

עבירה לשמה : לקורותיו של מונח  
רדיקאלי בספרות התלמודית

מאת : יובל בלנקובסקי

Published online at the  
Institutional Repository of the University of Potsdam:  
URN urn:nbn:de:kobv:517-opus4-87158  
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-87158>



## תוכן עניינים

### 7 מבוא: ברור המונח 'עבירה לשמה' בספרות חז"ל

על הכוונה בדתות בכלל ובספרות חז"ל בפרט 7  
המונח 'עבירה לשמה': הצגת השאלה 13  
סקירת ספרות המחקר על 'עבירה לשמה' 15  
עבירה לשמה' בספרות הרבנית 18  
זיקוק הגישות השונות במחקר ובספרות הרבנית לפירוש המונח 'עבירה לשמה' לשני כיווני פרשנות מרכזיים 20  
הרעיון של 'קדושת החטא' בשבתאות ויחסו למונח 'עבירה לשמה' 25  
הסוגיה התלמודית של 'עבירה לשמה' 28  
על דרך המחקר בחיבור זה 30

### 32 פרק ראשון התיבה 'לשמה': סקירת השימושים והמשמעויות בספרות חז"ל

חשיבות הרב שיח התרבותי להבנת מימרת רנב"י 32  
שאלת האמינות של מימרת רנב"י 33  
השימושים של התיבה 'לשמה' בספרות חז"ל 36  
השימוש בתיבה 'לשמה' במשנה ובתוספתא 40  
'לשמה'- 'לשם הדבר עצמו' בברייתות שבתלמודים ובמדרשי ההלכה 42  
'לשמה' במשמעות של 'לשם שמים' 45  
'לשמה' במשמעות של 'לשם מצווה' 49  
פרוש המונח 'עבירה לשמה' לאור השימושים והמשמעויות של התיבה 'לשמה' 54

### 57 פרק שני: השיח החז"לי לגבי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה'

לימוד תורה 'שלא לשמה' בירושלמי 57  
השיח התלמודי לגבי מדרגת 'שלא לשמה' ויחסו למימרת רנב"י 59  
הביטויים 'עונה שלא לשמה' ו'תוכחה לשמה' 73

### 80 פרק שלישי: ההקשר המקראי של מימרת רנב"י

ניתוח המימרה 80  
המקורות המייחסים לדמויות מקראיות עשיית עבירה לשם שמים 88  
ייחוס כוונה 'לשם שמים' בהקשר של מוצאה של שושלת בית דוד 111  
בין מימרת רנב"י למימרות המייחסות כוונה לשם שמים לדמויות מקראיות 115

### פרק רביעי: ההבדלים בין סוגית 'עבירה לשמה' בנזיר לסוגיה בהוריות:

### 118 נוסח הסוגיה בנזיר והשפעתו על פירוש מימרת רנב"י

היחס בין הסוגיה בנזיר לסוגיה בהוריות - מקור או העתק 118  
מבנה הסוגיה בעדי הנוסח השונים 119  
ההוספות המאוחרות לסוגיה והשלכתם על מימרת רנב"י 125  
מסקנות: טיב עדי הנוסח של סוגית 'עבירה לשמה' 138

## **פרק חמישי: ניתוח הסוגיה התלמודית הקדומה והשלכותיו על פירוש מימרת**

### **רנב"י 144**

נוסח הסוגיה הקדומה 144  
האמצעיים הספרותיים שבסוגיה הקדומה והשלכתם על פירוש מימרת רנב"י 146  
ניתוח הדו-שיח שבסוגיה ויחסו למימרת רנב"י 152  
הפן המגדרי של סוגית 'עבירה לשמה' 158  
סיכום: שלבי התפתחותה של סוגית 'עבירה לשמה' 160

### **פרק שישי: מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה' ויחסה למימרת רנב"י 163**

הקשר האפשרי בין מימרת רבא למימרת רנב"י 163  
בירור נוסח המימרה 164  
פירוש מימרת רבא על פי שני ענפי הנוסח של הסוגיה 166  
השימוש בביטוי 'הכל לשם שמים' בספרות חז"ל ויחסו למימרות רבא ורנב"י 170  
ההשלכות של הסוגיה התלמודית בה משובצת מימרת רבא על הבנת המימרה: פירוש רש"י למימרת רבא 178  
סיכום ומסקנות: מבט משווה בין מימרת רבא למימרת רנב"י 185

### **סיכום 190**

### **רשימת קיצורי מקורות 195**

ספרות מקור: רשימת קיצורים ומהדורות 195  
ספרות מחקר 200



## מבוא

### בירור המונח 'עבירה לשמה' בספרות חז"ל

א. על הכוונה בדתות בכלל ובספרות חז"ל בפרט

כל התרבויות, הדתות ומערכות המשפט מתמודדות עם שאלת היחס בין כוונה למעשה: מהו המשקל שהמערכת התרבותית, דתית כלא דתית, מעניקה לכוונה, כאשר המערכת התרבותית מבקשת להעריך את המעשה<sup>1</sup> – בין אם מעשה זה נחשב לחיובי ובין אם מעשה זה נחשב לשלילי. באופן גס, נוכל להציע את ההבחנה כי כוונה ומעשה מתקיימים בשתי ספרות שונות. בעוד שהכוונה היא מופשטת, אישית, ומטבעה אינה גלויה לזולת, הרי שהמעשה הוא פעולה פיזית ומוחשית שהזולת מכיר בה באמצעות תפיסת החושים. צמדי ההפכים שהתרבות בת זמננו מורגלת בהם: נגלה ונסתר, מופשט ומוחשי, אישי וציבורי משקפים בדרך זו או אחרת את המתח הקיים בין הכוונה למעשה.<sup>2</sup> מפאת טבעה המופשט של הכוונה התלבטו בפילוסופיה, במשפט ובתיאולוגיה של הדתות השונות בהגדרתה המדויקת של הכוונה. במסגרת זו באו לעולם מושגים רבים המייצגים גוונים שונים של מושג הכוונה, כמו: מודעות, סיבתיות, רצון, התכוונות, כוונה מודעת וכוונה שאינה מודעת, מניע, מחשבה, ועוד.<sup>3</sup> המסתורין האופף את הכוונה גורם למערכות תרבותיות שונות להציע פרמטרים לזיהוי הכוונה באמצעות מעשיו או היגדיו של האדם. אולם יהיו אשר יהיו פרמטרים אלו – אין בהם אלא לשקף את חומת המסתורין האופפת את הכוונה ואת הצורך העז של מערכות תרבותיות שונות לעמוד על תוכנה של הכוונה ולכלול אותה במערכת השיקולים שלהם.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ראו אורבך, חז"ל, עמ' 346.

<sup>2</sup> ראו קוסמן, הלכה, עמ' 219; נובירט, כוונה, עמ' 44.

<sup>3</sup> מחקרים רבים מתחומי דעת שונים מתלבטים לגבי ההגדרות השונות של מושג הכוונה, נציע דוגמאות מתחום מדעי היהדות: בהקשר של פרשנות ספרות חז"ל ראו נובירט, כוונה, עמ' 359; לורברבוים, כוונה, עמ' 2; אילברג, רצון, עמ' 1; בהקשר של הגותו של ר' ישראל סלנטר ראו רוס, מחשבה, עמ' 39–43. לסקירה של משמעויות המונח 'כוונה' בספרות חז"ל ראו היגר, כוונה, עמ' 288. אין להסתפק בסקירה רוחבית בלבד של משמעויות המונח כפי שעושה היגר, אלא יש להציע את ההתפתחות הכרונולוגית של השימושים והמשמעויות של המונח בספרות חז"ל כפי שמחקר זה מבקש לעשות לגבי אחד ממונחי הכוונה של חז"ל.

<sup>4</sup> ראו ויטגנשטיין, חקירות, פסקה 580, ודבריו של מרגולין, הדת, עמ' 69 בעניין.

במסגרת זו המבקשת לבחון מונח אחד מספרות חז"ל, 'עבירה לשמה', המתייחס לכוונה בעת עשיית עבירה, אין מקום לדון בשאלה רחבת ההיקף של היחס בין כוונה למעשה על היבטיה הפילוסופיים,<sup>5</sup> המשפטיים<sup>6</sup> והתיאולוגיים.<sup>7</sup> דיון בנושא כה רחב גורר עמו מחקר שסגנונו רוחבי שאינו מתאים למטרתו המצומצמת של מחקר זה המבקש להציע חקירה מעמיקה של מונח חידתי אחד מתוך מונחי הכוונה של חז"ל שיש בו לתרום גוון והיבט נוסף לנושא רחב ההיקף של יחס הכוונה למעשה בדתות ובתרבויות השונות. היקפו המצומצם של המחקר הנוכחי מאפשר דיון מעמיק ופרטני ב'ספרות מקור' - טקסטים מספרות חז"ל המזכירים את המונח 'עבירה לשמה' או טקסטים מספרות חז"ל להם זיקה לשונית למונח זה.

המחקר המקיף ביותר לגבי מעמדה של הכוונה בספרות חז"ל הוא מחקרו של בוטיקה שיצא לאור לפני כשנתיים. המחבר מחלק את מחקרו לשלושה חלקים: הכוונה במקרא, בפילון ובספרות חז"ל הקדומה. בוטיקה נדרש לשאלה בה נחלקו חוקרים רבים: האם חל מפנה ביחס לכוונה בין המקרא לספרות חז"ל. לדבריו של בוטיקה לדעת רוב החוקרים חז"ל מדגישים את הכוונה יותר מן המעשה בניגוד לספרות המקראית.<sup>8</sup> בדומה לבוטיקה טוען לוינסון לגבי המונח 'עבירה לשמה' כי 'זוהי תפנית חדה מהאנתרופולוגיה המקראית' שלדבריו אינה מייחסת חשיבות כה גדולה לכוונה.<sup>9</sup> אולם נדמה כי המחלוקות בין החוקרים נעוצה בדיסציפלינות השונות בהן הם מחזיקים: חוקרי ספרות חז"ל טוענים כי חל מפנה בספרות חז"ל ביחס לכוונה ואילו חוקרי מקרא כמו מופס ואיילי מוצאים כבר במקרא קולות המחשיבים את הכוונה אף יותר מן המעשה.<sup>10</sup> הן המקרא והן ספרות חז"ל אינם עשויים עור אחד ויש בתוכם מגוון של קולות ודעות

---

<sup>5</sup> לסקירה של תולדות החקירה הפילוסופית בעניין הכוונה ראו סטיה, כוונה. לדיון בשאלת היחס בין כוונה למעשה בפילוסופיה האנליטית ראו דוידסון, פעולות; לדיון וסיכום עדכני של הדעות בעניין ראו הירונימי, סיבות. להפניות נוספות ראו מרגולין, הדת, עמ' 70 הערה 49.

<sup>6</sup> על ההיבט המשפטי של שאלה זו ראו הרינג, משפט פלילי, עמ' 133—214. על שאלה זו בהקשר של המשפט העברי ראו אדרעי, אחריות; בזק, מצוות; היגר, כוונה.

<sup>7</sup> למחקר השוואתי בין דתות בעניין הכוונה ראו שקד, יהדות; מרגולין, הדת. לרשימת הפניות למחקרים בנושא הכוונה ביהדות ראו אילברג, רצון, עמ' 203 הערה 9.

<sup>8</sup> בוטיקה, כוונה, עמ' 451.

<sup>9</sup> לוינסון, הסיפור, עמ' 128.

<sup>10</sup> מופס, אהבה; איילי, תפילות, ובייחוד עמודים 322, 335. תאור זה תקף גם לגבי המחלוקת שבוטיקה (כוונה, עמ' 451) מתאר בין ניוזנר למילגרם לגבי חשיבותה של הכוונה במקרא.



לגבי היחס בין כוונה למעשה.<sup>11</sup> מלבד זאת ישנם הבדלים עצומים בין שני הז'אנרים מבחינת הסגנון, התקופה וההקשר ההיסטורי.<sup>12</sup> אם כן, ההשוואה בין ספרות חז"ל לספרות המקראית בעייתית, ונדמה שדעתם של חוקרי ספרות חז"ל בעניין מלמדת יותר על הדימוי של ספרות זו בעיני חוקריה מאשר על ספרות חז"ל עצמה.<sup>13</sup>

בחלק העוסק במושג ה'כוונה' בספרות חז"ל סוקר בוטיקה את ההתייחסויות בספרות חז"ל למושג ה'כוונה' תוך דיון סיכום וניתוח של ספרות המחקר שקדמה לו. בוטיקה פותח בהיבט הטרמינולוגי ומונה את מונחי הכוונה בספרות חז"ל. לא כאן המקום לדון ברשימה שעורך בוטיקה ובחלוקה הפנימית שהוא מציע. אביא רשימה זו ככתבה וכלשונה, ובכלל זה הארגון של מספר מונחי כוונה תחת קבוצה אחת: 'לשם/לשמה, לשמו; דעת; כוונה/כונה, כוון לבו, כון; בשוגגת, שגגה; זדון; זיד/מזיד; מחשבה; חשב; חזק; ביד רמה'.<sup>14</sup> אם כן, בוטיקה מונה את התיבה 'לשמה' המשמשת במונח 'עבירה לשמה' כאחד ממונחי הכוונה בספרות חז"ל הקדומה.

בוטיקה מחלק את הדיון במושג ה'כוונה' בספרות חז"ל הקדומה לשתי קטגוריות עיקריות: א. כוונה במשפט הפלילי; ב. כוונה במשפט האזרחי והדתי (או הריטואלי), במקרים שאין בהם מעשה או במקרים בהם הכוונה מכריעה את האשמה או הזכות יותר מן המעשה. הנושא של כוונה במשפט הפלילי בספרות חז"ל נידון במחקרים רבים מתחום משפט העברי.<sup>15</sup> במסגרת הדיון של בוטיקה במשפט הדתי הוא טוען כי ניתן לזהות בספרות חז"ל עצמה מגוון של גישות לגבי המשקל שיש לייחס לכוונה ביחס למעשה. עמדה זו עולה גם מהדיון הקצר שבוטיקה עורך בדבריו של רב נחמן בר יצחק 'גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה' (בבלי,

<sup>11</sup> שרטוט ראשוני של מגוון הקולות והדעות בספרות חז"ל לגבי חשיבות הכוונה יוצע בהמשך הדיון. גולדברג, הלכה, עמ' 235, טוען כי בשלושת הקורפוסים: מקרא, משנה ותלמוד בבלי, יש תהליך של 'רצוא ושוב' לגבי הדרישה לכוונה בעת קיום מצוות, דהיינו המקרא מדגיש את המעשה, המשנה את הכוונה, ואילו התלמוד הבבלי חוזר ומדגיש את המעשה. לעומתו נויבירט, כוונה, עמ' 365, מציע ביחס לחיבורים אלו את המודל ההגליאני של: תזה, אנטי תזה וסינתזה. נויבירט מציע מודל זה ביחס לחשיבות הכוונה ביחס למעשה בכלל, ולא רק לגבי קיום מצוות. הקשיים שהעליתי לגבי ההשוואה בין ספרות חז"ל לספרות המקרא תקפים גם לגבי ההשוואה שעורכים גולדברג ונויבירט.

<sup>12</sup> הסתייגות דומה מביע מרגולין, הדת, עמ' 78.

<sup>13</sup> שאלה טובה ומדויקת יותר היא האם תודעתם העצמית של חז"ל כללה את התפיסה לפיה המקרא מייחס חשיבות גדולה למעשה ואילו הם, חז"ל, מייחסים משקל גדול יותר לכוונה. אולם שאלה זו טרם נחקרה, והיא אף לא תידון במסגרת זו.

<sup>14</sup> בוטיקה, כוונה, עמ' 345.

<sup>15</sup> ראו בזק, תוצאה; בזק, מצוות; היגר, כוונה; חבה, כוונה.

נזיר כג ע"ב). בוטיקה מזכיר ובצדק את דבריו של רנב"י בהקשר של החוק הדתי, שלעיתים הוא מכנה אותו החוק הריטואלי. בוטיקה מדגיש כי המשקל שרנב"י מייחס לכוונה הוא חריג וייחודי בספרות חז"ל. לצד דבריו של רנב"י המפחיתים בערכה של 'מצווה שלא לשמה' עולה ממקורות רבים אחרים בספרות חז"ל כי יש לקיים מצווה אף ללא כוונה ראויה.<sup>16</sup>

מחקר ממוקד יותר הוא עבודת הדוקטור של נויבירט 'בין כוונה ומעשה: עיון תיאולוגי ומוסרי בתפיסת המצווה על פי ספרות חז"ל' המתמקדת בדרישות הכוונה של חז"ל לגבי קיום מצוות. המחקר של נויבירט חופף לחלק ממחקרו של בוטיקה אותו בוטיקה מכנה 'החוק הדתי או הריטואלי'. שני הפרקים הראשונים במחקרו של נויבירט עוסקים בנושאים 'כוונה במצוות' ו'כוונה בתפילה', שלא ידונו במסגרת מחקר זה. בעניין כוונה במצוות נויבירט מציע פרשנות למחלוקת התלמודית 'מצוות צריכות/אינן צריכות כוונה', לדבריו הסוברים כי 'מצוות צריכות כוונה' תופסים את עניינה של המצווה כציות לצו האלוהי ועל כן נחוץ שמטרתו של העושה תהיה לקיים את המצווה. לעומת זאת הסוברים כי 'מצוות אינן צריכות כוונה' מעניקים למעשה הדתי ערך רב ואוטונומי, לשיטתם די בקיום בפועל של חוקי התורה, ועל כן נחוצה כוונה לעשיית הפעולה בלבד ואין צורך בכוונה לקיום המצווה.<sup>17</sup> באשר למושג הכוונה בתפילה נויבירט טוען כי למושג הכוונה בתפילה משמעות שונה – והוא לרוב מציין כוונה לתוכן הדברים הנאמרים, אותה מקובל לכנות בימינו 'ריכוז'.<sup>18</sup>

שני הפרקים האחרונים במחקרו של נויבירט מקבילים לחלקים מתוך מחקר זה: הפרק השלישי במחקרו של נויבירט 'כוונה לשמה ושלא לשמה בלימוד תורה וקיום מצוות' מקביל לפרק השני של מחקר זה; הפרק הרביעי במחקרו של נויבירט 'כוונה לשם שמים במעשי עבירה ומעשי חולין' מקביל לחלקים מתוך הפרקים השישי והשביעי של מחקר זה. הדיונים והמסקנות של נויבירט בפרקים אלו ידונו במהלך המחקר, דבר דבר על מקומו. בשלב זה נוכל לציין כי נויבירט אינו מתמודד עם שאלות שמחקר זה מקדיש להם מקום נכבד למשל, נויבירט אינו עוסק בשאלה מהם מקורותיו של המונח 'עבירה לשמה' בספרות חז"ל, והוא אינו דן בשינויי הנוסח של סוגית 'עבירה לשמה' ובהשלכתם על הבנת המונח.

<sup>16</sup> בוטיקה, כוונה, עמ' 410. מקורות אלו ידונו בשני הפרקים הבאים.

<sup>17</sup> נויבירט, כוונה, עמ' 128. בנושא זה דן גם לוברבוים, כוונה. לביקורת של נויבירט על מסקנותיו של לוברבוים ראו עמ' 127.

<sup>18</sup> נויבירט, כוונה, עמ' 216, לדיון ולהפניות למחקרים נוספים בעניין הכוונה בתפילה ראו מרגולין, הדת, עמ' 86–90.

יש למקם את המחקר הנוכחי לגבי המונח 'עבירה לשמה' בהקשר של המחלוקת והדעות השונות לגבי חשיבות הכוונה בספרות חז"ל.<sup>19</sup> ההתייחסות לכוונה פזורה בספרות חז"ל במאות סוגיות ודיונים שונים. בכל אחד מסוגיות ודיונים אלו מעורבים שיקולים מקומיים כמו: מסורות הלכתיות קדומות, הריאליה והסביבה התרבותית, שיקולים פילוסופיים ותיאולוגיים ועוד. כרגיל בספרות חז"ל, לעיתים קרובות בכל סוגיה ודיון בו התייחסו למושג הכוונה מופיעות קשת של דעות, לעיתים סותרות. כל מקור ומקור מספרות חז"ל מחייב בדיקה מעמיקה של עדי הנוסח, בחינת הלשון והניסוח, המציאות הריאלית וההקשר הטקסטואלי-ספרותי של מקור זה ויחסו לטקסטים אחרים בספרות חז"ל ומחוצה לה. מטרתו של מחקר זה אפוא להציע ברור מעמיק של מושג אחד, חריג ומיוחד מתוך מושגי הכוונה של חז"ל.

בהתבסס על מחקרים המתמקדים בתקופות ובאישים ספציפיים מספרות חז"ל, נציע בטבלה הבאה שרטוט גס וראשוני של שני זרמים מרכזיים בספרות חז"ל ובחוגים הסובבים לה החולקים בשאלת המשקל שיש להעניק לכוונה ביחס למעשה. אין בטבלה זו הכרזה כי קיימים שני זרמים מרכזיים בספרות חז"ל ותו לא. כפי שהזכרנו קודם גוונים ובני גוונים של גישות שונות לגבי מעמדה של הכוונה פזורים בעשרות רבות של התייחסויות של חז"ל בתחומים ובנידונים שונים. טבלה זו באה רק בכדי לסבר את האוזן ולהציע מעין תרשים כללי של שתי גישות מרכזיות בעניין חשיבות ה'כוונה' בספרות חז"ל שקדמו להופעתו של המושג 'עבירה לשמה' המשמש בדברי רב נחמן בר יצחק, אמורא בבלי בן הדור הרביעי.<sup>20</sup>

מעשה	כוונה
משקל קטן לכוונה ביחס למעשה	משקל רב לכוונה ביחס למעשה
הפרושים	ישו
בית שמאי - ר' אליעזר בן הורקנוס	בית הלל - ר' יהושע

<sup>19</sup> הניסוח המובהק ביותר בספרות חז"ל למחלוקת לגבי חשיבות הכוונה הוא המחלוקת לגבי העיקרון 'מצוות צריכות/אין צריכות כוונה' (בבלי, פסחים קיד ע"ב). ניסוח זה הוא ככל הנראה מדברי סתם התלמוד והוא אינו משקף את השיח האמוראי ראו פרידמן, סוגיות, עמ' 128; מוסקוביץ, הגיון, עמ' 307.

<sup>20</sup> אמורא בן הדור הרביעי שחי בבבל (כהן, רבינא עמ' 69). רנב"י שימש כראש ישיבת פומבדיתא לאחר מותו של רבא, משנת 352 לספירה עד פטירתו בשנת 356 לספירה (ראו סדר תנאים ואמוראים, עמ' 5, בשינויי הנוסחאות; איגרת רב שרירא גאון, עמ' 89). לסקירה כללית על חייו של רנב"י ראו אלבק, מבוא, עמ' 371; היימאן, תולדות, עמ' 941;

אנציקלופדיה לחכמי התלמוד, עמ' 270.

האמורא רב - לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה יבא לשמה' (בבלי, הוריות י ע"ב)	האמורא שמואל – הכל לשם שמים' (בבלי, קידושין פא ע"ב)
--	--

השורה הראשונה של הטבלה מתייחסת לתקופה של ראשית המאה הראשונה לספירה. פלוסר מעריך כי ישו הדגיש את הצד המוסרי של חיי הדת על חשבון קיום מצוות פורמאלי.<sup>21</sup> הערכה זו של משנת ישו מבוססת על מספר סיפורי פולמוס בין ישו לבין הזרם הפרושי המתועדים בספרי הבשורה, כך למשל מתנגח ישו בפרושים: 'אוי לכם סופרים ופרושים צבועים, כי מעשרים אתם את המנתה ואת השבת ואת הכמון, וזונחים את הדברים כבדי המשקל שבתורה – את המשפט ואת החסד ואת האמונה. את אלה [האחרונים] היה עליכם לעשות, וגם את הללו [הראשונים] לא לזנוח' (מתי כג 23).<sup>22</sup>

השורה השנייה בטבלה המתייחסת לתקופת הבתים (בית שמאי ובית הלל) ולחכמי דור יבנה: ר' יהושע ור' אליעזר בן הורקנוס. בספרות המחקר הוצגו שתי עמדות קוטביות לגבי עמדת הבתים בשאלת היחס בין כוונה למעשה. טשרנוביץ טען כי שבית שמאי נוטים להחשיב את הכוונה ואילו בית הלל נוטים להחשיב את המעשה, ואילו גילת וגניצבורג טענו להפך ועל פיהם הצגתי את דעות הבתים בטבלה.<sup>23</sup> חוקרים רבים הציעו דחיות והסתייגויות לראיותיהם של גילת וגניצבורג, ועם זאת חוקרים אלו קבלו את דעתם של גניצבורג וגילת כי בית הלל ותלמידיהם מעצימים את כוחה של הכוונה ובית שמאי מעצימים את כוחו של המעשה.<sup>24</sup> אם כן, בשלהי המאה הראשונה לספירה מופיעות שתי אסכולות רבניות החלוקות בעניין חשיבות הכוונה ביחס למעשה.

השורה השלישית בטבלה אינה מבוססת על מחקרים קודמים אלא היא אחד מפירותיו של מחקר זה. בשורה זו מובאות שתי מימרות תלמודיות המיוחסות לחכמים מן המחצית הראשונה של המאה השלישית לספירה. במהלך המחקר נדגים את הקשר הלשוני בין התיבה 'לשמה' למונח 'לשם שמים' בשפתם של חז"ל.<sup>25</sup> אם כן, מימרת רב ומימרת שמואל מגיבות

<sup>21</sup> ישו, עמ' 80.

<sup>22</sup> על פי תרגומו של רוקח, ישו, עמ' 889.

<sup>23</sup> טשרנוביץ, תולדות, חלק ד, עמ' 307–312; גילת, פרקים, עמ' 79–83; גילת, רבי אליעזר, עמ' 20–31; גניצבורג,

הלכה, עמ' 31–34.

<sup>24</sup> ראו חיון, בית שמאי, עמ' 355. לסיכום הדעות השונות במחקר ראו נויבירט, כוונה, עמ' 36–40.

<sup>25</sup> ראו לדוגמא ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ג).

ומתייחסות זו לזו, בעוד ששמואל מציג תביעה בלתי מסויגת לצירוף כוונה ראויה למעשה: 'הכל לשם שמים', רב מעניק לגיטימציה לעשיית מעשה ראוי ללא כוונה ראויה 'אפילו שלא לשמה' – שלא לשם שמים.

לסיכום: מידת החשיבות שיש להעניק לכוונה ביחס למעשה היא דילמה אוניברסאלית המשותפת לכל מערכת תרבותית. אין פלא שבספרות חז"ל הידועה בתרבות המחלוקת שבה, מופיעים ריבוי קולות ומחלוקות בנושא.<sup>26</sup> כדרכם של חז"ל הם אינם דנים בשאלת היחס בין כוונה למעשה באופן מופשט וכנושא לעצמו. חז"ל משמיעים את עמדותיהם לגבי המשקל שיש להעניק לכוונה ביחס למעשה בתוך נבכי הדיונים ההלכתיים שלהם, במסגרת הפרשנות שלהם למקרא, בדיונים תיאולוגיים ובסיפורי מעשים. מטרתו של מחקר זה המתמקד במונח 'עבירה לשמה' להאיר ולברר טפח מתוך מנעד הקולות בספרות חז"ל המתייחסים לשאלת המשקל שיש להעניק לכוונה ביחס למעשה.

#### ב. המונח 'עבירה לשמה': הצגת השאלה

המונח 'עבירה לשמה' מופיע לראשונה בדבריו של רב נחמן בר יצחק: 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה' (בבלי, נזיר כג ע"ב; הוריות י ע"ב).<sup>27</sup> משמעותו של המונח 'עבירה לשמה' המופיע בדברי רנב"י,<sup>28</sup> סתומה.<sup>29</sup> מן הבחינה הלשונית עבירה לשמה משמעותה עבירה לשם עבירה.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> קוסמן, ענווה, עמ' 569, טוען כי המתח שזיהינו בעולמם של חכמים לגבי שאלת היחס בין הכוונה למעשה הוא אחד המרכיבים הבולטים של יחסי ההלכה והאגדה.

<sup>27</sup> על סגנונו הלשוני המיוחד של רנב"י ראו מרגליות, המרכיבים הבולטים של יחסי ההלכה והאגדה. לחקר, עמ' כט—לז. על דרך לימודו כותב אפשטיין (אמוראים, עמ' 178) כי 'דרכו של רנב"י לערוך ולחתום'. על אופיו המיוחד של רנב"י ומשיכתו לענייני עבירות ראו בבלי, שבת קנו ע"ב, שם מובא הסיפור לפיו: אמו של רנב"י שמעה מחוזה בכוכבים כי בנה עתיד להיות גנב. בעקבות זאת היא הורתה לבנה ללכת תמיד בכיסוי ראש ולהתפלל, כדי שתהא עליו יראת שמים. יום אחד, מספר התלמוד, תוך כדי לימוד תורה תחת הדקל נפל כיסוי הראש של רנב"י והוא גזל מיד את אשכול התמרים בשיניו. אפשר אפוא שהסיפור במסכת שבת מלמד אותנו כי במסורת הבבלי ייחסו לרנב"י מעין משיכה מולדת אל החטא.

<sup>28</sup> על שאלת הנאמנות של ייחוס המאמרים בתלמוד לאומריהם ראו וייסברג, בתקופת, עמ' 97, והדיון שבתחילת הפרק הבא. המונח 'עבירה לשמה' באופן סתמי בחיבור זה, שלא כמו 'המונח ההלכתי עבירה לשמה' או 'המונח החסידי עבירה לשמה' וכולי, מכון למונח התלמודי 'עבירה לשמה' המופיע בדברי רנב"י.

<sup>29</sup> על חוסר הבהירות שבמונח 'עבירה לשמה' עמדו מספר חוקרים ראו רקובר, מטרה, עמ' 37; ליכטנשטיין, עבירה, עמ' 100; ווזנר, משמעותה, עמ' 101 הערה 15.

<sup>30</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 346.

השאלה שעמדה לנגד עיני הפרשנים המסורתיים כמו גם החוקרים היא: כיצד מיישבים את תוכן דבריו של רנב"י המעניק לכאורה לגיטימציה לביצוע 'עבירה לשמה' - עם ההשקפה ההלכתית המקובלת התובעת נאמנות אבסולוטית לשמירת ההלכה.<sup>31</sup> כך למשל כותב ליכטנשטיין: 'המושג "עבירה לשמה" נתפס לכאורה בנוף היהדות המסורתית כנטע זר, שכן היהדות המסורתית נורמטיבית במהותה. שורשיה וענפיה יונקים מחוויית הציווי, וכל כולה מערכת פקודה והנחיה'.<sup>32</sup> מן ההיבט הטרימינולוגי של ספרות חז"ל, המונח 'עבירה לשמה' משקף חריגה מהמשמעות המקובלת בספרות חז"ל למילה 'לשמה', המציינת תמיד (למעט מקרה יחידני זה בו אנו דנים) דרישה הלכתית למודעות בעת קיום מצוות,<sup>33</sup> ואילו כאן המילה 'לשמה' מציינת תנאי או דרישה הלכתית בעת קיום עבירה. אפשר להציע כמחשבה מסתברת כי כשרב נחמן בר יצחק הגה לראשונה את המונח 'עבירה לשמה' הוא יצר במכוון מונח פרובוקטיבי ולא ברור,<sup>34</sup> מונח המורכב משני מונחים (שטרם דבריו היו) בעלי משמעות וקונוטציות הפוכות. המונח 'עבירה' מציין מעשה אסור ושלילי בעולמם של חז"ל, ואילו המונח 'לשמה' מציין דרישה הלכתית למודעות בעת קיום מצוות. כיצד יכולה המילה 'לשמה' המציינת דרישה למודעות הלכתית בעת קיום מצוות להיות מוצמדת לעשיית עבירה?

מן ההיבט הסגנוני, למונח 'עבירה לשמה' שיוצר רנב"י מבנה דומה למונחים: 'מצווה לשמה', 'תורה לשמה', 'ענוה לשמה', ו'יתוכחה לשמה' המופיעים במימרות בתלמוד הבבלי בשם אמוראים בני דורו של רנב"י או קודמים לו.<sup>35</sup> כל המונחים מורכבים משתי תיבות, כאשר התיבה

---

<sup>31</sup> על השקפה זו, נימוקיה וטעמיה ראו אלון, המשפט, חלק א עמ' 215—217, בפרק שכותרתו: 'הנורמה הבסיסית של המשפט העברי'.

<sup>32</sup> ליכטנשטיין, עבירה, עמ' 100.

<sup>33</sup> לסקירה של המצוות השונות בהן מופיעה הדרישה ההלכתית של 'לשמה' ועל הגוונים השונים של דרישה הלכתית זו ראו לאם, תורה, עמ' 135—137; לורברבוים, כוונה, עמ' 66 הערה 16; גולדשטיין, מחקרים, עמ' 3 ובייחוד הערה 6.

<sup>34</sup> סמך לדבר יש בפירושו של רש"י לתלמוד, נזיר כג ע"ב, ד"ה 'גדולה' המשתמש במילה 'כלומר' בכדי לפרש את המונח 'עבירה לשמה'. פרנקל, רש"י, עמ' 105, כותב כי: 'רש"י רגיל לומר "כלומר" כשמופיע ביטוי שפירוש מילותיו ברור אך משמעותו במקום הופעתו שונה מן הרגיל, או שאינו מתפרש כפשוטו'.

<sup>35</sup> המונחים 'תורה לשמה' ו'מצווה לשמה' מופיעים פעמים רבות בתלמוד הבבלי למשל במימרת 'רב יהודה אמר רב, נזיר, כג ע"ב. רב הוא אמורא בן הדור הראשון (אלבק, מבוא, עמ' 170) ורב יהודה סתם הוא רב יהודה בר יחזקאל אמורא בן הדור השני ותלמידו של רב (אלבק, מבוא, עמ' 199). המונחים 'יתוכחה לשמה' ו'ענוה לשמה' מופיעים בדו-שיח בין ר' יהודה בנו של ר' שמעון בן פיזי לאביו (בבלי, ערכין טז ע"ב). ר' שמעון בן פיזי הוא אמורא ארץ ישראלית בן הדור השלישי (אלבק, מבוא, עמ' 258).

השנייה - 'לשמה' מוצמדת לשורה של מילות מפתח בעולמם של חז"ל. אולם חריגותו של המונח 'עבירה לשמה' מתבלטת דווקא ביחס למונחים אלו, הדומים לו מן הבחינה הסגנונית, משום שבכולם מוצמדת התיבה 'לשמה' לערכים חיוביים בעולמם של חז"ל ואילו במונח 'עבירה לשמה' היא מוצמדת לתיבה 'עבירה' שלה ערך שלילי בעולמם.

דברי רנב"י הינם חריגים אם כן הן מהבחינה הרעיונית והן מהבחינה הטרימינולוגית מהרגיל אצל חז"ל. היטיב לנסח זאת רבי יששכר בער איילינברג: 'תימה, מאי לשמה שייך גבי עבירה?'.<sup>36</sup>

### ג. סקירת ספרות המחקר על 'עבירה לשמה'

1. 'עבירה לשמה' כביטוי של הרעיון 'מטרה המקדשת את האמצעים' סקירה של ספרות המחקר מחדדת את שאלת הפרשנות של המונח 'עבירה לשמה'. גישה אחת לפרשנות המונח מוצגת על ידי נחום רקובר הדן בעניין במסגרת ספרו 'מטרה המקדשת את האמצעים'. רקובר מאמץ כנקודת מוצא לסוגיה את פירושו של רש"י בתלמוד למונח 'עבירה לשמה' - 'עבירה לשם מצוה',<sup>37</sup> ומנוקדת המוצא הזו הוא סוקר את הסוגיה שלנו בתוך קבוצת הסוגיות התלמודיות שעוסקות בנושא של 'מטרה המקדשת את האמצעים'.<sup>38</sup> בדומה לו ליכטנשטיין נוקט בעמדה כי המונח 'עבירה לשמה' קשור לנושא של 'מטרה המקדשת את האמצעים' ודן בו הן מן ההיבט ההלכתי והן מן ההיבט הפילוסופי.<sup>39</sup>

2. עבירה לשמה – עבירה 'לשם שמים' מנגד עומדים גפני, קלמנופסקי ונויבירט המפרשים את המונח 'עבירה לשמה' כ'עבירה לשם שמים'.<sup>40</sup> חוקרים אלו אינם רואים את המונח 'עבירה לשמה' כמונח הלכתי הקשור לנושא של

<sup>36</sup> באר שבע, הוריות י ע"ב.

<sup>37</sup> רש"י לתלמוד, נזיר כג ע"ב, ד"ה 'גדולה עבירה לשמה'; הוריות י ע"ב, ד"ה 'אלא אימא גדולה עבירה לשמה'. לדיון אודות הייחוס של פרוש רש"י להוריות הנדפס במהדורת וילנה לתלמוד לר' שלמה יצחקי ראו דבילצקי, רש"י. דבילצקי טוען כי פרוש רש"י הנדפס להוריות שייך לר' שלמה יצחקי ומתמודד עם נימוקיו של אפשטיין, מחקרים, חלק ב כרך שני, עמ' 655–662, הטוען כי פרוש רש"י הנדפס לא יצא מתחת ידיו של ר' שלמה יצחקי אלא הוא שייך לפירושי מגנצא.

<sup>38</sup> רקובר, מטרה, עמ' 15–110.

<sup>39</sup> ליכטנשטיין, עבירה, עמ' 109.

<sup>40</sup> גפני, חטא; קלמנופסקי, עבירות; נויבירט, כוונה, עמ' 317.

מטרה המקדשת את האמצעים<sup>41</sup> אלא כמונח מחשבת-פילוסופי המכניס אי וודאות בעולם ההלכה וקורא לפעמים לפרוץ את גבולותיה.<sup>42</sup> בדומה להם טוען ווזנר כי המונח 'עבירה לשמה' הוא מונח חוץ-הלכתי: 'המאמר "גדולה עבירה לשמה" נאמר אפוא לא מן הפרספקטיבה ההלכתית, אלא מפרספקטיבה חיצונית, רחבה יותר. במקרים מסוימים ניתן לכנות פרספקטיבה זו גם רצון ה"<sup>43</sup>.

3. גישת אורבך: עבירה לשמה כגינוי לימצווה שלא לשמה'

לאורבך שיטה ייחודית בהבנת המונח 'עבירה לשמה' ובפירוש דברי רנב"י. לדבריו יש לפרש את המונח 'עבירה לשמה' כעבירה לשם עבירה. בכדי להסביר את תוכנם של דברי רנב"י המעודדים לכאורה, על פי פרשנותו של אורבך, קיום עבירות במזיד, טוען אורבך כי 'וודאי שאין רב נחמן בר יצחק מדבר בשבחה של עברה, אלא בגנותה של מצווה שלא לשמה...'. לדעת אורבך כוונת המאמר של רב נחמן בר יצחק אינה לשבח עבירה לשמה, אלא לגנות בחריפות על דרך ההגזמה את העושה מצווה שלא לשמה, עד כדי כך, שלדברי רב נחמן, העושה 'עבירה לשמה' טוב ממי שעושה 'מצווה שלא לשמה'. אם כן, לטענת אורבך תורף דבריו של רנב"י הוא גינוי של העושה 'מצווה שלא לשמה', ולא מתן לגיטימציה לביצוע 'עבירה לשמה'.<sup>44</sup>

עיון בעדי הנוסח להוריות ולנזיר מגלה כי הנוסח המלא של מימרת רנב"י הוא: 'גדולה

עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה שנאמר תבורך מנשים באהל יעל אשת חבר הקני מנשים באהל

---

<sup>41</sup> במפתיע במאמרו של רקובר, עבירה, בו הוא דן בסוגית 'עבירה לשמה' תוך כדי הדיון בנושא של 'מטרה המקדשת את האמצעים' הוא מציג את הנתון כי רוב העוסקים בספרות הרבנית בנושא של 'מטרה המקדשת את האמצעים' לא ראו את דבריו של רנב"י לגבי 'עבירה לשמה' כרלוונטיים. רקובר, עמ' 109, אף מעלה את אפשרות כי דבריו של רנב"י אינם יכולים ללמד דבר לגבי מה מותר לעשות למען השגת מטרה חיובית.

<sup>42</sup> על אי הוודאות שמכניס המונח 'עבירה לשמה' בעולם ההלכה ראו שמואלביץ, שיחות, עמ' צה.

<sup>43</sup> ווזנר, נאמנות, עמ' 91.

<sup>44</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 346. גם ליכטנשטיין, עבירה, עמ' 112, הדן בפשר המילה 'לשמה' במונח 'עבירה לשמה' מציע פרוש זה, אם כי מנימוקים אחרים: 'אך מנקודת ראות אנטינומית ה"לשמה" מדויק. הזינוק הרוחני המיוחל אמור להגיע לאמרות פן האיסור שבמעשה העבירה אלא בגללו; ומכאן הצורך בהיבט לשמה שבעבירה, שתיעשה כדי שתהווה חטא, שמתוכו תצמח העלייה'. ליכטנשטיין מעלה את האפשרות כי עשיית חטא מתוך הכרה שהוא חטא ומנוגד לרצון האל היא עשייה המביעה את אמונתו של החוטא בסמכות האל ובהגדרת מעשים מסוימים כחטאים. על פי ליכטנשטיין המאמין החוטא מכיר בסמכות האל ובקימו של קשר בין האדם האל גם בזמן החטא. את החטא אמור לנצל המאמין בכדי להתעלות ולהתקרב לאל. החטא גורם למאמין להפנים את הרעיון שהקשר בינו לבין האל הוא קשר בלתי נפרד אפילו בעת עשיית עבירה. ההתעלות והקרבה לאל נובעת על פי הצעה זו דווקא מעשיית החטא מתוך תודעה שהוא חטא.



תבורך.<sup>45</sup> בכל ארבעת עדי הנוסח להוריות דברי רנב"י מופיעים ברצף ואין סיבה טקסטואלית לטעון כי הסמך מן הפסוק אינו חלק מדברי רנב"י אלא תוספת מאוחרת.<sup>46</sup> בארבעת עדי הנוסח לנזיר מופיעים קושיא ותירוץ הקוטעים את דברי רנב"י :

1. אמר רב נחמן בר רב יצחק גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה
2. והאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפי' שלא לשמן
3. שמתוך שלא לשמן בא לידי לשמן
4. אלא אימא כמצוה שלא לשמה
5. דכתיב תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך<sup>47</sup>

ניתוח של הקטע מגלה כי דברי רנב"י מורכבים משורות 1, 5. שורה 1 - היא מדברי רנב"י. שורות 2,3 הם קושיית הסוגיה על דברי רנב"י מדברי רב יהודה אמר רב. שורה 4 - היא תשובת הסוגיה לקושיה. שורה 5 - נראית על פי סגנונה כהמשך דבריו של רנב"י ולא כתוספת של סתם התלמוד. קלמנופסקי מוכיח זאת מתוך ניתוח הקטע המבוסס על הבדלי הסגנון שבין סתם התלמוד ללשונם של האמוראים.<sup>48</sup> כמו כן ניתן לבסס זאת על ארבעת עדי הנוסח להוריות, שבכולם מימרת רנב"י מופיעה ברצף עם הסמך מהפסוק וללא קיטוע הדברים מחמת הקושיה. לאחר שעמדנו על היקפם הטקסטואלי של דברי רנב"י יש לבחון מחדש את פירושו של אורבך לדברי רנב"י. רנב"י מביא הוכחה לדבריו ממעשה יעל וסיסרא. לאור הסמך מהפסוק שמביא רנב"י יש לפרש את המונח 'עבירה לשמה' בדומה לחטאה של יעל - עבירה הנעשית מתוך מוטיבציה חיובית, ולא כפי שמציע אורבך 'עבירה לשם עבירה'. בנוסף, לאור הסמך מהפסוק שמביא רנב"י עולה כי תורף דבריו הוא הענקת לגיטימציה לביצוע 'עבירה לשמה' כפי שעשתה יעל, ולא כפי שמציע אורבך, גינוי על דרך ההגזמה של 'מצווה שלא לשמה' עד כדי אמירה שעדיפה עליה 'עבירה לשמה'. אין בסיס טקסטואלי להפרדה בין הסמך מהפסוק לבין תחילת דבריו של רנב"י

<sup>45</sup> על פי נוסח דפוס ונציה להוריות.

<sup>46</sup> ארבעת עדי הנוסח להוריות הם: כתבי היד פריז 1337, מינכן 95, גינצבורג 1134 ודפוס ונציה להוריות.

<sup>47</sup> על פי דפוס ונציה לנזיר כג ע"ב.

<sup>48</sup> קלמנופסקי, חטא, עמ' 11. ההבחנה בין דברי סתם התלמוד לדברי האמוראים מבוססת על הקריטריונים שקבע פרידמן, סוגיות, עמ' 22—27.

גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה; ולא עוד, אלא שהמימרה מופיעה בהוריות בכל עדי הנוסח ברצף. אם כן, דבריו של אורבך אינם עומדים במבחן הטקסטואלי,<sup>49</sup> ויש לדחות אותם על הסף.<sup>50</sup>

#### ד. 'עבירה לשמה' בספרות הרבנית

הבר ממיין את הפרשנויות השונות שהוצעו למונח 'עבירה לשמה' בספרות הרבנית ומונה שלוש גישות:<sup>51</sup>

1. את הגישה הראשונה מכנה הבר 'מצווה דוחה עבירה'. על פי גישה זו מסביר הבר את המונח 'עבירה לשמה' כמציין 'מעשה שיש בו מצווה ועבירה, והצורך החיובי במעשה המצווה, דוחה את הצד האסור - העבירה'. הבר טוען כי זוהי הגישה המרכזית בספרות הרבנית להסבר המונח 'עבירה לשמה' ועליה נמנים בין השאר המהרי"ק קולון, הנצי"ב מוואלאזין והרב קוק.<sup>52</sup> הבר טוען כי על פי גישה זו 'עבירה לשמה' הינו כלל הלכתי להכרעה בין ערכים סותרים הדומה לכללי הלכה אחרים העוסקים בהכרעה בין ערכים סותרים כמו: 'עשה דוחה לא תעשה', 'פיקוח נפש דוחה שבת' וכולי.
2. את הגישה השנייה מכנה הבר 'עליונות הכוונה'. הבר טוען כי גישה זו 'מקטינה את משמעות המעשה, ומציבה את הכוונה והתכלית כאמת המידה העיקרית להתייחסות למעשה'. גישה זו רואה ב'עבירה לשמה' מעשה חיובי משום ש'לפי תפיסה זו, כל מעשה שאדם עושה, בין מצוות ובין עבירות הוא חיובי אם הוא לשם שמים מתוך כוונה טהורה,

---

<sup>49</sup> מכיוון שהם מתייחסים רק לחלק הראשון של דברי רנב"י. זאת בניגוד לשתי השיטות הפרשניות האחרות שהזכרנו לדברי רנב"י המפרשות את שני החלקים של דברי רנב"י: 'גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה', והסמך מן הפסוק.

<sup>50</sup> יש להעיר על ניתוחו של אורבך שתי הערות: ראשית - אורבך, חז"ל, עמ' 346, מתעלם מנוסח הסוגיה בהוריות ודן בנוסח הסוגיה בנזיר, יתכן ואם אורבך היה מביא בחשבון את הנוסח בהוריות מסקנתו הייתה שונה. שנית - גם אורבך עצמו טוען שם כי פירושו מבאר את דברי רנב"י ללא ההקשר של הסוגיה, ועל פי הקשר הסוגיה יש לפרש את דברי רנב"י אחרת.

<sup>51</sup> הבר, עבירה.

<sup>52</sup> שו"ת מהרי"ק, שורש קסז; הרחב דבר, בראשית כז, ט; שו"ת משפט כהן, סימנים קמ"ג, קמ"ד.

ושלילי אם אינו לשם שמים'. הבר מונה את ר' יצחק ערמה ור' יוסף אלבו כמצדדים

בגישה זו.<sup>53</sup>

3. את הגישה השלישית מכנה הבר: 'עבירה לשמה היא הסתכלות בדיעבד'. על פי גישה זו

'עבירה לשמה אינה הוראה חיובית, האדם מחויב להישמר ולהיזהר בכל רמ"ח עשה

ושס"ה לא תעשה, אלא שבדיעבד אדם שמסר נפשו, אדם שעשה מעשה כה משמעותי

מתוך כוונה לשם שמים - קדוש ייאמר לו'. הבר מדגיש כי על פי גישה זו האדם אינו

מציית לחוקי ההלכה, אך ההלכה מכירה לאחר מעשה כי המעשה שעשה לגיטימי. הבר

מונה את ההוגים החסידיים ר' אברהם חיים מזלוטשוב ור' צבי אלימלך מדינוב כמצדדים

בגישה זו.<sup>54</sup>

לגישה הראשונה שמונה הבר בספרות הרבנית הרואה במונח 'עבירה לשמה' חלק ממערכת

הכללים ההלכתית העוסקת בהכרעה בין ערכים סותרים ניתן לצרף את רקובר וליכטנשטיין

הסוברים כי 'עבירה לשמה' הוא כלל הלכתי התומך בעיקרון של 'מטרה המקדשת את האמצעים'

בתנאים מסוימים.<sup>55</sup> ההתנגשות בין ערכים סותרים מופיעה לשיטת רקובר וליכטנשטיין בסוגיית

'עבירה לשמה' בדמות מטרה בעלת ערך חיובי – הריגת סיסרא,<sup>56</sup> שלמען השגתה יש לנקוט

באמצעי בעל ערך שלילי – קיום יחסי מין בין יעל לסיסרא.

---

<sup>53</sup> עקדת יצחק, פרשת במדבר, שער עב; ספר העיקרים, מאמר ג, פרק כט. לסקירה אודות השימוש בספרות הרבנית

במאמרו של רנב"י להעצמת חשיבות מימד הכוונה מול המעשה ראו ליכטנשטיין, עבירה, עמ' 105.

<sup>54</sup> אורח לחיים, פרשת מטות; אגרא דכלה, עט ע"ב. הרעיון ש'עבירה לשמה' היא הסתכלות בדיעבד על חטאים נמצא

בסגנון אחר בכתביהם של ההוגים החסידיים: ר' מרדכי יוסף מאיזבצא ור' צדוק הכהן מלובלין; לשיטתם רעיון

התשובה קשור בהכרתו של האדם כי החטאים שעשה בעבר נעשו מתוך כמיהה ובקשה של האל, קרי, רעיון התשובה

קשור בהכרה רטרופקטיבית שהעבירה שאדם עשה בעבר היא 'עבירה לשמה'. למקורות מדויקים ודיון אודות

שיטתם בנושא ראו רקובר, מטרה, עמ' 76–84; ליכטנשטיין, עבירה, עמ' 115. על הרעיון ש'עבירה לשמה' היא

הסתכלות בדיעבד בספרות הרבנית ראו מלבד מאמרו של הבר, ליכטנשטיין, עבירה, עמ' 104.

<sup>55</sup> הביטוי המסייג 'בתנאים מסוימים' בא להדגיש שהם מציגים בחיבוריהם מגוון דעות של הוגים יהודיים שונים לגבי

התנאים בהם המטרה מקדשת את האמצעים.

<sup>56</sup> המקרא משבח את יעל על הריגת סיסרא ואין רמז בספרות חז"ל להתנגדות לשבח זה, ועל כן אין להציע את

הפרשנות כי בעיני חז"ל חטאה של יעל הוא הריגת סיסרא.

לגישה השנייה הרואה במאמרו של רנב"י מאמר המדגיש את עליונות הכוונה על המעשה ניתן לצרף את עמדת החוקרים אורבך, לוינסון בוטיקה ונויבירט הטוענים כי מאמרו של רנב"י משקף מגמה של העצמת החשיבות של מימד הכוונה בעולמם של חז"ל.<sup>57</sup>

הגישה השלישית שמונה הבר הרואה במונח 'עבירה לשמה' מונח המצומצם להסתכלות בדיעבד על חטא, היא גישה שקנתה לה אחיזה בחלק מהספרות החסידית. לנושא זה הוקדשו מחקרים רבים, והוא לא ידון במסגרת זו המתמקדת בספרות התלמודית.<sup>58</sup>

ה. זיקוק הגישות השונות במחקר ובספרות הרבנית לפירוש המונח 'עבירה לשמה' לשני כיווני פרשנות מרכזיים

ישנן שתי אפשרויות מרכזיות לקריאת דברי רנב"י ולהבנת המונח 'עבירה לשמה': אפשרות אחת היא 'קריאה זהירה' של דברי רנב"י, המוצעת על ידי רש"י ובעקבותיו נחום רקובר ואחרים לפיה 'עבירה לשמה' היא עבירה הנעשית לשם קיום מצווה עתידית, או בלשונו הקצרה של רש"י - 'לשם מצווה'.<sup>59</sup> נכנה קריאה זו 'קריאה זהירה' משום שעל פי קריאה זו דברי רנב"י עוסקים בנושא של 'מטרה המקדשת את האמצעים', בשאלת סדרי העדיפויות במקרה של ביצוע עבירה בכדי לקיים מצווה. על פי קריאה זו דברי רנב"י עומדים לצידם של התייחסויות נוספות המצויות בספרות חז"ל לגבי נושא זה,<sup>60</sup> והם אינם מערערים על המוסכמות של המושגים מצווה ועבירה בעולם האמונות והדעות של חז"ל, אלא דנים בשאלה האם מותר לאדם לעבור עבירה בכדי שיוכל לקיים מצווה. אלו שבחרו בקריאה זו של דברי רנב"י, הן בספרות הרבנית והן בספרות המחקר, לא נמנעו מלשייך את דברי רנב"י למרחב ההלכתי של התלמוד.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> אורבך, חז"ל עמ' 346; לוינסון, הסיפור, עמ' 128; בוטיקה, כוונה, עמ' 376; נויבירט, כוונה, עמ' 314—318.

<sup>58</sup> פייקאז, בימי, עמ' 175—268 (למחקרים נוספים של פייקאז בנושא ראו רקובר, מטרה, עמ' 87 הערה 172); מונדשין, עבירה; תשבי, נתיבי, עמ' 182—185; רקובר, מטרה, עמ' 67—87; קויפמן, בכל, עמ' 530—570; למחקרים הדנים בהבדלי הגישות בין החסידות לשבתאות ביחס לעבירה לשמה' ראו: הבר, עבירה, הערות 34, 52, 54.

<sup>59</sup> רש"י לתלמוד, הוריות י ע"ב, ד"ה 'אלא אימא גדולה עבירה לשמה'.

<sup>60</sup> 'מצווה הבאה בעבירה', 'עשה דוחה לא תעשה', 'פיקוח נפש דוחה שבת' ועוד.

<sup>61</sup> ראו למשל: שו"ת מהרי"ק, שורש קסז, שם מסביר ר' יוסף קולון מדוע העבירה שעשתה יעל, הנחשבת לעבירה לשמה על פי דברי רנב"י בתלמוד, נעשתה בהיתר גמור; זאת משום שלדעתו ההלכה מתירה לעבור על איסור עריות לשם ההצלה של רבים. לסקירה של מקורות נוספים בספרות הרבנית הרואים בעבירה לשמה' מושג הלכתי ראו ליכטנשטיין, עבירה, עמ' 101, 106—107.

נקודת המפתח המאחדת את כל הפרשנים והחוקרים לאורך הדורות שתמכו בקריאה הזו היא ההתייחסות למונח 'עבירה לשמה' כמונח המציין התרחשות דו-שלבית. שלב א – עשיית עבירה, ושלב ב – קיום מצווה בעקבות ביצוע העבירה. אמנם המונח 'עבירה לשמה' = עבירה לשם קיום מצווה, מתייחס רק לכוונת המבצע בשלב הראשון של עשיית העבירה, אך כוונת המבצע בעת ביצוע השלב הראשון רומזת לנו על השלב הנוסף שהמבצע מתכנן.<sup>62</sup> לפיכך, על פי פרשנות זו תמיד מקופלת במונח 'עבירה לשמה' רמיזה על התרחשות דו-שלבית.

התלות הנוצרת בין קיום המצווה לקיום העבירה בעת ביצוע עבירה לשמה היא תלות מקרית ולא מהותית בין המטרה = קיום מצווה, לאמצעי = עשיית עבירה. אין במונח 'עבירה לשמה' ערעור על הגדרת העבירה כמעשה שלילי המנוגד לרצון האל. על פי קריאה זו עבירה, כשהיא עומדת לעצמה היא לעולם בעלת ערך שלילי, כפי שמקובל בספרות חז"ל. רק כאשר העבירה מוצבת בהקשר מיוחד של 'אמצעי לעשיית מצווה' עולה שאלת סדרי העדיפויות: האם יש להכשיר את האמצעי = עשיית עבירה, בכדי להשיג את המטרה = עשיית מצווה. האפשרות להכשיר את העבירה במקרה זה נובעת מסיבה חיצונית לעבירה - ההקשר שבה היא מוצבת, אך לא מתוך ערעור על ההגדרה המהותית של מעשה העבירה - כמעשה המנוגד לצו האל. אין כאן אפוא בחינה מחדש של הערך השלילי שמייחסים בספרות חז"ל לביצוע מעשה העבירה.

לסיכום: המבנה הדו-שלבי של קיום עבירה ובעקבותיו קיום מצווה, שמציעה הקריאה הזו כפירוש למונח 'עבירה לשמה', שומר על הדיכוטומיה המקובלת אצל חז"ל בין המושגים 'מצווה' ו'עבירה'. המונח 'עבירה לשמה' אינו מערער על המוסכמות החז"ליות לפיהם 'מצווה' - היא קיום צו האל ובעלת ערך חיובי, ואילו 'עבירה' - היא ביטול הצו האלוהי ולעולם ייחס לה ערך שלילי.

אפשרות שנייה היא הקריאה הרדיקאלית של דברי רנב"י, המוצעת הן בספרות הרבנית על ידי רבי יוסף אלבו והרשב"ץ,<sup>63</sup> הן בספרות החסידית<sup>64</sup> ובעקבות זאת גם בספרות המחקר על

---

<sup>62</sup> לא תמיד התכנון של שלב ב – קיום המצווה, מתקיים. כך למשל במקרה של בנות לוט, המופיע בסוגיה של 'עבירה לשמה', התכוונו בנות לוט להקים זרע מאביהם משום שהן חשבו כי הוא הגבר היחידי שנותר. בדיעבד, הסתבר שהן טעו, אך הסוגיה מציגה את העבירה שעשו באור חיובי משום שכוונתם הייתה חיובית.

<sup>63</sup> ספר העיקרים, מאמר ג, כט; מגן אבות ב, יז.

<sup>64</sup> לסקירת המקורות בספרות החסידית העוסקים ב'עבירה לשמה' ראו קויפמן, בכל, עמ' 530—570.

ידי גפני, קלמנופסקי ווונזר.<sup>65</sup> לפי קריאה זו פירוש המונח 'עבירה לשמה' הוא עשיית עבירה בכדי למלא את רצונו של האל, או בקצרה: 'עבירה לשם שמים'.

נכנה קריאה זו 'קריאה רדיקאלית' - משום שעל פי קריאה זו, רנב"י סובר כי עשיית עבירה 'לשם שמים' נחשבת לבעלת ערך חיובי; בכך רנב"י מערער על המוסכמה החז"לית לגבי המושגים 'מצווה' ו'עבירה' - וטוען כי עבירה הנעשית מתוך מוטיבציה לקיים את רצונו של האל, קרי, עבירה הנעשית מתוך מוטיבציה האופיינית לקיום מצווה היא עבירה חיובית.<sup>66</sup>

נקודת המפתח המאחדת את כל הפרשנים והחוקרים שתמכו בקריאה הרדיקלית לאורך הדורות היא ההתייחסות למונח 'עבירה לשמה' כמונח המציין התרחשות בעלת שלב אחד בלבד. על פי פרשנות זו המונח 'עבירה לשמה' מתייחס למעשה עבירה אחד,<sup>67</sup> בו קיימת שניות בין תודעת האדם הרוצה למלא אחר רצון האל = לשם שמים, לבין המעשה שהוא עושה הנחשב לעבירה = ביטול רצון האל. על פי קריאה זו נוצר ניגוד פנימי כפול במונח 'עבירה לשמה': אם זאת עבירה - איך היא יכולה להיות לשם שמים? ואם היא לשם שמים - איך היא יכולה להיות עבירה?<sup>68</sup>

הרעיון הפרדוקסלי שמשמיע רנב"י חותר תחת ההגדרות המקובלות אצל חז"ל של 'מצווה' ו'עבירה' ומערער על הדיכוטומיה ביניהן.<sup>69</sup> לדברי רנב"י קיימת אפשרות כי מעשה יחשב

<sup>65</sup> גפני, חטא; קלמנופסקי, חטא; ווונזר, נאמנות.

<sup>66</sup> בוטיקה, כוונה, עמ' 410, עומד על עניין זה. לפי קריאה זו רנב"י שואל את המילה 'לשמה', השייכת לתיאור האופן הראוי לקיים מצוות ומעביר אותה לתיאור האופן בו ראוי לקיום עבירות. בוטיקה מתייחס למימרת רנב"י כמימרה המעצימה את כוחה של הכוונה, אולם לא ברור מדבריו (הערה 241) האם הוא מקבל את פרשנותו של אורבך למימרת רנב"י.

<sup>67</sup> למרות שרנב"י מביא סמך לדבריו מסיפור יעל וסיסרא בו קיימים שני שלבים: קיום יחסי מין עם סיסרא ולאחר מכן רציחתו, על פי הקריאה הרדיקאלית המונח 'עבירה לשמה' מתייחס לטיבו של השלב הראשון בלבד בסיפור.

<sup>68</sup> ראו למשל את דבריו של ר' אלימלך מליז'נסק: 'ונראה כי בגמרא איתא: גדולה עבירה לשמה. וקשה: מה זה שייכות אצל עבירה "לשמה"? וכי מי ציוה לעשות עבירה, שיהא שייך אצלה "לשמה"? (נעם אלימלך, פרשת נשא, עמ' רז). ובדומה לו כותב גפני, חטא, עמ' 10: 'איך אפשר שחטא יהיה לשם שמים?'

<sup>69</sup> לחוקרים שהתייחסו ליעבירה לשמה' כמונח פרדוקסלי ראו גפני, חטא, עמ' 14; ליוור, פרדוקסליים, עמ' 212—

242. והשוו לדבריו של שלום, מצווה, עמ' 354, על אימוצו של רעיון העבירה לשמה' בשבתאות: 'נמצא אפוא, שהשבתאות נולדה מתוך הרגשת סתירה ופרדוקס, וכחוק לידתה כן חוק קיומה. היא בנויה על הפרדוקס של המרת המשיח והיא חיה מתוך פרדוקסים ואחד גרר אחריו את השני'. ובדומה לו פיינר, שורשי, עמ' 111: 'התובנה של עמך שדלה מתוך עולם השבתאים את העיקרון הפרדוקסלי של "מצווה הבאה בעברה" וזיהה אותו כחומר הנפץ הרגיש של הכפירה...!'

למצווה ועבירה גם יחד,<sup>70</sup> זאת אומרת יחשב לקיום רצון האל = לשם שמים, וגם יחשב לביטול רצון האל = עבירה.

הנקודה המהותית האוגדת את כל הפרשנים והחוקרים הנמנים על גישה זו היא: ההתייחסות למונח 'עבירה לשמה' כמונח המתייחס לאקט אחד בלבד ולא לתהליך דו שלבי. עם התלכדות שני המונחים 'עבירה' ו'לשם שמים' במעשה אחד, נוצר הפרדוקס של 'עבירה לשמה' והערעור על ההגדרות המקובלות של המושגים מצווה ועבירה. בליצקי טוענת כי למערכת תרבותית קשה להכיל פרדוקס והוא גובה ממנה מחיר כבד, משום שהפרדוקס מערער על מערכת המושגים המקובלת. כשם שפרדוקס השקרן מכרתים (האיש מכרתים הטוען כי כל אנשי כרתים משקרים) "מזיק" לנו משום שהוא מעורר חששות וספקות לגבי מושגי היסוד 'אמת ושקר', כך המונח הפרדוקסלי 'עבירה לשמה' מערער על ההבנה המקובלת של המושגים מצווה ועבירה בספרות חז"ל. הוגים שונים שתמכו ב'קריאה הרדיקלית' ניסו להתמודד ולפתור את הפרדוקס שנוצר על פי קריאה זו. נבחר את דבריהם לאור הדרכים השונות שבהן ניתן לפתור פרדוקסים:

לדחות את ההנחות (שינראו סבירות);

להמיר את דרכי ההיסק (שהיו 'לכאורה' סבירות);

או לקבל את המסקנה (שינראתה' לנו בלתי סבירה).<sup>71</sup>

במקרה של 'עבירה לשמה' ישנם מספר הוגים שהציעו לדחות את ההנחות המוקדמות שיצרו את הפרדוקס, למשל ווזנר המציע מודל לפיו 'ההלכה' אינה מזוהה עם רצון האל,<sup>72</sup> וזאת בניגוד להנחה המקובלת כי קיימת זהות בין שני המונחים.<sup>73</sup> אחרים הציעו לקבל את המסקנה שנראתה לנו בלתי סבירה' כך למשל ר' צדוק הכהן מלובלין ובעקבותיו גפני טוענים כי יש לקבל את המונח הפרדוקסלי של 'עבירה לשמה', שלדעתם הוא מעשה הנחשב לחיובי אך האדם עשוי להיענש

<sup>70</sup> ישנם ביטויים שונים אצל מגוון של הוגים לתפיסה כי 'עבירה לשמה' נחשבת למצווה ועבירה בו זמנית, כך למשל אצל ר' צדוק הכהן מלובלין אנו מוצאים כי אף על פי ש'עבירה לשמה' נחשבת למעשה חיובי היא צריכה כפרה, ראו תקנת השבין ה, ב (עמ' 22).

<sup>71</sup> בילצקי, פרדוקסים, עמ' 83.

<sup>72</sup> נאמנות, עמ' 91.

<sup>73</sup> על הנחה זו ראו אלון, המשפט העברי, חלק א, עמ' 215.

עליו.<sup>74</sup> ישנה גם גישה נוספת לפתרון פרדוקס והיא: 'אין הפרדוקסים אלא הוכחה בדרך השלילה לאי-קיומו של אובייקט, של קבוצה או של מושג'.<sup>75</sup> ניתן לראות את גישת 'הקריאה הזהירה' שהצגתי למונח 'עבירה לשמה', גישה לפיה המונח 'עבירה לשמה' אינו פרדוקסלי ופירושו הוא: 'עבירה לשם קיום מצווה נוספת, עתידית' כגישה הנובעת מן התפיסה כי אם נבחר לפרש את המונח 'עבירה לשמה' כמונח פרדוקסלי בהכרח נאמר (על פי דבריה האחרונים של בליצקי) כי מונח זה אינו קיים; היות ואנו יודעים כי המונח 'עבירה לשמה' קיים במערכת המונחים שבספרות חז"ל בהכרח יש להציע לו פרשנות שאינה מייחסת לו משמעות פרדוקסלית.

כל השיטות והפרשנויות השונות שהושמעו לגבי המונח 'עבירה לשמה' ולגבי דברי רנב"י במרוצת הדורות הם גוונים ובני גוונים של שתי הקריאות המרכזיות הללו. ישנם מספר מאפיינים לבעלי הקריאה הזהירה כמו: פירוש המונח 'עבירה לשמה' כעבירה לשם מצווה, התייחסות לדברי רנב"י כחלק מהשיח ההלכתי, ובכלל קריאה זו רווחת בקרב כותבים שהחלק ההלכתי ביהדות הוא עיקר עיסוקם.<sup>76</sup> כמו כן ישנם מספר מאפיינים לבעלי הקריאה הרדיקאלית כמו: פירוש המונח 'עבירה לשמה' כ'עבירה לשם שמים' והתייחסות לרנב"י כמערער על השיח ההלכתי הרגיל.<sup>77</sup> ככלל קריאה זו רווחת בקרב כותבים שעולם האמונות ודעות של היהדות הוא עיקר עיסוקם<sup>78</sup> ובקרב כותבים הנמנים על תנועות בעלות מגמות רדיקאליות כמו החסידות והשבתאות.<sup>79</sup>

לא בכל אחד ממייצגי הקריאות השונות נמצא את כל המאפיינים שמניתי ולעיתים נדירות נמצא אף מאפיינים של קריאה אחת בדבריו של מי שתומך בקריאה האחרת, כך למשל נויבירט מפרש את המונח 'עבירה לשמה' כ'עבירה לשם שמים' אך מדגיש כי מונח זה מתאר

<sup>74</sup> ראו ר' צדוק הכהן מלובלין, תקנת השבין, עמ' 17; גפני, חטא, עמ' 13. לדיון על שיטתו של ר' צדוק הכהן מלובלין

ראו גם ליכטנשטיין, עבירה, עמ' 114.

<sup>75</sup> בליצקי, פרדוקסים, עמ' 117.

<sup>76</sup> למשל: נחום רקובר ואהרן ליכטנשטיין.

<sup>77</sup> לדוגמה ווזנר, נאמנות, עמ' 91, כותב כי דברי רנב"י נאמרו 'לא מן הפרספקטיבה ההלכתית, אלא מפרספקטיבה

חיצונית, רחבה יותר', וגפני, חטא, עמ' 10, כותב כי המונח עבירה לשמה מחדיר חוסר ודאות לחיים הרוחניים היהודים.

<sup>78</sup> למשל: מרדכי גפני וגרשום שלום.

<sup>79</sup> על הרדיקאליות של תנועות אלו ראו: פייקאז', בימי, עמ' 165—268.



התרחשות דו-שלבית.<sup>80</sup> חריג נוסף הוא ה'בן איש חי', למרות שהוא מפרש עבירה לשמה כעבירה לשם שמים והוא אכן משתייך לדעתי לאסכולת הקריאה הרדיקאלית, הוא מתייחס לדברי רנב"י כחלק מהשיח ההלכתי.<sup>81</sup> הקו המבדיל בין הגישות הוא ההתייחסות למונח 'עבירה לשמה' כמונח המתייחס להתרחשות בעלת שלב אחד בלבד או כמונח המתייחס להתרחשות דו שלבית, וממילא ההתייחסות למונח 'עבירה לשמה' כמונח המבטל את הדיכוטומיה המקובלת בין המושגים 'מצווה' ו'עבירה', הרואה במושגים אלו מונחים סותרים והפוכים<sup>82</sup> או התייחסות למונח 'עבירה לשמה' כמונח שאיננו מערער על דיכוטומיה זו.

לסיכום, ניתן לומר כי 'הקריאה הזהירה' היא הקריאה של 'ההלכה', של המרכז, של הממסד, של הסדר הישן ושל החשיבה השמרנית. לעומת זאת 'הקריאה הרדיקאלית' שייכת למיסטיקה, לשוליים, למבטלי הסדר הישן, והיא מתאימה לקו החשיבה הרדיקאלי שאינו נמנע מלערער על מושגי ה'טוב' ו'הרע' המקובלים.

#### ו. הרעיון של 'קדושת החטא' בשבתאות ויחסו למונח 'עבירה לשמה'

שלום מסביר במאמרו 'מצווה הבאה בעבירה' כי אחד הרעיונות המרכזיים במשנה השבתאית הוא הרעיון שעשיית עבירות היא קיום רצון האל. לדבריו רעיון זה התקבל בתנועה השבתאית בעקבות מעשיו של שבתאי צבי, שהתיר לו ולאחרים עבירות שונות כמו אכילת חלב, הקרבת קרבן פסח בחוץ לארץ ועוד. לטענת שלום אחד המקורות התלמודיים שעליהם התבססו השבתאים להצדקת הרעיון של עשיית עבירות הוא דברי רנב"י:

תורת הקיצוניים על **קדושת החטא** ועל התיקון 'שבעבירה לשמה' שפתגם תלמודי מפורסם אמר עליה: גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה והקיצונים פירשהו על פי דרכם<sup>83</sup>

טיעון זה משתלב עם אחד הטיעונים המרכזיים של שלום כי התנועה השבתאית 'מובנת רק כתנועה דתית בקרב היהדות דוקא, עם כל הפרדוקס המדומה שבמשפט זה'.<sup>84</sup> למרות ההכרה כי

<sup>80</sup> נויבירט, כוונה, עמ' 320, 328.

<sup>81</sup> (שו"ת רב פעלים ד, ב), וראו גם ליכטנשטיין, עבירה עמ' 105 הדן בדבריו.

<sup>82</sup> הדיכוטומיה המקובלת היא שעשיית מצווה היא קיום הצו ההלכתי ורצון האל ועל כן יש לעשותה, ואילו עשיית עבירה היא ביטול הצו ההלכתי ורצון האל ועל כן יש להימנע מלעשותה, ראו אלון, המשפט, חלק א, עמ' 217.

<sup>83</sup> שלום, מצווה, עמ' 369. ההדגשה במקור.

המונח 'עבירה לשמה' מתאים לרעיון השבתאי של תפיסת החטא כמקודש, המונח המקובל בתנועה השבתאית ובעקבות זאת בקרב חוקריה - לתיאור תפיסה זו הוא המונח 'מצווה הבאה בעבירה' - ולא המונח 'עבירה לשמה'.<sup>85</sup> למרות שהמונח ההלכתי 'מצווה הבאה בעבירה'<sup>86</sup> מתייחס להכשר קרבן וליציאה ידי חובת המצווה, בדיעבד, אם אדם נעזר בחפץ גזול, או בהקשר של 'מטרה מקדשת את האמצעים', כמו: שחרור עבדו בשביל שיצטרף למניין בתפילה ולא בהקשר של עשיית עבירה מתוך דבקות באל.<sup>87</sup>

יתרה מזאת, מן הסוגיה התלמודית לגבי 'מצווה הבאה בעבירה' עולה הרושם כי היחס של האמוראים ל'מצווה הבאה בעבירה' הוא שלילי,<sup>88</sup> ואילו בסוגיית 'עבירה לשמה' מובעת עמדה חיובית כלפי עשיית עבירה לשמה - למרות זאת, הרבו בתנועה השבתאית להשתמש במונח 'מצווה הבאה בעבירה' ולא במונח 'עבירה לשמה' המתאים לכך.

סיבת הדבר לפי דעתי נעוצה במבנה הלשוני של המונח 'עבירה לשמה' שהוא מבנה של אוקסימרון, דהיינו ניגוד כפול המעמיד פרדוכס סמנטי-לוגי.<sup>89</sup> התנועה השבתאית פירשה את

---

<sup>84</sup> שלום, מצווה, עמ' 351. לאחרונה דן בנושא גם פיינר, שורשי, עמ' 109—138. לעומת שלום המדגיש את הדתיות של התנועה השבתאית, ומסביר את החלחול העמוק של הרעיון השבתאי בקרב הקהילות היהודיות בעזרת הטענה כי הרעיון השבתאי נשען על יסודות מתוך היהדות המסורתית, פיינר מדגיש את החילוניות של הרעיונות השבתאיים והוא רואה בהם כעין מבשרים של תנועות החילוניות בעם היהודי.

<sup>85</sup> ראו שלום, מצווה, עמ' 372; וירשובסקי, בין השיטין, עמ' 239; אליאור, האדון, עמ' 519; פיינר, שורשי, עמ' 111; ותעיד על כך גם כותרת מאמרו של שלום 'מצווה הבאה בעבירה'. גם בדיוני החוקרים העכשוויים בולטת מגמה זו כך למשל ויסמן, לוט, עמ' 47: 'במושגים שאולים ניתן להגדיר את מעשה בנות לוט כ"מצווה הבאה בעבירה". הסתירה הפנימית הזו, של מצווה הבאה בעבירה הינה מהותית בסיפור זה, וכל שיפוט מוסרי הנוטה לדון מעשה זה כולו לזכות, או כולו לחובה, מתעלם מן המשמעות האמיתית של הסיפור שהיא דווקא בדו-ערכיות המוסרית שלו.

<sup>86</sup> בבלי, סוכה ל ע"א; ברכות מז ע"ב; בבא קמא צד ע"א. הביטוי 'מצווה הבאה בעבירה' ייחודי לתלמוד הבבלי בספרות חז"ל. הסוגיה העיקרית הדנה בנושא מצויה במסכת סוכה.

<sup>87</sup> ליכטנשטיין, עבירה, עמ' 112, עומד על ההבדל בין המונח 'מצווה הבאה בעבירה' למונח 'עבירה לשמה'.

<sup>88</sup> כך לגבי לולב: 'אמר רבי אמי: יבש פסול מפני שאין הדר, גזול פסול, משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה'. (בבלי, סוכה ל ע"א).

<sup>89</sup> על החלוקה של פרדוכסים לסוגים שונים כמו: מתמטי, לוגי וסמנטי ראו: בילצקי, פרדוכסים, עמ' 99; בר-הלל, היגיון, 13, 27, 40—41. על חוסר היכולת להפרידה ברורה בין התחומים להם שייכים פרדוכסים ראו: בילצקי, עמ' 100. במקרה של המונח 'עבירה לשמה' ישנו פרדוכס סמנטי, פרדוכס זה משתקף בדברי ר' אלימלך מליז'נסק, נעם אלימלך, פרשת נשא, עמ' רז: 'וכי מי ציוה לעשות עבירה, שהיא שייך אצלה לשמה?', וגם פרדוכס לוגי או כפי שמכנים

המונח 'עבירה לשמה' כעבירה לשם שמים, עבירה שהיא רצון ה', דהיינו עבירה שהיא גם מצווה. למרות שמבחינה אידיאולוגית התנועה השבתאית תמכה ברעיון הפרדוכסלי הזה, הפרדוכס הלשוני של המונח 'עבירה לשמה' המורכב מניגוד כפול הופך אותו למונח מוקשה, בדומה לאמירה על צורה כלשהי: 'ריבוע עגול' או 'עיגול מרובע'<sup>90</sup> - כך גם המונח 'עבירה לשמה', עבירה שהיא רצון ה', הוא מונח קשה ו'לא נגיש' - ועל כן לא נעשה בו שימוש במילון השבתאי. זאת בניגוד למונח 'מצווה הבאה בעבירה' שהוא מונח המציין שני שלבים: שלב א – עבירה, ושלב ב - מצווה הבאה בעקבות עשיית העבירה. השבתאים העדיפו להוציא מונח זה מהקשרו התלמודי, בכדי להשתמש בו לתיאור הרעיון של קדושת החטא (הרעיון שעשיית עבירה היא מצווה ובה מתקיים רצון האל), היות והמבנה הלשוני של המונח 'מצווה הבאה בעבירה' איננו מבנה פרדוכסלי של ניגוד כפול, אלא מבנה המתאר תהליך דו-שלבי של עשיית עבירה שבאמצעותה או מחמתה נעשית מצווה; מבנה לשוני שאיננו מערער על חוקי הלוגיקה ועל ההגדרות הבסיסיות של מצווה ועבירה ביהדות. להשערתי למרות שהתנועה השבתאית האמינה ברעיון הפרדוכסלי של קדושת החטא וחוקרי התנועה תיארו את הרעיון הפרדוכסלי הזה המערער על ההגדרות המקובלות של 'מצווה' ו'עבירה' ביהדות, הם בדרך כלל בחרו לתאר את הרעיון הפרדוכסלי הזה במינוח 'מצווה הבאה בעבירה' שמבחינה המשמעות המילולית שלו אינו מציג פרדוכס - ולא במינוח 'עבירה לשמה' שיש בו פרדוכס מילולי ולוגי מובנה.<sup>91</sup>

---

זאת לוגיקנים 'אנטילוגיה' (בילצקי, עמ' 40) משום שמעשה לא יכול להיות מתואר כמעשה שנעשה לשם קיום רצון האל (לשם שמים) אם הוא מוגדר כמעשה שהוא נגד רצון האל (עבירה).

<sup>90</sup> בילצקי מביאה כדוגמא לאנטילוגיה את המשפט: 'יורד גשם ולא יורד גשם', זוהי אנטילוגיה חריפה משום שהיא מציינת אש (=יורד גשם) הוא נכון ולא נכון. הבאנו את הביטוי 'ריבוע עגול' כדוגמא לפרדוכס לשוני ואנטילוגי המקביל למונח 'עבירה שמה' משום שהמבנה הלשוני של הביטוי הזה המורכב מצמד מילים, כאשר המילה השנייה היא תיאור של הראשונה והן יוצרות ניגוד פנימי כפול, דומה למבנה הלשוני של המונח 'עבירה לשמה'.

<sup>91</sup> אם נפרש את המונח 'עבירה לשמה' - עבירה לשם מצווה, כפי שפירש רש"י ובעקבותיו רקובר, דהיינו עשיית עבירה בכדי לקיים באמצעותה מצווה, גם המונח 'עבירה לשמה' מציג מבנה דו-שלבי של עשיית עבירה בשלב ראשון בכדי להגיע לידי עשיית מצווה בשלב השני בדומה למונח 'מצווה הבאה בעבירה'; וכבר עמד על כך אורבך, חז"ל, עמ' 346.

קירבה זו מעידה על האפשרות שהרתיעה מהמונח הפרדוכסלי 'עבירה לשמה' הצמיחה שתי תגובות דומות: מי שנרתע מהרעיון הטמון במונח כמו רש"י ובעקבותיו רקובר, פירש את המונח 'עבירה לשמה' כמונח שאינו פרדוכסלי המציין אירוע דו-שלבי. ברם, מי שלא נרתע מהרעיון הפרדוכסלי של 'עבירה לשמה' אך נרתע מן השימוש במונח 'עבירה לשמה' בעקבות המבנה הלשוני של המונח כמו בתנועה השבתאית, תיארו את הרעיון של הפרדוכסלי של קדושת החטא במינוח הדו-שלבי 'מצווה הבאה בעבירה', מונח שאין בו פרדוכס מילולי מובנה.

## ז. הסוגיה התלמודית של 'עבירה לשמה'

בסוגית 'עבירה לשמה' בה מופיעים דברי רנב"י המאזכרים את מעשה יעל וסיסרא מאזכרים שני מעשים נוספים מן המקרא: מעשה לוט ובנותיו ומעשה יהודה ותמר.<sup>92</sup> המכנה המשותף להם הוא שבכולם מבוצע חטא מיני ביוזמת דמות נשית. בעקבות הסוגיה התלמודית טוען הרמח"ל כי ביצוע 'עבירה לשמה' בהקשר של ענייני עריות יכול להיעשות רק בידי אישה.<sup>93</sup> בעקבות דברי הרמח"ל טוענת קרא כי המונח 'עבירה לשמה' נוצר בהקשר של הרעיון התיאולוגי כי יסודה והשתלשלותה של שושלת בית דוד ממנה עתיד לצאת המשיח כרוכה בחטאים מיניים ומעשי פיתוי של נשים זרות – בנות לוט, תמר ורות המוזכרות בסוגיה התלמודית.<sup>94</sup> ברם יש לדחות על הסף פרשנות זו למונח 'עבירה לשמה', משום שרנב"י סומך את דבריו על מעשה יעל וסיסרא שאינו קשור כלל לשושלת בית דוד.

אחד מתפקידיה המרכזיים של האגדה הוא לגשר על הפער התרבותי בין עולמו של המספר המקראי לעולם בית המדרש של חז"ל.<sup>95</sup> ניתן לראות את המונח 'עבירה לשמה' כמונח שנוצר מתוך הצורך להסביר את התנהגותם של דמויות מקראיות שהתנהגותן אינה על פי אמות המידה המקובלות בעולמם של חכמים.<sup>96</sup> על פי גישה זו, הרואה במונח 'עבירה לשמה' מונח הנוצר מתוך הצורך של חז"ל להתאים את סיפורי המקרא עם עולם האמונות והדעות המקובלות על חז"ל, המונח 'עבירה לשמה' הינו בעיקר מונח השייך לתחום האגדה ויש לראותו לאור יחסם

<sup>92</sup> סוגית 'עבירה לשמה' מופיעה בבבלי, נזיר כג ע"א; הוריות י ע"ב. סיפור יעל: שופטים ד; סיפור לוט ובנותיו:

בראשית יט, ל—לח; סיפור יהודה ותמר: בראשית לח.

<sup>93</sup> 'וכל זה שאמרנו לא יתכן אלא בנקבות שהם קרקע עולם, שבהם נמצא העניין שזכרנו, אך לא בזכרים, שאין העריות תיקון להם כלל' (קנאת, עמ' צו). לדיון אודות דבריו של הרמח"ל ראו רקובר, מטרה, עמ' 88—90; תשבי,

נתיבי, עמ' 182—185; קרא, גדולה.

<sup>94</sup> גדולה, עמ' 44.

<sup>95</sup> ראו לוינסון, הסיפור, עמ' 51—59. לוינסון סוקר את הדעות השונות במחקר בנושא ודן בהרחבה אודות הקושי בחלוקה בין 'פרשנות טהורה' שהמניע שלה אינטר-טקסטואלי, לבין 'פרשנות אידיאית' שמטרתה להתאים את הטקסט לאידיאולוגיה של הקורא.

<sup>96</sup> על הקושי של חכמים להסביר את התנהגותם של תמר, יעל ובנות לוט ראו גלעד, תמר, עמ' 127; לשם, יעל, עמ' 4;

ויסמן, לוט, עמ' 44.

הכללי של חז"ל לחטאים מיניים של דמויות נשיות במקרא.<sup>97</sup> אמנם, כל פרשנות חז"ל לסיפורי המקרא משקפת במידה מסוימת את עולם האמונות והדעות של חז"ל, וכך גם בסוגיית 'עבירה לשמה'; ההשקפה החיובית על חטאיהן המיניים של יעל, תמר ובנות לוט הנמצאת בסוגיה חושפת פן מעולמם של חז"ל.<sup>98</sup> אולם יתכן כי תורף הסוגיה הוא הפרשנות בעלת האופי האפולוגטי לדמויות במקרא, ולא עיצוב עולם האמונות והדעות הרצוי על פי חז"ל או הוראה הלכתית מסוג כל שהוא מן התחום של 'מטרה המקדשת את האמצעים'. למרות דברינו האחרונים, גם לגבי סוגיית 'עבירה לשמה' יפים הם דבריהם של אסף ואורבך :

לעיתים קשה לנו להכריע אם ביאור המקרא קדם לרעיון האגדי או הרעיון מצא לו סמוכים במקרא. אולם אין הבדל בדבר. רוח המקרא מפעמת דרשות אלו, ורק בני אדם שהיו חדורים רוח זו ושדבר במקרא היה חי בהם מסוגלים היו לקשר מחשבתם והרגשתם בכתוב במידה כזו עד שפעמים נדמה, כי הרעיון והביאור נולדו בבת אחת בתודעתם.<sup>99</sup>

סוגיית עבירה לשמה שבתלמוד יצרה אצל הפרשנים ספקות בכל הנוגע לסיווגה. קשה לדעת האם מדובר בסוגיה הלכתית, אגדית או סוגיה תיאולוגית העוסקת ב'עולם האמונות והדעות של חז"ל'. רבנים וחוקרים העלו לאורך הדורות השערות שונות לגבי סיווגה של הסוגיה כך למשל המהרי"ק קולון ובעקבותיו נחום רקובר רואים אותה כסוגיה הלכתית מובהקת הקשורה לנושא של 'מטרה מקדשת את האמצעים',<sup>100</sup> ר' יוסף אלבו בספר העיקרים וא"א אורבך רואים בה סוגיה המשקפת את עולם האמונות והדעות של חז"ל,<sup>101</sup> ואילו פרשנים אחרים מהספרות הרבנית, מרחיקים את

---

<sup>97</sup> לא מצאתי מחקר מסודר המקיף את הנושא, אלא רק התייחסויות חלקיות בלבד לנושא, לדוגמה זקוביץ, רות;

שמש, פ; לוינסון, הסיפור עמ' 210—214.

<sup>98</sup> שלושת החטאים המוזכרים בסוגיה זוכים להתייחסות חיובית. על מעשה יעל וסיסרא נאמר במפורש שהוא מעשה של 'עבירה לשמה', על חטאן של בנות לוט נאמר 'הן שנתכוונו לשם שמים וצדיקים ילכו בם', ועל חטאה של תמר נאמר 'תמר זינתה יצאו ממנה מלכים ונביאים'. חלק מהפרשנים והחוקרים התייחסו גם לשני המקרים האחרונים כ'עבירה לשמה' למשל: מאירי, הוריות י ע"ב (עמ' 272); גפני, חטא; קרא, גדולה.

<sup>99</sup> אסף ואורבך, אגדה, עמ' 355.

<sup>100</sup> שו"ת מהרי"ק, שורש קסז; רקובר, מטרה, עמ' 35—110.

<sup>101</sup> ספר העיקרים, מאמר שלישי, פרק כט; אורבך, חז"ל, עמ' 346.

השפעת הסוגיה על עולם האמונות והדעות של חז"ל, וטוענים כי המונח 'עבירה לשמה' רלוונטי לזמן שקדם למתן תורה.<sup>102</sup>

ניתן להציע גישה מפשרת לסוגיה הטוענת כי לסוגיה ישנם מספר רבדים שונים: גם רובד הלכתי, גם רובד מחשבתי המשקף את עולם האמונות והדעות של חז"ל, וגם רובד אגדי-היסטורי המשלים ומפרש את סיפור המקרא, ובכך ליישב את מגוון הדעות שהועלו לגבי סיווגה של הסוגיה. עם זאת, יש להעיר כי חלק מהדעות שהועלו לגבי סיווגה של הסוגיה לאורך הדורות הדגישו את שייכותה לתחום מסוים ואת אי שייכותה לתחומים אחרים; כך למשל ווזנר מפקיע את 'עבירה לשמה' מתחום ההלכה וטוען כי מדובר בעמדה חוץ-הלכתית, ור' חיים מוואלז'ין מפקיע את השפעת הסוגיה על עולם הערכים היהודי בהווה וטוען כי המונח 'עבירה לשמה' רלוונטי רק קודם מתן תורה ועל כן הוא מונח אגדי-היסטורי בלבד.<sup>103</sup>

#### ח. על דרך המחקר בחיבור זה

נויבירט מצהיר כי הוא מבקש לחקור את ספרות חז"ל בעזרת שימוש במושגים שיטתיים או פילוסופיים שלא היו מוכרים לחז"ל בכדי להבהיר את דבריהם.<sup>104</sup> נויבירט מציע גישה נוספת לחקר ספרות חז"ל לפיה צריך לנתח את ספרות חז"ל לפי המושגים שהם עצמם טבעו: 'מחשבת חז"ל כחשיבה אורגנית, המובחנת ומובדלת ממחשבה פילוסופית שיטתית'.<sup>105</sup> בעוד שנויבירט בוחר בדרך הראשונה, מחקר זה בוחר בדרך השנייה, מטרתו להבין ולמקם את המונח 'עבירה לשמה' בתוך עולם השיח והמושגים החז"לי. בכדי לפצח את המונח החידתי 'עבירה לשמה' המחקר מבקש להציג את מימרת רנב"י בהקשר של מספר מעגלי התייחסות: הפרק הראשון - דבריו של רנב"י ביחס לאופי השימוש בתיבה 'לשמה' בספרות חז"ל; הפרק השני - דבריו של רנב"י ביחס לשיח התלמודי אודות המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה'; הפרק שלישי - דבריו של רנב"י ביחס למימרות המייחסות לדמויות מקראיות כוונה לחטוא 'לשם שמים'; הפרק הרביעי - דבריו של רנב"י ביחס לסוגיה שבמסכת נזיר; הפרק החמישי - דבריו של רנב"י ביחס לנוסח הסוגיה

<sup>102</sup> ר' חיים מוואלז'ין, נפש החיים, בהוספות שאחרי שער ג, פרק ז. על מעמדן של מצוות קודם למתן תורה ראו פוטלסקי, תורה.

<sup>103</sup> נפש החיים, בהוספות שאחרי שער ג, פרק ז. לדיון אודות שיטתו ראו: רקובר, מטרה, עמ' 91—95.

<sup>104</sup> נויבירט, כוונה, עמ' 372.

<sup>105</sup> הירשמן, תורה, עמ' 13. הירשמן מציג עמדה זו כעמדתו של מקס קידושין. עמדתו של הירשמן קרובה לזו שמציג נויבירט.

הקדומה שבמסכת הוריות; הפרק השישי - דבריו של רנב"י ביחס למימרת רבא: 'אפילו לדבר עבירה' (בבלי, ברכות סג ע"א) המוסבת על הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג, ו).<sup>106</sup>

רבא ורנב"י שתקופות חייהם חופפות ברובן<sup>107</sup> משמיעים רעיון דומה, ועל כן אנו יכולים, עם כל הזהירות הנדרשת, להעלות כאן את ההצעה לראות את מיקום צמיחתו של הרעיון של 'עבירה לשמה' בספרות חז"ל לבבל של אמצע המאה הרביעית לספירה. הדיון יערך במסורות ושימושים שקדמו לדבריו של רב נחמן בר יצחק או לפחות במסורות הקרובות לזמנו, דהיינו מסורות מספרות חז"ל הקדומה (המשנה, התוספתא, התלמודים ומדרשי ההלכה והאגדה הקדומים כמו בראשית וויקרא רבה). מסורות שמקורם במדרשי האגדה המאוחרים בלבד היכולים לפעמים ליצור תמונה מעוותת ולשקף את עולמם של חז"ל דרך עיניהם של דורות מאוחרים יותר ידונו רק במקרים יוצאי דופן.

שאלת המחקר המרכזית המוצבת בחיבור זה מחולקת על ציר הזמן: עבר - מהי התשתית הרעיונית שקדמה למונח זה והצמיחה אותו בדור הרביעי של אמוראי בבלי; הווה - כיצד הובן המונח 'עבירה לשמה' בתקופה בה הוא נוצר ונוסח; עתיד - כיצד התקבל מונח זה בספרות התלמודית.

<sup>106</sup> על הדמיון בין הרעיונות ראו רקובר, מטרה, עמ' 55—59; אורבך, חז"ל, עמ' 300; והשווה גם לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, הקדמה למסכת אבות, עמ' שצ.

<sup>107</sup> רנב"י נפטר כארבע שנים לאחר רבא. רנב"י היה ראש ישיבת כלה בישיבת פומבדיתא-מחוזא כשרבא היה ראש הישיבה שם. לאחר פטירת רבא (שנת 352 לספירה) הוא ירש את רשות הישיבה עד מותו (שנת 356 לספירה). על חייו של רנב"י לצד רבא ראו אלבק, מבוא, עמ' 371; היימאן, תולדות, 942; מרגליות, לחקר, עמ' לו.

## פרק ראשון

### התיבה 'לשמה': סקירת השימושים והמשמעויות בספרות חז"ל

א. חשיבות הרב שיח התרבותי להבנת מימרת רנב"י

בשני הפרקים הבאים ננסה להציג את הסביבה הלשונית והעולם הרעיוני של חז"ל ככל שהוא נוגע לתיבה 'לשמה' ולמדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה', העומדים ברקע של דברי רנב"י 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה' (נזיר כג ע"ב). סקירת השימושים והמשמעויות של התיבה 'לשמה' והצגת המונח 'עבירה לשמה' בהקשר של התפתחות השימוש בתיבה 'לשמה' בספרות חז"ל תסייע לענות על השאלה כיצד הובן המונח 'עבירה לשמה' בזמן בו הוא נוצר ונוסח. המאמץ לתאר את ההקשר הספרותי-תרבותי בו נאמרו דבריו של רנב"י נעוץ בתפיסה שלוינסון היטיב לנסח: 'כל טקסט יוצר את משמעותו בתגובה לטקסטים אחרים, בין שהוא מתעלם מהם בין שהוא מאמץ אותם בין שהוא נאבק עמם. עלינו לנסות להבין את הטקסט כמשתתף פעיל ברב שיח תרבותי ולשחזר עד כמה שאפשר את כל הצדדים והקולות שבו'.<sup>108</sup> שני הפרקים הבאים הם ניסיון לשרטט את הצדדים והקולות של הרב שיח התרבותי בו משתתפת מימרת רנב"י.

הזכרנו בפרק הקודם כי השימוש של ר' נחמן בר יצחק בתיבה 'לשמה' במונח 'עבירה לשמה' הוא שימוש חריג מהטרמינולוגיה המקובלת של חז"ל; בעוד שבמונחים 'תורה לשמה', 'מצווה לשמה', 'ענוה לשמה' ו'יתוכחה לשמה' המילה 'לשמה' מוצמדת למילה בעלת ערך חיובי בעולמם של חז"ל, במונח 'עבירה לשמה' רנב"י מצמיד את התיבה 'לשמה' למילה בעלת ערך שלילי. נדגים את אופייה החריג של הבחירה הלשונית של רנב"י באמצעות הצגת המשמעויות והשימושים של התיבה 'לשמה' ושל המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' (בפרק הבא) בספרות חז"ל. מצד אחד נראה כי בספרות חז"ל ישנה התפתחות והרחבה הן בפרגמטיקה של השימוש במילה 'לשמה' והן בסמנטיקה של המילה 'לשמה'. כך למשל השימוש בתיבה 'לשמה' במשנה ובתוספתא מוגבל לשני תחומים הלכתיים ספציפיים של כתיבת שטרות ועבודות המקדש, ואילו במקורות תנאיים נוספים הורחב השימוש בתיבה 'לשמה' גם לגבי קיום כלל המצוות ולגבי מצוות לימוד תורה, והיא משמשת לא רק במימרות בעלות אופי הלכתי אלא גם במימרות בעלות אופי אגדי. השימוש בתיבה 'לשמה' הולך ומתרחב לאורך הדורות בספרות חז"ל הקדומה ואפשר לראות בדבריו של רנב"י את שיאו של התהליך, רנב"י סובר כי לא זו בלבד שראוי לעשות מצוות מסוימות 'לשמה', ולא זו בלבד שראוי לעשות את כלל המצוות 'לשמה', אלא שאף עבירות ראוי

<sup>108</sup> הסיפור, עמ' 26.



לעשות 'לשמה'. אם כן, דבריו של רנב"י הם חלק ממגמת ההרחבה בשימוש בתיבה 'לשמה' בספרות חז"ל הקדומה.<sup>109</sup> מצד אחר, דבריו של רנב"י הם היפוך וחריגה ממגמה זו שייחסה והצמידה את התיבה 'לשמה' לעוד ועוד מצוות, מעשים טובים, ושאר מילות מפתח בעלות מטען חיובי בעולמם של חז"ל. לעומת זאת, רנב"י מצמיד את התיבה 'לשמה' למילה בעלת ערך שלילי בעולמם של חז"ל.

## ב. שאלת האמינות של מימרת רנב"י

השימוש במונח 'עבירה לשמה' מיוחס לרנב"י, אמורא בבלי בן הדור הרביעי. אולם הנאמנות של המימרות בתלמוד הבבלי אינה חד משמעית. הן שאלת הנאמנות של ייחוס המאמרים לאומריהם בספרות חז"ל, והן שאלת הנאמנות של ניסוח המימרות בספרות חז"ל בכלל ובתלמוד הבבלי בפרט עומדות בבסיס החקירה שלנו המנסה לתאר את אופי השימוש בתיבה 'לשמה' ואת המטען הסמנטי של התיבה 'לשמה' במסגרת הניסיון להתחקות אחר הרקע הלשוני והרעיוני למונח 'עבירה לשמה' המופיע בדבריו של רנב"י.

המחקר התלמודי מכיר במנעד רחב של אפשרויות להבנת משמעות המשפט 'אמר רב X' בתלמוד הנעות בין: האמורא לו מיוחסת המימרה אכן אמר מימרה זו ואף ניסח אותה,<sup>110</sup> לבין האפשרות כי עורך הסוגיה מייחס מאמר לאמורא אף על פי שהאמורא מעולם לא אמרו,<sup>111</sup> וביניהן אפשרויות ביניים: אדם אחר הוא הוגה המסר והאמורא הוא מנסח המסר,<sup>112</sup> לחילופין האמורא הוא הוגה המסר ואדם אחר הוא מנסח המסר. אפשרות נוספת היא שהאמורא משמש כמוסר של מאמר עתיק יותר אך הוא עצמו אינו לא ההוגה ולא המנסח של המסר. בנוסף לשאלת הנאמנות של ייחוס המאמר לאומרו עולה שאלת נאמנות הניסוח של המימרות המובאות בספרות חז"ל. האם ניתן למשל לייחס לרנב"י את הניסוח המדויק של דבריו?! את

<sup>109</sup> אפשר להעלות את ההשערה כי מגמת ההרחבה בשימוש בתיבה 'לשמה' בספרות חז"ל מעידה על העצמת חשיבותה של הכוונה בעולמם של חז"ל, אולם כפי שנראו חלק מהשימושים החדשים הם ניסוח חדש לתוכן קדום באמצעות התיבה 'לשמה'.

<sup>110</sup> וייסברג, בתקופת, עמ' 98. וייסברג מכנה אפשרות זו – 'רגיל', וזוהי אכן המשמעות הפשוטה והרגילה של המשפט. לסקירה של האפשרויות השונות להבנת משמעות המשפט 'אמר רב X' בתלמוד ראו (מלבד דבריו של וייסברג) שטרן, ייחוס, עמ' 38, ודינונו בשיטתו של גייקובס, בדויות.

<sup>111</sup> לעיתים הייחוס נובע מאנלוגיה של עורך הסוגיה (שלעיתים היא מוטעית) מתוך אמירות או מעשים של החכם. שטרן, ייחוס, דן בנושא זה בהרחבה.

<sup>112</sup> וייסברג, בתקופת, עמ' 97, מכנה שלב זה של 'הפיכת המסר לטקסט למטרת תקשורת' – 'הצפנה'.

יצירת המינוח 'עבירה לשמה' או לפחות שימוש בו?! כאן יש להביא בחשבון את דבריו של רוזנטל לגבי אופי המסירה בעל פה 'בהרצאה חופשית, שוטפת וזורמת, בלתי כבולה בידי "נוסח" כתוב, בלעדי, מוגמר וקפוא'<sup>113</sup> של ספרות חז"ל.

קשת הדעות שהועלו בספרות המחקר לגבי שאלות אמינות הייחוס והניסוח של המימרות בתלמוד<sup>114</sup> משקפים את העובדה שכל גישה מחקרית הנסמכת על כללים גורפים בהתייחסותה למקורות בספרות חז"ל לוקה בפשטנות וחוסר דיוק. יש ללכת בעקבות דבריהם של חוקרים הקוראים לבדוק כל מקרה ולדון בו לגופו של עניין, מתוך זהירות ושקילה של הנתונים ולא להסתפק בהצבת כללים נוקשים וגורפים של גישה מחקרית זו או אחרת.<sup>115</sup>

עם כל הזהירות הנדרשת ננסה לתאר את העולם הרעיוני והשדה הלשוני העומדים ברקע של דברי רנב"י. נציג את השימושים בתיבה 'לשמה' כשימושים קדומים או בני זמנו של רנב"י במידה והם מופיעים לפחות בשני מקורות שהם וודאיים מנקודת הראות של ביקורת הנוסח, אשר אינם תלויים זה בזה. נבחן את מידת הסבירות שרנב"י הכיר את המקורות הללו ואת אופי השימוש בתיבה 'לשמה' המשתקף מהם; מטעם זה נעדיף מקורות שהיו מוכרים לחוג החכמים

---

<sup>113</sup> רוזנטל, תולדות, עמ' 8. רוזנטל מדגיש את המשמעות של התהליך הארוך הנמשך על פני מאות שנים של המסירה בעל פה וגיבוש הנוסח של התלמוד הבבלי. מורג, להעברתו, מציג תופעות לשוניות שונות בתלמוד הבבלי המתאימות לתיאור שהציע רוזנטל לפיו התלמוד הבבלי נמסר על פה לאורך תקופה זמן ממושכת. רוזנטל טוען כי שאלת היווצרות שינויי הנוסח בתלמוד נעוצה בתהליך המסירה. על פי רוזנטל התהליך הארוך של גיבוש הנוסח ייחודי לתלמוד הבבלי דווקא ובניגוד לתלמוד הירושלמי (עמ' 7), ובעקבותיו זוסמן, תורה, עמ' 343 הערה 61. בעקבות רוזנטל גם תלמידיו זוסמן (ושוב, עמ' 110 הערה 207) וברודי (ספרות, עמ' 241, 281—284) הדגישו את השפעת תהליך המסירה בעל פה של התלמוד הבבלי על שאלת אמינות הייחוס והניסוח של המימרות בתלמוד הבבלי. לעומתם פרידמן, להתהוות, עמ' 70—74, מציעה גישה שונה המעניקה משקל גדול יותר לשלבי ההעתיקה של התלמוד כהסבר להתהוות שינויי הגרסאות בתלמוד (ראו שם, הערה 14, בה פרידמן נחלק עם ברודי לגבי הבנת שיטתו של רוזנטל).

<sup>114</sup> לצד המחקרים שהוזכרו בהערה הקודמת העומדים על בעיית הנאמנות של המימרות בספרות חז"ל ישנן עדויות בספרות חז"ל כי מסירת המימרות נעשתה תוך שמירה והקפדה יתרה ראו הסקירות של וייסברג, בתקופת, עמ' 103, וברודי, ספרות, עמ' 282 הערות 190, 191. בנוסף על כך מחקרים רבים הגיעו למסקנה כי העברת המימרות נעשה תוך שמירה קפדנית על לשון ותוכן ראו וייסברג, בתקופת, עמ' 96 והמחקרים שהוא מציין שם, עמ' 103 הערה 15. מסקנה זו עולה גם ממחקריו של ברק שלמה כהן המזהה דרכי לימוד ייחודיות לאמוראים מסוימים ראו כהן, רמי בר חמא, עמ' 184 הערה 155; רב ששת, עמ' לא, הערה 112. אף סגנונו הייחודי של רנב"י נשמר במימרותיו בתלמוד הבבלי, ראו: מרגליות, לחקר, עמ' כט. מעניין לציין כי רוזנטל, לעריכת, עמ' 217, מגיע למסקנה כי רנב"י עצמו נהג בשמרנות ובהקפדה על נוסח המימרות של קודמיו שהיו בידו.

<sup>115</sup> ראו פרידמן, סוגיות, עמ' 95, וההפניות שם.

של אמוראי בבל ובייחוד לחוג החכמים של רנב"י ששימש כראש ישיבת פומבידיתא אחרי מותו של רבא.<sup>116</sup> כמו כן נבחן את לשונם של המקורות ונבדוק האם יש חשש לאנכרוניזם, דהיינו ניסוח מאוחר המיוחס לדובר קדום.<sup>117</sup>

לשם המחשה, נבחן את השימוש בתיבה 'לשמה' במימרת רנב"י: 'אמר רב נחמן בר יצחק: גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה שנאמר: "תבורך מנשים באהל יעל אשת חבר הקיני" (שופטים כד ה') (הוריות י ע"ב). מן ההיבט של ביקורת הנוסח, הביטוי 'עבירה לשמה' מופיע בכל עדי הנוסח למימרה.<sup>118</sup> דוברתה של המימרה הוא אמורא בבלי בן הדור הרביעי, והיא מופיעה בתלמוד הבבלי ללא מקבילות נוספות בספרות חז"ל הקדומה היכולות להעיד כי מדובר ברעיון קדום יותר מזה שנמסר בתלמוד הבבלי משמו של רנב"י. מהבחינה הלשונית השימוש בתיבה 'לשמה' בתוך תבנית מודולארית בה מילות מפתח מעולמם של חז"ל המוכנסות לתבנית יכולות להופיע בשני מצבים 'לשמה' / שלא לשמה' מופיע בתלמוד הבבלי במימרות של אמוראים בני דור או קודם לזמנו של רנב"י.<sup>119</sup> מן ההיבט הרעיוני, מתן הלגיטימציה המובלעת בדבריו של רנב"י לקיום מצוות במדרגת 'שלא לשמה', ומתן הלגיטימציה במפורש לעשיית 'עבירה לשמה' אינם ייחודים לרנב"י, הם מופיעים גם בהגותו של רבא, בן זמנו וחוגו של רנב"י.<sup>120</sup> אם כן, אין בידינו סיבה מוצקה לערער על המסורת הבבלית המייחסת את המאמר 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה' לרנב"י משום שהן מצד התוכן והן מצד הניסוח הוא מתאים לחוגו וזמנו של רנב"י. אמנם, כבר עמדנו על השימוש החריג בתיבה 'לשמה' בדבריו של רנב"י (בהצמדתו את התיבה 'לשמה' למילת מפתח בעלת ערך שלילי בעולמם של חז"ל), אולם גם אם נניח כי מדובר בניסוח המאוחר לתקופת האמוראים שיש לשייך אותו לשכבת סתם התלמוד, השימוש המיוחס לרנב"י

<sup>116</sup> אלבק, מבוא, עמ' 371. על סביבתו התרבותית של רנב"י ראו אלמן, מעשה.

<sup>117</sup> לדוגמא ראו מוסקוביץ, היגיון, עמ' 307; פרידמן, סוגיות, עמ' 127.

<sup>118</sup> המימרה מופיעה פעמיים בתלמוד במסכת הוריות ובמסכת נזיר ובידינו ארבע עדי נוסח לכל אחת מהופעותיה. למסכת נזיר: דפוס ונציה וכתבי היד מינכן 95, וטיקן 111 וגינצבורג 1134; למסכת הוריות: דפוס ונציה, וכתבי היד מינכן 95, פריז 1137 וקטע כריכה מהגניזה האיטלקית Modena - Archivio Storico Comunale 26.1. על טיבם של עדי הנוסח נרחיב בפרק הרביעי.

<sup>119</sup> סוטה כב ע"ב; פסחים נ ע"ב; ערכין טז ע"ב, מקורות אלו ידונו בפרק הבא.

<sup>120</sup> על הלגיטימציה של מדרגת 'שלא לשמה' בהגותו של רבא ראו בבלי, פסחים נ ע"ב. למימרות המגנות קיום מצוות במדרגת 'שלא לשמה' ראו תענית ז ע"א, מימרה זו תידון בפרק הבא. על הלגיטימציה לעשיית חטא 'לשם שמים' במשנתו של רבא ראו הדיון בפרק השישי במימרת רבא שבבבלי ברכות סג ע"ב.

בתיבה 'לשמה' ייחשב לחריג. על כן, חריגות הניסוח של דברי רנב"י אינה יכולה להצביע כי מדובר בניסוח מאוחר שיוחס לרנב"י באופן אנכרוניסטי.

### ג. השימושים של התיבה 'לשמה' בספרות חז"ל

המילה 'לשמה' כמות שהיא אינה מופיעה במקרא.<sup>121</sup> בספרות חז"ל ניתן לזהות חמישה סוגים של שימושים ומשמעויות לתיבה 'לשמה' (שימושים אלו יודגמו וידונו במהלך הפרק):

1. לשמה - לשם שלה - for her name. שימוש זה בתיבה 'לשמה' נפוץ בכל ספרות חז"ל לגבי

הלכות כתיבת שטרות.

2. לשמה - לשם שלה - לשם הקטגוריה שלה - for her title. שימוש זה נפוץ בכל ספרות

חז"ל לגבי הלכות עבודת המקדש.

3. לשמה - לשם הדבר עצמו - שימוש זה מופיע בכל ספרות חז"ל הקדומה למעט המשנה

והתוספתא לגבי קיום מצוות ובייחוד לגבי מצוות לימוד תורה.

4. לשמה - לשם שמיים - שימוש זה מיוחס בתלמודים לדוברים מסוף תקופת התנאים או

מדור התפר של ראשית תקופת האמוראים לגבי קיום מצוות ובייחוד לגבי מצוות לימוד

תורה.<sup>122</sup>

5. לשמה - לשם מצווה - שימוש זה מופיע בתלמוד הבבלי בלבד. הוא מיוחס לתנאים

ואמוראים המשתמשים בו לגבי הכנת תשמישי קדושה כגון: ספר תורה, תפילין וציצית.

מספר חוקרים עמדו על הקושי להגדיר את ההבחנה בין שלושת השימושים האחרונים שמנינו

לתיבה 'לשמה': אם אדם עושה 'מצווה לשמה', הרי הוא עשה את המצווה לשם עצמה ולא לשם

דבר אחר, וממילא ניתן לומר כי הוא עושה את המצווה לשם שמים - לשמו של האל, וכן ניתן

---

<sup>121</sup> במקרא ישנה רק צורת הנפרד 'לשם'. על השימושים של 'לשם' במקרא ראו לאם, תורה, עמ' 134; קדרי, מקראית,

עמ' 1107; בן יהודה, מילון, עמ' 7210. קדרי ובן יהודה טוענים כי במקרא המילה 'לשם' אינה מופיעה במשמעות של

'למען'. לאם מסתפק בכך בעקבות הפסוק: 'באו עבדיך לשם ה' אלוהיך' (יהושע ט, ט).

<sup>122</sup> יש לציין כי שם העצם 'שם', שהוא אחד מרכיבי התיבה 'לשמה' משמש במקרא ובספרות חז"ל ככינוי לאל, כך

מציע אבן שושן, קונקורדנציה, עמ' 1161, בעקבות הפסוק: 'בנקבו שם יומת' (ויקרא כד, יז); ויסטרוב, מילון, עמ'

1590, (יסטרוב מביא משניות המוכיחות כי צורת הידוע 'השם' משמשת ככינוי לאל, אולם בעקבות נוסח כתב יד

קויפמן למשנה בזבחים ד, ו, עולה כי גם הצורה 'שם' משמשת ככינוי לאל). עם זאת, ספק אם יש קשר בין השימוש

בתיבה 'שם' ככינוי לאל, לשימוש בתיבה 'לשמה' במשמעות של 'לשם שמים'.

לומר כי הוא עושה את המצווה לשם המצווה.<sup>123</sup> עם זאת, שמירה על גבולות הגדרה ברורים של כל אחד מהשימושים הללו תניב קריאה מדויקת יותר של המקורות המשתמשים בתיבה 'לשמה'. נקודת ההבדל בין שלושת השימושים היא שכל אחד מהם פונה אל מרחב התייחסות אחר של האדם: האדם מול מעשיו - 'לשם הדבר עצמו', האדם מול האל - 'לשם שמים', האדם מול מערך הציוויים ההלכתי - 'לשם מצווה'.

כאשר התיבה 'לשמה' משמשת במשמעות של 'לשם הדבר עצמו', התיבה 'לשמה' מכוונת אל הרעיון של עשיית הדברים לשם הדברים עצמם. התיבה 'לשמה' מתייחסת למרחב שבין האדם למעשיו ומציינת את התביעה כי על האדם לעשות את מעשיו לשם עצמם ולא ממניעים זרים. באופן זה משמשת התיבה 'לשמה' בספרות חז"ל בהקשר של התביעה ללמוד תורה לשם לימוד תורה ולא בשביל לצבור עושר או כבוד.<sup>124</sup> האינדיקטור לאבחון המקורות בספרות חז"ל המשתמשים בתיבה 'לשמה' במשמעות זו הוא הזכרתם של מניעים זרים בטקסט שהתיבה 'לשמה' מכוונת לשלילתם. בכל מקום שהטקסט מפרט מניעים זרים ומשתמש בתיבה 'לשמה' פרוש התיבה 'לשמה' הוא 'עשיית הדבר לשם הדבר עצמו ולא ממניעים זרים' המפורטים בטקסט.<sup>125</sup>

כאשר התיבה 'לשמה' משמשת במשמעות של 'לשם שמים', התיבה 'לשמה' מתייחסת למרחב התיאולוגי שבין האדם לאל, והיא מגלמת את התביעה הרוחנית שבעת מעשיו של האדם כוונתו תהיה קיום רצונו של האל (בעולמם של חז"ל רצונו של האל נוכח בשיח התרבותי, ומעשיו של האדם עומדים בזיקה לרצון זה, כך למשל במשנה: 'בטל רצונך מפני רצונו שיבטל רצון אחרים מפני רצונך')<sup>126</sup>. אחד הניסוחים של התביעה לעשייה 'לשמה' במשמעות זו של 'לשם שמים' מצוי במדרש דברים רבה:

מהו 'בכל לבבך' (דברים ו, ה)?

אלא כשתהא אוהב אותו ומרבה במצוות לא יהא לבך חלוק עליך

<sup>123</sup> ראו: אורבך, חז"ל, עמ' 300; נויבירט, כוונה, עמ' 304.

<sup>124</sup> ראו למשל בבלי, נדרים סב ע"ב. נדון במימרה זו בהמשך.

<sup>125</sup> ראו למשל בבלי, פסחים ח ע"ב. לעיתים ניתן לפרש את התיבה 'לשמה' במשמעות של 'לשם הדבר עצמו ולא מתוך מניע זר' גם במקורות בהם מניע זר אינו מפורט, אולם במקורות בהם מפורט מניע זר פרוש התיבה 'לשמה' כ'לשם הדבר עצמו' מתבקש.

<sup>126</sup> אבות ב, ד. כל המשניות מצוטטות בעבודה על פי כתב יד קויפמן A 50 אלא אם כן צוין אחרת.

אלא הוי עושה את המצוה לשמה בלב שלם.<sup>127</sup>

נקודת המוצא של הדרשה היא היחס שבין האדם לאל - 'כשתהא אוהב אותו', מתוך נקודת מוצא זו המדרש משליך על יחס האדם לקיום המצוות. בדרשה זו עשיית המצוות 'לשמה' פירושה עשיית המצוות בלב שלם ולא בלב חצוי, דהיינו עשיית המצוות לשם קיום רצון האל ומאהבת האל ולא מתוך מניעים אחרים. מניעים אלו יכולים להיות קשורים גם הם לאל, למשל פחד מעונש או בקשת השכר לעולם הבא, אך מניעים אלו אינם נחשבים למעולים.<sup>128</sup> האינדיקטור לאבחון המקורות בספרות חז"ל המשתמשים בתיבה 'לשמה' במשמעות זו הוא הזכרתו של האל (על שלל כינויו בספרות חז"ל). כאשר מקור מזכיר את האל או רצונו של האל וכדומה כפי שמצינו בדרשת הדברים רבה, פירוש התיבה 'לשמה' בהקשר זה הוא עשייה 'לשם שמים' - עשייה לשם קיום רצונו של האל.

כאשר התיבה 'לשמה' משמשת במשמעות של 'לשם מצווה' היא מתייחסת לשאלת הזיקה שבין מעשה האדם למעריך הציוויים ההלכתי. זוהי התייחסות עקיפה בלבד לקשר שבין האדם לאל, משום שעל העושה מוטלת החובה להתחשב ולהיות מודע לציווי ההלכתי, אותו היהדות הרבנית נוהגת לזהות עם רצון האל, כשבמקרה זה ההתייחסות איננה לאל עצמו. התיבה 'לשמה' מגלמת את התביעה כי בעת מעשה על האדם להיות מודע לציווי ההלכתי ולייעודו של האובייקט בו נעשה המעשה. במקורות בהם התיבה 'לשמה' משמשת באופן מובהק במשמעות של 'לשם מצווה', דהיינו מקורות בהם שאר המשמעויות שהצענו לתיבה 'לשמה' אינן מתאימות, התיבה 'לשמה' מופיעה בתוך הקשר הלכתי של דרישה לכוונה או למודעות מצד אדם העושה פעולה שלה משמעות הלכתית. כך למשל מופיעה בתלמוד הדרישה כי המעבד עורות המיועדים לכתבת ספר תורה יעבד אותם 'לשם' דהיינו, על המעבד להיות מודע ליעוד ההלכתי של העורות.<sup>129</sup> כל המקורות בהם התיבה 'לשמה' משמשת באופן מובהק במשמעות של 'לשם מצווה' הם מקורות מהתלמוד הבבלי העוסקים בהכנת תשמישי קדושה.

<sup>127</sup> דברים רבה, פרשת ואתחנן, ד"ה 'מהו בכל לבבך' (עמ' 70).

<sup>128</sup> על העיסוק במניעים השונים לקיום מצוות ודירוגם בספרות חז"ל ראו בבלי, סוטה כב ע"ב, נדון במקור זה בהמשך.

<sup>129</sup> ראו בבלי, גיטין נד ע"ב.

התיבה 'לשמה' משמשת הן בשדה ההלכתי והן בשיח האגדי שבספרות חז"ל.<sup>130</sup> נוכל לחלק את השימושים בתיבה 'לשמה' לשתי קבוצות מובחנות: השימושים במילה 'לשמה' במשמעות של 'לשם שלה', 'לשם הקטגוריה שלה' והשימושים המובהקים בתיבה 'לשמה' במשמעות של 'לשם מצווה' מופיעים בהקשר הלכתי, בהם התיבה 'לשמה' מגלמת **דרישה הלכתית למודעות** בעת עשיית פעולה בעלת משמעות הלכתית בחפץ של מצווה. על פי דרישה זו, תכליתו של חפץ המצווה וייעודו המדויק אמורים להיות חלק מתודעתו של האדם העוסק בחפץ המצווה, כך הסופר הכותב את הגט אמור לדעת את שמה של האשה המתגרשת בגט, המקריב אמור לדעת את שמו של הקרבן והטווה את חוטי הציצית אמור להכיר בייעודם של החוטים. הדרישה ההלכתית ל'לשמה' הופכת את שלבי העשייה השונים בחפץ המצווה לשלבים דתיים בעלי משמעות הלכתית ומפקיעה אותם מלהיחשב כשלבים בעלי משמעות טכנית בלבד. העוצמה הריטואלית של חפץ המצווה גדלה על ידי הפרשת שלבי העשייה שלו מעולם החולין והדרישה כי שלבים אלו יעשו מתוך תודעה בעלת משמעות הלכתית.<sup>131</sup> כך גם נפסלים ומודרים משלבי עשייה אלו הכותים וגויים הנחשבים על פי ההלכה כמי שאינם ראויים ומסוגלים להחזיק בתודעה זו.<sup>132</sup> לסיכום: התיבה 'לשמה' בשימושים אלו מכוונת **לדרישה הלכתית למודעות** בעת העיסוק בחפץ של מצווה. דרישה זו מגדילה את עוצמתו הריטואלית של חפץ המצווה.

התיבה 'לשמה' משמשת במשמעות של 'לשם הדבר עצמו' או 'לשם שמים' בדרך כלל בהקשר אגדי.<sup>133</sup> בשימושים אלו התיבה 'לשמה' מגלמת את הדרישה הדתית לטהרת הכוונה בעת קיום מצוות ולימוד תורה. כאשר התיבה 'לשמה' משמשת במשמעות של 'לשם הדבר עצמו' התביעה לטהרת הכוונה, המנוסחת על ידי התיבה 'לשמה', מכוונת לשלילתם של מניעים זרים, ומצביעה על התפישה כי על מקיים המצוות לראות בקיום המצוות מטרה לעצמה ולא אמצעי להשגת מטרות אחרות שהן בדרך כלל טובות הנאה חומריות כמו כסף או כבוד. כאשר התיבה

<sup>130</sup> נויבירט, כוונה, עמ' 233. נויבירט מציין כי 'לשמה' בהקשר הלכתי מציין תנאי בעשיית החפץ או המצווה, ואילו 'לשמה' בהקשר אגדי מציין מעלה במצווה בלבד ולא תנאי הכרחי לקיומה. החלוקה שמציע נויבירט אינה מתיישבת עם היגדים אגדיים בהם נויבירט דן השוללים קיום מצוות ולימוד תורה 'שלא לשמה' כמו: 'וכל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות' (בבלי, תענית ז ע"א); 'וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא' (בבלי, ברכות יז ע"א).

<sup>131</sup> ראו יוהס, בין רוח לחומר; צבר, תורה ומגיה.

<sup>132</sup> ראו בבלי, גיטין כג ע"א.

<sup>133</sup> יוצא מן הכלל הוא השימוש בתלמוד הבבלי בתיבה 'לשמה' במשמעות של 'לשם שמים' בהקשר הלכתי של מצוות המילה (בבלי, עבודה זרה כז ע"א). מקור זה ומקבילותיו בספרות חז"ל ידונו בהמשך.

'לשמה' משמשת במשמעות של 'לשם שמים' התביעה לטהרת הכוונה, המנוסחת על ידי התיבה 'לשמה', מכוונת לתביעה שהאדם יעשה את המצוות מתוך אהבת האל ומתוך רצון לקיום רצונו של האל ולא מתוך מניעים אחרים כמו יראת העונש או בקשת השכר לעולם הבא, הנחשבים למניעים פחותים במעלה.

לסיכום: התיבה 'לשמה' בשימושים אלו מגלמת את הדרישה הדתית לטהרת הכוונה

בעת עשיית המצוות.

#### ד. השימוש בתיבה 'לשמה' במשנה ובתוספתא

במשנה ובתוספתא התיבה 'לשמה' מופיעה כדרישה הלכתית לגבי כתיבת שטרות ועבודות המקדש בלבד. במשנה השימוש במילה 'לשמה' במשמעותה המילולית: 'לשם שלה' – 'for her name', מופיע בהקשר של כתיבת גט: 'רבי אלעזר מכשיר בכולן חוץ מגיטי נשים שנאמר: "וכתב לה" (דברים כד, א) לשמה' (גיטין ג, ב). בתוספתא מופיע שימוש דומה בתיבה 'לשמה' גם בהקשר של כתיבת שטרות נוספים: שטר שחרור לעבד או שפחה, ומגילת סוטה.<sup>134</sup> כאשר הדרישה לכוונה מופיעה בהקשר של שטר המיועד לגבר, דהיינו שטר שחרור לעבד, מופיעה הצורה 'לשמו'. במקורות אלו התיבה 'לשמה' מתפרשת: 'לשמה' - לשם שלה, לשם האישה הספציפית, במשמעות הרווחת של המילה 'שם': 'מלה המשמשת ציון לפרט שבבני האדם, באלוהים, בבעלי חיים, במקומות וכו', Name.<sup>135</sup> הדרישה ההלכתית בכתיבת שטרות המופיעה במקורות התנאיים היא דרישה למודעות; הסופר הכותב את השטר צריך להיות מודע לשמו של האדם שלו השטר מיועד. המשנה והתוספתא משתמשות בתיבה 'לשמה' בהקשר נוסף של עבודות המקדש. חוקרים ובלשנים העלו פרושים שונים למילה 'לשמה' המופיעה בהקשר של עבודות המקדש.<sup>136</sup> הפרוש הטוב והקולע ביותר לדעתי לתיבה 'לשמה' בהקשר זה הוא זה של לורברבוים: 'לשם הקטגוריה הנכונה, לשם הקרבן הנכון'.<sup>137</sup>

נוכל לחדד את הפירוש שהציע לורברבוים לתיבה 'לשמה' לאור אחת המשמעויות שמציע בן יהודה למילה 'שם' בספרות חז"ל: 'שם - במשמעות ענין מעניני המצוות; Title, Rubrik'.<sup>138</sup>

<sup>134</sup> תוספתא גיטין ז, ב. ראו גם המקבילה בירושלמי, סוטה ב, ב (יח ע"א).

<sup>135</sup> בן יהודה, מילון, עמ' 7201.

<sup>136</sup> בן יהודה, מילון, עמ' 7210; אבן שושן, מילון, עמ' 722; כנעני, אוצר, עמ' 5824; לאם, תורה, עמ' 134.

<sup>137</sup> לורברבוים, כוונה, עמ' 66, הערה 16.

<sup>138</sup> בן יהודה, מילון, עמ' 7209, בעקבות המשנה, קינים א, ה.



נוכל להציע את ההשערה המסתברת כי המונח 'לשמה' נוצר בתחילה בהקשר של הדרשה לגבי כתיבת הגט: ' וכתב לה' (ויקרא יט, כ) – לשמה,<sup>139</sup> ומשמעותו הראשונית היה: 'לשמה' - לשם שלה, לשם האישה הספציפית, במשמעות הרווחת של המילה 'שם'. בעקבות המשמעות הנוספת שהתחדשה בספרות חז"ל לתיבה 'שם' כקטגוריה הלכתית הורחב השימוש במילה 'לשמה' לגבי עבודות המקדש.<sup>140</sup> בלשון חכמים לא רק לאישה יש 'שם' ספציפי כמו: יוכבד או לאה, אלא גם לכל קרבן יש 'שם', דהיינו קטגוריה הלכתית, כגון: חטאת או עולה. עשייה 'לשמה' לגבי עבודות המקדש פירושה שהעושה את אחד משלבי ההקרבה יעשה את פעולתו 'לשמה' דהיינו, יעשה את הפעולה תוך מודעות לשם של הקרבן - לקטגוריה ההלכתית אליו היא שייך. פירוש זה שהצענו קרוב לפירושו של לורברבוים אך אינו זהה לו. בעוד שלורברבוים מציע כי פירוש התיבה 'לשמה' הוא 'לשם הקטגוריה הנכונה' - על פי הצעתנו פירוש התיבה 'לשמה' לגבי הקרבת קרבנות הוא 'לשמו של הקרבן' = לשם הקטגוריה ההלכתית של הקרבן'. הקטגוריה של הקרבן היא הקטגוריה הנכונה של הקרבן. מן המבחינה התוכנית הפירושים זהים, אולם מן הבחינה המילונאית קשה לייחס (ואף אין צורך לעשות זאת) למילה 'לשמה' את המשמעות 'לשם הקטגוריה הנכונה' שלורברבוים מציע. פירושה המדויק של התיבה 'לשמה' לגבי הקרבת קרבנות הוא 'לשם הקטגוריה של הקרבן'. ניסוח בהיר של דרישה הלכתית זו, המנוסחת דרך קבע בספרות חז"ל בעזרת התיבה 'לשמה', מופיע בספרא:

והביאה אל הכהן וקמץ הכהן ממנה מלא קומצו את אזכרתה והקטיר המזבח' (ויקרא ה, יב) שיהא מקטיר לאישים, ומתכוין לשם חטאת, שיהוא כל מעשיה לשם חטאת היא פרט לשקמצה שלוא לשמה.<sup>141</sup>

הספרא עוסקת במנחת חטאת. הדרשה מנגידה את הדרישה ההלכתית: 'שיהו כל מעשיה לשם חטאת' ל'פרט שנקמצה שלא לשמה', ומכאן אתה למד כי משמעות הדרישה ההלכתית של 'לשמה' היא שהמקריב יהיה מודע בעת ביצוע שלבי ההקרבה לשמו של הקרבן, דהיינו לקטגוריה ההלכתית של הקרבן - 'שיהא מקטיר לאישים ומתכוין לשם חטאת'. כשהספרא כותבת: 'פרט

<sup>139</sup> משנה, גיטין ג, ב.

<sup>140</sup> כך לקרבנות בצורת נקבה כמו: חטאת, עולה ומנחה, לגבי קורבן אשם המשנה משתמשת במונח 'לשמו', ראו משנה, זבחים א, א.

<sup>141</sup> ספרא, דיבורא דחובה פרשה י יט, ט (כה ע"א). כל הציטוטים של הספרא על פי כתב יד וטיקן 66.

לשנקמצה שלא לשמה' כוונתה 'פרט לקרבן חטאת' שנקמצה לא לשמה'. בספרות התנאית הביטוי 'קמיצה לשמה' או 'שחיטה לשמה' בלא המושא אינו מופיע, והוא אכן חסר משמעות ללא המושא. כוונת הביטוי 'שחיטה לשמה' הוא שחיטת בהמת הקרבן לשם שלה, למשל: שחיטת קרבן החטאת לשם הקטגוריה ההלכתית 'חטאת', ולא 'שחיטה לשמה' – שחיטה לשם השחיטה.<sup>142</sup> המשנה והתוספתא אינם משתמשות במילה 'לשמה' במשמעות של: עשיית הפעולה מתוך כוונה אינהרנטית ולא ממניעים זרים.

בסיכום: במשנה ובתוספתא התיבה 'לשמה' מופיעה כדרישה הלכתית לגבי כתיבת שטרות ועבודות המקדש בלבד. בשני השימושים משמעותה של התיבה 'לשמה' הוא 'לשם שלה'. ההבדל בין השימושים בפירוש התיבה 'לשמה' נובע משתי משמעויות שונות של התיבה 'שם' בספרות חז"ל: Name ; Title. לתיבה 'לשמה' ישנו מטען סמנטי חיובי במשנה ובתוספתא, כאשר עושים פעולה 'לשמה' הפעולה נעשתה כפי שההלכה חושבת שצריך וראוי לעשותה, כאשר פעולה נעשית 'שלא לשמה' מתעוררת בעיה הלכתית, השטר או הקרבן אינו כשר, פסול או לא עלה לבעלים לשם חובה.<sup>143</sup> כללו של דבר פעולה הנעשית 'שלא לשמה' הינה פעולה המעוררת בעיה מן הבחינה ההלכתית ויש לה ערך שלילי. מכנה משותף נוסף בין הדרישה ההלכתית ל'לשמה' בהקשר של עבודות המקדש לדרישה ל'לשמה' בהקשר של כתיבת שטרות הוא שבשני השדות הדרישה ההלכתית של 'לשמה' מציינת דרישה **למודעות** של עושה הפעולה. על עושה הפעולה להיות מודע ל'שם' בעת עשיית הפעולה: הסופר צריך להיות מודע לשמה של האשה לה מיועד הגט, ואילו המקריב צריך להיות מודע לשמו של הקרבן - הקטגוריה הלכתית אליו הוא שייך. ה. 'לשמה' - 'לשם הדבר עצמו' בברייתות שבתלמודים ובמדרשי ההלכה שתי מימרות המופיעות במדרשי ההלכה שלהן מקבילות בתלמוד הבבלי מרחיבות את השימוש בתיבה 'לשמה' לגבי מצוות עליה לרגל ולימוד תורה. במקורות אלו המילה 'לשמה' משמשת במשמעות של: 'עשיית הדבר לשם הדבר עצמו ולא ממניעים זרים'. פירוש זה הוא בעקבות פירוש המילוני של אבן שושן לתיבה 'לשמה': 'מתוך כוונה מיוחדת לדבר זה בלבד ולא לדבר אחר'.<sup>144</sup> התיבה 'לשמה' מופיעה במקורות אלו בתוך הקשר של מניע זר המפורט בטקסט. תפקידה של התיבה 'לשמה' לשלול עשייה מתוך מניע זה. שימוש זה בתיבה 'לשמה' מופיע במימרות בעלות

<sup>142</sup> וזאת בניגוד לדבריו של נויבירט, כוונה, עמ' 235, הטוען כי פרוש התיבה 'לשמה' לגבי עבודות המקדש הוא 'לשם

הדבר עצמו.

<sup>143</sup> ראו למשל משנה, זבחים א, א.

<sup>144</sup> מילון, עמ' 722.

אופי אגדי.<sup>145</sup> אם כן, לעומת המשנה והתוספתא במדרשי ההלכה ובברייתות שבתלמוד הבבלי ישנה התפתחות והרחבה הן בפרגמאטיקה של השימוש במילה 'לשמה' והן בסמנטיקה של המילה 'לשמה'. נפתח בדבריו של ר' אליעזר בר צדוק:<sup>146</sup>

	בבלי, נדרים סב ע"א (דפוס ונציה)	ספרי דברים מח (עמ' 114)
1	רבי אליעזר בר רבי צדוק אומר <b>עשה דברים לשם פעלם ודבר בהם לשמם</b>	רבי אלעזר ברבי צדוק אומר <b>עשה דברים לשם פעולתם דבר בהם לשמם</b>
2	אל תעשם עטרה להתגדל בהם ואל תעשם קורדום להיות עודר בו	
3	וקל וחומר ומה בלשצר שלא נשתמש אלא בכלי קודש שנעשו כלי חול נעקר מן העולם המשתמש בכתרה של תורה על אחת כמה וכמה	הוא היה אומר ומה בלשצר שנשתמש בכלי בית המקדש וכלי חול היו נעקרו חייו מן העולם הזה ומן העולם הבא המשתמש בכלי שנברא בו העולם על אחת כמה וכמה שיעקרו חייו מן העולם הזה ומן העולם הבא

נדון תחילה בנוסח הבבלי. עדי הנוסח של התלמוד מתחלקים לשתי קבוצות, כתבי היד מינכן 95 וגינצבורג 1134 גורסים את התיבה 'לשמם' ואילו כתב יד רומי 130 גורס 'לשמם' בדומה לגרסת דפוס ונציה שהבאנו. לעומת זאת בספרי הגרסה 'לשמם' מוסכמת ואין עליה פקפוק.<sup>147</sup> החילוף בין

<sup>145</sup> יש להעיר כי שימוש זה אינו נמצא בברייתות שבירושלמי. כמו כן לא דנתי בשימוש בתיבה 'לשמה' המיוחס לרבי בהקשר של קיום כלל המצוות בספרי במדבר, בשלח קיב (מהדורת הורוביץ, עמ' 120), משום שמסורת נוסח זו מפקפקת, היא אינה מופיעה בעדי הנוסח המשובחים של הספרי ועל כן כהנא במהדורתו (עמ' יב) אינו גורס את התיבה 'לשמה'. מקבילה למימרה זו מופיעה בשינויים קלים בשם התנא בן עזיי ללא התיבה 'לשמה' ראו משנה, אבות ב, ד.

<sup>146</sup> היו שני תנאים ארץ ישראלים בשם זה: האחד בדור השני, והשני בדור הרביעי-חמישי (מרגליות, אנציקלופדיה, עמ' 55).

<sup>147</sup> מתוך מדור שינויי הנוסח שבמהדורת פינקלשטיין עולה כי זוהי הגרסה בכל עדי הנוסח לספרי דברים למעט כתב יד 'מדרש חכמים' הגורס 'לשם שמם'. כהנא מעריך כי כתב יד זה הוא נציג מאוחר של מסורת הנוסח האיטלקית של הספרי דברים (אוצר, עמ' 99 הערה 15). יש לשער כי הגרסה 'לשם שמם' מקורה ב'תיקון' של הסופר בהשפעת הנוסח שהכיר מהמקבילה בתלמוד הבבלי. על תופעה זו של 'תיקון' של סופר אשכנזי בהשפעת נוסח הבבלי ראו פרידמן, להתהוות, עמ' 74.

'לשמה' ל'לשמים' אינו שכיח בין עדי הנוסח של התלמוד,<sup>148</sup> ועל כן יש לשער כי החילוף כאן נובע מהדמיון הגראפי בין הצורות: 'לשמים' ו'לשמים'. אם כן לפנינו שתי גרסאות לתלמוד שככל הנראה אחת מהן היא גרסה משנית ומאוחרת מן התקופה בה התלמוד הועבר בכתב.<sup>149</sup> לאור גרסת הספרי יש עדיפות מסוימת לעדי הנוסח לתלמוד הגורסים 'לשמים' בדומה לספרי. לראשית דבריו של רבי אליעזר בבבלי 'עשה דברים לשם פעלים' הציע פרשנים וחוקרים שני פירושים: עשיית הדברים לשם עצמם – בדומה לפרוש המקבילה בספרי 'עשה דברים לשם פעולתם', או עשיית הדברים לשם האל.<sup>150</sup> ההצעה השנייה מתיישבת עם הגרסה 'ודבר בהם לשמים' המופיעה בחלק מעדי הנוסח של התלמוד, ואילו ההצעה הראשונה לפיה המימרה קוראת לעשיית הדברים לשם עצמם מתיישבת עם הגרסה 'לשמים' העדיפה ועם גרסת המקבילה בספרי. הנושא של ראשית דברי ר' אליעזר סתום, לא ברור מהם 'הדברים' שיש לעשות לשם פעלים, יש שפרשו מצוות ויש שפרשו מעשים טובים.<sup>151</sup> מן הסמיכות של מימרת ר' אליעזר לדרשות הבאות אחריה (שורות 2 ו3 בטבלה) עולה כי ההיגד 'ודבר בהם לשמים' עוסק בלימוד תורה (או לפחות כך הוא הובן בשלב בו המימרות נשנו ברצף). הדרשות שבשורות 2 ו3 בטבלה מקבילות למשנה במסכת אבות: 'היה ר' צדוק אומר, אל תעשה עטרה להתגדל בהן ולא קורדום לאכל מהן. וכך היה הלל אומר: דישתמש בתגא חלף [המשתמש בכתר יחלוף], האוכל הנאות מדברי תורה נטל חייו מן העולם'.<sup>152</sup> הדרשה על בלשצר (שורה 3 בטבלה) היא פרפראזה לדברי הלל האוסר שימוש חולין בכתרה של תורה. אם כן, התביעה שלימוד תורה לא יעשה לשם מניעים חומריים - 'האוכל הנאות מדברי תורה', היא רעיון קדום המיוחס להלל. רעיון זה נוסח בספרי וככל הנראה אף בתלמוד הבבלי באמצעות התיבה 'לשמים'. לסיכום: לכל הפחות יש לנו לסמוך על נוסח הספרי

<sup>148</sup> לא מצאתי חילוף בין התיבה 'לשמה' לתיבה 'לשמים' בעדי הנוסח לתלמוד הבבלי (בדקתי את כל המקומות בהן נזכרת התיבה 'לשמה' בתלמוד בתקליטור עדי הנוסח לתלמוד הבבלי בהוצאת מכון ליברמן) למעט דברי התלמוד בברכות יז ע"א, שם גירסת כתב יד פריז 671: 'לשמים' ואילו שאר עדי הנוסח גורסים 'לשמה'. מסתבר שיש לדחות את גירסת כתב יד פריז ולראותה כתיקון נוסח של הסופר.

<sup>149</sup> העדויות הראשונות שיש לנו לגבי העלאת התלמוד על הכתב והעתקתו באופן מסודר הן מסוף המאה השמינית ראו זוסמן, תורה, עמ' 327.

<sup>150</sup> ראו נדרים, מכון, עמ' קכז הערה 53; היגר, מסכתות, עמ' 131; שפרבר, דרך ארץ, עמ' 22; נויבירט, כוונה, עמ' 258.

<sup>151</sup> המשנה ברורה (ס, ד סעיף קטן ז) מפרש את דברי ר' אליעזר על קיום מצוות: שפרבר, דרך ארץ, עמ' 22, פירש 'מעשים טובים'. יתכן כי המימרה כולה מוסבת על לימוד תורה.

<sup>152</sup> אבות ד, ה. הנוסח על פי כתב יד קואפמן A 50.

כי התיבה 'לשמה', בצורת הרבים שלה 'לשמם', משמשת בהקשר של לימוד תורה, וככל הנראה שימוש זה מופיע גם בתלמוד הבבלי.

שימוש דומה בתיבה 'לשמה' מופיע בהקשר של מצוות העלייה לרגל:

א"ר דוסתאי א"ר ינאי<sup>153</sup> מפני מה אין חמי טבריא בירושלם

שלא יהו עולי רגלים אומרים: אלמלא לא באנו אלא לרחוץ בחמי טבריא דיינו

ונמצאת עלייה שלא לשמה.<sup>154</sup>

המילה 'לשמה' כאן מוצגת על רקע של המניע החומרי של טבילה במעיינות חמים. על פי ר' דוסתאי מצוות העלייה לרגל צריכה להיעשות לשם עצמה ולא תוך מניע חומרי, זאת בדומה לדבריו של ר' צדוק השולל לימוד תורה מתוך מניע חומרי ותובע לדבר בדברי תורה 'לשמם' - לשם עצמם.

לסיכום: הרעיון של עשיית מצוות לשם עצמם ולא מתוך מניעים חומריים נוסח בברייתות שבתלמודים ובמדרשי ההלכה באמצעות התיבה 'לשמה' שמשמעותה היא 'לשם עצמה' ולא מתוך מניע חומרי. לעיתים קרובות במקורות בהם התיבה 'לשמה' משמשת במשמעות של 'לשם הדבר עצמו ולא מתוך מניעים זרים' המניע החומרי אותו מבקשת התיבה 'לשמה' לשלול מפורט.

ו. 'לשמה' במשמעות של 'לשם שמים'

התיבה 'שמים' משמשת גם ככינוי לאל.<sup>155</sup> הביטוי 'לשם שמים' מופיע במשנה במסכת אבות בלבד<sup>156</sup> ופירושו המילולי - לשם האל. משמעותו של הביטוי 'לשם שמים' הוא התביעה כי כוונתו

<sup>153</sup> הכוונה כאן לתנא ר' דוסתאי בן ר' ינאי תנא בן הדור החמישי (מרגליות, אנציקלופדיה, עמ' 86). בספרי זוטא (עמ' 270) בשם התנא יוסי בן יהודה' - גם הוא תנא בן הדור החמישי (מרגליות, אנציקלופדיה, עמ' 214). השימוש בתיבה 'לשמה' מופיעה בכל עדי הנוסח של הבבלי ושל המקבילות בספרי במדבר, בהעלותך פט (עמ' 228) ובספרי זוטא.

<sup>154</sup> בבלי, פסחים ח ע"ב, על פי כתב יד מינכן 95.

<sup>155</sup> ראו בן יהודה, מילון, עמ' 7243; אבן שושן, מילון, עמ' 1714; אורבך, חז"ל, עמ' 56—58. אבן שושן מביא לכך

דוגמא מדברי התלמוד 'כדי שיקבל עליו על מלכות שמים' (בבלי, ברכות ב ע"ב).

<sup>156</sup> אבות ב, ב יב; ד, יא; ה, יז.

של האדם בעת מעשיו תהיה קיום רצונו של האל.<sup>157</sup> כאשר התיבה 'לשמה' משמשת במשמעות של 'לשם שמים' היא מתייחסת למרחב התיאולוגי שבין האדם לאל ופירושה עשייה מתוך כוונה לקיום רצונו של האל.

התיבה 'לשמה' שקולה לביטוי 'לשם שמים' ב'קל וחומר' שעורך רבי לגבי אלישע בן אבויה.<sup>158</sup> על פי הירושלמי לאחר מותו של אלישע בנותיו מבקשות צדקה מרבי. רבי בתחילה מסרב בגלל חטאי אביהן, אולם לאחר שהן משיבות לו כי עליו להתייחס אל תורתו של אלישע ולא אל מעשיו רבי חוזר בו מפסיקתו:

אמר מה אם זה שיגע בתורה שלא לשום שמים ראו מה העמיד

מי שהוא יגע בתורה לשמה על אחת כמה וכמה<sup>159</sup>

התקבולת הניגודית שרבי עורך בין המונחים 'תורה שלא לשום שמים' ו'תורה לשמה' מלמדת כי התיבה 'לשמה' מקבילה במשמעותה לביטוי 'לשם שמים'.<sup>160</sup> מספר חוקרים פקפקו באמינותו ההיסטורית של ה'קל וחומר' כמו גם באמינות ההיסטורית של כל מסכת הסיפורים לגבי אלישע המופיעה בירושלמי.<sup>161</sup> אולם, גם אם נקבל את ההשערה כי הסיטואציה בין בנותיו של אלישע לרבי משוללת גרעין היסטורי, לכל היותר נוכל לאחר את מסורת הירושלמי המייחסת לרבי את השימוש בתיבה 'לשמה' במשמעות של 'לשם שמים' לזמן בו נחתם הירושלמי הקרוב לזמנו של

---

<sup>157</sup> לפירוש זה של הביטוי 'לשם שמים' ראו למשל אבות דרבי נתן, נוסח ב, ל (עמ' 66) שם מבארת הברייתא את דברי המשנה וכל מעשיך יהיו לשם שמים' (אבות ב, יב), על פי תפישתו של הלל הסבור כי רחיצת הגוף ועשיית צרכים יכולים להיעשות מתוך כוונה לקיום מצוות האל. וראו גם בספרות המילונאית אבן שושן, עמ' 1715.

<sup>158</sup> הכינוי 'רבי' מיוחד לר' יהודה הנשיא תנא בן הדור האחרון (מאיר, רבי, עמ' 11). אלישע בן אבויה הוא תנא בן הדור השלישי שלדמותו הוקדשו מספר מחקרים ראו בארי, אחר; גושן, החוטא; רובינשטיין, אלישע; ליבס, ארבעה. <sup>159</sup> ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ג). אם לא צוין אחרת כל הציטוטים מן התלמוד הירושלמי על פי מהדורת האקדמיה ללשון העברית.

<sup>160</sup> על עניין זה עומד ליבס, ארבעה, עמ' 79 הערה 22.

<sup>161</sup> בארי, אחר, עמ' 85; גושן, החוטא, עמ' 186 הערה 46.

רנב"י.<sup>162</sup> שימוש נוסף בתיבה 'לשמה' במשמעות של 'לשם שמים' מופיע בתלמוד הבבלי לגבי מילת כותי :

ישראל מל את הכותי וכותי לא ימול את ישראל  
מפני שהוא מל לשם הר גריזים דברי ר' יהודה  
אמ' לו ר' יוסי :<sup>163</sup> וכי היכן מצינו בתורה מילה לשמה  
אלא מל והולך עד שתצא נפשו<sup>164</sup>

לדעת ר' יהודה מילתו של הכותי פסולה משום שהוא מל לשם הר גריזים, ואילו ר' יוסי סובר כי מילת כותי כשרה משום שאין חובה שהמילה תעשה 'לשמה'. בסוגיית הבבלי מנמק רב חסדא את דעתו של רב יהודה : 'אמר רב חסדא : מאי טעמיה דר' יהודה דכתיב (תרגום) : מהו טעמו של ר' יהודה שכתוב) : "ועשה פסח לה' המול" (שמות יב, מח).<sup>165</sup> רב חסדא סובר כי רבי יהודה לומד מהמצמדת התיבות 'לה' המול,<sup>166</sup> כי המילה צריכה להיות 'לשמה' דהיינו לשם האל - לשם שמים. התלמוד מסביר בהמשך הסוגיה כי לדעת ר' יוסי המכשיר מילת כותי התיבה לה' מוסבת על מצוות קרבן הפסח - 'ההוא בפסח כתיב', ולא על מצוות המילה,<sup>167</sup> ועל כן ר' יוסי סובר כי אין חובה שהמילה תעשה לשמו של האל ויש להכשיר את מילת הכותי הנעשית לשם הר גריזים.

---

<sup>162</sup> רנב"י נפטר בשנת 356 לספירה. זוסמן, ושוב, עמ' 101 הערה 187, מאחר את זמן עריכת הירושלמי לכל היותר לשנת 370 לספירה. במילון ההיסטורי 'מאגרים' של האקדמיה ללשון העברית התלמוד ירושלמי מתוארך לשנים 400—450.

<sup>163</sup> דבריו של ר' יוסי בברייתא תואמים לסגנונו הכללי המתואר בבבלי, גיטין סז ע"א, כ'נימוקן עמו', דהיינו ר' יוסי נהג להשמיע את נימוקו לצד פסיקתו ההלכתית, ראו וייס, דור דור ודורשיו, חלק ב, עמ' 146.

<sup>164</sup> בבלי, עבודה זרה כז ע"א, על פי כתב יד ניו יורק 15.

<sup>165</sup> בבלי, עבודה זרה כ"ז ע"א, על פי כתב יד פריז 1337.

<sup>166</sup> השימוש בתיבה 'לשמה' במשמעות של 'לשם שמים' מובהק יותר על פי גרסת דפוס פיזרו וכתב יד ניו יורק 15, לפיהם רב חסדא מצטט שתי מילים בלבד - 'לה' המול', מהן הוא לומד כי מילה צריכה להיעשות 'לשמה'. כתב יד מינכן 95 גורס בדומה לכתב יד פריז 1337 שהבאנו, ציטוט נרחב יותר מן הפסוק : 'ועשה פסח לה' המול'. הציטוט המורחב מועיל להבנת המשך הסוגיה לפיה, ר' יוסי מכשיר מילת כותי מכיוון שהוא מפרש שהתיבה 'לה' מוסבת על עשיית קרבן הפסח ולא על מצוות מילה.

<sup>167</sup> לדברי רש"י, עבודה זרה כז ע"א, ד"ה 'ההוא בפסח', מכאן לומד ר' יוסי שקרבן הפסח צריך להיעשות 'לשמה'.

יש להעיר כי השימוש בתיבה 'לשמה' אינו מצוי במקבילות הארץ ישראליות של הברייתא.<sup>168</sup> בנוסף, השימוש של הסוגיה הבבלית בתיבה 'לשמה' במשמעות של 'לשם שמים' בהקשר הלכתי של מצוות מילה הוא שימוש חריג, לרוב התיבה 'לשמה' מופיעה במשמעות של 'לשם שמים' בהקשרים אגדיים בלבד. יש לשער כי השימוש בתיבה 'לשמה' בהקשר של מצוות מילה אינו משקף את לשונם של התנאים, והוא פרי ניסוח בבלי שככל הנראה היה מוכר כבר בזמנו של רב חסדא, אמורא בן הדור השלישי, המציע פירוש לתיבה 'לשמה' המופיעה בברייתא.<sup>169</sup> ברייתא נוספת שמסורת הנוסח הבבלית שלה משתמשת בתיבה 'לשמה' היא הברייתא במסכת פסחים: 'תנו רבנן: כותבי ספרים תפלין ומזוזות הם ותגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים לאיתווי מוכרי תכלת אינן רואין סימן ברכה לעולם. ואם עוסקין לשמה רואין'.<sup>170</sup> המקבילה הארץ ישראלית לברייתא משתמשת בביטוי 'לשם שמים' במקום התיבה 'לשמה': 'כותבי ספרים תפלין ומזוזות הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין לשם גבוה אינן רואין סימן ברכה לעולם ואם היו עוסקין לשם שמים הרי הן בכלל ברכה'.<sup>171</sup> אולם בניגוד לברייתא לגבי מצוות מילה בה דן רב חסדא, הברייתא לגבי כותבי ספרים ומזוזות אינה נידונה כלל על ידי

---

<sup>168</sup> לברייתא זו מקבילה בתוספתא, עבודה זרה ג, ה, ובירושלמי, שבת יט, ב (ז ע"א). בשני המקורות דבריו של ר' יוסי מנוסחים ללא התיבה 'לשמה': בירושלמי: 'וכי היכן מצינו שמילה צריכה כוונה', ובתוספתא: 'וכי היכן מצינו מילה בתורה שאינה לשום ברית' (אלא אם כן צוין אחרת, כל הציטוטים של התוספתא הם על פי כתב יד וינה). לעניין הבנת השימושים והמשמעויות של התיבה 'לשמה' בסביבתו של רבנ"י חשובה הפרשנות שהציע האמורא הבבלי רב חסדא לתיבה 'לשמה' בברייתא. נויברט, כוונה, עמ' 235, מציע לאור המקבילות לפרש את התיבה 'לשמה' לגבי מילה במשמעות של 'לשם הדבר עצמו': 'עשיית ברית לשם ברית'. ספק אם יש לקבל פרשנות זו, אולם אף אם נקבל את הפרשנות שנויברט מציע לברייתא הבבלית, מדברי רב חסדא בסוגיית הבבלי עולה כי הוא פירש את התיבה 'לשמה' כ'לשם שמים'. לדיון אודות היחס בין המקבילות ראו ליברמן, תוספת ראשונים, חלק ב, עמ' 192; אורבך, חז"ל, עמ' 34 הערה 86; אפשטיין, מבוא, עמ' 642. ליברמן, מחקרים, עמ' 377, סובר כי דעתו של ר' יוסי שמילת כותי כשרה משקפת את ההלכה הקדומה שהייתה רווחת במאה הראשונה לספירה לגבי מעמדם של הכותים.

<sup>169</sup> אין להוציא מכלל אפשרות סדר זמנים ופעולות הפוך, לפיו הסברו של רב חסדא לדברי ר' יהודה הוא שהשפיע על אופן הניסוח של דעת ר' יהודה בברייתא בבבלי. דהיינו, האפשרות כי נוסח הברייתא הבבלית שהייתה לפני רב חסדא ועליה הוא אמר את פירושו היה שונה מנוסח הברייתא המופיעה לפנינו בתלמוד הבבלי; הנוסח שלפנינו המשתמש בתיבה 'לשמה' נוצר לאחר זמנו של רב חסדא ובהשפעת פירושו של רב חסדא לברייתא. אולם במצב העניינים שלפנינו אין בידנו סיבה לאשש אפשרות זו ולהפריד בין זמנה של הפרשנות האמוראית של רב חסדא לברייתא, לבין הניסוח של דברי ר' יהודה בברייתא המתאימים זה לזה.

<sup>170</sup> בבלי, פסחים נ ע"ב, ע"פ כתי"י מינכן 95.

<sup>171</sup> תוספתא, ביכורים ב, טו. כאמור, כל הציטוטים של התוספתא הם על פי כתב יד וינה.



אמוראים ועל כן אין להוציא מכלל אפשרות כי הנוסח הבבלי של הברייתא המשתמש בתיבה 'לשמה' הוא פרי ניסוח בבלי המאוחר לתקופת האמוראים.<sup>172</sup>

לסיכום: התיבה 'לשמה' משמשת בברייתות בתלמוד הבבלי ובאמירה המיוחסת לרבי

בתלמוד הירושלמי במשמעות של 'לשם שמים' - לשם קיום רצונו של האל. מדבריו של רבי בירושלמי עולה באופן שאינו משתמע לשני פנים כי התיבה 'לשמה' שקולה במשמעותה למונח 'לשם שמים' וניתן להמיר זאת בזה.

ז. 'לשמה' במשמעות של 'לשם מצווה'

במספר מקורות בתלמוד הבבלי התיבה 'לשמה' משמשת בהקשר של שלבי ההכנה של תשמישי קדושה כמו: ספר תורה, תפילין וציצית. עיבוד העורות לספר תורה או לתפילין, כתיבת שמות האל בספר התורה וטוית חוטי הציצית אמורים להיעשות 'לשמה'.<sup>173</sup> נוכל לעמוד על השימוש בתיבה 'לשמה' בתלמוד הבבלי לגבי הכנת תשמישי קדושה מההשוואה שהתלמוד עורך בין טוית חוטי הציצית לבין עשיית הסוכה:

אלמא בענן<sup>174</sup> טויה לשמה הכי נמי בענן סוכה עשויה לשמה

שאיני התם דאמר קרא 'גדילים תעשה לך' (דברים כב, יב)

לך - לשום חובה<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> דהיינו ניסוח שהוא בן זמנו של שכבת הסתמא דגמרא הנחשבת בקרב מרבית החוקרים למאוחרת לזמנם של האמוראים ראו מוסקוביץ, הזמנה, עמ' 236 הערה 39.

<sup>173</sup> מקורות אלו ידונו בסמוך. על המכנה המשותף בין הדרשה ל'לשמה' בעת טוית חוטי הציצית לדרשה ל'לשמה' בעיבוד העורות לספר תורה ראו בבלי, מנחות מב ע"ב. הרמב"ן, מלחמות ה', סוכה ד ע"ב בדפי הרי"ף, מציע כי עיבוד העורות לספר תורה 'לשמה' נלמד מהפסוק 'כתבו לכם' (דברים לא, יט). בדומה לדרשה שמביא התלמוד (בבלי, סוכה ט ע"א) לגבי חוטי הציצית 'תעשה לך' - 'לשם חובך', הרמב"ן דורש את הפסוק 'כתבו לכם' - 'לשם חובכם'. לעומת זאת לאם, תורה, עמ' 136, טוען כי ה'לשמה' לגבי טוית חוטי הציצית דומה ל'לשמה' לגבי כתיבת שטרות ושונה מכוונת ה'לשמה' הנדרשת בעת עיבוד העורות לספר התורה. לשיטתו ישנו הבדל בין כוונה לשמה שהיא 'שימושית בלבד' הנדרשת לגבי טוית חוטי הציצית וכתיבת הגט, לבין כוונה לשמה שמטרתה להכיל את הקדושה על חפץ המצווה. מן ההיבט של השימושים והמשמעויות של התיבה 'לשמה' בספרות חז"ל יש להניח כי התיבה 'לשמה' משמשת הן לגבי טוית חוטי הציצית והן לגבי עיבוד העורות לספר תורה במשמעות זהה של 'לשם מצווה'.

<sup>174</sup> הצורה 'בענן' במקום הצורה הרווחת 'בעינן' היא צורה עתיקה המעידה על טיבו של עד הנוסח, ראו פרידמן,

טיפולוגיה, עמ' 176.

הסוגיה טוענת כי טוויית חוטי הציצית צריכה להיעשות 'לשמה' בגלל דרשת הפסוק 'גדילים תעשה לך', ואין להשליך מדיני הכנת הציצית לדיני הכנת הסוכה. פרוש התיבה 'לשמה' בהקשר של הכנת תשמישי קדושה, הוא ההסבר שמביא התלמוד לדרשת הפסוק: על פי התלמוד טוויית חוטי הציצית 'לשמה' פירושה טוויית חוטי הציצית לשם מצוות ציצית - 'לשום חובה', ולא לשם חולין.<sup>176</sup> שלבי העשייה של חפץ המצווה, למשל טוויית חוטי הציצית צריכה להיעשות מתוך מודעות ליעוד ההלכתי של החוטים. התלמוד הבבלי יוצק משמעות נוספת למונח 'לשמה' בהקשר של הכנת תשמישי קדושה; מעתה, מציין המונח 'לשמה' עשייה מתוך כוונה ומודעות ליעודו של החפץ לתשמיש קדושה ולא לחולין. פרוש התיבה 'לשמה' כאן הוא 'לשם המצווה שלה החפץ מיועד'.

גינצבורג דן ביחס בין דין ה'לשמה' לגבי הכנת תשמישי קדושה וטוען כי חכמי א"י חולקים על חכמי בבל בעניין: 'שלפי דעת חכמי ארץ ישראל שבימי התלמוד אין צריך עבוד לשמה. והנני לבסס דברי אלא על העובדא שבמקורות העתיקים מזמנם של התנאים לא מצינו "לשמה" אלא באזכרות שבה'.<sup>177</sup> גינצבורג מבחין בין ההלכה לפיה דרושה כוונה 'לשמה' בכתיבת האזכרות – שמותיו של האל בספר התורה, שנהגה בארץ-ישראל כבר בתקופת התנאים, לבין ההלכה לפיה דרושה כוונה 'לשמה' בעיבוד העורות וכתיבת ספר התורה שלא נהגה בא"י.<sup>178</sup> דין האזכרות שנוי בברייתות שבשני התלמודים ויש לשער כי הדרישה לכוונה בעת כתיבת האזכרות קדמה לדרישה

---

<sup>175</sup> בבלי, סוכה ט ע"א, על פי כת"י וטיקן 134. תרגום הקטע: שצריך טווייה לשמה, כך גם צריך לעשות סוכה לשמה? שונה עשיית סוכה שנאמר בה: 'גדילים תעשה לך', לשם חובך.

<sup>176</sup> זהו לכל הפחות הפירוש המקובל בין פרשני ימי הביניים ראו למשל רש"י, סוכה ט ע"א, ד"ה 'פסולה'; רמב"ם, משנה תורה, הלכות ציצית א, יא.

<sup>177</sup> גינצבורג, גנזי, חלק ב, עמ' 530. טענתו של גינצבורג לגבי העדרה של הלכה זו בספרות חז"ל הא"י תקפה גם לגבי המסכתות הקטנות העוסקות בדיני הכנת תשמישי קדושה - סופרים, ציצית, תפילין, מזוזה וספר תורה. טענה זו של גינצבורג תואמת לעדותו של תלמיד הגאונים פירקוי בן באבוי (אותה גינצבורג מביא) המתפלמס עם בני א"י על שאינם מקפידים על דין ה'לשמה' בהכנת ספרי התורה שלהם.

<sup>178</sup> על המעמד המיוחד של שמותיו של האל ביחס לשאר התיבות שבספר התורה, ועל דרכי הכתיבה הייחודיות של שמות האל ראו מסכת סופרים א, ח (עמ' 105); לוריא, המחלוקת, עמ' 276. הפער הלשוני בין השימוש בתיבה 'לשמה' לגבי כתיבת האזכרות לבין השימוש בתיבה 'לשמה' לגבי יתר שלבי ההכנה של ספר התורה, בא לידי ביטוי בדבריו של ר' תם המובאים בספר התרומה, הלכות ספר תורה, סימן קצ: 'וכתיבה לשמה בעינין לשם תורת ישראל, אבל אזכרות צריך לכתוב לשם אזכרות'. הבחנה זו מצויה גם בפסיקתו של ר' יוסף קארו ראו שולחן ערוך, או"ח לב, ח; יו"ד רעו, ב.

לכוונה בעת שלבי ההכנה של תשמישי הקדושה המופיעה בתלמוד הבבלי בלבד. כך שנינו לגבי  
כתיבת האזכרות:

ירושלמי <sup>180</sup>	בבלי <sup>179</sup>
היה צריך לכתוב את השם	דתניא הרי שהיה צריך לכתוב את השם
ונתכוון לכתוב יהודה	ונתכוון לכתוב יהודה
ושכח ולא כתב דלת	וטעה ולא הטיל בו דלת
הרי השם במקומו הוא	מעביר עליו קלמוס ומקדשו
מוחקו ומקיימו הוא בקדושה	דברי ר' יהודה
ר' יהודה אומר	וחכמים אומרים אין השם מן המובחר
מעביר את הקולמוס עליו ומקיימו	
אמרו לו: אף הוא אינו מן המובחר	

התנאים דנים במקרה בו טעות של הסופר, גרמה לו לכתוב את התיבה הרצויה - שמו של האל, שלא בכוונה. הברייתא משתמשת בתיבה 'השם' במשמעות של 'שמו של האל' - Name of God. יש לשער כי המונח 'לשמה' בהקשר של הכנת תשמישי קדושה בתלמוד הבבלי התפתח מההלכה התנאית הקדומה הדורשת כוונה מיוחדת בעת כתיבת האזכרות. הסופר נדרש לכתוב את האזכרות בספר התורה 'לשמים' – להתכוון לשמו של האל ולא לשם אחר (זוהי הדוגמא בה דנים התנאים בברייתא), כשם שהסופר נדרש לכתוב את הגט 'לשמה' - לשם האשה המתגרשת ולא לשם אשה אחרת.<sup>181</sup>

בניגוד לספרות חז"ל הא"י התלמוד הבבלי משתמש בתיבה 'לשמה' לגבי שלבים נוספים של הכנת תשמישי קדושה מחוץ לכתיבת האזכרות, כמו עיבוד העורות לספר תורה וטוויית חוטי הציצית. בעזרת ההבחנה של גינצבורג בין דין האזכרות לדין ה'לשמה' הבבלי נוכל לזהות את

<sup>179</sup> בבלי, שבת קד ע"ב; גיטין כ ע"א, נד ע"ב. הנוסח על פי כתב יד אוקספורד Opp. Add. fol. 23 למסכת שבת.

<sup>180</sup> ירושלמי, שבת יב, ה (יג ע"ד).

<sup>181</sup> התלמוד הבבלי, גיטין כ ע"א, מציע אנלוגיה בין מחלוקת התנאים בברייתא לגבי כתיבת האזכרות לבין כתיבת הגט 'לשמה'. אולם, התלמוד דוחה את האנלוגיה משום שבכתיבת ספר התורה נוסף השיקול של 'זה אלי ואנהו' (שמות טו, ב).

גרעינה הקדום של המסורת הבבלית המייחסת לר' אבהו, אמורא ארץ ישראלי,<sup>182</sup> את ההלכה כי יש לעבד את עורות ספר התורה 'לשמים'. הסוגיה בגיטין מביאה שני סיפורים דומים של שאלות הלכתיות:

ההוא דאתא לקמיה דר' אבהו	ההוא דאתא לקמיה דר' אמי
אמי' לו ספר תורה שכתבתי לפלוני	איל ספר תורה שכתבתי לפלוני
גוילים שלו לא עיבדתי לשמן	אזכרות שלו לא כתבתי לשמן
אמי' לו ספר תורה ביד מי	אמי' לו ספר תורה ביד מי
איל ביד לוקח	איל ביד לוקח
איל מתוך שאתה נאמן להפסיד שכרך	אמי' לו נאמן אתה להפסיד שכרך
אתה נאמן להפסיד ספר תורה <sup>183</sup>	ואי אתה נאמן להפסיד ספר תורה

מהמעשה הראשון עולה כי ר' אמי סובר שיש לכתוב את אזכרות ספר התורה 'לשמים', ואילו מהמעשה ההלכתי השני עולה כי ר' אבהו<sup>184</sup> סובר שיש לעבד את עורות ספר התורה 'לשמים'. לשני המעשים אין מקבילה בספרות חז"ל הארץ ישראלית. לאור היעדרו של דין ה'לשמה' לגבי עיבוד העורות לספר תורה מספרות חז"ל הארץ ישראלית הסיפור לגבי ר' אבהו מפוקפק. אפשר אולי לשער כי יסודם של שני הסיפורים בסיפור אחד שהלך ונתפצל לשני מעשים נפרדים, גרעינם הקדום של שני הסיפורים היה ככל הנראה קרוב למעשה הראשון בו מיוחס דין ה'לשמה' לגבי כתיבת האזכרות לאמורא א"י.<sup>185</sup> יש לשער כי המסורת המייחסת לר' אבהו את דין ה'לשמה' לגבי עיבוד העורות לספר תורה היא מסורת בבלי מאוחרת, שנתהוותה מתוך המסורת הקדומה

<sup>182</sup> אמורא ארץ ישראלי בן הדור השלישי ראו אלבק, מבוא, עמ' 217.

<sup>183</sup> בבלי, גיטין נד ע"ב, על פי כתב יד וטיקן 130. לשינויי נוסחאות לקטע זה ראו ההפניה בהערה הבאה.

<sup>184</sup> ההבדלים בין הסיפורים לגבי שמות החכמים ופסק ההלכה אינם מופיעים בכל עדי הנוסח העקיפים של הקטע; ישנם עדי נוסח בהם שני הסיפורים מיוחסים לאותו חכם: ר' אבהו או ר' אמי וכן ישנם עדי נוסח בהם פסק ההלכה בשני הסיפורים זהה - הסופר אינו נאמן לפסול את ספר התורה, ראו גיטין, מכון, עמ' עא הערה 55; עמ' עג הערות 91, 95. עדי נוסח אלו מחזקים את ההשערה כי מקורם של שני הסיפורים הוא סיפור אחד.

<sup>185</sup> בדומה לר' אבהו גם רבי אמי הוא אמורא א"י בן הדור השלישי ראו אלבק, מבוא, עמ' 227. הסוגיה מביאה לגבי הסיפור הראשון העוסק בכתיבת האזכרות משא ומתן הלכתי בין ר' ירמיה לר' אמי, עובדה המחזקת את ההשערה כי מקורם של שני הסיפורים בסיפור הראשון.

המייחסת לחכם א"י את דין ה'לשמה' לגבי כתיבת האזכרות. הדרישה שמציג התלמוד הבבלי כי עיבוד העורות לספר תורה יעשה 'לשמה' משמעותה שעיבוד העורות אמור להיעשות מתוך מודעות ליעוד ההלכתי של העורות ולא לשם חולין. בסיפור התלמודי הסופר משתמש בצורת הרבים 'לשמך' המתאימה ל'גוילין' – ולא בצורה 'לשמו' המתאימה לספר תורה. אין הבדל ברעיון ההלכתי העומד מאחורי טענת הסופר בין אם הוא משתמש בצורה 'לשמו' או בצורה 'לשמך' אך ישנו הבדל ביניהם מההיבט הלשוני: טענת הסופר, כפי שהיא מנוסחת בתלמוד היא 'לא עיבדתי את הגוילין לשם המצווה להם הגוילין מיועדים' ולא: 'לא עיבדתי את הגוילין לשם ספר תורה'. פירוש התיבה 'לשמה' בהקשר של הכנת תשמישי קדושה הוא 'לשם המצווה לה החפץ מיועד'.

כפי שראינו התלמוד הבבלי אינו נמנע מלייחס את דין ה'לשמה' לחכמי ארץ ישראלים.

מותר לנו אולי להניח כי בכל מקום שהתלמוד מייחס דין זה לחכמי א"י מדובר במסורת פיקטיבית, שאינה יכולה לשקף לא את עולמם ההלכתי של חכמי א"י ולא את המטען הלשוני המקורי של התיבה 'לשמה' בקרב חכמי א"י.<sup>186</sup> כמו כן לא נוכל להשליך מהשימוש שעושה סתם

---

<sup>186</sup> מקור בבלי נוסף המייחס לחכם ארץ ישראל את ההלכה לפיה דרושה כוונה 'לשמה' בעיבוד העורות לתשמישי קדושה הוא הברייתא העוסקת בהלכות תפילין: 'דתנאי: ציפן זהב או שטלה עליהן עור בהמה טמאה - פסולין. עור בהמה טהורה - כשרין, ואף על פי שלא עיבדן לשמן. רבי שמעון בן גמליאל אומר: אפילו עור בהמה טהורה - פסולין, עד שיעבדם לשמן' (בבלי, גיטין מה ע"ב, על פי כתב יד מינכן 95). ברייתא זו נזכרת פעמיים נוספות בתלמוד, סנהדרין מח ע"ב, מנחות מב ע"ב. הברייתא יוצרת קשר תחבירי רציף בין שלושת המקרים: לשני המקרים הראשונים בברייתא נושא סמוי משותף, הרפרנט של מקרים אלו, עליו מתייחסות המילים 'ציפן' ו'עליהן'; המקרה השלישי בברייתא: 'עור בהמה טהורה' בו נחלקו ת"ק ורשב"ג, הוא משפט אליפטי שחלה בו השמטה. צורתו המלאה של המשפט (מבנה העומק שלו) הוא: טלה עליהן עור בהמה טהורה. גם משפט זה מתייחס לנושא הסמוי, אליו מתייחסים המשפטים הקודמים בברייתא. אם כן, המבנה התחבירי של הברייתא מצביע על שלושת המקרים בברייתא נושא סמוי משותף והם עוסקים כולם באותו נושא - שאלת כשרותן של תפילין שנוסף להן חיפוי חיצוני. במקרה השלישי נחלקים התנאים בשאלת כשרותן של תפילין שנוסף להן חיפוי חיצוני מעור בהמה טהורה, ולא כפי שמציעות הסוגיות בגיטין ומנחות כי התנאים בברייתא נחלקים לגבי דין ה'לשמה'. ההיגדים בברייתא המשתמשים בתיבה 'לשמה' הם בעלי תפקיד תחבירי משני בלבד וניתן לקרוא את הברייתא בלעדיהם. היעדר השימוש בתיבה 'לשמה' בהקשר של הכנת תשמישי קדושה מהספרות התנאית (למעט בברייתא הנידונה), היעדרו של דין ה'לשמה' לגבי הכנת תשמישי קדושה מספרות חז"ל הא"י, ותפקידן התחבירי המשני של ההיגדים המשתמשים בתיבה 'לשמה' מצביעים על האפשרות כי ההיגדים בברייתא המשתמשים בתיבה 'לשמה' אינם שייכים לגרעינה התנאי הקדום של הברייתא אלא נוספו בשלב מאוחר יותר (על זיהוי הוספות מאוחרות לאור הפרמטרים שמנינו ראו פרידמן, סוגיות, עמ' 136). ככל הנראה היגדים אלו נוספו לברייתא בכדי לעגן את דין ה'לשמה' הבבלי במקור תנאי קדום. יש לשער כי היגדים אלו נוספו בהשראת הברייתא בירושלמי, יומא ג, ו (מ ע"ב), בו נחלקו ת"ק ורשב"ג לגבי עור המוזהב: 'עור שעבדו לשם קמיע פסול למזוזה, רשב"ג מתיר'. בברייתא בירושלמי התנאים נחלקים לגבי הפסול של יעוד לחולין, דהיינו בשאלה האם יעוד לחולין

התלמוד בתיבה 'לשמה' בהקשר של הכנת תשמישי קדושה לשימושים והמשמעויות של התיבה בתקופת האמוראים.<sup>187</sup> המימרה היחידה המייחסת לחכם בבלי את השימוש בתיבה 'לשמה' בהקשר של הכנת תשמישי קדושה היא המימרה בה רב אשי, אמורא בן הדור האחרון,<sup>188</sup> מסביר מדוע צמר הנצבע לניסיון - בלשון חז"ל 'טעימה', פסול לציצית:

אמר רב אשי: מה טעם קאמר

מה טעם טעימה פסולה משום צביעה לשמה<sup>189</sup>

רב אשי משתמש במונח 'לשמה' בהקשר של הכנת תשמישי קדושה – צביעת חוטי הציצית לתכלת.<sup>190</sup> אפשר אם כן לקבוע, עם כל הזהירות הנדרשת, כי נוכל לאחר את דין ה'לשמה' ואת השימוש בתיבה 'לשמה' בהקשר של הכנת תשמישי קדושה לכל היותר לדורו של רב אשי.<sup>191</sup> ח. פרוש המונח 'עבירה לשמה' לאור השימושים והמשמעויות של התיבה 'לשמה' המכנה המשותף לכל השימושים השונים והמשמעויות של התיבה 'לשמה' שסקרנו הוא המטען הסמנטי החיובי של התיבה 'לשמה'. התיבה 'לשמה' מציינת את האופן הראוי והרצוי לקיום

---

פוסל את החפץ מלשמש לתשמיש קדושה, ולא לגבי דין ה'לשמה'. על החילוק בין הפסול של יעוד לחולין לדין ה'לשמה' ראו מוסקוביץ, הזמנה, עמ' 245. על התופעה של ברייתות פיקטיביות בתלמוד הבבלי ועל הייחוס שלהן לחכמי ארץ ישראל ראו שטרן, ייחוס; גייקבוס, בדויות; וייסברג, היצירה.

<sup>187</sup> על המוסכמה בקרב מרבית החוקרים כי שכבת הסתמא דגמרא מאוחרת לתקופת האמוראים ראו מוסקוביץ, הזמנה, עמ' 236 הערה 39. סתם התלמוד הבבלי משתמש בתיבה לשמה בהקשר של הכנת תשמישי קדושה בסוגיות הבאות: סוכה ט ע"א; גיטין מה ב; מנחות מב ע"ב. בסוגיות בסוכה ובמנחות סתם התלמוד מייחס את דין ה'לשמה' לגבי טויות חוטי הציצית לאמורא שמואל. אולם, ניתן להציע כי האמורא שמואל פוסל את ה'סיסין' שהם פקעיות של חוטים המיועדות לאריגת בגד חולין (ראו אוצר הגאונים, סוכה, עמ' 86) משום הפסול של יעוד לחולין (על פסול זה ראו בהערה הקודמת), ולא בגלל החיסרון של כוונה 'לשמה' בהכנתם.

<sup>188</sup> ראו אלבק, מבוא, עמ' 427.

<sup>189</sup> בבלי, מנחות מב ע"ב, על פי כתב יד פריז AIU H147A.

<sup>190</sup> דברי רב אשי מוצגים בסוגיה כמתייחסים לדברי סתם התלמוד שהובאו קודם לכן בסוגיה, על תופעה זו של התייחסות לדברי הסתם על ידי אמוראים בני דורו של רב אשי או מאוחרים ממנו ראו פרידמן, סוגיות, עמ' 96. אולם ייתכן כי מימרת רב אשי נאמרה במקורה כהסבר להלכה ש'טעימה פסולה' ללא קשר לדברי הסתם. יש לציין כי בספרות התנאית נחלקו האם 'טעימה פסולה' והביאו לכך נימוקים שאינם קשורים לדין ה'לשמה', ראו דברי ר' חנינא בן גמליאל בברייתא המובאת שם בסוגיה, ובמקבילה בספרא, מצורע א, טו (ע ע"ב).

<sup>191</sup> על זמנו של רב אשי ראו אלבק, מבוא, עמ' 426.

מצוות, מעשים טובים או פעולות בעלות משמעות הלכתית.<sup>192</sup> במובן זה השימוש בתיבה 'לשמה' במונח 'עבירה לשמה' שבדברי רנב"י ממשיך את הקו הכללי של אופי השימוש בתיבה 'לשמה', לדעת רנב"י האופן הראוי והרצוי לעשיית עבירה הוא עשייתה 'לשמה'.

כפי שהצגנו בפרק הקודם, לתיבה 'לשמה' במונח 'עבירה לשמה' ישנן שתי אפשרויות פרשניות עיקריות: 'לשם שמים' או 'לשם מצווה'. מן הבחינה הלשונית הפירוש של התיבה 'לשמה' במונח 'עבירה לשמה' כ'לשם שמים' אפשרי, והוא תואם את השימוש שהצגנו בתיבה 'לשמה' במשמעות של 'לשם שמים' בלשונם של חז"ל. ומכאן נובע שמן ההיבט הלשוני לא נוכל לקבל את טענתו של רקובר שהפירוש האפשרי הבלעדי לתיבה 'לשמה' הוא 'לשם מצווה'.<sup>193</sup>

הפרוש של רש"י - ומייצגו בספרות המחקר - רקובר לתיבה 'לשמה' במונח 'עבירה לשמה' - כ'לשם מצווה עתידית', מבוסס על כעין 'גרירה' לשונית של אחת המשמעויות של התיבה 'לשמה' כ'לשם מצווה'. בעוד שעד להופעת דבריו של רנב"י שימשה התיבה 'לשמה' במשמעות של 'לשם המצווה שלה החפץ מיועד' מציע רש"י ובעקבותיו רקובר לפרש את התיבה 'לשמה' במונח 'עבירה לשמה' כ'לשם מצווה עתידית' שהעבירה נעשית למענה.<sup>194</sup> מן ההיבט הלשוני ישנה חולשה פרשנית להצעתם של רש"י ורקובר משום שעד לדברי רנב"י כל השימושים והמשמעויות של התיבה 'לשמה' אינם סותרים את משמעותה המילונית של התיבה 'לשמה' – 'מתוך כוונה מיוחדת לדבר זה בלבד ולא לדבר אחר',<sup>195</sup> ואילו על פי הצעתם של רש"י ורקובר פירוש התיבה 'לשמה' בביטוי 'עבירה לשמה' סותר את משמעותה המילונית של התיבה מפני שהיא מציינת התכוונות למעשה עתידי. בכל השימושים שהצגנו לתיבה 'לשמה' נשמרת המשמעות המילונית של התיבה: למעבד

---

<sup>192</sup> נויברט, כוונה, עמ' 235, עומד על הקושי להציע משמעות אחת לכל השימושים בתיבה 'לשמה' בספרות חז"ל. כאן הצענו מאפיין סמנטי לשימושים בתיבה 'לשמה' שאינו בא לבטל את חמשת השימושים והמשמעויות השונים של התיבה בספרות חז"ל.

<sup>193</sup> זוהי נקודת המוצא של רקובר, מטרה, עמ' 35: 'שאלת ההיתר לעבור עברה לשם קיום מצווה, יש לדון בה לאור הסוגיה במסכת נזיר, ומכאן רקובר הולך ומצטט את הסוגיה התלמודית של 'עבירה לשמה'. רקובר אינו מטיל ספק לרגע לאורך כל העבודה בנקודת המוצא שלו לפיה הסוגיה התלמודית של 'עבירה לשמה' קשורה לנושא 'מטרה המקדשת את האמצעים' בו הוא דן. רקובר, שם, עמ' 36, נסמך על פרוש רש"י, נזיר כג ע"ב, ד"ה 'גדולה עבירה לשמה', המפרש את התיבה 'לשמה' במונח 'עברה לשמה' במשמעות של 'לשם מצווה', ומציג פרשנות זו כפרשנות היחידה למונח. עם זאת, יש לציין כי במאמר שפרסם רקובר (עבירה, עמ' 109) הוא מציין בהערת שוליים את האפשרות שהמונח 'עברה לשמה' אינו קשור כלל לנושא של 'מטרה המקדשת את האמצעים'.

<sup>194</sup> רקובר, מטרה, עמ' 36.

<sup>195</sup> מילון, אבן שושן, עמ' 722.

עורות או ללומד תורה 'לשמה' ישנה כוונה ומודעות המתייחסת למעשה שהוא עושה, הוא רואה בו מעשה בעל משמעות וערך עצמי חיובי ועל כן הוא מתכוון במיוחד אליו ומודע למלא ערכו. כך למשל התיבה 'לשמה' שוללת את חיסרון המודעות של המעבד עורות לספר תורה לשם ספר חולין או את הלומד תורה לשם קבלת שכר מהאל. בכל השימושים השונים שסקרנו התיבה 'לשמה' מייחסת כוונה ומודעות של עושה המעשה למעשה עצמו ושוללת התכוונות למטרות אחרות. לעומת זאת, על פי הפרשנות של רש"י ורקובר התיבה 'לשמה' מציינת לכוונה ומודעות של עושה העבירה המתייחסת למעשה עתידי המתאפשר בעקבות ביצוע העבירה ולא לכוונה או מודעות המתייחסים למעשה עצמו.

לסיכום: הפרשנות שרש"י ובעקבותיו רקובר מעניקים לתיבה 'לשמה' בביטוי 'עבירה לשמה' – 'לשם קיום מצווה עתידית' דחוקה משום שהיא סותרת והפוכה למשמעות המילונית של התיבה, לשיטתם 'עבירה לשמה' פירושה עשיית עבירה לשם מצווה עתידית, בעוד שהפירוש המילוני של התיבה הוא: 'מתוך כוונה מיוחדת לדבר זה בלבד ולא לדבר אחר'. עוד נדון ונבחן את הבסיס לפירוש שהציע רש"י ובעקבותיו רקובר לתיבה 'לשמה' במונח 'עבירה לשמה' ונראה כי פרוש זה נובע מההקשר הספרותי של דברי של רנב"י – הסוגיה התלמודית, המשתמשת בביטוי 'לשם מצוה'.<sup>196</sup> אולם, מפרספקטיבה מחקרית הרואה את המימרות כיחידות ספרותיות עצמאיות שיש לפרש אותן לעצמן,<sup>197</sup> יש דוחק בפירוש שמציע רש"י ובעקבותיו רקובר משום שהוא סוטה מאופי השימוש בתיבה 'לשמה' בספרות חז"ל.

---

<sup>196</sup> נזיר כג ע"ב; הוריות י ע"ב. הסוגיה מייחסת כוונה 'לשם מצווה' לבנות לוט המקיימות יחסי מין עם אביהם. על

פרוש מימרת רנב"י לאור הסוגיה התלמודית נרחיב בפרקים החמישי והשישי.

<sup>197</sup> ראו פרידמן, סוגיות, עמ' יא.



## פרק שני

### השיח החז"לי לגבי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה'

א. לימוד תורה 'שלא לשמה' בירושלמי

הסקירה של השיח התלמודי הענף לגבי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' נחוצה להבנת דברי רנב"י משום שרנב"י המשווה בין שני המונחים 'מצווה שלא לשמה' ו'עבירה לשמה' נוטל חלק בשיח התלמודי לגבי המדרגות הללו.

מן ההיבט של פרשנות המונח 'עבירה לשמה' מסתבר כי פירוש התיבה 'לשמה' בדברי רנב"י אחד הוא בשני המונחים 'מצווה שלא לשמה' ו'עבירה לשמה' שכן זהו הבסיס להשוואה ביניהם.<sup>198</sup> רנב"י משתמש בביטוי 'מצווה שלא לשמה' המופיע במימרות נוספות בתלמוד ויש לפרש את דבריו לאור מימרות אלו. רנב"י משתמש בתיבה 'לשמה' בתוך תבנית מודולארית בה כל מונח המוכנס לתבנית יכול להופיע בשני מצבים 'לשמה' / 'שלא לשמה'. שימוש זה מופיע בלשונם של האמוראים בשני התלמודים. בתלמוד הירושלמי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' מתייחסות ללימוד תורה בלבד, ואילו בתלמוד הבבלי המדרגות הללו מתייחסות גם לקיום מצוות, לענוה ולתוכחה. מלבד הקל וחומר של רבי לגבי אלישע בן אבויה שהזכרנו בפרק הקודם בו משמש הביטוי 'תורה לשמה' במשמעות של 'תורה לשם שמים',<sup>199</sup> הירושלמי מתייחס לערכו של לימוד תורה במדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' במקור הבא:

אמר רבי חייא בר בא: 'אותי עזבו' אוותרה שמא את 'תורתי שמרו',<sup>200</sup>

שאילו אותי עזבו ותורתי שמרו השאור שבה היה מקרבן אצלי.

רב חונה אמר למד תורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה את בא לשמה.<sup>201</sup>

<sup>198</sup> על יצירתה של הקטגוריה 'מצווה' בספרות התנאית במשמעות של 'מעשה ריטואלי חיובי' (ובעקבות זאת השימוש בספרות האמוראית) ראו נוביק, מצוות. על הקטגוריה 'עבירה' בספרות חז"ל ראו גרוזמן, עבירה. בספרות התנאית הקטגוריות 'מצווה' ו'עבירה' אינן מתייחסות למעשה ספציפי, אלא 'מצווה' היא כינוי כללי לריטואלים שיש לעשותם ו'עבירה' היא כינוי למעשים שאסור לעשותם, ראו למשל 'רבי אליעזר בן יעקב אומר: העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד, והעובר עבירה אחת קונה לו קטיגור אחד.' (אבות ד, יא).

<sup>199</sup> ראו ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ג).

<sup>200</sup> הפסוק עליו הדרשה מוסבת הוא 'ואמרת אליהם על אשר עזבו אבותיכם אותי נאם ה' וילכו אחרי אלהים אחרים ויעבדום וישתחוו להם ואתי עזבו ואת תורתי לא שמרו' (ירמיהו טז, יא).

<sup>201</sup> ירושלמי, חגיגה א, ז (עז ע"ג).

רב חונה<sup>202</sup> מצדד בלימוד תורה 'שלא לשמה' משום שמתוך לימוד תורה 'שלא לשמה' יבוא האדם לידי לימוד 'לשמה'. למימרה זו של רב חונה מקבילה בתלמוד הבבלי המיוחסת לרב, אמורא בן הדור הראשון, בבלי במקור, שלמד בארץ ישראל וחזר לבבל,<sup>203</sup> ועוד נדון בה בסמוך. העורך של סוגית הירושלמי הסמיך את דברי רב חונה לדרשתו של רב חייה בר בא<sup>204</sup> המעניקה לגיטימציה ללימוד תורה ללא יראת שמים. לשתי המימרות רעיון משותף, לימוד התורה אפילו שלא מתוך כוונה מושלמת, יוצר תהליך שבסופו הלומד מגיע לשלמות הכוונה הרצויה.

הביטוי 'תורה לשמה' בדבריו של רב חונה סובל מספר פרשנויות: לימוד לשם שמים, לימוד לשם מצווה, לימוד לשם הדבר עצמו, המתאימות כולן להיגד 'שמתוך שלא לשמה את בא לשמה'.<sup>205</sup> אפשר גם להעלות את האפשרות כי כל הפירושים נכונים והכול לפי מדרגת העושה. הבחירה של עורך הסוגיה להצמיד את המימרות של רבי חייה בר בא ורב חונה מוליכה את הקורא לפרש את המילה 'לשמה' כ'לשם שמים':<sup>206</sup> כשם שרבי חייה סובר כי האל הנפקד בתחילת העשייה יגיע בסופו של התהליך לתודעת הלומד, כך גם רב חונה סובר כי לימוד תורה שלא לשם שמים יביא את האדם לידי לימוד תורה לשם שמים.<sup>207</sup>

לסיכום: הביטוי 'תורה לשמה' מופיע פעמיים בלבד בתלמוד הירושלמי. מתוך ההקשר בו מופיע הביטוי עולה כי פירוש התיבה 'לשמה' הוא 'לשם שמים', ואם כן משמעות הביטוי 'תורה לשמה' בירושלמי הוא 'לימוד תורה לשם שמים', הביטוי מתייחס למרחב התיאולוגי שבין האדם לאל ומשמעותו הוא לימוד תורה לשם קיום רצונו של האל. בשני המקורות בהם הביטוי 'תורה לשמה' מופיע בירושלמי מוענקת לגיטימציה ללימוד תורה ללא טהרת הכוונה.

<sup>202</sup> היו שני אמוראים בני אותו שם, האחד בן הדור השלישי (אלבק, מבוא, עמ' 232) והשני בן הדור הרביעי-חמישי, לעיתים קשה להבחין ביניהם (אלבק, מבוא, עמ' 387).

<sup>203</sup> אלבק, מבוא, עמ' 170.

<sup>204</sup> אמורא ארץ ישראל בן הדור השלישי (אלבק, עמ' 236).

<sup>205</sup> לאפשרויות נוספות לפרוש 'תורה לשמה' ראו נויבירט, כוונה, עמ' 296.

<sup>206</sup> הסמיכות של המימרות מופיעה גם במקבילה בפסיקתא דרב כהנא טו (עמ' 254). יש לציין כי שתי הדרשות בירושלמי עוסקות בלימוד תורה, זאת לעומת המקבילה הבבלי של דברי רב חונה המיוחסת לרב העוסקת גם בקיום מצוות.

<sup>207</sup> פרוש זה מסתבר אך אינו הכרחי, ניתן להסביר כי העורך הצמיד את המימרות בגלל הרעיון המשותף שלהן.

## ב. השיח התלמודי לגבי מדרגת 'שלא לשמה' ויחסו למימרת רנב"י

ניתן לחלק את המקורות בתלמוד הבבלי המתייחסים ללימוד תורה וקיום מצוות במדרגת 'שלא לשמה' לשתי קבוצות עיקריות, מקורות השוללים לימוד תורה וקיום מצוות במדרגת 'שלא לשמה' ומקורות הרואים לימוד תורה וקיום מצוות במדרגה זו כמעשה חיובי. שאלת היחס בין המקורות הסותרים נידונה ארוכות בספרות הרבנית ובספרות המחקר ונתייחס אליה בהמשך. המימרה המפורסמת ביותר בתלמוד (מופיעה שבע פעמים) לגבי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' היא מימרת 'רב יהודה אמר רב':<sup>208</sup>

1. אמר רב יהודה אמר רב
2. לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה
3. שמתוך שלא לשמה בא לשמה.
4. שבשכר ארבעים ושניים קרבנות שהקריב בלק הרשע
5. זכה ויצאה ממנו רות.<sup>209</sup>

מימרה זו מופיעה בתלמוד הבבלי בשלוש ואריאציות: הארוכה - הכוללת את שורות 1-5,<sup>210</sup> הקצרה - הכוללת את שורות 1-3 בלבד,<sup>211</sup> והבינונית - הכוללת את שורות 1-2 ואת שורות 4-5.<sup>212</sup> כפי הנראה הגרסה הארוכה של דברי רב היא תוצאה של כפל גרסה - הרכבה של שתי הגרסאות הקצרות יותר, משום שאין חפיפה בין דבריו של רב כי האדם יבא לידי עשייה לשמה בשורה 3,

---

<sup>208</sup> ראו בבלי, פסחים נ ע"ב; סוטה כב ע"ב; מז ע"א; נזיר כג ע"ב; סנהדרין קה, ע"ב; הוריות י ע"ב; ערכין טז ע"ב.

<sup>209</sup> הנוסח על פי: בבלי, נזיר כג ע"ב, על פי כתב יד וטיקן 111. בחלק מעדי הנוסח מובאות תוספות בסיום המימרה, כך למשל בסוטה מז ע"א, בנוסח דפוס ונציה נוסף: 'שיצא ממנו שלמה שכתוב ביה "אלף עולות יעלה שלמה" (מלכים א, ג, ד) ובכתב יד הרב הרצוג 1, לסנהדרין קה ע"ב: 'שיצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירות ותשבחות'. הוספות אלו אינן מופיעות ביתר עדי הנוסח והן ככל הנראה תוספות מאוחרות על גרעינה הקדום של המימרה.

<sup>210</sup> בבלי, סנהדרין קה ע"ב; נזיר כג ע"ב.

<sup>211</sup> נזיר כג ע"ב; סוטה כב ע"ב; ערכין טז ע"ב; פסחים נ ע"ב.

<sup>212</sup> סוטה מז ע"א; הוריות י ע"ב.

לסמך מקרבנותיו של בלק שבזכותם זכה שתצא מזרעו רות, לכול היותר נוכל ללמוד מהשכר שקיבל בלק על קורבנותיו כי יש ערך לעשייה 'שלא לשמה' כפי שמורה רב בשורה 2.<sup>213</sup>

כפי שראינו למימרת רב בגרסתה הקצרה ישנה מקבילה בתלמוד הירושלמי בשמו של רב חונה.<sup>214</sup> בניגוד לרב חונה העוסק רק בלימוד תורה, רב עוסק הן בלימוד תורה והן בקיום מצוות. התיבה 'לשמה' במשפט 'שמתוך שלא לשמה בא לשמה' סובלת פירושים רבים.<sup>215</sup> גם הפירוש של התיבה 'לשמה' במימרת רב בואריאציה המביאה ראייה מקרבנותיו של בלק פתוח למספר אפשרויות. אפשר להציע כי בלק מקריב את קרבנותיו שלא לשמה – שלא לשם מטרותם ותכליתם הראויה של הקרבנות אלא מתוך מניע פסול – לקלל את עם ישראל; לחילופין בלק מקריב שלא לשם שמים אלא כנגד רצונו של האל.<sup>216</sup> הענקת הלגיטימציה למדרגת 'שלא לשמה'

---

<sup>213</sup> העיר על כך רבינוביץ, דקדוקי סופרים, הוריות י ע"ב, אות שי"ן, ובדומה לו: סוטה, מכוון, עמ' רצד הערה 19. המהרש"א, הוריות, י, ע"ב, ד"ה 'מתוך שלא לשמה בא לשמה שבשכר מ"ב קרבנות', מנסה להסביר כיצד הטיעון 'מתוך שלא לשמה בא לשמה' מתייחס לקרבנותיו של בלק: 'רצה לומר שמתוך שלא לשמה, דהיינו שהביא קרבנות שלא לשמה רק לקנות לו שם, זכה שבא לשמה שזרעו דוד ושלמה הקריבו קרבנות לשמה'. הסברו של המהרש"א דחוק משום שבלק לא בא לידי עשייה 'לשמה' אלא צאצאיו הם שהגיעו למדרגת זו.

<sup>214</sup> ירושלמי, חגיגה ב, ז (עו ע"ג). רעיון דומה מופיע גם בתפילתו של רב ספרא: 'רב ספרא בתר צלותיה אמר הכי: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה, ובין התלמידים העוסקים בתורתך, בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה, וכל העוסקין שלא לשמה, יהי רצון שיהו עוסקין לשמה' (בבלי, ברכות טז ע"ב), (על היחס בין 'פמליא של מעלה' למדרגת 'לשמה' ראו בבלי סנהדרין צט ע"ב). מקבילה למימרת רב מיוחסת על פי כתב יד אוקספורד 23 למסכת ברכות כח ע"א, לתנא ר' אלעזר בן עזריה הדורש עם הכרתו לתפקיד ראש הישיבה: 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות ואפ"י שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה', ומגדיל את מספר התלמידים הנכנסים לישיבה. אולם בשאר עדי הנוסח לקטע: כתב יד מינכן 95, כתב יד פריז 671 ובדפוס שונצינו, משפט זה אינו מופיע. יש לשער כי המשפט הנוסף בכתב יד אוקספורד 23 הוא פרי הוספה מאוחרת, משום שמימרת רב מוכרת לאמוראי בבבל משמו של רב בלבד, ראו הסוגיה בבבלי, סוטה כב ע"ב, המובאת בסמוך. במקבילה לסיפור הכרתו של ר' אלעזר בן עזריה המופיעה בירושלמי, ברכות ד, א (ז ע"ד) הדרשה אינה מופיעה. על התופעה של 'שיפור' הטקסט התלמודי בידי מעתיקים ראו פרידמן, להתהוות, עמ' 74.

<sup>215</sup> ניוזנר, היסטוריה, עמ' 158, מסביר את משמעות התיבה 'לשמה' בדברי רב כ'לשם הדבר עצמו'. עדי הנוסח שבמסכתות השונות אינם מסכימים ביניהם האם התיבה 'לשמה' מופיעה בצורת רבים: 'מתוך שלא לשמן בא לשמן' או בצורת יחיד 'מתוך שלא לשמה בא לשמה'. חלק מעדי הנוסח של המימרה, למשל כתב יד מינכן 95 לניזר, גורסים צורה מקוצרת של התיבה 'לשמן' שאינה מאפשרת להכריע האם יש לגרוס 'לשמה' או 'לשמן'. פירוש הגירסה 'מתוך שלא לשמן בא לשמן' הוא ש'מתוך עשיית המצוות שלא לשם עצמן האדם יבא לעשיית המצוות לשם עצמן', ואילו את הגרסה 'מתוך שלא לשמה יבא לשמה' ניתן לפרש 'מתוך שלא לשם שמים יבא לידי עשייה לשם שמים'.

<sup>216</sup> כך עולה מתשובתו של בלעם לבלק במקרא: 'מה אקב לא קבה אל, ומה אזעם לא זעם ה' (במדבר כג, ח).

משותפת לשתי הגרסאות של מימרת רב. במקור הבא התלמוד מייחס את העמדה כי אין לגנות עשייה שלא מתוך כוונה טהורה לאביי ורבה וטוען כי הם ביססו את עמדתם על דבריו של רב:

ת"ר, שבעה פרושין הן:

פרוש שיכמי, פרוש נקפי, פרוש קיזאי, פרוש מדוכיא, פרוש מה חובתי ואעשנה, פרוש מאהבה, פרוש מיראה.

פרוש שיכמי - זה העושה מעשה שכס.<sup>217</sup>

פרוש נקפי - זה המנקיף את רגליו.

פרוש קיזאי - א"ר נחמן בר יצחק: זה המקיז דם לכתלים.

פרוש מדוכיא - אמר רבה בר שילא: דמשפע כי מדוכיא [=משופע ככלי כפוף].<sup>218</sup>

פרוש מה חובתי ואעשנה - הא מעליותא היא! אלא, דאמר מה חובתי תו [=עוד] ואעשנה.<sup>219</sup>

פרוש מאהבה, פרוש מיראה

אמרו ליה אביי ורבה לתנא: לא תיתני פרוש מאהבה פרוש מיראה,

דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה.<sup>220</sup>

---

<sup>217</sup> רש"י, ד"ה 'מעשה שכס': 'שמלו שלא לשם שמים, אף זה מעשיו להנאתו שיכבדוהו בני אדם ולא לשם שמים'.  
<sup>218</sup> על פי פרוש רש"י ד"ה 'מדוכיא', הולך שפוף כמו כלי שראשו כפוף. שלושת הפרושים: פרוש נקפי, פרוש קיזאי ופרוש מדוכיא, הם אנשים המהלכים באופן צנוע ברחוב בכדי לזכות בכבוד מן הסובבים אותם. על פי רש"י פרוש 'נקפי' הוא מי שאינו מרים את רגליו בהליכתו ועל כן רגליו נפצעות ונחבלות מן הדברים המונחים בדרכו. פרוש 'קיזאי' הוא מי שמסב את עיניו מלראות את שלפניו בכדי שלא יסתכל בנשים ומשום כך ראשו נחבט בכתלים.  
הירושלמי, סוטה ה, ה (כ ע"ג), מפרש את כל הברייתא אחרת, כל אחד מסוגי הפרושים מגלם תפיסה רוחנית של קיום המצוות ועבודת האל: 'פרוש שיכמי' הוא מי שטוען את המצוות כמשא על שכמו; 'פרוש נקפי' - הוא מי שמבקש מהאל שישלם את שכרו בהקפה כמקדמה, ורק לאחר מכן הוא יעשה את המצוות (על השורש נ.ק.פ. ראו סוקולוף, ארמית, עמ' 361); 'פרוש קיזאי' - הוא מי שמקזז את שכר המצוות משכר העבירות ועושה את שניהם; 'פרוש מנכיה' - מי שמחשב ומנכה את שכר מצוותיו ורק לאחר מכן מחליט אם לעשות מצווה. על פי פרשנות הירושלמי הברייתא כולה עוסקת ביחסו של המאמין לקיום המצוות הנגזרת מתפיסתו של המאמין את יחסו עם האל.  
<sup>219</sup> תרגום: פרוש מה חובתי ואעשנה - הרי זה מעולה! אלא שאומר מה חובתי עוד ואעשנה. להסברים על הפסול של פרוש זה ראו רש"י, ד"ה 'מה חובתי'; תוספות שאנץ, סוטה כב ע"ב, הנדפס בצידי מהדורת וילנה לתלמוד; לאו, חכמים, חלק א, עמ' 51.

בעקבות המשנה (סוטה ג, ד) המזכירה לגנאי את 'כת הפרושים', מביא התלמוד ברייתא המונה שבעה סוגי פרושים מגונים.<sup>221</sup> על פי רש"י ה'פרוש מאהבה' מקיים מצוות בשביל אהבת השכר, וה'פרוש מיראה' מקיים את המצוות מיראת העונש.<sup>222</sup> אביי ורבא אומרים לתנא כי לא ישנה את שבעת סוגי ה'פרושים' כפירוש ל'כת הפרושים' המגונה במשנה, אלא ישמיט את שני ה'פרושים' האחרונים. אמנם ה'פרוש מאהבה' וה'פרוש מיראה' אינם רצויים, אך אין לדחותם על הסף משום דברי רב 'מתוך שלא לשמה בא לשמה'. הסוגיה שלנו עוסקת במרחב התיאולוגי שבן האדם לאל. הרקע לדברי רב המצוטטים בסוגיה איננו מניעים זרים, חומרניים לקיום מצוות, אלא חוסר היכולת של המאמין להיות מאמין אותנטי המקיים את המצוות מתוך אמונה באל. על פי הסוגיה אביי ורבא מכירים ומצוטטים את מימרת רב, אולם ייתכן כי היקפם המקורי של דברי אביי ורבא היה מצומצם יותר – הוראה לתנא ללא הציטוט של מימרת רב.<sup>223</sup> בין כך ובין כך אנו יכולים להסיק מסוגיה זו כי עמדתו של רבא בן חוגו וזמנו של רב"י לגבי עשיית המצוות אף שלא מתוך

---

<sup>220</sup> בבלי, סוטה כב ע"ב, הנוסח על פי דפוס ונציה.

<sup>221</sup> הירושלמי, סוטה ה, ה (כ ע"ג), מביא את הברייתא אך בסדר שונה, קודם מוזכר 'פרוש יראה' ולאחריו 'פרוש אהבה'. הירושלמי מסביר את המימרא כשבעה מדרגות דתיות זו למעלה מזו. חמשת המדרגות הראשונות מגוונות, ואילו את שתי האחרונות זוכות לשבח: 'פרוש יראה - כאיוב. פרוש אהבה - כאברהם, אין לך חביב מכולן אלא פרוש אהבה כאברהם'. בפני אמוראי בבל, אביי ורבא, ניצב האתגר לפרש את המימרה בנוסח הבבלי שלה, המקדים את 'פרוש מאהבה' ל'פרוש מיראה'. המחשבה המקובלת בקרב אמוראי בבל, שהעובד את האל מאהבה הינו מעולה יותר מהעובד את האל מיראה (על כך ראו אורבך, חז"ל, עמ' 350) לא אפשרה לפרש את הנוסח הבבלי של הברייתא בדומה לפירוש שמציע הירושלמי - כמדרגות פרישות זו למעלה מזו. יש לשער כי הנוסח הבבלי של הברייתא המקדים את ה'פרוש מאהבה' ל'פרוש מיראה' הוא שגרם לתנא הבבלי להחשיב את כל שבעת מיני הפרושים השנויים בברייתא כפרושים מגונים הכלולים ב'כת הפרושים' במשנה. ייתכן והנוסח הבבלי של המימרה משקף את הדעה הנדירה יחסית בספרות חז"ל כי העושה מיראה עדיף על פני העושה מאהבה, על דעה זו ראו אורבך, חז"ל, עמ' 352.

<sup>222</sup> על פי הסברו של רש"י מובן מדוע ה'פרוש מיראה' עדיף על פני ה'פרוש מאהבה': הפרוש מיראת העונש מכיר בכוחו של האל ואילו העושה מאהבת השכר מקיים את המצוות ממניעים אגוצנטריים.

<sup>223</sup> על פי עדי הנוסח הישירים לסוגיה ואף ברוב המכריע של עדי הנוסח העקיפים לסוגיה, הנוסח הוא 'דאמר', דהיינו אביי ורבא הם אלו המצוטטים את מימרת רב יהודה אמר רב לתנא, אולם מיעוט מעדי הנוסח העקיפים לסוגיה גורס 'דאמר', דהיינו מימרת רב יהודה אמר רב מובאת על ידי בעל הסוגיה ולא מפיהם של אביי ורבא; לפירוט חילופי הנוסחאות ראו סוטה, מכון, עמ' שיג הערה 32\*. התבנית: 'אמר רב X לתנא: לא תיתני Y, ד... מופיעה פעם נוספת בתלמוד אף היא במסכת סוטה מט ע"ב: 'משמת רבי - בטלה ענוה ויראת חטא. אמר ליה רב יוסף לתנא: לא תיתני ענוה, דאיכא אנא. אמר ליה רב נחמן לתנא: לא תיתני יראת חטא, דאיכא אנא'.

כוונה טהורה היא חיובית. ייתכן כי רבא הסתמך על מימרת רב בעניין. במקור הבא רבא מתייחס במפורש למדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה':

רבא רמי [=הקשה] כתיב 'כי גדול עד שמים חסדך' (תהילים נו, יא)

וכתיב 'כי גדול מעל שמים חסדך' (תהילים קח, ה)

לא קשיא - כאן לעושיין לשמה וכאן לעושיין שלא לשמה.<sup>224</sup>

במימרה זו רבא מכיר בלגיטימציה של מדרגת 'שלא לשמה', אם כי הוא מדגיש את עליונות מדרגת ה'לשמה' על פניה. לא ברור האם רבא דן בקיום מצוות או בלימוד תורה או בשניהם יחד משום שהפועל ע.ש.ה משמש בספרות חז"ל הן לגבי לימוד תורה והן לגבי קיום מצוות.<sup>225</sup> הגרסה שהצענו לפיה רבא דן ב'עושיין' מופיעה ברוב עדי הנוסח וביניהם קטע הגניזה קימברידג' T-S F1 103 (1).<sup>226</sup> קטע גניזה נוסף (קימברידג' T-S AS 75.129) גורס: 'כאן בעוסק לשמה כאן בעסקין שלא לשמה', בדומה לגרסה הקודמת גם על פי גרסה זו אי אפשר להכריע על מה מוסבים דברי רבא משום שגם הפועל ע.ס.ק משמש בספרות חז"ל הן לגבי לימוד תורה והן לגבי קיום מצוות.<sup>227</sup> על פי גרסת כתבי היד התימניים למסכת פסחים רבא דן במפורש בלימוד תורה: 'כאן בעסקין בתורה לשמה וכאן בעסקין בתורה שלא לשמה'.<sup>228</sup> בין כך ובין כך, עורך הסוגיה התלמודית טוען כי המימרה של רבא עולה בקנה אחד עם מימרת רב בגרסתה הקצרה המתייחסת הן ללימוד תורה

<sup>224</sup> בבלי, פסחים נ ע"ב, על פי כתב יד וטיקן 109. מקור נוסף בתלמוד הבבלי הדין בקשר שבין 'חסד' למדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' הוא המימרה המיוחסת לר' אלעזר (אלבק, מבוא, עמ' 224, קובע כי סתם ר' אלעזר בתלמוד הוא ר' אלעזר בן פדת, אמורא א"י בן הדור השלישי): 'ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה" (משלי לא, כו) וכי יש תורה של חסד ויש תורה שאינה של חסד? אלא: תורה לשמה - זו היא תורה של חסד, שלא לשמה - זו היא תורה שאינה של חסד. איכא דאמרי [=יש אומרים]: תורה ללמדה - זו היא תורה של חסד, שלא ללמדה - זו היא תורה שאינה של חסד' (בבלי, סוכה מט ע"ב). בדברי רבא החסד הוא מאת האל, לעומת זאת בדברי ר' אלעזר לא ברור האם החסד של הלומד תורה במדרגת 'לשמה' הוא מאת הלומד, כפי שמציעים היש אומרים' בפרוש, או שהאל או התורה הם אלו המעניקים חסד ללומד, ראו מהרש"א, פסחים נ ע"ב, ד"ה 'על לשונה'.

<sup>225</sup> לגבי קיום מצוות, ראו משנה, קידושין א, י; לגבי לימוד תורה ראו משנה, אבות א, ט.

<sup>226</sup> עדי הנוסח הנוספים התומכים בגרסה זו הם כתבי היד וטיקן 125, וטיקן 134, מינכן 95, מינכן 6, אוקספורד 23, ניו יורק 1608, לונצר-ששון ודפוס ונציה.

<sup>227</sup> לגבי קיום מצוות ראו תוספתא, סוטה ד, ז; לגבי לימוד תורה ראו משנה, אבות ד, י.

<sup>228</sup> כך בכתב יד ניו יורק Rab. 1623, בדומה לו בכתב יד קולומביה X 893 T 141.

והן לקיום מצוות. בדומה לדבריו של רבא במסכת סוטה, גם במקור זה ההקשר בו רבא מציג את דבריו הוא המרחב התיאולוגי שבין האדם לאל,<sup>229</sup> לשיטתו של רבא היעושה שלא לשמה' זוכה לחסד האל, אך חסד זה איננו דומה לחסדו של האל כלפי היעושה לשמה'.

לסיכום: במקורות מהתלמוד הבבלי שסקרנו המעניקים לגיטימציה למדרגת 'שלא לשמה' ניתן לפרש את התיבה 'לשמה' במספר דרכים. הענקת הלגיטימציה לעשייה 'שלא לשמה' בחוגם של רבא ורנב"י התבססה ככל הנראה על מימרת רב. רבא מכיר בלגיטימציה של מדרגת 'שלא לשמה', והוא עוסק בקביעת היחס שבין שתי המדרגות: רבא מדגיש את חשיבות מדרגת ה'לשמה' לצד מתן הלגיטימציה למדרגת 'שלא לשמה'. בדומה לרבא רנב"י מכיר בלגיטימיות של מדרגת 'שלא לשמה' אלא שהוא מדגיש באופן חריף יותר מרבא כי מדרגת ה'לשמה' עדיפה עליה, לדבריו אפילו עבירה לשמה עדיפה על מצווה שלא לשמה.

נובירט טוען כי הלגיטימציה של עשייה במדרגת 'שלא לשמה' בתלמודים היא חידוש אמוראי. לדבריו המקורות התנאיים מציעים גיוני חד משמע ללגיטימציה של מדרגת 'שלא לשמה'.<sup>230</sup> כפי שנראה יש מימרות אמוראיות המגנות עשייה במדרגת 'שלא לשמה'. נובירט מציע לראות מימרות אלו כהמשך המגמה התנאית. דבריו של נובירט דורשים תיקון ודיוק. בניגוד למימרות שהצגנו המיוחסות לרב, רב חונה, רבא ורנב"י לגבי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה', אין לנו שום מימרה תנאית המשלבת את שני המונחים 'לשמה' ו'שלא לשמה' ודנה ביחס ביניהם.<sup>231</sup> המקורות התנאיים אינה משתמשים במונחים 'לשמה' ו'שלא לשמה' כציון לשתי מדרגות של קיום מצוות

---

<sup>229</sup> במקור נוסף מדגיש רבא את מעלת לימוד התורה 'לשמה' (בבלי, סנהדרין כו ע"ב. בדפוס שוונצינו המימרה מיוחסת לרבה אך בשאר עדי הנוסח לרבא). לאחר שעולא סובר כי הדאגה לפרנסה עלולה להשכיח מן האדם את התורה שלומד מסייג רבא את דבריו: 'אמר רבא אם עוסקין לשמה אינה מועילה. שנאמר: "רבות מחשבות בלב איש עצת ה' היא תקום" (משלי יט, כא), עצה שיש בה דבר ה' היא תקום'. גם במימרה זו רבא משתמש בתיבה 'לשמה' בהקשר של המרחב התיאולוגי שבין האדם לאלוהיו, על פי רבא רק לימוד תורה במדרגת 'לשמה' מקנה לתורה שהאדם לומד, המכונה בספרות חז"ל 'עצה' [ראו למשל ספרי דברים שכב (עמ' 372)], מעמד של תורה שיש בה את דבר האל. לפרשנויות נוספות ראו, תוספות, סנהדרין כו ע"ב, ד"ה 'מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה', ופרוש רבינו חננאל הנדפס בצידי מהדורת וילנה לתלמוד.

<sup>230</sup> נובירט, כוונה, עמ' 287.

<sup>231</sup> המימרה המיוחסת לרבי בירושלמי, חגיגה, ב, ז (עו ע"ג), מנגידה את הביטוי 'תורה לשמה' עם הביטוי 'תורה שלא לשם שמים' ולא עם הביטוי 'תורה שלא לשמה'. הברייתא (בבלי, פסחים ח ע"ב) בה דנו בפרק הקודם לגבי מצוות העלייה לרגל מעלה את החשש ונמצאת עליה שלא לשמה', אולם אין כאן מדרגה מובחנת של עשייה 'שלא לשמה' כפי שאנו מוצאים במימרות האמוראיות שסקרנו, אלא כפי שפירשנו בפרק הקודם הברייתא חוששת כי העלייה תעשה לא לשם מטרתה – 'שלא לשמה', אלא מתוך מניע חומרי של טבילה בחמים.



ולימוד תורה.<sup>232</sup> אם כן, התנאים אינם דנים בקיום מצוות ולימוד תורה במדרגת 'שלא לשמה' משום שבניגוד לאמוראים הקטגוריה הזו לא הייתה חלק מעולמם התרבותי. בספרות התנאית אנו מוצאים שלושה דגמים של לימוד תורה מגונה:

- א. גינוי הלומד תורה בכדי להשיג הנאה חומרית, בדרך כלל עושר או כבוד.<sup>233</sup>
- ב. גינוי של ה'למד שלא לעשות' - לומד תורה שאינו מעוניין בקיום המצוות.<sup>234</sup>
- ג. גינוי של לימוד תורה לדמות שלילית, המכונה בספרות התנאית 'תלמיד רשע' ובתלמוד הבבלי 'תלמיד שאינו הגון'.<sup>235</sup> הוראה זו מכוונת לעיתים אל המלמד שימנע מללמד תלמיד שאינו הגון.<sup>236</sup>

בתקופת התנאים נוצרה והתבססה הקטגוריה של לימוד תורה שהוא מגונה מסיבות שונות. בפרק הקודם הזכרנו את דברי הלל במסכת אבות המגנה לימוד תורה לשם השגת הנאה חומרית. ככל הנראה זהו הגינוי הקדום ביותר. ראינו כי גינוי זה הפך להוראה פוזיטיבית בפיו של התנא ר' אליעזר ברי' צדוק: 'עשה דברים לשם פועלם, ודבר בהם לשמם',<sup>237</sup> אולם גינוי ללימוד תורה שלא לשמה – אין כאן. הדובר הקדום ביותר לו מייחס התלמוד הבבלי את הגינוי של לימוד תורה שלא לשמה הוא ר' בנאה, בן הדור הראשון לאמוראי ארץ ישראל:<sup>238</sup>

---

<sup>232</sup> התלמוד מייחס לתנא ר' יוחנן בן זכאי, שימוש במונח 'מצווה לשמה': 'אמינא כי היכי דתעבדו J=כוונתי כדי שתעשו] מצווה לשמה' (בבא בתרא י ע"ב), במסגרת סיפור מעשה שבין ריב"ז לבני אוחותו. למקור זה מקבילה בויקרא רבה לד, יב (עמ' תשצו-תשצא), בו סיפור המעשה הוא בין ר' שמעון בר יוחאי לבני אוחותו. ישנם מספר הבדלים בין הסיפורים (לסקירה ודיון אודות ההבדלים ראו בהערות המהדיר), לענייננו חשוב לציין כי המסורת הארץ ישראלית של הסיפור אינה משתמשת בתיבה 'לשמה'. אם כן, ההשוואה בין המסורת הבבלית של הסיפור למסורת הארץ ישראלית מגלה כי ניסוח דבריו של ריב"ז בתלמוד הבבלי הוא ככל הנראה פרי ניסוח מאוחר שאינו משקף את שפתם של התנאים. על התופעה של ניסוח בבלי המיוחס לחכמים ארץ ישראלים ראו פרידמן, הנוסח, עמ' 9; שטרן, ייחוס, עמ' 38.

<sup>233</sup> ראו משנה, אבות א, יג; ד, ה.

<sup>234</sup> הברייתא בירושלמי, ברכות א, ב (ג ע"ב).

<sup>235</sup> תוספתא, עבודה זרה ו, יח; בבלי, תענית ז ע"א.

<sup>236</sup> מימרת רבא בבבלי, תענית ז ע"א, מגנה את התלמיד שאינו הגון. לעומת זאת המימרות בבלי, מכות י ע"ב; חולין קלג ע"א, מורות למלמד שלא ללמד תורה לתלמיד שאינו הגון.

<sup>237</sup> בבלי, סנהדרין סב ע"ב.

<sup>238</sup> אלבק, מבוא, עמ' 159.

בבלי, תענית ז ע"א (על פי כתב יד מינכן 95)	ספרי דברים שו (עמ' 338)
תניא היה ר' בנאה אומר כל העוסק בתורה לשמה תורתו נעשית לו סם חיים שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה' (משלי ג, יח) ואומר 'אורך ימים בימינה' (משלי ג, טז) ואומר 'רפאות תהי לשרד' (משלי ג, ח) ואומר 'כי חיים הם למוצאיהם' (משלי ד, כב) וכל העוסק בה שלא לשמה תורתו נעשית לו סם המות שנאמר 'יערף כמטר לקחי' (דברים לב, ב) ואין עריפה אלא הריגה שנאמר 'וערפו שם את העגלה' (דברים כא, ד).	היה רבי בניה אומר אם עשית דברי תורה לשמם דברי תורה חיים לך שנאמר 'כי חיים הם למוצאיהם' (משלי ד, כב) ואם לא עשית דברי תורה לשמם הם ממיתים אותך שנאמר 'יערף כמטר לקחי' (דברים לב, ב) ואין עריפה אלא לשון הריגה שנאמר 'וערפו שם את העגלה בנחלי' (דברים כא, ד) ואומר 'כי רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה' (משלי ז, כו)

הניסוח של דברי ר' בניה בספרי מזכיר את הניסוח של ר' אליעזר בר' צדוק 'דבר בהם לשמם', לעומת זאת הניסוח הבבלי של הדרשה משתמש בתבנית המוכרת של 'לשמה / שלא לשמה'. המימרה של ר' בנאה אינה מפרטת מהו לימוד תורה 'לשמה' ו'שלא לשמה', ואי אפשר להכריע מתוך העיון במימרה האם הדרשה מכוונת לאחד מן הדגמים של לימוד התורה המגונה בספרות התנאית שהזכרנו. עורך הסוגיה התלמודית בחר לשבץ את דבריו של ר' בנאה בין שתי מימרות המגנות תלמיד חכם שאינו הגון,<sup>239</sup> אולם בספרי הדרשה מובאת בהקשר אחר של סדרת דרשות על הפסוק 'יערוף כמטר לקחי'. גם אם נאמץ את הפרשנות של עורך הסוגיה התלמודית ונקשור בין דברי ר' בנאה לגינוי של תלמיד שאינו הגון לא נתקדם הרבה בהבנת הפירוש וההקשר המדויק של המימרה משום בספרות חז"ל אין הגדרה או מאפיינים ליתלמיד שאינו הגון.<sup>240</sup> מן הבחינה

<sup>239</sup> מימרות של רבא ור' יוחנן, לעניין זה נתייחס בהמשך.

<sup>240</sup> בתלמוד הבבלי ישנם מספר מימרות השוללות לימוד ליתלמיד שאינו הגון, ראו מכות י ע"ב; חולין קלג ע"א, אך גם במימרות אלו אין הסבר על תוכנו של הביטוי. ביכלר, מחקרים, עמ' 71, מעלה את ההשערה כי התלמידים שאינם הגונים הם בנים של יהודים גלילים ותיקים ואמידים 'שנפשם חשקה בתורה, אבל לא היו מכוונים לשמור את מצוותיה כהלכתן'. ביכלר מפרש את המונח 'יתלמיד שאינו הגון' כתלמיד הלומד שלא על מנת לקיים. ביכלר אינו מבסס את השערתו על מקור כל שהוא.

המילולית משמעות הביטוי 'תלמיד שאינו הגון' הוא 'תלמיד שאינו ראוי',<sup>241</sup> אבל לא ברור על איזה רקע נחשב התלמיד לתלמיד שאינו ראוי.<sup>242</sup> יש להעיר כי עונש המוות שמזכיר ר' בנאה 'נעשית לו סם המוות' מזכיר את העונש שמבטיח הלל ללומד תורה לשם השגת הנאה חומרית - 'נטל חייו מן העולם' (אבות ד, ה). מקור נוסף המגנה עשייה במדרגה 'שלא לשמה' הוא המימרה המיוחסת לרבא:

1. מרגלא בפומיה [=רגיל בפיו] דרבא:<sup>243</sup>
2. תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים
3. שלא יהא אדם קורא ושונה ובוטט באביו ובאמו וברבו
4. ובמי שהוא גדול ממנו בחכמה ובמנין
5. שנאמר: 'ראשית חכמה יראת יי שכל טוב לכל עושיהם (תהילים קיא, י)
6. ללומדיהם לא נאמר אלא לעושיהם
7. לעושים לשמה ולא לעושים שלא לשמה
8. **וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא.**<sup>244</sup>

לא ברור מהו היקף דבריו של רבא: האם כל הקטע מדבריו או רק ההיגד 'תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים', ואף יש אפשרות ביניים כי שורות 1—5 או שורות 1—6 הם מדברי רבא. לאחר ההיגד של רבא כי תכלית החכמה הוא תשובה ומעשים טובים מופיע גינוי של לומד תורה שהתנהגותו המוסרית מושחתת. הדרשן למד על חשיבות הצירוף של עשייה ללימוד תורה מן המילה 'לעושיהם' בפסוק. היחס בין שתי השורות האחרונות לקטע שלפניהם אינו ברור, יש

---

<sup>241</sup> השימוש בתיבה 'הגון' במשמעות של 'ראוי, מתאים' בספרות חז"ל (ולא במשמעות המודרנית של אדם ישר) מופיע במספר מקורות למשל: 'אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם כך הגון להם שתתן להם ותמיתם?!' (תוספתא, סוטה ו, ז); 'לא ישא אדם אשה עד שתגדל בת אחותו או עד שימצא את ההגון לוי' (תוספתא, קידושין א, ד).

<sup>242</sup> ראו בן שלום, בית שמאי, עמ' 119—126; אורבך, חז"ל, עמ' 343; לאם, תורה, עמ' 133—138; ביכלר, מחקרים, עמ' 69—71. ככלל חוקרים אלו נסו לערוך סקירה היסטורית של יחסם של חכמים שונים בתקופת המשנה והתלמוד לגבי לימוד תורה לתלמידים שאינם הגונים. עם זאת חוקרים אלו לא התמודדו באופן ישיר עם השאלה מהו תוכנו של המונח תלמיד שאינו הגון בספרות חז"ל.

<sup>243</sup> תרגום: רבא רגיל לומר. ראו רש"י, ד"ה 'מרגלא בפומיה'; סוקולוף, בבלי, עמ' 1059.

<sup>244</sup> בבלי, ברכות יז ע"א, על פי דפוס שונצינו.

שפרשו כי שורות אלו עוסקות בעשיית מעשים טובים וקיום מצוות, ויש שפרשו כי גם החלק האחרון של הקטע עוסק בלימוד תורה ופירוש 'עושים' - לומדים.<sup>245</sup> על פי פירוש זה הלומד תורה אך אינו מלווה זאת בעשיית מעשים טובים נחשב לעשייה במדרגת 'שלא לשמה' – הנחשבת למגונה. לסיום הקטע יוכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא מספר מקבילות שבכולן הביטוי 'נוח לו שלא נברא' מתייחס אל 'הלומד שלא על מנת לעשות'.<sup>246</sup> אם כן, התלמוד ממיר את הביטוי 'הלומד שלא לעשות' בביטוי 'העושה שלא לשמה' אולם ספק האם לדבר אחד נתכוונו או שהביטוי 'העושה שלא לשמה' מכוון לטיפוס אחר, אותו התלמוד הבבלי מגנה תוך כדי שימוש במטבע לשון עתיק בו השתמשו לגנות את 'הלמד שלא לעשות'. אם נייחס את הקטע כולו לדובר אחד (רבא או מנסח אלמוני שייחס את הקטע לרבא) יש לפרש כי הגיוני של 'העושה שלא לשמה' שבסוף הקטע מכוון אל הדמות הקיצונית המגונה בראשית הקטע - הלומד תורה ונוהג בזלזול באביו וברבו. אפשרות נוספת היא שלפנינו אסופה של היגדים המשתלשלים זה מזה שכל אחד מהם עוסק בעניין לעצמו, פירושו המדויק של 'העושה שלא לשמה' סתום, האם בקיום מצוות מדובר או בלימוד תורה, האם בלומד שלא לעשות או בלומד מגונה מסוג אחר.<sup>247</sup>

לנגד עינינו מצטיירת התמונה של מקורות מספרות חז"ל המגנים לימוד תורה ועשיית מצוות במדרגת 'שלא לשמה' ומקורות המעניקים לגיטימציה למדרגה זו. בספרות הרבנית ובספרות המחקר ניסו ליישב את הסתירה בין המקורות התומכים בלימוד תורה ובקיום מצוות 'שלא לשמה' לבין מקורות השוללים לימוד תורה וקיום מצוות מסוג זה. את ההצעות השונות שהעלו בספרות הרבנית ובספרות המחקר לפתרון הסתירה בין המקורות ניתן לחלק לשלוש הצעות עיקריות:<sup>248</sup>

א. אין סתירה מהותית בין המקורות.

<sup>245</sup> בדרך זו פרש רש"י, ד"ה 'העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא', ובעקבותיו אורבך, חז"ל, עמ' 343.

<sup>246</sup> ספרא, בחוקתי א, ה (קי ע"ב); ירושלמי, ברכות א, ב (ג ע"ב); שבת א, ב (ג ע"ב); ויקרא רבה לה, ז (עמ' תתכה). על היחס בין המקבילות ראו רטנר, אהבת, עמ' 19; ליברמן, הירושלמי, עמ' 26; היגר, אוצר, עמ' 227; היגר, כלה, עמ' 276 הערה 15.

<sup>247</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 343, מזהה בין ה'למד שלא לעשות' לבין מי שלומד תורה בכדי לזכות בעושר ובכבוד. רבינו יצחק (הידוע בכינויו הר"י) מבעלי התוספות מזהה בין הלומד כדי לקנטר את חבריו לבין ה'למד שלא לעשות': 'שלומד כדי להתייחר ולקנטר את חבריו בהלכה ואינו לומד על מנת לעשות' (פסחים, נ ע"ב, ד"ה 'וכאן'). יש לשער כי לאור המינוחים השונים מדובר בשני 'טיפוסים' שונים: 'הלמד שלא לעשות', והעושה את התורה 'קרדום לחפור בה', שנשללו במרוצת הדורות על ידי חז"ל מסיבות היסטוריות, חברתיות ותרבותיות שונות.

<sup>248</sup> כך גם מציע נויבירט, כוונה, עמ' 275.

ב. המקורות מייצגים גישות מנוגדות.

ג. אין סתירה בין המקורות הם עוסקים בסוגים שונים של 'לא לשמה'.

בין מאמצי הגישה הראשונה הטוענת כי אין סתירה מהותית בין המקורות מקובל למנות את הרמב"ם (נדון בדבריו בהמשך) ומייצגו בספרות המחקר בן שלום, לשיטתם המימרות הסותרות משקפות גישה רעיונית אחת הרוצה לעודד לימוד תורה מכל סוג שהוא, ועם זאת מנסה לכוון את הלומדים ללימוד במדרגת 'לשמה' באמצעות הגינויים החריפים של מדרגת 'שלא לשמה'.<sup>249</sup> הקושי הפרשני בהצעה זו נובע מהניגוד החריף שבין המימרות המשקף לכאורה גישות מנוגדות, ולא גישה אחת הנוקטת בטקטיקות שונות לעידוד לימוד תורה וקיום מצוות.<sup>250</sup> בין תומכי הגישה השנייה הטוענת כי הסתירה בין המקורות משקפת שתי דעות סותרות שאין ליישבן ניתן למנות את מסכת 'כלה רבתי' ובעקבותיה לאם.<sup>251</sup> הצגת המימרות הסותרות כשתי עמדות חלוקות מופיעה במסכת 'כלה רבתי' שהוא חיבור מתקופת הגאונים<sup>252</sup> אך בתלמוד הבבלי אין זכר למחלוקת בין המגנים למחייבים לימוד תורה וקיום מצוות במדרגת 'שלא לשמה'. יתרה מזו, התלמוד אינו נמנע מלייחס לרב ולרבא את הגינוי של לימוד תורה לתלמיד שאינו הגון למרות שהתלמוד מייחס להם את הדעה המעניקה לגיטימציה ללימוד תורה וקיום מצוות במדרגת 'שלא לשמה'.<sup>253</sup> אם כן, עלינו להניח כי למרות שהם מעניקים לגיטימציה ללימוד תורה במדרגת 'שלא לשמה' הם סוברים כי יש אנשים שלא ראוי ללמדם תורה.

<sup>249</sup> בהסתמך על דברי הרמב"ם בתשובות הרמב"ם, חלק ב, סימן תנה; בן שלום, בית שמאי, עמ' 125. כך מקובל להציג את שיטת הרמב"ם בהתבסס על דבריו בתשובה, אולם בהמשך נציג את שיטת הרמב"ם לאור פסיקותיו במשנה תורה.

<sup>250</sup> בקושי זה חש גם בן שלום, בית שמאי, עמ' 125 הערה 200.

<sup>251</sup> כלה רבתי ה, א (עמ' 276); לאם, תורה, עמ' 141. לדיון לגבי היחס בין ה'כלה רבתי' למקבילותיה ראו אפשטיין,

כלה, עמ' 262. נויבירט, כוונה, עמ' 298, טוען כי זוהי הגישה המסתברת ביותר.

<sup>252</sup> אפשטיין, כלה, עמ' 384. לסקירה של ספרות המחקר על מסכת כלה והדעות השונות לגבי תארוכה ראו אפשטיין,

כלה, עמ' 14—17. יש לציין כי גם לדברי ברודסקי, כלה, עמ' 184—196, המקדים את פרקים א—ב של החיבור לתקופה האמוראית, הקטע הנוגע לעניינו מצוי בפרק ה השייך לחטיבה השנייה של החיבור שמקורה בתקופה מאוחרת יותר. לביקורת על מחקרו של ברודסקי ראו אפשטיין, כלה, עמ' 21.

<sup>253</sup> רב מגנה את הלימוד לתלמיד שאינו הגון בבבלי, חולין קלג ע"ב, ומעניק לגיטימציה ללימוד תורה במדרגת 'שלא

לשמה' במימרתו המפורסמת, ראו למשל בבלי, סוטה כב ע"ב. יש לציין כי שתי המימרות נמסרות בתלמוד בשם 'רב

יהודה אמר רבי'. לגבי רבא התמונה מורכבת יותר, רבא מגנה 'תלמיד חכם שאינו הגון' בבבלי, תענית ז ע"א, וכפי

שראינו ייתכן ויש לייחס לו את הגינוי למדרגת 'שלא לשמה' בברכות יז ע"א. מאידך הצגנו את הסוגיה בסוטה כב

בין מאמצי הגישה השלישית הטוענת כי ישנם שני סוגי 'לא לשמה' נמנים רש"י ובעלי התוספות ובעקבותיהם אורבך. רש"י, בפרושו לדברי רבא במסכת ברכות, סובר כי רבא מגנה את מי שלומד תורה לא בכדי לקיים את המצוות אלא בכדי לקנטר, ולעומת זאת רבא במסכת פסחים (נ ע"ב) מעניק לגיטימציה למי שלומד תורה בכדי שיכבדוהו.<sup>254</sup> תוספות מציע אף הוא במספר מקורות תירוצים הדומים באופיים.<sup>255</sup> החולשה הפרשנית של הצעות אלו היא הטענה כי האמוראים השתמשו בטרמינולוגיה זהה – הביטוי 'שלא לשמה', לציון מקרים שונים שלהם התייחסות שונה: האחד מגונה והשני אינו מגונה.

לעומת ההצעות הפרשניות ליישוב הסתירה בספרות הרבנית של ימי הביניים שביסודן עומדת ההנחה כי הביטוי 'שלא לשמה' מצייין שני טיפוסים שונים של לומדי תורה אורבך טוען כי לתיבה 'לשמה' משמעות זהה בכל המימרות, ההבדל בין המימרות נובע מהתחום עליו מתייחסת התיבה 'לשמה' – קיום מצוות או לימוד תורה:

שרק על לומדי תורה שלא לשמה אמר רבא 'נוח להם שלא נבראו', ונקט בלשונו של ר' חייא שאף הוא שנה 'שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא'. לעומת זאת נקט רבא עמדה נוחה יותר לגבי קיום מצוות שלא לשמן [...]. עורך התלמוד קבע, שרבא סבור כרב יהודה אמר רב: 'אמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות, אע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה'. ברם, כפי שראינו, סבור הוא כמותו רק בעניין מצוות, אבל לעניין תורה - הרי דעתו כדעת ר' חייא ור' יוחנן.<sup>256</sup>

ישנם מספר בעיות פרשניות העולות מההצעה של אורבך ליישוב הסתירה. ראשית, אורבך מתייחס לסוגיה בפסחים וטוען כי עורך התלמוד קבע שרבא סובר כמימרת 'רב יהודה אמר רב', אך רבא

---

ע"ב, ממנה עולה כי רבא מצדד ומצטט במימרת רב המעניקה לגיטימציה ללימוד תורה וקיום מצוות במדרגת 'שלא לשמה' (אם כי העלנו את האפשרות כי אין לייחס את הציטוט של דברי רב לרבא, אלא לבעל הסוגיה). מלבד זאת רבא מעניק לגיטימציה למדרגת 'שלא לשמה' בפסחים נ ע"ב.

<sup>254</sup> רש"י, ברכות יז ע"א, ד"ה 'העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא'.

<sup>255</sup> ראה למשל: תוספות, ברכות יז ע"א, ד"ה 'העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא'; תוספות, סוטה כב ע"ב, ד"ה 'לעולם'. לסקירה אודות תירוץיהם של בעלי התוספות בנושא ראו לאס, תורה, עמ' 141; נויבירט, כוונה, עמ' 276.

<sup>256</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 343. בדומה לר' חייא גם ר' יוחנן מגנה את 'הלמד שלא לעשות' ראו ירושלמי, ברכות א ב ג (נ ע"ב).

אינו מקבל קביעה זו. אורבך מתעלם מהסוגיה במסכת סוטה (כב ע"ב) בה רבא ואביי פונים אל התנא ומצטטים בעצמם את מימרת 'רב יהודה אמר רב'.<sup>257</sup> שנית, החילוק בין המקיים מצוות במדרגת 'שלא לשמה' לבין הלומד תורה במדרגת 'שלא לשמה' אינו מפורש בספרות חז"ל, וכפי שציין אורבך ממימרת 'רב יהודה אמר רב' יש להסיק כי אין הבדל בין קיום מצוות ללימוד תורה. אורבך טוען כי מימרת רבא במסכת פסחים עוסקת בקיום מצוות ולא בלימוד תורה, אולם ראינו כי על פי מרבית עדי הנוסח הניסוח של מימרת רבא מתאים הן לקיום מצוות והן ללימוד תורה, ואילו על פי גרסת כתבי היד התימניים רבא עוסק בלימוד תורה.<sup>258</sup>

ננסה לשרטט את גבולות המרחב של השיח האמוראי בתלמוד בעניין גבולות הלגיטימיות של לימוד תורה וקיום מצוות ללא כוונה ראויה. לכל הדעות, אף לאלו המצדדים בלימוד תורה במדרגת 'שלא לשמה' כמו רב ורבא, מוסכם כי לימוד תורה לתלמיד שאינו הגון פסול. ככל הנראה הגינוי ליעושים שלא לשמה' במסכת ברכות (ז ע"א) מכוון גם הוא לדמות קיצונית ובעייתית המוזכרת בתחילת הקטע – 'בועט באביו ובאמו וברבו' הנחשבת לתלמיד שאינו הגון. ייתכן כי המקורות הללו מגנים לימוד תורה לאדם מושחת מחשש לחילול השם.<sup>259</sup> כמו כן, לא מצאנו מחלוקת מפורשת בין המימרות האמוראיות למימרות התנאיות המגנות לימוד תורה לשם השגת מניעים חומריים או לימוד שלא על מנת לעשות. האמירות האמוראיות המעניקות לגיטימציה ללימוד תורה במדרגת 'שלא לשמה' מופיעות בהקשר של המרחב התיאולוגי שבין האדם לאל,<sup>260</sup> והתיבה 'לשמה' משמשת בהן ככל הנראה במשמעות של 'לשם שמים'. אם כן המימרות האמוראיות מעניקות לגיטימציה גם ללימוד תורה שלא נעשה לשם שמים, דהיינו לימוד תורה שאינו נעשה מתוך כוונה טהורה אלא לשם קבלת שכר או מפני יראת העונש,<sup>261</sup> אולם אין בהם פתח והיתר מפורש ללימוד תורה לשם השגת מניע חומרי. הצעה פרשנית זו עולה בקנה אחד עם פסיקתו של הרמב"ם:

---

<sup>257</sup> עם זאת, אין להוציא מכלל אפשרות כי היקפם המקורי של דברי רבא ואביי ורבא לתנא מצומצם יותר ובעלי הסוגיה הם

אלו שייחסו לאביי ורבא את הציטוט של מימרת 'רב יהודה אמר רב'.

<sup>258</sup> לפירוט עדי הנוסח ודיון בגרסאות השונות ראו הדיון שערכנו על המימרה.

<sup>259</sup> ראו דבריו של אביי בר הפלוגתא של רבא בבבלי, יומא פו ע"א.

<sup>260</sup> ראו הניתוח שהצענו לפסחים נ ע"ב; סוטה כב ע"ב; ירושלמי חגיגה ב, ז (עו ע"ג).

<sup>261</sup> בהתאמה להסבר שהצענו (בעקבות פרוש רש"י) ל'פרוש מאהבה' ו'פרוש מיראה' בבבלי, סוטה כב ע"ב.

כל העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק בה לשמה, ואמרו חכמים לעולם יעסוק אדם בתורה ואפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

לפיכך כשמלמדין את הקטנים ואת הנשים וכלל עמי הארץ אין מלמדין אותן אלא לעבוד מיראה וכדי לקבל שכר, עד שתרבה דעתן ויתחכמו חכמה יתירה מגלים להם רז זה מעט מעט ומרגילין אותן לענין זה בנחת עד ששיגוהו וידעוהו ויעבדוהו מאהבה.<sup>262</sup>

הרמב"ם מפרש את המונחים 'לשמה' ו'שלא לשמה' בהקשר של המרחב התיאולוגי שבין האדם לאל. הוראת ההיתר ללימוד תורה 'שלא לשמה' מצטמצם למשמעות זו בלבד של לימוד שאינו נעשה מתוך 'אהבת אדון כל הארץ' אלא מפני בקשת השכר או יראת העונש. הרמב"ם אינו נמנע מלגנות את בחריפות את הלומד תורה לשם השגת מניעים חומריים, ואת המלמד תורה לתלמיד שאינו הגון, וזאת בהתאמה לניתוח שהצענו לשיח החז"לי בו גינויים אלו אינם שנויים במחלוקת.<sup>263</sup> פסיקותיו של הרמב"ם לגבי לימוד תורה שלא מתוך כוונה טהורה תואמות לתיאור השיח החז"לי שהצענו. בניגוד להצגה המקובלת של שיטת הרמב"ם בספרות המחקר המסתמכת על דבריו בתשובה בלבד, יש לדייק ולומר כי טענתו של הרמב"ם כי אין סתירה מהותית בין המקורות המגנים לימוד תורה במדרגת 'שלא לשמה' למקורות המחייבים לימוד תורה במדרגת 'שלא לשמה' מצומצמת אך ורק לגבי לומדי תורה שאינם לומדים לשם שמים אלא מפני אהבת השכר או יראת העונש.<sup>264</sup>

נויבירט טוען כי חל מפנה בין הספרות התנאית לאמוראית לגבי היחס ללימוד תורה וקיום מצוות במדרגת 'שלא לשמה', בספרות התנאית לימוד שלא לשמה נחשב למגונה ובספרות האמוראית מעמדו שנוי במחלוקת.<sup>265</sup> הפרשנות שהצענו למקורות מראה כי הקטגוריה של לימוד תורה וקיום מצוות במדרגת 'שלא לשמה' כלל לא הייתה קיימת בספרות התנאית. כפי שראינו

<sup>262</sup> משנה תורה, הלכות תשובה י, ה.

<sup>263</sup> משנה תורה, הלכות תלמוד תורה ג, י; ד, א. לא מצאתי התייחסות של הרמב"ם לגינוי החז"לי של ה'למד שלא לעשות'.

<sup>264</sup> להצגה המקובלת של שיטת הרמב"ם בספרות המחקר ראו בן שלום, בית שמאי, עמ' 125; נויבירט, עמ' 275. הצגה זו מבוססת על דבריו בתשובות הרמב"ם, סימן תנה.

<sup>265</sup> כוונה, עמ' 287.



התנאים גינו לימוד תורה וקיום מצוות לשם השגת מניעים חומריים והאמוראים הותירו על כנם גינויים אלו. כמו כן מצינו מקורות תנאיים כמו הברייתא המונה את שבעת סוגי הפרושים בהם התנאים דנו בערך המצוות של אדם שתפיסתו התיאולוגית לגבי קיום המצוות והשפעתן על היחס בינו לבין אלוהיו פגומה. הרגישות התנאית לגבי התפיסה התיאולוגית של אדם המקיים מצוות באה לידי ביטוי במשנה באבות: 'אל תהו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס'. ממקורות תנאיים אלו אמנם עולה הדרישה לעשיית המצוות לשם שמים, אך אין בהם גינוי למי שמקיים את המצוות מתוך אהבת השכר או יראת העונש. אם כן, השיח האמוראי שמצד אחד מעודד עשייה לשם שמים, ומצד שני מעניק לגטימציה לעשייה במדרגת 'שלא לשמה' בהקשר של אנשים העושים מיראת העונש או מאהבת השכר אינו מערער על השיח התנאי לגבי קיום מצוות ללא כוונה ראויה. דוגמא להשקפה זו של האמוראים כי אין לגנות את העושה מיראת העונש או מאהבת השכר היא ההוראה של אביי ורבא לתנא שלא לשנות את 'הפרוש מאהבה' ו'הפרוש מיראה' משום שהם אינם מגונים. החידוש האמוראי שלא מצינו כמוהו בספרות התנאית הוא הרעיון כי יש ערך ללימוד תורה וקיום מצוות במדרגת 'שלא לשמה', משום שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה.

אם כן, בין השיח התנאי לשיח האמוראי ישנו הבדל טרימונולגי, האמוראים השתמשו בקטגוריה של עשייה במדרגת 'שלא לשמה' בעוד שקטגוריה זו אינה מופיעה בספרות התנאית. מלבד ההבדל הטרמינולוגי אין הבדל בין השיח האמוראי לשיח התנאי שקדם לו מלבד הרעיון האמוראי כי מתוך עשייה במדרגת 'שלא לשמה' יבוא האדם לידי עשייה במדרגת 'לשמה'. רעיון זה שהתלמוד הבבלי מייחסו לאמורא רב בן הדור הראשון של האמוראים, קנה לו אחיזה בלשונם ובדרך מחשבתם של רבא ורנב"י בני הדור הרביעי.

ג. הביטויים 'ענוה שלא לשמה' ו'תוכחה לשמה'

הביטויים 'תוכחה לשמה' ו'ענוה שלא לשמה' הם ביטויים סתומים המשמשים בסוגיה תלמודית אחת בלבד. הטקסט התלמודי של הסוגיה עוסק בפרוש המונחים, ובדומה לו גם המאמץ הפרשני שהוקדש לסוגיה בימי הביניים.<sup>266</sup> לסוגיה זו מכנה משותף עם מימרת רנב"י: שני המקורות עוסקים במקרי מבחן בהם מתערערת העליונות של מדרגת ה'לשמה' על פני מדרגת ה'שלא לשמה'. להלן נוסח הסוגיה:

<sup>266</sup> ראו רש"י, ד"ה יוכי נפק; תוספות, ד"ה 'וענוה שלא לשמה'.

1. בעא מיניה [=שאל] ר' יהודה בריה דר' שמעון בן פזי מר' שמעון בן פזי<sup>267</sup>
  2. תוכיחה לשמה וענוה שלא לשמה, הי מינייהו עדיפא [=איזו מהן עדיפה]
  3. אמר לו: מי לא מודית דענוה לשמה עדיפא [=האם אינך מודה שענוה עדיפה]
  4. דאמ' מר: ענוה גדולה מכולן<sup>268</sup>
  5. שלא לשמה נמי עדיפא [=גם עדיפה]
  6. דאמר רב יהודה אמר רב:
  7. לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה
  8. שמתוך שלא לשמה בא לשמה
  9. היכי דמי תוכחה לשמה וענוה שלא לשמה
  10. כי הא דרב הונא וחייא בר רב הוו יתבי קמיה [=היו יושבים לפני] דשמואל
  11. אמר ליה חייא בר רב: חזי מר דקא מצער לך [ראה את רב הונא המצער אותי]
  12. קביל עליה דתו לא מצער [קבל עליו שלא יצערך יותר]
  13. כי נפק אמר ליה: הכי והכי עביד [=כשיצא (חייא בר רב) אמר רב הונא כך וכך עשה]
  14. אמאי לא אמרת ליה<sup>269</sup> באנפיה [מדוע לא אמרת לי בפניו]
  15. אמר ליה: חס לי דלכסיף זרעיה דרב על ידי [=חלילה לי מלבייש את זרעו של רב].<sup>270</sup>
- הסוגיה מחולקת לשניים, החלק הראשון, שורות 1—8, הוא משא ומתן בין ר' יהודה בן פזי לאביו. בתחילה שואל רבי יהודה בן פזי את אביו שמעון מה עדיף 'תוכחה לשמה' או 'ענוה שלא לשמה'. תשובתו של רבי שמעון מורכבת משני חלקים: בחלק הראשון מוכיח ר' שמעון כי ענוה עדיפה על תוכחה משום ש'ענוה גדולה מכולן'. לאחר הצגת ההנחה כי ענוה עדיפה על פני תוכחה, ר' שמעון מכריע כי 'ענוה שלא לשמה' עדיפה על 'תוכחה לשמה' בהסתמך על דברי רב התומכים בלימוד

<sup>267</sup> מלבד כתב יד וטיקן 120 גרסה זו הובאה גם ב'שיטה מקובצת' הנדפס בצידי מהדורת וילנה. בשאר עדי הנוסח לקטע: דפוס ונציה, וכתב היד מינכן 95, וטיקן 119, אוקספורד 370 ולונדון 25717 (402) התיבות 'מר' שמעון בן פזי חסרות, ייתכן כי מדובר בטעות העתקה מחמת הדומות.

<sup>268</sup> מימרה זו מיוחסת לר' יהושע בן לוי, אמורא ארץ ישראל ורבו של ר' שמעון בן פזי (ראו אלבק, מבוא, עמ' 167) בבבלי, עבודה זרה כ ע"ב. כתב יד מינכן 95 מביא ציטוט נרחב יותר של דברי ריב"ל שבמסכת עבודה זרה. אולם בשאר עדי הנוסח מובא נוסח קצר יותר בדומה לנוסח כתב יד וטיקן 120 שהובא למעלה.

<sup>269</sup> התיבה 'ליה' נוספה בין השורות על ידי הסופר, וכן הגרסה בכתבי היד וטיקן 119, אוקספורד 370 ודפוס ונציה. כתבי היד מינכן 95 ולונדון 25717 (402) גורסים 'לי באפיה'. הגרסאות שוות במשמעותם: או ששמואל שואל את רב הונא: מדוע לא אמרת לו בפני? = 'ליה באנפיה'. או שהוא שואל את רב הונא: מדוע לא אמרת לי בפני? = 'לי באפיה'.

<sup>270</sup> בבלי, ערכין טז ע"ב, על פי כתב יד וטיקן 120.

תורה וקיום מצוות אפילו במדרגת 'שלא לשמה', משום שמתוך עשייה זאת יגיע האדם למדרגת 'לשמה'. מהלך הדיון המובא בחלק הראשון ברור, אך המונחים שהוא דן בהם 'תוכחה לשמה' ו'ענוה שלא לשמה' אינם ברורים, אף לא לבעל הסוגיה. מטרתו של הסיפור המובא בחלק השני של הסוגיה, שורות 10—15, הוא לענות על השאלה שהסוגיה מציבה בשורה 9, מה פרוש המונחים. הדילמה בסיפור היא האם על רב הונא לשתוק כשחייא מתלונן עליו בפני שמואל? לפני רב

הונא עומדות שלוש אפשרויות: הראשונה - להשיב לחייא בפניו של שמואל, השנייה - בה הוא נוקט, להשיב לשמואל ולגלות את מעשיו השלילים של חייא שלא בפני חייא, והשלישית - שלא לגלות כלל את מעשיו השלילים של חייא. רב הונא, דמות המפתח בסיפור, מוותר על ההזדמנות להוכיח את חייא בפניו של שמואל ובוחר לגלות את מעשיו של חייא לשמואל רק לאחר שחייא מסתלק מן המקום. הסיפור אמור להדגים על פי התלמוד את ההכרעה כי 'ענוה שלא לשמה' עדיפה על 'תוכחה לשמה'. השאלה הפרשנית המרכזית לגבי הסיפור היא מדוע התנהגותו של רב הונא נחשבת כ'ענוה שלא לשמה'<sup>271</sup>?

יש להציע את ההסבר הבא: רב הונא מחל על כבודו ולא השיב לטענותיו של חייא בפניו של שמואל, בכך הפגין רב הונא את מידת הענוה משום שהוא מחל על כבודו. עם זאת, לו היה רב הונא במדרגה של 'ענוה לשמה' הוא לא היה לאחר מכן מגן על כבודו ומכפיש את חייא.<sup>272</sup> רב הונא נהג על פי מידת הענוה ולא הוכיח את חייא בפני שמואל, אך לא משום רצונו להיות עניו או היותו אדם עניו אלא משיקול אחר: רש"י מציע כי רב הונא בקש להימנע מסכסוך עם חייא, לאור הנימוק של רב הונא ('חס לי דליכסוף זרעיה דרב על ידי') אפשר גם להציע כי רב הונא נמנע מלבייש את חייא משום כבודו של אביו של חייא, האמורא המפורסם רב.

השתיקה של רב הונא מעידה על גדלות רוח ועל חוסר הכניעה של רב הונא ליצר ולאגו. רב הונא אמנם נוהג באיפוק, מוחל על כבודו ונוהג במידת הענוה, אך הוא נוהג כך לא מתוך מידת הענוה, התפישה כי כבודו אינו חשוב, אלא משום שהוא אינו מעוניין לבייש את חייא. רב הונא מוותר על ההזדמנות להוכיח את חייא בפני שמואל - 'תוכחה לשמה', ומעדיף לבחור ב'ענוה שלא

---

<sup>271</sup> לשאלה זו התייחסו מספר פרשנים בספרות הרבנית ראו רש"י, ד"ה 'וכי נפק'; תוספות, ד"ה 'וענוה שלא לשמה'; מהרש"א, ד"ה 'תוכחה'.

<sup>272</sup> פרוש זה הוא בעקבות דברי רש"י, ד"ה 'כי נפק' - 'והיינו ענוה שלא לשמה דלא אמר ליה בפניו ושלא בסיפר בגנותו' (תרגום: וזוהי ענוה שלא לשמה - שלא אמר לו בפניו, אך שלא בפניו סיפר את גנותו).

לשמה' - לשתוק ולמחול על כבודו באופן זמני בלבד בכדי לא לבייש את חייא.<sup>273</sup> באמצעות  
בחירתו של רב הונא הסוגיה מדגימה את שני המונחים 'תוכחה לשמה' ו'ענוה שלא לשמה' ואת  
העדפתו של רב הונא לבחור ב'ענוה שלא לשמה' על פני 'תוכחה לשמה'.  
הפרוש המתאים ביותר לתיבה 'לשמה' בהקשר של הסוגיה שלפנינו הוא 'לשם הדבר  
עצמו':<sup>274</sup> רב הונא מתנהג על פי מידת הענוה אך הוא עושה זאת ממניעים ומשיקולים זרים.  
ההכרעה של הסוגיה היא העדפת הפרקטיקה של ענוה גם ללא התוכן הפנימי שלה כפי שנהג רב  
הונא, בדומה לדברי רב המעודדים לימוד תורה וקיום מצוות גם כשהם נעשים ממניעים זרים ולא  
לשם עצמם. הפרוש שהצענו למונחים 'תוכחה לשמה' ו'ענוה שלא לשמה' מבוסס על ההנחה כי  
השימוש במונחים בדו-שיח בין ר' שמעון בן פזי לבנו תואם לחלק השני של הסוגיה המובא בכדי  
לפרש את המונחים הללו. אולם אין להוציא מכלל אפשרות כי החלק הראשון של הסוגיה (שורות  
1—8) נוסח כמקור העומד לעצמו, ורק לאחר מכן נקשר על ידי עורך הסוגיה לחלק השני של  
הסוגיה (שורות 10—15) באמצעות שורה 9. אם נלך בדרך זו ניתן לקבל פירושים נוספים לשימוש  
בתיבה 'לשמה' במונחים 'ענוה שלא לשמה' ו'תוכחה לשמה' כמו הפירוש 'לשם שמים' שרשיי  
ותוספות מציעים.

יש להעיר כי למרות שהדו-שיח האמוראי שבסוגיה מיוחס לאמוראים ארץ ישראלים<sup>275</sup>  
הניסוח שלו הוא ככל הנראה בבלי: ר' שמעון משתמש בביטוי 'אמר מר' – ביטוי בבלי מובהק  
שאיננו מופיע בספרות חז"ל הא"י;<sup>276</sup> שני המקורות מהם ר' שמעון מביא ראיה הם מסורות

---

<sup>273</sup> דברי הם בעקבות פרוש רבינו גרשום הנדפס בשולי מהדורת וילנה לתלמוד: 'שמוטב היה שאמרה בפניו כדי  
שיוכיחנו והיא היתה תוכחה לשמה, ממה שלא אמרה בפניו ואמר לאחריו'.

<sup>274</sup> רשיי, ד"ה 'תוכחה לשמה'; תוספות, ד"ה 'וענוה שלא לשמה'. לשיטתם 'ענוה שלא לשמה' היא ענוה שלא לשם  
שמם, דהיינו אדם המוחל על כבודו לא משום שהוא רוצה לקיים את רצון האל אלא מטעמים אחרים: שלא ישנא  
אותו חברו (רשיי), או בכדי להיחשב לעניו בעיני הבריות (תוספות). אולם המהרש"א, ד"ה 'תוכחה לשמה', טוען כי  
ההסברים של רשיי ותוספות אינם מתאימים לסיפור שהסוגיה מביאה.

<sup>275</sup> ראו אלבק, מבוא, עמ' 258, 329.

<sup>276</sup> על הביטוי 'אמר מר' ראו וייס, לקורות, עמ' 125; בנוביץ, ברכות, עמ' 23; זוסמן, זרעים, עמ' 143; היגר, אוצר,  
חלק י, עמ' 122—130. ביטוי זה איננו מופיע בספרות חז"ל הארץ ישראלית אלא בתלמוד הבבלי בלבד. הביטוי 'אמר  
מר' משמש גם בלשונם של האמוראים ולא בדברי הסתמא בלבד ראו למשל יומא מג ע"ב; כתובות פה ע"א; וכיניו של  
כבוד בלשונן של האמוראים: מועד קטן כה ע"ב; ביצה כז ע"א. האמורא רבא (עירובין סד ע"א) מכנה כך את ר' נחמן  
רבו (אלבק, מבוא, עמ' 374) בדומה לשימוש בסוגיה בה ר' שמעון מכנה את רבו ר' יהושע בן לוי בכינוי 'אמר מר'. אם

בבליות: לדברי ר' יהושע בן לוי 'ענוה גדולה מכולן' אין תיעוד בספרות חז"ל הארץ ישראלית,<sup>277</sup> ואילו המסורת הארץ ישראלית המקבילה לדברי רב מובאת בירושלמי בשמו של רב חונה והיא מתייחסת ללימוד תורה בלבד.<sup>278</sup> קשה להכריע האם יש לדו-שיח בסוגיה גרעין ארץ ישראלית היסטורי או שמדובר בניסוח פיקטיבי שייתכן ונוצר אף לאחר תקופת האמוראים לשם יצירת מסגרת ספרותית לחלק השני של הסוגיה – הסיפור על אמוראי בבל: שמואל, רב הונא וחייא. בין כך ובין כך ישנם קווי דמיון ייחודיים לסוגיה בערכין ודברי רנב"י, שני המקורות משקפים את ההפנמה של המונחים 'לשמה' ו'שלא לשמה' וההכרה בלגיטימיות של מדרגת 'שלא לשמה'. שני המקורות מנסים להשוות זה מול זה שני מעשים שלאחד מהם איכות פנימית גבוהה יותר - 'לשמה', אך איכות חיצונית נמוכה (על פי הסוגיה בערכין 'תוכחה' פחותה מ'ענוה'), ואילו למעשה השני איכות פנימית נמוכה - 'שלא לשמה', אך איכות חיצונית גבוהה. ההכרעה של המקורות הפוכה: רנב"י מעדיף את האיכות הפנימית של מדרגת ה'לשמה' ואילו ר' שמעון בן פזי מעדיף את האיכות החיצונית - התנהגות של 'ענוה'. ר' שמעון מבסס את הכרעתו על מימרת רב, בדומה לכך בסוגית 'עבירה לשמה' בעקבות מימרת רב מעדנים ומתקנים את דברי רנב"י כי 'עבירה לשמה' שווה לימצוה שלא לשמה' ולא גדולה ממנה.

ההתלבטות של ר' יהודה בן פזי ושל רנב"י יכולה ללמד על עולמם התיאולוגי של המקורות. המקורות מדגישים את הניגודיות בין העולם החיצוני לעולם הפנימי. ניגודיות זו מודגשת במונחים בהם משתמש רנב"י: 'עבירה לשמה' ו'מצווה שלא לשמה', המלמדים על פער חריף בין האיכות הפנימית לאיכות החיצונית של המעשים, ובהצגת המדרג ביניהם 'גדולה עבירה לשמה ממצווה שלא לשמה'. בדומה לכך הניגודיות בין העולם הפנימי לחיצוני מודגשת בסוגיה בערכין הן במונחים של 'תוכחה לשמה' ו'ענוה שלא לשמה' והן בצורך להכריע ביניהם. מימרת רנב"י והסוגיה בערכין משקפים את התפתחות השיח בתלמוד הבבלי לגבי המדרגות 'לשמה'

---

כן, השימוש של הסוגיה בביטוי 'אמר מר' אינו ראיה כי הדו-שיח שבסוגיה עוצב ונוסח בשכבה הבתר-אמוראית של התלמוד.

<sup>277</sup> דברי ר' יהושע בן לוי מופיעים בבבלי, עבודה זרה, כ, ע"ב. לדברי ר' יהושע בן לוי אין מקבילה בספרות חז"ל הארץ ישראלית. על היחס בין דברי ריב"ל למעמדה של הענוה בתלמוד הירושלמי, שבת א, ג (ג ע"ג); שקלים ג, ד (ז, ע"ג), ראו תוספות, עבודה זרה כ ע"ב, ד"ה 'ענוה מביאה לידי יראת חטא'; וראה הדיון לגבי גרסת התוספות בירושלמי: יפה עיניים, עבודה זרה כ ע"ב, ד"ה 'תוספות ד"ה ענוה בירושלמי שקלים'.

<sup>278</sup> ירושלמי, חגיגה ב, ז (עו ע"ג).

וישלא לשמה'. עם התפתחות השיח משמשות המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' להדגשת הניגוד בין העולם הפנימי לחיצוני.

לסיכום: בתלמוד הירושלמי השיח אודות המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' מוגבל ללימוד תורה בלבד והוא מופיע בשני מקורות בלבד. לעומת זאת בתלמוד הבבלי השיח אודות המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' מפותח ומורכב יותר, הוא מתפרס על מספר רב של מימרות<sup>279</sup> והוא מתייחס גם לקיום כלל המצוות. המימרה המיוחסת לאמורא רב כי 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה' קנתה אחיזה בלשונם ובדרך חשיבתם של האמוראים רבא ורנב"י. רבא ורנב"י דנים ביחס בין המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה': רבא מדגיש את המדרג בין העושה 'לשמה' לעושה 'שלא לשמה' (בבלי, פסחים נ ע"ב), ורנב"י מעדיף עשייה 'לשמה' אפילו של עבירה על פני 'מצווה שלא לשמה' (בבלי, נזיר כג ע"ב). רבא ורנב"י אינם עוסקים בשאלת הלגיטימיות של מדרגת 'שלא לשמה', אלא בשאלות מורכבות יותר הנובעות מההפנמה של המונחים 'לשמה' ו'שלא לשמה' ושל הלגיטימיות של מדרגת 'שלא לשמה'. ייתכן כי מגמה זו קשורה בנסיבות היסטוריות עלומות המשותפות לרבא ורנב"י שהצמיחו השקפה זו המנסה לאזן בין השאיפה לעודד ולהגדיל את הפרקטיקה של לימוד התורה וקיום המצוות לבין הצורך לעודד לימוד תורה וקיום מצוות בעל איכות פנימית גבוהה של מדרגת 'לשמה'.<sup>280</sup>

מימרת רנב"י מדגישה את הניגודיות שבין הפנים והחוץ ומאתגרת את ההיררכיה המקובלת בין המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה'. ישנם קווי דמיון ייחודיים בין מימרת רנב"י לסוגיה בערכין שהבאנו המציעה התלבטות דומה: מעשה פחות ערך במדרגת 'לשמה' או מעשה בעל ערך גבוה יותר במדרגת 'שלא לשמה'. המקורות מציגים הכרעות שונות: רנב"י מעדיף עבירה במדרגת 'לשמה' ואלו הסוגיה בערכין מעדיפה ענוה במדרגת 'שלא לשמה'. שתי הסוגיות מצטטות את מימרת רב המתווה את הכרעת הסוגיות: בערכין הסוגיה מכריעה לטובת 'ענוה שלא לשמה', ובנזיר הסוגיה מציעה לתקן את מימרת רנב"י ולומר כי 'עבירה לשמה' שווה בערכה ל'מצווה שלא לשמה' ולא גדולה ממנה. מכאן יש ללמוד על הדומיננטיות של מימרת רב (בנוסח הקצר שלה) בשיח אודות המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' בתלמוד הבבלי.

<sup>279</sup> כל המימרות העוסקות במדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' בתלמוד הבבלי הוצגו במהלך הדיון שערכנו בפרק (קשה לקבוע את מספרן המדויק משום שלעיתים השימוש במדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' מופיע בחלק מעדי הנוסח ראו ברכות כח ע"א על פי כתב יד אוקספורד 23).

<sup>280</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 301, מעריך כי דברי רנב"י ורבא נאמרו מתוך תחושה שיהתורה חביבה על כל ישראל והכל שמחין בה'.

מימרת רב היא העוגן המרכזי של השיח התלמודי אודות המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה'.  
מימרת רנב"י, על אף חריגותה הן בהיבט הרעיוני והן בהיבט הלשוני - ההעדפה של 'עבירה לשמה'  
על פני 'מצווה שלא לשמה', נוטלת חלק בשיח התלמודי אודות המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה'.  
מימרת רנב"י מבוססת על המינוח של מימרת רב - השימוש בתבנית הלשונית של 'לשמה / שלא  
לשמה', ועל הרעיון כי עשייה במדרגת 'שלא לשמה' היא לגיטימית. נוכל אם כן לשער כי הניסוח  
של מימרת רנב"י צמח מתוך היכרות עם מימרת רב ועם השיח התלמודי לגבי המדרגות 'לשמה  
ושלא לשמה'. האמירה הקיצונית של רנב"י המעניקה חשיבות חסרת תקדים בספרות חז"ל  
לכוונת האדם עד כדי העדפה של 'עבירה לשמה' על פני 'מצווה שלא לשמה' מוסיפה נדבך וקול  
ייחודי לשיח זה.

## פרק שלישי

### ההקשר המקראי של מימרת רנב"י

א. ניתוח המימרה

רנב"י סומך את קביעתו כי 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה' על הפסוק 'תבורך מנשים באהל יעל אשת חבר הקיני' (שופטים ה, כד), בו דבורה מהללת את יעל. נבחן את היחס בין מימרת רנב"י לפסוק אותו רנב"י מצטט. בנוסף, נבחן את ההיבט הפרשני של דברי רנב"י לסיפור המקראי של יעל, ואת היחס בין הפרשנות של רנב"י לפרשנויות נוספות בספרות חז"ל לסיפור יעל לבסוף נבחן את היחס בין הפרשנות של רנב"י לסיפורה המקראי של יעל לבין פרשנויות דומות של חז"ל לגבי סיפורים מקראיים אחרים. הנה לשונה של מימרת רנב"י:

אמר רב נחמן בר יצחק:

גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה

שנאמר: 'תבורך מנשים באהל יעל אשת חבר הקיני' – מנשים באהל תבורך' (שופטים ה,

כד).<sup>281</sup>

התקבולת בין דברי רנב"י לפסוק מצביעה כי שרנב"י מעדיף 'עבירה לשמה' על פני 'מצווה שלא לשמה' כשם שהפסוק מעדיף את יעל על פני הנשים באהל'. הסוגיה התלמודית שואלת: מי הן הנשים באהל? ומשיבה כי מדובר בארבע האימהות – שרה, רבקה, רחל ולאה. תשובה זו של הסוגיה התלמודית מציעה פירוש לדברי רנב"י אך היא אינה חלק מדבריו. בספרות הרבנית של ימי הביניים עסקו הפרשנים בשאלה כיצד, על פי התקבולת שעורך רנב"י, יש לפרש את התנהגות האימהות כ'מצווה שלא לשמה'.<sup>282</sup> קושי נוסף העולה בעקבות הזיהוי בין הנשים באהל' לארבע

<sup>281</sup> בבלי, הוריות י ע"ב, על פי כתב יד מינכן 95. מטעמי נוחות פתחתי ראשי תיבות, השלמתי קיצורים והארכתי את

הציטוט מן הפסוק כפי שהוא מופיע בחלק מעדי הנוסח.

<sup>282</sup> בעלי התוספות [תוספות רא"ש להוריות הנדפס במהדורת וילנה, ד"ה 'גדולה'; תוספות רא"ש להוריות שבמהדורת

דבליצקי, ד"ה 'גדולה' (עמוד נה); תוספות רא"ש, יבמות קג ע"א, ד"ה 'והא'; תוספות, יבמות קג ע"א, ד"ה 'והא'; תוספות, סנהדרין עד ע"ב, ד"ה 'והא']. מפרשים כי האימהות קיימו יחסי אישות עם בעליהן לשם הנאתן ולשם הולדת צאצאים ועל כן נחשב הדבר לימצווה שלא לשמה; לעומתן, יעל קיימה יחסי אישות עם סיסרא ללא כוונה ליהנות ועל כן נחשב לה הדבר ליעבירה לשמה'. ייתכן כי בעלי התוספות ביססו את פרשנותם על המשך הסוגיה, בה מקשים על



האימהות הוא מדוע רנב"י מגנה את ארבע האימהות ללא צורך או אילוץ פרשני הנראה לעין. אמנם, חז"ל אינם נמנעים מלבקר דמויות מקראיות ובכלל זה אף דמויות שהם החשיבו לחיוביות,<sup>283</sup> ולעיתים חז"ל אף מגנים דמויות הנחשבות לחיוביות ללא אילוץ פרשני או רמיזה להתנהגות שאינה ראויה של דמויות אלו בפסוקי המקרא,<sup>284</sup> ועם זאת גינוי של דמות חיובית ללא אילוץ פרשני או רמיזה להתנהגות שאינה ראויה אינו שכ"ח<sup>285</sup> ודורש הסבר.<sup>286</sup>

ניתן להעלות את ההשערה כי הזיהוי של ה'נשים באהל' כארבע האימהות הועתק לסוגייתנו מסוגיה אחרת בה מופיע זיהוי זה (בבלי, סנהדרין קה ע"ב).<sup>287</sup> בעל הסוגיה בחר לפרש ולהבהיר את דברי רנב"י באמצעות השימוש בזיהוי ידוע של ה'נשים באהל'. השיקול של עורך הסוגיה היה ככל הנראה שיקול ספרותי-טכני - הצמדה של פירוש ידוע לדרשה חדשה בכדי להבהיר את כוונתה. אולם 'הבהרה' זו של דברי רנב"י יוצרת קושי פרשני, גינוי ארבע האימהות, שלא לצורך. על פי השערה זו אין לייחס לרנב"י את הגינוי של ארבע האמהות, וספק אם בעל הסוגיה שהצמיד את הזיהוי של ה'נשים באהל' לדרשתו של רנב"י אכן כיוון לגינוי זה.

בבראשית רבה נחלקו האמוראים לגבי זהותן של ה'נשים באהל', לצד הדעה המזוהה

---

השבח שרנב"י מעניק למעשיה של יעל: 'והא קמתהניא מעבירה' [=והרי (יעל) נהנתה מהעבירה]. מקושיה זו משמע כי במידה ויעל הייתה נהנית מן העבירה היא לא הייתה ראויה לשבח. הסוגיה מיישבת כי 'טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים' ועל כן יעל לא נהנתה מיחסי האישות עם סיסרא. אולם עיון בעדי הנוסח מגלה כי השאלה והתשובה אינן מופיעות בכל עדי הנוסח של הסוגיה (לדיון מפורט בעניין ראו הפרק הבא) ועל כן יש להניח כי מדובר בהוספה מאוחרת לסוגיה. ספק אם יש להשליך מהוספה מאוחרת זו על פרוש דברי רנב"י. הפרוש המיוחס לרש"י למסכת נזיר (אפשטיין, פירושי, משער כי מדובר בפירוש של ר' מאיר מרמרו, השייך לחוג החכמים של ישיבת וורמזא) הנדפס במהדורת וילנה לתלמוד מפרש כי ה'מצווה שלא לשמה' המיוחסת לאימהות היא הצעתן של האימהות לבעליהן לקחת פילגשים. על פי המיוחס לרש"י, האמהות עשו זאת שלא לשם מצווה אלא מפני שהתקנאו זו בזו. על הקשיים שבפירוש זה ראו מהרש"א, הוריות י ע"ב, ד"ה 'גדולה'; באר שבע, הוריות י ע"ב, ד"ה 'תבורך'.

<sup>283</sup> לסקירה חלקית של מקורות בספרות חז"ל המגנים דמויות מקראיות הנחשבות לחיוביות ראו מרגליות, החייבים, עמ' 5.

<sup>284</sup> ראו למשל המימרה המייחסת לדוד כוונה לעבוד עבודה זרה שתידון בסמוך (בבלי, סנהדרין קז ע"א).

<sup>285</sup> ראו מרגליות, החייבים, עמ' 6.

<sup>286</sup> על הקושי לייחס התנהגות שאינה ראויה לאימהות, ועל הדרכים השונות לפתרונו, ראו משך חכמה, פרשת בשלח, ד"ה 'מנשים באהל תבורך' (עמ' 81).

<sup>287</sup> לאור הזיהוי של ה'נשים באהל' עם ארבע האימהות מציעה הסוגיה בסנהדרין כי כוונת הפסוק היא שיעל תתברך בדומה לארבע האימהות ולא יותר מהן, משום שאין זה יאה לומר כי יעל מבורכת יותר מאמהות האומה. הדעה כי יעל מבורכת יותר מארבע האמהות מופיעה בדרשה בבראשית רבה מח, ט (עמ' 493).

אותן עם ארבע האימהות מופיעה הדעה כי הכינוי מתייחס לנשות דור המדבר.<sup>288</sup> ניתן אף להציע כי הכינוי 'נשים באהלי' מתייחס לנשים 'סתם' שמקומם המסורתי הוא באהל.<sup>289</sup> יעל מוצגת בהנגדה להתנהגות הנשית המקובלת משום שעל פי הסיפור המקראי היא יצאה מן האהל: 'ותצא יעל לקראת סיסרא' (שופטים ד, יח). האפשרות הפרשנית האחרונה עדיפה, משום שהיא אינה מניחה כי רנב"י מתכוון לנשים ספציפיות בלי לפרט מי הן. אם כנים דברינו לגבי הזהות הסתמית של ה'נשים באהלי' בדבריו של רנב"י, הרי שעל פי התקבולת, רנב"י מייחס ל'סתם' נשים עשיית מצווה במדרגת 'שלא לשמה' ולא לארבע האימהות. השאלה מהי ה'מצווה שלא לשמה' שרנב"י מייחס את עשייתה ל'נשים באהלי' נותרה, תהיה אשר תהיה התשובה שתעלה – אך דבר אחד ברור, פתרונה של שאלה זו נעוץ בפשרה של ה'עבירה לשמה' שרנב"י מייחס ליעל בהנגדה ל'מצווה שלא לשמה' המיוחסת ל'נשים באהלי'.

דרשתו של רנב"י הרואה במעשה יעל 'עבירה לשמה' מבוססת על הפרשנות לפיה יעל, המוצגת במקרא כאשת איש,<sup>290</sup> קיימה יחסי מין אסורים עם סיסרא.<sup>291</sup> פרשנות זו לסיפור יעל וסיסרא מיוחסת בספרות חז"ל לר' יוחנן, אמורא ארץ ישראל בן הדור הראשון הקודם לזמנו של

---

<sup>288</sup> בראשית רבה מח, ט (עמ' 493). על הקשר בין נשות דור המדבר לאוהל ראו הערת המהדיר (חנוך אלבק) שם. בניגוד לדברי רנב"י הדרשה בבראשית רבה אינה מגנה או מפחיתה את ערכן של ה'נשים באהלי', אלא מבקשת להעצים את השבח ליעל.

<sup>289</sup> גם מהתרגומים לפסוק עולה כי ה'נשים באהלי' אינן נשים ספציפיות; התרגום הארמי של הפסוק: 'כחדא מנשיא דמשמשן בבתי מדרשין תתברך' מזהה את ה'נשים באהלי' כנשים המשמשות בבתי המדרשות. כשר, נוסח, עמ' יב, מסביר כי כוונת התרגום היא לשבח את הנשים על שהן עוסקות באחזקתו ושימורו של בית המדרש'. כשר מציג במאמרו נוסח בלתי ידוע של 'תרגום יונתן' לשירת דבורה על פיו מדובר בנשים צדיקות הבאות להתפלל בבתי מדרשות: 'כחדא מנשיא דאתין לצלאה בבתי מדרשא תתברך'. כשר מנתח את היחס בין התרגומים וטוען כי ככל הנראה המתרגם של כתב היד אינו רואה בהחזקת בית המדרש שבח גדול ועל כן הוא מייחס לנשים תפילה בבית המדרש.

<sup>290</sup> ראו שופטים ד, יז.

<sup>291</sup> פרשנות זו מבוססת על הרמזים הארוטיים בסיפור המקראי, לדיון מפורט בהם ראו שמש, יהודית, עמ' 160—169; לסקירה של ספרות המחקר בנושא ראו הערות 16, 41, 42. הוספות בעלות נופך ארוטי לסיפור מצויות הן ביקדמוניות המקרא (פסבדו-פילון) והן בספרות חז"ל: על ההוספות ב'קדמוניות המקרא' ראו שמש, יהודית, עמ' 166; התלמוד מוסיף נופך אירוטי לדמותה של יעל וטוען כי קולה של יעל פיתה את סיסרא: 'תנו רבנן: רחב בשמה זינתה, יעל בקולה, אביגיל בזכירתה, מיכל בת שאול בראייתה' (בבלי, מגילה טו ע"ב). בנוסף, טוען התלמוד כי החלב שיעל השקתה בו את סיסרא הוא חלב אם (בבלי, נדה נה ע"ב). להתייחסויות נוספות לגבי המשקה בו השקתה יעל את סיסרא ראו גינצבורג, אגדות, עמ' 137 הערה 85; שמש, יהודית, עמ' 167.

רנב"י. העמדה הנגדית הטוענת כי יעל לא קיימה יחסי מין אסורים עם סיסרא מיוחסת בספרות חז"ל לבן מחלוקתו של ר' יוחנן, ריש לקיש.<sup>292</sup> הסוגיה התלמודית מציגה בסמוך למימרת רנב"י את דברי ר' יוחנן על סיסרא: 'שבע בעילות בעל אותו רשע',<sup>293</sup> ומבחינה כי רנב"י נמנה על הפרשנים הסוברים כי יעל קיימה יחסי מין אסורים עם סיסרא.<sup>294</sup> הפרשנות של הסוגיה לדברי רנב"י בעניין זה מסתברת, משום שקיום יחסי מין אסורים עם סיסרא הוא ההסבר המתבקש, ואף היחידי בעולמם של חז"ל לחטאה של יעל.<sup>295</sup> מכאן יש להסיק כי העבירה לשמה' המיוחסת ליעל היא קיום יחסי מין אסורים בין אשת איש לזר. את ה'מצווה שלא לשמה' המיוחסת ל'נשים באה' יש לפרש באופן דומה ובאותו הקשר: קיום יחסי מין מותרים בין אשת איש לבעלה הנעשים 'שלא לשמה' – יחסי מין הנעשים שלא מתוך מניע ראוי אלא לשם סיפוק היצר המיני.<sup>296</sup> דבריו של רנב"י משתלבים בספקטרום הפרשנויות של חז"ל לסיפור המקראי של יעל וסיסרא. ניתן לראות את דבריו של רנב"י כחלק מהמאמץ הפרשני של חז"ל להכיל את עולם הערכים המקראי המשתקף בסיפור יעל וסיסרא.<sup>297</sup> השבח להתנהגותה הבלתי צנועה של יעל

---

<sup>292</sup> כך שנינו בויקרא רבה כג, י (עמ' תקמב): 'שלשה הן שברחו מן העבירה ושיתף הקב"ה שמו בשמן, ואילו הן: יוסף ויעל ופלטו בן ליש [...] אמר ריש לקיש חיזרנו על כל המקרא ולא מצינו כלי ששמו סמיכה, ומהו סמיכה, ש' כתיב, שמי כה - שמי מעיד שלא נגע בה אותו רשע'. על הצידוקים לקריאה זו בסיפור המקראי ראו שמש, יהודית. על פרשנות זו לסיפור המקראי בספרות חז"ל המאוחרת ראו לרנר, קטע, עמ' 278.

<sup>293</sup> בבלי, יבמות קג, ע"א; נזיר כג ע"ב. בהוריות י ע"ב, מימרת ר' יוחנן מובאת על פי כל עדי הנוסח (לרשימה עדי הנוסח ראו בפרק הבא) למעט כתב יד מינכן 95 להוריות. ככל הנראה הנוסח הקדום של הסוגיה בהוריות לא כלל את מימרת ר' יוחנן (ראו הדיון בפרק הבא), אולם הפרשנות לפיה רנב"י טוען כי יעל קיימה יחסי מין עם סיסרא בדומה לטענת ר' יוחנן מסתברת.

<sup>294</sup> אם מקבלים את הפרשנות לפיה יעל קיימה יחסים מין עם סיסרא, עולה השאלה האם מדובר ביחסים שנכפו על יעל או שנעשו בהסכמתה, על כך ראו הדיון בהמשך.

<sup>295</sup> ההשערה לפיה יעל חטאה בהריגת סיסרא או בהונאתו, נראית כייחוס ערכים אנכרוניסטי שאינו מתאים לעולמם של חז"ל. על ההצדקות השונות להריגת סיסרא בידי יעל ראו שמש, יהודית, עמ' 167 הערה 42; לשם, יעל.

<sup>296</sup> ההתייחסות לנשים כבעלות תאוה מינית שאינה ניתנת לשליטה, ולגברים כבעלי שליטה עצמית בתחום המיני רווחת בעת עתיקה בכלל ובספרות חז"ל בפרט, ראו לוינסון, הסיפור, עמ' 276; יוסף, עמ' 272, לרשימת הפניות בעניין ראו שם הערה 7.

<sup>297</sup> על הפער בין העולם המקראי לעולמם של חז"ל ראו למשל את דבריו של לוינסון, הסיפור, עמ' 1. לוינסון מבסס את דבריו על קביעתו של פרדריק גיימסון כי 'המסורות ההרמוניטיות הגדולות נבעו מהצורך התרבותי של החברה לנכס לעצמה יצירות מתקופה אחרות וממקומות אחרים, אשר המניע המקורי ליצירתן כבר היה זר...'. לוינסון טוען לגבי הסיפור המקראי המורחב בספרות חז"ל כי מטרתו לפתור בעיות פרשניות ואידיאולוגיות כאחד שהתעוררו עקב

נחשב לבעייתי בעת העתיקה בכלל ובעולמם של חז"ל בפרט,<sup>298</sup> בכדי לפתור את הבעייתיות הערכית של הסיפור המקראי, ריש לקיש מדגיש כי יעל לא קיימה יחסי מין אסורים עם סיסרא.<sup>299</sup> רנב"י לעומת זאת, מאמץ את גישתו הפרשנית של ר' יוחנן לפיה יעל קיימה יחסי מין אסורים עם סיסרא. לאור פרשנות זאת הטוענת שיעל אכן קיימה יחסי מין עם סיסרא הבעייתיות של המסר העולה מהסיפור המקראי מתעצמת: בעוד שהמקרא מסתפק ברמיזות מיניות בלבד המעלות את החשד כי יעל נהגה באופן פתייני ולא שמרה על צניעותה,<sup>300</sup> ר' יוחנן מכריז כי יעל נאפה עם סיסרא. השבח שמעניק המקרא ליעל למרות התנהגותה הבלתי צנועה, הופך על פי קריאתו

---

המפגש בין שתי מערכות סמיוטיות נפרדות: הטקסט המקראי וספרות חז"ל (ראו עמ' 37). דבריו של לוינסון יפים למכלול היצירה הפרשנית-דרשנית למקרא של חז"ל.

<sup>298</sup> ראו זקוביץ ושנאן, תנ"ך, עמ' 223—229; שמש, יהודית, עמ' 160.

<sup>299</sup> זקוביץ ושנאן טוענים כי המגמה של עידון המימד הארוטי בסיפור יעל וסיסרא מצויה כבר בטקסט המקראי. לטענתם הרמיזות המיניות הנמצאות בשתי גרסאות הסיפור משקפות שתי רמות של עיבוד שמטרתו לטשטש את המסורת העתיקה לפיה יעל קיימה יחסי מין עם סיסרא (על כך ראו בהרחבה בהערת השוליים הבאה), וכפי שטוענת שמש, יהודית, עמ' 168, זאת בכדי 'להגן על כבודה של יעל ועל כבוד ה' (שהרי יעל פעלה בשליחותו)'. שמש טוענת כי: 'סיפור יהודית, שהיא מבחינות רבות בת דמותה של יעל, משרתת גם את המטרה של טיהור שמה של יעל מכל חשד או לזות שפתיים באשר למוסר המיני שלה' (עמ' 176). על פי שמש, המחבר של סיפור יהודית, היה ער לרמזים המיניים שבסיפור יעל וסיסרא ועם זאת הוא השתייך לאסכולה הפרשנית הטוענת כי יעל לא קיימה יחסים אסורים עם סיסרא בדומה ליהודית.

<sup>300</sup> שמש, יהודית, עמ' 162, מציינת כי בשירת דבורה הרמיזות המיניות ברורות יותר: 'הטענה שהועלתה במחקר, שבסיפור רצח סיסרא בידי יעל, בגרסת הפרוזה (שופטים, ד) ובעיקר בשירה (שופטים, ה) יש רמיזות מיניות'. שירת דבורה המקראית (פרק ה) משקפת את עברית המקרא הקדומה (פסברג, לשון, עמ' 92) ואילו סיפור המעשה של יעל וסיסרא (פרק ד) משקף שכבה לשונית מאוחרת יותר של עברית המקרא הקלאסית (עמ' 94). לאור ההשערה כי שני הסיפורים משקפים זמנים שונים מעלים זקוביץ ושנאן (תנ"ך, עמ' 223—229) את ההצעה לפיה הגרסה הקדומה של הסיפור נוסחה באופן המוביל את הקורא להניח כי יעל קיימה יחסי מין עם סיסרא, ואילו הגרסה המאוחרת יותר עינתה את המסר הבעייתי, והשאירה רק רמיזות ארוטיות חלקיות בלבד, המאפשרות לקורא להניח כי לא התקיימו יחסי מין בין יעל לסיסרא. ריש לקיש ור' יוחנן החולקים בשאלה האם קיימה יעל יחסי מין עם סיסרא מביאים ראיות מהסיפור המקראי בהתאמה להבחנה שהציגו החוקרים בין גרסת הפרוזה לשירת דבורה: ר' יוחנן הסובר כי יעל קיימה יחסים עם סיסרא (בבלי, יבמות קג ע"ב), מביא ראיה משירת דבורה (שופטים, ה, כד), ואילו ריש לקיש הסובר כי יעל לא קיימה יחסים עם סיסרא [ויקרא רבה כג, י (עמ' תקמב)], מביא ראיה מהפסוק 'ותכסה אותו בשמיכה' (שופטים, ד, יח) המופיע בגרסה הפרוזה. ריש לקיש מבסס את עמדתו על דרשת התיבה 'שמיכה', ופירוקה לשני מילים: שמי כה, דהיינו שמו של הקב"ה כתוב כאן, כעד לכך שיעל לא חטאה. ניתן להציע תימוכין לדעתו של ריש לקיש מפשוטו של מקרא, 'ותכסה אותו בשמיכה' זאת אומרת שהוא מכוסה אינו ערום ויישן לבדו, בעוד יעל אינה נכנסת עמו למיטה.

הפרשנית של ר' יוחנן לשבח למעשיה של יעל למרות שהיא חטאה בניאוף, חטא חמור המחייב על פי תפיסת חז"ל עונש מוות.<sup>301</sup> ועתה יש לשאול: כיצד פתר ר' יוחנן את בעיית המסר העולה מן הסיפור על פי קריאתו הפרשנית? מדוע בוחר ר' יוחנן בקריאה המעצימה את הקושי והפער הערכי בין עולמם של חז"ל לסיפור המקראי?

ר' יוחנן אינו מתמודד באופן ישיר עם שאלה זו. אולם ניתן להעלות את ההשערה כי ר' יוחנן סבר שסיסרא כפה את יחסי המין על יעל. ניתן לבסס השערה זו על האווירה הנוצרת במפגש בין יעל לסיסרא, לאור תיאורו של סיסרא בדברי ר' יוחנן כאישיות אכזרית, רבת כוח ושטופת תאוה מינית – 'שבע בעילות בעל אותו רשע'. ר' יוחנן מתמקד בדמותו של סיסרא ומתאר אותה כאקטיבית ואילו דמותה של יעל אינה מוזכרת, היא נוכחת-נפקדת בסיטואציה.<sup>302</sup> אם כן, ייחוס מעשה כוחני של אונס לדמותו של סיסרא מסתבר לאור דברי ר' יוחנן המציירים את דמותו של סיסרא כרשע, רב-אונים ושטוף תאוה.

על השאלה מדוע ר' יוחנן בוחר קריאה המעצימה את הניגוד בין המסר של הטקסט המקראי לעולמם של חז"ל יש להשיב כי ר' יוחנן מבקש להשחיר את פניו של האויב המקראי ולהפוך אותו מדמות מכובדת של שר צבא האויב, לדמות כוחנית, שטופת תאוה ומושחתת מבחינה מוסרית המקיימת יחסי מין אסורים עם אשת איש.<sup>303</sup> נוכל להציע את ההשערה כי ר' יוחנן יישב את השבח המוענק ליעל משום שר' יוחנן ייחס לדמותו של סיסרא מעשה תאוותני

---

<sup>301</sup> ראו שמות כ, יג; ויקרא כ, י.

<sup>302</sup> ייתכן ששאלת האקטיביות או הפסיביות של סיסרא במפגשו עם יעל שנויה במחלוקת בין גרסת הסיפור (שופטים ד) לגרסה הלירית (שופטים ה). בעוד שבגרסת הסיפור יעל יוזמת את המפגש: 'ותצא יעל לקראת סיסרא ותאמר סורה אדוני' (שופטים ד, יח), בגרסה הלירית תיאור המעשה מתחיל ביוזמה של סיסרא: 'מים שאל חלב נתנה' (שופטים ה, כה). אמנם בגרסת הסיפור מתואר סיסרא כמי שבחר לנווט את נתיב בריחתו לעבר אהלה של יעל: 'ויסיסרא נס ברגליו אל אהל יעל אשת חבר הקיני כי שלום בין יבין מלך חצור ובין בית חבר הקיני' (שופטים ד, יז). אולם, פסוק זה אינו מתאר את האינטראקציה בין יעל לסיסרא, אלא הוא בא לספק הסבר מדוע נקלע סיסרא לאזור האהל של יעל, וזאת ככל הנראה בכדי לבסס את אמינות הסיפור. יש התאמה בין האופן בו הסיפור המקראי רומז על קיום יחסים בין יעל לסיסרא לבין הצגת התנהגותה של יעל כאקטיבית או פסיבית. יעל מוצגת כיוזמת המפגש על פי גרסת הסיפור המעמעמת את האפשרות של קיום יחסי מין אסורים בין יעל לסיסרא, ואילו סיסרא מוצג כיוזם המפגש בגרסה הלירית הרומזת באופן בוטה על האפשרות של קיום יחסי מין בין יעל לסיסרא. לשם, פיתוי, מעלה את האפשרות כי התנהגותו של סיסרא – יצירת קשר עם אישה מבנות השבט המארח, הפרה את כללי ההתנהגות המקובלים על פיהם צריך לנהוג אורח הזכאי להגנה, ועל כן נפתח פתח להצדקת מעשיה של יעל.

<sup>303</sup> חז"ל נוהגים לייחס נורמות מיניות פסולות לאויבי ישראל, ראו למשל דרשות חז"ל על בלעם השוכב עם אתונו (בבלי, עבודה זרה ד ע"ב).

וכוחני של אונס; יעל הנאנסת, פטורה מאשמה, וראויה לשבח על פעולתה ואומץ ליבה שהביאו למותו של סיסרא. בין אם השערה זו נכונה ובין אם לאו, הקריאה שר' יוחנן מציע לטקסט המקראי מעוררת שאלה לגבי השבח המקראי ליעל, כיצד הכתוב משבח את יעל שחטאה בחטא חמור של ניאוף. דבריו של רנב"י משלימים פער זה,<sup>304</sup> לדברי רנב"י יעל זוכה לשבח למרות קיום יחסי המין האסורים עם סיסרא משום שמעשיה נחשבים ליעבירה לשמה', קטגוריה לה מעניק רנב"י לגיטימציה בדבריו. לו המניע המרכזי של דברי רנב"י היה מניע פרשני-אפולוגטי להתנהגותה של יעל, היה על רנב"י לבחור בפרשנות לפיה יעל לא קיימה יחסי מין עם סיסרא כפי שמציע ריש לקיש. אמנם סיפור יעל וסיסרא המקראי ובייחוד גרסתו בשירת דבורה רצוף ברמיזות מיניות,<sup>305</sup> אך לכל הדעות קיום יחסי מין בין יעל לסיסרא אינו מפורש בו. אשר על כן יש להניח כי מימרת רנב"י לא נולדה מתוך אילוץ וקושי פרשני של הכלת השבח המקראי ליעל. כפי שראינו דרכים סלולות ופשוטות יותר עמדו לפני רנב"י: הפרשנות לפיה יעל לא קיימה יחסי מין עם סיסרא, או שיחסי המין נכפו עליה באונס. גם הניסוח של דברי רנב"י: 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה' בצורה גורפת וללא סייגים,<sup>306</sup> מצביע כי המימרה של רנב"י עומדת לעצמה, היא אינה מוצגת כפרשנות המצומצמת לסיפור המקראי בלבד, והיא אף לא נוצרה מתוך מגמה פרשנית שכזו. לסיכום: בחינה של הסיפור המקראי על קשת הפרשנויות שהוצעו לו בספרות חז"ל מלמדת כי אין לראות את דבריו של רנב"י, 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה', כמצומצמים למעשה יעל בלבד וכנאמרים מתוך מגמה פרשנית-אפולוגטית לסיפור המקראי.<sup>307</sup>

בפרק המבוא הצגנו את ההבחנה כי שתי האסכולות העיקריות לפרשנות המונח 'עבירה לשמה' תלויות בפירוש התיבה 'לשמה': האסכולה האחת מפרשת את התיבה 'לשמה' כ'לשם מצווה', וכוונתה לפרש את התיבה 'לשמה' כ'לשם מצווה עתידית', ואילו האסכולה השנייה מפרשת את התיבה 'לשמה' כ'לשם שמים'. נקודת ההבדל בין שתי הפרשנויות היא האם להתייחס למונח 'עבירה לשמה' כמונח המתייחס לאירוע **דו-שלבי**: עשיית עבירה בכדי לקיים מצווה עתידית, או להתייחס למונח 'עבירה לשמה' כמונח המתייחס לאירוע **חד-שלבי** בו אותו מעשה

<sup>304</sup> על פרשנות כמילוי הפערים והשתיקות בטקסט המתפרש ראו לוינסון, הסיפור, עמ' 40—42 והספרות המצוטטת

שם.

<sup>305</sup> ראו שמש, יהודית; זקוביץ ושנאן, תנ"ך, עמ' 223—229, והדיון שהצענו בהערות השוליים הקודמות.

<sup>306</sup> כך למשל כותב רקובר, מטרה, עמ' 26: 'אמרה זו היא כוללנית ועשויה להישמע כבעלת משמעות גורפת'.

<sup>307</sup> וזאת בניגוד לפרשנות שמציעה קרא, גדולה, לפיה המונח 'עבירה לשמה' מתייחס לחטא מיני של דמות נשית

דווקא. דבריה של קרא ידונו בהרחבה בהמשך.

הוא מחד עבירה – בניגוד לחוק ההלכתי, ומאידך הוא נעשה לשם שמים.

לכאורה ניתן להציע סיוע לפרוש המונח 'עבירה לשמה' כמונח המציין מעשה דו-שלבי ולתפיסה כי מונח זה שייך לנושא של 'מטרה המקדשת את האמצעים' מהשבח למעשיה של יעל. סיפור יעל וסיסרא מציג תהליך דו-שלבי, תחילה יעל חוטאת ומקיימת יחסי מין אסורים עם סיסרא, ולאחר מכן (בעקבות העייפות מיחסי המין או מתוך תחושת ביטחון ביעל), סיסרא ישן ויעל רוצחת אותו. רצח שבזכותו זוכה יעל לתהילה, במקרא – בשירת דבורה, ובעקבותיה בספרות חז"ל. אם כן, הפרשנות של המונח 'עבירה לשמה' כמונח המציין מאורע דו-שלבי מתיישבת היטב עם מעשה יעל וסיסרא שאותו מביא רנב"י כסמך לדבריו. עם זאת אין לשלול את האפשרות הפרשנית השנייה לפיה המונח 'עבירה לשמה' מציין מאורע חד-שלבי; החלק הראשון של מעשה יעל וסיסרא, קיום יחסי מין אסורים, יכול להיחשב כ'עבירה לשם שמים' - מעשה האסור על פי ההלכה הנעשה מתוך כוונה לקיום רצון האל, ועל כן רנב"י מכנה אותו 'עבירה לשמה'. מן ההיבט של היחס בין דבריו של רנב"י לסמך מן הפסוק שהוא מביא, שתי האפשרויות לפירוש התיבה 'לשמה' במונח 'עבירה לשמה' באות בחשבון, אולם הקישור בין דברי רנב"י לסיפורה של יעל מתיישב היטב דווקא עם 'הקריאה המתונה' הסוברת כי דבריו של רנב"י קשורים לנושא של 'מטרה המקדשת את האמצעים'.

עם זאת, ההשוואה שעורך רנב"י בין 'עבירה לשמה' ל'מצווה שלא לשמה' מצביעה כי פרוש התיבה 'לשמה' בשני המונחים זהה, שאם לא כן הבסיס הלוגי להשוואה בין שני המונחים נשמט. הפרוש של התיבה 'לשמה' כ'לשם מצווה עתידית' מתאים למונח 'עבירה לשמה' ומתיישב היטב עם הסיפור המקראי של יעל, אך פרשנות זו לתיבה 'לשמה' אינה מתיישבת עם פרוש המונח 'מצווה שלא לשמה', שהרי אין כוונתו של רנב"י להפחית בערכה של מצווה שלא נעשית לשם קיום מצווה עתידית, מה פסול בכך שאדם עושה מצווה שלא לשם קיום מצווה נוספת בעתיד. מאותו הטעם של אי התאמה לשני המונחים 'עבירה לשמה' ו'מצווה שלא לשמה', פסלנו בפרק המבוא את הצעתו של אורבך לפרש את התיבה 'לשמה' בדברי רנב"י כ'לשם הדבר עצמו ולא מתוך מניעים זרים'.<sup>308</sup> הפרוש שמציע אורבך אמנם מתיישב היטב עם המונח 'מצווה שלא לשמה', אולם הוא אינו מתיישב עם המונח 'עבירה לשמה', משום שהסמך שרנב"י מביא לדבריו ממעשיה של יעל מלמד כי רנב"י התכוון להעניק לגיטימציה לעבירה הנעשית מתוך כוונה חיובית ולא עבירה

<sup>308</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 346.

הנעשית לשם עבירה.<sup>309</sup> לאור העובדה שרנב"י משתמש בשני המונחים במימרה אחת ומבקש להשוות ביניהם, כל הצעה המפרשת באופן שונה את התיבה 'לשמה' בכל אחד מן המונחים בהם רנב"י משתמש: 'עבירה לשמה' ו'מצווה שלא לשמה', היא הצעה דחוקה.<sup>310</sup> הפרוש היחידי לתיבה 'לשמה' המביא בחשבון את הסמך מן הפסוק ומתאים לשימוש בתיבה 'לשמה' בשני המונחים 'עבירה לשמה' ו'מצווה שלא לשמה' הוא 'לשם שמים'. לפיכך פרושה של המימרה הוא: 'גדולה עבירה לשם שמים ממצווה שלא לשם שמים'.

המסקנה שהגענו אליה לפיה פרוש התיבה 'לשמה' במימרת רנב"י הוא 'לשם שמים' מעצימה את המסר הרדיקאלי של המימרה. הניתוח של היחס בין הפסוק למימרה מלמד כי דבריו של רנב"י לא נאמרו מתוך מגמה פרשנית-אפולוגטית לסיפור המקראי אלא הם עומדים לעצמם והפסוק מובא להם כסמך בלבד. הניסוח הגורף של המימרה ב'סתם', לכלל האנשים, בהווה, ללא הגבלה דתית, מגדרית או מעמדית מחריף את הרדיקאליות של המימרה. עם זאת, העמדת דבריו של רנב"י בהקשר של מעשיה של יעל, מעשה שהוא בעל משמעות לאומית הנעשה בנסיבות קיצוניות מעדן את הפוטנציאל הרדיקאלי של המימרה. למרות ניסוחם הגורף של דברי רנב"י הם נסמכים על מעשה מקראי ייחודי והרואי המכהה את המסר הרדיקלי שלהם.

בסעיף הבא נציג מספר מימרות בספרות חז"ל המייחסות לדמויות מקראיות שונות

עשיית עבירה לשם שמים. בכל המימרות משמש הביטוי 'לשם שמים'. אם כן, מימרת רנב"י המייחסת ליעל עשיית עבירה לשמה שפירושה עשיית עבירה לשם שמים היא חלק ממעגל נרחב יותר של מימרות המבטאות את הרעיון הפרשני כי דמויות מקראיות עשו לעיתים עבירות לשם שמים. ננסה לבחון את קווי הדמיון והשוני שבין מימרת רנב"י לבין המימרות הללו, המייחסות לדמויות מקראיות עשיית עבירה לשם שמים.

## ב. המקורות המייחסים לדמויות מקראיות עשיית עבירה לשם שמים

מקורו של המונח 'לשם שמים' במשנה במסכת אבות.<sup>311</sup> משמעות התיבה 'לשם' עולה לשני פנים,

<sup>309</sup> כך גם מסיק נויבירט, כוונה, עמ' 307.

<sup>310</sup> התרגומים לאנגלית שהציעו מספר חוקרים למימרה מבטאים את אי ההתאמה בפירוש התיבה 'לשמה' בשני המונחים בהם רנב"י משתמש ראו רקובר, עבירה, עמ' 108; קרא, גדולה, עמ' 44; קלמנופסקי, עבירות, עמ' 11. כאמור, פרשנות שכזו היא דחוקה.

<sup>311</sup> אבות ב, ב; יב, ד; יא, ה; יז. ביטוי דומה: 'לשם עליון' מופיע במגילת מצדה 211, 1039 (על פי 'מאגריס' מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון), אולם הקיטוע של הטקסט אינו מאפשר לעמוד על הקשרו הברור של הביטוי.



הראשונה 'לשמו הספציפי של הפרטי' (for the name), והשנייה 'למען'.<sup>312</sup> בהתאמה המונח 'לשם שמים' יכול להתפרש 'למען שמו של האל',<sup>313</sup> או 'למען האל' דהיינו 'בשביל האל'. יש להביא בחשבון גם את האפשרות לפיה המונח 'לשם שמים' מכיל בתוכו את שתי המשמעויות הללו גם יחד.

בפתח הסקירה יש להעיר כי לא נוכל להכריע בשאלה האם ניתן לראות במימרות המייחסות עשיית עבירה לשם שמים לדמות מקראית חלק מהרקע לדבריו של רנב"י, ויתרה מזו, האם ניסוחה של מימרת רנב"י הושפע מן הניסוח של המימרות הללו, משום שרנב"י ובני חוגו הקרובים כמו רבא, אינם מתייחסים במפורש למימרות הללו.<sup>314</sup> המימרות מציגות את הרעיון של עשיית עבירה לשם שמים כרעיון פרשני לסיפורת המקראית. בניגוד למימרת רנב"י לא עולה מן המימרות שנציג עידוד או מתן לגיטימציה לעשיית עבירות לשם שמים בהווה. חלק מהמימרות בספרות חז"ל המייחסות עשיית חטא לשם שמים לדמויות מקראיות עוסקות בסיפורי פיתוי ובחטאים מיניים הנעשים על ידי אישה זרה;<sup>315</sup> בדומה למימרות אלו, רנב"י מביא סמך לדבריו המעניקים לגיטימציה לעשיית עבירה לשמה, ממעשיה של יעל, שגם היא אישה זרה מפתה. הייחוס של עבירה לשם שמים לדמות מקראית אינו מצומצם בספרות חז"ל אך ורק לחטא מיני של אישה זרה, הוא מופיע גם בהקשר של חטאים שאינם מיניים של דמויות מקראיות גבריות ושל נשים שאינן נוכריות. נבחן את דברי רנב"י הן לאור המעגל הפנימי של מימרות המייחסות עבירה לשם שמים לדמות מקראית של אישה זרה מפתה, והן ביחס למעגל הרחב יותר של המימרות המייחסות עבירה לשם שמים לדמות מקראית. נדון תחילה במקורות מן המעגל הרחב המייחסים לדמות מקראית עשיית חטא שאינו מיני לשם שמים. בתלמוד הבבלי מופיעה מימרה המייחסת לדוד עשיית חטא בכדי שלא יתחלל שמו של האל:<sup>316</sup>

אמר רב יהודה אמר רב: בקש דוד לעבוד עבודה זרה

<sup>312</sup> מילון, בן יהודה, עמ' 7210.

<sup>313</sup> על השימוש בביטוי 'שם ה'' במקרא ראו קדרי, מילון, עמ' 1107.

<sup>314</sup> בסיום הסקירה נבחן שאלה זו שנית וננסה לענות עליה במידת האפשר.

<sup>315</sup> על מוטיב האישה המפתה במקרא, ובפרט על המוטיב של האישה הזרה המפתה במקרא ראו ברנר, הישראלית, עמ' 79—134; על מוטיב זה בספרות חז"ל הקדומה ובעת העתיקה בכלל ראו שמש, פוטיפר, עמ' 46—48, ובהערות השוליים שם.

<sup>316</sup> סנהדרין קז ע"א, על פי כתב יד מינכן 95.

שנאמר: 'ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלוהים' (שמואל ב, טו, לב)  
ואין ראש אלא עבודה זרה שנאמר: 'צלמא רישיה דדהב טבא [=צלם שראשו מזהב  
טוב]' (דניאל ב, לב)

'והנה לקראתו חושי הארכי קרוע וכתונתו על ראשו' (שמואל ב, טו, ל)

אמר לו: יאמרו מלך שכמותך יעבוד עבודה זרה!?

אמר לו: יאמרו מלך שכמותי הרג בנו!?

מוטב אעבוד עבודה זרה ואל יתחלל<sup>317</sup> שם שמים בפרהסיא.<sup>318</sup>

אמנם המקרא אינו רומז שדוד חטא (הפירוש הפשוט של הפסוק הוא שדוד עולה עד לראשו של הר  
הזיתים)<sup>319</sup>, אולם רב דורש כי דוד בקש לחטוא ולעבוד עבודה זרה בכדי ששמו של האל לא  
יתחלל.<sup>320</sup> המימרה אינה קובעת במפורש כי דוד בקש לחטוא לשם שמים, אך היא מציגה קשר  
הפוך מן הקשר הרווח בין עשיית חטא לשמו של האל: בעוד שבדרך כלל עשיית חטא נחשבת  
לפגיעה בשמו של האל,<sup>321</sup> המימרה מציגה קשר לפיו עשיית החטא מונעת את הפגיעה בשמו של

---

<sup>317</sup> עדי הנוסח מתפלגים לגבי תיבה זו: דפוס שונצינו גורס בדומה לכתב יד מינכן 95 'יתחלל', על פי גרסה זו דוד  
מייחס את חילול השם לזולתו – האנשים שיראו אותו. ואילו כתבי היד פרינצה II-I-9 וקרלסרוהא-רויכלין 2 גורסים  
'יחלל', על פי גרסה זו דוד מייחס את חילול השם לעצמו. על גרסת כתב יד הרב הרצוג 1 ראו בהערה הבאה.  
<sup>318</sup> כתב יד הרצוג 1 גורס: 'מוטב יעבוד עבודה זרה וייהרג ואל יוציא לעז על הצדיקים' (התיבה 'וייהרג' נוספה בין  
השורות, ייתכן והיא לא עמדה בפני הסופר). גרסה זו ייחודית לכתב יד הרב הרצוג והיא אינה מופיעה בשאר עדי  
הנוסח: כתב היד מינכן 95, פרינצה II-I-9, קרלסרוהא-רויכלין ודפוס שונצינו. על פי גרסת כתב יד הרצוג, דוד אינו  
מבקש לחטוא מחשש לחילול שם שמים, אלא דוד מבקש לחטוא מחשש שיוציאו לעז על הצדיקים. פירושה של גרסה  
זו צריך עיון, מדוע יצא לעז על הצדיקים אם דוד הנחשב ככל הנראה לצדיק, ייהרג על ידי בנו. יש לשער כי הכוונה  
היא שיצא לעז על האל, אם דוד הנחשב לצדיק ייהרג על ידי בנו. אם כן, גם על פי גרסה זו דוד מבקש לעבוד עבודה  
זרה בכדי להצדיק את הדין על עצמו ובכך למנוע הוצאת לעז על הצדיקים, שהיא למעשה הוצאת לעז על האל בהקשר  
של הדרך בה הוא מתנהג עם צדיקו. בסקירה שעורך סבתו, סנהדרין, לגבי השינויים בין נוסח כתב יד הרצוג לשאר  
עדי הנוסח של המסכת הוא אינו דן בשינוי זה. נראה כי ההבדל בין כתב יד הרצוג לשאר עדי הנוסח נופל תחת  
ההגדרה של סבתו לשינויים שמקורם ב'לישנא אחרינא' (עמ' 299), המופיעים לדבריו עשרות פעמים.

<sup>319</sup> ראו למשל: מצודת דוד, שמואל ב, טו, לב, ד"ה 'עד הראש'.

<sup>320</sup> על פרושי חז"ל המייחסים חטאים שאינם מפורשים במקרא לדמויות מקראיות ראו שבט, הזכאים.

<sup>321</sup> ראו למשל: 'אמר רב יהודה אמר רב: המוצא כלאים בבגדו פושטן אפילו בשוק. מאי טעמא: "אין חכמה ואין  
תבונה ואין עצה לנגד ה'" (משלי כא, ל), כל מקום שיש חילול השם אין חולקים כבוד לרבי' (בבלי, ברכות יט ע"ב).

האל. על פי המימרה דוד מבקש לחטוא לשם שמים במשמעות של – for the name of God, בכדי ששמו של האל לא יתחלל. מימרה זו שהצגתי היא המימרה היחידה מספרות חז"ל הקדומה המייחסת עשיית עבירה לשם שמים לדמות מקראית גברית.<sup>322</sup> בנוסף זו המימרה היחידה בתלמוד הבבלי שבה אמורא בבלי מייחס עשיית עבירה לשם שמים לדמות מקראית (בדומה למימרת רנב"ל), ואילו יתר המימרות המייחסות לדמויות מקראיות עשיית עבירות לשם שמים מובאות בספרות חז"ל הארץ ישראלית ומיוחסות לאמוראי ארץ ישראל. בדומה למימרה הקודמת גם הדרשה הבאה לגבי רחל הגונבת את התרפים מאביה מייחסת כוונה לשם שמים בהקשר של חטא שאינו מיני :

וּתְגַב רַחֵל אֶת הַתְּרָפִים וְגוֹמַר (בראשית לא, יט)

והיא לא נתכוונה אלא לשם שמים

---

למקורות נוספים הטוענים כי עשיית עבירה פוגעת בשמו של האל ראו בבלי, ערובין סג ע"א; סנהדרין פב ע"א; שבעות ל ע"ב.

<sup>322</sup> שתי מימרות נוספות מייחסות עשיית עבירה לשם שמים לדמויות מקראיות גבריות אינן מובאות בגוף הפרק, נציג אותן בקצרה ונמק מדוע הן אינן שייכות למסגרת הדיון שלנו. המקור הראשון עוסק בדוד המלך ובחלקו בפרשת הריגת בניו של שאול (בבלי, יבמות עט ע"א). הסוגיה התלמודית טוענת כי דוד הרג את בניו של שאול משום חטאו של אביהם והלין את גופתם כדי שלא יתחלל שם שמים [המינוח 'לשם שמים' מופיע גם במקבילה של הסוגיה בירושלמי, קידושין ד, א (סה ע"ב) אך שלא כמו בבבלי הוא משמש ביחס למניעי הגיור של הגבעונים. להפניות למקבילות נוספות בירושלמי ולדיון עליהן ראו מדרש שמואל, חלק הפירוש, עמ' 426—429]. סוגיה זו אינה קשורה לענייננו משום שעל פי הכתוב דוד המלך קיבל היתר מפורש, קודם למעשה, לחריגה הלכתית זו מאת האל ראו שמואל ב כא, א. וזאת בניגוד למימרות שנציג ולמונח 'עבירה לשמה' שטובע רנב"י המתייחסים לעשיית עבירה ללא היתר מפורש. מקור נוסף הוא הסוגיה התלמודית בה נחלקים שמואל ורב לגבי כוונתו של מלך מואב בעת שהקריב את בנו הבכור (ראו מלכים ב, ג, כו) : 'חד אמר : לשם שמים, וחד אמר : לשם עבודה זרה' (בבלי, סנהדרין לט ע"ב). אחד מן האמוראים מייחס לדמות מקראית עשיית עבירה לשם שמים. אולם, מקור זה אינו קשור לנידון שלנו משום שמחלוקת האמוראים מצומצמת לגבי כוונתו של מלך מואב : האם הקריב את בנו לשם עבודה זרה או לשם שמים, אך לכל הדעות מעשהו של מלך מואב נחשב למעשה שלילי גם אם הוא נעשה לשם שמים (ראו על כך בהמשך הסוגיה שם). זאת בניגוד לדברי רנב"י ולשאר המימרות שנביא המעניקים לגיטימציה למעשה העבירה במידה והוא נעשה לשם שמים. לסיכום : שני המקורות שהבאנו משתמשים במונח 'לשם שמים' בהקשר של עשיית עבירה אך הם אינם קשורים לדברי רנב"י המעניקים לגיטימציה לעשיית עבירה לשמה, דהיינו עבירה לשם שמים : האחד, משום שהחריגה ההלכתית אושרה מראש על ידי האל ועל כן אין כאן עבירה, והשני משום שהוא אינו מעניק לגיטימציה לעשיית העבירה לשם שמים.

אמרה: מה אנה מזל לי, ומשבק הדין סבה בקלקוליה

[=היאך אני הולכת לי ומניחה לזקן זה בקלקולו]

לפיכך צרך הכתוב לומר: <sup>323</sup> 'ותגנב רחל את התרפים'.<sup>324</sup>

הפרשנות לגנבה שבצעה רחל תלויה בפירוש התיבה 'תרפים'. הדרשה כאן מבוססת על הפירוש כי התרפים הם צלמים לעבודה זרה.<sup>325</sup> הדרשן מציע הסבר אפולוגטי לגניבת התרפים של רחל מאביה, אין זאת משום שרחל חשקה בתרפים לעצמה ולשימושה, אלא רחל עשתה זאת מתוך דאגתה לאביה. ייתכן כי הדרשה מבוססת על המשך הפסוק 'ותגנב רחל את התרפים אשר לאביה', הדרשה מציעה כי המקרא מדגיש את שייכותם של התרפים ללבן אביה של רחל משום שזהו המניע לגניבה. הדרשה משבחת את רחל הגונבת את התרפים לשם שמים. משתי הדרשות האחרונות יש להסיק כי הרעיון של ייחוס עבירה לשם שמים לדמות מקראית הוא רעיון המופיע בספרות חז"ל גם לגבי דמויות גבריות וגם לגבי עבירות שאינן מיניות.

מכאן ואילך נציג את המימרות בהן מופיע הרעיון של עשיית חטא מיני לשם שמים על ידי דמות מקראית של אישה זרה מפתה, הדומה לדברי רנב"י המייחס ליעל עשיית עבירה לשמה. כל המימרות מופיעות בספרות חז"ל הארץ ישראלית. המימרות מייחסות כוונה לשם שמים לנשים זרות המופיעות בארבעה סיפורי פיתוי מקראיים: לוט ובנותיו, תמר ויהודה, יוסף ואשת פוטיפר, ורות ובוועז. הסוגיה התלמודית של עבירה לשמה מציגה את מימרת רנב"י לצד שני סיפורי הפיתוי הראשונים, לוט ובנותיו ותמר ויהודה. סיפורה של אשת פוטיפר אינו מופיע כלל בסוגיה

---

<sup>323</sup> על הביטוי 'לפיכך צרך הכתוב', ועל היחס שהוא מניח בין הטקסט המקראי לדרשה ראו לוינסון, הסיפור, עמ' 53, וההפניות בהערה 40.

<sup>324</sup> בראשית רבה עד, ה (עמ' 863), הנוסח על פי כתב יד וטיקן 30 לבראשית רבה.

<sup>325</sup> על פרוש התיבה 'תרפים' כפסלים לעבודה זרה, על הסכמתו של תרגום השבעים לפירוש זה, ועל אפשריות פרשניות נוספות לתיבה ראו צפור, השבעים, עמ' 379. למקורות נוספים בספרות חז"ל המאוחרת ובכתבי אבות הכנסייה המסכימים עם דרשת הבראשית רבה לגבי המניע של רחל לגניבת התרפים, ראו דברי המהדיר, בראשית רבה, עמ' 863 הערה 1. להסתכלות אחרת – שלילית, על מעשה רבקה בספרות חז"ל הקדומה ראו בראשית רבה יח, ב (עמ' 87). אבן עזרא, בראשית לא, יט, ד"ה 'התרפים', מציע כי רחל גנבה את התרפים בכדי שהתרפים לא יסייעו ללבן באיתורם. הסבר אחר מציע יוספוס, קדמוניות א, 322 (עמ' 34), לדבריו, רחל גונבת את התרפים כדי להחזירם לאביה ולפייס אותו אם יצליח להשיגם. שרלו, ישראל, עמ' 416, מעלה את האפשרות כי רחל גנבה את התרפים משום שבקשה להשתמש בהם לעבודה זרה. שרלו מבסס את השערתו על התביעה של יעקב מבני ביתו להסיר את אלהי הנכר מקרבם המופיע בהמשך סיפור קורותיהם של יעקב ובניו (בראשית לה, ב).

התלמודית, ואילו רות מוזכרת בסוגיה, אך סיפורה אינו מופיע.<sup>326</sup> אם כן ההקשר שבו אנו מציגים את מימרת רנב"י, לצד מקורות שמייחסים כוונה לשם שמים לדמויות מקראיות של נשים זרות מפתות, דומה לדרך שבה עורכי הסוגיה התלמודית בחרו להציג את מימרת רנב"י.

ניתן לראות בכל ארבע סיפורי הפיתוי: בנות לוט, תמר, אשת פוטיפר ורות (ובסיפורה של יעל) וריאציות של סיפור גרעיני אחד בו: אישה זרה, נוהגת בערמומיות ופתינות, ומנסה לממש קיום יחסי מין אסורים.<sup>327</sup> עם זאת, לכל אחד מן הסיפורים קווי מתאר ואופי התפתחות ייחודי משלו.<sup>328</sup> קשה למצוא הסבר מדוע חז"ל ייחסו דווקא לנשים בסיפורי הפיתוי הללו כוונה לשם שמים מתוך כלל סיפורי הפיתוי במקרא. שלושה מן הסיפורים, לוט ובנותיו יהודה ותמר ורות ובוועז, הם סיפורי פיתוי הקשורים לשושלת בית דוד, אולם סיפור יוסף ואשת פוטיפר אינו קשור לשושלת זו. בנוסף, סיפור אשת פוטיפר יוצא דופן משום שהוא הסיפור היחיד בו ניסיון הפיתוי לא צלח ויחסי המין האסורים לא מומשו, לעומתו שאר סיפורי הפיתוי מסתיימים בהולדת צאצאים בעקבות הצלחת הפיתוי. מאפיין אחר המתאים לשלושה מתוך ארבע הסיפורים הוא:

---

<sup>326</sup> רות מוזכרת בסוגיה במסגרת מימרת 'רב יהודה אמר רב': 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות'. בניגוד לשאר הנשים המוזכרות בסוגית עבירה לשמה, לגבי רות הסוגיה אינה מזכירה את מעשה הפיתוי והתנהגותה הלא צנועה - ירידתה לגורן ושכיבתה בלילה למרגלות בוועז (רות ג, א—יא). בפרק הרביעי נראה כי סוגית 'עבירה לשמה' היא סוגיה משולשת, דהיינו סוגיה המאורגנת סביב הספרה שלוש. שלושת סיפורי הפיתוי, לוט ובנותיו, יהודה ותמר ועל וסיסרא, הם חטיבה אחת בתוך הסוגיה, הם מנוסחים באמצעות מוטיב ספרותי ייחודי - חזרה על תיבה בכל צמד משפטים (על כך בהרחבה בפרק החמישי). לעומת זאת מימרת 'רב יהודה אמר רב' המזכירה את רות שייכת לחטיבה אחרת של הסוגיה, שככל הנראה נוספה בזמן מאוחר יותר (ראו על כך בהרחבה בפרק החמישי). מימרת 'רב יהודה אמר רב' המעניקה לגיטימציה לעשייה במדרגת 'שלא לשמה' מובאת בסוגיה לשם מיתון המסר של מימרת רנב"י המפחית מערכה של 'מצווה שלא לשמה'. אם כן, הזכרתה של רות בסוגיה אינה מכוונת והיא נובעת מהצורך של עורכי הסוגיה להביא את החלק הראשון של דברי רב לגבי מעמדן של קיום מצוות במדרגת 'שלא לשמה'. בפרק החמישי נראה כי חלק מעדי הנוסח גורסים בסמוך למימרת 'רב יהודה אמר רב' שתי מימרות נוספות, בכדי להשלים את המבנה המשולש של הסוגיה. גם מפעולת עריכה זו משתמע כי עורכי הסוגיה הבינו כי הזכרתה של רות שייכת לחטיבה ספרותית חדשה, והיא אינה מצטרפת לחטיבה הספרותית הקודמת של שלושת מעשי הפיתוי המוזכרים בסוגיה.

<sup>327</sup> על הצגה מפורטת של גישה זו לגבי שלושה מן הסיפורים, לוט ובנותיו, יהודה ותמר ורות ובוועז, ראו פיש, גישה, עמ' 246: 'נגיע אולי למסקנה שכל הסיפורים אינה אלא "טרנספורמציות" של סטרוקטורה אחת שאינה אלא מערכת ניגודים המוצאים את פתרונם במשוואה לוגית'.

<sup>328</sup> ראו פיש, גישה.

פיתוי של גבר יהודי על ידי אשה זרה.<sup>329</sup> מאפיין זה אינו מתאים לסיפור לוט ובנותיו בו שני הצדדים, המפותה והמפתות, אינם מזוהים עם הקבוצה היהודית.<sup>330</sup>

מחקרים רבים מתחומי המקרא, הספרות והמגדר הוקדשו לניסיון לתאר את דפוס הפעילות המשותפים של הדמויות הנשיות במקרא בכלל, ושל פעילותן בסיפורי הפיתוי במקרא בפרט. רבים מן החוקרים איתרו קבוצות של סיפורים מן המקרא להם דפוס ומכנה משותף.<sup>331</sup> עם זאת, אף לא אחד מהחוקרים מנה כקבוצה נפרדת את בנות לוט, תמר, אשת פוטיפר ורות להן חז"ל מייחסים כוונה לשם שמים.<sup>332</sup>

מספר חוקרים הצביעו על המכנה המשותף בין סיפורי הפיתוי במקרא הנוגעים לשושלת בית דוד: לוט ובנותיו, יהודה ותמר ורות ובעז.<sup>333</sup> קרא טוענת כי הרעיון התלמודי של עבירה לשמה קשור לשושלת האמהות של בית דוד: בנות לוט, תמר ורות ולמיתוס הולדת המשית. לדבריה הרעיון של עבירה לשמה מבטא את תפיסת חז"ל לפיה חטא מיני של אישה זרה יכול

---

<sup>329</sup> ברנר, הישראלית, עמ' 110, דנה בהיבט זה לגבי סיפור יהודה ותמר ולגבי סיפור רות ובעז; לוינסון, יוסף, עמ' 274, דן בהיבט זה של סיפור יוסף ואשת פוטיפר.

<sup>330</sup> על מאפיין ייחודי זה של סיפור לוט ובנותיו עומדת ברנר, הישראלית, עמ' 110.

<sup>331</sup> כך למשל, לוינסון, הסיפור, עמ' 211, המונה את הנשים המקראיות שנהגו בערמה ובתרמית, מוסיף מלבד הנשים שהזכרנו את: יוכבד ומרים, רחב ודלילה. ועליהן יש להוסיף את אסתר. לוינסון מציין כי הרשימה כוללת נשים הזוכות להערכה חיובית מצד המספר המקראי וכאלה הזוכות להערכה שלילית. בדומה לו ברנר, הישראלית, עמ' 106—114, טוענת כי בסיפורי המקרא שני סוגים של נשים מפתות: המפתה החיובית והמפתה השלילית. תחת הקטגוריה של המפתה החיובית מונה ברנר את תמר, רות ויעל, ותחת הקטגוריה של המפתה השלילית ברנר מונה את אשת פוטיפר ודלילה. לדעתה של ברנר, בנות לוט מצויות במעמד ביניים בין שתי הקטגוריות, אך יש להן מכנה משותף רחב יותר עם דמות המפתה החיובית. גם הפילוח שברנר מציעה לגבי המוטיב של 'האישה הזרה' בסיפורי המקרא (עמ' 118—121) אינו מניב תוצאה זהה לקבוצת הנשים הזרות המקראיות להן ייחסו חז"ל כוונה לשם שמים. ברנר מבחינה בשני סוגי נשים זרות. תחת הקטגוריה של נשים זרות חיוביות היא מונה את תמר, רות, רחב ויעל ותחת הקטגוריה השלילית היא מונה את אשת פוטיפר, דלילה ו'האישה הזרה' בספר משלי. קבוצת הנשים המקראיות להן ייחסו חז"ל כוונה לשם שמים אינה תואמת גם לקבוצת הנשים המקראיות שבוס, צללים, זיהתה - יעל, תמר ורות; לדבריה, הנשים הללו הצליחו במשימתן, באמצעות ערמה והפתעה הן גברו על דמות גברית ושינו את פני מהלך העלילה לכיוון הרצוי.

<sup>332</sup> בדומה לכך אף לא אחד מהחוקרים מנה כקבוצה נפרדת את שלושת סיפורי הפיתוי בנות לוט, תמר ויעל, המופיעים בסוגית 'עבירה לשמה' בתלמוד. על פשרה של קבוצה זה ראו בפרק השישי.

<sup>333</sup> פיש, גישה; זינגר, רות, עמ' 30.

להיות מקור לגאולה: הולדת משיח או רציחת סיסרא אויבם של ישראל.<sup>334</sup> במסגרת הצגת הדרשות המייחסות כוונה לשם שמים לדמויות של נשים מפתות ננסה לבחון האם חז"ל תפסו את הסיפורים הקשורים לשושלת בית דוד כקבוצה מובחנת בין סיפורי הפיתוי במקרא, ואת היחס בין הדרשות החז"ליות לגבי הסיפורים הללו לדרשתו של רנב"י המייחס ליעל עשיית עבירה לשמה. אולם כבר בשלב זה ניתן להציע מספר הסתייגויות מדבריה של קרא: כפי שראינו הרעיון של ייחוס עשיית עבירה לשם שמים לדמות מקראית מופיע בספרות חז"ל גם לגבי דמויות גבריות וגם לגבי עבירות שאינן מיניות - גניבת התרפים על ידי רחל, ודוד המבקש לעבוד עבודה זרה. יתרה מזו, בפרק השני של העבודה הראינו כי מימרת רנב"י גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה' היא חלק מהשיח התלמודי לגבי היחס בין המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה'. שיח זה מורכב מהוראות מעשיות כמו 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה'<sup>335</sup> או הבעת עמדות תיאולוגיות כמו 'וכל העושין שלא לשמה נח להם שלא נבראו'<sup>336</sup> המתייחסות באופן גורף לכלל האנשים בהווה. מימרת רנב"י המנוסחת בדומה לשיח התלמודי לגבי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' מתייחסת גם היא ככל הנראה לכלל האנשים בהווה, ועל כן ההצעה של קרא כי המונח עבירה לשמה מתייחס אך ורק לחטא מיני של אישה זרה מפתה אינה יכולה להתקבל. כמו כן קשה לקבל את הטענה כי רעיון העבירה לשמה נוצר סביב מיתוס הולדת המשיח משושלת בית דוד משום שרנב"י סומך את דבריו על הסיפור המקראי של יעל וסיסרא שאינו קשור לשושלת.<sup>337</sup> כפי שצינו אף לא אחד מהחוקרים מנה כקבוצה נפרדת מתוך כלל סיפורי הפיתוי במקרא

---

<sup>334</sup> קרא, גדולה.

<sup>335</sup> בבלי, נזיר כג ע"ב.

<sup>336</sup> בבלי, ברכות יז ע"א.

<sup>337</sup> קרא, גדולה, טוענת כי יש מכנה משותף בין מעשיה של יעל שהובילו לניצחונם וגאולתם של ישראל, לבין הולדת השושלת המשיחית ממנה עתיד לצאת גואלם של ישראל. במהלך הדיון נראה כי רב שמואל בר נחמן מייחס לאשת פוטיפר שבדומה ליעל אינה קשורה לשושלת בית דוד, כוונה לשם שמים במעשה הפיתוי של יוסף [בראשית רבה פה, ב (עמ' 1030)]. על פי דרכה של קרא יש להסביר כי דברי רב שמואל בר נחמן קשורים למיתוס של משיח בן יוסף. אולם, הקישור שקרא מציעה בין מיתוס הולדת המשיח למעשיה של יעל נראה מאולץ: המשיח נטוע במחשבה התיאולוגית על הגאולה העתידה של ישראל, ואילו ליעל חלק קונקרטי - הריגת סיסרא, בתוך ניצחונם של ישראל בעימות מקראי-היסטורי, אחד מיני רבים, בין עם ישראל לקבוצה יריבה. בנוסף, מימרת רנב"י בה מובא סמך לרעיון של 'עבירה לשמה' ממעשיה של יעל היא יחידה ספרותית העומדת לעצמה, ועל כן קשה לקבל את טענתה של קרא הכורכת בין מעשיה של יעל למיתוס הולדת המשיח ומציעה כי רעיון העבירה לשמה מצומצם לחטא מיני של אשה זרה, וזאת משום שדווקא חטא מסוג זה יכול להוביל לגאולתם של ישראל.

את קבוצת סיפורי הפיתוי שחז"ל ייחסו לנשים המפתות בהם כוונה לשם שמים: לוט ובנותיו, תמר ויהודה, יוסף ואשת פוטיפר ורות ובוועז. מכאן אנו יכולים ללמוד על עומק הפער בין השיח העכשווי לקווי המחשבה הייחודים של השיח החז"לי. כדי להתחקות אחר קו המחשבה הייחודי של ספרות חז"ל עלינו לדחות את ההסברים והנימוקים לשלב מאוחר יותר של הדיון, ולהעניק משקל רב לדמיון בין הניסוחים של המימרות. כל המימרות המוצגות חולקות ניסוח משותף, הן משתמשות במונח 'לשם שמים' לשם הבעת הרעיון כי מעשה הפיתוי שהמקרא מייחס לדמויות של נשים זרות נעשה לשם שמים. הקשר בין מימרת רנב"י למימרות הללו נעוץ גם הוא בניסוח של המימרות, כפי שראינו בפרק הראשון יש מקורות בספרות חז"ל בהם התיבה 'לשמה' שקולה במשמעותה לביטוי 'לשם שמים',<sup>338</sup> ובפרק זה הסקנו כי רנב"י משתמש בתיבה 'לשמה' במשמעות זו.

במהלך הצגת המימרות המייחסות כוונה לשם שמים לנשים מפתות אראה כי חז"ל מזהים במימרות אלו בין רצון האל וההתכוונות אליו - 'לשם שמים', לבין רצונה של האישה המפתה בהולדת ילדים. כשחז"ל אומרים במימרות אלו כי אישה, פיתתה, קיימה יחסי מין, או לפחות התכוונה לקיים יחסי מין לשם שמים, הם מתכוונים לומר כי כוונתה של האישה הייתה להוליד צאצאים כתוצאה מהאינטראקציה המינית שקיוותה לממש באמצעות הפיתוי. בסיפורן של בנות לוט הרצון להולדת ילדים נובע מתפישתן כי הן בסיטואציה קיצונית של קץ העולם, ואילו בשאר סיפורי הפיתוי הרצון בהולדת ילדים נתפס כרצון להסתפח לעם ישראל ולדמויות המופת שלו: יהודה, יוסף ובוועז. חז"ל מתייחסים באופן חיובי לכוונה זו של 'פיתוי לשם הולדת צאצאים' המיוחסת לדמויות המקראיות ומכנים אותה 'לשם שמים'. ברנר טוענת לגבי הסיפורים המקראיים של תמר ורות, כי המספר המקראי משבח את מעשיהן משום שהמניע שלהן הוא הולדת צאצאים והצטרפות לקבוצה היהודית, ולא מניע מגונה כמו תאוה מינית או השגת מעמד כלכלי או חברתי.<sup>339</sup> ניתן אם כן לראות את המימרות החז"ליות שנציג כמימרות המבטאות רעיון מקראי זה, והן אף מרחיבות אותו לגבי סיפורים מקראיים נוספים: לוט ובנותיו (הולדת צאצאים) ויוסף ואשת פוטיפר (הצטרפות לקבוצה היהודית). במהלך הצגת המימרות אראה כי כוונה זו מוצגת בהנגדה לקיום יחסי מין בכדי לספק את היצר המיני, אותה מכנים חז"ל 'לשם זנות'. יש לשער כי בעזרת הדרשות המייחסות כוונה לשם שמים לדמויות נשיות חז"ל מבקשים לעגן ולבסס

<sup>338</sup> ראו המקורות הבאים בהם דנו בשני הפרקים הקודמים: ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ג); תוספתא, ביכורים ב, טו,

ויחסה לברייתא המקבילה בבבלי, פסחים נ ע"ב.

<sup>339</sup> הישראלית עמ' 108.



את הטענות החינוכיות-תרבותיות הבאות:<sup>340</sup>

- א. חז"ל יודעים מהו רצון האל.
- ב. קיום יחסי מין לשם הולדת צאצאים הוא חיובי ותואם לרצון האל.
- ג. קיום יחסי מין לשם סיפוק היצר הוא שלילי ומגונה.
- ד. תרבותו של העם היהודי טובה מהתרבויות השכנות-יריבות.
- ה. להכרה המופיעה בסעיף ד שותפות גם נשים בנות התרבויות היריבות ועל כן הנשים הזרות מנסות לפתות את הגבר היהודי.
- ו. מי שמקיימת יחסי מין מתוך כוונה ראויה להולדת צאצאים יכולה לזכות בצאצאים רבי מעלה.

יש להעיר כי עבור סיפור לוט ובנותיו בו שני הצדדים אינם מזוהים עם הקבוצה היהודית טענות ד—ו אינן רלוונטיות. המימרות הטוענות כי דמויות מקראיות נשיות התכוונו לפתות לשם שמים מייחסות שליטה עצמית וריסון מיני לנשים, וזאת בניגוד לתפיסה המקובלת במזרח הקדום בעת העתיקה הרואה בריסון ושליטה עצמית בתחום המיני תכונה גברית, והיפוכה, תאווה מינית בלתי נשלטת, תכונה נשית.<sup>341</sup> בעזרת הדרשות המייחסות לנשים זרות כוונה לשם שמים חז"ל מבקשים לבסס את מעמדם וסמכותם,<sup>342</sup> לחזק את זהותה של הקבוצה היהודית ביחס לקבוצות אחרות,<sup>343</sup> ולהביע את הדעה כי סיפוק התאווה המינית מגונה, ולעומתו קיום יחסי מין לשם הולדת צאצאים נחשב לרצוי וראוי.<sup>344</sup> נפתח בדרשה המציגה מחלוקת אמוראים לגבי כוונתן של בנות לוט בפיתוי אביהן:

הדא [=זה] הוא דכתיב: 'אני ידעתי נאם ה' עברתו לא כן' (ירמיהו מח, ל)

<sup>340</sup> ברנר, הישראלית, עמ' 89, מדגישה את הפן הדידקטי של שמירה על המבנה החברתי הפטריארכאלי של הסיפורים המקראיים בהן משולבות דמויות נשיות.

<sup>341</sup> ראו לוינסון, הסיפור, עמ' 276: 'בשלהי העת העתיקה גופו של האדם הופך לזירה העיקרית למאבק דתי. באמצעות מיניותו ביטא האדם את רצונו ומהותו. תפיסה רווחת מאוד רואה בשליטה עצמית את הגדרת היסוד של הגבריות...'

<sup>342</sup> רייף, בראשית, עמ' 240, טוען זאת ביחס לפרשנות שחז"ל מציעים לסיפור יהודה ותמר.

<sup>343</sup> לוינסון, יוסף, מציע את הטענה כי חז"ל מבקשים באמצעות פרשנותם לחזק את זהותה של הקבוצה היהודית לגבי סיפור יוסף ואשת פוטיפר; רייף, בראשית, מציע טענה זו לגבי פרשנות חז"ל לסיפור יהודה ותמר.

<sup>344</sup> על תפישה זו בספרות חז"ל ראו בויארין, הבשר, עמ' 54; על קרבתה של תפישה זו להשקפתם של הוגים שונים

במזרח הקדום בעת העתיקה, ועל תפישות אחרות המנוגדות לה בספרות חז"ל ראו עמ' 39—82.

ר' חננא בר פפא ור' סימון

ר' חננא בר פפא אמר: מתחילת עיבורו שלמואב לא היה לשם זנות אלא לשם שמים

'בדיו לא כן עשוי (ירמיהו מח, ל) – אלא לשם זנות,

'וישב ישראל בשיטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב' (במדבר כה, א)

רבי סימון אמר: מתחילת עיבורו שלמואב לא היה לשם שמים אלא לשם זנות,

'בדיו לא כן עשוי – אלא לשם שמים

'ותרד הגרן ותעש ככל אשר צוותה חמותה' (רות ג, ו)

אמר ר' לוי: אם תחילת עיבורו לשם זנות אף סופו לשם זנות – 'וישב ישראל בשיטים'

ואם תחילת עיבורו לשם שמים אף סופו לשם שמים

'בדיו לא כן עשוי', 'ותרד הגרן ותעש ככל אשר צוותה אותה חמותה'.<sup>345</sup>

הדרשה מבוססת על הפסוק בו ירמיהו מתנבא על מואב: 'אני ידעתי נאם ה' עברתו ולא כן בדיו לא

כן עשוי, ועל קרבת המצלול בין התיבות 'עברתו' ל'עיבורו'.<sup>346</sup> על פי הדרשן ירמיהו עוסק בראשיתו

של מואב - עיבורו ומוצאו, ובצאצאי מואב שעליהם רומז הנביא בעזרת דימויים לענפי אילן

גבוהים – 'בדיו'.<sup>347</sup> נקודת מוצא פרשנית זו משותפת לשלושת השיטות של האמוראים בדרשת

הפסוק. שני האמוראים הראשונים, ר' חננא בר פפא ור' סימון,<sup>348</sup> סוברים כי הפסוק מציג יחס

הפוך בין ראשיתו של מואב לצאצאיו: לדברי ר' חננא בר פפא בנות לוט קיימו יחסי מין אסורים

עם אביהם לשם שמים, ואילו אחריתו של הפסוק עוסקת בפיתוי לשם זנות של בנות מואב

בשיטים. לעומתו, ר' סימון סובר כי בנות לוט קיימו יחסי מין אסורים עם אביהן לשם זנות, והן

מוצגות בהנגדה לרות המפתה את בועז לשם שמים.<sup>349</sup>

התיאוריה שקרא מציגה כי סביב מוצאה של שושלת בית דוד נרקם בספרות חז"ל

הרעיון של פיתוי וחטא לשם שמים, וזאת מתוך רצון להגן על שמה של השושלת המשיחית,

<sup>345</sup> בראשית רבה נא, לו (עמ' 539), הנוסח על פי כתב יד וטיקן 30.

<sup>346</sup> ראו לרנר, רות, חלק ג, עמ' 51. ייתכן כי הדרשה מבוססת גם על קרבת המצלול בין התיבה 'עברתו' לתיבה

'עבירה'.

<sup>347</sup> ראו לרנר, רות, חלק ג, עמ' 52.

<sup>348</sup> כל שלושת האמוראים המוזכרים בדרשה הם אמוראים ארץ ישראלים בני הדור השלישי, ראו אלבק, מבוא, עמ'

258, 256, 239.

<sup>349</sup> ראו רות, ג, א—ד. על הסיפור המקראי של רות ובוועז נרחיב בהמשך.

מתערערת לאור אופן הצגת דעתו של ר' סימון: למרות שמעשי הפיתוי של בנות לוט ורות קשורים שניהם למוצאה של שושלת בית דוד, ר' סימון (בניגוד לדעתו של ר' לוי המוצגת בהמשך הדרשה בה נדון בסמוך), אינו מציג קשר שוויוני בין המניעים של שני מעשי הפיתוי, להפך, המניעים החיובים של רות מוצגים בהנגדה למניעים השלילים של בנות לוט.<sup>350</sup> אם כן, למרות שר' סימון מודע לאפשרות הפרשנית לפיה בנות לוט פיתו את אביהן לשם שמים (כך מציע בן המחלוקת שלו רב חננא בר פפא) הוא אינו רואה לנכון להגן על שמה של שושלת בית דוד ולטעון כי גילוי העריות בין לוט ובנותיו נעשה לשם שמים בדומה למעשה הפיתוי של רות.

הדעה השלישית בדרשה המיוחסת לר' לוי מציעה דרך אחרת בהבנת הפסוק: בניגוד לר' סימון ור' חננא בר פפא, ר' לוי סובר כי הפסוק מציג קשר שוויוני בין ראשיתו של מואב להתנהגות צאצאיו. ר' לוי קורא את סוף הפסוק בנימה של שאלה רטורית: 'בדיו לא עשו כן?!' ופירושו: גם צאצאי מואב נהגו באופן דומה לראשית עיבורו.<sup>351</sup> ר' לוי מודע למחלוקת האמוראים לגבי כוונתן של בנות לוט והוא אינו מכריע בשאלה האם בנות לוט פיתו את אביהם לשם שמים או לשם זנות – 'אם תחילת עיבורו לשם זנות [...] ואם תחילת עיבורו לשם שמים...'. אם כן, לדעת ר' לוי יש לפרש את אחריתו של הפסוק כמוסב על בנות מואב בשיטים או על רות, בהתאם להכרעה לגבי המניעים של בנות לוט אליהן מתייחס ראשיתו של הפסוק.

ננסה לבחון את הפירוש של שתי האפשרויות שהאמוראים מעלים לגבי כוונתן של בנות לוט: 'לשם שמים' ו'לשם זנות' המוצגות בהנגדה זו לזו. בהקשר של בנות לוט יש לפרש את הכוונה 'לשם שמים' בהתאם לכוונה שהמקרא מייחס לבנות לוט - כוונה להולדת צאצאים והמשכת המין האנושי,<sup>352</sup> ובניגוד אליה 'לשם זנות' - קיום יחסי מין אסורים לשם סיפוק היצר. בדומה לאופן בן פירשנו את הכוונה לשם שמים המיוחסת לבנות לוט על ידי ר' חננא בר פפא יש

---

<sup>350</sup> חוקרי מקרא רבים ציינו את הניגודיות שבין סיפור בנות לוט לסיפור רות עליה עומד ר' סימון ראו למשל זקוביץ, רות; זינגר, רות, עמ' 30. מספר חוקרים הציעו את התיאוריה כי סיפורי המקרא או המיתוסים העממיים עליהם מבוססים סיפורי המקרא, עוצבו בידי ידיים שונות שהזדהו עם קבוצות פוליטיות שונות בחברה היהודית, ראו גלעד, תמר, וההפניות שם. לדבריהם, כתוצאה מתהליכים אלו יש מתח מובנה בסיפורים המקראיים לגבי מוצאה של שושלת בית דוד הכרוך בנישואים לנשים נוכריות, ראו אמית, פולמוסים. אם כן, נוכל לראות את המחלוקת לגבי כוונתן של בנות לוט בדרשה שלפנינו לאור העמדות המנוגדות של סיפורי המקרא לגבי נישואים לנשים נוכריות, ולגבי שושלת בית דוד שנשים נוכריות התערבבו בה.

<sup>351</sup> זאת בעקבות הצעתו של לרנר, רות, חלק ג, עמ' 52.

<sup>352</sup> ראו בראשית יט, לא. המסקנה כי פירוש הכוונה לשם שמים בהקשר של מעשה פיתוי הוא כוונה להולדת צאצאים עולה גם מהדרשה לגבי יוסף ואשת פוטיפר שתיידן בסמוך.

לפרש את הכוונה לשם שמים שר' סימון מייחס לרות, דהיינו כוונתה של רות הייתה לשם הולדת צאצאים שהיא תכלית מצוות הייבום העומדת ברקע של מגילת רות.<sup>353</sup> אם כן, ר' סימון מציג את הכוונה לשם שמים של רות בניגוד לכוונה לשם זנות של בנות לוט, שפירושה קיום יחסים לשם סיפוק היצר.

המחלוקת בין האמוראים לגבי דמותן של בנות לוט מתיישבת עם אופיו של הסיפור המקראי המציג מסר מבלבל ובלתי אחיד לגבי מעשה הפיתוי של בנות לוט: מחד הן טועות וחוטאות בגילוי עריות שלא לצורך שכן אביהן אינו הגבר היחידי עלי האדמות, ומאידך, מעשה הפיתוי שלהן מצליח והן נפקדות בזרע, עדות לכך, שמן השמים הסכימו למעשה.<sup>354</sup> נוכל אם כן להציע כי השניות של המספר המקראי ביחס לבנות לוט משתקפת לא רק במחלוקת שבין ר' חננאל בר פפא ור' סימון אלא גם בחוסר ההחלטיות של ר' לוי לגבי המניעים של בנות לוט.

ננסה כעת לשער מהם המסרים העומדים מאחורי מחלוקת האמוראים. נתחיל בדבריו של ר' סימון המגנה את בנות לוט. נוכל להציע כי הגינוי של בנות לוט משקף את דרכם של חז"ל לגנות דמויות מקראיות שאינן מזוהות עם השושלת הישראלית. גינוים אלו משמשים ככלי להעברת מסרים של חיזוק הזהות של הקבוצה היהודית-רבנית ובידולה מקבוצות יריבות.<sup>355</sup>

---

<sup>353</sup> ראו רות ד, י.

<sup>354</sup> כך טוענת אמית, פולמוסים, עמ' 23, הערה 40: 'בסיפור המקראי כל הריון הוא סימן להתערבות של מעלה, כפי שניתן ללמוד מתיאור התערבותה של חנה...'. טענה זו עולה גם מדרשת הבראשית רבה נא, לח (עמ' 541), הטוענת כי בנות לוט נפקדו בזכותן של אברהם אבינו (וראו בעניין זה הערת המהדיר במקום). בכדי להסביר את השניות של הסיפורי המקראי הציעו חוקרי מקרא את התיאוריה כי יסודו של הסיפור המקראי לגבי בנות לוט במיתוס עצמי של עמי עמון ומואב אודות מוצאם. במקור היה זה סיפור שבח של האמהות המכוננות של עמון ומואב הנועד לבסס את התפיסה הפטריארכאלית לפיה יעודה של האישה הוא הולדת צאצאים. אולם, סיפור זה הפך בפי המספר המקראי המזוהה עם הקבוצה היהודית, לסיפור לעג לגבי מוצאם של עמים שכנים-יריבים אלו. על פי הוורסיה הישראלית, מוצאם של העמים עמון ומואב נובע מגילוי עריות שלא לצורך. בנות לוט בתמימותן ואולי אף בטיפשותן סוברות כי אביהן הוא הגבר היחיד עלי האדמות ומשום כך הן מפתות אותו. גונקל הוא הראשון שהעלה תיאוריה זו ובעקבותיו הלכו חוקרים רבים, להפניות מדויקות ראו ויסמן, לוט, עמ' 45 הערה 14. ויסמן מבקר את הפרשנות של גונקל וסיעתו ומציע הסבר אחר, לדבריו סיפור לוט ובנותיו מבקש להסביר מדוע לא נתקיימו יחסי-נישואין בין בני אברהם ובין בני לוט, ומדוע טרח אברהם לקחת ליצחק בנו אישה ממרחקים. לדבריו, המספר המקראי לא היה מעוניין להציג את לוט ובנותיו כאנשים פגומים מהבחינה המוסרית, אלא כפגומים מבחינת הייחוס – סוג של ממזרים, ועל כן נמנע אברהם לחתן את בנו עם זרעו של לוט.

<sup>355</sup> הנחה זו מופיעה במאמרים רבים העוסקים במקרא ובפרשנות חז"ל למקרא; למחקרים לגבי המקרא ראו לדוגמא

אמית, פולמוסים; ויסמן, לוט; למחקרים לגבי פרשנות חז"ל למקרא ראו רייף, בראשית.

הדמויות המקראיות שאינן קשורות לשושלת הישראלית מייצגות בדרשות חז"ל את הקבוצות היריבות הנוכריות בנות זמנם של חז"ל.<sup>356</sup> הצגת לוט הפורש מאברהם, אבי האומה הישראלית, ובנותיו, כדמויות שטופות תאוה הנכשלות בגילוי עריות, מבצרת את מעמדה של הקבוצה היהודית ומעבירה מסר כי מחוץ לקבוצה היהודית שוררת אנרכיה ואנדרלמוסיה מינית בלתי נשלטת.<sup>357</sup>

נעבור כעת לחלק השני של דברי ר' סימון בו הוא מייחס לרות כוונה 'לשם שמים' בירידתה לגורן. מהסיפור המקראי לא ברור מה אירע בגורן בין רות לבועז (רות, ג, א—ד). המספר המקראי רומז מחד על אווירה ארוטית במפגש הלילי בין בועז לרות,<sup>358</sup> ומאידך המספר רומז כי תשוקתם אינה ממומשת אלא נידחת, בועז מייבם את רות כחוק, בגלוי, לעיני כל אנשי העיר (רות ד, ט), בניגוד לירידתה החשאית של רות לגורן - 'ותבא בלטי' (רות ג, ח). ספרות חז"ל הקדומה מדגישה את המתח המיני בין בעז לרות בגורן ואת האיפוק המיני של הדמויות.<sup>359</sup> ישנה הסכמה רחבה בספרות חז"ל הקדומה כי בגורן לא קוימו יחסים אסורים או לא ראויים בין בעז לרות.<sup>360</sup> לכל היותר, יש לתלות ברות התנהגות בלתי צנועה ופתיינית. בנוסף, ישנה הסכמה רחבה בספרות חז"ל הקדומה לגבי מניעה הטורחים של רות, השבח לרות מצטרף לשבח המוענק לבועז, המצויר בספרות חז"ל כמי ששולט ביצרו.<sup>361</sup> אם כן, דעתו של ר' סימון המייחס לרות כוונה לשם שמים, תואמת לדעה המקובלת ללא עוררין בספרות חז"ל הקדומה לפיה מניעה של רות הם טהורים. האהדה לדמותם של רות ובעז בספרות חז"ל, אהדה שאינה שנויה במחלוקת, תואמת

---

<sup>356</sup> יש להעיר על הפער בין המקרא לחז"ל, בעוד שדמויות אלו מייצגות בפי המספר המקראי את אבותיהם של עמים שכנים-יריבים, בזמן יצירתה של ספרות חז"ל העמים עמום ומואב אליהם מתייחס המקרא נחשבים כמי שנתערבו בין האומות ואינם עוד, ראו משנה ידיים ד, ד.

<sup>357</sup> תיאור של גויים כשטופי תאוה מינית נפוץ בספרות חז"ל ראו תוספתא, כתובות א, ו; בבלי, כתובות יג ע"ב.

<sup>358</sup> לסקירה של הרמזים הארוטיים בסיפור המקראי ראו זקוביץ, רות, עמ' 44; לרנר, קטע, עמ' 280; בוס, צללים, עמ' 64. על יופייה ומיניותה של רות ראו רות רבה ד, ב; לרנר, רות, חלק ג, עמ' 36; גינצבורג, אגדות, חלק ה, עמ' 132 הערה 57.

<sup>359</sup> ראו ספרי במדבר, בהעלותך פח (עמ' 223); ויקרא רבה כג, יא (עמ' תקמד); ספרי דברים לג (עמ' 60). כך גם סובר יוספוס, קדמוניות ה, 330 (עמ' 176).

<sup>360</sup> לרנר, קטע, עמ' 276, טוען כי בספרות חז"ל המאוחרת מופיעה הדעה לפיה ירידתה של רות לגורן ושכיבתה שם בקרבת בועז היו מעשה של זנות ממש.

<sup>361</sup> על השבח לרות ובעז בספרות חז"ל ראו לרנר, רות, חלק א, עמ' צט; חלק ג, עמ' 65; לרנר, קטע, עמ' 280 הערות 69—71 ובהפניות שם.

את אופן הצגתן של דמויות אלו בסיפור המקראי, והיא ככל הנראה נובעת מן הקשר שהמקרא מציג בין סיפורם של רות ובעז למוצאה של שושלת בית דוד.<sup>362</sup>

מספר חוקרים עמדו על הקשר בין סיפור לוט ובנותיו לסיפורה של רות.<sup>363</sup> קישור זה מופיע לראשונה בדבריו של ר' לוי הקושר בין שני הסיפורים: 'אם תחילת עיבורו לשם שמים אף סופו לשם שמים'. בדרך זו נוכל להסביר את דעתו של ר' חננא בר פפא המלמד זכות על בנות לוט,<sup>364</sup> האהדה והיחס הסלחני כלפי בנות לוט, האימהות המכוננות של עמון ומואב, משתלבים עם המסורת החז"לית לפיה מגילת רות מורה היתר לצירוף נשים מבני עמון ומואב לקבוצה היהודית.<sup>365</sup> יתרה מזה בספרות חז"ל דרשות רבות המציגות את טהרת המניעים וחפותן של בנות לוט בניגוד לחלקו של לוט במעשה המוצג כבעל תאוה מינית לבנותיו.<sup>366</sup> זאת לעומת המספר

---

<sup>362</sup> על אופן הצגתן של רות ובעז בסיפור המקראי ראו זקוביץ, רות, עמ' 32; פיש, גישה, עמ' 264.

<sup>363</sup> ראו זקוביץ, רות; פיש, גישה; קרא, גדולה.

<sup>364</sup> ניתן לראות את דבריו של ר' לוי כמעין פרשנות למחלוקת בין ר' סימון ור' חננא בר פפא המופיעה קודם לדבריו. לדברי ר' לוי, ר' סימון הדורש בגנותן של בנות לוט, טוען זאת על רקע סיפורים מקראיים נוספים המגנים את בני עמון ומואב, כמו סיפור בנות מואב בשיטים, המשקף את העמדה האוסרת על נישואים בין יהודים לבין עמים אלו. לעומתו ר' חננא בר פפא הדורש לשבח את בנות לוט, טוען זאת בהשראת סיפורה של רות המשקף עמדה המאפשרת נישואים לנשים מבני עמים אלו.

<sup>365</sup> על ההיתר לצירוף נשים מבני עמון ומואב לקבוצה היהודית ראו משנה, יבמות ח, ג; בראשית רבה נא, לו (עמ' 539);

ספרי דברים רמט (עמ' 277); רות רבה ז, ט.

<sup>366</sup> ראו בראשית רבה נא, לו (עמ' 539), וסוגית 'עבירה לשמה': בבלי, נזיר כג ע"ב; הוריות י ע"ב. דרשות אחרות בספרות חז"ל מזכירות את חלקו של לוט לגנאי ואינן דנות בבנותיו ראו למשל בראשית רבה מ, יא (עמ' 394) וקובץ הדרשות המרשיעות את לוט בסוגית 'עבירה לשמה' ומקבילותיו בבראשית רבה נא (עמ' 537—539). מצינו בספרות חז"ל דרשה לגבי מקורו האלוהי של היין שמצאו בנות לוט במערה. קרא, זרע, עמ' 99, מסיקה מהדרשה כי הדרשן סובר שמעשה הפיתוי של בנות לוט זכה להסכמה אלוהית. עיון בגרסאות השונות של הדרשה מלמד כי פרשנות זו מרחיקת לכת ושגויה. כך שנינו במכילתא דר' ישמעאל בשלח, ב (עמ' 122): 'וכי מאין היה להם יין במערה אלא שזימן להם הקב"ה יין כעניין שנאמר: "והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס" (יואל ד, יח), אם כן זימן הקב"ה למכעיסיו, קל וחומר לעושי רצונו' [וראו גם מקבילה בשינויים קלים בספרי דברים מג (עמ' 94)]. הדרשה במכילתא אינה רואה במציאות היין הניסית סימן להסכמה אלוהית למעשה הפיתוי של בנות לוט והיא מבקרת במפורש את לוט ובנותיו ומכנה אותם 'מכעיסיו'. קרא מתבססת על המקבילה בבראשית רבה נא, לד (עמ' 538): 'ומניין היה להן יין במערה, אלא ממה שהיה יין להם הרבה היו כונסין אותו במערות. אמר ר' יודן בר' סימון: נעשה להם כמין דגמא שלעולם הבא היך דאת אמר (תרגום: כפי שנאמר): "והיה ביום ההוא יטפו ההרים עסיס"'. הדרשה בבראשית רבה מציעה שני הסברים להימצאות היין במערה: הסבר ריאלי או הסבר ניסי. אמנם בניגוד למקבילות במכילתא ובספרי דברים

המקראי הטוען כי גילוי העריות בין לוט לבנותיו נובע "מקומדיה של טעויות" וחוסר אינפורמציה הדדי: בנות לוט סבורות בתמימותן כי אביהן הוא הגבר היחידי בארץ ואילו לוט משתכר ואינו מודע כלל למעשיהן.<sup>367</sup> העמדה המגנה את לוט ומזכה את בנותיו דורשת עיון: אין להסביר זאת כביטוי להסתייגות מדמויות שאינן יהודיות משום שהדרשן מלמד זכות על בנות לוט, ואף אין להסביר זאת כאפולוגטיקה למוצאה של שושלת בית דוד משום שהדרשן מגנה את חלקו של לוט בגילוי העריות הכרוך במוצאה של שושלת בית דוד. יש לשער כי עמדה זו נוצרה מתוך רצון להתאים בין המסר שחז"ל מייחסים למגילת רות לגבי נישואים לבני עמון ומואב - היתר לצירוף נשים לעם היהודי ואיסור על צירוף הגברים, לבין סיפור לוט ובנותיו.<sup>368</sup> מקורה של עמדה זו בתפיסה המקראית הפטריארכאלית המבקשת להרחיב את מעגל הנשים הזמינות לגברים בני הקבוצה היהודית ומאידך, לצמצם את מעגל הגברים הזמינים לנשים יהודיות.<sup>369</sup> חז"ל המבקשים לתאם בין המסרים הסותרים של שני הסיפורים המקראיים מציעים כי יש להבדיל בין הגברים

---

הדרשה בבראשית רבה אינה מכנה את לוט ובנותיו בכינוי הגנאי 'מכעיסיו', אך דבריו של ר' יהודה בר' סימון אינם נאמרים בהקשר של הערכת דמויותיהם של לוט ובנותיו, ר' יהודה בר' סימון משתמש במציאותו של היין הניסי במערה כראיה לאמינות ההבטחה העתידית של הנביא לישראל: 'נעשה להם כמין דגמא שלעולם הבא'. הבסיס של הדרשה הוא מליצה דרשנית: השימוש שבנות לוט עשו בין במערה מבודדת בהרים, נקשרה לדרשה על פסוק 'יטפו ההרים עסיס' שפירושו המילולי, ההרים יגירו יין. יש לראות את הדרשה לגבי מציאותו הניסית של היין במערה כדרשה השייכת לז'אנר הבדיון החקלאי (על ז'אנר הבדיון החקלאי ותפקידו בתרבות החז"ל ראו רובינשטיין, הקשר, עמ' 26—30) ואין להשליך ממנה על הערכתם של חז"ל את לוט ובנותיו.

<sup>367</sup> המגמה החז"לית למחיקת הצדקתו של לוט עליו המספר המקראי מעיד כי 'ולא ידע בשכבה ובקומה' (בראשית יט, לג), מתבטאת במסורת לגבי הניקוד (הקדם חז"לית?) על התיבה 'ובקומה' שמשמעותו סימן מחיקה. לדרשת חז"ל לגבי הניקוד של התיבה 'ובקומה' ראו בראשית רבה נא, לג (עמ' 537). על הניקוד כסימן מחיקה ראו ליברמן, יוניס, עמ' 182.

<sup>368</sup> הקשר בין הפרשנות האוהדת של חז"ל לבנות לוט לתפיסה ההלכתית כי הנשים מבנות עמון ומואב מותרות והגברים אסורים עולה מדברי ר' אחא (המופיעים בסמיכות לדרשת הבראשית רבה שהבאנו קודם): 'אמר רק אחא התגלעו אין כתיב כאן אלא "התגלעו" (משלי יח, א), האנשים נתרחקו והנשים נתקרבו' [בראשית רבה נא, לו (עמ' 539)]. ר' אחא טוען כי סיפור לוט ובנותיו, הנקרא בבתי הכנסת (במסגרת הקריאת בתורה בשבת), מפרסם את גנותו של לוט ובעקבותיו הציווי להרחיק את בני עמון ומואב, ואילו הנשים מבני עמון ומואב 'נתקרבו', דהיינו הן מותרות משום שחלקן של בנות לוט במעשה אינו מגונה.

<sup>369</sup> על התפיסה הפטריארכאלית המקראית ראו ברנר, הישראלית, עמ' 116. יש להעיר כי בימיהם של האמוראים להם מיוחסות הדרשות המגנות את לוט ומשבחות את בנותיו ההלכה לפיה נשות עמון ומואב מותרות והגברים אסורים הייתה הלכה תיאורטית בלבד משום שהמשנה, ידיים ד, ד, מכריעה כדברי ר' יהושע הסובר כי העמים עמון ומואב המופיעים במקרא נתבלבלו בין האומות ועל כן איסור הנישואים להם אינו תקף.

לנשים; כשם שמגילת רות מביעה את ההיתר להינשא עם מואבית כך בסיפור הפיתוי בין לוט ובנותיו הדמויות הנשיות ראויות לשבח, ואילו לוט, הדמות הגברית, היא ורק היא, הדמות הראויה לגינוי. בדרך זו נוכל להסביר את דעתו של ר' חננא בר פפא הטוען כי בנות לוט התכוונו לשם שמים בפיתוי אביהן, ככל הנראה זוהי פרשנות המבקשת להתאים בין סיפור לוט ובנותיו המבקש להטיל דופי בעמי עמון ומואב לפרשנות חז"ל למגילת רות לפיה המגילה מורה היתר לקבלת מואבית ועמונית לעם ישראל.<sup>370</sup> נעבור לדרשה הבאה המייחסת לאישה נוכרית נוספת - אשת פוטיפר, כוונה לשם שמים:

מה כתוב למעלה מן העניין: 'והמדנים מכרו אותו אל מצרים' (בראשית לו, לו) 'ויהי בעת ההיא' (בראשית לח, א) לא היה צריך קריא למימר [=המקרא לאומר] אלא 'ויוסף הורד מצרימה' (בראשית לט, א) ר' לעזר אמר: כדי לסמוך ירידה לירידה. ר' יוחנן אמר: כדי לסמוך 'הכר נא' (בראשית לח, כה) ל'הכר נא' (בראשית לו, לב). ר' שמואל בר נחמן אמר: כדי לסמוך מעשה תמר למעשה אשת פוטיפר, מה זו לשום שמים אף זו לשום שמים. דאמר ר' יהושע בן לוי רואה היית באיסטרולוגיאה שלה שעתידה להעמיד ממנו בן ולא היתה יודעת או ממנה או מבתה. הדא [=זה] הוא דאמרי: 'מודיעים לחדשים מאשר יבואו עליך' (ישעיה מז, יג), אמר ר' אבין: 'מאשרי ולא כל אשר'.<sup>371</sup>

הדרשה עוסקת בשאלת שילובו של מעשה יהודה ותמר בתוך שרשרת הסיפורים אודות יוסף במקרא.<sup>372</sup> שתי התשובות הראשונות מדגישות את חלקו השלילי של יהודה בסיפור מכירת יוסף: ר' לעזר טוען כי עזיבת יהודה את אחיו 'וירד יהודה מאת אחיו' (בראשית לח, א) קשורה לירידת

---

<sup>370</sup> הפרשנות שהצענו לדברי חז"ל עולה בקנה אחד עם הניתוח שמציע זקוביץ, רות, לסיפורי המקרא, לדבריו סיפורה של רות סופר כאנטי-תזה לסיפור בנות לוט שנועד לנמק את איסור הרחקתם של עמים אלו. על הקשר בין סיפורן של בנות לוט וסיפורה של רות לאיסור המקראי על נישואים בין יהודים לבני עמי עמון ומואב עמדו חוקרים רבים, ראו ויסמן, לוט; וההפניות למחקרים נוספים בהערות 34, 35.

<sup>371</sup> בראשית רבה פה, ב (עמ' 1030).

<sup>372</sup> למחקרים הדנים בשאלה זו ראו אמית, פולמוסים, עמ' 22 וההפניות בהערה 37.



יוסף למצרים, ור' יוחנן טוען כי סיפור יהודה ותמר מלמד על עונשו של יהודה, במידה כנגד מידה, על חלקו במכירת יוסף. לענייננו חשובה דעתו של ר' שמואל בר נחמן המציע כי הסמיכות בין סיפור הפיתוי של יהודה על ידי תמר לבין ניסיון הפיתוי של אשת פוטיפר מלמד כי כשם שתמר התכוונה לשם שמים כך התכוונה אשת פוטיפר לשם שמים. ייחוס כוונה חיובית בספרות חז"ל לאשת פוטיפר מפתיע לאור דמותה השלילית של אשת פוטיפר בסיפור המקראי, ובעקבותיו, ברובן המכריע של דרשות חז"ל.<sup>373</sup>

לוינסון מראה כיצד סיפור הפיתוי המיני בין יוסף לאשת פוטיפר הופך בספרות חז"ל לסיפור של פיתוי תרבותי. לדבריו, יוסף, המוצג בסיפור כיהודי בודד החי תחת שלטון זר, מייצג את הקהילה היהודית החיה כמיעוט בתוך סביבה תרבותית זרה; אשת פוטיפר מייצגת את תרבות הרוב, הזרה והשלטת, המנסה לפתות את יוסף לסטות ממסורת אבותיו.<sup>374</sup> אולם דרשתו של ר' שמואל בר נחמן מציגה מבט אחר, על פי ר' שמואל בר נחמן ניסיון הפיתוי של אשת פוטיפר מגלה את רצונה להשתייך לתרבותו ולעמו של יוסף, וזאת מתוך ההכרה בעליונותה של התרבות היהודית על תרבותה שלה. דרשתו של ר' שמואל בר נחמן מעבירה מסר המחזק את מעמדה ויוקרתה של הקבוצה היהודית. הקבוצה היהודית, או ליתר דיוק, הקבוצה הגברית היהודית, מיוצגת באמצעות הדמויות המקראיות יהודה ויוסף, דמויות גבריות השייכות לדור המייסדים של האומה. בנות הנכר, תמר<sup>375</sup> ואשת פוטיפר, מוצגות כנשים נוכריות החושקות בגבר יהודי. הולדת צאצאים מגבר יהודי מוצגת כמשאת נפשן של נשים אלו, המכירות בייחודה ומעלתה של השושלת היהודית, ממנה יוצאים צדיקים, מלכים ונביאים.<sup>376</sup> חז"ל מציגים ובו בזמן מפנטזים את ה'אחרי' שלהם – אשה נוכרית, שלה אחרות כפולה: לאומית ומגדרית.<sup>377</sup> הדרשות המתארות את

<sup>373</sup> לסקירת האלמנטים השלילים בהתנהגותה של אשת פוטיפר בסיפור המקראי ובעקבותיו בספרות חז"ל ראו שמש, פוטיפר.

<sup>374</sup> לוינסון, יוסף; הסיפור, עמ' 268—278.

<sup>375</sup> על הערפול סביב מוצאה של תמר, על הרמזים במקרא להיותה כנענית, ועל הפרשנויות של חז"ל בנושא, ראו אמית, פולמוסים, עמ' 17, וההפניות בהערות 17—19.

<sup>376</sup> ראו בראשית רבה פה, יג; יז (עמ' 1040, 1042).

<sup>377</sup> ברנר מתייחסת לאחרות הכפולה בניתוח שהיא מציעה לגבי הדמויות הנשיות המופיעות בסיפורי המקרא. לדבריה, כאשר האשה הזרה מוותרת על עולם הערכים והאמונות המקורי שלה ומאמצת את עולם הערכים והאמונות של הקהילה היהודית-ישראלית, היא זוכה להתקבל, ולעיתים קרובות אף להעמיד צאצאים מפורסמים וחשובים (הישראלית, עמ' 121). ברנר, עמ' 116, מציינת כי המקרא מספר על נשים זרות רבות המצטרפות לקבוצה היהודית ולעומתן רק מספר קטן של גברים. יש לשער כי ממצא זה קשור לתפיסה הפטריארכאלית שהנחתה את מעצבי

כוונותיהן של נשים זרות מפתות במקרא טוענות כי הנשים הללו הכירו בעליונותה של הקבוצה היהודית. בדרך זו חז"ל מעצימים את מעמדה של הקבוצה הגברית היהודית ומעניקים לבני הקבוצה סיפור תרבותי מכונן המאפשר להם להתמודד עם תרבויות שכנות יריבות. מהדרשה לגבי תמר ואשת פוטיפר עולה באופן בהיר הזיהוי שחז"ל עורכים, בהקשר של מעשי פיתוי, בין רצון האל וההתכוונות אליו – 'לשם שמים', לבין רצונה של האשה המפתה בהולדת ילדים. ר' שמואל בר נחמן, מבסס את דרשתו המייחסת כוונה לשם שמים לאשת פוטיפר על דרשתו של ר' יהושע בן לוי,<sup>378</sup> לפיה אשת פוטיפר ניחנה ביכולת ראייה אסטרולוגית בעזרתה ראתה כי עתיד להיוולד ליוסף בן, אך היא לא ידעה אם הבן עתיד להיוולד ממנה או מבתה, ועל כן ביקשה לפתות את יוסף. מכאן עלינו להסיק כי ר' שמואל בר נחמן מזהה בין הכוונה לשם שמים שהוא מייחס לאשת פוטיפר לבין רצונה להוליד צאצא ליוסף.

ההקשר בו מייחס ר' שמואל בר נחמן כוונה לשם שמים לתמר ולאשת פוטיפר הוא ההקשר המגדרי-לאומי. הייחוס של כוונה לשם שמים, דהיינו כוונה להולדת צאצאים, לנשים נוכריות המפתות גברים יהודים סימבוליים כמו יוסף ויהודה, מעביר את המסרים הבאים: קיום יחסי מין לשם הולדת צאצאים נחשב לרצוי וחיובי, הקבוצה היהודית היא קבוצה הנבחרת, גם נשים נוכריות מכירות בעליונותם של גברים בני הקבוצה היהודית. יש לציין כי הרעיון הדרשני-פרשני של פיתוי לשם שמים שמציע רב שמואל בר נחמן אינו קשור למוצאה של שושלת בית דוד והוא לא נאמר בהקשר אפולוגטי לגבי שושלת זו משום שהוא מייחס כוונה לשם שמים הן לתמר והן לאשת פוטיפר שאינה קשורה לשושלת בית דוד.

עמדתו החיובית של רב שמואל בר נחמן לגבי אשת פוטיפר חריגה בספרות חז"ל, זאת בניגוד לעמדתו החיובית לגבי תמר המתאימה לעמדה הרווחת בספרות חז"ל המשבחת את תמר על חלקה במעשה. לעומת זאת חלקו של יהודה בסיפור שנוי במחלוקת בספרות חז"ל,<sup>379</sup> יש

---

הסיפורים במקרא, לפיה יש להגדיל את מאגר הנשים הזמינות לגברים היהודיים, ומאידיך, לצמצם את מאגר הגברים הזמינים עבור נשים יהודיות (הצענו הסבר דומה לדרשות חז"ל המשבחות דמויות נשיות נוכריות בסיפורי פיתוי במקרא ומייחסות להן כוונה לשם שמים). לוינסון, יוסף, המנתח את דרשות חז"ל לגבי אשת פוטיפר עוסק גם הוא באחרות הכפולה שלה: מגדרית ולאומית. הדיון כאן מאמץ את גישתם של ברנר ולוינסון גם לגבי דרשות חז"ל העוסקות בדמותן של תמר ורות.

<sup>378</sup> ר' יהושע בן לוי הוא אמורא ארץ ישראלי בן הדור הראשון, ראו אלבק, מבוא, עמ' 167.

<sup>379</sup> יש להעריך את המחלוקת בספרות חז"ל סביב חלקו של יהודה במעשה הפיתוי לאור ההשערות השונות שעלו במחקר המקרא לגבי מטרתו של סיפור יהודה ותמר: יש חוקרים הטוענים כי סיפור זה בא לנגח את שבט יהודה ובית דוד באמצעות השמצת יהודה, אבי השבט, והשמצת שושלת בית דוד הקשורה לתמר; חוקרים אחרים סוברים כי

המגמה של גינוי הדמות הגברית ואהדת הדמות הנשית שראינו בפרשנות של חז"ל למעשה

לוט ובנותיו מופיעה גם בדרשות חז"ל לגבי יהודה ותמר, אם כי באופן פחות מובהק. מאן הקדישה מחקר מפורט לשלושה קורפוסים פרשניים לסיפור יהודה ותמר: התרגום הניאופיטי, צוואת יהודה ופרשה פה במדרש בראשית רבה. מסקירתה של מאן עולה כי הפרשנות של חז"ל במדרש המזכה את תמר מאשמה היא ייחודית בעת העתיקה.<sup>382</sup> מאן הולכת בדרכה של קרא וטוענת כי הקו המנחה של פרשנות הבראשית רבה לסיפור יהודה ותמר הוא הצגת יהודה ותמר באור חיובי כדמויות מופת הראויות לשושלת המשיחית, והצגת השתלשלות האירועים ביניהם כאירועים הנובעים מהתערבות אלוהית. אולם מאן אינה מתייחסת במחקרה לשאלה, מדוע דמותו של יהודה שנויה במחלוקת בספרות חז"ל ואילו דמותה של תמר מנוקה מכל עוון.<sup>383</sup> כמו כן היא אינה מתייחסת לעובדה כי הפרשנות של חז"ל המנקה את תמר מעוון ללא עוררין בניגוד לחלקו של יהודה השנוי במחלוקת, הפוכה מן המגמה הפרשנית של ספר היובלים ו'צוואת יהודה' המייחסים לפחות חלק מהאשמה, אם לא את כולה, לדמויות הנשיות בסיפור, תמר או בת שוע.<sup>384</sup>

---

סיפור יהודה ותמר מביע מסר פולמוסי סמוי התומך בעמדה של נישואים לנוכריות, עמדה המזוהה עם שבט יהודה; יש חוקרים שהדגישו את השניות של המספר המקראי לגבי הדמויות הראשיות, תמר ויהודה, והסבירו זאת כפרי עבודתם של מספר עורכים שלהם מגמות שונות. להפניות למחקרים השונים ראו אמית, פולמוסים, עמ' 22 הערה 37. בראשית רבה פה, א (עמ' 1029; עמ' 1034). כמו כן הבראשית רבה פה, כה (עמ' 1045), טוען כי יהודה בקש לכפור בקיום יחסי המין עם תמר.

<sup>381</sup> בראשית רבה פה, טז (עמ' 1041).

<sup>382</sup> מאן (יהודה, עמ' 285—354) עורכת ניתוח מפורט של פרשה פה במדרש בראשית רבה העוסקת בסיפור יהודה ותמר, ומראה כי הדרשות לגבי יהודה חלוקות, יש המציגות אותו לשלילה ויש לחיוב, ואילו תמר מוצגת במדרש באור חיובי ללא עוררין (עמ' 297).

<sup>383</sup> המסקנה כי בניגוד ליהודה חלקה של תמר נחשב לחיובי בספרות חז"ל עולה ממחקרים נוספים, אם כי החוקרים לא ניסו לעמוד על משמעותה ראו למשל גלעד, תמר, עמ' 137. ובדומה לו רייף, בראשית, הסוקר את המדרשים המבקרים את יהודה (עמ' 227—229), ואת המדרשים המצדיקים את יהודה (עמ' 229—231), ואילו לגבי תמר הוא מציג אך ורק מדרשים המדברים בשבחה (עמ' 231—233).

<sup>384</sup> סיגל, היובלים, עמ' 48, המנתח את פרשת יהודה ותמר בספר היובלים טוען כי ספר היובלים מדגיש את חפותו של יהודה ואת אשמתה של אשתו, בת שוע. סיגל, עמ' 47—58, מנתח את היחס בין החלק הסיפורי של מעשה יהודה ותמר בספר היובלים לבין החלק ההלכתי של מעשה יהודה ותמר בספר היובלים. לדברי סיגל בחלק ההלכתי יהודה נחשב לאשם – 'וידע יהודה כי רע הדבר אשר עשה לשכב עם כלתו' (יובלים מא 23, על פי תרגומו של סיגל, עמ' 53). לעומת זאת סיגל טוען כי בחלק הסיפורי (יובלים מא 1—21, 27—28) יהודה נקי מאשמה, וכאמור האשמה נופלת על

נוכל להציע הסבר לעמדה הייחודית של חז"ל המבקרת את יהודה ומסנגרת על תמר. מצד אחד חז"ל אינם נמנעים מלהעביר ביקורת על יהודה, דמות של גבר יהודי הנכשל בפיתוי, משום שדרך ביקורת זו הם מעבירים לקהל היעד שלהם מסר של זהירות מפיתוי מיני, שהרי אפילו דמות מופת כיהודה עלולה להיכשל בו. מצד שני השבח שחז"ל מעניקים לתמר, המתבטא בדרשה שלפנינו בטענה כי תמר התכוונה לשם שמים, משמש לחז"ל כלי להעברת מסר של חיזוק הדימוי העצמי המיני של הגבר היהודי והעצמת בטחונו בעליונותו התרבותית. השימוש במונח 'לשם שמים' בהקשר של מעשה יהודה ותמר מופיע בדרשה נוספת בתלמוד הירושלמי:

כתוב אחד אומר: 'וירד שמשון תמנתה' (שופטים יד, א)  
וכתוב אחר אומר: 'הנה חמיך עולה תמנתה' (בראשית, לח, יג)  
רב אומר: שתי תמניות היו, אחת שליהודה ואחת שלשמשון  
ר' סימון אומר: תמנתה אחת היא ולמה כתב בה עלייה וירידה  
אלא של יהודה על ידי שהיתה לשם שמים – לפיכך כתב בה עליה  
ושלשמשון על ידי שלא היתה לשם שמים – כתב בה ירידה.<sup>385</sup>

הדרשה מציגה סתירה: על שמשון נאמר כי הוא ירד תמנתה ואילו על יהודה נאמר כי הוא עלה תמנתה. רב טוען כי מדובר בשני מקומות שונים הנקראים באותו השם. לעומת זאת ר' סימון מציע כי ההבדל הוא בין כוונתו של יהודה לכוונתו של שמשון: יהודה התכוון לשם שמים ועל כן נאמר בו עליה ואילו שמשון לא התכוון לשם שמים ועל כן נאמר בו ירידה. פרשני הירושלמי, 'קרבן העדה' וה'פני משה', טוענים כי הירושלמי מייחס את הכוונה לשם שמים לתמר ולא ליהודה,<sup>386</sup> ואכן קשה לטעון כי יהודה נענה לתמר מתוך כוונה לשם שמים משום שהמספר המקראי מציין כי יהודה לא היה מודע לזהותה של תמר – 'כי לא ידע כי כלתו היא' (בראשית לח,

---

אשתו. סיגל טוען כי מדובר בשתי מסורות שונות שצירופן הוא 'חלק מתהליך ההתהוות של ספר היובלים' (עמ' 58). כפי שצינינו מסורות חלוקות אלו לגבי אשמתו של יהודה מופיעות גם בספרות חז"ל. בדומה לספר היובלים גם בצוואת יהודה מדגיש המחבר את חפותו של יהודה. המחבר מדגיש את אופייה השלילי והתחבולני של תמר ומטיל עליה את מלא האשמה (לניתוח מפורט של הפרשנות שמציע המחבר של צוואת יהודה לטקסט המקראי ראו מאן, יהודה, עמ' 107–211).

<sup>385</sup> ירושלמי, סוטה א, ח (יז ע"א).

<sup>386</sup> ראו ירושלמי, סוטה א, ח (יז ע"א), ד"ה 'על ידי שהיתה לשם שמים'.

טז).<sup>387</sup> ניתן להציע פרשנות אחרת לפיה ר' סימון עוסק בשאלה מדוע יהודה נפרד מאחיו והוא מציע כי כוונתו של יהודה בעזיבת אחיו ונדודיו תמנתה הייתה לשם שמים,<sup>388</sup> דהיינו ר' סימון מסביר כי נדודיו של יהודה היו לצורך תשובה מתוך חשבון נפש על מכירת יוסף, ואולי אף לצורך כפרה.<sup>389</sup> לעומתו, שמשון הולך אחר יצרו לדלילה ועל כן הליכתו לתמנתה הייתה שלא לשם שמים. על פי הצעה זו הירושלמי אינו מייחס ליהודה עשיית עבירה לשם שמים, ואם כך מימרה זו אינה שייכת לדיון שלנו העוסק במימרות המייחסות לדמויות מקראיות כוונה לשם שמים בעת עשיית עבירה.

יש לציין כי למימרה בירושלמי מקבילות בבראשית רבה ובתלמוד הבבלי שאינן משתמשות בביטוי 'לשם שמים' ומציעות הבחנה בין יהודה לשמשון במימד התוצאה:<sup>390</sup> יהודה זוכה מתמר לזרע השושלת המלכותית של בית דוד ועל כן נאמרה בו עליה ואילו שמשון נישא לגויה בוגדנית, ועל כן נאמרה בו ירידה.<sup>391</sup> ייתכן כי המקבילות של המימרה בירושלמי נוצרו לאור הקושי לייחס ליהודה כוונה לשם שמים בסיפור יהודה ותמר.

נוכל לסכם ולומר כי קשה להכריע האם דרשת ר' סימון בירושלמי שייכת לקבוצת

---

<sup>387</sup> על ריבוי משפטי ההסבר בסיפור המקראי של יהודה ותמר ועל משמעותה של תופעה זו ראו אמית, פולמוסים, עמ' 22 ובהערה 38.

<sup>388</sup> נוכל להסביר את הכוונה לשם שמים שר' סימון מייחס ליהודה הנפרד מאחיו לאור שתי התשובות שמציע מדרש בראשית רבה פה, א (עמ' 1033) לשאלה זו: על פי התשובה הראשונה ירידתו של יהודה תמנתה קשורה ברצונם של האחים שלא להישאר ביחד, משום שהאחים חוששים שהאל יעניש אותם במידה והם יישארו יחד; על פי התשובה השנייה האחים מבינים כי בעקבות אבולו של יעקב אביהם על יוסף, הם אינם יכולים לסמוך על אביהם שיפרנסם וידאג לחתונתם ועל כן יהודה נפרד מאחיו לצרכי פרנסה וחתונה. המכנה המשותף לשני ההסברים שמציע המדרש הוא שאחי יוסף עורכים חשבון נפש על חטאם. האחים מגיעים למסקנה כי קבוצת האחים שחטאה אינה יכולה להמשיך לחיות יחד כפי שנהגו קודם למכירת יוסף ועליהם להיפרד.

<sup>389</sup> על הקשר שהמקרא מציג בין כפרה ותשובה לבין גלות ועזיבת הבית ראו למשל עונשו של קין 'נע ונד תהיה בארץ' (בראשית ד, יב), ובפרשת ערי המקלט המיועדת לרוצח בשגגה (במדבר לה). על הקשר בין כפרה לגלות בספרות חז"ל ראו ורהפטיג, גלות.

<sup>390</sup> בראשית רבה פה, ו (עמ' 1039): 'רב אמר: שתי תמניות הן, אחת שליהודה ואחת שלשמשון, ולמה הוא מזכיר בה עלייה וירידה, אלא עלייה ליהודה שהוא מעמיד מלכים, וירידה לשמשון שנשא לגויה', ובתלמוד הבבלי בשם ר' אלעזר: 'אמר ר' אלעזר: שמשון שנתגנה כתיב ביה ירידה, יהודה שנתעלה בה כתיב ביה עלייה' (סוטה י ע"ב).

<sup>391</sup> המקבילות של המימרה בירושלמי (ראו הערה קודמת) המחליפות את הביטוי 'לשם שמים' בירושלמי בתיאור התוצאה של המפגשים המיניים - הולדת או אי-הולדת צאצאים, עשויות ללמד כי בהקשר של מעשי פיתוי חז"ל מזהים בין כוונה לשם שמים לכוונה להולדת צאצאים.

המימרות בהן מיוחסת כוונה לשם שמים לדמויות מקראיות חוטאות. אולם, גם אם נדחה את הפרשנות לפיה ר' סימון מייחס כוונה לשם שמים לתמר בדומה לדברי רב נחמן בר שמואל בבראשית רבה ונסביר כי ר' סימון מייחס ליהודה כוונה לשם שמים בעזיבתו את אחיו, נוכל לכל הפחות להסתמך על עמדתו של רב שמואל בר נחמן המייחס לתמר כוונה לשם שמים.<sup>392</sup>

לסיכום: לאחר שסקרנו את כל הדרשות המייחסות כוונה לשם שמים לדמויות מקראיות חוטאות בספרות חז"ל הקדומה אנו יכולים להציע את ההערכה כי הדרשות הללו הן חלק מהמפעל הפרשני של חז"ל לסיפורי המקרא; מפעל פרשני זה מבקש להוסיף ולהשלים את הסיפור המקראי במקרה שלפנינו באמצעות פירוט כוונותיהן של הדמויות, וזאת בכדי להכיל את עולם הערכים המקראי השונה מעולם הערכים החז"לי. באמצעות ההתייחסות לכוונותיהן של הדמויות הנשיות המופיעות בסיפורי הפיתוי במקרא, חז"ל מציגים ומפנטזים על האחר והשונה – האישה הנוכרית. באמצעות סיפור מחדש של סיפורי הפיתוי המקראיים חז"ל מעבירים לקהל השומעים מסרים הנוגעים לענייני מגדר, לאומיות, זהות עצמית, ומיניות, ומאפשרים את קבלתם והכלתם של סיפורי הפיתוי המקראיים לתוך עולמם התרבותי שלהם.

כשחז"ל טוענים כי אישה פיתתה, קיימה יחסי מין או לפחות התכוונה לקיים יחסי מין לשם שמים הם טוענים כי כוונתה של האישה הייתה להוליד צאצאים כתוצאה מהאינטראקציה המינית אותה ניסתה לממש. כוונה זו מוצגת בהנגדה לכוונה לקיום יחסי מין בכדי לספק את היצר המיני אותה מכנים חז"ל - 'לשם זנות'. הזיהוי שחז"ל עורכים בין רצון האישה המפתה בצאצאים לבין כוונה לשם שמים מתאים לכל הנשים להן מייחסים חז"ל כוונה לשם שמים: בנות לוט, תמר, אשת פוטיפר ורות. אם כן, הרעיון של ייחוס כוונה לשם שמים לדמויות נשיות מפתות משמש כאמצעי להעברת המסר הפטריארכאלי לפיו תפקידה של האישה הוא הולדת צאצאים. כאשר חז"ל מייחסים כוונה לשם שמים לדמות מקראית של אישה נוכריה המנסה לפתות גבר יהודי כפי שהם טוענים לגבי תמר, אשת פוטיפר ורות, הם מציגים ובו בזמן מפנטזים את דמותה של האישה הזרה והמפתה. הצגתם של גברים יהודיים מיתיים כמו יהודה, יוסף ובעוז, כמושא תשוקה של נשים נוכריות המכירות בעליונות התרבותית של הגברים היהודיים ומעוניינות להתעבר מהם, מחזקת את הדימוי העצמי של הגבר היהודי. באמצעות סיפור מחדש של סיפורי הפיתוי במקרא חז"ל יוצרים עבור בני קהילתם מיתוס המעניק להם כלים להתמודדות עם סכנת

<sup>392</sup> היקף החיבורים בהם מובא הרעיון של ייחוס כוונה לשם שמים לדמויות מקראיות חוטאות תלוי בפרושה של

דרשת ר' סימון, משום שזוהי הדרשה היחידה מן התלמוד הירושלמי שהבאנו במהלך הפרק, ומכאן חשיבותה.

הפיתוי התרבותי-מעמדי אליו הם נחשפים בחיי היומיום.<sup>393</sup>

### ג. ייחוס כוונה 'לשם שמים' בהקשר של מוצאה של שושלת בית דוד

שלושה סיפורי פיתוי במקרא קשורים למוצאה של שושלת בית דוד: לוט ובנותיו, יהודה ותמר ורות ובוועז. ראינו כי בספרות חז"ל ייחסו לכל אחת מהנשים הללו כוונה לשם שמים. עם זאת לא מצאנו בספרות חז"ל הקדומה את העמדה לפיה הנשים הללו הן קבוצה מובחנת מתוך כלל הנשים הזרות המפתות המפתות במקרא ויש לייחס להן כוונה לשם שמים. עמדה כזו מופיעה בספרות חז"ל המאוחרת ב'פרקי רבינו הקדוש': 'ג' שזינו לשם שמים: בנות לוט, תמר ורות המואביה'.<sup>394</sup> הסקירה שערכנו לגבי המקורות בספרות חז"ל הקדומה המייחסים כוונה לשם שמים לנשים הללו מלמדת כי התפיסה לפיה שלושת סיפורי הפיתוי הם קבוצה מובחנת מתוך סיפורי הפיתוי במקרא לא הייתה חלק מעולם הרעיונות והדעות של חז"ל כפי שהוא משתקף לפנינו בספרות חז"ל הקדומה; כך למשל ר' סימון מציע את העמדה המייחסת לבנות לוט כוונה לשם זנות בניגוד לרות שכוונתה לשם שמים, ורב שמואל בר נחמן מייחס לאשת פוטיפר שאינה קשורה לשושלת בית דוד כוונה לשם שמים כשם שהוא מייחס כוונה זו לתמר. גם ר' לוי הקושר בין סיפור בנות לוט לבין סיפור רות ובוועז ומעלה את האפשרות כי בשני הסיפורים התכוונו המפתות לשם שמים אינו מציג דעה זו באופן החלטי; ר' לוי מציע שתי אפשרויות להערכת התנהגותן של בנות לוט, לשלילה ולחיוב. אם כן, יש לדחות את טענתה של קרא כי בספרות חז"ל מופיעה עמדה מגובשת המבחינה באמהות השושלת של בית דוד כקבוצה לעצמה שלה חז"ל מייחסים עשיית חטאים מיניים מתוך מניע חיובי.<sup>395</sup>

פיש דן ביחס בין שלושת סיפורי הפיתוי המקראיים הקשורים לשושלת בית דוד ומציע לראות בסיפור רות ובוועז גרסה מעודנת ומתורבתת של הסיפור הפראי ופורץ הגבולות של בנות

<sup>393</sup> רייף הדן בדרשות חז"ל לגבי סיפור יהודה ותמר, ולוינסון הדן בדרשות חז"ל לגבי סיפור יוסף ואשת פוטיפר

מציעים מסקנה דומה, לפיה חז"ל ניסו להתמודד עם תרבויות ודתות יריבות באמצעות הפרשנות לסיפורים המקראיים הללו, ראו רייף, בראשית; לוינסון, יוסף.

<sup>394</sup> מהדורת שנבלום ל ע"ב. לזמנו ומקומו של חיבור זה ראו: היגר, פרקי. לרנר דן בנוסח של הדרשה המופיעה במדרש

הגדול, במדבר טז, לב: 'ושלש זינו ונתקיים העולם מהן, והן: תמר ושתי בנות לוט'. לרנר, קטע, עמ' 280, מעלה את ההשערה כי המסורת המקורית שעליה התבסס המדרש הגדול מנתה את רות, בזמן מאוחר יותר נוצרה המסורת שלפנינו המשמיטה את רות ומחשיבה את בנות לוט כשתיים, וזאת בכדי להגן על כבודה של רות.

<sup>395</sup> קרא, זרע; קרא, גדולה.

לוט.<sup>396</sup> את מעשה יהודה ותמר הוא מציע לראות כגרסת ביניים המעודנת מסיפור בנות לוט, אך פרועה ויצרית יותר מאשר סיפורה של רות.<sup>397</sup> המדרג שמציע פיש בין סיפורי הפיתוי המקראיים הקשורים למוצאה של שושלת בית דוד תואם לפרשנות חז"ל שהצגנו לסיפורים הללו: בסיפור רות ובעז שתי הדמויות הראשיות זוכות לשבח ללא עוררין בספרות חז"ל; בסיפור יהודה ותמר, תמר בלבד נחשבת לנקייה מכל רבב, ואילו חלקו של יהודה שנוי במחלוקת; בסיפורן של בנות לוט, חלקן של בנות לוט במעשה שנוי במחלוקת, ואילו לגבי לוט המגמה המרכזית של ספרות חז"ל היא לגנות את לוט על חלקו במעשה ולטשטש את ההצדקה לה הוא זוכה במקרא.<sup>398</sup> אם כן, חז"ל מגלים מבט אוהד לדמויות הנשיות בסיפורי הפיתוי, ואילו הדמויות הגבריות זוכות לביקורת במידה כזו או אחרת כל עוד יש לכך אחיזה בסיפור המקראי.

הרעיון של ייחוס כוונה לשם שמים לנשים הזרות בסיפורי הפיתוי הקשורים לשושלת בית דוד הוא אחת מן הדרכים בהן חז"ל מרככים את הסיפורים המקראיים שנכרכו במוצאה של השושלת ומבטאים את אהדתם לשושלת זו. בבואנו לדון ברעיון של ייחוס כוונה לשם שמים בהקשר של סיפורי פיתוי מקראיים הקשורים לשושלת בית דוד יש להביא בחשבון גם מימרות נוספות מספרות חז"ל המביעות את הרעיון של התערבות אלוהית במהלך התפתחות סיפורי הפיתוי הקשורים לשושלת. רעיון זה מופיע בספרות חז"ל לגבי מעשה יהודה ותמר,<sup>399</sup> ובאופן מינורי גם לגבי סיפור לוט ובנותיו.<sup>400</sup> המימרות המדגישות את ההתערבות האלוהית בהשתלשלות

<sup>396</sup> גישה, עמ' 61—65.

<sup>397</sup> בניגוד לסיפור לוט ובנותיו, סיפור יהודה ותמר נזכר במפורש במגילת רות; כך מברך העם את בעוז: 'ויחי ביתך כבית פרץ אשר ילדה תמר ליהודה מן הזרע אשר יתן ה' לך מן הנערה הזאת' (רות ד, יב).

<sup>398</sup> ישנן אמירות מעטות בספרות חז"ל המצדיקות את חלקו של לוט בגילוי העריות עם בנותיו, למשל: 'אמר רבי חנינא: לא שנו אלא שלא הגיע לשכרותו של לוט, אבל הגיע לשכרותו של לוט - פטור מכולם' (בבלי, ערובין סה ע"א), לעומת זאת דרשות רבות מגנות את לוט (הוצגו במהלך הדיון ובהפניות בהערות השוליים). יש להעיר כי המקרא מצדיק את חלקו של לוט במעשה וטוען כי הוא לא היה מודע לגילוי העריות עקב שכרותו, ועל כן ייתכן שבספרות חז"ל הדעה כי לוט זכאי אינה נאמרת במפורש משום שדי 'בהסכמה שבשתיקה' לסיפור המקראי המצדיק את לוט. עם זאת, כפי שראינו חלק מהדרשות בספרות חז"ל מגנות את לוט על חלקו בגילוי העריות ומשבחות את בנותיו (הוצגו במהלך הדיון או שהפנינו אליהן בהערות השוליים), ועל כן יש מקום לטעון כי חז"ל מגלים מבט אוהד לגבי חלקו של בנות לוט, וזאת בניגוד ליחס שלהם לגבי חלקו של לוט במעשה.

<sup>399</sup> ראו מאן, יהודה, עמ' 292—365.

<sup>400</sup> ראו דרשת הבראשית רבה נא, לח (עמ' 541) הטוענת כי בנות לוט נפקדו בזרע בזכותו של אברהם אבינו, וראו גם הניתוח לדרשות חז"ל שמציעה קרא, זרע.



האירועים בין יהודה לתמר מבקשות לנקות את יהודה מאשמה ומדופי מוסרי.<sup>401</sup> מימרות אלו מציגות את היענותו של יהודה לפיתויה של תמר כמעשה שנכפה עליו מלמעלה, לעומתן, המימרות המייחסות לדמויות מקראיות כוונה 'לשם שמים' אינן מסירות את אחריותן של הדמויות ממעשיהן, להפך, הן טוענות כי הדמויות פעלו במודעות מלאה, אך הן עשו זאת ממניעים ראויים. שני הרעיונות הפרשניים של חז"ל: התערבות אלוהית, וייחוס כוונה לשם שמים לדמויות מקראיות, הם רעיונות שמטרתם להכיל ולהתאים את הסיפור המקראי לעולמם של חז"ל. חז"ל משתמשים ברעיונות אלו, שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת, בהתאם לסיפור המקראי, לדמות ולנסיבות פעולתה.

הפולמוס המקראי לגבי נישואים לנשים נוכריות נכרך במוצאה של שושלת בית דוד. לכל הדעות מגילת רות הקושרת בין שושלת בית דוד לבין נישואים לנשים נוכריות נוצרה על ידי אוהדי השושלת. החוקרים אינם תמימי דעים האם מגילת רות מציגה עמדה מתגוננת כלפי האשמה המופנית מקבוצות יריבות כי מוצאו של דוד ממואב, או שלפנינו ביטוי לעמדה התומכת בנישואים לנשים נוכריות שהייתה מקובלת בקרב החוג האוהד את שושלת בית דוד.<sup>402</sup> לצד סיפור רות התומך ברמה זו אחרת בנישואים לנשים נוכריות מופיע האיסור המקראי להתחתן עם בני עמון ומואב וסיפור לוט ובנותיו המגנה את העמים הללו וטוען כי מקורם בגילוי עריות. חז"ל מבקשים ליישב בין המסרים הסותרים. חז"ל פותרים את הפולמוס המקראי לגבי נישואים לנשים נוכריות הכרוך במוצאה של שושלת בית דוד באמצעות העמדה ההלכתית המבחינה בין נשים מבני עמון ומואב המותרות להתערות בעם היהודי לבין הגברים האסורים. בהתאמה, חז"ל מציעים מבט אוהד לגבי הדמויות הנשיות שבסיפורי הפיתוי. מאידך, חז"ל אינם נמנעים מלבקר דמויות גבריות הקשורות לשושלת בית דוד כמו יהודה המשתייך לקבוצה היהודית ולוט שאינו מזוהה עם בני הקבוצה. בנוסף, בסיפור בנות לוט, שכאמור הוא הבוטה שבין סיפורי פיתוי, האמוראים נחלקים לגבי טיב כוונתן של בנות לוט, יש שדרשו אותן לגנאי ויש שדרשו אותן לשבח. אם כן, בספרות חז"ל הקדומה אין קו ברור ואחיד של לימוד זכות על שושלת בית דוד בגלל מיתוס הולדת המשיח, כמו כן, שלא כפי שטוענת קרא, אין בספרות חז"ל הקדומה עמדה לפיה יש ללמד זכות על כל

<sup>401</sup> ראו בראשית רבה פה, ז (עמ' 1042); יב (עמ' 1045). וראו גם דבריה של מאן, יהודה, עמ' 308, לגבי חפותו של

יהודה העולה מדרשות אלו.

<sup>402</sup> ראו אמית, פולמוסים.

הנשים הקשורות לשושלת בית דוד.<sup>403</sup>

נוכל אם כן לקבלת את הטענה כי ייחוס כוונה לשם שמים בסיפורי פיתוי הקשורים לשושלת בית דוד הוא חלק מתוך מאגר הרעיונות החז"לים בהם חז"ל משתמשים לשם הגנה על שמה של שושלת בית דוד.<sup>404</sup> קרא לעומת זאת מציעה טענה חריפה יותר, לדבריה חז"ל יצרו את הרעיון של עבירה לשם שמים דווקא בהקשר של חטא מיני של אשה זרה מפתה המבקשת להוליד את המשיח או להושיע את ישראל בדרך אחרת כפי שעושה יעל הרוצחת את סיסרא.<sup>405</sup> לדבריה, חז"ל מחזיקים בעמדה כי דווקא חטא מיני של אשה זרה מסוגל להצמיח את הישועה והגאולה.<sup>406</sup> ראינו כי חז"ל מגלים מבט אוהד בייחוד כלפי הדמויות הנשיות שבסיפורי הפיתוי במקרא הקשורים לשושלת בית דוד; מבט חיובי זה בא לידי ביטוי בעמדה ההלכתית המבחינה בין הנשים מבני עמון ומואב המותרות בנישואים לבני הקבוצה היהודית לבין הגברים מבני העמים הללו שהנישואים עמם נאסרו. כפי שראינו פירושה של הכוונה לשם שמים שחז"ל מייחסים בהקשר של מעשי הפיתוי במקרא הוא כוונה להולדת צאצאים. לאור זאת יש להעריך את הרעיון של ייחוס כוונה לשם שמים לדמויות של נשים-זרות-מפתות במקרא כרעיון מגדרי הנועד לבסס את המבנה החברתי הפטריארכאלי ולהציע את האידיאל כי על האישה לעשות מאמצים כבירים לשם הולדת צאצאים. בהקשר של סיפור תמר ויהודה ורות ובעז (וכמו כן בסיפור יוסף ואשת פוטיפר שאינו קשור לשושלת בית דוד) בו הגבר יהודי והאישה נוכריה, הרעיון של ייחוס כוונה לשם שמים לאשה המפתה נועד להעצים את מעמדה של הקבוצה היהודית ביחס לקבוצות שכנות-יריבות על ידי הטענה כי הנשים הנוכריות במקרא הכירו בעליונותה התרבותית של הקבוצה היהודית, ועל כן הן בקשו להסתפח אליה ולהוליד צאצאים שיתייחסו אליה. יש לשער כי מסרים חינוכיים-תרבותיים אלו הם העומדים מאחורי הרעיון של ייחוס כוונה לשם שמים לדמויות הנשיות בסיפורי הפיתוי במקרא הקשורים לשושלת בית דוד, ולא כפי שטוענת קרא כי התפיסה החז"לית לגבי מוצאו של המשיח היא העומדת ביסודו של רעיון העבירה לשם שמים אותו חז"ל מייחסים לאמהות בית דוד.

<sup>403</sup> קרא, זרע, עמ' 94: 'הפנטזיה והמשחקיות הדרשנית, לצד חילוץ מגמות הצדקה נועזות בולטות בכל הדרשות העוסקות בדמותה המיתית של האם המשיחית. כוונתי לאמהות בית דוד: רות, תמר ובנות לוט'.

<sup>404</sup> על מגמה זו בספרות חז"ל ראו מאן, יהודה, עמ' 351; קרא, זרע.

<sup>405</sup> ראו קרא, גדולה, עמ' 36.

<sup>406</sup> ראו קרא, גדולה, עמ' 44; זרע, עמ' 95.

ד. בין מימרת רנב"י למימרות המייחסות כוונה לשם שמים לדמויות מקראיות לאחר שסקרנו את המימרות המייחסות כוונה 'לשם שמים' לדמויות מקראיות חוטאות בספרות חז"ל הקדומה, נערוך השוואה בין מימרת רנב"י לשני מעגלי התייחסות: תחילה למעגל הרחב של המימרות המייחסות לדמויות מקראיות חוטאות כוונה לשם שמים, ואחר כך למעגל המצומצם של המימרות המייחסות לנשים זרות מפתות כוונה לשם שמים. הרעיון של ייחוס כוונה לשם שמים לדמויות מקראיות חוטאות הוא חלק מעולם הרעיונות והדעות של האמוראים. רעיון זה לא הוגבל דווקא לדמויות נשיות או לחטאים מיניים. עם זאת, רעיון זה בא לידי ביטוי באופן נרחב בהקשר של פרשנות חז"ל להתנהגותן הפתיינית של נשים זרות במקרא. מימרת רנב"י המייחסת לדמות של אישה זרה עשיית עבירה מינית ופיתוי מתוך מניע חיובי ומכנה זאת 'עבירה לשמה', עולה בקנה אחד עם המימרות שנסקרו המייחסות לדמויות מקראיות עשיית חטאים מתוך כוונה חיובית – 'לשם שמים'.

ראינו כי המימרות המייחסות כוונה לשם שמים לדמויות של נשים זרות מפתות במקרא מעבירות את המסר הפטריארכאלי לפיו תפקידה של האישה הוא הולדת צאצאים. בהשוואה למעשי הפיתוי הללו לסיפור יעל וסיסרא מאפיין ייחודי, בעוד שהנשים המפתות להן מייחסים חז"ל כוונה לשם שמים בקשו להוליד צאצאים, על פי רנב"י יעל רותמת את מיניותה לטובת המתת סיסרא, שר הצבא של האויב. ברנר עומדת על הדמיון בין דמותה של יעל לדמותן של רחב ושל יהודית (מן הספרים החיצוניים) הבוחרות לשרת את האינטרס הצבאי-פוליטי של הקבוצה היהודית, תוך כדי עבירה של מוסכמות מוסריות ודתיות כמו: שקר, פריצות וניאוף.<sup>407</sup> מעניין לציין כי במדרש חנוכה המביא נוסח עברי של סיפור יהודית, יהודית מצהירה כי היא מתכוונה לפתות את האויב לשם שמים: 'אמרו לה: אין את מתביישת מן הקב"ה, שמא נתת עיניך באותו ערל וטמא. אמרה להם: חוס ושלום, איני מתכוונת לשום דבר רע בעולם אלא לשם שמים'.<sup>408</sup>

למרות ההבדל שהצבענו עליו יש מקום להשערה כי הרעיון של עשיית חטא לשם שמים על ידי דמויות מקראיות, ויתרה מזו הרעיון של ייחוס כוונה לשם שמים לדמות מקראית של אישה זרה מפתה החוטאת בחטא מיני עמדו ברקע של מימרת רנב"י. המינוח בו רנב"י משתמש לתיאור כוונתה של יעל קרוב למינוח של המימרות: רנב"י מכנה את כוונתה של יעל באמצעות המונח 'לשמה', המקביל במשמעותו למונח 'לשם שמים' בו משתמשות המימרות שסקרנו. יש לשער כי המימרות שהצגנו במהלך הפרק, ובייחוד המימרות המייחסות כוונה לשם שמים לדמויות נשיות

<sup>407</sup> הישראלית, עמ' 119. על היחס בין סיפור יעל לסיפורה של יהודית ראו שמש, יהודית.

<sup>408</sup> (עמ' 133).

מפתות במקרא, הן חלק מהתשתית הרעיונית והטרמינולוגית לדבריו של רנב"י.

ההשערה שהצענו כי הרעיון של ייחוס חטא לשם שמים לדמויות מקראיות, והשימוש במונח לשם שמים בהקשר זה, הם חלק מעולם הרעיונות, הדעות והשיח של רנב"י, אמורא בבלי בן הדור הרביעי, מסתברת לאור קבוצת המימרות שסקרנו המביעות רעיון זה ומשתמשות במינוח לשם שמים.<sup>409</sup> אמנם למעט מקור אחד, כל המקורות שסקרנו המייחסים עשיית חטא מתוך כוונה לשם שמים לדמות מקראית מופיעים בספרות חז"ל הארץ ישראלית, ועל כן יש להציע את ההסתייגות כי ייתכן והמקורות הללו לא היו ידועים בסביבתו התרבותית של רנב"י בבבל.<sup>410</sup> עם זאת, יש להדגיש כי לצורך הדיון שלנו המבקש לבחון את הרקע הרעיוני והטרמינולוגי של מימרת רנב"י אין צורך לטעון כי רנב"י הכיר מימרה ספציפית, אחת או יותר, מאלו שהצגנו במהלך הפרק; ההשערה שהצענו, המספקת לצורך הדיון היא, שהרעיון של ייחוס כוונה לשם שמים לדמויות מקראיות חוטאות והשימוש במונח 'לשם שמים' בהקשר זה היו מוכרים לרנב"י ותפסו חלק בעולמו הרעיוני ובלקסיקון הטרמינולוגי שלו. על פי ההשערה המוצעת, הרעיון של מתן לגיטימציה לעשיית עבירה לשמה, התפתח על רקע, ואולי אף מתוך, הרעיון הפרשני של ייחוס כוונה לשם שמים לדמויות מקראיות חוטאות; ובדומה לכך הטרמינולוגיה הייחודית בה רנב"י השתמש – 'עבירה לשמה', נוצרה על רקע השימוש במונח 'לשם שמים' בהקשר של ייחוס כוונה חיובית לדמויות של נשים זרות מפתות מן המקרא.

אם כנים דברינו, יש מקום לבחון מדוע מימרת רנב"י נוסחה בעזרת התיבה 'לשמה' ולא באמצעות הביטוי 'לשם שמים'. בידינו שתי תשובות שאינן סותרות זו את זו. ראשית, בפרקים הקודמים ראינו כי בתלמוד הבבלי מתקיים שיח ענף לגבי היחס בין המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה'. המנסח של מימרת רנב"י בקש ליטול חלק בשיח לגבי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' ולהתכתב עם הניסוח של מימרות נוספות העוסקות ביחס בין המדרגות. מימרת רנב"י מבקשת להעצים את הניגודיות בין ה'פנים' ליחופ' ולאטגר את עליונות מדרגת ה'לשמה' על פני מדרגת

---

<sup>409</sup> אנו מציעים כאן להתייחס לספרות חז"ל הקדומה כחטיבה תרבותית אחת, ובפרט לשכבה האמוראית שבה. התרבות האמוראית התקיימה בשני מרכזים, ארץ ישראל ובבל, שביניהם היו קשרים רבים ומעבר שכיח והדדי של חכמים ותורתם. חלק מהמימרות שסקרנו הטוענות כי דמות מקראית חטאה לשם שמים מיוחסות לאמוראים ארץ ישראלים בני זמנו של רנב"י כמו: רב שמואל בן נחמן ור' סימון, וחלק אחר של המימרות מופיעות כמימרות אנונימיות.

<sup>410</sup> מדרש בראשית רבה נערך בארץ ישראל ראו אלבק, המבוא.

ה'שלא לשמה'.<sup>411</sup> בנוסף, יש מקום לשקול את ההשערה כי הבחירה של מנסח המימרה להשתמש בתיבה 'לשמה' נעשתה במכוון, לשם ערפול המסר הרדיקאלי של דברי רנב"י. בפרק המבוא עמדנו על הקושי בשימוש במונח 'עבירה לשמה' המציג מבנה לשוני פרדוקסלי. לו הייתה מימרה רנב"י מנוסחת באמצעות השימוש במונח 'לשם שמים' הפרדוקסליות הרעיונית הייתה אמנם נשמרת אולם המובן של המונח היה פשוט ובהיר: הביטוי 'עבירה לשם שמים' מציג מבנה לשוני ברור - עבירה הנעשית לשם האל. לעומת זאת המונח 'עבירה לשמה' המורכב משתי תיבות בלבד, בו התיבה השנייה משמשת כתיאור לתיבה הראשונה, 'עבירה', יוצר מונח מוקשה ו"בלתי נגיש" לשימוש חוזר בשפה.<sup>412</sup>

מימרת רנב"י מתבלטת בייחודיותה ביחס למימרות שסקרנו במהלך הפרק: בעוד שהמימרות שהצגנו מתמקדות בהצגת רעיון פרשני לסיפורי המקרא - ייחוס עשיית חטא לשם שמים לדמות מקראית, מימרת רנב"י 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה' מנוסחת באופן גורף, היא מתייחסת לכלל האנשים בהווה, ופסוק השבח ליעל שהיא מצטטת משמש לה כסמך בלבד. יש לשער כי הניסוח המעורפל של מימרת רנב"י באמצעות המונח הסתום 'עבירה לשמה', בניגוד לשימוש במונח 'לשם שמים' שעורכות המימרות המייחסות לדמויות מקראיות עשיית חטא לשם שמים, נעוץ בפוטנציאל הרדיקאלי הייחודי של מימרת רנב"י המציגה את הרעיון של עשיית עבירה לשם שמים כרעיון שאינו מצומצם לדמויות מקראיות בלבד. למרות המאפיינים הייחודיים של מימרת רנב"י הן בהיבט הרעיוני והן בהיבט הטרמינולוגי יש מקום לשער כי הרעיון של ייחוס כוונה לשם שמים לדמויות מקראיות חוטאות והשימוש במונח 'לשם שמים' בהקשר זה היה חלק מהתשתית הרעיונית והטרמינולוגית של מימרת רנב"י.

---

<sup>411</sup> הטענה כי מימרת רנב"י מבקשת להתייחס לשיח התלמודי לגבי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' עולה בקנה אחד עם הפרשנות של בעלי הסוגיה התלמודית (נזיר כג ע"ב) המעמתים את דברי רנב"י עם מימרת 'רב יהודה אמר רב' המעניקה לגיטימציה וערך למדרגת 'שלא לשמה'. בעקבות זאת בעלי הסוגיה טוענים כי יש לנסח את מימרת רנב"י מחדש ולעדן את המסר שלה, לדבריהם 'עבירה לשמה' שווה ולא גדולה יותר מ'מצווה שלא לשמה'.

<sup>412</sup> על כך ראו בהרחבה בפרק המבוא.

## פרק רביעי

### ההבדלים בין סוגית 'עבירה לשמה' בנזיר לסוגיה בהוריות:

#### נוסח הסוגיה בנזיר והשפעתו על פירוש מימרת רנב"י

א. היחס בין הסוגיה בנזיר לסוגיה בהוריות - מקור או העתק  
סוגית 'עבירה לשמה' מופיעה פעמים בתלמוד הבבלי במסכת נזיר (כג ע"א) ובמסכת הוריות (י ע"ב). אפשטיין ווייס נחלקו מהו מיקומה של הסוגיה המקורית. אפשטיין טוען כי מיקומה של הסוגיה המקורית במסכת הוריות ומשם הועתקה למסכת נזיר.<sup>413</sup> לעומתו וייס טוען כי מיקומה של הסוגיה המקורית הוא בנזיר ומשם הועתקה למסכת הוריות.<sup>414</sup> בתחילה וייס דן ביחס בין נוסח הסוגיה בדפוס ונציה לנזיר לבין נוסח הסוגיה בדפוס ונציה להוריות, וייס מניח כי ההבדלים בין הנוסח בנזיר לנוסח בהוריות מקורם בטעויות העתקה, עם זאת הוא מתקשה לקבוע מהי הסוגיה המקורית ומהי הסוגיה המועתקת. אולם כאשר וייס מביא בחשבון את הנוסח של כתב יד מינכן 95 לנזיר ולהוריות הוא מגיע להכרעה כי הסוגיה המקורית היא בנזיר ומשם היא הועתקה להוריות.

בפני וייס עמדו שני עדי נוסח לכל אחת מן הסוגיות: דפוס ונציה וכתב יד מינכן 95,<sup>415</sup> בפנינו עומדים ארבעה עדי נוסח לכל אחת מהסוגיות: לנזיר נוספו כתבי היד וטיקן וגניצבורג,<sup>416</sup> ולהוריות נוספו כתב יד פריז וקטע כריכה מהגניזה האיטלקית,<sup>417</sup> ועל כן עלינו לשקול מחדש את השאלה של מקור או העתק. בעזרת הניתוח של ההבדלים בין עדי הנוסח של הסוגיות בנזיר

---

<sup>413</sup> אפשטיין, האמוראים, עמ' 77.

<sup>414</sup> וייס, לקורות, עמ' 50.

<sup>415</sup> על דפוס ונציה לתלמוד ראו רבינוביץ, הדפסת, עמ' לד—מג; רוזנטל, תרומת, עמ' קג; על כתב יד מינכן 95 ראו רבינוביץ בדקדוקי סופרים למסכת ברכות, עמ' 27—35; סבתו, סנהדרין עמ' 9; פרידמן, הנוסח, עמ' 66. לרשימה מפורטת של התייחסויות במחקר ובספרות הרבנית לכתב היד ראו גולינקין, ראש השנה, עמ' מה—ג.

<sup>416</sup> על כתב יד וטיקן 111 ראו סוטה, מכון, עמ' 28; כתובות, מכון עמ' 67; רבינוביץ בדקדוקי סופרים לבבא בתרא, עמ' 14; על כתב יד גניצבורג 1134 ראו נדרים, מכון, עמ' 30.

<sup>417</sup> על כתב יד פריז 1337 ראו רוזנטל, עבודה זרה, עמ' 138—140; דבליצקי, פריז, עמ' נח—עב. דבליצקי אף הוציא מהדורה של כתב היד להוריות. קטע הגניזה האיטלקית Modena - Archivio Storico Comunale 26.1 הוא עד הנוסח היחיד שאינו לכל הסוגיה, אלא מהתיבות: 'וזמרי זינה'. לתיאור קטע הכריכה ראו פארני, גניזה, עמ' 41.

ובהוריות ננסה להכריע האם לפנינו סוגיה מקורית וסוגיה המועתקת ממנה, ואם כן מי היא הסוגיה המקורית ומי היא ההעתק.

## ב. מבנה הסוגיה בעדי הנוסח השונים

כבר מעיון בעדי הנוסח שעמדו לפניו, וייס עמד על העובדה כי עדי הנוסח של הסוגיה בנוזיר מציגים מבנה זהה של הסוגיה בעוד שעדי הנוסח לסוגיה בהוריות מציגים כל אחד מבנה אחר של הסוגיה. מסקנתו של וייס מתחזקת עם העיון בעדי הנוסח שלא עמדו בפניו: מבנה הסוגיה בנוזיר זהה בכל אחד מארבע עדי הנוסח לסוגיה העומדים לפניו, דהיינו כל אחד מעדי הנוסח לנוזיר מציג את המהלך הדיאלקטי של הסוגיה המורכב משאלות ותשובות ומציטוט של מימרות, בהתאמה ליתר עדי הנוסח לנוזיר. לעומת זאת כל אחד מעדי הנוסח לסוגיה בהוריות משקף מבנה שונה של הסוגיה מיתר עדי הנוסח להוריות, ואף לא אחד מעדי הנוסח להוריות משקף את מבנה הסוגיה כפי שהוא מופיע בעדי הנוסח של הסוגיה בנוזיר. לפנינו אם כן חמש ואריאציות של מבנה הסוגיה - ואריאציה אחת בנוזיר וארבע נוספות בארבע עדי הנוסח להוריות. לשם נוחות הדיון נציע בטבלה הבאה את נוסח הסוגיה בנוזיר שישמש לנו במהלך הדיון כנקודת התייחסות שבאמצעותה נבהיר את המבנים השונים של הסוגיה בעדי הנוסח להוריות. העמודה הימנית של הטבלה מסמנת את המבנה המשולש של הסוגיה, דהיינו סוגיה בעלת מבנה המבוסס על המספר שלוש.<sup>418</sup> הנה נוסח הסוגיה המבוסס על כתב יד מינכן 95 למסכת נוזיר, בתיקונים קלים שנועדו להסיר את השיבושים שחלו במהלך העתקתו:<sup>419</sup>

1.	אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן מאי דכתיב	
2.	'כי ישרים דרכי יי' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם' (הושע יד, י)	
3.	משל לשני בני אדם שצלו פסחיהן	I
4.	אחד אכלו לשום מצוה	
5.	ואחד אכלו לשום אכילה גסה	
6.	זה שאכלו לשם מצוה צדיקים ילכו בם	

<sup>418</sup> על תופעה זו ראו פרידמן, מבנה, עמ' 391; צור, המבנה.

<sup>419</sup> על היתרונות בהצגת נוסח משוחזר המבוסס בעיקרו על כתב יד אחד ראו במבוא של כהנא לספרי במדבר, חלק א, עמ' כ—כג. לנוסח כתב יד מינכן 95 לנוזיר נוספו סימני גרש לסימון הפסוקים המצוטטים בסוגיה, והושלמו הציטוטים של הפסוקים במידה ויש בכך להקל על הבנת הסוגיה. במהלך שני הפרקים הבאים ידונו ויתורגמו כל הקטעים הארמיים בסוגיה.

7.	וזה שאכלו לשום אכילה גסה ופושעים יכשלו במ	
8.	אמר ליה ריש לקיש האי רשע קרית ליה	
9.	נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא הא קעביד	
10.	אלא משל לשני בני אדם	II
11.	זה אשתו ואחותו עמו בבית	
12.	וזה אשתו ואחותו עמו בבית	
13.	זה נזדמנה לו אשתו	
14.	ואחר נזדמנה לו אחותו	
15.	זה שנזדמנה לו אשתו צדיקים ילכו במ	
16.	וזה שנזדמנה לו אחותו ופושעים יכשלו במ	
17.	מי דמי אנן קאמרינן חדא דרך והכא שני דרכים	
18.	אלא משל ללוט ושתו בנותיו	III
19.	הן שנתכונו לשם מצוה צדיקים ילכו במ	I
20.	הוא שנתכוון לשם עבירה ופושעים יכשלו במ	
21.	ודילמא הוא נמי לשם מצוה איכוון	A
22.	אמר ר' יוחנן כל הפסוק הזה לשם עבירה נאמר	A
23.	יושע לוטי' (בראשית יג, י) 'ותשא אשת אדוניו את עיניה' (בראשית לט, ז)	
24.	'את עיניו' (בראשית יג, י) 'ויאמר שמשון אל אביו אותה קח לי כי היא ישרה בעיני' (שופטים יד, ג)	
25.	'וירא' (בראשית יג, י) 'וירא אותה שכס בן חמור' (בראשית לד, ב)	
26.	'את כל ככר הירדן' (בראשית יג, י) 'כי בעד אשה זונה עד ככר לחם' (משלי ו, כו)	
27.	'כי כלה משקה' (בראשית יג, י) 'אלכה נא אחרי מאהבי נותני לחמי ומימי צמרי ושקויי' (הושע ב, ז)	
28.	והא מינס אניס	B
29.	משום ר' יוסי בר רב חוני למה נקוד על וייו שבקומה של בכירה	
30.	לומר לך שבשכבה לא ידע בקומה ידע	
31.	מאי הוה ליה למעבד מאי דהוה הוה	C
32.	נפקא מינה דלפניא אחרינא לא הוה מתבעי ליה למשתי חמרא	
33.	דרש רבא מאי דכתיב	B



	.34	יאח נפשע מקרית עזי (משלי יח, יט) זה לוט שפירש מאברהם
	.35	יומדינים כבריה ארמוני (משלי יח, יט) שהטיל מדנים בינו ובין ישראל כבריהם לארמון לא יבא עמוני ומואבי בקהל יי (דברים כג, ד)
C	.36	דרש רבא ואיתימא ר' יצחק מאי דכתיב 'לתאוה יבקש נפרד ובכל תושיה יתגלע' (משלי יח, א)
	.37	לתאוה יבקש נפרד זה לוט ובכל תושיה יתגלע שנגלה קלונו בבתי כנסיות ובתי מדרשות
	.38	דתנן עמוני ומואבי אסורין ואיסורן איסור עולם
ii	.39	אמר עולא תמר זינתה זמרי זינה
	.40	תמר זינתה ויצאו ממנה מלכים ונביאים
	.41	זמרי זינה נפלו כמה רבבות מישראל
iii	.42	אמר רב נחמן בר יצחק גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה
	.43	והאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה
	.44	שמתוך שלא לשמן בא לשמן
	.45	אלא אימא כמצוה שלא לשמה
	.46	דכתיב 'תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך' (שופטים ה, כד)
	.47	מאן אינון נשים באהל שרה רבקה רחל ולאח
	.48	אמר ר' יוחנן שבע בעילות בעל אותו רשע באותה שעה
	.49	שנאמר 'בין רגליה כרע נפל שכב בין רגליה' (שופטים ה, כז)
	.50	והא קמתהניא מעבירה
	.51	אמר ר' יוחנן כל טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים
	.52	שנאמר 'השמר לך מדבר עם יעקב מטוב עד רע' (בראשית לא, כט)
	.53	בשלמא רעה שפיר אלא טובה אמאי לא
	.54	אלא לאו שמע מינה טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים שמע מינה
α	.55	גופא אמר רב יהודה אמר רב
	.56	לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות ואפילו שלא לשמן שמתוך שלא לשמן בא לשמן
	.57	שבשכר ארבעים ושנים קרבנות שהקריב בלק זכה ויצתה ממנו רות המואביה
	.58	ואמר ר' יוסי בן ר' חוני רות בתו של עגלון בן בנו של בלק מלך מואב
β	.59	אמר ר' חייא בר אבין אמר ר' יוחנן

60.	מניין שאין הקדוש ברוך הוא מקפח אפילו שכר שיחה נאה	
61.	דאילו בכירה דקריתיה מואב אמר ליה רחמנא למשה 'אל תצר את מואב ואל תתגר במ מלחמה' (דברים ב, ט)	
62.	מלחמה הוא דלא הא צעורי צערינן ואילו צעירה דקריתיה בן עמי	
63.	אמר ליה 'אל תצורם ואל תתגר במ' (דברים ב, יט) כלל אפילו צעורי לא	
64.	אמר ר' חייא בר אבין אמר ר' יהושע בן קרחה לעולם יקדים אדם לדבר מצוה	γ
65.	שבזכות לילה אחד שקדמה בכירה לצעירה	
66.	זכתה וקדמתה ארבע דורות למלכות.	

בין השורות 1—42 מבנה הסוגיה זהה בכל עדי הנוסח שלפנינו.<sup>420</sup> בכולם פותחת הסוגיה בפסוק: 'ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו במ ופושעים יכשלו במ' (שורות 1-2), בכולם מציעה הסוגיה שלושה הסברים לפסוק (שורות 3—20), שני ההסברים הראשונים נידחים ואילו ההסבר השלישי המדגים את הפסוק באמצעות סיפור לוט ובנותיו – מתקבל (I—III). לאחר מכן, מופיעים בכל עדי הנוסח שלוש קושיות (A—C) המנסות לסגור על מעשהו של לוט: 'ודילמא הוא נמי לשם מצוה הוא מכוון' [=ואולי גם הוא (לוט) לשם מצווה התכוון] (שורה 21); 'והא מינס אניסי' [=והרי (לוט) אנוס היה] (שורה 28); 'מאי הוה ליה למעבד' [=מה היה לו (ללוט) לעשות] (שורה 31). כל הקושיות נדחות: על הקושיה הראשונה עונה הסוגיה באמצעות דרשת פסוק בגנותו של לוט (a). הסוגיה דוחה את שתי הקושיות הנותרות, ועל כן המסקנה של הסוגיה היא שלוט עשה מעשה שלילי. לאחר מכן מביאה הסוגיה שתי דרשות פסוקים נוספות (b, c) המדברות בגנותו של לוט, בכך מושלם המבנה המשולש של הסוגיה שבו שלוש דרשות פסוקים המגנות את לוט. לאחר מכן הסוגיה מביאה את מימרת עולא (ii) המשווה בין זמרי לתמר, ואת תחילת מימרת רנב"י (iii) 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה', המזכירה את יעל. בכך משלימה הסוגיה שלוש

<sup>420</sup> קטע הכריכה האיטלקי מתחיל משורה 39 בלבד.

התייחסויות חיוביות לנשים מפתות בשלושה סיפורים מקראיים: לוט ובנותיו, יהודה ותמר ויעל וסיסרא (i—iii).<sup>421</sup> אם כן בחינה של הסוגיה עד לשורה 42, מעלה כי לפנינו סוגיה משולשת. מכאן ואילך עדי הנוסח מתפצלים, הטבלה הבאה מסכמת את ההבדלים במבנה הסוגיה בין עדי הנוסח השונים:

	ארבעת עדי הנוסח לנזיר	דפוס ונציה הוריות	כת"י פריז הוריות	כריכה הוריות	כת"י מינכן הוריות
1.	יש	יש. אחרי המשפט 'מאן נינהו נשי באהל שרה רחל ולאה' (אחרי שורה 47)	אין	אין	אין
2.	יש	שורות 52—54 אינן מופיעות.	שורות 53—54 אינן מופיעות	יש	אין
3.	יש	אין	אין	אין	אין
4.	יש	יש	אין	אין	אין

<sup>421</sup> בעקבות המבנה הספרותי של הסוגיה התייחסו פרשנים רבים לשלושת הסיפורים המוזכרים בסוגיה כדוגמאות ליעבירה לשמה' ראו למשל מאירי, הוריות, י ע"ב, ד"ה 'אעפ"י שמצות אינן צריכות כוונה' (עמ' 272), וגפני, חטא, עמ' 10. על המשמעות של הצגת מימרת רנב"י בהקשר של סיפור לוט ובנותיו וסיפור יהודה ותמר נרחיב בפרק הבא.

5.	שתי המימרות על בנות לוט (שורות 59—66)	יש	יש	יש	אחרי שורה 54	אין
----	---	----	----	----	--------------------	-----

הטבלה ממחישה כי ישנם שלושה קטעים בסוגיה המופיעים באופן בלתי יציב בעדי הנוסח להוריות. הקושיה על מימרת רנב"י ממימרת 'רב יהודה אמר רב' (שורה 1 בטבלה), וההשלכות שלה על ההופעה השנייה של מימרת 'רב יהודה אמר רב' בסוגיה (שורות 3, 4 בטבלה). הקושיה נעדרת מכתבי היד של הוריות ומופיעה בדפוס ונציה להוריות אך במיקום שונה מהסוגיה בנזיר: בסוגיה בנזיר מופיעה הקושיה באמצע דבריו של רנב"י, ואילו בדפוס ונציה להוריות היא מופיעה לאחר דברי רנב"י.<sup>422</sup> הקטע השני המופיע באופן בלתי יציב בעדי הנוסח של הסוגיה הוא שורות 48—54 בסוגיה (שורה 2 בטבלה), המציע קושיה המערערת על השבח שרנב"י מעניק ליעל ומיישב אותה. הקטע מופיע בעדי הנוסח לנזיר ובקטע הכריכה להוריות. כתב יד מינכן 95 להוריות אינו גורס את הקטע, וכתב יד פריז ודפוס ונציה להוריות מביאים את הקטע באופן חלקי. הקטע השלישי המופיע באופן בלתי יציב בעדי הנוסח הוא סיום הסוגיה בנזיר המכיל שתי מימרות העוסקות בבנות לוט. עדי הנוסח לנזיר, כתב יד פריז ודפוס ונציה להוריות גורסים את שתי המימרות בסיום הסוגיה אחרי מימרת 'רב יהודה אמר רב'. כתב יד מינכן 95 להוריות אינו גורס את הקטע, וקטע הכריכה להוריות גורס את הקטע אך לא בסיום הסוגיה אחרי מימרת 'רב יהודה אמר רב' אלא לפניו. אם כן, כתב יד מינכן להוריות מציג נוסח קצר של הסוגיה ביחס לעדי הנוסח האחרים, כתב היד משמיט באופן עקבי את כל הקטעים המופיעים באופן בלתי יציב בסוגיה. כל עדי הנוסח של הסוגיה גורסים את מימרת רנב"י ואת מימרת 'רב יהודה אמר רב' הלומדת מקרבנותיו של בלק כי יש שכר על עשייה במדרגת 'שלא לשמה'.

מבנה הסוגיה בהוריות אינו יציב, כל אחד מארבעת עדי הנוסח העומדים לפנינו משקף מבנה שונה של הסוגיה בהוריות, ואף לא אחד מהם זהה למבנה הסוגיה בנזיר. הדעת נותנת כי המודל שהציע וייס לפיו: 'הוריות שואב כאן מנזיר [...] ועל חשבון המעתיקים השונים יש לזקוף

<sup>422</sup> קלמנופסקי, עבירות, עמ' 12, טוען כי הכנסת הקושיה והתירוץ באמצע דברי רנב"י מעידה על רצונם של העורכים להחליש את תוקף דבריו של רנב"י; לדבריו העורכים בחרו להפריד בין דברי רנב"י לבין הסמך מהפסוק שהוא מביא כראיה לדבריו. אם כן, לדברי קלמנופסקי הנוסח של דפוס ונציה להוריות משקף התנגדות מתונה יותר של העורכים לדברי רנב"י.

גם את השינויים השונים<sup>423</sup> אינו מסתבר. מדוע באף אחד מעדי הנוסח להוריות לא מועתקת הסוגיה בניזיר כצורתה. מדוע הקושיה על דברי רנב"י ממימרת 'רב יהודה אמר רבי אינה מופיעה באף אחד מארבעת עדי הנוסח להוריות כפי שהיא מופיעה בסוגיה בניזיר: בשלושה מעדי הנוסח הקושיה נעדרת ואילו בדפוס ונציה להוריות מיקומה של הקושיה שונה מנזיר. חוסר ההחלטיות של עדי הנוסח להוריות לגבי שילובם של חלקים מסוימים בסוגיה מצביע על ההשערה כי קטעים אלו נוספו בשלב מאוחר יותר למסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות, ועל כן הקטעים הללו מופיעים בחלק מעדי הנוסח, לעיתים באופן חלקי, ולעיתים עדי הנוסח אינם החלטיים לגבי המיקום של הקטעים הללו בסוגיה.<sup>424</sup> נבחן את שלושת התוספות המאוחרות למסורת הנוסח של הוריות ואת השפעתן על הבנת מימרת רנב"י. ההתחקות אחר השלבים השונים של גיבוש הנוסח של סוגית 'עבירה לשמה' יכולה ללמד אותנו כיצד התייחסו לרעיון העבירה לשמה בתקופת יצירת גיבוש התלמוד, ובאיזה הקשר ספרותי בחרו להציג רעיון זה.

ג. ההוספות המאוחרות לסוגיה והשלכתם על מימרת רנב"י

ג.1 תפקידה, מיקומה ונוסחתה של מימרת 'רב יהודה אמר רבי' בסוגית 'עבירה לשמה' על פי עדי הנוסח למסכת נזיר ונוסח דפוס ונציה להוריות, הסוגיה מקשה על מימרת רנב"י ממימרת 'רב יהודה אמר רבי': 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמן שמתוך שלא לשמן בא לשמן' (שורה 43). בעקבות הקושיה הסוגיה מגיה את דברי רנב"י ומציעה ניסוח מתון יותר: 'אלא אימא [=אמור] כמצוה שלא לשמה' (שורה 45); על פי הגהת הסוגיה עבירה לשמה שווה למצווה שלא לשמה ולא גדולה ממנה. יש קושי בהגהה שמציעה הסוגיה משום שרנב"י מביא סמך לדבריו מהפסוק 'תבורך מנשים באהלי המתאים לנוסח המקורי של המימרה: 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה'. ההגהה שמציעה הסוגיה מבקשת לעמעם את המסר הרדיקאלי של רנב"י המשבח עשייה של עבירה לשמה.

<sup>423</sup> וייס, לקורות, עמ' 51.

<sup>424</sup> לאורך הדיון כולו, זיהוי התוספות המאוחרות בסוגיה מבוסס על הפרמטרים שקובע פרידמן, סוגיות, עמ' 22—27. פרידמן קובע כי במידה וקטע תלמודי מופיע באופן בלתי החלטי בעדי הנוסח ידעת שלפניך קטע מאוחר יחסית למסגרתו (בין אם מסגרת זו מוקדמת או מאוחרת). התוספות המאוחרות שנהה מופיעות באופן בלתי החלטי בעדי הנוסח להוריות ועל כן יש לשער כי מדובר בתוספות מאוחרות ביחס למסגרתן - הסוגיה בהוריות. לעומת זאת הקטעים הללו מופיעים בכל עדי הנוסח לנזיר, על כן יש לשער כי הקטעים הללו אינם מאוחרים ביחס למסגרתם - הסוגיה בניזיר.

כל עדי הנוסח לסוגיה מביאים לאחר מימרת רנב"י את מימרת רב יהודה אמר רב' בואריאציה נוספת לפיה מקרבנותיו של בלק למדים כי יש ערך לעשייה במדרגת 'שלא לשמה' (שורות 55—57). ישנם מספר הבדלים בין עדי הנוסח בהבאת מימרת רב יהודה אמר רב' בסוגיה. עדי הנוסח לנזיר מציעים את ההופעה השנייה של מימרת רב יהודה אמר רב' בעזרת המונח 'גופא' המשמש בתלמוד כפתיחה לדיון במקור שהוא קודם לכן במהלך הסוגיה.<sup>425</sup> לא זו בלבד שכתבי היד של הוריות הגורסים את מימרת רב יהודה אמר רב' פעם אחת בסוגיה אינם גורסים את התיבה 'גופא', אלא שגם דפוס ונציה הגורס פעמיים בסוגיה את מימרת רב יהודה אמר רב' (בדומה לעדי הנוסח לנזיר) משמיט את התיבה 'גופא'. בנוסף על פי עדי הנוסח לנזיר ודפוס ונציה להוריות בפעם השנייה בה מובאת המימרה בסוגיה היא כוללת את המשפט 'שמתוך שלא לשמן בא לשמן':

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות ואפילו שלא לשמן

שמתוך שלא לשמן בא לשמן

שבשכר ארבעים ושנים קרבנות שהקריב בלק זכה ויצתה ממנו רות המואביה

לעומת זאת בכתבי היד להוריות הגורסים את המימרה פעם אחת בלבד בסוגיה ההיגד 'שמתוך שלא לשמן בא לשמן' אינו מופיע. מסתבר כי אין זה יד המקרה שכל שלושת עדי הנוסח בהוריות המביאים את המימרה פעם אחת בסוגיה אינם גורסים את המשפט 'שמתוך שלא לשמן בא לשמן', ואילו חמשת עדי הנוסח המביאים את המימרה פעמיים בסוגיה (ארבע עדי הנוסח לנזיר ודפוס ונציה להוריות) גורסים משפט זה. בפרק השני בו דנו במימרת רב יהודה אמר רב' הסקנו כי הגרסה הארוכה של המימרה הכוללת הן את הטיעון 'שמתוך שלא לשמן בא לשמן' והן את הסמך מקרבנותיו של בלק היא גרסה משובשת,<sup>426</sup> שהרי מקרבנותיו של בלק אפשר ללמוד כי יש שכר לעשייה 'שלא לשמה' משום שבלק זוכה שרות תצא מזרעו כשכר על קרבנותיו, אך אי אפשר ללמוד מקרבנותיו של בלק כי 'מתוך שלא לשמן בא לשמן' שכן בלק לא בא לידי עשייה 'לשמה'. עלינו לשער כי הגרסה הארוכה של המימרה נובעת מכפל גרסה - הרכבה של שתי הגרסאות

<sup>425</sup> על פירוש המונח 'גופא' בתלמוד הבבלי ראו סוקולוף, בבלי, עמ' 270; ורהפטיג, הערות, עמ' 66; רוזנטל, עריכות,

עמ' 168; זוסמן, זרעים, עמ' 143; וייס, לקורות, עמ' 12—78, 124—153.

<sup>426</sup> זאת בעקבות טענתו של רבינוביץ בדקדוקי סופרים להוריות י ע"ב, אות ש"ן, ובדומה לו: סוטה, מכוון, עמ' רצד

הערה 19.

הקצרות יותר של המימרה המופיעות כל אחת מספר פעמים בתלמוד : הואריאציה הטוענת כי יש לקיים מצוות וללמוד תורה במדרגת 'שלא לשמה' משום שמתוך עשייה זו יגיע למדרגת 'לשמה',<sup>427</sup> והואריאציה השנייה הטוענת כי יש לקיים מצוות וללמוד תורה במדרגת 'שלא לשמה' משום שעל עשייה זו מקבלים שכר כפי שנלמד מקרבנותיו של בלק.<sup>428</sup> אם כן, מסתבר כי הגרסה של כתבי היד להוריות לפיה אין לגרוס את המשפט 'מתוך שלא לשמן בא לשמן' היא הגרסה המקורית, ואילו הגרסה של עדי הנוסח לנזיר ודפוס ונציה להוריות הגורסים את המשפט 'מתוך שלא לשמן בא לשמן' בפעם השנייה שמימרת 'רב יהודה אמר רב' מובאת בסוגיה היא גרסה משנית ומשובשת.<sup>429</sup> בכדי להסביר את אופי השינויים בין עדי הנוסח לגבי הופעת מימרת 'רב יהודה אמר רב' נוכל להציע את ההשערה כי סוגיית האם הקדומה<sup>430</sup> המשותפת לשתי הסוגיות העומדות לפנינו בנזיר ובהוריות גרסה את מימרת 'רב יהודה אמר רב' לאחר מימרת רנב"י כפי שהיא מופיעה בכתבי היד להוריות, דהיינו בואריאציה לפיה לומדים כי יש שכר על עשייה במדרגת 'שלא לשמה' מקרבנותיו של בלק. לאחר שרנב"י מביע את פחיתות הערך של עשיית מצווה שלא לשמה, הסוגיה מביאה מימרה מאזנת לפיה יש לעשות מצווה במדרגת 'שלא לשמה' משום שמקבלים על כך שכר, כפי שלומדים מבלק הזוכה לשכר על קרבנותיו.<sup>431</sup> על פי נוסח זה מימרת 'רב יהודה אמר רב' באה בסוגיה לאחר דברי רנב"י לשם עמעום המסר המשתמע מדברי רנב"י לגבי פחיתות הערך של מצווה שלא לשמה, אך אין סתירה לוגית או ערכית בין המימרות : יתכן כי 'עבירה לשמה' גדולה מ'מצווה שלא לשמה', ועם זאת יש ערך לעשיית מצווה במדרגת 'שלא לשמה'. לעומת זאת עורכי הסוגיה בנזיר בקשו להציג סתירה בין מימרת רנב"י למימרת 'רב יהודה אמר רב' ועל כן הם הוסיפו לסוגיית האם הקדומה את הקושיה ממימרת 'רב יהודה אמר רב' בואריאציה הגורסת את המשפט 'שמתוך שלא לשמן בא לשמן' החיוני לקושיה : עשיית מצווה שלא לשמה תוביל לעשיית

<sup>427</sup> גרסה זו של המימרה מופיעה בבבלי נזיר כג ע"ב; סוטה כב ע"ב; ערכין טז ע"ב; פסחים נ ע"ב.

<sup>428</sup> גרסה זו של המימרה מופיעה בבבלי סוטה מז ע"א; הוריות י ע"ב.

<sup>429</sup> הגרסה הארוכה של המימרה הכוללת הן את הטיעון 'שמתוך שלא לשמה בא לשמה' והן את הסמך מקרבנותיו של בלק מופיעה בבבלי, סנהדרין קה ע"ב על פי כל עדי הנוסח. לא מצאתי הסבר להופעתה של הגרסה המשובשת בסנהדרין.

<sup>430</sup> על מודל זה ראה וייסברג, היצירה, עמ' 256 ובייחוד בהערה 39. וייסברג מכנה מקורות קדומים שלא הגיעו לידינו בצורתם המקורית - 'הספרייה המשוחזרת'.

<sup>431</sup> השווה לדברי המאירי, הוריות י ע"ב, ד"ה 'אעפ"י שמצות אינן צריכות כוונה' (עמ' 272) : 'אף על פי שהשפלו מעלת מצוה שלא לשמה, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות, ואם אי אפשר לו לשמה יעסוק בהם שלא לשמה...!'

מצווה לשמה ועל כן יש לערער על הקביעה של רנב"י כי עבירה לשמה עדיפה על מצווה שלא לשמה. עם הוספת הקושיה של דברי רנב"י ממימרת 'רב יהודה אמר רב' נוספה התיבה 'גופא' לציטוט השני של המימרה בסוגיה. כמו כן נוסף בציטוט השני המשפט 'שמתוך שלא לשמן בא לשמן', אף על פי שתוספת זו צורמת<sup>432</sup> והיא אינה מתאימה למימרה המביאה סמך מקרבנותיו של בלק, משום שתוספת זו חיונית למבנה הסוגיה החדש המביא את הציטוט השני של המימרה בסגנון 'גופא', דהיינו דיון במקור שהוזכר קודם לכן בסוגיה.

יש להדגיש את ההבדל העקרוני בין נזיר להוריות בשאלת היחס בין מימרת רנב"י למימרת 'רב יהודה אמר רב': בעוד שעורכי הסוגיה בהוריות בקשו למתן את עמדתו של רנב"י לגבי קיום מצוות שלא לשמה (עמדתו של רנב"י לגבי קיום מצוות במדרגת 'שלא לשמה' אינה קיצונית וחריגה לאור המימרות בספרות חז"ל המשמיעות גינויים חריפים לגבי מדרגה זו<sup>433</sup>), עורכי הסוגיה בנזיר בקשו למתן את עיקר חידושו של רנב"י – הענקת לגיטימציה לעשיית 'עבירה לשמה'. אם כן, המגמה של עורכי הסוגיה בנזיר למתן את המסר הרדיקאלי של רנב"י לא תפסה משקל כה משמעותי בשיקולי העריכה של עורכי הסוגיה בהוריות, או שלכל הפחות מגמה זו לא הובילה את עורכי הסוגיה בהוריות לעריכת שינויים משמעותיים בנוסח הסוגיה הקדומה כפי שנהגו עורכי הסוגיה בנזיר. הנוסח של כתבי היד להוריות הוא ככל הנראה נוסח התואם את השלד הקדום של הסוגיה, ואילו עדי הנוסח לנזיר הגורסים את הקושיה והתירוץ על מימרת רנב"י משקפים נוסח מפותח יותר שמטרתו מיתון המסר הרדיקאלי של מימרת רנב"י.<sup>434</sup>

<sup>432</sup> המינוח 'צורמת' הוא בעקבות וייסברג, היצירה, עמ' 270.

<sup>433</sup> ראו בבלי, תענית ז ע"א; ברכות יז ע"א. בפרק השני הרחבנו על המקורות בספרות חז"ל המגנים עשייה במדרגת 'שלא לשמה'.

<sup>434</sup> לכאורה היה מקום לשקול את ההשערה כי הנוסח של כתבי היד להוריות הוא תוצאה של דילוג מחמת 'הדומות': הסופר דילג מן התיבה 'לשמן' (או 'לשמה' בחלק מעדי הנוסח) המופיעה במימרת 'רב יהודה אמר רב' בפעם הראשונה בסוגיה כקושיה על מימרת רנב"י (שורה 44), לתיבה 'לשמן' המופיעה במימרת 'רב יהודה אמר רב' בפעם השנייה בסוגיה (שורה 56); על כן כתבי היד להוריות מביאים את מימרת 'רב יהודה אמר רב' פעם אחת בלבד בסוגיה והם אינם גורסים את הקושיה והתירוץ. אולם השערה זו אינה מסתברת, לו עמד לפני הסופר הנוסח של הסוגיה בנזיר, הדילוג של הסופר היה גורם להשמטת שורה 47 בסוגיה המבררת את זהותן של 'הנשים באהל': 'מאן אינון נשים באהל שרה רבקה רחל ולאה', אותה גורסים כל עדי הנוסח. ניתן להעלות השערה אחרת, לפיה לפני הסופר עמד הנוסח של דפוס ונציה להוריות הגורס את הקושיה ממימרת 'רב יהודה אמר רב' לאחר שהסוגיה מבררת את זהותן של 'הנשים באהל'. אולם, דילוג של הסופר מהתיבה 'לשמן' בפעם הראשונה שמימרת 'רב יהודה אמר רב' מובאת בסוגיה לתיבה 'לשמן' בפעם השנייה שהמימרה מופיעה, היה גורם להשמטת כל הקטע שבין שורות 48–54. קטע זה או חלק



לגבי הנוסח של דפוס ונציה להוריות הגורס את הקושיה והתירוץ נוכל לאמץ את ההשערה שמציע וייס (וייס מציע זאת גם לגבי כתב יד מינכן 95 להוריות) לפיה הנוסח הזה הוא פרי העתקה מאוחרת בהשפעת נוסח הסוגיה בניזיר. בניגוד לעדי הנוסח לניזיר בהם הקושיה והתירוץ קוטעים את מימרת רנב"י ומפרידים בין החלק הראשון של המימרה לסמך מן הפסוק, בדפוס ונציה להוריות הקושיה והתירוץ מופיעים לאחר מימרת רנב"י. כמו כן כפי שצינו, בניגוד לעדי הנוסח לניזיר בדפוס ונציה להוריות התיבה 'גופא' אינה מופיעה בפתח הציטוט השני של המימרה. יש לשער כי העדרה של התיבה 'גופא' בדפוס ונציה נובע מהעתקה חלקית מניזיר להוריות, המעתיק אמנם שימר את המשפט 'שמתוך שלא לשמן בא לשמן' בשני הציטוטים של המימרה בסוגיה, אך החסיר את התיבה 'גופא' בפתח הציטוט השני של המימרה. בנוסף המעתיק הכניס את הקושיה על דברי רנב"י במקום מסתבר יותר, בסוף דבריו של רנב"י ולא באמצעיתם.

אם כנים דברינו לגבי תהליכי העיבוד של הסוגיה הקדומה ממנה נוצרו הסוגיות בניזיר ובהוריות נמצאו למדים כי כבר בשלב קדום בו גובשה הסוגיה בניזיר עוררו דבריו של רנב"י אי

---

ממנו, מופיע בכתב יד פריז ובקטע הכריכה (ראו שורה 2 בטבלה לעיל), והוא כולו אינו מופיע בכתב יד מינכן 95 להוריות בלבד. אם כן, נצטרך להציע את ההשערה כי הדילוג של הסופר קדם להכנסת הקטע שבין שורות 48—54 לנוסח הסוגיה בהוריות, ועל כן הטעות של הסופר לא גרמה להשמטת הקטע שבין השורות 48—54 בכתב יד פריז ובקטע הכריכה. אולם גם אם נניח כך, ובנוסף עלינו להניח כי הדילוג של הסופר השפיע על שלושת כתבי היד של הסוגיה בהוריות (מינכן, פריז וקטע הכריכה) והנוסח היחידי שלא הושפע מטעות זו הוא הנוסח של דפוס ונציה, לא נוכל להסביר את נוסח כתבי היד שלפנינו משום שדילוג של הסופר מהמובאה הראשונה של מימרת 'רב יהודה אמר רב' בסוגיה, למובאה השנייה של המימרה בסוגיה, היה גורם להבאת מימרת 'רב יהודה אמר רב' בכתבי היד להוריות בסגנון קושיה, כפי שהמימרה מוצעת בפעם הראשונה בסוגיה בדפוס ונציה להוריות: 'והאמר רב יהודה אמר רב', ולא בניחותא כפי שכתבי היד להוריות מציעים אותה: 'אמר רב יהודה אמר רב'. אם כן, בכדי להסביר את נוסחאות הסוגיה שלפנינו באמצעות ההשערה כי נוסח כתבי היד להוריות נוצר בעקבות דילוג של הספר מחמת 'הדומות' עלינו להניח כי בתחילה הסופר דילג והשמיט את הקושיה והתירוץ, לאחר מכן, הסופר שבא אחריו, תיקן את הנוסח המשובש שעמד לפניו והציע את המימרה בניחותא ולא בסגנון של קושיה, משום שבנוסח המשובש שעמד לפניו הסוגיה לא התייחסה לקושיה ממימרת 'רב יהודה אמר רב'. כמו כן עלינו להניח כי הנוסח המורחב של מימרת 'רב יהודה אמר רב' הכולל הן את הטיעון 'שמתוך שלא לשמן בא לשמן' והן את הסמך מקרבנותיו של בלק, המופיע בניזיר ובדפוס ונציה להוריות בפעם השנייה שהמימרה מובאת בסוגיה הוא נוסח מקורי, ולא כפי שהצענו כי זהו נוסח משובש שנוצר מחמת כפל גרסה. השערה זו נראית בלתי סבירה.

נוחות ואפילו התנגדות, על כן עורכי הסוגיה בנוזיר הוסיפו על הסוגיה הקדומה את הקושיה ממימרת ר' יהודה אמר רב' ואת התירוץ בכדי למתן את המסר הרדיקאלי של דברי רנב"י.<sup>435</sup>

ג. התוספת של הקושיה על מעשיה של יעל והשלכתה על מימרת רנב"י

הקטע בין השורות 48—54 מופיע בכל עדי הנוסח לנזיר. תחילה מובאת מימרת ר' יוחנן על סיסרא 'שבע בעילות בכל אותו רשע'.<sup>436</sup> על בסיס הקביעה של ר' יוחנן כי יעל נאפה עם סיסרא מקשה הסוגיה כיצד רנב"י משבח את יעל, הרי היא נהנתה מן העבירה (והא קא מתהניא מעבירה', שורה 50). באמצעות מימרה נוספת של ר' יוחנן הטוענת כי 'טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים', הסוגיה מיישבת כי יעל לא נהנתה מן העבירה. אם כן, הסוגיה מציעה תנאי מגביל לעשיית 'עבירה לשמה', לעובר עבירה לשמה אסור ליהנות מן העבירה. בעקבות קטע זה, פרשנים שונים לאורך הדורות ראו באי הנאה מעבירה תנאי לקיום 'עבירה לשמה'.<sup>437</sup>

עדי הנוסח להוריות אינם החלטיים לגבי שיבוץ הקטע בסוגיה, כתב יד מינכן 95 אינו גורס אותו כלל, כתב יד פריז ודפוס ונציה להוריות גורסים את הקטע באופן חלקי (ואף בין שני עדי הנוסח הללו אין הסכמה על היקפו של הקטע, ראו שורה 2 בטבלה לעיל), ואילו קטע הכריכה מביא את הקטע כולו כפי שהוא מופיע בעדי הנוסח לנזיר. אי ההחלטיות של עדי הנוסח להוריות לגבי שיבוץ הקטע בסוגיה מלמד כי קטע זה הוא תוספת מאוחרת לנוסח הסוגיה בהוריות. בדומה לתוספת הראשונה שזיהינו גם תוספת זו באה לשם מיתון המסר הרדיקאלי של מימרת רנב"י: הוספת תנאי מגביל לעשיית עבירה לשמה - אי הנאה מעבירה. הקטע כולו (שורות 48—54) מופיע גם במסכת יבמות (קג ע"א), ושם בסוף הקטע מופיעים קושיה ותירוץ נוספים שאינם מופיעים בהוריות ובנוזיר.<sup>438</sup> הטבלה הבאה מראה כי במפתיע, עדי הנוסח להוריות המביאים את הקטע

---

<sup>435</sup> התיאור המוצע לגבי תוספת זו, ובהמשך הדיון לגבי התוספות האחרות בסוגיה, תואם למודל בן שלושת השלבים המציע וייסברג, בתקופת, עמ' 106: 'מאמר אמורא, סוגיה, עריכה מאוחרת'.

<sup>436</sup> ניתן להציע כי מימרה זו משלימה את המבנה הספרותי המשולש של הסוגיה, היא מגנה את סיסרא שהוא הדמות הגברית השלישית בסוגיה המוזכרת לגנאי. שתי הדמויות המגוננות קודם בסוגיה הן: לוט וזימרי.

<sup>437</sup> ראו ר' נפתלי צבי מברלין, העמק דבר, בראשית כז, ט; רקובר, מטרה, עמ' 42—45; קופרמן, עבירה.

<sup>438</sup> להלן לשון התלמוד ביבמות קג ע"ב: 'בשלמא התם דלמא מדכר ליה שמא דעבודת כוכבים, אלא הכא מאי רעה איכא, משום דקא שדי בא זוהמא; דאמר ר' יוחנן בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, גוים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן' (תרגום החלק הארמי: ברור לגבי לבן (מהי הרעה שיכול לעשות ליעקב) שמזכיר שם של עבודה זרה. אלא כאן (לגבי יעל) איזו רעה עשה לה? משום שהטיל בה זוהמה). הקושיה והתירוץ הנוספים ביבמות נראים המשך טבעי של הקטע. יש לשקול את האפשרות כי קטע זה נוצר בהקשר של הסוגיה ביבמות, ומשם חלק ממנו הועתק לסוגיה בנוזיר.

כולו או חלקים ממנו, מביאים את הקטע בנוסח הדומה לנוסח שביבמות ולא כפי שהקטע מופיע

בנזיר :

קטע כריכה להוריות	כת"י פריז להוריות	דפוס ונציה להוריות	כת"י מינכן 95 להוריות	עדי הנוסח לנזיר	עדי הנוסח ליבמות <sup>439</sup>	
יש	יש	יש	כל הקטע אינו מופיע (שורות 48—54)	יש	יש	מימרת ר' יוחנן שבע בעילות' (שורות 48,49)
ר' יוחנן בשם רשב"י	ר' יוחנן בשם רשב"י	ר' יוחנן בשם רשב"י	אין	ר' יוחנן	ר' יוחנן בשם רשב"י	דובר המימרה יטובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים' (שורה 51)
יש	יש	אין, הקטע מסתיים בשורה 51.	אין	מופיע בכל עדי הנוסח למסכת	מופיע בכל עדי הנוסח למסכת	הסמך מהפסוק 'השמר לך מדבר עם יעקב מטוב ועד רע' (שורה 52)
בדומה לרוב עדי	אין, הקטע מסתיים	אין	אין	מופיע בכל עדי	כל עדי הנוסח למעט	משפט הבהרה

<sup>439</sup> עדי הנוסח ליבמות קג ע"ב הם כתבי היד מינכן 95, מינכן 141, וטיקן 111, אוקספורד (367) opp.248, מוסקבה-

גינצבורג 594, מוסקבה גינצבורג 1017, דפוס פזרו רס"ט.

הנוסח של יבמות גורס 'לחיי' במקום 'שפיר'	בשורה 52.			הנוסח למסכת	כתב יד מינכן 95 גורסים 'לחיי' במקום 'שפיר'	'בשלמא רעה שפיר אלא טוב אמאי לא' (שורה 53)
יש	אין	אין	אין	מופיע בכל עדי הנוסח למסכת	מופיע בכל עדי הנוסח למסכת	משפט מסקנה 'אלא ש"מ טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים ש"מ' (שורה 54)

הטבלה מראה כי לקטע המופיע בין השורות 48—54 במסכת נזיר יש שתי מסורות נוסח עיקריות:

אחת ביבמות הגורסת את המימרה 'טובתן של רשעים רעה אצל צדיקים' בשם ר' יוחנן משום רשב"י והגורסת 'לחיי' בכל כתבי היד של יבמות למעט כתב יד מינכן 95 ליבמות, והשנייה בנזיר הגורסת את המימרה בשמו של ר' יוחנן בלבד,<sup>440</sup> וגורסת 'שפיר' בכל כתבי היד, בדומה לגרסת כתב יד מינכן 95 ליבמות.<sup>441</sup> בעוד שמתבקש היה להניח כפי שוייס מציע כי מעתיקי הסוגיה בהוריות שאבו את הקטע מהסוגיה המקבילה במסכת נזיר, הרי שבמידה ועדי הנוסח להוריות מביאים את הקטע, הם גורסים אותו בדומה לגרסה של הקטע ביבמות. ייתכן שהוספה זו נוצרה בהשפעת נוסח הסוגיה בנזיר, אם כן עלינו להניח כי עדי הנוסח להוריות שאבו את הקטע מעד נוסח לנזיר שלא הגיע לידנו. יש לשקול אפשרות נוספת לפיה הקטע נוסף בחלק מעדי הנוסח להוריות בשלב בו קטע זה עדיין לא היה חלק בלתי נפרד ממסורת הנוסח של הסוגיה בנזיר. על כן, במידה והקטע נוסף להוריות, העורכים שהוסיפו את הקטע שאבו אותו ממסורת הנוסח של

<sup>440</sup> על האפשרויות השונות להסבר שינויים והשמטות בשמותיהם של מוסרי מימרות ראו וייסברג, בתקופת, עמ' 99.

<sup>441</sup> על התיבה 'לחיי' ראו סוקולוף, בבליית, עמ' 622; מורג, ארמית, עמ' 340. על החילוף בין 'שפיר' ל'לחיי' ראו

דיימונד, אמרי, עמ' 445, 447.

יבמות. בין כך ובין כך, הדבר מעיד כי שיבוץ הקטע בחלק מעדי הנוסח להוריות נעשה בשלב קדום יחסית בו נוסח התלמוד כפי שהוא מצוי בידינו טרם גובש. אין בידינו היכולת להכריע האם התוספת הזו חדרה לעדי הנוסח בהוריות בשלב המסירה בעל פה של התלמוד או בשלב העתקתו בכתב כפי שמציע וייס.<sup>442</sup>

לאור הניתוח של הקטע כפי שהוא מופיע בעדי הנוסח להוריות יש לערער על טענתו של וייס כי הסוגיה המקורית היא הסוגיה בנזיר, וכתוצאה מהעתקות חלקיות של הסוגיה מנזיר להוריות הקטע מופיע באופן חלקי בהוריות. חוסר ההחלטיות של ארבע עדי הנוסח להוריות בהבאת הקטע - אף אחד מהם אינו תואם לחברו, והעובדה שבמידה וכתבי היד של הוריות מביאים את הקטע, הם מביאים אותו בנוסח הקרוב לנוסח הקטע ביבמות, עשויים ללמד כי השינויים בין עדי הנוסח להוריות בהבאת הקטע אינם תוצאה של פעולת העתקה חלקית מנזיר להוריות. אם לפנינו העתקה מנזיר להוריות מדוע אף אחד מעדי הנוסח של הוריות אינו מביא את הקטע כפי שהוא מופיע בנזיר. גם לגבי תוספת זו מתבקש המודל של סוגיה קדומה ממנה התפתחו שתי הסוגיות בנזיר ובהוריות. ככל הנראה הסוגיה הקדומה לא הכילה את הקטע. כפי ששיערנו לגבי התוספת הראשונה שזיהינו בסוגיה כך יש להניח לגבי תוספת זו: עורכי הסוגיה בנזיר הרחיבו ופתחו את הסוגיה הקדומה שעמדה לפנייהם והוסיפו את הקטע בכדי למתן את המסר הרדיקאלי של רנב"י. לעומת זאת בהוריות הקטע נוסף באופן חלקי, בחלק מעדי הנוסח. לסיכום: הקטע הוא תוספת מאוחרת לסוגיה בהוריות, והוא חלק בלתי נפרד ממסורת הנוסח של הסוגיה בנזיר. מטרתה של תוספת זו למתן את המסר הרדיקאלי של רנב"י. קשה להעריך מתי נוסף הקטע בחלק מעדי הנוסח להוריות, אולם ככל הנראה לפנינו תוספת קדומה יחסית, מן הזמן בו נוסח התלמוד של הסוגיה בנזיר כפי שהוא מופיע לפנינו טרם גובש.

---

<sup>442</sup> ההכרעה כאן תלויה גם בתיאוריות כלליות לגבי דרכי מסירת התלמוד, זמן מסירתו בעל פה, זמן העתקתו בכתב, ודרך העתקתם של המעתיקים. בנושא זה כתבו ונחלקו פרידמן ורוזנטל, בעוד שרוזנטל נוטה לייחס את השינויים בין עדי הנוסח לזמן בו התלמוד הועבר בעל פה, פרידמן נוטה לייחס את השינויים בין עדי הנוסח לזמן בו התלמוד עבר בכתב, ראו רוזנטל, תולדות, עמ' 23; רוזנטל, הקיצור, עמ' 792, מורג, העברתו; פרידמן, להתהוות, עמ' 70—74, מציג ומסכם את המחלוקת בינו לבין רוזנטל. עם זאת, לכל הדעות יש לדון כל מקום לגופו לאור הממצאים של כתבי היד ואין להסתפק בהכרעה המסתמכת על תיאוריה כללית כזו או אחרת. לתופעה של העברה מסוגיה לסוגיה בתלמוד הבבלי הוקדשו מספק מחקרים, להפניות ראו ירחי, סוטה, עמ' 74 הערה 15. המקרה שלפנינו מורכב במיוחד: סוגיה (בהוריות) שלה מקבילה ברורה (בנזיר), השואבת את הקטע מסוגיה שלישית (יבמות). לא מצאתי בספרות המחקר התייחסות לשאלה דומה.

ג.3 התוספת של שתי המימרות 'בשכר שיחה נאה' ו'לעולם יקדים אדם' והשלכתה על מבנה

הסוגיה

הסוגיה בנוזיר מסתיימת בשלוש מימרות ( $\alpha$ — $\gamma$ ). סדר הופעת המימרות זהה בכל עדי הנוסח לנוזיר: מימרת 'רב יהודה אמר רב', לאחריה מימרת 'בשכר שיחה נאה' ולבסוף מימרת 'לעולם יקדים אדם'. סדר זה מופיע גם בכתב יד פריז ובדפוס ונציה להוריות. כתב יד מינכן 95 להוריות אינו גורס את שתי המימרות. על פי כתב יד מינכן להוריות הסוגיה מסתיימת במימרת 'רב יהודה אמר רב', בואריאציה לפיה למדים מקרבנותיו של בלק כי יש שכר לעשייה במדרגת שלא לשמה. קטע הכריכה להוריות גורס את המימרות בסדר שונה: תחילה מופיעות שתי המימרות, 'בשכר שיחה נאה' ו'לעולם יקדים אדם', ולאחריהן בסוף הסוגיה מימרת 'רב יהודה אמר רב'. חוסר ההחלטיות של עדי הנוסח להוריות לגבי הופעתן של שתי המימרות מעיד כי המימרות הן תוספת מאוחרת למסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות. מאידך, עלינו להניח כי המימרות הן חלק בלתי נפרד ממסורת הנוסח של הסוגיה במסכת בנוזיר. שתי המימרות מופיעות ברצף גם במסכת בבא קמא בנוסח הבא:

1. א"ר חייא א"ר יוחנן אין הקב"ה מקפח אפלו שכר שיחה נאה
2. דאלו בכורה דקאמרה מואב אמר לו הקב"ה אל תצר את מואב ואל תתגר במ מלחמה
3. מלחמה הוא דלא עביד הא אנגריא עביד בהו
4. ואלו צעירה דקאמרה בן עמי אמר לו הקב"ה וקרבת מול בני עמון אל תצורם ואל תתגר במ כלל
5. ואפלו אנגריא לא תעביד בהו
6. א"ר חייא בר אבא א"ר יהושע בן קרחה לעולם יקדים אדם לדבר מצוה
7. שבשביל לילה אחד שקדמה בכירה לצעירה קדמתה ארבעה דורות בישראל
8. עובד וישי ודוד ושלמה
9. ואלו צעירה עד רחבעם דכתיב 'ושם אמו נעמה העמונית'.<sup>443</sup>

את הקטע ניתן לחלק למימרות גרעיניות, שורות 1,2,4,6,7, וללשוניות פירוש, שורות 3,5,8,9. נוסח הקטע בבבא קמא<sup>444</sup> שונה מנוסח הקטע בנוזיר ובהוריות בלשוניות הפירוש: כך למשל בשורה 3

<sup>443</sup> בבלי, בבא קמא לח ע"ב, על פי כתב יד המבורג 165.

בבבא קמא הנוסח הוא: 'מלחמה הוא דלא עביד הא אנגריא עביד בהו' בדומה לנוסח דפוס ונציה להוריות: 'מלחמה הוא דלא הא אנגריא עביד', דהיינו היתר להחרמת רכוש או אנשים לטובת צרכי השלטון.<sup>445</sup> בשאר עדי הנוסח להוריות הגורסים את הקטע, כתב יד פריז וקטע הכריכה, מופיע הנוסח: 'מלחמה הוא דלא הא צעורי צערינן', בדומה לנוסח המופיע בעדי הנוסח לנזיר. בהתאמה לשורה 3, הנוסח בשורה 5 בבבא קמא הוא: 'ואפלו אנגריא לא תעביד בהו', עדי הנוסח להוריות אינם גורסים שורה זו, ואילו עדי הנוסח לנזיר גורסים: 'אפילו צעורי נמי לא'. מסכת בבא קמא גורסת את שורה 8: 'עובד וישי ודוד ושלמה', גרסה זו מופיעה בכתב יד פריז וקטע הכריכה להוריות. לעומת זאת דפוס ונציה להוריות, בדומה לעדי הנוסח לנזיר אינו גורס שורה זו. שורה 9 שבמסכת בבא קמא אינה מופיעה באף אחד מעדי הנוסח להוריות ולנזיר.

חילופי הלשונות שבין נזיר לבבא קמא לגבי לשונות הפירוש מעידים כי לעורכי הסוגיה בנזיר הייתה מסורת נוסח שונה למימרות ממסורת הנוסח של בבא קמא. בבבא קמא האיסור הוא שלא לעשות אנגריא בבני עמון (שורות 3, 5) ואילו בנזיר אסור לצער את בני עמון. תוספת הפירוש בשורות 8, 9 מופיעה בבבא קמא ואינה מופיעה בכל עדי הנוסח של נזיר. הנוסח של המימרות בהוריות לעיתים דומה לבבא קמא ולעיתים דומה לנזיר, לעיתים הוא אינו דומה לאחד מהם, ולעיתים עדי הנוסח להוריות מתחלקים, יש מהם הדומים לבבא קמא ויש לנזיר: בשורה 3 דפוס ונציה דומה לנוסח המופיע בבא קמא אך כתבי היד דומים לנוסח המופיע בנזיר. בשורה 5 כל עדי הנוסח להוריות לא גורסים את תוספת הפירוש בניגוד לנוסח בנזיר ובבא קמא. בשורה 8 גרסת כתבי היד להוריות דומה לנוסח המופיע בבבא קמא ואילו דפוס ונציה להוריות אינו גורס את תוספת הפירוש בדומה לנזיר. כל עדי הנוסח להוריות אינם גורסים את תוספת הפירוש לשורה 9 בדומה לעדי הנוסח לנזיר ובניגוד לבבא קמא.

חוסר ההחלטיות לגבי הגרסה של לשונות הפירוש ייחודי לעדי הנוסח להוריות, לעומתם עדי הנוסח של נזיר ובבא קמא מציגים גרסה אחידה ומגובשת של לשונות הפירוש. יש לשער כי מוסרי הסוגיה בהוריות שאבו את המימרות הן מנזיר והן מבבא קמא ועל כן עדי הנוסח להוריות לעיתים קרובים לנזיר ולעיתים לבבא קמא, ולעיתים הם מחזיקים בנוסח קצר שאינו מופיע בנזיר

---

<sup>444</sup> בגוף העבודה המימרות מוצגות על פי כתב יד המבורג 165, אך ההבדלים בין נוסח המימרות בבבא קמא, לנוסח המימרות בנזיר ובהוריות קיימים בכל עדי הנוסח של בבא קמא: דפוס שונצינו ר"ג, וכתבי היד וטיקן 116, פירנצה II 7-9, I, אסקוריאל G-I-3, מינכן 95 וקטע גניזה אוקספורד, הספרייה הבודליאריה 37—38 (2666) 21. c.

<sup>445</sup> לפירוש המילה 'אנגריא' ראו פרידמן, השוכר, עמ' 153—159; סוקולוף, ארמית, עמ' 64.

ובבבא קמא (שורה 5).<sup>446</sup> לאור העובדה כי דפוס ונציה להוריות וכתב יד פריז גורסים את המימרות במיקום דומה למסורת הנוסח של הסוגיה בנזיר, יש מקום לשער כי ההוספה של המימרות בעדי הנוסח הללו נוצרה בהשפעת הסוגיה בנזיר.

הסקנו קודם כי אי ההחלטיות של עדי הנוסח להוריות לגבי שילובן של המימרות בסוגיה מעיד כי המימרות הן תוספת מאוחרת למסורת הנוסח של הוריות. מסקנה זו מוליכה אותנו להשערה כי סוגית האם הקדומה שממנה התפתחו הסוגיות בנזיר ובהוריות לא כללה את המימרות. המניע להוספת שתי המימרות הוא השלמת המבנה המשולש של הסוגיה. מבנה המבוסס על הספרה שלוש אופייני לתרבות אוראלית,<sup>447</sup> ועל כן אנו יכולים לשער כי התוספת של שתי המימרות למסורת הנוסח של הסוגיה בנזיר לשם השלמת המבנה של הסוגיה התרחשה בסביבה תרבותית בה התלמוד נמסר על פה.<sup>448</sup>

אי ההתאמה של מימרת 'רב יהודה אמר רב' למבנה המשולש של הסוגיה והצורך בהשלמתה יכול ללמד כי מימרת 'רב יהודה אמר רב' נוספה בשלב מאוחר יותר על הסוגיה הקדומה בעלת המבנה המשולש. ככל הנראה מימרת 'רב יהודה אמר רב' נוספה בסוף הסוגיה הקדומה לאחר דברי רנב"י, כפי שהמימרה מופיעה לפנינו בכתב יד מינכן 95 להוריות, לשם איזון

---

<sup>446</sup> זאת לא כפי שטוען וייס, לקורות, עמ' 51, כי הסוגיה בהוריות שאבה מהסוגיה בנזיר. כאמור, וייס דן בעדי הנוסח שעמדו לפניו: כתב יד מינכן 95 להוריות ודפוס ונציה להוריות. ייתכן כי וייס היה מגיע למסקנה שונה לו היו לפניו עדי הנוסח המצויים לפנינו. יש להעיר כי בניגוד לדפוס ונציה להוריות, כתב יד פריז וקטע הכריכה המצטטים את המימרות משמרים מסורת ייחודית לגבי שלשלת המסירה של המימרה 'לעולם יקדים אדם' שאינה מופיעה בעדי הנוסח לנזיר ולבבא קמא. בכתב יד פריז המימרה נמסרת בשם ר' חייא בר אבא בשם ר' יוחנן בשם ר' יהושע, ובקטע הכריכה המימרה נמסרת בשם ר' חייא בר אבא בשם ר' יוחנן. לכאורה, לפנינו גרסה ייחודית לפיה ר' יוחנן הוא חלק משרשרת המסירה של המימרה המעידה כי כתבי היד בהוריות משקפים מסורת נוסח עצמאית של המימרות שאינה תלויה בעדי הנוסח של נזיר ובבא קמא. עם זאת, ניתן להציע את ההשערה כי ייחוס השמועה לר' יוחנן בכתבי היד של הוריות אינו נובע ממסורת נוסח קדומה ועצמאית, אלא מסורת זו נוצרה לאחר שהמימרות הועברו מנזיר ומבבא קמא להוריות, וזאת בעקבות הנטייה לייחס שמועות שמקורם בארץ ישראל לר' יוחנן; על תופעה זו ראו פרידמן, חמש, עמ' 104 הערה 4.

<sup>447</sup> ראו אלמן, תלמוד.

<sup>448</sup> בכל שלושת המקומות בתלמוד הבבלי (נזיר, בבא קמא והוריות) שבהן מופיעות המימרות 'בשכר שיחה נאה' ו'לעולם יקדים אדם' הן מופיעות בצמידות. יש להניח כי שתי המימרות נחשבו ליחידה ספרותית אחת בתקופת עריכת התלמוד, על תופעה זו ראו רוזנטל, עריכות.



דבריו של רנב"י המפחיתים בערכה של מצווה שלא לשמה ולאחר מכן נוספו שתי המימרות, 'בשכר שיחה נאה' ו'לעולם יקדים אדם', לשם השלמת המבנה המשולש של הסוגיה.<sup>449</sup>

הקשר בין שלושת המימרות עולה בכמה פנים: שלושת המימרות עוסקות במתן שכר על מעשים שאפשר היה לחשוב אותם כחסרי ערך משום שהם לא חשובים או בלתי שלמים: שיחה נאה, הקדמה לדבר מצווה או לימוד תורה וקיום מצוות במדרגת שלא לשמה. כמו כן, שלושת המימרות קשורות למואב: בלק מלך מואב שממנו יצאה רות המואביה ובנות לוט שמהן יצאו העמים עמון ומואב. מלבד זו יש קשר סגנוני בין מימרת 'רב יהודה אמר רב' הפותחת ב'לעולם יעסוק אדם' והמימרה השלישית הפותחת ב'לעולם יקדים אדם'.<sup>450</sup> ייתכן כי קישור זה הוא אחד הגורמים לכך שבקטע הכריכה מימרת 'רב יהודה אמר רב' מופיעה אחרי שתי המימרות: כך מתבלט הקישור הסגנוני המופיע על פי קטע הכריכה במימרה השנייה והשלישית. לעומת זאת ביתר עדי הנוסח הגורסים את שלושת המימרות, הקישור הסגנוני מופיע במימרה הראשונה והשלישית, ועל כן הוא אינו בולט לעין.

קטע הכריכה להוריות המביא קודם את שתי המימרות ולאחריהן את מימרת 'רב יהודה אמר רב' עשוי ללמד כי שתי המימרות יכולות להתקשר לסוגיה אף ללא מימרת 'רב יהודה אמר רב', זאת משום ששתי המימרות מביאות ראיה מהשכר של בנות לוט על מעשה הפיתוי של אביהן המוזכר קודם בסוגיה. בכתב יד מינכן להוריות (המשקף את מבנה הסוגיה לפני שיבוץ המימרות) מימרת 'רב יהודה אמר רב' סמוכה לדברי רנב"י וחותמת את הסוגיה. יתכן אפוא לומר שהמשבץ של המימרות בקטע הכריכה סבר כי חשוב יותר לחתום את הסוגיה במימרת 'רב יהודה אמר רב' מאשר להציג אותה בסמיכות לדברי רנב"י. בחירה זו מעידה על התפיסה כי אין סתירה או ניגוד בין מימרת רנב"י למימרת 'רב יהודה אמר רב' ועל כן אפשר להרחיק את המימרות זו מזו.

לסיכום, חוסר ההחלטיות של עדי הנוסח להוריות לגבי שילובן של שתי המימרות 'בשכר שיחה נאה' ו'לעולם יקדים אדם' בסוגיה מלמד כי המימרות הללו הן תוספת מאוחרת למסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות.<sup>451</sup> המימרות הללו הן חלק בלתי נפרד ממסורת הנוסח של הסוגיה בניזיר. יש לשער כי הסוגיה הקדומה ממנה נוצרו הסוגיות בהוריות ובניזיר לא כללה את המימרות.

---

<sup>449</sup> הנוסח בכתב יד מינכן 95 להוריות הגורס את מימרת 'רב יהודה אמר רב' ללא שתי המימרות הנוספות מעיד על שלב זה בהתפתחות הסוגיה.

<sup>450</sup> רוזנטל, עריכות, עמ' 159, מכנה תופעה זו 'משום סופה'.

<sup>451</sup> גם במקרה זה המסקנה כי לפנינו תוספת מאוחרת מבוססת על הפרמטרים לזיהוי הוספות מאוחרות שקובע

פרידמן, סוגיות, עמ' 22—27.

יש להניח כי תוספת זו של עורכי הסוגיה בנוזיר לנוסח הסוגיה הקדומה היא התוספת הקדומה ביותר מבין שלושת התוספות לסוגיה הקדומה שזיהינו משום שתוספת זו באה לשם השלמת המבנה המשולש של הסוגיה. ייתכן כי התוספת של שתי המימרות המופיעה בחלק מעדי הנוסח להוריות נוצרה בהשפעת מסורת הנוסח בנוזיר.<sup>452</sup>

#### ד. מסקנות: טיב עדי הנוסח של סוגית 'עבירה לשמה'

הפערים בין עדי הנוסח לסוגיה בהוריות לעדי הנוסח לסוגיה בנוזיר מצביעים כי יש לשלול את המודל שהציעו אפשטיין ווייס על פיו אחת מן הסוגיות היא המקור של רעותה המועתקת ממנה. למרות שמקורן של הסוגיות במסורות נבדלות, המכנה המשותף ביניהן מלמד כי לסוגיה בנוזיר ולסוגיה בהוריות היה אב קדמון משותף ממנו התפתחו שתי מסורות הנוסח.<sup>453</sup> יש לשער כי מסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות קרובה יותר לנוסח האב הקדמון המשותף לשתי הסוגיות, ואילו מסורת הנוסח של הסוגיה בנוזיר היא מסורת מפותחת ומשוכללת יותר.

---

<sup>452</sup> מלבד ההבדלים שסקרנו בין מבנה הסוגיה בנוזיר למבנה הסוגיה בהוריות, ישנם הבדלי נוסח קטנים יותר בהיקפם

המתפלגים בין עדי הנוסח של הסוגיה בהוריות לעדי הנוסח של הסוגיה בנוזיר (במסגרת הדיון הנוכחי לא נדון בנוסחאות המצויות הן במקצת מעדי הנוסח של הוריות והן במקצת מעדי הנוסח לנוזיר. כמו כן לא נדון בחילופי נוסח בקטעים שזיהינו כתוספות מאוחרות למסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות, משום שהקטעים הללו אינם מופיעים בכל עדי הנוסח (להוריות) העשויים לתרום גם הם לשאלת היחס בין מסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות למסורת הנוסח של הסוגיה בנוזיר. להלן שלושה חילופי נוסח בין הוריות לנוזיר על פי סדר הופעתם בסוגיה:

1. שורה 5 - בכל עדי הנוסח לנוזיר 'אכלו לשום אכילה גסה' או 'לשם אכילה גסה', ואילו בעדי הנוסח להוריות 'אכלו אכילה גסה'. יש לשער כי הנוסח הקצר של הוריות תואם לנוסח הסוגיה הקדומה, ואילו הנוסח בנוזיר הוא נוסח מורחב ומפותח יותר.

2. שורה 32 - בכל עדי הנוסח לנוזיר 'למשתי חמרא' ואילו בעדי הנוסח להוריות ללא התייבה 'חמרא'. יש לשער כי הנוסח הקצר של הוריות תואם לנוסח הסוגיה הקדומה, ואילו הנוסח בנוזיר הוא נוסח מורחב ומפותח יותר.

3. שורה 35 - בכל עדי הנוסח לנוזיר הנוסח הוא: 'שהטיל מדינים בינו ובין ישראל כבריחים', הדרשה מדמה את המדנים לבריחים, על ידי שימוש בכ"ף הדמיון. לעומת זאת בעדי הנוסח להוריות הנוסח הוא 'שהטיל מדנים/בריחים בין ישראל לעמון/ארמון', המדנים אינם נמשלים לבריחים. בנוסף לכך בשלושת כתבי היד לנוזיר המדנים הם בין לוט לישראל 'בינו ובין ישראל', בדפוס ונציה לנוזיר התיבות 'בינו ובין ישראל' חסרות; ואילו בעדי הנוסח להוריות המדנים או הבריחים הם בין ישראל לעמון. השינויים בין עדי הנוסח של נוזיר לבין עדי הנוסח להוריות לגבי דרשה זו נראים כמסורות מתחלפות שאין להכריע מי מהן קדומה ומי מאוחרת, או שהן מסורות מקבילות השוות בערכן. לסיכום: שנים מחילופי הנוסח שזיהינו מקורם בלשונו פירוש והרחבה של הסוגיה המופיעות בעדי הנוסח של נוזיר בלבד. מקורו של החילוף השלישי שזיהינו במסורות מתחלפות, שאין להכריע מי מהן קדומה ומי מאוחרת.

<sup>453</sup> על תופעה זו ראו וייסברג, היצירה, עמ' 256.

תהליכי העריכה והשכלול של הסוגיה בנוזר כללו צעדי עריכה שמטרתם להקהות את תוקפם של דברי רנב"י המעניקים לגיטימציה לעשיית עבירה לשמה. לפיכך אנו יכולים להסיק כי בזמן עריכת הסוגיה בנוזר דבריו של רנב"י נחשבו לרדיקאליים, ועורכי הסוגיה בנוזר נתקשו בהכלתם. בכדי להכיל את מימרת רנב"י עורכי הסוגיה בנוזר שכללו ופתחו את סוגיית האם הקדומה, כך שהמסר של רנב"י יועבר לקהל היעד של הסוגיה באופן מתון יותר מכפי שהוא הועבר במסגרת הסוגיה הקדומה.<sup>454</sup> מגמות ותהליכי עריכה אלו אינם מופיעים בסוגיה בהוריות. כהסבר להבדלים בין הוריות לנוזר, ניתן להעלות את ההשערה לפיה הפוטנציאל הרדיקאלי של דברי רנב"י לא עורר התנגדות בקרב עורכי הסוגיה בהוריות, על כן תהליכי העריכה והשכלול של הסוגיה בנוזר לא התרחשו במסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות. יש לשקול אפשרות נוספת לפיה מסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות היא תוצאה של מסירה 'שמרנית' יותר,<sup>455</sup> ועל כן מסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות משמרת את נוסח הסוגיה הקדומה שממנה התפצלו המסורות בנוזר ובהוריות.

כאמור, כל עדי הנוסח לסוגיה בנוזר מציגים מבנה זהה של הסוגיה לעומת זאת כל אחד מארבע עדי הנוסח להוריות מציג מבנה אחר של מהלך הסוגיה. לכאורה יש מקום להציע את ההשערה כי ההבדלים בין עדי הנוסח להוריות המציגים כל אחד מבנה שונה של הסוגיה לבין עדי הנוסח לנוזר המסכימים ביניהם על מבנה הסוגיה קשור לטיב כתבי היד העומדים לפנינו, דהיינו ההסכמה בין עדי הנוסח לסוגיה בנוזר נובעת מטיבם האשכנזי של עדי הנוסח שלפנינו, לעומת זאת עדי הנוסח להוריות משתייכים למספר מסורות נוסח ועל כן הם אינם מסכימים על מבנה הסוגיה.<sup>456</sup> אולם ההבדלים במבנה הסוגיה מופיעים גם בין עדי הנוסח להוריות שמקורם באזור

---

<sup>454</sup> הדיון כאן מניח כי ישנן שתי אפשרויות להבין כל מימרה בתלמוד, בפני עצמה ובהקשר הספרותי שהיא מופיעה, על גישה זו ראו פרידמן, חמש, עמ' 10.

<sup>455</sup> ייתכן כי שמרנות זו היא תוצאה של אידיאולוגיית עריכה שמרנית המבקשת לשמר עד כמה שניתן את המקורות הקדומים שעמדו לפניו, וייתכן כי העריכה ה'דלה' של הסוגיה בהוריות קשורה לנסיבות טכניות של חסרון בזמן ובעורכים.

<sup>456</sup> נמנה את המאפיינים האשכנזיים של עדי הנוסח לנוזר: כתב יד וטיקן 110, נכתב בכתובה אשכנזית ראו כתובות, מכון, עמ' 67, ויש לו מסורת כתיב אשכנזית ראו פרידמן, טיפולוגיה, עמ' 184. בדומה לו כתב יד מינכן 95 לנוזר נכתב באשכנז בכתובה אשכנזית ראו רבינוביץ, דקדוקי סופרים למסכת ברכות, עמ' 27—35, ויש לו מסורת כתיב אשכנזית (פרידמן, טיפולוגיה, עמ' 165, בדק מספר מסכתות מכתב יד מינכן 95, שמסכת נוזר אינה ביניהן, וגילה כי בכול המסכתות שבדק ישנה מסורת כתיב אשכנזית. את כתב יד מינכן 95 לנוזר ניתן לשייך לקבוצה זו בהסתמך על דבריו של פרידמן כי 'לא יאה זה רחוק להניח כי ההבדלים בכ"מ בין מסכת למסכת אינם גדולים'). כתב יד גינצבורג 1134

גיאוגרפי אחד.<sup>457</sup> אם כן עלינו לקבל את ההשערה שהצענו לפיה השינויים במבנה הסוגיה בין עדי הנוסח להוריות מקורם בהוספות לסוגיה בשלבי עריכה מאוחרים יחסית, לפיכך ההוספות הללו מופיעות בחלק מעדי הנוסח, ועדי הנוסח הגורסים אותן אינם מסכימים על היקפן ומיקומן בסוגיה. לעומת זאת, ההסכמה בין עדי הנוסח השונים של הסוגיה בנוזיר על הכללתן של ההוספות במסורת הנוסח של הסוגיה מעידה כי ההוספות הללו הוכנסו בשלבי עריכה קדומים יחסית למסורת הנוסח של הסוגיה בנוזיר.

מסורת הנוסח של דפוס ונציה להוריות היא מסורת הנוסח הקרובה ביותר למסורת הנוסח של הסוגיה בנוזיר. יש לשער כי מסורת הנוסח של דפוס ונציה להוריות היא תוצר של שינויים ועריכות מאוחרים יחסית שמטרתם להשוות בין נוסח הסוגיה בהוריות לנוסח הסוגיה

---

נכתב בכתיבה אשכנזית מרובעת ראו מכון, נדרים, עמ' 30. יש לשער כי דפוס ונציה שייך גם הוא למסורת האשכנזית לאור הערכתו של רוזנטל, תרומת, עמ' קד, לפיה רובן של מהדורות הדפוס הראשונות לתלמוד שנדפסו באיטליה מקורן בכתיב יד אשכנזיים. לגבי עדי הנוסח של הוריות יש לומר כי כתב יד מינכן 95 ודפוס ונציה משקפים נוסח אשכנזי, לעומת זאת כתב יד פריז 1337 אינו משקף מסורת אשכנזית: רוזנטל, עבודה זרה, עמ' 140, ודבילצקי, פריז, סוברים כי כתב היד משקף מסורת ספרדית, לעומתם פרידמן, טיפולוגיה, עמ' 185, סובר כי כתב יד זה שייך לקבוצה של כתבי יד שמוצאם באזור אגן הים התיכון. קטע הכריכה מהגניזה האיטלקית נכתב בכתיבה ספרדית (על פי כרטיסיית המכון לתצלומי כתבי יד של הספרייה הלאומית בירושלים) או בכתיבה איטלקית שלה השפעות ספרדיות (על פי פרני, גניזה, עמ' 41), ייתכן והוא משקף מסורת נוסח אשכנזית וייתכן והוא משקף מסורת נוסח ספרדית. יש להעיר כי לשיטתו של רוזנטל, לתרומת, עמ' קד, המחלק את עדי הנוסח לתלמוד לשני ענפים מזרחי ומערבי בלבד אין הבדל משמעותי בין טיב עדי הנוסח לסוגיה בנוזיר לטיב עדי הנוסח לסוגיה בהוריות. על פי רוזנטל הענף המזרחי של מסורת הנוסח של התלמוד הבבלי מיוצג על ידי קטעי הגניזה וחלק מכתבי היד התימניים, 'ולא בכל מסכת עולה הענף המזרחי של כתבי-היד', זאת לעומת הענף המערבי של התלמוד המיוצג בעדי נוסח אירופאים.

<sup>457</sup> כמו כתב יד מינכן 95 להוריות ודפוס ונציה להוריות. אנו יכולים להגיע בדרך האלימינציה למסקנה כי בידינו לפחות שני עדי נוסח להוריות הנמנים על אותה קבוצת כתיב ואף על פי כן הם מציגים מבנה שונה של הסוגיה. בידינו ארבעה עדי נוסח להוריות שכל אחד מהם מציג מבנה שונה של הסוגיה. במחקר התלמודי הציעו שיטות שונות לסיווג עדי הנוסח לתלמוד, אולם לכל היותר ניתן לסווג את עדי הנוסח לתלמוד לארבע קבוצות נפרדות כפי שמציע פרידמן, טיפולוגיה (החלוקה המקובלת של עדי הנוסח לפני הזיהוי של קבוצת אגן הים התיכון שמציע פרידמן היא: אשכנזים, ספרדים ומזרחיים. ואילו רוזנטל, תרומת, עמ' קד, חולק על גישה זו וטוען כי "התלמוד הבבלי נחלק לשני ענפים, לאו דווקא לאשכנזי ולספרדי, כפי שטועים לחשוב כמה מהעוסקים בו, אלא למזרחי ומערבי"). לכל הדעות אף אחד מעדי הנוסח להוריות אינו נמנה על קבוצת עדי הנוסח המזרחיים הכוללת את קטעי הגניזה וכתבי היד התימניים בלבד. אם כן, מתוך ארבע עדי הנוסח להוריות לבטח ישנם שני עדי נוסח השייכים לאותה קבוצה, שהרי לכל היותר ניתן לסווג את ארבע עדי הנוסח לשלוש קבוצות נפרדות, ועם זאת אף לא אחד מארבע עדי הנוסח להוריות מציג מבנה סוגיה הזזה לחברו.

בנזיר. בייחוד הדברים אמורים כלפי הקושיה ממימרת 'רב יהודה אמר רב' על דברי רנב"י. הוספה זו אינה מופיעה ביתר עדי הנוסח להוריות, ויש לשער כי היא נוספה בדפוס ונציה להוריות על ידי מעתיקים שונים בהשפעת הנוסח בנזיר.

בין עדי הנוסח למסכת הוריות כתב יד מינכן 95 משמר את הנוסח הקצר ביותר לסוגיה. כתב היד אינו גורס את שלושת התוספות המאוחרות למסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות. לגבי התוספת הראשונה שזיהינו, יתר כתבי היד אינם גורסים אותה בדומה לכתב יד מינכן; לעומת זאת כתב יד מינכן הוא עד הנוסח היחידי שאינו גורס את שתי התוספות האחרות שזיהינו, יתר עדי הנוסח גורסים אותן בהיקף ובמיקום כזה או אחר בסוגיה. אם כן, הנוסח של כתב יד מינכן להוריות משקף ככל הנראה באופן הטוב ביותר את הנוסח של סוגיית האם הקדומה שממנה התפצלו שתי מסורות הנוסח בהוריות ובנזיר, שכל אחת מהן מיוצגת לפנינו על ידי ארבעה עדי נוסח. לכאורה היה מקום להעלות את ההסתייגות כי הנוסח הקצר של הסוגיה בכתב יד מינכן 95 להוריות נובע מתכונת הקיצור המאפיינת את כתב היד שהוא כתב היד היחידי לתלמוד כולו.<sup>458</sup> אולם יש לדחות הסתייגות זו משום שבכל אחת משלושת התוספות המאוחרות שזיהינו בסוגיה התבססנו לא רק על היעדרה של הוספה בכתב יד מינכן 95 להוריות, אלא גם על הופעתה הבלתי יציבה של התוספת, בהיקפה או במיקומה בסוגיה, ביתר עדי הנוסח להוריות.

לאחר בדיקת עדי הנוסח העומדים לפנינו נוכל להעריך מחדש את השערותיהם של אפשטיין ווייס לגבי היחס בין הסוגיה בהוריות לסוגיה בנזיר. ראינו כי ההוספות המאוחרות למסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות משקפות תהליכי עריכה שלא הושפעו באופן ישיר מנוסח הסוגיה בנזיר כפי שהוא מצוי לפנינו. בנוסף אף אחד מארבע עדי הנוסח להוריות אינו מציג את מהלך הסוגיה באופן התואם למהלך הסוגיה המוצג בעדי הנוסח לנזיר. אם כן עלינו להניח כי לפנינו שתי מסורות מקבילות של נוסח הסוגיה, האחת בהוריות והשנייה בנזיר, ואין כאן מסורת מקורית ומסורת משנית ומאוחרת המועתקת מרעותה הקדומה ממנה.

אף על פי שדבריהם של אפשטיין ווייס לא נתקיימו בידנו, מקצת דבריהם נתקיימו. וייס טוען כי המעתיקים בהוריות שאבו מנזיר.<sup>459</sup> הגענו למסקנה כי ההוספות המאוחרות למסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות הן חלק בלתי נפרד ממסורת הנוסח של הסוגיה בנזיר, ויש לשער כי הקושיה ממימרת 'רב יהודה אמר רב' על מימרת רנב"י המופיעה בדפוס ונציה להוריות בלבד,

<sup>458</sup> פרידמן, הנוסח, עמ' 66, כותב כי 'בכמה מקומות הערתי על המגמה הנחרצת של כתב יד מינכן לקראת קיצור, בכל המובנים'.

<sup>459</sup> וייס, לקורות, עמ' 51.

נוספה בעד נוסח זה בהשפעת הסוגיה בנזיר. לעומת זאת אפשטיין טוען כי הסוגיה בנזיר שאבה מהוריות. אפשטיין אינו מנמק את השערתו.<sup>460</sup> מסתבר כי השערתו של אפשטיין לגבי הסוגיה שלנו מבוססת על עמדתו כי 'המסכתות המיוחדות' שביניהן מסכת נזיר, נערכו בשלב מאוחר יותר ביחס לשאר התלמוד.<sup>461</sup> לפיכך אפשטיין משער כי הסוגיה בנזיר שואבת מהסוגיה הקדומה שבהוריות. כפי שראינו מסורת הנוסח של הסוגיה בנזיר משוכללת ומפותחת יותר ממסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות, מסקנה זו תואמת את השערתו אפשטיין כי עריכת מסכת נזיר, ובכללה סוגית 'עבירה לשמה' שבמסכת, מאוחרת יותר מהסוגיה המקבילה בהוריות.<sup>462</sup> המסקנה שהגענו אליה לפיה מסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות כפי שהיא השתמרה לפנינו בכתב יד מינכן 95 להוריות קרובה יותר לנוסח האב הקדמון של הסוגיה ממנו נוצרו הסוגיות בנזיר ובהוריות, קרובה להשערתו של אפשטיין המקדים את נוסח הסוגיה בהוריות לנוסח הסוגיה בנזיר.<sup>463</sup>

בחינה השוואתית של עדי הנוסח להוריות ולנזיר מאפשרת לנו הצצה נדירה יחסית, שאינה מתאפשרת בכל סוגיה תלמודית, לשלבי גיבושה ועריכתה של סוגית 'עבירה לשמה'. המניע העיקרי של תהליכי העריכה של הסוגיה בנזיר, שעבדה ושכללה את סוגיית האם הקדומה, הוא מיתון המסר הרדיקאלי של רנב"י המעניק לגיטימציה לעשיית עבירה לשמה. היקף שינויי הנוסח לסוגית 'עבירה לשמה' בין עדי הנוסח להוריות חורג מהיקף השינויים הרגיל בתלמוד הבבלי: הסוגיה על פי כתב יד מינכן 95 להוריות מונה כשלוש מאות ושלושים מילים, לעומת זאת הסוגיה מונה חמש מאות וחמישים מילים על פי דפוס ונציה להוריות (בדומה להיקפה בעדי הנוסח לנזיר). אם כן, הנוסח המורחב והמפותח של הסוגיה גדול בשני שליש מהנוסח הקצר שלה. ההיקף החריג של שינויי הנוסח יכול ללמד על פעילות תרבותית אינטנסיבית במיוחד סביב עריכת הסוגיה. ככל הנראה פעילות תרבותית זו נוצרה כתגובת נגד למסר הרדיקאלי של מימרת רנב"י. הכלתה של מימרת רנב"י בתוך הטקסט הקנוני של התלמוד הבבלי דרשה פעולות עריכה אינטנסיביות, שכללו

---

<sup>460</sup> אפשטיין, האמוראים, עמ' 77.

<sup>461</sup> ראו אפשטיין, האמוראים, עמ' 72—83; ארמית, עמ' 16. הדיאלקט המיוחד של מסכת נזיר מצביע לדעת אפשטיין כי מדובר במסכת שנערכה בזמן ובמקום שונה מרוב מסכתות התלמוד. לסקירת המחקר לגבי 'המסכתות המיוחדות' ומשמעות ייחודן ראו רוזנטל, כריתות, עמ' 248—250.

<sup>462</sup> על פי דרכו של אפשטיין נוכל להציע כי סוגית 'עבירה לשמה' בנזיר בדומה לכל מסכת נזיר נערכה בשלב מאוחר יותר מרוב התלמוד ועל כן היא מייצגת מסורת מפותחת ומשוכללת יותר מנוסח המסירה של הסוגיה בהוריות שזמן עריכתה קדום יותר.

<sup>463</sup> אמנם נכון שטענה זו עולה אך ורק מתוך המצב של עדי הנוסח המצויים לפנינו, אך אין לשלול את האפשרות כי לסוגיה בנזיר היו קיימים אי-פעם עדי נוסח ששיקפו שלבים קדומים יותר בעריכת הסוגיה אשר לא הגיעו לידינו.

עיבוד ושכלול של ההקשר הספרותי של המימרה, וזאת לשם מיתון הפוטנציאל הרדיקאלי של המימרה.

## פרק חמישי

### ניתוח הסוגיה התלמודית הקדומה והשלכותיו על פירוש מימרת רנב"י

א. נוסח הסוגיה הקדומה

בפרק הקודם הגענו למסקנה כי כתב יד מינכן 95 להוריות הוא עד הנוסח המשקף באופן הטוב ביותר את הנוסח הקדום של הסוגיה ממנו התפתחו הסוגיות המוכרות לנו בהוריות ובנייר. בפרק זה נציע ניתוח של סוגיית האם הקדומה. נבחן כיצד הנוסח הקדום של הסוגיה משפיע על פירוש מימרת רנב"י. התיבות המודגשות בטבלה מסמנות את התופעה הספרותית של חזרה על מילים בצמדי משפטים בה נדון בהמשך. הנה נוסח הסוגיה הקדומה המבוסס על כתב יד מינכן 95 למסכת הוריות, בתיקונים קלים שנועדו להסיר את השיבושים שחלו במהלך העתקתו:

1.	אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מאי דכתיב	
2.	'כי ישרים דרכי יי	
3.	וצדיקים ילכו <b>בם</b>	
4.	ופושעים יכשלו <b>בם'</b> (הושע יד, י)	
5.	משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהן	I.
6.	<b>אחד אכלו מצוה</b>	
7.	<b>ואחד אכלו</b> אכילה גסה	
8.	<b>זה שאכלו אכילת</b> מצוה כתיב צדיקים ילכו <b>בם</b>	
9.	<b>וזה שאכלו אכילה</b> גסה כתיב ופושעים יכשלו <b>בם</b>	
10.	א"ל ריש לקיש האי רשע קרית ליה	
11.	נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קעביד	
12.	אלא משל לשני בני אדם	II.
13.	<b>זה אשתו ואחותו</b> עמו בבית	
14.	<b>וזה אשתו ואחותו</b> בבית אחר	
15.	<b>לאחד נזדמנה</b> לו אשתו	
16.	<b>ולאחד נזדמנה</b> לו אחותו	
17.	<b>לזה שנזדמנה</b> לו אשתו וצדיקים ילכו <b>בם</b>	
18.	<b>ולזה שנזדמנה</b> לו אחותו ופושעים יכשלו <b>בם</b>	



	19.	מי דמי אגן קאמרינגן חד דרך הכא שני דרכים
.III	20.	אלא משל ללוט ושתי בנותיו
.i	21.	בנותיו שתכווננו לשם מצוה צדיקים ילכו בם
	22.	הוא שנכוון לשום עבירה ופושעים יכשלו בם
.A	23.	ודילמא לשום מצוה אכוון
.a	24.	אמר רבי יוחנן כל פסוק זה על שום עבירה הוא נאמר
	25.	יושע לוט את עיניו וירא' (בראשית יג, י) 'ותשא אשת אדוניו את עיניה על יוסף' (בראשית לט, ז)
	26.	וכתיב ויאמר שמשון אותה קח לי כי היא ישרה בעיני (שופטים יד, ג)
	27.	וירא אותה שכס בן חמור' (בראשית לד, ב)
	28.	'את כל ככר הירדן' (בראשית יג, י) 'כי בעד אשה זונה עד ככר לחם' (משלי ו, כו)
	29.	'כי כולה משקה' (בראשית יג, י) 'אלכה אחרי מאהבי נותני לחמי ומימי צמרי ופשתי שמני ושיקויי' (הושע ב, ז)
.B	30.	והא מינס אניס
	31.	תנא משום ר' יוסי בן חוני למה נקוד על ובקומה של בכירה
	32.	לומר לך בשכבה לא ידע הא בקומה ידע
.C	33.	מאי הוה למעבד מאי דהוה הוה
	34.	נפקא מינה דלפניא אחרינא לא איבעי ליה למשתי
.b	35.	דרש רבא מאי דכתיב
	36.	'אח נפשע מקרית עז זה לוט שפירש מאברהם' (משלי יח, יט)
	37.	'ומדינים כבריח ארמון' (משלי יח, יט) שהטיל בריחים בין ישראל לעמון 'לא יבא עמוני ומאובי' (דברים כג, ד)
.c	38.	דרש רבא ואיתימא ר' יצחק מאי דכתיב
	39.	'לתאוה יבקש נפרד זה לוט' (משלי יח, א)
	40.	ובכל תושיה יתגלע שנתגלה קלונו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות
	41.	דתנן עמוני ומואבי אסורין ואיסורן איסור עולם
.ii	42.	אמר עולא

	.43	תמר זינתה
	.44	זמרי זינה
	.45	תמר זינתה ויצאו ממנה נביאים ומלכים
	.46	זמרי זינה ונפלו ממנו כמה רבבות מישראל
.iii	.47	אמר רב נחמן בר יצחק
	.48	גדולה עבירה לשמה
	.49	ממצוה שלא לשמה
	.50	שנאמר תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך (שופטים ה, כד)
	.51	מאן נשים באהל שרה רבקה רחל ולאח
	.52	אמר רב יהודה אמר רב
	.53	לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה
	.54	שבשכר ארבעים ושנים קרבנות שהקריב בלק מלך מואב
	.55	זכה ויצתה ממנו רות
	.56	וא"ר יוסי בן חוני רות בתו של עגלון בן בנו של בלק מלך מואב היה

ב. האמצעיים הספרותיים שבסוגיה הקדומה והשלכתם על פירוש מימרת רנב"י

כאמור הסוגיה משתמשת באמצעי ספרותי ייחודי של חזרה על מלה או מספר מילים בצמדי משפטים, אותן הדגשנו בטבלה למעלה. לעיתים החזרות הן אנאפורה - חזרה על מילה בתחילת המשפט, לעיתים מצופורה - חזרה על מילה באמצע המשפט, ולעיתים אפיפורה - חזרה על מילה בסוף המשפט. החזרות מופיעות בצמדי השורות הבאות: 4: 3, 7: 6, 9: 8, 14: 13, 16: 15, 18: 17, 22: 21, 44: 43, 46: 45, 49: 48.

הסוגיה פותחת בניסיון להדגים את הפסוק המשתמש באפיפורה: 'ישרים דרכי ה'

צדיקים ילכו בם ופושעים ילכו בם' (שורות 2—4). הסוגיה מגיעה למסקנה כי גילוי העריות בין לוט לבנותיו מדגים את הפסוק, בנותיו של לוט התכוונו לשם מצווה ועל כן הן זוכות לשבח ואילו לוט שהתכוון לשם עבירה מגונה. הסוגיה מנסחת מסקנה זו תוך שימוש באמצעי הספרותי של חזרה (שורות 22: 21). בהמשך הסוגיה מופיעים שני סיפורי פיתוי נוספים, תמר ויהודה ויעל וסיסרא, המנוסחים גם הם תוך שימוש באמצעי הספרותי של חזרה על צמדי משפטים: מימרת עולא המתייחסת לתמר (שורות 44: 43, 46: 45) ומימרת רנב"י המתייחסת ליעל (שורות 49: 48).

אם כן, המבנה הספרותי של הסוגיה מוליך את קהל היעד של הסוגיה לפרש את המימרות הללו כתואמות לפרדיגמה של סיפור לוט ובנותיו: כשם שבנות לוט התכוונו לשם מצווה כך תמר ויעל התכוונו לשם מצווה, וכשם שלוט התכוון לעבירה כך גם הייתה כוונתם של זמרי (המוזכר במימרת עולא בהנגדה לתמר) וסיסרא. בנוסף, המבנה המשולש של הסוגיה עליו עמדנו בפרק הקודם אינו משמש בתרבות אוראלית ככלי עזר לשינון וזיכרון בלבד, אלא הוא משקף את האופן בו נלמד והובן גוף הידע.<sup>464</sup> בסוגיה שלנו שלושת סיפורי הפיתוי מוצגים כיחידה אחת שלכל אחד מחלקיה מאפיינים דומים.<sup>465</sup> הביטוי 'נתכוונו לשם מצווה' שהסוגיה מייחסת לבנות לוט הוא פירוש של עורכי הסוגיה לכוונת ה'לשמה' שרנב"י מייחס ליעל. המבנה הספרותי של הסוגיה מוליך את קהל היעד לפרש את כוונת ה'לשמה' בדברי רנב"י ככוונה לקיום מצווה. ככל הנראה זוהי הסיבה שרש"י מפרש את מעשי הפיתוי של תמר ויעל בהתאם לכוונה שהסוגיה מייחסת ללוט ולבנותיו; לגבי תמר רש"י מפרש: 'תמר שזינתה' – 'ונתכוונה לשום מצוה', ולגבי זמרי: 'זמרי זינה' – 'ונתכוון לשם עבירה', וכך גם הוא מפרש את התיבה 'לשמה' בדברי רנב"י 'גדולה עבירה לשמה' – 'כלומר לשום מצוה'.<sup>466</sup> אם כן, הסיעה של הפרשנים והחוקרים שפרשו את המונח 'עבירה לשמה' כעבירה לשם קיום מצווה בעקבות רש"י, נמשכו אחר המבנה הספרותי של הסוגיה המוליך את קהל היעד של הסוגיה לפרש כך את המונח.

נוכל להביא ראיה לניתוח שהצענו, על פיו המינוח בו הסוגיה משתמשת בכדי לתאר את כוונותיהם של לוט ובנותיו משפיע על פירושים של מעשי הפיתוי הבאים אחר כך בסוגיה מפירוש הסוגיה על פי בעלי התוספות: גרסת התוספות לשורה 23 היא 'ודלמא איהו נמי [=ואולי גם הוא] לשם שמים מיכוון', דהיינו התלמוד מתלבט האם כוונתו של לוט הייתה לשם שמים בדומה לבנותיו, ולא כגרסה שלפנינו 'ודילמא לשום מצוה אכוון' לפיה התלמוד מתלבט האם כוונתו של

<sup>464</sup> ראו אלכסנדר, משנה. המבנה המשולש של הסוגיה הקדומה מסומן בעמודה הימנית של הטבלה ועוד נתייחס אליו בהרחבה בהמשך הדיון. על המבנה המשולש של הסוגיה הרחבנו גם בסעיף ב בפרק הקודם.

<sup>465</sup> בהשפעת מבנה הסוגיה הוצגו שלושת סיפורי הפיתוי בספרות הרבנית ובספרות המחקר כדוגמאות לעבירה לשמה, ראו מאירי, הוריות י ע"ב, ד"ה 'ואף על פי שמצות אין צריכות כונה' (עמ' 272); קרא, אימהות, עמ' 139; קרא, גדולה; גפני, חטא, עמ' 10.

<sup>466</sup> הציטוטים מתוך פירוש רש"י הוריות, י ע"ב, הנדפס במהדורת וילנה. ברש"י הוריות י ע"ב, על פי כתב יד (פורסם על ידי דבילצקי) 'גדולה עבירה לשמה' - 'שעושין לשום מצוה' (עמ' מז). על הזיהוי של הפירוש הנדפס במהדורת וילנה לר' שלמה יצחקי ראו דבילצקי, רש"י. המיוחס לרש"י במסכת נזיר נוקט גם הוא בקו פרשני דומה. על זהותו של הפירוש הנדפס כפרוש רש"י במהדורות וילנה למסכת נזיר ראו אפשטיין, פירושי. בתרגומים השונים לאנגלית שהוצעו למונח 'עבירה לשמה' נמשך אחרי פירוש רש"י תרגומו של ניוזנר ראו בלנקובסקי, עבירה.

לוט הייתה לשם מצווה.<sup>467</sup> בהתאם לגרסתם לפיה הסוגיה שוללת ייחוס כוונה לשם שמים ללוט, מייחסים בעלי התוספות בהמשך הסוגיה כוונה לשם שמים לתמר.<sup>468</sup> אם כן, ההשוואה בין פירוש רש"י לסוגיה לפרשנות שתוספות מציעים לסוגיה מלמדת כי שני הפרשנים מגלים עקביות בפירוש כוונות הדמויות המקראיות המעורבות במעשי הפיתוי שהסוגיה מזכירה. העקביות של הפרשנים עולה בקנה אחד עם טענתנו כי הכוונה שהסוגיה מייחסת לסיפור לוט ובנותיו שהוא סיפור הפיתוי הראשון בסוגיה, משליכה על הבנת שני סיפורי הפיתוי הבאים אחריו בסוגיה.

אין בידינו ראייה לגבי גרסתם של בעלי התוספות לשורה 21 בסוגיה המתארת את כוונתן של בנות לוט: האם הם גרסו 'לשם מצווה' כעדי הנוסח שלפנינו או 'לשם שמים'. אולם הגרסה המייחסת לבנות לוט כוונה לשם שמים, מופיעה בשני כתבי יד של אגדות התלמוד ובדפוס הראשון של 'הגדות התלמוד'.<sup>469</sup> החילוף בין 'לשם מצווה' ל'לשם שמים' שמצינו בנוסח הסוגיה בנזיר מופיע בחיבורים נוספים וביניהם אבות דר' נתן בו דן קיסטר.<sup>470</sup> קיסטר מציע סקירה של חילופי גרסה בין 'לשם מצווה' ל'לשם שמים' בחיבורים שונים. בעקבות מחקריהם של הורוביץ ושרביט טוען קיסטר כי מדובר בחילוף קדום הנמצא כבר בספרות המקרא המאוחרת ובמשנה.<sup>471</sup> יש לציין כי הורוביץ ושרביט עליהם מסתמך קיסטר מדגישים את נדירותו של החילוף, לטענתם ברוב המקומות הביטויים אינם מתחלפים זה עם זה.<sup>472</sup> אם כן, לכל אחד מן המונחים 'לשם מצווה' ו'לשם שמים' משמעות מובחנת משלו וברגיל הם אינם מתחלפים זה בזה. כך מפרש לורברבוים את המונחים:

<sup>467</sup> תוספות, נזיר כג ע"א, ד"ה 'ודלמא איהו נמי לשם שמים מיכוון'.

<sup>468</sup> תוספות, נזיר כג ע"ב, ד"ה 'תמר זינתה'.

<sup>469</sup> כתבי היד של אגדות התלמוד הם פרמה 3010 ולונדון 406. אלו הם חיבורים בכתב יד המלקטים את האגדות בתלמוד, והם עדי נוסח עקיפים של סוגייתנו. אני מודה למר דוד ארונובסקי ממכון התלמוד הישראלי השלם על ההפניות לכתבי היד הללו. 'הגדות התלמוד' הוא קובץ אגדות הדומה ל'יעין יעקב' הנדפס על ידי חכם ספרדי אנונימי בקונסטנטינופול בשנת 1511. יש לציין כי הגרסה 'לשם שמים' מופיעה בעדי נוסח עקיפים למסכת נזיר בלבד, ואין לה תיעוד בעדי הנוסח של הוריות.

<sup>470</sup> אבות דר' נתן, נוסחה א, פרק יז (עמ' 66). נדון במקור זה בפרק הבא.

<sup>471</sup> ראו קיסטר, עיונים, עמ' 124 הערה 38; עיון, עמ' 708 הערה 39.

<sup>472</sup> כך הורוביץ, שקיעי, עמ' 114, 'אולם רק במקום אחד מצאנו שה"יראה" מוסבת על משפטו של האל [...] אופיו יוצא הדופן של פסוק זה (תהילים קיט, קכ) מואר במיוחד לאור הפסוקים הרבים [...] שלעולם היראה מתקשרת בהם עם האלוהים עצמו ולא עם מצוותיו'; ושרביט, מסורות, עמ' 134, הדן במשנה: 'החילוף לשם שמים – לשם מצווה מצוי בשני מאמרים אלה דווקא (אבות ד, יא; ה, יז) (ולא במאמרים אחרים באבות ומחוצה לה!) ואין זה מקרה'.

לתיבות 'לשם שמים' שבדברי הלל אין לייחס מובן דאונטולוגי, כמו שנוהגים לפרש

לעיתים את הביטוי 'לשם מצווה'; משמעותן כפשוטן: למען הקב"ה.<sup>473</sup>

באשר לסוגייתנו, אורבך, נויבירט וקרא התקשו להבין כיצד הסוגיה מייחסת לבנות לוט כוונה לשם מצווה, ועל כן הם הציעו כי הביטוי 'לשם מצווה' משמש בסוגייתנו במשמעות של 'לשם שמים'.<sup>474</sup> אולם קשה לקבל את דבריהם, כפי שטוען לורברבוים המונחים 'לשם שמים' ו'לשם מצווה' הם מונחים מובחנים זה מזה, הראשון מצביע על האל עצמו והשני על מצוותיו של האל. הקושי בהבנת הגרסה 'לשם מצווה' המופיעה בכל עדי הנוסח הישירים של התלמוד עליו הצביעו אורבך ונויבירט וקרא, וההצעה הפרשנית שלהם כי הביטוי 'לשם מצווה' משמש בסוגייתנו במשמעות של 'לשם שמים', מצביעים על ההשערה כי הגרסה 'לשם שמים' שמצינו בעדי הנוסח העקיפים של הסוגיה (נוסחת התוספות וקבצי האגדה שהזכרנו קודם) היא גרסה משנית ומאוחרת שבקשה לתקן את הטקסט התלמודי המוקשה שעמד לפניו.

בכדי לפענח את המשמעויות של הביטוי 'כוונה לשם מצווה' בו הסוגיה משתמשת לתיאור כוונתן של בנות לוט יש לבחון את הופעותיו של ביטוי זה בספרות חז"ל. הביטוי 'כוונה לשם מצווה' הוא ביטוי ייחודי בספרות חז"ל המשמש מלבד סוגייתנו בהקשר אחד בלבד - ציון הכוונה הראויה למצוות הייבום. כך שנינו במשנה (בכורות ז, א):

בראשונה שהיו מיתכוונין לשם מצוה

מצות יבום קודמת למצות חליצה

עכשיו שאינן מיתכוונין לשם מצוה

אמרו מצות חליצה קודמת למצות היבום<sup>475</sup>

---

<sup>473</sup> צלם, עמ' 309. לורברבוים מתייחס לדבריו של הלל המובאים באבות דרבי נתן, נוסחה ב, פרק יז (עמ' 66), נדון במקור זה בפרק הבא.

<sup>474</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 300; קרא, גדולה, עמ' 27; נויבירט, כוונה, עמ' 305.

<sup>475</sup> הנוסח על פי כתב יד קויפמן, ובשינויים גדולים בדפוסים, אולם לעניינינו אין לשינויים אלו חשיבות משום שהשימוש בביטוי 'כוונה לשם מצוה' מופיע בכל עדי הנוסח של המשנה.

בין אם הייחוס של 'כוונה לשם מצוה' לבנות לוט נעשה על ידי העורכים האנונימיים של הסוגיה, ובין אם במסגרת הדו-שיח האמוראי שבין רבה בר בר חנה לריש לקיש, מי שתבע את השימוש בביטוי 'כוונה לשם מצוה' בסוגיה שלנו בהקשר של הכוונה המיוחסת לבנות לוט, הכיר את השימוש של המשנה בביטוי בהקשר של מצוות הייבום, וביקש לקשור בין ההיגדים. הסוגיה משבחת את התנהגותן של בנות לוט ורואה במעשיהן ואריאציה של מצות הייבום, כשם שמטרתה של מצוות הייבום היא להקים זרע לנפטר ללא צאצאים, כך בנות לוט בקשו להקים זרע מאביהן אותו חשבו לגבר היחידי עלי האדמות.<sup>476</sup> סיפור הפיתוי השני בסוגיה של יהודה ותמר נקשר במקרא למצוות הייבום.<sup>477</sup> הצגתה של מימרת רנב"י הדנה במעשה הפיתוי של יעל לצד מעשי הפיתוי של בנות לוט ותמר הקשורים על פי הסוגיה למצוות הייבום, מוליכה את קהל היעד של הסוגיה למסקנה כי יש לקשור בין מימרת רנב"י למצוות הייבום: כשם שמצוות הייבום משעה את איסור הנישואין לאשת אח לשם המטרה הנעלה של הקמת זרע על שם האח המת כך רנב"י מעניק לגיטימציה למעשיה של יעל משום שהם נעשים למען מטרה נעלה - הריגת אויבם של ישראל.<sup>478</sup> ההצגה של מימרת רנב"י בהקשר של מצוות הייבום המעוגנת בחוק המקראי וההלכה החז"לית מוליכה את קהל היעד של הסוגיה למסקנה כי מימרת רנב"י היא חלק אינטגרלי מעולם החוק וההלכה החז"לית ואינה סותרת אותה.<sup>479</sup> בנוסף, פירוש התיבה 'לשמה' במונח 'עבירה לשמה' כ'לשם מצווה' שולל את הפירוש הרדיקאלי של המונח 'עבירה לשמה' כעבירה לשם שמים.<sup>480</sup> אם כן, ההקשר הספרותי בו משובצת המימרה מכוון את קהל היעד להבין את המימרה באופן מתון.

---

<sup>476</sup> כך מנמקת בתו הבכירה של לוט את המעשה: 'ואיש אין בארץ לבא עלינו, כדרך כל הארץ, לכה ונשקה את אבינו יין, ונשכבה עמו, ונחיה מאבינו זרע' (בראשית יט, לא—לב).

<sup>477</sup> ראו בראשית לח, ז.

<sup>478</sup> על התפיסה כי מצוות הייבום היא מעין 'עבירה לשמה' הנעשית בהיתר ראו קופרמן, עבירה.

<sup>479</sup> השימוש וההקשר החדש שבו הסוגיה משתמשת בביטוי קיים, טוענת את הביטוי במשמעות חדשה. במקרה שלפנינו, הסוגיה משתמשת בביטוי 'כוונה לשם מצווה' המופיע כבר במשנה בהקשר של מצוות הייבום בהקשר חדש לגבי גילוי העריות בין בנות לוט לאביהן. תופעה זו אופיינית ורווחת לספרות חז"ל. תופעה זו קיימת גם בשימוש החדש של רנב"י בתיבה 'לשמה' בהקשר של עשיית עבירה. בעקבות המונח שתבע ויטגנשטיין 'משחק שפה', ניתן לראות את התופעה הזו כ'משחק השפה של התלמוד הבבלי', שימוש חדש היוצר משמעות חדשה למונח קיים. מעקב אחר שובל השימושים והמשמעויות של מונח, ביטוי או מילה, יכול ללמד עד דרך צמיחתם, ניסוחם והתפתחותם של הרעיונות בספרות חז"ל. על פרשנות התלמוד בדרך זו ראו בלנקובסקי, פרשנות.

<sup>480</sup> על הפער בין פרוש התיבה 'לשמה' במונח עבירה לשמה כ'לשם מצווה' לבין פרוש התיבה 'לשמה' במונח כ'לשם שמים', ועל הרדיקאליות של פרוש המונח 'עבירה לשמה' כ'עבירה לשם שמים' הרחבנו בפרק המבוא.

אנו יכולים להניח כי ניתן להתחקות אחר התפתחות הסוגיה באמצעות ההבחנה באמצעים הספרותיים המשמשים בחלקים שונים של הסוגיה. שימוש באמצעים ספרותיים דומים בחלקים מסוימים של הסוגיה מעיד כי חלקים אלו נוצרו בהקשר היסטורי-תרבותי דומה למשל, בתוך תרבות אוראלית בה שכיח השימוש באמצעים מנומונים – אמצעי זיכרון, לעומת זאת חלקים אחרים של הסוגיה בהם אמצעים ספרותיים אלו אינם מופיעים נוצרו בהקשר היסטורי-תרבותי אחר. על פי הנחה זו נוכל לשער כי גרעינה הקדום של הסוגיה הקדומה כלל רק את חלקי הסוגיה בהם משמשים שני האמצעים הספרותיים שזיהינו: חזרה על מילה בצמדי משפטים, והמבנה המשולש של הסוגיה, דהיינו שתי השלשות: i—iii, I—III בין השורות 42—50, 22—1. שתי השלשות משורשרות זו לזו: החלק האחרון בשלשה הראשונה העוסקת בניסיון לפרש את הפסוק 'ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בס' ופושעים יכשלו בס' הוא הטענה כי הפסוק מתאים למעשה לוט ובנותיו, טענה זו משמשת גם כחלק הראשון של השלשה השנייה המורכבת משלושה במעשי פיתוי מקראיים. בשלב משוער זה של הסוגיה, הסוגיה הסתיימה במימרת רנב"י. כפי שראינו קודם, המבנה הספרותי של הסוגיה מוליך את קהל היעד של הסוגיה לפרש את מימרת רנב"י באופן הממתן את הפוטנציאל הרדיקאלי של המימרה. יש לשער כי בשלב הבא של התפתחות הסוגיה נוספו לה שתי שלשות העוסקות בסיפור לוט ובנותיו: A—C, a—c בשורות 23—41. בחלק זה של הסוגיה משמש האמצעי הספרותי של מבנה משולש, אך האמצעי הספרותי של חזרה על מילה בצמדי משפטים נעדר. גם שתי השלשות הללו משורשרות: הדרשה (שורות 24—29) המשיבה על השאלה הראשונה מתוך שלושת השאלות המנסות להצדיק את חלקו של לוט במעשה הפיתוי, היא החלק הראשון מתוך השלשה השנייה המורכבת מדרשות פסוקים בגנות לוט, שלהן מבנה ספרותי דומה של חלוקת פסוק למקטעים ודרשתו. הנושא של שתי השלשות שנוספו לגרעינה הקדום של הסוגיה הוא דמותו של לוט והערכת מעשיו. ניתן לראות בשתי השלשות הללו יחידה ספרותית עצמאית שנוספה על הגרעין הקדום של הסוגיה. בשלב הבא נוספה מימרת ר' יהודה אמר רב' בשורות 55—52 (והבהרתה על ידי ר' יוסי בן חוני בשורה 56) החותמת את הסוגיה, והחורגת מהמבנה המשולש של הסוגיה הקדומה. מימרת ר' יהודה אמר רב' באה בסוגיה לשם מיתון המסר של מימרת רנב"י המעניקה משקל רב למימד הכוונה. המימרה טוענת כי יש ערך לעשיית מצוות ולימוד תורה בלא התחשבות בכוונותיו של העושה. מימרת רב'

יהודה אמר רב' בעלת המסר הקונפורמיסטי משמשת כ'אקורד הסיום' של הסוגיה, במקום מימרת רנב"י בעלת הפוטנציאל הרדיקאלי.

### ג. ניתוח הדו-שיח שבסוגיה ויחסו למימרת רנב"י

השלשה הראשונה בסוגיה מציגה דו-שיח אמוראי, בין רבה בר בר חנה, אמורא בבלי בן הדור השלישי שלמד בארץ ישראל לפני ר' יוחנן ורגיל להביא בתלמוד הבבלי מימרות בשמו של רבו,<sup>481</sup> לבין ריש לקיש, אמורא ארץ ישראל בן הדור הראשון הידוע כבן המחלוקת של ר' יוחנן.<sup>482</sup> הדו-שיח מוסב על הפירוש שמביא רבה בר בר חנה בשם ר' יוחנן לפסוק 'ישירים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם'. אין בידנו תיעוד בספרות חז"ל הארץ ישראלית לדו-שיח זה, שבמידה ואכן התרחש – הוא התרחש בארץ ישראל ולא בבבל.<sup>483</sup> נציע את ההקשרים שבין האפשרויות השונות לפירוש הפסוק המוצעות במסגרת הדו-שיח שבסוגיה לבין מקורות נוספים בספרות חז"ל; ואת היחס בין הפירושים השונים לפסוק שהסוגיה מציעה, לבין מימרת רנב"י.

האפשרות הראשונה שהסוגיה מציעה לפירוש הפסוק, מובאת על ידי רבה בר בר חנה בשמו של ר' יוחנן, לדבריו הפסוק מלמד על ההבחנה בין האוכל את קרבן הפסח לשם מצווה לבין האוכל את קרבן הפסח אכילה גסה.<sup>484</sup> התלמוד מייחס לריש לקיש את הדחייה של האפשרות

<sup>481</sup> אלבק, מבוא, עמ' 305.

<sup>482</sup> אלבק, מבוא, עמ' 167.

<sup>483</sup> ככל הידוע לנו, ריש לקיש הוא אמורא ארץ ישראלית שלא הגיע מעולם לבבל, על כן במידה ואכן התרחש דו-שיח בין ריש לקיש לרבה בר בר חנה הוא התרחש בארץ ישראל.

<sup>484</sup> בעלי התוספות (נזיר כג ע"א, ד"ה 'פסח מיהא קעביד'; יבמות מ ע"א, ד"ה 'אכילה'; בבא קמא קי ע"ב, ד"ה 'אכילה'; פסחים קז ע"ב, ד"ה 'דלמא') מעירים על הסתירה בין סוגייתנו בה ריש לקיש טוען כי אכילה גסה נחשבת לאכילה ועל כן האוכל אכילה גסה יוצא ידי חובת המצווה של אכילת קרבן הפסח למסורת התלמודית לגבי אכילה גסה ביום הכיפורים: 'אמר ריש לקיש: האוכל אכילה גסה ביום הכיפורים פטור' (בבלי, יומא פ ע"ב; מ ע"א). ריש לקיש טוען לגבי מצוות עינוי ביום הכיפורים כי אכילה גסה אינה נחשבת לאכילה. בכדי ליישב את הסתירה מציעים בעלי התוספות כי יש שתי דרגות של אכילה גסה, הדרגה הפחותה בה האוכל אינו רעב נחשבת כאכילה ואלה מתייחס ריש לקיש בסוגייתנו, לעומת זאת אכילה גסה ממש, בה האוכל קץ באכילה ואינו מעוניין בה כלל, אינה נחשבת לאכילה ואלה מתייחס ריש לקיש לגבי מצוות העינוי שביום הכיפורים. למרות הדוחק הכרוך בנתינת שתי משמעויות למונח 'אכילה גסה', מן הפרספקטיבה המחקרית אין לדחות את הצעת בעלי התוספות על הסף. השימוש במונח 'אכילה גסה' נאמר בכל אחת מן המימרות בהקשר שונה: בסוגייתנו אכילה גסה מופיעה בניגוד לאכילה לשם מצווה, ועל כן הביטוי 'אכילה גסה' משמש בסוגייתנו במשמעות של אכילה לתיאבון (ראו רש"י ד"ה 'לשם אכילה גסה', לדיון בפרוש רש"י וגרסאותיו השונות ראו, תוספות הרא"ש הנדפס בצידי מהדורת וילנה לתלמוד, הוריות, י ע"ב, ד"ה



הראשונה לפירוש הפסוק שמציע ר' יוחנן, לדברי ריש לקיש אמנם אכילה גסה של קרבן הפסח אינה אידיאלית, אך האוכל את קרבן הפסח באופן כזה יצא ידי חובת המצווה ואין לכנותו רשע, ועל כן הפסוק 'ורשעים ילכו בס' אינו מתייחס לאדם שכזה.

את הצעתו של ר' יוחנן לפירוש הפסוק ואת דחייתה של ההצעה על ידי ריש לקיש יש לאמוד לאור הסוגיה במסכת פסחים בה חולקים ריש לקיש ור' יוחנן לגבי הכוונה הנחוצה בעת אכילת המרור בליל הסדר.<sup>485</sup> מסוגיתנו משמע כי לדברי ריש לקיש האוכל לתיאבון אמנם אינו עושה מצווה מן המובחר אך הוא מקיים את מצוות אכילת קרבן הפסח, לעומת זאת במסכת פסחים התלמוד הבבלי מייחס לריש לקיש את העמדה כי האוכל מרור בליל הסדר ללא כוונה לצאת ידי חובת המצווה נחשב כמי שלא קיים את המצווה, ועל כן אין לברך על אכילת מרור שכזו. אולם, במקבילה בסוגית הירושלמי נחלקים ריש לקיש ור' יוחנן בהיפוך הדעות: ריש לקיש סובר כי יוצא באכילת מרור אף אם לא התכוון, ור' יוחנן סובר כי אין יוצאים באכילת מרור ללא כוונה.<sup>486</sup> ניתן להעלות את ההשערה כי הדו-שיח שהסוגיה שלנו מביאה בין ריש לקיש לרבה בר בר חנה המביא את דברי רבו ר' יוחנן בו מוצגת המחלוקת של האמוראים לגבי הכוונה הנחוצה לאכילת קרבן הפסח, הוא מעין עיבוד בבלי של המסורת הארץ ישראלית המופיעה בתלמוד הירושלמי לפיה ר' יוחנן וריש לקיש נחלקו לגבי הכוונה הנחוצה לאכילת המרור.<sup>487</sup> על פי סוגיתנו, ר' יוחנן פוסל אכילה קרבן פסח לתיאבון שאינה לשם מצווה ואילו ריש לקיש חולק עליו וטוען כי אמנם אין זו מצווה מן המובחר אך האדם יוצא ידי חובת המצווה. אם כן, סוגיתנו עולה בקנה אחד דעתו של ריש לקיש על פי מסורת הירושלמי ובניגוד לסוגיית הבבלי בפסחים. הסוגיה הבבליית בפסחים מייחסת לריש לקיש את העיקרון של 'מצוות צריכות כוונה', דהיינו העמדה כי בכדי לצאת ידי חובת המצווה יש לעשות את הפעולה הנחוצה מתוך כוונה לקיום המצווה. פרידמן

---

יואחד אכלו אכילה גסה'; רש"י הוריות כתב יד, עמ' מז הערה 532), ואילו לגבי יום הכיפורים האכילה הגסה באה בהגדה לאכילה האסורה ביום הכיפורים שהיא אכילה לתיאבון, ועל כן הפירוש של אכילה גסה בהקשר זה היא אכילה שאינה לתיאבון המותרת מן התורה. יש מקום לקבל את טענת בעלי התוספות כי למרות ששני המקורות משתמשים בביטוי 'אכילה גסה' הם מתייחסים לסוגי אכילה שונים. יש לציין כי הביטוי 'אכילה גסה' במשמעות של אכילה שאינה לתיאבון מופיע במימרה נוספת של ריש לקיש בהמשך הסוגיה בהקשר של זכות הפועל לאכול מהתוצרת החקלאית: 'זר שאכל תרומה אכילה גסה משלם את הקרן ואינו משלם את החומש, "כי יאכל" (ויקרא כב, יד), פרט למזיק'.

<sup>485</sup> בבלי, פסחים קיד ע"ב.

<sup>486</sup> ירושלמי, פסחים י, ג (לז ע"ג).

<sup>487</sup> על התופעה של מעבר מסורות בין ארץ ישראל לבבל בשינויים גדולים ראו פרידמן, סוגיות, עמ' 42.

ומוסקוביץ משערים כי הניסוח העקרוני של דעת ריש לקיש הוא ניסוח בבלי מאוחר, ואילו מסורת הירושלמי לפיה ריש לקיש ורי' יוחנן חולקים באופן נקודתי לגבי מצוות אכילת מרור היא המסורת המקורית.<sup>488</sup> לדבריהם אמנם התלמוד הבבלי מייחס את המחלוקת לגבי העיקרון של 'מצוות צריכות / אינן צריכות כוונה' לאמוראים שונים, אולם בזמן האמוראים, האמוראים נחלקו בעניינים נקודתיים בלבד שנוסחו על ידי השכבה האנונימית בתלמוד כמחלוקת לגבי העיקרון של 'מצוות צריכות / אינן צריכות כוונה'.<sup>489</sup>

יש מקום לשקול האם הסוגיה שלנו מכוונת לקשור את הדו-שיח שבפתיחת הסוגיה למחלוקת התלמודית בשאלה האם מצוות צריכות כוונה. בהקשר זה ניתן לפרש את הדו-שיח בסוגיה שלנו כך: ר' יוחנן מפרש את הפסוק כצדיק ורשע ההולכים בדרך אחת, דהיינו מקיימים מצווה, הצדיק מתכוון לשם מצווה ועל כן יוצא ידי חובה, ואילו הרשע אינו מכוון לשם מצווה ועל כן אינו יוצא ידי חובת המצווה, וזאת משום שעמדתו של ר' יוחנן על פי סוגיתנו היא ש'מצוות צריכות כוונה'. לעומת זאת ריש לקיש סובר כי 'מצוות אינן צריכות כוונה' ועל כן מי שעושה מצווה ללא כוונה, אמנם אינו מקיים את המצווה מן המובחר אך הוא יוצא ידי חובת המצווה, ועל כן הוא אינו יכול להיחשב לרשע - 'האי רשע קרית ליה [=לזה רשע אתה קורא]?!'. הסוגיה שלנו מעדיפה את עמדתו של ריש לקיש, ומציגה את הדחייה של ריש לקיש כדחייה שאין עליה ערעור.

---

<sup>488</sup> פרידמן, סוגיות, עמ' 126—129; מוסקוביץ, היגיון, עמ' 307—309. סוגיית הירושלמי, פסחים י, ג (לז ע"ג), טוענת כי חובת ההסבה בעת אכילת המצה מלמדת על כוונת האוכל, ועל כן האוכל מצה בהסבה יוצא ידי חובת המצווה, וזאת גם לשיטת ר' יוחנן בירושלמי לפיה אינו יוצא ידי חובה באכילה ללא כוונה. טענת הירושלמי יפה לכאורה גם לגבי אכילת קרבן הפסח הנידונה בסוגיתנו משום שבאכילתו דרושה הסבה. לעומת זאת, טענת הירושלמי אינה רלוונטית לגבי אכילת המרור שאינו נאכל בהסבה (ראו בבלי, פסחים קח ע"א) בו נחלקו האמוראים בסוגיות הירושלמי והבבלי במסכת פסחים. כיצד אם כן מתיישבת סוגיתנו המציגה מחלוקת לגבי אכילת קרבן הפסח ללא כוונה עם טענת הירושלמי כי הדרישה להסב מכריעה לגבי כוונת האוכל.

ראשית עלינו להביא בחשבון כי טענת הירושלמי היא מדברי הסתם והיא אינה חלק מהשיח האמוראי. בנוסף, אף אם נקבל את טענת הירושלמי ש'מכיון שהסב חזקה כיוון', ועל כן ר' יוחנן וריש לקיש אינם חולקים במקרה שהסב משום שהוא נחשב כמי שהתכוון לצאת ידי חובת המצווה, יש מקום להציע כי האמוראים חולקים במקרה בו היעדר הכוונה של האוכל ידועה לנו ואינה בספק. דהיינו, במקרה בו יש לנו ספק האם האוכל את קרבן הפסח התכוון לצאת ידי חובת המצווה יש לאמץ את טענת הירושלמי כי אם הסב חזקה עליו שכיוון לצאת ידי חובה, אולם במקרה בו אנו יודעים שהאוכל את קרבן הפסח לא התכוון לצאת ידי חובת המצווה אלא אכל את הקרבן לתיאבון בלבד, אף על פי שהוא אכל את קרבן הפסח בהסיבה, אין להחשיב אותו כמי שהתכוון לצאת ידי חובה, ועל כן ר' יוחנן וריש לקיש חולקים האם הוא יצא ידי חובת המצווה באכילה שכזו.

<sup>489</sup> על העיקרון של 'מצוות צריכות כוונה' ראו נובירט, כוונה, עמ' 126.

ההכרעה של הסוגיה שלנו כי 'מצוות אינן צריכות כוונה' עולה בקנה אחד עם סוגיה נוספת בתלמוד הבבלי (ראש השנה כח ע"ב) המייחסת לאביי ורבא את המחלוקת לגבי העיקרון של 'מצוות צריכות / אינן צריכות כוונה', בה הדעה כי 'מצוות אינן צריכות כוונה' מיוחסת לרבא שברגיל הלכה כמותו במקום שהוא חולק על אביי.

בין אם נקבל את ההשערה שהעלינו כי הדו-שיח שבפתיחת הסוגיה שלנו מכוון לרמז למחלוקת לגבי העיקרון של 'מצוות צריכות / אינן צריכות כוונה' ובין אם לאו, דחיית ההצעה הפרשנית של ר' יוחנן על ידי ריש לקיש בסוגיה שלנו מבססת את הדעה כי כוונה אינה תנאי הכרחי לקיום המצווה. העמדה של ריש לקיש מתייחסת למישור הפורמאלי של החוק - יציאת ידי חובת המצווה, ממנה גוזר ריש לקיש שיפוט ערכי וטוען כי העושה מצווה ללא כוונה אמנם אינו עושה מצווה מן המובחר אך אין להחשיב אותו רשע. בהמשך הסוגיה מובאות מימרת רנב"י ומימרת ר' יהודה אמר רב שאינן עוסקות במישור הפורמאלי של החוק אלא בשאלת הערך של מצווה ללא כוונה ראויה - 'מצווה שלא לשמה'. אם כן, פתיחת הסוגיה מבססת את מעמדה החיובי של קיום מצווה ללא כוונה. היחס בין עמדתו של ריש לקיש המוצגת בפתיחת הסוגיה למימרת רנב"י מקביל ליחס בין מימרת רנב"י למימרת ר' יהודה אמר רב (כפי שהיא מוצגת בכתבי היד של הוריות): כשם שמימרת ר' יהודה אמר רב מבקשת למתן את המסר של מימרת רנב"י לגבי פחיתות הערך של קיום מצווה שלא לשמה, כך גם פתיחת הסוגיה מבהירה כי מן ההיבט הפורמאלי אין לערער על מעמדה החיובי של קיום מצווה ללא כוונה. בדומה למימרת ר' יהודה אמר רב העמדה של ריש לקיש בפתיחת הסוגיה כי אדם יוצא ידי חובה גם אם עשה את המצווה ללא כוונה, אינה מערערת על חידושו של רנב"י לגבי הלגיטימיות של 'עבירה לשמה', אלא היא מעבירה מסר הממתן את עמדתו של רנב"י לגבי פחיתות הערך של 'מצווה שלא לשמה'.

לאחר שהסוגיה מקבלת את הדחייה שריש לקיש מציע לדברי ר' יוחנן, עולה ההצעה כי הפסוק מתייחס למקרה של 'אשתו ואחותו עמו בבית'. לא ברור האם הצעה זו היא מדברי סתם התלמוד או מדברי ריש לקיש.<sup>490</sup> בין כך ובין כך, המקרה של 'אשתו ואחותו עמו בבית' אותו הסוגיה מציעה כהסבר לפסוק מופיע במספר מקורות תנאיים כדוגמא לעשייה של איסור מסופק: המשנה מביאה את המקרה של מי 'שאשתו ואחותו עמו בבית'<sup>491</sup> וספק על מי מהן בא, כדוגמא למקרה בו מתחייב האדם בקרבן אשם תלוי. בתוספתא מובא המקרה: 'כיצד אשתו ואחותו,

<sup>490</sup> יש מקום להתבלט האם המשך המהלך התלמודי הכולל את דחיית ההצעה השנייה לפירוש הפסוק וההצעה השלישית לפירוש הפסוק שהסוגיה מקבלת, הם חלק מהדו-שיח האמוראי או שהם מדברי סתם התלמוד.

<sup>491</sup> כריתות ד, א.

נתכוון לבא על זו, ובא על זו,<sup>492</sup> היתה למקרה בו דנה סוגייתנו, בו נזדמנה לו בטעות אחרות במקום אשתו. התנאים בתוספתא ובמשנה חולקים האם יש חובת חטאת במקרה בו התכוון לבא על אשתו ושגג ובא על אחרות.<sup>493</sup> אולם התלמוד הבבלי מכריע לחומרה במקרה זה בהסתמך על

<sup>492</sup> כריתות ב, יד.

<sup>493</sup> המחלוקת היא בין ר' אליעזר המחייב חטאת לר' יהושע הפוטר. במשנה ובתוספתא תנאים שונים מפרשים מחלוקת זו. הנוגע לענייניו הוא פירושו של ר' יהודה במשנה, כריתות ד, ג: 'אמר רבי יהודה אפילו נתכוון ללקט תאנים ולקט ענבים, ענבים ולקט תאנים, שחורות ולקט לבנות, לבנות ולקט שחורות, רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר' (הכוונה ביום השבת בו אסור ללקוט). על פי ר' יהודה במקרה בו התכוון לביצוע הפעולה וטעה באובייקט עליו מוסבת הפעולה, בדומה למי שהתכוון לבא על אשתו ובא בטעות על אחרות, התנאים חולקים האם חייב קרבן. הדמיון בין המקרה בו נתחלף לו בין תאנים לענבים לבין חילוף בין אשתו לאחרות מפורש במקבילה בתוספתא: 'כיצד אשתו ואחרות נתכוין לבוא על זו, שתי נשיו אחת נדה ואחת שאינה נדה נתכוין לבוא על זו ובא על זו, תאינים וענבים לפניו נתכוין ללקט תאינים ולקט ענבים, ענבים ולקט תאינים, שחורות ולקט לבנות, לבנות ולקט שחורות, ר' אליעזר מחייב חטאת ור' יהושע פוטר. אמר ר' יהודה פוטר היה ר' יהושע אף אשם תלוי' (כריתות ב, יד). מן התוספתא עולה כי אין חילוק בין דיני שבת לדיני עריות. התלמוד אינו מקבל קביעה זו לאור מימרת שמואל המובאת בסמוך לפיה אפילו המתעסק, דהיינו מי שכלל לא התכוון לביצוע פעולת העבירה, אם עבר עבירה שיש בה הנאה כמו עריות או אכילת מאכלים אסורים הוא חייב (ראו רש"י, כריתות יט ע"ב, ד"ה 'מתעסק'). בהמשך המשנה מובאת מסורת נוספת בשמו של ר' יהודה המסתייגת מהפירוש שלו למחלוקת בין ר' אליעזר לר' יהושע שהבאנו קודם: 'רבי יהודה אומר: תמה אני אם יפטור בה רבי יהושע. אם כן למה נאמר "אשר חטא בה" (ויקרא ד, כג), פרט למתעסק'. [כך הגרסה על פי כתב יד פרמה דה רוסי 138 (כתב יד קויפמן חסר לקטע זה). בנוסח הדפוס הראשון (נפולי, רנ"ב) נוספו התיבות 'רבי יהודה אומר' ונמתח עליהם קו (סימן מחיקה). בדפוסים מאוחרים יותר מיוחסת אמירה זו לר' יהושע; וזאת ככל הנראה בכדי להימנע מן הסתירה הפנימית שבין דברי ר' יהודה שהבאנו קודם לדבריו כאן. גם למסורת זו מקבילה בתוספתא המובאת בשם ר' יהודה]. על פי המסורת השנייה משמו של רבי יהודה, רבי יהודה סובר כי ר' יהושע פוטר במקרה של 'מתעסק' בלבד, דהיינו שלא התכוון כלל לביצוע הפעולה, בדוגמה שהביאה המשנה – שלא התכוון כלל לפעולת הלקיטה אלא התעסק בתאנים ללא כוונה ללקוט אותן ולקט אותן בטעות (כאמור על פי מימרת שמואל המובאת בתלמוד גם המתעסק חייב במקרה שכרוכה הנאה בעבירה כמו בעריות). אם כן, על פי המסורת השנייה המובאת במשנה בשמו של רבי יהודה במקרה בו התכוון לביצוע הפעולה וטעה באובייקט עליו מוסבת הפעולה כל התנאים מסכימים כי חייב על עבירה זו קרבן חטאת. לסיכום: בספרות התנאית הועלתה הדעה (המסורת הראשונה במשנה משמו של רבי יהודה) כי ר' אליעזר ור' יהושע חולקים במקרה בו התכוון לביצוע הפעולה וטעה באובייקט עליו מוסבת הפעולה, אפילו אם מדובר בעבירה שיש בה הנאה, כמו במקרה שסוגייתנו מציעה. על פי דעה זו התנאים חולקים בשאלת חיוב הקרבן על שגגה מסוג זה. לצד מסורת זו מובאת בספרות התנאית מסורת נוספת לפיה הן ר' אליעזר והן ר' יהושע מחייבים קרבן על שגגה שכזו. לעומת זאת, בתלמוד הבבלי בעקבות מימרת שמואל ישנה הסכמה גורפת כי במקרה ששגג בפעולת עבירה שיש בה הנאה, אפילו אם פעולה זו נעשתה בשגגה גמורה – 'מתעסק', דהיינו שלא התכוון כלל לעשות את הפעולה, חייב עליה

דברי שמואל: 'המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה'.<sup>494</sup> סוגייתנו אינה עוסקת בשאלת חיוב הקרבן, אלא במעמדו של חטא מסוג זה הנעשה ללא כוונה. הסוגיה מכריעה לחומרה וטוענת כי במקרה זה האדם נחשב לרשע. כך הסוגיה מטמיעה בקהל היעד את העמדה כי עשיית עבירה ללא כוונה נשפוט לחומרה והעושה את העבירה נחשב לרשע. בניגוד לאפשרות הראשונה לפירוש הפסוק אותה ריש לקיש דוחה משום שהעמדה ההלכתית העומדת מאחוריה אינה מתקבלת, הסוגיה אינה דוחה את העמדה ההלכתית העומדת מאחורי האפשרות השנייה לפירוש הפסוק. על פי מסקנת הסוגיה עבירה הנעשית ללא כוונה אכן נשפוט לחומרה, אלא שהסוגיה טוענת כי האפשרות השנייה לפירוש הפסוק אינה מתאימה: הפסוק עוסק 'בדרך אחת', ואילו על פי האפשרות השנייה שהסוגיה מציעה הרשע והצדיק אינם נחשבים כמי שהולכים באותה הדרך משום שהרשע בא על אחותו בשוגג, ואילו הצדיק בא על אשתו.

אם כן, הדיון בשתי האפשרויות הפרשניות לפסוק הנדחות בסוגיה מעביר מסר המצמצם את החשיבות של הכוונה: יוצא אדם ידי חובה אף בעשיית מצווה ללא כוונה, ועשיית עבירה ללא כוונה מגונה והעושה אותה נחשב לרשע. עורכי הסוגיה בקשו להעביר לקהל היעד של הסוגיה מסרים המפחיתים בחשיבות הכוונה. מסרים אלו באים לאזן את המסר העולה ממימרת רנב"י לפיה לכוונה יש משקל רב הן בקביעת הערך של מצוות והן בקביעת הערך של עבירות. עם זאת, יש להדגיש כי אין סתירה בין מימרת רנב"י לקביעות שהסוגיה מציגה תוך כדי שהיא מנסה לפרש את הפסוק: רנב"י מכיר בקיומה של 'מצווה שלא לשמה' ואינו קובע כי היא חסרת ערך לחלוטין, קביעה זו עולה בקנה אחד עם דברי ריש לקיש בסוגיה כי אכילה גסה של קרבן הפסח אמנם אינה מצווה מן המובחר אבל יוצאים בה ידי חובת המצווה. כמו כן, קביעת הסוגיה כי עבירה, אף במקרה שנעשתה ללא כוונה, נחשבת לעבירה אינה סותרת את דברי רנב"י המעניק לגיטימציה לעשיית עבירה מתוך כוונה חיובית, וטוען כי עבירה שכזו היא בעלת ערך רב.

לאחר שהסוגיה דוחה את האפשרות השנייה לפירוש הפסוק היא מציעה את האפשרות השלישית המתקבלת לפיה סיפור הפיתוי של לוט ובנותיו מדגים את הפסוק: בנות לוט שהתכוונו לשם מצווה נחשבות לצדיקות ואילו לוט אביהן שהתכוון לעבירה נחשב לרשע. כשעמדנו על

---

קרבן חטאת. סוגייתנו מתייחסת לשגגה בעבירה שיש בה הנאה. הסוגיה מתייחסת לשגגה שכזו במישור הערכי ולא במישור הפורמאלי של חיוב קרבן. לאור הפירוש שהסוגיה מציעה לפסוק יש לומר כי הסוגיה קובעת עמדה ערכית לגבי מי שנזדמנה לו שגגה שכזו, לדברי הסוגיה הוא נקרא רשע. אם כן, העמדה של הסוגיה עשויה לשקף החמרה נוספת ביחס לשגגה שכזו, לא זו בלבד שחייב קרבן על שגגת עבירה שיש בה הנאה כפי שסובר שמואל, אלא שעל פי סוגייתנו הוא נחשב לרשע. אם כן, לפנינו מגמת החמרה שהולכת ומתפתחת לאורך הדורות.

<sup>494</sup> בבלי, כריתות יט ע"ב.

המבנה המשולש של הסוגיה בפרק הקודם הגענו למסקנה כי סיפור לוט ובנותיו משמש הן כחלק האחרון מתוך שלושת האפשרויות לפירוש הפסוק בסוגיה, והן כחלק הראשון מתוך שלושת סיפורי הפיתוי המקראיים שהסוגיה מביאה. כבר עמדנו בפרק הקודם על משמעות השימוש של הסוגיה במונח 'כוונה לשם מצווה' לתיאור כוונתן של בנות לוט, וההשלכות שיש לניסוח זה על פירוש מימרת רנב"י. בפרק השלישי ראינו כי הפרשנות שסוגיתנו מציעה לסיפור לוט ובנותיו, לפיה לוט מגונה ובנותיו זכות לשבח מופיעה במקורות נוספים בספרות חז"ל הארץ ישראלית.<sup>495</sup> בספרות חז"ל מופיעה גם פרשנות אחרת לפיה הן לוט והן בנותיו מגונות,<sup>496</sup> אותה ככל הנראה סוגיתנו אינה מקבלת: הסוגיה מאריכה לנמק ולפרט את גנותו של לוט, אך היא אינה מערערת על השבח המוענק לבנותיו של לוט. אם כן, העמדה הפרשנית של סוגיתנו לגבי סיפור לוט ובנותיו אינה חריגה בספרות חז"ל, אך שנויה במחלוקת.

#### ד. הפן המגדרי של סוגית 'עבירה לשמה'

בפרק השלישי עסקנו בהרחבה ברקע המקראי ובהקשר המגדרי של הפרשנות המגנה את לוט ומשבחת את בנותיו. המתווה של פרשנות המשבחת דמות נשית ומגנה דמות גברית שהסוגיה מציעה בהקשר של גילוי העריות שבין לוט לבנותיו, חוזר בסיפורי הפיתוי הבאים לאחר מכן בסוגיה: מימרת עולא משבחת את תמר ומגנה את זימרי (המימרה מתעלמת מיהודה בן זוגה של תמר למעשה הפיתוי),<sup>497</sup> ומימרת רנב"י המשבחת את יעל אינה עוסקת בדמותו של סיסרא. בפרק הקודם ראינו כי במסורת הנוסח של סוגית 'עבירה לשמה' שבמסכת נזיר ובחלק מעדי הנוסח של הוריות נוספה על הסוגיה הקדומה לאחר מימרת רנב"י מימרה המגנה את סיסרא: 'אמר ר' יוחנן: שבע בעילות בעל אותו רשע'. כך מושלם המבנה המשולש של הסוגיה בו מוזכרים שלוש דמויות גבריות לגנאי על רקע מיני, ולצידן שלושה סיפורים מקראיים בהן הנשים המפתות זכות לשבח. חוקרים רבים עסקו בסיפורי הפיתוי במקרא וניסו לאפיין את היחס של המקרא לנשים המעורבות בסיפורים הללו.<sup>498</sup> כפי שצינו בפרק השלישי אף לא אחד מן החוקרים מנה את שלושת סיפורי הפיתוי שהסוגיה מציגה: לוט ובנותיו, תמר ויהודה ויעל וסיסרא כקבוצה מובחנת מתוך

<sup>495</sup> ראו בראשית רבה נא, לו (עמ' 539).

<sup>496</sup> ראו בראשית רבה נא, לו (עמ' 539).

<sup>497</sup> כפי שראינו בפרק השלישי בספרות חז"ל אין ערעור על חלקה החיובי של תמר במעשה, לעומת זאת חלקו של יהודה במעשה הפיתוי שנוי במחלוקת, על כך ראו מאן, יהודה, עמ' 297.

<sup>498</sup> בפרק השלישי סקרנו בהרחבה את דבריהם, ראו לוינסון, הסיפור, עמ' 211; ברנר, הישראלית, עמ' 106—121;

בוס, צללים; פיש, גישה; זינגר, רות; קרא, גדולה.

סיפורי הפיתוי במקרא. בעקבות הסוגיה התלמודית יש פרשנים שהציעו כי הסוגיה מייחסת לכל הנשים המוזכרות בשלושת סיפורי הפיתוי בסוגיה עשיית עבירה לשמה.<sup>499</sup> השבח שחז"ל מעניקים לבנות לוט מעביר את המסר המגדרי כי על האישה לרתום את מיניותה לטובת הולדת ילדים ועליה לעשות מאמצים כבירים למימוש מטרה זו. על פי הסוגיה אף על פי שבנות לוט נכשלו בחטא חמור של גילוי עריות ללא הצדקה, הן זוכות לשבח משום שהן התכוונו לשם מצווה. סיפור יהודה ותמר הנקשר במקרא לפרשת הייבום מעביר גם הוא את המסר המגדרי כי על אישה לרתום את מיניותה לטובת הולדת צאצאים ועליה לעשות מאמצים כבירים ובכלל זה לנקוט בדרכי ערמה ותחבולה לשם מימוש מטרה זו. אם כן, ההקשר הספרותי בו משובצת מימרת רנב"י מבקש להעצים את הפן המגדרי של מימרת רנב"י. רנב"י משבח את יעל הרותמת את מיניותה לטובת האינטרס של הקבוצה היהודית ובוחרת לחטוא בניאוף לשם הריגת שר צבא האויב.<sup>500</sup> ההקשר הספרותי של מימרת רנב"י לצד חטאים מיניים של דמויות מקראיות מבקש להעצים את המשקל של הסמך מן הפסוק שמביא רנב"י ולכוון את קהל היעד של הסוגיה להבין כי עבירה לשמה היא חטא הנעשה על ידי דמות נשית בהקשר מיני בנסיבות קיצוניות בלבד. אכן בעקבות ההקשר הספרותי מפרש הרמח"ל כי עבירה לשמה יכולה להיעשות בהקשר של חטא מיני בלבד, ודווקא על ידי אישה.<sup>501</sup>

מנקודת מבט מחקרית הרואה את המימרות התלמודיות כיחידות ספרותיות עצמאיות קשה לקבל את הפרשנות שמציע הרמח"ל לרעיון העבירה לשמה. בפרק השלישי הסקנו כי הניסוח של מימרת רנב"י הוא חלק מהשיח התלמודי לגבי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה'. השיח התלמודי לגבי המדרגות הללו מתייחס לכלל האנשים בהווה והוא אינו מצומצם לדמויות מקראיות, לחטאים מיניים או לדמויות נשיות בלבד. אם כן, הניסוח של דברי רנב"י 'גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה' מתייחס גם הוא בסתם לכלל האנשים בהווה, והפסוק משמש לו כסמך בלבד. הסמך מן הפסוק המשבח את יעל אמנם מעמעם את הרדיקאליות של המימרה משום שהוא מציג את רעיון העבירה לשמה' בהקשר של מעשה מקראי הרואי, אך ככל הנראה הוא אינו בא לצמצם את תכולתה המימרה למקרה שכזה בלבד. אם כן, נוכל לומר כי הפן המגדרי של הסוגיה

<sup>499</sup> ראו למשל מאירי, הוריות י ע"ב, ד"ה 'ואף על פי שמצות אין צריכות כונה' (עמ' 272); קרא, אימהות, עמ' 139;

קרא, גדולה; גפני, חטא, עמ' 10.

<sup>500</sup> על הפן המגדרי של מימרת רנב"י הרחבנו בפרק השלישי בו סקרנו את היחס בין מימרת רנב"י למימרות

המייחסות כוונה לשם שמים לדמויות נשיות מקראיות מפתות.

<sup>501</sup> רמח"ל, קנאת, עמ' צו.

התלמודית שהיא ההקשר הספרותי בו משובצים דבר רנב"י, מבקש למתן את הפוטנציאל הרדיקאלי של דברי רנב"י, לצמצם את תכולתם, ולהציג אותם בהקשר של חטאים מיניים של דמויות נשיות מקראיות בלבד.

#### ה. סיכום: שלבי התפתחותה של סוגית 'עבירה לשמה'

הפוטנציאל הרדיקאלי של מימרת רנב"י הוביל לתהליכי עריכה ועיבוד של הסוגיה שמטרתם היא מיתון המסר הרדיקאלי של המימרה. בפרק הקודם המוקדש לבירור נוסח הסוגיה הראינו כי המטרה של ההוספות המאוחרות ל'סוגית האם הקדומה' ממנה התפתחו הסוגיות בנזיר ובהוריות היא מיתון המסר הרדיקאלי של מימרת רנב"י. הניתוח הספרותי שערכנו לנוסח הסוגיה בהוריות על פי כתב יד מינכן 95 המשקף באופן הטוב ביותר את 'סוגית האם הקדומה' מלמד כי מטרתו של ההקשר ספרותי בו שובצה מימרת רנב"י הוא מיתון המסר הרדיקאלי של המימרה.

נוכל לנסות לשחזר את שלבי ההתפתחות של סוגית 'עבירה לשמה' ואת השלכתם על מימרת רנב"י מגרעינה הראשוני של 'סוגיית האם הקדומה', דרך סוגיית 'האם הקדומה' שממנה נתפצלו הסוגיות בנזיר ובהוריות, ועד לנוסח המפותח והמורחב של סוגיית 'עבירה לשמה' כפי שהיא מופיעה בעדי הנוסח לנזיר. העלנו את ההשערה כי גרעינה של הסוגיה הקדומה כלל רק את חלקי הסוגיה בהם משמשים שני האמצעים הספרותיים שזיהינו: חזרה על מילה בצמדי משפטים,

והמבנה המשולש של הסוגיה, דהיינו שתי השלשות המשורשרות זו לזו: i—iii, I—III בין השורות 1—22, 42—50. כפי שהראינו שיבוצה של מימרת רנב"י בסוגיה בהקשר זה של סיפורי פיתוי מקראיים הקשורים למצוות הייבום מעמעמת את המסר הרדיקאלי של המימרה. יתרה מזו, ראינו כי בעזרת אמצעים ספרותיים מתוחכמים העורכים כונו את קהל היעד של הסוגיה לפרש את התיבה 'לשמה' בדברי רנב"י כ'כוונה לשם מצווה' - בדומה לכוונה המיוחסת בסוגיה לבנות לוט, שהיא הכוונה הראויה לקיום מצוות הייבום. בנוסף, ראינו כי הדו-שיח שבתחילת הסוגיה מטמיע בקהל היעד קביעות המעמעמות את חשיבותה של הכוונה ביחס למעשה, הן מעשה של מצווה והן של עבירה. לאחר מכן נוספו ככל הנראה שתי השלשות המשורשרות זו לזו העוסקות בגנותו של לוט: A—C, a—c בשורות 23—41, שאין להן השלכה על מימרת רנב"י.

לאחר מכן נוספה מימרת 'רב יהודה אמר רבי' בואריאציה לפיה למדים כי מקבלים שכר על עשיית מצוות במדרגת 'שלא לשמה' מקרבנותיו של בלק. המימרה החותמת את הסוגיה הקדומה באה לשם איזון המסר של רנב"י המפחית מחשיבותה של עשייה במדרגת 'שלא לשמה'. המימרה באה לשם הדגשת חשיבות עשיית המצוות אף ללא הכוונה הראויה להן בדומה לקביעות שהסוגיה



מטמיעה בדו-שיח שבראשיתה. כתב יד מינכן 95 להוריות משקף שלב זה של התפתחות הסוגיה. בשלב הבא נוספו שני קטעים לסוגיית האם הקדומה: שתי המימרות 'בשכר שיחה נאה' ו'לעולם יקדים אדם' המצטרפות למימרת 'רב יהודה אמר רבי' לשם השלמת המבנה המשולש של הסוגיה, והקטע המופיע במסכת יבמות קג ע"ב, המערער על השבח המוענק ליעל, ומשיב כי יעל לא נהנתה מן העבירה. אין בידינו כלים להכריע מי משתי ההוספות קדמה לרעותה. כתב יד פריז 1337 וקטע הכריכה להוריות הגורסים את שתי התוספות משקפים שלב זה בהתפתחות הסוגיה. בשלב הבא והאחרון של התפתחות הסוגיה נוספה התוספת השלישית הכוללת את הקושיה ממימרת 'רב יהודה אמר רבי' על מימרת רנב"י, והיישוב של הסוגיה כי יש להגיה את דברי רנב"י ולומר כי עבירה לשמה שווה, ולא גדולה ממצווה שלא לשמה. תוספת זו באה גם היא לשם מיתון המסר הרדיקאלי של רנב"י.<sup>502</sup> עדי הנוסח לנזיר הכוללים את כל שלושת התוספות משקפים שלב זה של התפתחות הסוגיה.

הניתוח הספרותי שהצגנו מצביע כי מטרתו של ההקשר הספרותי בו משובצת מימרת רנב"י הוא מיתון הפוטנציאל הרדיקאלי של המימרה. עורכי הסוגיה השתמשו במגוון של אמצעים ספרותיים מתוחכמים בכדי להוביל את קהל היעד של הסוגיה לפרש את מימרת רנב"י באופן שאינו מערער על הנחות היסוד של העולם החז"לי. בנוסף עורכי הסוגיה הטמיעו בסוגיה לצד מימרת רנב"י קביעות המאזנות את המשקל הרב שרנב"י מייחס לכוונה. לפנינו תהליך שניתן לראות אותו כמעין צנזורה עצמית של הספרות התלמודית. בכדי להכיל את מימרת רנב"י שהיא מסורת קדומה בעלת פוטנציאל רדיקאלי לתוך הטקסט הקנוני של התלמוד הבבלי, עורכי התלמוד בקשו לשבץ את מימרת רנב"י בהקשר ספרותי המעמעם את המסר הרדיקאלי של המימרה.

הניתוח המוצע כאן, מלמד כי לשיקולים ערכיים ישנה השפעה מכרעת על התהוותו של התלמוד כפי שהוא מוכר לנו כיום. הניתוח שהצענו מלמד באילו טכניקות ודרכים השתמשו העורכים בכדי לנווט את הטקסט התלמודי אל 'חוף המבטחים' של שמירה על הדוגמות הבסיסיות של היהדות הרבנית: עידוד לקיום מצוות והימנעות מעשיית עבירות. קשת הדעות שבספרות חז"ל לגבי היחס בין מימד הכוונה למעשה, משתרע בין מימרת 'רב יהודה אמר רבי' המעודדת עשיית מצוות אף בלא כוונה ראויה, לבין מימרת רנב"י מן העבר השני המעדיפה עשיית

---

<sup>502</sup> כפי שהראינו בפרק הקודם תוספת זו חייבה שינויים נוספים בסוגיה: מעתה מימרת 'רב יהודה אמר רבי' מופיעה פעמיים בסוגיה, ועל כן יש להציע את המונח 'גופא' לפני הפעם השנייה בה מובאת המימרה בסוגיה, ולהוסיף למימרה את המשפט 'שמתוך שלא לשמן בא לשמן'.

עבירה מתוך כוונה חיובית על פני עשיית מצוות בלא כוונה ראויה. המסר של מימרת 'רב יהודה אמר רבי' זוכה להעדפה על ידי עורכי הסוגיה על פני המסר של מימרת רנב"י: בסוגיה הקדומה המיוצגת על ידי כתב יד מינכן 95 להוריות הוא נקבע כ'אקורד הסיום' של הסוגיה לאחר מימרת רנב"י, ובמסורת הנוסח של הסוגיה בנזיר מימרת 'רב יהודה אמר רבי' מוצגת כסותרת למימרת רנב"י, ומחייבת את הגהתה של מימרת רנב"י. בפרק השני עמדנו על הדומיננטיות של מימרת 'רב יהודה אמר רבי' בשיח התלמודי לגבי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה': סוגיות תלמודיות רבות מסתמכות על מימרת 'רב יהודה אמר רבי' ועל עולם הערכים המשתקף ממנה.<sup>503</sup> אם כן, סוגית 'עבירה לשמה' תואמת לעמדה המשתקפת מסוגיות תלמודיות רבות אחרות. עורכי הסוגיה מכילים את מימרת רנב"י באמצעות שיבוצה בתוך ההקשר של מימרות תלמודיות נוספות המאזנות אותה, ובאמצעות השימוש באמצעים ספרותיים מתוחכמים הממתנים את המסר הרדיקאלי של המימרה.

---

<sup>503</sup> ראו תלמוד בבלי פסחים נ ע"ב, סוטה כב ע"ב, ערכין טז ע"א.

## פרק שישי

### מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה' ויחסה למימרת רנב"י

א. הקשר האפשרי בין מימרת רבא למימרת רנב"י

התלמוד מייחס לרבא אמורא בבלי בן דורו של רנב"י היגד המוסב על דרשתו של בר קפרא:

דרש בר קפרא: איזוהי פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה

'בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך' (משלי ג, ו)

אמר רבא: אפילו לדבר עבירה.<sup>504</sup>

מימרת רבא קצרה וסתומה. פרשנים וחוקרים הציעו לה פירושים שונים. חלק מן הפרשנים לאורך הדורות קשרו בין מימרת רבא למימרת רנב"י. רקובר מציין את המקורות מהספרות הרבנית של ימי הביניים העומדים על הקשר בין המימרות: 'ר' דוד בן ר' לוי מנרבונה בפרושו לברכות, ר' מנחם המאירי בפרושו לסוגית 'עבירה לשמה' בנויר, ר' יוסף אלבו בספר העיקרים ור' עובדיה ספורנו בפרושו לתורה.<sup>505</sup> בספרות המחקר עמדו אורבך ורקובר על הקשר בין המימרות.<sup>506</sup> מכך אנו יכולים להסיק כי הטענה כי המימרות קשורות זו לזו עלתה בהקשרים היסטוריים-תרבותיים מגוונים.

ננסה לשרטט את הקשרים הרעיוניים והלשוניים שבין מימרת רבא למימרת רנב"י.

הניתוח של מימרת רבא יתמקד תחילה ברובד האמוראי: בדיקת נוסח המימרה וההקשרים שלה

---

<sup>504</sup> בבלי, ברכות סג ע"א, הנוסח על פי דפוס שונצינו, בהמשך הדיון נביא את שינויי הנוסחאות של המימרה ונדון במשמעותם.

<sup>505</sup> להפניות מדויקות ראו רקובר, מטרה, עמ' 55—58. נוסף על פרשנים אלו, רקובר מביא את עדותו של ר' יצחק לאמפרונטי מחבר 'פחד יצחק', כי פרוש רש"י הנדפס בדפוס פורטוגלי קושר בין מימרת רבא למימרת רנב"י, אולם פרוש זה אינו תואם לפירוש רש"י הנמצא לפנינו בדפוסים ובכתבי היד (ובכלל זה פירוש רש"י מדפוס ספרדי הנמצא לפנינו). נדון בהמשך בהרחבה על פירוש רש"י הנמצא לפנינו למימרת רבא. ר' יצחק לאמפרונטי מביא פירושים נוספים למימרת רבא בשמו של רש"י שגם הם אינם לפנינו, הסותרים את הפירוש על פיו מימרת רבא קשורה למימרת רנב"י, ראו רקובר, שם. יש לשער כי הפירושים שר' יצחק לאמפרונטי מביא בשם רש"י אינם משל רש"י, משום שפירושים אלו אינם מופיעים בעדי הנוסח של פירוש רש"י שלפנינו. ככל הנראה פירושים אלו נוצרו על ידי פרשנים אחרים לתלמוד שזמנם ומקומם לוט בערפל.

<sup>506</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 300; רקובר, מטרה, עמ' 55.

בספרות חז"ל. נוכל להשליך ממימרת רבא על עולם האמונות והדעות של אמוראי בבל, ובייחוד על עולמו של רנב"י בן חוגו וזמנו של רבא.<sup>507</sup> לאחר מכן נבחן את הסוגיה התלמודית בה משובצת מימרת רבא. הדיון שנערוך יבחן את היחס בין מימרת רבא למימרת רנב"י, וינסה לענות על השאלה האם וכיצד מימרת רבא מאירה את מימרת רנב"י באור נוסף.

## ב. בירור נוסח המימרה

מימרת רבא היא מימרה שאינה עומדת לעצמה, המימרה מוסבת על דברי בר קפרא,<sup>508</sup> ודברי בר קפרא מוסבים על הפסוק 'בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך'. בר קפרא טוען כי הפסוק הוא 'פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה'. הביטוי 'גופי תורה' מתייחס בספרות חז"ל לעניינים הלכתיים הזוכים לפירוט רב במקרא כמו ענייני טומאה וטהרה, איסורי עריות ועבודות המקדש, והם מוצגים בהנגדה לפרשיות הלכתיות שיש להן פירוט רב בספרות חז"ל והתייחסות מעטה במקרא המתוארות כ'הררים התלויים בשערה'.<sup>509</sup> אם כן, על פי בר קפרא הפרשיות שהמקרא מרחיב עליהן המכונות 'גופי תורה' תלויות ב'פרשה קטנה' - הפסוק המורה לאדם לדעת בכל דרכיו את האל.

עדי הנוסח הישירים של התלמוד מתפלגים לשני ענפים לגבי הגרסה של מימרת רבא: על פי הענף הראשון הכולל את כתב יד מינכן 95 ודפוס שונצינו, מימרת רבא מרחיבה את דבריו של בר קפרא: 'אפילו לדבר עבירה',<sup>510</sup> ואילו על פי הענף השני הכולל את כתב יד אוקספורד 363 וכתב יד פריז 671 המימרה טוענת כי החידוש בדברי בר קפרא הוא לגבי עבירה בלבד: 'לא נצרכה אלא לדבר עבירה'. אולם זהו אינו הבדל הנוסח היחידי בין הענפים: עדי הנוסח של הענף השני של מימרת רבא, גורסים לאחר מימרת רבא מימרה נוספת המיוחסת לרב או לרבה:<sup>511</sup> 'הינו דאמרי אינשי גנבא על פום איגרא רחמנא קרי' שתרגומה הוא: 'זהו שאומרים האנשים: גנב על הגג קורא לאל'. מימרה זו מוצגת כפתגם עממי על פיו אפילו הגנב קורא לאל תוך כדי ניסיון הגניבה, בשעה

<sup>507</sup> על הקשרים בין רבא לרנב"י ראו אלבק, מבוא, עמ' 371; היימאן, תולדות, 942; מרגליות, לחקר, עמ' לו.

<sup>508</sup> אמורא ארץ ישראל בן הדור הראשון, ראו אלבק, מבוא, עמ' 148.

<sup>509</sup> ראו משנה, חגיגה א, ח. משמעות זו של המונח 'גופי תורה' עולה גם ממספר מימרות אמוראיות ראו בבלי, כריתות ה ע"א: 'לעולם אל תהי גזרה שווה קלה בעיניך שהרי נותר / בתו מאנוסתו / סקילה אחד מגופי תורה ולא לימדו הכתוב אלא מגזירה שווה'.

<sup>510</sup> בכתב יד מינכן צורת רבים: 'לדברי'.

<sup>511</sup> כתב יד אוקספורד גורס 'רבה' וכתב יד פריז גורס 'רב'. ייתכן ושינוי זה נובע מטעות העתקה של הסופר, למשל השמטה של האות האחרונה.

שהוא נמצא בסכנה בעת הטיפוס על הגג. לעומת זאת, עדי הנוסח של הענף הראשון אינם גורסים את המימרה הזו.

חוסר היציבות של המימרה הפתגמית שלאחר מימרת רבא משתקף גם בנוסח הדפוס ספרדי של התלמוד ובנוסח הדפוס הראשון של עין יעקב המייחסים את המימרה לרב פפא: הדפוס הספרדי גורס: 'אמר רב פפא הינו דאמרי אינשי גנבא אפוס נקבא רחמנא קארי' (לצערנו, נוסח הדפוס הספרדי של החלק הקודם בסוגייתנו הכולל את דרשתו של בר קפרא ומימרת רבא המוסבת עליה לא נשתמר לנו).<sup>512</sup> הדפוס הראשון של 'העין יעקב' גורס נוסח נוסף של הפתגם: 'הינו דאמרי אינשי גנבא אפוס מחתרתא רחמנא קרי'.<sup>513</sup> נוסח ה'עין יעקב' הוא ככל הנראה נוסח משובש, משום שישנה אי התאמה בין התיבה 'מחתרתא' שפירושה 'ניסיון פריצה',<sup>514</sup> לתיאור היחס הקודם לה: 'אפוס' – 'על', המתאים לתיאור של גנב העולה על הגג (בארמית: איגרא).<sup>515</sup> גם נוסח הפתגם בדפוס הספרדי אינו ברור: תיאור היחס 'אפוס' שפירושו 'על' אינו מתאים לתיבה הבאה אחריה שהיא ככל הנראה 'נקבא',<sup>516</sup> שהיא צורה נדירה של התיבה 'נקב'.<sup>517</sup> יש לשער כי נוסח זה הוא שיבוש הנוצר מהרכבה של שתי נוסחאות, זו המוכרת לנו מכתבי היד פריז ואוקספורד המשתמשת בתיאור היחס 'אפוס' לגבי 'איגרא', ונוסח נוסף שכלל את התיבה 'נקבא' או 'מחתרתא' ללא תיאור היחס 'אפוס'. יש להביא ראיה להשערה כי הנוסחים בדפוס הספרדי וביעין יעקב הם תוצאה של כפל גרסה מעדותו של ר' יצחק לומפראטי לגבי נוסח הדפוס פורטוגלי של התלמוד (שאינו נמצא לפנינו) הגורס 'גנבא במחתרתא' ללא תיאור היחס 'אפוס',<sup>518</sup> שכפי שהסקנו מקורו בשיבוש.

<sup>512</sup> צילום קטע זה הובא על ידי דימטרובסקי ב'שרידי בבלי', עמ' 53.

<sup>513</sup> לגבי מימרת רבא גורס הדפוס הראשון של 'עין יעקב' את הנוסח 'אפילו לדבר עבירה' אלא שה'עין יעקב' מייחס את המימרה הזו לרב פפי ולא לרבא. כל עדי הנוסח הישירים לתלמוד מייחסים את המימרה לרבא, ועל כן מסיק אורבך, חז"ל, עמ' 300 הערה 86, כי יש להעדיף מסורת זו על המסורת היחידאית של ה'עין יעקב'.

<sup>514</sup> ראו סוקולוף, בבלי, עמ' 658.

<sup>515</sup> ראו סוקולוף, בבלי, עמ' 890.

<sup>516</sup> האות השלישית אינה נקראת באופן ברור בדפוס הספרדי. האפשרות הסבירה ביותר היא שמדובר באות בי"ת כפי שהצגתי למעלה. במידה וזו האות כ"ף או פ"י הרי שלפנינו צורה לשונית חדשה שאינה מוכרת לנו.

<sup>517</sup> ראו בבלי, שבת צ ע"א, על פי כתב יד מינכן 95; חולין נח ע"ב, על פי כתב יד המבורג 169.

<sup>518</sup> ראו פחד יצחק, ערך 'פרשה קטנה' (כרך ה, עמ' תצג).

אי ההחלטיות של עדי הנוסח המביאים את המימרה הפתגמית לגבי דובר המימרה ונוסח

המימרה, מצטרפת לאי ההחלטיות של עדי הנוסח של הסוגיה לגבי הכללתה של המימרה הפתגמית בסוגיה, ומכאן עלינו להסיק כי המימרה הפתגמית היא תוספת מאוחרת לסוגיה.<sup>519</sup> ההתפלגות בין עדי הנוסח של התלמוד לשני ענפים 'אפילו לדבר עבירה / לא נצרכה אלא לדבר עבירה' אינה מאפשרת להכריע איזה ענף נוסח של המימרה מקורי יותר, ויש להביא בחשבון את האפשרות כי שני ענפי הנוסח של המימרה הם וריאנטים קדומים השווים במעמדם ואין ביניהם מוקדם ומאוחר.

### ג. פירוש מימרת רבא על פי שני ענפי הנוסח של הסוגיה

#### 1.ג הקדמה

ההבדל בין שני ענפי הנוסח של מימרת רבא נעוץ ביחס בין דברי רבא למימרת בר קפרא: על פי הנוסח 'אפילו לדבר עבירה', רבא סבור כי דברי בר קפרא אינם עוסקים בדבר עבירה, רבא מבקש להוסיף כי לו זו בלבד שדברי בר קפרא תקפים לגבי 'גופי תורה' אלא הם תקפים גם לגבי 'דבר עבירה'. לעומת זאת, על פי הנוסח השני 'לא נצרכה אלא לדבר עבירה', רבא סבור כי בכלל דבריו של בר קפרא לגבי 'גופי תורה', בר קפרא מתייחס ל'דבר עבירה'. רבא טוען כי החידוש בדבריו של בר קפרא הוא דווקא ביחס ל'דבר עבירה'. כך או כך, פירושה של מימרת רבא בהקשר של מימרת בר קפרא סתום: מימרת רבא קושרת בין 'עבירה' המוזכרת בדבריו של רבא לבין 'ידיעת האל' המוזכרת בפסוק אותו מצטט בר קפרא, אולם הקשר שהיא מציעה בין השניים אינו ברור.

#### 2.ג פרוש מימרת רבא על פי ענף הנוסח הגורס 'לא נצרכה אלא לדבר עבירה'

כאמור, על פי ענף הנוסח הגורס 'לא נצרכה אלא לדבר עבירה' לאחר מימרת רבא באה מימרה פתגמית נוספת. על פי עורכי הסוגיה של ענף נוסח זה, פירושה של מימרת רבא נשען על תוכן הפתגם, דהיינו רבא קורא לאדם שלא להתיימש מלפנות אל האל אף בשעת עבירה, וזאת בדומה למנהגו של הגנב כשהוא עולה לגג בעת ניסיון הפריצה. פירוש זה למימרת רבא משתלב עם סיומת הפסוק 'והוא יישר אורחותיך' בו עסק בר קפרא, על פי רבא על האדם לקרוא לאל גם בשעת העבירה, מתוך תקווה כי האל יתקן ויישר את דרכיו.

שילובו של הפתגם בסוגיה משליך לא רק על הבנת מימרת רבא אלא גם על הבנת מימרת בר קפרא: המשנה (חגיגה א, ח) מכנה הן מצוות חיוביות כמו עבודות המקדש הזוכות לפירוט רב במקרא והן את איסורי העריות הזוכים לפירוט רב במקרא בכינוי 'גופי תורה'. בר קפרא סבור כי

<sup>519</sup> על הפרמטרים לזיהוי הוספות מאוחרות ראו פרידמן, סוגיות, עמ' 25. ההוספה המאוחרת שלפנינו מכילה מימרה

אמוראית, על תופעה זו ראו פרידמן, סוגיות, עמ' 57—136.

הפרשיות שזכו לפירוט רב במקרא תלויות בפסוק המצווה על האדם לפנות אל האל. על פי ענף נוסח זה רבא ממקד את דברי בר קפרא וטוען כי אין חידוש בהוראתו של בר קפרא כי על האדם לפנות אל האל בזמן שהוא שומר את מצוות התורה. רבא טוען כי החידוש בדברי בר קפרא הוא שבשעה שהאדם עומד להיכשל בעבירה עליו לא להתייאש ולפנות אל האל - 'לא נצרכה אלא לדבר עבירה', כפי שלמדים מן הפתגם על פיו הגנב בשעת הפריצה אינו נמנע מלהתפלל לאל. כאמור, המימרה הפתגמית המובאת לאחר מימרת רבא היא תוספת מאוחרת לסוגיה. מטרתה של הוספה זו היא לכוון את קהל היעד לפרש את דבריו של רבא כקריאה לאדם שלא יתייאש מלפנות אל האל אף בשעת עבירה, שמא האל יעזור וישר את דרכיו של החוטא. אם נקבל פירוש זה, אין זיקה בין מימרת רבא לבין מימרת רנב"י המעניקה לגיטימציה לעשייה עבירה לשם שמים, כך טוען רקובר: 'הגרסה "גנבא במחתרתא רחמנא קרי" מרמזת פירוש אחר לגמרי, שאינו היתר לעבור עברה לשם מצווה, אלא הוראה שאף בשעת מעשה העברה אין לשכוח מלדעת את ה'".<sup>520</sup> רקובר מסתפק האם המימרה שנוספה לאחר מימרת רבא באה לפרש את מימרת רבא או לחלוק עליה.<sup>521</sup> הביטוי 'הינו דאמרי' - שתרגומו 'זהו שאומרים' מלמד כי המימרה שנוספה לאחר מימרת רבא באה לפרש את מימרת רבא ולא לחלוק עליה.

### ג. פרוש מימרת רבא על פי כנף הנוסח הגורס 'אפילו לדבר עבירה'

על פי ענף הנוסח הראשון הגורס 'אפילו לדבר עבירה' בר קפרא קובע כי בקשת האל הוא מעין 'עיקרון-על',<sup>522</sup> אמנם עיקרון זה מתמצת בפסוק בן שש מילים בלבד, אך מצוות ואיסורים רבים שהמקרא אינו חוסך בפרטיהם תלויים בו. על כך מוסיף רבא וטוען כי עיקרון זה תקף אפילו לגבי עבירה. אם כן, בר קפרא טוען כי ראוי שקיום ושמירת המצוות והאיסורים יתבצע מתוך בקשת האדם לדעת את האל, ואילו רבא מוסיף עליו ואומר כי יש לבקש את האל אפילו בעשיית עבירה. כמובן שאין ליחס לרבא היתר גורף לעשיית עבירות; אין לדעה זו שחר בספרות חז"ל והיא סותרת

<sup>520</sup> מטרה, עמ' 56.

<sup>521</sup> מטרה, עמ' 56 הערה 79.

<sup>522</sup> ביטוי זה שאוב מדבריה של קויפמן בנושא, ראו בכל, עמ' 173.

אמירות רבות אחרות המיוחסות לרבה בתלמוד.<sup>523</sup> ככל הנראה בדומה לרנב"י, רבא מעצים את מימד הכוונה ומעלה את האפשרות כי עשיית עבירה מתוך כוונה לדעת את האל היא לגיטימית.<sup>524</sup> את ההשערה כי מימרת רבא על פי ענף הנוסח הגורס 'אפילו לדבר עבירה' מבטאת רעיון דומה למימרת רנב"י נוכל לבסס לאור הקשר הלשוני שנציג בין המימרות. בפרק השלישי הסקנו כי התיבה 'לשמה' במימרת רנב"י משמשת במשמעות של 'לשם שמים'. אם כן, הכוונה החיובית אליה מתייחס רנב"י בביטוי 'עבירה לשמה' שפירושו 'עבירה לשם שמים' היא כוונה לעשות עבירה בשביל האל או מתוך כוונה לעשות את רצונו, בדומה לכך הכוונה החיובית אליה מתייחס רבא הוא בקשת האדם לדעת את האל – 'בכל דרכיך דעהו'. רצון האל מצטייר ממימרות אלו כגדול מסך הפרטים של ההלכה, ועל כן המימרות מעניקות לגיטימציה לעשיית עבירה מתוך כוונה לעשיית רצונו של האל או מתוך כוונה לידיעת האל.

הקשרים הלשוניים בין המימרות אינם מתמצים בהתייחסויות של שתי המימרות לאל, אלא ניתן לשרטט זיקה ספרותית של כל אחת מן המימרות לשימושו של המונח 'לשם שמים' בספרות חז"ל. דרשתו של בר קפרא מוסבת על הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' הקורא לאדם לבקש את ידיעת האל בכל דרכיו. התיבה הראשונה בפסוק 'בכל' מלמדת כי הוראת הפסוק תקפה באופן גורף. לתיבה המכלילה בראשית הפסוק תפקיד מרכזי בדרשתו של בר קפרא: בר קפרא אינו מבאר את תוכנו של הפסוק, אלא מדגיש כי למרות שהפסוק מנוסח בצמצום מילולי - 'פרשה קטנה', תוכנו של הפסוק תקף באופן נרחב: 'כל גופי תורה תלויים בה'. במשנה שבמסכת אבות ב, יב, מיוחסת לר' יוסי המימרה 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים'. המימרה של ר' יוסי נקשרה בנוסחה א של אבות דר' נתן לפסוק 'בכל דרכיך דעהו':

וכל מעשיך יהיו לשם שמים

שנאמר: 'בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך'.<sup>525</sup>

<sup>523</sup> ראה למשל המימרות של רבא שנסקרו במהלך הפרק השני של העבודה: תלמוד בבלי ברכות יז ע"א; פסחים נ ע"ב.

<sup>524</sup> בהמשך הדיון נבחן סיפורים תלמודיים היכולים ללמד על הביטוי המעשי של רעיון העבירה לשם שמים בעולמם של חכמים.

<sup>525</sup> אבות דר' נתן, נוסחה א, פרק יז (עמ' 66), הנוסח על פי הדפוס הראשון (בתוך מהדורת התלמוד הבבלי, ונציה ש"י) וכתב יד ניו יורק 25. כתב יד אוקספורד, נויבאוואר 408 לנוסחה א של אבות דר' נתן גורס 'לשם תורה' במקום 'לשם שמים'. במהדורת שכטר מובא נוסח המשלב את שני ענפי הנוסח 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים לשם תורה'. קיסטר, עיונים, עמ' 124 הערה 38; עיון, עמ' 708 הערה 39, דן בנוסח המימרה שמביא שכטר וטוען כי נוסח זה משובש והוא



הקישור של האבות דר' נתן בין משנתו של ר' יוסי 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' לפסוק 'בכל דרכיך דעהו' בו עוסקת דרשתו של בר קפרא מתבקש משום שדבריו של ר' יוסי הן למעשה ניסוח הפסוק בלשון חז"ל: <sup>526</sup>

בכל דרכיך דעהו  
כל מעשיך יהיו לשם שמים

רבה מוסיף על דברי בר קפרא וטוען כי הפסוק תקף אפילו לגבי עבירה. אם נמיר את הביטוי המקראי שבדברי בר קפרא בניסוח החז"לי, פירושה של מימרת רבה אפוא הוא:

כל מעשיך + אפילו לדבר עבירה + יהיו לשם שמים = עבירה לשם שמים

כפי שראינו בפרק השלישי הביטוי 'עבירה לשמה' שבמימרת רנב"י פירושו 'עבירה לשם שמים', והוא אם כן מקביל לתוכן המימרה של רבה המעניקה גם היא לגיטימציה לעשיית עבירה לשם שמים. הביטוי 'לשם שמים' עומד ברקע של שתי המימרות: לגבי למימרת רנב"י, ראינו בפרק הראשון כי התיבה 'לשמה' משמשת בהקשרים שונים בספרות חז"ל במשמעות של 'לשם שמים', רנב"י משתמש בתיבה 'לשמה' במשמעות זו ומצרף אותה באופן חריג למונח השלילי 'עבירה'; בדומה לו רבה טוען כי ההוראה המקראית 'בכל דרכיך דעהו' שניסוחה החז"לי הוא 'כל מעשיך יהיו לשם שמים' תקפה גם לגבי 'עבירה'.

---

נוצר מהרכבה של שתי נוסחאות נפרדות. טענתו של קיסטר מסתברת, מקורו של הנוסח שבמהדורת שכטר הוא בהגהת תם ו' יחיא לדפוס הראשון בספרו 'תמת ישרים' ואין לנוסח זה סימוכין בעדי הנוסח הישירים של החיבור. החילוף בין 'לשם שמים' ל'לשם תורה' מופיע גם בעדי הנוסח לדברי ר' יוסי במשנה במסכת אבות, אולם אין ספק כי הגרסה המקורית במשנה היא 'לשם שמים' משום שכל עדי הנוסח המעולים של המשנה תומכים בגרסה זו, ראו מהדורתו של שרביט, אבות, עמ' 105, ובמדור שינויי הנוסחאות שם. אם כן, את הגרסה שהבאנו למעלה המצטטת את דברי ר' יוסי במשנה 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' וקושרת בינם לבין הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' יש לראות כנוסחה מקורית, המרחיבה כדרכו של האבות דר' נתן את הנאמר במסכת אבות, ראו במבוא של שכטר למהדורתו, עמ' XX (מספור העמודים בספרות רומיות).

<sup>526</sup> על כך עומד נובירט, כוונה, עמ' 330. על הקשר בין הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' למימרת ר' יוסי 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' ראו רמב"ם, הלכות דעות ג, ג; למקורות בספרות הרבנית הקושרים בין ההיגדים ראו אצל נובירט הערה 115.

לסיכום: הן רבא והן רנב"י סוברים כי כוונה לשם שמים יכולה להתייחס לעבירה.

ד. השימוש בביטוי 'הכל לשם שמים' בספרות חז"ל ויחסו למימרות רבא ורנב"י

התלמוד הבבלי מייחס לשמואל את המימרה 'הכל לשם שמים'.<sup>527</sup> דברי שמואל דומים לדבריו של ר' יוסי באבות, אלא שדברי ר' יוסי מנוסחים כהוראה בדומה לפסוק המקראי, ואילו דברי שמואל מנוסחים כתיאור מצב. התלמוד מציע את מימרת שמואל במסגרת סיפור מעשה: רב חנן בר רבא הגיע לבית חתנו רב חסדא, והושיב על ברכיו את נכדתו - בתו של רב חסדא. רב חסדא העיר לחמיו, רב חנן בר רבא, כי הוא נוהג בחוסר צניעות עם נכדתו. רב חנן בר רבא השיב לו כי אין לו לחשוש משום שהוא נוהג על פי מימרת שמואל 'הכל לשם שמים'. אם כן, מימרת שמואל משמשת את רב חנן בר רבא<sup>528</sup> כהצדקה להתנהגות שיש בה חשש לסטייה מהלכות הצניעות, התנהגות שלולי טהרת הכוונה יכולה להיחשב לעבירה. כך מצדיק רב חנן בר רבא את התנהגותו בפני חתנו רב חסדא, שהוא חמיו של רבא. ייתכן כי רבא מכוון בדבריו 'אפילו לדבר עבירה', להעניק לגיטימציה להתנהגות בסגנון של חם חמיו; התנהגות שלולי טהרת הכוונה נחשבת על פי רב חסדא, חמיו של רבא, לעבירה.

לצד המסורת על רב חנן בר רבא הקושרת בין הביטוי 'הכל לשם שמים' למעשה היכול להיחשב לעבירה, ישנם מספר מקורות נוספים בספרות התלמודית המתארים חכמים שונים כדמויות שכל מעשיהם לשם שמים בהקשר של עשיית עבירה או של עשיית מעשה שאפשר להחשיבו כעבירה. כך למשל מתארת את התוספתא את יהודה בן בבא:

אמרו עליו על ר' יהודה בן בבא שהיו כל מעשיו לשם שמים אלא שגידל בהמה דקה  
כך היה פעם אחת חלה נכנס רופא אצלו, אמר לו אין לך רפואה אלא חלב רותח.  
לקח לו עז, וקשרה בכרעי המטה, והיה יונק ממנה חלב רותח שהיה גונח.

<sup>527</sup> תלמוד בבלי, קידושין פב ע"א, על פי דפוס ונציה, כתב יד מינכן 95, אוקספורד (367) 248 opp, ובדפוס ספרדי

(עם חילוף הכתיב בין עדי הנוסח: לשם/לשום). בכתב יד וטיקן 111 יובלבד שיהא לבו לשמים'. בקטע גניזה Cambridge - T-S AS 75.58 הנוסח הוא 'הכל לשם שמים לפי דעת' וההמשך חסר. יש לשער כי ההשלמה של נוסח הגניזה הוא 'הכל לשם שמים לפי דעת שמים', בדומה לגרסת הריטב"א, קידושין פב ע"ב (עמ' תתיט): 'הכל לפי דעת שמים'. הריטב"א גורס 'הכל לפי דעת שמים' במקום הגרסה 'הכל לשם שמים' המצויה ברוב עדי הנוסח. נוסח קטע הגניזה משקף ככל הנראה הרכבה של שתי הגרסאות יחד.

<sup>528</sup> בדפוסים יוחס המעשה ליאחא בר רבא, אך לא כך בכתבי היד (לפירוט שלהם ראו הערה קודמת). הקשר

המשפחתי המתואר בסיפור תלמודי זה מתאים לרב חנן בר רבא, ראו אלבק, מבוא, עמ' 198.

פעם אחת בקשו חכמים ליכנס אצלו, אמרו: היאך נכנס אצלו שליסטים עמו בבית.

וכשמת, דקדקו חכמים במעשו, ולא מצאו בו אלא אותו עון.

אף הוא אמר בשעת מיתתו: יודע אני שאין בידי עון

אלא זה בלבד שעברתי על דברי חבירי.<sup>529</sup>

על פי תקנת חכמים אסור לגדל בהמה דקה ובכללה עז בארץ ישראל, וזאת משום שהעז יוצאת למרעה בשדותיהם של אחרים ומזיקה.<sup>530</sup> לצד תיאור יהודה בן בבא כדמות מופת 'שכל מעשיו לשם שמים' מציגה התוספתא את כישלוננו של יהודה בן בבא: עקב מצבו הבריאותי יהודה בן בבא עובר על תקנת חכמים האוסרת על גידול בהמה דקה משום שהוא זקוק לינוק חלב טרי מן העז.<sup>531</sup> לתוספתא זו מקבילות בשני התלמודים שגם בהן משמש הביטוי 'שכל מעשיו לשם שמים'.<sup>532</sup> מקור נוסף בתלמוד הירושלמי קושר בין התיאור 'כל מעשיו לשם שמים' לבין הקפדה הלכתית מעבר לנורמה שיש בה חשש למידה המגונה של יוהרה:

אמר ר' אבהו:

מעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע שהיו בדרך

והיו מסתלקין לצדדין מפני יתידות דרכים

וראו את ר' יהודה בן פפוס שהיה משתקע ובא כנגדן

אמר רבן גמליאל לרבי יהושע: מי זה שמראה עצמו באצבע

אמר לו: יהודה בן פפוס הוא שכל מעשיו לשום שמים.<sup>533</sup>

יתדות הדרכים' הן שלוליות בוץ.<sup>534</sup> חז"ל התירו למי שמהלך בדרך הנחשבת לרשות הרבים ונתקל בשלוליות בוץ, לסתות מן הדרך ולעקוף את השלוליות תוך כדי כניסה לשדה שבצד הדרך, למרות

<sup>529</sup> תוספתא, בבא קמא ח, יג.

<sup>530</sup> ראו משנה, בבא קמא ז, ז; בבלי, בבא קמא עט ע"ב.

<sup>531</sup> סיפור המעשה מובא בתוספתא כראיה לכך שמשמתו יוסה בן יועזר איש צרדה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים כל 'האשכולות' (כינוי לאנשים שלמים וחשובים) שעמדו לישראל אפשר לתת בהם דופי.

<sup>532</sup> ירושלמי, סוטה ט, י (כד ע"א); בבלי, בבא קמא פ ע"א; תמורה טו ע"ב (בתלמוד הבבלי המעשה מסופר על 'חסיד

אחד'). לדיון על סיפור מעשה זה על הופעותיו השונות בספרות חז"ל ראו פינטוך, חסיד.

<sup>533</sup> ירושלמי, ברכות ב, ט (ה ע"ד); בבא בתרא ה, א (טו ע"א). הנוסח על פי כתב יד ליידין למסכת ברכות.

שהשדה נחשב לרשות היחיד.<sup>535</sup> יהודה בן פפוס הלך בדרך ובא כנגד רבן גמליאל ור' יהושע. רבן גמליאל רואה כי יהודה בן פפוס החמיר על עצמו ולא עקף את שלוליות הבוץ - 'משתקע ובא כנגדן'. רבן גמליאל פונה לר' יהושע ומאשים את יהודה בן פפוס ביוהרה - 'שמראה עצמו באצבע'.<sup>536</sup> על כך משיב ר' יהושע כי אין לחשוך את יהודה בן פפוס ביוהרה משום שכל מעשיו לשם שמים.<sup>537</sup> למקור זה מקבילה בתלמוד הבבלי שגם היא עושה שימוש בביטוי 'כל מעשיו לשם שמים'.<sup>538</sup> מהמקורות הללו אנו למדים כי התיאור של 'כל מעשיו לשם שמים' נקשר לעיתים בהתנהגות שיש בה עבירה או חשש לעבירה או מידה מגונה. לעיתים התנהגות שכזו מקבלת לגיטימציה משום שכוונתו של האדם היא לשם שמים, כמו במקרה של רב חנן בר רבא ויהודה בן פפוס, ולעיתים התיאור 'שכל מעשיו לשם שמים' מוצג בהנגדה לעבירה בה נכשלה דמות המופת, כמו במקרה של יהודה בן בבא.

הקשר הספרותי שהצגנו בין מימרת רבא לביטוי 'הכל לשם שמים', שכפי שראינו משמש לעיתים בספרות חז"ל בהקשר של עשיית מעשה שיש בו חשש עבירה, מחזק את הפרשנות לפיה מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה' מעניקה לגיטימציה לצירוף כוונה 'לשם שמים' למעשה עבירה. יש לציין כי לעיתים המעשה הנחשד כעבירה לו מצורפת כוונה לשם שמים הוא מעשה בעל הקשר מיני: כך למשל השימוש שעושה רב חנן בר רבא במימרת שמואל 'הכל לשם שמים', לשם הצדקת מעשה הנחשב בעיני חתנו רב חסדא כעבירה על חוקי הצניעות. בדומה להתנהגותו של רב חנן בר רבא מצינו מספר מקורות בספרות חז"ל בהם חכמים לא הקפידו על הלכות צניעות וההרחקות שיש לנהוג על פיהן משום שהם היו בטוחים בטהרת כוונותיהן; כך למשל התלמוד מעיד על רב

---

<sup>534</sup> ראו משנה, מקוואות ט, ב.

<sup>535</sup> כך קובעת הברייתא בירושלמי, ברכות ב, ט (ה ע"ד): 'תני מסתלקין לצדדים מפני יתדות דרכים'.

<sup>536</sup> כך מסביר ליברמן, נזיקין, עמ' 203.

<sup>537</sup> מעניין לציין כי הירושלמי, קידושין ד, ד (סה ע"ד); סוטה א, ז (ז ע"א), מביא מסורת נוספת לגבי יהודה בן פפוס לפיה הוא נהג חומרה יתרה והרחיק את אשתו מלדבר עם אנשים זרים 'ולא כיהודה בן פפוס שנועל דלת בפני אשתו'. חכמים מבקרים את יהודה בן פפוס על חומרה זו שנהג, ראו בירושלמי ובמקבילות: תוספתא, סוטה ה, ט; בבלי, גיטין ז ע"א. במקבילות אלו המעשה מיוחס לפפוס בן יהודה. ליברמן, תוספתא, חלק ח עמ' 661, טוען כי שתי המסורות עוסקות באותו אדם - יהודה בן פפוס. ליברמן מציע את ההשערה כי גרסת התוספתא 'פפוס בן יהודה' הוא תיקון סופרים בעקבות הגרסה המשובשת של הבבלי, ואילו הגרסה המקורית לפיה המעשה מיוחס ליהודה בן פפוס מופיעה בירושלמי.

<sup>538</sup> בבא קמא פא ע"ב. בתלמוד הבבלי המעשה מיוחס ליהודה בן קנוסא', ובכתבי היד הנוסח 'בן קנוסא'.

אחא שרקד עם הכלה כשהיא על כתפיו משום שלא חשש להרהורי עבירה;<sup>539</sup> לגבי האמורא עולא התלמוד מביא מסורות חלוקות האם הוא נישק את אחותו על ידיה או על שדיה.<sup>540</sup> לגבי ההקשר המיני של רעיון העבירה לשם שמים יש להזכיר כי גם מימרת רנב"י המבטאת רעיון זה נסמכת על חטאה המיני של יעל.<sup>541</sup>

בעזרת אסופת המקורות שהבאנו נוכל לנסות לשרטט את גבולות הגזרה של רעיון העבירה לשם שמים. כל המקורות שהבאנו משתמשים בביטוי 'הכל לשם שמים / כל מעשיו לשם שמים'. בפרקים הקודמים עמדנו על הזיקה הספרותית בין מימרת רנב"י למונח 'לשם שמים', ובפרק זה עמדנו על הזיקה הספרותית שבין מימרת רבא למונח זה: שתי המימרות טוענות כי כוונה 'לשם שמים' יכולה להתייחס למעשה עבירה. אם כן, נוכל להציע את ההשערה כי הרעיון של עבירה לשם שמים כלל בתוכו מעשים גבוליים, לעיתים קשורים בהלכות צניעות, הנחשבים לעבירה או יכולים להיחשב ככזאת. ככל הנראה המימרות של רבא ורנב"י מעניקות לגיטימציה לעשיית עבירות שכאלו במידה וכוונתו של האדם היא לשם שמים. יש לשבח ולמקם את הרעיון של עבירה לשם שמים שזיהינו במימרות רנב"י ורבא בתוך עולם הרעיונות והדעות החז"לי. יש להניח כי אין כאן קריאה לפריצת גבולות מוחלטת של ההלכה, שהרי רבא ורנב"י נטועים בתוך השיח התלמודי הקורא לעשיית מצוות ולהימנעות מעשיית עבירות. ככל הנראה המימרות של רבא ורנב"י מצביעות על האפשרות לחרוג מהנורמה ההלכתית במידה וכוונתו של עובר העבירה היא לשם שמים. בייחוד הדברים אמורים במעשים שאינם עבירות מובהקות, אלא מעשים גבוליים הנמצאים בשטח ה'אפור' כמו הרחקות צניעות וכדומה, שכפי שראינו חלק מהחכמים התיירו לעצמם מעשים שכאלו משום שחשו בטחון בטהרת כוונתם. בנוף הרעיונות והדעות החז"לי מדובר ברעיון רדיקאלי וחרוג המערער על הדוגמה הקוראת להימנעות מוחלטת מעשיית עבירות, ומציע אפשרות לסטות ממנה.

יש להעיר כי אם כנים דברינו לגבי סיפורי התלמוד שהבאנו ויחסם לרעיון העבירה לשם שמים, הרי שהמימוש של רעיון זה בסיפורי התלמוד מיוחס לעיתים לדמויות מופת גבריות, ולעיתים בהקשר מיני. זאת בניגוד לסוגית 'עבירה לשמה', ולחלק מן הפרשנים בספרות הרבנית ובספרות המחקר בעקבות הסוגיה, המציגים את רעיון העבירה לשם שמים כרעיון הקשור

<sup>539</sup> בבלי, כתובות יז ע"א.

<sup>540</sup> בבלי, שבת יג ע"א; עבודה זרה יז ע"א.

<sup>541</sup> על כך הרחבנו בפרק השלישי.

לדמויות נשיות דווקא.<sup>542</sup> הבדל נוסף בין סוגית 'עבירה לשמה' לסיפורי התלמוד שהבאנו הוא חומרת העבירה המותרת: בעוד שבסוגית 'עבירה לשמה' הדמויות המקראיות הנשיות הזוכות לשבח עוברות על עבירות מיניות חמורות כמו ניאוף וגילוי עריות, הרי שבסיפורי התלמוד שהבאנו חכמים התיירו לעצמם עבירות קלות בלבד כמו אי הקפדה על הרחקות צניעות, או במקרה של יהודה בן פפוס המחמיר על עצמו שלא ליהנות מן ההקלה שתקנו חכמים. למרות ההבדלים שמנינו בין סוגית 'עבירה לשמה' לסיפורי התלמוד שהבאנו נדמה כי סיפורי התלמוד הללו יכולים ללמד כיצד רעיון העבירה לשם שמים משתלב בתוך עולם האמונות והדעות של חז"ל וכיצד הוא בא לידי ביטוי מעשי בעולמם של חכמים.

מלבד המקורות שהבאנו קודם המשתמשים בביטוי 'שכל מעשיו לשם שמים',<sup>543</sup> ישנם עוד שני מקורות בספרות חז"ל המשתמשים בתיאור זה; המקורות מייחסים את התיאור לדמותו של הלל הזקן, ולא בהקשר של עבירה. במקורות הללו התיאור 'שכל מעשיו לשם שמים' נקשר לרעיון של קידוש החומר על פיו ראוי שהאדם יעשה את כל צורכי הגוף ודברי החולין הכרוכים בטיפולו

---

<sup>542</sup> רמח"ל, קנאת, עמ' צו, ובעקבותיו קרא, גדולה.

<sup>543</sup> המקורות מספרות חז"ל המשתמשים בביטוי 'שכל מעשיו לשם שמים' הנסקרים כאן משתמשים בביטוי זה בהקשר של תיאור של אדם או הוראה לאדם. יש בסך הכל שבעה מקורות כאלה בספרות חז"ל: המשנה במסכת אבות ושתי הדרשות שעליה באבות דר' נתן (האחת בנוסחה א, והשנייה בנוסחה ב של החיבור המובאת בסמוך), ההוראה של שמואל 'הכל לשם שמים', המסורות על יהודה בן בבא ויהודה בן פפוס, והברייתא הבבליה לגבי הלל המובאת בסמוך. הביטוי מופיע גם בהקשר של קרבן הפסח במכילתא דר' ישמעאל, פסחא ז (עמ' 23): 'פסח הוא לה' (שמות יב, כז) - שיהיו כל מעשיו לשם שמים'. המכילתא דורשת ששלבי הקרבה של קרבן הפסח יעשו לשם שמים. הדרישה כי עבודת הקרבנות תעשה לשמו של האל מופיעה לגבי כלל הקרבנות ראו משנה, זבחים ד, ו. עם זאת מצינו חומרה מיוחדת בדרישות הכוונה של קרבן הפסח (ושל קרבן החטאת) ראו משנה, זבחים א, א, וזאת בעקבות דרשת הפסוק 'פסח הוא לה' ראו לדוגמא ירושלמי, פסחים ה, ב (לא ע"ד). מקבילה לדרשה שהבאנו מן המכילתא דר' ישמעאל מופיעה במכילתא דרשב"י יב, יא (עמ' 14): 'פסח - שיהיו כל מעשיו לשם פסח. הוא - פרט לששחטו שלא לשמו. לה' - לשם המיוחד. שם המיוחד הוא שם י.ה.ו.ה של האל, ראו בן ששון, שם, עמ' 92, המציע רקע היסטורי משוער לדרישה של חכמים לכוון לשמו של האל בעת הקרבת הקרבנות. יש להעיר כי מן הדרשה במכילתא דרשב"י [ומדרשות נוספות ראו ספרי דברים קכח (עמ' 186)] עולה המסקנה אליה הגענו בפרק הראשון של העבודה, כי אין לזהות בין הדרישה לכוונה 'לשמה' בעת הקרבת הקרבן שפירושה הקרבה לשם הקטגוריה אליה שייך הקרבן, לבין הדרישה כי הקרבת הקרבן תעשה לשם האל.

לשם שמים.<sup>544</sup> התפיסה של הלל כי יש לקדש את החומר נקשרה בברייתא שבתלמוד הבבלי לתיאורו של הלל כמי 'שכל מעשיו לשם שמים':<sup>545</sup>

תניא : אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו אוכל בכבוד שבת.

מצא בהמה נאה אומר זו לכבוד שבת.

למחר מצא בהמה נאה ממנה אומר זו לכבוד שבת.

והיה אוכל את הראשונה ומניח את השנייה.

אבל הלל מדה אחרת היתה לו שכל מעשיו לשום שמים

דכתיב: 'ברוך ה' יום יום' (תהילים סח, כ).<sup>546</sup>

על פי דרכו של שמאי כל האכילות של ימי החול נקשרו לעניין של מצוות כיבוד השבת - 'כל ימיו אוכל בכבוד שבת'. דרכו של שמאי הייתה לקנות את מצרכי המזון 'לשם מצווה', דהיינו לשם אכילתם בשבת. משמצא שמאי מאכל משובח יותר, שמר את המשובח לשבת, ואילו המאכל הפחות שבתחילה היה מיועד לשבת, נאכל בימות החול. לעומת זאת דרכו של הלל הייתה לכוון לשם שמים בכל אכילותיו, דהיינו לעשות את אכילת היום יום שהיא אכילת חולין שאינה מצווה למען האל.<sup>547</sup> הלל אינו רואה באכילת היום יום אמצעי לקיום מצווה, אלא מצווה העומדת לעצמה, זאת במידה והאדם מכוון באכילת היום יום לשם שמים.<sup>548</sup> באבות דר' נתן נקשרה ההוראה של ר' יוסי במסכת אבות 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' להשקפה של הלל הרואה בצרכי הגוף ובענייני החול מעשים שבצירוף כוונה לשם שמים מעמדם משתווה למצוות :

---

<sup>544</sup> על רעיון זה בספרות חז"ל ראו לורברבוים, צלם, עמ' 306—314; קויפמן, בכל, עמ' 173—225. ר' מנחם המאירי מפרש את דברי המשנה 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' כמורים על הרעיון של קידוש ענייני הרשות הגשמיים, וכך לדבריו יש לפרש את מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה', ראו מאירי, אבות ב, יד (וזאת בניגוד לפירושו לסוגיית 'עבירה לשמה', ראו מאירי, נזיר כג ע"ב. על כך עומד רקובר, מטרה, עמ' 58).

<sup>545</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 298—301, מציג מספר מקורות מספרות חז"ל בהם מיוחסת להלל הדעה כי על האדם לעשות את צרכי גופו לשם שמים. על דעה זו בספרות חז"ל ראו גם את סקירתה של קויפמן, בכל, עמ' 44—52.

<sup>546</sup> ביצה טז ע"א.

<sup>547</sup> על פירוש זה למונח 'לשם שמים' כפשוטו 'לשם האל', ראו לורברבוים, צלם, עמ' 309; שרביט, לשונה, עמ' 119.

<sup>548</sup> לניתוח מפורט של המחלוקת בין הלל לשמאי שבקטע זה ראו לורברבוים, צלם, עמ' 312.

וכל מעשיך יהיו לשם שמים כהלל.

כשהיה הלל יוצא למקום היו אומרים לו להיכן אתה הולך. לעשות מצוה אני הולך. מה מצוה הלל. לבית הכסא אני הולך. וכי מצוה היא זו. אמר להן הן. בשביל שלא יתקלקל הגוף.

איכן אתה הולך הלל. לעשות מצוה אני הולך. מה מצוה הלל. לבית המרחץ אני הולך. וכי מצוה היא זו. אמר להן הן. בשביל לנקות את הגוף.

תדע לך שהוא כן מה אם אוקיינות העומדות בפלטיות של מלכים הממונה עליהם להיות שפן וממרקן המלכות מעלה לו סלירא בכל שנה ושנה ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי המלכות. אנו שנבראנו בצלם ודמות שנאמר 'כי בצלם אלהים עשה את האדם' (בראשית ט, ו) על אחת כמה וכמה. שמאי לא היה אומר כך אלא יעשה חובותינו מן<sup>549</sup> הגוף הזה.<sup>550</sup>

קיסטר שדן בקטע זה טוען כי לדעת שמאי הגוף משמש כאמצעי בעזרתו האדם יכול לעשות את חובותיו כלפי האל, דהיינו המצוות.<sup>551</sup> לעומת שמאי, הלל טוען כי לטיפול בעניינים הגשמיים של הגוף יש ערך העומד לעצמו, והוא אף מכנה זאת 'מצווה'. השקפתו של הלל באבות דר' נתן קרובה לתיאורו של הלל במסורת התלמודית שהבאנו קודם לפיה הלל כוון לשם שמים באכילות היום יום.<sup>552</sup> על פי האבות דר' נתן הפירוש להוראתו של ר' יוסי 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' במשנה, הוא הנהגתו של הלל הסובר כי צירוף הכוונה הראויה לחובות החומריות של הגוף מעניקה להם מעמד של מצווה.

ראינו כי ההוראה 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' המקבילה לפסוק 'בכל דרכיך דעהו' נקשרה לרעיון של קידוש החומר המיוחס הלל. לאור הקשר הספרותי ששרטטנו בין מימרת רבא להוראה 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' (שהרי הוראה זו היא הניסוח החז"לי של הפסוק 'בכל דרכיך דעהו'), נוכל להציע את ההשערה כי מימרת רבא מעצימה את הרעיון של קידוש החומר

<sup>549</sup> הנוסח במהדורת שכטר 'עם הגוף הזה', אולם כפי שהראה קיסטר, עיונים, עמ' 4 הערה 4, מקורו בטעות דפוס ואין

לו סמך בכתבי היד.

<sup>550</sup> אבות דר' נתן, נוסחה ב, פרק ל (עמ' 66).

<sup>551</sup> ראו קיסטר, עיונים, עמ' 4. בעניין זה ראו גם את דבריו של לורברבוים, צלם, עמ' 112.

<sup>552</sup> על הקשר בין הברייתא הבבלית לגבי הלל שהבאנו קודם לבין המסורת על הלל באבות דר' נתן שהבאנו כאן עמדו

מספר חוקרים, ראו ההפניות של לורברבוים, צלם, עמ' 312 הערה 116.



ומרחיבה אותו: על פי רבא כוונה לשם שמים יכולה להצטרף אף למעשה עבירה. אם כנה השערטנו, עלה בידינו להתחקות אחר העולם הרעיונות והדעות ממנו צמח הרעיון של עבירה לשם שמים, רעיון זה צמח והתפתח מתוך הרעיון של קידוש החומר והעצים אותו: לא זו בלבד שאפשר לקדש את דברי החולין ולעשותם מתוך כוונה לשם שמים, אלא שאפשר לצרף כוונה זו למעשה עבירה.

לאחר ששרטטנו את ההקשרים הלשוניים והספרותיים של הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' וההוראה החז"לית 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' המקבילה לו, נוכל לנסות להציע הסבר לגבי התפלגות ענפי הנוסח של מימרת רבא: מדוע עדי הנוסח הגורסים 'אפילו לדבר עבירה' אינם גורסים את המימרה הפתגמית ואילו עדי הנוסח הגורסים במימרת רבא 'לא נצרכה אלא לדבר עבירה' גורסים לאחריה את המימרה הפתגמית. על פי הענף הגורס במימרת רבא 'לא נצרכה אלא לדבר עבירה', רבא ממקד את דרשת בר קפרא וטוען כי יש בה חידוש לגבי עבירה בלבד. על פי ענף נוסח זה יש לפרש את מימרת רבא לאור המימרה הפתגמית המופיעה לאחריה לפיה רבא קורא לאדם שלא להתיימש ולפנות לאל גם בשעת עבירה. אם כן, מימרת רבא מעבירה מסר דתי-שמרני כי יש לפנות לאל תמיד ולא להתיימש מן הרחמים. דרשת בר קפרא מפורשת אף היא באותה הדרך, גם דרשה זו קוראת לאדם לפנות ולהתפלל לאל תמיד. רבא מעיר על הדרשה כי אין חידוש בקריאה לפנות לאל בזמן שהאדם מקיים מצוות, על פי רבא החידוש שבדרשה הוא שבזמן עבירה אל לא לאדם להתיימש מלפנות לאל.

נפנה כעת לפירוש הסוגיה על פי הענף הגורס 'אפילו לדבר עבירה'. מימרת בר קפרא מעצימה את תכולתו של הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' ומורה כי מצוות שזכו לפירוט רב במקרא תלויות בפסוק קטן זה המלמד כי ראוי לכוון לשם שמים. בניגוד לענף הנוסח של הסוגיה הגורס 'לא נצרכה אלא לדבר עבירה' בו רבא מבקר את דרשת בר קפרא וטוען כי לגבי עבירה בלבד יש בה חידוש, על פי הגרסה 'אפילו לדבר עבירה' רבא אינו מבקר את דרשת בר קפרא, זאת משום שהרעיון של קידוש החומר והקריאה לכוון לשם שמים בכל מעשיו של האדם אינה מובנת מאליה ויש בה חידוש - זו עמדתו של הלל עליה חולק שמאי. מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה' מבקשת להעצים את הרעיון של דרשת בר קפרא ולטעון כי לא זו בלבד שיש לכוון לשם שמים כשהאדם עושה מצוות או ענייני חולין אלא אף לדבר עבירה ניתן לצרף כוונה לשם שמים.

ה. ההשלכות של הסוגיה התלמודית בה משובצת מימרת רבא על הבנת המימרה :

### פירוש רש"י למימרת רבא

מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה' (להלן : מימרת רבא) מופיעה בסוגיה הדנה על דברי המשנה (ברכות ט, ה) המייחסת לבעז את התקנה כי יש להזכיר את שמו של האל כשהאדם שואל בשלום חברו. אחד הפסוקים המופיעים במשנה בסמיכות לתקנתו של בעז הוא 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תהילים קיט, קכו). הפרשנים התחבטו בשאלה כיצד הפסוק קשור לתקנות חז"ל. הרמב"ם פרש כי הפסוק מורה על סמכותם של תקנות חז"ל, אם מפריס את התקנות דהיינו התורה, יש להעניש ולייסר את המפריס, דהיינו 'לעשות לה' <sup>553</sup> לעומת זאת ר' מנחם המאירי מציע כי בתקנת בעז עצמה יש משום הפרה של החוק, הזכרת שמו של האל שלא לצורך, ואף על פי כן בועז תקן להזכיר את שמו של האל כשאדם שואל בשלום חברו מפני צורך השעה. <sup>554</sup> בין כך ובין כך הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' משמש בספרות חז"ל בשני הקשרים היכולים להשליך על פרוש מימרת רבא : האחד, סמכותם של חכמים לתקן תקנה שיש בה הפרה של החוק, כך למשל הפסוק משמש כסמך להיתר לכתוב את התורה שבעל פה כדי שלא תשכח, <sup>555</sup> והשני סמכותם של חכמים להפר את החוק באופן חד פעמי מפני צורך השעה, כך למשל הפסוק משמש כסמך להיתר של שמעון הצדיק ללבוש באופן חד פעמי בגדי כהונה מחוץ לבית המקדש. <sup>556</sup> הסוגיה התלמודית בה משובצת מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה' מביאה את דרשתו של רבא על הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (להלן : דרשת רבא) :

אמר רבא : האי קרא מרישיה לסיפיה מדריש [=פסוק זה נדרש מתחילתו לסופו]

מסיפיה לרישיה מדריש [=ומסופו לתחילתו]

מרישיה לסיפיה מדריש : 'עת לעשות לה' מאי טעם – 'משום הפרו תורתך'.

מסיפיה לרישיה מדריש : 'הפרו תורתך' מאי טעמא - משום 'עת לעשות לה'. <sup>557</sup>

<sup>553</sup> פרוש המשנה לרמב"ם, ברכות ט, ה (עמ' נב).

<sup>554</sup> המאירי, ברכות סג ע"א, ד"ה 'אמר המאירי'.

<sup>555</sup> ראו בבלי, גיטין ס ע"א; תמורה יד ע"ב.

<sup>556</sup> בבלי, יומא סט ע"א, מביא את הפסוק בהקשר של הסיפור כי שמעון הצדיק חרג מן ההלכה ויצא עם בגדי כהונה מחוץ לבית המקדש לצורך פגישה עם אלכסנדר מוקדון, אותו שכנע שמעון הצדיק שלא להחריב את בית המקדש.

<sup>557</sup> ברכות סג ע"א.

הדרשה של רבא מבוססת על היפוך סדר המילים בפסוק. רש"י מפרש כי דרשתו של רבא הטוענת כי ניתן להחליף את סדר המילים בפסוק מורה כי לעיתים יש להפר את התורה מפני צורך השעה.<sup>558</sup> הדוגמא שמביא רש"י להפריה שכזו היא הקרבת הקרבן על ידי אליהו בהר הכרמל בעת התנצחותו עם נביאי הבעל.<sup>559</sup> על פי חז"ל הקרבה מחוץ לבית המקדש אסורה, אולם מפאת צורך השעה עבר אליהו על איסור זה.<sup>560</sup> רש"י מסביר הן את דרשת רבא והן את מימרת רבא כמכוונות לאותו עניין, ומדגים את שתי האמירות בעזרת סיפורו של אליהו בהר הכרמל:

'מסיפיה לרישיה' - הפרו תורתו עושי רצונו, כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות, משום דעת לעשות סייג וגדר בישראל לשמו של הקדוש ברוך הוא.  
'בכל דרכיך' - אפילו לעבור עבירה.

---

<sup>558</sup> ברכות סג ע"א, ד"ה 'מסיפיה לרישיה'. יש להעיר כי ייתכן ומימרת רבא כללה רק את התיבות 'האי קרא מרישיה לסיפיה מדריש, מסיפיה לרישיה מדריש' ואילו המשך הקטע אינו מדברי רבא. מימרה זהה של רבא לגבי פסוק אחר מובאת בתלמוד הבבלי, ברכות ס ע"א (על היחס בין המימרות ראו פלוסר, הלל). הרעיון הדרשני של היפוך סדר הפסוק מיוחס למספר תנאים, ראו מדור שינויי הנוסחאות במהדורת ליברמן לתוספתא ברכות ט, ה, עמ' 40 ; ירושלמי, ברכות ט, ה (יד ע"ד). ממקורות אלו עולה כי היפוך סדר הפסוק מלמד על רעיונות דרשניים מגוונים שאינם קשורים לרעיון כי בסמכותם של חכמים לתקן תקנה מפני צורך השעה שיש בה משום הפרת ההלכה או לכוחם של חכמים להפר באופן חד פעמי את ההלכה מפני צורך השעה [כך גם עולה מספרי זוטא במדבר כז, א (עמ' 316)]. יתרה מזו, במקורות התלמודיים (להפניות ראו בהערות השוליים הקודמות) בהם משמש הפסוק כנימוק להפרת ההלכה מפני צורך השעה הפסוק מובא כסדרו. ליפשיץ, מדרש, עמ' 105, טוען כי הוספת קשר סיבתי בין שני חלקי הפסוק מפרשת את דבריו כמתן סמכות להפר התורה בעת הצורך. טענתו של ליפשיץ מסתברת, היפוך סדר המילים בפסוק אינו מלמד על הרעיון של סמכות להפר את התורה בעת הצורך, אך הוספת קשר סיבתי בין חלקי הפסוק אכן מלמדת על כך. אם כן, המשך הדרשה של רבא בסוגיית התלמוד המציעה קשר סיבתי בין חלקי הפסוק מלמדת כי הפסוק מורה על סמכותם של חכמים להפר את התורה בעת הצורך, אולם לא ברור האם המשך הדרשה הוא מדברי רבא או מדברי סתם התלמוד. אם כן (בייחוד לאור ההנחה שמציע פרידמן, על דרך, עמ' 27, לגבי היקפן המקורי המינימאלי של מימרות האמוראים), יש מקום לשקול את האפשרות כי אין הכרח לייחס לרבא את הרעיון של סמכות חכמים להפר את התורה מפני צורך השעה. עם זאת, לעניין פירוש מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה' לאור הקשרה הספרותי יש להתחשב בפרוש שמציע רש"י לדרשת רבא, המבוסס על הפרוש שהסוגיה מציעה למשפט 'האי קרא מרישיה לסיפיה מדריש ומסיפיה לרישיה מדריש', בין אם פרוש זה הוא חלק מדרשת רבא ובין אם פרוש זה הוא מדברי סתם התלמוד, עולה ממנו כי רבא דורש שהפסוק מורה היתר להפר את התורה בשעת הצורך.

<sup>559</sup> מלכים א, יח טו—מו.

<sup>560</sup> ראו בבלי, יבמות צ ע"ב.

ידעהו' - תן לב אם צורך מצוה הוא, כגון : אליהו בהר הכרמל, עבור עליה.<sup>561</sup>

על פי פרוש רש"י מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה' מכוונת אל דרשת רבא המופיעה באותה סוגיה המורה כי לעיתים בסמכותם של חכמים להפר את התורה מפני צורך השעה. במידה וזוהי אכן כוונתו של רבא, המסר בדבריו קשור באופן מובהק לנושא של 'מטרה המקדשת את האמצעים'.<sup>562</sup> המסר הרדיקאלי של מימרת רבא על פי פירוש זה קטן מאוד אם בכלל, משום שהוראת ההיתר כאן מסורה בידיו של מקור סמכות כמו אליהו הנביא ואינה מסורה בידיו של האדם הפשוט. שני ענפי הנוסח של הסוגיה המתפלגים לגבי הנוסח של מימרת רבא 'לא נצרכה אלא / אפילו לדבר עבירה' מתפלגים גם לגבי מיקומה של דרשת רבא בסוגיה. הטבלה הבאה מציגה את מבנה הסוגיה על פי שני ענפי הנוסח :

דפוס שונצינו וכתב יד מינכן 95	כתבי היד אוקספורד ופריז
1. הסוגיה מפרשת את הפסוקים שהמשנה מביאה כראיה לתקנתו של בועז המסתיימים בפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'	הסוגיה מפרשת את הפסוקים שהמשנה מביאה כראיה לתקנתו של בועז המסתיימים בפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'
2. דרשת רבא על הפסוק 'עת לעשות לה' '	
3. דרשת הלל על הפסוק 'עת לעשות לה' '	דרשת הלל על הפסוק 'עת לעשות לה' '
4. רצף של שלוש דרשות של בר קפרא. על פי דפוס שונצינו הדרשה השנייה של בר קפרא היא על הפסוק 'בכל דרכיך דעהו', על פי כתב יד מינכן זוהי הדרשה השלישית. על פי שני ענפי הנוסח לאחר הדרשה על	רצף של שלוש דרשות של בר קפרא. על פי שני כתבי היד הדרשה השנייה של בר קפרא היא על הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' ועליה מובאת מימרת רבא : 'לא נצרכה אלא לדבר עבירה'.

<sup>561</sup> רש"י, בבלי, ברכות סג ע"א.

<sup>562</sup> רקובר הקדיש ספר שלם לנושא של 'מטרה המקדשת את האמצעים', הנושא שם זה. במסגרתו רקובר מציע דיון ארוך (כשמונים עמודים) במימרת רב"י, ודיון קצר יותר (חמישה עמודים) לגבי מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה'. הגענו למסקנה כי מהפרספקטיבה של חקר ספרות חז"ל הכללתה של מימרת רב"י תחת נושא הנושא של 'מטרה המקדשת את האמצעים' בעייתית, משום שהמימרה ככל הנראה מכוונת לרעיון של עשיית עבירה לשם שמים (ראו בפרק השלישי). לעומת זאת רקובר, מטרה, עמ' 179 הערה 26, מזכיר בקצרה בלבד את המקורות מספרות חז"ל המסתמכים על הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' כמורה על סמכותם של חכמים להפר את ההלכה בשעת הצורך. למקורות אלו קשר ישיר לנושא בו הוא דן.

הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' מובאת מימרת רבא : 'אפילו לדבר עבירה'.	על מימרת רבא מוסבת המימרה הפתגמית לפיה גם הגנב קורא לאל בעת הגניבה.
5.	דרשת רבא על הפסוק 'עת לעשות לה' ,

הענף הראשון הכולל את כתב יד מינכן 95 ודפוס שונצינו מביא את דרשת רבא בסוגיה קודם למימרת רבא, ואילו הענף השני הכולל את כתבי היד פריז ואוקספורד מביא את דרשת רבא לאחר מימרת רבא. על פי שני ענפי הנוסח דרשת רבא ומימרת רבא אינן צמודות זו לזו. על פי כתב יד מינכן 95 ודפוס שונצינו יש להסביר את רצף המימרות בסוגיה כך: <sup>563</sup> הסוגיה פותחת בהסבר רצף הפסוקים המופיע במשנה המסתיימים בפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'.<sup>564</sup> לאחר מכן מובאת דרשתו של רבא על הפסוק, ולאחריה מובאת דרשתו של הלל העוסקת גם היא בפסוק זה. לאחר דבריו של הלל מופיעות שלוש דרשות של בר קפרא, כאשר הדרשה הראשונה מבין הדרשות של בר קפרא היא פרפראזה לדברי הלל המוזכרים קודם לכן בסוגיה. שתי הדרשות הנוספות של בר קפרא הובאו בסוגיה אגב הדרשה הראשונה, משום ששלוש הדרשות של בר קפרא נחשבות ליחידה ספרותית אחת. כתב יד מינכן 95 ודפוס שונצינו נחלקים לגבי הסדר של שתי הדרשות האחרונות של בר קפרא (כפי שמצוין בטבלה בשורה 4), שאחת מהן היא דרשת בר קפרא על הפסוק: 'בכל דרכיך דעהו', עליה מוסבת מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה'.<sup>565</sup>

<sup>563</sup> מיקומה של דרשת רבא בנוסח בדפוס הראשון של עין יעקב ובי'הגדות התלמוד' תואם לענף נוסח זה. הדפוס הספרדי לתלמוד נשתמר לנו באופן חלקי בלבד לסוגיה. מן החלק שנשתמר לנו עולה כי הדפוס הספרדי אינו תואם לענף הנוסח השני הגורס את דרשת רבא לאחר מימרת רבא.

<sup>564</sup> כך בכל עדי הנוסח של המשנה (לפירוט ראו מדור שינויי הנוסחאות של משנה זרעים, מהדורת מכון התלמוד, עמ' צב) למעט בכתב יד פריז 671 לתלמוד ובדפוס שונצינו לתלמוד שבם המשנה מסתיימת בדרשתו של ר' נתן המחליף את סדר המילים בפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. בספרות המחקר העלו השערות שונות לגבי סיבת ההוספה של דברי ר' נתן למשנה ועל היחס בין דברי ר' נתן לדרשת רבא, ראו אפשטיין, מבוא, עמ' 975; אלבק, זרעים, עמ' 340; ליברמן, תוספתא, חלק א עמ' 125.

<sup>565</sup> לאחר כל אחת משלושת הדרשות של בר קפרא מופיעה מימרה אמוראית המגיבה לדרשה. על הדרשה הראשונה של בר קפרא מופיעה מימרה של אביי בכתבי היד פריז 671, אוקספורד 363 ובדפוס שונצינו לתלמוד. ואילו בכתב יד מינכן 95 מימרת אביי אינה מופיעה [על פי דפוס שונצינו לאחר מימרת אביי הסוגיה מציעה הערה אנונימית (לא נצרכה אלא בשנייהן שוויץ) המיוחסת בכתבי היד פריז ואוקספורד לאמורא רבה]. לאחר הדרשה השנייה של בר קפרא מופיעה מימרת רבא בה דנו באורך (כאמור כתב יד מינכן גורס זאת כדרשה השלישית). לאחר הדרשה השלישית של בר קפרא, כתבי היד מייחסים את המימרה האמוראית שעליה לרב יהודה, ואילו דפוס שונצינו מייחס את המימרה לרב חסדא.

על פי כתבי היד פריז ואקספורד יש להסביר את רצף המימרות בסוגיה כך: הסוגיה פותחת בהסבר רצף הפסוקים במשנה המסתיים בפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. לאחר מכן הסוגיה מביאה את דרשת הלל שגם היא עוסקת בפסוק זה. לאחר מכן מובאות שלוש הדרשות של בר קפרא שהראשונה שבהן קשורה לדברי הלל המוזכרים קודם לכן בסוגיה, ואילו שתי הדרשות הנוספות של בר קפרא מובאות בסוגיה אגב הדרשה הראשונה. לאחר מכן הסוגיה חוזרת לעניינה הראשון, דהיינו דרשות על הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', ועל כן היא מביאה את דרשת רבא (שורה 5 בטבלה). לשם הבנת הדרשה של רבא נחוץ להוסיף לה משפט מקשר המבהיר כי היא מתייחסת לפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', ועל כן כתבי יד של ענף זה גורסים קודם לדרשה את המשפט: 'עת לעשות לה', מה טעם, משום דהפרו תורתך'. משפט זה הכרחי להבנת דרשת רבא משום שהדרשה אינה מפרטת על איזה פסוק היא מוסבת, אלא משתמשת בכינוי רומז: 'האי קרא [=פסוק זה]'. זאת בניגוד לנוסח של כתב יד מינכן ודפוס שונצינו בו אין צורך במשפט הבהרה משום שדרשת רבא מופיעה לאחר האזכור של הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' בסוגיה (שורה 1 בטבלה).

אם כן, עדי הנוסח של הסוגיה אינם החלטיים לגבי מיקומה של דרשת רבא בסוגיה. נוכל להציע את ההשערה כי בסוגית האם הקדומה ממנה התפתחו שתי הסוגיות הובאה דרשת רבא לאחר דברי הלל. בשלב בו נוספה היחידה הספרותית של שלושת הדרשות של בר קפרא לסוגיה אגב דרשתו של הלל, ענפי הנוסח התפלגו לגבי ההשפעה של יחידה זו על מיקומה של דרשת רבא בסוגיה: דפוס שונצינו וכתב יד מינכן 95 הקדימו את דרשת רבא לדברי הלל בכדי לשמור על הרציפות של המימרות בסוגיה העוסקות בפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', ואילו כתבי היד פריז ואוקספורד הותירו את סדר המימרות שבסוגיה הקדומה על כנו. לסדר זה הגיון כרונולוגי, תחילה דברי הלל הזקן לאחריהם דברי בר קפרא ולאחריהם דברי רבא. על פי ענף נוסח זה לאחר רצף הדרשות של בר קפרא המובאות אגב דברי הלל מופיעה דרשת רבא על הפסוק, אולם מחמת הקיטוע בין דרשת רבא לדרשות העוסקות בפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', הוסיפו העורכים משפט המבהיר על איזה פסוק דרשת רבא מוסבת.<sup>566</sup>

<sup>566</sup> המיקום של דרשת רבא על פי כתבי היד פריז ואוקספורד בעייתי משום שכתבי היד הללו מציעים מהלך של 'רצוא ושוב' בסוגיה: תחילה נידון הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', לאחר מכן מובאות רצף הדרשות של בר קפרא, ולאחר מכן חוזרת הסוגיה לדון בפסוק בדרשת רבא. לעומת זאת המיקום של דרשת רבא בכתב יד מינכן 95 ובדפוס שונצינו 'חלק' יותר, והוא שומר על רצף העניינים בין הדרשות המובאות בסוגיה. על פי הכלל 'הגרסה הקשה היא המועדפת' (Lectio difficilior potior) יש לשער כי הנוסח של כתבי היד פריז ואוקספורד משמר את סדר המימרות

על פניו, דרשת רבא על הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' מובאת בסוגיה משום שפסוק זה נזכר במשנה, ואילו דרשת בר קפרא על הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' ומימרת רבא שעליה מובאות כחלק מהרצף של שלושת הדרשות של בר קפרא, שהראשונה שבהן קשורה לדברי הלל בסוגיה המתייחסים לפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. אם כן, אין להוציא מכלל אפשרות כי הופעתם של דרשת רבא ומימרת רבא תחת סוגיה אחת היא מקרית.

עם זאת, אין לדחות על הסף את הצעתו של רש"י לפיה העורכים בקשו לכוון את קהל היעד של הסוגיה לפרש את מימרת רבא המוסבת על דרשת בר קפרא בדומה לדרשת רבא על הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. ניתן להציע כי עצם הבחירה של עורכי הסוגיה לשבץ את מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה' בסוגיה בה מופיעה דרשת רבא המורה על סמכותם של חכמים להפר את התורה בשעת הצורך באה לשם מיתון המסר הרדיקאלי של המימרה. אם כן, עורכי הסוגיה התלמודית בקשו לכוון את קהל היעד של הסוגיה להבין את מימרת רבא כפי שמציע רש"י. על פי דרך זו הסוגיה מציגה את מימרת רבא בתוך ההקשר של הפרה של החוק המתרחשת במסגרת החוק על ידי מקור סמכות. זאת בדומה למגמתם של עורכי סוגית 'עבירה לשמה' המציגים את מימרת רב"י בהקשר של מצוות הייבום הדוחה ומשעה את האיסור על אשת אחיו.<sup>567</sup>

הטענה כי עורכי הסוגיה בקשו לכוון את קהל היעד להבין את מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה' כפי שרש"י מציע, דהיינו בדומה לדרשת רבא המורה היתר לחכמים לעבור על ההלכה באופן חד פעמי מפני צורך השעה, מתאימה בייחוד לענף הנוסח הכולל את כתב יד מינכן ודפוס שונצינו בו דרשת רבא מופיעה בסוגיה לפני מימרת רבא. כך קהל היעד של הסוגיה נחשף תחילה לדרשת רבא המורה היתר לחכמים להפר את החוק ההלכתי מפני צורך השעה, ולאחר מכן מובאת

---

בסוגיית האם הקדומה, תחילה דרשת הלל ולאחריה דרשת רבא, ממנה נצרו שני ענפי הנוסח שלפנינו. הנוסח של כתב יד מינכן 95 ודפוס שונצינו משקף נוסח מעובד ומתוקן יותר, שבו בכדי לשמור על רצף העניינים הועברה דרשת רבא קודם לדרשתו של הלל. ההשערה שהצענו שוללת את ההשערה כי דרשת רבא היא תוספת מאוחרת לסוגיה, ועל כן ענפי הנוסח של הסוגיה אינם החלטיים לגבי מיקומה בסוגיה (על פרמטר זה לזיהוי תוספות מאוחרות לסוגיה ראו פרידמן, סוגיות, עמ' 25). לו הייתה דרשת רבא תוספת מאוחרת לסוגיה, מדוע בחרו העורכים של כתבי היד פריז ואקספורד לשבץ אותה לאחר רצף הדרשות של בר קפרא, כשהיא מנותקת מהקשר הטבעי - החלק הראשון בסוגיה המתייחס לפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. השיבוץ הבעייתי של דרשת רבא בכתבי היד פריז ואקספורד מצביע על ההשערה כי היחידה הספרותית של שלושת הדרשות של בר קפרא שובצה לתוך השלד הקדום של הסוגיה שכלל את דרשת הלל על הפסוק 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' ולאחריה דרשת רבא.

<sup>567</sup> על כך הרחבנו בפרק הקודם.

המימרה הסתומה של רבא 'אפילו לדבר עבירה'. עם זאת, כפי שכבר הזכרנו ייתכן כי העורכים של ענף נוסח זה הקדימו את דרשת רבא לדברי הלל בסוגיה משיקול ספרותי בלבד: שמירה על רצף המימרות העוסקות בפסוק של 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. בין כך ובין כך, רש"י יוצר קישור בין דרשת רבא למימרת רבא, ובעקבות זאת הוא מכתוב פרשנות העוקרת את הפוטנציאל הרדיקאלי של מימרת רבא.<sup>568</sup>

גם אם נקבל את פרוש רש"י למימרת רבא כפירוש המשקף את הפרשנות שעורכי הסוגיה התלמודית מציעים למימרה, יש לבחון האם פרשנות זו מתאימה לתוכן של מימרת רבא כיחידה ספרותית העומדת לעצמה. כאמור, רש"י מפרש את דברי רבא בעזרת סיפור אליהו בהר הכרמל, המדגים את סמכותם של חכמים להפר באופן חד פעמי את החוק מפני צורך השעה. על פי רש"י רבא מכוון לקשור בין הרעיון כי בכוחם של חכמים להפר את החוק מפני צורך השעה, לבין דרשתו של בר קפרא העוסקת בהיקף תכולתו של הפסוק 'בכל דרכיך דעהו'. לפי דרכו של רש"י מימרת רבא המוסבת על דרשתו של בר קפרא מכוונת להרחיב את תכולת הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' גם במקרה של עבירה, כאשר כוונתו של רבא היא למקרה בו חכמים מפירים באופן חד פעמי את החוק מפני צורך השעה. דרשת בר קפרא לגבי היקף תכולתו של הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' מתייחסת לכל אדם, ואם כן מתבקש שההרחבה של דרשת בר קפרא על ידי רבא תתייחס גם היא לכל אדם ולא למקור סמכות בלבד כפי שמציע רש"י. קושי זה עולה גם מהסקירה שערכנו לגבי ההקשרים הספרותיים של הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' בספרות חז"ל: הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' וההוראה החז"לית 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' שנקשרה בו מוצגים בספרות חז"ל כהוראה המתייחסת לכל אדם, ואילו על פי פרוש רש"י מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה' המוסבת על הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' מתייחסת למקור סמכות בלבד.<sup>569</sup> גם סיומו של הפסוק 'והוא יישר אורחותיך', אינו מתיישב כל כך עם פרוש רש"י, שהרי לדברי רש"י רבא טוען כי חכמים יכולים להתיר לעבור עבירה מפני צורך השעה, אם כן, מדוע יש צורך שחכמים יתקנו את דרכיהם, הרי אין כאן מעשה עבירה כלל. אם כן, מן הפרספקטיבה המחקרית הרואה במימרה התלמודית יחידה

<sup>568</sup> על פרשנות רש"י כפרשנות מצמצמת למימרת רבא ראו קויפמן, בכל, עמ' 221.

<sup>569</sup> רקובר, מטרה, 55, מנסח את הבעייתיות של פירוש רש"י למימרת רבא באופן מעט שונה: 'הדוגמה שנותן רש"י כגון אליהו בהר הכרמל' עשויה לצמצם מאוד את היקפו של ההיתר, משום שהדוגמה אינה בתחום הכרעתו של הפרט, אלא בתחום כוחו של הנביא לעקור דבר מן התורה "לפי שעה". ובכל זאת נראה שאין רש"י מבקש להפקיע את כלליות ההיתר, שהרי דברי הפסוק "בכל דרכיך דעהו", עניינם כל אחד ואחד'.



ספרותית העומדת בפני עצמה קשה לקבל את פירוש רש"י למימרת רבא, משום שהמימרה 'אפילו לדבר עבירה' אינה רומזת לכך שהיא מכוונת למקור סמכות בלבד, ולא לכל אדם.

לסיכום, מן הפרספקטיבה המחקרית הרואה את המימרות האמוראיות בתלמוד כיחידות

ספרותיות העומדות לעצמן קשה לקבל את הסברו של רש"י למימרת רבא. פרוש רש"י למימרת רבא יכול לכל היותר לשקף את מגמתם של העורכים ששיבצו את מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה' בסוגיה התלמודית בה מובאת דרשתו של רבא המורה על סמכותם של חכמים לתקן תקנה שיש בה הפרה של החוק או להפר את החוק באופן חד פעמי מפני צורך השעה.

ניתן להציע כי לפנינו שתי תגובות לפוטנציאל הרדיקאלי של המימרה המופיעות כל אחת

בענף נוסח אחר של הסוגיה: כתב יד מינכן 95 ודפוס שונצינו שיבצו את דרשת רבא לפני מימרת רבא לשם מיתון המסר של המימרה, ואילו כתבי היד פריז ואוקספורד המשבצים את המימרה לפני דרשת רבא, הוסיפו לאחר מימרת רבא את המימרה הפתגמית המכתיבה פרשנות מתונה למימרת רבא. עם זאת, יש מקום לשקול את האפשרות כי ענף הנוסח המקדים את דרשת רבא למימרת רבא עשה זאת משיקולי עריכה ספרותיים של שמירה על רצף העניינים הנידונים בסוגיה, ולא לשם מיתון המסר של מימרת רבא. בין כך ובין כך, הפרוש שרש"י מציע הקושר בין דרשת רבא למימרת רבא אינו מתאים לפירוש מימרת רבא כמקור ספרותי העומד לעצמו.

ו. סיכום ומסקנות: מבט משווה בין מימרת רבא למימרת רנב"י

רב הסתום על הגלוי במימרת רבא המנוסחת כהערה פרשנית המוסבת על דרשת בר קפרא ולא כמימרה העומדת לעצמה. פירושה המדויק של המימרה סתום, והוא תלוי בשינויים בין עדי הנוסח לגבי נוסח המימרה ולגבי ההקשר הספרותי בו מופיעה המימרה. עיון בשינויים שבין עדי הנוסח בסוגיה מלמד על שלבי התפתחותה של הסוגיה. יש לשער כי המימרה הפתגמית המובאת לאחר מימרת רבא בכתבי היד פריז ואוקספורד היא תוספת מאוחרת לסוגיה, הבאה לשם מיתון המסר הרדיקאלי של מימרת רבא.

על פי ענף הנוסח של כתב יד מינכן ודפוס שונצינו המשמר את הפוטנציאל הרדיקאלי של מימרת רבא, רבא מכיר באפשרות של צירוף הכוונה החיובית האמורה בפסוק 'בכל דרכיך דעהו' למעשה עבירה. כוונה זו נוסחה בספרות חז"ל ככוונה 'לשם שמים'. רעיון זה של צירוף כוונה לשם שמים ל'עבירה' משותף הן למימרת רבא והן למימרת רנב"י. הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' נתפש בספרות חז"ל כמבטא את הרעיון של 'קידוש החומר'. ניתן להציע את ההשערה כי רבא מרחיב את תכולתו של רעיון זה לא רק לדברי הרשות והטיפול החומרי בענייני הגוף אלא גם לגבי עבירה. זהו הפירוש המשכנע ביותר ליחידה הספרותית של מימרת רבא ושל דרשת בר קפרא העוסקת בפסוק

'בכל דרכיך דעהו' עליה היא מוסבת, הן משום שפרשנות זו מתאימה להקשרים הספרותיים של הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' בספרות חז"ל והן משום שפרשנות זו קולעת להיקפה המילולי של המימרה - על פי פרוש זה אין צורך להוסיף תנאי מגביל על המימרה ולטעון כי רבא מתייחס למקור סמכות כמו אליהו הנביא או חכמים, שלהם בלבד הסמכות להתיר עבירה מפני צורך השעה.

הביטוי 'לשם שמים' מרחף מעל שתי המימרות, זו של רב"י וזו של רבא, ועם זאת הוא אינו נאמר באף אחת מהן. יש לשער כי אין זו יד המקרה, הן הניסוח של מימרת רב"י והן הניסוח של מימרת רבא מרמז על הענקת לגיטימציה לעשיית עבירה מתוך כוונה 'לשם שמים', אולם אף לא אחת מן המימרות מכריזה במפורש על הרעיון של עבירה לשם שמים. מימרת רב"י מנוסחת באמצעות התיבה 'לשמה' שמשמעותה המילונית היא 'לשם הדבר עצמו', כאשר התיבה 'לשמה' מוצמדת לתיבה 'עבירה' ויוצרת ביטוי סתום; מימרת רבא מנוסחת כיחידה ספרותית שאינה עומדת לעצמה, אלא נסמכת על דברי בר קפרא המוסבים על הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' אך אינם מבארים את תוכנו. יש לשער כי הניסוח המעורפל של מימרת רב"י ומימרת רבא מכוון. ככל הנראה המנסחים של המימרות היו מודעים לפוטנציאל הרדיקאלי של המימרות ועל כן הם בקשו ליצור ניסוח מעורפל.<sup>570</sup> לו המימרות היו מנוסחות באמצעות הביטוי 'לשם שמים' בכדי להעביר את המסר כי יש לגיטימציה לעשיית עבירה לשם שמים, המסר של המימרות היה גלוי וברור. מנסחי המימרות בקשו ככל הנראה להימנע מניסוח בהיר וברור של רעיון רדיקאלי זה.<sup>571</sup> היחס בין שני ענפי המסירה של מימרת רבא מלמד כי אחד מענפי הנוסח מכתוב פרשנות שמרנית למימרת רבא, בעוד שבענף שני הפוטנציאל הרדיקאלי של המימרה נשמר. כאמור, אחד מן הענפים מבאר את מימרת רבא בעזרת הוספה של מימרה פתגמית לאחר מימרת רבא. יש לראות בנוסח המורחב של הסוגיה כנוסח שנוצר כתגובה לפוטנציאל הרדיקאלי של מימרת רבא, בעוד שענף הנוסח השני של הסוגיה מייצג ענף מסירה 'שמרני' יותר בו הפוטנציאל הרדיקאלי של מימרת רבא נשמר. תהליך זה של עריכה ועיבוד נוסח הסוגיה במטרה למתן את הפוטנציאל הרדיקאלי של מימרת רבא מקביל לתהליך העריכה ועיבוד הנוסח שזהינו בסוגית 'עבירה לשמה':

<sup>570</sup> על כתיבה מכוונת בדרך רמז בלבד בספרות חז"ל ראו לורברבוים, צלם, עמ' 315.

<sup>571</sup> על 'הסכנה' הטמונה במימרות אלו ראו אורבך, חז"ל, עמ' 301. על ההתייחסויות נוספות בספרות חז"ל לשימוש 'רעה' בידע תורני, כהנמקה להתנהגות מינית בלתי צנועה ראו ליברמן, מחקרים, עמ' 203.

מסורת הנוסח של הסוגיה בנוזיר מייצגת ענף מסירה פעיל ורפלקטיבי לעומת מסורת הנוסח של הסוגיה בהוריות המייצגת ענף מסירה 'שמרני' ופאסיבי יחסית.<sup>572</sup>

בפרק השלישי הצענו את ההשערה כי תפיסתו של רנב"י הלכה ונתפתחה מתוך הרעיון של ייחוס כוונה 'לשם שמים' לדמויות מקראיות חוטאות, ועל כן הוא מסמיך את דבריו לסיפורה המקראי של יעל, אולם רנב"י הרחיב רעיון זה וניסח אותו באופן שאינו מוגבל לזמן ולסיפור המקראי בלבד. כאן הצענו את ההשערה כי רבא, בדומה לבן חוגו רנב"י, העצים את הרעיון הקדום של קידוש החומר שנוסח בספרות חז"ל באמצעות הביטוי 'הכל לשם שמים' והרחיב אותו גם לגבי מעשי עבירה. שתי ההשערות כמו שתי המימרות (של רבא ורנב"י) משלימות זו את זו ויכולות ללמד האחת על רעותה לגבי עולם הרעיונות והדעות ממנו צמח הרעיון של עבירה לשם שמים. הרעיון הקדום של ייחוס חטא לשם שמים לדמויות מקראיות והרעיון הקדום של צירוף כוונה לשם שמים בטיפול בענייני החולין של הגוף, הועצמו והורחבו בדור הרביעי של אמוראי בבל לרעיון של מתן לגיטימציה לעשיית עבירה לשם שמים.

עלינו להציג את רעיון העבירה לשם שמים שזיהינו במימרות רנב"י ורבא בהקשרו הרחב: השיח התלמודי המעודד עשיית מצוות ושולל עשיית עבירות. אין זה מתקבל על הדעת כי מימרות רנב"י ורבא קוראות לפריצת כל הגבולות ולהתרה גורפת של עשיית עבירות ואיסורים במידה ומצורפת אליהם כוונה לשם שמים משום שפרשנות שכזו אינה מתיישבת עם יתר האמירות של רנב"י ורבא בתלמוד. יש להניח כי בדור הרביעי של אמוראי בבל ובחוגם של רנב"י ורבא התעצמה מעמדה של הכוונה לשם שמים עד כדי שהאמוראים הללו העלו את האפשרות כי ניתן לעשות אפילו עבירה לשם שמים. יש לקבל את השערתו של אורבך כי המימרות של רנב"י ורבא צמחו מתוך תחושת ביטחון במחויבות של קהל היעד אליו המימרות היו מכוונות לעשיית מצוות.<sup>573</sup> הקישור בין הביטוי 'כל מעשיו לשם שמים' למעשה עבירה במספר סיפורים תלמודיים יכול ללמד על הביטוי המעשי של רעיון העבירה לשם שמים בעולמם של חכמים. ישנם סיפורים תלמודיים בהם מתוארים חכמים שונים כמי שמורים לעצמם היתר שלא להקפיד על הרחקות, או להתיר לעצמם מעשים מן התחום ה'אפור' היכולים להיחשב לעבירה, משום שהם בטוחים בטהרת כוונתם.<sup>574</sup> יש לשער כי הסיפורים התלמודיים הללו מייצגים את הביטוי המעשי של רעיון העבירה לשם שמים בעולם האמונות והדעות של חכמים.

<sup>572</sup> על היחס בין שתי מסורות הנוסח של סוגית 'עבירה לשמה' הרחבנו בפרק החמישי.

<sup>573</sup> אורבך, חז"ל, עמ' 301.

<sup>574</sup> להפניות מדויקות ולדיון על הסיפורים הללו ראו בפרק השביעי.

עם זאת, אין לטשטש את הפוטנציאל הרדיקאלי הייחודי של המימרות. הדוגמה הבסיסית של ההלכה החז"לית מורה כי על האדם לקיים מצוות ולהימנע מלעשות עבירות. רעיון העבירה לשם שמים מציעה אפשרות לסטות מדוגמה זו ולעשות עבירה לשם שמים. ככל הנראה מנסחי המימרות בקשו להצפין את המסר הרדיקאלי של המימרות ועל כן הם נמנעו מניסוח בהיר וברור של רעיון רדיקאלי זה.

הקושי בהכלת הפוטנציאל הרדיקאלי של מימרות רנב"י ורבא בא לידי ביטוי בהקשר הספרותי בו משובצות המימרות ובחילופי הנוסחאות של המימרות ושל הקשרן הספרותי. הפוטנציאל הרדיקאלי של מימרות רבא ורנב"י הקשה על עורכי התלמוד לקבל את המסורות הקדומות הללו ללא צעדי עריכה שיבטיחו כי קהל היעד יפרש את המימרות באופן מתון. על כן עורכי התלמוד הפעילו מנגנונים מגוונים של עריכה ועיבוד של המימרות ושל הקשרן הספרותי, וזאת בכדי למתן את הפוטנציאל הרדיקאלי של המימרות.

ראוי לציין את ההבדל בין מימרת רבא למימרת רנב"י באשר למידת הוודאות כי אכן לפנינו ביטוי של הרעיון הרדיקאלי כי יש לגיטימציה לעשיית עבירה לשם שמים. בעוד שלגבי מימרת רנב"י הגענו למסקנה כי המימרה מבטאת את הרעיון הרדיקאלי של עבירה לשם שמים לגבי מימרת רבא לא יצאנו מכלל ספק. אמנם סקירת ההקשרים הספרותיים של הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' עליו מוסבת דרשת בר קפרא בספרות חז"ל מצביעה כי הפסוק שימש בהקשר של הרעיון של קידוש החומר, ואם כן ההרחבה וההעצמה של בר קפרא את הפסוק 'פרשה קטנה שכל גופי תורה תלויים בה', והרחבת הדרשה של בר קפרא על ידי רבא 'אפילו לדבר עבירה' מלמדים כי רבא אכן מציע את הרעיון הרדיקאלי של עבירה לשם שמים. כמו כן, הגענו למסקנה כי יש לדחות את הפרשנות שמציע רש"י בעקבות ההקשר הספרותי של מימרת רבא על פיו רבא מורה היתר למקור סמכות להפר את ההלכה בשעת הצורך. אולם לגבי הפרשנות המופיעה בחלק מעדי הנוסח של התלמוד (כמימרה אמוראית המוסבת על מימרת רבא) לפיה רבא קורא לאדם שלא להתייחס ולפנות לאל גם בשעת העבירה יש מקום לספק, האם זוהי אכן כוונתה של מימרת רבא בזמן בו היא נוצרה ונוסחה. למרות שיש מקום לדחות פרשנות זו ולטעון כי לא מצינו בספרות חז"ל מקורות נוספים המשתמשים בפסוק 'בכל דרכיך דעהו' בהקשר של תפילה לאל, מכלל ספק לא יצאנו.

עדי הנוסח המתפלגים לגבי הנוסח של מימרת רבא 'לא נצרכה אלא / אפילו לדבר עבירה', העובדה כי מימרת רבא אינה מימרה העומדת לעצמה אלא היא מוסבת על מימרה אחרת, והמימרה הפתגמית המפרשת את מימרת רבא בחלק מעדי הנוסח מביאים אותנו למסקנה כי אין

בידינו פרוש ברור למימרה זו. ייתכן כי מימרת רבא אינה מבטאת את הרעיון של עבירה לשם שמים, לפחות על פי חלק מעדי הנוסח של התלמוד. לעומת זאת המצב שונה כאשר אנו באים לדון במימרת רנב"י, התשתית הטרימינולוגית של המימרה ברורה, המימרה היא חלק מהשיח התלמודי לגבי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה'. הגענו למסקנה כי כשאנו באים לפרש את מימרת רנב"י כיחידה ספרותית העומדת לעצמה הפירוש היחידי האפשרי למונח 'עבירה לשמה' הוא עבירה לשם שמים. רנב"י מעניק לגיטימציה ל'עבירה לשם שמים', עבירה הנעשית מתוך מוטיבציה חיובית, והוא אף טוען כי עבירה כזו עדיפה על פני מצווה שלא לשם שמים. הטענה כי הרעיון של נתינת לגיטימציה לעבירה הנעשית לשם שמים הוא חלק מעולם הרעיונות והדעות שבספרות חז"ל מבוססת בראש ובראשונה על מימרת רנב"י. מימרת רבא מוסיפה נופח והקשר לרעיון של עבירה לשם שמים. העובדה שרבא ורנב"י פעלו יחד באותו זמן ומקום מזמינה אותנו לבחון את הקשר בין המימרות, ועם זאת עלינו להביא בחשבון כי פירושה של מימרת רבא והחיבור בינה לבין הרעיון של עבירה לשם שמים עומד בספק.

## סיכום

המנסח של מימרת רנב"י גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה' משתמש בתבנית הלשונית 'לשמה / שלא לשמה' המוכרת לנו ממימרות אמוראיות ומסוגיות תלמודיות רבות העוסקות בערכן של המדרגות הללו. ההשוואה בין המונחים 'מצווה שלא לשמה' ו'עבירה לשמה' מלמדת כי המימרה נוטלת חלק בשיח התלמודי הענף לגבי היחס בין המדרגות. שיח זה מורכב מהוראות מעשיות<sup>575</sup> או הבעת עמדות תיאולוגיות<sup>576</sup> המתייחסות באופן גורף לכלל האנשים בהווה, ועל כן עלינו להסיק כי מימרת רנב"י המנוסחת כחלק מהשיח התלמודי לגבי המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' מתייחסת גם היא לכלל האנשים בהווה. לאור זאת דחינו את הפרשנויות הטוענות כי מימרת רנב"י מציעה את רעיון העבירה לשם שמים בהקשר ספציפי, של דמויות מקראיות או של חטאים מיניים של דמויות נשיות בלבד. רנב"י משווה בין 'מצווה שלא לשמה' ל'עבירה לשמה' ועל כן עלינו להניח כי פירוש התיבה 'לשמה' בשני המונחים זהה, שאם לא כן הבסיס להשוואה ביניהם נשמט. הראינו כי אחד השימושים בספרות חז"ל בתיבה 'לשמה' הוא במשמעות של 'לשם שמים', וזוהי ככל הנראה המשמעות היחידה של התיבה 'לשמה' המתאימה לשני המונחים 'עבירה לשמה' ו'מצווה שלא לשמה' שבמימרת רנב"י,<sup>577</sup> לפיכך הגענו למסקנה כי פרוש המימרה הוא 'גדולה עבירה לשם שמים ממצווה שלא לשם שמים'. אם כן, כשאנו באים לפרש את מימרת רנב"י כיחידה ספרותית העומדת לעצמה עלינו לדחות את הפרוש שמציעים בעלי הסוגיה ובעקבותיהם רש"י ופרשנים וחוקרים נוספים המפרשים את המונח 'עבירה לשמה' - כעבירה לשם קיום מצווה עתידית. הפירוש היחיד האפשרי למונח 'עבירה לשמה' במימרת רנב"י הוא עבירה לשם שמים. רנב"י מעניק לגיטימציה ל'עבירה לשם שמים', עבירה הנעשית מתוך מוטיבציה חיובית והוא אף טוען כי עבירה כזו עדיפה על פני מצווה שלא לשם שמים.

במהלך הדיון ראינו כי המימרה הדומיננטית בשיח התלמודי לגבי ערכן של המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' היא מימרת 'רב יהודה אמר רב' הקובעת כי יש לקיים מצוות וללמוד תורה אף במדרגת 'שלא לשמה'.<sup>578</sup> מסתבר כי מימרה זו הייתה מוכרת בחוגו של רנב"י.<sup>579</sup> מימרת רנב"י ומימרת 'רב יהודה אמר רב' משקפות את קשת הדעות בספרות חז"ל לגבי חשיבות הכוונה ביחס

<sup>575</sup> כמו במימרת רב יהודה אמר רב 'לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה' (בבלי, נזיר כג ע"ב).

<sup>576</sup> כמו במימרת רבא 'וכל העושה שלא לשמה נח לו שלא נברא' (בבלי, ברכות יז ע"א).

<sup>577</sup> על כך ראו בהרחבה בפרק השלישי.

<sup>578</sup> המימרה מופיעה בואריאציות שונות מספר פעמים בתלמוד, על כך הרחבנו בפרק השני.

<sup>579</sup> ראו בבלי, סוטה כב ע"ב, לדיון על מקור זה ראו בפרק השני.

למעשה: בעוד שמימרת 'רב יהודה אמר רב' מעבירה את המסר השמרני כי לעולם יש להעדיף את המעשה הראוי אף על פי שהוא נעשה מתוך כוונה שאינה ראויה, מימרת רנב"י קובעת כי מעשה אסור שנעשה מתוך כוונה חיובית עדיף על מעשה חיובי הנעשה מתוך כוונה שאינה ראויה. העימות שעורכים בעלי הסוגיה בנזיר בין המימרות משקף את המסר החריג של מימרת רנב"י בנוף הרעיונות והדעות החז"לי.

בראשית המחקר הצבנו את שאלת המחקר המחולקת על ציר הזמן, עבר - מהי התשתית

הרעיונית שקדמה למונח זה והצמיחה אותו בדור הרביעי של אמוראי בבל; הווה - כיצד הובן

המונח 'עבירה לשמה' בתקופה בה הוא נוצר ונוסח; עתיד - כיצד התקבל מונח זה בספרות

התלמודית. הדרך בה בחרנו להתמודד עם שאלת המחקר היא מעקב אחר השימושים

והמשמעויות שצוברים יחידות טקסטואליות בספרות חז"ל: בין אם יחידות אלו מורכבות מתיבה

אחת כמו התיבה 'לשמה', בין אם ממספר מילים כמו המונחים 'עבירה לשמה' ו'מצווה שלא

לשמה', ובין אם מדובר ביחידות ספרותיות גדולות המורכבות מרצף של מימרות ושאלות

ותשובות תלמודיות, כמו סוגית 'האם הקדומה' ממנה התפתחו הסוגיות בנזיר ובהוריות כפי שהן

מופיעות בעדי הנוסח השונים שבידינו. בכדי להתחקות אחר התפתחות הרעיונות והדעות בספרות

חז"ל עלינו להתחקות אחר התפתחות הניסוח של הרעיונות והדעות. הפירוש של מימרת רנב"י

נעוץ בניסוח הספציפי של המימרה ובהקשרים הספרותיים של ניסוח זה עם ניסוחים נוספים

בספרות חז"ל. ראינו כי במהלך הדורות חלו שינויים רבים בהקשר הספרותי של מימרת רנב"י,

בדרך זו ציטטו את המימרה ופרשו אותה מחדש. הגענו למסקנה כי פרשנויות שונות למימרת

רנב"י שהציעו רבנים וחוקרים לאורך הדורות משקפות שלבים שונים של עיבוד ועריכת ההקשר

הספרותי של מימרת רנב"י - הסוגיה התלמודית של 'עבירה לשמה'.

לגבי הדרך בה התקבלה מימרת רנב"י בספרות התלמודית עלה בידינו להראות כי תהליכי

העריכה והעיבוד של סוגית עבירה לשמה באו לשם מיתון הפוטנציאל הרדיקאלי של מימרת

רנב"י. בכך הצלחנו לפתוח צוהר לתקופה העלומה של עיבוד עריכה וגיבוש התלמוד, נוכחנו כיצד

שיקולים ערכיים השפיעו על היווצרותו של התלמוד המוכר לנו כיום.

בכדי לעמוד על פירושה של מימרת רנב"י בזמן בו היא נוצרה ונוסחה בחנו את השימושים

והמשמעויות של התיבה 'לשמה' ושל המדרגות 'לשמה' ו'שלא לשמה' בספרות חז"ל, כאמור הגענו

למסקנה כי רנב"י מאפשר את הצירוף של כוונה 'לשם שמים' לעשיית עבירה ומעניק לגיטימציה

למעשה שכזה.

השאלה המאתגרת ביותר שהצבנו היא שאלת מקורותיו של רעיון העבירה לשם שמים בספרות חז"ל. ניסינו לאתר את התשתית הרעיונית ממנו צמח רעיון זה. טבעה של שאלה זו מכתובת תשובה בדרך ההשערה בלבד. לאור הזיקה הספרותית שזיהינו בין מימרת התיבה 'לשמה' למונח 'לשם שמים' הצענו כי מרחב ההיגדים והרעיונות שבספרות חז"ל הקושרים בין כוונה 'לשם שמים' למעשה עבירה הוא התשתית הרעיונית והלשונית ממנו צמח והתפתח המונח 'עבירה לשמה' ורעיון העבירה לשם שמים של רנב"י. מרחב זה כולל את המימרות המייחסות למגוון של דמויות מקראיות חוטאות כוונה לשם שמים, ועל כן הצענו את ההשערה כי רעיון העבירה לשם שמים של רנב"י נוצר והתפתח מתוך הרעיון הפרשני של ייחוס כוונה לשם שמים לדמויות מקראיות חוטאות. בין ההיגדים והרעיונות בספרות חז"ל הקושרים בין המונח 'לשם שמים' למעשה עבירה יש למנות גם מספר סיפורים תלמודיים בהם הביטוי 'כל מעשיו / הכל לשם שמים' נקשר למעשה עבירה או למעשה העלול להיחשב לעבירה לולי טהרת הכוונה של העושה. בנוסף יש למנות את מימרת רבא 'אפילו לדבר עבירה' המוסבת על דרשת בר קפרא על הפסוק 'בכל דרכיך דעהו' (משלי ג, ו), מימרה זו קשורה גם היא לביטוי 'לשם שמים' משום שההוראה החז"לית 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים' (משנה, אבות ב, יב) היא הניסוח החז"לי של הפסוק 'בכל דרכיך דעהו'. בפרק הקודם ראינו כי התיאור 'כל מעשיו לשם שמים' נקשר בספרות חז"ל לדמותו של הלל הזקן ולרעיון של קידוש החומר. בעקבות הזיקה הספרותית הסמויה בין מימרת רנב"י למימרת רבא - לשתי המימרות זיקה ספרותית לביטוי 'לשם שמים', הצענו את ההשערה כי הרעיון של עבירה לשם שמים המופיע במימרת רבא נוצר והתפתח מתוך הרעיון הקדום של קידוש החומר. ספרות חז"ל מייחסת להלל הזקן את העמדה כי יש לכוון לשם שמים לא רק בעת עשיית המצוות אלא גם בעת הטיפול בצורכי הגוף, ככל הנראה רבא (לפחות על פי חלק מעדי הנוסח של המימרה) מעצים רעיון זה וטוען כי אפילו לדבר עבירה ניתן לצרף כוונה לשם שמים. אם כן, אנו יכולים להציע את ההשערה כי רעיון העבירה לשמה נוצר והתפתח מתוך העצמה של שני רעיונות קדומים: הרעיון הפרשני של ייחוס כוונה לשם שמים לדמויות מקראיות חוטאות, והרעיון של צירוף כוונה לשם שמים לצרכי החולין של הגוף. למרות האופי המשוער של התשובה שבידינו הנגזר מאופי השאלה, יש ערך לתשובה זו משום שהיא מבוססת על קרקע מוצקה של זיקות ספרותיות בין ניסוחים של מימרות שונות בספרות חז"ל: בין התיבה 'לשמה' לביטוי 'לשם שמים', ומכאן הזיקה בין הביטוי 'עבירה לשמה' למימרות הקושרות בין כוונה 'לשם שמים' לעשיית עבירה.



יש לשער כי הביטוי המעשי של רעיון העבירה לשם שמים בחוגם של חכמים משתקף בסיפורי התלמוד בהם חכמים מורים היתר לעצמם שלא להקפיד על הרחקות ועל מעשים מן התחום ה'אפור' משום שהם בטוחים בטהרת כוונתם. אם כנים דברינו, הביטוי המעשי של רעיון העבירה לשם שמים בעולמם של חכמים תואם לתפיסה המקובלת של העולם החז"לי המציג עמדה נורמטיבית המטיפה לעשיית מצוות ולהימנעות מעשיית עבירות. למרות תפיסת העולם הנורמטיבית בה אחזו חכמים, מופיעים בספרות חז"ל סיפורים על דמויות מופת גבריות של חכמים שהורו לעצמם לעיתים היתר שלא להקפיד על הרחקות ודקדוקי הלכה לעיתים מן התחום המיני ולעיתים מתחומים אחרים. סיפורים אלו לצד מימרת רנב"י המבטאת את הרעיון של עבירה לשם שמים מלמדים על פן נוסף בעולמם של חכמים שבו חכמים מעניקים משקל גדול לטהרת הכוונה ולחירותו של היחיד עד כדי חריגה מהנורמות המקובלות של ההלכה.

מחקר זה מציג עד כמה שידינו מגעת את היקפו והקשרו המדויק של רעיון העבירה לשם שמים בעולם הרעיונות והדעות של האמוראים, את התשתית הרעיונית שקדמה והצמיחה רעיון זה, ואת הדרכים השונות בהן הספרות התלמודית מכילה רעיון רדיקאלי זה אל תוכה. בנפתולי הספרות התלמודית לצד הגלוי לפנינו, נסתר מאיתנו רב. אין בידינו כלי מהימן יותר להבנת עולמם של חכמים מאשר לפרש את דבריהם מתוך עצמם, דהיינו להתחקות אחר התפתחות הרעיונות והדעות דרך התחקות אחר התפתחות הניסוח של הרעיונות והדעות, ולהציג את הזיקות הספרותיות של היגד בספרות חז"ל עם היגדים נוספים בספרות זו.

המחקר שערכנו מדגים את פירות הגישה המעניקה משקל רב להתפתחות הניסוח של הרעיונות והדעות בספרות חז"ל. בהשראת הטרימינולוגיה של ויטגנשטיין נוכל לכנות התפתחות זו כמשחק השפה של התלמוד הבבלי. המחקר שערכנו הוא למעשה תיאור של משחק השפה של התלמוד הבבלי לגבי המונח 'עבירה לשמה' והיחידות הטקסטואליות הקשורות בו.

המונח 'עבירה לשמה' המשמש במימרת רנב"י הוא מעין חידה תלמודית שנתקשו בפרושו רבנים וחוקרים לאורך הדורות. רבנים וחוקרים נחלקו לאורך הדורות בפרושו המדויק של המונח 'עבירה לשמה', ובפירושה של מימרת רנב"י והיקף תכולתה. המסר החריג של מימרת רנב"י לצד הניסוח הסתום של המימרה הצמיח כיווני מחשבה מגוונים אודותיה. מלבד זאת, כפי שראינו תהליכי העריכה והעיבוד של הסוגיה התלמודית בה המימרה משובצת השפיעו על פירושה וטשטשו את משמעותה בזמן בו נוצרה ונוסחה. אולם, היצמדות עיקשת לניסוח של המימרה ובדיקת הזיקות הספרותיות שבין ניסוח זה לבין היגדים נוספים בספרות חז"ל הצמיחו את מסקנותינו, ובזכותן עלה בידינו להאיר פן נוסף מתוך עולם הרעיונות והדעות של חכמים.



## רשימת קיצורי מקורות

### ספרות מקור: רשימת קיצורים ומהדורות

- אבות דרבי נתן = אבות דרבי נתן, מהדיר: שלמה זלמן שכטר בתוספת אקדמות מילין מאת מנחם קיסטר, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ז
- אבן עזרא = אבן עזרא אברהם בן מאיר, פירושי התורה לרבינו אברהם אבן-עזרא על פי כתבי יד ודפוסים ראשונים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ה
- אגרא דכלה = שפירא צבי אלימלך מדינוב, ספר אגרא דכלה: על חמישה חומשי תורה, ירושלים: חמו"ל, תשנ"ג
- אגרת רב שרירא גאון = רב שרירא גאון, אגרת רב שרירא גאון: מסודרת בשתי נוסחאות נוסח ספרד ונוסח צרפת, לוי בן ימין מנשה, (מהדיר), חיפה: חברה לספרות היהדות תרפ"א
- אורח לחיים = אברהם חיים בן גדליה מזלאטשוב, ספר ארח לחיים על התורה, בני ברק: הספרייה החסידית, תשנ"ט
- אוצר הגאונים = לוי בן ימין משה (עורך), אוצר הגאונים: תשובות גאוני בבל על פי סדר התלמוד, חיפה: הוצאת המחבר, תרפ"ח—תש"ג
- באר שבע = איילנבורג יששכר בער בן ישראל, באר שבע: והוא תוספות לכל המקומות בש"ס שלא נמצא בהם תוספות, ירושלים: המוסד לעידוד לימוד התורה, תשנ"ו
- בראשית רבה = מדרש בראשית רבא, מהדירים: יהודה תיאודור וחנוך אלבק (הדפסה שנייה), ירושלים: שלם, תשנ"ו. הציטוט על פי כתב יד וטיקן 30
- בראשית רבה, וילנה = מדרש רבה על חמישה חומשי תורה ועליו הרבה פירושים, וילנה: האלמנה והאחים ראם, תרס"ט
- גיטין, מכון = פרוש הלל (עורך), מסכת גיטין עם שינויי נוסחאות מתוך כתבי-היד של התלמוד, ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם, תש"ס—תשע"ג
- דברים רבה = מדרש דברים רבה, מהדיר: ליברמן שאול, ירושלים: שלם, תשנ"ב
- הגדות התלמוד = חכם לא ידוע, הגדות התלמוד, קונשטנטינה, חמו"ל, רע"א
- הרחב דבר = ברלין נפתלי צבי יהודה, חומש עם פירוש העמק דבר מצורף לזה עוד הרחב דבר, ירושלים: מ.י. קופרמן, תשע"א
- העמק דבר = ברלין נפתלי צבי יהודה, חומש עם פירוש העמק דבר מצורף לזה עוד הרחב דבר, ירושלים: מ.י. קופרמן, תשע"א
- ויקרא רבה = ויקרא רבה, מהדיר: מרדכי מרגליות, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים

באמריקה, תשנ"ג

יוספוס, קדמוניות = יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, א—ג (תרגום מיוונית אברהם שליט),  
ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ג

יפה עיניים = ר' אריה לייב יעלין, פרוש יפה עיניים, בתוך: תלמוד בבלי מהדורת וילנה, לאחר דפי  
התלמוד

כלה רבתי = מסכת כלה: והן מסכת כלה ומסכת כלה רבתי, מהדיר: היגר מיכאל, ניו יורק: דבי-  
רבנן, תרצ"ו

כתובות, מכון = הרש"ר משה (עורך), מסכת כתובות עם שינויי נוסחאות מתוך כתבי-היד של  
התלמוד, ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם, תשל"ב

מאירי, אבות = המאירי מנחם ב"ר שלמה, בית הבחירה על מסכת אבות, מהדיר: שלמה זלמן  
הבלין, ירושלים: מכון אופק, תשנ"ד

מאירי, ברכות = המאירי מנחם ב"ר שלמה, בית הבחירה על מסכת ברכות, מהדיר: שמואל  
דיקמן, ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם, תשכ"ה

מאירי, הוריות = המאירי מנחם ב"ר שלמה, בית הבחירה על מסכת הוריות, מהדיר: אברהם  
סופר, ירושלים: מקור, תשכ"ט

מאירי, נזיר = המאירי מנחם ב"ר שלמה, בית הבחירה למסכת נזיר, מהדיר: אברהם ליס,  
ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם, תשל"ג

מגן אבות = דורן שמעון בן צמח, ספר מגן אבות: והוא פירוש על מסכת אבות, ירושלים: מכון  
הכתב, תשס"ג

מדרש חנוכה = מדרש חנוכה, מהדיר: שלמה אהרון ורטהימר, בתוך: בתי מדרשות: יכילו  
מדרשים קטנים מכת"י ישנים, ירושלים: משה לילינטהאל, תרנ"ג

מדרש שמואל = מדרש שמואל, מהדיר: ליפשיץ ברכיהו, ירושלים: מכון שכטר, תשס"ט

מהרש"א = שמואל אליעזר הלוי איידלס, חידושי המהרש"א לתלמוד, בתוך: תלמוד בבלי  
מהדורת וילנה, לאחר דפי התלמוד

מכילתא דר' ישמעאל = מכילתא דרבי ישמעאל, מהדירים: חיים שאול הורוביץ וישראל אברהם  
רבין, ירושלים: במברג את ואהרמן, תש"ך

מכילתא דרשב"י = מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי על פי כת"י מן הגניזה וממדרש הגדול, מהדיר:  
יעקב נחום הלוי אפשטיין - נערך ונשלם על ידי עזרא ציון מלמד, ירושלים: ישיבת שערי רחמים  
ובית הלל, תשל"ט

משך חכמה = הכהן מאיר שמחה מדוינסק, משך חכמה, ירושלים: פלדהיים, תשס"ה

משנה = המשנה על פי כתב יד קויפמן A 50, ירושלים: ספרית מקורות, תשכ"ח

משנה זרעים = משנה: ששה סדרי משנה עם שינויי נוסחאות מתוך כתבי היד של המשנה,  
ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם, תשל"ב—תשל"ו

מלחמות ה' = ר' משה בן נחמן, מלחמות ה', בתוך: תלמוד בבלי מהדורת וילנה, סביב דפי  
הרי"ף

מסכת סופרים = מסכת סופרים, מהדיר: היגר מיכאל, ניו יורק: דבי-רבנן, תרצ"ז

מצודת דוד = אלטשולר דוד, פירוש מצודת דוד ומצודת ציון, בתוך: מקראות גדולות נביאים  
וכתובים, תל אביב: פרדס, תשכ"ב

משנה ברורה = כהן ישראל מאיר, משנה ברורה, בית שמש: ארגון עמוד ההלכה, תשס"ה

משנה תורה = ר' משה בן מיימון, משנה תורה, ירושלים: שבתי פרנקל, תשס"ה

משפט כהן = קוק אברהם יצחק, משפט כהן: תשובות במצוות התלויות בארץ, ירושלים: מוסד  
הרב קוק, תשנ"ג

נדרים, מכון = הרשלר משה (עורך), מסכת נדרים עם שינויי נוסחאות מתוך כתבי-היד של  
התלמוד, ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם, תשנ"א

נעם אלימלך = ר' אלימלך מליז'נסק, נעם אלימלך, ירושלים: דפוס סולמון, תשל"ז

נפש החיים = ר' חיים מוואלז'ין, נפש החיים, בני ברק: חמו"ל, תשמ"ט

סדר תנאים ואמוראים = סדר תנאים ואמוראים, מהדיר: קלמן כהנא, פרנקפורט: חרמון,  
תרצ"ה

סוטה, מכון = ליס אברהם (עורך), מסכת נדרים עם שינויי נוסחאות מתוך כתבי-היד של התלמוד  
ירושלים: מכון התלמוד הישראלי השלם, תשל"ז

ספר העיקרים = אלבו יוסף, ספר העיקרים, בני ברק: מישור, תשנ"ה

ספרא = ספרא דבי רב, הציטוטים על פי כתב יד וטיקן 66, מראה המקום על פי מהדורת וייס,  
וינה, תרכ"ב

ספרי במדבר, מהדורת הורוביץ = ספרי במדבר, מהדיר: חיים שאול הורוביץ, ירושלים: ספרי  
ואהרמן, תשכ"ו

ספרי במדבר, מהדורת כהנא = ספרי במדבר, מהדיר: מנחם כהנא, ירושלים: מאגנס, תשע"א,  
מראה המקום על פי מהדורת כהנא

ספרי דברים = ספרי על ספר דברים דברים, מהדיר: אליעזר אריה פינקלשטיין (הדפסה שלישית),

ניו יורק וירושלים : בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ג  
 ספרי זוטא = ספרי במדבר, מהדיר : חיים שאול הורוביץ, ירושלים : ספרי ואהרמן, תשכ"ו  
 עין יעקב = רבי יעקב בן חביב, עין יעקב, שאלוניקי: חמו"ל, רע"ו  
 עקידת יצחק = ערמה יצחק, עקידת יצחק : דרשות על סדר פרשיות התורה, ונציה : דפוס דניאל  
 בומברגי, ש"ז  
 פחד יצחק = ר' יצחק לאמפרונטי, פחד יצחק : מהדורא קמא ובתרא הותקנו למהדורה אחת, ערך  
 שמואל אשכנזי, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשכ"ב—תשמ"ו  
 פסיקתא דרב כהנא = פסיקתא דרב כהנא, מהדיר : דב מנדלבוים, ניו יורק : בית המדרש לרבנים  
 באמריקה, תשמ"ז  
 פני משה = מרגליות משה, פירוש פני משה לתלמוד הירושלמי, בתוך : תלמוד ירושלמי עם פרושים  
 ובאורים, ירושלים : בני תורה, תשנ"ב  
 פירוש המשנה = ר' משה בן מיימון, פירוש המשנה, מהדורת הרב קאפח, ירושלים : מוסד  
 הרב קוק, תשכ"ה  
 פרקי רבינו הקדוש = פרקי רבנו הקדוש, בתוך : שלשה ספרים נפתחים : א. מסכת ספרים ב. פרקא  
 דרבינו הקדוש או הבבות ג. ברייתא דישועה, מהדיר : שנבלום שמואל, למברג : א.י. מאקנס,  
 תרל"ז  
 קדמוניות המקרא = הספרים החיצונים, מהדיר : אליהו שמואל הרטום, תל אביב : יבנה, תשי"ט  
 קרבן העדה = פרנקל דוד, פירוש קרבן העדה לתלמוד הירושלמי, בתוך : תלמוד ירושלמי עם  
 פרושים ובאורים, ירושלים : בני תורה, תשנ"ב  
 רות רבה = מדרש רבה : על חמשה חומשי תורה ועל חמש מגילות, וילנה : האלמנה והאחים ראם,  
 תר"ע  
 ריטב"א, קידושין = ר' יום טוב אלאשווילי, חידושי הריטב"א למסכת קידושין, מהדיר : אברהם  
 דינין, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשע"ב  
 רמח"ל, קנאת = ר' משה חיים לוצאטו, קנאת ה' צבאות, גנזי רמח"ל, בני ברק : חמו"ל,  
 תשמ"ד  
 רש"י = ר' שלמה יצחקי, פירוש התלמוד הנדפס במהדורת וילנה, הציטוט על פי מהדורה זו אלא  
 אם כן צוין אחרת  
 רש"י הוריות כתב יד = ר' שלמה יצחקי, מסכת הוריות עם פרוש רש"י להוריות ותוספי הרא"ש  
 להוריות, מהדיר : דבליצקי בצלאל, ירושלים : אהבת שלום, תשס"ה

שולחן ערוך = ר' יוסף קארו, שולחן ערוך, ירושלים: מכון ירושלים, תשנ"ד

שו"ת מהרי"ק = יוסף קולון טרבוטו, ספר שאלות ותשובות מהרי"ק, ירושלים: חמו"ל, תשל"ג

שו"ת רב פעלים = יוסף חיים בן אליהו מבגדד, ספר רב פעלים: שאלות ותשובות בעניין הלכה, ירושלים: שיח ישראל, תשנ"ד

שמואלביץ, שיחות = שמואלביץ חיים, שיחות מוסר חלק ב, ירושלים: חמו"ל, תשס"ב

תוספות = פירוש בעלי התוספות לתלמוד הנדפס במהדורת וילנה, הציטוט על פי מהדורה זו אלא אם כן צויין אחרת

תוספות רא"ש הוריות = ר' אשר בן יחיאל, מסכת הוריות עם פרוש רש"י להוריות ותוספי הרא"ש להוריות, מהדיר: דבליצקי בצלאל, ירושלים: אהבת שלום, תשס"ה

תוספות רא"ש יבמות = ר' אשר בן יחיאל, ספר תוספות הרא"ש, מהדיר: וילמן שרגא, ברוקלין: הוצאת המחבר, תשנ"ו

תוספתא = תוספתא, מהדורת ליברמן, ניו יורק, תשט"ו—תשמ"ח. הציטוט על פי כתב יד וינה

Heb. 20

תלמוד בבלי = במקום שלא צוין אחרת, הציטוטים בתלמוד הבבלי מתבססים על עדי הנוסח לתלמוד הבבלי המופיעים במאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי על שם סול ואוולין הנקינד,

<http://www.lieberman-institute.com/>

תלמוד ירושלמי = תלמוד ירושלמי על פי כתב יד סקליגר 3 שבספריית ליידן, ירושלים:

האקדמיה ללשון העברית, תשס"א

תשובות הרמב"ם = ר' משה בן מיימון, תשובות הרמב"ם, מהדיר: יהושע בלאו, ירושלים: מקיצי נרדמים, תשכ"א

תקנת השבין = ר' צדוק הכהן מלובלין, תקנת השבין, בית אל: חמו"ל, תשנ"ד

## ספרות מחקר

אבן שושן, מילון = אבן שושן אברהם, המלון העברי המרכז, ירושלים: קרית ספר, תשמ"ח  
אבן שושן, קונקורדנציה = אבן שושן אברהם, קונקורדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים,  
ירושלים: קרית ספר, תשמ"ט

אורבך, חז"ל = אורבך אפרים אלימלך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשמ"ו  
אדרעי, אחריות = אדרעי אריה, 'ונפש כי תחטא בשגגה - אחריות בלא אשמה?': על  
אחריותו של החוטא בשגגה במקרא ובספרות חז"ל, שנתון המשפט העברי כד (תשס"ו) —  
תשס"ז, עמ' 1—62

איילי, תפילות = איילי נגה, 'התפילות ליראת שמים בספרות המקרא ובכתובות הבבליות', תרביץ  
עד (תשס"ה), עמ' 321—369

Eilberg-Schwartz Haim, *The Human Will in Judaism The Mishna's Philosophi of Intention*, Atlanta: Brown Judiac Studies, 1986

אלבק, מבוא = אלבק חנוך, מבוא לתלמודים, תל אביב: דביר, תשכ"ט  
אלבק, המבוא = אלבק חנוך, מבוא ומפתחות למדרש בראשית רבא, בתוך: מדרש בראשית רבא  
מהדורת תיאודור-אלבק כרך ג, ירושלים: שלם, תשנ"ו, עמ' 1—138  
אלבק, זרעים = אלבק חנוך, ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק: סדר זרעים, ירושלים  
ותל אביב: מוסד ביאליק, תשמ"ט  
אלון, המשפט = אלון מנחם, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו (מהדורה שנייה),  
ירושלים: מאגנס, תשמ"א

אליאור, האדון = אליאור רחל, 'ספר דברי האדון ליעקב פרנק: אוטומיטוגרפיה מיסטית,  
ניהיליזם דתי וחזון החרות המשיחי כריאליזציה של מיתוס ומטפורה', אליאור רחל (עורכת),  
החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה, משיחיות, שבתאות ופרנקיזם (כרך ב), ירושלים:  
החוג למחשבת ישראל – האוניברסיטה העברית, תשס"א, עמ' 471—548

Alexander Shanks Elizabeth, 'The Fixing of the Oral Mishnah and the Displacement of Meaning', *Oral Tradition* 14:1 (1999), pp. 100—139

אלמן, מעשה = אלמן יעקב, 'מעשה בשתי עיירות: מחוזה ופומבידתא כמייצגות שתי תרבויות  
הלכתיות', דוד גולינקין (עורך), תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא  
יהודה פרידמן, ירושלים ורמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח, עמ' 3—38



Elamn Yaakov, 'Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud', = אלמן, תלמוד =

*Oral Tradition* 14:1 (1999), pp. 52—99

אמית, פולמוסים = אמית יאירה, 'פולמוסים סמויים בפרשת יהודה ותמר', שנתון לחקר המקרא

והמזרח הקדום כ (תש"ע), עמ' 11—25

אסף ואורבך, אגדה = אסף שמחה ואורבך אלימלך, ערך: אגדה, האנציקלופדיה העברית, תשכ"ט

אפשטיין, האמוראים = אפשטיין יעקב נחום הלוי, מבואות לספרות האמוראים, ערך עזרא

מלמד, ירושלים ותל אביב: מאגנס ודביר, תשכ"ג

אפשטיין, ארמית = אפשטיין יעקב נחום הלוי, דקדוק ארמית בבלי, ערך עזרא מלמד,

ירושלים: מאגנס, תש"כ

אפשטיין, כלה = אפשטיין יכין, 'עיונים במסכת כלה רבתי: נוסח עריכה ותקופה', עבודת דוקטור,

האוניברסיטה העברית, תשס"ט

אפשטיין, מבוא = אפשטיין יעקב נחום הלוי, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים: מאגנס, תשס"א

אפשטיין, מחקרים = אפשטיין יעקב נחום הלוי, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ערך

עזרא ציון מלמד, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח

אפשטיין, פירושי = אפשטיין יעקב נחום הלוי, 'פירושי הריב"ן ופירושי וורמייזא', תרביץ ב

(תשל"א), עמ' 153—178

בארי, אחר = בארי נורית, יצא לתרבות רעה אלישע בן אבויה: 'אחר', תל אביב: משכל, תשס"ז

Aurelian Botica, *The Concept of Intention in the Old Testament*, = בוטיקה, כוונה =

*Philo of Alexandria and the Early Rabbinic Literature*, NJ: Gorgias Press, 2011

בויאריין, הבשר = בויאריין דניאל, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תרגם עדי אופיר, תל

אביב: עם עובד, תשס"ב

Bos Johanna, 'Out of the shadows: Genesis 38; Judges 4:17-22; Ruth 3', = בוס, צללים =

*Semia* 42 (1988), pp. 37—67

Bazak Jacob, 'The Element of Intention in the Performance of *Mitsvot* = בזק, מצוות =

Compared to the Element of Intention in Current Criminal Law', *Jewish Law*

*Association Studies* 14 (2004), pp. 9—15

Bazak Jacob, 'Is a Consequence Considered "Intended" When it is = בזק, תוצאה =

Foreseen as Highly Probable? A Comparative Study in Halakha and in Modern

Criminal Law', *Jewish Law Association Studies* 10 (2000), pp. 1—9

ביכלר, מחקרים = ביכלר אברהם, מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, תירגם בן ציון סגל,

ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ח

בילצקי, פרדוכסים = בילצקי ענת, פרדוכסים, תל אביב: משרד הבטחון – ההוצאה לאור, תשנ"ו

Blankovsky Yuval, 'A transgression for the Sake of God = בלנקובסקי, עבירה =

'Avira Li-shmah: A Tale of a Radical Idea in the Talmudic Literature',

*Association for Jewish Studies* 38:2 (2014), (forthcoming)

בנוביץ, ברכות = בנוביץ משה, ברכות פרק ראשון מן תלמוד בבלי: עם פרשנות על דרך המחקר,

ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ו

בן יהודה, מילון = בן יהודה אליעזר, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, ירושלים וניו יורק:

טומס יוסלף, תשכ"ט

בן שלום, בית שמאי = בן שלום ישראל, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים: יד יצחק

בן צבי ואוניברסיטת בן גוריון, תשנ"ה

בן ששון, שם = בן ששון הלל, 'שם יהוה': משמעויותיו במקרא, בספרות חז"ל ובמחשבה היהודית

בימי הביניים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשע"ג

בר-הלל, הגיון = בר-הלל יהושע, הגיון לשון ושיטה: מסות בפילוסופיה של הלוגיקה של הלשון

ושל המדע, תל אביב: הקיבוץ הארצי, תש"ל

ברודי, ספרות = ברודי רוברט, 'ספרות הגאונים והטקסט התלמודי', מחקרי תלמוד א (תש"ן),

עמ' 237—303

Brodsky David, *A Bride Without a Blessing: A Study in the* = ברודסקי, כלה =

*Redaction and Content of Massekhet Kallah and Its Gemara*, Tübingen: Mohr

Siebeck, 2006

Brenner Athalya, *The Israelite Woman: Social and Literary* = ברנר, הישראלית =

*Role and Literary Type in Biblical Narrative*, Sheffield: JOST Press, 1985

Goldenberg Robert, 'Law and spirit in Talmudic religion', Arthur = גולדנברג, הלכה =

Green (Editor), *Jewish Spirituality*, New York: Crossroad, 1986, pp. 232—252

- גולדשטיין, מחקרים = גולדשטיין נפתלי, 'מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשל"ז
- גולינקין, ראש השנה = גולינקין דוד, 'פרק יום טוב של ראש השנה (בבלי): מהדורה מדעית עם פירושי, עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ"ח
- Goshen-Gottstien Alon, *The Sinner and the Amnesiac: The Rabbinic invention of Elisha Ben Abuya and Elazar Ben Arach*, California: Stanford University, 2000
- Jacobus Louis, 'Are there fictitious Baraitot in the Babylonian Talmud', *Hebrew Union College Annual* 42 (1971), pp. 185—196
- גילת, פרקים = גילת יצחק, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ב
- גילת, רבי אלעזר = גילת יצחק, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל אביב: דביר, תשכ"ח
- גינצבורג, אגדות = גינצבורג לוי, אגדות היהודים א—ו (מהדורה שנייה), ירושלים: מכון שכטר, תשס"ט
- גינצבורג, גנזי = גינצבורג לוי, גנזי שכטר, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תרפ"ט
- גינצבורג, הלכה = גינצבורג לוי, על הלכה ואגדה, תל אביב: דביר, תש"כ
- גלעד, תמר = גלעד חיים, 'סיפור יהודה ותמר כפשוטו', בית מקרא כא (תשל"ו), עמ' 13—127
- גפני, חטא = גפני מרדכי, 'חטא לשם שמים - עיון עכשווי ברעיון העבירה לשמה', דעות 10 (תשס"א), עמ' 10—14
- גרוזמן, עבירה = גרוזמן עבירה, 'למשמעותם של הביטויים "עבירה" ו"דבר עבירה" בלשון חכמים', סיני ק (א) (תשמ"ז), עמ' רס—רעב
- דבילצקי, פריז = דבילצקי בצלאל, 'כתב יד פריס למסכת הוריות: נוסחאות הראשונים', ישורון יד (תשס"ד), עמ' נח—עב
- דבילצקי, רש"י = דבילצקי בצלאל, 'פירוש רש"י מכתב יד על מסכת הוריות', מוריה 26 (תשס"ד), עמ' ו—יד
- Davidson, Donald, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press, 2002
- דיימונד, אמרי = דיימונד אליעזר, 'אמרי שפר בלשון חז"ל לחיקרן של יפה, נאה, שפיר ויאות', דוד גולינקין ואחרים (עורכים), תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה

פרידמן, ירושלים : מכון שכטר, תשס"ח, עמ' 422—469

דמיטרובסקי, שרידי בבלי = דמיטרובסקי חיים זלמן, שרידי בבלי, ניו יורק : בית המדרש לרבנים באמריקה, תשל"ט

הבר, עבירה = הבר צבי, 'עבירה לשם שמים', מעליות כא (תשנ"ט), עמ' 205—228  
הורביץ, שקיעי = הורביץ אבי, שקיעי חכמה בספר תהילים : עיוני לשון וסגנון, ירושלים : מאגנס, תשנ"א

היגר, אוצר = היגר מיכאל, אוצר הברייתות, ניו-יורק : דבי-רבנן, תרצ"ט  
היגר, כוונה = Higger Michael, 'Intention in Talmudic Law', *Studies in Jewish Jurisprudence I* (1979), pp. 235—293

היגר, כלה = היגר מיכאל, מסכת כלה : והן מסכת כלה ומסכת כלה רבתי, ניו יורק : דבי-רבנן, תרצ"ו

היגר, מסכתות = היגר מיכאל (מהדיר), שבע מסכתות קטנות ונלווה עליהן מסכת סופרים ב', ניו יורק : בלוד, תר"צ

היגר, פרקי = היגר מיכאל, 'פרקי רבינו הקדוש', חורב ו (תש"ב), עמ' 116—149  
היימאן, תולדות = היימאן אהרון, תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים : הוצאת מכון פרי הארץ, תשמ"ז

הירונימי, סיבות = Hieronymi Pamela, 'Reasons for Actions', *Proceedings of the Aristotelian Society* 111 (2011), pp. 407—427

הירשמן, תורה = הירשמן מנחם, תורה לכל באי העולם, תל אביב : הקיבוץ המאוחד, תשנ"ט  
הרינג, משפט פלילי = Hering Jonathan, *Criminal Law: Text, Cases and Metrials*, Oxford: Oxford University Press, 2012

וונזר, נאמנות = וונזר שי עקביא, 'נאמנות להלכה-מהי?', עמיחי ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה : עיונים בין תחומיים בעולם החוק היהודי, תל אביב : משכל, תשס"ג, עמ' 83—101  
וונזר, משמעותה = וונזר שי עקביא, 'על משמעותה של הנאמנות להלכה', אקדמות יא (תשס"ב), עמ' 97—111

ויטגנשטיין, חקירות = ויטגנשטיין לודוויג, חקירות פילוסופיות, ירושלים : מאגנס, תשנ"ה  
וייס, דור דור ודורשיו = וייס אייזק הירש, דור דור ודורשיו (מהדורה רביעית ומתוקנת), וילנה : האלמנה והאחים ראם, תרס"ד

וויס, לקורות = וייס אברהם, לקורות התהוות הבבלי, ירושלים: מקור, תש"ל

וויסברג, היצירה = וייסברג אליקים, 'הלשון הארמית של היצירה הארץ-ישראלית בתלמוד הבבלי (א)', לשוננו סו (תשס"ד), עמ' 243—282

וויסברג, בתקופת = וייסברג אליקים, 'הלשון הארמית בבבל בתקופת ראשוני האמוראים', לשוננו ס (תשנ"ז), עמ' 95—156

ויסמן, לוט = ויסמן זאב, 'אתנולוגיה אטיולוגיה, גניאלוגיה והיסטוריוגרפיה בסיפור על לוט ובנותיו', עמנואל טוב, מיכאל פישביין ואחרים (עורכים), שערי טלמון: מחקרים במקרא, קומראן והמזרח הקדמון מוגשים לשמריהו טלמון, אינדיאנה: חמו"ל, תשנ"ב, עמ' 43—52

וירשובסקי, בין השיטין = וירשובסקי חיים, בין השיטין: קבלה, קבלה נוצרית, ערך משה אידל, ירושלים: מאגנס, תש"ן

ורחפטיג, גלות = ורחפטיג איתמר, 'גלות כחלופה למאסר', ביטאון משרד המשפטים המחלקה למשפט עברי 216 (תשס"ה) <<http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/skirot/216-2.htm>>

ורחפטיג, הערות = ורחפטיג זרח, 'הערות על שלושה כללי גמרא', סדרא י (תשנ"ד), עמ' 61—67

זוסמן, ושוב = זוסמן יעקב, 'שוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 55—133

זוסמן, זרעים = זוסמן יעקב, 'סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשכ"ט

זוסמן, תורה = זוסמן יעקב, 'תורה שבעל פה: פשוטה כמשמעה כוחו של קוצו של יו"ד', מחקרי תלמוד ג (א) (תשס"ה), עמ' 209—384

זינגר, רות = זינגר אסתר, 'מגמתה של מגילת רות: התגוננות והצטדקות ולא מחאה והתנצחות', גרשון ברין ובלהה ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים: יד בן צבי, עמ' 23—36

זקוביץ ושנאן, תנ"ך = זקוביץ יאיר ושנאן אביגדור, לא כך כתוב בתנ"ך, ידיעות אחרונות: תל אביב, תשס"ד

זקוביץ, רות = זקוביץ יאיר, 'בין תמונת הגורן במגילת רות למעשה בנות לוט', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום ג (תשל"ט), עמ' 29—33

חבה, כוונה = חבה יעקב, 'כוונה כחלק מהגדרת מעשה העבירה: במשפט העברי ובמשפט הישראלי', מחקרי משפט כ (תשס"ג), עמ' 177—199

חיון, בית שמאי = חיון אריה, 'בית שמאי ובית הלל: חקר משנתם ההלכתית והרעיונית', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד

טשרנוביץ, תולדות = טשרנוביץ חיים, תולדות ההלכה, ניו יורק : חמו"ל, תשי"ג  
יוהס, בין רוח לחומר = יוהס אסתר, 'בין רוח לחומר, בין טקסט לתמונה : לשאלת היווצרותו של  
חפץ דתי בהקשר יהודי - המקרה של שויתי-מנורה', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כד—כה,  
(תשס"ו—תשס"ז), עמ' 349—382

יסטרוב, מילון = Jastrow Marcus, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and  
Yerushalmi and the Midrashic literature*, New York: Judica Press, 1971

ירחי, סוטה = ירחי אהרון, 'פרק משוח מלחמה, בבלי סוטה פרק שמיני : נוסח ופרשנות', עבודת  
דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה

כהן, רב ששת = כהן ברק שלמה, 'רב ששת ורב נחמן : שתי שיטות פרשנות למקורת תנאים',  
עמ' יא—לג (2005), *Hebrew Union Colleg Annual 76*

כהן, רבינא = כהן אבינועם, רבינא וחכמי דורו : עיונים בסדר הזמנים של אמוראים אחרונים  
בבבל, רמת גן : אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד

כהן, רמי בר חמא = כהן ברק שלמה, 'רמי בר חמא לעומת רבא : אנלוגיות פרשניות ופסיקתיות  
בתלמוד', דיני ישראל כה (תשס"ח), עמ' 149—184

כהנא, אוצר = כהנא מנחם, אוצר כתבי היד של מדרשי ההלכה : שחזור העותקים ותיאורם,  
ירושלים : האקדמיה הלאומית למדעים, תשנ"ה

כנעני, אוצר = כנעני יעקב, אוצר הלשון העברית, גבעתיים : מסדה, תשמ"ז

כשר, נוסח = כשר רמון, 'נוסח בלתי ידוע של תרגום יונתן לשירת דבורה (שופטים ה)', 18 Textus  
(1995), עמ' 1—27

לאו, חכמים = לאו בנימין, חכמים, ירושלים : ספריית אלינר, תשס"ו

לאם, תורה = לאם נחום, תורה לשמה, ירושלים : מוסד הרב קוק, תשל"ב

לוינסון, הסיפור = לוינסון יהושע, הסיפור שלא סופר : אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי  
חז"ל, ירושלים : מאגנס, תשס"ה

לוינסון, יוסף = Levinson Joshua, 'An-other woman: Joseph and Pothiphar's wife:  
staging the body politic', *Jewish Quarterly Review* 87 (1997), pp. 269—301

לורברבוים, כוונה = לורברבוים מנחם, 'תיאורית פעולה בהלכה : כוונה במצוות', עבודת מוסמך,  
האוניברסיטה העברית, תשמ"ח

לורברבוים, צלם = לורברבוים יאיר, צלם אלוהים : הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב : שוקן,

תשס"ד

לוריא, המחלוקת = לוריא בן ציון, 'המחלוקת על צורת התפילין', בית מקרא כד (תשל"ט),

עמ' 269—277

ליבס, ארבעה = ליבס יהודה, חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה

התלמודית, ירושלים: אקדמון, תש"ן

ליברמן, הירושלמי = ליברמן שאול, הירושלמי כפשוטו (מהדורה שנייה), ניו יורק וירושלים:

בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ה

ליברמן, יוונים = ליברמן שאול, יוונים ויונות בארץ ישראל, ירושלים: מוסד ביאליק ויד בן צבי,

תשמ"ד

ליברמן, מחקרים = ליברמן שאול, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ערך דוד רוזנטל, ירושלים:

מאגנס, תשנ"א

ליברמן, נזיקין = ליברמן שאול (מבוא ופירוש), ירושלמי נזיקין: יוצא לאור על פי כתב יד

אסקוריאלי בצירוף מבוא, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ד

ליברמן, תוספת ראשונים = ליברמן שאול, תוספת ראשונים, ניו יורק וירושלים: בית המדרש

לרבנים באמריקה, תשנ"ט

ליברמן, תוספתא = ליברמן שאול, תוספתא כפשוטה: באור ארוך לתוספתא, ניו יורק וירושלים:

בית המדרש לרבנים באמריקה, תשט"ו—תשמ"ח

ליור, פרדוכסליים = ליור עמירה, 'יסודות פרדוכסליים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין', עבודת

מוסמך, טורו קולג', תשנ"ג

ליכטנשטיין, עבירה = ליכטנשטיין אהרון, 'עבירה לשמה: הרהורים בהלכה ובמחשבה',

חיים דויטש ומנחם בן ששון (עורכים), האחר: בין אדם לעצמו ולזולתו, תל אביב: משכל,

תשס"א, עמ' 99—125

לרנר, קטע = לרנר מירון ביאליק, 'קטע חדש ממדרש אשת חיל ותחילתו של מאמר י"ב נשים',

אריה אדרעי ואחרים (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ,

ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ה, עמ' 265—292

לרנר, רות = לרנר מירון ביאליק, 'אגדת רות ומדרש רות רבה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה

העברית, תשל"א

לשם, יעל = לשם יהורם, 'פיתוי שהפך לאונס וחוקות המדבר בפרשת יעל', מגדים לח (תשס"ג),

עמ' 53—58

מאיר, רבי = מאיר עפרה, רבי יהודה הנשיא :דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל אביב : הקיבוץ המאוחד, תשנ"ט

Menn Esther Marie, *Judah and Tamar (Genesis 38) in ancient Jewish exegesis*, Leiden: Brill, 1997

Mondshin Yehoshua, 'The Fluidity of Categories in Hasidim: *Averah* = עבירה = *lishma* in the Teaching of R. Zevi Elimelekh of Dynow', Editor: Ada Rapoport-Albert, *Hasidim Reappraised*, London: Vallentine Mitchell, 1996, pp. 301—320

Moscovitz Lieb, *Talmudic Reasoning: from causistic to conceptualization*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002

Moscovitz Lieb, "Designation is significant": An Analysis of the Conceptual Sugya in bSan 47b-48b', *AJS Review* 27:2 (2003), pp. 227—252

מופס, אהבה = מופס יוחנן, אהבה ושמחה, חוק, לשון ודת במקרא ובספרות חז"ל, ירושלים : מאגנס, תשס"ב

מורג, ארמית = מורג שלמה ויחיאל קארה, 'ארמית בבליית במסורת תימן : שם העצם' (עדה ולשון כד), ירושלים : מאגנס, תשס"ב

מורג, העברתו = מורג שלמה, 'לעניין העברתו בעל פה של התלמוד הבבלי, מחקרי תלמוד ב (תשנ"ג), עמ' 348—335

מרגולין, הדת = מרגולין רון, הדת הפנימית : פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם

במקורות היהדות מן המקרא עד החסידות, רמת גן : אוניברסיטת בר אילן, תשע"ב

מרגליות, אנציקלופדיה = מרגליות מרדכי, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים (מהדורה

מחודשת בידי איזנברג יהודה), תל אביב : יבנה, תשס"א

מרגליות, החייבים = מרגליות אליעזר, החייבים במקרא וזכאים בתלמוד ובמדרשים, לונדון : אררט, תש"ט

מרגליות, לחקר = מרגליות ראובן, לחקר שמות וכינויים בתלמוד, ירושלים : מוסד הרב קוק, תש"כ

נחמן, תפילין = נחמן דוד, 'תפילין ומזוזות בקומראן', מגילות קומראן מבואות ומחקרים א

(תשס"ט), עמ' 155—143



- נוביק, מצוות = Novick Tzvi, 'Blessings over "misvot" : the origins of a category',  
*Hebrew Union College Annual* 76 (2005), pp. 113—132
- נויבירט, כוונה = נויבירט אוריאל, 'בין כוונה למעשה : עיון תיאולוגי ומוסרי בתפיסת המצווה על-  
 פי ספרות חז"ל', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ב
- ניוזנר, היסטוריה = Neusner Jacob, *History of the Jews in Babylonia*, Atlanta Ga. :  
 Scholars Press, 1999
- סבתו, סנהדרין = סבתו מרדכי, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח,  
 ירושלים : האוניברסיטה העברית, תשנ"ח
- סוקולוף, ארמית = Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*,  
 Ramat Gan: Bar-Ilan University, 2002
- סוקולוף, בבלי = Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*,  
 Ramat Gan: Bar-Ilan University, 2002
- סטיה, כוונה = Setiya, Kieran, "Intention", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* =  
 (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =  
 <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/intention/>>
- סיגל, היובלים = סיגל מיכאל, ספר היובלים : שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים :  
 מאגנס, תשס"ח
- פוטולסקי, תורה = פוטולסקי מ., 'הכלל אין למדים מקודם מתן תורה', דיני ישראל ו (תשל"ו),  
 עמ' 195—230
- פינר, שורשי = פינר שמואל, שורשי החילון : מתירנות וספקנות במאה ה-18, ירושלים : מרכז  
 זלמן שזר לתולדות ישראל, תש"ע
- פייקאז', בימי = פייקאז' מנדל, בימי צמיחת החסידות (מהדורה שנייה מורחבת), ירושלים : מוסד  
 ביאליק, תשנ"ח
- פינטוך, חסיד = Feintuch Yonatan, 'Anonymous "hasid" stories in halakhic "sugyot" in  
 The Babylonian Talmud, *Journal of Jewish Studies* 63:2 (2012), pp. 238—262
- פיש, גישה = פיש הראל, 'גישה סטרוקטורליסטית לסיפורי רות ובעז', בית מקרא 24 (תשל"ט),  
 עמ' 260—265

פלוסר, הלל = פלוסר דוד, 'הלל הזקן ובטחונו בה', מחקרי תלמוד ג (ב) (תשס"ה), עמ' 626—628

פלוסר, ישו = פלוסר דוד, ישו, ערכו ותרגמו אריה קופסקי ורוזר סרג', ירושלים: מאגנס ודביר, תשס"ט

פסברג, לשון = פסברג שמואל, 'לשון המקרא', ציפורה טלשיר ודוד בן אליעזר שמשון (עורכים) ספרות המקרא מבואות ומחקרים כרך א, ירושלים: יד בן צבי, תשס"א, עמ' 87—105

פרידמן, הברייטות = פרידמן שמא יהודה, 'הברייטות בתלמוד הבבלי ויחסן למקבילותיהן בתוספתא', דניאל בויערין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבודו של פרופסור זלמן דמיטרובסקי, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 163—201

פרידמן, הנוסח = פרידמן שמא יהודה, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין כרך הנוסח, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ז

פרידמן, השוכר = פרידמן שמא יהודה, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין כרך הפרוש, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ז

פרידמן, חמש = פרידמן שמא יהודה, חמש סוגיות מן התלמוד הבבלי, ירושלים: האיגוד לפרשנות התלמוד, תשס"ב

פרידמן, טיפולוגיה = פרידמן שמא יהודה, 'כתבי היד של התלמוד הבבלי: טיפולוגיה של כתיב', משה בר אשר (עורך), מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ו, עמ' 163—190

פרידמן, להתהוות = פרידמן שמא יהודה, 'להתהוות שינויי הגירסאות בתלמוד הבבלי', סידרא ז (תשנ"א), עמ' 67—102

פרידמן, מבנה = שמא יהודה פרידמן, 'מבנה ספרותי בסוגיות הבבלי', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות (ג) (תשל"ז), עמ' 389—402

פרידמן, סוגיות = פרידמן שמא יהודה, סוגיות בחקר התלמוד הבבלי: אסופת מחקרים בענייני מבנה, הרכב ונוסח, ירושלים וניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ע

פרידמן, גניזה = Mauro Perani and Enrica Sagradini, *Talmudic and Midrashic fragments from the Italian Genizah*, Firenze: Giuntina, 2004

פרידמן, רש"י = פרנקל יונה, דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד, ירושלים: מאגנס, תשל"ה

פרידמן, תורה ומגילה = צבר שלום, 'תורה ומגילה: ספר התורה ואבזריו כחפצים מגיים בתרבות ישראל באירופה ובארצות האסלאם', פעמים 85 (תשס"א), עמ' 149—179

פרידמן, המבנה = צור אורי, 'על המבנה המשולש בסוגיות הבבלי', תעודה טז (תשס"א),

צפור, השבעים = צפור משה, תרגום השבעים לספר בראשית, רמת גן : אוניברסיטת בר-אילן,

תשס"ו

קארה, תימניים = קארה יחיאל, כתבי-היד התימניים של התלמוד הבבלי : מחקרים בלשונם

הארמית ; הכתיב, תורת ההגה והפועל, ירושלים : מאגנס, תשמ"ד

קדרי, מקראית = קדרי מנחם צבי, מילון העברית המקראית, רמת גן : אוניברסיטת בר-אילן,

תשס"ו

קויפמן, בכל = קויפמן ציפי, בכל דרכיך דעהו : תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית

החסידות, רמת גן : אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט

קוסמן, הלכה = קוסמן אדמיאל, 'בין ציות לחוק לבין 'מעשה-הבא-מן-הלב' הלכה, מגיה

ודיאלוג, מחקרי משפט יח (א—ב) (תשס"ב), עמ' 219—247

קוסמן, ענווה = קוסמן אדמיאל, 'ענווה ו"תחרות" בעולמם של החכמים : קריאה בסיפור

התלמודי של אבא אומנא', אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה, עין

צורים : הקיבוץ המאוחד, עמ' 659—674

קופרמן, עבירה = קופרמן יהודה, 'עבירה לשמה', המעיין לא (א) (תשנ"א), עמ' 15—33

קיסטר, עיון = קיסטר מנחם, 'עיון באבות דר' נתן נ"א פרק י"ז – עריכה ונפתולי מסורות',

מחקרי ירושלים ג (ב) (תשס"ה), עמ' 703—739

קיסטר, עיונים = קיסטר מנחם, עיונים באבות דר' נתן : נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים :

האוניברסיטה העברית, תשנ"ח

Kalmanofsky Jeremy, 'Sins for the Sake of God', *Conservative* = עבירות

*Judaism* 54:2 (2002), pp. 3—24

קרא, אימהות = קרא איונוב-קניאל רות, 'אימהות ופתינות במיתוס הולדת משיח בית דוד

מקרא, חז"ל וזוהר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תש"ע

קרא, זרע = קרא איונוב-קניאל רות, 'זרע שבא ממקום אחר, גלגול מעשה בנות לוט : מקרא,

חז"ל, זוהר', דברים חדשים ועתיקים א (תשע"א), עמ' 91—119

Kara-Ivanov Kaniel Rut, 'Gedolah averah lishmah', *Nashim* 24 (2013), = קרא, גדולה

pp. 27—52

רבינוביץ, הדפסת = רבינוביץ רפאל נתן נטע, מאמר על הדפסת התלמוד, ירושלים : מוסד הרב

קוק, תשס"ו

רבינוביץ, דקדוקי סופרים = רבינוביץ רפאל נתן נטע, דקדוקי סופרים, ירושלים: אגוד מחברים, תשמ"ט

Rubenstein Jeffrey, 'Elisha ben Abuya: Torah and the Sinful Sage', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7:2 (1998), pp. 139—225

Rubenstein Jeffrey, 'Context and Genre: Literary Elements of an Approach to the Rabbinic Narrative', Matthew Kraus (Editor), *How Should Rabbinic Literature Be Read in the Modern World?*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2006, pp. 137—165

רוזנטל, הקיצור = רוזנטל דוד, 'על הקיצור והשלמתו פרק בעריכת התלמוד הבבלי', מחקרי תלמוד ג (ב) (תשס"ה), עמ' 791—863

רוזנטל, כריתות = רוזנטל יואב, 'מסכת כריתות (בבלי): לחקר מסורתיה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ד

רוזנטל, לעריכת = רוזנטל אליעזר, 'לעריכת מסכת פסח ראשון - בבלי', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשכ"ט

רוזנטל, עבודה זרה = רוזנטל דוד, 'משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשמ"א

רוזנטל, עריכות = רוזנטל דוד, 'עריכות קדומות המשוקעות בתלמוד הבבלי', מחקרי תלמוד א (תש"ן), עמ' 155—204

רוזנטל, תולדות = רוזנטל אליעזר שמשון, 'תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי', תרביץ נז (א) (תשמ"ח), עמ' 1—36

רוזנטל, תרומת = רוזנטל דוד, 'על תרומת "הגניזה" האיטלקית לחקר הנוסח של המשנה, התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי', אברהם דוד ויוסף תבורי (עורכים), הגניזה האיטלקית, ירושלים: אורחות, תשנ"ח, עמ' קא—קח

רוס, מחשבה = רוס תמר, 'המחשבה העיונית בכתבי משיכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשמ"ו

רוקח, ישו = רוקח דוד, 'עם הארץ, חסידים הראשונים, ישו והנוצרים', מחקרי תלמוד ג (ב) (תשס"ה), עמ' 876—903

רטנר, אהבת = רטנר בר, אהבת ציון וירושלים, וילנה: דפוס האלמנה והאחים ראם, תרס"א

Rief Stefan, 'Early Rabbinic exegesis of Genesis 38', = ריף, בראשית

Emmanouela Grypeou and Helen Spurling (Editors), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Leiden: Brill, 2009, pp. 221—244

רקובר, מטרה = רקובר נחום, מטרה מקדשת את האמצעים, ירושלים: ספרית המשפט העברי,

תש"ס

Nahum Rakover, 'Violation of the Law in Order to Preseve it: = רקובר, עבירה

Gadola Averha Lishma', *Jewish Law Association Studies* VI (1992), pp. 107—123

Sacha Stern, 'Attribution and authorship in the Babylonian Talmud', = שטרן, ייחוס

*Journal of Jewish Studies* 45:1 (1994), pp. 28—51

שלום, מצווה = שלום גרשום, 'מצוה הבאה בעבירה: להבנת השבתאות', כנסת: דברי

סופרים לזכר ח.נ. ביאליק כרך ב (תרצ"ז), עמ' 347—392

שמש, פוטיפר = שמש יעל, 'אינה ראויה להגנה: אשת פוטיפר. חקר הסיפור המקראי והחקר

הפמיניסטי, בית מקרא נה (תש"ע), עמ' 46—76

שמש, יהודית = שמש יעל, "ולא עשה עמי חטא לטמאה ולבשת" (יהודית, ג, טז): סיפור יהודית

כסיפור מתקן לסיפור יעל וסיסרא', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום טז (תשס"ו),

עמ' 159—177

שפרבר, דרך ארץ = שפרבר דניאל, מסכת דרך ארץ זוטא ופרק השלום: פירש דניאל שפרבר

(מהדורה שלישית), ירושלים: צור-אות, תשנ"ד

שפרבר, מלילות = שפרבר דניאל, "מלילות: פיבליה, טבלא, אונקלי, ניקלי", סיני צא (תשמ"ב),

עמ' רע—רעה

שרביט, אבות = שרביט שמעון, מסכת אבות לדורותיה: מהדורה מדעית, מבואות, נספחים,

ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד

שרביט, לשונה = שרביט שמעון, לשונה וסגנונה של מסכת אבות לדורותיה, באר שבע:

אוניברסיטת בן גוריון, תשס"ו

שרביט, מסורות = שרביט שמעון, 'מסורות פירוש וזיקתן למשנה', יצחק דב גילת וחיים יצחק

לויין וצבי מאיר רבינוביץ (עורכים), עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל: מוקדש

לפרו' עזרא ציון מלמד, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ב, עמ' 115—134

שרלו, ישראל = שרלו יובל, 'אשר בנו שתייהם את בית ישראל', אופיר שוורצבוים ועמיחי סדן

(עורכים), כתנות אור : ברור אמוני בסוגיית הצניעות, ירושלים : מכון מופת, תש"ס,

עמ' 413—422

Shaul Shaked, 'Religious Actions Evaluated by Intention: Zoroastrian = יהדות, שקד, Concepts Shared with Judaism', *Shoshanat Yaakov: Ancient Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman*, Editors: Shai Secunda and Steven Fine, Leiden:

Brill, 2012, pp. 403—413

Richard Kalmin, The Sage in Jewish Society of : 'סקירה = שרמר עדיאל, 'סקירה :

Late Antiquity (1999), ציון סה (ב) (תש"ס), עמ' 229—235

תשבי, נתיבי = תשבי ישעיהו, נתיבי אמונה ומינות : מסות ומחקרים בספרות הקבלה והשבתאות,

תל אביב : אגודת הסופרים בישראל ליד הוצאת מסדה, תשכ"ד

**„Avira li-shma“ – „Sünde in guter Absicht“  
Zur Geschichte eines radikalen Ausdrucks  
in der talmudischen Literatur**

von Yuval Blankovsky

815/5108/

Avera lishma (A sin for the Sake of God): A  
Tale of a Radical Idea in Talmudic Literature

Yuval Blankovsky

**A DISSERTATION  
PRESENTED TO THE FACULTY  
OF POTSDAM UNIVERSITY  
IN CANDIDACY FOR THE DEGREE  
OF DOCTOR OF PHILOSOPHY**

Adviser: Pro. Admiel Kosman

18/5/2014



## Statement of Authorship

I declare that this work titled 'Avera lishma (A sin for the Sake of God): A Tale of a Radical Idea in Talmudic Literature' has been composed by myself , and describes my own work.

This work has not been and will not be submitted for any other institution of higher education.

With my signature I declare the accuracy of these specifications.

Name: Blankovsky

First Name: Yuval

Date: 18/5/2014



## Kurzbeschreibung der Dissertation

### **„Avira li-shma“ – „Sünde in guter Absicht“**

### **Zur Geschichte eines radikalen Ausdrucks in der talmudischen Literatur**

von Yuval Blankovsky

Alle Kulturen, Religionen und Rechtssysteme setzen sich mit der Frage des Verhältnisses von Absicht und Tat auseinander: wie das kulturelle System, sei es religiös oder nicht, die Absicht gewichtet, wenn es die Tat beurteilen möchte – ganz gleich, ob diese positiv oder negativ bewertet wird. In der rabbinischen Literatur wird hinsichtlich der Bedeutung der Absicht eine Vielzahl unterschiedlicher Meinungen vertreten.

Die vorliegende Forschungsarbeit konzentriert sich auf einen einzigen außergewöhnlichen Ausdruck für „Absicht“ in der rabbinischen Literatur. Dieser Ausdruck, „avira li-shma“ (in etwa: „Sünde in guter Absicht“; „gutgemeinte Sünde“), wird von Rabbi Nachman bar Jitzchak verwendet (Talmud Bavli, Nazir 23b): „R. Naḥman b. Jiçḥaq sagte: Besser ist eine gutgemeinte Sünde als ein nicht gutgemeintes gutes Werk. [...] denn es heißt: *gepriesen vor anderen Weibern sei Jaël, das Weib Hebers, des Qeniters, vor den Weibern im Zelte sei sie gepriesen* (Ri 5,24)“. Rabbi Nachman bar Jitzchak (im Folgenden: RNBI), ein talmudischer Weiser aus dem 4. Jh. n. d. Z., verleiht der „gutgemeinten Sünde“ Legitimität und meint sogar, sie sei dem „nicht gutgemeinten guten Werk“ vorzuziehen.

In terminologischer Hinsicht stellt der Ausdruck „avira li-shma“ eine Ausnahme von der Bedeutung dar, die dem Wort „li-shma“ (in etwa: „gutgemeint“; abgeleitet von „le-shem“, „zugunsten“) in der rabbinischen Literatur gewöhnlich zugeschrieben wird. Dieses bezeichnet stets, mit Ausnahme eben jenes Falls, mit dem wir uns beschäftigen, eine halachische Forderung bezüglich des Bewusstseins bei der Erfüllung von Geboten, während „li-shma“ hier eine Bedingung oder eine halachische Forderung bei einer Sünde bezeichnet. Der Ausdruck „avira li-shma“ setzt sich aus zwei Ausdrücken zusammen, deren Bedeutung und Konnotationen einander widerstreiten. So bezeichnet „avira“ in der Welt der rabbinischen

Literatur eine verbotene und negative Handlung, während „li-shma“ eine halachische Forderung bezüglich des Bewusstseins bei der Erfüllung von Geboten bezeichnet. Wie kann letzteres also an ein Vergehen, eine Sünde gekoppelt werden?

Seiner Struktur nach ähnelt der Ausdruck „avira li-shma“ den Ausdrücken „mizwa [Gebot] li-shma“, „tora [Lehre] li-shma“, „anawa [Demut] li-shma“ und „tochaḥa [Zurechtweisung] li-shma“, die in der Sprache der Amoräer vorkommen. All diese Ausdrücke bestehen aus zwei Wörtern, wobei das zweite Wort, „li-shma“, zu den Schlüsselwörtern der rabbinischen Literatur gezählt werden kann. Der Ausnahmecharakter des Ausdrucks „avira li-shma“ wird jedoch gerade im Verhältnis zu jenen, ihm in stilistischer Hinsicht ähnelnden Ausdrücken deutlich, da das Wort „li-shma“ in ihnen allen mit positiven Werten des rabbinischen Literaturkosmos verbunden ist, im Fall von „avira li-shma“ jedoch mit einem negativen Wert. Die Worte RNBI's weichen somit sowohl ideell als auch terminologisch von der rabbinischen Norm ab.

Die Fragestellung der Arbeit ist gemäß der Zeitachse der Redensart in drei Teile unterteilt: Gegenwart – Wie wurde „avira li-shma“ zur Zeit seiner Entstehung verstanden? Zukunft – Wie wurde die Idee der „Sünde in guter Absicht“ in der talmudischen Literatur aufgenommen? Vergangenheit – Welches ideelle Modell ging dem Ausdruck voran und ließ ihn in der vierten Generation der Amoräer Babylons gedeihen?

Das Einleitungskapitel untersucht die vielfältigen Auslegungen, die „avira li-shma“ über die Generationen im rabbinischen Schrifttum und in der Forschungsliteratur zuteilwurden. Dabei werden im Talmud zwei exegetische Hauptrichtungen identifiziert, die mit der Interpretation des Worts „li-shma“ innerhalb des Ausdrucks verbunden sind. Die eine mögliche Lesart besteht in der „vorsichtigen Lektüre“ der Worte RNBI's, wie sie von RASHI und verschiedenen Rabbinern und Forschern im Anschluss an ihn vorgeschlagen wird; ihr zufolge bedeutet „avira li-shma“ ein Vergehen, das zwecks Erfüllung eines zukünftigen Gebots oder, in der konzisen Sprache RASHI's, „für ein Gebot“ (mizwa), für eine gute Tat, begangen wird. Nach dieser Lesart betreffen RNBI's Worte die Frage des Zwecks, der die Mittel heiligt, die Frage der Prioritäten, wenn eine Sünde begangen wird, um ein Gebot zu erfüllen; sie erschüttern so nicht die begrifflichen Konventionen von „mizwa“ und „avira“ im rabbinischen Glaubens- und Meinungskontext, sondern erörtern die Frage, ob ein Mensch eine Sünde begehen darf, um ein Gebot erfüllen zu können. Die zweite mögliche Variante ist die

„radikale Lesart“ der RNBI-Worte, wie sie im rabbinischen Schrifttum von Rabbi Josef Albo und anderen Rabbinern und Forschern nach ihm vertreten wird. Nach dieser Lesart meint „avira li-shma“ eine Sünde, die begangen wird, um den Willen Gottes zu erfüllen, kurz gesagt: eine „Sünde zu Ehren Gottes“ (avira le-shem shamayim). Demnach ist RNBI überzeugt, dass dem Begehen einer Sünde „zu Ehren Gottes“ ein positiver Wert zukommt. Er erschüttert also die rabbinischen Konventionen hinsichtlich der Begriffe „mizwa“ und „avira“ – und behauptet, dass die Sünde, die aus der Motivation heraus begangen wird, den Willen Gottes zu erfüllen, d.h. aus der für die Erfüllung eines Gebots üblichen Motivation heraus, ein positiv zu wertendes Vergehen ist. Beide Auslegungen divergieren in Bezug darauf, ob man „avira li-shma“ als einen Ausdruck auffassen sollte, der sich auf ein *zweistufiges* Ereignis bezieht – das Begehen einer Sünde, um ein zukünftiges Gebot zu erfüllen – oder auf ein *einstufiges* Ereignis, in dem die Tat einerseits eine Sünde ist, ein Verstoß gegen das halachische Gesetz, und andererseits zu Ehren Gottes begangen wird.

Die vorliegende Arbeit zielt darauf ab, den Ausdruck „avira li-shma“ innerhalb des diskursiven und begrifflichen Kosmos der Rabbiner zu verstehen. Um sein Rätsel zu lösen, wird RNBI's Spruch in den Kontext mehrerer Beziehungszusammenhänge gestellt: Das erste Kapitel bezieht ihn auf die Art und Weise, in der das Wort „li-shma“ in der rabbinischen Literatur verwendet wird; das zweite auf den talmudischen Diskurs über die Abstufungen des affirmierenden „li-shma“ und des negierenden „she-lo li-shma“ (in etwa: „nicht gutgemeint“); das dritte auf das Verhältnis zu Sprüchen über biblische Figuren, die „zu Ehren Gottes“ (le-shem shamayim) zu sündigen trachten. Das vierte Kapitel bietet einen synoptischen Überblick über den talmudischen Sinnabschnitt (Sugia; Pl. Sugiot) in den Traktaten Nazir und Horayot, in dem RNBI's Spruch erscheint; das fünfte thematisiert ihn im Kontext der Sugia im Traktat Nazir 23a-23b; das sechste in dem der früheren Sugia des Traktats Horayot 10b-11a; das siebte in dem des Spruchs von Rabba „Sogar bei einer Sünde“, der sich auf den Vers „Gedenke an ihn in allen deinen Wegen“ (Spr 3,6) bezieht.

Das erste Kapitel untersucht die Verwendungs- und Bedeutungsweisen des Worts „li-shma“ in der rabbinischen Literatur. Dabei lassen sich in dieser Hinsicht fünf Typen identifizieren: (1) li-shma – le-shem shela: „für ihren Namen“; dieser Gebrauch ist in der gesamten rabbinischen Literatur in Bezug auf die Vorschriften zum Ausstellen von Schuldscheinen verbreitet; (2) li-shma – le-shem shela: „für ihren Titel“; dieser Gebrauch ist in der gesamten

rabbinischen Literatur in Bezug auf Vorschriften zum Opferdienst im Tempel verbreitet; (3) li-shma – le-shem ha-davar azmo: „um der Sache selbst willen“; dieser Gebrauch kommt in allen Texten der frühen rabbinischen Literatur außer der Mischna und der Tosefta vor und bezieht sich dabei auf die Erfüllung von Geboten, insbesondere das des Torah-Studiums; (4) li-shma – le-shem shamayim: „zu Ehren Gottes“; dieser Gebrauch wird in den Talmuden auf Sprecher des ausgehenden Zeitalters der Tannaiten oder auf die Übergangsgeneration zu Beginn des Zeitalters der Amoräer bezogen und hebt ebenso auf die Erfüllung von Geboten, insbesondere des Torah-Studiums ab; (5) li-shma – le-shem mizwa: „für ein Gebot“; dieser Gebrauch kommt nur im babylonischen Talmud vor, wobei Tannaiten und Amoräer den Ausdruck zur Benennung heiliger Gebrauchsgegenstände wie etwa der Torahrolle, der Gebetsriemen oder der Schaufäden am Gebetsschal verwenden.

Die Untersuchung der Verwendungs- und Bedeutungsweisen des Worts „li-shma“ zeigt, dass es in der rabbinischen Literatur eine Entwicklung und Ausweitung sowohl in der Pragmatik von „li-shma“ als auch in dessen Semantik gibt. In den Worten RNBI lässt sich der Höhepunkt dieses Prozesses erkennen. RNBI ist überzeugt, dass nicht nur bestimmte Gebote oder alle Gebote „in guter Absicht“, sondern auch Vergehen „in guter Absicht“ wertvoll sind. RNBI's Worte stellen allerdings eine Umkehrung und Ausnahme dieses Trends dar; denn während das Wort „li-shma“ sich noch auf immer weitere Gebote, gute Taten und den Rest der Schlüsselwörter mit positivem Gehalt in der rabbinischen Literatur bezieht, beschränkt RNBI sie auf ein Wort mit negativem Gehalt – „avira“, „Sünde“ oder „Vergehen“.

Desweiteren zeigt die Untersuchung der Verwendungs- und Bedeutungsweisen des Worts „li-shma“, dass RASHI's Auslegung des Worts „li-shma“ im Ausdruck „avira li-shma“ als „für ein zukünftiges Gebot“ auf einer Art linguistischem „Nachziehen“ einer der Bedeutungen von „li-shma“ als „le-shem mizwa“ („für ein Gebot“) basiert. Während das Wort „li-shma“ bis zu RNBI die Bedeutung von „für das Gebot, für das der Gegenstand bestimmt ist“ trägt, interpretiert RASHI es im Ausdruck „avira li-shma“ als „für ein zukünftiges Gebot“, dem zugunsten die Sünde verübt wird. Rein sprachlich betrachtet, besitzt RASHI's Vorschlag eine interpretatorische Schwäche, da bis zu RNBI alle Verwendungen und Bedeutungen von „li-shma“ dessen wörtlicher Bedeutung – „in einer bestimmten Absicht in Bezug auf dieses und nichts anderes“ – nicht widersprechen. In all seinen verschiedenen Verwendungen bezieht „li-shma“ Absicht und Bewusstsein eines Menschen, der eine Tat begeht, auf die Tat selbst und

verneint die Beabsichtigung anderer Ziele. Im Gegensatz dazu bezeichnet „li-shma“ im Ausdruck „avira li-shma“ nach der Interpretation RASHIs Absicht und Bewusstsein eines Menschen, der eine Sünde begeht und dabei auf die zukünftige Erfüllung eines Gebots, eine gute Tat, abzielt, die durch das Begehen ermöglicht wird, und nicht auf Absicht oder Bewusstsein im Bezug auf die Tat selbst. Die Schlussfolgerung des ersten Kapitels geht dahin, dass RASHIs Interpretation von „li-shma“ im Ausdruck „avira li-shma“ im Sinne von „zur Erfüllung eines zukünftigen Gebots“ unbefriedigend ist, da sie der wörtlichen Bedeutung des Worts widerspricht und sie auf den Kopf stellt.

Das zweite Kapitel bietet eine Untersuchung des talmudischen Diskurses bezüglich der Abstufungen von „li-shma“ und dem verneinenden „she-lo[nicht] li-shma“. Im palästinensischen Talmud ist dieser Diskurs auf das Torah-Studium begrenzt und tritt nur an zwei Stellen auf. Im babylonischen Talmud stellt er sich demgegenüber in einem höheren Entwicklungs- und Komplexionsgrad dar; er erstreckt sich über eine große Anzahl von Sprüchen und bezieht sich dabei auch auf die Erfüllung von Geboten überhaupt. Der zentrale Anker des talmudischen Diskurses ist in diesem Zusammenhang der dem Amoräer Rav (Anfang 3. Jh. n. d. Z.) zugeschriebene Spruch „Stets befasse man sich mit der Tora und guten Werken, auch nicht um ihrer selbst willen, denn dadurch kommt man dazu, es um ihrer selbst willen zu tun“ (Talmud Bavli, Nazir 23b). Ravs Spruch wurde zum sprachlichen und gedanklichen Anhaltspunkt der Amoräer Rabba und RBNI aus der ersten Hälfte des 4. Jh. n. d. Z., die sich beide mit dem Verhältnis zwischen den Abstufungen „li-shma“ und „she-lo li-shma“ auseinandersetzten. Rabba betont die Rangordnung zwischen dem, der etwas „li-shma“, und dem, der etwas „le-lo li-shma“ tut (Talmud Bavli, Pesachim **50b**), während RBNI eine Tat „li-shma“, selbst eine Untat, gegenüber einer „mizwa le-lo li-shma“ bevorzugt. Rabba und RBNI beschäftigen sich nicht mit der Frage der Legitimität von „she-lo li-shma“, sondern mit komplexeren Fragen, die von der Verinnerlichung der Ausdrücke „li-shma“ und „she-lo li-shma“ sowie der Legitimität von „she-lo li-shma“ herrühren. Trotz seiner sowohl gedanklichen als auch sprachlichen Ausnahmestellung hat RNBI's Spruch mit seiner Bevorzugung der „avira li-shma“ gegenüber der „mizwa she-lo li-shma“ Anteil am talmudischen Diskurs über die Abstufungen „li-shma“ und „le-lo li-shma“. Er beruht auf der Terminologie von Ravs Spruch – der Verwendung des sprachlichen Modells von „li-shma / she-lo li-shma“ – und auf der Idee, dass eine Tat auf der Stufe von „she-lo li-shma“ legitim ist. Es lässt sich jedoch vermuten, dass die Formulierung RNBI's aus der Vertrautheit mit dem

Spruch Ravs und dem talmudischen Diskurs zu dieser Frage erwachsen ist. RNBI's radikale Aussage, die der Absicht eines Menschen eine in der rabbinischen Literatur beispiellose Bedeutung verleiht – bis hin zur Bevorzugung einer schlechten Tat mit guter Absicht gegenüber einer guten Tat ohne gute Absicht – fügt diesem Diskurs eine einzigartige Komponente hinzu.

Das dritte Kapitel handelt von dem biblischen Kontext des RNBI-Spruchs – der Geschichte von Jaël und Sisara. RNBI zufolge verdient Jaël Lob, obwohl sie verbotene sexuelle Beziehungen zu Sisara unterhält, da ihre Taten als „Sünde in guter Absicht“ gelten, einer Kategorie, der RNBI mit seinen Worten Legitimität verleiht. Die biblische Geschichte von Jaël und Sisara, insbesondere ihre Version im Deboralied, ist voll von sexuellen Anspielungen, wengleich der Geschlechtsverkehr zwischen Jaël und Sisara nicht expliziert wird. Wäre der zentrale Antrieb hinter den Worten RNBI's ein apologetischer hinsichtlich des Verhaltens Jaëls, hätte RNBI eine andere Interpretation innerhalb der rabbinischen Literatur wählen können, nach der sie überhaupt keinen Geschlechtsverkehr mit Sisara hatte. Insofern ist anzunehmen, dass RNBI's Spruch überhaupt nicht aus der Anstrengung und interpretatorischen Schwierigkeit erwuchs, das biblische Lob Jaëls zu erleichtern. In ihrer allumfassenden Weise deutet seine Formulierung darauf hin, dass der Spruch für sich steht und nicht nur für eine eingeschränkte Interpretation der biblischen Geschichte, ja überhaupt keiner exegetischen Tendenz geschuldet ist. Er ist Teil des talmudischen Diskurses über das Verhältnis zwischen „li-shma“ und „le-lo li-shma“, der aus praktischen Anweisungen besteht, die sich in inklusiver Weise an alle Menschen der Gegenwart richten – so wie sich eben auch der Spruch RNBI's an alle Menschen der Gegenwart richtet. Demzufolge ist die im rabbinischen Schrifttum ebenso wie in der Forschungsliteratur vertretene Ansicht zurückzuweisen, wonach die Idee der gutgemeinten Sünde sich allein auf die Zeit der Bibel beschränke oder nur auf das sexuelle Vergehen einer verführerischen fremden Frau.

Der Vergleich, den RNBI zwischen „avira li-shma“ und „mizwa le-lo-li-shma“, der „Sünde in guter Absicht“ und dem „Gebot ohne gute Absicht“ anstellt, deutet darauf hin, dass „li-shema“ in beiden Ausdrücken dasselbe bedeutet, da sonst die logische Basis des Vergleichs verlorengehe. Die Interpretation von „li-shma“ als „für ein zukünftiges Gebot“ passt zu dem Ausdruck „avira li-shma“ und verträgt sich gut mit der biblischen Geschichte von Jaël; sie verträgt sich jedoch nicht mit der Interpretation von „le-mizwa she-lo li-shma“, da es nicht



RNBIs Absicht ist, den Wert einer guten Tat zu schmälern, die nicht auf die Erfüllung eines zukünftigen Gebots abzielt, was dadurch ungültig wird, dass ein Mensch eine gute Tat nicht für die Erfüllung eines weiteren Gebots in der Zukunft tut. Aus demselben Grund ist auch der Vorschlag Ephraim Elimelech Urbachs abzulehnen, das „li-shma“ in RNBI's Spruch als „um einer Sache selbst willen und nicht aus fremden Beweggründen“ zu interpretieren. Urbachs Auslegung verträgt sich zwar gut mit „mizwa le-lo li-shma“, aber nicht mit „avira li-shma“, da die Referenzstelle, die RNBI für sein Urteil über das Verhalten Jaëls anführt, zeigt, dass er das Vergehen, welches aus einer positiven Absicht herrührt, legitimieren will, und nicht das, welches um des Vergehens selbst willen begangen wird. Angesichts der Tatsache, dass RNBI in einem Spruch beide Ausdrücke verwendet und sie miteinander vergleichen möchte, muss jede Auslegung, die „li-shma“ in jedem der beiden Ausdrücke anders interpretiert, unbefriedigend bleiben. Die einzige Interpretation, die die Referenzstelle des Satzes berücksichtigt und zu dem „li-shma“ in beiden Ausdrücken passt, ist „le-shem shamayim“, „zu Ehren Gottes“. Diese Schlussfolgerung unterstreicht die radikale Botschaft des RNBI-Spruchs. Seine allgemein-unbestimmte Formulierung, die alle Menschen, auch in der Gegenwart, umfasst, ohne religiöse, geschlechtliche oder soziale Begrenzung, verschärft diese Radikalität noch. Dadurch, dass die Worte RNBI's im Zusammenhang mit der Tat Jaëls stehen, einer von extremen Beweggründen herrührenden Tat von nationaler Bedeutung, wird das radikale Potential des Spruchs jedoch abgeschwächt. Trotz ihrer inklusiven Formulierung stützen sich die Worte auf eine einzigartige und heroische biblische Tat, die ihre radikale Botschaft verdunkelt.

Der zweite Teil dieses Kapitels untersucht weitere Sprüche aus der rabbinischen Literatur, in denen biblischen Sündern eine Absicht zu Ehren Gottes attestiert wird. Letztere Vorstellung gehört zum Ideen- und Meinungshorizont der Amoräer und findet breiten Ausdruck im Zusammenhang mit rabbinischen Auslegungen des verführerischen Verhaltens fremder Frauen in der Bibel. Es besteht Grund zu der Annahme, dass die Vorstellung der sündhaften Tat biblischer Figuren zu Ehren Gottes und mehr noch die Vorstellung einer biblischen Gestalt in Form einer verführerischen Fremden, die sich zu Ehren Gottes sexuell versündigt, im Hintergrund des RNBI-Spruchs standen. Die Terminologie, die RNBI zur Beschreibung von Jaëls Absicht verwendet, ist dabei sehr nah an der der anderen Sprüche. Er kennzeichnet Jaëls Absicht mittels des Ausdrucks „li-shma“, dessen Bedeutung der des Ausdrucks „le-shem shamayim“ (zu Ehren Gottes) gleichkommt (dazu ausführlich im ersten Kapitel), welchen die

Sprüche verwenden, die wir untersucht haben. Es ist davon auszugehen, dass die Sprüche, die sich auf biblische Figuren und dabei insbesondere auf verführerische Frauen beziehen, die zu Ehren Gottes sündigen, die ideelle und terminologische Basis der Worte RNBI bilden. Diesem kommt jedoch ein einzigartiger Stellenwert zu; denn während sich die anderen hier vorgestellten Sprüche auf die Auslegung der biblischen Geschichte konzentrieren und die sündhafte Tat zu Ehren Gottes zu der biblischen Figur in Verhältnis setzen, bezieht RNBI sich auf alle Menschen der Gegenwart und führt den lobenden Satz zu Jaël lediglich als Beleg an.

Das vierte Kapitel liefert einen synoptischen Überblick über die Sugiot „Sünde in guter Absicht“ in den Traktaten Nazir und Horayot, wobei jeweils vier Textzeugnisse vorliegen. Diese Synopsis bildet die Grundlage für die Diskussion der beiden folgenden Kapitel. Das fünfte Kapitel untersucht das Verhältnis der jeweiligen Sugiot beider Traktate. Die vier Textzeugnisse im Traktat Nazir weisen eine identische dialektische Struktur der Sugia auf, während jedes einzelne der vier im Traktat Horayot eine unterschiedliche dialektische Struktur der Sugia aufweist. Dabei gleicht jedoch keines der vier Horayot-Textzeugnisse strukturell den Nazir-Textzeugnissen. Um ihren unterschiedlichen Charakter zu erklären, bietet sich das Modell der Sugia zur Urmutter an, das beiden Sugiot in Nazir und Horayot gemeinsam ist. Jede von ihnen verarbeitet das Rohmaterial der Mutter-Sugia auf unterschiedliche Weise. Die Sugia in Nazir vervollkommnet es in Fortentwicklung, während die Sugia in Horayot es in seinem ursprünglichen Zustand belässt und es fast überhaupt nicht weiterentwickelt. Eine vergleichende Prüfung der Textzeugnisse von Nazir und Horayot verschafft uns – eine relativ seltene Möglichkeit, die nicht jede talmudische Sinneinheit bietet – einen Einblick in die Entwicklungs- und Redaktionsstufen der Sugia zu „avira li-shma“. Mittels Vergleich zwischen den Textzeugnissen haben wir eine Anzahl von späteren Zusätzen identifiziert, die in einen Teil der Textzeugnisse von Horyot eindrangen und in allen von Nazir erscheinen. Das Ziel der späteren Ergänzungen ist die Entradikalisierung von RNBI Botschaft – mittels der möglichen Eingrenzung der „Sünde in guter Absicht“ auf den Fall, dass sie kein Vergnügen bereitet, oder mittels der Korrektur von RNBI Worten, wonach sie der „guten Tat ohne gute Absicht“ gleichkommt, ohne größer als diese zu sein. Der Vergleich beider Textzeugnisse lehrt, dass die kürzere Fassung der Sugia, die in der Münchner Handschrift Cod. hebr. 95 von Horayot erhalten ist, allem Anschein nach der Sugia zur Urmutter, aus welcher sich die beiden uns vorliegenden Sugiot entwickelten, am nächsten ist.

Das sechste Kapitel behandelt die Fassung der Münchner Handschrift Cod. hebr. 95 als früheste uns zur Verfügung stehende Textfassung der Sugia zu „avira li-shma“. Dabei zeigt die Untersuchung der Sugia, dass sie um die Ziffer Drei herum organisiert ist (drei Fragen, drei Antworten, drei Sprüche usf.) Die Sugia erwähnt zwei weitere biblische Verführungsgeschichten, die von Lot und seinen Töchtern und die von Juda und Tamar, die gemeinsam mit der Geschichte von Jaël und Sisara im RNBI-Spruch den dreigliedrigen Aufbau der Sugia bilden. Außerdem erscheint in einem Teil der Sugia das einzigartige literarische Motiv der Wortwiederholung in Satzpaaren. Die literarische Struktur der Sugia erleichtert dem Studierenden das Verständnis der Absicht zu einer guten Tat, die die Sugia Lots Töchtern zuschreibt, als Interpretation der guten Absicht („li-shma“), die RNBI Jaël zuschreibt. Dies ist offensichtlich die Grundlage, auf der RASHI's Auslegung basiert. Demnach folgt RASHI hierbei dem literarischen Kontext des RNBI-Spruchs – der talmudischen Sugia.

Die Terminologie der Absicht „zu einer guten Tat“ („le-shem mizwa“), die in der Sugia Anwendung findet, ist innerhalb der rabbinischen Literatur einzigartig; sie erscheint nur in dem einem Zusammenhang der dem Gebot der Leviratehe (d.i. die Heirat der kinderlosen Witwe mit dem Bruder des verstorbenen Mannes) gebührenden Absicht. Die Verbindung, die die Sugia zwischen dem RNBI-Spruch und dem Leviratsgebot herstellt, mäßigt die radikale Botschaft des Spruchs: So wie beim Leviratsgebot als Teil des halachischen Regelwerks das Verbot der Ehe mit der Schwägerin zugunsten der Leviratehe suspendiert wird, so nach RNBI das Verbot der Unzucht zugunsten der Ermordung des feindlichen Heerführer Sisara. Die Zusammenführung des RNBI-Spruchs mit dem im biblischen Gesetz und in der rabbinischen Halacha verankerten Leviratsgebot verleitet das Zielpublikum der Sugia zu der Schlussfolgerung, dass jener ein integraler Bestandteil des rabbinischen Rechtssystems ist und ihm nicht zuwiderläuft.

Die literarische Analyse der Sugia lehrt, dass das Ziel dieses literarischen Zusammenhangs, in den der RNBI-Spruch eingefügt ist, die Mäßigung von dessen radikaler Botschaft ist. Die talmudische Sinneinheit zielt darauf ab, dass die Studierenden das Wort „li-shma“ bei RNBI als „Absicht zu einer guten Tat“ („kawana le-shem mizwa“) interpretieren, wie es die Schule der „vorsichtigen Lesart“ vorschlägt. Zudem assimilieren die Redakteure der Sugia zu deren Beginn und Ende Behauptungen, die die Bedeutung der Absicht im Verhältnis zur Tat

dämpfen, sei es eine gute Tat oder ein Vergehen. Sie verwendeten dabei eine Vielzahl raffinierter literarischer Mittel, um das Zielpublikum der Sugia dazu zu bringen, den RNBI-Spruch so auszulegen, dass er keine Grundannahmen des rabbinischen Kosmos erschüttert. Ebenso stellten sie dem RNBI-Spruch Aussagen zur Seite, die das große Gewicht, das RNBI der Absicht im Verhältnis zur Tat verleiht, ausbalancieren.

Das siebte Kapitel beschäftigt sich mit dem Spruch Rabbas. Nach den Worten Bar Qapparas – „Dies ist ein kleiner Abschnitt, von dem alle Glieder der Torah abhängen ‚Gedenke an ihn in allen deinen Wegen‘“ – zitiert der Talmud die Worte Rabbas – „selbst bei einem Vergehen“ – und wendet sie auf die Bar Qapparas an. In "Avot de-Rabbi Nathan" (S. 66) wird die Anweisung Rabbi Joses, „All deine Taten seien zu Ehren Gottes“ in der Mischna (Avot, 812f) mit dem Satz verbunden, mit dem sich die Forderung Bar Qapparas befasst, da die Worte Rabbi Joses tatsächlich eine Fassung des ersten Teils des Satzes in der Sprache der Rabbiner darstellen: „Gedenke an ihn in allen deinen Wegen“ = „All deine Taten seien zu Ehren Gottes“. Rabba behauptet, dass die biblische Anweisung, deren rabbinische Fassung „All deine Taten seien zu Ehren Gottes“ lautet, auch für das Vergehen gültig ist. Wenn wir den biblischen Ausdruck innerhalb der Worte Bar Qapparas mit der rabbinischen Fassung vertauschen, lautet die Interpretation des Rabba-Spruchs: All deine Taten + selbst bei einem Vergehen + seien zu Ehren Gottes = „Sünde in guter Absicht“ (avira li-shma). Demnach ist die Idee der Verknüpfung der Absicht „zu Ehren Gottes“ (le-shem shamayim) mit dem Vergehen (avira) dem Spruch Rabbas und dem Spruch RNBI gemeinsam. Die Sentenz „Gedenke an ihn in allen deinen Wegen“ drückt nach dem Verständnis der rabbinischen Literatur die Vorstellung der „Heiligung der Materie“ (kiddush ha-ḥomer) bzw. der göttlichen Immanenz aus. Rabba weitet den Gehalt dieser Idee nicht nur auf weltliche Dinge und Fragen der Körperpflege aus, sondern auch auf die Frage des Vergehens. Rabba und RNBI zählen zu den Weisen der Jeschiwa von Mahuza-Pumbedita, weswegen zu erwägen ist, ob die Idee der „Heiligung der Materie“ Teil des ideellen Modells der „Sünde zu Ehren Gottes“ (avira le-shem shamayim) war, die in diesem Kreis von Gelehrten auftrat. Selbstverständlich sollten die Sprüche Rabbas und RNBI nicht aus ihrem weiteren Kontext gerissen werden: den ihnen im Talmud zugeschriebenen Aussagen und dem allgemeinen amoräischen Diskurs im Talmud, der das Begehen guter Taten und die Vermeidung von Sünden propagiert. Gleichwohl wurde zu der Zeit und im Umfeld von Rabba und RNBI die Stellung der Absicht „zu Ehren Gottes“ (le-shem shamayim) gestärkt, und zwar soweit, dass die Amoräer die

Möglichkeit erwogen, dass selbst eine Sünde „zu Ehren Gottes“, also in guter Absicht begangen werden könnte.

Abschließend können wir nach der Untersuchung des RNBI-Spruchs im Kontext verschiedener Beziehungszusammenhänge eine Antwort auf unsere Forschungsfragen vorschlagen. So lässt sich auf solider Grundlage annehmen, dass der Ausdruck „avira li-shma“ („Sünde in guter Absicht“) zur Zeit seiner Entstehung als „avira le-shem shamayim“ („Sünde zu Ehren Gottes“) verstanden wurde. Trotz des normativen Charakters der rabbinischen Sichtweise entstand die mutige und radikale Idee, dass das Begehen einer Sünde zu Ehren Gottes legitim sei, im Umfeld der Amoräer Rabba und RNBI. Es ist davon auszugehen, dass die Quellen des Konzepts der gutgemeinten Sünde einerseits in der Idee der Verbindung der Sünde zu Ehren Gottes mit sündigenden biblischen Figuren liegen und andererseits in der Idee der göttlichen Immanenz und der Heiligung der Materie. Diese Ideen wurden im Kreis von Rabba und RNBI ausgeweitet, verstärkt und zu der Idee der Sünde zu Ehren Gottes weiterentwickelt. Die Formulierung des RNBI-Spruchs erwuchs aus der Bekanntschaft mit dem talmudischen Diskurs zu den Abstufungen „li-shma“ und „she-lo li-shma“ und fügt diesem eine einzigartige Bedeutungsschicht hinzu. Das radikale Potential des RNBI-Spruchs war den Redakteuren des Talmuds klar. Daher entwickelten sie redaktionelle Mechanismen, um seine Radikalität zu mildern und ihn so in den Kanon des babylonischen Talmuds aufnehmen zu können.