

הסוגיא העשירית: 'אמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי'  
(מה ע"ב)

- [1] אמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן, שנאמר: עצי שטים עמדים.
- [2] תניא נמי הכי: עצי שטים עמדים – שעומדים דרך גדילתן. דבר אחר: עמדים – שמעמידין את ציפויין. דבר אחר: עמדים – שמא תאמר אבד סיברם ובטל סיכוויין? תלמוד לומר: עצי שטים עמדים – שעומדים לעולם ולעולמי עולמים.
- [3] ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה; ואילמלי אליעזר <צ"ל: אלעזר> בני עמי – מיום שנברא העולם ועד עכשיו; ואילמלי יותם בן עוזיהו עמנו – מיום שנברא העולם עד סופו.
- [4] ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: ראיתי בני עלייה, והן מועטין. אם אלף הן – אני ובני מהן; אם מאה הם – אני ובני מהן; אם שנים הן – אני ובני הן.
- [5] ומי זוטרי כולי האי? והא אמר רבא: תמני סרי אלפי דרא הוה <במקום 'דרא הוה' צ"ל: 'פרסי הוה דרא'> דקמיה קודשא בריך הוא, שנאמר: סביב שמונה עשר אלף! [6] לא קשיא: הא דמסתכלי באספקלריא המאירה, הא דלא מסתכלי באספקלריא המאירה.
- [7] דמסתכלי באספקלריא המאירה, מי זוטרי כולי האי? והא אמר אביי: לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל יום, שנאמר: אשרי כל חוכי לו – ל"ו בגימטריא תלתין ושיתא הוו! [8] לא קשיא: הא דעיילי בבר, הא דעיילי בלא בר.
- א. מימרא ראשונה של חזקיה בשם רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי, וסיוע לה מברייטא
- ב. מימרא שנייה של חזקיה בשם רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי
- ג. מימרא שלישית של חזקיה בשם רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי, ודין בה

## מסורת התלמוד

[1] אמר חזקיה אמר רבי ירמיה ... דרך גדילתן – ירושלמי ברכות ה ב, ט ע"ג. דרך גדילתן – השוו יומא עב ע"א; עבודה זרה מב ע"ב, מט ע"ב; נדה סז ע"א. עצי שטים עמדים – שמות כו טו.

[2] תני נמי הכי: עצי שטים עומדים ... ולעולמי עולמים – יומא עב ע"א (ברוב העדים שם בלשון ההצעה 'תניא נמי הכי'; בדפוסים מופיעים הדברים בשם האמורא רבי חמא בר חנינא, ללא סיוע מברייתא). [3-4] ירושלמי ברכות ט ב, יג ע"ד; בראשית רבה פרשה לה, סימן ב (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 328-331); פסיקתא דרב כהנא פרשה יא, סימן טו. [3] לפטור את כל העולם כולו מן הדין – ראו עירובין סה ע"א; בבא בתרא טז ע"א. [4-8] סנהדרין צז ע"ב. [5] סביב שמונה עשר אלף – יחזקאל מח לה. [6] באספקלריא המאירה ... דלא מסתכלי באספקלריא המאירה – ראו ויקרא רבה פרשה א, סימן יד (מהד' מרגליות, עמ' ל-לא); יבמות מט ע"ב. [7] לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי – השוו בראשית רבה פרשה לה, סימן ב (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 330), פרשה מט, סימן ג (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 501-502); תנחומא א מקץ, סימן ו. אשרי כל חוכי לו – ישעיהו ל יח. [8] הא דעיילי בבר הא דעיילי בלא בר – השוו ירושלמי ערובין ו ב, כג ע"ב ("באילין דעיילין ברשות... באילין דעיילין דלא ברשות").

## רש"י

כל המצות כגון קרשי המשכן, ועמודים, ולולב והדס וערבה. דרך גדילתן התחתון למטה, והעליון למעלה. שמעמידין את ציפון הציפון של זהב קבוע בהן במסמרות של זהב, כדכתיב (שמות כו) ואת הקרשים תצפה זהב, ולא היה עושה טס ארוך כמדת הקרש, שיעמוד מאיליו. אבד סיברם משנגזו אהל מועד בטל לו עולמית. סכויים תוחלתם ומבטם, כדמתרגמינן הבט נא (בראשית טו) – איסתכי כען לשמיא. לפטור בזכותי אני סובל כל עונותיכם, ופותרן מן הדין. יותם בן עוזיהו צדיק היה, ועניו יותר משאר מלכים, וזכה בכבוד אביו, ועליו נאמר בן יכבד אב (מלאכי א), שכל הימים שהיה אביו מצורע והוא היה שופט עם הארץ, כדכתיב (מלכים ב טו), ויותם (בנו) (מסורת הש"ס: [בן המלך על הבית]) שופט וגו' לא נטל עליו כתר מלכות בחייו, וכל דינין שהיה דן – אומן בשם אביו. ועד סופו עד שיכלה העולם. ראיתי בני עלייה והן מועטין רואה אני לפי מעשה הבריות שבני עלייה, כת המקבלין פני שכינה – מועטים הם. סביב שמנה עשר אלף סיפיה דקרא ה' שמה, דאף על גב דבירושלים שלעתיד לבא כתיב קרא, דרשינן ליה נמי להכי, דמקום ששכינה שמה סובבין אותו שמנה עשר אלף, והם הצדיקים הנתונים לפני מלאכי השרת, שנאמר (במדבר כג) בעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל ואומר (ישעיהו כג) ליושבים לפני ה' יהיה סחרה ואומר (שם ישעיהו ל) והיו עיניך רואות את מוריך. אספקלריא מחיצה שחוצצת ביניהם לשכינה. מאירה כמראה זו שרואין בה, ויש צדיקים שאין מאירה להם כל כך, ואין יכולין לראות ממש. אשרי כל חוכי לו – המחכים לכת שהוא כמנין לו. בבר ברשות. דעיילי בלא בר בלא רשות, מועטים הן, ובהנהו קאמר אני ובני מהם.

## תקציר

ביסוד סוגיא זו עומדות שלוש מימרות שנאמרו על ידי חזקיה בשם רבי ירמיה משום רבי שמעון בר יוחאי. לפי הראשונה, על כל המצוות להיעשות דרך גדילתן; סימוכין לעמדה זו מובאים מברייתא. לפי השנייה, רבי שמעון טוען שהוא ובנו ויתם מלך יהודה יכולים שלושתם לפטור את המין האנושי מן הדין מיום שנברא העולם ועד סופו. לפי המימרא השלישית יש מעט מאוד "בני עלייה", דהיינו נשמות המקבלות את פני השכינה בעולם הבא, ואפשר שיש רק שניים – רבי שמעון עצמו ובנו. על מימרא זו מקשים מכמה מימרות אחרות, ועל פי כולן נקבעה היררכיה של נשמות בעולם הבא.

הקובץ נמצא פה משום שבעל הגמרא קשר בין המימרא הראשונה לבין זקיפת הערבות לצדי המזבח כשראשיהן כפופים, מה שהזכיר לו את דרך גדילתה של הערבה הבוכיה. שתי המימרות האחרות, הנמצאות יחד גם במקבילות שבבראשית רבה ובירושלמי, היו במקור קובץ בפני עצמו; הן הובאו כאן בגלל זיקה הקשרית לחג הסיכות וזיקה ספרותית למימרא הראשונה. הניתוח עוסק בפרוטרוט במשמעות הביטוי "דרך גדילתן" כאן ובמקומות אחרים, ובהשתלשלות שתי המימרות האחרונות בהקשרן המקורי ובסוגיא.

## מהלך הסוגיא ותולדותיה

עיקרה של סוגיא זו הנו קובץ מימרות המובאות על ידי חזקיה בשם רבי ירמיה משום רבי שמעון בר יוחאי. 'חזקיה' כאן אינו חזקיה בנו של רבי חייא, כרגיל בירושלמי ובבבלי, אלא רבי חזקיה, תלמידו של רבי ירמיה, המכונה אף הוא 'חזקיה' ללא תואר בכמה מקומות בבבלי.<sup>1</sup> ונראה שגרסני הבבלי השמיטו את התואר 'רבי' באשגרה משם בנו של רבי חייא, המוכר יותר, שלא הוסמך. במקצת העדים מצאנו "רבי חזקיה" באחת או בשתיים מן המימרות,<sup>2</sup> אולם אין ולו עד אחד הגורס "רבי" בכולן, אף שפשוט הוא שבנו של רבי חייא אינו יכול להביא מימרא משמו של רבי ירמיה, שחי אחריו.

על פניו נראה שאין אף לא לאחת מהמימרות קשר ישיר למצוות ערבה, הנידונה במשנתנו, או לנושאי פרקנו והמסכת. ואכן, הלומד בכתבי היד התימניים או בדפוסי התלמוד יתפוס את הסוגיא שלנו כהמשך ישיר לסוגיא הקודמת, פרק ד, סוגיא ט, 'אסרו חג', מה ע"א-ע"ב. בזכור, בסוף פרק ד, סוגיא ט מופיע קובץ של שלושה פירושים למזמור קיח כז: "אסרו חג בעבתים עד קרנות המזבח". בכתבי היד התימניים מובא הפירוש האחרון בלשון ההצעה "אמר רבי ירמיה אמר רבי חזקיה", ובדפוסים מובא הפירוש האחרון בלשון ההצעה "אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי, ורבי יוחנן משום רבי שמעון המחוזי משום רבי יוחנן המכותי". מכיוון שמיקומה של המימרא ההיא מובן בהקשרו, היה נראה לכאורה לומר שבעל הגמרא שלנו הביא את הקובץ שבסוגיא שלנו אגב המימרא האחרונה בסוגיא הקודמת, שנמסרה מפי שניים מתוך שלושת החכמים שבשולת המסירה של המימרות בקובץ שלנו: רבי ירמיה ורבי חזקיה בכתבי היד התימניים, ורבי ירמיה ורבי שמעון בר יוחאי בדפוסים. אולם כפי שראינו בדיון בסוגיא הקודמת, רוב העדים גורסים "אמר רבי יוחנן המחוזי משום רבי יוסי המוכסי" או כיוצא בזה בלבד, ללא כל קשר לחכמים המוזכרים בקובץ שבסוגיא שלנו. גירסת כתבי היד התימניים משובשת בעליל, שהרי רבי חזקיה הוא תלמידו של רבי ירמיה ולא ההפך. ואין ספק בכך שגירסת הדפוס היא קונפליציה של גירסת הרוב עם הגירסא "אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בר יוחאי", ואריאנט על הגירסא התימנית, ושהגירסא התימנית והגירסא "אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בר יוחאי" בייחוס המימרא האחרונה שבסוגיא הקודמת הן משניות. הן נועדו לשרת שתי מטרות:

1 מלבד בסוגיא שלנו, 'רבי חזקיה' מכונה 'חזקיה' בבבלי דפוס וילנה במקומות הבאים: שבת לח ע"ב; קידושין לג ע"ב; סנהדרין צו ע"ב (המקבילה לסוף הסוגיא שלנו; ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקאות 4-8); חולין קיא ע"ב. לעומת זאת, הוא מכונה אל נכון 'רבי חזקיה' בבבלי דפוס וילנה שבת קח ע"ב וזבחים עה ע"ב.

2 כך בקטע פטרבורג במימרות הראשונה והשנייה, אבל בשלישית: "חזקיה"; בכ"י לונדון במימרא השנייה, אבל בשלישית: "חזקיה" (המימרא הראשונה חסרה כליל בעד זה); בכתב היד התימני של בית המדרש לרבנים באמריקה מצאנו במימרא השנייה: "אמי חזקיה א"ר חזקיה".

להחליף את שמותיהם של התנאים הלא מוכרים רבי יוחנן המחוזי ורבי יוסי המוכסי בחכמים ידועי שם, וליצור רצף בין הסוגיא הקודמת לסוגיא שלנו, שסיבת מיקומה כאן אינה ברורה כל צורכה ללא הזיקה השמנית לסוגיא הקודמת.<sup>3</sup>

נמצינו למדים שהגירסא המקורית במימרא האחרונה של הסוגיא הקודמת היא הגירסא הקשה, עם שמות התנאים הלא מוכרים המכונים "מחוזי" ו"מוכסי", ואין זיקה בין הסוגיא הזו לסוגיא שלנו. הקובץ שלנו הוא קובץ עצמאי של שלוש מימרות המובאות בבבלי על ידי רבי חזקיה בשם רבי ירמיה משום רבי שמעון בר יוחאי. ואכן, מצאנו במקורות ארץ ישראלים מקבילות לכל שלוש המימרות. מקבילה למימרא הראשונה מצאנו בירושלמי ברכות ה ב, ט ע"ג, בלשון ההצעה "אמר רבי חזקיה אמר רבי ירמיה" (ללא קשר לרבי שמעון בר יוחאי), בתוך קובץ של מימרות "אמר רבי חזקיה אמר רבי ירמיה"; מקבילות למימרא השנייה והשלישית מצאנו בשלושה מקורות ארץ ישראלים – ירושלמי ברכות ט ב, יג ע"ד; בראשית רבה פרשה לה, סימן יב; ופסיקתא דרב כהנא פרשה יא, סימן טו – בלשון ההצעה "רבי חזקיה בשם רבי ירמיה: כך היה רבי שמעון בן יוחאי אומר" או כיוצא בה.<sup>4</sup> מניסוח לשון ההצעה "כך היה רבי שמעון בן יוחאי אומר" עולה שהדברים נתפסו בארץ ישראל כמימרות של רבי חזקיה בשם רבי ירמיה המספרות על אודות רבי שמעון בר יוחאי, ולא כמימרות הנמסרות משום רבי שמעון בר יוחאי. הדעת נותנת שאף בבבלי הובאה המימרא הראשונה לכתחילה בלשון "אמר חזקיה אמר רבי ירמיה", ללא זיקה לרבי שמעון בר יוחאי, ושלוש המימרות נתפסו כמימרות של חזקיה בשם רבי ירמיה, כשהשנייה והשלישית מספרות דברים שנאמרו מפי רבי שמעון בר יוחאי. אך ברבות הימים החלו לגרוס "משום רבי שמעון בר יוחאי" גם במימרא הראשונה, בהשפעת המימרות השנייה והשלישית.<sup>5</sup>

מיקום הקובץ אינו קשור אפוא בזיקה לסוגיא הקודמת. מה מעשיו כאן? נראה שבעל הגמרא שלנו הסב את המימרא הראשונה בקובץ: "כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן, שנאמר: עצי שטים עמדים" [1], הישר על הפיסקא ממשנתנו: "וזוקפין אותן לצדי המזבח, וראשיהן כפופין על גבי המזבח". לדעת בעל הגמרא שלנו, הערבות הונחו לצדי המזבח בזקיפה ובכפיפת הראש דווקא, בהתאם למצבן בטבע, וזאת על פי המימרא הראשונה בקובץ שלנו: "כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן".<sup>6</sup> יצוין שבמקבילה בירושלמי ברורה הזיקה לחג הסוכות עוד יותר, אבל קשה להסב את הדברים על מצוות הערבה במשנתנו; שם הנוסח הוא "ר' חזקיה בשם ר' ירמיה: ארבעת מינין שבלולב ניטלין דרך גידוליהן". וראו על כך להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1]. כאסמכתא לפירוש הפסוק "עצי שטים עמדים" (שמות כו טו) שבמימרא הראשונה מובאת ברייתא ובה מדרש לפסוק זה, שבה כמה פירושים [2], כשהפירוש הראשון תואם את תוכן המימרא.

אגב המימרא הראשונה מובאות שתי מימרות נוספות של רבי חזקיה בשם רבי ירמיה [3], [4], ובהן כאמור מובאים מדברי רבי שמעון בר יוחאי גם על פי המקורות הארץ ישראלים. שתי המימרות קרובות מאוד זו לזו – בשתייהן מספר רבי שמעון בר יוחאי בשבחו שלו ובשבח בנו, רבי אלעזר ברבי שמעון, במונחים אסכטולוגיים – והן מופיעות יחד בכל המקבילות הארץ ישראליות. לפי המימרא שבפיסקא [3] יכולים רבי שמעון, בנו ויותם בן עוזיהו לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנברא העולם ועד סופו, ולפי המימרא שבפיסקא [4], רבי שמעון ובנו הם מ'בני העלייה' המועטים, ואולי הבלעדיים. את 'בני העלייה' הללו מזהה בעל הסוגיא, או לפחות כך נראה במבט ראשון, עם ה'דרא דהוה קיימא קמיה דקודשא בריך הוא', השורה העומדת לפני הקב"ה, שהיא שמונה עשר אלף,<sup>7</sup> שאותה הזכיר רבא [5], ועם שלושים ושישה הצדיקים מקבלי פני

3 על כל זה ראו בדיון בסוגיא הקודמת, 'אסרו חג', מה ע"א-ע"ב, עיוני הפירוש לפיסקא [5].

4 כך בפסיקתא דרב כהנא פרשה יא סימן טו בשתי המימרות, ובמימרא השנייה בירושלמי ברכות ט ב, יג ע"ד. במימרא הראשונה שם בצורה ארמית: "רבי חזקיה בשם ר' ירמיה: כן הוה ר' שמעון בן יוחאי או", ובבראשית רבה פרשה לה סימן יב בשתי המימרות: "ר' חזקיה בשם ר' ירמיה: כן אמר ר' שמעון בן יוחאי".

5 ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1]. לתופעה דומה ראו לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא ג, 'איבוי', מד ע"ב, מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה': האמוראים האחרים המוזכרים בסוגיא.

6 לפירוש המדויק של 'דרך גדילתן' בכלל, ובנוגע לערבה בפרט, ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [1].

7 אנשים, או פרסאות מלאות באנשים. ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [5].

השכינה שעליהם דיבר אביי [7]. הבבלי מפרש את הסתירה בין המספרים שבמימרות רבי שמעון, רבא ואביי, כך: שמונה עשר אלף עומדים מסביב לקב"ה כפי שתיאר רבא [5], אולם רק מעטים, אולי שניים בלבד, מסתכלים באספקלריא המאירה, והם בני העלייה שתיאר רבי שמעון בר יוחאי [6]. אלה הם המסתכלים באספקלריא המאירה ברשות; ישנם לפחות שלושים ושישה צדיקים המקבלים את פני השכינה ומסתכלים באספקלריא המאירה בלא רשות [7-8].<sup>8</sup>

המימרות שבפסקאות [3-4], דהיינו המימרות השנייה והשלישית של חזקיה בשם רבי ירמיה בסוגיא שלנו, המובאות משום רבי שמעון בר יוחאי, מופיעות יחד במקורות הארץ ישראלים, והן שונות מאוד באופיין ובתוכנן מהמימרא הראשונה שבסוגיא שלנו [1], שיסודה כאמור במימרא של רבי חזקיה בשם רבי ירמיה ללא זיקה לרבי שמעון בר יוחאי. אין זה סביר לומר שבעל הגמרא קיבל את שלוש המימרות יחד כקובץ ושילב אותן יחד בסוגיא שלנו; כאמור, במקורות ארץ ישראלים מצאנו את המימרא הראשונה כחלק מקובץ אחר, ואילו המימרות השנייה והשלישית מובאות תמיד יחד. ואם כן, שוב עולה השאלה מה ראה בעל הסוגיא לשלב כאן את שתי המימרות האחרונות? נראה שהוא שיבץ את שתי המימרות האחרונות כאן, בצמוד למימרא הראשונה, ויצר מהן קובץ, משום שישנן כמה זיקות בין המוטיבים המוזכרים בדברי רבי שמעון בר יוחאי, רבא ואביי בפסקאות [3-8] כאן לבין משנתנו, סוכה ד ו, המדרש המובא בפסקא [2] בסוגיא שלנו, והסוגיא הבאה:

1. המשנה מזכירה את הקפת המזבח בכל יום מימות החג ובהושענא רבה, תוך אמירת "אנא ה' הושיעה נא" או "אני והו הושיעה נא". באופן כללי מזכירות הקפות אלו את ה'דרא', שורת האנשים המקיפה את הקדוש ברוך הוא ועומדת לפניו [5], ואת הצדיקים המקבלים את פני השכינה [7]. ואפשר שבעל הגמרא שלנו אף פירש את הקריאה המוקשה "אני והו הושיעה נא" שבמשנתנו, שאינה זוכה לדיון כלשהו בבבלי, לאור דברי רבי שמעון בר יוחאי בפסקא [4]: "אם שנים הן [בני העלייה] – אני ובני הן", כלומר שני הנושעים, "אני והו", הם רבי שמעון ובנו.

2. פסקא [2], שהיא חלק מהדיון במימרא הראשונה של רבי חזקיה בשם רבי ירמיה שאותה הסב בעל הגמרא שלנו על זקיפת הערבות, מסתיימת במילים "שעומדים לעולם ולעולמי עולמים", המזכירות את דברי רבי שמעון על פטירת העולם מן הדין "מיום שנברא העולם ועד סופו" [3].

3. הביטוי "לפטר... מן הדין" [3] יש לו זיקה לשונית לברייתא המובאת בראש הסוגיא הבאה (המופיעה בדפוס המשנה והבבלי כחלק מהמשנה<sup>9</sup>): "בשעת פטירתן מה הן אומרים? יופי לך מזבח, יופי לך מזבח. רבי אלעזר אומר: ליה ולך מזבח, ליה ולך מזבח".

מעבר לכך, ייתכן שהנושא הכללי של מספר הזוכים לקבל את פני השכינה, או לעמוד לפני הקב"ה, או להיות מ'בני עלייה', הזכיר לבעל הגמרא שלנו את העלייה לרגל ואת העמידה לפני ה' בחג הסוכות, והוא תפס את השתתפות ההמונים במצוות ערבה (גם אם לשיטתנו השתתפו רק הכהנים בהקפות עצמן<sup>10</sup>) כביטוי מובהק לעניין זה.<sup>11</sup> ולכן, בהביאו מימרא אחת שאותה ייחס ל"חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בר יוחאי" הביא גם את המימרות האסכטולוגיות שמסרו אמוראים אלו מפי רבי שמעון בר יוחאי ואת הדיון בהן ובדברי רבא ואביי בנושאים דומים.<sup>12</sup>

8 כך נראה לפרש לפי גירסת רוב העדים; לגירסת כתבי היד התימניים ראו להלן, עיוני הפירוש לפסקאות [4-8].

9 ראו להלן, בדיון בפרק ד, סוגיא יא, 'בשעת פטירתן', מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה'.

10 ראו לעיל, בדיון בפרק ד, סוגיא ד, 'בעלי מומין', עיוני הפירוש לפסקא [1].

11 ועל כך ראו מ' כ"ן, "מספר הצדיקים בעולם", מחניים ז (תשנ"ד), עמ' 200-205; ולהלן, עיוני הפירוש לפסקאות [4-8].

12 לטעם נוסף לצירוף שתי המימרות האחרונות כאן, יש בו למעשה גישה אחרת לחלוטין לכל השאלה, ראו להלן, הערה 21.

## עיוני פירוש

[1] אמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן, שנאמר: עצי שטים עמדים

נראה שבעל הסוגיא שלנו הסב מימרא זו על משנתנו כדי להסביר את מצוות זקיפת הערבות על גבי המזבח כשראשיהן כפופים על גבי המזבח כחיקוי מצב הערבה בטבע. זקיפה מלמטה וכפיפה מלמעלה הן מאפייניה המובהקים של הערבה, המכונה בשפות האירופאיות 'ערבה בוכייה' או כיוצא בזה, על שם ענפיה המוטים כלפי מטה מחמת הכובד, כאדם מיואש ובוכה.<sup>13</sup> לפי זה, הביטוי 'דרך גדילתן' מתייחס דווקא לעולם הצומח, ופירושו שבשעת עשיית מצווה באמצעות אביזרים מן הצומח יש להעמיד את אביזרי המצווה התלושים ו/או המעובדים תוך חיקוי מצבם בטבע. וכך נראה לפרש גם את הדרשה על הפסוק "עצי שטים עמדים": קרשי המשכן הונחו לאורך, ולא לרוחב, תוך חיקוי מצבם של גזעי עצי השטים שמהם נעשו הקרשים בטבע, שם הם כמובן זקופים. פירוש זה הולם גם את השימוש בביטוי 'דרך גדילה' בעבודה זרה מב ע"ב: "עבודה זרה אינה בטלה דרך גדילתה". מדובר שם בעץ אשרה שממנו נושרים עלי שלכת, ועלים אלה מזבלים את הקרקע שתחתיהם. נפילת עלי השלכת אינה נחשבת ביטול עבודה זרה, שהרי זוהי הדרך הטבעית: 'דרך גדילתה', הדרך הפועלת בטבע.

אולם בשני המקרים האחרים שבהם משמש ביטוי זה בבבלי אין מדובר בעולם הצומח. בעבודה זרה מט ע"ב אומר שמואל: "אין עבודה זרה בטלה אלא דרך גדילתה", דהיינו כשהיא זקופה ולא שבורה לרסיסים, שהרי כשהיא שבורה לרסיסים היא אינה צריכה ביטול. בנדה סז ע"א אומר ריש לקיש: "אשה לא תטבול אלא דרך גדילתה", דהיינו זקופה. במקרה של עבודה זרה מט ע"ב ייתכן שהביטוי שאול ממקרה עץ האשרה דלעיל ממנו, שהרי "עבודה זרה אינה בטלה דרך גדילתה" (עבודה זרה מב ע"ב) ו"אין עבודה זרה בטלה אלא דרך גדילתה" (עבודה זרה מט ע"ב) היינו הך: נסיבות טבעיות, כגון נשירת עלים, אינן נחשבות ביטול עבודה זרה, אולם נסיבות לא טבעיות כגון שבירה מבטלות מאליהן את העבודה הזרה וגורמות למצב שבו ביטול העבודה הזרה אינו הכרחי. כדי לבצע ביטול עבודה זרה יש צורך במעשה אנוש המופעל עליה במצבה הטבעי: עץ אשרה מחובר לקרקע, ובהשאלה, גם פסל זקוף. ואפשר גם ששמואל תיאר לעצמו פסל עץ דווקא, העשוי אף הוא מבול עץ הלוקח מגזע העץ, כמו – להבדיל אלף אלפי הבדלות – קרשי המשכן, ולכן "דרך גדילתה" היינו במאונך, עומד. גם כאשר לאשה הטובלת בנדה סז ע"א עלינו להניח שהשימוש מושאל: כשם שאביזרים מן הצומח מונחים במצב המחקה את תנוחתם בטבע בשעת עשיית המצווה, כך צריכה האשה הטובלת לעמוד בתנוחתה הטבעית, זקופה, בשעת הטבילה.<sup>14</sup>

המונח 'דרך גדילתן' אינו מופיע בבבלי בנוגע לארבעת המינים. אולם לפי אביי בסוכה מא ע"ב-מב ע"א, מי שהפך את המינים לא יצא ידי חובה, ורש"י פירש שם: "הפך העליון למטה והאגד למטה, ואמרינן לקמן: אין יוצאין בהן אלא דרך גדילתן",<sup>15</sup> כש"לקמן" מתייחס למימרא הכללית בסוגייתנו בנוגע לכל המצוות כולן.

כאמור, מצאנו מקבילה למימרא זו בירושלמי ברכות ה ב, ט ע"ג, ושם מוסר המימרא הוא רבי

13 ראו למשל: The New Encyclopedia Britannica, 15<sup>th</sup> edition, Chicago 1992, vol. 12, "Macropedia", p. 684, s.v. "willow".

14 אפשרות אחרת לפירוש הביטוי 'דרך גדילה' בבבלי היא: זקוף, מאונך, לגובה (היינו בדרך הגדולה, הגבוהה, או בכיוון הגדילה של בני האדם – מלמטה למעלה). ביטוי זה מתאים בכל המקרים פרט לזה של עץ אשרה בעבודה זרה מב ע"ב, שם דרך הגדילה היא תופעת הטבע של הנשירה, ללא כל קשר לגובה. אולם בעבודה זרה מט ע"ב אומר שמואל שאין עבודה זרה בטלה אלא דרך גדילה, דהיינו בדרכה הגדולה והגבוהה, כשהיא עומדת זקופה, ובנדה סז ע"א אומר שמואל שאין אשה טובלת אלא דרך גדילתה, דהיינו בדרכה הגדולה, זקופה. "עצי שטים עומדים – שעומדים דרך גדילתן", כבר פירשנו שהכוונה היא 'זקופים'. ולפירוש זה, בעל הסוגיא שלנו התכוון להסב את הסוגיא על מצוות זקיפת הערבה לצדי המזבח דווקא, ללא קשר לכפיפת ראשי הערבות על גבי המזבח. לפי משנתנו, "מצות ערבה" היא "בזקיפה", כלשון רב יוסף לעיל, מג ע"ב (פרק ד, סוגיא ג, 'ערבה'; פיסקא [18]). בעל הסוגיא שלנו מבקש הסבר לכך, ומוצא אותו בכך שכל המצוות הן בזקיפה, דהיינו 'דרך גדילתן'. והוא הדין לארבעת המינים, שיש ליטול אותם במאונך ולא להחזיקם לרוחב. ראו להלן בסמוך. אולם מכיוון שפירוש זה רחוק מאוד מן השימוש בביטוי בעבודה זרה מב ע"ב, נראה יותר כפי שהצענו בפנים.

15 רש"י סוכה מב ע"א, ד"ה ה"ג הא מדאגביה. וראו להלן, הערה 18.

חזקיה בשם רבי ירמיה, ללא כל קשר לרבי שמעון בר יוחאי. הסוגיא שם פותחת בעניין נוסח ההבדלה שבתפילה, ולקראת סופה מצאנו את הדברים האלה:

רבי ירמיה רבי זעירא בשם רב חייא בר אשי, צריך לומר: החל עלינו את הימים ששת ימי המעשה הבאים לקראתינו לשלום.

רבי אבא מוסיף: והשמיענו בהן ששון ושמחה.

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה: הביננו ולמדינו.

ר' חזקיה בשם רבי ירמיה: העונין אמן צריכין ליתן עיניה' בכוס ועיניהן בנר.

רבי חזקיה בשם ר' ירמיה: ארבעת מינין שבלולב ניטלין דרך גידוליהן.<sup>16</sup>

הסוגיא מסתיימת אפוא בקובץ של שלוש מימרות של רבי חזקיה בשם רבי ירמיה, כשהראשונה שבהן היא המשך ישיר לדיון בנוסח ההבדלה שבתפילה, השנייה עוסקת אף היא בהבדלה, והשלישית היא המקבילה למימרא שלנו. קשה להבין מדוע הוכנסה מימרא אחרונה זו לכאן,<sup>17</sup> במיוחד לאור העובדה שהיא לא נזכרה בירושלמי סוכה כלל.<sup>18</sup>

לאור השימוש הרווח במושג זה בבבלי, ולאור דווקא בנוגע לארבעת המינים, ולאור ההקשר בירושלמי שעניינו הבדלה, מסתבר שמימרת רבי חזקיה בשם רבי ירמיה בסוף הקובץ שבירושלמי לא נשתמרה כלשונה. אפשר שהדברים שאמר רבי ירמיה היו מוסבים גם על ארבעת המינים שבלולב, אבל לא נראה שהם היו מוסבים רק על ארבעת המינים שבלולב, כלשון הדברים בירושלמי שלפנינו. קשה לשחזר את הנוסח המקורי של המימרא, אולם נראה שתוכנה היה יותר בהתאם לנוסח שבבבלי, והתייחס למצוות בכלל כמו הניסוח "כל המצוות כולן" שבבבלי. בהקשר הדברים מסתבר שרבי חזקיה, רבי ירמיה או מי שסידר את המימרות בקובץ שבירושלמי התכוון בעיקר לכך שענפי עצי הבשמים שעליהם מברכים בהבדלה ניטלים דרך גידוליהם, דהיינו זקופים.<sup>19</sup>

16 המילה 'גידולים' משמשת בלשון המשנה בין היתר כשם עצם מופשט, שפירושו: גידול, גזילה. הצורה 'גידולים' במשמעות זו לא היתה מוכרת לאמוראי בבל, שגרסו במשנה ברכות ו ג' "על דבר שאין גידולו מן הארץ" במקום "על דבר שאין גידולו מן הארץ" בכתב יד פרמא ועל פי הניקוד של כתב יד קויפמן, ובמימרא המקבילה שבסוגיא שלנו המירו את 'גידוליהן' ב'גידולתן'.

17 ראו ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, כרך ד, ניו יורק תשכ"א, עמ' 274: "אבל כאן קשה למצוא טעם למה נזכרו כאן ג' מאמרים אלה לחזקיה תלמיד מובהק של ר' ירמיה אלא שמנין שלש חביב להם ושניים בהבדלה".

18 אף קשה לעמוד על המשמעות המדויקת של 'דרך גידוליהן', דהיינו 'דרך גזילתן' שבבבלי, בנוגע לארבעת המינים. רגילים לפרש שצריך להחזיק את ארבעת המינים במאונך, "העיקר למטה והצמח למעלה", כדברי רבינו חננאל בפירושו לסוגייתנו, דהיינו: כפי שהם גדלים בטבע. אולם כל חיי תמתי על הלכה זו: הרי בטבע גדלים ענפי הערבה ופרי האתרוג כשהם מחוברים לעץ למעלה והענף או הפרי למטה, מוטה כלפי הארץ מחמת כוח הכבידה! ושואל יש ליטול את האתרוג ואת הערבה כשעיקרם כלפי מעלה והצמח כלפי מטה כדי לצאת בהם ידי חובה (שלא כמנהג אלו המחזיקים את האתרוג במצב זה עד לסיום הברכה כדי לא לצאת בו ידי חובה עד שיברכו עליו 'עובר לעשייתו'). המנהג הרווח הוסבר לי בכך שמחזיקים את כל המינים, כולל האתרוג והערבה, כאילו יד הנוטל היא האילן, והמינים צומחים מהיד דרך גזילתם באילן, ללא קשר לשאלת פנייתם כלפי מעלה או מטה בטבע. אולם גם החזקת האתרוג והערבה ביד בכיוון ההפוך היתה מסמלת את צמיחתם מהיד דרך גזילתם באילן. על כל פנים, דברי רבי ירמיה שבירושלמי מזכירים גם דרשיח בינו לבין רבי זריקא שנשמתר בסוכה לו ע"ב: "אמר ליה רבי ירמיה לרבי זריקא: מאי טעם לא מברכין אלא על נטילת לולב? הואיל וגבוה מכולן. ולגביה לאתרוג ולברין! אמר ליה: הואיל ובמינו גבוה מכולן". ולאור דרשיח זה אפשר גם ש'דרך גידוליהן' שבירושלמי פירושו שיש לסדר את ארבעת המינים לפי גובהם היחסי בטבע, וכפי שהסביר רבי זריקא לרבי ירמיה בבבלי: הלולב מוגבה, תוך חיקוי עץ התמר התמיר, ושאר המינים נמוכים יותר, תוך חיקוי גובה העצים והצמחים שעליהם הם גדלים, שהם נמוכים מן התמר, וזאת ללא קשר לפנייתם כלפי מעלה או מטה. וכך או כך יש להסביר גם את דברי אביו בנוגע למשנה סוכה ג יד: "רבי יוסי אומר: יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים – פטור, מפני שהוציאו ברשות". על כך נאמר בסוכה מא ע"ב – מב ע"א: "אמר אביו: לא שנו אלא שלא יצא בו, אבל יצא בו – חייב. הא מדאגביה נפק ביה! אמר אביו: כשהפכו". הגאונים ורבינו חננאל הסבירו את דברי אביו לאור דברי רבה בסוכה לו ע"ב: "לולב בימין ואתרוג בשמאל. מאי טעמא? הני תלתא מצות, והאי חדא מצוה"; לשיטתם, לדעת אביו, השוכח הוציא את הלולב לרשות הרבים בשמאלו ואת האתרוג בימינו, ולכן עדיין לא יצא ידי חובתו. אולם כבר הקשו הראשונים בצדק שדיון זה של רבה אינו לעיכובא אלא למצוה מן המובחר בלבד, ואם כן, גם ככה "יצא בו" קודם שהוציאו מרשות לרשות. לכן פירש רש"י (סוכה מב ע"א, ד"ה בשהפכו) שהפך את ארבעת המינים על פניהם שלא כדרך גידולם בטבע: "כשהגביהו, הפך העליון למטה והאגד למעלה, ואמרינן לקמן: אין יוצאין בהן אלא דרך גזילתן". גם ארבעת המינים שבלולב, כמו קרשי המשכן והערבות שלצדי המזבח, צריכים להינטל כשהם זקופים, ראשיהם למעלה וחיבוריהם לעץ למטה, וכפירוש רבינו חננאל לעיל. ואפשר לפרש גם את "כשהפכו" בדברי אביו בהתאם לשאלת רבי ירמיה לרבי זריקא בסוכה לו ע"ב: "ולגביה לאתרוג ולברין!". לפי זה, "כשהפכו" פירושו שהחזיק את האתרוג גבוה מהלולב. ומכיוון שעץ האתרוג בטבע נמוך מעץ הדקל, אין זה דרך גזילתו, ולפי הנאמר בסוגיא שלנו אין אדם יוצא באתרוג ולולב הפוכים במובן זה ידי חובתו. ושואל אמר רבי ירמיה במקור "כל המינים ניטלים דרך גידוליהן", והתכוון להחזקת מיני הבשמים שעליהם מברכים במוצאי שבת, כגון עלי ההדס, במאונך. גרסן מאוחר שאל את עצמו "מאי מינים?", והגיה: "ארבעה מינים שבלולב".

גם אם נניח שהמימרא שבירושלמי התייחסה במקורה למצוות בכלל, ולא דווקא לארבעת המינים, עדיין ישנם כמה הבדלים חשובים בין המימרא שבירושלמי למקבילתה שבסוגיא שלנו. בירושלמי, הלשון הוא 'ניטלים דרך גידוליהן', ולא 'אין אדם יוצא בהן אלא דרך גידלתן'; בנוסף, לא מובאת שם הוכחה מפסוק כלשהו. מסתבר מניסוח דברים זה, שלפי הירושלמי הלכה זו איננה מדאורייתא או לעיכובא כלל, אלא למצווה. לפי רבי ירמיה, כשנוטלים אביזרי מצווה יש להחזיקם תוך חיקוי מצבם בטבע, "דרך גידוליהן". אולם לא נראה שהאמורא רבי ירמיה היה רואה את עצמו מוסמך לקבוע שמי שלא נהג כדבריו לא יצא ידי חובה מדאורייתא.

אולם בעל סוגייתנו הכיר לא רק את מימרת רבי ירמיה אלא גם את דברי אביי לעיל, בדף מא ע"ב-מב ע"א, שלפיהם "דרך גידלתן" היא לעיכובא, ואם הפך את ארבעת המינים לא יצא.<sup>20</sup> הוא הכיר גם מדרש תנאים על הפסוק "עצי שטים עמדים" – שעומדים דרך גידלתן, וסבר שבהיעדר מדרש הלכה ספציפי הדורש שעל כל המצוות להתקיים דרך גידלתן, הדרשה בעניין קרשי המשכן צריכה להיחשב יסוד לטענת אביי שדרך גידלתן היא לעיכובא. ונראה שצדק בכך, ושאביי אכן פירש את מדרש ההלכה כך (ראו להלן, עיוני הפירוש לפיסקא [2]). אולם הדרשה בנוגע לקרשי המשכן כשלעצמה אינה מתייחסת למצוות אחרות, ואף אין בה הנחיה מפורשת שכך צריך להיות, אלא תיאור של קרשי המשכן בלבד. ואף דברי אביי, לעיל מא ע"ב-מב ע"א, אינם הלכה פסוקה, אלא אוקימתא להלכה של רבי יוסי במשנה. לכן ראה בעל הסוגיא שלנו לנכון לחזק את המקור היחיד שבו ישנה הנחיה מפורשת ליטול את ארבעת המינים או אביזרי מצווה בכלל "דרך גידלתן", דברי רבי חזקיה בשם רבי ירמיה, ולהוסיף לו את המילים "שנאמר: עצים שטים עומדים", כדי להראות שדרך גידלתן היא לעיכובא מדאורייתא בכל המצוות, ובכך להסביר את דברי אביי. מסיבה זו המיר גם את ההלכה המקורית של רבי ירמיה, הבאה לידי ביטוי בירושלמי, שלפיה "ניטלין דרך גידלתן", באמירה חד משמעית שהלכה זו מעכבת: "אין אדם יוצא בהן אלא דרך גידלתן".

הבדל אחרון בין הבבלי לירושלמי הוא בייחוס המימרא: בבבלי מובאת המימרא הראשונה משמו של רבי שמעון בר יוחאי. כאמור לעיל, במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה', נראה שמדובר באשגרה של גרסנים מן המימרא השנייה והשלישית בקובץ, שבהן מביא חזקיה בשם רבי ירמיה דברים משום רבי שמעון בר יוחאי גם במקבילות הארץ ישראליות, וכפי שמצאנו לעיל בנוגע לשמות האמוראים בפרק ד, סוגיא ו, 'איבו', מד ע"ב, שגרסנים שונים המירו את שמותיהם המקוריים של האמוראים באשגרה ממימרות אחרות בקובץ.<sup>21</sup>

[2] תניא נמי הכי: עצי שטים עמדים – שעומדים דרך גידלתן. דבר אחר: עמדים – שמעמידין את ציפון. דבר אחר, עמדים – שמא תאמר אבד סיברם ובטל סיכווין? תלמוד לומר: עצי שטים עמדים – שעומדים לעולם ולעולמי עולמים

כאמור, לכאורה אין כאן 'תניא נמי הכי' ממש, שהרי בבבלי לא נאמר אלא שכך הועמדו קרשי המשכן, ואין בה הנחיה מעשית, לא בנוגע למשכן ולא בנוגע ל"כל המצוות כולן".<sup>22</sup> אולם דבר פשוט הוא שקרשי המשכן הועמדו דרך גידלתם, שהרי הם עמדו בגובה עשר אמות ורוחבם היה אמה וחצי בלבד, ואין דרך אחרת לחתוך קרשים ארוכים וצרים כאלה מגזע עץ ולהעמידם לאורך ולא לרוחב. לכן ייתכן שגם המדרש "עצי שטים עמדים" – שעומדים דרך גידלתן" בא

20 ראו מובאה ודיון לעיל, הערה 18.

21 אולם לאור דברי אביי והשינויים האחרים במימרא שבבבלי לעומת זו שבירושלמי – הוספת הראיה מן הפסוק והמרת לשון המימרא ללשון של עיכובא – ייתכן שבעל הסוגיא שלנו הוא שייחס את הדברים לרבי שמעון בר יוחאי, כדי להעניק משנה תוקף להלכה שלפי אביי היא לעיכובא ממש מדאורייתא. אם יסוד ההלכה במדרש ההלכה הוא בדברי תנאים, מדובר בין דאורייתא. לעומת זאת, קשה לומר שהאמורא רבי ירמיה חידש הלכה שהיא לעיכובא מדאורייתא ללא שום יסוד לכך בכתיבם. לפי זה, בעל הסוגיא שלנו הוא שהעביר את הייחוס לרבי שמעון בר יוחאי משתי המימרות האחרונות גם למימרא הראשונה בקובץ שיצר. ואפשר שזו הסיבה האמתית לכך שהוא הצמיד למימרא הראשונה את המימרות השנייה והשלישית, ולא מן הטעמים שהוכרנו לעיל בסוף מדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה'. לפי זה, בעל הגמרא שלנו נקט שלושה אמצעים כדי להצדיק את דברי אביי בדף מא ע"ב-מב ע"א לעיל, שמי שהפך את המינים והחזיקם שלא כדרך גידלתם לא יצא: הוא המיר את הלשון 'ניטלין' בלשון 'אין האדם יוצא אלא'; הוא הוסיף מדרש הלכה כאסמכתא להלכה זו; הוא צירף מימרא זו של רבי חזקיה בשם רבי ירמיה לשתי מימרות בשם רבי חזקיה בשם רבי ירמיה משום רבי שמעון בר יוחאי, דבר שאיפשר לו להעביר את הייחוס לרבי שמעון בר יוחאי גם למימרא זו, ולשדרגה לדברי תנאים.

22 ראו לעיל, עיוני הפירוש לפיסקא [1].



ללמד על כל המצוות שייעשו דרך גדילתן, כלומר: יש להציב חפצי מצווה מעובדים תוך חיקוי תנוחת חומרי הגלם שלהם בטבע. המילה המיותרת לכאורה בשמות כו טו: 'עומדים', באה ללמד שכך ראוי להיות: כשם שהאילנות עומדים, כך יוצבו גם העצים המשמשים לקרשי המשכן – בעמידה. וכיוצא בזה בשאר המצוות המעשיות שיסודן באבזורים מן הטבע. כך כנראה הבין אב"י, שסבר שמי שהחזיק לולב במהופך לא יצא ידי חובה (סוכה מא ע"ב-מב ע"א), וכך הבין גם בעל סוגייתנו, שהביא כאן ברייתא כאסמכתא למימרא, וכדרכן של 'תניא נמי הכי', ואף הוסיף לדברי רבי ירמיה כפי שהם מופיעים בירושלמי הוכחה זו מן הכתובים (ראו לעיל, עיוני הפירוש לפיסקא [1]).

מדרש זה לשמות כו טו נשתמר גם ביומא עב ע"א. מגירסת דפוס וילנה שם נראה שאין כאן ברייתא כלל, אלא מימרא של האמורא רבי חמא בר חנינא:

אמר רבי חמא ברבי חנינא, מאי דכתיב: עצי שטים עומדים? שעומדים דרך גדילתן.

דבר אחר: עומדים – שמעמידין את צפויין. דבר אחר: עומדים – שמא תאמר אבד סברן ובטל סכויין? תלמוד לומר: עומדים – שעומדין לעולם ולעולמים.

אולם בנוסח רוב העדים ביומא מצאנו גם שם 'תניא נמי הכי', דוגמת גירסת כ"י מינכן 6:

אמ' ר' חמא בר' חנינא, מאי דכת': עצי שטים עומדים? שעומדין דרך גדילתן.

תניא נמי הכי: עצי שטים עומדים – שעומדין דרך גדילתן.

דבר אחר: עומדין – שמעמידין את צפויין. דבר אחר: עומדים – שמא תאמר אבד סברן ובטל סכויין? תלמוד לומר: עומדים – לעולם ולעולמי עולמים.

מסתבר שגירסת הדפוס יסודה בהשמטת הדומות, שהרי אין זו דרכם של אמוראים להציע שרשרת של פירושים לפסוק אחד. שרשרת מעין זו היינו מצפים למצוא במובאה ממדרש ערוך, המביאה פירושים של חכמים שונים זה לצד זה. אמנם לא נשתמר בידינו מדרש זה לשמות כו טו במדרשי התנאים או בספרות המדרש או בספרות התנאים בכלל, אבל אין זה מפתיע. לא נשתמרו בידינו כלל מדרשי תנאים למלאכת המשכן שבסוף ספר שמות; שתי המכילות מדלגות על פרקים אלה.

#### דבר אחר: עומדים – שמעמידין את צפויין

כמה פירושים נאמרו לעניין זה. רש"י בסוגייתנו פירש: "הציפויין של זהב קבוע בהן במסמרות של זהב, כדכתיב: ואת הקרשים תצפה זהב (שמות כו כט), ולא היה עושה טס ארוך כמדת הקרש, שיעמוד מאיליו".<sup>23</sup> כוונתו של רש"י היא כנראה כדלהלן: אילו היה הטס בצורת קרש חלול, הוא היה 'עומד' בפני עצמו בצורת קרש. אולם היות ומדובר בטסים שטוחים המחוברים לקרש במסמרים, אין להם צורת קרש ללא העץ. אולם פירוש זה אינו מוכרח, ונראה שאדרבה, אם חיברו את הציפוי לקרש במסמרים, המסמרים הם המעמידים את הציפוי, ולא הקרש; לעומת זאת, אם הטס מותאם למידת הקרש ועוטף את הקרש בדיוק, דווקא אז ניתן לומר שהקרש מעמיד את הציפוי! ושמה יש לפרש בדיוק הפוך מרש"י: הציפוי לא היה מחובר לקרש לא במסמרים ולא בהתכה אלא היה כעין מעטפה הצמודה לקרש, כאשר הקרש ממלא את הציפוי ואחראי לצורתו, דהיינו "מעמיד את צפויין".

בפירושו למקבילה ביומא עב ע"א הציע רש"י פירוש נוסף: "לשון אחר, שלא התליעו ולא נפל ציפויין".<sup>24</sup> גם כאן נראה שאדרבה: אפילו אם הקרשים היו מתליעים קצת, היתה צורת ציפויי הזזה נשארת בעינה, והקרש המתולע מבפנים היה בכל זאת מצליח להעמיד את הציפוי העוטף אותו, וכפי שפירשנו.

התוספות פירשו את המילים 'מעמידין את צפויין' במונח זה, שציפוי המתכת בטל אגב העץ

23 רש"י סוכה מה ע"ב, ד"ה שמעמידין את צפויין. רש"י חזר בו כנראה מפירוש זה, שהרי בחגיגה כו ע"ב, ד"ה ציפויי שאינו עומד, פירש שאם אינו מחווק במסמרים יפה נקרא "אינו עומד", לעומת דבריו כאן, שבכגון זה הטס "עומד מאיליו".

24 רש"י יומא עב ע"א, ד"ה שמעמידין את צפויין.

לעניין טומאה, משום שעץ שטים חשוב הוא, ונחשב לדבר המעמיד, כפי שנאמר בחגיגה כז ע"א בנוגע לשולחן.<sup>25</sup> אולם מהסוגיא ההיא עצמה מוכח ששאלת הציפוי של השולחן, אם עומד או לא עומד, אינה תלויה בעץ שמתחתיו אלא בתכונה של הציפוי, וסברו לומר שתכונה זו משפיעה על שאלת קבלת הטומאה, כפי שפירש רש"י שם.<sup>26</sup>

פירוש נוסף מצאנו במדרש לקח טוב על שמות כו טו, פרפרזה של המדרש שלנו:

עומדים – שיהו מעמידין אותן דרך גדילתן. ד"א: עומדים – עומדין לעולם. ד"א: עומדים – שמעמידין את ציפויין, לפי שלא היה תקרה למשכן כי אם היריעות.<sup>27</sup>

גם פירוש זה אינו נראה. היריעות שבתקרת המשכן לא נקראו 'ציפוי' בשום מקום, ולעומת זאת, בשמות כו כט נאמר בפירוש: "ואת הקרשים תצפה זהב".

לכן נראה לפרש שהציפוי היה כעין מעטפת מסביב לקרש, וצורת הקרש היא שקיבעה את צורת הציפוי.

**דבר אחר: עומדים – שמא תאמר אבד סיברם ובטל סיכוויין? תלמוד לומר: עצי שטים עומדים – שעומדים לעולם ולעולמי עולמים**

מדברי רש"י משתמע שהוא פירש את הדברים כפשוטם, שקרשי המשכן עצמם נגזזו, ועומדים לעד גם לאחר בניין הבית; עיין שם.<sup>28</sup> אך יותר נראה שיש כאן מדרש של נחמה: המשכן עשוי "עצי שטים עומדים", ללמדך שאף אם הקרשים עצמם כלים, לא אבד סיכוים ולא בטל סברם, שהרי בית המקדש עומד במקום המשכן. וגם כשאין המקדש קיים מובטח לנו שלא אבד סברו ולא בטל סיכויו, אלא עתיד הוא להיבנות שוב, כיוון שרעיון המקדש עומד לעולם ולעולמי עולמים.

[3-4] ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה; ואילמלי אליעזר <צ"ל: אלעזר> בני עמי – מיום שנברא העולם ועד עכשיו; ואילמלי יותם בן עוזיהו עמנו – מיום שנברא העולם עד סופו. ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: ראיתי בני עליה, והן מועטין. אם אלף הן – אני ובני מהן; אם מאה הם – אני ובני מהן; אם שנים הן – אני ובני הן

לשיבוץ מימרות אלו – הלקוחות ממקורות ארץ ישראלים – בסוגייתנו, ראו לעיל במדור 'מהלך הסוגיא ותולדותיה'.

שתי המימרות מוקשות, במיוחד כלשונן כאן בבבלי, מהסיבות הבאות:

1. כפי שהקשה בעל ספר ערוגת הבושם, "יש לתמוה למה היה [רבי שמעון בר יוחאי] מחזיק טובה לעצמו ומשתבח שהוא צדיק".<sup>29</sup> הוא תירץ שרבי שמעון ברי יוחאי דיבר כך כדי לעודד אחרים ללכת בדרכו וללמוד תורה תוך כדי ייסורים, כפי שעשו הוא ובנו במערה במשך שלוש עשרה שנה (שבת לג ע"ב). אך עדיין קשה.

2. כיצד סבר רבי שמעון בר יוחאי לפטור את כל העולם כולו מן הדין, לבדו או עם בנו או עם בנו ועם יותם בן עוזיהו? רש"י פירש את הרעיון בדרך המזכירה את התיאולוגיה הנוצרית: "בזכותי אני סובל כל עונותיהם ופותרן מן הדין".<sup>30</sup> אולם אף אם מצאנו פה ושם את הרעיון שייסורי צדיקים מכפרים על הדור,<sup>31</sup> נראה שבני הדורות הסמוכים לאחר כינון הנצרות היו

25 תוספות יומא עב ע"א, ד"ה שמעמידין ציפויין.

26 רש"י חגיגה כז ע"ב, ד"ה ציפוי שאינו עומד.

27 מהד' שלמה בובר, וילנה תר"ם, צב ע"א.

28 רש"י יומא עב ע"א, ד"ה שמא תאמר; רש"י סוכה מה ע"ב, ד"ה אבד סיברן.

29 רבינו אברהם בר עזריאל, ערוגת הבושם, מהד' א"א אורבך, ירושלים תרצ"ט, כ"ך א, עמ' 294.

30 רש"י סוכה מה ע"ב, ד"ה לפטור.

31 ראו למשל, הביטוי 'מזבח כפרה' בברכות ה ע"ב, וראו מ' בנובין, תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע, ירושלים תשס"ו,

צריכים להיזהר כפליים מהצעת תיאולוגיה כזו, ואף להתפלמס כנגדה, מחשש פן יפנו יהודים לנצרות. ועוד: אם אכן יכול רבי שמעון בן יוחאי לפטור את העולם מן הדין, מדוע אינו עושה כן? ועוד: אף אם ניתן להבין את האפשרות שרבי שמעון בר יוחאי ויותם המלך יפטרו את העולם מן הדין מכאן ולהבא, כלומר, זכותם תעמוד לבני דורם ולדורות הבאים, כיצד חשב רבי שמעון בר יוחאי לפטור את העולם מן הדין למפרע על ידי צירוף בנו? הרי באי עולם שחיו לפניו כבר נדונו, לשבט או לחסד!

3. הביטוי 'ראיתי בני עלייה' אינו ברור כל צורכו. לכאורה מדובר באלו שכבר נמצאים בעלייה, כלומר בגן עדן, ורבי שמעון בר יוחאי חוזה אותם ברוח הקודש. אך אם כן, כיצד מונה רבי שמעון את עצמו ואת בנו בין 'בני עלייה' בעודם בחיים? לכן פירש רבינו חננאל: "הצדיקים בדור הזה הראויים לעלות לגן עדן". אולם אם כן, כיצד 'ראה אותם', ואפילו ברוח הקודש? הרי אינם מכונסים יחד בשום מקום!

4. יהא פירוש הביטוי 'ראיתי בני עלייה' אשר יהא, אם ראה אותם רבי שמעון בר יוחאי, הוא הרי יודע כמה הם! ואף אם לא ידע לספור בדיוק, ודאי יכול להבחין בין אלף לשניים, במיוחד כשהשניים הם הוא ובנו. מדוע אפוא הוא אומר "ראיתי ... אם אלף הן ... אם שניים הן – אני ובני הן"?

בעל הסוגיא שלנו שאב מימרות אלו מן המקבילות הארץ ישראליות. המימרות נשתמרו בשלושה מקורות ארץ ישראלים: ירושלמי ברכות ט ב, יג ע"ד; בראשית רבה פרשה לה סימן יב; ופסיקתא דרב כהנא פרשה יא סימן טו. הנושא העיקרי בכלן הוא הקשת בענן. ההקשר המלא מתברר רק מתוך הגירסא הארוכה ביותר, זו שבבראשית רבה (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 328-331):

ויאמר אלהים זאת אות הברית וגו' [לדורות עולם] – אמר ר' יודן: "לדרת" כת, פרט לשני דורות – לדורו שלחזקיהו ולדורו שלאנשי כנסת הגדולה. ר' חזקיה: מוציא דורן שלאנשי כנסת הגדולה ומביא דורו שלר' שמעון בן יוחי.

אליהו זכור לטוב ור' יהושע בן לוי הוון יתבין תניין כחדא. מטון שמועה מדר' שמעון בן יוחי, אמר: הא מרה דשמעתא, ניעול ונישאליה. על אליהו זכור לטוב גביה. אמר ליה: מן עמך? אמר ליה: גדול הדור הוא, ר' יהושע בן לוי. אמר ליה: נראתה הקשת בימיו? אם נראתה, לית הוא כדיי למחמי סבר אפיי.

ר' חזקיה בשם ר' ירמיה, כך אמר ר' שמעון בן יוחי: בקעה בקעה, אימלאי דינרי זהב, ונתמלאת.

ר' חזקיה בשם ר' ירמיה, כך אמר ר' שמעון בן יוחי: אין בעי אברהם, מקרבה מגביה ועד גבי ואנא מקרב מגבי עד מלכא משיחה, ואין לא בעי, יצטרף אחייה השילוני עימי ואנן מקרבין מן אברהם עד מלכא משיחא.

ר' חזקיה בשם ר' ירמיה, כן אמר ר' שמעון בן יוחי: אין העולם חסר משלשים צדיקים כאברהם. אין תלתין אינון – אנא וברי תריין מנהון; אם עשרים אינון – אנא וברי תריין מנהון; אם עשרה אינון – אנא וברי תריין מנהון; אם חמשה אינון – אנא וברי תריין מנהון; אם תריין אינון – אנא וברי אינון; אם חד הוא – אנא הוא.

לפי המסופר בבראשית רבה, רבי יודן סבר שהכתיב 'לדרת' בבראשית ט יב, שבו חסרות שתי וי"וים, מצביע על כך שלא נראתה קשת בענן בימי חזקיהו המלך ובדור אנשי כנסת הגדולה. לדעת רבי חזקיה דווקא נראתה קשת בימי אנשי כנסת הגדולה, אבל לא בימי רבי שמעון בר יוחאי. והראיה: מסופר שכשאליהו הנביא למד תורה עם רבי יהושע בן לוי, בעוד רבי יהושע בן לוי בחיים, התקשו בשמועה של רבי שמעון בר יוחאי. אליהו, המרחף בין העולם הזה לעולם הבא, הלך לשאול את רבי שמעון בר יוחאי, אולם רבי שמעון בר יוחאי לא הסכים לכך שרבי יהושע בן לוי ייכנס במחיצתו משום שנראתה קשת בימיו – סימן לכך שהקב"ה ביקש לגזור על העולם כליה, ואף אם גדול הדור היה, לא היה די בו כדי להציל את העולם מכליה אלמלא הברית עם נח.

בהקשר זה מביא רבי חזקיה בשם רבי ירמיה את המימרא הבאה: "כך אמר רבי שמעון בן יוחי: אין בעי אברהם, מקרבה מגביה ועד גבי ואנא מקרב מגבי עד מלכא משיחא. ואין לא בעי – יצטרף אחייה השילוני עימי ואנן מקרבין מן אברהם עד מלכא משיחא". תיאודור ואלבק, בעקבות כל הפרשנים האחרים לבראשית רבה ולמקבילות הארץ ישראליות האחרות, פירשו מימרא זו על פי דברי הבבלי בסוגיא שלנו: "אם ירצה אברהם לקרב כלו' להציל מן הדין הדורות מזמנו ועד זמני אני אקרבם מזמני עד מלך המשיח. ואם לא ירצה יצטרף אחיה השילוני עמי ואנן מקרבין כל הדורות מן אברהם ועד מלך המשיח".<sup>32</sup>

אך לגמרי לא ברור כיצד ניתן לפרש את המילה 'לקרב' במובן של 'להציל מן הדין'! ונראה פשוט שכולם פירשו כך בעקבות דברי הבבלי: "יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין", ולא על סמך פרשנות סבירה לפועל קר"ב. אולם בהקשר המקורי בבראשית רבה נראה פשוט ש'לקרב' פירושו להכניס במחיצה של מישהו, כפי שביקש אליהו הנביא לקרב את רבי יהושע בן לוי אל רבי שמעון בר יוחאי, כדי ששניהם – אליהו ורבי יהושע בן לוי – יוכלו לשאול את רבי שמעון בנוגע לשמועתו. רבי שמעון בר יוחאי, שסירב להכניס את רבי יהושע בן לוי במחיצתו, ואף זכותו של אליהו הנביא לא עמדה לרבי יהושע בן לוי לצורך זה, אומר שבניגוד לרבי יהושע בן לוי, אילו היה רוצה אברהם אבינו להתקרב אליו, הוא, רבי שמעון, היה מרשה לו. ולא זו בלבד, אלא שזכותו של רבי שמעון בר יוחאי היתה עומדת במקרה זה לאברהם אבינו, והוא יכול היה להכניס אותו אצל מלך המשיח, שהוא צדיק מכולם. ואם אברהם לא היה רוצה לסמוך באופן בלעדי על זכותו של רבי שמעון בר יוחאי ולהתקרב אליו, רבי שמעון ואחיה השילוני יכולים היו שניהם לגשת אל אברהם ולהכניס אותו במחיצת מלך המשיח.

ולאחר שהזכרו רבי שמעון בר יוחאי, אחיה השילוני ואברהם אבינו כצדיקים הראויים להיכנס זה במחיצתו של זה, ובקונסטלציה זו או אחרת הם יכולים להיכנס גם במחיצתו של מלך המשיח, מובאת מימרא נוספת של רבי ירמיה בשם רבי חזקיה בשם רבי שמעון בר יוחאי המסבירה את מעמדם המיוחד של אלה שזכרו במימרא הקודמת. הם בן ה"צדיקים כאברהם" שבזכותם מתקיים העולם:

ר' חזקיה בשם ר' ירמיה, כן אמר ר' שמעון בן יוחי: אין העולם חסר משלשים צדיקים כאברהם. אין תלתין אינון – אנא וברי תריין מנהון; אם עשרים אינון – אנא וברי תריין מנהון; אם עשרה אינון – אנא וברי תריין מנהון; אם חמשה אינון – אנא וברי תריין מנהון; אם תריין אינון – אנא וברי אינון; אם חד הוא – אנא הוא.

יש סתירה בין חלקו העברי של המאמר: "אין העולם חסר משלשים צדיקים כאברהם", להמשך הארמי: "אין תלתין אינון ... אם עשרים אינון...". ובאמת קשה לייחס את החלק העברי לרבי שמעון בר יוחאי כלשונו, שהרי הרעיון שאין העולם חסר משלושים צדיקים כאברהם מובא במקום אחר בבראשית רבה, בפרשה מט סימן יח, בשם חכמים אחרים:

ואברהם היו יהיה – ר' תנחום בר' חוס עליי בשם ר' ברכיה: בישרו שאין העולם חסר מל' צדיקים כאברהם. ר' יודן ר' אחא בשם ר' אלכסנדר מיייתי לה מהכא: ואברהם היו יהיה – ר' עשרה, ה' חמשה, י' עשרה, ה' חמשה.

דומה שעורך המדרש היה מכניס גם את שמו של רבי שמעון בר יוחאי לפרשה מט סימן יח אילו באמת הגה רבי שמעון בר יוחאי את הרעיון הזה בפרשה לה סימן יב. לכן אין לייחס את החלק העברי של מאמרנו בפרשה לה כלשונו לרבי שמעון בר יוחאי. מצד שני, המאמר הארמי: "אין תלתין אינון...", אינו יכול לעמוד בפני עצמו, שהרי אין זה מובן מי הם "אינון".

לא כל כתבי היד גורסים בפרשה לה סימן יב "חסר משלושים צדיקים". כתבי היד לונדון ופריז גורסים "חסר משלושה צדיקים". תיאודור ואלבק דחו גירסא זו והגיהו את הפנים שלהם, המבוסס בדרך כלל על כתב יד לונדון, על פי גירסת הרוב. אולם אם נניח שגירסת כתבי היד

32 בראשית רבה, מהד' תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה, כרך א, עמ' 329, הערה לשורה 5.

לונדון ופריז היא המקורית, אזי מובן מדוע לא הכניס העורך את דברי רבי שמעון בר יוחאי לפרשה מט – דרשה לפסוק "ואברהם היו יהיה", שהיא הבסיס לגימטריא שלושים דווקא. וכן מובן מדוע אומר רבי שמעון בר יוחאי: "אין תלתין אינון ... אם עשרין אינון ... אם עשרה אינון ... אם חמשה אינון"; הלוא כל המספרים האלה הם מעל שלושה, ואף אם אין העולם חסר משלושה צדיקים כאברהם, אין זה אומר שאין יותר משלושה צדיקים כאברהם. הגירסא "שלושה" גם מסבירה את שלוש הדמויות, פרט לאברהם, המוזכרות בדרשה הקודמת: רבי שמעון בר יוחאי עצמו, אחיה השילוני ומלך המשיח. ולפי זה נראה לומר שכוונת רבי שמעון בר יוחאי איננה שבכל דור ודור יש שלושה צדיקים כאברהם, אלא שלאורך ההיסטוריה יהיו לפחות שלושה צדיקים כאברהם שבזכותם העולם יתקיים.

אולם גם לפירוש זה קשה סופו של סופה הארמי של המימרא: "אם תרין אינון – אנא וברי אינון; אם חד הוא – אנא הוא". הרי רבי שמעון בר יוחאי כבר אמר שיש לפחות שלושה, ולפי הסיפור הקודם על אברהם, אחיה השילוני ומלך המשיח, בנו אינו אחד מהם! לכן נראה שהגירסא המקורית בבראשית רבה פרשה לה היתה: "אין העולם חסר צדיקים כאברהם. אי תלתין אינון...", ללא נקיטת מספר כלשהו. המילה 'שלושים' נוספה בעקבות הדרשה שבבראשית רבה פרשה מט סימן יח, המושפעת אולי מדברי רבי שמעון בר יוחאי בהמשך הדרשה בפרשה לה: "אי תלתין אינון...". בעלי הדרשה ההיא השלימו את חלקה הראשון של דרשת רבי שמעון בר יוחאי בעקבות הפתיחה של החלק השני, וטענו ש"אין העולם חסר משלושים צדיקים כאברהם" דווקא, כהצעתו הראשונה של רבי שמעון בר יוחאי בארמית. ומחמת הדמיון בין המסורות הוגהה גם פרשה לה והוסיפו בה את המילה 'משלושה' או 'משלושים' מבלי לשים לב לכך שנוצרה סתירה בין הרישא לסיפא. חילוף הגירסא משלושה/משלושים מצביע על כך שהמילה היא תוספת מאוחרת.

מכיוון ששתי המימרות שבבראשית רבה מבוססות על הסיפור על אליהו הנביא ורבי יהושע בן לוי ונובעות ממנו, הרי שאין מדובר במימרות אמתיות שאמר רבי שמעון בר יוחאי בחייו, אלא בדברים שייחס לו רבי ירמיה כשהוא בעולם האמת, כהמשך וכהסבר לסיפור על אליהו הנביא ורבי יהושע בן לוי. רבי שמעון בר יוחאי מסביר מי יכול להיכנס במחיצתו של מי בעולם האמת, ואת מעמדם של אלו הוא מסביר בכך שהם בין הצדיקים כאברהם, המקיימים את העולם לאורך ההיסטוריה.

בירושלמי ברכות ט ב, יג ע"ד, ובפסיקתא דרב כהנא מובאים רק קטעים מן הדרשה השלמה שבבראשית רבה, והתמונה המלאה חסרה. בפסיקתא דרב כהנא לא נאמר שבימי רבי שמעון בן יוחאי לא נראתה קשת בענן, ולכן שם קשה להבין מדוע הוא מזלזל ברבי יהושע בן לוי על שום שבימיו דווקא נראתה קשת. בירושלמי ברכות דווקא נאמר שבימי רבי שמעון בר יוחאי לא נראתה קשת, אולם חסר הסיפור על אליהו הנביא ורבי יהושע בן לוי, ולכן חסר הרקע המקורי לדברי רבי שמעון בר יוחאי בעניין קירוב אברהם אליו ואל מלך המשיח. וזה לשון הירושלמי:

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה: כל ימיו של רבי שמעון בן יוחי לא נראתה הקשת בענן.

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה, כן הוה רבי שמעון בן יוחי אומר: בקעה בקעה, התמלאי דינרי זהב, והיתה מתמלאה.

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה, כן הוה רבי שמעון בן יוחי אומר: אני ראיתי בני העולם הבא, ומעוטים הן. אין תלתין אינון – אנא וברי מנהון; אין תרין אינון – אנא וברי אינון.

רבי חזקיה בשם ר' ירמיה, כך היה ר' שמעון בן יוחי או: יקרב אברהם מן גביה ועד גביי, ואנא מיקרב מן גביי ועד סוף כל דרי. ואין לא, יצרף אחיה השילוני עמי, ואנא מקרב כל עמא.

אפשר שבעל הסוגיא בירושלמי הכיר את מימרת רבי שמעון בר יוחאי שבבראשית רבה פרשה לה "אין תלתין אינון..." ללא הפתיחה בעניין הצדיקים כאברהם, או שהכיר אותה כלשונה שלפנינו, עם הסתירה בעניין המספר שלושים שהיתה מוקשה בעיניו, ולכן סיפק פתיחה משלו בנוסח "אני ראיתי בני עולם הבא ומעוטים הן". כמו כן, בעל הסוגיא הכיר את מימרת רבי שמעון בר יוחאי בעניין קירוב אברהם אליו וקירוב שניהם אל מלך המשיח, אולם הוא לא הכיר את הסיפור על

אליהו הנביא ורבי יהושע בן לוי, ולכן לא הביין שמדובר בכניסת בני עולם הבא זה במחיצתו של זה. לכן פירש את הלשון "יקרב ... עד מלכא משיחא" לא במובן הפרסונלי: "נגש אל מלך המשיח ונכנס במחיצתו", אלא במובן הכרונולוגי: "עד סוף כל דרי". ונראה שהביין שמדובר בדחיקת הקץ: רבי שמעון אומר שאם אברהם יואיל בטובו לדלג מן העבר אל העתיד, תספיק התנופה הנוצרת להקפיץ את רבי שמעון עצמו אל עבר הקץ. ואם אברהם לא יעניק לו תנופה זו, בכל זאת יש בידו לקרב לא רק את עצמו אלא את כל עם ישראל אל עבר הקץ בעזרת אחיה השילוני. דא עקא, לא אברהם ולא אחיה השילוני מסכימים לחיות בדורו של רבי שמעון בר יוחאי.

דומה שבעל סוגייתנו קיבל את הדברים בנוסח הקרוב לזה שבירושלמי, אולם בגירסא אחרת, שבה הופיע "אלעזר" במקום "אברהם", ו"אחיה השילוני" במקום "יותם בן עזיה". את הביטויים הלא ברורים 'יקרב אברהם', 'ואנא מיקרב' ו'ואנא מקרב' פירש בעל סוגייתנו כלשון קירוב לחיי העולם הבא: "לפטור מן הדין". אולם לא נראה שהכוונה היא לכך שזכותו של רבי שמעון או ייסוריו עומדים לכל באי עולם, כפי שפירש רש"י, אלא נראה לפרש את דבריו על פי דברים דומים המופיעים בעירובין סד ע"ב-סה ע"א: "אמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה: יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שחרב בית המקדש ועד עכשיו, שנאמר: לכן שמעי נא זאת עניה ושכרת ולא מיין (ישעיה נא כא)". ואף על פי שבהמשך הסוגיא שם דוחים את טענת השכרות כפטור מן הדין, על סמך ברייתא שלפיה שיכור חייב בכל העונשין שבתורה, ומעמידים את הדברים לא כפטור מן הדין אלא כפטור מן התפילה, נראה שרבי אלעזר בן עזריה התכוון לפטור מן הדין דווקא, וחלק על הברייתא שלפיה השיכור אחראי למעשיו. וכיוצא בזה מצאנו בבבא בתרא טז ע"א שאיוב ביקש לפטור את כל העולם כולו מן הדין על סמך הטענה התיאולוגית שלפיה הקב"ה הוא זה שבחר לברוא את הרשעים. בשני מקרים אלה, "לפטור את העולם מן הדין" משמעו על ידי טענה כלשהי. וכך נראה לפרש אצלנו: רבי שמעון בר יוחאי אומר שבחכמתו הוא יכול לפטור את בני דורו מן הדין, ואילו עמדה לרשותו עצת אחרים – בנו ואחיה השילוני – ודאי היה מצליח למצוא עילה שתפטור את כל הדורות מן הדין. אין צורך להניח שבעל הגמרא שלנו חשב על טענה ספציפית; אדרבה, הוא אומר שרבי שמעון בר יוחאי עצמו חשב על טענה מסוימת שיכולה לפטור את בני דורו מן הדין, אך לא את בני הדורות האחרים; כדי לחשוב על טענה שתפטור מן הדין את הדורות שקדמו לו הוא זקוק לעצת בנו, וכדי לפטור מן הדין את הדורות הבאים הוא זקוק לעצות בנו ואחיה השילוני. וקצת קשה שהוא ובנו יכולים לפטור מן הדין את הדורות שקדמו להם, אולם נראה שהכוונה היא לכך שהם היו יכולים לחשוב על טענות שבשעתן היו מצילות אותם מן הדין, אבל כעת מאוחר מדי.

אם נחזור לשאלות ששאלנו בתחילת עיוני הפירוש לפיסקאות אלו, הרי שמן הקובץ המקורי שבבראשית רבה ברור שרבי שמעון בר יוחאי התגאה בצדקתו דווקא כשהיה בעולם האמת, והסביר בכך את ההיררכיה השמימית בנוגע לכניסת זה במחיצתו של זה. רק ניתוק הדברים מההקשר המקורי גרם לכך שהדברים ייחשבו כמימרות מתרברבות של התנא רבי שמעון בר יוחאי בהיותו בין החיים, ולא לאגדות על עולם האמת. הביטוי 'פטר מן הדין' הוא ניסיון של בעל הסוגיא להסביר את הביטוי הסתום 'לקרב' שבירושלמי ברכות ט ב, יג ע"ד. הוא פירש את הדברים על פי מוטיב מוכר בבבלי על חכמים החושבים על טענה כלשהי שיכולה לקרב את כל בני העולם הזה לחיי העולם הבא ולפוטרים מן הדין. הביטוי 'ראיתי בני עלייה' יסודו בירושלמי, שהוא שלב הביניים בין בראשית רבה לבבלי, ושם: "ראיתי בני העולם הבא". כאמור, בעל הקובץ שבירושלמי, שלא היה לו סיפור הרקע על אליהו הנביא ועל רבי יהושע בן לוי, המסביר את העובדה שרבי שמעון בר יוחאי נמצא בעולם האמת באומרו "אין תלתין אינון...", סיפק רקע משלו בנוסח "אני ראיתי בני עולם הבא, ומועטין הן". אולם תוספת זו יצרה את הקושי שצינינו: אם ראה רבי שמעון בר יוחאי את בני העולם הבא, כיצד לא ידע כמה הם? בעל הגמרא שלנו ירש את לשון הפתיחה, בשינויים קלים, מן הירושלמי. קשה להבין כיצד השתרבו המספרים אלף ומאה לכאן, כשבכל המקורות הארץ ישראלים המספר המקסימלי הוא שלושים, אולם נראה שבעל הגמרא שלנו התקשה להאמין שישנם רק שלושים בני העולם הבא לכל היותר, ולכן פירש "מועטין" כטווח הנע בין שניים לאלף. אולם במימרא המקורית שבבראשית רבה לא דובר על בני עלייה או על בני העולם הבא, אלא על צדיקים כאברהם, שהם נדירים גם בין בני

העולם הבא, כפי שמוכח מדברי רבי שמעון בר יוחאי בנוגע להיררכיה של אלו היכולים להיכנס במחיצתם של צדיקים מיוחדים כרבי שמעון בר יוחאי וכמלך המשיח, שהם מיעוט שבמיעוט מבני העולם הבא. ואפשר שהביטוי המשמש בבבלי: 'בני עלייה', במקום 'בני העולם הבא' שבירושלמי, הוא פרשנות של בעל הגמרא שלנו: אין מדובר בכל בני העולם הבא, אלא רק באלה הדורים בעלייה – בקומה הגבוהה של העולם הבא.

[4-8] ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: ראיתי בני עלייה, והן מועטין. אם אלף הן – אני ובני מהן; אם מאה הם – אני ובני מהן; אם שנים הן – אני ובני הן. ומי זוטרי כולי האי? והא אמר רבא: תמני סרי אלפי דרא הוה דקמיה קודשא בריך הוא, שנאמר: סביב שמונה עשר אלף! לא קשיא: הא דמסתכלי באספקלריא המאירה, הא דלא מסתכלי באספקלריא המאירה. ודמסתכלי באספקלריא המאירה, מי זוטרי כולי האי? והא אמר אביי: לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל יום, שנאמר: אשרי כל חוכי לו – ל"ז בגימטריא תלתין ושיתא הוו. לא קשיא: הא דעיילי בבר, הא דעיילי בלא בר

פיסקאות אלו מופיעות בשינויים גם בסנהדרין צז ע"ב. וזה לשון הסוגיא שם:

אמר אביי: לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל דרא, שנאמר: אשרי כל חוכי לו – לו בגימטריא תלתין ושיתא הוו.

איני? והאמר רבא: דרא דקמי קודשא בריך הוא תמני סרי אלפי [פרסא] הואי, שנאמר (יחזקאל מח לה): סביב שמנה עשר אלף!

לא קשיא: הא דמסתכלי באיספקלריא המאירה, הא דמסתכלי באיספקלריא שאינה מאירה.

ומי נפיש כולי האי? והאמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: ראיתי בני עלייה, והן מועטין. אם אלף הם – אני ובני מהם; אם מאה הם – אני ובני מהם; אם שנים הם – אני ובני הם!

לא קשיא: הא דעיילי בבר, הא דעיילי בלא בר.

בשתי הסוגיות משווים בין מספר הצדיקים בשלוש מימרות שונות – מימרת חזקיה בשם רבי ירמיה משום רבי שמעון בר יוחאי בגירסתה הבבלי, שלפיה מספר 'בני עלייה' נע בין שניים לאלף; מימרת אביי, שלפיה יש בעולם לפחות שלושים ושישה צדיקים המקבלים את פני השכינה; ומימרת רבא, שלפיה לפני הקב"ה עומדים שמונה עשר אלף צדיקים או פרסאות מלאות בצדיקים. אך ההסברים לפער בין המספרים אינם זהים בשתי הסוגיות: בעל הסוגיא שלנו תופס את מספר 'בני העלייה' המינימלי שנקט רבי שמעון בר יוחאי – שניים. לפי בעל הסוגיא שלנו, שניים אלו מסתכלים באספקלריא המאירה, "בבר", ברשות, ואילו שלושים ושישה הצדיקים של אביי מסתכלים באספקלריא המאירה "בלא בר", בלא רשות. שמונה עשר אלף פרסאות הצדיקים של רבא מסתכלים באספקלריא שאינה מאירה. לעומת זאת, לפי הסוגיא בסנהדרין נראה יותר לפרש ששלושים ושישה הצדיקים של אביי מסתכלים על הקב"ה באספקלריא המאירה, בני העלייה של רבי שמעון בר יוחאי מסתכלים על הקב"ה באספקלריא שאינה מאירה, ברשות, ואילו שמונה עשר אלף פרסאות הצדיקים של רבא מסתכלים באספקלריא שאינה מאירה וללא רשות,<sup>33</sup> כדלהלן:

33 בדוחק אפשר לפרש שגם בסנהדרין מתייחסת הקושיא "ומי נפיש כולי האי? והאמר חזקיה..." לשלושים ושישה הצדיקים המסתכלים באספקלריא המאירה שעליהם דיבר אביי, ולא לשמונה עשר אלף הצדיקים של רבא המסתכלים באספקלריא שאינה מאירה. כך כנראה הבין בעל הסוגיא שלנו מן הסוגיא בסנהדרין; ראו להלן בסמוך. אולם מסתבר יותר ש"מי נפיש כולי האי" מתייחס למספר שמונה עשר אלף, ולא למספר שלושים ושש.

סנהדרין	סוכה		
לא באספקלריא המאירה, בבר	באספקלריא המאירה, בבר	בין 2 ל-1,000 בני עלייה	רשב"י
לא באספקלריא המאירה, בלא בר	באספקלריא שאינה מאירה	דרא ד-18,000 פרסה לפני הקב"ה	רבא
באספקלריא המאירה	באספקלריא המאירה, בלא בר	36 צדיקים מקבלים פני השכינה	אביי

כל זה לפי הגירסא הרווחת בסוכה. אולם בכתבי היד התימניים של מסכת סוכה מצאנו כדלהלן (כאן על פי כ"י ניו יורק):

אמ' חזקיה א"ר ירמיה משום ר' שמעון בן יוחי: ראיתי בני עלייה, והן מועטין. אם אלף הן – אני ובני מדה; אם מאה הן – אני ובני מדה; אם שנים הן – אני ובני הן; ואם אחד – אני הוא. איני? והאמ' רבה: דרא קמא דקב"ה, תמני סר אלפי פרסי הון, שני: סביב שמנה עשר אלף! לא קשיא: הללו מסתכלין באספקלריה המאירה, הללו מסתכלין באספקלריא שאינה מאירה. והמסתכלין באספקלריא המאירה, אלפא ותו לא? והא אמ' אביי: לא פחות עלמא מן תלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי דקודשא ב"ה כל יומא ויומא, שני: אשרי כל חוכי לו – לו בגימטריא תלתין ושיתא האוו! לא קשיא: הא דעילי בבר, הא דעילי בלא בר.

לפי כתבי היד התימניים בסוכה, רבי שמעון בר יוחאי עוסק בעיילי בלא בר, ואביי בעיילי בבר; יש 'רק' אלף נכנסים ברשות, אולם שלושים ושישה שנכנסים בלא רשות. אתמהה! את הגירסא הזו פענח מנחם כ"ץ, ששם לב לכך שלפיה מקבלים שלושים ושישה הצדיקים את פניו של הקב"ה "כל יומא ויומא". הוא פירש שלפי גירסא זו יש שלושים ושישה צדיקים המקבלים את פני השכינה ומתחלפים מדי יום, סך הכל כשלושה עשר אלף בשנה, ואלו מקבילים לדעתו לקבוצות הכהנים ששירתו במקדש יום אחד והתחלפו. ואילו לדעת רבי שמעון בר יוחאי יש לכל היותר אלף בני עלייה – הרבה פחות.<sup>34</sup>

אבל גירסא זו השתמרה רק בכתבי היד התימניים המאוחרים,<sup>35</sup> ולפי גירסא זו, העיקר בדברי אביי – התחלפות שלושים ושישה הצדיקים מדי יום – חסר מן הספר. ומניין שהם מתחלפים מדי יום במשך שנה אחת בלבד ואז חוזרים לשרת? ובין אם הם מתחלפים מדי יום במשך שנה אחת בין אם הם משרתים בסך הכל יום אחד, באופן חד פעמי, מניין שהם רואים באספקלריא המאירה כמו 'בני העלייה' המועטים שבדברי רבי שמעון בר יוחאי? הן מבחינת תיאור מעמדם הן מבחינת מספרם, שלושים ושישה "מקבלי אפי דקודשא בריך הוא כל יומא ויומא" המתחלפים שבמימרת אביי על פי כתבי היד התימניים, קרובים יותר לאנשים שב"דרא דקמיה קודשא בריך הוא" אצל רבא, המסתכלים לפי סוגייתנו והסוגיא בסנהדרין באספקלריא שאינה מאירה!

גירסת רוב הספרים בסוכה היא אפוא המקורית, והגירסא התימנית בסוכה משנית. אולם נראה שהמשא ומתן המקורי הוא דווקא זה שבסנהדרין. אין זה סביר להקשות מאביי על רבי שמעון בר יוחאי כפי שמצאנו בסוכה, שהרי הם מדברים פחות או יותר על אותם מספרים: שלושים ושישה

34 כ"ץ (לעיל, הערה 11), עמ' 200-205.

35 כ"ץ מסתמך על החשיבות ועל הראשוניות שמייחסים חוקרים מסוימים לכתבי היד התימניים של מסכת סוכה ושל הבבלי בכלל; עיינו שם, עמ' 204-205, והערות 13-16 שם, וצינונים שם. אולם במחקר זה הראינו כמה פעמים שגירסת כתבי היד התימניים היא שיבוש או עיבוד מאוחר המתאים לעדים מן המאות ה' והי"ז, וכפי שהראה בפרוטרוט א' עמית, "מקומם של כתבי היד התימניים במסורת הנוסח של בבלי פסחים", *Hebrew Union College Annual* 73 (2002), החלק העברי, עמ' לא-עו, בנוגע למסכת פסחים. ראו למשל בדיון בפרק ד, סוגיא ב, 'ביום', הערה 46; בדיון בפרק ד, סוגיא ג, 'ערבה', עיוני הפירוש לפיסקא [27]; בדיון בפרק ד, סוגיא ה, 'נביאים', עיוני הפירוש לפיסקא [6]; ובנספח שם; בדיון בפרק ד, סוגיא ט, 'אסרו חג', עיוני הפירוש לפיסקא [1], הערה 5, ועיוני הפירוש לפיסקא [5].



צדיקים לעומת בין שניים לאלף בני עלייה – המספר שלושים ושש הוא בין שניים לאלף. הקושיא המקורית היתה אפוא מדרבי שמעון בר יוחאי על רבא, כפי שפירשנו בסנהדרין, משום שנראה ששניהם מדברים לא על יחידי סגולה אלא על סך כל בני העלייה העומדים לפני הקב"ה, והמספרים שנוקט רבי שמעון בר יוחאי קטנים יותר. ותירצו ששמונה עשר אלף הפרסה של רבא כוללים את אלו העומדים לפני הקב"ה בלא רשות.

אולם גם אם שאב בעל הסוגיא שלנו מסנהדרין את המשא ומתן, כלומר את ההשוואה בין שלוש המימרות והאוקימתות (שבהן לא דייק), ברור שהמימרא של רבי שמעון בר יוחאי יסודה כאן ולא בסנהדרין, שהרי כאמור, מצאנו שלושה מקורות ארץ ישראלים שבהם נשתמרו שתי מימרות רבי שמעון בר יוחאי בעניין סגולותיו בעולם הבא זו לצד זו כפי שמצאנו בסוגיא שלנו, אך לא בסנהדרין. וכבר הראינו שבעל הסוגיא שלנו שאב את שתי מימרות רבי חזקיה בשם רבי ירמיה בשם רבי שמעון בר יוחאי ממקור ארץ ישראל הקרוב לנוסח מימרות אלו שבירושלמי. לכן נראה שהסוגיא היסודית שלנו כללה את שתי מימרות רבי חזקיה בשם רבי ירמיה משום רבי שמעון בר יוחאי [3-4], ללא המשא ומתן המשווה בין דבריו לדברי אביי ורבא [5-8], ואילו בעל הסוגיא המקורית בסנהדרין הקשה מדרבא אדאביי, ותירץ מה שתירץ ללא כל קשר למימרת רבי חזקיה בשם רבי ירמיה משום רבי שמעון בר יוחאי. אולם בעל גמרא מאוחר יותר בסנהדרין פיתח את הסוגיא על ידי ייבוא מימרת חזקיה בשם רבי ירמיה משום רבי שמעון בר יוחאי מן הסוגיא שלנו, ותירץ מה שתירץ. ובשלב האחרון הוסיף כאן בעל גמרא מאוחר בסוכה, שראה שבסנהדרין מקשים מדרבי שמעון בר יוחאי אדאביי ורבא, את פיסקאות [5-8] תוך חיקוי הסוגיא ההיא, אך לא דייק בפרטים, והבין שבסנהדרין מקשים מרבי שמעון בר יוחאי על אביי, ולא על רבא.

את הנוסח התימני יש לפרש כפי שפירש כ"ץ. מדובר בניסיון להתמודד עם הקושי שהזכרנו, שהמספרים שנקטו אביי ורבי שמעון בר יוחאי די דומים, ואין סיבה של ממש להקשות מן האחד על השני. לכן פירשו הגרסנים התימנים שדווקא המספר של אביי הרבה יותר גדול, ושמדובר בשלושים ושישה צדיקים "בכל יומא", כלומר כאלה המתחלפים מדי יום.

[5] אמר רבא: תמני סרי אלפי דרא הוה דקמיה קודשא בריך הוא, שנאמר: סביב שמונה

#### עשר אלף

גירסת הדפוס: "תמני סרי אלפי דרא הוה דקמיה קודשא בריך הוא", דהיינו: שמונה עשר אלף שורה היה שלפני הקב"ה, משובשת. רוב העדים כאן ובמקבילה בסנהדרין גורסים "תמני סרי אלפי פרסי הוה דרא דקמיה קודשא בריך הוא" או כיוצא בזה, דהיינו: שמונה עשר אלף פרסה היא השורה שלפני הקב"ה; שורת העומדים לפני הקב"ה משתרעת על פני שמונה עשר אלף פרסה. 'דרא' פירושה בארמית בבליית גם 'דור' וגם 'שורה', ונראה שהגרסן האחראי לגירסת הדפוס הבין שמדובר בשמונה עשר אלף דורות, מה שלא הסתדר עם הפרסאות, ולכן השמיט את המילה 'פרסי'.

המובאה מיחזקאל מח לה: "סביב שמנה עשר אלף", באה בסוף תיאור ירושלים העתידית ביחזקאל מח ל-לה:

(ל) ואלה תוצאת העיר מפאת צפון: חמש מאות וארבעת אלפים מדה. (לא) ושערי העיר על שמות שבטי ישראל, שערים שלושה צפונה: שער ראובן אחד, שער יהודה אחד, שער לוי אחד. (לב) ואל פאת קדימה חמש מאות וארבעת אלפים, ושערים שלשה: ושער יוסף אחד, שער בנימן אחד, שער דן אחד. (לג) ופאת נגבה חמש מאות וארבעת אלפים מדה, ושערים שלשה: שער שמעון אחד, שער יששכר אחד, שער זבולן אחד. (לד) פאת ימיה חמש מאות וארבעת אלפים, שעריהם שלשה: שער גד אחד, שער אשר אחד, שער נפתלי אחד. (לה) סביב שמנה עשר אלף, ושם העיר: מיום ה' שמה.

כפי שפירש רש"י,<sup>36</sup> דרשת רבא מבוססת על שמה החדש של ירושלים: "ה' שמה" (פסוק לה). אם עיר מרובעת בעלת היקף של שמונה עשר אלף מידה (לפי רבא: פרסה) – ארבעת אלפים חמש

מאות בכל פאה – נקראת "ה' שמה", כביכול זוהי מידתו, ומסביב לה' צריך היקף של שמונה עשר אלף פרסה, ולכן, העומדים לפני ה', דהיינו סביבו, יוצרים ריבוע בהיקף של שמונה עשר אלף פרסה. תיאור זה מתאים לאוקימתא שבסנהדרין, שלפיה האנשים הנכנסים ב'דרא' זה נכנסו 'בלא בר', דהיינו בלי רשות. לקב"ה יש משרתים נאמנים משלו, הנכנסים ברשות, ואין לו עניין להיות מוקף בריבוע של אנשים מצטופפים. המצטופפים סביבו בריבוע נכנסים 'בלא בר', כדרך אנשים ברחוב, העומדים שכם אל שכם כדי לראות את המלך.

[7] אמר אביי: לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל יום, שנאמר: אשרי כל חוכי לו – ל"ו בגימטריא תלתין ושיתא הוו

גרשום שלום הציע שמספר הצדיקים, ל"ו, מבוסס על שיטה אסטרונומית עתיקה ששימשה הן במזרח הן במערב, שיטת הדקאנים, שלפיה השמים מחולקים לשלושים ושישה דקאנים שכל אחד מהם ממלא עשר מעלות מתוך שלוש מאות ושישים המעלות שבהיקף השמים. במקום השיטה הפגאנית, שלפיה כל דקאן היה נתון לשליטתו של אל או רוח אחר, האניש אביי את האלים האלה כדי להתאים את הרעיון למונותאיזם היהודי, וקבע שהם צדיקים המקבלים את פני השכינה.<sup>37</sup> משה בר אימץ את הצעתו של שלום תוך הסתייגות,<sup>38</sup> משום שלא מצאנו קבוצה כלשהי של שלושים ושישה אלים או רוחות בתרבות הפרסית, שהיא המושב בחיים של מימרת אביי; המספר הקרוב ביותר הוא קבוצה של שלושים ורוח הנקראת Amesha-spentas ושאליהן מתפללים הפרסים בנוסף לאהורה-מזדה, האל הטוב.<sup>39</sup>

בר הציע ששיטת הדקאנים השפיעה בעקיפין על תפיסת אביי, אך למעשה יסוד המספר שלושים ושש הוא המספר שלושים שבדרשת רבי שמעון בר יוחאי המקורית בבראשית רבה. באופן אירוני, מימרת רבי שמעון בר יוחאי שבבראשית רבה, שלפיה הוא נקט במספר "שלושים צדיקים כאברהם", הומרה בבבלי במספרים אחרים, ומהמספרים האלה הקשו על דברי אביי, אף שדבריו קרובים יותר לדברי רבי שמעון בר יוחאי המקוריים מאשר דברי רבי שמעון בר יוחאי שבבבלי, והם ואריאציה על המספר שלושים. כיצד הגיע אביי למספר שלושים ושש? לדעת בר יש בדברי אביי משום תגובה לפיתוח דברי רבי שמעון בר יוחאי, פיתוח המיוחס לרבי יהושע בן לוי במדרש תהלים למזמור ה סימן ה:

[למנצח אל הנחילות – אמר ר' יהושע בן לוי, הנחילות] לשון נוטריקון: ה' – חמשה חומשי תורה; נ' – חמשים יום בין פסח לעצרת; ח' – שמונה ימי מילה; י' – עשרת הדברות; ל' – כנגד שלשים צדיקים כאברהם שאין העולם חסר מהם, שנאמר: כה יהי"ה זרעך (בראשית טו ה), ונאמר: ואברהם היה יהי"ה (שם יח יח) – בגימטריא תלתין. כשישראל זוכין, שמונה עשר בארץ ישראל ושנים עשר בחוצה לארץ, וסימן טוב כשארץ ישראל מעמדת שמונה עשר צדיקים.<sup>40</sup>

לדעת בר, אביי התנגד לנימה האנטי-בבלית שבדרשה זו, שלפיה כשארץ ישראל מעמידה שמונה עשר צדיקים, ושנים עשר בלבד נמצאים בחוץ לארץ, דהיינו בבבל, זהו סימן טוב. לכן אמר אביי שיסגור שלושים ושישה צדיקים בעולם – שמונה עשר בארץ ישראל ושמונה עשר בבבל.

אולם ייתכן שגם אביי נקט במקור הדברים במספר שלושים ולא שלושים ושישה. ההוכחה מהפסוק "אשרי כל חוכי לו" מוקשית מאוד, גם על דרך הדרש, שהרי מכל המילים שבמשפט זה, דווקא 'לו' אינה מתייחסת לצדיקים אלא לקב"ה, והיה על אביי לומר שיסגור חמש מאות ואחד

37 G. Scholem, *Judaica*, vol. 1, Frankfurt a.M. 1963, pp. 216-223 (מאמר של שלום שהופיע בעתון *Jewish Chronicle* ביום 21.4.61).

38 מ' בר, "למקורותיו של המספר ל"ו צדיקים", בר אילן א (תשכ"ג), עמ' 172-176.

39 יתר על כן, נראה שעצם הנחתו של שלום, שהיהודים יתנגדו לאנגלולוגיה ולדמונולוגיה הפרסית ויכשירו אותן על ידי 'האנשה', ואת הרוחות יהפכו לדמויות של צדיקים, מפוקפקת. יהודי בבל אימצו אנגלולוגיה פרסית על ימין ועל שמאל והמירו אותה באנגלולוגיה יהודית: די היה בכך שה'ישויות' הללו יוכפפו לקב"ה כדי להכשירן, ולא היה צורך לקבוע שהן דמויות אנושיות. וכך נהגו כבר במקרא, שתפס את 'בני האלים' כמלאכים ולא כצדיקים בני אנוש. ואדרבה, ייחוס תכונות של אלים פגאניים לצדיקים, הוא שיש בו משום שמץ עבודה זרה והאלהת בני אדם, וספק אם אביי היה נהג כן.

40 מדרש תהלים המכונה שוחר טוב, מהד' ש' בובר, ניו יורק תש"ח, עמ' 52.

עשר צדיקים כנגד 'אשרי' (דהיינו, אשר"י כל חוכי לו – "כל חוכי לו" שווים אשר"י) או חמישים צדיקים כמניין 'כל' או ארבעים וארבעה כנגד 'חוכי' או כיוצא בזה. ושמא דרש אביי את הייתור שבלמ"ד שבמילה 'לו'. המשורר יכול היה לכתוב "אשרי כל חוכיו", מאי "אשרי כל חוכי לו" ? ל' חוכיו. ברבות הימים לא הובנה הדרשה כראוי, וסברו שצריך להיות ל"ו כמניין 'לו'.

#### [8] הא דעיילי בבר, הא דעיילי בלא בר

'בר' בפרסית פירושה רשות או אישור. ונראה שרבא משתמש כאן במילה הטכנית ששימשה בחצר מלכי פרס, כפי שהיתה מוכרת לאמוראי בבל. מיכאל סוקולוף משווה מבחינה סגנונית את הביטוי למובא בירושלמי ערובין ו ב, כג ע"ב: "באילין דעיילין ברשות ... באילין דעיילין דלא ברשות", ושם מדובר בחיילים הנכנסים לחצר באישור לעומת חיילים הנכנסים לחצר ללא אישור.<sup>41</sup>