

ראשית

עיונים ביהדות

העורכים

אדם אפטרמן • קלייר סופרין
רונית עיר-שי • ישי רוזן-צבי

מזכיר המערכת

דוד ויצ'נר

כרך ח

ירושלים, תשפ"ד



מכון שאלום הרטמן
SHALOM HARTMAN
INSTITUTE

ראשית נערך על ידי:

דרור ינון (תשס"ט-תש"ע), יאיר לורברבוים (תשס"ט-תש"ע),
עדיאל שרמר (תשס"ט-תש"ע)

ראשית הוא כתב עת שפיט שיוצא לאור פעם בשנה בסיוע המרכז לחקר המחשבה היהודית ולהגות עכשווית ע"ש פרץ בן אפריים ואיטה פרומה קוגוד, מכון שלום הרטמן.

יש להעלות את כתב היד ושני תקצירים – באנגלית ובעברית – [כאן](#) כשהם ערוכים ומותקנים לפי [ההוראות](#). המחברים יקבלו קובץ סופי בפורמט PDF של מאמרם. האחריות לדעות המובעות במאמרים היא על המחברים.

כתובת המערכת: ראשית: עיונים ביהדות, מכון שלום הרטמן, ת"ד 8029, ירושלים 9108001.

לכל שאלה יש להיות בקשר עם דוד ויצ'נר, מזכיר המערכת.

דוא"ל: david.wietchner@shi.org.il

הכרך נערך עריכת לשון בידי רפאל זר ושרה פוקס

ISSN 2706-6096

תשפ"ד | 2024



תוכן העניינים

1	לא רק אם ואחות: הדמות הנשית בספר משלי	רחלי פריש
28	בין הנסתר לנגלה: עיצובה של מחלוקת תנאים בדבר היחס לאומות העולם	מוריה שריקי
53	אגדת למך ובניו: אבני הבניין והתמורות במסריה	ברכי אליצור
75	"משנת חסידים" ו"ארחות צדיקים" סיפורי חכמים וביקורת ההלכה	עדיאל שרמר
90	על תורת הנשמה הכפולה בקבלת המאה השש עשרה ומקורותיה	חן מערבי ואדם אפטרמן
139	"מותרים לכם, מותרים לכם" – אסטרטגיות רבניות מקלות ביחס להומוסקסואליות גברית בשיח האורתודוקסי	אבישי מזרחי ורונית עיר-שי
179	בין תקווה ריאלית ובין תקווה מטאפיזית – הגותו של רמח"ל וביקורתה	אבי שגיא
i	תקצירים באנגלית	

רשימת המשתתפים

ד"ר רחלי פריש, החוג למקרא, האוניברסיטה העברית בירושלים
rachel.frish@mail.huji.ac.il

ד"ר מוריה באר־שריקי, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר אילן
moriah.beer@gmail.com

ד"ר ברכי אליצור, החוג לתנ"ך ולספרות חז"ל, מכללת הרצוג
brachi@herzog.ac.il

פרופ' עדיאל שרמר, המחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו, אוניברסיטת בראילן ומכון
שלום הרטמן
adiel.schremer@biu.ac.il

חן מערבי, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב
chenmaaravi@mail.tau.ac.il

פרופ' אדם אפטרמן, החוג לפילוסופיה יהודית ותלמוד, אוניברסיטת תל אביב ומכון שלום
הרטמן
afterman@tauex.tau.ac.il

אבישי מזרחי, התוכנית ללימודי מגדר, אוניברסיטת בראילן
avishay120@gmail.com

פרופ' רונית עירשי, התוכנית ללימודי מגדר, אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן
ronit.Irshai@shi.org.il

פרופ' אבי שגיא, מכון שלום הרטמן
avi.sagi.biu@gmail.com

בין הנסתר לנגלה: עיצובה של מחלוקת תנאים בדבר היחס לאומות העולם

מוריה שריקי

שאלת יחסן של אומות העולם אל התורה הכתובה מעסיקה את המחשבה היהודית מן העת העתיקה ועד ימינו. היחס בין התורה והתגלותה לעם ישראל ובין שיוכה האפשרי לכלל אומות העולם נוגעת בהיבטים מגוונים המהותיים להבנת תהליכי ההתגבשות של הזהות היהודית ויחסי יהודים-נוכרים. בתוך התמה הזו נידונו כמה מקורות באופן נרחב למדי, בראשם האגדה המפורסמת על מסע חיזור האל על האומות וסירובם לקבל את התורה.¹ לצד מקורות

* מאמר זה נכתב בעקבות השתתפותי בסמינר 'כישלונות פרשניים' במכון שלום הרטמן בשנת תשפ"ב. תודה מיוחדת לפרופ' ישי רוזן-צבי על העידוד וההכוונה בכתיבת המאמר, לפרופ' עדיאל שרמר על ההערות המועילות, ולד"ר מלילה הלנראשד ולרבה ד"ר סיגלית אור על הערותיהן ותמיכתן שלא תסולא מפו. אני מודה לתוכנית משכילות במכון שלום הרטמן ולמלגת המחקר ע"ש ארתור פריד במרכז האקדמי שלם על התמיכה ועל האפשרות להתמקד במחקר. האגדה מצויה במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דבחדש, יתרו פרשה ה, (מהדורת הורוויץ-רביץ עמ' 221), ובגרסה קצרה יותר שם בפרשה א (עמ' 206); בספרי דברים פסקה שמג (מהדורת פינקלשטיין עמ' 395–397), מדרש תנאים לדברים לג, ב (מהדורת הופמן, עמ' 210), ואף משתקפת בתרגומים הארץ־ישראליים לדברים לג, ג, ראו התרגום המיוחס ליונתן ותרגום ירושלמי (כתב יד ותיקן, ניאופיטי, עמ' 441–442). בבבלי מצויות כמה גרסאות של הסיפור: שבת פח ע"ב – פט ע"א; עבודה זרה ב ע"ב; תענית כה ע"א, וכן מצויה גרסה בפסיקתא דרב כהנא פסקה יב, סימן כ (מהדורת מנדלבוים עמ' 218). רשימת מקבילות מאוחרות יותר ראו אצל פינקלשטיין, שם, עמ' 395 הערה 14. בין המחקרים המרכזיים שעניינם אגדה זו ניתן למנות את "היינימן, אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים 1974, עמ' 117–119; א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ז, עמ' 472–474; מ' הירשמן, תורה לכל

מפורסמים אלו יש מסורת, שאומנם נידונה אף היא בהקשרים אלו, אך באופן שאינו מספק. במאמר זה אתמקד במסורת זו, המתועדת כבר במקורות תנאיים, ושבמרכזה מחלוקת על אודות זהות האבנים שעליהן נכתבה התורה בכניסת ישראל לארץ בימי יהושע בן נון. למרות אופייה הפרשני, בכל גרסאותיה של המחלוקת היא קיבלה גוון אידאולוגי הנוגע באפשרות הצטרפותן של האומות אל מקיימי התורה הכתובה. הנחת היסוד המשותפת לכולן היא כי במעשה כתיבת התורה על האבנים יש פנייה אל האומות, וכפועל יוצא מכך, הזדמנות נוספת עבורן לקבל את התורה. במאמר אבחן את דרכי ההתמודדות עם רעיון ההזדמנות השנייה/כפי שאלו מתבטאות בגרסאותיה השונות של המסורת. אבקש לטעון כי נוסף על הסיבות הפילולוגיות והפרשניות, מקורם של אחדים מן ההבדלים נובע מגישות אידאולוגיות שונות בשאלת מקומן של האומות בתורה ואפשרות הצטרפותן העתידית אליה.

זיהוי האידאולוגיות השונות במקורות שבהם אעסוק ישרת את בחינת אופיו ההרמנויטי של הטקסט המכיל אותן. אשאל כיצד מחלוקת אידאולוגית מצאה את מקומה בתוך טקסטים בעלי אופי הרמנויטי שונה, וכיצד השפיע הדבר על דרך הצגתה. העיון הדיאכרוני ישרת מחקר זה לבחינת המקורות עצמם. אבחן אילו התמרות חלו בהצגת המחלוקת במעבר ממקור למקור, במטרה לשפוך אור על דינמיקת השינוי בספרות חז"ל על חיבוריה השונים. אבקש לזהות מתי נובעים השינויים שהטיל העורך על הטקסט, במודע או שלא במודע, מתפיסתו את המעשה הפרשני, דהיינו יחסו לטקסט המתפרש, ארגו הכלים של הפרשן וגבולותיו ההרמנויטיים של החיבור, מן המציאות הריאלית ומתפיסתיו האידאיות. ברי כי שיקולים אלו באים לעיתים בכריכה אחת ולא תמיד ניתן להפרידם או להבחין ביניהם. נקודת המוצא של דבריי בתפיסת החיבורים הנידונים כטקסטים המורכבים ממקורות שונים שעוצבו והובאו לפנינו בידי עורך או עורכים.² הטקסטים מעידים על עצמם כמורכבים הן בהצגת הדברים כמחלוקת המיוחסת לחכמים נקובי שם, והן מעצם קיומן של מסורות מקבילות בחיבורים אחרים.

בכל אחד מן המקורות יש התרחשויות מעל פני השטח ומתחתיו. פעמים, אידאולוגיה שררשה מתחת לפני השטח צפה ועולה באופן גלוי במקור מעובד ומאוחר לו, ולהפך: פעמים המציאות הריאלית שעמדה ברקע של המקור הקדום נעלמת לחלוטין בעיבוד מאוחר של המחלוקת. ההשוואה ביניהם מלמדת על המוקדם והמאוחר שבין המסורות, ומאירה את התמורות שהתרחשו בדעות וברעיונות במעבר ממקור למקור. עם זאת, אני מבקשת לטעון כי בבסיס כל גרסאותיה של המחלוקת, שאלת היחס בין התורה הכתובה ובין אומות העולם

באי עולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל אביב 1999, עמ' 90–104; "רוחצבי וע' אופיר, מגוי קדוש לגוי של שבת: האחר של היהודים: קווים לדמותו, ירושלים תשפ"א, עמ' 84–89, ולאחרונה אף מ' קיסטר, 'המצוות – בין ישראל לאומות: דינמיקה של רעיונות, אפולוגטיקה, פולמוס ופרשנות', מחקרי תלמוד ד, א (תשפ"ד), עמ' 609–644. עוד על הגדרת טקסטים ערוכים ראו אצל נ' זהר, בסוד היצירה של ספרות חז"ל: העריכה כמפתח למשמעות, ירושלים תשס"ז, עמ' 11.

מנחה את הדין ומובילה אותו, אף כאשר אינה מופיעה באופן גלוי ומפורש. כך, ישמשו אותי האבנים שעליהן נכתבה התורה אבני בוחן לטכניקות השינוי בחיבורים השונים בספרות חז"ל ולזיהוי אידאות שונות בשאלת התורה ואומות העולם.

א

ארבע גרסאות לברייתא המוסרת על מחלוקת התנאים על אודות כתיבת התורה על האבנים: המכילתא לדברים יא, כט, תוספתא, סוטה ה, ו-ז וברייתות בתלמודים, בירושלמי, סוטה ז, ה כא ע"ד ובבבלי, סוטה לה ע"ב. בניגוד לסיפור מסע האל בין העמים, המחלוקת בבסיסה לא דנה באופן מפורש בשאלת התגלות התורה והאומות. ההקשר שבו היא מובאת הוא פרשני ולא רעיוני. עם זאת, בכל המקורות שבהן באה מחלוקת זו, היא נקשרת, בעקיפין או במישרין, בשאלת ייעוד התורה הכתובה אל אומות העולם ואפשרות קבלתה על ידן. ראשון להפיכת המחלוקת הפרשנית בשאלת זהות האבנים שעליהן נכתבה התורה למחלוקת גלויה בשאלת היחס לאומות העולם הוא עורך התוספתא:

ר' יהודה אומ': על גבי המזבח כתובה.

אמרו לו: היאך למדו אומות העולם תורה?

א' להם: נתן הק'ב'ה' בלבם ושלחו נוטריין (סופרים) והשיאו את הכתב מעל האבנים בשבעים לשון. באותה שעה נתחתם גזר דינן של אומות העולם לבאר שחת.

ר' שמעון אומ': על הסיד כתובה.

כיצד?

כירוהו וסיידוהו בסיד, וכתבו עליו את כל דברי התורה, וכתבו למטה: 'למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות' וג' (דברים כ, יח) – אם אתם חוזרין בכם אנו מקבלין אתכם.³

בדומה לאגדה על חיזור האל על האומות, העוסקת ברגע המכונן של התגלות התורה בעולם, גם המסורת על הזדמנות שנייה של קבלת תורה על ידי העמים נשענת על רגע מכונן – כניסת ישראל לארצם. המעבר מעם נודד לעם כובש ומתיישב שינה את היחס לתורה הכתובה. מברית שחלקים רבים ממנה מתייחסים לקיום עתידי, אל ברית שחלה חובה לקיימה במלואה וניתן אף להיענש עליה מרגע הכניסה לארץ.⁴ מעבר הירדן, או לכל המאוחר קיום מעמד הברית שבהר גריזים והר עיבל, נתפס כנקודת זמן שחוללה שינוי במשמעותה של

³ תוספתא, סוטה ת, ו-ז, על פי כתב יד ארפורט. על העדפת נוסח כתב יד ארפורט לפרק השמיני של תוספתא סוטה, ראו מ' שריקי, ההתהוות הספרותית של הפרק השמיני של תוספתא סוטה, עבודת גמר, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשע"ז.

⁴ רעיון זה חוזר בכמה מקורות המתארים את מעבר הירדן. כך מתואר רגע מעבר הירדן בירושלמי, סוטה ז, ה, כב ע"א (מהזדורת האקדמיה ללשון העברית טור 936 שו' 41-47), הנשען על תוספתא, סוטה ת, ה: 'אמ' ר' שמעון בן לקיש בירדן קיבלו עליהן את הנסתרות. אמ' להן יהושע [אם אין אתם] מקבלין עליכם את הנסתרות המים באין ושוטפין אתכם. והשוו לבבלי, סנהדרין מג ע"ב.

התורה הכתובה ביחס לעם ישראל, אך לא רק כלפיו. הירושלמי, בדיון שעניינו הברייתא שבה מחלוקת התנאים על אודות זהות האבנים שעליהן נכתבה התורה, קושר באופן הדוק את שאלת התגלות התורה לאומות עם שני מעמדי הברית, הברית הראשונה בסיני וזו שהתקיימה עם הכניסה לארץ:

ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן. 'והיו עמים משרפות סיד' (ישעיהו לג, יב). מסיד נטלו איפופסין (גזר דין) שלהן מיתה.

ר' אבא בר כהנא בשם ר' יוחנן. 'והגוים חרוב יחרבו' (ישעיהו ס, יב). מחורב נטלו איפופסין שלהן מיתה.⁵

האמוראים בירושלמי אינם חולקים בדבר תוצאות הדין. ההבדל ביניהם נוגע בשאלה שונה: האם מלבד ברית חורב ניתנה לאומות הזדמנות נוספת. כפי שמוסר רבי שמואל בר נחמני, רבי יונתן סובר כי האומות קיבלו הזדמנות נוספת ב'סיד' – הוא הסיד שניתן על האבנים שעליהן כתבו את התורה לאחר הכניסה לארץ, ואילו רבי אבא בר כהנא מוסר בשם רבי יוחנן כי הללו קיבלו הזדמנות יחידה בחורב וכבר שם נגזר דינם למיתה. הירושלמי אינו מרחיב ואינו מסביר מדוע נגזר דינם של העמים למוות; נראה כי הסיבה ידועה. כמעט בלי מילים, נוכחת ברקע הדברים עובדת סירוב העמים לקבל את התורה וחוקותיה.

כתיבת התורה על האבנים נזכרת גם במשנה סוטה ז, ז, הקרובה בסגנונה לתוספתא. במסורת זו בלבד לא מוצגת מחלוקת בדבר זהות האבנים. מעשה הכתיבה מובא כחלק מן התיאור האנטימי הרציף של קורות ישראל, ממצַבֵּר הירדן, דרך מעמד הברכות והקללות וכלה בחזרתם למקום לינתם שליד הירדן: 'ואחר כך הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסָדוּם בסיד וכתבו עליהן את כל דברי התורה הזאת שבעים לשון שני' 'באר היטב' ונטלו את האבנים ובאו ולנו במקומן'.⁶ הבחירה להתייחס לתרגום התורה לשבעים לשון מעידה שאף עורך המשנה אימץ את נקודת המבט הרואה בכתיבה על האבנים חלק משאלת יחס התורה הכתובה ואומות העולם.

מלשונן וסגנון ניכר כי אף הברייתות שבתלמודים נשענות על לשון הברייתא שבתוספתא, שעורכה הכיר, כפי שניווכח להלן, מחלוקת קדומה יותר, קרובה לזו שמופיעה לפנינו במכילתא. אביא כאן את מקבילותיה של הברייתא בטבלה סינופטית שדרכה ניתן להבחין בדמיון, אך גם בהבדלים, שבין המסורות:

5 ירושלמי, סוטה ז, ה כא ע"ד (מהדורת האקדמיה ללשון העברית, טור 936).
6 על פי כתב יד קויפמן. בחלוקת המשניות שבדפוסים התיאור בא בסוף משנה ה.

בבלי	ירושלמי	תוספתא	מכילתא
סוטה לה ע"ב (דפוס ונציה רפ"ב)	סוטה ז, ה כא ע"ד (מהדורת האקדמיה ללשה"ע טור 936-935)	סוטה ח, ו-ז (כ"י ארפורט)	לדברים יא, כט (מהדורת כהנא עמ' 345)
תנו רבנן	תני.		בו ביום עברו ישראל את הירדן ונטלו את האבנים והעבירו והעמידום וכתבו על [האבנים] את כל דברי התורה [בלשון הקודש] ... [הדילוג מדי. מ"ש]
כיצד כתבו ישראל את התורה	על אבני המלון נכתבו. דברי ר' יודה.	ר' יוסי או'. על אבני המזבח נכתבו.	על [אבני] [המזבח] ח כתובם דברי ר' יודה
רבי יהודה אומ' על גבי אבנים כתובה שנאמר וכתבת על האבנים את כל דברי התור' הזאת וגו' ואחר כך סדו אותן בסיד			
אמ' לו ר' שמעון	מאן דמר. על אבני המלון נכתבו.	אמרו לו	ר' שמעון א' על האבנים כתבום [אמ'] [ר' נרא]ין דברי ר' שמעון שאמר על האבנים [כתבום] [שנ' על] האבנים מדברי ר'

		יודה שאמר על המזבח כתבום שאלו [על] המזבח כתבום האיך היו אומת העולם רוצין לקרות דין		
לדברייך היאך למדו אומות העולם תורה	היאך למדו אומות העולם תורה		א' להם נתן הקב"ה בלבם	
אמ' לו בינה יתירה נתן בהם הקב"ה	בכל יום ויום אומ' העולם משלחין נוטריהן ומשיאין את התורה שהיתה כתובה בשבעים לשון. מאן דמר. על אבני המזבח נכתבו. לא לשעה היו ונגנזו. עוד הוא מעשה ניסים. נתן הקב"ה בינה בלב כל אומה ואומה והשיאו את התורה שהיתה כתובה בשבעים לשון.	ושלחו נוטירין והשיאו את הכתב מעל האבנים בשבעים לשון.		
ושיגרו נוטירין שלהן וקילפו את הסיד והשיאוה				
ועל דבר זה נתחתם גזר דינם לבור שחת	באותה שעה נתחתם גזר דינן של אומות העולם לבאר שחת			
שהיה להן ללמד ולא למדו	מן דמר. על אבני המלון נכתבו. ניחא (מאן דמר על אבני המזבח) ישדת אותם בשיד'.			

ר' שמעון אומ' על מאן דמר. על אבני ר' שמעון אומר על
 הסיד כתבו המזבח נכתבו. גבי סיד כתובה

כיצד מה מקיים
 כירוהו וסיידוהו 'ושדת אותם בשיד'
 בסיד וכתבו עליו () [בי]ן כל אבן
 את כל דברי התורה ואבן.

וכתבו להן למט'	וכתבו למטה
למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל וגומ'	למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות וג'
הא למדת חזרין שאם בתשובה מקבלין אותן	אם אתם חזרין בכם אנו מקבלין אתכם כל הרוצה לקבל ימין יבוא ויקבל

וגנזום בו ביום

המחלוקת על הכתיבה מוצגת בכל המקורות כחלק מדיון היסטורי-ריאלי, המתייחס לתיאור שביהושע ה, ל-לה בדבר מימוש הציווי הדויטרונומיסטי של ספר דברים. מיקומה של הפסקה בספר יהושע וכריכת הנושאים השונים, בניית מזבח, כתיבת תורה על אבנים וטקס ברכות וקללות בהר גריזים ובהר עיבל, משקפים את דרכו הפרשנית של המספר באשר לציווי הכפול שבדברים כו, ב-ח:

ב והיה ביום אשר מעברו את הירדן אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך והקמת לך אבנים גדולות וישדת אתם בשיד.
 ג וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת בעברך למען אשר תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך ארץ ובה תלב ודבש פאשר דבר ה' אלהי אבותיך לך.
 ד והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהר עיבל וישדת אותם בשיד.
 ה ובנית שם מזבח לה' אלהיך מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל.
 ו אבנים שלמות תבנה את מזבח ה' אלהיך והעלית עליו עולת לה' אלהיך.
 ז וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך.
 ח וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת פאר היטב.

פרשה קצרה זו מתארת לכאורה שני מעמדות נפרדים. הראשון אמור להתרחש מיד עם מעבר הירדן ובצמוד אליו, והשני בהר עיבל. הפסוקים מזכירים שני סוגי אבנים: 'אבנים גדולות' שאותן יש להקים ליד הירדן, ו'אבנים שלמות' שמהן יש לבנות מזבח בהר עיבל. מאידך גיסא, הדמיון בין הציוויים עשוי ללמד כי ציווי על אירוע מתמשך אחד לפנינו. לשון הקמה באה פעמיים (פס' ב, פס' ד), וכך גם הוראה על כתיבת התורה על אבנים (פס' ג, פס' ח).⁷ בהמשך אותה הפרשה, בפסוקים יא–כו, מתואר טקס הברכות והקללות שאותו יש לקיים בהר גריזים ובהר עיבל לאחר מעבר הירדן ('בעברכם את הירדן', פס' יב). מחבר ספר יהושע כרך את האירועים יחד, ונראה שבכך תרם לשילובם גם במקורות מן התקופה התנאית ואילך, שבהם אנו עוסקים.⁸ הצמדת מעשה כתיבת תורה על אבנים למעמד הברכות והקללות, משווה

⁷ הגישה הרווחת בקרב חוקרי המקרא מבחינה בין המקורות המרכיבים את הפסקה (א–ד, ח; ה–ז). לפי גישה זו, דווקא חלקה השני קדום יותר ושולב על ידי הסופר הדוטרונמיסטי בתוך הפסקה העוסקת באבנים המשמשות לכתיבת התורה. סקירה של הקשיים ופותרונות אפשריים ראו אצל י"ח טיגאי, דברים עם מבוא ופירוש, ש' אחיטוב (עורך), מקרא לישראל: פירוש מדעי למקרא, תל אביב תשע"ז, עמ' 667–670; מ' הרן, 'פרקי שכם', ציון לח (תשל"ג), עמ' 8 הערה 16. הרן עצמו דחה את החלוקה למקורות שונים, ראו שם, עמ' 9–10, והשוו ל' פיינטוך, 'ברית מואב וברית הר גריזים והר עיבל – עיון בדברים כ"ז, מגדים לד (תשס"ג), עמ' 67–84. בהקשר זה ראו גם מ' ענבר, 'יהושע וברית שכם (יהושע כד, א–כח), ירושלים תשנ"ט, עמ' 135–143.

⁸ הפסקה המתארת את מעמד הברכות והקללות בספר יהושע נדדה בנוסחים שונים. על תחיבת הקטע באמצעות פתיחתה בתואר הפועל הסתמי 'או' ראו אצל ענבר, 'יהושע וברית שכם (לעיל, הע' 7), עמ' 135 והפניות נוספות בהערה 582. ענבר מציין שם כי בתרגום השבעים כתב יד וטיקאנוס בא הקטע לאחר פרק ט פסוק ב (על כך ראו גם A. G Auld, (commentator), *Joshua: Jesus, son of Nauē, in Codex Vaticana*, Boston 2005, pp. 27, 153–154) 'בתנומת ההיסטוריה משגשגת התיאולוגיה: הערות על יהושע פרק ח' 30–35 והארכיאולוגיה של תקופת ההתנחלות', ארץ ישראל כד (תשנ"ד), עמ' 178, ובמגילת יהושע א' (4QJosh^a) מובא הקטע קודם לכן, לאחר תיאור מעבר הירדן ולפני פרשת המילה בגלגל (בין פרק ד לפרק ה). אומנם אין במגילה אזכור מפורש של מעמד הברכות והקללות, אך הקטע נפתח בלשון זהה ליהושע ת, לד–לה, בתוספת הדגשה של הזמן ושל מקום המעמד ('בעברו את הירדן):

- 1 [בספר] התורה לא היה דבר מכל צוה משה [את יה]ושוע אשר לא קרא יהשע נגד כל
- 2 [ישראל בעברו] את הירדן] והנשים והטף והג[ר] ההולך בקרבם אחר אשר נתקו
- 3 [רגלי הכהנים] ל[קת] את ספר התורה אחר כן [ע]ל[נו] נושאי הארון [מן הירדן]
- 4 [בעת] ההיא אמר יהוה אליהש[ע]ע[ש]נה לך חרבות צרים]
- 5 [שוב מל את בני ישראל ויעש] ל[נו] י[השע] ח[רבות צ]ר[ים] וימל את בני ישראל]

על המגילה וניתוח הקטע ראו אצל E. Ulrich, *Joshua, Judges, Kings, Qumran Cave 4, IX*, *Discoveries in the Judean Desert XVI*, Oxford 1995, pp. 143–148. גם יוספוס מתאר קורבנות שהקריב יהושע בסמוך למעבר הירדן, בקדמוניות היהודים, ספר חמישי, שורה 20 (מהדורת שליט, עמ' 146), אך לשיטתו טקס הברכות והקללות התקיים בהרים שלידי שכם רק לאחר מלחמת הכיבוש של יהושע, בשנה החמישית. ראו שם, שורות 68–70 (מהדורת שליט, עמ' 151). עדות מעניינת נוספת לקיום המעמד בצמוד לירדן מצויה באונומסטיקון של אוסביוס

לו איכות מעין זו של חתימת חוזה הנותן תוקף לאמירת הדברים שבעל פה, ובלשונו של הרשב"ם בפירושו לדברים כו, ה: 'שכשנשבעו עתה בהר גריזים והר עיבל היתה התורה לפנייהם כתובה ונשבעו שיקימוה'⁹.

בברייתא העוסקת בכתיבת התורה על האבנים מופיע רעיון חדש שלא מצוי בפסוקים, שעל פיו הכתיבה על האבנים נועדה לעיני אומות העולם, בין אם זו מתרחשת במקביל למעמד הברכות והקללות ובין אם במעמד נפרד סמוך לירדן. רעיון זה בא לידי ביטוי בכל הוריאציות של הברייתא, אך מובע בדרכים שונות. במבט דיאכרוני ניתן לזהות התעצמות של הרעיון, כאשר בעיבודים המאוחרים של המחלוקת, בתוספתא וביתר שאת בברייתות שבשני התלמודים, ייעודה של הכתיבה על האבנים לעיני האומות הופך להנחת המוצא המשותפת לשני צידי המחלוקת.

מקיסריה, בן המאה השלישית לספירה: 'ואומרים שנמצאים שני הרים אצל יריחו זה מול זה וקרובים [זה לזה], האחד מהם הוא הר גריזים והשני – עיבל. אבל השומרונים מראים [הרים] אחרים הנמצאים אצל שכם. טועים הם, כי ההרים שהם מראים רחוקים מאד זה מזה, [עד כדי] כך שאי אפשר לשמוע מצד אחד את הקוראים מהצד השני' (אוסביוס, האונומאסטיקון, ע'צ' מלמד [תרגום והערות], עמ' 31). מלמד מציין שם בהערות כי במפת מידבא מופיעים פעמיים הר גריזים והר עיבל, הן ליד יריחו והן ליד שכם, אך כפי שמעיר א"ג אולד (*Joshua: Jesus, son of Nauē, in Codex Vaticanus*, Boston 2005, עמ' 152), שמות ההרים שליד שכם באים באותיות גדולות יותר. יש סוברים כי לפני מתקין מפת מידבא עמדה מפה קודמת של ארץ ישראל שהסתמכה על מפתו ועל תיאוריו של אוסביוס. ראו מ' אבייונה, מפת מידבא, ירושלים תשי"ג, עמ' 137–139; 'צפיר, 'המפות שהחזיק תיאודוסיוס – על מפות הצליינים של ארץ-ישראל וירושלים במאה השישית לספירה', קתדרה 11 (תשל"ט), עמ' 72. בירושלמי, סוטה ז, ה, כא ע"ג (מהדורת האקדמיה ללשון העברית טור 934) מובאת שיטת רבי אליעזר שעל פיה התקיים מעמד הברכות והקללות מייד לאחר מעבר הירדן ובסמוך אליו. את הציווי המקראי לקיים את הטקס על הר גריזים והר עיבל פותר הירושלמי בהצעה שיש בה הזד למסורת שאוסביוס מעיד עליה: 'שתי גבשושיות עשו וקראו זה הר גריזים וזה הר עיבל'. ההצעה שמדובר בשני הרים סמוכים לירדן מצויה גם במדרש אגדה לדברים יא, ל (מהדורת בוכר, עמ' 189): 'הלא המה בעבר הירדן. סימן נתן להם משה רבינו על שני הרים הללו כדי שידעו באיזה מקום הם עומדים שהם סמוכים למעברות הירדן'. באותה סוגיה בירושלמי מובאת גם שיטה חלופית שעל פיה המעמד התקיים אומנם בהרים אך לא ביום מעבר הירדן: 'התיב ר' חנניה קומי ר' מנא. והכת' והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אמ' ליה. אבנים הקימו אותן מיד. ברכות וקללות לאחר ארבע עשרה שנה נאמר' – שיטה המיוחסת בסוגיה שם לרבי ישמעאל.

פירוש הרשב"ם על התורה, מהד' לוקשין, ירושלים תשס"ט, עמ' 502. במהדורת הכתר (עמ' 185): 'כשנשבעו עליה'. כריתת ברית שאליה מתלווה פעולה של כתיבת תורה על אבנים מתרחשת אף במעמד הברית בחורב (שמות כד). ניכר כי הציווי על קיום הברית העתידה להתקיים עם הכניסה לארץ שבדברים כו נשען על תיאור הברית הראשונה שבשמות. דמיון שהמקורות התנאיים, בעיקר התיאור הארוך של מעמד הברכות והקללות שבפרק השמיני של תוספתא סוטה, הרחיבו והעצימו. להרחבה ראו שריקי, תוספתא סוטה, (לעיל, הע' 3), עמ' 72, 76, 101–106.

ב

אפתח את העיון במכילתא, המייצגת את הרובד הקדום של מחלוקת התנאים. השאלה למי מיועדת הכתיבה על האבנים עומדת בבסיס הדיון הפרשני, ומחלקת אותו לשתי אסכולות אידאות מנוגדות, אף שאינה נשאלת בלשון מפורשת:

בו ביום עברו ישראל את הירדן ונטלו את האבנים והעבירו והעמידום וכתבו על [האבנים] את כל דברי התורה [בלשון הקודש].¹⁰ ר' ישמעאל אומ' בשבעים לשון כתבו [שנ' באר היטב] (דברים כז, ח).

רבי שמעון בן יוחאי א' לא כתבו עליהן [א]לא את משנה תורת משה שנ' ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה וג' (יהושע ח, לב). ר' יוסה בן יוסי אומ' משום ר' אלעזר בן שמעון לא כתבו עליהן אלא מה שאומות העולם רוצין כגון כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת עליה לשלום אם שלום תענך וג' (דברים כ, י) כי תצור אל עיר ימים רבים וג' (שם יט).

על [אבני] המזבח כתבום דברי ר' יודה. ר' שמעון א' על האבנים (שעל שפת הירדן, בניגוד לאבני המזבח בהר עיבל) כתבום. [אמ'] [ר'נא]ין דברי ר' שמעון שאמר על האבנים [כתבום] [שנ' על] האבנים (דברים כז, ח) מדברי ר' יודה שאמר על המזבח כתבום שאלו [על] המזבח כתבום האיך היו אומות העולם רוצין לקרות דין (כלומר את גזר דינם, שהרי האבנים נגנוו, כמפורש מיד) [ולמטה] (בתחתית האבנים, בסוף הטקסט) כת' עליהם כל הרצה לקבל ימין יבוא ויקבל וגנוום (את אבני המזבח) בו ביום (מיד לאחר טקס הברכות והקללות).¹²

שלוש מחלוקות באות במכילתא בזו אחר זו: שפת הכתיבה על האבנים, תוכן הדברים הנכתבים וזהות האבנים.¹³ כל אחת מן השאלות זוכה לכל הפחות לשתי תשובות, שחלקן מעוגנות בפסוקים. כך בדברי רבי ישמעאל ורבי שמעון בן יוחאי, וכך בדברי החיזוק של החכם לשיטת רבי שמעון. כלומר לכאורה עוסקת המכילתא בכמה שאלות פרשניות קונקרטיות העולות מקריאת הפסוקים בדבר הציווי על כתיבת התורה על האבנים בדברים

10 שאול ליברמן הציע להשלים: הזאת באר היטב (ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה חלק ח: סדר נשים סוטה, גיטין, קידושין, ניו יורק תשל"ג, עמ' 700).

11 ליברמן, שם, השלים 'אמ' רבי, ואילו כהנא במהדורתו השאיר ריק. נראה שאין מדובר ברבי כיוון שהקטע החסר ארוך יותר.

12 מכילתא לדברים יא, כט, על פי קטע גניזה כפי שמובא אצל מ' כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, חלק א, ירושלים תשס"ה, עמ' 345.

13 הירשמן מונה בקטע זה שתי מחלוקות בלבד, וזהות האבנים עליהן נכתבה התורה וכיצד יש לפרש את המלים 'כל דברי התורה הזאת' (דברים כז, ח). הירשמן, תורה לכל באי עולם [לעיל, הע' 1], עמ' 109. הירשמן ודאי צודק כי אין לפנינו במכילתא דעה חולקת מפורשת לשיטת רבי ישמעאל בשאלת שפת הכתיבה, אך נראה כי דבריו הובאו כתוספת לשיטה אחרת או כניגוד לה. אפשרות זו נראית סבירה לאור הצעתו כי היחידה הספרותית של המכילתא פורשת לפנינו שתי גישות אידאולוגיות שונות בשאלת מטרת הכתיבה על האבנים, כפי שנראה להלן.

כז.14 פרשנות זו, הנסמכת על פסוקים, מחזקת את הרושם שלפנינו דיון ענייני הנוגע בהיבטים שונים של כתיבת התורה על האבנים. עורך המכילתא קשר את העמדות השונות של החכמים למהלך אחד.

באמצעות צירוף שלוש המחלוקות, פורש לפנינו העורך שתי גישות אידאולוגיות מנוגדות. על פי האחת, התורה הכתובה נועדה לעיני ישראל, ועל כן התורה כולה, או לכל הפחות משנה התורה, נכתבה בלשון הקודש על אבני המזבח כחלק מטקס הברית המחודשת.¹⁵ על פי הגישה השנייה, כתיבת התורה על האבנים נועדה לעיני אומות העולם, ועל כן יש לכתוב דווקא את הפרשיות שהיו אלו רוצות לקרוא בשבעים לשון, ולכותבן על האבנים שהונחו ליד הירדן במקום הכניסה לארץ, כך שכל הרוצה יוכל לבוא ולקרוא.¹⁶ המחלוקות אינן מסודרות על פי הגישות האידאולוגיות אלא סביב השאלות הפרשניות הנוגעות בכתיבת התורה על האבנים. כל מחלוקת בפני עצמה שומרת על הגבולות ההרמנויטיים של המכילתא, אך הבאתן ברצף אחד חותרת תחת גבולות אלו ומאפשרת ברור של השאלה המהותית שאינה נשאלת באופן גלוי: מה מטרת הכתיבה על האבנים, או במילים אחרות, לעיני מי היא מיועדת. במסווה של פירוש מקראות צפות טענות מהותיות בדבר ייעודה של כתיבת התורה על האבנים.

שלוש המחלוקות פורשות לפנינו שתי אידאולוגיות מנוגדות, אך לכאורה בעלות משקל זהה. דברי החכם שבעקבות המחלוקת השלישית חורגים מסגנון יתר השיטות, ושוברים סימטרייה זו. אין בדבריו פירוש לאחת השאלות העולות מן הטקסט המקראי, אלא העדפה

14 הדרשות על דברים כז נתחבו בין דרשות על הפסוק מדברים יא, כט-לב שבה יש ציווי על נתינת הברכות והקללות על הר גריזים והר עיבל לאחר הכניסה לארץ. ברי כי עורך המכילתא קושר כאן את מעמד כתיבת התורה על האבנים עם מעמד הברית.

15 ליברמן (לעיל, הע' 10) פותח את הקטע כמה שורות קודם לכן '[ועשית את מצותו ואת חקיו] בחקי ברכות וקללות הכתוב מדבר וכו', ומה ת"ל ושמרתם לעשות כל החוקים? הא בחוקי ברכות וקללות הכתוב מדבר'. לפי פירושו יש כאן הצעה נוספת לתוכן הדברים שנכתבו על האבנים – הברכות והקללות, ובדומה להצעת הרלב'ג ליהושע ת, לא. בחרתי לפתוח את הקטע במילים 'בו ביום', שיש בהן כדי לפתוח יחידה ספרותית חדשה, ושגם בסגנונה – ציטוט שיטות תנאיות שונות – שונה מן הקטע שלפניה.

16 הירשמן (תורה לכל באי עולם [לעיל, הע' 1], עמ' 110), העמיד את רבי ישמעאל ורבי אלעזר בן שמעון משני צידי המתרגם, בין אלו הסוברים כי התורה נועדה לכל באי עולם ובין הדוגלים בייחודיות של מרבית התורה. לדידו, רבי אלעזר בן שמעון 'קובע שהדבר היחיד בתורה השייך לעמים הוא האזהרות על מלחמתו של ישראל בהם'. אומנם הפער בין שיטותיהם גדול, אך בשאלה של מטרת כתיבת התורה על האבנים הוא מצומצם למדי. נראה כי דברי רבי אלעזר בן שמעון לא הובאו בניגוד לשיטת רבי ישמעאל אלא דווקא ביחס לשיטת רבי שמעון בן יוחאי. סגנון דבריו ('אלא מה שאומות העולם רוצין') משתלב היטב עם הגישה שהירשמן מייחס לרבי ישמעאל ושמבתסאת באופן מובהק בדבריו במכילתא שלפנינו: הכתיבה על האבנים לא נועדה לעיני ישראל בלבד, אלא גם – או אפילו בעיקר – לעיני האומות. זה החידוש העצום של המכילתא, ורבי אלעזר בן שמעון מוצג כשותף לו.

של אחת השיטות שהובאו לפניו. המחלוקת האחרונה מתייחסת לזוהות האבנים שעליהן כתבו את התורה. רבי יהודה סובר כי הכתיבה נעשתה על גבי אבני המזבח, ואילו רבי שמעון סובר שזו נעשתה על גבי האבנים. מעשה העריכה כאן בולט, שהרי שלא כקודמותיה, מוגשת מחלוקת זו ללא עיגון במקראות. דברי החכם באים, לכאורה, להשלים חסרון זה, בהצעה כי לשון 'על האבנים' שבפסוק החותם את הפרשה (דברים כז, ח) חוזרת אל האבנים שאותן יש להקים ליד הירדן, שהוזכרו בתחילת הפרשה (פסוק ב).¹⁷

אלא שרק שיטת רבי שמעון זוכה לחיזוק בדברי החכם. מלבד הפסוק התומך בשיטתו, נוספה גם תמיהה על שיטת רבי יהודה, המתייחסת לעובדה מוסכמת לכאורה: 'למטה כתוב עליהן כל הרוצה לקבל ימין יבוא ויקבל'.¹⁸ המשפט החותם משנה לחלוטין את מאזני המחלוקת. לא זו בלבד שדברי רבי יהודה אינם זוכים לעיגון בפסוקים, מתברר לפתע שעל האבנים יש פנייה מפורשת לאומות העולם. עובדה זו מקרינה על כל הדיון הפרשני הקודם לה. לא רק חיזוק נקודתי לשיטת רבי שמעון במחלוקתו מול רבי יהודה, כפי שזו מוצגת במכילתא, כי אם העדפה של הגישה האוניברסלית בכללה. דברי החתימה מציינים על פני השטח את המחלוקת האידיאולוגית תוך העדפה מפורשת של הגישה הרואה בכתיבה על האבנים פנייה וקריאה לאומות העולם לבוא ולקבל.

מלבד הזרקור על הגישה האידיאולוגית המתבטאת במעשה העריכה, מצביעים דברי החכם החותמים את הקטע על מקורו האפשרי של הרעיון שעל פיו הכתיבה נועדה לעיני האומות. כאמור, הציווי על כתיבת התורה על האבנים בדברים כז אינו רומז כי זו נועדה לעיניים נוספות פרט לעיני ישראל. כפי שלימדנו שאול ליברמן, העמדת לוחות חוק במקומות ציבוריים הייתה מנהג רומי שמטרתו לפרסם את החוק בקרב בני המדינה הנכבשת. הוא עמד על ההבחנה העקרונית בעולם המשפטי הרומי בין חקיקת חוק ובין פרסומו הרשמי. מעשה

¹⁷ אם הכתיבה על האבנים מתייחסת לאבנים שהוזכרו בפסוק ז, היה צריך להיכתב 'עליהן' ולא 'על האבנים'. ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל, הע' 10), עמ' 701.

¹⁸ על משמעות הביטוי 'קבלת ימין' ראו ליברמן, שם, הערה 19, ושם גם מפנה למאמר שלו בנושא זה, וכן 'ווארטסקי, לשון המדרשים, ירושלים תש"ל, עמ' 144-156. ווארטסקי מתייחס שם בדקדוק רב לדברי החכם החותמים את הקטע שלפנינו ומציע כי משמעות הביטוי היא 'לחזור בתשובה ולהתקבל' (עמ' 150). בניגוד לשימוש המקובל בביטוי שעל פיו 'ימין' מתייחסת לימינו של האל, כאן זו ימין ישראל וכוונת הדברים היא כי יש לעמים אפשרות לקבל את החוק ולחיות (עמ' 152). לביטוי 'רוצין לקרות דין' הציעו ליברמן ווארטסקי הסברים שונים. ליברמן ראה להגיה 'ל'רוצין', ואילו ווארטסקי הציע כי לפנינו כתיב קדום של 'רצין', בהתאם להערת י"ג אפשטיין, במבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 1245, שפעמים באה האות וי"ו במקום קמץ קטן וגדול בדפוסים ובייחוד בכתיב יד עתיקים. ווארטסקי אף דחה את האפשרות שיש כאן אשגרה מלשון דברי רבי יוסה בן יוסי (עמ' 153-154). אף אני סבורה שלא אשגרת לשון כאן, אלא כוונת מכוון שנועדה לחזק את הקשר הרעיוני בין דברי החכם החותמים את הקטע ובין דברי רבי יוסה בן יוסי, ועל כן ייתכן שיש לקרות 'רוצין' במשמעות הפשוטה של המילה. באשר לחכם זה, נציין את הערת ליברמן כי לא ידוע לנו על תנא בשם רבי יוסה בן יוסי, והצעתו כי אולי יש לגרוס כאן רבי יוסה בן יהודה. ליברמן, תוספתא כפשוטה, שם, הערה 17.

החקיקה על הלוחות היה חלק מהותי מתהליך קביעת החוק, ורק פרסומו הגלוי העניק לו את תוקפו המחייב ואפשר ענישה במקרה של עבירה עליו.

הבחנה זו עולה אף במדרשים הנוגעים בפרסום התורה לישראל, ובמכילתא שלפנינו ביחס לפרסומה לאומות העולם.¹⁹ נראה, אם כן, שהיכרות עם עולם משפטי-דתותי זה היא שהובילה את עורך המכילתא ליצירת הזיקה בין כתיבת חוק על אבנים ובין פרסומו בציבור. תפיסה זו של חוק כתוב הייתה מצע נוח להכנסת המשמעות האידאולוגית של המחלוקת הפרשנית. הדברים מתבטאים באופן מובהק בדרשה המיוחסת לרבי ישמעאל: 'בשבעים לשון כתבו שני' [באר היטב]. אומנם מילות הפסוק קטועות בקטע הגניזה של המכילתא שלפנינו, אך הצעת ליברמן להשלמתן משכנעת למדי לאור לשון המשנה (ו, ז): 'זכתו עליהן את כל דברי התורה הזאת בשבעים לשון שנאמר באר היטב'. בפשט הפסוקים נראה כי המילה 'באר' מתארת את טיבו של הכתב.²⁰ דרשת רבי ישמעאל מרחיבה את משמעות הביאור כמצביע אף על מלאכת התרגום. הרחבה זו מתאפשרת לאור המשמעות המוכרת של כתיבת חוק על לוחות, ומשתלבת היטב בתפיסה האוניברסלית של התורה. תפיסת כתיבת החוק על גבי אבנים כדבר שנועד לפרסום החוק כלפי חוץ, נוכחת אף בדברים המיוחסים לרבי אלעזר בן שמעון. לדידו אין לכתוב את כל התורה על האבנים, אלא רק פרשיות מסוימות ובהן אזהרות הנוגעות בדיני מלחמה, ואף אלו מעידות כי מטרת הכתיבה היא פרסום החוקים, הרלוונטיים לדידו, עבור האומות.

המחלוקת הפרשנית בין רבי יהודה לרבי שמעון אינה מתייחסת באופן מפורש לשאלת היחס לאומות העולם. כאמור, את האפשרויות השונות לזיהוי האבנים שעליהן כתבו את התורה אפשר לראות כעניין פרשני גרידא, שאין לו דבר עם שאלת הפרסום לעמים. זהות

¹⁹ ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל: מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 299; הירשמן, תורה לכל באי עולם (לעיל, הע' 1), עמ' 105–107. גם בתרבויות אחרות פורסמו חוקים על גבי אבנים או חומרים אחרים. ליברמן מציין כי באזור בבל נכתבו חוקים על גבי חומר או לבנים. ליברמן, תוספתא כפשוטה, עמ' 700. עוד על כתיבה על לוחות ראו בהערה הבאה.

²⁰ כך עולה מתוך השוואה לחבוקק ב, ב: 'וַיִּעֲנֵי ה' וַיֹּאמֶר כְּתֹב חֶזֶן וְבָאָר עַל הַלְּחֹת לְמַעַן יִרְוֶן קִרְא בּו'. ראו מ' בולה, תרי עשר כרך ב: תורה, נביאים, כתובים עם פירוש דעת מקרא, ירושלים תשל"ז, עמ' י, וכן פירוש אבן עזרא לדברים כז, ת, וראו גם פירושי הרש"ר הירש והמלבי"ם שם. נראה שגם עורך הבבלי הבין כי ביאור הוא כתיבת הדברים באופן גלוי וברור, ומכאן קיבל התיאור של משה כמי שביאר את התורה משמעות של כתיבה על אבנים: 'שלשה מיני אבנים היו; אחד שהקים משה בארץ מואב, שנאמר: בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר וגו', ולהלן הוא אומר: וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת וגו', ואתיא באר באר; ואחד שהקים יהושע בתוך הירדן, שנאמר: ושתים עשרה אבנים הקים יהושע בתוך הירדן; ואחד שהקים בגלגל, שנאמר: ואת שתים עשרה האבנים האלה אשר לקחו וגו' (בבלי, סוטה לה ע"ב). הברייתא המקבילה שבתוספתא לא מייחסת למשה כתיבה על אבנים אלא רק העמדת אבנים. השינוי במשמעות המעשה המיוחס למשה התאפשר באמצעות הגזרה השווה הנשענת על הציווי לבאר את התורה המשותפת לדברים א, ה ולדברים כז, ג.

האבנים קשורה קשר הדוק בשאלת מועד הכתיבה ומקומו; קרי, האם טקס כתיבת התורה התקיים מייד עם הכניסה לארץ על אבני הירדן, כמעין שימת אות זיכרון לרגע המכונן של תחילת קיום המצוות וההזדהות התלויות בארץ, או שהוא נכרך עם מעמד הברית שהתקיים זמן מה אחר כך בהר גריזים ובהר עיבל. עורך המכילתא, באמצעות צירוף שלוש המחלוקות ודברי החכם בעקבותיהם, העניק למחלוקת משמעות חדשה. המחלוקת הפרשניות בשאלות היכן התרחשה הכתיבה על האבנים ומתי, הפכו משניות לשאלה המהותית של מטרת כתיבת התורה על האבנים.

האם הסביבה התרבותית-המשפטית שימשה את עורך המכילתא אמצעי פרשני או שתפקידה בחיבור שבין מעשה הכתיבה ובין פרסומו לעיני האומות נותר סמוי אף מעינינו? ברי כי האפשרות הראשונה מתארת מעשה עריכה רדיקלי יותר, שכן מתגלה לנו כאן מתודה סמויה כפולה; הסתרת המִזְנָק (טריגר) שאפשר את הכנסת ההיבט האידיאולוגי לדיון על אודות כתיבת התורה על האבנים, ועל גביה העריכה המציגה רצף מחלוקות פרשניות שהוצמדו אל הערת החכם החותמת את היחידה הטקסטואלית. מעשה עריכה זה מעלה את המחלוקת האידיאית העומדת בבסיסן אל קדמת הבמה; האם כתיבת התורה נועדה לעיני ישראל בלבד, או שעצם היותה מלמד כי עם כניסת ישראל לארץ קיבלו האומות הזדמנות (נוספת) להצטרף אל הברית וההתגלות.

ג

בעיבודים המאוחרים של מחלוקת התנאים המשולשת שבמכילתא נותרה מחלוקת אחת בלבד. מלבד המכילתא אין מקור חז'לי אחר שבו מוצגות אפשרויות שונות לשפת הכתיבה שעל האבנים ולתוכנה. בדומה לתוספתא ולתלמודים, גם המשנה מקבלת את שיטת רבי ישמעאל באשר לשפת הכתיבה ('וכתבו עליהן את כל דברי התורה הזאת בשבעים לשון', משנה סוטה ז, ז), ואם כנים הדברים, המכילתא משמרת את צורתה הקדומה של המחלוקת. מעצם הבחירה לא להציג כלל מחלוקת בשאלת שפת הכתיבה כמעט מובן מאליו שזו נועדה לעיני אומות העולם. כריכת מעשה הכתיבה במובנו זה עם מעמד הברכות והקללות במשנה, בתוספתא ובתלמודים, יוצרת הבחנה מהותית בין שני האירועים:²¹ מחד גיסא מעמד ברית מחודשת הכוללת אמירת ברכות וקללות שהמשנה (סוטה ז, ב) מונה כאחד הטקסים הנאמרים בעל פה בלשון הקודש; ומאידך גיסא מעשה של כתיבת תורה שמטרתו וייעודו שונה, לא לעיני ישראל אלא עבור האומות, בשבעים לשון.²²

²¹ במשנה, בתוספתא ובבבלי סוטה יש תמימות דעים באשר לשאלת זמן המעמד ('בו ביום') ומקומו (הר גריזים והר עיבל). כאמור לעיל הע' 8, בירושלמי סוטה מצאנו גם הדים לשיטות פרשניות אחרות ביחס לזמן ולמקום.

²² רשימת הריטואלים הנאמרים בלשון הקודש שמונה משנת סוטה ז, ב היא ההקשר שבו נידון מעבר הירדן וטקס הברכות והקללות במשנה, בתוספתא ובתלמודים.

המחלוקת היחידה שנותרה בגרסאותיה המאוחרות של הברייתא שינתה את צורתה, מבחינה סגנונית, אך חשוב מכך – מבחינה מהותית. אם במכילתא התגלתה המחלוקת האידאולוגית רק לאחר קילוף הרובד הפרשני שלה, בתוספתא ובתלמודים המחלוקת האידאולוגית מובעת באופן גלוי, דבר שגרם לשינוי גם בדרך הצגת השאלה הפרשנית. החידוש של עורך המכילתא בדבר הקשר שבין כתיבה על אבנים ובין פרסום חוק, הפך לבסיס הגלוי, הוודאי והמוסכם שעליו מושתתות דעות התנאים במקורות המאוחרים. למרות ההסכמה בדבר מטרת הכתיבה מחלוקת התנאים לא הועלמה, אלא קיבלה תוכן פרשני חדש. המחלוקת האידאית הסמויה על אודות מטרת כתיבת התורה על האבנים, הפכה למחלוקת ערה וגלויה בעלת השלכות פרשניות־טקסטואליות סביב השאלה עד כמה מרחיקת לכת הייתה אותה הזדמנות שניתנה לאומות, וההשלכות של תגובתם (או חסרונה) לאותה תורה כתובה.

מלבד השמטת חלק מן המחלוקות הפרשניות, השינוי המשמעותי של עורך התוספתא ביחס למחלוקת התנאים הקדומה, הוא הוספת מענה לשיטת רבי יהודה לשאלה שהופנתה ישירות אליו.²³

גם בתוספתא מיוחסת לרבי יהודה ורבי שמעון מחלוקת הנוגעת באבנים שעליהן נכתבה התורה. מלשון התוספתא שלפנינו נראה שמחלוקת התנאים צומצמה ביחס למכילתא: אין כאן שאלה לגבי זהות האבנים, לכאורה מוסכם כי התורה נכתבה על אבני המזבח; המחלוקת עוסקת אך ורק בשאלה האם נכתבה התורה על גבי אבני המזבח ממש או על גבי הסיד שניתן עליהן. הקושיה המופנית אל רבי יהודה זהה – בין אם נגנו המזבח (מכילתא) ובין אם כוסו המילים בסיד (תוספתא), אין לאומות העולם אפשרות לראות את התורה הכתובה. מובן זה של המחלוקת מתחזק בהשוואה ללשון הברייתא שבבבלי. עם זאת, דיוק בלשון התוספתא והבחנה ספרותית בין דברי רבי שמעון ובין דברי ההסבר שהוצמדו לדבריו ('כיצד'), מלמדים כי משמעותה המקורית של המחלוקת בתוספתא זהה לזו שבמכילתא, קרי, מחלוקת בשאלת זהות האבנים שעליהן נכתבה התורה. רבי יהודה סובר כי התורה נכתבה על אבני המזבח, שנגנוז, ומכאן הקושיה על שיטתו, בדומה לקושיה ששאל החכם החותם את הדיון במכילתא, ואילו לשיטת רבי שמעון נכתבה התורה על אבני המלון שאותן יש לסוד בסיד (דברים כו,

²³ תוספתא, סוטה ת, ו-ז, על פי כתב יד ארפורט (הובאה לעיל, לפני הציון להערה 3).

24. הערת 'כיצד' נוספה, ככל הנראה, מידי עורך מאוחר של התוספתא שהתקשה בדברי רבי שמעון וביקש לפרשם, אולי בהשפעת לשון הברייתא שבבבלי.²⁵ למרות הדמיון במובנה של המחלוקת הפרשנית, במעבר מן המכילתא אל התוספתא התרחשו כמה שינויים משמעותיים המשקפים אידאולוגיית עריכה שונה. מלבד ברירת המחלוקת המאפשרת התמקדות בשאלה האידאולוגית, עורך התוספתא עמעם את ההבחנה בין הרובד הפרשני של המחלוקת ובין הדיון המהותי-האידאי. הסתייגות החכם משיטת רבי יהודה הפכה לדרישה ישיר בינו ובין המקשים האנונימיים עליו, והמענה שניתן בפיו, בד בבד עם העלמת העיגון של שיטת רבי שמעון במקראות, איזנו מחדש את היחס בין שתי הגישות האידאולוגיות המנוגדות.²⁶ לא מחלוקת פרשנית-דרשנית המציפה משמעות אידאולוגית, אלא מחלוקת אידאית בשאלת יחס התורה והאומות, בעלת היבטים פרשניים. התשובה שמייחס עורך התוספתא לרבי יהודה נושאת אופי תאולוגי. לדבריו, האל עצמו התערב על מנת לאפשר את הפנייה אל אומות העולם. מבחינה פרשנית אין הבדל בין שיטת רבי יהודה שבמכילתא ובין זו שבתוספתא, בדבר זהות האבנים שעליהן נכתבה התורה, אך תשובתו לקושיה שהופנתה אליו בתוספתא מבהירה כי אינו חולק על העובדה שהכתיבה פונה אל אומות העולם; להפך, מתברר שזה רצון האל המפורש.²⁷ המחלוקת האידאולוגית שראינו במכילתא שינתה את פניה בתוספתא. לא דיון בשאלה למי נועדה הכתיבה על

24 בהמשך הפסקה בא ציווי נוסף לְסוּד אבנים בסיד, ונראה שלשיטת רבי שמעון מדובר באותן האבנים: 'וְהָיָה בְּעִבְרָתְכֶם אֶת הַיָּרְדֵן תִּקְיִמוּ אֶת הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה אִתְּכֶם הַיּוֹם בְּהַר צִיָּבָל וְשָׂדֶת אוֹתָם בְּשִׂיד' (פסוק ד). והשוו גם לשאלת הירושלמי על השיטה כי התורה נכתבה על אבני המזבחה: 'ומה מקיים וְשָׂדֶת אוֹתָם בְּשִׂיד', [בין] כל אבן ואבן. כתיבה על סיד הייתה מקובלת בעולם העתיק, כדרך להעצים את פרסום הכתובות שייראו מרחוק, ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל, הע' 10), עמ' 700 הערה 12.

25 ראו שריקי, תוספתא סוטה (לעיל, הע' 3), עמ' 78–85. על 'כיצד' כתוספתא ספרותית מאוחרת ראו אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל, הע' 18), עמ' 1032–1039; א' גולדברג, 'לטיב ניב לשון המשנה: "כיצד" כמילת הגבלה', לשוננו מא (תשל"ז), עמ' 6–20.

26 מחלוקת התנאים בתוספתא מובאת כחלק מפרק המתאר את קורות ישראל ביום כניסתם לארץ, ממעבר הירדן, דרך תיאור הליכתם הניסית להרים שבפנים הארץ וקיום מעמד הברכות והקללות שם, וכלה בחזרה למקום לינתם שליד הירדן. הפרק עוסק באופן ישיר בפרשנות מקראית, בגישור על פני פערים וביישוב סתירות בין הפרשיות המקראיות הרלוונטיות (דברים כז ויהושע ח בעיקר). למרות זאת, במחלוקת זו, ואף שניתן לעגנה בפסוקים, הם חסרים. על סגנונו הדרשני של הפרק ראו ע"צ מלמד, 'מדרשי הלכה במשנה ובתוספתא', בראילן ב (תשכ"ד), עמ' 84–99 (=הנ"ל), היחס שבין מדרשיהלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים תשכ"ז, עמ' 182–196; ד' ריב, מדרשה של משנת סנהדרין, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ט, עמ' 1–2; R. Brody,

Mishnah and Tosefta Studies, Jerusalem 2014, pp. 80-81

27 מעניין שגם בסיפור על מסע האל בין האומות מוצג האל כמי שבכבודו ובעצמו דואג שתתקיים פנייה לעמים. עם זאת, בסיפור ההוא האל הוא שסובב בין האומות והציע להן את תוכן הדברים הכתובים, ואילו בתוספתא אלו האומות, באמצעות סופריהן, הנדרשות להגיע אל התורה הכתובה.

האבנים אלא עיסוק ישיר באפשרות קבלתן העתידית של אומות העולם. לשיטת רבי שמעון הללו יכולים להצטרף בכל שלב, שכן אבני המלון עומדות במקומם, ולשיטת רבי יהודה נגור דינן לבאר שחת, עקב סירובן לקבל את התורה בחלון ההזדמנות הצר שלפני גניזת אבני המזבח שעליהן נכתבה התורה.

יצירת האיזון בין שיטות התנאים עשויה לנבוע מנטייה אידאולוגית שונה של עורך התוספתא, כמו גם מתפיסה שונה לגבי מהות המעשה הפרשני ואופיו ההרמנויטי של החיבור. בהצלמת העוגן המקראי והכנסת המענה לרבי יהודה טוען, כביכול, עורך התוספתא כלפי מעשה הפרשנות. לדידו, תפקיד הפרשן אינו מתמצה אך ורק בעניינים פרשניים נקודתיים, כפי שהוצגו שיטות התנאיים במכילתא, אלא אף בשאלות אידאולוגיות ומהותיות.²⁸

ד

הברייתא של תוספתא סוטה ושאלת ההצטרפות העתידית של האומות מצאו מקומן בשני התלמודים למסכת, כחלק מהעיסוק במעמד הברכות והקללות. עם זאת, דרך הטיפול שלהן במחלוקת ובהשלכותיה האידאיות והמעשיות שונה זו מזו כרחוק מזרח ממערב.

אם עורך התוספתא ביקש לטשטש את הגבולות שבין פרשנות לאידאולוגיה באמצעות העלמת הפסוקים והכנסת המענה התאולוגי-האידאולוגי לדברי רבי יהודה עצמו, בסוגיה הארץ ישראלית שבירושלמי הוצבו מחדש הגדרות שבין לשון מחלוקת התנאים ובין הפירוש שניתן להם. אף כאן נבקש לשאול מה משרתים גבולות אלו, והאם הוצבו מחדש כחלק מתפיסתו הפרשנית או האידאולוגית של העורך.

נעניין בלשון הירושלמי:

תני.

על אבני המלון נכתבו. דברי ר' יודה.

ר' יוסי א'. על אבני המזבח נכתבו.

מאן דמר. על אבני המלון נכתבו. בכל יום ויום אומ' העולם משלחין נוטריהן ומשיאין את התורה שהיתה כתובה בשבעים לשון. מאן דמר. על אבני המזבח נכתבו. לא לשעה היו ונגנזו. עוד הוא

²⁸ נראה שלמענה שניתן בתוספתא לשיטת רבי יהודה חשיבות רבה ביכולת של עורך המשנה לברור לו, מבין שיטות התנאים, דווקא את השיטה הדחוייה מן המכילתא. במשנה אין זכר למחלוקת תנאים על אודות זהות האבנים. עם זאת, מנוסח המשנה עצמה לא ברור היחס בין האבנים שהועמדו על יד הירדן ובין אבני המזבח. בהחלט ניתן להסיק מקריאת המשנה כי יש זהות בין שני מיני אבנים אלו: 'ואחר כך הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסידו בסיד וכתבו עליהן את כל דברי התורה הזאת שבעים לשון שג' באר היטב ונטלו את האבנים ובאו ולגו במקומן' (משנה סוטה, ז, ז). אומנם מקריאת המשנה לא ברור מהיכן הביאו את האבנים, על אילו אבנים מדובר והיכן הוא 'מקומן', אך ההשוואה לתוספתא, הקרובה בלשונה למשנה, עשויה ללמד כי עליה התבסס רבי בעריכת הקטע במשנה. על היחס בין המשנה והתוספתא כאן ראו שריקי, תוספתא סוטה (לעיל, הע' 3), עמ' 81.

מעשה ניסים. נתן הקב"ה בינה בלב כל אומה ואומה והשיאו את התורה שהיתה כתובה בשבעים לשון.

מן דמר. על אבני המלון נכתבו. ניהא. (מאן דמר. על אבני המזבח) 'ושדת אותם בשיד'. (דברים כו, ב). מאן דמר. על אבני המזבח נכתבו. מה מקיים 'ושדת אותם בשיד' () [בין כל אבן ואבן. ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן. 'והיו עמים משרפות סיד' (ישעיהו לג, יב). מסיד נטלו איפופסין (גזר דין) שלהן מיתה.

ר' אבא בר כהנא בשם ר' יוחנן. 'והגוים חרוב יחרבו' (ישעיהו ס, יב). מחורב נטלו איפופסין שלהן מיתה.²⁹

הירושלמי אומנם מייחס אחרת את מחלוקת התנאים, מחלוקת רבי יוסי ורבי יהודה כמחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון שבמקורות המקבילים, אך בדומה למצוי בחיבורים הארץ ישראלים האחרים, גם כאן השיטה המוקשית היא זו הטוענת שהתורה נכתבה על גבי המזבח. הקושיה הראשונה בירושלמי דומה לקושיה על שיטת רבי יהודה במקורות אלו, אך כאן באה בלשונו של העורך. כתשובה מובא ציטוט מעובד של לשון התוספתא,³⁰ אך ללא המסקנה החריפה שבדברי רבי יהודה שם, על אודות חתימת גזר הדין של האומות למיתה. גזר דין זה מוזכר רק בהמשך, במימרה האמוראית שהובאה כחלק מן הדיון על הברייתא. הקושיה השנייה, אף היא בלשון העורך, מחזירה לדיון את העיסוק הפרשני במקראות שנעלם בתוספתא. כאן מבקש העורך לברר כיצד מתיישבת הגישה שעל פיה נכתבה התורה על אבני המזבח עם הציווי המקראי על סיד האבנים.

שתי המימרות האמוראיות החותמות, מובאות בסגנון לשוני דומה ותומכות במהלך העריכתי של הסוגיה. האמוראים חולקים בשאלה מתי נגזר דינן של האומות למיתה, אך לא על כך שגזר הדין כבר ניתן. השמטת תיאור חתימת הדין מדברי רבי יהודה והכנסתו למימרה של רבי יונתן מאפשרת את הצגת המחלוקת כפרשנית, ומכורח זה אף הוחזרו הפסוקים לדיון. תשובת העורך לקושיה השנייה, שלא מצאנו כדוגמתה במקורות אחרים, משפיעה על הבנת הדברים המיוחסים לרבי יונתן המובאים מייד לאחריה. בין אם נכתבה התורה על אבני המלון ובין אם נכתבה על אבני המזבח, שאף בהן ניתן סיד, גזר הדין של האומות כבר חתום ועומד.³¹ הסוגיה מותירה אמירה אידאית אחידה הגונזת אפשרות של קבלה עתידית של העמים, בניגוד לתוספתא, ולהלן נראה שאף יותר מכך בכבלי, ששם הקביעה כי גזר הדין של האומות נחתם כשנכנסו ישראל לארצם באה כניגוד לשיטה האחרת הגורסת כי שערי הצטרפות לא ננעלו. הגבולות האידאולוגיים הוזו, שהרי יש מי שסובר שכלל לא ניתנה

²⁹ ירושלמי, סוטה ז, ה כא ע"ד (מהדורת האקדמיה ללשון העברית, טורים 935–936).

³⁰ מבלי לציין זאת, כדרכו של הירושלמי במקומות רבים. ראו ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר נשים, טורונטו תשנ"ג, עמ' תסא.

³¹ אומנם לשיטת רבי יהודה של הירושלמי כתיבת התורה על אבני המלון אפשרה לאומות להשיא את התורה 'בכל יום ויום', אך נראה כי הירושלמי מבקש להוליך אותנו אל המסקנה כי אף שניתנה להם הזדמנות, ואולי הם אף השיאו את התורה, הם בחרו שלא לאמץ אותה אל ליבם: 'מסיד נטלו איפופסין שלהן מיתה'.

לעמים הזדמנות נוספת, שכן 'מחורב נטלו איפופסין שלהם מיתה'. המימרה החותמת את סוגיית הירושלמי מחזירה לדיון את השיטה שממנה הסתייגה המכילתא, ועל פיה הכתיבה על האבנים כלל לא נועדה לעיני האומות. העמדה כזו של האידאות יוצרת את הרושם כי לא הרצון להפריד ולבדל בין רבדים פרשניים ורעיוניים עמד בראש מעייניו של עורך הסוגיה, אלא תפיסותיו הערכיות והאידאיות, והן שהובילו את מעשה העריכה.

ה

אף בבבלי מצאנו עריכה מסיבית המטה את הדיון לכיוון אידאולוגי, אם כי מנוגד למדי מן המצוי בירושלמי. הבבלי לא מבקש לדחות אפשרות של קבלה עתידית של האומות, אלא דווקא לפתוח ולהרחיב אותה עד לקצה הלוגי הרחוק ביותר שלה:

תנו רבנן:

כיצד כתבו ישראל את התורה?

רבי יהודה אומר: על גבי אבנים כתובה, שנאמר 'וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת' וגו' (דברים כז, ח), ואחר כך סדו אותן בסיד.

אמ' לו ר' שמעון: לדבריך היאך למדו אומות העולם תורה?

אמ' לו: בינה יתירה נתן בהם הק' בה ושיגרו נוטירין שלהן וקילפו את הסיד והשיאוה. ועל דבר זה נתחתם גזר דינם לבור שחת, שהיה להן ללמד ולא למדו.

ר' שמעון אומר: על גבי סיד כתובה, וכתבו להן למט' 'למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל' וגומ', הא למדת שאם חוזרין בתשובה מקבלין אותן.

אמר רבא בר שילא: מאי טעמא דרבי שמעון? דכתיב 'זהו עמים למשרפות סיד' (ישעיהו לג, יב) – על עיסקי סיד. ורבי יהודה? כי סיד – מה סיד אין לו תקנה אלא שריפ', אף אומר העולם אין להן תקנ' אלא שריפ'.

כמאן אולא הא דתניא: 'ושבית שביו' (דברים כא, י) – לרבות כנענים [שבארץ ישראל]³² שאם חוזרין בתשובה מקבלין אותן, כמאן? כרבי שמעון.³³

בקריאה ראשונה של הברייתא שבבבלי נראה כי מחלוקת התנאים צומצמה עד מאוד. לא עוד מחלוקת על זהות האבנים, הרי התנאים מסכימים כי התורה נכתבה על גבי המזבח. בבבלי נותרה מחלוקת מינורית בלבד על סדרם של דברים, ובלשון הבבלי: 'כיצד כתבו ישראל את התורה', האם הכתיבה נעשתה ישירות על גבי האבנים או על גבי הסיד שניתן עליהן. הצגת המחלוקת באופן זה נשענת על הבנה פרשנית שונה של הציווי המקראי על סיד האבנים. ראינו כי בתוספתא, וודאי שאף בירושלמי, ההבנה הפשוטה של הטקסט המקראי שייכה את הסיד לאבני המלון. לשון הצגת מחלוקת התנאים בתוספתא נשענת על הבנה זו ('ר' שמעון או' על הסיד כתבוה'), ועליה מבוססת גם הקושיה השנייה של עורך הירושלמי על שיטת רבי יוסי.

גם בבבלי קיבלה הקושיה על שיטת רבי יהודה תפנית סגנונית ותוכנית. במכילתא הובאה כהסתייגות חיצונית למחלוקת על ידי חכם שלישי, בתוספתא יוחסה למקשים אנונימיים, ובירושלמי לעורך הסוגיה. בבבלי באה הקושיה כחלק מדרישה ישיר בין רבי שמעון לרבי יהודה. קושיית רבי שמעון קרובה בלשונה לקושיה שבמקבילות, אך זו אינה מתייחסת לגניזת המזבח אלא לכיסוי המילים בסיד. ודוק, שאלה על כתיבה על מזבח שיועד לגניזה אינה רלוונטית, שכן זו קשה גם לרבי שמעון שאף לשיטתו נכתבה התורה על אבני המזבח שעתיד להיגנו בו ביום.³⁴ כלומר, אין חולק על העובדה שהתורה נגלתה לעיני האומות לזמן קצר בלבד, בין אם נכתבה התורה תחת הסיד ובין אם נכתבה עליו. על פי דברים אלה,

³² כך נוסח כתב יד אוקספורד 2765.2 (Heb. d. 20/25a-63). גרסת יתר עדי הנוסח, 'שבחוצה לארץ', הושפעה ככל הנראה מתיקון הנוסח של רש"י על אתר, המתבסס על לשון הספרי לדברים פסקה ר"א. רש"י הכיר את דרשת הספרי, כפי שמשמע במפורש מדבריו. עם זאת, הוא לא השווה את לשון הברייתא שבבבלי ללשון הספרי, אלא תיקן את הנוסח כך שיתאים למשמעות הדרשה שם. לדידו, ברי כי הציווי 'לא תחיה כל נשמה' (דברים כ, טז) הוא דין גורף ביחס לעמי הארץ, ומכאן הסיק כי לשון הברייתא שבבבלי מקורה בטעות. באופן דומה פירש את סוף הברייתא הקודמת, ד"ה 'וכתבו מלמטה': 'ודבר זה כתבו למטה להודיע לשבעה אומות היושבים חוץ מגבולי ישראל שלא נצטוו להחרימם אלא אותן שבתוך גבולם נצטוו להחרימם כדי שלא ילמדו אותנו מעשיהם המקולקלים אבל אתם היושבים חוצה לה אם אתם חוזרין בתשובה נקבל אתכם ושבתוכה אין מקבלין שמחמת יראה עושין וה"ג לה בהדיא בתוספתא (פ"ח) אם אתם חוזרין בכם אנו מקבלים אתכם'. פירוש רש"י, כי הפנייה לעמים לחזור בתשובה מתייחסת לכנעניים שנמצאים בחוץ לארץ, אינו פשוט בברייתא שבבבלי (ובתוספתא) ואף לא בלשון הספרי. פירוש דומה לרש"י אצל בעלי התוספות, ד"ה 'לרבות כנענים שבחוצה לארץ'. תפיסה הלכתית אחרת ניתן למצוא אצל הרמב"ם, הרמב"ן, המאירי וראשונים נוספים. סיכום הגישות ההלכתיות השונות ראו אצל ז' נוימן ואחרים (עורכים), תלמוד בבלי עם הלכה ברורה, כרך כב מסכת סוטה, ירושלים תשס"ח, עמ' נה-נו.

³³ בבבלי, סוטה לה ע"ב – לו ע"א, על פי דפוס ונציה רפ"ב.

³⁴ גניזת המזבח מפורשת בהמשך הבבלי בדף לו ע"א, בברייתא המקבילה להמשך התוספתא.

אף סגנון ההתערבות האלוהית שאפשר לאומות להשיא את התורה עודכן בבבלי – 'ושיגרו נוטירין שלהן וקילפו את הסיד והשיאוה'.

גניזת המחלוקת על אודות זהות האבנים הותירה הבדל פרשני מינורי למדי בין שיטת רבי יהודה ורבי שמעון, הנוגע אך ורק בשאלה האם הוצרכו סופרי האומות לטרוח אף בקילוף הסיד טרם העתקת התורה. בפועל, ההפך הוא הנכון. עורך הבבלי צמצם אומנם את המרחק הפרשני הטכני של מחלוקת התנאים, אך לא זו ליבת המחלוקת ביניהם. סוגיית הבבלי, בדומה לתוספתא ולירושלמי, עוסקת בראש ובראשונה בשאלת היחס לאומות ואפשרות הצטרפותן העתידית. אלא שכאן מצעיד עורך הבבלי את שיטת רבי שמעון צעד נוסף קדימה. על פי התוספתא, קביעת רבי שמעון כי התורה נכתבה על אבני המלון נועדה לאפשר לאומות העולם להצטרף בכל עת, בראותן על גבי האבנים את התורה הכתובה ואת הפנייה הישירה אליהם: 'אם אתם חוזרין בכם אנו מקבלין אתכם'. רבי שמעון של הבבלי אומר דבר אחר. הקבלה העתידית של האומות לא תתרחש כתוצאה מראיית הפנייה אליהם ולמידת החוק שעל גבי האבנים, שהרי גם לידו התורה נכתבה על המזבח שנגזז.

ההיבט הריאלי הפיגורטיבי שעמד בבסיס הדיון האידיאלי בשאלת יחס התורה והאומות ואפשרות הצטרפותן לאחר הכניסה לארץ, נעלם לחלוטין מן הבבלי. לא רק לשיטת רבי יהודה לא הועמדה תורה כתובה על אבנים, אף לשיטת רבי שמעון אין שום אסטלה כזו. רבי שמעון מגיע למסקנה למדנית בעלת משמעות הלכתית אידיאלית: 'הא למדת שאם חוזרין בתשובה מקבלין אותן'. קבלת העמים לא תלויה באסטלות גלויות לעין המוצבות בגבולות הארץ. הצטרפותם אפשרית כיוון שזו ההסקה ההלכתית הנדרשת מלשון הפסוק שנחקק על האבנים שנגזזו.³⁵ הקבלה העתידית אינה נובעת מיכולת העמים ללמוד את התורה הכתובה על האבנים, אלא מיכולתם 'לחזור בתשובה'. עורך הברייתא שבבבלי מציג את רבי שמעון כמי שעבורו משמשת התורה שנכתבה על האבנים כמו כל מסורת טקסטואלית אחרת. התורה הכתובה על האבנים הופכת בשיטתו למעין תורה שבעל פה, המאפשרת פרשנות והתחדשות תמידיות. התפיסה האוניברסלית של התורה, ששורשיה נראו כבר במכילתא, באה כאן לידי ביטוי באופן החריף ביותר שלה, על אף השינויים המשמעותיים בדרך הצגת המחלוקת.

ההקצנה הלוגית של שיטת רבי שמעון שבברייתא לא מסתיימת כאן. בדומה לירושלמי, גם עורך הבבלי משתמש בדיון על הברייתא כדרך להקרין על הבנתה, הפעם עומדת במוקד שיטת רבי שמעון. הסוגיה נחתמת בטענת עורך הסוגיה המזהה בין הגישה ההלכתית של הברייתא החותמת ובין שיטת רבי שמעון. ברייתא זו מקבילה לדרשת הספרי לדברים פסקה רי"א: "ושבית שביו" (דברים כא, י) – לרבות כנענים שבתוכה.³⁶ למעשה, גם לשון דברי

³⁵ ומעניין לציין כי שורש מ"ד, שחוזר אמנם גם בלשון התוספתא, מופיע שוב ושוב בלשון הברייתא ובסוגיה הבבלית.

³⁶ מהדורת פינקלשטיין, עמ' 245.

רבי שמעון בברייתא המקבילה לתוספתא נוסחה בהשפעת הספרי בדרשה אחרת, היא פסקה ר"ב:37

ספרי דברים ר"ב	בבלי, סוטה לה ע"ב	תוספתא סוטה ח, ז
'למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות' מלמד	וכתבו להן למט' 'למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל' וגומ' הא למדת	וכתבו למטה 'למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות' וג' (דברים כ, יח) ³⁸
שאם עושים תשובה אין נהרגים	שאם חוזרין בתשובה מקבלין אותן	אם אתם חוזרין בכם אנו מקבלין אתכם

לשון דברי רבי שמעון בברייתא שבבבלי משלבת את לשון הספרי ('עושים תשובה') עם לשון התוספתא ('חוזרין', 'אנו מקבלין אתכם'). שתי דרשות הספרי מתייחסות לעמי הארץ, ומבהירות באילו מקרים חובת החרמתם מתבטלת. פסקה ר"ב מחדשת כי יש לעמי הארץ אפשרות לעשות תשובה, ופסקה ר"א עוסקת במפגש עם עמי הארץ במהלך כיבוש עיר הנמצאת מחוץ לגבולות הארץ. במקרה כזה, קובע הספרי, חלים עליהם דיני אותה העיר ואין עוד חובה להורגם. עורך סוגיית הבבלי הותיר את הדין על כנו, אך הוציאו מהקשרו. אף שההקשר ההיסטורי שבו עוסקת המחלוקת על אודות כתיבת התורה על האבנים הוא הכניסה לארץ טרם כיבושה, בברייתא שבבבלי ובסוגיה שבעקבותיה אין הבחנה בין עמי הארץ ובין אלו שמחוצה לה, אלא התייחסות כללית ל'אומות העולם', בדומה לביטוי שמצינו במכילתא ובתוספתא. פסקה ר"א פותחת בהבהרה כי חובת ההריגה מתבטלת כאשר מדובר במלחמת רשות דווקא ('כי תצא למלחמה' (דברים כא, י) – במלחמת הרשות הכתוב מדבר), הבהרה שנשמטה מציטוט הברייתא שבבבלי, ונראה שהטשטוש מכיוון. עורך הבבלי בחר לצטט קטע נבחר מן הספרי, ואותו שידך לדברי רבי שמעון מן התוספתא באופן ששינה את משמעותם כפי שהובאו במקורות התנאיים הקדומים לו.

37 שם, עמ' 238.

38 סביר שהפסוק הוכנס לתוספתא בעקבות הברייתא שבבבלי, הנשענת על לשון הספרי. במכילתא, שעליה מבוססת התוספתא, לא מוזכר פסוק בדברים הכתובים למטה. לשון הכתובת בתוספתא קרובה בסגנונה להלכה קודמת המתארת פנייה של יהושע אל העם בעומדם לפני מעבר הירדן: 'אם אי אתם מקבלין באים מים ושוטפין אתכם' (הלכה ה). יש כאן שני צדדים של אותו עניין, המנוסחים באופן דומה: ישראל נדרשים לקבל על עצמם את הורשת עמי הארץ כתנאי ליציאתם בשלום מן הירדן, והעמים נדרשים לבחור בין שתי אפשרויות דומות, קבלת החוקים או חורבנם המחולט. ראו שריקי, תוספתא סוטה (לעיל, הע' 3), עמ' 87.

חתימת הסוגיה בברייתא המזוהה עם שיטת רבי שמעון פוגמת באיזון שבהצגת הגישות בברייתא, בטכניקה שונה מזו שמצינו במכילתא. במכילתא נותרה ההסתייגות משיטת רבי יהודה ללא מענה. עורך הבבלי, שניכר כי אף הוא מבכר את שיטת רבי שמעון, בחר לצטט מקור נוסף, שלטענתו נוקט גישה זהה לזו של רבי שמעון. דרך העיבוד הסמוי של מסורות התוספתא והספרי שעמדו לפניו, הרחיב עורך הבבלי את אפשרות קבלתן של אומות העולם אף מעבר למה שמצוי בהן. אין מעשה פרשני כה חתרני כקביעת עורך הסוגיה כי הברייתא החותמת תואמת את שיטת רבי שמעון, הרי שתי הברייתות עובדו ונערכו בידי כחומר ביד היצר. בדרכו יצר עורך הבבלי גישה שטרם ראינו כמותה בשאלת הצטרפותן של האומות לברית. לא זו בלבד שהללו יכולים להצטרף בכל עת, אפשרות זו קיימת אף עבור יושבי הארץ, אלו שהתורה קראה להחרימם. הדרך לגישה רדיקלית זו מוצגת כמסקנה למדנית מתבקשת, 'הא למדת' – כביכול מסקנה הכרחית לפנינו.

ההיבט הריאליהפיגורטיבי אומנם נדחק מן הבבלי, אך נראה שלא ניתן לומר כי הדיון עצמו התקיים במנותק מן ההקשר ההיסטורי. למעשה, נראה שגם הקביעה האידיאולוגית החזקת משמעות על גור דינן של האומות, זו שמצינו בירושלמי, קשורה בהיבטים הריאליים של יחסי יהודים-נוכרים שבסביבת עורכי הסוגיות. נראה כי שני התלמודים מבקשים להתמודד, כל אחד בדרכו, עם העולם הנוצרי וטענותיו ביחס לתורה הכתובה ולברית. בדומה לסיפור מסע האל בין האומות, שגרסאותיו מספקות מענות שונים לטענות הנוכרים כלפי התגלות התורה לעם ישראל, כך גם עיבודה של הברייתא והדיונים על אודותיה. על אף ההבדלים האידיאולוגיים המשמעותיים שמצאנו בין סוגיית הירושלמי לסוגיית הבבלי, ניכר כי בשתיהן מצויה התמודדות עם אחת הטענות המרכזיות של האומות שבסביבתם.

כמעט כתמונת ראי לטענה הנוצרית בדבר נישול עם ישראל מן הברית האלוהית, בא הירושלמי ומתאר החמצה של האומות אף את ההזדמנות השנייה שניתנה להן להצטרף אל אותה ברית עם כניסת ישראל לארץ. מי שעצמו עיניהם ונמנעו לפרוש ידיהם ולקבל את ההזדמנות שניתנה להם להיות חלק מן הברית, אינם היהודים אלא דווקא שכניהם, ועל כך נגזר דינם למיתה. הטענה של סוגיית הבבלי מחוכמת יותר. יש בה אמירה בוטחת בדבר קיומה של הברית המתמשכת בין ישראל ובין אלוהיו, ועימה פתיחת פתח לאומות העולם להצטרף אליה. מעשה הכתיבה על האבנים לא מתייחס למציאות היסטורית שהוחמצה אלא מורה על עיקרון מהותי ביחס לברית ולתורה. האפשרות להצטרף אינה תלויה בדברים שנכתבו בשלב זה או אחר על אבנים, אלא בתוקפם הנצחי של הברית והחוק שהתגלו עוד בסיני. ייתכן שהטענות הניגודיות ביחס לאפשרות הצטרפות של האומות נובעות מטיבם השונה של יחסי יהודים-נוכרים בזמנם של עורכי הסוגיות ובסביבתם.

באמצעות עיון ובחינה של גרסאותיה של מחלוקת התנאים והדיונים על אודותיה, ביקשתי להאיר את מעשי העיבוד והעריכה הייחודיים לכל מקור, את תפיסת העולם הפרשנית והבנת תפקיד הפרשן העורך שבאה לידי ביטוי במעשים אלו. ניתוח אופני העריכה הגלויים והסמויים אפשר לעמוד על הדרך שבה שאלות פרשניות ואידאולוגיות עוברות ממקור למקור, ולזהות את ההתמרות שהתרחשו עליהן במעברים אלו וסיבותיהן. ביקשתי לשאול על אידאולוגיית העריכה שהתגלתה כאן: מהי חלוקת העבודה המשתקפת במקורות בין דיונים מפורשים ובין עריכה מסותרת? האם מצויים דברים שלדעת העורכים לא ניתן להציג כדיון מפורש אלא ברמז או דרך עיבוד ועריכה? ראינו כיצד הגבולות ההרמנויטיים של החיבורים היוו את המצע לדיונים הגלויים, וכיצד אלו נפרצו שוב ושוב באמצעות טכניקות עריכה מגוונות למדי. ראינו כי עורך המכילתא הציג אוסף מחלוקות נקודתיות סביב פסוקי ספר דברים, בהתאם לתבנית ההרמנויטית של החיבור, אך עם זאת פעל באופן סמוי כדי להעמיד שתי תפיסות אידאולוגיות חולקות בשאלת היחס לאומות. אלו התבטאו באופן המפורש ביותר בדברי הביקורת של החכם החותמים את היחידה הספרותית. טענתי שיש כאן עדות למעשה חתרני של העורך ביחס לחיבור שלו עצמו. לא רק אוסף הלכות תנאיות על פסוקי ספר דברים, אלא עיסוק במחלוקות אידאולוגיות הנוגעות בשאלות יסוד מהותיות.

בהצגותיה המאוחרות יותר של המחלוקת כבר אין זכר לניסיון להסתיר את העיסוק בשאלת היחס לאומות. להפך; זו הפכה לשאלה הגלויה בכל אחד מן החיבורים שבהם נמצא עיבוד למחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון. ראשון להפיכת המחלוקת הסמויה שבמכילתא למחלוקת גלויה בשאלת היחס לאומות העולם הוא עורך התוספתא שהציב שאלה זו במרכז הדיון. השאלה שלא נשאלה במפורש במכילתא נאמרת במילים ברורות בתוספתא. ייתכן שהבחירה להציג את הדברים בריש גלי נובעת מן ההבנה שזו השאלה המהותית שעומדת בבסיס אוסף דברי התנאים שבמכילתא, ובה תלויות שיטותיהם הפרשניות. הפסוקים הוצאו מן הדיון, ולא ככדי. לדידו של עורך התוספתא אין צורך להסתתר מאחורי מסווה של פרשנות פסוקים, לא זו מטרת החיבור. עיבוד המחלוקת סביב זהות האבנים והשמטת יתר המחלוקות הפרשניות שבמכילתא, מחדדים שלפנינו מחלוקת מהותית-אידאולוגית בשאלה למי מיועדת התורה הכתובה.

העדפת עורך התוספתא לאחת הגישות האידאולוגיות לא ניכרת. נראה כי המניע המרכזי של מעשי העיבוד והעריכה הוא הרצון להעמיד את המחלוקת המהותית בראש הדיון, אך לא דווקא להכריע בה. אי אפשר לומר דבר דומה על הברייתא בגרסאותיה התלמודיות. בירושלמי, אף שלשון הצגת מחלוקת התנאים קרובה ללשון התוספתא, חזרה החלוקה הבסיסית, שמצינו דווקא במכילתא, בין מחלוקת התנאים שהיא פרשנית בבסיסה, ובין שאלת היחס לאומות. עורך הירושלמי ניווט את הדיון אל כיוון אידאולוגי אחיד וחד משמעי. בין אם נכתבה התורה על אבני המזבח ובין אם נכתבה על אבני המלון, גזר דינן של האומות

כבר נחתם למיתה. המשמעות של הקביעה הכמרהיסטורית, דרמטית: אין מקום לטענות אומות העולם על חסות תחת ברית חדשה.

עורך הבבלי, שתחת ידיו יצא העיבוד המסיבי ביותר של מחלוקת התנאים, השתמש במבנים ובביטויים תלמודיים שגורים כדי להציג שני קצוות אידאולוגיים שלא מצינו כדוגמתם בחיבורים האחרים. גם בבבלי המשמעות האידאית של הדברים ברורה, אך מוצגת כשיטה פרשנית של תנא, אחד משני צידי המחלוקת. הרבה יותר משמשקפים ציטוטי המקורות בסוגיה את החיבור שממנו נלקחו, הם משקפים את המגמה הרעיונית של עורך סוגיית הבבלי. לפי עורך זה, האידאולוגיה – שלו עצמו – מתירה לעשות כמעט הכול, תחת מסווה המתודולוגיה הבבליית המקובלת.

במבט סינכרוני התגלו לפנינו טכניקות שונות לעיצוב הדין: מחלוקת מפורשת עם הנמקות שונות, פרשניות ('שנאמר') או אידאיות ('לדברך, היאך למדו'); הכרעה מפורשת של חכם ('נראין דברי רבי שמעון') ותוספות פרשניות ('כיצד'). הטכניקות לשינוי מגוונות למדי: מחלוקות מושמטות ומעוצבות מחדש (כגון בתוספתא) או נוצרות (בבבלי); נימוקים משתנים ותוספות מוצגות כרובד נפרד (ירושלמי) או כחלק מדיוני התנאים (בבבלי במיוחד); לעיתים מוצגת אידיאה כדעה חדשה (החכם החותם את הדיון במכילתא) או כעיבוד של דעה ישנה (רבי שמעון בבבלי); לעיתים מוצגות הדעות כחולקות במפורש ולעיתים העיבוד נוטל את העוקץ ומשנה את פניה של המחלוקת.

כל אלו הן טקטיקות המקבילות לעיצוב האידאולוגי. הברייתא, על גלגוליה השונים, מספקת לנו הצצה מרהיבה אל ההתפתחויות האידאולוגיות שחלו בתפיסת עולמם של החכמים, בתקופות שונות ובמקומות שונים, בשאלה המהותית של היחס לאומות העולם ושייכותן לתורה ולברית. ההוראה שבאסכולת ספר דברים בדבר כתיבת התורה על האבנים הפכה אמצעי להצבת גישות פרשניות, כמו גם אידאולוגיות שונות. הדיון המקביל מלמדנו כי מסרים אידאולוגיים משתנים ועוברים בין מקורות, הן בגלוי והן בסמוי, בהוספת דעות ובעיצובן מחדש, תוך התאמתם לעקרונות ולתפיסות פרשניות ואידאולוגיות, וכן כמענה למציאות הסובבת המשתנה והדרך שבה היא עצמה מתפרשת על ידי עורכי הברייתא.

מוריה באר שריקי

אוניברסיטת בר אילן

moriah.beer@gmail.com

HIDDEN AND REVEALED:
THE FORMATION OF A TANAIIC DISPUTE
REGARDING THE RELATIONSHIP WITH THE NATIONS

MORIAH CHRIKI

Bar Ilan University

Abstract

This article examines different traditions of one Tannaitic dispute, regarding the identity of the stones upon which the Torah was inscribed following the Israelites crossing of the Jordan river. Comparing various interpretive traditions, demonstrates that despite its interpretive nature, this topic has acquired an ideological tone, concerning the kind of relation that gentiles should have to the written Torah.

The common underlying assumption among all versions, is that in the act of writing the Torah on the stones, there is an outreach to the nations, giving them a second opportunity to receive the Torah. Delving into the interpretive, methodological, and realistic aspects of these parallels, illustrates how ideological messages shift and traverse among sources, both overtly and covertly. The interpretations given by different traditions varies greatly, ranging from framing this as a one-time event, a missed opportunity never to be repeated, all the way to presenting it as an ongoing invitation for the nations to receive the written Torah.

Through the addition of ideas and by reshaping the text to fit interpretive and ideological principles and perceptions the transmitters of tradition not only respond to the changing surrounding reality, but also express a different ideological attitude.

RESHIT

STUDIES IN JUDAISM

EDITORS

ADAM AFTERMAN • RONIT IRSHAI
ISHAY ROSEN-ZVI • CLAIRE E. SUFRIN

EDITORIAL MANAGER

DAVID WIETCHNER

VOL. 8

JERUSALEM, 2024



SHALOM HARTMAN מכון
INSTITUTE הרטמן שלום

RESHIT was edited by:

Dror Yinon (2009–2010), Yair Lorberbaum (2009–2010), Adiel Schremer (2009–2010)

RESHIT is a peer-reviewed journal that is published annually with the support of the Robert and Arlene Kogod Research Center for Contemporary Jewish Thought, Shalom Hartman Institute

Proposed manuscripts for publication should be uploaded [here](#) prepared according to our guidelines [here](#), formatted as DOC or DOCX. Two abstracts—Hebrew and English—should accompany it. The editors will not discuss manuscripts that have not been formatted correctly or are in lieu of abstracts. The authors will receive a PDF of their final article. Responsibility for opinions expressed in the articles is that of the author alone.

Address: Reshit, Shalom Hartman Institute, P.O. Box 8029, Jerusalem 9108001.

All questions should be directed to David Wietchner, editorial manager.

Email: david.wietchner@shi.org.il

The volume has been edited by Rafael Zer and Sara Fuchs

ISSN 2706-6096

2024



Table of Contents

Racheli Frish	The Role of Women Figures in the Book of Proverbs	1
Moriah Chriki	Hidden and Revealed: The Formation of a Tanaic Dispute Regarding the Relationship with the Nations	28
Brachi Elitzur	The Legend of Lamech and His Sons: Foundational Elements and Transformations in Its Messages	53
Adiel Schremer	<i>Lifnim Mi-Shurat Ha-Din</i> as Halakhic Criticism	75
Chen Maaravi and Adam Afterman	On the Doctrine of the Double Soul in Sixteenth-Century Kabbalah and Its Sources	90
Avishai Mizrahi and Ronit Irshai	Liberal Orthodox Rabbinic Views on Male Homosexuality	139
Avi Sagi	Between Metaphysical Hope and Real Hope: On the Thought of R. Moshe Hayyim Luzzato	179
	English Abstracts	i