1926) 97
התרגומים לעברית נעשו על ידי.

98 פאראפרזה לאיגרת אל האפסיים ב, 14-15, בהתאם לגרסת הפשיטתא (השונה שם מן המופיע בגרסה היוונית). בהקשר זה ראו גם את דרשתו של המחבר במימרא 9.7 לפסוק זה. ככלל ספר המעלות מצטט מקראות באופן חופשי, באופן שסוטה פעמים רבות מנוסחי המקרא והברית החדשה. לדיון בציטטות

שבכרית אחת יחדש את הכל. מעתה אות יו"ד אחת לא תעבור מן התורה ומן הנביאים. והיתר, כל התורה והנביאים עד ליוחנן נוסדו כך שישמשו ויעברו, כי דבר אשר התיישן - התבלה, וקרוב להישחת. ומעתה אין צריכים אנו לדבר עליהן עוד. ומעתה אות יו"ד אחת תעמוד, שהיא עשרת הדיברות שנקראים יו"ד⁹⁹ [...] עשרה דיברות האלו שאני כותב כאן לפי מניינם, הם היו"ד שלא עוברת מן התורה ומן הנביאים: שמע ישראל אדוננו ואלוהינו אחד הוא, ואהבת את אדני אלהיך בכל לבבך ובכל חילך ובכל נפשך, ואהבת לרעך כמוך. לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא תעד עדות שקר. האות יו"ד הזו היא הכתובה באוונגליון. ומעתה שוב לא ישמש אדם במצוות אחרות שהתבטלו או באלו שאדם אינו חי בהן, ושניתנו רק בשל צעקותיהם של העם ובשל עיקשותם. בקצרה, עשרת הדיברות הללו מספיקים לחייהם של בני אדם (صَفَحَ لِكَلِّمًا ۝ ٤٠٠ ۝ ٤٠١). ומי שעושה אותם חי בהם. כי כל הלאות (عُنُقًا) של התורה והנביאים [נועדה] כדי שיבואו בני האדם ליו"ד האלו. כמו שאמר אדוננו כל הכוח של התורה והנביאים תלוי בשתי המצוות האלו. ומי שעושה את שתי המצוות האלה מקיים את כל התורה כולה כמו שאמר פאולוס שכולה במעט מתקיים, בזה שתאהב את רעך כמוך.¹⁰⁰ [...] אבל מה שהוא מחוץ מהיו"ד הזו נמצא בתורה ובנביאים ונקרא ברית חובות (بَرِيَّةٌ ۝ ٤٠٢). שבשל חובותיהם של העם נרשמה ברית החובות.¹⁰¹

ראשית, כבר במבט ראשון ניתן לראות כי הרשימה כאן אינה מונה עשר מצוות, וכן שהיא אינה זהה לחלוטין לרשימת עשרת הדיברות שהובאה קודם לכן במימרא 7. הסיבה לכך, לדעתי, נובעת מכך שהמחבר אינו מבקש לספק כאן רשימה ממצה של מצוות שהן בלבד נותרו תקפות, ואמנם לאורך החיבור ניתן למצוא עוד מצוות נוספות, שאינן חלק מעשרת הדיברות המקראיות, שהמחבר סבור שעודן מחייבות את הישרים. עבור המחבר, כפי שהוא מבחיר גם בהמשך הקטע האחרון, ההבחנה בין המצוות נובעת בעיקרה מהבחנה מוסרית ולא, למשל, מהבחנה על ציר הזמן (כגון לפני חטא העגל - אירוע אשר כלל לא מעסיק את המחבר) או מהבחנה בין מצוות "ריטואליות" ו"מוסריות". על כן, כל מצוה שתאים למסגרת המוסרית של עשרת הדיברות ושתי המצוות הגדולות על אהבת האל והרע יכולה להצטרף לרשימת המצוות התקפות. במובן הזה עשרת הדיברות מתפקדים ככלל, או כמפתח הרמנויטי למצוות התורה כולן, ועל פיהם ניתן יהיה לסווג אילו מצוות דינן להתבטל.

A. Baker, "The Significance of the New Testament Text of the Syriac
 .Liber Graduum", *Studia Evangelica*, Vol.V (Berlin: de Gruyter, 1968), 171-175
 99 "ܘܢܘܢ ܐܘܬܪܐ ܕܥܫܪܐ ܕܝܘܕܐ: ܕܐܘܬܪܐ ܕܥܫܪܐ ܕܝܘܕܐ ܕܥܫܪܐ ܕܝܘܕܐ."
 100 ראו אל הרומים יג 8.
 101 LG. 22.21-23. גם במימרא 9.1 המחבר מכנה את עשרת הדיברות פשוט בכינוי "יו"ד" ("עכשיו נתבונן
 בנביאים שהיו באותו עם קשה, [ש]הייתה להם אהבה שהייתה שלמה ליו"ד ולברית החדשה").

מעניין כי במקור זה במקום הדברה הראשונה - "אנוכי ה' אלוהיך" - מביא המחבר דווקא את "שמע ישראל", ומצווה זו הוא ממשך אל מצוות אהבת הרע ומשם לחלק השני של עשרת הדיברות. בנוסף, המחבר האנונימי מפתח כאן באופן ניכר את המסורת, אותה ראינו כבר קודם אצל מחבר הדידסקליה בנוגע לקשר שבין האות יו"ד במתי ה' 18 לבין עשרת הדיברות. אם נוסיף לכך גם את דבריו של קלמנס מאלכסנדריה על הקשר שבין היו"ד בשמו של ישו לעשרת הדיברות (טיעון שעלה גם הוא בדידסקליה), תיווצר תמונה בה האות יו"ד, כמסמלת את עשרת הדיברות, מוטענת שוב ושוב על ידי הוגים נוצרים, החיים במרחבים גאוגרפיים שונים, במטען נוצרי וכריסטולוגי גדול. זיקה נוספת קיימת בכל הנוגע להנגדת עשרת המצוות ל"חוקים הלא טובים" מיחזקאל - מהלך שמופיע אצל אירינאוס ומאוחר יותר אצל אפרהט ואצל ספר המעלות. יחד עם זאת, כאשר המחבר מפרט ודן בחוקים הלא טובים הוא מביא כדוגמאות, באופן עקבי, רק מצוות כגון עין תחת עין, דהיינו מצוות "מוסריות", שהקפדה עליהם כרוכה בגרימת נזק לאחר - ולא, כפי שמופיע אצל אפרהט למשל, מצוות כגון מילה, כשרות או קורבנות, ומעניין לציין כי גם פטולמאוס מביא רק את אותה הדוגמא - מצוות עין תחת עין - כדוגמא לחוקים לא טובים.

סקירת מכלול העדויות מן הספרות הנוצרית מלמדת מספר דברים: ראשית, ניתן לראות כי אין מדובר בטענה אחת ביחס למעמד עשרת הדיברות אלא בטענות ופירושים שונים, הניתנים בתוך כל חיבור על רקע הקשר מסוים וכחלק מטיעון רחב יותר. אולם, המסקנה המתבקשת ממגוון זה איננה כי אין בספרות הנוצרית עמדה התואמת את זו המיוחסת למינים בספרות חז"ל אלא בדיוק להפך - מן הריבוי והמגוון ניתן ללמוד על העיסוק הנרחב בעולם הנוצרי בשאלת סיווגם של עשרת הדיברות והבחנתם מיתר מצוות התורה. התשובות שניתנו הן מורכבות ושונות בפרטיהן זו מזו, ואין זה הכרחי לצפות מן המקור התלמודי להצליח לעמוד במשפט אחד על מלוא מורכבותן. בנוסף, חרף ההבדלים בפרטים ניתן לעמוד על מספר מאפיינים משותפים: כל המחברים מעניקים לעשרת הדיברות מעמד מיוחד למול יתר מצוות התורה, אשר ניתנו רק בשלב משני, כתוספת ובעקבות נסיבות היסטוריות ספציפיות (מצבם הנמוך של העם; כניסתן של טעויות לתוך הטקסט; כעונש על חטא העגל). ההבדלים בפרטים חשובים מאוד: כך למשל, פטולמאוס ובעל ספר המעלות מבקרים בעיקר את דין עין תחת עין, תוך שהם מדגישים כי כל התורה ניתנה על ידי (או בהסכמת) האל ולטובת בני ישראל, לפחות ביחס לאותה נקודת זמן. לעומת זאת, מן הדידסקליה, מהספרות הפסאודו-קלמנטינית ומאפרהט עולה נימה ביקורתית וחריפה יותר ביחס למצוות. אך עבור כולם, כאמור, עשרת הדיברות, גם אם כמונח מעט גמיש, נמצאים במעמד שונה מיתר התורה.

עיסוק זה בהבחנה בין עשרת הדיברות ליתר מצוות התורה מופיע בספרות הנוצרית רק החל מסוף המאה השנייה, והוא הולך וצובר תאוצה ופיתוח בעיקר במאה השלישית והרביעית, בתקופה המקבילה לשיוך שאלת עשרת הדיברות לפולמוס עם המינים במקורות חז"ל. בעקבות כך אני סבור כי את העיסוק האמוראי בעשרת הדיברות יש לקרוא

דווקא לאור מקורות נוצריים אלה, ולהבין את הניסיונות לשלב את עשרת הדיברות בתפילה - כמו גם את הניסיון להרחיקם - כתהליך מקביל לעליית קרנם של עשרת הדיברות כקטגוריה מארגנת ומרכזית בספרות הנוצרית של התקופה, וכחלק מהפולמוס היהודי-נוצרי של המאות השלישית והרביעית.¹⁰²

בניגוד לטענתי כי העניין הנוצרי בעשרת הדיברות מתעורר גם הוא רק מסוף המאה השנייה ואילך היו שביקשו להצביע על מרכזיותם כבר בברית החדשה.¹⁰³ ואמנם, אין כל ספק כי בברית החדשה קיימות מספר רב של התייחסויות למצוות מסוימות מתוך עשרת הדיברות.¹⁰⁴ כך למשל עונה ישו לאיש המבקש לדעת אלו מצוות יש לשמור כדי לבוא לחיים: "וַיֹּאמֶר יֵשׁוּעַ אֵלָּהּ הֵן לֹא תִרְצֹחַ לֹא תִנְאַף לֹא תִגְנֹב לֹא תַעֲנֶה עֵד שָׁקֵר: כִּפְדֵּ אֶת-אֲבִיךָ וְאֶת-אִמְךָ וְאֶהְבֶּתָ לְרַעְךָ כְּמוֹךָ: ¹⁰⁵ יֵשׁוּ כֹאן, לֵלֵא סִפְק, מוֹכִיר חֵלֶק מֵעֵשֶׂר הַדִּיבְרוֹת, יַחַד עִם מִצְוֹת וְאֶהְבֶּתָ לְרַעְךָ כְּמוֹךָ (ויקרא יט 18), כמעין פירוט של הוראתו הכללית בפסוק 17 "שמר את המצוות", וכאופן לקנות חיי עולם.

יחד עם זאת, כאן גם ביתר המקומות בברית החדשה, מופיע רק חלק מסוים מעשרת הדיברות ולא הרשימה כולה. יתרה מזו, באף אחד מן המקומות הללו לא מופיעה הקטגוריה 'עשרת הדיברות', אלא תמיד אך ורק פירוט של כמה מצוות.¹⁰⁶ גם אם נכונה

- 102 המחקר על ההיכרות של חכמים, ובפרט בבבלי, עם טענות נוצריות התרחב בצורה ניכרת בשנים האחרונות. ראו, בין השאר: Michal Bar-Asher Siegal, *Jewish-Christian Dialogues on Scripture in Late Antiquity: Heretic Narratives of the Babylonian Talmud* (New York: Cambridge University Press, 2019); Zellentin, "One Letter yud"
- 103 בנושא זה קיימת ספרות רבה. ראו למשל קביעתו של פולר (Fuller): "For the Old Testament and Judaism the law embraces the whole of the Torah, but for the New Testament writers the central part of it is the second table plus the love commandment" (Reginald H. Fuller, "The Decalogue in the New Testament", *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 43 (1989), 255); Craig A. Evans, "The Decalogue in the New Testament", in Jeffrey P. Greenman and Timothy Larsen (eds.), *The Decalogue through the Centuries: from the Hebrew Scriptures to Benedict XVI* (Louisville: John Knox Press, 2012), 29-46; Paula Fredriksen, "Paul's Letter to the Romans, the Ten Commandments, and Pagan 'Justification by Faith'", *JBL* 133, 4 (2014), 801-808
- 104 ראו: אל הרומים ז, 7; יג, 9; אל האפסים ב, 6; אגרת יעקב ב, 8-11; מתי ה, 21-45; וההתייחסויות להלן. כן ראו גם בדידאכה, פרק ב.
- 105 מתי יט, 18-19; ובמקבילות: מרקוס י, 17-22; לוקס יח, 18-23.
- 106 "עובדה היא שבברית החדשה לא רק שהמונח עשרת הדיברות לא נזכר ולו פעם במפורש, אלא ששם מצוטטת, למעשה, מעשרת הדיברות תמיד אך ורק מחציתם השנייה, ואף זו אף פעם לא בשלמות" (דוד פלוסר, "עשרת הדיברות והברית החדשה", בתוך בן ציון סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות (ירושלים: מאגנס, תשמ"ו), 166; Gottfried Nebe, "The Decalogue in Paul, Especially in His Letter to the Romans", in Henning Graf Reventlow and Yair Hoffman (eds.), *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition* (New York: T & T Clark, 2011), 51

הטענה כי ניתן למצוא אלוזיות ברחבי הברית החדשה לכל אחד ואחד מהדיברות, דווקא המאמץ הכרוך בפעולות הליקוט המחקריות הללו והקושי ב"איתור" חלק מהדיברות מלמדים כי אין לראות ביטויים אלה כהתייחסויות לעשרת הדיברות בכללותם.¹⁰⁷ במובן הזה, בברית החדשה, בניגוד למה שלא פעם נוטים לחשוב, עשרת הדיברות אינם קיימים כקטגוריה מובחנת הקיימת בפני עצמה למול יתר מצוות התורה.

בניגוד לכך, בברית החדשה נראה כי אלו הן מצוות בודדות שזוכות למעמד מיוחד - במיוחד שתי המצוות הגדולות - מצוות אהבת האל ואהבת הרע¹⁰⁸ - ודווקא מן הדומיננטיות שלהן ניתן ללמוד על כך שלעשרת הדיברות, כקודקס וכמאורע היסטורי בעל השלכות נורמטיביות מיוחדות, לא היה מעמד מיוחד בתקופה זו.¹⁰⁹

עניין זה בולט גם לאור מעמדה הבולט של פרשת שמע - בין אם רק של הפסוק השני של הפרשה (דברים ו 5 - "ואהבת...מאדך", כפי שמופיע במתי כב 37 ולוקס י 27) או אף של הפסוק הראשון (דברים ו 4 - "שמע... אחד" - מרקוס יב 29) בבשורות. למעשה, יש פרדוקס בעצם הטענות החוזרות ונשנות לכך שבברית החדשה קיימת התייחסויות למחצית השנייה של ה-"Decalogue", שכן בבסיסו של מונח זה עומדת ההנחה בדבר הייחודיות והשלמות האורגנית של עשרת הדברות, אשר מאורגנות יחד לקטגוריה אחת.¹¹⁰

107 וזאת בניגוד להשערתו של אוונס, למשל, הטוען כי: "Jesus' quotation of several of the commandments may have presupposed all ten, though he only cites half of them." (Evans, "The Decalogue in the New Testament", 35). הטענה כי אין בברית החדשה התייחסויות לשלוש הדברות הראשונות כיוון שהם היו מוסכמות על הכל ומובנות מאליהן נראית בעיני קשה (שם, עמ' 39) - האם איסור על רצח, למשל, לא היה מוסכם על כולם?

108 ראו מתי כב 35-40: "ואחד מבעלי התורה שביניהם שאל אותו כדי לנסותו: "רבי, איזוהי המצוה הגדולה שבתורה?" השיב לו ישוע: "ואהבת את יהוה אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך. זאת המצוה הגדולה והראשונה. השניה דומה לה: ואהבת לרעך כמוך. בשתי מצוות אלה תלויה כל התורה והנביאים".

109 פאולה פרדריקסון ("Paul's Letter to the Romans", 803 n. 5) קוראת את עשרת הדיברות לתוך המקורות אשר מציגים מעין סיכום תמציתי של כל התורה, כפרט כאלה שכוללים חלוקה למצוות כלפי האל וכלפי הרע, אפילו שבמקורות אלה אין בהכרח כל אלוזיה לעשרת הדיברות עצמם. כך למשל, היא אף מציינת כדוגמא את הסוגיה בבבלי מכות (כד ע"א) הכוללת צמצום של תרי"ג מצוות למספרים קטנים יותר (11; 6; 3; 1) - על אף שדווקא בסוגיה זו בולטים בהיעדרם עשרת הדיברות, אשר לכאורה אין סיכום טוב מהם לתורה כולה! וכך למשל גם אצל נובוקוביץ: "It is very likely that the double commandment to love would have been understood by Mark's original readers as a brief synopsis of the Decalogue" (Lidija Novakovic, "The Decalogue in the New Testament", *Perspectives in Religious Studies* 4 (2008), 377

110 בהקשר הזה מעניין לציין כי גם בספרות חז"ל המילה דיברות אינה מוגבלת לתיאור הדיברות שנאמרו בהר סיני, והיא יכולה לתאר גם את מסירתן של מצוות נוספות. כך למשל במכילתא דר"י (בחודש, ד): "את כל הדברים. מלמד שאמר עשרת הדברות בדבור אחד [...] שומע אני אף שאר כל הדברות

חלק מה-"Decalogue" משמעו פירוק עצם המושג, וממילא את הטענה בנוגע לחשיבות עשרת הדיברות כקבוצת מצוות מוגדרת ומובחנת לעומת שאר התורה.¹¹¹

ד. זיהוי חג השבועות עם מתן תורה

תיארוך הפולמוס סביב עשרת הדיברות לסביבות המאה הרביעית עשוי לעלות בקנה אחד עם מגמה דומה עליה הצביעו מחקרים שונים בכל הנוגע לזיהוי חג השבועות כחג מתן תורה. על אף שזיהוי זה ככל הנראה התקיים בקרב חוגים מסוימים עוד בתקופת הבית, כגון בספר היובלים ובספרות קומראן,¹¹² בספרות התנאית איננו מוצאים לכך כל זכר,¹¹³ ולמעשה, הזיהוי המפורש של חג השבועות עם מעמד הר סיני בספרות חז"ל מופיע לראשונה רק בתלמוד הבבלי,¹¹⁴ והוא מוסיף וצובר תאוצה החל מן המאה החמישית.¹¹⁵ בדומה לכך קלמנט לאונהרד (Leonhard) הראה כי הפנטקוסט הנוצרי

שבתורה נאמרו כולם בדיבור אחד, ת"ל האלה, הדברים האלה נאמרו בדיבור אחד, ושאר כל הדברות שבתורה, דיבור דיבור בפני עצמו" (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 218). במקומות אחרים, בניגוד למכילתא כאן, מובאות "דיברות" נוספות בתורה שנאמרו גם הן בדיבור אחד (ראו למשל ירושלמי נדרים ג, ב, ט ע"א). הייחוד העיקרי, על כן, הוא בסיווג הדיברות הללו כ"עשרת הדיברות", כרשימה אחת של עשר מצוות.

111 כמובן שעצם ההתייחסות ל"עשרת הדברים", או ביוונית *δέκα λόγους*, מופיעה כבר במקרא עצמו. אך רק בשלב מאוחר יותר מופיע המעבר מתיאור של מספר המצוות שניתנו לקטגוריה מאוחדת ומאורגנת הבאה לידי ביטוי בשימוש בהלחם *δεκάλογος*.

112 ראו: כנה ורמן ואהרן שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן (ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"א), 323-329. בניגוד לספר היובלים, אצל יוספוס ופילון אין כל זכר לזיהוי חג השבועות עם מתן תורה. על מעמדו של חג השבועות בספר היובלים נכתב לא מעט. ראו למשל: David Henshke, "'The Day After the Sabbath' (Lev 23:15): Traces and Origin of an Inter-Sectarian Polemic", *Dead Sea Discoveries* 15, 2 (2008), 230-231

113 ראו למשל: יוסף תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד (ירושלים: מאגנס, תש"ס), 154-151. אמנם, בתוספתא מגילה ג, 5, מובאת דעה כי בשבועות יש לקרוא "בחדש השלישי", דהיינו בשמות יט, שם מתוארת הגעתם של בני ישראל להר סיני בחדש השלישי לצאתם ממצרים. על אף שמקובל לזהות מקור זה כמורה על קריאת עשרת הדיברות חשוב לשים לב כי התוספתא מתייחסת לשמות יט ולא לשמות כ (בה מופיעים עשרת הדיברות) ואין הכרח להניח כי לפי התוספתא יש לקרוא את שני הפרקים (מה שהיה מביא לקריאה ארוכה למדי, בוודאי בהשוואה ליתר הקריאות המופיעות שם). עם זאת, מובן כי כבר בטענה כי יש לקרוא את שמות יט נוצר חיבור בין החג לבין מעמד הר סיני. בנוסף בסדר עולם רבה ה נאמר כי "בשלישי בששה לחודש נתנו עשרת הדברות". חשוב לשים לב כי בעצם תיארוך מתן עשרת הדיברות ליום ו' בסיוון אין כדי לשמש ראיה לכך שחג השבועות קיבל משמעות אחרת מזו שהייתה לו קודם לכן. כלומר, בסדר עולם לא מופיעה טענה כי מתן תורה הוא שעומד בבסיס החג.

114 בבלי פסחים דף סח ע"ב.

115 Langer, "The Decalogue in Jewish Liturgy", 92-91. השינוי איננו נעוץ רק בזיהוי תאריך חג השבועות עם המאורע ההיסטורי של מעמד הר סיני, אלא (ואולי בעיקר) במפנה ריטואלי וליטורגי, שבו חג השבועות הופך לחג מתן תורה.

מקבל צורה של חג שנתי קבוע לראשונה רק לקראת סוף המאה השנייה לספירה,¹¹⁶ ואילו רק במאה הרביעית הוא זוכה לדומיננטיות בספרות הנוצרית, והופך מציון של תקופה (של 50 הימים מפסח) לציון של יום אחד, יום החמישים.¹¹⁷ ההתגבשות של החג אכן הייתה מלווה מהצד הנוצרי בזיהויו עם מתן תורה, כפי שלאונהרד מראה מתוך דבריו של סווריאנוס מגבלה, בתחילת המאה החמישית. סווריאנוס מדגיש כי רוח הקודש נחה על המאמינים דווקא חמישים יום לאחר הפסח כיוון שביום זה ניתן לבני ישראל החוק במדבר סיני, וכדי להראות בכך כי החוק הישן החקוק על הלוחות הוחלף עתה בחוק חדש, החרוט על הלב.¹¹⁸

זיהוי זה של שבועות עם מתן תורה (ותיאולוגיית ההחלפה המתבטאת במעבר משבועות לפנטקוסט ומלוחות האבן לחוק החקוק בלב) מופיע בעוד מספר רב של מקורות נוצריים - כולם מן המאה הרביעית ואילך. כפי שהראה דניאל שטוקל-בן עזרא, דומה כי גם בספרות היהודית הולכת וגוברת המודעות וההכרה בנרטיב הנוצרי ביחס לשבועות רק החל מתקופה זו ואילך.¹¹⁹ בהתאם לכך נראה, כפי שטען כבר ישראל יובל, כי את הפיכת חג השבועות לחג מתן תורה ביהדות יש לבחון במקביל להתגבשותו של הפנטקוסט הנוצרי, ואת שניהם כתופעות מאוחרות יחסית, סביב המאה הרביעית.¹²⁰ חשוב להדגיש כי כמו במקרה של עשרת הדיברות, כך גם ביחס לחג מתן תורה/פנטקוסט אין מדובר בהמצאה חדשה יש מאין, אלא בעיצוב מחדש והתגבשות של מסורות מוקדמות יותר, בתוך הקשר פולמוסי חדש. טענתי היא כי לצד אסטרטגיות של דחייה, ההקשר הפולמוסי יכול להביא גם לאפשרויות התמודדות נוספות, הכוללות אימוץ חלקי או מאבק על צורת הפרשנות (והפרקסיס) הנכונה.

116 כמובן שכבר בברית החדשה יש ליום החמישים מעמד מיוחד, כפי שמסופר במאורע הופעת רוח הקודש על השליחים בירושלים במעשי השליחים ב 1-3, אולם חרף הזיקה המעניינת בין החג לבין הופעת הרוח והפצת הבשורה, התיאור במעשי השליחים מלמד על מאורע חד פעמי בלבד. ראו גם: ורמן ושמשי, לגלות נסתרות, 328 הערה 123.

117 Clement Leonhard, "Pentecost and Shavuot: Holy Spirit and Torah", in Richard W. Bishop, Johan Leemans and Hajnalka Tamas (eds.), *Preaching after Easter: Mid-Pentecost, Ascension, and Pentecost in Late Antiquity* (Leiden: Brill, 2016), 224. וראו גם: Clemens Leonhard, "Shavuot, Covenant Renewal, and Pentecost", in Paul van Geest, Marcel Poorthuis and Els Rose (eds.), *Sanctifying Texts, Transforming Rituals* (Leiden: Brill, 2017)

118 שם, עמ' 231. לדבריו של סווריאנוס ראו: Judit Kecskeméti, *Une rhétorique au service de l'antijudaïsme : IVe siècle-VIIe siècle* (Paris: H. Champion, 2005), 185-187

119 Daniel Stökl-Ben Ezra, "Parody and Polemics on Pentecost: Talmud Yerushalmi Pesahim on Acts 2?", in Alberg Gerhards and Clemens Leonhard (eds.), *Jewish and Christian Liturgy and Worship: New Insights into its History and Interaction* (Leiden: Brill, 2007), 279-293

120 ישראל יובל, שני גוים בבטנך: יהודים ונוצרים - דימויים הדדיים (תל אביב: עם עובד, תש"ס), 38.

ה. סיכום: ביטול אמירת עשרת הדיברות והפולמוס היהודי-נוצרי

מאמר זה ביקש לבחון מחדש את מעמדם של עשרת הדיברות בליטורגיה היהודית. החלק הראשון של המאמר הראה כי בניגוד לטענה המקובלת במחקר, קשה למצוא עדויות ברורות בספרות הבית השני לכך שעשרת הדיברות מילאו תפקיד ליטורגי קבוע, גם אם מקורות אלו יכולים לספק את התשתית להופעה המאוחרת יותר, והמגובשת לכאורה, של עשרת הדיברות כחלק מהליטורגיה היומית במקדש במסגרת משנת תמיד ה', א. על אף שהאמיתות ההיסטורית של משנה זו מוטלת בספק, הרי שהיא מכל מקום מלמדת כי בשלב מסוים - בין אם בסוף ימי הבית או בתקופת התנאים, הייתה מסורת שלפיה עשרת הדיברות נכללו בליטורגיה היומית במקדש, כחלק מקריאת שמע. אולם, מסורת זו לא הייתה נחלת הכלל, וככל הנראה לא הייתה נפוצה, והיא אף אינה מוזכרת כלל במשנת ברכות. לצד זאת, בשלב זה שאלת אמירת עשרת הדיברות אינה מקושרת בשום צורה שהיא לפולמוס עם המינים.

רק בסוף המאה השלישית או תחילת המאה הרביעית, בסוגיית הירושלמי בברכות, מקבלת שאלת עשרת הדיברות הקשר פולמוסי מובהק, כאשר מהירושלמי ניתן ללמוד הן על התגברות הרצון להוסיף או לקרוא את עשרת הדיברות לתוך הליטורגיה והן על ההתנגדות לכך בשל "טינת המינים". ההתנגדות הזו איננה מתוארת במונחים של ביטול - והירושלמי כלל לא מניח כי היה מנהג שבוטל, והדברים מנוסחים באופן היפותטי. טעינת שאלת עשרת הדיברות במתח עם המינים מובנת על ידי בחינת הספרות הנוצרית של אותה התקופה המלמדת על התגברות העיסוק הנוצרי בשאלת מעמדם המיוחד של עשרת הדיברות החל מסוף המאה השנייה ובעיקר במאות השלישית והרביעית.

בהתאם לתיאור הזה עולה כי המתח היהודי-נוצרי ביחס למעמדם של עשרת הדיברות ובנוגע להבחנה בין חוקים שונים בתוך תורת משה איננה תופעה ששייכת למאה הראשונה או השנייה לספירה אלא דווקא לשלב מאוחר יותר - לתחילת המאה הרביעית. בכך יש כדי לשפוך אור אחר על ההיסטוריה של מעמד עשרת הדיברות בפרט (הן באופן כללי והן בליטורגיה) אך גם על שאלת היפרדות הדרכים בכלל וכינון הגבולות בין היהדות והנצרות. בהמשך לטענות דומות ביחס לעניין זה, גם כאן ניתן לראות כיצד שאלה פנים-יהודית הופכת רק בשלב מאוחר יותר לבעיה, ואיך מה שעשוי היה להיות פרקטיקה יהודית לגיטימית לכאורה ("בדין הוה!") נאלץ להידחות בעקבות זיהויו עם המינים. הדינמיקה של האינטראקציה הבין-דתית היא מורכבת ומרובדת, ובמובן הזה עלייתה של מסורת או פרקטיקה מסוימת עשויה לעורר התעניינות ומשיכה כמו גם חרדה ודחייה. לעיתים, כמו במקרה של עשרת הדיברות, שתי מגמות אלו יכולות להתרחש אף בעת ובעונה אחת.