

"אבן טועים" ומעשה חוני המעגל

ישעיהו בן פזי

א

המעשה המפורסם על חוני המעגל, המופיע במשנת תענית (פ"ג מ"ח), נדון רבות במחקר האגדה מאספקטים שונים ומגוונים,¹ ובין השאר הצביעו החוקרים גם על לא מעט תהיות שמעוררים דמותו ומעשיו של חוני. סוג אחד של תהיות עוררו זרות מעשיו של חוני, כמו עשיית המעגל, ההשבעה בשם וצורת הפנייה אל ה', פעולות הגובלות כמעט במאגיה אלילית, ודומה שאין להן אח ורע בעולמם של חכמים.² סוג אחר של תמיהות נובע מהרושם שחוני מעמיד את עצמו במרכז הדרמה של הורדת הגשמים לאחר הבצורת, במקום לראות עצמו כשליחו של ה' וכדרכם של הנביאים בעשותם מופתים לעיני העם.³ כל אלו העלו ספקות אצל החוקרים עד כמה יש לשייך דמות זו לעולמם של חכמים, ואם כן, מה מקומה של התנהגותו החריגה בעולמם.⁴ ביטוי לספקות ותהיות אלו אפשר שנמצא כבר בדבריו של שמעון בן שטח במשנה "אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נדוי", ובהסברו של הירושלמי על כך שחוני לא נענה בתחילה "שלא בא בעונה".⁵

במאמר זה אנו מבקשים לטעון כי המספר המשנאי היה ער לקונפליקט שבין מעשיו של חוני לעולמם של חכמים, ושילב בסיפור המעשה מונחים ותכנים המצפינים משמעויות שיש בהן כדי להתמודד עם ביקורת אפשרית שתופנה כלפי חוני, ובכך לשמר את דמותו כדמות מופת. במאמרנו נתמקד בנוסח המעשה שבמשנה, תוך מתן תשומת לב מיוחדת להוראת המושג "אבן הטועים", אשר מהווה, לדעתנו, מפתח להבנת המסר המוצפן במעשה חוני, ואשר באמצעות מפתח-צופן זה מבקש המספר לקרב את עולמו של חוני לעולמם של חכמים. לצד הפירוש המקובל לפיו הכוונה למקום מפגש בין מוצאי אבידות למאבדים, נראה לנו להציע פירוש חדש למושג זה, ובעקבותיו להצביע על המשמעות החדשה המוקנית לכלל מעשיו של חוני המעגל. משמעות זו, מציבה את חוני במקום אחר מזה שניתן לו בדרך כלל על ציר הקונפליקט המתוח שבין "בעל המופת", הגוזר גזרה שעל הקב"ה לקיימה, לבין חוג החכמים המתנגד בדרך כלל לדרך זו. לביסוס דברינו, נשתמש אפוא בניחות פילולוגי של "אבן הטועים" מחד, ומאידך נסתייע בניחות ספרותי שיציב את התוצאה החדשה במסגרת שאר מרכיבי הסיפור, כהשלמה מתבקשת בין דיסציפלינות המאששות זו את מסקנת רעותה, אך אין האחת תלויה בחברתה.

¹ לניתוח "מעשה חוני" המובא במשנה על פי מתודה סטרוקטוראלית ראה: ניוזר, "יהדות", עמ' 373-391; כגן, "עוגת חוני", עמ' 489-502. לניתוח המבנה של "מעשה חוני" במשנה ויחסו למעשים נוספים על מוריד גשמים בתלמוד, ראה: הירשמן, "מוקדי קדושה", עמ' 109-118. לבחינת "מעשה חוני" כחלק מהז'נר של הסיפור העממי על קדושים בעלי מופת ומוריד גשמים ראה: הירשברג, "מפתחות", עמ' 46-54; יסיף, "סיפור", עמ' 455-456. יודגש בראשית הדברים כי מאמר זה מבקש להתמקד בנוסח הספרותי הייחודי של "מעשה חוני" במשנה, ובאופן שבו מעצב המספר המשנאי את דמותו ואישיותו של חוני. דיון בהיבטים ההיסטוריים של דמות זו דורש טיפול שונה במקורות הרלוונטיים.

² אלון, "תולדות", עמ' 124; דיון על השבעות בשם ראה: אלון "בשם", עמ' 39-30, וראה שם בהערה 7 הפנייתו למחקרו ההשוואתי והמקיף של גולדציהר, לפיו חסידים וקדושים באיסלם הקדום נהגו להשביע בשם על מנת לכפות את האל שיעשה את רצונם; ליברמן, "השבעות בישראל", עמ' 184; אורבך, "חז"ל", עמ' 87, 104 ואילך, 510. על משמעות המעגל לאור מקורות היסטוריים ראה: גולדין, "חוני". על משמעות השם "מעגל" כחלק משמו של חוני ראה לאחרונה: שרביט, "חוני", עמ' 40.

³ צרפתי, "חסידים", עמ' 127-128; אורבך, "חז"ל", עמ' 87; אדרת, "הסיפור", עמ' 175.

⁴ ראה הערות קודמות. על הקונפליקט בין עולמו של חוני, החסיד הכריזמטי, לבין עולמם של חכמים, ראה גם: נוי, "ספרות", עמ' 51-39 מאידך, יש המנסים להמעיט בפער הקיים בין עולמו של חוני לעולמם של חכמים. ראה: ביכלר, "טיפוסים", עמ' 196-264. נראה שגם ספראי, "משנת חסידים", עמ' 140, רואה בחוני דמות מעולמם של החסידים שאין להפריז בריחוקה מעולמם של חכמים. ראה גם מה שכתב רוזנסון, "מעשה חוני", עמ' 62-75, ובמיוחד שם, עמ' 66-69.

⁵ ירושלמי, תענית פ"ג מ"י (סו ע"ד).

זהו אפוא נוסח "מעשה חוני" כפי שהוא במשנה :

- על כל צרה שלא תבא על הצבור מתריעין עליהן חוץ מרוב גשמים
מעשה שאמרו לו לחוני המעגל התפלל שירדו גשמים
אמר להם צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימוקו
התפלל ולא ירדו גשמים
- 5 מה עשה עג עוגה ועמד בתוכה ואמר לפניו רבונו של עולם בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך נשבע
אני בשמך הגדול שאיני זז מכאן עד שתרחם על בניך
התחילו גשמים מנטפין אמר לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות
התחילו לירד בזעף אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה
ירדו כתיקנן
- 10 עד שיצאו ישראל מירושלם להר הבית מפני הגשמים
באו ואמרו לו כשם שהתפללת עליהם שירדו כך התפלל שילכו להן
אמר להן צאו וראו אם נמחת אבן הטועים⁶
שלח לו שמעון בן שטח
אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי⁷
- 15 אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שהוא מתחטא על אביו ועושה לו
רצונו
ועליך הכתוב אומר (משלי כ"ג) ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך

ב

נפתח בבירור פילולוגי של המונח "אבן הטועים". מונח זה מוסבר בדברי הירושלמי :

אמר להן צאו וראו אם נמחית אבן הטועים
מה עיסקה דהא אבן הטועים
אלא כל מאן דהוה מובד מילה הוה נסב לה מן תמן

⁶ נוסח "הטועים" (ולא הטועין) מקוים על פי כתיב המשובחים למשנה : כתיב קויפמן, פאריס (328 – 329), פארמה (דה רוססי 138), לו (קיימברידג'י); כמו כן מצוי נוסח זה בכתיב תימניים – משנה מהדורת קאפח, ובכתיב בנוסח תימן (חולון - נחום), וכן בדפוסים ראשונים למשנה נאפולי רנ"ב, ודפוס לא נודע (פיזארו או קושטא?). כנ"ל במשנה שבירושלמי כתיב לייזן, וכן במשנה שבתלמוד בבלי לפי דפוס ונציה ר"פ. צורת "הטועין" מצויה בקטע ממשנת תענית מן הגניזה כתיב אוקספורד – בודלי 2835 (בירושלים ס' 21380), בכתיב אוקספורד – בודלי 366/3 (בירושלים ס' 18347, מאה ט"ו מרוקו) למשנה (= "טועין" ללא ה"א), ובמשנה שבתלמוד לפי כתיב מינכן 95. צורת "התועים" הייחודית (כצורה המקראית) מופיעה במשנה שבתלמוד הבבלי תענית לפי כתיב ותיקן 134. ראה גם מלטר "מסכת תענית", עמ' 73 – 74.

⁷ הנוסח "אלמלא חוני אתה" וכו' מופיע רק בד"ר (ונציה ר"פ), אולם בכל כתיב למשנה וכן למשנה שבבבלי ובירושלמי שהובאו בהערה קודמת, הנוסח "צריך אתה לנדות אבל מה אעשה" וכו' (בכתיב פארמה הנוסח "צריך אתה להתנדות").

וכל מאן דהוה משכח מילה הוה מייבל לה לתמך⁸

הקטע שלפנינו הנו חלק ממקור רחב יותר שבו מוצעת כל המשנה בשילוב קטעי פרשנות והערות של אמוראים או "סתמא דתלמודא". קטע זה, מפרש את קטע המשנה בו פונה חוני אל העם ומבקש מהם לצאת ולראות אם נמחית "אבן הטועים". הפירוש שניתן בירושלמי ל"אבן הטועים" מופיע בארמית ללא הצעת פתיחה וללא שם האומר. נראה אפוא שיש להגדיר את טיב הקטע כפרשנות "סתמא דתלמודא" לדברי המשנה. אפשר ששאלת ה"סתמא" "מה עיסקה דהא אבן טועים?" מלמדת כי ביאורה של "אבן הטועים" אינו ברור מאליו לשואל, והוא מסופק בהבנת מונח זה. ההסבר הניתן כאן אינו מסתמך על מקור תנאי, ואין לדעת אם יש בידי "סתם התלמוד" מסורת כלשהי הנוגעת לפירוש מונח זה, או שהפירוש כולו נוצר על ידי ה"סתמא".

לפי הפירוש המוצע על ידי "סתם התלמוד" למונח "אבן הטועים" יש לקשור בין אבן שעליה היו המוצאים מניחים את מציאתם ואליה היו באים המאבדים, לבין "אבן הטועים". לכאורה לא ברור הקשר הסמנטי בין הפירוש המוצע כאן לבין המונח "טועים": מונח זה הנו, בפשטות, צורת הרבים של שורש "טעה", ומה עניינה של טעות לאבדות ומציאות? בשאלה זו התחבטו פרשנים וחוקרים, והוצעו מספר הסברים.

ר"ח אלבק בהשלמותו לתענית (פ"ג מ"ח) כותב: "ופירוש אבן הטועים או הטועין הוא: הטועים ומחפשים אבדתם היו באים לאבן". הטעה הוא אפוא מחפש האבדה, וכך גם בענט בפירושו למשנה זו: "בשם טועים מתכנים כמסתבר הבעלים המשוטטים לחפש אבדתם". בהתייחסו לפירושו של בענט דוחה "קוטשר אפשרות זו, ולדבריו "קשה לומר כי פירושו עשוי להתקבל על הדעת".⁹ קוטשר עצמו נדרש להוראת "אבן הטועים" בכמה הזדמנויות. תחילה סבר כי אבן הטועין-טוען שבמשנת תענית נגזרת מהוראת טעה-שכח, ואבן הטועים היא האבן "שאליה הובאו החפצים ששכחום בעליהם במקום מן המקומות".¹⁰ ברם, קוטשר חזר בו לאחר מכן:

לכתחילה הייתי סבור כי "טועים" = "החפצים שנשכחו". היום דומה אני כי טעה כאן = "אבד". וכך גרסינן בתרגום הירושלמי בקטעים שפרסם קאהלה כתרגום של הפסוק: "אנכי אחטנה מידי תבקשנה" (בר', לא, לט) "ואידה דהוה טעיא מן מניינא, מן ידיי הוית תבע יתה". ברי כי הוראת "טעיא" = "אובדת". ודוק כי גם בבבלי הנ"ל משמש בהקשר זה שורש אבד. לפי זה "אבן (ה)טועין" = אבן של (החפצים) האבודים (=שאבדו).¹¹

קוטשר סבור אם כן, כי הקשר הסמנטי בין אבידה לטעות מקורו באחת ההוראות הבלתי שכיחות לשורש "טעה", והיא "אבד", ועל פי הוראה נשכחת זו, נוצר לדעתו הפירוש ל"אבן טועים" המשתקף בדברי "סתמא דתלמודא" בירושלמי. במחקר הוצעו אפוא שלש אפשרויות להוראת "טעה" בהקשר דילן: משוטט ומחפש (את האבדה), שכח (חפצים שנשכחו), ואבד.

ג

נעבור לבירור המונח "אבן טועים" כפי שהתפרש בבבלי:

1 תנו רבנן

⁸ ירושלמי תענית פ"ג מ"ד; סו ע"ד.

⁹ ראה: קוטשר, "למילונה", עמ' 109.

¹⁰ ראה: קוטשר, "למילונה", עמ' 109-110. על הוראה זו של "טעה", אך לא בהקשר ל"אבן טועים", ראה גם: ליברמן, "הערות", עמ'

95; צרפתי, "טעה – שכח", עמ' 338; יאסטרוב, "מילון" עמ' 542.

¹¹ ראה: קוטשר, "ערכי", עמ' 96. קוטשר חוזר על טענה זו במקום אחר אך בניסוח פחות פסקני והחלטי, ראה: שם, עמ' 24.

אבן טוען¹² הייתה בירושלים
 כל מי שאבדה לו אבדה נפנה לשם וכל מי שמוצא אבדה נפנה לשם
 זה עומד ומכריז וזה עומד ונותן סימנין ונוטלה
 5 וזו היא ששנינו¹³: צאו וראו אם נמחת אבן הטוען¹⁴

העמידנו אפשטיין על כך שלשון "וזה היא ששנינו" שמופיעה בברייתות, מלמדת כי ברייתא בבליית לפנינו, היינו שצורתה הסופית נערכה ועוצבה בבבל.¹⁵ אפשר שיש להפריד בין חלקה הראשון של הברייתא שאין הכרח לומר שהוא בבלי, לבין התוספת "וזה היא ששנינו" שיש לראותה כתוספת בבליית. במקרה דנן, עמד על אפשרות זו גם ר"צ דינר: "התיבות 'וזה היא ששנינו' אינן מעיקר הברייתא אלא הוספה הן מזמן אחרון להאמוראים, וכעין הוספה זו בירושלמי וכו'". לפי זה הזיהוי המופיע בברייתא שלפנינו בין "אבן הטוען" שאליה נפנו מאבדי האבדות ומוצאיהם, לבין "אבן הטועים" של משנת תענית, אינו משל עיקר הברייתא, אלא תוספת מאוחרת של האמוראים בבבל. אולם אם כך הדבר, צריך לומר שלפני העורך הבבלי של הברייתא, הלכה ברייתא זו באופן עצמאי כשהיא מנותקת מזיקתה למשנת תענית, שאם לא תאמר כן, לא היה צריך להוסיף "וזה היא ששנינו". מאידך גיסא, אפשר להציע אפשרות אחרת לפיה, כל הברייתא מראשיתה ועד סופה היא בבליית, וראשיתה לא נכתבה אלא לצורך סופה, היינו להבהרת מונח "אבן הטועים" שבמשנת תענית. בין כך ובין כך, הפירוש המוצע בברייתא זו למשנת תענית הוא מעריכה בבליית.

נפנה עתה לבירור חילופי הנוסח "טוען" – "טועין". לפי נוסח הדפוס הרי יש לגרוס "אבן הטוען", ולפי זה "טוען" משורש "טען", ולא "טעה" כבירושלמי. אולם כל כתבי היד גורסים כאן: "טועין". לגרסה זו ניתן להציע שני פירושים. האחד, משורש "טעה" (עיי"ן חרוקה ב"טועין", כצורת רבים של "טעה") כבירושלמי. השני, משורש "טען" (עיי"ן צרויה וכתוב מלא ב"טועין" כצורת יחיד של "טען") וכמשמעות גרסת הדפוס.¹⁶ החוקרים שנזכרו לעיל העמידו דבריהם על גרסת כתבי היד כאן, ופירשו בפשטות ש"טועין" בברייתא שבבבלי הוא משורש "טעה" כבירושלמי, ולא העלו כלל את האפשרות האחרת שהצענו כאן. ברם, מכמה ראשונים נראה שגרסו "טועין" כנוסח כתיב, אולם פירושו במובן של "טען". כך למשל כותב הרא"ש: "ומפרש אבן טועין שהיו טוענים עליה דברים – זה מכריז וזה נותן סימן".¹⁷ כיוצא בו מופיע בשיטה מקובצת בשם תוספות חיזונית: "ופי טועין שהיו טוענין עליה דברים. זה מכריז וזה נותן סימנים".¹⁸ ובאופן דומה פירשו ראשונים נוספים.¹⁹ מסתבר שראשונים אלו

¹² נוסח "טוען" (ולא טועין או הטועין) מופיע רק בדפ"ר (ונציה ר"פ). אולם בכל כתיב שברשותנו מופיע כאן "אבן טועין" (או הטועין) וכן להלן "צאו וראו אם נמחת אבן טועין" (או הטועין). כך בכתיב אסקוריאלי G I 3, כתיב המבורג 165, כתיב פירנצה II I 7-9, כתיב מינכן 95, כתיב וטיקן 115 וכן כתיב וטיקן 117.

¹³ הנוסח "וזה היא ששנינו" מצוי רק בכתיב אסקוריאלי ובדפ"ר (ונציה ר"פ), אולם בכל כתיב האחרים שנמנו בהערה קודמת הנוסח הוא "והיינו דתנן".

¹⁴ בבא מציעא, כח ע"ב. אין להגיה את נוסח המשנה שלפנינו על פי הציטוט המופיע בברייתא, כמו שאין להגיה את נוסח הברייתא מנוסח המשנה: לשון משנה לחוד ולשון הברייתא לחוד. במקרה דנן, עניין עקרוני זה שנוי במחלוקת בין מפרשים אחרונים. ר' יעקב עמדין מחזיק בנוסח הדפוס ומעיר: "במשנה גרסינן הטועים ונראה ששגגת המעתיקים היא כאן" ראה חידושי לב"מ שנדפסו בתלמוד בבלי דפוס וילנא. נראה שלדעתו יש להגיה את נוסח הברייתא שבבבלי על פי נוסח המשנה. לעומתו ר' אריה ליב יעלין בעל "יפה עיניים" מעיר על נוסח הדפוס שבידו רק מהברייתא המקבילה בירושלמי שם הגרסה "אבן הטועים". נראה אפוא שלדעתו אין להגיה את נוסח הברייתא מנוסח המשנה, אלא רק מהברייתא המקבילה.

¹⁵ אפשטיין, "מלנוה"מ", עמ' 807. הנוסח המופיע ברוב כתבי היד הוא "והיינו דתנן", שאינו אלא התרגום לארמית של הטרמין "וזה היא ששנינו". על ברייתות בבליות בכלל ראה: אפשטיין, "מלסה"ת", עמ' 246.

¹⁶ דוגמאות רבות לחילוף כתיב מלא וחסר במשנה, במקום שיש לנקד בצירי, ראה אצל אפשטיין, מלנוה"מ, עמ' 1237 – 1245 ולענייננו במיוחד, שם, עמ' 1242 – 1243.

¹⁷ תוס' הרא"ש לבי"מ כח ע"ב. הרא"ש מביא פירוש זה בשם הירושלמי, אך אין זה בירושלמי שלפנינו.
¹⁸ שיטה מקובצת לבי"מ, כח ע"ב.

קוראים את הגרסה "טועין" שבבדייתא כהצעתנו השניה לעיל, ועל אופן קריאה זה נוסדה גרסת "טועין" בנוסח הדפוס שלפנינו.

לאיזה מהפירושים נוטים דברי הברייתא עצמם? תלוי כיצד נפרש את פשר השינויים שבין הברייתא שבבבלי לירושלמי. תחילה נעמוד עליהם: ראשית, נוסח הירושלמי הוא כנוסח משנתנו "אבן הטועים" ולא כנוסח הברייתא שבבבלי "אבן הטועין", ועל אף שחילוף בין "ס" ל"ן" הוא עניין שבשגרה, לענייננו יש משמעות לכך שכן את הנוסח "טועים" שבמשנה ובירושלמי, על פי רוב כתיב, קשה לפרש על פי שורש "טען". הבדל שני הוא שהמשפט "זה עומד ומכריז וזה עומד ונותן סימנים" אינו מופיע כלל בפירוש הירושלמי. והבדל שלישי: בירושלמי **האבדה עצמה** מובלת לאבן ונלקחת ממנה, ולא נזכר מפגש בין המאבד למוצא, אך בברייתא **המאבד והמוצא** באים לאבן להכריז על האבדה ולקבלה על פי סימנים. אפשר ששינויים אלו הם בעלי משמעות: הירושלמי הגורס "טועים", גוזר את פירושו משורש "טעה", אולם הברייתא הגורסת "טועין" גוזרת את פירושה משורש "טען", ומסבירה שהכוונה לאבן שהיו טוענים עליה דברים - זה מכריז וזה נותן סימנים. הבחנה זו מסבירה היטב את ייתור הלשון שנוקטת הברייתא שבבבלי, ויש בה כדי להבהיר פשר השינויים בין הבבלי והירושלמי. בכך יש משום חיזוק וסיוע לדרכם של הראשונים הנזכרים בפירוש דברי הברייתא. מנגד אפשר לטעון, שההוספות שבברייתא נוספו בעקבות שילובה של הברייתא בסוגיה העוסקת בענייני הכרזה, ולא מחמת שיש לעורכי הבבלי גישה שונה באופן מהותי מזו של הירושלמי.²⁰ לפי זה גם הברייתא שבבבלי גוזרת את הפירוש מ"טעה" ולא מ"טען", וכדרכם של החוקרים הנזכרים לעיל.

מחמת ריבוי האפשרויות שהוצעו, קשה לקבוע מודל חד משמעי לתיאור היווצרותה והתפתחותה של מסורת הפירוש ל"אבן הטועים", לפיכך נציע שני מודלים אפשריים. לפי המודל הראשון, מקורו של הפירוש ל"אבן הטועים" שבמשנת תענית, הוא דברי "סתם התלמוד" בירושלמי. הירושלמי גוזר את המונח "טועים" משורש "טעה", והוראתו ככל הנראה, על פי אחת המשמעויות הנשכחות של "טעה" והיא אבדה, ומכאן התהווה הפירוש שאבן הטועים היא אבן שעליה היו מניחים אבדות. פירוש "סתם התלמוד" בירושלמי התגלגל לבבל, ושם נתנסח פירוש זה כברייתא. אפשר שהמשמעות הנשכחת ל"טעה" נתעלמה מעורכי הברייתא הבבליית והם הבינו את פירוש "סתם התלמוד" כנגזר משורש "טען" כשיטת הראשונים שזכרו לעיל, אך אפשר גם שמשמעות זו היתה ידועה להם, כשיטת החוקרים, ואין לייחס חשיבות מיוחדת להבדלים בין הבבלי לירושלמי. התפנית בהבנת העניין חלה לפי זה רק אצל הראשונים שמהם נתעלמה הוראת "טעה" במובן 'אבד'.

אפשר להציע מודל אחר שנראה על פניו רחוק יותר, אם כי לדעתנו אין להוציאו מכלל אפשרות. לכתחילה הלכו שני מקורות ללא כל זיקה ביניהם: האחד, "אבן הטועים" שבמשנת תענית, והשני-ברייתא המתארת "אבן טועין" שהיתה בירושלים ומטרתה לטעון עליה ענייני אבדות. מקור הזיקה בין השניים הוא תוספת אמוראית-בבליית לברייתא "וזו היא ששינו צאו וראו אם נמחית אבן טועין". נראה שגרסת משנת תענית שלפני עורך הברייתא הבבליית היתה "אבן טועין" ומשום כך יכול היה לקשור בין דברי הברייתא שלפניו לבין דברי המשנה ולהסביר את שניהם כעניין אחד הנגזר משורש "טען". ברייתא בבליית זו הועלתה לא"י ושם הדברים נתנסחו

¹⁹ ראה: תוספות ר' פרץ ל"מ כח ע"ב: "...ובירושלמי קאמר דקרו לה אבן **טועין** לפי **טוענים** עליה דברים, שמכריזים עליה"; לא ברור לאיזה פירוש ירושלמי מכוון ר' פרץ, שכן אינו בתלמוד ירושלמי שלפנינו. הסמ"ג, מ"ע, עד, גורס "טועין" תוך שהוא מציע פירוש זה לזה של המפרשים לעיל: "ונקראת אבן **טוען** פירוש **טוענים** עליו עניין האבדות". השווה: מלאכת שלמה לתענית פ"ח מ"ג. ראה גם: קוהוט, "ערוך", עמ' 14 הערה 1 הגוזר "טועין" מ"טען" ומביא שתי אפשרויות: אחת מלשון מקרא ועניינו **העמיס** (האבדה על האבן), והשנייה מלשון חכמים שבאו אנשים לאבן **לטעון טענותיהם** בעניין הדברים שאבדו להם.

²⁰ אך לא ניתן לדעתנו להקשות על שיטת הראשונים, שאם אכן מדובר באבן שבה היו המוצא והמאבד מ'טענינים את דבריהם, מדוע לא נקטה הברייתא לשון רבים: 'אבן הטוענים'? שכן לשון הברייתא מדויקת: "זה עומד... וזה עומד" והיינו שכל אחד מהם היה עומד על האבן ומטעין את דבריו ומשום כך נכון יותר לנקוט בלשון יחיד. בהקשר זה ראוי אולי להביא את דברי הרמב"ם בפירושו למשנה (מהד' קאפח): "אבן גבוהה היתה בירושלים מכריז עליה כל מי שמוצא אבדה עד שידעו בעלי האבדה ותושב להם ולפיכך נקראת אבן הטועים". מדברי הרמב"ם נראה כי רק המוצא היה **עומד על האבן** ומכריז. לפירוש הרמב"ם עוד יותר מדויק לשון היחיד שנוקטת הברייתא לפי הראשונים.

כפירוש "סתם התלמוד" למשנה. אמנם הירושלמי התאים פירוש זה לנוסח שבידו, "אבן טועים", וגזר ככל הנראה את הפירוש משורש "טעה".

מכלל הדיון שנערך לעיל ביחס לטיבה של מסורת הפירוש ל"אבן הטועים" שבמשנת תענית, אנו מבקשים להבליט שתי מסקנות העולות לדעתנו מהדיון. ראשית, אין בידנו מקור תנאי הקושר בין "אבן הטועים" לאבן עליה היו מניחים או מכריזים על האבדות. בידינו מסורת אמוראית ארץ ישראלית ומסורת אמוראית בבלי בלבד. מסורות אלו תלויות ככל הנראה זו בזו אם כי לא נתברר אופן ההשתלשלות המדויק שלהן זה מזה. העניין השני העולה לדעתנו מכלל הדברים הוא כי, ככלות הכל, עדיין יש עמימות וחוסר בהירות בין הפירוש המוצע במקורות האמוראיים שנזכרו לבין המונח "אבן הטועים" שבמשנה. עמימות זו באה לידי ביטוי בריבוי האפשרויות שניתנו ביחס למרכיבים שונים של הפירוש: הגרסה ואופן קריאתה ("טועים" או "טועין"; ע"ן צרויה כצורת יחיד או חרוקה כצורת רבים), האטימולוגיה של המונח (שורש "טעה" או "טען") והסמנטיקה שלו ("טעה" – טועה ומשוטט; שכח; אבד. "טען" – טוען דברים או מטעין את האבדה).

ד

על כל פנים, נתברר עד כאן כי למונח "אבן טועים" שבמשנה ישנה מסורת פרשנית המופיעה במקורות אמוראיים. לפי פרשנות זו, מדובר באבן מיוחדת, שעליה היו המוצאים מניחים אבדות, או שעומדים עליה ומכריזים על המציאה שבידם. מעתה, יש להבין מה מבקש חוני לומר לעם באמצעות שימוש ב"אבן טועים" דווקא. בדברי הירושלמי נמצא הסבר לשאלה זו, הסבר שהתקבל על ידי חלק ממפרשי התלמוד:

אמר להן כשם שאי אפשר לאבן הזאת להמחות מן העולם

כך אי אפשר להתפלל על הגשמים שילכו להם²¹

מטרתו של חוני, לפי פירוש זה, היא להבהיר לעם כי אין מתפללים על גשמים שילכו להם. בקשתו של חוני לעם שיצאו לראות אם נמחית "אבן טועים" מתפרשת כאן כפיקציה; אין לחוני כל עניין לבדוק אם באמת נמחית אבן הטועים. על פניו, הסבר זה נראה תמוה ביותר: הרי לצורך מטרתו די היה לחוני להשתמש בלשון ישירה ולומר להם "אין מתפללים על רוב גשמים" כפי שנוקטת למשל הברייתא שבבבלי²², ומה טעם ראה חוני לבוא אל העם בעקיפין? מה עוד שהקשר בין אי יכולתה של האבן להמחות לבין אי היכולת להתפלל על הגשמים שילכו להם רחוק מאוד ונראה מלאכותי. ועוד, לפי הירושלמי, כשחוני פונה אל העם ואומר להם "צאו וראו אם נמחית אבן טועים", אין הוא מתכוון שהם יצאו באמת, שהרי יודעים הם ש"אבן זו אי אפשר לה להמחות", וכאמור המילים "צאו וראו" מתפרשות כפיקציה בלבד. זאת בניגוד למשפט הפתיחה "צאו והכניסו תנורי פסחים", שם חוני מתכוון שיצאו באופן ממשי, ונמצאו אומרים שמילת "צאו" שברישא אינה במשמעות "צאו" שבסיפא.

מחמת הקשיים שנזכרו, מתעורר הרושם כי הפירוש שניתן כאן הנו מאולץ במידת מה. מסתבר כי לאחר שהירושלמי אימץ את ההבנה ש"אבן טועים" היא אבן שנועדה למציאת אבדות, לא נמצא קשר מהותי בין מגמתו של חוני לבין ייחודה של אבן זאת, ומשום כך הפליג לעניין רחוק ופירש את דברי חוני כ"דבר גוזמא" ודבר שאי אפשר "כביטויים של כמה ראשונים²³, או כ"דחיה בדברים" כלשונם של אחרים.²⁴ הצד השווה הוא, שהירושלמי מתקשה להסביר את דברי חוני כפשוטם.

²¹ תענית פ"ג ה"י; סו ע"ד.

²² תענית כג ע"א. שם נוסח דברי חוני "אין מתפללין על רוב טובה".

²³ ראה כאן: פירוש הריטב"א ל"ב"מ כח ע"ב; מאירי בפירושו למשנת תענית פ"ג מ"ה; מלאכת שלמה בשם ר' יונתן, ועוד.

²⁴ ראה תוספות הרא"ש ל"ב"מ כח ע"ב.

לחלק אחר של המפרשים דרך אחרת בפירוש העניין, אם משום שלא הכירו את פירוש הירושלמי בעניין זה, ואם משום שפירושו היה מוקשה בעיניהם. הערוך, למשל, מפרש כך:

פ"י אם נמחית מלשו' וימח את כל היקום (בראשית ז, כג)
כלומר אם כסהו המים כאילו נמחית מן העולם²⁵

כיוצא בזה מפרש רש"י:

צאו וראו אם נמחת אבן טוען –

אם נכסת בגשמים שגבהו הגשמים למעלה הימנו
ויש גשמים יותר מדאי ואתפלל עליהם שילכו²⁶

כשיטת הערוך ורש"י נוקטים למעשה מרבית המפרשים.²⁷ פירוש זה שונה בכמה מובנים מפירוש הירושלמי. ראשית, משמעות המונח "נמחת" בהקשר דילן היא כיסויה של האבן במים, ובניגוד לירושלמי המפרש מונח זה במובן של פירור והמסת האבן. ועוד, חוני אינו טוען שאין מתפללים על רוב גשמים, אלא שיש צורך להגדיר מה הם רוב גשמים. מסקנה זו היא בניגוד לפירוש הירושלמי שלעולם אין להתפלל על רוב גשמים.

אמנם פירוש זה מסלק כמה מן התמיהות שהועלו לעיל על פירוש הירושלמי, אך מנגד מעלה אחרות. הקושי החמור ביותר נעוץ בזיהוי "נמחת" – "נכסית", ואין זה קושי צדדי שהרי זיהוי זה הוא לב לבו של הפירוש. דומה שלא מצינו בלשון חכמים שורש "מחה" במשמעות כיסוי, אלא אך ורק במשמעות של התפוררות והמסה וכדברי הירושלמי לעיל.²⁸ אף המפרשים המביאים פירוש זה, כדוגמת הערוך שהובא לעיל, אינם מביאים ראיה למשמעות כזו אלא מלשון המקרא במבול: "וימח את כל היקום". אכן, אף הדוגמה מהמקרא מתפרשת בפשטות כמחיית היקום ואיבודו, היינו החי והצומח כמפורש בהמשך הפסוק שם, על ידי המים, ולא ככיסויו על ידי המים. ספק רב אם "מחה" המקראי סובל משמעות של כיסוי.²⁹

קושי אחר על פירוש זה קשור למסקנה היוצאת מדברי חוני. כאמור, לשיטתם יש להסיק כי באופן עקרוני ראוי להתפלל גם על רוב גשמים, אלא שהצפת המים צריכה להיות משמעותית ביותר עד שתכסה את אבן הטועים. מסקנה זו עומדת לכאורה בסתירה להלכה השנויה ברישא לפיה אין מתפללים על רוב גשמים, ומשמע שלעולם אין מתפללים על הגשמים שילכו, ואם כן נמצאנו אומרים "מעשה לסתור"? אכן, קושי זה הטריד חלק

²⁵ ראה: קאהוט, "ערוך", ערך "אבן הטועים".

²⁶ רש"י בפירושו לב"מ כח ע"ב.

²⁷ ר"ח בפירושו לתענית כב ע"א, מביא פירוש זה בשם רבותיו, אך לאחר שהתוודע לפירוש הירושלמי, דחה את פירושו; ר' גרשום בפירושו לתענית יט ע"א (פירושי הר"ח ור' גרשום יו"ל ע"פ כתי"י ע"י ד' מצגר, ירושלים, תשנ"ו). רמב"ם, מאירי ורע"ב בפירושו למשנת תענית פ"ג מ"ה, ועוד אחרים.

²⁸ דיון רחב יותר במשמעות "מחה" בלשון חכמים ראה להלן.

²⁹ נראה לנו כי המפרשים נזקקו לפירוש מוקשה זה מחמת שני גורמים. הגורם הראשון נעוץ בקושי הרב לפרש תיבת "נמחת" במשמעות הרגילה של לשון חכמים דהיינו פירור והמסה ובדומה לקשיים שהעלנו לעיל על פירוש הירושלמי. גורם שני נעוץ ככל הנראה במגמה לזהות את תשובתו של חוני במשנה עם תשובה לשאלה דומה שניתנה על ידי "חסיד אחד" בתוספתא. וכך אנו שונים: "מעשה בחסיד אחד שאמרו לו התפלל וירדו גשמים התפלל וירדו כשם שהתפללת וירדו כך התפלל וילכו להם. אמר להם צאו וראו אם עומד אדם בקרן העופל ומשקשק רגליו בנחל קדרון – אנו מתפללים שלא ירדו גשמים אבל בטוחים אנו שאין המקום מביא מבול לעולם שנא' ולא יהיה עוד המבול" (תוספתא, תענית פ"ב ה"ג). נוסח זה מזכיר במקצת את מעשה חוני שבמשנה. אומנם במקורות אחרים מובאת התשובה בשמו של ר' אליעזר וללא כל זיקה למעשה חוני. כך למשל בירושלמי: "שאלו את ר' אליעזר מאימתי מתפללים על הגשמים שילכו להם. אמר להם כדי שיהא אדם עומד בקרן העופל ומשקשק רגליו בנחל קדרון" (תענית פ"ג ה"א; סז ע"א) וכיוצא בזה מובא בבבלי תענית כב ע"ב. מסתבר שהמפרשים נגררו אחר האינדיקציה הנמסרת במקורות הללו להפסקת הגשם, והיינו שהגשמים יגיעו לגובה מסוים, ומשליכים אותה אף על דברי משנתנו.

מהמפרשים ועל כן היו שגיונו את פירושו של רש"י, והוסיפו לו קומה נוספת ההופכת את המסקנה. כך למשל כותב המאירי בפירושו:

אבן הטועים – והיא אבן גדולה שהיתה שם בהר גבוה ששם מכריזים את האבידה.

ואמר דרך גוזמא, כלומר שלא יתפלל עליהם שילכו, אפילו הגיע לראש הרים (=היינו שהמים מכסים את ההרים. י"ב).³⁰

ראשית מציין המאירי כי "אבן הטועים" אינה אלא דוגמה ל"אבן גדולה" היינו גבוהה, כפי שאכן הסקנו גם מפירוש רש"י לעיל, גם הבנת "נמחת" כלשון כסוי היא כדעת רש"י. אולם בהמשך סוטה המאירי מפירוש רש"י ולדעתו אין להבין את דברי חוני במשמעותם הפשוטה, אלא כנקיטת לשון הגזמה והפלגה, ומטרתו הסופית היא להבהיר לעם באמצעות דברים אלו כי לעולם אין (!) להתפלל על רוב גשמים. דומה שאין צורך להכביר מילים על הדוחק שיש בפירוש מעין זה. מסתבר שהמאירי נאלץ להכנס לדוחק זה כדי להמנע מהסתירה שיצר פירושו של רש"י ודעימיה, בין הרישא של המשנה למעשה חוני.

דומה אפוא כי אף שמסורת הפירוש ל"אבן הטועים", התקבלה, בעיקרה, על דעת הכל, אין היא מתיישבת ברווח במקומה במשנה. צריך לדחוק הרבה לכאן ולכאן, ועדיין אין הדברים מחוורין די צרכם.

ה

מחמת הקשיים שעלו עד כאן, הן ביחס לפירוש המוצע ל"אבן הטועים" והן ביחס לאפשרות יישובו בהקשרה הכולל של המשנה, נראה כי יש מקום להעלות אפשרות נוספת לשחזור המשמעות הנשכחת של "אבן הטועים" במשנה. אנו מבקשים להציע כי משמעות "טועים" במשנתנו היא כאחת ההוראות הרווחות ביותר בתרגומים הארמיים, והקיימת גם בספרות התלמוד והמדרש, לשורש "טעי" / "טעה": "טעות" היא אליל, ו"טועים" הם "עובדי אלילים", ומכאן "אבן טועים" היא אבן המשמשת פולחן לעבודת אלילים.³¹ אפשר שכאן יש לזהות את "אבן טועים" במיוחד עם פולחן הקשור ב"אבן משכית". זיהוי כזה שרד בתרגום ירושלמי המקוטע המתרגם

³⁰ פירוש המאירי למשנת תענית פ"ג מ"ה.

³¹ שורש "טעה" מקורו בארמית והוא נרדף לעברית "טעה". על "טעות" ו"טעה" ככינוי לאלילים ועובדי אלילים בארמית ובעברית ראה: אשכלי, "מקורות", עמ' 285. לעניין התרגומים הארמיים די לעיין בקונקורדנציה לתרגומים לשורשים "טעי" ו"טעא", ולהיווכח כי בעשרות רבות של מקומות מופיעים אלו בצורות שונות, ככינוי לעבודה זרה ולמי שפונה אחריה. ראה: קוסובסקי, "אונקלוס", עמ' 205 – 206; קלרק, "מיוחס ליונתן" עמ' 247; קאופמן וסוקולוף, "נאופיטי", עמ' 571 – 572. כינוי זה מופיע בתלמודים ובמדרשים בארמית ובעברית. ראה: ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב; כח ע"ד: "אוי לכם ולטעותכם" (=עבודה זרה שלכם). ובירושלמי, ברכות פ"ט ה"א; יג ע"ב: "אינון הכא וטעותהון בבבל, ואינון הכא וטעותהון ברומי ואינון הכא וטעותהון עמהון ולא מהנון להון כלום אבל את כל אהן דאת אזל אלהי עמד"; וראה: ב"ר צט, ח: "אין סותה אלא טעות שני" כי יסיתך אחיך... נלכה ונעבדה אלהים אחרים" (דבי יג, ז). ראה גם קאהוט, "ערוך", ערך "טעי". המונח "טעות" העברי או המונח "טעות" הארמי הושאל אפוא ככינוי לעבודה זרה. סיבת ההשאלה יכולה להיות כדברי ב"ר לעיל לפיה "טעות" היא סטייה מן הדרך הרצויה. אפשר כי הקרבה הצלילית בין המונח "תאוס" היווני ככינוי לאל, לבין המונח "טעות" העברי, או "טעות" הארמי, מהוה גורם מדרבן לשימוש במונח "טעות" ככינוי אירוני לעבודה זרה בפי חז"ל. השערה זו מובאת על ידי קאהוט כהמשך לפירוש בריל את המונח "טויסין" המצוי במדרש שמו"ר. בשמו"ר טו, טו: "וכן ישעיהו אומר (ב, יב) כי יום להי צבאות על כל גאה ורם אלו **הטויסין** שלהם" מפרש בריל: טיוס מלשון "תאוס" היווני, היינו - אל. על פי זיהוי זה משער קאהוט כי הגורם לכך שהמונח "טעות" הושאל ככינוי לעבודה זרה, הוא הקרבה של "תאוס" היווני ל"טעות" העברי. ראה: קאהוט, "ערוך", ערך "טויס". קדרי מצביע ב"עניינים מילוניים" עמ' 179 על שורש "טעה" המופיע במדרש נעלם לרות בבניין קל אך הוראתו היא במשמעות של הטעה: "הוא (איוב) הצדיק את הדין... והם (רעי איוב) לא בקשו על עצמם על מה **שטעוהו** במענה לשונם". לדעת קדרי, "נראה שהכוונה לא להטעיה בעלמא אלא להחטאה כדרך שנוהג שורש זה בארמית". אולי גם כאן "אבן טועים" הוראתה "אבן מטעים", והיינו אבן אשר המטעים (=מתעים) הניחוה, והציבור נמשך אחריה.

"ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה" - "אבן דטעו",³² כלומר "אבן הטועים". אם אכן ב"אבן משכית" עסקינן, הרי שהכוונה, ככל הנראה, לאבן מצוירת המונחת על הארץ, ואפשר שיש בזה רמז לאיסור, שהודגש במיוחד בימי תעניות הגשמים, בעת תפילה ונפילת אפיים ברחובה של עיר, שלא להשתחוות על אבן משכית.³³

דומה כי פירוש זה מתיישב ברווח רב עם כלל דברי חוני, ומאפשר להבינם כפשוטם. השימוש שעושה חוני במונח "אבן טועים" במסגרת פנייתו אל העם הוא דווקא. אין כאן לא "דבר גוזמא" לא "הפלגה" ולא "דחייה בדברים" כפי שנאלצו להסביר מפרשי התלמוד.³⁴ לפי הוראה זו, חוני משיב לעם כי הוא יתפלל להפסקת הגשמים רק לאחר שאלו ימוססו וימחו את אבן הפולחן האילי, ומסתבר שריבוי הגשמים עד כדי הצפת העיר נועד לדעתו למטרה זו. השאלה העיקרית שהביאה את המפרשים השונים לסטות מפשטם של דברי חוני היתה מדוע תולה חוני את הפסקת הגשמים בהתפוררותה של "אבן הטועים"? איזה עניין יש לו במחית אבן המשמשת לתפקיד חיובי כהשבת אבדה? דומה כי פירוש המוצע כאן מעלה תשובה ברורה לשאלה זו: "אבן הטועים" כחפץ פולחן של עבודה זרה, ראוי לה שתמחה מעל פני האדמה.

נראה לנו שהמעשה בחוני לא זו בלבד שהוא מאשש את ההלכה המובאת ברישא של המשנה, אלא גם, ואולי בעיקר, מנמק אותה.³⁵ ריבוי גשמים עלול לעתים להעיק ואף לגרום לנזקים, ומבחינה זו יש לראות תופעה זו כשלילית ומן הראוי להתפלל על הפסקתם של הגשמים כפי שמתפללים על כל צרה שתיפסק. אולם מצד אחר ריבוי הגשמים ממלא גם תפקיד חיובי, והוא מחייתם של חפצי פולחן לעבודה זרה, כאנדרטאות ואבני משכית, הפזורים בחוצות רשות הרבים, ומבחינה זו אין ראוי להתפלל על רוב גשמים שייפסקו. לפי הצעתנו זו, הנימוק שניתן במשנה לכך ש"על כל צרה שלא תבוא מתריעין עליה חוץ מרוב גשמים", הינו מדויק ומיוחד דווקא לדין שאין מתפללים על רוב גשמים.³⁶ ברור שיש לראות, לפי המשנה, ב"רוב גשמים" צרה ולא "רוב טובה", אלא שלעתים לצרה זו שהיא מעין מבול בזעיר אנפין, יש תפקיד של מחיית דברים מעל פני האדמה. נראה שלא לחינם משתמשת המשנה בלשון "נמחית אבן הטועים" המזכירה במידת מה את דברי המקרא במבול "וימח את כל

³² ראה: קליין, "התרגום המקוטע", עמ' 189. האפשרות לבאר מונח מן המשנה על יסוד התרגומים הארמיים מקובלת, ונעשה בה שימוש הן בפרשנות הקלאסית והן במחקר וראה למשל פירוש של קוטשר לעיל (בסמוך להערה 11) למונח "טועים" במשנתנו שאף הוא מבקש לפרשו על יסוד הוראה נדירה המצויה בקטע מתרגום ארמי שפרסם קאהלה. במקרה דנן, אפשר להצביע על מונח נוסף המופיע במשנתנו שלדעת רוב המפרשים, אין להבינו אלא על יסוד הוראתו בתרגום ארמי לתורה. בהמשך המשנה מופיעים דבריו של שמעון בן שטח לחוני: "צריך אתה לנדות, אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שהוא מתחטא על אביו ועושה לו רצונו". התלבטו המפרשים בעניינה של תיבת "מתחטא" וקשה להולמה כאן על פי המובן המקובל (=חטא, או נקיון מחטא ומלכלוך). רוב מפרשי המשנה מבקשים לפרשו על פי תרגום המיוחס ליונתן למילים "כי הילדים רכים" (בראשית לג, יג) – "ארום טליא מחטיין", ועל פי זה פירשו "מתחטא" – מפונק ומעונג או מתגעגע (=ביטוי זה בלשון התלמוד והמפרשים קרוב הוא לפינוק), ראה: ערוך ערך "חט", פירוש המשנה לרמב"ם, רע"ב, תוי"ט, מלאכת שלמה, ועוד רבים.

³³ על טיב איסור "אבן משכית" ראה: שטיינפלד, "נפילת אפיים", ובביבליוגרפיה המצויינת שם עמ' 54 הערות 8-9 וראה במיוחד לענייננו עמ' 57 הערות 25-26. ראה גם: מנצור, "אבן משכית". מזהו אבן טועים עם אבן משכית נמצאנו נשכרים בעניין נוסף. נח וקל יותר להבין, מנקודת מבט ריאלי, כיצד הציור באבן משכית יכול להמחות ולהמחק על ידי ריבוי גשמים, מאשר לייחס המסה כזו לאבן גדולה. על שימוש בשורש "מחה" כהוראה להמסה ומחיקה של כתב ראה במובאותיו של קוסובסקי, "אוצר", לערך זה עמ' 1105.
³⁴ ראה לעיל בסמוך להערות 23-24.

³⁵ על אגדה המשמשת כנימוק במשנה ראה: פרנקל, "מדרש", עמ' 695 – 707. על היחס ביים "הלכה" ל"מעשה" במשנה ראה: מלמד, "המעשה", עמ' 104.

³⁶ במשנה שלפנינו מעשה חוני מובא כראיה ונימוק להלכה המופיעה ברישא ש"על כל צרה שלא תבוא מתריעין עליה חוץ מרוב גשמים", אולם מבחינה היסטורית אפשר כמובן שמעשה חוני שימש כמקור להלכה השנויה ברישא.

היקום".³⁷ נימוק זה שונה לחלוטין מהנימוק הכוללני המופיע בברייתא בבבלי, לפיו אין ראוי להתפלל על רוב טובה. ודוק: "רוב טובה" הוא ביטוי מרחיב, הפורס תחת כנפיו "טובות" נוספות ולא דווקא גשמים.³⁸

ו

דומה כי גם ניתוח ספרותי שיבחן את המונח "אבן טועים" בהקשרו למרכיבים נוספים ב"מעשה חוני", עשוי לאשש את המסקנות הפילולוגיות שהוצגו לעיל. היו מן החוקרים שהסבו את תשומת הלב לדמיון מסוים שבין שתי פניותיו של חוני אל העם, המופיעות בלשון "צאו", ופירושו איש לפי דרכו.³⁹ אנו סבורים כי המשפט "צאו וראו אם נמחת אבן טועים" שבסוף מעשה חוני, הובא במכוון כהנגדה למשפט "צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימוקו", שבתחילת המעשה. השערה זו נובעת מכך שקיים דמיון מפתיע בין המרכיבים והמבנה של שני המשפטים, מחד גיסא, אולם מאידך, קיימת הנגדה ביניהם. ניתן להמחיש זאת באמצעות הטבלה הבאה:

<u>משפט הרישא</u>	<u>משפט הסיפא</u>
פניית חוני אל העם	צאו וראו
חפץ פולחן	אבן טועים
הפעולה הרצויה בחפץ הפולחן	לא ימוקו
	נמחת

תחילה יש לעמוד על כך שלמונח "ימוקו" משורש "מקק" ולמונח "נמחת" משורש "מחה", הוראה דומה בלשון חכמים והיא: התפוררות והמסה.⁴⁰ לפיכך הביטוי השלילי "לא ימוקו" המתייחס לתנורי פסחים, עומד כניגוד

³⁷ שורש "מחה" בלשון חכמים משמש בהוראה עיקרית של פירור והמסה. הוראתו העיקרית במקרא הוא איבוד והשמדה. במקרה דנן, מתלכדות שתי ההוראות: אבן הטועים תושמד על ידי פירורה והמסתה.

³⁸ נראה כי במקורות חז"ל ניתנו הסברים מגוונים להלכה שאין מתפלל על רוב גשמים. מלבד שני ההסברים שנסקרו כאן, אפשר להצביע אולי על הסבר נוסף על פי דברי התוספתא שהובאה לעיל: "ואבל בטוחים אנו שאין המקום מביא מבול לעולם שנה' ולא יהיה עוד המבול" (תוספתא תענית פ"ב, ה"ג) נראה שחוסר הרצון להתפלל על רוב גשמים נובע מזהירות וחשש שמא תפילה כזו תתפרש כחוסר אמונה וביטחון בה', שהבטיח שלא יהיה מבול לשחת את פני האדמה. אם צודקים אנו בהבנת דברי התוספתא, הרי שפרשת המבול משמשת הנמקה לשתי גישות מנוגדות. לגישה אחת, אין מתפללים על רוב גשמים משום שמבול בזעיר אנפין עדיין משמש לתפקיד של מחיית חפצי אלילות מרשות הרבים, ורצוי שהוא ירד. לגישה האחרת, אין מתפללים על רוב גשמים, מחמת הבטחון בשבועתו של הקב"ה שלא יביא עוד גשמים שיש בהם לשחת את פני האדמה.

³⁹ חוקרים שטפלו באגדה זו שיערו שקיים יחס, אם של הנגדה ואם של הקבלה, בין "צאו והכניסו" שברישיא לבין "צאו וראו" שבסיפא, אלא שהם הסבירו זאת בדרך שונה מדרכנו. ראה: אדרת, "הסיפור", עמ' 174; הירשמן, "מוקדי קדושה", עמ' 111.

⁴⁰ תיבת "ימוקו" מתפרשת כ"יתמוסו" וזו אחת המשמעויות העיקריות המוקנית בלשון חכמים לשורש "מקק". ראה כאן קוסובסקי, "אוצר", ערך "מקק". על אפשרות המסתם ואי-עמידתם של תנורי הפסחים בגשמים ראה: בראנד, "כלי החרס", עמ' תקמו – תקמו; תבורי, "פסח", עמ' 95. תיבת "נמחת" בהקשר ל"אבן טועים" מתפרשת בערוך כך: "פי' אם נמחת מלשו' וימח את כל היקום (בראשית, ז, כג) כלומר אם כסהו המים כאילו נמחת מן העולם". ראה: קאהוט, "ערוך", ערך "אבן הטועים". כפירוש הערוך פירשו רש"י ואחרים. פירוש זה קשה מכמה טעמים. ראשית נעיר, שאף אם יש לגזור את פירוש "נמחת" על פי ההוראה המקראית, בפשטות הכוונה למחיה ואיבוד של בעלי החיים מן הארץ, ולא רק כיסוי של המים וכאמור שם בהמשך הפסוק: "וימחו מן הארץ". מעבר לכך, כבר ר' חננאל, בהקשות על פירוש רבותיו, עמד על כך שלירושלמי הבנה שונה: "עד שראינו בירושלמי פירוש אחר: כשם שאי אפשר לאבן הזו להמחות כך אי אפשר להתפלל על הגשמים שילכו". משמע שהירושלמי מבין תיבת נמחת כהתפוררות והמסה של האבן. דוגמה לצירוף "המסה" עם "אבן" ראה שמו"ר טו, טו: "מה עשה הקב"ה הכה את אלהיהם עמהם: מי שהיה של עץ היה נרקב, של אבן היה נמס, של כסף ושל זהב ושל נחושת התיכן". משמעות זו המוקנית בירושלמי, לתיבה "נמחת" היא אחת המשמעויות הרווחת בלשון חכמים לשורש "מחה". מסתבר שהערוך ודכוותיה נקטו בפירוש שלא נמצא לו חבר בלשון חכמים לאחר שהתקשו להסביר מה עניינו של חוני בהמסת האבן של מאבדי האבדות. אמנם היו מן המפרשים שהסבירו זאת כלשון גוזמה והפלגה. ראה פירוש הריטב"א לב"מ כח ע"ב ופירוש המאירי לתענית יט ע"א; ונראה שאף הם נדרשו להפליג כדי להסביר את הקושי הנ"ל. מסתבר שקיימת קרבה סמנטית ברורה בין שורש "מחה" לשורש "מקק" והרי לשתיהן הוראה עיקרית דומה: המסה. ראה למשל במשנה נדה פ"ג מ"ב: "המפלת כמין קליפה אם נמוחו"

לביטוי החיובי "נמחית" המתייחס ל"אבן טועים". מעתה נשים לב כי לשון הפנייה אל העם בשני המשפטים זהה - "צאו", אלא שמטרת היציאה הפוכה. המטרה שלשמה מבקש חוני מהעם לצאת ברישא היא לגרום לכך שתנורי פסחים לא ימקו, היינו שלא יתמוססו מחמת הגשמים העתידיים לרדת, וזהו התנאי שחוני מציב לעם על מנת שיתפלל על הגשם. בעוד שמטרת היציאה של העם בסיפא היא לראות אם "אבן טועים" אכן נמחתה והתמוססה.⁴¹ חוני מוכן להתפלל על הפסקת הגשמים רק לאחר שיוודא שהגשמים אכן מוססו את "אבן טועים". דומה שיש בהנגדה זו שהצבענו עליה כדי לאשש ולחזק את ההשערה ש"אבן טועים" היא אכן אבן המשמשת לפולחן אלילי. נניח לרגע שמשמעות "אבן טועים" אינה ידועה לנו, ונשאל: מהי המשמעות המתבקשת מתוך ההנגדה שיש בין שני המשפטים הנ"ל. מה ידוע לנו? שיש שני סוגי חפצים המצויים בחוץ וחשופים לגשם. שניהם עלולים להתמוסס ולהתפורר כתוצאה מן הגשמים. ביחס לאחד, האינטרס של חוני הוא שהגשמים לא ימוססו אותו, וביחס לשני - האינטרס של חוני הוא שהגשמים כן ימוססו אותו. מהו המניע לאינטרסים המנוגדים של חוני? האחד ידוע לנו - תנורי פסחים הם חפץ דתי פולחני המשמש לעבודת ה', וסביר מאוד שזה עצמו הגורם לכך שחוני מדרבן את העם בשמירתם והצלתם. השני - אינו ידוע לנו, אך אם נהיה מעוניינים לשמור על השלמות הלוגית של התמונה הכוללת, עלינו להניח כי האינטרס המנוגד של חוני נובע מטיבו המנוגד של החפץ. הווה אומר: מדובר כאן בחפץ פולחני המשמש לעבודת אלילים. כמובן, אין כאן הוכחה לוגית במובנה המלא, אך נראה כי יש בכך ניתוח סביר והגיוני, העשוי לחזק את ההשערה המוצעת על ידנו.

ז

התמונה שהועלתה מצביעה אפוא על שני אינטרסים מנוגדים: שמירה על "תנורי פסחים" מחד, ופגיעה ב"אבן טועים" מנגד. השאלה המתבקשת עתה היא מה מקומם של אינטרסים אלו כאן: האינטרס הכללי להגן על חפץ פולחן שנועד לעבודת ה', כתנורי פסחים ברור. ברור גם האינטרס להשמיד חפץ פולחן המשמש לעבודה זרה, אך עדיין לא ברור מדוע חשוב למספר המשנאי להבליט את ההנגדה שקיימת ביניהם. לשון אחר: מה מבקש המספר להוסיף על העלילה הדרמטית בין כך ובין כך, באמצעות הבאת שתי פניותיו המנוגדות של חוני אל העם. כפתרון לשאלה זו, אנו מבקשים להציע את האפשרות הבאה: גב"ע צרפתי הצביע על הדמיון הרב שיש בין דמותו ומעשיו של חוני המעגל לבין דמותו ומעשיו של אליהו הנביא הפועל בסיטואציה דומה.⁴² אלא שלמרות הדמיון סבור צרפתי שקיים הבדל מהותי בין חוני לבין אליהו: "אבל הבדל גדול ניכר בזה שהנביא מעלים את עצמו לגמרי מן התמונה ובמרכז מופיע ה' לבדו, ואילו חוני נראה דווקא כמבליט את עצמו... נטייה זו של חוני להבליט את עצמו יש בה סטייה ברורה מדרכם של הנביאים שכל מעשיהם באים להוכיח בין הבריות את רבונות ה' ואת יכולתו שאין לה גבול, ולא חלילה את כוחם שלהם, ובה שונה הוא לא רק מן הנביאים אלא גם מבעלי המופת שבאו אחריו ויש לחשוב על השפעה זרה".⁴³ גם הירושלמי, בבארו מדוע לא נענה חוני בתפילתו הראשונה,

טמאה", ושם במשנה ד: "נמוק הולד עד שלא יצא" ובשני המקרים הכוונה זהה. לפיכך מסתבר מאוד פירושו של ר"ח אלבק למשנה, התופס את שני המונחים במשמעות זהה: "נמחת אבן הטועים - נמחתה ונימוקה האבן הגדולה וכו'".

⁴² צרפתי, "חסידי", עמ' 127 - 128. בין השאר, מצביע צרפתי על הנקודות הבאות: פנייה אל "בעל המופת" להוריד גשם לאחר שנות בצורת. שניהם עומדים בתפילה ותפילתם נענית. שניהם נשבעים (מל"א יז, א), שניהם מודיעים מראש על הגשם הצפוי (שם יח, מא), שניהם עומדים במרכז מעגל (שם יח, לב) וראה שם השוואות נוספות. להשוואת דמותו של חוני עם דמותו של אליהו ראה גם: אורבך, "הנבואה", עמ' 7 (=הנ"ל, "מעולמם", עמ' 11); הנ"ל, "חז"ל", עמ' 510.

⁴³ צרפתי, "חסידי", עמ' 129. גם י קויפמן מדגיש כי דמות הנביא, עושה הנפלאות, הישראלי שונה במהותו מעושי נפלאות אצל עמים אחרים ודבריו ראויים לציטוט בענייננו: "...לפיכך, מובן מאליו שמטבע הנפלאות באגדות התקופה שלנו הוא מטבע הפלא - האות הישראלי. הן לא גלוי כוחו של איש האלהים, אלא חסד אלהים בכל שעה. אין כל רמז שבחוגי הנביאים טפחו תורה ומסורת לעושי

מעלה ביקורת דומה ומסביר שחוני לא בא בענווה.⁴⁴ הביקורת שמעלה צרפתי על דמותו של חוני הטרידה אם כן גם את חז"ל.

דומה כי בשני המשפטים בהם פונה חוני אל העם טמונה תשובת המספר כלפי ביקורת אפשרית על דמותו של חוני, מעין זו שהושמעה על ידי צרפתי. חוני עורך מבחן, בדומה למבחן שערך אליהו בין נביאי ה' לנביאי הבעל. במרכז המבחן של אליהו עומדים שני מזבחות: מזבח העשוי לשם ה' ומזבח העשוי לשם הבעל. קודם שיביא גשם, מעוניין אליהו להוכיח כי הגשמים הם מאת ה' ולא מאת הבעל שנחשב בקרב עובדי האלילים לאל הפיריון ולמוריד הגשמים, ובתוך כך העניק אליהו, מיניה וביה, משמעות דתית לבצורת שפקדה אותם, ועתה היא נתפסת כעונש על הליכה אחר פולחן הבעל. הוכחת אליהו היתה, שבעוד מזבח הבעל נשאר עקר ללא מענה, הרי מזבח ה' נענה במופת האש שירדה מן השמים.⁴⁵

גם חוני מבקש להצביע על הקשר שבין הבצורת שפקדה את העם לבין אי סילוקם של חפצי פולחן אלילי מרשות הרבים. ברקע עומדים דברי המקרא הקושרים באופן ישיר בין השניים הן בדברי התורה המפורשים "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים... ועצר את השמים ולא יהיה מטר" (דברים יא, יז), ולא פחות מכך קשר זה בא לידי ביטוי גם בפרשת אליהו ונביאי הבעל. נראה שחוני עורך מבחן המזכיר בכמה מענייניו את המבחן שערך אליהו, אלא שחפצי הפולחן במקרה זה אינם שני מזבחות במובנם הרגיל, אלא "תנורי פסחים" המשמשים לצליית קרבן הפסח מחד, ו"אבן טועים" המשמשת כפולחן אלילי מאידך. הפעם, לא האש שירדת מהשמים תהיה המופת, אלא הגשמים המרובים היורדים מן השמים יהיו אות ומופת. נראה שלדעת חוני ראוי שהגשמים ירדו ללא הפוגה עד שימוססו את "אבן הטועים" ורק כשיסיימו את תפקידם זה מן הראוי שייפסקו, וזאת בניגוד לתנורי הפסחים שלא התמוססו עקב אזהרתו המוקדמת של חוני, המצוי בסוד ה'. נראה כי בהנגדה זו מבקש חוני לרמוז לעם על המבחן שערך אליהו בין מזבח ה' למזבח הבעל, ובכך כאלהו בשעתו להעניק הן לבצורת והן לגשמים שירדו אחריה משמעות דתית. חוני כאלהו אינו מסתפק בעשיית נס להאדרת שמו אלא מבקש ללמד את העם לקח דתי. נראה לנו כי פנייתו לעם - "צאו והכניסו" "צאו וראו", הם בבחינת "צא ולמד", וכאילו אומר לעם: צאו ולמדו מדוע הגשמים אינם פוסקים מלרדת, ומתוך כך תעמדו גם על פשרה הדתי של הבצורת שקדמה להורדת הגשמים.

נמצאנו אומרים: לו היה בעל נוסח המעשה במשנתנו משמיט את שני המשפטים בהם פונה חוני אל העם, אכן היה מקום להתרשמותו של צרפתי, כאילו המשנה שלפנינו מציגה את דמותו של חוני כמי שמעוניין בעיקר להבליט את עצמו וכוחו, ולא "להוכיח בין הבריות את ריבונות ה' ואת יכולתו שאין לה גבול". ברם, דווקא בעל נוסח המעשה במשנתנו מבקש להשלים את הדמיון שכבר עמד עליו צרפתי, בין חוני לאלהו, גם לעניין מגמתו של חוני להוכיח את רבונות ה'.

ח

בחינה השוואתית של נוסח מעשה חוני המובא במשנה לנוסח המעשה המובא בברייתא שבבבלי, מעלה ממצא שאפשר שיש בו כדי לחזק את ההשערה כי שני המשפטים בהם פונה חוני אל העם, מובאים בסיפור המעשה במטרה לשוות לחוני דמוי חיובי יותר, ומתוך כוונה להתמודד עם ביקורת אפשרית על דרכי הנהגתו. נוסח המעשה בבבלי מכיל למעשה את נוסח המשנה כמעט כלשונה עם פיתוח סיפורי שנוסף על נוסח המשנה המקורי, אולם למרות צמידותו של נוסח הבבלי לנוסח מעשה חוני שבמשנה, נשמטו שני המשפטים של פניית חוני אל העם,

נפלאות. אין "חכמה" מגית. כל הנפלאות הן פרי תפילה ובקשה, ורצון האלהים לאמת דברי נביאו... אין הפלא ענין ל"חכמה" ואין הוא תלוי בלמוד". ראה: קויפמן, "תולדות", עמ' 248. לביקורת דומה לזו של צרפתי על "מעשה חוני" השווה: אורבך, "חז"ל", עמ' 87; שם, עמ' 510.

⁴⁴ ואפשר שזו הביקורת העיקרית שיש לשמעות בן שטח על חוני, אלא ששם הדברים לא נתבארו בפירושו.

⁴⁵ על מטרת המבחן שערך אליהו בין נביאי הבעל לנביאי ה' ראה: קויפמן, "תולדות", עמ' 249-246; גוטמן, "אליהו", עמ' 339.

ורק הם! ניתן להמחיש זאת על ידי ההשוואה הבאה (המילים המודגשות בברייתא שבבבלי מקבילות לדברי המשנה)⁴⁶:

משנה מסכת תענית פרק ג משנה ח

בבלי מסכת תענית דף כג עמוד א

- | | | |
|---|---|--|
| 1 | מעשה שאמרו לו לחוני המעגל התפלל שירדו גשמים | תנו רבנן: פעם אחת יצא רוב אדר ולא ירדו גשמים. שלחו לחוני המעגל: התפלל וירדו גשמים! |
| 2 | אמר להם צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימקו | |
| 3 | התפלל ולא ירדו גשמים | התפלל ולא ירדו גשמים. |
| 4 | מה עשה עג עוגה ועמד בתוכה ואמר לפניו רבונו של עולם בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן עד שתרחם על בניך | עג עוגה ועמד בתוכה, כדרך שעשה חבקוק הנביא, שנאמר +חבקוק ב'+ על משמרת אעמדה ואתיצבה על מצור וגו'. אמר לפניו: רבונו של עולם! בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך, נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן עד שתרחם על בניך. |
| 5 | התחילו גשמים מנטפין אמר לא כך שאלתי אלא גשמי בורות שיחין ומערות התחילו לירד בזעף אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה ירדו כתיקנן עד שיצאו ישראל מירושלם להר הבית מפני הגשמים | התחילו גשמים מנטפין, אמרו לו תלמידיו: רבי, ראינוך ולא נמות. כמדומין אנו שאין גשמים יורדין אלא להתיר שבועתך. אמר: לא כך שאלתי, אלא גשמי בורות שיחין ומערות. ירדו בזעף, עד שכל טפה וטפה כמלא פי חבית. ושיערו חכמים שאין טפה פחותה מלוג. אמרו לו תלמידיו: רבי, ראינוך ולא נמות. כמדומין אנו שאין גשמים יורדין אלא לאבד העולם. אמר לפניו: לא כך שאלתי, אלא גשמי רצון ברכה ונדבה. ירדו כתיקנן, עד שעלו כל העם להר הבית מפני הגשמים |
| 6 | באו ואמרו לו כשם שהתפללת עליהם שירדו כך התפלל שילכו להן | אמרו לו: רבי, כשם שהתפללת שירדו, כך התפלל וילכו להם |
| 7 | אמר להן צאו וראו אם נמחת אבן הטועים | |
- אמר להם: כך מקובלני שאין מתפללין על רוב הטובה. אף

⁴⁶ גם בירושלמי (תענית פ"ג ה"ח; סו ע"ד) מצוטט נוסח המשנה בשילוב הערות, אולם נוסח המעשה המשוקע בדברי הירושלמי זהה לנוסח המעשה במשנה והוא כולל גם את פנייתו של חוני אל העם. משום כך אין בו כדי להוסיף לענייננו ולא מצאנו לנכון להביאו כאן, אם כי דומה שיש עניין רב בהשוואתו לנוסח הברייתא שבבבלי מבחינות אחרות שאין כאן מקומם.

על פי כן, הביאו לי פר הודאה. הביאו לו פר הודאה. סמך שתי ידיו עליו, ואמר לפניו: רבוננו של עולם! עמך ישראל שהוצאת ממצרים אינן יכולין לא ברוב טובה ולא ברוב פורענות, כעסת עליהם - אינן יכולין לעמוד, השפעת עליהם טובה - אינן יכולין לעמוד, יהי רצון מלפניך שיפסקו הגשמים ויהא ריוח בעולם. מיד נשבה הרוח ונתפזרו העבים, וזרחה החמה, ויצאו העם לשדה והביאו להם כמהין ופטרתיות

- 8 שלח לו שמעון בן שטח אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי אבל מה אעשה לך שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שהוא מתחטא על אביו ועושה לו רצונו
- 9 ועליך הכתוב אומר (משלי כ"ג) ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך: +משלי כ"ג+ ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך

מחמת הדמיון הלשוני הבולט בין נוסח המשנה לשלד הסיפור בנוסח הברייתא, יש להוציא את האפשרות שמדובר בשתי מסירות שונות של הסיפור, ולכתחילה התנסחו באופן שונה. סביר להניח שהברייתא שבבבלי מבארת ומרחיבה את נוסח המשנה שלפניה, והיא למעשה משכתבת את מעשה חוני תוך כדי שילוב של הקטעים המקוריים של המעשה המופיעים במשנה. אך קל להיווכח שהפניות של חוני אל העם-הן הראשונה (2) והן השנייה (7) מצויות במשנה, אך אינן מופיעות ולו ברמז בברייתא, (ולמעשה הברייתא אינה מזכירה כלל את אבן הטועים). בפשטות יש להסביר תופעה זו בכך שנוסח המעשה בחוני שלפני בעל הברייתא לא כלל את פסקאות (2) ו-(7). נראה אפוא שהיה נוסח קדום, המהווה שכבה ראשונה למעשה חוני, והוא כלל את המעשה המשתקף במשנה

למעט פסקאות (2) ו- (7).⁴⁷ הנוסח המשתקף במשנה שלפנינו הכולל כבר את הפסקאות הני"ל, מהווה אפוא שכבה שנייה, שיש בה שכלול ועיבוד מסוים של הנוסח הקדום המצוי לפני בעל הברייתא שבבבלי.⁴⁸ אם כך הדבר, הרי שומה עלינו להבין את המוטיבציה המניעה את בעל הנוסח של משנתנו לחלות ידיים בנוסח הקדום שלפנינו, ולהוסיף את שני המשפטים בהם פונה חוני אל העם. ברובד הגלוי, לא נראה שיש במשפטים אלו כדי להבהיר את המעשה, להפך: קטעים אלו נראים כמסיטים את רצף העלילה לעניינים צדדיים, ויש בהם כדי לעמעם את בהירות העלילה ויחסה להלכה שבמשנה, ובמיוחד אמורים הדברים ביחס לקטע (7).⁴⁹ אנו סבורים שגם שאלת המוטיבציה מוסברת באמצעות ההצעה שבעל נוסח המשנה שלפנינו מעוניין לשוות לחוני דימוי חיובי יותר מנקודת השקפתם של החכמים. השכבה הקדומה מותירה את מעשה הורדת הגשמים של חוני, כמעשה הראוי לגינוי עד כדי נקיטת הסנקציה החריפה של נידוי חוני. לפיה, קיים קונפליקט עצום שאינו ניתן לגישור בין עולמו הרוחני של חוני, המעמיד במרכז את כוחותיו המיוחדים של בעל המופת, לבין עולמו של חכמים המיוצגים במעשה על ידי שמעון בן שטח, והמעמיד במרכז את כוחו וריבונותו המוחלטת של האל. לבעל נוסח משנתנו חשוב לשמר את ההזדהות עם דמותו של חוני, ועל כן הוא מנסה להקהות מאוד את הביקורת המוטחת בו. לדעתו, אולי מנקודת ראותם של חכמים, ניתן להאשים את חוני בשימוש באמצעים לא מקובלים להורדת גשם, אך לא ניתן להאשים אותו במניע בלתי טהור.⁵⁰ באמצעות הוספת שני המשפטים בהם פונה חוני אל העם, מבקש בעל משנתנו לטעון שכל מעשיו של חוני נעשו לשם שמים – האדרת שמו של ה' והוכחת עליונותו על האלילים, ובכך מצטרף חוני לשורת הנביאים שאף הם פעלו באמצעות מופתים להוכחת עליונות ה' בעיני העם.⁵¹

⁴⁷ עיקר המעשה, ולפיו חוני התפלל בשנת בצורת להוריד גשם ותפילתו הועילה, ידוע ממקורות קדומים. אפשר שיש לו ביטוי במגילת תענית לפי מסורת הירושלמי, תענית פ"ג ה"ד; סו ע"ד: "הדא אמרה ערב פסחים היה ותני כן בעשרין ביה צמון כל עמא למיטרא ונחת לון". אמנם יש להדגיש כי אין המגילה מזכירה מפורש את חוני, אלא מדובר בפירוש הירושלמי למגילה, וכני"ל בסכוליון הקושר באופן ישיר את מעשה חוני לאירוע המוזכר במגילה, ומביא למעשה את כל דברי הברייתא שבבבלי. מעניין הוא נוסח הסכוליון על פי כתי"י פארמה (דה רוססי 117) שהוא שונה וייחודי משאר עדי הנוסח שבידינו: "מפני שהיה רעבון ובצורת בארץ ישראל ולא ירדו להם גשמים שלש שנים זו אחר זו עד שירד חוני המעגל לפני התבה והתפללו וירדו גשמים". האם נכון יהיה לומר שבעל נוסח זה פירש את הביטוי "ונחת לון" במובן של ירד לפני התיבה ובניגוד לפירוש המקובל שירדו הגשמים? אם כך, הרי שפירוש זה נגרר ככל הנראה אחר מסורת הירושלמי הני"ל, וכדי להתאים בין פירוש הירושלמי הקושר את חוני לאירוע לבין נוסח המגילה שאינו מזכיר את חוני כלל, פירש את הביטוי "ונחת לון" באופן הני"ל. מכל מקום, יוספוס ודאי מכיר מעשה הקושר את חוני להורדת גשמים, ראה: קדמוניות היהודים 14, 22. ייתכן שבזמנים קדומים המעשה עבר כסיפור עממי ועיקרו מתועד במקורות הני"ל. ברם, הנוסח הקדום שאנו מצביעים עליו כאן, התנסח ככל הנראה בחוגם של חכמים, והוא משמש כמצע לנוסחי המשנה והברייתא כפי שנטען בפנים.

⁴⁸ אפשר שאת הנוסח הקדום של תשובת חוני לעם יש לשחזר על פי הברייתא שבבבלי "אין מתפללים על רוב טובה" ואין לדעת אם ההמשך "אף על פי כן הביאו לי פר הודאה" וכו', נכלל גם כן בנוסח זה. מכל מקום, דרכו של עורך הברייתא לשמר באופן מדויק את הנוסח שלפניו, והעובדה שחירות העריכה שהוא נוטל לעצמו מתבטאת רק בתוספת על הנוסח המקורי, כפי שמוכח משאר חלקי הסיפור, מקשה לקבל את ההנחה שהנוסח הקדום שלפני העורך כלל גם את (2) ו- (7) והוא בחר להשמיט אותם. אכן אי אפשר לשלול הנחה כזו לחלוטין. אפשרות כזו ראה למשל אצל: הלוי, "שערי אגדה", עמ' 171 – 172. אולם הלוי לא עמד על כך שכל מרכיבי נוסח המשנה נשתמרו במלואם, למעט שני משפטים אלו, והוא מתייחס אל הברייתא כאל נוסח אחר של "מעשה חוני", ולא כאל נוסח המשמר את נוסח המשנה מחד, ומשכללו, מאידך. גם אם נניח שהנוסח הקדום כלל את שני המשפטים הני"ל, דבר שנראה לנו רחוק, יש לשאול: מה ראה עורך הברייתא להשמיט רק שני משפטים אלו? שמה הם אינם משרתים את מגמתו להציג את חוני כדמות של קדוש בעל מופתים? ואם תאמר שעורך הברייתא ביקש להחליף את נוסח "אבן הטועים" משום עמימותו והקשיים שיש בו וכפי שהעלנו לעיל, נשאל: ומה טעם מצא להשמיט גם את "תנורי פסחים"?

⁴⁹ ראה לעיל הערה 26.

⁵⁰ לפיכך מסתבר שגם בעל המשנה תפס את עיקר הבקורת על חוני כנובעת, לא מחמת האמצעים שהשתמש בהם, כסברת אורבך (ראה לעיל הערה 2) אלא כדברי הירושלמי "שלא בא בענווה", היינו שמפעולותיו נראה כאילו מנסה להכפיף את רצונו של ה' לרצונו של חוני, במקום להיות שליח לעשיית רצון ה' בעולם.

⁵¹ תפיסת חוני כמי שמנסה כאלוהיה להוכיח את רבנות ה' ועליונותו על האלילים נשתמרה בחלק מכתה"י לבי"ר, יג, (ז): "ואדם אין לעבוד את האדמה - ואדם אין להעביד את הבריות לקב"ה כאלוהיה וכחוני המעגל". אולם בכת"י אחרים: "ואדם אין לעבד את הבריות להקב"ה כאלוהיה", ויש מהם המשמיטים לחלוטין את אליהו ובמקומו מופיע רק "כחוני המעגל". על שינויי נוסח אלו ראה במהדורת תאודור אלבק, שם. נוסח ייחודי ומעניין במיוחד, נשמר בכת"י וטיקן 60 (עמ' 43): "ואדם אין לע' האד' ואדם אין לעבוד את הבריות

חוני, בניגוד לאופן שתיאר אותו צרפתי, אינו מרוכז בעצמו ובכוחותיו, אלא בלקח ובמסר שיש בידו כלפי העם. ועוד, בעל המשנה מציל את חוני מזרות מעשיו והצורך בנידויו בכך שהראה כי מעשיו של חוני נעשים לאור התפיסה הרווחת למדי במקרא, הקושרת את עצירת הגשמים עם חטא עבודת האלילים.⁵²

ט

ההשערה לפיה ההוראה המוקצית במשנתנו ל"אבן טועים" היא אבן המשמשת לפולחן אלילי, מצריכה דיון מהיבט נוסף. לכאורה המשנה מעלה תמונה היסטורית ולפיה בימי חוני המעגל היתה בירושלים אבן פולחנית אלילית, שהיה צורך לאבדה. נשאלת השאלה האם יש לכך ביסוס היסטורי עובדתי, והאם ניתן לעגן תמונה כזו במציאות הריאלית ששררה בירושלים במאה הראשונה לפני הספירה. כידוע, קיים ויכוח מתמשך במחקר באשר להיקף ה"גרעין ההיסטורי" המשוקע באגדות ההיסטוריות של חז"ל. יש גישות המדגישות ומרחיבות הימצאותו של גרעין כזה ומניחות כי בדרך כלל לאגדה ההיסטורית יש גרעין היסטורי מוצק. מאידך גיסא, יש הסבורים כי גם את האגדות ההיסטוריות יש להבין בעיקר מתוך גישה ספרותית ואין צורך להניח כי אלו משקפות בהכרח אירועים היסטוריים ממשיים.⁵³ השלכתו של ויכוח זה לנידונו ברורה, אך נראה לנו כי במקרה דנן אין צורך להיכנס לכך. לעיל שיערנו, לאחר ניתוח טקסטואלי השוואתי עם נוסח הברייתא שבבבלי, כי היה קיים ככל הנראה נוסח קדום לפני המספר המשנאי שלא כלל את המשפט "צאו וראו אם נמחית אבן הטועים". את נוסח המשנה שלפנינו יש לראות בעיקר כעיבוד ושכלול ספרותי שמבצע המספר המשנאי בנוסח שלפניו, שנועד למטרות דידיקטיות-חינוכיות. גם בנוסח הסיפור שמובא על ידי יוסף בן מתתיהו⁵⁴ אין זכר לכך. אשר על כן, נראה כי משנתנו אינה מספקת בסיס לכלול את עובדת הימצאות "אבן הטועים" בתמונה ההיסטורית של ימי חוני. אמנם, עדיין יש להתלבט בשאלה אחרת: האם נוסח ה"מעשה בחוני" כפי שמובא במשנה משקף איזו התמודדות של המספר עם מציאות היסטורית של פולחן עבודה זרה שהיתה **בימי** – קרוב לוודאי במאה השנייה לספירה, ודרך ה"מעשה בחוני" מעביר המספר מסר לבני דורו, או שמא אין כאן אלא פיתוח ספרותי רעיוני של דמותו הפרובלמטית של חוני ללא זיקה **משמעותית** למציאות ההיסטורית הקיימת בימי של המספר. לדעתנו, אין נימוק מכריע לדחיית אחת האפשרויות ושתייהן באות בחשבון. אם נבחר באפשרות הראשונה, אפשר שהתוכחה העקיפה שמשמיע חוני באזני העם מרמזת באופן סמוי על הגישות השונות שהיו מהלכות בין החכמים במאות השנייה והשלישית באשר למידת המתנינות והגמישות שיש לגלות כלפי חפצי עבודה זרה שנעשו על ידי

להקב' כאלהו אתמהא אדם אין לעבוד את הק' הבריות (!) כחוני המעגל אתמהא' ואדם אין לעב' את האד' לאדם". נדמה לנו כי כאן נשתמר הנוסח המקורי וממנו נתפתחו שינויי הנוסח בכתה", אלא שיש צורך בתיקון קטן. למילים: "אדם אין לעבוד את הקב"ה הבריות כחוני המעגל" אין כל פשר תחבירי, ונראה שיש להגיה במקום "הבריות" – "לבריות". לפי זה, נשתמר בכת"י זה הבדל חריף בין פעולותיו של חוני לבין פעולותיו של אליהו. פעולותיו של אליהו גורמות לבני האדם לעבוד את הקב"ה, בעוד שפעולותיו של חוני גורמות לקב"ה, כביכול, לעבוד את בני האדם, דהיינו שחוני הכפיף את רצונו של הקב"ה לרצונו שלו. כת"י וטיקן 60 משמר אפוא את דימויו הפרובלמטי של חוני, דימוי שכפי שנטען בפנים, גרר אחריו ביקורת עליו. אפשר שהשינויים שחלו בכתה"י נובעים מהקושי התאולוגי העמוק לקבל ניסוח לפיו חוני מעביד את הקב"ה לבריות, והוא שהוביל את הסופרים לתקן במכוון את הנוסח שלפניהם, כולל התיקון: "לבריות" – "הבריות".

⁵² בהרבה מקומות במקרא נקשרה עצירת הגשמים בחטא עבודת אלילים. למשל: דברים יא, טז-יז: "השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים... ועצר את השמים". ראה גם: מלכים א ח, לה; שם, פרקים יז-יח.

⁵³ בשנים האחרונות ישנה עירנות רבה הן אצל היסטוריונים של תקופת המשנה והתלמוד והן אצל חוקרי המדרש והאגדה, לשאלת מהימנותם ההיסטורית של מקורות חז"ל בכלל, וספורי מעשי החכמים בפרט, ויש גישות שונות ומגוונות אצל החוקרים בנושא זה. לענייננו נסתפק בהפניות לגישות השונות המובאות אצל י" גפני, "חינוך קטנים בתקופת התלמוד – מסורת ומציאות", בתוך: ר' פלדחי

וע' אטקס (עורכים), חינוך והיסטוריה - הקשרים תרבותיים ופוליטיים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 63 והערות 1-3.

⁵⁴ קדמוניות היהודים 14, 22; מהדורת שליט, חלק ג, עמ' 119.

הגויים והונחו ברחובה של עיר, ובעיקר ביחס לאותם חפצים ששימשו את "פולחן הקיסר". "אבן טועים" לפי זה, עשויה להיות אנדרטה (=פסל) מאבן בדמות הקיסר, או צורה החקוקה על האבן בדמותו של הקיסר. על מגמה מחמירה עד כדי איסור להתבונן באותן אבנים הפזורות ברחובות העיר אנו יכולים לעמוד, למשל, מתוך דברי הירושלמי: "כתב המהלך תחת הצורות או תחת האיקוניות אין מסתכלים בהם בשבת, ולא עוד אף בחול אין מסתכלים באיקוניות, ומה טעמא? אל תפנו אל האלילים לעובדן, ר' יהודה אומר אל תפנה – לראותן ממש".⁵⁵ היו שהקלו ונתפעלו או התלהבו מיופיין של האנדרטאות והצורות וחכמים ביקשו להרחיקן שמא יבואו מתוך כך להשתתף בפולחן.⁵⁶ אפשר אפוא שהמספר המשנאי שייך לאסכולה המחמירה והדברים שהוא שם בפיו של חוני משתלבים בתפיסת עולמו לפיה יש להתרחק מכל פנייה אל אותן צורות ואיקוניות.⁵⁷ מכל מקום, יודגש כי כל מסקנה היסטורית שנבקש להסיק מ"המעשה בחוני", מעבר להשערה לפיה ההוראה המוקצית במשנתנו ל"אבן הטועים" היא אבן פולחן אלילי, איננה מחויבת, ודורשת עיון ודיון נוספים.

⁵⁵ עבודה זרה פ"ג ה"א; מב ע"ב.

⁵⁶ על מגמות שונות של החכמים בגישתם לחפצים המשמשים לפולחן עבודה זרה, ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה למסכת שבת, עמ' 279 – 280; הנ"ל, "עבודה זרה" עמ' 381 – 382; הנ"ל, "יוונים", עמ' 236 – 252. ראו גם: אורבך, "עבודה זרה", עמ' 189 – 205. בן שלום סבור שיש ליחס את הגישה המחמירה ל"פולחן הקיסר" עם גישה קנאית שיטתית שהלכה בין חכמים. ראו: בן שלום, "בית שמאי", עמ' 167 – 171.

⁵⁷ כיוון מעין זה עשוי אולי לתרום, להבנת עניין נוסף: מדוע נתפרש הביטוי "אבן הטועים" בירושלמי כאבן ש"כל מי שאבדה לו אבדה נפנה לשם", תוך שהוא מתעלם מהאפשרות שהכוונה לאבן המשמשת לפולחן אלילי. אפשר שהסיבה לכך היא מחמת שהפרשן הסתמאי בירושלמי אינו שותף למגמה הרואה בקיומן של אותן איקוניות ואנדרטאות הקשורות ל"פולחן הקיסר" עבודה זרה של ממש, ואין הוא סבור שיש צורך לסלקן או לאבדן, כפי שמשמע בעקיפין מפנייתו של חוני אל העם.

- אדרת, "הסיפור" = א' אדרת, "הסיפור בספר האגדה", עלי שיח, 3 (1976) עמ' 170-181.
 אורבך, "חז"ל" = א"א אורבך, חז"ל – אמונות ודעות, ירושלים, תשמ"ג.
 אורבך, "הנבואה" = א"א אורבך, "מתי פסקה הנבואה?", תרביץ (תש"ו) עמ' 1 – 11. (=הני"ל, מעולמם של חכמים, עמ' 9 – 20).
- אורבך, "עבודה זרה" = א"א אורבך, "הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית", ארץ ישראל, ה (1958) עמ' 189 – 205; (=הני"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 125 – 178)
- אלון, "תולדות" = ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, הקיבוץ המאוחד, תשיג – תשט"ז.
- אלון, "בשם" = ג' אלון, "בשם", תרביץ, כא (תש"י), עמ' 30 – 39. (הני"ל, ממחקרים בתולדות ישראל, הקיבוץ המאוחד, תשל"ו, עמ' 194 – 195).
- אפשטיין, "מלנוה" = י"א אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, (מהדורה שלישית מתוקנת), ירושלים, תש"ס.
 אפשטיין, "מלסה" = י"א אפשטיין, מבוא לספרות התנאים, ירושלים, תשי"ז.
 אשכלי, "מקורות" = א"ז אשכלי, "מקורות לאוצר המילים העבריים", לשוננו, ז (תרצ"ו) עמ' 283 – 290.
 ביכלר, "טיפוסים" = A. Buchler, Types of Jewish Palestinian Piety from 70 B.C.E. to 70 C.E. New – York 1968, p. 196 – 264.
- בן שלום, "בית שמאי" = י' בן שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד (1993).
 בראנד, "כלי החרס" = י' בראנד, כלי החרס בספרות התלמוד, ירושלים, תשי"ג.
 גוטמן, "אליהו" = י' גוטמן, ערך "אליהו", אנציקלופדיה מקראית.
 גולדין, "חוני" = J. Goldin, "Honi the Circlemaker", Harvard Theological Review, 56 (1963), p. 233 – 237.
 דינר, "חידושים" = חידושי ר"צ דינר לנוזיקין, ירושלים, תש"ן.
 הירשברג, "מפתחות" = ח"ז הירשברג, "מפתחות גשמים", ידיעות החברה לחקירת א"י, יא (תשי"ה) עמ' 46 – 54.
 הירשמן, "מוקדי קדושה" = מ' הירשמן, "מוקדי קדושה משתנים", טורא, (תשמ"ט), עמ' 109 – 118.
 הלוי, "שערי אגדה" = א"א הלוי, שערי אגדה, עמ' 169 – 179.
 יסיף, "סיפור" = ע' יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים, תשנ"ד.
 כגן, "עוגת חוני" = צ' כגן, "עוגת חוני – דרכה של סטרקטורה מיתית מספרות האגדה אל הספרות העברית החדשה", ספר היובל לשי' הלקין, ירושלים, תשל"ה, עמ' 489 – 502.
 ליברמן, "הערות" = שי' ליברמן "הערות לקטע ירושלמי סנהדרין", תרביץ, מו, (תשל"ז) עמ' 91 – 96; הני"ל, מחקרים בתורת א"י, ירושלים, תנש"א.
 ליברמן, "השבעות" = שי' ליברמן, "משהו על השבעות בישראל", תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 184. הני"ל, מחקרים בתורת ארץ ישראל, עמ' 91.
- ליברמן, "יוונים" = שי' ליברמן, יוונים ויוונות בארץ ישראל, הדפסה שניה מתוקנת, ירושלים 1984.
 ליברמן, "עבודה זרה" = שי' ליברמן, "עבודה זרה של פרקים" תרביץ מז (תשל"ח) עמ' 238 – 239; (=הני"ל, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א עמ' 381 – 382)
- מלטר, "מסכת תענית" = צ' מלטר, מסכת תענית מן תלמוד בבלי ע"פ עשרים וארבעה כתבי יד ונוסחאות הראשונים, ניו – יורק, 1930.
- מלמד, "המעשה" = ע"צ מלמד, "המעשה במשנה כמקור להלכה", סיני כג, ירושלים, תש"ך, עמ' קנב – קסו; הני"ל, עיונים בספרות התלמוד, ירושלים, תשמ"ו.
- מנצור, "אבן משכית" = י' מנצור, "אבן משכית", לשוננו כד (תש"ך) עמ' 181 – 182.

- נוי, "ספרות" = ד' נוי, "מבוא לספרות האגדה", ירושלים, תשכ"ו.
- פרנקל, "ההלכה באגדה" = י' פרנקל "ההלכה בסיפור האגדה", בתוך: י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד, קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים, ח"א, ירושלים, תש"ן.
- פרנקל, "מדרש" = י' פרנקל, מדרש ואגדה, הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, תל – אביב, תשנ"ז.
- צרפתי, "טעה – שכח" = גב"ע צרפתי, "עוד לענין 'טעה – שכח", לשוננו, לב (תשכח) עמ' 338.
- צרפתי, "חסידים" = גב"ע צרפתי, "חסידים ואנשי מעשה והנביאים הראשונים", תרביץ, כו (תשיז), עמ' 126 – 153.
- M.Jastrow: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature, New-York, 1950.
- קאהוט, "ערוך" = ח"י קאהוט, ערוך השלם, ניו-יורק.
- S. A. Kaufman and Michael Sokolof: A Key-Word-in Context Concordance to Targum Neofiti, = נאופיטיי = Baltimore and London, 1993.
- קדרי, "ענינים מילוניים" = מ"צ קדרי, "ענינים מילוניים מן המדרש הנעלם", לשוננו, כב (תשי"ח) עמ' 178 - 180.
- קוטשר, "למילונה" = י' קוטשר "למילונה של לשון חז"ל", לשוננו, לא (תשכז) עמ' 107 - 117.
- קוטשר, "ערכי" = י' קוטשר, ערכי המילון החדש לספרות חז"ל, כרך א', רמת-גן, תשל"ב.
- קויפמן, "תולדות" = י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ח"א, ירושלים תש"ב.
- M.L. Klein: The Fragment – Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources, V.I, Rome, 1980.
- E. G. Clarke: Targum Pseudo – Jonathan of Pentateuch: Text and Concordance, New Jersey, 1984.
- קוסובסקי, "אוצר" = מ' קוסובסקי, אוצר לשון המשנה, ירושלים, תשט"ז – תש"ך.
- קוסובסקי, "אונקלוס" = ח"י קוסובסקי, אוצר לשון תרגום אונקלוס, מהדורה מתוקנת ע"י מ' קוסובסקי, ירושלים תשמ"ו.
- רוזנסון, "מעשה חוני" = י' רוזנסון, "מעשה חוני המעגל", טללי אורות ד, עמ' 62 – 75.
- שטיינפלד, "נפילת אפיים" = צ"א שטיינפלד, "נפילת אפיים ואיסור אבן משכית" סידרא, ג (תשמ"ז) עמ' 53 – 57.
- שרביט, "חוני" = ש' שרביט, "חוני המעגל" (=ג' קמוצה. י"ב), לשון ועברית, 2 (תש"ן) עמ' 40.
- תבורי, "פסח" = י' תבורי, פסח דורות: פרקים בתולדות ליל הסדר, ת"א, 1996.