

והחרש והמסגר אלף (מל"ב כד, טז)

החרש: אחד מדבר והכל שותקים.

והמסגר: הכל יושבין לפניו ולמדים הימנו.

אחד פותח ואחד סוגר, לקיים מה שני: 'פתח ואין סגר, וסגר ואין פתח' (יש' כב, כב).

בדרשה זו מזוהים 'החרש והמסגר' עם תפקידי חכמים בבית המדרש: החרש (=ה'פותח') הוא הרב הרושש לפני רבים, שכולם שומעים את דבריו ו'שותקים'; המסגר (=ה'סוגר') אינו אלא ה'מסיים' בלשון הבבלי, כמו ריש לקיש בשיבתו של ר' יוחנן שהיה 'מסיים מתיבתא דיומא לרבנן', והם 'למדים ממנו', כלומר, חוזרים על דבריו כדי ללמוד את נוסח השיעור.¹²² ה'מסיים' הבבלי הוא ה'חותם' בלשון ארץ ישראל,¹²³ ומכאן ניתן להקיש למונחים במאמר בירושלמי: 'חתם' פירושו 'מסיים', ועניינו פעילותו של החכם המכוון את דברי הרב בידי התלמידים לאחר השיעור, ואילו 'פתח' עניינו פעילות ההוראה של הרב, שהיא הוראה (בהלכה) בבית המדרש.¹²⁴ שני התפקידים האלה הובאו במאמר התלמודי שלעיל כדוגמה לחכמים בבית הוועד המדברים 'כל אחד ואחד במקומו'.

122 כבא קמא קיז ע"א; השווה רש"י שם, ד"ה 'מסיים מתיבתא כיומא לרבנן': 'היה מחזר ושונה להם מה שדרש ר' יוחנן [...] ולאחר ששמעו כולן מפי הרב, חזר ומכוונה בידם'.

123 עיין דברים רבה, מהדורת ליברמן (ירושלים תשל"ד), ואתחנן, עמ' 41, וראה שם הערה 8, ובהוספות והשלמות בסוף הספר, עמ' 136.

124 למסקנה דומה הגיע בסר, ראה H. W. Basser, 'Derrett's "Binding" Reopened', *Journal of Biblical Literature* 104 (1985), pp. 297-300.

דמא בן נתינה: לדמותו ההיסטורית

פרק בחקר האגדה התלמודית

שמא יהודה פרידמן

האגדה וההיסטוריה ירדו כרוכות יחד. היו חוקרים בדורות הקודמים שתפסו את המסופר בסיפורי האגדה התלמודיים כידיעות היסטוריות בפשטות. בדורנו הכול יודעים שהאגדה היא לאו דווקא היסטורית. אף על פי כן לא פסקו ההיסטוריונים מלתלות את עיניהם לאגדה לשם דליית ידיעות כלשהן על תקופת חז"ל, ולו ידיעות על תפיסותיהם ועמדותיהם של מנסחי האגדות המספרות. גישה אחרת – ובעל היכול דידן הוא אבי השיטה הזאת – רואה בסיפורי האגדה התלמודיים בראש ובראשונה יצירות ספרותיות, וגורסת שהמחקר בתחום זה יבוא על שכרו רק על ידי ניתוח ספרותי מעמיק של כל סיפור וסיפור בפני עצמו, ולרוב בניתוק מכל מקור אחר או הקשר אחר, לשם הבנת הצד הספרותי-אמנותי לעומקו ללא הפרעה.¹

להלן ננסה לעסוק בגישה אחרת, המדגישה את מקומו של סיפור האגדה בתוך המכלול הרחב של הספרות התלמודית כולה. על ידי השוואת המקורות ננסה להוכיח שפרטי הסיפור הנידון קשורים קשר גלוי או סמוי לעניינים שאינם נזכרים בו כיום, ומעוררים יותר מאשר נראה לעין בהווה החז"לית השורשית. הקשרים הללו עשויים לפרנס את עצם התהוות הסיפור, ובדרך זו להפיץ אור על שאלות היסטוריות וספרותיות כאחת. גם יש בכוחה של ההתחקות אחר התהוות סיפור האגדה בתוך המכלול התלמודי הרחב להוסיף למחקרו יעדים חדשים מעבר להארה הספרותית של היצירה או דליית ידיעות היסטוריות ככל האפשר. שהרי תהליך בירורם של הרעיונות העומדים מאחורי גיבוש הסיפור בצורתו הנוכחית מצביע על הערכים והמגמות הפועלים בעולמם הרוחני של יוצרי האגדה התלמודית הסיפורית; המטרה של המחקר הזה איננה שתזוור ההיסטוריה מכאן, או תיאור ספרותי של התוצר הסופי מכאן, אלא שחזור תהליכי התהוות האגדה, שהרי בהם טמון פירושה האמתי. בעיון הנוכחי מניבה גישה זו ממצאים מיוחדים ושונים מאוד ממה שצפוי מקריאת הסיפור על פני השטח.

נוסף על כל העניינים הנזכרים ולצדם, לא יפקד מקום הבדיקה המחקרית הרגילה

1 על גישות המחקר לאגדה התלמודית הסיפורית ראה J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories*, Baltimore 1999, pp. 1-27. חלקים מן המאמר הנוכחי הורצו בהרצאות שבאוניברסיטה העברית בירושלים, באוניברסיטת ניו יורק ובאוניברסיטת תל-אביב, כולן בשנים תשנ"ז-תשנ"ח.

של הטקסטים הנידונים, קרי עיון ובירור בכל פרטי הפרטים של המבנה הספרותי, גרסאות ומקבילות, לקסיקולוגיה ופרשנות מדוקדקת. כלומר ייעשה ניסיון לקרוא 'קריאה צמודה', לא רק במובן הספרותי, אלא גם במובן התלמודי-מחקרי דווקא! בדרך זו נעשית הפילולוגיה משרתת של התאולוגיה; שהרי לדעתנו ההבנה העמוקה עדיין מסתתרת בפרטים היבשים.

דמא בן נתינה

התברר כבר בהזדמנויות קודמות שהסיפורים הבאים בתלמוד הבבלי נוטים להרחיב ולפתח אותן ידיעות הכלולות במקבילותיהם הארץ ישראליות בצורה תמציתית יותר. בעקבות אותו פיתוח, מיטשטש לפעמים הקשר בין שתי המקבילות בתודעת המעינים, עד שנדמה כאילו שני אירועים שונים לפנינו, ובאים להתייחס לסיפור שבבבלי כאירוע אחר ושונה, ולומר 'תרי עובדי הווי'². אין כל מקום לחשש כזה בסיפור הידוע והמפורסם על דמא בן נתינה, אותו גוי אשקלוני שהצטיין בכיבוד אב ואם עד כי נעשה דמא שם דבר ודגם למופת לקיום מצווה זו גם בישראל³. ישנם אמנם כמה וכמה הבדלים מעניינים בין המסופר בבבלי למסופר בירושלמי, אבל עיקר גוף הסיפור ושלדו קיימים כאן וכאן, ופרטיו אף מתאשרים מן ההסכמה ההדדית בין שני התלמודים⁴. אין פלא אפוא שההיסטוריונים של הדורות הקודמים קבעו כדרכם את גרעין הסיפור הזה כגרעין היסטורי, ונבנו ממנו בתארים ידיעות שונות של התקופה הנידונה, הרי היא ימי הבית השני.

הסתמכות ההיסטוריונים

לגבי הפעילויות שבהן עסקו דייני בית הדין שבלשכת הגזית, כתב אברהם ביכלר: 'ולבסוף אסתמך גם על עדות מספרות האגדה ואביא כאן את דבריו של שמואל בבבלי, קידושין ל"א, א': "שאלו את ר' אליעזר, עד היכן כיבוד אב ואם..." כאן אנו מוצאים את החכמים הולכים ליקח אבנים טובות לבגדי הכוהן הגדול וכן פרה אדומה לאפר חטאת, כפי שמצאנו אותם למעלה ממנים פקידים ומביאים אומנים'⁵.

- 2 ראה ש"י פרידמן, 'לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי', ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 119-164.
- 3 על סיפור זה ראה י' פרנקל, 'עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א, עמ' 141-144; ש' ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד, תל אביב תשנ"ג, עמ' 96-99, 134-137.
- 4 ואפילו במקומות שיש הפרש, חלק מהם אינם אלא לכאורה, ראה להלן ('אצבעיה', 'בין גדולי רומי').
- 5 א' ביכלר, הסנהדרין, ירושלים תשל"ה, עמ' 88. רק הוסיף הסתייגות זו: 'ולאחר כל הידיעות האלו צפה ועולה השאלה, אם חכמים אלה הם חברי בית-דין, או שמא אינם אלא נציגים,

הרי מסתמך המחבר על הסיפור שלפנינו ודולה ממנו ידיעות על מעשי הסנהדרין בתקופת בית שני. גם כתארו את המציאות באשקלון בתקופה הנידונה הסתייע ביכלר בסיפור שלנו: 'ר' אליעזר מרמו על נכרי אחד באשקלון, שקיים כיבוד אב, במדה רבה מאד'⁶. כלומר על ידי כך אנו נשכרים בידיעות כל שהן על ההווי החברתי באשקלון באותו זמן.

שמואל קרויס, בבואו לתאר את הפקידות במלכות רומי, פתח את דיונו בעיקר במקור שלנו, ועל פיו ביקש ליחס לדמא בן נתינה לא פחות מאשר חברות בסנט הרומי: 'בספור הידוע על דמא בן נתינה נאמר (בבלי, קידושין לא, א): "היה לבוש סיריקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי" [...] והוא הוא שנקרא גם פטרובולי [...] כנראה שהיה חבר בסנאטוס הרומי [ההדגשה שלי]⁷!

הדיונים הללו של ההיסטוריונים מלפני דור ויותר מדגימים את הדרך שהייתה נקוטה, ושמא עדיין נקוטה היא, בהסתמכות על הנמסר בסיפורי האגדה כעובדות היסטוריות, פשוטן כמשמען, ללא בירור מאין באו וכיצד נתהוו. וגיחזי אנן.

המקורות

כעת נעיין במקורות התלמודיים, בבלי וירושלמי (הסיפור נמסר גם בשתי מקבילות תניניות, בדברים רבה⁸ ובשריד ממדרש ילמדנו⁹ והובא גם בילקוטים השונים. נתייחס למקורות אלה בהערות).

בבלי, קידושין לא ע"א¹⁰ ירושלמי, פאה א, א (טו ע"ג) ירושלמי, קידושין א, ז (סא ע"ב)

- (1) בעו מיניה מרב עולא: כיבוד אב ואם.
עד היכן כיבוד אב ואם?
אמר להם: צאו וראו מה עשה גוי אחד באשקלון.

כדרגה נמוכה יותר?¹⁰ לא הסתייגות כאשר לידיעות שבסיפור דמא, אלא לפירושהן, חכמים אלה שבאו לחנותו של דמא, מאיזו דרגה של בית הדין היו.

- 6 א' ביכלר, מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 149 הערה 58.
- 7 ש' קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, ירושלים תש"ח, עמ' 120. ואם כי גם העלה פקפוק: 'אך גם מועצות ערי הלניסטים בארצות המזרח ובא"י נקרא "בוליי", לא נתבטלה האפשרות הראשונה בשל כך, ושתיהן מכוונות לפי דעת המחבר לעובדות היסטוריות.
- 8 א, ד"ה 'רב לכם'. נוסח התשתית הוא על פי הירושלמי, והמדרש נעשה אפוא כפירוש ראשוני, בחלקו על דרך הרציונליזציה.
- 9 בפנים אחרות, כפי שנפרט להלן.
- 10 פסקה 2 מופיעה גם בעבודה זרה כג ע"ב - כד ע"א.

בבלי, קידושין לא ע"א

ירושלמי, פאה א, א
(טו ע"ג)

ירושלמי, קידושין א, ז
(סא ע"ב)

ודמא בן נתינה שמו. פעם אחת בקשו חכמים פרקמטיא בששים ריבוא שכר, והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו, ולא ציערו.

(2) אמר רב יהודה אמר שמואל, שאלו את ר' אליעזר: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: צאו וראו מה עשה גוי אחד לאביו באשקלון, ודמא בן נתינה שמו.

(1) רבי אבהו בשם רבי יוחנן, שאלו את רבי אליעזר עד היכן הוא כיבוד אב ואם. אמר להן, ולי אתם שואלין, לכו ושאלו את דמה בן נתינה.

(2) דמה בן נתינה ראש פטרכולי היה. פעם אחת הית' אמו מסטרותו בפני כלכולי שלי ונפל קורדקון שלה מידה והושיט לה שלא תצטע'.

(3) אמר רבי חזקיה גוי אשקלוני היה וראש פטרכולי היה ואבן שישב עליה אביו לא ישב עליה מימיו וכיון שמת אביו עשה אות' יראה שלו.

(1) עד איכן הוא כיבוד אב ואם. אמר להן ולי אתם שואלין לכו שאלו לדמה בן נתינה.

(2) דמה בן נתינה ראש פטרכולי היה. פעם אחת הית' אמו מסטרותו לפני כולי שלו ונפל קורדקסין שלה מידה והושיט לה כדי שלא תצטער.

(3) א"ר חזקיה הגוי האשקלוני היה, וראש כל פטר כולי היה, ואבן שישב עליה אביו לא ישב עליה מימיו וכיון שמת עשה אותה יראה משלו.

בבלי, קידושין לא ע"א

ירושלמי, פאה א, א
(טו ע"ג)

ירושלמי, קידושין א, ז
(סא ע"ב)

בקשו ממנו חכמים אבנים לאפור בששים ריבוא שכר, ורב כהנא מתני: בשמונים ריבוא, והיה מפתח מונח תחת מראשותיו של אביו, ולא ציערו.

לשנה האחרת נתן הקב"ה שכרו, שנולדה לו פרה אדומה בעדרו. נכנסו חכמי ישראל אצלו. אמר להם: יודע אני בכס, שאם אני מבקש מכם כל ממון שבעולם אתם נותנין לי, אלא אין אני מבקש מכם אלא אותו ממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא.

(4) פעם אחת אבדה ישפה של בנימן. אמרו מאן דאית ליה טבא דכוותה אמרו אית לדמה בן נתינה. אזלון לגביה ופסקו עמיה במאה דינר. סליק בעי מייתה להו ואשכח אבוה דמיך ואית דאמרין מפתחא דתיבותא הוה יתיב גו אצבעתיה דאבוי ואית דמרין ריגליה דאבוה הוות פשיטא על תיבותא. נחת לגבון אמר לון לא יכילית מיתותיה לכון. אמ' דילמ' דו בעי פריטין טובין אסקוניה למאתים אסקוניה לאלף. כיון דאיתעיר אבוה מן שינתיה סלק ואייתותיה לון. בעו מייתון ליה בפסיקוליה אחרייא ולא קביל עלוי, אמר מה אנא מזבין לכון איקרא דאבהתי בפריטין איני נהנה מכבוד אבותי כלום. מה פרע לו הקב"ה שכר? אמר רבי יוסי בי רבי בון בו כלילה ילדה פרתו פרה אדומה ושקלו לו כל ישראל משקלה זהב ונטלוה.

(4) פעם אחת אבדה ישפה של בנימן. אמרו מאן דאית ליה טבא דכוותה אמרו אית לדמה בן נתינה. אזלון לגביה ופסקו עליה במאה דינרין. סליק בעא מייתיתא להון ואשכח לאבוי דמך ואית דאמרין מפתחא דתיבותא הוה יתיב גוא אצבעיה דאבוה ואית דאמרין ריגליה הוות פשיטה על תיבותא. נחת לגביהון אמר לון לא יכילית מייתיתא לכון. אמרין דילמא דהוא בעי פריטין טובין אסקוניה למאתי' אסקוניה לאלף. כיון דאיתעיר אביו מן שינתיה סלק ואייתיתא להון. בעו מיתן ליה כד פסקו לה לאחרייא ולא קביל, אמר מה אנא מזבנא לכון איקרא דאבהתי בפריטין איני נהנה מכיבוד אבותי כלום. מה פרע לו הקב"ה שכר? אמר רבי יוסי בי רבי בון בו כלילה ילדה פרתו אדומה ושקלו לו ישראל משקלה זהב ושקלוה.

בבלי, קידושין לא ע"א

ירושלמי, פאה א, א
(טו ע"ג)ירושלמי, קידושין א, ז
(סא ע"ב)

(3) וא"ר חנינא: ומה מי שאינו מצווה ועושה – כך, מצווה ועושה על אחת כמה וכמה, דאמר רבי חנינא: גדול מצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. אמר רב יוסף: מריש הוה אמינא, מאן דהוה אמר לי הלכה כרבי יהודה דאמר סומא פטור מן המצות, עבידנא יומא טבא לרבנן, דהא לא מיפקידנא והא עבידנא, השתא דשמעיתא להא דא"ר חנינא: גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, אדרבה, מאן דאמר לי דאין הלכה כרבי יהודה, עבידנא יומא טבא לרבנן.

(4) כי אתא רב דימי אמר: פעם אחת היה לבוש סירקון של זהב והיה יושב בין גדולי רומי, ובאתה אמו וקרעתו ממנו, וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו, ולא הכלימה.

א

נעסוק קודם כול בשאלות העשויות לעמוד לפני המעיין בהשוואת המקורות הללו, ובהבהרת היחס שבין הבבלי והירושלמי. הדיון נפתח בבבלי, בעניין הכפלת עצם הסיפור.

הסיפור מסופר בבבלי פעמיים, בפעם הראשונה (1) בקצרה, כמענה על מה שביעו מיניה מרב עולא, עד היכן כיבוד אב ואם, ובשנייה (2) ביתר אריכות, בשם 'אמר

רב יהודה אמר שמואל¹¹. בסוגיית הגמרא שם, בסמוך לפני הסיפור הראשון, נאמר: 'דרש עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה וכו'. 'רב עולא' שלפנינו, שהשיב על מה ששאלו עד היכן כיבוד אב ואם אינו אלא אותו עולא רבה דלעיל. וכך בדפוס הספרדי למסכת קידושין (1): 'בעי מיניה מר' שילא רבא¹². גרסה זו 'שילא רבא' נתהוותה מן 'עולא רבא', בהתחברות האותיות ע"ן וי"ו להיות ש"ן¹³. באותה דרשה אפיתחא דבי נשיאה על הפסוק 'ודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך'¹⁴. דרש עולא רבה שאומות העולם לא הודו לעשרת הדיברות מתחילתה, אלא רק לאחר ששמעו את הדיבר 'כבד את אביך ואת אמך'. על כך מוסיף עולא רבה במימרה השנייה שאכן מעריכים הגויים מצוות כיבוד אב ואם, ובאמת, אם תרצו לדעת עד היכן כיבוד אב ואם, צאו וראו מה עשה גוי אחד. הרי לפי זה שתי המימרות של עולא רבה משלימות זו את זו.

כך יש לפרש את הדברים כפי שהם לפנינו, אבל ספק אם כך באו מתחילתם. ובאמת יש לתמוה כמה תמיהות על כך ששוב באו ושאלו את עולא רבה, חכם ארץ ישראלי מן הדור השלישי¹⁵, אותה שאלה ממש ששאלו את התנא הקדום רבי אליעזר לפי מימרת רב יהודה בשם שמואל, 'עד היכן כיבוד אב ואם'¹⁶, ואף תשובתו של עולא רבה באה כמעט מילה במילה כתשובת רבי אליעזר בסיפור השני. ועוד,

11 התייער בעדי הנוסח לכפילות הסיפור אינו מלא, שהרי בכ"י מינכן ובכ"י אוקספורד 248 לא מצאנו אלא סיפור אחד, הפותח ב'ביעו מיניה מרב עולא' וממשיך בסיפור השלם, ללא פתיחה שנייה של 'אמר רב יהודה אמר שמואל'. והוא הדין בעין יעקב, דפוס ראשון, סלונקי. באגדות התלמוד, קושטא רע"א, הובא רק הסיפור משם רב יהודה אמר שמואל. בדפוס הספרדי של בבלי קידושין, כבדפוס ונציה, באים שני הסיפורים (וכן במנורת המאור, מהדורת ענעלאו, חלק ד, ניו יורק תרצ"ב, עמ' 20). אמנם אפשר להעלות על הדעת כמה הסברים למצב הזה, אולם ההסבר הפשוט ביותר הוא שההשמטה נגרמה מחמת הדומות במקצת עדי הנוסח אגב הרצף הוזה כמעט של הסיפור בדברי עולא רבה ובדברי רב יהודה אמר שמואל. וראה להלן.

12 וכזה במנורת המאור הנ"ל.

13 וכן הוא 'בעו מיניה מרב עולא רבה' בפסקי ר' ישעיה דטראני (רי"ד), מהדורת ליס, ירושלים תשל"ז, עמ' סג, ובמנורת המאור לר' יצחק אבוהב, מהדורת חורב'קצנלנבוגן, ירושלים תשכ"א, עמ' 351.

14 תה' קלח, ד.

15 ראה ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 262. זיהוי זה נעלם מהיימאן בספרו תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים תשכ"ד (לונדון תר"ע). אם כי משה בר מסכם שילא יפלא שלעתים היו מכנים בבבל ובארץ ישראל את ראש הגולה בתואר 'נשיאה' (ראשות הגולה בבבל בימי המשנה והתלמוד, תל אביב תשל"ל, עמ' 6), דומה שכל אלה שנאמר עליהם בבבלי 'דרש אפיתחא דבי נשיאה' ארץ ישראלים הם: רבי יונה (שבת קנה ע"ב); רבי ענני בר ששון (מועד קטן כד ע"ב), ראה אלבק (שם); א"ש רוזנטל, 'רב בן-אחי ר' חייא גם בן-אחנתו?', ש' אברמסקין, 'קוטשר וש' אש (עורכים), ספר חנוך ילון, ירושלים תשכ"ג, עמ' 293 הערה 30; ר' חייא בר לולייני (בבא בתרא פ ע"ב), אלבק, עמ' 392–393. ואפשר שלאוחו חכם יש לשייך את האזכור ר' חייא (כתובות לד ע"א = בבא קמא עא ע"א); ועולא רבה (כתובות סה ע"א וקידושין כאן).

16 ראה להלן על רבי אליעזר בפרוטרוט.

נאמר בסיפור הראשון 'פעם אחת בקשו חכמים פרקמטיא בששים ריבוא שכר, ויש לשאול: וכי לפי תפיסת האגדה 'חכמים', בשם זה, אנשי פרקמטיא הם, העורכים מסע אל אותו דמא בן נתינה באשקלון למטרות מסחריות? ¹⁷ אולם דומה שהתשובה לזאת טמונה בעצם הישנות הסיפור פעמיים. סיפור דמא בן נתינה המקורי של הבבלי, בשם רב יהודה אמר שמואל, מונח היה כאן בסוגיה מכבר, כפי שהוא בירושלמי המקביל (ושם: 'רבי אבהו משם רבי יוחנן'). בבבלי נוספו כמה דברים לפני כן בסוגיה. החוליה האחרונה של ההוספות הללו היא זו הכוללת את דרשתו של עולא רבה. דומה אפוא שכדי ליצור מעבר נוח בין שני המקורות – דרשת עולא רבה לעיל וסיפור דמא בן נתינה בשם רב יהודה אמר שמואל להלן – יצר בעל הגמרא חוליית קישור ספרותית, אשר שני היסודות – עולא רבה מחד גיסא וסיפור דמא מאידך גיסא – מעורים בה יחדיו. ¹⁸

תפיסת הסיפור הראשון (1) כחוליית קישור אלגנטית מסבירה הן את העובדה שהוא חופף את הסיפור השני כמעט מילה במילה – שהרי ממנו נוצר – הן את קיצור הדברים על ידי קיטוע ההמשך. אחת התוצאות של קיצור זה היא לשון 'פרקמטיא', במקום 'אבנים לאפוד'! שהרי אם אין לסיפור המשך, ישתמע כאילו לא עלה בידם של חכמים לרכוש אבנים לאפוד, ומשימתם הקדושה נכשלה, מה שאין כן במקור, שלפיו זכו בשניים: אבנים ופרה אדומה. מוטב אפוא לומר: 'פרקמטיא' סתם. ¹⁹

מבנה הסיפור בבבלי ובירושלמי

לא יקשה למצוין לראות את ראשוניות הסיפור שבירושלמי לעומת זה שבבבלי,

- 17 ב'בית הבחירה' לר' מנחם המאירי הוצעו שני הסיפורים בזה הלשון: 'מעשה היה בגוי אחד באשקלון שבקשו ממנו פרקמטיא [...] ופעם אחת בקשו ממנו אבנים לאפוד'! (מהדורת סופר, ירושלים תשכ"ג, עמ' 181). כלומר 'חרי עוברי' ממש. על הפסקה האמצעית עיין שם הערה 5.
- 18 ראה ש"י פרידמן, 'איתוי פרשיות סמוכות בסוגיות הבבלי', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ירושלים תשמ"א, עמ' 251-255. הכפלת הסיפור דומה לתופעת המעשה הכפול, שהוא שכיח בבבלי; ראה פרידמן (לעיל הערה 2), עמ' 128 והערה 38.
- 19 בדפוס ונציה נשאר הכתיב המקורי: 'פרגמטיא', בגימ"ל. כתיב זה שרד גם בדפוס אשר עותק ממנו נמצא באוסף פרופ' מאיר בניהו (קושטא, רנ"ה לערך) הנדפס מתוך דפוס ונציה (ראה ש"י פרידמן, 'מסכתות שנדפסו ולא נרשמו וכאלה שנרשמו ולא נדפסו', עלי ספר יח [תשנ"ה-תשנ"ו], עמ' 11-12 והערה 16; עמ' 37, ד"ה 'המסכתות'). בגלל השמטת הדומות שהוזכרה לעיל, רוב עדי הנוסח אינם כוללים מילה זו כלל. בדפוס הספרדי: 'פרקמטיא'. הכתיב בגימ"ל להיקריות תבה זו נדיר בכתיב היד של הבבלי. בינתיים מצאתי תיעוד בקבוצות הלשוניות 'אשכנז' ו'ים תיכוני' (למושגים הללו ראה ש"י פרידמן, 'כתיב היד של התלמוד הבבלי: טיפולוגיה של כתיב', מ' בר-אשר [עורך], מחקרים בלשון העברית ובלשוניות היהודים מוגשים לשלמה מורג, ירושלים תשנ"ז, עמ' 163-190): ראש השנה לא ע"ב כ"י לונדון Harl 5508 וכ"י וטיקן 134; כתובות קא ע"ב כ"י לנינגרד, פירקובין 187; סנהדרין מא ע"א כ"י מינכן ודפוס בקו; שם צט ע"א, כ"י פירנצה. כתיב זה (בגימ"ל) בקידושין כאן הובא בפסקי רי"ד (לעיל הערה 13), עמ' שכג.

כרגיל ביחסי חומר מקביל בין שני התלמודים. הדבר אמור בפרטי הלשון והעניין, וגם במבנה היחידה כולה שהוא מעובד ומגובש יותר בבבלי: גוף הסיפור בשם 'רב יהודה אמר שמואל' (2) מלוכד ורצוף. לפניו נוסף הקטע משם עולא רבה (1), שעליו כבר דובר לעיל. אחריו מסקנה בשם רבי חנינא: ²⁰ 'ומה מי שאינו מצווה, ולבסוף, כנספת, עניין נוסף על דמא בן נתינה, מפי רב דימי (4). ואילו בירושלמי הדברים מסודרים פחות, ויש לעמוד על הייחוסים והיחסים. ובעיקר, מה היחס שבין הפסקאות 1, 4 בירושלמי?

ההסבר הפשוט והנכון לדעתנו הוא שפסקה 4 בירושלמי היא המשכה הישר של פסקה 1, והיא עיקר הסיפור, מפי רבי אבהו בשם רבי יוחנן. ההרצאה הישירה נקטעה על ידי שתי הוספות מאוחרות יותר. רבי חזקיה (3) הוא אמורא ארץ ישראל מן הדור החמישי והשישי. הערתו על הכבוד שהעניק דמא לאביו בחייו ולאחר מותו, וכן ההערה הסתמית בפסקה 2 על מעשי הכבוד הגדולים שלו כלפי אמו, מיועדים להגביר את ההערצה לדמא, ולשם כך הוכנסו ושובצו בראש ההרצאה, לפני גוף הסיפור. אולם הן אינן מעיקר המבנה המקורי, כפי שעולה מן הבחינה הכרונולוגית ומבדיקת פיתוח המוטיבים. שהרי דומה שבראשונה סיפרו את מעשה הישפה והפרה; אחר כך באו להציג את הקיום המיוחד של כיבוד אב בידי דמא כשם דבר המפורסם לעצמו. בהוספה הראשונה, בסתם ללא שם המוסר, הובא המעשה באמו של דמא, ובשנייה מוסיף רבי חזקיה על אביו. גרעין הסיפור כולל אפוא פתיחה (1), ומיד לאחריה 'פעם אחת' של פסקה 4, גוף הסיפור, ללא הפרעה וחציצה של 'פעם אחת' נוספת, זו שבפסקה 2. ²¹

המעשה באמו של דמא (פסקה 2 בירושלמי) הועבר לבבל בידי רב דימי (מן הנחותאי, דור שלישי-רביעי), אלא שלא שובץ בתוך גוף הסיפור בבירושלמי, אלא כנספח בסופו (4), ובשינוי כל שהוא, כרגיל בין הבבלי והירושלמי. ²² אבל זהות שני המעשים על כבוד האם (בירושלמי ובבבלי) ושורשם המשותף גלויים לעין. ובאמת בספר עין יעקב, לאחר הבאת דברי רב דימי מן הבבלי, נוסף, בהמשך רצוף: 'וירקה לו בפניו ולא הכלימה ונפלי' קורדקסין ²³ שלה והושיט לה שלא תצטער', והוא על פי הירושלמי. השלמה זו שבעין יעקב מלמדת אפוא על השיטה של 'חד עובדא' ²⁴ הנקוטה כאן על ידי המלקט; כלומר למרות ההבדלים בפרטי שתי המסורות, אירוע אחד מונח לפנינו בבבלי ובירושלמי. אמנם בירושלמי אירע האירוע לפני כולי שלו, מן הסתם באשקלון, ואילו בבבלי 'היה יושב בין גדולי רומי', אלא שאף שינוי זה אינו צריך לעמוד בפני הזיהוי בין שני הסיפורים, שהרי לאמתו של דבר שינוי שמות הערים שכיח מאוד בין מקבילות שונות בדברי חז"ל. ²⁵ אבל כאן אין כל צורך

- 20 ראה להלן.
21 דומה שאין בשום סיפור אחר בירושלמי 'פעם אחת' פעמיים.
22 וראה להלן 'לשונית הסיפור'.
23 ראה להלן 'לשונית הסיפור'.
24 ראה פרידמן (לעיל הערה 2).
25 ראה להלן בפרוטרוט.

להודק לסברה זו. הרי 'גדולי רומי' הוא לשון בבלי מובהק,²⁶ ולרוב הוא מתאר את פקיד רומא בארץ ישראל.²⁷ 'היה יושב בין גדולי רומי' הוא אפוא חילוף לשון נוח שיבוא בבבלי במקום הצירוף המקורי הכולל מילה יוונית: 'לפני כולי שלו'. אשר למשמעות שני המונחים, היא זהה, והכול בארץ ישראל, ובנידון הזה, באשקלון.

מעשי האימהות

ההוספות וההרחבות על עצם הסיפור, הבאות לפנינו בירושלמי בפסקאות 2-3 מבוססות על טופוסים ידועים מדברי חז"ל בדרך כלל, המסמלים קיום מופתי של מצוות כיבוד אב ואם. מעשי הכבוד המופרזים כלפי האם, ובמצבים שהיא עצמה מעמידה בפני הבן בקשות שקשה לקיימן, מובאים בירושלמי שם בהמשך הסמוך, בסיפורים על רבי טרפון²⁸ ורבי ישמעאל. מעשים אלה נודעו כשם דבר, עד שאמרו על חכם אחד: 'כד שמע אילין תרתין אולפניא אמר בריך רחמנא דלית לי לא אבא ואימא, לא כרבי טרפון הוה יכילנא עביד ולא כרבי ישמעאל הוונא מקבלה עלי'. שני מעשים אלה המרומזים כשם דבר בפי החכמים, כך היו:

אמו של רבי טרפון ירדה לטייל לתוך חצרה בשבת, והלך רבי טרפון והניח שתי ידיו תחת פרסותיה והיתה מהלכת עליהן עד שהגיעה למיטתה. פעם אחת חלה ונכנסו חכמי לבקרו. אמרה להן התפללו על טרפון בני שהוא נוהג בי כבוד יותר מדי. אמרו לה מהו עבד לך, ותניית להון עובדא. אמרו לה אפי' עושה כן אלף אלפים אדיין לחצי כבוד שאמרה תורה לא הגיע. אמו של רבי ישמעאל באה וקבלה עליו לרבותינו. אמ' להן געורו בישמעאל בני שאינו נוהג בי בכבוד. באותה שעה נתכרכמו פניהן של רבותינו. אמרו איפשר לית רבי ישמעאל נוהג בכבוד אבתיו? אמרו לה מה עבד לך? אמרה כדו נפק מבית וועדה אנא בעיא משוגה ריגלוי ומישתי מהן ולא שביק לי. אמרו לו הואיל והוא רצונה הוא כבודה.

שתי האימהות הללו כוונתן טובה ולשם שמים. בכל זאת, בקשתה של אם רבי

26 אמנם כבראשית רבה י נאמר על טיטוס: 'כיון שהגיע לרומי יצאו כל גדולי רומי לקראתו וקילסו אותו' וכו'. אלא שנוסח זה בא רק בדפוסים, וכל העניין הוספה הוא (ראה מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 82-83). ועיקר נוסח הוספה זו כביקרא רבה (מהדורת מרגליות, עמ' תקא): 'כיון שהגיע לרומי יצאו בני רומי וקילסו אותו' (ועיין חילופי נוסחאות שם, הגורסים 'גדולי רומי, בוודאי בהשפעת סגנון הבבלי). לגבי אסתר רבה ב: 'בר יוחני' בקש לעשות סעודתא לגדולי רומי, הוה תמן ר' אליעזר בר' יוסי וכו', הודיעני בטובו פרופ' יוסף תבורי שסגנון זה נמצא גם בכתבי יד.

27 ההקשרים הם כאלה שקשה מאוד למקמם ברומי. וכבר העלה קרויס כן ש'דברו על פקיד רומי שבא' כעל סחם גדולי רומי, והסתמך על עבודה זרה יח ע"א (ראה לעיל הערה 7).

28 המקבילה לבבלי, קידושין לא ע"ב.

ישמעאל לשתות את המים שבהם רחצה את רגליו של בנה כשהוא יוצא מעיסוק בתורה בבית הוועד, היא בקשה מוגזמת (דרכה כבר מתגלמת דמות האם היהודייה המסורה יותר מדי). היות ובקשת האם היא לשם כבודו של בן, בקשה לגיטימית על פניהם של דברים, נמצא רבי ישמעאל בדילמה. ואילו אמו של דמא בן נתינה לא נתכוונה לכבוד בנה, אלא לבושתו ולכלימתו. לדמא אין אפוא שום דילמה, והוא ממשיך לכבדה אפילו תוך כדי מעשיה הפרועים ('היתה אמו חסרת דעת'),²⁹ כדי 'שלא תצטער' (ירושלמי); 'ולא הכלימה' (בבלי). בבבלי להלן אפילו יסדו הלכה על פי דגם זה של התנהגות פרועה מצד ההורה בפני הבן הידועה מן הסיפורים, ואף שם חזרו וייחסו הלכה זו לרבי אליעזר, במסגרת תשובתו על שאלה להלכה נורמטיבית, ובאותו דפוס סגנוני כבסיפור דמא: 'שאלו את רבי אליעזר: עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם: כדי שישול ארנקי ויזרקנו'³⁰ לים בפניו, ואינו מכלימו' (לב ע"א).³¹ בסיפור דמא בוצע אפוא עיבוד המוטיב הידוע של התנהגות אם בישראל כדי להתאימו להתנהגות המיוחסת לאם באומות, והיא התנהגות שונה מאוד. הוונה אומר, אם כי דמא עצמו מופיע לפנינו כחסיד מחסידי אומות העולם, לא כן אמו!

29 כהסברו הרציונליסטי של מדרש דברים רבה (א) = תוספות קידושין לא ע"א, ד"ה 'ובאת אמו': 'יש במדרש שהייתה מטורפת מדעתה'.

30 בכתבי היד ובדפוס הספרדי: ויטילנו. בדפוסים שלנו הוחלף הפועל כדי למנוע הישנות אותו שורש פעמיים במשפט קצר זה.

31 גם כמעשה רבי טרפון ואמו בבבלי, קידושין לא ע"ב: 'כלום זרקה ארנקי [בכתבי היד ודפוס ספרדי: ארנקי!] בפניך לים ולא הכלמתה'. זוהי תוספת על עיקר הסיפור, כשהלשון שלפניו: 'עדיין לא הגעת לחצי כיבוד', הוא הסיום המקורי, כבירושלמי. התוספת נשאבה מהלכתו של רבי אליעזר הנ"ל, והועברה לכאן. המעבירים ניסחו 'זרקה' ולא 'הטילה' כפי שהוא בעיקר הלשון שם ('ויטילנו'). הגרסה 'זרקה' שימשה את מעצבי נוסח הדפוס שלנו בברייתת רבי אליעזר לנסח 'ויזרקנו' במקום 'ויטילנו'. באותו תהליך, אלא בכיוון הפוך, הגיהו 'ארנקי' בדפוס האיטלקי הראשון במקום 'ארנקי' המקורי. לגבי הסגנונות הללו, נסכם אפוא את היחס בין המקורות בבבלי הרנים באי-הכלמת הורה שעשה מעשה מופרז, כגון זריקה או הפלה: סיפור דמא בבבלי, סוכה נו ע"ב: במקום 'מבעטת בסנדלה' בנדפס ועוד מצאנו 'וטפחה בסנדלה' (כ"י אוקספורד Heb. e 51; כ"י לונדון Harl. 5508). למעשה ההורה כלפי הבן והבת נוקט הבבלי: 'וטפחה לה [השווה כתבי יד] על ראשה, מגילה יד ע"א = סוטה יג ע"א; 'וטפחה לו על ראשו' (לפנינו, קידושין לא ע"א). ברייתת רבי אליעזר בבבלי, סוכה נו ע"ב: במקום 'מבעטת בסנדלה' בנדפס ועוד מצאנו 'וטפחה בסנדלה' (כ"י אוקספורד Heb. e 51; כ"י לונדון Harl. 5508). למעשה ההורה כלפי הבן והבת נוקט הבבלי: 'וטפחה לה [השווה כתבי יד] על ראשה, מגילה יד ע"א = סוטה יג ע"א; 'וטפחה לו על ראשו' (לפנינו, קידושין לא ע"א). מעשה רבי טרפון (דעה אחרת אצל ולר [לעיל הערה 3]), עמ' 99, הרואה בברייתא את דברי רבי אליעזר עצמו, שהושאלו למעשה דמא. על הבאת דברים כפי תנאים בבבלי ראה S. Friedman, 'Uncovering Literary Dependencies in the Talmudic Corpus', S. J. D. Cohen (ed.), *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature*, Providence 2000, pp. 35-57

רבי חזקיה

דומה שגם שבח דמא כפי רבי חזקיה מבוסס על הלכה ידועה בדינינו: 'איזו היא מורא, לא ישב במקומו' וכו' (ספרא קדושים, א).³² אף כאן חלו מעשי עיבוד והתאמה להוויי של אומות העולם: לא רק שלא ישב במקומו ('אבן שישב עליה אביו'), אלא שגם לאחר מות אביו כיבדו בעשיית אותה אבן 'יראה' דתית. כאן לשון 'יראה' הוא לשון נימוס. מבחינתנו אותה יראה היא עבודה זרה, שגם גוי אסור בה, באשר איסור זה משבע מצוות בני נח הוא.³³ אולם כאן התעלמו חז"ל מאותו איסור בדרך של כבוד וסובלנות. אילו בהקשר הלכתי קיימינו, שמא הייתה החובה מוטלת על ההלכה לציין את גנותו של דמא, שעשה את האבן שישב עליה אביו עבודה זרה,³⁴ או לפחות להזהירנו מלשבח את הדבר, שמא נעבור על 'לפני עיור', או על 'לא תתן להם תן'. ואילו האגדה אינה נרתעת ללמד זכות, ולגלות כאן שבח דמא, כשנבחרו אותו לפי ערכיו שלו.

רבי יוסי ברבי בון

לקראת סוף פסקה 4 בירושלמי באים דברי רבי יוסי ברבי בון שהם סיומו של סיפור דמא: 'מה פרע לו הקב"ה שכר? אמר רבי יוסי בי רבי בון, בו כלילה ילדה פרתו פרה אדומה' וכו'. עניין זה בא בבבלי בתוך רצף הסיפור, וכאילו מפיו של רבי אליעזר. ובאמת דומה שגם בירושלמי אי אפשר לנתק את מתן השכר מעיקר סיפור דמא וחכמי ישראל; הוא אירוע הסמוך ונמשך מן האירוע דלעיל מיניה, ולכן הוצע בלשונות 'בו כלילה' (ירושלמי), 'לשנה האחרת'³⁵ (בבלי). וזהו אף שיא העלילה, המבטא הכרה שמימית במעשיו של דמא, וכפי שהסיקו נכונה בפרק האפילוג

32 פו ע"א. ובמקבילות: בבלי, קידושין לא ע"ב.

33 תוספתא, עבודה זרה, ח, ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 473): 'על שבע מצוות נצטוו בני נח, על הדינין ועל עבודה זרה' וכו'.

34 הרציפות מן הרישה אל הסיפה ברורה: 'לא ישב עליה מימיו [...] עשה אותה יראה שלו'. כלומר הכול מוסב על האבן, ומתוך כך הוצמדו שני העניינים. ולר (לעיל הערה 3) ביקשה לפרש: 'לאחר מותו של אביו הוא הפך אותו לאלוהות [...] מלמד שדמא ממש סגד לאביו' (עמ' 136). דומה שדעה זו מבוססת על השלמת הכתיב במסכת פאה: 'אותן[ן]', כפי שהשלימה שם. אולם כאמור הסגנון מראה בעליל שלפנינו המשך פיתוח אותו עניין: האבן, וכפי שהוא במפורש בפאה בכ"י וטיקן: 'אותה'. במסכת קידושין אף בדפוסים: 'אותה' (וכפי שהביאה המחברת עצמה בלשון הסיפור לעיל בסמוך [עמ' 135]: 'אותה' [פעמיים]). אמור אפוא, את האבן, ולא את האב.

35 הסגנון העיקרי של גרסה זו הוא 'לשנה אחרת', ללא ה"א במילה השנייה. כך בכ"י מינכן ובדפוס הספרדי, כך במקבילה החלקית בעבודה זרה כד ע"א (עליה ראה להלן), כך סגנון ביטוי זה במקומות אחרים בש"ס (ברכות כח ע"א, שבת כא ע"ב, ועוד) וכך בדרך כלל בכתבי היד של התלמוד, ולעת עתה לא מציינו 'לשנה האחרת' בשום כתב יד. ואין ה"א זו אלא כאן בנדפס.

שבירושלמי (5): 'אין הקב"ה משהה מתן שכרן של עושי מצות בגוים'. מתוך כל זאת, קשה אפוא לנתק את הנמסר בדברי רבי יוסי ברבי בון מעצם הסיפור, ולדוננו כטפל לעיקר. אמנם עיקר הסיפור נמסר על ידי רבי אבהו בשם רבי יוחנן, אולם כבר מצאנו את רבי יוסי ברבי בון מוסר משם רבי אבהו בשם רבי יוחנן.³⁶ דומה אפוא שרבי יוסי ברבי בון הוא המוסר את הסיפור כולו בירושלמי משם רבי אבהו בשם רבי יוחנן, וכאן סיום הסיפור ושיאו נמסר משמו שלו, כדרך 'המסיימים'.³⁷ ומכאן בהבאת דברי הירושלמי לעיל לא קבענו את דבריו בפסקה נפרדת, אלא ברצף אחד עם הסיפור, שהרי הם מגוּף הסיפור ועיקרו, וכפי שנוסיף לפרש ולפרט גם להלן בחלק ב.³⁸

רבי שבתי ורבי חנינא

לאחר שיאו של הסיפור, לידת פרה אדומה כשכר על מעשהו של דמא, בא, הן בירושלמי הן בבבלי, מעין 'מפטיר'³⁹ על נושא שכרן של מצוות. בירושלמי, מפי רבי שבתי (דור שני, ארץ ישראל):⁴⁰ 'אין הקב"ה משהה מתן שכרן של עושי מצוות בגוים'.⁴¹ ובבבלי על פי רבי חנינא: 'ומה מי שאינו מצווה' וכו', על בסיס דבריו הידועים 'גדול המצווה ועושה' וכו'. והנה, שני המקורות הללו סותרים! לפי רבי שבתי בירושלמי בא השכר על מעשה שהוא בחינת 'עושי מצות בגוים'. אמור מעתה, אף הגויים מצווים במצוותו של הקדוש ברוך הוא על כיבוד אב ואם. ואילו בבבלי דמא הוא במפורש 'מי שאינו מצווה'.⁴² יש לדרן אפוא בעניין זה בקצרה.

וכן בנדפס בברכות יח ע"ב, שבת כא ע"ב דפוס איטלקי ראשון, ובעבודה זרה ח ע"א. בכ"י אוקספורד גרסה אחרת לגמרי כאן: 'לימים'.

36 ירושלמי ברכות ה, א (ח ע"ד): 'רבי יוסי בי רבי אבון רבי אבהו בשם רבי יוחנן וחכמייה ה' צבאות אשרי אדם בוטח כך'. ועיין היימאן (לעיל הערה 15), עמ' 718; אלבק (לעיל הערה 15), עמ' 336.

37 השווה 'מינאי ומינך תסתיים שמעתא' (עבודה זרה טז ע"ב), וראה מדרש דברים רבה, מהדורת ליברמן, ירושלים תשל"ד, עמ' 140 הערה 2.

38 עמדה אחרת הובעה על ידי ולר (לעיל הערה 3): 'סיפור הפרה האדומה הוא תוספת לקח, שאינה שייכת לסיפור עצמו לא מבחינת הסיפור ולא מבחינת הלקח. אלה דברים של האמורא המאוחר רבי יוסי בן רבי בון, שנוספו כאן כדי להדגיש שוב את עובדת גוייתו של דמא ובכך גם את הרעיון "אין הקב"ה משהה שכר של עושי מצוות בגוים" [כצ"ל] (עמ' 137). כאמור בפנים, אין כל בעיה של 'איחור' אצל רבי יוסי בי רבי בון. ומה גם שדברי רבי שבתי (דור שני), מוסכים על עניין זה, לומר שהוא מכיר את העניין מעיקר מסירתו של רבי יוחנן!

39 הוא פרק האפילוג שהזכרנו לעיל.

40 ראה אלבק (לעיל הערה 15), עמ' 189.

41 רק בפטיקתא רבתי נוסף: 'הה"ד ומשלם לשנאי אל פניו וגו' (דב' ז, י) (קכד ע"א).

42 והשווה נזיר סא ע"א: 'לאביו ולאמו לא יטמא, במי שיש לו אב, יצא גוי שאין לו אב [...] אלא, במי שמוזהר על כיבוד אביו'. ובמיוחד לרש"י: 'וגוי הואיל ואינו בכיבוד אביו'. וכך בגוף

אומות העולם וכיבוד אב ואם

הרמב"ם כתב בהלכות ממרים ה, יא: 'הגר אסור לקלל אביו ולהכותו ולא יבזהו, כדי שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה שהרי זה מבזה אביו, אלא נוהג בו מקצת כבוד'. כלומר יש לחשוש שיראו הגרים את גוינותם הקודמת כמצב של קדושה יתרה, שהיו מצווים על כבוד אבותיהם, ואילו עכשיו משנתגייירו כקדושה קלה, שאין להם ייחוס ואף לא מצוות כבוד כלפי אותו אב גוי. וקשה, מה חשש יש כאן, הרי גם בגוינותם לא היו מצווים! ובאמת האחרונים התקשו בזה מאוד. יעקב בלידשטיין⁴³ ציין לחכמים שהתאמצו למצוא מקור לדברי הרמב"ם: ר' יוסף קארו ב'כסף משנה', ר' מאיר שמחה מדווינסק בספרו 'אור שמח', ובמאה העשרים ר' משה פיינשטיין והרב אברהם יצחק קוק.⁴⁴ והנה, דברי רבי שבתי אלה בירושלמי הם ממש כשיטה שכתב הרמב"ם, והם מרחיקי לכת אפילו יותר, שכן בהם נוקט רבי שבתי במפורש שגוי חייב בכיבוד אב ואם לפי דינינו, והיה ראוי אפוא להביאם בהקשר של הקושיה על הרמב"ם.⁴⁵

מכל מקום, אשר לדברי הרמב"ם, דומה שהפשט הפשוט בדבריו 'באנו מקדושה חמורה' הוא כאלה שפירשו: 'היינו, בנימוסיהם'. הגרים אינם בקיאים עדיין בדיני ישראל, ולא ידעו להסיק כשיטת הבבלי שגוי פטור מכיבוד אב ואם. הם זכורים ומכירים בנימוסיהם של גויים שהיו נוהגים בהם מקודם, שהבן מכבד את אביו, ואינו מבזהו.

לשם הבנת הרקע התרבותי של סיפור דמא בן נתניה, ובפרט לצורך בירור עניין

הגמרא בכ"י מוסקויה (גינבורג 1134): 'אלא [כמי שמוחה על] כיבוד אב, יצא גוי שאינו מוחה על כיבוד אב'.

43 'הורים ובנים במשנת הרמב"ם: הגות והלכה', דעת 37 (תשנ"ו), עמ' 35-36.

44 ועיין ר' אריאלי, עינים למשפט, מסכת קידושין, תל אביב תשכ"ז, עמ' מח-מט.

45 אמנם פשיטא שלא סרה הקושיה הפורמלית על הרמב"ם עקב זאת, שהרי הרמב"ם אמר לפסוק כבבלי, ושיטת הבבלי הרי חדרמשמעית היא. מכל מקום, באשר המפרשים התאמצו להביא ראיה מכל מקום שהוא, הרי יש ויש מקום להזכיר ירושלמי זה! למשל, בספר אור שמח הנ"ל כתב להלכה זו של הרמב"ם: 'מוכח כן מדאמר בתו"כ שם אינו חייב, מכלל דאיסורא איכא, אלא נוהג בו מקצת כבוד' (וראה מה שרשם שם להלכה ה). דומה שכונתו תורת כוהנים זה: 'אביו ואמו קילל, מה תלמוד לומר לפי שנאמר ומקלל אביו ואמו מות יומת, יכול לא יהיה חייב עד שיקלל שניהם בבת אחת תלמוד לומר אביו קילל אמו קילל, אפילו אחד מהם, והלא הגר חייב על אמו ואינו חייב על אביו דברי רבי יוסי הגלילי, ר' עקיבא אומר אביו ואמו קילל, את שהוא חייב על אביו חייב על אמו, ואת שאינו חייב על אביו אינו חייב על אמו, מודה רבי עקיבא בשתוקי שהוא חייב על אמו אף על פי שאינו חייב על אביו' (קדושים, פרק ט, צב ע"א). לפי רבי עקיבא (ואף לפי רבי יוסי הגלילי) הגר אינו חייב על קללת אביו. ורצה האור שמח לדייק, חייב אין, איסור יש. אבל הוא דיוק לשם תירוץ דברי הרמב"ם בלבד, ואינו נרמז מתוך הספרא. וכן אינו נוגע אלא לגר, אבל גוי, אומר האור שמח עצמו: 'ובן נח] וראי אינו מוחה על כבוד אב ואם' (ועוד, מתוך תורת כוהנים זה, שאלה היא בעיניי אם יש מקום לדייק מכאן שאסור לגוי להכות/לקלל את ההורה, השווה בלידשטיין [לעיל הערה 43]).

כיבוד אב ואם, עלינו לפנות לעדויות מן העולם הקדום. השאלה היא האם חז"ל מבססים את תיאורו של דמא על השתקפות דינינו וערכינו בלבד, או אף על ידיעות מנימוסיהן של אומות העולם? ושמא חשוב יותר לשאול האם ערכי כיבוד אב ואם, בניסוח משפטי ומוסרי קבוע ופורמלי כפי שאנו מוצאים בתורה ובדברי חז"ל, ידועים אף מספרות המזרח הקדום או מן הדינים ההלניסטיים. יוסף פליישמן סיכם לאחרונה את הנושא הראשון מנקודת המוצא של דיני בן סורר ומורה, וזה לשונו: 'אין בקובצי החוקים השונים מהמזרח הקדום חוק הקובע שהילד חייב לכבד את הוריו או שאסור לו לקללם; אך מתעודות משפטיות שמשקפות את הריאליה המשפטית עולה בבירור, שהמשפט הנוהג כאן תבע מהילד לקבל את מרות הוריו, וילד אשר לא קיבל את מרות הוריו נענש בחומרה רבה'.⁴⁶ ברם דומה שאף באלה לא הגענו אלא למניעת התנהגות שלילית או הכחשת סמכות, ולא לחיוב פורמלי של דפוסי התנהגות של כיבוד הורים כפי שהם מוכרים בתורת חז"ל. אפשר אפוא שגם בעניין זה משקפים מנסחי הסיפור את ערכי המסורת היהודית ומייחסים אותם לדמא, ולא נורמות שמצאו או העתיקו מתרבויות העמים.

רבי חנינא

בבבלי לא נמסרה מימרתו של רבי שבתי או הדומה לה, אלא מסקנה על פי דברי דבי חנינא הידועים אף מבבלי, בבא קמא לח ע"א ועבודה זרה ג ע"א: גדול המצווה ועושה וכו', וכשרבי חנינא עצמו הוא המיישם את המושג הזה כאן: 'וא"ר חנינא: ומה מי שאינו מצווה ועושה כך, מצווה ועושה על אחת כמה וכמה, דאמר רבי חנינא: גדול מצווה ועושה וכו'. והדבר קשה. קודם כול, אם נרצה לומר שרבי חנינא כאן הוא רבי חנינא סתם שבכל מקום, שהוא מתלמידי רבי, מן 'הסיעה הראשונה' של אמוראי ארץ ישראל,⁴⁷ כיצד כבר מגיב הוא לדברי רב יהודה אמר שמואל, או לדברי רבי אבהו בשם רבי יוחנן, ומסיק ומה מי שאינו מצווה וכו'? ועוד, האם אנו מוצאים כאן את רבי חנינא מצטט את רבי חנינא ('דאמר רבי חנינא')?⁴⁸ ואפילו אם נרצה לייחס את הבאת דברי רבי חנינא השניים לבעל סתם התלמוד, הרי ככל

46 אוניברסיטת בר-אילן, דף שבועי 143, ואתחנן, תשנ"ו. ראה י' פליישמן, הורים וילדים במשפט המזרח הקדום ובמשפט המקרא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 148-243. 'Biblical law is the only legal system in the Ancient Near East that provides the death penalty for striking or cursing parents' (J. Fleishman, 'Offences against Parents Punishable by Death', *The Jewish Law Annual* 10 [1992], p. 37). על שאלה זו בנוגע לעולם ההלניסטי ראה א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמנות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 286 והערה *27.

47 אלבק (לעיל הערה 15), עמ' 155.

48 'קשה, וכי מייחתי ראייה מרבי חנינא גופיה, בשלמא אי הוה אמורא אחרינא [...] אבל רבי חנינא גופיה הוה' (רבינו שמואל גארמיזאן, אמרי בינה, שיטת קידושין מהדורא קמא, ירושלים תש"ן, עמ' שב); 'נראה כי ר' חנינא לא אמר פה "ומה מי שאינו מצווה כן" וכו' אלא מסדרי התלמוד אמרו זאת על שמו' (ש' רובינשטיין, לחקר סדור התלמוד, ירושלים תשל"א [קובנה התרצ"ב], עמ' 23).



'מימרה כפולה'⁴⁹ יש לברר אם שתי המימרות יצאו מפי האמורא עצמו, או שמה ניסחו בעלי הגמרא אחת מהן על פי השנייה וייחסוה לשמו. אולם עד שאנו קובעים בדבר זה מסברה, נביא סיוע מגרסה. אמנם בגרסה דלעיל אנו מוצאים גם בכ"י מינכן, כ"י אוקספורד וכ"י וטיקן 111, אלא שמצאנו אף גרסה אחרת. לאחר המילים 'אותו הממון שהפסדתי בשביל כבוד אבא', איתא:

דפוס ספרדי: וכששמעו חכמי ישראל אמרו ומה מי שאינו מצוה ועושה כך מצווה ועושה על אחת כמה וכמה.
הגרות התלמוד, קושטא ר"א: וכששמעו חכמי אמרו ומה מי שאינו מצווה ועושה כך מצווה ועושה אעכ"ו.
עין יעקב, סלוניקי: וכששמעו חכמי בדבר אמרו⁵⁰ ומה מי שאינו מצווה כן מצווה ועושה אעכ"ו.
מגורת המאור (ענעלאו): וכששמעו חכמים בדבר אמרו מי שאינו מצווה ועושה כך מצווה ועושה עא"ו.⁵¹

אילו רק בילקוטי האגדה מדובר, בוודאי היה טוען הטוען שאינה גרסת תלמוד.⁵² בנידון שלנו, הצטרפותו של הדפוס הספרדי של מסכת קידושין, שהוא עד נוסח שלם של תלמוד לכל דבר, מוכיחה שנוסח תלמוד לפנינו, נוסח ספרד. פתרון חילוף הגרסאות נראה כך: בתחילה הוסמכה לסיפור דמא מימרת רבי חנינא בעניין גדול המצווה ועושה, בהקדמת לשון קישור מאת בעל הגמרא: 'ומה מי וכו', בסתם, וללא שום ייחוס מי אומר כן. ברם במגמת ליכוד הסגנון הושלם ייחוס האומר, בצורה שונה בשני סוגי (ענפי?) נוסח. באחד מהם נוצרה מימרה כפולה של רבי חנינא עצמו, ובאחר אותם 'חכמי ישראל' עצמם שהיו נוכחים במעמד דמא בן נתניה, הם שאמרו זאת! ואמרו כך מתוך התפעלותם על מתן השכר מאת הקב"ה: לידת פרה אדומה. אין כאן אפוא שתי מימרות מפי רבי חנינא, והלשון של מסקנה: ומה מי שאינו מצווה וכו', מפי בעל הגמרא יצא, ואין לתעד את המימרה שלנו לרבי חנינא, בן הסיעה הראשונה של אמוראי ארץ ישראל.

לענייננו ראוי עוד לציין כי לפי הנ"ל אין בעיקר מסירת הבבלי דבר הנוגד את דברי רבי שבתי בירושלמי, לפיו יש לנו כאן מקרה של 'עושי מצות בגוים', ודמא אפוא מצווה הוא. גם סמיכתה המקורית של מימרת רבי חנינא 'גדול המצווה וכו'

- 49 ראה ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא על דרך חקר הסוגיא', ח"ז דימיטרובסקי (עורך), מחקרים ומקורות, א (תשל"ח), עמ' 378 הערה 7; צ"א שטיינפלד, 'למשמעם של הורה בפני עצמו' ו"הורה עם הצבור", סידרא ט (תשנ"ג), עמ' 88.
50 וכזה בפסקי רי"ד (לעיל הערה 13), עמ' שכג.
51 וכן הוא במנורת המאור לר' יצחק אבוהב, (לעיל הערה 13), עמ' 352.
52 ומסופקני אם ימצא ממש בטענה כזאת; נוסח הגרות התלמוד, על אף שהוא ליקוט, משקף בעיקרו את נוסח התלמוד שלפני המלקט. עיין ש"י פרידמן, 'סיפור רב כהנא ור' יוחנן (כ"ק קיז ע"א-ע"ב) וענף נוסח גניזה המכונה, בר"אילן ל-לא (תשס"ו) [מוקדש לזכרו של פרופ' מאיר שמחה פלדבלום], עמ' 444-448, ובמסומן שם.

יכולה להתפרש כך למי שירצה לקיים את מסורת ארץ ישראל (שהרי אפשר שהביאו מימרה בבבלי שגורה במקום המימרה הארץ ישראלית, אבל לא דווקא כדי לחלוק עליה): גם דמא הוא מצווה ועושה! רק לשון הקישור המאוחר הוא הקובע באופן חד-משמעי שלפנינו מקרה של מי שאינו מצווה.

לשוונת הסיפור

פטרבולי. אלו הן הגרסאות:

ירושלמי פאה כ"י ליידין: ראש פטר כולי היה [...] פלכולי⁵³ שלי [...] וראש פטר כולי היה.
ירושלמי פאה כ"י וטיקן: פטר כולי היה [...] כל כולי שלו [...] וראש של כולי היה.
ירושלמי קידושין כ"י ליידין: ראש פטר כולי הוה [...] כולי שלו [...] וראש כל פטר כולי היה.

המילה 'כולי', 'מועצת העיר', ידועה.⁵⁴ 'פטר כולי' הוא אפוא 'אבי המועצה'.⁵⁵ מסירת כ"י וטיקן בהיקרות הראשונה היא המדויקת בפרט זה.⁵⁶ 'ראש' היא גלוסה לתיבת 'פטר';⁵⁷ כ"י וטיקן בהיקרות האחרונה החליפתה, ואילו בכ"י ליידין נוספה על ידה (שתי תופעות שכיחות בגלוסות).

סידוקן. לפי הבבלי (4) היה דמא בן נתניה 'לבוש סידוקן'⁵⁸ של זהב. ה'סיריקון' הוא בגד מוכר ממקורות התנאים,⁵⁹ ומוזכר כמה פעמים גם בבבלי. ואילו הסגנון 'סיריקון של זהב' הוא סגנון בבלי מובהק, ובא במקום אחר בבבלי: 'תניא נמי הכי: יצא

- 53 האות הראשונה מטושטשת בתצלום. פ' שתוקנה לכי? בדפוס ונציה: 'כלכולי'. [ועיין כעת מהד' האקדמיה ללשון העברית (ירושלים תשס"א), עמ' 79].
54 S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum*, Hildesheim 1964 (Berlin 1899), p. 140, וראה לעיל הערה 7.
55 שם, עמ' 438, וראה פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 412 שורה 8.
56 וכן הוא 'ופטרבולי היה' במדרש הגדול, דברים, מהדורת פיש, ירושלים תשל"ה, עמ' קיז; ספר המעשיות, מהדורת גסטר, ניו יורק 1968 (ליפסיה 1924), עמ' 130.
57 'ותי' [בת] ראש הוספה מאוחרת לבאר ל'שון פטר, ד' פרנקל, תלמוד ירושלמי סדר זרעים עם ספר אהבת ציון, ירושלים תשל"א (וינה תרל"ד) פאה שם (נט ע"א מן הספר). תיבה זו הייתה בגרסת הירושלמי שלפני בעל הערוך, ערך 'פטר' ד' (ערוך השלם, 1, עמ' 319). שיטה אחרת בזאת אצל פרנקל (לעיל הערה 3): 'אביהם של האבות' (עמ' 144).
58 כן הוא גם בכ"י אוקספורד. בדפוס ונציה: סרקון. בכ"י מינכן וכ"י וטיקן 111: סוריין. בדפוס הספרדי: סריקין. בהגרות התלמוד: סריקים.
59 קרויס (לעיל הערה 7), עמ' 393.

מנחם לעבודת המלך, ויצאו עמו שמונים זוגות תלמידים לבושין סיריקון של זהב⁶⁰ (חגיגה טז ע"ב). במקבילה שבירושלמי: 'ושמונים זוג של תלמידי חכמים מלובשין תירקי זהב וכו' (חגיגה ב, ב [עז ע"ד]), כלומר, שריונים של זהב.⁶¹ כיוון ש'סיריקון' ביוונית היא 'משי', הצירוף 'סיריקון של זהב' אינו עולה יפה.⁶² סביר לומר שהוא הורכב לראשונה בבבלי, חגיגה, על ידי כך שהחליפו את המונח הראשון בלבד מתוך הצירוף המקורי 'תירקי זהב' במונח לועזי מקובל יותר: 'סיריקון', ונוצר 'סיריקון של זהב'. ובהשפעת לשון בבלי, חגיגה נכנס שם זה בבבלי, קידושין כבד לועזי יפה ומכובד, שהיה דמא עשוי ללבוש, והוא ראוי לו.

ונפל קורדקין/קורדקין⁶³ /קורדקסין שלה מידה. מהו קורדקסין? שנינו בתוספתא, שבת ד, יא (מהדרת ליברמן, עמ' 19): 'אבל יוצאה היא [...] במנעלים ובקורדוקסין המוזהבין, הרי הם 'נעלים' עשויים מקליפות צמחים ובעיקר מקליפת האלון (Quercus).'⁶⁴ ויש לשאול מה מקום קורדקין זה ביד אמו של דמא בן נתינה. אפשר להשיב על שאלה זו מתוך מסורת אגדה קדומה שבידנו. בבבראשית רבה מה (מהדרת תאודור-אלבק, עמ' 454): 'כת' ותענה שרי ותברח וגו', ר' אבא א' מנעתה מתשמיש המיטה, ר' ברכיה אמר טפחה סקורדסין על פניה'. מכאן שהעניין שגרמה שרי להגר איננו אלא הכאה על פניה בסקורדסין/קורדקסין ששלפה מרגליה והחזיקה בידה! עוד איתא במדרש ויקרא רבה, יב (מהדרת מרגליות, עמ' רסג-רסה):

א"ר יודן כל אותן שבע שנים שבנה שלמה בית המקדש לא שתה בהן יין, כיון שבנה בית המקדש ונשא את בת פרעה אותו הלילה שתה יין [...] א"ר חוניא שמנים מיני ריקודים ריקדה בת פרעה באותו הלילה. ר' יצחק בן אלעזר אמ' שלש מאות מיני ריקודים ריקדה בת פרעה באותו הלילה. והיה שלמה ישן עד ארבע שעות ביום ומפתחות בית המקדש נתונין תחת ראשו. הדא היא דתנן [משנה, עדיות ו, א] על תמיד של שחר שקרב בארבע שעות. הא כיצד? עשת לו כמן פרס וקבעה בו כוכבים ומזלות ופירסה אותו למעלה הימנו, וכשהיה מבקש לעמוד היה רואה אותן והיה סבור שעדיין הוא הלילה וישן לו עד ד' שעות. נכנסה אמו והוכיחהו. ויש או' ירבעם בן נבט נכנס והוכיחו [...] רבנן אמ' אמו ודאי נכנסה והוכיחהו. נטלה קורדקין שלה והיית' מסטרותו⁶⁵

60 'של זהב' הושמט בדפוסים, אבל כן גרסת כתבי היד ועוד, ראה דקדוקי סופרים לשם, עמ' 65 אות י, והוסף.

61 עיין ש' ליברמן, 'יוונית ויוונית בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 139 הערה 207.

62 ראה קרויס (לעיל הערה 7), עמ' 210, וביקש להגיה 'תורקסים' בבבלי חגיגה כבירושלמי (=שריון). האם יש מקום לשער שמשום קושי זה מחקו 'של זהב' בדפוסים שם?

63 כן הוא בכ"י וטיקן.

64 תוספתא כפשוטה לשם, עמ' 68, עיין בפרוטרוט. במעשה רבי טרפון ואמו הנ"ל, מופיע במקבילה שבקידושין בלבד: 'ונפסק קורדייקין שלה'. זו הסיבה שלא יכלה ללכת, ולא ניתן לתקנו בשבת (השווה ולר [לעיל הערה 3], עמ' 102).

65 בחילופי הנוסחאות שם: מסטרותו.

לכאן ולכאן. אמרה לו מה ברי [מש' לא, ב] [...] הרכה נשים נשא אביך [...] היתה כל אחת ואחת אומרת אם מעמדת אני שלמה אני מקרבת כל הקרבנות שבתורה. ועכשיו אני עומדת וקורבנותי בידי ואת ישן? אל תתן לנשים חילך [מש' לא, ג].

האם העונשת את בנה בסטירת לחי כאן איננה אלא בת שבע, והיא עושה כך לבנה שלמה המלך! וכדי לבצע סטירה זו היא 'נטלה קורדייקין שלה' מרגלה. הרי מוסבר כעת מה עושה קורדקין (=נעל) של אמו של דמא בידה.⁶⁶ אין כאן סתירה, אלא סטירה!⁶⁷

אגב כל זה יש להעיר על נקודה נוספת המשותפת לשני המקורות: אותו מאורע בין בת שבע לבין שלמה היה לאחר שישן, ומפתחות בית המקדש נתונין תחת ראשו' כמעשה האב בסיפור שלנו! מהו אפוא היחס שבין שני הסיפורים, סיפור דמא בן נתינה בירושלמי, ומעשה שלמה ובת שבע אמו במדרש ויקרא רבה? יחסי המקבילות בין הירושלמי ובין ויקרא רבה ודעות החוקרים בשאלה זו נידונו אצל מרדכי מרגליות.⁶⁸ אין בדבריו כדי הכרעה בדבר, ואדרכה, הוא הצליח להעמיד די הצורך על המורכבות הגדולה של שאלה זו, המונעת למעשה מתן תשובה פשוטנית ללא המשך מחקר מקיף בנושא זה.⁶⁹ מרגליות עצמו, שבכל הנוגע לחומר האגדי הוא נותן את משפט הבכורה לראשוניות קובצי המדרש (אף אם כוונתו למהדרות טרומיות של המדרשים, ולא דווקא בצורתם שמונחים לפנינו) על פני הירושלמי, אף על פי כן גם הוא משאיר מקום לכיוון ההפוך: 'בכל האמור עד כאן לא היתה כוונתי לשלול את האפשרות שעורכי המדרשים ראו את הירושלמי ואף הביאו ממנו מאמרים בודדים'; ובהערה: 'אדרכה, בהערותי בכמה מקומות ציינתי מה שנראה לי שימוש בירושלמי [על ידי מדרש ויקרא רבה].'⁷⁰ בנידון שלפנינו, שלא במקבילה פשוטה עסיקינו, אלא כנראה שאילת מוטיבים ושיבוץם בעניין אחר, לא נוציא מן הדיון את אפשרות ראשוניותו של הירושלמי, או אפשרויות אחרות.

לפי אפשרות זו, עניין הסטירה בקורדקין ראשוני במעשה שרי והגר בבבראשית רבה. מוטיב זה שובץ במעשה דמא בן נתינה בירושלמי, ושם בא עמו רעיון נוסף,

66 בבבלי, סוכה נו ע"ב: במקום 'מבעטת בסנדלה' בנרפס ועוד מצאנו 'וטפחה בסנדלה' (כ"י אוקספורד Heb. e 51; כ"י לונדון Harl. 5508). למעשה ההורה כלפי הכן והבת נוקט הבבלי: 'וטפחה לה [השווה כתבי יד] על ראשה', מגילה יד ע"א = סוטה יג ע"א; 'וטפחה לו על ראשו' (לפנינו, קידושין לא ע"א).

67 על סטירת הלחי בדברי חז"ל ובמקורות המזרח הקדום ראה N. M. Sarna, 'Legal Terminology in Psalm 3:8', *Sha'arei Talmon* M. Fishbane, E. Tov, Winona Lake 1992, pp. 175-181 וכן בפירושי לבבלי, כבא קמא פרק ח (בהכנה).

68 מבוא למדרש ויקרא רבה, מהדרות מרגליות, עמ' xxii-xvii.

69 ראה ל' מוסקוביץ, 'היחס בין התלמוד הירושלמי לבין ויקרא רבה: בחינה מחודשת', דברי הקונגרס העולמי האחר-עשר למדעי היהדות, ג, א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 31-37, ומסקנות בעמ' 36-37.

70 שם, עמ' xxi, ושם פירוט.

עיכוב המפתחות תחת מראשותיו של אדם ישן. שני המוטיבים שובצו אחר כך במעשה שלמה וכת שבע אמו, העוסק, כמו מעשה דמא, ביחסי בן ואם. רהיטות הסגנון בויקרא רבה גם עשויה לרמוז על שלב מעובד יותר, לעומת הסגנון הקמאי יותר שבירושלמי.⁷¹

פסקל. אלו הן הגרסאות:

ירושלמי פאה כ"י ליידין: אזלון לגביה ופסקולונה⁷² עמיה במאה דינ' [...]
בפסיקוליה אחרייא.
ירושלמי פאה כ"י וטיקן: אזלון לגביה ופסולה⁷³ עמה במאה דינר' [...]
בפסיקולה אחרייא.⁷⁴
ירושלמי קידושין כ"י ליידין: אזלון לגביה ופסקו ליה עימיה במאה דינרין [...]
כדפסקו לה לאחרייא.

בעיקר הגרסה יש לפנינו תיעוד לשורש מרובע 'פסקל', שמובנו 'לפסוק', 'לקבוע מחיר'.⁷⁵ הצורות הללו הלכו וניטשטשו כבר בכתבי היד, ועוד יותר בדפוסים ובילקוטים.⁷⁶ אפשר שקיום מילה זו במסכת פאה בצורה תקינה יותר מאשר בקידושין תצטרף לנקודות נוספות אשר על פיהן אני מציע שהסיפור ראשוני בפאה, ומשם הועבר לקידושין. שהרי, אף כי אין כאן אלא תולדותיה של מילה אחת, לפעמים תהליך ההעברה הוא המספק את ההזדמנות להכנסת גרסאות תנייניות.

מפתחא דתיבותא הוה יהיב גוא אצבעיה. במשנה, כלים כו, ז: 'העוצבה'. בפירושו של אלבק, על פי פירוש הגאונים: 'מכסה העור שמניחים על האוכף'. כלי זה של עור מוזכר בכמה מקומות גם ככלי מיטה, עליו אדם ישן. בירושלמי, מעשר שני, ד,

- 71 אין צורך אפוא לפתח שוב את שאלת יחס פסקה 2 לפסקה 4 בירושלמי. ואילו היה המקור מדרש שלמה, צריך היה להניח ששני הסממנים עומדים לפני מי שעיבר את הסיפור לראשונה.
- 72 ארבע אותיות אחרונות נמחקו, ונוספה וי"ו שלפניהן. וראה להלן.
- 73 כתיבה זו יש כתיבה על גבי כתיבה, וקשה להחליט בוודאות מה הן שתי הצורות. דומני שהכתיבה הראשונה הייתה 'פסולה', ותוקן, כנראה על ידי הסופר עצמו: 'ופסקוה' (הווי"ו הראשונה נמחקה על ידי נקודה). י"ג אפשטיין (מבואות לספרות האמוראים, ירושלים תשכ"ג, עמ' 375 והערה 18) הציע אפשרות אחרת: 'כי"ר': ופסקוה, והוגה ('ע"ע'): ופסקלה.
- 74 הווי"ד הראשונה של תיבת 'אחרייא' בין השיטין.
- 75 ליברמן (לעיל הערה 61), עמ' 135; M. Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, Ramat Gan 1990, pp. 441, 432. ועיין אפשטיין (לעיל הערה 73). אגב, יש לתקן קצת את העתקת המילה 'ופסקולונה' במקורות הללו, עיין שם. וכולם השמיטו וי"ו ראשונה בהעתקתם.
- 76 בילקוט שמעוני, קונטרס אחרון: 'אזלון לגביה ופסקון עמיה [...]. בען מיתו ליה אלפין דינרין'; בילקוט שמעוני, איוב, סימן תתקכב: 'אזלון פסקין עמיה [...]. כפסיקתא בתריאת' (דפוס ראשון, סלוניקי רפ"ז). זכריה פונקל ביקש להגיה פאה על פי קידושין (תלמוד ירושלמי, סדר זרעים [...]. עם ספר אהבת ציון, נט ע"א מן הספר).

ו (נה ע"ג): 'תורתא, אצבעתא', ותורגם במילון של מיכאל סוקולוף:⁷⁷ 'the cow leather bed coverings' (that you saw in the dream represents) וכפי ששאר החפצים המוזכרים שם כלי מיטה הם. לדעת אפשטיין,⁷⁸ גם אצבעתיה/אצבעיה⁷⁹ אצבעיה כאן הוא כלי המיטה = 'תחת מראשותיו' שבבבלי! וכן ב'מרושות' לפירוש הגאונים לטהרות (עמ' 201), על 'גוא אצבעיה' שבירושלמי כאן, כתב: 'פירוש מתחת לעוצבא של המטה שהיה ישן עליה אכיו', והוסיף: 'ואם כפי'רושן המפרשים היה צ"ל: גו אצבעוי, 'בתוך אצבעותיו'. סוקולוף לא אימץ את פירושו זה של אפשטיין, ותרגם: 'the key of the chest was on his father's finger'. תרגום זה מנסה לתרץ את קושייתו של אפשטיין לגבי פירוש המפרשים, שלאחר המילה 'גו' ('תוך') הייתה ראויה לבוא צורת רבים של 'אצבע'. אולם אין התירוץ נוח לגמרי, שהרי הלשון 'גו אצבעיה' אינו מתאים למפתח הענוד (?) על האצבע. גם הציור הזה אינו נוח, לא לתיאור דרך אחיזת המפתח, ולא כהסבר ברור ומוחלט מדוע היה בלתי אפשרי לקחת את המפתח כשהאב ישן.⁸⁰ ונראה לנו להביא ראיה להסברו של אפשטיין מן המקבילה של שלמה וכת שבע אמו שהזכרנו לעיל, ששם היו 'מפתחות בית המקדש נתונין תחת ראשו של שלמה', ממש כמו 'תחת מראשותיו' שבבבלי, כלומר במיטה. ומה עוד שההסבר הזה יפה לאיזון הסגנוני: 'ואית דאמרין מפתחא דתיבותא הוה יהיב גוא אצבעיה דאבוה, ואית דאמרין ריגליה הוות פשיטה על תיבותא'. כלומר תחת הראש או תחת הרגל, ולמה לי אצבע?⁸¹

דו בעי פריטין טובין. בפאה כ"י ליידין ליתא תיבת 'טובין', ונוספה בין השיטין.⁸² בכ"י וטיקן, וכן בקידושין כ"י ליידין, מצאנו, לא 'טובין', שהיא צורה בבליית, אלא 'טובין' = עור.⁸³

ב

גם לאחר כל הניתוח דלעיל, עדיין לא סרו תמיהות רבות על סיפור דמא בן נתינה, ואף במישור היסודי ביותר.

- 77 סוקולוף (לעיל הערה 75), עמ' 72.
- 78 י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 487.
- 79 יו"ד בין השיטין.
- 80 בקונטרס אחרון' שבילקוט שמעוני: 'מפתחא דתיבתא הוות תחות אפוי' (מהדרת שילוני, דברים, עמ' 751); 'ילקוט שמעוני לאיוב, סימן תתקכב: 'מפתח' דתבות' הוה גו צנעיה דאבוי נחת' (דפוס ראשון). דומה שגרסאות אלה נוסדו על ניסיון לתרץ את קשיי הגרסה המקורית.
- 81 בדברים רבה ימצא רגלו של אביו פשוטה על התיבה שהיתה אבן טובה בתוכה והיה ישן ולא בקש לצערה'. כלומר פישטו ונקטו את הלשון המובן יותר, והשמיטו את הלשון הסתום ('אצבעתיה'), וגם בזה משתמע מעין היסוס כיצד לפרש שהמפתח היה מונח 'גו אצבעיה'.
- 82 השווה אפשטיין (לעיל הערה 73), עמ' 375 והערה 20.
- 83 סוקולוף (לעיל הערה 75), עמ' 576.

פתיחת הסיפור ונקודת מוצאו אומרות דרשני. התלמידים שואלים את רבי אליעזר 'עד היכן כיבוד אב ואם'. וכי סוג זה של שאלה היה נשאל מאת רבי אליעזר הגדול, הבקי בדיני טומאה וטהרה ובכל מכמני התורה מאין כמוהו, שבשעת פטירתו שאלו אותו שאלות קשות שלא הוכרעו במשך אותה תקופה שהיה רבי אליעזר בנידוי. 'היו שואלין אותו והיה אומר להן על הטמא טמא ועל הטהור טהור' (ירושלמי, שבת ב, ז [ה ע"ב]); ולפי הכבלי התלונן 'לא עוד אלא שאני שונה שלש מאות הלכות בבהרת עזה, ולא היה אדם ששואלני בהן דבר מעולם' (סנהדרין סח ע"א).⁸⁴

אמנם רבי אליעזר בולט בין אותם תנאים ש'שאלו' אותם,⁸⁵ אלא שאותן שאלות היו בעיקר שאלות של ממש, כאלה שיש בהן אתגר הלכתי או פרשני מיוחד, ובמקצועות שאין מי שיוכל להורות בהם אם לא רבי אליעזר עצמו,⁸⁶ וכגון דברים שטרם עלו על לב רוב החכמים, וטרם הורו בהם הלכה למעשה: מה יעשה איש עתי אם חלה השעיר המשתלח! ממזר מהו לירש ירושתו עם שאר בניו! והיה רבי אליעזר רגיל להסיעם לדברים אחרים בלשונות חידודין של הפלגה,⁸⁷ במקום שלא רצה לענות ישירות לשאלה, ובמיוחד מתוך שהיא בדבר שלא שמע, ולא הורו לו רבותיו בזאת:

שאלו את ר' ליעזר, הרי שחלה שעיר המשתלח, מהו להרכיבו? אמ' להם יכול הוא להרכיב את אחרים. חלה משלחו מהו לשלחו ביד אחר? אמ' להם כך תהו בשלום ואני. דחאו ולא מת. מהו שירד אחריו וימיתנו? אמ' להם כך יהיו אויבי מקום. וחכמים אומ' חלה מרכיבו; חלה משלחו, [משלחו] ביד אחר; דחאו ולא מת, ירד אחריו וימיתנו (תוספתא, יומא, ג, יד [עמ' 245-246]).⁸⁸

שאלו את ר' ליעזר, ממזר מהו לירש? אמ' להם מהו לחלוץ. ומהו לחלוץ? אמ' להם מהו לירש. מהו לירש? אמ' להם מהו לסוד את ביתו. אמ' להם מהו לסוד את קברו. מהו לסוד את קברו? אמ' להם מהו לגדל כלבים. מהו לגדל כלבים? אמ' להם מהו לגדל חזירים. מהו לגדל חזירים? אמ' להם מהו לגדל תרנגלים. מהו לגדל תרנגלים? אמ' להם מהו לגדל בהמה דקה. מהו לגדל בהמה דקה? אמ' להם מהו להציל הרועה מיד הזאב. מהו להציל הרועה מיד הזאב? אמ' להם דומה שלא שאלתם [אלא] על הכבשה. ואת הכבשה מהו

84 עיין נגעים ט, ג; יא, ז.

85 כוונתי לנוסחה: 'שאלו את ר' פלוני'. ואפילו אם נכלול את הדוגמאות ממקורות האמוראים ומן המדרשים המאוחרים מעט יותר, לא מצאנו לשון זה כלפי תנאים מלבד קבוצה מצומצמת של גדולי התנאים: הלל הזקן, רבן יוחנן בן זכאי, רבי אליעזר, רבי יהושע, רבי עקיבא, בן זומא, בן עזאי, רבן גמליאל, רבן שמעון בן גמליאל, רבי שמעון בר יוחאי ורבי. לשון זה נוהג בשאלות להלכה, כאלה שנשאלו מרבי אליעזר, ובמיוחד לענייני אגדה ותורת הסוד.

86 וכפי ש'שאלו את הלל הזקן פסח מהו שידחה את השבת' (תוספתא, פסחים ד, יג [עמ' 165]).

87 על הלשונות הללו ראה ש' נאה, "טובים דודין מייין": מבט חדש על משנת עבודה זרה ב, ה', מחקרים בתלמוד ובמדרש, ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, עורכים א' ארעי ואחרים, ירושלים תשס"ה.

88 על לשון החידודין בחשובות המתחמקות ראה תוספתא כפשוטה ליומא שם, עמ' 796-797.

להציל? אמ' להם דומה שלא שאלתם אלא על הרועה. פלני מהו לעולם הבא ופלני מהו לעולם הבא? אמ' להם דומה שלא שאלתם אלא על פלני ופלני מהו לעולם הבא. ולא שהיה ר' ליעזר מפליגן אלא שלא אמר דבר שלא שמע מימיו (תוספתא, יבמות ג, א [עמ' 9]).

מניין לנו אפוא מקור תנאי לשאלה הפשוטנית שלפנינו: 'עד היכן כיבוד אב ואם'? חסרונו של תיעוד כל שהוא בתורת תנאים לשאלה שכזאת הביא את ר' מאיר איש שלום להניח הנחה נועזת: 'עוד רואה אני להעיר, שמראין הדברים שהיה לקמאי בא"י ספר השאלות לר' אליעזר (ואולי היה שמו פדר"א) שממנו הובאו הרבה מאמרים בסגנון שאלו את ר' אליעזר'.⁸⁹ ברם ברור למדי היום שאי-אפשר ללכת בדרך זו. ועוד, תאר לעצמך, אילו שנו בתורת תנאים את השאלה שלפנינו (ותמה אני אם היו שואלים שאלה זו), מה היינו מסוגלים למצוא בתשובתו של רבי אליעזר? שמא בסגנון זה: שאלו את רבי אליעזר עד היכן כיבוד אב ואם? אמר להם, עד היכן כבוד הכריות. עד היכן כבוד הכריות? אמר להם, עד היכן כבוד אשתו. עד היכן כבוד אשתו? עד היכן כבוד המקום. ולא שהיה רבי אליעזר מפליגם בדברים, אלא שלא אמר דבר שלא שמע מימיו. ספק אפוא אם חטיבות דברי התנאים יספרו על רבי אליעזר שעונה לשאלה לא מתורתו שקיבל ('ולי אתם שואלין!') אלא על פי מה שנודע לו ממקורות כלשהם במציאות הדתית-חברתית של התרבות הכין-לאומית: 'לכו ושאלו את דמה בן נתינה'!

אמנם כן במקום אחד מצינו כעין הגידון לפנינו שאלה פשוטנית, הלכתית למראית עין, שאינה בסופו של דבר אלא שאלת פתיחה לדרשה או לזירנו רוחני: 'שאלו תלמידיו את ר' אליעזר, עד כמה יאריך אדם בתפלה? א"ל אל יאריך יותר ממשה, שנאמר "ואתנפל לפני ה' כראשונה את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה" (דב' ט, יח/כה). ועד כמה יקצר בתפלה? א"ל אל יקצר יותר ממשה, שנאמר "אל נא רפא נא לה, יש שעה לקצר ויש שעה להאריך"' (ספרי במדבר קה [מהדורת הורוביץ, עמ' 104]). אולם היא הנותנת, שהרי מוכח שאין זה אלא ניסוח משני! וזה מקורו:

מעשה בתלמיד אחד שעבר לפני ר' אליעזר וקצר בכרכותיו. אמרו לו תלמידיו: רבי, ראית פלוני שקצר בכרכותיו? והיו מלעיגיין עליו ואומרים עליו תלמיד חכם קצרן הוא זה. אמר להם לא קצר זה יותר ממשה, שני' אל נא רפא נא לה' (במ' יב, יג). שוב מעשה בתלמיד אחד שעבר לפני ר' אליעזר והיה מאריך בכרכותיו. אמרו לו תלמידיו: רבי, ראית זה שהאריך בכרכותיו? והיו אומרים עליו תלמיד חכם מארכן הוא זה, אמר להם לא האריך זה יותר ממשה, שני' ואתנפל לפני ה' את ארבעים היום וגו' (דב' ט, כה), שהיה אומר יש שעה לקצר ויש שעה להאריך (מכילתא דרבי ישמעאל דויסע, א [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 155]).⁹⁰

89 פסיקתא רבתי, קבד ע"ב. ועיין שם.

90 והשווה מכילתא דרבי ישמעאל, ויהי (עמ' 97).

אף הנידון לפנינו ('עד היכן כיבוד אב ואם') ניסוח משני הוא, בדומה לניסוח בספרי במדבר הנ"ל. ועלינו לברר ולאחר את הגרעין הספרותי הראשוני ששימש לו השראה, כפי שמצאנוהו בעניין השאלה הדומה: 'עד כמה יאריך אדם בתפלה'. אולם עד שנעיין בזאת, יש עוד מה לשאול או להקשות על עצם הסיפור שלפנינו.

הכוונה לעניין 'מסע הקניות' של חכמי ישראל. ניחא וכבר ראינו שאין חכמים נושאים ונותנים בפרקמטיא סתם, ואף לא ביקשו סתם אבנים לאפור. אבל גם לפי סיפור הירושלמי, אתמהה, כיצד אבדה ישפה של בנימין! ⁹¹ ואף שמוסבר לפי הסיפור כיצד מגיעים חכמים לסוחר אשקלוני בעל חנות שמעליה מגורים בקומה השנייה, מכל מקום עוד תמה אני קצת שלא רק עסקן באבנים טובות היה דמא מתוך חנות זו, אלא גם עדר יש לו, וכו' נולד וולד נדיר – פרה אדומה!

אלא ברור שכל הסיפור צריך להילמד מסופו לתחילתו. לקיחת הפרה האדומה היא נקודת הכובד של הסיפור כולו, והשאלה המוצגת בלב הסיפור כולו היא זו: מי הוא זה ואי זה הוא אותו גוי שזכה ונולדה לו פרה אדומה, וכיצד נתגלגלו הדברים שחכמים קנו פרה אדומה מגוי, ובנתינת דמים רבים, ככל המסופר כאן.

האם פרה אדומה נלקחת מן הגויים?

שנינו במשנה, פרה, בראש פרק רבי אליעזר בתיא (ב, א): 'רבי אליעזר אומר אינה נלקחת מן הגויים, וחכמים מכשירים'. הוזה אומר, אמנם כן, רבי אליעזר הוא מרא דשמעתא בדין קניית פרה מן הגויים, ועובדה זו עומדת בוודאי ברקע ייחוס סיפור דמא לרבי אליעזר. אבל מכאן צומחת קושיה גדולה יותר, הרי רבי אליעזר אוסר קניית פרה מן הגויים, וכיצד אפוא ייחסו לו שבח דמא בן נתינה על כל הכרוך בו ללא נדנוד של פקפוק הלכתי? להלן נעסוק בשאלה זו בפרוטרוט. אולם לפני כן יש לעמוד על סתירה אחרת, והיא סתירה בעצם זהותו של דמא. הנה, שנינו בתוספתא, פרה שם (עמ' 631):

ר' אליעזר אומר אין ניקחת מן הגויים. אמרו לו, מעשה ולקחיה מבין הגויים בצידן, ודומא שמו. ר' יהודה אומר משמרין אותה שלא לעבוד בה כל עבודה. אמרו לו אם כן אין לדבר סוף, הרי היא בחזקתה כשרה.

גרסה זו, 'ודומא שמו', היא גרסת הדפוס הראשון של התוספתא. בכ"י וינה: 'ורומה

91 אפשר שמתוך קושיה זו ראו לנסח בשרידיים ממדרש עשרת הדיברות: 'שוב מעשה שנגנבה אבן ישפה של בנימין מירושלם ונמכרה לדמה בן נתינה בדמים קלים! כדי לתרץ כיצד אבדה, נאלצו לצמצם את מידותיו התרומיות של דמא, ועשו אותו סוחר בסחורה גנובה. למקור זה ראה מ"ב לרנר, 'על המדרשים לעשרת הדיברות', 'זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקר תלמוד, א, ירושלים תש"ן, עמ' 217-236 (בעמ' 224-225 שם; טיבוחא לפרופ' לרנר שהעירני על השרידיים ויכני בתצלומי כתבי היד).

[=ודומה]⁹² היתה נקראת'. כלומר הפרה! ואם קשה בעיניך שמוזכר בתוספתא בנוסח כ"י וינה שמה של הפרה, ולא שמו של המוכר, כלך למקבילה בספרי זוטא (חקת, לבמ' יט, ב, עמ' 300):⁹³

ויקחו אליך פרה, שלא יקחו עגלה ויגדלו. אמרו, מעשה שלקחו פרה עוברת אדומה מן הגויים והיו משמרין אותה עד שהיתה יולדת. אם היה ולדה כשר לפרה,⁹⁴ והיו⁹⁵ משמרין אותה עד שהיתה בת שלש שנים וחוזרין ולוקחין אותה מתרומת הלשכה, לקיים מה שני ויקחו אליך פרה, שלא יקחו עגלה ויגדלוה.

ר' אליעזר אומר אין לוקחין אותה מן הגויים וחכמים מכשירין. אמרו מעשה שלקחו פרה מן הערביים והיו קורין אותה דמת דמת, והיא רצה ובאת.⁹⁶

לשון זה בספרי זוטא: 'והיא רצה ובאת', מסלק כל ספק: המדובר הוא לא באיש אלא בפרה, שהיו מכנים אותה 'דומא' או 'דמת', על שם פרה אדומה,⁹⁷ וכשהיו קוראים לה כך, הייתה רצה ובאה!⁹⁸

בספרו תוספת ראשונים,⁹⁹ כתב מו"ר שאול ליברמן לתוספתא הנ"ל: 'בכ"י: ורומה היתה נקראת [...] ולפ"ז ברור שהשם הולך על הפרה, וכן בס"ז חקת [...] אבל בד כאן: ודומא שמו. ולפ"ז אפשר לפרש שזה היה שם הגוי בצידון.¹⁰⁰ רבינו השאיר פתח לשני הפירושים, האחד מהם 'ברור', אבל מכל מקום ישנו עוד פירוש

92 חילופי דר/ר שכיחים מאוד, ואין ספק שעיקרה של מילה זו בדל"ת.

93 העתקתי כאן מן הנוסח שסידר אפשטיין, 'ספרי זוטא פרשת פרה', תרביץ א, ספר א (תר"ץ), עמ' 54.

94 ראה ש' ליברמן, ספרי זוטא, ניו יורק תשכ"ח, עמ' 25 הערה 53.

95 ראה ליברמן (שם), עמ' 25 הערה 52, לחלוקת המשפט ופיסוקו, ואם הווי"ו מיוחדת בחיבה יחיד.

96 על 'מעשה' נוסף בספרי זוטא מהדורת הורוויץ (עמ' 301 שורה 18), ושאלת שיוכו לספרי זוטא, ראה להלן בפרוטרוט.

97 האם אפשר שגם עומד מאחורי שם זה מילה בערבית, כגון ד'מית = עדין (מ"ע פרידמן בעל פה)?

98 גם ממילא עדיפה בתוספתא גרסת כ"י וינה על דפוס ראשון, הן בכלל הן בפרט. שהרי לפי גרסת הדפוס היה ראוי לסגנון: 'מעשה ולקחיה מן הגוי בצידן ודומא שמו, ולא מן הגויים [...] ודומא שמו'. גם בעבודה זרה כד ע"א מסורות שונות על השם: 'דמא שמו ואמרי לה רמץ שמו; וכן הוא (דמא, 'רמץ') בכ"י מינכן; בכ"י בית המדרש לרבנים: 'רמה, 'רמץ', וכן בכ"י פריז 1337: 'רמה, 'רמץ'. ובפשוטות הכול עולה על המוכר. ושם: 'מעשה ולקחיה מן הגוי; כלומר תוקנה אי-ההתאמה הדקדוקית. אלא שבכ"י מינכן: 'מעשה ולקחיה מבין הגויים ודמא שמו וכו', כסגנון התוספתא, וזו אפוא קרובה להיות הגרסה המקורית בברייתא!

99 ג, ירושלים תרצ"ט.

100 עמ' 211-212. ועיי' N. Brüll, 'Fremdsprachliche Wörter in den Talmuden und Midraschim', *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur* 1 (1874), pp. 126-127

ש'אפשר לפרש, פירוש המרחיק את הסתירות שבין המקורות השונים.¹⁰¹ ליברמן ייחס את עיקר האמינות ('ברור') למסורת האומרת שהוא שם הפרה. ואכן, כשננתח את השתלשלות שתי המסורות, הן מבחינה טקסטואלית הן מבחינה ספרותית, ברור למדי ששתי המסורות אינן שקולות זו כנגד זו. מגמות כגון ועיבוד כגון, ובהחלט ניתן להכריע מה מקורי ומה מעובד.¹⁰² שם זה ('דמת' וכיו"ב). נאמר לראשונה על הפרה, ובמשך פיתוח הסיפור וגלגוליו, הוסר השם מן הפרה, והוסב על המוכר!

השוואת המקורות

נעיין תחילה במקורות דברי התנאים לגופם.

ספרי זוטא (עמ' 300)	תוספתא, פרה ב, א (עמ' 631) ¹⁰⁴	משנה, פרה ב, א רבי אליעזר אומר פרת חטאת המעוברת כשרה וחכמים פוסלין.
ויקחו אליך פרה, שלא יקחו עגלה ויגדלו. אמרו, מעשה שלקחו פרה עוברת אדומה מן הגוים והיו משמרין אותה עד שהיתה יולדת. אם היה ולדה כשר לפרה, והיו ¹⁰³ משמרין אותה עד שהיתה בת שלש שנים וחזרין ולוקחין אותה מתרומת הלשכה, לקיים מה שני ויקחו אליך פרה, שלא יקחו עגלה ויגדלו.		

101 ואף העלה מין קושיה על הפירוש השני, כשהביא בבלי, עבודה זרה כסיוע, ועל זה מקשה: 'אבל גוי זה היה מאשקלן ולא מצידון'. כלומר המקבילה עשויה לאמת או להפריך את 'אפשר לפרש'.

102 אני נוהר משימוש במונחים כמו 'שתי מסורות', 'מסורת שונות' אם מונחים אלה מכוונים להשוות ערכן של 'מסורות' ולטשטש יחסי מוקדם ומאוחר, מקורי ומשני. ראה פרידמן (לעיל הערה 2), עמ' 162; וכן הנ"ל, 'הברייתות בתלמוד הבבלי וייחסן למקבילותיהן שבתוספתא', ד' בווארין ואח' (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 163-201.

103 ראה לעיל הערה 95.

104 מקבילתה בבבלי, עבודה זרה כד ע"א.

ר' אליעזר אומר אין לוקחין אותה מן הגוים וחכמים מכשירין. ר' אליעזר אומר אין ניקחת מן הגוים וחכמים נלקחת מן הגוים וחכמים מכשירין.

אמרו מעשה שלקחו פרה מן הערביים והיו קורין אותה דמת דמת, והיא רצה ובאת. אמרו לו, מעשה ולקחוה מבין הגוים בצידן, ודומא היתה נקראת.

ר' יהודה אומר משמרין אותה שלא לעבוד בה כל עבודה. אמרו לו אם כן אין לדבר סוף, הרי היא בחזקתה כשרה. ר' מאיר אומר פרה שגלגלי עיניה שחורין אם אין פרה אחרת כיוצא בה פסולה.

המעשה השני שבספרי זוטא הוא המופיע בתוספתא, בשינויים קלים: (1) כאן 'מן הערביים', וכאן 'מבין הגוים בצידן'; (2) כאן 'והיו קורין אותה דמת דמת, והיא רצה ובאת', וכאן 'ודומא היתה נקראת'. הנוסח שבתוספתא נראה כעיבוד משני לעומת ספרי זוטא.¹⁰⁵ בשינוי (2) אנו מוצאים סגנון קצר וענייני בתוספתא לעומת ספרי זוטא, ששם מסופר כיצד הייתה הפרה רצה ובאה כשקראו 'דמת דמת'. הציוריות הזאת הוחלפה בתוספתא בהערה כללית, שהיא הייתה נקראת 'דומא'. וקרוב לומר אף לגבי השינוי הראשון, שהסירו בתוספתא את שם העם המסוים שממנו נלקחה ('ערביים'), והכלילו: מן הגוים (כסגנון המעשה הראשון), ובתוספת שם המקום, 'בצידן', ספק מידיעה, ספק כניסוח ספרותי סביר, היכן לוקחים פרה מן הערביים – הלוא בשווקים הבין-לאומיים כבצידון.

כיצד השיב רבי אליעזר על המעשה?

רבי אליעזר, הסובר שאין לוקחים אותה מן הגוים, כיצד השיב כשאמרו לו 'מעשה שלקחו פרה מן הערביים'? אמנם מצינו שהתנאים היו משיבים כשהקשו עליהם ממעשה. כגון במשנה, עדיות ה, ו: 'עקביא בן מהללאל העיד [...] הוא היה אומר אין משקין לא את הגיורת ולא את שפחה המשוחררת וחכמים אומרים משקין. אמרו

105 וכן מצאתי בדרך כלל בתוספתא לעומת מקבילותיה במדרשי ההלכה. ראה מבוא לספרי תוספתא עתיקתא, פסח ראשון, רמת גן תשס"ג.

לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים והשקוה שמעיה ואבטליון. אמר להם דוגמא השקוה. וכן ברבי אליעזר עצמו, בבבא בתרא ט, ז: 'המחלק נכסיו על פיו, רבי אליעזר אומר אחד בריא ואחד מסוכן, נכסים שיש להן אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה ושאין להן אחריות אין נקנין אלא במשיכה. אמרו לו מעשה באמן של בני רוכל שהיתה חולה ואמרה תנו כבינתי לבתי והיא בשנים עשר מנה ומתה וקיימו את דבריה. אמר להן בני רוכל תקברם אמן. אלא שמצאנו כיוצא בזה גם ללא מענה בפי מי שהקשו עליו ממעשה. במשנה, מסכת נזיר ו, יא: 'מי שנזרק עליו אחד מן הדמים ונטמא, ר' אליעזר אומר סותר את הכול וחכמים אומרים יביא שאר קרבנותיו ויטהר. אמרו לו מעשה במרים התרמודית שנזרק עליה אחד מן הדמים, ובאו ואמרו לה על בתה שהיתה מסוכנת והלכה ומצאה שמתה ואמרו חכמים תביא שאר קרבנותיה ותטהר. הרי שהקשו על רבי אליעזר שאמר 'סותר את הכול' מן המעשה במרים התרמודית, ולא השיב להם דבר.

דומה אפוא שישנם מקרים כיוצאים בנידון שלנו, שבהם הקשו על הלכתו של תנא מסוים ממעשה ולא השיב על דבריהם כלל. במקרה שלפנינו אפשר שרבי אליעזר חזר בו כששמע את המעשה, או שמכוח הלכתו דחה את המעשה מכול וכול, או שהייתה לו סברה אחרת של חילוק כל שהוא, גדול או קטן, ולא נמסרה.¹⁰⁶ בתוספתא נמסר שלב נוסף: 'ר' יהודה אומר משמרין אותה שלא לעבוד בה כל עבודה. כיצד עלינו להתייחס לדברי רבי יהודה? האם דבריו נאמרים לשיטת חכמים או לשיטת רבי אליעזר? אם לשיטת חכמים, הכוונה תהיה, אמנם לוקחים מן הגויים, שלא כדעת רבי אליעזר, אבל אין חשש של עבודה, שהרי משמרין אותה (משעת לידתה?), והשיבו לו: אין שמירה זו בגדר האפשר, אלא לוקחים אותה מן הגויים, ויהי היא בחזקתה כשרה. ואם לשיטת רבי אליעזר,¹⁰⁷ הרי הוא כמספק לנו בזה מה היה רבי אליעזר משיב: אמנם המעשה הוא מעשה, אלא שבכגון זה אף רבי אליעזר מודה שלוקחים, ובלבד שישמרו אותה מיום לידתה.¹⁰⁸ ואמרו לו: לא כך היה המעשה, שהרי אין לדבר סוף, ואין הלכה כרבי אליעזר, אלא לוקחים אותה מן הגויים, והיא בחזקתה שלא משכה בעול, וכשרה.

כבריייתא שבבבלי (עבודה זרה כד ע"א) אנו עדים לעוד שלב בפיתוח העניין. כאן

106 בספר חסדי דוד לרבי דוד פארדו (ירושלים תשל"א): 'ונלע"ד דאפי' ר"א לא אמר אלא חשש בעלמא, דחיישי' לרביעה, והיכא דאפי'שרן אפי'שרן, אבל היכא דלא אפי'שרן, כגון שלא נמצאת אלא ביד גוי, לא חיישי'נן], וההוא עובדא לא נמצאת אלא בידו, ואי משום קיחה סבר שלקחו ממנו תגרי יש'ראל] וכדלעיל'. ונוקק להאריך, וכאילו לא אמר רבי אליעזר אלא חשש בעלמא. ועוד, וכי חכמים אפילו חשש בעלמא אין להם, ויקחו מגוי אף כשיש ביד ישראל?'

107 'מפני שיהודה תלמידו של אילעאי ואילעאי תלמידו של ר' אליעזר לפיכך הוא שונה משנת ר' אליעזר' (תוספתא, זבחים ב, יז [עמ' 483]). ועיין אפשטיין (לעיל הערה 93), עמ' 67-68 (ראה מה שציין שם על משנה, פרה א, ד, ומבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשי"ח, עמ' 744, מס' 12).

108 חסדי דוד: 'וריה"ו [=ורבי יהודה] חייש גם הוא לרביעה כמו ר"א [=רבי אליעזר], וחייש נמי למלאכה, וסבר דבעיא שימור מעשה שנולדה שלא לעבוד בה כל עבודה, ובחכי הוה החוה עובדא דדמא, שהיו משמרין אותה בבית הגוי משנולדה' וכו'.

כבר הושמו דברי רבי יהודה בפיו של רבי אליעזר עצמו כתשובה על קושיית 'אמרו לו':

והתניא, אמרו לו לר' אליעזר: מעשה ולקחיה מן הגוי ודמא שמו, ואמרי לה רמץ שמו, אמר להן רבי אליעזר: משם ראייה? ישראל היו משמרין אותה מעשה שנולדה.¹⁰⁹

כאן תשובה מלאה בפיו של רבי אליעזר! אולם כאמור, טענה זו היא דברי רבי יהודה בחטיבות דברי התנאים, ורק בבבלי הושמה בפיו של רבי אליעזר, כדרכו של הבבלי להרחיב ולפתח את הברייתות המקבילות למקורות ארץ ישראלים.¹¹⁰ ואילו לפי המקורות הקדומים שתק רבי אליעזר ולא אמר 'דבר', וישנן אפשרויות נוספות לפרש את עמדתו כפשוטה לפי הספרי זוטא והתוספתא, וכגון שיאמר: אם לקחיה כדבריכם, לא כהלכה לקחיה, שאין לוקחים פרה אדומה מן הגויים. ומי שרואה הכרח להוסיף ולספק תשובה המתרצת את המעשה אליבא דרבי אליעזר בתוספתא ובספרי זוטא, עושה כן בוודאי לאור לשון הברייתא בבבלי, המדגישה את הנחיצות להשיב על המעשה ולומר: 'משם ראייה' וכו'. וכך בעל חסדי דוד: 'יש להבין מאי קמהדר להו ר"א לרבנן על המעשה, דאין לומר דפליגי במציאות'.¹¹¹

הגר"ש ליברמן תירץ את הדבר על פי שיטת הבבלי, בשילוב העניין הקודם בספרי זוטא, 'מעשה שלקחו פרה עובדה אדומה מן הגויים' וכו'. את כל הפסקה הראשונה הזאת מייחס ליברמן לשיטת רבי אליעזר בלבד, והיא מעין תשובתו של רבי אליעזר שהקדים לעניין השני, ושני המעשים אחד הם, ומן הראשון אנו למדים מהי תשובתו של רבי אליעזר למעשה השני. וזה מקצת לשונו: 'אבל כיצד יעשה לר' אליעזר? והיתה קבלה בידו שהיה מעשה ונהגו כדלהלן, והיינו שתגרי ישראל קנו מן הגוי פרה אדומה עובדה [...] והיו מעבירים את הבהמה לרשותן, משמרין אותה עד שהיתה יולדת, שמה ירבענה הגוי [...] [...] משמרין אותה ברשותם עד שהיתה בת שלש שנים [...] וזו היא תשובת ר' אליעזר לחכמים שאמרו לו: מעשה שלקחו מן הערבים וכו', וכמסורת הבבלי [...] ועצם הברייתא כאן היא כר' אליעזר, ככמה סתמות בס"ז [=בספרי זוטא] וכו'.¹¹²

109 לפי הסוגיה מתפרש שהוא שימור מרביעה. אבל להלן נראה שאין בסיס בספרות התנאים לנימוק שפסילת פרה שנלקחה מבין הגויים היא מטעם חשש רביעה. ועוד, הרי מפורש במקבילה שבתוספתא שהוא שימור מעבודה.

110 ראה פרידמן (לעיל הערה 102).

111 כלומר דאין לומר דפליגי אם בכלל אירע מעשה זה. והשווה דברי ליברמן בספרו ספרי זוטא, עמ' 26: 'תשובת ר' אליעזר לחכמים לא נזכרה כאן כלל' וכו', עיין שם.

112 ליברמן (שם), עמ' 27-28. אולם יש לעיין שוב בדבריים. ועיין היטב עמ' 28 הערה 68, ודוק. ובעמ' 27 משמע שקנו 'את האם משעה שעלה עליה זכר' (הערה 64). וכן הרעיון שלא הייתה כאן קנייה ממש אצל התגרים, שלא יניחו דמיהם על קרן הצבי, אלא רק פסקו דמי ולד, וכשילדה הפרה מחזירים אותה לגוי, שלא קנו אותה כלל, ואין מכירת הוולד נגמר עד לאחר שלוש שנים להיוולדה, כל זה ארוך וקשה מאוד להכניס ללשון הספרי זוטא. ומה גם שכל שיטת החשש מרביעה מאוחרת מזמן התנאים, כפי שיוצא להלן.

אולם קשה לי לייחס את הפסקה הראשונה בספרי זוטא לרבי אליעזר דווקא, הן על פי הסגנון הן על פי העניין. נאמר כאן: 'היו משמרין אותה עד שהיתה בת שלש שנים וחזרו וקחו וקחו אותה מתרומת הלשכה, לקיים מה שני יקחו אליך פרה, שלא יקחו עגלה ויגדלוה'. והנה, לדעת רבי אליעזר אין כלל צורך להמתין שלוש שנים, אלא שנתיים בלבד: 'רבי אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים וחכמים אומרים עגלה בת שתיים ופרה בת שלש או בת ארבע'¹¹³ (משנה, פרה א, א-ב).¹¹⁴ ומה עוד, מהקבלת המשנה דומה שפסקה זו היא כדעת חכמים דווקא, שלשיטתם אין פרה אדומה עוברת כשרה, ולכן היו צריכים לשמר אותה עד שהיא יולדת.¹¹⁵ הניסיון לקשר בין שתי הפסקאות בספרי זוטא מעלה כמה שאלות נוספות: מה יחס שתי הפסקאות, חד עובדא הנמסר במקורות (ומסורות) שונים, או תרי עובדי ושני דינים, כפי שמשמע מתוך הסגנון.

מה טיב השמירה בפסקה הראשונה ('היו משמרין אותה עד שהיתה יולדת [...] והיו משמרין אותה עד שהיתה בת שלש שנים')? דומה שבספרי זוטא מדובר עדיין בשימור סתמי, ולא נאמר בו 'שלא לעבוד בה כל עבודה' כפי שנאמר בדברי רבי יהודה בהמשך בתוספתא המקבילה לפסקה השנייה. ודומה שאותו שימור הוא שימור כללי, ולא דווקא מעבודה או מרביעה גרדא, אלא מחזיקים בה ומחכים ללידתה, וכפי שאמר בזקן ממרא: 'אין ממתין אותה לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שביבנה אלא מעלין אותה לבית דין הגדול שבירושלים ומשמרין אותו עד הרגל' (משנה, סנהדרין יא, ד).¹¹⁶ אחר כך (בדברי רבי יהודה) ייחדו את השמירה כשימור מאיסורי פרה דווקא. ועל כך השיבו 'אם כן אין לדבר סוף', אלא 'הרי היא בחזקתה כשרה'. כיוון זה של פרשנות השימור בנוגע לאיסורי פרה המסוימים הגיע בבבלי

113 ולמצוות פרה אדומה מביאים פרה דווקא ולא עגלה. ואילו אצל פילון פרה אדומה נקראת 'עגלה' (על החוקים לפרטיהם, א, 268, פילון האלכסנדרוני, כתבים, ב, מהדורת ס' דניאל-נטף, ירושלים תשנ"א, עמ' 287), וכן בדברי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים, ד, ד, ו, מהדורת שליט, א, עמ' 117).

114 וכפי שכתב ליברמן מראש: 'ולכאורה הברייתא כחכמים שהרי כתוב בה עד שהיתה בת שלש שנים (כחכמים בפרה א, א) (ספרי זוטא, עמ' 25). וכן הציע הר"ש בפירושו למשנה פרה ב, א את שיטת ריב"ז: 'ולפי דבריו היא דרשה דלא כר"א' (השווה ליברמן שם).

115 הסברו של ליברמן כרוך באימוץ שיטת הבבלי ממש: רבי אליעזר תרתי קאמר, קחה וחשש ורביעה (עמ' 27). גם הקביעה שסתם תנא דספרי זוטא סובר כרבי אליעזר במעוברת (עמ' 25-26, 95), לבי נוקפני בה. ואילו הסברה הנגדית של 'מי שמפרש' בעמ' 26 הערה 56 נראית כשרה, שיש שדורש לכאן ולכאן.

116 ומתורין מה שהקשה ליברמן לפרשנות הפסקה אליבא דחכמים: 'ולפי' [אם בדעת חכמים קיימין] קשה למה היו משמרים את אמה עד שהיתה יולדת, הרי החכמים אין חוששים לרביעה' (שם). ומה גם, כפי שננסה להוכיח להלן, אף רבי אליעזר לא חשש לרביעת פרה, וכל שכן לרביעת אמה. ובוודאי לא חשש שאמה משכה בעול! אלא משמרים אותה כדי שתהיה בינו בשעת לידה.

(ולשיטתו שהוא שימור מרביעה) למידה מוגזמת:¹¹⁷ 'ישראל היו משמרין אותה לאמא משעה שנוצרה. וניחוש דילמא רביעה לאמא דאמא! כולי האי לא חיישינן'. דומה אפוא שהמטען ההלכתי של הפסקה הראשונה בספרי זוטא איננו אלא זה הנאמר בתוכה במפורש: 'ויקחו אליך פרה, שלא יקחו עגלה ויגדלוה'. היא כשיטת חכמים ולא כשיטת רבי אליעזר בשלושה דברים: בת שנתיים היא עגלה ולא פרה, פרה מעוברת פסולה, ולוקחים פרה מבין הגויים. לאור התנגשות פסקה זו לשיטת רבי אליעזר בשלוש נקודות מרכזיות אלה, קשה להיעזר בה בשאלה מה השיב רבי אליעזר על המעשה. יתרה מזו: כל עוד לא נברר מה היה עיקר טעמו של רבי אליעזר בפסילת פרה שנלקחה מן הגויים, אין מקום לשחזר את תשובתו על המעשה.

החשש לרביעה כטעמו של רבי אליעזר

יצחק גילת הסמיך את דעתו של רבי אליעזר שפסל פרה אדומה הנקנית מן הגויים (בניגוד לשאר הלכותיו של רבי אליעזר בפרה שכולן לקולה)¹¹⁸ ליחס כולל של איבה, עוינות, והערכה שלילית מצד רבי אליעזר כלפי עולמם של גויים. סימן מובהק לגישה זו אצל רבי אליעזר בכלל, וכהסבר לפסילתה של פרה שנקנית מן הגויים בפרט, תולה גילת בטעם שניתן לדעתו של רבי אליעזר שפרה שנקנית מן הגויים פסולה לפרת חטאת משום שאנו חוששים שבעל הפרה הגוי רבע את הפרה, לפי שהגויים פרוצים בעריות ורביעה.¹¹⁹ כיוון שהדברים הללו נוגעים ביותר לניתוח סיפור דמא בן נתינה, העוסק בעת ובעונה אחת הן בשאלת רכישת פרה מלא יהודי הן ברמתו המוסרית של הגוי המוכר, נתייחס לשאלות הללו כאחד הנושאים המרכזיים של עיוננו. נתייחס קודם כולל לשלוש נקודות: (א) מה דין פרה אדומה שנרבעה, לדעת רבי אליעזר? (ב) באיזו מידה אפשר לייחס לרבי אליעזר גישה כללית של עוינות כלפי הגויים? (ג) מה טעמו של רבי אליעזר בפסילת פרה אדומה הנקנית מן הגויים?

א. דין פרה שנרבעה. הן בירושלמי, ראש פרק שני של מסכת עבודה זרה הן בבבלי שם, ביקשו לתלות את טעמו של רבי אליעזר בפסילת פרה אדומה שנלקחה מן הגויים בחשש שנרבעה הפרה על ידי הגוי, בדומה לנאמר במשנה שם, 'אין מעמידין

117 כל האוקימתות של הבבלי נראות לכאורה דחוקות שבדחוקות, ליברמן (שם), עמ' 27. מכל מקום, נשארו כמה וכמה יסודות משיטת הבבלי במכלול הסברו של ליברמן, עיין שם.

118 'אמר ר' יוסי והלא אין דברי ר' אליעזר בפרה אלא להקל' (תוספתא, פרה ט, ו [עמ' 638]).

119 'יד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב תשכ"ח, עמ' 251-252, 300-301, הנ"ל, 'הערה ל"קבלת קורבנות מן נוכרים"', תרכ"ז מט (תש"ס), עמ' 423-422 (אני מודה לפרופ' מירון ביאליק לרגר לציון מאמר זה).

בהמה בפונדקאות של גויים מפני שחשודין על הרביעה' (ב, א).¹²⁰ אולם אין שום מקור מדברי התנאים המסייע במסקנה זו, וכפי שמשמע אף מלשון התלמודים שם שאין לפניהם מקור כזה. ואמרו בירושלמי שם: 'הוון בען מימר מה פליגין רבי ליעזר ורבנין בפרה, על שום מעלה היא בפרה סילסול היא בפרה' (ב, א [מ ע"ג]). לפי 'סלקא דעתך' זו אין איסורו של רבי אליעזר בקניית פרה מן הגויים מעיקר הדין, שאם כן היה נוהג איסור זה אף בשאר קרבנות, אלא סלסול של חומרה בפרה בלבד.¹²¹ מכאן ניתן לדייק שלא הכירו מקור מדברי תנאים המייחס לרבי אליעזר חשש רביעה,¹²² וכפי שלא הביאו שום אסמכתה מדברי תנאים שדעתו של רבי אליעזר נאמרה משום חשש רביעה.¹²³ אי-הוודאות לגבי פסילת פרה משום רביעה באה לביטוי גם בבבלי: 'עד כאן לא פליגי אלא בחששא, אבל היכא דודאי רביעה פסלה, שמע מינה דפרה קדשי מזבח היא, דאי קדשי בדק הבית, מי מיפסלא בה רביעה! שאני פרה, דחטאת קרייה רחמנא. אלא מעתה, תיפסל ביוצא דופן [...]. אלא שאני פרה, הואיל ומום פוסל בה דבר ערוה ועבודה זרה נמי פוסל בה' וכו'. אף כאן עדים אנו להתלבטויות ולחסרון מקור תנאי לגבי חשש רביעה כטעמו של רבי אליעזר.¹²⁴

ולא זו אף זו. לא עלה בידי הגמרא שם לקיים את עצם האיסור בפרה שנרבעה אלא בהביאה את הפרה לגדר קודשי מזבח, שהרי כל דבר שקדושתו פחותה מקודשי מזבח, אינו נפסל ברביעה.¹²⁵ אלא שאף הגמרא עצמה מהססת לעשות פרה קודשי מזבח, ולכן מעלה סברה שגזרת הכתוב מחילה על הפרה כל דיני קודשי מזבח במה שפרה אדומה נקראת 'חטאת' בתורה. ברם רבי אליעזר עצמו התנגד להרחבת דיני פרה אדומה באופן שתיפסל בכל פוסלי המוקדשים! שכן שינינו: 'יוצא דופן ואתן

120 'רבי זעירא רבי אבהו בשם רבי יוסי בי רבי חנינה רבי בא רבי יונה תיפתר כר' ליעזר דר' ליעזר אמ' אינה נלקחת מן הגויים' (ירושלמי, עבודה זרה ב, א [מ ע"ג]).

121 על דעתו של רבי אליעזר, אם שאר הקרבנות נלקחים מן הגויים, ראה בפרוטרוט בנספח.

122 ובפירושו הפני משה: 'בני הישיבה בעי מימר דאפי' רבי אליעזר סבירא ליה דלא חיישינן לרביעה'.

123 גם גילת רמו שהדעה שרבי אליעזר מכשיר פרה מן הגויים אם בטוחים אנו שלא נעשתה בה עברה לא הוזכרה במפורש אלא בבבלי (לעיל הערה 119, עמ' 251 והערה 151). הפסקה שצורפה לברייתא בבבלי איננה מלמדת בפשטות על שאר המקבילות. ראה להלן.

124 לדרשות מן הכתוב 'חטאת היא' עיין ספרי במדבר קכד (עמ' 159), ושם: 'חטאת היא, מגיד שאם נשחטה שלא לשמה פסולה'. ואילו רבי אליעזר חולק על פסולי מחשבה בפרה: 'רבי אליעזר אומר אין מחשבה פוסלת בפרה' (משנה, פרה ד, ג). ועיין ספרי זוטא, אפשטיין (לעיל הערה 93), עמ' 60 שורה 16, וראה נ' גולדשטיין, 'מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז, עמ' 75 הערה 55.

125 הנרבע בפחות משני עדים אינו נפסל אלא במוקדשים, שהרי נרבע שלא בשני עדים מותר בהנאה ואף באכילה להדיוט. 'הרובע והנרבע על פי עד אחד, פסול לגבי מזבח, ופטור מן המיתה, ומותר בהנאה' וכו' (תוספתא, בבא קמא ד, ט [עמ' 17], עיין שם). וראה משנה, זבחים ת, א; ספרי דברים קא (מהדורת פינלקשטיין, עמ' 160-161); רמב"ם, הלכות איסורי מזבח ג, ו.

ומחיר פסולה רבי אליעזר מכשיר, שנאמר לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך, ואין זו באה לבית' (משנה, פרה ב, ג). ובאמת אנו מוכרחים לומר שהמשך משנה זו במסכת פרה הוא דברי תנא קמא בלבד, ולא רבי אליעזר, שהרי אנו שונים מיד בהמשך כלל זה: 'כל המומים הפוסלים במוקדשים פוסלים בפרה! הפוסלים במוקדשים אינם אלא 'הרובע והנרבע והמוקצה והנעבד והאתנן והמחיר והכלאים והטריפה ויוצא דופן' וכיוצא בהן (משנה, זבחים יד, ב),¹²⁶ שאינם פוסלים לדעת רבי אליעזר. אמור מעתה: כשם שרבי אליעזר מכשיר אתנן ומחיר, כך הוא מכשיר נרבע, שהרי לא הצטרף, או אף התנגד, למגמה של חכמים אחרים להטיל על פרה אדומה את כל דיני הפסילה שבמוקדשים. והוא שהדגיש רבי אליעזר: אין זו באה לבית, ואין להעלותה לרמת המוקדשים¹²⁷ ועל ידי כך להטיל עליה את כל דיני הפסילה של 'הבאים לבית'. אמור מעתה: אין הרביעה פוסלת בפרה, לדעת רבי אליעזר!

ב. יחסו של רבי אליעזר כלפי הגויים. גילת ביסס את מסקנתו שרבי אליעזר נקט עמדה שלילית כלפי הגויים, 'ודן לחובה את אורחם ורבעם', על שיטת החשש לרביעה שבו נימקו האמוראים את איסור פרת גויים. אולם כבר פורט לעיל שאין אפשרות לייחס דעה זו לרבי אליעזר עצמו, או למקורות הקדומים של דברי התנאים. אמנם יש מקורות שלפיהם רבי אליעזר פסל, לא רק פרה אדומה, אלא כל הקרבנות כולם שנקנו מן הגויים, ודעה זו הובאה לכאורה במשנתנו במסכת פרה. עמדה זו, שנתפסה כדעתו ההיסטורית של רבי אליעזר,¹²⁸ נעשתה סניף חשוב לפרש פסילת פרה של גויים מתוך חשש רביעה. אולם העיון המפורט מלמד שאף דעה זו התפתחה בשלב מאוחר יחסית, והיא הוספה במשנתנו, ואיננה נמצאת במקורות ספרות התנאים. היא נובעת משיטות האמוראים, שפירשו והרחיבו את דעתו של רבי אליעזר. רבי אליעזר עצמו לא פסל קרבנות שנקנו מאת הגויים (ראה בפרוטרוט בנספח).

גילת אף ביסס את הדעה שרצה לייחס לרבי אליעזר על הנאמר בבבלי, כתובות יג ע"ב, וכפי שהביא משם: 'אמרו לו [ר"ג ור'] אליעזר לר' יהושע: רוב עובדי כוכבים פרוצים בעריות'. אפשר אמנם לטעון שסגנון זה מבטא לא רק עמדה הלכתית, אלא גם עמדה של איבה ושלילה ערכית, כפי שטען גילת. אולם במקבילה שבתוספתא (כתובות א, ו [עמ' 59]) נאמר: 'אמרו לו מפני שגויים חשודין על עריות'. בדין המקומי הנידון שם, שאינו נוגע לעניינינו, חלקו רבן גמליאל ורבי אליעזר לקולא על רבי יהושע, וגייסו סברה זו (שניהם, ולא רבי אליעזר לבד), כדי לחזק אותה קולה. הלשון שם ('חשודין על העריות') זהה ללשון המשנה (עבודה זרה ב, א הנ"ל): 'ולא תתיחד אשה עמהן מפני שחשודין על העריות'. אם כי הערכה זו רחוקה מלהיות חיובית, מכל מקום איננה עוינת, אלא ניתנת בהקשר מצעי, וכן איננה בכלל דעה

126 והשווה שם ט, ג, תמורה ו, א.

127 ראה ספרי במדבר קכג (עמ' 152). בדיון שם הועלו סברות המבדילות פרה מן המוקדשים: 'שעשייתה בטומאה', 'שאיין לה זמן קבועה' [!].

128 גילת בספרי (לעיל הערה 119), עמ' 251, 301, ובמאמרו (שם), עמ' 422, והשווה בהערת העורך א"א אורבך, שם, עמ' 423 הערה 3.

המיוחדת לרבי אליעזר. לכל היותר, הבבלי הוא שניסח את הדברים בסגנון קיצוני יותר ('פרוצים'),¹²⁹ אשר ממנו, כך דומה, עלה הרעיון המוצע בדבריו של גילת.¹³⁰ עוד הובאה לענייננו משנה, חולין ב, ז: 'השוחט לנכרי שחיטתו כשרה, ורבי אליעזר פוסל'. אמר רבי אליעזר אפילו שחטה שיאכל הנכרי מחצר כבוד שלה פסולה, שסתם מחשבת נכרי לעבודה זרה! עמדה הלכתית ברורה ונחרצת יש כאן. אבל לאו דווקא איבה ועוינות, אלא דעה מציאותית ובלתי מתפשרת. הרי הנכרים אדוקים בדתם, ומן הסתם מחשבתם עליה.

אין לנו אפוא כל מקור שהוא בדברי התנאים ובשיטותיהם אשר על פיו ניתן לייחס לרבי אליעזר הגדול איבה ועוינות כלפי הגויים, או לטעון שדעותיו להלכה בנויות על עמדה כזו.

ג. טעמו של רבי אליעזר בפסילת פרה אדומה הנקנית מן הגויים. לאחר שראינו שאין רבי אליעזר נוקט עמדה מיוחדת של הערכה שלילית ועוינת כלפי מעשיהם של גויים, וכן שהוא מתנגד למגמת חכמים אחרים להטיל על הפרה את רשימת הפוסלים (כולל נרבע) הנוהגת במוקדשים, עלינו לעיין ביתר פירוט במקצת דיניו של רבי אליעזר בעניין פרה אדומה, המתאפיינים לרוב בהקלה הלכתית.

1. 'רבי אליעזר אמר, פרת חטאת המעוברת, כשרה' (משנה, פרה ב, א). ולהלן: 'עלה עליה זכר פסולה. רבי יהודה אומר אם העלהו פסולה, ואם מעצמו כשרה' (שם ד). רבי יהודה נראה כאן כמנמק או מתרץ את שיטתו של רבי אליעזר שהמעוברת כשרה,¹³¹ ונימוק זה הוא מעין חילוק בדינו של תנא קמא: עלה עליה זכר פסולה, רק אם העלהו הבעלים. אבל דומה שרבי אליעזר לא יקבל חילוק זה, ואינו סובר כהלכתו של תנא קמא כלל. פסילת 'עלה עליה זכר' שבדברי תנא קמא בוודאי נדרש מן הכתוב 'אשר לא עלה עליה על' (במ' יט, ב), ודרשו: 'כל העולה עליה פוסלה'.¹³² ואילו רבי אליעזר דבק בפשוטו של מקרא: אשר לא עלה עליה עול, עול פוסל ואין עלייה אחרת פוסלת, ומכאן שהמעוברת כשרה!

2. משנה, פרה ב, ה:

היו בה שתי שערות שחורות או לבנות בתוך גומא אחת פסולה. רבי יהודה

129 מדרשי ההלכה ייחסו 'שטופים בעבודה זרה ובגילוי עריות ובשפיכות דמים' למצרים וכנען דווקא, על פי לשון הפסוק, ולא לכל הגויים! ראה ספרא אחרי מות ט (פו ע"א), ועוד.

130 גילת בספרו (לעיל הערה 119), עמ' 301 הערה 44.

131 והשווה לעיל הערה 106.

132 בספרי זוטא המשוהזר. ראה אפשטיין (לעיל הערה 93), עמ' 55 והערה 1. רש"י לפסחים כו ע"ב: 'לא עלה עליה עול דמשמע עליה אפילו עליה בעלמא'; רש"י לבבא מציעא ל ע"א: 'עלה עליה זכר פסולה, שנאמר אשר לא עלה עליה עול, ותניא: עול אין לי אלא עול כו', במסכת סוטה (מו ע"א); רש"י לעבודה זרה כג ע"א, ד"ה 'פסלה'; כג ע"ב תוספות, ד"ה 'ש"מ'. והשווה ספרי במדבר קכג (עמ' 153): 'אשר לא עלה עליה עול, בעול שלא לעבודה הכתוב מדבר' וכו'.

אומר אפילו בתוך כוס אחד. היו בתוך שני כוסות והן מוכיחות זו את זו פסולה. ר' עקיבא אומר אפילו ארבע אפילו חמש והן מפוזרות יתלוש. רבי אליעזר אומר אפי' חמשים. רבי יהושע בן בתירא אומר אפילו אחת בראשה ואחת בזנבה פסולה. היו בה שתי שערות עיקרן משחיר וראשן מאדים עיקרן מאדים וראשן משחיר הכול הולך אחר הנראה, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים אחר העיקר.¹³³

דברי רבי אליעזר, המכשיר פרה אדומה אפילו אם יש בה חמישים שערות שחורות, הם קולה עצומה. אין ספק ששיטת שאר החכמים נובעת מדרשה: 'פרה, שומע אני שחורה או לבנה, ת"ל תמימה, תמימה לאדמימות. או תמימה למומים? כשהוא אומר אשר אין בה מום הרי מומים אמורים, הא מה ת"ל תמימה, תמימה לאדמימות' (ספרי במדבר קכג [עמ' 152]).¹³⁴ רבי אליעזר חולק על דרשה זו. לפי פשוטו של מקרא 'תמימה' משמעה 'תמימה ממומים'. השווה ו' כב, כא: 'ואיש כי יקריב זבח שלמים לה' לפלא נדר או לנדבה בבקר או בצאן, תמים יהיה לרצון כל מום לא יהיה בו'. גם 'תמים' ממומים וגם 'כל מום לא יהיה בו' – כפל העניין במילים שונות. וכך, לפשוטו של מקרא, מפרש רבי אליעזר אף כאן: פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום. תמימה ממומים ולא תמימה באדמות. ואדומה כל שהיא כשרה, ואפילו יש בה חמישים שערות שחורות!

הקו הבולט בדעותיו אלה של רבי אליעזר בדיני פרה, שהוא מכשיר מעוברת וכן מכשיר שחורה קצת, איננו רק הקולא שבהן (כדברי גילת), אלא, לדעתנו, היותן מבוססות על תפיסה בלתי מתפשרת של פשוטו של מקרא, כנגד דעות של חכמים אחרים, שחידשו הלכותיהם על ידי דרישה מפליגה יותר. ואף תכונה זו של דבקות בפשוטו של מקרא כנגד חידושי הלכות של חכמים אחרים, הרי אף היא מסמנת קו ברור המאפיין את דרכו של רבי אליעזר.¹³⁵

'בני ישראל ויקחו'

בבבלי, עבודה זרה כג ע"א: 'היינו טעמא דרבי אליעזר כדתני שילא, דתני שילא:

133 בספרי זוטא (עמ' 301), באה מחלוקת זו בצורה אחרת: 'מכמה יהא בה ותהא פסולה ר' אליעזר אומר משתים ועד שלש הרי זו פסולה ר' יהושע אומר מחמש ועד חמשים הרי זו כשרה. וממשיך: 'ר' יהושע בן בתירא אומר אפילו אחת' וכו'. הקטע הנידון, בין שהוא נובע מן הילקוטים המאוחרים שמהם שאב בעל מדרש הגדול (המקור היחיד לפסקה זו), ובין שאפילו מספרי זוטא עצמו, הוא בוודאי תנייני. והסגנון המיוחד לרבי אליעזר צריך עיון. ואולי פעל המעבד כאן להציג את רבי אליעזר כמחמיר, ולחדש את ייחוס הדעה המקלה לרבי יהושע, שלא נזכר במשנה. וראה ליברמן, ספרי זוטא, עמ' 43-44 והערה 128. ועיין אפשטיין (לעיל הערה 93), עמ' 55 הערות 9, 10. והשווה גילת בספרו (לעיל הערה 119), עמ' 249 הערה 128.

134 גם בדברי יוסף בן מתתיהו: 'כולה אדומה' (לעיל הערה 113).

135 ראה גילת בספרו (לעיל הערה 119), עמ' 36-44.

מ"ט דר' אליעזר? דבר אל בני ישראל ויקחו אליך, בני ישראל יקחו, ואין הגויים יקחו! 136 אמנם טעם זה נדחה מיד בגמרא: 'לא סלקא דעתך, דקתני סיפא: וכן היה רבי אליעזר פוסל בכל הקרבנות כולן, ואי סלקא דעתך כדתני שילא, בשלמא פרה כתיב בה קיחה, אלא כולוהו קרבנות קיחה כתיב בהו?', אולם הרי בחטיבות דברי התנאים, לא נמסר שרבי אליעזר פסל את שאר הקרבנות משל גויים, ולדעתנו שיטה זו המיוחסת לרבי אליעזר היא התפתחות מאוחרת יותר, ונובעת מזמן האמוראים, ולכן 'אינה משנה' 137 ויש מקום אפוא לשקול שוב את המדרש מן הכתוב, 'בני ישראל ויקחו' כטעמו של רבי אליעזר.

הסגנון הנ"ל של מדרש מוכר לנו מכמה דרשות קדומות שנשמרו בספרא: 'דבר אל בני ישראל וסמכו, בני ישראל סומכין ואין הגויים סומכין' (דבורא דנדרבה, ב); 138 'בני ישראל מניפים ואין הגויים מניפים' (צו יא, לט ע"א). 139 ואף על פי שלא ראינו דרשה כזאת לשם' כה, ב: 'דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה'; 140 או לשם' כז, כ: 'ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך' (וכן ו' כג, ב), שימושה לעניין פרה מנמק יפה את עמדתו של רבי אליעזר, הפוסל פרה הנלקחת מן הגויים. ולא עוד, אלא שיש סיבה שידייק רבי אליעזר 'בני ישראל' בפרה דווקא, שהרי נאמר כאן 'וזאת חקת התורה', וסגנון זה מקובל כציון שיש לקיים את הדברים ככתבם וכלשונם, וכל סטייה תיחשב כפוגמת בתוקפו של התהליך. 141 הרי גם אילולא הובאה דרשה זו בבבלי ('בני ישראל יקחו'), 142 סביר היה לשער שדרשה מעין זו עומדת מאחורי הקפדתו של רבי אליעזר שפרה תבוא מישראל בלבד.

136 'יקחו' [...] 'יקחו'. כן הוא בכתבי היד. וראה רש"י כג סוף ע"א, ד"ה 'יקחו'.

137 ראה להלן בנספח בפורטרוט.

138 מהדורת פינקלשטיין, עמ' 19.

139 ומקבילותיהן וכיוצא בהן בבבלי ועוד.

140 וכפי שהקשו בגמרא שם, כג ע"ב.

141 וגרסינן בירושלמי: 'כל מקום שנאמר חוקה תורה מעכב' (סוטה א, א [טז ע"ב]); והשווה ירושלמי, פסחים ז, ב [לד ע"ב]). וכזה בבלי, מנחות יט ע"א: 'אמר רב: כל מקום שנאמר תורה וחוקה אינו אלא לעכב'. אמנם כמשנה מתפרש עיכוב זה דווקא בעניינים שבמספר ובמניין, או דברים הבאים יחד ומעכבים זה את זה: 'שני שעירי יום הכפורים מעכבין זה את זה שני כבשי עצרת מעכבין זה את זה [...] שני מינים שבנוזיר שלשה שבפרה [...] שבע הזיות שבפרה מעכבות זו את זו' וכו' (מנחות ג, 1). אבל מן הירושלמי משמע שגם עניין אחד מסוים שנאמר בו חוקה נקרא 'מעכב'. אמנם רבי אליעזר השתמש ב'חוקה' לגזרה שווה (ספרי במדבר כג [עמ' 151]: 'רבי אליעזר אימר נאמר כאן חוקה ונאמר להלן חוקה, מה חוקה האמורה להלן בכגדי לבן הכתוב מדבר אף חוקה האמורה כאן בכגדי לבן הכתוב מדבר'), אבל אין זה מונע גם דרשה מקומית.

142 והוא הדין אם נרצה לחשוב שבריייתא זו מאוחרת, ואמרה כן מסברה.

ההלכה וההיסטוריה

לפי הנאמר עד כה, ההסבר לשיטת רבי אליעזר בחשש מפני רביעה איננו מסתבר כטעם קדום ומקורי. הוא הוצע אגב הנטייה ההולכת וגוברת לייחס לרבי אליעזר דעה הפוסלת את כל הקרבנות שנלקחו מאת הגויים. ואילו לפי המקורות הקדומים לא אמר רבי אליעזר את דבריו אלא על פרה בלבד, וכלל לא פסל קרבנות שנקנו מאת הגויים. כן משמע מן המקורות של דברי התנאים שדעת רבי אליעזר בפסילת פרה שנקנתה מן הגויים היא עמדה קבועה ומוחלטת, ללא פשרות וחילוקים אם שמרו את הפרה מן הרביעה או לא, וכיוצא באלו. אלא לדעתו אינה נלקחת מן הגויים בשום פנים, כמשמעו וכפשוטו! ואם הקשו על רבי אליעזר ממעשה שהיה שלקחו אותה מן הגויים, אין הוא צריך להשיב כלל. ההלכה עוקרת מעשה, והוא (המעשה ההיסטורי) בטל ומבוטל! לא היו דברים מעולם. ומי שיתעקש לומר שהיו דברים, אמור לו, הרי אינם כהלכה. 143

תשובה זו שבשתיקה של רבי אליעזר רועמת יותר מכל תשובה דרך תירוץ וחילוקים. 144 רק הדורות שלאחר מכן אין דרכם להסתפק בכך. כפי שהם רואים את עצמם מצויים לקבל מסורות שנאמרו על זמן הבית כהיסטוריה מקודשת וסמכותית, כך מצויים הם אף לתרץ את הלכותיו של כל חכם וחכם שלא יתנגשו עם אותן מסורות. ומכאן משער כבר רבי יהודה: 'משמרין אותה שלא לעבוד בה כל עבודה', וכפי ששמו בפיו של רבי אליעזר עצמו בבבלי: 'אמר להן רבי אליעזר: משם ראייה? ישראל היו משמרין אותה משעה שנולדה'. אבל עיקרה של ברייתא זו בבבלי אינו אלא הבריייתא של ספרי זוטא והתוספתא, ושם אין תשובה בפי רבי אליעזר כלל. רק בבבלי עיבדו והוסיפו מעין סברת רבי יהודה ('משמרין') כמענה בפי רבי אליעזר.

ואילו לפי סברת 'קיחה', תירצו שם בבבלי תירוץ אחר: 'התם על ידי תגרי ישראל זבון'. 145 אולם קשה לחשוב שחציצת תגר ישראל מבטלת 'אינה ניקחת מן הגויים' של רבי אליעזר. 146 עיקרה של סברת 'תגרי ישראל' נאמר בספרי זוטא לדין 'שלא יקחו עגלה ויגדלו' בלבד, ואליבא דשיטת חכמים, כפי שביררנו לעיל. 147 לפי זאת,

143 כגון שעשו על פי הצדוקים. ראה תוספתא, פרה ג, ח (עמ' 632).

144 וכבר אין לחמוה על כך שתשובת רבי אליעזר לחכמים לא נזכרה כאן כלל, ואין להקשות: 'יש להבין מאי קמהדר להו ר"א לרבנן על המעשה' (לעיל הערה 111).

145 רש"י: 'תגרי ישראל. סרסור ישראל לקחה משלו מן הגוי לעצמו וחזר ומכרה לצבור'.

146 וכקושיה זו כבר הקשה רבינו חננאל: 'דמא בן נתינה, זו הפרה לא נולדה לו מפרה שלו, אלא מתגר ישראל זבנה, וישראל היו משמרין את אמה משעה שנוצרה'. הרי טרח להוסיף שאפילו לא נולדה אצל הגוי!

147 אותו תיאור מורכב בספרי זוטא נראה מבוסס על כמה מקורות והלכות ששולבו כאן יחד: דין פרה ולא עגלה, הלקיחה מתרומת הלשכה (שניהם בספרי במדבר, ריש חקת, קכב, עמ' 151-152), המחלוקת בעניין פרה מעוברת, ומסורת הקנייה מן הגויים. מן הכול הורכב תיאור זה, שהוא אפוא מאוחר יחסית, ומתאים יותר לשיטת חכמים מאשר רבי אליעזר, אלא שנשאבו ממנו יסודות (שתי קניות ושימור) שמהם ניתן לתרץ את מסורת הקנייה מן הערביים אליבא דרבי אליעזר, כפי שהוא מתורץ בבבלי.

דעתו ההלכתית של רבי אליעזר נשארת ללא פשרות, ותגובתו למעשה שלקחו פרה מן הערביים נעדרת כליל, שעליו אין צורך להשיב.

האגדה וההיסטוריה

השאלות הללו, מעין 'מאי קמהדר להו רבי אליעזר לרבנן'¹⁴⁸ (והשווה: 'מאי אותיבו ליה חברוהי לר' אליעזר', עבודה זרה כג ע"ב),¹⁴⁹ הרי הן ניסוחיה של ההלכה, המבטאים את התמיהה-הכמיהה לדעת יותר על מסורת היסטורית הטומנת בחובה ידיעה מזמן בית שני, ועל יחסו של רבי אליעזר הגדול אליה, זה רבי אליעזר שהוא ראש המדברים בכל עניני פרה אדומה, ולפי האגדה משנתו שנויה במרומים.¹⁵⁰ אולם לא הרי האגדה כהרי ההלכה. מידת דיוקן של הידיעות ההיסטוריות, ואפילו המסורות ההלכתיות, מעסיקה את האגדה פחות מעניינים אחרים העומדים על סדר יומה.

אותה מסורת על מעשה שלקחו פרה מן הערביים הציבה בפני בעלי האגדה קושיות משלהם. אם גרמה ההשגחה העליונה שתיוולד פרה כשרה, ולא בין ישראל קדושים, אלא בין הגויים, העניין הזה מכין קצת, ואומר דרשני. ובעלי האגדה יוצאים לחקור, כמה ועל מה זכה אותו הגוי לכך? כבודו של פרה, 'שהיא טהרתן של כל ישראל' (ירושלמי, מגילה ג, ה [עד ע"ב]), יש בו כדי לרומם כבוד בעליה. ומצאנו כיוצאת במגמה זו בעניין עפרון החתי שנינו בבראשית רבה (נח, מהדורת תאודור-אלבק [עמ' 625]): 'ועפרון ישב בתוך בני חת וגו'. ר' יצחק אמר ישב חת, אותו היום מינהו ארכי סטרטיגוס דלא יהא בר נש רב זבן מדבר נש זעיר'. הרי האגדה ממנה את עפרון ארכי סטרטיגוס לכבודו של אברהם, שאינו יאה שגדול יקנה מקטן. ברוח דומה, אינו יאה שטהרתן של ישראל באה אליהם מגוי סתם, אדם פשוט. ואם גדולה זו באה על ידי מי שאינו בין ברית, מכל מקום בוודאי מצוות מוסריות של אומות העולם יש בידו במידה מיוחדת.

לשם כך בראו חכמי האגדה ברייה חדשה, שלא נודעה קודם. הם העניקו לאותו מוכר אנונימי גם אישיות וגם שם! דמא, אותו שם שנמסר במקורות דברי התנאים כשמה של פרה, היא אדומה ושמה דמה או דמת, הוסב מעתה על אותו אדם, שבו

148 לעיל על יד הערה 111.

149 ראה להלן בנספח.

150 פסיקתא דרב כהנא, עמ' 73 (על משה): 'ר' אחא בשם ר' יוסי בר' חנינה בשעה שעלה לשמי מרום שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה ואומ' הלכה משם אומרה, ר' אליעזר או' עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים. אמ' משה לפני הקב"ה, רבון העולמים העליונים והתחתונים ברשותך ואת יושב ואו' הלכה משמו של בשר ודם. אמ' לו הקב"ה, משה, צדיק אחד עתיד לעמוד בעולמי ועתיד לפתוח בפרשת פרה תחילה, ר' אליעזר אומ' עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים. אמ' לפניו רבון העולמים יהי רצון שיהי מחלציי, א' לו חייך שהוא מחלציי, הדה היא דכתיב ושם האחד אליעזר (שם' יח, ד), ושם אותו המיוחד אליעזר.

ובאישיותו אנו רוצים למקד את הדברים כעת. גם בכינויו 'בן נתינה' יש בוודאי רמז (מה גם שכל שם כנקבה אחרי 'בן' מצריך הסבר מיוחד), ושמה אביו אמנם גוי היה, אבל אמו הייתה נתינה מן הגתנינים.¹⁵¹

צידון ואשקלון

בצורה הראשונית ביותר של מסורת זו, ספר שלקחו פרה מן הערביים. זהו הגרעין הספרותי של הסיפור כולו, ולכן רק הוא יכול לשמש גרעין היסטורי אפשרי. בדיון שבין רבי אליעזר וחכמים, באו לחלוק על דבריו ממסורת היסטורית שהייתה בידם, בדבר קניית פרה מבין הערביים, הלוא הם המומחים לגידול סוסים גזעיים, ובעלי מוניטין בגידול בהמה גסה. המסורת מושמעת כימי ר' אליעזר, מעט לאחר חורבן בית שני, וסביר להניח שקניית פרה זו, שנחבצה בימי הבית, על ידי כוהנים הייתה; שמועה זו היא המקור הקרוב ביותר למידע היסטורי כל שהוא שאפשר לגלות מסיפור דמא בן נתינה.¹⁵²

המקבילה שבתוספתא נוקטת זיהוי סתמי למוכרים: 'מבין הגויים, אבל היא מוסיפה שם מקום: 'בצידון', ספק מידיעה ששם היה השוק הבין-לאומי לבהמה גסה שבו מכרו הערביים, ספק כדי לשבר את האוזן, ולאחר שהעלימו את הזיהוי המדויק ('ערביים'), יבוא במקומו: 'מבין הגויים בצידון'. בין כך ובין כך, הרי הסיפור שבתלמודים על דמא בן נתינה מעביר את האירוע לאשקלון, וכפי ששינוי שמות הערים שכיח מאוד בכל ספרות חז"ל, הן בהלכה הן באגדה.¹⁵³ העברת הסיפור מצידון וקביעתו באשקלון יש בה היגיון רב. צידון, עם כל גדולתה והמוניטין שלה כמרכז מסחרי בין-לאומי, מכל מקום, מעבר לסולמה של צור היא יושבת, והיא 'ארץ העמים'. אשקלון אף היא עיר מפוארת, מרכז מסחרי חשוב אשר יהודים וגויים גרו בה, והיא עומדת בקצה גבול ארץ ישראל: 'מאשקלון לדרום ואשקלון כדרום' (משנה, גיטין א, ב). לפי הזמנים והנסיבות דנו חכמי ההלכה אם דין אשקלון כדין ארץ ישראל או כדין חוץ לארץ, ואם מותר לבוא בה. אבל מן המפורסמות היא שבתקופת התנאים היו חכמים שנכנסו לאשקלון, ולצורכי מסחר דווקא:

מעשה בר' ור' ישמעאל בר' יוסי ור' אליעזר הקפר ששבתו בחנות של בלוד והיה ר' פנחס בן יאיר יושב לפניהן. אמרו לו אשקלון מה א' אמר להן מוכרים חטים בבסילקאות שלהן וטובלין ואוכלין את פר

151 בכ"י מינכן (בבבלי, קידושין): 'דמא בן הנתיני שמר'.

152 השווה תוספות לסוכה מט ע"א, ד"ה 'שכל מזבח': 'ועובדא דמי

דקאמרינן התם לשנה נולדה לו פרה אדומה בעדרו ושבע פרי

שניה שעשה עזרא כרתנן במסכת פרה (ג, ה), ועוד. על הפר'

(לעיל הערה 78), עמ' 44-45.

153 ראה פרידמן (לעיל הערה 2), עמ' 132; תוספתא עתי

יד.

אמרו לו מה שנהא בה מארץ העמים? אמר להן כשישהא ארבעים יום. אמרו לו אם כן בואו ונמנה עליה לפוטרה מן המעשרות ולא נמנה עמהם ר' ישמעאל בר' יוסי. כשיצא אמר רבי מפני מה לא נמנית עמנו? אמר לו על טומאה אחת שטימאתי טיהרתי ולא מעשרות מתירא אני מבית דין הגדול שמה ירצו את ראשי (תוספתא, אהלות, יח, יח [עמ' 617]).

מכאן שרבי פנחס בן יאיר היה בא לאשקלון למכור חיטים. ושוב: 'ומעשה ברבן גמליאל ואונקלס הגר שהיו באין באשקלון, וטבל רבן גמליאל במרחץ ואונקלס הגר בים. אמר ר' יהושע בן קבוסי, עמהן הייתי ולא טבל רבן גמליאל אלא בים' (תוספתא, מקוואות, ו, ג [עמ' 658]).¹⁵⁴ עדויות אלה על נסיעות החכמים לאשקלון, ולפחות בחלקן לצורכי מסחר, מראות שאשקלון היא המקום הראוי שיבואו לשם ישראל כדי לרכוש רכש לשם צורכי קדושה, אבן ישפה ופרה;¹⁵⁵ שם הם עשויים גם לפגוש בני המקום הלא-יהודים, ובמיוחד דמא בן נתינה, ולהכיר את נימוסיו. אף בין הממצאים הארכאולוגיים שבאשקלון נמצא בוליטוריום (מקום מושב הבולי),¹⁵⁶ שעשוי היה לשמש השראה ליוצרי הסיפור לשם קביעת פרטיו, ויכול היה דמא אפוא לעמוד בראש בולי של אשקלון.

כל הפרטים הללו יש בהם כדי להסביר מדוע קבעו בעלי האגדה את מעשה דמא לא בצידון אלא באשקלון.

רבי אליעזר וקניית פרה מן הגויים

כפי שראינו, בעלי האגדה חידשו חידוש גדול בכך שהפכו את 'דמא', שם הפרה בגרסה המקורית של האירוע, לשמו של המוכר מאומות העולם, הגדול בחסידות, דמא בן נתינה, קבעו את מקומו בבוליטוריום של אשקלון, וייחסו לו ערכים ונימוסים נעלים, היפים לכל אדם באשר הוא אדם: יושר והגינות, ובעיקר, כיבוד אב ואם בצורה בלתי מתפשרת.

אולם לא פחות חידוש יש בפרשה הזאת במה שייחסו מסורת זו לרבי אליעזר, בעל הדעה המובהקת שאסור לקחת פרה אדומה מבין הגויים! דומה שמגמה זו שבאגדה ממשכה את הקושיה שהקשו על רבי אליעזר עצמו בהלכה, ולא השיב עליה כלל: 'אמרו לו, מעשה שלקחו פרה מן הערביים! כבר שמענו תירוצים אליבא דרבי אליעזר במישור ההלכתי: לא ישירות קנו אותה, אלא יד תגרי ישראל סוכני

154 ראה ש' ספראי, 'מצוות שביעית במציאות שלאחר חורבן בית שני', תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 28-26 (=הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 446-448); י' שוורץ, היישוב היהודי ביהודה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 134-143.

155 בנוסח שלפנינו בירושלמי לשון סיום המעשה נופל על השם 'אשקלון': 'ושקלו לו כל ישראל משקלה זהב ונטלוה' ('ושקלוה' במסכת קידושין במקום 'ונטלוה' הוא בוודאי שיבוש בהשפעת לשון בבלי, שבו 'שקל' בארמית = לקח, נטל).

156 ראה תמונה בספר אשקלון, אשקלון 1967, עמ' 11.

ביניים בנו, ועוד לפני מכירה זו היו שומרים ומשמרים אותה ואת אמה מרביעה ומעלאת עול, מעבודה, ומכל דבר הפוסל. אולם לבעלי האגדה תשובה במישור אחר, נועז יותר. כאן הדעות ההלכתיות והחשובים ההלכתיים נעלמים לגמרי. רבי אליעזר לא הכחיש את הקנייה מן הגויים ולא הסתייג ממנה שום הסתייגות כלל.¹⁵⁷ להפך. הוא תמך בה בשתי ידיו, וראה בה התגלות רצון גבוה המכיר בחסידותו המוסרית והאנושית של אדם גדול במידות, דמא. ולא רק לכבודו של דמא אמרו את הדברים, אלא אף לכבודם של ישראל. אם הלכו כל ישראל ולקחו פרה מן הגויים, לא כאנוסים וחושדים עשו זאת, ולא כבאים במחתרת במעשה הנחשב מביש ומביך לדעת רבי אליעזר. הרי רבי אליעזר הוא הפותח בפרשת הפרה, והוא ראש המדברים בה, הוא טהור ויצאה נשמתו בטהרה, כיצד ניתן להעלות על הדעת שתיעשה טהרת ישראל שלא כדעתו. עמדה האגדה ועשתה את רבי אליעזר עצמו בעל דבר בכל הפרשה הזאת.

וכך היה הדבר. אמנם היה רבי אליעזר רגיל להישאל שאלות חמורות בהלכה מפי התלמידים. אבל אין הסגנון שלפנינו בירושלמי מתאים לכך כפי שראינו לעיל, ומוכח שהוא סגנון שהושאל ממקום אחר. ודומה שעיקר סגנון זה נקבע לשאלות פולמוסיות בדיונים עם המינים וכיו"ב. גרסינן בבראשית רבה: 'שאלו המינים את ר' שמלאי כמה אלוהות בראו את העולם? אמר להם אני ואתם נשאל לימים ראשונים הה"ד "כי שאל נא לימים ראשונים" וגו' (דב' ד, לב).¹⁵⁸ מדרש זה מופיע גם בירושלמי, ובצורה קרובה יותר לניסוח שבסיפור דמא: 'שאלו את רבי שמלאי כמה אלוהות בראו את העולם? אמר להן, ולי אתם שואלין לכו ושאלו את אדם הראשון, שנאמר כי שאל נא לימים ראשונים וגו'. אשר בראו אלהים אדם על הארץ אין כתיב כאן, אלא למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ' (ברכות ט, א [יב ע"ד]). המודגש זהה לנאמר בסיפור דמא, לפנינו בשינוי אותיות בלבד (אדם-דמא/דמה): ולי אתם שואלים, לכו ושאלו את דמא. אין ספק שסגנון זה מתאים יותר לשאלות ששאלו המינים את הדרשן הגדול רבי שמלאי, והסגנון בסיפור דמא שבירושלמי בא באספקלריה של הדברים הללו שנאמרו בירושלמי, סוף מסכת ברכות, בסמוך ממש לתחילת מסכת פאה.¹⁵⁹

הווה אומר אפוא, 'לכו ושאלו את דמא', המושם בפיו של רבי אליעזר, נותן לחכמי האגדה אפשרות להתעלות על דעת רבי אליעזר בפרשת הנלקחת מן הגויים, כדי שלא תהא עמדה זו כמוציאה שם פסול על הטהרות שנעשו בימי בית שני. אם אמנם קנו פרה מן הגויים, לא היה הדבר אלא על ידי ההשגחה העליונה, ואין לך שימור ואישור גדולים מזה.

157 השווה לשון סיום המעשה: 'ושקלו לו כל ישראל משקלה זהב ושקלוה'. לא הושאר שום מקום לתגרי ישראל, ולא שום ספק כיצד נקנתה (והשווה סגנון ספרי זוטא, עמ' 300: 'משל צבור [...]) ומניין לרבות את כולם שישקלו או שישתחפו' (וכו.).

158 ח (עמ' 62), ועיין שם במנחת יהודה.

159 וסביר אפוא שדברי אגדה אלה נאמרו בפאה והועברו לקידושין (והשווה לעיל על מקורות הנוסח פאה לעומת קידושין).

אנטוידמא

צירוף הנסיבות הנזכרות הביא לפיתוח אחת האגדות הנשגבות מבחינת תפיסתה האוניברסלית את האדם וערכיו, בחינת "אשר יעשה אתם האדם וחי בהם", כהנים לייים וישראלים לא נאמר, אלא האדם (סנהדרין נט ע"א; עבודה זרה ג ע"א). האם אפשר להעלות על הדעת את ההפך: אגדה שתמתח ביקורת על הנכרי ועל ערכיו סביב דיני פרה, ובפרט פסילתה של פרה הנקנית מן הגויים לפי רבי אליעזר? סיפור כזה ממש מצאנו בשריד של מדרש ילמדנו, שנשתמר לנו בפסיקתא רבתי, ובצורה שונה בתנחומא, מהדורת בובר.¹⁶⁰ כאן מובא הסיפור על פי פסיקתא רבתי:

ילמדנו רבינו פרה אדומה כשהייתה נעשית, אם היה מותר לישראל ליקח מן הגוי? כך שנו רבותינו: אין לוקחים פרה אדומה מן הגוי כדברי ר' אליעזר וחכמים אומרים לוקחים, ומה טעמו של ר' אליעזר שאמר אין לוקחין פרה אדומה מן הגוי, מפני שהגויים חשודים על העבירות ולהחטיא את ישראל, א"ר פנחס הכהן בן חמא שאמר בשם רבותינו מעשה היה שנצטרכו ישראל לפרה אדומה ולא היה מוצאים ואח"כ מצאו אותה אצל גוי אחד, הלכו ואמרו לו מכור לנו את הפרה שיש לך שאנו צריכים לה, אמר להם תנו את דמיה וטלו אותה, וכמה הם דמיה בשלשה זהובים או בד' זהובים אמרו לו ואנו נותנים, עד שהם הולכים להביא את הדמים הרגיש אותו גוי להיכן הם צריכים את הפרה, וכיון שבאו והביאו את דמיה, אמר להם איני מוכרה לכם, אמרו לו שמא להוסיף על דמיה אתה מבקש, ואם אתה מבקש אנו נותנים לך כל מה שתבקש, ואותו רשע כל שהיה רואה אותם דחוקים עילה היה עליהם. אמרו לו טול לך ה' זהובים והוא לא היה מבקש, טול עשרה טול כ' עד שהגיעו לק' והוא לא היה מבקש, ויש מרביתנו אומרים עד שהגיעו ליתן לו אלף זהובים, כשקיבל עליו ליתנה להם באלף זהובים והתנו עמו והלכו להביא לו הזהובים, מה עשה אותו הרשע, אומר לגוי אחר חבירו, בא וראה היאך אני משחק ביהודים הללו, כלום הם מבקשים אותה ונותנים לי כל הדמים אלא מפני שלא עלה עליה עול, הריני נוטל את העול ונותנו עליה, ומשחק אני עליהם ואיטל את ממונם. כן עשה, נטל את העול ונתן עליה כל הלילה, וזה היא סימנה של פרה שלא עלה עליה עול, שתי שערות יש בצוארה במקום שעול נתון, וכל זמן שלא עלה עליה עול שתי שערות זקופות הם, ניתן עליה עול מיד שתי השערות נכפפים, ועוד סימן אחר יש בה, עד שלא עלה עליה עול עיניה שוות, עלה עליה עול עיניה שורות והיא מתחלפת פוזלת¹⁶¹ ומסתכלת בעול, כיון שבאו ליקח אותה ממנו וכל אותה הזהב בידם והראו לו הזהב, מיד נכנס והעביר

160 חקת, עמ' 102-103, וראה להלן הערה 166. בערוך, ערך פליא (ערוך השלם, ו, עמ' 354) הובא קטע קטן ממנו בשם: 'בילמדנו ויקחו אליך פרה' (ראה להלן בהערות). הקטע הנידון טרם נתגלה בין קטעי הילמדנו שבידנו (כפי שהודיעני בטובו ד"ר בנימין אליצור).
161 בערוך הגי'ל: 'וכל שעה היא חזיא ומפליא בעיניה'.

את העול מן הפרה והוציאה להם, כיון שהוציאה להם התחילו מסתכלים בה ורואין את סימנה אותם ב' שערות שהיו זקופות שנכפפו ועוד עינים מן העול שנפלו, אמרו לו טול את פרתך אין אנו צריכין לה שחוק באמך,¹⁶² כיון שראה [אותו] רשע שהחזירו לו פרתו ויצא ריקם מכל אותם הזהובים, אותו הפה שאמר אני משחק בהם התחיל אומר כרוך שבחר באומה הזו, ונכנס לו לתוך ביתו ותלה את החבל וחנק את עצמו כן יאכדו כל אויבך ה', הא למדת שמכל מקום לוקחים פרה בין מישראל בין מגוי, שלא תאמר כתוב בתורה שאין ליקח פרה אלא מישראל אלא אפילו מן הגוי, מניין, ממה שקראו בעניין דבר אל בני ישראל ויקחו אליך וגו' (יד, מהדורת איש שלום, נו ע"א-ע"ב).¹⁶³

בתיאור זה, המיוחס לרבי פנחס בר חמא, אמורא ארץ ישראל בעל הלכה ובמיוחד בעל אגדה, מן הדור הרביעי,¹⁶⁴ באה אותה אי-התאמה הלכתית בקשר לדעתו של רבי אליעזר על תיקונה, ובכך יש גם מעין ביקורת על אגדתו של רבי אבהו משם רבי יוחנן. כיצד ניתן לייחס לרבי אליעזר דעה המשלימה עם קניית פרה מן הגויים, ומה עוד תוך דברי שבה והסכמה מגבוה! כיום, כאמור, שרדה אגדתו של רבי פנחס בתוך מדרש ילמדנו שנשתמר בפסיקתא רבתי.¹⁶⁵ בעל הילמדנו הקדים הקדמה הלכתית, הקובעת אל נכון שהשיטה המתוארת איננה דעתם של חכמים, אלא דעתו של רבי אליעזר: 'כך שנו רבותינו אין לוקחים פרה אדומה מן הגוי כדברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים לוקחים'. במשנה: 'רבי אליעזר אומר אינה נלקחת מן הגויים, וחכמים מכשירים'. העיבוד הקל של לשון המשנה על ידי בעל הילמדנו הופך את פסק ההלכה במחלוקת זו להיות 'כדברי רבי אליעזר! עמד על כך המסדר שערך את לשון סוף הפסקה, ותיקן, כדי לפסוק כחכמים, בהתאם לכללי הפסק: 'הא למדת שמכל מקום לוקחים פרה בין מישראל בין מגוי, שלא תאמר כתוב בתורה שאין ליקח פרה אלא מישראל',¹⁶⁶ אלא אפילו מן הגוי, מניין, ממה שקראו בעניין דבר אל בני ישראל ויקחו אליך וגו'. ניכר על פני הדברים שאין תוספת זו מתאימה

162 ראה מהדורת איש שלום, הערה ז.
163 בדומה לאגדה זו מצינו בספרי זוטא (יט, עמ' 301): 'מעשה שירדו זקני ירושלים אצל גוי אחד ששמעו שפרה אדומה אצלו ושמה עליהם באלף זהובים. אמ' למחר היהודים אומרים אשר לא עלה עליה עול, היה מניח עליה עול על צוארה. א"ל הוציאה אלינו, ונתנו לו אלף זהובים. הוציאה להן א"ל אפילו אתה נותנה לנו חנם אין לנו בה הנאה, החזר לנו את הדמים. כיון שלקחו הימנו את הדמים עלה לראש הגג ונפל ומת. סימן היה לחכמים ששתי שערות היו בכתפה שתי וערב וכשעה שעולה עול על צוארה היו נושרות והיו עיניה כולטות למקום הגיר'. אפשר שיש לא כלל מעשה זה כשהזכירו של ספרי זוטא, וכתב: 'המעשה' שבמה"ג [שכמדורש הגדול] כאן לקוח מפסיק'ר פי"ד' (לעיל הערה 93, עמ' 55 הערה 7). ואפשר לסייע בדבריו, ראה להלן.
164 ראה היימאן (לעיל הערה 15), עמ' 1013-1024; ב"ז בכר, אגדת אמוראי ארץ-ישראל, ג, ב, תל אביב תר"ץ, עמ' 31-35; אלבק (לעיל הערה 15), עמ' 347-348.
165 ומרוחקים אנו מן המקור כמה התרחקות, ומה עוד שמצב הנוסח אינו שפיר.
166 רמז ל'בני ישראל יקחו'?

ללשון הפתיחה,¹⁶⁷ ובוודאי נכתבה כדי להחזיר את הפסק המקובל כרבים על פני הסטייה המתמיהה לפסוק כרבי אליעזר, סטייה העוקבת אמנם אחרי תוכן מדרש ילמדנו זה.¹⁶⁸ שהרי דומה שהסיפור המובא במדרש ילמדנו נקבע מלכתחילה כדעת רבי אליעזר דווקא, כדי ליתקן את סיפורו של רבי אליעזר שבמימרת רבי אבהו בשם רבי יוחנן, משום ששם סיפורו של רבי אליעזר עומד בסתירה להלכתו!¹⁶⁹

המוכר הנכרי של הפרה בסיפור שבפסיקתא רבתי הוא ניגודו המוחלט של דמא בן נתניה בכל המובנים. ולא נתקרה דעתו של אותו נוכל עד שגרם במעשיו ולזול לעצמו שעלה לו בזלזול הורים, הפך כיבוד אב ואם. אולם אגדתו של רבי פנחס בר חמא אינה לגמרי יוצאת דופן בדברי חז"ל, שהרי הם עמדו על הטוב שבמעשי הגויים ועל הרע, ויחסם של הגויים להוריהם שימש לא אחת דרך להביע כל הערכה חיובית או שלילית כלפיהם. וכך בין לשבח, כפי שאמר חז"ל על עשו, ששימש את אביו בבגדי מלכות,¹⁷⁰ ובין לגנאי: 'אמר רבי עקיבה אני ראיתי גוי אחד שכפתו לאביו והניחו לפני כלבו ואכלו' (ספרי דברים פא [עמ' 147]). כל זה מחזירנו להתפעל מן הדמות הנפלאה שנקמה באגדתו של רבי יוחנן, הבאה להשלים בין רבי אליעזר לבין מעשה שהיה, היא דמותו החיובית והמזהירה של דמא בן נתניה.

אין זו הפעם הראשונה שדמות מבין אומות העולם דווקא נבחרה ללמדנו חכמה ומידות, ויכוח איוב. 'איש היה בארץ עוץ, איוב שמו'. והכתוב אומר שאיוב 'היה'. מכל מקום, לא נמנעו חז"ל בשל כך ללמדנו 'ר' שמעון בן לקיש אמר איוב לא היה

167 סימן היכר נוסף: מדרשי ילמדנו שבפסיקתא רבתי אינם מסתיימים כרגיל ב'הא למדת'.

168 מדרש ילמדנו זה הובא בקצרה בפסיקתא זוטרתא, ונציה ר'ינו פח = מדרש לקח טוב לרבינו טוביה ב"ר אליעזר, מהדורת קארלין, ק"ק ע"א. ושם סיום אחר, המתאים לפתיחה: 'לכך נאמר דבר אל בני ישראל ויקחו' (וכאן יש להציב נקודה, ולהוסיף שוב חיבת ויקחו' שהושמטה אגב הדומות לתחילת הדיבור שאחריו). בתחומא מהדורת בובר הג"ל משולב הסיפור עם שאלת ילמדנו אחרת: 'ילמדנו רבינו, פרה שקרניה וטלפיה שחורים, מהו שתהא כשרה, כך שנו רבותינו פרה שקרניה וטלפיה שחורים כשרה, אבל כולה צריכה שתהא אדומה'. ומיד: 'אמר, מעשה שהיו מחזירין שנה אחת ומבקשים פרה אדומה תמימה, כאו אצל עובד כוכבים אחד ומצאו אצלו' וכוליה עניינא. ולבסוף: 'להודיעך שגזירת הכתוב היא שלא יהא מביאין אלא פרה אדומה, מנין ממה שכתוב בעניין ויקחו אליך פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול'. המסגרת ההלכתית אינה מתאימה לסיפור אלא בקושי, והיינו שחיפשו פרה אדומה תמימה, ואותה שמצאוה נפסלה על ידי עול. דומה ששינו את המסגרת ההלכתית, כדי שלא לקיים את הילמדנו בצורתו המקורית, שהוא פוסק כרבי אליעזר.

169 על השכתוב המתקן ראה S. Friedman, 'The Further Adventures of Rav Kahana: Between Babylonia and Palestine', P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen 2002.

170 בכראשית רבה סה (עמ' 728): [בגדי עשו בנה הגדול] 'אשר איתה בבית. אשר איתה בבית, שבהן היה משמש את אביו. אמר רבן שמעון בן גמליאל כל ימי הייתי משמש את אבא ולא שימשתי אותו אחד ממאה ששימש עשו את אביו, שאני הייתי משמשו בבגדים מלוכלכין, וכשהייתי יוצא [לשוק הייתי יוצא] בבגדים נקיים, אבל עשו כשעה שהיה משמש את אביו משמשו בבגדי מלכות, אמר אין כבודו של אבא אלא בבגדי מלכות'.

ולא נכרא' (בראשית רבה נו [עמ' 617]); 'ולא עתיד להיות' (ירושלמי סוטה ה, ו [נכ ע"ד]); 'אלא משל היה' (בבא בתרא טו ע"א).¹⁷¹ גם על דמא בן נתניה דידן נענה אחרים: לא היה ולא נכרא, אלא משל היה. ולא באנו כאן אלא לעקוב אחרי אותו משל, מניין ועל מה הוא נקבע ונאמר.

נספח: קרבנות משל הגויים לשיטת רבי אליעזר

שנינו במשנה, פרה ב, א:

רבי אליעזר אומר פרת חטאת המעוברת כשרה וחכמים פוסלין. רבי אליעזר אומר אינה נלקחת מן הגויים, וחכמים מכשירים. ולא זו בלבד, אלא כל קרבנות הצבור והיחיד באין מהארץ ומחוץ לארץ, מן החדש ומן הישן, חוץ מן העומר ושתי הלחם שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ.

חכמים, החולקים על רבי אליעזר בפרה אם באה מן הגויים ('וחכמים מכשירים'), מאריכים במשנה זו ומוסיפים: 'ולא זו בלבד אלא כל קרבנות הצבור והיחיד באין מהארץ ומחוץ לארץ, מן החדש ומן הישן, חוץ מן העומר ושתי הלחם, שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ'. וכזה ממש במקבילות שבמשנה עצמה, מנחות ת, א, ותמורה ג, ה. 'ומחוץ לארץ' נתפרש: 'אפילו מבין הגויים' (תוספתא, מנחות ט, א). ומתוך שחכמים אומרים כן לרבי אליעזר, אפשר לדייק שרבי אליעזר פוסל כל קרבן שבא מבין הגויים. אולם סגנון משנתנו הארוך, והמעבר החד מפרה לכל הקרבנות, אומרים דרשני.¹⁷² וסביר שכל ההמשך של 'ולא זו בלבד' היא תוספת במסכת פרה על פי המקבילות שהזכרנו, ובאותן מקבילות אין מחלוקת בדבר, ואין רבי אליעזר מוזכר כלל, וממילא לא ניתן לדייק משם דבר על עמדתו של רבי אליעזר בקרבנות שנקנו מן הגויים, ולא להוציא משם מחלוקת כל שהיא על חכמים.¹⁷³

בירושלמי (עבודה זרה ב, א [מ ע"ג]): 'הוון בען מימר, מה פליגיין רבי ליעזר ורבנין בפרה על שום מעלה היא בפרה, סילטול היא בפרה? מן מה דרבנין מתיבין לר' ליעזר כל צאן קדר יקבצו לך [אילי נביות ישרתונך יעלו על רצון מזבחי ובית

171 ועיין ש' ליכרמן, 'מסורת קבלה בדברי הגאונים', י"ל הכהן פישמן (עורך), ספר היובל לבנימין מנשה לוי, ירושלים ת"ש, עמ' קה-קה (=הג"ל, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, בעריכת ד' רוזנטל, ירושלים תשנ"א, עמ' 153-156); מ' גרינברג, 'איוב היה או לא היה: סוגיה בפרשנות ימי הביניים', שערי טלמון (לעיל הערה 67), עמ' 3-9.

172 עיין י' לוי, קטעים ממשנת אבא שאול, בתוך: מסילות לתורת התנאים, תל אביב תרפ"ח, עמ' 101-102 הערה 1, ושם: 'אבל כנראה חסרות במשנה איזה מלים' (ר' יהודה' שם צריך להיות: רבי אליעזר).

173 ראה Ch. Albeck, *Untersuchungen über die Redaktion der Mishna*, Berlin 1936, pp. 155-157. לאחר דיונו המפורט שם סיכם: Aus all dem an ein späterer: ולא זו בלבד ist zu folgern, dass in Para von Zusatz ist. כן ראה בהשלמות לפירושו למשנה, סדר קדשים, עמ' 367.

תפארתו אפאר (יש"ס, ז), הדא אמרה אף בשאר כל הדברים חלוק ר' ליעזר. הירושלמי מדייק שרבי אליעזר חולק אף בשאר קרבנות על פי מסורת (ברייתא?) המפרטת מה השיבו חכמים לרבי אליעזר (כל צאן קדר' וכו', משמע שעל כך חולק רבי אליעזר), ולא ממשנתנו במסכת פרה, משמע שהתוספת הנ"ל (ולא זו בלבד) וכו') לא הייתה לפניו.

אמנם בבבלי, עבודה זרה כג ע"א: 'דקתני סיפא, 175' וכן היה רבי אליעזר פוסל בכל הקרבנות כולן! הרי מקור מפורש שרבי אליעזר פוסל את הנקנה מן הגויים אף בכל הקרבנות כולם. 'דקתני סיפא' ממש, רוצה לומר, לפי ההקשר שם, סיפה של משנת פרה הנ"ל! וכבר הקשו הראשונים 'דליתא בדתניתין במסכת פרה', ומחקר גרסה זו, ופירושו שהיא 'ברייתא [דתוספתא]'. 176 אמנם אפשר לפרש בנקל שהיא ברייתא השנויה על המשנה בפרה, וקראו לה 'וקתני סיפא', וכבר הראשונים אמרו כן, 177 ופירוש זה בוודאי נכון במישור הטכני-פורמלי. 178 מכל מקום, בנידון שלנו דברים בגו אם נרצה לסמוך על 'ברייתא' זו כתורת תנאים. קודם כול כבר ראינו שיש כנראה תוספת במשנה פרה לפנינו בנידון (ולא זו בלבד) וכו'). ואינו רחוק שכל הדברים הללו, מה סבר רבי אליעזר בשאר קרבנות ומה השיבו לו חכמים, אף שבוודאי אינם מעיקר המשנה, נשנו במסורות כל שהן עם משנת פרה! יש ששנו שם 'ולא זו בלבד' וכו', כלפינו, ויש ששנו שם 'וכן היה רבי אליעזר פוסל בכל הקרבנות כולן', כמוכא בבבלי, עבודה זרה ('דקתני סיפא'). 179 לא זו אף זו, סביר שהלשונות הללו שנוספו במשנה אינן מעיקרן ברייתות של תנאים כלל, והכול שייך לאותם דברים שבאו האמוראים אחר כך לפרש ולייחס לרבי אליעזר במחלוקתו עם חכמים. ובאמת מצינו להלן בבבלי, עבודה זרה שם: 'יתבי ר' אמי ורבי יצחק נפחא אקלעא דר' יצחק נפחא, פתח חד מינייהו ואמר: וכן היה רבי אליעזר פוסל בכל הקרבנות כולן; פתח אידך מינייהו ואמר: מאי אותיבו ליה חבריה רבי אליעזר, כל צאן קדר יקבצו לך וגו'; אמר להן רבי אליעזר: כולם גרים גרורים הם לעתיד לבא' (כד ע"א). הרי לפי פשוט דברי הגמרא אפשר לומר שאין אלו מקורות תנאיים כלל, אלא הוא מה ש'פתחו' אמוראים ואמרו! ומכאן לשון הארמית: 'מאי אותיבו ליה חבריה לרבי אליעזר'. אינן אפוא לא משנה ולא ברייתא. ועל ידי פיתוח היתר של

174 בבבלי, עבודה זרה כג ריש ע"ב: 'ועוד, תניא בהדיא, מאי אותיבו ליה חבריה לר' אליעזר, כל צאן קדר יקבצו לך יעלו לרצון על מזבחי. אבל ברייתא זו של 'תניא בהדיא', כמוה כירושלמי הנ"ל, אינה באה לפנינו בחטיבות הספרות התנאית. וראה להלן בסמוך.

175 בכ"י בית המדרש לרבנים ליתא חיבת 'סיפא', והיא הושלמה בין השיטין, וחזרה ונמחקה. במקום 'דקתני סיפא' איתא בכ"י פריז: 'דתנן', ראה להלן הערה 179.

176 ראה דקדוקי סופרים לשם, אות ל; אלבק (הערה 17), עמ' 156 והערה 2; גילת בספרו (לעיל הערה 119), עמ' 215 הערה 138 (ודחה גרסה זו).

177 ראה אפשטיין (לעיל הערה 107), עמ' 801-803 (ועיין ש"י פרידמן, תלמוד ערוך, השוכר את האומנין, הפירושים, ירושלים תשנ"א, עמ' 292 והערה 14; כך הנוסח, ירושלים תשנ"ז, עמ' 259).

178 ראה בהערה הקודמת.

179 כך פירש לפחות הגרסן של כ"י פריז: 'דתנן'!

שיטות רבי אליעזר וחכמים בדברי האמוראים זכינו אפילו לשחזור המשך המשא ומתן, דיבור חדש המושם בפיו של רבי אליעזר: 'כולם גרים גרורים הם לעתיד לבא', 180 כטענה שאין המדובר בפסוקים הללו בגויים כלל, אלא בגרים שנתגיירו, והם כשרים, ומקבלים מהם. 181

מתוך הבידורים הללו משמע שבמקורות התנאיים הקדומים לא פסל רבי אליעזר במפורש אלא פרה אדומה הנלקחת מן הגויים, ואדרבה, אשר לשאר הקרבנות תמים דעים היה עם ההלכה הקדומה שקיימה במפורש את כשרותם של קרבנות הבאים או הנקנים מן הגויים. 182 אלא שהפרשנות הקדומה, כבר בזמן האמוראים, ביקשה להבין את עמדתו של רבי אליעזר בעניין פרה אדומה כעמדה רחבה יותר, שלפיה פסל רבי אליעזר 'בכל הקרבנות כולן'. קשה לי אפוא ללמוד מן המסורות הללו על שאר קרבנות לגבי ביאור עצם שיטתו ההיסטורית של רבי אליעזר בדחיית פרה אדומה שנלקחה מן הגויים. פרשנות זו, והדעה שיוחסה לרבי אליעזר בעקבותיה, נעשו היסוד המוסד שעל פיו קבעו את טעמו של רבי אליעזר בפסילת פרה אדומה, ואף בפסילת כל שאר הקרבנות מן הגויים, לאמור, חשש רביעה. לפי דברינו, זו היא אמנם דעת האמוראים, שנתפתחה על פי מגמות פרשנותם בהרחבת שיטת התנאים והכללתן, אבל אין לה על מה לסמוך בתורת תנאים. אדרבה, ככל הנראה, לא פסל

180 וכבר שיער מ' היגער ש'כרייתות' אלה הן בעיקרן מדברי האמוראים הנזכרים (אוצר הברייתות, ת, ניו יורק תש"ח, עמ' 15-16).

181 כך נראה לפרש לפי ההקשר. וכן משמע מדברי רבינו חננאל, שכתב בפשטות: 'כולן גרים הם לעתיד לבוא', ואף השמיט חיבת 'גרורין', העשויה לציין אפיין שלילי. אולם רש"י פירש 'גרורים'. מעצמן נגדרין להתגייר אע"פ שאין מקבלין אותן. רש"י פירש בוודאי על פי הנאמר בראש המסכת (עבודה זרה ג ע"ב): 'אלא שנעשו גרים גרורים, ומנתיין תפילין בראשיהן [...] כיון שרואין מלחמת גוג ומגוג [...] כל אחד מנתק מצותו והולך', וכפי שהוא (רש"י) פירש שם: 'אלא שנעשו גרים גרורים. מאליהן מתגיירין ואנן לא מקבלינן' וכו' (והשווה ירושלמי, קידושין ד, א [סה ע"ג]: 'על שפשטו ידיהן בגרים גרורים אמרו מה אם אילו שלא נתגיירו לשם שמים' וכו', ותוספות יבמות כד ע"ב, ד"ה 'לא בימי'). אמור מעתה רש"י השווה את מידותיו, ופירש אף כאן שאין מקבלים אותם, וקשה, שהרי סיפיה דקרא אומר 'יעלו על רצון מזבחי'. ודומה שבעל הגמרא נקט את הלשון מראש המסכת כסגנון קבוע, אבל כאן יש לפרש פירוש חיובי (כדרך התלמוד להשתמש במונחים קבועים ולפרשם לפי כל הקשר, ראה כך הנוסח [לעיל הערה 6], עמ' 418, 'סגנון' ועוד), ואמנם כך נראה לומר שפירשו רבינו חננאל, אבל רש"י השווה את מידותיו והוסיף כאן את הפירוש השלילי, ובדוחק.

182 'לוקחין מן הגויים קרבנות צבור בכסף ומקבלין מהן עולות ושלמים עופות ומנחות עצים ולבונה ומלח דברי ר' יוסה הגלילי' (תוספתא, שקלים א, ז [עמ' 202]), ועיין היטב ספרא ושאר מקבילות (ציוני שם); 'לוקחין מהן בהמה לקרבן, ואינו חושש משום רובע ומשום נרבע ומשום מוקצה ומשום נעבד' (תוספתא, עבודה זרה ב, א [עמ' 462]). וראה ליברמן, תרביץ ב (תרצ"א), עמ' 240; תוספתא כפשוטה לשקלים שם, עמ' 662-663; 'קנוהל, קבלת קורבנות מן הנוכרים' (תרביץ מח [תשל"ט]), עמ' 341-345; וראה גילת ואורבך לעיל בגוף המאמר, הערה 119). ולא מצינו את רבי אליעזר חלוק בכל ההלכות הללו, אלא רק כנרמז במשנת פרה הנ"ל, הנוקפת כאמור להוספה של האמוראים.

רבי אליעזר אלא פרה הנקנית מן הגויים, וכגזרת הכתוב בלבד: דבר אל בני ישראל ויקחו, בני ישראל ויקחו, ואין הגויים ויקחו. ואילו לגבי שאר הקרבנות, אף הוא פירש את הכתוב בישעיה כפשוטו – 'כל צאן קדר יקבצו לך' [...] יעלו על רצון מזבחי'.

אגדה ומדרש בעולמם של חז"ל בארץ ישראל: מקומות התהוות, סיבות צמיחה וזמני עריכה

משה דוד קר

במחקרה של אגדת חז"ל חל מפנה של ממש ובאה תנופה חדשה בזכותו של יונה פרנקל. לא זו בלבד שפרנקל הציג בתחום זה שאלות שבחלקן הגדול היו חדשות, אלא שהוא אף בא ליתן לרובן תשובות ופתרונות חדשים. וגם במקום שהבעיות שהעמיד היו ישנות, הייתה דרך העמדתן בידי פרנקל חדשה ונכוחה. וכדין אפשר לומר שבמידה רבה שינה פרנקל את פני המחקר. במאמר זה מבקש אני להציב שלוש בעיות ולהציע להן פתרונות בדרך שונה במידה מסוימת מדרכו של פרנקל. למוחר יהא לומר שאין בדברים שלהלן כדי לערער, ולו גם במשהו, את עיקריהן של השיטה והתפיסות המרכזיות של פרנקל, שאף אני, כחוקרים אחרים, למדתי מהן הרבה.

זמני עריכה

בהגדרה המבחינה בין מדרשי אגדה קדומים, 'קלסיים', לבין מדרשי אגדה מתקופת 'הביניים' ולבין מדרשי אגדה 'מאוחרים' שונה דרכי במידה מסוימת מדרכו של פרנקל. מדבריו של פרנקל¹ עולה שהוא רואה רק את בראשית רבה, ויקרא רבה ופסיקתא דרב כהנא כמדרשים קדומים, מן התקופה 'הקלסית'; ועם זאת מעיר הוא שיש שסבורים שאיכה רבתי שייך אף הוא לתקופה קדומה יותר, כלומר לתקופה הקלסית;² ואף מציין הוא שבפסיקתא דרב כהנא 'לעתים ניכר כבר סגנון המדרש המאוחר אשר מפקק את התימצות הלשוני החריף של מדרשי האמוראים הקדומים' וש'מכל הבחינות עומד מדרש פסדר"כ בסוף תקופתו הקלאסית של המדרש והוא קרוב – בעיקר בצורות הפסיקתא – לתקופת המדרש המאוחר, תקופת מדרשי תנחומא;³ לדעת פרנקל שייכים שיר השירים רבה, רות רבה, קהלת רבה והחלק הראשון של אסתר רבה,⁴ וכנראה גם איכה רבתי, שהוא 'הראשון והעתיק' שבכל

- 1 י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א-ב, גבעתיים 1991 (להלן פרנקל, דרכי), עמ' 6-8 (ובהערות לדברים אלו, עמ' 565-566), וכן עמ' 460-463.
- 2 שם, עמ' 8.
- 3 שם, עמ' 460.
- 4 שם, עמ' 566 הערה 74 לפרק א.

א"ק י' 1971
58.5

היגיון ליונה

היבטים חדשים בחקר ספרות
המדרש, האגדה והפיוט

קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל
במלאות לו שבעים וחמש שנים

בעריכת

יהושע לוינסון, יעקב אלבוים וגלית חזן-רוקם

הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

