

אוקימתא

מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

שנתון • גיליון יא (תשפ"ה)

אוקימתא - מחקרים בספרות התלמודית והרבנית

גיליון יא (תשפ"ה)

עורך מייסד: שמא יהודה פרידמן (אוניברסיטת בר אילן)

עורכים:

מיכל בר-אשר סיגל (אוניברסיטת בן גוריון בנגב)

מולי וידאס (Princeton University)

עורך משנה: אברהם יוסקוביץ' (אוניברסיטת בן גוריון בנגב)

חברי המערכת:

בת' ברקוביץ (Barnard College)

קטל ברטלו (Centre National de la Recherche Scientifique - CNRS)

גרג גרדנר (University of British Columbia)

חיה הלברשטם (King's University College)

ראובן כודרי (Yeshiva University)

שרית קטן-גריבץ (Fordham University)

לין קיי (Brandeis University)

גיל קליין (Loyola Marymount University)

משה לביא (אוניברסיטת חיפה)

איילת הופמן-לייבזון (המרכז הבין-תחומי, הרצליה)

צבי נוביק (University of Notre Dame)

ג'ורדן רוזנבלום (University of Wisconsin – Madison)

שי סקונדה (Bard College)

חיים וייס (אוניברסיטת בן גוריון בנגב)

הולגר צלנטין (University of Cambridge)

www.oqimta.org.il

גיליון יא: www.oqimta.org.il/oqimta/2025/oqimta11.pdf

פרטי המשתתפים, גיליון יא (תשפ"ה)

פרופ' גווין קסלר

סוורתמור קולג'

gkessle1@swarthmore.edu

פרופ' צבי נוביק

אוניברסיטת נוטרה דאם

novick.3@nd.edu

ד"ר אוהד אבודרהם

החוג לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת תל-אביב

ohadabudraham@gmail.com

פרופ' גדעון בוהק

החוג לפילוסופיה יהודית והתכנית במדעי הדתות, אוניברסיטת תל-אביב

gbohak@tauex.tau.ac.il

ד"ר עומרי עבאדי

מרכז רוג'ר וסוזן הרטוג לחקר הארכיאולוגיה של ירושלים ויהודה, האוניברסיטה העברית

בירושלים

omriabadi@gmail.com

פרופ' אהרן קולר

אוניברסיטת ישיבה

koller@yu.edu

אסף בראון

האוניברסיטה העברית

assafbrown@gmail.com

אליהו פחימה

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

eliyahupahima@gmail.com

פרופ' מיכל בר-אשר סיגל

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

bsmichal@bgu.ac.il

ד"ר רוני כהן

המחלקה ללימודי יהדות, אוניברסיטת גתה

ronich1988@gmail.com

פרופ' ישי רוזן-צבי
החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל-אביב
rosenzvi@tauex.tau.ac.il

יעקב קרויזר
החוג לספרות כללית והשוואתית, האוניברסיטה העברית בירושלים
החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל-אביב
Yaakov.Kroizer@mail.huji.ac.il

ינון פליישמן ז"ל
החוג להיסטוריה כללית, האוניברסיטה העברית בירושלים

ISSN 2308-1449

© כל הזכויות שמורות
מו"ל: ראובן א' קנול, רמת גן
oqimta@oqimta.org.il

תוכן העניינים

1	Seminal Omissions: Giving <i>Tumtum v'Androgynos</i> Their Due	גווין קסלר
87	Reading Piyyut Reading: A Case Study from a Qillirian Geshem	צבי נוביק
119	A Jewish Aramaic Amulet on Papyrus (Strasbourg, Papyrus hébreu 2)	אוהד אבודרהם וגדעון בוקק
133	הזיהוי הגיאוגרפי-היסטורי של 'גד יון' והדרך ממנו לשילוח	עומרי עבאדי
145	"A Miserable Remnant Though this Be, It is Not without Value": A Fragment of Mishnah Avodah Zarah in the Babylonian Tradition from a Book Binding in the Cambridge University Library	אהרן קולר
161	קווים לדרך הלימוד של רבי יוסף ענגיל	אסף בראון
207	בין תורה למדע, בין ישן לחדש: עיון בביאור שטיינזלץ על בבלי ברכות	אליהו פחימה ומיכל בראש-סיגל
249	"אז ישיר משה ובני ישראל": שירת הים כהתרחשות פרפורמטיבית במדרש 'יושע'	רוני כהן
271	'איני יודע' ו'לא שמענו': מה מצפים הדרשנים לדעת ומניין הם מבקשים לשמוע זאת?	יעקב קרויזר וישי רוזן-צבי
293	בין אמת לאמת: הירושלמי המזויף על סדר קדשים	ינון פליישמן
321		תקצירים בעברית
327		תקצירים באנגלית

Seminal Omissions: Giving *Tumtum* v'*Androgynos* Their Due

Gwynn Kessler

Introduction

Post-talmudic Jewish commentaries and current scholarly discourse commonly distinguish between the rabbinic terms *tumtum* and *androgynos* as if they are always and everywhere distinct, clearly differentiated embodiments.¹ These

- 1 David Margalit, "Tumtum v'Androgynos", *Korot* 6 (1975): 777-781 [Hebrew]. Alfred Cohen "Tumtum and Androgynous" *Journal of Halacha and Contemporary Society* 38 (1999): 62-85; note that Cohen writes, "Probably, both terms are often employed to describe a far more common occurrence, a person born with ambiguous genitalia" (62). Charlotte Fonrobert, "Semiotics of the Sexed Body in Early Halakhic Discourse," in *How Should Rabbinic Literature Be Read in the Modern World?*, (ed.) Matthew Kraus (Piscataway, NJ: Georgias Press, 2006), 79-105; Fonrobert, "Regulating the Human Body: Rabbinic Legal Discourse and the Making of Jewish Gender," in *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, (ed.) Charlotte Fonrobert and Martin S. Jaffee (New York: Cambridge University Press, 2007), 270-294; Fonrobert, "Gender Duality and Its Subversions in Rabbinic Law," in *Gender in Judaism and Islam: Common Lives, Uncommon Heritage*, (ed.) Firoozeh Kashani-Sabet and Beth Wenger (New York: NYU Press, 2014), 106-126; Marianne Schleicher, "Constructions of Sex and Gender: Attending to Androgynes and Tumtumim Through Jewish Scriptural Use," *Literature and Theology* 25:4 (2011): 422-435; Sarra Lev, "They Treat Him As a Man and See Him As a Woman: The Tannaitic Understanding of the Congenital Eunuch," *Jewish Studies Quarterly* 17:3 (2010): 213-243; Lev, "A Creation Sui Generis: The Evolution of a Concept," in *From Scrolls to Traditions: A Festschrift Honoring Lawrence H. Schiffman*, (eds.) Stuart S. Miller, Steven Fine, Naomi Grunhaus, and Alex P. Jassen, (Koninklijke Brill: Leiden, 2021), 325-249; Moshe Lavee, "Either Jews or Gentiles, Men or Women: The Talmudic Move from Legal to Essentialist Polarization of Identities" *Jewish Studies Quarterly* 25:4 (2018): 345-367; Moshe Lavee and Tali Artman Partock, "Four Sexes, Two Genders: The Rabbinic Move from Legal to Essentialist Polarisation of Identities", *The Legal Status of Intersex Persons*, (eds.) Jens M. Scherpe, Anatol Dutta and Tobias Helms (Interstentia, 2018), 165-180; Gwynn Kessler, "Rabbinic Gender: Beyond Male and Female", *A Companion to Late Antique Jews and Judaism: Third Century BCE to Seventh*

readings, derived from a small subset of classical rabbinic sources, typically define *androgynos* (a Greek loan word), as one who is both “man” and “woman”, presumably meaning one who has a penis and a vagina. *Tumtum* is defined as one who has ambiguous or underdeveloped genitalia,² and now often defined as one who is either a man or a woman, meaning one who has either a penis or a vagina.³ However, the clear majority of tannaitic sources (and even many traditions in the Babylonian Talmud), make no definite, consistent distinctions.

In addition, contemporary scholarship, growing out of some traditional post-talmudic commentaries and centering t. Bik. 2:3-7, has often framed discussions of *tumtum* and *androgynos* with the rabbinic concepts of “uncertainty” or “doubt” (*safek* or *safeka*) and “unique creation” (*briah*).⁴ In the context of discussions about *tumtum* and *androgynos*, *safek* typically connotes that there is an uncertainty about whether they are classified as male or female; *briah* connotes

Century CE, (eds.) Naomi Koltun-Fromm and Gwynn Kessler (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Ltd., 2020), 353-370; Moshe Halbertal, *The Birth of Doubt: Confronting Uncertainty in Early Rabbinic Literature* (Society of Biblical Literature: Brown Judaic Studies, 2020), 184-303; Max Strassfeld, “Translating the Human: The Androgynos in Tosefta Bikurim,” *Transgender Studies Quarterly* 3:3-4 (2016): 587-604; Max Strassfeld, *Trans Talmud: Androgynes and Eunuchs in Rabbinic Literature* (Oakland: University of California Press, 2022).

- 2 This definition bases the meaning of *tumtum* on the Aramaic root meaning covered over or undifferentiated (t.m or t.m.m.). This etymology, however, is lacking in the tannaitic through talmudic sources themselves, and seems to begin around the 10th or 11th century CE (e.g.: ha-Arukh s.v.: t.m.; Rashbam, b. Baba Batra 140b, s.v. *v'tumtum*). I discuss this below.
- 3 This understanding emerges from the *tumtum sh'nikra* (torn *tumtum*), discussed below. For definitions of *tumtum* based on the meaning of *tumtum sh'nikra*, see Avraham Steinberg, “Ambiguous Genitalia (Tumtum)” in *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics* (New York: Feldheim 2003), 50-51. And see Judith Plaskow, “Dismantling the Gender Binary within Judaism: The Challenge of Transgender to Compulsory Heterosexuality” in *Balancing on the Mechitza: Transgender in Jewish Community*, ed Noach Dzmura (Berkeley, CA: North Atlantic Books 2010), 196. See also Fonrobert (2006: 94).
- 4 Reasons that I consider m. Bik. 4:1-5 to be a later addition to the Mishnah are detailed below (note 76). On “doubt” and *androgynos* see especially Halbertal (2020: 185-203); on *androgynos* and *briah* see especially Lev (2021). For some of the post-talmudic commentaries and their different interpretations in the context of contemporary halakhic questions, see Alfred Cohen “Tumtum and Androgynous”, *Journal of Halacha and Contemporary Society* 38 (1999): 62-85.

the potential that they are classified as (similar to) both male and female or unique as such.⁵ Furthermore, much contemporary scholarship, which has focused more on “the *androginos*”,⁶ has coalesced around the insistence of a rigid binary construction of gender that both undergirds and constrains rabbinic halakhah.⁷ As a consequence, according to these readings, “the *androginos*”, to the extent that they can be assimilated to men and women, is included in halakhah as “like men” or “like women”. Otherwise, they are excluded from halakhah and rendered unable to “participate in rabbinic Judaism”.⁸

In this article, I argue that the phrase *tumtum v'androginos* enters rabbinic sources as a third gender category in order to address a lack in biblical sources, which only recognize the categories male or man and female or woman.⁹ This novel halakhic gender category is adjacent to, but excluded from, the categories male, female, man, and woman. During a lengthy process of transmission and interpretation, which I set forth over this article’s unfolding, the category *tumtum v'androginos* eventually develops and solidifies into two distinct categories, “*tumtum*” and “*androginos*”. And, during this extended process and based on minimal textual evidence as well as the presumptive tannaitic provenance of t. Bikkurim 2:3-7, interpreters begin to read *tumtum* and *androginos* as legible

- 5 Or *briah* suggests that they are outside the categories man or male and woman or female insofar as they are both comparable to man and woman in differing ways. These connotations are explored in more depth below.
- 6 At some point in the medieval period (ca. 11th and 12th centuries), we begin to see a further development as some authors use *ha-tumtum* and *ha-androginos*; these grammatical constructs are unattested to in almost extant tannaitic and talmudic sources. See, e.g.: Rashbam, b. Baba Batra 140b, s.v. *hare zeh yitol*: “*ha-tumtum*” and cf. Rashbam b. Baba Batra 127a, where “*v'ha-tumtum*” is used twice; Rambam, *Mishneh Torah*, Forbidden Intercourse 22:11: “*ha-androginos*” and “*ha-tumtum*”. The exception is m. Bik. 1:5 (ms. Kaufmann), which I address in footnotes below.
- 7 For scholarly focus on the *androginos*, see, e.g.: Fonrobert (2006: 93; 96; 100; 103-104 and 2007: 271-273; 289). See also Strassfeld (2016: 594-598) and Lev (2021: 326-327).
- 8 Strassfeld (2016: 597). See also Fonrobert (2006; 2007; 2013).
- 9 Throughout this article, when *tumtum v'androginos* appears in the sources being cited, I leave the phrase *tumtum v'androginos* untranslated, replicating the language of the majority of the texts themselves. Although perhaps initially awkward, I believe this to be a productive strategy to disrupt the traditional and consensus readings that approach these sources as if *tumtum* and *androginos* are always and everywhere static embodiments distinguishable from each other.

within a binary male-female framing aided by the importation of the concepts *safelek* and *briah*. Subsequently, all mentions of *tumtum v'androginos* are usually read as if they conform to this interpretation, and much scholarly attention on *tumtum v'androginos* has been guided by a singular focus on “the androgynos”. Paradoxically, this obscures the fact that the phrase *tumtum v'androginos* entered tannaitic sources to provide a halakhic category for gendered embodiment(s) outside of, and as a corrective to, the Bible’s binary construction of gender.

By examining t. Bik. 2:3-7 in its larger rabbinic context and focusing on the consistent appearance of *tumtum v'androginos* across rabbinic sources, various manuscripts, and genizah fragments, I show that the use of *safelek* and *briah* is absent in (other) extant tannaitic sources. Rather, *tumtum v'androginos* emerges as a category that is—without doubt—outside the categories of man, woman, male, and female. Furthermore, despite their exclusion from these categories, rabbinic discourse consistently incorporates *tumtum v'androginos* as nonbinary gendered halakhic subjects—halakhic subjects occupying a different place than those of man and woman. My conclusions suggest that rabbinic discourse about *tumtum v'androginos* challenges a rigid binary gender construction of halakhah.¹⁰ I argue that through *tumtum v'androginos*, rabbinic discourse and halakhah both expand to include gendered bodies beyond male and female.

This article proceeds to survey extant tannaitic midrashic sources, mishnaic sources, and related talmudic sources, focused on two distinct, but interrelated arguments. First, the category *tumtum v'androginos* develops over time into two more clearly distinct categories, *tumtum* and *androginos*. Second, in the majority of tannaitic and even in many talmudic sources, *tumtum v'androginos* is not a category that is constructed as *safelek* (either man or woman), or *briah* (both man and woman or a unique gender), but is instead better understood as neither man nor woman—outside the very categories and semantic fields included in the scriptural references of the words man (*ish*), male (*zakhar*), woman (*ishah*), and female (*nekevah*). Both claims establish that reading all rabbinic sources in light of t. Bik. 2:3-7 and its use of *safelek* and *briah* flattens our sources, occluding diachronic development, disagreement, and ambiguity among the sources themselves. Further, the centrality of t. Bik. 2:3-7 keeps us from tracking with

10 It does not challenge the systemic placement of able-bodied, free, adult (Israelite) men with full cognitive abilities at the top of a gendered hierarchy.

more precision when such development occurs and theorizing possible reasons for such change over time—work I undertake to begin in the pages that follow.

My point is not that the consensus readings I have presented in summary form above about *tumtum* and *androgynos* through the concepts *safeq* and *briah* have arisen out of nowhere or are completely unfounded—they are not—but neither are they comprehensive or inevitable. They are reasonable conclusions derived from a small subset of extant sources, and that small subset of sources informed the commentaries, etymologies, and dictionaries of medieval authors when they undertook to define terms and extract fixed meanings that would be applied more or less uniformly across varied textual traditions.¹¹ My interests lie

11 Explicit etymologies for both *tumtum* and *androgynos* first appear in post-talmudic sources. *Androgynos* is clearly a Greek loan word, but the etymology of *tumtum* is more opaque. The eleventh century *ha-Arukh*, compiled by Nathan ben Jehiel of Rome (1035-1106) appears to provide the earliest extant explicit link between *tumtum* and *atum*, connoting sealed or undifferentiated, in the entry on t.m. (טמ). The *Arukh*, citing b. Hag. 4a, states, “*tumtum*: one who has neither the male form nor the female form, like one closed off or undifferentiated”. See also m. Hallah 3:1. The description of *tumtum* as *atum* also appears in Rashbam’s (1085-1158) commentary on b. Bab. Batra 140b. Rashbam writes, “*atum*—neither a penis nor vagina are discernible in him (בר). I have found no explicit connection between *atum* and *tumtum* within rabbinic sources themselves; there is no rabbinic text that asserts that the *tumtum* is a person whose genitalia are “*atum*”. The word *atum* does appear beginning in tannaitic sources, and it refers to a variety of stopped up, closed, sealed, or undifferentiated things, e.g.: blocked tomb (m. Ohalot 7:1); flattened idol (Mekhilta of R. Ishmael, Yitro Bahodesh 6); closed heart (b. Baba Batra 12b); blocked lung (b. Hullin 47b); altar filled with dirt (b. Zevachim 61b). Most pertinent here might be the use of *atum* or *atumah* to refer to a number of undifferentiated body parts from a miscarried fetus, all of which render the birth “invalid” insofar as they do not result in the complete observance of birth impurity. Thus, if one miscarries an undifferentiated hand, leg, or body (t. Nid. 4:7) or a fetus with an undifferentiated (*atum* or *atumah*) thigh, umbilicus, anus (נקובתו Cf. M. Pes. 7:1), or skull, these do not constitute valid births (y. Nid. 50d; cf t. Nid. 4:7 and y. Nid. 50d for differing opinions about the extent to which undifferentiated body parts impact birth impurities. See also b. Niddah 18a, 24a, and 28a for “*guf atum*”). Given the increasing number of body parts that are referred to as “*atum*”-undifferentiated, it strikes me as a bit odd that rabbinic sources do not at any point mention that the *tumtum* is one whose genitalia are “*atum*”. Of course one could assert that such a link is embedded in the term *tumtum* itself. However, given that a fetus with a variety of undifferentiated body parts is consistently deemed an “invalid” birth—but a

in the cracks and crevices left by such artifices of uniformity—especially since it is built upon a minority of exceptional sources usually recorded as dissenting opinions and because it obscures gaps and tensions among the sources as well as possible, or even inevitable, development of the meanings of *tumtum v'androginos* over time.

Focusing on the consistent use of the phrase *tumtum v'androginos* throughout extant tannaitic sources, rather than the exceptional sources, allows us to see the category of *tumtum v'androginos* as—by definition—excluded from the categories of man, male, woman, and female. It also offers us the opportunity to expand upon the potential meanings of both the phrase *tumtum v'androginos*,¹²

tumtum (miscarried or delivered at term) is never deemed an “invalid” birth—it seems at least ironic if not implausible simply to gloss *tumtum* as “*atum*”. Perhaps it was the very association between *atum* and invalid births that caused the rabbinic sources not to use the term explicitly about the *tumtum*’s genitalia. Or perhaps, even though at some point sources congeal around the idea of the term *tumtum* connoting “undifferentiated,” this was not originally self-evident—or accurate—despite the seeming obviousness of connecting *tumtum* and *atum*. Some medieval commentators use the language of “hidden” or “covered” to define *tumtum*. Although these statements are usually made in passages about *tumtum sh'nikra*, they have been conflated with sources about *tumtum* more generally. The language of “hidden” or “covered” is not explicitly found in rabbinic sources themselves, but in Rashi (b. Hag. 4a) and Rashbam (b. Baba Bat. 126b), where both use the language of “hidden”. Tosafot (b. Yev. 83a and b. Bekh. 41b) use the language of “covered”. Again these comments are about specific categories of *tumtum*—either “torn” or with testicles that are outside their body (the latter of which does not appear in tannaitic sources, whereas *tumtum sh'nikra* appears once, in m. Yev. 8:6). In its entry on “*tumtum*,” the *Encyclopedia Talmudit* includes a definition by Israel Lipschitz (1782-1860): “*Tumtum*: the skin covers (מכוסה) their genitalia and closes them (מסומם), there is only a type of perforation so that they may urinate” (Tiferet Yisrael on m. Yev. 8:6, commenting on *tumtum sh'nikra*). Thus the *Encyclopedia* conflates *tumtum* and *tumtum sh'nikra*, allowing the latter term to define the former. See also Maimonides *Mishneh Torah*, Ishut 2:25, cited in the *Encyclopedia Talmudit* as well. Describing *tumtum* as one whose genitalia are “hidden” or “covered” are reasonable interpretations stemming from *tumtum sh'nikra* or *tumtum* whose testicles are visible, but I am resisting interpreting *tumtum v'androginos*, as it appears in almost all tannaitic midrashic and mishnaic sources, by this exceptional (sub)category of *tumtum sh'nikra*.

- 12 For example, might *tumtum v'androginos* be an example of a rabbinic merism that conveys a broad category of gendered embodiments outside of man or male and

and its constituent parts, *tumtum*¹³ and *androgynos*,¹⁴ in ways previously foreclosed by interpretive positions that fix their meanings across the corpus.

woman or female. Might it be a hendiadys, where either *tumtum* or *androgynos* are being used to modify the other? Might *tumtum* be an attempt to render an equivalent to *androgynos* in Aramaic? Or perhaps, *tumtum v'androgynos* enters as a phrase where both terms are Greek loanwords. See Midrash Tehillim 1:5 and the use of *tumtum* there. I thank Prof. Burton Visotzky, for many conversations over the past years about the possible Greekness of *tumtum*, and indeed for his initial reference to Samuel Krauss' entry on "*avtumtum*". Samuel Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch, und Targum*, mit Bemerkungen von I. Löw (Berlin, 1898–1899). See also Musaphia's additions to the Arukh, s.v. *avtumtum*. On the shifting receptions of Krauss' dictionary, including strong initial critiques, see Krivoruchko (2012). On reading *zakhar* and *nekevah* as a merism see Margaret Moers Wenig, "Male and Female God Created Them" in *Torah Queeries: Weekly Commentaries on the Hebrew Bible*, (eds.) Gregg Drinkwater et al. New York: New York University Press, 2009.

- 13 See, for example: m. Yev. 8:6, which suggests that a *tumtum sh'nikra* who is found to be male is like a *saris*; t. Yev. 11:1 suggests *tumtum* might be torn and found to be a *saris hamah*; b. Yev. 72a suggests *tumtum* might mean either one who is definitely not circumcised, possibly not circumcised, or has testicles outside (Abaye) and uncircumcised (Rava); t. Par. 5:7 considers *tumtum safek arel*; b. Hag. 4a considers *tumtum* also as one whose testicles are visible; b. Yev. 83b and b. Bekh. 42b suggest *tumtum* might be torn and found to be female. See also b. Bekh. 41b–42b, where *tumtum* is debated. It seems to me that the differences of opinion regarding *tumtum* are symptomatic of confusion about the meaning of the term, especially from traditions attributed to amoraim, suggesting that they do not know what the tannaitic sources meant by *tumtum* (*v'androgynos*). Therefore, I do not think reading all tannaitic sources according to these proposed, varied, meanings, grants us access to precisely what the word *tumtum* (or the phrase *tumtum v'androgynos*) meant here.
- 14 While it is clear that *androgynos* is a Greek loan word, the use of the term in Greco-Roman sources is not confined to a person who has a penis and a vagina. I suggest that since it is a minority of tannaitic traditions that explicitly mention the genitalia of *androgynos*, we should not foreclose on its broader meanings in rabbinic sources. In *Greek in Jewish Palestine*, Lieberman writes, "Words cannot be treated singly; they can be understood only in a context, within the frame of the surrounding world. Almost every loan-word reflects a certain phase of the contact between Jew and Gentile. The word has to be defined within a given cultural setting". He also writes, "Almost every foreign word and phrase have their 'raison d'être in Rabbinic

Since I do not attempt, nor do I desire, a uniformity of meaning concerning *tumtum* and *androgynos*, in fact I am suggesting both multivocality and development over time, various readings that emerge as the terms are used will be noted throughout the article. However, I do suggest that the tannaitic midrashic and mishnaic sources consistently and uniformly demonstrate that the phrase *tumtum v'androgynos* functions as a novel, rabbinic, halakhic category—and subjectivity—that is excluded from the categories man or male and woman or female but incorporated into the rabbinic body, and bodies, of Israel.

I first present some general remarks about the function and meaning of *tumtum v'androgynos* in rabbinic traditions, and then I offer a rather robust treatment of tannaitic (halakhic) midrashic sources including some observations about the grammar of *tumtum v'androgynos*. This is followed by a treatment of mishnaic sources. As part of my examination of mishnaic sources, I revisit the use of *vadai* in tannaitic and talmudic traditions about *tumtum v'androgynos*. I then provide a contextualized reading of t. Bik. 2:3-7 (and related talmudic sources) and address that toseftan passage's uniqueness and innovativeness, in part based on its use of *briah* and *safeq ish* or *safeq isha*, locating it in its time and place in ways heretofore unexplored. Ultimately, this article posits a post-tannaitic (and possibly post-talmudic) dating of t. Bik. 2:3-7 as we now have it; further, it offers an alternative historicization of the development of *tumtum v'androgynos* as well as a novel understanding of rabbinic constructions of gender and nonbinary gendered embodiments in halakhic traditions.

The Function and Meaning of *Tumtum v'androgynos*

The phrase *tumtum v'androgynos* enters rabbinic sources in the tannaitic period. Although it lacks biblical precedent both linguistically and conceptually, *tumtum v'androgynos* first appears, with notable frequency, across the tannaitic corpus: in the extant midrashic compilations, the Mishnah, and the Tosefta.¹⁵

literature. We shall try to demonstrate that all the Greek phrases in Rabbinic literature are quotations” (1994 reprint: 6).

- 15 Although “the androgyne” appears in second temple sources, to my knowledge, the phrase *tumtum v'androgynos* is uniquely rabbinic. On the androgyne in late antiquity see, e.g.: Wayne Meeks, “The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”, *History of Religions* 13:3 (1974): 165-208; David Aaron, “Imagery of the Divine and the Human: On the Mythology of Genesis Rabbah 8:1”, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 5 (1995): 1-62; Susan Niditch,

The appearance and presence of *tumtum v'androgynos* as a seemingly self-evident category in and across these sources, coupled with a degree of normalization that centuries of post-talmudic commentaries about *tumtum* and *androgynos* have bequeathed to it, often allows its innovativeness to remain muted and some of the work it accomplishes to be obscured or at least taken for granted. But the very entry, incorporation, and integration of *tumtum v'androgynos* in tannaitic sources is significant insofar as it registers a sharp distinction between biblical and rabbinic constructions of gender.¹⁶ *Tumtum v'androgynos* supplements gendered embodiments recorded in the Hebrew Bible, which are confined to the binaries of man and woman or male and female.¹⁷ Through *tumtum v'androgynos*, rabbinic sources reveal the partial nature of biblical bodies and begin their redress. Through *tumtum v'androgynos*, rabbinic

- “Cosmic Adam: Man as Mediator in Rabbinic Literature”, *Journal of Jewish Studies* 35:2 (1984): 195-206; Daniel Boyarin, “Gender” in *Critical Terms for Religious Studies*, (ed.) Mark C Taylor. Chicago: University of Chicago Press (1998): 117-136.
- 16 See Gwynn Kessler, “‘They Are Israel’: Nonbinary Gender Then and Now” in *Reforming Judaism: Moments of Disruption in Jewish Thought*, (eds.) Stanley M. Davids and Leah Hochman, New York: CCAR Press (2023) and Kessler, “Rabbinic Gender: Beyond Male and Female” in *A Companion to Late Ancient Jews and Judaism: Third Century BCE to Seventh Century CE*, (eds.) Naomi Koltun-Fromm and Gwynn Kessler, Hoboken, NJ: Wiley Blackwell (2020).
- 17 See Marc Brettler, “Happy is the man who fills his quiver with them (Ps. 127:5): Constructions of Masculinities in the Psalms”, in *Being a Man: Negotiating Ancient Constructs of Masculinity*, (ed.) Ilona Zsolnay (London and New York: Routledge, 2016), 198-199. Brettler writes, “The post-biblical origin of these words, especially the Greek origin of androgynous, buttresses the notion that although such people existed, they were ignored by biblical authors”. See also Amy Kalmanofsky, *Gender-Play in the Hebrew Bible: The Ways the Bible Challenges its Gender Norms* (London and New York: Routledge, 2016). I note the importance of biblical scholarship over the past decades that has successfully used queer and trans theories to challenge, subvert, and supplement binary biblical constructions of gender in multifaceted ways. See, for example: *Take Back the Word: A Queer Reading of the Bible*, (eds.) Robert Goss and Mona West (Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 2000); Ken Stone, *Queer Commentary and the Hebrew Bible* (London: Sheffield Academic Press, 2001); Deryn Guest, Robert Goss, et al., *Queer Bible Commentary* (London: SCI Press, 2006); Ken Stone and Theresa Hornsby, *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Atlanta: SBL Press, 2011); Rhiannon Graybill, *Are We Not Men?: Unstable Masculinity in the Hebrew Prophets* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

sources expand the contours of the bodies of Israel and reconfigure, and expand, the collective body of Israel and its commandments.

In contrast to other Ancient Near Eastern sources, which more readily appear to acknowledge bodies that at least challenge the boundaries of what we would call a binary constructions of gender, one of the significant ways the Hebrew Bible differentiates bodies is through an apparently rigid binary comprised of bodies designated as male (*zakhar*) or female (*nekevah*) and man (*ish*) or woman (*ishah*).¹⁸ Through repeated, though disproportionate, mentions of men and women, husbands and wives, sons and daughters, etc., biblical sources not only reflect, but actively construct gender within a patriarchal male-female binary frame.

Extending well beyond biblical myths about male and female created simultaneously (Gen. 1) and woman fashioned from man (Gen. 2), the Hebrew Bible presents bodies as either male or female based on physiological characteristics. For example, Lev. 12 assigns a newborn infant's gender based on genitalia, and it then prescribes different periods of birth impurity if a woman gives birth to a male child or female child. The text represents the possibilities as exclusively either male or female. Likewise, Leviticus 15 delineates different periods of impurity that result from genital discharges for men and women, again representing men and women as exhaustive gender embodiments.

Tumtum v'androginos fills this breach. As an additional category, it addresses the Hebrew Bible's utter lack of acknowledgement of bodies that are outside the

- 18 For the use of man or male and woman or female in the Hebrew Bible, see Brettler (2016). Note that the terms male and man and female and woman are used for human and nonhuman animals in biblical sources, e.g.: Gen. 1:27; 2:23; Gen. 7:2-3, 9, 16). For nonbinary gendered bodies in Ancient Near Eastern sources, and their varied treatment in scholarly sources see, e.g.: Uri Gabbay, "The Akkadian Word of 'Third Gender': The *Kalu* (gala) Once Again", *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale at the Oriental Institute of the University of Chicago, July 18-22, 2005*, (ed.) Robert D Diggs, (2008); Ilan Peled, *Masculinities and Third Gender: The Origins and Nature of an Institutionalized Gender and Otherness in the Ancient Near East*, (Munster: Ugarit-Verlag, 2016); Saana Svard and Maretti Nissinen, "(Re)constructing the Image of the Assinnu", in *Studying Gender in the Ancient Near East*, (eds.) Saana Svard and Agnes Garcia-Ventura, (University Park: Eisenbrauns, 2018), 373–411; and Sophus Helle, "Only in Dress? Methodological Concerns Regarding Non-Binary Gender," *Gender and Methodology in the Ancient Near East: Approaches from Assyriology and Beyond*, (eds.) Stephanie Lynn Budin, Megan Cifarelli, et al., (Barcelona: Edicions De La Univesitat de Barcelona, 2018), 41–53.

categories male or man and female or woman and provides a category that is defined by this very exclusion. Throughout tannaitic midrashic and mishnaic sources, *tumtum v'androgynos* functions as an additional bodily category, alongside and adjacent to man and woman or male and female—but always excluded from those categories. Tannaitic midrashic sources unequivocally assert that every time scripture uses the words *ish*, *zakhar*, *ishah*, or *nekevah*, *tumtum v'androgynos* is not included in these words. Mishnaic sources likewise establish *tumtum v'androgynos* as a category outside these categories. In these sources, *tumtum v'androgynos*, whatever differences eventually arise between *tumtum* and *androgynos*, is defined as, and by, being not male or female and not man and woman. Furthermore, those classified as *tumtum v'androgynos* are neither assimilable nor reducible to a binary gender frame; they remain, by definition, always and ever outside the categories and semantic frames of male, man, female, and woman. Finally, despite being categorically excluded from and unassimilable to male or man and female or woman, those bodies categorized as *tumtum v'androgynos* are included in halakhic discourse as people who are neither male nor female—and yet considered obligated to perform most mitzvot that are discussed. As Rashi, about a thousand years after the category *tumtum v'androgynos* enters rabbinic sources, proclaims: “They are Israel” (b. Arak. 4a).¹⁹

Where and when *tumtum v'androgynos* is treated as, and then becomes, *tumtum* and *androgynos*, is a process, not entirely linear nor straightforward, upon which this article aims to shed some light. In order to do that, however, I suggest that we first recognize that *tumtum v'androgynos* enters rabbinic sources as a novel rabbinic category which means not man or male and not woman or female—what we might call a nonbinary gender category. The category *tumtum v'androgynos* functions both to expand the binary biblical construction of gender and to incorporate *tumtum v'androgynos* into the body of Israel as halakhic subjects alongside, yet distinct from, male and female halakhic subjects.

***Tumtum v'androgynos* in Tannaitic Midrashim**

Extant tannaitic midrashic sources do not differentiate between *tumtum* and *androgynos*. They uniformly use the phrase *tumtum v'androgynos*, and neither

19 I must note, however, that Rashi understands them as *tumtum* and *androgynos*, as he writes, “both of these are Israel”.

tumtum nor *androgynos* appear outside this phrase.²⁰ Furthermore, tannaitic midrashic sources do not use the terms increasingly associated with *tumtum v'androgynos* in some later sources: *safek* (uncertainty or doubt) and *briah b'fnei atzmo* (a unique being). As we will see below, the Mishnah also lacks any mention of *safek* and *briah* in its statements. Finally, tannaitic midrashic sources never ask whether *tumtum v'androgynos* are male or female, or whether they should be categorized as man or male or woman or female. As will become clear from the sources set forth, the assumption of each text—even its underlying logic—is that *tumtum v'androgynos* is by definition not male or man and not woman or female, and cannot be subsumed under these categories.

I am not suggesting that the tannaitic midrashic sources predate mishnaic ones. Rather, I am beginning with tannaitic midrashic sources, often neglected, in order to highlight the dominant occurrence of *tumtum v'androgynos* in both mishnaic and midrashic sources relative to a minority of mishnaic traditions that distinguish between *tumtum* and *androgynos*. The robustness of the survey of midrashic sources seeks both to demonstrate the consistency of the extant sources

- 20 The potential exception, Sifra, Tazria 1 (Weiss 58c; Finkelstein, *Commentar zu Leviticus*, [ed.] H. Weiss [Vienna: Schlossberg], 1862 and those from MS Assemani 66 according to *Sifra or Torat Kohanim* [Hence TK], [ed.] Louis Finkelstein. [New York: JTS, 1956, 244], is likely interpolated from m. Shab. 19:3. On the Sifra's frequent use of the Mishnah and Tosefta see Bockmuehl (1996: 262-263). See also *Halakhot Pesukot* (British Museum, Genizah fragment Or.10,129), which reads, "[circumcision of] *tumtum v'androgynos* does not suspend (singular verb) shabbat [restrictions]. Manuscript variants from *Halakhot Pesukot* as well as from Samuel bar Hofni's *Sefer Ha-Mitzvot* and *Halakhot Gedolot* set forth by Danzig (1999) lead me to determine that there is strong evidence that the Sifra would have read "*tumtum v'androgynos*", and that therefore even this one potential exception is due to later interpolations. For further discussion and parallels see Neil Danzig, *Introduction to Halakhot Pesuqot with A Supplement to Halakhot Pesuqot* (New York: JTS, 1999), 575-576. It also seems likely to me, based on genizah fragments of *Halakhot Pesukot* and Hofni's *Sefer Ha-Mitzvot*, that R. Yehudah's minority opinion, not recorded in those works but appearing in extant Sifra manuscripts, is a later interpolation. See below for further discussion. I note also that the term "*tumtum sh'nikra*", a "torn" *tumtum*, is unattested in extant tannaitic midrashic sources. Hoffman includes a text that mentions *tumtum sh'nikra* (Midrash Tannaim on Deut. 21:18), but I believe the source is more accurately located in b. Bab. Bat. 126b (see note 139 below). See *Midrash Tannaim zum Deuteronomium*. Edited by David Zvi Hoffman. Berlin, 1908, 130.

and to suggest an alternative to reading rabbinic constructions of gender as always confined to a male-female binary construction. What tannaitic midrashic sources about *tumtum v'androgynos* demonstrate is that while many rabbinic sources operate along a male-female gender binary, a number of sources—in both tannaitic midrashim and the Mishnah—challenge this binary by adding an additional gender category: *tumtum v'androgynos*, a category which by definition is excluded from those of male, man, female, and woman.

Above, I mentioned Lev. 12:2-5, which delineates varying lengths of birth impurities dependent on whether a woman gives birth to a male or female infant. The biblical text presents gender as binary, clearly assignable, and finite. But the Sifra, a tannaitic midrashic compilation on the book of Leviticus, acknowledges bodies beyond, meaning outside of, either male or female. Lev. 12:2 states, When a woman brings forth seed and gives birth to a male (*zakhar*), then she shall be impure seven days. This is followed by Lev. 12:5, And when she gives birth to a female (*nekevah*), then she shall be impure for two weeks. In the Sifra, interpreting the mention of the word “female” in Lev. 12:5, the text states:

And when she gives birth to a female. [From the word] female I only know female. From where in scripture do I know to include *tumtum v'androgynos* [in the biblical commandments upon a woman to observe periods of birth impurities and then bring a sacrifice upon their birth]? Scripture states, And when a woman gives birth (*תלד-teled*). This matter [of birth impurities] depends only on birth (*teled*) [not on the gender of the infant].²¹

The Sifra text establishes several notable elements. First, of course, is the expansion of biblical gender categories from a male-female binary to a categorization of male, female, and *tumtum v'androgynos*. Second, it establishes that *tumtum v'androgynos* are distinct from “female”, mentioned in Lev. 12:5, as well as “male” mentioned in Lev. 12:2. *Tumtum v'androgynos* is not subsumed under “male” or “female”, and indeed, they are categorically excluded from the scriptural words male and female in this text. As the text states, “from the word female I only know female” or, perhaps, “from the word female I know female

21 Sifra, Tazria 3 (TK, 245 corresponds to Weiss 58d). Cf. b. Nid. 40a. The word *teled* in this text is possibly read as redundant, since Lev. 12:2 mentions “וילדה-v'yalda”. Additionally, *teled*, “she gives birth” neither specifies nor concerns the gender of the offspring.

only”. Likewise, we may surmise, “from the word male I only know male” or, “from the word male I know male only”. Whichever valence, the inclusion of *tumtum v’androginos* requires a different word in scripture precisely because *tumtum v’androginos* is a category defined by being not “male” and not “female” and excluded from those very scriptural words and categorizations.

The Sifra’s use of the word “*teled*” (she gives birth) further establishes that *tumtum v’androginos* is outside binary biblical gendered embodiments because there would be no need to offer a separate word if they were included in them. Furthermore, the word *teled* simultaneously demonstrates that *tumtum v’androginos* are included as nonbinary gendered bodies; they need not be either male or female to be incorporated into Israel.²² Finally, by employing the biblical word *teled* as the mechanism through which *tumtum v’androginos* infants are incorporated into Israel, this midrash both accomplishes and reveals its sleight of hand—it locates *tumtum v’androginos* in scripture. The Hebrew Bible, according to midrashic interpretations, neither intentionally ignores nor lacks knowledge of nonbinary gendered bodies—it only appears to lack them. Through this midrash, and this is common to all tannaitic midrashim, *tumtum v’androginos* are established as part of Israel from its—and their—beginnings.

Sifre Numbers (Naso 1) also excludes *tumtum v’androginos* from the scriptural words male and female. Interpreting Num. 5:3, “From male to female you shall take out (תשלח-*t’shalekhu*), outside the camp shall you take them (תשלחום-*t’shalkhum*)”. The text states: “From male to female—I know only male and female. From where in scripture do I know *tumtum v’androginos* [should be removed from the camp]? Scripture states you shall take them (*t’shalkhum*)”.²³

22 Technically speaking, the commandments are prescribed for the one who gave birth; it is her actions that are required. However, the birth of *tumtum v’androginos* infants, whose births are never considered “invalid” (as other “births” are), seems to me to indicate that there is a mutually constituting relationship being formed through the observance of birth impurities, and that the observance of such commandments is a mechanism that marks an infant’s entry into Israel in ways similar to circumcision. Since most of the traditions about *tumtum v’androginos* are about commandments they would be obligated to perform (and a couple of exemptions), I do not feel that it is appropriate to discount their participation here.

23 H.S. Horovitz, *Siphre D’Be Rab*, Jerusalem: Wahrmann Books 1966 [Reprint 1992]. (1992: 3).

Note that this Sifre Numbers text does not take the opportunity to include *tumtum v'androginos* based on the potentially expansive “from male to female”, which might open up space for suggesting a sort of rabbinic gender continuum, placing *tumtum v'androginos* somewhere in relation along an axis of similarity to maleness and femaleness.²⁴ Rather, the text’s exclusion is categorical. The text does not operate on an assumption of potential similarities or overlap; *tumtum v'androginos* occupies a wholly other category. *Tumtum v'androginos* is included, however, because of the apparent scriptural redundancy in the verse’s mention of being taken out of the camp twice. *Tumtum v'androginos* must be removed from the camp when they are impure or have a skin affliction not because they are “like” male or female, but because they are Israel.

The above examples have excluded *tumtum v'androginos* from the scriptural words male and female; other tannaitic midrashic sources exclude *tumtum v'androginos* from the words sons and daughters.²⁵ And, several extant tannaitic

24 Such exegesis would not be expected in Sifre Numbers, attributed to the school of R. Ishmael. See Azzan Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004). See also Azzan Yadin-Israel, *Scripture and Tradition: Rabbi Akiva and the Triumph of Midrash* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015).

25 See Mekhilta of R. Ishmael Mishpatim, 2: “If she has born him sons or daughters” (Ex. 21:4). I know only sons and daughters. From where in scripture do I know this about *tumtum v'androginos* [that they too belong to the slave’s master]? Scripture states “the wife and her children”. In each case, [whatever their gender]”. H.S. Horovitz and I.A. Rabin. *Mekhilta D’Rabbi Ismael*, Jerusalem: Wahrman Books 1970 [Reprint 1997]. Passage quoted from (1997:250). Here, *tumtum v'androginos* is excluded from the scriptural words “sons” and “daughters” but included in the word וילדה *viladeyha* “her children”. I note that the plural of “her children” is used in this verse, but this does not mean that *tumtum v'androginos* means “*tumtum*” and “*androginos*” — two children. See Sifre Numbers, Naso 2, where “*hanefesh hahu*”, “that person,” is singular, and read to include *tumtum v'androginos* (Horovitz 1992: 5). Cf. Mekhilta of R. Ishmael, Mishpatim, 11, which also excludes *tumtum v'androginos* from the words “son” and “daughter”. The use of “complete son and daughter” (*ben* or *bat gamur*, according to mss. Oxford and Munich) strikes me as redundant there, since *tumtum v'androginos* are always excluded from male and female categories. I have found no other uses of *ben* and *bat gamur* in rabbinic sources. In the parallel in Lekach Tov (Ex. 21:31), the text reads: “From where is even *tumtum v'androginos* included? Scripture states the word ‘or’ twice to included even *tumtum v'androginos*” (Buber, 1960). I note that this text uses “even” (אפילו *afilu*),

midrashic sources about *tumtum v'androgynos* also demonstrate that *tumtum v'androgynos* is a category excluded from the scriptural mentions “man or woman”. Furthermore, the above examples appeal to another, presumably superfluous, biblical word or phrase in close proximity to the verse being interpreted in order to incorporate *tumtum v'androgynos* and include them in the halakhic issue being discussed.²⁶ However, midrashic texts also appeal to the scriptural use of “or” in sentences that mention “man or woman” to include *tumtum v'androgynos*.²⁷ For example, Lev. 13:29 states “If a man or a woman has a disease on the head or the beard”. The Sifra states, “[Had scripture said] man and woman I would know only man and woman. From where do I know to include *tumtum v'androgynos*? Scripture states man or woman (Sifra, Tazria 5).²⁸ Similarly, interpreting Lev. 20:27, If a man or woman who is a medium or a wizard: “[Had scripture said] man and woman I would know only man and woman. From where in scripture do I know to include *tumtum v'androgynos*? Scripture states or woman”.²⁹ Since across tannaitic midrashic sources, *tumtum*

unattested in most earlier sources about *tumtum v'androgynos* (though cf. m. Naz. 2:7). On an increase in “dehumanizing” readings of the category “*androgynos*,” in later sources, see Lev (2021). See also Sifre Deut. 215, which excludes *tumtum v'androgynos* from the category of first-born son. I discuss firstborns further below. See also b. Nid. 40a, for another tradition, which I have not found in extant tannaitic sources, that excludes *tumtum v'androgynos* from the words son and daughter but includes them based on the prefix “l” in לבן *l'ven* and לבת *l'vat* in Lev. 12:6.

- 26 See also Sifre Numbers, Naso 2 (Horovitz 1992: 5): “If that person be found guilty” (Num. 5:6). Why does scripture mention “if that person”? Since scripture states “*man or woman*”, I know only man or woman. From where in scripture do I know [that if *tumtum v'androgynos* commit a trespass they too are obligated to confess and make restitution]? Scripture states “and if that person is guilty” (Horovitz 1992:5).
- 27 See Yadin-Israel (2015) for a critique of reading such interpretations in the Sifra as substantive midrash. Although the examples above use scriptural words that are not gender exclusive (her children, that person, send them out, etc), I do not think their gender inclusivity is the primary motivation. It could certainly play a part, but I think the use of “or” as a scriptural link upon which to incorporate *tumtum v'androgynos* indicates a rabbinic propensity to use any scriptural opening as a vehicle through which to reread scripture as to include *tumtum v'androgynos*.
- 28 Cited from Vatican 66; (Weiss 65b).
- 29 Sifra, Kedoshim 9 (Weiss 93d). Vatican 66 reads “and woman” (ואשה) though this does not conform to our biblical text. Weiss has “or woman”. However, the text is

v'androginos is a category defined by its exclusion from the categories—and scriptural words—man or male and woman or female—these texts are not suggesting that we read “or” in a way that assimilates *tumtum v'androginos* to either man or woman or both man and woman.³⁰ The word “or” comes to teach those outside the categories man and woman are included in these proscriptions.

Another subset of tannaitic midrashic sources inquires about the exclusiveness of the biblical use of man (*ish*) or the phrase “every man” (*ish ish*). I bring one representative example of each, beginning with the biblical use of man (*ish*). The Mekhilta of R. Ishmael interprets Ex. 12:4, And if the household is too small for the lamb, let him and his neighbor next to his house take it according to the number of souls; according to each man’s eating shall you make your count for the lamb. The Mekhilta states, “According to the number of souls (*nefashot*). Why is this stated? Because scripture states “man” I know only man. From where in scripture do I know woman and *tumtum v'androginos*?” Scripture states, according to the number of souls (Mekhilta of R. Ishmael Bo 4).³¹ Here the midrash includes *tumtum v'androginos* and woman as participants in eating the paschal sacrifice, obligating them to partake of this mitzvah. Simultaneously, the text makes clear that “man” is an exclusive term. *Tumtum v'androginos*, and woman, are defined as not man, as the biblical use of man (*ish*) means only man. However, “woman” does not include *tumtum v'androginos* because *tumtum*

not equating *tumtum v'androginos* with women since as we’ve seen throughout, *tumtum v'androginos* is outside the category, and scriptural word, woman.

- 30 Because I understand the midrashim to operate as excluding *tumtum v'androginos* from the very words man, woman, male, and female, I think the operative word for the midrash is simply “or”. I do not think that the inclusion of *tumtum v'androginos* through “or”, be it recorded as “man or woman” (Sifra, Tazria 5) or “or woman” (Sifra, Kedoshim 9) is making a statement that *tumtum v'androginos* are to be categorized as “either” man or woman or “both” man and woman. The biblical word “or” operates not to place *tumtum v'androginos* in relation to male and female, but to provide a scriptural basis outside these terms, as we’ve seen with “*teled*”, “*viladeyha*” and “*t’shalkhum*” above. See also Lavee (2018: 350 n. 14).
- 31 Horovitz (1997: 12). I’ve cited according to ms. Oxford and editio princeps. Horovitz choice to present the text as “woman, *tumtum*, *androginos*” seems odd. The “vav” before *tumtum* as well as the one before *androginos* appears in most of the textual witnesses he cites. And, on the same page in a different midrashic interpretation, he does not alter “*tumtum v'androginos* and female”, I discuss the potential grammatical relevance below.

v'androginos are neither man nor woman. The categories “woman” and “*tumtum v'androginos*” are distinct halakhic subjects, both needing to be mentioned when the text delineates the category “man”.

Turning to an example of the scriptural doubling of *ish*, rendered as “every man”, we see again that this phrase is interpreted as man only. Mekhilta of R. Ishmael interprets Ex. 20:12, “Honor your father and your mother that your days be long in the land which God gives you”. Mekhilta of R. Ishmael Bahodesh, 8 states:

“Honor your father [and your mother]”. Since scripture states, “For every man (*ish ish*) who curses his father and” (Lev. 20:9), I know only man. From where in scripture do I know *tumtum v'androginos*? Scripture states, “Honor your father and your mother” (Ex. 20:12) —in any case (*m'kol makom*).³²

This midrash juxtaposes Ex. 20:12 and Lev. 20:9, both of which address honoring one’s parents. The implicit question the midrash addresses is why does scripture contain both verses. The answer is that based on Lev. 20:9, one might think that this commandment is only addressed to men. But Ex. 20:12 establishes that it is incumbent on women and *tumtum v'androginos*. Although the subject of the command is grammatically addressed in the second person singular masculine form, since that verse does not explicitly state “*ish*”, it comes to include woman and *tumtum v'androginos*.³³ The verses, then, do not communicate the same message, which would suggest redundancy in scripture. The apparent redundancy is eliminated by expanding the commandment to honor one’s parents to include woman and *tumtum v'androginos*.³⁴ The continuation of this Mekhilta passage

32 Horovitz (1997: 231). I have translated according to ms. Oxford. Ms. Munich reads, “From where in scripture do I know woman and *tumtum v'androginos*”.

33 See also Mekhilta of R. Ishmael Mishpatim 5, which juxtaposes Ex. 21:17 and Lev. 20:9 similarly, and Mekhilta of R. Ishmael Mishpatim, 14, which juxtaposes Ex. 22:5, which does not mention “*ish*” and Ex. 22:4, which does contain the word “*ish*”. Cf. Sifra, Kedoshim 10 on Lev. 20:9. Ms. Vatican 66 (Finkelstein 1956: 376) is to be preferred over Weiss (91d), which in my opinion has been altered according to b. Sanh. 66a and 85b.

34 Strictly speaking, the redundancy would have been mitigated just by including women from the second verse. It remains unclear to me why some tannaitic midrashic sources stay within a binary male-female biblical frame while others extend beyond it. In other words, I do not have an answer for why *tumtum v'androginos* is sometimes incorporated by the rabbis, but not always. See Michael Chernick, “*Ish* as man and

proceeds to obligate *tumtum v'androgynos* to keep God's sabbaths (Lev. 19:3).³⁵ According to this passage, then, *tumtum v'androgynos*, while outside the categories of man and woman, are obligated, as *tumtum v'androgynos*, to observe the sabbath and honor their parents—just as men and women are obligated. This text, as all others from tannaitic midrashic sources, incorporate bodies categorized as *tumtum v'androgynos* into the collective body of Israel. Rabbinic constructions of gender, and halakhah, are not constrained by binary gender; they expand to encompass bodies outside of binary gender.

In all of the examples I've set forth, what emerges is clear indication that *tumtum v'androgynos* is a category that is not man or male and not woman or female, and yet included, as such, in Israel and its commandments. There is no effort to assimilate *tumtum v'androgynos* to either man or woman. And, there is no indication, beyond a rather literal, limited reading of the word "*androgynos*" (man-

adult in Halakhic midrashim". *Jewish Quarterly Review* 73:3: (1983: 254-280). And see Chana Safrai and Avital Hochstein, *Nashim ba-huz- nashim be-fenim: Mekhoman shel nashim ba-midrash*. Tel Aviv: Miskal-Yedi'ot Ahronoth (2008), for further discussion about women's inclusion in tannaitic sources.

35 The passage reads:

R. Judah b. Bateira says, scripture states, "You shall fear each man his mother and his father and My sabbaths you shall keep" (Lev. 19:3). Just as there is no distinction concerning sabbath observance between man, woman (and) *tumtum v'androgynos*, so too there is no distinction concerning fearing one's parents between man, woman (and) *tumtum v'androgynos*" (Mekhilta of R. Ishmael, Bahodesh 8). Horovitz (1997: 231). I have provided a reading based on various textual witnesses, augmenting Horovitz's eclectic text. Editio princeps has "and *tumtum v'androgynos*". To my knowledge, this is the only appearance of *bein ish l'ishah* in extant tannaitic midrashic sources. The phrase appears without mention of *tumtum v'androgynos* in m. Sotah 3:8 (cited on b. Sotah 23a) and t. Yev. 10:6 (cited on b. Yev. 80b). In those contexts the phrase means "between (a) man and (a) woman". I am suggesting that here, the prefix "*l*" carries over, and the comparison is between man, woman, and *tumtum v'androgynos*. Since Lev. 19:3 mentions "*ish*", the midrash comes to include woman and *tumtum v'androgynos*. This statement attributed to R. Judah b. Beteira builds on a previous opinion attributed to R. Ishmael, which is building off of the prior use of Ex. 20:12 and its lack of the use of man or woman. See also Lev. 19:30, which I believe is implied in this midrash, since it uses the word "fear" and is not gender specific, "You shall keep my sabbaths, and fear my sanctuary, I am God".

woman) that they are both male and female or “possibly” (*safek*) one or the other.³⁶ Finally, there is no indication that *tumtum v'androginos*, or even simply *androginos* (which does not exist apart from *tumtum v'* in tannaitic midrashic sources) are “more” male than female or “default to the category of male or man. In all tannaitic midrashic sources, *tumtum v'androginos* are, instead, categorically other—excluded from the scriptural categories and words male and female (but simultaneously included in being Israel). Such a reading is supported by the sources already presented, and they are further indicated by those to which I now turn.

The sources presented above operate along the lines of inclusion, or better, expansion (*l'rabot*): From where do I know that scripture expands to include *tumtum v'androginos*—even as it does not consider them man or woman? And, from where do I know that the body of Israel expands to incorporate *tumtum v'androginos*? The sources to which I now turn, in contrast, operate along the lines of exclusion: the scriptural words—“male” and “female”—come to exclude *tumtum v'androginos*. I hasten to add, and will return to this below, that being excluded (or exempted) from a particular commandment does not mean exclusion from halakhah tout court. (Nor, for that matter, does inclusion in some and even most commandments indicate a lack of patriarchy and androcentrism evident across rabbinic sources).

The tannaitic midrashic understanding of *tumtum v'androginos* as outside the categories of male and female emerges quite explicitly from *tumtum v'androginos* traditions about animals. The Sifra notes that Lev. 1:3 specifies that a burnt offering from the herd must be male and that Lev. 1:10 again specifies that a burnt offering from the flock must be male. This apparent redundancy leads to the interpretation that the first mention of “male” excludes female animals, and the later mention of the same word “male” comes to exclude *tumtum v'androginos* animals. Sifra (Nedava 3) states: “Male (*zakhar*): Scripture only says this to exclude *tumtum v'androginos*”.³⁷ Similarly, though without the

36 The Greek word androgynous, as well as that of “hermaphrodite,” have a broader set of meanings in contemporaneous non-rabbinic texts than those confined to physiological diversity. When commentators and scholars assume a narrow, genitalia only, definition of *androginos* in rabbinic traditions based on a minority of the sources, they foreclose on the possibility of such broader meanings also operating in rabbinic traditions.

37 Weiss (1862: 5b-c). Ms. Vatican 66 does not have this section of Sifra, but I have consulted Vatican EBR 31, which confirms this reading.

textual irritant of repetition, Mekhilta of R. Ishmael (Bo, 4) interprets the mention of “male” in Ex. 12:5: “male—to exclude *tumtum v'androginos* and female”.³⁸ In other words, the scriptural word male (*zakhar*) means male and male only—not *tumtum v'androginos* and not female.

Sifra (Nedava 6) interprets Lev. 1:14, “And if the burnt offering for his offering to God is from the fowl”. As part of its broader consideration of the verse, the text states, “R. Eliezer says, ‘Every place scripture states [the words] male and female, *tumtum v'androginos* are rendered unfit; “the fowl”, of which scripture does not say [the words] male and female, *tumtum v'androginos* are not rendered unfit”.³⁹

Both of these traditions confirm, as all other tannaitic midrashic sources have, that the category of *tumtum v'androginos* means not male and not female and the scriptural words “male” and “female” (and “man” and “woman”) mean only male and only female. For animal sacrifices, where the Torah specifies male or female, *tumtum v'androginos* cannot be offered because they are not male and not female. For bird offerings, according to the statement attributed to R. Eliezer, since scripture does not specify “male” and “female”, *tumtum v'androginos* birds are not deemed unfit.⁴⁰ That is to say they are kosher—fit offerings.

Sifra (Nedava, 18) further corroborates that *tumtum v'androginos* are excluded from the scriptural words “male” and “female”. The passage interprets

38 Horovitz (1997: 12).

39 Weiss (1862: 8b) and Finkelstein (1956: 31). This statement attributed to R. Eliezer might be a minority opinion. Both Sifra, Nedava 3 and 18, state, “If a burnt offering, which may be brought from fowl, may not be brought from *tumtum v'androginos*, peace-offerings, which may not be brought from fowl, how much more so they are not to be brought from *tumtum v'androginos*”. Thus perhaps the anonymous, and eventual majority opinion, might be that *tumtum v'androginos* are excluded from fowl offerings as well. Alternatively, in both Sifra, Nedava 3 and 18, this statement is comparing the categories of burnt offerings and peace offerings from animals (from cattle and flock), and not interested in the details about those brought from fowl. Note also that in both Sifra, Nedava 3 and 18, the attempts to arrive at the exclusion of *tumtum v'androginos* by categorical comparisons (is it not logical?) among different sacrifices fails, and what succeeds is the exclusion based on the use, or lack, of the scriptural words “male” or “male” and “female”.

40 The midrash draws attention to Torah’s use of “male” (Lev. 1:3; 1:10), “male” or “female” (Lev. 3:1 and 3:6) and likely “female” (Lev. 4:28, 4:32, and 5:6) in order to contrast it with Lev. 1:14 being commented upon here.

Lev. 3:6, and its mention of “male or female” peace offerings:⁴¹ “Male or female (Lev. 3:6). Male, read literally (*zakhar vadai*), and female, read literally (*nekevah vadai*[t])”.⁴² This line frames the passage, appearing both at the beginning here and reiterated at the end, after multiple comparisons based on logical juxtapositions have repeatedly failed.⁴³ Moreover, the line offers a succinct, explicit, statement that sums up the consistent readings of all tannaitic midrashic passages: when the words male or female (or man or woman) appear in scripture,

- 41 Weiss 14c. The preceding passage explicitly juxtaposes an apparent redundancy in Lev. 3:1 and 3:6 regarding the biblical mention of peace offerings from the herd (3:1) and from the flock (3:6). In Lev. 3:1 and 3:6, each verse mentions the words male and female, though with different language. Lev. 3:1 states “*im zakhar im nekevah*” and Lev. 3:6 states “*zakhar o nekevah*”. I do not know if this passage is also concerned about the apparent redundancy concerning the mention of the words male and female in both verses or this is a localized interpretation just on Lev. 3:6, but I focus here on a more localized reading. I do not believe the apparent redundancy yields any practical difference.
- 42 See Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (1992: 169) s.v. וודיי: “in reality (i.e. understand the word literally)”. Sokoloff designates this as MH for Mishnaic Hebrew. See below, in the section devoted to *Vadai*. I have translated *vadai* in keeping with how the word consistently appears in Sifra ms. Vatican 66, here and elsewhere. (*Vadait* appears with the “*taf*” at the end in only one of the two uses.) I have, however, removed the Hebrew letter “*hay*”. which appears intermittently and inconsistently in mss. Vatican 66 and EBR 31. Lev. 3:6 does not use definite articles before male or female. In the parallel statement in Sifra, Behuqotai 3, which comments on Lev. 27:3—which does use “*ha-zakhar*”. the letter “*hay*” does not appear according to ms. Vatican EBR 31. Unfortunately, there is no extant ms. Vatican 66 on this part of the Sifra with which to compare. However, cf. m. Arakh. 1:1 (ms. Kaufmann), which does not read “*ha-zakhar*” (discussed below). See also b. Arakh. 4b, b. Shab. 136b, and b. Nid. 28b. And see Rashi on b. Shab. 136b (s.v. הזכר) and on b. Arakh. 5b (s.v. מסתבר יהודה דר' וטעמיה). Rashi interprets b. Arakh. 4b and b. Shab. 136b according to b. Nid. 28b. In my opinion, according to tannaitic midrashic sources, the scriptural words male, man, female, and woman themselves exclude *tumtum* v'androginos; there is no need to base the interpretation on the additional “*hay*”. B. Nid. 28b is the only source that explicitly differentiates because of the scriptural mention of “the male” and “and if female”.
- 43 Cf. Sifra, Nedava 3. These two passages have much in common. Sifra, Nedava 3, however, in extant textual witnesses, does not contain the use of *zakhar vadai* and *nekevah vadai*. Manuscripts and texts vary on the use and spelling of ודאי or ודיי or וודיי; I standardize as *vadai* in my discussion of texts.

they should be read literally and exclusively; those words mean male or man only and female or woman only—not *tumtum v'androginos*. In other words, the passage indicates that the words *zakhar* and *nekevah* are to be read literally, as biblical quotations, and those words always mean only male and only female and thus exclude *tumtum v'androginos*.

The common translation of this statement as “certain” or “definite” male or man or “certain” or “definite” female or woman, to which I return below, is a traditional interpretation based on the use of *safek* (uncertainty or doubt) in other—though quite few and what I consider to be later—sources. *Safek* never appears in tannaitic midrashic (or mishnaic) sources about *tumtum v'androginos*. The reason *safek* does not appear in tannaitic midrashic sources is that, according to extant tannaitic midrashic (and mishnaic) sources, *tumtum v'androginos* is not a category that means possibly male or man or possibly female or woman. To the contrary, *tumtum v'androginos* means categorically and thus certainly not male or man and not female or woman.

Sifra, Behuqotai 3, uses *zakhar vadai* and *nekevah vadai* in the same way. Here, commenting on Lev. 27:3-4, which mentions *ha-zakhar* and *v'im nekevah* in the context of fixed biblical monetary valuations that Israelite men are commanded to donate to the Temple, the text states:

Zakhar and not *tumtum v'androginos*. One might think that [*tumtum v'androginos*] is not included in the general category *ish*, but is included in the general category *ishah*. [No.] Scripture states “and if female” (*v'im nekevah*). “Male”, read literally and “female”, read literally—not *tumtum v'androginos*.⁴⁴

This text doubles down, crystallizing that which is already apparent from all tannaitic midrashic sources. *Tumtum v'androginos* is not male, and not included in the category man, and nor are they female and included in the category woman. As outside the categories male or man and female or woman, *tumtum v'androginos* remains outside of the biblically prescribed fixed monetary donations to the Temple commanded of Israel.

However, tannaitic sources expand the laws of *arakhin* in a number of ways.⁴⁵ Although *tumtum v'androginos* remains, somewhat curiously, excluded

44 Sifra, Behuqotai 3, ms. Vatican EBR 31; corresponds to Weiss (112c-d).

45 See Kanarek (2016). See also Balberg (2013: 172-181).

from the biblically stipulated fixed amounts in terms of being evaluated by others (*ne'erakhin*), tannaitic sources include them in the commandments to evaluate men and women for their fixed amounts (*ma'arakhin*), to evaluate men, women and other *tumtum v'androginos* people for their market value (*nodrim*), and to be evaluated by others for their own market value (*nidarim*).⁴⁶

Sifra, Behuqotai 3, right before excluding *tumtum v'androginos* from being evaluated according to the biblically fixed *erekh* amount, includes *tumtum v'androginos* in *damim*, vows to donate the amount of someone's worth according to market value. The text includes *tumtum v'androginos* by interpreting the biblical word *v'hayah* as potentially redundant.⁴⁷ And, earlier in the same passage, the text affirms the inclusion of *tumtum v'androginos* in the act of evaluating others based on the phrase *b'nai Yisrael* (Lev. 27:2). At issue at the outset of the Sifra's treatment of Lev. 27 is that Lev. 27:2 uses both the words "children of Israel" and "man". As the text explains, one biblical word expands (*מרבה*) and another limits (*ממעט*).⁴⁸ This is usually translated, not incorrectly, as "includes" and "excludes", respectively. But such a translation, here at least, covers over too much. It conceals the fact that rather literally, *b'nai Yisrael* is being expanded, while *ish* is limited. "Israel" expands to incorporate *tumtum*

46 Cf. m. Arakh. 1:1, discussed below. See also t. Arakh. 1:1. I say curiously because since the word *nefashot* was used to include *tumtum v'androginos* (and woman) in partaking of the paschal sacrifice (Mekhilta of R. Ishmael Bo 4), they could have been included here as well since the same word appears in Lev. 27:3. I also note that *nefashot* is used to include others, namely those who are afflicted with boils and deemed repulsive (*מנוול*) in *erekh* vows, though excluded from *damim* under the assumption that they have little or no market value. Perhaps *tumtum v'androginos* are not included among this list precisely because *tumtum v'androginos* is not a category deemed repulsive or afflicted. *Nefashot* is also used to include women. The inclusion of women using the word *nefashot* but not *tumtum v'androginos* with the same word, again demonstrates that the category *tumtum v'androginos* is outside the category woman.

47 Mss. Vatican EBR 31, London, Oxford, and Parma read "*v'haya*". Bavli Arakhin 4b interprets "*v'hayah erkhekha*" to include *tumtum v'androginos*. It is unclear whether to understand the tannaitic textual witnesses as suggesting *v'hayah* itself is redundant or this is shorthand for *v'hayah erkhekha*.

48 The intricacies of the debate attributed to R. Meir and R. Yehudah are not treated here. Their debate is about where non-Jews fit in the *erekh* vows—not where *tumtum v'androginos* does, though *tumtum v'androginos* is brought as support for R. Yehudah's opinion. Cf. t. Arakh. 1:1 and b. Arakh. 5b.

v'androgynos; “man” does not. Finally, the passage makes it clear yet again that not only is *tumtum v'androgynos* not male or man, but nor is *tumtum v'androgynos* female or woman. This was explicitly stated in the section of the passage cited above, but it is implicit insofar as *tumtum v'androgynos* occupies its own position in relation to the four vows in the rabbinic rewriting of *erekh* vows. Men and women are obligated in all four of the vows, whereas *tumtum v'androgynos* only three. *Tumtum v'androgynos* is a category set apart, lacking one of these vows (being evaluated by others), thereby again marking *tumtum v'androgynos* as not male or man and not female or woman. As not male or man and not female or woman, *tumtum v'androgynos* is in its own halakhic category. When, and because, *b'nai Israel* expands beyond binary gendered embodiments, halakhah expands beyond binary gender bodies as well.

Thus far, we've seen rabbinic exegesis of scripture mobilized to incorporate *tumtum v'androgynos* as Israel, and in so doing, accommodating (and creating) a halakhic subject that exists outside the categories male or man and female or woman. There are, however, two obligations from which *tumtum v'androgynos* is excluded. This is not because halakhah cannot extend beyond a rigid male-female binary construction of gender; as we have seen above, especially clearly in Sifra, Behuqotai 3, it does. Rather, it is because of patriarchal assumptions undergirding halakhah; *tumtum v'androgynos* is a category that is defined as not male or man, and as not men, *tumtum v'androgynos* is excluded from some commandments.

The first commandment that excludes (or exempts) *tumtum v'androgynos* is that of appearing before God at the Temple three times a year. In the Hebrew Bible, Israelite men are commanded to appear before God during the three pilgrimage festivals. It repeats this command three times: Three times in the year all your males shall appear before the Lord God (Ex. 23:17, cf. Ex. 34:32 and Deut. 16:16). Each verse uses the phrase “all your males” (כל זכורך), and these are the only three uses of *z'khurkha* in the Bible. The Mekhilta of R. Ishmael, Mishpatim 20 interprets this phrase, atomizing it to teach, “Your males - to exclude the women; All your males - to exclude *tumtum v'androgynos*”.⁴⁹ Soon

49 I have translated according to Horovitz (1997: 333). Although there are many textual variants, this reading makes the most sense to me. My agreement with his eclectic use of sources, I hasten to add, is not based on its similarity to a parallel text on b. Hag. 4a, but its consistency with extant tannaitic midrashic sources. For a different reading, see Samuel I. Feigin, “HAGGARIM: ‘The Castrated One’”. *HUCA* 21 (1948: 355-364). Cf. m. Hag. 1:1, and y. Hag. 1:1;76b, y. Shab. 19:3;17b; and y.

after, the text states, “From here they say, All are obligated in appearing (before God) except a *heresh*, *shoteh*, *v’katan*, and *tumtum v’androginos*, [and] the lame man, the blind man, the sick man, and the elderly man”.⁵⁰

Again, the Mekhilta text sets *tumtum v’androginos* outside the category “male”. It also places *tumtum v’androginos* outside the category “women”, since it uses a different part of the phrase “all your males” to exclude women and *tumtum v’androginos*. It is not that halakhah excludes *tumtum v’androginos* because halakhah is confined to a male-female binary. In fact, *tumtum v’androginos* is not excluded from halakhic discourse here, but included at the very moment that the text excludes them from participating in this particular mitzvah. The inclusion in halakhic discourse is evident insofar as the scriptural use of the word “*zakhurkha* and *zakhar*” prompts (or compels) the rabbinic question about those who are not men and not women. It is furthered by the fact that *tumtum v’androginos* is excluded as *tumtum v’androginos*—as precisely not man and not woman. Beyond dividing bodies between men and women here, halakhic discourse adds another category defined as categorically outside of man and woman.⁵¹ And, halakhic discourse here excludes them from a particular mitzvah, in contrast to most other mitzvot, wherein *tumtum v’androginos* is included as a category outside, but alongside the categories male and female.

The second text that excludes *tumtum v’androginos* concerns the partitioning and inheritance of the land of Israel. Here again, *tumtum v’androginos* is excluded because they are outside the category (and word)

Yev. 8:1;9a. And see Sifre Dev. 143, which does not mention *tumtum v’androginos*. I do not think interpreting “all your males” as fully male is operating here regarding *tumtum v’androginos*, though that reading will develop in subsequent talmudic passages. In tannaitic midrashim, *tumtum v’androginos* is excluded from maleness and femaleness categorically, not from “full maleness” and “full femaleness”.

50 Translated so as to replicate the oddities in the original(s). On the relationship between Mekhilta of R. Ishmael passages and the Mishnah that use *mikan amru*, see Yadin-Israel (2015: 74-78).

51 We should also note that the exclusions in the latter part of the text demonstrate both that halakhah operates beyond a singular male construct (differentiated by age, physical and cognitive abilities, and health or lack thereof), and that one’s status as Israel is not undermined by exclusion from the performance of one commandment. Presumably, the differentiations among men in the text do not lead one to think elderly and sick men are not men and not included in Israel.

“man”, and the land of Israel is only divided among Israelite men.⁵² This passage appears twice in Sifre Numbers, since Numbers 18:20 and Numbers 26:53 might appear to be in tension. The former states, “And God spoke to Aaron, You shall have no inheritance in their land, neither shall you have any part among them; I am your part and your inheritance among the people of Israel”. The latter verse states, “To these the land shall be divided for an inheritance according to the number of names”. I cite from Sifre Numbers 132, on Num. 26:53:

To these the land shall be divided (Num. 26:53). This makes it sound as if all are included:

Cohanim, Levites, and Israelites, (and) strangers, (and) women, and slaves, (and) *tumtum v'androginos* are included. And God spoke to Aaron, You shall have no inheritance in their land (Num. 18:20). [This verse] excluded Cohanim. [But the Levites shall do the service of the Tent of Meeting...] among the children of Israel they have no inheritance (Num. 18:23). [This verse] excluded Levites. According to the names of the tribes of their fathers they shall inherit (Num. 26:55). [This verse] excluded strangers and slaves. To each man according to those that were numbered (Num. 26:44). [This verse] excluded women and *tumtum v'androginos*.⁵³

Again, *tumtum v'androginos* is excluded, along with, but outside the category women because both categories are not men. However, excluding *tumtum v'androginos* (and women) is not tantamount to saying these groups are excluded from Israel; one would not assert that this text excludes priests and Levites from the collective body of Israel. It does, however, maintain that only Israelite men are the inheritors of the land and counted among those to whom the land was partitioned according to the Bible.

One final text reiterates that *tumtum v'androginos* is not included in Israelite inheritance of the land. Sifre Deuteronomy, 301, commenting on Deut. 26:10, “I have brought the first fruits of the land, which You, God, have given me”, states: “From here they say, the *apotropos*, and the slave, and the messenger, and the woman, and *tumtum v'androginos* bring first fruits, but they do not recite”.⁵⁴ As

52 Though see Numbers 27.

53 Sifre Numbers, Pinhas 132 (Kahana 2015: 439). Cf. Sifre Numbers, Korah 119.

54 I have translated according to mss. Berlin and Vatican 32. Mss. Oxford and London do not have the prefix “*hay*” for each category. All extant textual witness for this

seen in the previous text from Sifre Numbers, *tumtum v'androginos* cannot claim to have inherited the land, since it was partitioned among Israelite men. Here however, *tumtum v'androginos* is obligated to observe the commandment to bring first fruits. This obligation to bring first fruits reiterates the fact that *tumtum v'androginos* remain part of Israel—even when excluded from specific mitzvot. Halakhic subjectivity, for any gendered embodiment, is itself not a static, unified, positionality. When halakhic midrashic sources summon *tumtum v'androginos*, a category defined by being not male, man, female, or woman, whether or not those sources obligate *tumtum v'androginos* to the particular mitzvot discussed (and remember that they almost always do) halakhah has already been expanded beyond a male-female binary framework. Whether “included” or “excluded” in a particular halakhic obligation, *tumtum v'androginos* occupies a halakhic subjectivity as *tumtum v'androginos*, which across all tannaitic midrashic sources means not man and not woman and categorically excluded from each.

Summary of Tannaitic Midrashic Sources

The catalyst for halakhic inquiry and discussion of *tumtum v'androginos* is always the scriptural mention of the words male, man, male and female, or male or female (or sons and daughters).⁵⁵ All tannaitic midrashic sources define

passage that I have seen lack the definite article (*ha*) when it comes to *tumtum v'androginos*. Cf. m. Bik. 1:5. It is possible that mss. Berlin and Vatican 32 were altered to conform to the mishnaic parallel, but my sense is that it is a more plausible reading that maintains the grammatical uniqueness of *tumtum v'androginos* (discussed below). Rabbinic sources never use “*ha-tumtum*” or “*ha-androginos*”. This occurs in post-talmudic writings. I note that m. Bik. 1:5 in Ms. Kaufmann does have “*ha-tumtum v'ha-androginos*”, but this is a departure from how the mishnah is cited in y. Bik. as well as in Maimonides’ commentary to the Mishnah ad loc, even though Maimonides in other places use “*ha-tumtum*” and “*ha-androginos*”. Finkelstein (*Sifre on Deuteronomy*, New York: JTS, 1993 [reprint], 320) notes that the order of the printed version of m. Bik. 1:5 differs. He also renders “*ishah, v'tumtum v'androginos*”, preferring the manuscripts that do not have “*ha-ishah*”. However, my sense is that the better reading is to maintain *ha-ishah*, since it is parallel with other categories listed here—except *tumtum v'androginos*—and it appears relatively frequently in extant tannaitic midrashic sources.

- 55 If a verse says *ish*, or *zakhar*, or *ish* and *ishah*, or *zakhar* and *nekevah*, this is an opening for asking about, and more often than not including, *tumtum v'androginos*. Sifra, Chova 10:5 (Weiss 24b), commenting on Lev. 5:6 is the only example I have found that occurs because of the biblical mention of *nekevah*.

tumtum v'androginos as not male or man and not female or woman. *Tumtum v'androginos* is a category that is set apart and excluded from every scriptural mention of *zakhār*, *ish*, *nekevah*, and *ishah* (as well as sons and daughters). This very exclusion necessitates a halakhic subjectivity that is outside maleness and femaleness. This is consistent in every case, but it is perhaps easiest to see in the case of temple donations, or vowings, where *tumtum v'androginos* occupies a unique halakhic subjectivity different than that of men and women.

When *tumtum v'androginos* is included in commandments, which they are in a clear majority of sources, it is as a category that is distinct from and outside that of man and woman, necessitating a scriptural word that is other than male, man, female, or woman for their inclusion (e.g. תלד, וילדיה, תשלחום, או). Their inclusion also necessitates that halakhah expands to accommodate nonbinary gendered embodiments. Above, we have seen that the births of *tumtum v'androginos* infants matter—requiring that periods of birth impurities would be adhered to and subsequent temple sacrifices would be brought. We have also seen *tumtum v'androginos* commanded to honor their parents, observe the sabbath, partake in the Passover sacrifice, make restitution after committing a sin, bring first fruits, and make vows promising to aid in the monetary upkeep of the Temple. *Tumtum v'androginos* are obligated while being categorized as not men and not women—yet simultaneously as part of the collective body of Israel.⁵⁶

When *tumtum v'androginos* is excluded, in just two cases (appearing before God and land inheritance), it is because it is a category that is distinct from and outside that of man or male, and for whatever reason, rabbinic sources do not mobilize another word for their inclusion. In these cases, their exclusion is not unique but they are accompanied by others also excluded—even Priests and Levites in the case of land inheritance. Here still, exclusion from a particular commandment does not mean exclusion from the collective body of Israel. (Priests and Levites, barring an offense that would warrant *karet*, are not excluded from the community even though they are not commanded to appear before God at the temple three times a year). And again, it does not mean *tumtum v'androginos* is a category excluded from halakhic discourse because they are not male or man and not female or woman. Halakhic discourse includes *tumtum v'androginos* as halakhic subjects who are not male or man and not female or woman even as it excludes them from particular mitzvot.

56 Recall as well that *tumtum v'androginos* birds are fit for sacrifices.

While all tannaitic midrashic sources treat *tumtum v'androginos* as a category distinct from, and outside of, male, man, female, and woman, no tannaitic midrashic sources make any distinctions between “*tumtum*” and “*androginos*”. The language of *safek* (uncertainty) is never used, nor is the language of *briah b'fnei atzmo*. I have chosen not to import that framing into my readings of tannaitic midrashic sources in order to see what emerges from the sources themselves. What emerges from tannaitic midrashic sources is that *tumtum v'androginos* is a category that is, with the utmost certainty, not male or man and not female or woman.

Since there are no distinctions between *tumtum* and *androginos* in tannaitic midrashic sources, I have resisted the consensus reading of *tumtum v'androginos* as *tumtum* and *androginos*, connoting two clearly distinguished gendered embodiments. Without starting from the perspective that *tumtum v'androginos* is always already *tumtum* and *androginos*—clearly distinguished gendered embodiments—the sources can be read in ways that delineate three gender categories, not four: male, female, and *tumtum v'androginos*, the latter functioning as a broad category for people who are identified as part of Israel but not identified as male or female.⁵⁷ Some structural characteristics and grammatical uniqueness have encouraged me to pause to take seriously such a possibility, which I address in the next section.

The Grammar of *Tumtum v'Androginos* in Tannaitic Midrashic Sources

Throughout extant tannaitic midrashic sources, the dyad *tumtum v'androginos* always appears together and in that order.⁵⁸ *Tumtum v'androginos* never appears in the plural form, either both terms or one of the two.⁵⁹ In addition, there is never a definite article attached to the phrase or the individual components. These linguistic and grammatical peculiarities have suggested to me that while *tumtum v'androginos* shares some elements with other rabbinic groupings (women and slaves, women, slaves, and minors, and *heresh*, *shoteh*, *v'katan*), the dyad has its

57 I note that the categories man and woman are not themselves unified and are often differentiated (sick man, elderly man, male convert; pregnant woman, widow, divorced woman, etc).

58 On the one potential exception about circumcision in Sifra, Tazria 1, see note 20 above. And see below.

59 The one occurrence of either term in the plural in the entirety of extant classical rabbinic sources is of *tumtumin*” in b. Yev. 64a-b. I discuss this passage elsewhere.

own uniqueness. I return to this below, after presenting some examples from tannaitic midrashic sources that exemplify its consistent, and to my mind universal, appearance as *tumtum v'androginos*.

The mention of *tumtum v'androginos*, when placed alongside other categories, always appears as “v'tumtum v'androginos”, distinguishing it as a whole, from what comes before. So, for instance, “to include woman and *tumtum v'androginos*”⁶⁰ or “to exclude women and *tumtum v'androginos*”.⁶¹ Often this has been translated as “to include woman, (and) *tumtum*, and *androginos*” or “to exclude women, (and) *tumtum*, and *androginos*”, but this presumes that *tumtum v'androginos* are distinguished.

Above, I cited Mekhilta of R. Ishmael (Bahodesh, 8) according to textual witnesses that state “From where in scripture do I know woman? From where in scripture do I know *tumtum v'androginos*?” It would have been odd if not inconceivable, I suggest, for the text to have read: ‘From where in scripture do I know woman? From where in scripture do I know *tumtum*? From where in scripture do I know *androginos*?’ *Tumtum* and *androginos* simply do not exist as *tumtum* and *androginos*, as separate embodiments, in tannaitic midrashic sources.⁶² *Tumtum v'androginos* does exist, always, as distinct from the category woman. Similarly, although I cited Sifre Numbers 132 above, which excluded women and *tumtum v'androginos* from the word “man” in Num. 26:4, here I note that its parallel in Sifre Numbers 119 reads “To each man according to his number. This excludes *tumtum v'androginos*”.⁶³ Although women and *tumtum v'androginos* are often excluded from “men or male” together, we see that “women” can be dropped, but *tumtum v'androginos* is never separated.

In Mekhilta of R. Ishmael (Mishpatim, 20), also cited above, *tumtum v'androginos* again appears together, set off from “the women”.⁶⁴ The text reads,

60 See, for example, Mekhilta of R. Ishmael, Bo 4, cited above.

61 See, for example, Sifre Numbers, Pinhas 132, and Sifre Deut. 301, both cited above.

62 Below, I discuss some genizah fragments from early halakhic works that attest to different versions of a baraita from b. Shab. 134b that is paralleled in Sifra, Tazria 1. While some of these fragments will separate *tumtum* and *androginos*, others maintain *tumtum v'androginos*; I prefer the latter reading since it is consistent with all other extant tannaitic midrashic sources.

63 Cited according to mss. Oxford and Berlin.

64 Again, I am following mss. Munich and Oxford with Horovitz's emendation. I think the appearance of *ha-gerim* (הגררים) is a later interpolation as what seems to be a

“Your males (Ex. 23:17) - to exclude the women (להוציא את הנשים). All your males — to exclude *tumtum v'androginos* (וטומטום ואנדרוגינוס)”. There is no attempt to separate *tumtum v'androginos*—it is its own category, or it least it functions as a category that is outside men and women without any distinctions provided between *tumtum* and *androginos*.⁶⁵

In addition, taking a closer look at the grammar of the Mekhilta of R. Ishmael Mishpatim 20 passage just cited, I here note the use of the plural grammatical form and the definite article for “the women” but not for “*tumtum v'androginos*”. This is consistent across all rabbinic sources (not just tannaitic midrashic ones).⁶⁶ For example, in Sifre Numbers 119 and 132 we read: נשים ועבדים (גרים) לויים לויים לויים (גרים) לויים לויים, and in Sifre Deut. 301 we read: האפטרופוס והשליח והעבד והאשה: וטומטום ואנדרוגינוס וטומטום ואנדרוגינוס.⁶⁷ Despite numerous textual variants, what remains constant is that (*v'*)*tumtum v'androginos* never takes a definite article or a plural form. While post-talmudic commentators and scholars have consistently framed discussions about *tumtum* and *androginos* by its gendered “uniqueness” (*briah b'fnei atzmo*), the structural and grammatical uniqueness of the language of *tumtum v'androginos*

composite text takes shape over time. The consistency with which *tumtum v'androginos* appears in tannaitic sources as outside of, but along with, women (and women and men), helps support Horovitz’s decision to bracket *ha-gerim*. For a reading that considers the genizah fragment where היגרין appears instead of הגרים, see Feigin (1948).

65 This lack of distinction between *tumtum* and *androginos* in tannaitic sources is what will require some Bavli sources to deliberate, and in my opinion to manufacture such differences—and even then in ways that confirm awareness that *tumtum v'androginos* are not distinguished in tannaitic midrashic sources. We should not continue to read such distinctions across tannaitic sources. See especially b. Hag. 4a and b. Bekh. 41b-42b.

66 Again, the potential exception is b. Yev. 64a-b.

67 Sifre Numbers 132 is cited from Kahana (2015: 439), though I’ve added the “*vav*” before *tumtum* as reflected in some manuscripts. Sifre Deut. 301 cited from ms. Berlin. Note that neither the lack of a definite article or plural form can be justified by the use of Greek, as mss. variants testify to the consistent use of *ha-apotropos* and some render האפטרופין (ms. London) הפטרופין (ms. Oxford), and האפטרופין (ms. Vatican 32), attempting to form a plural with the Greek loanword. Moreover, if *tumtum v'androginos* were so etymologically and linguistically split at the root as commonly thought, the former being an Aramaic word and the latter a Greek loanword, one would reasonably expect some record of *ha-tumtum* or *tumtumin*. Again, I discuss the one potential use of “*tumtumin*” in b. Yev. 84a-b in another context.

has not been sufficiently recognized. By drawing upon and drawing out the structural and grammatical uniqueness of *tumtum v'androgynos* as it appears so consistently as *tumtum v'androgynos*, we can historicize and better understand the use of *briah b'fnei atzmo* and *safek* when and where it arises; likewise, by drawing attention to the preponderance of sources in tannaitic midrashim, the Mishnah, and the Bavli that use *tumtum v'androgynos* in what appears to me to be a standard formulaic way, we are in a better position to evaluate the minority of sources where the categories appear separated (see below).

Finally, the linguistic and grammatical peculiarities set out above have led me to hesitate to locate *tumtum v'androgynos* squarely among other formulaic rabbinic groupings such as “women and slaves”, “women, slaves, and minors”, or *heresh, shoteh, v'katan*.⁶⁸ In these other examples, each of the words appears outside of such groupings in tannaitic sources, the words also appear in plural and singular forms in tannaitic sources, they each appear with a definite article in tannaitic sources, and the words *katan*, *heresh*, and *shoteh* appear in both grammatically feminine and masculine forms (*ketanah, hereshet, shotah*).⁶⁹ And, “women”, “slaves”, “minors”, and “*heresh*” are all Hebrew words that appear in the Hebrew Bible, which again makes *tumtum v'androgynos* distinct.

Furthermore, *tumtum v'androgynos* is itself unique within the rabbinic corpus insofar as it ostensibly joins two terms thought to originate from different language groups, Semitic for *tumtum* and Greek for *androgynos*.⁷⁰ Granting some

68 See Margalit, “Tumtum”. Margalit asserts that *tumtum* and *androgynos* are always different embodiments, even though they are often presented together and halakhah is the same for both in most cases. He compares *tumtum v'androgynos* to *heresh, shoteh, v'katan* (1975: 780).

69 See, for example, Sifra, Chova 10:5 (Weiss, 24b). See also, for example, m. Nid. 2:1.

70 Lev. R. 27:1 interprets the place name “Cartegenia” as a city (*karta*) of women (*gyne*). Visotzky points to the bilingual pun being used here, writing, “The rabbis may be translating *karta* as Aramaic for city and *gyna* as Greek for woman” (2003: 103). See Burton Visotzky *Golden Bells and Pomegranates: Studies in Midrash Leviticus Rabbah*. Tübingen: Mohr Siebeck. Cf. b. Tamid 32a, where the tradition appears without the specified name “Cartegenia”. This blending of Greek and Aramaic in a midrashic pun about a place name differs significantly, however, from the use of an Aramaic word and Greek word in a combined term as we see in *tumtum v'androgynos*. See Benjamin Musaphia, who suggests a Greek etymology for *tumtum* in his additions to the Arukh’s entry on *tam*: “That which they call *tumtum* in Greek they call *atimotus*, meaning one who is not cut”. Musaphia cites Targum

obvious similarities, then, between *tumtum v'androginos* and even *heresh*, *shoteh*, *v'katan*, there are some significant differences that make *tumtum v'androginos* grammatically and linguistically unique. Finally, *tumtum v'androginos* also appears conceptually novel; it serves as a mechanism through which to address, and rectify, the (apparent) biblical lack of the incorporation of genders outside the categories male and female, whereas the terms for and concepts of women, slaves, minors, and deafness have biblical precedents.

Given the consistent grammatical peculiarities, namely the lack of a definite article and lack of plural form, coupled with the fact that *tumtum v'androginos* is never distinguished nor separated, or for that matter defined or described, and the lack of use of *safek* and *briah*, I have resisted reading the tannaitic midrashic sources as if *tumtum v'androginos* always and everywhere is *tumtum* and *androginos*. I should add that one of the mechanisms that will be used (and then developed) to distinguish between *tumtum v'androginos* and define *tumtum* in some later sources—*tumtum sh'nikra* (“torn” *tumtum*)—is unattested in extant tannaitic midrashic sources, though it does appear as an individual opinion in one mishnaic source.⁷¹ I suggest that the phrase “*tumtum v'androginos*” functions as a collective singular nominal category. As every tannaitic midrashic tradition asserts: it is a category that is outside of, but appears along with, the categories man or male and woman or female. That *tumtum v'androginos*, and thus *tumtum* and *androginos*, remain outside the categories man, male, woman, and female but within the category of Israel as not male and not female, is also, in my opinion, evident in mishnaic sources, to which I now turn.

Mishnaic Sources

Consensus readings of *tumtum* and *androginos* emerge from traditional and scholarly interpretations that give primacy to a minority of mishnaic sources, read

Yonatan on Judges 3:22 as the basis for this understanding. Note that t. Nid. 4:7 and y. Nid. 50d, which is commenting on m. Nid. 3:1 contrast *atum-ah* (differentiated) with *חתוכה-חתוך* (uncut-undifferentiated). For a refutation of Musaphia's etymology, see Hanoah Kahut, *Aruch HaShalem* Vol. 4, s.v. “t.m”. (1926: 39).

- 71 See note 20 above. Mishnah Yev. 8:6 is the only extant tannaitic source that mentions *tumtum sh'nikra*, though compare t. Yev. 11:1. There is also only one mention of *tumtum sh'nikra* in the Yerushalmi (y. Hag. 1:1;76a). My research beyond the scope of this article suggests that the Yerushalmi avoids discussion of the category of *tumtum* in general.

in concert with some other select sources (discussed below), which are then read as the key to understanding all mentions of *tumtum v'androgynos* in tannaitic and post-tannaitic sources. This is a legitimate, traditional interpretive choice, but one I do not undertake here. Instead, I've chosen to give primacy to the majority of sources that mention *tumtum v'androgynos* across extant tannaitic midrashic, mishnaic, and even Bavli sources, and I therefore suggest an alternative reconstruction of the function and meanings of *tumtum v'androgynos* and *tumtum* and *androgynos* traditions as they develop over time. I presented tannaitic midrashic sources first not because I think they are chronologically prior, but because they are usually not given primacy, and because I seek to establish overall consistency across the majority of sources extant from tannaitic midrashic and mishnaic traditions. The fact that the Bavli also includes many traditions that maintain the use of *tumtum v'androgynos*, neither treating *tumtum* and *androgynos* separately nor making much sense if one reads *tumtum v'androgynos* according to the distinctions made in the minority traditions, and more tellingly, presents the distinctions that have become so central especially regarding “*safek*” and “*briah*” only infrequently, inconsistently, and usually as part of the anonymous layer of the text, have all suggested to me the value of revisiting traditions about *tumtum v'androgynos* and traditions that mention *tumtum* and *androgynos*.

I am not the first to point out the difficulties between extant sources where *tumtum v'androgynos* appears and those where *tumtum* and *androgynos* appear distinguished; in fact the Bavli itself reckons with apparently conflicting traditions (e.g.: b. Shab. 136b; b. Yev. 83b; b. Bekh. 41b-42a). Scholars in the 20th century also recognized differences between traditions where *tumtum v'androgynos* appears and those where *tumtum* and *androgynos* appear distinguished. David Margalit, writing in 1975, notes the common usage of *tumtum v'androgynos* “as if they are one and the same” and sets out to differentiate them based on the minority traditions.⁷² Avraham Steinberg writes, “At times, they are referred to together only because of customary or routine linguistic usage”.⁷³

72 Margalit (1975).

73 Steinberg, “Ambiguous Genitalia (*Tumtum*)”, *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*: 50, notes, citing b. Bekh. 42a, “The Talmud sometimes says ‘exclude *tumtum* from here’, meaning its law differs from that of a hermaphrodite” (53). However, the Talmud says this only on b. Bekh. 41b-42a as part of a passage that is trying to establish their difference while noting the consistent tannaitic use of *tumtum v'androgynos* without distinction.

Furthermore, whereas Margalit and Steinberg are largely working to solidify definitions of and distinctions between *tumtum* and *androgynos* that apply across the rabbinic corpus, I neither assume nor expect that there is universal agreement across all sources; (though I do stress that *tumtum v'androgynos* occupy a category(s) outside of man, male, woman, and female). Rabbinic sources are often defined by debate, disagreement, and canonized dissent. Attending closely to passages that use *tumtum v'androgynos* and those that use *tumtum* or *androgynos* contributes to a better understanding of their meanings overall and offers a more nuanced understanding of the sources as a whole; it allows us to offer different ways to account for the diversity of extant textual evidence and propose new insights rather than foreclose their possibility from the start. Finally, it allows for, and necessitates, that we be open to the possibility that traditions about *tumtum v'androgynos* exhibit what appears to be not only synchronic divergence but also diachronic development. In my opinion, the meanings of *tumtum v'androgynos* develop over time in ways that we do not see if we assume that the categories were always already two distinct categories; in other words, it behooves us to read for *tumtum v'androgynos* not just *tumtum* and *androgynos*.

In my presentation of mishnaic sources that follows, I begin with mishnaic passages that use *tumtum v'androgynos* in order to highlight the similarity, continuity, and contiguity among extant tannaitic halakhic sources. After presenting some examples of the mishnaic passages that use *tumtum v'androgynos* without distinguishing between them, I examine mishnaic passages that distinguish them, offering close textual analysis informed by philology and the use of manuscript variants and genizah fragments of early post-talmudic halakhic works. I think that the textual evidence borne out of such examination urges caution against reading *tumtum v'androgynos* always as already *tumtum* and *androgynos*, two separate, clearly demarcated categories. While that remains a valid reading, it seems to me to be an oversimplification of the sources that is contributing to the reification of “*tumtum*” and “*androgynos*” that emerges in sources that are exceptional, not normative. The work presented in what follows, and throughout this article, not only considers that approach, but also, in its resistance to accepting it as the only approach, provides insights into the wheres and whens *tumtum* and *androgynos* as clearly distinguished categories becomes the dominant interpretive approach.

***Tumtum v'androgynos* in Mishnaic Sources**

Tumtum v'androgynos appears ten times in our Mishnah, and as in tannaitic midrashic sources, the phrase is presented as if it is self-evident.⁷⁴ One mishnaic source provides much of the impetus for defining *androgynos* as a person who has both a penis and a vagina, and that same source, by its lone mention of *tumtum sh'nikra* provides the impetus for later interpretations of *tumtum* (m. Yev 8:6).⁷⁵ Finally, and equally worthy of emphasis, the Mishnah never uses the terms *safek* and *briah b'fnei atzmo* concerning *tumtum v'androgynos*, or *tumtum* or *androgynos*. (Although some Mishnah manuscripts include a parallel to t. Bik. 2:3-7 as a fourth chapter in m. Bik., extant Yerushalmi manuscripts lack any record of a fourth chapter of Bikkurim, and neither the Yerushalmi nor the Bavli integrate a parallel to t. Bik. 2:3-7 as recorded in extant Tosefta manuscripts).⁷⁶

We saw above that the Sifra supplemented Lev. 12's binary gender categories by discussing infants born who were *tumtum v'androgynos*, not male or female. Mishnah Nazir 2:7 provides a complementary teaching:

[If a man says] Behold, I am a nazir when there will be a son to me, and a son is born to him, behold he is a nazir. [If] a daughter [is born to him] or *tumtum v'androgynos*, he is not a nazir. If he said [I will be a nazir] when I see that I have a child (*valad*), even if a daughter or *tumtum v'androgynos* is born to him, behold he is a nazir.⁷⁷

74 See: m. Bik. 1:5; m. Hag. 1:1; m. Naz. 2:7; m. Arak. 1:1, m. Para. 12:10; m. Nid. 3:5; m. Zav. 2:1; m. Bekh. 6:12; m. Tem. 2:3; m. Tem. 5:2.

75 The wisdom of relying upon meanings derived from one source to delineate a definition across all sources across time is a question which must be asked rather than assumed. In extant tannaitic sources *tumtum sh'nikra* appears only in m. Yev. 8:6; a parallel tradition in t. Yev. 11:1 uses שמא יקרה. Both sources are presented as minority opinions.

76 Mishnah Bikkurim, according to genizah fragment, Cambridge T-S E2.21, also lacks a fourth chapter. I would expect some kind of parallel tradition in the Yerushalmi of t. Bik. 2:2-7, either in tractate Bikkurim or other places, if it were a mishnaic passage. Bavli Yev. 83a introduces R. Yose's statement that *androgynos* is *briah b'fnei atzmo* as a baraita (a statement outside of the Mishnah), but only one line is quoted, not a full parallel to t. Bik. 2:3-7. Moreover, as this article details below, the language of t. Bik. 2:3-7 and its parallel in some manuscripts of m. Bik. 4, runs counter to tannaitic (and in many cases talmudic) traditions about *tumtum v'androgynos*, *tumtum*, and *androgynos*.

77 Read according to ms. Kaufmann and Cambridge T-S E 91 (genizah fragment). The difference is that both of those texts read וְאֵנְדְּרוֹגִינוֹס בֵּת וְטוֹמְטוֹם. In contrast, m. Naz.

As in tannaitic midrashic sources cited above, which read the words *teled* (she gave birth) and *viladeyha* (her children) as locating the inclusion of nonbinary gendered infants in the category of “child or offspring”, this mishnah uses the word *valad*, which is not gender specific. Again, *tumtum v’androginos* is outside the categories male (son) and female (daughter). The text raises no concern or judgment about *tumtum v’androginos* offspring; in contrast, it treats their births as a natural occurrence. The concern, rather, is that the man making the vow uses correct, precise language in obligating himself to be a nazir. And, as with the Sifra text, *tumtum v’androginos* sits simultaneously alongside and yet outside of son and daughter, as an additional gender category.

Mishnah Bik. 1:5, m. Hag. 1:1, and m. Arakh. 1:1 record close parallels to tannaitic midrashic sources discussed above. *Tumtum v’androginos* appears in each of these mishnaic texts as a category without any distinctions between *tumtum* and *androginos*. For example, m. Arakh. 1:1 states:

All [Israel] evaluate and are evaluated, make vows and are vowed upon: Cohanim, Levi'im, and Yisraelim, women and slaves. And⁷⁸ *tumtum v’androginos* make vows [to donate a monetary amount to the Temple] and may be the object of [such] vows and evaluate [others for their *erekh* (fixed value)], but may not be evaluated [for their *erekh* (fixed value)] because none are evaluated except *zakhar vadai* and *nekevah vadai*.⁷⁹

2:7 ms. Parma and printed editions, and talmudic mss., read *בַּת טוֹמְטוֹם וְאַנְדְּרוֹגִינוֹס*, and thus are rendered: a daughter, *tumtum*, or *androginos*. Note that y. Naz. 2:7;52a does not offer any distinction between *tumtum* and *androginos* when it briefly comments (*בַּת לֹא כְּלוּם טוֹמְטוֹם וְאַנְדְּרוֹגִינוֹס צְרִיכָה*); b. Naz. 13a offers even less explicitly—though both Yerushalmi and Bavli comments, however brief, make it clear that *tumtum v’androginos* is outside the category of male or son.

78 Both ms. Kaufmann and Parma read “*v’tumtum v’androginos*”, but talmudic mss. consistently read “*tumtum v’androginos*”.

79 Rendered according to ms. Kaufmann (וּדַי); ms. Parma has *vadait* after female. See my note 42 above on translation of *vadai*. The passage is usually translated as: “Because only a definite male and a definite female are evaluated”. See Halbertal (2020: 193). See also Fonrobert (2014: 115), who translates “certainly male or certainly female”. Again, since mishnaic sources do not use the language of *safek* about *tumtum v’androginos*, I do not import it here. I return to this below in the section on “*Vadai*”.

Tumtum v'androginos is a category that is excluded from the categories male and female and outside those categories. This difference is reflected in the unique halakhic subjectivity for *tumtum v'androginos* concerning Temple donations, which differs from those set for men and women (Lev. 27). Likewise, in m. Bik. 1:5, as in its tannaitic midrashic parallel, the category *tumtum v'androginos* is obligated to bring first fruits, though prohibited from saying the accompanying formula “that you God have given me”. While in m. Hag. 1:1, *tumtum v'androginos*, again presented as a category that does not distinguish between *tumtum* and *androginos*, is excluded from the commandment to appear before the Temple three times a year. In each case, whether included with some modification (m. Arak. 1:1; m. Bik. 1:5) or excluded entirely (m. Hag. 1:1), *tumtum v'androginos* is a category that is outside that of man and woman.

Similarly, in most mishnaic sources, as with all tannaitic midrashic ones, *tumtum v'androginos* always appears in that order, without any distinctions. The phrase is also always set off from other categories. For example, turning to mishnaic traditions that do not have parallels in extant halakhic midrashim, m. Par. 12:10 reads, “All are fit to sprinkle [the purifying waters] except for *tumtum v'androginos*, the woman, and a male minor who does not have knowledge”.⁸⁰ Mishnah Zavim 2:1 likewise separates *tumtum v'androginos* from other categories and then rules about *tumtum v'androginos* without distinguishing between *tumtum* and *androginos*:

All become impure through zivah. Even the converts, even the slaves, whether they have been freed or whether they have not been freed, *heresh*, *shoteh*, *v'katan*, *saris adam*, *saris hamah*. *Tumtum v'androginos* — they place upon them (עליהן) the stringencies of the man and the stringencies of the woman. They become impure through blood as a woman [becomes impure through blood] and through white as a man [becomes impure through white discharge], but their impurity (וטומאתן) is *safek*.⁸¹

80 Cf. m. Parah 5:4 (discussed below). See also t. Par. 5:7, and see b. Yoma 43a, where there is an attempt to harmonize the differences among these sources but only insofar as they pertain to woman's exclusion. Cf. b. Arak. 3a, where, again, the concern is about the woman's exclusion.

81 I have translated according to genizah fragment T-S E2 95. Mss. Kaufmann 50, Parma 2596, Parma 3173, have v' *tumtum v'androginos*. In either case, *tumtum*

In my reading, here too *tumtum v'androginos* functions grammatically as a collective singular nominal category. The text need not be read as *tumtum* and *androginos*, even though the plural *aleihen* (“them”) is used. Rather, the text means *tumtum v'androginos* people, or people who comprise the category *tumtum v'androginos*.⁸²

Reading *tumtum v'androginos* as a collective nominal category is supported by, and helps us make sense of, the grammatical peculiarities I discussed above. To bring one example, m. Bik. 1:5 and its parallel in Sifre Deut. 301: האפוטרופוס והעבד והשליח והאשה וטומטום ואנדרוגינוס מביאין ולא קורין. This could be rendered either, “the guardian, and the slave, and the messenger and the woman and [a person in the category] *tumtum v'androginos* bring first fruits but do not recite”, or, “guardians, slaves, messengers, women, and *tumtum v'androginos* [people] bring first fruits but do not recite”. In both cases, the grammatical uniqueness of *tumtum v'androginos* (no definite article, no plural) is laid bare.

Manuscript variants highlight such uniqueness. For example, mss. Parma and Kaufmann of the Mishnah and the citation of the mishnah in y. Bik. renders *ha-apotropos*, which similar to *androginos* is a Greek loan word, in an Hebraicized, plural form: האפיטרופין-האפיטרופים. This begs the question why would these versions not render “*androginos*” in a plural form. In addition, only ms. Kaufmann of the Mishnah, in contrast to all extant textual witnesses to this source and its Sifre Deut. parallel, reads: והטומטום והאנדרוגינוס. This seems to me to be evidence of scribal textual emendation, since *tumtum v'androginos*, as well as *tumtum* and *androginos* never appear in extant rabbinic sources—Talmuds included—with a definite article.⁸³ In my opinion, the Kaufmann manuscript might be trying to emend the text based on an interpretation of *tumtum v'androginos* as *tumtum* and *androginos* that crystallizes over time and is based

v'androginos is distinguished from all others on the list. Note that *tumtum v'androginos* are not *safek* regarding their maleness or femaleness; their impurity is *safek*. Cf. m. Nid. 4:1. Cf. t. Zav. 2:1, which discusses *tumtum v'androginos* in their own category, and does not mention slaves, *heresh*, *shoteh v'katan*, *saris adam*, or *saris hamah*.

82 In neither m. Zav. 2:1 nor t. Zav. 2:1 is there any distinction between the genital discharges of “*tumtum*” and “*androginos*”. This raises certain challenges that are more easily solved by reading *tumtum v'androginos* as one category. Alternative readings are possible, but in my opinion less likely, as I detail in another context.

83 See note 6 above.

on prioritizing texts that are exceptions insofar as they distinguish *tumtum* and *androginos*.

Before turning to those exceptional sources, I offer one more example from the Mishnah and related tannaitic midrashic sources that support reading *tumtum v'androginos* as a phrase that functions as a single, [and in this case, singular nominal] category. Mishnah Bekhorot 6:12 discusses blemishes of first born animals that are not severe enough to render the animal permitted for slaughter and consumption outside the Temple but are severe enough that the animal would not be able to be offered as a sacrifice. A relatively lengthy list ends with the tanna kamma's inclusion of *tumtum v'androginos* in this category: "and *tumtum v'androginos*—[all these] can neither be [offered as a sacrifice] in the Temple nor [eaten as unsanctified meat] in the provinces (i.e., outside the Temple)". The text continues:

Rabbi Ishmael says, "there is no blemish greater than this". But the sages say this is not a first-born animal, but it may be sheared and worked".

רבי ישמעאל אומר, אין מום גדול מזה. וחכמים אומרים, אינו בכור, אלא נגזז ונעבד.

Typically this passage is rendered according to its later exploration in b. Bekh. 41b-42b.⁸⁴ Accordingly, R. Ishmael is thought to be referring to a first born *androginos* animal alone, despite the fact that the mishnaic text does not state that.⁸⁵ But this reading is not obvious—as the energy the Bavli sugya expends to manufacture and support it verifies. A better reading, in my opinion, is that R. Ishmael, differing from the tanna kamma, considers *tumtum v'androginos*—not *androginos* alone—to be a severe blemish. The sages, again differing from the tanna kamma, categorically exclude *tumtum v'androginos*—not *androginos* alone—from the category of firstborn (and its sanctified status).⁸⁶

84 B. Bekh. 41b-42b integrates t. Bekh. 4:16 into its discussion.

85 Contrast t. Bekh. 4:16.

86 On the lack of sanctity of *tumtum v'androginos*, cf. m. Tem. 2:3 and 5:2; t. Bekh. 4:16; t. Tem. 1:5. However, see b. Tem. 11a, 17a, and 24b-25a, where Rabban Shimeon ben Gamliel's opinion is understood as a minority opinion, and the majority opinion is that *tumtum v'androginos* animals are born with their mother's sanctity, had she been sanctified when pregnant with them. In all these passages, *tumtum v'androginos* are not distinguished. Cf. b. Bekh. 57a, which tries to square m. Bekh. 9:4 and t. Bekh. 7:7.

Extant tannaitic midrashic sources support such a reading. Above, I cited part of Sifra, Nedava 3, where it excludes “*tumtum v’androginos*” from burnt offerings because scripture says “male” (Lev. 1:3 and 1:10) The longer passage from which that teaching is drawn, however, first tried to determine if one could have come to this exclusion via logical reasoning (והלך דין הוא). In that context, the text moves through different types of sacrifices, burnt offerings, peace offerings, and sin offerings, at which point the text tries to reason from the exclusion of *tumtum v’androginos* from firstborn offerings but rejects this as well because regarding a firstborn, “all species of males are kasher, but not *tumtum v’androginos*”.⁸⁷

For my purposes here, what is important is that in the discussion of a firstborn animal, Sifra, Nedava 3, does not distinguish between *tumtum* and *androginos*, but maintains *tumtum v’androginos* is excluded. Similarly, in the context of human firstborns, Sifre Deut. 215 excludes *tumtum v’androginos* not *androginos* from the category firstborn son.⁸⁸

When read in the larger context of tannaitic midrashic sources, which even when discussing firstborns (=males) use the language of *tumtum v’androginos*, there is little reason to read R. Ishmael’s comment in m. Bekh. 6:12 as referring solely to *androginos*. Such an interpretation results from interpretive positions that assume that *tumtum v’androginos* already means *tumtum* and *androginos*. As I have shown, this reading is not self-evident from tannaitic midrashic sources themselves—nor from the majority of mishnaic texts. It depends on reading into m. Bekh. 6:12 understandings of *tumtum* and *androginos* from other sources (and etymologies offered in post-talmudic commentaries). I turn now to the minority of mishnaic sources that have contributed to the consensus readings of *androginos* distinct from *tumtum*.

87 I have relied on ms. EBR 31, as this section is missing from ms. Vatican 66. All other mss. that were available to me concur with this reading (mss. London, Oxford, Parma). I also note the grammatical uniqueness throughout insofar as when the passage states males (זכרים) and females (נקבות) it uses the plural, but *tumtum v’androginos* always appear as *tumtum v’androginos*.

88 The passage atomizes Deut. 21:15, and in most extant manuscripts *tumtum v’androginos* comments directly on “ויהיה הבן”. However, it is clear that the point is that *tumtum v’androginos*, as with daughters directly above, is excluded because the concern is firstborns (=sons). Ms. London reads: והיה הבכור ולא טומטום ואנדרוגינוס. Compare b. Bab. Bat. 126b, where, in a post-tannaitic teaching, *tumtum sh’nikra* is excluded from the category of firstborn son, even if found to be male.

Androginos and Tumtum in Mishnaic Sources

In this section I set forth three of the mishnaic sources that have, to varying degrees, helped to naturalize reading *tumtum v'androginos* across rabbinic sources as referring to two distinct gendered embodiments: *tumtum* and *androginos*. There are five such sources, themselves presenting variations on, or departures from, the use of *tumtum v'androginos* in tannaitic midrashic and mishnaic sources. Here I focus on m. Par. 5:4, m. Shab. 19:3, and m. Yev. 8:6; the remaining two (m. Nid. 3:5 and m. Bab. Bat. 9:2) will be discussed in a later section, embedded in my discussion of t. Bik. 2:3-7.

Mishnah Parah 5:4

I begin with m. Parah 5:4, which excludes *androginos*, with no mention of *tumtum*, from preparing the mixture of water and ashes sprinkled for purification from corpse impurity as part of the *parah adumah* ceremony (Deut. 19). The text reads, “All are fit to prepare the mixture, except for *heresh*, *shoteh*, *v'katan*. R. Yehudah renders a minor fit, but renders a woman and *androginos* (באשה ובאנדרוגינוס) unfit”.⁸⁹ In contrast to sources set forth thus far, where *tumtum v'androginos* are paired, this mishnaic text pairs woman and *androginos*. This is a unique occurrence; even across rabbinic sources this mishnah and its citations in the Bavli are the only places it appears. Furthermore, m. Par. 5:4 stands in some tension with m. Parah 12:10: All are fit to sprinkle [the purifying waters] except for *tumtum v'androginos*, the woman, and a male minor who does not have knowledge”.

There are some obvious incongruities between m. Par. 12:10 and 5:4. Whereas m. Par. 12:10 excludes *tumtum v'androginos*, and the woman, from the mitzvah of sprinkling the purifying waters in the *parah adumah* ceremony, m. Par. 5:4 offers an individual, minority opinion attributed to R. Yehudah that renders woman and *androginos* unfit to prepare those waters.⁹⁰ When both

89 I discuss t. Parah 5:7 below. Again, cf. b. Yoma 43a and b. Arak. 3a, both of which are only concerned about women's exclusion. B. Yev. 72b cites a baraita (parallel t. Par. 5:7), and curiously does not cite m. Par. 12:10 or m. Par. 5:4. It therefore does not mention *ishah v'androginos*.

90 Discussion on b. Yom. 43a explores some of these questions, but is focused on the woman's exclusion, not on *tumtum v'androginos* or *androginos*. Note that b. Yoma 43a cites a different version of m. Parah 12:10, referring to a minor who has knowledge as opposed to a minor who does not. B. Arakh. 3a also discusses m. Par. 5:4 and 12:10, without concern about *tumtum v'androginos* or *androginos*, but

sources are read together, we are left to wonder whether the *tanna kamma* of m. Par. 5:4 permits *tumtum v'androginos* and the woman to prepare the mixture, since only *heresh*, *shoteh*, *v'katan* are singled out as excluded.⁹¹ Likewise, we are left with no understanding of why *tumtum v'androginos* are excluded from sprinkling the waters (m. Par. 12:10) but fit to prepare those very waters (*tanna kamma* m. Par. 5:4). We are also left to wonder why R. Yehudah might only exclude *androginos* and woman, but not *tumtum*. Would R. Yehudah and the *tanna kamma* of m. Par. 5:4 both permit *tumtum* to prepare the purifying waters but not perform the sprinkling of them—and again why?⁹²

focused on the woman and minor. The discussion on b. Arakh. 3a then includes one who is uncircumcised (*arel*) as fit for sprinkling. The importance of the move to discuss the uncircumcised is that it brings in b. Yev. 72b, which discusses *tumtum* and *arel*, but the link between *arel* and *tumtum* is not made, to my knowledge, in tannaitic midrashic or mishnaic sources. The link between *tumtum* and uncircumcised appears in t. Par. 5:7, and that baraita is cited on b. Yev. 72b but not b. Yoma 43a or b. Arakh. 3a. See Tosafot on b. Yoma 43a, s.v. הכל כשרין להוות חוץ מטומטום ואנדרוגינוס for comments.

- 91 According to t. Par. 5:7, *tumtum* is unfit to prepare the purifying waters, but it is unclear whether this is an individual opinion attributed to R. Ishmael or an anonymous statement. Also in t. Par. 5:7, *androginos* is deemed fit to prepare the purifying waters according to what seems to be an anonymous statement but deemed unfit according to an opinion attributed to R. Yehudah since *androginos* is “*safek ishah*” and woman is unfit. The relationship between m. Par. 5:4 and 12:10 and t. Par. 5:7 deserves further concentrated attention, but in my opinion, I think most toseftan sources about *tumtum v'androginos* as well as those where *tumtum* and *androginos* are distinguished are later than most mishnaic sources on the same topic. It seems to me that t. Par. 5:7 is trying to address some of the questions that arise when m. Par. 5:4 and 12:10 are brought together. Part of the work of this article is to show differences between some toseftan sources when compared with and contextualized among other extant tannaitic sources. One of those differences is the introduction of the use of *safek* concerning gender in t. Par. 5:7—but here it is connected to *androginos*, not *tumtum*. Another difference, not pursued here, is the Tosefta’s use of the language “their kind” (מינן) used to differentiate between *tumtum* and *androginos* that is elsewhere unattested in tannaitic sources, but appears once in b. Rosh Hash. 29a. See t. Ber. 5:15; t. Rosh Hash. 2:5; t. Meg. 2:7 (Lieberman).
- 92 This is not a complete listing of questions that a comparison between m. Par. 5:4 and 12:10 could elicit. For example, if we import typical distinctions which have led some contemporary scholars to read the category of *androginos* as defaulting to male, one would expect the pairing in m. Par. 5:4 to be woman and *tumtum*. On

Since the Mishnah as a whole offers scant evidence to differentiate *tumtum* and *androginos*, we do not know on what basis R. Yehudah might distinguish them—without reading other sources into his statement. Perhaps the opinion attributed to R. Yehudah voices a minority opinion insofar as he distinguishes between *tumtum* and *androginos*, whereas others do not. Or, perhaps, at some point, *tumtum v'androginos* appeared in the statement attributed to R. Yehudah in m. Par. 12:10, and *tumtum* was, at some point during transmission of our sources “erased”.⁹³ While introducing these questions might seem a stretch, I believe it becomes more tenable through a close examination of the other unique pairing of *androginos* in the Mishnah: *safek v'androginos* in m. Shab. 19:3. This passage again presents a dissenting opinion, also attributed to R. Yehudah.

androginos “defaulting to male”, see Joshua Levinson, “Cultural Androgyny in Rabbinic Literature”, in *From Athens to Jerusalem: Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature* (Rotterdam: Erasmus Publishing, 2000), 127. If one considers this in the context of the majority of tannaitic midrashic and mishnaic sources, of course, one would expect “*v'tumtum v'androginos*” or “woman, *v'tumtum v'androginos*”. Since most interpreters assume *tumtum v'androginos* means *tumtum* and *androginos*, we have failed to consider the use of “*ishah v'androginos*” in m. Par. 5:4 and “*safek v'androginos*” in m. Shab. 19:3 (discussed below) as exceptional.

93 See b. Bekh. 42a. The statement “erase the *tumtum*” has been taken out of context and used more broadly to explain the “incorrect” appearance of *tumtum v'androginos* in statements that do not easily corroborate accepted definitions of “*tumtum*” and “*androginos*”. See Avraham Steinberg, *Ambiguous Genitalia* (Tumtum), 53. As far as I can determine, the statement “erase the *tumtum*” appears only in b. Bekh. 41b-42a. There, it is used seven times in an attempt to separate *tumtum v'androginos* in an effort to read m. Bekh. 6:12 as if it treats *tumtum v'androginos* there as “*tumtum*” and “*androginos*” (cf. t. Bekh. 4:16). Six times the statement is discarded, but the seventh attempt succeeds. Whereas the first six attempts cite baraitot that have extant tannaitic parallels, the seventh attempt, which succeeds, seems to be based on a baraita for which there is no extant tannaitic parallel. That baraita seems to be a conflation of m. Tem. 2:3 and m. Bekh. 9:4, which each list types of animals; while there is overlap between the categories of animals listed, they are different lists. In its context, “erase the *tumtum*” here in b. Bekh. 41b-42a is a strategic mechanism through which to explore the relationship between *tumtum* and *androginos* and *tumtum v'androginos* at a localized, textual moment that is aware of the discrepancies between tannaitic and (some) stammatitic statements about *tumtum v'androginos*.

Mishnah Shabbat 19:3

Mishnah Shabbat 19:3, as we have it, reads: “*Safek v’androginos*—they do not desecrate the *shabbat* on their behalf (עליו).⁹⁴ But R. Yehudah permits in the case of *androginos*”. The larger context of the *mishnah* is the obligation to perform circumcision even on *shabbat*. In normative cases (healthy infants assigned male without other mitigating factors), one is obligated to circumcise their son on *shabbat* if the eighth day from birth falls on *shabbat*. This *mishnah* rules differently if the infant is “*safek v’androginos*”.

Sifra, Tazria 1, contains a parallel as part of its interpretation of Lev. 12:3, “And on the eighth day he shall circumcise the flesh of his foreskin”. Though note that this tradition does not use *safek v’androginos*. The text, as we have it, reads:

“His foreskin (*orlato*)” — *orlato vadai* suspends the *shabbat*, the *safek* does not suspend *shabbat*. “His foreskin” — *orlato vadai* suspends the *shabbat*, *androginos* does not suspend the *shabbat*. R. Yehudah says, they suspend *shabbat* on behalf of *androginos* and they are liable for *karet* on their (עליו) behalf.⁹⁵

In his Introduction to *Halakhot Pesuqot*, Neil Danzig presents genizah fragments that are similar to the tradition extant in Sifra, Tazria 1, which also appears in b. Shab. 134b-135a. One of the genizah fragments he reconstructs reads:

Our rabbis taught: the flesh of his foreskin shall be circumcised. “His foreskin” — *orlato vadai* suspends the *shabbat* and *tumtum* does not

94 Genizah fragment T-S E2 44 (Cambridge) has עליהן.

95 See below on *vadai*. There I suggest that *vadai* indicates that the word *orlato* (Lev. 12:3) should be read literally, as a quote from the scriptural verse. This text, which appears as a baraita on b. Shab. 134b-135a with some slight differences, continues: “His foreskin” — *orlato vadai* suspends the *shabbat*, one born at twilight does not suspend the *shabbat*. “His foreskin” — *orlato vadai* suspends the *shabbat*, one born circumcised does not suspend *shabbat*. The inclusion here in Sifra, Tazria 1, and on b. Shab. 135a, of one born at twilight is odd when connected to *orlato*. Bavli Shabbat 136a seems to suggest that “*safek*” in m. Shab. 19:3 means one about whom it is doubtful whether they are born after eight months of gestation, and thus non-viable. This also is not connected to *orlato*. Cf. t. Shab. 15:5.

suspend shabbat. “His foreskin” — *orlato vadai* suspends the shabbat and *androginos* does not suspend the shabbat.⁹⁶

Whereas extant manuscripts of Sifra, Tazria 1, do not mention *tumtum*, and extant manuscripts of m. Shab. 19:3 attest to *safeq v'androginos*, the textual witnesses from genizah fragments of *Halakhot Pesukot* seem to present earlier, alternative readings. At least five of these fragments attest to the mention of *tumtum*, and at least one, *tumtum v'androginos*—as we will now see.⁹⁷

Danzig notes that it is interesting that *tumtum* and *androginos* are separated into two statements in the transcribed fragment and likewise in other fragments. Indeed, given the predominance of *tumtum v'androginos* across tannaitic midrashic and mishnaic sources, it is noteworthy when *tumtum* and *androginos* appear separated—unless one is reading from the minority of the sources.⁹⁸ Danzig also points out that fragment Or. 10,129.26 of *Halakhot Pesuqot* reads: *ואנדרוגינוס דוחה את השבת*; ולא טומטום [Circumcising] *tumtum v'androginos* does not override shabbat. Danzig further notes a genizah fragment from Samuel ben Hofni's *Sefer Hamitzvot* (10-11th CE) that reads, “‘his foreskin’ overrides the shabbat but *tumtum v'androginos* does not override the shabbat”.⁹⁹ Danzig disagrees with Moshe Zucker, who, in his published fragments of this passage,

96 Danzig (1999: 575) transcribing ms. Antonin 876 and T-S F8 124. I have omitted the part of the text that Danzig adds in brackets before *v'lo tumtum*: *ואת הספק דוחה* ולא השבת, *את השבת*, *עלולו ודאי דוחה את השבת*. Danzig adds this according to another genizah fragment of *Halakhot Pesuqot*, OR 10,129.26, b. Shab., and *Halakhot Gedolot*; he attributes it to a scribal omission (1999: 575 n. 210). However, he points out that the same line is missing in another fragment of *Halakhot Pesuqot*, OR 12,299.

97 Antonin 846; T-S F8.124; T-S Ar. 50.122; Or. 12,299.6; and Or. 10,129.26. See also *Halakhot Gedolot* Berlin printed edition, and Jerusalem printed edition, and Ms. Milan, which Danzig notes read: *ואנדרוגינוס דוחה את השבת* ולא טומטום (1999: 575, n. 210).

98 Again, the prevailing way to treat sources that read *tumtum v'androginos* in contexts that seem at odds with later understandings has been to dismiss the appearance of *tumtum v'androginos* as “routine or customary”. I am, in contrast, drawing attention to the scantness of this minority view; it is the minority that needs explanation, or at least acknowledgment as the minority.

99 Danzig (1999: 576 n. 210). See Zucker (1975: 188 and 191): *וודאי דוחה את השבת ולא ספק דוחה את השבת עלולו ודאי דוחה את השבת*. See Moshe Zucker, “Ha-Makhloet bein ha-Qaraim v'ha-Rabbaniyim be-I'nyan A'se doheh lo Ta'aseh”, *Dine Israel* 6 (1975): 181-194.

reads *tumtum* as a scribal error.¹⁰⁰ Instead, Danzig concludes, “And so certainly it was before Rav Shmuel ben Hofni in the Talmud, and likewise it was in versions of the Talmud that were in the ‘Halakhot,’ even though it isn’t [in versions of the Talmud] before us” (1999: 576).

Danzig’s assertion that the baraita appears with *tumtum v’androginos* in genizah fragments of early post-talmudic halakhic works is further buttressed by Ms. Oxford 366 of the Bavli. In this manuscript, m. Shab. 19:3 uniquely reads, “*Safek tumtum v’androginos* — they do not desecrate the sabbath on their (sing. fem.) behalf (עליה). R. Yehudah permits in the case of *androginos*”.

Following Danzig, we know that there were earlier versions of the Talmud that maintained a reading of *tumtum v’androginos* when commenting on m. Shab. 19:3, even though that is not the reading in the Talmuds before us. We also have the Ms. Oxford 366 variant, which includes *tumtum v’androginos*. While many interpreters would suggest that *tumtum v’androginos* only appears in those versions because of routine or customary usage, I think there are other possible explanations. I suggest, due to the predominance of *tumtum v’androginos* in tannaitic midrashic and mishnaic sources, when we see “*ishah v’androginos*” or “*safek v’androginos*” we have reason to investigate these sources, to see if there exist variants, and that those variants might supply some trace of development over time.

In the case of *safek v’androginos*, textual evidence exists to support this claim; we have genizah fragments of an early halakhic work that suggest *tumtum v’androginos* appeared in a baraita brought to discuss that mishnah, and we have a talmudic manuscript witness that attests to “*safek tumtum v’androginos*”—another unique phrase. Given these textual witnesses, in my opinion a possible version of the *tanna kamma* in m. Shab. 19:3 would have been, “They do not desecrate the shabbat on account of *tumtum v’androginos*”. At some point, perhaps once a connection between *tumtum* and *safek* becomes more readily accepted, *tumtum* is replaced with “*safek*”, and we arrive at the unique pairing of “*safek v’androginos*”. But in tannaitic midrashic and mishnaic sources, *safek* is not used for *tumtum v’androginos*, and it should not be assumed across our sources (see below).

100 Danzig reads the inclusion of *tumtum* in the sources to refer to a *tumtum sh’nikra* (1999: 575, n. 210).

This leaves us with R. Yehudah's individual, dissenting opinion that permits circumcision of an *androginos* infant on shabbat, which does not seem to appear in either *Halakhot Pesuqot* or Hofni's *Sefer Hamitzvot*.¹⁰¹ We are left with a number of possibilities, but no certainties. Perhaps R. Yehudah represents the voice of a minority (or individual) opinion that understands *tumtum* and *androginos* as two distinctly embodied gender categories, but this does not mean this minority opinion is representative across all sources or that it should be the key to reading *tumtum v'androginos* across all sources.¹⁰² Or perhaps, there exist textual witnesses yet to be discovered where R. Yehudah permits circumcision in the case of "*tumtum v'androginos*" on shabbat, and, to circle back to the dissenting opinion attributed to R. Yehudah in m. Par. 5:4, prohibits the preparation of the purifying waters for parah adumah by (woman and) *tumtum v'androginos*.

However we account for the textual variation, it remains the case that "*ishah v'androginos*" and "*safek v'androginos*" are unique pairings. They do not appear elsewhere in the Mishnah, in tannaitic midrashim, the Tosefta, or the Yerushalmi; they are only present when these specific mishnayot are cited in the Bavli, and even then, they are recorded as a minority, dissenting, opinion. Their uniqueness, however, has been obscured by interpretations that understand *tumtum v'androginos* to be always clearly distinguished and that make connections between *androginos* and women and *androginos* and *safek* seem obvious—despite the fact that tannaitic midrashic and mishnaic sources consistently

101 It does appear in the Yerushalmi (y. Shab. 19:3;17b; y. Hag. 1:1;76b; y. Yev. 8:1;9a) and b. Shab. 134b-136a). According to Rambam, an *androginos* infant is circumcised on the eighth day (Milah 1:7) but not if the eighth day is shabbat (Milah 1:11).

102 Note that the dissenting opinions attributed to R. Yehudah themselves lack some consistency. He permits circumcision on shabbat for an *androginos* infant, but renders them unfit to prepare the purifying waters. Note that y. Shab. 19:3; 17b will suggest a discrepancy between R. Yehudah about permitting circumcision of an *androginos* infant on shabbat and excluding *tumtum v'androginos* from appearing at the Temple during the festivals (cf. y. Hag. 1:1;76b and y. Yev. 8:1;9a). See also b. Shab. 136b, where the talmud follows up R. Yehudah's statement with baraitot where even R. Yehudah excludes *androginos* from the category of male. Thus the talmud concludes that even though an *androginos* infant, according to R. Yehudah and he alone, is circumcised on shabbat, even R. Yehudah does not maintain that *androginos* is male. See Tosafot on b. Shab. 136b (s.v. *d'tanya*). I discuss b. Shab. 136b below.

maintain that *tumtum v'androginos* is not a category of “*safek* man or woman” or a category that is “like men or women”. Rather, it is a category that is outside the categories of man and woman.

Interlude: *Vadai* Beyond Doubt

Neither extant mishnaic nor tannaitic midrashic sources record any tradition that indicates *tumtum v'androginos*, or *tumtum* or *androginos*, is *safek* man or male or woman or female.¹⁰³ In fact, the only explicit mentions of *safek* (uncertainty, doubt) in relation to the gender(s) of *tumtum* or *androginos* in a tannaitic compilation is in the Tosefta.¹⁰⁴ For reasons I lay out at some length below, I think at least one of those statements (t. Bik. 2:7) is post-tannaitic.¹⁰⁵ (In any case, they are only two sources, which I do not think should determine how all of the other sources must be read).

I hasten to add that this is not because I disregard or eschew accepted chronologies of rabbinic compilations; nor do I think such chronologies are unimportant. To the contrary, I am invested in textual criticism because it helps us better historicize rabbinic sources. Paying close attention to peculiarities of grammar, customary or routine usage of language and unique deviations from it, and tracking such differences across documents are the tools with which we can more readily recognize the complexity of rabbinic concepts as they develop over time and participate in the ongoing discussion of how these compilations and their traditions relate to each other—in myriad ways. I do pay close attention to tannaitic midrashic sources and their traditions about *tumtum v'androginos*, often neglected, not because I believe they are prior to the Mishnah or Tosefta, but because I think they are, in general, complementary and contemporaneous to

103 Arguably, m. Shab. 19:3 and its unique use of *safek v'androginos*, could be read to support a distinction, as well as some sort of relationship, between these categories.

104 Tosefta Bik. 2:3-7 and t. Par. 5:7 are discussed below. Note that according to m. Zav. 2:1, it is not the gender of *tumtum v'androginos* that is *safek* but whether or not they are ritually impure.

105 Lavee raises questions about the other toseftan passage (t. Par. 5:7). He writes, “It seems that the Yerushalmi was not familiar with the Tosefta [Bik. 2:3-7], and one may consider the possibility that in this case [t. Par. 5:7] a Babylonian baraita found its way into the Tosefta” (2018: 352).

mishnaic and toseftan traditions.¹⁰⁶ And, concerning sources about *tumtum v'androginos* specifically, mishnaic and tannaitic midrashic sources exhibit such remarkable consistency that this should not be dismissed or ignored: *tumtum v'androginos* is a halakhic category excluded from the halakhic categories of man, woman, male, and female.¹⁰⁷ It is the exceptional toseftan sources and the overall minority of traditions even in the Bavli about *tumtum v'androginos* (or *tumtum* and [or] *androginos*) that incorporate the concept of *safek*—or are thought to do so—that deserve, and require, explanation.

Again, for reasons set forth below, I think the exceptional toseftan source found in t. Bik. 2:7 is better historicized as a post-tannaitic interpolation than evidence of tannaitic disagreement. Rabbinic compilations, all rabbinic compilations, accrue and reflect variations and changes over time. Danzig demonstrated this through genizah fragments from *Halakhot Pesukot* and *Sefer Hamitzvot*, concluding that authors of the earliest post-talmudic halakhic works had before them versions of what we have come to know as b. Shab. 134b that were different. Obviously, what is set forth throughout this article is my own way of making sense of the sources—both their variations and consistencies. Textual criticism allows us to uncover multiplicities of the textual record(s) and posit numerous possible histories. Throughout this article I am offering a potential history borne out of textual criticism that differs from traditional, consensus interpretations, but one that I believe accounts for the lack of *safek* across mishnaic and tannaitic midrashic (and most toseftan and talmudic) sources about *tumtum v'androginos*. Although the perspectives diverge, they also complement

106 See Azzan Yadin-Israel, “The Halakhic Midrashim and the Canonicity of the Mishnah” in *What is the Mishnah: The State of the Question* (Cambridge: Harvard University Press 2023) for an excellent overview of the relationship between tannaitic midrashim and the Mishnah. See also Christine Hayes, “Intertextuality and Tannaic Literature: A History” and Alyssa M. Gray “Intertextuality and Amoraic Literature” in *The Literature of the Sages: A Re-Visioning* (Leiden: Brill 2022). See also Menahem Kahana, “The Halakhic Midrashim”, in Safrai S., et al. (eds.), *Literature of the Sages*, part 2 (Assen: Royal Van Gorcum and Fortress Press), 2006: 3-106; Daniel Boyarin “On the Status of the Tannaitic Midrashim,” in *JAOS* 1992, Vol. 112:3; and David Weiss Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara: The Jewish Predilection for Justified Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1986).

107 In my opinion this holds true overall for toseftan sources as well. Other differences between mishnaic and tannaitic midrashic sources and some toseftan sources are noted in the footnotes below.

each other; one reads the minority sources as the key to understanding the majority of sources, the other reads the majority of extant sources to revisit understandings of minority sources.

Although there is no mention of *safek* in extant mishnaic or tannaitic midrashic traditions about *tumtum v'androginos*,¹⁰⁸ one mishnaic source (m. Arakh. 1:1) uses *vadai*, which is often, even normatively in the Mishnah, understood as the opposite of *safek*.¹⁰⁹ I have chosen not to read *vadai* here in that way in part because of the absence of any explicit mention of *safek* in the context of *tumtum v'androginos* (or *tumtum* or *androginos*) in mishnaic sources and because, as I have argued repeatedly, I think both tannaitic midrashic and mishnaic sources establish instead that *tumtum v'androginos* is excluded from the categories man or male and woman or female. It is excluded from those categories because it is a category that means not male and not female, not because it is a category that is possibly male (“*safek zakhar*”) or possibly female (“*safek nekevah*”)¹¹⁰ or because it is a category that anticipates or requires further categorizations of “definite” male or “definite” female.¹¹¹ In other words, I see a

108 See above for my understanding of *safek v'androginos*. Recall that neither Yerushalmi nor Bavli elucidations of m. Shab. 19:3 suggest reading *safek* there as *safek ish* or *ishah*.

109 Fonrobert (2014: 115) notes the uniqueness of the phrase that she translates as “certainly male or certainly female” in m. Arakh. 1:1. Note that the parallel extant in t. Arakh. 1:1 does not record this statement, but as discussed above, the extant Sifra parallel does.

110 See next note. “*Safek zakhar*” and “*safek nekevah*” do not appear in rabbinic sources about *tumtum v'androginos* (or *tumtum* or *androginos*). This suggests to me that there is some linguistic difficulty, or oddity, in reading traditions about *tumtum v'androginos* (or *tumtum* or *androginos*) that use *safek* and those that use *vadai* as naturally juxtaposed as they have often been read. In other words, traditions about *tumtum* or *androginos* that use *safek* use the words *ish* or *ishah*, while those that use *vadai* use *zakhar* and *nekevah*.

111 Note that rabbinic sources that use *safek ish* or *safek ishah* about *tumtum* (t. Bik. 2:7) or *safek ishah* about *androginos* (t. Par. 5:7; b. Yev. 72b) or *safek ishah* about *tumtum* (b. Yev. 72a), use the words man (*ish*) or woman (*ishah*). In contrast, rabbinic sources about *tumtum v'androginos* that use *vadai* use male (*zakhar*) and female (*nekevah*). This is partially accounted for by the fact that *zakhar vadai* and *nekevah vadai*[t] are interpreting biblical verses that use the words *zakhar* and *nekevah*, but it does not account for why there aren't any traditions that read biblical verses that use *ish* or *ish* and *isha* similarly. Finally, note that b. Hag. 4a, b. Bekh.

contradiction between this lone source, when interpreted as the opposite of *safek*, with all other mishnaic and tannaitic midrashic sources. Furthermore, I do not think this is best explained as a counter-tradition, which exists in tension with a dominant approach, because there is another way *vadai* is used in tannaitic sources—both midrashic and mishnaic (as well as toseftan).

Above, in my discussion of two passages from the Sifra, I noted that Michael Sokoloff, designating *vadai* as Mishnaic Hebrew, writes that *vadai* means “understand the word literally”. Benjamin Bacher, in his *Erkhei Midrash*, had previously written, “In tannaitic midrashim the word indicates the literal meaning of the written word”.¹¹² I would add that the “written word” here is often a word from scripture—as Bacher’s examples make clear. Although Bacher specifically locates this use of *vadai* in tannaitic midrashim, it is also used in this way in mishnaic and toseftan sources, tannaitic and amoraic midrashic sources, and as we will see, in passages in the Bavli about *tumtum v'androginos* that mention *zakhar vadai* and *nekevah vadait*.¹¹³ Thus, while it is true that *vadai* is often used as “the opposite of *safek*” in the Mishnah, this is not always the case.

41b–42b, and b. Bekh. 57a simply use ספיקא (Aramaic), not ספק (Hebrew), and neither *ish* or *ishah* nor *zakhar* or *nekevah* appear explicitly in these traditions connected to *tumtum* or *androginos*.

- 112 See Wilhelm Bacher, *Erkhei Midrash*, translated by A.Z. Rabinovitz, Volume 1:34. Bacher also writes that the meaning of ודאי is the same as כמשמעו. Unfortunately, Bacher cites m. Arakh. 1:1 as an example of his second entry on *vadai*, where he defines it as “the opposite of *safek*”. I am suggesting this is an example of his first definition for reasons set forth in what follows.
- 113 See, for example: m. Pes. 9:2, citing Num. 9:10; t. Sot. 4:4, citing Num. 11:31 (Lieberman, 170 Vienna); t. Sot. 7:22, citing Deut. 20:8 (Lieberman, 201). Note that the parallel in m. Sot. 8:5 uses כמשמעו (varied forms according to different textual witnesses), as does Sifre Devarim 197; y. Sot. 8:9;22b uses כשמועו. See also t. Shab. 1:13 and t. Shab 6:8. The use of *vadai* in this manner persists in Palestinian amoraic midrashim. See, for example, Lev. Rab. 12:1; 12:5; 20:10; 34:8. Mishnah Pesahim 9:2 states: What is “דרך רחוקה” [Num. 9:10]? From Modi'im and beyond, and the same in all directions. These are the words of R. Akiva. R. Eliezer says, from the threshold of the courtyard and beyond. R. Yoseh says, Therefore there is a dot over the letter *heh* [in רחוקה] to say not because it means far away literally [לא מפני שרחוקה ודאי] but from the threshold of the courtyard and beyond. That m. Pes. 9:2 is interpreting scripture is evident from the citation of Num. 9:10 in m. Pes. 9:1. I think m. Ker. 2:5, citing the word “*shifha*” in Lev. 19:20 is also indicating that *shifha* should be read literally, along the lines of “the word *shifha* is written”, or “as

In my understanding, m. Arakh. 1:1 presents an example in the Mishnah where *vadai* does not mean the opposite of *safek*. I read the text as follows:

All [Israel] evaluate and are evaluated, make vows and are vowed upon: Cohanim Levi'im, and Yisraelim, women and slaves. And¹¹⁴ *tumtum v'androginos* make vows [to donate a monetary amount to the Temple] and may be the object of [such] vows and evaluate [others for their *erekh* (= fixed value)], but may not be evaluated [for their *erekh* (= fixed value)] because no one is evaluated except “male”—[read] literally, and “female”—[read] literally”.¹¹⁵

The teaching embedded here is not that *tumtum v'androginos* is a category excluded from “definite” male and “definite” female, but it is a category that is excluded from the very scriptural words “male” and “female”. It is a category excluded entirely from the categories of male and female. A clearer rendering might be, “No one is evaluated except ‘male’ as scripture literally states and ‘female’ as scripture literally states”. Here “literally” means exclusively—to exclude those who are not male or female. This mishnah teaches that *tumtum v'androginos* is excluded from the specific, fixed, amount stipulated, because scripture says male (or the male) and female, and *tumtum v'androginos* is not a category that is male or female. As a category that is not male and not female, in m. Arakh. 1:1 as in Sifra, Behuqotai 3, cited above, *tumtum v'androginos* occupies a different halakhic subjectivity than men and women regarding monetary vows to the temple.¹¹⁶

scripture states ‘*shifha*’”, though I recognize that others will understand this to mean “full” *shifha* in contrast to “half slave” and “half free”.

114 Both mss., Kaufmann and Parma read “*v'tumtum v'androginos*”, but talmudic mss. consistently read “*tumtum v'androginos*”.

115 I have cited from ms. Kaufmann. ms. Parma has “*ha-zakhar*” instead of “*zakhar*” and *vadait* instead of *vadai* after female. Note that it also lacks the “no” before “are evaluated”—most assuredly a scribal error. The passage is usually translated as: “Because only a definite male and a definite female are evaluated”. See Halbertal (2020: 193). See also Fonrobert (2014: 115), who translates “certainly male or certainly female”.

116 See Jane Kanarek (2016) for the rabbinic development of these vows. The only place where the Bavli excludes *tumtum v'androginos* from *erekh* vows explicitly because of the “*hay*” in הזכר and “*v'im*” in ואם נקבה is in the citation of the Sifra, Behuqotai

A number of factors have contributed to my understanding of this mishnah as I've rendered it. First, *tumtum v'androgynos* is never referred to as “*safek* male or *safek* female” in tannaitic compilations—even in the Tosefta (see below). Second, it runs counter to the consistent classification of *tumtum v'androgynos* across mishnaic and tannaitic midrashic sources, which excludes *tumtum v'androgynos* from the categories man, male, woman, and female and from the scriptural words *ish*, *zakhar*, *ishah*, and *nekevah* (as well as *ben* and *bat*). Furthermore, we have extant tannaitic parallels to the use of *vadai zakhar* and *vadai[t] nekevah* in the Sifra on the same topic of *erekh* vows, where it is clear that *vadai* is used to connote “literally” in the sense of “scripture literally says” because the verses upon which this statements depend have the words “*zakhar*” or “*zakhar*” and “*nekevah*” in them.

Given the similarities with the Sifra passages (Sifra, Behuqotai 3, as well as Sifra, Nedava 18, discussed above), and the consistency between *tumtum v'androgynos* traditions in the Mishnah and tannaitic midrashic compilations on the whole,¹¹⁷ I do not think *safek* should be presumed here. This need not mean, though it might, that the Sifra traditions are prior to m. Arakh. 1:1.¹¹⁸ It means that they are contemporaneous, and that the mishnaic statement presumes that the words *zakhar vadai* and *nekevah vadai[t]* would be recognized as indicating scriptural citations.

Alternatively, even if we assert the Mishnah's primacy, it could still be understood as citing scripture when it says “*zakhar vadai*” and “*nekevah vadai*”, since *vadai* means read the word as it is written, literally and exclusively.¹¹⁹ Those who were teaching, reciting, or compiling the Mishnah know the text of Lev. 27:3-4, that the passage provides the biblical origins of *erekh* vows, and that it explicitly writes “male” and “female”. The Sifra, as a document that contains some of the earliest interpretations of the Mishnah, makes that connection clear

3, baraita on b. Nid. 28b. In the other Bavli parallels (b. Shab. 136b; b. Arakh. 4b; b. Bekh. 42a) such exactitude is not made explicit.

117 The difference being that some mishnaic sources treat *tumtum* and *androgynos* separately, though I have sought to explain those variations and highlight their infrequency and uniqueness when placed in the context of all extant sources.

118 See Halbertal, who discussing m. Arakh. 1:1 writes, “This law is based on the expounding of the verse in Leviticus ‘A male’—not a *tumtum* or *androgynos*...” (2020: 193).

119 Again, see m. Pes. 9:2 and m. Ker. 2:5 noted above.

by citing the relevant verses and placing it in the corresponding places in its exegetical format. But in any case, there is no need to read either text with the imposition of *safek*. Scripture, in Lev. 27:3-4 states “male” and “female”.

The final reason I have chosen not to understand *vadai* here as the opposite of *safek* is because I think that the relevant Bavli passages support and maintain the use of *vadai* meaning “read the scriptural word literally”.¹²⁰ In fact, all but one of the passages I have located where the Bavli mentions *zakhar vadai* and *nekevah vadai*[t], are presented as baraitot and have parallels in extant tannaitic midrashic sources about *tumtum v'androginos*, specifically from Sifra, Behuqotai 3, and Sifra, Nedava 18.¹²¹ Recall Bacher places the use of *vadai* with this meaning precisely in this subset of sources. When the Bavli presents parallels to these traditions as *baraitot*, it seems both plausible and likely to me that the meaning of *vadai* ascribed to tannaitic midrashic sources carries over and is maintained in the Bavli.¹²² In these Bavli passages, *vadai* draws attention to the

120 See b. Shab. 136b; b. Arakh. 4b; b. Bekh. 42a; b. Bekh. 57a; b. Nid. 28a-b; and b. Nid. 40a. Note that in b. Bekh. 42a the baraita about *erekh* vows is cited without “*zakhar vadai*” and “*nekevah vadait*” but they appear in the text that follows which cites Lev. 3:1. In only two of the passages is there any mention of *safek*, but in both cases (b. Bekh. 57a and b. Bekh. 41b-42a) this is in the gemara’s framing, not in the baraitot being cited.

121 The exception is b. Nid. 40a, for which I have not found an extant tannaitic parallel that uses *vadai* (though cf. Sifra, Tazria 2). The mobilization of *zakhar vadai* and *nekevah vadait* in b. Bekh. 57a emerges from the talmud’s reasoning as it brings together disparate tannaitic sources, including: m. Bekh. 9:4; t. Bekh. 7:7, and Sifra, Nedava 3 and 18. Here scriptural verses of support are alluded to (e.g.: Lev. 1:1, 1:10, 3:1 and 3:6) but not quoted directly. The Sifra, Tazria 2, parallel to b. Nid. 40a does not use *vadai*, but uses “scripture says”. See also the baraita on b. Shab. 134b (discussed above) and its parallel in Sifra, Tazria 1, which both mention *orlato vadai*. I think *vadai* here as well is pointing out that scripture literally states “*orlato*” (Lev. 12:3).

122 I think this is accurate at the compositional level. Whether or not the Bavli intends for its readers to also mobilize *vadai* as the opposite of *safek* I cannot yet ascertain. Certainly, later readers of the Bavli are themselves mobilizing *safek* and *vadai* as operative here. I noted the linguistic discrepancy between the use of *ish* and *ishah* in sources that use *safek* and *zakhar* or *nekevah* in those that use *vadai*. How, or if, this different language impacts our opinions about the connections between *vadai* and *safek* will be determined differently according to different readers. See Zvi Septimus, “Trigger Words and Simultexts: The Experience of Reading the Bavli”, in *Wisdom of Bat Sheva* (KTAV Publishing House) 2009: 163-186. On the

fact that the words *zakhar* and *nekevah* appear in the scriptural verse cited and that these words are read literally—to the exclusion of *tumtum v'androginos*.

In the Bavli's discussion (b. Arakh. 4b) of m. Arakh. 1:1, it records a baraita parallel to a tradition in Sifra, Behuqotai 3:

“The male” (Lev. 27:3). Male and not *tumtum v'androginos*. Could it be that they are not included in *erekh ish* but they are included in *erekh ishah*? Scripture states, “Then your valuation shall be *ha-zakhar...v'im nekevah*” (Lev. 27:3-4). “*Zakhar*” *vadai* and “*nekevah*” *vadait*. Not *tumtum v'androginos*.

In the reading I am proposing here, *vadai* comes to stress the fact that male (*zakhar*) and female (*nekevah*) are written in scripture. The Bavli brings this tannaitic source, paralleled in the Sifra, that stresses the fact that scripture states “male” and “female”, that these words should be read literally, and that these words exclude *tumtum v'androginos*. All this comes as part of its elucidations of m. Arakh. 1:1. One may read into this passage that *vadai* is the opposite of *safeq*, but the passage makes perfect sense when read according to what *vadai* means in its tannaitic halakhic midrashic usage. By providing a baraita that explicitly cites Lev. 27:3-4 and its midrashic interpretation, it seems to me that the Bavli is presenting how m. Arakh. 1:1 was, and should be, read. There is no need to distinguish the category male from “definite” male and female from “definite” female. *Tumtum v'androginos*, as a category, is always excluded from the biblical words, and the halakhic categories, male and female.

Likewise in a parallel Bavli passage on b. Shab. 136b, *vadai* also means literally male and literally female excluding *tumtum v'androginos*, who are not male and not female. The Bavli brings a shortened version of the same tradition about *erekh* vows, introduced as a baraita. Interpreting the statement attributed to R. Yehudah in the mishnah that permits circumcision of an *androginos* infant on shabbat, the passage goes on to qualify R. Yehudah's position:

Rabbi Yehudah permits. Rav Shizvi said in the name of R. Hisda, R. Yehudah does not always categorize *androginos* [as] *zakhar*.¹²³ For if

composition of the Bavli, see Monika Amsler, *The Babylonian Talmud and Late Antique Book Culture* (Cambridge: Cambridge University Press) 2023.

123 See b. Shab. 137a, which explains the difference between circumcision of an *androginos* being permitted according to R. Yehudah, even though he does not

you say this, they would be evaluated for the fixed *erekh* amount. From where do we know that they are not evaluated? As it is taught [in a baraita]: Scripture states “*ha-zakhar*” “and if female”. *Zakhar* [as it] is written [in scripture] and *nekevah* [as it] is written [in scripture]. This excludes *tumtum v'androginos*.¹²⁴

This translation, although different from traditional and standard translations, takes seriously the Bavli's own setting of part of this passage as a baraita. Since the Bavli is citing a tradition of which there is an extant parallel in tannaitic halakhic midrashim, in my opinion the use of *vadai* maintains this meaning of “read the scriptural word literally”. Again, this is constant for all the Bavli passages that use *zakhar vadai* and *nekevah vadait*. The Bavli cites the biblical proof-text, and this suggests that scripture is the basis for its use of *vadai* and *vadait* and the context within which *vadai* and *vadait* should be understood.

For my purposes, to bring it back to my reading of m. Shab. 19:3 above and to anticipate my reading of m. Yev. 8:6 directly below, it is important to note that it is the talmud, not the baraita, that suggests the individual opinion attributed to R. Yehudah considers an *androginos* male for the purposes of circumcision on shabbat (and only for that purpose). The statement לא לכל אמר רבי יהודה אנדרוגינוס is attributed to a third generation Babylonian amora, R. Hisda, via a fourth generation Babylonian amora, R. Shizvi. However, no extant source from the Mishnah or tannaitic midrashim maintains that an *androginos* is male; the evidence from these sources maintains again and again, that (*tumtum v'androginos*) is a category that means not male and not female.¹²⁵

Remaining within its tannaitic context (and according to the majority opinion upheld in b. Shab. 136b), there is ample reason to suggest that *androginos*

consider *androginos* as male in any other halakhic matter. Cf. y. Shab. 19:3;17b; y. Hag. 1:1;76b; y. Yev. 8:1;9a.

124 I have translated according to my proposed reading. Note that whereas the talmudic statement mentions only *androginos*, it brings a baraita that mentions *tumtum v'androginos*. This is consistent in Bavli sources, and I think it represents a chronological difference between post-tannaitic and tannaitic sources. See also b. Yev. 83b, b. Bekh. 41b-42b, and b. Hag. 4a. Note that b. 83b does not use *vadai* or *vadait*, but it cites another baraita, also extant in tannaitic midrashic sources that states, “Rabbi Eliezer says: Every place that states [in scripture] male and female *tumtum v'androginos* is excluded”. Cf. Sifra, Nedava 6 (cited above).

125 This largely holds true for sources in the Tosefta, discussed below.

is not male, even though their penis should be circumcised—according to the individual opinion attributed to R. Yehudah—even on shabbat.¹²⁶ Reading m. Shab. 19:3 without the Bavli's elaboration of the statement attributed to R. Yehudah, and in light of the majority of mishnaic and tannaitic sources, which is the interpretive position undertaken throughout this article, suggests that all agree their penis does not mean they are male; their penis, however, has to be circumcised. The dispute is not about any distinction between “maleness” and “definite maleness”. The dispute is about when circumcision should occur, on shabbat if it corresponds to the eighth day after their birth or not. According to the tannaitic sources, it is clear that (*tumtum v'*)*androgynos* is not male; they are excluded from the category of “male”, not “definite male”. Or in language from the baraita oft repeated in these passages: *הזכר ולא טומטום ואנדרוגינא*.¹²⁷ The biblical word *zakhar* excludes *tumtum v'androgynos*; the category male itself excludes *tumtum* and *androgynos*, as m. Yev. 8:6, again read in light of the majority of tannaitic sources, also suggests.

Mishnah Yevamot 8:6

The last text I discuss in this section, m. Yev. 8:6, has been central to many contemporary attempts to understand *tumtum* and *androgynos*:¹²⁸

126 See t. Par. 5:7, where a statement attributed to R. Yehudah teaches that he deems *androgynos* unfit to sanctify the waters of the *parah adumah* because *androgynos* is *safek ishah*.

127 The fuller baraita is emphatic. It first excludes *tumtum v'androgynos* from “the male” and then it asks, might it be that *tumtum v'androgynos* is not included in *erekh ish* but is included in *erekh ishah*, and then it reiterates scripture says “the male” and “and if female”. *Tumtum v'androgynos*, in this passage, repeated multiple times in the Bavli excludes *tumtum v'androgynos* from the scriptural words man and male and woman and female. In a break with all tannaitic rabbinic sources (and I believe all talmudic ones as well), b. Yev. 83b, in a statement attributed to the amora Rava, will read a biblical mention of *zakhar* as meaning *androgynos*: “Rava says, Bar Hamedurei explained it to me: And with a male you shall not lie the lyings of a woman (Lev. 18:22). Which male-*zakhar* has two lyings? You must say this is *androgynos*” [אי זהו זכר שיש בו שני משכבות — הוי אומר זה אנדרוגינא]. Contrast y. Yev. 8:6;9d: *את שיש לו שני משכבות כאשה — ואי זה זה? זה אנדרוגינא*.

128 See especially, David Margalit, “Tumtum v'androgynos,” *Korot* 6 (1975): 777-781. See also Michael Satlow, “‘They Abused Him Like a Woman’: Homoeroticism, Gender Blurring, and the Rabbis in Late Antiquity” *Journal of the History of*

A *saris hamah* priest who married a *bat yisrael* enables her to eat *terumah*. R. Yoseh and R. Shimeon say: an *androgynos* priest who married a *bat yisrael* enables her to eat *terumah*. R. Yehudah says: a *tumtum* who is torn (*tumtum sh'nikra*) and found male does not perform *halitzah*, because they are similar to a *saris* (כסריס). *Androgynos* marries (נישא) but is not married (נישא).¹²⁹ R. Elazar says: *androgynos*: they sentence one who penetrates them to stoning, similar to a male (כזכר).¹³⁰

There are numerous aspects of this passage that are exceptional, only some of which will be mentioned here. First, this is the only tannaitic source that uses the phrase *tumtum sh'nikra* (“torn *tumtum*”).¹³¹ Second, this is the only mishnaic source that explicitly invokes comparisons between *tumtum sh'nikra*, *saris*, *androgynos*, and *zakhar*, and it is one of only two wherein *tumtum* and *androgynos* is mentioned along with *saris*.¹³² The far more typical, or standard, context for invocations of *tumtum v'androgynos* situates them in relation to the categories of man or male and woman or female. And, as we have seen, all other mishnaic and

Sexuality 5:1 (1994): 17-18; Levinson (2000: 126-127); Fonrobert (2006: 100-101 and 2007: 281-282); Strassfeld (2022: 157-165).

129 נישא is grammatically masc. sing. Contrast m. Ket. 11:6.

130 Ms. Kaufmann Yev. 8:7. I have maintained R. Elazar, according to both mss. Kaufmann and Parma (8:6). Cf. t. Yev. 2:6, 10:2, 11:1, and t. Ter. 10:18. The last statement is difficult to render well in English: רבי אלעזר אומר: אנדרוגינוס חיבין עליו סקילה כזכר.

131 Tosefta Yev. 11:1, though it contains a similar tradition, worries that a *tumtum* might be “torn” and found to be a *saris hamah*: שמא יקרע ונמצא סריס חמה. This differs from m. Yev. 8:6, which depicts a *tumtum* being torn and found to be male but treated as a *saris*. See b. Yev. 72a and b. Bekh. 42b.

132 Mishnah Zav. 2:1 is the only other mishnaic text that mentions *saris hamah* and *saris adam* adjacent to *tumtum v'androgynos*, but this source delineates a clear difference between *tumtum v'androgynos* and *saris* insofar as the former is classed along with other men while *tumtum v'androgynos* remain outside the category of men. The expansive lists found in t. Ber. 5:15, t. Rosh Hash. 2:5, and t. Meg. 2:7 are unique to the Tosefta, but even there *tumtum v'androgynos* are always set apart from the other categories listed. Parallels to t. Yev. 2:6 and t. Yev. 11:2, which connect *androgynos* to *saris hamah*, are, to my knowledge, lacking in the Mishnah and absent in the Talmuds. The Tosefta contains other passages with similar lists than those in t. Ber., Rosh Hash., and Meg., cited above that do not mention *tumtum v'androgynos* (e.g.: t. Men. 10:13 and 17). See Lev (2010: 239-240). It would be interesting to explore further what differences a comparison among such varying lists might mean.

tannaitic midrashic sources are clear that *tumtum v'androgynos*, and *androgynos*, are excluded from the category male (*zakhar*).¹³³ Finally, this is the only text where *tumtum* (*sh'nikra*) and *androgynos* appear in the same text, but in separate statements.¹³⁴ Previously, we have seen the unique occurrences of *ishah v'androgynos* (m. Par. 5:4) and *safek v'androgynos* (m. Shab. 19:3); here the passage presents two separate, attributed statements, the first about an *androgynos* priest followed by one about a *tumtum sh'nikra*, before the text returns to mention “*androgynos* marries but is not married”.¹³⁵

Here, I do not endeavor to advance a particular reading of this passage.¹³⁶ Rather, I focus on the very fact of its uniqueness and the disproportionate service to which it has been put—along with t. Bik. 2:3-7—in framing the discourse about *androgynos*, and even *tumtum v'androgynos*. From this text, it is deduced that *androgynos* is a category that is always defined by having a penis and vagina¹³⁷—

133 Even the opinion attributed to R. Yehudah in m. Shab. 19:3 permits, but does not obligate, an *androgynos* infant to be circumcised on shabbat. Contrast b. Shab. 135a: “R. Yehudah says: *androgynos* infant overrides the shabbat and is punished with *karet*”. Cf. Sifra, Tazria 1, “*Androgynos* does not override the shabbat as R. Yehudah (שרי יהודה) says, ‘*androgynos*—they override the shabbat on their account and they are obligated to *karet* on their account’” (Finkelstein, 1956: 244).

134 M. Nid. 3:5 first states “One who miscarries *tumtum v'androgynos* sits out her days of impurities for a male and female”. The text continues to pair *tumtum* and male and *androgynos* and male, *tumtum* and female and *androgynos* and female, but the halakhic stipulation is the same for *tumtum* and *androgynos*; the difference depends on the gender of the male or female twin fetus.

135 Tosafot read the anonymous statement “*androgynos* marries but is not married” as attributed to R. Yoseh and R. Shimon (b. Yev. 82b s.v. *tenan androgynos*). It seems possible to me that m. Yev. 8:6, as we have it, contains a gloss attributed to R. Yehudah about *tumtum sh'nikra*. It might be that at some earlier or alternative point in textual transmission (oral or written), m. Yev. 8:6 treats only *androgynos*. Both the Yerushalmi and Bavli do comment on R. Yehudah’s statement, but the Yerushalmi text has many difficulties, and many commentators assume the gemara is referring to *androgynos* (y. Yev. 8:6;9d).

136 See, again: Margalit (1975); Satlow (1994: 17-18 and 1995); Levinson (2000: 126-127); and Fonrobert (2006: 100-101 and 2007: 281-282); Strassfeld (2022: 157-165).

137 This is, of course, also deduced from the Greek term “*androgynos*” (man-woman) itself. However, the term *androgynos* in Greek and Roman writings is not reduced to, and often extends beyond, genitalia. See Fonrobert (2006: 102-104 and 2007: 204-209), who distinguishes between the term’s broader scope in Greco-Roman sources and its narrowed one in rabbinic sources. On the broader semantic meanings

although no genitalia of the *androgynos* are explicitly mentioned here.¹³⁸ And from this one tannaitic mention of *tumtum sh'nikra*,¹³⁹ the category *tumtum* itself has come to be defined as comprised of those who have their genitalia covered over in such a way that something can be torn and their genitals—either penis or vagina—discerned.¹⁴⁰

of *androgynos* in Greek sources, see also Julia Doroszewska “Between the Monstrous and the Divine: Hermaphrodites in Phlegon of Tralles’ *Mirabilia*”, in *Acta Antiqua Scientiarum Hungaricae*, 53 (2013), 379-392. And see Julia Doroszewska, “...and She Became a Man’: Sexual Metamorphosis in Phlegon of Tralles’ *Mirabilia*”, in *Prace Filologiczne Literaturoznawstwo*, 2 (2013), 223-241.

- 138 Obviously, t. Yev. 10:2 addresses this lack, but insisting that toseftan tradition predates m. Yev. 8:6 is hard to establish. In other words, I am not sure why we would assume that we should infer the meaning of this mishnaic statement from the toseftan one instead of understand the toseftan statement as one attempt to interpret the mishnaic one. Note the discrepancy between extant versions of t. Yev. 10:2: במה דברים אמורים? בזמן שבא עליו דרך הזכרות, לא בא עליו דרך הזכרות פטור and b. Yev. 83b: במה דברים אמורים? בזכרות שלו, אבל בנקבות שלו פטור. Contrast also y. Yev. 8:6;9d. Neither the Yerushalmi nor Bavli seem to contain the precise statement attributed to R. Elazar in t. Yev. 10:2.
- 139 *Tumtum sh'nikra* appears infrequently in the Bavli as well, but in ways that support reading *tumtum* sometimes as referring to one with genitalia who are covered. But the Bavli will also define *tumtum* in other ways (see next note). Therefore, I do not think this one tannaitic text should determine the way *tumtum* is defined in all tannaitic texts or across all rabbinic sources. Bavli Yev. 81a and b. Bekh. 42b mention *tumtum sh'nikra* as citations of R. Yehudah’s statement in m. Yev. 8:6; b. Yev. 83b discusses m. Yev. 8:6’s mention of *tumtum sh'nikra* but the exact phrase does not appear. Bavli Baba Batra 126b-127a is a unique sugya that begins with a statement about *tumtum sh'nikra* and then strings together a unit about “*tumtum sh'nikra*”. Many of the passages it cites have parallels in tannaitic sources that are about *tumtum v'androgynos*, not *tumtum sh'nikra*, as the gemara itself acknowledges toward the end of the passage (127a). As noted above (n. 20), I do not think that relevant parts of this passage originate in Midrash Tannaim, though Hoffman incorporates it into his text. See Bar-Asher Siegal and Shmidman, “Reconstruction of the Mekhilta Deuteronomy Using Philological and Computational Tools”, in *Journal of Ancient Judaism*, 9 (2018): 22-23, especially. Finally, there is one brief mention of *tumtum sh'nikra* on b. Yev. 71b and one on y. Hag. 1:1; 76a; neither of these have parallels that I have found in extant sources.
- 140 One is left to wonder why one’s genitalia could not be revealed to include both a penis and a vagina or some combination or alternatives. Note the Bavli contains (or invents) at least two categories of *tumtum*: one whose genitalia are revealed as male (and

Even if we grant that the toseftan parallel (t. Yev. 10:2) and the talmudic passages (both Yerushalmi and Bavli), all of which more or less, and in ways that differ from each other, encourage defining *androgynos* as a person with a penis and a vagina, we need not understand that as applicable to, and definitive for, all mentions of *tumtum v'androgynos*, or even *androgynos*, across tannaitic sources.¹⁴¹ Mishnah Yev. 8:6 marks the statement about an *androgynos* priest as a minority opinion and the one about *tumtum sh'nikra* as an individual one. Likewise, the final statement about sexual relations with an *androgynos* person is marked as an individual opinion.¹⁴² But the interpretive history seems to treat these passages as determinative or at least of disproportionate value. I suggest, instead, we see these minority opinions and the exceptional texts where they emerge as points of departure along a path, neither linear or straightforward, of transforming *tumtum v'androgynos* into *tumtum* and *androgynos*.¹⁴³

My point is not that these traditional definitions of *tumtum* and *androgynos* are unfounded, but rather that they are not inevitable. They certainly become more tenable as the post-tannaitic, and in many cases post-talmudic, interpretive

perhaps female) and one whose testicles are visible. See b. Yev. 83b; b. Bekh. 42b; b. Baba Batra 126b-127a for the former, and b. Hag. 4a; b. Yev. 72a for the latter.

- 141 Note that m. Nid. 3:5 is not easily read as maintaining that *androgynos* has a penis and a vagina and can be distinguished from *tumtum* on that account. That passage first mentions *tumtum v'androgynos*, and then separates them, but there is no halakhic or gender distinction between *tumtum* and *androgynos*—only their twins. See y. Nid. 3:5;51a and b. Nid. 28b, the latter of which registers some surprise at the mishnah. Similarly, m. Zav. 2:1 and t. Zav. 2:1, both of which use the phrase *tumtum v'androgynos*, confound expected differences between *tumtum* and *androgynos* based on genitalia.
- 142 The Bavli reads the line “*Androgynos* marries but is not married” as the anonymous opinion of the tanna kamma (b. Yev. 82b). Yerushalmi Yev. 9:6;9d does not comment on this line, though some commentators understand the Yerushalmi’s discussion of “*kidesh*” in reference to this statement in the mishnah about *androgynos*. Though see t. Yev. 11:1. In another context, I have examined all extant passages about *tumtum v'androgynos* and *androgynos* in the Yerushalmi; they indicate that the Yerushalmi has a tendency to focus on *androgynos* and ignore *tumtum*.
- 143 In my opinion, this process continues in the Bavli and solidifies when certain Bavli passages are treated as definitive (e.g. b. Hag. 4a) and others are read through that statement. Again, b. Bekh. 42a-b, the Talmud’s longest, explicit, effort to treat precisely this issue—the relationship between *tumtum* and *androgynos*, is revealing in the effort it expends and it is less than certain conclusion.

record proceeds—so much so that when we encounter m. Yev. 8:6 (or t. Bik. 2:3-7) we do not question the appearance of *androgynos* and *tumtum* instead of *tumtum v'androgynos*.

I do ask, what have such fixed definitions—writ large and cast over the entirety of other tannaitic midrashic and mishnaic sources—themselves covered over? What happens when we consider, as I believe the evidence suggests, that *tumtum v'androgynos* enters the rabbinic corpus (and the collective body of rabbinic Israel) as *tumtum v'androgynos*—those “simply” outside of the categories of male and female? Or, if we don’t grant that *tumtum v'androgynos* enters as such, we at least must acknowledge that *tumtum v'androgynos*, without any distinctions and defined as outside the categories man, male, woman, and female is far more predominant in rabbinic sources, especially tannaitic midrashic and mishnaic ones. This predominance suggests to me that we should bring the dominant perspective to bear on m. Yev. 8:6—and not the other way around. In doing so, we again may recognize that even in the context of a mishnaic discussion of valid marriages,¹⁴⁴ as in the one about circumcision on shabbat, (*tumtum* and) *androgynos* means not male—even with a penis—and not female.¹⁴⁵

Summary of *Tumtum v'Androgynos* in Mishnaic Sources

As the above survey demonstrates, the majority of mishnaic sources use the term *tumtum v'androgynos* without distinguishing between *tumtum* and *androgynos*. I have suggested that *tumtum v'androgynos* functions in these mishnaic sources in the same way it does in tannaitic midrashic sources: denoting a category of people

144 I note that it does default to male grammatical gender. In terms of literary structure, I note that m. Yev. 8:6 revolves around men in subject positions (as most rabbinic literature does), but I do not think that means we have to read *tumtum* or *androgynos* as (default) male. Doing so requires that we abandon almost all other tannaitic midrashic and mishnaic texts, where (*tumtum v'androgynos*) is not male.

145 Even the statement attributed to R. Yehudah about *tumtum sh'nikra* struggles insofar as a *tumtum sh'nikra* who is found to be male is equated and compared with a *saris*. But his minority opinion is a minority opinion. According to the majority (anonymous) opinions given in t. Yev. 10:2 and 11:1 a *tumtum cohen* enables their wife to eat *terumah* though they themselves cannot eat *terumah*, and a *tumtum* is permitted to marry and to be married, and to perform *halitzah* (if there are no brothers). Bringing together mishnaic, toseftan, and talmudic passages about *tumtum* and *androgynos* on eating *terumah*, valid marriage, and *yibum* and *halitzah* further demonstrates diverse opinions instead of consistency.

who are outside of the categories of male, man, female, and woman. There are some exceptional mishnaic sources that do, however, appear to treat *androgynos* without *tumtum*, and there is one source that seems to differentiate them genitally at least implicitly (m. Yev. 8:6). The certainty of some of these exceptional cases, however, might be challenged when genizah fragments and other manuscripts are considered (m. Shab. 19:3).¹⁴⁶ Furthermore, I have suggested that those exceptions (often marked as individual, minority opinions in the texts) are still better understood by maintaining a consistent reading of (*tumtum v'*)*androgynos* as not male and not female.

Looking at the mishnaic sources that mention *tumtum v'androgynos* in the aggregate, we see that, as not man or male, *tumtum v'androgynos* is not commanded to appear before God at the temple three times a year during pilgrimage festivals (m. Hag. 1:1), not commanded to recite the blessing over first fruits at the temple (m. Bik. 1:5), and not fit to sprinkle the purifying waters for the *parah adumah* ceremony (m. Par. 12:10); they become impure through the genital discharge of blood (m. Zav. 2:1), they are not included in the word “son-ben” (m. Naz. 2:7), and they are not counted as first-born sons (m. Bekh. 6:12). And, according to genizah fragments, as not male, their circumcision is not permitted on *shabbat*. As not female, *tumtum v'androgynos* is not included in the word “daughter-bat” (m. Naz. 2:7) and not included in the word “woman-*ha-ishah*” (m. Bik. 1:5; m. Par. 5:4) or the category “women-*nashim*” (m. Hag. 1:1). As not male and not female, their mother must observe the period of birth impurities for both a male and female birth (m. Nid. 3:5),¹⁴⁷ and *tumtum v'androgynos* themselves are not obligated to contribute all four types of temple donations as men and women are (m. Arakh. 1:1).¹⁴⁸

146 Mishnah Bab. Bat. 9:2 appears to treat *tumtum* without *androgynos*, but see ms. Kaufmann for a scribal addition rendering *tumtum v'androgynos* in the latter part of the mishnah.

147 Whether this amount of time is reckoned as in the Yerushalmi, as a combination of birth impurity of a female birth (14 days) plus the remaining period for purifying blood for a male birth (26 days) for a total of forty days (y. Nid. 3:5;51a). Or whether this is more simply that according to the Mishnah she observes the requisite forty days for a male birth and then eighty days for a female birth. Note that this text is concerned with a woman who miscarries *tumtum v'androgynos*, but talmudic sources transfer this to valid and viable births.

148 And, as not male and not female, *tumtum v'androgynos* animals cannot be sacrificed or serve as substitute consecrated animals (m. Tem. 2:3 and 5:2).

However, as Israel, by which I mean a category of people included in the collective body of Israel as neither men nor women, *tumtum v'androgynos* are obligated to bring first fruits to the temple (m. Bik. 1:5), have their penis circumcised but not on shabbat (m. Shab. 19: 3 and genizah fragments), contribute three of the four types of monetary donations to the temple (m. Arakh. 1:1). They obligate their mothers to bring a sacrifice for their births (m. Nid. 3:5), and they are fit to prepare the purifying waters for the *parah adumah* (m. Par. 5:4 *tanna kamma*). Presumably, *tumtum v'androgynos* would be obligated to and excluded from a host of other commandments that constitute Israel—as all members of Israel likewise are. The fact that *tumtum v'androgynos*, although excluded from the categories male, man, female, and woman are obligated to perform some mitzvot and not obligated to perform others, demonstrates that *tumtum v'androgynos* are included in halakhic discourse as unique subjects occupying their own unique subjectivities—distinct from those occupied by men and women—but exceedingly rarely distinct from each other.

Sources from tannaitic midrashim and the Mishnah concur that *tumtum v'androgynos*, and in rare cases *androgynos* and *tumtum* on their own, are excluded from the categories of man, male, woman, and female and yet obligated in (and rarely excluded from) mitzvot. The language of *safek ish* or *ishah* and *briah b'fnei atzmo* never appears. And yet, in post-talmudic commentaries beginning in the medieval period and continuing unto scholarship today, the discourse has often solidified in such a way as to be about *tumtum* and *androgynos* as *safek* or *briah*. Given this discrepancy between what the majority of tannaitic sources say and how they have come to be read and understood, in the following section I offer an alternative, contextualized reading of t. Bik. 2:3-7, (re)locating in its broader rabbinic context.

Tosefta Bikkurim 2:3-7: Giving *Tumtum v'androgynos* Their Due

Towards the end of t. Bik. 2:7, a statement attributed to R. Yoseh declares that *androgynos* is a unique, or *sui generis*, creation (*briah b'fnei atzmo*).¹⁴⁹ My focus

149 Strassfeld renders “unique creation” (2022:77-81); Lev renders “*sui generis* creation” (2021); Fonrobert renders “creature in its own right” (2007). See Lev (2021) for analysis of this phrase in rabbinic sources and later commentaries. Strassfeld notes that *briah l'atzmo* is very rare in tannaitic sources, pointing out that it appears only here and in t. Kil. 1:9 (2022: 86). Cf. Sifre Dev. 100, for a partial parallel that does not mention *briah l'atzmo*. The use of *briah l'atzmo* or *briah b'fnei*

in this section, however, is the uniqueness of t. Bik. 2:3-7 as a whole when placed in its larger literary rabbinic context.

Tosefta Bik. 2:3-7 introduces language absent from all other extant tannaitic compilations. Not only is the mention of *briah* unique to this purportedly tannaitic source, but so too the use of *safek* that comes directly after it. A fuller excerpt of the end of the toseftan passage reads: R. Yoseh says, “*Androgynos* is a unique creation, and the sages could not determine about them (עליהם)¹⁵⁰ whether they are man or they are woman. But *tumtum* is not such. Rather, *safek* man or *safek* woman” (t. Bik. 2:7).¹⁵¹

Even within the Tosefta, *safek* only appears in one other passage about *tumtum* and *androgynos*. Tosefta Parah 5:7 states that *tumtum* is *safek arel*

atzmo also varies. Although according to the Vienna manuscript (ca. 14th century CE) the phrase used is *briah l'atzmo*, ms. Erfurt, and all other texts from the Bavli and post-talmudic commentators that I have seen use *briah b'fnei atzmo* (*atzma*). This same statement appears attributed to R. Yoseh in the context of a similar discussion about a *koy* (t. Bik. 2:2). In m. Bik. 2:8, a parallel about the *koy* appears without R. Yoseh's statement. Neither passage about the *koy* (t. Bik. 2:2; m. Bik. 2:8) mentions *safek*, though see t. Yom Tov 1:5.

- 150 I have chosen to use the third person pronoun here so as not to default to presumptive maleness or fixed gender. Manuscripts diverge concerning the use of he and she in the latter part of this statement, and thus again I have decided to use “they”. Note that the version of this passage cited in *Halakhhot Pesukot* and *Halakhhot Gedolot* 28:5 (ca. 9th century CE) uses *zakhar hu* or *nekevah hu*. Note that according to the baraita on b. Yev. 83b, which consists only of the statement attributed to R. Yoseh about *androgynos*, also uses *zakhar* (male) and *nekevah* (female) instead of *ish* and *ishah*.
- 151 *Safek ish* or *safek ishah* (ספק איש או ספק אשה) is likewise a unique utterance. Although *safek* and *briah b'fnei atzmo* both appear in talmudic passages—about *tumtum*, *androgynos*, and *tumtum v'androgynos*—the precise phrase “*safek ish safek ishah*” (ספק איש ספק אשה) only appears once in the Bavli. See b. Hull. 84b-85a. Rashi interprets the statement to refer to *tumtum*, but this is not explicitly stated in the text. See Tal Ilan, *Massekhet Hullin: A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud* (2017: 385-390) for an alternative reading of the passage. Cf. y. Beitzah 1:2;60b, which does not use the phrase “*safek ish safek ishah*” and explicitly discusses *androgynos* and *shofar*, not *tumtum*. I find Ilan's reading convincing. Without assuming that the toseftan statement that “*tumtum* is *safek ish* or *safek ishah*” is a definitive, normative statement in tannaitic and talmudic sources—it occurs in only these two places—one need not import it into this reading. See also t. Rosh Hash. 2:5, discussed more in footnotes below.

(possibly an uncircumcised person)”,¹⁵² and in a minority opinion attributed to R. Yehudah, that same passage states that *androgynos* is *safek ishah* (possibly a woman). This passage contains no mention of *briah*, and the uses of *safek* in t. Bik. 2:7 and t. Par. 5:7 about *tumtum* and *androgynos* appear inconsistent.¹⁵³ Such inconsistency itself suggests caution against any rigid determinations about *tumtum* and *androgynos* along the lines of *safek* or *briah*. All the more so given that the language of both is absent in tannaitic midrashic and mishnaic sources.¹⁵⁴

Another unique aspect of t. Bik. 2 is its framing of *androgynos* as “in some ways similar to men, in some ways similar to women, in some ways similar to both men and women, and in some ways not similar to both men and women” (2:3).¹⁵⁵ This stands in tension with the consistent, and in my opinion, unanimous approach of all (other) tannaitic sources, which insist that (*tumtum v’*) *androgynos*

152 Cited from Zuckerman (1881: 635). It is unclear whether this is an individual opinion attributed to R. Ishmael or an anonymous (majority) opinion.

153 Lavee suggests that t. Par. 5:7 might be a Babylonian baraita that “found its way into the Tosefta” (2018: 352 n. 17). See b. Yev. 72a and 72b.

154 The use of the terms in the Bavli urge further caution. Only b. Hag. 4a distinguishes between a *tumtum* (with their testicles visible) as *safek* and *androgynos* as *briah*; the *stam* is interpreting m. Hag. 1:1, by way of a baraita (cf. Mekhilta of R. Ishmael, Mishpatim 20) which does not use *safek* or *briah*. B. Yev. 99b-100a states “*tumtum* and *androgynos* are *briah b’fnei atzmah*”. Some manuscripts of b. Ber. 57a state both that *tumtum v’androgynos* are *safeka hu* according to the *tanna kamma* and then possibly *tumtum v’androgynos* are *briah hee*, according to R. Shimeon ben Yehudah. Printed editions have “*safekah hu*” in both lines. I think it is possible that *safeka hu* is the correct reading, and the text was amended according to Rashi’s comment ad. loc. In either case however, for my purposes what is most significant is that whichever explanation that the *stam* provides (neither *safeka* or *briah* appear in the baraita), it is the same for *tumtum v’androgynos* in either case; according to the *stam*, the *tanna kamma* thinks *tumtum v’androgynos* is *safekah hu* and R. Shimeon ben Yehudah thinks *tumtum v’androgynos* is *briah*. Bavli Bekhorot 41a-42b is concerned precisely with the issue of how to distinguish *tumtum v’androgynos* as *tumtum* and *androgynos*, though this distinction is not apparent from m. Bekh. 6:12; b. Bekh. 42b presents different opinions about *tumtum* as *briah* and as *safeka*. To my knowledge, this *sugya* in Bekhorot does not explicitly use the word *briah* concerning *androgynos*.

155 I note the consistency of *androgynos* used as a singular nominal category and men and women used throughout in the plural. The exception is t. Bik. 2:6, “Others are obligated for damages to “him” whether man or woman”. But compare different versions (e.g.: t. Bik. 2:6 ms. Erfurt and m. Bik. ms. Parma) and see below.

is not man or male and not woman or female. Even when the Bavli momentarily entertains the maleness of *androginos* (b. Shab. 136b-137a; b. Yev. 83b-84a), it immediately retreats by citing baraitot also extant in tannaitic sources that clearly assert that *tumtum v'androginos* is outside the categories of male and female.¹⁵⁶

Of course, one might maintain that an assertion that *androginos* is “like” and “unlike” men or women, or that they are halakhically comparable in some ways, is not at odds with them being not male and not female. However, the language of categorical comparison and equivalencies in this toseftan passage should at least be recognized as a departure from all (other) extant tannaitic sources that deny these precise categorical juxtapositions and equivalencies about *tumtum v'androginos*—and yet, include (or rarely exclude) *tumtum v'androginos* in mitzvot as not male and not female. There is a decidedly different valence between exclusion from the very categories of man or male and woman or female—based in the exclusion from the scriptural words *ish*, *zakhar*, *ishah*, *nekevah*—and the drawing of similarities and halakhic equivalencies between these same categories.

Beyond the aforementioned unique aspects of t. Bik. 2:3-7, namely the use of new language (*safek* and *briah*) and the framing as comparable to, rather than outside of, the categories men and women, the most striking aspect of this passage is the apparent erasure of *tumtum*.¹⁵⁷ But this is already, I submit, the wrong way

156 Most of these baraitot are paralleled in tannaitic midrashim and mishnaic sources. Only the first baraita on b. Yev. 83b is more closely paralleled in t. Zev. 7:22 but cf. m. Zev. 9:3. The first baraita cited on b. Shab. 136b-137a has a parallel in Sifra, Behuqotai 3 (cf. in m. Arakh. 1:1, t. Arakh. 1:1). The second tannaitic source is drawn from m. Par. 5:4. I note that the sources brought to support that (*tumtum v'*) *androginos* are not male in b. Shab. are about human *tumtum v'androginos*, and those brought in b. Yev. are about *tumtum v'androginos* animals. In both cases, the Bavli passages, which are discussing *androginos* alone, bring tannaitic sources that use *tumtum v'androginos*. The exceptional interpretation of *zakhar* as *androginos* on b. Yev. 83b attributed to Rava also appears before the tannaitic sources are brought to challenge the maleness of *androginos* (see n. 128 above).

157 There are other difficulties with the passage such as its conflicting, multiple versions that seem to indicate a long, complicated process of creation, transmission, and growth culminating in a composite text, or really multiple texts all of composite natures. In addition, since this passage seems so comprehensive, and it has thus shaped most readings of *tumtum v'androginos* as distinct categories so completely, inconsistencies and disagreements in the talmuds about precisely these clear

to articulate this particular uniqueness of the passage. Rather, what is unique about this passage is the difference, when read in light of all tannaitic midrashic sources and almost all mishnaic ones, between the consistent use of *tumtum v'androginos* there and the use of *androginos* alone here.¹⁵⁸ And that difference runs deep, permeating the text throughout, beyond its beginning framing and its ending with new language.

As other scholars have noted, t. Bik. 2:3-7 offers a list of traditions about *androginos*, many individual parts of which have parallels scattered among tannaitic sources.¹⁵⁹ What has been left under-acknowledged, however, is the fact that the sources of which this list is comprised, and many of the individual statements throughout are primarily composed of, or at least have parallels with,

distinctions—*androginos* as *briah b'fnei etzmah* and *tumtum* as *safek ish or safek ishah*—have been obscured. Saul Lieberman's line by line commentary in *Tosefta Kifshutah* uncovers much of the vastness of possibilities lying beneath the surface text, but the complexities remain obscured because it is less accessible to many readers and most people start by locating this passage in a tannaitic context.

- 158 Due to limitations of space, I discuss toseftan sources outside t. Bik. 2 in footnotes. In general, the Tosefta contains passages that differentiate between *tumtum* and *androginos* in ways that set it apart from other tannaitic compilations, while also maintaining a numerical majority of places where *tumtum v'androginos* is undifferentiated. I note that some of toseftan texts mention *tumtum v'androginos* and then make distinctions between them (t. Ber. 5:14-16; t. Rosh Hash. 2:5; t. Meg. 2:7). Except for t. Rosh Hash. 2:5, the passages are unparalleled in talmudic sources. It seems to me that at least some of them might be later glosses. The passages in the Bavli that treat either *tumtum* alone or *androginos* alone stem from the exceptional mishnah or baraita that are being discussed which appears to distinguish *tumtum v'androginos*. For *tumtum*: b. Yev. 72a and 83b; b. Bab. Bat. 140b. For *androginos*: b. Shab. 134b-136; b. Yev. 81a-84a. A unique *sugya* primarily about *tumtum sh'nikra*, which does not originate with a tannaitic mention of *tumtum* (but anticipates one in the following chapter) is found in b. Bab. Bat. 126b-127a. However, in the Mishnah, Tosefta, and Bavli, most passages treat *tumtum v'androginos* without distinctions. Again, b. Bekh. 41b-42b is the Bavli's extended discussion about the relationship between *tumtum v'androginos* and *tumtum* and *androginos* (see especially b. Bekh. 41b-42a).

- 159 Fonrobert (2006; 2007; 2014); Strassfeld (2022: 63); Elizabeth Shanks Alexander, *Gender and Timebound Commandments in Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press (2013): 43-63

individual sources for which we have rather robust extant evidence testifying to *tumtum v'androginos*—not *androginos*.¹⁶⁰

For example, beginning with t. Bik. 2:4, which lists similarities between *androginos* and men, we read, “They become impure through white genital discharge similar to men”. But m. Zav. 2:1 states that *tumtum v'androginos* become impure through white genital discharge. Similarly with the complementary statement about the similarities between *androginos* and women in t. Bik. 2:5, which states, “They became impure through red similar to women”. Again, according to m. Zav. 2:1 it is *tumtum v'androginos* who become impure through blood.¹⁶¹ Continuing in this vein for a moment, t. Bik. 2:6 lists one of the ways *androginos* is similar to both men and women as “Their mother sits out her days of purifying blood as with [the births of] men and women and then brings a birth sacrifice to the temple as with [the births] of men and women”. In Sifra, Tazria, a similar tradition is offered about *tumtum v'androginos*.¹⁶² And similarly, t. Bik. 2:7, in the context of ways in which *androginos* differs from both men and women, states “Others are not liable on account of their impurity,¹⁶³ and they do not burn *terumah* on account of their impurity”. In m. Zav. 2:1 and t. Zav. 2:1, similar statements are made about *tumtum v'androginos*. Likewise, the statement that directly follows in t. Bik. 2:7, which differentiates *androginos* from both men and women in terms of fixed monetary donations to the temple, appears in

160 Again, the standard way to account for this discrepancy is to read such tannaitic textual witnesses as scribal error or scribal habit. My argument runs counter to this assertion; the exception(s) are what need to be explained, not assumed and then projected onto the majority of textual witnesses.

161 Cf. t. Zav. 2:1 and see Fonrobert (2014: 116-117) on some of peculiarities of the language used in t. Bik. 2:4-5 and t. Zav. 2:1.

162 See discussion of Sifra, Tazria 1, above. See also m. Nid. 3:5, but note that the passage there refers to miscarried *tumtum v'androginos* fetuses. Yerushalmi Nid. 3:5;51a applies m. Nid. 3:5 to the birth of infants: “From this you say, ‘whether she gives birth to a male and female or female and male, she sits out her days of impurity for a female’. The Bavli does not contain the same teaching, though commentators seem to interpret b. Nid. 28a in light of the Yerushalmi. And note that b. Nid. 28a then immediately turns to a discussion of *tumtum v'androginos*. See also b. Nid. 40a, where a parallel to Sifra, Tazria 1, is cited as a baraita, which also uses *tumtum v'androginos*—not *androginos* alone.

163 Following Lieberman’s emendation (843).

reference to *tumtum v'androginos* in Sifra, Behuqotai 3, m. Arakh. 1:1, and t. Arakh. 1:1 (discussed above).¹⁶⁴

There are other examples from t. Bik. 2:3-7 that have parallels about *tumtum v'androginos*, not *androginos* alone, in extant tannaitic sources. In t. Bik. 2:6, in the context of listing ways in which *androginos* is similar to both men and women, the text states “And [*androginos*] partakes of sanctified foods outside the temple, similar to men and women”. According to t. Ter. 10:18, *tumtum* and *androginos*,¹⁶⁵ among others, are not given *terumah* at the threshing floor but are given it at their house—outside the temple.¹⁶⁶

Tosefta Bik. 2:6 also includes a statement about damages *androginos* suffer. According to the Vienna manuscript, the text reads “Others are liable for damages to them (נזקין), whether man or woman. The one who kills them intentionally is killed, [one who kills them] in error is exiled to the cities of refuge”. Based on this statement, others have noted that this grants *androginos* basic human rights but positions them as victim; their humanness is confined to injury, suffering, or victimhood—even posthumously.¹⁶⁷ Lieberman, however, points out that other versions of this passage attest to the broader category of damages (הנזיקין), and he cites sources from tannaitic midrashim, all of which pertain to *tumtum*

164 I note that b. Arakh. 3a cites m. Par. 5:4 with its mention of woman and *androginos*, but it does not comment. When discussing *arakhim* and *damim* vows, b. Arakh. 2a-4b treats *tumtum v'androginos* without any distinctions.

165 The text reads *tumtum v'androginos*, but since the passage begins with “There are ten categories of people who do not partake [in *terumah*] *b'beit ha-gearanot*” this passage counts *tumtum* and *androginos* separately.

166 Tosefta Ter. 10:18 stands in tension with t. Yev. 10:2. See also b. Yev. 99b-100a. Note that according to this text, and not its post-talmudic commentators, the only exempted categories from eating sanctified food items at home are the impure priest and the priest who marries a woman unfit for him. Rashi, on b. Yev. 99b, will add the uncircumcised priest to the exclusion (see m. Yev. 8:1), but the Bavli itself does not (see also Rambam, *Mishneh Torah*, Terumot 12:22). Further, Rashi does not add *tumtum v'androginos* among those excluded from eating but who would give a portion to their wives and slaves, although later commentators do. For an account of some increases in negative attitudes about *androginos* in post-talmudic commentators, see Lev (2021).

167 See, for example, Fonrobert (2014: 115) and Strassfeld (2016: 595-596 and 2022: 73-76).

v'androginos.¹⁶⁸ Those passages include *tumtum v'androginos* in the prohibitions of cursing and striking their parents as well as including *tumtum v'androginos* in payment of damages due from a goring ox. Indeed, other versions of t. Bik. 2:3-7 from genizah fragments and early halakhic words read “Others are liable for striking “him” and cursing “him”. Finally, Lieberman cites genizah fragments and other versions that attest to “They are liable for damages, whether [*androginos* is] injured or whether [*androginos*] injures [others]”.¹⁶⁹

For my purposes here, the primary import is that the sources cited by Lieberman from extant tannaitic midrashic compilations are concerned about damages regarding *tumtum v'androginos*, never *androginos* alone. And as I've suggested above, those sources are not only about merely granting the humanity, or minimal human rights, of *tumtum v'androginos*, but about the inclusion of *tumtum v'androginos* in the collective body of Israel. Furthermore, it is worth pausing to acknowledge differing versions of what we have come to treat as more or less a uniform text, or even a text of “two recensions”. And in so doing we realize that historicizing this passage is complicated. Minimally, t. Bik. 2:3-7 has accrued additional, and perhaps lost some, elements over time, leaving me to question just how reliable this text is as a tannaitic text or whether this passage is best located in a tannaitic context.

As we have seen, t. Bik. 2:3-7 does not just gather together statements about *androginos* attested to in (other) tannaitic sources. It alters those sources from being about *tumtum v'androginos* to being about *androginos* alone. Further, it adds to that list elements unattested in tannaitic—and talmudic—sources.

For example, from t. Bik. 2:4, which lists ways in which *androginos* is similar to men, we lack extant tannaitic and talmudic parallels concerning (*tumtum v'*) *androginos*: not being alone with women, not receiving sustenance with daughters in the case of a father's death (though see below), not “wrapping and reciting”.¹⁷⁰ not becoming impure through contact with a

168 E.g.: Mekhilta of R. Ishmael, Bahodesh 8; Mekhilta of R. Ishmael, Mishpatim 5 and 14; Sifra, Kedoshim 9 and 10. Cf. b. Sanh. 66a and 85b.

169 See Lieberman *Tosefta Kifshutah* (1992: 842); see *Halakhot Pesukot* (Versailles 1886: 115-116) and *Halakhot Gedolot*, Yev. 28:5.

170 Hebrew: ואין נעטר ומספר כאנשים. This is usually rendered something along the lines of “an *androginos* person does not clothe themselves the clothing of a woman and they do not cut their hair in the hairstyle of women, like men [do not do]. See Lieberman t. Bik. 2:4 (1992: 290). See also Lieberman *Tosefta Kifshutah* (1992:

corpse,¹⁷¹ and not rounding the corners of the face or shaving the beard.¹⁷² The final statement in t. Bik. 2:4, that *androgynos* “is obligated in all commandments stated in the Torah”, is also unattested in extant tannaitic and talmudic sources about *androgynos*; in fact it is contradicted by extant sources.¹⁷³

While the statement that *androgynos* “is obligated in all commandments stated in the Torah” is itself unattested in tannaitic or talmudic sources, some tannaitic traditions that we have encountered have bearing on the content. This statement is often read as maintaining that *androgynos* is obligated to all the commandments in the Torah including positive, time-bound commandments—“like men”. But according to tannaitic and talmudic sources, many of which have been cited above, this is not accurate. Even if this statement is only about positive, or positive time-bound, commandments, recall that *tumtum v’androgynos* is not

838-839). Among his notes Lieberman cites t. Sot. 2:9, where the same phrase appears in the context of the differences between men and women (cf. m. Sot. 3:8). See b. Sot. 23b and comments of Rashash ad loc. In fact, not only does this phrase about “wrapping and reciting” appear in t. Sot. 2:9, but t. Sot. 2:9 also mentions that men, unlike women, are obligated in all positive time bound commandments, cannot transgress rounding the corners of their head and marring the corners of their beard, and are, if priests, prohibited from contracting corpse impurity—all of which appear in t. Bik. 2:4. It stands to reason that whatever *ne’etaf u-mesaper* means there, and it is much debated, it means the same here, and it is clear that in t. Sot. 2:9 the phrase does not mean to prohibit the dressing of a man as women dress. Note that *Halakhot Pesukot* reads נעטף ואינו מספר (1886: 115; 1951:155) and understands at least the wrapping in the context of commandments related to mourning. Finally, it seems clear that the current versions of t. Bik. 2:4-7 draw from other lists about differences between men and women (m. Sot. 3:8; m. Kid. 1:7, and t. Sot. 2:9), lists which do not mention *tumtum v’androgynos* or *androgynos*. For a discussion and comparison of these lists, see Alexander (2013: 43-63).

171 The subject here is an *androgynos* priest, because male priests are prohibited from being in contact with most corpses. Recall, however, that according to Sifre Numbers, Naso 1, includes *tumtum v’androgynos* in the commandment to be removed from the camp for corpse impurity.

172 Again, cf. t. Sot. 2:9, m. Kid. 1:7.

173 Cf. m. Nid. 6:11, where the same phrase is used for a girl and boy once reaching what was considered physical maturity. See also Lieberman (1992: 839), who registers some surprise at the placement of this statement in t. Bik. 2:4 as opposed to 2:6 and points out things the *tanna* seems to have neglected to consider.

obligated to appear at the temple three times during pilgrimage festivals (Mekhilta, Mishpatim 20; m. Hag. 1:1), and *tumtum v'androgynos*, although obligated in three of the four vows about donations to the temple, is not obligated as men are; their obligation is different (Sifra, Behuqotai 3; m. Arakh. 1:1). Likewise, *tumtum v'androgynos* is unfit to sprinkle the purifying waters in the *parah adumah* ceremony (m. Par. 12:10). Even one of the rare mishnaic sources that we have about *androgynos* alone, the minority opinion attributed to R. Yehudah that deems an *androgynos* unfit to prepare the mixture for the purification (m. Par. 5:4), contradicts the assertion that *androgynos* is obligated in all commandments similar to men in t. Bik. 2:4.

Furthermore, even in passages unique to the Tosefta where the language of “their own kind” is used, *tumtum v'androgynos*—not *androgynos* alone—is obligated in the positive time-bound commandments of *megillah* (t. Meg. 2:7), *birkat hamazon* (t. Ber. 5:14), and *shofar* (t. Rosh Hash. 2:5).¹⁷⁴ And, in those contexts, it is explicitly stated that the obligation upon *tumtum v'androgynos* is different than that upon men—since men can fulfill the obligation on behalf of all others and neither *tumtum* nor *androgynos* can.¹⁷⁵ Finally, given that the vast majority of extant tannaitic sources on *tumtum v'androgynos*, it is difficult to justify a meaningful distinction between “*tumtum*” and “*androgynos*” based on differing halakhic obligations.¹⁷⁶

174 Both the Yerushalmi and the Bavli cite a baraita similar to t. Rosh Hash. 2:5 about *shofar* (see below). See y. Beitzah 1:2;60b; b. Rosh Hash. 29a and b. Hullin 84b-95a. On *birkat ha-mazon* and *androgynos*, see also y. Yev. 8:6;9d, discussed briefly below. However, t. Ber. 5:14-16 and t. Meg. 2:7 do not appear in extant talmudic sources.

175 The texts then distinguish between *tumtum*, who cannot fulfill the obligation for others in the category *tumtum* and *androgynos*, who can fulfill the obligation for other *androgynos* people. Except for the parallel about *shofar* cited on b. Rosh Hash. 29a and y. Beitzah 1:2;60b, I have not found these traditions about *megillah* and *birkat ha-mazon* in other extant rabbinic sources. If these toseftan passages, and their distinction between “of their kinds” is tannaitic, it does not become widely used in later sources. For my purposes in this article, all three passages (t. Rosh Hash. 2:5; Meg. 2:7; Ber. 5:14-17) locate *tumtum v'androgynos* outside the categories of man, male, woman, and female—they are different “kinds” (מיני).

176 Again, mishnaic and toseftan sources about eating *terumah* seem contradictory (t. Ter. 10:18; t. Yev. 10:2; m. Yev. 8:6). Sources about marriage, *kiddushin*, and *yibum* are also hard to make consistent (m. Yev. 8:6; t. Yev. 11:1; t. Yev. 11:2; t. Yev. 2:6); note that according to t. Yev. 2:6 and 11:2 *androgynos* is not obligated for *yibum* and

Tosefta Bik. 2:5-7 contains other statements unattested in tannaitic or talmudic sources as well. Tosefta Bik. 2:5 lists the “ways in which *androgynos* is similar to women”. But outside of this passage, there is no mention of *androgynos* as prohibited from being alone with men,¹⁷⁷ no mention of *androgynos* and *zikah* (a boundedness to perform levirate marriage),¹⁷⁸ no mention of *androgynos* and inheritance (though see below), and no mention of *androgynos* being unfit for giving testimony. The last statement in this section is also unparalleled in extant tannaitic texts: If *androgynos* is penetrated by a [man] in a transgressive sex act, they are unfit for the priesthood.¹⁷⁹

halitzah but according to t. Yev. 11:1 *tumtum* is (if there are no other brothers)—at least according to the anonymous opinion. M. Yev. 8:6 only considers the question of *tumtum sh'nikra* and *halitzah*, but t. Yev. 11:1 considers *tumtum* and *yibum* and *halitzah*. Note also that the Bavli does not consider the question about *androgynos* and *yibum* and *halitzah*. The exclusion of *androgynos* alone from circumcision if the eighth day falls on shabbat and no mention of *tumtum* in that context depends on the assumption that distinct meanings of *tumtum* (non-discernible genitalia) and *androgynos* (penis and vagina) that are not consistently made across rabbinic sources are assumed. As discussed above, genizah fragments of early halakhic works that mention *tumtum* in the context of circumcision should at least afford us reason to pause. Even in Bavli sources that distinguish between *tumtum* and *androgynos*, differences in halakhic obligations are not maintained. See b. Hag. 4a (discussed below). It also seems to me that b. Yev. 72a-b, which discusses *tumtum*, *terumah*, and marriage, and b. Yev. and 83b-84a, which also briefly discusses *tumtum sh'nikra* but are more focused on *androgynos*, *terumah*, and marriage, largely lean similarly insofar as they challenge tannaitic teachings that seem to recognize these marriages as valid.

- 177 According to Rambam, *Mishneh Torah*, Issurei Bi'ah 22:11, men are permitted to be alone with the *androgynos* and with the *tumtum*.
- 178 According to t. Yev. 2:6 and 11:2, *androgynos* is not obligated in *yibum* or *halitzah*. It is worth noting that neither of these toseftan passages are paralleled in the Bavli (or Yerushalmi). Talmudic sources do not mention anything about *androgynos* when discussing *yibum*, *halitzah*, or *zikah*. And, m. Yev. 8:6, though it mentions *tumtum sh'nikra* and *halitzah*, says nothing about *androgynos* and *halitzah*. The phrase *saris hamah v'androgynos* appears unique to t. Yev. 2:6 and 11:2. Finally, I note that the Napoli printed edition of m. Bik. that Lieberman presents alongside t. Bik. 2 states that *androgynos* is bound to perform (*zokek*) levirate marriage similar to men, which contradicts t. Yev. 2:6 Yev. 11:2.
- 179 This line is difficult. Cf. y. Yev. 8:6;9d, where a similar statement is made by an amora. See also Lieberman (841-842). And see Rambam *Mishneh Torah*, *Terumah* 7:16. There is some dispute about whether this only applies when an *androgynos* is

In addition, I note that the statements about taking a nazirite vow by declaring “Behold I am a nazir if this person is a man and a woman, this vow is valid” (2:6), and “Behold I am a nazir if this person is not a man and woman” (2:7), are part of a larger passage found elsewhere in the Tosefta (t. Naz. 3:19), but unattested in other extant tannaitic and talmudic sources. Finally, the statement that *androgynos* “is not sold as a Hebrew slave” (2:7) is also unattested outside this passage in rabbinic sources.¹⁸⁰

So far, I have examined most of t. Bik. 2:3-7 and drawn attention to how constituent parts of the list are unattested not only in extant tannaitic sources, but also in talmudic ones.¹⁸¹ Furthermore, out of all of the statements that have parallels in extant tannaitic sources, only one mentions *androgynos* alone: “*androgynos* marries but is not married” (t. Bik. 2:4; m. Yev. 8:6). All of the other passages with tannaitic parallels are about *tumtum v'androgynos*. Thus, a close reading of this purportedly tannaitic source about *androgynos*, one which at the end, moreover, defines *androgynos* as *briah* in contrast to *tumtum* as *safek ish or safek ishah*, is riddled with contradictions and selective readings when placed in its larger rabbinic literary context.¹⁸² We see this even more clearly in its statements about *androgynos* and inheritance, to which I now turn.

penetrated vaginally, but if they are penetrated anally, they are not disqualified from the priesthood (eating *terumah* themselves) because “a male cannot disqualify another male” (y. Yev. 8:6;9d). I wonder if this line is fruitfully placed in conversation with t. Yev. 11:2 in the context of levirate marriage. Finally, note the uniqueness of the language in t. Bik. 2:6 (and y. Yev. 8:6;9d) with its use of *niv'al*, which is different than the language of “lyings” (משכבי) and stoning (סקילה) used in b. Yev. 83b-84a as well as m. Yev. 8:6 and t. Yev. 10:2.

- 180 Reasons given for this vary. Given its placement in the part of the passage that is concerned with ways *androgynos* is not similar to men and women, it seems possible that part of the reason for the exclusion of *androgynos* is based in the specific use of the words *ben* “son” (Ex. 21:5 possibly reading *banai* as *bani* or otherwise defaulting to presumptions of male children being primary) and *banot* “daughters” (Ex. 21:9, cf. Ex. 21:7). Note, however, that while extant tannaitic sources have traditions that do exclude *tumtum v'androgynos* from the categories of sons and daughters, this particular interpretation does not appear (see above). Compare t. Sot. 2:9 and m. Sot. 3:8 on men and women being sold as slaves.
- 181 The exception is the statements about nazirite vows, which have a parallel as part of a longer passage in t. Naz. 3:19 (but not, that I have seen, in the talmuds).
- 182 These contradictions run deeper than what I still consider a contradictory position at the surface level reading of t. Bik. 2:3-7: how is it that *androgynos*, being

Statements interspersed throughout t. Bik. 2:4-6 maintain that regarding inheritance, *androgynos* is not given sustenance with daughters (2:4); they do not receive a portion of inheritance with their brothers (2:5); and they inherit all the inheritance like men and women inherit [if they have no brothers] (2:6). But nowhere in extant tannaitic or talmudic sources is such a statement about *androgynos* and inheritance to be found. Instead, m. Baba Batra 9:2 states:

[If a man dies] and leaves sons, daughters, and *tumtum*, when the property [to be divided for inheritance] is great, the males push a *tumtum* sibling to the females. When the property is limited, the females push a *tumtum* sibling to the males...and if there is none but a *tumtum* sibling they inherit all.¹⁸³

Tosefta Bik. 2:3-7, which isolates *androgynos* from *tumtum* (*v'androgynos*) and ends with an attempt at a clear distinction between how each is treated, is haunted by *tumtum* (*v'androgynos*) throughout. So much so that here, in *halakhot* about inheritance, it takes the sole tannaitic tradition where *tumtum* is mentioned without *androgynos* anywhere in proximity and transmits it about *androgynos*! Or, perhaps, at some point, m. Baba Batra 9:2 reads, like almost all other tannaitic sources: “If a man dies and leaves sons, daughters, and *tumtum v'androgynos*...and if there are none but *tumtum v'androgynos*, *tumtum v'androgynos* inherits all”.¹⁸⁴

simultaneously similar to men, women, both, and neither, already—by definition—not a unique creation, and not a category with a unique halakhic subjectivity?

183 In y. Yev. 8:6;9d, there is a passage that posits “hidden” teachings that R. Elazar ben Shamuah did not think R. Yehudah ha-Nasi was worthy of receiving about *androgynos* and inheritance (*yores*h), testifying, burning their *minhah* offering, and the invitation to grace after meals. Whether R. Elazar revealed his answers is disputed by commentators. However, the language of t. Bik. 2:3-7 is clearly modeled on m. Baba Batra 9:2, so I focus on that passage; m. Baba Bat. 9:2 is explicit about inheritance among daughters, inheritance among sons, and inheritance in the case of no other brothers. Cf. b. Yev. 84a for a parallel about R. Elazar’s students and Rabbi, but there the specific teachings withheld from Rabbi are not mentioned. See Strassfeld (2022: 105-114).

184 Halbertal similarly writes about m. Bab. Bat. 9:2, “The mishnah mentions only a *tumtum*, but this law, it stands to reason, was stated with respect to an *androgynos* as well” (2020: 190, n. 25). I note that ms. Parma of m. Baba Bat. 9:3 adds “*v'androgynos*” in the second part of the passage: ילדה טומטום: ואנדרוגינוס: אינו נוטל

Due to the differences between t. Bik. 2:3-7 and almost all other tannaitic midrashic and mishnaic sources I have discussed here, I suggest that t. Bik. 2:3-7 is a unique creation. From its beginning to its end, it has created something new and used the language of *briah* and *safek* in a particular way. Whereas almost all tannaitic midrashic and mishnaic sources attest to the predominance of *tumtum v'androgynos*, and extant tannaitic midrashic and mishnaic sources about *tumtum* and *androgynos* lack any mention of *safek* and *briah*, t. Bik. 2:3-7 begins and ends with them as distinct: *androgynos* (as *briah*) and *tumtum* (as *safek*). However, t. Bik. 2:3-7 is not creation from nothing. It works with, and reshapes, tannaitic sources. But I do not think that it is best contextualized as a tannaitic source—at least in its current form and possibly even at all.

Tannaitic midrashic and mishnaic sources about *tumtum v'androgynos* (or *tumtum* and *androgynos*) do not use the terms *briah* and *safek*. This alone invites questions about the provenance of t. Bik. 2:3-7. Add to that the fact that most of the extant sources common to t. Bik. 2:3-7 and tannaitic compilations are about *tumtum v'androgynos*—not *androgynos*—again should raise questions. Further, that all of the statements without tannaitic parallels are unattested in (extant) talmudic sources invites yet more questions. And finally, the fact that this passage tries to assimilate *androgynos* in relation to the categories of men and women, whereas all other tannaitic traditions insist that (*tumtum v'*) *androgynos* are categorically outside the categories of man, male, woman, and female, should further suggest caution. But there has been a particular lack of caution in turning to t. Bik. 2:3-7 as the central passage from which to begin inquiries into rabbinic sources about (*tumtum v'*) *androgynos*. And the centrality of this text, and its purported tannaitic provenance, has obscured the fact that it accurately (more or less) has but one tradition with which it is closely aligned in the Babylonian Talmud.

The only talmudic source about *tumtum v'androgynos* that uses *safek* and *briah* in ways similar to the last lines of t. Bik. 2:7 is b. Hag. 4a.¹⁸⁵ Bavli Hag. 4a

ואם א' כל מה שתלד אשתי יטול הרי זה יטול ואם אין שם יורש אלא הוא יורש את הכל. In my opinion, this is likely an alteration made, ironically enough, on the basis of t. Bik. or other post-talmudic writings, though I remain open to the possibility of genizah fragments that might prove otherwise and record *tumtum v'androgynos* as part of m. Bab. Bat. 9:2's opening statement as well.

185 Note that b. Yev. 83a only shares R. Yoseh's statement (t. Bik. 2:7): "R. Yoseh says *androgynos* is *briah b'fnei atzmo*, and the sages could not determine whether they are a man or they are a woman". And, to be more exact, what R. Yoseh says in b.

comments on m. Hag. 1:1, which excludes *tumtum v'androginos*, among others, from the obligation to appear at the temple three times a year during pilgrimage festivals. The gemara cites the following baraita: “Male — this excludes the [Israelite] women. Your males — this excludes [Israelite] *tumtum v'androginos*. All your males — this includes [Israelite] minors”.¹⁸⁶ When the talmud returns to interpret the part of the baraita about *tumtum v'androginos*, the *stam* intervenes. In other words, in both the baraita and in m. Hag. 1:1, *tumtum v'androginos* appears without any distinctions and the words (and concepts) *briah* and *safek* are not present. But at a later stage in the transmission of the tannaitic sources, they are reread in this way:

The Master said *Your males* to exclude *tumtum v'androginos*. Granted in the case of *androginos* [this exclusion] is needed [in scripture]. Lest you might think to say that since [*androginos*] has a male side,¹⁸⁷ they would be obligated [to appear before God at the temple]. From this we learn that [*androginos*] is *briah b'fnei atzmo hu*. Rather *tumtum safeka hu*. Who needs scripture to exclude *safeka*? Abaye said: when their testicles are [discernible] outside [their body].

For my purposes here, the importance of this text is first in its uniqueness in the context of *tumtum v'androginos* even in the Bavli.¹⁸⁸ No other talmudic text about

Yev. 83a is, “*androginos* is *briah b'fnei atzmo*, and the sages could not determine whether they are *male* or whether they are *female*”. Nothing else from t. Bik. 2:3-7 appears there. When b. Yev. 82b states “*androginos* marries but is not married”, it is citing m. Yev. 8:6, possibly reading it as a continuation of R. Yoseh and R. Shimon’s prior statement in the same mishnah (Tosafot, ad loc.).

186 This baraita differs from Mekhilta of R. Ishmael, Mishpatim, 20, and variations there, discussed above. See also Sifre Dev. 143.

187 Hebrew: צד זכרות. *Mekom zakhrut* is used in b. Shab. 108a and b. Bekh. 42b, which seems to be a clearer reference to genitalia or genital areas, but *tsad zakhrut* only appears here (cf. y. Yev. 8:6;9d).

188 B. Hag. 4a is unique in its application of *briah* and *safeka* to *tumtum* and *androginos*. However, close parallels appear in other contexts in the Bavli, e.g.: *koy* (b. Yoma 74b; b. Keritot 21a); *hapalgas* (b. Men. 91b and b. Hul. 23b); the age of birds fit for sacrifice (b. Hul. 22b). All of these examples, b. Hag. 4a included, appear in the anonymous layer of the talmud (*stam*). It seems to be a trope or formalized construct that is applied in some varied contexts, but not inherently originating from or confined to *tumtum* and *androginos*.

tumtum and *androginos* uses *safeka* and *briah* in this manner—though almost all of them are often interpreted as if they do.¹⁸⁹ Second, it rather starkly displays the disjuncture between the category of *tumtum v'androginos* in tannaitic sources, apparent in both m. Hag. 1:1 and the baraita, and the *stam*'s work to read both sources as if *androginos* and *tumtum* were distinguished.¹⁹⁰ While the presumption that t. Bik. 2:3-7 predates and thus undergirds such a reading is reasonable, even expected, I no longer feel confident that such is the case.¹⁹¹ Instead, I am suggesting that both b. Hag. 4a and t. Bik. 2:3-7 are part of a process and evidence along the way whereby *tumtum v'androginos* begin to solidify as *tumtum* and *androginos*.

Again, my claim is not that either b. Hag. 4a or t. Bik. 2:3-7 are created out of nothing. However, they both represent only a minority of available sources—the exceptions to all others. My point is that reading them, or any single or subset of traditions in isolation, as well as reading all other sources through their unique framings, has led to partial understandings of *tumtum v'androginos*—and halakhic constructions of gender—that are, while not arbitrary, also not inevitable.

189 I note that b. Hag. 4a uses *safeka hu*, not *safek ish* or *ishah*. B. Yev. 72a posits *tumtum* as *safek ishah*. Again, b. Bekh. 41a-43a explicitly tries to figure out the relationship between *tumtum* and *androginos*, and it too works with a tannaitic source that treats them as one (m. Bekh. 6:12). However, it is acutely aware that tannaitic sources consistently use *tumtum v'androginos* (41b-42a). And in that *sugya*, both *briah* and *safeka* are used in reference to *tumtum*. See also b. Yev. 99b-100a, where *tumtum v'androginos* is considered *briah* and b. Bekh. 57a, which considered *tumtum v'androginos* as either *safeka hu* or, according to Rashi, possibly *briah*. The simplicity with which b. Hag. 4a and t. Bik. 2:7 distinguish *tumtum* and *androginos* along the lines of the former being *safek* or *safeka* and the latter being *briah* is unique.

190 With the (possible) exception of R. Yoseh's statement that *androginos* is a unique creation and the sages could not determine whether they are male or they are female, the use of *briah* in the context of *tumtum* and *androginos* seems to me to appear only in anonymous portions of the Bavli. I think this is accurate for *safeka* as well. The difference between the tannaitic use of *tumtum v'androginos* and post-tannaitic statements in the gemara that separate them is also notable in b. Shab. 136b-137a, b. Yev. 83b, and b. Bekh. 41b-42a.

191 I note that t. Bik. 2:3-7 does not include any statements about *androginos* being excluded from appearing at the Temple, and it seems to contradict m. Hag. 1:1 insofar as it states that *androginos* is obligated in all the commandments in the Torah as men are (t. Bik. 2:4).

Conclusion: Reading Forward

This article has set forth an alternative understanding of the rabbinic category of *tumtum v'androgynos*. This novel understanding supplements long-accepted traditional interpretations of *tumtum v'androgynos* as always meaning two clearly demarcated, distinct nonbinary gendered embodiments. *Tumtum*, in these traditional readings, emerges as a person with indeterminate genitalia, in a sort of inverse mirroring of *androgynos* with their overdetermined, “excess” genitalia. It isn’t that those readings are without warrant and merit, even accurate for some small subset of rabbinic sources. But approaching the rabbinic corpus through that singular perspective flattens rabbinic sources across different time periods and occludes development, inconsistency, and disagreement across the corpora. It also overlooks the consistent grammatical uniqueness of the standardized, combined term, *tumtum v'androgynos*, with its lack of definite article and plural form. This grammatical uniqueness, I suggest, embeds a degree of indeterminacy and fluidity in the use of the term —sometimes taking a plural verb or pronoun, sometimes a singular. This has led me to posit that *tumtum v'androgynos* functions, most clearly in tannaitic midrashic sources but also in most mishnaic and many talmudic sources, as a collective term for a third gender category: man or male, woman or female, *tumtum v'androgynos*. Or, in the context of animals: male, female, *tumtum v'androgynos*.

I have offered an alternative understanding of the rabbinic category of *tumtum v'androgynos* and how it manifests over time and across different documents. I have both shifted the focus and broadened the scope of sources called upon, and altered the standard of vision from *tumtum* and *androgynos* to “*tumtum v'androgynos*”. Instead of starting with minority voices that posit distinctions between *tumtum* and *androgynos*, and reading all sources through them, and rather than accepting medieval etymologies and reading them back into all earlier sources, I chose, to the extent possible, to “read forward”.

Most importantly, tannaitic midrashic sources make it clear that *tumtum v'androgynos* is a category excluded from the categories of man, male, woman, and female and categorically excluded from the scriptural words *ish*, *zakhar*, *ishah*, *nekevah*, *ben*, and *bat*. Mishnaic sources concur. *Tumtum v'androgynos* does not fit into the categories of son or daughter (e.g. m. Naz. 2:7), or the categories of male or female miscarriages (m. Nid. 3:5), or the categories of men or women (e.g. m. Arakh. 1:1), and all the more so the category man (e.g.: m.

Hag. 1:1; m. Bik. 1:5, m. Zav. 2:1).¹⁹² The fact that *tumtum v'androginos* are always considered not male and not female, outside those very categories, allows for the possibility, and even the probability, that likewise in m. Yev. 8:6 and m. Shab. 19:3, (*tumtum v'*) *androginos* remains not male (and not female). But even if they are presumed or considered male here, why assume that is the case across the rabbinic corpus—in contrast to what other tannaitic sources consistently maintain? And, why continue even to read m. Yev. 8:6 as indicating that *androginos* is presumed to be male? Similarly, why assume the maleness of an *androginos* infant with a penis (m. Shab. 19:3)—when every other source insists that (*tumtum v'*) *androginos* means not male (and not female)?¹⁹³

Part of the answer is that passages in the Bavli offer these readings (b. Shab. 136b-137a and b. Yev. 83b-84a). But even in those places, unique also in the Bavli's treatment of *tumtum v'androginos* in the aggregate and cited in the name of individual rabbis as minority opinions, the talmud quickly retreats, challenging the categorization of *androginos* as male by citing baraitot with parallels in tannaitic sources that again present *tumtum v'androginos* as outside the category male (and female).

Another part of the answer stems from the centrality t. Bik. 2:3-7 has come to occupy in discussions of the rabbinic category(s) of *tumtum* and *androginos*. From a decontextualized reading of this passage, we might come to the conclusion that

192 Toseftan passages also consistently exclude *tumtum v'androginos* from the categories of man, male, woman, and female. This holds true for t. Bik. 2:3-7, for while it is unique in its explicitly halakhic equivalencies between *androginos* and men, women, both, and neither, this does not mean that *androginos* is the same as any.

193 Here I draw from queer and trans theories and perspectives that have worked for decades to complicate and disrupt assumptions that sex and gender must be tied to particular genitalia. See, for example, Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge, 1990 and Susan Stryker, “(De)Subjugated Knowledges: An Introduction to Transgender Studies”, in *The Transgender Studies Reader*, edited by Stephen Wittle and Susan Stryker, New York and London: Routledge, 2006. And see Max Strassfeld, *Trans Talmud* (2022) and Rafael Rachel Neis, *When a Human Gives Birth to a Raven: Rabbis and Reproduction of Species*, University of California Press, 2023. Neis' monograph was published after this article had been completed. See also Kessler, ““They are Israel”” (2023) and Kessler, “Queer and Trans Torah”, in *Handbook of Queer and Transgender Studies in Religion*. Edited by Melissa M. Wilcox. Palgrave Macmillan, Forthcoming 2025.

there are four clearly distinct gendered embodiments in rabbinic sources—and always have been. In contrast, from a reading that situates this passage within the larger context of rabbinic sources, we might see that t. Bik. 2:3-7 reframes tannaitic traditions about *tumtum v'androginos*, and at best it consistently omits *tumtum* and in one case more actively effaces them (m. Bab. 9:2).

From a decontextualized reading of t. Bik. 2:3-7, we might also conclude that *tumtum v'androginos* offers another binary of sorts, between *androginos* and their “excess” of genitalia and *tumtum* with their “lack” of (discernible) genitalia. From a contextualized reading, we see that across all tannaitic midrashic sources and drawing also from additional manuscript evidence, we see that *tumtum v'androginos* are not that easily distinguished—even in the case of circumcision. And, in the Mishnah, we also see that in most *halakhot* that we might imagine such genital distinctions to matter (genital emissions; birth impurities) they do not. Further, when a distinction is made between *tumtum* and *androginos* (m. Yev. 8:6; m. Par. 5:4) it appears as a minority opinion (attributed to R. Yehudah).¹⁹⁴

From a decontextualized reading of t. Bik. 2:3-7, we might conclude that classifying *androginos* as *briah* and *tumtum* as *safek* is the dominant way to understand, and differentiate, *tumtum* and *androginos*. But as we have seen, the use of that language is absent in tannaitic midrashic sources and mishnaic ones, as well as exceptional even among other toseftan sources and Bavli traditions.¹⁹⁵

194 m. Bab. Bat. 9:2 remains exceptional in its mention of only *tumtum* by the *tanna kamma*. This suggests to me that we should take seriously the possibility that at some point *tumtum v'androginos* appeared in that context. There are three passages where the Bavli focuses on *tumtum* not *tumtum v'androginos* (b. Yev. 72a-b, b. Bab. Bat. 126b-127a, and b. Bab. Bat. 140b-141a). Here I point out that the Bavli's treatment of *tumtum* often leads to a qualification of *tumtum* who is “torn” or has visible testicles outside their body (as we've seen in b. Hag. 4a above; cf. b. Yev. 83b, b. Bab. Bat. 126b-127a, and b. Bekh. 42b). The generally accepted definition of *tumtum*, one whose body is torn so their genitalia become visible is thus in large part based on interpretations the Bavli provides that are absent in tannaitic midrashic sources, and dependent on a minority opinion of R. Yehudah in m. Yev. 8:6. In other words, they provide evidence about how some Bavli passages understand specific types of *tumtum*. In b. Bab. Bat. 140b-141a, *tumtum*, who is consistently just *tumtum*, remains outside the categories male (sons) and female (daughters).

195 It does seem far more dominant in medieval talmudic commentators. Thus their understandings of *tumtum* and *androginos* and *safek* and *briah* have impacted the

Finally, from a decontextualized reading of t. Bik. 2:3-7, we might conclude that in order to be counted as Israel, to be a body in Israel, one must be classified or assimilable as either male or female (as if these categories themselves are unified and stable). Again, a contextualized reading demonstrates that *tumtum v'androgynos*—as a category that means not male or man and not female or woman—is obligated to many, and sometimes excluded from, specific mitzvot, as all other bodies incorporated into the collective body of rabbinic Israel are.

I hope to have offered compelling reasons to reconsider and supplement traditional, consensus readings of *tumtum* and *androgynos* that have accrued and solidified over time. Such readings appear to me constrained by what we often refer to as binary constructions of gender, which are often presumed by, and indeed present in, many rabbinic sources. However, a reconsideration of the rabbinic record suggests that the category *tumtum v'androgynos* consistently challenges the belief that rabbinic constructions of gender are always limited to binary constructions of gender as only male or female. *Tumtum v'androgynos* occupies a halakhic subjectivity that is neither male nor female, and remains outside of, but adjacent to, both of those categories. *Tumtum v'androgynos*, even when they are excluded from specific commandments, are part of halakhic discourse.

Based on linguistic and substantive differences between t. Bik. 2:3-7 and all other tannaitic sources, as well as its near absence from talmudic sources, I no longer consider this passage, as we have it, as either tannaitic or representative of the understanding(s) of *tumtum v'androgynos* in tannaitic or talmudic sources.¹⁹⁶

ways in which talmudic, and tannaitic, sources have been read. While Tosafot seem to appeal to *safeq* and *briah*, further research needs to be done on how those categories are used there about *tumtum v'androgynos*, *tumtum*, and *androgynos*. They do not appear consistently to insist that *tumtum* is *safeq* and *androgynos* is *briah*. (It seems many consider *androgynos safeq* as well.) The only clear citations of t. Bik. 2:3-7 I have found in preliminary searches are on b. Yev. 83a (s.v. בריה בפני עצמה) and b. Nid. 28a (s.v. ואנדרוגינוס ומוטום ואנדרוגינוס); both only cite part of the last section (t. Bik. 2:7).

- 196 Lieberman's notes on this passage are full of variants from numerous sources. Presenting the different versions and variants in a narrative format would be a welcome contribution as research about t. Bik. 2:3-7 proceeds. Outside of Toseftan manuscripts, the earliest work that I have found to cite a parallel (or parallels) is in *Halakhot Pesukot* and it also appears in *Halakhot Gedolot*. I note the similarity of language and framing between t. Bik. 2:3 and Tractate Kutim 1:1; see Lavee (2018)

It omits too much, and, in my opinion adds too much that remains unattested in those sources. It looks like a programmatic, retrospective attempt at summation, expansion, and domestication of some disparate sources, that at some point made it into “the Tosefta”.¹⁹⁷

Tumtum v'androginos enters the rabbinic corpus, and the collective body of Israel, to expand the Torah's own apparent binary gender limits. Perhaps the most important lesson from rabbinic sources about *tumtum v'androginos*, including t. Bik. 2:3-7, is that *tumtum v'androginos* is a category open to varied readings and significant change over time. In that way, they provide an invitation to continue to expand our understandings of rabbinic constructions of gender, as rabbinic categories expanded biblical ones.

for further comparison. In my opinion, such similarity further suggests a non-tannaitic dating for t. Bik. 2:3-7.

- 197 Obviously this is neither a statement about the dating of toseftan passages on the whole nor a general statement about the relationship between the Mishnah and the Tosefta. For an overview with bibliography on the topic, see Paul Mandel, “The Tosefta”, in *The Cambridge History of Judaism*, Volume 4: The Late Roman-Rabbinic Period, edited by Steven Katz (Cambridge: Cambridge University Press 2006). See also *Introducing Tosefta: Textual, Intratextual and Intertextual Studies*, edited by Harry Fox and Tirzah Meacham (New Jersey: KTAV Publishing House 1999); Robert Brody, *Mishnah and Tosefta Studies* (Jerusalem: Magnes Press 2014); *Tosefta Studies: Manuscripts, Traditions, and Topics*, edited by Lutz Doering and Daniel Schumann (Zurich: Lit Verlag 2021); Christine Hayes “Intertextuality and Tannaic Literature” (2022); and Alyssa M. Gray “Intertextuality and Amoraic Literature (2022).

Reading Piyyut Reading: A Case Study from a Qillirian Geshem

Tzvi Novick

Introduction

The chiastic title of this article encapsulates its bidirectional thesis. We must appreciate classical *piyyut* as literature (“reading *piyyut*”) in order to appreciate how *piyyut* reads its sources (“*piyyut* reading”). And likewise in reverse: Appreciating how *piyyut* reads its sources contributes to our understanding of how *piyyut* works as literature.

A standard feature of contemporary editions of *piyyutim* is a commentary apparatus that explains challenging words and phrases, identifies biblical allusions, and makes reference to relevant passages in rabbinic and para-rabbinic (mystical, targumic, etc.) literature. A reference to a rabbinic text can raise at least two distinct sets of questions. The first, on which the commentary apparatus often remains studiously ambiguous, is genealogical. Did the rabbinic text serve as a source for the *piyyut*, or is the relationship between the rabbinic text and the *piyyut* more indirect? This question is bound up, at the general level, with the question of the “bookshelf” of the *paytanim*: Which rabbinic works did they “know,” and in what forms did they know them?¹

The second set of questions, which the commentary apparatus rarely takes up in any detail, and on which this article will focus, is compositional. Supposing that the *paytan* drew on the rabbinic text in question, what led the *paytan* to make use of just this text, and at just this point in the poem? If the preceding line of the *piyyut* was engaged with a

* My thanks to Dr. Avi Shmidman for his comments on an earlier draft of this paper.

1 For the case of Yannai’s bookshelf see Zvi Meir Rabinovitz, *The Liturgical Poems of Rabbi Yannai According to the Triennial Cycle of the Pentateuch and the Holidays: Critical Edition with Introductions and Commentary* (2 vols.; Jerusalem: Bialik, 1985), 1:55-60, summarizing and adding to his own earlier work. In using the word “bookshelf” I do not mean to prejudice the question of whether a particular rabbinic text circulated in writing or orally.

different rabbinic text, why did the *paytan* decide to change course, and what led him from one rabbinic text to the next? Did the poet take up the rabbinic text to fill in a predetermined space in the poem, or does the rabbinic text play a role in the literary unfolding of the *piyyut*? At the general level, what technologies did *paytanim* employ to organize their sources prior to or during the production of their poems? Did their rabbinic bookshelf familiar to them lie before them like an open book, to draw from as the spirit moved them, or did they collate sources according to a particular logic or by a particular mechanism?²

In many cases, compositional questions can be uninteresting, because there is an obvious consideration that led the *paytan* to the rabbinic text to which he alludes, and the role that this text plays in the *piyyut* as a literary work is equally evident. In other cases, the exercise of reconstructing a poem's compositional process can be too speculative. In some cases, however, asking compositional questions enables, with a reasonable degree of confidence, unexpected glimpses into the workshop of the *paytan* as he builds his poem through complex coordination among the poem's formal and substantive constraints and among the different works in his rabbinic bookshelf. In the continuation of this section, I briefly analyze three *piyyutim*, the first by Qillir and the other two by Yannai, from a compositional perspective, in order better to clarify the sorts of questions that I collect under the rubric of composition, and the circumstances under which these questions become interesting. The main body of the article consists of an extended case study of another *piyyut* by Qillir.

Consider first the One (*magen*) of a *qedushta* by Qillir for the morning service for the Day of Atonement, אזרחי ידעך מכל אומות ("The native knew you out of all nations").³ This mono-rhyming, 24-line acrostic poem (with

- 2 The framing of these more general expressions of the compositional question draws inspiration from Monika Amsler's recent book, *The Babylonian Talmud and Late Antique Book Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023). For an earlier foray of mine into compositional questions, from a later historical period, see Tzvi Novick, "Yatziv Pitgam: Poetry as Talmud Commentary," *Lehrhaus* May 14, 2021 (<https://thelehrhaus.com/commentary/yatziv-pitgam-poetry-as-talmud-commentary/>).
- 3 See Shulamit Elizur and Michael Rand, *Liturgical Poems for Yom Ha-Kippurim: Rabbi El'azar Berabbi Qillir* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2021), 267-69. Translations of biblical verses depend on the NJPS, sometimes with modifications; all other translations are solely my own.

two lines each for ו and ת) divides by topic into three units of two quatrain strophes each. The first unit (ll. 1-8) describes the beginning of Abraham's career: how he discovered God, sought to bring others to belief in him, and abandoned his home to follow God.⁴ Qillir dedicates the next two strophes (ll. 9-17) to the story of the binding of Isaac. The final unit (ll. 18-24) takes up the figure of Jacob, whose descendants, the children of Israel and in particular Aaron, are given the mechanisms of atonement. The key compositional logic of this poem is straightforward: Qillir sought to proceed chronologically through the three patriarchs, to arrive ultimately at the Day of Atonement.

In the commentary apparatus to their edition of this poem, Shulamit Elizur and Michael Rand cite numerous rabbinic texts. For example, l. 2 tells that *שלוש שנים היבין בחכמות* “when [Abraham] was yet age three he understood wisdom.” Their comment: *ש'בן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו* (בר"ר סד, ד) “for ‘at age three Abraham recognized his creator’ (GenRab 64:4).” Elizur and Rand presumably do not mean to commit to a position on the genealogical question, i.e., to advance the strong view that the passage in Genesis Rabbah was Qillir's (direct or indirect) source. Rather, they mean only to explicate Qillir's words, and to show that his exegetical claim is already attested in early rabbinic literature.⁵ Even if we suppose that Qillir did draw specifically on GenRab 64:4, the rabbinic passage, which has no other point of contact with the *piyyut*, clearly does not

- 4 I take l. 6 *והעלמות שמך בתעלומות* “and he sanctified your name in concealment” to refer not (*pace* Elizur and Rand) to the preaching of God's hidden wisdom, or to Abraham's obedience to God even in private, but to his willingness to die for God's sake in the fiery furnace. Qillir's description of the furnace as concealed or hidden corresponds with the fact that rabbinic literature consistently speaks of Abraham “descending” into it, e.g., in GenRab 38:13 (364); 42:7 (413). In fact, it is likely that lines 5 and 6 together refer to the same event. On this approach, l. 5 *העליתו מכשד* “you raised him up from Chaldea with an exalted right hand” describes how God brought Abraham up safely out of the Chaldean furnace.
- 5 Qillir's most proximate source might have been Yannai's *qedushta* to Genesis 12:1. Yannai's Five (Rabinovitz ed., 1.125) begins: *אז בן שלוש שנים היה איתן / ויראה וחוכמה* “Then, three years of age was the strong one, / and fear and wisdom in his heart were given.” (Following Maagarim, I fill out Rabinovitz's edition with Cambridge, University Library, T-S Collection, NS, 274, 4e.) This line, like Qillir's, joins Abraham's age to a reference to wisdom.

represent a compositional building block for it. Rather, at the compositional level, Qillir wished, at this point in the *piyyut*, to describe Abraham's early life, and to do so, he drew in l. 2 (*ex hypothesi*) from GenRab 64:4, and in other lines from other sources. From a compositional perspective, then, we can characterize the allusion to GenRab 64:4—if there is an allusion at all—as punctual; it does no more than slot into a predetermined space in the poem's structure.

In ll. 15-16, the poem describes the turn in the story of the binding of Isaac: שוחחך אל תשלח משבעה מרומות / ען יי יראה בשני עולמות "When you said 'do not send forth' from seven elevations, / he answered, 'the Lord shall be seen' in two worlds." In their comment on l. 16, Elizur and Rand call on the reader to "compare" (השווה) SifreDeut 352 (410), where Abraham's pronouncement, "the Lord shall be seen, etc." (Gen 22:14), is understood to indicate that Abraham foresaw the temple built and destroyed, and then a new temple בנוי ומשוכלל לעולם הבא "built and perfected in the next world."⁶ With respect to the genealogical question, a claim for dependence is stronger in this case than in the case of l.2, as the exegetical content here is not a commonplace in the way that Abraham's recognition of God at age three is. It is reasonable, then, to suppose that l. 16 depends on SifreDeut 352. At the compositional level, Qillir's use of SifreDeut 352 in l. 16 matches, in the main, his use of GenRab 64:4 in l. 2: Coming to the conclusion of his recounting of the binding of Isaac, he turns to a rabbinic source that interprets a verse from this part of Genesis 22.

But we can advance a more interesting compositional hypothesis about Qillir's decision to turn to SifreDeut 352. Perhaps, having in mind as he approached the end of the second unit that he would be turning to Jacob in the third, and that he would be introducing therein the beloved motif of the face of Jacob inscribed on the heavenly throne, Qillir went looking for a bridge element. He discovered one by finding "two worlds" (שני עולמות) in the comment on Gen 22:14 in SifreDeut 352, which

6 Parenthetical references to *Sifre Deuteronomy* identify the page number in the Finkelstein edition, but quotations come from Vatican 32, as transcribed in Maagarim, with occasional minor modification for ease of reading (expanding abbreviations, etc.). Elizur and Rand quote the Finkelstein edition, which has לעתיד לבוא "in the future to come" rather than לעולם הבא "in the world to come"; Qillir's reference to עולמות "worlds" supports the version with לעולם הבא.

anticipate the characterization of Jacob in the beginning of the third unit (l. 18) as having been fashioned in “two seals” (שתי חותמות), one on earth (the human Jacob) and one in heaven (the face on the heavenly throne). Or we might build out a different and compatible hypothesis. The extended case study below will suggest that Qillir has a predilection for using numbers and number exegesis in transitional moments. Lines 15 and 16, concluding the second unit, both invoke numbers: the seven heavens, the two worlds. Perhaps it was the predilection for a number transition that inspired Qillir’s turn to SifreDeut 352. In any case, note that these compositional hypotheses depend on an underlying claim about the poem’s literary structure, i.e., that there is a unit break between l. 16 and l. 17. Returning, then, to this article’s title, we must “read *piyyut*” (i.e., appreciate the poem’s literary features) in order to see “*piyyut* reading” (i.e., how the poem reads, or compositionally deploys, its rabbinic sources).

An example from Yannai’s oeuvre illustrates the opposite compositional extreme from the above example, where a single rabbinic text is the substrate of the entire *piyyut*. The Three (*meshaleš*) of Yannai’s *qedushta* to the *sefer* beginning with Gen 15:1 אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברהם במחזה “after these things, the word of the Lord came to Abraham in a vision, etc.” (Rabinovitz ed., 1.136-37) is a revision of a comment on Gen 15:1 in GenRab 44:6 (429).⁷ Yannai works some striking changes on the rabbinic passage, changes that show him to be an attentive reader and that shed light on formal distinctions between midrash and *piyyut* as genres; I describe these changes in my recent book, *Piyyut and Midrash*.⁸ From a compositional perspective, however, the Three is relatively uninteresting, because the poem evidently does not coordinate among different rabbinic texts, nor is the rabbinic text put to work in supporting the poem’s literary structure. The only compositional question to ask in relation to the Three in itself is why Yannai chose to base it on GenRab 44:6, and the main answer to this question is relatively straightforward:

7 Parenthetical references to *Genesis Rabbah* identify the page number in the Theodor-Albeck edition, but quotations come from Vatican 60, as transcribed in Maagarim, with occasional minor modification for ease of reading (expanding abbreviations, etc.).

8 Tzvi Novick, *Piyyut and Midrash: Form, Genre, and History* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 89-92.

The Three concludes with citation of the first verse of the *haftarah*, in this case Isa 1:1 חזון ישעיהו “the vision of Isaiah, etc.,” and GenRab 44:6 addresses an aspect of the first verse of the *seder*, Gen 15:1, namely, divine speech, that also bears on the first word of the *haftarah*. Other compositional questions, too large even to begin to address here, do present themselves when we lift our eyes beyond the Three, for example: Did the selection of GenRab 44:6 impact, or was it impacted by, other compositional choices in the *qedushta*? Or more broadly still: How does Yannai’s selection of GenRab 44:6 figure in relation to his use of Genesis Rabbah in general?

Let us consider, as a final preliminary example, Yannai’s *qedushta* to the *seder* beginning with Num 26:52 ארץ לאלה תחלק הארץ “among these shall the land be apportioned” (Rabinovitz ed., 2.117). The topic of the *seder*, and thus of the *qedushta*, is the division of the land of Israel among the tribes. The Four poem runs as follows.⁹

ארץ אשר לה בעוז נהלתנו / מתנה טובה הנחלתנו
 ירשה אחזה נחלה חזקה / בחבל ובחלש בפור ובגורל
 ארץ חטה ושערה / לראשית שעורה
 ארץ גפן / לנטועי כגפן
 ארץ תאינה / לביכור תאנה
 ארץ רימון / לפילח הרמון
 ארץ זיית / להודם כזיית
 ארץ זבת חלב ודבש / לתחת לשונם חלב ודבש
 היא קדש / והם קודש
 יבואו קדושים וינחלו קדושה ומקדשה
 ויקדישו לנורא וקדוש

9 There are minor uncertainties and gaps in the Hebrew text, which I have filled out in accordance with Shulamit Elizur’s edition in her book, *A Poem for Every Parasha: Torah Readings Reflected in the Piyyutim* (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1999), 289.

A land to which you in your strength led us / as a good gift
you bequeathed us:

Possession, holding, inheritance, dominion, / through rope
and lot, through draw and portion.

A land of wheat and barley / for the first of the barley,

A land of vines / for them planted as vines,

A land of figs / for the first fruit of the fig,

A land of pomegranates / for the slice of a pomegranate,

A land of olives / for them whose crown is like an olive,

A land flowing with milk and honey / for them who under
their tongue is milk and honey.

It is holy / and they are holy.

May they come, who are holy, / and inherit that which is
wholly holy,

And let them call holy Him who is awesome and holy.

The body of the poem correlates each of the seven species of the land of Israel that are listed in Deut 8:8 with the people Israel. This correlation explains God's gifting of the land to the people. Shulamit Elizur notes that assorted rabbinic passages also identify the people Israel with one or another of the named fruits, sometimes in reliance on the same verses to which Yannai alludes.¹⁰ But Yannai does not manifest dependence on these passages, and neither they nor any other known rabbinic source seeks specifically to correlate the people with the seven species of the land. What led Yannai to this undertaking?

The answer may lie hidden in the first line of the poem, in which Yannai characterizes the land of Israel as a "good gift." As Nahum Bronznick observes, Yannai appears to allude to a statement attributed to R. Shimon b. Yohai in MekRish *ba-hodesh* 10 (Horowitz-Rabin ed., 240) and SifreDeut 32 (57), according to which the Jewish people were given

10 *Ibid.*, 290-92.

three “good gifts” (מתנות טובות), all acquired through suffering: Torah, the land of Israel, and the world to come.¹¹ The prooftext for the land of Israel is the juxtaposition of Deut 8:5, which speaks of God disciplining Israel, and Deut 8:7, where Moses says that God will bring Israel to “a good land” (ארץ טובה).¹² The verse that lists the seven species, Deut 8:8, comes immediately after this prooftext. Perhaps, then, having been drawn to R. Shimon b. Yohai’s statement on account of the *qedushta*’s topic, Yannai was inspired to make Deut 8:8 the centerpiece of his Four.¹³

Because classical *piyyut* is dense with references to rabbinic texts, the study of classical *piyyut* has always involved attention to its engagement with the rabbinic corpus.¹⁴ Among recent contributions we can point to research by Shulamit Elizur and others, identifying instances and characteristic features of exegeses that *paytanim* originated, and that sometimes found their way into later midrashic works, so that the conventional vector, where exegesis travels from midrash to *piyyut*, is reversed.¹⁵ Yehoshua Granat’s recent book, on the category of things created before the beginning of the world, clarifies characteristic ways in

- 11 See Nachum N. Bronznick, *The Liturgical Poetry of Yannai* (2 vols. Jerusalem: Rubin Mass, 2000, 2005), 1.337. A passage in Sifre *behuqotai* 2:7 (Weiss ed., 112c) seems to know some version of this tradition.
- 12 Of the three “good gifts,” the land of Israel may have been the exegetical starting point for R. Shimon b. Yohai’s statement, given that only in this case does the prooftext refer to the object as given to Israel and as good.
- 13 The first line seems to serve as a template for the Four’s structure in a different way as well. The opening words, ארץ אשר לה בעוז נהלתנו “a land to which you in your strength led us,” derive, as also noted in Bronznick, *Liturgical Poetry*, 1.337, from Ex 15:13 קדשך אל נוה גאלת נהלת בעוז אל נוה קדשך “In your love you guided the people whom you redeemed; in your strength you led them to your abode of holiness.” This verse not only joins the people to the land, in anticipation of the main body of the Four. It also coordinates them under the aegis of holiness, a category that Yannai invokes in the last lines of the poem as a bridge to the obligatory final word of the Four, קדוש “holy.”
- 14 Yannai has received the most careful attention in this regard. See the classic treatment in Saul Lieberman, *חזונו ייני*, *Sinai* 4 (1938), 221-50, and Rabinovitz, *Liturgical Poems*; Bronznick, *Liturgical Poetry*.
- 15 See, e.g., Shulamit Elizur, “From *piyyut* to *midrash*,” in *Rabbi Mordechai Breuer Festschrift* (ed. Moshe Bar-Asher; 2 vols.; Jerusalem: Akademon, 1992), 383-97, and the literature cited in Novick, *Piyyut and Midrash*, 11 n. 6.

which *paytanim* modify their midrashic sources, and in general demonstrates how the examination of the same motif across midrash and *piyyut* can illuminate both corpora.¹⁶ My own research, overlapping in part with Granat's, has focused on the formal features that distinguish *piyyut* from midrash.¹⁷

The set of compositional questions described above remains, in the midst of this research, largely unaddressed. Below I offer a detailed analysis of a *piyyut* by Qillir that shows it to be a case in which the *paytan*, in composing his *piyyut*, drew on a small set of rabbinic sources to which he was led and among which he navigated according to a largely reconstructable compositional logic. I argue, moreover, that an appreciation for the literary structure of the *piyyut* is an essential precondition for discerning this compositional logic.

Context for the Case Study

The poem in question, תכנם לארץ וחוצות ("He measured them out for land and countryside") appears in the *geshem* ("rain") by Qillir that is preserved in the Ashkenazi rite, אף ברי אותה שר מטר ("The Prince of Rain was glyphed *Af-Beri*"). (For a full translation of the poem see Appendix 1.) *Geshem* is the name given to a *piyyut* sequence or macroform designated for the *amidah* of *musaf* of *Shemini ašeret*, the eighth day following after the seven days of Sukkot. *Shemini ašeret* marks the beginning of the season for rain prayers, which extends to the first day of Passover.¹⁸ The *musaf* of the first day of Passover, in turn, is the occasion for a macroform called

16 See Yehoshua Granat, *Before 'In the Beginning': Pre-existence in Early Piyyut* (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 2023). Compare, from an earlier generation, Shalom Spiegel's extensive treatment of the motif of the "exile of the Presence" in *The Fathers of Piyyut: Texts and Studies Toward a History of the Piyyut in Eretz Yisrael* (ed. Menahem H. Schmelzer; New York: Jewish Theological Seminary of America, 1996), 308-68.

17 See Novick, *Piyyut and Midrash*.

18 On the development of the rabbinic laws of rain prayers see David Henshke, "On the Dates of Mentioning Rain and Their Request in Prayer: Towards an Understanding of the Mishnah's Arrangement," in *Yaakov Neeman Memorial Volume* (ed. Aharon Barak and David Gliksberg; Jerusalem: Sacher Institute, 2023), 191-216; David Sabato, "Praying for Rain (*she'ilat Geshamim*) in Israel and Diaspora: Halacha, History and Geography," *Oqimta* 8 (2022), 117-40.

the *ṭal* (“dew”), because then Israel ceases to pray for rain, and seeks dew instead. The *ṭal* for the Ashekanzi rite, also by Qillir, is בדעתו אביעה חידות (“With his consent I will express riddles”).

The *geshem* and *ṭal* macroforms belong to the *shiv‘ata* genre. We need not enter into their structure in detail; most relevant for our purposes is the fact that the expansive section of the macroform in the second blessing of the *amidah* includes, as a general rule, a *seder olam* (“the history of the world”) or *seder yeṣirah* (“the ordering of creation”), i.e., a history stretching from creation to some relevant point, told through a particular lens, in these cases, those of the rain (on *Shemini aṣeret*) and the dew (on Passover).¹⁹ In the *geshem* and *ṭal* compositions by Qillir that are preserved in the Ashkenazi rite, the *seder olam* consists of two *piyyutim*, the first structured by a forward alphabetical acrostic, from א to ת, and the second

- 19 For a description of the range of formal structures in Qillir’s extant *geshem* and *tal* poems, in particular for the *seder yeṣirah* and the *seder pesuqim* that follows it, see Michael Rand, “Compositional Technique in Qillirian *Piyyuṭim* for Rain and Dew,” in *From a Sacred Source: Genizah Studies in Honour of Professor Stefan C. Reif* (ed. Ben Outhwaite and Siam Bhayro; Leiden: Brill, 2011), 249-87. Rand draws on his own extensive work on this genre, especially *idem*, “Liturgical Compositions for Shemini ‘Atzeret by Eleazar be-rabbi Qillir,” *Ginzei Qedem* 3 (2007), 9*-99*, on which see also the subsequent exchange: Yehoshua Granat, “Clarifications of the Text, Interpretation and Attribution of Fragmentary Poetic Compositions for Shemini ‘Atzeret from the Cairo Geniza,” *Ginzei Qedem* 4 (2008), 117-44; and Michael Rand, “A Response to Yehoshua Granat,” *Ginzei Qedem* 4 (2008), 83*-98*. Among other important recent contributions to the published corpus and formal analysis of this genre see especially Shulamit Elizur, *The Liturgical Poems of Rabbi Pinḥas ha-Kohen: Critical Edition, Introduction and Commentaries* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2004), 104-10; *eadem*, “‘Visit Your Land with Rain’: Poetic Fragments of Early *Šiv‘atot* for Rain,” *Ginzei Qedem* 1 (2005), 31-78. Elizur establishes (*ibid.*, 46) that the structure employed by Qillir for his *geshem* and *ṭal*, including the incorporation of a *seder olam*, crystallized already in the pre-classical period, but that in the pre-classical period, this *seder olam* was evidently closer to the world histories familiar from the *avodah* genre of the Day of Atonement, which adopt a more expansive storytelling posture that does not focus exclusively on the theme of the day (atonement in the case of the *avodah*, water in the case of the *geshem* and *ṭal*).

by a reverse alphabetical acrostic, from א to ת.²⁰ The *piyyut* on which we will focus, תכננם לארץ וחוצות, is the second of the two poems in the *seder olam* sequence for the *geshem*; the first is אקשטה כסל וקרב (“Let me set loin and midst”).²¹

If we compare the *geshem* and the *tal* by Qillir preserved in the Ashkenazi rite, we note an important difference with respect to the content of the *seder olam*. The *seder olam* of the *tal* encompasses the entire history of the world. The first poem, אאגרה בני איש (“Let me gather sons of the man”) moves from the creation of the world to Joshua, while the second, תחת אלת עפרה (“Under the terebinth at Ophrah”) picks up with Gideon and carries the narrative forward to Elijah. Elijah’s resurrection of the Sarephite woman’s son is taken as a sign of the final resurrection, and thus advances the narrative to the eschaton.²²

20 For editions of these compositions see, respectively, Daniel Goldschmidt and Jonah Fraenkel, *מחזור סוכות, שמיני עצרת ושמחת תורה לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם* (Jerusalem: Koren, 1981), 403-32; Jonah Fraenkel, *מחזור פסח לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם* (Jerusalem: Koren, 1993), 208-42.

21 I note intriguing points of contact between these poems and a partially preserved unpublished *geshem* transcribed in Maagarim, פתח ממרום חרכי ארובות, ... פתח ממרום חרכי ארובות (“... Open from the height the sluice lattices”) (Cambridge, University Library, T-S Collection, 10H 4, 3) that evokes Yannai’s poetics in aspects of its form and content, including a strophe lamenting Israel’s exile. This *geshem* includes a two-poem sequence with a regular and then a reverse alphabetical acrostic, אהלה לאל מודד מים (“I beseech the God who measures water”) and תנווא שטר חובותינו תקרע (“Our constraining [?] bill of indictment, tear!”), which contains many overlaps with our *seder olam* sequence. See, e.g., the formulation יחדו יעמדו צרורים עד יורשו להפיצה “together they stand, bound, until they are given leave to scatter” (אהלה לאל מודד מים, l. 42), which is almost identical to Qillir’s account, עומדים צרורים עד יורשו להריק מים, “standing bound until they are given leave to empty themselves of water” (אקשטה כסל וקרב, l. 32). This *geshem*’s genealogical relationship to מטר אף ברי אותה שר מטר requires further analysis.

22 Beyond the chronological progression, the two poems are united by a remarkable *inclusio*. In the first poem, after two introductory strophes, but before turning to creation in strophe 4, Qillir devotes the third strophe—the א and ט lines—to the relationship between God and Israel: גל בינו לביני סיום אות טל / גלוי לכל כאש אוכלת ולי “He revealed between him and me the definitive sign of dew; / revealed to all as a consuming fire, and to me like the flowering of dew. // He decided from then (i.e., from the beginning) to be for me as dew. / Also when he appeared to me he knocked with a head full of dew.” Fraenkel takes the א line as a reference to the Sinai event, but it in

By contrast, the *seder olam* of the *geshem* does not in fact trace the sweep of history. The first poem, *אקשטה כסל וקרב*, does begin with the creation of the world, but it makes almost no progress beyond this point.²³ Qillir begins by describing the waters preceding the first day of creation (ll. 3-4), and the things fashioned prior to the creation of the world, including Gehenna and the Garden of Eden, the Torah, and God's throne, which is borne by angels (ll. 5-18).²⁴ A key turning point comes in ll. 19-22, where God determines to provide water for the earth. At first he thinks to do so by means of ground sources, but *כשר בעלי זרוע כי יחסמו מים* "when he saw strongmen stopping up water," he turns instead to celestial sources, which cannot as easily be appropriated by the powerful.

Lines 19-22 allude in different ways to GenRab 13, a fact that will demand our attention in the continuation; I note here the clearest and most

fact almost certainly refers to the eschaton: From the very beginning, God determined that he would in the end appear as fire to the nations of the world, but to Israel as dew. (The 7 line links the ultimate redemption to the first redemption, from Egypt.) The concluding lines of the second poem, devoted to the eschaton, return to this notion: *פרוח יפרחו כשושנה בטל // אל ארץ דגן ותירוש אף שמיו יערפו טל / ראותם אש אוכלת כי נהיה כטל* "They will flourish like a lily through dew // to a land of grain and wine, whose skies drip dew. / Though they saw a consuming fire, we will be like dew." The correlation of this world and the nations with fire, and the next world and Israel with dew, occurs also in a rabbinic text that is evidently genealogically related to Qillir's poem, ShirRab 1, 14:3 (Vatican 76, according to the transcription in Maagarim): "Said R. Levi son of Zechariah: If in this world, where it is written of the Holy One, blessed be He, 'for the Lord your God is a consuming fire,' he rejected the nations of the world and conceded to Israel, in the future to come, in which he is compared to dew, as it says, 'I shall be as dew for Israel,' all the more so." See also the 7 strophe of the *seder pesuqim* (233 ll. 77-80), which returns to the eschatological contrast between fire for the nations and dew for Israel.

- 23 On this difference between Qillir's *tal* and *geshem* see already Rand, "Compositional Technique," 256. As Rand notes, the opposite is the case in the pre-classical instances published in Ezra Fleischer, *קרובה קדם- (והגשם): לקדמוניות פיוטי הטל (והגשם): קרובה קדם-*, *Qoveš 'al Yad* 8(18) (1975), 110-39 and in Elizur, "'Visit Your Land.'" The pre-classical *tal* poem extends only to the creation story, with additional reflection on the role of dew in the agricultural cycle, while the *geshem* progresses to the flood story and beyond, through to the exodus and the splitting of the sea.
- 24 On the inclusion of the creation of Gehenna as a fixed feature in the creation narrative in the *seder avodah* for the Day of Atonement see Shulamit Elizur, *מדרש מדרש*, *Sinai* 99 (1986), 99.

important allusion, in l. 22.²⁵ The biblical lemma (Gen 2:5-6) indicates that, when there was yet no rain, God irrigated the soil from a mist rising from the earth. The midrash infers that God's original plan was for the earth to draw moisture from below in general, but after this initial instance, he reconsidered, and committed to having the earth be supported by rain from above. The following teaching explains God's change of mind. (GenRab 13:9 [119]).

בשביל ד' דברים חזר בו הק' שלא תהא הארץ שותה אלא מלמעלן מפני בעלי
זרוע ובשביל להדיח טללים רעים ושיהא הגבוה שותה כנומך ושיהא הכל נושאין
עיניהם למרום הא' כ' ד' א' לשום שפלים למרום וקדרים שגבו ישע

Because of four things, the Holiness, blessed be He, reconsidered, so that the earth should drink only from above: on account of strongmen; to scatter bad dews; so that the elevated should drink like the low-lying; and so that everyone should raise their eyes heavenward. This is what it says, “[Who gives rain to the earth, and sends water over the fields,] who raises the lowly up high, so that the dejected are secure in victory.” (Job 5:10-11)²⁶

Qillir might have been led to single out the first of the four factors on account of its salience, as the first factor, and by the fact that the prooftext at the end supports this factor most explicitly.

What follows afterward in the *piyyut* is a detailed description of rain and related meteorological phenomena—rainbows, lightning, winds, clouds—that runs through to the penultimate strophe (ll. 23-42), and that also engages with passages from GenRab 13.²⁷ The final strophe (ll. 43-44) takes up the river from Eden that splits into four heads. Thus, as a

25 For the allusions in ll. 20 and 22 see the commentary of Goldschmidt and Fraenkel *ad loc.* In l. 21, the word ישוב may depend on the reference at GenRab 13:1 (113), 13:9 (123) to rain as serving for “settling” (ישוב) the world.

26 It may not be a coincidence that almost just prior, in GenRab 13:7 (117), the midrash asserts, לא נברא אדם אלא לעמל “human beings were created only for toil,” a close paraphrase of Job 5:7 אדם לעמל יולד “human beings were made for toil,” which appears just a few verses prior to the prooftext in the current passage.

27 On the meteorological elements in וקרבן כסל וקרבן see Michael Rand, “Clouds, Rain, and the Upper Waters: From *Bereshit Rabbah* to the *Piyyuṭim* of Eleazar bi-rabbi Qillir,” *Aleph* 9 (2009), 13-39.

whole, the poem engages far more in description than in narration. What little plot it has manifests chiefly in God's decision to shift from terrestrial to heavenly water sources. This decision turns the rivers of Eden into a question: What need is there for rivers if God settled on rain?

The final strophe of the poem represents a bridge to the next *piyyut*, תכנם לארץ והוצות, which begins by answering this very question, and complicating the narrative, such as it is, of אקשטה כסל וקרב.²⁸ God continues to irrigate all the lands of the earth with water; it is only the land of Israel that depends exclusively on rain. Rain as a manifestation of the singularity of the land of Israel, and by extension the people Israel, is the central topic of תכנם לארץ והוצות, which does not advance the historical narrative at all. If the performative present of *piyyut* emerges implicitly in the corresponding *tal* poems in the Ashkenazi rite, insofar as it is this performative present that represents the dividing line between the biblical past and the future eschaton, in תכנם לארץ והוצות the performative present emerges explicitly, in the form of a direct address to God calling on him to heed Israel's prayer for rain. We will analyze תכנם לארץ והוצות in detail below, but it is already evident that its content follows in an organic way from אקשטה כסל וקרב, even though the two poems do not form a continuous history of the world like the two corresponding *tal* poems do.²⁹

- 28 Both the last strophe of אקשטה כסל וקרב and the first strophe of תכנם לארץ והוצות begin with the 3ms perfect *piel* verb תכן, and the phrase לכל גיא וגיא “for each and every valley” in the former mirrors the phrase לכל אחד ואחד “for each and every one” in the latter.
- 29 We may attend in this light to the *geshem* of the *paytan* Pinhas, אשפור לך לב כמים, (“Let me pour out heart to you like water”) (Elizur, *Liturgical Poems of Pinhas*, 494-503), which reflects throughout the influence of Qillir (on which see *ibid.*, 104-10). Pinhas has one poem alone corresponding to אקשטה כסל וקרב and תכנם לארץ והוצות. This poem, אז מאז היה העולם מים במים, (“Then from then, was the world water in water”), describes elements of the creation story connected with rain, then turns to meteorological elements related to rain, then concludes with a prayer for rain. Pinhas borrows none of Qillir's references to the distinction between terrestrial and celestial water sources; indeed, Pinhas is silent about rivers altogether. Nor does he distinguish between Israel and the nations; cf. ll. 63-64, which draw from Qillir's description of the provision of water to all of the different lands, but without reference to rivers, or to a contrast with Israel. Note incidentally that the fragmentary l. 70 of Pinhas' poem can be illuminated by תכנם לארץ והוצות l. 19, on which it undoubtedly depends; Pinhas, like Qillir, evidently calls on God to send rain so that Israel can undertake ritual immersion.

A Literary Reading

Formally, *תכנם לארץ וחוצות* is a reverse alphabetical acrostic, where the second stich of each line is governed by a name acrostic (אלעזר בירבי קליר (מקריית שפר). Each stich ends with the fixed sequence -מ and -ayim (usually in the form of the word מים, but sometimes שמים, and, in one variation from the monorhyme, מעים). From a structural perspective, the poem divides into two roughly parallel units, the first comprising ll. 1-14, and the second, ll. 15-22. This division emerges most clearly in the fact that both ll. 1-2 and ll. 15-16 contrast other lands with the land of Israel.³⁰ There is a progression from ll. 1-2 to ll. 15-16 in two related respects. First, substantively, in ll. 1-2, the contrast concerns sources of water: rivers for other lands, and rain for Israel. In both cases, it is God who provides the water. But in ll. 15-16, God attends directly to the land of Israel alone, while responsibility for the other lands is assigned to the constellations, i.e., the sidereal angels. Second, ll. 1-2 refer to God in the third person, and the third person holds until ll. 15-16, where there is a shift to the second person, which Qillir maintains through to the end of the poem. Thus, just as ll. 15-16 describe an even greater intimacy between God and Israel than that suggested by ll. 1-2, these lines enact this intimacy by addressing God directly. This shift reaches its crescendo in the final line of the poem, l. 22, which contains the only vocative in the poem (אדון “Master!”) and boldly characterizes Israel as רעים “your friends.”

In both sections, following elaboration on the phenomenon of rain in the land of Israel (ll. 3-5, l. 17), there is either a reference to prayer (ll. 6-8), in the first section, or in the second, befitting its performative character, an actual prayer (ll. 18-22). Afterward, in both sections, there is extended reflection on numbers: seven and three in the first case (ll. 8-11), forty and seven in the second (ll. 19-21). Lines 12-14, in praise of rain, follow

30 It is notable that the contrast in ll. 15-16 is much easier to decode than that in ll. 1-2: While ll. 1-2 depend (as noted below) on rabbinic interpretation of a verse from Proverbs, ll. 15-16 refer explicitly to “all of earth’s living things” and use the famous epithet, “flowing with milk and honey.” Cf. Shulamit Elitzur’s observation (*Sod Meshalshei Qodesh: The Qedushta From its Origins Until the Time of Rabbi El’azar Berabbi Qillir* [Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2019], 705 704 l. 27) that, in his early *qedushta* compositions, Qillir follows Yannai in progressing from the more obscure to the more transparent.

organically from the description of the upper and lower waters in ll. 10-11, but they also represent something of a bridge or interlude preceding the major turn in ll. 15-16.

This general account of the *piyyut* as literature will be important for understanding how Qillir uses rabbinic sources. As important for the latter question are more local literary features, which are integrated into the discussion of Qillir's sources in the next section.

Qillir's Sources in Midrash

How did Qillir produce this poem? He began, drawing from the resources of the paytanic tradition, with certain formal constraints—the alphabetical and name acrostics, a loose meter, and monorhyme—but how did he determine its content? Despite the large number of allusions to biblical and rabbinic texts, the process can be summarized in a sentence. Qillir toggles between, on the one hand, SifreDeut 37-40, the tannaitic commentary on Deut 11:10-12 (distinguishing between the land of Egypt, nurtured by a river, and the land of Israel, dependent on rain), and, on the other hand, the aforementioned GenRab 13, the amoraic commentary on Gen 2:5 (on the mist that irrigates the soil prior to the fall of rain), and he fills out the poem at structural turning points with reflection on the performative present as well as number homiletics. The paragraphs below flesh out this summary, and Appendix 2 collects the passages in SifreDeut 37-40 and GenRab 13 to which Qillir alludes.

Lines 1-2 read Deut 11:10-11 through the prism of the interpretation of Prov 8:26 in SifreDeut 37 (69-71), on Deut 11:10. SifreDeut 37 engages with the question of whether the Deuteronomy verses, contrasting the lands of Egypt and Israel, come to praise the land of Israel, or to condemn it. It argues for the former view, on the basis of Num 13:22, which indicates that the city of Hebron was built seven years prior to the city of Soan of Egypt. On the assumption that one builds the superior thing before the inferior thing, this verse proves that Hebron, and by extension the land of Israel, are superior to Soan, and by extension the land of Egypt. The midrash then turns to establish that it is the way of God to make the more beloved thing first. Thus we find—*per* Prov 8:22-23 and Jer 17:12, applying the words ראשית, ראש, and ראשון to (as the rabbis understand the verses) the Torah and the temple—that the Torah and the temple were

created first, and likewise we find—*per* Prov 8:26, applying the word ראש to תבל “world,” understood as a reference to the land of Israel—that the land of Israel, too, was created first. The midrash then devotes much energy to establishing that the word תבל signifies the land of Israel.

We have noted that Qillir’s engagement with Deut 11:10-12 at the beginning of לארץ וחוצות תכנם follows organically from the main plot element in אקשטה כסל וקדם, i.e., the shift from terrestrial to celestial water sources, *per* GenRab 13. It, therefore, stands to reason that in opening the poem, he should have looked for inspiration to SifreDeut 37, on Deut 11:10. It may even be possible to explain why Qillir fastened on the use of Prov 8:26 in this passage. Constitutive of paytanic discourse is the widespread use of the epithet (כינוי). The use of epithets in *piyyut* long preceded the classical period, when the influence of rabbinic literature became pervasive.³¹ But rabbinic literature, by advancing such exegetical claims as the above one, that the generic term תבל in Prov 8:26 in fact refers to the land of Israel, generated a rich new supply of epithets for *paytanim*. We may speculate that Qillir’s attention was drawn to this particular passage in SifreDeut 37 for this reason. It is also possible that Qillir fastened on it because Prov 8:26 is the biblical source for a very prevalent *paytanic* formulation (עד לא “yet not”) concerning things created before the beginning of the world.³²

For l. 3, praising rain for the fact that it furnishes water to all parts of the region alike, whether high or low, exposed or concealed, Qillir draws

- 31 On one category of epithet in pre-classical *piyyut*, with references to earlier scholarship on the general topic, see Ophir Münz-Manor, “The Payytanic Epithet and its Relations to Figurative Language in Pre-Classical *Piyyut*,” *Jerusalem Studies in Hebrew Literature* 28 (2015), 93-112. For the use of epithets in a Qumran liturgical text with other affinities to the language of *piyyut* see Noam Mizrahi, “Aspects of Poetic Stylization in Second Temple Hebrew: A Linguistic Comparison of the *Songs of the Sabbath Sacrifice* with Ancient *Piyyut*,” in *Hebrew in the Second Temple Period: The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and of Other Contemporary Sources* (ed. Steven E. Fassberg et al.; Leiden: Brill, 2013), 161-62.
- 32 On this motif see Yehoshua Granat, *Before ‘In the Beginning,’* and see *ibid.*, 103-04, for discussion of the passage in SifreDeut 37. As Granat notes (*ibid.*, 103 n. 37), Qillir alludes to Prov 8:26—though not, it appears, altogether according to the interpretation assigned it in SifreDeut 37—in a *qedushta* for Shavuot.

on SifreDeut 39 (79).³³ We might speculate that Qillir was drawn to this line because it overlaps with the passage from GenRab 13:9, quoted above, that plays so crucial a role in the preceding poem, אקשטה כסל וקדם; the third of four reasons for favoring celestial water, according to that passage, is שיהא הגבוה שותה כנמוך “so that the elevated should drink like the low-lying.” In any case, l. 4 is continuous with l. 3 in substance—like l. 3, it lists four types that serve as a merism for the whole, in this case types of precipitation rather than types of topographies—and depends on the continuation of the exegesis in SifreDeut 39.

Lines 5-7 form a unit that identifies another aspect of the land of Israel’s dependence on rain, the one of central importance in Deut 11:10-12: It makes the land of Israel, and thus its people, dependent on God. Qillir draws in an element to this dependence relationship that occurs in the verses immediately following, namely, that God will block the rain if Israel sins (Deut 11:16-17 ועצר את השמים ... וסרתם “[lest] you turn away ... and he will stop up the heavens”).³⁴ And crucially, Qillir introduces another element absent from the biblical text: that when God responds to Israel’s sins by blocking the rain, Israel can pray to God to relent. This addition sets the stage for the turn in the next line, l. 8, to the performative present of prayer. A wordplay, originating in the name of the holiday that defines the performative present, i.e., *Shemini aseret*, facilitates this transition: The root עצר indicates the stopping up of rain in l. 6, and the assembling to pray for rain in l. 8.

While the Deuteronomy passage is the most prominent ingredient in the composition of ll. 5-7, Qillir makes considerable use of rabbinic commentary in SifreDeut 38, 40 and GenRab 13. Lines 5-6 appear to depend, in the main, on SifreDeut 40 (81).

- 33 The same idea occurs in SifreDeut 38 (73-74), but as Goldschmidt and Fraenkel note, l. 4 appears to depend on the continuation of the exegesis in SifreDeut 39, and therefore the latter passage should be understood as the source for l. 3. Further reason for identifying the passage in SifreDeut 39 as the source for l. 3 lies in the fact that SifreDeut 38 speaks of גבוה “high” and נמוך “low,” while SifreDeut 39 refers to הר “mountain” and בקעה “valley,” which seem likelier candidates for underlying Qillir’s תלול “lofty” and עמק “deep.”
- 34 Drawing on Deut 11:17, Qillir deploys the root עצר in l. 6 for the stopping up of the rain, but he independently introduces the alliterative root עצם for the sin (פשע אם) “If sin grows strong”) so as verbally to link the sin and the punishment.

היו רשעים בראש השנה וגזרו עליהן גשמים מועטין וחזרו בהן להוסיף עליהן
 אי איפשר אלא תמיד עיני יי אלהיך בה מורידן בזמן כדאי בארץ ושולח בה
 ברכה

If they were wicked on the New Year, and little rain was decreed upon them, and then they repented, adding to [the rain] is not possible, but “the eyes of the Lord your God are always upon it” (Deut 11:12): He brings [the rain] down in a proper time on the land, and sends blessing in it.

But Qillir rewrites this passage by introducing an allusion to Job 36:27a *יגרע נטפי מים*, as these words are understood in GenRab 13:15 (60), namely, to signify that God brings the rain in its proper measure.³⁵ In GenRab 13:15, however, the interpretation of Job 36:27a is not connected with Israel’s response to limited rainfall; it is Qillir who weaves together his two main sources. Another instance of such weaving occurs in the very next line, line 7. The first stich depends on the same key passage in GenRab 13:9, which identifies the fourth consideration in favor of celestial rain as *ושיהא הכל נושאי עיניהם למרום* “so that everyone should raise their eyes heavenward,” while the second stich depends on SifreDeut 38 (74), which celebrates the fact that, while in Egypt, one must give up *שנת עינך* “the sleep of your eye” to draw water from the river, in the land of Israel, *הן ישינן על מיטותיהן והמקום מוריד להן גשמים* “they sleep on their beds and God brings down water for them.” It may be that the reference to the eye in the SifreDeut 38 passage (“the sleep of your eye”) encouraged Qillir to link it to GenRab 13:9, which likewise refers to the eye; in any case, the eye of Israel in l. 7, drawn from Qillir’s rabbinic source, mirrors the eye of God in l. 5, drawn from Deut 11:12.

Lines 8-9 engage the performative present: Israel begins praying for water “today,” in the *musaf* prayer on *Shemini ašeret*, after the seven-day

35 The interpretation assigned in GenRab 13:15 also occurs, in different contexts, in GenRab 4:5 (29); LevRab 15:1 (321). The GenRab 13:15 passage has a close parallel in yTa’an 1:3 (64b) = yBer 9:2 (14a), but in the Yerushalmi *sugya*, Job 36:27a is given a different interpretation: *יגרע* indicates the separation of droplets of water from each other. The phrase *מגרע נטפי מים* occurs also in *אקשטה כסל וקרב*, l. 24, and here it may be that Qillir employs it according to this latter interpretation; for this suggestion see Rand, “Clouds,” 39 n. 45.

Sukkot festival. The reference to a number bridges to the next line, which introduces another ritual in the performative present, or at least, a ritual that would have been performed in the performative present, were the Temple standing: the daily water libation during Sukkot, consisting, *per mSuk* 4:9, of three *logs* of water. In l. 8 and the first stich of l. 9, then, Qillir departs from his two key texts, and, as it were, *ad libs*, by means of reference to the performative present and invocation of a well-known work, the Mishnah. In this transitional moment, he sets aside *SifreDeut* 37-40, and lays the groundwork for taking up *GenRab* 13 as his main interlocutor. In particular, by referencing the three *logs* of the water libation, Qillir can link them to two instances of the number three in *GenRab* 13:13 (122-23). This passage first discusses the amount of rainfall that constitutes a “shower” (רביעה) for each of the three showers that typically occur at the beginning of the rainy season. Qillir alludes to this notion in the second stich of l. 9. The passage in *GenRab* 13:13 then proceeds to the assertion that, for each “male” *tefah* (or טיפה “drop”) of water that falls from heaven, two “female” *tefahs* (or טיפות “drops”) of water come up to meet it from the depths.³⁶ Qillir rewrites this notion in ll. 10-12.³⁷

Lines 13-14 depend on a remarkable passage near the very end of *GenRab* 13 that attaches to *Gen* 2:6 כל והשקה את “and it irrigated all [the face of the ground].” *GenRab* 13:16 (124-25) introduces sayings and stories that see in the verse’s use of כל an indication that not just crops but

36 It is possible, alternatively, that the three showers in the second stich of l. 9 are none other than the three water measures (one from above and two from below) of ll. 10-12. So Goldschmidt and Fraenkel appear to understand these lines, but I think the interpretation above is more likely. Notably, it is only the parallel to *GenRab* 13:13 in *yTa’an* 1:3 (64b) that explicitly refers to three showers; the version in *GenRab* 13:13—and likewise that in *tTa’an* 1:4, according to Saul Lieberman’s *Tosefta Kifshutah* commentary *ad loc.*—is somewhat different. If I am correct, against Goldschmidt and Fraenkel, that Qillir alludes in l. 9 to the tradition of the three showers, then the allusion may have implications for the determination of the text of *GenRab* 13:13, since it seems certain that Qillir has the version in *GenRab* 13:13 in mind, and not the Yerushalmi parallel. In any case, the tradition concerning the male and female waters is paralleled in *yTa’an* 1:3 (64b).

37 It may not be a coincidence that *Isa* 55:10, which constitutes the first half of l. 12, is cited in or in the vicinity of both key texts, *SifreDeut* 39 (79-80); *GenRab* 12:11 (110).

all things are blessed when rain falls: commerce, the sick, jewels, fish. Qillir draws the notion that the sick receive relief from their suffering directly from the passage. The notion that fish drink from the rain seems to be Qillir's inference from a story in this passage in which the fish that fishermen catch after the rain falls weigh more than expected.³⁸

At this point in the poem, Qillir returns to the beginning: Lines 15-16 reprise ll. 1-2, with the differences noted above. Qillir may draw specifically from SifreDeut 38 (74), which asserts that for all the lands (כל הארץ), God assigned servants (ניתנו להן שמשין) to serve them—the Nile for Egypt, the rivers for Babylon—whereas for the land of Israel God provides rain himself.³⁹ Why does the return to the beginning occur precisely at this point? We can only speculate, of course, but it may be that Qillir's rabbinic sources encouraged this shift. Broadly, the dominant source for ll. 1-7 is SifreDeut 37-40. Across ll. 8-9, Qillir transitions to GenRab 13, which becomes his major source for ll. 9-14. In these lines, Qillir takes up, in order, GenRab 13:13 and then GenRab 13:16. The latter passage represents almost the very end of GenRab 13; there is only one more short comment in the unit. It may be that the fact of coming to the end of GenRab 13 encouraged Qillir to return to the beginning of the poem by way of bringing it toward its summation. And in returning to the opening lines, Qillir also returns to SifreDeut 37-40, the rabbinic source that underlies them.

The notion in l. 17 that the keys to the treasury of rain are under God's authority alone is a recurrent motif in rabbinic literature.⁴⁰ But the

38 It is notable that Qillir shuns precisely the commercial elements in the passage: He makes no mention of the blessings upon commerce or precious stones, and in the case of the fish, what is important is not the economic gain of fishermen, but the satisfaction of the fishes' own desire for water. The allusion to Prov 25:25 in l. 14 is probably inspired by the occurrence of this verse in the exegetical unit immediately preceding the one underlying ll. 13-14, namely GenRab 13:15 (124).

39 Admittedly, the servants in this passage are rivers, and not, as in Qillir's poem, the stars. But this passage is closer than the ones cited by Goldschmidt and Fraenkel *ad loc.*, and of course it occurs in one of Qillir's two major sources for the poem.

40 Goldschmidt and Fraenkel point to the Palestinian Targum tradition to Gen 30:22. A more or less precise Hebrew equivalent occurs in DeutRab (Lieberman) *ki tavo* 6 = DeutRab (Vilna) 7:6. It is notable that the continuation of the DeutRab passage also includes a Hebrew translation of parts of GenRab 13:16, on the notion that commerce and fish are blessed by the coming of rain. We should probably

proximate inspiration is likely SifreDeut 40 (83), where R. Shimon b. Yoḥai compares God to a king who has the keys to the treasury in his hand (ומפתחות שלאוצר בידו). Prooftexts here also supply a verbal form of פת"ח and the word מטר, and the parable follows immediately after a discourse on what things lie in God's authority (ברשותי). In short, the central idea and all of the key vocabulary for l. 17 occur in SifreDeut 40, which therefore, given Qillir's dependence in ll. 1-7 on SifreDeut 37-40, and given his return to the beginning of the poem and to SifreDeut 37-40, in ll. 15-16, should be understood as the main source for l. 17.

In the remaining lines, ll. 18-22, Qillir returns to the discourse of ll. 8-9, with a focus on the performative present and on numbers. As in those lines, so here, Qillir does not exhibit dependence on his two key rabbinic texts, but instead draws together a combination of well-known motifs and numerical traditions: the forty-*se'ah* measurement of the ritual bath, the seven biblical terms for rain and for the earth, the seven heavens, the seven pillars on which the earth rests, and the seven days of the Sukkot festival.

Conclusion

A close reading of the literary structure and allusive practices of the *piyyut* yields many suggestive hypotheses about how Qillir, starting from certain formal constraints, constructed his works in dialogue with the rabbinic corpus. It suggests, first and foremost, that in composing a *piyyut*, Qillir did not necessarily keep before his eyes the whole rabbinic corpus, to draw from as the spirit moved him. Rather, in this case, and probably in not a few others, he relied mainly on a small number of discrete passages. Only at certain transitional points in the poem, bound up with the performative present, did he turn to other traditions—well-known texts, tropes, numbers—to navigate forward.⁴¹

As we peer further into Qillir's workshop, we glimpse other compositional decisions. His attention is drawn to an exegesis that supplies

understand Qillir's poem and the DeutRab passage as two independent but convergent instances of anthologizing earlier rain traditions.

- 41 Shulamit Elizur has observed (מבית מדרשם של פייטניו הקדומים, *Derekh Aggadah* 12 [2013], 282-86) a tendency among *paytanim* to manufacture "exegetical" number analogies. Here we see how such analogies can function compositionally, in interaction with allusions to rabbinic material.

a new epithet. He enters into the performative present and related number homiletics to shift from the first of the two major rabbinic sources (SifreDeut 37-40) to the second (GenRab 13), and then, upon coming to the end of the latter, he circles back to the beginning of the poem, and also to the first source. We notice, too, that Qillir does not allude to neighboring sections of Sifre Deuteronomy (e.g., SifreDeut 36 or 41), evidently because Deut 11:10-12, the subject of SifreDeut 37-40, constitutes a distinct unit, separate from the verses preceding and following. Further systematic study of the compositional dimensions of the engagement by Qillir and other classical *paytanim* with rabbinic literature is necessary to determine the prevalence of such compositional decisions, and to discover and name others.

Appendix 1: Qillir's Poem

The Hebrew text is from Daniel Goldschmidt and Jonah Fraenkel, מחזור סוכות, 415-17. The translation is mine.

תכנם לארץ וחוצות לחצות מים / אמן לכל אחד ואחד מה יתנו מים

1. He measured them out for land and countryside to distribute water. / He trained each and every one of them in what they should give of water.⁴²

שקל לראש עפרות תבל לבד פלגי מים / למטר השמים תשתה מים

2. He weighed out for the head of earth's dust heaps alone streams of water: / "By the rain of heaven you will drink water,"⁴³

רצות לה שלום בירידת מים / עמק ותלול גלוי וחבוי כאחת שתות מים

3. Seeking peace for her through the descent of water, / with deep and lofty, exposed and concealed, at once drinking water.⁴⁴

קרח וכפור ושלג ונזל מים / זמנו לה לשוקקה בכל מיני מים

4. Ice and frost and snow and current of water / were appointed for it, to irrigate it with all sorts of water.

צופה בה עין להתמידה במים / ראשית ועד אחרית דרושה רוות מים

5. He peers at her with an eye to keep her always with water. / From first to last she is sought for saturating with water.⁴⁵

42 See Prov 8:26. God directed the rivers to furnish water sufficient for each land.

43 See Deut 11:11. God determined that the land of Israel should depend on rain. *Contra* Goldschmidt and Fraenkel, I take לבד as modifying ראש עפרות תבל, underscoring that what is said of the land of Israel in this line is proper to Israel. I also take מים פלגי to refer to water sources generally, not specifically to rivers, as in באקשטה כסל וקרב, l. 19.

44 I.e., rain makes peace, because all of the land—ravines and mountains, exposed and concealed areas—have equal access to rain.

45 See Deut 11:12. God's eye is always on the land of Israel, from the beginning to the end of the year, to supply it with rain.

פשע אם העצם ונגזר עצירת מים / בתחן ופלל יפתו מגרע נטפי מים

6. If sin grows strong and there is a decree for stoppage of water, / with pleading and prayer they entice for measured drops of water.⁴⁶

עין ישאו לרוכב בעזרם שמים / ישנים היות במצע והוא מספיק למו מים

7. They will raise an eye to him who rides to their aid in the heavens./ While they sleep on their bedspreads, he provides them with water.

שיח מהיום נעצרים להזכיר בשיחם מים / רוגשים בסוף שבעה לצין במוסף מים

8. They assemble in speech today to mention in their speech water, / clamoring at the end of seven to mark in *musaf* water.⁴⁷

נסוך מנסכים שלשת לגי מים / במ לערך כסדר שלשת רביעיות מים

9. Libation they libate, of three *logs* water, / through them to arrange after the order of three showers of water,⁴⁸

ממעל להרביע זכרות רבע מים / יעל בכפל מתחת פרית נקבות מים

10. From above to lay down the male shower of water, / and rising doubled from below, the fruiting of the female water,⁴⁹

ליפתה ארץ ויפרו ישע מטר מים / קוראים זה לזה עד ישיקו מים למים

11. To him who opens the land so that salvation sprouts, and rain of water, / they call, one to the other, until water clings to water.⁵⁰

כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים / לצמאון ישעוהו עינות ותהומות מים

46 See Job 36:27. “Entice” is a synonym in this context for prayer. For the rendering of מגרע as “measured” see the body of the article.

47 “Today” is *Shemini ašeret*, coming after seven days of Sukkot.

48 The water libation, performed on Sukkot, involves a measure of three *logs* of water, corresponding to the typical sequence of three showers of water at the beginning of the rainy season.

49 For every “male” rain shower that comes from above, impregnating the earth, the earth, through its own terrestrial, “female” sources, produces two water showers.

50 See Isa 45:8. The male and female waters call out to each other in prayer to God, and cling to each other.

12. When rain and snow fall from the heavens, / out of thirst the springs call out to him, and abysses of water.⁵¹

יחד דגת וקשקשת הגדלים בהמון מים / יתאוו לרדתו גמות מנו מעט מים

13. Together the scaly fish that grow in great water / pant at its descent, to swallow of it a little water.⁵²

טרוחי שחין וכאב וחולי מעים / רוגעים ומתרוחים באווי קרת מים

14. Those beset with boils and pain and sickness of bowels / are calmed and eased through desire for cold water.⁵³

חיי כל נשי מסרת במזלות שמים / ממנים על-כל-ארץ איך לפרנסה מים

15. You entrusted all of earth's living things to the constellations of heaven / who are appointed over each land, how to supply it with water.

זבת חלב ודבש ארץ נחלי מים / קדשת לשמך אותה למוגגה מים

16. The one flowing with milk and honey, the land of rivers of water, / you dedicated to your name, to soften with water.⁵⁴

ואתה בידך תתה מפתח מטר מים / רשות אין להנתן בלעדיך לפתח אוצר מים

17. And you put in your hand the key of rainwater. / Authority is given to no one besides you to open the treasury of water.

הקם דברך הטוב תת בשפע מים / יחד לרצון לנדב לטהר להניף מים

51 See Isa 55:10. The terrestrial water sources drink from the heavens.

52 Fish look forward to the rain. Qillir playfully alludes to Gen 24:17, where the servant asks Rebecca: “let me swallow a little water from your pitcher.” This allusion might have come to mind because the lemma of the rabbinic comment on which Qillir depends here—GenRab 13:16 (124-25)—is Gen 2:6 “and it irrigated all [the face of the ground],” and the verb *והשקה* figures very prominently in the story of Rebecca and the servant (Gen 24:14, 18, 19, 43, 45, 46).

53 See Prov 25:25.

54 See Deut 8:7; Ps 65:11. God took upon himself to supply the land of Israel with water.

18. Fulfill your good word, to give in abundance water, / together for desire, for gift, for purity to scatter water.⁵⁵

די ארבעים סאה משער מקוה מים / תמימך איך בו יטהרו אם אין בו שעור מים

19. Sufficient for forty *se'ah*, to measure out a bath of water, / else how should your perfect ones become pure, if it lacks the measure of water?⁵⁶

גשמים שבעה משבעה רקיעי מים / שבע ארצות שבע ושבעת עמודי מים

20. With seven rains from the seven firmaments of heaven, / sate the seven lands and seven pillars of water.⁵⁷

בצור חוגגים שבעה ונעצרים עדי מים / פלולם קשב בשפכם לך לב כמים

21. They celebrate with prayer for seven of prayer, then gather for water. / Heed their plea, when they pour out their heart to you like water.⁵⁸

אדון השקיפה ממעון קדשך מן השמים / רעיך לנהל ברבץ כעל מבועי מים

22. Master, look down from your holy abode, from the heavens, / to guide your friends, with rest as upon sources of water.⁵⁹

55 See Ps 68:10. The *paytan* calls upon God to provide beneficial rain.

56 The rain will furnish the minimum forty *se'ah* of water that a ritual bath requires to enable God's nation ("your perfect ones") to immerse therein and become pure.

57 Rabbinic texts identify seven terms for rain, seven heavens, and seven names for the earth. They also imagine the seven pillars of the earth (Prov 9:1) as resting in water.

58 Israel gathers to pray for rain on *Shemini ašeret*, after seven days of Sukkot prayers.

59 See Deut 26:15; Ps 23:8; Isa 49:10. Qillir quotes these verses in the verse string following the poem.

The parenthetical page references are to the Finkelstein edition (SifreDeut 37-40) and the Theodor-Albeck edition (GenRab 13), but the Hebrew texts are from Vatican 32 and Vatican 60, respectively, as transcribed in Maagarim, with occasional minor modification for ease of reading (expanding abbreviations, etc.). The translations are mine. The parenthetical line references are to the lines of Qillir's poem that allude to the rabbinic text. I have ordered the sources according to the lines that they inform.

ארץ ישראל שחביבה מכל נבראת לפני כל שנאמר עד לא עשה ארץ וחוצות [וראש עפרות תבל] ארץ שאר ארצות וחוצות אלו מדברות תבל זו ארץ ישראל

או לפי שעפרו של הר קל ושל בקעה שמן יכול יהי מים גורשין את העפר ממקום בקעה ותהא בקעה מחוסרת מים ... או לפי שארץ ישראל מכופלת בהרים יהא גלוי שותה שאין גלוי אין שותה ... או לפי ששותה מי גשמים אבל אינו שותה מי שלוחים ... או לפי ששותה מי שלוחים אבל אינה שותה מי שלגים ... או לפי ששותה מי שלגים אבל אינה שותה מי שלוחים ...

Or, since the soil of mountains is fine, and of valleys dense, perhaps (i.e., one might think) that the water would drive the soil from (!) the place of the valley, and the valley would end up lacking water ... Or, since the land of Israel is doubled over with mountains, it might be that what is exposed would drink, and what is not exposed would not drink ... Or, since it drinks rainwater, it might, however, be that it does not drink drawn water ... Or, since it drinks drawn water, it might however be that it does not drink snow water ... Or, since it drinks snow water, it might however be that it does not drink dew water ...

3. SifreDeut 40 (81) (ll. 5-7a)

היו רשעים בראש השנה ונגזרו עליהן גשמים מועטין וחזרו בהן להוסיף עליהן אי איפשר
אלא תמיד עיני יי אלהיך בה מורידן בזמן כדאי בארץ ושולח בהן ברכה

If they were wicked on the New Year, and little rain was decreed upon them, and then they repented, adding to [the rain] is not possible, but “the eyes of the Lord your God are always upon it” (Deut 11:12): He brings [the rain] down in a proper time on the land, and sends blessing in it.

4. SifreDeut 38 (74) (l. 7b)

ארץ מצרים אם אתה עמל בה בפסל ובקרדום ונותן שנת עינך עליה ואם לאו אין בכך כלום
אבל ארץ ישראל אינו כן אלא הן ישינן על מיטותיהן והמקום מוריד להן גשמים

The land of Egypt: If you labor on it with pick and axe, and give up the sleep of your eye over it, but if not, there is nothing in it. But the land of Israel is not so, but rather, they sleep on their beds and God brings down water for them.

5. GenRab 13:13 (122-23) (ll. 9-12)

כמה גשמים יורדין ויהא בהן כדי רביעה כמלוא כלי שלשלשה טפחים כדברי ר' מאיר ר'
יהודה אומר בקטנה טפח ובבינונית טפחיים ובשביעה ג' טפחים אמר ר' שמעון בן אלעזר אין
לך טיפה יורדת מלמעלה שאין הארץ מעלה כנגדה (טפחיים) [שתי טיפות] מה טעמא תהום
אל תהום קורא לקול צינ' אמר ר' לוי המים העליונים זכרים והתחתונים נקבות הן אומרינן
אילו לאילו קבלו אותנו אתם בריותיו שלהק' ואנו שלוחיו מיד הן מקבלין אותן הד' ה' דכתיב
תפתח ארץ וגו' כנקובה זו שהיא פותחת לזכר ויפרו ישע שהן פריין ורביין אני יי בראתיו
לתיקונו שלעולם ולישובו

How much rain must fall for it to suffice for a “shower”? As much as to fill a vessel of three *tefahs*, according to the words of R. Meir. R. Judah says: for a small one, a *tefah*; for an intermediate one, two *tefahs*; for satiation, three *tefahs*. Said R. Shimon b. Eleazar: There is not a drop that falls from above that the earth does not raise to match it (two *tefahs*) [two drops]. What is the reason? “Deep calls to deep in the roar of your cataracts” (Ps 42:8). Said R. Levi: The upper waters are male, and the lower are female. They say, these to these: Receive us; you are the Holy One’s creatures and we are his emissaries. Immediately they receive them. This is what is written: “Let the earth open up, etc.” (Isa 45:8), like the

female that opens for the male; “and let triumph sprout” (*ibid.*), that they bear fruit and multiply; “I the Lord have created it” (*ibid.*), for establishing of the world and settling it.

6. GenRab 13:16 (124-25) (ll. 13-14)

והשקה את כל אמר ר' אלעזר בשם ר' יוסי בן זמירה הכל מתברך משא ומתן מתברך והפטגריטין מתרווחין ר' יוחנן בר' לוי אמר אף [מוכי שחין] מרוויחים ר' אחיה בר אבא אמר אף החולים מרוויחים ואבריהן רפין עליהן ... ר' א' אף אבן טבא מרגשת רבנין אמר' אף הדגים מרגישים אמר ר' פינחס עובדא הוה בעכו דצור (!) ון חד נון ושמותה ג' מאה ליטרין ותקלותה ואשכחותה ב' מאה ליטרין הוה תמן חד סב צייר (!) אמר להון דלא נחתת רביעתא כיון דנחתת רביעתה צדון חד נון ושמותה תרתין מאה ליטרין ותקלותה ואשכחותה ג' מאה ליטרין

“And it irrigated all” (Gen 2:6). Said R. Eleazar in the name of R. Yose b. Zimra: All is blessed (by rain). Commerce is blessed; those with joint pain find relief. R. Yoḥanan b. R. Levi says: Also those afflicted with boils find relief. R. Aḥiya b. Abba says: Also the sick find relief, and their limbs loosen from them. ... Rabbi says: Also precious stones are sensitive (to the rain). The rabbis say: Also the fish are sensitive. Said R. Pinḥas: It happened in Acco that they caught a fish, and estimated it at three hundred *liṭrin*, and they weighed it and found it to be two hundred *liṭrin*. An old fisherman was there and said: Because the rain shower has not yet fallen. After the rain shower fell, they caught a fish and estimated it at two hundred *liṭrin*, and they weighed it and found it to be three hundred *liṭrin*.

7. SifreDeut 38 (74) (ll. 15-16)

כל ה(!)ארץ ניתנו להן שמשין לשמשן מצרים שותה מן הנילוס בבל שותה מן הנהרות אבל ארץ ישראל אינה כן אלא הן ישינין על מיטותיהן והמקום מוריד להן גשמים

Every land was assigned a servant to serve it: Egypt drinks from the Nile; Babylon drinks from the rivers. But the land of Israel is not so, but rather, they sleep on their beds and God brings down water for them.

8. SifreDeut 40 (82-83) (l. 17)

מראשית וגו' וכי יש פירות בשדה מתחילת השנה ועד סופה אלא הן ברשותי ליתן בהן ברכה בבית כשם שאני נותן ברכה בשדה ... או לפי שמידת טובה מרובה ממידת פורענות יכול לא יהו ברשותי ליתן בהן מאירה בבית כשם שאני נותן מאירה בשדה תלמוד לומר ... ר' שמעון

בן יוחי אומר משל למלך שהיו לו בנים ועבדים הרבה והיו ניזונין ומתפרנסין מתחת ידו ומפתחות של אוצר בידו כשהן עושין רצונו הוא פותח את האוצר והן אוכלין ושביעין וכשאינן עושין רצונו הוא נוט(!)ל את האוצר והן מתין ברעב כך ישראל כשעושין רצונו של מקום יפתח יי לך את אוצרו הטוב וכשאינן עושין רצונו מה הוא אומר וחרה אף יי בכם

“From the beginning, etc.” (Deut 11:12). And are there fruits in the field from the beginning of the year to its end? Rather, they are under my authority, to give through them blessing in the house just as I give blessing in the field. ... Or, since the measure of good is greater than the measure of punishment, perhaps it would not be under my authority to set a curse through them in the house just as I set a curse in the field? Hence it says, ... R. Shimon b. Yoḥai says: A parable to a king who had many sons and servants, and they were fed and supported by his hand, and the keys to the treasury were in his hand. When they do his will he opens the treasury, and they eat and are sated. And when they do not do his will he locks the treasury and they die from hunger. So Israel, when they do the will of the Place, “the Lord will open for you his good treasury” (Deut 28:12), and when they do not do his will, what does it say? “And the anger of the Lord will burn against you” (Deut 11:17).

A Jewish Aramaic Amulet on Papyrus (Strasbourg, Papyrus hébreu 2)

Ohad Abudraham and Gideon Bohak

1. Introduction

While the majority of the extant Jewish textual magical objects from late antiquity are inscribed upon metal lamellae and earthenware bowls, it is evident that Jewish magicians used a wide range of materials as writing surfaces.¹ An examination of the instructions found in the recipe books preserved in the Cairo Genizah, and in such texts as *Sefer ha-Razim* (“The Book of Mysteries”) or *Harba de-Moshe* (“The Sword of Moses”), reveals an expansive repertoire of materials employed in the creation of performative amulets. This repertoire includes materials such as leather, vellum, parchment, papyrus, paper, cloth, clay sherds, different kinds of metal (silver, bronze or copper, gold and lead), leaves, glass, egg-shells,

* The research for the present study was funded by the European Union (ERC project, “The Jewish Library in Late Antiquity”, Grant No. 101097998). Views and opinions expressed are however those of the authors only and do not necessarily reflect those of the European Union or the European Research Council. Neither the European Union nor the granting authority can be held responsible for them. We are also grateful to Daniel Bornemann and Anne-Bénédicte Bschorr, of the BnU Strasbourg, for their help and support, to Anna Passoni Dell’Acqua for her assistance in publishing the amulet, and to Rivka Elitzur-Leiman and the anonymous reviewer for their helpful comments on an earlier version of this paper.

1 For recent surveys of the published corpora of Jewish Palestinian lamellae and Jewish Babylonian incantation bowls, see Gideon Bohak, “Jewish Amulets, Magic Bowls, and Manuals in Aramaic and Hebrew”, in *Guide to the Study of Ancient Magic*, ed. David Frankfurter (Leiden: Brill, 2019), pp. 388–415; Yuval Harari, *Jewish Magic: Before the Rise of Kabbalah* (Michigan: Wayne State University Press, 2017), pp. 216–255. For a detailed study of all the published and unpublished Jewish amulets from late antiquity, see Rivka Elitzur-Leiman, *Jewish Metal Amulets from Late Antiquity* (PhD diss., Tel Aviv University, 2022 [Heb.]).

animal bones, etc.² Many of these writing surfaces must have been used by the Jewish magicians of late antiquity, but most of those which happen to be organic rotted and vanished long ago.³

The prominence of metal lamellae and earthenware bowls within the archaeological record of ancient Jewish magic may therefore be quite misleading. Although these artifacts undoubtedly provide substantial evidence of Jewish magical practice in late-antique Palestine and Babylonia, they cannot offer a comprehensive representation of the diverse and dynamic nature of Jewish magical praxis.⁴ One of the most intriguing enigmas in this context is the near absence of evidence documenting the writing of Aramaic and Hebrew incantations on papyrus, which was widely used for writing in late antiquity. This absence is even more glaring when juxtaposed with the abundance of Greek, Demotic and Coptic magical papyri originating from Roman and Byzantine Egypt.⁵ Moreover, even outside Egypt some papyri have been found, including some written

- 2 See, for example, Harari, *Jewish Magic: Before the Rise of Kabbalah*, pp. 226–227, and the fuller survey by Bill Rebig, “‘Write on Three Ribs of a Sheep’: Writing Materials in Ancient and Mediaeval Jewish Magic”, in *Jewish Manuscript Cultures: New Perspectives*, ed. Irina Wandrey (Berlin: De Gruyter, 2017), pp. 339–359.
- 3 For the general absence of Jewish magical texts inscribed on perishable organic materials, see Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 149, 165. For rare exceptions, see, for example, the inscribed human skulls published by Dan Levene, “Calvariae Magicae: The Berlin, Philadelphia and Moussaieff Skulls”, *Orientalia* 75 (2006), pp. 359–379.
- 4 For further elaboration on this point, see Gideon Bohak, “Babylonian Jewish Magic in Late Antiquity: Beyond the Incantation Bowls”, in *Studies in Honor of Shaul Shaked*, eds. Yohanan Friedmann and Etan Kohlberg (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2019), pp. 70–122.
- 5 For recent surveys of this large field, see William M. Brashear, “The Greek Magical Papyri”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 18.5 (1995), pp. 3380–3684; Theodore S. de Bruyn and Jitse H. F. Dijkstra, “Greek Amulets and Formularies from Egypt Containing Christian Elements: A Checklist of Papyri, Parchments, Ostraka, and Tablets”, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 48 (2011), pp. 163–216; Jacco Dieleman, “The Greco-Egyptian Magical Papyri”, in *Guide to the Study of Ancient Magic*, ed. David Frankfurter (Leiden: Brill, 2019), pp. 283–321; Roxanne B. Sarrazin, “Catalogue des textes magiques coptes”, *Archiv für Papyrusforschung* 63 (2017), pp. 367–408.

in Aramaic and Hebrew, which again raises the question of the rarity of Aramaic and Hebrew magical papyri.⁶

At present, the small corpus of Aramaic and Hebrew magical papyri consists of only a handful of fragmentary texts, none of which can definitively be categorized as a “finished product”. One papyrus from Oxyrhynchus – which contains the concluding part of an adjuration of a demon, the title of a formula “for a dog that bites so-and-so”, and probably the beginning of another formula – may be a part of a compilation of magical recipes designed for various purposes.⁷ However, the overall format of the fragment, and the presence of fold lines, may suggest its use as an amulet.⁸ To this fragment, we may add a group of five small Aramaic fragments discovered alongside several fragments of a Coptic magical codex and thirteen fragments of Greek magical papyri.⁹ Due to the fragmentary and poorly preserved condition of these fragments, the most confident assertion that one can make is that they contain Jewish magical texts written by one or more bilingual (Aramaic and Greek) scribes who collaborated within the framework of a “multilingual magical workshop”.¹⁰ However, it is unclear whether any of the Aramaic fragments was intended to serve as an amulet. The same holds true for one more diminutive scrap of papyrus, on which only the remains of five Hebrew words in two lines of text are extant on the recto, with two lines of *charaktères* on the verso.¹¹

6 For papyri found outside Egypt, see Hannah M. Cotton, Walter E. H. Cockle and Fergus G. B. Millar, “The Papyrology of the Roman Near East: A Survey”, *The Journal of Roman Studies* 85 (1995), pp. 214–235.

7 See Mark Geller, “An Aramaic Incantation from Oxyrhynchus”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 58 (1985), pp. 96–98. For the *Editio princeps*, see Arthur E. Cowley, “Notes on Hebrew Papyrus Fragments from Oxyrhynchus”, *Journal of Egyptian Archaeology* 2 (1915), pp. 209–213, and cf. Colette Sirat, *Les Papyrus en caractères hébraïques trouvés en Égypte* (Paris: CNRS, 1985), p. 121 and Pl. 76. See also Bohak, *Ancient Jewish Magic*, pp. 166–167.

8 As was argued by Bohak, *Ancient Jewish Magic*, pp. 166–167.

9 Paolo Marrassini, “I frammenti aramaici”, *Studi Classici e Orientali* 29 (1979), pp. 125–130.

10 Bohak, *Ancient Jewish Magic*, pp. 167–168.

11 See Sirat, *Les Papyrus en caractères hébraïques*, p. 106 and Pl. 32 and 33, and Bohak, *Ancient Jewish Magic*, p. 168.

Given the scarcity of papyri among Jewish magical texts, we take the opportunity to introduce new and conclusive evidence of a late-antique Aramaic amulet inscribed on papyrus, which is now housed at the Strasbourg National and University Library (Papyrus hébreu 2).¹² As noted below, the text on this amulet is quite short, and each of its constituent elements is already attested in previously published Jewish amulets from late antiquity. Nevertheless, their presence here serves to confirm that papyrus-based amulets were not fundamentally distinct from the well-established Jewish tradition of inscribing amulets on metal lamellae.¹³ Therefore, the significance of the present contribution lies less in the nature of the text, which is quite standard, but in its virtue as the first known Aramaic amulet written on papyrus.

In the Strasbourg library, the amulet is a part of a small collection of papyrus fragments sometimes said to have come from the Cairo Genizah, and is therefore also included in the Friedberg Genizah Project.¹⁴ However, this amulet is hardly likely to have originated in the Cairo Genizah, for several different reasons: First, the Cairo Genizah was in use from the early-eleventh century onwards, and by that time paper has replaced papyrus as the standard writing material in Egypt, and there are very few papyrus fragments among the ca. 300,000 fragments found in the Cairo Genizah.¹⁵ Moreover, the rare exceptions consist of manuscripts which were of some importance, and therefore were preserved for several centuries, but not of ephemeral documents such as an amulet for a named

12 This amulet was briefly mentioned by Paul B. Fenton, “Une xylographie arabe médiévale à la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg”, *Arabica* 50 (2003), pp. 114–117, on p. 115.

13 The corpus of Jewish amulets from late antiquity exhibits amulets of varying length, including some that are much longer than the Strasbourg amulet, and some that are quite close to it in length. For a bronze amulet with a very similar arrangement of text and magic *caractères*, see C. Thomas McCollough and Beth Glazier-McDonald, “An Aramaic Bronze Amulet from Sepphoris”, *Atiqot* 28 (1996), pp. 161–165.

14 See <https://fjms.genizah.org>.

15 See Sirat, *Les Papyrus en caractères hébraïques*, p. 19; Stefan C. Reif, *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), p. 210.

individual.¹⁶ Second, of the nine fragments listed in the Strasbourg collection as Hebrew papyri, only one more fragment, Papyrus 1, is indeed written on papyrus, and consists of a list of *materia medica* in Judaeo-Arabic, including זרניך אחר, “red arsenic”.¹⁷ All the other fragments are written on parchment or paper, and probably did come from the Cairo Genizah, together with other Strasbourg manuscripts that clearly came from there.¹⁸ Third, the Greek personal name Dorothea, which appears in our text, and its male counterpart, Dorotheus, were extremely popular among Jews in late antiquity (as shall be noted below), but are unattested among the thousands of Jewish names documented in the Cairo Genizah.¹⁹ Fourth, the letter forms – and especially the wavy down-stroke of the *beth*,

- 16 The most famous of these is T-S 6 H 9-21, a papyrus codex with Hebrew liturgical texts, for which see Rebecca J. W. Jefferson, “T-S 6H9 – 21, the papyrus codex rebound”, Genizah Research Unit, Fragment of the Month, July 2009 (<https://doi.org/10.17863/CAM.48228>). Another papyrus fragment is found in T-S AS 213.38, which consists of a group of scraps, one of which is written on papyrus. Both in the Bodleian Library (Oxford) and in the Erzherzog Rainer collection of the Austrian National Library (Vienna), there are Hebrew, Aramaic and Judaeo-Arabic papyri which are catalogued as Genizah fragments, but probably came from elsewhere. For the recurrent confusion between fragments from the Ben Ezra synagogue (*the* Genizah) and fragments that came from other sources, see now Rebecca J. W. Jefferson, “Deconstructing ‘the Cairo Genizah’”, *Jewish Quarterly Review* 108 (2018), pp. 422–448.
- 17 To the best of our knowledge, this fragment has never been published. For papyri carrying texts in Judaeo-Arabic, see esp. Joshua Blau and Simon Hopkins, “Judaeo-Arabic Papyri – Collected, Edited, Translated and Analysed”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), pp. 87–160.
- 18 See Fenton, “Une xylographie arabe médiévale”, for a block-printed Arabic amulet that probably came from the Cairo Genizah, but cf. Simcha Emanuel, “The European Genizah: Its Character and the History of Its Study”, *Materia Judaica* 24 (2019), p. 603, n. 87, for a Strasbourg fragment which is classified as having come from the Cairo Genizah, but probably came from one of the European genizot.
- 19 There is no comprehensive prosopography of the Cairo Genizah, but one may search for specific personal names on the Friedberg Genizah Project website, as well as in the index cards of Prof. Shlomo Dov Goitein, which are available online (<https://genizalab.princeton.edu/resources/goiteins-index-cards>), and in the index of Shlomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vols. (Berkeley: University of California Press, 1967–1993).

the “hook” shape of the *waw*, the unusual execution of the medial *mem* and the curved final *nun* – are paralleled in other Hebrew-script documents from late antiquity.²⁰ We therefore suggest that this amulet did not come from the Cairo Genizah, but is a part of the Strasbourg library’s large collection of Egyptian papyri, acquired mainly in the early 1900s.²¹

2. Description

The newly introduced source, Strasbourg Papyrus 2 (P. hébr. 2), comprises a single papyrus folio, whose maximum dimensions are 63 mm (width) by 128 mm (height). Its state of preservation is less than ideal, with at least a quarter of the folio missing, and the remaining portion displaying significant deterioration. The original right and bottom margins seem to be nearly fully preserved, while the left margin is badly damaged, although the outlines of its border can still be discerned. The fold lines and the pattern of destruction indicate that the amulet was first folded vertically, in the middle, and then folded several times horizontally, from the bottom to the top, so that the top left part, which was most exposed to the elements, suffered the most.

The recto displays the remnants of 14 lines of text, inscribed in black ink against the fibers. With the exception of a few intact words, most of the words are either partially preserved or broken. In its current state, it is impossible to ascertain if the first preserved line marks the beginning of the text or if there were one or more additional lines above it, possibly reading קמיע טב “A proper amulet”. The scribe appears to indicate the end of the text with an arrowhead symbol pointing upwards at the end of line 14. The verso is entirely blank.

3. Contents

Despite the amulet’s poor condition, its primary textual features remain distinguishable, and there is no doubt that it is an apotropaic incantation against “fever and shivering” (ll. 9–10). The incantation was prepared for the well-being of a male client, whose personal name, regrettably, has not

20 For these letter forms, as attested on the extant Aramaic and Hebrew papyri, see Edna Engel, “A Palaeographic Study of Oxford Ms. Heb. d.69 (P)”, *Lešonenu* 53 (1989), pp. 265–286 (Heb.), esp. pp. 279 and 285.

21 As was noted by Fenton, “Une xylographie arabe médiévale”.

survived, though his matronymic is mentioned twice: ברה דדורותיא [...] “[PN] son of Dorothea” (ll. 10–11; see also l. 3). If our interpretation of the amulet is correct, the text includes two invocations in the name of four or five angels (ll. 4–7) and in the name of the Hebrew divine epithet “Ehyeh Asher Ehyeh” (ll. 13–14). In between, we encounter a series of seven magical *charaktêres* (l. 8), a brief request (ll. 9–11), and a liturgical formula “Amen, Amen, Selah” (l. 12).

4. Text and Translation

In our edition of the text, letters with a circle above them אֲאֲ are only partly preserved; square brackets indicate missing letters, either restored [אֲאֲ] or left empty [...].

For fev[er ...]	1	לא[י]שׁ[תא ²² ...]
of P[N son]	2	דאמ׳/שׁ[... ברה]
of Dor[othea ...]	3	דדור׳[ותיא ...]
In the name of [...]	4	בשם [...]
and Had[riel and ...]	5	והד׳[ריאל ו. ...]
and ‘Azq[iel ...]	6	ועזק׳[יאל ...]
from [...]	7	מן יה׳[...]
(seven magic <i>charaktêres</i>)	8	(seven magic <i>charaktêres</i>)
and from the pain of/and fever	9	ממחושׁ ד׳/וֹאֲשַׁתא
and shivering of [PN]	10	וער׳וית[א] ד׳[...]
son of Dorothea.	11	ברה דדורותיא
Amen, Amen, Selah.	12	אמן ²³ אמן סלה
In the name of Ehyeh	13	בשם אֲהִיָּה
Asher Ehyeh.	14	אשר ²⁴ אֲהִיָּה

22 The reconstruction is uncertain, and see our comments below.

23 The *aleph* is distorted. It seems as if the scribe began to write a *beth* (for בשם?), and then tried to turn it into an *aleph*.

24 The lower part of the *resh* merged with unrelated traces of ink.



Fig. 1. Strasbourg, BnU, Papyrus hébreu 2 (Source: Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg)
recto



Fig. 2. Strasbourg, BnU, Papyrus hébreu 2 (Source: Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg)
verso

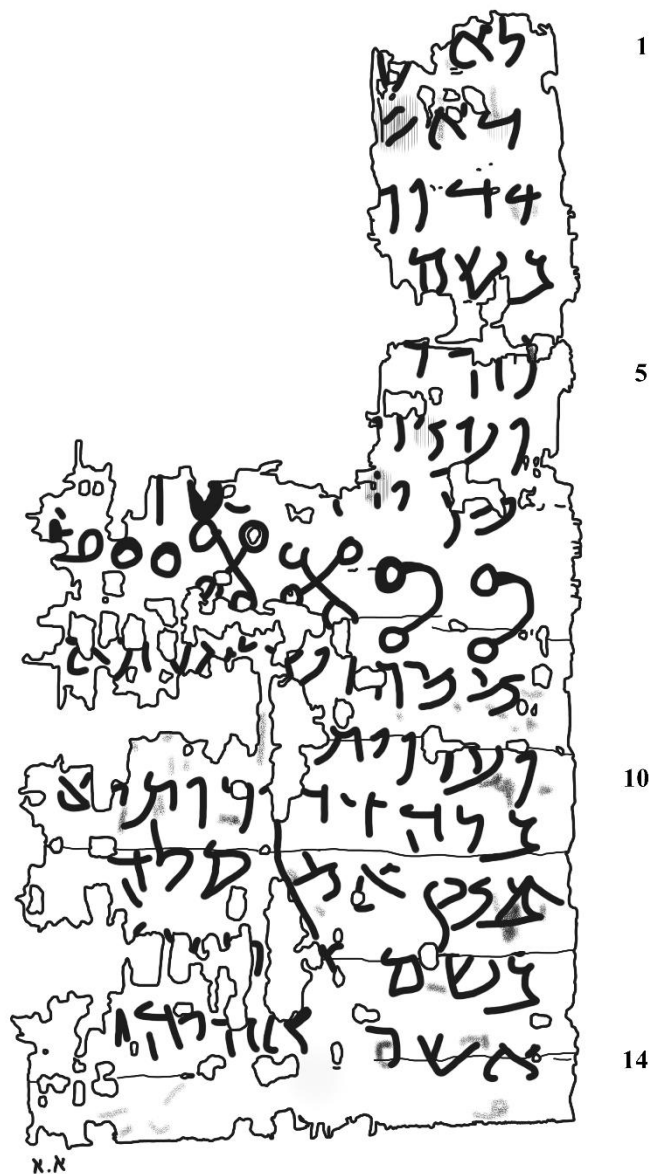


Fig. 3. Line-drawing of the amulet (produced by Ohad Abudraham)

5. Notes

Line 1. [...] לא[י]ש[תא] “for fev[er ...]”. The reading of the third letter and the reconstruction of the remaining text are uncertain. An alternative reading, [...] לא “no(t) ...”, is paleographically possible.

Lines 4–6. [...] בשם [...] והז[ריאל...] ועזק[יאל...] “in the name of” + angel names. Such adjurations are quite common in ancient Jewish magical texts. E.g., בשם טרחיאל ... סננתיאל (כרקטרס) געוירו רוחה בישתה מן נונ[ה] ברתה דמגלי, “In the name of (angel names and permutations of the letters YHW) (*charakêres*) rebuke the evil spirit from Nonn[a] daughter of Megale” (Amulet 25: 1–5).²⁵ The angel Hadriel is well-attested in ancient Jewish magic,²⁶ but ‘Azqiel is hitherto unattested; a reading [...] ועזק[תה], “and the seal-ring,” is possible, but seems out of context here.

Line 8. (seven magic *charaktêres*). The use of magic symbols in the form of “ring letters”, derived from the Graeco-Egyptian magical tradition, is well attested within the Jewish magical tradition of late antiquity.²⁷ In this case, it seems as if the line of *charaktêres* disturbs the flow of the text, and may have been inscribed before the rest of the text.

Line 9. מחוש, “pain”, appears on other ancient Jewish amulets, for example, in a request to be saved and protected מכל מחוש ביש, “from every evil pain”.²⁸

Lines 9–10. [...] ז' וז'אשתא וערוית[א] “of/and fever and shivering”. This phrase, attested already in an Aramaic magical text from Qumran,²⁹ is extensively documented in Jewish (Aramaic and Hebrew), Syriac and Mandaic magical texts.³⁰

25 Joseph Naveh and Shaul Shaked, *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Jerusalem: Magnes, 1993), p. 85.

26 See, for example, Mordecai Margalioth, *Sepher Ha-Razim: A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period* (Tel Aviv: Yediot Acharonot, 1966), p. 81 (Heb.).

27 See Gideon Bohak, “The *Charaktêres* in Ancient and Medieval Jewish Magic”, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* 47 (2011), pp. 25–44.

28 See Ohad Abudraham, “On Silver and Gold: Two Jewish Lamellae from Late Antiquity”, *Semitica* 64 (2022), pp. 131–158, p. 134, with further references to מחוש on p. 140.

29 Joseph Naveh, “Fragments of an Aramaic Magic Book from Qumran”, *Israel Exploration Journal* 48 (1998), pp. 257–258.

30 For the identification of the pair with the cold stage of a malaria attack and potential

Line 10. [...] ה “of [PN]”. For the assumed construction “(certain) illness of PN”, compare Mandaic magical texts: ‘**sir {qir} qirsh [u]mahrh dmahan brzaduia** “bound is the illness [and] sickness of Māhān son of Zādōy” (NLI94503: 21),³¹ **nitsar hazin qirsa dniundukt pt guntai** “may this illness of Newandukht daughter of Guntai be bound” (Leroy Collection Lead Roll, Fragment A, verso: 22–24).³²

Line 11. דורותיא “of Dorothea”. The identification of the amulet’s owner by his matronymic, rather than his patronymic, is the common practice in late-antique magic, non-Jewish and Jewish alike; it remains common even today, in Jewish amulets and apotropaic prayers.³³ Here, the matronymic is the common Greek personal name Δωροθέα.³⁴ It is worth noting that the spelling

Greek parallel terms, see Irina Wandrey, “Fever and Malaria ‘For Real’ or as a Magical-Literary Topos?”, in *Jewish Studies Between the Disciplines / Judaistik Zwischen den Disziplinen: Papers in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his 60th Birthday*, eds. Klaus Herrmann, Margarete Schlüter and Giuseppe Veltri (Leiden: Brill, 2003), pp. 257–266; and James N. Ford, “A New Parallel to the Jewish Babylonian Aramaic Magic Bowl IM 76106 (Nippur 11 N 78)”, *Aramaic Studies* 9 (2011), pp. 272–273.

31 Matthew Morgenstern, “Five Mandaic Magic Bowls from the Moussaieff Collection”, *Eretz Israel* 34 (Ada Yardeni Volume; 2021), p. 116.

32 André Caquot, “Un phylactère mandéen en plomb”, *Semitica* 22 (1972), p. 83.

33 See David R. Jordan, “CIL VIII 19525(b).2: QPVLVA = q(uem) p(eperit) vulva”, *Philologus* 120 (1976), pp. 127–132; Jaime B. Curbera, “Maternal Lineage in Greek Magical Texts”, in *The World of Ancient Magic: Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4–8 May 1997*, eds. David R. Jordan, Hugo Montgomery and Einar Thomassen (Bergen, Norway: The Norwegian Institute at Athens, 1999), pp. 195–203; David Golinkin, “The Use of Matronymics in Prayers for the Sick”, in *These Are the Names: Studies in Jewish Onomastics*, vol. 3, ed. Aaron Demsky (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2002), pp. 59–72.

34 This name was in use throughout the Greek-speaking world. cf. e.g., the online search function of the LGPN, s.vv. (<https://www.lgpn.ox.ac.uk/search>). It is also known from the papyrological documents from Egypt: [https://papyri.info/search?STRING=\(%CE%94%CF%89%CF%81%CE%BF%CE%B8%CE%AD%CE%B1\)&no_caps=on&no_marks=on&target=text&DATE_MODE=LOOSE&DOCS_PER_PAGE=15](https://papyri.info/search?STRING=(%CE%94%CF%89%CF%81%CE%BF%CE%B8%CE%AD%CE%B1)&no_caps=on&no_marks=on&target=text&DATE_MODE=LOOSE&DOCS_PER_PAGE=15). For additional information on Jewish women bearing this name, see Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part 1, Palestine 330 BCE–200 CE* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), p. 317; Tal Ilan, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity: Part 2, Palestine 200–650* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), p.

דורותיא, rather than דורותיאה or even דורותאה, may indicate the development of a glide /y/ between two vowels, i.e. *doroṭea* > *doroṭeya* (cf. Δωροθία).

Lines 13–14. בשם אֵהְיֶה אֲשֶׁר אֵהְיֶה “In the name of Ehyeh Asher Ehyeh”. The independent Hebrew divine epithet, which literally means “I-am-who-I-am”, consistently appears in Jewish metal amulets and incantation bowls.³⁵ It has also found its way into the Syriac,³⁶ Mandaic,³⁷ and Arabic³⁸ magical traditions.

461. Currently, the names Dorothea and Dorotheus are not attested in the corpus of ancient Jewish amulets. However, the name Theodora, which carries the same meaning, “gift of God”, with the components reversed, is documented in a Jewish silver amulet inscribed in both Aramaic and Hebrew (see Émile Puech, “Une amulette judéo-palestinienne bilingue en argent”, *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls* 5–6 [2008], pp. 177*–186*). For a list of personal names recorded on ancient Jewish amulets, see Elitzur-Leiman, *Jewish Metal Amulets from Late Antiquity*, pp. 205–223.
- 35 For the most recent discussion of this magical formula, with numerous examples from epigraphic Jewish sources, see James N. Ford and Matthew Morgenstern, *Aramaic Incantation Bowls in Museum Collections Vol. 1: The Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities*, Jena (Leiden: Brill, 2020), p. 75 n. 275.
- 36 See, for example, in a Syriac magic bowl from Nippur (CBS 16097: 7): ܐܝܢ ܝܡܝܢ ܐܝܢ ܝܡܝܢ “and in the name of Asher Ehyeh”; Marco Moriggi, *A Corpus of Syriac Incantation Bowls: Syriac Magical Texts from Late-Antique Mesopotamia* (Leiden: Brill, 2014), pp. 53–54, and Yitzhak Avishur, “‘Ehyeh asher ehyeh’ in Arabic, Syriac and Judeo-Arabic”, *Lešonenu* 55 (1990), pp. 13–16 (Heb.).
- 37 A corrupted version of this phrase appears in both early and late witnesses of Mandaic, for example: **ubšumh dīam iam a[ša[r] ašar ašar a m a m ubšqat adan adunai** “and in the name of Iam Iam Ašar Ašar Ašar a m a m and by the seal of Aḏan Aḏōnai” (Amulet BM 132957: 309–310; Published in Matthew Morgenstern and Ohad Abudraham, “A Mandaean Lamella and Its Parallels: BM 132957+ BM 132947+BM 132954”, in *Studies in the Syriac Magical Traditions*, eds. M. Moriggi and S. Bhayro [Leiden: Brill, 2021], p. 216); **bšumh dīahu iahu ašar iahu iahu adunai šbabut** “In the name of Yāhu Yāhu Ašar Yāhu Yāhu Aḏōnai Šəḇāḇōṭ” (*Šāpṭa d-Pišra d-Ainia*: 863–864; Matthew Morgenstern and Ohad Abudraham, *The Persistence of Magic: Mandaic Magic Formulae in Early and Late Witnesses* [forthcoming]).
- 38 See, for example, Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 196 and 200, and the earlier study by Georges Vajda, “Sur quelques éléments juifs et pseudo-juifs dans l’encyclopédie magique de Būnī”, in *Ignace Goldziher Memorial Volume, Part I*, eds. Samuel Löwinger and Joseph Somogyi (Budapest, 1948), pp. 387–392, and cf. Avishur’s study, cited in n. 36 above.

הזיהוי הגיאוגרפי-היסטורי של 'גד יון' והדרך ממנו לשילוח

עומרי יצחק עבאדי

הקדמה

בדיון בהלכות טומאת זבים מלמדת אותנו המשנה כי אדם שראה שתי ראיות זיבה (כלומר שלוש הפרשות זיבה) ביום אחד, או בשני ימים רצופים, נעשה זב לטומאה המטמא משכב ומושב, וצריך לספור שבעה ימים נקיים, שבהם הוא לא רואה הפרשות נוספות, וביום השביעי טובל במים חיים אך אינו חייב בקורבן. ואולם, אם ראה שלוש ראיות של זב ביום אחד, או בשניים או בשלושה ימים רצופים, הרי הוא זב גמור, שלא רק מטמא וזקוק לשבעת ימי הטהרה והטבילה, אלא גם חייב בהבאת קורבן ביום השמיני.¹

המשנה מלמדת שבמקרים חריגים גם אדם שראה הפרשת זיבה אחת יכול להיחשב לזב גמור: אם ראיית הזיבה נמשכת לאורך זמן רב. לצורך שיעור משך הזמן שבו אדם רואה הפרשת זיבה הנחשבת לו כשלוש ראיות זיבה והופכת אותו לזב גמור, המשנה (זבים א, ה) מציינת משך זמן הליכה בין שתי נקודות ציון ידועות בירושלים. במאמר זה נעסוק בזיהוי אחת משתי נקודות הציון המוזכרות במשנה ובדרך המוליכה בין שתי הנקודות: 'ראה אחת מרבה כשלש, שהיא כמגד יון'² לשילוח, שהן כדי שתי טבילות וכשני ספוגין - הרי זה זב גמור'.

שיעור משך הליכה בין שתי נקודות ציון ידועות כאמצעי לאמידת טווחי זמן הלכתיים הוא תופעה נדירה יחסית בספרות חז"ל, והדוגמאות לה מעטות.³

1 ויקרא טו, 2-15.

2 בחלק מכתבי היד והציטוטים של המשנה בתלמוד ובמקומות אחרים מופיעים כמה שינוי גרסאות, כמו למשל: קמגד יון (כ"י קאופמן); קמגד יון (כ"י פרמה); קמגד יון (כ"י וטיקן 31). ראו את כל צורות הנוסח אצל שאול ליברמן, תוספת ראשונים, ד, ירושלים תרצ"ט, עמ' 120-121.

3 במשנה יש כמה דוגמאות לציון 'מהלך' הליכה ממקום למקום, בייחוד ל/ממקום פלוני מ/לירושלים, ובעיקר סביב תיאור גבולות הלכתיים (למשל בקביעת גבול החיוב לעשיית פסח שני [משנה פסחים ט, ב]; גבולות החיוב בהעלאת נטע רבעי לירושלים [משנה, מעשר שני ה, ב]; מרחק הדרך הארוכה להתחייב בקורבן הפסח [משנה, פסחים ט, ב], וגבול אזור הנאמנות על כלי החרס [משנה, חגיגה ג, ה]). טרם מצאתי דוגמה תנאית לשיעור משך זמן הלכתי מדוד שהתבסס על זמן הליכה מנקודה א' לנקודה ב'. כמו כן, הדוגמאות התנאיות המתארות לשיעור משך הליכה מדברות ברובן על המרחק מירושלים לנקודה פלונית, אבל לא במרחק בין שני יישובים שונים שהם לא ירושלים, וודאי שלא בשתי נקודות ציון בתוך ירושלים עצמה. עם זאת יש לציין, אף שכמעט ולא מצאתי דוגמאות תנאיות לתיאור מרחק בין שני מקומות למדידת שיעור זמן הלכתי, בתלמודם של האמוראים מצאתי לפחות שלוש דוגמאות לדבר: (1) בעניין זמן החמצה של בצק: 'כדי שילך אדם ממגדל נוניא לטבריא מיל...' (בבלי פסחים מו ע"א); (2) בעניין שיעור משך הזמן מהשקיעה ועד צאת הכוכבים בסוגיית טבילת

האמרה 'כמן גד יון לשילוח' צוטטה בשני מקורות תנאיים נוספים - בתוספתא ובספרא. משום כך נראה שלשון האמרה היא קדומה, שכן בשני המקורות הללו צורף הסבר מאוחר המבאר מהי מידת המרחק המוזכרת. בספרא נוספו הביאור וההדגמה של רבי יהודה הנשיא, מאחורני התנאים, ואילו בתוספתא מושמט שמו של רבי ומוחלף במונח 'משל משלו'.⁴

הביאורים של הספרא והתוספתא למאמר מצביעים על כך שכבר בימיו של רבי, בראשית המאה השלישית לסה"נ, מיקומה של גד יון כמעט נשכח לגמרי. ייתכן שטווח זמן הלכתי זה משמר מסורת הלכתית קדומה, מימי התנאים הראשונים ואולי אף מהימים שקדמו לחורבן הבית, המדברת על מרחק בין שתי נקודות ציון מוכרות וידועות, אשר נצבו לאורך דרך ראשית וחשובה שחיברה ביניהם.

מתוך אזכור 'השילוח', מקום מוכר וידוע בירושלים עוד משלהי ימי בית ראשון,⁵ מובן שמדובר בדרך שעברה בירושלים. עם זאת, מקומו של ה'שילוח' השתמר במסורת, ושמו מוזכר במקורות רבים נוספים מימי הבית ומתקופת התנאים,⁶ ואילו מיקום הנקודה הראשונה - גד יון, נשאר בגדר תעלומה מחקרית. שם מקום זה לא נזכר באף מקור חז"לי אחר, ואף לא במקורות חיצוניים. למעשה, מלבד התייחסות אחת בתלמוד הבבלי

כהן לתרומה: "...התחיל גלגל חמה לשקע אדם עומד בראש הר הכרמל ויורד וטובל בים הגדול ועולה ואוכל בתרומתו חזקה ביום טבל' (ירושלמי ברכות א, א ג ע"א); ומקבילה בבבלי שבת לה ע"א); (3) בעניין טווח המרחק המינימאלי של דרך רחוקה, מסדום לצוער: "השמש יצא על הארץ ולוט בא צוערה ואמר רבי חנינא לדידי חזי לי ההוא אתרא והוא חמשה מילין גופא" (בבלי, פסחים צג ע"ב).
4 אם נאמר בגדולות למה נאמר בקטנות? אלא ליתן שיעור לגדולות שאם ראה ראייה אחת מרובה כשלש, שהוא כמגדיון לשילוח, שהם כדי שתי טבילות ושני ספוגים, הרי זה זב גמור. רבי אומר, למה הדבר דומה? לחבל של מאה אמה. ראה בתחלת מאה, ובסוף חמשים, ובסוף מאה אמה הרי זה זב גמור' (ספרא, מצרע, זבים, א, ג [מהדורת וייס, עה ע"ג]). השוו למקבילה בתוספתא זבים א, ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 677): 'כמה הוא כדי טבילה וסיפוג? כדי שיראה ויטבול ויעלה ויסתפג. וכמה שיעורה של ראייה מרובה? כמגדיון לשלח שהן כדי שתי טבילות ושתי ספוגין. ר"ש אומר כדי הקפת הבית מבפנים. משלו משל למה הדבר דומה? לחבל של מאה אמה. כיצד? ראה בתחלת מאה ובסוף חמשים ובסוף מאה או בתחלת מאה ובסוף מאה אין זה זב גמור. היה מפסיק ורואה כל שכן הוא טומאתו. זה הכלל כל זמן שהיא מרובה כ"ש הוא טומאתו'. מלשון התוספתא והספרא לא ברור אם דעת רבי היא פירוש של טווח המרחק בין גד יון לשילוח או דעה נוספת. אי בהירות זו תקפה גם על מידת המרחק שמביא רבי שמעון, וניכר שלפחות במקרה של רבי כבר לא היה ברור היכן גד יון והשילוח, ולכן היה צורך להמשיל את המרחק בקני מידה מספריים.

5 ישעיהו ח, ו; נחמיה ג, טו.

6 השילוח מופיע בשלל מקומות בספרות חז"ל, כמו למשל במשנה סוכה ד, ט-י; פרה ג, ב; תוספתא תענית א, ח; ערכין ב, ג; פרה ט, א; אבות דרבי נתן לה, ה. וכן במקורות אחרים מימי בית שני, כמו למשל ביוחנן ט, ז; פלאביוס יוספוס, מלחמת היהודים ה, 140; ה, 252; ה, 410 (תרגום אולמן, עמ' 455; 472; 490). יש להעיר כי מעיין השילוח, בהיותו מעיין 'מים חיים', היה אחד המקומות היחידים בסביבת ירושלים שהיו כשרים לטבילת זבים (ויקרא טו, יג; משנה זבים א, א). כך באזכור השילוח ייתכן שיש גם רמז למקום טבילת הזבים בירושלים.

(סנהדרין סג, ע"ב), המזהה או שמא מפרש את גד יון כמקום של עבודה זרה, אין לנו כל רמז לתפקיד המקום או למיקומו בירושלים.

הצעות החוקרים לזיהוי 'גד יון'

במחקר המודרני הועלו מספר הצעות לזיהוי גד יון בירושלים. ההצעה הראשונה, של רוני רייך,⁷ העלתה את האפשרות שגד יון הוא למעשה מעיין הגיחון, מקור המים של ברכת השילוח. לדבריו, השם 'גיחון' השתבש במהלך העברת המסורות, מה שהביא להחלפת האות ח' באות ד'. הצעה זו קשה מאוד, הן משום שכל הנוסחים בכתבי היד אינם גורסים ח' אלא ד', והן משום שלפי הממצא הארכיאולוגי נראה כי מקום זה לא היה בעל חשיבות גדולה בימי הבית השני, ובניגוד לשילוח, הוא כמעט ולא מוזכר אצל יוספוס או חז"ל.⁸ דומה שבעיני אנשי התקופה ברכת השילוח נתפסה כמקור הנביעה עצמו. על אף שרייך טען שמצא בסביבת הגיחון קרמיקה רבה מהתקופה הרומית הקדומה,⁹ טרם התברר עד כמה מקום זה היה מוכר וחשוב בימי הבית השני, ועל פי החפירות האחרונות במקום, דומה שמעיין הגיחון היה דווקא מקום צדדי ושולי, וכנראה חלק ממטמנת הפסולת של העיר,¹⁰ וודאי שלא התגלתה דרך חשובה שחיברה בינו לברכת השילוח.

הצעה בכיוון אחר, של דוד רוזנטל,¹¹ ביקשה לזהות את גד יון מחוץ לגבולות העיר, ב'גת שמנים', ובדרך העולה בנקודה זו מנחל הקדרון לפסגת הר הזיתים. לשיטת רוזנטל, מקום זה הוזכר גם אצל יוספוס בתיאור המצור הרומי על ירושלים בתור 'הסלע, הנקרא [שובך] היונים' (Περιστερεῶνος).¹² רוזנטל, בניגוד לרייך, לא מטיל ספק בקריאת המילה 'גד' במשנה, אלא תולה את שיבוש השם 'גת שמנים' דווקא בתרגומים היווניים

7 רוני רייך, "'כמן גד יון לשלח": לתולדותיו של מעיין הגיחון בימי הבית השני, ארץ ישראל, יט (תשמ"ז), עמ' 330-333.

8 מקור חז"לי המזכיר את הגיחון, מתייחס דווקא לכך שכבר בימי הבית הראשון הוא יצא מידי שימוש: "סתם (חזקיהו) מי גיחון העליון ולא הודו לו" (אבות דרבי נתן ב, ד; בבלי פסחים נו ע"א; ברכות י ע"ב).

9 Ronny Reich & Eli Shukrun, 'The History of the Gihon Spring in Jerusalem', *Levant* 36.1 (2004), pp. 211-223.

10 Yuval Gadot, "Jerusalem's Southeastern Hill, Area D3", *Hebrew bible and ancient Israel* 3.2 (2014), pp. 279-292.

11 דוד רוזנטל, 'גת שמנים, גד שמנים; גד יון', קתדרה, 67 (תשנ"ג), עמ' 3-11.

12 פלאביוס יוספוס, מלחמת היהודים ה, 505 (תרגום אולמן, עמ' 500). אפשר לזהות את 'הסלע' של יוספוס עם מצוק הסלע שעליו יושבת כיום שכונת סילוואן, במורדות הדרומיים של רכס הר הזיתים, מול גבעת עיר דוד. מצוק זה אנכי וחד מאוד ומשופע בחריצי סלע, שהיו למעשה פתחי מערות קבורה חצובות מימי הבית הראשון והקנו לו מראה כמעין שובך יונים גדול. אפשרות נוספת לכינוי 'סלע יונים', עשויה להתבהר מתוך מקורות חז"ל. מכמה מאמרי חז"ל מובאת מסורת כי הר הזיתים היה מקום לגידול ומכירת גוזלי יונים לקורבנות למקדש (ירושלמי, תענית ד ח [סט ע"א]; איכה רבה ב, ב [מהדורת בובר, עמ' גג]). להרחבה ראו: שמואל קליין, 'ארץ יהודה', תל אביב תרצ"ט, עמ' 143; David Ussishkin, 'The Rock Called Peristereon', *IEJ* 24 (1974), pp. 70-72; העורך הכלכלי של ירושלים בתקופה ההרודיאנית, קתדרה, 89 (תשנ"ט), עמ' 48-50.

של הברית החדשה. על פי עדי הנוסח הארמיים של הברית החדשה, 'גת שמנים' הופכת ל'גדסמנא' או 'גד שמני', שמות קרובים בהחלט לשם 'גד יון'. יש לציין כי רוזנטל, בשונה מרייך, אינו חושב שמדובר באתר נקודתי או במבנה כלשהו, אלא ב'מעלה' המטפס מנחל קדרון להר הזיתים.

הצעות נוספות, של זהר עמר, עמנואל פרדהיים ואפרים ניסן, זיהו את גד יון עם פולחן טיכי (Τύχη) שהתקיים בירושלים בתקופה הרומית המאוחרת, לאחר 70 לסה"נ.¹³ לעניות דעתי הצעות אלו לא כל כך סבירות, הן בגלל ששם המקום מזכיר דווקא את 'יון' ולא רומי, והן בשל העובדה שאין לנו כמעט ידיעות על שהיית יהודים באליה קפיטולינה. אך גם אם כן, מדוע תציין המשנה מקומות בעיר כשאין בה הרבה יהודים ואין המקומות שבה מוכרים לציבור היהודי ולחכמים? נוסף על כך, כפי שציינתי לעיל, ההליכה 'מגד יון' לשילוח' עושה רושם של קדומה מאוד, שכן היא לא הייתה מוכרת לתנאים בדורות האחרונים, מה שהביא את רבי יהודה הנשיא לפרש את הליכה זו בדרך משל, ולתרגם אותה למידות אורך.¹⁴ ולכן סביר שמדובר בתיאור של העיר טרם החורבן.

מסקירת הצעות הזיהוי עולה כי רובן לא התייחסו למילה 'יון' בהקשר של מלכות יון ונוכחותה ההיסטורית בירושלים. כמו כן, שתי הצעות של רייך ורוזנטל שבקשו לתת זיהוי גיאוגרפי מדויק ל'גד יון', לא שקלו ברצינות את הפרשנות המסורתית המבוססת על דברי התלמוד הבבלי (סנהדרין סג ע"ב), ומפרשיו, שאותו נביא מיד, המפרשים את המילה 'גד' כמקום פולחן של עבודה זרה. לאור הקשיים השונים בהצעות העבר, נראה שיש לשוב לבחינה מחודשת של זיהוי 'גד יון'.

הצעה לזיהוי גד יון עם החקרא הסלבקית

בפירוש המובא בתלמוד הבבלי בשם האמורא רבינא, עולה רעיון המקבל פיתוח והסבר בפירוש הגאונים לסדר טהרות וביתר שאת אצל ספר הערוך ומפרשי המשנה הבאים. שם, בבבלי, מעיר רבינא על דברי משנת זבים (א, ה) ואומר: 'גד נמי מכתב כתיב דכתיב (ישעיהו סה) 'העורכים לגד שלחן' (בבלי, סנהדרין סג ע"ב). העולה מדבריו הוא שמדובר בשם מקום הקשור לעבודה זרה בשם 'גד'.¹⁵ בפירוש הגאונים, רעיון זה מקבל פיתוח ו'גד

13 ראו: זהר עמר, 'השתמרותם של מקומות מרפא מקודשים בירושלים', מחקרי יהודה ושומרון, ז (1997), עמ' 207-222; Emanuel Friedheim, 'The Religious and Cultural World of Aelia Capitolina - A New Perspective', *Oriental Archive* 75 (2007), pp. 125-136; Ephraim Nissan, 'Gad as an Ancient Semitic Theonym, and Its Lexical Cognates: With an Exploration of the Semantics of Gad, and of Its Medieval Exegesis', *Philology* 3.1 (2017), pp. 169-342.

14 ראו הערה 4.

15 על אף שברוב כ"י היד של הבבלי כתוב 'גדיון' (מלבד כ"י הרב הרצוג וכ"י פירנצה 8-9 שבו הנוסח 'גד יוון') ולא 'גד יון' כמו הגרסה שברוב כ"י היד של המשנה (ראו הערה 2), פירושו של רבינא מפרק את השם לשתי מילים נפרדות 'גד' ו'יון'.

יון' מתפרש שם בתור מקום עבודה זרה שבנו היוונים בירושלים לפני מרד המקבים, וכמקום שבו גנזו בני חשמונאי את אבני המזבח ששיקצו מלכי יוון, לאחר ניצחון המרד.¹⁶ ואולם, המילה 'גד' יכולה להתפרש לא רק כשם של עבודה זרה. ד' רוזנטל הציע לפרש את המילה 'גד' על בסיס המילה הארמית 'גודא', שפירושה הוא חומה או קיר. רוזנטל מביא דוגמאות מלשון חז"ל, שבהן המילים 'גודיות', 'גדוריות', 'גדוריות', מתייחסות לשרידי חומה.¹⁷ שני הפירושים הנ"ל אינם בהכרח סותרים זה את זה. דומה שאפשר למזג בין הפירוש המסורתי, הרואה בגד יון מקום פולחן לעבודה זרה של היוונים בירושלים, ובין הפירוש של רוזנטל, המציע כי המילה 'גד' מתייחסת לחלקי חומה או מבנה מבוצר. מיוזג שני הפירושים עשוי לעלות את האפשרות כי השם 'גד יון', ניתן למקום שבו בעבר היה פולחן עבודה זרה לאל יוון ובד בבד שימש כמעוז המבוצר של היוונים בירושלים. מה שיכול לעלות את האפשרות ש'גד יון' הוא למעשה הכינוי העברי או הארמי של 'החקרא', המצודה הסלבית בירושלים.

המילה 'חקרא' (Ἀκρά) ביוונית יכולה להתפרש כמצודה או כאקרופוליס, כלומר המקום הגבוה בעיר. החקרא בירושלים הוקמה על ידי הסלבקים בירושלים בשנת 168 לפנה"ס. לפי המשתמע בספר מקבים א' ומכתבי יוספוס, החקרא הייתה מצודה חזקה ומבוצרת שבנה אנטיוכוס אפיפנס בעיר התחתונה, בסמוך לתחומי המקדש ובנקודה שולטת בעיר. אנטיוכוס הציב במקום חיל משמר מקדוני ויישב את המצודה ביוונים וביהודים מתיוונים.¹⁸ יישוב אנשים אלה במקום עמעם את אופייה היהודי של ירושלים

16 'מקום בבית המקדש שעשאוהו יונים קבע לעבודה זרה כאותה ששנינו, בה גנזו בני חשמונאי את אבני המזבח ששיקצו מלכי יוון (משנה, מידות א, ו) ומשם לשילוח קרוב הוא. ומנין שגד עבודה זרה הוא שנאמר "הערכים לגד שלחן" (ישעיהו סה 1) כדאמרין בגמרא דארבע מיתות'. מתוך: פירוש הגאונים לסדר טהרות, מהדורת י"נ אפשטיין, ברלין תרפ"א, עמ' 131; וראו: ח"י קאהוט, ערך 'גד יון', ערוך השלם, וינה תרל"ח, עמ' 239. ברם, אם המשנה מתארת מסלול מציאותי, נראה שאין הכוונה שהמקום נמצא בבית המקדש עצמו, ואף לא בהר הבית, שכן אין זבים יכולים להיכנס שם. פשוט יותר לפרש כי מדובר במקום בירושלים, סמוך להר הבית. עוד חשוב להזכיר כי במהלך השנים, היו לפחות שני ניסיונות של רבנים לזיהוי גד יון. הראשון היה של תלמיד הרמב"ם (מאה 13-14), שזיהה את המקום ב'בית מרובע' קרוב למעיין השילוח, ומתאר, כנראה בהשפעת המסורת המובאת בתלמוד הבבלי כי היה זה מקום 'ע"ז לבני יוון' (מתוך: ש' אסף, 'ירושלים', לזכר לונץ, ירושלים תרפ"ח, עמ' נו). השני היה רבי דוד פארדו (מאה 18), שזיהה את גד יון עם מבנה אבנים מדורג סמוך לשילוח (תוספתא עם פירוש 'חסדי דוד', ירושלים תשל"ז, עמ' קפה).

17 רוזנטל (הערה 11) מזכיר דוגמאות שבהן מוזכרת המילה גודא כחומה על גדות ערוצי נחלים, אותה הוא מפרש גם כמצוק טבעי. לדעתי זו הצעה פחות סבירה, שכן המשנה מדברת על שתי נקודות ציון ברורות, ואילו 'מעלה' או מצוק שנמצא לאורך הדרך שאין לו התחלה מדויקת, איננו נקודת ציון טובה.

18 פלאביוס יוספוס, קדמוניות יב, 52 (תרגום שליט, עמ' 56): "זאת חלקי העיר הנאים ביותר שרף (אנטיוכוס אפיפנס), ולאחר שהרס את חומותיה בנה את החקרא שבעיר התחתונה: כי היתה רמה ונישאה על פני בית המקדש. ולפיכך חזקה בחומות גבוהות ובמגדלים והציב משמר מוקדוני בתוכה. נוסף על אלה נשארו בחקרא רשעי העם ובני בלעל, ומידם של אלה עלתה להם לאזרחים לסבול

ושיווה לה מראה יווני ונוכרי, המשופע בפולחן אלים נוכריים ותרבות זרה,¹⁹ והקשה על הגישה לבית המקדש.²⁰ מתחם מבוצר זה עמד על תילו גם לאחר סיום מרד המקבים, עד שנכבש בידי שמעון החשמונאי בשנת 141 לפנה"ס. היום שבו נחרבה החקרא, כ"ג באייר, הפך ליום שמחה ליהודים, וצוין לדורות כיום שבו לא מתענים או מספידים.²¹ לא ברור אם החשמונאים הרסו את החקרא עד היסוד, חצבו ופילסו את המקום כדי להבליט ולהגביה את הר הבית, כמו שמספר יוספוס,²² או שבנו ושיקמו את המצודה ואחר כך הושיבו בה יהודים, כמו שמסופר במקבים א'.²³ ואולם, אין ספק שלכל הדעות כיבוש החקרא היה מאורע חשוב וסמלי בעיני השלטון החשמונאי והעם היהודי, והוא נותר מקום ידוע ובעל משמעות לאורך כל ימי הבית השני ועד לחורבן הבית בשנת 70 לסה"נ.

מכוון שסביר והמשנה מדברת על דרך בין שתי נקודות ידועות לכל תושבי ירושלים, ואולי אף לכל עולי הרגל, סביר להניח כי בדומה לשילוח, גם על 'גד יון' ידוע ממקורות אחרים בני התקופה. אך בשונה מברכת השילוח, מקום זה כונה בשמות שונים ביוונית ובעברית וארמית, ובשעה שבמשנה כינתה את המקום בשמו העברי או הארמי, מקורות אחרים השתמשו בשמו היווני.

לתופעה של חילוף בשם המקום בהתאם לשפה שבה השתמשו יש מעט דוגמאות בספרות המקרא²⁴ ודי הרבה בספרות חז"ל.²⁵ כך שמתקבל על הדעת שגם מקום חשוב

רבות ונוראות' וראו את הדיון אצל: בצלאל בר כוכבא, מלחמות החשמונאים: ימי יהודה המקבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 315-324; אוריאל רפפורט, ספר מקבים א: מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשס"ד, עמ' 109-111; F. Joseph Sievers, 'Jerusalem, the Akra, and Josephus.' Parente and J. Sievers eds. *Josephus and the History of the Greco-Roman Period*, Leiden 1994, pp. 195-209.

19 מנחם שטרן, התעודות למרד החשמונאים, תל אביב תשכ"ה, עמ' 50-51.

20 מקבים א, 34-38: 'וישימו שם עם רשע, אנשים חוטאים ויתחזקו בה. ויצברו נשק ומזון וגם אספו את שלל ירושלים ויניחיהו שם ויהיו לפח גדול. ויהי לאורב למקדש ולשטן רע לישראל תמיד. וישפכו דם נקי סביבות למקדש ויטמאו את המקדש'.

21 מקבים א יג, 49-52 (תרגום רפפורט, עמ' 306-307); מגילת תענית (מהדורת נעים), עמ' 187.

22 פלאביוס יוספוס, קדמוניות יג, 215-217 (תרגום שליט, עמ' 93); מלחמת ה, 139 (תרגום אולמן, עמ' 455).

23 מקבים א יד, 36-37 (תרגום רפפורט, עמ' 321): 'וישב בה אנשים יהודים ויבצר אותה למען בטחון הארץ והעיר ויגביה את חומות ירושלים'.

24 דוגמה מהמקרא: 'צידונים יקרא לחרמון שרין והאמרי יקרא לו שניר' (דברים ג ט).

25 כך לדוגמה אנו רואים שהמשנה מעדיפה לקרוא בשם 'עכו' על פני פתולמאים (משנה נדרים ג, ו; בבלי גיטין א, ב; ע"ז ג, ד); לוד על פני דיפוליס (משנה גיטין א, א); ציפורי על פני דיוקיסריה; ורקם על פני פטרה (משנה גיטין א, ב). אין זה המקום להרחיב בעניין זה, אך ראוי להדגיש כי אין זו מגמה כוללת ומתמשכת. במקורות אמוראיים לעיתים משתמשים בשם העברי ולעיתים בשם היווני בצורה די אקראית. רשימה של סדרת ערים בעלות שני שמות מובאת בתלמוד הבבלי: 'חמת זו טבריא [...] רקת זו ציפורי [...] כינרת זו גינוסר [...] אמר רבי אבהו "ועקרון תעקרו" זו קסרי בת אדום שהיא

ומרכזי בירושלים, כמו החקרא, עשוי להיקרא במספר כינויים.²⁶ תובנה מפתיעה זו מסוגלת להבהיר לנו כי המשנה (זבים א, ה) לא תיארה סתם שתי נקודות ציון אקראיות בירושלים, אלא שתי נקודות ציון בולטות ומפורסמות לכול, שישבו על דרך ידועה ומוכרת. היות שמדובר באחד הנתיבים הראשיים שבהם צעדו עולי הרגל לבית המקדש, השימוש בדרך היורדת מגד יון לשילוח לתיאור טווח זמן הלכתי היה דוגמה ברורה ומפורסמת.²⁷

יושבת בין החולות והיא היתה יתר תקועה לישראל בימי יוונים וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום היו קורין אותה אחידת מגדל שיר' (מגילה ו, ע"א, ודוגמה נוספת ראו בבבלי סוכה מ"ה ע"א; פרקי דרבי אליעזר ב, ב). לאזכורים נפרדים של אותו המקום בשמות אחרים שאינם נזכרים יחדיו, ראו לדוגמה בשם העיר אליתרופוליס (בראשית רבה מא-מב [מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 391-392]) - בית גוברין (ירושלמי דמאי ב, א [ח ע"א]; בראשית רבה סז [עמ' 772]); בשם העיר אמאוס (משנה כריתות ג, ז; ערכין ג, ד; אבות דרבי נתן, נו"ב, כט; ירושלמי שביעית ט, ב [לט ע"ד]; קהלת רבה ז, ז [מהדורת בובר עמ' 124]) - חמת/חמתא (איכה רבה א, טז [עמ' 43]; מדרש שיר השירים זוטא ו, ט [מהדורת בובר עמ' 12]); בשם המקום 'הר המלך' (משנה שביעית ט, ב-ג; תוספתא דמאי א, יא; מעשר שני א, ו ועוד) - ו'טור מלכא' (תלמוד בבלי גיטין נו ע"א).

דוגמה נוספת לאתר בירושלים שנשא לפחות שני שמות הוא 'הר הזיתים' (זכריה יד, ד; ובספרות חז"ל ראו למשל באיכה רבה, פתיחתא כה [מהדורת בובר עמ' 40]), שכונה בחז"ל גם בשם 'הר המשחה' (משנה פרה ג, ז; מידות א, ג; ראש השנה ב, ד). מעניין לציין כי בדומה לגד יון, גם במקרה זה אחד משמות המקום - הר המשחית - קיבל אצל פרשני המקרא בימי הביניים קונוטציה שלילית של עבודה זרה: 'להר המשחית - הר הזיתים, הוא הר המשחה. וכיון שהזכיר את שמו על ידי עבודה זרה שינה שמו לגנאי' (רש"י על מל"ב, כג 13. ראו גם פירוש רד"ק על המקום). כלומר המקרא לא משתמש בשם 'הר המשחה' אלא 'הר המשחית'. דוגמאות לשמות מתחלפים לציון אתר מסוים בעיר, מצאתי בהתייחסות ל'אסתרטיא של ציפורי' (תוספתא חולין ב, ד) הנקרא בגרסה אחרת של אותו מעשה, המובא בתלמוד הבבלי, בשם 'השוק העליון של ציפורי' (ע"ז טז ע"ב); וכן בהתייחסות לאתר 'חמי טבריה' (ספרי במדבר יא, ט; בבלי שבת מ ע"א; קט ע"ב ועוד), המכונה במקורות אחרים גם בשם 'דימוסין דטבריא' (ירושלמי ברכות ב, ח [ה ע"ב]; שביעית ט, א [לח ע"ד]; תרומות ח, ד [מו ע"ב]; שבת א, ב [ג ע"ג]; ויקרא רבה לד, י [מהדורת מרגליות, עמ' נד]; תנחומא ויחי, ו ועוד, כינוי זה מופיע רק במקורות הארצישראלים). יש להעיר שבדוגמאות אלו מדובר על תרגום מעברית ליוונית, ואין לשלול את האפשרות כי גם השם 'חקרא' היא בעצם השם היווני (אך לא התרגום המילולי) לגד יון. יש לציין כי לעיתים אפשר למצוא בספרות חז"ל אפילו שני שמות המתייחסים לפי חלק מהמפרשים לאותה דמות. לדוגמה ראו בדיון של שאול ליברמן על תוספתא ביכורים ב, י (תוספתא כפשוטה ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 57-58).

אפשרות נוספת לציון נקודה זו דווקא יכולה להיות קשורה גם למקום של גד יון על הדרך העולה להר הבית. כידוע, זבים אסורים בכניסה להר הבית (משנה כלים א, ח; השו"ת גם תוספתא כלים בבא קמא א, ח [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 569]), ואזכור של הלכת שלש ראיות של זב דווקא עם תוארי הרחוב העולה להר הבית מזכיר ללומדים איסור זה. האיסור על כניסת זב להר הבית וההיתר להישאר בתחומי העיר משתמע גם מהכתוב במגילה 4Q274 מקומראן. ואולם, נראה שהייתה גם דעה נוספת, האוסרת את ביאת הזבים בשערי העיר בכל תוקף. דעה זו מובאת אצל פלאביוס יוספוס, מלחמת ה, 227 (מהדורת אולמן, עמ' 468); קדמוניות ג, 261-264 (מהדורת שליט, עמ' 99); ובמגילת המקדש

הדרך מגד יון לשילוח

מיקומה של ברכת השילוח, כאמור, היה פחות או יותר ידוע ומוכר לאורך כל הדורות, בקצה הדרומי של העיר בתחתית גבעת עיר דוד.²⁸ לפי החפירות של רייך ושוקרון במקום, נראה כי ברכה השילוח הייתה אתר מרשים ביופיו, מפואר מאוד ורחב ידיים. שבחלקו הצפוני היה במתאר של ברכה מלבנית, באורך של כ-50 מ' בקירוב, ומלווה בגרמי מדרגות שירדו משלושה עברים, ושחלקה הדרומי נחפר בימים אלו, ועד כה טרם התברר מתאר הברכה, עומקה וגודלה.

בקצה הצפוני של ברכת השילוח התגלתה ראשיתו של רחוב גדול ומפואר,²⁹ שמסלולו הולך ונחשף בשנים האחרונות. רחוב זה, המכונה במחקר בשם 'הרחוב המדורג', טיפס מברכת השילוח צפונה, בעלייה חדה יחסית, של כמאה מטרים גובה, תוך שהוא נמתח לאורך של כמעט 700 מ' עד לשערי הר הבית. בחלקו הראשון עלה הרחוב מברכת השילוח במערכת מדרגות מפוארות, ובהמשכו רוצף באבנים גדולות וחלקות, שלצידן אבני שפה ופתחי חנויות. רוחבו הממוצע של הרחוב היה 8.10 מ', אך בכמה נקודות, בעיקר בחלקו הדרומי, הוא הגיע לכ-15 מ' רוחב.³⁰ גודל הרחוב, עוצמת הבנייה והתכנון

11QT, מה, 15-17; מו, 17-18 (אלישע קימרון, מגילות מדבר יהודה, החיבורים העבריים א, ירושלים תש"ע, עמ' 184-185). עיינו אצל חנן בירנבוים, 'טמאים מה"מחנה" על פי מגילת המקדש, כתבי יוסף בן מתתיהו ו-4Q274', מגילות י (תשע"ג), עמ' 15-30; לדיון בפולמוס של חז"ל בדעה המרחיקה את הזב מן העיר ראו: ורד נעם, מקומראן למהפכה התנאית, ירושלים תש"ע, עמ' 167-176; 198-191. ייתכן שהדעה האוסרת את הימצאותו של הזב בשטחי העיר מבהירה בצורה טובה יותר מדוע מסלול ההליכה במשנה מזכיר דווקא את הדרך היורדת מגד יון לשילוח, שכן זהו מסלול ההליכה המוביל את הזב מחוץ לשערי העיר. הסבר נוסף לתיאור הדרך היורדת מגד יון לשילוח אולי אפשר ללמוד מתיאור שלושת המקומות להושבת מצורעים, זבים וטמאים ממזרח לעיר, כפי שמוזכר במגילת המקדש: 'ועשיתה שלושה מקומות למזרח העיר מובדלים זה מזה אשר יהיו באים המצורעים והזבים והאנשים אשר יהיה להמה מקרה' (מח, 14-16 [מהדורת קימרון, עמ' 187]). עם זאת, לא ברור אם מחבר המגילה מתאר מציאות ריאלית או אידיאל עתידי. על כל פנים, יש כאן אפשרות נוספת להבנה מדוע המסלול המתאר במשנה מסתיים בברכת השילוח, שכן אחת הדרכים הנוחות ביותר ליציאה מהעיר לכיוון מזרח, לעבר מדבר יהודה, הייתה מן השער הדרומי של העיר, שהיה בסמוך לברכת השילוח. כמו כן, אפשר ויש באזכור שני האתרים, צד אליגורי, הקושר בין שני מקומות גיאוגרפיים שונים המייצגים את הניגודיות בטומאה והטהרה של הזב, שהאחד (ברכת השילוח) מיצג טהרה והשני (גד יון / החקרא) מיצג טומאה.

חשוב לציין שעד לפני כמה שנים זיהו בטעות את השילוח עם הברכה הביזנטית שבקצה נקבת השילוח. ברכה שהייתה חלק ממתחם כנסיית השילוח הביזנטית, מהמאה החמישית לסה"נ. בשנת 2004 חשפו רוני רייך ואלי שוקרון את מה שנראה כמו ברכת השילוח הקדומה מימי הבית השני, כמה עשרות מטרים מדרום-מזרח לברכה הביזנטית. ראו: רוני רייך ואלי שוקרון, 'ברכת השילוח מימי הבית השני בירושלים', קדמוניות, 130 (תשס"ו), עמ' 91-96.

29 רוני רייך ואלי שוקרון, 'חידושים בחפירות עיר דוד', קדמוניות, 140 (תשע"א), עמ' 70-79.

30 ראו: נחשון זנטון ואחרים, 'הרחוב המדורג מסוף ימי הבית השני בגיא הטירופיאון בירושלים', קדמוניות, 160 (תשפ"א), עמ' 120-128.

המונומנטלי שלו מלמדים כי הוא היה אחד הנתיבים הראשיים והחשובים ביותר בירושלים של המאה הראשונה לסה"נ. ייתכן שהיה ידוע ומפורסם לא רק לתושבי העיר, אלא גם למבקרים ועולי הרגל שפקדו את שערי העיר. יוספוס אף מזכיר את הדרך מהשילוח להר הבית, בתיאור ביקורו של הטריבון נאפוליטנוס בירושלים.³¹

במקום אחר הצעתי כי רחוב זה שימש כדרך העיקרית של עולי הרגל מירושלים אל הר הבית ובית המקדש.³² לכן כאשר המשנה התייחסה לתוואי דרך שמתחיל או מסתיים בשילוח, שהיה ידוע ומפורסם לכול, קרוב לוודאי שהיא התכוונה לנתיב העולה מן השילוח להר הבית דרך הרחוב המדורג. לאור זאת, ברצוני להציע כי מסלול זה, בתוואי הרחוב המדורג, היה למעשה אותו הנתיב עליו דיברה המשנה, שהוביל 'מגד יון לשילוח'.³³ להצעתי, 'גד יון', שאותו ביקשתי לעיל לזהות עם החקרא הסלבקית, היה מצוי צפונית לברכת השילוח בחלק העליון של הגבעה, בנקודה כלשהי הסמוכה לדרך העולה להר הבית. דבר זה, כפי שאראה להלן, עולה בקנה אחד עם רוב הצעות החוקרים לזיהוי מיקומה של החקרא, במרחב שמדרום למקדש.

מיקום החקרא וחשיבותה במרחב העירוני במהלך ימי הבית השני

אם נעיין בתיאורי יוספוס נגלה שהשם 'חקרא' נזכר בשני הקשרים שונים, מה שעשוי ללמד על שינוי ביעוד המתחם לאורך ימי הבית השני. בתחילה יוספוס מתייחס לחקרא כמקום מושבם של היוונים והמתיוונים בירושלים בימי מרד המקבים. ואולם, הפעם הבאה שבה יוספוס מספר על החקרא היא במהלך תיאור תמונת המצב בירושלים ערב

31 מלחמת היהודים ב, 340 (תרגום אולמן, עמ' 263).

32 עמרי עבאדי, 'דרך עולי הרגל לירושלים בימי הבית השני: מבט תרבותי-ארכיאולוגי' חידושים בארכיאולוגיה של ירושלים וסביבותיה, ט (תשע"ו), עמ' 178-194. על היכרות חז"ל עם הדרך מברכת השילוח להר הבית ועל השימוש בה בימי הרגל ראו: יונתן אדלר, 'השילוח כנקודת ציון בדיני ראייה; פירוש חדש לסוגיה בירושלמי', סיני, קלד (תשס"ה), עמ' קס-קסט.

33 מתחת לתוואי הרחוב המדורג התגלתה תעלת הניקוז של ירושלים, המנקזת את מי השופכים ואת המים מהעיר העליונה והתחתונה אל עמק הטירופיון, ומשם מוציאה את המים מחוץ לירושלים לעבר הקדרון (אלי שוקרון ורוני רייך, 'תעלת הניקוז המרכזית מימי הבית השני בירושלים - עם השלמת חשיפת חלקה הדרומי בשנת 2011', מחקרי עיר דוד וירושלים הקדומה, 6 (תשע"א), עמ' 156-185. סביר בהחלט שלמערכת ניקוז זו חוברו גם הר הבית ובית המקדש, והיא ניקזה אליה את כל הדם והמים של עבודת הקורבנות. נראה שגם חז"ל הכירו את תעלת הניקוז הזו, שהם כינו בשם 'אמה'. לדבריהם, המים והדם שהיא נקזה מבית המקדש נמכרו לבעלי השדות בקדרון, שהשתמשו בהם להשקיה ולדישון: 'הזה על טהרו של מזבח שבע פעמים, ושירי הדם היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון, ושל מזבח החיצון היה שופך על יסוד דרומי. אלו ואלו מתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון, ונמכרין לגננין לזבל, ומועלין בהן' (משנה, יומא ה, ו). לאזכורים נוספים ראו לדוגמה: משנה, מדות ג, ב; מעילה ג, ג; תוספתא יומא ג, ג; זבחים ו, ג; מעילה א, ח; תמורה ד, ד. כיום ידוע על לפחות תעלת ניקוז אחת שיצאה מהכותל הדרומי של הר הבית. עם זאת, כיוון שהמשכה קטוע, לא ברור אם היא התחברה לתעלת הניקוז שירדה בטירופיון או התנקזה לקדרון מכיוון אחר. על תעלה זו, ראו: Eilat Mazar, *The Walls of the Temple Mount*, Jerusalem 2011, pp. 199-204.

החורבן, כמאתיים שנים אחרי מרד החשמונאים. בדבריו משתמש יוספוס בשם 'חקרא' כדי להצביע על נקודת ציון חשובה בירושלים של תקופתו. יוספוס מכנה את הגבעה השנייה של ירושלים בשם 'חקרא' ומספר שהיא 'הבסיס לעיר התחתונה',³⁴ מה שמלמד שהחקרא הייתה ממוקמת באחת מנקודות הציון החשובות ומרכזיות שבעיר, שאם לא כן יוספוס לא היה בוחר להזכיר דווקא אותה בהגיעו לתיאור העיר התחתונה של ירושלים. הזיהוי של החקרא עם 'גד יון' מתחזק מדברי יוספוס, בתיאור אזור השליטה של שמעון בר גיורא במרד הגדול. יוספוס מזכיר בתיאור זה את החקרא ואת מעין השילוח, באותה נשימה: 'בידיו היו גם המעין וחלק מן החקרא'.³⁵ לפי אזכור זה, לא רק שהחקרא יושבת בזיקה כלשהי לשילוח, אלא גם רומזת על חיבור וקרבה בין שתי הנקודות, באופן המזכיר את הדרך מ'גד יון' לשילוח' במשנת זבים (א, ה).

מעדותו של יוספוס על קיומו של מקום המשמר את שמה של החקרא בימיה האחרונים של ירושלים, כמאתיים שנים לאחר כיבוש החקרא בידי שמעון החשמונאי, אפשר להבין שהמקום המדובר לא היה החקרא הסלבקית, אלא מתחם אחר שנמצא בנקודה שבה ישבה בעבר החקרא הסלבקית. ייתכן שבימי יוספוס היא נהרסה עד היסוד, ולמעשה המקום החדש שימר את שם המקום ואת זיכרון הניצחון ההיסטורי של היהודים על היוונים שם.³⁶ כך או כך, אפשר לשער כי במאה הראשונה לסה"נ עדיין מקום החקרא היה ידוע ומפורסם לכול, ולא פסק מלהוות סמל של גאווה לאומית-דתית גם כמאתיים שנים לאחר ששמעון החשמונאי כבש את המקום.

ידיעה כלשהי על מיקומה של החקרא בעיר נרמזת גם בסכוליון למגילת תענית, שבחר לקשר בין כיבוש החקרא לכיבוש של דוד את מצודת ציון, המכונה גם עיר דוד (שמואל ב ה, 7).³⁷ קישור המגולל בפנינו את האפשרות שהחקרא הסלבקית ישבה במקום שבו הייתה מצודת ציון בגבעת עיר דוד, שבעיר התחתונה. הקישור של החקרא עם מקום בירושלים בשם 'עיר דוד', מופיע עוד במקורות החשמונאים עצמם, כמו

34 פלאביוס יוספוס, מלחמת, ה' 137, 253 (תרגום אולמן עמ' 454, 472).

35 פלאביוס יוספוס, מלחמת, ה' 253 (תרגום אולמן עמ' 472).

36 דעה זו גם מובאת אצל בצלאל בר כוכבא (לעיל, הערה 19), עמ' 319, שמדגיש כי הייתה מסורת חיה בדבר מקומה של החקרא, שהשתמרה מימי החשמונאים ועד לחורבן הבית.

37 מפאת חשיבות המקור אצטט את כולו: 'בעשרים ותלתא ביה נפקו בני חקרא מן ירושלם': סכוליון (נוסח הכלאיים): 'הוא דכת' וילכוד דוד את מצודת ציון היא עיר דוד (וזהו מקום הקראים עכשיו) שהיו מצרים לבני ירושלים ולא היו ישראל יכולי לצאת ולבא מפניהם ביום אלא בלילה. וכשגברה מלכות בית חשמונאי הגלו אותם משם. ואותו היום שעקרום עשאוהו יום טוב, מגילת תענית (מהדורת נעם), עמ' 187. יש לציין כי גם בתרגומים הארמיים למקרא מצודת ציון תורגמה 'חקרא' (שמ"ב ה 7), וכך גם אצל פלאביוס יוספוס בסיפור כיבוש המצודה של ירושלים בידי דוד המלך (קדמוניות ב, 2 63 [תרגום שליט, עמ' 231, וראו הערה 91 של שליט]). ואולם, תרגום השבעים קרא בשם 'חקרא' למבנה ה'מילא' שבירושלים (שמ"ב ה 9), שלפי בר-כוכבא אינו מתאים להקשרים השונים שבהם מוזכרת החקרא בספר מקבים א (לעיל, הערה 19), עמ' 192.

ספר מקבים א': 'ויבנו את עיר דוד בחומה גדולה וחזקה ובמגדלים בצורים ותהי להם למצודה (לחקרא)'.³⁸

על ידיעת מקום החקרא, או לפחות על היכרות של חז"ל עם מקום בשם זה לא הרחק ממקום המקדש, אולי ניתן ללמוד גם מאזכור מקום בשם 'באר הקר' (בנוסח אחר: חקר) המובא במשנה (עירובין י, יד) ובתוספתא (עירובין ה, כב [מהדורת ליברמן, עמ' 138]). יהושע שוורץ הציע כי המשנה דיברה על בור המים שהיה בחקרא הסלבקית, ולשיטתו אנשי ירושלים והמקדש המשיכו להשתמש בבורות המים הקדומים של החקרא עד סוף ימי הבית השני.³⁹ עם זאת, מלבד אזכור מפורש בסכוליון למגילת תענית, אין כל אזכור מפורש לחקרא במשנה, ובספרות חז"ל בכלל. ואולי הייתה לכך סיבה מהותית.

חוקרים לא מעטים ניסו להעלות הצעות בדבר מיקומה של החקרא הסלבקית. היו שמיקמו אותה מצפון למקדש באזור שבו ישבה בהמשך מצודת האנטוניה, וממערב למקדש, באזור הר ציון. אולם רוב החוקרים כיום, הולכים בעקבות התיאורים של יוספוס מצביעים על החקרא באזור שמדרום למקדש. מהם שמזהים את החקרא בתוך תחומי הר הבית, או דרומה יותר למרגלות הכותל הדרומי, או אפילו עוד יותר דרומה, על גבעת עיר דוד (העיר התחתונה).⁴⁰ כמו כן, לפני מספר שנים היה אף ניסיון לקשור את ממצאי הביצור ההלניסטי מחפירות חניון גבעתי ושטח G שבחלקה העליון של גבעת עיר דוד עם החקרא הסלבקית.⁴¹

38 מקבים א, א 33-34 (תרגום רפפורט, עמ' 109). ראו גם אצל: ורד נעם, 'הנוסח לשחזור היסטורי: לתולדותיהם של שלושה מקומות בארץ-ישראל', קתדרה, 104 (תשס"ב), עמ' 7-30. נעם נוקטת גם היא בגישה שהביאור המקורי של הסכוליון ידע על מיקומה של 'חקרא' בעיר.

39 'וממלאים מבור הגולה (ומבור הגדול) בגלגל בשבת [ומבור הגדול] ומבאר חקר ביום טוב' (משנה, עירובין י, יד, על פי הנוסח שמביא שוורץ במאמרו). יהושע שוורץ, 'באר הקר, בור חקר והחקרה הסלבקית', קתדרה, 37 (תשמ"ו), עמ' 3-16. שוורץ טען כי הקישור של באר חקר עם החקרא נשכחה בימי התנאים המאוחרים והאמוראים (שם, עמ' 13-14).

40 לזיהויים השונים ראו: יורם צפריר, 'על מקומה של החקרה הסלבקית בירושלים', קתדרה, 14 (תש"ם), עמ' 17-40; בר כוכבא (לעיל, הערה 19); רפפורט (לעיל, הערה 19), עמ' 110; הלל גבע, 'ירושלים החשמונאית בראי הארכאולוגיה - הערות לטופוגרפיה העירונית', ארץ-ישראל, לא (תשע"ה), עמ' 75-57.

41 דורון בן-עמי ויאנה צ'נוביץ, "...ואת אשר בעיר דוד (אשר) בירושלים, אשר עשו להם חקרא" (מקבים א יד, 36): מערכת הביצור הסלבקית בחניון גבעתי, עיר דוד, חידושים בארכאולוגיה של ירושלים וסביבותיה, ט (תשע"ו), עמ' 313-321. לשיטתם המצודה השתרעה על ראש עיר דוד, ובשחזורם הם העריכו כי גודלה הגיע ל-200×60 מ'. על מבנה מבוצר זה ראו עוד, ביתר פירוט, אצל: איילה זילברשטיין, "על חומותיה עיר דוד": תוואי הביצור המערבי של גבעת עיר דוד בתקופה ההלניסטית לאור הגילויים החדשים, חידושים בארכאולוגיה של ירושלים וסביבותיה, יג (תש"פ), עמ' 31-50; Ayala Zilberstein, 'Hellenistic Military Architecture from the Givati Parking Lot Excavations, Jerusalem.' Andrea M. Berlin and Paul Kosmin eds. *The Middle Maccabees: From the Death of Judas through the Reign of John*

על כל פנים, אם נלך עם דעת רוב החוקרים ועם רוב המקורות ההיסטוריים המתמייחסים למקום, נראה כי החקרא יושבה מדרום למקדש, ובמידה והצעתנו לזהות את המקום עם 'גד יון' היא נכונה, אז נראה כי הדרך המוזכרת במשנה, המובילה מהשילוח לגד יון, היא למעשה קטע של אחת הדרכים החשובות והמוכרות בעיר, הדרך שבה צעדו עולי הרגל מברכת השילוח אל הר הבית.

סיכום:

במאמר זה ביקשתי לזהות את האתר 'גד יון', המוזכר במשנה זבים (א, ה), ואת הדרך היורדת ממנו אל ברכת השילוח, עם מצודת החקרא הסלבקית ועם הרחוב המדורג, שהוביל מברכת השילוח להר הבית. מסלול זה מטפס ועולה מברכת השילוח ברחוב המדורג, חולף בסמוך למיקומה המשוער של החקרא, ומוביל לשערי הר הבית בכותל הדרומי והמערבי. במידה והצעה זו נכונה, יתכן ובתורתם של התנאים נשמרה מסורת מהימנה על אודות אתרים ומקומות, ואפילו על דרכים ראשיות בירושלים.

חשיבותו של זיהוי זה אינה רק פילולוגית, אלא גם בעל חשיבות היסטורית. הוא מלמד כי מקומה של החקרא היה ידוע ומוכר גם שנים רבות אחרי כיבוש החקרא הסלבקית, וששמו של המקום השתמר היטב בתודעה היהודית אף כמאה שנה לאחר נפילת שלטון בית חשמונאי. שמותיו של המקום השתמרו עד לשלהי ימי הבית השני, אז ישב לצד אחת הדרכים הסואנות ביותר בירושלים, שבימי החג והמועד חלפו על פניו רבבות עולי רגלים בדרכם מהשילוח להר הבית.

Hyrchanus (ca. 160-104 BCE), Atlanta 2021, pp. 37-52. זילברשטיין תיארכה את שלב ייסוד המצודה בהתבסס על קרמיקה, ידיית אמפורה רודית ומטבעות שנמצאו בסמוך ליסודות החומה בחניון גבעתי, למחצית הראשונה של המאה השנייה לפנה"ס. בהתאם לכך התחזקה לדעתה המסקנה שמדובר בשרידי החקרא. המשלחת הבאה שחפרה בחניון גבעתי, בראשות יפתח שלו ויובל גדות, נסוגה מן הזיהוי בטענה כי חלקי הביצור לא היו עשויים מקשה אחת, אלא יש כמה שלבי ביצור שחלקם כבר מימי החשמונאים, עשרות שנים לאחר כיבוש והריסת החקרא. ראו: יפתח שלו ואחרים, 'הביצורים במערב שלוחת עיר דוד: מבט חדש', חידושים בארכיאולוגיה של ירושלים וסביבותיה, יג (תש"פ), עמ' 72-51; Yiftah Shalev, et al. 'Jerusalem in the Early Hellenistic Period: New Evidence for its Nature and Location', Andrea M. Berlin and Paul Kosmin eds. *The Middle Maccabees: From the Death of Judas through the Reign of John Hyrchanus (ca. 160-104 BCE)*, Atlanta 2021, pp. 17-36.

**“A Miserable Remnant Though this Be, It is Not without Value”:
A Fragment of Mishnah Avodah Zarah in the Babylonian Tradition
from a Book Binding in the Cambridge University Library**

Aaron Koller

1. Initial impressions

In his catalogue of Hebrew manuscripts in the Cambridge University Library, Salomon Schiller-Szinessy describes a single page of Mishnah, said to be “the mishnah of ’Abodah Zarah according to the Palestinian Talmud; a fragment”, with the evaluation, “A miserable remnant though this be, it is not without value.”¹ The solitary page, CUL MS Add.1207.2, was extracted from the binding of a fourteenth-century book acquired by the Library in 1875.

The page is physically well preserved, except that the left margin was cut when the page was used for a binding. Fortunately, inspection of the text showed that very little was missing on the left edge. Unfortunately, the fragment was in bad enough shape that it could not all be read. The top left quarter of the page, the bottom left, and parts of the lower right side, were entirely faded and no text was visible there. Furthermore, the fragment had been mounted in glass at some point in the nineteenth century, making it very difficult to photograph without significant glare.

Fortunately, Błażej Mikuła of the Cambridge University Library Digital Content Unit was able to take multi-spectral images.² The first photos received were not a substantial improvement over what could be seen with the naked eye, but a week later I received an email: “The photographer advises

* My thanks to Tzvi Novick and Elitzur A. Bar-Asher Siegal for their careful reading of this paper and their helpful suggestions for correction and improvement.

1 S. M. Schiller-Szinessy, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts* (Cambridge: University Library, 1878), Volume 2, p. 12 (MS no. 75). Part 2 was never formally published, only printed for private use, so it is missing all front matter.

2 The funding for the photography came from Yeshiva University, and I am grateful to Dr. William Stenhouse and Dr. Fred Sugarman for facilitating that.

that after further image processing we have managed to get clearer image of the missing text.” This was lovely British understatement: in the new image, the top left and much of the rest of the page could be read clearly.³ A transcription of the fragment can be found in the Appendix below.

2. The text

Since the tractate clearly began with a new page, Schiller-Szinessy weighed the possibility that this was a stand-alone tractate of Mishnah, although he conceded that “it is difficult to conceive circumstances under which this particular Massikhta could have formed a special subject of study among Jews.” There was, fortunately, an alternative: “It may, of course, be a portion of a Talmud MS., in which the whole Perek of the Mishnah stood at the head of the Gemara belonging to it.”⁴

Our understanding of the textual history of the Mishnah and of the manuscript traditions have advanced significantly in the past century and a half. After a thorough study of all medieval manuscripts and Geniza fragments, Yaacov Sussman came to the conclusion that outside of the Palestinian-Byzantine realm, the Mishnah was never studied independently of the Talmud. He then noted that as a result, if one finds the first page of a Mishnah manuscript of a tractate and it is not in the Palestinian tradition (like Kaufmann and Parma A), it should be assumed to be a manuscript of the *Talmud* with the mishnah collected at the beginning of the chapter – and he pointed to our fragment as an example.⁵ In this regard, Schiller-Szinessy’s second option proves to be correct.

3. Different traditions of AZ

In another matter, though, Schiller-Szinessy’s judgment has to be revised

3 For the story from the photographer’s perspective, see Błażej Mikula, “Spectro Gasp”, *The Book Collector* 73 (2024), 48-52.

4 Schiller-Szinessy, *Catalogue*, 12-13.

5 Yaacov Sussman, “Yaacov Sussmann, “Manuscripts and Text Traditions of the Mishnah”, *Proceedings of the Seventh World Congress of Jewish Studies*, vol. 3 (1977), 215-250 (Hebrew), 248-249 n. 134 = Yaacov Sussmann, “Manuscripts and Text Traditions of the Mishnah”, in Sussman, *Thesaurus of Talmudic Manuscripts*, vol. 3: *Introductions & Indices* (with Yoav Rosenthal and Aharon Shweka; Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 2012), 29-42 (Hebrew)”, 41-42 n. 106.

in light of subsequent work: the claim that this fragment reflects the Palestinian version of the Mishnah. It is possible that he noticed certain features which are preferable to what is found in printed texts of the Mishnah or the Bavli (see immediately below). It is, however, easy to check if our fragment is of the Palestinian or Babylonian variety, as there are a few well-known divergences between the traditions, some of which are in the first chapter of the tractate. These were carefully traced by David Rosenthal in his doctoral dissertation, and have subsequently been discussed especially by Christine Hayes.⁶

In nearly every case, our fragment's textual traditions agree with the Babylonian, rather than the Palestinian, versions. This includes both diagnostic linguistic features and textual features. Here we will only discuss those that are philologically more substantive.⁷ First we will look at two features that are not associated with the Babylonian tradition; perhaps these are what suggested the Palestinian affiliation to Schiller-Szinessy. Then we will turn to the features that conclusively align this fragment with the Babylonian tradition.

4. Non-Babylonian features

a) תרנוגלין (1:5)

Our fragment reads תרנוגלין as the plural of תרנגול. Rosenthal pointed to this as a feature of the Palestinian branch,⁸ but in fact Mishnayot with Babylonian vocalization have the form תרנוגלין as well,⁹ as do reliable

6 David Rosenthal, *Tractate Avodah Zarah, Critical Edition with Introduction* (Ph.D. dissertation, Hebrew University, 1981), esp. 153-231 (Hebrew); Christine Hayes, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds: Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah* (New York: Oxford University Press, 1997).

7 For example, the plural form in our fragment is מרחצאות rather than מרחציות (Rosenthal, *Tractate Avodah Zarah*, 73; דימוסאות is missing in the fragment); in 1:5 the reading is הצב rather than הצד (a reading preserved only in K and a few other witnesses; Cambridge here reads הצב like the Babylonian tradition; Rosenthal, 164-165 and 247-250). On the other hand, the fragment reads היה חוצה ע"ז תוכה מותר, rather than היה חוצה ע"ז תוכה לה מותר; אם יכול להלך rather than אם יכול לילך; תוכה לה מותר (Rosenthal, 79).

8 Rosenthal, משנה עבודה זרה, 74.

9 Moshe Bar-Asher, "The Different Traditions of Mishnaic Hebrew", *Tarbiz* 53

manuscripts of the Bavli as well: it appears many times in MS Bodleian Opp. Add. fol. 23 (Neubauer catalogue no. 366) of Berakhot and Mo'ed and MS Hamburg 165 of Neziḳin, for instance. In our case, the Paris MS of the Talmud has תרנגולין, and JTS reads תרנגולין, which should likely be vocalized in the same way.

b) (1:6) ואל ישנה אדם

The first part of 1:6 in MS Kaufmann reads, מקום שנהגו למכור בהמה דקה, ולגוים מוכרין. מקום שנהגו שלא למכור אין מוכרין. ואל ישנה אדם מפני המחלקות, and the same is found in the other Palestinian witnesses to the text.¹⁰ The last clause (ואל ישנה אדם מפני המחלקות) is not in the Babylonian branch of the Mishnah. Rashi clearly knew of this clause, but rejects it: ואל ישנה אדם מפני המחלוק' לא גרס לה הכא אלא בפסחים גרס לה. As he observes, with the line, the structure of this mishnah is strikingly similar to m. Pesahim 4:1: מקום שנהגו לעשות מלאכה בערב פסחים עד חצות, עושין. מקום שנהגו שלא לעשות, אין עושין. ... ואל ישנה אדם מפני המחלקות.

In Avodah Zarah, the line ואל ישנה אדם is missing in the Babylonian version of the mishnah. MS Paris reads, מקום שנהגו למכור בהמה דקה לגוים, מוכרין, מקום שלא נהגו למכור לגוי אין מוכרין. ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה. Rosenthal suggests that Rashi deleted the line,¹¹ but it is unlikely that Rashi

(1984), 187-220, at 223 (Hebrew); Moshe Bar-Asher, *Studies in Classical Hebrew* (ed. Aaron Koller; Studia Judaica 71; Berlin: De Gruyter, 2014), 299-300; for full documentation see Moshe Bar-Asher, *A Morphology of Mishnaic Hebrew* (Jerusalem: Academy of the Hebrew Language, Mossad Bialik, and the Matanel Foundation, 2015), 2.1484-1485 (Hebrew).

10 Besides Parma A and Cambridge, it is also found in T-S Misc 21.1 – a Mishnah with Arabic translation – which picks up at this point. As noted by Sussmann, “Talmud Fragments in the Cairo Geniza”, in *Cairo Geniza Studies* (ed. Mordechai Akiva Friedman; Te'udah 1; Tel Aviv: Tel Aviv University and ha-Kibbush ha-Me'uhad, 1980), 21-31, at 28 n. 38 (Hebrew), this belongs to the same manuscript as the fragments from 'Eduyyot and Kelim published by J. N. Epstein, “An Arabic Translation of Mishnayot”, in *Sefer ha-Yovel in Honor of Alexander Marx on the Occasion of His Seventieth Birthday* (New York: Jewish Theological Seminary, 1950), 23-48 (Hebrew). See also the discussion and critique in David J. Wasserstein, “Avot in al-Andalus”, in *Religious and Intellectual Diversity in the Islamicate World and Beyond: Essays in Honor of Sarah Stroumsa* (ed. Omer Michaelis and Sabine Schmidtke; Leiden: Brill, 2024), 1.212-219.

11 Rosenthal, *Mishnah Avodah Zarah*, 59.

would have deleted it simply because it is *also* found in m. Pesahim. Instead, he must have known of both readings, but preferred the version without *ואל ישנה אדם*, either because the versions he trusted more did not have it or, because he did not think it belonged in this context. Until now there was no evidence for the line in the Babylonian tradition, though.

Our fragment provides just this evidence. Although the line is not preserved to the end, the words *ואל ישנה אדם* are clear. In the witnesses to the Palestinian tradition, the line then continues, *ובכל מקום אין מוכרין להן*. In the CUL fragment, there is not sufficient space between *אין* [מוכרין להם בהמה גסה] and *ואל ישנה אדם* to restore all the missing words. It may have read *ואל ישנה אדם ובכל מקום אין מוכרין להם בהמה גסה*, or *ואל ישנה אדם מפני המחלקות ואין מוכרין להם בהמה גסה*. In any event, our fragment is a Babylonian text that does have the *ואל ישנה* clause.

5. Babylonian features

a) *אסור* לשאת ולתת (1:1)

In Palestinian tradition of Mishnaic Hebrew, the syntax of *אסור* is highly constrained. Two types of nouns may be the subjects: either an object is *אסור* (e.g., m. AZ 5:1, *שכרו אסור*), or the person is *אסור* “from doing something” (e.g., m. Berakhot 2:6, *אבל אסור מלרחוץ*).¹² Never is the *action* – expressed as the infinitive – the subject of *אסור*. In the Talmud, though, this is common, e.g., *אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל* (b. Berakhot 13b).

The expression originally relied on a metaphorical use of the word *אסור* “bound”, to refer to the person who was bound, and thus unable to perform an action. One of two processes then took place. Either by metonymy, the action became *אסור*, and the preposition *מ-* was concomitantly dropped, or the *מ-* was dropped creating the elliptical

12 Gad Ben-‘Ami Sarfatti, “The Tradition of Mishnaic Hebrew – a ‘Living Literary Language’”, in *Hebrew Language Studies Presented to Professor Zeev Ben-Hayyim* (ed. Moshe Bar-Asher; Jerusalem: Magnes, 1983), 451-458, esp. 454 (Hebrew); see the slightly different presentation of Yohanan Breuer, “On the Hebrew Language of the Amora’im in the Babylonian Talmud”, *Mehqarim ba-Lashon* (1987), 132-134 (Hebrew) = “On the Hebrew Dialect of the ‘Āmōrā’īm in the Babylonian Talmud”, in *Studies in Mishnaic Hebrew* (ed. Moshe Bar-Asher and Steven E. Fassberg; Scripta Hierosolymitana 37; Jerusalem: Magnes, 1998), 134-136.

expression לעשות אסור, and then by reanalysis the syntax was understood to be the verbal noun rather than the implied human.¹³

The transition took place through reanalysis of the construction אסור לעשות, which was originally elliptical for אדם מלעשות but was then understood to have לעשות as the subject. Later versions of the Mishnah took their cue from this Amoraic construction, and we see that here, as well.¹⁴

In our case, the Palestinian tradition represented by Kaufmann, Cambridge, and Parma A has אסור מלשאת ומלתת, preserving the original syntax, whereas all Bavli manuscripts do not have the מ and agree with our fragment.¹⁵

b) מפני שמיצר לו (1:1)

R. Judah allows collecting a debt from a non-Jew within three days of a festival, because it causes suffering rather than joy. In the Palestinian version, the text is, *מפני שיהיה מצר*.¹⁶ On this reading, the verb מצר is intransitive: “because he suffers.” In the Babylonian branch, however, the

13 My thanks to Elitzur Bar-Asher Siegal for his correction of an earlier formulation. For a formal definition of the mechanisms of reanalysis, see Elitzur A. Bar-Asher Siegal, “Syntactic Reanalysis and Semantic Reanalysis: A Study of the Development of the Meaning of ‘Ilmalē”, in *Babylon*”, in *Shay le-Moshe – Celebrating Moshe Bar-Asher’s 80th Birthday* (ed. Emanuel Tov; Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 2022), 129-159 (Hebrew), and the fuller version in “A Formal Approach to Reanalysis and the Early Semantic Stability Hypothesis: Exploring the Test Case of the Negative Counterfactual Marker ‘ilmale in Hebrew and Aramaic”, *Linguistics* (2024), 1-56, <https://doi.org/10.1515/ling-2023-0022>.

14 See also Rosenthal, *Mishnah Avodah Zarah*, 82-83.

15 An unrelated area of disagreement is the morphology of the infinitive of נשא. The biblical form is usually נָשָׂא, but twice נָשָׂא (Genesis 4:13 and Isaiah 1:14; is this an intentional allusion?). In Tannaitic Hebrew, there is a semantic split. When the word means “to marry”, based on נשא אשה, the infinitive is לִישָׂא. This is an example of the widespread phenomenon in MH of the infinitives being reshaped to look like the imperatives – as seen in the second infinitive of the word-pair here, לִיתֵן (see also לִישָׁב instead of לִשְׁבַּת; לִיכֹל instead of לִאכֹל; לִיקַח instead of לִקְחָה, etc.). But outside of that usage, the infinitive is usually לִשָּׂא as here. However, two Bavli witnesses here (MS Paris 1337; Munich 95) do read לִישָׂא וּלִיתֵן. The same expression is sporadically in the Bavli and once, perhaps, in Sifra (MS Vatican 66) Nedavah 14:1, reinforcing its Babylonian origin.

16 Thus in Kaufmann, Cambridge, and Parma A.

d) (1:3) ואותו האיש בלבד

The end of the same line is also different in the Babylonian tradition than in the Palestinian texts: as opposed to *אין אסור אלא אותו היום ואותו האיש*, the Babylonian version adds *בלבד* at the end. Again, this is under the influence of the same *baraita* in the Bavli (14a).²² This is an interesting dialectal difference, although one related to chronology rather than geography. While in the Mishnah we find two ways of limiting a rule: *אין אלא אותו*, e.g., *אין בין יום טוב*, e.g., *אין אלא בלבד* (m. Berakhot 8:8), or *אין שם אלא אותו הכוס* (m. Megillah 2:5), the combination – *אין אלא אותו בלבד* – is never found in the Mishnah. It is common in the Tosefta²³ and in the Yerushalmi, however.²⁴ Thus it is not surprising that the *baraita* has the combination of *אין אלא אותו בלבד*.²⁵ Again, this was added to the Babylonian version of the Mishnah under the influence of that same *baraita*.

e) (1:5) בפטוטרותיהם

Among the items forbidden to sell to a non-Jew are, according to our manuscript, *א. צט[רובילין ובנות שוח ופטוטרות ולבונה ותרנגול לבן]*. The *אצטרובילין* are uncontroversially pinecones (στρόβιλοι). Lieberman showed that the *בנות שוח* are pines, perhaps small pines, on the basis of the descriptions of the tree given elsewhere in rabbinic literature (e.g., m. Demai 1:1) and the

22 Rosenthal, *Mishnah Avodah Zarah*, 58, and also 17-18 (see below); Hayes, *Between the Palestinian and the Babylonian Talmuds*, 48-50. Hayes reads the word *בלבד* as conveying legal content, i.e., that the prohibition is only on the one year of celebration, not the annual anniversary of the day. Given the dialectal significance about to be presented, however, this seems like overreading to me.

23 For example: *אין אסור אלא אותו היום בלבד* (t. Demai 2:3); *אין חשוד אלא על אותו דבר בלבד* (t. Ta'anit 2:2); *אבל באידיהן שאינן קבועין אינו אסור אלא אותו היום בלבד* (t. AZ 1:1); *אינו אסור אלא אותו היום בלבד* (t. Kelim BQ 3:14); *אינו אסור אלא אותו עמוד בלבד* (t. Parah 5:2).

24 Some examples from the Yerushalmi: *אין לו אלא אותו השור בלבד* (y. BQ 3:9/3d); *אין לו אלא אותו היום בלבד* (y. Shevu'ot 7:1/37c); *אין לו אלא אותו היום בלבד* (y. Shevu'ot 7:4/37d).

25 I do not agree with Rosenthal, *Mishnah Avodah Zarah*, 17-18, that the Yerushalmi shows that the 'Babylonian' version of the Mishnah circulated in Palestine, as well. In the line he cites, *מה אותו היום בלבד או אותו היום בכל שנה*, the word *בלבד* is an explanatory gloss on the citation from the Mishnah – like *בכל שנה* – and not meant to be part of the text itself.

Testaments of the Twelve Patriarchs, where Greek στερόβιλον καὶ πίτυν is rendered in Aramaic as ואת[ר]י[ב]לא ושוהא, strikingly similar to our mishnah.²⁶

And what are פטוטרות? Lieberman pointed out that the word was understood by some of the Genonim to mean “stalks”, and that this fits the context (here and elsewhere) well.²⁷ What, then, is the relationship between the “pines” and the “stalks”? While MS Paris also reads ופטוטרות,²⁸ the Palestinian versions all have a possessive suffix: Kaufmann read בפטוטרותיהן; Parma has בפטוטרותיהם; and Cambridge has בפיטוטרותיהם. As already suggested by Lieberman and shown in greater detail by Rosenthal, it was Rabbi Yohanan who emended the text from ופטוטרות to בפטוטרותיהם.²⁹ Both Hayes and Brody, in later studies, also concluded that

- 26 Saul Lieberman, “Palestine in the Third and Fourth Centuries”, *JQR* n.s. 36 (1946), 329-370 and 37 (1946-1947), 31-54; the relevant passage for our purposes is 37:47-50. The text is Oxford heb. c.27/56. As indicated by Lieberman’s brackets, the text actually reads, ואטולא ושוהא. The manuscript – parts of which are also in Cambridge and Manchester – was first identified by H. L. Pass in 1900 among the manuscripts from the Cairo Geniza; a little later, fragments of the same text (clearly the same scribe) were identified in the Bodleian’s collection of Geniza documents. Most recently, an additional fragment of the same manuscript was found by Gideon Bohak in the Geniza collection of Manchester; see Gideon Bohak, “A New Geniza Fragment of the Aramaic Levi Document”, *Tarbiz* 79 (2011), 373-383 (Hebrew); “A New Geniza Fragment of the Aramaic Levi Document”, in *From Cairo to Manchester: Studies in the Rylands Genizah Fragments* (ed. Renate Smithuis and Philip S. Alexander; JSJSup 31; Oxford: Oxford University Press, 2013), 101-114 and Henryk Drawnel, “The Cairo Genizah Fragment of the Visions of Levi from the University of Manchester Library”, *Dead Sea Discoveries* 28 (2021), 75-108.
- 27 Lieberman, “Palestine in the Third and Fourth Centuries”, 47 n. 44; so too Robert Brody, “Petoterot and Benot Shuah”, *Jewish Studies: An Internet Journal* 12 (2013), 2.
- 28 MS JTS has just ופטוט, as noted in Rosenthal, *Mishnah Avodah Zarah*, 160; correct Hayes, *Between the Palestinian and the Babylonian Talmuds*, 51.
- 29 Lieberman, “Palestine in the Third and Fourth Centuries”, 47 n. 44: “R. Johanan explains (or corrects) the *Mishnah*”. Rosenthal, 160-161 notes that the Babylonian Amoraim read ופטוטרות, whereas R. Yohanan (in both the Yerushalmi and the Bavli) and the Palestinian Amoraim read בפטוטרותיהם; see also 245-247.

One wrinkle in this otherwise neat picture is the Geniza manuscript T-S F 14.28, which is part of the same Talmudic codex as L-G Talmud 2.109-110; 2.111; 2.112; and 2.119.³¹ This is a manuscript of the Bavli, but the reading is, *איסטרובילין ובנות שוה בפטורותיהם*. Thus the Palestinian version is found in some Babylonian witnesses, although the precise chain of textual transmission is difficult to be sure of.

Although the syntagm *לפי שאין* appears in the Mishnah regularly, it is syntactically limited: it is never attested in MS Kaufmann as a reason clause with a participle. Instead, *שאין* appears then alone, always after the main clause.³² In the Tosefta and in Amoraic Hebrew, however, it is often augmented by *לפי*.³³ This then rebounded back to the Mishnah, where *לפי שאין* often appears in printed texts. For example, the phrase *לפי שאין מחזיקין* that appears in *Gittin* 5:9 does not have the *לפי* in MS K, but is simply *שאין מחזיקין ידי עוברי עברה*.³⁴

Mishnah 1:5 explains that in cases where there is no better option, one may chop off the finger of a chicken and then sell it to a non-Jew, שאין מקריבין חסר לעבודה זרה. This original version is still preserved in some Babylonian versions, such as MS Paris, but not all: MS JTS and our fragment read, לפי שאין מקריבין חסר לע"ז.

31 The manuscript is described briefly in Rosenthal, *Mishnah Avodah Zarah*, 38 and deserves further attention.

32 Moshe Azar, *The Syntax of Mishnaic Hebrew* (Jerusalem: Academy of the Hebrew Language and the University of Haifa, 1995), 125-126 (Hebrew).

33 E.g., t. Shabbat 2:1 and often.

34 It appears without the לֹפֶּי in printed editions of m. Shevi'it 5:9, as well, perhaps because that tractate was studied less often and therefore affected less by later syntax.

g) גרדום/וגרדון (1:7)

Mishnah 1:7 prohibits Jews from joining with non-Jews in building, בסילקי וגרדון ואיסטדיא ובימה. This text makes it clear that there are four structures prohibited: the *basilica*, a large building that functioned as a court and a market in many Roman towns; the *gradus*, a small platform for defendants in criminal cases;³⁵ the *stadium*, huge arenas for sporting and gladiatorial events; and the *bema*, a platform used for tribunals and other public events. The Babylonian version, however, does not have the conjunctions, and Hayes argued that this allowed the Bavli (16b) to read it as a compound construct phrase: the *basilicas of garden* and *of the stadium* and *of the bema* (אימא של גרדום ושל צטדיא ושל בימה).³⁶

As Hayes acknowledged, the textual data are not as clean as one might wish. MS JTS and MS Paris of the Bavli clearly do have the *vav* before גרדון.³⁷ Hayes therefore suggests (following Epstein) that the Bavli may be *emending* the Mishnah rather than reflecting a different reading. If so, it is noteworthy that neither MS JTS nor MS Paris reflects that emendation in their Mishnaic texts. Our fragment, however, does just that, reading ואין בונין עמהן בסילקי גדודום איצטיר[יא] ובימה.

6. Non-diagnostic features

a) אותו מקום/אותו המקום (1:3)

The question of the definite article after the particle of equation אותו has been studied with no real resolution. It appears to be a prosodic question rather than a grammatical one: in most cases of nouns that are monosyllabic or stressed on the first syllable, the article appears; on most others, it does not.³⁸ In 1:4, we find inconsistency within all traditions. MS

35 For a review of the opinions, see Hayes, *Between the Palestinian and Babylonian Talmuds*, 79 and 219 nn. 64-67.

36 See the thorough discussion in Hayes, *Between the Palestinian and Babylonian Talmuds*, 78-84.

37 MS JTS: גרדון ואיצטדיא ובימה; MS Paris: גרדום ואצטרייה ובימה בסילקי וג.

38 See Gad Ben-ʿAmmi Šarfatti, “על אודות היידוע של צירופי הסמיכות הכבולים בלשון חכמים”, in *מחקרים בעברית ובלשונות שמיות*, מוקדשים לזכרו של פרופ' יחזקאל קוטשר (ed. Gad Ben-ʿAmmi Šarfatti, Jonas C. Greenfield, Menahem-Zvi Kaddari, and Pinhas Artzi;

Kaufmann reads, *בְּזֶמַן שֶׁהִדְרָה מִיּוֹחֶדֶת לְאוֹתוֹ הַמָּקוֹם* (so too Cambridge), but MS Parma reads, *לְאוֹתוֹ מָקוֹם*. Our fragment is not legible, but there is no room for the ה.

b) מה שקצץ (1:8)

The last mishnah partially preserved in our fragment is 1:8.³⁹ The mishnah begins, *אֵין מוֹכְרִין לָהֶם בַּמַּחְבֵּר לְקֶרֶקַע*, אבל מוכר הוא משיקצץ, “one may not sell to them while it is connected to the ground, but one may sell once it is cut off.” The reading of the last word is shared in most versions, to be vocalized *מִשְׁיָקֶצֶץ* (thus in T-S Misc 21.1⁴⁰ and T-S NS 329.596;⁴¹ K: *מִשְׁיָקֶצֶץ*). Our fragment, however, has *מה שקצץ*. Whereas the other versions relate to the time – “once it is cut off” – this version relates to the objects – “what is cut off.”⁴² This presumably is the result of a scribal error somewhere along the way, but the details are difficult to trace.

7. Conclusions

In sum, our fragment, while a “miserable remnant”, is indeed “not without value.” It preserves a good copy of the Babylonian version of the Mishnah, including features not present in other witnesses to the Babylonian tradition. It thus allows us to further refine which features are actually diagnostic and which have merely been subject to the vicissitudes of copying and time.

Ramat Gan: Bar Ilan University Press, 1980), 140-154, esp. 185 n. 1, and Azar, *The Syntax of Mishnaic Hebrew*, 212-213.

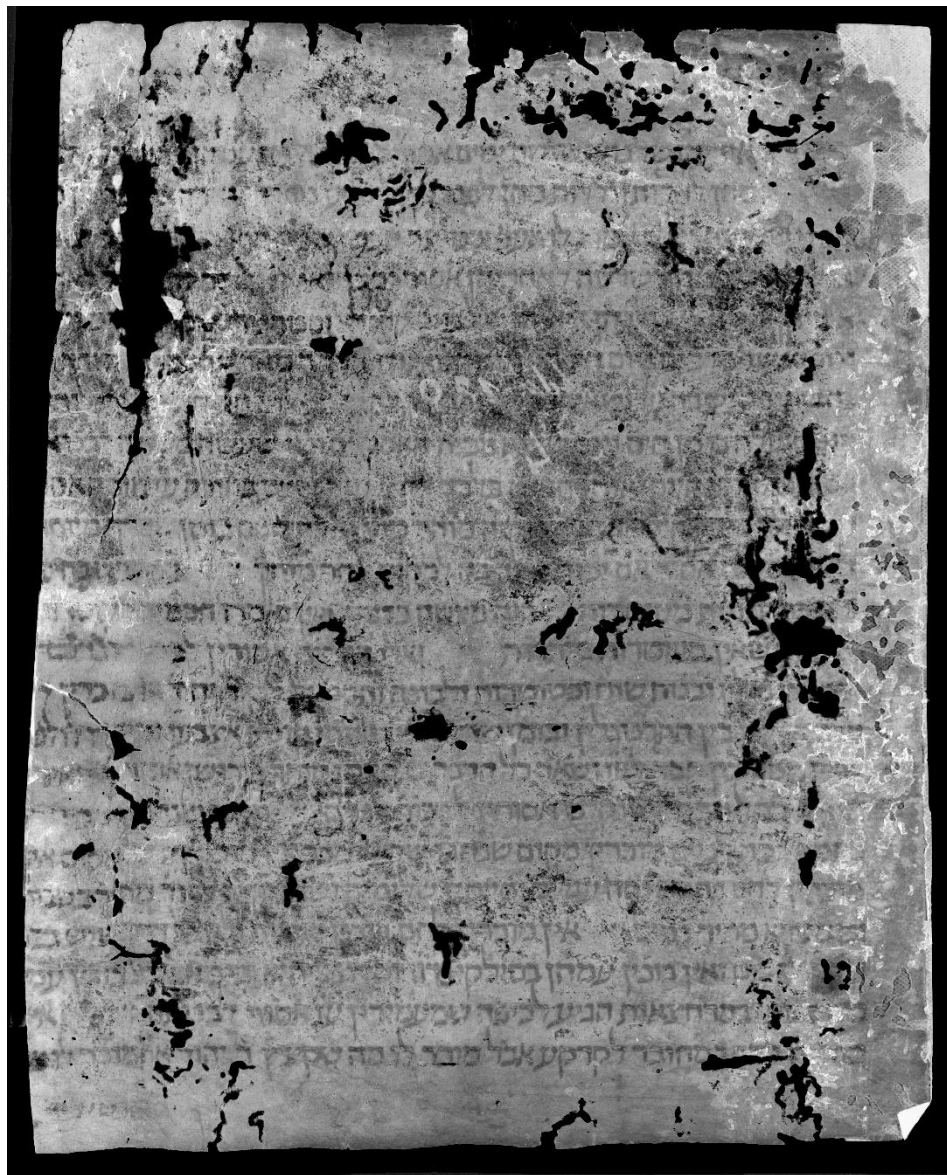
39 The line at the beginning of that mishnah in printed editions, *ואין עושין תכשיטין לעבודה*, זרה, קטלאות ונזמים וטבעות. רבי אליעזר אומר, בשכר מתר to the Palestinian traditions of the mishnah. It is found in MS JTS, but not in MS Paris or our fragment. The Bavli also does not comment on it. Therefore this mysterious line does not appear to be a particularly Babylonian feature. For discussion see Rosenthal, 192-201.

40 See above, n. 10.

41 The two fragments T-S NS 329.596 and 329.1023 are parts of what is, when put back together, a lovely vocalized page of Mishnah AZ.

42 MS Paris has *משיקוץ*, and MS JTS has *משיקצץ*.

Appendix: Images and Text: m. Avodah Zarah 1:1-8
CUL MS Add.1207.2



CUL MS Add.1207.2
m. Avodah Zarah 1:1-8



CUL MS Add.1207.2
 m. Avodah Zarah 1:1-8
 multi-spectral image

**The text of m. Avodah Zarah 1:1-8
from CUL MS Add.1207.2**

לפני אידיהן שלגוים שלשה ימים אסור לש[את] ולתת עמהן [להשאיל] ול[שאול]
מהן להלותן וללות מהן לפורען ולפרע מהן ר' יהודה [אומר נפר] ע[ין מהן מפני]
שמיצר לו אמרו לו אע"פ שמיצר עכשו שמח הוא לא[חר זמן ר' ישמעאל אומר]
שלשה לפניהן ושלשה לאחריהן אסור וחכמי' או' לפני אידי[הן אסור לאחר]
אידיהן מותר ואלו הן אידיהן של גוים קלנדא וסטדנוריא [קרטיסים ויום]
[גנ] וסיא שלמלכים ויום הלידה ויום המיתה דברי ר' מאיר [וחכמי' אומ' כל מיתה שיש]
בה שריפה יש בה ע"ז ושאין בה שריפה אין בה ע"ז [יום תגלחת זקנו] ובלורית[ו]
יום שעלה בו מן הים ויום שיצא מבית האסורים וגוי שעשה משתה לבנו א[ינו]
אסור אלא אותו היום ואותו האיש בלבד עיר שיש בתוכה ע"ז תוכה אס[ור]
[חן] צה לה מותר היה חוצה ע"ז תוכה מותר מהו לילך לשם בזמן שדרך מיוחדת
לא[ותו] מ[מקום] אסור אם יכול לילך בה למקום אחר מותר .. עיר שיש בה ע"ז
והיו בה חנויות מעוטרות⁴³ זה היה מעשה בבית שאן ואמרו חכמי[ם מעוטרות]
[אסורות] ושאין מעוטרות מותרות ואלו דברים אסורין למכור לגוים
א[צט] רובילין ובנות שוח ופטוטרות ולבונה ותרנגול לבן ר' יהוד' או' מוכרין ל[ו]
[תרנגול] לבן בין התרנגולין ובזמן ש[הוא בפ] ני עצמו קוטע אצבעו ומוכרו לו לפ[י]
שאין מקריבין חסר לע"ז ושאר כל הדברים סתמן מותר פירושן אסור [ר' מ' איר [או']
[א]ף דקלטב וחצב ונקלם אסורין למכור לגוים .. מקום שנ[הגו] למכור
[בהמה] דקה לגוים מוכרין מקום שנהגו שלא למכר אין מוכרין ואל ישנה אד[ם]⁴⁴
כל ,

[מוכ] רין להם בהמה גסה עגלים וסייחין שלימים ושבורין ר' יהוד' מתיר בשבור[ה] בן
[בת] ירא מתיר בסוס אין מוכרין להן דובין ואריות ולא כל דבר שיש ב[ו]
[נזקה] לרבים ואין בונין עמהן בסילקי גדודים איצטיר[יא] ובימה אבל בונין עמ[הן]
[בדמסיות] ובמרחצאות הגיע לכיפה שמעמידין ע"ז אסור לבנותה א[ין]
מוכ[רין] להן במחובר לקרקע אבל מוכר לו מה שקצץ ר' יהוד' או' מוכר לו ע[ל מנת]

43 חנויות [מעוטרות ושאינן] מעוטרות ושאינן.

44 Kaufmann, Parma A, and Cambridge all read, ואל ישנה אדם מפני המחלקות ובכל מקום אין . There is not sufficient room in our fragment for מוכרין להן בהמה גסה מפני המחלקות ובכל מקום אין .

קווים לדרך הלימוד של רבי יוסף ענגיל

אסף בראון

מבוא: על ר' יוסף ענגיל ויצירתו¹

ר' יוסף ענגיל (להלן: רי"ע) נולד בשנת 1858 (תרי"ט) בעיירה טרנוב (Tarnów) שבדרום מזרח פולין. בכל שנות ילדותו ונערותו השקיע את כל מרצו בתלמוד תורה. בהתחלה לימדוהו אביו והמלמד המקומי שבעיר - רבי דב בער שיינקל, שכונה 'המגיד מטרנוב'² - ומשלב מסוים, בערך בגיל שתים-עשרה, החל רי"ע ללמוד בעיקר באופן עצמאי.³ כנראה שבאותה תקופה למד גם מקצת מקצועות חול במידה כזו או אחרת.⁴ בשנים אלו, שתיאר

* אני מבקש להודות לכל מי שסייע לי בצורה עקיפה וישירה בכתיבת המאמר, וביניהם לאבי ומורי בנימין בראון, לידידי תומר שטסלר ולקורא האנונימי של המאמר מטעם המערכת.
1 על קורות חייו של רי"ע נכתבו למיטב ידיעתי שלושה חיבורים קצרים יחסית, שהדברים דלהלן מהווים סיכום תמציתי שלהם. דוד מורגנשטרן, 'מתולדות חייו של הגה"ק מרן יוסף ענגיל זצוקלה"ה', בתוך: שארית יוסף, תל אביב תש"מ; צבי זאב הכהן פרידמן, 'אלה תולדות יוסף', בתוך: תפארת יוסף (על ספר בראשית), מונסי תשס"ד; אהרן סורסקי, מרביצי תורה מעולם החסידות בדורות האחרונים, ב' בני ברק תשמ"ז, עמ' ריז-רמה. דוד מורגנשטרן הוא נכדו של רי"ע שהכיר אותו באופן אישית וחיבורו הוא הראשון שיצא לאור, כך שסביר לייחס לו את האמינות הגבוהה ביותר, וכך נהגתי בכתיבת שורות אלו. עם זאת, יש לציין כי כדרכו של עולם, גם הוא אינו חף ממגמות, שאותן הוא אינו מתאמץ להסוות: הוא מתנגד לחסידות בצורתה המאוחרת, כפי שבאה לידי ביטוי בימיו, והוא מעריך השכלה ורחבה ופתיחות לעולם החול. שלא במפתיע, הוא מייחס את עמדות אלו גם לסבו - רי"ע. סורסקי ופרידמן אינם מתייחסים כל כך לעניין ההשכלה ולימודי החול, אבל שניהם, ובייחוד פרידמן מדגישים את הקשר והשייכות שהייתה לרי"ע לחסידות, ובפרט לרב אברהם בורגשטיין - האדמו"ר מסוכטשוב. היכן שמורגנשטרן רואה מתח הם רואים רק קשרי הערכה והרמוניה (ראו עוד להלן בהערה 6).

2 סורסקי (לעיל הערה 1) עמ' ריט; אלה תולדות יוסף (לעיל הערה 1) עמ' 11.
3 סורסקי (לעיל הערה 1), עמ' ריט. לפי דבריו שם, 'בעזבונו כתביו שלא ראו אור נמצאו, בין השאר, י"א חיבורים שהכילו חידושים ופולפולים על סוגיות הש"ס, וכן ביאור שלם לתנ"ך, אשר כתבם באותן "שבע שנות השבע", מיום שמלאו לו י"ב שנה ועד שנכנס לחופה'. ב'אלה תולדות יוסף' מוסיפים המחברים כמה שמועות על צעירים שעמם למד באותה השעה ונעשו לימים רבנים חשובים, כמו רבי צבי מאיר בן יוסף מאבירי ('הגאון מדאברא') בעל ספר 'אמרי צבי', הרב דוד דב מייזליש, מחבר ספרי 'בנין דוד' וקרוב משפחתו של רי"ע - רבי שמואל ענגיל (מהר"ש ענגיל) שחיבר שו"ת בן שמונה כרכים (שו"ת מהר"ש ענגיל). הוא היה מבוגר מרי"ע בכשש שנים ובן דוד של אביו של רי"ע (ראו אצל הרב מאיר וונדר: אנציקלופדיה לחכמי גליציה, כרך א', ירושלים: תשל"ח. עמ' 225-226).
4 מורגנשטרן מספר כי רי"ע נחשף להשכלה כללית ורכש שליטה בשפה הגרמנית גם על ידי אביו, שהיה בעל השכלה לא פורמלית במשפטים ואולי אף במקצועות נוספים, (מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 5-8). וראו עוד להלן ליד הערה 207.

מאוחר יותר כ'שבע שנות השובע', החל גם לכתוב את חידושו.⁵ בגיל תשע-עשרה נישא לאיטה קליינר מהעיירה בנדין (Będzin), שמשפחתה השתייכה לחסידות סוכטשוב.⁶ רי"ע עבר לגור בבית חתנו בבנדין, שהייתה מעבר לגבול הרוסי, והוא חי שם באופן לא חוקי תחת שלטון הצאר. כשלוש שנים לאחר החתונה נולדה לזוג בתם היחידה - מרים.⁷

במהלך התקופה בה חי בבנדין המשיך רי"ע להשקיע את כל זמנו בלימוד תורה, כשהוא אינו נושא באף משרה רבנית רשמית.⁸ בשנים אלו פרסם רי"ע את רוב ספריו: הספר הראשון - שבעים פנים לתורה - היה מוכן להדפסה עוד בטרם מלאו לרי"ע עשרים וחמש שנים, אך יצא לאור רק כחמש שנים לאחר מכן.⁹ לספר נוסף חיבור קצר בשם 'שב דנחמתא', שנכתב לזכר אימו של רי"ע, שנפטרה שנה קודם לכן.¹⁰ לאחר כשנתיים לאחר מכן יצא לאור ספרו המפורסם ביותר של רי"ע - אתון דאורייתא.¹¹ ספרו השלישי, 'לקח

5 ראו אצל מורגנשטרן (לעיל הערה 1) שמספר כי בסוף תקופה זו כבר היו בידו של רי"ע אחד עשר ספרים (עמ' 8).

6 בתקופה מסוימת לפחות, היה רי"ע מבקר אצל האדמו"ר מסוכטשוב - רבי אברהם בורנשטיין. הקשר בין השניים נוצר על ידי חותנו של רי"ע, שהיה מקורב של הרב בורנשטיין, אך לפי נכדו של רי"ע - ר' דוד מורגנשטרן - רי"ע לא רווה נחת מקשר זה, ויחסו לחסידים ולחסידות היה תמיד מסויג (ראו: מורגנשטרן, לעיל הערה 1, 17-19). על היחס מנקודת מבט חיובית יותר, ראו: פרידמן, 'אלה תולדות יוסף' (לעיל הערה 1), עמ' 20-21; שם, עמ' 65. וראו עוד: סורסקי (לעיל הערה 1), עמ' רכה.

7 בת זו נישאה מאוחר יותר לר' יצחק מנחם מורגנשטרן, שהיה מצאצאי רבי מנחם מנדל מקוצק. בנם הוא דוד מורגנשטרן שהוציא כמה מספרי סבו לאור, וכתב את הביוגרפיה המקוצרת 'מתולדות חייו של הגה"ק מרן יוסף ענגיל ז'צוקללה"ה' (לעיל הערה 1).

8 לפי ספר 'אלה תולדות יוסף' יש לשער כי רי"ע שותף בשנים אלו גם כדיון בבנדין, שכן אנו מוצאים שחתם כרב מבית הדין על שטר היתר מאה רבנים (אלה תולדות יוסף, לעיל הערה 1, עמ' 18), אולם מדבריו של מורגנשטרן (לעיל הערה 1) משתמע כי רק בקראקוב נתמנה רי"ע לדיין בפעם הראשונה, וכך כותב גם סורסקי (לעיל הערה 1, עמ' רלב). לפי האנציקלופדיה לחכמי גליציה (לעיל הערה 3), בשנים אלו עסק רי"ע גם מעט במסחר על מנת להתפרנס. אולם לדברי כל שאר כותבי קורותיו, חמיו ר' משה קליינר היה מי שפרנס אותו בשנים אלו (למשל אצל סורסקי, לעיל הערה 1, עמ' רכה).

9 ר' יוסף ענגיל, ע' פנים לתורה, למברג, תרמ"ט. אודות הדפסת הספר ראו אצל מורגנשטרן (לעיל הערה 1), עמ' 13-14.

10 מורגנשטרן (לעיל הערה 1), שם.

11 ר' יוסף ענגיל, אתון דאורייתא, לעמבערג תרנ"א. לפי תיאורו של מורגנשטרן ספר אתון דאורייתא יצא 'זמן קצר לאחר הדפסת לקח טוב', ואכן נראה כי זה היה סדר הכתיבה של הדברים, אך מבחינת שנות ההדפסה ניתן לראות כי אתון דאורייתא הודפס בתרנ"א, שנתיים לפני לקח טוב, וכך גם מתאר זאת סורסקי (לעיל הערה 1), עמ' רל. בהקשר זה ראוי לציין את עדותו של מורגנשטרן עצמו, לפיה ספריו של רי"ע לא נכתבו בסדר בו הם פורסמו (מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 8, 22-23, 57). כך גם משתמע מדבריו של רי"ע בפתיחה לספרו 'ציונים לתורה' (ר' יוסף ענגיל, ציונים לתורה, פיעטרקוב תרס"ד), שם הוא מעיר כי הכללים שבספר זה 'רובם ככולם מימי חרפי והוספתי על הדברים כפעם בפעם וגם עתה בין בתריהם עברתי וגם רבות הוספתי. וגם איזה כללים שלמים ועצומים אשר נתחדשו

טוב', כבר היה מוכן להדפסה בשלב זה, ובשער הספר אתון דאורייתא אף מצוין כי מחברו הוא 'בעהמ"ח קונטרס ע' פנים לתורה וקונטרס שב דנחמתא וספר לקח טוב', אך בפועל יצא ספר זה רק לאחר שנתיים, בשנת 1893.¹² כעשר שנים לאחר מכן יצא לאור הכרך הראשון של אנציקלופדיה תלמודית שכתב רי"ע, בשם 'בית האוצר',¹³ וכשנה לאחר מכן הוציא לאור את ספרו 'ציונים לתורה'.¹⁴ כנראה שגם ספרו 'גבורות שמונים' יצא לאור בערך בתקופה זו.¹⁵

בשנת 1905, על רקע מלחמת רוסיה-יפן שהתחוללה באותה העת, נאלצו רי"ע ומשפחתו לעזוב את בנדין.¹⁶ המשפחה, שכללה את רי"ע, אשתו, בתו היחידה, בעלה ושלושת ילדיהם, הגיעה בתחילה לאוסטריה,¹⁷ אבל לאחר השתדלות של כמה ממקורביו נמצאה עבור רי"ע משרת דיין בבית הדין בקראקוב, שם קודם חיש מהר למעמד אב בית הדין.¹⁸ בתקופה זו הוסיף רי"ע לעסוק בכתיבה ובהדפסת ספריו, ובשנים אלו יצאו לאור הכרך השני של האנציקלופדיה בית האוצר (1908),¹⁹ וספר השו"ת 'בן פורת' על שני

לי באלה הימים בעזה". (מורגנשטרן (שם) מעיר על כך כי 'למרות העובדה שהיה לו מספר רב של ספרים מוכנים להדפסה, הוא העדיף להוציא לאור תחילה את הספר הקל הזה, את החידושים מימי חורפו. דבר זה מהווה תרומה גדולה להבנת התפתחותו הרוחנית של הגאון, שהיה מסוגל להביט אחורה אל הימים הראשונים שבהם נתגלתה גאונותו' (מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 23).

12 ר' יוסף ענגיל, לקח טוב, וורשה תרנ"ג.

13 רבי יוסף ענגיל, בית האוצר, פיעטרקוב תרס"ג. הפסקה זו של עשר שנים בהדפסת ספריו, על אף שברור כי היו לו ספרים רבים מוכנים להדפסה, היא ככל הנראה תוצאה של מצבו הכלכלי של רי"ע בשנים אלו (כך עולה מדברי מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 61). עם זאת, סורסקי רומז לסיבות נוספות: 'מכמה סיבות, לא היתה דרכו בפרסום חיבוריו סוגה בשושנים, עד שלא יצא מזה העולם וחצי תאורתו בידו'. קשה להבין האם נרמזת כאן איזו סיבה עלומה, אבל לפי פשוטם של דברים ייתכן בהחלט כי העלויות הכבדות ואולי גם עומס העבודה הם אלו שעכבו אותו מלהביא את ספריו הרבים אל הדפוס.

14 ר' יוסף ענגיל, ציונים לתורה, פיעטרקוב תרס"ד. על זמן הכתיבה של הספר ראו לעיל בהערה 11.

15 ר' יוסף ענגיל, גבורות שמונים, פיעטרקוב תר"ץ. לא ברור מתי יצא הספר לאור לראשונה, אך בשער הספר מוזכר כי רי"ע הוא מחברם של הספרים 'שבעים פנים לתורה', 'שב דנחמתא', 'לקח טוב', 'אתון דאורייתא', ו'בית האוצר ח"א', ומכאן שהספר נדפס לאחר כל הספרים הללו, כלומר לאחר 1903.

מזד שני, רי"ע משוייך עדיין לקהילה בבנדין, ומכאן שהספר יצא לאור לא מאוחר מ-1905.
16 לפי מורגנשטרן (לעיל הערה 1, עמ' 25), רי"ע ומשפחתו החליטו לבנות דירה בכספי החסכוניות שלהם, על מנת שיוכלו להשכיר אותה וכך לקבל הכנסה קבועה. ואולם, מיד כאשר הסתיימה הבניה, הפקיעה הממשלה הרוסית את הבית על מנת לשכן בו את הצבא. לפי סורסקי 1, עמ' רלב) מביא את תיאורו של מורגנשטרן ומוסיף כי לרי"ע היה גם צפוי מאסר וגלות בשל היותו נתין אוסטרי, ואת גרסה זו נראה שקיבל גם פרידמן (לעיל הערה 1, עמ' 68). אצל מורגנשטרן לעומת זאת מובאת סיבה נוספת אחרת - פרעות שפרצו לאורך כל הארץ כתוצאה מהמלחמה.

17 סורסקי (לעיל הערה 1) עמ' רלב.

18 מורגנשטרן (לעיל הערה 1), עמ' 29. סורסקי (לעיל הערה 1) עמ' רלא-רלב.

19 רבי יוסף ענגיל, בית האוצר, פיעטרקוב תרס"ח.

חלקיו (1907, 1913).²⁰ אולם צרכי הציבור והעיסוק המעשי בדיניות גזלו ממנו זמן רב והתישו את כוחו. כמו כן, מצבו הכלכלי של רי"ע לא הוטב כלל הודות לפועלו. עם פרוץ מלחמת העולם, ברחו רי"ע ומשפחתו מאימת הצבא הרוסי, וכמו יהודים רבים שברחו מערבה הגיע לוינה. הוא התיישב בווינה, שם התקבל על ידי הקהילה היהודית בזרועות פתוחות, ונפגש עם כמה רבנים ידועים נוספים שברחו מהחזית המזרחית.²¹ רי"ע רצה לחזור ולהקדיש את מרצו לכתיבה, אך בשלב זה הוא כבר היה תשוש וחלש. הספר שכתב בתקופה זו - שארית יוסף - מקוטע וחסר את הבהירות ושטף הלשון האופייניים לרי"ע.²² בשנתיים האחרונות של חייו סבל מבעיה נוירולוגית שטרדה את מנוחתו והפריעה ללימודו.²³ רי"ע נפטר בראש חודש חשוון תר"פ (13 באוקטובר 1919) והוא בן שישים ואחת שנה.

אין דמויות מפורסמות המזוהות עם כממשיכות דרכו של רי"ע. לרי"ע לא היו בנים, ואף חתנו ונכדיו לא התבלטו כגדולי תורה מפורסמים.²⁴ לפי עדות אחת בשמו של הרב ווונר 'היו לו מספר תלמידים אתם למד ושינן', ושתלמידים אלו היו יושבים בחדר הסמוך 'וכאשר הזדקקו לברר ליבון שמעתתא וליבון הלכתא נכנסו ודברו איתו בלימוד'.²⁵

- 20 רבי יוסף ענגיל, שו"ת בן פורת חלק א, פיעטרקוב תרס"ז; הנ"ל, שו"ת בן פורת חלק ב, קרקא (קרקוב). שנת ההוצאה לאור איננה מצוינת על גבי שער הספר, אך לדברי סורסקי הוא יצא לאור בשנת תרע"ג (סורסקי, לעיל לעיל הערה 1, עמ' רלו).
- 21 הבולטים שבהם היו רבי מאיר אריק, והרב אברהם שטיינברג, מחבר הספר 'מחזה אברהם'. שלושת אלו נעשו מיד לראשי 'אגודת רבנים' שהתארגנה בווינה, שקיבלה מידי את הממשלה סמכויות מסוימות. (ראו אצל מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 56-57).
- 22 ר' יוסף ענגיל, שארית יוסף, (דוד מורגנשטרן, עורך) תל אביב תשל"ט.
- 23 מורגנשטרן מתאר כי רי"ע לא שעה לעצת הרופאים שביקשו ממנו לישון יותר ולאמץ פחות את מוחו (מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 57-59). לפי דברים שכותב סורסקי (לעיל הערה 1, עמ' ריט) ייתכן שהמחלה שלקה בה בזקנותו הגיעה על רקע רגישות שהייתה קיימת אצלו עוד מימי ילדותו.
- 24 זרעו היחיד של רי"ע היה בת יחידה בשם מרים שנולדה ככל הנראה בערך ב-1880 ונספתה בשואה ביחד עם בעלה ועם בתה. שני בניה הנוותרים עזבו את אירופה עוד בטרם השואה, האחד לניו-יורק (משה ברוך מורגנשטרן) ואחד לתל אביב (דוד מורגנשטרן), אך הם לא נודעו כגדולי תורה (ראו אצל מורגנשטרן, לעיל הערה 1, 34-37). עם זאת, בתחילת המאה הנוכחית הוקם במונסי, בין השאר על ידי צאצאים של רי"ע ושל אחיו, ר' שמואל ענגיל, מכון 'אוהבי תורה' להוצאת ספריו של רי"ע לאור, וראו עוד בהערה הבאה. יש היודעים לספר כי אגודה בעלת שם ומטרה זהים הוקמה מיד לאחר פטירתו של רי"ע, אך משום מה לא עלה בידה להוציא את כתביו של רי"ע לאור. ראו למשל: ר' יוסף ענגיל (יעקב העבר עורך), חידושי רבינו יוסף ענגיל על התורה, ניו יורק תשנ"ז; 'אלה תולדות יוסף', המוזכר לעיל בתחילת ההערה). וראו עוד פתיחתו של חתן המחבר בשער הספר אוצרות יוסף (ר' יוסף ענגיל, אוצרות יוסף, חלק א, ווינה תרפ"א).
- 25 שם, עמ' 18.

התלמידים אותם אנו יודעים לציין בשמותיהם הם ר' יוסף בלומנפלד,²⁶ ר' יוסף חיים דוד רייך,²⁷ הרב צבי ליפטיג²⁸ והרב אריה צבי פרומר, בעל שו"ת ארץ צבי וספר 'שיח השדה'.²⁹

אף על פי כן, דמותו של רי"ע ידועה למדיי בעולם הישיבות ואף זכתה לאחרונה לעדנה מחודשת,³⁰ אך עם זאת, חייו ומפעלו טרם זכתה לניתוח מחקרי מקיף בדומה לזה שנעשה על בני דורו - אסכולת 'דרך הלימוד האנליטית', המזוהה עם אסכולת בריסק.³¹ נראה כי אפיון דרך לימודו הייחודית של רי"ע עשוי בהחלט להוסיף לקשת המתודות הלמדניות של תקופת האחרונים.

במאמר זה ברצוני להצביע על שישה מאפיינים עיקריים בכתיבתו של רי"ע: גישתו ה'אנציקלופדית' לסידור הידע, חיבתו לריבוי תירוצים והסברים מקבילים, יחסו הסובלני כלפי סתירות, השקפתו על ההלכה כמערכת נטולת הקשר (היסטורי, סגנוני, או היררכי),

26 הרב בלומנפלד הוא מחבר הספר 'גן יוסף' על ספר 'כפתור ופרח' והוא מרבה להזכיר בספרו זה את רי"ע, ובהסכמה שנתנה לו על ידי חכמי קראקוב (בתרפ"ז) כתוב בהדגשה כי הרב בלומנפלד היה עוד מימי עולמיו 'עילוי מפורסם אשר חבבוהו גדולי ישראל עד למאוד והגאון ר"י ענגיל זצלה"ה היה מחבבו בחיבה יתירה'.

27 הרב רייך הוא מחבר הספר 'חדרי מצות' והוא למד אצל רי"ע בתקופה מוקדמת יותר, כשהיה בבניין (משנת תרל"ט עד שנת תרס"ד), ועל פי בנו של הרב רייך (בהקדמה לספר 'חדרי מצות') הוא היה תלמידו המובהק של רי"ע וכמעט ולא עבר עליו יום שבו לא שהה בבית רבו. עם זאת, הרב רייך איננו מזכיר את רי"ע בספרו ולו פעם אחת, ואילו רי"ע, מנגד, מרבה להזכיר את הרב רייך בספריו (ראו אצל פרידמן, לעיל הערה 1, עמ' 19). מדובר איפוא ביחסים מעניינים בין הרב לבין תלמידו.

28 תלמיד חכם זה מוזכר מספר פעמים בכתיבי רי"ע, ומההקדמה לספר לקח טוב (לעיל הערה 12) עולה כי הוא גם היה מי שסייע להדפסת הספר. ראו עוד תיאורו אצל מורגנשטרן (לעיל הערה 1), עמ' 20.

29 רי"ע אף נתן הסכמה לספר זה, שיש בו מן הדמיון לספרי אתון דארייתא ולקח טוב מאת רי"ע. בהסכמה מציין רי"ע 'הלא מכיר אני את כבודו היטב מאז לבעל שכל צח ומצוחצח'.

30 כמה ליקוטים מתוך ספריו יצאו בעשרות השנים האחרונות. ראו למשל: ר' יוסף ענגיל (רפאל רוזנבוים עורך), חידושי הלכה ואגדה על ענייני חנוכה, בני ברק: תשס"ב; ר' יוסף ענגיל (רפאל רוזנבוים עורך), חידושי הלכה ואגדה על ענייני פורים וארבע פרשיות, בני ברק: תשס"ב; ר' יוסף ענגיל (רפאל רוזנבוים עורך), חידושי הלכה ואגדה על ענייני סוכות, בני ברק: תשס"ד; חידושי רבינו יוסף ענגיל על התורה (לעיל הערה 24); ר' יוסף ענגיל (רפאל רוזנבוים עורך), תורת הגאון רבי יוסף ענגיל בהלכה ובאגדה בענייני ניסוך המים, בני ברק: תשס"ו. מלבד זאת, מכון 'אוהבי תורה' במונסי, עוסק בשנים אלו בעריכה ובהוצאה מחודשת של כתביו, וכן יש שמועות לפיהן אנשי מכינים גם ביוגרפיה גדולה ומקיפה.

31 למשל: Norman Solomon, *The Analytic Movement - Hayyim Solovetchik and His Circle*, Atlanta: Scholar's Press, 1993; Chaim Saiman, "Legal Theology: The Turn to Conceptualism in Nineteenth-century Jewish Law", *Journal of Law and Religion* 21 (2006), pp. 39-100. ; שלמה טיקוצ'נסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע-עשרה, עבודת תזה, האוניברסיטה העברית תשס"ד; הרב אליקים קרומביין: מר' חיים מבריסק והגר"ד סולובייצ'יק ועד 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין' - על גלגולה של מסורת לימוד, נטועים ט (תשס"ב), עמ' 51-94; נדפס שנית: והאר עינינו (אייל רוניקוביץ', עורך), ירושלים: איגוד ישיבות ההסדר, תשע"ט, עמ' 501-546.

נטייתו להפשטה משפטית-פילוסופית, והמנעותו מפסיקת הלכה למעשה. כפי שאבקש להראות בחלקו השלישי של המאמר (רי"ע על ציר הלמדנות הישיבתית), יש לבחון מאפיינים אלו על רקע מגמות בעולם הלימוד שהופיעו בדורות הסמוכים לרי"ע ובדורו שלו. בעוד שחלק מהמאפיינים הם במידה רבה המשך ישיר למגמות אלו, הרי שמאפיינים אחרים מתבלטים כייחודיים לרי"ע. במהלך המאמר אראה כיצד באים לידי ביטוי מאפיינים אלה בכתביו של רי"ע, אנתח את משמעותם מבחינת תפיסת הלמדנות שהם משקפים - מדעת ושלא מדעת, ואצביע על קשרים בין מאפיינים אלו.

דרך לימודו של רי"ע

רי"ע פעל בתקופה בה דרכי הלימוד המסורתיות הורחבו והועשרו בצורה חסרת תקדים.³² דרכו של רי"ע, שכתב במהלך חייו בין מאה למאה ועשרים ספרים³³ אשר רובם לא זכו לפרסום,³⁴ מצטרפת לעושר מתודולוגי זה. מעיון בספריו הבולטים ביותר של רי"ע בתחום הלמדנות, כמו 'אתון דאורייתא'³⁵ ו'לקח טוב',³⁶ עולה כי מדובר בלמדן יוצא דופן המשלב ידע רב, דיונים מעמיקים, וכתיבה בהירה.³⁷ לצד בקיאותו הרבה בחומרים הלמדניים הסטנדרטיים, גילה רי"ע התעניינות ובקיאות במגוון תחומים תורניים נוספים: אגדה,³⁸ קבלה,³⁹ חסידות⁴⁰ ופילוסופיה יהודית.⁴¹ לעיתים הקדיש רי"ע לנושאים אלו חיבורים

- 32 ראו לעיל בהקדמה ולהלן ליד הערה 189 ובהפניות שם.
- 33 שארית יוסף (לעיל הערה 22), עמ' 127; פרידמן (לעיל הערה 1), עמ' 6, 54.
- 34 שם.
- 35 לעיל הערה 11.
- 36 לעיל הערה 12.
- 37 פרידמן (לעיל הערה 1) יודע להעיד על צחות לשונו של רי"ע (ראו שם בעמ' 38 ובהפניות שם). ואמנם רי"ע מצטיין ביכולותיו לתת שמות קצרים וקולעים לחקירות שלו, באופן כזה שהחקירות ייזכרו ביתר קלות, וכן שההפניה אליהם תיעשה בצורה נוחה וללא סרבול.
- 38 דברי אגדה מאת רי"ע מצויים ברבים מחיבוריו. ראו למשל: שב דנחמא (בתוך: שבעים פנים לתורה, לעיל הערה 9); שביעית בזמן הזה (בתוך: ר' יוסף ענגיל, אוצרות יוסף חלק ב, וינה תרפ"א, קונטרס שביעית בזמן הזה), אות ה (עמ' 3-4); שם, יב (עמ' 10-12), שם לז (עמ' 42-43) ועוד; בית האוצר (לעיל הערה 13), כלל לג, עמ' 93-96, ועוד.
- 39 ראו למשל בבית האוצר (לעיל הערה 13), כלל רז, 247-248. ובעוד מקומות רבים. לסיכום עיסוקו בקבלה ראו: פרידמן (לעיל הערה 1), עמ' 64-67.
- 40 ראו למשל בשב דנחמא (לעיל הערה 38), דרשה ד (מח, ב); בקונטרס שביעית בזמן הזה (לעיל הערה 38), חלק א, אות יב. בדברים שהובאו בשם הרבי מקוצק; וראו עוד: פרידמן (לעיל הערה 1), עמ' 59-58; [בעילום שם המחבר], 'שיח שרפי קודש', אברך - שר התורה ר' יוסף ענגיל זצ"ל; גיליון ה (חשון תשע"ו), עמ' ב-ג. על יחסו של רי"ע לחסידות ראו עוד בהערה 6. וראו עוד בהערה 161 להלן.
- 41 ראו למשל בדרשת שבת שובה (בתוך: אוצרות יוסף, חלק ד, לעיל הערה 38, עמ' 18-61) וביתר הדרשות שלו (ר' יוסף ענגיל, אוצרות יוסף: דרוש, וינה תרפ"ב) ואזכורים רבים של המורה נבוכים, ספר העיקרים ועוד. וראו עוד בלקח טוב (לעיל הערה 12) סימן ז, ד"ה ואין להקשות: 'והיא הנקראת

נפרדים,⁴² ולעיתים קרובות למדי שילב אותם בתוך כתביו הלמדניים.⁴³

א. מגמתו האנציקלופדית של ר"ע

אחד המאפיינים הבולטים בכתיבתו של ר"ע היא נטייתו לסקירות בסגנון מעין אנציקלופדי.⁴⁴ כבר בספרו המוקדם 'לקח טוב', ישנם סימנים בהם הוא מכריז מראש כי תכלית הסימן דומה יותר למלאכת ליקוט, מאשר לבניית מהלך אחד קוהרנטי.⁴⁵ פעמים רבות ניתן לזהות סימנים כאלו על ידי המבנה החיצוני שלהם, המורכב מסעיפים ('אותיות')⁴⁶ קצרים שבכל אחד מהם מובא מקור אחד ומוסבר הקשר שלו לסברה הכללית הנמצאת במוקד העניין, כאשר הקישור ההגיוני בין הסעיפים השונים קלוש ולעיתים חסר. תרומתו של ר"ע בסימנים מעין אלו הוא על ידי הצעת העקרון המקשר בין המקורות - עקרון שהוא פעמים רבות מופשט ומקורי - ועל ידי הסברת הדרכים בהן מתקשרים המקורות השונים לעקרון שבמוקד הדיון.

ביטוי מובהק למגמה האנציקלופדית של ר"ע ניתן למצוא בספרו 'בית האוצר'.⁴⁷ ספר זה הוא אנציקלופדיה תלמודית על סדר האל"ף-בית עליה עמל ר"ע שנים רבות וככל הנראה אף הצליח להשלימה. ואולם, בחייו של ר"ע נדפסו רק שני החלקים הראשונים - על האות אל"ף ועל מקצת האות ביי"ת, בעוד שאר הכרכים (שלושים וששה במספר) אבדו בשואה יחד עם שאר ספריו שלא הודפסו.⁴⁸ מקורות מסוימים יודעים אף

אצל המחברים חלק בלתי מתחלק, וכוונתו היא לרמב"ם ולהוגי ימי הביניים. פרידמן (לעיל הערה 1), בעמ' 42 מציין גם הוא כי ר"ע עסק גם בפילוסופיה.

42 ניתן לומר כי 'שב דנחמא' הוא חיבור שרובו עוסק באגדה, בעוד 'מאמר דוד' ו'מאמר הלבנה' הם ספרים קבליים (אם כי מסוג ייחודי ביותר). בנוסף לאלו מעיד נכדו, דוד מורגנשטרן, כי כתב עוד שלושים חיבורים בקבלה, ביניהם עוד ארבעה 'מאמרים' - 'מאמר ספירת המלכות', 'מאמר ספירת היסוד', 'מאמר הכולל' ו'מאמר הכולל תניינא' - שהיו אמורים ליצור ביחד עם שני המאמרים הנ"ל חיבור אחד (ראו: מורגנשטרן, לעיל הערה 1, עמ' 14).

43 ראו בהערות הקודמות. כמו כן, נראה שהשילוב המיוחד של ר"ע בין למדן לבעל אגדה הבקיא גם במקורות קבליים ודרשניים, קורץ לבני ישיבות, והוא אחד הטריגרים המרכזיים להוצאת מספר ספרי ליקוט מתוך כתבי ר"ע שזה אופיים. ראו למשל אצל רוזנבוים בחיבוריו הנזכרים לעיל (הערה 30).

44 על אלמנט זה בכתיבתו כבר עמד בקצרה סורסקי: 'חלק מיצירותיו הוא בעל אופי אנציקלופדי - לאמיתו של דבר היה הוא עצמו מה שקוראים: אנציקלופדיה חיה'. (לעיל הערה 1, עמ' רכ).

45 למשל בסימנים א, ח, ט, טז, יז. ראו להלן. ראו גם באתון דאורייתא (לעיל הערה 11) סימנים ד, ט, יח.

46 'אותיות' הוא המונח בו משתמש ר"ע לציון תת-פרקים (למשל בבית האוצר, לעיל הערה 13, כלל א אות ז. מובא גם להלן ליד הערה 182). כאשר הדבר אפשרי אני הולך בעקבותיו ומשתמש גם אני במונח זה לציון תת-פרקים בתוך הטקסטים של ר"ע עצמו.

47 בית האוצר (לעיל הערה 13).

48 עדויות אלו אמינות למדי שכן הן נמסרו הן על ידי דוד מורגנשטרן נכדו של המחבר, והן על ידי חתנו עוד בזמן שהכתבים היו קיימים. ראו: בהקדמת נכדו שהודפסה בפתיחה לספר 'חוסן יוסף' (ר' יוסף

לספר לנו כי רי"ע 'כתב עוד אנציקלופדיה על תורת הנסתר, כ"ח כרכים, ובו הראה איך קבלת האריז"ל מוסתרת ומושרשת בש"ס',⁴⁹ אך מידת אמינותה של עדות זו אינה ברורה.⁵⁰

סידור הספרות התלמודית הענפה לפי נושאים היא לכאורה מלאכת ליקוט שהייתה ידועה ונפוצה עוד מימי הביניים.⁵¹ ואולם, כתיבת אנציקלופדיה תלמודית מסוגו של 'בית האוצר', המסודרת לפי סדר האל"ף ב"ת ושטרותה לסקור דיונים למדניים היא תופעה מאוחרת יותר שנהוג לראות את תחילתה בספר 'פחד יצחק' שפורסם באמצע המאה ה-18.⁵² במהלך המאה ה-19 פורסמו מספר חיבורים דומים הקרובים יותר ברוחם ובסגנונם ל'בית האוצר'. מהם ראוי להזכיר כאן את 'כסף נבחר',⁵³ 'מלא הרועים',⁵⁴ 'ספר העיקרים',⁵⁵ ו'שדי חמד'.⁵⁶

עם זאת, לספרו של רי"ע מספר מאפיינים יחודיים.⁵⁷ האסוציאטיביות הספונטנית

ענגיל, חוסן יוסף, ירושלים תשס"ד). אף על פי כן, יש מקום לפקפק מעט בעדות זו, שכן לא מצאתי שום מקום בו מפנה רי"ע לערך ב'בית האוצר' שאיננו באחד משני הכרכים הראשונים, ומנגד שני הכרכים הראשונים של בית האוצר מוזכרים פעמים אחדות בכתיבי רי"ע: בן פורת, סימן ג, עמ' ו; בנספח לספר גבורות שמונים (לעיל הערה 15), עמ' 161. ואולם, יש לציין כי בזמן כתיבת הספר 'גבורות שמונים' יצא רק הכרך הראשון של 'בית האוצר', אותו אף תיאר רי"ע בקונטרס זה כספר 'היוצא כעת לאור', ואם כן ייתכן אפוא שהכרכים הנוספים של בית האוצר נכתבו לאחר מכן, או שרי"ע לא רצה להפנות לכרכים שהדפסתם בקרוב עדיין לא הייתה בטוחה.

49 חידושי רבינו יוסף ענגיל על התורה (לעיל הערה 24), בפתחה לספר (ללא עימוד).

50 מלבד המקור המצוין בהערה הקודמת לא מצאתי עוד אף מקור המזכיר אנציקלופדיה זו. מלבד זאת, בספרים שהוציא חתנו של רי"ע, ר' יצחק מורגנשטרן, בסמוך למותו, מסופר על 101 ספרים (ראו למשל במקורות המצוינים לעיל הערה 33). בין ספרים אלו מוזכרים 20 ספרים 'על חכמת הקבלה, ובאלה יורה את יסודי הקבלה בש"ס בבלי וירושלמי', ולא מוזכרת האנציקלופדיה הנ"ל. כמו כן, לא מצאתי שום מקום בו רי"ע מפנה במפורש לאנציקלופדיה קבלית זו.

51 למשל: ר' נתן בן יחיאל מרומא, ספר הערוך, ונציה רצ"א; רבי שמשון מקינון, ספר הכריתות, קונסטנטינא רע"ו.

52 רבי יצחק בן שמואל למפורנטי, פחד יצחק, וונציה תק"י. ראו עוד במאמרו של אפרים אלימלך אורבך, 'רבי יצחק למפורנטי וחיבורו "פחד יצחק"', מחקרים במדעי היהדות א (תשנ"ח), עמ' 385 - 390. ובספרו של מאורו פראני על היסטוריה, שירה, מדע והלכה ביצירתו של (הרב) יצחק למפורנטי: Mauro Perani, "Nuovi studi su Isacco Lampronti: storia, poesia, scienza e halakah", *Nuovi studi su Isacco Lampronti* (2017), pp. 1-316.

53 הרב ברוך בענדט גאיטין, כסף נבחר, פראג תקפ"ז.

54 הרב יעקב צבי יאליש, מלא הרועים, זלאקווא תקצ"ט.

55 רבי שלמה איגר, ספר העיקרים: ביאורים בעיקרי הלכות, ירושלים תשנ"ג.

56 רבי חיים חזקיה מדיני, שדי חמד (א'-יח'), ורשה-פיעטרקוב תרנ"א-תרע"ב.

57 בשביל לעמוד כראוי על ייחודו של 'בית אוצר' על רקע ספרים דומים שנכתבו בתקופתו ולפניו צריך להבין את מקומה של האנציקלופדיה בתהליכי ארגון הידע, גבולות הידע ושיטות הסיווג. ככלל, אנציקלופדיה איננה רק מסכמת ידע אל גם מארגנת אותו - היא מחלקת אותו לקטגוריות ויוצרת

בכתיבתו של רי"ע גולשת כאן מן הצורה אל התוכן: רי"ע עוסק ב'בית האוצר' במגוון עצום של נושאים. חלקם זוכים לדיון ארוך וחלקם לדיון חלקי יותר.⁵⁸ הסימנים מעולם לא מתיימרים למצות את הדיון, אלא רק לפתוח עוד ועוד אפיקי מחשבה, חקירה ועיון הנוגעים למושג הנדון. ארגון הידע בבית האוצר הוא תוצר ישיר של זהות הכותב ואפיקיו האינטלקטואליים ודומה כי הוא איננו מביא כלל בחשבון את הקורא הפוטנציאלי שאותו הוא מבקש לרצות או שעבורו הוא מבקש לסכם את החומר.

ב. ריבוי תירוצים והסברים מקבילים

בנוסף לצורת הכתיבה האנציקלופדית, בולטת בספריו של רי"ע הנטייה להציע מספר הסברים שונים לאותה סוגיה או לאותו נושא. מגמה זו באה לידי ביטוי באופן הבולט ביותר בשני הספרים אותם הקדיש רי"ע לריבוי התירוצים: 'שבעים פנים לתורה' - ספרו הראשון של רי"ע, הכולל שבעים תירוצים לקושיה העולה מסתירה בין דעת רב אשי במסכת פסחים לבין דעתו בסוגיה בזבחים,⁵⁹ ו'גבורות שמונים' - כולל שמונים תירוצים

קישורים מסוימים בין קטגוריות. ההחלטה לכלול שני מושגים דומים תחת אותו הערך ולהקדיש למושג אחר ערך נפרד היא בעלת אמירה בנוגע לחלוקה הנכונה של המושגים. זאת ועוד, הנושאים הכלולים באנציקלופדיה, מסמנים גבול בין שטח מושגי נחקר ושבמידה רבה 'נחרש' כבר מבחינה אינטלקטואלית, לבין התחומים שעוד לא נחקרו כמות, ואין ממשק משמעותי ביניהם לבין המתודה האינטלקטואלית של עורך האנציקלופדיה. ראו עוד: מישל פוקו, המילים והדברים: ארכיאולוגיה של מדעי האדם, מצרפתית: אבנר להב, תל אביב: רסלינג 2008. רוברט דרגטון, טבח החתולים הגדול ואפיוזודות אחרות בתולדות התרבות הצרפתית, ירושלים: כרמל תשע"ו. 183-204 ובמקורות המובאים שם בהערה 5. Ann M. Blair, "Too much to know." *Too Much to Know*. Yale University Press, 2010.

58 עיון באופן שבו מסודרות אנציקלופדיות תלמודיות אלו והנושאים בהם הן עוסקות יכול לדעתי להאיר בפנינו את האופן שבו חשבו מחבריהם. בייחוד עשוי עיון השוואתי מדוקדק בין ערכי האנציקלופדיות והסוגיות אליהן התייחסו בכל ערך להיות מאלף ומועיל (וראו מה שכתבתי בהערה הקודמת. ואולם, משימה כזו חורגת הרבה מעבר לתחומי של מאמר זה.

59 ע' פנים לתורה, (לעיל הערה 9). הקושיה שעל בסיסה נכתב הספר היא סבוכה מעט, אך ננסה בכל זאת לבאר כאן את עיקרה: במסכת פסחים (מד, ב) שואל ר' אחא את רב אשי מדוע ר"ע שסובר שלגבי נזיר אנו אומרים את דין 'היתר מצטרף לאיסור', לא לומד מנזיר לכל התורה כולה ש'היתר מצטרף לאיסור'. תשובתו של רב אשי היא כי על פי ר' עקיבא ישנו עוד מקרה שבו היתר מצטרף לאיסור והלא הוא קרבן חטאת. לגבי חטאת אנו לומדים מהמילה 'יקדש' כי היתר מצטרף לאיסור בנוגע לבשר חטאת. משום כך יש להפעיל כאן את הכלל של 'שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדים', ולא ללמוד מנזיר וחטאת לשאר התורה. ואולם, במסכת זבחים (צז, א) מקשה הגמרא מדוע כאשר חתיכת חטאת בולעת בשר קדשים פסול אסור לאכול אותה? הרי כיוון שיש מצוות עשה לאכול חטאת, יש לומר כאן 'עשה דוחה לא תעשה'! תירוץו של רב אשי הוא כי 'יקדש' שנאמר בחטאת הוא מצוות עשה, ומעתה יש מצוות עשה ולא תעשה שלא לאכול מהבשר הפסול, ו'אין עשה דוחה לא תעשה ועשה'. כעת מקשה רי"ע (בשם 'האחרונים'): הלא כל ההיגיון שעומד מאחורי הכלל של 'שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים' הוא שניתן היה ללמוד את הדין גם ממקרה

לקושיה על דעת רבי אלעזר ברבי יוסי במסכת זבחים.⁶⁰

הכתיבה האנציקלופדית של רי"ע וחיבתו לריבוי תירוצים קשורות זו בזו. בשני המקרים עוסק המחבר במלאכת ליקוט של סברות או מקורות והנחתם זה לצד זה, כביכול מבלי לתת את הדעת ליחס הענייני שביניהם. במובן זה, אפשר להתייחס גם לספרי התירוצים של רי"ע כאל ספרים אנציקלופדיים: מטרתם היא ליקוט כל התירוצים הידועים על קושיות מסוימות; מעין 'אנציקלופדיה של תירוצים'. ואולם, כפי שנראה בהמשך, למגמת ריבוי ההסברים המקבילים משמעויות לוגיות ורעיוניות החורגות מעבר למגמת הכתיבה האנציקלופדית.

מטבע הדברים, בשני הספרים הנזכרים משתמש רי"ע במגוון עצום של דרכי תירוץ - תירוצי 'לשיטתו', 'אוקימתות', תירוצים למדניים המחלקים בין העקרונות המופשטים של הדינים, תירוצים מציאותיים (שבישיבות ליטא נחשבו תדיר 'לבעלכיתיים'), וכיוצא באלה. כמובן שריבוי התירוצים התקיים בספרות התורנית כבר מתקופת הגמרא והראשונים, ואיננו מאפיין ייחודי של רי"ע. עם זאת, הכמות הגדולה של התירוצים, הגיוון העצום שלהם, ועצם התעוזה לפרסם שני ספרים שלמים שכל אחד מהם כולל אך ורק תירוצים על קושיה אחת, הם ייחודיים לרי"ע. לעיתים מדובר אף במעין תו הכר - נטייתו של רי"ע לריבוי תירוצים, שבאה לידי ביטוי קיצוני בשני הספרים הללו, לא פוסחת גם על חיבוריו האחרים.⁶¹

אחד, ואם התורה בכל זאת טרחה וכתבה את הדין במקרה נוסף הרי שהיא גילתה דעתה שהכלל תקף רק לשני המקרים הללו ולא יותר. הרי אומר - 'שני כתובים הבאים כאחד' מסתמך על ייתור. אולם לפי זה קשה, שכן רב אשי עצמו הסביר בסוגיה בזבחים מדוע בכל מקרה אנחנו צריכים את המילה 'יקדש', שהרי לולא ציווי זה היינו אומרים ש'עשה דוחה לא תעשה' וקדשים פסולים שנתערבו בקדשים כשרים היו צריכים להיאכל. כיצד אם כן משתמש רב אשי במילה 'יקדש' לשני צרכים שונים - גם 'לשני כתובים הבאים כאחד', וגם להוספת איסור עשה באכילת קדשים פסולים?

לעיל הערה 15. להסבר קצר של קושיה זו ראו להלן. בהערה 15 תארכתי את הדפסת הספר לשנים 1903-1905, אולם בנוגע לזמן כתיבתו של הספר, ישנם סימנים אפשריים לכך ש'גבורות שמונים' נכתב שנים רבות בטרם פורסם, אולי אף בצעירותו של רי"ע. ראייה אחת לכך היא ריבוי ההוספות שקיימות לספר, וההערות שבמפורש נוספו לאחר כתיבת גוף הספר: 'שוב ראיתי', 'הראוני ש...' וביטויים מעין אלה, המצויים תדיר בסוגריים מרובעים המציינים בפירוש הוספה מאוחרת. כמו כן, רי"ע בדרך כלל מרבה להזכיר את שאר ספריו, ואילו בגבורות שמונים הוא איננו מזכיר אף אחד מספריו המפורסמים. סביר אפוא לחשוד כי הסיבה לכך היא שהספר נכתב לפני ספריו האחרים. מצד שני, סגנונו של 'גבורות שמונים' דומה יותר לספריו המאוחרים יותר של רי"ע מאשר ל'שבעים פנים לתורה'. התירוצים הם בדרך כלל פשוטים יותר, ופעמים רבות יסודיים יותר ו'למדניים' יותר, והניסוח ברור ופשוט יותר מ'שבעים פנים לתורה', אם כי פחות ברור מחיבורים אחרים. ראו עוד לעיל בהערה 11, על כך שסדר הדפסת הספרים של רי"ע איננו תואם בהכרח את סדר כתיבתם.

כך למשל בכלל ב בספר ציונים לתורה (לעיל הערה 14) מופיעים בזה אחר זה שלושה עשר תירוצים לאותה הקושיה, ובכלל ג חמישה תירוצים לקושיית ה'כבוד שור'. בספר בית האוצר של רי"ע (לעיל הערה 13) מובאים תשעה הסברים שונים לכלל 'אין עונשין מן הדין'. ביניהם, טעם פורמלי הנלמד מגזירת הכתוב,

ג. הכלתן של סתירות

כאמור, לעיתים קרובות מציע רי"ע מספר הסברים שונים לאותה הסוגיה מבלי להכריע ביניהם. ואמנם, אי-ההכרעה במשנתו היא מהותית, וחורגת אל הרבה מעבר להפגנת הוירטואוזיות שברבי תירוצים. כפי שאבקש להראות, רי"ע מציע תדיר דרכים שונות לפרש סוגיה כאשר המסקנות העולות מן הפירושים השונים הן לעיתים סותרות, הוא מעלה סברות אך מביא מיד דוגמאות הסותרות אותן, ופעמים רבות הוא נמנע מלהכריע בין שני מקורות או הסברים הסותרים לכאורה זה את זה.

סימן ט באתון דאורייתא משמש דוגמה מעולה לכמה מן המאפיינים הללו.⁶² רי"ע דן בסימן זה האם אפשר 'לדון הפקעת חלות מהמנעת חלות' - כלומר האם ניתן ללמוד מהעובדה שמצב מסוים לא יחול, שהוא גם לא יכול להימשך אם הוא כבר חל. למשל, האם העובדה שבמצב מסוים הנוגע לאישה אין הקידושין פוקעין, יכול לשמש כראיה לכך שהקידושין יכולים לחול במצב כזה. שאלה זו כשלעצמה היא מופשטת ביותר, ורי"ע מראה כיצד עקרון זה יכול לאגד כמה סוגיות בנושאים שונים לחלוטין. במהלך אחד הדיונים מצדד רי"ע בסברה לפיה ניתן 'לדון הפקעת חלות מהמנעת חלות'.⁶³ ואולם, כאן מגיעה ההערה המפתיעה:

והנה מה שכתבתי דמהך מיעוטא דאותו תשברו כו' יש ללמוד דדין הפקעת חלות וכו' מדאיצטריך קרא למיעוטא וכנ"ל לא אכחד די"ל [=דיש לומר] להיפוך.⁶⁴

טעם אותו מחדש רי"ע עצמו מתוך לימוד מן הפסוקים (הרחבה של דין 'ושפטו העדה [...] והצילו העדה'), טעם קבלי על פי דברי ה'תולעת יעקב', טעם קבלי המחדש רי"ע עצמו, ועוד חמשה טעמים נוספים.

אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן ט. 62

אביא כאן בקיצור את עיקרי הדברים: באות ה בסימן זה מביא רי"ע את דברי המשנה למלך בהלכות כלים, לפיו אוכל ששיעורו נפחת לפחות מכביצה אינו נטהר, וזאת על אף שאין טומאה יכולה לחול על פחות מכביצה. מכאן מסיק רי"ע שלכאורה אין לדון 'הפקעת חלות' מ'המנעת חלות': אילו היה ניתן לדון הפקעת חלות מהמנעת חלות הדין היה צריך להיות שווה - כשם שטומאה אינה יכולה לחול על פחות מכביצה, כך היא צריכה גם לפקוע כאשר האוכל מגיע למצב כזה, אף אם בתחילה שיעורו היה גדול מכביצה. ואולם, רי"ע מביא ראיה כנגד דברי המשנה למלך מן הברייתא במדרש ההלכה תורת כהנים, הדורשת את הפסוק 'ואתו תשברו' הנאמר בנוגע לכלי חרס (תורת כהנים פרשת שמיני, פרשתא ז. המקור לדיונו של רי"ע הוא אזכורה של דרשה זו בתוך דברי התוספות פסחים לג, ב ד"ה לאימת). על פי תורת כהנים, פסוק זה מלמד כי דווקא כלים ניתן לשבור על מנת לטהרם, אבל לא אוכל. 'שבירה' של מאכל על מנת לטהרו, איננה מועילה, ומכאן מסיק רי"ע: לולא הפסוק ניתן היה 'לשבור' אוכל על מנת לטהרו, ושבירה זו הייתה מועילה מכיוון שהאוכל היה נפחת משיעור הטומאה, שהוא כביצה (באוכל ששיעורו כביצה בדיוק, לפחות חלק אחד מבין השברים צריך להיות פחות מכביצה). דין זה, בתורו, נלמד בעל כרחנו מכך ששיעור קבלת טומאה הוא בכביצה, ויש לדון 'הפקעת חלות' מ'המנעת חלות'.

אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן ט. 64

רי"ע מראה אפוא כי ניתן לפרש את אותם הטקסטים עצמם שבהם השתמש בשביל לצדד בסברה אחת, בצורה הפוכה לחלוטין, השוללת סברה זו.⁶⁵ מיד לאחר מכן, מציג רי"ע אפשרות נוספת למהלך נוסף שעליו דיבר רק פסקה אחת קודם לכן:

ודע דגוף הסברא אשר כתבתי דכמו דאין אכילה פחותה מכזית ה"ה [=הוא הדין] דהמאכל בעצמו לאו אוכל מיקרי בפחות מכזית איננה מוכרחת ואדרבה מסברא נראה להיפוך דנהי דהפעולה איננה נקראת אכילה עכ"ז [=עם כל זה] המאכל בעצמותו אפי' משהו אוכל מיקרי.⁶⁶

כאן עוסק רי"ע בשאלה מופשטת אחרת - האם הגדרתה של פעולה משפיעה בהכרח גם על הגדרתו של האובייקט המקביל לה (כמו בדוגמא - 'אכילה' ו'אוכל' בהתאמה). בגוף דבריו קודם לכן הוא הניח שהתשובה חיובית, אולם בפסקה זו הוא מראה כי ניתן גם להשיב בשלילה לשאלה זו (ואדרבה - כך נראה מסברה!) ולנתק בין הגדרת הפעולה להגדרת האובייקט.

במקומות רבים אחרים, טורח רי"ע להעמיד סברה חדשה ולהראות כיצד היא מתיישבת עם הסברה והמקורות, אך לאחר מכן הוא איננו חושש להראות כי קיימות גם סתירות לסברה זו. כך למשל: 'ודע דסברתינו הנ"ל [...] לכאורה יש לה סתירה',⁶⁷ 'וא"כ יש מכאן ראי' להיפוך ממה שכתבנו',⁶⁸ 'ועכ"פ לפי שטחיות דברי האדר"נ [=האבות דרבי נתן] הנ"ל [...] א"כ יש לכאורה ראי' להיפוך',⁶⁹ ועוד.⁷⁰ למעשה, לא פעם מראה רי"ע

65 לפי הפרשנות החדשה, הפסוק 'אותו תשברו', ממנו נלמד על פי ההבנה הקודמת כי יש 'לדון הפקעת חלות מהמנעת חלות', משמש דווקא לראיה כי הדין הוא הפוך. זאת מכיוון שפסוק זה לא בא ללמד שהדין בטומאת אוכלין שונה מבשאר התורה, אלא שיש לנו ללמוד את הדין בכל התורה מהדין בטומאת אוכלין.

66 שם.

67 אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן א.

68 לקח טוב (לעיל הערה 12), כלל א.

69 אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), כלל כה.

70 כך למשל באתון דאורייתא (לעיל הערה 35), סימן כג הוא כותב: 'והנה מה שכתבתי למעלה [ד"ה עוד] דכיון דעלו מאליהן חייב בערלה א"כ אין צורך למעשה האדם כלל וכל שכן שאין צורך לכוונתו וע"כ אפילו עשאו האדם בכוונה היפייכית לא מפסיד כלל הנה מצאתי מקום דג"כ אין צריך מעשה האדם ועכ"ז אם עשאו האדם בכוונה אחרת גרע'. כך, רי"ע מצא לפתע מקום הסותר את עיקר סברתו בסימן זה, והוא מעדכן אותנו בכך. ראו עוד בסימן הראשון של ספרו 'ציונים לתורה' (לעיל הערה 14), שם רוצה רי"ע לחדש כי סברת 'מיגו דהוי' שייכת 'רק בחיוב [...] אבל בשלילה לא שייך מיגו'. מדובר בסברה חדשנית ונועזת, המהווה במידה רבה אלטרנטיבה להסברו של הר"ן - אחד מחשובי הראשונים - בסוגיה זו. היינו מצפים כי רי"ע ינסה בכל כוחו לבסס סברה זו, אולם למעשה נוהג רי"ע באופן הפוך לחלוטין - לאורכו של הסימן הקצר הוא מביא שלוש דוגמאות הסותרות את סברתו.

כיצד נסתרים כללים של הגמרא עצמה. כך למשל בערך 'אין היקש וגזירה שווה למחצה' בספרו האנציקלופדי 'בית האוצר', כותב רי"ע כי על אף שמדובר בכללים המפורשים בגמרא,⁷¹ מצינו מקורות רבים - 21 במספר - הסותרים לכאורה כללים אלו.⁷²

לעיתים רי"ע אינו מציין במפורש את הסתירה שבין המקורות, כך למשל, בסימן הראשון בספרו 'לקח טוב', מסתפק רי"ע בין שלוש אפשרויות שונות בהבנת הכלל 'שלוחו של אדם כמותו': (א) 'שגופו של השליח נחשב כגוף המשלח';⁷³ (ב) 'השליח לאדם אחר נחשב, רק שהמעשה אשר הוא עושה בשליחותו עכ"פ מתייחסת למשלח';⁷⁴ (ג) 'גם המעשה איננה מתייחסת למשלח [...] רק שהתורה גזרה שאף שאדם אחר עשה המעשה [...] כיון ששלחו לכך מועלת המעשה של האחר עבורו כאלו עשה הוא'.⁷⁵

ואולם, מיד לאחר הצגת צדדי החקירה, נתקל רי"ע בסתירה: באות השנייה של הסימן, הוא מוכיח מהגמרא בגיטין (מז, ב) ש'על כרחק דהשליח כאדם אחר נחשב וגם המעשה איננה מתייחסת למשלח', ולכן ההכרח הוא שיש להכריע כצד השלישי של החקירה (שהדבר היחיד שמתייחס למשלח היא החלות הפורמלית שנעשתה על ידי השליח). באות ג הוא מביא ראייה נוספת לצד זה של החקירה. לעומת זאת, באותיות א

ואולם, המעיינים בגיליוני הש"ס של רי"ע לברכות מג, א ימצאו שפע רב של מקורות שבהם הש"ס או הראשונים נוקטים בסברת 'מיגו דהוי' הנ"ל באופן המסתדר היטב עם סברתו של רי"ע. ראו: רבי יוסף ענגיל, גליוני הש"ס, וינה תרפ"ד. מקום מעניין נוסף שיש לציין בהקשר זה הוא הסימן האחרון ב'לקח טוב' (לעיל הערה 12, סימן יז). בסימן זה מבקש רי"ע לברר 'אי מצינו טפל חמור מעיקר'. מקורה של סברה זו הוא דבריו של רבינא במסכת זבחים (מח, ב - מט, ב) המנוסחים מראש באופן כללי - 'כלום מצינו טפל חמור מן העיקר?' - וכפי שכותב רי"ע, סברה זו 'רגילה על לשון הפוסקים', ואף הוא עצמו השתמש בה. ואולם, במהלך הסימן מראה רי"ע כי סברה זו אינה עומדת בפני הביקורת - 'והנה שמתי אל לבי לעיין בסברא זאת וראיתי דלא לבד דמסוגיא דזבחים מ"ט א' עצמה שם מוכח דאין סברא זאת דא"א לטפל כו' מוכרחת [...] כ"א מוכח ג"כ מדוכתי טובי כאשר אבאר בעזה"י.

מקורם של כללים אלו הוא בגמרא בכריתות כב, ב ובזבחים מח, א בהתאמה. 71

נ"ה דאמרין הכי, עכ"ז [=עם כל זה] מצינו ג"כ היקשים וגזירות שוות שאינם לכל הדברים וכמו שאציין בעזה"י (בית האוצר, לעיל הערה 13, כלל קטז). האבסורד לכאורה שבערעור על כלל זה מתחדד לאור העובדה שרי"ע דן במקור הכלל ובסברתו לאורך כל חמשת ה'כללים' הקודמים - מכלל קיא ועד כלל קטו. 72

לפי אפשרות זו, נראה את גופו של השליח כאילו היה גופו של המשלח ממש. כך למשל, מצינו רי"ע כי לפי הבנה זו, אם המשלח יבקש מהשליח להניח עבורו תפילין השליחות תחול, שכן הנחת התפילין על גופו של השליח תיחשב כהנחתן על גופו של המשלח. 73

לפי אפשרות זו ניתן 'להעתיק' מעשים מהשליח אל המשלח, אולם לא מצבים גופניים. בדוגמא דלעיל, מעשה הנחת התפילין יכול יהיה להיות מיוחס למשלח, אולם לא עצם הימצאותם של התפילין על גוף המשלח (ומשום כך פעולת הנחת התפילין יכולה להיות מבוצעת על ידי שליח, בעוד הגוף שעליו מונחים התפילין חייב להיות של המשלח, ולא של השליח). 74

לפי אפשרות זו שום דבר 'ריאלי' איננו באמת מיוחס למשלח, אבל החלות ההלכתית עוברת. בדוגמא התפילין - נוכל לומר שהמשלח יצא ידי חובת הנחת התפילין (אם התפילין הונחו על ידי שלו) אולם לא נוכל לייחס לו את מעשה ההנחה עצמו. 75

ויד מראה רי"ע כי שאלה זו נתונה במחלוקת בין אמוראים ותנאים כך שהגמרא עצמה מסתפקת בנושא זה, ובאותיות ח ויט הוא מראה כי ראשונים חשובים כמו תוספות, תוספות רי"ד והרא"ש, סברו כאחד מהצדדים הראשונים של החקירה (ובהכרח לא כמו הצד השלישי שהגמרות בסעיפים ב-ג מכריעות כמותו). לאחר שהוא מביא בסעיפים ה-ז מקורות התומכים לכאורה שוב בצד השלישי של הסוגיה, הוא בעצמו מציג דרכים כיצד ניתן לדחות את הראיות שהביא מהמקורות שם וכיצד אפשר ליישב את המקורות המובאים שם עם כל אחד מהצדדים שאותם דחה קודם לכן. כך, על אף שבסעיפים ב ו-ג הוא הביא שתי ראיות חותכות לצד אחד של החקירה, השאלה האפריורית עדיין לא הוכרעה מבחינתו, והוא טורח להגן על כל אחד מהצדדים בשווה. רי"ע לא מציג אפוא את הדברים כסתירה, ולמעשה נראה כי הוא מתעלם מהסתירה לחלוטין.

יחד עם זאת, יש לציין כי פעמים רבות פועל רי"ע באופן התלמודי המקובל ומנסה להשוות בין הסוגיות, לברר את היחס ביניהם וליישבן זו עם זו. ואולם, ככל שהסוגיות הנדונות הן רחבות יותר ומופשטות יותר רי"ע נוטה לסדר לפנינו את החומרים מבלי להגדיר יחס לוגי מדויק ביניהם ומבלי לכפות עליהם מהלך אחד כללי שמטרתו ליישב את כל הסוגיות. ואמנם, לעתים רי"ע כותב בפירוש שכוונתו היא רק לאפשר סברה, ולא להכריע כמותה.⁷⁶

התחושה הכללית המתקבלת אפוא מעיון בכתביו של רי"ע היא כי הדיונים לעולם אינם מסתיימים. בכל רגע נתון עשוי רי"ע לחזור לנקודה שנאמרה ולדון בה באופן חדש, מבלי בהכרח לשלול את מה שנאמר לגביה קודם לכן.⁷⁷ ניתוח זה עולה בקנה אחד עם המגמה המתוארת לעיל, לפיה מטרתו של רי"ע איננה להכריע בין הסוגיות ואף לא לענות על קושי טקסטואלי או לוגי הטמון בהן. לפחות בחלק גדול מהמקרים, מטרתו של רי"ע היא לדלות את ההנחות (המופשטות, פעמים רבות) העומדות בבסיסם של המקורות ולהציג אותן בפנינו בצורה 'ניטרלית' וללא ניסיון להנגיד ביניהם באופן מפורש. העובדה שמסגרת מושגית זו מאפשרת לו לסדר את מושגי ההלכה תוך הבאת כל המקורות הרלוונטיים לגביהם מתקשרת למגמה האנציקלופדית שמצאנו בכתביו. להלן אציע מסגרת תיאורטית להבנת דרך לימוד ייחודית זו של רי"ע ואראה כיצד היא משתלבת עם שיטתו הכללית ועם האופן בו תפס רי"ע מושגים בסיסים בתלמוד ובהלכה.

76 ראו באתון דאורייתא (לעיל הערה 11) סימן ב' 'ולפי"ז יש מקום לומר דאיסור תרומה מיקרי שפיר איסור השווה בכל', שם, סימן ג - 'בו יבואר שיש מקום לומר דהקדש מה"ת אין לו ביטול'. וראו עוד שם, כלל ז, יא, כה; לקח טוב (לעיל הערה 12), כלל ז.

77 לצד הדוגמאות שדנתי בהן כאן, ראו גם באתון דאורייתא (לעיל הערה 11) סימנים ג, ד, ח, כז; לקח טוב (לעיל הערה 12) סימן ג, סעיף יב; שם ט, סעיפים יא, טו. ראו גם: אוצרות יוסף, (לעיל הערה 38), חידושי יו"ד, סימן עז.

ד. ההלכה כמערכת נטולת הקשר

כפי שראינו, רי"ע מארגן את החומר התלמודי הקודם לו, כמו גם את סברותיו שלו, סביב עיקרון מאחד. כהמשך למגמה זו, יצירתו של רי"ע כתובה בצורה לא-קונטקסטואלית ולא-כרונולוגית בעליל. אין מדובר רק בנטייה האי-היסטורית הרגילה של פרשנות התלמוד המסורתית,⁷⁸ אלא בעליית מדרגה יחסית אליה. רי"ע בוחן את הסברות במובנן הטהור ביותר תוך התעלמות בולטת מהתקופה בה נכתבו המקורות הנדונים על ידו, וכן מהסוגה וההקשר שבהם נכתבו.

למותר לציין כי פערי הזמן אינם רק פערים כרונולוגיים אלא גם פערי סמכות, שלהם משמעות קריטית פעמים רבות במסגרת החשיבה הלמדנית. רי"ע יכול להנגיד בין סברה של 'קצות החושן' למסקנה העולה מהדיון בתלמוד הבבלי,⁷⁹ או בין 'נתיבות המשפט', לבעלי התוספות ולתוספתא.⁸⁰ אין הדברים מוצגים כקושיה על הקצות או הנתיבות, אלא כהנגדה בין שתי סברות שוות מעמד כביכול. ההתעלמות הבוטה מממד הזמן היא רק אות וסימן לגישה חריפה אף יותר, הדנה בסברות באופן מופשט לחלוטין מבלי להתייחס לשאלה על ידי מי נאמרו ובאיזה הקשר.⁸¹

באופן דומה, רי"ע נוטה שלא לייחס חשיבות להקשר התחומי (ז'אנר) שבו נאמרו המימרות. אין מדובר רק בהעמדת דברי אגדה ודברי הלכה של חז"ל זה בצד זה, אלא ביותר מכך: לעיתים קרובות בסימן אחד משלב רי"ע מסקנות היוצאות מפוסקים, פרשני מקרא, הוגים וספרי קבלה.⁸² גם בכך רי"ע איננו דן ביחס שבין ההנחות, אלא עסוק

78 המגמה מתוארת מזכירה מגמה ערכית והלכתית נפוצה המבקשת לדון בהלכה כחומר אינטלקטואלי המנותק מהמציאות הריאלית - צרכיה ודקויותיה האקטואליות. ראו למשל: רוננברג (לעיל הערה 126), עמ' 119. רמי ריינר, קוים ראשוניים לדרכו ההלכתית של הרב יוסף שלום אלישיב, נטועים כא (תשע"ו), עמ' 73-103. בנימין בראון, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, מאגנס: ירושלים, תשע"א, עמ' 315-349. ואולם, חשוב להבחין בין המגמות: בעוד שהמגמה שמתארים החוקרים הנ"ל עוסקת בנייתו הרובד האינטלקטואלי של ההלכה מהמציאות הריאלית, הרי שרי"ע מבקש לזקק גם את הרובד האינטלקטואלי למישור הסברה העיונית-לוגית בלבד, ללא חשיבות לשאלה מפי מי נאמרו הדברים או באיזה הקשר.

79 רבי יוסף ענגיל, לקח טוב (לעיל הערה 12), סימן א.

80 אתון דאורייתא, (לעיל הערה 11), סימן י.

81 ראו חוות דעת דומה אצל פרידמן (לעיל הערה 1), עמ' 40; שם, עמ' 43. למקצת דוגמאות למגוון המקורות האקלקטיים בהם משתמש רי"ע ראו: בית האוצר (לעיל הערה 13), חלק א, סימן ריג, עמ' 249 (שם הוא מנגיד בין חידוש שלו עצמו, שיש לו ראיות גם מהגור אריה ומדברי הט"ז מול שני מקורות מהתלמוד הבבלי במסכת קידושין, ומקור נוסף מהתלמוד הירושלמי במסכת גיטין). ובמקומות רבים נוספים.

82 למקצת דוגמאות לתופעה מעניינת זו, ראו: לקח טוב (לעיל הערה 12), סימן ב; אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן י; שם, סימן כא; בית האוצר (לעיל הערה 13), חלק א, כלל לג, 93; שם, כלל רז, 250. כמו כן ציינתי לעיל (הערה 61) את כלל נו בבית האוצר, שם משלב רי"ע שני הסברים קבליים לכך

בחילוצן של הסברות המופשטות מתוך התירוצים או מתוך הקושיות של הדין. לבסוף, כשהוא משווה בין הסברות הללו ומנגיד ביניהן, הוא כמעט שלא מייחס חשיבות למקורן של הסברות.

ה. הפשטה משפטית-פילוסופית

מאפיין מובהק נוסף של רי"ע, עליו כבר עמדו כמה מחברים בעבר,⁸³ הוא ההפשטות המשפטיות והפילוסופיות שבעזרתן הוא דן בחומר התלמודי ומנתח אותו. בתור התחלה ניתן למנות כאן מספר חידושים וחקירות למדניות שעליהם עומד רי"ע בספרו הקלאסי 'אתון דאורייתא': 'אם נידה לבעלה הוא איסור או טומאה',⁸⁴ אם האיסור בחלבים ועריות הוא המעשה או ההנאה,⁸⁵ ואם איסורי דרבנן ואיסורים נוספים הם איסורי גברא או איסורי חפצא.⁸⁶ כמה מחקירות וחידושים אלו הם מהמפורסמים ומהמצוטטים ביותר ביצירתו של רי"ע.⁸⁷ הם אולי אינם מובהקים בייחודיותם, אך הם ללא ספק מביאים לידי ביטוי את

ש'אין עונשין מן הדין'. שילוב מרשים נוסף בין תחומים תורניים שונים נמצא לאורך כל הקונטרס 'שב דנחמא' (לעיל הערה 38), אך שם שילוב המקורות הוא באוריינטציה לא-הלכתית (ראו עוד אצל פרידמן לעיל הערה 1, עמ' 40) תופעה זו אף גרמה לאחיקם קשת בספרו 'קובץ יסודות וחקירות' להגדיר את רי"ע כיוצא דופן בכך 'שמצאנו בספריו כמה דוגמאות לסברות של אגדתא' (ראו: אחיקם קשת, קובץ יסודות וחקירות השלם, הוצאת המחבר, ישראל תשס"ח, עמ' 743-744). שילוב סברות 'אגדיות' בכתובה ההלכתית היא אכן תופעה מעניינת, אולם דומני כי היא איננה ייחודית לרי"ע ואנו מוצאים כדוגמתה אצל כמה מבני תקופתו (בעיקר הרב ריינס והרואצ'ובי). עם זאת אין ספק כי גישה מעין זו איננה סטנדרטית בנוף הלמדני, ונראה שהיא קשורה, כפי שהזכרנו לייחסו הלא-קונטקסטואלי של רי"ע למקורות.

83 מנחם מנדל כשר, מפענח צפונות, ניו יורק: מכון צפנת פענח על יד ישיבת רבינו יצחק אלחנן, תש"כ. עמ' לג, הערה יט. וראו עוד: שם, פרק א, סימן ג, בהערה ג, עמ' 55; שם, פרק י סימן ב, עמ' 191-193; שם, פרק יא, סימן יא, עמ' 202. דבריו הובאו גם אצל הובאו גם אצל פרידמן (לעיל הערה 1). וראו עוד: אורי מייטלס, הלמדנות הפילוסופית של רבי יוסף רוזין בדרשותיו של רבי מנחם מנדל שניאורסון (הרבי מלובביטש), עבודת תזה, אוניברסיטת בראילן, תשע"ג, בעמ' 7-8, ובעמ' 123-125.

84 'ואי נידה קרויה ערוה', אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן כא.

85 אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן כד. וכלשונו: 'ביאור ענין מתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה ויבאר אם האשה נהנית בביאה שלא כדרכה'.

86 אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן י. וכלשונו: 'באר איסורים זמניים כעשיית מלאכה בשבת וכדומה וכן איסורים דרבנן ואיסור תרומה איסורי חפצא או איסורי גברא גינה'. וראו גם שם בסימן יא.

87 כך למשל החקירה בעניין חלבים ועריות מוזכרת אצל מספר אחרונים. ראו בקהילות יעקב על מסכת קידושין סימן מ ועל מסכת שבת סימן לד, ובשעורי ר' דוד על מסכת כתובות (לא א), קה, ובספר 'קובץ יסודות וחקירות' בערך 'מתעסק' ובערך 'מלאכת מחשבת'; בנוגע החקירה בנוגע לאיסור נידה ראו ברשימות שיעורים לרב סולובייצ'יק, מסכת יבמות (ב, א), ה, ובשו"ת 'יביע אומר חלק ו - יורה דעה סימן טו ד"ה ולכאורה, ובחלק ט - אורח חיים סימן קז ד"ה מ"ש ובספר 'קובץ יסודות וחקירות' בערך 'נידה'; בנוגע לחקירה בעניין איסורי דרבנן אם הם איסורי גברא או איסורי חפצא ראו רשימות

יכולתו של רי"ע לשלב בין הפשטה מקורית ברמה גבוהה, שליטה במגוון עצום של מקורות וניסוח בהיר וקולע.

באנציקלופדיה התלמודית שכתב - בית האוצר - באה לידי ביטוי צורת החשיבה הייחודית של רי"ע בצורה בולטת יותר. האופן בו רי"ע מסדר את האנציקלופדיה שלו איננו טכני גרידא אלא יצירתי ומביא לידי ביטוי את חובתו להגדרות מופשטות, לעיתים בלתי שגרתיות.⁸⁸ פעמים רבות, אין ערכי האנציקלופדיה עוסקים בנושאים הלכתיים קונקרטיים ומוגדרים היטב כגון 'חמץ', 'ייבום' או 'ערלה', אלא כאלו המצריכים שלב נוסף של הכללה. כך למשל: בכלל כב דן המחבר במושג 'אור' ו'אם אורו של דבר נחשב כדבר'. על אף הדיון הטכני בעיקרו, ניכר כי רי"ע מבקש לברר כאן מה טיבו של אובייקט בהלכה, שאלה שמעסיקה גם את האונטולוגיה המודרנית.⁸⁹ בכלל מא דן רי"ע במושג הרחב והמעורפל משהו של 'אחשביה',⁹⁰ דהיינו מצב שבו אדם מייחס חשיבות, או ערך גבוה יותר, לחפץ או למעמד מסוים, וההלכה מכירה ב'החשבה' זו כבעלת נפקות משפטית.⁹¹ כאן עולה הניסיון לברר את היחס בין המימד הסובייקטיבי למימד האובייקטיבי בהלכה; בכלל מח המחבר מציג את סברתו לפיה 'אחד לא נחשב חיסרון'.⁹² לדוגמה, אם ישנה מצווה השייכת בכל השנה חוץ מאשר יום אחד (כמו פריה ורביה ששייכת בכל השנה חוץ מביום כיפור), אין החיסרון של היום האחד מספיק על מנת להחשיב אותה כ'מצוות עשה שהזמן גרמא'. גם כאן, נראה כי הניסיון הטכני לברר את הסוגיה נובע מהתעניינות בסוגיה הכללית יותר - עד כמה צריך היוצא-מן-הכלל להיות משמעותי, בכדי לבטל את הכלל כולו. מדובר אפוא ברשימה של נושאים מופשטים שאינם מצומצמים לדיון הלכתי ספציפי, אלא יכולים, באופן תיאורטי לפחות, להיות חלק

שיעורים (רי"ד סולובייצ'יק) מסכת שבועות (כ, ב) על תוספות ד"ה דכי (בהערה), בשעורי ר' שמואל מסכת סנהדרין (פג, ב), הערה תתצה. וראו עוד בפירוש הפופולרי 'דף על הדף' בכמה מקומות: ברכות נג, א, שבת עב, א, שבת קה, א, ועוד.

88 ספר בית האוצר מחולק ל'כללים' כאשר על פי רוב לכל נושא מוקדש כלל אחד. לעיתים מספר כללים עוסקים באותו מושג, או ערך אנציקלופדי אך בדיונים שונים הנוגעים למושג זה. ואולם, לעיתים ההיגיון העומד בבסיס החלוקה לכללים שונים של אותו הערך איננו ברור.

89 ראו את הערך 'object' באנציקלופדיה האינטרנטית *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/object/>; אוחזר ב־29.10.2024), ובמיוחד במקורות המובאים שם, בהערה 2.

90 למשל - אחד מהמקורות בהם מופיע מושג זה בש"ס הוא הגמרא בשבועות (כד, א) שאומרת שעל אף שכשדם נשבע שלא לאכול, אין אכילת נבילות וטרפות נחשבת בכלל אכילה (לאחת הדעות שם). לעומת זאת, אם התנה אדם שאם אכל אשתו אסורה לו והוא אכל נבלות וטרפות - אשתו בכל זאת אסורה לו, שכן 'אחשביה אחשביה' - על ידי שאכל אותם בפועל, החשיב הנשבע את הנבלות והטרפות כאוכל הראוי בעיניו.

91 למשל - אדם המוציא בשבת חפץ שהצניעו לצורך מסוים, חייב על כך אף על פי שאין בחפץ זה כשיעור הוצאה, משום 'אחשביה'. (לפי רש"י, שבת צ, ב ד"ה המצניע).

92 סברה שכפי שמציין רי"ע מקורה באתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן כב.

מדיונים אחרים הנוגעים ל'אונטולוגיה של ההלכה'.

דיון זה באונטולוגיה של ההלכה אמנם לא נעשה במתודה פילוסופית סדורה, אולם הוא עשוי להתקשר אל דיונים שנעשו מתודה כזו בנוגע למשפט המודרני (וכן ביחס לתחומי דעת אחרים). במקורו מתייחס המונח אונטולוגיה לבירור מאפייניו הבסיסיים של היש בכלל, כלומר, של אבני הבניין היסודיות ביותר של העולם, או הסוגים הבסיסיים ביותר של האובייקטים. ואולם, בעשורים האחרונים הורחב מושג זה כך שיוכל להתייחס למגזרים ספציפיים של העולם, ובכלל זה גם לתחומי דעת ספציפיים.⁹³ ברוח זו התפתח דיון על האונטולוגיה של המשפט: נעשה ניסיון להעמיד את המשפט בכללו על מערכת סדורה של מושגים והנחות יסוד, ו⁹⁴ גם הגדרותיהם של מושגים כמו רצון חופשי,⁹⁵ סיבתיות,⁹⁶ או משפחה⁹⁷ נדונו בפריזמה משפטית ומתוך הנחות המוצא של דיסציפלינה

93 מתוך כך גם מדובר כיום לא אחת על 'בניית אונטולוגיה' עבור תחומי דעת שונים, כגון ביולוגיה, רפואה ועוד: Robert Arp, Barry Smith and Andrew D. Spear, *Building Ontologies with Basic Formal Ontology*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2015, pp. 32-35. האונטולוגיה הקלסית, זו העוסקת בסוגים הבסיסיים ש הישים בעולם בכלל, כונתה מעתה 'אונטולוגיה פילוסופית' (שם, עמ' 27-28).

94 פון סביניי (Savigny) נחשב לאב המכונן של גישה זו, אך במקביל לפיתוח המערכת המושגית הוא עמל גם על ניתוח המשפט כתופעה היסטורית. שניים ממשיכיו, פוכטה (Puchta) ויהרינג (Jhering), העמידו את הדיון במושגי המשפט הבסיסיים במרכז מפעלם, וזנחו במידה רבה את הדיון ההיסטורי. על כך: Mathias Reimann, "Nineteenth Century German Legal Science", *Boston College Law Review* 31:4 (1990), pp. 842-897, Simon Stern, "The Analytical Turn in Nineteenth-Century Legal Thought." Available at SSRN 1856146 (2011). גם כלפי משנתו של ה.ל.א. הארט (Herbert Hart), מן הפילוסופים של המשפט המשפיעים ביותר במחצית השנייה של המאה העשרים, עלתה הטענה כי הוא מבקש להעמיד את המשפט על מושגים בסיסיים, במיוחד בשל העובדה שדיבר על שלושה כללי יסוד הקובעים את גבולותיה של מערכת חוק - כלל הזהויה, כלל השינוי וכלל השיפוט - ובכך ביקש לכאורה ליצור הגדרה מושגית מופשטת של המשפט. לניתוח ולביקורת של גישה זו: Peter Cane, "Public Law in 'The Concept of Law'", *Oxford Journal of Legal Studies* 33:4 (2013), pp. 649-674.

95 Anthony Kenny, *Freewill and Responsibility (Routledge Revivals)*, Routledge, 2011; Deborah W. Denno, "Human Biology and Criminal Responsibility: Free Will or Free Ride?", *University of Pennsylvania Law Review* 137 (1988), p. 615.

96 גם כאן היה הארט אחד מפורצי הדרך. ראו בספר שפרסם לראשונה ב-1959 (ביחד עם אונורה): Herbert Lionel Adolphus Hart and Tony Honoré. *Causation in the Law*, Oxford: Oxford University Press, 1985. למחקר עדכני יותר בתחום, ראו: H. T. Klemm, M. Forchert, and S. Piontek. "What Is an Accident Anyway and What Is Injury?: Considerations on Causality in Various Legal Fields" *Der Unfallchirurg* 123.7 (2020), pp. 580-586.

97 Lee E. Teitelbaum, "The Legal History of the Family", *Michigan Law Review* 85 (1986), pp. 1052-1070.

98. ברור למדי כי דיון דומה יכול להיות רלוונטי גם לעולמה של ההלכה - הן באשר לקביעת גבולותיה של המערכת ההלכתית בכללה, הן באשר לקביעת מושגי יסוד שבתוך מערכת זו, ובאשר ליחסים ההדדיים ביניהם.⁹⁹ הדיון בשאלת האונטולוגיה של ההלכה חורג ממטרותיו של מאמר זה, אך דומה כי מחקר עתידי שיבקש לדון בסוגיה זו יצטרך לברר גם את מקחו של רי"ע בנדון.

מלבד זאת, גם בנושאים קונקרטיים יותר מראה רי"ע מראה נטייה להגדרות מופשטות גם בנושאים שאינם 'למדניים באופן מובהק'. כך למשל, בתחילת ספרו בית האוצר נמצאים מספר סימנים הדנים במושג ה'אדם', ובהם מביא רי"ע שורה של סברות ומקורות סביב בהגדרתו של המושג אדם: האם עובדי כוכבים נקראים 'אדם' בלשון התורה או בלשון חז"ל? האם מלאכים, נשים, עבדים, קטנים ועוד, עונים לשם 'אדם'? מהי מהותו המופשטת של 'שם אדם'?¹⁰⁰ בכללים אלו משלב רי"ע גם דיונים תיאולוגיים או מעין-תיאולוגיים ולא רק הלכתיים-גרידא.¹⁰¹

כמה מהנושאים המופשטים ביותר אותם חוקר רי"ע נמצאים בספרו 'לקח טוב'. החידוש המרשים ביותר בספר זה הוא בסוגיות שבהן בעצם הגדרת הנושא הנחקר יש משום חידוש מקורי ומעניין. כך, לצד הנושאים התלמודיים-כלליים הסטנדרטיים יותר כמו 'שלוחו של אדם כמותו' (סימן א) ו'טעם כעיקר' (סימן ב), מגיע רי"ע בסוף הספר לחקר נושאים בעלי אופי כללי מופשט אף יותר שקשה, אם בכלל, למצוא באופן מפורש בספרות התלמודית שלפניו: בסימן טו חוקר רי"ע 'אי ריבוי הכמות מכריע האיכות';¹⁰²

98. לסקירה מקיפה למדי על תחום האונטולוגיה של המשפט, ראו למשל בערך המאלף של קורדו רוברסי ובמראי המקום הרבים המובאים בו: Corrado Roversi, "Ontology of Law", in: *Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy*, online access: https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-94-007-6730-0_59-1

99. מאמרו של שי עקביא וזונר 'היבטים אונטולוגיים של איסור במשפט התלמודי' (דיני ישראל ל) הוא דוגמה מוצלחת לגישה מחקרית המנתחת את עמדות האחרונים כמשקפות ניתוח אונטולוגי של מושגי ההלכה. אגב, במאמר זה, וזונר דן בשיטתו של רי"ע בנוגע לאיסורי גברא ואיסורי חפצא (ראו שם בעמ' 128-131), ומכנה את רי"ע 'אחד המיוחדים שבחכמי גליציה בדורות האחרונים' (שם, 128).

100. בית האוצר (לעיל הערה 13), כללים ט-טו, עמ' 50-70.

101. בשולי הדברים אעיר, כי לצד אלו משלב רי"ע בבית האוצר דיונים בעלי מודעות לשוניית ניכרת. ראו למשל: בית האוצר, חלק א, 50, שם, 111; שם, 195. ואולם, מעניין לציין כי דיונים בעלי אופי לשוני נעדרים כמעט לחלוטין מכתביו האחרים של רי"ע, והם אופייניים בעיקר לבית האוצר.

102. למשל - מי שעובר פעמים רבות על האיסור לאכול נבלה הוא חמור יותר ממי שעובר פעם אחת על האיסור לשחוט בשבת. זאת על אף שאיסור נבלה הוא איסור 'לאו' רגיל, בעוד איסור שחיטה בשבת הוא איסור סקילה, הנחשב לחמור יותר.

בסימן טז - 'ריבוי הזמן, אי מכריע האיכות';¹⁰³ בסימן יז - 'אי מצינו טפל חמור מעיקר'.¹⁰⁴ ואולם, חדשנותו של רי"ע וכוחה של יכולת ההפשטה שלו אינם מצטמצמים רק לנושאים החדשים שבהם הוא עוסק. בדרך חשיבתו האופיינית מעניק רי"ע מימד חדש גם לחקירות ישנות ומפורסמות. כך למשל, בסימן א של 'לקח טוב' שאותו כבר הזכרנו לעיל,¹⁰⁵ חוקר רי"ע שלוש אפשרויות שונות בהבנת הכלל 'שלוחו של אדם כמותו': האם גופו של השליח 'מתייחס' אל המשלח, מעשיו של השליח, או רק החלויות שהוא מחיל. הכלל עצמו היה נושא לדיון נרחב וענף בספרות הרבנית לדורותיה, אך קיימים מספר הבדלים בין האופן בו נחקר כלל זה באופן מסורתי לבין הצורה בה הוא מוצג על ידי רי"ע. ראשית, רי"ע איננו מגיע למסקנותיו על ידי קושיות ממקום אחד למשנהו אלא מציג

103 למשל ספקה של הגמרא בזבחים (צ, ב) ובמנחות (מט, א) האם 'תדיר' קודם, או 'מקודש' קודם. למשל דם חטאת ודם תמיד ששניהם עומדים לזריקה על המזבח, את הזריקה של מי מהם צריך להקדים? האם את זריקת התמיד מפני שהוא תדיר יותר מקרבן החטאת, או שמא את זריקת דם החטאת מפני שהחטאת קדושה יותר? (רש"י לזבחים שם)

104 גם סימן זה, שלכאורה עשוי להיראות כסימן בעל אופי פחות מיוחד, מתגלה במלא מקוריותו כשאנו מעיינים ברשימת המקרים שמונה רי"ע תחת הקטגוריה של 'טפל' ו'עיקר'. הנה רק מדגם קטן של הסוגיות הראשונות אותן מזכיר רי"ע בהקשר זה: עיקר וטפל בהיררכיה שבין דינים: דין הנלמד באחת מדרכי ההיקש מדין אחר, נחשב לטפל לדיון המקורי (על פי הגמרא בזבחים מח, ב); עיקר וטפל בהיררכיית האחריות ההלכתית: התורה (שמות יב, מג-נא) ובעקבותיה הגמרא ('במות ע, א), קובעות כי אסור לאדם לאכול את בשר קרבן הפסח, אם בניו או עבדיו אינם מהולים. על פי דברי הגמרא (שם) טוען רי"ע כי ערלות בניו ועבדיו של האדם נחשבת כטפילה לערלות שלו, שהיא עיקר; עיקר וטפל בין צדדים השותפים בפעולה משפטית: הסופר הכותב את השטר, העדים והעריבים, הם טפלים למלווה בריבית, שהוא 'עיקר' מי שעובר על הלאו (על פי ספר החינוך, מצווה סח); עיקר וטפל במועדי ישראל: המשנה הראשונה במסכת יומא קובעת כי יש להפריש את הכהן הגדול מביתו שבעה ימים לפני יום הכיפורים. במהלך הדיון בגמרא עולה האפשרות להרחיב דין בין השאר לשמיני עצרת, אולם לא לחג הסוכות. כאן מגיעה התנגדותו של רב אשי - האם ייתכן כי עיקר הרגל (דהיינו חג הסוכות) לא יהיה זקוק לפרישה, ואילו מה שטפל לרגל זה (שמיני עצרת) יהיה בו דין פרישה? רי"ע מסיק מכאן כי לפי רב אשי שמיני עצרת נחשב לטפל לחג הסוכות. רי"ע ממשיך ודן בסוגיות נוספות כמו מי שמקריב את זרעו למולך (שהוא טפל) לעומת מי שמקריב את עצמו (שהוא עיקר), או ביעור דמי שביעית (טפל) לעומת ביעור פירות שביעית עצמם (עיקר). בכל המקומות הללו מוצא רי"ע את המכנה המשותף הסובב סביב סברת 'אי אפשר לטפל לטפל' שיהיה חמור מן העיקר, המופיעה כבר בגמרא עצמה (במסכת זבחים מח, ב במפורש, ובמקומות נוספים במשתמע) כאשר ברוב המקרים רי"ע עצמו הוא שמקשר את הסוגיה הנדונה לקטגוריות אלו. חשוב לומר כי הרעיון לקשר בין הסוגיות השונות הוא נועז, אך איננו מופרך. רי"ע מצדיק לעיתים קרובות את הקישורים המופשטים שהוא עושה על ידי כלים למדניים מסורתיים יותר, כמו מציאת מטבעות לשון דומות בין הסוגיות, הסבר הבסיס ההלכתי המשותף להן ומציאת הסברי 'לשיטתו' שמתאפשרים רק על ידי ההבנה כי הסוגיות דנות בעיקרון דומה. גם כאן בולטת העובדה שרי"ע מבקש לבסס מערכת כוללת של ניתוח לקביעת יחסי עיקר-טפל בהלכה, שאלה הנושקת גם היא לשאלות פילוסופיות כלליות יותר.

105 ליד הערה 73.

באופן אפרירי את האפשרויות להבנת הכלל.¹⁰⁶ דרך הצגה זו, המנותקת מהמקורות הטקסטואליים הראשוניים של הסוגיה, מאפשרת לר"ע להגיע לרמות הפשטה גבוהות יותר, וייתכן שהיא אף מחזקת את האפשרות להעלות שלושה צדדים לחקירה, במקום שניים, כמקובל בדרך כלל,¹⁰⁷ שכן הניתוק מהתלות במקרה הקונקרטי מאפשרת פריסה

106 השוו למשל לדברי רבי אריה לייב הלר ב'קצות החושן', כמאה שנים קודם לכן. הבסיס לדיונו של הקצות הוא הדין לפיו בעל יכול לגרש את אשתו באמצעות מינויו של שליח שייתן לה את הגט (ראו ברמב"ם, גירושין ב, א ואילך; טור ושולחן ערוך, אבן העזר קמ). ואולם, בעל שהוא שוטה איננו יכול לגרש שכן מעשיו אינם בעלי תוקף הלכתי כלשהו. הקצות מסתפק מה הדין במקרה בו הבעל איבד את שפיותו לאחר שכבר נתן לשליח את הגט, אך לפני שהספיק השליח לתת את הגט לאשתו: 'וראוי לספק היכא דהיה פקח בשעה שעשאו שליח, וקודם שגמר השליח שליחותו נשתטה המשלח - מי אזלינן בתר מעיקרא ובשעה שעשאו שליח פקח היה ועומד במקום המשלח, או אזלינן בתר בסוף והרי בשעת גמר השליחות נשתטה המשלח ובטלה השליחות' (קצות החושן, סימן קפח סעיף ב. לסקירה מחקרית על חקירה זו של הקצות ראו אצל סמט (לעיל הערה 143), עמ' 209-217). בהמשך הדברים מראה הקצות כי שאלה זו אכן נתונה במחלוקת בין הפוסקים: הרמב"ם סובר כי הגט כשר מן התורה, בעוד הטור פוסק כי הגט בטל במקרה כזה.

107 כך למשל עושים הקצות והאור שמח (ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, אור שמח, ניו-יורק תשט"ז, הלכות גירושין, ב, טו) כשהם דנים בכלל 'שלוחו של אדם כמותו'. במרבית החקירות גם ר"ע מתלבט אמנם בין שני צדדים, אך פעמים רבות הוא מפרט מראש כיצד עשויה כל הכרעה לאחד מהצדדים להתפצל לחקירות נוספות. באופן דומה נוהג ר"ע באתון דאורייתא, (לעיל הערה 11), בסימן ח, כשהוא עוסק ב'עניין איסור יבמה לשוק', שם פורש ר"ע מראש ארבע אפשרויות הבנה של מנגנון הזיקה והיבום: 'אם עניינו שאישות הבעל לא נסתלק לגמרי וניתק ממיתה ללא, או דילמא אישות הבעל נסתלק לגמרי ואיסורה לשוק איסור חדש הוא. ואת"ל [=ואם תימצי לומר] שאישות הבעל לא נסתלק לגמרי, ג"כ יש להסתפק אם איסורה עדיין מכח הבעל או דילמא האישות הנשאר נתרקן ליבם ואיסורה עתה מכח היבם, וכן באופן השני הנ"ל שאישות הבעל נסתלק לגמרי, ג"כ יש להסתפק אם איסורה איסור בעלמא לא איסור אישות או דילמא חידשה תורה אישות חדש בינה ליבם ואיסורה מכח אישות היבם אלא שהוא אישות קלוש וע"כ איסורה רק בלאו'. ר"ע חוקר כאן בין שני צדדים מרכזיים, שכל אחד מהם מתפצל בתורו לשני צדדים נוספים. האופן בו מוצגים הדברים חושף את תבנית החשיבה האנליטית שבבסיסם. יש כאן למעשה שני צירים של חקירה: הציר הראשון הוא בשאלה האם האיסור ביבמה לשוק הוא איסור הישן שרביץ על האישות (כאשת איש) שנחלש או שמא מדובר באיסור חדש. הציר השני נוגע לשאלה האם היבם הוא גורם האיסור או לא. כפי שמטעים ר"ע, אין קשר בין שני הצירים וכל אחת מארבע הקומבינציות שביניהן הוא אפשרי באופן אפרירי. מעבר לכך, בכל אחד מהצירים בפני עצמו מדגיש ר"ע במהלך הסימן את השאלות המפושטות שביסוד הדיון: האם אמנם ייתכן איסור ש'הוקלש'? מה ההבדל בין איסור שהוא 'מכח היבם' לאיסור שהוא 'מכח הבעל', ומה ההבדל בין שני אלו לאיסור עצמאי שאיננו 'מכח' אף אחד (ועל כן - איננו איסור אישות)? כמו כן מסביר ר"ע 'היאך אפשר לומר דאיסור יבמה לשוק הוא מפתא שנשאר עדיין אישות הבעל במקצת הרי כיון שמת הבעל הלך לו ואיננו היאך אפשר שיהי' אישות בינה לבניה הרי מת ואין כאן בעל' (וראו על כך עוד בקונטרס אחרון לאתון דאורייתא בהערה 26). וראו עוד: לקח טוב (לעיל הערה 12), סימן ט; אוצרות יוסף (לעיל הערה 38), חידושי יו"ד, לד.

מלאה של הבנות אפשריות מרובות.¹⁰⁸ מעבר לכך, רי"ע מנתח חקירה זו על ידי פירוק המקרה לרכיביו היסודיים ביותר - שליח, משלח, מעשה וייחוס - והבנת הקשר ביניהם. כמו כן, מניסוחו של רי"ע מדיף ניחוחה של הבעיה הפסיכו-פיזית, העוסקת בקשר שבין האדם כסובייקט לבין גופו.

יש לציין, כי רי"ע לא עוסק רק בהגדרות המופשטות ללא שום קונקרטיזציה, ופעמים רבות הוא מציג באופן מידתי נפקא מינה לחקירה שלו. אך גם כאשר נוקט רי"ע בשיטה זו על מנת להקל את ההבנה, הוא משתדל למצוא במהירות כותרת פשוטה וקולעת לחקירה, כדי שיוכל להפנות אליה בקלות בעתיד מבלי להזדקק שוב לדיון המקומי שדרכו הוצגה החקירה בראשונה.¹⁰⁹

ו. הימנעות מפסיקת הלכה מעשית

רובם המוחלט של ספריו של רי"ע עוסקים בנושאים למדניים-תיאורטיים, שאינם רלוונטיים הלכה למעשה.¹¹⁰ בהקדמה לספרו הראשון הוא משתמש בכך כנימוק

- 108 הרב זוין עומד על כך שגם אצל הרוגאצ'ובי (ר' יוסף רוזין) שכיחה היא החקירה בין שלוש אפשרויות. ראו: הרב שלמה יוסף זווין, אישים ושיטות, ירושלים: בית הלל 1979, עמ' 94-95. ואמנם, נראה בהחלט כי ישר קשר עמוק בין דרך לימודו של רי"ע לזו של הרוגאצ'ובי (ראו עוד להלן הערה 190).
- 109 כך, למשל, בסימן ט של אתון דאורייתא (לעיל הערה 11) הכותרת שנותן רי"ע היא קונקרטית להפליא: 'בענין מחלוקת רש"י ותוס' בימות מט, ב אי דבר המונע תפיסת קידושין בכוחו ג"כ להפקיע קידושין דמעיקרא או לא'; ואכן בפסקה הראשונה הוא מבאר את מחלוקתם של רש"י ותוספות ביבמות - אך מיד לאחר מכן הוא עובר לשלב ההפשטה, האם יש לדון 'הפקעת חלות' מ'המנעת חלות' או לא. להסבר קצר של חקירה זו ראו לעיל על יד הערה 59. לכאורה, ניתן להבין את ההצדקה הקוגניטיבית לחלוקה בין המקומות בהם רי"ע מתחיל מיד מהשלב המופשט לבין המקומות בהם הוא נמנע מכך. מושגים כמו 'כמות' לעומת 'איכות', או 'טפל' לעומת 'עיקר' הם מושגים ברורים ומוכנים למדי בפני עצמם, ואפשר להבין את המבנה הכללי של חקירה המנגידה ביניהם מבלי לרדת לפרטים. לעומת זאת, במושגים כמו 'המנעת חלות' ו'הפקעת חלות', קשה להבין במה מדובר מבלי לנקוט במקרה קונקרטי כנקודת התחלה לדיון. מרגע שהוכרה הכוונה באמצעות דוגמה מוחשית כלשהי, טובע רי"ע את הביטוי הכללי והמופשט שישמש אותו אף בהמשך. עם זאת, קשה קצת להבין מדוע בחר רי"ע לתת את ההמחשה הקונקרטית דווקא דרך מחלוקתם של רש"י ותוספות ולא דרך סוגיות אחרות, אליהן הוא מגיע בהמשך הסימן. גם לכך ניתן להציע מספר הסברים מתקבלים על הדעת, ואין כאן מקום להאריך. כמו כן, לא בכל מקום ניתן להסביר מדוע מתחיל רי"ע דווקא מתוך סוגיה ספציפית ולא על ידי הצגה אפריורית או לכל הפחות מסודרת יותר של חקירתו או טענתו. ראו למשל באתון דאורייתא סימן כד, שם מחדש רי"ע את אחת מסברותיו המפורסמות לפיה החיוב בחלבים ועריות איננו על מעשה העבירה אלא על ההנאה, הנחשבת בהקשר זה כמעשה. את הדיון מתחיל רי"ע בקושייתם של תוספות במסכת סוכה הקשורה לנושא בצורה עקיפה ביותר. נראה אפוא כי לפחות בחלק מהמקרים עלינו להישאר עם ההסבר לפיו רי"ע כתב והציג את הדברים כפי שעלו במחשבתו, וללא עבודת עריכה יתירה. ראו להלן ליד הערה 176.
- 110 יש לציין אמנם כי נכדו מעיד שישנם ספרי הלכה נוספים שכתב רי"ע: תשעה ספרים על הלכות שבת,

להימנעותו מלבקש הסכמות לספריו: 'הסכמות מחכמי הזמן לא לקחתי בשגם פה לא עשיתי מאומה לא להלכה ולא למעשה כ"א [= כי אם] העליתי פלפלת כל שהוא ואין זה כדי!'] לבוא בהסכמה'.¹¹¹ שני חלקים של 'שאלות ותשובות' שלו התפרסמו אמנם בחייו, אבל רוב התשובות ככולן עוסקות בשאלות תיאורטיות לחלוטין ומהוות למעשה המשך של הדיון בסברותיו הלימדניות. כמו כן, פורסמו הערות שלו לחלק יורה דעה של השולחן ערוך, אולם גם שם ההערות נושאות אופי לא-הלכתי, והדיונים הארוכים והמעמיקים נסובים סביב סברות וחילוקים שונים שאינם קשורים להלכה עצמה. הרושם הכללי המתקבל הוא כי רי"ע כלל לא עסק בהלכה מעשית ולא עשה זאת אלא במקרים של העדר ברירה.

שני מקרים חריגים ורבי עניין הם הקונטרס 'שביעית בזמן הזה',¹¹² ותשובה בעניין התרת עגונה,¹¹³ שהתפרסמו שניהם בספר 'אוצרות יוסף' שיצא לאור לאחר מותו. החיבור 'שביעית בזמן הזה' מחולק למעשה לשני חלקים. הראשון הוא אוסף של הערות על הספר 'תורת שביעית' שנכתב על ידי ר' ישראל מורגנשטרן מפילוב-קוצק, קרוב משפחתו של רי"ע, ששלח אליו את ספרו על מנת לקבל ממנו את חוות דעתו. בחלק זה בולטת במיוחד גישתו הא-הלכתית של רי"ע: על אף שהוא כבר נדרש לעיסוק בנושא הלכתי שהיה 'בוער' מאד בתקופתו - היתר המכירה ועתיד היישוב בארץ ישראל - ושעל רקע זה נכתב הספר 'תורת שביעית' שעליו הוא כותב את הערותיו,¹¹⁴ מודה רי"ע מספר פעמים במהלך החיבור כי הוא למעשה כלל לא מצוי בשיח האקטואלי סביב הנושא,¹¹⁵ וניכר כי דבריו נכתבים מתוך זווית תיאורטית בלבד.

אולם, מגמת הדברים מתהפכת בחלק השני של החיבור. חלק זה מכיל רק 15 מתוך 104 העמודים של כלל החיבור והוא נכתב בשנת תרע"ד. לפי עדותו של רי"ע הוא לא סיים לסיים בזמנו את לכתוב את תשובתו. הוא מתאמץ לגומרה כעת, אף על פי ש'כבר

עירובין ול"ט מלאכות; שני ספרי חידושים על יורה דעה; וחמישה כרכים נוספים של שו"ת (ראו בהקדמה לחוסן יוסף, לעיל הערה 48, וכן בכמה הקדמות למהדורות נוספות של ספרי רי"ע). ואולם, גם על פי עדות זו מדובר במספר קטן יחסית של ספרים לעומת ספרי הלימוד הרבים, ואין סיבה להניח שהמגמה הבסיסית שלהם הייתה שונה מזו שנקט בספריו הכביכול-הלכתיים שהגיעו לידינו. 111 שבעים פנים לתורה (לעיל הערה 9) בהקדמה. ראו עוד באתון דאורייתא (לעיל הערה 11) בהקדמה בראש ספר (ללא מספר עמוד). למעשה במשך כל חייו ביקש רי"ע הסכמה רק לאחד מספריו. ראו: פרידמן (לעיל הערה 1).

112 שביעית בזמן הזה (לעיל הערה 38).

113 רבי יוסף ענגיל, אוצרות יוסף, חלק א, תשובת עגונה. וינה תרפ"א.

114 ראו למשל את הדברים המובאים מספר זה באות ה בחיבור (לעיל הערה 38), עמ' 3.

115 למשל: 'זהה לא ראיתי דברי המקילין הנ"ל ולא ראיתי כלל דברי חכמי זמנינו בזה' (שביעית בזמן הזה (לעיל הערה 38) סימן יט, עמ' 21. וראו עוד: שם, סימן לה, עמ' 39-40). להשלמת התמונה אציין לדבריו של רי"ע בגיליוני הש"ס על מסכת ברכות כה, ב דן רי"ע בסוגיה אקטואלית נוספת - 'בשמיעה ע"י דבר אחר כגון שמיעת קול שופר או מגילה ע"י כלי הטעליפאן שנתחדש בשנים הללו אי שמה שמיעה'. ואולם גם שם ניכר כי דיונו הוא תיאורטי לחלוטין - השקלא וטריא נסוב כולו על סברות שמקורן בגמרא ואין בו דיון הלכתי על סמך דברי הפוסקים, או הכרעה כלשהי.

יצאו הדברים מליבו' בשביל 'לצדד בהיתיר (!) המלאכה בשביעית לאשר להם שדות בא"י הנקראים קאלאניעס'.¹¹⁶

החיבור השני נכתב גם הוא לקראת סוף חייו של רי"ע והוא עוסק בשאלה הלכתית פרקטית הנוגעת להיתר עגונה. התשובה, בת כ-17 עומדים כתובה בנימה מעשית מאוד, תוך ירידה לפרטי פרטים, וסיפורים על מאמציו של רי"ע לברר את הפרטים המציאותיים לאשורם.¹¹⁷ בניגוד ל'שביעית בזמן הזה' לא משולב בתשובה שום דיון תיאורטי, וקל וחומר שלא דברי אגדה. מסקנתו של רי"ע היא כי יש להתיר את האשה להינשא באם יצטרף להיתר 'עוד גדול אחד',¹¹⁸ ויתרוה בפני בית דין של שלושה.¹¹⁹

מעניין אפוא כי בשני המקומות היחידים בהם עסק בהלכה למעשה מציג רי"ע גישה מקלה. ואם בעניין התרת עגונות קיימת מסורת ארוכת שנים של פסיקה מקילה, הרי שלגבי עבודה בשביעית בתקופה זו, אף אם הייתה נטייה להקלות מסוימות,¹²⁰ נראה כי אצל רי"ע מדובר בגישה מקילה באופן קיצוני.¹²¹

במקומות המועטים בהם עוסק רי"ע בענייני הלכה נמצאים כמה ביטויים בגנותם של הפלפול והאריכות.¹²² ביטויים שעומדים לכאורה בסתירה לדיונים הארוכים בספריו של רי"ע עצמו.¹²³ ואמנם, לא מצאתי שרי"ע התבטא באופן דומה בקונטקסט שאיננו

116 שביעית בזמן הזה (לעיל הערה 38), עמ' 90.

117 'לקושטא דמילתא שאלתי כמה אנשים ואמרו לי...' (תשובת עגונה, לעיל הערה 113, עמ' 10), 'עוד אמר לי אדם אחד...' (שם, 14).

118 דרישה זו מופיעה בסוגריים.

119 תשובת עגונה (לעיל הערה 113, עמ' 17). הוא מגיע למסקנה זו כאשר מבחינה ראייתית הוא מסתמך רק על תעודות הצבא שקבעו את מותו של הבעל.

120 ראו סיכום בהיר של הדברים ראו למשל אצל בראון (לעיל הערה 78) עמ' 739-772.

121 רי"ע מצרף היתרים רבים שמדבריו נראה כי גם חלק מהם מספיקים על מנת להתיר מלאכה בשביעית ללא צורך ב'שינוי'. כך למשל הוא מעלה את האפשרות למכירת הקרקעות לגוי ותומך בה (עמ' 100) אך מדובר רק ב'עצה' אחת מיני רבות שהוא מציג על מנת להתיר את המלאכה, והוא אינו מחייב את החקלאים לבצע את המכירה, על מנת לבצע מלאכות רבות בשביעית. בסוף התשובה הוא אף מצדד בדעה הגורסת כי אין כל חיוב לקיים את מצוות השמיטה בזמן הזה שבו אין היובל נהוג. רי"ע מציין במפורש כי מגמת ההקלה שלו נובעת מהצורך הרב והדוחק של היישוב (ראו למשל את דבריו שם בעמ' 98 ובעמ' 102). על שאף שרוב כתיבתו איננה עוסקת בפסיקה הלכה, הרי שרי"ע מגלה כאן רגישות יתרה לצרכים הפרקטיים, כמו גם לעניינים מציאותיים (בתשובת עגונה). בהקשר הציוני יש לציין כאן את הסיפור שמביא הרב כשר, לפיו כאשר התכנסה אספת רבנים בווינה, וצוותה, לפי דרישת הממשלה האוסטרית, לחתום כהצהרת בלפור, מנע זאת רי"ע בהכריזו "היד החותמת תיקצץ!" (כשר, התקופה הגדולה, ירושלים: תשס"א. חלק ב, עמ' 472). ואולם, לא מצאתי דרך לאמת את סיפור זה.

122 ליקוט של הביטויים האלו נמצא אצל פרידמן, 'אלה תולדות יוסף' (לעיל הערה 2), עמ' 62. הביטויים לקוחים מהספרים אוצרות יוסף, בן פורת, ותשובה מתוך כתביו שנדפה בספר 'זכרון נחום' - כולם כתבים הלכתיים.

123 הגדרתו של המושג 'פלפול' היא סבוכה, ראו למשל: חיים זלמן דימיטובסקי, 'על דרך הפלפול',

הלכתי מובהק, ואם כן הרי שיש להבין את גינויו של רי"ע כתקף רק בהקשר הלכתי, ולא בהקשרים למדניים אחרים.¹²⁴

ההסתייגות מהכרעה הלכתית מתיישבת היטב עם גישתו הכללית של רי"ע כפי שתיארנו אותה. ההלכה המעשית, לא מאפשרת את ה'שטחים האפורים' החביבים כל כך על רי"ע;¹²⁵ היא מצריכה הפרדה חדה בין תחומים והכרעה ברורה בין תירוצים, ולכן מיעט רי"ע לעסוק בה.

מתבקשת לכאורה ההשוואה בין רי"ע לבין הסתייגות דומה מפסיקה הלכתית שגילה בן דורו המפורסם ממנו - ר' חיים מבריסק,¹²⁶ אולם למעשה קיים הבדל משמעותי בין השניים. מסגרת החשיבה הבריסקאית הובילה את מפתחיה של דרך לימוד זו (בעיקר בנו של ר' חיים - הגרי"ז) לחשש שמא ההכרעה ההלכתית איננה נכונה. משום כך, משנמנעו לקבל הכרעה, הם נטו תדיר לכיוון ההחמרה.¹²⁷ מסגרת החשיבה של רי"ע לעומת זאת, שוללת את העיסוק בהכרעה באשר הוא. כל שבעים הדרכים ליישב סתירה הם נכונות, ולפיכך חוסר ההכרעה ביניהם הוא אינהרנטי. אין מדובר אפוא בחשש מלהכריע, אלא בהכרעה שלא להכריע.¹²⁸

ספר היובל לכבוד שלום בארון, האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, ירושלים 1975; שלמה זלמן הבלין, "המפנה בדרכי הלימוד של ה"פלפול" האשכנזי והספרדי", סידרא לד (תשפ"ב), עמ' 195-216. להשלמת העניין רק נאמר כי הפלפול במובנו הרחב לפחות, מקושר פעמים רבות עם אריכות, וכן עם ריבוי תירוצים לקושיות, שתי תכונות המאפיינות את כתיבתו של רי"ע. אכן נראה כי כתיבתו של רי"ע דומה במובנים רבים לסגנון המזוהה עם הפלפול המסורתי.

עוד אפשר, כי מטעם כלשהו לא החשיב רי"ע את כתיבו כ'פלפול' - הגדרה חמקמקה, שבתקופתו של רי"ע נאמרה לרוב בקונטציה שלילית.

ראו להלן ליד הערה 139 ואילך.

בנימין בראון, 'החמרה - חמישה טיפוסים מן העת החדשה: החת"ם סופר, ר' צבי אלימלך מדינוב, ר' יוסף-יוזל הורוויץ מנובהרדוק, הגרי"ז סולובייצ'יק מבריסק, החזון איש'. דיני ישראל כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 123-237; הרב שמשון גרשון רוזנברג (שג"ר), בתורתו יהגה, אלון שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תשס"ט, עמ' 92-95.

בראון, שם; רוזנברג, שם.

גישה אחרת שניתן להזכיר בהקשר זה היא עמדתו הנודעת של הרב משה סופר (1762-1839), בעל ה'חתם סופר' לגבי תירוציהם של אחרונים. החתם סופר קובע בתשובה מפורסמת 'כי פלפולים אין להן קץ וכל אדם יכול להשיב על טענת חבריו ויבוא גם זה וישיב על תשובותיו של זה לאהבת הניצוח. [...] ה"נ [=הכא נמי] סברת אחרונים אינם חזקות וקיימות, כי כל איש יטה סברתו לאשר לבו חפץ' (ר' משה סופר, שו"ת חתם סופר, פרשבורג תרכ"ד, חלק ו - ליקוטים, סימן פה. לדיון מעמיק בתפיסה זו ראו: מעוז כהנא, 'החתם סופר: הפוסק בעיני עצמו', תרביץ עז (תשס"ז), עמ' 519-556). החתם סופר ורי"ע פעלו אמנם בזמנים במקומות ובהקשרים שונים, אולם לפי הניתוח שהצגתי לעיל ניתן להצביע על דמיון בין גישותיהם בעניין זה. כמאה שנה לפני רי"ע, זיהה החתם סופר את מה שנובע מן הריבוי העצום של הכלים העומדים לרשותם של האחרונים בבואם לנתח סוגיה, המאפשר בעזרתה של טכניקה מספקת להגיע למעשה לכל מסקנה. ואולם בעוד שלדידו של החתם סופר ריבוי התירוצים

תפיסת הלמדנות בראי דרכו של רי"ע

א. 'פלורליזם למדני'

עוד מימי הגמרא, ובאופן שהלך והתעצם במפרשים, נחשבו תירוצים שונים באופן בסיסי כמתחרים זה עם זה. ההצדקה הרווחת לקיומו של תירוצ נוסף הייתה ההנחה או החשש שיש פגם בתקפותו של התירוצ הראשון.¹²⁹ לאור זאת נראה אפוא כי האופן בו רואה רי"ע את ריבוי התירוצים (כפי שנתבאר לעיל), הוא חריג למדי בנוף הלמדני. רי"ע לא הסביר באופן מפורש בשום מקום את הסיבה מדוע החליט להקדיש שני ספרים שלמים למספר רב כל כך של תירוצים. ב'שבועים פנים לתורה' הוא מספר על 'סיבה עלומה' שבגינה החליט לפרסם דווקא את ספרו זה ראשון,¹³⁰ אך הוא לא מציין מהי אותה סיבה, ולא נותן לנו רמז האם היא קשורה לאופיו של הספר, ואם כן - באיזה אופן. ואולם, בהקדמות לספרי התירוצים שלו, רי"ע פותח בפנינו צוהר לאופן שבו הוא תופס את היחס בין התירוצים. כך למשל הוא כותב בהקדמה ל'גבורות שמונים':

אף גם אבקש, לבל לדלג שור לעיין בו פעם כה ופעם כה [...] ודרך כלל אומר לך קורא יקר על טוב קונטרסי מתבונן וחוקר, כי לא יתראה כוחו לאמיתו מעיון במחציתו. אך אם יקרתי בעיניו נכבדתי, לפוץ דעת אשר בו פעלתי בחדס ה' עמדי, תיקר נא גם לזאת נפשי בעיניך ידידי, לקרוא את כולו בסדרו מקצהו עד קצהו, כי אך אז תכיר את מעשהו.¹³¹

הוא סימן להתנוונות בלתי רצויה של שיטת הפלפול, הרי שחלק ניכר מלמדנותו של רי"ע מייצגת בדיוק וירטואוזיות למדנית זו ומעלה אותה על נס. חשוב מכך, המסקנות אליהן מגיעים שני הרבנים הפוכות: בעוד רי"ע מסתייג מפסיקת הלכה בעקבות האתגר שמציב בפניה הפלפול, הרי שהחתם סופר, בהתאם לגישתו הספקנית מלכתחילה, מעדיף לזנוח לחלוטין את כל העיסוק העקר בפלפולים, ולהאדיר את כוחה של האינטואיציה: 'אך אם מיד ולא לתר בלי שום התבוננות אדם מוצא תשובה לסברת המטעה, זה מראה לנו שכן עלה במחשבה לפנינו מאז ומעולם טרם נחלק עלינו שום בריה, ואינני אומר אלא האמת כאשר הוא ולא בדיתי מלבי דברי שקר לאהבת הניצוח' (שו"ת החת"ס, שם). נראה אפוא כי הן החתם סופר והן רי"ע זיהו את הפוטנציאל הגלום בריבוי התירוצים כשיטה שמערערת את יסודותיה של יכולת ההכרעה ההלכתית. החתם סופר זנח לפיכך את שיטת ריבוי התירוצים, זלזל בחוסר הפרודוקטיביות שלה, ופנה אל מחזונות האינטואיציה; רי"ע, לעומתו, אימץ את השיטה על המסקנות הגלומות בה, כתוצאה מכך אכן הגיע למצבים המשוללים יכולת הכרעה. ואולם, בשל תחום עיסוקי העיוני לחלוטין והלא-הלכתי, לא נראה כי דרך לימוד זו הובילה למצב המאיים ממנו חשש החתם סופר.

129 למשל: 'ורב מאי טעמא לא אמר כשמואל?' (בבא קמא, ג ב); 'וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן?' (בבא קמא, עז ב). כמו כן, ישנה מוסכמה רווחת כי כאשר אחד מהראשונים מביא שני תירוצים או יותר, יש בכל אחד מהם חולשה.

130 ר' יוסף ענגיל, ע' פנים לתורה, לעיל הערה (38) בהקדמה בראש ספר (ללא מספר עמוד).

131 ר' יוסף ענגיל, גבורות שמונים (לעיל הערה 60) בהקדמה בראש ספר (ללא מספר עמוד). ההדגשות שלי.

בקשה בנוסח דומה, מופיעה גם בפתיחה הקצרה ל'שבעים פנים לתורה'. בקשתו של ר"ע לכאורה תמוהה, שכן מבחינה לוגית קשה לראות הצדקה לקשר כלשהו בין תירוצים. כל תירוץ כשלעצמו עשוי להיות אמיתי או שקרי, אולם לא ברור איזו אינטראקציה יכולים שני תירוצים לקיים ביניהם (מלבד המקרה בו אי־תקפותו של תירוץ אחד עשויה לחזק את אפשרות קבלתו של תירוץ אחר).

גישה ביקורתית (מדוי) הייתה יכולה לפתור את הקדמה זו בתור אפולוגטיקה של מחבר המבקש מקוראיו 'לתת לו הזדמנות' כביכול. אלא שר"ע מדגיש את העניין בצורה זהה ועקבית בשתי ההקדמות לספריו, על אף שבדרך כלל אין הוא כותב הקדמות כלל. כאמור, לא רק בספר הביכורים 'שבעים פנים לתורה' שבשעת פרסומו טרם יצא לו מוניטין, אלא גם בהקדמה ל'גבורות שמונים' שפרסם בבגרותו. מלבד זאת, הסבר מעין זה לא מתיישב עם אווירת ה'נוגשלותיות' של ר"ע בפרסום ספריו, שכחלק ממנה הוא אף נמנע מלבקש עבורם הסכמות, כיוון ש'אינם אלא לפלפול בעלמא'.¹³²

נראה אם כן כי בהקדמות אלו פותח לנו ר"ע צוהר לאופן בו הוא תופס את מלאכת התרגומות. לדידו, כל התירוצים קשורים זה בזה. לימוד של תירוץ נוסף הוא לא רק דרך אלטרנטיבית לפתרון הבעיה, אלא העמקת הדרך הקיימת. אין מדובר כאן בטענה תיאורטית בלבד: ר"ע אכן מפנה בכמה מן התירוצים לדיונים בתירוצים אחרים, עד שלעיתים מתקבלת התחושה שמדובר במכלול אחד.¹³³ עם זאת, רק לעיתים נדירות הוא מדבר על היחס הלוגי בין התירוצים, כלומר - אילו תירוצים יכולים לעלות בקנה אחד זה עם זה, ואילו תירוצים סותרים את הנחות היסוד של תירוצים אחרים.¹³⁴

כפי שראינו לעיל, ריבוי הפנים של ר"ע איננו תקף רק לגבי תירוצים שונים אלא גם לגבי הסברים אלטרנטיביים. ר"ע איננו מנסה לברר את התירוץ או ההסבר ה'אמיתי' אלא לפרוש בפני הלומד קשת רחבה של תירוצים והסברים המשלימים זה את זה. אם אכן כך הם הדברים, הקשר בין התירוצים אותו מציין ר"ע בהקדמה לספרו איננו רק קשר טכני שמטרתו להרחיב את הדיון לגבי נקודות מסוימות על ידי תירוצים שונים. סביר יותר להניח כי דבר זה מתקשר (גם) לנקודה עמוקה יותר בשיטתו: מה שמעניין את ר"ע אינם התירוצים לסתירה, אלא דווקא הדיון והמורכבות שנוצרים סביב הסתירה עצמה.

132 ראו לעיל ליד הערה 111.

133 למשל, כמה מבין התירוצים בגבורות שמונים (לעיל הערה 60) עוסקים במושג הבעלות (ו, יט, לב, מ, מא, מב, מה, מז, מט, נב ועוד), תוך בנייה של קשרים בין הסברות השונות. בין השאר נידונה במהלך הדברים הסברה החשובה והמופשטת (ובעלת הניחות המודרני) לפיה 'כל המוליד דבר או מהות הוא בעלים שלו' (נב). בכמה תירוצים אחרים מברר ר"ע את מושגי המחשבה והדיבור, הקשר ביניהם והכח המשפטי שלהם (כא, מג, נא, ס ועוד).

134 חוסר ההתייחסות של ר"ע ליחס הלוגי שבין התירוצים לא צריך להפתיע אותנו, שכן כפי שראינו לעיל ר"ע איננו עומד על היחס הלוגי שבין פירושו וראיותיו אף כאשר הם סותרים אלו את אלו (לעיל ליד הערה 62 ואילך). מכל מקום, בהמשך הדברים אשתדל להבהיר מעט גישתו של ר"ע בהקשר זה.

התירושים לא מעידים על טעות בהבנה הראשונית שלנו ועל כך שהסתירה למעשה מעולם לא התקיימה, אלא על דרך אפשרית לשרטט גבול בתוך 'שטח אפור' של חפיפה בין הדינים.¹³⁵

מכל האמור עולה לפנינו תמונה של גישה שאפשר לכנותה 'פלורליזם למדני', הלוקחת את עקרון 'שבעים פנים לתורה' (כשם הספר הראשון שפרסם רי"ע) לכיוון קיצוני יותר מן הרגיל. גישה זו מזכירה את הגישה שהייתה מקובלת בתרבות המסורתית לגבי פרשנות האגדה, שם יכול היה הפרשן לומר 'מקרא אני דורש' ללא חשש, כביכול, מן הסתירות עם מקורות אחרים.¹³⁶ ואולם גישה זו הייתה נדירה הרבה יותר בפרשנות ההלכה, אפילו זו העיונית (למעט אולי בפלפול הפולני הקלסי, שרי"ע מושפע ממנו). גישה זו נשענת על תפיסה המזכירה את רעיון 'אינסופיות הטקסט',¹³⁷ המוכר לנו מן ההגות הקבלית, אך רי"ע עושה בה שימוש הלכתי טכני-כביכול, חף מכל מגמה מיסטית או רוחנית אחרת.¹³⁸

ב. היחס לסתירות לפי השקפתו של רי"ע

'סתירה' מתקיימת בתחום ההלכתי כאשר המערכת ההלכתית, או מקור מסוים שבה, מורה שתי הוראות מנוגדות (או מוסר שני דיווחים לא תואמים) לגבי קבוצה של מקרים.¹³⁹ פתרון הסתירה - ה'תירוץ' או ה'יישוב' - הוא שרטוט מחדש של גבולות ההוראה באופן כזה שהקבוצות עליהן חלות ההוראות לא יחפפו. התירוץ עשוי להקטין את אחת מהקבוצות או את שתיהן גם יחד, וכך לשרטט מחדש את קו הגבול באופן כזה שלא יהיה 'שטח' השייך לשתי הקבוצות.

בספרי התירושים שלו ובמקומות נוספים, מציג בפנינו רי"ע בוויטרואוזיות קשת רחבה של שיטות לשרטוט מחדש של הגבולות. כאמור, התירושים של רי"ע הם לא רק רבים, אלא גם מגוונים ונוקטים בטכניקות שונות של התמודדות. מכאן קרוב הדבר לומר שמלאכת התירוץ איננה מהווה שוב אתגר בפניו של רי"ע. הוא שולט בה במיומנות כזו עד שעצם היכולת לתרץ (לפחות באופן אחד) את הסוגיות הופכת אצלו לצד הפחות-

135 אני מרחיב את הדיון במושג ה'שטחים האפורים' במשנתו של רי"ע בפרק הבא.

136 יומא עו, א; תענית ה, ב. על גישה זו בפרשנות האגדה ראו למשל: יצחק היינמן, דרכי האגדה, ירושלים: מאגנס, תשי"ד, עמ' 153-156; שם, עמ' 191-195.

137 משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, תל-אביב: שוקן, תשנ"ג, עמ' 223-231; משה אידל: שלמויות בולעות, תל אביב: משכל, 2012, עמ' 123-165.

138 ראוי להדגיש כי אין מדובר בפלורליזם ביחס למישור ההלכה המעשית - שם אין סיבה להניח כי גישתו של רי"ע לא הייתה אורתודוקסית 'רגילה' לחלוטין (ראו לעיל בהערה 128).

139 אם נשתמש בדימוי הגיאומטרי של מעגלי וון נוכל לומר כי סתירה היא מצב של חפיפה בין שתי הוראות. במקרה פשוט של מחלוקת הלכתית, למשל ההוראה 'לעשות X' חלה לגבי קבוצה A של מקרים; ההוראה 'לא לעשות X' חלה לגבי קבוצה B של מקרים; וישנה חפיפה כלשהי בין A ל-B (האיחוד של A ו-B גדול מאפס).

מעניין של הדיון. מה שהופך אפוא למוקד החקירה הוא לא התירוץ אלא דווקא הקושיה: המקום שבו נמצאת החפיפה בין הדינים מהווה כשלעצמו את מוקד הדיון והמחקר. לא מפליא אפוא, כי זוהי גם דרך הפעולה של רי"ע בחיבוריו האנציקלופדיים: הוא משרטט לנו את הגבולות של דין מסוים, כאשר מעניינים אותו במיוחד אותם שטחים אפורים של חפיפה בין הדינים.¹⁴⁰ גם כאן, התירוצים אינם במוקד העניין, ולכן רי"ע כלל לא טורח לציין כי הדבר מהווה קושיה עבורו. הדבר אותו בוחן רי"ע הוא יחסה של הספרות התלמודית לדורותיה לנושא מסוים. תירוץ נקודתי כזה או אחר איננו משנה את התפיסה הבסיסית לפיה יש כאן 'שטח אפור' שבו ישנם יחסים מורכבים בין דינים או עקרונות.

האופן שבו תפס רי"ע את היחס בין התירוצים, כפי שבא לידי ביטוי בין השאר בהקדמתו לספרי התירוצים שלו, עשוי לשפוך אור נוסף על העניין. כפי שראינו, רי"ע ערך בהצטברותם של התירוצים לכדי מכלול. בניגוד לתפיסה הרואה בשבעים תירוצים לקושייה אחת שבעים אמיתות אלטרנטיביות, רי"ע ראה בכל אחד מהתירוצים אחד חלקי שבעים של אמת. דרך לימוד זו חורגת מעבר לנטייתו של רי"ע לריבוי תירוצים, והיא תקיפה גם בנוגע ליחסו הכללי לסתירות ולהסברים מקבילים. כל הגבולות המשורטטים בין שתי הקבוצות הם לגיטימיים ובעלי השפעה על התמונה הכוללת. הקיום המצטבר של כל אחד מהם הופך את שטח החפיפה בין התירוצים משאלה לא פתורה של 'היכן יש לשרטט את הגבול', לתחום שבו מתקיימים שבעים גבולות במקביל ובכך הוא הופך להיות באופן ממשי 'תחום אפור'.

נקודת מוצא ביקורתית יותר עשויה לראות את סובלנותו של רי"ע כלפי סתירות כדרך פעולה שנועד למקסם את יכולת הפלפול הווירטואוזי. דרך הלימוד 'חסרת ההכרעה' זו של רי"ע יכולה לשמש כמנגנון מושלם נגד פסילתם של עקרונות: רי"ע לא מוכיח אם האיות גוברת על הכמות או שמא להיפך, והכמות גוברת על האיות, אך הוא מוכיח כי שתי האפשרויות קבילות.¹⁴¹ כך, כאשר ברצונו לנקוט במהלכים וירטואוזיים בדרשותיו, או בספרי התירוצים הרבים שלו, יש לו באמתחתו בדיוק את הסברות הנצרכות לשם כך. ייתכן שיש בהסבר זה מן האמת, אך ההסבר הרואה את גישה זו של רי"ע כקשורה בעיקר לאופי הלימוד האנציקלופדי העוסק בסקירתן של סוגיות ובחשיפת הנחות היסוד

140 במובן זה - הקצנת הנטייה לחפש מקרי גבול על מנת לחקור את תחום חלותו של הדין - מזכירה דרך פעולתו של רי"ע את הסגנון המזוהה עם ה'מנחת חינוך'. ואמנם, הדמיון בין שני הלמדנים איננו נגמר כאן - ראו את הדיון להלן ליד הערה 186 והלאה. בנוסף, מעניין לציין כי השמועות אף יודעות לספר לנו על מפגש בין השניים: 'כאשר הציע לפניו הגאון רבי יוסף באב"ד זצ"ל שאלה בהלכה הביא לו רבינו על-אתר שמונה ראיות מהש"ס, תוך שהוא מוסיף שיש לו ראייה נוספת מדברי רש"י במסכת תמורה. (פרידמן, לעיל הערה 1, עמ' 24, מצטט שמועה זו מפי 'הרה"ג ר' שמעון הירשלער שליט"א). יש להעיר כי רבי יוסף באב"ד נפטר כאשר היה רי"ע בן 16. לפיכך, מפגש כזה, אם אמנם התקיים, התרחש כאשר היה רי"ע נער.

141 לקח טוב (לעיל הערה 12), סימן טו.

הלמדניות שלהן מבלי בהכרח ליישבן זו עם זו, משכנע יותר לטעמי. דוגמה מאלפת לאופן שבו ראה רי"ע עצמו את הסתירות הנוצרות מתוך המתודה הלמדנית שלו, ניתן למצוא בשורות שכתב ב'בית האוצר' אגב דיון בסוגיית 'באין כאחד'. סוגייה זו, שזכתה לעיסוק נרחב הן בעולם הלמדני והן בעולם המחקר,¹⁴² סבוכה ומאתגרת הן בשל המקורות הרבים והסותרים לכאורה בהם היא נוגעת, והן בשל הקושי המושגי שהיא נושאת בתוכה.¹⁴³

גם רי"ע מתייחס אפוא לקושי שבמושג 'באין כאחד', והוא מחלק את המקרים הנכללים בקטגוריה זו לפי רמת הקושי הלוגי שבהם. הדרגה הקיצונית ביותר היא 'להיות ב' דברים זה סיבה לזה וזה סיבה לזה'. כלומר - כאשר התהליך הראשון לא אפשרי ללא התהליך השני, והשני בתורו לא אפשרי ללא התהליך הראשון.¹⁴⁴ רי"ע מעלה את הטענה לפיה סוג קיצוני זה של 'באין כאחד' יכול לחול רק במקומות שהם 'כלפי שמיא', כמו בדינים השייכים לעולם הקדשים.¹⁴⁵ ואולם בהמשך דבריו הוא

142 'באין כאחד' הוא תיאור של איורע הלכתי שבו שני תהליכים מתרחשים בו זמנית, ובכך מעניקים תוקף זה לזה. לעיתים נוגע איורע מעין זה בסוגיות מורכבות שכן קיומו של אחד מהתהליכים, מותנה בקיומו של האחר. כך למשל - בעל שזרק גט לתוך חצירה של אשתו. לכאורה האשה עודנה נשואה לו, ולכן אין החצר קונה את הגט עבור האשה, שכן 'כל מה שקנתה אשה קנה בעלה'. אולם אם נאמר כאן את סברת 'באין כאחד' (כפי שהגמרא אכן עושה) הרי יש לומר שבבת אחת האשה קיבלה את הגט, וממילא החצר גם קנתה עבורה, וכעת מתברר כי קבלת הגט נעשתה כדין (בכלי גיטין עז, ב).
143 השופט זילברג טען כי אכן מדובר בכלל חריג במיוחד: 'בכל המשפט העברי מצינו - עד כמה שאני יודע - רק הליך משפטי אחד, המתכחש לגמרי לנטייה הנטורליסטית ההיא, והוא: העניין של גיטו וידו, או גיטה וחצירה, באין כאחד. היינו: על ידי גט השחרור קונה הוא (העבד) לעצמו את היד, אותה יד אשר באמצעותה הוא קיבל מרבו את הגט. או - ביחס לאישה - על ידי הגט היא קונה את החצר, אשר באמצעותה קיבלה מבעלה את הגט. זהו Perpetuum Mobile - סיבה ומסובב, המפעילים הדדית זה את זה, שאילו אפשר היה, כדרך שחשבו בימי הביניים, להגשים אותו בטבע, היתה האנושות מתפזרת מכל הדאגות, כי האנרגיה לא היתה עולה אפילו פרוטה אחת' (משה זילברג, באין כאחד, ירושלים: מאגנס תשמ"ב, עמ' 166-167). ואמנם, סוגיית 'באין כאחד' זכתה לעיסוק נרחב למדי אצל למדנים וחוקרים כאחד. למקצת החומר הלמדני שנכתב בעניין ראו: ר' אריה לייב הלר, קצות החושן, ר, ה; הרב משה אביגדור עמיאל, המידות לחקר ההלכה, ירושלים תרצ"ט, מידה א (עמ' א-לב). לעיסוק מחקרי בנושא ראו אצל זילברג שם; מיכל טיקוצ'נסקי, יסודות השיטה הלמדנית בספר 'מנחת חינוך', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ד, עמ' 121-124. ואצל נעם סמט: 'קצות החושן': ראשית הלמדנות - מאפיינים ומגמות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשע"ו, עמ' 253-255.

144 בדומה לדוגמה שנתנו קודם לכן לגבי גט אישה - האשה קנתה את הגט רק אם החצר קנתה עבורה את הגט, אבל בשביל שהחצר תקנה את הגט עלינו להכיר בכך שהאשה מגורשת, כלומר - קנתה את הגט. יש לנו כאן כביכול לולאה אין סופית, שאין כל דרך הגיונית להיכנס אליה.

145 המקרה המקורי בו עוסק רי"ע הוא בפרשנות החזקוני לשריפתן של חטאות המילואים. לפי אחד מפירושי של החזקוני, הסיבה שבגינה נשרפו חטאות המילואים, על אף שחטאת איננה נשרפת בדרך

מבהיר כי אין בידו של כלל זה ליישב את כל הסוגיות:

ואף דמצינו כמה דוכתי דאמרי' [נן] כזה סברה דבאין כאחד גם לגבי האדם, מ"מ אין לדון בזה באמת מקום ממקום, כי יש סתירות בזה. דלזימנין אמרי' [נן] סברא דבאין כאחד ולזימנין לא. וכמו שהעירותי כבר ויתבאר עוד במה שיבוא בעזה"י, ואין לדון בכל מקום ומקום רק בעניינינו בעצמו וע"כ [=ועל כן] בזה אין קושי' [ה] מה שלא אמר מסברא דבאין כאחד גבי חטאת המילואים הנ"ל לגבי אכילת אדם.¹⁴⁶

על פי רי"ע, העובדה שכמה מן הסוגיות סותרות את הכלל שנתן, אין בה מספיק בכדי לקעקע את הכלל, 'כי יש סתירות בזה'.¹⁴⁷ בהמשך הדברים (שנכתבו ככל הנראה מאוחר יותר),¹⁴⁸ מגיע אמנם רי"ע למסקנה כי הסתירות ניתנות ליישוב, לפחות ברמה מסוימת,¹⁴⁹ אך בשלב הראשון מקבל רי"ע לחלוטין את מציאותן של סתירות בתוך המערכת ומודה כי ההכללה שלו למעשה לא תואמת את המקורות. כיוון שכך, שוב 'אין לדון בזה באמת מקום ממקום' על פי הסברה המכלילה של 'באין כאחד', ואף על פי כן - אין הדבר גורם לרי"ע לחזור בו מעצם ההגדרה המכלילה. ואכן, גם במקומות נוספים נוקט רי"ע במפורש בעמדה הנוטה לאפשר את קיומן של סתירות או סתירות עקיפות בין הסברות וההלכות

כלל, היא משום שבשעה שהוקרבו החטאות מיד התקדש המזבח ונמצא שהחטאות הוקרבו בחוץ, והן טעונות שריפה. ואולם, הדבר שמקדש את המזבח הוא הקרבת החטאות, כך שלכאורה יש כאן שני דברים שכל אחד מהם הוא סיבתו של האחר - הקרבת החטאות מקדשת את המזבח, וקדושת המזבח גורמת לחטאת להיחשב כמי ש'יצאה לחוץ' או לכל הפחות הוקרבה בזמן שבו לא היה מזבח (הקרבה שגם היא פסולה, כמבואר בזבחים נט, א). כפי שמעיר רי"ע בהמשך הדברים יש בעיה נוספת בפירוש זה, שכן אם החטאות צריכות להישרף משום שהן פסולות לאכילה, הרי שההקרבה שלהן נעשתה בפסול, ואם כן כיצד מועילה הקרבה זו על מנת לקדש את המזבח? ראו עוד בדברי רי"ע שם (להלן הערה 146).

קושייה מתבקשת על דברי רי"ע היא מהסוגיה שהובאה לעיל בנוגע לגט. סוגיה זו היא במובהק לא 'כלפי שמיא' אלא כלפי האדם, ובכל זאת אנו אומרים בה את הכלל של 'באין כאחד', ואולם, אם ממילא רי"ע מגיע למסקנה המובאת בסמוך, לפיה 'אין לדון בזה באמת מקום ממקום', אזי גם המקרה של גט איננו קושייה.

146 ר' יוסף ענגיל, בית האוצר, חלק ב (לעיל הערה 19), עמ' 22.

147 דברים אלו מזכירים מעט את המכתם המובא בשמו של ר' חיים - 'מקושיות לא מתים'. ראו במאמרו של אליקים קרומביין, 'מעבר למורכבות - בעקבות תגובתו של הרב אברהם וולפיש', נטועים, יא-יב (אלול תשס"ד), עמ' 142.

148 שכן בתחילת הדברים כותב רי"ע: 'נתיישבתי עוד' וכו', ומוכח מתוך הדברים שהם נכתבו כתוספת מאוחרת יותר.

149 רי"ע מתייחס שם רק למקורות התלמודיים שיש בהם את סברת 'באין כאחד', ולא למקורות אחרים כמו פירושיהם של הראשונים, שגם מהם הוא מרבה להביא בערך זה וגם הם אמורים להיות כפופים לכללי המערכת התלמודית (וראו להלן).

העולות מתוך החקירות שלו.¹⁵⁰

לעיל ראינו כי רי"ע מרבה למצוא סתירות בלתי פתורות לסברות ולכללים המופיעים בדברי הפוסקים, הראשונים ואף בגמרא עצמה.¹⁵¹ כעת אנו מבינים את המסגרת התיאורטית שדרכה תפס רי"ע סתירות אלו. כמובן שאין כוונתו של רי"ע לערער על תוקפם של כללים או סברות שנאמרו בגמרא עצמה, ובמירב המקרים אף לא על דברים שנאמרו על ידי הראשונים או האחרונים. אלא שכפי שראינו רי"ע אינו רואה את הסתירה הלוגית ככזו המעקרת את הדיון, אלא ככלי לחשיפתן של הנקודות הרגישות והרב משמעיות המצויות באופן מובנה בהגדרות.

ג. תגובות אפשריות לקיומן של סתירות

רי"ע אינו נותן לנו הנמקה עקרונית בנוגע לאופן בו הוא מטפל בסתירות, אך ניתן להעלות על הדעת שני כיוונים עיקריים לחשיפת הנחות העומק שלו: האחד הוא הנחת אי-שלמותה של המערכת ההלכתית, דהיינו, ההנחה כי מערכת זו גדולה ומורכבת ואיננה אמורה כלל להיות קונסיסטנטית במובן החמור של המילה. הכיוון האחר הוא ההנחה כי המערכת ההלכתית דווקא שלמה, אך הדיון הלמדני בה אינו יכול, או אמור, להגיע למלוא הבנתה. עמדה זו אינה אומרת דבר לגבי טיבה של המערכת, אלא מבטאת כעין ענווה של הלמדן העומד מולה ויודע כי לא עליו המלאכה לגמור. בדברים שלהלן, אני מבקש לשלול את האפשרות הראשונה ולצדד בגרסה מרוכבת של השנייה.¹⁵²

להבנת עניין זה ראוי להתרומם מעט מעבר למקרה הפרטי של רי"ע ולהסתכל על הדברים בצורתם הכללית. קל להיווכח, כי על מנת שתיווצר סתירה בין שני מקורות צריך להניח כי בין המקורות מתקיים יחסי של כפיפות ומחויבות – זה לזה, או לאותה מערכת על.¹⁵³ אם פלוני מוסר לנו שטענה כלשהי היא אמיתית בעוד אלמוני מוסר שהיא שקרית אין כאן עדיין סתירה. רק אם המערכת אחידה, כלומר כזו שאנו מניחים לגביה

150 כך למשל בגיליוני הש"ס (לעיל הערה 70), סוכה ז, א, בנוגע לסברת 'מיגו דהוי' המופיעה שם בגמרא אך נסתרת לכאורה מדברי התוספות בבבא מציעא כותב רי"ע כי 'צ"ל דאין לדמות העניינים בזה דיש דשייך ב' סברא דמגו ויש דלא שייך'; במקומות נוספים בגיליוני הש"ס (בבא קמא מה, ב, וראו גם שם, ברכות סב, ב) מאריך רי"ע לבאר ולבסס את הסברה שמקורה בדברי ספר היראים (סימן קב) 'דיש מקומות בתלמוד שהלשון שוה ואין הכוונה שוה' וכותב עליה כי 'יש עוד כזה הרבה מאוד'.

151 ליד הערה 62 ואילך.

152 לעיל ראינו כי בניגוד למסורת הלימוד המקובלת שהתעניינה ביחסים לוגיים פשוטים של 'קושיות' ו'תירוצים', עיקר מעייניו של רי"ע היו נתונים לחילוצם של עקרונות מתוך המקורות, תוך מציאת ה'שטחים האפורים' בהם מתקיים הדיון. ואולם, עדיין מוטל עלינו לברר את יחסו של רי"ע לעצם הסתירות שהוא מגלה. גם אם מציאת תחומי החפיפה (כלומר הסתירה) בין הדינים היא נושא מעניין כשלעצמו, עדיין לא נפתרה על ידי כך השאלה כיצד מתמודד רי"ע עם קיומן של הסתירות.

153 לניתוח של יחסי כפיפות אלו, ראו: Benjamin Brown, *Thoughts and Ways of Thinking: Source Theory and Its Applications*. ubiquity Press, 2017. pp. 17-40.

קונסיסטנטיות, מכילה ניגוד מסוג זה - אזי יש לראות מקרה זה כסתירה.¹⁵⁴ הלמדנות המסורתית האשכנזית, החל מבעלי התוספות,¹⁵⁵ התייחסה אל המערכת התלמודית כאל מערכת שלמה או 'כמעט שלמה'.¹⁵⁶ על פי גישה הרמוניסטית זו, הרוב המוחלט של הסתירות בין הסוגיות מקבל 'תירוץ' המסביר את מקור הסתירה המדומה ומגיע למסקנה כי למעשה הסתירה איננה קיימת. רק לגבי חלק קטן מהסתירות אנו מגיעים למסקנה הסופית כי תירוץ שכוז, לפחות לפי שעה, איננו בנמצא. לפי הרחבה מקובלת לגישה זו, כל פרשן או פוסק כפוף למערכת התלמודית ודבריו צריכים להתיישב עם המסקנה העולה מדברי הגמרא.

כאשר הפרשן, הפוסק או הלמדן, מגיעים למסקנה השנייה ואינם מצליחים למצוא תירוץ לסתירה, הם מכריזים על כך מפורשות. ברוב המקרים דיון מסוג זה נגמר ב'צריך עיון', כלומר בהודאה בכך שהתירוץ טרם נמצא, תוך תליית אי-מצוייה זו בחסרון אפיסטמולוגי בהשגה שלנו; ברמה האונטולוגית התירוץ בוודאי קיים והמערכת אכן שלמה, אולם לפי שעה התירוץ טרם התגלה. מספר מזערי של קשיים וסתירות אכן זוכה לסיווג של סוגיות סותרות (או 'מתחלפות'). אולם מקרים אלו בטלים באלף כבר אצל הראשונים, ותפוצתם רק הולכת ופוחתת עם השנים.¹⁵⁷

כך גם לגבי פרשני ופוסקי התלמוד והכפופים לו: אם דבריהם אינם מתיישבים עם הגמרא ניתן לתלות את הטעות 'בנו' - הפסיקה נכונה אלא שאנחנו לא מבינים את טעמה, או (לעיתים נדירות) 'בהם' - הפרשן או הפוסק טעה בשיקול הדעת ובאופן הסקת המסקנות שלו, אך לא בסתירה הקיימת בתוך המערכת התלמודית עצמה. גישה נוספת כלפי הסתירות מצויה אצל מי שלא מקבל את שלמות המערכת כהנחה

154 עקרונית, היה מקום להבחין בין שלמות המערכת ההלכתית לבין שלמותו של מקור כזה או אחר; אולם לצורך הפשטות, כיוון שהנחה רווחת היא בקרב הלמדנות המסורתית כי ההלכה (כלומר - המסקנות הסופיות) נובעות באופן ישיר מהתלמוד או מהכללים הנלווים אליו, נדון כעת ובסמוך בשלמותה של 'המערכת התלמודית' או ההלכה בכללה.

155 אפרים אלימלך אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם. ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ז, עמ' 210.

156 'כמעט שלמה' הוא מונח בעייתי מבחינה לוגית, אבל לצרכינו נסתפק במשמעות האינטואיטיבית שלה, המובנת לפי המשך הדברים.

157 כיוון שאין זה עיקר הדיון כאן אני מזניח את המקרים בהם לכאורה יש הכרה באי שלמותה של המערכת, אולם מבחינה לוגית יש למקרים אלו חשיבות גדולה. מחקר עתידי בנושא יכול לבחון אפשרויות פרשנות שונות בנוגע לנקודה זו, דהיינו לבחינת השאלה האם אמנם יש הבדל מהותי בין שיטות לימוד המכירות בסתירות בין סוגיות בצורה גורפת לבין כאלו שמודות במקרים כאלו רק כאשר הפרשן כביכול אנוס לכך (ומעבר לכך: האם ההבדל הכמותי יוצר הבדל איכותי בעניין זה), ולהראות את ההתפתחות של הגישה הדוגלת בשלמות המערכת התלמודית לאורך השנים.

מחייבת. את תפיסה זו ניתן למצוא אצל כמה מגאוני בבל,¹⁵⁸ והיא מיוצגת בדורות האחרונים בעיקר על ידי המחקר האקדמי הביקורתי.¹⁵⁹ לפי גישה זו, את התלמוד ערכו ועיצבו אנשים שונים בתקופות שונות ולכן אין פלא בכך שהוא מכיל סתירות.

היכן נמצא רי"ע ביחס לסקלה זו? מצד אחד, לא סביר לשייך את רי"ע לזרם הלמדני המסורתי, משום שלעיתים קרובות הוא איננו מוטרד על ידי סתירות וקושיות במובן הקלאסי; מצד שני, רי"ע איננו מוסר לנו בשום מקום כי הוא מערער על ההנחה הטריטוריאלי של המסורת הלמדנית אליה הוא משתייך בדבר שלמות המערכת התלמודית, ולכן מסתבר עוד פחות לטעון כי עמדתו הייתה 'אקדמית' מבחינה זו.

כפי שרמזתי לעיל, תשובה חלקית לשאלה זו היא כי רי"ע אחז בעמדה של 'לא עליך המלאכה לגמור'. לפי גישה זו, הקושיות הן אכן 'קשות' והן אינן מתקיימות ברובד האידאלי. עם זאת, עצם גילוי הקושיה הוא הישג אינטלקטואלי המקדם את הידע שלנו, ולפיכך הוא ראוי להערכה אף אם הוא מגיע ללא תירוץ בציור.

לכאורה ניתן היה לקשר את קיומה של מגמה זו אצל רי"ע לפופולריות ההולכת וגוברת שלה זכתה מלאכת מציאת ה'קושיות' במהלך תקופת האחרונים. כמה מחשובי הלמדנים במאות השנים האחרונות, כמו רבי יעקב יהושע פלק, ורבי עקיבא איגר התבלטו והתפרסמו בזכות הקושיות שלהם;¹⁶⁰ הרב יואב יהושע וינגרטן, ה'חלקת יואב', בן דורו של רי"ע, אף כתב ספר שלם שהוקדש כולו למאה ושלוש קושיות בלתי פתורות - קבא דקשייתא.¹⁶¹

הסברה המקשרת בין המגמות, מקבלת חיזוק מנטייתו של רי"ע להותיר את הקצוות פרומים גם כאשר הוא מתנהג כלמדן 'רגיל' בשאר המובנים. פעמים רבות הוא מסיים

158 ישראל לוי, 'מבוא לפירוש ירושלמי נזיקין', נטועים ה (תשנ"ט), עמ' 101-120; עוזיאל פוקס, מקומם של הגאונים במסורת הנוסח של התלמוד הבבלי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג; מנחם כהנא, 'שלוש מחלוקות מוחלפות בבתי מדרשותיהם של רב ושמואל', מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 302-333.

159 ראו למשל אצל הרכבי, אברהם אליהו, זכרון לראשונים וגם לאחרונים, סנט פטרבורג תר"מ, חלק א, סימנים רכו, רמא. וראו אצל רב צעיר, תולדות הפוסקים, ניו יורק תש"ו, כרך א, עמ' 41-42 (ובמקומות נוספים בהמשך הכרך).

160 הרב יהושע פלק כ"ץ, פני יהושע, ירושלים: אור החכמה, תשנ"ח; ר' עקיבא איגר, ב'גיליון הש"ס', המופיעים לצד הגמרא בכל ההוצאות הסטנדרטיות. ראו עוד ריכוז של 1401 מקושיותיו: רבי עקיבא איגר, קושיות עצומות, בני ברק תשמ"ב.

161 ראוי לציון כי הרב וינגרטן היה תלמידו וחסידו של הרבי מסוכטשוב, רבי אברהם בורנשטיין, שהיה גם רבו של חותנו של רי"ע, ובמובן מסוים גם של רי"ע עצמו. על הקשר האמביוולנטי בין רי"ע לבין הרבי מסוכטשוב ראו: מורגנשטרן, (לעיל הערה 1, עמ' 17-19; שם, עמ' 61. על היחס מנקודת מבט חיובית יותר, ראו: פרידמן, (לעיל הערה 1), עמ' 20-21; שם, עמ' 65. וראו עוד: סורסקי (לעיל הערה 1), עמ' רכה.

מהלך באופן 'לא גמור', ועל לשונו שגור במיוחד הביטוי 'ובאתי רק להעיר'.¹⁶² ואולם, אין די בגישה זו בכדי לתת הסבר מלא לעמדתו של ר"ע בנושא. בניגוד לרב וינגרטן, שמיקד את תשומת הלב בקושיות, ר"ע אינו נותן להם מקום מיוחד במשנתו; אדרבה - את עיקר מעייניו הקדיש ר"ע דווקא לתירוץ, בעוד שבנוגע לקושיות הוא פעמים רבות כלל לא טורח להעיר על קיומן.

ד. הקשר בין המאפיינים השונים בדרכו הלימודית של ר"ע

1. אי שלמותה (הלוגית) של המערכת התלמודית

ההסבר השלם יותר למאפייני ריבוי התירוץ והכללתן של סתירות בכתביו של ר"ע קשור לדעתי עמוקות לשאר מאפייני דרך הלימוד שלו, עליהם עמדנו לעיל. כפי שראינו, ההפשטות ה'מאחדות' של ר"ע, אשר מהוות פעמים רבות את הגורם היוצר את הקושיות, הן נועזות ולא-מסורתיות בטבען.¹⁶³ ניתן בהחלט לשער כי במקום כלשהו ידע ר"ע שמושא המחקר שלו - התלמוד עצמו - לא 'חשב' בקטגוריות מחשבתיות מעין אלו באופן ישיר. ר"ע משתמש במושגים מדמיונו היצירתי, שהושפע מהתפתחותה הענפה של הספרות התלמודית עצמה, מספרות חוץ-הלכתית.¹⁶⁴ וייתכן שאף מספרות שאיננה תורנית,¹⁶⁵ אולם הוא יודע ברובד כלשהו של תודעתו כי מדובר בייבוא חיצוני, שאיננו נובע מהגמרא עצמה. משום כך, הסתירות שמוצא ר"ע אינן מערערות על הנחת שלמות המערכת התלמודית, אלא על היחס בין מערכת זו לבין המושגים אותם מנסה ר"ע להחיל על המערכת. ההשלמה שלו עם העובדה כי ישנן סתירות בין המערכת התלמודית לבין מערכת המושגים שניסה להחיל עליה מעידה על מודעות כלשהי לנועזות ולחוסר הטבעיות של החיבור בין השתיים.

כמובן, ר"ע איננו הראשון ש'יוצר' סתירות על ידי מיפוי של דינים קונקרטיים לתוך מערכת מושגים רחבה יותר. קושיות רבות, במיוחד בספרות האחרונים, נוצרות בדרך דומה. אולם אם הלומד מאמין כי המיפוי שהוא עשה הוא 'מוכרח' באופן אובייקטיבי, הרי שאין בעובדה זו בכדי לערער את תוקפה של הקושיה - בסופו של דבר יש כאן סתירה.

162 ביטוי זה מופיע בכתביו מספר רב מאוד של פעמים, ועמד על כך כבר סורסקי (לעיל הערה 1, עמ' רכח). סמלי משהו, שספרו המפורסם ביותר - אתון דאורייתא (לעיל הערה 11) - מסתיים במילים 'ובאתי בכל זה רק להעיר'. בדיקה בספרו 'בית האוצר' באמצעות מנוע החיפוש של 'אוצר החכמה' מגלה כי המילים 'באתי רק להעיר' מופיעות בכמה ציטוטים מהעמודים שבספר, כאשר במקרים רבים הם מופיעות פעמיים או שלוש באותו העמוד. שיגרת לשון זו מזכירה מאוד את הביטוי האהוב על המנחת חינוך: 'ובאתי רק לעורר' המופיע גם הוא פעמים רבות בדברי ר"ע (ברחבי המנחת חינוך מופיע הביטוי בצורתו זו המדויקת 114 פעמים, ובאופנים דומים - 304 פעמים. ע"פ חיפוש בפרויקט השו"ת). לעיל ליד הערה 83 ואילך.

164 אני נוקט בביטוי זה לציון מקורות תורניים שאינם נוגעים להלכה או לדיונים הלכתיים או למדניים, כמו ספרות הדרוש, מוסר, קבלה, פילוסופיה יהודית וחסידות.

165 ראו להלן ליד הערה 202 ואילך.

רי"ע, לעומת זאת, שהיה מהמשלבים הגדולים ביותר של עולם המושגים המופשטים עם עולם הלימוד, מעביר לנו באותה הנשימה גם מסר נוקב לגבי מידת האמינות של השילוב הזה. רי"ע לא רואה בחלק מהסתירות עליהן הוא מצביע שלו קושיות של ממש, מפני שאין כאן קושיה על המערכת התלמודית אלא רק עליו עצמו, כמי שמנסה לכפות כביכול על המערכת מושגים שאינם בהכרח טבעיים לה.

יש להעיר, כי מנהגו של רי"ע למצוא סתירות לכללים, איננו מצומצם לכללים מופשטים גרידא. כך למשל, בתחילת ספרו 'בית האוצר' דן רי"ע באריכות בכלל 'אין למידין מקודם מתן תורה'¹⁶⁶, ומוצא לכלל זה עשרות סתירות ברחבי הש"ס והמדרשים, אשר את רובן הוא משאיר ללא מענה.¹⁶⁷ ואולם, דווקא דוגמאות אלו מחדדות את ההבדל בין שני סוגי הקושיות - בעוד שבמקומות בהן הסתירות נובעות מהכללות מופשטות רי"ע אינו דן בדרך כלל ביחס הלוגי שבין המקורות, הרי שבמקומות בהן הסתירות הן 'קלאסיות' ואינן נובעות מהפשטה, רי"ע מציין במפורש את הצורך ליישב את הסתירה.¹⁶⁸ רי"ע מנסה אפוא לשלב בין מערכות מושגים ששתיהן נראות לו אמיתיות ובעלות תוקף, אך הוא איננו מתחייב לגבי הצלחת השילוב ביניהן ולגבי הקוהרנטיות של התוצאה. מבחינה לוגית טהורה, עדיין לא ברור מה בדיוק המסקנה כאשר השילוב איננו עולה יפה. שוב, קשה להאמין כי רי"ע יראה פגם כלשהי בשלמותה של המערכת התלמודית, או שהוא אחז בדעות רלטיביסטיות בנוגע ליחס בין מערכות אמת שונות. ההסבר הסביר ביותר בעיניי הוא כי רי"ע מקבל את המערכת בה הוא חושב כנתון. הוא מנסה ללמוד את התורה בכליו שלו, תוך רמה מסוימת של מודעות לכך שאין אלו אותם כלים שבאמצעותם נכתבו הדברים במקור. מכל מקום, רי"ע מעולם לא התייחס במפורש לשאלות אלו. בכתביו, הוא 'בא רק להעיר' ולחשוף בפנינו את תמונת המצב העדכנית לגבי ניסיון השילוב בין הלימוד התורני הקלאסי לבין הפשטות והכללות מבריקות מפירות דמיונו היצירתי.

גישה זו גם מטעימה את יחסו של רי"ע למערכת הדיון התלמודית כמערכת נטולת הקשר.¹⁶⁹ דרך הלימוד המסורתית, המתבססת על סתירות ועל קושיות במובן הקלאסי, מצריכה את קיומה של מערכת היררכית ברורה, שמבהירה איזו סתירה בין מקורות מהווה

166 על פי הירושלמי, מועד קטן, פרק ג הלכה ה, ומקורות נוספים.

167 בית האוצר (לעיל הערה 47), כללים ד, ז-ט. לדיון מחקרי בכלל זה ובמקורות הרבים הסותרים אותו, ראו: משה פוטולסקי, 'הכלל "אין למידין מקודם מתן תורה"', דיני ישראל, ו (תשל"ה), עמ' 195-230.

168 ראו למשל בדבריו בתחילת הספר בית האוצר (לעיל הערה 13), שהובאו לעיל, שם הוא כותב מספר פעמים: 'וק' דהא אין למידין מקודם מ"ת' (כלל ד) 'וקשה ג"כ דהא אין למידין מקודם מ"ת' (כלל ז) וכן עוד פעמים רבות. מעבר לכך, דומני שאין טעם ללכת ולמנות את כל הפעמים הרבות בהם מוצא רי"ע סתירות 'קלאסיות' בין מקורות ומשאיר את הדברים בקושיה. על מנת לשבר את האוזן - הביטויים 'צ'ע' ו'צע'ג' מופיעים רק בספריו 'אתון דאורייתא', 'לקח טוב' ו'גיליוני הש"ס' (הכלולים בפרוייקט השו"ת, גרסה 28) 838 פעמים (עם זאת, לא כל הפעמים מצינות סתירות בין מקורות).

169 כפי שהראינו לעיל ליד הערה 79 ואילך.

קושיה, ואיזו לא. רי"ע, לעומת זאת, אינו רואה בהכרח קושיה בסתירה שבין המקורות, והוא איננו ממנהר לחפש תירוצים. ראייה זו מיתרת את הצורך בסידור ההיררכי של המקורות ובתיוגם לפי תקופה היסטורית, ז'אנר וכדומה.

2. לימוד מבוסס סברה

יחסו של רי"ע לסתירות במערכת התלמודית קשור עמוקות לדרך הלימוד הכללית של רי"ע, העוסקת בסברות ולא בטקסטים. כפי שראינו לעיל,¹⁷⁰ ה'סברות' אצל רי"ע, הן הציור המרכזי (והבלעדי כמעט) שסביבו נסוב הדיון, ולא סוג הטקסטים, תיארוכם, או מעמדם. הטקסטים לפי גישה זו הם רק ביטויים טקסטואליים מקומיים, כעין 'מופעים' של הסברות, וככאלה הם מעניקים הזדמנות לדון בסברות כמין חומר. כך, גם כאשר רי"ע עוסק בתירוץ של סתירה בדרך מסורתית, הוא אינו מתעניין ב'הגנה' על המערכת התלמודית וביישוב הסתירה שהתגלתה בה, כי אם בשאלה האם סתירה זו עשויה ליצור אבחנה חדשה בתוך המערכת האפריורית, או האם על ידי התירוץ ניתן יהיה להבין באופן שונה את הסברה. תפיסה זו חורגת מן המודעות ההיסטורית הנמוכה של הלמדנות המסורתית או של הפלפול הקלסי. היא רואה את ההלכה כמעין מערכת של אידיאות אפלטוניות המתקיימות כביכול במרחב עצמאי, ושהביטויים הטקסטואליים 'נוטלים בה חלק' (אם נזקק שוב למינוח אפלטוני).¹⁷¹ בהיבט זה מתקרבת תפיסת התורה של רי"ע לזו של 'איש ההלכה' של הרב סולובייצ'יק.

נראה כי כל האמור לעיל מתיישב היטב גם עם שני המאפיינים הנוספים שראינו בדרך לימודו של רי"ע - הכתיבה האנציקלופדית וההמנעות מפסיקת הלכה. ניתן לראות את הסובלנות שבה נוקט רי"ע כלפי סתירות כהמשך ישיר של מגמתו האנציקלופדית. רי"ע אינו מתיימר להסביר כיצד יש ליישב את המקורות זה עם זה (על אף שהוא מאמין שעקרונות קיימת דרך לעשות זאת), או עם הסברה החיצונית, אלא הוא רק סוקר את המקורות ופורס אותם בפנינו. כמו כן, היותו של רי"ע למדן 'תיאורטי' לחלוטין שאיננו עוסק כלל בפסיקת הלכה, מאפשרת לו לנקוט בגישה זו ואיננה דוחקת בו להכריע. בהקשר ליחסו לפסיקת הלכה, מאלף להביא את דבריו של רי"ע עצמו בדרשתו לשבת שובה:

והנה עניין חכמה ודעת, הנה חכמה עניינו חזק כח השכלי וחריפותו לחדש דברים וסברות ורעיונות שונים ורבים בגודל כח השכל שבאדם, ודעת עניינו

170 לעיל ליד הערה 79 ואילך.

171 במידה רבה דרך פעולה המתוארת כאן של רי"ע נכונה גם ביחס לתלמוד עצמו. בכך, מצטרפת מגמה 'אפלטונית' זו של התלמוד, למגמות נוספות ברוח דומה. ראו: מיכאל אברהם, ישראל בלפר, דב גבאי ואורי שילד, "האופי האפלטוני של התלמוד" בתוך: מחקרים בלוגיקה תלמודית, כרך יא, London: College Publications, 2014.

כח ההכרעה, להכריע בין חלקי הסותר איזה מהם הצודק באמת ולבוא לידי החלטת דעת אמיתית.¹⁷²

לאור המאפיינים שכבר סקרנו בדרך לימודו של רי"ע ונטייתו ללמדנות תיאורטית שאינה נוגעת לפסיקת הלכה, אנו יכולים להעריך היכן יש למקם את רי"ע עצמו על הסקאלה שבין ה'חכמה' ל'דעת'. ממילא, נטייתו הטבעי של רי"ע הייתה לצד ה'חכמה' - 'כח השכלי וחריפותו לחדש דברים וסברות ורעיונות שונים ורבים'. במסגרת זו, השתדל רי"ע להימנע מפסיקת הלכה, שמטרתה היא בדיקת 'להכריע בין חלקי הסותר'.

וע"כ בכח הדעת הוא עניין ההוראה, כי ההוראה היא הלכה למעשה שמורה איך לעשות [...] וע"כ צריך לזה כח ההכרעה, כי בכל דבר וספק נופלים במחשבת האדם רעיונות רבים וחלקי סותר ולפי גודל וחוזק כח השכלי וחידודו כך מתרבים לו הסברות והראיות לכאן ולכאן ועדיין אין לו בזה ידיעת הסברה האמיתית הצודקת באמת להורות הלכה למעשה.¹⁷³

בכל סוגיה בה הוא עוסק, עולים במחשבתו של למדן יצירתי ווירטואוז כרי"ע 'רעיונות רבים וחלקי סותר', ורי"ע לא נמנע מלשתף אותנו באף רעיון מן הרעיונות הללו. 'חכמה' זו מונגדת בדרשה זו על ידי רי"ע עצמו ל'הדעת', שממנה 'כח ההכרעה' שבעזרתו יש לפסוק הלכה למעשה. הכלת הסתירות, אם כן, מתיישבת היטב עם נטייתו של רי"ע להימנע מפסיקת הלכה ועם האופי החשוף של כתיבתו.¹⁷⁴ מגמתו של רי"ע מתגלה אפוא כאנציקלופדית במובן העמוק של המילה. מטרתו היא לפרוס בפני הקורא את מירב המקורות והסברות היכולות להיגזר מהם, אך הוא איננו כופה עליהם תבניות חשיבה נוקשות ולא משתמש בהם בהכרח לצורך תירוץ או הכרעה בין שיטות.

3. אספקטים מבניים וסגנוניים

לבסוף, יש להעיר על מאפייני דרך הלימוד של רי"ע מפרספקטיבה מבנית וסגנונית. המגמות שסקרנו, מתקשרות לאופיה הדינמי וה'אלתורי' משהו של כתיבתו של רי"ע:¹⁷⁵ לצד בהירות מחשבתית יוצאת דופן, המאפשרת לו לפרוס סברות ופרשנויות שונות באופן אפריורי ולתמצת חקירות ודיונים באופן קולע, מתאפיינת כתיבתו של רי"ע בספונטניות קיצונית שבה לעולם אין המבנה מכתוב את התוכן, כי אם משמש כנגזרת של הלך

172 ר' יוסף ענגיל, אוצרות יוסף, חלק א, וינה תרפ"א, דרשה לשבת שובה. רעיון דומה מופיע גם בדרוש א' מתוך שמזנת הדרשות שלו שהתפרסמו בתוך: ר' יוסף ענגיל, אוצרות יוסף: דרוש, וינה תרפ"ב.

173 דרשה לשבת שובה, שם.

174 ראו לעיל ליד הערה 110, וליד הערה 168.

175 ראו עוד לעיל ליד הערה 58.

המחשבה של הכותב: אורכם של החידושים בלתי צפוי ומשתנה מן הקצה אל הקצה,¹⁷⁶ מקור שהופיע כבדרך אגב עשוי לשמש פתאום בסיס לדיון חדש לחלוטין, וחזרה לאחד מן הדברים שנאמרו במהלך הכתיבה לצורך פרשנות או דיון מחודשים היא תמיד אפשרית. כמו כן, במהלך הרצאת הדברים רי"ע משתמש פעמים רבות מאוד בביטויים המעידים על הספונטניות של תהליך הכתיבה שלו: 'והנה נזכרתי',¹⁷⁷ 'והנה מצאתי מקום',¹⁷⁸ 'הנה ראיתי עוד',¹⁷⁹ 'וראיתי עוד לאחד מהאחרונים ונשכח ממני אנה ראיתי',¹⁸⁰ 'ונזכרתי בגוף הרעיון הזה כבר כתוב אצלי בכתבים ישנים שלי שכתבתי זה עשר שנה'.¹⁸¹ 'מה שהבאתי באות ד' בשם הגור אריה [...] וכתבתי שאני זוכר מקומו איה, הנה נזכרתי מקומו'.¹⁸² ביטויים אלו אמנם אינם נדירים בספרות האחרונים, אך אצל רי"ע הם שכיחים ומפורטים במיוחד.¹⁸³ המעיין בכתביו של רי"ע מקבל אם כן באופן מידי את הרושם כי מדובר בכתיבה חשופה, לרוב ערוכה באופן מינימלי, בו הכותב משתף אותנו בכל מחשבותיו. בכך נפתח לקורא צוהר לדרך מחשבתו של למדן יוצא דופן, הבקי במגוון עצום של מקורות ועושה בהם שימוש יצירתי.

סגנון כתיבה זה עוזר לנו להבין את רבגוניות עבודתו של רי"ע: מחד גיסא, כאשר יש לו שבעים תירוצים או שמונים תירוצים לקושיה אחת אין הוא נמנע מלכתוב אותם בפרוטרוט; מאידך גיסא, כאשר הוא רואה יחס מורכב בין נושאים שלא שייך לדידו לדבר בו על קושיה ותירוץ, הוא מציג את המקורות כהוויתם, לעיתים תוך עמידה על היחס שביניהם (אם יש בכך תועלת), ולעיתים ללא כל התייחסות לנושא. כמו כן אם תוך כדי הצגת הנושאים עולה בראשו רעיון ליישוב סתירה בין כמה מקורות הוא מעלה גם אותו על הכתב, אף אם רעיון זה איננו מיישב את כל המקורות. רי"ע משתף אותנו במחשבותיו גם כאשר הוא מוצא להן פירוט וכאשר הוא איננו משוכנע שהן תואמות את צורת החשיבה של הטקסט. דרך עבודה זו מאפשרת לקוראים ולחוקרים גישה ישירה למהלך התודעתי הגולמי (יחסית) של רי"ע, לפני שהוא עובר דרך מסננות העריכה והמבנה.

- 176 כך למשל, באתון דאורייתא (לעיל הערה 11) כולל המחבר סימנים שאורכם עולה על עשרים עמודים (סימן ד), לצד סימנים שאורכם פחות מחצי עמוד (סימן ה).
- 177 למשל, בית האוצר (לעיל הערה 13), מערכות א-ד כלל טז, עמ' 72.
- 178 אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), כלל כג.
- 179 שם.
- 180 שם, כלל יח, עמ' 74.
- 181 אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), קונטרס אחרון, הוספה לכלל יג, נד.
- 182 בית האוצר (לעיל הערה 13), כלל א אות ז.
- 183 ביטוי יפה נוסף לדרך מחשבה זו ניתן למצוא בבית האוצר (לעיל הערה 13) כלל ס, עמ' 135-142. לאחר שהמחבר דן באריכות בכמה היבטים שונים של 'אין עונשין מן הדין' על פני שישה סימנים ועמודים רבים, הוא נזכר כי יש ברשותו עוד הערות על הנושא שלא התאימו לאף אחד מהסימנים, והוא כותב: 'אכתוב עוד איזה הערות בעזה"י, בענין אעמ"ד בעצם'.

ה. רי"ע ולמדני דורו

ההשוואה בין רי"ע לבין למדנים אחרים שחיו ופעלו באותה התקופה היא מתבקשת, ובדברים שלהלן אגע בקצרה רק בכמה מהדמויות הידועות בנוף הלמדני של המאה ה-19, שזכו כבר ליחס בעולם המחקר.¹⁸⁴ לצורך דיון קצר זה אאמץ אפוא את ניתוחה של טיקוצ'ינסקי לדרכי הלימוד של רבי יוסף באב"ד (ה'מנחת חינוך') ור' חיים מבריסק.¹⁸⁵ אצל הרב באב"ד אנו מוצאים דיונים למדניים מופשטים המומחשים באמצעות מקרי מבחן, שהן פעמים רבות 'דמויות חצויות' כלשונה של מיכל טיקוצ'ינסקי - אנדרוגינוס, חצי עבד וחצי בן חורין וכדומה. דמויות אלו מכילות בתוכן פוטנציאל חקירה מתמיד, שכן הן נמצאות ב'שטחים האפורים' של הדין מעצם הגדרתן, וכך ניתן לבחון באמצעותן את תחולתו של הדין, ועל ידי כך גם את מקור החיוב שלו.¹⁸⁶ כפי שמראה טיקוצ'ינסקי, הדמויות החצויות משמשות כבסיס לחקירה הדיאלקטית ובכך מהוות גם הן נדבך חשוב בהתפתחות החשיבה הישיבתית המופשטת.¹⁸⁷ על ידי החזרה לאותם מקרי בוחן עצמם במקומות שונים, מקל הרב באב"ד על ההשוואה בין המקרים, ויוצר מעין סטנדרטיזציה של הדיון, המהווה תרומה מכרעת לכינון של החקירות הישיבתיות ככלי היכול לעמוד בבסיסו של כל לימוד התורה.

ר' חיים מבריסק, ממשיך את המגמה שהחלה אצל המנחת חינוך, אלא שאצלו שהסטנדרטיזציה עוברת מהדמויות החצויות אל המושגים המופשטים עצמם. הטרמינולוגיה הבריסקאית מציעה בפני הלומדן אוצר מונחים כגון 'חפצא וגברא', 'שני דינים', 'חלות' וכדומה, שבאמצעותם הוא יכול לגשת אל חקירת הנושא בתחומים שונים

184 סורסקי העיר גם הוא כבדרך אגב על הדימיון בין דרך הלימוד 'שהורגלו בשלוש (!) הדורות האחרונים לייחס אותה לחכמי ליטא' לבין דרך החשיבה של רי"ע. ראו: סורסקי (לעיל הערה 1) עמ' רכא. בשולי הדברים מעניין לציין שמועה לפיה רבי אליעזר גורדון מטלו הציע לרי"ע לעמוד בראשות הישיבה שם אולם רי"ע סירב להצעה (ראו: פרידמן, לעיל הערה 1, עמ' 56). בערך בתקופה זו (או קצת לפני) שימש רבי שמעון שקופ כר"מ בישיבה זו והפך אותה לאחת מהישיבות החשובות של הזרם האנליטי. מעניין לדמיין מה היה קורה אילו נעתר רי"ע להצעתו של הרב גורדון ומקבל עליו את ראשות הישיבה בטלז.

185 למעשה ניתן למנות עוד למדנים רבים מדורו של רי"ע שהתמקדו בהפשטה של הסוגיות והמושגים התלמודיים והביאו תחום זה לידי בשלות מסוימת: הרב ריינס (1839-1915), רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק בעל 'אור שמח' (1843-1926), הרב יוסף בלוח (1860-1929), הרב שמעון שקופ (1860-1939) ורבי יצחק יעקב רבינוביץ' (1854-1919). אם למנות רק חלק מהם. מחקר מקיף עתידי עשוי להשוות בין מטבעות הלשון ודרכי החשיבה של כותבים אלו, תוך עמידה על השווה והשונה שבדרך הלימוד שלהם. מתוך כך ניתן יהיה לשער עד כמה יש לייחס השפעות חיצוניות להתפתחות המתודה הלמדנית בדור זה.

186 טיקוצ'ינסקי (לעיל הערה 143), עמ' 82-106.

187 פעמיים רבות מדברים בהקשר זה על החשיבה הבריסקאית, אולם נראה שמונח זה מטעה למדי, שכן אנחנו מוצאים סוגים דומים של חשיבה מופשטת גם אצל חכמים נוספים בני אותה התקופה, דוגמת רי"ע.

ומגוונים בעולם התורה.¹⁸⁸ 'מה שעשה ר' חיים המאוחר לר' יוסף באב"ד', טוענת טיקוצ'ינסקי, 'הוא עקירת ה"פיגומים" של הדמויות החצויות, השארת החקירה על מכונה, המשתגה והפיכתה לכלי עיוני'.¹⁸⁹

כפי שראינו לעיל, רי"ע עוסק גם הוא רבות בקביעת תחומי תחולתו של הדין מתוך ההגדרות האפריוריות, ועל כן נכונים דבריה של טיקוצ'ינסקי לגבי לא פחות משהם נכונים לגבי ר' חיים. זאת ועוד, למעשה נראה כי מתודת ההפשטה של ר' חיים רדיקלית פחות מזו שנוקט רי"ע:¹⁹⁰ בעוד רי"ע מגיע אל ההפשטה באופן ישיר וללא כל 'זרוז חיצוני', הרי שהחקירות שמציג ר' חיים נאמרות תמיד בהקשר ברור של מחלוקת או קושיה הלכתית. חוקריו וממשיכי דרכו של ר' חיים עמדו על שניות זו בשיטתו - מצד אחד נראה כי עיקר עניינו הוא במבנה המופשט של הסברות,¹⁹¹ ואולם האופן בו הוא מציג את הדברים אחוז בקושינות טקסטואליות ובמבנה הספציפי של הסוגיה שלפניו.¹⁹²

188 בעבודה שטרם התפרסמה אני חוקר את עליית התפוצה של מושגים אלו ואחרים בספרות האחרונים. ראו: <https://www.academia.edu/117483079/> אפיון מגמות בסגנון הלימוד בתקופת האחרונים באמצעים כמותיים.

189 טיקוצ'ינסקי (לעיל הערה 143), עמ' 98.

190 בהקשר זה יש לציין את רבי יוסף רוזין (הרוגאצ'ובי) שאף הוא לעיתים נחשב כמייצג קו מחשבה אנליטי, אולם חריגות, על רקע רבני הזרם האנליטי בולטת. ראו על כך: אישים ושיטות (לעיל הערה 108), עמ' 87-153; טיקוצ'ינסקי (לעיל הערה 31), 123; אורי מייטלס, 'להשפעות קבליות וחסידיות על הלמדנות של רבי יוסף רוזין', סידרא, ל (תשע"ה), עמ' 119-93; מייטלס (לעיל הערה 83) עמ' 4-5. למעשה הקירבה בין רי"ע לרוגאצ'ובי גדולה לדעתי יותר מאשר קרבתם לזרם האנליטי, וכבר העירו על דמיון זה, ראו לעיל בהערה 83. עמ' לג, הערה יט. וראו עוד: הרב כשר, מפענח צפונות, פרק א, סימן ג, בהערה ג, עמ' 55; שם, פרק י סימן ב, עמ' 191-193; שם, פרק יא, סימן יא, עמ' 202; פרידמן (לעיל הערה 1), עמ' 38. עם זאת, כיוון שלמדנותו של הרב רוזין נחקרה פחות, חשבתי שנקודת ייחוס מתאימה יותר תהיה ההשוואה לזרם האנליטי. השוואה יסודית בין רי"ע לבין רבי יוסף רוזין קובעת אפוא ברכה לעצמה. אנקדוטה מעניינת נוספת על הקשר בין רי"ע לרוגאצ'ובי מצאתי בעלון השבת 'אברך': 'באותו ביקור, סיפר לנו מהר"ם שפירא, שאל את רבינו, מה ההבדל בינו לבין הגאון מרוגאטשוב. השיב לו רבינו תשובה חריפה: 'השוני בינינו הוא בדיוק כמו ההבדל שבין 'רעבעצין בערב פסח' לבין 'רעבעצין בחג הפסח עצמו'. בערב הפסח, היא ניצבת במטבח כשסביבה פזורים כל הכלים עקב המהומה של טרדות הימים, ולכן נראה כאילו יש הרבה כלים. אך בחג הפסח עצמו, למרות שישנה אותה כמות של כלים, מאחר שהם מסודרים על מקומם, נראה כאילו אינם מרובים כל כך. 'אני, סיים רבינו, אני כמו אותה 'רעבעצין בפסח'... ואכן, כל מי שהכירו וכל הלומד בספריו הגדולים, רואה כי כן הוא, דבר דבור על אופניו שהיה מסודר להפליא' ([בעילום שם המחבר], 'רעיוני ילדותי', אברך - שר התורה ר' יוסף ענגיל זצ"ל; גיליון ה (חשון תשע"ו), עמ' ג-ה). סיפור דומה מופיע גם אצל סורסקי (לעיל הערה 1) עמ' רכד, ואצל פרידמן (לעיל הערה 1) עמ' 28, ללא אזכור שמו של הרוגאצ'ובי.

191 בדומה למה שהראינו לעיל לגבי רי"ע (ליד הערה 171).

192 הרב אהרון ליכטנשטיין ניסח זאת כך: 'חיבורו של ר' חיים עלול להוליך אותנו שולל בהקשר זה. לכאורה, נקודת המוצא של כל קטע היא קושיה "מקומית", סתירה בת חלוף בין דברי הרמב"ם

הרב אליקים קרומביין העיר בהקשר זה על ההבדל הקיים בהקשר זה בין ר' חיים לבין נכדו הרב יוסף דב סולובייצ'יק:¹⁹³ ר' חיים התעסק רבות ב'שאלות המשניות' הנוגעות לטקסט עצמו, גם אם מתוך מטרה להגיע בסופו של דבר ל'שאלות הראשונות', הנוגעות אל בירור המושגים והסברות המופשטות. הרי"ד סולובייצ'יק, לעומתו, מעוניין מראש בשאלות הראשונות.¹⁹⁴ בהקשר זה, דרך הלימוד של רי"ע קרובה דווקא יותר לזו של רי"ד סולובייצ'יק מאשר לזו של בן דורו - ר' חיים. שניהם עוסקים בעיקר בשאלות הראשונות בעוד השאלות המשניות משמשות רק כדרכי בירור לעמדותיה של הסוגיה או של הפרשן שלפנינו.

ואולם, קיימים הבדלים ניכרים בין דרך הלימוד של רי"ד סולובייצ'יק לבין זו של רי"ע. הרי"ד סולובייצ'יק מוסיף לתלות את ה'מהלכים' שלו בקושיות (אף אם הן שונות מאלו של ר' חיים, כפי שמטיב הרב קרומביין להסביר), בניגוד לרי"ע שלעיתים אינו נעזר בקושיות כהצדקה על מנת להציג את הדיון בין צדדי החקירה.¹⁹⁵

ואולם, ההבדל המהותי בין רי"ע לבין ר' חיים מבריסק וממשיכי דרכו חורג הרבה מעבר לדרך הצגת הדברים והשימוש בקושיות כאמצעי להרצאת התכנים. באופן כללי, ר' חיים עסק בעיקר בהפרדה בין סוגיות ובין דינים ובפסילה של השוואות היוצרות סתירות: על ידי תירוציו המבריקים אנו למידים כי הסתירה הייתה אך למראית העין וכי אין להשוות כלל בין הדברים, אלא כל דין הוא 'דין בפני עצמו'. המערכת התיאורטית העשירה

לסוגיית התלמוד, או בין שני מקומות שונים בחיבורו. אמנם, לאמיתו של דבר, המוקד הבסיסי של תורת בריסק נטוע דווקא בבעיות היסוד, בשיתין, בשאלות הבסיסיות ביותר: הכרת התופעה ההלכתית, ניתוחה, ניסוחה והגדרתה, מיונה וסיווגה. (הרב אהרן ליכטנשטיין, 'כך היא דרכה של תורת הרב' - לדרך לימודו של רי"ד סולובייצ'יק, עלון שבות בוגרים, ב (תשנ"ד), עמ' 108). ואולם, לעניות דעתי אפשר כי יד בדברים אלו מן הגוומה, והם מתארים יותר את הדרך הבריסקאית כפי שהשתקפה בדרכו של הגרי"ד, יותר מכפי שהיא מצויה בכתביו של הגר"ח. ראו גם להלן בסמוך את דברי הרב קרומביין שמהם עולה תובנה דומה. ראו עוד: הרב שלמה יוסף זיין (לעיל הערה 108) עמ' 66-69; אבינעם רוזנק, השפעות של מודלים פילוסופיים על החשיבה התלמודית של הרב יוסף דב סולובייצ'יק, עבודת תזה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד, עמ' 68-126.

193 הרב אליקים קרומביין, 'מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולובייצ'יק ועד 'שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין' - על גלגולה של מסורת לימוד, נטועים, ט (תשס"ב), עמ' 51-94.

194 'הגרי"ד עוסק בצורה גלויה, מפורשת ומקיפה, בשאלות ראשונות. ממדי תופעה זו מציבים אותו, במובן זה, במרחק משמעותי מאוד מחידושי סבו'. (הרב אליקים קרומביין, לעיל הערה 193, 74). במאמר תגובה למאמרו של הרב קרומביין, טוען הרב אברהם וולפיש כי החלוקה בין ר' חיים לבין רי"ד סולובייצ'יק היא למעשה עדינה יותר. לדידו, דרך החשיבה שלהם דומה מאוד ביסודה, ועיקר ההבדל נובע מדרך ההצגה של הדברים, ולא מדרך החשיבה. כשלעצמי השתכנעתי יותר מדבריו של הרב קרומביין הרואה כאן הבדל מהותי יותר. ראו במאמר התגובה של הרב וולפיש: אברהם וולפיש, "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה - תגובה למאמרו של הרב אליקים קרומביין", נטועים, יא-יב (אלול תשס"ד), עמ' 139-173, ובמאמר התגובה לתגובה באותו הכרך: אליקים קרומביין, "מעבר למורכבות - בעקבות תגובתו של הרב אברהם וולפיש", עמ' 95-138.

195 מעניין לציין בהקשר זה כי דרכו של רי"ע בהצגתה של החקירה בצורה אפרוירית כפי שראינו לעיל (ליד הערה 106) נעשתה נפוצה בספרות 'ראשי הישיבות' של עשרות השנים האחרונות.

שיצר ר' חיים נועדה לחלק בין דינים, ולא לאחד אותם. רי"ע נקט בדיוק את הכיוון ההפוך: מטרתו היא ליצור הכללות הקושרות בין סוגיות ומראות את המשותף ביניהן אף במחיר יצירת של סתירות מדומות או אמיתיות.

כך, אצל ר' חיים מוקד החידוש הוא התירוץ. הקושיה שהוא מציג היא כמעט תמיד קושיה 'קלאסית', שפעמים רבות כבר מופיעה בדברי המפרשים שקדמו לו. לא שם עיקר כוחו וחידושו. החידוש של ר' חיים הוא בתירוץ - באופן שבו הוא מפריד בין הדינים ומסביר מדוע הם אינם דומים. לעומת זאת, אצל רי"ע החידוש הוא בשלב הקושיה - בהשוואה בין הדינים. התירוץ אפוא חשובים פחות - הם יכולים להיות רבים, לסתור זה את זה, או לא להתקיים כלל.

בספרו החשוב על הזרם האנליטי מונה נורמן סולומון את ה'חריפות' כמאפיין הראשון מתוך מששת המאפיינים העיקריים של זרם זה.¹⁹⁶ בניגוד לדרכי לימוד המעלות על נס בעיקר את הבקיות במקורות, על מנת ללמוד ולחקור בשיטת בריסק נדרשת על פי רוב בעיקר 'חריפות', כלומר שליטה בעומק הטקסט ובעקרונותיו. רי"ע נבדל מלמדני בריסק בנוגע למאפיין זה: בעוד אצל הבריסקאים תפסה החריפות את הבכורה וחשיבותה של הבקיות הייתה משנית לחלוטין, הרי שאצל רי"ע תופסת הבקיות מקום מרכזי.¹⁹⁷ רי"ע לא היה רק בקיא בכל קשת המקורות התורניים אלא גם תיעל בקיות זו להעמקת ההגדרות המופשטות שלו.¹⁹⁸ כך, הבקיות של רי"ע ויכולתו לחבר בין סוגיות השונות זו מזו לחלוטין לכאורה היא איננה רק אמצעי סגנוני של חקירותיו, אלא אחת מן המגדירים הבסיסיים ביותר שלהן. ההגדרה המופשטת אותה חוקר רי"ע מתגלה במלא הדרה ומורכבותה רק כאשר ישנן מספר סוגיות שונות המתקשרות אליה באופנים שונים.¹⁹⁹

196 סולומון (לעיל הערה 31), עמ' 103-116.

197 רושמי תולדותיו של רי"ע מלאים בסיפורי גוזמאות על בקיותו המופלגת, שאכן משתקפת מתוך ספריו הרבים. ראו קיבוץ של מירב המקורות והסיפורים בעניין זה אצל פרידמן (לעיל הערה 1), 23-29.

198 ראו בהקשר זה את דברי זיון על בקיותו של רי"ע ב'גיליוני הש"ס' (הרב שלמה יוסף זיון, סופרים וספרים, כרך ב', הוצאת ספרים אברהם ציוני, תל-אביב: תשי"ט, 150): 'הרי זו בקיות של "השוואות" ו"הפתעות"'. רבי יוסף מגלה נקודות הדמיון של העניין הנידון במקומות שלא יעלה על ליבנו לעולם. ולא מפני ש"דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר": אם "המקום האחר" הוא גלוי ומפורש, הרי ה"עשירות" מסורה בידי כל מי "תלמודו בידו", אבל יש וה"עושר" הוא צפון וטמון. ה"מרגניתא" מכוסה ב"חספא". בקיות שכיחה, אפילו כשהיא גדולה למדי מבחינה כמותית, לא תספיק להגיע לאותם האוצרות הספונים. הרגשתו המיוחדת של רבי יוסף ענגיל הכירה בנקודה ההגיונית הגנוזה במאמר חז"ל שגור ואז היה מוציאה ומציעה לכל. הבקיות הרחבה שלו, בקיות במובן הרגיל, סייעה לו לצרף לאות נקודה מקומות אין מספר מבבלי וירושלמי ומכל "חדרי תורה" (דברים אלו מובאים גם אצל סורסקי, לעיל הערה 1, רכ-רכא, ואצל פרידמן, לעיל הערה 1, עמ' 38).

199 דברים דומים נאמרו על ידי הרב כשר בנוגע לרוגאצ'ובי: 'הרוגאצ'ובי המפורסם ומקובל בעולם בתור ה"סיני" היחיד והמצוין במשך הרבה דורות, מדגיש תדיר ערך ה"סברא" [...] ולהשתמש בסגנונו של בעל "צפנת פענח" הייתי אומר ש"סיני" ו"עוקר הרים" הם אצלו בבחינת "הרכבה מזגית" ולא בבחינת

מאפיין נוסף שלגביו נראה כי רלוונטי להשוות את עבודתו של רי"ע לזו של הזרם האנליטי מבית בריסק, הוא המינוח בו משתמש רי"ע לתיאור החקירות שלו. כפי שכבר מעיר סולומון, בריסקאים, או לפחות 'הגרעין' הקשה שלהם, השתמש על פי רוב באוצר מונחים מסוים וקבוע. רבים ממונחים אלו שאולים מעולם תוכן חוץ-הלכתי,²⁰⁰ כמו הפילוסופיה היהודית והמוסר.²⁰¹ כמו כן, נדונה במחקר אפשרות ההשפעה הישירה או העקיפה של ההתפתחויות התיאורטיות בתחום הפילוסופיה של המשפט על צורת החשיבה הבריסקאית.²⁰²

על אף שלא ידוע לנו על קשר ישיר בין רי"ע לבין דמות כלשהי מן הזרם האנליטי, המונחים הננקטים על ידיהם הם לעיתים קרובות למדי דומים.²⁰³ ואולם, במקרה של רי"ע, נראה כי ההשפעות מתחומים תורניים שאינם הלכתיים מפורשות הרבה יותר. ראשית - אנו יודעים כי הוא עסק רבות גם בתחומים שאינם הלכתיים, ואף כתב חידושים בתחומים אלו.²⁰⁴ מעבר לכך, ניתן למצוא אף בכתביו ההלכתיים של רי"ע אזכורים לספרי קבלה ומוסר, פילוסופיה יהודית ופרשני מקרא,²⁰⁵ אף כי אזכורים אלו אינם רבים בהשוואה לאזכורים התלמודיים המהווים רוב בניין ומניין של המקורות הנדונים, בכל כתביו של רי"ע, כולל אלו הלא-הלכתיים.²⁰⁶

בנוגע להיכרות עם חומרים שאינם תורניים, הרי שרושמי תולדותיו של רי"ע יודעים לספר לנו על האווירה המשפטית ששררה בבית בו גדל,²⁰⁷ על שליטתו בשפה הגרמנית²⁰⁸

"הרכבה שכנית". [...] כל סברא וחילוק שהוא מחדש הוא מבסס אותם בבקאות נפלאה ונשגבה בים התלמוד' (כשר, לעיל הערה 83, עמ' 19).

200 ראו לעיל הערה 164.

201 סולומון (לעיל הערה 31), עמ' 177-196.

202 סולומון (לעיל הערה 31), עמ' 86-89; בראון (לעיל הערה 78), עמ' 339-349.

203 ראו למשל - אתון דאורייתא (לעיל הערה 11), סימן י. שם, סימן יג. בהם הוא משתמש בטרמינולוגיה המזוהה יותר מכל עם שיטת הלימוד הבריסקאית: 'חפצא' ו'גברא'.

204 על פי עדותו של ר' דוד מורגנשטרן נכדו, כתב רי"ע 30' כרכים בחכמת הקבלה, דרוש ורמז בתנ"ך וש"ס בבלי וירושלמי עפ"י יסודי הקבלה, והגהות על כל הש"ס בבלי וירושלמי (ר' דוד מורגנשטרן, פתיחה לחוסן יוסף, לעיל הערה 48, עמ' 7-8). וראו עוד לעיל בהערות 38 ואילך, וליד הערה 49.

205 רי"ע אינו היחיד שנקט בגישה זו. הרב ריינס (1839-1915), הרב יוסף בלוך (1860-1929), והרוגאצ'ובר (1858-1936), וראו עוד לעיל בהערה 190) למשל, הם דוגמאות לכמה כותבים מרכזיים בני דורו שנקטו בגישה דומה ופנו למקורות תורניים חוץ-הלכתיים.

206 ר' דוד מורגנשטרן מתייחס לנטייה זו של סבו, ודרש אותה, כמוכן, לשבח - 'גישתו המקורית לקבלה היתה כי הוא לא נכנס אל המערבולת של חכמת הנסתר דרך ספרי הקבלה, אלא במסלול הנגלה'. מורגנשטרן (לעיל הערה 1) עמ' 14.

207 מורגנשטרן (לעיל הערה 1, עמ' 5-8), וראו עוד לעיל הערה 4). לדבריו, רישומיה של ההשכלה המשפטית ששררה בבית, ניכרים בכתביו של רי"ע (שם).

208 מורגנשטרן (לעיל הערה 1, עמ' 5-8), והוא מוסיף ומספר בגאון כי רי"ע השתמש בידעו בשפה הגרמנית ובשיטות המשפט גם לאחר שנים רבות, כשישמש אב בית הדין בקראקוב, כשהיה 'מציץ

ועל היכרותו עם עולם החול באופן כללי.²⁰⁹ עם זאת, לא מצאתי בכתביו הרבים של רי"ע שנותרו בידינו שום אזכור ישיר של ספר, חיבור שאיננו תורני. מסתבר אפוא לומר כי עיקרה של הטרימינולוגיה ודרך החשיבה של רי"ע היא תוצר של ההתפתחות אורגנית של הספרות התלמודית עצמה. להתפתחות אורגנית זו יש להוסיף שיעור לא מבוטל של השראה ממקורות חוץ-הלכתיים ומיזוגם בתוך עולם המושגים ההלכתי-למדני. בנוסף, אין סיבה לפסול באופן קטגורי השפעה של מקורות חיצוניים על הניסוח ועל דרך החשיבה של רי"ע, אם כי לא מצאתי ראיות להשפעה כזו.

סיכום

רי"ע היה למדן מקורי וחדשן שדמותו הייחודית טרם זכתה למחקר אקדמי. במאמר זה ניסיתי לסקור בקצרה את המאפיינים העיקריים של דרך לימודו ואת תפיסות העומק שהיא מגלמת. מבחינה צורנית, נטה רי"ע פעמים רבות לכתיבה אנציקלופדית, דבר הבא לידי ביטוי באופן מובהק בספרו האנציקלופדי 'בית האוצר'. ואולם, גם כאשר אין לכך עדות מבנית-חיצונית ברורה, עיקר מגמתו של רי"ע פעמים רבות היא לסקור את הסוגיה. כפי שראינו, הציר המרכזי שעליו נסובה הסקירה הוא ציר הסברה המופשטת, תוך התעלמות (בוטה לעיתים) מההקשר הסגנוני או התקופתי שבו נאמרו הדברים. מבחינה תוכנית מרבה רי"ע להעלות הפשטות מקוריות. סברותיו של רי"ע מצטיינות ברמות הפשטה גבוהות במיוחד, המזכירות במקצת את ההפשטות של הזרם האנליטי ומושגים בעלי גוון פילוסופי מאידך.

רי"ע מרבה בכתביו להציע תירוצים רבים לקושיותיו, ושניים מספריו מוקדשים לתירוצים רבים לקושייה בודדת. ביקשתי לקשור בין מגמה זו לכתיבתו האנציקלופדית של רי"ע, והראיתי כי רי"ע איננו מסתפק בריבוי התירוצים, והוא יכול להציע הסברים מקבילים מרובים גם בפרשנות סוגיה או כאשר הוא מחפש מקור של דין או סברה. יתרה מכך, רי"ע איננו חושש מהווצרותן של סתירות בין מקורות שונים, עליהן הוא מצביע לעיתים במפורש.

רי"ע כמעט ולא עסק בהלכה למעשה בכתביו. על אף שבין הספרים שפרסם נמנים בין היתר שו"ת, הערות על חלק יורה דעה שבשולחן ערוך והערות על קונטרס העוסק בהלכות שביעית בזמן הזה, עיון בספרים אלו מראה כי גם כאשר עסק בהלכה, הדיון הלמדני-תיאורטי הוא זה שעמד בראש מעייניו.

לצדדים לחתום על שטר ברורות, והיה מוציא פסק דין, בעל ערך משפטי, שאפשר היה להוציא אל הפועל באמצעות המוסדות המשפטיים החוקיים' (שם, עמ' 39).

209 מורגנשטרן (לעיל הערה 1, עמ' 5-8, ובעוד מספר מקומות בחיבור). את הדי הדברים ניתן למצוא גם בדבריו של סורסקי, המעיד כי 'באחרית ימיו התבטא רבי יוסף, באוני נכדיו, כי ידע מתמיד שבכח כשרונותיו הגהו מסוגל להגיע להישגים כבירים בכל חכמה ומדע, אבל נפשו חשקה בתורה, ו"הריני מודה לאלקים שחנן אותי בשכל לבחור בתורה"'. (סורסקי, לעיל הערה 1, עמ' רכ).

מתוך הדגמה וניתוח של מאפיינים אלו ביקשתי לעמוד על תפיסות העומק המונחות ביסודן לגבי טיבה של ההלכה ושל הפרשנות ההלכתית. ניתוח זה העלה כי רי"ע נוקט בגישה שאפשר לכנותה 'פלורליזם למדני', המאפשרת ריבוי הסברים שאינם בהכרח עולים בקנה אחד ועם זאת יכולים להמשיך לחיות בשלום זה עם זה. גישתו זו של רי"ע אינה נובעת ככל הנראה מתפיסת אי-שלמותה של המערכת ההלכתית, שכן ההנחה היא כי רי"ע דוגל בתפיסה המניחה את שלמותה, אלא מתבססת על עקרונות אחרים: עקרון 'לא עליך המלאכה לגמור', המצוי גם בכתביהם של אחרונים נוספים; גישתו האנציקלופדית של רי"ע המבקשת לסקור ולבחון את המקורות ולהעמידם זה בצד זה, מבלי בהכרח לטעון ליחס ספציפי המתקיים ביניהם; ואולי גם הכרה מרומזת מצדו של רי"ע בדבר אי התאמה בין עולם המונחים המופשטים בהם משתמש הלמדן לבין המערכת אותה הוא חוקר. הנחה מרומזת זו גורמת לכך שסתירות הנובעות מהחלת קטגוריות מופשטות לעיתים אינן נשפטות כלל כ'קושיות' שכן 'אין לדון בזה באמת ממקום למקום'. במאמר ראשוני זה ביקשתי לשרטט את המאפיינים העיקריים בדרך לימודו של רי"ע: בניגוד ל'איש ההלכה' הבריסקאי המשלב בין איש הדת לאיש הדעת, 'איש ההלכה' בדמותו של רי"ע משלב את איש הדת עם דמויות ארכיטיפיות הקרובות יותר לאלה של הדיאלקטיקן היווני, של איש האשכולות הרנסנסי או של האנציקלופדיסט הצרפתי. אף שהוא בונה מערכת שאיננה נשאבת מן המציאות האמפירית, היא איננה מערכת סגורה להלכה בלבד, אלא ניזונה מכל חלקי התורה. יתר על כן, 'איש ההלכה' הדמיוני ברוח רי"ע איננו חושב בקטגוריות חדות ונוקשות אלא בסברות גמישות בעלות קצוות פתוחים. דומה כי דמותו הדמיונית של איש הלכה זה איננה רק מעשירה את קשת הדמויות הלמדניות של הזמן המודרני, אלא גם מאתגרת כמה מהן באלטרנטיבה מרשימה, ואף עשויה לשמש בסיס לכיוונים רעיוניים חדשים.

בין תורה למדע, בין ישן לחדש: עיון בביאור שטיינזלץ על בבלי ברכות

אליהו פחימה ומיכל בר-אשר סיגל

הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) מוכר בעיקר בזכות מפעלי הביאור שכתב, ובראשם ביאורו לתלמוד. בשנת 1965 החל שטיינזלץ במפעל ביאור התלמוד הבבלי, במסגרת 'המכון לפרסומים תלמודיים ירושלים' - מה שהפך ברבות השנים ל'מכון שטיינזלץ'. על הכרך הראשון של הפירוש - הביאור למסכת ברכות - עמל שטיינזלץ כמעט לבדו במשך כשנתיים, והוא יצא לאור בשנת 1967. למיזם הביאור הצטרפו בהמשך כותבים נוספים, והוא הסתיים בשנת 2010, עת יצא לאור הכרך ה-44 והאחרון.¹

על אף חשיבות מפעלו של שטיינזלץ, בעולם המחקר כמעט ולא עסקו בפירושו לתלמוד באופן סדור,² כחלק ממיעוט העיסוק המחקרי בפרשנות המודרנית לתלמוד באופן כללי.

במאמר זה בחרנו להתמקד בבחינתם של היבטי צורה ותוכן שונים בביאור שטיינזלץ על מסכת ברכות.³ משום שבכתיבת הביאור על מסכת זו היה שטיינזלץ המחבר הכמעט-בלעדי, מה שהשתנה עם כתיבת שאר חלקי הביאור, כאשר נוספו לו מחברים נוספים לצידו. משום כך, התמקדות המחקר דווקא במסכת זו יכולה לדעתנו לייצג את מהות המפעל הפרשני כולו, וכן את מטרות מחברו.

במאמר זה נעמוד על מאפיינים שונים של ביאור שטיינזלץ למסכת ברכות, במספר היבטי צורה ותוכן: (א) נעמוד על הרקע ההיסטורי להופעתו של ביאור שטיינזלץ, תוך סקירתם של מפעלי הנגשה וביאור מודרניים מקבילים. על גבי סקירה זו, נבקש להציג את הביאור כמיזם ישראלי בעל צביון ממלכתי ומעין-רשמי, לצד תיאור הפולמוס שהתעורר אודותיו בקהלים שונים. (ב) נטען כי יש לראות את כתיבת הביאור כיישום אידיאולוגיית 'הידע הפתוח' של שטיינזלץ ופונקנשטיין, כפי שאלו הציגו בספרם 'הסוציולוגיה של הבערות'.⁴ (ג) נעמוד על מתודות פרשניות שונות בביאור שטיינזלץ

* מובאות מן המשנה והתלמוד הירושלמי מצוטטות על פי הנוסח המובא באתר 'מאגרים' - המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית.

1 עוד על שטיינזלץ, ראו: ברטוב זיגדון ושרצר, ריאיון.

2 ראו למשל: בר לבב, מחשבות; פוקס, לימוד בשטיינזלץ; אליאס, תלמוד; פלדמן, שטיינזלץ וניזון, שטיינזלץ. בר לבב כתב על שטיינזלץ כנקודת מוצא לעיסוק בהנגשת טקסטים דומים; פוקס עסק בעיקר בחרם כנגד שטיינזלץ, אליאס וניזון ניתחו את המבוא לתלמוד של שטיינזלץ ולא את הביאור עצמו, ופלדמן ערך ניתוח של תוכן הביאור - אך רק על סוגיה אחת ממסכת בבא מציעא.

3 מקור כל ההפניות לקמן מן המהדורה הראשונה (1967) על מסכת ברכות. ראו: שטיינזלץ, ביאור לבבלי ברכות.

4 פונקנשטיין ושטיינזלץ, הסוציולוגיה.

לתלמוד, ונצביע על הימצאותן בתווך שבין פירוש רש"י לתלמוד ו'בית הבחירה' למאירי. נדגים זאת גם באמצעות השוואה סינפטית. (ד) נסקור היבטים שונים בביאור, הממקמים אותו בתווך שבין יצירה מחקרית בסגנון ישראלי עכשווי, ובין חיבור תורני בלתי-מחקרי בסגנון מסורתי. (ה) נעסוק ביחס שבין אפולוגטיקה לתעוזה במסגרת הביאור, כפי שהוא בא לידי ביטוי במסגרת היחס לאישים בולטים בתלמוד.

א. מפעלי הנגשה וביאור מודרניים לתלמוד – רקע כללי

התלמוד הבבלי הוא טקסט קשה להבנה. לומדיו נדרשים לרכוש כלים פילולוגיים ולמדניים כדי להבין את תוכנו. מלבד המאמץ המחשבתי הנדרש להבנת מהלכי התלמוד המאופיינים במבנה ייחודי, אסוציאטיביות והפניות פנימיות, קיימים קשיים נוספים ללומד המודרני, בהיבטים תוכניים וצורניים: מונחים בלתי מובנים בארמית-בבליית ובשפות נוספות, ריאליה תלמודית בלתי מוכרת, הלכי חשיבה המרוחקים מתפיסתו של הלומד, צורך בהמשגה ובהפשטה ועוד. הדפוסים המקובלים, בדגש על דפוס וילנא, מקשים גם בהיעדר פיסוק וניקוד, שימוש באותיות 'כתב רש"י' ביצירות מפרשי ימי הביניים, קשיים חזותיים של דפוס בלתי נהיר, ועוד.

מפעלי ניקוד ופיסוק

כדי להנגיש את התלמוד לקהל קוראים רחב יותר, נכתבו מאז ראשית המאה ה-20 מספר חיבורים: בשנת 1906 התפרסמה בוילנה מהדורה מנוקדת למסכת גיטין, על ידי שני מדפיסים בשם רונזקרנץ ושריפטצ'ר.⁵ המפעל יצא לאור ביוזמת שניים מן הבולטים ברבני התקופה: הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים והרב חיים עוזר גרודז'ינסקי.

בסוף שנות הארבעים של המאה ה-20, יזם אליהו רובין את כינוסו של קונגרס עולמי, כדי שבו יוציאו המשתתפים לפועל מיזם של ניקוד ופיסוק התלמוד במהדורה חדשה, בשילוב איורים וביאורים קצרים.⁶ מפעל זה לא נחל הצלחה, ונגזז בלא כלום.

בשנת 1956 הוקמה חברת 'התלמוד המנוקד' בהכוונתו של הנשיא יצחק בן צבי, אשר הצליחה להוציא לאור ארבע מסכתות במהדורה חדשה, בהן עיקר החידוש היה ניקוד ופיסוק הטקסט.⁷ כמו כן הוכנסו למהדורה זו השמטות הצנוורה הנוצרית, ושולבו בשולי העמוד. פעילות החברה תמה כשנתיים מאוחר יותר.⁸

5 מסכת גיטין מן תלמוד בבלי, וילנא תרס"ז.

6 ראו בהרחבה: אבינרי, ראשיתו.

7 ראו עוד על הופעת מהדורה זו: ללא שם, מסכת ברכות.

8 במהלך השנים ראו אור עוד מהדורות המציגות עימוד חדש לתלמוד, תוך מטרה של יצירת מעין ביאור על ידי עצם ההנגשה הוויזואלית. למשל, על ידי הפרדה בין רכיביו השונים של הטקסט, הקורא מתרשם מההיגיון הפנימי שלו ומבחין בין קושיה לתירוץ, בין קטעי משנה לתלמוד, ועוד. ראו לגבי מפעל 'גמרא סדורה': מדן, כניסה.

מפעל ניקוד נוסף שהחל בשנת 1980 התבצע על ידי הרב יוסף הלוי עמאר, אשר ניקד בכתב ידו את כל מסכתות התלמוד הבבלי בדפוס וילנא, על פי מסורת ההגייה של יהודי צנעא שבתימן.⁹ מפעל ניקוד זה אף נתן ביטוי להבדלי ההגייה הקיימים אצל יהודי תימן בין החלקים בתלמוד הכתובים עברית, ובין החלקים שבו הכתובים ארמית. מפעל זה השתרע על פני שבעה כרכים, אשר יצאו לאור בהוצאה עצמית של המנקד.

מפעלי ביאור רבניים

בשנות ה־20 של המאה ה־20, היה זה הרב אברהם אליהו קפלן, אשר החל במיזם של כתיבת פירוש על התלמוד הבבלי. רציונל הפירוש היה לשלב את שיטת הלמדנות הליטאית עם עולם מחקר התלמוד. אמנם קפלן הספיק לכתוב רק את המבוא, אך לימים שטיינזלץ ציין את החיבור הזה כגורם ש"פתח את השער עבורו".¹⁰ בשנת 1952 איגד יעקב נחום אפשטיין כמה חוקרים, אשר הוציאו יחדיו ביאור ותרגום חדש לשלושת ה'בבות' בסדר נזיקין.¹¹ המהדורה התאפיינה בבידור דקדקני-לשוני של נוסח הביאור והתרגום, מה שהקשה עליו להיות בשימוש פופולרי, עקב השפה המדעית הסבוכה בה נכתב. מאז ייסוד מפעלו של שטיינזלץ בשנת 1965, יצאו לאור במהלך השנים מספר מהדורות ביאור מודרניות נוספות לתלמוד הבבלי. מפעל בולט מעין זה הוא הביאור שיצא כ'מהדורת שוטנשטיין' בהוצאת 'ארטסקרול' מניו יורק.¹² המיזם הופיע לראשונה בשנת 1990 בארה"ב בשפה האנגלית, ולאחר מכן במהדורות מקבילות גם בעברית ובצרפתית. הפירוש מאופיין בהרחבה ניכרת של ביאור דברי התלמוד, תוך שילוב צמוד של עיון בדברי ה'ראשונים' וה'אחרונים' על הגמרא. בין המפעלים הנוספים יש לציין את מפעל הביאור 'חברותא', אשר הופיע לראשונה בבני ברק בשנת 1996, והוצאתו לאור נסתיימה בשנת 2003.¹³ מיזם 'שיעורי היום' יצא לאור לראשונה בשנת 1997 על ידי הרב יחיאל מיכל זילבר על 13 ממסכתות התלמוד הבבלי, על מסכת שקלים מן הירושלמי, וכן על מסכת קנים - הנלמדת כחלק מסדר 'הדף היומי'.

- 9 על מסורות הניקוד (בדגש על זו התימנית) של התלמוד הבבלי, ועל מהדורת התלמוד המנוקד של עמאר, ראו: קארה, תלמוד בבלי.
- 10 אדלשטיין, התלמוד, עמ' 2.
- 11 אפשטיין, תלמוד בבלי. המהדורה יצאה בשיתוף פעולה של ההוצאות 'דביר' ו'מסדה', על המסכתות: בבא קמא (תרגום ופירוש: עזרא ציון מלמד); בבא מציעא (תירגמו ופירשו יחד: משה נחום צובל וחיים דימיטרובסקי) ובבא בתרא (תרגום ופירוש: שרגא אברמסון).
- 12 במימונו של הנדבן ג'רם שוטנשטיין. עורכים ראשיים למהדורה: הרבנים נתן שרמן ומאיר זלוטוביץ'.
- 13 בביאור זה משולב ביאור על דברי הגמרא, תוך כדי ציטוט לשון התלמוד עצמו. לביאור זה נלוו הערות למדניות בשולי העמוד, בשילוב איורי המחשה במקומות שונים. ביצירה זו הקפידו היוצרים (באופן הדומה לאופן בו נהגו יוצרי מהדורת 'שוטנשטיין') להקדים לחלק המבואר צילום של דפי המסכת בדפוס 'וילנא' המקורי, כנראה מתוך שיקולים שמרניים. על ההתנגדות לשינוי דפוס וילנא בשל שיקולים אלו, ראו לקמן בחלק אודות הפולמוס על תלמוד שטיינזלץ.

בשנת 2005 יצא לאור לראשונה הכרך הראשון במהדורת 'מתיבתא' בהוצאת 'עוז והדר', כחלק משלל מפעלי הביאור וההדרה של הוצאה זו.¹⁴

בשנת 2006 הוציא מכון 'המאור' שבירושלים מהדורה מבוארת נוספת לתלמוד הבבלי, המשלבת גם היא הארות וחידושים נלווים, ומאופיינת בתמציתיות יחסית.¹⁵

מפעל ביאור נוסף הוא מיזם כרכי 'מאורות הדף היומי' של המכון הבני-ברקי בשם זה, אשר מלבד הוצאת התלמוד בהדפסה חדשה, שולבו בו באופן ספורדי ביאורים ועזרים שונים בסיימי הכרכים או כחומר נלווה להם, בשילוב איורים והמחשות ויזואליות. על מסכת שקלים מן התלמוד הירושלמי, הנלמדת גם היא כחלק ממחזור 'הדף היומי', נתחבר גם ביאור צמוד.

במיזם 'התלמוד המוקלט' של הרב שבתי סבתו, הוקלטו לראשונה שיעורים מבארים על כל מסכתות התלמוד הבבלי. בכך, יצר סבתו לראשונה פלטפורמה שאינה חומר כתוב, דרכה ניתן ללמוד תלמוד ללא עזרת מורה.

לסיכום, ניתן לומר כי קדמו לשטיינזלץ מספר יצירות של הנגשה ואף ביאור לדברי התלמוד.¹⁶ אולם, כפי שנראה, מפעלו הפרשני היה חלוצי ואב-טיפוס לביאורי התלמוד המודרניים האחרים, בהתחשב בהיקפו ובתוכנו השיטתיים.

מפעלי ביאור מחקריים

במסגרת העיסוק המחקרי בתלמוד, חוקרים יצרו מהדורות מדעיות על יחידות תוכן שלמות בו - כגון פרקים או מסכתות.¹⁷ גילויים של כתבי-יד שונים וחשיפת קטעים מן הגניזה הקהירית, תרמו גם הם לבירור חילופי הנוסח ולהצגתם באופן מדעי. אף על פי כן, כתיבתו של פירוש מחקרי סדור על מסכתות שלמות מן התלמוד הבבלי, טרם נעשתה. את תולדות הדפסת התלמוד מראשיתו ועד למאה ה-19 חקר נתן נטע רבינוביץ', ופרסם את ממצאיו במסגרת מאמרו על הדפסת התלמוד.¹⁸ רבינוביץ' סקר את השתלשלות הדפסתו של התלמוד בעיקר במערב אירופה, תוך ציון ההבדלים השונים בין המהדורות. המאמר נדפס גם כמבוא לסדרת ספריו 'דקדוקי סופרים', בהם סקר את חילופי הגרסאות בתלמוד בהשוואה לדפוסים ראשונים וכתבי יד עתיקים, ובפרט ביחס לכתב יד מינכן 95. עבודתו זו של רבינוביץ' נקטעה באופן טראגי עקב פטירתו, אך הושלמה במהלך השנים על ידי כותבים שונים.¹⁹ כאמור, על פרקים מן התלמוד נכתבו מספר ביאורים מחקריים. במסגרת פירושים אלו, החוקרים משלבים עיסוק פילולוגי בלשון התלמוד יחד עם היבטים

- 14 במהדורה זו ישנו ביאור נרחב אפילו עוד יותר מאשר במהדורת 'שוטנשטיין'. למהדורה זו צורפו גם עיונים וביאורים רבים, כגון ביאור לדברי רש"י על הגמרא, ביאור לדברי בעלי התוספות, ועוד.
- 15 המהדורה נקראה בתחילה בשם 'ש"ס לובלין', אך לאחר זמן התקבע שמה הנפוץ כמהדורת 'ושננתם'.
- 16 ראו סקירה נרחבת על יצירתם התורנית של רבנים מתקופת ה'אחרונים': ליכטנשטיין, אחרונים.
- 17 ראו למשל את המהדורה המדעית הראשונה על מסכת שלמה מן התלמוד: מלטר, תענית.
- 18 רבינוביץ', מאמר.
- 19 על השינויים בנוסחי דק"ס במהלך השנים ועל תולדות השלמת המפעל, ראו: פרידמן, כיצד מדקדקין.

מחקריים שונים כגון עמידה על משמעותם של היבטי העריכה וניתוח הריאליה התלמודית. בין החוקרים שעסקו בכך: שמא פרידמן ותלמידיו, במסגרת 'תלמוד האיגוד';²⁰ דוד הלבני, במסגרת סדרת ספריו 'מקורות ומסורות';²¹ ומהדורות מאוחרות יותר, כגון ביאורו של מרדכי סבתו לפרק השלישי ממסכת סנהדרין²² וביאורו של מנחם כהנא לפרק הרביעי ממסכת גיטין.²³ לקמן במאמר זה, נעסוק באפיון ביאורו של שטיינזלץ על הציור שבין ביאור רבני-מסורתי לביאור מחקרי.

ב. ביאור שטיינזלץ כיצירה ישראלית

בסוף הכרך על מסכת ברכות, לאחר מספר מילות התנצלות על חוסר היכולת שלו להודות לכל אלו שתרמו להוצאת המהדורה, שטיינזלץ פירט רשימת אישים שתרמו להופעתו, הן בסיוע כספי והן בתמיכה כללית. בין האישים נמנו נושאי תפקידים רשמיים במדינת ישראל כגון ראש הממשלה לוי אשכול, ויושב ראש הכנסת קדיש לוז:

"והתודה נתונה לתומכי אורייתא, ראש הממשלה מר לוי אשכול, ולידיד הנאמן על המפעל מראשיתו, יושב ראש הכנסת מר קדיש לוז, ולשאר חברי המועצה הציבורית והאגודה למען הוצאת תלמוד זה...."²⁴

מעורבותם של אישים אלו בייסוד המפעל, כמו גם פרס ישראל שהוענק לשטיינזלץ ברבות השנים על ביאורו לתלמוד, יש בהם בכדי לאפיין את תלמוד שטיינזלץ כְּאִוֵּר מעין-ממלכתי, המלמד על היותו של הביאור סוג של מיזם לאומי, ובמיוחד משום שמועטים הם הספרים התורניים אשר יצאו לאור בעידוד ותמיכה רשמית מסוג דומה.

על מנת לבאר את הרקע לדברים אלו, נתאר מעט מקורות-חיייו של שטיינזלץ, ואת השתלשלות האירועים שהובילו לייסוד מפעל הביאור לתלמוד. שטיינזלץ נולד בירושלים ב-11.7.1937.²⁵ אביו היה מקורב לתנועה הקומוניסטית שפעלה בארץ ישראל עוד בטרם הקמת המדינה, אך השתייך גם לחוג תלמידיו של הלל צייטלין והיה מקורב לציונות. על אף צביונה החילוני של משפחתו, שטיינזלץ למד בשנות ילדותו בבתי ספר דתיים כגון

20 ראו פירוט נרחב על מהותו של מפעל זה, ועל היחידות מן התלמוד שכבר נתפרסמו במסגרתו: פרידמן, תלמוד האיגוד.

21 הלבני, מקורות ומסורות (דוגמא לכרך אחד מן הסדרה).

22 סבתו, סנהדרין.

23 כהנא, גיטין.

24 עמ' 309.

25 ראו בהרחבה אודות הביוגרפיה שלו: אתר מכון שטיינזלץ, אודות הרב. כמו כן ראו: ברטוב זיגדון ושרצר, ריאיון. עוד ראו: שלג, מי היה.

'מוריה' ו'מעלה',²⁶ וכן הושפע בכיוון זה משליח חב"ד במקום מגוריו - הרב אליעזרוב.²⁷ שטיינזלץ עזב את בית הספר התיכון בכיתה י', ונרשם ללימודים בישיבת 'תומכי תמימים ליובאוויטש', הנמצאת בעיר לוד. לאחר מכן למד גם בישיבות הליטאיות 'מיר' ו'תורת אמת' בירושלים, אך בכיתה י"ב שב לבית הספר התיכון כדי להשלים את בחינות הבגרות. לאחר שנות התיכון שב שטיינזלץ ללמוד בישיבת חב"ד, אך במקביל רכש גם השכלה אקדמית באוניברסיטה העברית, במקצועות כימיה ופיסיקה.²⁸ לשטיינזלץ הזדמן לראשונה ללמוד תלמוד על ידי אחד מידידיו של אביו, ולימים תיאר שטיינזלץ כי כששאל את אביו על עצם הצורך בלימוד כזה כבן למשפחה חילונית, הלה ענה לו: "מה שאתה תגדל להיות אני לא יודע, אבל במשפחה שלנו לא יהיה עם הארץ".²⁹

בשנות העשרים לחייו, שטיינזלץ התמנה למנהל בית הספר הצעיר ביותר בישראל, אותו הקים במושב בית הגדי שבנגב יחד עם כמה משותפיו לדרך. את בית הספר ניהל במשך כשנתיים, אז עבר לירושלים כדי לשמש כמורה למתמטיקה בבתי ספר תיכוניים, במקביל לעבודה עיונית במוסד הרב קוק. באותה עת, שטיינזלץ לימד תלמוד בפורומים שונים - בעיקר חילוניים.³⁰ באחד מן המקומות הללו, קיבוץ דגניה ב', הכיר שטיינזלץ את יושב-ראש הכנסת דאז - קדיש לוז. לוז הפגיש את שטיינזלץ הצעיר עם נשיא המדינה שז"ר, אשר הציג אותו בעצמו גם בפני ראש הממשלה לוי אשכול. השניים התרשמו מהצעתו ללמד את התלמוד באופן המעניק יכולת הבנה של הסוגיה לתלמידים חדשים וותיקים כאחד.³¹

בשנת 1957 הלך לעולמו הרב אברהם חן, מנהיג בולט בזרם החב"די והציוני-דתי אשר נהג למסור שיעור קבוע בירושלים בתורת החסידות. באי השיעור ביקשו מתלמידו הצעיר עדין שטיינזלץ להחליפו (דבר שנמשך באופן רצוף במשך למעלה מחמישים שנה, עד להפסקתו בנסיבות רפואיות בשנת 2016).³² שמעו של שטיינזלץ הלך לפניו, ואל השיעור הגיעו גם אישים ידועי שם, כגון הסופרת מרים ילן-שטקליס והנשיא שז"ר, שנחשף ליכולות ההוראה של שטיינזלץ. הנשיא שז"ר אף קיים את השיעור במעונו הרשמי בתקופה מסוימת.³³

26 הקרבה לסבתו האדוקה יותר מבחינה דתית השפיעה גם כן על הנער, בעת שנרתמה לגדלו כשהוריו יצאו לשליחויות ציבוריות שונות. ברטוב זיגדון ושרצר, ריאיון, עמ' 13.

27 הרב דב בער אליעזרוב (במקור: "קזרובסקי"), יליד חברון, כיהן גם כרב הרשמי של שכונת קטמון, ועסק במהלך חייו בשלל תפקידי הנהגה, רבנות ודיינות. ראו: שם, עמ' 16. אליעזרוב שימש בין היתר גם כ"רבם של האסירים". שם, עמ' 13. עוד מהמשפיעים על שטיינזלץ באותה תקופה היו הרבנים נחום ששונקין ושמואל אלעזר היילפרין, גם הם מקורבים לחסידות חב"ד.

28 שם, עמ' 4.

29 שם, עמ' 12.

30 קראוס, קפיצת הדרך.

31 שם.

32 שלג, מי היה.

33 שם.

בריאיון שקיים ברבות השנים העיתונאי נפתלי קראוס עם שטיינזלץ, הוא תיאר את אופן ייסוד מפעל הביאור:

"פעם שאל קדיש לזו את שטיינזלץ: מדוע שלא תעלה את ההרצאות על הכתב ותוציא אותן לאור לתועלת הרבים? כך נזרע הרעיון של הש"ס המבואר. לוי אשכול התלהב, נוסד איגוד, ובראשו כל המי ומי של המדינה... במסיבת עיתונאים שנערכה בתל אביב ב־1964 בישרו אשכול ולזו על הקמתו של 'המכון לפרסומים תלמודיים ירושלים'".³⁴

על מפעליו השונים של שטיינזלץ הוענקו לו שלל פרסי הוקרה מגופים ציבוריים שונים.³⁵ כאמור, בין אותם פרסים היה גם פרס ישראל במדעי היהדות לשנת התשמ"ח על מיזם ביאורו לתלמוד, אשר ניתן לשטיינזלץ שלא בנוכחותו, דבר אשר גרר ביקורת ציבורית שקשרה בין העדרות זו ובין העמדות האנטי־ציוניות של רבו של שטיינזלץ, הרבי מליובאוויטש.³⁶ שטיינזלץ שהה בזמן חלוקת הפרס בסדרת הרצאות בארה"ב, בסמיכות לרבו. מארגני הטקס, אשר חששו כי שטיינזלץ נעדר במכוון מהטקס כדי להימנע מקבלת פרס מהרשויות הציוניות במוצאי חג העצמאות, ניסו לאתרו בארצות הברית ולבקש ממנו לשוב ארצה לצורך קבלת הפרס, אך לשווא.

נראה כי בעוד שטיינזלץ לא קשר באופן ישיר בין יצירת המפעל ובין מוטיבציה ציונית ממלכתית, גורמים ישראליים רשמיים ראו במפעל כבר מתחילתו ביטוי למיזם ציוני - מה שהוליד את הפער שבא לידי ביטוי סביב חלוקת פרס ישראל: שטיינזלץ, תלמידו של האדמו"ר מחב"ד שמעולם לא ביקר במדינת ישראל ואף העביר עליה ביקורת, לא ראה במפעל זה מעשה ציוני באופן שבו גורמים ממלכתיים במדינת ישראל ראו אותו.

ג. ביאור שטיינזלץ ביישום אידיאולוגיית ה'ידע הפתוח'

בשנת 1987 ראתה אור בסדרת 'האוניברסיטה המשודרת' החוברת 'הסוציולוגיה של הבערות', אותה כתב שטיינזלץ יחד עם פרופ' עמוס פונקנשטיין מאוניברסיטת ת"א.³⁷ בחיבור זה סקרו המחברים את תולדותיה של הבערות ואת הניצול שלה על ידי גורמי כת. לטענתנו, יש ברעיונות המרכזיים בחוברת זו בכדי לשפוך אור על האידיאולוגיה של שטיינזלץ ברקע כתיבתו של הביאור לתלמוד.

הכותבים עמדו על המושגים 'ידע פתוח' ו'ידע סגור', כידע שהגישה אליו פתוחה לכל, וכידע שהגישה אליו חסומה.³⁸ לדבריהם, "הסימן המאפיין את הידע הסגור, אינו נעוץ בראש ובראשונה בהיותו מוגבל לקבוצה כזו או אחרת של אנשים, אלא בעיקר

34 קראוס, שם.

35 ראו: מכון שטיינזלץ, אודות הרב.

36 עוד על פרשייה זו ראו: זבולוני, רוגז.

37 פונקנשטיין ושטיינזלץ, שם.

38 עמ' 20.

בהיותו ידע שדרך מסירתו אינה שקופה".³⁹ אחת הדוגמאות הבולטות ל'ידע סגור' מן הסוג הזה הוא האופן שבו התלמוד במהדורתו המסורתית, הכוללת לשון ארמית ומלאה בז'רגון פנימי, מהווה מסמך בלתי-נגיש לחלק מקהל הקוראים, ואופן הלימוד בו מועבר כידע פנימי בתוך קבוצה סגורה.

הכותבים הציגו טענה מרחיבה וכוללנית שעל פיה האליטיזם במניעת הידע התיאולוגי מהקוראים הלא-משכילים מאפיין את הכנסייה הנוצרית, בשונה מן היהדות.⁴⁰ לדבריהם, זהו "מוטיב שהוא שולי מאוד ביהדות, אך חזק לאין שיעור בנצרות... הערצת הסנקטא סימפליסיטאס - ה'פשטות' או אפילו ה'בערות' הקדושה".⁴¹ בהמשך, הכותבים הציגו את היסטוריית 'הידע הפתוח' ביהדות לשיטתם.⁴² כך הכותבים תיארו את מרכזיות דמותו הספרותית של עזרא הסופר בעיני חז"ל כמי שאחראי על הנחלת 'הידע הפתוח', למשל על ידי ציון שורה של תקנות שקבע בנושא.⁴³ המחברים ראו גם בתיאור הדחתו של רבן גמליאל מהנשיאות ביטוי להעדפה מוצהרת של אידיאל 'הידע הפתוח', על פני אידיאל 'הידע הסגור'.⁴⁴

בחוברת זו, שטיינזלץ לא הציג את מפעל הביאור לתלמוד ככזה שיצא נגד שימור הידע. עם זאת, בכמה הזדמנויות אחרות אמר במפורש כי חיבר את הפירוש מתוך מאבק בהגמוניה של הידע התלמודי, . כך למשל בדבריו בריאיון:

"(שאלה) אולי היו כאלה שחשבו שעדיף לשמור את התלמוד גנוז ליודעי חז"ן? (תשובה) זה ודאי חלק מההרגשה שלי... מה שאני ניסיתי לעשות הוא להסיר את המחיצה... לרוב הקהל בישראל התלמוד הוא עולם סגור, נעול. בשביל שיהיה דיאלוג, הוא צריך להיות יותר ברור להם".⁴⁵

גם בריאיון עם העיתונאי יעקב אדלשטיין טען שטיינזלץ בעד ההתחדשות והריענון של העיסוק התלמודי: "גם אלה שחיים בעולמה של תורה מילדות, גם הם זקוקים לגישה חדשה שתרענן עליהם את הלימוד".⁴⁶ עוד בריאיון זה אמר שטיינזלץ כי במסגרת שאיפותיו בכתיבתו של הביאור, קיים גם הרצון ליתר את המורה - מוסר הידע הבלעדי. למעשה, בכך גילה שטיינזלץ כי ברצונו לבזר את כוחם של המחזיקים הבלעדיים בידע התלמודי. שאיפה זו מנוגדת באופן קוטבי לשאיפה שמרנית המבססת את הסדר החברתי

39 עמ' 21.

40 עמ' 53.

41 עמ' 79.

42 עמ' 31.

43 עמ' 27. פונקנשטיין ושטיינזלץ לא התייחסו באופן היסטורי לעדויות שמוסרים חז"ל על דמותו של עזרא, אלא עסקו במרכזיות של דמותו הספרותית כמי שהנחילה את ערך 'הידע הפתוח' לכלל היהודי - כפי שזו משתקפת אצל חז"ל.

44 עמ' 33. הסיפור על הדחת רבן גמליאל מופיע בבבלי ברכות כז ע"ב - כח ע"א.

45 בר טוב זיגדון ושרצר, שם, עמ' 5 ו-19.

46 אדלשטיין, התלמוד.

שלה על ההיררכיה התורנית, מבוססת הידע.⁴⁷ כך בדבריו של שטיינזלץ: "המגמה היא שהאדם הבינוני יוכל לעיין בגמרא בלי עזרתו של מורה, שכן אדם זה לא יוכל להבין את הגמרא בלי עזרתו של מגיד שיעור".⁴⁸

אף בחיבורים נוספים של שטיינזלץ ניתן לראות את שאיפתו לסייע בתפוצה נרחבת ככל האפשר של התלמוד, כגון בספרו 'נתיב לתלמוד'.⁴⁹ ספר זה, אותו הוציא שטיינזלץ לאור יחד עם יניב מזומן, נועד לחשוף את התלמוד לקהלים חדשים. בספר לוקטו מספר סוגיות ממקומות שונים במהדורת שטיינזלץ, אותן בחר המחבר לקבץ תחת נושאים שונים, כגון דיני משפחה, סוגיות במשפט העברי, ועוד. בדומה לכך, אחד מספריו הפופולריים של שטיינזלץ הוא 'התלמוד לכל'.⁵⁰ בספר זה הכותב העניק רקע היסטורי ועיוני ללומד התלמוד המתחיל, על ידי ביאור מילות רקע ומושגים מרכזיים. גם בספר זה, כפי שעולה כבר מכותרתו, יישם שטיינזלץ הלכה למעשה את שאיפתו לביזור הידע התלמודי.⁵¹ בנוסף, בין השנים 2013-2018 יזם 'מכון שטיינזלץ' את קיומה של סדרת שיעורים בתלמוד בשם 'הסוגיה האהובה', שם העבירו מלומדים ומלומדות ממגוון הקשת החברתית והאינטלקטואלית הישראלית שיעורים בתלמוד על סוגיות שבחרו.⁵² כל אלו ממחישים את פועלו המעשי של שטיינזלץ להפצת לימוד התלמוד, תוך הסתייעות במוסרי ידע ממגוון קהלים וסגנונות.⁵³

לימוד תלמוד על ידי נשים

קהל היעד של לומדות התלמוד הוא דוגמא טובה לחשיבותו של פרויקט ביזור הידע הזה. נשים רבות שנמנעה מהן ההכשרה הנצרכת ללימוד התלמוד, התבטאו בשבחיו של המפעל אשר פרץ את מחסום הנגישות הגברי הבלעדי אל התלמוד. לדוגמא, הסופרת הישראלית-אמריקנית אילנה קורשן, אמרה כי הנגשתו של התלמוד על ידי שטיינזלץ יצר עבורה

47 ראו על שאיפה זו: בראון, מנהיגותו.

48 אדלשטיין, התלמוד. ראו דוגמא לפולמוס במרשתת על קטע זה, במסגרת 'פורום אוצר החכמה': <https://did.li/9VrIw>. יש לציין גם את הכללתו של חלק מן הביאור (מסכת ברכות) בסדרת 'עם הספר' בהוצאת ידיעות אחרונות, כדוגמא נוספת לשאיפתו של שטיינזלץ להנגיש לכל את לימוד התלמוד.

49 שטיינזלץ ומזומן, נתיב לתלמוד.

50 שטיינזלץ, התלמוד לכל.

51 ראו בהרחבה על שאיפתו זו של שטיינזלץ, בריאיון עימו על ההיבט האזוטרי באופן לימוד התלמוד: פורסטנברג, התלמוד.

52 ראו: מכון שטיינזלץ, הסוגיה האהובה.

53 ראו בהרחבה אצל אבינרי, ראשיתו; אדלשטיין, התלמוד. נדגיש כי מטרתו של שטיינזלץ להפיץ ולהנגיש את לימוד התלמוד לכלל הקהלים באה לידי ביטוי עוד מתחילתו של תהליך כתיבת הביאור, שכן שטיינזלץ העיד במפורש על מטרותיו אלו כבר בסמוך לזמן הוצאתו לאור לראשונה.

חוויית לימוד יהודית משמעותית, כאשר למדה תלמוד בעזרתו.⁵⁴ כך גם אצל חוקרת התלמוד רות קלדרון, אשר כתבה:

"צריך להגיד תודה לאין קץ לרב שטיינזלץ ולאנשיו שפתחו בפנינו את התלמוד. לולא נוצר תלמוד שטיינזלץ בזמן שבו גדלתי, לא הייתי יכולה ללמוד בכלל. ולא רק אני, כל בתי המדרש שלנו תלויים בזה... בכל פעם שהוא 'שחרר' עוד מסכת, למדנו אותה. הוא יצר אפשרות ללמוד תלמוד לא מתווך".⁵⁵

שטיינזלץ עצמו גם תמך בלימוד תורה על ידי קהל יעד נשי, בדומה לתמיכה אותה הביע רבו, הרבי מליובאוויטש, ביחס לנושא זה.⁵⁶ בבמה אחרת, שטיינזלץ אף סיג את התוקף ההלכתי של האיסור על לימוד תורה לנשים, כפי שהוא בא לידי ביטוי דה־פקטו במהלך הדורות:

"בצד השקפה שאנו מוצאים אותה במאה הראשונה, והממריצה את האישה ללמוד תורה, מצויות השקפות כמו זו של רבי אליעזר הגדול, האומרת שמוטב שיישרפו דברי תורה, ואל יימסרו בידי נשים...⁵⁷ מוכן שהגדרה זו לא הייתה קיימת כאיסור מוחלט לא בתקופת התנאים, ולא לאחר מכן".⁵⁸

עם זאת, וחשוב מאוד לציין, ניתן לראות אצל שטיינזלץ גם ביטויים המגלים הסתייגות מובהקת ביחס ללימוד זה. ראשית, הוא הקפיד לציין שאינו פמיניסט, אף ששיעוריו משכו אליהם כמה ממנהיגות התנועה הפמיניסטית הדתית בראשיתה. כך אמר למשל בריאיון: "היו בזמנו באות לשיעורים שלי כמה מהפמיניסטיות הגדולות של אמריקה. אני מסתדר איתן, אף שאני בכלל איני פמיניסט".⁵⁹ בנוסף, ביחס להזמנתו ללמד תורה בפורומים של קהל יעד נשי, כגון המדרשה לנשים ביישוב מגדל עוז, התבטא שטיינזלץ: "הייתי שם וזרקו אותי... ובצדק. שאלתי אותן: מה אתן יושבות פה? לאן זה מוליך? והן לא ידעו לענות לי תשובה טובה. אני לא יודע לאן זה מוליך, האם זה מוביל לכל מיני רבניות כמו ברוריה, או שזה מוליך לכל מיני 'ינטל'".⁶⁰ במילים אחרות, בעוד שמפעל ההנגשה העצום של הרב שטיינזלץ סיפק לנשים, לראשונה, גישה חסרת מתווכים ובלתי אמצעית לטקסט התלמודי, הוא עצמו היה אמביוולנטי לגבי משמעות המהלך לקידום נשים בתוך החברה הדתית, ביחס למהפכה הפמיניסטית שקרתה בחייו.

54 קורשן, תלמוד. ראו: <https://did.li/V5iTY>.

55 פורסטנברג, שם, עמ' 13. זאת על אף הסתייגותה החלקית של קלדרון מאופן ביאורו. ראו שם.

56 ראו למשל: שמידע, דעת הרבי.

57 למקור הביטוי, ראו: ירושלמי סוטה טז ע"א.

58 פונקשטיין ושטיינזלץ, שם, עמ' 76.

59 ברטוב זיגדון ושרצר, ריאיון, עמ' 23.

60 שם, עמ' 23-24. 'ינטל' היא דמות ספרותית של בתו של 'מלמד' יהודי, המתחזה לגבר כדי ללמוד בישיבה. ראו למקור הדמות: בשביס זינגר, 'ינטל'.

אם כך, בחוברת 'הסוציולוגיה של הבערות' (אשר אמנם נתחברה שנים לאחר יציאתו של הביאור לתלמוד) אפשר לזהות את המניעים האידיאולוגיים שעמדו ברקע כתיבתו של הביאור, ואת התשתית ההשקפתית שהביאה ליצירתו. חוברת זו, לצד דברים שאמר שטיינזלץ במספר הזדמנויות, מתארים את הרקע האידיאולוגי למפעלי ההנגשה אותם יצר.

ד. הפולמוס על תלמוד שטיינזלץ

בשונה מן האופן החיובי בו התקבל ביאור שטיינזלץ בקרב רוב הציבור, בקרב חלקים נרחבים מהציבור החרדי ספריו הוחרמו. יש אף שהורו לקבור את ספריו באדמה, ויצאו חוצץ כנגד המחבר וכנגד כלל ספריו בסדרת מודעות מחאה - 'פשקווילים'.⁶¹ ראש מחרימיו של שטיינזלץ בקרב הציבור החרדי-אשכנזי היה הרב אליעזר מנחם מן שך, מנהיג 'דגל התורה'. בהשפעתו של שך, ספריו של שטיינזלץ הודרו מהיכלי התורה החרדיים, מן הבתים הפרטיים ומבתי הכנסת. במסגרת מאמר שפורסם בעיתון 'יתד נאמן', עיתון הבית של מפלגת 'דגל התורה' הליטאית, נכתב בשמו כך:

"ומה כואב הלב לראות כבלע את הקודש, מאחד התחכם בעצת היתר לכתוב פירוש לגמרא, הנקרא 'התלמוד המבואר והמנוקד', ולהכניס פנימה ביאורים שונים, כאילו להקל על הלימוד של הגמרא. ובאמת שעל ידי לימוד זה סר כל זיק של קדושה ואמונה, שמעמיד הש"ס כספר חוקים וכחכמת הגויים רחמנא ליצלן, ופשוט שבדרך זו יגרם חס ושלום שכחת התורה".⁶²

על מנת להרחיב את היקף החרם, שך ניסה לפנות אל רבני העדה החרדית בירושלים כדי לשכנעם להצטרף אליו. באופן מפתיע, רבני 'העדה' לא ששו להצטרף אל קהל המחרימים, ובד"ץ העדה החרדית נמנע מלהכריע בסוגייה.⁶³

בשונה מעמיתיהם האשכנזים, תגובת הרבנים החרדים-ספרדים כלפי שטיינזלץ נעה בין ביקורת מסוייגת - לתמיכה. תיאור של הדברים ניתן למצוא בדברי הרב מאיר מאזוז, אשר התבטא באופן תקיף כנגד מחרימיו של שטיינזלץ. מאזוז שפך בדבריו גם אור על יחסו החיובי של הרב עובדיה יוסף לביאור שטיינזלץ, ואמר: "כל הרבנים חתמו על זה, חוץ מהרב עובדיה עליו השלום, שלא חתם. שאלתי: למה הרב לא חתם? אמרו לי: הרב לא רצה לחתום, הוא אמר: 'אני לא חותם, כי האדם הזה מזכה את הרבים'".⁶⁴

אחת מן הביקורות כנגד תלמוד שטיינזלץ נסבה סביב הטענה על כך שהשימוש במהדורות תורם לפיחות ב'עמל התורה' הקיים בלימוד באמצעות מהדורות הגמרא הקלאסיות. טענה זו נשמעה על ידי אלו הרואים ערך דתי של ממש בעצם היגיעה הטכנית

61 לצפייה במודעות, ראו: פפנהיים, מדוע סירבו.

62 המכתבים התפרסמו בעיתון 'יתד נאמן', בתאריך 11.6.1989. ראו: זבולוני, ספרי הרב.

63 ראו בהרחבה אצל פפנהיים, שם.

64 מאזוז, בית נאמן.

שבאופן הלימוד בעזרת ש"ס וילנה.⁶⁵ על כך השיב שטיינזלץ כי קיימת טעות רווחת בהבנת מושג 'עמל התורה', וכי הסרת המכשולים הטכניים כפי שנעשה במהדורתו רק מפלסת את דרכו של הלומד אל עצם העיסוק בתוכן הסוגיות התלמודיות - בהן אכן ראוי לעמול ולהעמיק.⁶⁶ עוזי פוקס⁶⁷ מתח ביקורת על מתנגדיו של שטיינזלץ, בטענה כי גלומה בהתנגדותם השאיפה לשמירת הידע אצל האליטה המשכילה. פוקס הביא כדוגמה קדומה לכך את אחד מתלמידי רבי אברהם בן הרמב"ם, אשר נאלץ לחבר אגרת הגנה על ספר 'משנה תורה', עקב היותו ספר ה'משחרר' את התלמידים מן התלות במוריהם.⁶⁸ פוקס העביר ביקורת נוספת על כך שלדעתו חלק מההתנגדות ללימוד במהדורת שטיינזלץ הוא כתוצאה מהימנעות הנפגעת ללומדים כתוצאה מכך, מאחר ש'תלמיד חכם אמיתי יודע ללמוד גם בגמרא רגילה', כך על פי תפיסה זו.

שטיינזלץ ניסה להתפייס עם אנשי העדה החרדית, אך לא עשה כן כלפי אנשיו של שך, אשר לדעתו ניהלו את המאבק כנגד הביאור, במסגרת מאבקם הממושך באדמו"ר מליובאוויטש - רבו של שטיינזלץ. בני בראון⁶⁹ ציין כי הביקורת של שך כלפי שטיינזלץ לא הייתה ייחודית, והוא ניהל מאבקים רבים, כמעט כלפי כל גורם דתי אחר: נגד 'אגודת ישראל' ו'פועלי אגודת ישראל', נגד כל החסידויות חוץ מבעלז, נגד עיתון 'המודיע', נגד הרב לנדא, נגד הרב וואזנר, נגד הרב עובדיה ותנועת 'ש"ס', נגד בית בריסק, נגד הרב וולבה, נגד הרב פינקוס, ועוד.

בציבור הדתי-לאומי, אשר שטיינזלץ עצמו קנה לו בו מקום של כבוד, פירושו לתלמוד התקבל בחיוב באופן כמעט גורף. את מהדורת שטיינזלץ לתלמוד ניתן למצוא בנקל ברוב ככל ישיבות הציונות הדתית, אשר שטיינזלץ עצמו ייסד כמה מהן.⁷⁰ ביטויים אחרים כלפי ביאור שטיינזלץ בציונות הדתית ניתן היה לראות כבר מראשית הופעתו. כך למשל אצל הרב צבי קפלן, אשר כינה את יציאת הביאור כ"מאורע היסטורי", ושיבח את היותו של הביאור "מדעי ועממי כאחד".⁷¹ ביטויים נוספים לאהדה כלפי תלמוד שטיינזלץ ניתן לראות בפרסומים נוספים של כותבים דתיים-לאומיים, אשר יצאו לאור במהלך השנים.⁷²

65 ראו למשל: מאוזן, שם.

66 ברטוב זיגדון ושרצר, ריאיון, עמ' 7.

67 ראו: פוקס, לימוד; וכן בדבריו בריאיון: ארליך, הדרן עלך.

68 ראו על כך: הלקין, סניגוריה.

69 בראון, מנהיגותו, עמ' 62.

70 מוסדות 'מקור חיים' בתקוע ובגוש עציון.

71 קפלן, חקר ועיון.

72 רט, פורץ המחסומים. על אף הנימה החיובית כלפי שטיינזלץ בקרב רוב הציבור הדתי-לאומי, מעניינת העובדה כי בחוגים השמרניים של הציונות הדתית לא נשמעה ביקורת משמעותית על המחבר עקב ביטויים שכתב בספרים אחרים שלו, העוסקים בדמויות תנ"כיות. חוסר הביקורת הציבורית בקרב חוגים אלו מפליא, משום שחלק מהם אכן התייחסו במישרין לנושא זה, ובמיוחד לספריו מעוררי המחלוקת של שטיינזלץ בסדרת 'האוניברסיטה המשודרת'. כך למשל בדברי אחד הבולטים שבהם -

על אף הפולמוס, מהדורת הביאור קנתה לה שם ומקום מרכזי בארון הספרים התורני מאז שיצאה לאור, וכרכים רבים שלה נלמדים בתפוצה נרחבת, בעיקר בקהלים שאינם מזוהים אידיאולוגית או סוציולוגית עם מובילי החרם כנגד שטיינזלץ.⁷³

ה. שטיינזלץ בין רש"י למאירי

בריאיון שהעניק שטיינזלץ לעיתונאי יעקב אדלשטיין תיאר המחבר את הרציונל של שיטתו הפרשנית, בדגש על מקומה ביחס לשני ביאורים אחרים לתלמוד: פירוש רש"י, בן המאה ה-11, ופירושו של רבי מנחם המאירי, בן המאה ה-13, בספרו 'בית הבחירה'.⁷⁴ לאחר סקירת שתי השיטות, שטיינזלץ תיאר את ביאורו ככזה הממצע בין שתייהן: ביאור צמוד-טקסט המתרגם ומבאר עניינים מורכבים באופן לוקאלי - כפירוש רש"י, אך תוך סיכום מהלך הסוגיה באופן כללי - כפירושו של המאירי. שטיינזלץ הסביר כי שיטת הפירוש החדש שכתב היא ברוב המקרים הרחבה והבהרה של פירוש רש"י, אולם במקומות רבים יש בביאורו סטיות מקו זה, והוא מורחב בכיוונים מחודשים:

"קיימת הייתה בדורות קודמים שיטת פירוש אחרת, השונה משיטת הפירוש של רש"י ושל רבותינו הצרפתיים, הלא היא השיטה המסכמת, המבארת את מהלך הדברים בכלל, כפי... רבותינו הספרדים, כגון רבנו חננאל, או ביתר בהירות המאירי בפירושו המרובים.⁷⁵ הפירוש החדש מנסה למזג את שתי השיטות - את הביאורים המפורטים של רש"י לכל פסקה ופסקה לעצמה, ויחד עם זאת לתת את ההמשכיות, ואת ההיקף השלם של הנושא, והמסקנות היוצאות מהם..."⁷⁶

הרב שלמה אבינר, אשר אמנם הסתייג מכמה מהביטויים שכתב שטיינזלץ בספריו השונים, אך עם זאת התייחס לכלל העניין בסלחנות יחסית. ראו: אבינר, למידה. ספרים אלו של שטיינזלץ אכן עוררו את חמתם של כמה מרבני הציבור החרדי, עקב האופן המזלזל, לטענתם, בו המחבר התבטא. ראו: שטיינזלץ, דמויות מן המקרא; שטיינזלץ, נשים במקרא. ראו בהרחבה בנוגע לפרשיות אלו: גינת, על מה שורפים.

73 עוד בנוגע לתרומתו של שטיינזלץ לאופן הלימוד הבלתי-מסורתי, ראו גם: רוזן-צבי, לחלן.

74 ראו: אדלשטיין, שם.

75 בדומה לתיאור חיבורו של המאירי על ידי שטיינזלץ, גם הרב שלמה יוסף זיון תיאר יצירה זו באופן דומה: "בית הבחירה תפקיד אחר לו. לא לפרש את המסכת, אלא להושיטה לנו. לא ביאור על המשנה או הסוגיה, אלא עצם המשנה וגוף הסוגיה, שורשן ומקורן, תמציתן ותוצאותיהן - והביאור יוצא מאליה... אדם מ ישראל קורא ב'בית הבחירה', ואינו זקוק בשעת מעשה לגוף הגמרא, כדי להבין מה שהוא קורא. השכיל המאירי לשלב כל כך יפה את פסקות המשנה והתלמוד בתוך דבריו, עד שנעשו גוף אחד". ראו: זיון, מן הספרות התלמודית.

76 ראו גם את דבריו של נפתלי קראוס (קראוס, תזמורת): "שטיינזלץ עצמו לא תמיד מוסיף על רש"י, ויש שהוא חוזר על הדבר במילים שונות, ולפעמים באותן המילים, אך ליזכותו ייאמר כי מבחינת הפירוש הענייני הוא משמש מאסך לכל המחנות, ומכליל בפירושו ראשונים ואחרונים, כשהוא הולך בשיטת המאירי, ומקיף את מהלכו הכולל של המשא ומתן התלמודי".

לקמן נבקש להדגים כיצד פירושו של שטיינזלץ אכן עומד בתווך שבין פירושיהם של רש"י ושל המאירי: הן על הציר שבין פירוש צמוד־טקסט ובין פירוש מבאר ומרחיב, והן במספר היבטי צורה ותוכן נוספים.

כפי שתיאר אברהם גרוסמן,⁷⁷ אצל רש"י ישנה הימנעות כמעט מוחלטת משילוב פסקי הלכה בפירוש עצמו.⁷⁸ בדומה לכך נהג שטיינזלץ, אשר שילב את פסקי ההלכה במדור נפרד - 'אורח ההלכה', ולא בשטף הביאור על לשון התלמוד.⁷⁹ בנוסף, בפירוש רש"י קיים עיסוק נרחב בפשט הטקסט, תוך הימנעות כללית מעיסוק בקושיות ותירוצים.⁸⁰ אף שטיינזלץ כתב את ביאורו תוך התמקדות בהנחת הטקסט עצמו, ללא עיסוק נרחב בפלפול. דמיון נוסף בין רש"י לשטיינזלץ מצוי בז'אנר הכתיבה המשתדל להפחית ככל הניתן את טביעות ידיו של הפרשן. על כך כתב שטיינזלץ:

"מצד אחד רוצה כל אדם להבליט את מה שחידש, את מה שגילה, את הצדדים המעניינים אותו. אולם כל הדגשה כזו, כל הבלטה של חידושי תורה ושל רעיונות חדשים, פוגמים באמיתותה של עבודת הפירוש. לעניין זה יש לחזור וללמוד מגדול המפרשים שבכל הדורות, מרש"י, כמוהו צריך המפרש לנסות ככל האפשר להעלים את עצמו, להסתיר את אישיותו ולתת לדברים לדבר בעד עצמם... יש צורך לשמור בקפדנות מרובה על הגבולות ועל המטרות הראשוניות. וכשם שאסור לחטוא בחסרון, כך אין לפגום על ידי יתרת".⁸¹

דבריו אלו של שטיינזלץ מלמדים שהוא בחר במודע בדגם כתיבת הפירוש המצוי בפירוש רש"י לתלמוד, בסגנון שהוא מכנה "העלמת המפרש" והסתרת האישיות ככל הניתן. כמובן שההנחה המובלעת כאן, הטוענת שיש אפשרות למחבר "לתת לדברים לדבר בעד עצמם", היא הנחה מורכבת מבחינה מתודית-פרשנית, אך מכל מקום ברור שמצידו של שטיינזלץ היתה כאן החלטה סגנונית מודעת לחקות את פירושו המינימליסטי של רש"י. גרוסמן ציין גם כי בפירוש רש"י ישנה היצמדות עקבית לגבולות הסוגיה בה התלמוד עוסק, תוך 'לוקאליות פרשנית'.⁸² בדומה לכך נהג שטיינזלץ, אשר באופן גורף אינו עוסק בהשוואה בין סוגיית או 'אוקימתות' - כפי שנהגו למשל בעלי התוספות, אשר זהו העיקרון הפרשני המובהק ביותר בחיבורם.⁸³

77 ראו: גרוסמן, רש"י.

78 שם, עמ' 148.

79 במדור זה שיבץ שטיינזלץ פסקי הלכה שונים באופן אקלקטי, בעיקר מדבריהם של 'בעל הטורים', הרמב"ם וה'שולחן ערוך'.

80 שם, עמ' 139.

81 שטיינזלץ, התלמוד בהוצאה חדשה.

82 גרוסמן, רש"י, שם.

83 ראו על כך: אורבך, בעלי התוספות, פרק יד.

גרוסמן ציין כי רש"י כתב את הפירוש הנראה לו, לאחר ברירתו ממגוון דעות שהכיר.⁸⁴ גם שטיינזלץ הצהיר על אופן כתיבה דומה.⁸⁵ באופן פרדוקסלי, דווקא דמיון מתודי זה בין רש"י לשטיינזלץ הוביל אותו, לעיתים, להעדיף פירוש שונה מפירוש רש"י. דוגמא אחת מופיעה בברכות יא ע"א, בנוגע לביטוי התלמודי "מי שזקנו מגודל". בברייתא מובא משל לאדם שאומרים לו "זקנך מגודל", והוא עונה בתגובה: "יהיה כנגד המשחיתים". לפי רש"י הכוונה היא לכך שבתגובה למחמאה שקיבל הוא החליט להשחית את הזקן, לאחר שחש ברע על ששיבחו את מראהו הנאה. לעומתו, הרשב"א הסביר את עצם גידול הזקן כפעולה המנוגדת לאלו המשחיתים אותו. שטיינזלץ העדיף להישען כאן על פירושו של הרשב"א, אשר נטה להסביר את הביטוי באופן מילולי יותר מאשר רש"י.⁸⁶ במקרה הזה שונה ביאור שטיינזלץ ממקבילו המודרני העיקרי - ביאור 'שוטנשטיין' בהוצאת ארטסקרול, אשר שם כבר במבוא לפירוש הצהירו המחברים על היצמדותם העקרונית לפירושו של רש"י, ובאמת כך עשו גם בדוגמה הספציפית הזו.⁸⁷

גרוסמן ציין כי מלבד התכנים הפרשניים עצמם, בפירוש רש"י קיים עיסוק מרובה גם בבירורה של הגירסה הנכונה בלשון התלמוד.⁸⁸ בדומה לכך נהג שטיינזלץ, אשר במדור 'גרסות' ציין חילופי נוסח שונים מכתבי יד וממקורות נוספים,⁸⁹ ובמדור 'לשון' ביאר מושגים שונים מן השפות הלועזיות הנזכרות בתלמוד, בעיקר בהיבט האטימולוגי.⁹⁰

על רקע מטרות המוצהרת של שטיינזלץ בביאור התלמוד כיישום אידיאולוגיית 'הידע הפתוח', כפי שהסברנו אותה לעיל, ראוי לציין שגרוסמן זיהה גם את מפעלו של רש"י כדומה לו בהיבט זה - אך הפעם ביחס להגמוניה של ישיבות בבל בזמנו. גרוסמן תיאר את מגמתו של רש"י ככזו המבטאת תפיסת עולם דמוקרטית מול תפיסת עולם שמרנית: "גאוני בבל חששו מאוד שההתפתחות הזאת תוביל לפרשנות מוטעית. רק לימוד מפי מורה מבטיח מניעת שיבושים בהבנת המקורות. אפשר שביקשו גם לשמור על ההגמוניה שלהם".⁹¹ בכך דמה שטיינזלץ לרש"י במגמת הפירוש ביחס לציבור קוראיו, כל אחד בהקשר ההיסטורי של זמנו.

מן העבר השני עומד הפרשן הימני-ביניימי - רבי מנחם המאירי, אשר אף אצלו ניתן למצוא מאפיינים המצויים גם בכתבתו של שטיינזלץ. תא שמע תיאר את מאפייני הביאור

84 גרוסמן, שם.

85 ראו אצל קראוס, שם.

86 ראו אבינרי, ראשיתו.

87 ראו בהקדמת העורכים למהדורה הראשונה על מס' ברכות (1990).

88 גרוסמן, רש"י, שם.

89 ראו למשל: ב ע"ב, ד"ה "מכי ערבא"; שם, ד"ה "עני ובני אדם"; י ע"ב, ד"ה "שנאמר"; כ ע"א, ד"ה "ככל"; ועוד.

90 במדור זה עמד המחבר על מקורם של ביטויים רבים מן השפות הנזכרות בלשון התלמוד, תוך ציון (לעיתים) של המסלול אותו עבר הביטוי מן השפה המקורית, דרך שפה אחרת, אל הביטוי המוגמר הנמצא בפנינו. ראו למשל: מד ע"ב, ד"ה קופרא; נו ע"א, ד"ה "אפדנא".

91 גרוסמן, אמונות ודעות, עמ' 279.

ואת שיטתו הפרשנית של המאירי בספרו 'בית הבחירה', והוא מציין שהמאירי התנסח בסגנון עברי צח וקולח, תוך הקפדה על שימוש בשפה זו.⁹² תא שמע הדגיש כי למעשה זהו הפירוש הקדום היחידי לתלמוד שאינו כתוב בעברית-ארמית תלמודית.⁹³ בדומה לכך, ביאור שטיינזלץ נכתב גם הוא בעברית (אמנם בתיימנו, השונה מזו של המאירי). מדובר בפירוש המודרני שעשה זאת לראשונה מזה שנים, בשונה מפירושים אחרים על התלמוד הכתובים בסגנון רבני, והמשלבים מושגים מן הארמית התלמודית בתוך שטף הלשון העברית.⁹⁴

בנוסף, בפירושו של המאירי הוקדש מקום נרחב מאוד לעיסוק בדברי התלמוד הירושלמי.⁹⁵ בדומה לכך ניתן לראות באופן מובהק אצל שטיינזלץ, אשר כמעט על כל סוגייה ערך עיון מקביל בדברי הירושלמי.⁹⁶

אצל המאירי ישנו ביאור תמציתי מקדים של המשנה על פי מסקנת הסוגייה - ללא הצגת המשא-ומתן התלמודי, אך לאחר ביאור המשנה ישנה הצגה נרחבת של מקרים ודינים, בתוספת ה'שקלא והטריא' אודותם.⁹⁷ בדומה לכך שטיינזלץ ביאר את המשנה במקומה, ורק בדברי הגמרא לאחר מכן שילב את תיאור המשא ומתן הרלוונטי שעורך התלמוד בביאור כוונתה. זאת בשונה מן המצוי בדבריהם של מפרשים אחרים כגון רש"י, אשר נוטה לעתים לבאר מושג או דין מסויים הנזכר במשנה, על פי דברי התלמוד בהמשך.⁹⁸

אצל המאירי (ובדומה לרש"י) ישנה הימנעות ממשא ומתן הלכתי כדרכם של בעלי התוספות, אלא תוך הצגת מהלך הסוגיות בצורה של 'מסירת עדות' - ללא שילוב משא ומתן ו'פלפול' אישי של המחבר עם התוכן בו הוא עוסק. לטענתו של תא שמע זוהי כתיבה בסגנון המושפע מזה של הרמב"ם ב'משנה תורה', אשר השתדל לקצר בדבריו מבלי לשלב בהם פלפול הלכתי רב.⁹⁹ גם פירושו של שטיינזלץ הוא פירוש מתומצת הנטול עיונים הלכתיים או פלפולים נלווים,¹⁰⁰ בוודאי בהשוואה לפירושים מודרניים מקבילים אחרים.¹⁰¹

92 תא שמע, הספרות הפרשנית, ב, עמ' 173-145.

93 עמ' 172.

94 שטיינזלץ קיבל על כך שבחים רבים מאישים בציבור הכללי במדינת ישראל. ראו למשל: אבינרי, ראשיתו; מורן, הידור.

95 תא-שמע, הספרות הפרשנית, ב, עמ' 167.

96 ראו למשל: ב ע"ב, ג ע"ב, ד ע"ב ועוד מקורות רבים.

97 תא-שמע, הספרות הפרשנית, ב, עמ' 165.

98 ראו על כך: פרנקל, דרכו של רש"י, עמ' 41.

99 תא-שמע, הספרות הפרשנית, ב, עמ' 162.

100 אכן, שטיינזלץ צירף לביאורו מדור 'עיונים' מיוחד, אך מלבד העובדה שזהו רק מדור נספח ולא חלק מגוף הפירוש עצמו, עיונים אלו גם קצרים ותמציתיים מאוד.

101 לשם המחשת הקיצור שבפירושו, אפשר לציין שמהדורת שטיינזלץ על כל התלמוד הבבלי מכילה 44 כרכים, והמהדורה המקבילה - 'שוטנשטיין' בהוצאת ארטסקרול, מכילה 72 כרכים.

תא שמע ציין בנוסף כי עוד בדומה לרמב"ם, המאירי נמנע מלציין מקורות לדבריו - מה שהביא לביקורת כלפי אופן כתיבה זה של המחבר.¹⁰² בדומה לכך נהג שטיינזלץ, אשר נמנע ברוב הפעמים מלאזכר את המקורות לפירושים שאותם בחר לכתוב. מלבד מקורות מן הספרות הרבנית, שטיינזלץ נמנע באופן כמעט גורף מלאזכר פירושים מודרניים של חוקרים ואנשי מדע בגוף הביאור. אחד מן המקרים יוצאי הדופן הוא אזכורו של זכריה פרנקל בגוף הביאור על מסכת פאה, אך בציון שמו בראשי תיבות בלבד.¹⁰³ עם זאת, בסוף הכרך על מסכת ברכות שטיינזלץ פרט את רשימת המומחים שסייעו לו בהיבטים מדעיים שונים הקשורים להוצאת המהדורה, וביניהם גם חוקרים ידועים ובעלי שם. כך למשל: בתחום הניקוד - פרופ' עזרא ציון מלמד; בתחום הזואולוגיה - פרופ' אהרן שולוב; בתחום הבלשנות האיראנית - ד"ר (לימים: פרופ') שאול שקד. דרך אזכור כללית בלבד זו של החוקרים מרחיקה את הפירושים הנקודתיים ממקורן האקדמי, תוך כדי שימוש בידע האקדמי להבהרת הסוגיות באופן עקיב. פירוש המאירי מכיל שטחי התעניינות מגוונים (מלבד החומר ההלכתי עצמו) בתחומי המוסר, המידות, החינוך ותורת הנפש.¹⁰⁴ אף שטיינזלץ בחר להרחיב את פירושו, ובהקדמות לפרקים וכן במדור 'עיונים' עסק רבות גם בתחומים אלו.¹⁰⁵ מעבר לביאור לשון התלמוד, פירושו של המאירי משקף תפיסת עולם הקוראת לרכישת השכלה כללית.¹⁰⁶ מאות שנים אחריו, גם שטיינזלץ שילב בביאורו מדורים אופייניים-מדעי, העוסקים בנושאים שלא ניתן לשייכם דווקא לפן ההלכתי שבסוגיה.¹⁰⁷

1. שטיינזלץ בין רש"י למאירי - השוואה

מההשוואה שערכנו בין המתודות הפרשניות בביאור שטיינזלץ לאלו שבחיבוריהם של רש"י ושל המאירי, עולה הרושם כי כפי שאפיין זאת שטיינזלץ עצמו, ביאורו אכן מאופיין במספר היבטים פרשניים הדומים לרש"י, ובמספר היבטים פרשניים אחרים בהם הוא דומה למאירי. יתר על כן, בעוד שטיינזלץ עמד על פירושו כממצע בין שני פירושים אלו

102 תא שמע, שם, עמ' 171. תא שמע משער שהסיבה לכך היא ניסיון להתרחק ממחלוקת מפורשת עם דברי המחברים עליהם הוא חולק, אך לא נראה שגם אצל שטיינזלץ זוהי הסיבה המרכזית לבחירתו דווקא בפירוש מסויים על פניו של פירוש אחר.

103 ראו על כך: שפירו, ליברמן.

104 הספרות הפרשנית, עמ' 163.

105 במדור זה נתבארו 74 מושגים במסכת, כאשר הראשון שבהם מופיע בדף ב ע"א ביחס למושג "הפתיחה בקריאת שמע". בכל עמוד במהדורת שטיינזלץ מופיעים כשניים-שלושה עיונים, המאופיינים בקיצור נמרץ. ב'עיונים', שטיינזלץ בחר להאיר פן למדני או הלכתי מסויים שנזכר בסוגיה הרלוונטית, תוך פלפול קצר בדברי הראשונים והאחרונים. שטיינזלץ הגדיר בשער המסכת את המדור: "שיטות פירוש נוספות, העמקת דברים, בירור מושגי יסוד, וביאור דרכי המחשבה". ראו למשל בפתיחה לפרק ד, בפתיחה לפרק ה, וב'עיונים' בדף ז ע"א.

106 הספרות הפרשנית, שם.

107 ראו על כך לקמן, בחלק העוסק בהיבטים המחקריים בתלמוד שטיינזלץ.

דווקא מבחינה 'ליטראלית' או 'לא ליטראלית', הדגמנו כיצד פירושו ממצע ביניהם בהיבטים נוספים.

לאחר שעמדנו על מספר היבטי צורה ותוכן בהם ממצע פירושו של שטיינזלץ בין אלו של המאירי ושל רש"י, בחרנו להציג את ממצאי ההדגמה הסינופטית לכך. בחרנו במשנה הפותחת את מסכת ברכות - הקורפוס הטקסטואלי העומד בבסיס מאמרנו. בטבלה הנמצאת בנספח למאמר זה הצגנו את לשון המשנה ואת דבריהם של רש"י, המאירי ושטיינזלץ.¹⁰⁸

ממצאי ההשוואה

ההשוואה בין רש"י למאירי מעלה תוצאות שתוארו לעיל בכתבי החוקרים: בשונה מהמאירי, רש"י לא הקדים במשנה את ביאור הגמרא לזמן המינימלי של קריאת שמע, וכן לא הציג את המקבילה מן הירושלמי בנוגע לביאורו. רש"י לא הציג עיון צדדי בנוגע למעשה זה, כפי שנהג המאירי. בהמשך, רש"י נמנע מהצגת המקרה אודות בניו של רבן גמליאל, וכמובן מהקדמת מילות קישור תוך כדי מהלך הסוגיה. מילות קישור דומות לא הביא רש"י גם לפני אזכור דעתו של התנא השני במשנה - רבי אליעזר. אף את דעת חכמים רש"י לא הביא במפורש, אלא רק במובלע תוך כדי העיסוק בטעמים. רש"י גם לא נתן טעם להבאתם של שלושת הדינים הנוספים שזמנם עד עלות השחר, אך זמנם הפורמלי הוגדר עד חצות - משום סייג. רש"י ביאר את מהות ה'אשמורה' כשליש מן הלילה, ועל פי הנדון בגמרא.

עיון במאירי מגלה שהוא נקט כמעט בכל הרכיבים המופיעים אצל רש"י. על גבי רכיבים אלו, הוסיף המאירי רכיבים ייחודיים משל עצמו. רכיבים אלו ממחישים את האופי הנרחב של פירושו, אשר 'מקיף' את הסוגיה מכל צדדיה: בהקדמת מבואות, בביאור הדין, בביאור הטעמים, בהצגת קישורים פנימיים, ובעיונים צדדיים המרחיבים את הנדון בסוגיה. כך למשל בנוגע למהות ה'שכיבה', שם הביא המאירי הסבר נוסף לכך מפסוק מקביל במקרא. בדוגמאות אלו ניתן לראות הלכה למעשה את היותו של 'בית הבחירה' פירוש לא-ליטרלי, בשונה מהצורה בה מבאר רש"י את לשון התלמוד.

בין רש"י, אשר נמנע כמעט לחלוטין מהרחבת עצם הביאור המילולי לטקסט (ובדגש על זה הטעון ביאור מחמת הקושי האפשרי בהבנתו), ובין המאירי - אשר הרחיב את היריעה, תוך שהביאור משמש לו כפלטפורמה נרחבת לעיון ופלפול צדדי - עומד שטיינזלץ. שטיינזלץ עמד על הטעון ביאור - כרש"י, אך גם תוך הרחבת החלק המבאר, הוספת מילות קישור נצרכות, הצגת מקורותיהם של שבירי הפסוקים מן המקרא, ועוד - כפי שנהג המאירי. על כן, ניכר כי בהיבט הנגשת התוכן (מבואות ומילות קישור) - דומה

108 לשון רש"י מוצגת בנספח כפי שנדפסה במהדורת שטיינזלץ למסכת. כותרות ה'דיבור המתחיל' ברש"י מסומנות בהדגשה על ידינו, להקלה על ההבנה. לשון המאירי מוצגת על פי כתב יד פארמה 3551. ראו מקור מקוון באתר 'כתיב': <https://did.li/yMFNf>. הרווחים בטקסט נעשו על ידינו.

שטיינזלץ למאירי ושונה מרש"י, תוך שהוא מגלה היצמדות לרציונל שהציג בנוגע לאופיו של קהל היעד עבורו כתב את הביאור. שטיינזלץ טורח לעשות זאת במיוחד בפתיחה למסכת ולתלמוד כולו, אז נפגש לראשונה הלומד הבלתי־מנוסה עם הטקסט התלמודי. עם זאת, בשונה מהמאירי ובדומה לרש"י, שטיינזלץ נצמד להיבט הליטראלי ונמנע מדיון הלכתי צדדי ומעיון משווה במקבילות.

לסיכום, בחלק זה עמדנו על היותו של ביאור שטיינזלץ ממצע מבחינות צורניות ומתודיות שונות בין פירוש רש"י לתלמוד - ה'ליטראלי', ובין פירושו ה'לא ליטראלי' של המאירי בספרו 'בית הבחירה'. בהדגמה שערכנו על הקטע הפותח את המסכת, ניתן לראות כיצד שטיינזלץ נטה לעתים לפרש את הטעון ביאור באופן מינימליסטי - כרש"י, ולעתים הרחיב, הוסיף ופירט - כמאירי.

ז. בין יצירה מחקרית לחיבור תורני בלתי־מחקרי בסגנון מסורתי
לקמן נבקש להראות כיצד תלמוד שטיינזלץ עומד בתווך שבין יצירה ישראלית נגישה אך מחקרית, ובין יצירה רבנית קלאסית בסגנון מסורתי.
כפי שציינו לעיל, בתלמוד שטיינזלץ רוב הפירוש מופיע ללא ציון מקורות בדרך שמוצאים בספרות הרבנית המקובלת. אופן כתיבתו זה של שטיינזלץ מזכיר את זו של הרמב"ם ב'משנה תורה', אשר ספג גם הוא חיצונית ביקורת כבדים על כך. ביקורת זו על הרמב"ם נמתחה בין השאר משום שבמסורת הכתיבה הרבנית ניתנה חשיבות גדולה לציון רצף המסורת ההלכתית שקדמה לדברי הפוסק, ואשר חיבורו מהווה מעין 'חוליה נוספת בשרשרת' ביחס אליה.¹⁰⁹ שטיינזלץ אף הציג לעיתים קביעות הלכתיות ככאלו הנשענות על סברת הפוסק, ולא רק כחלק מהשתלשלות המסורת.¹¹⁰ בכך שטיינזלץ העניק למימד האנושי ביצירתו של התלמוד משקל משמעותי, בשונה מן התפיסה המתמקדת בהיותו ביטוי להשתלשלות המסורת הרציפה של התורה שבעל פה.
כחלק מסגנונו הביקורתי בכתיבת הפירוש, ניתן לציין גם מספר דוגמאות נוספות: שטיינזלץ ערער על אמיתות הביטוי "למדתנו רבינו" המופיע במסכת ברכות כדברי עדות אישית של אחד האמוראים, וטען כי אין לראות בו תיאור של עובדה היסטורית המבטאת מסירה של ממש.¹¹¹ שטיינזלץ ערער על פירוש רש"י בנוגע לזיהוי הריאלי של צמח בשם "דורמסקין",¹¹² וכן ביחס לזיהוי הריאלי של העוף המכונה בשם "קורפראי".¹¹³ בדוגמא בולטת אף יותר, שטיינזלץ הביא דעה לפיה צמח המור (אחד מסממני הקטורת המקראית) הופק בכלל מן החי, בשונה מהתפיסה הרווחת ביחס לסממן זה - הרואה בו חלק מעולם

109 ראו בהרחבה: טברסקי, מבוא למשנה תורה.

110 עמ' 158.

111 עמ' 163.

112 עמ' 170.

113 עמ' 252.

הצומח.¹¹⁴ שטיינזלץ סירב לזהות את דרשת התלמוד על המילים "סלסלה ותרוממך" עם פסוק מן המקרא, והציע חלופה מאחד הספרים החיצוניים.¹¹⁵ גם ביחס לדיני ה'זימון' טרם ברכת המזון, שטיינזלץ בחר להשתמש בפירוש עצמאי החורג מדרכם של רוב המפרשים הקדמונים, ואף הצהיר על כך בעצמו.¹¹⁶

מבחינה טרמינולוגית, שטיינזלץ הרבה להשתמש בביאורו למסכת בביטויים שאינם שגורים במרחב הרבני - הן מצד תוכנם המבטא הלך חשיבה מחקרית-ביקורתי, והן מצד האופן הבוטה בו הם מנוסחים. כך למשל התנסח שטיינזלץ במספר מקומות במונחים המקובלים בשדה הסמנטי המחקרי ופחות בזה הרבני, הנוטה להערכתם של חז"ל ולהקניית מעמד מקודש לכל הקשור במעשה הדתי.¹¹⁷ בין דוגמאות אלו ביחס לאופיה המשתנה של ההלכה ניתן לראות למשל את הביטויים "כך מתפתחת ההלכה תדיר"¹¹⁸ ו"יש בהלכה גמישות מרובה".¹¹⁹ שטיינזלץ השתמש בכינויים המחקריים "טקס", "טקס מוגדר", "פולחן" ו"פולחן ציבורי" ביחס לתפילה, זימון, קידוש והבדלה.¹²⁰ אצל שטיינזלץ ניתן לזהות גם העלאת ספק לגבי חלקים מתוכן הסוגיות. כך למשל בדבריו: "ההנחה שבגמרא... נראית לכאורה חסרת משמעות..."¹²¹ וכן "מנהג זה, מאחר שנקבע לפני דורות רבים - שמא אין להחזיק בו".¹²² בדומה לכך, בתלמוד שטיינזלץ ניתן לראות גם אזכורים מפורשים מן השדה הסמנטי המיני. כך למשל בציון הביטויים "עירום", "איברי המין" ו"התערטלות".¹²³ לצורך המחשת החריגות שבטרמינולוגיה זו במרחב הרבני הקלאסי, יש לציין כי שום ביטוי דומה אינו מופיע באופן הזה באחד משלושה ביאורים מודרניים אחרים לתלמוד: מהדורת 'שוטנשטיין' בהוצאת 'ארטסקרול', מהדורת 'ושננתם' בהוצאת 'המאור', ומהדורת 'מתיבתא' בהוצאת 'עוז והדר'.

בנוסף, ביאורו של שטיינזלץ על המסכת מציג בפני הקורא תכנים מעולם המחקר. לדוגמא, שטיינזלץ תאר בהרחבה יתרה מנהגים פרסיים רווחים הנוכחים במסכת.¹²⁴ תיאורים אלו המפרשים מושגים תלמודיים על רקע המציאות הגיאוגרפית והתרבותית בה נתחברו, אינם רווחים בביאורים מסורתיים מודרניים אחרים לתלמוד, הנוטים להציג את התלמוד באופן המנותק מהשפעות של תרבויות נכריות.

114 עמ' 187.

115 עמ' 211. שטיינזלץ העדיף שם את האזכור מבן סירא ו, לא, על פני הפסוק במשלי ד, ח.

116 עמ' 219.

117 ראו גם אצל העיתונאי נפתלי קראוס, שם הכותב (החב"די) העביר ביקורת על חדשנות יתר אצל שטיינזלץ: קראוס, תזמורת.

118 עמ' 7.

119 עמ' 8.

120 עמ' 114, עמ' 133, עמ' 197 ועמ' 225.

121 עמ' 265.

122 עמ' 274.

123 עמ' 78 ועמ' 113.

124 עמ' 205.

נוסף על כך, שטיינזלץ בחר לפרסם את הביאור לתלמוד במסגרת סדרת 'עם הספר' בהוצאת 'ידיעות אחרונות'.¹²⁵ בסדרה זו, בה שטיינזלץ אף שימש כחבר הוועדה המייעצת, כללו אנשי רוח וחוקרים מבחר ספרים ביצירה היהודית לדורותיה. במסגרת הסדרה, נבחר הכרך על מסכת ברכות בתלמוד שטיינזלץ לייצג את כלל התלמוד הבבלי. בכך הסכים למעשה שטיינזלץ להעמיד את ספרו בשורה אחת עם ספרי 'חול' אחרים, כולל כאלו המכילים תוכן 'חילוני' מובהק,¹²⁶ ואשר נכתבו על ידי אנשים בעלי תפיסת עולם תיאולוגית השונה מזו שבה החזיק שטיינזלץ.

על אף האמור לעיל, ניתן לציין מספר דוגמאות המציגות את ביאור שטיינזלץ ככזה השייך בכל זאת לז'אנר היצירות התורניות הנפוצות. כך למשל ציינו לעיל ששטיינזלץ נמנע באופן כמעט גורף מלאזכר חוקרים ואנשי מדע בגוף הביאור עצמו - כולל בחלקים המכילים נתונים מדעיים. בביאורו, שטיינזלץ אזכר בעיקר רבנים 'ראשונים' ו'אחרונים'. בנוסף, במספר מקרים ניתן לראות את ניסיונו של שטיינזלץ להגן על דעות ועובדות שונות בתלמוד, כדי לשוות להן אופי המתיישב עם המציאות המדעית או עם הלך החשיבה המודרני, הנוטה לרציונליות. כך למשל לגבי דעת רבי יהודה, הסובר ש'חיטה - מין אילן הוא',¹²⁷ ניסה שטיינזלץ לנמק כיצד דעתו של חכם זה תתיישב עם המציאות הבוטנית המוכרת לנו, לפיה חיטה אינה אילן כלל וכלל. שטיינזלץ גם ביאר באופן שיטתי אגדות בפרק 'הרואה' על דרך הרמז והאלגוריה, באופן היכול להתפרש כרציונלי ובלתי-מיסטי.¹²⁸ כך למשל, בנוגע לפרשנות החלומות בפרק זה, טרח שטיינזלץ לבאר את המשמעות בדרך אלגורית המבשרת על התגשמות עתידית קונקרטית הנכונה לחולם.¹²⁹ בדומה לכך, ניתן לראות בביאור שטיינזלץ מקורות נוספים בהם המחבר נטה לקריאה אפולוגטית של הטקסט התלמודי, באופן המאפשר לנתונים שונים להתקבל על הדעת. כך למשל לגבי השאלה כיצד ברכות מסוימות שתקן משה לא נאמרו עד ימי דוד ושלמה,¹³⁰ ולגבי השאלה כיצד צמח ה'חסא' יכול לשמש כ'מרור', על אף שטעמו מתוק למדי.¹³¹ שטיינזלץ גם הסביר את העובדה שהתלמוד מצטט פסוק שאינו נמצא במקרא כלל - ובכל זאת התייחס אליו ככזה שאכן מופיע בו.¹³²

שטיינזלץ אף התנסח לעתים קרובות בצורה המבטאת שמרנות דתית. כך למשל שטיינזלץ הסביר באריכות את החשיבות שבשמירה על כל פרטי ההלכות, ובכללם אף

125 ראו: לנגנטל, עם הספר.

126 ראו למשל בסדרה זו: ספריהם של ברנר, בן-יהודה, הרצל, ועוד.

127 מ ע"א.

128 ראו למשל בעמודים: 240, 244, 245, 246, 258, 259, 268 ו-277.

129 התלמוד מציין שראיית אובייקט מסוים מתפרש ככזה המבשר על העתיד להתגשם לחולם. נו ע"ב והלאה.

130 עמ' 212.

131 עמ' 246.

132 עמ' 267.

בהדגשה יתרה על פרטי הדינים שמדרבנן.¹³³ עוד בנושא זה התבטא שטיינזלץ ביחס לתפילה, באופן המגביל את חופש הביטוי שבה: "לא הכל יכול ורשאי אדם לומר, ואף יש להיזהר מכל הוספה והפרזה שיש בה משום סילוף, שאין להיגרר על ידי התלהבות יתרה להשקפות שיש בהן משום סטייה מעיקריה של היהדות".¹³⁴

אם כן, בעוד ששטיינזלץ כתב את מהדורתו בדרכים ששילבו ז'רגון מחקרי מסויים והתייחסות ביקורתית למקורות - ובכך הפריד אותה בהיבטים אלו מן המהדורות השמרניות האחרות, עדיין אפשר לראות בה את חתימת ידו והשתייכותו האמונית של מחברה.

ח. התוספות לביאור

על מנת לבחון את מידת השיטתיות המחקרית ביצירתו של שטיינזלץ, נדון לקמן בתוספות אותן צירף שטיינזלץ לגוף הביאור. נעשה זאת תוך בחינת מידת התאמתן למטרות המוצהרות שלשמן נכתבו, כפי ששטיינזלץ ניסח אותן במספר כמות. שמונת תוספות אלו, הנקראות "החיים", "העולם", "אישים", "גרסות", "לשון", "מסורת הש"ס",¹³⁵ "עיונים" ו"אורח ההלכה" - עוסקות בריאליה שבתלמוד, בנוסחאות, בדקדוק, ובהיבטים עיוניים והלכתיים שונים.

מדורים אלו שולבו לראשונה באופן הזה במסגרת ביאור תלמודי, מה שלא חזר אחר כך באופן דומה בביאורים מודרניים אחרים על התלמוד. בכך היה שטיינזלץ הראשון לשלב עיסוק נרחב בריאליה במסגרת פירוש על התלמוד. עם זאת, במהלך השנים נמתחו ביקורות שונות על הדיוק המדעי של חלק מנתונים אלו, כפי שנציג לקמן, בייחוד בהתחשב בעובדה כי שטיינזלץ לא ציין את המקורות לדבריו.¹³⁶

במסגרת מדור 'אישים', שטיינזלץ הסביר את הרציונל שלפיו נבחרו האישים בהם בחר לעסוק במדור זה. כך אמר: "כאן העיקרון הוא לדון באישים החשובים ביותר".¹³⁷ ביחס לעקרון זה, ניתן לתהות על מידת מרכזיותן של חלק מן הדמויות להן בחר שטיינזלץ להקדיש ביוגרפיה ייעודית, כגון: חנינא בן אחי רבי יהושע,¹³⁸ רבי חנינא קרא,¹³⁹ רבי

133 'עיונים', עמ' 20, ד"ה "כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה".

134 מתוך הפתיחה לפרק ה.

135 יש לציין שמדור 'מסורת הש"ס' של שטיינזלץ נקרא בשם זהה למדור 'מסורת הש"ס' הקדמון - חיבור בן המאה ה-16 מאת הרב יהושע בועז, המופיע בדפוסים הפופולריים של התלמוד עד ימינו. עם זאת, שטיינזלץ הרחיב והביא מקורות רבים נוספים על אלו של בועז.

136 על אופן כתיבתו בשיטה זו ועל הדמיון שלה למנהגו של הרמב"ם, ראו בדבריה של בראַשר סיגל: ון ליר, מחשבות.

137 אדלשטיין, שם.

138 עמ' 275.

139 עמ' 132.

מיאשה בר בריה דרבי יהושע בן לוי,¹⁴⁰ נהרבלאי¹⁴¹ ותודוס איש רומי.¹⁴² זאת כאשר דמויות מרכזיות אחרות מן התלמוד המוזכרות במסכת דווקא לא זכו בביאוריה שכזו, כגון: רבי טרפון,¹⁴³ רבא,¹⁴⁴ רבה,¹⁴⁵ רבינא,¹⁴⁶ רב ששת¹⁴⁷ ועוד. בנוסף, חלק מן הביאורים לא מופיעות במקום הראשון ששמה של האישיות המדוברת נזכר בו במסכת.¹⁴⁸

בנוסף על חוסר השיטתיות בה נקט שטיינזלץ במדור 'אישים', גם במדורים אחרים מתגלים מהלכים דומים. במדורי 'החיים' ו'העולם' שטיינזלץ תיאר מושגים שונים מן הריאליה הנזכרת בתלמוד, בשדה ההיסטורי ובשדה האנתרופולוגי. למדורים אלו זה צורפו תמונות ועירות בשולי העמודים, הממחישות את השימוש הרלוונטי להם, ביחס לנדון התלמודי. על מידת הדיוק של חלק מן הנתונים המדעיים נמתחו ביקורות שונות, כגון בנוגע לאבחנה אסטרונומית שגויה שעשה שטיינזלץ.¹⁴⁹ בנוסף, גם אופן הצגת הנתונים הוביל לעיתים לתוצאה שגויה, מסיבות טכניות. כך ניתן לציין למשל את תמונותיהם של מטבעות ועופות הנזכרים בתלמוד, אשר בשניהם צויין יחס של קנה-מידה.¹⁵⁰ קנה מידה זה נעשה שגוי כאשר הוא מופיע במהדורות אחרות של תלמוד שטיינזלץ, משום שקיים שוני ביחס שבין גודל האיורים ובין הגודל הממשי של האובייקטים - בהתאם לגודל הכרך במהדורות השונות, מבלי שהאיורים הותאמו לגודל הפיזי של המהדורה החדשה. שגיאות אלו ממחישות את עובדת היותו של הביאור מפעל בלתי-מחקרי, כזה שאינו נתון לבחינה קפדנית יותר של הדיוק בפרטים המוצגים בו. בעלת מאפיינים מחקרניים - מחד, אך גם כיצירה רבנית בלתי-מחקרית בסגנון רבני מסורתי - מאידך.

ט. אפולוגטיקה ביחס לחכמי התלמוד

על מנת לבחון את הצורה בה שטיינזלץ התייחס במסגרת ביאורו לחלק מהאישנים בהיסטוריה הרבנית, נערוך השוואה בין דבריו אודות חכמים מסויימים בספרו הסמי-

140 עמ' 107.

141 עמ' 218.

142 עמ' 85.

143 עמ' 45, עמ' 191 ועוד.

144 עמ' 17 ועוד.

145 עמ' 52 ועוד.

146 עמ' 62 ועוד.

147 עמ' 176 ועוד.

148 ראו למשל לגבי רב חסדא, רבי יהושע בן לוי, רבי אלעזר בן עזריה, ועוד.

149 בראון, סקירה.

150 ראו למשל: ו' ע"ב וכן נג ע"ב.

אקדמי 'אִישִׁים בתלמוד',¹⁵¹ ובין אופן התייחסותו כלפי אותן הדמויות במדור 'אִישִׁים' שבמסגרת הביאור על מסכת ברכות. באמצעות השוואה זו נבקש לטעון כי במדור 'אִישִׁים' שבתוך ביאורו על מסכת ברכות, שטיינזלץ נקט בסגנון אפולוגטי יותר מאשר בספרו הסמי-אקדמי על אותו הנושא.

בספר 'אִישִׁים בתלמוד' מתוארות על ידי שטיינזלץ דמויותיהם של 13 אישים מתקופת חז"ל.¹⁵² במקביל, במדור 'אִישִׁים' מתוך ביאור שטיינזלץ למסכת ברכות, מתוארות דמויותיהם של שישה מתוכם: רבן יוחנן בן זכאי, רבי יהושע בן חנניה, רבי אליעזר בן הורקנוס, האמורא 'רב', רבי יוחנן וריש לקיש - ועליהן נבסס את ההשוואה. רבן יוחנן בן זכאי,¹⁵³ במדור 'אִישִׁים' וב'אִישִׁים בתלמוד' גם יחד, מתואר באופן חיובי בולט. עם זאת, רק בספר 'אִישִׁים בתלמוד' כתב עליו שטיינזלץ את התיאורים הבאים - המלאים נימה שלילית של ביקורת: "נהג להתווכח עם זקני הצדוקים, בדרך כלל מתוך נימה של עליונות, ולא פעם בחריפות יתרה";¹⁵⁴ "לא ברר רבן יוחנן בן זכאי באמצעים";¹⁵⁵ "תפיסת דמותו כאדם פייסן שכולו שלווה ומתינות - אינה לגמרי נכונה. על פי דרכו היה רבן יוחנן בן זכאי אדם קיצוני, שהאמין בהשלטת קו מסוים אחד בו ראה את העיקר";¹⁵⁶ "רבן יוחנן בן זכאי רואה את עצמו... כשר בבית המלך הקדוש ברוך הוא".¹⁵⁷ כל הביטויים הללו לא מופיעים במדור 'אִישִׁים' שבביאור לתלמוד. כמו כן, המעשה בו רבן יוחנן בן זכאי תלש את בדל אוזנו של אחד הצדוקים כדי לפוסלו מן הכהונה¹⁵⁸ - סיפור שיש בו כדי לשוות מימד תוקפני נוסף לדמותו של חכם זה, ומופיע בספר 'אִישִׁים בתלמוד', לא מופיע במדור 'אִישִׁים' הנכלל במסגרת הביאור לתלמוד.

בנוגע לרבי אליעזר בן הורקנוס,¹⁵⁹ שטיינזלץ התבטא במדור 'אִישִׁים' באופן כוללני ודי סתמי ביחס אליו: "החל בלימוד התורה בגיל מבוגר".¹⁶⁰ בשונה מכך, ב'אִישִׁים בתלמוד' שטיינזלץ תיאר את הסיבה לכך בפירוט גדול, תוך שהוא כותב עליו ביטויים בסגנון חריף: "בצעירותו לא היה ניכר כלל שהוא עומד להיות ממשיך ראוי...";¹⁶¹ וכן:

151 שטיינזלץ, אישים בתלמוד.

152 החכמים אשר לא מתוארים במדור 'אִישִׁים', על אף שהם מופיעים במסכת, הינם: הלל הזקן, אלישע בן אבויה, רבי יהודה הנשיא, שמואל, אביי ורב אשי. חכם נוסף שנמצא ב'אִישִׁים בתלמוד' ולא במדור 'אִישִׁים' במסכת, הוא שמאי הזקן (עמ' 15).

153 עמ' 124.

154 עמ' 22.

155 שם.

156 שם.

157 עמ' 23.

158 תוספתא פרה ג, ה.

159 עמ' 268.

160 שם.

161 עמ' 33.

"באותם זמנים היה רבי אליעזר... איש גאה מאוד... היה מנהל מעין רמיה כפולה".¹⁶² גם ביחס לאופיו הרדיקלי של רבי אליעזר כתב שטיינזלץ בצורה פושרת למדי במדור 'אישים': "נחשב רבי אליעזר לנוטה בדעותיו אחרי בית שמאי",¹⁶³ ולעומת זאת ב'אישים בתלמוד' התנסח באופן תקיף יותר בצורה משמעותית: "כך היתה גם תורתו: קיצונית, אינה מותירה מקום לויכוח פתוח, ואינה פתוחה לקבל את דעותיהם של אחרים".¹⁶⁴ גם תיאורים אלו לא מופיעים במדור אישים במסגרת הביאור התלמוד.

ביחס לרבי יהושע,¹⁶⁵ שטיינזלץ התבטא באופן כללי למדי ביחס למראהו החיצוני במדור 'אישים': "דמותו החיצונית לא היתה עושה רושם כלל".¹⁶⁶ עם זאת, ב'אישים בתלמוד' כתב על כך שטיינזלץ באופן מפורט יותר: "היה מפורסם כאדם מכוער".¹⁶⁷ - ביטוי שממנו הוא נמנע במסגרת הביוגרפיה שבמסכת.

בנוגע לאמורא 'רב',¹⁶⁸ במדור 'אישים' שטיינזלץ תיאר אותו ככזה שהיה "נערץ על הכל",¹⁶⁹ ואף "אחרי מותו הוסיפו להעריצו, והיו משתמשים בעפר מקברו כסגולה לריפוי מחלות".¹⁷⁰ אכן, גם ב'אישים בתלמוד' שטיינזלץ תאר את האמורא 'רב' באופן חיובי, אך בהשמטת הנתון האחרון לגבי קברו, ובתוספת הביטויים הבאים: "צירוף משפחתי מוזר" (ביחס לקשריו המשפחתיים עם רבי חייא);¹⁷¹ "כבר היה גדול וחשוב מכדי להיות תלמיד",¹⁷² ו"מטיל מרה באדם זה או אחר".¹⁷³

בנוגע לריש לקיש,¹⁷⁴ ב'אישים בתלמוד' שטיינזלץ תאר באופן הבא את חייהם של המתגוששים בקרקס, אשר ריש לקיש היה בצעירותו אחד מהם: "חיו חיים הוללים ככל שיכלו, כדי לחיות את הרגע. שפיכות דמים והפקרות היו חלק מעולמם".¹⁷⁵ ביחס לדמותו של ריש לקיש עצמו כתב שטיינזלץ: "ריש לקיש היה כל ימיו איש קצוות".¹⁷⁶ לעומת זאת, במדור 'אישים' שטיינזלץ תיאר בקיצור נמרץ ובשפה נייטרלית את עברו של ריש לקיש כמתגושש בקרקס, תוך העלאת האפשרות שמעשה זה נבע מתוך דוחק כלכלי. לאחר

162	שם.
163	עמ' 268.
164	עמ' 34.
165	עמ' 122.
166	שם.
167	עמ' 28.
168	עמ' 214.
169	שם.
170	שם.
171	עמ' 53.
172	שם.
173	עמ' 55.
174	עמ' 22.
175	עמ' 68.
176	שם.

דברי השבח על ריש לקיש כתלמיד חכם וכבר־הפלוגתא של רבי יוחנן, שטיינזלץ אף סיכם את דבריו במילים: "יותר מזה, לא ידוע לנו דבר עליו"¹⁷⁷ - תוך השמטה מפורשת של פרטי הביוגרפיה הנועזים אותם מסר (לימים) לקורא בספרו 'אישים בתלמוד'. עם זאת, יש לציין שבתיאור דמותו של רבי יוחנן (האמורא הארץ־ישראלית) לא ניכרו הבדלים חריגים בין שני המקורות.¹⁷⁸

מן ההבדלים העולים בין תיאור הדמויות במדור 'אישים' ובין תיאורן של אלו בספר 'אישים בתלמוד', אנו סבורים כי שטיינזלץ בחר לתאר את אותן הדמויות במסגרת ביאורו לתלמוד באופן אפולוגטי יותר. לדעתנו יש לתלות הבדלים אלו בקהל היעד אליו פונה שטיינזלץ: ספרו הסמי־אקדמי במסגרת 'האוניברסיטה המשודרת' פונה לקהל יעד מגוון וכלל־ישראלי, אשר ביטויים בסגנון חריף כלפי אישים בולטים בחז"ל לא מעוררים אצלו התנגדות. לעומת זאת, מדור 'אישים' נכלל במסגרת הביאור למסכת, אותו שאף שטיינזלץ להפיץ גם לקהל יעד שמרני, אשר ביטויים מעין אלו היו עלולים להרתיע אותו.

באופן דומה, אפשר לראות הבדלים דומים באופי הראיונות שהעניק שטיינזלץ לגורמי תקשורת שונים: בעוד שכלפי גורמים פנים־דתיים שטיינזלץ התנסח לרוב בסגנון הרבני המקובל; כלפי קהל יעד כלל־ישראלי התבטא שטיינזלץ באופן חופשי יותר המביע ביקורת וגישה מעין־אקדמית לספרות חז"ל.¹⁷⁹ אכן, כפי שתיארנו לעיל, במהלך השנים מספר גורמים חרדיים התנגדו לביאורו של שטיינזלץ לתלמוד וכן לשטיינזלץ עצמו, בין השאר עקב חלק מהניסוחים מעוררי־המחלוקת שהצגנו - מה שהשפיע על תפיסת דמותו בעיניהם.

דומה שניתן לתאר את הדברים כך: במסגרת יישום אידיאולוגיית 'הידע הפתוח' שטיינזלץ שאף לבאר ולהפיץ את התלמוד כדי שיהיה נגיש לכל. עם זאת, עקב רצונו להפיץ את הביאור גם לקהל יעד דתי־שמרני, שטיינזלץ נמנע מלכתוב בצורה חופשית לגמרי. עובדת היותו של הציבור החרדי אחד מקהלי היעד של הפצת המהדורה, היא זו שתרמה דווקא למגבלות שרתם שטיינזלץ על עצמו באופן כתיבתו של הפירוש, וממילא בכך נמנע יישומו של 'הידע הפתוח' באופן מלא.

177 במדור 'אישים', שם.

178 עמ' 24.

179 לדוגמאות, ראו מצד אחד ראיונות באופן הרבני המקובל: קראוס, תזמורת; אדלשטיין, התלמוד. מצד שני, ראו ראיון באופן חופשי הרבה יותר, הן מצד התכנים והן מצד הסגנון: גולדברג, הבית היהודי.

נספח - טבלה משווה

נושא הקטע	פירוש רש"י	'בית הבחירה'	ביאור שטיינזלץ
פתיחה והקדמה לנדון במשנה		המשנה הראשונה ממנו תכוין לבאר זמן ק"ש של ערבית מהיכן הוא מתחיל ועד היכן הוא מגיע ואמר על זה מאימתי קורין את שמע בערבית וכו' פי' כבר ידעת שמצות עשה לקרוא את שמע פעמים שנא' שמע ישראל ודברת בם וכו' בשכבך ובקומך וכו' נמצא זמן שתי קריאות אלו אחת בזמן שכיבה ואחת בזמן קימה ומתוך שאין זה זמן ברור הוצרך התנא להשמיענו ביאור עליו שאילו אמר בבקר ובערב היה דבר ידוע בתחילת הלילה היא צאת הכוכבים ותחלת היום הוא עלות עמוד השחר וכמו שנא' במקרא ואנחנו עושים במלאכה וכו' מעלות השחר ועד צאת	ראשיתה של מסכת ברכות - ראשונה לכל המסכתות שבששת הסדרים - היא בענין קריאת שמע, שיש בה קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצוות, והריהי משמשת איפוא כיסוד ושורש לכל הנשנה בעקבותיה.

	הכוכבים וכתיב שם והיה הלילה למשמר והיום למלאכה אבל עכשיו שתלה הענין בשכיבה וקימה ואין זה זמן ברור הוצרך לברר זמנים אלו מה הם		
	והתחיל ענין זה בשל ערבית מתוך שהוא מוקדם במקרא שנא' בו תחלה בשכבך ואחר כך בקומך		הצגה מוקדמת של הנדון בגמרא
מילות קישור	ומתוך כך ביארו משנה זו		ופותחים בדיני זמן קריאת שמע:
ביאור הזמן המוקדם ביותר לקריאת שמע של ערבית	מאימתי קורין את שמע בערבין משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן - כהנים שנטמאו וטבלו והעריב שמשן והגיע עיתם לאכול בתרומה	שהתחלת זמן ק"ש של ערבית הוא משעה שהכהנים שנטמאו וטבלו נכנסים לאכול בתרומתן	מאימתי (ממתי, מאיזו שעה) מתחיל הזמן בו קורין (קוראים) את קריאת שמע בערבין (בערבים)? משעה שהכהנים הטמאים (כגון מצורע או זב) שנטהרו נכנסים לאכול בתרומתן.
ביאור נוסף לזמן זה, על פי דברי הגמרא	וזהו הערב השמש כמו שאמרו טבל ועלה אוכל במעשר העריב שמשו אוכל בתרומה אע"פ שאם הוא מאותם הטעונים קרבן לטומאתם הוא מחוסר כפרה עדיין		

	ופי' בגמ' בהערב השמש הזה שהוא צאת הכוכבים כמו שיתבאר במקומו ופירושו הערב השמש הגמור שכלה אורו מכל וכל ונראו הכוכבים		
הצגת מקבילה מן הירושלמי	ופירושה בתלמוד המערב שנראו מהם ג' בקרום מקום ר"ל שלא בפזור גדול אבל קודם לכן אינו זמן שכיבה לשום אדם ובהתחלת זמן זה לא נחלק בו שום אדם במשנה זו אלא הכל מודים שאין קורין כלל קודם צאת הכוכבים		
מילות קישור	אבל בהמשכת זמן זה כלומר עד איזה זמן שבליילה הוא רשאי לקרותה ולקיים בה מצות קריאה בעונתה נחלקו תנאים אלו		ועד מתי הוא זמן קריאת שמע של ערבית?
הצגת דעת רבי אליעזר	עד סוף האשמורה הראשונה	והוא שרבי אליעזר סובר עד סוף האשמורת הראשונה ומכאן ואילך אינו קורא	עד סוף האשמורה הראשונה של הלילה.
ביאור זמן זה על פי הגמרא	שליש הלילה כדמפרש בגמרא	מפני שהוא מפרש בשכבך תחלת שכיבה מלשון לא ישכב עד	שכך מובנה של המלה "ובשכבך" הנאמרת במצות קריאת שמע

		יאכל טרף טרם ישכבו ותחילת שכיבה הוא מיציאת הכוכבים עד סוף האשמורה הראשונה שהוא שלישי הלילה זה בכה וזה בכה	של ערבית (דברים ו, ז) – כאשר נפנה האדם לשכב על מיטתו על מנת לישון, וזמן הקריאה הריהו איפוא פרק הזמן בו אנשים מכינים את עצמם לשנת הלילה, והוא בחלקו הראשון של הלילה, אלו דברי רבי אליעזר.
טעמו של רבי אליעזר	ומשם ואילך עבר זמן דלא מקרי תו זמן שכיבה ולא קרינן ביה בשכבך ומקמי הכי נמי לאו זמן שכיבה לפיכך הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו		
עיון צדדי בנוהג מקובל למעשה	אם כן, למה קורין אותה בבית הכנסת כדי לעמוד בתפילה מתוך דברי תורה והכי תניא בברייתא בברכות ירושלמי ולפיכך חובה עלינו לקרותה משתחשך ובקריאת פרשה ראשונה שאדם קורא על מיטתו יצא		
דעת רבן גמליאל	עד שיעלה עמוד השחר	ור"ג סובר במלת בשכבך שביאורה כל זמן שאדם שוכב מלשון ושמואל שוכב בשכבך	ואילו רבן גמליאל אומר כי מותר לקרות קריאת שמע של ערבית עד שיעלה עמוד השחר

	תשמור עליך והרי אדם שוכב עד עמוד השחר שעד עלייתו הוא לילה אבל מכאן ואילך אין כאן מצוה בעונתה		
טעמו של רבן גמליאל	שכל הלילה קרוי זמן שכיבה	שכן מובנה של המלה "ובשכבך" – כל זמן שבני אדם שוכבים בלילה על מיטתם, והרי זה איפוא כל הלילה כולו.	
דעת חכמים	וחכמים ג"כ ס"ל כר"ג	וחכמים אומרים: זמן קריאת שמע של ערבית הוא עד חצות הלילה.	
טעמם של חכמים	אם כן למה אמרו חכמים עד חצות - בקריאת שמע ובאכילת קדשים כדי להרחיק אדם מן העבירה - ואסרום באכילה קודם זמנן כדי שלא יבא לאוכלן לאחר עמוד השחר ויתחייב כרת וכן בקריאת שמע לזרז את האדם שלא יאמר יש לי עוד שהות ובתוך כך יעלה עמוד השחר ועבר לו הזמן	אלא שלכתחילה הם מצריכים לקרות עד חצות כדי להרחיק אדם מן העבירה שאם תתירוהו לימשך עד עמוד השחר שמא ימשך עד לאחר עמוד השחר ונמצא מפסיד קריאת עונה	אם כן, למה אמרו חכמים שזמנם "עד חצות" – כדי להרחיק את האדם מן העבירה, שאם יתירו מתחילה לעשות את המצוה עד עלות השחר, עלול אדם להתרשל ולדחותה, עד אשר יעבור זמנה של המצוה.
עיון בדעת חכמים	והקטר חלבים דקתני הכא לא אמרו בו חכמים עד חצות כלל	אבל בלשון קימה לא היה להם לחלוק בכיוצא בזה שלא מצינן לעולם לשון קימה	

	ולא נקט להו הכא אלא להודיע שכל דבר הנוהג בלילה כשר כל הלילה והכי נמי תנן בפרק שני דמגילה כל הלילה כשר לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים	נאמר על המשך עמידה אלא על זמן שאדם קם אם ממטתו אם משיבתו ואין זמן קריאתה מתאחר אלא עד המאוחר שבזמני הקימה ולא כל היום לקריאת עונה אבל בלילה נחלקו	
מילות קישור	ונשוב לבאר המשנה		
המעשה בבני רבן גמליאל	מעשה ובאו בניו של ר"ג וכו'	ומסופר שכן אף נהג רבן גמליאל כהוראתו, שכך היה מעשה ובאו (שבו לביתם) בניו של רבן גמליאל בשעה מאוחרת בלילה מבית המשתה (מקום בו נערכה סעודת נישואין), ואמרו לו: עדיין לא קרינו (קראנו) את קריאת שמע של ערבית בשל טרדתנו בשמחת חתן וכלה, ופסק להם אביהם: אם לא עלה עדיין עמוד השחר חייבין אתם לקרות.	
עיון צדדי במעשה זה	ויש שואלים לשון מותרים מצד שהן מדקדקים שאם עלה עמוד השחר אסורים והיאך אפשר לומר כן והרי עד הנץ החמה		

	זמנה היא לכל מי שנאנס וכמו שנתבאר כגון אלו שאונס שינה שנרדמו מתוך המשתה עככם והיו ראויים לקרותה בברכות אלו שלא מתורת קריאת חובה שהרי אמרו שהקורא לאחר מכן קוראה אף בברכותיה אע"פ שאינו יוצא ממנה ידי קריאת חובה ואע"פ שמכל מקום בק"ש של שחרית נאמרה וראוי לומר שדוקא נאמר כן בשל שחרית שאע"פ שעבר זמנה ר"ל זמן קימה מכל מקום לא הגיע עדיין זמן שכיבה אבל זו שעבר זמן שכיבה והגיע זמן קימה שמא אף איסור היה שם מיהא לאחר הנץ החמה תדע שיש מן הגאונים שכתבוהו כן וכל שכן לדעת מי שכתב שם שלא נאמר אף בשל שחרית שלא להפסיד בברכות אלא עד שעה		
--	---	--	--

	רביעית שהוא זמן תפלה מפני שהוא צריך לסמוך גאלה לתפלה אבל משם ואילך הפסיד כל שכן בזו שכבר עבר זמן שכיבה וכן נראה לי כמו שכתבנו למעלה		
ובהיות ודעת רבן גמליאל הינה דעת יחיד כנגד דעת שאר החכמים הסבורים כי זמן קריאת שמע הוא עד חצות, הטעים את הוראתו שכן היא גם לדעת חכמים, וכי לא בהלכה זו (קריאת שמע) בלבד אמרו, אלא גם כל מה שאמרו חכמים "עד חצות", מעיקר הדין מצותן עד שיעלה עמוד השחר.			הקדמת טעם להבאת הדינים הנוספים שדינם מקביל לדין זמן קריאת שמע
ומביא רבן גמליאל כמה דוגמאות לעקרון זה, כגון: מצות הקטר (שריפת) חלבים ואיברים של הקרבנות על המזבח, אשר בשל ריבוי הקרבנות שהוקרבו לא הספיקו במהלך היום להעלות על המזבח את כל החלבים והאיברים, ועל כן המשיכו להקטירם		הקטר חלבים ואברים - של קרבנות שנזרק דמן ביום חלבים - של כל קרבנות אברים - של עולה מצוותן - להעלות כל הלילה ואינן נפסלים בלינה עד שיעלה עמוד השחר והן למטה מן המזבח דכתיב ולא ילין לבקר	דינים נוספים בהם קיים סייג זה

כל הלילה, ככתוב "זאת תורת העולה, היא העולה על מוקדה על המזבח כל הלילה עד הבוקר ואש המזבח תוקד בו" (ויקרא ו, ב), וכן כל הנאכלים ליום אחד, אותם קרבנות, כמו החטאת והאשם, שמותר לאכלם רק ביום שחיתתם ובלילה שלאחריו, אף שאמרו חכמים שהם נאכלים "ליום ולילה עד חצות" מדין התורה מצותן עד שיעלה עמוד השחר, אבל לא מאוחר יותר, ככתוב "ביום קרבנו יאכל לא יניח ממנו עד בקר" (ויקרא ז, טו).		וכל הנאכלים ליום אחד - כגון חטאת ואשם וכבשי עצרת ומנחות ותודה מצוותן - זמן אכילתן עד שיעלה עמוד השחר - והוא מביאן להיות נותר דכתיב בתודה לא יניח ממנו עד בקר וכולם מתודה ילמדו	
--	--	---	--

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים

- אבינר, פולמוס שלמה אבינר, "הם אינם בני אדם כמונו: פולמוס לימוד התנ"ך של הרב שלמה אבינר והרב אמנון בזק", מקור ראשון (שבת), 6.7.2012.
- אבינר, ראשיתו יצחק אבינר, "ראשיתו של מפעל תלמודי גדול", מעריב, 8.12.1967.
- אדלשטיין, התלמוד יעקב אדלשטיין, "התלמוד בפירוש עברי חדש", הצפה, 19.11.65, עמ' 13.
- אורבך, בעלי התוספות אפרים אלימלך אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם ושיטתם, ירושלים: מוסד ביאליק, 1980.
- אליאס, תלמוד Joseph Elias, "Popularizing the Talmud: An Analytical Study of the Steinsaltz Approach to Talmud", *The Jewish Observer* 1 (1990), pp. 18-27.
- אפשטיין, תלמוד בבלי יעקב נחום אפשטיין, תלמוד בבלי עם תרגום עברי ופרוש חדש חלופי גרסאות ומראי מקומות, ירושלים: דביר ומסדה, 1952.
- ארליך, הדרן עלך צור ארליך, "הדרן עלך: הרב שהגיע לקו הגמרא", מקור ראשון (דיוקן), 18.5.2010.
- בראון, מנהיגותו בנימין בראון, "מנהיגותו של הרב שך והשאיפה למונופולרציה של דעת תורה", לקראת דמוקרטיזציה במנהיגות החרדית? דוקטרינת דעת תורה במפנה המאות העשרים והעשרים ואחת, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2011.
- בר טוב זיגדון ושרצר, ריאיון לי ברטוב נעמה זיגדון ועדי שרצר, "ריאיון עם הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ)", ישראלים: כתב עת לביכורי מחקר בלימודי ישראל 8, 2017, עמ' 3-25.
- בר לבב, מחשבות אבריאל בר לבב, "מחשבות על נגישות של טקסטים וספרים בעקבות תלמוד שטיינזלץ", אקדמות כו (תשע"א), עמ' 115-105.
- ברנר, מחקר איתמר ברנר, מחקר הרמנויטי של ההיבט הפרשני בתלמוד הבבלי, עבודת דוקטור, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2010.

בשבים-זינגר, ינטל	יצחק בשבים זינגר, ינטל בחור הישיבה, תל אביב: עם עובד, 1990.
גורביץ' וערב, אנציקלופדיה	דוד גורביץ' ודן ערב, אנציקלופדיה של הרעיונות: תרבות מחשבה תקשורת, תל אביב: בבל, 2012, עמ' 1012-1015.
גינת, על מה שורפים	גונן גינת, "על מה שורפים את שטיינזלץ?", מעריב, 21.8.1989, עמ' 2.
גרוסמן, אמונות ודעות	אברהם גרוסמן, אמונות ודעות בעולמו של רש"י, אלון שבות: תבונות, תשס"ח, עמ' 7.
גרוסמן, רש"י	אברהם גרוסמן, רש"י, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תשס"ו.
הלבני, מקורות ומסורות	דוד הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד מסנהדרין עד הוריות, ירושלים: מאגנס, 2012.
הלקין, סניגוריה	אברהם שלמה הלקין, "סניגוריה על משנה תורה", תרביץ כה (תשט"ו), עמ' 413-428.
וולפא, בין אור לחושך	שלום דובער הלוי וולפא, בין אור לחושך: מדינת ישראל - אתחלתא דגאולה או חושך כפול ומכופל? מורה לנבוכים במאורעות התקופה על פי משנתו של הרבי מליובאוויטש, קרית גת: לא ידוע, 2005.
זבולוני, רוגז	נח זבולוני, "רוגז בקרב מארגני הטקס: עדין שטיינזלץ ייעדר מחלוקת פרס ישראל", דבר, 20.4.88.
זבולוני, ספרי הרב	נח זבולוני, "שלושת ספרי הרב שטיינזלץ טעונים גניזה כדברי מינות וכפירה", דבר, 4.8.1989, עמ' 3.
זוין, מן הספרות	שלמה יוסף זוין, "מן הספרות התלמודית", הצפה, 12.1.1940, עמ' 8.
טברסקי, מבוא למשנה תורה	יצחק אשר טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים: מאגנס, 1991.
לאו, ברוריה	בנימין לאו, "ברוריה: תנא ואשה", חכמים ג, תל אביב: ידיעות ספרים, 2008, עמ' 215-204.
כהנא, גיטין	מנחם יצחק כהנא, מפני תיקון העולם: תלמוד בבלי מסכת גיטין פרק רביעי, ירושלים: מאגנס, תש"פ.

ליכטנשטיין, אחרונים	משה ליכטנשטיין, "ואת אחרונים אני הוא: תקופת האחרונים - מגמות וכיוונים", נטועים טז (תש"ע), עמ' 131-174.
ללא שם, מסכת ברכות	ללא שם המחבר, "מסכת ברכות לתלמוד בבלי המנוקד", הצפה, 5.7.1956.
לנגנטל, עם הספר	נחום לנגנטל (יו"ר הוועדה המייעצת), 'עם הספר', תל אביב: ידיעות אחרונות, 2008.
מאוזן, בית נאמן	מאיר מאוזן, "לא לתלמוד גמרא עם פיסוק וניקוד והסברים", בית נאמן, 9.6.2006, עמ' 5 וכן בהערה 35.
מדן, כניסה	יעקב מדן, "כניסה מודרנית לבית המדרש האמוראי", מקור ראשון (שבת), 3.1.21.
מורן, הידור	ברוך מורן, "הידור שאין תוכו כברו", הצפה, 15.9.1967, עמ' 5-4.
מלטר, תענית	צבי מלטר, מסכת תענית מן תלמוד בבלי: הוצאה מדויקת על פי עשרים וארבעה כתבייד ועל פי נוסחאות הראשונים והוצאות עתיקות, עם מראה מקומות והערות המכילות חלופי נוסחאות והרבה באורים ופרושים, ניו יורק: האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, 1930.
ניוזנר, שטיינזלץ	Jacob Neusner, <i>How Adin Steinsaltz Misrepresents the Talmud: Four False Propositions from his 'Reference Guide'</i> , Atlanta: Scholars Press, 1998.
פונקנשטיין ושטיינזלץ, הסוציולוגיה	עמוס פונקנשטיין ועדין אבן ישראל (שטיינזלץ), הסוציולוגיה של הבערות, תל אביב: האוניברסיטה המשודרת, 1987.
פורסטנברג, התלמוד	אריאל פורסטנברג (עורך ומראיין), "התלמוד: האם ללמדנים בלבד?", זהויות 5 (2014), עמ' 26-30.
פוקס, לימוד בשטיינזלץ	עוזיאל פוקס, "לימוד ב'שטיינזלץ': בעצם, למה לא?", בשרה חמ"ד 4 (תשנ"ז): גדלה מתוך: https://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/sde_chem/fux.htm .

- פחימה, תיזה
אליהו פחימה, עיון בביאור הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ)
על מסכת ברכות בתלמוד הבבלי, עבודת תיזה בהנחיית פרופ'
מיכל בר-אשר סיגל, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב,
2021.
- פלדמן, שטיינזלץ
Aharon Feldman, "Learning Gemara in English:
The Steinsaltz Talmud Translation", *Tradition* 25
(1991), pp. 48-64.
- פרידמן, כיצד
שמא פרידמן, "כיצד מדקדקין? עיון בשינויי הגרסות של
התלמוד הבבלי לרגל הופעת י"ג כרכים של 'דקדוקי סופרים
השלם'", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 129-162.
- פרנקל, דרכו של רש"י
יונה פרנקל, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, ירושלים:
מאגנס, 1975, עמ' 41.
- קארה, תלמוד בבלי
יחיאל קארה, "תלמוד בבלי מנוקד על פי מסורת הקריאה של
יהודי צנעא", פעמים 10 (תשמ"א), עמ' 134-138.
- קפלן, חקר ועיון
צבי קפלן, "חקר ועיון - התלמוד בעברית", הצפה, 30.6.1967.
- קראוס, קפיצת הדרך
נפתלי קראוס, "הרב עדין שטיינזלץ: קפיצת הדרך מקארל
מארקס לתלמוד", מעריב, 12.6.1986, עמ' 17.
- קראוס, תזמורת
נפתלי קראוס, "תזמורת של איש אחד", מעריב, 3.1.1975, עמ'
33.
- רבינוביץ', מאמר
נתן נטע רבינוביץ', מאמר על הדפסת התלמוד: תולדות
הדפסת התלמוד. הובא לבית הדפוס עם תיקונים השלמות
ומפתחות על ידי אברהם מאיר הברמן, ירושלים: מוסד הרב
קוק, תשי"ב, עמ' רנ"ט-רס"ז.
- רוזן-צבי, לחלן
ישי רוזן-צבי, "לחלן את התלמוד", תעודה כ"ד (תשע"ב), עמ'
ע"ג-פ"ו.
- רט, פורץ המחסומים
אבי רט, "פורץ המחסומים", Ynet, 11.11.10.
- שוטנשטיין, ביאור
מסכת ברכות בתלמוד הבבלי במהדורת שוטנשטיין, ניו יורק:
ארטסקרול, 1990.
- שטיינזלץ, אישים
עדין אבן ישראל (שטיינזלץ), אישים בתלמוד, תל אביב: משרד
הביטחון, 1989.

- שטיינזלץ, ביאור
לבבלי ברכות
עדין אבן ישראל (שטיינזלץ), תלמוד בבלי מסכת ברכות:
מנוקד ומבואר ומתורגם על ידי הרב עדין אבן ישראל
(שטיינזלץ), ירושלים: המכון לפרסומים תלמודיים, 1967.
- שטיינזלץ, דמויות מן
המקרא
עדין אבן ישראל (שטיינזלץ), דמויות מן המקרא, תל אביב:
מודן והאוניברסיטה המשודרת, 1980.
- שטיינזלץ, התלמוד
בהוצאה חדשה
עדין אבן ישראל (שטיינזלץ), "התלמוד בהוצאה חדשה -
כיצד?", מעריב, 3.1.1975.
- שטיינזלץ, התלמוד
לכל
עדין אבן ישראל (שטיינזלץ), התלמוד לכל, תל אביב: ידיעות
ספרים, 2003.
- שטיינזלץ, נשים
במקרא
עדין אבן ישראל (שטיינזלץ), נשים במקרא, תל אביב: משרד
הביטחון, 1983.
- שטיינזלץ ומזומן, נתיב
לתלמוד
עדין שטיינזלץ ויניב מזומן, נתיב לתלמוד: סוגיות בתוך
התלמוד המבואר, תל אביב: ידיעות ספרים, 2018.
- שלג, מי היה
יאיר שלג, "מי היה הרב עדין אבן-ישראל שטיינזלץ?", מקור
ראשון (מוסף שבת), 16.8.2020.
- שניאורסון, אגרות
קודש
מנחם מנדל שניאורסון, אגרות קודש, ניו יורק: קה"ת, 1987
ואילך.
- שפירו, ליברמן
Marc B. Shapiro, *Shaul Lieberman and the Orthodox*, University of Scranton, Scranton 2006
- תא שמע, הספרות
הפרשנית
ישראל משה תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה
ובצפון אפריקה: קורות אישים ושיטות, ב, ירושלים: מאגנס,
תשס"ד.
- תוספתא
משה שמואל צוקרמנדל, תוספתא על פי כתבי יד ערפורט
ווינצ'ן: עם מראה מקום וחלופי גרסאות ומפתחות וציור כתב
יד ערפורט, פאזעוואלק: ספרי ואהרמן, 1887.

מקורות מקוונים (אורכבו לאחרונה: 9.12.24)

- אבינר, למידה שלמה אבינר, "למידה מספריו של הרב שטיינזלץ"
<https://did.li/qLz5q>
- מכון שטיינזלץ, אודות הרב <https://did.li/OsoCN>
- בראון, סקירה Jeremy Brown, "A Preliminary Review of The New Koren Talmud Bavli: A Goldilocks edition by Jeremy Brown", 7.2012
<https://seforimblog.com/2012/07/?print=pdf-search>
- גולדברג, הבית היהודי שלומי גולדברג, "הבית היהודי - עם הרב עדין שטיינזלץ", יוטיוב, 8.1.2011
<https://www.youtube.com/watch?v=VA9AB0dYPP8>
- המאירי, בית הבחירה מנחם המאירי, בית הבחירה על מסכת ברכות ע"פ כת"י פארמה 3551, כתיב
<https://did.li/yMFNf>
- מכון שטיינזלץ, <https://www.steinsaltz-center.org.il/home/doc.aspx?mCatID=68678>
הסוגיה האהובה
- ון ליר, מחשבות מכון 'ון ליר', "מחשבות על ידע ובערות: בעקבות לכתו של הרב עדין אבן ישראל שטיינזלץ", 3.9.2020
<https://did.li/aA8ql>
- פפנהיים, מדוע סירבו שמואל חיים פפנהיים, "מדוע סירבו העדה לחתום נגד הרב שטיינזלץ?", כיכר השבת,
<https://www.kikar.co.il/371147.html>
- פרידמן, תלמוד האיגוד <https://www.talmudha-igud.org.il/>
- קורשן, תלמוד Ilana Kurshan, "Studying Talmud as a Woman is Often Lonely, but it Does Not Need to Be", Forward (website), 10.5.2018
<https://did.li/V5iTY>
- שמידע, דעת הרבי שולמית שמידע, "דעת הרבי על לימוד תורה לנשים", חב"ד - אור אין סוף, 11.5.2015
https://abc770.org/article_node_5278/

"אז ישיר משה ובני ישראל": שירת הים כהתרחשות פרפורמטיבית במדרש 'ויושע'

רוני כהן

בעוד העיסוק בשאלת ספרות המדרש כפרשנות מקרא אינו זר למחקר,¹ פעמים רבות מחקר זה מתמקד ביחסה של הספרות המדרשית ליחידות מקראיות מצומצמות, ולא מתייחס לאופן שבו תופסת הספרות המדרשית את המבנה של הטקסט המקראי, והיחידות השונות המרכיבות אותו. אחת השאלות המרכזיות בנוגע לתפיסת אופיו של הטקסט המקראי כפי שעולה מספרות המדרש נוגעת לאבחנה הסוגתית,² ומאפייניו הצורניים של המקרא. במרכזה של סוגיה זו עולה שאלה עקרונית: האם ביחידות דרשניות שמתייחסות לטקסטים מקראיים שיריים ניתן להצביע על רגישות למבנה ולמקצב של השירה המקראית ולנבדלותה מן הפרוזה?³

מאמר זה עוסק בהתקבלותה של יחידה מקראית שירית מובחנת בטקסט מדרשי מאוחר. הוא מתמקד באופן שבו שירת הים המקראית (שמ' טו) משתקפת כמעמד פרפורמטיבי היסטורי במדרש 'ויושע', חיבור מדרשי מימי הביניים שדורש את כל פסוקי שירת הים בזה אחר זה. על פני השטח, מדרש 'ויושע' לא מקדיש מקום מיוחד למאפיינים הצורניים הייחודיים של השירה המקראית. הפסוקים השונים נדרשים מבלי לשים לב לעובדה שהם כתובים או אינם כתובים בתקבולת. אולם, בחינת גרסאותיו השונות חושפת שמדרש 'ויושע' מקדיש מקום נרחב למעמד המיוחד של שירת הים כטקסט שירי מבוצע. במדרש 'ויושע' בולטת נטייה מובהקת להתייחס לאופן שבו שירת הים המקראית נאמרה מיד לאחר חציית ים סוף על ידי משה ובני ישראל. העיסוק המוגבר בשאלת הביצוע ההיסטורי של השירה מעצב מחדש את שירת הים המקראית כיחידה טקסטואלית מובחנת

* ברצוני להודות למאירה פוליאק, אלחנן ריינר, עודד כהן, גל סופר וכמובן, לשופטים האנונימיים על הערותיהם החיוניות, שהשפיעו במידה רבה על עיצובו של המחקר. תודה מיוחדת נתונה לס' גוריון על התמיכה, העזרה והידידות הקרובה ורבת השנים.

1 ראה לדוגמה י' היינמן, דרכי האגדה, מאגנס, ירושלים, תש"י; S. Lieberman, 'Rabbinic Interpretation of Scripturs', H. A. Fischel (ed.), *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature*, New York, 1997, pp. 289-324; ד' בוירין, מדרש תנאים: אינטרסקטואליות וקריאת מכילתא, תרגום: ד' לוביש, מכון שלום הרטמן, תשע"א.

2 על סוגות בספרות המקרא ראו לדוגמה י' אמית, 'מקומן של הסוגות בתכניות הלימודים במקרא', א' שגיא (עורך), ספר מיכאל - בין הזמן הזה לימים ההם: מחווה למיכאל בהט, ירושלים, תשס"ז, עמ' 13-29.

3 שאלות אלה נדונו במחקרה של תמר קדרי על מדרש שיר השירים רבה. באמצעות בחינת המהלכים ההרמנויטיים של דרשות שונות משה"ש לאור חקר הספרות המודרני, הצליחה קדרי להצביע על מודעות בקרב הדרשנים השונים ביחס לאופיו של ש"ש כשירה, סיווג הסוגתי ואף ההקשר הביצועי שלו. ת' קדרי, 'שירה ופשרה', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כח (תשע"ו), עמ' 27-54.

ובעלת מאפיינים סוגתיים ייחודיים שמשפיעים על האופן שבו נאמרה ובוצעה על ידי הדמויות המקראיות.

מדרש 'ויושע': רקע

מדרש 'ויושע' הוא מדרש קצר שדורש באופן רציף את כל פסוקי שירת הים החל משמות יד, ל ועד טו, יט. המדרש מקבל את שמו מן הפסוק הראשון שנדרש בו, בשמות יד, ל: "וַיֹּשַׁע יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא אֶת־יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת־מִצְרַיִם מֵת עַל־שַׁפַּת הַיָּם".

בדומה לטקסטים מדרשיים אחרים מימי הביניים, שמכונים לעתים קרובות "מדרשים מאוחרים" או "מדרשים קטנים",⁴ מדרש 'ויושע' לא מציג ריבוי דעות ועמדות המובאות בשם חכמים שונים. מדרשים אלה אף ממעטים בהבאת אסמכתאות בדמות ציטוט פסוקים מקראיים, בניגוד לחיבורים מדרשיים קלאסיים כדוגמת בראשית רבה. במקום דרשות שנשענות על שיח בין חכמים שונים, מבנה שמוזהה עם חלק ניכר מספרות המדרש הקלאסית, מביא מדרש 'ויושע' לעתים קרובות דרשות ארוכות ומורכבות תוך ניסיון להציג לכידות רעיונית. במדרש נעדרים שמותיהם של חכמים ספציפיים, וחלק גדול מן החומרים נפתח בנוסחאות קבועות כדוגמת "אמרו חכמים".

בדומה לקבצים מדרשיים רבים אחרים, גם מדרש 'ויושע' מוכר ביותר מנוסח אחד. ניתן להצביע על שתי משפחות נוסחים עיקריות למדרש. הנוסח הקצר, והקדום יותר, נפתח בדרשה לפסוק בשמות יד, ל, ומשם ממשיך לעקוב אחר פסוקי שירת הים באופן רציף. בחלק גדול מן הנוסחים ממשפחה זו ישנה פתיחה דרשנית משתנה, שנפרדת מתוכן המדרש עצמו. הנוסח שמשפחה זו מתוארך למאות ה-11-12 וככל הנראה התגבש במרחב אשכנזי.⁵ הנוסח הארוך יותר של הטקסט נפתח בתיאור מצבם של בני ישראל לפני חציית ים סוף, ואחריו מדרש ארוך על עקדת יצחק. לאחר תיאור חציית הים, עובר המדרש לדרוש את פסוקי שירת הים, החל משמ' יד, ל. התיארוך של נוסח זה נתון בוויכוח. לטענת אליזבת וייס קמפגנר, הנוסח נערך במאה ה-12,⁶ אולם רחל מיקוה מאחרת

4 על מדרש מאוחר כסוגה ראו לדוגמה: ע' מאיר, 'הסיפור הדרשני במדרש קדום ומאוחר', סיני, פו (תש"ם), עמ' רמו-רסו: א' שנאן, 'מדרשת הפסוק אל האגדה החופשית: פרק בתולדות הסיפור המקראי המורחב', מחקרי ירושלים בספרות עברית, ה (תשמ"ד) עמ' 203-220; י' אלבוים, 'בין עריכה לשכתוב - לאופייה של הספרות המדרשית המאוחרת', הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 57-62; י' לוינסון, 'הסיפור הדרשני המוקדם והמאוחר: בין התקבלות לתמורה', דפים למחקר בספרות, 16-17 (תשס"ט), עמ' 56-73; ד' שטיין, 'פרקי דרבי אליעזר וסדר אליהו: הערות מקדימות על פואטיקה ומרחב מדומיין במדרש המאוחר', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כד (תשע"א), עמ' 73-92.

5 ראו י"ל צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההסטורית (נערך והושלם על ידי ח' אלבק), ירושלים, תשי"ד, עמ' 140; E. W. Campagner, *Midrasch Wajoscha Edition - Tradition - Interpetation*, Berlin, 2009, pp. 369-370; R. S. Mikva, *Midrash va Yosha - A Medieval Midrash on the Song at the Sea*, Tübingen, 2012, pp. 8-9.

6 קמפגנר, עמ' 370-396.

את התגבשות הנוסח למאות ה'12-14. לטענתה, הנוסח המאוחר התגבש דווקא במרחבים מוסלמיים.⁷

בנוסף על ההבדל המרכזי בין שתי המשפחות, קיימים שינויים במקורות ובאופי עיבודם בנוסחים השונים של המדרש. שינויים אלו יכולים להיות הבדלים מינוריים הקשורים לשינויי שפה או הוספה והשמטה של אסמכתאות מפסוקים, ולעתים קרובות גם הבדלים גדולים יותר, הקשורים לתוספות ושינויים של דרשות שונות ואף הזזתן מפסוק לפסוק. אולם, על אף היחסים המורכבים בין נוסחיו השונים של המדרש וההבדלים בין הנוסחים השונים, מדרש 'ויושע' שומר על מספר מאפיינים בסיסיים המשותפים לכל נוסחיו, שמצביעים על העובדה שמדובר בנוסחים שונים לאותו החיבור. ראשית, בכל נוסחי המדרש נדרשים אך ורק הפסוקים שבין שמ' יד, ל - שמ' טו, יח. הפסוקים נדרשים בכל הנוסחים לפי סדר הופעתם במקרא ללא שינויים או דילוגים. בנוסף, בכל נוסחיו נשמר במדרש 'ויושע' מבנה קבוע לכל אחת מן הדרשות: כל דרשה נפתחת בציטוט קטע מן הפסוק הנדרש ולאחריו מובאת דרשה לפסוק. בדרך כלל, לכל פסוק נדרש מובאת דרשה אחת בלבד. הדרשה מסתיימת בהבאה נוספת של הפסוק הנדרש, פעמים רבות בליווי נוסחה קבועה כדוגמת "לכך נאמר" או "ולכן נאמר".

חרף השינויים בין הנוסחים השונים של המדרש, השמירה על היקף הפסוקים ועל מבנה אחיד של הדרשות בנוסחים השונים של מדרש 'ויושע' מצביעה על תפיסת המדרש כחיבור מוגדר, שמשתייך לסוגה מוגדרת, לא רק בכל הנוגע למסגרת הפסוקים הנדרשים אלא גם בכל הנוגע למבנה הדרשות עצמן. לאורך מדרש 'ויושע' עובר בבירור קו סגנוני מקשר שמעצב את כל חלקיו השונים.

תופעה זו מתחדדת לאור העובדה שבדומה למדרשים מאוחרים רבים אחרים, רוב הקטעים המדרשיים שמופיעים במדרש 'ויושע' הם עיבודים של דרשות קדומות יותר. באמצעות העיקרון הסגנוני של החיבור עוברים החומרים הקדומים שינויים רבים ומוצבים בהקשר חדש. המבנה הקבוע של דרשה אחת לפסוק מביא את המדרש לעתים קרובות לנסות ולבנות דרשות ארוכות ומורכבות שיכילו כמות מקסימלית של חומר מדרשי קדום. זאת תוך הצגת תמונה אחידה יחסית מבחינה רעיונית, כזו שאינה כוללת ויכוחים בין חכמים או נוסחאות תוספתיות כדוגמת "דבר אחר". הימצאותו של סטנדרט סגנוני בולט בחיבור, שמצביעה על העובדה שמדרש 'ויושע' על נוסחיו הוא טקסט שתופס את עצמו כטקסט שלם ומוגדר, מאפשרת לנו ביתר קלות לחפש עקרונות פרשניים או רעיוניים חוזרים שיופיעו בדרשות השונות.

עיצוב מעמד שירת הים במדרש 'ויושע'

כאמור, באופן טיפוסי ליצירה המדרשית המוקדמת והמאוחרת כאחד, מדרש 'ויושע' על גרסאותיו לא מתעכב על המאפיינים הצורניים של הטקסט הנדרש. הדרשות השונות

מתייחסות ליחידות טקסטואליות מצומצמות של מספר מילים, מבלי להתייחס לשאלה האם יחידות אלה הן יחידות שאופייניות לשירה או לפרוזה. עם זאת, לאורך המדרש ניתן להבחין בנטייה מובהקת להתייחס לרכיב אחד מרכזי בשירת הים: האופן בו נאמרה או הושרה השירה. מדרש 'ויושע' מזהה את שירת הים כיחידה טקסטואלית שקיומה נטוע ברגע ביצועי מסוים, והבנתה או דרישתה קשורה במידה אדוקה להבנת הרגע בו היא בוצעה בקול רם לאחר חציית ים סוף. לכן, חלק ניכר מדרשות הפסוקים במדרש לא עוסק אך ורק במשמעותם המילולית של פסוקי השירה או במשמעות האלגורית שלהם, אלא גם באופן שבו שירת הים בוצעה בפועל על ידי משה ובני ישראל לאחר חציית ים סוף. המושג התרחשות פרפורמטיבית יכול להתייחס לסוגים שונים של ביטויים תרבותיים. במחקר 'פרפורמנס' (performance) נקשר לניתוח של תופעות והתרחשויות שונות, החל מריטואלים דתיים, אירועי ספורט, בידור, מוזיקה ותיאטרון וכלה במחזות יומיומיות.⁸ על אף שהמושג מתייחס לתופעות תרבותיות שונות ומגוונות, ניתן לקבוע באופן כללי שכחידה תרבותית, להתרחשות פרפורמטיבית ישנם מספר מאפיינים בסיסיים שמייחדים אותה: יחידה פרפורמטיבית כוללת משתתפים, או "שחקנים" בעלי תפקידים שונים (חלקם מבצעים וחלקם מתפקדים כקהל), והיא מתרחשת בזמן ומרחב מוגדרים. בניגוד לחומרים כתובים, גם אם יחידה פרפורמטיבית כוללת טקסט מסוים שנאמר, לאותו חומר טקסטואלי אין קיום עצמאי, הוא תלוי באופן שבו נאמר, במחזות הקוליות והגופניות שנכללות באמירתו בהקשר בו הוא מופיע.⁹

כחיבור מדרשי ימי ביניים, מדרש 'ויושע' כמובן רחוק מאוד מהאבחנות העכשוויות בחקר הפרפורמנס. עם זאת, כפי שנראה, האופי של שירת הים כטקסט מבוצע, כלומר, כהתרחשות פרפורמטיבית מודגש במדרש 'ויושע' על גרסאותיו השונות. הדגשה זו נעשית

8 בהקשר האקדמי השימוש במושגים כמו פרפורמנס ופרפורמטיבי רווח בהקשרים שונים במסורת אקדמית שונות. כך לדוגמה, חקר הפרפורמנס האמריקאי, שראשיתו במחלקה לפרפורמנס ב-NYU, משתמש במושג כקטגוריה שניתן לזהות אותה בכל תחומי החיים, גם לשדות אמנותיים. ראו לדוגמה: R. Schechner, *Performance Theory* (London: Routledge, 1988); D. Taylor, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in Americas* (Durham: Duke University Press, 2003); A. Parker and E. Kosofsky Sedgwick, eds., *Performativity and Performance* (New York: Routledge, 1995). הגרמנית של חקר הפרפורמנס מתמקדת יותר בניתוח הצדדים הביצועיים במופעים. ראו לדוגמה E. Fischer-Lichte, *The Routledge Introduction to Theatre and Performance Studies*, ed. M. Arjomad and R. Mosse, trans. M. Arjomad (London: Routledge, 2014); וראו גם ד' הררי, 'הכול פרפורמנס', תיאוריה וביקורת, 50 (תשע"ח), עמ' 531-551.

9 ראו לדוגמה את הדיון המבואי של אריקה פישר-ליכטה: פישר-ליכטה, עמ' 19-46; ליכטה דוגלת בהגדרה מצומצמת יחסית של 'פרפורמנס', שמתמקדת במופעים מוגדרים ופחות בביטויים אנתרופולוגיים רחבים יותר. אולם, עבור דיונונו, שעוסק בשירה שמבוצעת בקול רם בציבור, ואת האופן ששירה זו מעוצבת על ידי מדרש ויושע, דיון זה מספק באופן מקיף וממצה את המאפיינים הבסיסיים הרלוונטיים.

באמצעות שלוש טכניקות מרכזיות: (א) חלוקת הטקסט המבוצע בין הדוברים המשתתפים במעמד שירת הים. (ב) עיצוב הסצינה במסגרתה מתרחשת אמירת השירה. (ג) התייחסות למרחב שבה נאמרת השירה.

א. חלוקה למשתתפים

יחידה מבוצעת חייבת לכלול משתתפים, המוציאים אותה לפעולה, בין אם היא טקסטואלית או לא טקסטואלית. בין המשתתפים ביחידה הפרפורמטיבית מתקיימות מערכות גומלין בהתאם לתפקידיהם כמבצעים (או שחקנים) או צופים. כמובן שתפקידים אלה יכולים להשתנות במהלך ההתרחשות הפרפורמטיבית עצמה.¹⁰

הפתיחה של שירת הים המקראית "אֲזַיִר־מִשֶּׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיהוָה וַיֹּאמְרוּ לְאֹמֶר אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי־גָאָה גָאָה סוֹס וְרָכְבוֹ רָמָה בָּיָם" (שם' טו, א) מצהירה על העובדה שהטקסט המובא הושר, כלומר, בוצע בקול רם. אולם, פסוק זה לא מספק מידע ברור דיו בנוגע לדוברי השירה. חוסר ההתאמה בין הפועל יִשִּׁיר לבין האזכור המשותף של משה ובני ישראל מקשה על ההבנה האם השירה נאמרה על ידי משה ובני ישראל יחדיו, או שמא אך ורק על ידי אחד מהם.

במדרש ההלכה התנאי 'מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי',¹¹ בקובץ הדרשות על שם' טו, א, מופיעות שתי דרשות קצרות שעוסקות באופן שבו שירת הים הושרה לאחר חציית ים סוף:

"ר' עקיבה אומ': משה פ[תח] ואמ' אשירה ליי' ויש' עונין אחריו וגומרין עמו כקור[אין את] ההלל בבית הכנסת.

אלעזר בן תדאי אומ': משה פותח [ואומ']: 'אשירה ליי' (שם' טו, א) ויש' עונין אחריו וגומרין עמו: 'סוס ורו[כבו רמה] בים' (שם' טו, א) מושה פותח ואומ' 'עזי וזמרת יה' (שם' טו, ב) ויש' עונין אחר[יו וגומרין] עמו: 'זה אלי ואנוהו (וגומ') (שם' טו, ב) משה פותח ואומ': 'יי איש מלחמ[ה] (שם' טו, ג) ויש' עונין אחריו וגומרין עמו: 'יי שמו'.¹²

ר' עקיבא ואלעזר בן תדאי פותרים את הקושי שעולה מן הפסוק המקראי באמצעות הקבלה בין השירה שנאמרה לאחר חציית ים סוף לבין המציאות הליטורגית המוכרת להם מתקופתם. עבורם, הביצוע של שירת הים היה ביצוע משותף של משה ובני ישראל, במעין מתכונת של ליטניה, בה משה פותח ובני ישראל עונים לו במקהלה.

10 ראו לדוגמה פישר-ליכטה.

11 לרקע מבואי על החיבור והויכוחים במחקר בכל הנוגע לחיבורו ולמקורו, ראו מ"י כהנא, 'מבוא למדרשי התנאים', ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, כרך ראשון, מ' כהנא, ו' נעם, מ' קיסטר, ד' רוזנטל (עורכים), יד יצחק בן צבי, ירושלים, תשע"ח; וראו גם ע' רייזל, 'מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי', מבוא למדרשים, הוצאת תבונות - מכללת הרצוג, אלון שבות, תשע"א, עמ' 50-58.

12 מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, טו, א (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 72-73).

הדרשות המובאות בשם ר' עקיבא ואלעזר בן תדאי הן דוגמאות מובהקות למגוון של התמודדויות עם הקושי הטקסטואלי בפסוק הפותח של שירת הים.¹³ בניגוד לדרשות אחרות, ר' עקיבא ואלעזר בן תדאי לא מנסים לפתור את הקושי מתוך עיון מחודש במילות הפסוק, אלא באמצעות התייחסות למאפיינים הייחודיים של הפסוקים הנדרשים כפסוקי שירה, והאופן שבו שירה נקראת ומבוצעת.

במדרש 'ויושע' על גרסאותיו ננקטת גישה אחרת בכל הנוגע לשאלה מי ביצע בפועל את שירת הים. במקום חלוקה קבועה לדוברים במבנה של שאלה ותשובה, מדרש 'ויושע' מציע חלוקה מחודשת של כל המשתתפים בשירה והטקסטים הנאמרים על ידם, וממין את החלקים שנאמרו על הים על ידי בני ישראל ואת החלקים שנאמרו על ידי משה, ואף למי מכוונים הדברים הנאמרים. מטרת חלוקת התפקידים במדרש 'ויושע' היא לא בהכרח המחזה של השירה במעמד ליטורגי ימי ביניים, אלא נסיון "לביים" את השירה המקראית כפי שנאמרה על ים סוף. לכן, המדרש מתמקד בדוברים השונים של כל אחד מחלקי השירה. כך לדוגמה, בנוסח א לדרשה על שמ' טו, טז ("תפל עליהם אימלתה נפתח בגל זרוע ידמי פאבן עדיעבך עמך יהיה עדיעבך עםנו קנית") נושא משה את הדברים המגולמים בפסוק לעבר האל:

תפל עליהם אימתה ופחד:

אמר משה לפני הקב"ה: רבונו של עולם, כשיבא עמלק להלחם עם ישראל תפל עליהם אימתה ופחד. וכשיבואו מלכי האמורי להכמין עצמן בנחל ארנן ידמו כאבן.

עד יעבור עמך יי עד יעבור עם זו קנית: עד שיעברו שנות לימות המשיח, שנאמר "והחרים יי את לשון ים מצרים והניף ידו על הנהר בעיים רוחו והכהו לשבעה נחלים והדריך בנעלים והייתה מסלה לשאר עמו אשר ישאר מאשור כאשר הייתה לישראל [ב]יום עלותו מ[ארץ] מצרים" (יש' יא, טו-טז).
לכך נאמר "עד יעבור עמך יי עד יעבור עם זו קנית".¹⁴

בנוסח ב הדרשה כוללת חלוקה בין הדברים שמשה מפנה לקב"ה לבין דברים שמפנה לעם הנוכח במעמד השירה:

תפול עליהם

אמר משה לישראל: אחי ואחי! אתם יודעים שלא בחכמה ולא בתבונה ולא בכח ולא בעושר יכול אדם לכבוש אפילו עיר אחת, אלא בגבורותיו של הב"ה,

13 עמדה פרשנית אחרת שחוזרת במקורות דרשניים ופרשניים גורסת שמשה מבצע את השירה. עמדה זו מופיעה כבר במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי: "ד"א: [משה] ובני יש' מלמד שאמר משה שירה כנגד כל יש' את [השירה] הזאת [...]"; מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, טו, א (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 71).

14 מיקוה, עמ' 224.

שהרי כמה גבורים בחיילותיו של פרעה הרשע ולא הועיל להם גבורותיו לפני הב"ה. ועוד כמה גבורים עתידים להלחם עמכם ועתיד הב"ה לתת פחדכם ומוראכם [עליהם] ולא יתיצב איש לפניכם. ועתיד הב"ה לכתוב בתורתו "אל תהלל הגבור בגבורתו" (יר' ט, כב). ואם אתם עושים רצונו של מקום הוא יושיעכם מיד אויביכם.

ואמר משה לפני הב"ה: רבונו של עולם, כשיבא עמלק להלחם עם ישראל תפול עליהם אימתה ופחד. וכשיבאו מלכי האמורי להטמין עצמן בנחלי ארנון ידמו כאבן עד יעבור עמך בנחלי ארנון [...] עד יעבור עם זו קנית עם יהושע את הירדן ויבאו וירשו את ארצם. ושלם להם נדר שנדרת לאברהם אביהם. ואף לימות המשיח עשה להם נסים ונפלאות כמו שכתוב "כימי צאתך מ[ארץ] מצרים אראנו נפלאות" (מי' ז, טו). ולכך אמר משה: תפול עליהם אימתה ופחד גדול וזרועך ידמו כאבן עד יעבור עמך יי עד יעבור עם זו קנית.¹⁵

בנוסחה זו נוספת פנייה מקדימה לבני ישראל בשבח יכולותיו של הקב"ה, העובדה שהוא זה שמחליט מי מנצח ומי מפסיד בקרבות, ועל הישועות שהוא עתיד להביא לבני ישראל. מקום נוסף בו בולט העיסוק של מדרש 'ויושע' בשאלת הדוברים של חלקי השירה הוא הויכוח בין משה לבני ישראל מי יישא שירה קודם לכן. בנוסח א ויכוח זה מופיע במלואו בדרשה על שמ' טו, ב ("עֲנִי וְזַמְרָתָהּ וְיִהְיֶה לִי לִישׁוּעָה זֶה אֱלֹהֵינוּ וְזֶה אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבִי וְאֶרְמְנֵהוּ"):

בשעה שבאו ישראל ליתן שירה לפני הקב"ה אמרו למשה רבינו: אמור תחלה ואחר כך נאמר אנו. אמר להם משה: אמרו תחלה ואחר כך נאמר אני, שאני יחיד ואתם רבים וכבוד של רבים גדול משל יחיד. אמרו לו: משה רבינו אמור אתה עמנו. באותה שעה פתחו משה וישראל ואמרו שירה זו: אשירה ליי כי גאה גאה. פתח משה ואמר לישראל: הניחו לי ואני אתן שירה להקב"ה שהצילני ממצרים ועשה עמי נסים.¹⁶

דבריו של משה מובילים לדרשה ארוכה בה משה מתאר את כל קורות חייו עד לחציית ים סוף.¹⁷ סיפור חייו של משה כפי שמופיע במדרש נשען במידה רבה על מדרש מאוחר בשם 'דברי הימים למשה רבינו עליו השלום', שמגולל את קורות משה, ונוסחיו המוקדמים מוכרים כבר מהמאה ה-11.¹⁸ אולם, למרות הדמיון העלילתי הבולט בין שני המקורות,

15 מיקוה, עמ' 222.

16 מיקוה, עמ' 94.

17 מיקוה, עמ' 94-97.

18 א' שנאן, 'דברי הימים למשה רבנו: לשאלת זמנו, מקורותיו וטיבו של סיפור עברי מימי הביניים', הספרות 24 (תשל"ז), עמ' 110-116. וראו גם, Annabelle Fuchs, "Weder 'Klein' noch 'Midrasch' - 'Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen' als Gegenentwurf zur

הרי שבעוד שב'דברי הימים למשה רבינו' כל סיפור חייו של משה מתואר בגוף שלישי, במדרש 'ויושע' קורות משה מובאים בגוף ראשון, כחלק ממעמד השירה. בנוסחה ב' חלוקת הדוברים בין משה לבני ישראל הופכת למעין ויכוח ידידותי. חלקו הראשון מופיע בפתיחה לדרשה לשם' טו, א ("אֲזַיִרְמִשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיהוָה וַיֹּאמְרוּ לְאַמָּר אֲשֶׁרֶה לַיהוָה כִּי־גָאֵה גָאֵה סוֹס וְרָקִבּוֹ רָמָה בָּיָם"):

אמרו חכמים בשעה שבאו ישראל ליתן שירה להב"ה אמרו למשה: משה רבנו, אמור אתה תחלה ואחר כך נאמר אנחנו. מיד ענה משה לישראל: אמרו אתם תחלה ואחר כך אומר אני, שאני יחיד וכבוד רבים גדולה משל יחיד.¹⁹

בגירסה זו בני ישראל ומשה מתווכחים ביניהם מי יפתח את השירה. כל אחד מהצדדים מעוניין לתת את הכבוד לצד השני. לבסוף, בני ישראל פותחים את השירה בנאום ארוך שמתאר כיצד נושעו הבנים הזכרים של בני ישראל במצרים. נאום זה קרוב לסיפור ישועת הבנים הזכרים שמופיע בבבלי, סוטה, יא ע"א. המקור המדרשי הידוע, שמתאר כיצד נשות ישראל ילדו בנים זכרים בסתר בשדות, כיצד גודלו הילדים על ידי מלאכים וכיצד הוסתרו מתחת לאדמה, מובא במדרש 'ויושע' מפי בני, המתארים בגוף ראשון רבים את חוויית הישועה שלהם.²⁰

בפתיחת הדרשה על פס' ב, מתוארת תשובתו של משה לדברי בני:

אמרו חכמים ז"ל: אמר משה לישראל: אתם נתתם הודאה להב"ה, אף אני אתן הודאה לשמו שעשה עמי נסים ונפלאות.²¹

ומיד אחר כך משה עובר לספר בפירוט את סיפור חייו.

הדרשות על שמ' טו א-ב, ממחישות שני אספקטים שונים של העיסוק של מדרש 'ויושע' בשאלת חלוקת תפקידי השירה. מעבר לעובדה שדרשות אלה נפתחות בדיונים מפורשים על חלוקת תפקידי השירה, דיונים שמתקיימים במעמד השירה עצמו על ידי הנוכחים, הדרשות מרחיבות את תוכן השירה מעבר לטקסט המקראי. במדרש 'ויושע', הדברים שנאמרים על ידי הדוברים השונים על הים כוללים גם את סיפור ישועתם של ישראל ומשה. סיפורים אלה מעובדים מחומרים מדרשיים קדומים ממקורות שנמסרים בגוף שלישי לעדויות שיוצאות מפי משתתפי השירה בגוף ראשון, ולמעשה הופכים לחלק מהטקסטים שנאמרים על ידי המשתתפים במעמד השירה על ים סוף כפי שמתואר במדרש. משה ובני ישראל, המשתתפים בשירת הים המורחבת על פי מדרש 'ויושע' ממלאים תפקידים שונים בהתרחשות הפרפורמטיבית. הם מבצעים חלקים מהשירה, אך

Vorstellung von den 'Kleinen mittelalterlichen Midraschim', PhD dissertation, submitted to Heidelberg University, 2023

19 מיקוה, עמ' 76.

20 מיקוה, עמ' 76, 78.

21 מיקוה, עמ' 86.

גם מתפקדים כקהל שמאזין לדברי הצד השני.²² נוסח השירה המורחב שמציע מדרש 'ויושע' אמנם חורג מהתבניות הצורניות של השירה המקראית כסוגה, אך מדגיש את אופן הביצוע של השירה.

דוגמה נוספת להתמקדות בדוברי השירה ועיבוד של חומרים ניתן למצוא לפס' טז-יח, שלושת הפסוקים האחרונים בשירה ("תִּפְּלָ עַל־יְהִיָּה אֵימָתָהּ נִפְחָד בְּגִלְלִי זְרוּעֶיךָ יִדְמִנוּ כְּאֶבֶן עֲדִיעֶבֶר עִמָּךְ יְהוָה עֲדִיעֶבֶר עִסְנוֹ קִנִּיתָ: תִּבְאֲמוּ וְתִטְעֲמוּ בְּהָר נִחְלָתְךָ מְכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פַּעֲלָתְךָ יְהוָה מִקֶּדֶשׁ אֲדֹנֵי כֹונֵנוּ יְדִיךָ: יְהוָה | יִמְלֶךְ לְעֹלָם וָעֶד"). בנוסחים השונים של מדרש 'ויושע' פסוקים אלה נקראים ככתובים בזמן עתיד, ומיוצגים בדמות דרשות שעוסקות כולן בגאולת ישראל העתידית ונאמרות מפי משה. בדרשה על פס' טז משה מבקש מן האל שיושיע את ישראל בקרב האחרון נגד עמלק,²³ בפס' יז הוא מבקש שבני ישראל יגיעו לירושלים ויזכו לראות את בית המקדש,²⁴ ובפס' יח מובאות דרשות על אחרית הימים.²⁵ בנוסח ב בא גם תיאור מפורט של מלחמת גוג ומגוג ובוא המשיח:²⁶

אמר משה לישראל: ראיתם כל הנסים והגבורות והנפלאות שעשה לכם הב' הזה יותר ויותר הוא עתיד להם [לכם]²⁷ לעשות לעתיד לבוא. ולא כעולם הזה העולם הבא: העולם הזה יש בו מלחמות וצרות ויצר הרע ושטן ומלאך המות ויש להם רשות לשלוט בעולם. אבל לעולם הבא אין בו לא צרות ולא שנואה ולא שטן ולא מלאך המות ולא אנחות ולא שעבוד ולא יצר הרע, שנאמר: "הסיר [ומחה] יי [אלהים] דמעה מעל כל פנים" (יש' כה, ח) וכתוב: "ואמר ביום ההוא הנה אל[ה]ינו זה קוינו לו ויושיענו" (יש' כה, ט).

וכשיגיעו ימות המשיח יעלה גוג ומגוג על ארץ ישראל לפי שישמע שישאל בלא מלך ויושבים לבטח. מיד יקח עמו שבעים ואחד אומה ויעלה לירושלם. ואמר: פרעה היה שוטה שגור להרוג הזכרים והניח הנקבות. בלק היה טפש {שרצה} לקללם והוא לא היה יודע שאלוהיהם היה מברכם. המן משוגע היה שרצה להרגם והוא לא היה יודע שאלוהיהם היה יכול להצילם. אבל אני לא אעשה כן. אעלה אלחם עם אלהיהם תחלה, ואחר כך אהרוג אותם, שנאמר: "ייתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על יי ועל משיחו" (תה' ב, ב). ויאמר לו הב': רשע <עם> מי אתה מבקש לעשות מלחמה? בחיך אני אעשה עמך מלחמה. מיד יוריד עליו הב' אבני ברד שהן גנוזות ברקיע ויגוף אותם מגפה גדולה, שנאמר: "וזאת תהיה המגפה אשר יגוף יי את הגוים [כל

22 על המקום של התרחשות פרפורמטיבית כמכלול של ההתנהגויות של המשתתפים השונים ר' פיישר-ליכטה, עמ' 19-22.

23 מיקוה, עמ' 222, 224.

24 מיקוה, עמ' 230, 232.

25 מיקוה, עמ' 238-244.

26 מיקוה, עמ' 238, 240, 242.

27 המילים בסוגריים מרובעות הן תוספות ותיקונים של רחל מיקוה.

העמים] אשר צבאו על ירושלם המקבשור והוא עומד על רגליו ועיניו תמקנה בחוריהן ולשונו תמק בפייהם" (זכ' יד, יב).

ואחריו יקום מלך אחד רשע ועז פנים ויעשה מלחמה עם ישראל שלשה חדשים. ושמו ארמילגוס [!]. ואלו הן אותותיו: יהיה קרח, ועיניו אחת קטנה ואחת גדולה, וזרועו של ימין טפח ושל שמאל שתי אמות וחצי, ויהיה לו צרעת במצחו, ואזנו הימנית סתומה ואחרת פתוחה, וכשיבא אדם לדבר לו טובות מטה לו אזנו הפתוחה. ויעלה לירושלם ויהרג משיח בן יוסף, שנאמר "והביטו אליו את אשר דקרו וספדו עליו <כ>מספד על היחיד" (זכ' יב, י).

ואחר כך {יבא} משיח בן דוד בענן, שנאמר "וארו עם ענני שמיא כבר אינש" (דנ' ז, יג). וכתוב בתריה ולא "ולה" יהיב שולטן ויקר ומלכו" (דנ' ז, יד). וימית ארמילגוס הרשע, שנאמר "וברוח שפתיו ימית רשע" (יש' יא, ד).

ואחר כך יקבץ הב"ה ישראל הנפזרים לכאן ולכאן שנאמר "אשרקה להם ואקבצם כי פדיתים ורבו כמו רבו" (זכ' י, ח). ויהיו תלויים בירושלם שבעים ושתים מרגליות שהן מבהיקות מסוף העולם ועד סופו. ואומות העולם יהלכו לאותה אורה כדכתיב: "והלכו גוים לאורך ומלכים לנגה זרחך" (יש' ס, ג). והיכל יוריד הב"ה מן השמים כמו שהראהו הב"ה למשה, שנאמר: "תביאמו ותטעמו בהר נחלתך" וכו' (שמ' טו, יז).

וישבו שם ישראל אלפים שנה ואוכלים את לויתן. ולקץ אלפים שנה ישב הב"ה על כסא הדין בעמק יהושפט. מיד השמים והארץ חולפים וחמה ולבנה בושים שנאמר: "וחפרה הלבנה ובושה החמה" (יש' כד, כג). ומנין שביום השלישי יהיה הדין? שנאמר: "יחיינו מיומים וביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו" (הו' ו, ב), זה דין.

והב"ה מביא כל אומה ולשון ואמר: למה עבדתם בעולם שהלך, ולמי השתחוויתם?

והם אומרים: לאילילי כסף ולאילילי זהב.

ואומר להם הב"ה: עבדו אותם ואלהיכם אם יכולים להציל אתכם יצילו באש הזה. מיד הן עוברין ונשרפין שם, שנאמר: "ישבו רשעים לשאולה כל גוים שכחי אלהים" (תה' ט, יח).

ואחר כך ישראל באין [ואומר] להם הב"ה: אתם למי עבדתם? מיד עונים: "כי אתה אבינו כי אברהם לא ידענו וישראל לא ה' כירנו כי אתה ה' אבינו גואלינו מעולם שמך" (יש' סג, טז). מיד הב"ה יצילם מדינה של גהינם ויושבין בגן עדן ומתעדנן בפירותיה, שנאמר: "וענוים ירשו ארץ והתענגו על רוב שלום" (תה' לז, יא).

ואחר כך מחדש להם הב"ה שמים וארץ, שנאמר: "כי הנני בורא שמים חדשים והארץ החדשה" (יש' סה, יז). והארץ שעתידי לחדש מוציא את האילנות וכל מיני מגדים והכל חיים לעולם ולעולמי עולמים. מי שעשה נסים ונפלאות

בימים האלה ובזמן הזה [ההם], הוא יעשה לנו נסים ונפלאות בימים האלה ובזמן הזה, ויקבוץ אותנו מארבע כנפות הארץ ויוליכנו לירושלם וישמחנו בה, ונאמר: אמ[ן], אמ[ן]. סלה.²⁸

דרשה ארוכה זאת נשענת ברובה הגדול על מקורות מוכרים אחרים. בעיקר בולט הדמיון בין הדרשה לבין הספרות האפוקליפטית היהודית, ובמיוחד לשני חיבורים, 'ספר זרובבל'²⁹ ו'נסתרות דרשב"י'³⁰ שני חיבורים שמתוארכים למאות השביעית והשמינית ונכתבו במרחב המוסלמי. כך לדוגמה, דמותו של ארמילוס, שהיא מעין תמונת ראי למשיח, מופיעה בשני החיבורים, כשתיאורה בנוסח זה של מדרש 'ויושע' קרוב לדמותו ב'נסתרות דרשב"י'. גם הופעת ירושלים ושיבוצה ב-72 אבנים יקרות נזכרת גם ב'נסתרות דרשב"י'.³¹

חידושו הגדול של חזון אחרית הימים בנוסח ב של מדרש 'ויושע' לאו דווקא נשען על פרטי החזון, אלא בהצבתם במסגרת נאום שנושא משה, כחלק מהשירה. גם ב'ספר זרובבל' וגם ב'נסתרות דרשב"י' תיאור אחרית הימים מעוצב כסוד שמתגלה ליחיד סגולה. ב'ספר זרובבל' ההתרחשות באחרית הימים נמסרת מפי חנוך-מטטרון לזרובבל. ב'נסתרות דרשב"י' הפרטים בנוגע לאחרית הימים נמסרים לרשב"י בהתגלות בעת ששהה במערה. במדרש 'ויושע' סיפור אחרית הימים אינו נמסר במסגרת התגלות של צפונות ונסתרות בפני יחיד סגולה כזה או אחר, אלא דווקא במסגרת מעמד פומבי - משה מוסר את המידע על אחרית הימים במסגרת דבריו לכל ישראל, ויותר מכך, במסגרת שירה שמבוצעת על ידי משה וישראל לסירוגין. הפיכת תיאור אחרית הימים ממידע איזוטרי שנחשף ליחידים לחלק משירה שנאמרת לכל העם משפיע גם על הפונקציונליות של החומרים האפוקליפטיים. אם ב'ספר זרובבל' וב'נסתרות דרשב"י' תיאור אחרית הימים נפתח בסקירה של התרחשויות בשדה ההיסטורי, ספירה של מלכים ושליטים שיקומו עד שיגיע קץ הזמנים, הרי שתיארוך האירועים בדרשה שבמדרש 'ויושע' מתחיל עם עליית גוג מלך מגוג ולא לפני כן, על כן לא ניתן להצביע בדרשה זו על עדויות לסוג כזה או

28 מיקוה, עמ' 238, 240, 242.

29 צונץ, עמ' 141-142, 429-430; על ספר זרובבל ועל דמותו של ארמילוס, ה'אנטיכריסט היהודי', ראו J. Dan, 'Armilus: the Jewish Antichrist and the origins and dating of the Sefer Zerubbabel', P. Schäfer, M. Cohen (editors), *Towards the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden, Boston, Köln, 1998, p. 73-104; M. Himmelfarb, 'Sefer Zerubbabel and popular religion', E. F. Mason, S. I. Thomas, A. Schöfield, E. Ulrich (editors), *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam II*, Leiden, Boston, 2012, p. 621-634

30 ראו י' אבן-שמואל, מדרשי גאולה: פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד הבבלי ועד האלף הששי: לוקטו וכונסו מתוך מדרשים וקבצי-מדרשים שבדפוס ובכתב-יד בצירוף מבוא כללי, הקדמות, פירושים והערות, ביבליוגרפיה ושינויי נוסחאות, מוסד ביאליק, תל אביב, תש"ג, עמ' 161-198.

31 אבן-שמואל, עמ' 196.

אחר של חישוב קץ. החומר האפוקליפטי במדרש 'יושע' לא משמש לצורך מיפוי של השתלשלות האירועים העתידית לאור התנאים ההיסטוריים הקיימים, אלא מציג תמונה אידיאלית יותר שאינה נטועה ברגע היסטורי מסוים.

העובדה שתיאור אחרית הימים מפורט במסגרת דברים שנישאים, ואף מושרים לכל עם ישראל משפיעה גם על אופי תרחישי קץ הזמנים במדרש. כך, על אף שהחזון שמציג משה כולל מעמד בו כל אומות העולם עומדות למשפט בפני האל, נראה שכל בני ישראל עתידים לצאת צדיקים במשפט זה. לאורך הדרשה בולטת העובדה שאין בין בני ישראל חוטאים שעתידיים להיענש, אלא שכל ישראל עתידים להיגאל. תפיסה זו מתעצבת בין השאר על ידי עיבודים, מינוריים לכאורה, במקורות ורעיונות שונים: העובדה שמשח בן דוד מגיע על ענן רומזת כי הוא מגיע לדור שכולו זכאי,³² בניגוד לטענה התלמודית כי רק צדיקים ותלמידי חכמים יזכו ליהנות מסעודת הלויית.³³ כך, במדרש 'יושע' כל ישראל זוכים לסעודה עוד לפני עריכת המשפט, שבו כולם יוצאים זכאים. כמו כן, בניגוד למקבילה המובהקת שב'נסתרות דרשב',³⁴ במדרש 'יושע' גרמי השמיים לא מתחלפים על מנת למנוע עדויות שליליות כנגד ישראל,³⁵ ובניגוד ל'נסתרות דרשב', במדרש 'יושע' לא נזכרים בין בני ישראל פושעים שצריכים לשהות בגיהנום במשך שנים עשר חודשים לפני שהם זוכים לגאולה.³⁵ בהקשר זה כדאי להזכיר נקודה נוספת: במדרש

32 ראו לדוגמה: "אמר רבי אלכסנדר: רבי יהושע בן לוי רמי, כתיב: 'וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה' (דנ' ז, יג), וכתיב: 'עני ורכב על חמור!' (זכ' ט, ט) - זכו - עם ענני שמיא, לא זכו - עני ורכב על חמור". (סנהדרין צח ע"א).

33 "אמר רבה: א"ר יוחנן: עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן, שנאמר: 'יכרו עליו חברים' (איוב מ, ל), ואין כרה אלא סעודה, שנאמר: 'ויכרה להם כרה גדולה ויאכלו וישתו' (מל"ב ו, כג), ואין חברים אלא תלמידי חכמים, שנאמר: 'היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני' (שה"ש ח, יג)" (בבא בתרא עה ע"א).

34 ראו לדוגמה את התיאור הקרוב שמופיע בנסתרות דרשב': "ולקץ אלפים שנה הקדוש ברוך הוא יושב על כסא דין בעמק יהושפט. ומיד השמים והארץ הולכים ובלים, וחפרה החמה ובושה הלבנה ונמסו ההרים והגבעות תמוטנה, כדי שלא יזכירו לישראל עונותיהם. ושערי גיהנם נפתחים בנחל יהושע. ושערי גן עדן במזרח ביום השלישי - שנאמר: 'יחיינו מימים' (הו' ו, ב) - אלו ימי המשיח שהם אלפים שנה, 'ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו' - זה יום הדין ואוי לו לכל מי שמת בו." (אבן-שמואל, להלן, עמ' 197).

35 "הקדוש ברוך הוא מעביר לפניו כל אמה ואומר להם: אתם שמשחתוים לאלהי כסף וזהב, ראו אם יוכלו להציל אתכם! ומיד עוברים ונשרפים - שנאמר: 'ישבו רשעים לשאולה כל גוים שכחי אלהים' (תה' ט, יח). וישראל באים אחריהם, והקדוש ברוך הוא אומר להם: למי אתם משתחוים? והם אומרים: 'כי אתה אבינו...גאלנו מעולם שמך' (יש' סג, טז). ואמות העולם אומרים מתוך גיהנם: נראה אם ישפט ישראל עמו כמו ששפט אותנו. מיד הקדוש ברוך הוא עובר עם ישראל באמצע גיהנם ונעשה לפניהם כמים קרים - שנאמר: 'ויעבר מלכם לפניו ויבראשם' (מי' ב, יג), ואומר: 'כי תלך במו אש לא תכוה ולהבה לא תבער בך' (יש' מג, ב). ובאותה שעה ננערים פושעי ישראל לגיהנם לשנים עשר חדשים. ואחר כך הקדוש ברוך הוא מעלה אותם ויושבים בגן עדן ומתענגים מפרותיה - שנאמר: 'ועמך כלם צדיקים' (יש' ס, כא)" (אבן-שמואל, להלן, עמ' 198).

'ויושע' גם במלחמת גוג ומגוג וגם במלחמתו של ארמילוס לא נזכרים הרוגים, למעט משיח בן יוסף. לצורך השוואה, בסיפור המלחמה בארמילוס ב'ספר זרובבל' נזכרים הרוגים ונפגעים רבים.³⁶

המונולוג הארוך של משה בדרשה זו, שעל פי מדרש 'ויושע' נאמר לקהל של בני ישראל במסגרת מעמד השירה, הוא דוגמה נוספת לעיסוק של המדרש באופן שבו בוצעה שירת הים. המדרש לא מסתפק אך ורק בחלוקה לדוברים של שורות השירה המקראית (במקרה זה, משה כמובן), אלא גם מרחיב באופן משמעותי את תוכן השירה, ומוסיף אליה תכנים נוספים שנאמרו גם הם במסגרת אותו מעמד. הנאום הארוך שנושא משה כולל פרטים רבים ואף קולות ודוברים שונים כמו אומות העולם, גוג ומגוג וקולו של האל עצמו, לצד ציטוטים מקראיים רבים. ריבוי הקולות בתיאור אחרית הימים לא מבטל את המסגור הכללי של תיאור זה כפי שמופיע בנוסח זה של מדרש 'ויושע'. התיאור, על כל פרטיו ודובריו, מושם בפיו של משה כחלק מאמירת השירה. משה, כדובר ומספר בחלק זה, כולל בדבריו גם קולות של דמויות נוספות.

במקרה שלפנינו, יצירת המונולוג החדש של משה במסגרת השירה, מציעה גם עיבוד מחודש של חומרים אפוקליפטיים תוך שינוי אופיים, ובמידה מסוימת גם את המסרים שעולים מהם. אמנם סיפור אחרית הימים שמובא במדרש 'ויושע' לא כולל יותר מדי רכיבים עלילתיים חדשים בכל הנוגע להשתלשלות האירועים הצפויים באחרית הימים. אולם בעוד שבמקורות מוקדמים כדוגמת 'ספר זרובבל' או 'נסתרות דרשב"י' הפרטים על אחרית הימים נמסרים במעמד התגלותי ליחידי סגולה מובחנים, הרי שבמדרש 'ויושע' פרטים אלו הופכים לנאום שמיועד לכלל עם ישראל במסגרת פומבית וטקסית.³⁷

מתוך הדוגמאות שהוצגו לעיל ניתן ללמוד על העיסוק הנרחב של מדרש 'ויושע' על גרסאותיו השונות בחלוקת מעמד שירת הים לדוברים, עיסוק שמשפיע על דרכי העיצוב והעיבוד של המקורות שעליהם נשען החיבור. בעוד שהנטייה להרחיב את הטקסט המקראי אינה ייחודית למדרש 'ויושע', הרי שלהרחבות אלה ישנו תפקיד מיוחד במדרש זה. הן משמשות על מנת לחלק את תפקידי שירת הים בין הדוברים השונים שהשתתפו במעמד השירה בהתאם לתיאור המקראי, כלומר, משה ובני ישראל. על אף שחלוקה מעין זו יכולה לשמש בקריאה פומבית של המדרש, הרי שנראה שתפקידה המרכזי אינו "הוראות במה"

36 ראו את מהדורת 'ספר זרובבל' כפי שמופיעה במהדורה של עלי יסף ל'ספר דברי הימים לירחמיאל'. ע' יסף, ספר הזכרונות - הוא דברי הימים לירחמאל, מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא, הערות ומקבילות, תל אביב, תשס"א, עמ' 430.

37 לביטוי אחר של הטמעת מקורות אפוקליפטיים בספרות מדרשית מאוחרת ראו י' אלבוים, 'משיחיות בפרקי דרבי אליעזר - אפוקליפסה ומדרש', מ"ב לרנר, מ"ע פרידמן (עורכים), מחקרים במדרשי האגדה - ספר זכרון לצבי מאיר רבינוביץ', תל אביב, תשנ"ו, עמ' 245-266.

לקוראים בני הזמן,³⁸ אלא נסיון לתאר באופן החי ביותר את השירה המקראית כטקסט שנאמר או הושר בקול רם במסגרת הנרטיבית של סיפור יציאת מצרים וקריעת ים סוף. חשוב לציין שכיאה לטקסטים אנונימיים ומרובי גרסאות, ניתן להצביע בנוסחים השונים של המדרש על דרשות שלא מיוחסות לדובר ספציפי, אולם, סקירה של כל הדרשות במדרש על נוסחיו השונים חושפת בבירור מגמה של ייחוס דרשות שונות לדמויות שנכחו במעמד השירה. להלן סקירה מלאה של חלוקת הדוברים במדרש על שתי גרסאותיו המרכזיות:

פס'	גרסה א'	גרסה ב'
ל	תיאור הרקע לאמירת שירת הים. עדיין לא מתוארת אמירת השירה עצמה.	
לא		
א	כולם מספרים בגוף ראשון את סיפור ישועתם. כולם אומרים יחדיו את חלקו השני של הפסוק.	בני ישראל מספרים את סיפור הישועה. על הפסוק המקראי כתוב "לכן נאמר".
ב	בתחילת הדרשה לפסוק זה משה ובני ישראל אומרים יחדיו "אשירה לה' כי גאה גאה"	
	עיקר הדרשה היא סיפורו של משה המובא בגוף ראשון. משה אומר את הפסוק המקראי המצוטט.	
ג	גם הדרשה וגם הפסוק מובאים בגוף שלישי.	
ד	את הפסוק המקראי לדרשה זו אומרים ישראל.	הדרשה והפסוק מובאים בגוף שלישי.
ה	את הפסוק המקראי לדרשה זו אומרים ישראל.	הדרשה והפסוק מובאים בגוף שלישי.
ו	אוסף של דרשות. בסוף האוסף נאמר שמשה נתנבא בדבר דרשות אלו והעביר אותן לישראל. את הפסוק המקראי אומרים ישראל.	הדרשה והפסוק מובאים בגוף שלישי. במסגרת קטע זה נזכרים באופן יוצא דופן שמות החכמים רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי.
ז	הדרשה והפסוק מובאים בגוף שלישי.	

38 על חלוקה לדוברים בטקסטים רבניים בכלל והתלמוד בפרט ראו לדוגמה י' ליפשיץ, י' רוזן-צבי, 'תלמוד כפרפרומנס: סוגיית "קרות הגבר"' (בבלי יומא כ ע"ב-כא ע"א), אוקימתא, ח (תשפ"ב), עמ' 87-116.

ח	הדרשה והפסוק מובאים בגוף שלישי.	
ט	הדרשה והפסוק מובאים בגוף שלישי.	
י	הדרשה והפסוק מובאים בגוף שלישי.	
יא	הדרשה והפסוק מובאים בגוף שלישי.	את הפסוק המקראי לדרשה זו אומרים ישראל.
יב	הדרשה והפסוק מובאים בגוף שלישי.	
יג	הדרשה והפסוק מובאים בגוף שלישי.	
יד	הדרשה והפסוק מובאים בגוף שלישי.	משה מוסר את הדרשה לבני ישראל. הפסוק המקראי המצוטט בסוף הדרשה נפתח במילה "לכך" אך לא ברור אם הוא מהווה חלק מדברי משה לבני ישראל.
טו	הדרשה והפסוק מובאים בגוף שלישי.	
טז	משה מדבר עם הקב"ה ובמסגרת דבריו מצטט קטע מן הפסוק: "תפל עליהם אימתה ופחד". לבסוף הפסוק המקראי מובא בגוף שלישי.	משה פונה לישראל משה פונה לקב"ה ומבקש שיעזור לישראל לעתיד לבוא משה אומר את הפסוק המקראי לדרשה.
יז	משה מדבר לפני הקב"ה. הפסוק מובא בגוף שלישי.	חלקה השני של הדרשה הוא פניה של משה לקב"ה. במסגרת פניה זו מצוטט קטע מן הפסוק: "תביאם ותטעם". הפסוק המקראי מובא בגוף שלישי.
יח	משה מדבר בפני ישראל. הפסוק המצוטט בסוף נאמר על ידי כל ישראל באחרית הימים.	משה מדבר בפני ישראל.

כפי שניתן לראות, הייחוס של תפקידים לדוברים שונים במסגרת הביצועית של שירת הים מופיע בעיקר בדרשות המופיעות בתחילת המדרש (נוסחה א': דרשות לפסוקים א, ב, ד, ה, ו; נוסחה ב': דרשות לפסוקים: א, ב). ובדרשות הסוגרות אותו (נוסחה א': דרשות לפסוקים טז, יז, יח; נוסחה ב': דרשות לפסוקים: יד, טז, יז, יח). אם כך, נראה שנעשה ניסיון להדגיש את נושא דוברי הטקסט במעמד שירת הים "במסגרת החיצונית" של המדרש, אך עם התקרבותנו למרכז החיבור מגמה זו מתרופפת. ההתמקדות בשאלת הדוברים המשתתפים במעמד השירה המקראי דווקא במסגרת החיצונית של המדרש מדגיש עוד יותר עד כמה שאלת הדוברים, או המבצעים של שירת הים מרכזי עבור מדרש

'ויושע'. הדיונים בראשית ובסיום המדרש חייבים להתייחס לשאלה זו, ולייצר מעין תמונה שלמה וחייה של מעמד השירה על ים סוף. דיונים במרכז המדרש, שחלקם הניכר קצר יותר, יכולים לעסוק פחות בנושא זה, שכן חשיבותו כבר הודגשה במסגרתו החיצונית של הטקסט. אם כך, אם במכילתא הפתרון לשאלת הדוברים של שירת הים נשען על העתקת השירה למציאות הריטואלית של המכילתא, הרי שמדרש 'ויושע' הופך את מעמד השירה למעמד מרובה קולות, שבו לכל אחד מהמשתתפים ניתן מקום לספר ולהרחיב על סיפור הגאולה האישי, ואף על העתיד להתרחש. זהו מעמד שבו חלוקת התפקידים נקבעת בו בזמן, ואף נדונה בזמן אמת בין משה לבני ישראל. הרחבת התוכן הנאמר במסגרת השירה והפיכת חלוקת הדוברים לסבוכה מבעבר, מדגישה את אמירת השירה על ים סוף כהתרחשות ביצועית חד פעמית ויוצאת דופן, ומרחיקה את שירת הים במדרש 'ויושע' מפרקטיות ליטורגיות בנות זמן המדרש.

ב. עיצוב סצינת אמירת השירה

התרחשות פרפורמטיבית היא זמנית במהותה. היא מתחוללת בזמן מסוים ונעלמת או מתפוגגת לאחר מכן. פירוש הדבר הוא שכל התרחשות פרפורמטיבית נטועה באופן עמוק בפרק זמן שאותו ניתן לתחום ולהגדיר.³⁹ כזכור, שירת הים מתוארת כמאורע פרפורמטיבי כבר בטקסט המקראי עצמו. היא מופיעה כציטוט של הדברים הנאמרים בפומבי מיד לאחר חציית ים סוף. ציטוט זה קוטע למעשה את ההשתלשלות הנרטיבית. העלילה של סיפור יציאת מצרים המקראי לא מתקדמת במהלך אמירת שירת הים. כאמור, המסגרת הפרשנית של מדרש 'ויושע' היא בראש ובראשונה פסוקי שירת הים המקראית. אולם, כחלק מהנסיון של מדרש ויושע להתמקד דווקא באופן שבו בוצעה שירת הים לאחר חציית ים סוף, המדרש לא מסתפק בהתייחסות לתוכן השירה עצמה, אלא פותח ביצירת מעטפת סיפורית שמקיפה את הטקסט המדרשי כולו, ותפקידה לתחום את רגע אמירת השירה בפרק זמן מוגדר.

בדומה למנהגי הקריאה הליטורגית של שירת הים בבית הכנסת, ובהתאם למסורת הפיוט על הטקסט,⁴⁰ מדרש 'ויושע' לא נפתח בדרשה על שמ' טו, א, הפסוק הראשון בשירת הים ("אֲזַי יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיהוָה וַיֹּאמְרוּ לְאֹמֶר אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי־גָאֹה גָּאֹה סוֹס וָרֶכֶב רָמָה בָּיָם"), אלא דווקא בשתי דרשות לשני הפסוקים האחרונים של שמ' יד, שחותמים את סיפור חציית ים סוף ("וַיֹּשַׁע יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא אֶת־יִשְׂרָאֵל מִיַּד מִצְרַיִם וַיֹּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת־יְהוָה הַגָּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה בְּמִצְרַיִם וַיֹּרָאוּ הָעָם אֶת־יְהוָה וַיֹּאמְרוּ בְּיְהוָה וּבַמֶּשֶׁה עֲבָדוּ").

39 ראו את חלוקתו של שכנר של סוגים שונים של זמן בהקשר של התרחשות פרפורמטיבית. שכנר, עמ' 11-9.

40 ראו לדוגמה ש' אליצור, 'שני פיוטים לויושע למשוררים בלתי נודעים', קבץ על יד, יד (תשנ"ח), עמ' 79-41; ע' פליישר, 'יוסף אבן אביתור: קדושתא ליום ויושע', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כא (תשס"ז), עמ' 170-133.

במדרש 'ויושע' משמשים שני פסוקים אלה כבסיס לבניית דרשות המתארות את סיפור הישועה שאירע לבני ישראל עם חציית הים, הסיפור שהוביל את בני ישראל לרגע בו מושרת שירת הים. על פי מדרש 'ויושע', על כל גרסאותיו, סיפור ישועת ישראל מתרחש בספירה האלוהית בעת חציית ים סוף. הסיפור נסוב סביב ההתנגשות בין הקב"ה לבין עוזא שר מצרים. בזמן שבני ישראל בורחים ממצרים עוזא שר מצרים פונה לקב"ה בסדרה של טענות שמטרתן להחזיר את בני ישראל. בתחילה דורש עוזא להתעמת מול מיכאל שר ישראל ולטעון לפניו שהובטח שישראל ישועבדו למצרים במשך 400 שנה ואילו עכשיו הקב"ה משחרר אותם אחרי 80 שנה בלבד.⁴¹ לאחר שהאל סותר את טענותיו, עושה עוזא נסיון נוסף וטוען שאין הצדקה להטביע את המצרים בים, שכן, המצרים כלל לא הרגו מבני ישראל.⁴² גם טענה זו מתבטלת על ידי האל, לאחר שמכנס את פמליה של מעלה ומתאר בפניהם את התנהגות המצרים והמעשים שעוללו לבני ישראל. לבסוף עושה עוזא נסיון אחרון ומבקש מהקב"ה לנהוג במידת הרחמים כלפי מצרים, אך למזלם של בני ישראל, גבריאל נחלץ לעזרתם ומזכיר שוב לקב"ה את עוולות המצרים.⁴³

המשא ומתן הסבוך בין עוזא לבין האל הוא במידה רבה פיתוח ייחודי למדרש 'ויושע'.⁴⁴ על אף שדמות של שר מצרים שפועל בספירה השמימית מופיעה גם במקורות מדרשיים אחרים,⁴⁵ הרי שהזיהוי השר עם עוזא והתיאור מדויק של מעשיו (ניהול משא ומתן על גורלם של מצרים) מופיעים רק בחיבור זה.⁴⁶

לצד הדרשות שמתארות את סיפור הימלטות בני ישראל וטביעת מצרים בים סוף כפי שהתרחש בספירה האלוהית, בפתיחה של נוסחה ב' של מדרש 'ויושע' מופיעה דרשה ארוכה המתארת את מצבם של בני ישראל לפני המעבר בים. בני ישראל ומשה מפחדים

41 למקור על שני נוסחיו ראו מיקוה, עמ' 50-55.

42 מיקוה, עמ' 64-71.

43 מיקוה, עמ' 64-71.

44 הדרשה על שמ' יד, ל, הדרשה הראשונה במדרש 'ויושע' שמזכירה את עוזא שר מצרים, מופיעה גם באנתולוגיה המדרשית המפורסמת 'ילקוט שמעוני' (ילקוט שמעוני, בשלח, רמז רמא, הימן-שילוני, עמ' 301-302) במקור שזוהה על ידי חוקרים כחלק מהמדרש הימביניימי האשכנזי אבכ"ר, שנוסחו המלא כבר לא קיים בידינו. ראו ש' בובר, מחברת יריעות שלמה - הערות והוספות לספר רב פעלים מהרב הגאון מוהר"ר אברהם זצ"ל בן הגאון רבינו אליהו מוילנא זצ"ל, ווארשא, תרנ"ו, עמ' 456-458; ע' גאולה, מדרשי אגדה אבודים הידועים מאשכנז בלבד: אבכ"ר, אספה ודברים זוטא כרך א+ב (חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז.

45 ראו לדוגמה את האזכור של דמות שר מצרים במדרש תנחומא: "דבר אחר רמה, שראה שרה של מצרים נופל, וכן את מוצא שאין הקדוש ברוך הוא נפרע מן האומות לעתיד לבא עד שנפרע משריהם תחלה" (מדרש תנחומא (ורשא) בשלח, יג).

46 על ייחודה של דמות עוזא ראו G. Stemberger, 'Midrash Wa-yosha-Quellen und Tendenzen einer mittelalterlich Erzählung', *Judaica Minora II: Geschichte und Literatur des rabbinischen Judentums*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, p. 587-601; מיקוה, עמ' 61.

שיתפסו אותם המצרים ובוכים לקב"ה. הקב"ה משיב בפסוק "מִהִתְצַעֵק אֵלַי דָּבָר אֶל־כָּנִי יִשְׂרָאֵל וְיִסְעֶנּוּ" (שמ' יד, טו) ומציג בפני משה מדרש ארוך על עקדת יצחק.⁴⁷ לאחר מכן מתואר כיצד משה חוצה את הים במצוות הקב"ה.⁴⁸ פתיחה זו קודמת לדיון על פסוקי השירה, ומיד אחריה מופיעה הדרשה על שמ' טו, א.

על אף ששני הנוסחים של מדרש 'ויושע' כוללים הקדמות שונות (בשניהם יש נוסח של הסיפור של עוזא, ובנוסח ב' נוסף אליו סיפור קריאתם של בני ישראל לעזרה והדרשה על עקדת יצחק), יש להן תפקיד משותף בתיאור והרחבת המסגרת העלילתית בה מתרחש מעמד השירה. הימצאותן של הקדמות אלו מצביעה במידה רבה על תפיסת מדרש 'ויושע' בעיני יוצריו ועורכיו. עצם השמירה על ההקדמות לשירת הים מצביעה על תפיסת מדרש 'ויושע' כחיבור עצמאי בעל היקף מוגדר, שכיוון שהוא מתאר אך ורק "סצינה" אחת, הוא חייב לכלול בפתחתו רקע שיעשיר ויחזק את תיאור מעמד השירה ולספק הרחבות נרטיביות למעמד זה. ההקדמות שמוצעות בנוסחיו השונים של המדרש, מייצרות מסגרת דרמטית לרגע שבו מבוצעת השירה על הים.

השימוש בהקדמה נרטיבית אינו ייחודי למדרש 'ויושע'. כך לדוגמה, גם ב'מדרש עשרת הדברות', חיבור שנדפס והועתק פעמים רבות לצד מדרש 'ויושע', וכולל סיפורים לכל אחד מן הדברות, נפתח בהקדמה ארוכה.⁴⁹ אולם, במקרה שלפנינו להקדמות הסיפוריות ישנו תפקיד אחד מוגדר: מתן רקע לרגע שבו נפתחת השירה ונאמרת בקול רם על ידי משה ובני ישראל. חלוקה זו, בין שתי הדרשות הראשונות שמספקות סיפור מסגרת, לבין שאר הדרשות שלמעשה מהוות חלק מהשירה שנאמרת על הים, מרחיקות במידה רבה את שירת הים המתוארת במדרש 'ויושע' לנוסח שירת הים כפי שהתקבל במסגרות ליטורגיות. בעוד ששני הפסוקים החותמים את שמ' יד מהווים חלק משירת הים שנקרא במסגרות ליטורגיות, פסוקים אלה נפרדים במדרש 'ויושע' מהשירה שנאמרה על הים על ידי משה ובני ישראל לאחר חציית ים סוף.

ג. סטייה מהמסגרת הגאוגרפית של מעמד שירת הים

בדומה לתפקידו של הזמן במאורע פרפורמטיבי, כך גם כל התרחשות ביצועית נטועה באופן עמוק במרחב מוגבל ומוגדר מראש, והיא אינה יכולה לחרוג ממרחב זה.⁵⁰ ואכן, לאורך כל המדרש על גרסאותיו השונות בולטת הנטיה של מדרש 'ויושע' להתמקד אך ורק בסצינת אמירת שירת הים והמשתתפים בה. התכנים הנאמרים במסגרת השירה על

47 מיקוה, עמ' 40-49.

48 מיקוה, עמ' 50-51.

49 על 'מדרש עשרת הדברות' ראו: ע' שפירא, מדרש עשרת הדברות: טקסט, מקורות ופירוש, מוסד ביאליק, ירושלים, תשס"ה.

50 ראו שכנר, 19-14; על המקום של מרחב בדרמה ותיאטרון, והסוגים השונים של התייחסויות אפשריות למרחב בתיאטרון ראו Michael Issacharoff, 'Space and Reference in Drama', *Poetics Today* 2, no. 3 (1981): 211-24.

ידי הדמויות השונות יכולים לעסוק במרחבים ובזמנים שונים, אך המדרש עצמו נותר ממוקד במעמד השירה על ים סוף. לכאורה, טקסט מדרשי, בשל היותו יצירה כתובה, אינו נתון למגבלות מרחביות שכאלה. אולם, מדרש 'ויושע' שומר על צמצום מרחבי וכרונולוגי מכוון, וסוטה, לכאורה, ממעמד השירה על ים סוף בדרשה אחת בלבד. כפי שאראה, סטיה גיאוגרפית זמנית זו דווקא מדגישה את העיצוב של הטקסט של שירת הים כטקסט שנאמר ו"בוצע" ברגע ובמרחב מסוימים.

בדרשה על שם' טו יא ("מִי־כִמְךָ בְּאֵלֶם יְהוָה מִי פִמְכָּה נֶאֱדָר בְּקֹדֶשׁ נוֹרָא תְהִלָּת עֲשֶׂה פֶּלֶא") מתוארת תגובתו של פרעה למשמע שירת הים, בעודו במעמקי הים. כך לדוגמה מופיעה הדרשה לפסוק בנוסח א:

מי כמוך באלים יי

בשעה שאמר ישראל שירה שמע פרעה קולם של ישראל כשהיה מטורף בים.

נשא אצבעו לשמים ואמר: מאמין אני שכך הוא.

באותה שעה בא גבריאל ואמר לו: רשע! אמש היתה אומר "מי יי אשר אשמע בקולו" ועכשיו אתה אומר מאמין אני. הניח שלשלאות של ברזל על צוארו והורידו במצולות ים ועכבו שם חמשים יום בצער רוחו ונשמתו כדי שיכיר גבורותיו של הקב"ה.

ולאחר חמשים יום הוציאו מן הים והחזירו על כל אומה ולשון והיה מודיע להם גבורותיו של קב"ה. ובסוף הכניסו בנינו והמליכו עליו. וכשבא יונה הנביא וקרא "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת", באותה שעה נודעזע פרעה ועמד מכסאו ואמר: יודע אני שאין אלוה בעולם אלא הקב"ה.

ופרעה עדיין הוא חי על שער גהינם. וכשמכניסין את הגוים ואת הממלכות לגהינם אומר להם: מפני מה לא למדתם ממני? שכפרתי בהקב"ה ולבסוף האמנתי אותו בעל כרחי. ומודיע להם גבורתו של הקב"ה.

לכך נאמר "מי כמוך באלים יי מי כמוך נאדר בקדש נורא תהלות עושה פלא".⁵¹

51 מיקוה, עמ' 184. השווה לנוסח ב: "מי כמוך. אמרו חכמים ז"ל: בשעה שאמר ישראל זאת השירה לפני ה'ה", שמע אותה פרעה שהיה מטורף בים. ונשא אצבעו לשמים ואמר: מאמין אני בכך שאתה הצדיק ואני ועמי הרשעים, ולא יש אלוה בעולם אלא אתה. באותה שעה ירד גבריאל והטיל על צוארו שלשלת של ברזל ואמר לו: רשע! אתמול אמרת 'מי יי אשר אשמע בקולו', ועתה אמרת 'יי הצדיק'. מיד הורידו למצולות ים ועכבו שם חמשים יום וציער אותו כדי שיכיר גבורותיו של ה'ה'. ולאחר כך המליכו על 'נינוה העיר הגדולה' וכשבא יונה לנינוה ואמר, 'עוד ארבעים שנה [יום] ונינוה נהפכת' מיד אחזו אימה ורעדה וקם מכסאו ויכס שק וישב על האפר'. והוא בעצמו צועק ואמר 'האדם והבהמה הבקר והצאן, אל יטעמו מאומה ואל ירעו ומים אל ישתו', כי יודע אני שאין אלוה אחר בכל העולם וכל דבריו אמת, וכל במשפט ובאמונה. ועדין הוא פרעה חי ועומד על פתח גיהנם, וכשנכנסין מלכי אומות העולם, מיד הוא מודיע להם גבורותיו של ה'ה', ואמר להם: שוטים שבעולם! מפני מה לא למדתם ממני דעת, שהוא עני כפר [שהרי אני כפרתי] בה'ה'. לכן שלח בי עשר מכות, ואף טבעני בים ועכבני שם חמשים

דרשה זו מציגה תמונה שחורגת במפורש מהמרחב הפיזי שבו נאמרת שירת הים. הדרשה לא מתרכזת בדברי משה או בני ישראל,⁵² אלא בחוויותיו של פרעה, ובעיקר, בסיפור חייו של פרעה אחרי יציאת בני ישראל ממצרים, הפיכתו למלך על נינוה, והתפקיד שלו בפתח שער גיהנם. עם זאת, על אף שדרשה זו חורגת מהמגמה לתאר את שירת הים כאירוע, הרי שבכל גרסאותיה היא נפתחת בהבהרה שתחילת סיפור החזרה בתשובה של פרעה היא בזמן אמירת השירה, כשפרעה שומע את קולם של ישראל המשוררים לקב"ה ומגיב לדבריהם. האופן שבו מנוסחת אותה סטייה גיאוגרפית זמנית, הוא דוגמה נוספת לעניין המוגבר של מדרש 'ויושע' על גרסאותיו השונות במעמד שירת הים, כהתרחשות היסטורית פרפורמטיבית. אם במקורות הקודמים שהובאו הובלט העיסוק של המדרש בחלוקת השירה לדוברים שונים שהשתתפו במעמד, הרי גם כשהמדרש עוסק לכאורה בסיפור ממרחב גיאוגרפי אחר, הרחק ממשה ובני ישראל, סיפור זה חייב להיות מעוגן לכל הפחות בזמן שבו מבוצעת השירה. לכן, גם חזרת פרעה בתשובה חייבת להתרחש בזמן אמירת שירת הים. יותר מכך, פרעה מתואר כמי ששומע את השירה, על אף שהוא רחוק מן ההתרחשות. במידה רבה פרעה הוא אחד מהעדים לטקסט המבוצע, ואולי אף חלק מן המשתתפים האופציונליים בהתרחשות הפרפורמטיבית.⁵³ הוא הדמות היחידה (אולי חוץ מהקדוש ברוך הוא) שנחשפת לשירה בזמן אמת, אך אינה לוקחת חלק פעיל כדוברת בביצועה. כך, על אף הסטייה הזמנית מהזירה שבה פועלים משה ובני ישראל ומבצעים את השירה, מדרש 'ויושע' לא מאפשר לעצמו לסטות מבחינה נרטיבית מהזמן הביצועי של השירה. התיאור של פרעה הוא במידה רבה ביטוי של ההשפעה של השירה המבוצעת על קהל שומעיה, גם אם הוא נמצא במקום מרוחק.

סיכום

המפנה הפרפורמטיבי של עשרות השנים האחרונות בחקר התרבות, ששם במרכז את אותן יחידות תרבותיות שמתרחשות ברגעים מסוימים בזמן ובמרחב, השפיע בין השאר גם על חקר ספרות חז"ל, ובמיוחד על חקר התלמוד. מחקרים בשנים האחרונות שמו דגש על הפוטנציאל הביצועי שקיים ביחידות טקסטואליות שונות.⁵⁴ מאמר זה מציג סוג אחר של עיסוק בהקשר ביצועי, כזו שאינה נוגעת לאופן שבו טקסטים רבניים או מדרשיים נקראו או בוצעו, אלא האופן שבו טקסטים אלה דימו את הקריאה והביצוע של מקורות

יום. ואחר כך העלני מן הים, ולבסוף האמנתי בו בעל כרחי. ולפיכך שררו ישראל שירה זאת ואמרו כולם יחד: 'מי כמוכה באלים' יי מי כמוכה נאדר בקודש נורא תהלות עושה פלא". מיקוה, עמ' 182.

52 חשוב לציין שבנוסף ב בני ישראל אכן נזכרים בסוף הדרשה, כדוברים של הפסוק.

53 ראו פישר-ליכטה, עמ' 19-22.

54 ראו לדוגמה Z. Septimus, 'The Poetics Superstructure of the Babylonian Talmud and the Reader It Fashions', Dissertation (Berkeley, University of California, 2011); M. Vidas, *Tradition and the Formation of the Talmud* (Princeton: Princeton University Press, 2014); י' ליפשיץ, 'רוזן-צבי, עמ' 87-116.

קדומים. על אף שאין די מידע להקשר הביצועי של מדרש 'ויושע' על גרסאותיו השונות, הרי שלאורך המדרש בולטת הנטייה להתייחס לטקסט המקראי הנדרש כיחידה מבוצעת. בגרסאותיו השונות, מדרש 'ויושע' לא מסתפק בדרישה של כל פסוקי שירת הים, התמודדות עם קשיים טקסטואליים שעולים מהם והעלאת רעיונות דתיים, אלא גם מציג התייחסות נרחבת לאופי הטקסטואלי המיוחד של הטקסט הנדרש. באמצעות התייחסות לרקע שהוביל לאמירת שירת הים, ולאופי של הטקסט הנדרש כטקסט שירי, מדרש 'ויושע' שם דגש על מרכיבים שונים הנוגעים לסיטואציה ולאופן בו מבוצעת שירת הים. מרכיבים אלה כוללים התמקדות בחלוקת תפקידי הדוברים השונים בשירה ותיאור הרקע שהוביל לאמירתה.

אם במכילתא דרשב"י ביצוע שירת הים מסתכם בחילופי קריאה ותשובה בין משה לבני ישראל, הרי שבמדרש 'ויושע' שירת הים הופכת לטקסט עם חלוקת תפקידים סבוכה ומורכבת, שלעתים לא מסתכמת אך ורק בפסוקי המקרא אלא כוללת טקסטים נוספים שנאמרים על ידי משה או על ידי בני ישראל באותו מעמד, כדוגמת המנוולוג האוטוביוגרפי של משה, או החזון המפורט לאחרית הימים. שאלת דוברי השירה הופכת לסוגיה פרשנית שדורשת התמודדות והרחבה לאורך החיבור כולו.

העיסוק באופי הפרפורמטיבי של שירת הים מעניין במיוחד לאור ההקשר הליטורגי והפרפורמטיבי של מדרש 'ויושע' עצמו. כזכור, מדרש 'ויושע' דורש את שירת הים כפי שהיא מבוצעת בהקשרים ליטורגיים, בצירוף פס' ל - לא בפרק יד, זאת על אף שפסוקים אלה אינם פסוקים שיריים. ההתייחסות כזו רווחת גם בפיוטים לשבת ויושע, סוגה פייטנית שעוסקת בשירת הים, בדרך כלל ביום השביעי של פסח.⁵⁵ הקשרים אלה הובילו את החוקרות אליזבת וייס קמפנגר ורחל מיקה לטעון שלפחות בגרסתו המוקדמת יותר, מדרש 'ויושע' בוצע בבית הכנסת במסגרת קריאת שירת הים ביום השביעי לפסח.⁵⁶

על אף שאין די עדויות על מנת לשחזר את אופן הקריאה והשימוש הפומבי במדרש 'ויושע' על נוסחיו השונים, אם היה כזה, עיון בעיסוק הרב של מדרש 'ויושע' במעמדה ההיסטורי של שירת הים מחדד פן נוסף בנוגע לשאלת הקשר של הטקסט למציאות ולתכנים ליטורגיים: מדרש 'ויושע' מציג חשיבה רפלקסיבית ביחס לשירת הים עצמה, זו שבוצעה לראשונה אחרי קריעת ים סוף כמעמד ליטורגי. עבור קהלו של המדרש שמ' יד, ל - טו, יט, מהווים יחידה טקסטואלית בעלת מעמד ביצועי ייחודי בחייהם. מעמדה הנבדל של שירת הים כשירה שמבוצעת מוביל את מדרש 'ויושע' להקדיש מקום נרחב לא רק

55 ראו לדוגמה ש' אליצור, 79-41; ע' פליישר, 'יוסף אבן אביתור: קדושתא ליום ויושע', מחקרי ירושלים בספרות עברית, כא (תשס"ז), עמ' 170-133. על המאפיינים הפרפורמטיביים והתיאטראליים בשירה דתית ובפיוט בפרט ראו L. S. Lieber, *Staging the Sacred: Theatricality and Performance in Late Ancient Liturgical Poetry* (Oxford: Oxford University Press, 2023).

56 קמפנגר, עמ' 336; ובמיוחד אצל רחל מיקה: R. S. Mikva, 'Midrash in the Synagogue and the Attenuation of Targum', *Jewish Studies Quarterly* 18, 4 (2011), p. 319-342, עמ' 25-16.

לדרישת תוכן הפסוקים, אלא גם להקשרם הפרפורמטיבי. על אף שלא ניתן למצוא במדרש 'ויושע' התייחסות למקצב, המבנה והאופי הפואטי של שירת הים כשירה מקראית, הרי שמדרש ויושע מזהה את יחידת הפסוקים הנדרשת כיחידה בעלת מאפיינים ייחודיים בכל הנוגע לאופנים בהם נקראה ובוצעה לראשונה, ומקדיש לאופנים אלה דיון נרחב ומפורט במיוחד. עבור מדרש ויושע לא ניתן לסכם את אופן הקריאה של שירת הים כדומה לאופן שבו "קוראין את ההלל בבית הכנסת". שירת הים, שנשמעת תדיר בהקשרים ליטורגיים, חייבת להיות מפורקת למרכיביה הפרפורמטיביים ולחלוקה מדוקדקת של הדוברים. רק כך יהיה אפשר לברר באמת מה משמעות פתיחת השירה: "אָז יִשְׁרַמְשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשִּׁירָה הַזֹּאת לְיִהוָה וַיֹּאמְרוּ לְאֹמֶר".

'איני יודע' ו'לא שמענו': מה מצפים הדרשנים לדעת ומניין הם מבקשים לשמוע זאת?

ישי רוזן-צבי ויעקב קרויזר

דבר ידוע הוא שהדרשנים קוראים את המקרא כטקסט שטמונים בו לקח והוראה עבורם. לתפיסתם, כל פרט אמור ללמד משהו, בין אם פרטי הלכות ובין אם דרך ארץ או לקח מוסרי, ולדרשנים יש את הכלים והיכולת ללמוד ולפענח זאת.¹ אך אלה קביעות כלליות שיש לפרוט ולדייק. על מנת להבין מהן ההנחות הטקסטואליות שמאחוריהן, ובעיקר מהן הטכניקות שבעזרתן מבקשים מדרשי התנאים למצות את הטקסט המקראי, יש להיכנס לקרבי המעשה המדרשי ולבחון את המדרש "בפעולה". לטענתנו, רק מתוך דיון באבני הבניין המדרשיות בפני עצמן, קרי - המונחים המשמשים בו, ניתן לתאר את הבניין ולהבחין בהנחות היסוד ובמוטיבציות של המדרש. במאמר זה נבחן שני מונחים שעד כה לא נידונו במחקר לגופם: 'איני יודע' ו'לא שמענו'.² מונחים אלה משמשים להצבעה על לאקונויות בטקסט, ועל כן יש לשאול מהו הדבר שאותו המדרש מצפה לשמוע כאשר הוא אומר 'לא שמענו' או 'איני יודע', וכיצד הוא משלים את אי הידיעה הזו. על אף ששני המונחים אינם מן השכיחים ביותר במדרש, משמעותם מובחנת, ולפיכך ניתן בעזרתם לעמוד על אופי החוסרים, לאקונויות, שמזהים הדרשנים בתורה וכיצד הם מבקשים למלאם על מנת שהמקרא יוכל למלא את ייעודו עבורם.³ הדיון המשותף במונחים אלה נובע מקרבתם הפונקציונלית והפילולוגית זה לזה. הם משמשים באופן דומה כדי להציג לאקונויות ולמלאן, והם גם מתחלפים לעיתים בין בתי המדרש,⁴

- * המחקר זכה לסיוע הקרן הלאומית למדע, מענק מס' 202/23 ("מאגר ולקסיקון לטרמינולוגיה של מדרשי התנאים").
- 1 ראו ישי רוזן-צבי, בין משנה למדרש: קריאה בספרות התנאית, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2020, עמ' 293-296, והספרות ששם.
 - 2 בנימין זאב בכר (ערכי מדרש, תל אביב: אחרות, תרפ"ג) מזכיר את 'איני יודע' בחטף כחלק מהערך 'יודע' (עמ' 47) ואת 'לא שמענו' כחלק מ'שמע' (עמ' 129, ראו להלן ההבחנה בין 'א' לא שמענו' ו'לא שמענו א' - בכר דן רק בראשון, ואילו ענייננו הוא בשני). הוא אינו דן בהם כמונחים בפני עצמם ולא מכיר בזיקה ביניהם. לא מצאנו דיונים נוספים מלבד זה.
 - 3 ענייננו כאן במדרש התנאי לבדו. אנו משתמשים ב'דרשן' כביטוי לסוכנות של המדרש במעשה הפרשני. אין כאן הנחה מסוימת לגבי תהליך יצירת הדרשה. ככל שניתן להוציא מידע על מקור הדרשה, שם הדרשנים ומעשה העריכה - נציין זאת.
 - 4 חילופי מונחים בין הבתים: השוו מכילתא דר"י, פסחא ז, עמ' 25 (לא שמענו) למכילתא דרשב"י יב, יד, עמ' 16 (ללא מונח); מכילתא דרשב"י יח, ה, עמ' 130 (איני יודע) מול מכילתא דר"י, עמלק ג, עמ' 192 (ללא מונח); מכילתא דר"י, נזיקין יז, עמ' 309 (לא שמענו) למכילתא דרשב"י כב, טז, עמ' 209 (אי אתה יודע); ספרי במדבר עג, עמ' 174 (לא שמענו) לס"ז במדבר י, ג, עמ' 261 (איני יודע); ספרי במדבר קי, עמ' 294 (לא שמענו) לספרא צו ז, לה ע"א (איני יודע); מכילתא דרשב"י יג ט, עמ' 40 (אי אתה יודע)

ואף בין דרשות סמוכות.⁵ יתרונו של מונחים אלה עבורנו הוא שהם (ובייחוד הראשון) מופיעים בשני בתי המדרש, בהלכה ובאגדה,⁶ הן בסתם והן בשם חכמים;⁷ כיוון שכך, הם יכולים לתת לנו תמונה רחבה של השיח המדרשי, שאינה מוגבלת לאחד מבתי המדרש, לתחום אחד של המדרש או לתקופה אחת, וכך לסייע לנו להבין טוב יותר את התפיסה הטקסטואלית וההרמנויטית המשתקפת בהקשרים השונים.⁸

מובן שניתוח מונחים אינו יכול להחליף עיון שיטתי במדרשים, אך נבקש להראות כי הוא מאיר תופעות שלא ניתן לראות בקריאה רציפה של המדרשים, בדומה ל'מיקרו היסטוריה' שמראה דברים שניתוחים היסטוריים רחבים לא יכולים. לאחר ההתמקדות במונחים אפשר לשוב למדרשים עם משקפיים חדשים. זה מה שמאמר זה (ודומים לו שמופיעים בהערות השוליים) מבקש לעשות.

המונח 'איני יודע', השכיח מבין השנים, מופיע במדרשים כ־70 פעמים בצורות שונות (איני יודע, אינו יודע, אבל איני יודע, אי אתה יודע, אבל אי אתה יודע, אין אנו יודעים, ועוד), מחציתן בהלכה ומחציתן באגדה ובנרטיב הלכתי.⁹ הוא מופיע בשני בתי המדרש, וכן בקובץ האגדי המשותף,¹⁰ עם הבדלים מינוריים בלשון המינוח, אך לא באופן

- מול מכילתא דר"י, פסחא יז, עמ' 67 (ללא מונח). חשוב לציין בהקשר זה שהשימוש של המקורות במונחים הללו יציב; מתוך הקורפוס של כ־90 הדרשות שבהן עוסק מאמר זה רק ל־5 יש מקבילות שבהן לא מופיע מונח כלל. נוסף כי מניית המופעים היא מלאכה מורכבת ותלויה בשיקול דעת. במסגרתו של מחקר זה אנו מונים בנפרד מקבילות שונות של אותה הדרשה כל עוד יש ביניהן הבדלים כלשהם.
- 5 ראו ספרי במדבר עז, עמ' 183-184 (על במדבר י, י) הפותח בלא שמענו ("אבל מלכות לא שמענו") ועובר לאיני יודע ("אבל איני יודע מי תוקע"). והשוו את "איני יודע מאין" לעיל ביחס לתקיעה ל"לא שמענו להיכן" ביחס לתקיעה סמוכה בפסוקים (ספרי במדבר עג, עמ' 174 על במדבר י, ד), וכן הרבה.
- 6 על מונחים המשמשים הן בהלכה והן באגדה ראו אסף רוזן-צבי וישי רוזן-צבי, "פרשנות המקרא בדבי ר' ישמעאל: בין הלכה לאגדה", תרביץ פו (תשע"ט), עמ' 203-232.
- 7 שני המונחים מופיעים בדרך כלל בסתם (כמעט 90% מן הדרשות) ובמעט מן המופעים בשם חכמים מדורות שונים, ונראה על כן שזו טכניקה בית מדרשית שאומצה על ידי עורכים. על תופעה זו ראו רוזן-צבי, אסף וישי. "ללמדך: מבט טרמינולוגי על אופיה של הפרשנות האגדית במדרשי התנאים ושורשיה" מחקרי תלמוד, ד (תשפ"ד), עמ' 765-816, עמ' 810, הע' 114.
- 8 לתפיסה שיש הנחות מדרשיות בסיסיות המשותפות לשני בתי המדרש, ויש לעמוד עליהן לפני שניגשים להבדלים ההרמנויטיים ראו רוזן-צבי, בין משנה למדרש, עמ' 259.
- 9 35 דרשות הלכתיות (50%), 6 דרשות שעוסקות בנרטיב ההלכתי (8.5%) ו־29 דרשות אגדה (41.5%). כוונתנו ב'נרטיב הלכתי' היא לדרשות על חלקים בתורה המספרים על צווים לשעה, כגון ההכנות למתן תורה, ימי המילואים, המן, החצוצרות, המקושש, ועוד. בפרשיות אלו הדרשות נעות בין ביטויים נורמטיביים וסגנון הלכתי לסיפור דברים נרטיבי. נדגיש כי גם מופעים אלה הם בחלקים דבי ר"י, ולא בקובץ האגדי המשותף. במונח 'אבל x לא שמענו' ההלכתי (ראו להלן) אין נרטיבים הלכתיים.
- 10 39 דרשות דבי ר"ע (כ־55%), 15 דרשות דבי ר"י (כ־21%), 11 דרשות בקובץ המשותף ו־5 דרשות בחלקים הלא משויכים שבספרא. בדבי ר"ע מופיע גם 'אין אנו יודעים' (חמש פעמים במכילתא דרשב"י ושלוש פעמים בספרא). עניינו הוא ב'איני יודע' קביעה פוזיטיבית, ולפיכך לא נעסוק כאן בשאלות הרטריות (כ־17 מופעים במדרשי התנאים) 'מכלל x איני יודע y' אם כן למה נאמר y? וזכי אין אנו יודעים' שמוקדן הדרשני אחר.

פעולתו.¹¹ עניינו של המונח הוא השלמת פרטים שאינם נמצאים בכתוב בגלוי.¹² למונח 'לא שמענו' כ־40 מופעים בצורות שונות, כמעט כולם בדבי ר' ישמעאל.¹³ קרוב למחצית המופעים הם בצורת 'אבל x לא שמענו' והיתר (24 מופעים) בצורת 'אבל לא שמענו x'. שתי צורות אלה משמשות במבנים מדרשיים שונים ומובחנים. הצורה 'אבל x לא שמענו' מופיעה כחלק ממבנה קבוע של 'צריכותא', בדרשות הלכתיות.¹⁴ בהקשר זה המונח מסמן את הדבר הנוסף הנלמד מן הפסוק המיותר לכאורה, שבו פותחת הדרשה.¹⁵ הנה דוגמא:

"וכי ינצו אנשים" (שמות כא, כב) וגומר. למה נאמרה פרשה זו? לפי שהוא אומר "וכי יזיד איש על רעהו" (שמות כא, יד) וגומר - לא שמענו אלא על המתכוין להכות שונאו והכהו שהוא במיתה, אבל המתכוין להכות את שונאו והכה את אוהבו לא שמענו. תלמוד לומר "וכי ינצו אנשים" וגומר. "ואם אסון" וגומר (שמות כא, כג) - בא הכתוב ללמדך על המתכוין להכות שונאו והכה את אוהבו שהוא במיתה. לכך נאמרה פרשה. (מכילתא דר"י, נזיקין ח, עמ' 274)¹⁶

שתי פרשיות המתה יש בשמות פרק כא ובשתייהן העונש הוא מוות ("תקחנו למות" [יד], "נפש תחת נפש" [כג]). כדי להוכיח את הצורך בפסוק המיותר לכאורה, הדרשן מסמן חוסר בפסוק המקביל ('לא שמענו אלא y, אבל x לא שמענו') שמושלם על ידי הפסוק הנידון ('תלמוד לומר'). דוגמא זו מציגה את המבנה המלא, שבו אף מסומן במפורש ההקשר של הצריכותא ('למה נאמרה פרשה זו? [...] לכך נאמרה פרשה'). דרשות דומות מופיעות באופן קצר יותר, עם פחות שלבים, אך המהלך דומה ובכולן החוסר מסוים וברור.

- 11 רק במקום אחד מופיע 'איני יודע' כקביעה ולא כשאלה: ספרי במדבר מב, עמ' 123.
- 12 על פי רוב נשאלת שאלה פתוחה, אך ב־25 דרשות ישנה התלבטות בין שתי אפשרויות בתבנית 'אם x, אם y', הן באגדה והן בהלכה, כגון: "איני יודע אם בבעלים ואם בכל אדם" (ספרא בחוקות ד, א), "ואיני יודע איזה מהן חביב" (מדרש תנאים לדברים יד, א).
- 13 ישנם שלשה מופעים בלבד בדבי ר"ע, שניים בספרא ואחד בספרי דברים. ודוק, מונחי שמיעה בכלל ('שומע אני', 'כשמעו') רווחים בבית מדרשו של ר' ישמעאל. ראו על כך, Ishay Rosen-Zvi, "Midrash and Reflectivity: Kishmu'o as a Test Case," in: *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, ed. Maren Niehoff, Leiden: Brill, 2012, pp. 329-344.
- 14 'לא שמענו' במובן זה נפוץ בדבי ר' ישמעאל, ולעומתו 'מנין' נפוץ בדבי ר"ע ובבבלי. ראו מנחם כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ירושלים: מאגנס, 2011, עמ' 1, הערה 1; עמ' 875, הערה 89. בנוסף, ישנו מופע אגדי אחד מסופק ויוצא דופן בסגנונו, מדרש תנאים לדברים כ, א, עמ' 118. השוו לדרשה הדומה וההלכתית במובהק בספרי במדבר קיט, עמ' 373 ולפירושו של מנחם כהנא, עמ' 952-953, הטוען שמקורה במדרש האבוד של דבי ר"ע לספר במדבר.
- 15 במקרים אלו 'לא שמענו' יכול להתחלף במונחים אחרים של צריכותא כגון 'שומע אני'. השוו למשל ספרי במדבר קסא, עמ' 551 (שומע אני) למדרש תנאים דברים כא, א, עמ' 123 (לא שמענו).
- 16 המקורות מצוטטים על פי הנוסח שב'מאגרים' מלבד אם צוין אחרת.

אך ענייננו הוא במבנה השני - 'אבל לא שמענו x' - שמסמן לאקונה, דבר שאיננו יודעים ביחס לדין הנתון, בדומה ל'איני יודע'. נדייק בהבדל: דרשות 'אבל x לא שמענו' יוצרות ניגוד ל-y שאותו כן שמענו, כלומר המונח משמש לרבות דינים נוספים (כגון "המתכוין להכות את שונאו והכה את אוהבו", לעיל) לדין העיקרי הנלמד מהכתוב.¹⁷ לעומת זאת דרשות 'אבל לא שמענו x' עוסקות בפרט לא ידוע בהקשר לדין הנתון עצמו ואינן חורגות ממנו. עניינן אינו ריבוי על האמור בכתוב, אלא בירור האמור בכתוב עצמו. ישנם כעשרים וארבעה מופעים של מונח זה, כשני שליש מהם הלכתיים, והשאר בהקשרים אגדיים או בנרטיב ההלכתי.

במחקרים קודמים התגלה כי יש הבדלי עומק בין ההרמנויטיקה של ההלכה והאגדה,¹⁸ ולפיכך נבקש להפריד מתודית את הדיונים ביניהן. נפתח בהלכה ונעבור לאגדה. לבסוף נבקש לבחון את ההנחות המשותפות למונחים בשני הז'אנרים.

א. הלכה: איך הדינים

כאמור אנו מבקשים להבין איזה סוג פרטים וידיעות מחפש הדרשן בשאלות 'איני יודע' או 'לא שמענו' ואיזה סוג לאקונות הן מסמנות. אך לפני שנוכל ללבן זאת יש לבחון סוגיה מקדימה: האם ועד כמה יש להתייחס אל השאלות הללו ברצינות? האם אינן אלא קישוט? בכמה מקומות המונחים מופיעים בתוך מבנים מובהקים של צריכותא (כגון לאחר 'למה נאמר?'),¹⁹ ואז נראה שסימון הלאקונה נועד להצדיק את הצורך בפסוק או בחלק הפסוק הנוסף. אך זהו מיעוט, ברוב המקרים אין כל היבט של צריכותא בדרשה.²⁰ ביטוי מובהק לכך נמצא במקרים שבהם הפער שמסומן ב'איני יודע' כלל לא נפתר בעזרת פסוק. הנה שתי דרשות דומות משני בתי המדרש:

"והנחת בשעריך" (דברים יד, כח) - אם אין שם עני הניחו באוצר. איני יודע מי ידחה מפני [=בשנה של] מעשר עני. אם מעשר ראשון אם מעשר שני. תלמוד לומר "ובא הלוי כי אין לו חלק" (שם, כט). יבא הלוי [=מעשר ראשון] ויטול חלקו מכל מקום. דברי ר' יהודה. ר' אליעזר בן יעקב אומר: אינו צריך. הרי הוא

17 בדומה למונח הרווח 'אין לי אלא x, y מנין'. על מונח זה ותפקודיו ראו רוזן-צבי, בין משנה למדרש, עמ' 287, 323. בעמודים אלה נידונים (בהתאמה) שני תפקודיו של המונח: יצירת מערכת משפטית מקיפה מתוך הדינים הקוואליטטיים, והצגת הצורך בפסוקים שונים העוסקים באותו עניין.

18 רוזן-צבי ורוזן-צבי, ללמדך, מצאו הבדלים שיטתיים באופן שבו פועלים המונחים בהקשרים השונים של אגדה והלכה, מעבר לאלו המתבקשים לאור ההקשרים השונים.

19 'למה נאמר' מופיע סך הכל בכ"11 דרשות בשני המונחים.

20 כ"55 מתוך 70 דרשות 'איני יודע' וב"14 מתוך 24 דרשות 'אבל לא שמענו x' אין היבט של צריכותא כלל. צורת צריכותא מובהקת זיהינו רק ב"16 דרשות (6 ב'איני יודע', 10 ב'לא שמענו'), רובן המובהק הלכתיות, שהן כ"17% מן הקורפוס. גם בדרשות אלו שבהן מונחי צריכותא ברורים, לעתים הצריכותא נראית כתוספת ולא כעיקר עניינה של הדרשה.

אומר "ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה" (במדבר יח, כא) - מה נחלה אינה זוה אף מעשר אינו זו. (ספרי דברים קט, עמ' 170)

לא תאחר (שמות כב, כח) - שלא תקדים שני לראשון, לא ראשון לתרומה, לא תרומה לבכורים. אבל איני יודע אי זה מהם יקדום, אם תרומה לביכורים אם ביכורים לתרומה. אמרתה יקדמו הביכורים שהן קרואין ארבעה שמות, ראשית ביכורים תרומה ודמעתך, לתרומה שאינה קרואה אלא שלש שמות. תקדום תרומה שקרואה שלשה שמות, ראשית תרומה מעשר, למעשר ראשון שאינו קרוי אלא שני שמות. יקדום מעשר ראשון שקרוי שני שמות, תרומה ומעשר, למעשר שני שאינו קרוי אלא שם אחד בלבד. מיכן אמרו (משנה תרומות ג, ו): המקדים תרומה לביכורים מעשר ראשון לתרומה מעשר שני לראשון, אף על פי שעובר בלא תעשה, מה שעשה עשוי שנאמר²¹ "מלאכתך ודמעתך" וגומר (שמות כב, כח). (מכילתא דר"י, כספא א, עמ' 319)

בשתי הדרשות נידונה שאלת קדימות בין מעשרות. בדרשת הספרי, השאלה היא איזה מעשר נדחה מפני מעשר עני, ואילו בדרשת המכילתא דר"י, השאלה היא איזה מעשר קודם לחברו. בדרשה הראשונה יש היבט מובהק של צריכותא, שכן היא מציגה את המשך הפסוק ("ובא הלוי...") על מנת לפתור את בעיית הקדימות.²² בדרשה השניה, לעומת זאת, קדימות המעשרות נקבעת על פי שמותיהם בתורה.²³ אין בדרשה זו כל יסוד של צריכותא, שכן הפסוקים כלל לא נוגעים אחד לשני.²⁴

בדוגמה הבאה ניתן לראות כי לשאלת הקדימות מוצגות תשובות מסוגים שונים:

"ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר" (ויקרא ו, ה). נאמר בעצים "בבקר בבקר" ונאמר בתמיד "בבקר" (שמות כט, לח; במדבר כח, ד) ואינו יודע איזה יקדום. יקדום דבר שנאמר בו "בבקר בבקר" לדבר שלא נאמר בו אלא "בבקר".

21 בקט"ג "ת"ל", ראו מנחם כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 132. על חילופי המונחים ראו להלן הע' 43.

22 על דרשות ליניאריות כאלה ראו עוד להלן הע' 79. ר' אליעזר בן יעקב חולק וטוען שאין צורך בדרשה הספציפית שכן יש פסוק כללי שמבהיר את העניין. על הוראה זו של 'אינו צריך' ראו Ishay Rosen-Zvi, "Structure and Reflectivity in Tannaitic Legal Homilies, or: How to Read Midrashic Terminology", *Prooftexts* 34 (2014), pp. 271-301. 281-285

23 ראו על כך אסף רוזן-צבי, "נוסח, עריכה והרמנויטיקה במכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דכספא", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ו, עמ' 20. וראו שם עמ' 149 על ההיזון החוזר בין המדרש למשנה: "מחד, הדרשה של קדימות ביכורים לתרומה עומדת ברקע דין המשנה, ומאידך רשימת הקדימויות המפורטת יותר של המשנה (הכוללת גם מעשר ראשון ושני) הוחדרה לתוך הדרשה ומוצגת כנובעת מהפסוק על אף שאין לה בסיס פרשני בפסוק הנדרש".

24 ראו להלן הע' 33.

נאמר בעצים "בבקר בבקר" ונאמר בקטורת "בבקר בבקר" (שמות ל, ז) ואינו יודע איזה יקדום. מי מכשיר מי את מי? עצים מכשירין את הקטורת, אף הן יקדמו את הקטורת.

נאמר בקטורת "בבקר בבקר". ונאמר בנירות "בבקר בבקר" ואינו יודע איזה יקדום. כשהוא אומר "בבקר בבקר בהיטיבו את הנירות יקטירנה" (שמות ל, ז) סמכו עיניין לקטורת. אף הן יקדמו את הקטורת. (ספרא צו א, ב [ל ע"ב])²⁵

שלוש דרשות "איני/ו יודע איזה יקדום" נפתרות כאן בשלוש צורות שונות: בראשונה (עצי המערכה מול קרבן התמיד), על ידי השוואת פסוקים ("בבקר" מול "בבקר בבקר"); בשניה (עצים מול קטורת), על ידי שיקול הלכתי ("מי מכשיר את מי"); ובשלישית (קטורת מול הטבת נרות), על ידי דרשת סמוכין ("סמכו עיניין לקטורת"). מגוון התשובות ודרכי הפתרון מלמדות שהשאלה עומדת לעצמה ואינה רק אמתלה או שימוש משני במונח המסמן אותה, שהרי היא אינה מובילה לסוג פתרון אחד.²⁶ מכאן נלמד גם שלשם פתרונה של השאלה אפשר להשתמש בכלים שונים, טקסטואליים ולא טקסטואליים.²⁷ כך הדבר גם ביחס לדרשות 'לא שמענו', כגון בדרשה הבאה הקושרת בין שני פסוקים צמודים:

"ותקעו בהן [ונועדו אליך כל העדה אל פתח אהל מועד]. ואם באחת יתקעו [ונועדו אליך הנשיאים]" (במדבר י, ג-ד). אבל לא שמענו להיכן.²⁸ הרי אני דן: נאמר תקיעה בעדה ונאמר תקיעה בנשיאים. מה תקיעה האמורה בעדה בפתח אהל מועד, אף תקיעה האמורה בנשיאים בפתח אהל מועד. (ספרי במדבר עג, עמ' 174)

בכתוב נאמר להיכן מתכנסת העדה אך לא להיכן מתכנסים הנשיאים. הלאקונה מושלמת על ידי לימוד סתום מן המפורש. כיוון שאין הוה אמינא שפסוק אחד מיותר את השני,

25 השוו ספרי זוטא במדבר כח, ד, עמ' 323, המשלים את הדיון: "תעשה בבקר" ונאמר להלן 'והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר' (שמות ל, ז). אבל איני יודע איזה יקדים. כשהוא אומר 'את הכבש אחד תעשה בבקר' (במדבר כח, ד) - הוא יקדים".

26 על מתן תשובות מרובות לאותה שאלה כאבן בוחן להערכת משקלה (וקדמותה) של השאלה, ראו Yakir Paz, *From Scribes to Scholars: Rabbinic Biblical Exegesis in Light of the Homeric Commentaries*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2022. ch. 3

27 השוו גם ספרי במדבר סט, עמ' 165-166, שם מובאות שתי דרשות לביאור "דרך רחוקה", האחת (בשם ר"ע, השוו תוספתא פסחים ח, ב) מסתמכת על היקש מן הכתוב ("נאמר [...] ונאמר"), ואילו האחרת (סתמית) מציעה תשובה בלא כתוב כלל ("שיערו חכמים"). ראו כהנא בפירושו, עמ' 464. השוו גם ספרי במדבר ז, עמ' 27, שבו לאחר הדרשה חכמים משערים כמה היא "כדי טומאה".

28 לדרשה זו מקבילה בס"ז במדבר (י, ג) שבה הנוסח "איני יודע לאיכן". ראו לעיל הע' 5 וכהנא, עמ' 499-500.

הרי שאין כאן היבט של צריכותא.²⁹

בכמה מדרשות 'איני יודע' לעיל המהלך מוביל להלכה מוכרת, ובאחת אף מובא 'מיכן אמרו', כלומר חיבור בין הכתוב למסורת.³⁰ אך גם בהקשר זה מדובר במיעוט קטן, כשם שראינו שהשיקול של צריכותא, הסבר הצורך בפסוקים, מסביר רק חלק קטן מהמקרים. בדרשות רבות אין היבט גלוי לעין לא כזה ולא כזה, ואין מנוס מלראות במילוי הלאקונה מוטיבציה לעצמה. זאת ועוד, כמחצית ממופעי המונח 'איני יודע' וכשליש ממופעי 'לא שמענו' הם באגדה למיניה (ויש לזכור שהאגדה תופסת רק כ-30% מהחומר במדרשי התנאים). באגדה אין כמעט היבט של צריכותא³¹ ואין כלל היבט של אסמכתא. לאחר שראינו שיש טעם להתמקד בשאלות עצמן, שאין הן רק אמתלה לדרשה, נשאל אילו לאקונות מסומנות על ידי המונחים. המשותף לשאלות בדרשות ההלכה שלעיל הוא הרצון לדעת איך ליישם את פרטי החוק בדקדוק. ואכן, שאלות 'איני יודע' ו'לא שמענו' בהלכה עוסקות לרוב באיור הדינים.³² בדרך כלל מוצגות שאלות של דקדוק הדין, על דרך הפירוש או הפירוט: "איני יודע מי ידחה" (ספרי דברים קט, עמ' 170), "איני יודע איזה יקדים" (מכילתא דר"י, כספא א, עמ' 319), "איני יודע מה הוא" (ספרא מילואים א, א), "איני יודע כמה" (מכילתא דרשב"י כב, טז, עמ' 209), "אבל לא שמענו איזה הוא" (מכילתא דר"י, פסחא ז, עמ' 25), "אבל לא שמענו להיכן", (שם, נזיקין ד, עמ' 262); "אבל לא שמענו שיעור סתירה" (ספרי במדבר נשא ז, עמ' 27), "אבל לא שמענו שעטנו מהוא" (מדרש תנאים לדברים כב, יא, עמ' 138), "לא שמענו ממזר זה מה הוא" (שם כג, א, עמ' 144). לעתים יש הדגשה של ההלכה החסרה: "ועדן אני יודע איזה מין פטור איזה מין חייב" (ספרי דברים רצז, עמ' 316), "אין אנו יודעין במה תהא מיתתו של זה" (מכילתא דרשב"י כא, יב, עמ' 169), "איני יודע מה אעשה לו" (ספרא נגעים ח, ג). צורה נוספת היא דיני קדימות בין דינים שונים, כדלעיל.³³

29 ודוק, צריכותא אינה סותרת פרשנות כפי שנראה להלן, אך העדרה מחזק את האפשרות של מוטיבציה פרשנית. על היחסים המורכבים בין המוטיבציות השונות ראו להלן ליד הערות 66-70, וכן רוזן-צבי, בין משנה למדרש, עמ' 268, 316, 340.

30 על 'מיכן אמרו' ראו מנחם כהנא, "הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין", תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 76-17.

31 על העדר צריכותא בדרשות אגדה ראו רוזן-צבי ורוזן-צבי, פרשנות המקרא, עמ' 208.

32 לפחות 30 מתוך 33 דרשות 'איני יודע' בהלכה עוסקות באיור (כ-90%), וכן 5 מתוך 6 הדרשות על הנרטיב ההלכתי, ולפחות 12 מתוך 15 דרשות 'לא שמענו א' בהלכה. יחד מדובר על כ-87% מתוך כלל הדרשות ההלכתיות שבקורפוס (אך רק 8 מתוך 14 הדרשות בנרטיב ההלכתי). הפרטים שמבקש המדרש לשמוע מגוונים ומשתנים על פי העניין; בירור פרטים (כמה, להיכן, איזה), זיהוי (מי), פירוש (מהו), וכיוצא בזה.

33 ראו מכילתא דר"י, כספא יט, עמ' 319; ספרי זוטא במדבר יח, כא (סדר מעשרות), ספרא צו א, ב (עצים וקטורת), ספרא מצורע ג, ב (סדר טהרת המצורע), ספרי במדבר קמג, עמ' 480 (תמיד ופסח), ספרי זוטא במדבר כח, ד, עמ' 323 (תמיד וקטורת), ספרי דברים סז, עמ' 132 ומכילתא לדברים יב, ה (עמלק, מלך ובית הבחירה).

בירור פרטי ההלכה בדרשות אלו נעשה מתוך מוטיבציה שונה מזו של דרשות 'אבל x לא שמענו', או השאלה 'אין לי אלא x, y מנין' הדומה להן והמופיעה מאות פעמים במדרש. שכן לאחר 'אבל לא שמענו x' אין לימוד דין נוסף, אלא מאמץ למלא את הפרטים, לדייק בכל דקדוקי הדין: מה, כמה, מתי וכדומה. מבין השאלות הללו ישנן כאלו שאינן מופיעות (או כמעט שאינן מופיעות) אלא לאחר המונחים 'לא שמענו' או 'איני יודע', כגון השאלות 'להיכן', 'כמה', ו'איזה יקדים'.³⁴ מכאן נלמד שאין כאן רק עיטור רטורי, אלא סימון של מוטיבציה מדרשית מובחנת, ומכאן ערכם של שני המונחים הנידונים כאן, הגם שאינם מן השכיחים ביותר, להבנת ההרמנויטיקה של המדרש התנאי.

לכאורה אין זה מפתיע בהקשר ההלכתי. הרי ההלכה עניינה פרטים ודיוק, וגם במשנה עוסקות הלכות רבות במידות ובזמנים (ובכך אף נפתחות מסכתות רבות).³⁵ התאמת המקרא לעולם ההלכתי מצריכה בדיוק איון כזה. אלא ששאלות איון כאלה מופיעות גם בהקשר הנרטיבי ההלכתי (שאינו נוהג בפועל בעולמם של התנאים) ואף האגדי, ועל כן אי אפשר לראות בהן רק מאפיין של העיסוק ההלכתי. למשל, על המצווה לשים מן המן למשמרת בצנצנת שואלות הדרשות "איני יודע של מה היא [=הצנצנת]" (מכילתא דר"י, ויסע, ה, עמ' 171) ולאחר מכן "איני יודע כמה הוא [=המן]" (שם עמ' 173). ביחס לתקיעה האסכטולוגית המתוארת אצל הנביאים שואל המדרש "אבל איני יודע מי תוקע" (ספרי במדבר עז, עמ' 184). וכך אף בהקשר עלילתי מובהק. למשל ביחס לנערה המספרת על ניסי אלישע במלכים ב, שואל המדרש "אבל אין את יודע אימתי היו של בית אביה עושין את התורה" (ספרי זוטא במדבר כז, א). עלינו להציג, אם כן, תשובה שתתאים להלכה ולאגדה, וכן ולהקשרי הביניים. לכך נעבור כעת.

ב. אגדה: פערים

גם בהקשר האגדי נבחן ראשית האם השאלה אינה אלא הקדמה רטורית לדרשה. אמנם אין כאן אמות מידה ברורות, אך יש סימנים שדרכם ניתן לבחון את הנושא. במקומות ספורים אכן נראה שלשון אחרון עיקר, וסימן לדבר כאשר השאלה באה והולכת או חסרה מן המקבילות.³⁶ ראו למשל בדרשת הספרי הבאה:

34 אין זה נכון לגבי כל שאלות האיון מסוג זה. למשל 'שיעור' מופיע גם ללא 'לא שמענו' ו'איני יודע', כגון במונח 'ליתן שיעור' המופיע כמה פעמים במדרשים. למותר לציין שאין זה יוצא דופן במדרש שדרכים מגוונות מובילות לאותו המקום.

35 ראו על כך רוזן-צבי, בין משנה למדרש, עמ' 23.

36 מתוך הקורפוס של המופעים, רק לחמישה ישנן מקבילות שבהן לא נמצא מונח ממשפחת 'איני יודע' / 'לא שמענו'. ראו לדוגמה מכילתא דרשב"י יח, ה (עמ' 130) "איני יודע בניו שלמשה או בניה ממקום אחר" ואילו במקבילה במכילתא דר"י, עמלק ג (עמ' 192) "שומע אני היו בניה ממקום אחר". מכילתא דר"י, בחדש ג (עמ' 213) "אבל לא שמענו שאמר המקום לפרוש מן האשה" ואילו במקבילה במכילתא דרשב"י יט, טו (עמ' 142) "יכול משה אמר דבר זה מפי עצמו". ראו עוד לעיל הע' 4.

"ותבער בם אש ה'" (במדבר יא, א) [...] אבל אי אתה יודע במי נגעה אש תחילה. הרי הוא אומר: "ותאכל בקצה המחנה" (שם) - במוקצין שבהן, בגדולין שבהן. כן הוא אומר: "וישימו העם אתו לראש ולקצין" (שופטים יא, יא). ויש אומרים: אלו הגרין שהן נתונים בקצה המחנה [...] (ספרי במדבר פה, עמ' 215)

החכמים נחלקים בפירוש הלשון "ותאכל בקצה המחנה" ומציעים שני פירושים הפוכים: ראשי העם או שוליו.³⁷ במקרה זה נראה שהשאלה אינה אלא הקדמה רטורית לשתי האפשרויות שבדרשה.³⁹ ואכן במקבילה בספרי זוטא מופיעה דרשה דומה ללא השאלה הפותחת.⁴⁰ במקום אחד אף נראה שהשאלה אינה אלא דרך רטורית לקשור בין פסוקים שונים לצורך יצירת סיפור חדש שהדרשן מעוניין בו:

[...] ואין שופר אלא שלחירות שנאמר "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול" וגומר (ישעיהו כז, יג).⁴¹ אבל איני יודע מי תוקע. תלמוד לומר "ויי אלוהים בשופר יתקע", "יי צבאות יגן עלינו"⁴² (זכריה ט, יד). אבל איני יודע מאין היא תקיעה. שנאמר⁴³ "קול שאון מעיר [קול מהיכל]" (ישעיהו סו, ו). (ספרי במדבר עז, עמ' 184)

עיקרה של דרשה זו הוא הקישור בין הפסוקים שמוביל לתמונה האסכטולוגית: לעתיד לבוא אלוהים עצמו יתקע במקדשו. השאלות החוזרות 'אבל איני יודע' נראות כלא יותר מאשר דרך לקשור את הפסוקים למהלך אחד.⁴⁴

- 37 כך הנוסח בכ"י רומי. לחילופי הנוסח כאן ומשמעותם ראו כהנא, ספרי במדבר, עמ' 597-598.
- 38 לכאורה יש כאן שני פירושים, האחד קורא את המילה 'קצה' כפשוטה, כתיאור מרחבי, "שהן נתונים בקצה המחנה", ואילו השני קורא את המילה 'מחנה' כסינקדוכה ליושבי המחנה, ומזהה את המילה 'קצה' עם מוקצה או קצין, על דרך הפילולוגיה היוצרת. אך למעשה נראה כי אלה הם רק עיטורים אטימולוגיים, שכן עיקר העניין הוא השאלה באיזה קצה מדובר, הקצה העליון (=גדולים) או התחתון (=גרים). החידוש בקריאה השניה הוא זיהוי השוליים עם הגרים, כלומר האספסוף (ראו הע' 40 להלן) שהצטרפו לישראל. המחלוקת אינה נובעת על כן מבעיית פירוש מלה סתומה אלא מהסיפור השונה שמבקשים התנאים לספר על החטא ועונשו.
- 39 על שאלות רטוריות במדרש ראו יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 162.
- 40 בהמשך מובאת דרשה דומה ושם כן מופיעה השאלה המטרימה, בדומה למקבילה בספרי (עמ' 217-218): "והאספסוף אשר בקרבו (במדבר יא, ד), אי אתה יודע מי אלו שהיו מרגילים את ישראל לעבירה. ר' שמעון בן מנסיא אומר: אלו הגרים שנאמר 'והאספסוף אשר בקרבו'. ר' שמעון אומר: אלו הזקנים (ספרי זוטא, במדבר יא, ד, עמ' 86). על השוואת דרשות הספרי והס' ראו כהנא, ספרי במדבר, עמ' 598.
- 41 על הקשר בין שופר לחירות ראו כהנא, שם, עמ' 525.
- 42 על נוסח זה כמשקף את נוסח ברכת שופרות ולא את נוסח המקרא ראו כהנא, שם, עמ' 525 הע' 39.
- 43 על 'שנאמר' במובן 'תלמוד לומר' (ולהפך) ראו כהנא, שם, הע' 40.
- 44 אמנם נשים לב שהשאלה "מי תוקע" אינה מלאכותית בהכרח, שהרי הלשון הפסיבית "תקע" יוצאת דופן (השוו עמוס ג, ו).

אך אלה מקרים יוצאים מן הכלל שאינם מעידים על טיבו של המונח. וזאת יש לדעת: דבר רגיל הוא שמונחים משמשים גם כדבק וכקישוטים רטוריים, אף שאין זה עיקר תפקידם, שכן לאחר שמונח קיים אפשר להשתמש בו בשימושים משניים. על פי רוב השימוש במונחים שלנו יציב, הוא אינו מתחלף ואינו משמש כדבק בין פסוקים. לפיכך אנו טוענים שבמשמעו העיקרי הוא מתאר לאקונה שהדרשן מבקש למלא. שתי שאלות על כן עלינו לשאול: ראשית, ביחס לאלו פסוקים ופרשיות מופיעות שאלות אלו, ושנית, איזה לאקונה מבקש הדרשן למלא בהן.

שאלות 'איני יודע' רבות באגדה מציינות אי בהירות סמנטית ("השם זה אין אנו יודעין מה הוא" [מכילתא דר"י, כספא כ, עמ' 332], "בתים האילו איני יודע מה הן" [ספרי במדבר עח, עמ' 191-192], "והוא כזרע גד - איני יודע של מי?" [מכילתא דר"י, ויסע ה, עמ' 170-171], "אבל אין אתה יודע הצווי הזה מהוא" [ספרי זוטא במדבר כז יט, עמ' 321], "אבל אי אתה יודע במי נגעה אש תחילה" [ספרי במדבר פה, עמ' 215] הנוגע לאי בהירות בפירוש הביטוי "קצה המחנה"). במקומות רבים אי הבהירות הזו נושאת בחובה שאלות יסוד בהבנת הסיפור, לדוגמה: השאלה מה פירוש "נעשה לנו שם" מבררת לאמיתו של דבר מה עשו בני דור הפלגה שהצדיק את עונשם, ודעתו של הדרשן לא מתקררת עד שהוא הופך את השם לעבודה זרה.⁴⁵ הקשר חוזר נוסף הוא זה התיאולוגי (וכיוון שרבים מהסיפורים נוגעים לאל, הדברים קשורים). למשל השאלה על "זרע גד"⁴⁶ נוגעת להנהגת האל את ישראל במדבר. גם ציווי של משה ליהושע נוגע לשאלת אופיה של ההנהגה בישראל, ופתרונה של הדרשה הוא שסתם ציווי עניינו דברי תורה.⁴⁷

אפשר להבחין גם בתמה חוזרת של שאלות העוסקות בהיררכיה בין הדמויות (בעיקר כאשר מדובר על אופציות בינאריות): אלוהים מול ישראל ("ואין אנו יודעין אם יה בחר ביעקב אם יעקב בחר ביה" [ספרי דברים שיב, עמ' 353-354], "איני יודע מי קילקל במי ומי שינא במי. אם ישראל קילקלו לפני מקום אם המקום שינא בהן בישראל" [ספרי דברים שו, עמ' 330]), ישראל מול מלאכים ("אבל איני יודע איזה מהן חביב" [מדרש

45 על ידי היקש לשמות כג, יג: "ושם אלהים אחרים". הדרשה נמצאת במכילתא על פסוק זה בשמות, אך ראו אסף רוזן-צבי, מכילתא דכספא, עמ' 15, המראה שמקורה על הפסוק בבראשית, ונראה שמפרשים 'שם' כמו יד, כלומר פסל.

46 לכאורה לא ברור מה השאלה, הרי מפורש שהמן הוא כזרע גד (=כוסברה, כבתרגום השבעים, השו"א דר"י נ"ב מח, סו ע"ב). ודוק, בתשובה ר' יהושע אומר "דומה לזרע פשתן" אך במקבילה במכילתא דרשב"י (טז, לא, עמ' 114-115): "הוי אומר של זרע פשתן". נראה שהניסוחים לא חלוקים, אלא שאחד מדבר על הגד ולכן אומר שהפשתן "דומה" לו, ואילו השני על המן ולכן אומר שהוא היה מין פשתן. אם כן יש לפרש כך: כיוון שהתורה אמרה שהזרע הוא רק כמו גד הרי שיש לשאול מהו זרע זה שדומה לגד. ור' יהושע עונה שפשתן דומה לגד (=מכילתא דר"י), ומכאן שהמן היה סוג של פשתן (=מכילתא דרשב"י). מפשתן אכן אפשר לעשות עוגות משובחות ויקרות, כמתואר בכתוב.

47 בהערכת חשיבות תיאולוגית קשה לקבוע מסמרות, והדברים הם השערה מעצם טיבם, אך לפי מנייננו לפחות ב' 11 מתוך 29 דרשות 'איני יודע' באגדה ישנו הקשר תאולוגי מובהק. עבודה נוספת עשויה לחשוף רובד כזה בדרשות נוספות.

תנאים (לדברים יד, א), ראשי העם מול האספסוף ("במוקצין שבהן. בגדולין שבהן... ויש אומרים אלו הגרין שהן נתונים בקצה המחנה" [ספרי במדבר פה, עמ' 215]),⁴⁸ משה מול יתרו ("איני יודע מי השתחוה למי או מי נשק למי" [מכילתא דר"י, עמלק א, עמ' 193]). עניין נוסף שחוזר בשימושי המונח באגדה הוא היחס לגויים: מעמד המיילדות, יתרו, גרים. אם כן, מאחורי השאלה יש יותר מבירור תמים. מה שהדרשן אינו יודע נוגע לפרטים בסיפור המשנים את מהותו או את לקחו.

כך גם לגבי המופעים הספורים של 'לא שמענו' באגדה, שלכולם היבטים תיאולוגיים ברורים: "לא שמענו מה היו קללותיו" של בלעם (מדרש תנאים לדברים כג, ו), "לא שמענו צדקה זו מהי" (על "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", מדרש תנאים לדברים כד, יג), "לא שמענו שיבה זו מהי" (על "ושב מאחריך", מדרש תנאים לדברים כג, טו). לא תמיד החשיבות התיאולוגית גלויה לעין מיד.⁴⁹ למשל:

ויאמר משה אל אהרן קח צנצנת וגומר (שמות טז, לג). איני יודע של מה היא, אם של כסף או של זהב אם של ברזל אם של נחשת אם של בדיל אם של עופרת. תלמוד לומר "צנצנת" - לא אמרתי אלא דבר שהוא מצין מחבירו, ואיזה הוא דבר שהוא מצין מחבירו אין את מוצא אלא כלי חרס. (מכילתא דר"י, ויסע ה, עמ' 171)

ההיסק כאן מבוסס על דרשת אליטרציה של המלה היחידאית 'צנצנת' - הנדרשת מלשון 'צינה'.⁵⁰ במקבילה במכילתא דרשב"י נדרש "תלמוד לומר צנצנת אחת" ונראה שההיסק "מצין יותר מחבירו" נסמך שם דוקא על המלה "אחת", כלומר מיוחדת בכך. על כל פנים, בקביעה שהצנצנת עשויה חרס, שמטבעו הוא "מצין מחבירו", אין היבט גלוי של לקח, ולכאורה אין כאן אלא איוך גרידא. אלא שמבט נוסף מגלה שגלום כאן היבט תיאולוגי: ביחס לכל מה שנכנס למשכן נאמר מאיזה חומר הוא נעשה, וחומרים וההיררכיה ביניהם

48 השוו ספרי במדבר פו, על הפרשיה המקבילה בבמדבר יא, ד.

49 במקרים שונים המדרש מוצא בפרשת השליו מסרים סמויים. הנה דוגמא: "[ותעל השליו] ותכס את המחנה" (שמות טז, יג) - איני יודע כמה. תלמוד לומר "וכאמתים על פני כל הארץ" (במדבר יא, לא) - שתי אמות היתה גבוהה מן הארץ, כשיהיה אדם עומד כנגד לבו ונוטל שלא בצער בקומה זקופה "מכילתא דר"י, ויסע ג, עמ' 163). אין כאן לקח מפורש, אך "שלא בצער" (במקבילה במכילתא דרשב"י "שאינו בו צער") מרמזת שהאל דואג לישראל, אף שהם שאלו את השליו שלא כהוגן, "ממלא מעיין" (שם, עמ' 162). ר' אלעזר אכן דורש דרשה דומה גם ביחס למן (שם, עמ' 165). על הלקחים בפרשת המן ככלל ראו מנחם כהנא, "תלמוד תורה, עבודה, חסידות וריאליזם: המחלוקת בין ר' יהושע ור' אלעזר המודעי באגדת המכילתא", סידרא לא (תשע"ו), עמ' 73-94.

50 "ואיזה הוא דבר שהוא מצין מחבירו" אינו בכ"י אוקספורד, ונראה שנשמט מחמת הדומות. בתרגומים הארמיים הצנצנת מתורגמת כ'צלוחית'.

הם עניין מרכזי בתיאור המשכן.⁵¹ והנה ביחס לצנצנת לא נאמר כלום, ושתיקת הכתוב אומרת דרשני. הדרשן לומד מכך שמדובר בחומר זול, ואפשר שהלקח הוא שהחומר הזול נכנס לפני ולפנים בזכות התוכן שלו, ואל תסתכל בצנצנת אלא במה שיש בה.⁵² אך יש במדרש פרשיות ופסוקים רבים שבהם טמונים לקחים; מה מיוחד אם כן בפסוקים שעליהם נשאל 'לא שמענו' או 'איני יודע'? נבחן עוד כמה דוגמאות:

"ושב מאחריך" (דברים כג, טו) אבל לא שמענו שיבה זו מהיא. תלמוד לומר "וה' שב" מעליך והי עריך" (שמואל א כח, טז) - מה ענשו של שאול בחרב אף כאן בחרב. (מדרש תנאים לדברים כג, טו, עמ' 148, על פי מדרש הגדול)⁵⁴

"לשוב מאחורי" הוא מונח רגיל במקרא שמשמעו לעזוב ("turn away from").⁵⁵ על פי פשוטו של מקרא, הפסוק קובע כי האל יעזוב את מחנה המלחמה שבו הוא נוכח, אם לא יקפידו על התנהגות צנועה והגיינית.⁵⁶ אך לדרשן אין ספק שאין מדובר בעזיבה פיזית, כפשוטה, ולפיכך הוא מחפש את משמעותה התאולוגית. על כן עבורו, גם אם לא עבורו, זו חידה פרשנית. הפירוש מושג על ידי פסוק נוסף (בגרסתו המדרשית) שבו מופיע הביטוי

51 ראו על כך מנחם הרן, "המשכן: הדירוג הטכני-החומרי", בתוך: ספר טור סיני: מאמרים בחקר התנ"ך, עורכים: מנחם הרן וב"צ לוריא, ירושלים: קרית ספר, תש"ך, עמ' 27-42. הרן מראה כי ככל שנכנסים לפנים המשכן, חומרי הבניין והמלאכה (כלים, אריגים, קורות, בגדים) יקרים יותר.

52 על היחס המורכב בין עניין חומרי לעניין במסרים ראו רבקה רביב, "שינויים שחלו בפרשנות חז"ל-בהדגשה והרחבה של המשמעות הרעיונית של הכתוב", סידרא יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 183-204, במיוחד עמ' 191.

53 בנוסח המסורה "סר", ולא נמצא וריאנט מעין זה שבדרשה. אדרבא, הסיפור בנוי על המעבר מדברי שאול "אלהים סר מעלי ולא עֲנֵנִי" (שמואל א כח, טו) לדברי שמואל "וה' סר מעליה ויהי עֲרָךְ" (שם, טז), כלומר שמואל מפרש את דברי שאול שניבא ולא ידע מה ניבא. אכן, לא נראה שיש כאן גרסה אחרת אלא דוגמא לציטוט "יצירתי" של המקרא שנובע ממקורות מקבילים. על תופעה זו ראו David Stern, "The First Jewish Books and the Early History of Jewish Reading", *JQR* vol. 98 (2), pp. 163-202. pp. 178-180; Edward L. Greenstein, "Misquotation of Scripture in the Dead Sea Scrolls," in: *The Frank Talmage Memorial Volume*, ed. Barry Walfish; 2 vols.; Haifa: Haifa UP, 1993, v.1: pp. 71-83

54 לדרשה אין מקבילה והיא נראית תנאית. על 'לא שמענו' כמונח דבי ר"י ראו Azzan Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, Philadelphia: Pennsylvania UP, 2004. pp. 36-40

55 תרגום JPS. המונח משמש הן כאשר הנושא הוא בני אדם (מלכים א יט, כא, רות א, טז) והן האל (ירמיהו לב, מ).

56 כדברי לונדבוים (Jack R. Lundbom, *Deuteronomy: A Commentary*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2013, p. 653 "[...] in his walk through the camp, Yahweh must not see anything indecent" Moshe Weinfeld, *Deuteronomy*. השו"י. *and the Deuteronomistic School*, Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 238 ראו גם ספרי דברים רנח, עמ' 282: "מלמד שעריית [=ערוות דבר] מסלקות את השכינה".

'שב מ...'" ביחס לאל וישראל,⁵⁷ ושם מבואר שמדובר בהפיכה לאויב.⁵⁸ השאלה העומדת על הפרק היא שאלה פרשנית והתשובה מושגת על ידי פסוק מפורש יותר. במקומות נוספים מופיעות חידות בעלות אופי דומה:

"והיו הדברים האלה" (דברים ו, ו). ר' אומר: למה נאמר? לפי שנאמר "ואהבת את יי אלוהיך [בכל לבבך]" (שם, ה) איני יודע כיצד עובד ואוהב המקום. תלמוד לומר "והיו הדברים האלה [אשר אנכי מצוך היום על לבבך]" - תן הדברים האלה על ליבך, שמתוך כך את מכיר את מי שאמר והיה העולם ומידבק בדרכיו. (ספרי דברים לג, עמ' 59)

הדרשה משווה בין שני פסוקים סמוכים העוסקים בחובת הלב ("בכל לבבך", "על לבבך"). הפסוק השני מאייך את הראשון ומסביר, בקריאה המדרשית, שאהבת האל אינה אלא לימוד תורתו ("הדברים האלה"), שכן זה מה שמביא להידבקות בו. לצד ההיבט הפרשני (סתום מן המפורש) וההלכתי, טמון כאן מהלך אידיאי מובהק שמכפיף את מושג הדבקות לעולם בית המדרש.⁵⁹ אי אפשר לשים במקרה זה מחיצות בין ההקשרים הפרשני והאידיאי, בין השאלה מהי אהבת השם לבין המאמץ לשים את התורה במוקד, וזה גורם. אך מעבר לשני היבטים אלה הממוקדים בפסוק המובא בתשובה - השוואת הכתובים והלקח שבדרשה - יש להכיר בכך שהשאלה עצמה טובה. הבעיה כיצד לפרש את "ואהבת" הטרידה ראשונים ואחרונים,⁶⁰ והיא אכן שאלת מפתח בעבודה הדתית.⁶¹

נראה על כן שהשימוש במונחים אלו מיוחד בכך שהוא משקף, מתוך עיניו של המדרש הקורא את התורה, פערי ידע, לאקונוטקסטואליות, פרטים בעלי משמעות להבנת החוק או הסיפור שאינם ניתנים בטקסט. נסיף ונבחן על כן את אופי השאלות העולות בדרשות 'איני יודע' באגדה:

57 ראו לעיל הע' 53. ודוק, הוריאנט נובע מהמקור המקביל ומכאן עדות שאכן קראו אותם יחד. וראו הערת הופמן במהדורתו, אות ב. על תפיסת הנביאים כפירוש לתורה ראו דניאל בויארין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת המכילתא, ירושלים: הרטמן וכתר, 2011, ובאחרית הדבר שם ("מה עוד אפשר לדרוש?"). בהקשר ההלכתי ראו Yadin, *Scripture as Logos*, עמ' 176, ועוד.

58 שימו לב שבפסוק הקודם שיבת האל מקבלת פירוש מינימליסטי יותר: "אלהים סר מעלי ולא ענני".

59 ראו על כך אדם אפטרמן, דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, לוס אנג'לס: כרוב, 2011. עמ' 23. הספרי ממשיך את המהלך הזה בדורשו "ולעבדו [בכל לבבכם]" - זו תלמוד" (דברים מא).

60 ראו יוחנן מופס, אהבה ושמחה: חוק, לשון ודת במקרא ובספרות חז"ל, ירושלים: מאגנס, 2002; משה וינפלד, עשרת הדברות וקריאת שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 130-133.

61 השאלה מתחדדת לאור העובדה שהפסוק עומד ביסוד הריטואל של קריאת שמע, כלומר חלק מפרקסים יומיומי. ראו "בכל נפשך" אפילו הוא נוטל את נפשך" [...] וכי היאך איפשר לו לאדם ליהרג בכל יום?" (ספרי דברים לב, עמ' 55) - השאלה נוגעת לא לפסוק, אלא לריטואל. השוו גם ראו גם ספרי דברים לא, עמ' 53.

ושתחו וישק לו" (שמות יח, ז) - איני יודע מי השתחוה למי או מי נשק למי. כשהוא אומר⁶² "וישאלו איש לרעהו לשלום" (שם) - מי קראוי איש? הלא משה. שנאמר "והאיש משה עניו מאד" (במדבר יב, ג). הרי לא השתחוה ולא נשק אלא משה לחמיו. מיכן למדנו שיהא אדם נוהג בכבוד חמיו. (מכילתא דר"י, עמ' 193)

גם כאן מאחורי האספקט המימטי, הנסיון לשחזר את האירוע ההיסטורי המיוצג בטקסט, יש היבט אידיאי מובהק המתבטא בלשון "מיכן למדנו" שבסיום הדרשה. ככלל, בדרשות שבמסכת עמלק באגדת המכילתא יש עיסוק נרחב בשאלת היחס ליתרו ולקבלת גרים,⁶³ ולכן ברור שהיא מבקשת להדגיש שמשה קיבל את יתרו בסבר פנים יפות.⁶⁴ אך כפי שהראה מנחם קיסטר, יש כאן גם דיון פרשני מובהק שנובע מדו-משמעות תחבירית בכתוב.⁶⁵ הפתרון המופלג ("מי קרוי איש") נובע מהכיוון האידיאי, אך השאלה ('איני יודע') פרשנית במובהק.⁶⁶

כיוצא בזה גם ביחס לדרשה הבאה:

"ויאמר בילדכן" "ותיראן המילדת" "וייטב אלוהים" "ויהי כי יראו המילדת [את האלהים ויעש להם בתים]" (שמות א, טו-כא). בתים האילו איני יודע מה הן. כשאומר "מקצה עשרים שנה אשר בנה שלמה את שני הבתים" (מלכים א ט, י). "את בית יי" זו כהונה, "ואת בית המלך" זו מלכות. יוכבד לכהונה ומרים למלכות. שנאמר "וקץ הוליד את ענוב" וגומר (דברי הימים א ד, ח) ... נמצא דוד מבני בניה שלמרים. הא למדת כל המקרב את עצמו מישראל⁶⁷ מקרבין אותו. (ספרי במדבר עח, עמ' 191-192)

62 נוסף על פי הדפוס.

63 ראו מנחם הירשמן, תורה לכל באי העולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999, עמ' 72-89. והשוו גם הדרשה הקודמת "ויצא משה לקראת חתנו - אמרו יצא משה אהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל. ויש אומרים אף שכינה יצא עמהם". וראו בפירושו של מנחם כהנא (המכילתות לפרשת יתרו [שמות יח], ירושלים: מאגנס, תשפ"ה, עמ' 7-8, 195) שיש כאן מעין תיאור של האדוונטוס הרומי.

64 לא ברור האם זו גם הכוונה במסר "מיכן למדנו שיהא אדם נוהג בכבוד חמיו" אפילו הוא גוי, או שמא "מיכן למדנו" מעביר את ההקשר מזה של יחס לגוים לזה של כבוד משפחה, ואולי אף מבקש לנטרל את ההיבט הבין אתני של הסיפור.

65 מנחם קיסטר, אחור וקדם: המשכיות וצמיחה של מסורות בין ספרות בית שני לספרות חז"ל, ירושלים: מאגנס, תשפ"ד, עמ' 29.

66 הפיכת הביטוי "איש לרעהו" מביטוי להדדיות לברכה של 'איש' (=משה) לרעהו היא מהלך דרשני מופלג שנובע מהרצון להדגיש את קבלתו של יתרו הגר. בניסוחו של מנחם כהנא בפירושו (לעיל הע' 63): השאלה פשטנית והתשובה דרשנית.

67 על נוסח זה ראו כהנא, ספרי במדבר, עמ' 548.

התשובה ("זו כהונה [...] זו מלכות") נשענת על דרשה משוכללת על פסוקי דברי הימים ('שנאמר') ומכוונת להוביל את הלקח האידיאי בעקבותיה ('הא למדת'), ושוב זה וזה גורם.⁶⁸ אך גם במקרה זה, השאלה "בתים האילו איני יודע מה הן" אכן במקומה, שהרי בתים פיזיים אינם מתאימים כאן. מהם אם כן ה"בתים"?⁶⁹

דומה כי הפסוקים שבהן עוסקות דרשות 'איני יודע' ולא שמענו' מתייחדים על פי רוב בכך שהם נתפסים במדרש כחסרים. על כן גם כאשר קיימים בדרשות מסרים, גלויים וסמויים, יש להתייחס אל השאלה עצמה ברצינות ולנסות להבין מה חסר לדרשן ומה עוד הוא מבקש למצוא בפסוקי התורה. כל המוטיבציות שהעלינו לעיל - אסמכתא וצריכותא (בהלכה) ולקח (באגדה) - לא מיתרות את ההיבט הפרשני הבסיסי: הדרשן מבקש להשלים פערים מסוימים בכתוב. ולפיכך, עלינו לעסוק בחידה הפרשנית לעצמה, בנפרד מן התשובה והלקח.⁷⁰ שומה עלינו להבין את טיבם ואופיים של הפערים המסומנים ב'איני יודע' ולא שמענו' ואת אופן השלמתם.

ג. אופי הפערים ופתרונם

ראינו כי בהלכה שאלות 'לא שמענו' עוסקות באיך המצוות, בדרך כלל באחת משתי צורות - ביאור או פירוט: "לא שמענו לשון זה 'רע' מהו" (מדרש תנאים לדברים כב, יד), או "לא שמענו שיעור סתירה" (ספרי במדבר ז, עמ' 27). באגדה לעומת זאת השאלות נוגעות בייחוד לפרשיות שיש להן נפקא מינא תאולוגית או אידיאית. אך ראינו גם כי בשני המקרים השאלות חושפות לאקוונות בטקסט, ואין הן רק אמתלה לתשובה. על מנת להבין מה משותף למופעים השונים בהלכה ובאגדה יש לבחון את אופי הלאקוונות ואת ההנחות הפרשניות שמאחוריהן. כלומר ללכת מעבר למה שמבחין בין הלכה לאגדה, אל אפיון הפערים עצמם.

חלק מן הפערים שבהן עוסקות הדרשות, הן בהלכה והן באגדה, הם דייגטיים,⁷¹

68 על דרשת דברי הימים ראו כהנא, ספרי במדבר, עמ' 547-548, המשער שביסוד הדרשה עומד מדרש סדיר לספר דברי הימים.

69 בפשט המקרא נראה שמדובר בצאצאים, וכך המיילדות נשכרות מידה כנגד מידה. המדרש מבקש על פי דרכו ללמוד מי הם הצאצאים שנולדו בשכר ההצלה, שכן עבורו, כפי שהדבר מתבטא בשימוש במונח, אם המקרא טורח לספר זאת הרי שמדובר בדמויות מיוחדות, ראויות לציון.

70 השוו למתודה דומה ביחס למונח 'אלא', Ishay Rosen-Zvi, "Midrash and/as Allegory: The Case of 'Ella'," *Oqimta* 10 (2024), pp. 187-209. גם שם נותחה השאלה כעומדת בפני עצמה ולא רק כמקפצה לפירוש החדש שבתשובה.

71 אנו מעדיפים את הצמד מימזיס ודייגזיס על פני ההבחנה בין 'פאבולה' ו'סוּז'ט' שכן יש לו שורשים היסטוריים עמוקים יותר הנטועים בתרבות ההלניסטית ובביקורת ההומרית. המונחים 'פאבולה' ו'סוּז'ט' באים מן הפורמליות הרוסי ומשמשים שם לדין בסדר הטמפורלי של האירועים בעולם המיוצג ביחס לזה שביצירה ועל כן צרים מדי ביחס לדייונו כאן. על 'מימזיס' ו'דייגזיס' בהקשר של מספרים ונמענים וברמות שיח שונות בשיח הנרטולוגי, הן זה הקלאסי והן זה הפוסט-קלאסי, ראו Stephen Halliwell, "Diegesis - Mimesis", In: *The Living Handbook of Narratology*, eds. Peter Hühn et al, Hamburg: Hamburg University (last revised: 12/9/2013) וכן את

כלומר נמצאים ברובד הטקסט.⁷² בדרשות כגון "בתים אלו איני יודע מהם", "שיבה זו לא שמענו מה היא", "אבל לא שמענו ממזר זה מה הוא", השאלה מוסבת על מלה בטקסט שצריכה פירוש לקסיקלי. בדרשות אחרות, כגון "איני יודע מי השתחוה למי", השאלה הטקסטואלית אינה לקסיקלית אלא תחבירית. קשיים טקסטואליים כאלה יכולים להיות הן בהלכה והן באגדה. הנה דוגמה הלכתית:

"הרגו" (במדבר לא, יז). למה נאמר? להפסיק העיניין. שאם קורא אני "ועתה הרגו כל זכר בטף" "וכל הטף בנשים" איני יודע באיזה עניין הכתוב מדבר. לכך נאמר "הרגו". להפסיק העיניין. דברי ר' ישמעאל. (ספרי במדבר קנו, עמ' 527)

לא ברור האם "וכל הטף בנשים" שייך (לא עלינו) לרישא של הפסוק, "הרגו", או לסיפא, "החיו לכם". כיוצא בזה בהקשר אגדי: "כי יעקב בחר לו יה" [...] ועדיין תלי בדלא תלי, אין אנו יודעים אם המקום בחר לו ישראל לסגולתו אם ישראל בחרו להקב"ה" (ספרי דברים שיב, עמ' 353).⁷³ במקרה הראשון הקושי נובע מבעיית פיסוק ואילו בשני מסדר המלים, אך בשני המקרים זהו קושי טקסטואלי מובהק.⁷⁴

אך במקרים אחרים השאלה מתייחסת לרובד המימטי או לתוכן הדברים, כלומר היא אינה מצביעה על אי בהירות לשונית או תחבירית אלא על לאקונה בתיאור המציאות או

James Phelan and Peter J. Rabinowitz (eds.) *A Companion to Narrative Theory*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, pp. 544, 548, ואת הסקירה של מוניקה פלודרניק שם, עמ' 36-59.

72 למעלה משליש מן המופעים (כ־27 דרשות, משני המונחים, מחציתן בהלכה ומחציתן באגדה) מתייחסים במובהק לשאלות העוסקות בטקסט עצמו, בין אם מצד הביאור הלקסיקלי של מילה לא מוכרת ובין אם מן הצד הסמנטי והתחבירי של פיענוח עמימות או בירור אופן הקריאה של הפסוק. בכ־26 מופעים, לעומת זאת, רובם המכריע בהקשר אגדי, המונח מתייחס לפער מימטי. חשוב להדגיש: כיוון שהמדרש עוסק בפרשנות של טקסט, הרי שביסודן כל הדרשות עוסקות בתופעות טקסטואליות, אלא שיש לתת בהן סימנים: אין דין שאלה כגון מהיכן נקרא ספר הברית (המתייחסת לעולם המיוצג ומבינה היטב את הלשון המייצגת אותו) כדין השאלה מי השתחוה למי (המתייחסת אף היא לאירוע בעולם המקראי, אך נובעת מעמימות תחבירית המאפשרת לקרוא כך או אחרת ומתמקדת בבירור אופן הקריאה בפסוק); ולא ראי שאלה הלכתית דוגמת מהו ממזר או שעטנז (בירור מילונאי של מילה לא מוכרת) כראי שאלה על איזו יד מניחים את התפילין (בירור סמנטי של מילה מוכרת) או מה מדברים זקני העיר אל היבם (בירור הלכתי של מה שהפסוק לא אומר בפירוש).

73 על התיאולוגיה שמאחורי דרשה זו ראו Yosef Bronstein, *The Authority of the Divine Law: A Study in Tannaitic Midrash*, Boston: Academic Studies Press, 2024, p. 87. על ההקשרים הפולמוסיים ראו שרגא בר-און ויקיר פז, "חלק ה' עמו": על מיתוס בחירת ישראל בגורל והוויכוח הגנוסטי-הנוצרי-הפגני-היהודי, תרביץ עט (תשע"א), עמ' 23-61, 45.

74 ודוק, בהקשרים הלכתיים, לשאלות טקסטואליות יש תמיד היבט נורמטיבי ולכן לכל שאלה טקסטואלית יש נפקא מינא להלכה. כפי שהראו אסף וישי רוזן-צבי, (פרשנות המקרא, עמ' 219-220, 227-228) בעוד שבהלכה הכל משועבד ליישום, באגדה לא הכל משועבד ללקח, אלא יש למומנט הפרשני מעמד עצמאי.

הדינים המיוצגים בטקסט. בהקשר ההלכתי, הדבר המיוצג הוא החוק, ולפיכך השאלה עוסקת באופן מימושן של המצוות שבטקסט. כך למשל, דרשות "איני יודע איזה יקדים" ביחס למצוות שונות שראינו לעיל, מתייחסות אך ורק לאופן הקיום (שהרי אין קושי לדעת איזו מהן קודמת בטקסט, אם בכלל יש חשיבות לסדר הכתוב).⁷⁵ בהקשרים נרטיביים (הן באגדה והן בנרטיב ההלכתי) הלאקונה מתייחסת לאירוע. במקרים אלה מתוך הטקסט המייצג אין אנו יכולים לדעת מה התרחש. כך למשל בשאלות "איני יודע כמה" ביחס לירידת השלל והמן (מכילתא דר"י, ויסע ג, עמ' 163), או "איני יודע איזה מהם נשרף" בפרשת נדב ואביהו (ספרא, שרצים א, ג [מז, ב]).

כאשר מדובר בשאלות טקסטואליות על פרטי חוק, ניתן לדמיין שהנפשות הפועלות שבמקרא התמודדו עם אותה אי הבהירות שאנו פוגשים. אך כאשר מדובר בנרטיב (הלכתי או לא) על כורחנו הדמויות יודעות במה מדובר. אהרון ביצע את ההוראה לשים את המן בצנצנת (שמות טז, לד), ואם כן עלינו להניח שהוא לא התקשה בשאלת טיבה של הצנצנת (הדרשן אינו מעלה על הדעת את האפשרות שזה לא היה חשוב, שהרי הלכה אינה הלכה בלא פרטיה). כיוצא בזה, בדרשת "איני יודע מי נשק למי" או "היום הזה" מי שנמצא שם רואה במו עיניו ויודע במה מדובר. רק הדרשן, שהמימזיס נגיש לו אך ורק דרך מילות התורה, נבוכ. ובכל זאת, וזו נקודה מהותית להבנת השיח המדרשי, המדרש אינו מבחין בין השאלות הטקסטואליות ובין אלו המימטיות. הוא רוצה לדעת הכל.

מדוע מצפה הדרשן שהתורה תגיד לו ממה עשויה צנצנת המן? מדוע חסרון המידע הזה בטקסט הוא לאקונה בעיניו? אנו חוזרים כאן שוב אל הנחת היסוד של המדרש שבה פתחנו: אם מסופר דבר מה, הרי שיש לכך סיבה ואנחנו מבקשים להבינו וללמוד ממנו, בין אם הלכות והוראות, לשעה ולדורות, ובין אם הנהגות טובות ודרך ארץ הנלמדות מתולדותיהם של אנשי השם. בדוגמאות שהובאו לעיל, וכפי שהראנו בפירוט במקום אחר, הדרשן אינו מכיר בהבחנה בין נמענים פנימיים וישירים ובין נמענים חיצוניים ועקיפים,⁷⁶ וליתר דיוק, הוא מצפה להיות נמען ישיר של הטקסט, דורש לדעת את כל מה שהדמויות יודעות.⁷⁷ שני המונחים הנידונים כאן מסייעים לנו לחשוף את המוטיבציה הזו בפעולה,

75 ראו את הדיון בשאלה האם כל הקודם במקרא קודם גם במעשה במכילתא דר"י, פסחא א, עמ' 1-2. השוו גם ספרי דברים שמב, עמ' 393: "אין אנו יודעין אם תפילה קודמת הברכה [אם ברכה קודמת] את התפילה" ביחס לשתי השירות של משה, בדברים לב ובתהלים צ, וגם שם נראה שיש לדברים נפקא מינא לסדר הליטורגי.

76 ביטוי מובהק לכך הוא כאשר ההתלבטות עצמה מתרחשת בתוך המישור המימטי ומיוחסת לדמויות עצמן. ראו ספרי דברים קעח, עמ' 222, והשוו בראשית רבה לא, ח "עשה לך שרף" לא נתפרש... הרי אני עושה אותו של נחשת".

77 כלומר, הוא קורא את טקסט התורה כמיועד לו, גם כאשר הוא נאמר לקהל יעד מסוים (לדוגמה, בני ישראל במצרים) או כשפוערים שונים ניבעים בין הפסוקים ובינו. לדיון נוסף, מדויק ומפורט יותר בסוגיה ספרותית זו, ראו מאמרנו Ishay Rosen-Zvi and Yaakov Kroizer, "Throughout Your Generations: Towards Poetics of the Tannaitic Midrash", *Prooftexts* (forthcoming).

וזו היא מטרת העיונים הטרימינולוגיים.⁷⁸

גם אופי הפתרון של הדרשנים זהה במקרים השונים. הן כאשר הבעיה היא טקסטואלית והן כאשר היא מימטית, הן כאשר היא נוגעת גם למי שהיה שם והן כאשר היא נוגעת רק לקורא החיצוני של התורה, הפתרון הוא מדרשי וטקסטואלי. בדרך כלל לומד הדרשן את מה שהוא 'אינו יודע' או 'לא שמע' מדרשה על בסיס פסוק, או חלק פסוק, אחר.⁷⁹ הטכניקה האינטרטקסטואלית היא הדרך לגשר על הפער בין הדרשן לבין התורה ונמעניה הפנימיים. לעתים הפתרון נמצא באותו הפסוק עצמו:

"ודברו אליי" (דברים כה, ח) - אבל לא שמענו מה היו מדברין אליי. תלמוד לומר "ועמד ואמר לא חפצתי לקחתה" (שם) - מגיד שהן פותחין לו ביבום. (מדרש תנאים, דברים כה, ח, עמ' 166, על פי מדרש הגדול)⁸⁰

לא נאמר בכתוב מה צריך בית הדין לומר ליבם, אך המדרש משלים זאת על פי תשובת האיש שבהמשך הפסוק. הדרשות המקבילות מדבי ר"ע משלימות את הסיפור באופן הפוך.⁸¹ כלומר מדובר על נתון חסר שמושלם באופן דרשני טקסטואלי על פי עמדות בתי המדרש השונים.

אך בדרך כלל הפתרון הוא מפסוק אחר.⁸² בדוגמא הבאה מדובר על דבר שנאמר בפסוק, אך באופן שלא מאפשר לנו - הדרשנים, קוראי התורה - לשומעו.⁸³

"והיה היום הזה לכם [לזכרון וחגתם אתו חג ליהוה לדרתכם חקת עולם תחגגו]" (שמות יב, יד) וגו' יום שהוא לכם לזכרון [של היציאה] אתה חוגגו. אבל לא שמענו איזה הוא. כשהוא אומר "ויאמר משה אל העם זכור וגו' [את היום הזה אשר יצאתם ממצרים]" (שמות יג, ג) - עדיין הדבר שקול. כשהוא אומר "[בחמשה עשר יום לחדש הראשון]⁸⁴ ממחרת הפסח יצאו" וג' (במדבר

78 ראו על כך רוזן-צבי, בין משנה למדרש, עמ' 327.

79 כאמור לעיל, פתרונות לא מדרשיים נדירים בקורפוס שלנו. ראו לעיל הע' 27.

80 על כך שמקורו של הקטע אכן במכילתא לדברים ראו מנחם כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים: מאגנס, 2002, עמ' 397, הע' 7.

81 בספרי דברים רצ, עמ' 309: "ודברו אליי" - בהוגנת לוי" השוו ספרי זוטא דברים כה ח, כהנא, עמ' 396 "ודברו אליי" - ר' יהודה אומר: מה היו מדברין אליי? היתה ילדה והוא זקן, אומרין לו 'אינה הוגנת לך'...". הדברים מתאימים לדברי המשנה יבמות יב, ו. ראו כהנא, שם.

82 רק בכ- 15% מהמופעים הדרשן שומע את מה שחסר לו מאותו פסוק על ידי קריאה ליניארית. בנוסף לדרשה לעיל, ראו "שבועת י"י תהיה" וגומר. אין אנו יודעין איזה ישבע ויטול איזה ישבע ויתן. ת'ל 'ולקח בעליו ולא ישלם'. "מכילתא דרשב"י כב, י, עמ' 205, "ונסתרה" אבל לא שמענו שיעור סתירה. ת'ל 'ונסתרה והיא נטמאה'" (ספרי במדבר ז, עמ' 12). במקרים אלה תפקיד הדרשה להסביר את הצורך הן ברישא והן בסיפא של הכתוב.

83 אנו מחלקים מושגית בין מה שהדייקונים מתאר ואנו לא יודעים ("איש לרעהו" - מי למי?) לבין מה שלא מתואר כלל (במי נגעה אש תחילה, כמה גבוה זה "ותכס"). עבור הדרשן כל אלה לאקונות שיש למלא.

84 הרישא של הפסוק אינה בכתבי היד, אך נמצאת בקטע גניזה (כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 12).

לג, ג) - אימתי אכלו ישראל הפסח? בלילי יום טוב והם לא יצאו אלא ביום טוב עצמו. (מכילתא דר"י, פסחא ז, עמ' 25)

הפסוק בשמות יב, יד רב משמע: מהו "היום הזה"?⁸⁵ ביסוד הדרשה יש פער מובנה בין מי שקורא את הטקסט ובין הנמענים הפנימיים הישירים. כיוון שהדרשן מבין ש'לכם' מופנה גם אליו, כלומר רואה את עצמו כנמען ישיר, ולמעשה מבטל כאמור את הפער בין הנמענים הישירים והפנימיים ובין העקיפים והחיצוניים, ממילא נוצרת אי הבנה. ודוק, כל 'לא שמענו' מניח, כמובן מאליו, שאנו נמעני הכתוב, אך בהקשר שלנו מתחדד הביטוי כדיבור בשמם של הנמענים החיצוניים של הטקסט, אלו שלא היו שם ואין להם גישה בלתי אמצעית להקשר המימטי ועל כן תלויים בדרשן שיכניס אותם אל תוך הסיפור.⁸⁶ כיצד אם כן עושה זאת הדרשן? מפסוק נוסף לומד הדרשן שיום החגיגה לדורות הוא יום הזכרון של יציאת מצרים. אבל מתי היתה יציאת מצרים? זאת לומד המדרש רק מן הפסוק במדבר - שבעולם המקראי נאמר בהקשר אחר, אך עבור הקורא מצוי סינכרונית באותה תורה - שלפיו היה זה בט"ו.⁸⁷ ברי שמי שיכול "לשמוע" את הדברים יחד וליצור מהם תמונה פרשנית אחידה הוא רק הדרשן. בעיית הנמענים ושאלת הזיקה בין פסוקים שונים כרוכות על כן זו בזו. הקורא החיצוני נמצא בעמדת נחיתות בכך שאינו יודע מהו "היום הזה", אך בעמדת ייתרון בכך שהתורה כולה פרוסה לפניו והוא יכול להשלים את המידע ממקומות אחרים. האינטרטקסט מאפשר לו "להיות שם", אף יותר מאלו שהיו שם ממש. והנה דוגמא לא הלכתית לפתרון מסוג זה:

85 לפני הפסוק שלנו מתואר קרבן הפסח ואילו לאחריו מתואר חג המצות, והפסוק שלנו שבתווד עשוי להתייחס לכל אחד מהם. ראו Shimon Gesundheit, *Three Times a Year: Studies on Festival Legislation in the Pentateuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, pp. 76-79. גזונדהייט טוען שהפסוק שלנו נוסף כדי לחבר בין שתי המסורות הנפרדות ומכאן דו המשמעות, המשתקפת בפרשנות לאורך הדורות וגם בדרשה שלנו. אמנם לדרשן בעיה נוספת: הוא כלל אינו מבחין בין שני החגים: פסח ב"ד וחג המצות בט"ו (שהרי זמן הקרבת הפסח נקרא אצלו 'לילי יום טוב'; ראו ג'ד בן עמי צרפתי, "ערב פסחים", לשוננו מא [תשל"ז], עמ' 21-28) ולכן צריך לפרש את הפסוקים מחדש. העובדה שעומדת כאן ברירה בין שני ימים בלבד מתגלה בביטוי 'עדיין הדבר שקול' שמשמש לברירה בין שתי אפשרויות מובחנות. גם המונח המקביל במכילתא דרשב"י יב, יד (עמ' 16) "דבר תלי בדלא תלי" משמש לברירה כזו בדבי ר"ע, ראו למשל ספרי דברים שיב: "ועדיין תלי בדלא תלי, אין אנו יודעים אם המקום בחר לו ישראל לסגולתו אם ישראל בחרו להקב"ה", שם שמב: "ועדיין דבר תלי בדלא תלי, אין אנו יודעים אם תפילה קודמת הברכה אם ברכה קודמת את התפילה", ועוד.

86 על הקשרים דאיקטיים שאבדו במעבר מתורה שבעל פה לתורה שבכתב ראו דוד רוזנטל, "על הקיצור והשלמתו - פרק בעריכת התלמוד הבבלי", מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 791-863, בייחוד עמ' 792-796; מרדכי סבתו ורבין שושטרי, "סוגיות שהוגהו עקב המעבר מלימוד על פה ללימוד מן הכתב", *JSIJ* 10 (2012), עמ' 45-70.

87 על המתחים בין המקורות השונים בתורה באשר לתאריך יציאת מצרים ראו Gesundheit, *Three Times a Year*, p. 63.

"ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם" (שמות כד, ז). אבל לא שמענו מהיכן קרא באזניהם.

ר' יוסי בר' יהודה אומר: מתחילת בראשית ועד כאן.⁸⁸
 ר' אומר: מצוות שנצטווה אדם הראשון, מצוות שנצטוו בני נח, מצוות שנצטוו במצרים ובמרה, ושאר כל המצוות כולן.
 ר' ישמעאל: בתחילת העינין מהו אומר "ושבתה הארץ שבת ליי" שש שנים תזרע שדך" (ויקרא כה, ב-ג) וגומר. שמיטין ויובלות ברכות וקללות. בסוף העינין מהו אומר "אלה החוקים והמשפטים והתורות" (ויקרא כו, מז). (מכילתא דר"י, בחדש ג, עמ' 211)

התורה מספרת על קריאת ספר הברית באזני העם והפסוק הקצר והלאקוני הוא ההתייחסות הדייגטית היחידה אל המאורע. בניגוד להלכה (שבה ניכר הצורך לשמוע מה שלא שמענו, כמו שהדגמנו במקרה של הביטוי הדאיסטי "היום הזה"), באגדה ניתן לדמיין קריאה שמקבלת את הטקסט כפי שהוא ומניחה שאם הדבר לא מסופר הרי אין דרך (ואולי גם לא חשוב) לדעת מהו אותו ספר שנקרא על ידי משה. אך המדרש לא מקבל את האפשרות הזו. עברור, אם הדבר נאמר הרי שאנו אמורים להיות מסוגלים לשמוע. אנו הרי לא רק צאצאיהם של בני ישראל במצרים, ולא רק נמענים עקיפים של התורה; אנו נמעניה הישירים שנמצאים במעמד קריאת ספר הברית מתוקף הקריאה של הטקסט המייצג אותו. אנחנו חייבים לדעת ויכולים לדעת.

לדרשתנו יש מקבילה במכילתא לדברים (על פי קטע גניזה) ושם מופיעות שיטות אחרות.⁸⁹ לא נאריך כאן בהבדלים בין השיטות השונות שטופלו כבר במחקר.⁹⁰ הצד השווה לכולן הוא התפיסה המדרשית שיש בידנו תשובה לשאלה מהו ספר הברית שקרא משה בסיני, ושמדובר בפסוקים ובפרשות שנמצאים בתורה שלפנינו, בין אם אלו יחידות רציפות ("מתחילת בראשית ועד כאן" או "ועד לעיני כל ישראל"), יחידות החוק ("מצוות") בלבד, או אף קטע מסוים ("תחילת / סוף העניין"). תפיסה זו אינה מובנת מאליה כלל. למשל, בקטע של חומש משוכתב מקומראן (4Q158 4:6-8) ישנה הרחבה המפרטת את הברית עם האבות ומשלימה אותה.⁹¹ לעומת זאת בדרשה לעיל ההנחה היא שספר הברית הוא חלק מספר התורה שלנו, כלומר שיש לנו גישה טקסטואלית אליו. אין כאן רק הבחנה סגנונית בין מקרא משוכתב למדרש, אלא שתי תפיסות שונות בתכלית. במדרש מופיעה

88 שיטתו היא היחידה המובאת (בסתם) במקבילה במכילתא דרשב"י כד, ז, עמ' 221.

89 ראו כהנא, קטעי מדרש הלכה מן הגניזה, עמ' 343.

90 ראו יקיר פו, "מצוות קודם מתן תורה", עבודה לתואר שני, האוניברסיטה העברית, 2009, עמ' 86-87.

91 ראו קיסטר, אחר וקדם, עמ' 70. קיסטר מדגיש בצדק את הדמיון בין הגישה הפרשנית של החומש המשוכתב ושל המדרש כאן, אך ראוי בה בעת להדגיש גם את ההבדל. יש במדרש דעות שונות בשאלה מהו ספר הברית, אך לכולי עלמא מדובר על קטעים מתוך התורה עצמה (על כן השאלה היא מהיכן קרא, לא מה קרא!). לפי הדרשנים אזכורו המקראי של ספר הברית חייב להתייחס לטקסטים שנמצאים לפנינו, ואי אפשר להשלים מדעתנו בדרך המקרא המשוכתב.

תפיסה חדשה ורדיקלית של הטקסט כשלמות שהכל בה, ושלכל לאקונה יש תשובה בפסוקים אם רק יודעים לדורשם. אם כן כשם שהבעיה ייחודית לדרשן, גם הפתרון ייחודי לו, שכן הוא מתאפשר על ידי כלים אינטרטקסטואליים שגוישים רק לו, כמי שכל המקרא פרוס לפניו. רק הדרשן יכול לכרוך יחד את ההבטחות ואת מימושן, כגון בדרשת "ויעש להם בתים" או "ביום ההוא יתקע בשופר גדול" שראינו לעיל.

נסכם: ישנם סוגים רבים ושונים של איוך במדרש. הדרשנים ממעטים ומרבים, מכלילים ומפרטים, משווים בין דינים ולומדים סתום מן המפורש. ראינו כי הקשיים שעליהם מצביעות השאלות 'לא שמענו' ו'איני יודע' הם קשיים פרשניים של ממש בעיניו של המדרש, והם עוסקים בשאלות איוך מסוג מסוים מאוד: כולם מצביעים על סוג של לאקונות - **פערי ידע הנובעים ממגבלות הטקסט** - הנוגעות למילוי פרטים ספציפיים בחוק או בנרטיב. הדרשן אינו מקבל את כל הפרטים מן הטקסט ומבקש להשלים: מי, מהו, במה, איזה, להיכן, שיעור, וכדומה. חלק מהנתונים חסרים ברובד הטקסטואלי וחלק ברובד המימטי או המיוצג, ואת כולם הדרשן מבקש להשלים בעזרת הדרשה. ראינו גם כי הלאקונות המזוהות בפסוקים ניצבות במרכזם של עניינים שחשובים לדרשן, מבחינה הלכתית או תיאולוגית.

אך העובדה שהלאקונות חשובות לדרשן אין משמעה שהוא יכול להשלים בעזרת הטקסט הנתון. ציפיות מן הטקסט הן תמיד בעיני המתבונן.⁹² נקל להבין מדוע בעיני חוק מצפים הדרשנים לדעת את כל הפרטים, שכן אם התורה הורתה לנו משהו אנחנו אמורים להיות מסוגלים לבצעו. אך מדוע כך הדבר גם בהקשרים נרטיביים, שאין בהם היבט יישומי? מדוע מצפה הדרשן שהתורה תאמר לו לאיזה גובה נערם השלו במחנה, או ממה הייתה עשויה הצנצנת שבה נשמר המן?

נביט שוב בצנצנת. מן הפרספקטיבה המקראית, תפקיד הסיפור הוא אטיולוגיה למצב קיים (נקל לשער שלנגד עיני מחברי המקרא עומדת צנצנת כזו שכבר נמצאת בקודש הקודשים או שהם מבקשים להציג אחת כזו).⁹³ אך בעיני המדרש הטקסט מכיל את הסיפור כולו ואנו מבקשים לטעון כי עבורו מצוות האל נמסרה לאהרן במלואה וכלשונה בתורה המופיעה בפני הדרשן, והיא אמורה להספיק כדי לקיים אותה. מה שהיה נגיש לאהרן נגיש גם לדרשנים. לטענתנו, המוטיבציה של המדרש היא שמירת השלמות של הדיבור האלוהי. היישום אינו צורך לעצמו, אלא רק ביטוי לכך שאנחנו הדרשנים הם נמעניה הישירים של התורה כולה. כיוון שכך, הפערים מהווים בעיה הן בהקשרים שיש בהם נפקא מינה הלכתית והן בכאלה שאין בהם כזו.

אנו מציעים על כן שהמשותף לשאלות 'איני יודע' ו'לא שמענו' בהקשרים השונים הוא שהדרשן מצפה "להיות שם". המונחים מבטאים את המרחק של הקורא מן

92 ראו למשל סטנלי פיש, יש טקסטים בשיעור הזה? סמכותן של קהילות פרשניות, תל אביב: רסלינג, 2012.

93 על מקורותיה הכהניים של מצוות הנחת צנצנת המן לפני ה', ראו דוד פרנקל, "לאופיה של הסיפורת הכהנית בתורה", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות (תשנ"ז), עמ' 155-162, במיוחד עמ' 158.

ההתרחשות, והדרשה היא הדרך לגשר על מרחק זה. לצורך הגישור ניתן להציג קריאות מסוגים שונים, ידע מהמשך הפסוק, מפסוק אחר או אף ממסורת וכן תשובות ששערו חכמים מדעתם, שכן הידיעה והשמיעה הן מטרות בפני עצמן. טענתנו היא כי מונחים אלה לא רק ללמד על עצמם יצאו. דרכם ניתן לראות ביתר חדות את ההגיונות המדרשיים, להבחין בין המוטיבציות השונות ולזהות את השימושים העיקריים והמשניים של המונחים, ובכך טמון הרווח שבעיון טרמינולוגי שיטתי.

לכאורה ניתן להציע פירוש מינימליסטי, המקובל יותר במחקר, שאומר כך: כקוראים, אנחנו מביטים מבחוץ בכתוב, וכדי לדעת את מה שהכתוב אינו מספר לנו, אנחנו חושפים רמזים על ידי המהלכים המדרשיים. לטענתנו מבט מקובל זה (על גרסאותיו השונות) אינו יכול להסביר את מה שחשפנו באמצעות העיון במונחים. מדוע הדרשן אינו מקבל שמה שהיה ידוע לדמויות אינו ידוע לו? מדוע הוא צריך לדעת ממה עשויה צנצנת המן? מדוע הוא אינו מקבל שטיבו ותוכנו של ספר הברית אינו מפורש בכתובים? טענתנו היא כי ציפיות אלה מלמדות על ציפיה רדיקלית יותר מזו המקובלת במחקר, ואותה תיארו כציפיה "להיות שם".

ביקשנו להאיר שני היבטים של השאלות הללו: הפסוקים שבהם מופיעות השאלות - לאקונוט בעלות משמעות לדרשן - וההנחה שמאחורי השאלות - הציפייה "להיות שם" ולקבל את דבר האל במלואו. אמנם מיצוי מירבי של לשון התורה זו מטרה המאפיינת את המדרש התנאי בכלל, אך המונחים שבחנו כאן מספקים חלון הצצה נדיר למוטיבציה הזו, באשר כל עצמם לא נועדו אלא להתגבר על הפער בין מי שנוכח למי שלא נוכח, בין מי שבפנים - ולכן שומע ויודע - ומי שבחוץ ומבקש לדעת. הם ממחישים את הכחשת הפער הזה, פער שהוא הבסיס של הנרטולוגיה המודרנית, ואת האופנים שבהם מכסה עליו המדרש.⁹⁴

מובן שאין כאן אלא חרך צר מאוד, דרך שני מונחים שאינם מן השכיחים ביותר בבתי המדרש ויש להרחיב את המבט על ידי בחינת מונחים רבים נוספים.⁹⁵ ביקשנו רק להמחיש כי ניתוח טרמינולוגי הוא שער חשוב, והכרחי, לבחינה הרמנויטית של דרכי מדרשי התנאים, הנחותיהם הטקסטואליות ומימושן בפועל, בהלכה ובאגדה.

94 כוונתנו להבחנה הנרטולוגית המקובלת היום בין 'פער' לבין 'חלל', כלומר בין לאקונוט שיש מאחוריה כוונה אמנותית, ועל כן היא משמעותית להבנת הסיפור, לזו שלא, ועל כן עיסוק בה חורג מההקשר הספרותי. ראו על הבחנה זו יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 47. כאן לא נוכל אלא לרמוז לדברים, שאנו עוסקים בהם בפירוט במאמר אחר (לעיל הע' 77).

95 ראו לעת עתה: רוזן-צבי ורוזן-צבי, ללמדך; הנ"ל, פרשנות המקרא בדבי ר' ישמעאל.

בין אמת לאמת: הירושלמי המזויף על סדר קדשים

ינון פליישמן*

"ומי אמר שההזיה היא שקר?
שקר הם חיינו,
שקר העולם,
העולם האמיתי נברא
כשעוצמים עיניים"
(חנוך לוין, אשכבה)

מבוא

בתחילת שנת 1907, בעיירה בשם וואראהל, כיום ברומניה, יצא לאור הספר "תלמוד ירושלמי סדר קדשים, חלק שני, מסכת חולין-בכורות"¹, עם פירוש 'חשק שלמה' מאת שלמה יהודה פרידלנדר.² לדברי פרידלנדר, אחיו הצליח לאתר את כתב היד של הירושלמי לסדר קדשים, שעד אז לא נודע, והצליח לשכנע את בעל כתב היד לשאול את כתב היד לחצי שנה, ולאחר מכן לחצי שנה נוספת. באותה שנה העתיק פרידלנדר את כתב היד, וכאמור, בשנת 1907 הדפיס את מסכתות חולין ובכורות, ולאחר כמה שנים הוציא מסכתות נוספות מסדר קדשים. ההדפסה של התלמוד הירושלמי לסדר קדשים עוררה תגובות רבות בעולם היהודי וגרמה לוויכוחים רבים בנוגע למהימנותו של פרידלנדר. ככל שעברו השנים הסכימו עוד ועוד תלמידי חכמים וחוקרים שמדובר בזיוף, ולאחר מספר שנים הודה ככל הנראה פרידלנדר עצמו שזייף את הירושלמי לסדר קדשים.³

* מאמר זה הוא עיבוד של עבודה סמינריונית שאותה הגיש ינון פליישמן ז"ל במסגרת התואר הראשון בחוג להיסטוריה כללית באוניברסיטה העברית בירושלים. עיבוד העבודה למאמר נעשה על ידי דוד פיאלקוף וחגי שלזינגר תוך ניסיון לשמר את רוחו וסגנונו של הטקסט המקורי ככל הניתן (הגרסה המקורית של העבודה נמצאת באתר ה-Academia.edu של ינון).

לינון הייתה חיבה עמוקה לתלמוד הירושלמי והוא הרבה לעסוק בלימוד ובהוראה של תלמוד זה. לאורך שנים היה שותף להובלת חבורת לימוד הירושלמי בישיבת תקוע ואף היה שותף לניסיונות של כתיבה פרשנית רציפה לסוגיות מן התלמוד הירושלמי. מאמר זה משקף במעט את היכרותו של ינון עם התלמוד הירושלמי על מורכבותו, את הבנתו העמוקה במעשה הפרשני ובספרות הפרשנית ואת רוחב המבט והמקוריות שאפיינו אותו.

ינון נפל בט"ז במרחשוון ה'תשפ"ד בהגנה על גבול הצפון במלחמת 'חרבות ברזל'. יהיו דבריו אלו נר לזכרו. החלק הראשון כולל את מסכתות זכחים-ערכין והוא נדפס באותו בית דפוס כעבור שנתיים, בשנת 1909. פרידלנדר, ירושלמי קדשים, חלק שני.

ראו את עדותו של גרינוולד, הירושלמי על קדשים, עמ' 348.

תולדות חייו של שלמה יהודה פרידלנדר מעורפלים, משום שהוא עבר במקומות רבים במהלך חייו והחליף זהויות ללא הרף.⁴ ככל הנראה נולד פרידלנדר בעיירה בשם ביישינקוביץ, כיום בבלארוס, והוריו העניקו לו את השם 'זוסיא'. בצעירותו למד פרידלנדר בישיבת וולוז'ין, מהישיבות החשובות ביותר באותה תקופה, ובערך בגיל עשרים החל לנדוד ברחבי אירופה, אך כאמור פרטי מסעותיו אינם נהירים. בשנת 1905 הוציא לאור פירוש בשם 'חשק שלמה' על מסכת יבמות מן התלמוד הירושלמי. לאחר פרשיית זיוף הירושלמי לסדר קדשים המשיך פרידלנדר לנסוע ברחבי אירופה, ונפטר בשנת 1924.

הרב ברוך אבערלאנדער פרסם בקובץ "אור ישראל" מסמכים ומאמרים רבים בנוגע לפרשיית זיוף הירושלמי.⁵ מאמריו כוללים שפע רב של סיפורים ופרטי דברים השייכים לפרשיית הזיוף, אך נותרו לגביה עוד שאלות רבות שאינן פתורות. סוג אחד של שאלות נוגע במחבר ותולדותיו: מי היה אותו שלמה יהודה פרידלנדר,⁶ מה הייתה המוטיבציה שלו לזיוף הירושלמי, האם הוא השתייך לזרם או לקבוצה מסוימת בעולם היהודי, וכן הלאה. סוג אחר של שאלות עוסק בתהליך ההתקבלות והדחייה של הזיוף: מי קיבל ומי דחה את הזיוף ומתי, מה היו הנימוקים לכאן ולכאן, האם עמדותיהם של החוקרים והרבנים בשאלה זו הושפעו מעמדותיהם האידיאולוגיות בנושאים שונים, וכדומה. סוג נוסף של שאלות נוגע לחיבור עצמו: כמה דומה וכמה שונה זיוף זה מזיופים אחרים שהיו בעולם היהודי באותם השנים, והאם ניתן למקם חיבור זה בהקשרים ספרותיים אחרים.

במאמר זה אעסוק בסוג השאלות השלישי, שניתן לראותו כשייך לתחום ההיסטוריה של הספרות התורנית והתלמודית. כמוכן שסוגי השאלות הראשונים רלוונטיים גם הם למאמר, ולא ניתן לערוך הפרדה מוחלטת ביניהם, שהרי הם משפיעים זה על זה וקשורים בדרכים שונות זה לזה. אך מוקד הדברים יהיה בחיבור עצמו. משום כך אינני מתיימר לנסות ולהבין את דמותו של פרידלנדר ואת הדברים שעברו בראשו כאשר זייף את הירושלמי, ומאידך גיסא לא אכנס גם לשאלות הפוליטיות הנוגעות להתקבלות ודחיית החיבור. עיקרו של המאמר יוקדש להבנת החיבור בפני עצמו ויחסו לחיבורים קרובים שנכתבו באותן שנים.

בתחילת המאמר אדון בחיבור זה כזיוף ואשווה בינו ובין זיופים נוספים שהיו בעולם היהודי באותה תקופה ולפניה. אבחן את הדומה והשונה ביניהם, ואבדוק אם ומה ניתן ללמוד מאותם זיופים על זיופו של פרידלנדר. בחלק השני אכנס מעט בעובי הקורה ואנתח את רכיביו של החיבור וכיצד הוא ערוך. העיון בחיבור מגלה כי לצד ספרות הזיופים, שאותה סקרתי בחלק הראשון, יש לבחון חיבור זה לאור שני ז'אנרים ספרותיים נוספים: ספרות ליקוטים וספרות שחזורים. בחלק השלישי של המאמר אשווה אפוא בין חיבורו של פרידלנדר ובין חיבורים אחרים מהז'אנרים הספרותיים הללו. בסופו של דבר אנסה

4 ראו אבערלאנדער, דברי ימי חייו. על מאמר זה התבססתי בתיאור תולדותיו של פרידלנדר.

5 ראו רשימה ביבליוגרפית אצל ברטוב, ליקוטים מאוחרים.

6 ראו בהקשר זה את אבערלאנדער, דברי ימי חייו.

להגדיר את עבודתו של פרידלנדר הן מתוך עיון וניתוח החיבור עצמו והן על ידי הבנת ההקשר הספרותי.

א. זיופים בעולם היהודי בעת החדשה

בעולם היהודי ככלל, ובפולמוסים בין משכילים לרבנים בפרט, התחברו לא מעט ספרי זיופים במהלך העת החדשה. בשורות הבאות אציג שלוש דוגמאות של זיופים מן המאות ה־18 וה־19 שכל אחד מהם מייצג סוגה ספרותית אחרת, אבדוק את הדמיון בינם לבין זיוף הירושלמי ומה ניתן ללמוד מזיופים אלה עליו.

הפולמוס החסידי-משכילי: גניזת חרסון

דוגמה טובה לזיוף הוא סיפורה של גניזת חרסון. גניזה זו התגלתה אחרי מלחמת העולם הראשונה בעיירה חרסון שבאוקראינה, וכללה מסמכים ותעודות רבות המספקות כביכול תיעוד רחב על ראשי תנועת חסידות. עם השנים התעורר פולמוס גדול לגבי מהימנותם של מסמכי הגניזה החרסונית, ולמעט אדמור"י תנועת חב"ד מוסכם כמעט לחלוטין - הן בעולם האקדמי והן בעולם הרבני - כי מסמכים אלה מזויפים.⁷

עדה רפפורט-אלברט, במאמרה "הגיוגרפיה עם הערות שוליים",⁸ דנה בזיוף זה ובאימוצו על ידי אדמור"י חב"ד. במאמרה היא מראה כי "אימוצה וניצולה [של גניזת חרסון - י.פ.] בידי אותם מנהיגים חסידיים שהתעקשו לעמוד על מהימנותה, הם תגובה לקריסת האמונה התמימה ולחדירת ערכים חילוניים לחברה היהודית". לדבריה, "עם חדירת האידיאולוגיה המשכילית למזרח אירופה, פתחו המשכילים במאבק תוקפני נגד החסידות, שנתפסה בעיניהם כמנוגדת לקדמה וכמרכיב הרגרסיבי ביותר בחברה היהודית, שבה ביקשו לחולל רפורמה מקיפה". במקביל לכך, במהלך המאה ה־19 ובמיוחד בתחילת המאה ה־20 "חוותה החברה החסידית את תהליכי המודרניזציה, החילון וההגירה, שגרמו לעקירת המוני יהודים ולניתוקם מסביבתם המסורתית [...] זיופי גניזת חרסון באו אפוא לספק אימות תיעודי למסורת השבחים [על ראשי החסידות - י.פ.], שאמינותה ההיסטורית נתערערה בעקבות ההפנמה החסידית של אמות מידה היסטוריוגרפיות ביקורתיות".⁹

זיוף זה וזיופים הדומים לו,¹⁰ מבקשים לייחס חיבור כלשהו למקור קדמון ובכך להשיג לחיבור, ולדעות המוצגות בו, מעמד חשוב.¹¹ משום כך קשה למצוא דמיון בין זיופים מסוג זה לבין זיוף הירושלמי, אשר באופיו אינו חיבור פולמוסי המכיל עמדות

7 ראו על כך אצל רפפורט-אלברט, הגיוגרפיה, עמ' 137 והערות 49, 51.

8 שם, עמ' 126-170.

9 שם, עמ' 138-139.

10 ניתן לציין בהקשר זה את כתביו של יוסף פרל. ראו שמרוק וורסס, מבוא; מאיר, חסידות מדומה.

11 ראו בהקשר זה גם את דיונו של יוסף דן בספרות הפסאודו-אפיגרפית בתקופת הבית השני, הכולל גם התייחסות למניעים של המזוייפים: דן, תורת הסוד, כרך א, עמ' 86-89.

שנויות במחלוקת, ולפיכך קשה לראות אותו כחלק מפולמוס משכילי-חסידי או פולמוס אחר כלשהו.

זיוף משכילי-הלכתי: שו"ת בשמים רא"ש

בשנת 1793 בישר אדם בשם שאול ברלין (1740-1794) על הדפסתו הקרובה של כתב יד ששמו אצלו, ובו מאות תשובות גנוזות שכתבם רבנו אשר (הרא"ש), מגדולי הרבנים במאה ה-14, וחכמים נוספים בני זמנו. הספר נקרא "בשמים רא"ש", ונדפס יחד עם הערותיו והגהותיו של ר' שאול ברלין שלהם הוא קרא בשם "כסא דהרסנא". ר' שאול ברלין זה היה דמות מעוררת מחלוקת. מצד אחד היה חלק מן העולם הרבני והחזיק בקשר קרוב לרב יחזקאל לנדא (בעל ה"נודע ביהודה", 1713-1793), גדול הדור, ומצד שני היה בעל נטיות משכיליות חזקות, פרסם סאטירות משכיליות ועורר פולמוסים חריפים בעולם הרבני-משכילי.

מעוז כהנא עסק בהרחבה בדמותו של שאול ברלין.¹² לדבריו, "ספר 'בשמים רא"ש' הוא ככל הנראה הזיוף המתוחכם והמורכב ביותר בתולדות ספרות השו"ת".¹³ כהנא מתאר כיצד הכניס ר' שאול ברלין את עולמו התרבותי בצורה מתוחכמת ביותר למסורת הרבנית הימני ביניימית: "בעולם ההלכה ה"מקורי" של המאה הארבע עשרה, כפי שהוא משתקף מתוך תשובות ה'בשמים רא"ש', נוכל למצוא שורה ארוכה של תמות מרכזיות ועקרונות בשיח הנאורות של המאה השמונה עשרה". אולם, "את הבדיון הקסום הזה לא ברא ר' שאול ברלין יש מאין. מסורותיו הבדיוניות שובצו באומנות רבה בתוך מסורות הלכה אמיתיות ומוטות: בחלקים גדולים של הספר הניח ר' שאול ברלין בפני ה"ראשונים" שליחיו מסורות הלכה שמקורן בכתבי הראשונים הידועים. המפעל ה"ארכיאולוגי" המתוחכם - כתב היד שלכאורה מצא - מעצב את המסורות הללו מחדש בעזרת פיתוח, הבלטה, או הטיה קלה, שמעניקים למסורות ההלכה המקוריות פנים חדשות ומובנים אקטואליים".¹⁴

בהמשך דבריו מציע כהנא כי אחד ממקורות ההשראה של ר' שאול ברלין היה כתב היד של ספר "אור זרוע" של רבי יצחק מווינא (1200-1270). הספר אבד בימי הביניים ונותרו ממנו רק ציטוטים, אך כתב היד התגלגל לידי ר' שאול ברלין ובמשך זמן מה הוא אף עבד על הוצאתו לאור, אך בסופו של דבר לא יצאה תכנית זו לפועל. ספר "אור זרוע" השפיע גם על צורת העיצוב של 'בשמים רא"ש', משום שהוא כלל תשובות ולצידן גיליונות ארוכים. כך, במקום להמשיך ולעבוד על כתב יד אמיתי, בחר ברלין לבדות כתב יד אחר, שאפשר לו חופש יצירה רחב יותר ואת היכולת לדבר עם קוראיו הן בקול הפוסק הקדמון והן בקול בעל ההגהות (ובנוסף לכך בקולו של המוציא לאור).

12 כהנא, מהנודע ביהודה, עמ' 173-194.

13 שם, עמ' 182.

14 שם, עמ' 183.

בנוסף לדברים אלה יש להעיר על נקודה מעניינת, הקשורה להתקבלותו של שו"ת בשמים רא"ש. במשך שנים רבות השאלה אם ספר זה הוא מזויף הייתה נתונה במחלוקת. אולם גם פוסקי הלכה שהכירו בכך שהספר מזויף, התייחסו לעתים לדבריו, בבחינת 'שמע האמת ממי שאמרה'.¹⁵ כך, לדוגמה, ניתן למצוא תשובות של הרב עובדיה יוסף (-2013 1920) שבהן הוא כותב שאין להתחשב בתשובות ה'בשמים רא"ש' משום שהוא זיוף, אך בתשובות אחרות הרב עובדיה נעזר בתשובות מסוימות של ה'בשמים רא"ש'.¹⁶ נקודה זו היא דוגמה יפה לטשטוש שקיים לעתים בין זיוף לאמת, טשטוש שאליו אתייחס בהמשך הדברים לגבי זיוף הירושלמי קדשים.

זיוף ה'בשמים רא"ש' רלוונטי יותר לזיוף הירושלמי מאשר זיופים כדוגמת גניזת חרסון, משום ששניהם נמצאים בתוך המסגרת התלמודית-הלכתית, זאת בשונה מזיופים העוסקים בהגות רעיונית ואידיאולוגית. עם זאת, עדיין מדובר בסוג שונה לגמרי של זיוף. 'בשמים רא"ש' הוא ספר הלכתי, ועל כן משמעות הזיוף ברורה וממילא גם המניע של המזייף: ייחוס התשובות שבחיבור לאחד מחשובי הראשונים הוא בעל משמעות הלכתית אדירה לפולמוסים בין משכילים לרבנים בנושאים הלכתיים שונים, שהמפורסם שבהם הוא גילוח בחול המועד.¹⁷ לזיוף יש אפוא השפעה ישירה על הוויכוחים בין המשכילים לרבנים. לעומת זאת, משמעותו של הזיוף של ירושלמי קדשים ברורה הרבה פחות משום שהטקסט הוא בעל משמעות הלכתית זעירה.¹⁸

אמנם, לכאורה ניתן היה להעלות את הסברה שגם זיוף הירושלמי נעשה מסיבות פולמוסיות, על רקע העובדה שבצעירותו הוציא פרידלנדר שולחן ערוך סאטירי המגחך על מנהגי החסידים, ומכאן שהוא התנגד לחסידים (אם כי ייתכן והוא היה מה'מתנגדים' ולא מהמשכילים). עצם הניסיון לחשוף יצירות נשכחות הוא מעשה לא לגמרי אורתודוקסי, משום שהוא מערער על אמיתותה והכרחיותה של הדת וההלכה כפי שהן.¹⁹

15 בהקשר זה מעניין להשוות התלבטות זו לשאלה הפילוסופית בנוגע למעמדם של זיופים בעולם האומנות, כמו זיוף הציורים המפורסם של האן ון מחרן (Van Meegeren; 1889-1947) שניסה לזייף את ציוריו של יאן ורמר (Johannes Vermeer; 1632-1675). ראו על כך את דיונו של הנפלינג, האונטולוגיה של האומנות.

16 ראו למשל לאו, עיונים, הערה 4.

17 ראה על כך אצל כהנא, מהנודע ביהודה, עמ' 186-193.

18 אומנם יש סיפור מפורסם שהרב ישראל המאיר הכהן מהעיר ראדין (הידוע בכינויו 'החפץ חיים'; 1839-1933) החל להניח תפילין דרבנו תם בעקבות פרסום הירושלמי (ראו אריה לייב, תולדות החפץ חיים, עמ' כז), אך גם אם נקבל סיפור זה, ברור גם שלחפץ חיים היו שיקולים הלכתיים נוספים (ותעיד על כך העובדה שהוא לא חדל להניח תפילין אלה גם לאחר שנודע שהירושלמי מזויף). מעבר לכך, זוהי אנקדוטה בלבד ואין ספק שאין להסיק ממנה על משמעויות הלכתיות של חיבור זה. באופן כללי, רובו המוחלט של סדר קדשים עוסק בענייני המקדש, שאין להם כמעט השלכות מעשיות עכשוויות. ראו למשל את דבריו של חנן גפני על השפעת האקדמיה על המחקר הביקורתי: "עיון במקורות או פרשיות שהודחקו מהזיכרון היהודי העשירו את עולמם האינטלקטואלי של החכמים, ובעיקר חשפו אותם למגוון ההשקפות הרחב שמצאו קורת גג תחת חסותה של ה'הדות'. ככל שהתרחבה היריעה

למרות זאת, קשה למצוא איזושהו רמז בזיוף הירושלמי למגמות משכיליות או אידיאולוגיות אחרות. לא רק שקשה יותר להטמיע בתלמוד מזויף השקפות כאלה מאשר בשו"ת הדן בעניינים מעשיים (דוגמת הבשמים רא"ש), אלא שגם רובו המוחלט של חיבורו של פרידלנדר מבוסס על מקורות קיימים (כפי שאפרט להלן), וכמעט בלתי אפשרי לנסות ולמצוא בהוספותיו מגמה כלשהי. משום כך נראה שתרומתו של הסיפור על ה'בשמים רא"ש' להבנת משמעות זיוף ירושלמי קדשים מוגבלת.

זיוף (?) ספר האשכול

בשנת 1867 פרסם הרב צבי בנימין אויערבך (להלן: רצ"ב; 1808-1872) את ספר האשכול, המיוחס לרבי אברהם בן רבי יצחק, שחי בפרובנס במאה ה-12 (1110-1179), יחד עם ביאור והערות בשם 'נחל אשכול' שאותם כתב הרצ"ב עצמו. מייד לאחר פרסומו של הספר התפרסמו עליו בכתב העת 'החלוץ' דברי ביקורת שבהם נטען שספרו של רצ"ב מבוסס על כתב יד המכונה 'כרמולי', אך "ידו המזייפת שלטה בכל שורה ושורה, מחק והשמיט כל הישר בעיניו ושם עליו נוספות במאמרים והעתקות מדברי ראשונים [...] והתלבש אותן בגוף המחבר ז"ל. ומאד מאד עבר גם הגבול לסדר ולתקן השיבושים ומאמרים המקוטעים הרבים בכ"י עד ששנה גם כן נוסחאות התלמוד [...] ולפעמים השמיט במתכוון מקצת תיבות ורשם חסרונם בנקודות להראות כחו בתקונם".²⁰ למרות ביקורת חריפה זו, התקבל הספר הן בעולם הרבני והן בעולם המחקר, ורבים ציטטו הן את גוף הספר והן את הערותיו של רצ"ב.

לאחר כארבעים שנה שב והתעורר הפולמוס על אמיתותו של הספר, והפעם ביתר שאת. הרב החוקר שלום אלבק (1858-1920) שב והאשים את הרצ"ב שזייף את ספר האשכול והוסיף על גוף הספר דברים רבים. בעקבות האשמה זו התעורר ויכוח גדול בעניין. כמה מהתומכים ברצ"ב פרסמו חיבור בשם 'צדקת הצדיק' ובו הם טענו כי רצ"ב התבסס על כתב יד של אדם בשם משה מרציג, ולאחר מכן נקבר כתב היד עם אותו אדם. כנגד זה אלבק פרסם קונטרס בשם 'כופר האשכול' שבו הוא ניסה להוכיח את טענותיו. עם הזמן עלתה האפשרות שאומנם החיבור שאותו הדפיס הרצ"ב אינו ספר האשכול המקורי, אלא שכבר כתב היד ממנו העתיק הרצ"ב כלל את השינויים עליהם הצביע אלבק. למעשה, תעלומה זו עדיין לא נפתרה ועד היום ניתן למצוא דיונים בנושא.²¹ לפני מספר שנים טען פרופ' י"מ תא-שמע שכתב היד שעליו התבסס הרצ"ב התחבר על ידי החכם

הספרותית העמיקה מודעתם של החכמים לאופייה הפלורליסטי של היהדות שהתפתח במרוצת הדורות" (גפני, פשוטה של משנה, עמ' 22).

20 ביקורת על ספר האשכול, עמ' 165.

21 ראה לדוגמה בפורום אוצר החכמה ובהפניות שם:

<http://forum.otzar.org/viewtopic.php?f=7&t=6634> (תאריך דלייה: 22.09.19).

ספרדי בן המאה ה-14 משה די-ליאון,²² אך פרופ' שלמה זלמן הבלין הראה כי הזיוף כולל בתוכו טקסטים שנתחברו בזמנים מאוחרים יותר.²³

כחלק מטיעוניו נגד הרצ"ב, הזכיר אלבק את עבודתו של הרצ"ב על הספר משנת רבי נתן,²⁴ הכולל את הגהותיו והערותיו של ר' נתן אדלר (1741-1800) למשנה. בהקדמה לספר זה כתב הרצ"ב שר' נתן אדלר נהג לציין סימנים, מראי מקומות והערות קצרות בספרי המשניות שלו,²⁵ והוא עמל לפענח את כתב היד ולכתוב ביאורים להערותיו של ר' נתן אדלר. אלבק ניסה להוכיח מכך את דרכו של הרצ"ב ב'עריכה אקטיבית' של כתבי היד אותם הוא מוציא לאור, אך ברור שאין הנידון דומה לראיה, משום שבספר משנת רבי נתן הצהיר הרצ"ב על דרך עבודתו שבה הוא מבאר את הערותיו של ר' נתן אדלר, זאת בשונה מספר האשכול שבו הוא טען שהוא רק מעתיק את כתב היד של הספר. נקודה זו נוגעת שוב, מזווית אחרת, בטשטוש הקיים לעיתים בין זיוף לאמת ובין פרשנות להמצאה: בשני החיבורים (ספר האשכול וספר משנת רבי נתן) קיים (ככל הנראה) גוף הספר שעליו הוסיף הרצ"ב את הערותיו; בדרך כלל יש הפרדה ברורה ביניהם, אך לפעמים 'גולשות' ההערות לטקסט עצמו וכך מתקבל זיוף. להלן ארחיב ואבהיר נקודה זו, וכאן רק רציתי להאיר על ביטוי מסוים של רעיון זה.

נראה שלפרשייה זו, אם אומנם מדובר על זיוף ולא על שגגה של הרצ"ב, יש דמיון רב יותר לפרשיית זיוף הירושלמי. בשני המקרים מדובר בטקסט תלמודי-הלכתי, שלכאורה אינו בעל אופי אידיאולוגי ואינו משפיע על פולמוס פוליטי זה או אחר, וממילא לא ניתן למצוא מניע מובן לזיופו. אלא שיש לציין שהיעדר סיבה נראית לעין לזיוף ספר האשכול היה דווקא אחד הטיעונים המרכזיים שהועלו לחפותו של הרצ"ב, ואילו בהקשר של הירושלמי עובדת זיופו אינה מוטלת בספק.

כפי שראינו, ניתן לתאר כמה סוגים של זיופים במאות שקדמו לזיופו של פרידלנדר. זיופים מסוימים נכתבו בהקשר של הפולמוס המשכילי-רבני, ומשום כך ניתן להבין בפשטות את מגמתם. אך הן ספר האשכול (אם אכן זויף על ידי הרצ"ב) והן הירושלמי קדשים אינם קשורים לפולמוס זה או אחר, מה שמקשה על הבנתם כמעשה זיוף כפי שמקובל להבין מושג זה.²⁶ המניעים הקלאסיים לזיוף אינם, לכאורה, רלוונטיים לזיופים מסוג זה.

מניע אפשרי הוא כמובן המניע הכלכלי: ייתכן ופרידלנדר חיפש מקור הכנסה ולשם כך ניסה לזייף את הירושלמי. על כך ניתן להשיב מספר תשובות: ראשית, הליך ההדפסה

22 תא-שמע, בעל המאור, עמ' 40-41.

23 הבלין, עוד על האשכול. לדיון נוסף על האשכול ראו: דבילצקי, האשכול; אהרונוב, האשכול.

24 אדלר, משנת רבי נתן.

25 וראו בהקשר זה את דבריו של הבלין, עוד על האשכול, עמ' תשד הערה 9, המאשרים שאכן כך הייתה דרך עבודתו של ר' נתן אדלר.

26 אומנם מאמר זה מתמקד באופי החיבור ולא בשאלת ההקשר ההיסטורי ומטרת הזיוף, אך יחד עם זאת הבהרת מניעיו של הזיוף עשויה לתרום להנהרת אופיו של החיבור.

עצמו גרם לפרידלנדר בעיקר לקשיים כלכליים והוא התחנן בפני גורמים שונים שיעזרו לו לממן את ההדפסה.²⁷ כנגד תשובה זו ניתן לומר כי פרידלנדר אמנם נכנס בתחילה לקשיים כלכליים, אך הוא קיווה שיבוא על שכרו לאחר זמן. אך התשובה המרכזית נגד הטיעון הכלכלי הוא שמדובר בטיעון שאינו מספק, משום שניתן לחשוב על לא מעט דרכים אחרות וקלות יותר לפרנסה. לצד זה, אפשר שאדם לא רגיל כמו פרידלנדר²⁸ יבחר בדרך זו, מה גם שמלווה בה הבטחה לתהילה בעולם התלמודי. בין כך ובין כך, מניע כלכלי כזה מסביר אולי את המניע של פרידלנדר עצמו, אך לא מועיל להבנת טיב החיבור כשלעצמו, וכפי שאראה כעת, איננו מספיק להבנת סיפור הזיוף כולו.

ב. עיון בירושלמי המזויף

בדברים הבאים אנתח סוגיה אחת לרכיביה השונים, ואראה מהיכן שאב פרידלנדר את המקור לכל שלב בסוגיה. לשם כך בחרתי בסוגיה מורכבת יחסית, המשלבת בתוכה מספר רכיבים. לא מעט סוגיות מועתקות כמעט במלואן ממקומות אחרים בירושלמי או מהוות עיבוד 'ירושלמי' של סוגיה מהתלמוד הבבלי, אך כאמור בחרתי סוגיה שדרכה ניתן להיחשף יותר לתחכום בעבודתו של פרידלנדר. אינני מתכוון להיכנס לכל פרט ופרט מהסוגיה, אלא רק להדגים באמצעותה את דרך עבודתו של פרידלנדר. הסוגיה שבה אדון מוסבת על משנה ב בפרק שלישי במסכת ערכין (שאותה הדפיס פרידלנדר בשנת 1909).²⁹ לאחר שאדון בסוגיה, אעבור לעסוק בהקדמה שכתב פרידלנדר לירושלמי,³⁰ ואראה כיצד משתלבים דבריו שם עם דרך עבודתו, כפי שהודגמה בעזרת הסוגיה ממסכת ערכין.

המשנה והסוגיה בירושלמי קדשים עוסקות במקדיש 'שדה אחוזה', שדינו הבסיסיים נכתבו במקרא בספר ויקרא בפרק כז.³¹ על פי הכתוב שם, כפי שנתפרש בספרות חז"ל, אדם שהקדיש את שדה אחוזתו (כלומר, נחלה שירש מאבותיו, ולא שדה שקנה מאדם אחר), צריך לפדות אותה ולשלם להקדש כסף על פי הערכה קבועה: על כל שטח שבו ניתן לזרוע כמות של כור שעורים, צריך האדם לשלם חמישים שקלי כסף. סכום כסף זה משולם על ידי הפודה את השדה בתחילת היובל, אך אם האדם פודה את השדה רק באמצע מחזור היובל, הוא צריך לשלם בהתאם רק חלק מהסכום של חמישים שקלי הכסף. סוגיית הירושלמי מוסבת על המשנה הקובעת כי הסכום הקבוע של חמישים שקלי כסף לבית כור אינו מושפע מאיכות הקרקע: "אחד המקדיש בחולת המחוז ואחד המקדיש

27 ראו לדוגמה את התכתבותו עם זלמן שכטר שבזמן מסוים הפסיק את תמיכתו הכלכלית (מובא בתוך אבערלאנדער, הויכוח).

28 ראו את הסיפורים המשונים סביבו במאמריו השונים של אבערלאנדער, ובמיוחד בתוך אבערלאנדער, דברי ימי חייו.

29 פרידלנדר, ירושלמי קדשים, חלק ראשון, פד ע"ב-פה ע"א.

30 המצורפת לפרידלנדר, שם.

31 המובא בפנים כולל את דברי פרידלנדר על החלק המרכזי של הסוגיה. מעט השורות שלפני ואחרי קטע זה, נוגעות בעניינים אחרים.

בפרדסות סבסטי, נותן בזרע חומר שעורים חמישים שקל כסף".³² הסוגיה עוסקת באדם שהקדיש שדה אחוזה שהיו בו גם אילנות, ודנה אם כאשר האדם פודה את השדה מההקדש עליו לשלם עבור האילנות בנפרד, או שהם כלולים בשדה עצמו. למען הנוחות ופשטות ההבנה הוספתי תרגום וביאור קצר לסוגיה (המבוסס על פירושו של פרידלנדר עצמו ב'חשק שלמה'), כך שבצד ימין של הטבלה מובאת הסוגיה עצמה ובצד שמאל שלה מופיעים התרגום והביאור.

סוגיית הירושלמי המזויף	תרגום וביאור קצר ³³
רבי בא בר טבליי בשם רבי בא: הדא דתימר שלא היו בהם אילנות, ברם היו בהן אילנות פודה אותם לפי שוין. וטעמא מאי? שכן דרך המקדיש להיות מקדיש בעין יפה.	במשנה נאמר שהפדיון של שדה אחוזה קבוע ואינו תלוי בטיב הקרקע. ועל כך אמר רבי בא בר טבליי בשם רבי בא: הדא דתימר [זהו שתאמר], כלומר דין המשנה נכון רק כאשר לא היו בהם (בשדות) אילנות, ברם היו בהן (בשדות) אילנות, פודה אותם (את האילנות) לפי שוין. וטעמא מאי (והטעם מה), כלומר מדוע משלם האדם בנפרד על האילנות והן אינם כלולים בפדיון השדה עצמו? שכן דרך המקדיש להיות מקדיש בעין יפה, ומשום כך מעריכים שברצונו לשלם להקדש הן על השדה והן על האילנות.

32 משנה, ערכין ג, ב.

33 לטובת המעיינים מובא כאן לשון הפירוש הקצר של פרידלנדר לסוגיה:

הדא דתימר. שסגי נ' שקל בעד בית כור כשלא היה בהן אילנות אבל היה בהן אילנות, מילתא דפשיטא הוא שהקדיש גם האילנות, ואפי' מ"ד מקדיש בעין רעה מקדיש ס"ל כן, אלא דקמ"ל דכשהקדיש בעין יפה ע"מ שיפדה אותן בפ"ע ובשוין, ואעפ"י שהוא בעין יפה יותר מדאי. רבי בא בר טבליי כדעתיה. לשיטתיה דאע"ג דמוכר נמי בעין יפה מוכר אבל נותן מתנה נותן יותר בעין יפה וה"ה מקדיש. תמן. ב"ב פ"ד מ"ח. בד"א. דמחלקינן במתניתין שם שזה מוכר וזה לא, דוקא במכר דאע"ג שהמוכר בעין יפה מוכר, מיהו איכא הני דהיה ליה ללוקח לפרש, ומדלא פירש איהו דאפסיד אנפשיה. בנותן מתנה. שמתבייש המקבל מפני הנותן ודאי נתן בעין יפה יותר ממכר, ונתן הכל. שכן דרך הלוקחות. ה"פ דטעמא דמתניתין דהתם לאו דמוכר בעין יפה רק כל מה שדרך הלוקחות להיות מדקדיקין לקנותן אמרינן ודאי דעת המוכר והלוקח ע"ז שוין הוי, ומה שאין הלוקחות מדקדיקין לא קנו אלא א"כ התנו מתחילה על כך, משא"כ במתנה לא שייך לומר שהמקבל מדקדק, וכל שלא פירש הנותן שהוא מעכב לעצמו, ודאי נתן להמקבל, ולכן פריך איך הדין במקדיש שאין לדמות הגזבור לא ללוקח ולא למקבל. נשמעינהו מן הדא. ממתניתין דהתם דקתני מקדיש בהדי חלוקה והפקר אלמא דכהדדי נינהו, ואע"ג דהפקר ודאי שאין כאן מקום לדקדק, משא"כ הכין, מ"מ דיניהן שוין דרך בלוקחות אמרינן דדרך הלוקחות להיות מדקדיקין וכל שאין לקוחות למתנה דמיין.

ומעירים: רבי בא בר טבליי כדעתייה (כדעתו), כלומר דבריו כאן מתאימים לדבריו במקום אחר. דתניני תמן (ששנינו שם) במשנה (בבא בתרא ד, ט), לגבי המוכר את שדהו, שדברים מסוימים, כמו לדוגמה שובך יונים, אינם כלולים במכירה, והוסיפו ואמרו: במה דברים אמורים שאותם דברים אינם נחשבים חלק מהשדה? במוכר את השדה, שאז אותם דברים אינם כלולים גם הם במכירת השדה, אבל בנותן את השדה במתנה, נותן את כולם. ושאלו שם: מה בין מוכר ומה בין נותן מתנה, כלומר מדוע אותם דברים אינם נחשבים חלק מהשדה במכירה וכן נחשבים חלק מהשדה במתנה? השיב רבי בא בר טבליי בשם רבי בא: שכן דרך נותן מתנה להיות נותן בעין יפה, ומשום כך הוא כולל במתנתו גם את אותם דברים. ומסכמים את המהלך: כמה דאת אמר תמן (כמו שאתה אומר שם), לגבי הנותן את שדהו במתנה, שנותן בעין יפה ולכן כלולים בשדה גם דברים אחרים, כן אתמר הכא (כן אתה אומר כאן), לגבי המקדיש שדה אחוזה, מקדיש בעין יפה מקדיש, שהרי מקדיש הוא כעין נותן מתנה להקדש, ולכן הוא משלם להקדש עבור האילנות בנפרד. כעת חוזרים ודנים במשנה בבבא בתרא, ומציעים הבדל נוסף בין מוכר ובין נותן מתנה: אמר רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: שכן דרך הלקוחות להיות מדקדקין, כלומר הלקוחות רגילים לדקדק ולפרש בדיוק מה הם קונים, ולכן כאשר הם קונים שדה ולא הזכירו דברים אחרים, רק השדה	רבי בא בר טבליי כדעתייה, דתניני תמן: במה דברים אמורים? במוכר, אבל בנותן מתנה נותן את כולם. מה בין מוכר ומה בין נותן מתנה? רבי בא בר טבליי בשם רבי בא: שכן דרך נותן מתנה להיות נותן בעין יפה. כמה דאת אמר תמן נותן בעין יפה, כן אתמר הכא מקדיש בעין יפה מקדיש. רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: שכן דרך הלקוחות להיות מדקדקין.
--	--

נקנית. במתנה לעומת זאת, נותן המתנה אינו רגיל לפרש מה בדיוק הוא נותן, ועל כן השדה כולל עמו גם דברים אחרים. ושואלים: מן דמר (מי שאמר), רבי שמואל בר נחמן, שההסבר להבדל בין מכירה למתנה הוא שכן דרך הלקוחות להיות מדקדקין, מה אמר במקדיש? האם מקדיש בדרך כלל מדקדק ומפרש את דבריו ואם כן הוא דומה למוכר, או שנותן בלי לדקדק ועל כן הוא דומה לנותן מתנה? נשמעינהו מן הדא: האחין שחלקו, זכה בשדה זכה בכולו, המחזיק בנכסי הגר, החזיק בשדה החזיק בכולו, המקדיש את השדה, הקדיש את כולו. נשמעינהו מן הדא: האחין שחלקו, זכה בשדה זכה בכולו, המחזיק בנכסי הגר, שמת ואין לו יורשים, החזיק בשדה, החזיק בכולו בכל אותם הדברים, שבה, כמו לדוגמה השוכן. המחזיק בנכסי הגר שמת ואין לו יורשים, החזיק בשדה, החזיק בכולו בכל אותם הדברים. המקדיש את השדה, הקדיש את כולו גם את שאר הדברים. ומכך שהמקדיש נשנה ליד המחזיק בנכסי הגר, שנכסיו נחשבים כהפקר, למדים שמקדיש הוא כמו מפקיר, וכמו שהמפקיר את רכושו אינו מדקדק, כך גם המקדיש את רכושו אינו מדקדק. לכן נחשב המקדיש כמו נותן מתנה שלא מדקדק ולא כמו מוכר שכן מדקדק.	מן דמר שכן דרך הלקוחות להיות מדקדקין, מה אמר במקדיש? נשמעינהו מן הדא: האחין שחלקו, זכה בשדה זכה בכולו, המחזיק בנכסי הגר, החזיק בשדה החזיק בכולו, המקדיש את השדה, הקדיש את כולו.
---	---

לאחר שהצגתי וביארתי את הסוגיה שיצר פרידלנדר, אנסה לזהות את מרכיביה ולהתחקות אחר מקורותיה. עיון בסוגיה בתלמוד הבבלי על אותה המשנה במסכת ערכין חושף את המקור הראשון:

אמר רב הונא: הקדיש שדה מליאה אילנות, כשהוא פודן - פודה אילנות בשווין, וחוזר ופודה קרקע בית זרע חומר שעורים בחמשים שקל כסף.³⁴
אלמא קסבר (זאת אומרת שסבר) רב הונא: אדם מקדיש, בעין יפה מקדיש.³⁴

התלמוד הבבלי מביא את דברי רב הונא, חכם בבלי מהדור השני של האמוראים, ולפיו המקדיש שדה עם אילנות פודה את השדה ואת האילנות בנפרד. עורכי התלמוד מסיקים מדברים אלה שלפי רב הונא המקדיש מקדיש בעין יפה, ולכן הוא משלם גם עבור הקרקע וגם עבור האילנות. פרידלנדר העתיק מהלך זה בתחילת הסוגיה הירושלמית שיצר, ושם אותו בפיו של רבי בא בר טבליי, אמורא אחר מהדור השני, ששמו נזכר בסוגיית הירושלמי במסכת בבא בתרא שאליה אתיחס בהמשך. כמו כן, פרידלנדר עשה לדברי רב הונא טרנספורמציה ללשון התלמוד הירושלמי, הרגילה בביטויים כמו 'הדא דתימר'. בשלב השני של הסוגיה משווים בין המקדיש את שדהו ובין המוכר את שדהו או נותן את שדהו במתנה, וזאת מתוך הדיון בהסברים האפשריים לחלוקה בין המוכר ובין הנותן מתנה. למעשה חלק זה מועתק כמעט במלואו מסוגיית הירושלמי בבבא בתרא (פ"ד ה"ח; טו ע"א [מהד' אקדמיה, טור 1248]):³⁵

מה בין מוכר ומה בין נותן מתנה?

רבי בא בר טבליי בשם רב: שכן דרך הנותן מתנה להיות נותן בעין יפה.
רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן: שכן דרך הלוקחות להיות מדקדיקין.
ומה ביניהון?

הקדש.

מאן דמר שכן דרך הנותן מתנה להיות נותן בעין יפה, אף המקדיש בעין יפה מקדיש.

ומאן דמר שכן דרך הלוקחות להיות מדקדיקין, מה אמר במקדיש?
נישמענה מהדא: האחין שחלקו יש להן דרך זה על גבי זה. ואית דבעי מימר כן אמר רבי לעזר האחין שחלקו זכו בשדה זכו בכולן המחזיק בניכסי הגר קנה החזיק בשדה החזיק בכולן הקדיש את השדה הקדיש את כולן.

בסוגיה זו מוצעים שני טעמים לחלוקה בין המוכר לנותן מתנה - (1) הנותן מתנה נותן בעין יפה; (2) דרך הלוקחות לדקדק - ולאחר מכן מסבירים שההבדל בין הטעמים עשוי להיות לגבי המקדיש: אם הטעם הוא שהנותן מתנה נותן בעין יפה, ודאי שגם המקדיש מקדיש בעין יפה, אך אם הטעם הוא שהלוקחות מדקדיקים, לא ברור מה הדין בהקדש. לבסוף מנסים להוכיח מהמשך המשנה לגבי האחין שחלקו את דין המקדיש, אך לא ברור כל כך מה כוונת הירושלמי שם.³⁶

כעת קל לראות כיצד עבד פרידלנדר. הוא לקח את שני ההסברים המוצעים בירושלמי בסוגיית בבא בתרא ועיבד אותם לצרכיו בסוגיה שאותה בנה במסכת ערכין. ראשית, הוא חיבר בין ההסבר הראשון ('בעין יפה') ובין הדברים שאותם ציטט מהבבלי

35 ראו גם את הסוגיה בתלמוד הבבלי במסכת בבא בתרא עב ע"א, שגם בה מופיעים רעיונות מקבילים.

36 הגרסה המופיעה לפנינו משובשת, ומפרשי הירושלמי ציינו לגרסה אחרת שנמצאת בחידושי הרמב"ן. ראו למשל, פני משה על אתר (לדיון נוסף בגרסת הסוגיה ראו פירושו של ר"ש ליברמן, ירושלמי נזיקין, מהדורת אסקוריאל [ירושלים תשס"ח], בעמ' 200-201).

לגבי המקדיש שדה ואילנות, על ידי הוספת ההערה "רבי בא בר טבליי כדעתייה". משמעות ההערה היא שבשני המקומות סובר רבי בא שהקריטריון המכריע בשאלות הללו הוא אם המוכר, המקדיש והנותן מתנה עושים זאת בעין יפה (יש לשוב ולהדגיש שפרידלנדר ביצע מהלך זה על ידי שינוי שמו של הדובר בסוגיית הבבלי, רב הונא, לדובר בסוגיית הירושלמי בבבא בתרא, רבי בא בר טבליי). לאחר מכן הציע פרידלנדר את ההסבר השני המופיע בירושלמי בבבא בתרא, ולפיו הלכות מדקדקים, והעתיק את שאלת הירושלמי לגבי דין המקדיש. וכאן אנו מגיעים לאפיון נוסף של עבודתו של פרידלנדר: דברי הירושלמי בבבא בתרא אינם ברורים, ולפני הציטוט מהמשנה מובא המשפט "האחין שחלקו יש להן דרך זה על גבי זה. ואית דבעי מימר כן אמר רבי לעזר". כפי שהערתי, לא ברור מהו מובנו של משפט זה. פרידלנדר 'תיקן' את נוסח הירושלמי ושילב משפט זה בתוך סוגיה סמוכה על אותה המשנה.³⁷ וכך 'פתר' את הקושי והסביר את הסוגיה. כמובן שפרידלנדר לא ציין זאת בגוף הטקסט ורק העיר על כך בפירושו, וכך למעשה הוא כביכול לא הציע את תיקון הנוסח בעצמו אלא נסמך על כתב היד של ירושלמי קדשים שאותו הוא מצא.³⁸

סוגיה זו משקפת את דרכו המתוחכמת של פרידלנדר בכתיבת הירושלמי. 'אבני הבניין' של הסוגיה לקוחות כולם ממקורות מקבילים בתלמודים - בתלמוד הבבלי במסכת ערכין ובתלמוד הירושלמי במסכת בבא בתרא - ופרידלנדר 'להטט' בהן וסידר אותן כך שתבנה סוגיה מסודרת ושלמה, שתוכנה הוא מהלך תלמודי ברור ומובן. על הדרך פתר פרידלנדר קשיים המתעוררים בלימוד הסוגיות המקבילות על ידי שינוי הנוסח. סוגיית הירושלמי הסופית היא אפוא תוצר מרשים של שילוב סוגיות מקבילות, פרשנות, שינויי נוסח ותוספות עריכה.

כאן חשוב להעיר שוב שלמרות שאני סבור שהסוגיה שאותה בחרתי מייצגת במידת רבה את עבודתו של פרידלנדר, כמובן שקיים גיוון בדרכי עבודתו. ישנן סוגיות שאותן פרידלנדר העתיק כמעט מילה במילה ממקומות אחרים, ומאידך יש גם סוגיות מעטות שבהן המציא פרידלנדר מהלכים חדשים לגמרי. כמו כן ישנן סוגיות שבהן שילב פרידלנדר פסיקות תמוהות של הרמב"ם, שפרשניו לא מצאו את מקורותיהן, ובכך 'הצדיק' את פסיקת הרמב"ם והסמיך אותו על דברי הירושלמי.³⁹ כמובן שבכך רצה פרידלנדר

37 ראו ירושלמי קדשים, חלק ראשון, פה ע"א.

38 פרידלנדר אינו מציין זאת בפירושו הקצר והרציף, אלא בפירושו הארוך (ד"ה מה אמר). פרידלנדר מפנה לסוגיית הירושלמי במסכת בבא בתרא, מציין כי גרסתה משובשת וכי הפני משה הציע להגיה על פי דברי הרמב"ם. לאחר שהביע חוסר שביעות רצון מהגהתו של הפני משה, כותב פרידלנדר כי "באמת לפני הרמב"ם הייתה הגר' כמו שהוא לפנינו".

39 יש להעיר שאחד המקורות המרכזיים התומכים בהשערה שאכן היה תלמוד ירושלמי על סדר קדשים הם דברי הרמב"ם בהקדמתו למשנה: "וכך עשו חכמי ארץ ישראל, כלומר מה שעשה רב אשי, וחברו התלמוד בירושלמי, ומחברו הוא ר' יוחנן. ונמצא מהירושלמי חמשה סדרים שלמים, אבל סדר טהרות לא נמצא עליו תלמוד כלל". ייתכן ודבר זה היווה מניע נוסף לניסיון 'להסמיך' פסיקות מסוימות של הרמב"ם על הירושלמי שחיבר פרידלנדר.

לבסס גם את אמינות חיבורו, שהרי אם חיבורו מהווה מקור לאי אילו פסיקות מוקשות של הרמב"ם, ייתכן שהחיבור אכן היה מול הרמב"ם כאשר זה כתב את פסקיו.

ההקדמה לזיוף

כעת נפנה לעיין בהקדמתו לחיבור, שאותה צירף פרידלנדר למסכת חולין שנדפסה בשנת 1907, ואבדוק אם וכיצד דבריו בהקדמה משתלבים עם דרך עבודתו. למעשה, חלקים גדולים מן ההקדמה מוקדשים לתגובה כנגד המפקקים בפרידלנדר וחושדים בו שהוא זייפן. אחת הטענות המרכזיות של המפקקים בפרידלנדר היא שכלל לא נתחבר תלמוד ירושלמי על סדר קדשים. חידה זו לא נפתרה במלואה עד היום,⁴⁰ ובהקדמתו מתייחס פרידלנדר באריכות לשאלה זו ומנסה כמובן להוכיח שכן התחבר ירושלמי קדשים.

ההקדמה כוללת חמישה פרקים. כותרת הפרק הראשון היא "על דבר סדור הירושלמי על סדר קדשים בכלל", ובו מביא פרידלנדר ראיות רבות מכתבי הראשונים מהם משתמע שאכן היה ידוע להם על ירושלמי לסדר קדשים. הפרק השני נקרא "ראיות ומופתים שנסדר הירושלמי על סדר קדשים וביטול טענות המכחישים בסדורו ומציאותו בכלל", ובו נכנס פרידלנדר בעובי הקורה, מרחיב את הדיון על עריכת הירושלמי ומסירתו לאורך הדורות, וממנו הוא מנסה להוכיח שהיה ירושלמי על סדר קדשים. כותרת הפרק השלישי היא "ראיות ומופתים מהירושלמי אשר לפנינו כי הוא הירושלמי על סדר קדשים", ובו בעיקר מביא פרידלנדר מובאות מספרי ראשונים שלא נמצא מקורם, ומראה שמקורם הוא בירושלמי קדשים, ובכך הוא כביכול מוכיח שאכן מדובר בירושלמי קדשים האמתי. כותרת הפרק הרביעי היא "על דבר קורות ותוכן הכתב יד אשר לפנינו בכלל", ובו מספר פרידלנדר על קורות כתב היד, מציאתו על ידי אחיו ועבודת ההעתקה שלו, וכן מוסר מידע על צורת כתב היד ומצבו. הפרק החמישי נקרא "על דבר עבודתי עבודת הקודש בפירוש 'חשק שלמה'", ובו הוא מתאר את סגנון הפירוש ודרך כתיבתו. בשורות הבאות אתייחס בעיקר לדברי פרידלנדר בפרק השני של ההקדמה, משום שהוא הפרק הרלוונטי ביותר לדרך עבודתו של פרידלנדר בכתיבת הירושלמי.

בפרק השני מתמודד כאמור פרידלנדר עם המערערים על קיומו של ירושלמי לסדר קדשים, ובראשם ר' זכריה פרנקל (1801-1875). עיקר ניסיונו של פרידלנדר הוא להסביר מדוע הירושלמי לסדר קדשים נעלם לחלוטין ואף מצטטים ממנו מעט מאוד (אם בכלל). לשם כך מקדים פרידלנדר שתי הקדמות. בראשונה הוא כותב על היחסים בין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי:

מנויה וגמורה היא בסוד חכמי תורה וחכמה כי הירושלמי שנתחבר זמן רב קודם להבבלי היה לפני עיני מסדרי ש"ס בבלי... שמפני גזירת השמדות ורדיפת שרי הרומיים הלכו כמה חכמים מארץ ישראל לגור בבבל, לא להשתקע, רק עד יעבור זעם... וביותר עלו תלמידים מבבל לארץ ישראל ללמוד שם ומפני

40 ראו זוסמן, פרקי ירושלמי, בעיקר עמ' 223-220, וכן הראל, סוגיות ארץ ישראליות.

הלחץ זו הדחק הוכרחו לשוב לביתם, וכל אלו הביאו מאמרי חכמי ארץ ישראל והלכות שלמות לבבל... ואף אם נאמר שלא היה לפני אמוראי דבבל הירושלמי כתוארו וצלמו כאשר הוא לפנינו היום, כי הלא לא נתחבר בזמן אחד אבל באו לידם מגילות מגילות... וכאשר שבתו [נראה שצ"ל: שבתו] הישיבות מארץ ישראל מפני גזירות הרומיים ופרח מטה התורה וחכמת ישראל בבבל,⁴¹ התחילו רבנן סבוראי והגאונים אחריהם להרחיב משכיות התלמוד בבלי לבארו ולפרשו, בעוד שלא שמו לבם לתלמוד ירושלמי ואף המגילות שהיו בידי חכמי מסדרי הש"ס נאבדו באורך הימים. והסיבה לזה כי הלכו לשיטתם, כי כל דבר טוב ומועיל להלכה כבר נשתקע בהבבלי, וכל מאמר שראו חכמי בבל ולא הביאו, סמי (=הסע, זרוק) מכאן להלכה.

לפי תיאורו של פרידלנדר, החל מזמן מסוים החלו חכמי ארץ ישראל לעבור לבבל מפני גזירות הרומאים, ולקחו איתם "מגילות מגילות" שבהן נכתבו השמועות וההלכות בהן דנו חכמי ארץ ישראל. חכמי בבל השתמשו בחלק ממגילות אלה, עד שלאחר זמן מה נוצר מצב בו אין שימוש לאותן מגילות ששמרו את תורת חכמי ארץ ישראל, מתוך הנחה שהדברים הטובים והמועילים שהיו בהם השתקעו בתלמוד הבבלי, ושאר המגילות הן חסרות תועלת. בעקבות כך גם הפוסקים במהלך הדורות התחשבו בעיקר בתלמוד הבבלי ופחות התעניינו בתלמוד הירושלמי. ניתן לומר, כי לדברי פרידלנדר הדומיננטיות הבבלי הייתה הסיבה הראשונה להיעלמותו של התלמוד הירושלמי.

בהמשך הפרק מתייחס פרידלנדר לתולדות ההעתקה של התלמוד הירושלמי:

טרם הופיע אור בית הדפוס על ספרי ישראל, היו גם הספרים הנמצאים עתה בכל בית איש תלמודי אשר רק בשם "למדן" יכונה חזון יקר מאוד, וגם ש"ס בבלי בשלמות היה עושר רב כי מחיר הסופרים והמעתיקים עלו למעלה ראש, ומה גם קודם מציאת הנייר עלה גם מחיר הגויל והקלף למעלה מאוד, וחסרון הספרים היה מורגש גם בישיבת הגאונים, ובצרפת למדו תלמידים הרבה בכרך אחד, ולכן התחכמו הסופרים והמעתיקים להקל המשא מהם ומהקונים, על ידי שכל דבר שבא בש"ס פעמים העתיקו רק פעם אחת, ופעם שני רשמו רק המקום שכבר הובא העניין, המימרא, או הסוגיא, ועל ידי זה וכיוצא בזה הרוויחו חלק גדול מהעתקת הש"ס... ואם כן הוא בש"ס בבלי... קל וחומר בן בנו של קל וחומר בהירושלמי אשר מעולם לא זכה לשקידה רבה כמו הבבלי, ולכן מני אז נשתנה גורלו לטוב, נפל בידי מעתיקים וסופרים מבוהלים שעשו בו כטוב בעיניהם, אחדים מהם - מיעוטא דמיעוטא - העתיקו אותו במלואו כל החמישה סדרים שלמים, ואחדים מהם, כדי להקל המשא מעל הכותב והקונה ומפני מעוט הדורשים אחריו, קצרו אותו. הא כיצד? מפני שבהירושלמי

41 פרידלנדר לא היה היחיד שהעלה תיאוריות מסוג זה באותה תקופה; השוו לדוגמה את סקירתו של גפני לרעיונותיו של מרדכי דושאק (1890-1815), בתוך: גפני, פשוטה של משנה, עמ' 287-299.

באים כמה עניינים וסוגיות שלמות כפולים כמה פעמים ובכמה מקומות, לכן העתיקו רק סדר אחד במלואו וסדר הבא אחריו לא העתיקו דברים הבאים כבר בסדר זרעים רק רשמו המקום לעיין משם ובאופן כזה כל סדר המאוחר בזמן הכתיבה וההעתקה הורע חלקו עד אשר בסדר נזיקין לא נשאר רק מעט אשר יאמר עליו ראה זה חדש ממש, והשאר נרשם לעיין במקומות שעבר נעתק, ובתוך הזמן קמו סופרים חכמים בעיניהם קלי הדעת וצעירים שהעתיקו כל הירושלמי על רגל אחת, דהיינו שגם כל דבר המובא - לפי דעתם - ובש"ס בבלי, לא העתיקו רק רשמו לעיין במקומו בבבלי מכל שכן במקום למקום בירושלמי ולא חסו על שינוי הלשונות והגרסאות בין התלמודים עד אשר לפעמים נשאר מסדר שלם, ובפרט המאוחר בכתיבה, רק רשימות קטנות.

בקטע זה טוען פרידלנדר שבגלל הקושי בהעתקת ספרים עד למהפכת הדפוס, ניסו המעתיקים לחסוך ככל יכולתם בטקסט אותו יש להעתיק, ולכן כאשר יש סוגיה המובאת במספר מקומות, העתיקו אותה רק במקום הראשון, ובשאר המקומות רק הפנו לאותו מקום וציינו שהסוגיה כבר נרשמה שם. כמובן ששיטת העתקה זו גרמה לאיבוד של חומר רב. לדברי פרידלנדר, זו הסיבה להתמעטות כמות הטקסט בירושלמי ככל שמתקדמים הסדרים, ומשום כך סדר נזיקין, שבבבלי כולל כמה מסכתות ארוכות וסבוכות, קצר במיוחד בירושלמי. תהליך זה הגיע לשיאו בסדר החמישי והאחרון שעליו התחבר תלמוד ירושלמי, סדר קדשים, שממנו נשתיירו "רק רשימות קטנות".

לפני שאמשיך הלאה, יש להעיר כאן על הפגמים הבולטים בטיעונו של פרידלנדר, במיוחד בנוגע לאורך הסדרים. מאז ראשית חכמת ישראל העירו חכמים שונים על חריגותו של סדר נזיקין,⁴² הן בנוגע לאורכו והן בנוגע לסגנונו, אך פרידלנדר התייחס לכמות הטקסט בלבד ועל נתון זה בנה את טיעונו. עיון בירושלמי נזיקין מראה באופן ברור שלא ניתן לומר שקיצורו נובע מחסכנות מעתיקים, אלא מסגנון אחר של עריכה, וניתן להראות זאת על ידי השוואת סוגיות המופיעות הן בירושלמי נזיקין והן בסדרים אחרים. גדולי החוקרים שברו את קולמוסם על סוגיה זאת,⁴³ וודאי שאין זה המקום לעסוק בכך, אך חשוב להבין שכבר בתקופתו של פרידלנדר היה טיעונו לגבי חסכנות המעתיקים בלתי מתקבל על הדעת. כמו כן, פרידלנדר מתעלם מכך שבשלושת הסדרים הראשונים קשה למצוא מגמה של קיצור, כך שגם במובן זה טענתו מתבססת על כרעי תרנגולת.

אופי החיבור לאור ההקדמה

אם כן, הסיבות לפי פרידלנדר להיעלמות הירושלמי על סדר קדשים הוא שחלק מהחומר המקורי השתקע בבבלי וחלק הוזנח מחוסר עניין, וגם מה שכן נערך והועתק נאבד עם השנים בשל חסכנות המעתיקים. חשוב להבין שדברים אלה אינם נוגעים רק בהיסטוריה

42 ראו בעניין זה זוסמן, ושוב לירושלמי נזיקין, במיוחד עמ' 58-59.

43 ראו שם.

של העתקת הירושלמי, אלא הם גם משפיעים על אופי הירושלמי שאותו דמיין פרידלנדר ברוחו: תלמוד בעל מקבילות רבות בבבלי ובירושלמי. נקודה זו מעניינת במיוחד, משום שחלק מההתקפות נגדו לאחר שפרסם מסכתות אחדות מן הירושלמי שלו היו שכמעט ואין דברים חדשים בירושלמי קדשים,⁴⁴ ועל כן מסתבר שפרידלנדר זיף אותו. אך לפי פרידלנדר זוהי בדיוק ההוכחה לאמיתותו, שהרי התיאוריה של פרידלנדר היא שהירושלמי קדשים מלא במקבילות למקומות אחרים בירושלמי ובבבלי, וזו הסיבה שבגללה אבד התלמוד. כפי שהראיתי לפני כן, תפיסה זו של פרידלנדר הנחתה אותו בחיבור הירושלמי עצמו, שבאופן מובהק מתבסס על יסודות מן הבבלי ומן הירושלמי במקומות אחרים. התיאוריה ההיסטורית של פרידלנדר והמתודולוגיה שלו בחיבור הירושלמי הולכות יד ביד, ובשתייהן הוא מתבסס על הטענה בדבר הדמיון בין ירושלמי קדשים ובין המקורות המקבילים.⁴⁵

ניתן לראות רעיון זה באופן ציני, ולומר שפרידלנדר המציא תיאוריה שתתאים לתלמוד שאותו הוא כתב. אולם ניתן להציע גם לראות את הדברים באור אחר; ייתכן ופרידלנדר דווקא יצא מהתיאוריה שלו בדבר היעלמות ירושלמי קדשים ואכן חשב שזהו אופי התלמוד הירושלמי בסדר זה, ולפי רעיון זה עיצב את הירושלמי שהמציא. לפי הצגה זו של הדברים, ניתן לראות את חיבורו של פרידלנדר כהצעה לשחזור סדר קדשים, ולא כזיוף.

כאן יש להעיר הערה מתודולוגית חשובה. כפי שכתבתי בפתיחה, איני מעוניין לחקור את פרידלנדר האיש אלא את החיבור שכתב. מגוון הסיפורים עליו, החל מבדיית זהויות ועד לנטישת אשתו וילדיו,⁴⁶ מצביעים על אישיות מפקפקת. לכן חשוב להדגיש שאיני עוסק במחשבות שהיו לפרידלנדר עצמו בשעה שכתב את הירושלמי המזויף, אלא בחיבור עצמו. באופן עקרוני, ייתכן שפרידלנדר היה מודה בשלב מסוים שהוא זיף את הירושלמי קדשים רק כדי להתל באדם זה או אחר, אך לעבודתו עדיין היה ערך כספרות שחזור – כפי שבהקשר אחר השו"ת 'בשמים רא"ש' נחשב כמקור הלכתי בספרי הפוסקים אף על פי שהם יודעים שהוא מזויף.

הצעתי היא אפוא לנסות ולבחון חיבור זה לא רק כספרות זיוף אלא גם כספרות שחזור. ניתן כמובן לבחון אפשרות זו מצד תוכן החיבור, כלומר, לבדוק עד כמה מדובר בעבודת שחזור מוצלחת: הן מצד טענותיו של פרידלנדר על אופיו של הירושלמי קדשים, הן מצד רמת השחזור עצמה.⁴⁷ אולם אני מעוניין לבחון את העניין מצד ההקשר ההיסטורי.

44 כפי שכותב פרידלנדר עצמו בהקדמה שלו.

45 יש להעיר שכפי שהראיתי פרידלנדר תיקן פעמים רבות את הנוסח והצביע דווקא על שינויים אלה כראיה לאמיתות הירושלמי; אבל עדיין טיעונו העקרוני הוא שירושלמי קדשים עשיר במקבילות וזו גם סיבת היעלמותו.

46 ראו אבערלאנדער, דברי ימי חייו, עמ' רח (208).

47 בהקשר זה דומה שאין מדובר בעבודת שחזור מוצלחת. ראשית, כפי שכבר כתבתי, טיעונו של פרידלנדר בדבר קיצור הירושלמי מסדר לסדר חלש ביותר. שנית, כפי שכבר העירו רבים בפולמוסים על אמיתות החיבור, בחיבור זה ישנן בעיות רבות שאינן מאפשרות לראות בו כתב יד אמיתי או

כלומר להשוות חיבור זה לספרי שחזור נוספים באותה התקופה ולראות את הדמיון והשוני ביניהם. בדברים הבאים אתמקד בהשוואה זו.

ג. ספרות שחזור וליקוטים

בחלק זה של המאמר אבחן עבודות וחיבורים בני אותה תקופה פחות או יותר, ואשווה בינם ובין חיבורו של פרידלנדר. יש להבחין בין שני סוגי חיבורים: ספרות ליקוטים וספרות שחזורים. ספרות ליקוטים אומנם אינה מתימרת לשחזר טקסט שהיה קיים בעבר, אך כפי שהראיתי בסוגיה ממסכת ערכין, במידה רבה חיבורו של פרידלנדר מלקט סוגיות משני התלמודים, ועל כן מעניין להשוות חיבור זה לספרי ליקוטים אחרים. הסוג השני הוא ספרות השחזורים שבה מנסה המשחזר לכתוב את הטקסט שהיה קיים בעבר, וכאמור אפשר שיש לראות את הירושלמי המזויף באור זה.

ספרות הליקוטים - סדרי טהרות

בשנת 1873, בעיר יוזפוב שבפולין, נדפס ספר בשם 'סדרי טהרות', שחיבר הרב גרשון חנוך העניך ליינר (1839-1890), שהיה אדמו"ר ממשולת ראדזין. בחיבור זה אסף ר' גרשון חנוך את מאמרי התנאים והאמוראים הדנים בענייני סדר טהרות מרחבי הספרות התלמודית - התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי, מדרשי הלכה וזוהר, וסידר אותם באותו האופן שבו מסודר התלמוד הבבלי: משנה ולאחריה קטעי התלמוד המפרשים ומבארים כל חלק במשנה. בנוסף לכך קיבץ ר' גרשון חנוך גם את דברי הפרשנים הראשונים והאחרונים בכל סוגיה, וחיבר שני פירושים: הפירוש הארוך - "ביאור רחב אשר למדתי בפילפול התלמידים על יסודי גדולי הראשונים והאחרונים בביאורי הסוגיות השייכים לענינים אלו וכאשר האיר ה' את עיני לפלפל בדברים ולחדש דברים חדשים כיד ה' הטובה עלי", והפירוש הקצר - "מכל העולה בביאורי הענינים על פי יסוד גדולי הראשונים... פירוש הקצר אשר יוכלל בו הפשט במלות קצרות בלשון צה, ויסודו נבנה על פי המסקנא מפירוש הארוך, והרוב במקום אשר נמצא פירוש רש"י לא נטיתי מדבריו הקדושים".⁴⁸ גם צורת החיבור דמתה לתלמוד הבבלי: בפנים העמוד הובאה המשנה והתלמוד שעליה, בצד אחד של העמוד הפירוש הקצר ובצד השני של העמוד הפירוש הארוך, בדומה לרש"י ולתוספות שנדפסו בתלמוד הבבלי. כמו כן הוסיף ר' גרשון חנוך את המדורים "מסורת הש"ס" שבו מובאים מראי המקום למקבילות לכל סוגיה, ו"עין משפט" שבו מובאות הפניות לספרי ההלכה העוסקים בדיני הסוגיה.

ספרות שחזור מוצלחת. ניתן למצוא לא מעט ביטויים לשוניים שאינם מופיעים בשום מקום אחר בספרות חז"ל, כמו לדוגמה "כל ההון" (ערכין פרק א הלכה א) או "את סברית" (שם). אומנם טענות מסוג כזה זקוקות לבחינה פילולוגית וסטטיסטית, אך נדמה שכל עין מיומנת בספרות חז"ל תזהה שמדובר בזיוף. בכל אופן, כפי שכתבתי, בדיקה זו איננה מעיקר העניין של המאמר.

48 מתוך הקדמת החיבור; ליינר, סדרי טהרות.

מאמרי פירוש ראשון במדבר

מאמרי

המאמר נכתב על ידי הרב דוד מנחם, ראש ישיבת 'מנחת יצחק' ונציג מנהל 'מנחת יצחק'.

המאמר נכתב על ידי הרב דוד מנחם, ראש ישיבת 'מנחת יצחק' ונציג מנהל 'מנחת יצחק'.

מאמרי

המאמר נכתב על ידי הרב דוד מנחם, ראש ישיבת 'מנחת יצחק' ונציג מנהל 'מנחת יצחק'.

המאמר נכתב על ידי הרב דוד מנחם, ראש ישיבת 'מנחת יצחק' ונציג מנהל 'מנחת יצחק'.

מאמרי

המאמר נכתב על ידי הרב דוד מנחם, ראש ישיבת 'מנחת יצחק' ונציג מנהל 'מנחת יצחק'.

המאמר נכתב על ידי הרב דוד מנחם, ראש ישיבת 'מנחת יצחק' ונציג מנהל 'מנחת יצחק'.

מאמרי

המאמר נכתב על ידי הרב דוד מנחם, ראש ישיבת 'מנחת יצחק' ונציג מנהל 'מנחת יצחק'.

המאמר נכתב על ידי הרב דוד מנחם, ראש ישיבת 'מנחת יצחק' ונציג מנהל 'מנחת יצחק'.

מאמרי

המאמר נכתב על ידי הרב דוד מנחם, ראש ישיבת 'מנחת יצחק' ונציג מנהל 'מנחת יצחק'.

המאמר נכתב על ידי הרב דוד מנחם, ראש ישיבת 'מנחת יצחק' ונציג מנהל 'מנחת יצחק'.

תמונות של החיבור 'סדרי טהרות' (מימין) ושל התלמוד הבבלי בדפוס וילנא (משמאל)

בהקדמה לסדרי טהרות' גרשון חנוך את התירויות שיש בספר ליקוט זה: ראשית, הוא מסייע ללומדי המשנה למצוא את מקורותיו של כל דין במשנה ואת השלכותיו וקשריו עם עניינים אחרים. שנית, לומדי הגמרא בעיון רגילים לא ללמוד סדר טהרות, משום שאין עליו תלמוד, אך חיבורו של ר' גרשון חנוך יאפשר להם ללמוד בעיון גם את סדר טהרות. ושלישית, כאשר אדם נתקל תוך כדי לימוד התלמוד במקומות אחרים בסוגיה הקשורה לטהרות, הוא יוכל למצוא בקלות את הסוגיות השונות אליה שעשויות לסייע בהבנתה. למרות שר' גרשון חנוך הצהיר שספר זה הוא רק ספר ליקוטים והסביר היטב את התועלת שניתן להפיק מספר זה, הספר לא התקבל בקלות בעולם היהודי. סיבת הדבר היא דמיון צורתו לתלמוד הבבלי, שגרם לשני חששות: חשש אחד הוא, שאנשים עלולים להתבלבל ולחשוב שספר זה הוא מסכת מהתלמוד הבבלי עצמו, וחשש שני הוא שמשכילים ומתבוללים עלולים לטעון שכפי שר' גרשון חנוך סידר בעצמו גמרא, כך גם התלמוד הבבלי עצמו לא חובר על ידי קדמונים אלא על ידי חכמים שונים במהלך הדורות.⁴⁹

ההשוואה בין 'סדרי טהרות' ובין הירושלמי המזויה מעניינת. בשני המקרים מדובר על מעין השלמה של סדר שחבר באחד התלמודים: בסדרי טהרות - סדר טהרות מן התלמוד הבבלי, ובחיבורו של פרידלנדר - הירושלמי לסדר קדשים. ההבדל הבולט ביותר הוא כמובן שפרידלנדר סיפר לכולם שמצא כתב יד של הירושלמי 'האמיתי', ואילו ר' גרשון חנוך הצהיר שמדובר בליקוט בלבד. ולמרות זאת, לדעתי, ניתן באופן עקרוני לראות בחיבורו של

49 ראו את הדברים שמספר קרלינסקי, הראשון, עמ' 253-267.

פרידלנדר מעין ליקוט ירושלמי לסדר קדשים. בהקשר זה מעניינת עדותו של הרב יקותיאל יהודה גרינוולד, שלאחר שנתגלה לכל שהירושלמי קדשים מזויף, אמר לו פרידלנדר "אמת הוא שזייפתי, לא מצאתי כתב יד, אבל כל מה שכתבתי, המה דברי חז"ל אשר ליקטתי ממקומות שונים".⁵⁰ כאמור, אינני סבור שעדותו של פרידלנדר עצמה מהווה ראיה לתפיסת החיבור כליקוט, אך היא משקפת את הרעיון שניתן באופן עקרוני לראות בחיבור זה ליקוט.⁵¹ אלא שעדיין ישנו הבדל חשוב בין החיבורים, וממנו קשה להתעלם, והוא מידת העריכה האגרסיבית והמתוחכמת של פרידלנדר מזה ומידת העריכה המינימלית של ר' גרשון חנוך מזה. כפי שהראיתי בפרק הקודם, פרידלנדר שילב בחיבורו מקורות שונים ופרשנויות אישיות, וארג את כולם לחיבור אחד שלם, כך שלמעשה הוא יצר סוגיות חדשות. נקודה זו היא המונעת מאיתנו לראות בירושלמי המזויף ספר ליקוט.

לצד כל זאת, חשוב גם לשים לב שלמרות הכנות והיושרה של ר' גרשון חנוך, חיבורו לא התקבל בקלות מכיוון שהיה דומה יותר מדי לתלמוד הבבלי וכמעט ניתן לומר שהוא נחשד בזיוף. אומנם לא עסקתי כמעט בכלל בהתקבלותו ודחייתו של הירושלמי המזויף, ועל כן אין מקום להרחיב בהשוואה בעניין זה, אך הנקודה שיש לחלץ מהמקרה של 'סדרי טהרות' היא חוסר האבחנה הברור בין אמת לזיוף. כאן ניתן לראות שגם כאשר התוכן עצמו נקי לחלוטין ואין בו שום בדל זיוף, הצורה שבה הוא מוגש על הדף עשויה להחשיבו כזיוף. בסיכום המאמר אשוב לנקודה זו.

ספרות שחזור - מכילתא דרשב"י

מדרש מכילתא דרבי שמעון בן יוחי (להלן: מכילתא דרשב"י) הוא מדרש תנאים על ספר שמות שנערך בארץ ישראל במאה השלישית, השייך לקבוצת המדרשים המיוחסים לבית מדרשו של רבי עקיבא. המכילתא הייתה ידועה לגאונים ולחכמי ימי הביניים והם הרבו לצטט ממנה, אך היא לא נדפסה יחד עם שאר המדרשים בתחילת המאה ה-16, ומאז נחשבה לאבודה.⁵² סיפור גילוייה וניסיונות שחזורה במהלך המאות ה-19 וה-20 מעניינים ומספקים תובנות על זיוף ירושלמי קדשים.

ראשון החוקרים שניסה ללקט קטעים מהמכילתא דרשב"י היה מאיר איש שלום (1831-1908), שאסף ציטוטים מכתבי הראשונים שהביאו את המכילתא דרשב"י. פריצת דרך חשובה בהקשר זה נעשתה על ידי ר' ישראל לוי (1841-1917), שגילה כי ציטוטים

50 גרינוולד, הירושלמי על קדשים, עמ' 347.

51 מעניין לציין שמתקבל על הדעת שפרידלנדר היה מודע לחלק מהוויכוחים סביב 'סדרי טהרות', משום שהוא ככל הנראה הסתובב בישיבת וולוז'ין בערך באותן שנים שר' גרשון חנוך כיתת את רגליו בין הרבנים כשביקש שיתנו לו הסכמות (על פרידלנדר, ראו אבערלאנדער, דברי ימי חייו, עמ' 195, ועל ר' גרשון חנוך, ראו לעיל הערה 45). ייתכן אם כן שהחיבור 'סדרי טהרות' היווה השראה (או אולי תמרוז אזהרה?) לפרידלנדר כשחיבר את הירושלמי המזויף. מעניין להשוות בהקשר זה את חיבורו של פרידלנדר גם למהדורת מסכת עדויות של ר' שלמה סיריליאוו; ראו מאיר, רש"ס.

52 רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 50.

אלה מובאים גם במדרש הגדול לספר שמות,⁵³ והוא החל לנסות לשחזר את מכילתא דרשב"י על פי מדרש הגדול. ר' דוד צבי הופמן (1843-1921) המשיך את עבודתו של ר' ישראל לוי והתבסס גם על כמה קטעי גניזה שסיפק לו שניאור זלמן שכטר (1847-1915). לאחר מכן התגלו עוד קטעי גניזה רבים, ואלה הובילו את יעקב נחום אפשטיין (1952-1878) ותלמידו עזרא ציון מלמד (1903-1994) לפרסם מהדורה נוספת. בשורות הבאות אתמקד בעבודתו של הרד"צ הופמן.

בהקדמה להוצאה שלו למכילתא דרשב"י, מספר הרד"צ הופמן על השתלשלות עבודתו. בתחילה הוא ניסה ללקט ממדרש הגדול את הקטעים מהמכילתא דרשב"י, אך לאחר שהגיעו לידי מספר קטעי גניזה, הוא הבין כי בעל מדרש הגדול לא מצטט ישירות את המכילתא דרשב"י: "נודעתי כי אמת ונכון הדבר אשר דיבר הרב מהרש"י שעכטער בהקדמה למדרש הגדול על בראשית, שבעל מדרש הגדול עשה שינויים הרבה בליקוטיו אשר ליקט, קיטע וסירס אותם כרצונו וכלל בתוכם דברי מחברים אחרים, עד שקשה מאוד לברור דברי ספר אחד עתיק מילקוט זה ולהוציא הישן מן החדש. בכל זאת נתעוררתי ללקט מן המדרש הגדול הזה... כל המאמרים אשר כפי הנראה לקלישות דעתי יסודתן בהררי קודש מדרשי התנאים" (הדגשה שלי, י.פ.).⁵⁴ אם כן, הופמן התבסס על המדרש הגדול שבו יש מקבילות למכילתא דרשב"י, ונסמך על האינטואיציה שלו כשהיה צריך להחליט אילו קטעים אכן שייכים למכילתא דרשב"י. לאחר שהוציא הופמן מהדורה ראשונה של מכילתא דרשב"י, הגיעו לידי עוד מספר קטעי גניזה, ובהם הוא היה יכול לבדוק את טיב האינטואיציה שלו. והוא מספר: "וברוב הליקוטים אשר ליקטתי חיך אוכל יטעם לו, והקורא המבין יסכים עמי, שיפה שיערתי שזה מאמר מדרש הלכה עתיק, ואיזה זה המכילתא דרשב"י... אך אודה ולא אבוש שבכמה מקומות טעיתי, כי סבור הייתי שבמכילתא דרשב"י יסודתם, וזה אינו, כי אם ממקור אחר יצאו... גם בשאר מקומות לקטתי ממדרש הגדול מאמרים הנמצאים במשנה ובתלמוד, בחשבי שגם במכילתא דרשב"י היו כתובים ומשם העתיקם בעל מדרש הגדול. אך עתה נבון אני בזה, ומשום ספק נתתי מקום גם למאמרים כאלה בליקוטי, ועל ידי הערותי יבין הקורא היקר להבדיל בין מאמר אשר בודאי ממעין דמכילתא דרשב"י יצא ובין מאמר אשר מקורו עדיין בספק עומד".⁵⁵ מהדורתו של הופמן היא אפוא מהדורה משוחזרת קלאסית, שרב בה השמא על

53 "מדרש הגדול הוא ילקוט רחב היקף, הכולל דרשות בנושאי הלכה ואגדה לפי סדר הפסוקים על חמישה חומשי תורה ועל מגילת אסתר. המדרש נערך בתימן, ככל הנראה, במאה ה'14 על ידי ר' דוד עדני, והוא מהווה את גולת הכותרת ביצירה המדרשית של יהודי תימן. החומר המדרשי בכלול במדרש הגדול לקוח מספרי מדרש רבים: מדרשי הלכה, מדרשי אגדה ותלמודים, אך ללא ציון המקורות" (מתוך רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 393). עוד על מדרש הגדול, ראו אורבך, זכריה פרנקל; הבלין, ישראל לוי.

54 מתוך ההקדמה להוצאה של הופמן; הופמן, מכילתא דרשב"י, עמ' VIII.

55 שם, בעמ' IX.

הברי⁵⁶. ואומנם, לאחר שנמצאו עוד קטעי גניזה רבים, התברר כי חלקים גדולים מליקוטיו של הופמן לא נלקחו מן המכילתא דרשב"י, אלא מחיבורים שונים, כמו המשנה, התוספתא, מדרשי תנאים שונים וממשנה תורה לרמב"ם⁵⁷. ההשוואה בין עבודתו של הופמן לעבודתו של פרידלנדר שנדפסו בהפרש של שנתיים בלבד, מרתקת. בשני המקרים ניסו להוציא לאור חיבור תלמודי שהיו עליו עדויות רבות בכתבי הראשונים, ובשני המקרים התבססו על סוג מסוים של מקבילות או עיבודים: פרידלנדר ראה כאמור את התלמוד הבבלי כעיבוד מסוים של התלמוד הירושלמי, וניסה על ידו ובעזרת סוגיות מקבילות בירושלמי (וכן מקורות ברמב"ם)⁵⁸ לזייף את הירושלמי קדשים, ואילו הופמן ראה את המדרש הגדול כעיבוד של המכילתא דרשב"י וניסה בעזרתו לשחזר אותה. ניתן להצביע על דמיון נוסף בין שני המפעלים: שניהם מהווים ניסיון להשלים את הספרות של בית מדרש מסוים מתקופת התנאים והאמוראים - המכילתא דרשב"י אמורה להשלים את מדרשי ההלכה מבית מדרשו של רבי עקיבא,⁵⁹ והירושלמי

56 כדברי בר-לכב, מכילתא דרשב"י, עמ' 4.

57 ניסיונותיהם של הופמן ושאר החוקרים לשחזר מכילתא דרשב"י אינם ייחודיים למדרש הלכה זה, ובמהלך השנים ניסו חוקרים לשחזר מדרשים נוספים. כך לדוגמה ניסה מנחם כהנא לשחזר את ספרי זוטא לספר דברים, מדרש הלכה על ספר דברים שנערך בארץ ישראל במאה השלישית, הקרוב בסגנונו לספרי זוטא במדבר (ומכאן שמו שניתן לו על ידי כהנא). כהנא ניסה לשחזר את המדרש מתוך שלושה מקורות עקיפים, המצטטים לדעתו את המדרש: המקור העיקרי הוא הפירוש לספר דברים של ישועה בן יהודה, חכם קראי שחי במאה ה-11 בירושלים, ושני המקורות הנוספים הם ספר פתרון תורה (ילקוט מדרשים שהוציא א"א אורבך בשנת 1978) ומדרש חדש על התורה (שפורסם על ידי "מאן בשנת 1940, מתוך כתב יד מן המאה ה-14). כהנא מצא דמיון רב במונחים, בשמות החכמים ובדרשות בין ספרי זוטא במדבר לספרי זוטא דברים, ועל בסיס תיאוריה זו שחזר את ספרי זוטא דברים (ראו על כך אצל רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 95-96). תהליך העבודה דומה אפוא לעבודתו של הופמן שניסה על בסיס ספרות מאוחרת המצטטת חיבור מוקדם ועל בסיס אינטואיציות, או סברות מדעיות (שאינן להקל ראש בהבדל ביניהם), לשחזר מדרש קדום.

58 בהקשר זה מעניין לציין את ספרו של הרב מנחם מנדל כשר (1895-1983) "הרמב"ם ומכילתא דרשב"י", שאותו הוציא לראשונה בשנת 1943, ובו הוא ניסה לזהות מדרשים מתוך המכילתא דרשב"י שהיוו מקורות לדברי הרמב"ם במקומות שונים. גם כאן, בדומה לפרידלנדר, ניסה הרמ"ם כשר למצוא מקורות להלכות ברמב"ם מתוך חיבור משוחזר (במקרה של פרידלנדר מוטב לומר חיבור מדומיין). אך כפי שבמקרה של פרידלנדר המצב כמוזן היה הפוך, ודברי הרמב"ם היו המקור לסוגיות הירושלמי שכתב פרידלנדר, כך גם התברר שרוב המדרשים שזיהה הרמ"ם כשר כמקור לרמב"ם מופיעים רק במדרש הגדול ולא בקטעי הגניזה, ומכאן טען כנגדו ש. צייטלין כי יש להניח שהרמב"ם הוא שהיווה את המקור למדרש הגדול, ולא להפך. ואומנם הרמ"ם כשר קיבל חלק מביקורתו של צייטלין והוציא בשנת 1980 מהדורה 'מתונה' יותר של ספרו (ראו על כל זה אצל רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 50-51). סיפור זה, שבו ניתן לראות את השימוש וההתייחסות המקבילה לרמב"ם, מרחיב עוד יותר הדמיון שעליו אני מצביע בגוף המאמר בין שחזור מכילתא דרשב"י ובין זיוף הירושלמי.

59 באופן כללי, ישנה הבחנה בין בתי המדרש של רבי עקיבא ורבי ישמעאל, ומקובל לחלק את מדרשי ההלכה הקיימים לכאלה שמקורם בבית המדרש של רבי ישמעאל ולכאלה שמקורם בבית המדרש של רבי עקיבא. להרחבה ראו כהנא, מבוא למדרשי התנאים.

קדשים אמור להשלים את התלמוד הירושלמי. הווי אומר, לא מדובר רק בחיבור כלשהו העומד לעצמו, אלא בהשלמת יצירתה של אסכולה מסוימת.⁶⁰

האם יש הבדלים בין עבודתו של הופמן לזו של פרידלנדר? הבדל בולט הוא כמובן שהופמן הצהיר שהוא מנסה לשחזר מדרש, ואילו פרידלנדר פרסם שהוא מצא כתב יד. אך כפי שכבר כתבתי במהלך המאמר, הבדל זה אינו מספק, שהרי גם אם פרידלנדר חשב שהוא מזויף, ניתן להתייחס לעבודתו כאל שחזור. ברצוני להצביע על נקודה אחרת, המהווה לדעתי את ההבדל המרכזי בין פרידלנדר להופמן. הופמן התבסס ככל יכולתו על כתבי יד, ובכל פעם שהצליח למצוא כתב יד הוא תיקן את עבודתו שחזורו. דבר זה משקף את האוריינטציה הפילולוגית-מדעית של הופמן, המתבטאת גם בכך שציין בהערותיו מה נראה בעיניו בוודאות קטע ממכילתא דרשב"י ומה לא. לפרידלנדר אומנם לא הייתה אפשרות להיעזר בכתב יד - שהרי אין כזה לירושלמי קדשים - אך ברור שגם סוג חיבורו אינו 'שקוף', כזה המאפשר לקורא לבחון מה מסתבר שאכן שייך ל'ירושלמי המקורי' ומה לא, אלא להפך - פרידלנדר דווקא עורך מחדש את הסוגיה, ובכך מתבטאת מגמה הפוכה ממגמתו של הופמן, שהיא מגמה מדעית השואפת להיות ניטרלית. הווי אומר, ההבדל בין שתי העבודות אינו נעוץ בכוונת המחבר, אלא באופי החיבור עצמו: עבודתו של הופמן היא זהירה ובעלת אוריינטציה מדעית, ואילו עבודתו של פרידלנדר היא גסה וממילא בעלת אופי חובבני יותר. בהקשר זה יש לציין את דבריו של זוסמן, לפיהם בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 חל שינוי גדול במחקר ספרות חז"ל: "מהפך מחובבנות מצויה למקצוענות הולכת וגוברת, מביקורת מזדמנת לביקורת שיטתית".⁶¹ לאור דברים אלה נראה שדווקא בשנים אלה קיבל ההבדל המרכזי (לפי הצעתי) בין הופמן לפרידלנדר - המקצוענות - משנה תוקף, והפך לקריטריון מרכזי בעולם מחקר התלמוד.

60 נקודה זו פותחת פתח למספר שאלות מעניינות, שאין כאן המקום לדון בהם: האם ניתן לזהות מגמה לניסיון לאפיין אסכולות בתקופה זו של מחקר התלמוד, והאם ניתן לקשר ניסיונות מסוג כזה לרעיונות פוליטיים אקטואליים (שהרי הניסיון לאפיין שיטה אידיאולוגית קדומה עשוי פעמים רבות להשליך על תפיסה אידיאולוגית בהווה)? שאלות מרתקות אלה זקוקות להגדרות מדויקות יותר, וכן לאבחנה משיטות לימוד מסורתיות יותר, כדוגמת צורת הלימוד ההוגגית שהתעסקה ב'לשיטתיה', כלומר בניסיונות לאפיין את שיטתם של חכמי התלמוד במקומות שונים.

61 זוסמן, מאה שנה, עמ' 22. במאמר זה עוסק זוסמן במפעל הספרים 'אהבת ציון וירושלים' של ר' דב בר רטנר (1852-1917), ובו ניסה רטנר לתקן את נוסח הירושלמי על ידי קיבוץ מובאות הירושלמי בראשונים. רטנר לקח על עצמו לאסוף את כל מובאות הראשונים, להשוותם לנוסח המובא בדפוס ולשקול מה הנוסח המועדף. בתחילה היה מפעלו של רטנר מוערך על ידי חוקרים ורבנים רבים, אך לקראת סוף העשור הראשון של המאה ה-20 (יש לזכור שזהו בדיוק הזמן בו מפרסם פרידלנדר את חיבורו!) הלכה ופחתה ההתלהבות ממנו, עד שנהפכה לביקורת חריפה. זוסמן תולה מהפך זה "במהפך הגדול שחל באותן השנים עצמן - סוף המאה ה-19 והעשור הראשון של המאה העשרים - בכל מה שנוגע למחקר ספרות חז"ל: מהפך מחובבנות מצויה למקצוענות הולכת וגוברת, מביקורת מזדמנת לביקורת שיטתית" (שם). לאור דבריו של זוסמן, ניתן לומר על דרך ההלצה שפרידלנדר החמיץ את הרכבת: אילו רק היה עושה את עבודתו כמה עשרות שנים לפני, היא הייתה עשויה להתקבל. כוונתי להדגיש בכך שההבדל המרכזי לדעתי בין הופמן לפרידלנדר - המקצוענות - הפך לקריטי בדיוק בשנים אלה.

חתימה

בתחילת המאמר הראיתי שאומנם חיבורו של פרידלנדר הוא זיוף, אך קשה למקם אותו באותה קטגוריה עם ספרי זיופים אחרים, כמו גניזת חרסון או שו"ת 'בשמים ראש', משום שהוא אינו נוטל חלק בפולמוס אידיאולוגי-פוליטי או דתי זה או אחר. לאחר מכן פניתי לעיין בדרכי עבודתו של פרידלנדר ולבחון הקשרים היסטוריים-ספרותיים נוספים. העיון בעבודתו של פרידלנדר גילה מלאכת מחשבת, המשלבת תיאוריה מפורטת על התגלגלות התלמוד הירושלמי יחד עם חיבור תלמוד הבנוי ממקורות מקבילים וכביכול מציטוטים מאוחרים. לצד זאת הראיתי כי בתקופתו התחברו מספר ספרי ליקוטים ושחזורים, שניתן למצוא דמיון רב ביניהם ובין חיבורו של פרידלנדר. מכל זה עולה שלא פחות משחיבורו של פרידלנדר הוא זיוף, הוא גם שחזור (הגם שאינו שחזור מוצלח).

במהלך המאמר הצבעתי שוב ושוב על טשטוש בגבול שבין זיוף לאמת: שו"ת 'בשמים ראש' אומנם מפורסם כזיוף אך דבר זה לא מונע מפוסקי הלכה להשתמש בו; עבודותיו של הרצ"ב משלכות בתוכן פרשנות עם התקנת טקסטים עתיקים; 'סדרי טהרות' הוא באופן מוצהר ספרות ליקוטים, אך צורת הדף שלו גרמה לרבים להחשיבו כמעין זיוף של התלמוד; וניסיונות השחזור של הופמן, שחלקים לא מעטים מתוכם התבררו כטעות. על כל 'טשטוש' כזה יש להרחיב את הדיבור, וכל אחד מהם הוא סוג אחר 'תחום אפור', אך דומני שיש בכך כדי לספק רקע לטענה שלי, שלא נכון לראות בספר מסוים רק 'זיוף' או רק 'שחזור' או רק 'פרשנות', ולעיתים קרובות מתערבים ז'אנרים ספרותיים אלה אחד עם השני.

אומנם, כפי שכבר כתבתי, בוודאי שקיימים הבדלים משמעותיים בין עבודתו של פרידלנדר ובין עבודת השחזור של הופמן, למשל. אך מה שניסיתי להראות הוא שההבדל ביניהם נעוץ בטיב העבודה, באוריינטציה המדעית-פילולוגית, ולא בעצם העובדה שפרידלנדר כתב זיוף והופמן שחזור. עבודתו של פרידלנדר דומה הרבה יותר לעבודתו של הופמן מאשר לזיופים שנבחנו, וכפי שהראיתי היא קשורה בצורה חזקה לתיאוריה של פרידלנדר על התגלגלות הירושלמי.⁶² חשוב להדגיש שאינני בא למעט בחשיבותה של האוריינטציה המדעית, אך מבחינה היסטורית יש לשים לב שחיבורו של פרידלנדר צריך להיבחן גם מהזווית של ספרות השחזור העומד בפני עצמו, ולא רק מהזווית של ספרות הזיוף, גם אם פרידלנדר עצמו שיווק את עבודתו כזיוף. מסקנת המאמר היא אפוא כפולה: מתוך העיון בעבודתו של פרידלנדר, שאותה יש לבחון גם כספרות שחזור וליקוט, הצעתי, כי יש לראות את הגבול בין ספרות זיוף ובין ספרות 'אמיתית' באופן דינמי וגמיש, המשורטט במהלך ההיסטורי באופן שלא אחת עשוי להפתיע.

62 בהקשר זה מעניין לציין שעד היום שיטוט בפורומים באינטרנט בהם דנים על ירושלמי קדשים מעלה סברות שאינן רחוקות מסברותיו של פרידלנדר, שראה לדוגמה את הבבלי כעיבוד של חלקים מסוימים בירושלמי. ראו למשל: <http://daf-yomi.com/forums/Message.aspx?id=56326> (תאריך דלייה: 22.09.19). דוגמה זו מראה שוב שרעיונותיו של פרידלנדר לא היו רחוקים ממה שאנשים עשויים לראות כאמת.

רשימת קיצורים

מקורות

תלמוד בבלי, מסכת ערכין, דפוס וילנא תר"מ.
 תלמוד ירושלמי, מסכת בבא בתרא, דפוס ונציה רפ"ג.
 רבי משה בן מיימון, הקדמת הרמב"ם למשנה (תרגום: הרב יוסף קאפח), ירושלים תשכ"ג.
 משנת רבי נתן, הרב נתן אדלר, (עורך: הרב צבי בנימין אוירבך), פרנקפורט תרכ"ב.
 מכילתא דרבי שמעון בן יוחי, הרב דוד צבי הופמן (מו"ל), פרנקפורט תרס"ה.
 סדרי טהרות, הרב גרשון חנוך העניך ליינר, יוזעפעף תרל"ג.
 פרידלנדר, שלמה יהודה, תלמוד ירושלמי סדר קדשים, חלק ראשון: מסכת זבחים-ערכין, וואראהל תרס"ט.
 פרידלנדר, שלמה יהודה, תלמוד ירושלמי סדר קדשים, חלק שני: מסכת חולין-בכורות, וואראהל תרס"ז.

מחקרים

אבערלאנדער, דברי ימי חייו	ברוך אבערלאנדער, "דברי ימי חייו, משפחתו ומקומות מגוריו של ש"י פרידלנדר, מו"ל הירושלמי לקדשים", אור ישראל, מח (תשס"ז), עמ' 192-212.
אבערלאנדער, הוויכוח	ברוך אבערלאנדער, "הוויכוח סביב הדפסת הירושלמי לסדר קדשים והמו"ל שלו", אור ישראל, יד (תשנ"ט), עמ' 62-82.
אהרונוב, האשכול	אריאל אפרים אהרונוב, "בירורים נוספים אודות ספר האשכול מהדורת הרב אויערבך", מאסף עץ חיים, תשע"ה.
אורבך, זכריה פרנקל	אפרים אלימלך אורבך, "זכריה פרנקל, ישראל לוי, שאול הורביץ, שלושת מורי התלמוד של הסמינר בברסלוי", מחקרים במדעי היהדות, ב (תשנ"ח), עמ' 851-862.
אליאס ברילבב, מכילתא דרשב"י	ליאורה אליאס ברילבב, מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין, ירושלים תשע"ג.

אריה לייב, תולדות החפץ חיים	אריה לייב הכהן, תולדות וקורות חייו של מרן רשכבה"ג ר' ישראל מאיר הכהן זצ"ל בעל החפץ חיים, [חמ"ד] תשי"ב (הוצאה מחודשת של מהדורת תרפ"ז).
ברטוב, ליקוטים מאחרים	אביעד ברטוב, "ליקוטים מאחרים לירושלמי" מסדר קדשים, בתוך נטועים, כ (תשע"ו), עמ' 221-232.
גפני, פשוטה של משנה	חנן גפני, פשוטה של משנה: עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, ירושלים תשע"א.
גרינוולד, הירושלמי על קדשים	יקותיאל יהודה גרינוולד, "הירושלמי על קדשים (פרק מזכרונות)", בתוך: ספר היובל - הפרדס, שמחה עלברג (עורך), ניו יורק 1955, עמ' 345-349.
דבילצקי, האשכול	דוד דבילצקי, "חידושי דינים ופירושים הנמצאים מקבילים בס' ראב"ן ובס' האשכול הוצאת רצב"א", מאסף עץ חיים, התשע"ד.
דן, תורת הסוד	יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, כרך א, ירושלים תשס"ט.
הבלין, ישראל לוי	שלמה זלמן הבלין, "ר' ישראל לוי מברסלוי", בתוך נטועים, ה (תשנ"ט), עמ' 89-99.
הבלין, עוד על האשכול	שלמה זלמן הבלין, 'עוד על ה'אשכול' מהדורת הרב אויערבך, ישורון, יג (תשס"ג), עמ' תשא-תשי.
הנפלינג, האונטולוגיה של האומנות	אוסוולד הנפלינג, "האונטולוגיה של האומנות", בתוך: אסתטיקה: מבוא פילוסופי, אוסוולד הנפלינג (עורך) (תרגום לעברית: קרלה פרלשטיין), תל אביב תשנ"ט, עמ' 75-110.
הראל, סוגיות ארץ ישראליות	יהושפט הראל, סוגיות ארץ ישראליות לסדר קדשים, עבודת לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ד.
זוסמן, ושוב לירושלמי נזיקין	יעקב זוסמן, "ושוב לירושלמי נזיקין", בתוך: מחקרי תלמוד; קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, כרך א, יעקב זוסמן ודוד רוזנטל (עורכים), ירושלים תש"ן, עמ' 55-133.
זוסמן, פרקי ירושלמי	יעקב זוסמן, "פרקי ירושלמי", בתוך: מחקרי תלמוד; קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, כרך ב, משה בר-אשר ודוד רוזנטל (עורכים), ירושלים תשנ"ג, עמ' 220-288.

- זוסמן, מאה שנה יעקב זוסמן, "מאה שנה להופעת אהבת ציון וירושלים (תרס"א-תשס"א): עשר שנים לפטירתו של פרופ' א.א. אורבך", מדעי היהדות 41 (2002), עמ' 17-28.
- כהנא, מבוא למדרשי התנאים מנחם כהנא, "מבוא למדרשי התנאים", בתוך: ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, דוד רוזנטל, ורד נעם, מנחם קיסטר ומנחם כהנא (עורכים), ירושלים תשע"ח, עמ' 137-178.
- כהנא, מהנודע ביהודה מעוז כהנא, מהנודע ביהודה לחתם סופר - הלכה והגות לנוכח אתגרי הזמן, ירושלים תשע"ו.
- מאיר, חסידות מדומה יונתן מאיר, חסידות מדומה: עיונים בכתביו הסאטיריים של יוסף פרל, ירושלים תשע"ד.
- מאיר, רש"ס Yakov Z. Mayer, "Writing the Talmud Anew: Rabbi Shlomo Sirillio's Renaissance Edition of the Talmud Yerushalmi", *Jewish Quarterly Review* 113.3 (2023), pp. 368-393
- לאו, עיונים בנימין לאו, "ארבעה עיונים מתודולוגיים בפסיקותיו של הרב עובדיה יוסף", נטועים, ט (תשס"ב), עמ' 117-95.
- קרלינסקי, הראשון חיים קרלינסקי, הראשון לשושלת בריסק, ירושלים תשס"ד, עמ' 253-267.
- רייזל, מבוא למדרשים ענת רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א, עמ' 50.
- רפפורט אלברט, הגיוגרפיה עדה רפפורט אלברט, "הגיוגרפיה עם הערות שוליים", בתוך: חסידים ושבתאים אנשים ונשים, עדה רפפורט אלברט, ירושלים תשע"ה, עמ' 126-170.
- שמרוק וורסס, מבוא חנא שמרוק ושמואל וורסס, מבוא, יוסף פרל - מעשיות ואיגרות, חנא שמרוק ושמואל ורסס (מהדירים ועורכים), ירושלים תש"ל.
- תא-שמע, בעל המאור ישראל משה תא-שמע, רבי זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 40-41.
- ביקורת על ספר האשכול כותב לא ידוע, "ביקורת על ספר האשכול", בתוך: החלוץ ח, פרנקפורט 1869, עמ' 165.

תקצירים

Seminal Omissions: Giving *Tumtum v'Androgynos* Their Due

גווין קסלר

מאמר זה מציג קריאה מחודשת בקטגוריה ההלכתית "טומטום ואנדרוגינוס". בניגוד לפרשנות המקובלת כיום במחקר, המאמר מצביע על תהליך בו הקטגוריה האחת התפצלה לשתי קטגוריות מובחנות "טומטום" ו"אנדרוגינוס", ומציב תהליך זה בהקשרו ההיסטורי. ההעמדה ההיסטורית מתבססת על בחינה מחודשת של ההקשר בו נכתב חיבור שנתפס כיום כמרכזי ביותר בין המקורות הרבניים על טומטום ואנדרוגינוס: תוספתא ביכורים ב, ג-ז. העמדה של החיבור הזה בהקשר הטקסטואלי התלמודי הרחב יותר ושל אזכורים אחרים של טומטום ואנדרוגינוס, מזמינה בחינה מחודשת של המשמעויות ושל השימוש במונחים אלו כמונחים הלכתיים המתפתחים לאורך זמן. למעשה, התייחסות להקשר של תוספתא ביכורים ב, ג-ז מעניקה תמונה מלאה יותר של ההבניות המגדריות של הספרות הרבנית.

Reading Piyyut Reading: A Case Study from a Qillirian Geshem

צבי נוביק

מאמר זה עוסק ביחסים בין הפיוט ה"קלאסי" ובין ספרות חז"ל מצד תהליך ההרכבה של היצירה הפיוטית. הוא שואל: לפי אילו כללים בחרו הפייטנים את המקורות מחז"ל שבהם השתמשו במהלך חיבור הפיוט, ואיך תיאמו ביניהם? האם אפשר להבחין בהיגיון קומפוזיציוני בפיוט מסוים, או לזהות נטיות קומפוזיציוניות שהן אופייניות לפייטן מסוים? ניתוח מורחב של פיוט מאחד מחיבורי ה"גשם" שכתב הפייטן אלעזר בירבי קליר מראה שההיגיון הקומפוזיציוני של הפיוט קשור במבנה הספרותי שלו, כך שעלינו לקרוא את הפיוט באופן ספרותי כדי להעריך כיצד פייטנים השתמשו במקורותיהם, ולהיפך.

A Jewish Aramaic Amulet on Papyrus (Strasbourg, Papyrus hébreu 2)

אוהד אבודרהם וגדעון בוהק

מאמר זה מציג מהדורה ראשונה של קמע ארמי קדום שהוא הקמע היהודי המתועד הראשון שנכתב על פפירוס. הקמע יועד בעבור לקוח זכר ועיקר תכולתו הגנה מפני 'חום

וצמרמורת'. למרות מצב שימורו הירוד ותוכנו השגור, הקמע מרים תרומה לא מבוטלת לחקר המאגיה היהודית בשלהי העת העתיקה. עצם קיומו של קמע ארמי הכתוב על פפירוס מדגיש את הפער המובנה בין התיעוד האפיגרפי המוגבל, הנסמך ברובם המכריע של המקרים על חומרים בעלי דרגת שרידות גבוהה, ובין המציאות המגוונת שהתקיימה הלכה למעשה, כפי שעולה בין היתר ממקורות חיצוניים (ספרי מרשמים וחיבורים מאגיים). המאמר דן בכמה נושאים הקשורים בקמע: ייחודו בהשוואה ליתר המקורות המאגיים מן התקופה, שיוכו לאוסף הפפירוסים המצריים של ספריית שטרסבורג (ולא לאוסף הגניזה הקהירית), מצבו החומרי ותוכנו. המאמר כולל תצלום איכותי, איור, הערות לשוניות והפניות למקורות מקבילים.

הזיהוי הגיאוגרפי-היסטורי של 'גד יון' והדרך ממנו לשילוח

עמרי עבאדי

מאמר זה יעסוק בזיהוי מבנה או מקום בירושלים מימי הבית השני בשם 'גד יון', המוזכר במשנת זבים (א, ה) ובמקבילותיה, הן במקורות ההיסטוריים והן בטופוגרפיה והארכיאולוגיה של ירושלים. אם כי בעבר הוצעו כמה הצעות לאיתור המקום בירושלים, רוב ההצעות לא התייחסו למשמעות המילולית של השם, וכמעט שלא התייחסו לפרשנות המסורתית. בעזרת שני כלים אלו, לעניות דעתי, ניתן להעלות הצעת נוספת לזיהוי 'גד יון'. ובסיוע של הטופוגרפיה והתוכנית העירונית, אפשר אפילו להסביר את המסלול המתואר במשנה, העובר מגד יון לעבר השילוח.

"A Miserable Remnant Though this Be, It is Not without Value": A Fragment of Mishnah Avodah Zarah in the Babylonian Tradition from a Book Binding in the Cambridge University Library

אהרן קולר

עמוד אחד של משנה שוכן בחדר הספרים הנדירים של ספריית אוניברסיטת קיימברידג' מאז שהוצא במאה התשע-עשרה מכריכת ספר מהמאה הארבע-עשרה. הוא תואר על ידי שלמה שילר-סינשי ונחקר על ידי דוד רוזנטל ויעקב זוסמן למטרות שונות, אך מעולם לא תואר במלואו ביחס למסורות הלשוניות והטקסטואליות שלו. עובדה זו נובעת בין היתר מכך שכרבע מהדף היה בלתי קריא כיון שהדיו דהה. תמונות רב-ספקטרליות חדשות של הקטע צולמו בשנה שעברה, וכעת מתאפשר מחקר יסודי של מסורתו הלשונית. קטע הכריכה מכיל משנה עבודה זרה א, 1-8, ומתגלה כמייצג טוב של מסורת המשנה הבבלית, ובכך מאשש את טענתו של זוסמן שזה כנראה העמוד הראשון של כתב

יד תלמוד ולא כתב יד של סדר המשנה. אולם עיון מדוקדק בטקסט מראה שהוא משמר גם כמה מאפיינים הנחשבים כלא-בבליים, הן בשפה והן בטקסט, ולכן זה נותן לנו את ההזדמנות לחדד את מאפייני האבחון של שתי המסורות.

ישנן תכונות שמופיעות כאן שנחשבות לתכונות מאוחרות יותר, חלקם כבר זוהו כן בספרות המחקר. תופעות שזוהו לראשונה כאן הן התחביר "אין אלא אותו בלבד" ו"לפי שאין" שפותח בפסקת סיבה עם צורת בינוני. ניתן להוכיח שמאפיינים אלו וגם אחרים חדרו למסורת המשנה הזו מבריתות בבבלי. לפיכך מחקר קצר זה מניב תובנות חדשות גם על תולדות העברית וגם על תולדות טקסט המשנה.

קווים לדרך הלימוד של רבי יוסף ענגיל

אסף בראון

רבי יוסף ענגיל (1858-1919) היה אחד מהלמדנים המקוריים והיצירתיים במזרח אירופה של מפנה המאות ה-19-20. אף על פי כן, יצירתו התורנית לא זכתה עדיין למחקר שיטתי. המאמר מבקש להציג קווים ראשונים לאפיון דרך לימודו הייחודית, המושתתת על שלושה מאפיינים עיקריים: הפשטה משפטית-פילוסופית, ריבוי הסברים מקבילים וההכלה של יחסים לוגיים מורכבים בין סתירות. מאפיין אחר, סגנוני יותר, הוא נטייתו לכתיבה 'אנציקלופדית'. המאמר דן במאפיינים אלה ומנתח את משמעותם מבחינת תפיסת ההלכה שהם משקפים. כמו כן משווה המאמר בין דרך לימודו של ר' יוסף ענגיל לדרכי הלימוד שהתפתחו באותה העת בישיבות ליטא, ועומד על ההבדלים בהנחות הרקע שלהן.

המאמר דן במקורות ההשראה של הרב ענגיל ומראה את נקודות הדמיון והשוני בינו לבין ראשי הישיבות מן 'האסכולה האנליטית' (בריסק ושלוחותיה) ולמדנים נוספים. בניגוד לאחרונים, לר' יוסף ענגיל לא קם צאצא או תלמיד שיבנה מתוך חיבוריו הלמדניים דמות של 'איש ההלכה', המבקשת לחשוף (או שמא לבנות) את הנחות העומק ההגותיות שביסוד המתודה הלמדנית. מאמר זה מבקש להתחיל לגשת אל משימה זו, תוך שהוא מתאר את איש הלכה זה כבעל גישה 'אנציקלופדית' העושה שימוש בסברות גמישות ובעלות קצוות פתוחים.

בין תורה למדע, בין ישן לחדש: עיון בביאור שטיינזלץ על בבלי ברכות

אליהו פחימה ומיכל בר-אשר סיגל

במאמר זה עמדנו על מספר מאפיינים בביאור עדין שטיינזלץ למסכת ברכות, כפי שאלו באים לידי ביטוי במספר היבטי צורה ותוכן. על ידי הצגת הרקע ההיסטורי להופעתו של ביאור שטיינזלץ, הראינו כיצד הביאור מהווה מיום ישראלי בעל צביון ממלכתי

ומעין־רשמי - בשונה מחיבורים רבניים מודרניים אחרים. עמדנו גם על תיאור הפולמוס שהתעורר אודות הופעתו של הביאור בקהלים שונים, ועל נקודות המחלוקת המרכזיות שביקורות אלו היו נסובות אודותן. בנוסף, טענו כי יש לראות את כתיבת הביאור כיישום מעשי של אידיאולוגיית 'הידע הפתוח' של שטיינזלץ ופונקנשטיין, כפי שאלו הציגו אותה (לימים) בספרם 'הסוציולוגיה של הבערות'. נוסף על כך, על ידי בחינתן של מתודות פרשניות שונות הקיימות בביאור זה, ביקשנו למקמו מבחינת הסגנון הפרשני ככזה הנמצא בתווך שבין פירוש רש"י לתלמוד ובין פירוש 'בית הבחירה' למאירי. עוד מבחינה תוכנית וסגנונית, ביקשנו לאפיין את הפירוש ככזה המצוי בתווך שבין יצירה מחקרית בסגנון ישראלי עכשווי, ובין חיבור תורני בלתי־מחקרי בסגנון מסורתי. לסיום, על ידי הצגת הפער הקיים אצל שטיינזלץ ביחסו לאישים בולטים בתלמוד, כפי שזה מתבטא באופני הניסוח השונים בין ביאורו לתלמוד למול מקורות אחרים שכתב, ביקשנו להראות כיצד סגנון הכתיבה של שטיינזלץ משתנה בנושא זה בכמות שונות, על מנת לפנות לקהלי־עד שונים.

"אז ישיר משה ובני ישראל": שירת הים כהתרחשות פרפורמטיבית במדרש 'ויושע'

רוני כהן

מאמר זה מתמקד במדרש 'ויושע', מדרש קצר מימי הביניים שדורש באופן רציף את כל פסוקי שירת הים החל משמות יד, ל ועד שמות טו, יט. למדרש יש שתי גרסאות מרכזיות, האחת מן המאה הי"ב והשניה מן המאה הי"ד. חיבור מדרשי מאוחר זה, על שתי גרסאותיו, מתייחס לשירת הים כיחידה טקסטואלית ייחודית. מדרש 'ויושע' מדגיש את המסגרת הביצועית שבה נאמרה שירת הים. הוא מקדיש מקום נרחב לעיצוב הרקע הסיפורי שהוביל לאמירת השירה ולאופן בו בוצעה השירה. המאמר מתמקד באופן שבו מדרש 'ויושע' תופס את שירת הים והיחס בינו לבין יחידות מדרשיות אחרות על אותם הפסוקים. ואת הקשר בין שיטת העיבוד של מדרש 'ויושע' להקשר הליטורגי של הטקסט הנדרש. הדיון באופן העיצוב של מעמד שירת הים במדרש 'ויושע', מאיר זווית חדשה בשאלת היחסים בין הטקסט המקראי לטקסט המדרשי. זוהי דוגמה לטקסט מדרשי מאוחר שלא מתייחס רק למילה או לפסוקית, אלא ליחידה טקסטואלית רחבה יותר ואף לשאלת הסוגה שאליה היא משתייכת.

'איני יודע' ו'לא שמענו': מה מצפים הדרשנים לדעת ומניין הם מבקשים לשמוע זאת?

ישי רוזן-צבי ויעקב קרויזר

במאמר זה אנו בוחנים שני מונחים שעד כה לא נידונו במחקר באופן משמעותי: 'איני יודע' ו'לא שמענו' המשמשים להצבעה על לאקונות שמהה דרשן בטקסט. על כן יש

לשאול מהו הדבר שאותו המדרש מצפה לדעת באמרו 'לא שמענו' או 'איני יודע', ובאיזו דרך הוא משלים זאת. בעזרת המונחים ננסה להבין אילו לאקונות מזהה הדרשן בתורה וכיצד הוא ממלא אותם על מנת שהמקרא יוכל למלא את ייעודו עבורו.

בין אמת לאמת: הירושלמי המזויף על סדר קדשים

ינון פליישמן

מאמר זה עוסק בזיופו של שלמה יהודה פרידלנדר את התלמוד הירושלמי לסדר קדשים, שיצא לאור בשנת 1907. פרידלנדר טען שגילה כתב יד של הירושלמי לסדר קדשים, והדפיס אותו יחד עם פירושו "חשק שלמה". הזיוף עורר ויכוחים סוערים בעולם היהודי, אך בסופו של דבר הוכח שמדובר בזיוף והמחבר עצמו הודה בכך. כדי להבין את אופיו של החיבור, מפעלו של פרידלנדר נבחן במאמר בהשוואה למקרים אחרים של ספרות יהודית מזויפת בעת החדשה. ואולם בניגוד לזיופים אחרים מהמאות ה־18 וה־19, כגון גניזת חרסון או החיבור "בשמים רא"ש" של שאול ברלין, קשה למצוא בירושלמי המזויף מגמה אידיאולוגית ברורה או מניע פוליטי.

ניתוח שיטת העבודה של פרידלנדר, כמו גם עיון בהקדמתו לחיבור ובתפיסתו ההיסטורית-פילולוגית להיעלמות סדר קודשים של הירושלמי, מנהירה את טיבו של החיבור. פרידלנדר שילב ועיבד בתוך סוגיות הירושלמי שיצר טקסטים קיימים מהתלמוד הבבלי והירושלמי, תיקן קשיים בסוגיות המקוריות, ביצע שינויי נוסח, והוסיף חומרים חדשים. "אבני הבניין" של הסוגיות לקוחות ממקורות אותנטיים, אך הסידור והעיבוד שלהן יצרו טקסט חדש לחלוטין. לאור הנהרת שיטת עבודה זו, מוצע במאמר למקם את החיבור בתוך הקשר ספרותי שונה מעט. לצד ספרות הזיופים, יש לבחון את עבודתו של פרידלנדר בהשוואה לשני ז'אנרים נוספים בני התקופה: ספרות הליקוטים וספרות השחזורים. במבט שכזה על עבודתו של פרידלנדר מיטשטשים הגבולות בין זיוף לפרשנות, בין העתקה להמצאה ובין שחזור לבדייה. לסיכום נטען במאמר שאף שמדובר בזיוף מובהק, ניתן להבין את החיבור גם כסוג של פרויקט שחזור ספרותי מורכב.

ABSTRACTS

Seminal Omissions: Giving *Tumtum v'Androginos* Their Due

Gwynn Kessler

This article sets forth a novel reading of the rabbinic category of *tumtum v'androginos*. It offers an alternative to the dominant interpretive framework by positing and historicizing a process through which a single category, *tumtum v'androginos*, becomes “*tumtum*” and “*androginos*.” Central to this historicization is a (re)contextualization of what is increasingly cited as the defining, “seminal,” text about *tumtum* and *androginos* in rabbinic sources: Tosefta Bikkurim 2:3-7. Placing this tradition in its larger rabbinic textual context and situating it among other rabbinic mentions of *tumtum v'androginos* invites us to revisit and reconsider the meanings and functions of *tumtum v'androginos* as a rabbinic categorization as it develops over time. Ultimately, contextualizing t. Bik. 2:3-7 also offers alternative ways of seeing the place of nonbinary gendered bodies in rabbinic sources and provides a fuller understanding of rabbinic constructions of gender within halakhic sources.

Reading Piyyut Reading: A Case Study from a Qillirian Geshem

Tzvi Novick

This paper addresses the compositional aspect of the relationship between classical *piyyut* and rabbinic literature, asking: In the process of composing their poems, how did *paytanim* select and coordinate among the rabbinic sources on which they drew? Can we discern a particular compositional logic in a *piyyut*, or identify compositional tendencies characteristic of a particular *paytan*? In an extended case study from a *geshem* composition by Qillir, I show that the compositional logic of his *piyyut* is bound up with its literary structure, so that we must read *piyyut* as literature to appreciate how *paytanim* used their sources, and vice-versa.

A Jewish Aramaic Amulet on Papyrus (Strasbourg, Papyrus hébreu 2)

Ohad Abudraham and Gideon Bohak

This article presents the *editio princeps* of an unpublished magical artifact, which appears to be the first known Aramaic amulet written on papyrus. The amulet was produced for a male client seeking protection against “fever and shivering”. Despite its poor state of preservation and its conventional contents, the amulet provides a valuable contribution to our understanding of Jewish magic in late antiquity. It highlights the vast gap between the limited data emerging from the archaeological record, typically dependent on the durability of some materials, and the actual diverse nature of Jewish magical praxis, as evidenced by the practitioners’ manuals and by external testimonies. Several aspects of the new amulet are discussed: its uniqueness within the Jewish magical corpus, its presumed origins in the Strasbourg library’s collection of Egyptian papyri rather than the Cairo Genizah fragments, its physical condition, and its contents. The edition also includes a high-quality image, a hand-drawn facsimile, linguistic notes, and references to parallel sources.

The Geographical-Historical Identification of 'Gad Yon' and the Route to the Shiloah (Heb.)

Omri Abadi

This article will deal with identifying a structure or place in Second Temple period Jerusalem called 'Gad Yon', which is mentioned in the Mishnah Zavim (1:5) and in parallel tannaitic sources, both in historical sources and in the topography and archaeology of Jerusalem. Although several identifications have been suggested in the past, most did not relate to the literal meaning of the name, and almost none referred to the traditional interpretation. Using these two tools, in my opinion, allows us to propose an additional identification of 'Gad Yon'. And with the aid of topography and the urban plan, it is even possible to explain the route described in the Mishnah, which passes from Gad Yon towards the Shiloah.

**“A Miserable Remnant Though this Be, It is Not without Value”:
A Fragment of Mishnah Avodah Zarah in the Babylonian Tradition
from a Book Binding in the Cambridge University Library**

Aaron Koller

This A single page of Mishnah resides in the Cambridge University Library Rare Book Room, since it was extracted from a fourteenth-century binding back in the nineteenth century. It was described by Solomon Schiller-Szinessy and studied by David Rosenthal and Yaacov Sussman for various purposes, but has never been fully described with regard to its linguistic and textual traditions. In part this is because about a quarter of the page was illegible, the ink having faded. New multi-spectral images of the fragment were taken last year, and this allows for a thorough study.

The fragment contains m. AZ 1:1-8, and turns out to be a good representative of the Babylonian mishnah tradition, thus confirming Sussman's claim that this was likely the first page of a Talmud manuscript rather than a stand-alone Mishnah. Careful study of the text shows, however, that it also preserves some features thought to be non-Babylonian, in both language and text, and therefore this affords us the opportunity to refine the diagnostic features of the two traditions.

There are features that appear here that are thought to be later features. Some have already been identified as such in the literature. Newly identified phenomena that are studied here are the syntax **אין אלא אותו בלבד** and **שאיין** introducing a participle in a reason clause. These features as well as others can be shown to have penetrated this tradition of the Mishnah from *baraitot* in the Bavli. Thus this brief study yields new insights into the history of Hebrew and the history of the Mishnaic text.

Towards an Understanding of R. Yosef Engel's Method of Study (Heb.)

Assaf Brown

Rabbi Yosef Engel (1858–1919) was one of the most original and creative eastern European talmudic scholars at the turn of the twentieth century. In

spite of this, his Torah scholarship has never been the subject of a comprehensive academic study. This article seeks to take the first step into this scholarly void and map out his unique analytical method. It analyzes its three fundamental characteristics—legal-philosophical abstraction, manifold parallel explanations, and the embrace of contradiction—and what conception of Halakhah they reflect. Another, more stylistic characteristic of Engel's writing is his tendency to adopt an "encyclopedic" approach to halakhic issues. Engel's method is also compared to those that developed contemporaneously in the Lithuanian yeshivas, and their different starting points and guiding assumptions are assessed.

The article discusses the sources that influenced Engel's mode of analysis and highlights the points of similarity and difference between him, the rosh yeshivas of the "Analytic School" (Brisk and its offshoots), and additional talmudic scholars. Engel had neither students nor descendants who would go on to fashion a "halakhic man" from his theoretical analyses, that is, an attempt to lay bare (or perhaps construct) the philosophical groundwork of his analytic approach. This paper seeks to begin to address this task, by describing the Engelian "halakhic man" as maintaining a more "encyclopedic" approach than that of the Brisker, one that does not conceptualize in sharp and unyielding categories but with open-ended and flexible ideas.

Between Torah and Science, Between Old and New: A Study of Steinsaltz's Commentary on Tractate Berakhot (Heb.)

Eliyahu Pahima and Michal Bar-Asher Siegal

In this article, we have examined several characteristics of Adin Steinsaltz's commentary on the Talmudic tractate Berakhot, as manifested in various aspects of its form and content. By presenting the historical background of the commentary's emergence, we have demonstrated how it constitutes project with a quasi-official Israeli, state-like character – unlike other modern rabbinic works. We have also addressed the controversy that arose regarding the commentary's publication in various communities, and the central points of contention that these critiques

focused on. Furthermore, we have argued that the writing of the commentary should be viewed as a practical application of Steinsaltz and Funkenstein's ideology of 'open knowledge,' as they presented it (later) in their book 'The Sociology of Ignorance'. In addition, by examining various hermeneutical methods present in this commentary, we sought to locate it in terms of its interpretive style as one that falls between the commentary of Rashi on the Talmud and the commentary of 'Beit HaBehira' by Rabbi Menachem Ha'Meiri. Moreover, from a content and stylistic perspective, we sought to characterize the commentary as one that lies between a research work in the contemporary Israeli style and a non-research rabbinic work in a traditional rabbinic style. Finally, by presenting the gap that exists in Steinsaltz's attitude towards prominent figures in the Talmud, as expressed in the different modes of formulation between his commentary on the Talmud and other sources he wrote, we sought to demonstrate how Steinsaltz's writing style varies on this subject in different forums, in order to address different target audiences.

“Then Moses and the Israelites Sang”: The Song of the Sea as a Performative Event in *Midrash Va-Yosha* (Heb.)

Roni Cohen

This article focuses on *Midrash Va-Yosha*, a minor medieval Midrash that discusses all the verses of the Song of the Sea from Exodus 14: 30 to Exodus 15: 19. The Midrash survived in two main versions, one from the twelfth century and the second from the fourteenth century. In both versions, the Song of the Sea is seen as a unique textual unit in the Hebrew Bible. *Midrash Va-Yosha* highlights the performative context in which the Song of the Sea was performed by Moses and Israel. It dedicates a special place to the narrative background that led to the performance of the song, as well as to the ways the song was performed after Moses and Israel crossed the Red Sea. The article examines the ways *Midrash Va-Yosha* sees the biblical Song of the Sea and the relationships between the ways the Midrash adapts previous literary sources and the liturgical context of the Song of the Sea. The discussion on *Midrash Va-Yosha* and the ways it treats the

performance of the biblical song shed light on new aspects of the relationships between Midrash and the Biblical text. It is an example of a Midrashic text that not only deals with a certain word or paragraph but with the question of genre in biblical literature.

**“I do not Know” and “We did not Hear”:
What does Midrash Expect to Hear and How? (Heb.)**

Ishay Rosen-Zvi and Yaakov Kroizer

This article explores two midrashic terms that have yet to receive significant attention in scholarly research: "I do not know" and "we did not hear". These terms serve to highlight textual lacunae, prompting an inquiry into what the Midrash seeks but fails to find, and how it compensates for these gaps. By analyzing these terms, we examine the types of lacunae identified by the *darshanim* in the Torah and the interpretative methods they employ to address them, ensuring the Torah's ability to fulfill its intended purpose.

**Between Truth and Truth:
The Forgery of the Jerusalem Talmud on Seder Kodashim (Heb.)**

Yinon Fleishman

This article examines Shlomo Yehuda Friedlaender's forgery of the Jerusalem Talmud for Seder Kodashim, published in 1907. Friedlaender claimed to have discovered a manuscript of the Jerusalem Talmud for Seder Kodashim and printed it together with his commentary *Heshek Shlomo*. The forgery sparked heated debates in the Jewish world, but ultimately it was proven to be a forgery and the author himself admitted it. The article examines the forgery in the context of Jewish forgery and restoration literature in the modern era. Unlike other forgeries from the 18th and 19th centuries, such as *Genizat Harson* or Saul Berlin's work

Besamim Rosh, it is difficult to find a clear ideological agenda or political motive in the forged Yerushalmi.

An analysis of Friedlaender's working method, as well as an examination of his introduction to the work and his historical-philological conception of the disappearance of Seder Kodashim of the Yerushalmi, illuminates the nature of the composition. Friedlaender integrated and processed into the Yerushalmi *sugiyot* he created, existing texts from the Babylonian Talmud and the Jerusalem Talmud, corrected difficulties in the original *sugiyot*, made textual changes, and added new materials. The "building blocks" of the *sugiyot* are taken from authentic sources, but their arrangement and processing created an entirely new text. In light of the illumination of this working method, the article proposes to situate the work within a slightly different literary context. Alongside forgery literature, Friedlaender's work should be examined in light of two other contemporary genres: compilation literature and restoration literature. His work blurs the boundaries between forgery and interpretation, between copying and invention, and between reconstruction and fiction. The article argues that although this is clearly a forgery, the composition can also be understood as a type of complex literary reconstruction project.

CONTENTS

Gwynn Kessler	Seminal Omissions: Giving <i>Tumtum v'Androgynos</i> Their Due	1
Tzvi Novick	Reading Piyyut Reading: A Case Study from a Qillirian Geshem	87
Ohad Abudraham and Gideon Bohak	A Jewish Aramaic Amulet on Papyrus (Strasbourg, Papyrus hébreu 2)	119
Omri Abadi	The Geographical-Historical Identification of 'Gad Yon' and the Route to the Shiloah (Heb.)	133
Aaron Koller	“A Miserable Remnant Though this Be, It is Not without Value”: A Fragment of Mishnah Avodah Zarah in the Babylonian Tradition from a Book Binding in the Cambridge University Library	145
Assaf Brown	Towards an Understanding of R. Yosef Engel's Method of Study (Heb.)	161
Eliyahu Pahima and Michal Bar-Asher Siegal	Between Torah and Science, Between Old and New: A Study of Steinsaltz's Commentary on Tractate Berakhot (Heb.)	207
Roni Cohen	“Then Moses and the Israelites Sang”: The Song of the Sea as a Performative Event in <i>Midrash Va-Yosha</i> (Heb.)	249
Ishay Rosen-Zvi and Yaakov Kroizer	“I do not Know” and “We did not Hear”: What does Midrash Expect to Hear and How? (Heb.)	271
Yinon Fleishman	Between Truth and Truth: The Forgery of the Jerusalem Talmud on Seder Kodashim (Heb.)	293
Hebrew abstracts		321
English abstracts		327

Prof. Ishay Rosen Zvi

Department of Jewish Philosophy and Talmud, Tel-Aviv University

rosenzvi@tauex.tau.ac.il

Yaakov Kroizer

Department of General and Comparative Literature, the Hebrew University of
Jerusalem, Israel

Department of Jewish Philosophy and Talmud, Tel Aviv University

Yaakov.Kroizer@mail.huji.ac.il

Yinon Fleishman z"l

Department of General History, The Hebrew University of Jerusalem

ISSN 2308-1449

© All Rights Reserved

Publisher: Ruben A. Knoll

Ramat Gan, Israel

oqimta@oqimta.org.il

Contributors, volume 11 (2025)

Prof. Gwynn Kessler
Swarthmore College
gkessle1@swarthmore.edu

Prof. Tzvi Novick
University of Notre Dame
novick.3@nd.edu

Dr. Ohad Abudraham
Department of Jewish Philosophy, Tel Aviv University
ohadabudraham@gmail.com

Prof. Gideon Bohak
Department of Jewish Philosophy and Program in Religious Studies, Tel Aviv University
gbohak@tauex.tau.ac.il

Dr. Omri Abadi
The Roger and Susan Hertog Center for the Archaeological Study of Jerusalem and Judah, The Hebrew University of Jerusalem
omriabadi@gmail.com

Prof. Aaron Koller
Yeshiva University
koller@yu.edu

Assaf Brown
The Hebrew University of Jerusalem
assafbrown@gmail.com

Eliyahu Pahima
Ben-Gurion University of the Negev
eliyahupahima@gmail.com

Prof. Michal Bar-Asher Siegal
Ben-Gurion University of the Negev
bsmichal@bgu.ac.il

Dr. Roni Cohen
Judaistik, Goethe University
ronich1988@gmail.com

Oqimta - Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 11 (2025)

Founding Editor: Shamma Friedman (Bar-Ilan University)

Current Editors:

Michal Bar-Asher Siegal (Ben Gurion University of the Negev)

Moulie Vidas (Princeton University)

Executive editor: Avraham Yoskovich (Ben Gurion University of the Negev)

Editorial Board:

Beth Berkowitz (Barnard College)

Katell Berthelot (CNRS)

Gregg Gardner (University of British Columbia)

Chaya Halberstam (King's University College)

Richard Hidary (Yeshiva University)

Sarit Kattan Gribetz (Fordham University).

Lynn Kaye (Brandeis University)

Gil Klein (Loyola Marymount University)

Moshe Lavee (University of Haifa)

Ayelet Hoffmann Libson (Interdisciplinary Center in Herzliya)

Tzvi Novick (University of Notre Dame)

Jordan Rosenblum (University of Wisconsin – Madison)

Shai Secunda (Bard College)

Haim Weiss (Ben Gurion University of the Negev)

Holger Zellentin (University of Cambridge)

www.oqimta.org.il

current volume: www.oqimta.org.il/oqimta/2025/oqimta11.pdf

Oqimta

Studies in Talmudic and Rabbinic Literature

Volume 11 (2025) • Published Annually