

'עשרת הדיברות הן הן גופה של שמע'
עשרת הדיברות בתודעה ובתפילה לפני חורבן הבית ואחריו

ד"ר דוד מטר
מוגש לפרופסור דניאל שוורץ
כעבודה סמינריונית בעלת אופי מחקרי
לצורך קבלת תואר מ.א.
בחוג לתולדות עם ישראל ויהדות זמננו
תקופת הבית השני המשנה והתלמוד

תוכן עניינים

3-8

מבוא וסיכום

פרק א פרשת עשרת הדברים: חלק מוביל בקריאת שמע בימי הבית 9-42

פרק ב 'בטלום מפני תרעומת המינין' – האמנם? 43-87

פרק ג מדוע בוטלה פרשת עשרת הדיברות מקריאת שמע ותפילין בדור יבנה? 88-126

מבוא וסיכום

מחקר זה יצא תחת ידי כיצירת כלאיים. מצד אחד, ניגשתי לבדוק בעיה פרטנית בהתפתחות הליטורגיה היהודית בעת העתיקה, והודרכתי לאורך עבודתי על ידי כלל המחקר האקדמי; מצד שני, חקירת הבעיה - היעלמות מסתורית ובלתי-צפויה של מרכיב מרכזי מתוך הפולחן היהודי בדור יבנה, דמתה מאד בשיטותיה לפיענוח של תעלומת רצח. העיון בעדויות הדלות והמקוטעות מהתקופה העלה שאלות וחידות שהיו מאתגרות את הכישרונות של גדולי הבלשים הספרותיים, דוגמת שרלוק הולמס והרקול פוארו.

המשנה בתמיד ה,א, מספרת לפי תומה על קריאה יומית של ארבע פרשיות שמע על ידי כוהנים בלשכת הגזית במקדש: פרשת עשרת הדיברות (דברים ה, ו-יח), פרשת שמע ישראל (דברים ו, ד-ט), פרשת והיה אם שמוע (דברים יא, יג-כא), ופרשת ויאמר (במדבר טו, לז-מא). מקורות חוץ-תלמודיים מרמזים שמצוות קריאת שמע לא הייתה מוגבלת למקדש, אלא הונהגה בארץ ישראל ובתפוצות למשך דורות רבים לפני החורבן. אולם במהלך תקופת יבנה, כלומר אי שם בשנים שבין המרד הגדול וחורבן הבית בשנת 70, לבין תחילת מרד בר-כוכבא 132 לספירה, פרשת עשרת הדיברות נעקרה מתוך הפרשיות שנקראו במסגרת קריאת שמע היומית.

פרשת עשרת הדיברות הובילה את קריאת ארבע הפרשיות של קריאת שמע, וכונתה בתלמוד הירושלמי 'גופה של שמע'; אף על פי כן, אנחנו יודעים מראיות חומריות וספרותיות שקריאת פרשת עשרת הדיברות עברה 'חיסול ממוקד', והוצאה מסדר קריאת שמע בהלך תקופת יבנה. החכמים שפעלו מתוך המרכז הרבני ביבנה עסקו בין היתר בעיצוב תפילת הקבע בבתי הכנסת; יש להניח שבמסגרת דיוניהם על הליטורגיה המתפתחת הם שינו את הרכב הפרשיות הכלולות במצוות קריאת שמע הותיקה. חכמים אלו לא טרחו לתאר את הנסיבות והרקע להחלטתם ולא השאירו לדורות הבאים אחריהם כל הסבר על מניעיהם ושיקוליהם. יותר מזה - עצם מעשה הביטול נלמד מהמקורות רק בעקיפין, ואין בידינו הודאה ולקיחת אחריות מטעם מאן דהו מבין החכמים בקשר לתיקון הפולחן.

אולם גם אם נוכל לשער את זהותם הקבוצתית של מבצעי הביטול, למקם את האירוע בארץ ישראל, ולקבוע את זמנו אי-שם במהלך תקופת יבנה, אנו נשארים מתוסכלים מהשאלה המרכזית המכבבת בכל תעלומת רצח טובה: למה? מה היה המניע לפעולת הביטול התמוהה? אילו שיקולים ונסיבות הכריחו את מעצבי הפולחן לבצע ניתוח כל כך רדיקלי בטקסים מקודשים?

החיפוש אחר מניע בתעלומת רצח, מתחיל לעתים קרובות בתיאור מלא של אופיו והליכותיו של קרבן הרצח, כאשר הלה עוד היה בחיים. נתחיל בקביעה שקריאת שמע המקורית, על ארבע פרשיותיה, לא הייתה "תפילה" במובן המקובל של הודיה או בקשה, אלא שבועת אמונים יומית מפי כל אחד מעם ישראל, התחייבות אישית שנועדה להזכיר ולהנציח את הברית המכוננת בסיני.

לפי מתכונת הבריתות הידועות לנו מהאימפריות העתיקות של חת ואשור, האדון מציג את עצמו, מונה את מקורות סמכותו וכוחו, דורש מהוסלים שלו נאמנות מוחלטת, מפרט תנאי ברית שונים, ובתמורה, מעניק להם הגנה והטבות שונות. כך ה' הופיע לפני עם ישראל בסיני, הכריז 'אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך וכו', דרש בתוקף 'לא יהיה לך אלוהים אחרים', ותבע את קיומם של תשע דיברות נוספות כהוכחה לנאמנותם. העם, מצדו, נענה לתביעת האל-ברצון, הצהיר 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד', ואישר את נאמנותו המוחלטת בהבטחה האלמותית 'ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'; משה התחייב בשם העם ש'הדברים האלה', כלומר עשרת הדיברות שהם תנאי הברית, יופנמו ('על לבבך') ויבוצעו בנאמנות מלאה. בתמורה לנאמנות זו, ה' בחר בעם ישראל כ'עם סגולה' הזכאי להגנתו וברכותיו, ומינה אותו להיות נציג בעולם כלפי העמים האחרים – 'ואתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש' (שמות יט, ג-ו).

ובכן, שתי הפרשיות הראשונות של קריאת שמע בהרכבה המקורי - 'עשרת הדיברות' ו'שמע ישראל', הן 'פרשיות הברית' בין עם ישראל למלך העולם. קריאתן היומית על ידי כל אחד מישראל משחזרת את החוויה הקולקטיבית בסיני, ומחדשת עבור הפרט והכלל את המחויבות המוחלטת לה' ולתורתו. תעודות שונות מימי הבית, כגון פפירוס נאש ממצרים ותפילין מקומראן, מחזקות את ההנחה שקריאת שמע המלאה, הכוללת את פרשת עשרת הדיברות, נאמרה כל יום על ידי כל רבדי העם מחוץ למקדש. כיון ששבועת האמונים של עשרת הדיברות-שמע הייתה קשורה בטבורה לתודעה של העם כעם סגולה עם שליחות מיוחדת, יוצא שקריאת של פרשיות הברית שימשה כמגדיר זהות וכתעודה מזהה עבור כל יהודי באשר הוא. לכן קשה לנו שבעתיים ההחלטה התמוהה של חכמי יבנה לבטל או לשנות חוויה דתית כל כך יסודית בתודעה של העם – שוב, בלי כל ניסיון הסבר או הצדקה.

בסיפורי המתח של ארתור קונן דויל או אגתה קריסטי, הבלש המהולל, המנסה לפענח את תעלומת הרצח, נאלץ קודם להתמודד עם הצעות מלומדות ומוטעות מטעם נציגי רשויות האכיפה; הצעות אלו נראות הגיוניות במבט ראשון, אולם מתפוררות במהרה תחת אزمל הניתוח של הבלש המקצועי. בעניינינו, אנו מוצאים בספרות האמוראית (תלמוד ירושלמי ובבלי), המאוחרת לפחות 150 שנה לדור יבנה, הסבר לביטול עשרת הדיברות שנראה, על

פניו, הגיוני וקביל; לפי התלמודים, חכמים ביטלו את עשרת הדיברות מתוך קריאת שמע, כי חששו מ'תרעומת המינים' (או 'טינת המינים'), כלומר מפולמוסנים שהתנגדו ליהודים ויהדות, וטענו 'אילו לבדם (עשרת הדיברות) ניתנו לו למשה בסיני', כאשר שאר מצוות התורה אינם ממקור שמימי או סמכות אלוקית.

אולם טינת המינים לא הייתה כלל רלוונטית לדור יבנה – הרי שתי הפרשיות האחרונות של קריאת שמע, 'והיה אם שמוע' ו-'ויאמר', נוספו על ידי חכמי הפרושים כבר בימי הבית השני, כדי להבהיר שיהודי המקבל על עצמו את עשרת הדברים, כלומר 'עול מלכות שמים' במסגרת ברית סיני, מקבל על עצמו באותה עת גם את עולן של כל המצוות הרשומות בתורת משה. בעיני כל חלקי העם וכל הכתות בימי הבית, עשרת הדיברות לא ניתנו כחוקה אקסקלוסיבית, אלא שימשו כתמצית, או מבוא, לכל התורה כולה; לכן הטענה שמצוות התורה מחוץ לעשרת הדברות לא נאמרו בסיני והומצאו על ידי משה, פשוט לא נטענה כלל במאה השנייה. אפילו פאולוס, שפטר את הגויים מקיום מצוות כבר במאה הראשונה, לא כפר במקורן האלוהי של מצוות התורה, אלא טען שבואו של ישו ביטל את הברית הישנה ואת הצורך לקיים מצוות; פאולוס לא דרש ממאמיניו ישו ממוצא יהודי להפסיק לקיים את מצוות התורה. יש לציין בנוסף שהתיאוריה של 'תרעומת המינים' שהוצעה על ידי אמוראים במאה השלישית לספירה לא הייתה מסורת בידם; אמוראים אלו לא ידעו דבר על הרקע לגזרה מתחילת המאה השנייה, ולכן השליכו אחורה לאותה תקופה דעות של 'מינים', או נוצרים ממוצא נוכרי, שהתעמתו עם חכמים בארץ ישראל באמצע המאה השלישית.

לפי הסבר התלמודים, חכמים בדור יבנה עקרו טקסט יסודי מתוך סידור התפילה המתפתח רק כדי להימנע מהתמודדות עם רטוריקה אגרסיבית של אויבים אידיאולוגיים. אולם ההיגיון נותן שאין בכוחו של איום רטורי בלבד להרתיע פולמוסנים מיומנים כמו החכמים; אם הללו נאלצו לשנות סדרי עולם, יש לשער שהגיבו לאיום מוחשי יותר וקיומי יותר מ'תרעומת המינים'.

לכן נניח בצד את הצעת 'מפני תרעומת המינים' של אמוראי בבל, תוך כדי מתן הכבוד הראוי להוגי סברה זו. בלית ברירה, ניאלץ לגשת כבלשים לזירת הרצח – כלומר, לאותם מתחים חברתיים ואידיאולוגיים של התקופה הסוערת בין המרידות בארץ ישראל. פנינו לקראת תיאוריה הצומחת מתוך נסיבות התקופה, ואיננה חוטאת למגמתם ואופיים של החכמים האנונימיים שהעלימו את עשרת הדיברות.

נטען בפרק ג של חיבורנו ש'זירת הרצח' של עשרת הדברות הייתה בתי הכנסת ביהודה והגליל בדור יבנה. במוסדות אלו, שתי קבוצות אידיאולוגיות קטנות ומסורות – החכמים יורשי

הפרושים, ויהודים-נוצרים יורשי הכנסיה הירושלמית של יעקב אחי ישו – התחרו ביניהם קשות על הזכות להשפיע על הרוב הגדול של יהודים 'פשוטים' באי בית הכנסת. הללו היו 'עמי הארץ' הידועים, שעבדו קשה לפרנסתם בחקלאות ובאומנויות, וראו בבית הכנסת מרכז קהילתי ותחליף לבית המקדש, שאת חורבנו הם עדיין כאבו. לפי המקורות הרבניים, חברי הקהילה היו נתונים, לפחות חלקית, למרותם והדרכתם של חכמים, שקבעו את עיקרי סדרי התפילה וקריאת התורה בבית הכנסת.

המיעוט המיסיונרי של יהודים-נוצרים לא חיו בנפרד מאחיהם היהודים ה'נורמטיביים', אלא השתלבו לגמרי בחברה היהודית - בשוק, בשדה, ובמיוחד בבית הכנסת; הם קיימו במופגן את כל המצוות של התורה שבכתב, התפללו יחד עם אחיהם, ולא נבדלו מהרוב באורחות חייהם. אולם כת היהודים-נוצרים הודרכו על ידי אג'נדה סמויה, אך ברורה: מתוך אמונה בוערת במשיחיותו, ואף אלוהותו של ישו מנצרת, הם לא פספסו הזדמנות להשפיע על אחיהם ושכניהם בקהילה, כדי שהללו יאמצו ויפנימו את ה'בשורה הטובה' על ישו.

בית הכנסת היה מקום מפגש וכור היתוך בכל קהילה; חלק חשוב של הפולחן היומי בבית הכנסת היה הקריאה המשותפת של פרשיות השמע פעמיים בכל יום, כאשר טקס קריאת שמע התמקד בפרשיות הברית של עשרת הדיברות ושמע ישראל. רוב הקוראים ראו בקריאה מסורתית זו שבועת אמונים לא-ל אחד ולמצוותיו ואישור למעמד עם ישראל כעם סגולה. אולם יש להניח שבדור אחרי החורבן הנורא של ירושלים והמקדש, הטקס העתיק של שחזור ברית סיני לא רומם את העם כבימים ימימה. הזהות היהודית המסורתית, המבוססת על בחירת ישראל, נחלשה מאוד עקב השפלת עם ישראל ואלוקיו בארץ ישראל ובגולה. יהודים רבים תהו, ובצדק, אם מינויים ל'ממלכת כוהנים' עדיין תקף.

לתוך חלל אמוני זה נכנסו במרץ יהודים-נוצרים, אשר ניצלו את הפורמולה המוכרת והמרכזית של עשרת הדברות ושמע בכדי לבסס את מעמדם כיהודים כשרים בעיני עמיתיהם בקהילה; על בסיס הלגיטימיות שהקנה להם הפולחן המשותף הם קיוו לשכנע את אחיהם לתגבר את ברית סיני עם 'ברית ישו' - האמונה בישו כאל ומושיע.

החכמים בדור יבנה הכירו היטב את הסכנה של בריחת צאן מרעיתם המיואש לזהות החדשה שהציגו היהודים נוצרים, ולחמו בכל כוחם לבודד את חברי הכת ולהרחיקם מעל פני הקהילות היהודיות. אנחנו מוצאים בתוספתא חולין פרק ב, כ-כא, גזרות נחרצות האוסרות על כל מגע, עסקי או אישי, עם מינים; התוספתא בשבת יג, ה, מחייבת את שרפתם של 'גליוני' (ספרי הבשורה) ו'ספרי מינין'.

משניות במסכת מגילה ממליצות על דרכים לזהות ולהשתיק מינים מוסווים היורדים לפני התיבה לשמש כ'חזנים' בבתי הכנסת; 'ברכת המינים' המפורסמת הותקנה בתפילת שמונה עשרה כדי לזהות מינים בבתי הכנסת על מנת להוציאם ולהרחיקם. נציע להלן שחז"ל השתמשו ב- *modus operandi* של ברכת המינים גם בקשר לקריאת שמע, במגמה ברורה לנשל את היהודים-נוצרים מהתפילה ולהרחיקם מבית הכנסת.

איך קרה הדבר? מצאנו עדות מעניינת מתקופת יבנה (שנת 112 לספירה) על סדרי הפולחן של נוצרים ממוצא נוכרי בביתניה באסיא הקטנה, לפי דיווחו של המושל הרומי פליניוס הצעיר במכתב לקיסר טריינוס. פליניוס חקר נוצרים במחוז שלטונו, שסיפרו לו שהם נהגו לשיר המנון לישו כאל, ומיד אחר כך קבלו על עצמם בשבועה איסורים המתאימים לחמש הדיברות האחרונות; כך הם קישרו בין שבועת האמונים היהודית הותיקה לבין אמונתם החדשה בישו ככח אלוהי. אנו מציעים שאותו קישור פולחני, אותו שיח של ברית, שימש כפרופגנדה נוצרית גם בארץ ישראל. הרי קריאת פרשת עשרת הדיברות סימלה לבאי בית הכנסת את ההתחייבות לכל התורה שבכתב; לכן יהודים-נוצרים הקפידו במופגן על שבועת אמונים ותיקה זו, כתעודת זהות המאשרת את יהדותם וכשרותם, כאשר הם התכוונו לנצל את הפגנת הנאמנות שלהם כדי למזג את ברית ישו עם ברית סיני ולהשוות ביניהן.

חז"ל הגיבו ל'מזימה' זו במהלך גאוני, כאשר הם שיכתבו מחדש את התנאים של ברית סיני. הם ביטלו את השבועה לקיים את עשרת הדיברות (ובהשאלה, את כל מצוות התורה), והעמידו במקומה את הנאמנות לתורה שבעל פה, המיוחדת רק לרבנים ותומכיהם; אחרי ששלחו את עשרת הדיברות לתהום הנשייה, חכמים דרשו מהעם להישבע אמונים דרך הברכות המלוות את קריאת שמע, ל'כל דברי תלמוד תורתך באהבה', ופירשו את המלה 'ושננתם' בפרשת שמע כהוראה לשנן בעל פה לא רק את התורה שבכתב, אלא גם טקסטים של תורתם של חכמים. יהודים-נוצרים שכפרו בסמכותם של חכמים, ודגלו בתורה בעל-פה עצמאית משלהם, נשארו בהכרח מבודדים, ובכך מלאכת הוצאתם מתוך בית הכנסת ומתוך הקהילה נעשתה קלה יותר. קריאת שמע במתכונתה החדשה, ללא עשרת הדברות ועם דגש חדש על תורה שבעל פה, תפקדה כמו ברכת המינים, כדי לזהות, ולבסוף להוציא מהקהילה, את כל אלו שאינם מוכנים לדבוק באמונת הייחוד, כפי שפירשו אותה חכמי יבנה.

יוצא לפי זה שפרשת עשרת הדיברות נפלה שדודה בחזית בית הכנסת, קרבן טקטי יזום במלחמת גרילה אכזרית וגורלית בין חכמים ליהודים-נוצרים; המלחמה ניטשה דווקא בדור יבנה על ליבותיהם הפגועים של המוני פשוטי עם ישראל ששרדו את מלחמת החורבן, ועל נאמנותם לאמונת הייחוד, ועל התמסרותם לסמכותם של חכמים. הויתור הכואב על שבועת

האמונים הישנה כבר לא היתה נחוצה כעבור דור אחד; אחרי מלחמת בר-כוכבא, יהודים-נוצרים כמעט נעלמו מהזירה בארץ ישראל, והוחלפו על ידי אוכלוסייה של נוצרים ממוצא נוכרי, שכבר לא הציבו איום פנימי לשלטון החכמים. סכנת השימוש בעשרת הדיברות ככלי תעמולה בידי הנוצרים כבר חלפה אחרי דור יבנה; אולם חז"ל העדיפו לא להחזיר את המצב הפולחני לקדמותו, ולא לבטל את גזרת הביטול שלהם. הם העדיפו להנציח לדורי דורות את שבועת האמונים הותיקה במתכונתה החדשה, ולבכר לצמיתות את הנאמנות לתורה שבעל-פה, כערובה הבטוחה ביותר לשימור הזהות היהודית.

פרק א – פרשת עשרת הדברים כחלק מקריאת שמע בימי הבית

קריאת שמע במקדש

משניות סמוכות במשנת תמיד מתארות קבוצה של כוהני משמר, שקטעו את השתתפותם בהקרבת קרבן תמיד של בוקר, עזבו את עזרת הכוהנים, ונאספו בלשכה צדדית במקדש, כדי לקיים שם את מצוות קריאת שמע:

פרק ד, משנה ג: **כולן עומדין בשורה והאברים בידם...
הלכו ונתנום מחצי הכבש ולמטה במערבו ומלחום...
וירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע.**

פרק ה, משנה א: **אמר להם הממונה: ברכו ברכה אחת והן ברכו,
קראו עשרת הדברים,¹ שמע, והיה אם שמוע, ויאמר,
ברכו את העם שלש ברכות: אמת ויציב, ועבודה, וברכת כהנים.
ובשבת מוסיפין ברכה אחת למשמר היוצא.**

על רקע עבודת הקרבנות על כל דרישותיה ופרטיה הכתובים בתורת משה, קריאת שמע של הכוהנים במקדש נראית כפעולה חריגה וזרה, היוצרת הפסקה במהלך הקרבת קרבן התמיד ומשבשת אותה. אולם לא רק התזמון והמיקום של קריאת שמע במקדש היו יוצאי דופן, גם תוכן הקריאה היה שונה מהצפוי; הרי כוהני המשמר הוסיפו והקדימו את קריאת

¹ חז"ל משתמשים דרך קבע במונח 'עשרת הדברות' בקשר לציווים האלוניים שהוכרזו בהר סיני, אולם משנת תמיד ה, א, יוצאת מכלל זה, ומשתמשת במונח המקראי - 'עשרת הדברים'; אולי השימוש המכוון בלשון מקראית וארכאית נועד להדגיש את החשיבות של קריאת פרשה מן התורה, לעומת הערך המשני של אמירת ברכות מלוות אשר חוברו בלשון חכמים. המונח 'עשרת הדברים' אינו מופיע בתיאורים המקוריים של התגלות ה' בסיני בספר שמות (כ, א-ד), ובספר דברים (ה, ו-יח); לאמיתו של דבר, אין בתיאורים אלו כל ניסיון לספור או לסכם את מספר הציווים האלוניים שנאמרו לעם! אנו נתקלים במונח 'עשרת הדברים' שלוש פעמים בחומש - שמות לד, כח; דברים ד, יג; ודברים י, ד. הקונטקסט של כל אזכור הוא משני - תיאור לאחר מעשה של מעמד הר סיני, או תיאור של יצירת הלוחות השניות. לדיון ממצה על הניואנסים בין 'דברים' ל'דיברות' ראה חנוך ילון, עיני לשון, כרך א, ירושלים, מוסד הרב קוק, 1942, עמ' 46-48; מאיר גרובר, "שינוי השם של 'עשרת הדברים'", בית מקרא, כרך כז, א (תשרי-כסלו תשמ"ב), עמ' 21-16.

כאמור, תיאור התגלות ה' בסיני מופיע פעמיים בתורה, כאשר ישנם שינויים לא-מבוטלים בין שני הנוסחים של פרשת עשרת הדיברות בספר שמות ובספר דברים; אולם המשנה במסכת תמיד אינה מפרטת איזה נוסח קראו הכהנים במקדש. לכאורה, הנוסח של ספר דברים מתאים יותר לקריאת הכוהנים, באשר היא סמוכה לפרשת שמע (דברים ו, ד-ט) ולפרשת והיה אם שמוע (דברים יא, יג-כא); אולם כאן הממצא הארכיאולוגי מאלף: טקסטים של עשרת הדיברות מלפני החורבן, שנמצאו במצרים ובקומראן, וששימשו למטרות פולחן, משקפים עריכה הרמוניסטית, המפשרת בין נוסח שמות לנוסח דברים, וממזגת אותם לנוסח משולב ורצוף. ייתכן שגם הכהנים במקדש קראו נוסח משולב של הפרשה. ראה לעניין זה -

E. Eshel, "4QDeut-n: A Text That Has Undergone Harmonistic Editing", HUCA, 62, (1991), pp. 117-54.

פרשת 'עשרת הדברים' לקריאת שלש פרשיות 'שמע' המוכרות לנו; משנת תמיד קובעת שמצוות קריאת שמע בשלהי ימי הבית השני כללה ארבע פרשיות.²

משנת תמיד חוברה ונמסרה כדי לספק לדורות אחרי החורבן הצצה נדירה להווי של המקדש בשנותיו האחרונות; עד ראייה, כנראה כהן בשם שמעון איש המצפה, חיבר תיאור רצוף של הקרבת קרבן תמיד של בוקר, החל מהכנות הכוהנים בלילה לפני ההקרבה, לדין וחשבון מפורט של שלבי הטיפול בקרבן עצמו, וכלה בתמונה של שירת הלויים והשתחויות העם בסוף התהליך המקודש.³ מנקודת המבט של העולם הסגור של עבודת הקרבנות, הקצאת פסק זמן לקריאת שמע תוך כדי הקרבת קרבן מרכזי, מצטיירת כהפרעה מיותרת. לכן אין מנוס מלתהות: מה הקשר בין קריאת שמע לקרבן תמיד? איך ולמה השתלבה קריאת שמע דווקא באמצע תהליך ההקרבה? האם קריאת שמע המורחבת של משנת תמיד, המתחילה עם קריאת פרשת עשרת הדברים, הייתה תופעה בלעדית לכוהנים במקדש, או שנהגה אצל חלקים רחבים בעם, בארץ ישראל ואפילו בתפוצות? מה הייתה המשמעות הדתית של הקריאה הטקסית של ארבע פרשיות שמע - לכוהנים בלשכת הגזית, או לפשוטי העם בימי הבית?

חכמי המשנה במסכת ברכות הבינו את הפסוק בדברים ו, ז –

וּשְׁנַנְתֶּם לְבַבְכֶּם וּדְבַרְתֶּם בְּמִשְׁכַּתְּכֶם בְּבֵיתְכֶם בְּדֶרֶךְ וּבְשַׁבָּתְכֶם וּבְקִוְיָה – לא כפשוטו.⁴ בהתאם למסורת עתיקה, הם פירשו את המילה 'ושננתם' כדרישה מיחידים בעם ישראל לשון, או לקרוא, פרשיות מסויימות מתוך תורת משה לעצמם, ולא דווקא כציווי ללמד תכנים לבנים; במקום לראות את שינון זה כהווי רצוף ותמידי, אשר חל בכל זמן ובכל מצב, המסורת הפרשנית צמצמה את חובת השינון לזמנים קצובים: פעמיים בכל יום, בתחילת הלילה ובתחילת הבקר למחרת. ברוח מסורת זו, חכמי בית הלל במשנה (ברכות א, ג) ביארו כך את

² לפי המשנה במסכת ברכות ב, ב, קריאת שמע בימי התנאים כללה את הפרשיות שמע ישראל (דברים ו, ד-ט), והיה אם שמע (דברים יא, יג-כא), ופרשת ויאמר (במדבר טו, לז-מא), מלווה בשתי ברכות שנאמרו לפני הקריאה, וברכה אחת לאחריה. קריאת שמע של הכוהנים המתוארת במשנת תמיד חריגה לא רק במספר ומבחר הפרשיות שקראו הכוהנים, אלא במספר ומבחר הברכות שהתלוו לקריאה; שינויים אלו יידונו להלן.

³ על שאלת תיארוכה ואמינותה של משנת תמיד, ראה מאמרו הקלאסי של ל. גינצבורג. המאמר פורסם לראשונה באנגלית בשלשה חלקים, בשם – "Tamid – The Oldest Treatise of the Mishnah", in the Journal of Jewish Lore and Philosophy, Volume I, 1919, pp. 33-44, 197-209, 265-295. המאמר תורגם לעברית לצורך הכללה באוסף מאמרי הלכה ואגדה, הוצאת דביר, תל אביב, 1960, עמ' 41-65.

⁴ פרקים א ו-ב במשנת ברכות.

המונחים המקראיים: למה נאמר ובשכבך ובקומך? בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים.⁵

המצווה של קריאת הרכב קבוע של פרשיות מן התורה פעמיים בכל יום, בשעות שכיבה וקימה, השתרשה בעם במאות האחרונות של תקופת הבית השני. על כך מעידים כמה מקורות ספרותיים עתיקים, כאשר כולם משתמשים במכון בלשון 'שכיבה' ו'קימה', כדי לרמוז לחובת השינון המקראית:

1. עדות מרומזת לקיומה של המצווה אפשר למצוא כבר באגרת אריסטיאס, חיבור פסידו-אפיגרפי של יהודי מאלכסנדריה שפעל, כנראה, במחצית השניה של המאה השניה לפני הספירה. מחבר האיגרת הציג את המצווה בלבוש פילוסופי לקהל קוראים הלניסטי: "אף הוא צוה להגות בשכבנו ובקומנו ובלכתנו במעשי האלוקים, ולא רק בדיבור כי אם גם בעיון-מחשבה..."⁶.
2. יותר מאוחר, בסביבות תחילת המאה הראשונה לפני הספירה, יש לנו עדות לירית ומרומזת לקריאת שמע מתוך מגילות קומראן, מסרך היחד: "ברשית משלח ידי ורגלי

⁵ על התפתחותה של מצוות קריאת שמע בימי הבית השני ולאחריה, ראה עזרא פליישר, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרביץ, כרך נט, ג-ד, תש"ן, עמ' 18-417; המאמר הודפס שוב באוסף תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן, כרך א', מאגנס, ירושלים, תשע"ב; זאב ספראי, משנת ארץ ישראל, מסכת ברכות, מכללת ליפשיץ, ירושלים, תשע"א, עמ' 10-3; י.ד. גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, הוצאת בר-אילן, רמת גן, תשנ"ב, עמ' 283-301; י. אלבוגן, התפילה בישראל, דביר, תל אביב, תשל"ב, עמ' 20-12; איל רגב, "בית המקדש כערש תפילת הקבע בישראל: גורמים ותהליכים בהתפתחות התפילה בימי הבית השני", ציון, כרך ע, א תשס"ה, עמ' 29-5; מ. וינפלד, עשרת הדיברות וקריאת שמע: גלגוליהן של הצהרות אמונה, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 2001; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction* (AB 5; New York: Doubleday, 1991), p. 349 ff.; idem, "Prayer and Liturgical Practice in the Qumran Sect, in *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, edited by Devorah Dimant and Uriel Rappaport. STDJ 10, Leiden: Brill, 1992, pp. 241-58; J. Heinemann and J. Petuchowski, *The Literature of the Synagogue*, Behrman, New York, 1975, pp. 15-21; R. Kimelman, "The Shema and its Blessings," in L. Levine (Ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia, 1987, pp. 73-86; idem, "The Shema and its Rhetoric: The Case for the Shema Being More than Creation, Revelation, Redemption," JJTP 2 (1992), pp. 11-156; idem, "The Shema and the Amidah: Rabbinic Prayer," in *Prayer from Alexander to Constantine*, Routledge, London, 1997, pp. 108-120; idem, "The Shema - Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation," pp. 9-105.

בתוך כנישתא: מחקרים בעולם של בית הכנסת, עורך י. תבורי, הוצאת בר אילן, רמת גן, 2001. S. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah* (Library of Early Christianity 7; Louisville, KY: John Knox Press, 1987), p. 69; E. P. Sanders, *Jewish Law From Jesus to the Mishnah: Five Studies* (London: SCM Press, 1990), p. 75; idem, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*. London: SCM, 1992, p. 196; Daniel K. Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Brill, 1998, pp. 113, 115, 236-7; Jeremy Penner, *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*, Brill, Leiden, 2012, pp. 1-68; J. Tabori, "Prayers and Berakhot, in *The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science, and the Languages of Rabbinic Literature* (ed. S. Safrai et al.; Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006), p. 290-294.

⁶ ראה הספרים *החיצונים*, בעריכת אברהם כהנא, מסדה, 1956, עמ' מט, סימן קס; וראה Falk, *Daily Prayers*, p. 47.

אברך שמו, בראשית צאת ובוא לשבת וקום, ועם משכב יצועי ארננה לו ואברכנו, תרומת מוצא שפתי במערכת אנשים".⁷

3. במשנת ברכות (א, ג) רשומה מחלוקת של בית הלל ובית שמאי מהמאה הראשונה לספירה על אופן אמירת קריאת שמע, המתמקדת בפרשנות המילים 'ובשכבך ובקומך'.

4. בסוף המאה הראשונה, פלויוס יוספוס דיווח בקדמוניות על פרקטיקה יהודית הנהוגה עוד מלפני החורבן: "שתי פעמים ביום, בתחילתו, וכשמגיע זמן השכיבה, חייבים הכל ליתן הודיה לאלקים על המתנות".⁸

5. לרמזים ספרותיים על קריאת שמע במאה הראשונה יש לצרף את דברי ישו המדווחים במרקוס יב, כח: "הראשונה לכל המצוות שמע ישראל ה' אלו-הינו ה' אחד. ואהבת...".⁹ סביר לומר שמרכזיותה של הפרשה הראשונה של שמע בעיני ישו משקפת קליטה רחבה של מצוות קריאת שמע בציבור במאה הראשונה לספירה.

מקורות אלו מדברים על פולחן פרטי של יחידים, שאינו תלוי במקום מסויים כמו מקדש או אפילו בתי כנסת, ואינו דורש שיתוף או השתתפות של אחרים.¹⁰ אף על פי שהמקורות מימי

⁷ יעקב ליכט, מגילת הסרכים, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ה, טור 10, שורות 13-14, עמ' 216-217. וראה Falk, *Daily Prayers*, p. 46-54, 101-121. כמה שורות לפני כן, בשורה 10, יש אולי רמז לאזכור של פרשת עשרת הדיברות בתפילת הבוקר של המשורר, אולי במסגרת קריאת שמע שלו: "עם מבוא יום ולילה אבואה בברית א-ל, ועם מוצא ערב ובוקר אמר חוקי". פלק מציע שהתפילות בפרשה השביעית של סרך היחד נאמרו במקור כברכות המלוות את קריאת שמע, בדומה לברכות המלוות שנאמרו על ידי הכהנים בלשכת הגזית.

⁸ פלויוס יוספוס, קדמוניות היהודים, מהדורת א. שליט, כרך ראשון, מוסד ביאליק, ירושלים, 1985, ספר רביעי, ח, יג, קטעים 212-213. למהדורה באנגלית, ראה L. Feldman, *Flavius Josephus: Translation and Commentary, Volume 3: Judean Antiquities 1-4*, ed. S. Mason; Leiden: Brill, 2000, p. 406. וראה Falk, *Daily Prayers*, p. 47. ראה משה בנוביץ, תלמוד האיגוד, מאימתי קורין את השמע, ברכות פרק ראשון, האיגוד לפרשנות התלמוד, ירושלים, תשס"ו, עמ' 565-566. בנוביץ מנסה לראות בדברי יוספוס בקשר לקריאת שמע רמז לקריאה של פרשת עשרת הדיברות כחלק מקריאת שמע.

⁹ וראה מקבילות בלוקס י', כה, ובמתי כב, לה ואילך. ראה את הסקירה B. Gerhardsson, *The Shema in the New Testament: Deut 6:4-5 In Significant Passages*, Lund: Novapress, 1996;

¹⁰ במסה של פילון האלכסנדרוני, 'על חיי העיון', הוא מתאר כת יהודית בת-זמנו - ה'תיראפויטים', אשר חבריה פרשו מעסקי החיים והקדישו את עצמם לחיי הרוח. מספר פילון: "נוהגים הם להתפלל יום יום פעמיים: עם שחר ועם ערב. בעלות החמה בקשתם ליום יפה בהיר... ובשקיעה, שתחולץ נשמתם" (על חיי העיון, פיסקא 27, מתוך כתבי פילון האלכסנדרוני, בעריכת סוזאן דניאל-נטף, כרך ראשון, עמ' 188). בסוף אותה מסה, שוב מוזכרת תפילת הבוקר: עד השחר... אז הם עומדים, ופניהם וכל גופם פונים מזרחה; ובראותם את השמש העולה, פורשים ידיהם אל השמים ומתפללים ליום יפה בהיר... (שם, פיסקא 89, עמ' 202). באופן דומה, פלויוס מתאר תפילה עם זריחת השמש של האיסיים (מלחמות היהודים, 2.128-9). פליישר (לקדמוניות, עמ' 418, הע' 49) מספק רשימה מהספרות החיצונית של תפילה שנאמרה פעמיים ביום, ושרידים של תפילות כאלו נמצאו במגילות קומראן (4Q503).

מצד אחד, מפתה לייחס לתירופויטים עיסוק בקריאת שמע; הרי מדובר בפולחן שהוא פעמיים ביום, בעיתות של קריאת שמע. מאידך, חסר כאן אזכור של מילות-המפתח: 'בשכבך ובקומך'. בנוסף, פילון מבהיר שמדובר בתפילת בקשה, ולא בקריאת פרשיות מהתורה. גם אם התיראפויטים לא קראו את פרשיות שמע, ייתכן שכת זו, ודומיהם בתקופת הבית, ינקו את המוטיבים המדריכים את התפילות שלהם מהמוטיבים של הברכות המלוות

הבית אינם מפרטים את התוכן של האמירה הטקסטית בעת שכיבה וקימה, סביר להניח שמדובר בקריאת אותן פרשיות שהכוהנים קראו במקדש בתחילת היום, בזמן 'קִימָה'.¹¹

גם מצוות הקרבת קרבן תמיד חלה פעמיים ביום, בבוקר ובין הערביים;¹² על כן היינו מצפים, שכמו שקריאת שמע של בוקר השתלבה בסדר הקרבת קרבן תמיד של בוקר, גם

את קריאת שמע; באותה מידה הם קבעו את זמני התפילות שלהם – 'עם שחר ועם ערב' – לפי התדירות המסורתית של קריאת שמע.

¹¹ אלברט באומגרטן העלה השערה מעניינת; לדבריו, קריאת שמע הייתה תקנה חברתית-דתית של החשמונאים הראשונים, אחרי הצלחתם במלחמת קודש מול היוונים והמתיוונים בשנות 165-161 לפני הספירה. לדבריו, התקנה נועדה להזכיר לעם, ובראש ובראשונה לכוהנים במקדש, את עקרונות האמונה (א-ל אחד, שחר ועונש, גאולה, הברית של סיני הגלומה בעשרת הדברות). התקנה הייתה מכוונת במיוחד לכוהנים בירושלים, שרבים מהם הובילו את תנועת ההתייוות. אנשי קומראן, שבדרך כלל התנגדו לחשמונאים (כמפורט באגרת של ראש הכת: 'מקצת מעשי תורה'), אימצו את התקנה ללא פקפוק.

באשר לתיארוך, באומגרטן מצביע על ספר בן סירא, שנכתב בסביבות 200 לפני הספירה, דור אחד לפני מרד החשמונאים, המתאר את ניהול הקרבן היומי במקדש על ידי שמעון כהן גדול בפירוט רב, ואינו מזכיר את קריאת שמע. לעומת זאת, מסמכים שחוברו אחרי המרד, כגון אגרת אריסתיאס משנת 130 לפני הספירה, וסרך היחד מקומראן מהמאה הראשונה, רומזים על קריאת שמע יומית.

ראה מאמרו Albert Baumgarten, "Invented Traditions of the Maccabean Era", in *Geschichte-Tradition-Reflexion*, Vol. 1, Judentum, Edited by Peter Schaefer, Mohr-Siebeck, Tübingen 1996, pp. 197-210

הספקולציה של באומגרטן אמנם מבריקה, אולם באותה מידה כלל לא סבירה, מהטעמים הבאים:

1. נעדרת כל עדות ספרותית המקשרת בין החשמונאים לשמע, או המאפיינת את שמע כתקנה יזומה.
2. בניגוד לתפילת העמידה, שהייתה תקנת רבן גמליאל בדור יבנה, חכמים התייחסו לקריאת שמע כציווי אלוקי המבוססת על פסוק מפורש – "והיו הדברים האלה... ושננתם לבניך... בשכבך ובקומך", והשוו את שינון פרשיות שמע לכתיבה בתפילין ומזוזה. חכמים לא ראו בקריאת שמע תקנה.
3. טענת באומגרטן שמצוות קריאת שמע כוונה דווקא נגד כוהנים מתיוונים, כחינוך מחדש או כמבחן נאמנות, מזכירה מאד את התאוריה של הוניג לגבי קריאת שמע של הכוהנים בלשכת הגזית (ראה Sidney Hoenig, "The Suppositious Temple Synagogue", *JQR*, New Series, Vol. 54, No. 2, (Oct. 1963), pp. 115-31); הוניג הציע שקריאת שמע המתוארת במשנת תמיד נכפתה על כהנים צדוקים על ידי חכמים פרושים שישבו בסנהדרין בלשכת הגזית, שרצו לוודא את נאמנותם של כהנים אלו לה' ולתורתו. אולם כל תיאוריה הרואה את קריאת שמע כאמצעי לחנך קבוצה זו או אחרת, מופרכת מיסודה. הרי הוניג ובאומגרטן יודו שקריאת שמע בימי הבית התקבלה כמרכיב קבוע ביהדות המשותפת של כל העם בימי בית שני; אין סיבה לפקפק בעדות המקורות שמצוות קריאת שמע (המורחבת, שכללה פרשת עשרת הדיברות) חלה במידה שווה על תושבי ארץ ישראל ויהודים הלניסטים במצרים, ועל חברי כל הכיתות – פרושים, צדוקים ואיסיים כאחד.
4. אם כבר מפריחים ספקולציות, סביר יותר לומר שמצוות קריאת שמע הונהגה במקדש ומחוצה לו בתחילת ימי בית שני, במסגרת ההתעוררות הדתית של התקופה הפרסית, ואולי לרגל קבלת מצוות התורה על ידי העם בימי עזרא, בטקס האמנה המתואר בנחמיה (ח,א – י, לד).
5. העדר אזכור של שמע בתיאורו של בן סירא לא מוכיח שום דבר; הרי בן סירא, המתמקד בשירתו על הופעתו החגיגית של הכהן הגדול מול העם בעזרה, כלל אינו מעוניין לספר על קריאת שמע של כוהני המשמר, שהתנהל באיזה חדר צדדי המנותק מההמון. כיון שקריאת שמע בימי הבית הייתה בעיקר חובה פרטית ופולחן של יחידים במדינה וגם במקדש, אין מקומה בתיאורים של טקסים ציבוריים.
6. אנשי קומראן קראו את השמע, כי להבנת כל הכתות, מדובר במצווה הכתובה בתורה המתפרשת לפי מסורות בעל פה שהיו עתיקות מאוד, ומשותפות לכל הזרמים; מאותה סיבה קיימו בקומראן את מצוות תפילין ומזוזה. לו היה מדובר רק בתקנה דתית של שנואי-נפשם החשמונאים, הם ודאי היו דוחים את העניין בלי לחשוב פעמיים; עובדה שאנשי קומראן לא קיבלו את התקנה של מחצית השקל, עוד המצאה חשמונאית לפי באומגרטן.

¹² שמות פרק כט, לח-לט (וראה גם במדבר כח, ג-ד): **וְזֶה אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עַל-הַמִּזְבֵּחַ כְּבָשִׂים בְּנֵי-שָׁנָה שְׁנָיִם לַיּוֹם תָּמִיד: אֶת-הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה בִבְקָר וְאֶת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְבִים:**

קריאת שמע של ערב תשולב במקביל להקרבת התמיד של בין הערביים. אולם השעה "שבני אדם שוכבים" הוגדרה במשנה (ברכות א,א) כזמן המתחיל בשעת צאת הכוכבים ונמשך כל שעות הלילה עד עלות השחר; לכן, בפועל, הכהנים והעם כולו, קראו את שמע של ערבית רק בלילה, משעת צאת הכוכבים, זמן ניכר לאחר הקרבת תמיד של בין ערביים.¹³ לכן, אם קריאת שמע של ערב נאמרה במקדש, הכהנים עשו כן בלי זיקה ישירה לעבודת הקרבנות. המשנה במסכת ברכות מקפידה לקשר בין קריאת שמע הלילית לאירועים אחרים הקשורים בהווי המקדש; המשנה שם (ברכות א, א) שואלת: **מאימתי קורין את שמע בערבית?**, ועונה - **משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתן**,¹⁴ עד סוף האשמורה הראשונה.¹⁵ תיאורי ההווי במקדש במסכת תמיד ובמסכת ברכות מדגישים את מקומה של מצוות קריאת שמע בתוך סדרי המקדש גם בבוקר, עם הקרבת קרבן התמיד, וגם בלילה, עם כניסת הכהנים לאכול תרומה; כך הדורות אחרי החורבן למדו, שמצווה זו קדמה לחורבן הבית, ותפקדה מזמנים קדומים כחווית יסוד בליטורגיה היהודית.

הבריחה ללשכת הגזית

המשנה בסוף פרק ד במסכת תמיד (ד, ג), מקדימה לדיווח על קריאת שמע במקדש (תמיד ה, א) את התיאור של הקרבת קרבן התמיד בעזרה, ומספרת על העמדת הכהנים המקריבים בשורה, כאשר הם נשאו, בדרכם למזבח, חלקים מבותרים של הכבש שהוקרב,

¹³ תובנה זו נלמדת דווקא מהלכות קריאת שמע במשנת ברכות, ואינה מוזכרת כלל בתיאור העבודה במשנת תמיד; מסכת זו אינה טורחת לתאר את מהלכי קרבן התמיד של בין הערביים, אולי משום שסדרי ההקרבה שלו נחשבו כשכפול של קרבן הבוקר. יש לציין שבתקופת הבית קריאת שמע של ערבית לא כללה את פרשת 'ויאמר' (ספרי במדבר, מהדורת הורוויץ, פיסקא קטו, עמ' 126; וראה משנה ברכות ב,ב, 'ויאמר אינו נוהג אלא ביום') שנקבעה בערב רק בתקופת יבנה (משנת ברכות א, ה – "מזכירין יציאת מצרים בלילות"). לפי תקדים פרשת 'ויאמר' יש לתהות לגבי פרשת עשרת הדברים, אם נקראה כפרשה ראשונה של קריאת שמע רק בבוקר, או גם בערב; א.א. אורבך, לפחות, נוקט ש"לפי המשנה בתמיד יוצא, שנאמרו רק פעם אחת" (א. אורבך, "מעמדם של עשרת הדיברות בעבודה ובתפילה", בתוך עשרת הדיברות בראי הדורות, ערך בן-ציון סגל, מאגנס, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 130).

¹⁴ סתם התלמוד בבבלי ברכות ב. אינו מבין את הקשר בין כניסת הכהנים וזמן קריאת שמע, ומסיק: **מלתא אגב אורחיה קמשמע לן, כהנים אימת קאכלי בתרומה - משעת צאת הכוכבים; והא קמשמע לן דכפרה לא מעכבא...** אולם, הקשר בין אכילת תרומה לקריאת שמע יובן היטב. אם נשער, שכמו במסכת תמיד, המשנה בברכות מתארת מציאות של הווי המקדש וסדר היום שלו בשנים האחרונות לפני חורבן הבית. לפי שחזורינו, כהנים מהמשמר התורן שנטמאו באקראי במהלך היום הקודם טבלו ביום אחרי היטמאותם, ונכנסו יחד בתהלוכה בשעת צאת הכוכבים (אחרי "הערב שמש") למקום לינתם במקדש, כדי לאכול תרומה בארוחה משותפת עם אחיהם למשמר. כניסתם הייתה מאורגנת וטקסית, ונתנה את הסימן להם ולכל שאר אנשי המשמר הנוכחים לקרוא קריאת שמע של ערבית. ראה על זה בפליישר, לקדמוניות, שם, עמ' 418.

¹⁵ המונח 'סוף האשמורה הראשונה' מצביע על רקע של מקדש; ראה גילת, שם (הערה 2), עמ' 292: "מתקבל על הדעת ששמירה זו [של הלויים וכהנים במקדש – ד.מ.] היתה נעשית כדרך כל שומרי חצרות המלכים... כל משמרת היתה, כנראה, שומרת שליש לילה, או אשמורת אחת. מכאן שהגדרת הזמן "עד סוף האשמורה" היתה ברורה וידועה בימי הבית. רק לאחר מכן, בתקופת התלמוד, נראתה הגדרה זו כסתומה, ועוררה שאלות."

ביחד עם נספחי הקרבן;¹⁶ אולם, רגע לפני הגיעם לשיא התהליך - הקרבת חלקי הקרבן על המזבח, הכהנים לפתע סטו מהמסלול הצפוי –
הלכו ונתנו מחצי הכבש ולמטה במערבו ומלחום¹⁷
וירדו ובאו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע.

מחזה מוזר ותמוה - כוהנים מפסיקים ומשעים את עבודת הקרבנות הקבועה והמקודשת, משאירים חלקי קרבן מסודרים על כבש המזבח, ויוצאים במופגן מעזרת הכהנים כדי לקיים טקס של קריאת פרשיות שמע בקצה התחום המקודש, בלשכת הגזית! בתהלוכה הזאת, כוהני המשמר התנתקו זמנית לא רק ממקום הקרבן, אלא ממעשה הקרבן; לכאורה, הם הפרידו בין תפקידם המסורתי של נציגי העם המשרתים את ה' בעזרה, לבין חובתם הדתית הפרטית להתחבר לאלוהים בכל מקום: 'בשבתך בביתך ובלכתך בדרך, ובשכבך ובקומך'.

קריאת שמע מופיעה במשנת תמיד כנטע זר, אשר לא צמח באופן אורגני מעבודת הקרבנות;¹⁸ טקס קריאת שמע של הכוהנים הורחק מהעזרה לשולי המקדש, כיון שהוא ינק מהפולחן העממי שהתנהל בעיקר ב'מדינה', מחוץ למקדש.¹⁹ 'גירוש' זה אינו צריך להפתיע כלל ועיקר. לפני כמה דורות, יחזקאל קויפמן כינה את 'המקדש הכהני הישראלי' המתואר בתורה – כ'מלכות הדממה'; ובימינו, ישראל קנוהל אימץ ופיתח תובנה זו, והסביר: "באופן מפתיע, הקורפוס הכוהני בספרים שמות, ויקרא ובמדבר – הכולל תיאורים מפורטים של רוב עבודת המקדש – אינו מזכיר שום סוג של פעילות מילולית המתלווה לטקסים. הכוהן מבצע את פעולותיו בדממה מוחלטת".²⁰ הדממה הכוהנית ליד המזבח שלטה בכיפה כל שנות

¹⁶ משנה מסכת תמיד פרק ד משנה ג: **נמצא כולן עומדין בשורה והאברים בידם, הראשון בראש וברגל...**
השביעי בסלת, השמיני בחביתין, התשיעי ביין.

¹⁷ כלומר, כוהני המשמר שעסקו בהקרבת קרבן תמיד של בוקר סידרו את אברי הקרבן בשורה, על החלק התחתון של הרמפה – 'הכבש' - שהוביל לרום המזבח החיצון בעזרת הכוהנים; וכדי להכין את האברים להקרבה על ידי הוצאת הדם אשר בתוכם, הם מלחו אותם, כפי שדרש הכתוב (ויקרא פרק ב, ג): **וְכָל-קֶרֶבֶן מִנְחָתְךָ בְּמֶלַח תִּמְלַח וְלֹא תִשָּׁבֵית מֶלַח בְּרִית אֶל-הָיָר מֵעַל מִנְחָתְךָ עַל כָּל-קֶרֶבֶן תִּקְרִיב מֶלַח:**

¹⁸ ספראי, במבוא למשנת ברכות, עמ' 5, מעיר שפתיחת המשנה 'אמר להם הממונה' מעידה שאין הקריאה חלק מרצף העבודה, ושהיא 'הושתלה' לתוך מסגרת העבודה; הממונה נאלץ 'להוציא' את פקודיו הכוהנים מעבודתם הרגילה.

¹⁹ המונח 'מדינה' או 'גבולין' מתייחסת לכל מקום בירושלים או בארץ ישראל מחוץ להר הבית.

²⁰ יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, מוסד ביאליק, ירושלים, תש"ב, כרך ב, עמ' 78-476; ישראל קנוהל, אמונות המקרא: גבולות המהפכה המקראית, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשס"ז, עמ' 121-118; ובגירסת אנגלית עם תוספות ושינויים – Israel Knohl, Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult, JBL, Vol. 115, No. 1 (Spring, 1996), pp. 17-30.

הדממה במקדש ה' עומד בניגוד מוחלט למקובל במקדשי המזרח הקדום, כאשר הקרבת קרבנות לווה במזמורי שבח ובתפילות קולניות. קויפמן וקנוהל חלוקים בקשר לסיבת הניתוק המוחלט בין עבודת הקרבנות לפולחן המילולי, כאשר קויפמן מדגיש את שלילת המגמה המאגית שאיפיינה את התפילה הפגנית, וקנוהל רואה בתופעת הדממה עדות לאידיאולוגיה כוהנית רדיקלית השוללת 'השגחה פרטית' של הא-ל, ובכך מייטרת כל

קיומה של המקדש הראשון, ויש לנו עדות ספרותית מפורשת שאווירת הדממה בעזרת הכהנים נמשכה מכוח המסורת לתוך תקופת הבית השני. באגרת אריסטיאס, מהמאה השניה לפני הספירה, אנו מוצאים דיווח של משקיף מהתפוצות על עבודת הכהנים במקדש הירושלמי:

"ועבודת הכהנים אין למעלה ממנה לזריזות ואף לערך יפיה ודממתה...²¹ ושקט גמור ישור, עד שאפשר לחשב כי אין איש במקום..."²¹

חוקרים שונים הצביעו על טקסטים מקראיים המחייבים דיבור כוהני או השמעת קול במקדש – ברכת כוהנים (ויקרא ט, כב; במדבר ו, כב-כז), הוידוי על ראש השעיר המשתלח (ויקרא טז, כ-כב), ותקיעת חצוצרות (במדבר י, י) – אולם לפי דרכו של קויפמן, יש להציע שקולות אלו הושמעו אחרי השלמת המעשה הפולחני, או, לחילופין, בעזרה החיצונית, בסביבה המנותקת מאתר המזבח.²² קנוהל מביא ראיה לעיקרון שימור הדממה בעזרה, ממשנתו בתמיד ד, ג, כאשר כוהנים שרצו לקרות שמע נאלצו להתנתק ממעשה קרבן התמיד, ולצאת מהעזרה כדי להתכנס בלשכת הגזית, הממוקם בקצה התחום המקודש.²³

פנייה אליו בתפילה או אפילו בהודיה. הצגה נרחבת של גישה חדשנית זו אפשר למצוא בספרו של קנוהל, *מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכהנית שבתורה*, מאגנס, ירושלים, תשנ"ג, במיוחד עמ' 120-159.

²¹ אברהם כהנא, הספרים החיצוניים, מסדה, 1956, כרך ב, עמ' מ, סעיפים צב וצה. המשקיף באגרת אריסטיאס התפעל משתיקת הכהנים, והתעלם כנראה מהקולות שהשמיעו הבהמות הרבות הנשחטות בעזרה. ראה בהקשר זה Elias Bickerman, "The Civic Prayer for Jerusalem," HTR 55 (1962), pp. 177-180. ביקרמן מדגיש את ההפרדה הגמורה ששררה, גם בתקופת בית שני, בין תפילות שנאמרו במקדש על ידי אנשים שלא היו כוהנים, לבין עבודת הקרבנות של הכהנים בעזרה, ואחראי לאמרת השפר: "The priests were not prayer virtuosi, but skilled butchers." (p. 179).

²² קויפמן, שם, עמ' 477; קנוהל, Voice, שם. ברכת כוהנים בחנוכת המשכן התקיימה אחרי השלמת הקרבת הקרבנות; ראה ויקרא ט, כב: **וַיֵּשֶׁא אֶהָרֹן אֶת־יָדָיו וַיְדַבֵּר אֶל־הָעָם וַיְבָרֶכֶם וַיֵּרֶד מֵעֹשֶׂת הַחֹטָאִת וְהָעֵלָה וְהַשְּׁלָמִים.** בענין הוידוי על השעיר המשתלח, הכתוב מדגיש שהשעיר נשלח אחרי שהושלם תהליך הכפרה; ראה ויקרא טז, כ - **וְכָל־הַמִּכְרֹשׁ אֶת־הַקֹּדֶשׁ וְאֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְהַקְרִיב אֶת־הַשְּׁעִיר הַחִי:** דממת המקדש אכן הופרה בימי חג על ידי תקיעת חצוצרות שליוותה את הקרבת הקרבנות של חג (במדבר י, י), אולם מהתיאור בספר דברי הימים (נערך סביב 400 לפנה"ס, בתקופה הפרסית), על הפולחן בימי המלך חזקיה (דברי הימים ב: כט, כו-ל; וראה דברי הימים א: טז, מ-מב, וגם כג, ל-לא), אפשר להבין שתקיעת החצוצרות, שאמנם ליוותה את מעשה הקרבן מתחילתו, שולבה בפועל עם שירת הלויים ונגינתם, שהתנהלה דווקא במקום שעמד העם בעזרה החיצונית, וממילא לא הפרו ישירות את מסורת הדממה הכהנית בעזרת הכהנים הפנימית. מאוחר יותר, בימי הבית השני, סביבות 200 לפנה"ס, התקיעה בחצוצרות הושמעה רק בתום המעשה הפולחני; כך משמע בבירור מספר בן סירא, פרק נ, פסוקים יט וכב: **עַד כְּלוּתוֹ לִשְׂרֵת מִזְבַּח וּלְסֹדֶר מַעֲרֻכּוֹת עֲלִיּוֹן... אַז יָרִיעוּ בְּנֵי אֶהָרֹן הַכֹּהֲנִים בַּחֲצוֹצְרוֹת מִקְשָׁה.** השבעת הכהן בפרשת סוטה (במדבר ה, יא-לא) אינה רלוונטית לענייננו, כי טקס השקיית הסוטה לא היה מעשה פולחני. כמו כן, אין להקשות מהצהרתו הארוכה של המביא ביכורים (דברים כו, ג-י), שניתנה "לפני ה' אלוקיך", כלומר, במקדש, כיון שאפשר שהצהרה זו ניתנה בעזרת ישראל, כאשר הכוהן המקיים את חלקו בטקס נכנס לבדו לעזרת כהנים עם טנא הביכורים, והניח אותו לפני המזבח בדממה הראויה.

²³ Knohl, Between Voice and Silence. ibid., pp. 22-3; לפי בבלי יומא כה. – **אמר אביי שמע מינה לשכת הגזית חציה בקדש וחציה בחול, ושמע מינה שני פתחים היו לה: אחד פתוח בקדש ואחד פתוח בחול.** לשכת הגזית נחשבה במסורת חז"ל למקום מושב הסנהדרין (משנה מידות ה, ד), אבל היא תפקדה בנוסף כמקום כינוס לכהנים לצרכי הפיס שניהל הממונה, כדי לחלק בין כהני המשמר את המטלות השונות של העבודה היומית (תוספתא יומא א, י; תוספתא סוכה ד, טז). אין לנו עדויות על גישה חופשית של הקהל הרחב

מקורות חז"ל וספר בן סירא מעידים על תפילה בתחומי המקדש בבית השני,²⁴ כגון התפילה הפרטית שאמר הכהן גדול ביום כיפור בצאתו מבית קודשי הקדשים (משנה יומא ה, א) שמונה ברכות לציבור שהשמיע הכהן הגדול באותו יום אחרי שקרא בתורה (יומא ז, א; בן סירא נ, כט-לד), תפילה ציבורית בהשתתפות כוהנים בימי תענית (משנה תענית ב, ה), שירת הלויים (משנה תמיד ז, ג-ד; בן סירא נ, כו), תפילות העם שהתקבלו בעזרה (בן סירא נ, כז-כח); אולם המקורות עצמם דואגים להזכיר שכמעט כל האירועים האלו התנהלו בתום תהליך הקרבת הקרבנות, או, למצער, מחוץ לעזרת כוהנים ואתר המזבח.²⁵ המסקנה המתבקשת היא שלא התקיימה תפילת חובה או קבע בתוך המקדש בימי הבית השני.²⁶

לשכת הגזית, במיוחד בשעות הבוקר המוקדמות; יוצא שהטקס של קריאת שמע שהשתתפו בו הממונה והכוהנים היה מיועד לכוהנים בלבד. אולם, חוקרים אחדים הסיקו מהמילים במשנתנו "ברכו את העם שלוש ברכות", שישראלים הבאים מחוץ למקדש השתתפו בטקס קריאת שמע וברכותיה של אנשי המשמר בלשכת הגזית; ראה ספראי, ספר ירושלים, א, עמ' 372. היינמן (שם, עמ' 80), באומרו "הועברו מילים אלו מתמיד פ"ז מ"ב באשגרא דלישנא", טוען שהכהנים לא ברכו את העם בלשכת הגזית, אלא בעזרת נשים, מאוחר יותר באותו יום, אחרי הקטרת הקטורת. הרמב"ם, בפירושו למשנתנו, (מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ז, עמ' רעז) מפרש אחרת את המילים 'ברכו את העם': "לפי שהן כולן תפילה על ישראל, ולפיכך אמר בהם וברכו את העם"; כלומר, הכהנים אמרו ברכה על העם בהיעדרו, ולא ברכו את העם בנוכחותו. ברוח זה תירגם ל. גינצבורג במאמרו על משנת תמיד (באוסף על הלכה ואגדה, דביר, תל אביב, 1960, עמ' 58; עמ' 276, הערה 63; עמ' 279, הערה 90): "התפללו בעד העם". גינצבורג אף מצביע על כך (עמ' 49) ש"את העם" במובן "בעד העם" הוא לשון מקראי ולא לשון חכמים; בכך לשון זה מיתווספת לעדויות פילולוגיות אחרות, רבות במספר, על קדמותה ועתיקותה של מסכת תמיד לעומת שאר המסכתות של משנת רבי.

²⁴ על התפילה בבית המקדש השני, ראה יוסף היינמן, *התפילה בתקופת התנאים והאמוראים טיבה ודפוסייה*, מאגנס, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 78-87; פליישר, שם; ולאחרונה, איל רגב, "בית המקדש כערש תפילת הקבע בישראל: גורמים ותהליכים בהתפתחות התפילה בימי הבית השני", ציון, כרך ע, א תשס"ה, עמ' 29-5; Stefan Reif, *Judaism and Hebrew Prayer*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 53-87; Jeremy Penner, *Patterns of Daily Prayer in Second Temple Period Judaism*, Brill, Leiden, 2012, pp. 1-68.

²⁵ אמנם הכהן הגדול "מתפלל תפלה קצרה בבית החיצון" (באולם) אחרי שהשלים את עבודתו המיוחדת (הקטרת הקטורת והזאת הדם) בקודש הקדשים; אבל אין במילים אלו להוכיח שהכה"ג השמיע קול כלשהו, וסביר לומר לפי הקונטקסט, שמדובר בתפילה שבלב.

שמונה ברכות שהשמיע הכהן הגדול אחרי קריאתו בתורה ביום הכיפורים מקבילות, בחלקן, לקובץ ברכות שהיה מקובל אחרי קריאת התורה בשבתות בגבולין (פליישר, שם, עמ' 420); לכן קשה להכריע אם מדובר בתפילה או רק 'מסגרת פולחנית' לקריאת התורה. בכל מקרה, ברכות הכהן הגדול כלפי העם נאמרו בעזרת נשים לאחר ביצוע עיקר עבודות היום, כאשר כבר הותר לכהן הגדול לפשוט את בגדי הקודש שלו וללבוש אצטלא ביתית.

בקשר לתפילות בימי תענית, ראה משנה תענית ב, ה - לא היינו נוהגין כן אלא בשער מזרח ובהר הבית – כלומר הרחינו את התפילה עד מחוץ לתחום המקדש. לפי השערת היינמן, גם התקיעות והברכות של ראש השנה, במידה שהתנהלו במקדש, הועתקו מדפוסי התקיעות והברכות הנהוגים בתעניות, כולל המיקום המרוחק (שם, עמ' 81).

בפרק נ המפורסם של ספר בן סירא, המחבר מתאר את הקרבת קרבן תמיד של בוקר בידי גיבורו שמעון כהן גדול, לפי סדר המקביל למתואר במשנת תמיד ו, ג, עד ז, ג (ראה בהקשר זה F. O Fearghail, "Sir. 50, 5-21: Yom Kippur or the Daily Whole-Offering?", *Biblica* 59, 1978). בן סירא מציין בפרק זה, ששירת הלויים ותפילת העם ליוו את מהלך הקרבת קרבן התמיד, לפחות בשלביה האחרונים; ראה פסוקים כו-כח:

ויתן השיר קולו ועל המון העריכו נרו.

וירנו כל עם הארץ בתפלה לפני רחום.

עד כלותו לשרת מזבח ומשפטיו הגיע אליו.

לפי משנת תמיד (פרק ו-ז), אחרי קריאת שמע, הקטירו הכהנים את הקטורת, ברכו את העם ברכת כוהנים, הקטירו את אברי התמיד והמנחה, ואז הגיע השלב הסופי: ניסוך היין על המזבח, שהיה מלווה בתקיעת חצוצרות בעזרה הפנימית. עם תקיעת החצוצרות, הסגן הניף סודרין כדי לסמן ללויים בעזרה החיצונית לפרוץ בשירה; שירת הלויים לוותה בהשתחויות העם בעזרה.

המסורת העתיקה של דממה מוחלטת ליד המזבח, והעדר תפילות בעזרה בעת עבודת הקרבנות, דחקה את טקס קריאת שמע של כוהנים לפריפריה של המקדש,²⁷ ובכך אווירת הקדושה המסורתית בעזרת כוהנים נשמרה מכל משמר. קנוהל מדגיש שפולחן מילולי במקדש אכן התנהל ברוב עם ובהידור רב, מחוץ למעגל הפנימי של עבודת הכוהנים. ב'מעגל האמצעי' במקדש, הלויים עמדו על מעלות עזרת נשים והשמיעו מזמורים בשירה ובליווי כלי נגינה, אחרי סיום הקרבת קרבן התמיד; ובמעגל השלישי והחיצוני ביותר, המוני בית ישראל שעמדו בעזרת נשים שיבחו את האל-ל והתפללו אליו תוך כדי השתחויה. מסכם קנוהל: "במובן זה המתחם הכוהני הוא אי של דממה המוקף בים של מזמור ותפילה".²⁸

על התפתחות הקורפוס של שירה ומזמור בידי "גילדות" של משפחות לויים, שפעלו בהפרדה גמורה מעבודת הקרבנות, שהייתה מאז ומתמיד בידי הכוהנים, ראה: N. Sarna, "The Psalm Superscriptions and the Guilds," in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, ed. S. Stein and R. Loewe, U. of Alabama Press, 1979, pp. 281-300.

²⁶ מקור מאוחר בתלמוד בבלי, בתענית כז', לכאורה מספר על תפילה של כוהנים במקדש בעת הקרבת הקרבנות: **תנו רבנן: אנשי משמר היו מתפללין על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון, ואנשי מעמד מתכנסין לבית הכנסת ויושבין ארבע תעניות...** כלומר, הכוהנים במשמר התורן במקדש התפללו, כנראה מחוץ לעזרה, להצלחת הפולחן של אחיהם הכוהנים מאותו משמר שהקריבו את קרבן התמיד, ואנשי מעמד הישראליים התכנסו בעריהם והתענו למען קבוצות בסיכון, כמו יורדי הים (ראה פירוש רש"י על אתר). אולם בדיקה קלה של השורשים הספרותיים של ברייתא זו מגלה שהגרסה שלפנינו מאוחרת ומשובשת. הרי המקורות המקבילים הארצישראליים שקדמו בזמן לעריכת הבבלי - המשנה בתענית ב, ו, הירושלמי בתענית ד, ג (סח:ב), איכה רבה פרשה א, נא (מהדורת וילנא), ומסכת סופרים יז, ד - מדברים כולם על מצב הפוך: אנשי משמר היו מתענים ולא מתפללים, ואנשי מעמד הם אלו שהתכנסו והתפללו. לכן הגאון רב אליהו מוילנא טען בהגהותיו לבבלי, שנפלה טעות בתענית כז', וצריך לגרוס בלשון הברייטא הפוך מכל עדי הנוסח. אכן במקור מאוחר אחר, בתרגום לשיר השירים ד, ו, ו, (Raphael Melamed, "The Targum to Canticles, JQR, 1921, p. 89) "כנסת דישראל" היא זו שמתפללת על ריצוי קרבנות, ותפילה זו התנהלה מחוץ למקדש: **אמרת כנסת דישראל: יעול אל-הי רחמי לבית מקדשיה, ויקבל ברעוא קרבניהון דעמיה.**

מברייטא מעניינת בבבלי תענית כב', ניתן ללמוד שאנשי משמר לא הורשו מתוקף תפקידם להתפלל עבור הציבור, ונאלצו לבקש מאנשי המעמד שיעשו זאת במקומם - **תניא נמי הכי: שנה שגשמיה מרובין, אנשי משמר שולחין לאנשי מעמד: תנו עיניכם באחיכם שבגולה שלא יהא בתייהם קבריהם.**

²⁷ פרשנים כמו רש"י (יומא סח: ד"ה בית הכנסת), וחוקרים דגולים כמו ג. מור ולוי גינצבורג הסיקו מהסיפור על קריאת שמע של כוהנים בלשכת הגזית, וממקורות אחרים מבית שני המזכירים את 'חזן הכנסת' במקדש (יומא ז, א; סוטה ז, ז-ח) שבית כנסת תקני פעל סמוך לעזרה בהר הבית, אולי בלשכת הגזית; אולם ראה מאמריהם של צייטלין והוניג, השוללים אפשרות כזו, תוך כדי התייחסות פרטנית לכל המקורות השייכים לעניין. ראה S. Zeitlin, "There Was No Synagogue in the Temple," JQR 53 (1962-63), pp. 168 ff.; S. Hoenig, "The Suppositious Temple-Synagogue," JQR 54 (1963-64), pp. 125 ff.

²⁸ אמונות המקרא, שם, עמ' 120. ראה עזרא פליישר, לקדמוניות, שם, עמ' 17-416, שמוכיח ממקורות של התקופה שלא התקיימו תפילות מסודרות או קבועות במקדש או מחוצה לו; האנשים שנאספו בעזרה שאפו לנצל את קדושת המקום ("שער השמיים": מלכים א - ח, כח ודברי הימים ב - ו, ט) ועת הרצון האלוקי ("השעה התשיעית", שעת הקטרת הקטורת בין הערביים), כדי להתקרב לאל ולקדם בקשות פרטיות כמתפללים יחידים, תוך כדי השתחויה המונית. על המסורת המקשרת בין הקרבת מנחה וקטורת של ערב לבין קבלת תפילת יחידים, ראה M. Weinfeld, "minha", *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Botterweck, H. Ringgren et. al, Eerdmans, Grand Rapids, 1990. Vol. 8, pp. 419-20. יש אמנם רמזים בספרות של התקופה, שהנאספים בעזרה הוסיפו תפילה שקרבנות היום יתקבלו ברצון (למשל, בן סירא נ, כז-כח: וירנו כל עם הארץ בתפילה לפני רחום. עד כלותו לשרת מזבח...; וראה דבריו של פלויוס על תפילה להצלחת הקרבנות - נגד אפיין ב, כג), אבל פליישר מדגיש (שם, עמ' 427) - "התפילה בהקשר זה תפילה מזדמנת היא של יחידים מזדמנים, ואין היא עומדת ברשות עצמה".

בסוף ימי בית שני אמנם הוכנסו לעבודת המקדש סוגים שונים של "עבודה עממית", כגון שחיטת פסחים, ניסוך המים, הקפת המזבח ו'הושענות', הלל עם הכאת חליל בחג, והבאת ביכורים חגיגיים; אולם 'מהפכת הדמוקרטיה' בחגים וארועים מיוחדים לא ביטלה את הדממה של עבודת הכוהנים היומית והשגרתית סביב המזבח. כל עוד שהדממה נשמרה בעבודה היומית, טקס של קריאת שמע לא יכל להתקיים בעזרת הכוהנים, ונדחק החוצה ללשכת הגזית.²⁹

אנו למדים שכוהני המשמר נאספו כל יום בקביעות, כדי לדקלם טקסטים קבועים, במסגרת טקס שחל עליהם כמצווה וכחובה. אין לנו אלא לחפש את הרקע והדחף לקריאת שמע של כוהני המשמר, בעולם היהודי מחוץ למקדש; כלומר, בקריאת שמע של המוני העם, שהתקיימה, לפי המקורות בידנו, מזה שנות דור כחובה דתית אישית; מצווה זו איחדה בין מגזרים וכיתות שונות של החברה היהודית המפולגת, והתקיימה פעמיים בכל יום, בשעות 'בשכר ובקומך', ברחבי ה'מדינה'. דא עקא, שאף על פי שקריאת שמע במקדש לא צמחה מעבודת הקרבנות, ואף נדחקה ממנה, הכוהנים לא נפטרו מהחובה הכללית של קריאת שמע תוך כדי כל עיסוקיהם בקודש.³⁰

ובכן, חובת קריאת שמע במקדש ינקה מהחובה הכללית הנהוגה במדינה; אולם, על הרכב הפרשיות של קריאת שמע במדינה עצמה בימי הבית השני לא ידוע לנו דבר וחצי דבר! לכן המשנה בתמיד ה, א, המתארת לתומה את מהלך קריאת שמע במקדש, תופסת חשיבות מרובה כמשקפת את ביצוע מצוות קריאת שמע על ידי העם בכל מקום שנמצאו.³¹ יש לדייק

²⁹ ראה Donald J. Versepunt, "James 1:17 and the Jewish Morning Prayers", *Novum Testamentum*, Vol. 39, Fasc. 2 (Apr., 1997), pp.177-191, esp. p. 182: "The fact that... the priests abandon the altar and move to a chamber located at the edge of the sanctified precinct, may indicate that the recitation of the Shema was not integral to the sacrificial cult, but rather a responsibility imported from the broader context of general piety".

³⁰ מעניין הדבר, שבתיאור המפורט במשנה מסכת יומא של עבודת הכהן הגדול במקדש ביום הכיפורים, אין זכר, מתחילתה ועד סופה, לקריאת שמע; אולי לא היה מקום ל"יבוא" פולחני חדש יחסית לתוך סדר העבודה העתיק מימי הבית הראשון. מצד אחד, הזרות של קריאת שמע במקדש תומכת בגישה מחקרית שמגדיר דניאל שוורץ, המנגידה את יהדות הכוהנים מול יהדות הפרושים\חכמים, וטוענת שדווקא הראשונה שלטה בחברה היהודית עד חורבן המקדש. (ראה Daniel R. Schwartz, "Was 70 CE a Watershed in Jewish History?", eponymous introduction to *Was 70 CE a Watershed in Jewish History*, ed. by Daniel R. Schwartz and Zeev Weiss, Brill, Leiden, 2012)

מאידך, חדירת ה'שמע' למקדש לפני החורבן, מראה את הכוח ההולך וגובר של הפרושים מול הכוהנים בדורות האחרונים של הבית; הרי ההלכה התנאית במשנת ברכות פרקים ב ו ג דורשת קיום והתמדה במצוות קריאת שמע בכל מקום ומצב, גם על חשבון מצוות אחרות כמו עבודת הקרבנות.

³¹ אהרן אופנהיימר, בסקירתו על עשרת הדיברות וקריאת שמע, טוען כדבר המובן מאליו שקריאת שמע מורחבת, הפותחת בעשרת הדיברות, נאמרה כהרגל ב'קהילה' מחוץ למקדש. ראה Aharon Oppenheimer, "Removing the Decalogue from the Shema and Phylacteries: The Historical Implications", in *The Decalogue in Jewish and Christian Tradition*, edited by Yair Hoffman and Henning Graf Reventlow, T & T Clark, New York-London, 2011, pp. 97-105. See *ibid.* page 98: "Reciting the Ten Commandments as

מהשימוש החוזר בשורש "קרא" בלשון המשניות בסוף פרק ד ותחילת פרק ה ("לקרות את שמע", ואחריו "קראו עשרת הדברים, שמע, והיה אם שמוע, ויאמר"), כדי ללמוד, שהכוהנים בלשכת הגזית קראו טקסטים, או פרשיות, לפי סדר ועריכה שהיו כבר מוכרים מבחינה כללית, גם מחוץ למקדש, כמרכיבים רשמיים של 'קריאת שמע'. לפי זה, סדר קריאת שמע בימי בית שני בכל מקום, במדינה כמו במקדש, הכיל ארבע פרשיות, כאשר פרשת עשרת הדיברות הייתה הפרשה הראשונה והמובילה. הסידור של פרשיות 'שמע' לא היה חידוש או המצאה של הממונה ופקודיו הכהנים במקדש; הכהנים יצאו מהעזרה לקצה המקדש, כדי לשחזר את קריאת שמע של הכלל, לפי הסדר והתוכן של הפרשיות הנהוגות ב"מדינה".³²

מקומה של פרשת עשרת הדברות בקריאת שמע בעיני רבי אבא

דיון קצר בירושלמי מסכת ברכות³³ שופך אור על מקומה של פרשת "עשרת הדברים"

המוזכרת במשנת תמיד, במצוות קריאת שמע במקדש ובמדינה לפני חורבן הבית:
תמן תנין.

"אמ' להן הממונה. ברכו ברכה אחת. והן בירכו."

מה בירכו.

רב מתנה אמ' בשם שמואל.³⁴ זו ברכת תורה.

עורך הסוגיא בירושלמי ברכות מעוניין לפרש את המשנה "תמן" ("שם" – כלומר במסכת תמיד ה, א), כדי לברר את פרטי מצוות קריאת שמע וברכותיה. העורך מנסה תחילה לזהות את אותה "ברכה אחת" שהממונה הורה לכוהנים לדקלם לפני שקראו את פרשיות השמע;

the first element of the public reading of the Shema prayer was common custom in the community, and not just in the Temple." See also *ibid.* p. 101.

לעומתו, קימלמן (Kimelman, "The Shema and its Rhetoric", *ibid.*, pp. 137-8) רמז שפרשת עשרת הדיברות נאמרה רק במקדש ולא במדינה, על סמך אי-הזכרה של עשרת הדיברות במקורות הספרותיים בקשר לקריאת שמע בימי הבית; אין כאן טענה רצינית, כיון שמקורות אלו אינם מציינים אפילו פרשה אחת מתוך פרשיות שמע.

³² כאשר אני תולה את קריאת שמע של הכהנים במקדש, בקריאת שמע של עם ישראל בגבולין, אני הולך לאורו של היינמן (שם, עמ' 78), המדבר על חדירה למקדש של "השאלות והעברות של יסודות שנוצרו ללא זיקה למקדש ומחוצה לו", וחולק על קביעתו של פליישר, ש"אין להקיש ממה שנתרחש במקום הזה (המקדש – ד.מ.) על שאר מקומות בעת ההיא."

אני חולק בזה על לוין, שרואה את מקומה של קריאת שמע בליטורגיה היהודית אחרי החורבן כצומחת מתוך המסורת של תפילה במקדש; ראה Levine, *The Ancient Synagogue*, p. 520: "The rabbis in this case [Shema – D.M.] adopted a tradition that was clearly Temple-based."

קריאת שמע במדינה לא נאמרה כחלק מפולחן ציבורי בבתי הכנסת בימי הבית השני; אדרבה, גדרי המצווה עצמה מדברים על פעילות של יחידים במסגרות פרטיות - 'בשכבך ובקומך' - ולא בסביבה ציבורית. אולם, גם אם ה' *sitz um leben* של קריאת שמע במדינה הייתה הבית הפרטי, עדיין יש להניח דפוס קבוע ומשותף בקשר לסדר הפרשיות, ואולי גם בקשר לנוסח של ברכות מלוות; 'פרקטיקה מצויה' זו הועתקה למקדש מהמדינה.

³³ ירושלמי ברכות א, ה [ג:ג], נוסח להלן, כולל פיסוק, לפי מהדורת האקדמיה.

³⁴ רב מתנה - חכם בבלי מדור שני, תלמיד מובהק של שמואל; ראה היימן, כרך ג, עמ' 915-7. שמואל – ראש ישיבת נהרדעא, ואחד ממייסדי תורת בבלי; ראה היימן, כרך ג, עמ' 1120-1132.

את התשובה לשאלתו, שמדובר ב"ברכת תורה", שאב העורך הארצישראלי דווקא ממסורת בבלי, של רב מתנה, בשם אחד מראשוני האמוראים בבבל, החכם הגדול שמואל.³⁵ גם בבבלי ברכות יא עמוד ב, בסוגיה המקבילה לסוגיא בירושלמי ברכות, נדרשים לפירוש לשון המשנה בתמיד ה, א; "ברכה אחת" מוגדרת שם, במסורת של רב יהודה מפי שמואל, כברכת "אהבה רבה" – כינוי חליפי ל"ברכת תורה" של הירושלמי.³⁶

³⁵ המשנה במסכת ברכות פרק א, ד מלמדת: **בשחר מברך שתיים לפניו ואחת לאחריו ובערב שתי לפניו ושתי לאחריו...** ובכן, "ברכת תורה" שהזכיר שמואל היא השנייה מתוך "שתיים לפניו", כלומר, ברכות המקדימות את קריאת שמע וצמודות אליה, שתיקנו חכמים אחרי חורבן הבית, בתקופת התנאים. כמו כן, המשנה בתמיד מציינת את ברכת 'אמת ויציב' כברכה 'אחת לאחריו' שנאמרה ב'שחר' אחרי קריאת פרשיות שמע.

לפי הפרשנות של שמואל בלשון משנת תמיד, אפשר להבין שהברכה הראשונה מתוך 'שתיים לפניו', ברכת "יוצר אור", או "יוצר המאורות" לא נאמרה כלל במקדש. הירושלמי בברכות א, ד (ג:ג) מעיר על כך, ושואל – **והלא לא ברכו יוצר המאורות. ר' שמואל אחי דר' ברכיה. עדיין לא יצאו המאורות ותימר יוצר המאורות.** כלומר, לא הייתה אפשרות לכוהנים לומר את ברכת המאורות, כיון שקראו שמע במקדש בשעה מוקדמת, מיד אחר עלות השחר, לפני זריחת השמש, הנחשבת כזמן 'יצאת המאורות'. תירוצ דחוק זה, כמובן, אינו מבוסס על ידיעה היסטורית; יותר סביר לומר שברכת היוצר פשוט לא הייתה קיימת בימי הבית. ראה בענין זה Solomon Zeitlin, "The Morning Benediction and the Readings in the Temple", JQR, new Series, Vol. 44, No. 4 (Apr., 1954).

התובנה שהכוהנים קראו את השמע במקדש הרבה לפני הזריחה מופיעה גם בירושלמי ברכות א, א (ג:א):

כיי דמר ר' זעירא תנאי אחי דרב חייא בר אשיא ודרב אבא בר חנה הקורא עם אנשי משמר לא יצא כי משכימין היו.

ר' זעירא (ר' זירא המוכר בירושלמי ובבלי, אמורא בבלי דור שני-שלישי שעלה לארץ ישראל) 'תנאי' (המכונה 'שונה ברייתות' – וכן פירש בעל ספר חרדים), אמר מסורת משום רב חייא בר אשי (ר' זעירא היה תלמידו – לא אחיו! – של רב חייא בר אשי, שהיה אמורא בבלי דור שני, תלמידו של רב), ביחד עם רב אבא בר חנה (הוא רבה בר חנה, אמורא בבלי דור שני וקרב-משפחה של רב) כדלהלן: מי שקורא קריאת שמע של שחרית במדינה באותו פרק זמן שהכוהנים ואנשי המשמר במקדש קראו, לא יצא ידי חובה, כי הכהנים 'השכימו', וקראו סמוך מאד לעלות השחר, ובמשנה ברכות א, ב למדנו:

מאימתי קורין את שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן רבי אליעזר אומר בין תכלת לכרתי וגומרה עד הנץ החמה

כלומר, אסור לקרוא מיד עם עלות השחר, אלא באיזושהי נקודת זמן מאוחרת יותר, בין עלות השחר לנץ החמה. לכאורה, המסורת הבבלי שהעביר רבי זירא פוסלת את קריאת הכהנים בתחילת הבוקר בלשכת הגזית כקריאה מוקדמת מדי, וסותרת את משנת תמיד, שאומרת בבירור שהכוהנים קראו את השמע, מן הסתם כדי לצאת ידי חובה! אלא שתי תשובות בדבר:

1. פרקטי, אין זה סביר שהכוהנים הגיעו ללשכת הגזית כדי לקרוא את השמע, לפני העת הנקובה במשנה: 'משיכיר בין תכלת ללבן'; הרי הקרבת התמיד החלה אחרי עלות השחר, והכוהנים התפנו לקריאת שמע רק אחרי שחיטת הכבש, ביתורו, וסידור אבריו על כבש המזבח לקראת הקטרה.
2. גם אם נאמר שר' חייא בר אשי ורבה בר חנה סברו שבימי המקדש קראו מיד עם עלות השחר, יש לומר שדברי המשנה בברכות א, ב – 'משיכיר בין תכלת ללבן', משקפים גזרת חכמים שהתחדשה אחרי החורבן. ר' זירא, אף על פי שניסח את תחילת הוראתו בלשון הווה ('הקורא עם אנשי משמר') דיבר על אדם שקורא שמע בתקופת האמוראים אחרי גזרת המשנה, אולם באותה שעה (מיד עם עלות השחר) שקראו אותה הכהנים בזמנם. אדם כזה אכן לא יצא ידי חובה, עקב גזרת המשנה בברכות א, ב.

³⁶ המסורת מפי שמואל נמסרה בבבלי על ידי תלמידו רב יהודה, במקום רב מתנה, החכם המוסר בירושלמי. אגב, בבבלי טורחים לספר שרב מתנה ורבי אבא, חכמים המוכרים לנו כמשתתפים פעילים בדיון בירושלמי, התבקשו לזהות את אותה "ברכה אחת", וכלל לא ידעו לענות ("לא הוה בידיהו").

שני התלמודים אימצו את דעתו של שמואל, וזיהו את המונח הסתמי "ברכה אחת", כברכה הנאמרת מיד לפני קריאת הפרשיות של שמע;³⁷ ניתן להסיק מכך, שכל פרשיות התורה שנמנו במשנת תמיד אחרי אותה ברכה מקדימה, נחשבו לפרשיות של מצוות קריאת שמע.³⁸ פרשת עשרת הדברות נקראה במקדש כחלק מהותי ממצוות קריאת שמע, ולא כאיזה תוספת חריגה;³⁹ מצב זה עומד בניגוד לנהוג בימי האמוראים במאה השלישית

³⁷ אין לדעת אם שמואל ביסס את פירושו למילים "ברכה אחת" על מסורת שהיתה בידו, או שפשוט שם לב לסמיכות בין המונח "ברכה אחת" לבין פרשיות שמע במשנת תמיד ה, א. ראה בהקשר זה את מאמרו של Reuven Hammer, "What Did They Bless? A Study of Mishnah Tamid 5.1", JQR, Vol. 81, (1991), pp. 305-324.

המר טוען שלא היו בידי שמואל ידיעות מבוססות על טיב אותה "ברכה אחת", והוא השליך לימי המקדש מצב ששרר בימיו, כאשר קריאת שמע לוותה תדיר בברכות לפנייה ואחריה. המר מצטט את ל. פינקלשטיין, הטוען שתהליך קביעת החטיבה המלאה של קריאת שמע וברכותיה הושלמה רק בימי ר' עקיבא וחבריו, כאשר רק מסוף דור יבנה אנחנו נתקלים במונח "פורס על שמע", כתיאור של בעל תפילה האומר את קריאת שמע וברכותיה לפי הסדר. ראה: Louis Finkelstein, "The Development of the Amidah", JQR 16 (1926-27): pp. 127-170. עזרא פליישר (שם, עמ' 440), בהתייחסו לברכות קריאת שמע, חושב ש"קרוב מאוד לומר שעיצוב הלשונות הללו [של ברכות קריאת שמע – ד.מ.] נעשה גם כן ביבנה...", ומרחיק לכת ברומזו שכל אזכור של ברכות לפני ואחרי קריאת שמע במשנה בתמיד הוא תוספת מאוחרת, ואינו לשון המקורית של מחבר המסכת.

בענין התפתחות קריאת שמע וברכותיה בתפילת ישראל, ראה בנוסף י. אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב, 1972; יוסף היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, מאגנס, ירושלים, תשכ"ד. J. Heinemann, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*, New York, 1977; R. Kimelman, "The Shema and its Blessings," in *The Synagogue in Late Antiquity*, ed. L. Levine, Philadelphia, 1987; R. Kimelman, "The Shema Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation," בתוך כנישתא: מחקרים בעולם של בית הכנסת, עורך י. תבורי, הוצאת בר אילן, רמת גן, 2001.

לאור הקשיים שהעלה בטענת שמואל, המר מציע (עמ' 323-313) ש"ברכה אחת" פירושה ברכה כללית המהללת את ה', על תקן הברכה שאמר דוד (לפי ספר דברי הימים א, פרק כט, פסוק כ) לפני קהל המתנדבים שהביאו לו תרומות לבנות את בית ה': **וַיֹּאמֶר דָּוִד לְכָל-הַקָּהָל בְּרֹכֶנָּה אֶת-ה' אֱלֹהֵינוּ וַיְבָרְכוּ כָל-הַקָּהָל לַה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּ לַה' וְלַמֶּלֶךְ: בְּדוֹמָה לָכֵן, אֲנַחְנוּ מוֹצִיִּים מִתְכַּוֵּנִת דּוֹמָה שֶׁל הַזְמָנָה כִּלְלִית לְבָרֵךְ אֶת ה' בְּמִטְבְּעוֹת הַלָּשׁוֹן שֶׁחֲז"ל תִּיקְנוּ לְבָרְכוֹת שֶׁל הָעוֹלָה לְתוֹרָה (מִשְׁנָה בְּרֻכּוֹת ז, ד) וְשֶׁל הַמְזָמֵן לִפְנֵי בְרַכַּת הַמְזֻזָּן (מִשְׁנָה בְּרֻכּוֹת ז, ג).**

להגנתו של שמואל, יש להזכיר כמה טיעונים פילולוגיים-ספרותיים כבדי משקל:

1. משנת תמיד אינה אוסף הלכות, כמו רוב מסכתות המשנה (ראה נספח א), אלא נרטיב רצוף של כל המעשים שאירעו במהלך הקרבת קרבן התמיד של בוקר, כאשר משנה אחת משולבת בחברתה. לכן, אם המשנה בתמיד ד, ג, מספרת שהכהנים ירדו ללשכת הגזית לקרות את שמע, ניתן להבין שציווי הממונה 'ברכו ברכה אחת' במשנה שלאחריה (תמיד ה, א), ותגובת הכהנים – 'והן בירכו וקראו עשרת הדברים...' מוצגים לנו כתיאור נאמן ורצוף של קריאת שמע של הכהנים.
2. המונח 'ברכה אחת' מתאים יותר לברכה קצובה שתיקנו חכמים, מאשר לדיקלום חופשי של פסוקי הלל; יש כאן הקבלה ברורה לסיפא של המשנה: 'ברכו את העם שלש ברכות: אמת ויציב, ועבודה, וברכת כהנים', כאשר מדובר בהדיא בברכות קצובות, ולא בדברי הלל חופשיים. עוד יותר חשוב – הראשונה מבין שלש ברכות אלו המנויות אחרי פרשיות השמע במשנה, ברכת 'אמת ויציב', מוכרת לכל כאותה ברכת שמע המסווגת כ'אחת לאחריה'!
3. יש להוסיף ולהעיר, שגם אם נקבל שסדר ברכות שמע נקבע, יחד עם נוסחת ברכות העמידה, בדור יבנה, עשרות שנים אחרי חורבן המקדש, עדיין קיימת אפשרות שהמילים 'ברכה אחת' במשנת תמיד הן גרסה מקורית במשנה, ושאותה ברכה תפקדה כנוסח קדום של ברכת 'אהבה רבה'. אם ברכות מלוות לקריאת שמע אכן נאמרו במקדש, הן מן הסתם הועתקו למקדש מהנהוג במדינה, כמו סדר הפרשיות עצמם; ראה היינימן, שם, עמ' 82 ועמ' 145.

³⁸ דיוק זה בדברי שמואל מצטרף לדיוק בלשון המשנה עצמה (לקרות את שמע...קראו עשרת הדברים...) שהבאנו לעיל.

³⁹ פליישר, קדמוניות, שם, עמ' 421, מאמין שהכהנים בלשכת הגזית אכן קראו את פרשת עשרת הדברות, אולם כתב – "ואפשר שהכהנים בעבודתם נהגו בה (בקריאת שמע – ד. מ.) איזה סלסול, כגון שהקיפו עליה את עשרת דיברות..." מאמצי להלן מכוונים להוכחה שעשרת הדברים לא היו קישוט או סלסול לקריאת שמע של הכהנים, אלא מרכיב הכרחי ועיקרי של הקריאה. הרי כפי שנראה להלן, השילוב בין פרשת עשרת הדברות

לספירה בארץ ישראל וגם בבבל, כאשר הציבור קרא רק שלש פרשיות במסגרת קריאת שמע: שמע, והיה אם שמע, ו-ויאמר.⁴⁰

עשרת הדיברות הן הן גופה של שמע

המשך הסוגיא בירושלמי ברכות א, ה, מפרש את הקטע הבא ממשנת תמיד ה, א:

"וקראו עשרת הדברים. שמע. והיה אם שמע. ויאמר".

(ר' זריקן) ר' אמי בשם ריש-לקיש. זאת אומרת שאין הברכות מעכבות.

אמ' ר' בא. אין מן הדא לית שמע מינה כלום⁴¹

שעשרת הדיברות הן הן גופה של: שמע.

אמוראים ארצישראליים מהדור השני-שלישי (המחצית השניה של המאה השלישית לספירה), כמו ר' זריקן, ר' אמי ור' שמעון בן לקיש,⁴² השליכו את המציאות של זמנם אחורה

לקריאת שמע מופיע לא רק במשנת תמיד, אלא בעדות החומרית מהתקופה, כגון פפירוס נאש והתפילין מקומראן.

⁴⁰ כמה חוקרים רויזוניסטים בדור האחרון טוענים שגיבושה והפצתה הסופית של מצוות קריאת שמע, על שלש פרשיותיה ושלש ברכותיה, מאוחרים מתקופת הבית ואירעו רק בתקופה התנאית; לכן הם מפקפקים באמינות ההיסטורית של הדיווח על קריאת שמע של כוהנים במשנת תמיד ה, א, ורואים אותה כהשלכה אחורה (retrojection) של הפרקטיקה הרבנית המאוחרת לתוך הווי המקדש, כדי להקנות סמכות לתנאים ותקנותיהם. ראה דבריהם של T. Zahavy, "The Politics of Piety: Social Conflict and the Emergence of Rabbinic Liturgy," in *The Making of Jewish and Christian Worship*, ed. P. Bradshaw and L. Hoffman, U. of Notre Dame Press, 1991, pp. 52-3; P. Foster, "Why Did Matthew Get the Shema Wrong? A study of Matt. 22:37," JBL 122 (2003), pp.326-7; and, at some length, Penner, *ibid.*, pp. 61-7.

גישה זו מתעלמת מעדויות רבות שהבאנו לעיל להפצתה הרחבה של קריאת שמע מחוץ למקדש בימי הבית השני, ואינה לוקחת בחשבון את הטענה הפשוטה שהדיווח של משנת תמיד על קריאת עשרת הדברות במקדש כחלק של קריאת שמע, אינו מתאים לשכתוב המשנה לפי מציאות מאוחרת של ימי התנאים ואמוראים, שלא קראו בה את עשרת הדברות! בלשונו של קימלמן: "The lack of correspondence between this report and the later rabbinic liturgy, militates against it being a retrojection. Were it, so, it would have excluded the Decalogue." (see R. Kimelman, "The Shema Liturgy," *ibid.*, p. 13, n. 13.)

וראה גם Versepunt, James, p.182, n.16.

אולם, גם לשיטתנו, שקריאת הכוהנים כללה ארבע פרשיות, נודה שהתואר 'שמע' (תמיד ד, ג – וקורין את שמע) כשם קיבוצי לארבע פרשיות המתחילות עם עשרת הדיברות, לכאורה אינו מתאים, ויתכן שמילה זו שונתה בידי מהדירים מאוחרים של משנת תמיד; לחילופין, ייתכן שאפילו ה'קריאה המורחבת' נקראה 'שמע', על שם הצהרת האמונה האלמותית של כלל ישראל בפרשה השניה.

⁴¹ תרגום - אמר רבי אבא: 'אם (אתה בא להוכיח) מתוך (המקור) ההוא, אין להוכיח ממנו דבר'.

⁴² רבי שמעון בן לקיש – תלמיד-חבר של ר' יוחנן; יחד אתו הנהיג את בית הוועד בטבריא בדור השני של אמוראי ארץ ישראל (אמצע המאה השלישית לספירה), ושימש כדמות מובילה בעיצוב תורת ארץ ישראל בהלכה ואגדה – ראה הימן ג' עמ' 1193. הירושלמי כאן משתמש בכוני הרגיל בבבל – 'ריש-לקיש', במקום השם הרגיל בירושלמי 'ר' שמעון בן לקיש'; קשה לדעת אם יש משמעות כלשהו לנתון זה. ר' אמי (בר נתן) – בבלי מהדור השני-שלישי שהתחנך בצעירותו אצל גדולי בבל, עלה לארץ ישראל ועלה לגדולה בטבריא כתלמיד של ר' יוחנן; נמנה לראש ישיבת טבריא אחרי פטירת ר' יוחנן ור' אלעזר. ראה עליו בהימן א, עמ' 219. ר' זריקן – בבלי מהדור השלישי-רביעי שעלה לארץ ישראל בסוף ימיו של ר' יוחנן, ומסר תורה בשם חכמים רבים מהדור השלישי בארץ ישראל, כולל ראש ישיבת טבריא ר' אמי. ראה על ר' זריקן בהימן א, עמ' 406.

לתקופת הבית, ודמיינו שגם באותם ימים רחוקים, פרשת עשרת הדברות הוכנסה לפולחן של הכהנים כתוספת שלא מן המניין – כקריאה שאינה 'מגופה' של שמע. לפי הבנה זו, פרשת עשרת הדיברות הוגדרה כחיצונית וזרה לשלש פרשיות שמע המסורתיות, ולכן הפסיקה ביניהם לבין 'ברכת תורה' שקדמה להן. לפי הכלל הרבני ש"כל הברכות נאמרו עובר לעשייתן" (ירושלמי ברכות ט, ג, בבלי פסחים ז:; סוכה לט., ועוד), אסור להפסיק בין אמירת ברכה לקיום מצווה; לכן, 'ברכת התורה' שאמרו הכהנים לפני קריאת שמע, נפסלה למפרע ברגע שהכהנים "הפסיקו", וקראו את פרשת עשרת הדיברות לפני פרשיות שמע התקניות. אם הברכה בכל זאת נאמרה על ידי הכהנים, טען ריש לקיש, יש להסיק ש"ברכות אינן מעכבות", שלפחות בקשר לברכות המלוות את קריאת שמע, הכלל של 'עובר לעשייתן' אינו תופס; מצוות קריאת שמע מתקיימת גם ללא אמירה תקינה של הברכות המלוות.⁴³

בדור אחרי ריש לקיש, ר' בא (אבא)⁴⁴ טען בפסקנות שהנחת קודמיו, שקריאת עשרת הדיברות זרה לקריאת שמע, ולכן חצצה בינה לבין ברכת התורה, אינה נכונה. אדרבה, קבע רבי אבא: **עשרת הדיברות הן הן גופה של שמע**; כלומר, בימי הבית השני קיום מצוות קריאת שמע חייבה קריאה רצופה של ארבע פרשיות לפי הסדר: פרשת עשרת הדיברות (דברים ה, ו-יח) פרשת שמע ישראל (דברים ו, ד-ט) הסמוכה, פרשת והיה אם שמוע (דברים יא, יג-כא) ופרשת ויאמר (במדבר טו, לז-מא). כמובן, אם פרשת עשרת הדיברות היא "גופה של שמע", כלומר חלק מהותי ובלתי נפרד ממנה, אזי קריאתה אינה מפסיקה בין "ברכת תורה" לקריאת שמע עצמה, ואין כאן כל ראייה לקביעה ש"ברכות אינן מעכבות".⁴⁵

⁴³ פרשנותי בסוגיית הירושלמי בברכות פרק א, ה, תואמת את פירושיהם של רוב המפרשים המסורתיים – כגון מהר"א פולדא, ר"ש סירילאו, שדה יהושע, אור שמח ומיכל המים – ובעקבותיהם, את שיטתו הראשונה של ל. גינצבורג, פירושם וחידושים בירושלמי, בית מדרש הרבנים, נויארק, תש"א, כרך א, עמ' 6-165, ד"ה מה בירכו וד"ה א"ר בא. אמנם, בעמ' 225-227 של ספרו, גינצבורג חזר בו מפירושו הראשון לסוגייתו ונדחק שלא לצורך לפירוש אחר; המעיין יראה בנקל ששיטתו ה"מתוקנת" של גינצבורג אינה תואמת את המשמעות הפשוטה של דברי רשב"ל ור' אבא.

⁴⁴ ר' בא בירושלמי ובספרות הארצישראלית = רבי אבא בתלמוד בבלי. מדובר באמורא שנוגדת והתחנך בבבל בין גדולי החכמים שם, עלה בבגרותו לארץ ישראל בסוף ימיו של ר' יוחנן והפך שם לחכם מוביל ובולט בין אמוראי ארץ ישראל בדור השלישי. מצד אחד, ר' אבא היה 'משארת הראשונים' (של חכמי בבל) בלשון רב שרירא גאון, חכם שהספיק בצעירותו ללמוד אצל רב ושמואל, ומסר בהמשך מסורות משמם. אולם, חשיבותו בעולם החכמים בנויה על היותו דמות מגשרת, שהכירה את כל חכמי בבל וארץ ישראל של הדור השני והשלישי וקישרה ביניהם; אחרי עלייתו לא"י, הוא היה נוסע תכופות מא"י לבבל וחזרה, במסגרת פרנסתו כסוחר משי אמיד, ובכך תפקד כ'נחות' שהביא מסורות מא"י לבבל ולהיפך. ראה הימן כרך א, עמ' 3-8.

⁴⁵ ראה ירושלמי ברכות פרק ב משנה א – על הלכת המשנה: **היה קורא בתורה** (את פרשת קריאת שמע)... **אם כוון לבו יצא. אמר רבי אבא זאת אומרת שאין הברכות מעכבות** – כלומר, הקורא בתורה שלא במסגרת תפילה, יוצא ידי חובת קריאת שמע, גם כאשר לא אמר כלל את הברכות המלוות! לפי הירושלמי בברכות ב, א הפירוש של 'אין מעכבות' הוא שאמירת הברכות המלוות את קריאת שמע, וקריאת פרשיות שמע, הן שתי מצוות נפרדות ובלתי-תלויות. לעומת כן, מי שטוען ש'הברכות מעכבות' אומר שני דברים: א. לא יוצאים ידי חובת קריאת שמע בלי אמירת ברכות מלוות ב. אין להפסיק בין הברכות לפרשיות שמע. מעניין הדבר, שאותו רבי אבא שמוכיח מהמקרה של קריאת שמע בזמן קריאת התורה, ש'אין הברכות מעכבות', הוא זה שמפריך את ההוכחה של רשב"ל ש"אין הברכות מעכבות" מהלשון של משנת תמיד, בסוגיא

תרגמנו את הביטוי "גופה של שמע" כ"חלק מהותי ובלתי-נפרד" של פרשיות שמע; אולם נראה שרבי אבא, במאמרו בירושלמי, כיוון לאמירה יותר קולעת, וטען שקריאת פרשת עשרת הדברים הייתה עיקרה ולב-ליבה של חוויית קריאת שמע, במקדש כמו במדינה. ביאור זה בדברי רבי אבא נתמך אמנם מהפילולוגיה,⁴⁶ אולם הוא מוכח מעל לכל ספק מהתלות הרעיונית והספרותית בין פרשת עשרת הדברות לפי נוסחת ספר דברים (ה, ו-יח) לבין הפרשה הסמוכה "שמע ישראל" (דברים ו, ד-ט).

משה ויינפלד, בספרו הקצר "עשרת הדיברות וקריאת שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה",⁴⁷ עומד על טיבן של שתי פרשיות יסודיות אלו, ורואה אותן כצמד של מסמכי-יסוד, המתעדים טקס של כריתת ברית בין הריבון - ה', לבין נתיניו - עם ישראל.⁴⁸ מסמכים

בירושלמי ברכות פרק א, ה. רבי אבא באמת סובר שאין ברכות מעכבות; הוא רק מעיר שאין להוכיח כלל זה לפי דרכו של ריש לקיש.

⁴⁶ בלשון חז"ל, המרכיב העיקרי במושגים מופשטים מוגדר בדרך כלל כ"גוף" של אותו רעיון. ראה ספרי דברים פרשת האזינו פסקא שיז –

עם חלב כליות חטה, אלו הלכות שהן גופה של תורה.

ודם ענב תשתה חמר, אלו הגדות שהם מושכות לבו של אדם כיון.

בן יהודה, במילוןו כרך ב, עמ' 726א מביא עוד דוגמאות –

1. למשל, משנה הוריות א, ג – הורו בית דין לעקור את כל הגוף -

אמרו אין נדה בתורה אין שבת בתורה אין עבודה זרה בתורה...

2. משנה שביעית י, ד - **זהו גופו של פרוזבול מוסר אני לכם איש פלוני ופלוני...**

3. משנה חגיגה א, ח - **הדינין והעבודות הטהרות והטומאות ועריות יש להן על מי שיסמכו**

הן הן גופי תורה.

4. משנה אבות ג, יח – **קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות...**

5. תוספתא שבת ב, י – **רשב"ג אומר הילכות הקודש ומעשרות הן הן גופי תורה.**

6. אחרון ברשימה של בן יהודה מופיע דברי ר' אבא בירושלמי ברכות – **הן הן גופה של שמע.**

בנוסף, יש לציין שהמילים "הן הן" באים למעט ולומר: רק X הוא גופו של Y, ולא דבר אחר, כפי שמודגם בדוגמאות 3-6.

⁴⁷ הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2001, עמ' 160-162. ראה סיכומו האחרון של ויינפלד, ובעקבותיו סיכומים נאים של חוקרים אחרים על הקשר בין פרשת עשרת הדברות לפרשת שמע ישראל -

M. Weinfeld, Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary (AB 5; New York: Doubleday, 1991), 349ff.; Jon Levenson, Sinai and Zion, HarperOne, New York, 1985, pp. 23-36; Christine Hayes, Introduction to the Bible, Yale University Press, New Haven, 2012, pp. 118-123; Leon R. Kass, The Ten Commandments: Why the Decalogue Matters, <http://mosaicmagazine.com/essay/2013/06/the-ten-commandments>; Michael D. Coogan, The Ten Commandments: A Short History of an Ancient Text, Yale Univ. Press, New Haven, 2014, pp. 9-25.

⁴⁸ בנואם לעמו בערבות מואב על סף הכניסה לארץ המובטחת, משה הדגיש שהמפגש עם האלוקים נועד למטרה אחת: להכין את העם לטקס מכון של כריתת ברית עם ה', ברית של עשרה סעיפים (דברים ד, יא-יג):

וַיֹּגֵד לָכֵם אֶת־בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת עִשְׂרֵת הַדְּבָרִים וַיִּכְתְּבֵם עַל־שְׁנֵי לִחוֹת אֲבָנִים.

לפני הרצאת הדיברות עצמן, משה הגדיר אותם כ"ברית בחרב": **ה' אֱלֹהֵינוּ כָּרַת עִמָּנוּ בְּרִית בַּחֲרֵב** (דברים ה, ב-ג).

גם בספר שמות לד, כז-כח, עשרת הדברים הכתובים על הלוחות השניות בידי משה, מוגדרים כדברי הברית בין ה' לבין ישראל: **וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה כְּתֹב־לְךָ אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל־פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אֶתְּךָ**

משפטיים אלו מנוסחים כחצאים משלימים: תביעה אלוקית לנאמנות מעמו – פרשת עשרת הדברים, והיענות מוחלטת של העם בפי נציגו, משה – פרשת שמע ישראל. לפי ויינפלד, יש כאן דפוס מוכר ומקובל בעולם העתיק, של דיאלוג פורמלי וטקסי בין ריבון לבין "וסל", שיש בו תוקף משפטי ומדיני.⁴⁹

"במהלך הדורות החלו היהודים לראות בעשרת הדיברות ובקריאת שמע שני מרכיבים משלימים של אני מאמין אחד... שתי תעודות אלה מתמזגות אפוא למכלול רעיוני אחד של השבעה ושבועה, ובצורה זו הן באות לידי ביטוי חוזר ונשנה בעת העתיקה."⁵⁰

בדיון להלן אינני מעוניין לחקור את הנושאים החשובים של המסורות על מתן תורה בסיני, או התפתחות מושג הברית בספרות המקרא, או מקומה של 'ברית' בתיאולוגיה היהודית לדורותיה; תפקידי הוא לגלות את המשמעות של קריאת עשרת הדברות ושמע ליהודים במדינה ולכוהנים במקדש בסוף ימי בית שני. מה חשבו והרגישו יהודים באותה תקופה כאשר קראו ארבע פרשיות במסגרת מצוות קריאת שמע? רק אם נשחזר את התשתית התודעתית של קריאה זו, נוכל בהמשך להבין את כל המהמורות שעברו על מצוות קריאת שמע בשנים סביב חורבן הבית.

המתבונן בלשון הכתוב בספר דברים פרקים ה' עד ו', יראה בנקל שפרשת עשרת הדברים מגלמת שורה של קביעות ותביעות שהאלוקים הציג לעמו, כאשר בתגובה, בפרשת "שמע ישראל", משה מתחייב בשם העם להיענות לכל תביעות ה' ואף להפנים אותן. מבחינה ספרותית, הפסוק 'שמע ישראל' הוא תמונת מראה של הדיבר הראשון בפרשת עשרת הדברים.⁵¹ ה' הופיע לפני עמו בסיני כריבון כל-יכול, כאשר הכריז בדיבר הראשון:

**אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים
לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-פָּנָי:**

**ברית ואת-ישראל: ויהי-שם עם-ה' ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה ויכתב על-
הלוח את דברי הברית עשרת הדברים:**

⁴⁹ ראה Levenson, שם, עמ' 27-30, המשווה בין ברית סיני לדפוס ברית ידועים של שליטים מהאמפריה החיתית מהמאה ה-13 לפנה"ס, וגם של שליטים מהאמפריה האשורית, מהמאה השמינית לפנה"ס. בבריתות המסווגות כ "suzerainty treaties", האדון מקשר את הוסל אליו ומשעבד אותו לכל דבר ועניין, דרך שבועת נאמנות מקיפה. לבנסון מזהה ששה סעיפים אופייניים של בריתות הנאמנות מהמזרח הקרוב הקדום, ומוצא את רובם בלשון פרשת עשרת הדיברות המורחבת בספר שמות, הכוללת את הדיברות עצמם ואת הנאום האלוקי הקצר שמשה העביר לעם לפני התגלות סיני (שמות יט, ג-ו), המשמש כמבוא והכנה לדיבור האלוקי הישיר בעשרת הדיברות.

⁵⁰ ויינפלד, שם, עמוד 160.

⁵¹ באנגלית: 'mirror image', or 'co-text'. ראה Patrick D. Miller, "The Most Important Word: The Yoke of the Kingdom", *Iliff Review* (1984), pp.17-29; J. Gerald Janzen, "On the Most Important Word in the Shema", *Vetus Testamentum*, Vol. 37, Fasc.3, July 1987, pp. 280-300.

כלומר, האל מכריז ומנמק: אני ה' אלוֹקֶיךָ (במובן מלכך ואדוניך) בגלל שהוצאתיך⁵² – את עם ישראל – מארץ מצרים מבית עבדים.⁵³ השחרור הניסי משעבוד מצרים הפך אתכם לעבדיי הבלעדיים, לרכושי מבחינה משפטית; לכן אין לכם הזכות או הרשות להוסיף אלוהויות אחרות על פני, שיהוו מקורות מתחרים של סמכות.

הקריאה האלמותית של משה - **שִׁמְעוּ יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד** - מכוונת כתגובה ישירה לדברי ה' בדיבר הראשון. משה פונה לעמו ("שמע ישראל"), אבל דבריו מכוונים לא-ל, והוא מכריז בשם העם: אנחנו מקבלים את הקביעה: "אנכי ה' אלוֹקֶיךָ" ומאשרים: "ה' אלוֹקֵינוּ"; כמו כן, הצהיר משה: אנחנו, נתיניך ועבדיך, מסכימים לתביעתך - "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני", כאשר אנחנו חוזרים ואומרים: "ה' אחד" (במובן יחיד ומיוחד).⁵⁴

המוטיב של הצגת הפסוקים המובילים של פרשת עשרת הדיברות ופרשת שמע כהצהרות משלימות בדיאלוג בין ה' לעמו, מופיע במדרש מאוחר:⁵⁵

ומהיכן זכו ישראל לקרות שמע?

אמר רבי פנחס בר חמא⁵⁶

ממתן תורה זכו ישראל לקרות שמע.

⁵² יש להבין את לשון היחיד של הנמען בדיבר הראשון ("הוצאתיך...לא יהיו לך") דווקא כפועל יצא ממעמדו של כל העם כ"חידה" משפטית הכורתת ברית עם אדון, בתור 'כלל' עם ערבות הדדית, ולא כאוסף של יחידים. נראה להלן שקידום אחדות העם הוא אחד מהיעדים של תנאי הברית שהציב האלוקים.

⁵³ ה' קנה את כל העם לעבדיו, בכך שהוציא אותם משעבוד לריבון אחר – פרעה והמצרים; זהו גם פשרו של הפסוק בויקרא פרק כה, מב - **כִּי־עַבְדֵי הֵם אֲשֶׁר־הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם...** הוצאת עם ישראל ממצרים מקנה לה' את הזכות המשפטית לתבוע מעמו "לא יהיה לך...", ובהמשך, גם את כל שאר דרישותיו.

⁵⁴ הירושלמי בקידושין א, ב [נט:ד], מביא מסורת תנאית קדומה, המגדירה את קבלת "עול מלכות שמים" כהכרה מלאה בריבונותו הבלעדית של ה' -

שאלו התלמידים את רבן יוחנן בן זכאי

מה ראה העבד הזה לירצע באזנו יותר מכל איבריו

אמר להן אוזן ששמעה מהר סיני לא יהיה לך אלהים אחרים על פני

ופירקה מעליה עול מלכות שמים וקיבלה עליה עול בשר ודם

אוזן ששמעה לפני הר סיני כי לי בני ישראל עבדים והלך זה וקנה אדון אחר

לפיכך תבוא האוזן ותרצע לפי שלא שמר מה ששמעה.

לפי פלויוס יוספוס, תנועת הקנאים בסוף ימי הבית השני ראתה מראשיתה בעבדות לרומאים כעבירה על ייחוד ה'; ראה מלחמות 2,118: יהודה, מיסד אסכולה פילוסופית חדשה, טען "כי חרפה היא שהם מוכנים לשלם מיסים לרומא, ולקבל על עצמם אדונים בני תמותה, בעוד אלו-הים הוא אדוןם היחיד" (תרגום לפי מהדורת אולמן, הוצאת כרמל, ירושלים, 2009). בקדמוניות היהודים 23, 18, פלויוס מדגיש שאנשי "הפילוסופיה הרביעית" "חושבים את האלו-הים לבדו למנהיגם וריבונם". נראה שעמדתם המתריסה של הקנאים לשלטון הרומי נבעה מניסיון לתרגם תובנה מרכזית הגלומה בקריאת שמע - הכרת אדנותו ובלעדיותו של ה', לשפת המעשה החברתי והמדיני.

⁵⁵ דברים רבה (מהדורת וילנא) פרשת ואתחנן פרשה ב סימן לא. לנוסח קצת שונה ומקוטע, ראה דברים רבה, מהדורת ליברמן, פרשת ואתחנן - ר' לוי אמ' מהר סיני זכו לק"ש, כיון שירד הקדוש ברוך הוא לסיני.

⁵⁶ אמורא ארצישראלית ובעל אגדה פורה מהדור השלישי לאמוראים (סוף מאה שלישית לספירה). ראה עליו בהימן כרך ג, עמ' 1013-14.

כיצד את מוצא? לא פתח הקדוש ברוך הוא בסיני תחלה אלא בדבר זה.

אמר להם: שמע ישראל אנכי ה' אלקיך⁵⁷

נענו כולן ואמרו: ה' אלהינו ה' אחד

ומשה אמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

ברוך זה, דברי משה הנרגשים והמרגשים בפסוק הבא של פרשת שמע ישראל: **וְאֵהָבְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל-לִבְבְּךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ וּבְכָל-מְאֹדְךָ** (דברים ו, ה) - הם פנייה לעם להבטיח את נאמנותו לה' כריבון, בכל מצב ובכל מחיר.⁵⁸ משה מדרבן את בני ישראל לתרגם את ההכרה הקוגניטיבית בה' כאדון ("שמע ישראל"), להכרה פנימית מושרשת, כדי שתיתרגם לשפת המעשה. נאמנות מוחלטת לה' מוצאת ביטוי בתודעה ("לבבך"), בהקדשת רכוש ("מאדך"), ועד כדי מסירת הנפש ("בנפשך").⁵⁹

עשרת הדברות כתנאי חוזה

בדיבר הראשון ('אנכי...'; 'לא יהיה לך...') (דברים ה, ו-ז) האלוקים תבע את הכרת העם באדנותו, ודרש מהם נאמנות מלאה ובלעדית; באמרם 'שמע ישראל...'; 'ואהבת...') (דברים ו, ד-ה), העם קבל עליו 'עול מלכות שמים' והבטיח לאדונו נאמנות ללא סייג. אולם, הדיאלוג בעניין נאמנות אינו אלא "שיחת מבוא" לגוף הברית, אותם תנאים משפטיים המקשרים חוזית בין האדון לנתיניו. הא-ל הציג לעמו תשע צווים אפודיקטיים (דברים ה, ח-יח), גם מהתחום הדתי – בין אדם למקום, וגם בקשר החברתי – בין אדם לחבירו. קיום בפועל של דיברות ה'

⁵⁷ למרבה העניין, רבי פנחס בר חמא מעתיק את הפתיחה של משה "שמע ישראל" מפרשת שמע, ומדביק אותו בראש דברי האלוקים בעשרת הדיברות – "שמע ישראל אנכי ה' אלקיך"; כך הוא מדגיש את הקשר האורגני בין שתי הפרשיות.

⁵⁸ לדברי ויינפלד: "בספר דברים יש למונח 'אהבה' משמעות מיוחדת של נאמנות...בשאר העולם העתיק ה'אהבה' מתפרשת כנאמנות פוליטית ומדינית, ואילו כאן זו נאמנות דתית-אמונית. הביטוי 'ואהבת את ה' אלקיך' מתפרש אפוא: והיית נאמן לה' אלקיך."

לפי המינוח המקראי, המשמעות המקורית של השורש "אהב" היא התמסרות מלאה לרצון ה', על ידי קיום כל הוראותיו ומצוותיו. לכן אנחנו מוצאים בשני הנוסחים של הדיברות במקרא את הסמיכות "לאהבי ולשומרי מצותי" (שמות כ, ו = דברים ה, י). דבורה הנביאה (שופטים ה, לא) מנגידה את 'אוהביו' של ה', במובן 'נאמניו', 'לאויבך' או למתנגדים. במזמור לא, כד, בספר תהילים, יש הקבלה ברורה בין 'חסידים' שאוהבים את ה', 'לאמונים', כלומר נאמנים, שאותם 'נוצר ה'.' כמו כן, בתהילים צז, י, 'אוהבי ה' הם אלו ש'שונאים רע', ובמשמעת, נדבקים למעשים טובים מתוך נאמנות לה'. ושוב, בתהילים קמה, כ, המשורר מנגיד את 'אוהביו' של ה', לא 'לשונאים', אלא 'לרשעים'. תובנה זו תקפה בקשר בין אדם למקום; ביחסים בין אדם חבירו מצאנו בתוך פעמים רבות השורש 'אהב' בהקשר של קשר אירוטי.

יוצא שלמשמעות המקורית של "ואהבת" בפרשת שמע איו כמעט דבר עם המשמעות הרווחת היום של "חיבה" או קשר רגשי; בהקשר זה, ראה William L. Moran, "The Ancient Near Eastern Background of the Love of G-d in Deuteronomy", Catholic Biblical Quarterly 25 (1963), pp.77-87; Susan Ackerman, "The Personal is Political: Covenantal and Affectionate Love (אהב, אהבה) in the Hebrew Bible", Vetus Testamentum, Vol. 52, Fasc. 4 (Oct. 2002), pp. 437-58.

⁵⁹ התמסרות טוטאלית לה' מודגשת דרך שימוש חוזר במילת-המפתח "כל" – כל לבבך... כל נפשך... כל מאדך."

אלו, אמור להוכיח דרך שפת המעשה את נאמנות הווסל. בחוזים המוכרים בין האדון לנתיניו במזרח העתיק, הווסל מביע נאמנות דרך תשלום מיסים ועזרה צבאית לאדונו; לחידוש של ברית סיני, תנאי חוזה היוצרים מערכת של התחייבויות אתיות ורוחניות כלפי האדון, אין אח ורע בעולם העתיק.⁶⁰

הייחוד של ברית סיני מתבטא גם בתמורה או בשכר המובטחים לכל מי שמקיים את תנאי הברית. מלכי חת ואשור הבטיחו לווסלים הגנה, כבוד ונכסים אם ישמרו את תנאי בריתם. בשונה מכל ברית אחרת במזרח הקרוב באותה תקופה, ה' הבטיח לעמו מעמד שהוא גם מטלה, תפקיד מאתגר של ייעוד ושליחות על הבמה הבינלאומית. בפרשת מבוא שקדמה לסיפור ההתגלות והברית בסיני בספר שמות, הא-ל הבטיח לבעלי-בריתו העתידיים מינוי לסגניו ולנציגיו בעולם -

וְעַתָּה אִם־שָׁמַעְתָּ בְּקוֹלִי וְשָׁמַרְתָּ אֶת־בְּרִיתִי

וְהִיְתָתָּ לִי סֹגֵלָה מִכָּל־הָעַמִּים כִּי־לִי כָל־הָאָרֶץ:

וְאַתָּם תִּהְיוּ־לִי מַמְלַכַת כֹּהֲנִים וְגוֹי קֹדֶשׁ

אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תְּדַבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

ה' אמנם אינו מונע ברכות וישועות משומרי בריתו, ואף מונה ברכות אלו במקומות אחרים בתורה;⁶¹ אולם, עיקר המטרה של ברית סיני הייתה יצירת 'עם סגולה' ו'גוי קדוש', המכהנים כנושאי דבר ה' בעולם, וממליכים אותו על עצמם ועל כל שכניהם.

⁶⁰ לצורך השוואה, נעיין קצרות בברית שכרת מלך החיתים מורסילי השני במאה הארבע עשרה לפני הספירה, עם תופי-תשוב מלך אמורו בצפון לבנון. מורסילי דורש מהוסל שלו נאמנות מוחלטת בכלל, ושורה של מטלות בפרט. מלך אמורו נשבע אמונים לאדונו, והבטיח לשלם לו מיסים. כמו כן, הוסל הבטיח להתגייס להגנת אדונו בכל האמצעים העומדים לרשותו, לכלכל לפי הצורך את צבאות אדונו, להיות עויין כלפי אויבי אדונו ולכבד את חברי אדונו. הוסל אמור לדווח לאדונו על מזימות נגדו, ולהסגיר לו פליטים שברחו מפניו. בתמורה, מורסילי הבטיח לקיים את תופי-תשוב ובניו על כסא מלכותם, ולהגן עליו מפני כל אויב. ראה Gary A. Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta: Scholars Press, 2nd ed., 1999, pp. 59-64 להשוואה בין ברית סיני וברית אשורית, ראה משה ויינפלד, "שבועת אמונים לאסרחדון – אופייה ומקבילותיה בעולם המזרח הקדום", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כרך א תשל"ו, עמ' 51-88.

⁶¹ הביטוי הבהיר ביותר של הבטחות ברכה הקשורות ישירות לקיום עשרת הדברים, נמצא בשמות פרק לד פסוק י', כאשר משה חזר לפסגת הר סיני אחרי המשבר של מעשה העגל, לקבל את הלוחות השניים. אחרי שה' התגלה למשה ומסר לו את סוד מדותיו בהנהגת העולם (שמות לד, ד-ט), ה' מבשר למשה:

וַיֹּאמֶר הִנֵּה אֲנִי כֹרֵת בְּרִית

נִגְדְּתָהּ עִמָּךְ אֶעֱשֶׂה נִפְלְאוֹת אֲשֶׁר לֹא־נִבְרְאוּ בְּכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָגוֹיִם

וְרָאָה כָּל־הָעָם אֲשֶׁר־אַתָּה בְּקִרְבִּי אֶת־מַעֲשֵׂה ה' כִּי־נִוְרָא הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ:

המושג של תמורה או ברכה אלוקית הניתן על תנאי, מופיע בין ברית סיני לשלוש הבריתות האלוניות האחרות המוזכרות בתנ"ך – ברית נח (בראשית ט, ח-ז), ברית ה'הבטחה' לאברהם וצאצאיו (בראשית טו, א-כא), וברית הבטחת המלכות לדוד וביתו (שמואל ב, ז, ח-יז); רק בברית סיני, יישום הבטחותיו של ה' כלפי עם ישראל, מותנה בקיום כל תנאי הברית על ידי העם. לדיון על ארבע בריתות האלוניות בתנ"ך, ראה Christine Hayes, *Introduction to the Bible*, Yale University Press, New Haven, 2012, pp. 54-55, 76-79, 209-211, esp. 78, 118-123.

תשע הדיברות האחרונות אינן, כפי שמקובל לחשוב, אוסף של ציוויים וחוקי יסוד⁶², אלא מתפקדות כתנאי ברית, המטילים על עם סגולה את הייעוד והשליחות של ריבוי כבוד האדון ה' בעולם. הא-ל דואג לעצב את שלוחיו כרגילים ומומחים בהמלכתו (דיברות 2-5)⁶³, ומשרש מתוכם את הנטייה הטבעית לתאווה ופירוד, שעלולה לחבל בשליחותם (דיברות 6-10)⁶⁴. ויינפלד רואה את "עשרת הדיברות כתנאי יסוד המחייבים את המשתייך לעדת ישראל... תנאים אלה קובעים ממה חייב להימנע חבר בעדה הקדושה"⁶⁵.

אחרי שעשרת הדיברות נבחרו מסיבות פונקציונליות, הם הפכו מיד למגדירי זהות ולסימני היכר של עם וחברה ייחודיים, הנאמנים לה' ומוקדשים לעבודתו. בלשונו של ויינפלד:

- ⁶² במשך אלפי שנים, ועד היום הזה, הוגים ופשוטי-עם מעם ישראל ומכל אומות העולם, רואים בעשרת הדיברות קובץ מובחר של "חוקי יסוד", שנלקטו בקפידה על ידי בורא עולם מתוך מאות רבות של חוקי המפוזרים ברחבי חמשה חומשי תורה. לפי זה, עשרת הדברים מצטרפים לטיטא של חוקה, וכוונת לניהול חיי החברה האנושית, וכמראה אלוקי לחיים מוסריים עבור הפרט והכלל. אולם, הגדרת הדיברות כחקיקה אלוקית אידיאלית ומושלמת, ככל שהפכה אקסיומאטית למשך הדורות, אינה עומדת בביקורת –
1. חסר בכל אחת מהדיברות פירוט והגדרות משפטיות; למשל, ה"מלאכה" האסורה בשבת אינה מוגדרת, וכמו כן אין התייחסות לדרכי כיבוד הורים. אפילו צווים לכאורה פשוטים, כמו לא תרצח ולא תגנב, אינם ניתנים ליישום בחברה, ולאכיפה על ידי בית משפט, ללא פירוט נוסף.
 2. פירוט, פירוש והרחבה לדיברות אפשר למצוא בתוך קבצים של חוקים ברחבי חמשה חומשי תורה, במיוחד בספר הברית בשמות (פרקים כא-כד), תורת הקדושה בספר ויקרא (פרקים יח-כז), וקובץ החוקים הארוך בספר דברים (פרקים יב-כח). כמובן, את עיקר הפירוט של חוקי תורה אפשר למצוא בתורה שבעל פה, המלווה ומרחיבה את החקיקה המקראית. קבצי החוקים בתורה שבכתב ובעל-פה מכילים מאות חוקים חשובים וחיוניים אשר לכאורה אין להם רמז בעשרת הדיברות.
 3. כמו כן, לא צויין שום עונש בסוף כל דיבר, בניגוד למה שמצאנו באופן תדיר ברוב קבצי החוקים ומשפטים בתורה.
 4. הדיבר האחרון, "לא תחמד" אינו מתייחס למעשה אנושי, אלא מתיימר לאסור חמידה בלב, את המצב הנפשי של היתאוות. כמובן, דרישה כזאת אינה ניתנת לאכיפה ואינה בת-עונשין, כי מנגנוני משפט אנושיים אינם יכולים ל"קרא" מחשבות כדי להעניש עליהם.
 5. הצווים בדיברות מכונים תדיר "דברים" (שמות כ, א; דברים ד, יג; דברים ה, יט; דברים י, ד), ולא "חוקים" או "משפטים".

⁶³ מגמה זו ניכרת היטב בדיבר השני – "לא תעשה לך פסל..." ובדיבר השלישי – "לא תשא את שם ה' אלוהיך לשוא"; שני ציוויים אלו עוסקים ישירות בכבודו ומעמדו של האלוהים. גם מצות שבת בדיבר הרביעי מתוארת כיום של זכירה והכרה בכוחו של ה' להוציא את עמו ממצרים. הדיבר החמישי, מצות כיבוד אב ואם, רק מעודדת את תחושת ההערצה לא-ל, על ידי מתן כבוד לשותפיו ביצירת האדם – אביו ואמו. ארבע דיברות אלו עוסקות, אם כן, בחובת הנאמנות של עבד החייב בכבוד קונו ובוראו.

⁶⁴ ראה חגי רביב, "מעמד של עול מלכות שמים", מוסף שבת, מקור ראשון, 30.5.2014 עמ' 4. לכאורה, הקשר בין חמש הדיברות האחרונות, העוסקות ביחסים בין אדם לחבירו, לייעוד של המלכת ה' בעולם, אינו ברור כל עיקר. אפשר לפתור קושי זה אם נשים לב לרצף של אותן חמש דברות בספר דברים, המחוברות כולן דרך וי"ו החיבור (דברים ה, יז-יח):

וְעָבְדוּ וְאָמְתוּ שׁוֹרֵוֹ וְחֻמְרוֹ וְכָל אֲשֶׁר לְרַעְךָ: לֹא תִרְצָח וְלֹא תִנָּאֵף וְלֹא תִגְנֹב וְלֹא תַעֲנֶה בְרַעְךָ עַד שׂוֹא: וְלֹא תִחַמֵּד אֶשֶׁת רַעְךָ וְלֹא תִתְאָהֵב בֵּית רַעְךָ שְׂדֵהוּ

ציוויים אלו מחוברים כיון שהם עוסקים כולם בתחרות בין אדם לחבירו, ומכוונים כולם לדיכוי הרצון הקמאי של היחיד לכבוש את רכושו, מעמדו, ואף קיומו של האחר. כל הדיברות האחרונות מסתכמות באיסור של 'לא תחמד', שהוא בניין-אב למגמה אלוקית לאחד בין פקודיו ונתיניו, ולמנוע תחרות וקנאה ביניהם. אחרי שהאדון ה' הציב לעדתו ייעוד ותפקיד של 'ממלכת כוהנים', הוא הכניס לבריתו סעיפים הנוגעים לעצב ולגבש את נתיני ה' לגוף מאוחד ומלוכד, המסוגל למלא את ייעודו כ'ממלכת כוהנים וגוי קדוש'.

⁶⁵ שם, עמ' 34.

"עשרת הדיברות אינם בגדר חקיקה מחייבת, אלא הם ניסוח של תנאי החברות בעדה. יש להם פונקציה של הגדרה חברתית: מי שאינו מקיים אותם מוציא עצמו מן הכלל."⁶⁶

היוקרה והעליונות של עם סגולה טמנו בחובם אחריות כבדה. שני הצדדים בכריתת הברית בסיני הבינו, מבלי שהדברים נאמרו מפורשות באותו מעמד, שהפרת החוזה על ידי העם, כלומר, ביטול שיטתי של הציוויים של עשרת הדברים, ינשל את המפירים ממעמדם כעם סגולה, וימיט עליהם עונשים כבדים – חורבן, גלות וכליון.⁶⁷

והיו הדברים האלה

עשרת הדברים שהוצגו לעם פתחו פתח לייעוד גדול, אולם נשאו איתם גם סיכון גדול; אף על פי כן, משה הגיב ל"תביעות הייעוד" האלוניות של תשע הדיברות האחרונות בהכנעה ובהתלהבות. בהמשך פרשת התגובה לדברי ה', פרשת 'שמע ישראל', משה ציווה את בני ישראל: **וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם עַל־לְבָבְךָ** (דברים ו, ו).

מהו כוונת המילים "הדברים האלה" בפרשת "שמע"? ההיקש מלמד שהם פשוט כינוי ל"עשרת הדברים" שהעם שמע בסיני.⁶⁸ הרי אותן מילים - "הדברים האלה" – מופיעות בפסוק הסיכום בדברים ה, יט, הרשום מיד אחרי הרצאת עשרת הדברים⁶⁹ –

⁶⁶ שם, עמ' 37.

⁶⁷ בהקשר זה, ראה David Noel Freedman, *The Nine Commandments: Uncovering the Hidden Pattern of Crime and Punishment in the Hebrew Bible*, Doubleday, New York, 2002. בניתוח מבריק, פרידמן משחזר תכנית ספרותית של העורך האחרון של ספרי המקרא, המונה לפי הסדר, הפרות של כל אחת מהדיברות על ידי העם כולו, או אחד מנציגיו, מספר שמות (מעשה העגל – הפרה של "לא יהיה לך...") "ולא תעשה לך...", עד ספר מלכים (גזלת כרם נבות על ידי אחאב ואיזבל – הפרה של "לא תענה ברעך עד שקר"). עבירות גורליות אלו נחשבו כהפרות של החוזה בין ה' לעמו, וגררו בעקבותם עונש אכזרי של גלות וחורבן. אני לומד מההצעה של פרידמן, שלפחות בתקופת גלות בבל ושיבת ציון, זמן העריכה הסופית של חמשה חומשי תורה והקורפוס הדיטרונמי עד סוף ספר מלכים, היו הוגים בעם שראו את עשרת הדיברות כחוזה מדיני בין מלך לנתיניו, ותלו את אשמת הגלות בהפרת אותו חוזה על ידי העם.

⁶⁸ הדובר במשך כל הפרשה של "שמע ישראל" אינו ה', אלא משה המדבר בשם העם. משה הוא זה שאומר "ה' אלוקינו..."; הוא זה שמפציר בעמו "ואהבת את ה' אלוקיך..."; והוא זה שמבקש לשים את "הדברים האלה" אשר "אנכי", כלומר משה, 'מצוך היום על לבבך'. ואם יקשה המקשה: הרי מהמילים 'מצוך היום' משמע ש"הדברים האלה" הם מצוות שנמסרו לאחרונה בפי משה, ולא עשרת הדיברות שנאמרו בסיני מפי הגבורה? התשובה פשוטה: הרי הקונטקסט הספרותי בפרק ה-ו של ספר דברים הוא נאום של משה בערבות מואב, כאשר הוא מספר לעם בסקירה היסטורית על התגלות ה' בסיני, וחוזר, בין היתר, על תוכן עשרת הדיברות; משה מונה את הציוויים האלוניים של עשרת הדברים, ומדרבן את העם לקיימם, כאשר הוא מצוה אותם לשמור את "הדברים האלה" של ה'.

הקשר בין המונח 'דברים' לדיברות פחות ברור בפרשת 'והיה אם שמע', שם כתוב (דברים יא, יח) **וְשָׁמַעְתָּ אֶת־דְּבָרֵי אֱלֹהֵי עַל־לְבָבְךָ וְעַל־נַפְשְׁךָ**; אבל הכי סביר לומר שהמילים 'דברי אלה' עוקבים אחרי המילים 'הדברים האלה', ושניהם מכוונים לעשרת הדברים. ראה E.P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, SCM Press, London, 1990, p. 68-70.

את־הדברים האלה דבר־ה' אל־כָּל־קְהִלְכֶם בְּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הָעֵנָן וְהָעֶרְפֶּל

קוֹל גְּדוֹל וְלֹא יִסָּף וַיִּכְתְּבֶם עַל־שְׁנֵי לַחַת אֲבָנִים וַיִּתֶּנֶם אֵלַי:

המשך דברי משה בפרשת שמע – "והיו הדברים האלה..." (דברים ו, ו), מבטאים את הסכמת העם לאמץ את הדרישות שה' הציג להם בסיני. אם הפסוקים "שמע ישראל..." (דברים ו, ד) ו-"ואהבת..." (דברים ו, ה) מתייחסים לדיבר הראשון, אזי המילים "והיו הדברים האלה..." – מתייחסים לכל עשרת הדברים מתחילתם ועד סופם – גם למבוא ההצהרתי של 'אנכי-ולא יהיה לך' וגם לשאר הציוויים, מהציווי השני: "לא תעשה לך", ועד הציווי העשירי ואחרון: "לא תחמד...". משה פונה לעם ו"מצווה" אותו להפנים את "הדברים האלה", את עשרת הדברים, לקבע אותם בתודעה הפרטית והכללית, ובכך למלא את חלקו בברית עם ה'.

והיו הדברים האלה....על לבבך

פרשת שמע באה לסיומה בפרק ו, פסוקים ז-ט, כאשר משה ממליץ על שלש פעולות תדירות כאמצעים יעילים להטביע את "הדברים האלה", את עשרת הדברים – "על לבבך":

1. פסוק ז: "ושננתם..." - במקור, הוראה זו כללה שינון בפה של כל דברי ברית סיני: את "הדברים האלה", את עשרת הדברים שיצאו מפי הא-ל, אולי יחד עם שבועת הנאמנות של העם, פרשת שמע ישראל. במסגרת מצוות קריאת שמע, יהודים שינונו בפה את שני הטקסטים המשלימים של הברית, ועשו כך פעמיים בכל יום, "בשכבך ובקומך". בשלב כלשהו בין מיסוד המצווה של קריאת שתי פרשיות הברית, לבין סוף ימי הבית, כאשר אנחנו מוצאים כוהנים שקוראים ארבע פרשיות בלשכת הגזית, נוספו לשתי פרשיות הברית גם את פרשת "והיה אם שמוע" (דברים יא, יג-כא), החוזרת על המוטיב 'ושננתם' בשינוי לשון ('ולמדתם אותם את בניכם' – דברים יא, יט), ואת פרשת "ויאמר" (במדבר טו, לז-מא), שעוסקת גם היא במוטיב הזיכרון של חסדי ה' ומצוותיו. להלן נראה שהוספת שתי הפרשיות האחרונות נועדה להרחיב את תנאי ברית סיני כדי לכלול את כל שאר מצוות ה' הרשומות בתורת משה.

⁶⁹ הביטוי "הדברים האלה" ככינוי ל"עשרת הדברים" אינו ייחודי לספר דברים; הוא מופיע בצורה מודגשת כבר בספר שמות לד, כז:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל־מֹשֶׁה כְּתֹב־לְךָ אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה

כִּי עַל־פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית וְאֶת־יִשְׂרָאֵל.

ראה גרובר, שם, עמ' 17: "אנו מוצאים שבכל המקורות בחמישה חומשי תורה, אחת המשמעויות של המלה 'דבר' הוא 'מצוה'". לפי זה, המשפט "את הדברים האלה דבר ה'..." בדברים ה, יט, מתפרש כך: "את המצוות האלה צוה ה'"; במקביל, המשפט בפרשת שמע (דברים ו, ו) "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך...", מיתרגם ל-"והיו המצוות האלה". לפי הארתו של גרובר, אין ספק שהמילים 'והיו הדברים האלה' בפרשת שמע קשורים אך ורק ל"דברים האלה", לעשרת הדברים שנאמרו בסיני.

2. פסוק ח: "וקשרתם..." - קשירה של "הדברים האלה" – פרשת עשרת הדיברות, ודברי האישור של העם – פרשת שמע ישראל, לסימן ("אות") על היד ולקישוט ("טוטפות") בין העיניים. נראה להלן שבימי הבית נהגו לענוד ביד ובראש קלפים שכללו, בין היתר, את פרשת עשרת הדיברות ופרשת שמע ישראל. "תפילין" אלו נועדו להזכיר גם ל"קושר" עצמו, וגם למי שראה אותו, את הברית ההיסטורית בין ה' לעמו. עוד לפני חורבן הבית, המסורת של חז"ל הוסיפה על "פרשיות הברית" אשר בתפילין,⁷⁰ עוד שלש פרשיות בתורה המזכירות במפורש את העניין של קשירה על היד ובין העיניים – "והיה אם שמוע", "קדש לי כל בכור" (שמות יג, א-י) ו-"והיה כי יביאך" (שמות יג, יא-טז).

3. פסוק ט: "וכתבתם..." - כתיבה של "הדברים האלה" – פרשת עשרת הדיברות, ואישור העם – פרשת שמע ישראל, על מזוזת הבית; גם כאן, הממצא הארכיאולוגי מגלה שהמצווה בימי הבית כללה בראש ובראשונה את כתיבת פרשת עשרת הדיברות, ואחריה פרשת שמע. המסורת של חז"ל הוסיפה למזוזה את פרשת והיה אם שמוע, כיון שגם בה מזכרת הציווי של "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך".

לפי דוקטרינת המקרא, כל האמצעים הללו – שינון, קשירה על היד ועל הראש, וכתיבה על מזוזת הבית - נועדו לעגן את ברית עשרת הדברים בתודעה ובזיכרון של כל אחד ואחד בעם, בכל יום ויום מחדש.⁷¹ המשנן, הקושר, והכותב את פרשיות עשרת הדברים ופרשת שמע, שיחזר בתודעתו את האירוע המכונן של התגלות ה' בסיני, והתמסר שוב בעיני רוחו לתנאי הברית שנכרתה בסיני.⁷²

המטרה המוצהרת של טקסי זיכרון אלו הייתה לשים את "הדברים האלה", את עשרת הדברים, "על לבבך", כלומר, להפנים את מלכות ה' בתודעת כל אחד מהעם, כדי לעורר נאמנות מוחלטת; נאמנות זו שימשה כמנוף להגדרה עצמית כ"גוי קדוש", המתקדש (במובן

⁷⁰ נראה להלן שפרשיות הברית – עשרת הדיברות בדברים ה, ו-יח, ושמע ישראל בדברים ו, ד-ט, נחשבו כפרשה ארוכה אחת, אף על פי שפרשת ביניים (דברים ה, יט – ו, ג) מפסיקה ביניהם.

⁷¹ הייעוד המקראי של מצוות תפילין ומזוזה כאמצעים לשמר את הקשר התודעתי ל"דברים האלה", כלומר לפרשת עשרת הדברות, אינו שולל את התפקיד האפוטרופאי (apotropaic) של תפילין ומזוזות, שימוש עתיק ביותר שודאי האפיל בעיני העם על הפן של הגברת הזיכרון (mnemonic) המוצע במקרא. ראה בענין זה, Yehudah B. Cohn, Tangled up in Text: Tefillin and the Ancient World, Brown Judaic Studies no. 351, Providence, 2008.

⁷² הד מאוחר, מתקופת האמוראים בארץ ישראל, לשילוב מכוון בין הנחת תפילין וקריאת שמע כדי ליצור קבלת עול מלכות שמים "שלמה", כלומר, מושלמת, נמצא בבבלי ברכות יד: ואמר רבי יוחנן: הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה – יפנה ויטול ידיו, ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה.

מתבדל) ומתחדש לעיתים תכופות בקיום עשרת הדברים. יהודי בסוף ימי הבית השני שהפנים את "הדברים האלה" במגוון הדרכים המומלצות בפרשת שמע, הודיע לעצמו, לבני עמו, ולכל הסביבה החברתית שלו, שהוא בעל ברית גאה של בורא עולם, ושואף למעמד של "כהן לא-ל עליון" (בראשית יד, יח).

העדות החומרית – תפילין ומזוזה בימי הבית

למזלנו הגדול, הממצא החומרי מלפני חורבן הבית מספק אישור ממקור חיצוני להקדמת והצמדת פרשת עשרת הדיברות לפרשת שמע בפולחן; בקלפים ששימשו למצוות תפילין ומזוזה אנו מוצאים את אותו סדר פרשיות שקראו הכהנים בטקס קריאת שמע בלשכת הגזית במקדש (משנה תמיד ה, א):

פפירוס "נאש" המפורסם, שהתגלה במצרים סביב תחילת המאה העשרים, הוא המוצג העתיק ביותר והמשמעותי ביותר לחיבור בין עשרת הדיברות לקריאת שמע.⁷³ הפפירוס כתוב עברית, ותוארך משיקולים פליאוגרפיים למאה השנייה עד למאה הראשונה לפני הספירה,⁷⁴ כאשר הוא מצרף טקסט אקלקטי של עשרת הדיברות עם תחילתו של פרשת שמע.⁷⁵ רוב החוקרים מסכימים שהפפירוס אינו פרגמנט מקרי של ספר תורה, אלא צירוף

⁷³ דיווחים וניתוחים ראשונים בספרות המחקרית: S.A. Cook, "A Pre-Massoretic Biblical Papyrus", *Proceedings of the Society for Biblical Archaeology*, XXV, (January 1903), pp. 34-56; F.C. Burkitt, "The Hebrew Papyrus of the Ten Commandments", *JQR*, Vol. 15, No. 3 (April 1903), pp. 392-408; וראה מ.צ. סגל, "הגמא של נש", מסורת ובקורת: אסופת מאמרים בחקר המקרא, ירושלים 1957, עמ' 227-236. הגמא המדובר הגיע לידי מר נאש, המזכיר של החברה לארכיאולוגיה מקראית הבריטית, על ידי קנייה מסוחר מצרי, כאשר המקור המשוער לממצא היה איזור Fayyum, שהיה ריכוז יהודי חשוב בתקופה ההלניסטית-רומית.

⁷⁴ ראה W.F. Albright, "A Biblical Fragment from the Maccabaeian Age: The Nash Papyrus", *JBL* 56 (1937), pp. 145-176. בניתוח מבריק, אלברייט תיארך את פפירוס נאש לתקופה ההלניסטית המאוחרת על סמך מקבילים באורטוגרפיה עברית וארמית מרחבי העולם העתיק, ועשה כן עוד לפני שהתגלו הכתבים מקומראן וים המלח; ב-1949, אלברייט הצליח לאשר את השערתו הקודמת (BASOR, 115, pp. 10-19) אחרי שבדק את האורטוגרפיה של המגילות שהתגלו. סקירה מעודכנת של אסתר אשל, מאשרת אף היא את קביעתו של אלברייט. ראה "Eshel, "4QDeut-n – A Text That Has Undergone Harmonistic Editing", *HUCA* 1991, Vol. 62, pp. 117-154.

⁷⁵ כפי שאפשר היה לצפות מדוקומנט שיצא מקהילת היהודים ההלניסטים ממצרים, הטקסט של עשרת הדיברות בפפירוס נאש, על אף שהוא כתוב עברית, עוקב אחרי תרגום השבעים בפרטים רבים; הפפירוס גם מציב בין עשה"ד לפרשת שמע פסוק שלם שאינו שייך לגרסת המסורה, אבל כלול בשבעים (דברים ו, ד) – "ואלה החקים והמשפטים אשר צוה משה את בני ישראל במדבר בצאתם מארץ מצרים"; בנוסף, הפסוק של הצהרת "שמע" כתוב לפי נוסח השבעים: "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד הוא".

הנוסח של עשה"ד בפפירוס נאש בנוי בעיקר על הגרסא של ספר דברים, אבל משולבות בו תרומות נבחרות מהגרסא של ספר שמות, בניסיון שהיה רווח באותה תקופה, של הרמנוזציה, או התאמה בין טקסטים מקראיים מקבילים (ראה בעניין זה Eshel, *ibid.*). דווקא הנוסח האקלקטי של עשה"ד, שלא לדבר על הצירוף עם פרשת שמע, מעידים על ייעודו של פפירוס נאש לשימוש פולחני; בעניין זה יש כמה אפשרויות:

1. האפשרות המועדפת: לפי הצעת אשל (Eshel, *ibid.*, p. 123 n. 36, p. 151 n. 105), פפירוס נאש שימש כטקסט של תפילין או של מזוזה. אשל מצביעה על הדמיון בטקסט של עשרת הדיברות בין

מכוון של טקסטים דומים, שמשקף שימוש פולחני בבתי הכנסת, או בבתים של יהודים במצרים, מאות שנים לפני החורבן.

אסתר אשל ניתחה כמה קטעי מגילות מקומראן (4QDeut-j, 4QDeutk1, 4QDeut-n), המכילים ליקוט של טקסטים מקבילים מספר דברים, ובעיקר נוסח אקלקטי של עשרת הדיברות.⁷⁶ בשתי מגילות, 4QDeut-j ו-4QDeut-n, הרצאת הטקסט מתחילה מפרק ה', פסוק א (פרשת עשרת הדיברות), ממשיכה עד תחילת פרק ו', ונפסקת, עקב פגעי הזמן, לפני תחילת פרשת שמע (המתחיל בפרק ו' פסוק ד); בנוסף, שתי המגילות המדוברות כוללות קטע של דברים פרק ח פסוקים 5-10, שמסתיים בפסוק הידוע "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך..."⁷⁷. אשל מציעה שמגילות אלו שימשו כסידור תפילה קדמוני, כאשר הקטע מדברים פרק ח שימש כנוסח קדמון של ברכת המזון.⁷⁷ הקטע של דברים פרק ה ופרק ו, הכולל את עשרת הדיברות וגם (לפי ההשערה) את שמע, שימש כטקסט של עשרת הדיברות משולב בפרשיות שמע, ונקרא, כבר בימי המלכות החשמונאית, כדי לקיים את מצוות קריאת שמע.

שלושים יריעות של תפילין, וכשמונה קטעי קלפים של מזוזות, נמצאו במערות קומראן.⁷⁸ כמעט כל קטעי התפילין כללו חלקים מארבע פרשיות התורה שנקבעו במסורת כפרשיות חובה הנדרשות לקיום המצווה:

-
- פפירוס נאש לבין תפילין שונים שנמצאו בקומראן; גם הכתיבה לאורך הפפירוס מתאימה, לדבריה, לשימוש כתפילין; ויש לשים לב לכך שהפפירוס קטנה יחסית והייתה מקופלת במקור. אשל מעירה שלפי הנהוג במצרים ברוב התקופות, אפילו טקסטים מקודשים לא נכתבו על עור (כפי שחייבו חז"ל בתקופה יותר מאוחרת).
 - שימוש במסגרת של תפילה בבית או בבית הכנסת, כטקסט קאנוני של קריאת שמע. סגל, שם, מצביע על העובדה המפתיעה, שאפילו במצרים ההלניסטית היהודים קראו את עשה"ד ושמע בעברית ולא ביוונית, אף על פי שמאוחר יותר בארץ ישראל, מקום שהיוונית לא שלטה בה כמו במצרים, חז"ל התירו קריאת שמע ביוונית (משנה סוטה ז, א), ואף דווח על אנשי קיסריה שנהגו כך באישור חכמים (ירושלמי סוטה ז, א).
 - מגילת לימוד לחינוך ילדים (דוגמת מגילות הלל ושמע של התוספתא ידים ב, יא).
 - שימוש עממי כקמיע.

⁷⁶ ראה Eshel, ibid.

⁷⁷ ראה מ. ויינפלד, "ברכת המזון בקומראן", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 16; ובאנגלית: Moshe Weinfeld, "Grace after Meals in Qumran," *Journal of Biblical Literature*, Vol. 111, No. 3 (Autumn, 1992), pp. 427-440; L. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta, 1989, pp. 56-58.

⁷⁸ מלאי קטעי התפילין מקומראן כולל - 21 יריעות ממערה 4, יריעה אחת ממערה 1 וארבע יריעות ממערה 8; ב-1968, ידן פירסם עוד ארבע יריעות, מתפילין של ראש שרכש, ומקורן לא ידוע. יש בידינו שבע קטעי מזוזות ממערה 4 ואחד ממערה 8. שלש יריעות תפילין מימי מרד בר כוכבא נמצאו במערות במדבר יהודה (מורבעת ונחל צאלים), ונדבר עליהם להלן. בתחילת שנת 2014, יונתן אדלר הודיע שגילה עוד תשע יריעות מקופלות של תפילין של ראש, על ידי בדיקה במכונת CT של "בתים" של תפילין של ראש מקומראן, הנמצאות כבר שנים במחסנים של רשות העתיקות. יריעות מקופלות אלו מחכות ל"פתיחה" מדעית, שתצליח לשמר את תוכן היקר; תהליך זה אמור להתפרס על

1. פרשת קדש לי כל בכור (שמות יג, א-י)
2. פרשת והיה כי יביאך (שמות יג, יא-טז)
3. פרשת שמע (דברים ו, ד-ט)
4. פרשת והיה אם שמע (דברים יא, יג-כא).⁷⁹

בדומה למסורת הרבנית המאוחרת הידועה לנו מספרות ההלכה, ארבע הפרשיות בתפילין נכתבו על יריעה אחת בתפילין של יד, ועל ארבע יריעות שונות בתפילין של ראש, כאשר כל יריעה ויריעה הייתה מקופלת לתוך בתים זעירים. סדר הפרשיות בתפילין של יד וראש בקומראן הראה הרבה שונות; אולם, הייחודיות של רוב פרשיות התפילין שנמצאו

תקופה די ארוכה, ואדלר אינו יודע לספק לוח-זמנים לעבודה זו, נכון לאוגוסט 2015. כמובן, אם וכאשר היריעות יפוענחו ותוכנן יתפרסם, נצטרך לעדכן עבודה זו (ואולי גם את מסקנותיה) בהתאם. על הממצא החומרי של תפילין בארץ ישראל בעת העתיקה, ראה א.מ. הברמן, "על התפילין בימי קדם", ארץ ישראל כרך ג, (תשי"ד), עמ' 174-177; הרב שלמה גורן, "התפילין ממדבר יהודה לאור ההלכה", בתוך *תורת המועדים*, הוצאת ציוני, תל-אביב, תשכ"ד, עמ' 496-510; יגאל ידין, *תפילין של ראש מקומראן* (X Q Phyl 1-4), החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, ירושלים, תשכ"ט; י.ח. טיגאי, "תפילין", אנציקלופדיה מקראית, ח, טורים 888-89; דוד נחמן, "התוכן והסדר של של פרשיות התפילין מקומראן וההלכה של חז"ל", קתדרה 112, יוני 2004; G. Vermes, "Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea", *Vetus Testamentum*, Vol. 9, (Jan. 1959), pp. 65-72; J.T. Milik, *Qumran Grotte 4, II* (DJD, 6) Oxford 1977, pp. 32-85; Eshel, *ibid.*, 1991, pp. 122-123; D. Rothstein, "From Bible to Muraba'at", Ph.D. Dissertation, University of California, 1992; R. Fagen, "Phylacteries", in *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5, Doubleday, 1992, pp. 368-370; Tov, Emanuel, "Tefillin of Different Origin from Qumran?", in *A Light for Jacob*, edited by Yair Hoffman and Frank Pollak, Jerusalem, 1997, pp. 44-54; "Phylacteries and Mezuzot", in *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, edited by Lawrence Schiffman and James Vanderkam, Oxford, 2000, Vol. 2, pp. 675-677; Yehuda Cohn, *Tangled Up in Text – Tefillin and the Ancient World*, Brown Judaic Studies 351, Providence, 2008, pp. 100-102.

⁷⁹ בכל אחת מפרשיות אלו מופיעה דרישה אלוּקִית מכל אדם מישראל שיקשור (או ש'יהיה') "אות" על היד, ושיהיה "טוטפות", או "זכרון" - "בין העינים". מסורת בעל-פה עתיקה שליוותה את הכתוב, פירשה מלים סתומות אלו כהוראה להצמיד בעזרת רצועות של עור את פרשיות הציווי עצמם לזרוע ולראש, כאשר הן כתובות על קלף ומכונסות לתוך קופסאות של עור; התפילין של קומראן וודאי עוקבות אחרי אותה מסורת עממית. יתר דיני מצות תפילין נרשמו בראשי פרקים בספרות התנאית (משנה מנחות ג, ז; כלים יח, ח; מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא, פרשת בא יח; ספרי דברים, פרשה לה) ועם התפתחות ההלכה בענין, הדינים הוגדרו בפירוט רב בתורת האמוראים ובספרות הבתר-תלמודית (בבלי מנחות לד.-לז; מב.-מג; מסכת תפילין, מהדורת היגער).

יש לנו ידיעות על קשירה פולחנית של תפילין משלהי ימי הבית השני - תפילין מוזכרים באגרת אריסטיאס (פיסקא 159, מצרים מאה השניה לפנה"ס), בקדמוניות של יוספוס 4:213, ובמתי 23:5. אולם, באותה תקופה, בעולמה של קומראן ומחוצה לה, דיני כתיבת פרשיות תפילין וייצור בתי תפילין, היו הרבה יותר ראשוניים, ולכן נזילים וגמישים, בהשוואה להלכה המוכרת והקבועה של הדורות המאוחרים; לכן אין כל סיבה ליחס את הסטיות הרבות מהתקן הרבני שנמצאו בתפילין של קומראן – בתוכן הפרשיות, בסדרן, ובדרך כתיבתן – לדפוסים של כיתתיות או היבדלות של חברי הכת. סביר להניח שחבר כת, שקשר על ידו וראשו תפילין בקומראן, קיים את המצווה, לפי אותם כללים והנחות של פרושי (או אפילו צדוקי) שעשה את אותו הדבר באותה עת בירושלים; השוואה זו נכונה גם לגבי מצוות קריאת שמע ומזוזה. לגישה זו שותפים בין היתר: רמשי, שם, עמ' 71; מיליק, שם, עמ' 38-39; כהן, שם, עמ' 73-75; רוטשטיין, שם, עמ' 425-427; ידין, שם, עמ' 24. לפי נחמן, שם, עמ' 20, הערה 5: "התפילין מקומראן משקפות שלב קדום בהתפתחות ההלכה, ולאו דווקא מחלוקת בין שתי מסורות הלכתיות". אולם, רב שלמה גורן, (שם, עמ' 504), סבור אחרת, וקבע "הפרשיות המוזרות של מערות קומראן שייכות לאנשי הכת הצדוקית או האסיית, ואין ללמוד מהם דבר".

בקומראן התבטאה בהרחבה הניכרת שעברו הפרשיות, על ידי צירוף של פרשיות סמוכות, ששימשו כמבואות לפרשת "הגרעין" המוכרת מההלכה המאוחרת:⁸⁰

1. לפני שתי הפרשיות הרצופות מספר שמות - "קדש לי", עם "והיה כי יביאך" (שמות יג, א-טז), נוספה הפרשה הקטנה "זאת חקת הפסח" (שמות יב, מג-נא).
2. לפני פרשת והיה אם שמוע (דברים יא, יג-כא) נוספה פרשה ארוכה של כ-23 פסוקים (דברים י, יב עד יא, יב), המתחילה ב- "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שאל מעמך".
3. לפני פרשת שמע (דברים ו, ד-ט) נוספו, בדיוק כמו בפפירוס נאש, פרשת עשרת הדיברות ופרשת 'את הדברים האלה' (דברים ה, א, עד דברים ו, ג – 33 פסוקים!) כרצף ארוך.

לפי הממצא בקומראן, פרשת שמע נכתבה לרוב כהמשך והשלמה לפרשת עשרת הדיברות; הדבר בלט בכמה תפילין של ראש, כאשר שתי הפרשיות נכתבו על יריעה זעירה אחת, שהוכנסה ל"בית" נפרד.⁸¹

⁸⁰ כך לפי טיגאי, שם, עמ' 889; נחמן, שם, עמ' 21. יש להעיר ששלוש יריעות תפילין מתוך הממצא במערה 4 אינן תורמות למחקר של תוכן הפרשיות: שתיים מהן (T, U) אינן קריאות כלל, ואחת – N, אמנם כתובה על חומר שמתאים ליריעת תפילין, אבל מכילה רק פסוקים מפרשת האזינו; נחמן, שם, סיווג אותה בצדק כקמיע, ולא כתפילין.

עמנואל טוב, שם, ובעקבותיו נחמן, שם, סיווגו את יריעות התפילין שנמצאו בקומראן לשלוש קבוצות. ספירת המלאי להלן בנויה לפי הטבלה של נחמן:

1. יריעות שנכתבו לפי כללי הספרות הנהוג בקומראן ("Qumran practice"), ובנוסף, תוכן הפרשיות הוא לפי השיטה המרחיבה את גבולות כל פרשה מעבר לנדרש לפי ההלכה המאוחרת. קבוצה זו כוללת שמונה יריעות ממערה 4: A, B, J, K, L, M, O, Q; בחמש יריעות, פרשת שמע הורחבה וכוללת לפנייה את פרשת עשרת הדיברות. גם סדר הפרשיות נוגד את ההלכה המאוחרת, כאשר, בתפילין של יד, הפרשיות מספר דברים כתובות לפני הפרשיות מספר שמות, אולי בגלל חשיבותה של פרשת עשרת הדיברות מספר דברים (טיגאי, שם).
2. יריעות שלא נכתבו לפי כללי הספרות של קומראן, אבל תוכןן, כמו ביריעות של קבוצה 1, תואם, או יכול להתאים, לשיטה המרחיבה. לפי נחמן, זאת הקבוצה הכי גדולה; היא כוללת חמש יריעות ממערה 4 (G, H, I, P, S), היריעה ממערה 1, שלוש יריעות ממערה 8, וארבע היריעות שנקנו על ידי ידיו. הפריטים בקבוצה זו מוכיחים, שגם יריעות שאינן בהכרח ממקור כיתתי, סידרו את תוכן הפרשיות לפי השיטה המרחיבה. מקום כתיבתן אינו ידוע, אבל זמן תוארך לתקופה שלפני הבית.
3. יריעות שלא נכתבו לפי כללי הספרות של קומראן, ותוכןן משקף את השיטה המצמצמת את גבולות הפרשיות של החכמים (ומקיימים גם פרטי הלכה נוספים). מדובר כאן, לפי נחמן, בחמש יריעות ממערה 4 (C, D-E-F, R), וביריעה אחת ממערה 8 (8Q31). ביריעות אלו פרשיות מספר שמות, מסודרות לפני פרשיות מספר דברים, כפי שנדרש על ידי החכמים. אולם, גם ביריעות אלו הפליאוגרפיה מתאימה לתקופה לפני הבית (מיליק, שם, עמ' 37), לכן עמנואל טוב משער שהיריעות מקבוצה זו "probably derived from Pharisaic circles", כלומר, הובאו לקומראן מבחוץ, והונחו במערה 4 ו-8 ביחד עם יריעות תפילין מקבוצות 1 ו-2. ראה נחמן, שם, שמציע שהשיטה ה"מצמצמת" של ההלכה המאוחרת, הייתה קיימת גם לפני הבית, ליד השיטה המרחיבה, אמנם במיעוט של המקרים; גמישות זו של שיטות שונות הייתה אפשרית, כל עוד חז"ל לא קבעו תקן אחיד ומחייב לגבולות הפרשיות בתפילין ולסידורן.

⁸¹ יוצא שכותבי יריעות תפילין בקומראן, שהרחיבו את פרשת שמע לכלול את פרשת עשרת הדיברות, לא הוסיפו בכך "טוטפת חמישית" על ארבע הטוטפות של תפילין של ראש שדרשו חכמים; יעקב מאן למד מדברי המשנה בסנהדרין יא, ג -

חומר בדברי סופרים מבדברי תורה
האומר אין תפילין כדי לעבור על דברי תורה פטור
חמשה טוטפות להוסיף על דברי סופרים חייב

המזוזות שנמצאו בקומראן מכילות, כמו המזוזות הרבניות המאוחרות, את שתי הפרשיות המזכירות במפורש את מצוות מזוזה - "שמע" ו-"והיה אם שמוע"; אולם בחלק מהמזוזות יש הרחבה שמוכרת לנו מיריעות התפילין בקומראן: פרשת עשרת הדיברות בספר דברים (או, לשם שינוי, פרשת עשרת הדיברות מספר שמות כ, א-ד) נוספה לפני פרשת שמע הכתובה בקלף המזוזה.⁸²

משה גסטר דיווח לראשונה על התופעה של "אבני-מזוזה" שומרוניים.⁸³ במקום הדבקת קלף עם פרשיות תורה על המזוזה של הדלת, כפי שנהגו היהודים, השומרוניים קיימו את מצוות מזוזה לפי הבנה מילולית של הציווי בפרשת שמע (דברים ו, ו-ט): **וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה ... וְכָתַבְתֶּם עַל־מְזוּזוֹת בֵּיתְךָ וּבִשְעָרֶיךָ**. הם ראו במילים "הדברים האלה" כינוי לעשרת הדיברות; בהצבת כעין דגם של לוחות הברית – עשרת הדיברות כתובות על לוח אבן או שיש - ליד הכניסה של בית פרטי או ציבורי, השומרוניים קיימו, לפי הבנתם, את רצון ה' בשלמות. יצחק בן-צבי דיווח על אבן מזוזה כזו שנמצאה ליד כפר בילו בשפלה הדרומית, וייחס את הממצא ליישוב שומרוני מהמאה הרביעית עד השביעית לספירה; אולם בן צבי, כמו גסטר, תיארך את שורשי המנהג השומרוני לתקופה הרבה יותר קדומה.⁸⁴

העדויות החומריות של פרשיות תפילין ומזוזות מקומראן, ושל פפירוס נאש ממצרים, מצטרפות לעדות הספרותית של משנת תמיד על נהלי התפילה במקדש, ומראות שלפחות במאה שנים לפני חורבן הבית השני, פרשת עשרת הדיברות יחד עם פרשת שמע נחשבו כחטיבה מקראית אחת, "פרשת שמע מורחבת", שהייתה ידועה ומקובלת בעם כהצהרת אמונים, וכנוסח של כריתת ברית אישית וכללית. תודעת החיבור בין עשה"ד לשמע, ההכרה ש"עשרת הדיברות הן הן גופה של שמע", היתה משותפת לכל אחד מהכתות והקבוצות

שהיו בתקופת התלמוד יהודים חריגים שהוסיפו פרשה חמישית – פרשת עשרת הדיברות – בתא נפרד בתפילין של ראש; מסקנה זו לא מוצאת גיבוי בממצא של קומראן. ראה J. Mann, "Changes in the Divine Service", HUCA, Vol.4, 1927, pp.291-292.

⁸² שיפמן, שם, עמ' 677.

⁸³ M. Gaster, "Samaritan Phylacteries and Amulets", Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, 37 (1915), pp. 135ff.; Graham Davies, "A Samaritan Inscription with an Expanded Text of the Shema", Palestine Exploration Quarterly, Vol. 131, 1999. גסטר מעיר שעשרת הדיברות ופסוקים אחרים מילאו תפקיד 'פרופילקטי', כלומר כתובות אלו הגנו על תושבי הבית; אמונה זו בכוחות המאגיים של המזוזה אינה מיוחדת לשומרוניים, ונפוצה בין יהודים עד היום הזה. ראה בנוסף יוסף נה, "הכתובות הארמיות והעבריות מבתי הכנסת העתיקים", ארץ ישראל: מחקרים בידיעת הארץ ועתיקותיה, ספר יגאל ידין, כרך 20, 1989, עמ' 302-310.

⁸⁴ י. בן-צבי, "אבן מזוזה שומרונית מכפר ביל"ו", ידיעות, יח (תשי"ד), עמ' 229-223; בן-צבי משער (עמ' 226): "באותה תקופה, קודם שנקבע נוסח המזוזה לדורות, היו גם היהודים כותבים במזוזה את עשרת הדברות בצדן של פרשיות שמע-והיה אם שמוע, ובכך יסודו של המנהג הנוהג אצל השומרוניים עד היום." כמובן, אין לבן צבי שום תיעוד של כתיבת עשרת הדיברות במזוזות על ידי יהודים אחרי חורבן הבית. ראה בנוסף י. בן-צבי, ספר השומרוניים, תל-אביב, תרצ"ה, עמ' 279.

בעולם היהודי המפולג והמסוכסך בימי הבית – ואולי הייתה תקפה אף אצל השומרונים. אנחנו מוצאים שחיבור זה הוקדש בפולחן המשותף של כוהנים פרושים וצדוקים במקדש בירושלים, וכבר הסקנו שחובת קריאת שמע המורחבת נהגה פעמיים ביום בידי כל יחיד ויחיד ב"מדינה", כלומר בכל ארץ ישראל מחוץ למקדש. החיבור בין עשרת הדברים לשמע ישראל הפך לשימושי גם עבור יהודים הלניסטים בגלות מצרים, והיה חלק מהשגרה של חברי הכת שהתבודדה ליד מערות קומראן.

טקס חידוש ברית סיני

לקראת סוף נאומו האחרון בערבות מואב (דברים כט, ט-כח), משה הבהיר לדור החדש העומד להיכנס לארץ, שלא זכה לעמוד בסיני, שהוא חייב לעבור מחדש טקס כריתת ברית:⁸⁵

לְעִבְרְךָ בְּבְרִית ה' אֱלֹהֶיךָ וּבְאַלְתּוֹ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ כָּרַת עִמָּךְ הַיּוֹם.

לְמַעַן הִקִּים-אֶתְךָ הַיּוֹם לֹא לְעַם וְהוּא יִהְיֶה-לְךָ לְאֱלֹהִים כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר-לְךָ...⁸⁶

ובכן, בהיסטוריה של עם ישראל אחרי הכניסה לארץ, אנחנו מוצאים שורה של התכנסויות של העם ומנהיגיו שנועדו, בין היתר, לחדש את ברית סיני:

1. מעמד הברכות והקללות בהר גריזים והר עיבל בכניסה לארץ.⁸⁷
2. ברית תחת ניצוחו של יהושע בשכם, לפני מותו.⁸⁸
3. טקסי 'הקהל' שכנראה התקיימו לראשונה בסוף תקופת הבית הראשון, לפי הפרשה הכתובה בסוף ספר דברים;⁸⁹ אולי יש לזהות את ההתקהלות הראשונה עם אסיפת

⁸⁵ לפי התיאלוגיה של ספר דברים, הברית בסיני חייבה את העם שעמד שם, וגם את בניהם אחריהם: **לֹא אֶת-אֲבוֹתֶיךָ כָּרַת ה' אֶת-הַבְּרִית הַזֹּאת כִּי אֲתָנוּ אֲנֹחֲנוּ אֱלֹהִים הַיּוֹם כָּלְנוּ חַיִּים** (דברים ה, ג). כמו כן, החידוש של הברית הקיומי עם ה', מחייב לא רק את אלו שניצבו בערבות מואב, אלא גם את צאצאיהם עד סוף כל הדורות:

וְלֹא אַתְּכֶם לְבַדְכֶם אֲנִי כָרַת אֶת-הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֶת-הָאֱלֹהִים הַזֹּאת:

כִּי אֶת-אֲשֶׁר יִשְׁנֶה פֶה עִמָּנוּ עִמָּד הַיּוֹם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ

וְאֶת אֲשֶׁר אֵינָנו פֶה עִמָּנוּ הַיּוֹם (דברים כט, יג-יד).

המוטיב של חיוב הדורות הבאים בשבועת הוסל אופייני לבריתות מדיניות אשוריות. ראה משה ויינפלד, "שבועת אמונים לאסרחדון – אופייה ומקבילותיה בעולם המזרח הקדום", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כרך א תשל"ו, עמ' 64; אולם, אף על פי שתחולת הברית עברה אוטומטית לדורות הבאים, בריתות נאמנות במזרח הקדום חודשו מדי שנה – ראה שם, עמ' 66-67.

⁸⁶ דברים כט, יא-יב. אף על פי שמשה אינו מציין בנאומו בפרשת נצבים את תוכן הברית של ה' שהעם נדרש לקבל, אין ספק שהוא מתייחס לברית בסיני, שנכרתה על עשרת הדיברות; הרי משה אומר "כאשר דבר לך", כלומר ה' דבר ישירות אל העם; משה גם מציין שברית זה יוצרת קשרי "עם ואלוקיו", בדיוק כפי שעשתה הארוע בסיני.

⁸⁷ דברים יא, כט-ל; דברים כז, ד-כו; יהושע ח, ל-לה.

⁸⁸ יהושע פרק כד, במיוחד פסוקים כד-כו.

⁸⁹ דברים לא, י-יג.

העם שהזמין המלך יאשיהו כדי להקים את־דברי הברית הזאת הכתבים על־הספר הזה ויעמד כל־העם בברית:⁹⁰

4. המעמד של עזרא ונחמיה בתחילת תקופת הבית השני, עם הקראת כל התורה לעם שנאספו בירושלים.⁹¹

5. לפי התיאוריה המעניינת של זיגמונד מווינקל ומשה ויינפלד, המוני יהודים נאספו בחצרות המקדש בדורות האחרונים של הבית השני, כדי לשחזר באופן חגיגי את מעמד הר סיני ולהישבע אמונים לה' ותורתו; חג זה נקרא במקורות של התקופה 'עצרת'⁹² או חג השבועות, ואפשר ללמוד מרמזים בפרקים נ ו-פא בספר תהילים, שהנאספים קיבלו על עצמם את עשרת הדברות בברית ובשבועה.⁹³

עם מסורת כזו עשירה של מאמצים תכופים לשחזר ולחדש את ברית סיני, אין פלא שבשלב מסוים של תקופת הבית השני, מנהיגי העם החליטו למסד את הטקס ואת החווייה של קבלת עול מלכות שמים, בקריאה יומית של פרשיות הברית: פרשת עשרת הדברות ופרשת שמע ישראל. קריאה זו נקבעה למדינה ולמקדש כאחד, אולם הקריאה במקדש המתוארת במשנת תמיד הייתה, כפי שנראה, ייחודית ויוצאת דופן.

חידוש ברית סיני במקדש

מה חשבו, מה הרגישו הכהנים שהפסיקו את עבודת הקדש של הקרבת קרבן התמיד כדי לקרוא את השמע בלשכת הגזית בקצה התחום המקודש?

בניגוד לקריאת שמע המקוטעת והמסורסת של ימינו, כהני המקדש זכו לכרוך את פרשת שמע ישראל להקשרה המלאה וההכרחית – פרשת עשרת הדברים. הם קראו: **שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד**, כמענה הכרחי להתגלות הא-ל, המתחדשת להם בכל רגע: **אֲנִי ה'**

⁹⁰ מלכים ב פרק כג, א-ג

⁹¹ נחמיה ח, א-ח.

⁹² פלויוס יוספוס, קדמוניות, 3.252; מעשי השליחים 2:9-11.

⁹³ ראה S. Mowinckel, *Le Decalogue*, Paris, 1927; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 5; New York: Doubleday, 1991), pp. 257-262, 267-275 ראה דיונו המעמיק והנרחב של משה ויינפלד, בספרו *עשרת הדיברות וקריאת שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה*, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב, 2001 (גירסא מעודכנת ומורחבת של מאמרו "עשרת הדיברות – ייחודם ומקומם במסורת ישראל", בתוך עשרת הדיברות בראי הדורות, מאגנס, ירושלים, 1986) עמ' 102-08. בעמ' 99-123, ויינפלד מעיר שהשילוב בין עשרת הדיברות ופרשת שמע בספר דברים חוזר במקבילות בספרות המזמורית, כגון בתהילים נ, ז: *שמעה עמי...אלקים אלקיך אנכי*, או בתהילים פא ט-יא: *שמע עמי...לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר, אנכי ה' אלקיך...*

אֱלֹקֶיךָ. ברוח הדיאלוגים מלאי הערגה בין הדוד והרועה במגילת שיר השירים, הכהנים הגיבו לתביעה האלוקית **לֹא יִהְיֶה-לָּךְ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-פְּנֵי,** עם הבטחת נאמנות מסורה: **וְאֶהְיֶה אִתְּךָ ה' אֱלֹקֶיךָ בְּכָל-לְבָבְךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ וּבְכָל-מַאֲדְךָ.** כתגובה לרשימת תנאי הברית שהציג ה' כמבחני קבלה לעם סגולה, הכהנים ענו, כמו אחיהם במדינה מחוץ למקדש - **וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם עַל-לְבָבְךָ,** כלומר, הם התחייבו להפנים את כל דרישות ה' הרשומים בעשרת הדברים.

כך כל כהן שעמד בלשכת הגזית וקרא שמע בניצוח הממונה, חווה בעולמו הפנימי את התגלות סיני, שיחזר בתוכו את הדו-שיח הייחודי בין ה' לעמו, ונתן תוקף מחודש לברית שנכרתה אז בחורב. נוכחותו האימתנית של ה' הורגשה בכל פינה במקדשו, יותר מבמדינה; כך תחומי המקדש סיפקו תפאורה מושלמת לטקס היומי של חידוש ברית סיני דרך קריאת ארבע פרשיות שמע. הכהנים שיחזרו בלשכת הגזית את אוירת ההתעלות ששררה בהר סיני ביום מתן תורה.

אולם, הכוריאוגרפיה והתזמון של קריאת שמע במקדש הוסיפו לה עוד פן של משמעות, שוודאי השפיע על כל הכהנים המשתתפים בטקס. נזכור שלפי משנת תמיד פרק ד, סוף משנה ג, הכהנים –

הָלְכוּ וּנְתַנּוּם [את האברים של התמיד, ומנחתה ונסכה – ד.מ.]

מחצי הכבש ולמטה במערבו, ומלחום.

וירדו ובאו להם ללשכת הגזית, לקרות את השמע.

כלומר, הכהנים השאירו אברים מבותרים של כבשת הקרבן שכבר שחטו וחתכו, מונחים על כבש המזבח, מבלי להעלות אותם מיד לשריפה על עצי המערכה; בכך הם הפסיקו תהליך מוקפד ומתוכנן של הקרבת קרבן התמיד, כדי לבצע משימות אחרות (קריאת שמע, הקטרת קטורת, והדלקת המנורה), שלכאורה לא היו חלק מתהליך ההקרבה. רק אחרי פסק זמן משמעותי הכהנים חזרו לאברים המונחים על כבש המזבח, והעלו אותם משם לרום המזבח להשלים את הקרבת התמיד (משנת תמיד ז, ג).

מהו פשר התנהגות מוזרה זו? נראה לי שיש כאן ניסיון מכוון לייצר תפאורה תודעתית של אברי קרבן מבותרים, כתמונה שתשאר בעיני רוחם של הכהנים, ברגע שפנו לכיוון לשכת הגזית לקרות את השמע. האברים המונחים בשורה על כבש המזבח, הזכירו לכהנים את אותה ברית ראשונית, "ברית בין הבתרים", שנכרתה בין מייסד האומה, אברהם אבינו, לבין הקדוש ברוך הוא.⁹⁴ ברית בין הבתרים התנהלה תחת "עלטה" (חושך מוחלט), כאשר **תָּנֹר**

⁹⁴ בראשית פרק טו, ח-י, יז-יח:

עֲשֵׂן וְלִפִּיד אֵשׁ עָבְרוּ "בין הגזרים"; אותה תערובת של חושך ואש שררה בברית שנכרתה בין העם לאלוקיו במעמד הר סיני –

וּתְקַרְבֵּן וּתַעֲמִידִין תַּחַת הַהָר

וְהָהָר בָּעֵר בְּאֵשׁ עַד-לֵב הַשָּׁמַיִם חֹשֶׁךְ עָנָן וְעָרָפֶל.⁹⁵

ובכן, כמו שהרקע של אש וחושך שאפיין את ברית בין הבתרים מקשר בינו לבין מעמד הר סיני, פן אחר של ברית בין הבתרים – "הגזרים", או האברים המבותרים, הפכו לתפאורה משמעותית לכהנים המחדשים את ברית סיני, על ידי קריאת פרשיות הברית - עשרת הדברים ושמע ישראל - במקדש.⁹⁶

(ח) וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי ה' בְּמָה אֲדַע כִּי אִירְשָׁנָה:

(ט) וַיֹּאמֶר אֵלָיו קַח לִי עֵגְלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת וְעֵז מְשֻׁלֶּשֶׁת וְאֵיל מְשֻׁלֶּשׁ וְחֹר וְגֹזֶל:

(י) וַיִּקַּח-לוֹ אֶת-כָּל-אֵלֶּה וַיִּבְתֵּר אֹתָם בַּתֹּוֹךְ וַיִּתֵּן אִישׁ-בְּתֵרוֹ לִקְרַאת רֵעֵהוּ וְאֶת-הַצֹּפֶר לֹא בָתָר...

(יז) וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ בָּאָה וְעֹלְטָה הָיָה וְהָנָה תִּנּוֹר עֲשֵׂן וְלִפִּיד אֵשׁ אֲשֶׁר עָבַר בֵּין הַגְּזָרִים הָאֵלֶּה:

(יח) בַּיּוֹם הַהוּא כָּרַת ה' אֶת-אֲבָרָם בְּרִית לֵאמֹר לְזָרַעְךָ נִתְּנִי אֶת-הָאָרֶץ הַזֹּאת

מִנְהָר מִצְרַיִם עַד-הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר-פָּרָת:

⁹⁵ דברים ד, יא.

⁹⁶ לפי תובנה זו של קשר אסוציאטיבי מכון לברית בין הבתרים, היינו מצפים שהכהנים יישארו לקרוא קריאת שמע בעזרה, מול אברי הקרבן המבותרים, או אפילו שילכו בתהלוכה בין אברי הקרבן. כאן נכנסות לתמונה אותן הגבלות הנובעות ממסורת 'מקדש הדממה', כפי שביאר קנוהל.

פרק ב- 'אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין' – האמנם?

פרשת עשרת הדברות נעלמת מקריאת שמע ותפילין בתקופת המרידות

קריאת שמע הייצוגית של כוהני המשמר המתוארת במשנת תמיד חלפה מן העולם עם חורבן המקדש, עת נכשל המרד הגדול בשנת 70 לספירה. כמו אחיהם במדינה, הכוהנים במקדש חוו תוך כדי קריאת פרשת עשרת הדברים את מעמד הר סיני, כאשר העם שמע את הקול האלוקי **מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הָעֵנָן וְהָעֶרְפֶּל** (דברים פרק ה, יט); אולם בעקבות אסון החורבן, זכרון ההתגלות מתוך האש, התחלף במחזה האש והענן שעלו השמימה מהמקדש הבוער.

יש להניח שמצוות קריאת שמע, שהייתה נהוגה אצל יחידים וקהילות ב"מדינה" עוד בימי הבית, התמידה בעם גם בשנים אחרי החורבן; מן הסתם, הצורך בקשר פולחני ישיר עם אלוקי ישראל רק התגבר עם הנתק המלא מסדרי הכפרה המסורתיים של עבודת הקרבנות. לכן מצוות קריאת שמע זכתה למקום של כבוד בדיוני התנאים שנאספו ביבנה, ועברה תהליך מואץ של פיתוח, עד שהתעצבה בצורה המוכרת לנו, מעוטרת בכל ברכותיה המלוות, ומוגדרת על פי הלכות מרובות. החכמים, מן הסתם, שמחו לנצל את יוקרתה ואת תפוצתה הרחבה של המצווה הוותיקה כדי לשלב אותה במקום מרכזי בסדר התפילה שהם פיתחו כתחליף לעבודת המקדש.

על רקע שיקולים אלו, היינו מצפים שהמתכונת המסורתית מימי הבית של ארבע פרשיות שמע, כלומר, הגרעין המקורי של פרשיות הברית - פרשת עשרת הדברים ופרשת שמע ישראל, בתוספת הפרשיות של קבלת עול מצוות - והיה אם שמוע ו-ויאמר, תישמר בקנאות על ידי עורכי הפולחן המתחדש ביבנה. הרי קריאת שמע המקורית המורחבת, המתוארת במשנת תמיד ה, א, הייתה נחוצה עוד יותר בשנים אחרי החורבן לקוראים במדינה; חידוש יומי של ברית סיני אמור לחזק את התודעה והדימוי-עצמי של כל יהודי, ולאשר את זהותו וייעודו כחלק מ"עם סגולה" ו"גוי קדוש". תחושת הגאווה הזאת התערערה קשות בכל שכבות החברה היהודית בארץ ישראל עם אסון החורבן;⁹⁷ לכאורה, קריאה קבועה של ארבע

⁹⁷ ראה לאחרונה ספרו של עדיאל שרמר, לתיאור מרגש של מצב רוחו של העם בעקבות החורבן, על פי מקורות רבניים של התקופה התנאית:

Adiel Schremer, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, Oxford University Press, 2010, especially Chapter 1 – "Where is Their G-d", pp. 25-48; idem, "The Lord Has Forsaken the Land": Radical Explanations of the Military and Political Defeat of the Jews in Tannaitic Literature", *Journal of Jewish Studies* 49 (2008), pp. 183-200.

יצירות אפוקליפטיות בני התקופה, כמו 4 עזרא, משקפות את אוירת הייאוש שאחזה בעם, כולל תהיות נוקבות בקשר לצדק האלוקי. ראה Kenneth R. Jones, *Jewish Reactions to the Destruction of the Temple in A.D. 70: Apocalypses and Related Pseudepigrapha*, Brill, 2011; Hindy Najman, *Losing the Temple and Recovering the Future: an Analysis of 4 Ezra*, Cambridge University Press, 2014.

פרשיות ה'שמע' כתעודת זהות הלאומית, כטקסט של ייעוד והקדשה, הייתה נחוצה שבעתיים בעת משבר, כדי לרפא לבבות נשברים, לבצר את הרוח הלאומי, ולהניע תהליך של שיקום תשתיות חומריות ורוחניות.

אולם, לשוא נחפש אזכור כלשהו לקריאת פרשת עשרת הדברות במסגרת מצוות קריאת שמע בספרות החכמים מהחורבן ואילך. ראינו שמשנת תמיד, שחברה, כנראה, קרוב לחורבן על ידי עד ראייה שתיאר את עבודת המקדש בשנותיו האחרונות,⁹⁸ עוד סיפרה על קריאת עשרת הדברים במסגרת קריאת שמע היומית במקדש (ה, א); לעומתה, המשנה במסכת ברכות (ב, ב) שנערכה, לפי המסורת, על ידי רבי יהודה הנשיא סביב שנת 220 לספירה, אינה מזכירה כלל את פרשת עשרת הדברות בדיון על פרשיות שמע:⁹⁹

אלו הן בין הפרקים

בין ברכה ראשונה לשניה

בין שניה לשמע

ובין שמע לווהיה אם שמוע

בין וווהיה אם שמוע לויאמר

בין ויאמר לאמת ויציב.

כך, ללא כל הסבר או נימוק במקורות הרבניים של ימי התנאים, פרשת עשרת הדיברות פשוט נעלמה מסדר התפילה שעוצבה בידי חכמי המשנה.

השוואת משנת תמיד הקדומה ומשנת ברכות המאוחרת¹⁰⁰ יוצרת טווח אפשרי של 150 שנה לתאריך היעלמות פרשת עשרת הדברות מתוך הקריאה היומית של מצוות שמע. אולם, נוכל לצמצם בהרבה את התקופה בה חל השינוי המסתורי בפולחן, אם נעיין ברצועות תפילין שנמצאו בשלשה אתרים בדרום מדבר יהודה ליד ים המלח, ותוארכו לימי מרד בר כוכבא

לפי ניימן, מטרת המחבר של 4 עזרא הייתה להשפיע על היהודים של דור החורבן לחזור למסלול של "covenantal life", על ידי הדגשת העובדה שאובדן המקדש אינה יכולה למחוק, או אפילו להחליש, את כוחה של התגלות ה' בסיני.

⁹⁸ עד ראייה זה זוהה בתלמודים כרבי שמעון איש המצפה, כהן שכנראה שירת במקדש בשנותיו האחרונות, והכיר וגם הזכיר את כמה מהנפשות הפועלות בה. ראה נספח א לדיון ממצה על עתיקותה ומהימנותה של מסכת תמיד; אני מאמץ שם את גישת ל. גינצבורג, המתארך את משנת תמיד, כמו אחותה מסכת מידות, כמסמכים עתיקים מהשנים אחרי חורבן הבית. לפי גינצבורג, רבי יהודה הנשיא אסף את שתי מסכתות אלו לתוך הקורפוס של המשנה בלי עריכה משמעותית, אף על פי שלא היסס לערוך חומר רב מימי המקדש במסכתות רבות אחרות בחיבורו, כגון יומא וביכורים.

⁹⁹ המשנה מחלקת את הפרשיות המקראיות של קריאת שמע, ואת הברכות שהתווספו לקריאה לפניה ולאחריה, ליחידות נפרדות, או 'פרקים', ודנה על האפשרות לדבר או להפסיק בין הפרקים או בתוך הפרקים.

¹⁰⁰ החיבור של מסכת תמיד תוארך על ידי ל. גינצבורג לשנים סביב החורבן ב70, כאשר המשנה פורסמה בסביבות 220 לספירה. ראה הערות 3 ו-98 לעיל.

(132-35 לספירה).¹⁰¹ מתברר שהרכב הפרשיות בקלפים מתוך תפילין שנמצאו במערות מסתור ומפלט של לוחמי בר כוכבא שונים ממקבילותיהם בתפילין מימי הבית שנמצאו במערות קומראן. כל ארבע הפרשיות בתפילין ממערות המפלט אינן מורחבות, לעומת רוב מובהק של הפרשיות שנמצאו בקומראן; השינוי העיקרי והבולט הוא בפרשת "שמע ישראל" (דברים ו, ד-ט), כאשר הסופר מימי בר-כוכבא השמיט ממנו את אותה הרחבה מקדימה שהייתה נהוגה בתפילין בקומראן: פרשת עשרת הדברות (דברים ה, א-יח).¹⁰² עדות מובהקת זו אומרת לנו שפרשת עשרת הדברות הוצאה מה'תקן' של פרשיות התפילין אי שם במשך שתי הדורות, או כשישים שנה, בין חורבן הבית ב-70 לבין שנות המרד בהנהגת בר-כוכבא (132-135 לספירה). דורות אלו מקבילים לפעולתם התחוקתית של חכמים, במסגרת בית הועד בעיירה יבנה.

עדות הספרי: אפולוגטיקה מאוחרת

למדנו על היעלמותן של עשרת הדיברות מתוך קריאת שמע דרך ראיות נסיבתיות בלבד; האם יש לנו מקור ספרותי מהתקופה המשוערת של השינוי, שיכול להאיר את הרקע להוצאת עשרת הדיברות מקריאת שמע? למרבה הצער, יוזמי השינוי בדור יבנה לא השאירו לנו תיעוד כלשהו של תקנה או גזרה בקשר לפרשת עשרת הדיברות, שלא לדבר על פרוטוקול של דיוני חכמים בנושא.

יש בידינו רק שני קטעים אנונימיים מתוך מדרש ההלכה התנאית "ספרי" על ספר דברים, שחוברו, כנראה, לא מוקדם משלהי התקופה התנאית, סביב תחילת המאה השלישית, כמה דורות אחרי זמן השינוי המשוער, ולא מאוחר מסוף המאה השלישית, עת ערכת החומר

¹⁰¹ במערה מעל ואדי מורבעת נמצאו in situ שתי יריעות מעור ליד קופסה של תפילין של ראש – הראשונה עם פרשות 'קדש לי', 'והיה כי יביאך' וגם 'והיה עם שמוע', והשנייה עם פרשת שמע מצומצמת (דברים ו, ד-ט), ללא עשרת הדיברות. במערה 34 מעל נחל צאלים, נמצאו in situ עוד שתי יריעות של תפילין של ראש – 'קדש לי', ובנוסף, 'והיה כי יביאך'. שתי יריעות נוספות מאותו אזור נקנו מבדווים, כאשר לא ברור אם מקורם במערה מעל נחל חבר, או במערה מעל נחל צאלים; ביריעה הראשונה ניתן למצוא 'קדש לי', 'והיה כי יביאך', 'שמע' מצומצמת, ורוב פרשת 'והיה עם שמוע', כאשר ביריעה השנייה כתובים ארבע פסוקים אחרונים מפרשת 'והיה עם שמוע'. היריעות תוארכו לפי פליאוגרפיה, ולפי הימצאותם ליד אגרות ומסמכים משפטיים המתוארכים לימי בר כוכבא. נוסח הפרשיות וגודלם תואמים, לרוב, את הנוסח המסורתי (MT), אולם סדר הפרשיות ומספר היריעות אינם תמיד מתאימים להלכה המאוחרת.

ראה נתונים אלו בספרו של יהודה כהן: Yehudah B. Cohen, *Tangled Up in Text: Tefillin and the Ancient World*, Brown Judaic Studies #351, Providence, 2008, pp. 103-106. פרסומים רשמיים של היריעות הנ"ל נרשמו על ידי כהן בעמ' 104, הערה 2.

¹⁰² לפי דוד נחמן (הערה 81 לעיל), בעקבות צמצום פרשת שמע המורחבת על ידי הוצאת פרשת עשרת הדיברות מהתפילין, נקבע הכלל "שגבולות הפרשיות יהיו פרשייה סתומה אחת", ובסופו של דבר צומצמו היקפן של כל שאר הפרשיות בתפילין (ראה שם, עמ' 38).

בספרי.¹⁰³ הספרי מתייחסת להוצאת פרשת עשרת הדיברות מתוך קריאת שמע כעובדה מוגמרת, ומחפשת, לאחר מעשה, הצדקה פרשנית לשינוי, באמצעות דיוקים לשוניים מתוך הפסוקים בפרשת שמע. אם לפני, המילה 'ושננתם' בפרשת שמע ישראל הובנה כציווי לשון ולזכור בקריאה יומית את תוכן עשרת הדברים,¹⁰⁴ מחברו האנונימי של ספרי דברים הסיק אחרי דיון ארוך ומפותל (סוף פיסקא לד), שהמילה 'ושננתם' באה דווקא למעט את "עשר הדברות" מכל קשר למצוות שינון.¹⁰⁵

...תלמוד לומר ושננתם לבניך

אלו בשנון ואין עשר הדברות בשנון.

כלומר, המלה 'ושננתם' משמעותו 'ושננת אותם', וכוונת הפסוק היא שאדם מישראל חייב לשנן רק 'אותם', את שלש הפרשיות של שמע שהיו נהוגים בזמנו של מחבר הקטע בספרי, לעומת פרשת עשרת הדברות, שאינה שייכת כלל ל"שינון" (מצוות קריאת שמע). בפיסקה מקבילה בספרי דברים (לה), המילה 'וקשרתם' התפרשה באותה דרך, כדיוק הבא להוציא את פרשת עשרת הדברות מ"קשירה", כלומר משייכות למצוות תפילין.¹⁰⁶

¹⁰³ מבחינה מתודולוגית, אין לחוקר רשות לתארך מאמר אנונימי בספרי, רחוק מדי מזמן עריכת החיבור בסוף המאה השלישית. אם כן, גם אם נגיד שכל החומר בספרי מגיע ממקור תנאי ולא יצא מידי העורך, יש לתארך מאמרים אנונימיים שבו לסוף התקופה התנאית. כמובן, אין דרך לשלול אפשרות שעורך בימי האמוראים הוסיף את הקטעים המדוברים בספרי מדעתו. ראה בקשר לתאריך עריכתו של ספרי דברים: Eyal Ben-Eliyahu, Yehuda Cohn, and Fergus Millar, Handbook of Jewish Literature from Late Antiquity: 135-700 CE, British Academy, Oxford University Press, 2012, PP.72-74. ראה שם בדין על מקורות הספרי: על אף שספרי דברים מיוחסת בדרך כלל לאסכולה של רבי עקיבא, דווקא הקטעים המפרשים פרשיות שמע (דברים ו, ד-ט), וגם והיה אם שמוע (דברים יא, יג-כא), מיוחסים לבי רבי ישמעאל.

¹⁰⁴ הראינו לעיל שהפסוק 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך' (דברים ו, ו) מתייחסת דווקא לעשרת הדברים; ובעקבותיו, 'ושננתם' 'וקשרתם' מתייחסים גם הם לעשרת הדיברות.

¹⁰⁵ ספרי דברים (מהדורת פינקלשטיין) פרשת ואתחנן פיסקא לד (עמ' 60-61) -

דבר אחר ושננתם לבניך, אלו בשנון
ואין קדש לי כל בכור (שמות יג, ב), **והיה כי יביאך** (שמות יג, יא) **בשנון,**
שהיה בדין אם ויאמר (במדבר טו, לז), **שאינו בקשירה הרי הוא בשנון**
קדש לי, והיה כי יביאך, שהם בקשירה אינו דין שיהו בשנון
תלמוד לומר ושננתם אלו בשנון
ואין קדש לי, והיה כי יביאך בשנון,
ועדיין אני אומר אם ויאמר שקדמוהו מצות אחרות הרי הוא בשנון,
עשר הדברות שלא קדמוהו מצות אחרות אינו דין שיהו בשנון,
אמרת קל וחומר הוא,
אם קדש לי כל בכור, והיה כי יביאך
שהם בקשירה אינם בשנון,
עשר הדברות שאינם בקשירה אינו דין שלא יהו בשנון,
הרי ויאמר יוכיח לעשר הדברות
שאף על פי שאינם בקשירה שיהו בשנון
תלמוד לומר ושננתם לבניך
אלו בשנון ואין עשר הדברות בשנון.

¹⁰⁶ ספרי דברים (מהדורת פינקלשטיין) פרשת ואתחנן פיסקא לה (עמ' 63) -
וקשרתם, אלו בקשירה ואין (במדבר טו, לז) **ויאמר בקשירה,**
שהיה בדין אם (שמות יג, ב) **קדש לי, (שמות יג, יא) והיה כי יביאך, שאינם בשנון הרי הם בקשירה,**
ויאמר, שהוא בשנון אינו דין שיהא בקשירה,

תלמוד לומר וקשרתם, אלו בקשירה ואין עשר דברות בקשירה.

השינוי המהפכני בגישה של הדרשן בספרי למילים 'ושננתם' ו-'וקשרתם' מלמד שהוא פעל זמן ניכר אחרי הוצאת עשרת הדברות ממערכת קריאת שמע, אחרי שהפרשנות המקורית וה'כוללת' של 'ושננתם' כבר נשכחה. כיון שמדובר בתקופה לאחר גזרת הביטול, ברור שמגמת בעל הספרי איננה הצעה לשינויים עתידיים בפולחן, אלא הצדקה ומתן גושפנקא דרשנית למציאות קיימת.

הדחף של בעל הספרי להפריד בין עשרת הדיברות לקריאת שמע ותפילין, מוכיח שהוא הכיר את המסורת שפרשת עשרת הדיברות אכן היתה קשורה בזמנים קדומים לפולחן היומי; העורך המאוחר של הספרי ודאי למד תובנה זאת לא מזיכרון חי, אלא מעיון במשנת תמיד. לכאורה, הנימה הפסקנית והחלטית ש"אין עשר הדברות בשינון", ו"אין עשר דברות בקשירה", משקפת ידיעה של עורך הקטע בספרי שפרשת עשרת הדברות בוטלה או נעקרה מתוך קריאת שמע על ידי פעולה מכוונת, מן הסתם תקנה יזומה של חכמים.¹⁰⁷ בעל הקטע בספרי טורח להוכיח מדיוקים בלשון הפסוקים, שפרשת עשרת הדיברות כלל אינה יכולה להשתייך לשינון וקשירה, וממילא, לא הייתה מעולם חלק אינטגרלי ממצוות קריאת שמע

תלמוד לומר וקשרתם
אלו בקשירה ואין ויאמר בקשירה.
עדיין אני אומר אם קדש לי, והיה כי יביאך,
שקדמום מצות אחרות הרי הם בקשירה,
עשר הדברות שלא קדמום מצות אחרות, אינו דין שיהו בקשירה,
אמרת קל וחומר הוא,
אם ויאמר שהוא בשנון אינו בקשירה,
עשר הדברות שאינם בשנון, אינו דין שלא יהו בקשירה,
הרי קדש לי, והיה כי יביאך יוכיחו,
שאינם בשנון והרי הם בקשירה והם יוכיחו לעשר דברות,
שאף על פי שאינם בשנון שיהו בקשירה
תלמוד לומר וקשרתם,
אלו בקשירה ואין עשר דברות בקשירה.

אף על פי ש"כתיבה", כלומר מצוות המזוזה, אינה נדרשת בספרי בהקשר זה, אפשר להניח שיחס המחבר לפרשת עשרת הדברות במזוזה, היה זהה לגישתו בקשר לקריאת שמע ותפילין.

¹⁰⁷ הרמז בדברי ספרי לפעולה אלימה של הרחקת פרשת עשרת הדברות מקריאת שמע משתלב עם המסורת החוזרת ונשנית בתלמוד בבלי (ברכות יב.), שבקשר לקריאת פרשת עשרת הדיברות, "כבר ביטלום" בתקופה קדומה (ראה דיון להלן). תמוהה, אם כן, התיאוריה של קימלמן במאמרו על קריאת שמע (הערה 5 לעיל), שעשרת הדברות לא בוטלה מקריאת שמע, אלא נפלה או הושמטה בעריכה, אחרי שחכמים הבינו שכל תפקידיה הספרותיים ומסריה התיאולוגיים הפכו למיותרים, כיון שנכללו בתוך פרשיות 'שמע ישראל' ו-'והיה אם שמוע'. בלשונו: "the absence of the Decalogue from the liturgical covenantal ceremony is due to its role having been eclipsed by the Shema (Kimelman, "The Shema Liturgy", Appendix 2, p. 156). קימלמן מתעלם בכך לא רק מהמקורות המרמזים על ביטול מכוון של עשרת הדיברות מהפולחן, אלא גם מתנחש לתפקיד המכריע של עשרת הדיברות ב"covenantal ceremony". הרי טקס הברית המקורי דרש מהקורא לשחזר בקריאתו את דברי שני בעלי הברית: ה' בעשרת הדברים, והעם בפסוקי שמע ישראל; העובדה שהעם חוזר על דברי ה' כדי לאשר וקבל אותם, וודאי אינה מייצרת את דברי ה'. זאת ועוד, גם אם נאמר, שעם התפתחות הליטורגיה של קריאת שמע וברכותיה, פרשת עשרת הדברות הפכה לעודפת ומיותרת, איפה מצאנו בהיסטוריה של הליטורגיה שחלקי תפילה נחתכות לצרכי ייעול וקיצור? אדרבה, המגמה ההיסטורית בעניין זה הפוכה! לבסוף, אם קריאת שמע על שלש פרשיותיה אכן מייצרת את קריאת עשרת הדיברות, למה חווינו ניסיונות חוזרים במשך הדורות להחזיר את עשרת הדיברות למקום של כבוד בליטורגיה?

ותפילין;¹⁰⁸ אם בכל זאת משנת תמיד מעידה שהכוהנים אכן קראו פרשת עשרת הדברים במקדש, צריך לומר שהפרשה נקראה כחטיבה עצמאית שאינה שייכת לקריאת שמע.¹⁰⁹

הספרי מכיל חומר תנאי מהמאה השנייה, אולם נערך סופית במחצית השנייה של המאה השלישית, ולכן קשה להוציא מדבריה המאוחרים מסקנה כלשהי בקשר לתיארוך הוצאת עשרת הדיברות מקריאת שמע. אפשר, למצער, להסיק ממבנה ספרותי כמעט זהה בשני קטעי הספרי שהבאנו, שלפי תודעת העורך, עשרת הדיברות בוטלו גם משינון וגם מקשירה באותן נסיבות, ומסתמא באותו פרק זמן.¹¹⁰

קריאת עשרת הדיברות בימי האמוראים

אחרי הטיפול המאוחר והבלתי-מודע של הספרי בשאלת פרשת עשרת הדיברות, התעלומה שלנו נשארת בעינה: מתי, על ידי מי, באיזה נסיבות, והכי חשוב: מדוע, נחתכה פרשת עשרת הדיברות מתוך הפולחן המתחדש אחרי החורבן? אולם, אף על פי שמקור תנאי, הקרוב יותר בזמן היווצרותה לשינוי המדובר, אינו מספק לנו תשובות, הרי קריאה צמודה של דברי אמוראי ארץ ישראל ובבל, כפי שהם רשומים בתלמוד ירושלמי ותלמוד בבלי, עשויה להחכים אותנו בהרבה.¹¹¹

¹⁰⁸ עורך הקטעים בספרי נגרר לגישה א-היסטורית, כי היה משוכנע שמצוות קריאת שמע אינה פחות מצו אלוהי, ומוגדרת כמצווה 'דאורייתא'; לכן הוא השתמש בכלים דרשניים מסורתיים של 'קל וחומר' ו'מיעוט', כדי להצדיק את הוצאת עשרת הדיברות ממצוות קריאת שמע כגזרת הכתוב – כהוראת המקרא עצמה, ולא כתקנת חכמים על רקע נסיבות מסוימות. לצרכי השוואה, הנחת הסתם בבבלי היא, שקריאת שמע אכן מצווה דאורייתא: ראה ברכות יד. טו.; כא. על דעת האמורא הבבלי רב יהודה בר יחזקאל, שקריאת שמע מדרבנן, ורק אמירת ברכת 'אמת ויציב' מדאורייתא, נתיחס בהמשך.

¹⁰⁹ עמדה זו מזכירה לנו את סברת רבי שמעון בן לקיש המובא בירושלמי ברכות א, ה, שהניח שעשרת הדיברות בפי הכהנים בלשכת הגזית נאמרה כתוספת שלא מן המניין, והפסיקה בין ה'ברכה אחת' לבין פרשיות שמע.

¹¹⁰ גם ללא עדות הספרי, חוקרי התפילין בעת העתיקה הסכימו כולן להשערה, שעם הוצאתן מהתפילה, עשרת הדיברות הוצאו גם מן התפילין. ראה נחמן (הערה 81 לעיל), עמ' 38, הערה 66.

¹¹¹ בניתוח המקורות להלן, אני פועל לפי כמה שיקולים מתודולוגיים:

1. אני שם דגש כבד על היבטים הפילולוגיים של מאמרים בירושלמי ובבבלי, ומנסה להגדיר כל מונח בטקסט לפי השימוש הרגיל בדוקומנט שהוא נמצא בו, על ידי סקירה של כל המקבילות.
 2. אני מייחס חשיבות גדולה לזהות ולבינוגרפיה של בעלי המאמרים השונים, ולהשלכות ההיסטוריות הנובעות מזיהויים אלו. אני מאמין שאפשר, לפחות בסוגיות ומאמרים הלכתיים בשני התלמודים, לתת אמון לייחוס מאמרים לחכמים שונים על ידי עורכי הסוגיות. כמוכן, אין כלל ברזל בשאלה של ייחוס מאמרים, ויש לקחת בחשבון שיבושים שאירעו כאשר מסורות עברו ממסמך קדום למסמך מאוחר, או ממסמך ארצישראלי למסמך בבלי, או טעויות של סופרים שהעתיקו את כתבי היד; מוטל על החוקר לברר גירסא עדיפה בכל טקסט שלפניו, כאשר הוא מעיין בכל עדי-הנוסח, ומשווה עם טקסטים מקבילים ברחבי הספרות הרבנית. לרשימה של המספר הגדול של חוקרים מודרניים הפועלים לפי שיטה זו, ראה Richard Kalmin, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, Oxford, 2006, p. 189, n. 8.
- אני חולק בכך על ניוזנר ואסכולתו, שדוגלים בגישה ניהליסטית ורדיקלית למקורות: ראה Kalmin, *ibid.*, p. 189, n. 9; p. 194, n.58; p. 195, n. 60, 62.

המשך סוגיית הירושלמי בברכות, אותה התחלנו לנתח בפרק הקודם, מציג מאמר מאת חכמים מהדור השני של אמוראי ארץ ישראל ובבל, שפעלו באמצע המאה השלישית לספירה, יותר ממאה שנה אחרי הוצאת עשרת הדיברות מתוך קריאת שמע:¹¹²

...שעשרת הדיברות הן הן גופה של: שמע.

דבר מתנה ורבי שמואל בר נחמן {אמ'} תרויהון אמרין.

בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום.

ומפני מה אין קורין אותן. מפני טינת המינין.¹¹³

שלא יהו אומ'. אילו לבדם ניתנו לו למשה בסיני.¹¹⁴

רבי שמואל בר נחמן, או בר נחמני כפי שמכונה בבבלי, התפרסם במולדתו ארץ ישראל כדרשן גדול וכבעל אגדה פורה ויצירתי.¹¹⁵ כמו רבים מעמיתיו החכמים בדור השני והשלישי לאמוראי ארץ ישראל, רב שמואל בן נחמן היה במגע קרוב עם 'מינים', כנראה נציגים מלומדים של תנועת הנצרות, שהתפשטה בהדרגה בארץ ישראל מסוף המאה השניה עד עליית קונסטנטינוס בתחילת המאה הרביעית;¹¹⁶ אדולף ביכלר הראה במאמר קלאסי

3. אני דוגל בקביעה של דוד הלבני שהתלמוד הירושלמי נערך סופית כ-350 שנה לפני העריכה הסופית של הבבלי (דוד הלבני, *מבואות למקורות ומסורות, מהדורה חדשה מורחבת*, מאגנס, ירושלים, תשע"ב), ומאמץ את שיטתו של מורי ורבי שמא פרידמן, שהטקסט של הירושלמי וגם של מקורות ארצישראליים קדומים אחרים היו לפני העורכים האחרונים של הבבלי פחות או יותר באותו נוסח שהם נמצאים לפנינו. (ש"מ פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', בתוך *ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן*, בעריכת ש"י פרידמן, ירושלים תשנ"ג, עמ' 119-163). הניסיון מלמד שעורכי הבבלי לא העתיקו את המסורות הארצישראליות לתוך הבבלי, אלא התאימו אותם למציאות הבבלי, קיצרו ושינו לפי שיקול דעתם, ושילבו מסורות בבליות עצמאיות בדיון ההלכתי.

¹¹² ירושלמי ברכות א, ד (ג:ג); נוסח לפי מהדורת האקדמיה, עמ' 9.

¹¹³ 'טינת המינים' היא הקריאה הנכונה – ולא 'טענת המינין'. ראה על כך בש. ליברמן, *הירושלמי כפשוטו*, ירושלים תרצ"ה, עמ' 526; ליברמן, הלכות הירושלמי להרמב"ם, עמ' 22, הע' 4. המילה 'טינה' מתחלפת עם המילה 'תרעומת' בסוגיא המקבילה בבבלי ברכות יב., ושני המונחים, 'טינה' ו'תרעומת', מתפרשים כ'התנגדות כעושה', או 'תלונה'. המינים כנראה מתלוננים על העוול בניסיון היהודי להטיל עליהם חובות מעבר לעשרת הדיברות.

גינצבורג (פירוש לירושלמי, א, עמ' 166) נוקט גישה אחרת, ואומר שהמונח 'טינה' בא מהשורש 'טנן', שמשמעותו 'אהבה עזה'. לפי זה, המינים אהבו את עשרת הדיברות בלבד, ודחו את שאר התורה; פירוש זה מעניין, אולם הוא אינו מקביל למונח 'תרעומת' בבבלי.

¹¹⁴ רשי מסביר בד"ה 'מפני תרעומת המינין' – שלא יאמרו לעמי הארץ: אין שאר תורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקב"ה ושמעו מפיו בסיני. פירוש זה מופיע גם במחזור ויטרי סימן ט"ז.

¹¹⁵ אף על פי שעסק גם בענייני הלכה, כבמקרה שלנו. רשב"ן היה תלמיד מובהק של רבי יונתן בהלכה ואגדה, כהן, ותושב לוד בדרום, שם קיבל מסורות באגדה והלכה גם מרבי יהושע בן לוי. ראה ב. ז. בכר, *אגדות אמוראי ארץ ישראל*, תירגם א. רבינוביץ, כרך ראשון, ספר שני, דביר, תל-אביב, תרפ"ה, עמ' 317-247; הימן כרך ג, עמ' 1145-1141; מרגליות כרך ב, עמ' 334-333. עוד נתיחס לשותפו של רשב"ן למאמר, רב מתנה מבבל, בהמשך.

¹¹⁶ ראה פירוש רש"י לבבלי ברכות יב., ד"ה המינין: "תלמידי ישו" (גרסא מצונזרת – 'עכו"ם'). הספרות המתעדת את התפשטות הנצרות בארץ ישראל במאה לפני עליית קונסטנטינוס די רחבה; אסתפק בהפניה לעבודה הקלאסית של מרסל סימון, וראה שם להפניות לספרות מקורית של אבות הכנסייה וספרות חז"ל:

שפולמוסנים נוצרים במאה השלישית, אשר ויכוחיהם עם חכמים מופיעים תדיר בתלמודים וספרות האגדה, ייצגו אוכלוסיה נוצרית ממוצא נוכרי, עם תפיסות תיאולוגיות בהתאם.¹¹⁷

במאמר אגדה בבראשית רבה אפשר לאבחן אצל רבי שמואל בר נחמן נקודת עייפות ותיסכול על רקע מגעיו המשוערים עם מלומדים נוצרים לצרכי פולמוס.¹¹⁸

רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן אמר

בשעה שהיה משה כותב את התורה

היה כותב מעשה כל יום ויום, כיון שהגיע לפסוק הזה

שנאמר (בראשית א, כו) ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו

אמר לפניו רבון העולם מה אתה נותן פתחון פה למינים,¹¹⁹ אתמהא,

אמר לו כתוב, הרוצה לטעות יטעה...¹²⁰

Marcel Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425)*, Translated from French by H. McKeating, Oxford University Press, 1986.

¹¹⁷ Adolph Buechler, "The Minim of Sepphoris and Tiberias in the Second and Third Centuries", in ראה *Studies in Jewish History*, ed. I. Brodie and J. Rabinowitz, Oxford University Press, 1956, pp. 245-274.

אחרי סקירת מקורות של ויכוחים בין חכמים למינים בארץ ישראל במאה השלישית, ביכלר מגיע למסקנה שמינים אלו הם לרוב נוצרים ממוצא נוכרי – 'heathen Christians', בלשון ביכלר. לממדי הפולמוס בין חכמים ונוצרים, ולדוגמאות רבות של מאמרים רבניים פולמוסיים השקועים במדרש האגדה, ראה מנחם הירשמן, המקרא ומדרשו: בין חז"ל לאבות הכנסייה, הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1992. מפורסמים סדרת מחקרו ההשוואתיים של א.א. אורבך בנושא הפולמוס היהודי-נוצרי, שנאספו בספרו מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, מאגנס, ירושלים תשמ"ח. ראה שם "דרשות חז"ל ופירושי אוריגנס לשיר השירים והוויכוח היהודי-נוצרי" (עמ' 514-536), "דרשות חז"ל על נביאי אומות העולם ועל פרשת בלעם לאור הוויכוח היהודי-נוצרי" (עמ' 537-555), "תשובת אנשי גיטא והוויכוח היהודי נוצרי" (עמ' 556-560). כמובן, דיונים על פולמוסם של חז"ל עם המינים למיניהם, כולל נוצרים, מפוזרים ברחבי ספרו המונומנטלי של אורבך, חז"ל: אמונות ודעות, מאגנס, ירושלים, תשל"ח.

¹¹⁸ בראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק, כרך א, פרשת בראשית, פרשה ח, ח.

¹¹⁹ יצוין שכבר בימי התנאים נרשמו טענות מפי המינים על 'שיתוף' בבריאת האדם, דוגמת דיווח התוספתא בסנהדרין ח, ז:

אדם נברא באחרונה, ולמה נברא באחרונה?

שלא יהו המינין אומרינן: שותף היה עמו במעשהו.

ואכן, אנו מוצאים פולמיקה נוצרית בענין 'נעשה אדם', כמה דורות לפני רשב"ן, מסוף המאה השניה, בדבריו של יוסטינוס מרטיר, ביצירתו *דיאלוג עם טריפון היהודי* (מהדורת ד. רוקח, מאגנס, ירושלים, תשס"ה). בפרק סב של חיבורו, שפורסם, לפי רוקח, בשנת 160 לספירה, יוסטינוס טוען שמלשון הכתוב 'נעשה אדם', מוכח ש'האל האחר' (הלוגוס) נטל חלק בבריאה (עמ' 174, שם, ועיין בהערה 824). חז"ל התעמתו בנושא השיתוף לא רק עם נוצרים, אלא עם כל סוגי ה'מינים', כולל חוגים גנוסטיים שהאמינו בריבוי רשויות; ראה מקורות נוספים בעדיאל שרמר, "הן האדם היה כאחד ממנו: פולמוס, השתקה וריסון עצמי", *תרביץ*, כרך עח, ג, עמ' 345-369, הערות 19, 20, ו-21 שם.

¹²⁰ מאמרו של רשב"ן בשם ר' יונתן המסיים – 'הרוצה לטעות יטעה', מופיע בבראשית רבה בתוך שורה של מאמרים אפולוגטיים מפי אמוראים שונים בארץ ישראל לדורותיהם, (מהדורת תיאודור-אלבק, ח-ג-ט, עמ' 58-63), המנסים לבטל בהסברים מתוחכמים, את המשמעות של 'שיתוף' העולה מהמילים 'נעשה אדם'. והנה, ר' שמואל בן נחמן עצמו נרשם באותו סימן בבראשית רבה בין החכמים המשיבים למינים, כנראה בתקופה שעדיין ראה תועלת בדיונים כאלו:

ר' שמואל בן נחמן אמר

במעשה כל יום יום נמלך – כלומר, ה' התייעץ בברואים שקדמו לאדם,

רבי שמואל בר נחמן מכריז בשם רבו, שלמעשה, עמיתיו החכמים פטורים מהצורך להשיב ל'פתחון פה' של המינים – הרי בקשר לניסוח קונטרסבריטאלי בסיפור הבריאה, רבון העולם בעצמו אומר למשה בנימת ויתור ואדישות: 'כתוב, והרצה לטעות יטעה'.¹²¹ דברי רבי שמואל בן נחמן, המשדרים תחושת ייאוש, מאפשרים מעשית לשכנע בעלי-פלוגתא מבין המינים בצדקת עמדותיו; עצם העלאת החשש של מתן 'פתחון פה' למינים, מלמד על הסתייגות של ממש מצד רבי שמואל בן נחמן מפולמוסים מולם. לכן אינו מפתיע הדבר, שחכם שנכווה, כנראה, מגחלתן של ויכוחים עם מינים בני-דורו, ממליץ לוותר על הצעה ראויה ורצויה של שילובה מחדש של עשרת הדיברות בקריאת שמע; יש כאן חוסר-רצון מופגן לפתוח חזית נוספת במלחמת דעות שהתנהלה בארץ ישראל של המאה השלישית.

אחרי שלמדנו ממדרש בראשית רבה שרבי שמואל בן נחמן הכיר, ואף התמחה, בעמדות פולמוסיות של מינים בני-דורו, סביר לומר שדיווחו בירושלמי ברכות על ההיגד הקנטרני "אילו לבדם ניתנו לו למשה בסיני", התבסס על דברים ששמע בעצמו במהלך מפגשים עם 'מינים'. מאידך, הניסיון המתסכל של רשב"ן בויכוחים מהסוג הזה, גרם אצלו לחוסר-רצון מופגן להיכנס לעימותים עם המינים בני-דורו.

'בדין הוה' – עבר או הווה?

רבי שמואל בן נחמן, ובעקבותיו עמיתו הבבלי רב מתנה, קובעים: **בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום**. הנוסחה 'בדין הוה', אינה מתיחסת לזמן או מציאות בעבר; טרמינולוגיה זו שגורה בירושלמי, ומשמעותה בכל מקום פשוטה: מדין תורה, או מצד השכל הישר, ההלכה צריכה כעת להיות כך וכך, אלא שמסיבה מסוימת, חכמים תיקנו אחרת.¹²² בדברי רבי שמואל בן נחמן, יש אינדיקציה לשונית שהנימוק 'מפני טינת המינים' מדבר על מצב עכשווי וזמן הווה, כלומר בתקופת החכם, במאה השלישית לספירה. יש להבדיל בין הלשון ההיפותטית בראש מאמרו - 'בדין הוה שיהו קורין', שיכול לדבר על הווה או עבר, לבין

משל למלך שהיה לו סונקתידרון - פירוש: 'יועץ', לפי היוונית *συγκάθεδρος*, וראה – Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, p. 371a. **ולא היה עושה דבר חוץ מדעתו**.

¹²¹ הגישה של רשב"ן בשם ר' יונתן, הרואה במינים 'טועים', מוצאת ביטוי נרחב בשורה של ששה מאמרים אפולוגטיים מפי 'רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן', הרשומים בבבלי שבת נה-נו: רשב"ן טוען שם, ש"כל האומר – ראו בן עלי, או בני שמואל, או דוד, או שלמה, או יאשיהו) – חטא, אינו אלא טועה"; ייתכן שהאפולוגטיקה המפותלת של רשב"ן ורבו, המנסים לטהר חוטאים מפורסמים מהמקרא, שיחקה תפקיד בפולמוס היהודי-נוצרי, כאשר הנוצרים ניסו להוכיח מחטאי ה'ראשונים' שהאדם מטבעו מושחת עקב החטא הקדמון, וזקוקים לגאולה באמצעות ישו.

¹²² קימלמן שם לב לנקודה שהביטוי 'בדין הוה', או 'בדין היה', בדרך כלל מתייחס למצב תיאורטי, ולא דווקא למצב בזמן עבר; ראה הערתו ב- The Shema and its Rhetoric, App. 2: The Missing Decalogue, p. 155.

לשון השאלה בסוף המאמר - 'ולמה אין קורין אותן', המדבר אך ורק בזמן הווה; רשב"ן אינו שואל 'ולמה לא קראו אותן'. כשם שסוף המאמר מדבר בוודאי בלשון הווה, ושואל: ולמה לא קוראים עשרת הדיברות בכל יום בדורנו? – כך הפתיחה 'בדין הוה שיהו קורין' מדברת על הצעה לחדש את קריאת עשרת הדיברות בדורו של רבי שמואל בן נחמן ועמיתו רב מתנה.

אף על פי שלא הזכיר במילה אחת את הקריאה היומית של פרשת עשרת הדיברות על ידי הכהנים בימי המקדש, רבי שמואל בן נחמן ידע היטב מהמשנה בתמיד, שבעבר הרחוק פרשת עשרת הדיברות תפסה מקום מכובד במצוות קריאת שמע במקדש ובמדינה; מן הסתם, הדחף העיקרי להצעתו לקרוא עשרת הדיברות 'בכל יום' הייתה כדי להחזיר עטרה ליושנה. עורך הירושלמי הסמיך את המלצתו של רבי שמואל בן נחמן למאמרו הקודם של רבי אבא,¹²³ 'שעשרת הדיברות הן הן גופה של שמע', כדי לומר, שחשיבותן ומרכזיותן של עשרת הדיברות, שגילה רבי אבא במבנה של קריאת שמע בימי המקדש, נחוצות עדיין באותה המידה בקריאת שמע של תקופת האמוראים.

יוצא שהסתייגותו של רשב"ן בסוף דבריו מרעיון הקריאה של עשרת הדיברות, עקב חשש מטינת המינין, מתייחסת רק לאפשרות של חידוש התקנה בהווה. רבי שמואל בן נחמן אינו מתיימר לרגע לנמק או להסביר את ביטולן של עשרת הדיברות מתוך קריאת שמע בדור יבנה.

כדאי לשים לב להיבט פילולוגי נוסף. אחרי מאמרו הראשון של רבי שמואל בן נחמן בעניין עשרת הדיברות, סוגיית הירושלמי בברכות ממשיכה לצטט את אותו חכם במאמר נוסף, המציע תוספת אחרת לפרשיות קריאת שמע. המאמר השני של רשב"ן מנוסח במתכונת לשונית דומה למאמר הראשון:

ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יהודה בר זבוא.

בדין היה שיהו קורין פרשת בלק ובלעם בכל יום.

ומפני מה אין קורין אותם. שלא להטריח על הציבור.¹²⁴

¹²³ שים לב לאות הקשר 'ד' בין שני המאמרים הסמוכים של ר' אבא ורשב"ן – 'דבר מתנה ורבי שמואל בר נחמן תרוהון אמרין'.

¹²⁴ מדובר בתוספת פרשה (במדבר כב, ב עד כד, כה) די ארוכה ומייגעת לתוך המערכת הקיימת של קריאת שמע, על פרשיותיה וברכותיה – וכל זה פעמיים ביום! יש מקום לתהות ולחקור, אם המניע ליוזמה ליטורגית זו קשור לפולמוס עם מינים, כאשר חכמים רצו להביא עדות מרשימה של נביא מאומות העולם – בלעם, בקשר לבחירה והעדפה של עם ישראל על ידי הא-ל. עורך הסוגיא בירושלמי אינו מתעניין במניע להצעה השנייה של רבי שמואל בר נחמן, אלא מביא שלש דעות של אמוראים שונים מבבל וארץ ישראל, המסבירות את הקשר הלשוני/ענייני בין פרשת בלק-בלעם לפרשת שמע, או את הערך המוסף של פרשת בלק-בלעם, המזכה אותה באמירה יומית בתפילה:

ברור שבקשר לקריאה יומית של פרשת בלק-בלעם, מדובר בהצעה ליטורגית חדשה וחדשנית; כאן אין אפשרות לומר שהאמורא בא לחדש פרקטיקה עתיקה. עקב אחידות העריכה הבולטת של שני המאמרים, יש להבין שמואל בר נחמני העלה בשיח הליטורגי של בני-דורו כמה הצעות מעשיות; כלומר, כמו שהוא העלה את האפשרות לתקן קריאה יומית של פרשת בלק-בלעם, הוא שקל את האפשרות לחדש בדורו את הקריאה היומית של עשרת הדיברות.

ובכן, בפנייתו לבני-דורו בארץ ישראל, רבי שמואל בן נחמן העביר מסר פשוט, שניתן לשחזר כך: "יש סיבה טובה ('בדין הוה') לשלב את פרשת עשרת הדיברות בקריאת שמע כאן ועכשיו, כי 'עשרת הדיברות הן הן גופה של שמע'! אם נעשה כך, גם נצליח להחזיר עטרה ליושנה, כי ידוע לכולנו מהדיווח במשנת תמיד, שכוהנים במקדש שילבו את פרשת עשרת הדברים עם קריאת שמע. אולם לצערי, "הוסיף החכם, "אני מנוע מלתקן תקנה רצויה כזאת, 'מפני טינת המינין', הלא הם פולמוסנים נוצרים המוכרים לכולכם, שוודאי ינצלו את העלאת נושא עשרת הדיברות כהזדמנות לנגח את דת ישראל, ולהחליש את מחויבותנו לכל מצוות התורה; והרי ידועה לכולכם מדיניותי שלא לספק לאויבינו פתחון פה."¹²⁵

ר' חונה אמ'. מפני שכת' בה שכיבה וקימה.

ר' יוסי ביר' בון אמ'. מפני שכת' בהן יציאה ומלכות.

אמ' ר' אלעזר. מפני שכתובה בתורה בנביאים ובכתובים.

המאמר על קריאת פרשת בלק-בלעם, מיוחס בתלמוד בבלי (ברכות יב:) לפי כל עדי הנוסח, לר' יהודה בר זבידא כבעל-המאמר המקורי; אולם אין זכר באף עד-נוסח בבלי לרבי שמואל בר נחמני כמוסר האחרון של המאמר, כפי שמצאנו בירושלמי. המוסר האחרון של המאמר בבלי מתואר בכל אחד מששה עדי הנוסח שאיתרתי בשם אחר, ואף אחד משמות משובשים אלה אינו מופיע במקום אחר בתלמודים; הנה, אם כן, עוד סיבה להעדיף את גרסת הירושלמי במקרה זה (בנוסף לנימוק הקבוע שהירושלמי מספק בדרך כלל גרסה עתיקה יותר ומקורית יותר מהבבלי).

¹²⁵ משנת תמיד השתמשה במכוון בלשון המקרא, וכינתה את תוכן ההתגלות הישירה בסיני, 'עשרת הדברים'; אולם רבי אבא, כאשר פירש את אותה המשנה, שינה את לשונו, ואמר 'עשרת הדיברות' הן הן גופה של שמע, ובדור לפניו, רבי שמואל בן נחמן אמר 'בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום'. מאיר גרובר, במאמר שכבר הזכרנו כמה פעמים, טוען שאחת מהמשמעויות הבולטות של המלה 'דבר' במקרא היא 'מצוה', ולכן המונח 'עשרת הדברים' בתורה ובמשנת תמיד, פירושו 'עשר המצוות'; לעומת כן, המלה 'דיבר' (או בלשון רבים, 'דיברות'), אינו לשון ציווי, אלא "פירושו גילוי דעת אלו-הים לנביא" (גרובר, שם, עמ' 19-20). "ובכן נראה לי", אומר גרובר, "שחז"ל שינו את השם של 'עשרת הדברים' ל'עשרת הדיברות', כדי שלא יעלה על הדעת ש'אלו לבדם ניתנו לו למשה בסיני'. "מי שמכנה את ההתגלות הישירה של ה' בסיני 'למצוות', פותח פתח לזלזול במצוות שלא ניתנו בסיני, ובסופו של דבר לפסילת ערכן של רוב מצוות התורה. המונח 'דיברות' הרבה יותר ניטרלי, והשימוש בו מוציא את העוקץ מדברי הפילולוגית קטנה, כאשר עבר מ'דברים' ל'דיברות', וכמוהו פעלו עורכי התוספתא (שקלים ב, יח; סוטה יג, א; בבא קמא ו, ח). ועורכי מדרשי ההלכה כמו מכילתא, ספרא וספרי (ראה גרובר, שם, עמ' 17, הערות 5 ו-6), שפעלו כולם באותה תקופה. כמובן, חכמים ועורכים מאוחרים בארץ ישראל ובבבל אימצו את המינוח החדש כדבר של שגרה.

עורך הירושלמי ברכות מייחס את המאמר המספר על 'טירת המינין' לשני אמוראים, אחד מארץ ישראל – רבי שמואל בן נחמן, ואחד מבבל – רב מתנה. כאן יש מקום לברר את משמעות הביטוי 'תרויהון אמרין'. האם כל אחד מחכמים אלו אמר אותו דבר בארצו ובבית מדרשו, ועורך הסוגיא בירושלמי אסף שתי מסורות עצמאיות והציג אותן כאמירה משותפת? אפשרות זו איננה סבירה, אם נניח ששני החכמים דיווחו על טענה של מינים בסביבתם המיידית. הראינו שרבי שמואל בן נחמן וודאי התנסה אישית בפולמוסים מול מינים בקרבתו; אולם קשה לומר אותו דבר על רב מתנה בבבל. הרי לא נראה שהיה לו עם מי להתווכח גם לו רצה בכך; אין לנו מקורות המצביעים על חדירה או נוכחות משמעותית של נוצרים או נצרות בבבל של המאה השלישית.¹²⁶

כיצד, אם כן, למד רב מתנה על 'טינת המינין'? סביר לומר שהוא שמע על הנוצרים וטענותיהם מפיו של רבי שמואל בר נחמני, כאשר הלה ביקר בבבל.¹²⁷ אף על פי שלא מצאנו תיעוד בתלמוד הבבלי על נסיעה של רשב"ן לבבל או על שיח בינו לבין אמוראי בבלי. הימן

126 ראה הסיכום החשוב של קלמין (לעיל, הערה 111), עמודים 8-3. קלמין מצביע על כך שהנוצרים הראשונים הגיעו לאמפריה הפרסית במאה השלישית, כאשר המלך שבור הראשון (מלך בשנים 272-240, דורו של רב מתנה) העביר, דרך כיבושיו באימפריה הרומית המזרחית, עשרות אלפי שבויים למסופוטמיה ומערב פרס; אולם התפתחות הקהילה הנוצרית בבבל, והשפעה הדדית בינה לבין התרבות הפרסית ולא היהודית, אינם ניכרים עד המאה הרביעית-חמישית. אב-הכנסייה הפרסי אפרחת, שכיוון חלק מדרשותיו נגד יהודים ויהדות, חי ופעל במאה הרביעית; בית ההוראה הנוצרי המפורסם בנציבין נוסד בשלהי המאה החמישית. אמנם הבבלי מספר בשבת קטז, על רקע דיון ב'גליונין וספרי מינים', שחכמים בבליים מהמאה השלישית (רב ושמואל) ועד המאה הרביעית (רבא), נדרשו לבא שלא מרצונם ל'בי אבידן' ו'לבי נצרפי'; אמורא אחר נשאל אם 'ספרי דבי אבידן' נחשבים כספרי מינים. נשאלת השאלה אם מקומות אלו היו מוקדי פולמוס בין יהודים לנוצרים. שי סקודה הקדיש לקטע התסום הזה מאמר מאלף, ומסיק שמדובר לא במקום פולמוס בין הדתות, אלא במוסד ססאני שניסה לגייס חכמים וכתבים מתרבויות אחרות בניסיון לשחזר כתבים זורואסטריים שנאבדו. ראה Shai Secunda, The Talmudic Bei Abedan and the Sasanian Attempt to "Recover" the Lost Avesta, Jewish Studies Quarterly, Vol. 18, No. 4, 2011, pp. 343-366

קשה להסיק מסקנות מהשיחה של "עקב מינאה" עם רב יהודה בר יחזקאל בבבל של סוף המאה השלישית (מגילה כג.); אדם עם אותו שם מרפא את ר' אבהו בארץ ישראל של סוף המאה השלישית (עבודה זרה כח.), ויעקב מינאה משוחח עם רבא בבבל של אמצע המאה הרביעית (חולין פד.)!

מאלפת יותר הערת ה'סתם' בבבלי פסחים נו. -

אמר רבי אבהו: התקינו שיהו אומרים אותו (את המילים ברוך שם כבוד מלכותו...) בקול רם מפני תרעומת המינין. ובנהרדעא דליכא מינין - עד השתא אמרי לה בחשאי. בלי להיכנס לגופו של עניין, מתברר שרבי אבהו בארץ ישראל בסוף המאה השלישית אמנם הכיר מינים, אולם אלו פשוט לא היו בנמצא בנהרדעא בצפון בבל באותה תקופה; אפשר להבין מלשון הסתם 'עד השתא' שהמינים בבבל לא היו כח משמעותי או משפיע עד זמנו של עריכת קטע זה בבבלי, אי-שם בין שנת 500 לשנת 750 לספירה. ראה לאחרונה - Barak S. Cohen, " 'In Nehardea Where There Are No Heretics'," in *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity – Text and Context*, ed. Dan Jaffe, Brill, Leiden, 2010, pp. 29-44.

¹²⁷ בלשון א.א.אורבך ("מעמדם של עשרת הדיברות בעבודה ובתפילה", שם, עמ' 131) – "קרוב לומר, שהוא האמורא שהביא לבבל את המסורת של טעם ביטול אמירת עשרת הדיברות".

בכל זאת מעיר "ואפשר שהלך לבבל להשמיע דרשותיו היקרות", כיון שהתלמוד הבבלי אכן מלא במדרשי אגדה של רבי שמואל בר נחמני.¹²⁸

היה מקום לחשוב, שדווקא בסביבה כמו בבל, בה נעדרת נוכחות משמעותית של מינים, קיים אפשרות להחזיר את פרשת עשרת הדיברות למקומה הראוי בראש פרשיות קריאת שמע. אולם בשהותו בבבל רבי שמואל בר נחמן שכנע, כנראה, את עמיתו רב מתנה, שאין לחלק בין שני המקומות כדי ליצור הלכה שונה לבבל; לחילופין, הוא אולי טען שאין טעם לתקן קריאת עשרת הדיברות בתוך שמע בבבל, כיון שטינת המינים בארץ ישראל תגיע במוקדם או במאוחר גם לבבל. דיון משוער זה בין החכמים הפך במרוצת השנים למסורת משותפת, ונרשם בעריכה הסופית של הירושלמי בלשון 'תרויהון אמרין'.

גלגולי המסורת הארצישראלית בתלמוד הבבלי

יש להניח שלאחר שגישתו של רבי שמואל בר נחמני התקבלה על ידי מארחו רב מתנה, היא הופצה בין חכמי בבל; עקבותיה ניכרות במסורות הבבליות הדנות בנושא עשרת הדיברות וקריאת שמע, ורשומות בבבלי ברכות יב. – ¹²⁹

**וקורין עשרת הדברות שמע והיה אם שמוע ויאמר
אמת ויציב ועבודה וברכת כהנים**

**אמר רב יהודה אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות כן
אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין**

**תניא נמי הכי רבי נתן אומר בגבולין בקשו לקרות כן¹³⁰
אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינין**

¹²⁸ הימן, כרך ג, עמ' 1143.

בירושלמי ברכות א, א (ב:ד), אנו קוראים: **רבי שמואל בר נחמני כד הוה נחית לעיבורה**; פרשן הירושלמי מהר"א פולדא הבין שרשב"ן "ירד" זמנית לחוץ לארץ, אולי לבבל, כדי לעבר את השנה. אולם, אין הדבר סביר שחכם ארצישראלי יעבר שנה בחוץ לארץ. לוי גינצבורג, בספרו פירושים וחידושים בירושלמי, כרך א, עמ' 66-67, מבהיר שהלשון 'נחית' מתאימה גם לירידה מאזור ההר של הגליל, לטבריה היושבת בעמק.

¹²⁹ להלן נוסח דפוס וילנא ושונצ'ינו, וכתב יד פירנצה עם שינויים קלים. בכתב-יד מינכן, פריז ואוקספורד חסרה הפיסקא תניא נמי הכי...; בכתב יד פריז ואוקספורד חסר הפיסקא האחרונה על אמימר ורב אשי; בכתב יד אוקספורד חסרה גם הפיסקא על רבה בר בר חנה ורב חסדא.

¹³⁰ בכתב יד פירנצה חסרות המילים 'ר' נתן אומר'.

רבה בר בר חנה סבר למקבעינהו בסורא¹³¹

אמר ליה רב חסדא כבר בטלום מפני תרעומת המינין

אמימר סבר למקבעינהו בנהרדעא

אמר ליה רב אשי כבר בטלום מפני תרעומת המינין

החכם הבבלי רב מתנה, בעל מסורת משותפת עם רבי שמואל בן נחמן בירושלמי בקשר לעשרת הדיברות, אינו מוזכר כלל בדיון המקביל בבבלי;¹³² במקומו מופיע עמיתו רב יהודה בר יחזקאל, המוסר מאמר מפי רבם המשותף של רב מתנה ורב יהודה: שמואל. שמואל אכן מאמץ את הנימוק שהעלה רבי שמואל בר נחמני בארץ ישראל, ומתרגם את 'טינת המינים' למונח בבלי שווה-ערך – 'תרעומת המינין'.¹³³

שני המונחים: 'טינה' ו'תרעומת', מפנים לטענה 'אילו לבדם ניתנו לו למשה בסיני'; אולם רב מתנה, שקיבל מרשב"ן הארצישראלי, ורב יהודה, שמסר מטעם שמואל הבבלי, עושים שימוש שונה מאוד בטענה זו.¹³⁴ הרי רב מתנה למד מחבירו הארצישראלי רבי שמואל בר

¹³¹ בכתב יד פירנצה, מינכן ופריז, גורסים רבה בר רב הונא; ואכן אמורא זה קשור לישיבה של אביו בסורא, הרבה יותר מעמיתו רבה בר בר חנה, אמורא בבלי אחר הידוע יותר לנחותי, כיון שחילק את זמנו בין בבל וארץ ישראל.

¹³² כבר ראינו שבקשר למסורות המפרשות את משנת תמיד, רב יהודה נחשב על ידי הבבלי כקרוב יותר לדעתו של שמואל מאשר עמיתו רב מתנה. ראה בבלי ברכות יא: -
בעא מנייהו: מאי ברכה אחת? לא הוה בידיהו.
ואתו שיילוהו לרב מתנה, לא הוה בידיה.
אתו שיילוהו לרב יהודה, אמר להו: הכי אמר שמואל אהבה רבה.
אולם תופעה זו הפכה בבבלי למוטיב כללי; ראה בבלי עירובין פ. -
אתו לקמיה דרב מתנה - לא הוה בידיה.
אתו לקמיה דרב יהודה, אמר להו הכי אמר שמואל...
ושבו, בבבלי מועד קטן כו.
ואתאי לקמיה דרב מתנה ולא הוה בידיה,
אתאי לקמיה דרב יהודה, ואמר לי: הכי אמר שמואל...

¹³³ טינת המינים בירושלמי שווה ל'תרעומת המינים' בבבלי ברכות יב.; המילה 'תרעומת' היא התרגום הארמי של המונח המקראי 'תלונה'. ראה ערוך השלם, מהדורת קוהוט, חלק שמיני, עמ' 284, ערך 'תְרַעֲמַת', המעיר שהתרגום של 'לא עלינו תלונותיכם' (שמות טז, ח) הוא 'לא עלנא תורעמותיכן'; ראה שם בהוספת המהדיר, הרבה מקבילות מתוספתא, ירושלמי, בבלי, ומסכתות קטנות. וראה עוד מקבילות מהמקרא והספרות הרבנית בערוך חלק שביעי, עמ' 289, ערך רעם. ראה מילון בן יהודה, כרך ח, עמ' 7918, ערך תרעומת, המתרגם: 'תלונה, טענה על הזולת על שעשה לפלוני מעשה עול'.

¹³⁴ ראה בנוביץ, שם, עמ' 556, שכתב: "ונראה ששמות האמוראים הארץ ישראלים הוחלפו בשמות זהים של אמוראים בבליים מוכרים, באשגרה ממימרות אחרות של רב יהודה בשם שמואל בסוגיא זו ובסוגיא הקודמת", וראה הערה 13 שם. אולם קשה מאד לקבל הצעה זו, מהטעמים הבאים:
1. לא מדובר במאמרים זהים עם שינוי שמות. המאמר 'אף בגבולין...' אמנם שואל מהמאמר בירושלמי את המוטיב של 'טינת המינין', אבל משתמש בו לצורך מגמה שונה בתכלית; סביר שגישה שונה תימסר בשם חכמים שונים.
2. רבי שמואל בן נחמן די מוכר בבבלי, ורב מתנה בבלי בעצמו; אין כל צורך ל'תרגם אותם לבבלי'ת'.
3. רב יהודה כבר מסר בשם שמואל פרשנות לקטע אחר של משנת תמיד ה,א – פירוש המילים 'ברכה אחת'; לכן אין כל פלא בדבר ששמואל פירש גם את הפסקה במשנה בקשר לעשרת הדיברות.

נחמני להסביר החלטה עכשווית (אין קורין), על פי טיעונים עכשוויים (טינת המינין), של מינים עכשוויים (בעלי-פולמוס של רשב"ן במאה השלישית); לכן דברי רב מתנה ורשב"ן בירושלמי מנוסחים כולם בלשון הווה. אולם שמואל, כפי שדיווח תלמידו רב יהודה, פנה לכיוון העבר הרחוק, לימים שבית המקדש עמד על תילו, לטקסים של קריאת שמע המתוארים במשנת תמיד; לכן שמואל ניסח את דבריו בלשון עבר ('בקשו לקרות', 'כבר ביטלום'). שמואל לא הסתפק בהסטת הדיון ההלכתי לארועים ליטורגיים של תקופה קודמת, והעז לקשר בין הנימוק האופנתי וה'מודרני' של המאה השלישית - 'תרעומת המינין', לבין גזרה ישנה מלפני כמאה וחמישים שנה, לביטול קריאת עשרת הדיברות מתוך קריאת שמע ב'גבולין' – תחומי ארץ ישראל מחוץ למקדש וירושלים.¹³⁵

יש להעיר על כמה שיבושי לשון שנכנסו לכל עדי הנוסח בבבלי ברכות יב., המדווחים על המסורת של רב יהודה אמר שמואל. הרי אם רק 'בקשו' לקרות את עשרת הדיברות בתוך קריאת שמע של גבולין בימי הבית, למה היה צורך בגזרת 'ביטלום', כאילו שקריאת עשה"ד כבר נתקנה? לאמיתו של דבר, כבר הוכחנו בפרק א לעיל, שאכן קראו בגבולין (או 'במדינה') את עשרת הדיברות כחלק מקריאת שמע, בדיוק כפי שעשו הכוהנים במקדש. ועוד, האם זה שייך לומר גם על הביטול הראשון בתקופת הבית - 'כבר ביטלום', כאילו שביטלו את קריאת עשרת הדיברות עוד לפני שבקשו לקרות אותו בגבולין?

ברור הדבר שהביטוי 'כבר ביטלום', שייך במקור לסיפורים על הניסיונות של רבה בר רב הונא בסורא, ואמימר בנהרדעא, לחדש את קריאת עשרת הדיברות בעריהם; במקרים אלו שייך לומר שהחכמים הבבלים ויתרו על יוזמתם לחדש את קריאת עשה"ד, בגלל התקדים של בית דין קודם, ש'כבר ביטלום'. הביטוי 'כבר ביטלום' עבר ב'אשגרה' מסיפורים אלו למאמר של רב יהודה אמר שמואל. כמו כן, יש לומר שדברי רב יהודה 'בקשו לקרות', הם תרגום לעברית של צמד המילים 'סבר למיקבעינהו' בארמית, בסיפורים הקצרים על רבה בר

למרות ששללתי את דברי בנוביץ על אשגרה מהירושלמי לבבלי, אני לא שולל את האפשרות של פסידו-אפיגרפיה מטעם עורך הסוגיא בבבלי, שניסה להסביר את הביטול המקורי של עשרת הדיברות בעבר לפי 'טינת המינין', וייחס את התיאוריה שלו לרב יהודה ורבו שמואל. מדובר בספקולציה פרועה, ולכן, לצרכי הדיון בסוגית הבבלי להלן, אני מייחס את בעלות המאמר 'אף בגבולין' לשמואל ותלמידו רב יהודה.

¹³⁵ ראה ערוך השלם כרך ב עמ' 226, ערך גבל – "כל ארץ ישראל קרוי גבולין לבד מירושלים." בדיקה של אזכורים של 'גבולין' בספרות הרבנית מגלה שכמעט תמיד גבולין מחלק בין הנוהג במקדש (ובירושלים) כאשר המקדש היה קיים, לבין הנוהג בשאר חלקי ארץ ישראל. יוצא מן הכלל התוספתא ביומא א, ט - כך היו נוהגין בגבולין אחר חורבן הבית זכר למקדש, אבל חוטאין היו. אולם, גם במקרה ש'גבולין' משמש לתקופה אחר חורבן הבית, הקונטקסט של המילה הוא מה שנעשה במקדש.

רב הונא ואמימר, ועברו גם הם באשגרה למאמר של רב יהודה אמר שמואל.¹³⁶ לפי ניתוח זה, מאמרו המקורי של רב יהודה אמר שמואל נוסח כך:

**אמר רב יהודה אמר שמואל אף בגבולין (בקשו לקרות) [היו קורין] כן
אלא ש(כבר) בטלום מפני תרעומת המינין.**

האם היתה לשמואל מסורת ייחודית ובלעדית מארץ ישראל על סיבת הביטול של עשרת הדיברות מתוך קריאת שמע?¹³⁷ אין סבירות גבוהה שדווקא בבבל תישמר מסורת המסבירה תופעה עלומה בהיסטוריה של תקופת התנאים הקדומה בארץ ישראל, כאשר בארץ ישראל עצמה מסורת כזאת אבדה או נשכחה; הרי רבי שמואל בר נחמני בירושלמי ברכות אינו מתייחס כלל לעבר, ומדבר דווקא בלשון הווה.

נראה לי ששמואל ניסה לנצל את הנימוק שהביא רבי שמואל בר נחמני לבבל – טינת המינין, או תרעומת המינין – לתרץ שתי קושיות שעלו לו במסורת הספרותית של משנת תמיד; אולם במקום לפתור בעיות, הוא רק הצליח ליצור 'נרטיב' די בעייתי מבחינה היסטורית. שמואל למד את המשנה בתמיד המתארת קריאת עשר הדברים עם שאר פרשיות השמע במקדש, ושאל:

1. מדוע מספרת המשנה בתמיד רק על קריאת עשרת הדיברות בתוך פרשיות שמע במקדש, כאשר אין לנו מסורת דומה על קריאת עשרת הדיברות בגבולין, כלומר בארץ ישראל מחוץ למקדש?
2. מדוע המנהג המרשים והמתבקש המופיע במשנת תמיד, לקרוא את עשרת הדיברות כחלק מקריאת שמע, לא התמיד בפולחן גם אחרי חורבן המקדש, עד תקופת האמוראים?

להערכתי, שמואל תירץ את קושייתו הראשונה כך: "אכן, בימי הבית, נהגו לקרות את עשרת הדיברות בתוך קריאת שמע גם בגבולין, בפולחן היומי של יהודים ברחבי ארץ ישראל מחוץ למקדש;¹³⁸ אולם קריאה זו גררה תגובה ותרעומת של מינים בארץ ישראל עוד בשנים

¹³⁶ גם המונח 'סבר למיקבעינהו' עוקב, בסופו של דבר, אחרי המאמר של רבי שמואל בן נחמן בירושלמי, שרק סבר ('בדין הוה') לתקן את עשרת הדיברות בתוך שמע בדורו, ובסוף נסוג מכוונתו.

¹³⁷ ולכן מאמרו נאמר בעברית ולא בארמית.

¹³⁸ ולמעשה, אנחנו יודעים מפפירוס נאש ממצרים שפרשת עשרת הדיברות היתה בשימוש פולחני במזוזה או תפילין גם בתפוצות, ומן הסתם גם נקראה במסגרת קריאת שמע בתפוצות. אולם שמואל לא ידע על כך, ולצורך חקירתו הספרותית-היסטורית הגביל את תחום התעניינותו למקדש ושאר ארץ ישראל, כפי שעשתה ההלכה בשורה של מצוות, במיוחד דיני תרומות ומעשרות.

לפני החורבן – הטענה 'אילו לבדם ניתנו לו למשה בסיני'.¹³⁹ 'תרעומת המינין' הצליחה לערער את האמונה של העם בגבולין בשלמותה וסמכותה של תורת משה, ולכן חכמים החליטו להסיר את העילה לתרעומת המינים, בכך שביטלו את קריאת עשרת הדיברות מקריאת שמע בגבולין. אולם חכמים בימי הבית לא צנזרו את פרשיות קריאת שמע של הכהנים במקדש, משום שחכמים סברו שכוהני המשמר יותר חסינים מפני תרעומת המינים. "אולם יחס שונה זה לכוהנים ולעם בגבולין כלל אינו מוצדק, וכאן טמון הקושי העיקרי של התיאוריה המשוערת של שמואל: הרי אם חכמי התקופה כל כך חששו מסכנה תודעתית בהבלטת עשרת הדיברות, אזי כל שכן שיש סיבה להימנע מקריאת הפרשה במקום הכי ציבורי בארץ ישראל – הר הבית והמקדש.

לגבי קושייתו השנייה של שמואל, סביר שהוא חשב בערך כך: "אחרי החורבן, לא היה מקום להמשיך את מסורת קריאת עשרת הדיברות במקדש בתפילה המתחדשת, כיון ש'כבר ביטלום' בגבולין בימי הבית; כלומר, בין אם הנימוק של 'תרעומת המינין' היה שכיח או רלוונטי אחרי החורבן, ובין שכבר לא נשקפה סכנה מאת המינים,¹⁴⁰ חכמים כיבדו את התקדים של בית-דין קודם, ולא חידשו את קריאת עשרת הדיברות במדינה." תוצאת כל המהמורות הללו: קריאת שמע נשארה עם שלש פרשיות בלבד, ללא פרשת עשרת הדברות, עד ימיו של שמואל, ועד ימינו אנו.

בחלק מעדי הנוסח בבבלי ברכות, הובאה ברייתא עם הכותרת 'תניא נמי הכי' בשם תנא מדור אושא, ר' נתן, החוזר על המאמר של שמואל מילה במילה.¹⁴¹ אולם אין כאן ראיה שדברי שמואל מבוססים על מסורת תנאית, משתי סיבות:

¹³⁹ אני מזכיר שוב, ששמואל לא ידע מתוך איזו מסורת היסטורית שתרעומת המינים התחילה כבר בימי הבית; הוא רק שיער כך, כדי להסביר למה המשנה מזכירה את עשרת הדיברות בתוך קריאת שמע רק במסגרת המקדש.

¹⁴⁰ ובבבלי בימי שמואל לא היו מינים, ולכאורה לא הייתה מניעה לחדש את קריאת עשרת הדיברות בתוך שמע.

¹⁴¹ הקטע "תניא נמי הכי רבי נתן אומר..." חסר בשלשה עדי-נוסח חשובים. ראה Simcha Goldsmith, "The Role of the Tanya Nami Hakhi Baraita," Hebrew Union College Annual, Vol. 73, 2002, pp. 133-156; Judith Hauptman, The Evolution of the Talmudic Sugya : A Comprehensive Source Critical Analysis of Sugyot Containing Braitot lntroduced by Tanya Nami Hakhi, PhD. Dissertation, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1982; Judith Hauptman, Development of the Talmudic Sugya, University Press of America, 1988, pp. 225-37; וראה יונה פרנקל, "מתודולוגיה ומתודיקה בהוראת התלמוד", נתיבות 15, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, ירושלים, תשל"ט.

במאמר מאלף, גולדסמית טוען שברייטות מסוג 'תניא נמי הכי' נוספו בדרך כלל למאמר של אמורא על ידי עורך מאוחר של הסוגיא, מתוך מסורות תנאיות שהיו לפניו, בפעולת עריכה השווה להכנסת הערת שוליים למאמר המדובר. אולם במקרה זה, נראה לי שלא הייתה לפני העורך ברייתא התומכת במאמר של רב יהודה אמר שמואל, לא בשם התנא ר' נתן ולא של אף אחד אחר; מדובר בשיבוש או המצאה של עורך הסוגיא. ייתכן שעורך הבבלי הרגיש את הצורך לספק ברייתא שתומכת בדברי רב יהודה אמר שמואל, דווקא בגלל ששמואל עסק בהסבר של גזרת חכמים מימי התנאים; ברייתא תומכת מפי ר' נתן תיפקדה כחוליה בשרשרת שהייתה חסרה.

1. רוב עדי הנוסח בכתב יד משמיטים את הברייתא 'תניא נמי הכי'.
2. כפי שהראינו לעיל ונוסיף להראות להלן, תוכן המאמר של שמואל מפוקפק ואנכרוניסטי, ואין זה סביר ששמואל נסמך על מסורת תנאית כבסיס לדבריו.

הקטעים האחרונים בבבלי ברכות מספרים על ניסיונות לחדש את קריאת עשרת הדיברות בבבל, ראשית בסורא בדרום בבל בדור השלישי של אמוראי בבל, בימי רבה בר רב הונא ורב חסדא, ואחר כך בנהרדעא בצפון בבל, בדור החמישי של אמוראי בבל, בימי אמימר ורב אשי.¹⁴² כנראה שבשתי התקופות המתקנים החרוצים לא חששו מתרעומת המינין, אולם נאלצו לסגת מכוונתם עקב כובד משקל המסורת העתיקה ש'כבר ביטלום'.¹⁴³

ורמש בעקבות הבבלי

החוקר הדגול של הנצרות הקדומה, גזה ורמש, קיבל השראה מהאמורא שמואל בתלמוד בבלי ברכות יב ע"א, כאשר הוא ראה בדברי רשב"ן בירושלמי על 'טינת המינין', פתרון לתעלומה של ביטול עשרת הדיברות מקריאת שמע אחרי חורבן הבית, גזרה שעל פניו נראית תמוהה וקיצונית.¹⁴⁴ לכן ורמש תירגם את המשפט המוביל של רשב"ן בירושלמי - 'בדין הוה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום', כך:

It used to be proper to recite the Ten Commandments every day".

ייחוס הברייתא לר' נתן הבבלי חיזק את הרושם ששמואל העביר מסורת עתיקה מארץ ישראל שעברה דווקא דרך חכמי בבל, ולא דרך חכמי ארץ ישראל. בנובין, שם, עמ' 556, מעיר: "המסורת המקדימה ידיעה היסטורית זו לימי התנא רבי נתן אומרת דרשני, אך מצאנו כמה פעמים במסכת ברכות 'תניא נמי הכי' רבי נתן אומר" (ברכות ח.; נא:). אורבך (שם, עמ' 131 הערה 16) מציע "שר' נתן אינו אלא שמו של ר' מתנה", אולם לפי שיטתו, רב מתנה לא היה שותף לניסיונות של שמואל להשליך את 'טינת המינין' אחורה בזמן לימי הבית.

¹⁴² הישיבה בסורא נוסדה על ידי רב, תלמידו של רבי יהודה הנשיא, ונחשבה מתחילתה כמקורבת מאד להלכה הארצישראלית; לכן אין פלא שהניסיון לחדש הלכה ארצישראלית ותיקה יצאה תחילה משם.

¹⁴³ בהעדר פולמוס רציני מול המינים אפילו בדורות האחרונים של אמוראי בבל, לא חששו יהודים שם לכתוב את פרשת עשרת הדיברות בתפילין שלהם, אף על פי שפרשת עשה"ד כבר בוטלה מתפילין בארץ ישראל. במאה הרביעית, אב הכנסיה הירונימוס (342-420 לספירה), בפירוש ליחזקאל כד, טו (יז), העיד שהיהודים בבבל 'מקיפים את ראשם עד היום בעשרת הדברות הכתובים על עורות, ואלו הם שנצטוו לתלות לפני עיניהם'. המחבר האנונימי של "השאלות על דברי הימים" מאותה תקופה מפרש את המילים... וַיִּתְּנוּ עָלָיו אֶת-הַנֶּזֶל וְאֶת-הָעֵדוּת... (דברי הימים ב, כג, יא) - "תפילין שניתן לקרוא בו את עשרת הדברות".

¹⁴⁴ סיכום שיטתו להלן מבוסס על מאמר בתוך אוסף של מאמריו בענייני יהדות: Geza Vermes, "The Decalogue and the Minim," *Post-Biblical Jewish Studies*, Brill, Leiden, 1975, pp. 169-177. ראה גם מאמרו הראשון באותו עניין: Geza Vermes, "Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea," *Vetus Testamentum*, Vol. 9, 1 (1959), pp. 65-72. כך גם אופנהיימר במאמרו על הוצאת עשרת הדיברות משמע ותפילין; גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 286, והערה 9 שם; א. אפטוביצר, 74 (MGWJ), אלבק, מבוא למשנה זרעים, עמ' 9. וראה F.E. Vokes, "The Ten Commandments in the New Testament and in First Century Judaism", in *Studia Evangelica* 5.2 (ed. F.L. Cross), Berlin: Akademie-Verlag, p. 146-154.

לפי ורמש, רבי שמואל בן נחמן ורב מתנה התעלמו מעניינים ליטורגיים של דורם, כדי לעסוק בקריאת 'עשר הדברים' על ידי כוהנים במקדש בשנותיו האחרונות. זאת אומרת, החכמים בירושלמי באו ללמד שיעור בהיסטוריה; הם חזרו אחורה לשנים הטרופות אחרי חורבן הבית בסוף המאה הראשונה, וגילו לנו ש'מינים' של אותה תקופה נאחזו בנוהג היהודי של אמירת עשרת הדיברות במסגרת קריאת שמע, כדי לנגח את עם ישראל, ובמיוחד את חכמיה. המינים האדירו את ערכן של עשרת הדיברות, שהוגשו לכל העם במסירה ישירה - התגלות אלוקית בסיני, כדי לפסול את אמיתותן וסמכותן של כל שאר מצוות התורה, שהועברו לעם באמצעות משה אחרי מעמד הר סיני.

לדברי ורמש, ביטול עשרת הדיברות מתוך קריאת שמע היה תגובה מבוהלת וחפוזת של חכמי התקופה ל'טינה', או לקנאות ופולמיקה, של המינים; במילותיו של ורמש: "...as a response to the threat of heresy, the arguments of the Rabbis, and the practical measures which they took in the liturgical field, were negative and show signs of panic."

לפי ורמש, הצעד הדרסטי של ביטול עשרת הדיברות מקריאת שמע ומתפילין בדור יבנה נועד להוריד את נושא עשרת הדיברות וחשיבותן מהתודעה הציבורית, ובעקבות כך, משולחן הדיונים התיאולוגיים של אותה תקופה סוערת. גזרת השעה בתחילת המאה השנייה הפכה לקבועה, כיון שירשי המינים המשיכו במשך דורות לטעון את אותה הטענה הנלוזה על תקפותן הבלעדית של עשרת הדיברות; לכן נוצר מצב אומלל, שגם בימי האמוראים במאה השלישית, בימי רבי שמואל בן נחמן בארץ ישראל ושמואל ותלמידיו בבבל, עדיין 'אין קורין אותן'.

האם 'טינת המינים' אכן הובילה לביטול עשרת הדיברות?

ישנן כמה נקודות תורפה בולטות בתיאוריה של ורמש, המשליכה אחורה בזמן את 'טינת המינים'. הרי לפי הנרטיב של ורמש, חכמים שביטלו את עשרת הדיברות מתוך קריאת שמע זכו בניצחון פירוס: הם מנעו מהמינים 'פתחון פה' בכך שהורידו את נושא עשרת הדיברות מהשיח והתודעה הציבורית, במחיר פגיעה אנושה באחד ממרכיבי הזהות והאמונה של צאן מרעיתם.

1. שחזור היסטורי זה אינו עולה בקנה אחד עם דרכי המחשבה והפעולה של חכמים, במיוחד אלו של דור יבנה. דברי ורמש המתנשאים, שחכמים הגיבו ל'טינת המינים'

בבהלה עד כדי ביטול בלתי-רציונלי של מרכיב מרכזי של הפולחן היומי, מסגירים הבנה מאד לקויה בתהליכים ודרכי הפעולה שהיו נהוגים בקשר לפתרון בעיות ציבוריות ולהחלת תקנות חדשות. רבי יוחנן בן זכאי פעל כדי לבנות את חיי הדת של עם ישראל מחדש אחרי חורבן המקדש; אנחנו יודעים ממקורות של התקופה, שהתקנות שהוא חידש, ותקנות חבריו ויורשיו בדורות המכריעים בין המרידות, צמחו לרוב על רקע דיונים פתוחים ורבי-משתתפים, שחתרו להסכמה מירבית.¹⁴⁵ אין למצוא בין כל התקנות והחידושים שיצאו מיבנה, אפילו דוגמא אחת של תגובה חפופה ובלתי-שקולה. אם כבר בתקנות יבנה עסקין, יש לשים לב שהקו המנחה של רבן יוחנן בן זכאי ותלמידיו היה לשמר כמה שאפשר את התכנים והטקסים הדתיים מימי המקדש, ולכל היותר להתאים אותם למציאות החדשה – וודאי לא לבטל ולעקור טקסים ותיקים ומושרשים.

2. ורמש כלל אינו מסביר או מצדיק את האיום הממשי שמינים בדור יבנה הציבו, כאשר טענו שרק עשרת הדיברות ניתנו בסיני. בהנחה ש'טינת המינין' הסתכמה בטענה תיאולוגית המבוססת על פרשנות של התורה השונה מהמקובל, ממה חששו חכמים עד כדי בריחה מחזית הפולמוס? האם לא היו להם לחכמים טענות-נגד כבדות משקל כדי לסתור את 'טינת המינין'?

3. תיארונו לעיל את השילוב בין פרשת עשרת הדיברות ושמע ישראל כ'פרשיות הברית', שיהודים קראו כל יום כשבועת אמונים לה', והוקירו כתעודת זהות לאומית. הייתכן שחכמים יבטלו חווייה דתית ולאומית כל כך יסודית וכל כך מכוננת, רק כדי לברוח מהתמודדות עם טענה פולמוסית של מתנגדים במישור הרעיוני? האם יש היגיון בחבלה-עצמית כתגובה לאיום חיצוני?¹⁴⁶

¹⁴⁵ ראה אברהם אדרת, *מחורבן לתקומה: דרך יבנה בשיקום האומה*, מאגנס, ירושלים, 1990; מנחם אלון, *המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו*, מאגנס, ירושלים, 1973.

¹⁴⁶ במאמרו "Jewish Reaction to Christian Borrowings" (ראה הערה לעיל), סיירוס גורדון בונה רשימה של תגובות יהודיות לניסיונות של נוצרים במשך הדורות לחקות מנהגים יהודים או לאמץ אותם. מגמתו של גורדון להראות שאימוץ מנהג יהודי על ידי נוצרים הוביל לביטול או הנמכה של אותו מנהג על ידי יהודים באותו דור. מאידך, גורדון טען שמוטיבים שהוזנחו או נדחו על ידי הנוצרים, אומצו על ידי היהודים ביתר שאת, כתגובה דווקאית במסגרת תחרות ערה בתחום הדת.

התזה של גורדון אינה משכנעת, בלשון המעטה. הוא מתחיל את הרשימה עם הוצאת עשרת הדיברות מהסידור, כביכול כתגובה אוטומטית ורפלקסיבית לכבוד המופרז שהנוצרים חילקו לעשרת הדיברות. גורדון ממשיך למנות את ביטול יצירות אמנות בבית הכנסת כתגובה לאמנות האיקונים בכנסיות; הסתרת הטבילות ביהדות (!?) כתגובה לדגש על טבילה בנצרות; ביטול הכריעה בתפילה בבית הכנסת כתגובה לכריעה הנהוגה בכנסיות; ביטול הסגפנות ופרישות ביהדות, כתגובה לתנועת הנזירים בנצרות; ביטול ה'לוחמנות' ביהדות כתגובה לכנסייה המיליטנטית; והנמכת ציפיות משיחיות (?1) אצל יהודים, כתגובה למשיחיות הנוצרית. כבר הראינו שעשרת הדברות לא בוטלו מהפולחן עקב טענת המינים, אלא מסיבה אחרת. לגבי כל אחד משאר הפריטים ברשימה של גורדון, או שהנוהג היהודי לא היה קיים לכתחילה, או שהוא לא בוטל מעולם, או שהנוהג היהודי אכן 'בוטל', אבל לא היה מהותי ליהדות לכתחילה, או שלא היה כל קשר בין הביטול של היהודים לבין המעשים של הנוצרים. לכן, גורדון לא הצליח להוכיח את התזה הקנטרנית שלו:

"Christianity has determined to a great extent what Judaism has become".

4. ראינו מכמה מקורות שהקו של חכמי יבנה מול היהודים-נוצרים של התקופה היה מאוד נוקשה ולוחמני.¹⁴⁷ הגישה התקיפה המתועדת של חכמי יבנה כלפי המינים בדורם כלל אינה מסתדרת עם הגישה של חשש ופחד שהציע ורמש.¹⁴⁸

5. ראובן קימלמן העיר בצדק, שבמרצת הדורות, לא ראינו ביטול דומה של מרכיבי פולחן יהודים כתגובה לטענות פולמוסיות נוצריות.¹⁴⁹ למשל, פאולוס באיגרתו הראשונה אל הקורינתיים העז לשכתב את פסוק שמע ישראל, והשווה בין אב אחד - אלו-הים, לבין אדון אחד - ישוע המשיח;¹⁵⁰ אולם לא מצאנו שחז"ל ביטלו את מצוות שמע או גימדו את מעמדה! בימי הביניים, נוצרים ניסו למצוא בקדושתא - השבח המשולש שהמלאכים (ישעיהו ו, ג) אמרו לבוראם - רמז למשולש הקדוש של הנצרות;¹⁵¹ דא עקא, שחכמי ישראל בתקופות מאוחרות לא חשבו לרגע להוציא פסוקים אלו מהתפילה הציבורית עקב טענות של נוצרים.

'טינת המינין' והמדרש על קרח

בפרשנות שלנו לעיל לסוגיית הירושלמי, הראינו ש'טינת המינין' מולה התמודד רבי שמואל בן נחמן בדורו, יצאה מפי פולמוסנים נוצרים באמצע המאה השלישית, זמן ניכר אחרי דור יבנה. משמעות 'הטינה': רק עשרת הדיברות נמסרו למשה מפי האל - שאר המצוות בדה משה מלבו מסיבות תועלתניות. אולם ורמש טוען ש'טינת המינין' לא נולדה במאה השלישית, אלא הייתה קיימת וברת-השפעה כבר במאה הראשונה; הטענה הייתה כל כך נפוצה ומשכנעת, עד שהפכה את פרשת עשרת הדיברות לטקסט שנוי במחלוקת, שהוסתר מעיני הציבור. כדי לבדוק את נוכחותה והשפעתה של 'טינת המינין' בפולמוס הדתי בעת העתיקה,

¹⁴⁷ ראה פרק ג להלן לדיון מלא במלחמת חז"ל מול יהודים-נוצרים בארץ ישראל בדור יבנה.

¹⁴⁸ ורמש דווקא הכיר בבעייתיות של הצעתו לחבר בין טינת המינין לבין עקירת עשה"ד מהפולחן, ולכן נאלץ לומר שהטענה 'אילו לבדם ניתנו לו למשה בסיני' אמנם שייכת למאה השניה, אולם נאמרה אז על ידי כת הגנוסטים, ולא על ידי הנוצרים. אולם, אין לורמש כל אסמכתא לכך שלגנוסטים בארץ ישראל בתקופת יבנה היה כח והשפעה עד כדי כך שחכמים נאלצו לשנות את הפולחן בגללם.

¹⁴⁹ R. Kimelman, "The Shema Liturgy", p.71, note 214. גם רב משה פיינשטיין, פוסק הלכה המוביל בסוף המאה העשרים בניו יורק, טען בתשובה הלכתית שאפשר היה להתפלל עם הנוצרים בתוך הסידור, ולא להשמיט את הדברות מפני סכנתן (ראה שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ד סימן כב).

¹⁵⁰ הראשונה אל הקורינתיים, 8:6 - "הרי לנו יש אלהים אחד, האב אשר הכל ממנו ואנחנו למענו; ואדון אחד, ישוע המשיח, אשר הכל דרכו ודרכו אנחנו מתקיימים."

¹⁵¹ הקדושתא נאמרת במסגרת הברכה הראשונה של קריאת שמע בבקרים, ושוב במסגרת ה'קדושה' הנאמרת תוך כדי חזרת השליח ציבור על העמידה, בתפילת שחרית מוסף ומנחה.

מהמאה הראשונה ועד ימי הביניים, יש לעקוב אחרי הופעתה בטיפול המדרשי המשתנה למרד של קרח ועדתו (במדבר, טז, א-לה).

כבר מפשוטו של מקרא עולה שמשה הבין היטב שקרח התריס לא רק נגד מנהיגותו, אלא בעיקר נגד כח נבואתו וסמכותו הרוחנית כמעביר דברי ה' לעם. כתגובה לדברי קרח (במדבר טז, ג) - **רַב־לֶקֶם כִּי כָל־הָעֵדָה כָּלָם קִדְּשִׁים וּבְתוֹכָם ה' וּמִדּוֹעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל־קְהָל ה'.** עונה משה (במדבר טז, כח) - **וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בָּזֹאת תִּדְּעוּן כִּי־ה' שָׁלַחְנִי לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל־הַמַּעֲשִׂים הָאֵלֶּה כִּי־לֹא מִלְּבִי.**

ב'קדמוניות המקרא', מדרש קדום המתוארך לאמצע המאה הראשונה לספירה, עוד לפני חורבן הבית, קורח מתואר כמסרב לקבל את עול המצוות: (טז, א) - "בעת ההיא צוה אותם על הציציות, ויעמד קרח ומאתים וחמישים איש עמו, ויאמרו לאמר: מה יהיה אם תושם עלינו תורה שאין לשאתה?"¹⁵² לפי שכתוב המקרא של פלוניוס יוספוס, שהלה חיבר בסוף המאה הראשונה לספירה, קורח אמר דברים דומים, וביקש: "לשחרר את העם משעבודו של זה, שהטיל עליו מצוות קשות, כביכול בשם אלוקים."¹⁵³ כוונת הפסוקים והמדרש הקדום ברורה: משה הואשם בידי קורח בבידיון מצוות התורה מלבו, כאמצעי לשעבד את העם.¹⁵⁴

¹⁵² *קדמוניות המקרא*, מהדורת א. הרטום (תרגום מלטינית לעברית), כרך מתוך הספרים החיצונים, יבנה, 1969. מדובר במדרש מהסוג של שכתוב סיפורי המקרא, שנכתב בעברית בארץ ישראל, תורגם ליוונית, ושוב תורגם ללטינית. הגרסות בעברית ויוונית לא שרדו. הספר נקרא בלטינית *Liber Antiquitatum Biblicarum* ונשמר בגרסתו הלטינית על ידי הכנסייה, כאשר הוא יוחס בטעות לפילון. ראה M.R James, *The Biblical Antiquities of Philo*, Prolegomenon by Louis Feldman, Ktav, New York, 1971; פלדמן מדגיש את חשיבותה של יצירה זו: "with the exception of the somewhat earlier Genesis Apocryphon, our oldest substantive midrashic work"; Frederick J. Murphy, *Pseudo-Philo: Rewriting the Bible*, Oxford University Press, 1993; Howard Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, With Latin Text and English Translation*, Brill, 1996. המחבר האנונימי של קדמוניות המקרא דורש 'סמוכין' בין פרשת ציצית בסוף פרשת שלח, ובין פרשת קורח, ומציע שמצוות ציצית נחשבה בעיני קורח ועדתו כמצווה קשה וטרחנית שאין לקבלה או לשאתה. בקדמוניות המקרא, כה, יג, מצאנו פסוק עוד יותר בוטה המערער על סמכותו של משה; הצדיק קנז (אבא של עתניאל) מתחקר את החוטאים מכל השבטים בימי השופטים - "וישאל את הנשארם משבט בנימין ויאמרו: רצינו בעת הזאת לחקור את ספר התורה ולדעת אם בוודאי כתב אלוהים את אשר בו, או למד משה את הדברים האלה מדעתו הוא."

¹⁵³ קדמוניות היהודים, מהדורת שליט, מוסד ביאליק, ירושלים, 1985, ספר רביעי, ב, ג, 22. וראה את הדברים שפליוס שם בפי זמרי בן סלוא, 'ראש שבט שמעון' כאשר הלה חטא בזנות ברבים והתריס נגד משה (קדמוניות, ספר רביעי, ו, יא, 145): '(אתה) מכין בדרכי פשע, תחת מסוה של חקים ואלהים, עבדות לנו ושלטון לעצמך'.

¹⁵⁴ מעין טענה זו מצאנו אצל מחברים יוונים ופגנים, במיוחד אנטישמים, שטענו שמשה רבינו היה בדאי שרימה את הבריות. ראה פלוניוס יוספוס, נגד אפיון, מהדורת שמחוני, עמוד עא, המצטט את אפולוניוס, מולון וליסימכוס. פרופסור דניאל שוורץ העיר לי שבכמה מקומות בסכוליון ל"מגילת תענית" אנו מוצאים ציטוטים של טענות כיתתיות בימי הבית השני, שמשה המציא דינים. ואכן, בשני מקומות בסכוליון (ראה מגילת תענית, מהדורת ורד נועם, הוצאת יד בן-צבי, ירושלים, 2003), רבן יוחנן בן זכאי מתמודד עם טענה של בייתוסים ש'מפני שהיה משה אוהב את ישראל', קבע תאריך לחג השבועות ביום ראשון לאחר שבת (עמ' 61), ושוב ריב"ז עונה לדיוקים שטענו 'מפני שהיה משה אוהב את אהרן', היטיב לאחיו בסדרי אכילת קרבן מנחה (עמ' 97).

בתלמוד הירושלמי סנהדרין יא, א (כח:א), מובא מדרשו המפורסם של רב.¹⁵⁵

רב אמ'. קרח אפיקרסי היה. מה עשה. עמד ועשה טליות שכולן תכלת....

באותה שעה אמ' קרח. אין תורה מן השמים ולא משה נביא ולא אהרן כהן גדול.¹⁵⁶

והנה, לפי רב, שפעל בחצי הראשון של המאה השלישית, מי שכופר במצווה אחת מן התורה, מוגדר כאפיקורוס הכופר בכול; הכחשת מצוות ציצית על ידי קרח שווה לאמירה 'אין תורה מן השמים'. בתודעת חכמים במאה השלישית, אפיקורסים מתוך עם ישראל מתמסרים להתקפות אישיות על משה ונבואתו, ואינם מחלקים בין עשרת הדיברות שנאמרו בסיני ובין שאר המצוות שנמסרו בידי משה.

את השימוש בעשרת הדיברות כטיעון פולמוסי בפי יהודים אנחנו פוגשים רק במדרש מאוחר מימי הביניים, המצוטט באוסף המדרשי המאוחר ילקוט שמעוני, במדבר, סימן תשנב:¹⁵⁷

"כי כל העדה כלם קדושים. וכי אתם לבדכם קדושים? והלא כלנו נתקדשנו בסיני, שנאמר... וכשנתנו לנו עשרת הדברות, כל אחד ואחד ממנו היה יונק מהר סיני, ולא נתן לנו אלא עשרת הדברות. ולא שם חלה, ולא שם תרומה ומעשרות, ולא שם ציצית שמענו, אלא מעצמך אתה אומר, כדי לעשות שררה לעצמך... כך קרח נחלק על משה ואמר: מלבו ומעצמו אמר משה את כל הדברים האלה."

לכאורה יש כאן עדות ממקור קדום, שצדוקים בימי הבית כפרו במקור האלוקי של חלק מהתורה, וייחסו הלכות למשה; אולם לפי ורד נועם, אף על פי שמגילת תענית עצמה קדומה מאד ומתוארכת לשלהי התקופה החשמונאית, הסכוליון או פירוש שלו נערך בתקופה האמוראית, וכולל מרכיבים תנאיים לצד מרכיבים הרבה יותר מאוחרים. אם כן, אין לדעת אם הפולמוסים של ריב"ז עם הבייתוסים\צדוקים נוספו לטקסט הסכוליון בתקופה קדומה או מאוחרת, ואין להוכיח מכאן דבר על קדמות הטענה שמשה בדה דינים מלבו.

¹⁵⁵ נוסח הירושלמי לפי מהדורת האקדמיה.

¹⁵⁶ וראה תרגום יונתן טז, ב.

במדרש ויקרא רבה מהמאה החמישית, טיעון קנטרני יוחס למתנגדים למשה מתוך עם ישראל (ויקרא רבה, מהדורת מרגליות, פרשת אמור, פרשה לא):

כך אמ' משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, כתוב בתורתך מפני מה איני נכנס לארץ ישראל, שלא יהו ישראל אומרין:

דומה שזייף משה את התורה או שאמ' דבר שלא נצטווה.

מדרש זה מופיע עם שינויים גם בספרי דברים, פרשת ואתחנן פסקא כו (עמ' 36 במהדורת פינקלשטיין), כאשר פינקלשטיין העיר ש"לפי דעתי אין המאמר הזה מעיקר הספרי"; כנראה, הקטע הוכנס לספרי כהוספה מאוחרת, שהועתקה, אולי, ממדרש ויקרא רבה.

ראה בענין סוגי המינים שכפרו בפן זה או אחר של סמכות התורה, בספרו של אברהם יהושע השל, *תורה מן השמים באספקלריא של הדורות*, ספר שני, דפוס שונצין, לונדון וניו-יורק, תשכ"ה, עמ' 100-122.

¹⁵⁷ בעל הילקוט מצא מדרש זה במדרש ילמדנו. ראה מקור באלעזר גרינהוט, ספר הלוקוטים, חלק ד, עמ' מ-מא.

עשרת הדברים ותורת משה

ראינו עתה שבעל המדרש המאוחר הרשום בילקוט שמעוני הכניס בפי קורח את 'טינת המינין' כמעט מילה במילה, בתוספת פרשנות משלו: ה' התגלה בסיני ומסר את עשרת הדברים למשה ולעם, ומשה ניצל את מעמד הר סיני בכך שבדה את כל שאר המצוות 'מעצמו' כדי 'לעשות שררה'. אולם גם בעלי מדרש קדומים, כגון מחבר 'קדמוניות המקרא' מהמאה הראשונה לספירה, ועמיתו יוספוס פלוויס בספרו 'קדמוניות היהודים', הכניסו האשמה דומה בפיהם של מתנגדי משה; לכאורה ורמש צודק בכך שהבסיס של טינת המינין – החילוק בין עשרת הדיברות האלוניות לבין שאר המצוות שנמסרו דרך משה, היה נושא מוכר ופעיל בשיח הציבורי עוד לפני חורבן הבית.

יש להודות בכנות ובפה מלא: התוכן הבסיסי של טינת המינים, התובנה שיש להבדיל בין התגלות ה' הגרעינית בסיני - עשרת הדברים שהעם שמע ישירות מפי ה', לבין כל שאר המצוות, שנאמרו (או לא נאמרו) למשה והועברו על ידו לעם, הייתה מוכרת מקדמת דנא. דא עקא, שהוגים וחכמים במשך כ-700 שנה, התמודדו עם שאלה זו, ומצאו דרכים שונות לבטל את הפער בין עשרת הדיברות לשאר מצוות התורה, כדי לאחד את כל ציוויי ה' למקשה אחת עם סמכות אחידה. מגמה אפולוגטית זו ניכרת בכתבי אסכולת 'ספרות דברים' במאה השביעית והשישית לפני הספירה, דרך יוצרי תרגום השבעים במאה השלישית לפני הספירה, עד פילון האלכסנדרוני בכתביו במאה הראשונה לספירה, וכלה בחכמים שסידרו את פרשיות קריאת שמע בשלהי ימי הבית השני.

מגמת ספר דברים – 'לשמור את כל מצותי'

יש לשים לב למשמעות של הפרשה הארוכה בספר דברים (ה, יט-ו, ג) המפסיקה בין פרשת עשרת הדברים (דברים ה, א-יח) לבין פרשת שמע ישראל (דברים ו, ד-ט). הרי לפי הנחתנו שפרשיות עשרת הדיברות-שמע ישראל מצטרפות ל'חטיבה אחת' של כריתת ברית, כאשר שמע ישראל היא מענה ספונטני ומיידי של העם לדרישות אדוניו - למה לא הוצמדו פרשיות יסוד אלו? מהי ההצדקה לאותם חמישה עשר פסוקים ארוכים שנתקעו בתוך השיחה הקיומית בין הא-ל ופקודיו?

אנו קוראים בדברים ה, יט, מיד אחרי תום הדיברות:

**אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר ה' אֶל־כָּל־קְהֵלְכֶם בְּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הָעֵנָן וְהָעֶרְפֹּל
קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יָסַף וַיִּכְתְּבֵם עַל־שְׁנֵי לַחֹת אֲבֹנִים וַיִּתֵּנָם אֵלַי:**

דברי סיכום אלה יוצרים רושם עז של הוראות אלוקיות בלעדיות – רק 'הדברים האלה' דבר ה' בעצמו ובקולו; רק 'הדברים האלה' נאמרו 'מתוך האש הענן והערפל'; קול ה' היה 'גדול' והתגבר על כל קול אחר, גם של משה; 'ולא יסף' – לפי פשוטו, ה' לא רצה להוסיף חוקים אחרים על דבריו; 'ויכתבם על שני לוחות אבנים' – רק 'הדברים האלה', ולא שאר מצוות התורה, נכתבו על לוחות בידי האלוקים בכבודו ובעצמו, ונמסרו למשה.¹⁵⁸ הקורא מתרשם שגם אם עשרת הדברות האלוקיות אינן שוללות את תוקפן של שאר המצוות, הן יוצרות היררכיה של סמכות: חוקים שניתנו ישירות מפי הא-ל, שאין בלעדיהם, וחוקים שניתנו דרך משה, שאינם מחייבים את העם באותה מידה. בעיני העורך של ספר דברים, הרושם העז שהשאירה התגלות ה' והכרזת תנאי הברית שלו, יצר בלבול ומקום לטעות, ודרש הבהרה ותיקון מיידיים.

לכאורה, **כָּל־רָאשֵׁי שְׁבִטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם** (פסוק כ) היו צודקים, לו היו מקבלים על עצמם רק את עשרת הדברים מפי הא-ל; אולם, הם ידעו היטב שדבר ה' **אֵינוֹ** יכול להסתכם ב'עשרת הדברים', כי אין בהם כדי ליצור חוקת חיים מלאה לעם. עשרת הדברים לא קבעו נורמות של פולחן או ניהול חיי חברה לפרטיה, ועל פניו עדיין נותר צורך בתורה שלמה של חוקים ומשפטים נוספים (פסוק כד):

קָרַב אֶתְּהָ וְשָׁמַע אֶת כָּל־אֲשֶׁר יֹאמַר ה' אֱלֹהֶינוּ

וְאֶת־תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ אֶת כָּל־אֲשֶׁר יְדַבֵּר ה' אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ.

ה' הגיב ליוזמת הזקנים בסיפוק וקורת רוח, ומאשר למשה שהוא מתכוון להוסיף מצוות לעם בהמשך (פסוק כו) –

**מִי־יִתֶּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם לִירְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֶת־כָּל־מִצְוֹתַי כָּל־הַיָּמִים
לְמַעַן יֵיטֵב לָהֶם וּלְבָנֵיהֶם לְעֹלָם.**

עכשיו ה' מפרט למשה את תוכניתו התחוקתית אחרי מעמד הר סיני, מערכת משפטית מקיפה ומלאה, המתאימה לחיים לאומיים בארץ המובטחת (פסוק כח):

וְאֵתָה פֶּה עֹמֵד עֹמְדִי

וְאֲדַבֵּרָה אֵלֶיךָ אֶת כָּל־הַמִּצְוָה וְהַחֲקִים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּלְמַדֵם

וְעָשׂוּ בָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָהֶם לְרִשְׁתָּהּ:

¹⁵⁸ ראה שמות לא, יח: **וַיִּתֵּן אֶל־מֹשֶׁה כָּל־מִשְׁפַּח כָּל־אִשְׁתּוֹ בְּהַר סִינִי שְׁנֵי לִחְתֵּי הָעֵדֻת לִחְתֵּי אֶבֶן כְּתוּבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים;** גם הלוחות השניים נכתבו על ידי ה' (שמות לד, א): **...וְכָתַבְתִּי עַל־הַלְחֹת אֶת־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל־הַלְחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ:** זה בניגוד למצוות בתורת משה, שנכתבו על ידי משה ב'ספר' (דברים לא, כד-כו); הספר הונס לארון הברית, ליד הלוחות של ה'.

והנה, דבר מעניין: פפירוס נאש, כמו המקור שלו בתרגום השבעים, מקדים לפרשת שמע פסוק מבוא שאינו נמצא בגרסת המסורה אשר בדינו.¹⁶¹

[ואלה החקים] והמשפטים אשר צוה משה את [בני]

[ישראל] במדבר בצאתם מארץ מצרים

פסוק מבוא זה דומה להפליא לפסוק ו, א מפרשת הביניים - **וְזֹאת הַמִּצְוָה הַחֲקִים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֵיכֶם לִלְמַד אֹתְכֶם**, ולמעשה חוזר עליו; שני הפסוקים מדברים על ציוויים, חקים ומשפטים, כלומר אותו קורפוס רחב של מצוות שמשה לימד את העם בשליחות ה'. אם כן, המטרה של פסוק המבוא בפפירוס נאש ובשבעים אינה לחבר בין פרשת עשרת הדיברות לפרשת שמע, כפי שסברו כמה חוקרים; אדרבה, מדובר בתוספת של 'הערת שוליים', המיועדת להרחיב את התנאים של ברית סיני, מעשרת הדיברות לכל מצוות התורה, על חקיה ומשפטיה. 'פסוק המבוא' המיוחד מטיל על העם את עולן של כל המצוות, בנוסף לעול מלכות שמים.

כללות נאמרו בסיני

הפסוק 'ואלה החוקים...' בפפירוס נאש ובשבעים, מלמד אותנו שיהודים בפזורה ההלניסטית יהודית במאות האחרונות לפני חורבן הבית ראו את פרשת עשרת הדיברות במבט מורחב, כפרק מבוא לכל הקורפוס של מצוות התורה, או כ'ראשי פרקים' ו'כללים' המכילים את כל מצוות התורה.¹⁶² הרעיון שעשרת הדברות תופסות מעמד מיוחד כתמצית דבר ה' לעמו, הגיע לביטוי אצל פילון האלכסנדרוני. בחיבורו "על עשרת הדברים",¹⁶³ פילון קובע: "אך צריך לדעת היטב גם זאת, שעשרת הדברות הם ראשי-הפרקים של החוקים לפרטיהם המקיפים את כל החוקה, שנכתבו בספרי-הקדש";¹⁶⁴ ואכן פילון מקדיש הרבה

¹⁶¹ גרסת השבעים במקור: Septuaginta, ed. A. Rahlfs, Stuttgart, 1935, p. 297, Deuteronomy 6:4 καὶ ταῦτα τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα ὅσα ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξεληθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἤκουε Ἰσραὴλ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν.
גרסת הפסוק בעברית מפפירוס נאש – ראה הפניות לעיל, הערות 84-86. יש שטענו שהפסוק בדברים ו, ד ("ואלה החקים..."), נוסף לטקסט השבעים שיש בידנו דווקא בהשפעת מגילות ליטורגיות כמו פפירוס נאש; ראה Eshel, p. 152, n. 112 ואכן סביר לומר שפסוק המבוא נכתב במקור עבור הטקסט הפולחני, ומשם הועתק לתרגום השבעים, כי הרי בשבעים הפסוק משכפל את דברים ו, א. ראה Oppenheimer, ibid, p. 98.

¹⁶² שתי אפשרויות אלו נרמזות בלשון הרמב"ם בפירושו למשנת תיד ה, א, כאשר הוא כותב: והטעם שקוראים עשרת הדברים בכל יום, מפני שהן יסוד הציווי ותחלתו". ראה משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מהדורת רב קאפח, כרך ג- קדשים וטהרות, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ז, עמ' רעז, ס"ק א.

¹⁶³ ראה כתבי פילון האלכסנדרוני, בעריכת סוזן דניאל-נטף, כרך ב, מוסד ביאליק, ירושלים, 1991, עמ' 177-218.

¹⁶⁴ שם, סעיף 154, עמ' 214.

מאמצים באותו חיבור, וגם בחיבורו "על החוקים המיוחדים",¹⁶⁵ להראות שפרטי הציוויים של כל התורה מסתעפים מעשרת הדברות.¹⁶⁶

התודעה של הכללת המצוות בתוך עשרת הדיברות שינתה את פני הברית המתחדשת בכל יום בקריאת פרשיות עשרת הדיברות וקריאת שמע. יהודי שקיים מצוות קריאת שמע במקדש או במדינה בסוף ימי הבית, נשבע אמונים לה', ובמקביל, לעשרת הדיברות, כסמל מובהק לכל המצוות הרשומות בתורת משה. במידה שעשרת הדברים נחשבו כ- ἐπίτομον של כל חוקי ומשפטי התורה, יהודים שהתחייבו לקיים את 'הדברים האלה' קיבלו על עצמם את עול מצוות התורה כולה.

¹⁶⁵ במהדורת דניאל-נטף נקרא "על החוקים לפרטיהם", שם, כרך ב ו-ג.

¹⁶⁶ על פילון ועשרת הדברות, ראה: יהושע עמיר, "עשרת הדיברות על פי פילון מאלכסנדריה", בתוך עשרת הדיברות בראי הדורות, עורך בן ציון סגל, מאגנס, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 95-125. בשני מקומות במדרש ההלכה ספרא (תורת כהנים על ספר ויקרא), אנו מוצאים את הלימוד **אף כולם נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם בסיני** (פרשת צו פרשה יא פרק יח; פרשת בהר פרשה א פרק א); ובדור יבנה מצאנו מחלוקת בין רב ישמעאל ורבי עקיבא, כאשר הראשון קובע: **כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד**, והאחרון טוען כמו הספרא ש-**כללות ופרטות נאמרו בסיני**. אף על פי שאין במקורות אלו אזכור לעשרת הדברות, הדעת נותנת שלא נרשמו בתורה 'כללים' אחרים אשר ניתנו בסיני חוץ מעשרת הדברים. אותה תובנה של כלל ופרט בקשר לדיברות ולמצוות, נאמרת במפורש בספרות הרבנית הארצישראלית, מפי תנא מדור אושא. בתלמוד ירושלמי מסכת שקלים פרק ו הלכה א [מט:ד] (לפי כתב-יד לידן במהדורת האקדמיה; מקביל בסוטה ח, ג, וראה אותו מאמר במדרש שיר השירים רבה ה, יד, בשינוי שם) מצאנו: **חנניה בן אחי ר' יהושע או'. בין כל דיבור ודיבור דיקדוקיה ואותותיה שלתורה. ממולאים בתרשיש** (שיר השירים ה, יד). **כימא רבא. ר' שמעון בן לקיש כד הוה מטי הדין קרייא הוה אמ'. יפה למדני חנניה בן אחי ר' יהושע. מה הים הזה בין גל גדול (ג) [ל]גל [גדול] גלים (כ) [ק]טנים כך בין כל דיבור ודיבור דיקדוקיה ואותותיה שלתורה.**

אני נוטה להסכים עם וולפסון, בספרו *Philo – Foundations of Religious Philosophy*, 2nd ed., Cambridge, 1948, Vol. II, p. 201, שרואה במאמר של חנניה בן אחי ר' יהושע ורשב"ל העתק רבני של גישת פילון; אולם, א. אורבך (חז"ל: פרקי אמונות ודעות, מאגנס, ירושלים, 1978, עמ' 316-320), מפרש את הירושלמי אחרת, וסבור שכונת המאמר מצטמצמת לאותם פרטים הלכתיים השייכים עניינית לכל דיבור ודיבור, ואין כאן הכללה בדיברות של כל מצוות התורה. אולם, הלשון "דיקדוקיה ואותותיה שלתורה", וגם המשתמע ממשל "גלי הים" של ריש לקיש, מתאימים יותר להכללה של כל התורה כולה בעשרת הדברות; כך סבור ח. אלבק בהערה למשנת תמיד ה, א, בהשלמות לפירושו למשנת סדר קדשים (ששה סדרי משנה, סדר קדשים, דביר, תל-אביב, תשט"ז), עמ' 428.

ראה י. גוטמן, *בחירת המצוות*, נספח ל- Jahresbericht d. Jud. Theol. Seminars, Breslau, תרפ"ח, עמ' 58, שהפנה לירושלמי אחר, בתענית פרק ד הלכה ו (ה) [ח:ג] (וראה בבלי יבמות סב.), מדרש יפה על ההיתר שנתן משה לעצמו לשבור את לוחות ה': **דרש משה מקל וחומר. מה אם פסח שהיא מצוה יחידית נאמ' בו** [שמות יב מח] **כל ערל לא יאכל בו. התורה שכל המצוות כלולות בה על אחת כמה וכמה.** והרי ברור כאן מההקשר ש"התורה" משמשת כאן במובן "לוחות הברית", ונאמר "שכל המצוות כלולות בה!" לעדויות מהירושלמי במסכתות שקלים ותענית נמצא מקביל מאותה תקופה, בתרגום ירושלמי א, המיוחס ליונתן, על הפסוק בשמות כד, יב, שמדבר על **לוחי אבנא דבהון רמיז שאר פתגמי אורייתא, ושית מאה ותליסי פקודייא...**

עין באורבך, שם, שמודה שה"רעיון על מקומם המיוחד של עשרת הדברים בצורתו הפילולית" קנה לו מקום במדרש ופיטס המאוחר, כולל במדבר רבה נשא יג, טז, וקרח יח, כא; ר' סעדיה גאון באזהרות; ר' משה הדרשן בבראשית רבתי עמ' 8 76 במהדורת אלבק; רש"י בפירושו לתורה שמות כד, יב, ועוד אחרים. הזיהוי של עשרת הדברות עם התורה כולה מצא ביטוי בהלכה. ראה תשובות הגאונים שערי תשובה סימן קמא: "ושאלתם הנשבע בעשרת הדברות ובס"ת (כלומר, או בספר תורה – ד.מ.) אין לו הפרה לעולם, שכיון שיש בעשרת הדברות כלל התורה ומקראות והזכרות - כספר תורה הם, ואין לו הפרה." בספר הערוך, ערך שבע, הוראה זו מיוחסת לשר שלום גאון בשם רב יהודאי גאון.

האחראים לבחירה וסידור של פרשיות שמע הרשומות במשנת תמיד ה, א, , צירפו לפרשיות הברית הוותיקות – 'עשרת הדברים' ו'שמע ישראל', עוד שתי פרשיות – 'והיה אם שמע' ו'פרשת ציצית', שלכאורה אינן מחדשות או מוסיפות דבר למגמה של כריתת ברית; אולם, דווקא שתי הפרשיות האחרונות מדגישות ומבליטות את הדרישה האלוקית לקיים את כל מצוות התורה, גם אלו שנמסרו דרך משה, במידה המשתווה לעשרת הדיברות, ללא דירוגים וללא חילוקים.¹⁶⁷

הפרשה השלישית שהכוהנים קראו בלשכת הגזית, פרשת והיה אם שמע, מתחילה כך (דברים יא, יג-יד):

וְהָיָה אִם־שָׁמַע תִּשְׁמַעוּ אֶל־מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה אֶתְכֶם הַיּוֹם

לְאֵהָבָה אֶת־ה' אֱלֹהֵיכֶם וּלְעֲבֹדוֹ בְּכָל־לִבְבְּכֶם וּבְכָל־נַפְשְׁכֶם:

משה נואם בערבות מואב בקולו של ה', ומבהיר שעבודת ה' בלב ובנפש תלויה בקיום כל המצוות אשר ה' מצווה דרכו, ורק כך ניתן לממש את ברית סיני. גם הפריוילגיות של עם סגולה – גשמים בעתם ופוריות הארץ, מותנים בקיום 'מצותי'. 'מצותי' אלו כוללים שורה של משפטים ומצוות מעשיות, שמשה, כביכול, מעביר לעם בהמשך נאומו באותו יום; הם נמנים בפרשיות הסמוכות, מפרשת ראה עד פרשת נצבים (דברים, פרקים יא-כו). לא לחנם אמר ר' יהושע בן קרחה במשנה (ברכות ב, ב):

א"ר יהושע בן קרחה למה קדמה שמע לוהיה אם שמע

אלא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחלה ואחר כך יקבל עליו עול מצות.

גם הפרשה האחרונה בקריאת שמע, פרשת ציצית, מדגישה את הצורך לזכור ולקיים את כל המצוות בלשון יותר מפורשת (במדבר, טו, לט-מ):

וְהָיָה לְכֶם לְצִיצִית וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת־כָּל־מִצְוֹת ה' וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם

וְלֹא־תִתְּלוּ אַחֲרָי לְבַבְכֶם וְאַחֲרַי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר־אֵתֶם זִנִּים אַחֲרֵיהֶם:

לְמַעַן תִּזְכְּרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֶת־כָּל־מִצְוֹתַי וְהִיִּיתֶם קְדָשִׁים לֵאלֹהֵיכֶם:

על כן ברור שבשנים לפני חורבן הבית, מעצבי קריאת שמע חששו מאלו שינצלו את התגלות ה' במעמד הר סיני, לחילוקים מדומים בסמכות בין עשרת הדיברות לבין שאר מצוות

¹⁶⁷ בעקבות תקנה אנונימית זו, הרמב"ם נימק במשנה תורה את סידור הפרשיות (הלכות קריאת שמע פרק א, הלכה ב): "ומה הוא קורא שלשה פרשיות אלו הן: שמע והיה אם שמע ויאמר, ומקדימין לקרות פרשת שמע מפני שיש בה יחוד השם ואהבתו ותלמודו שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו, ואחריה והיה אם שמע שיש בה צווי על (זכירת) שאר כל המצות, ואחר כך פרשת ציצית שגם היא יש בה צווי זכירת כל המצות."

התורה; לכן הם הכינו מבעוד מועד את כל הכלים הדרושים להפר את הטענה שרק 'עשרת הדברים' מחייבים את עם ישראל. את הדאגה בימי הבית להשריש בעם את המחויבות לכל מצוות התורה, אנחנו רואים בתוספת הפסוק 'ואלה החקים' בפירוס נאש, ובנוסף, בעדכון פרשיות הברית הראשונות במצוות קריאת שמע, העוסקות ב'עול מלכות שמים', על ידי תוספת שתי הפרשיות האחרונות, המזכירות 'עול מצוות'.¹⁶⁸ קימלמן, במסותיו על קריאת שמע, כבר העיר שלא היה כל הגיון בביטול עשרת הדברות מקריאת שמע עקב טינת המינין, כיון שקריאת שמע בשלמותה, על כל ארבעת פרשיותיה, דווקא מפריכה את אותה טענה;¹⁶⁹ כלומר, פרשיות 'והיה אם שמעי, ו-ויאמר', נוספו לשמע כבר בימי הבית כדי להדגיש את הצורך של כל יהודי לקבל על עצמו 'עול מצוות'.¹⁷⁰

ביטול 'טינת המינין' במאה הראשונה

הבאנו שורה של הוכחות על צעדים שנקטו עורכי, מתרגמי ופרשני התורה בימי הבית השני כדי להקדים את רעת 'טינת המינין', ולחסום כל אפשרות לחלק בין הסמכות האלוהית של עשרת הדברים לבין הסמכות של שאר המצוות בתורת משה. תובנה זו נקבעה בנוסח התורה ובתרגומה, וכפי שמשתקף מכתבי פילון ומדרשי חז"ל, בדרשות והטפות בבתי הכנסת סביב קריאת התורה בארץ ישראל ובתפוצות, עוד לפני חורבן הבית. חשובה מכל ביצירת התודעה של אחדות המצוות הייתה הקריאה היומית במקדש ובמדינה של ארבע

¹⁶⁸ קשה לתארך את התקנה להוסיף את פרשת 'והיה אם שמע' לקריאת שמע, אבל נראה שהמגמה להדגיש עול מצוות ותיקה לפחות כמו פפירוס נאש, שתוארך על ידי אולברייט למאה השניה לפני הספירה; מאידך, אין לאחר את התקנה מעבר לחורבן, כי משנת תמיד מדווחת שפרשה זו, וגם 'ויאמר', נאמרו על ידי הכהנים בלשכת הגזית כחלק מקריאת שמע. סביר שפרשת 'ויאמר' נוספה לקריאת שמע ממש בסוף ימי הבית, כי עדיין בימי יבנה הפרשה נאמרה רק בבוקר, ולא נקבעה סופית בפולחן; ידועה אמרתו של רבי אלעזר בן עזריה, שבימיו "לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים (פרשת ויאמר) בלילות" (משנה ברכות א, ה).

¹⁶⁹ Kimelman, The Shema Liturgy, p. 71; Kimelman, The Shema and its Rhetoric, Appendix 2, p. 156.

¹⁷⁰ אמורא בבלי הוסיף עוד נימוקים להוספת פרשת יציאת שמע (בבלי ברכות יב):

פרשת יציאת מפני מה קבעוה?

אמר רבי יהודה בר חביבא: מפני שיש בה חמשה דברים:

מצות יציאת, יציאת מצרים, עול מצות, ודעת מינים, הרהור עבירה, והרהור עבודה זרה.

עורך הסוגיא בבבלי מברר את פרטי המאמר:

בשלמא הני תלת - מפרשן; עול מצות - דכתיב: וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה',

יציאת - דכתיב: ועשו להם יציאת וגו',

יציאת מצרים - דכתיב: אשר הוצאתי וגומר,

אלא דעת מינים, הרהור עבירה, והרהור עבודה זרה מנלן? -

דתניא: אחרי לבבכם - זו מינות, וכן הוא אומר: אמר נבל בלבו אין אלהים,

אחרי עיניכם - זה הרהור עבירה, שנאמר: ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני,

אתם זונים - זה הרהור עבודה זרה, וכן הוא אומר: ויזנו אחרי הבעלים.

על פניו, ה'מינות' אשר נשללת כאן על דרך הדרש, היא מהסוג הקלאסי של כפירה בעיקר; אולם אולי בנוסף יש למצוא קשר במאמר של רב יהודה בר חביבא, בין 'עול מצוות' לבין שלילת 'דעת מינים'. כלומר, קבלת עול מצוות דרך קריאת פרשת 'ויאמר' שוללת את הדעה של אותם מינים שטענו שמצוות התורה מעבר לעשרת הדיברות לא ניתנו בסיני.

פרשיות שמע, כולל שתיים האחרונות המדגישות קבלת עול מצוות. עקב מתקפת-מנע משולבת זו, יש להניח שיהודים מכל הזרמים במאה הראשונה האמינו שכל מצוות התורה ניתנו בסיני, ושכולן מחייבות באותה מידה.

המגמה של הקדשת והערצת תורת משה הצליחה מעל המשוער. חוץ מהקול הבודד של מחבר מדרש 'קדמוניות המקרא' הקדום, מן המפורסמות היא שאמונה בקדושתם של כל כתבי הקודש, והערכת תורת משה כאמרת ה' צרופה, איחדה את כל הכיתות ביהדות המפולגת של המאה הראשונה; סקירת המקורות, מהספרות הרבנית הקדומה, למגילות ים המלח, לספרות היהודית-הלניסטית, ועד לכתבים של הנצרות הקדומה, מגלה שהגדרת אפילו אחת ממצוות התורה כיצירת אנוש לא עלתה במחשבתם, וכל שכן על דל שפתם, של יהודי או נוצרי במאה הראשונה ועד סוף המאה השניה לספירה. דא עקא, שמאמיני ומקדמי הנצרות, שפנו בראש ובראשונה אל היהודים בארץ ישראל ובגולה, אימצו את כל דברי התנ"ך כנבואת הא-ל, והעדיפו להשתמש תדיר בפסוקיה המקודשים כדי להוכיח, כביכול, את עקרונות דתם החדשה.

ישו ומצוות התורה

מה היתה עמדת ישו, לפי האונגליון של מתי, לגבי חובת קיום מצוות המנויות בתורת משה?¹⁷¹

משיחה עם איש עשיר בענין קיום מצוות (מתי יט, טז-כב; וראה מקבילות במרקוס י, יז-כב, ובלוקאס יח, יח-כג), אפשר להבין, לכאורה, שישו דרש משומעי לקחו רק את קיום החלק השני של עשרת הדיברות, הנוגע ליחסים בין אדם לחבירו:

"יום אחד בא איש אל ישוע ושאל: 'רבי, אילו דברים טובים עלי לעשות כדי לזכות בחיי נצח?' 'מדוע אתה שואל אותי בנוגע לטוב? רק אלוהים טוב באמת!' השיב לו ישוע. 'אולם בתשובה לשאלתך: אם תשמור את המצוות תזכה בחיי נצח.' 'איזה?' שאל האיש. 'לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא תענה עד שקר, כבד את אביך ואת אמך, ואהבת לרעך כמוך!' השיב ישוע."

בשיחה אחרת של ישו הרשומה במתי 22, 36-40, מתברר שישו המליץ על קיום מצוות כלליות, כיון שכל שאר המצוות כלולות בהן:

¹⁷¹ Robert M. Grant, "The Decalogue in Early Christianity", *HTR*, Vol. 40, No. 1 (Jan.1947), pp. 1-17;

" 'רבי, מה היא המצווה החשובה ביותר בתורת משה?' 'ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך, ובכל נפשך ובכל שכלך', השיב ישוע. 'זאת המצווה הראשונה והחשובה ביותר! והמצווה השנייה דומה לה: 'ואהבת לרעך כמוך'. 'כל יתר המצוות וכל דברי הנביאים מבוססים על שתי מצוות אלה. אם באמת תקיים את שתי המצוות האלה, תקיים למעשה את התורה כולה.' "

ממובאות אלו, יש מקום לחשוב שישו הסתפק במצוות חברתיות מתוך עשרת הדברים, או העדיף מצוות כלליות, ויותר על מצוות פרטניות; אולם בדרשתו המפורסמת על ההר לפי גרסתו של מתי, ישו עצמו אמר דברים ברורים על המצוות (מתי ה, יז-יט):

" אל תדמו כי באתי להפר את התורה או את דברי הנביאים לא באתי להפר כי אם-למלא: כי אמן אמר אני לכם עד כי יעברו השמים והארץ לא תעבר יוד אחת או קוץ אחד מן התורה עד אשר יקים הכל: לכן האיש אשר יפר אחת מן-המצוות הקטנות האלה וילמד את בני האדם לעשות כמוהו קטון יקרא לו במלכות השמים ואשר יעשה וילמד אותן לזה גדול יקרא במלכות השמים.¹⁷²

חוקרים רבים, כולל איזק הירש ווייס¹⁷³, דרך דוד פלוסר,¹⁷⁴ ועד דוד רוקח,¹⁷⁵ רואים את ישו כפרושי מובהק, כאשר סטיותיו מהלכה, לקולא או לחומרא, התנהלו לפי כללי השיח והמדרש הרבני.

¹⁷² ואם תמצא לומר שרק מתי, האוונגליון הכי 'יהודי' מתוך ארבע האוונגליונים, מיחס דבקות במצוות לישו, ושאר האוונגליונים נוקטים עמדה הרבה יותר אמביוולנטית, נאמר שהיא הנותנת: המינים בארץ ישראל איתם התמודדו חז"ל בשנים סביב החורבן היו יהודים, כפי שנראה להלן, והווייתם ודעותיהם היו הרבה יותר קרובות לעמדה המדווחת במתי; גישתו של מתי אינה עולה בקנה אחד עם 'טינת המינין'. הדבקות בכל מצוות התורה שראינו במתי, חוזרת במסמך הנוצרי הקדום Didache (סוף המאה הראשונה), פרק ד, פסוק 13: "Thou shalt not forsake the commandments of the Lord, but thou shalt keep what thou hast received, neither adding [thereto] nor taking away [therefrom]. Literature on Didache: Milavec, Aaron, *The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary*, Liturgical Press, 2003; Huub van de Sandt and David Flusser, *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*, Van Gorcum/Fortress, 2002; H. van de Sandt, *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, Van Gorcum/Fortress, 2005.

¹⁷³ דור דור ודורשיו, וילנא, 1910, חלק ראשון, עמ' 219-220.

¹⁷⁴ המקורות היהודיים של הנצרות, תל-אביב, 1980, עמ' 19-21. כלל לא ברור שישו כפר בתורה-שבעל-פה של חכמי דורו (כפי שטענו רבים); סביר יותר לומר שנקט גישה עצמאית מאוד בפסיקה. ראה לאחרונה, Craig A. Evans, "The Decalogue in the New Testament," in *The Decalogue through the Centuries: from the Hebrew Scriptures to Benedict XVI*, ed. By Jeffrey P. Greenman and Timothy Larsen, Louisville: John Knox Press, 2012.

¹⁷⁵ "הפולמוס בין יהודים לנוצרים על הבחירה", בתוך רעיון הבחירה, עורכים שמואל אלמוג ומיכאל הד, מרכז שז"ר, ירושלים תשנ"א, עמ' 71-98.

שאלו מטרוסוס, או פאולוס, ייסד את הנצרות כדת עולמית, כאשר מיזג בין סיפור חייו ומותו של ישו, לדתות המיסטורין של המזרח ההלניסטי, המבוססות על הזדהות רגשית של מאמינים עם אל שמת וקם לתחיה; פאולוס עירב דעות גנוסטיות בתבשיל הרוחני שלו, כאשר טען שהזדהות עם סבלו של ישו ותחייתו עשויה לגאול את המאמין משקיעה בעולם שכולו רוע וכזב, ולכפר על כל חטאיו של המאמין. פאולוס הקפיד לקשר את המיתוס שיצר לסיפורו וייעודו ההיסטורי של עם ישראל, ולבסס את עיקרי דתו על רמזים שמצא או המציא בכתבי הקודש של היהודים.¹⁷⁶

במכתביו 'אל הגאלאטיים' ו'אל הרומיים', פאולוס הדגיש, כמו ישו, את החשיבות של המצווה הכללית 'ואהבת לרעך כמוך', הכוללת ומסכמת את חמשת הדיברות האחרונות;¹⁷⁷ אולם פאולוס הרחיק לכת וטען שקיום שאר מצוות התורה כלל אינו אפשרי, וגורר אחריו רק תסכול וקללה. במקום ברית סיני התובענית, פאולוס העלה על נס את הברית שניתנה לאברהם אבי היהודים, ש'האמין בה' כבר לפני מתן מצוות התורה, והדבר נחשב לו ל'צדקה' (בראשית טו, ו). עיקר התיזה של פאולוס נוסח בתמציתיות: τὸ τέλος γὰρ νόμου Χριστός (כלומר, בואו של כריסטוס, או ישו, שם קץ לחשיבות התורה, ועשאה מיותרת ולא נחוצה. התורה האלוקית בוטלה, וחובת קיום המצוות הוחלפה בהזדהות אמונית עם תחייתו של ישו מן המתים, ובהכרה בו כאל.¹⁷⁸

במבט ראשון, גם פאולוס, כמו המינים שהפיצו את 'טינת המינין', ביטל את ערכן וסמכותן של מצוות התורה; אולם, בל נפספס הבדל משמעותי ביותר ביניהם: הרי אפילו פאולוס המהפכן לא כפר במקור האלוקי של כל מצוות התורה, ולא העז לטעון באף שלב בקריירה הסוערת שלו, ש'אילו לבדם ניתנו לו למשה בסיני'. אדרבה, כבר בתחילת דרכו הוא קיבל את תביעת ראשי הכנסייה הצעירה בירושלים, שיהודים מלידה חייבים לקיים את כל המצוות,

¹⁷⁶ אני עוקב כאן באדיקות אחרי השקפתו של חיים מקובי בספרו המבריק – Hyam Maccoby, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*, HarperCollins, 1986.

¹⁷⁷ אל הרומיים יג 8-10: "ואל-תהיו חייבים לאיש דבר זולתי אהבת איש את רעהו כי האהב את חברו קים את התורה: כי מצות לא תנאף לא תרצח לא תגנב לא תענה עד שקר לא תחמד עם כל-מצות אחרות כלן הנה בכלל המאמר הזה ואהבת לרעך כמור: האהבה לא תרע לרע, על-כן האהבה קיום התורה כלה."

N.T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, 178 ראה
Fortress Press, 1992. אולם הורטדו, 2003, עמ' 209-210, טוען שפאולוס לא ביטל את החיוב לקיים מצוות
עקב התנגדות ערכית או רגשית למצוות (כפי שמשמע מאיגרותיו, במיוחד לפי ניתוחו של מקובי, 1986), אלא
התרחקותו מהתורה הייתה פרגמטית לגמרי, פועל יוצא של נסינותיו לגייס את קהילות הגויים ויראי ה' לדתו
החדשה.

ללא יוצא מן הכלל (מעשי השליחים טו). בתמורה, ראשי הכנסייה בירושלים הסכימו להכשיר את ה'תיקונים' של פאולוס ועוזריו, שנועדו למכור את הנצרות לפגנים על ידי פטור גורף מחובות מעיקות כמו מילה, קרבנות, כשרות, ועוד. לא היה לפאולוס ענין או צורך לטעון שמצוות התורה הומצאו על ידי משה; הוא הודה במקור האלוקי של כל תורת משה,¹⁷⁹ אולם טען שבואו של ישו יצר דרך אלטרנטיבית ואקווילנטית לישועת הפרט והכלל. לכן, אין לזהות את 'טינת המינין' עם התיאולוגיה של פאולוס ואסכולתו. הכנסייה בארץ ישראל, בראשות אישים ממשפחת ישו, נבנתה כולה על קהילה של יהודים שהאמינו בישו; מחבר 'מעשי השליחים' מדווח שהם נדבקו לתורת משה בקנאות, והם מן הסתם דחו את 'טינת המינין' בשתי ידיים.¹⁸⁰

במסעותיו בסוריא ואסיה הקטנה במאה הראשונה, פאולוס הצליח לגייס נפשות רבות מפגנים, ובעיקר, מ'יראי-ה' שכבר הספיקו להתקרב ליהדות; בכל מקום שהגיע אליו, פנייתו לנוכרים נבעה מכשולן חרוץ במאמציו לשכנע את הקהילות היהודיות בגולה. פאולוס נאלץ לוותר על קהל-היעד המקורי של ישו, שטען יותר מפעם - "לא נשלחתי אלא אל הצאן האובדות לבית ישראל" (מתי טו, 24; וראה מתי י, 5-6).

עוד באמצע המאה השניה, כמאה שנים אחרי מסעותיו של פאולוס, מטיפים כמו יוסטינוס מרטיר עדיין הקדישו מאמצים רבים בפולמיקה ודברי שכנוע - הנשענים על 'הוכחות' מכתבי הקודש - כלפי יהודים בארץ ישראל ובתפוצות.¹⁸¹ ההתפכחות הסופית של מנהיגי הכנסייה

¹⁷⁹ ראה דברי פאולוס באגרת אל הגלטים 3:19-20:

Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις ἃν ἔλθῃ τὸ σπέρμα ὃ ἐπηγγέλταται, διαταγαὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου
תרגום: "אם כן לשם מה התורה? היא נוספה בגלל העברות, עד כי יבוא הזרע אשר לו מכוונת ההבטחה. התורה נמסרה באמצעות מלאכים בידי מתווך. המתווך איננו של אחד, ואלהים הוא אחד." פירוש: ברית סיני נוספה לברית 'ההבטחה' של אברהם באופן זמני, כאמצעי לניהול חיי העם בפרק הזמן הארוך והחשוך בין ימי אברהם לבואו של ישו. במונח 'תורה' (νόμος) פאולוס אינו מבדיל בין עשרת הדיברות ושאר מצוות התורה; כל התורה ניתנה לעם דרך מתווכים (מלאכי עליון, ובהמשך, משה), כאשר, לעומת כן, ה'הבטחה' האלוקית ניתנה ישירות מא-ל אחד לאברהם, ובשיא ההיסטוריה, לישו הנוצרי.

¹⁸⁰ ראה מעשי השליחים 21:20, כאשר ראשי הכנסייה אומרים לפאולוס: "אתה יודע שגם אלפי יהודים האמינו במשיח, וכולם קנאים לתורה." בעקבות כך, פאולוס התבקש להפיס את דעתם של חברי הכנסייה בירושלים, על ידי השתתפות בהקרבת קרבן נזיר.

¹⁸¹ ראה יוסטינוס מרטיר, דיאלוג עם טריפון היהודי, מהדורת דוד רוקח, מאגנס, ירושלים, תשס"ה; דוד רוקח, יוסטינוס מרטיר והיהודים, מרכז דינור, ירושלים, תשנ"ט; St. Justin Martyr, Dialogue with Trypho, translated by Thomas B. Falls, Catholic University, Washington DC, 2003.
יוסטינוס, כמו מרקיון לפניו, היה מאמין אדוק בדרכו של פאולוס, וטען בכתביו לביטול וייתור רוב המצוות עם בואו של ישו; יוסטינוס הוסיף על דברי פאולוס את הטענה שהרבה מצוות דוגמת הקרבנות נקשרו למקדש בירושלים, ועם חורבן המקדש נתבטלו הקרבנות וגם התורה (דיאלוג עם טריפון היהודי, מהדורת רוקח, פרקים 40, 46; וראה עמ' 127 הערה 600). בתוך כל הפולמיקה התוקפנית של יוסטינוס, לא מצאנו אותו כופר באמונה שמצוות התורה ניתנו בסיני לעם ישראל מאת ה'; אף לא מצאנו אצל יוסטינוס חילוק בין עשרת הדיברות לשאר מצוות. לכל היותר, יוסטינוס חוזר על 'כללי האהבה' של ישו - ראה יוסטינוס מרטיר, דיאלוג עם טריפון היהודי, מהדורת רוקח, פרק צג, עמ' 234 והערה 202 שם.

מהחלום של גיוס המוני היהודים לדתם, התחילה כנראה בסוף המאה השנייה, אחרי כישלון מרד בר כוכבא וגזרות הדת הקשות שבאו בעקבותיה. היהודים ששרדו את האסון הנורא התעקשו למרות הכל לדבוק בתורה ומצוותיה, התכנסו בתוך קהילותיהם, והפכו עוד יותר עמידים לטיעוני הנוצרים.

אירינאוס ועשרת הדיברות

התסכול של המטיפים הנוצרים כלפי הצאן העיקש של בית ישראל, מצא ביטוי, יותר ויותר בתולדות הפולמוס היהודי-נוצרי, בנכונות להכות ביהודים ולבזות אותם, במקום להמשיך לנסות לשכנע; כך נולדה המגמה לפסול את תקפותם האלוהית של חלקים נרחבים מתורת משה, בבת-עינה של היהדות המסורתית.¹⁸²

בסוף המאה השנייה לספירה, אב הכנסייה אירינאוס, ההגמון של ליון בגאליה, כתב ביוונית חיבור נגד הכיתות הכופרות בעיקרי האמונה הנוצרית. אירינאוס תקף בעיקר את כת הגנוסטיים, אבל לא אותם בלבד; ספרו *Adversus Haereses* השפיע רבות על תהליך גיבוש התיאולוגיה הנוצרית בדורות שלאחריו. ובכן, בדבריו על עשרת הדיברות, פולמוסן נוצרי זה נאחז בתרגום היווני של דברי הכתוב על התגלות ה' בסיני - "קול גדול ולא יסף",¹⁸³ כדי לטעון שה' הגביל ותחם את ציוויו בסיני, ולא דרש מעמו יותר מקיום "עשרת הדברים".

בספר הרביעי של חיבורו, אירינאוס התפנה לסקור את מאמרי ישו באוונגליונים, כדי ללמוד מהם את החובות המוסריים המוטלים על המאמינים; בדרך, הוא התפלמס עם היהודים ותורתם. וכך הוא כתב בראש פרק XV (הדגשים שלי):¹⁸⁴

¹⁸² אב הכנסייה אפיפניוס שימר מכתב מהוגה גנוסטיקאי בשם פטולימאוס (Ptolemy the Gnostic) מסוף המאה השנייה, המתייחס למקורות של תורת משה. מתוך עיון בטקסט, פטולימאוס מסיק: "Therefore it is obvious that the whole Law is divided into three parts; we find in it the legislation of Moses, of the elders, and of God himself." ופטולימאוס מפרט: "Moses gave some legislation under the influence of his own ideas..." ראה The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I, Sects 1-46, Frank Williams, translator, Brill, Leiden, 1987, sect. 33, 3-7; S. Dean McBride, Jr., "The Yoke of the Kingdom," *Interpretation: Journal of Bible and Theology*, Vol. 3, 1973, pp. 273-306.

¹⁸³ כלומר, 'ולא הוסיף', כפי שמצא אותו אירינאוס בתרגום השבעים אשר בידיו.

¹⁸⁴ הטקסט המקורי ביוונית של חמשת הכרכים של הספר *Adversus Haereses* אבד, חוץ מציטוטים ביצירות אחרות. קיימת גרסה לטינית, שתורגמה בעת העתיקה, וגם גרסה בארמנית של כרכים ארבע וחמש. במחקר, היצירה מתוארכת לשנת 180 לספירה. הקטעים המצוטטים להלן נלקחו מתרגום מלטינית לאנגלית על פי - Philip Schaff, *Anti-Nicene Fathers*, 1885, Volume I, Irenaeus, *Against heresies*, Book IV, Chap. XV, XVI על אירינאוס ועשרת הדיברות, ראה לאחרונה Alison G. Salvesen, "Early Syriac, Greek, and Latin Views of the Decalogue", in *The Decalogue through the Centuries: from the Hebrew Scriptures to Benedict XVI*, ed. by Jeffrey P. Greenman and Timothy Larsen, Louisville, John Knox Press, 2012

They (the Jews) had therefore a law, a course of discipline, and a prophecy of future things. For G-d at the first, indeed, warning them by means of natural precepts, which from the beginning he had implanted in mankind, that is, by means of the Decalogue (which if anyone does not observe, he has no salvation), did then demand nothing more of them. As Moses says in Deuteronomy (5:19), "These are all the words which the Lord spake to the whole assembly of the sons of Israel on the mount, and He added no more; and he wrote them on two tables of stone, and gave them to me."

בפרק XVI של הספר הרביעי של חיבורו, אירינאוס הציג את גישת הכנסייה הקדומה לתכלית האלוהית מאחורי ההתגלות בסיני, וסיכם את מהות עשרת הדברים עבור הנוצרים:

And it enjoined love to G-d, and taught just dealing toward our neighbour, that we should neither be unjust nor unworthy of G-d, who prepares man for his friendship through the medium of the Decalogue, and likewise for agreement with his neighbour, matters which did certainly profit man himself; G-d, however, standing in no need of anything from man. And therefore does the Scripture say, "These words the Lord spake to all the assembly of the children of Israel in the mount, and He added no more; for as I have already observed, He stood in need of nothing from them.

מדבריו של אירינאוס עולות שתי תובנות עיקריות:

1. האלוקים אינו זקוק לדבר מבני אדם, ובוודאי אינו דורש קיום מצוות מעשיות מנתיניו, מעבר לעשרת הדיברות, המיועדות לשכלל את האדם. משתמע מכך ש'אילו לבדם (עשרת הדיברות, ולא מצוות אחרות) ניתנו לו למשה בסיני!¹⁸⁵

¹⁸⁵ כמעט כל החוקרים בתחום הנצרות בעת העתיקה לא הצליחו לזהות את המינים שטענו 'אלו לבדם...'; אפילו ג'ורג' פוט מור הדגול הרים ידים, והודה: "Who the 'heretics' were who held that the Decalogue alone was the revealed law of G-d I have not been able to recognize in the heresiographers." (George Foot Moore, *Judaism*, Cambridge:Harvard University Press, 1969, Vol. 3, p. 95-6, n.64). אולם, ראה Kaufman Kohler, *Jewish Encyclopedia* (1905), Vol.4, p. 587 s.v. Didache. מנחם כהנא, בסקירתו באנגלית על מדרשי ההלכה, היה הראשון שקישר בין הטפתו של אירינאוס לבין 'טינת המינין'; כהנא מזהה את המינין עם 'Christian sects'. כהנא הוסיף וטען שדברי הספרי בדברים נגד עשה"ד בקריאת שמע ותפילין, משקפים את התגובה הרבנית למינים אלו; דבריו ייתכנו במידה שעריכת הספרי קרה אחרי תקופת אירינאוס, ובמידה שבעל הספרי הכיר את כתבי אירינאוס. ראה: M. Kahana, "The Halakhic Midrashim", in *The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and*

2. את עשרת הציוויים של האלוקים בסיני, ניתן להכניס לתוך שני כללים גדולים – אהבת הא-ל ואהבת הרע, ולכן רק חוקים הכלולים בכללים גדולים אלו, הם ממקור אלוקי.¹⁸⁶

לפי הבנת המטיף הנוצרי, שני כללים מקיפים אלו יועדו כבר אז, בזמן נתינתם בסיני, לכל האנושות, ולא רק לבני ישראל. אהבת הא-ל ואהבת הרע מוגדרות כצרכים קיומיים של כל בן-אדם; קיום 'החוק הטבעי' אשר בעשרת הדיברות, מאפשר לכל אדם להתחבר לאלוקים ולאנושות. ובכן, אירינאוס, ואבות הנצרות לפניו ואחריו, ראו את עשרת הדברים כציוויים היחידים בתורה המחייבים ציות,¹⁸⁷ כיון שהם נובעים משני הכללים הגדולים המכוונים את טבע האדם.

מגמת הכללה זו לא הייתה חידוש של הנצרות, אלא חלקה הרבה מן המשותף עם אסכולה יהודית עתיקה, שהתפתחה ושגשגה מאות שנים לפני חורבן הבית ותחילת הנוצרות.¹⁸⁸ במסורת היהודית, הכללים הגדולים של אהבת הא-ל ואהבת הרע נפרטו

Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science, and the Languages of Rabbinic Literature (ed. S. Safrai et al.; Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006), p. 41-42.

¹⁸⁶ כאשר, בגדול, חמש הדיברות הראשונות מבטאים את אהבת הא-ל, וחמש האחרונות מכילות את אהבת האדם. לפי דיווחו של מתי (כב, לד-מ; וראה לעיל), ישו שאל "מהו המצווה (הכלל) הגדול בתורה? 'ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'. זהו הכלל הגדול הראשון. האחר דומה לו: 'ואהבת לרעך כמוך'. בשני הכללים הללו תלויה כל התורה כולה". ישו דבר על שני כללים מרכזיים, ואירינאוס קשר בין שני הכללים הגדולים לעשרת הדיברות. לישו ו'כלל הזהב', ראה Philip S. Alexander, "Jesus and the Golden Rule," *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, ed. James H. Charlesworth and L.L. Johns, Minneapolis: Fortress, 1997, pp. 363-88.

במאמרו "עשרת הדיברות ו'הברית החדשה'", (בתוך *עשרת הדיברות בראי הדורות*, ערך בן-ציון סגל, מאגנס, ירושלים, תשמ"ו, עמ' 165-186), דוד פלוסר מתאר את גלגולם של תכני עשרת הדברות במורשת הספרותית של הנצרות ושל היהדות בעת העתיקה; פלוסר קובע שמסמכי יסוד של הדת החדשה מגלים ש"המשפט 'ואהבת לרעך כמוך' הובן ככלל, שהפרטים הנובעים ממנו הם המחצית השנייה של עשרת הדיברות". כך עולה מדברי ישו באוונגליונים (ראה הערה 163 לעיל); כך עולה ביתר שאת מדברי פאולוס באיגרותיו (איגרת אל הרומים יג, ח-י; איגרת אל אנשי גאלאטיה ה, יד). פאולוס, באיגרת אל אנשי גאלאטיה ה, יד אומר "כל התורה כלולה (או מקוימת) במימרה 'ואהבת לרעך כמוך'; אולם הוא אינו נדרש לציוויים בעשרת הדיברות. פלוסר הביא במאמרו עוד כמה מקורות נוצריים קדומים שמחברים בין אהבת הרע, לאותן דיברות אחרונות שעוסקות ביחסים בין אדם לחבירו – עיין שם.

¹⁸⁷ אמנם הדיבר הרביעי מחייב שמירת השבת, עם איסור חמור על עשיית מלאכה; אלא שהנוצרים התגברו על קושי זה כדרכם, כאשר העבירו את השבת ליום אחר, ופירשו את איסור המלאכה שבו בצורה אלגורית. ראה בעניין השבת בנצרות הקדומה סקירה מקיפה - Herold Weiss, *A Day of Gladness: The Sabbath Among Jews and Christians in Antiquity*, University of South Carolina Press, 2003.

¹⁸⁸ לפי דוד פלוסר, שם, אסכולה זו קידמה את הדעה שניתן להכניס את כל מצוות התורה, אפילו המצוות בין אדם למקום, לכלל אחד גדול של אהבת הרע. פלוסר גילה את שורשי רעיון "כלל הזהב" של אהבת הרע בדברי ספר היובלים (מאה השנייה לפני הספירה) פרק כ, פסוק ב. לדבריו, הרעיון של כלל אחד גדול מצא ביטוי בשיטת התנא בן עזאי מדור יבנה, החולק על רבו רבי עקיבא בספרא פרשת קדושים פרשה ב (וראה ירושלמי נדרים ט, ד, ומדרש בראשית רבה פרשה כד):

ואהבת לרעך כמוך (ויקרא יט, יח) רבי עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם (בראשית ה, א) זה כלל גדול מזה.

הפסוקים שהוזכרו כאן הם ויקרא פרק יט פסוק יח - **לֹא־תִקֵּם וְלֹא־תִטֹּר אֶת־בְּנֵי עַמְּךָ וְאֶהְיֶה לְרַעְךָ כְּמוֹךָ אֲנִי ה' - ובראשית פרק ה פסוק א - **זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדִמּוֹת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ:****

לפרטים רבים ומגוונים דרך כל המצוות הפולחניות והחברתיות הנמנות בתורת משה. אולם, לפי איריניאוס, פירוט "כללי האהבה" למעשים, נעצר כליל ברשימת עשרת הדברים; איריניאוס חוזר ומדגיש שהאלוקים לא הוסיף דבר אחרי שהציג את החוק הטבעי לכלל האנושות, בדמות עשרת הדיברות.¹⁸⁹

כידוע, דברי רבי עקיבא הפכו במשך הדורות לאבן-פינה בתודעה ובאמונה היהודית; אולם דווקא השקפת בן עזאי נועזת יותר וכוללת יותר. בן עזאי בחר פסוק הקובע שאדם נברא בדמות, או בצלם, אלוהים - לכן, מי שאוהב את האדם מבטא בכך את אהבתו לה', כך שמהפסוק בבראשית יוצא כלל "יותר גדול", שמכיל אהבת הרע ואהבת ה' כאחד.

במדרש ארצישראלי מאוחר, אבות דרבי נתן נוסחא ב, פרק כו (מנחם קיסטר, עיונים באבות דרבי נתן: נוסח עריכה ופרשנות, ירושלים, יד יצחק בן צבי, 1998, רואה את נוסחא ב כיותר אמינה, ומשער שעריכתו נמשכה מהמאה החמישית עד השמינית לספירה), הקביעה של רבי עקיבא הורחבה לכדי סיפור דידיאקטי:

מעשה באחד שבא לרבי עקיבא א"ל רבי למדני כל התורה כולה כאחת.

א"ל בני אם משה רבינו ע"ה שעשה בהר ארבעים יום וארבעים לילה עד שלא למדה,

ואתה אומר למדני כל התורה כולה כאחת.

אלא בני הוא כללה של תורה מה דאת סני לגרמך לחברך לא תעביד.

אם רוצה את שלא יזיקך אדם את שלך, אף את לא תזיקנו.

רוצה את שלא יטול אדם את שלך, אף את לא תטול של חברך.

התלמיד האנונימי מאתגר את רבי עקיבא להמציא כלל שיכיל את כל התורה. רבי עקיבא קודם מוחה על כך, וטוען שהתורה מוגדרת לפי פרטיה, שאינם ניתנים ללימוד חטוף. כאשר ר' עקיבא בסוף נעתר, ומציע כלל, הוא אינו מנוסח כציווי חיובי, כלשון המקרא - "ואהבת לרעך כמוך" - אלא על דרך השלילה, כפתגם ארמי - "מה דאת סני לגרמך לחברך לא תעביד"; כנראה עורכים מאוחרים החליטו בצדק שהנוסח החיובי של הפסוק אינו כולל את כל מצוות לא תעשה בין אדם לחבירו, והוסיפו נוסח שלילי, כדי להרחיב את "כלל הזהב". התפתחות זו נשקפת גם בתרגומים - כאשר התרגום הקדום אונקלוס מתרגם "ואהבת לרעך כמוך" - "ותרחמיה לחברך כותך", התרגום המאוחר יותר, ירושלמי א המיוחס ליונתן, מתרגם - "ותרחמיה לחברך, דמן את סני לך לא תעביד ליה". הגרסא המאוחרת והמעובדת ביותר, וגם הכי ידועה מכל המקורות הרבניים על "הכללת" התורה, היא זו של התלמוד בבלי, במסכת שבת דף לא עמוד א:

שוב מעשה בכרי אחד שבא לפני שמאי,

אמר לו: גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת.

דחפו באמת הבנין שבידו.

בא לפני הלל, גיירה.

אמר לו: דעלך סני לחברך לא תעביד -

זו היא כל התורה כולה, ואידך - פירושה הוא, זיל גמור.

לפי הגרסא הבבלי של הסיפור, התלמיד שחיפש בכנות את פישוט התורה מפי רבי עקיבא בגירסת אבות דרבי נתן, התחלף בגוי קנתרן, שבמסווה של רצון להתגייר, התפלסם עם שמאי ואחר כך עם הלל על עקרונות הדת היהודית. גוי פולמוסן זה, המתפקד מבחינה ספרותית כ"מין", דרש, לפי מיטב המסורת הנוצרית, לצמצם את המצוות המעשיות לתוך כללים שאינם מחייבים, ובכך להתחמק מקיום פרטי המצוות הרבים אשר בתורה. בתשובתו, הלל לא ויתר לשואל הלעומתי, ודרש היצמדות לכל פרטי המצוות - כלל הזהב הוצג בנוסח השלילי, כדי לכלול בו איסורים שונים בין אדם לחבירו, והחכם הוסיף והדגיש: "ואידך פירושה הוא (כלומר המצוות הם פרטים מחייבים של הכלל) זיל גמור (לך תלמד את פרטי המצוות כדי לקיים אותם - תלמוד המביא לידי מעשה, והרי אינך פטור ממעשי המצוות).

נראה שהעורך בבבלי בא להתפלסם דרך החכם הגדול הלל, עם הדעה-לגיטימציה שעשתה הנצרות למצוות התורה שנמסרו לעם דרך משה רבנו.

¹⁸⁹ הפולמוסנים הנוצרים המאוחרים, כגון איריניאוס, ניצלו היטב את הביקורת של כמה מנביאי ישראל על השחתת מוסד הקרבנות בתקופת בית ראשון (ראה עמוס ה, ישעיהו א, ועוד), ושינו את מגמתו של הנביא - ביקורת פרטנית על הביצוע המושחת של חוקי הקרבנות - לפסול גורף של כל המצוות המעשיות מעבר לעשרת הדיברות. דברי ירמיהו בפרק ז, פסוקים כא-כג, התאימו לגישה נוצרית זו כדי לכפרה:

כה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עֲלוּתֵיכֶם סָפוּ עַל-זִבְחֵיכֶם וְאָכְלוּ בָשָׂר:

כִּי לֹא-דִבַּרְתִּי אֶת-אַבֹּתֵיכֶם וְלֹא צִוִּיתִים בְּיוֹם הוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם עַל-דִּבְרֵי עוֹלָה וְזֶבֶח:

כִּי אִם-אֶת-הַדָּבָר הַזֶּה צִוִּיתִי אוֹתָם לֵאמֹר שִׁמְעוּ בְּקוֹלִי וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ-לִי לְעַם

וְהִלַּכְתֶּם בְּכָל-הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֶצְוֶה אֶתְכֶם לַמַּעַן יִיטֵב לָכֶם:

כאשר ירמיהו מדבר על "הַדָּבָר הַזֶּה" אשר "דִּבַּרְתִּי אֶת-אַבֹּתֵיכֶם", הוא מתכוון לציווי "שִׁמְעוּ בְּקוֹלִי", כלומר עשרת הדברים, שנאמרו בקולו של ה'. על עשרת הדברים בלבד נכרתה הברית של "וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ-לִי לְעַם"; דיני הקרבנות לא נכללו בעשרת הדיברות, ולכן קיומם אינו חלק מהותי של הברית בין ה' לעמו. ירמיהו מצביע על האירוניה בכך שהעם הקפיד על חוקי הקרבנות שניתנו דרך משה, ועבר בריש גלי על עשרת

לפי איריניאוס, המצוות הרבות שנמסרו אחרי מעמד הר סיני דרך משה לא נועדו להרחיב ולפרט את הדיברות, אלא הוטלו כתגובה אלוקית נזעמת לחטא העגל, ותוכננו כעונש וכעול כבד לעם סורר ומרדן:

But when they turned themselves to make a calf, and had gone back in their minds to Egypt, desiring to be slaves instead of free men, they were placed for the future in a state of servitude suited to their wish – a slavery which did not indeed cut them off from God, but subjected them to the yoke of bondage; as Ezekiel the prophet, when stating the reasons for giving such a law, declares: (20:25) "And their eyes were after the desire of their heart; and I gave them statutes that were not good, and judgments in which they shall not live."¹⁹⁰

ובכן, איריניאוס טען בסוף המאה השניה לספירה, שמצוות התורה, שכל מהותן השפלה וקנטרנות המכוונות נגד חוטאים מועדים, אינן נחוצות או שייכות למאמיני ישו. אמנם איריניאוס אינו טוען שמשה המציא את מצוות התורה, אולם גם הוא מסיק שמצוות התורה לא "ניתנו לו למשה בסיני", אלא נחקקו לאחר מכן, בנסיבות האיומות של חטא העגל; מצוות התורה, אף אם ניתנו למשה מפי ה', אינן חוקי חיים, אלא 'משפטים אשר לא יחיו בהם', המובילים לעבדות ואבדון.

הדיברות שניתנו מפי ה'. מוקדם יותר בפרק ז, בפסוק ט, ירמיהו מונה רשימת עבירות שחופפת לחלק גדול מעשרת הדברות –

הַגִּבּוֹר רָצָה וְנָאֵף וְהַשֹּׁבֵעַ לַשֶּׁקֶר וְקָטַר לִבָּעַל וְהַלֵּךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יֵדְעָתָם:

הדגש של ירמיהו על קול ה' ודיברותיו הייתה אמנם רטורית ביסודה, אבל פתחה פתח לטענות של הוגים נוצרים שרמת החיוב והמחויבות לעשרת הדברות מצד אחד, ולמצוות משה, מצד שני, אינן שוות.

איריניאוס, שציטט פסוקים אלו מירמיהו בספרו Adversus, ibid., Book IV, Chapter XVII, Par. 3, הבין את המילים "שמע בקולי" לא בצורה סתמית, אלא כאיזכור מכוון של קול ה' בהר סיני, וכתב:

"He points out that it was not for this that He led them out of Egypt, that they might offer sacrifice to him, but that, forgetting the idolatry of the Egyptians, they should be able to hear the voice of the Lord, which was to them salvation and glory....

ראה בעניין זה - משה ויינפלד, "ירמיהו והמטאמורפוזה הרוחנית של ישראל", בקובץ בן-ציון לוריא (עורך), זר לגבורות: ספר זלמן שז"ר, ירושלים תשל"ג, עמ' 274-278.

¹⁹⁰ Irenaeus, *Adversus Haereses*, Book IV, Chapter 15, Paragraph 1.

הפסוק מיחזקאל פרק כ, כה - **וְגַם־אֲנִי נָתַתִּי לָהֶם חֻקִּים לֹא טוֹבִים וּמִשְׁפָּטִים לֹא יִחְיוּ בָּהֶם:** - היה חלק מפולמוס של הנביא נגד חוקי עבודה זרה שבני ישראל אימצו בארץ גלותם; יעיד על כך פסוק כו שלאחריו: **וְאֶטְמָא אוֹתָם בְּמַתָּנוֹתָם בְּהַעֲבִיר כָּל־פֶּטֶר רַחֵם לְמַעַן אֲשַׁמֵּם לְמַעַן אֲשֶׁר יִדְעוּ אֲשֶׁר אֲנִי ה'** - כלומר, העם העביר כל פטר רחם באש למולך, ותכסיסי עבודה זרה אלו הם "חוקים לא טובים" ש"ניתנו" לעם מאת ה' כדי להכשיל אותם ולהעניש אותם - "למען אשמם". הפולמיקה הנוצרית עיוותה כדרכה את דברי יחזקאל והוציאה אותם מהקשרם; דבריו הפכו להתנערות של ה' מכלל המצוות שה' עצמו נתן לעם בתורתו! ראה יוסטינוס מרטיר, דיאלוג עם טריפון היהודי, מהדורת ד. רוקח, הוצאת מאגנס, ירושלים, תשס"ה, פרק כא, סעיף 4, עמ' 91.

ראיית המצוות כעונש על עבודת אלילים וחטא העגל חוזרת כמוטיב בחיבור הנוצרי Didascalia Apostolorum, שהופיע סביב שנת 230, כחמישים שנה אחרי איריניאוס, על ידי מחבר אנונימי מהכנסייה באנטיוכיה.¹⁹¹ פרק XXVI של החיבור פונה אל יהודים-נוצרים, ומנסה לשכנע אותם להשתחרר סופית מהמשא הכבד של מצוות התורה. בסעיף vi, סעיפים קטנים 15-17, המחבר מחלק בין "Law", המורכב מ"Ten Words" וגם "Judgments" (המוגדרים כחוקים 'קלים'),¹⁹² לבין "The Second Legislation of G-d", כלומר, כל מצוות התורה הנחשבות לטרחא, כגון מצוות בעניין קרבנות, מאכלים אסורים, הלכות טומאה וטהרה, וכמובן מילה. במעמד הר סיני, ה' הכריז רק על "Law", אולם אחרי חטא העגל -

"Therefore the Lord was angry, and in his hot anger – yet with the mercy of his goodness – He bound them with the Second Legislation, and laid heavy burdens upon them, and a hard yoke upon their neck."

כמו בכתבי איריניאוס, גם מחבר Didascalian מקדם את הטענה שרוב מצוות התורה לא ניתנו למשה בסיני, אלא נכפו על העם לאחר מכן כהוראת שעה דרקונית, כעונש של משא כבד ועבודת פרך. לכן המחבר מציע ליהודים, ובמיוחד ליהודים-נוצרים, שחרור מה'קללה' הרובצת עליהם, באמצעות התפרקות מהמצוות ובמקומם, אמונה בישו בלבד –

"For indeed it was to this end that he came, that he might affirm the Law, and abolish the Second Legislation".¹⁹³

פולמוס "ולא יסף"

עמדתם של איריניאוס ואסכולתו בקשר לעשרת הדיברות תלויה במידה מרובה בתרגומם של שתי מילים בפסוק בספר דברים (ה, יט); הפסוק בא מיד אחרי הרצאת עשרת הדברות בפרשת ואתחנן, ומנסה לסכם ולתאר את חוויית האירוע העל-טבעי:

אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר ה' אֶל־כָּל־קְהִלָּתְךָ בְּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הָעֵנָן וְהָעֶרְפֶּל קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יָסַף וַיִּכְתְּבֵם עַל־שְׁנֵי לַחַת אֲבָנִים וַיִּתֵּנָם אֵלַי:

¹⁹¹ הגרסה היוונית המקורית של החיבור אבדה, ונותר טקסט שלם בסורית, וחצי מהטקסט בלטינית. סמכתי על תרגום לאנגלית מהמקור בסורית של קונולי – R. Hugh Connolly, Didascalia Apostolorum. Oxford: Clarendon Press, 1929.

¹⁹² מחבר Didascalian מגדיר את המונח Judgments על דרך השלילה, בזה הלשון: "This is the simple and light Law, wherein is no burden, nor distinction of meats, nor incensings, nor offerings of sacrifices and burnt offerings." אולי המונח "Judgments" מוסב על המשפטים ב"ספר הברית" בפרשת משפטים, הבאה בספר שמות אחרי פרשת עשרת הדברות, וכוללת את עקרונות המשפט האזרחי הנחוצים לתפעולה של כל חברה.

¹⁹³ מחבר Didascalian מצא, בפרק כו, דרך אלגנטית לתרץ את הצהרתו של ישו במתי ה, יח, שלא תעבור יוד אחת מן התורה – הכוונה היא ל"יוד הדיברות", אבל ישו ביטל את כל שאר המצוות, כשיטת פאולוס.

החוקר גזה ורמש הצביע על כך שהביטוי "ולא יסף"¹⁹⁴ היה נתון לפירושים שונים בתכלית בעת העתיקה.¹⁹⁵ לפי פשוטו של מקרא, האלוקים, כאשר דבר ישירות אל העם במעמד הייחודי בהר סיני, הסתפק ב"דברים האלה", בעשרת הדיברות, ולא הוסיף עליהן מצוות ואזהרות אחרות באותו מעמד.¹⁹⁶ לעומת זאת, כל שאר מצוות התורה המנויות בחמשת חומשיו, נמסרו לעם בעקיפין - בתיווכו של משה,¹⁹⁷ ובמועדים אחרים, לפעמים שנים רבות אחרי ההתגלות בסיני. ברוח זו, מתרגמי התורה ליוונית במאה השלישית לפני הספירה ביארו בתרגום השבעים את המילים "ולא יסף": *καί οὐ προσέθηκεν*¹⁹⁸ - "ולא הוסיף יותר".

המתרגמים היהודים של השבעים, ודאי לא התכוונו בתרגומם להעניק סמכות אלוקית אך ורק לעשרת הדברים, ובכך לשלול או להפחית את הסמכות מהמצוות והחוקים שנמסרו דרך משה; הגישה היהודית המסורתית בשבעים, דרך פילון, ובהמשך, בספרות חז"ל, הרי מקבלת את כל מצוות התורה כציוויים אלוקיים מחייבים. לפי הגישה המסורתית, התרגום היווני של "ולא יסף", בא להבליט את החשיבות והמרכזיות של הציוויים בעשרת הדברות, כבנייני-אב המסכמים את כל מצוות התורה; רק בגלל שנחשבו כשורשים ויסודות של

¹⁹⁴ מילים אלו מופיעות במסגרת תיאור התגלות ה' בהר סיני בספר דברים, אבל חסרות בתיאור המקביל בספר שמות.

¹⁹⁵ ראה Geza Vermes, "The Decalogue and the Minim", in his *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden, Brill, 1975, pp. 169-177.

¹⁹⁶ המילים "לא יסף" מופיעות ארבע פעמים בנביאים (שופטים ח, כח; שמואל א – ז, יג; שמואל ב – ב, כח; מלכים ב – ב, כג), תמיד במובן לא הוסיפו. ראה רשב"ם דברים פרק ה, יט, ד"ה ולא יסף – "שוב לא נוסף קול גדול כזה בעולם לפי פשוטו, כי כל יסף לשון תוספת, אם יספים אנחנו, אבל ספו תמו מן בלהות, מגזרת האף תספה צדיק עם רשע." רבי שמואל בן מאיר, הפשטן הגדול (יותר מסבו רש"י), מודה ש"יסף" הינו תמיד "לשון תוספת", אלא במקום לפרש: ולא נוספו דיברות, הוא מבאר בדוחק ש"לא נוסף קול גדול כזה בעולם" – כלומר, קול ה' עצמו, בלי קשר לשאלה של ציוויים נוספים. וראה פירוש רש"י הירש והמלבים על אתר, שפירשו ברוח דומה. הוכחה ניצחת מהקונטקסט המידי לכך ש"ולא יסף" מתרגם ל"ולא הוסיף" נמצאת כעבור עוד שלשה פסוקים, בדברים פרק ה, כב - **וַעֲתָה לְמַה נְמוֹת כִּי תֹאכְלֶנּוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם-יִסְפִּים אֲנַחְנוּ לְשִׁמְעַת אֶת-קוֹל ה' אֱלֹהֵינוּ עוֹד וְנִתֵּנוּ**. ברור שכוונת "יוספים אנחנו" הוא "מוסיפים אנחנו"; וכך אומרים "ראשי שבטיכם וזקניכם": אמנם ה' לא הוסיף על דבריו בהר, אבל, אם אנחנו, בני-תמותה ("כל בשר") מוסיפים וממשיכים **"עוד"** לשמוע בצורה ישירה את קול ה', אם יחזור וישמיע לנו עוד ציוויים ודיברות נוספות, וודאי נמות כולנו! לכן, "דבר אתה עמנו ונשמעה..."!

¹⁹⁷ בחלק הארי של דיני ומשפטי התורה, התורה טורחת לציין במפורש שמשה הצטווה על ידי ה'.

¹⁹⁸ *προσέθηκεν* נובעת מהפועל *προστίθημι*, ראה הערך ב - Liddell and Scott, *Intermediate Greek-English Lexicon*, p. 698a; Brenton (*The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*, Michigan, Zondervan, 1982, Deuteronomy 5, verse 22, p. 238), מתרגם את הקטע: "and he added no more".

המשפטים האלוקיים, זכו "עשרת הדברים" להימסר לעם באמצעות דיבורו הישיר של האלוקים.¹⁹⁹

אולם הגישה ההלניסטית שכל מצוות התורה נכללו בראשי פרקים של עשרת הדברות, לא החזיקה מעמד לאורך זמן. כבר ראינו שבסוף המאה השניה לספירה והלאה, קמו תיאולוגים נוצריים כמו איריניאוס ההגמון של ליאון בגאליה, ומחבר Didascalian באנטיוכיה בסוריה, שטענו שרק עשרת הדיברות יצאו מפי עליון כחוקה מחייבת לכל האנושות. איריניאוס התבסס במפורש על תרגום השבעים למילים 'ולא יסף', וטען שהאל-ל בכוונה לא הוסיף על דבריו בעשרת הדיברות, כי אינו צריך יותר מחוקים אלו כדי לקיים חברה הוגנת אצל ברואיו. גישה מצמצמת זו נשמעה מפי ה'מינין' שהתפלמסו עם בעל-האגדה רבי שמואל בן נחמן באמצע המאה השלישית; מינין אלו אמרו בנימה של טינה, או תלונה, ש'אילו (עשרת הדיברות) לבדם ניתנו לו למשה בסיני'.

חכמי ארץ ישראל במאה השלישית חששו מהמלעזים, שהתבססו על פירוש השבעים למילים 'ולא יסף' כדי לטעון שרק עשרת הדברות נאמרו בסיני לדורות, כאשר שאר מצוות התורה נמסרו למשה לאחר מעשה העגל, כאמצעי ענישה. לכן, אין זה פלא שכמעט כל מתרגמי התורה לארמית הזניחו את הביאור הקדום והפשט של דברים ה, יט, ותירגמו "ולא יסף" – "ולא פסיק".²⁰⁰ כלומר, במקום לומר שה' הכריז על עשר דיברות ולא הוסיף עליהם, נאמר ההפך: אחרי שהכריז בסיני על עשרת הדיברות, ה' לא הפסיק לדבר ולהשמיע את קולו, והמשיך לחוקק לעמו דרך ציוויים למשה במדבר.²⁰¹ במקום לבסס את תרגום המילים

¹⁹⁹ התורה מדגישה בשני מקומות שרק עשרת הדיברות נרשמו בלוחות הברית, והיו "כתובים באצבע אלוקים" (שמות לא, יח; דברים ט, י; וראה בנוסף שמות לב, טז; לד, א, כח; דברים ד, יג; ה, יט; א-ד).

²⁰⁰ תרגום הקטע כמעט זהה בכל תרגומי התורה אשר בידינו, מתרגום אונקלוס ("ולא פסק"), שחובר, כנראה, בארץ ישראל בתחילת המאה השנייה, ונערכה בבבל המאה השלישית; עד תרגום ניאופיטי ("ולא פסיק"), שחובר גם הוא בארץ ישראל בתקופה קדומה, כנראה במאה השניה, כאשר זמן עריכתו, לפי חוקרים שונים, הוא לא מאוחר מהמאה החמישית-שישית לספירה; ועד תרגום ירושלמי א, המיוחס ליונתן בן עוזיאל ("דלא פסיק"), שחובר בארץ ישראל במאה השלישית-רביעית, במקביל לגיבושו של התלמוד הירושלמי, ונערך שם הרבה יותר מאוחר, במאה השביעית-שמינית. קטע התרגום "דלא פסיק" מופיע גם בקטע גניזה של תרגום ארצישראלי שפורסם על ידי Paul Kahle, *Masoreten des Westens*, Vol II, 1930, p. 26. וראה מ. קיסטר, "לפירושו של ספר בן סירא", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 356, הע' 193, שמעיר שחלק מכתבי היד לתרגום השומרוני לפסוק בדברים מתרגמים 'ולא יקטע', כלומר 'ולא יסף'. ראה ז. בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון ה, ירושלים תשל"ז, עמ' 158.

לסקירה תמציתית על התרגומים העתיקים לארמית, ראה Bernard Grossfeld, *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1972, Vol. 4, "Bible", pp. 841a-851a, עם רשימה ביבליוגרפית של הספרות הקלאסית; לאחרונה, יצא סיום מקיף ועדכני של Paul Flesher and Bruce Chilton, *Targums: A Critical Introduction*, Baylor University Press, 2011; ראה במיוחד עמ' 71-89 ועמ' 151-166, שדנים בתיארוך התרגומים. החוקרים בתחום מסכימים שכל התרגומים בידינו מכילים חומר מאוד עתיק, אולם קשה מאוד עד בלתי-אפשרי לתארך קטע או תרגום מסוים במסמכים מאוחרים אלה, שעברו עריכות חוזרות; מאידך, האחדות של מגמת התרגום של "ולא יסף" בתרגומים השונים, מצביעה על מסורת עתיקה, שהייתה עקבית לאורך השנים.

²⁰¹ ראה פירושו של רש"ר הירש על אתר בפרשת יתרו.

התרגום של לא יסף -לא פסיק נגד הפשט בפסוק בדברים, אילץ את ה'סתם' בבבלי להוסיף חטא על פשע, ולפרש ביטוי דומה בסיפור אלדד ומידד (במדבר יא, כה-כט) נגד הפשט. מסופר שם על 'האצלת' הנבואה ממשה לזקני העדה –

**וְהָיָה כְּנֹחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְּנָבוּ וְלֹא יִסְפוּ:
וַיֵּרֶד ה' בְּעֵנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאצֵּל מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן עַל־שִׁבְעִים אִישׁ הַזִּקְנִים
וַיִּשְׁאָרוּ שְׁנֵי־אֲנָשִׁים בְּמַחְנֶה שֵׁם הָאֶחָד אֶלְדָּד וְשֵׁם הַשֵּׁנִי מִידָד
וַתֵּן עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וְהֵמָּה בִּכְתָבִים וְלֹא יָצְאוּ הָאֵהָלָה וַיִּתְּנָבוּ בְּמַחְנֶה:
וַיֵּרֶץ הַנֶּעַר וַיֵּגֵד לְמֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֶלְדָּד וּמִידָד מִתְּנַבְּאִים בְּמַחְנֶה:
וַיַּעַן יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נֹחַן מִשְׁרַת מֹשֶׁה מִבְּחֵרָיו וַיֹּאמֶר אֲדֹנִי מֶשֶׁה כִּלְאָם:
וַיֹּאמֶר לוֹ מֹשֶׁה הַמְקַנָּא אֹתָהּ לִי וּמִי יִתֵּן כָּל־עַם ה' נְבִיאִים כִּי־יִתֵּן ה' אֶת־רוּחוֹ עֲלֵיהֶם:**

במדרש ההלכה ספרי במדבר פסיקא צה (מהדורת מנחם כהנא, כרך א, עמ' 241-2; וראה גם ספרי זוטא במדבר, יא, כה, עמ' 272), מצאנו:
**ר' שמעון אומר במחנה נשתיירו...
בע' זקנים הוא או' ויתנבאו ולא יספו,
נתנבאו לפי שעה ופסקו.**

**באלדד ומידד הוא או' ויתנבאו במחנה, שהיו מתנבין עד יום מותן.
מה היו או' משה מת ויהושע מכניס ישר' לארץ.**

ר' שמעון מתרגם את הביטוי 'ולא יספו' האמור אצל הזקנים במובן 'לא הוסיפו' להתנבא, ולכן 'נתנבאו לפי שעה ופסקו'; לעומתם, אלדד ומידד המשיכו להתנבא (פסוקים כו-כט) אחרי שהזקנים סיימו, ובכך העלו את רוגזו של יהושע משרת משה, שראה בנבואתם תחרות ואיום על הנהגת רבו. ר' שמעון עוקב אחרי תרגום השבעים על פסוק זה, המתרגם באותם מילים שראינו בדברים - οὐκ ἐτι προσηέθεντο – לא הוסיפו (הזקנים להתנבא). למרבה ההפתעה, גם בקשר לנבואה של הזקנים, התרגומים הארמיים פירשו נגד הפשט, ותירגמו "ומתנבאין ולא פסקין" – הזקנים לא הפסיקו להתנבא.

עורך הסוגיא בבבלי סנהדרין יז. מצטט את הספרי בשינוי לשון, ובהמשך מתקן את הבנתינו המקורית בלשון ר' שמעון בספרי, לפי פירוש התרגומים הארמיים:
**אמר מר: 'כל הנביאים כולן נתנבאו ופסקו,
והן נתנבאו ולא פסקו'.**

מנא לן דפסקו? אילימא מדכתיב ויתנבאו ולא יספו.

**אלא מעתה קול גדול ולא יסף, הכי נמי דלא אוסיף הוא? אלא - דלא פסק הוא!
אלא: הכא כתיב ויתנבאו, התם כתיב מתנבאים - עדיין מתנבאים והולכים.**

לפי הבבלי, 'כל הנביאים כולן', כולל שבעים הזקנים, נתנבאו ופסקו, 'והן', כלומר אלדד ומידד, נתנבאו ולא פסקו. עכשיו שואל הבבלי: איך אנחנו יודעים שהזקנים פסקו? אי אפשר, אומר הבבלי ללמוד את זה מהמילים 'ולא יספו=לא הוסיפו=פסקו', כי אז יהיה לנו בעיה עם המילים 'קול גדול ולא יסף' בדברים; מוכרחים לתרגם גם כאן שהזקנים התנבאו ולא הפסיקו. אם כן, במה הזקנים שונים מאלדד ומידד? אלא, אומר הבבלי, כיון שהמילה מתנבאים נאמרה אצל אלדד ומידד בלשון הווה, משמע שהמשיכו להתנבא; לכן 'ויתנבאו האמור בלשון עבר אצל הזקנים מורה על נבואה שבסופו של דבר פסק, למרות הכתוב 'ולא יספו=ולא הפסיקו'.

החשיבות של הפירוש "ולא פסיק" בעיני אמוראי ארץ ישראל בולטת מאד בפירוש אגדי בפרשת יהודה ותמר, הנמצא בבבלי סוטה י: - **ולא יסף עוד לדעתה** (בראשית לח, כו) –

אמר שמואל סבא חמוה דרב שמואל בר אמי משמיה דרב שמואל בר אמי:

כיון שידעה שוב לא פסק ממנה, כתיב הכא: ולא יסף עוד לדעתה, וכתיב התם: קול גדול ולא יסף.

התרגומים כולם דווקא מפרשים כאן לפי הפשט: "ולא אוסף עוד למדעה" – יהודה פרש מתמר אחרי שנודע לו שבעל את כלתו (אבל לא לפני שנכנסה להריון עם התאומים פרץ וזרח); אולם מדרש ארצשראלי הרשום בבבלי מעז לקבוע שיהודה המשיך חיי אישות עם כלתו (מעשה שאחרי מתן תורה נחשב כאיסור עריות), רק כדי לקיים את הפירוש ולא פסיק, החשוב כל כך בקונטקסט של עשרת הדיברות!

במחלוקת באגדה בין רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש בתלמוד ירושלמי מגילה א, ה, שני החכמים מסכימים על המשוואה "ולא יסף= ולא פסיק", אך דורשים את הביטוי בדרכים שונות –

ר' יוחנן ורשב"ל

ר' יוחנן אמר הנביאים והכתובים עתידין ליבטל וחמשת סיפרי תורה אינן עתידין ליבטל

מה טעמא [דברים ה יט] קול גדול ולא יסף

רשב"ל אמר אף מגילת אסתר והלכות אינן עתידין ליבטל

נאמר כאן קול גדול ולא יסף ונאמר להלן [אסתר ט כח] וזכרם לא יסוף מזרעם

שים לב שרשב"ל מחפש סיעוד פילולוגי לפירוש "ולא פסק" מהביטוי "לא יסוף" במגילת אסתר; בביטוי לא יסוף אכן אין ספק שהמשמעות לפי הפשט היא "לא יפסק".

על השורש י-ס-ף, כפי שעשה תרגום השבעים, המתרגמים לארמית השתמשו בשורש ס-ו-ף, במובן כלה, או נעקר מן העולם, ובהשאלה, "ולא שם סוף" או "ולא הפסיק".²⁰²

כוחה של 'טינת המינין' במאה השלישית

העלינו כמה אפשרויות כדי לפרש את אותה 'טינת המינין', שפגש האמורא רבי שמואל בן נחמן בארץ ישראל של אמצע המאה השלישית. מפתה לשער שרבי שמואל בן נחמן נקלע לפולמוס עם נציגים של הכנסייה הארצישראלית או הסורית, דוגמת מחבר ה Didascalia Apostolorum; בהשראת כתביו של ההגמון אירינאוס מהדור הקודם, אלו טענו ש'אילו – עשרת הדיברות – לבדם ניתנו לו למשה בסיני', כחוקי יסוד אוניברסליים המחייבים את כל האנושות; אולם, לפי המינים הנוצרים, שאר המצוות בתורת משה קשורות לחיסול חשבונות פרטי בין א-ל קנא לבין עם סורר.

אפשר, לחילופין, שרבי שמואל בן נחמן דיווח על טענה קנטרנית של פולמוסנים אחרים – נוצרים או אפילו יהודים שטענו: 'רק עשרת הדיברות ניתנו למשה בנבואה, וכל השאר חקק משה על דעת עצמו, ללא השראה אלוהית וללא סמכות'. בין כך ובין כך, טענות נועזות כאלו מתאימות יותר לשיח הפולמוסי של המאה השלישית, ואינן מוצאות את מקומן בין ההנחות התיאולוגיות המשותפות ליהודים ונוצרים בתקופת הבית או בתקופה בין המרידות (70-132). הרי בימי הבית ובתקופת יבנה, כל מי שקרא פרשת והיה אם שמוע ופרשת ויאמר בקריאת שמע, הכריז בכך על נאמנותו לכל המצוות בתורת משה. לכן כל מי ש'גוזר' את 'טינת המינין' שהוטחה ברבי שמואל בן נחמן במאה השלישית, כדי ל'הדביק' אותה למציאות הפולמוסית בתקופת יבנה בתחילת המאה השנייה, חוטא קשות באנכרוניזם.

נשאר לנו לענות על שאלה מתבקשת: אם קריאת שמע בשלמותה, הכוללת פרשיות המצהירות על נאמנות לכל מצוות התורה, אכן מייצגת ומפריכה את 'טינת המינין' במאה השנייה, מדוע חשש רבי שמואל בן נחמן מטענה זו בדורו במאה השלישית, כאשר ביקש להחזיר את פרשת עשרת הדיברות לתוך קריאת שמע?

יש לחזור ולהדגיש את אופי המינים שהכיר רבי שמואל בן נחמן במאה השלישית. כבר לא מדובר ביהודים-נוצרים שקיימו את כל מצוות התורה, אלא בפגנים שהתנצרו, אנשים כמו יוסטינוס מרטר, שנולד בשכם, וגדל לתוך המסורת הפאולינית של התנגדות עקרונית למצוות

²⁰² ראה מלון בן יהודה, כרך ה, עמ' 3991ב, ערך "סוף". על החילוף יס'ף-אס'ף ראה מ. קיסטר, "לפירושו של ספר בן סירא", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 355-56.

ולחוקים (antinomianism). אנשים כאלו 'רצו לטעות' ביחסם לתורת משה, כלשון רשב"ן עצמו בבראשית רבה.²⁰³ כפולמוסנים בעלי אג'נדה שחיפשו 'פתחון פה', כלומר הזדמנויות להתנצח עם היהודים ולהציק להם, הם לא התרשמו כלל מטיעוני-נגד תיאולוגיים. לפי שיקוליו של רבי שמואל בן נחמן, חידוש מופגן של הקריאה היומית של פרשת עשרת הדיברות, אפילו במסגרת קריאת שמע, היה מספק לפולמוסנים נוצרים הזדמנות לערעור המחויבות של יהודים פשוטים לקיים את כל פרטי מצוות התורה – משימה לא קלה בכל זמן ועידן, אבל חמורה שבעתיים בתנאים הכלכליים הקשים של ארץ ישראל תחת שלטון רומי במאה השלישית.²⁰⁴ לכן רבי שמואל בן נחמן וחכמי דורו, שחשבו לחדש את עשרת הדיברות בפולחן, החליטו לגנוז את יוזמתם ולסגת מחזית הפולמוס.

²⁰³ 'וכל הרוצה לטעות, יטעה' - בראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק, כרך א, פרשת בראשית, פרשה ח, ח.

²⁰⁴ ראה מיכאל אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון, מוסד ביאליק, 1980.

פרשיות הברית – שבועת אמונים

לפי ההשערה, חכמים בדור יבנה ביטלו את 'עשרת הדברים' כפרשה הראשונה והמובילה של קריאת שמע, ובמקביל, מחקו את אותה הפרשה ממקומה בתפילין ובמזוזה; אולם הם נמנעו מלבטל את הקריאה הציבורית של עשרת הדיברות במסגרת קריאת התורה הציבורית בשבתות ובחג השבועות. יש לשאול: אם חכמי יבנה כבר הניפו גרזן על פרשת עשרת הדיברות בתוך קריאת שמע, תפילין ומזוזה, מדוע הם ריחמו על קריאת אותה פרשה ברוב עם בבית הכנסת?

כבר הראינו בפרק הקודם ש'טינת' או 'תרעומת' המינין של המאה השלישית, הטענה ש'אילו לבדם ניתנו לו למשה בסיני', לא הפריעה את מנוחתם הנפשית של חכמי יבנה. בעיני חכמים אלו, הדגשה ציבורית של פרשת עשרת הדיברות כלל לא העלתה ספקות לגבי ערכן של שאר מצוות התורה; אדרבה, החכמים והעם ראו את תוכן הדיבור הישיר של הא-ל בסיני כמבוא, יסוד ותמצית לכל התורה כולה, על כל מצוותיה. פרשת עשרת הדברות עצמה לא העלתה מחלוקת ומדנים; אלא החיבור האורגני בין אותה פרשה לבין פרשת שמע ישראל, בקריאת שמע, בתפילין, ובמזוזה הפך למוקד של וויכוח לוחט. לכן גזרת הביטול של חכמי יבנה לא נגעה בקריאה ציבורית ליד הבימה של עשרת הדברות כפרשה בודדת.²⁰⁵

עד דור יבנה, הטקס היומי של חידוש ברית סיני צירף במרכזו את הקראת הדרישות של האדון ה' בפרשת עשרת הדברים, יחד עם הקראת המענה הנלהב של העם הנשבע אמונים לאדוניו בפרשת שמע ישראל.²⁰⁶ קריאת 'פרשיות הברית' עיצבה את תודעתו של כל יהודי כבעל-ברית של הקדוש ברוך הוא, וכנציגו הנבחר בעולם הגדול. הצעתי היא, שבדור יבנה הצירוף הנערץ של פרשיות הברית נחשף לחיקוי מגמתי של כת הנוצרים בארץ ישראל ובתפוצות; למעשה אחד מיסודות הפולחן והאמונה היהודית נחשף ל'השתלטות עוינת'. אם חכמים ערכו שינויים מרחיקי לכת בטקסטים של פרשיות הברית, וביטלו מהם את פרשת עשרת הדיברות, הם עשו כך כדי לשקם ולהציל את ברית סיני מיד תוקפיה.

²⁰⁵ ראינו בפירוט נאש וברוב טפסי תפילין ומזוזה מקומראן, שפרשת עשרת הדיברות (דברים ה, ו-יח) הוסמכה ישירות לפרשת שמע ישראל (דברים ו, ד-ט), תוך כדי דילוג מכוון על פרשת 'את הדברים האלה' (חמש-עשרה הפסוקים המפרידים בין שתי הפרשיות - דברים ה, יט עד ו, ג). יש להניח שכך היה המצב גם בקריאת שמע. אולם בקריאת התורה לא הייתה אפשרות לדלג על חמישה-עשר פסוקים אלו, והחיבור הרעיוני בין פרשת עשרת הדיברות ופרשת שמע ישראל בלט הרבה פחות.

²⁰⁶ בשלב הסופי של עיצוב קריאת שמע, עוד בימי הבית השני, צורפו שתי הפרשיות האחרונות כדי להדגיש שהברית נכרתה על כל מצוות התורה, ולא על עשרת הדיברות בלבד.

איך הפכה קריאת 'פרשיות הברית' המסורתית למגרעה, ואפילו לסכנה, בדור יבנה? מקור עתיק מלמד אותנו שקבוצות חיצוניות המתחרות ביהדות הרבנית אימצו וניצלו את המסגרת הפולחנית המקובלת של ברית סיני, כדי לקדם רעיונות זרים, הפוגעים באמונות יסוד הרווחות בכל חלקי העם היהודי במשך דורות רבים. אנו למדים מאיגרתו של פליניוס הצעיר לקיסר טריינוס משנת 112 לספירה,²⁰⁷ שנוצרים בביתניה (Bithynia) באסיה הקטנה הכניסו קריאה טקסית של חלק מעשרת הדיברות לפולחן שלהם, ועשו את זה באופן של שבועה וכריתת ברית. חברי הקהילה הנוצרית המקומית מסרו לנציב הרומי תוך כדי חקירתם,²⁰⁸ שבמפגשים פולחניים קבועים שהתחילו עוד לפני עלות השחר, חברי הקהילה שרו יחד מזמורים לכבוד ישו כאל (quasi deo), ולאחר מכן, קיבלו על עצמם בטקס של שבועה (sacramento),²⁰⁹ להימנע מכל האיסורים החברתיים הנקובים בחמש הדיברות האחרונות. להלן הלטינית המקורית של פליניוס, עם תרגום לאנגלית:²¹⁰

²⁰⁷ Gaius Plinius Caecilius Secundus, או פליניוס 'הצעיר', היה אציל רומי בדרגת סנטור, שמונה משנת 110 לספירה כמושל פרובינקיה רומית בשם Bithynia et Pontus, הגובלת בים השחור, בצפון-מערב אסיה הקטנה. חלק נכבד ממאות המכתבים שפליניוס כתב שרדו, והם הפכו למקור חשוב ביותר עבור היסטוריונים של התקופה. ראה, Stout, S. Edgar, *Plinius, Epistulae: A Critical Edition*. Bloomington: Indiana University Press, 1962; A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny – A Historical and Social Commentary*, Oxford University Press, Oxford, 1966; Wilken, Robert, "Pliny: A Roman Gentleman" in *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven: Yale University Press, 1984; Wynne Williams, *Pliny: Correspondence with Trajan from Bithynia (Epistle X)* Warminster: Aris and Phillips, 1990, pp. 7-73, 138-144. הספר העשירי של אגרות פליניוס מכיל את ההתכתבות שלו עם הקיסר טריינוס, ומאירה את היחס בין מושל פרובינקיאל ל שליט ברומא. כמושל (legatus Augusti), וכמשפטן במקצועו, פליניוס שירת גם כחוקר ושופט של פורעי חוק במחוזו, ודיווח על הפעילות המשפטית שלו לטריינוס. האיגרת המפורסמת בקשר לנוצרים נכתבה בסוף 112 לספירה, כסיכום של חקירה ומשפט שניהל פליניוס מול קבוצה של נוצרים מקומיים; המדיניות של האימפריה הרומית כלפי הנוצרים באותה תקופה הייתה שלילית אך עמומה, ופליניוס הדקדקן ביקש ייעוץ והדרכה מהקיסר בקשר לתהליכים המשפטיים. ראה St. Croix, G.E.M. "Why Were the Early Christians Persecuted?", *Past & Present* 26 (Nov 1963): 6-38; Stephen Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington, Indiana University Press, 1984; Paul Keresztes, "Pliny, Trajan and the Christians" in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Sep 1979) edited by Hildegard Temporini; Joshua Schwartz and Peter J. Tomson, "When Rabbi Eliezer Was Arrested for Heresy", *JSIJ* (2012) p. 145-181. אגרת זו זכתה לתשומת-לב מרובה בעולם המחקר, עקב היותו המקור הפגני הקדום ביותר המתייחס לאמונות ודפוסי פולחן של כת הנוצרים.

²⁰⁸ ראה Wilken, *The Christians*, p. 23. ווילקן טוען שנוצרים באסיה הקטנה ובמיוחד באזור מרוחק כמו ביתניה, היו בעיקר ממקור פגני, ובנוסף, חיו כקהילה נפרדת ומנותקת מהקהילה היהודית.

²⁰⁹ ראה A.D. Nock, 'The Christian Sacramentum in Pliny and a Pagan Counterpart', *Classical Review*, 38 (1924), p.58-59.

פליניוס, כנראה, השווה את 'קבלת עול מלכות שמים' של נוצרים שקיבלו על עצמם את הדיברות האלוניות, כשוות-ערך לשבועת הנאמנות, או sacramentum, של הלגיונר הרומי, שקיבל על עצמו את מרות הקיסר.

²¹⁰ Epistulae X.96; English translation as per A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, Harper, New York, 1962, p. 22.

Quod essent soliti lucem convenire stato die ante
 Carmen que Christo quasi deo dicere secum invicem,
 seque sacramento non in scelus aliquod obstringere,
 sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent,
 ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent.

They usually met on a fixed day, before dawn;
 and sang an antiphonal hymn to Christ as a god;
 and bound themselves by an oath,
 not indeed to join in any crime, but rather that
 they would not commit theft, brigandage, or adultery,
 would not break faith,
 would not refuse to return what had been entrusted to them
 when called upon to do so.²¹¹

על פניו, השבועה של הנוצרים בביתניה, לקיים את חמש הדיברות האחרונות מתוך
 עשרת הדיברות,²¹² חיקתה במודע את שבועת האמונים של הכוהנים בלשכת הגזית
 במקדש, כאשר קראו וקבלו על עצמם את ההוראה מתוך פרשת שמע: וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
 אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם עַל-לִבְבְּךָ, כאשר 'הדברים האלה' הם 'עשרת הדברים'. המודל של

²¹¹ לספרות על הפולחן הנוצרי בעת העתיקה לפי איגרת פליניוס:

Casper J. Kraemer, "Pliny and the Early Church Service: Fresh Light from an Old Source", *Classical Philology*, Vol. 29, No.4 (Oct. 1934), pp. 293-300; S.L. Mohler, "The Bithynian Christians Again", *Classical Philology*, Vol. 30, No. 2 (Apr. 1935), pp. 167-169; Cornelia C. Coulter, "Further Notes on the Ritual of the Bithynian Christians", *Classical Philology*, Vol. 35, No. 1 (Jan. 1940), pp. 60-63; Jonathan Goldstein, *I Maccabees* (Anchor Bible 42; Garden City, NY: Doubleday, 1976), p. 133 n. 171; Moshe Weinfeld, "Grace after Meals in Qumran", *Journal of Biblical Literature*, Vol. 111, No. 3 (Autumn 1992), p. 428; Reuven Kimelman, "A Note on Weinfeld's 'Grace after Meals in Qumran' ", *Journal of Biblical literature*, Vol. 112, No. 4 (Winter, 1993), pp. 695-696; Vokes, *ibid.*, p. 148-9.

²¹² לא תגנב – ne furta.... committerent; לא תרצח – ne ...latrocinia...committerent;
 לא תנאף – ne....adulteria committerent; לא תענה ברעך עד שוא – ne fidem fallerent –
 לא תחמד – ne depositum appellati abnegaren
 המילה latrocinia מיתרגם כ-banditry, כלומר גזל באלימות, ופעולה כזו בהחלט כוללת רצח או מעשים
 המובילים לרצח. כמו כן, 'התכחשות לפיקדון' מהוה פרט, או הדגמה, של הכלל 'לא תחמד'. כיון שפליניוס מן
 הסתם לא טרח להעביר תעתיק מדויק של פולחן הנוצרים, אין לדקדק ממכתבו דבר, בקשר לסדר הדברות בפי
 הנוצרים בביתוניה. ראה -

Richard A. Freund, "The Decalogue in Early Judaism and Christianity", in *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition*, edited by Craig A. Evans and James A. Sanders, JSNTS 154, Sheffield Academic Press, 1997.

קימלמן (שם) מציג דעת יחיד, כאשר הוא טוען באופן תמוה שתוכן השבועה של הנוצרים אינו מתייחס לעשרת
 הדברות, אלא לעבירות אתיות כלליות.

חידוש ברית סיני של הכוהנים במקדש ושל אחיהם היהודים בגבולין, יצר את התקדים והמסגרת לשבועת הנוצרים בביתניה.²¹³ הנוצרים אימצו את המרכיבים העיקריים של ההתחייבות היהודית הוותיקה, כדי לתבוע לעצמם את פירות הברית: מעמד יוקרתי של בעלי ברית של הא-ל, ונציגיו עלי אדמות.²¹⁴ המטרה והתוצאה של ה-sacramentum הנוצרי, הייתה קביעת מעמד אישי וקבוצתי כנבחר הא-ל; רכישת טיעון תיאולוגי זה איפשר לנוצרים לשכנע את עצמם, ובעיקר את שכניהם, בצדקת אמונתם בישו כאל – quasi deo.

מדוע הזכיר פליניוס רק את חמש הדיברות האחרונות, הדיברות העוסקות ביסודות של דיני בין אדם לחברו, ולא את חמש הראשונות, כמושא לשבועה של הנוצרים? אפשר, כמובן, לטעון שהנוצרים נשבעו במקור לקיים את כל עשרת הדיברות, כאשר פליניוס הרומאי הבין או הזדהה רק עם חוקים שהוא הכיר כמשפטן, ולכן דיווח רק על חמישה האחרונים; נזכור שפליניוס במוצהר חיפש אצל הנוצרים 'scelus', או פשעים, ולא את עקרונות אמונתם. ובכל זאת, שני שיקולים חשובים מאלצים אותנו לקבוע שהנוצרים מעולם לא התחייבו לקיים את כל עשרת הדיברות, והגבילו את עצמם מראש להזדהות עם חמשת האחרונות בלבד:

1. סביר להניח שקהילת הנוצרים בביתניה נוסדה בעקבות מסעות הגיור של פאולוס באסיא הקטנה בשנות החמישים של המאה הראשונה, כ-60 שנה, או שתי דורות, לפני שפליניוס כתב את מכתבו.²¹⁵ באותם מסעות אל הגויים, פאולוס הטיף לביטול

²¹³ וינפלד (שם) לומד ממקרה ביתניה שהנוצרים הקדומים העתיקו את סדרי התפילה שנקבעו ביבנה, כולל קריאת שמע וברכת המזון. לעומתו, קימלמן (שם) הזכיר את העובדה שעדיין חסרים לנו מקורות מהנצרות הקדומה והמאוחרת, לשימוש נוצרי בקריאת שמע בפולחנם. מוהלר (שם) הציע שהמזמור (carmen) ששרו הנוצרים בביתניה עם שחר לכבודו של ישו, היה לא אחר מקריאת שמע וברכותיה. פלק חזר על הצעת מוהלר, וכתב: Falk, Daily Prayers, p. 48 - "Their hymns to Christ before sunrise, followed by a solemn ethical oath, are the counterpart to the Shema plus Decalogue and benedictions." פלק ממתן את עמדת מוהלר, וטוען שהמזמור ששרו הנוצרים 'הקביל' לשמע, במקום לומר שהמזמור זהה לשמע. אולם הצעה זו קשה, בעיקר בגלל שקריאת שמע או מקבילתה, אמורה לבוא אחרי, ולא לפני, קריאת פרשת עשרת הדברות. לשיטתנו, השאלה אם קריאת שמע נאמרה בביתניה אינה מעלה ואינה מורידה, כל עוד ברור שלפחות חלק מעשרת הדברות נאמר במסגרת פולחנית, והיה מלווה בלשון של שבועה והתחייבות.

²¹⁴ ראה הלשון באיגרתו הראשונה של פטרוס, פרק 2, פסוק 5: "עתה נעשיתם אבנים חיות, ואלוהים בונה בכם את משכנו הרוחני. במשכנו זה אתם כוהני הקדושים... ובפסוק 9: "אתם נבחרתם על-ידי אלוהים עצמו לממלכת כוהנים, לעם קדוש ומיוחד..."; השווה עם לשון התורה בשמות יט, ו – 'עם סגולה', 'ממלכת כוהנים' ו'גוי קדוש'.

²¹⁵ פאולוס אמנם לא הגיע למחוזות צפוניים של אסיא הקטנה כמו ביתניה או פונטוס במשך שלושת מסעותיו, ואין לנו מידע עצמאי על הרכב הקהילה הנוצרית במחוז ביתניה, אבל סביר להניח שהקהילה הנוצרית שם נוסדה על ידי גרים נוצרים מהקהילות החדשות שהקימו פאולוס ועוזריו, אשר גויסו לרוב מפגנים ויראי ה', ולא מיהודים. תמיכה להשערה זו אפשר למצוא בפתיחה של האיגרת 1 פטרוס, שנשלחה בשנים אחרי החורבן לנוצרים ב"פונטוס, גליטיה, קפדוקיה, אסיא, וביתניה" (1:1). אפשר ללמוד על המוצא הפגני של הנמענים מכמה רמזים בוטים לאורך האיגרת. ראה Amy-Jill Levine and Marc Brettler, The Jewish Annotated New Testament, Oxford, 2011, p. 436-442.

תוקפן של מצוות התורה עקב בואו ובשורתו של ישו, והשאר על כנם רק מצוות חברתיות התומכות בעיקרון "ואהבת לרעך כמוך", דוגמת חמשת הדברות האחרונות. לכן הקהילות הנוצריות ממוצא פגני לא רצו ולא יכלו להתחייב בטקס יומי לקיים את מצוות התורה, כפי שנדרש בברית סיני; הרי הם גויסו לנצרות על מנת שלא יצטרכו לקיים את מצוות מילה וחובות אחרות של חוק התורה.

2. פליניוס דיווח שהנוצרים בביתניה התחילו את הפולחן הקבוע שלהם בשיר הלל (carmen) לישו כאל;²¹⁶ גם כאן מדובר בהשפעת פאולוס דרך איגרותיו, כאשר ייחס במרומז תכונות אלוהיות ומעמד אלוהי לישו, אף על פי שהלה טען בחייו רק לכתר של משיח ארצי.²¹⁷ במידה שנוצרים ממוצא פגני העריצו בתפילותיהם את ישו

²¹⁶ ראה Margaret Daly-Denton, "Singing Hymns to Christ as to a God, in *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, ed. by Carey Newman, James Davila and Gladys Lewis, Brill, Leiden, 1999. דיילי-דנטון מעירה – "Pliny's letter, dated ca. 112, contains one of the earliest post-NT references to the worship of Jesus."

חיבורים נוצריים מהתפוצות המתוארכות לתחילת המאה השנייה – הדרשה 2 Clement, והמכתבים של ההגמון Ignatius of Antioch, מתיחסים במפורש לישו כאל; ראה (2012) Vermes, עמ' 163-172. ורמש מעיר: "...the trend towards the formal deification of Jesus was gaining momentum among the Greek Christians of Asia Minor and Syria early in the second century AD."

הורטדו (1998) ובאוקהם (1998) ואחרים, מדברים על המושג 'binitarian monotheism', כדי להסביר איך 'יהודים טובים' כמו פאולוס התאימו בין האמונה היהודית המסורתית, שדבקה בקנאות לאמונה בא-ל אחד ובייחוד ה', לבין הכורח הפנימי להעריך את ישו, הקם לתחייה, כאל. הורטדו רואה את ישו כשליח אלוהי במקור (divine agent), ששודרג על ידי פאולוס ותומכיו למעמד של שותפות עם ה'אב' באלוהות אחת, כאשר באוקהם מציע שהנוצרים הקדומים ראו את ה' וישו כהופעות שונות של אותו ישות. לספרות האחרונה על התפתחות האמונה בישו האלוהי, ראה:

Richard Longenecker, *The Christology of Early Christianity*, SBT 17, London, SCM Press, 1970; Martin Hengel, *Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, SCM Press, 1976; James D. G. Dunn, *Christology in the Making*, Westminster Press, 1980; Larry Hurtado, *One God, One Lord*, T & T Clark, Edinburgh, 1988; idem, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, 2003; Paul Rainbow, "Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology", *Novum Testamentum*, 33 (1991), pp. 78-91; Ben Witherington, *The Christology of Jesus*, Fortress Press, 1997; Richard Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, Eerdmans, 1999; idem, *Jesus and the God of Israel*, Eerdmans, 2008.

²¹⁷ עמדה זו של פאולוס כמעט מפורשת באיגרת הראשונה אל הקורинתיים, 8, 5-6 –

καὶ ὅτι εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῶ εἴτε ἐπὶ γῆς

ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί,

[ἀλλ'] ἡμεῖς εἰς θεὸς ὁ πατήρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,

καὶ εἰς κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

תרגום (דליטש-) ואף כִּי־ישׁ מִי שֶׁנִּקְרָאִים אֱלֹהִים בֵּין־בְּשִׁמִּים בֵּין־בְּאָרֶץ, כְּאֲשֶׁר יֵשׁ אֱלֹהִים רַבִּים וְאֲדֹנִים רַבִּים: אֲמֵנָם לָנוּ רֶק־אֶל אֶחָד: הָאֵב אֲשֶׁר הַכֹּל מִמֶּנּוּ וְאֲנַחְנוּ אֵלָיו, וְאֲדֹן אֶחָד יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ אֲשֶׁר הַכֹּל עַל־יָדוֹ וְאֲנַחְנוּ עַל־יָדוֹ: עַל פָּנָיו, פֹּאולוֹס מַשוּוֶה בֵּין הַפּוֹנֵקצִיּוֹת 'אלוהים' (θεοί) ו'אדונים' (κύριοι), ומאחד את שתיים תחת המסגרת 'אל אחד'. ראה גם מעשי השליחים 2, 33-36, כאשר ישו, הקם לתחיה, נקרא κύριος, או אדון, ויושב לימינו של ה'.

הפסוק 'שמע ישראל' לפי תרגום השבעים: Ἄκουε, Ἰσραὴλ: κύριος ὁ θεὸς ἡμεῶν κύριος εἷς ἔστις. יכול להתאים ל-binitarian monotheism של הנוצרים הקדומים, כי הוא מזכיר מבחינתם את ה' (θεός), וגם את ישו (κύριος) לצדו, ומאחד את שתי הרשויות המדומות תחת התואר ה' אחד (κύριος εἷς). ראה ירושלמי

כשותף של הא-ל, הם וודאי לא הבינו את שתי הדיברות הראשונות: 'אנכי ה' אלוֹקִיךָ',
ו'לא יהיה לך' – כפשוטן,²¹⁸ ולכן אולי העדיפו שלא להתייחס לדיברות הראשונות
בפומבי'.²¹⁹

פסחים ד, ט, שם פירש התנא רבי מאיר את הביטוי 'כורכין את השמע' בכך 'שלא היו מפסיקין בין תיבה לתיבה' הקריאת הפסוק שמע ישראל – אולי הסיבה לכך הייתה הימנעות מהרושם של שתי רשויות: ה' מול אלוהינו. ראה הורטדו, 1998, עמ' 130, הערה 2, שמעיר, בעקבות חוקרים אחרים, שלשון פאולוס בהראשונה אל הקורינתיים 8, 6, המקביל את היחס בין ה' לישו, ליחס בין θεοι ל-κύριος, שואבת את השראתה מהפסוק שמע ישראל. יוצא, באופן אירוני למדי, שהצהרה עתיקת-יומין על אמונת הייחוד שימשה את פאולוס, ואולי הנוצרים בביתניה, כפורמולה המורה דווקא על השיתוף! ראה לאחרונה, N.T. Wright, *What Saint Paul Really Said*, Fortress Press, 1996, p. 66-67; Bauckham, *ibid.* 1999, p. 38; Erik Waaler, *The Shema and the First Commandment in First Corinthians*, Mohr Siebeck, 2008; J.R.L. Lee, *Christological re-reading of the Shema (Deut 6.4) in Mark's Gospel*, Doctoral Thesis submitted to the University of Edinburgh, 2011.

ראה בנוסף אל הרומיים 1, 4-1; הראשונה אל התסלוניקים 1, 9-10; הראשונה אל הקורинתיים 15, 20-28; אל הפיליפיים 2, 11-5; בכולם ישו מכונה בנו של האל, השולט ביקום ומושיע את המאמינים. בעניין אלהותו של ישו, פאולוס נקט לרוב בלשון רמזים המשתמעת לשני פנים; לכן חוקרים כמו גזה ורמש יכולים לטעון שפאולוס לא הפר את אמונת הייחוד. אולם גם ורמש מודה שמחבר הבשורה הרביעית של יוחנן ואסכולתו התייחסו אל ישו כאל גמור, כבר בפרולוג המפורסם בתחילת ספרו:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
 בשורה זו מתוארכת לסוף המאה הראשונה-תחילת השנייה, ולכן מן הסתם כבר השפיעה על הנוצרים בבייתיה,
 ויכולה להתאים לאמונתם. ראה, Geza Vermes, *Christian Beginnings: from Nazareth to Nicaea, AD 30-325*,
 Penguin 2012, pp. 106-11, 132.

218 לפי גירסה מאוחרת של הסיפור הידוע (מכבים ב, פרק שביעי) על אם ושבעת בנים שמתו על קידוש ה' בידי שליט אלילי אכזר, הילדים הקדושים מסרבים להשתחוות לעבודה זרה, וכל אחד מצטט פסוק אחר על ייחוד ה', כולל 'אנכי ה' אלוקיר', 'לא יהיה לך', ו'שמע ישראל', כאשר כולם לקוחים מברית סיני; הבן האחרון מזכיר את ההבטחה ההדדית של הברית, כאשר עם ישראל מייחדים את ה', ובתמורה ה' נשבע לא להמיר אותם בעם אחר. ראה בבלי גיטין נז: (פסיקתא רבתי פרשה מג; תנא דבי אליהו פרשה כח) -

ורב יהודה אמר: זו אשה ושבעה בניה. אתיווהו קמא לקמיה דקיסר, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: אנכי ה' אלהיך, אפקוהו וקטלוהו. ואתיווהו לאידך לקמיה דקיסר, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, אפקוהו וקטלוהו... אתיווהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, אפקוהו וקטלוהו... אתיווהו לאידך, אמרו ליה: פלח לעבודת כוכבים! אמר להו, כתוב בתורה: , את ה' האמרת וגו' וה' האמירך היום, כבר נשבענו להקדוש ברוך הוא שאין אנו מעבירין אותו באל אחר, ואף הוא נשבע לנו שאין מעביר אותו באומה אחרת.

²¹⁹ גם הדיבר הרביעי, 'שמור את יום השבת לקדשו', לא התקבל כפשוטו ברוב הקהילות הפאוליניות. ראה Samuele Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday: A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, The Pontifical Gregorian University Press, Rome, 1977. מן הסתם, הנוצרים בביתניה הוסיפו לרשימת הדיברות שלהם גם את הדיבר החמישי, הציווי 'כבד את אביך ואת אמך', לפי הרשימה המקבילה בפי ישו באוונגליון של מרקוס 10:19; פליניוס, אם כן, לא שלח לטריינוס רשימה מלאה ומדוקדקת של סעיפי השבועה של הנוצרים בביתניה. הגישה שהדיברות הראשונות הן מקור ל'קריאת תגר' ל'אומות העולם' (נוצרים), ולכן ניתנו לאומות רק חמשת הדברות האחרונות, מפורטת במדרש מאוחר, בפסיקתא רבתי פיסקא כא - י' הדברות פ' קמ"א:

אדריינוס שחיק טמאי שאל את ר' יהושע בן חנניא
אמר לו כבוד גדול חלק הקדוש ברוך הוא לאומות העולם
(שנתן) [שאותן] חמשה דברות הראשונות שנתן הקדוש ברוך הוא לישראל
שמו מעורב בהם, כלומר שאם חטאו ישראל הוא קורא אחריהם תגר,
חמשה דברות (האחרונים) [האחרונות] שנתן לאומות העולם
אין שמו מעורב בהם, כלומר שאם חטאו אומות העולם אין קורא אחריהם תגר.
מדרש זה נוגד את המדרש הקדום יותר, בספרי דברים פרשת וזאת הברכה פסיקא שמג (ומקומות אחרים),
הטוען שגם חמשת הדברות האחרונות נדחו על ידי אומות העולם.

הנוצרים בביתניה אימצו את התיאולוגיה של רבם פאולוס, והכניסו אותה לתוך ברית סיני, הוויקטוריה והיוקרתית; כך הם יצרו ברית חדשה, 'ברית ישו', שנועדה להתחרות בברית סיני, ובסופו של דבר, לבטל ולהחליף אותה.

א.פ. סנדרס תיאר את התפתחות גברי הברית בין ה' לעם ישראל בתודעה של 'היהדות המשותפת' בימי בית שני. בשחר תולדות עם ישראל, ה' כרת ברית של אהבה וחסד עם אברהם והבטיח שצאצאיו יהיו 'גוי גדול' ומקור של ברכה לכל העולם (בראשית יב, ב-ג); אמנם ה' ציפה שאברם יתמיד באמונה בה' (בראשית טו, ו) וילמד את צאצאיו ללכת בדרכי ה' (בראשית יח, יט; כו, ה), אבל הא-ל לא הגדיר את המונח אמונה, ולא התנה את בחירתו באברהם וצאצאיו בציות לקורפוס מוגדר של מצוות.

בהתגלותו בסיני, ה' שכתב את מבנה הברית שלו עם בני ישראל. בשיחה עם משה לפני ההתגלות בהר (שמות יט, ג-ו), ה' מינה את צאצאי אברהם ל'עם סגולה' – הבטחת 'גוי הגדול' הפכה ליעוד של 'גוי קדוש', והתברר שברכה ל'כל משפחות האדמה' תתממש דרך תפקוד עם ישראל כממלכת כוהנים. שוב הבחירה האלוקית בעם ישראל היא יסוד ראשון בברית, אולם הפעם, מימוש הבחירה מותנה בהתנהגות העם: נדרשת מכל אחד מישראל קבלת מלכות ה' וייחודו, וציות מלא לדיברותיו בסיני, ובהמשך, לכל המצוות שהועברו לעם דרך משה. רק ציות לחוקי ה', עם תהליך מובנה של תשובה וכפרה במקרה של סטייה מאותם חוקים, מאשר ומחזק את מעמד וגורל העם כבעלי ברית של ה'. הטקס היומי של שחזור ברית סיני, על ידי קריאת פרשיות הברית עשרת הדיברות ושמע ישראל, נועד לחזק את התודעה היסודית שבחירת העם מותנית בקיום התורה. סנדרס קורא לברית כזאת 'covenantal nomism'.²²⁰

גם הברית החדשה מטעם פאולוס ואסכולתו, ברית ישו, מתחילה עם פעולה אלוקית של אהבה וחסד, הלא היא שליחת בנו של האל, ישו הנוצרי, אל עם וקהל מיוחד; אולם, 'עם סגולה' אליו נשלח ישו, לא נבחרים לפי לידה וייחוס לאברהם, אלא ב**וחרים** להזדהות אמונית ורגשית עם הדרמה של מותו ותחייתו של האל ישו ('participationist eschatology', בלשון סנדרס). בנוסף לאמונה בישו כאל המושיע, הכניסה לעם הנבחר עוברת דרך מימוש

²²⁰ E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, 1977; Daniel C. Harlow, "Early Judaism and Early Christianity", in *Early Judaism: A Comprehensive Overview*, ed. by John J. Collins and Daniel C. Harlow, Eerdmans, 2012, pp. 391-419.

במעשים (דוגמת חמש הדברות האחרונות) של עיקר מסרו של ישו בחייו על אדמות – 'ואהבת לרעך כמוך';²²¹ אולם, חברות ב'ישראל החדשה' אינה כבולה לתנאי ברית סיני, ואינה מותנית כלל בקיום המצוות של תורת משה. המאמינים הנוצרים בביתניה וקהילות פאוליניות אחרות קיימו את 'ברית ישו' על ידי שבועת אמונים לישו ולתורתו – החלק החברתי של עשרת הדברות; בכך הם חיקו, אבל גם החליפו, את שבועת האמונים המסורתית לעשרת הדברות כסמל ותמצית של כל מצוות התורה.

באגרת אל העברים, ממחבר נוצרי אנונימי מהמאה הראשונה, לאחר שציטט את נבואת ירמיהו (לא, לא-לד) על 'ברית חדשה',²²² המחבר מסכם (אל העברים 8:13): "בהגדרתו 'ברית חדשה' הוא קבע את התיישנות הברית הראשונה, ואם הברית הראשונה ישנה, הרי שהיא חולפת." החלפת ברית סיני בברית חדשה מחייבת החלפת בעל-ברית, מעם היהודים שהפר סדרתית את הברית הישנה, ל'ישראל החדשה', שגורלה כלל אינו תלוי בקיום המצוות, אלא היא מתחברת לחיי נצח דרך אמונה בישו.²²³ דוקטרינה זו ידועה כ-supersessionism, כאשר ניצני הרעיון מפוזרים בכתבים נוצריים כבר מסוף המאה הראשונה, אולם מפותחים

²²¹ ראש הכנסייה הנוצרית בירושלים לפני החורבן, יעקב אחי ישו, הכריע את המחלוקת על כשרותם של הגרים שגייס פאולוס בנוסחת פשרה (מעשי השליחים 15:19-21): "על כן אני פוסק שלא להקשות על אותם אנשים מן הגוים אשר שבים אל אלהים, אלא לכתב אליהם להמנע מטמאות אליילים ומזנות, מבשר הנחנק ומן הדם. הוראות יעקב חופפות במידה רבה את 'שבע מצוות בני נח'; מצוות בני נח מתקרבות מאוד למוסר הטבעי או 'natural law' של הפילוסופים, אולם אינן זהות לעשרת הדיברות. ראה ספרו של דוד נובק – David Novak, *The Image of the Non-Jew in Judaism: A Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, New York: E. Mellen Press. 1983.

לפי מסורת חז"ל, מצוות אלו בלבד הוטלו על אומות העולם, אולם דא עקא, שהמקיים אותם לא זכה להימנות על עם סגולה. בלחץ הישגיו של פאולוס, יעקב אחי ישו קבע שקבלת מצוות בודדות המשותפות לכל האנושות, יחד עם אמונה בישו, מספיקים להכניס את המאמין למעגל המאמינים והנושעים. פאולוס אימץ את הוויתור של יעקב על התנאי לגיור של קבלת כל מצוות התורה, ורק שינה את המצוות המינימליות הנדרשות משבע מצוות בני נח, לחמש הדיברות האחרונות.

²²² הנה ימים באים נאם-ה'
וכרתי את-בית ישראל ואת-בית יהודה ברית חדשה:
לא כברית אשר כרתי את-אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים
אשר-המה הפרו את-בריתי ואנכי בעלתי בם נאם-ה':
כי זאת הברית אשר אכרת את-בית ישראל אחרי הימים ההם נאם-ה'
נתתי את-תורתי בקרבם ועל-לבים אכתבנה
והייתי להם לאלקים והמה יהיו-לי לעם:

ירמיהו, במקור, דיבר על התערבות אלוהית להבטיח את קבלת תורתו על ידי עם סורר, כדי לחדש ולרענן חיי המוסר והדת של עם ישראל. על פניו, יוזמה נבואית זו אינה משנה את תוכן ותקפות התורה ומצוותיה; אולם הוגי הנצרות הקדומה ניצלו את נבואת ירמיהו כדי לדבר על 'ברית חדשה', המחליפה את ברית סיני.

²²³ ראה מתי 21, 46-33 – משל הכרם ומסקנותיו, המסתיים בקביעה בפסוק 43: "אני מתכוון לומר שה' ייקח מכם את המלכות, וייתן אותה לעם אשר ייתן לו את חלקו ביבול". במבחר פסוקים באגרת אל הרומיים פרק 9, פאולוס מרחיב את מושג ה'בחירה' לכלול את כל 'בני ההבטחה', ואפילו מבין הגוים:

8 כלומר לא בני-הבשר המה בני האלהים כי אם-בני ההבטחה הם הנחשבים לזרע...
24. והם אנחנו אשר קראנו לא מן-היהודים לבדם כי אף מן-הגוים:
25. כאמרו בהושע אקרא ללא-עמי עמי וללא-רחמה רחמה:
26. והיה במקום אשר-יאמר להם לא-עמי אתם יאמר להם בני אל-חי:

הרבה יותר בכתבי אבות הכנסייה מסוף המאה השנייה ואילך.²²⁴ לפי האמונה הנוצרית, רק הברית החדשה מבטיחה חיים בעולם הזה, ובעיקר בעולם הבא, למאמינים בישו כאל מושיע.²²⁵

נוצרים בביתניה וחכמי יבנה

אין זה מפתיע שברית ישו החדשה נדחתה על ידי יהודים מכל הסוגים וכל הכתות של העולם היהודי לפני חורבן הבית,²²⁶ ונחשבה כמוקצה מחמת מיאוס בעיני חכמי יבנה אחרי החורבן. כפי שראינו, הברית החדשה עם ה' בנוסחה הפאולינית כללה שלשה מרכיבים בלתי-קבילים בעליל:

1. שיתוף של ישו כאל עם הבורא (binitarian monotheism).
2. ביטול תקפותם של רוב מצוות התורה, עם השארת מצוות חברתיות נבחרות בלבד (antinomianism).
3. החלפת עם ישראל כנבחר ה', במאמינים נוצרים מכל אומות העולם (supersessionism).

אפשר לדמיין בקלות שדיווחים על תפילת הנוצרים בביתניה (ומן הסתם, בקהילות נוצריות בגולה כולה) הגיעו לא רק לקיסר טריינוס, אלא גם לאוזני חכמי יבנה, והפעילה אצלם פעמוני אזעקה. נבהיר מיד שחכמים בארץ ישראל כלל לא הוטרדו מדעות תיאולוגיות או ממעשים דתיים של נכרים בחוץ לארץ; מן הסתם, החכמים לא ראו בנוצרים ממוצא נוכרי איום יותר מוחשי מפגנים שעסקו בהאלהת הקיסר, או ממשותפים בפולחני המסתורין למיניהם. אולי חכמים אף גיחכו על חברי כת מוזרה שבחרו, משום מה, להעריץ יהודי שהומת כאלוה, ולתבוע לעצמם את הפירות של ברית סיני – מעמד של נבחר ה', ללא קיום תנאי הברית – שמירת מצוות התורה.

²²⁴ לדיון מעודכן וסקירה של הספרות הענפה של אבות הכנסייה בנושא, ראה Michael L. Vlach, *The Church as a Replacement of Israel: An Analysis of Supersessionism*, Frankfurt: Peter Lang, 2009.

²²⁵ למקורות התפיסה של ישו כמקור חיים, לעומת מקורות על התפיסה היהודית של התורה כמקור חיים, ראה דניאל שוורץ, "מה הוה ליה מימר? 'וחי בהם' ", בתוך ישעיהו גפני ואביעזר רביצקי, עורכים, קדושת החיים וחירוף הנפש: קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, מרכז שזר, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 69-83, וראה מקורות שם בעמ' 82, הערה 26; המאמר הופיע גם בגרסא גרמנית מעודכנת: Daniel R. Schwartz, *Leben durch Jesus versus Leben durch die Torah: Zur Religionspolemik der ersten Jahrhunderte*, Franz Delitzsch Vorlesung, 1991 - Munster: Franz-Delitzsch-Gesellschaft, 1993.

²²⁶ תעיד על כך ההתנגדות האלימה להטפות פאולוס של היהודים ההלניסטים בקהילות ובתי כנסת של אסיה הקטנה, שהלקו את פאולוס או גירשו אותו כמעט בכל מקום שהטיפ להם; ראה דיווחים על כך במעשי השליחים.

אולם, לכאורה, האדישות תמה במקום שנוצרים-נוכרים בגולה ניסו לקרב לדתם את שכניהם היהודים. חכמי ארץ ישראל הבינו, מן הסתם, שאימוץ נוסחה מתוקנת של הברית הוותיקה של 'עשרת הדיברות-שמע ישראל' על ידי הנוצרים, והחדרת תוכן מהפכני וכפרי לתוכו, נועדו להצדיק ולפרסם את עיקרי אמונת הנצרות הפאולינית למטרות מיסיונריות. מסתמא, גם בעיני מנהיגי הקהילות היהודיות באסיה, השימוש הציני של ה'מעטפת' של ברית סיני המסורתית בפולחן הנוצרי, נועד, כנראה, למשוך לדת החדשה יהודים תועים ומבולבלים מבית הכנסת המקומי.

במצב של תחרות דתית ערה בגולה, צפוי, אולי, שחכמי יבנה יתקשו לעמוד מהצד, כאשר החוסן הרוחני של אחיהם הועמד בסכנה. אם נניח ששבועת הנוצרים לקיים דיברות שניתנו בסיני תפקדה יותר כתעמולה דתית מאשר פולחן תמים, מפתה לחשוב, שחכמי יבנה בארץ ישראל שינו את תנאי הברית בקריאת שמע היוםית, וביטלו את עשרת הדיברות מתוך קריאת שמע, כדי לנטרל את השימוש הציני והמגמתי בפרשת עשרת הדיברות, על ידי קהילות נוצריות בגולה.

הרהרנו באופן ספקולטיבי למדי על קשר אפשרי בין נוהלי תפילה של נוצרים באסיה הקטנה לבין תקנת חירום של חכמי יבנה שקעקעה את הפולחן היהודי, בעיקר בארץ ישראל. אולם, יושר אינטלקטואלי מחייב אותנו לעצור ולשאול: האם סביר הדבר שחכמי ארץ ישראל שינו אורחות חיים ודפוסי פולחן של העם בארץ ובגולה, כדי לפתור משברים מקומיים של יהודי התפוצות? הרי חסר לנו מידע על מגעים של חכמים מארץ ישראל עם יהודים מהתפוצה ההלניסטית בתקופה התנאית, או של התחשבות של ההלכה המתפתחת ביבנה, עם בעיות דתיות המיוחדות ליהודי הגולה;²²⁷ כל שכן שאין לנו בדל של מידע על התעניינות של חכמי יבנה באורחי חייהם של נוכרים – פגנים או נוצרים – מהתפוצה ההלניסטית. לכן נבצר מחוקרי העת העתיקה לקבוע אם חכמים ארצישראליים כלל התעמתו, בתקופה בין המרידות, עם אוכלוסיית הנוצרים ממוצא נוכרי, שהלכה וגדלה בחוץ לארץ.²²⁸ מאידך,

²²⁷ אמנם המסעות של רבים מחכמי יבנה, מרבן גמליאל עד רבי עקיבא, לרומא ולמחוזות אחרות בתפוצה היהודית, כמו קפדוקיה, מדווחים בספרות התנאית והתלמודית, אולם אין לנו פרטים על אינטראקציה של החכמים עם קהילות הגולה.

²²⁸ ראה Steven T. Katz, "Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 CE: A Reconsideration", *Journal of Biblical Literature*, 103.1 (1984), pp. 43-7. בעמודים 44-48, כץ מפריך את ההאשמות של כמה מאבות הכנסייה מסוף המאה השנייה ומהמאה השלישית, שבתקופה לא מוגדרת, יהודים שלחו שליחים ומכתבים מירושלים כדי להשמיץ את הנוצרים, ולהזהיר את יהודי התפוצות מסכנתם. למשל, לפי יוסטינס מרטיר (דיאלוג עם טריפון היהודי, מהדורת רוקח, סעיף 17.1): "מיניתם אנשים נבחרים מירושלים ואז שלחתם אותם אל כל הארץ, והם אמרו כי הופיעה כת אתיאסטית של נוצרים, ואף הלכו ומנו נגדנו את הדברים..."; ראה גם סעיפים 108.2, 117.3 באותו חיבור. אאוסביוס מצטט את יוסטינס מילה במילה בחיבורו היסטוריה כנסייתית, ד: 7, 18. כץ מזכיר שאין כל רמז לטענה הזאת במקורות

המקורות שברשותנו מלמדים שחכמים בדור יבנה ניהלו מלחמת חורמה דווקא מול מתנגדים אידיאולוגיים בארץ ישראל, המכונים בלשון המקורות: 'מינים'.²²⁹

המינים בארץ ישראל בדור יבנה

עיון במקורות תנאיים - המשנה, ובעיקר התוספתא - מאפשר לנו לעמוד על זהותם של מינים אלו: מדובר ביהודים-נוצרים שחיו עם אחיהם בתוך הקהילות היהודיות, התפללו באותם בתי-כנסת, וככלל, נראו זהים בהתנהגותם ובאורחות חייהם לשאר אחיהם היהודים.²³⁰ כצאצאים בגוף ובנפש של הגרעין הקדום של יהודים-נוצרים, חברי 'כנסיית

רבניים, ולכל היותר ניתן לומר שחכמים בדור יבנה תיקנו תקנות מול יהודים-נוצרים בארץ ישראל (כגון ברכת המינים) ובישרו על כך לקהילות יהודיות בגולה, במסגרת התכתבות שוטפת איתם בעניינים הלכתיים. נוסף שקשה לתת אמון בדיווחים של אבות הכנסייה על התנהגות היהודים; הפולמיקה הנוצרית הרי לא ידעה מעצור מבחינת חריפות הביטוי ונטייה להגזמה, וייתכן שהתנגדות מקומית של יהודים בתפוצות לנצרות ונוצרים, נפחה עד כדי טענות על התערבות בוטה של גורמים מהמרכז בארץ ישראל, בנעשה בתפוצות.

²²⁹ המונח 'מין', או 'מינים' נפוץ מאד בספרות חז"ל ככינוי כללי ליחידים או קבוצות אידיאולוגיות שונות (ומכאן התואר 'מינים' או 'סוגים'), שחלקו על אחת או יותר מהיסודות המוסכמות של האמונה הרבנית. כמובן, אופי ה'כפירה' של 'מין' מסוים יכול להשתנות לפי התקופה והנסיבות; במקור אחד, 'מין' הוא צדוקי או בייטוסי, במקור אחר, הכוונה לאדם בעל דעות גנוסטיות, ובעוד מקורות, מדובר על נוצרים ממוצא יהודי, או לחילופין, ממוצא פגני. לכן כל אזכור של המונח 'מין' בספרות הרבנית חייב להתפרש לפי הקונטקסט הספרותי-היסטורי שלו. לדיונים מקיפים וספרות עדכנית בקשר למונח 'מינים' בספרות חז"ל, ראה יעקב זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 76-11, ובמיוחד עמ' 53, הערה 176; יעקב טפליר, ברכת המינים, חיבור לשם קבלת תואר 'דוקטור לפילוסופיה', אוניברסיטת תל-אביב, 2003; ובאנגלית:

R. Travers Herford, Christianity in Talmud and Midrash, 1903, pp. 308-314 and 365-381; F. C. Burkitt, JR Old Series 15 (1903), p. 399; Daniel Sperber, "Min." Encyclopedia Judaica 12, pp. 1-3; Yaakov Y. Teppler, Birkat haMinim: Jews and Christians in Conflict in the Ancient World, Mohr-Siebeck, Tübingen, 2007; Adiel Schremer, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, Oxford University Press, 2010.

שרמר מנסה לטעון שמינות אינה קשורה דווקא בכפירה או במחלוקת תיאולוגית, אלא בפרישה מהקהילה בעתות משבר; אולם, המקורות אינם תומכים בגישה זו.

²³⁰ ניתוח המקורות מאפשר לנו לקבוע שהמונח 'מין' בהקשר של חכמי יבנה מתייחס לאחד ששם את יהבו בישו כמשיח וכבעל כוחות מיוחדים -

1. גזרות קשות המכוונות נגד 'מינים' נרשמו בתוספתא חולין פרק ב, יט-כא, כאשר הלכה כא מסתיימת: **ואין מתרפאין מהן לא ריפוי ממון ולא ריפוי נפשות**; מיד אחר כך, בהלכה כב, מסופר על מעשה בר' אלעזר בן דמה שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סמא **לרפאותו משום ישוע בן פנטרא**. בהמשך, הלכה כג מספרת על ר' אליעזר (בן הורקנס) **שנתפס על דברי מינות, ובהמשך הסיפור רבי אליעזר מודה: מצאתי יעקב איש כפר סכנין ואמר דבר של מינות משום ישוע בן פנטרי והנאני**. בן פנטריא זה, הוא כמובן, ישו הנוצרי; ראה דוד רוקח, "בן סטרא הוא בן פנטריא, לבירורה של בעיה פילולוגית-היסטורית", תרביץ, תש"ל, עמ' 9-18. הרי העורך של תוספתא חולין סידר הלכות נגד 'מינים', ומקשר בין ההלכות לבין סיפורים על הסכנה הצפויה מאוהדי ישו הנוצרי.
2. בתוספתא שבת יג, ה, חכמים התווכחו בלהט בקשר לגישה הנכונה כלפי **הגליונים**, (כתבי קודש של הנוצרים, הלא הם 'אוונגליונים' של הברית החדשה), **וספרי מינים** (ספרי תורה תקינים אשר נכתבו בידי מינים או שנמצאים בבעלותם ובשימושם). מן הסתם, הנוצרים שקראו בגליונים 'זהים ל'מינים' שהחזיקו 'ספרי מינים'.

אם ברור מהקונטקסט של הגזרות הרשומות בתוספתא חולין ושבת, שהמינים הם מאמינים בישו הנוצרי, ברור באותה מידה שנוצרים אלו היו יהודים מבחינה אתנית. על כך מעידים:

1. המיקום של אותו קרב אידיאולוגי - ארץ ישראל בשנים בין המרידות; נוצרים ממוצא פגני התרבו בארץ ישראל רק אחרי מרד בר-כוכבא.
2. שמו היהודי, 'יעקב', של המין שריפא את ר' אלעזר בן דמה (איש כפר סמא), וגם של המין שגרם הנאה לר' אליעזר בן הורקנס (איש כפר סכנין). ייתכן שמדובר באותו בן אדם. ראה עליו ב- Dan

ירושלים', שפעלה לפני החורבן ומתוארת בספר 'מעשי השליחים', המינים של דור יבנה שמרו שבת ומועדות, דרשו מילה למתגיירים, וקיימו את כל המצוות; לכאורה, הם נבדלו מאחיהם ושכניהם היהודים רק באמונתם במשיחיותו של ישו.²³¹

אמונה במשיח זה או אחר לא נחשבה כחטא ביהדות של העת העתיקה, ולא הייתה אמורה להחריג יחיד או קבוצה מתוך הקהילה היהודית; הרי אין לך גדול מרבי עקיבא, שתמך עד כלות במשיח הכושל שמעון בן כוזבה, ולא נפסל עקב כך, גם בחייו וגם לאחר מותו.²³² בניגוד למינים ממוצא פגני בביתניה, אשר גדלו לתוך הדחייה הפאולינית של תוקף המצוות, המינים היהודים בארץ ישראל באותה תקופה דבקו בתורת משה.²³³ לכן יש להניח בוודאות שיהודים-נוצרים קיימו כל יום, עם אחיהם בבתי הכנסת, את מצוות קריאת שמע המורחבת; במסגרת השחזור המסורתי של ברית סיני, הם נשבעו, יחד עם כל באי בית הכנסת הקהילתי, לקיים את כל עשרת הדברות, ודרכן את כל מצוות התורה.

לפי תיאור תמים זה, המקובל בקווים כלליים על מרבית חוקרי התקופה, לא נשקפה סכנה מהותית לעקרונות היהדות מהמינים בארץ ישראל; הגם שלפי המקורות בידינו, כמות

Jaffe, *Le Judaïsme et l'avènement du christianisme: Orthodoxy dans la littérature talmudique I-II siècle*, Paris: Cerf, 2005, pp.135-139; Richard Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, T & T Clark, Edinburgh, 1990, Chapter 6 - "Jacob of Sakhnin", pp. 106-121.

3. על פניו, 'ספרי מינין' האסורים המוזכרים בתוספתא שבת, הכתובים בלשון הקודש, שימשו יהודים ארצישראליים, לא פגנים, וגם לא יהודים מהתפוצות.

4. האופי של הגזרות בתוספתא חולין ובמשנה מגילה, שלא לדבר על התקנה הידועה של 'ברכת המינים', שנועדו לבדל ולהחרים קבוצה שהייתה מעורבת בתוך הקהילות היהודיות, ואף חלק ממנה.

²³¹ אמנם אוסביוס מספר שהקהילה הנוצרית בירושלים ברח פלה לעיר פלה בעבר הירדן לקראת המרד הגדול (הסטוריה כנסייתית ספר 3, 5:4), אולם אותו מחבר באותו חיבור, מונה 15 בישופים לכנסיית ירושלים, כולם נמולים, אחרי המרד הגדול ועד להקמת איליה קפיטולינה ב-135 (ספר 4, פרק 5). גדליה אלון, בספרו *תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד* (הקבוץ המאוחד, 1977), כרך א, עמ' 179-192, מנסה לתאר את המינים של דור יבנה על פי הכתות היהודיות-נוצריות המאוחרות יותר, המקוטלגות על ידי כל אבות-הכנסייה הקדומים, מיוסטינס ואירינאוס במאה השנייה עד אפיפינוס במאה הרביעית (ראה באלון, שם להפניות). הקבוצה המובילה בין הכתות האלו, המכונה בפי אלון "אביונים כת א'", דומה לחברי כנסיית ירושלים מלפני החורבן בכל פרט. לא רק שהיו נאמנים לתורת משה, אלא 'דחו את פאולוס ואגריותו, וראו אותו רשע ופושע בתורה, שלימד את הנוצרים לבטל את היהדות', כדברי אלון.

²³² תלמוד ירושלמי תענית ד, ה (סד:ד) -

תני ר' שמעון בן יוחי עקיבה רבי היה דורש דרך כוכב מיעקב דרך כוזבא מיעקב רבי עקיבה כד הוה חמי בר כוזבה הוה אמר דין הוא מלכא משיחא אמר ליה רבי יוחנן בן תורתא עקיבה יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבא.

ראה מעשי השליחים 39-5:34, המתאר חכם פרושי בשם גמליאל שמייעץ לסנהדרין לא לפגוע בנוצרים המטיפים על משיחיותו של ישו, ומנמק את עמדתו (תרגום דליטש): **וַעֲתָה אֲנִי אֵמַר אֲלֵיכֶם חֲדָלוּ לָכֶם מִן הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה וְהַיִּחוּ לָהֶם כִּי הֵעֲצָה וְהַפְעִילָה הַזֹּאת אִם-מֵאֵת אָדָם הִיא תִּפְּרָ: וְאִם-מֵאֵת הָאֱלֹהִים הִיא לֹא תִּפְּרָ: לְהִפָּר אֹתָהּ פֶּן-תִּמָּצֵא נִלְחָמִים אֶת-הָאֱלֹהִים:**

²³³ ראה מעשי השליחים 21:20-21 - בהגיעו לירושלים, פאולוס מזהר שאלפי מאמינים יהודים בישו אשר קנאים לתורה יעשו בו שפטים עקב עמדתו בנוגע לביטול המצוות - **וַיִּשְׁמְעוּ וַיְהַלְלוּ אֶת-הָאֱלֹהִים וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הִנֵּךְ רֹאֵה אֲחִינוּ כִּמָּה רְבוּא יְהוּדִים בָּאוּ לְהֶאֱמִין וְכָלם מִקְנָאִים לַתּוֹרָה: וְהֵם שָׁמְעוּ עֲלֶיךָ לֵאמֹר תִּלְמַד אֶת-כָּל-הַיְּהוּדִים אֲשֶׁר בְּקֶרֶב הַגּוֹיִם לְסוּר מֵאַחֲרֵי מֹשֶׁה בְּאֶמְרֶךָ שְׂאִינָם חֲבִיבִים לְמַלְאֲכֵי אֱלֹהִים וְלֹא לִלְכֹּת בְּחֻקֹּת הַתּוֹרָה:**

הנוצרים בארץ ישראל בתקופת יבנה לא הסתכמה ביותר ממתי מספר.²³⁴ היהודים-נוצרים בארץ ישראל לא הצליחו להרחיב את שורותיהם בצורה משמעותית, כפי שעשו הקהילות ממוצא נכרי בתפוצות; בנוסף יש לנו עדויות שיהודים-נוצרים היו גורם ביהודה ובגליל רק בשנים בין המרידות (70-132), ונעלמו מהנוף החברתי אחרי מרד בר כוכבא.²³⁵

נוכחותם הדלה של היהודים-נוצרים לא מנעה מחכמי הדור ליזום מלחמת חורמה של גזרות ותקנות, שנועדה להפריד ולהרחיק את המינים היהודים מעל גוף האומה. מלחמת הגזרות כללה:

1. גזרות הרשומות בתוספתא חולין ב, יט-כא, אשר מחרימות את המינים-נוצרים ומוציאות אותם מחוץ לתחום החברה היהודית.²³⁶
2. מגוון הוראות מנומקות של חכמים מהדור השני של יבנה (100-130), המחייבות טיפול עוין בספרי קודש או חיבורים ספרותיים של נוצרים.²³⁷

²³⁴ דלותן של עדויות ספרותיות או ארכיאולוגיות עצמאיות (כלומר, חיצוניות לספרות חז"ל), לנוכחותם וגודלם של קבוצה של מאמינים נוצרים בתוך האוכלוסיה היהודית בארץ ישראל בתקופה בין המרידות, מביאה חוקר כמו עדי שרמר (Schremer, *Brothers Estranged*, p. 8; see references on p. 150. N. 30, and p. 151 n. 31) להצהיר:

"the actual number of Christians in the first 100 years after Jesus' death was extremely meager".
בהקשר זה, ראה David Sim, "How many Jews became Christians in the first century? The failure of the Christian mission to the Jews", *HTS Theological Studies* 61 (1&2) 2005, pp. 417-440.
אחרי ניתוח כל המקורות, סים מסכם:

"Throughout the first century the total number of Jews in the Christian movement probably never exceeded 1000, and by the end of the century the Christian church was largely gentile."

²³⁵ בתקופה שאחרי מרד בר כוכבא ההרכב האתני של הנוצרים בארץ ישראל השתנה, מקהילה של יהודים-נוצרים לקהילות ממוצא נכרי בעיקר. יוסטינוס מרטיר מספר באפולוגיה הראשונה שלו (לא: 6) כי "במלחמה היהודית שהתנהלה זה עתה ציווה בר כוכבא, מנהיגה של מרידת היהודים, שרק בנוצרים ייעשו שפטים, אם לא יכפרו בכריסטוס וינאצוהו"; אויסביוס, בגרסה הארמית של הכרוניקון שלו (מהדורת Schoene, ב, עמ' 168, כתב: "כוכבא, שהיה מנהיג מרד היהודים, המית בכל מיני עינויים נוצרים רבים כיון שסירבו לצאת אתו לקרב נגד הרומאים". דוד רוקח, במהדורה שלו לדיאלוג עם טריפון היהודי של יוסטינוס מרטיר (עמ' 80, הערה 5), מסביר שיהודים-נוצרים שהאמינו במשיחיותו של ישו לא יכלו ללחוץ עבור 'מתחרה' שהושקע בו הרבה תקוות משיחיות.

²³⁶ תוספתא חולין (מהדורת צוקרמנדל), פרק ב –
יט. אין שוחטין לא לתוך ימים ולא לתוך נהרות ולא לתוך מים עכורין
אבל שוחטין או לתוך אגן של מים...
ואם אינו רוצה לטנף את ביתו שוחט לתוך כלי או לתוך גומא
ובשוק לא יעשה כן מפני שעושה את חוקי מינין
אם עשה כן צריך בדיקה:
כ. בשר שנמצא ביד גוי מותר בהנאה, ביד המין אסור בהנאה
היוצא מבית ע"ז הרי זה בשר זבחי מתים
מפני שאמרו שחיטת המין ע"ז,
פתן פת כותי, ויינם יין נסך, ופירותיהן טבלין, וספריהן ספרי קוסמין, ובניהן ממזרין;
כא. אין מוכרין להן ואין לוקחין מהן
ואין נושאים מהן ואין נותנים להן
ואין למדין את בניהן אומנת
ואין מתרפאין מהן לא ריפוי ממון ולא ריפוי נפשות:

²³⁷ תוספתא מסכת שבת (מהדורת ליברמן) פרק יג הלכה ה; נצטט ונרחיב במקור חשוב זה להלן.

3. הוראה של חכמים לציבור להימנע מוויכוחים ודיאלוג עם המינים.²³⁸
4. תקנת ברכת המינים בדורו של רבן גמליאל; המקורות מלמדים שברכת המינים נועדה לאלץ נוצרים-יהודים להזדהות, ובכך להקל על הוצאתם מבית הכנסת.²³⁹
5. תקנות אחרות מאותה תקופה שנועדו להגן על סדרי התפילה בבתי הכנסת מפני השפעות זרות, המכונות בין היתר 'דרך המינות'.²⁴⁰

חוקרים רבים בני-זמננו מגלים נימה של תמיהה וחוסר-הבנה כלפי עוצמת התגובה של חז"ל לאיום המדומה שהציבו המינים לשלומה ושלמותה של החברה היהודית; רשימת הגזרות נראית קיצונית מדי, אל מול קבוצה שלפי כל חשבון סביר, לא הייתה גדולה במספר או עשירה במשאבים. אולם, דא עקא - אם חכמים של התקופה הגיבו בעקביות באופן לא-מידתי לנוכחות של יהודים-נוצרים בקרבם, הם כנראה האמינו שהדעות ולא הפעולות של המינים היהודים סיכנו את חוסנו הרוחני, ואפילו את שרידותו, של עם היהודים בארץ ישראל. יש, אם כן, לחפש בתוך המקורות הרבניים העומדים לרשותנו, רמזים לאופי וחומרת האיום שהמינים של דור יבנה הציבו לעם היושב בציון.²⁴¹

²³⁸ עדות חיצונית שגזרות ה'חרם' בתוספתא חולין לא היו רטוריות ודקלרטיביות, אלא בוצעו בפועל, אפשר למצוא ביצירתו של יוסטינוס מרטיר 'דיאלוג עם טריפון היהודי', מאמצע המאה השנייה (מהדורת רוקח, פרק 38.1; וראה גם פרק 112.4): "וטריפון אמר: הו בן אדם! מן הראוי היה שנשמע למורינו, אשר הורו לנו לבל נקרב לאיש מכם ולבל נשתתף בוויכוחים הללו אתך". בנוסף לגזרות בתוספתא חולין, יש לנו אמירה מפורשת של התנא רבי יהושע בן קרחה במקור קצת יותר מאוחר (אבות דרבי נתן נוסח ב פרק ג, מהדורת שכטר עמ' ז): "...אומרים לאדם שלא תלך אצל המינים ולא תאזין את דבריהם שלא תיכשל במעשיהם".

²³⁹ בבלי ברכות כח: כט.; ירושלמי ד, ג (ח:א). ראה רבקה ניר, הנצרות הקדומה: שלש המאות הראשונות, האוניברסיטה הפתוחה, 2009; יעקב טפלי, ברכת המינים, עבודה לתואר דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב תשס"ג, וראה שם להפניות לספרות משנית; טפלי פרסם תרגום לאנגלית של עבודתו: Y. Tepler, Birkat Haminim: Jews and Christians in Conflict in the Ancient World, Tubingen, 2007.

²⁴⁰ בשתי משניות במסכת מגילה פרק ד, אנו מוצאים רשימה של התנהגויות של חזנים או מתפללים בבתי הכנסת שנפסלו על ידי חכמים, משום שהעלו בדרך סמויה מסרים זרים ולא-רצויים לציבור. לפחות בחלק מהתנהגויות אלו, צוין שמדובר ב'דרך המינות', אבל ייתכן מאד שגם מעשים אחרים שנאסרו במשנה, שלא הוגדרו כ'דרך המינות', כונו נגד קבוצת המינים של אותה תקופה:

משנה ח - האומר איני עובר לפני התיבה בצבועין אף בלבנים לא יעבור
בסנדל איני עובר אף יחף לא יעבור
העושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה מצוה
נתנה על מצחו או על פס ידו הרי זו דרך המינות
ציפן זהב ונתנה על בית אונקלי שלו הרי זו דרך החיצונים:
משנה ט: האומר יברכך טובים הרי זו דרך המינות
על קן צפור יגיעו רחמך ועל טוב יזכר שמך
מודים מודים משתקין אותו...

²⁴¹ חשוב להדגיש שוב, שמלחמתם של חז"ל מול יהודים-נוצרים הייתה מוגבלת לדור יבנה בלבד; אחרי מרד בר-כוכבא (132-135 לספירה), יהודים-נוצרים בארץ ישראל נחלשו מאד, והתחלפו דמוגרפית עם נוצרים ממוצא פגני, דוגמת יוסטינוס מרטיר. זו הסיבה, כנראה, שכמעט כל המקורות התנאיים המדברים על 'מינים' שאובים מהתוספתא, כאשר המשנה לרוב שותקת; בימי עריכת המשנה במאה השלישית, הסכנה הפנימית לשלום הקהילה מיהודים-נוצרים כבר חלפה, ולכן הגזרות הנמנות בתוספתא חולין ושבת לא הוכנסו למשנה.

אנסה להראות להלן, שבניגוד לדעות המקובלות, יהודים-נוצרים בארץ ישראל בדור יבנה אמנם חיו עם ובתוך אחיהם, אולם ניהלו חיים כפולים. מצד אחד, הם נשבעו אמונים לה' כל יום בבתי הכנסת, על ידי קריאה עם הציבור של פרשיות הברית (עשרת הדברות ושמע ישראל) ושאר הברכות והפרשיות של קריאת שמע; ומצד שני, הם נדבקו, במידה זו או אחרת, בכל אחת מהסטיות התיאולוגיות שאיפיינו את הנוצרים הפאולינים בביתניה ובערי התפוצות.²⁴² הדעות שמצאנו אצל נוצרים ממוצא נוכרי בגולה אכן חדרו לתודעתם של יהודים-נוצרים בארץ ישראל -

1. גם יהודים נוצרים דגלו באלהותו של ישו ושיתופו עם ה' האב באלוהות אחת (binitarian monotheism).
2. יהודים-נוצרים בארץ ישראל השלימו עם הוויתור הפאוליני על קיום מצוות לנוצרים ממוצא פגני, ובכך הכניסו את עצמם למדרון חלקלק שהוביל לנטישת מצוות בעתיד.
3. דווקא פרשנות עצמאית של יהודים-נוצרים לתורה שבכתב איפשרה להם לתמוך בהקלות 'גיוור' מרחיקות-לכת לנוכרים המאמינים בישו. יהודים-נוצרים נקטו חופש מלא ביצירת תורה שבעל-פה משלהם, וביצירת מסורת פרשנית למקרא, שעמדה, לעיתים קרובות, בניגוד רדיקלי לזו של חכמים; בכך הם הפכו למתנגדים עיקשים לסמכות ההלכתית של החכמים.
4. יהודים-נוצרים למעשה חיזקו את מגמת ה-supersessionism, בכך שהם סיפחו את הגוים המקבלים את 'ברית ישו' למועדון הוותיק של עם סגולה. בעיני חכמים, טשטוש הגבולות בין יהודים לגויים סיכן את הזהות והייעוד של עם ישראל, ואת עתידו כישות לאומית.

המשנה במגילה פרק ד משנה ט, קובעת: **האומר יברוך טובים הרי זו דרך המינות**

על קן צפור יגיעו רחמין ועל טוב יזכר שמך מודים מודים משתקין אותו...²⁴³

²⁴² ראה אלון, שם, עמ' 7-186, המתאר 'כת ב' של אביונים', בהסתמכו על אוריגנס (נגד קלסוס ח, א), המייחס לחלק מבין האביונים אמונה שישו נולד מהבתולה, כלומר שהיה משיח אלוהי. יוסטינס, בדיאלוג עם טריפון פרק מז, מדבר על שני זרמים של יהודים-נוצרים: אלו שמתרחקים מגויים, ואלו שמתחברים אתם, אבל לא תובעים מהם קיום מצוות. מקורות נוספים מבין אבות הכנסייה מזכירים עוד כתות, כמו ה'מזרינים', שאמנם מקיימים מצוות, ובכל זאת מאמינים בישו כבן-אלוהים (ראה אלון, שם). איני מחדש בגישה לגבי אמונת השיתוף של יהודים-נוצרים בתקופת יבנה; הרפורד הגיע לאותה מסקנה ב-1935. ראה מאמרו – R. Travers Herford, "The Problem of the 'Minim' Further Considered", in *Jewish Studies in Memory of G.A. Kohut*, Kohut Foundation, New York, 1935, pp. 359-369.

הרפורד טוען שהכתב הנוצרי הקדום Epistle to the Hebrews, המייחס תכונות אלוהיות לישו, מתוארך לתחילת המאה השנייה, ומשקף מחבר הפונה אל קהילות של יהודים-נוצרים.

²⁴³ המשנה בברכות ה, ג, מעתיקה את המשנה במגילה, ללא הפסקה הראשונה בקשר ל'יברוך טובים'.

הרקע המשוער להלכה הראשונה במשנה: הנוהל שהיה קיים בבתי כנסת בארץ ישראל מראשית תקופת התנאים, כאשר חזן מזדמן מתוך ציבור המתפללים ירד לפני התיבה, והוסיף על הנוסח הגרעיני של קריאת שמע ותפילת העמידה שנקבעה ביבנה אי-אלו ברכות, תשבחות או בקשות, הכל לפי ראות עיניו וכוחותיו היצירתיים. החזן הנידון במשנה התפייט, והוסיף לתפילתו את המילים (התמימות לכאורה) 'יברוך טובים'; במקרה שנשאל לפרש דבריו, החזן היה מיד מסביר: הטובים מתוך קהל המתפללים יברכו אותך, ה'.

אולם, חכמים שנכחו במקום או שמעו על האירוע חשדו שאותו חזן התכוון באמת למשהו אחר, וניסה לקדם אג'נדה תיאולוגית – "דרך המינות" – באמצעות תפילתו. עורך הירושלמי של מסכת מגילה (פרק ד הלכה י) פירש כאן: **האומר יברוך טובים - שתי רשויות**, כלומר, החזן החשוד איחל לכל אחד מהמתפללים שהכוחות האלוהיים 'הטובים' יברכו אותו. מדברי המשנה ברור שלא מדובר כאן בהסתננות לבית הכנסת של מאמין גנוסטי, המכיר בשתי רשויות, אחת טובה ואחת רעה,²⁴⁴ אלא ביהודי-נוצרי, שחילק את האל הטוב האחד – ל'טובים' בלשון רבים, כלומר לה' – ה'אב', ול'בנו' – ישו; בכך החזן הערמומי חילק את האלוהות של ה' לשתי רשויות, על תקן השיטה הפאולינית של binitarian monotheism.²⁴⁵ המשנה שלנו אמנם נערכה בתחילת המאה השלישית, אולם המציאות שהיא מתארת, בה יהודי-נוצרי מפיץ תעמולה דתית סמויה בבית הכנסת, מתאימה אך ורק לתקופה של יבנה, לפני מרד בר-כוכבא; הרי אחרי אותו מרד, אוכלוסיית היהודים-נוצרים בארץ ישראל התחלפה בקהילות נוצריות ממוצא נוכרי, שלא נכחו יותר בבתי הכנסת.

לא ברור מלשון המשנה אם היא ממליצה על תגובה כלשהי לתוספת הליטורגית 'יברוך טובים';²⁴⁶ אולם במקרה דומה באותה משנה, כאשר חזן מזדמן אומר 'מודים מודים', החכמים כבר מבקשים מציבור המתפללים להשתיק אותו. כנראה, הכפלת הפועל 'מודים'

²⁴⁴ מאמין גנוסטי היה אומר 'יברוך הטוב', ולא 'טובים'.

²⁴⁵ ראה פירוש רב שלמה בן אדרת (רשב"א) על בבלי מגילה כה., שתומך בגישה שהחזן הסורר מביע אמונה גנוסטית: "ונראה פירוש כאלו אומר יברוך הטובים, אבל הרעין יש להן אלוה אחר. רשב"א, והפירושים המסורתיים בירושלמי מגילה ('קרבן העדה' ו'פני משה') בעקבותיו, הופכים את כוון הברכה, וטוען שמתפללים טובים הם שמברכים את האל הטוב, כאשר במשתמע מתפללים 'רעין' מברכים את האל הרע; אולם יש כאן הנחה בעייתית ולא מבוססת היסטורית, כאילו היתה קיימת בתוך האמונה הגנוסטית קבוצה של אנשים שהגדירו את עצמם כ'רעים', והפנו את תפילותיהם רק לאל הרע (דוגמת satan-worship של תקופות מאוחרות). ראה את הדיון של סגל במקור הזה:

Alan F. Segal, *Two Powers in Heaven*, Brill, 1977, pp. 98-120.

²⁴⁶ ידי חכמים היו כבולות, כי לא הייתה הוכחה חותכת לעבריינות תיאולוגית; כפי שהסברנו, החזן החשוד יכול להיתמם, ולטעון שכונתו לומר שאנשים טובים מברכים את האל, ושאינו כוון שום רמז לשתי רשויות.

היא ביטוי יותר בוטה לתפילה המכוונת לשתי רשויות, או ליתר דיוק, לאל כפול.²⁴⁷ גם כאן עורך הסוגיא בירושלמי מוסיף הערה הלכתית: **ודכוותה אמן אמן שמע שמע**; כלומר, היה לו מסורת שבהזדמנויות שונות, חזנים חשודים בדור יבנה הכפילו את המלה 'אמן', הנוספת בסוף כל ברכה, וגם המלה 'שמע', מתוך פרשת שמע ישראל.²⁴⁸ ההכפלה של 'שמע' מעניינת במיוחד, כי היא נוגעת במשפט המרכזי של ברית סיני, ומראה שיהודים-נוצרים פירשו את שבועת האמונים של העם כמתייחסת לשתי רשויות, או שיתוף באלוהות, והיו מעוניינים להחדיר את פרשנותם ה'ביניטרית' לפסוק 'שמע ישראל' לתודעה של כל צבור המתפללים בבית הכנסת.²⁴⁹

העובדה שחכמים הסתפקו במחאה או בהשתקה, ולא דרשו בתוקף שחזן החשוד במינות יעבר מתפקידו, מוכיחה שאותם חזנים לא הודו באשמה, והגיבו לביקורת בטענות מתלהמות על חפות מפשע. הרי גם עורך הירושלמי מודה שהכפלת מילים יכולה לנבוע מהתלהבות-יתר בתפילה: **הדא דאת אמר שמשתקים - בציבור, אבל ביחיד - תחנונים הן**. בנוסף, יש לזכור

²⁴⁷ עורך הירושלמי אמנם לא מעיר על המילים 'מודים מודים', אולם הבבלי בברכות לג: מפרש 'משום דמיחזי כשתי רשויות'. חוקרים רבים פירשו את הקטע - **האומר... על קן צפור יגיעו רחמיך ועל טוב יזכר שמך, מודים מודים משתקין אותו** (ברכות ה, ג; מגילה ד, ט), כמביע השקפה גנוסטית של הכרה באלוהות 'טובה' ואלוהות 'רעה', אולם נראה בבירור מהפרשנות האמוראית בתלמודים שמדובר בהכפלה של הרשות ה'טובה' על רקע אמונת השיתוף הפאוליני-נוצרי; ראה ההערה הבאה.

²⁴⁸ ההערה האנונימית של הסתם בירושלמי בקשר להכפלה של שמע מובאת בבבלי ברכות לג: כמאמר פרשני של רבי זירא (אמורא בבלי שעלה לארץ ישראל בדור השלישי, סוף המאה השלישית) - **אמר רבי זירא, כל האומר שמע שמע - כאומר מודים מודים דמי**; כלומר, משתיקים את החזן. נראה שרבי זירא אינו מדבר על דורו, או מתוך ניסיון קרוב; הרי בדורו נוצרים יהודים נעלמו מהאופק בארץ ישראל וודאי לא נכחו בבית הכנסת. על הלכה ותיקה זו הקשה רב פפא (דור רביעי לאמוראי בבלי - תחילת מאה רביעית) לרבו אביי— **ודילמא מעיקרא לא כוון דעתיה ולבסוף כוון דעתיה?**; כלומר איך אפשר להוכיח כאן זדון? ענה לו אביי בתקיפות רבה: **חברותא כלפי שמיא מי איכא? אי לא כוון דעתיה מעיקרא, מחינן ליה במרזפתא דנפחא** (מכים אותו בקורנס של נפחים). רש"י (בבלי ברכות לד., ד"ה חברותא) פירש את הביטוי 'חברותא כלפי שמיא' כמוסב על החזן, שנענש על שהפגין חברות יתר כלפי הא-ל; אולם נראה לי ברור, שאביי גינה כאן את אמונת השיתוף, וטען שהשיטה הפאולינית של binitarian monotheism יוצרת מציאות של 'חברותא כלפי שמיא' – של אלוהות כפול שחברות בו ומחוברות בו שתי רשויות. על אמונה כזאת מעיר אביי, שתומכיה ראויים לתגובה הרבה יותר אלימה מהשתקה גרידא.

בתוספתא פסחים ג, יט, יש מחלוקת בין התנאים רבי מאיר ורבי יהודה אם ניתן לומר את המילים 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' בין הפסוק 'שמע ישראל' לבין הפסוק 'ואהבת'. בבבלי פסחים נו ע"א ה'סתם' טוען שבעבר, אולי סמוך לעידן של התנאים: **התקינן שיהו אומרים אותו בחשאי**, כלומר, אמרו בשכמל"ו בלחש, כפשרה בין עמדות התנאים. מאוחר יותר אמר רבי אבהו, אמורא ארצישראלית מסוף המאה השלישית: **התקינן שיהו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינין**; במאה השלישית מדובר במינים ממוצא נוכרי, כמו המינים שהטיחו את 'טינת המינין' ברבי שמואל בן נחמן. את דברי רבי אבהו פירש התוספות ר"ד: 'שהיו אומרים שבחשאי מכוונים ואומרים דברי שבח לרשות אחרת, שלדעתם יש שתי רשויות'; כלומר המינים לעגו ליהודים וטענו שגם היהודים מזכירים את ישו בלחש תוך כדי קריאת שמע. לכן התקינן בדורו של רבי אבהו לומר בשכמל"ו בקול רם. הנה עוד דוגמא של מתח בין יהודים לנוצרים בתקופה האמוראית בקשר לתכנים המורים על אמונת השיתוף, שהוכנסו לקריאת שמע; בהקשר זה, יש לשים לב להישנות המונח 'תרעומת המינין', שוב דווקא בקונטקסט של פולמיקה סביב קריאת שמע.

²⁴⁹ לעיל הראינו שנוסח תרגום השבעים לפסוק שמע ישראל איפשר לפאולוס בראשונה אל הקורנתיים 8:6, לחלק בין ה' לבין 'אלוקינו', ולטעון ששני התארים מתייחסים לאב ולישו, כאשר שניהם מתאחדים ב'ה' אחד'. מתברר שדווקא הפסוק par excellence של אמונת הייחוד, עוות על ידי הנוצרים למשמעות ביניטרית, בכמה דרכים מקבילות.

שבתי הכנסת לא היו מוסדות רבניים, והחכמים לא שלטו בהם; לפחות בדור יבנה, החכמים לא היו מסוגלים לגרש בכח את היהודים-נוצרים מבתי הכנסת, ונאלצו להסתפק בזיהוי המינים ובשכנוע אנשי הקהילות להתרחק מהם.

לפי פירושנו, הרקע ל'מלחמת בתי הכנסת' בין חז"ל ליהודים-נוצרים מתבהר: כדי להצליח במשימתם לפתות נפשות לאמונתם, יהודים-מינים הקפידו, מן הסתם, להעמיד פנים כנאמנים להלכה, דקדקו בפועל בקלה כבחמורה, הבטיחו את מעמדם ואמינותם על ידי שמירת מצוות מוחצנת ודבקות בנוסחאות כמו שבועת האמונים של עשרת הדיברות-שמע. הם חיפשו הזדמנויות לרדת לפני התיבה ולהנהיג תפילות ציבור, והשכילו להשחיל לתפילתם מילים ורעיונות (יברוך טובים, מודים מודים וכו') שעוררו עניין אצל עמיתיהם בבית הכנסת או בשוק; שיחות אלו התפתחו מהר מאוד לכיוון של רעיונות הנצרות והפצת ה'בשורה', וכך החזן קיווה, ואולי גם הצליח, לגייס אחר התפילה נפשות לאמונתו. אפשר ללמוד על השיטה מהמסופר בתוספתא חולין, כאשר רבי אליעזר מעיד: ²⁵⁰ **מצאתי יעקוב איש כפר סכנין ואמר דבר של מינות משום ישוע בן פנטירי והנאני, ונתפסתי על דברי מינות; שיחות בהלכה ואגדה שימשו כפתיח יעיל למשוך תלמידי חכמים לשיחות על מדרשי פסוקים מבית היוצר הנוצרי. לכן אין להאשים את חכמי יבנה בהזיות ופרנויה כאשר ניסו להרחיק מינים דרך גזרות דרקוניות; המקורות מלמדים שחכמים וראשי קהילות נאלצו להתמודד בבית הכנסת עם תועמלנים עיקשים ומתוחכמים, ולעתים קרובות, לשחק איתם מחבואים במשך התפילה הסדורה.** ²⁵¹

אמונת השיתוף של יהודים-נוצרים בדור יבנה נרמזת, לדעתי, בדברים מתלהמים נגד המינים שהשמיעו שני חכמים מובילים מדור יבנה, רבי טרפון ורבי ישמעאל. כך מצאנו בתוספתא שבת פרק יג הלכה ה:

²⁵⁰ תוספתא מסכת חולין (מהדורת צוקרמאנדל) פרק ב הלכה כד.

²⁵¹ משנה סמוכה במסכת מגילה (ד, ח) רושמת עוד כמה סימני היכר למינים או 'חיצונים' שניסו להשתתף בחיי הקהילה ובפולחנו:

האומר איני עובר לפני התיבה בצבועין אף בלבנים לא יעבור

בסנדל איני עובר אף יחף לא יעבור

העושה תפלתו עגולה סכנה ואין בה מצוה

נתנה על מצחו או על פס ידו הרי זו דרך המינות

ציפן זהב ונתנה על בית אונקלי שלו הרי זו דרך החיצונים.

את המונח 'דרך המינות' הנאמרת כאן לגבי אופן הנחת תפילין, ראינו לעיל כתיאור לאמירה 'יברוך טובים' בתפילה. המינים בדור יבנה התיחדו גם במנהגי שחיטה שלהם: ראה משנה חולין ב,ט:

אין שוחטין לגומא כל עיקר

אבל עושה גומא בתוך ביתו בשביל שיכנס הדם לתוכה

ובשוק לא יעשה כן שלא יחקה את המינין.

בתוספתא חולין ב, יט, הלשון הוא - **ובשוק לא יעשה כן מפני שעושה את חוקי מינין.**

הגליונים וספרי מינין אין מצילין אותן מפני הדליקה,
 אלא נשרפין במקומן, הן והזכרותיהן.
 ר' יוסה הגלילי אומ' בחול קודר את הזכרותיהן וגונזן, ושורף את השאר.
 אמ' ר' טרפון אקפח את בני שאם יבאו לידי שאשרפם ואת ההזכרות שבהן, שאפי'
 הרודף רודף אחרי נכנסתי לבית ע"ז, ולא נכנסתי לבתיהן,
 שעובדי ע"ז אין מכירין אותו וכופרין אותו, והללו מכירין אותו וכופרין בו,
 ועליהן אמ' הכתו' ואחר הדלת והמזוזה שמת זכרוןך וגו'
 אמ' ר' ישמעאל מה אם להטיל שלום בין איש לאשתו
 אמ' המקום ספר שנכתב בקדושה ימחה על המים,
 ספרי מינין שמטילין איבה בין ישראל לאביהם שבשמים
 על אחת כמה וכמה שימחו, הן והזכרותיהן,
 ועליהן אמ' הכתו' הלא משנאיך ה' אשנא וגו' תכלית שנאה שנאתים וגו'.
 כשם שאין מצילין אותן מפני הדליקה
 כך אין מצילין אותן לא מן המפולת ולא מן המים ולא מכל דבר המאבד אותן.²⁵²

'גליונים' מתפרש בפשטות כ'אוונגליונים' או ספרי הבשורה של הנוצרים,²⁵³ כאשר 'ספרי מינין' מוגדרים ככתבי קודש יהודים שנכתבו על ידי נוצרים או נמצאים ברשותם; לחילופין, 'ספרי מינין' הם חיבורים ספרותיים מטעם הנוצרים, המכילים פסוקי מקרא ו'אזכרות' (שמו של ה'). חכמים ראו בכל הכתבים הנוצריים תעמולה מסוכנת, ודעתם נטתה לאבד ולהשמיד אותם; אולם השימוש הנרחב של הנוצרים בפסוקי מקרא, במיוחד אלו שהכילו את שם ה', סיבך את המשימה. ה'תנא קמא' האנונימי בתוספתא אמנם לא המליץ להציל ספרי מינים משריפה בשבת, אבל מאידך, עקב האזכרות שבהן, לא המליץ לאבד אותם בידיים בימי חול. רבי יוסי הגלילי החמיר ודרש לשרוף ספרי מינים בימי חול, אולם המליץ לגזור ולהציל את ה'אזכרות'. לפי הנראה, בעלי שני הדעות הראשונות, המקלים יחסית, לא היו מוכנים להיפרד לגמרי מיהודים-נוצרים ומכתביהם, והחשיבו את ה'אזכרות' שלהם ככינויים המציינים את ה' אלוקי ישראל.

²⁵² תוספתא מהדורת ליברמן, כך תוספתא מועד, עמ' 58-59; וראה כך תוספתא כפשוטה שבת-עירובין, עמ' 206-8.

²⁵³ בבלי שבת קטז. – דרבי מאיר קרו ליה און גליון, ר' יוחנן קרי ליה עון גליון. וראה תוספתא ידיים (מהדורת צוקרמנדל) פרק ב, הלכה יג הגליונים וספרי המינין אינן מטמאות את הידים. דעה אחרת בבבלי שבת קטז. מפרשת 'גליונים' כמדבר על הקלף הריק בשוליים של יריעות של ספר תורה, אולם פירוש זה אינו סביר כלל – נהי שאין מצילין קלף ריק משריפה בשבת, אולם למה תנאים מורים לשרוף אותו בימי חול?

רבי טרפון ורבי ישמעאל סברו אחרת,²⁵⁴ והגיבו מתוך חשש עמוק לכוונות זדוניות של יהודים-נוצרים בדורם, ומתוך סלידה ושנאה כלפיהם ויצירותיהם. הצהרות רגשניות מפיהם של חכמים אלו, מספקות לנו עדויות ישירות ויחידאיות על דמותם של המינים בדור יבנה; הבה נדייק בדבריהם.

רבי טרפון מעדיף לתפוס מחסה מרודף בבית עבודה זרה, ולא בבתייהם של מינים,²⁵⁵ כי עובדי עבודה זרה, כלומר פגנים, **אין מכירין אותו וכופרין אותו**, כאשר המינים **מכירין אותו וכופרין בו**. ההבדל הלשוני בין 'אותו' ל'בו' בולט: הפגנים מתכחשים לכוחו ושליטתו של ה' בעולם מתוך בורות; אלוהיהם של ישראל הולך לאיבוד בין כל האלים הרבים בעולם ההלניסטי-רומי. לכן הפגנים כופרין **אותו**, את מהותו כאדון עולם ואל יחיד. אולם הנוצרים, במיוחד היהודים שבהם, אכן מכירים ומקבלים את ה' כבורא עולם ושליט על היקום, ושוללים תכלית השלילה את כל האלים האחרים שנעבדו באותה תקופה; הכפירה של המינים הוא **בו**, בהגדרת ישותו, כי הם מתעקשים בעקבות פאולוס לחלק אותו לכמה פנים, ולהשוות בין הפן של ישו הבן והגואל, לבין הפן המוכר של האב הבורא.²⁵⁶ בעיני חכמים, חילוקים כאלו מעליבים, כביכול, את ה' ופוגעים קשות בכבודו; בלשון רבי ישמעאל, הם **מטילין איבה בין ישראל לאביהם שבשמים**.²⁵⁷

התובנה של רבי טרפון, שאמונת השיתוף של המינים בדור יבנה דומה לעבודה זרה, ואף גרועה ממנה, חוזרת שוב בנימוק הגזרות נגד מינים הרשומות בתוספתא חולין ב, כ.²⁵⁸ בעל התוספתא אומר שבשר הנמצא בידי מין אסור בהנאה, כמו בשר היוצא מבית (או מקדש של) עבודה זרה, כי הוא נחשב כ'זבחי מתים' או תקרובת לעבודה זרה. לעומת כן, בשר הנמצא בידי גוי, או פגני, לא מסווג מיידית כשייך לעבודה זרה. יש כאן חזרה על דברי רבי טרפון בתוספתא שבת, שאמונת השיתוף של היהודים-נוצרים שווה בעיני חכמים לעבודה זרה ואף

²⁵⁴ בספרי במדבר פרשת נשא פ'סקא טז (מהדורת מנחם כהנא) ר' ישמעאל רשום כמי שדוגל בשיטת רבי יוסי, שקודר (גוזר) את האזכרות, ושורף את השאר. דברי ישמעאל בתוספתא נאמרים בפי תנא אנונימי בספרי.

²⁵⁵ המונח 'בתייהן' מתאים למציאות של יהודים-נוצרים בארץ ישראל במאה השנייה, שעוד לא בנו כנסיות ומוסדות, וניהלו תפילות וסעודות משותפות בבתי המאמינים.

²⁵⁶ פולמיקה נגד אמונת ה'שיתוף' עולה מהפסוק בישעיהו נז, ח, שרבי טרפון בחר בו כדי לחזק את דבריו - **ואחר הדלת והמזוזה שמת זכרוןך כי מאתי גלית ותעלי...** הנביא מטיף נגד התמסרותם של עם ישראל לעבודה זרה, ומונה מקומות וצורות פולחן שונים שהעם חטא בהם. רבי טרפון דורש בפסוק, שהמינים בימיו צרפו את 'זכרוןך' – הפולחן לישו, לערך היהודי המקודש של המזוזה, המסמל כאן את ה' ופולחנו.

²⁵⁷ ראה ספרי במדבר (מהדורת כהנא) פ'סקא טז: **שמטילין איבה ושנאה וקנאה ובעלי דבבות...** הביטוי בעלי דבבות אינו מתאים לקונטקסט; כהנא (כרך ב, עמ' 160, הערה 29) מציע שמדובר כאן באשגרה מפ'סקא אחרת בספרי במדבר.

²⁵⁸ לעיל, הערה 246.

גרועה ממנה. כל פגיעה בייחוד ובאחדות ה' נחשבת כחטא עליו מצווה כל יהודי ש'יהרג ועל יעבור'.²⁵⁹

התופעה של ריפוי מחלות ופגיעות על ידי מרפא עממי שפעל בשם ישו היא דוגמה מובהקת של תעמולה יהודית-נוצרית מצליחה ומשפיעה. מתוך חשש מבוסס לנשירה של יהודים לטובת האמונה הנוצרית, חכם אנונימי בתוספתא חולין אסר על קבלת עזרה רפואית מידי מינים.²⁶⁰ עורך התוספתא אף הדגים את האיסור בסיפור מחריד על החכם רבי אלעזר בן דמה, שמת בעקבות נשיכת נחש לאחר שדודו רבי ישמעאל מנע ממנו לקבל עזרה מידי יעקב איש כפר סמא;²⁶¹ אותו יעקב, כנראה יהודי-נוצרי בולט באזור הגליל התחתון, נפסל כיון שריפא 'משום ישוע בן פנטרא' (כינוי גנאי לישו הנוצרי).²⁶² מאיזה סכנה קיומית חשש רבי ישמעאל, עד כדי כך שגזר מוות על אחיינו? הריפוי 'משום ישו', פירוש לחש, או בקשה מישו כישות עם כוח אלוהי, לגאול את החולה ממוות וודאי, כפי שהוא עצמו קם לתחיה אחרי צליבתו.²⁶³ קבלת ריפוי בתנאים אלו נחשבה על ידי רבי ישמעאל כהודאה דה-פקטו במעמד האלוהי של ישו, כפגיעה אנושה באמונת הייחוד, כהטלת 'איבה בין ישראל לאביהם שבשמים',²⁶⁴ ובסופו של דבר, כעבודה זרה גמורה.²⁶⁵

²⁵⁹ תוספתא מסכת שבת פרק טו, יז - אין כל דבר עומד בפני פקוח נפש חוץ מע"ז וגלוי עריות ושפיכות דמים. אפילו רבי ישמעאל, שחולק ואומר (ספרא אחרי מות פרשה ח פרק יג סעיף יד) וחי בהם לא שימות בהם - היה ר' ישמעאל אומר: מנין אתה אומר, שאם אמרו לו לאדם בינו לבין עצמו עבוד ע"א ואל תהרג, יעבור ואל יהרג? תלמוד לומר: וחי בהם, לא שימות בהם, לא התיר לר' אלעזר בן דמה להתרפא על ידי נוצרי, ונתן לו למות, כי סבר, כנראה, שריפוי 'משום ישו' היא עבודה זרה בפרהסיא (בבלי עבודה זרה כז:), ומחייבת מסירות נפש. ראה Adiel Schremer, "Seclusion and Exclusion: The Rhetoric of Separation in Qumran and Tannaitic Literature", Rabbinic Perspectives; Rabbinic Literature and the Dead Sea Scrolls; Proceedings of the Eighth International Symposium of the Orion Center... January, 2003. Ed. by Steven D. Fraade, Aharon Shemesh & Ruth A. Clements, Leiden: Brill, 2006, pp. 127-145.

²⁶⁰ תוספתא מסכת חולין פרק ב הלכה כא: ואין מתרפאין מהן לא ריפוי ממון ולא ריפוי נפשות: כאמור לעיל, גזרה זו חותמת סדרה של גזירות הפועלות להחרים ולבדל את המינים מתוך גוף הקהילה היהודית.

²⁶¹ תוספתא מסכת חולין פרק ב הלכה כב - מעשה בר' אלעזר בן דמה שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סמא לרפאותו משום ישוע בן פנטרא ולא הניחו ר' ישמעאל אמרו לו אי אתה רשאי בן דמה אמר לו אני אביא לך ראיא שירפאני ולא הספיק להביא ראיא עד שמת:

²⁶² לזיהוים של יעקב איש כפר סמא וישו בן פנטרא, ראה הערה 230 לעיל.

²⁶³ הורטדו רואה במקרים של ריפוי בשם ישו, דוגמאות ל-popular devotion של יהודים-נוצרים לישו כאלוה; לטענתו, מקרים כאלו מוכיחים שיהודים נוצרים הגיעו לאמונה באלוהותו של ישו באופן עצמאי, כמסקנה מתבקשת מהנס הגדול של תחייתו של ישו, עוד לפני שהושפעו מכתביו והטפותיו של פאולוס בנדון. ראה Larry Hurtado, One God One Lord, p. 94.

²⁶⁴ כפי שהתבטא רבי ישמעאל עצמו בקשר לשימוש ב'ספרי מינין' (תוספתא שבת יג, ה). לפי התוספתא שבת, רבי ישמעאל שירת בתקופת יבנה כחוקר חרוץ (inquisitor) של פעילות של 'דרך המינות' בסביבתו. כך אני מפרש את הסיפור הפיקנטי בתוספתא שבת יג, ד: ומעשה באחד שהיה כותב ברכות ואמר עליו לפני ר' ישמעאל והלך ר' ישמעאל לבדוקו. כשהיה עולה בסולם, הרגיש בו. נטל טומוס של ברכות ונתנו לתוך ספל של מים. כלשון הזה אמ' לו ר' ישמעאל: 'קשה עונש האחרון יותר מן הראשון'.

לעומת הנוצרים-נוכרים בביתניה, נוצרים-יהודים בארץ ישראל היו כפופים, לפחות למראית-עין, לנורמות הפולחניות של הקהילות היהודיות; לכן הם נשבעו יחד עם אחיהם במסגרת קריאת שמע לקיים את כל עשרת הדברות, ולא רק את חמשת האחרונות. מן הסתם, כאשר פיהם הוציא את המילים 'אנכי ה' אלוהיך', ואת הפסוק לאחריו - 'לא יהיה לך', הם פירשו בסתר ליבם את הטקסט בדרך שהתאימה לאמונתם הביטורית.²⁶⁶ יהודים-נוצרים בבתי הכנסת לא נרתעו מלקרוא יחד עם אחיהם את הפרשיות של ברית סיני; אדרבה, הם השתמשו בדבקותם במסגרות פולחניות משותפות כתעודת הכשר לעצמם ולדעותיהם המהפכניות, וכמנוף לשכנע את שכניהם, בתוך בתי הכנסת ומחוצה להם, שדבקות במסורת ואמונה בישו כאלוה יכולות לדור בכפיפה אחת.

ברית סיני וברית ישו – הילכו שניהן יחדיו?

דוד נובק הקדיש מחקר להיווצרותו והתפתחותו של רעיון ה-supersessionism ('רעיון ההחלפה') בנצרות הקדומה.²⁶⁷ נובק מבדיל בין שני שלבים היסטוריים: 'החלפה רכה', שהתפתחה בהכרח במרוצת הזמן ל'החלפה קשה'. תחילה, ברית ישו החדשה תיפקדה כאלטרנטיבה יחידה עבור נוצרים ממוצא נוכרי, אולם התווספה לברית סיני הישנה עבור

סופר אחד התפרנס מכתובת 'ברכות', או קבצים של פסוקי מקרא שכללו אזכרות, לצורך שימוש כקמיעות. חכמים בדור יבנה התנגדו לכתובה כזאת, לדעתו, כי קבצים דומים שירתו תועמלנים נוצרים לצורכי הוכחת טענות הנוצרים מתוך המקרא ('testimonia'); חכמים גזרו שאין להציל כתבי 'ברכות' מהשחתה בשבת, אולם אסור להשחית אותם, על אזכרותיהם, בימי חול. רבי ישמעאל פעל בסיפור ל'אינקוויזיטור' של מעשים הנגועים בכפירה הנעשים בסתר, אבל אף על פי שאיים בעונשים, לא העלה את הסופר המסכן על המוקד. על הקשר בין 'כתבי ברכות' ל-testimonia של הנוצרים הקדומים, אני מתכוון לכתוב בעבודה מחקרית נפרדת. לדיון על כתבי ברכות, ראה מאמרו של שלמה נאה באנגלית: Shlomo Naeh, "The Role of Biblical Verses in Prayer According to the Rabbinic Tradition", in *Prayers – that Cite Scripture*, ed. James L. Kugel, Harvard University Press, 2006, pp.43-59.

²⁶⁵ אפילו רבי ישמעאל, שקבע (הערה 259 לעיל) שיעבור עבודה זרה ולא יהרג, מבטל את ההיתר של פיקוח-נפש כאשר מדובר בפרהסיא. ראה בבלי סנהדרין עד; עבודה זרה כז:

²⁶⁶ כלומר, ביטויים כמו 'אנכי' ו'לא יהיה לך', נאמרו כדי לשלול את כל האלוהויות מחוץ לה', אולם אינם מתייחסים ל'טבע הפנימי' של ה', ולכן אינם שוללים אמונה ביטורית. בעניין זה, ראה אגדה בתלמוד בבלי סוטה מז. (וגם סנהדרין קז); מעניינת ביותר - גחזי, משרתו של אלישע, המוצג בסוגיא ככופר, ו'לחוטא ומחטיא את הרבים', מואשם שהוסיף ישות אלוהית כמתווך או כשותף של ה':

מאי עבד? איכא דאמרי: אבן שואבת תלה לו לחטאת ירבעם והעמידו בין שמים לארץ. ואיכא דאמרי: שם חקק לה אפומה, והיתה אומרת אנכי ולא יהיה לך.

כלומר, 'אבן שואבת' הייתה מעין פסל עם כוח אלוהי שתיווך בין שמים וארץ, בין ה' האב' לבין עמו; דעה נוספת, 'איכא דאמרי', אינה חולקת על הדעה הראשונה, אלא מסבירה שאפילו שותף זעיר של ה', או מתווך אלוהי, יכול להתבטא באמירה 'אנכי ה' אלוהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים' (כפי שעשה ירבעם בן נבט כאשר העמיד עגלי זהב בבית-אל ובדן והכריז בשמם: [מלכים א' – יב, יח] **הִנֵּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלֹךְ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם**), ישות כזאת יכולה אפילו לדרוש יחד עם שותפו: 'לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני'. אני משער שהנוצרים פירשו 'על פני', כמדבר על 'פני' הכפולים – האב והבן. ראה Herford, 1903 שמעלה בעמ' 99-103 הצעה מעניינת – גחזי במדרש הבבלי מייצג את פאולוס, שהעלה את ישו לדרגה של אלוה.

²⁶⁷ לאחרונה נוסף עוד כינוי, עם גוון יותר פוליטי, לרעיון ההחלפה: 'replacement theology'.

יהודים-נוצרים.²⁶⁸ בסוף התהליך, ברית ישו החליפה את ברית סיני וביטלה את חובותיה – קיום מצוות התורה – לכל סוגי המאמינים בישו, כולל יהודים-נוצרים. ברגע שהמחויבות לברית סיני הישנה איבדה את ערכה בעיני הכנסייה, יהודים-נוצרים הורדו ממעמד כבעלי ברית ותיקים ומכובדים של האל, ונחשפו לשנאה ולפורענות במידה שהתעקשו לשמור מצוות.²⁶⁹

רעיון ה'החלפה הרכה' טמן בחובו את ניוונו וביטולו; הרי בפנייתם ל'צאן האובד' של עם ישראל, קברניטי הכנסייה הצעירה נאלצו לכלכל שני הפכים בעת ובעונה אחת. מצד אחד, הם ציפו מיהודים-נוצרים לקיים את דברי ישו (מתי ה, יח): ש"לא תעבר יוד אחת או קוץ אחד מן התורה עד אשר יקים הכל"; מאידך, השליח פטרוס טען כלפי עמיתיו בקשר לגיור של הגוים (מעשי השליחים 15:10): "מדוע אתם מעמיסים על הגוים עול שאנחנו ואבותינו לא יכולנו לשאת?" החלוקה המלאכותית של פאולוס וסיעתו, בין מתנצרים פגנים לבין מתנצרים יהודים, יצרה אפליה וסתירה פנימית בין ענפים שונים של הכנסייה הצעירה, והולידה דינמיקה הכרחית של ביטול הברית הישנה.²⁷⁰

²⁶⁸ ראה David Novak, "The Covenant in Rabbinic Thought", in *Two Faiths, One Covenant? Jewish and Christian Identity in the Presence of the Other*, ed. by Eugene B. Korn and John T. Pawlikowski, O.S.M., Rowan and Littlefield, 2004, pp. 65-80.

בעמ' 66, נובק מתאר את הגרסה הקדומה יותר, ה'רכה', של רעיון ההחלפה: "Soft supersessionism does not assert that G-d terminated the covenant of Exodus-Sinai with the Jewish people. Rather, it asserts that Jesus came to fulfill the promise of the old covenant, first for those Jews already initiated into the covenant, who then accepted his messiahhood as that covenant's fulfillment. And, it asserts that Jesus came to both initiate and fulfill the promise of the covenant for those Gentiles whose sole connection to the covenant is through him. Hence, in this kind of supersessionism, those Jews who do not accept Jesus' messiahhood are still part of the covenant in the sense of 'what G-d has joined together let no man put asunder' (Mark 10:9). Nevertheless, they are out of step with the fulfillment of the covenant which Jesus began already, and which he shall return to totally complete."

²⁶⁹ רעיון ההחלפה בגרסתה ה'קשה' מתחלקת לשתיים:

1. 'economic supersessionism' – כלומר, ההשקפה שהכנסייה החליפה את עם ישראל בתוכנית האלוהית. ראה למשל, יוסטינס מרטיר, שכתב בספרו דיאלוג עם טריפון בסביבות השנה 160 לספירה (מהדורת רוקח, פיסקא 11.5, עמ' 69): "שהרי אנחנו הננו גזע ישראל האמתי, הרוחני..."
2. 'punitive supersessionism' – כלומר, אחרי שהיהודים חטאו קשות כאשר לא הודו במשיחיותו של ישו, הם איבדו לנצח את מעמד כבעלי-ברית עם האל, ומועמדים לאבדון.

כך, למשל, כתב מחבר 'איגרת ברנבא' (בין 70 ל-132 לספירה) "I further beg of you...not to be like some...saying, 'The covenant is both theirs and ours'...but turning away to idols they lost it...their covenant was broken, in order that the covenant of the beloved Jesus might be sealed upon our heart..." (Epistle of Barnabas, Ante-Nicene Fathers I, iv.8)

²⁷⁰ בלשונו של נובק בעמ' 71: "After all, if the Church teaches that Gentiles reborn into the covenant do not require circumcision and Torah observance, then Christianity can no longer require them of any Christian."

עד אמצע המאה השנייה, דוברים נוצרים קיוו לפתות יהודים מלידה לקבל על עצמם את ברית ישו, מבלי לוותר על תעודת הזהות שלהם - ברית סיני; אולם, כאשר מאמצי השכנוע נכשלו שוב ושוב במהלך המאה הראשונה והשנייה, אבות הכנסייה הראשונים פנו מתוך כעס וייאוש לדוקטרינת ה'החלפה הקשה', ובכך הפרידו סופית בין הקהילה הנוצרית לקהילה היהודית.

כאשר פאולוס, במסעותיו באסיה הקטנה ויוון, פטר 'גויים' שומעי לקחו מקיום מצוות התורה, הוא הניח בכך את התשתית הרעיונית ל'טינת המינין' כעבור עוד מאתיים שנה. המינים של המאה השלישית הקצינו את היחס השלילי לחוקי התורה של פאולוס, כך שהמצוות הפכו מדברי אל 'מיותרים', לדברי משה 'מזיקים'. למשל, הפטור המקורי ממצוות מילה למתנצר ממוצא נוכרי, הפך בפי אבות הכנסייה לזלזול בוטה בערכה של מצוות מילה בכלל. על רקע זה, המינים המאוחרים צמצמו את החקיקה האלוקית הענפה לקובץ קטן של 'חוקים טבעיים' הכלולים בגרסה מקוצרת של עשרת הדיברות. כך קרה שמצוות שהושעו ב'הוראת שעה' למתנצרים מן הגויים בתחילת דרכה של הנצרות, בוטלו כלא היו בשיח המאוחר של הכנסייה מול היהודים.²⁷¹

בעידן ה'החלפה הרכה', חכמים בדור יבנה לא התרשמו יתר על המידה מדבקותם של יהודים-נוצרים בתורה שבכתב ובקיום מצוותיה. גם ללא היתרון המודרני של 'ראיה אחורנית' (hindsight), ניתן היה לראות גם אז, בזמן אמת, שיהודים-נוצרים לא יצליחו לאורך זמן לכלכל את ברית ישו יחד עם ברית סיני. הסתירה הפנימית של דוקטרינת שתי הבריתות, ולחצים חברתיים ומוסדיים של כנסייה, המבוססת בעיקר על מאמינים ממוצא נוכרי,²⁷² עשו את שלהם כבר באותה תקופה, והפכו יהודים-נוצרים לנשאים (carriers), מדעת או שלא-מדעת, של הנגיף הפאוליני של כפירה במצוות. בעיני חכמי הדור, אותם יהודים-נוצרים שנשבעו בבית הכנסת לקיים את עשרת הדברים ואת כל מצוות התורה שיקרו בעליל, כי הם שיתפו פעולה עם תהליך כלל-נוצרי, שהוביל בהכרח לביטולם של אותן מצוות.

²⁷¹ Daniel C. Harlow, Early Judaism and Early Christianity, in Early Judaism: A Comprehensive Overview, ed. by John J. Collins and Daniel C. Harlow, Grand Rapids, Eerdmans, 2012, pp. 391-419. ראה סיכומו של הרלו בסוף מאמרו: "...the Jewish notion of covenant election was radically spiritualized, and the defining role that Torah observance had for most Jews was effectively demoted."

²⁷² פאולוס הואשם על ידי מתנגדיו בירושלים בהפעלת לחץ על יהודים בגולה להתנתק ממצוות. ראה מעשי השליחים 21:21 – "והם שמעו עליך כי אתה לימדת את כל היהודים היושבים בקרב הגויים לסור מאחורי משה וגם כי אמרת אשר לא ימולו את בניהם ובדרכי התורה לא ילכו".

אם יהודים-נוצרים בארץ ישראל בדור יבנה אכן נשארו נאמנים לברית סיני וקיימו את כל מצוות התורה, כיצד הם השלימו עם הזנחת תורת משה ואי-קיום מצוות מצד מאמינים נוכרים בגולה? שאלה זו כבר עלתה במלוא חריפותה בימי מסעותיו של פאולוס בשנות החמישים של המאה הראשונה, כאשר ניטשה מחלוקת בינו לבין ראשי הכנסייה בירושלים על הוויתורים הגורפים בתנאי הגיור שהציע פאולוס לנוכרים שומעי לקחו. כזכור, יעקב אחי ישו הציע נוסחת פשרה, בה נכרים יצטרפו לעם הסגולה על סמך אמונה בישו וקבלת מצוות בודדות בלבד,²⁷³ במקום הדרישות המסורתיות של מילה, טבילה וקבלת כל המצוות; הוא הצדיק את פסיקתו המהפכנית במילים אלו (מעשי השליחים 15:21): "הֲרִי לְמֹשֶׁה יֵשׁ מִדִּוְרוֹת קְדוּמִים אֲנָשִׁים הַמְּכַרְזִים אוֹתוֹ בְּכָל עִיר וָעִיר, וּמַדִּי שֶׁבֶת הוּא נִקְרָא בְּבֵתִי הַכְּנֶסֶת."

המשפט האחרון בפסק דין של יעקב סתום; מה הקשר בין המנהג הוותיק לקרוא את התורה בבתי הכנסת, לבין החלטתו באותו מעמד? נראה שיעקב מנסה לבסס את פסיקתו המהפכנית בעניין גיור, אשר אין לה יד ורגל בתורה הכתובה או במסורת היהודית, בהצהרה שיש לו ולדומים לו הסמכות לפרש את תורת משה לפי סברה ושיקול דעת עצמאית, כפי שפעלו דרשנים ומורי הוראה בבתי הכנסת לדורותיהם; כלומר, ה'אנשים המכריזים את [תורת] משה בכל עיר ועיר' הם לא אחר מחכמים, לאו דווקא מחוגים רבניים, המפרשים ומרחיבים את הטקסט של התורה שבכתב בדרשות לציבור מדי שבת לשבתו, ומלמדים לבאי בתי הכנסת הלכה ואגדה.²⁷⁴ כוח סברתו, הכרה בצורכי השעה, ידיעת תקדימים מן העבר, ומעל לכל, פרשנות חדשנית של כתבי הקדש, מצטרפים בתודעת יעקב ל'תורה שבעל פה' ייחודית; יעקב מעמיד את התורה שבעל פה המתהווה של הנצרות אל מול התורה שבעל פה הותיקה יותר של חכמי הפרושים.

כאן בערה נקודת המחלוקת העיקרית בין הנצרות הקדומה לבין חכמי ישראל – אולי בין ישו לפרושים לפני החורבן,²⁷⁵ ובוודאי בין יהודים-נוצרים לחכמי יבנה, ה'תנאים', אחרי

²⁷³ המתאימות לשבע מצוות בני נח, כפי שפירשנו לעיל.

²⁷⁴ אמנם תיעוד ישיר של פעילות דרשנית כזאת אינו בנמצא עד התקופה האמוראית במאה השלישית, אולם כבר בפילון במאה הראשונה מסופר על דיונים של ראשי הקהילה שליוו את קריאת התורה שהתנהל בבתי כנסת בשבתות; בכתובת תיאודוטוס המפורסמת מסוף ימי הבית, בית הכנסת מיועד ל'קריאת התורה ולימוד מצוות'. ראה ישראל לוין, "בית הכנסת בתקופת בית שני - אופיו והתפתחותו", בתוך בתי כנסת עתיקים: קובץ מחקרים, עורכים א. אופנהיימר, א. כשר, וא. רפפורט, יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1987, עמ' 29-11, והפניות לספרות מקור שם.

²⁷⁵ כמובן, יעקב אינו הנוצרי הראשון התובע לעצמו מעמד של מכריע בהלכה על סמך 'תורה שבעל פה' משלו; הוא הולך כאן בעקבות אחיו ישו, במקרה המפורסם של התלמידים שלקטו שבליים בשדה בשבת כדי להשביע את רעבונם (לוקס 5:1-6; מרקוס 3:23-6; מתי 12:1-14). לאחר שהתיר לתלמידיו לחלל את השבת (לפי

החורבן.²⁷⁶ כולם, יהודים ונוצרים, הודו שתורת משה הכתובה קדושה היא, וניתנה כולה מפי עליון; כולם הודו שאי אפשר להישמע להוראות התורה שבכתב בלי פרשנות מוסמכת, כלומר, בלי 'תורה שבעל-פה';²⁷⁷ כולם ידעו שחלק מסוים מפרשנות נחוצה זו נמסרה ביחד עם התורה הכתובה מקדמת דנא, וחלק נכבד מתחדש בכל דור לפי הצרכים המשתנים. ובכן, מלחמה של אמת ניטשה על שאלת הסמכות לפרש את התורה שבכתב ולחדש בה הלכות.

הנוצרים העזו לחלוק על תורה שבעל פה של הפרושים מסיבה פשוטה: מבחינתם, השאלה של הסמכות הייתה פתוחה לגמרי. הרי ה' כרת ברית עם עמו בסיני אך ורק על עשרת הדיברות והמצוות הנלוות אליהן, וברית זו הונצחה בשבועת אמונים המחברת בין פרשת עשרת הדיברות לפרשת שמע ישראל - בקריאת שמע, תפילין ומזוזה; כלומר, במצוות שינון, קשירה וכתובה של תורה שבכתב.²⁷⁸ מכורח הנסיבות, תורה שבעל-פה המתהווה ומתפתחת בימי הבית ובימי התנאים, נשארה מחוץ לתנאים של ברית סיני.

לכן יהודים-נוצרים נכנסו לשטח פרוץ כאשר הם תבעו את הסמכות המלאה לחדש הלכות, ועוד יותר חשוב מבחינתם, לפרש כראות עיניהם את כל כתבי הקודש, כדי למצוא שם - לצרכי פעילות מסיונרית - רמזים ו'הוכחות' למכביר לחייו, פעולתו, וייעודו של ישו. לטענתי, הנוצרים בארץ ישראל ניצלו את שבועתם היומית והפומבית לקיים את ברית סיני, כדי לטעון עם קרח, שהמחויבות המשותפת לתורה שבכתב מאפשר כל אחד מישראל ליצור תורה שבעל פה לפי צרכיו (במדבר טז, ג): **רַב־לֶכֶם כִּי כָל־הָעֵדָה כָּלָם קִדְּשִׁים וּבְתוֹכָם ה' וּמִדּוֹעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל־קֹהֵל ה'.** נוצרים-יהודים הצדיקו חידושים תיאולוגיים כמו שיתוף בינטרי, וחידושים הלכתיים כמו רוויזיה רדיקלית בתנאי הגיור, בטענה שכל מי שנשבע לקיים את

הגדרות ההלכה הפרושית), ישוע עוד הוסיף: "בן האדם הוא אדון השבת." (לוקס 6:5 ומקבילים); כלומר, 'יש לי הסמכות לפרש את חוקי השבת לפי סברתי'. וראה מרקוס 1:22 ומתי 7:29, כאשר שומעי לקחו של ישו משתוממים מהופעתו כדרשן 'בעל סמכות'.

²⁷⁶ במעשי השליחים 6:14, הנוצרי סטפנוס מואשם על ידי מתנגדיו: "במו אוזנינו שמענו אותו אומר שאותו אדם, ישוע מנצרת, יהרוס את בית-המקדש וישנה את החוקים שמסר לנו משה!" האשמה אינה ביטול חוקים, אלא שינוי חוקים, ושינוי הוא תוצאה של פרשנות חדשה לטקסט קיים.

²⁷⁷ דברים פרק יז, ח-יא
כִּי יִפְּלֹא מִמֶּךָ דְבַר לְמִשְׁפָּט בֵּין־דָּם לְדָם בֵּין־דִּין לְדִין וּבֵין נָגַע לְנָגַע דְּבַר רִיבָת בְּשַׁעְרֶיךָ וְקִמַּת וְעִלִּית אֶל־הַמֶּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ:
וּבָאתְ אֶל־הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל־הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַיָּמִים הֵהָם וְדִרְשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֶת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט:
וְעָשִׂיתְ עַל־פִּי הַדִּבָּר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן־הַמֶּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחָר ה' וְשִׁמְרָתְ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יֹרֹךְ: עַל־פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יֹרֹךְ וְעַל־הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר־יֹאמְרוּ לְךָ תַּעֲשֶׂה לֹא תִסּוֹר מִן־הַדִּבָּר אֲשֶׁר־יִגִּידוּ לְךָ יְמִין וּשְׂמָאל:

²⁷⁸ הנוצרים ודאי טענו את טענת אלעזר בן פועירה, שיעץ למלך ינאי 'לרמוס' את כל חכמי ישראל, כפי שמסופר בברייתא בבבלי קידושין 10. לשאלת המלך ותורה מה תהא עליה?, ענה אלעזר: הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית, כל הרוצה ללמוד יבא וילמוד! על תשובה זו העיר האמורא הבבלי רב נחמן בר יצחק: מיד נזרקה בו אפיקורסות, דהוה ליה למימר: תינח תורה שבכתב, תורה שבעל פה מאי?

עשרת הדברות, הנהו חבר מוסמך של 'ממלכת כהנים', ומקבל אוטומטית את הזכות לפרש את התורה בדרך חדשה ולפי הברית החדשה.

מלחמת חכמי יבנה במינים

חכמים מובילים בדור יבנה, מרבן גמליאל, 'נשיא הסנהדרין' בשנים אחרי החורבן, עד רבי טרפון ורבי ישמעאל בן אלישע, שפעלו בשנים שקדמו למרד בר-כוכבא, זיהו את הסכנה הנשקפת ליהודים בקהילות ארץ ישראל, מהתעמולה המתוחכמת של היהודים-נוצרים - לאמונת הייחוד, למחויבות למצוות התורה, וגרוע מכל, לסמכותם של חכמים. הסכנה הוכפלה פי כמה וכמה עקב שזירת האויב האידיאולוגי הזה בשתי וערב של החברה היהודית בתחילת המאה השנייה. מגמתם המוצהרת של חכמים, כפי שנוסחה בגזרות בתוספתא חולין, הייתה החרמה מלאה של המינים, או יהודים-נוצרים, והוצאתם מחוץ לחיי הכלכלה והחברה, על כל היבטיהם; האג'נדה הקיצונית בעליל של גזרות ההרחקה הייתה למנוע כל מגע במישור היום-יומי עם ה'מינים', כדי לחסום הזדמנויות להטפה נוצרית. נראה שגזרות הרחקה והחרמה אלו היו יותר הצהרת כוונות ומשאלת לב מאשר תוכנית שיצאה לפועל; בהעדר שליטה אמיתית בקהילות בכלל ובבתי הכנסת בפרט, חכמים נאלצו להתחכם במלחמתם הסיזיפית נגד היהודים-נוצרים, ולהשתמש בתחבולות שונות כדי להשיג נצחונות קטנים.

הזירה האמיתית של המאבק בין חכמים ליהודים נוצרים הייתה בית הכנסת הקהילתי; חכמים ניצלו את השפעתם הרבה בעיצוב הליטורגיה המתפתחת, כדי לתמרן את אותם יהודים-נוצרים שתפשו משרות ותפקידים בעלי-השפעה בקהילה, כמו משרת החזן, להזדהות בגלוי כמאמינים בישו. בכך יהודים נוצרים שקיוו לגייס נפשות לאמונת השיתוף, נאלצו להוריד את התחפוש של יהודי הנאמן למסורת אבות ונשבע לפי פרשיות הברית. ראינו את המשנה במגילה, המייעצת למתפללים איך להכיר מתפללים אחרים שהולכים בדרך מינות, או חילופין, דרך החיצונים. זיהוי המינים בקהילה אמורה להוביל להשתקתם, ובסופו של דבר להוצאתם מהקהילה על ידי לחץ חברתי מתון. התקנה של ברכת המינים, שמוזכרת בתוספתא (ברכות ג, כה) ומיוחסת בתלמוד הבבלי (ברכות כח ע"ב) לרבן גמליאל דיבנה, לא נועדה רק לקלל את המינים, כלומר היהודים-נוצרים, אלא לגרום לחזנים ביניהם מבוכה, כדי לאלץ אותם להימנע מהנהגת התפילות.²⁷⁹ התועמלנים היהודים-נוצרים גורשו מבתי הכנסת, לאו דווקא בתגרות ידיים, אלא דרך יצירת אווירה ותודעה של ניכור כלפיהם וכלפי דעותיהם,

²⁷⁹ ראה ירושלמי ברכות ה, ב (ט:ג) – מחזירין (בכפיה) חזן שמדלג על ברכת 'מכניע זדים' (ברכת המינים), כי "אני אומר מין הוא".

בתוך באי בתי הכנסת. עקב לחץ חברתי זה, ניתן להבין את שלושת האזכורים בבשורה על פי יוחנן (9:22;12:42;16:2), על נוצרים שהוצאו מחוץ לבתי הכנסת (ἀποσυστάω), כמתייחסים לתקופה זו.²⁸⁰

על רקע 'מלחמת בית הכנסת' של חכמי יבנה מול היהודים-נוצרים, נוכל להסביר את גזרת ביטול עשרת הדיברות מקריאת שמע, כעוד אמצעי של חכמים לזהות, לבודד ולגרש את מתנגדיהם, דרך תיקונים בליטורגיה המשותפת בבית הכנסת. כתגובה אסטרטגית נגד יהודים-נוצרים שסירבו לקבל את סמכותם הבלעדית בפירוש התורה וקביעת הלכות, חכמים אנונימיים בדור יבנה ניסחו מחדש את שבועת האמונים אשר בקריאת שמע. הרעיון המבריק שיצא מ'חדר המלחמה' של חכמים היה להגדיר מחדש את תנאי ברית סיני. העם שקרא את פרשת ההתגלות בסיני במשך דורות, ובכך נשבע לקבל על עצמו את אדנות ה' וייחודו, ולקיים את עשרת הדברות ואת כל המצוות הכלולות בהן, נשבע מעכשיו לקיים את התורה במשמעותה הרחבה יותר, את תורה שבכתב ואת התורה שבעל פה, כפי שהתפרשה על פי חכמים.²⁸¹

J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*,

ראה ²⁸⁰

Louisville and London: Westminster John Knox, 2003

מרטין קבע שהאזכורים בבשורה על פי יוחנן לגירוש של אוהדי ישו מבתי הכנסת בחי' ישו, מתייחסים באמת לתקופת מחבר הבשורה בסוף המאה הראשונה לתחילת המאה השנייה; מרטין מוסיף שאזכורים אלו משקפים את האווירה שנוצרה בעקבות גזרות חכמים שנגעו לחי' בית הכנסת, כגון ברכת המינים.

²⁸¹ כמובן, גם הכיתות בימי הבית, כגון הצדוקים והבייתוסים (איסיים) נחלקו עם הפרושים בשאלת הסמכות לפרש את המקרא ולפסוק הלכות; יעידו על כך רשימת המחלוקות בתעודה 'מקצת מעשה תורה' ואזכורים בספרות התנאית. אולם הפרושים נמנעו מלהטיל על מתנגדיהם גזירות של חרם ובידוד, ואף שיתפו איתם פעולה בניהול המקדש ועבודת הקודש. אם כן, יש לשאול כפי ששאל שיפמן: (Lawrence H. Schiffman, *Who Was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism*, Ktav, 1985, p. 1)

במה נשתנו המינים של דור יבנה, הקהילה הקטנה של יהודים נוצרים, בכך שעוררו על עצמם את הזעם הקדוש של חכמי יבנה? אם גם הצדוקים כפרו בסמכותם הבלעדית של חכמים, מדוע חכמים חיכו לדור יבנה כדי להפעיל את הנשק של שינוי הפולחן, באופן שהדגיש את סמכותם ופסל את מתנגדיהם?

לשאלה זו יש כמה תשובות:

1. הצדוקים היו שמרנים בהלכה, שניסו ליישם הלכות קדומות מול החידושים והרפורמות של הפרושים. הם, וגם שאר הכיתות בימי הבית, ודאי לא חלמו על פרשנות מחודשת לתורה שהולידה חריגות מהמסורת המשותפת של העם, כגון הגדרות חדשות למהות האלו-הות (האמונה הביטורית), או ביטול הקריטריונים המקובלים לגיור ולהגדרת יהודי (פסיקת יעקב אחי ישו). כאן היהודים-נוצרים חצו קו אדום, ואילצו את חכמי יבנה 'לשלוט את רישיונם' לפרש את התורה.

2. האיום 'הפנימי' מאת קומץ של יהודים-נוצרים שהתחרו בנחישות ובתחכום רב עם חכמים על נפשותיהם ונאמנותם של יהודים פשוטים בקהילות בארץ ישראל בדור יבנה, היה מסוכן פי כמה מהאיום החיצוני של הנוצרים הרבים בתפוצות. חז"ל לא חששו מכתות מוגדרות ונבדלות בתוך עם ישראל בימי הבית, ולא פחדו גם אחרי החורבן מהמשיכה של דתות פגניות, כולל הנצרות האנטינומית של פאולוס. הם כן חששו מחבורת 'הצבועין' שדומין לפרושין, שמעשיהן כמעשה זמרי ומבקשין שכר כפנחס' (בבלי סוטה כב:).

הנובלה הפולמוסית, 'תולדות ישו', המתוארכת לתקופת הגאונים, מספרת בין היתר ש'שמעון קיפא' (מזוהה עם השליח פטרוס) היה תלמיד חכם ותנא, שמונה על ידי חבריו להתחזות לנוצרי ולהסתנן לשורות של היהודים-נוצרים ('הפריצים' בלשון החיבור), הכל כדי לשכנע אותם לכפור בפומבי בתורה כמו שעשו הנוצרים הפגנים ('אנשי העי') בתפוצות; שמעון זה כתב את הספרים והחוקים של הדת החדשה ובכך הבדיל אותה סופית מהיהדות. לפי 'תולדות ישו', שמעון היה סוכן כפול וג'יבור יהודי שהציל את עם ישראל מאסון, ויום מותו נשמר צום לפי מגילת תעניות בתרא. ראה Sid Z. Leiman, "The Scroll of Fasts; The Ninth of Tebeth", JQR, New

פעולה זו, של הגדרת ברית סיני מחדש כברית הבנויה על התורה שבעל פה, חייבה בראש ובראשונה את העקירה המצערת של פרשת עשרת הדיברות מקריאת שמע, ואת ביטולה מתפילין ומזוזה. חכמים לא ראו שום פסול בעשרת הדיברות – הם נחשבו כקדושות במיוחד, כדיבורו הישיר של ה', ולפי האמונה הרווחת, הכילו בתוכן את כל מצוות התורה. חכמי יבנה ביטלו את עשרת הדיברות לא משום שקריאתן שללה את תקפות שאר המצוות, כדברי המינים בדורו של רבי שמואל בן נחמן, אלא דווקא בגלל שעשרת הדיברות סימלו את כל המצוות! הבעיה נוצרה כאשר יהודים-נוצרים נשבעו לפי התורה שבכתב, אבל דאגו לשלול במופגן את תורה שבעל-פה של חכמים; עמדת הנוצרים כבר לא אפשרה לחכמים לבסס את נאמנות העם לדבר ה' על עשרת הדברות והתורה הכתובה בלבד.

חכמים לא הסתפקו בצעד השלילי של הוצאת הסמל של תורה שבכתב – פרשת עשרת הדברים – מתוך שבועת האמונים של שמע, אלא שיכתבו את הברכה הקודמת לקריאת שמע, ברכה שהייתה קיימת כבר בימי הבית,²⁸² כדי לכלול בה תכנים מפורשים של נאמנות לתורה שבעל-פה מבית מדרשם של חכמים.²⁸³ במקום שבועה לקיים את התורה שבכתב, החכמים הציעו שבועה בנוסחה חדשה – התחייבות לקיים את התורה שבכתב לפי כל פירושי החכמים בתורה שבעל פה, ולהישמע לפרשנות של חכמים לתורה ולכל חלקי כתבי הקודש. בנוסף, ביטול ההתייחסות הפולחנית היומית להתגלות בסיני, שינה את ההגדרה העצמית של העם – לא עוד מינוי אלוהי ישיר לעם סגולה דרך השתתפות מדומיינת במאורעות בהר,

Series, Vol. 74-2 (1983), pp. 174-195. ליימן מעיר שמנקודת הראות (המאוחרת) של מחבר 'תולדות ישו', האיום האמיתי ואפילו היחיד שעמד בפני חכמי התקופה היה יהודים-נוצרים שניצלו את דבקותם במצוות כדי לבלבל ולשדל יהודים נאמנים. לאחר ששמעון מיזג בכח את ה'פריצים' היהודים עם נוצרים מ'אנשי העי', הסכנה הקיומית חלפה.

3. יש לזכור תמיד את הנסיבות החברתיות המיוחדות של דור יבנה, בצל החורבן הנורא; הפגיעות וחוסר-היציבות בחברה היהודית אחרי הטראומה של כישלון המרד הגדול, וערעור מוסכמות חברתיות ותשתית כלכלית, הפכו את החכמים לקנאים לאחדות העם ולאחידות הליכותיו. מאותה סיבה, חכמים פעלו מתוך רגישות יתר לכל איום, מדומה או אמיתי, לברית בין ה' לעמו.

4. בתקופות של משבר, נחוצה הנהגה חזקה ובלתי-מעוררת; לכן חכמים, כקבוצה אמונית-אידיאולוגית מובהקת, לא הפגינו סובלנות כלפי פעילותה של קבוצה מיסיונרית שערערה על סמכותם ומנהיגותם.

5. בתקופת יבנה, סדרי התפילה בפרט, ותפקידו של בית הכנסת בכלל, עברו תהליך של שינויים יצירתיים והתפתחות מואצת, כך ששינויים כמו ביטול עשרת הדיברות מתוך שמע יכלו לעבור והתקבלו ביתר קלות, כחלק ממכלול של תקנות בנושא הליטורגיה.

²⁸² משנה תמיד ה, א – 'אמר להם הממונה: ברכו ברכה אחת...'

²⁸³ אני מציע בזה שנוסח הברכה אשר בידינו עוצב דווקא בתקופת יבנה, בד בבד עם ביטול עשרת הדיברות מתוך פרשיות שמע. ובכן, המתפלל מבקש יותר מ'לימוד' של חקי חיים; הוא זקוק ל'בינה' כדי 'להבין ולהשכיל לשמע וללמד וללמד' (כל אלו פעולות מובהקות של עיון), ובכך לקיים 'את כל תלמוד תורתך', כלומר את כל הפרטים של תורה שבעל-פה. גם הבקשה 'והאר עינינו בתורתך' חותרת לגילוי חידושים והרחבות בתוך התורה הכתובה. נראה לי שדווקא בתקופת יבנה הברכה לפני שמע שינתה את שמע מ'ברכה אחת' הסתמית המוזכרת במשנת תמיד ה, א, ל'ברכת התורה', הכינוי של רב מתנה בשם שמואל המובא בירושלמי ברכות א, ה. מגמה זו של הדגשת העיסוק בתורה שבעל-פה נמשכת בברכה לפני שמע בתפילת ערבית, כאשר הבקשה היא: '...בשכבנו ובקומנו נשיח בחקיך, ונשמח בדברי תלמוד תורתך לעולם ועד, כי הם חיינו ואורך ימנו ובהם נהגה יומם ולילה...'

אלא מינוי המתווך על ידי החכמים, כאשר העם מתחבר אל ה', ומממש את ייעודו, אך ורק דרך לימוד התורה של החכמים.²⁸⁴

לאחר שחכמים קבעו נוסחה חדשה לשבועת האמונים המסורתית, יצא שכל הפורש מנוסחה זו, ואינו מקבל על עצמו את סמכותם של חכמים כקובעים אחרונים בתורה שבעל פה, כבר אינו בעל ברית של ה'; נשללת ממנו החברות בעם סגולה; הוא אינו שייך לקהילה היהודית,²⁸⁵ וכל שכן שנשללת ממנו זכויות פסיקה בהלכה, ואפילו הזכות הטבעית לפרש את כתבי הקודש. ואם יהודים מלידה, אשר אינם מקבלים את מרותם של חכמים, מנתקים את עצמם בכך מכלל ישראל, הדבר תקף שבעתיים בקשר לנוצרים פגנים בביתניה, גם אם הללו ישבעו באותות ובמופתים לקיים דיברות אלו.

הוצאת עשרת הדיברות משינון, קשירה וכתובה, משתלבת היטב בתוך מערכת שלמה של גזרות נגד המינים באותה תקופה סוערת. התוצאה המיוחלת של ביטול עשרת הדברות דמתה להפליא לזו של 'ברכת המינים'; מדובר באותה אסטרטגיה של שינוי בפולחן, המטיל על יהודים-נוצרים סמויים מטלה פולחנית שאינם יכולים לעמוד בה; בכך הם מבודדים ומובדלים מקהילת בית הכנסת, ובסוף נאלצים להזדהות כנוצרים ולפרוש מהקהילה בעל כרחם. כל מי שלא הסכים לקבל את המינים כחלק מהתפילה, או כל מי שהתעקש להמשיך ולהישבע אמונים במתכונת הישנה של קריאת שמע, שהתבססה על פרשת עשרת הדיברות, לא יכל ליצג את הקהילה כשליח ציבור, ומן הסתם, גורש בהמשך מבית הכנסת ומהקהילה היהודית.

על פי הדברים האלה

חכמי יבנה היו נחושים להשתית את הברית בין העם ואלוקיו על תורה שבכתב ותורה שבעל-פה גם יחד, כאשר תורה-שבעל-פה ברשותם ובשליטתם של חכמים תופסת את

²⁸⁴ יש להציע שחכמים הוסיפו אזכורים לתורה-שבעל-פה לא דרך פסוקים, כמובן, אלא דרך הוספת תכנים חדשים לברכה הקודמת לקריאת שמע: אהבה רבה בבוקר ('והאר עינינו בתורתך', 'את כל דברי תלמוד תורתך באהבה'), או אהבת עולם בערב ('כי הם חיינו ואורך ימנו', 'ובהם נהגה יומם ולילה'). לפי זה, שכתוב הברכה לפני שמע, התבצע בשילוב עם הגזרה על ביטול עשרת הדברות, כדי לקבוע אלטרנטיבה מוסמכת – נאמנות לתורה שבעל-פה - במקום תנאי-הברית הישנים.

²⁸⁵ אמנם יהודי מומר דינו כיהודי מהרבה בחינות הלכתיות, אולם אין ספק שמבחינה תודעתית, יהודים כאלו לא היו שייכים לגוף האומה. ראה Schiffman, (1985).

קדמת הבמה. הניסוח החדש של ברית סיני הדגיש את מסירות העם ל'תלמוד תורה', היינו לתורה שבעל-פה.²⁸⁶

השיקולים מאחורי הרויזיה של הברית משתקפים ממאמר מאוחר יחסית לדור יבנה, הנמצא בירושלמי פאה, שוב מאת מיועדנו רבי שמואל בן נחמן:²⁸⁷

רבי חגי' בשם רבי שמואל בר נחמן
נאמרו דברים בפה ונאמרו דברים בכתב
ואין אנו יודעין אי זה מהן חביב
אלא מן מה דכתיב כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל
הדא אמרה אותן שבפה חביבין
רבי יוחנן ורבי יודן בי רבי שמעון
חד אמר אם שימרתה מה שבפה ושימרת מה שבכתב אני כורת אתך ברית
ואם לאו איני כורת אתך ברית
וחרנה אמר אם שימרת מה שבפה וקיימת מה שבכתב
אתה מקבל שכר ואם לאו אין אתה מקבל שכר.
ובבבלי גיטין ס: עיקר דבריו של רבי שמואל בן נחמן הובאו בשם רבי יוחנן:²⁸⁸
א"ר יוחנן: לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה,
שנאמר: כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל.²⁸⁹

הבנה מחודשת של פרשת שמע

הניתוק בין פרשת עשרת הדברות לבין פרשת שמע ישראל הביא בהכרח לפרשנות חדשה של 'מילות המפתח' בתוך פרשת שמע. הסברנו לעיל שבמקור, המילים 'הדברים האלה' התייחסו לטקסט המכונן של ברית סיני, לעשרת הדברים שנאמרו לעם מתוך האש.

²⁸⁶ ראה את הסקירה הארוכה והמעניינת של מנחם הירשמן (המקרא ומדרשו, בין חז"ל לאבות הכנסייה, הקיבוץ המאוחד, 1992, עמ' 13-21) בקשר לתורה שבעל-פה כמרכיב זהות של יהודים מול נוצרים, במיוחד אחרי שהללו תפשו לעצמם את ה'בעלות' על כתבי הקודש. הירשמן מצטט מדרש מאוחר מימי הגאונים, התקף ורלוונטי גם בתקופות קודמות: פסיקתא רבתי (מהדורת איש שלום) פיסקא ה – 'ויהי ביום כלות משה' - **אמר הקדוש ברוך הוא לאומות מה אתם אומרים שאתם בניי? איני יודע, אלא מי שמסטרין (mysterium) שלי בידו הוא בני! אמרו לו: ומה הם מסטרין שלך? אמר להם: זו המשנה!**

²⁸⁷ ירושלמי פאה ב, ד [יז:א]; מגילה ד, א [עד:ד]; חגיגה א, ח [עו:ד].

²⁸⁸ בבבלי קידושין מט ע"א-ע"ב, רבי יוחנן מפרש את המילה 'שונה' או 'משנה' - 'לתורה', כלומר 'מדרש תורה'; יש שם חזרה על המוטיב שעיקר התורה של משה הוא התורה שבעל-פה, לפחות המדרש שבו.

²⁸⁹ ראה בבלי נדרים לב, שם המונח 'ברית' לא הובן כברית סיני, אלא כברית מילה, והדרשן השווה מצוות מילה ל'דברים האלה', כלומר לכל מצוות התורה: **ד"א: גדולה מילה - ששקולה כנגד כל המצות שבתורה, שנאמר: כי על פי הדברים האלה וגו'.** השווה מדרש זה עם תוספתא נדרים ב, ו.

משה צווה את העם שדווקא עשרת המצוות של תנאי הברית יהיו 'על לבבך' – תמיד בתודעה; כל זה דרך פעולות הזיכרון של 'ושננתם' – קריאת שמע, 'וקשרתם' – תפילין, 'וכתבתם' – מזוזה.

אולם, אחרי השינוי שחל בדורות יבנה, 'שמע ישראל' הפכה לפרשה עצמאית, אשר לא הייתה תלויה בפרשת עשרת הדברים וכבר לא התייחסה אליה; המצב החדש חייב תרגום מחדש של המילים 'הדברים האלה'.²⁹⁰ במצב החדש, המילים 'הדברים האלה' בפסוק ו, התפרשו לא כ'מצוות' אלא כ'אמירות',²⁹¹ והתייחסו לשני הפסוקים שקדמו להם בפרשת שמע: הצהרת האמונה של פסוק ד – 'שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד', ודרישת הנאמנות בפסוק ה – 'ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'.

חכמים גם הציעו דרך חדשה-ישנה להבין את המילה 'ושננתם לבניך ודברת בהם' – במקום שהמילה תתייחס לעשרת הדברים בלבד, השינון כולל מעתה את כל התורה כולה: כמובן כל התורה שבכתב, אבל בעיקר תורה שבעל-פה, הנלמדת והמופצת בידי חכמים. כל אדם מישראל נדרש ללמוד בעצמו, ולשנן לבניו, את כל דברי תורת משה, עם כל הפרשנות של חכמי הדורות המתלווה אליה; והוא מתבקש לעשות זאת בכל מצבי החיים: בתוך הבית, בדרך, בשכיבה ובקימה, על תקן דברי ה' ליהושע (יהושע א, ח): **לֹא-יִמּוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפֶּיךָ וְהָגִיתָ בוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה**.²⁹²

²⁹⁰ למשל, פירוש מדרש ההלכה התנאית ספרי (ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, פרשה לד, עמ' 60) – **ושננתם לבניך, שיהו מחודדים בתוך פיך, שכשאדם שואלך דבר לא תהא מגמגם בו, אלא תהא אומר לו מיד...**

רב שמשון רפאל הירש, בפירושו לספר דברים (פרשת ואתחנן פרק ו, פסוק ו) התעכב, כדרכו, על היבטים פילולוגיים בפרשת שמע: "הדברים האלה" הם המושא הרמוז בכינוי של "ושננתם", "וקשרתם", "וכתבתם" שבפסוקים הבאים. ברור שהמושא של "וקשרתם", "וכתבתם" אינו אלא הדברים האמורים בפסוקי "שמע", "ואהבת". מאידך יש להניח שהמושא של "ושננתם", "ודברת בהם" (לא "ודברת אותם" – ראה פי' פסוק ז) הוא כל התורה כולה, שהיא תוכן הלימוד של הצעירים ונושא השיחה של המבוגרים. נראה אפוא, ששני אלה כלולים בביטוי הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום. הרי אלו הדברים "שמע" וגו', "ואהבת" וגו', וכל התורה כולה הכלולה בהם. שהרי כל התורה לא באה אלא ללמדנו היאך לקיים את אהבת ה' "בכל – לבבך ובכל – נפשך ובכל – מאדך".

²⁹¹ ראה גרובר, שם, על השינוי במינוח של חז"ל, מ'דברים' = 'מצוות', אל 'דיברות' = 'גילוי דעת אלו-ה'.

²⁹² אין למצוא במקורותינו נוסח של אותה 'ברכה אחת', הברכה שהכוהנים אמרו בלשכת הגזית לפני שקראו ארבע פרשיות שמע החל מפרשת עשרת הדברים; אולם סביר להניח שהברכה התמקדה במוטיבים הקשורים לקבלת עול מלכות שמיים וקבלת עול מצוות. אולם, אחרי שפרשת עשרת הדברות בוטלה מקריאת שמע, הנוסח של 'ברכת התורה', או ברכת 'אהבה רבה' אשר לפנינו, שינה צורה, והדגיש את החשיבות העליונה של לימוד תורה ליד קיום מצוות. הנוסח שבידנו מבקש:

"ותן בלבנו בינה

להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד

לשמור ולעשות ולקיים

את כל דברי תלמוד תורתך באהבה...

עם ישראל מביע נאמנות לתורה ולמצוות ה' דרך 'תלמוד', ולימוד תורה כשלעצמו הופך לערך דתי; לכן 'האר עינינו בתורתך' שווה מבחינת עבודת ה' ל'דבק לבנו במצותך'. ובברכה המקבילה הנאמרת לפני קריאת שמע

כך נוצרה הגדרה חדשה של יהודי המתחבר לברית סיני – מחויבותו ועיסוקיו אינם מוגבלים לעשרת הדיברות והתורה הכתובה, אלא ללימוד תורה במובן הרחב ביותר, ועליו להקפיד על שינון קבוע של תורה זו לבניו. על רקע האידיאל החדש כמגדיר זהות, אהרון אופנהיימר מצביע על השינוי שחל בהבנת המונח 'עם הארץ' בתודעת חז"ל.²⁹³ אם במקורות מימי הבית, עם הארץ הוגדר כיהודי שלא הקפיד בהלכות טומאה וטהרה ובהפרשת תרומות ומעשרות, הרי שאחרי החורבן, עם הארץ במקורות חכמינו הוא יהודי שאינו מציב את התורה ולימודה כערך עליון, המחליף את עבודת ה' במקדש. בברייטא המופיעה בבבלי בשני מקומות,²⁹⁴ תנאים מדור יבנה ודור אושא במאה השנייה מגדירים את 'עם הארץ' הלוקה בזהותו היהודית, כמי שמתנתק מקריאת שמע, תפילין ומזוזה, ובסופו של דבר, אינו מעוניין בלימוד תורה או אפילו בחיבור לתלמידי חכמים.

תנו רבנן: איזהו עם הארץ?

כל שאינו קורא קריאת שמע ערבית ושחרית, דברי רבי אליעזר,
 רבי יהושע אומר: כל שאינו מניח תפילין,
 בן עזאי אומר: כל שאין לו ציצית בבגדו,
 רבי נתן אומר: כל שאין מזוזה על פתחו,
 רבי נתן בר יוסף אומר: כל שיש לו בנים ואינו מגדלם לתלמוד תורה,
 אחרים אומרים: אפילו קרא ושנה ולא שמש תלמידי חכמים
 הרי זה עם הארץ.

האידיאל החדש של 'ושננתם' במובן הנרחב, נכשל במבחן המעשה, ולא חדר לשכבות רחבות בעם, למעגלי 'עמי הארץ'. הרי לימוד אינטנסיבי ושינון כל התורה אינם מטבעם נחלת הכלל, אלא ייעוד אוטופי.

קריאת שמע דאורייתא או דרבנן

עורך המשנה הניח כדבר מובן אליו שמצוות קריאת שמע כתובה מפורשות בתורה; בית שמאי ובית הלל רק נחלקו במשנת ברכות א, ג, איך לפרש את המילים בשכבך ובקומך, אולם

של ערבית, 'אהבת עולם', אנחנו מוצאים חזרה על אותו מוטיב: 'כי הם חיינו ואורך ימנו, ובהם נהגה יומם ולילה'.

²⁹³ ראה Aharon Oppenheimer, The 'Am ha-Aretz': a Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman period, Brill, Leiden, 1977.

²⁹⁴ ברכות מז.; סוטה כב.

בעלי-הפלוגתא הסכימו שמדובר בציווי של התורה לשנן פרשיות שמע פעמיים ביום.²⁹⁵ והנה, ראה זה פלא: אמוראים בארץ ישראל ובבל מהדור השני והשלישי (סוף המאה השלישית) דנו בכובד ראש אם קריאת שמע היא מצווה דאורייתא או תקנת חכמים. בירושלמי ברכות א, א [ב:ב] רבי זעירא בשם רבי ירמיה פוסק אחרי דיון קצר: **ספק קרא ספק לא קרא צריך לקרות**, והנימוק, לפי המפרשים, הוא שספק דאורייתא לחומרא. בבבלי (ברכות כא.), הדיון יותר ארוך ויותר מעניין:

אמר רב יהודה ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא - אינו חוזר וקורא,

ספק אמר אמת ויציב, ספק לא אמר - חוזר ואומר אמת ויציב.

מאי טעמא - קריאת שמע דרבנן, אמת ויציב דאורייתא.

מתיב רב יוסף: ובשכבך ובקומך!

אמר ליה אביי: ההוא בדברי תורה כתיב.

הדברים תמוהים –

1. רב יוסף צודק בקושייתו על רבו – איך יכול אמורא כמו רב יהודה בר יחזקאל לקבוע בפשטות שקריאת שמע דרבנן, כאשר בית שמאי ובית הלל הבינו אחרת?
2. איך יכול להיות שברכה שחיברו חכמים – אמת ויציב - נחשבת בעיני רב יהודה כציווי אלוקי, כאשר פסוקי מקרא מקודשים כמו פרשיות שמע הפכו למשניים בחשיבותם?²⁹⁶

יש לומר שחכמים הבינו את המצווה המקורית של קריאת שמע כחידוש ברית סיני, ומצווה דאורייתא זו הייתה תלויה בחיבור בתוך קריאת שמע בין עשרת הדיברות להצהרה של שמע ישראל. כאשר פרשת עשרת הדיברות נעקרה מתוך קריאת שמע, חכמים מאוחרים תהו בצדק, אם עדיין ניתן לראות בקריאת שמע כמצווה דאורייתא. רבי זעירא בירושלמי סבר שכן, כי בסופו של דבר, הברית עם ה' כוללת את התורה שבעל-פה.

אולם רב יהודה בבבלי, לפי הפרשנות של אביי, סבר אחרת: אחרי העקירה של פרשת עשרת הדברים, הציווי 'ושננתם' עבר מטמורפוזה, וכבר לא מדבר על הפנמת עשרת הדברים ומצוות התורה, אלא מתפרש כתקנת חכמים המטילה על כל אחד ואחד מישראל את החובה ללמוד וללמד תורה. כיון שחובת הלימוד התמידי (בשבתך בביתך, ובלכתך בדרך, ובשכבך

²⁹⁵ וכבר ראינו שלפי משנת תמיד ה, א, קריאת שמע בימי הבית כללה ארבע פרשיות, ובראשן עשרת הדיברות.

²⁹⁶ רשי באתר (ד"ה אמת ויציב) מסביר שתפילת אמת ויציב מזכירה את יציאת מצרים 'דחיובא דאורייתא היא', אולם הסבר זה קשה כיון שפרשת ויאמר, שנאמרה תדיר בבבלי, מזכירה גם היא את יציאת מצרים!

ובקומך) אינה מתאימה לכל אחד, חכמים אינם יכולים לראות בה דרישה אלוקית, אלא תקנה מדבריהם.

אולם, ברכת אמת ויציב שנויה במשנת תמיד כחלק מקריאת שמע המקורית במקדש, קריאה שהתחילה עם עשרת הדברים. ברכה אחרונה זו נתקנה כדי שכל האומרה יאשר בלב שלם ונפש חפצה את עשרת הדברים, כלומר, את תנאי ברית סיני;²⁹⁷ לכן ברכת אמת ויציב משרתת את המגמה המקורית של המצווה דאורייתא – חידוש ברית סיני, וכל מי ששכח לומר את הברכה, צריך לחזור עליה.

החיים אחרי עשרת הדברות

גם אם הצלחנו לרקוח הסבר לרקע ולמניע של גזרת חכמי יבנה לבטל את פרשת עשרת הדברות מקריאת שמע, תפילין ומזוזה, תעלומה גדולה נשארה: מדוע פעלו חכמים במחתרת? מדוע לא השאירו לדורות מסורת מפורטת המצדיקה שינוי ליטורגי כל כך רדיקלי? המקורות בידנו, כמו הספרי דברים, ומאמרו של שמואל בתלמוד בבלי, מאוחרים הם, ומנסים להצדיק את הניתוח הכואב על ידי השערות מלומדות וטעמים אנכרוניסטיים. אולי שתיקת החכמים קשורה לבושה מסוימת מצד חכמים, מול התמרמרות העם בדורם על הגזרה, וגם בדורות שלאחריה; פשוטי העם זכרו את החוויה הרגשית שעברה עליהם כל יום כאשר שחזרו את ברית סיני, והתגעגעו לגאווה הכרוכה בתפקיד המכובד של בעל-ברית של ה'.

כאב עממי זה עולה מן השורות של מאמר של ר' שמואל בן נחמן (שוב!), במדרש שיר השירים רבה, פרשה ד פיסקא כא:²⁹⁸

מה יפו דודין אחותי כלה,

ר' ברכיה ור' חלבו בשם ר' שמואל בר נחמן אמר

בעשרה מקומות נקראו ישראל כלה...

וכנגדן לבש הקדוש ברוך הוא עשרה לבושין...

כדי ליפרע מאומות העולם

שבטלו מישראל עשרת הדברות

שהיו מצמצמים עליהן ככלה.²⁹⁹

²⁹⁷ ראה Kimelman, The Shema Liturgy, esp. pp. 52-57.

²⁹⁸ ש. דונסקי, מדרש רבה שיר השירים, מדרש חזית, דביר, ירושלים, תש"ם, עמ' קיח. על התיארוך של מדרש שיר השירים רבה, ראה Eyal ben Eliyahu, Handbook, pp. 88-90. בעלי המאמרים במדרש פעלו בין המאה הראשונה עד הרביעית בארץ ישראל, כאשר העריכה הסופית הייתה בתחילת המאה השביעית.

היו זמנים שעם ישראל צמצם, או ענד על עצמו, את עשרת הדברות ככלה; לפי פירושו של ש. דונסקי, הם "לחצו אותם (את עשרת הדברות) לליבם ככלה את תכשיטה".²⁹⁹ הדימוי של 'תכשיט' מלמד שקריאת עשרת הדברות הוסיפה פאר והדר לקוראיה, העלתה את מעמדם, וקישטה אותם באות של כבוד לאומי. לא החכמים מואשמים במדרש זה בביטול עשרת הדיברות מהפולחן; זיכרון לאומי מעומעם יודע לספר שדווקא 'אומות העולם' אחראים לאיבוד נכס רוחני שאין לו תחליף.³⁰⁰ לפי המדרש, האסון הליטורגי הגיע לממדים כאלו, שהקב"ה בכבודו ובעצמו נאלץ לצאת לקרב כדי לנקום את ההפסד הצורב של עמו במלחמות הדת.

דרשן ואמורא ארצישראלי מהדור השלישי, רבי לוי, ניסה להתנחם על אובדן פרשת עשרת הדברים מקריאת שמע, בכך שמצא רמזים לכל אחת מהדברות בשלוש פרשיות שמע שנשארו אחרי ביטול עשה"ד.³⁰¹ דרשנים בארץ ישראל ובבל הזכירו את עשרת הדיברות בכל הזדמנות שהשתעשעו עם האות י', או עם המספר עשר.³⁰²

²⁹⁹ הקב"ה לובש עשרה לבושין של קרב, כמו לוחם, כדי להעניש את אומות העולם. עד לכתיבת עבודה זו, לא יצאה מהדורה מדעית של שיר השירים רבה; לכן לא הזדמן לי לבדוק גרסאות אחרות למילים 'אומות העולם' בטקסט. אולם ברור שבעל המדרש מאשים נכרים לא מוגדרים בביטול עשרת הדברות. בפירוש 'יפה קול' למדרש שיר השירים מאת רב שמואל יפה אשכנזי (1525-1595) יש הסבר שאוה"ע ביטלו את קיום עשרת הדברות על ידי ישראל, כנראה דרך רדיפה והגליה; אולם, לפי שיטה זו, המדרש היה צריך לנקוט בלשון 'התורה', ולא רק 'עשרת הדברות'. סביר הרבה יותר שרשב"ן התכוון לומר שהגויים ביטלו את קריאת עשרת הדברות. מדרש זה מופיע ללא הפיסקה הסופית על עשרת הדיברות, במדרש המאוחר דברים רבה (מאה תשיעית) ובילקוט שמעוני (מאה 13) בשתי מקומות. ייתכן שהפיסקה על עשרת הדיברות נפל כיון שעורכים מאוחרים לא הבינו את משמעותה.

³⁰⁰ האשמת 'אומות העולם' כאלו 'שביטלו מ'ישראל את עשרת הדברות' חוטאת לאמת ההיסטורית; הרי הוכחנו שהמינים שגרמו לביטולו של עשרת הדברות בתקופת יבנה במאה השניה היו יהודים-נוצרים, ולא הגיעו מ'אומות העולם'. אולם המינים = נוצרים במאה השלישית בארץ ישראל, וגם מאוחר יותר, באו ממוצא פגני לכן בעל מדרש שיר השירים רבה, מהמאה הרביעית-חמישית מזכיר דווקא את אומות העולם כאשר הוא רוצה לתקוף מינים או נוצרים.

³⁰¹ לרבי לוי, ראה הימן, כרך ג, עמ' 7-851. המדרש של ר' לוי מובא בספר אבודרהם בפרק על קריאת שמע, בשם הריב"א. למאמרו, ראה תלמוד ירושלמי ברכות א, ה [ג:ג] –
מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום
ר' לוי ור' סימון ר' סימון אמר מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה
ר' לוי א' מפני שעשרת הדברות כלולין בהן
אנכי ה' אלהיך שמע ישראל ה' אלהינו
לא יהיה לך אלהי אחר' על פני ה' אחד
לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא ואהבת את ה' אלהיך
מאן דרחים מלכא לא לישתבע בשמי' ומשקר
זכור את יום השבת לקדשו למען תזכרו
ר' או' זו מצו' שבת שהיא שקולה כנגד כל מצותיה של תורה
דכתי' ואת שבת קדשך הודעת להם ומצות וחוקי' ותורה צוית וגו'
להודיעך שהיא שקולה כנגד מצותיה של תורה
כבד את אביך ואת אמך למען ירבו ימיכם וימי בניכם
לא תרצח ואבדתם מהרה מאן דקטיל מתקטיל
לא תנאף לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם
א"ר לוי ליבא ועינא תרין סרסורי דחטאה
כתיב תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצרנה

בדור השני של אמוראי ארץ ישראל, רבי שמואל בן נחמן לא הצליח להחזיר את קריאת פרשת עשרת הדיברות למצוות קריאת שמע. בדור שלאחריו, תלמידו ר' לוי עשה מאמצים הרואיים לאתר את ערכי עשרת הדיברות בפסוקים של שלש פרשיות קריאת שמע שנשארו אחרי העקירה, אבל גם הוא לא העז להחזיר את עשרת הדברות לקריאת שמע. אולם עזרא פליישר, בעקבות ניתוח של שלל תעודות ליטורגיות מהגניזה, משער שכבר בימי התלמוד נהגו בבתי כנסת ארצישראליים לומר את עשרת הדברות כאמירת רשות מנותקת מקריאת שמע, במסגרת ברכות השחר ופסוקי הזמרה.³⁰³ פליישר מעיר ש"העובדה שבני ארץ ישראל לא ויתרו על המנהג הזה, למרות מה שנאמר הן בבבלי והן בירושלמי, היא עדות נוספת לדבקותם העקשנית במנהגות אבותיהם"; יש להוסיף שהיצמדות בני ארץ ישראל לפרשת עשרת הדיברות הצביעה על צורך נפשי עמוק בחידוש טקסי של ברית סיני.

בבבלי, פרשת עשרת הדברות שקעה בתהום הנשייה, אחרי הנסיונות הכושלים בימי האמוראים לחדש את קריאת עשרת הדיברות; אף על פי שמינין לרוב לא היו בנמצא בבבלי, הטיעון הערטיילאי של 'תרעומת המינין' ניצח את הרצון הטבעי של העם לשמור על קשר עם ברית סיני. רק בימי הביניים, בכמה אתרים בקהילות אירופה, קמו יוזמות מקומיות להכניס את עשרת הדיברות לסידור התפילה, אמנם רק כתפילת רשות של יחידים. בקהילות אחדות,

אמר הקדוש ברוך הוא אי יהבת לי ליבך ועינך אנא ידע דאת לי

לא תגנב ואספת דגנך ולא דגנו של חברך

לא תענ' ברעך עד שקר אני ה' אלהיכם

וכת' וה' אלהים אמת מהו אמת א"ר אבון שהוא אלהים חיים ומלך עולם

א"ר לוי אמר הקדוש ברוך הוא אם היעדת לחבירך עדות שקר

מעלה אני עליך כאילו היעדת עלי שלא בראתי שמי' וארץ

לא תחמוד בית רעך וכתבת' על מזוזות ביתך ביתך ולא בית חבירך.

ראה Wilfred L. Knox, "Pharisaism and Hellenism", in *Judaism and Christianity, Volume 2 – The*

Contact of Pharisaism with Other Cultures, ed. Herbert Loewe, London:Sheldon, 1937, p. 59-111.

בעמ' 87, בהערה, נוקס טוען שבסידורי תפילה הנפוצים בזמנו, כגון 'דרך החיים', דרשנו של ר' לוי הוכנסה

לטקסט של קריאת שמע באותיות קטנות; אולם אני לא זכיתי לאשר קביעה זו.

מאידך, הספרי דברים שהבאנו לעיל, הטוען (אחרי העקירה) ש'אין עשרת הדיברות בשינון או בקשירה', מתנגד

כנראה למגמת הגעגועים של ר' לוי!

³⁰² ירושלמי תענית ד, ג [סח:ב]; מגילה ד, ב [עה:א]; בראשית רבה וירא נג, ז; ח"י שרה נח, ח; ח"י שרה ס, ו; בבלי ראש השנה לב, מגילה כא; כמובן, המוטיב שכיח מאוד במדרשים המאוחרים.

³⁰³ ראה עזרא פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 259

ואילך; פליישר מתבסס בין היתר על מסמכים שאיתר לראשונה החוקר יעקב מאן. ראה

J. Mann, HUCA, Vol. 2 (1925), pp. 269 ff., Vol. 4 (1927), p. 288.

מסמכי גניזה של קהילות השאמיים של בני ארץ ישראל בפוסטאט במצרים, המתוארכים לראשית המאה השלש

עשרה, מתעדים מנהג קדום מימי רב סעדיה גאון (מאה 10), לומר את פרשת עשרת הדיברות בתפילת הציבור

בשבתות וחגים, אחרי אמירת פסוקי דזמרה ולפני שירת הים. נוסח עשה"ד היה זה של ספר דברים, עם תוספת

מעניינת של פסוקים (דברים ה, א-ה) המדברים על הברית שנכרתה בסיני בין ה' ובין ישראל לדורותם, ומזכירים

את 'החוקים והמשפטים' כאות לתקפות התורה כולה. במסמך מימי ר' אביתר גאון, המנהיג האחרון של ישיבת

גאון יעקב בארץ ישראל (חי 1042-1112), מתברר שמנהגה הרשמי של ישיבת ארץ ישראל הייתה לקרוא את

הדברות מפי החזן בסוף חטיבת הזמירות ולפני תפילת היוצר, עם תוספת של פסוקים לפני ואחרי הפרשה.

יחידים קראו את פרשת העקדה, עשרת הדיברות ופרשת המן כל יום אחרי גמר התפילה, או, לחילופין, לפני תחילתה.³⁰⁴

כמובן, קהילות ישראל המשיכו לקרוא בתורה גם את פרשת עשרת הדיברות בבתי כנסת, דרך המחזור הקבוע של קריאת התורה בשבתות השנה, וגם בקריאה מיוחדת בחג השבועות, חג מתן תורה. הקורא את עשרת הדיברות בתורה בירך לפניו ואחריה במעמד מיוחד, כפי שמעיד הירושלמי מגילה ג, ז [עד:ב] -

אמר לון רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי
אין לך טעון ברכה לפניו ולאחריו אלא שירת הים ועשרת הדיברות
וקללות שבתורת כהנים וקללו' שבמשנה תור'
א"ר אבהו אני לא שמעתי נראין דברי' בעשרת הדיברות

ברוב קהילות ישראל במזרח ובמערב, הקהל נהג לעמוד בזמן קריאת עשרת הדיברות, מתוך רגש אינסטינקטיבי שניתנה להם הזדמנות לשחזר את החווייה של מעמד הר סיני, כאשר - וְכָל־הָעָם רֹאִים אֶת־הַקּוֹלֹת וְאֶת־הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת־הָהָר עָשָׁן וַיֵּרָא הָעָם וַיָּנֻעוּ וַיַּעֲמְדוּ מֵרָחֵק (שמות כ, טו).³⁰⁵ כאן קרה דבר מעניין: פוסקים חשובים, מימי הרמב"ם ועד לעת החדשה, מחו נגד מנהג נפוץ זה, מתוך חשש שמתן כבוד ציבורי לעשרת הדברות יעורר מריבצו את 'טינת המינין'!

כך כתב רבי משה בן מיימון בתשובה נגד קהילה בתימן (גם בבבל ובמצרים) שהיו נוהגים לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות:³⁰⁶

³⁰⁴ ר' יעקב בר אשר טור אורח חיים סימן א; ר' יוסף קארו, שולחן ערוך אורח חיים 1:5; וראה ר' משה איסרליש שם, שמגביל את הקריאה ליחידים. רב שלמה לוריא (מהרש"ל) קיבל את עמדת הטור ואמר עשרת הדיברות כל יום לפני פסוקי דזמרה. אולם רבי שלמה בן אדרת בתשובותיו (תשובות הרשב"א, כרך א, מס' 184) התנגד לאמירת עשרת הדיברות בתפילה של שחרית, כיון שבכר ביטלום מפני המינין. הט"ז בשולחן ערוך אורח חיים סימן א מביא שתלמידיו של ר' חיים ויטל העידו עליו שהיה נוהג לומר עשרת הדברות, ומנע אותו מזה רבו (האר"י ז"ל) מפני תרעומת המינים!

³⁰⁵ מאותה סיבה רוב קהילות ישראל נוהגות לקרוא את עשרת הדברות בטעמים מיוחדים, 'טעם העליון' לפחות בחג השבועות. על טעם העליון, ראה מ. ברויאר, "חלוקת עשרת הדיברות לפסוקים ולדיברות", עשרת הדיברות בראי הדורות (בעריכת ב.צ. סגל), ירושלים תשמ"ו, עמ' 223-254; ש. י. הלוי וינפלד, טעמי המקרא של כד כתבי הקודש, ירושלים תשמ"א, עמ' עה-ק; יוסף עופר, 'הטעם העליון והטעם התחתון בעשרת הדיברות', הדף השבועי של אוניברסיטת בר-אילן מס' 238, פרשת במדבר וחג השבועות תשנ"ח, עמ' 4-6; יעקב לויפר, 'טעם עליון וטעם התחתון', www.saad.org.il/elihu/eliontahton1.doc

³⁰⁶ תשובות הרמב"ם סימן רסג, מהדורת בלאו, חלק ב, ירושלים תש"ך, עמ' 99-95. לסקירה מלאה של הספרות ההלכתית הרחבה העוסקת בשאלה זו מימי הרמב"ם עד היום הזה, ראה רב עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת חלק א סימן כט; וראה דיון מפורט במנהגי ישראל של דניאל שפרבר, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"ג, חלק שני, עמ' קח, הערה 63. למרות שכמה פוסקים חשובים כמו רב שמואל אבוהב, רב חיים יוסף דוד אזולאי (חיד"א), רב אליעזר וולדנברג, רב משה פיינשטיין ורב יוסף דב סולובייצ'יק, התיירו עמידה בזמן קריאת עשרת הדיברות, רב עובדיה עצמו כתב בתשובתו: "סוף דבר שהעיקר הוא כדברי רבינו הרמב"ם

"...בכל מקום שמנהגם לעמוד בעת קריאת עשרת הדברות ראוי למונעם מזה, בהיות שמגיע מזה הפסד אמונתו, שיבואו לחשוב ולהאמין שיש יתרון לעשרת הדברות על שאר התורה, וזה דבר קשה עד מאד, שהאומר אין תורה מן השמים אין לו חלק לעולם הבא... ולכן ראוי לסתום כל הפתחים המביאים לאמונה רעה זו. ולכן בטלו קריאת עשרת הדברות בכל יום, מפני תרעמות המינים..."

מימי הרמב"ם פוסקי הלכה המשיכו להתווכח על הסכנה האפשרית במתן מעמד של עדיפות יתר לעשרת הדיברות. ויש לתהות: האם חששותיו של רבי שמואל בן נחמן מפני טינת המינים, בארץ ישראל של המאה השלישית, עדיין היו רלוונטים בפוסטאט של הרמב"ם במאה השתים עשרה, או בירושלים של רב עובדיה יוסף במאה העשרים ואחת?³⁰⁷ נראה שלא, אולם העובדה שפוסקים חשובים עדיין נרתעים ממתן כבוד פומבי לעשרת הדיברות, מראה שטראומת הביטול של עשרת הדיברות מתוך קריאת שמע השאירה פצע פתוח, שעדיין לא הגליד אחרי כאלפיים שנה.

בתשובה, ואין לזוז מדבריו ימין ושמאל ואכמ"ל יותר ועוד חזון למועד. ולכן העיקר בזה שיש למחות במי שעומד בקריאת עשרת הדברות."

³⁰⁷ החשש מפני 'תרעומת המינים' הגיע עד כדי כך, שפוסקים חשובים יצאו חוצץ נגד המנהג הנפוץ בקהילות ישראל לקבוע את עשרת הדברות בצורת שני לוחות הברית בבית הכנסת מעל ארון הקודש, או ברקימה על הפרוכת (שפרבר, שם).