

תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות וארכיאולוגיה
ע"ש חיים רוזנברג

לא

מתלמידיו של אהרן עיונים בספרות התנאים ומקורותיה לזכרו של אהרן שמש

עורכים

דניאל באיאריץ, ורד נעם וישי רוזן-צבי

חברי הוועדה האקדמית של כתב העת:
פרופ' דוד אסף, פרופ' יורם כהן, פרופ' משה מורגנשטרן,
פרופ' ישי רוזן-צבי, פרופ' יובל רוטמן, פרופ' דלית רוס-שילוני

מזכיר המערכת: ד"ר עומר מיכאליס

עריכת לשון: שרה פוקס



אוניברסיטת תל אביב

תשפ"א

תעודה

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	תעודה א
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	תעודה ב
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	תעודה ג
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	תעודה ד
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	תעודה ה
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ח-1988	תעודה ו
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	תעודה ז
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	תעודה ח
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	תעודה ט
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	תעודה י
מחקרים במדרשי האגדה, תשנ"ו-1996	תעודה יא
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	תעודה יב
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	תעודה יג
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	תעודה יד
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	תעודה טו
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	תעודה טז-יז
מדברים עברית, תשס"ג-2002	תעודה יח
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	תעודה יט
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות, תשס"ה-2005	תעודה כ
תעודה כא-כב חידושי זוהר – מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	תעודה כא-כב
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	תעודה כג
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	תעודה כד
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	תעודה כה
מיתוס, ריטואל ומיסטיקה, מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, תשע"ד-2014	תעודה כו
חוקרים עברית מדוברת, תשע"ו-2016	תעודה כז
אסיף ליסיף, מחקרים בפולקלור ובמדעי היהדות, לכבוד פרופסור עלי יסיף, תשע"ח-2017	תעודה כח
יד משה, מחקרים בתולדות היהודים בארצות האסלאם, מוקדשים לזכרו של משה גיל, תשע"ח-2018	תעודה כט
מבנה פואטי, תהליכים קוגניטיביים ואינטואיציה ספרותית, מחקרים מוגשים לפרופסור ראובן צור, תש"ף-2020	תעודה ל

בעטיפה: אהרן כהן גדול. פרט מציור קיר בבית הכנסת בדורא אירופוס, המאה השלישית

ISSN 0334-1364



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל אביב
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל אביב
נדפס בדפוס אלינר



פרופ' אהרן שמש

תוכן העניינים

11	רשימת המשתתפים בכרך
13	פתח דבר
15	רשימת הפרסומים של אהרן שמש
	שער ראשון: מקרא ומגילות
	עדות, אזהרה והשבעה: בין המקרא לחז"ל
23	אורית מלכה
	קריאה חדשה במגילת מקצת מעשי התורה
67	ורד נעם
	עיון ב־4Q159
91	כנה ורמן
	שער שני: מן הבית השני אל התנאים
	טומאת הממזר ו'נדת אנוש': בין ספרות קומראן לספרות התנאים
129	ידידה קורן
	מצוות פורים בימי הבית השני ובספרות התנאית: פרקים בתולדות ההלכה
169	משה בנוביץ
	הכל מוכן לשבת? בין ספרות בית שני לספרות התנאית
195	יואל קרצ'מר־רזיאל
	ישוע, הפרושים והתורה שבעל פה
229	דניאל באיארין
	שער שלישי: עריכה ונוסח
	אכילת פסחים לא קתני: עיון בנוסח המשנה הראשונה במסכת ברכות וב־הרכבה
251	שלמה נאה

	לחקר עריכתן המגמתית של סוגיות: עיון בשלוש סוגיות בפתיחת בבלי סנהדרין
277	מנחם כהנא
	הגוי, החשוד ו'אחרים' אחרים: תהליכי עריכה, הלכה וחברה בתוספתא
315	חנן מזא"ה
	ממראית עין לחשד ובחזרה: מעברים בטעמי הלכה בפאה ובחנוכה
349	אהרן עמית
	שער רביעי: בין משנה למדרש
	שפת המדרש
367	משה הלברטל
	הגדות על דופי
381	עדיאל שרמר וישי רוזן־צבי
	עיר מוקפת חומה: על תיאורי הבאת הביכורים במשנת התנאים
411	הלל מאלני
	מה חידש רבן יוחנן בן זכאי בדין 'חדש'? תקנה ותולדות פרשנותה
451	דוד הנשקה
	שער חמישי: ספרות התנאים במבט בין־תרבותי
	בין יחיד לציבור ובין דם לבשר: פניו הכפולות של קורבן הפסח
481	מירה בלברג
	אישה הרה היוצאה ליהרג – גלגולו של פולמוס
505	יפעת מוניקנדם
	מספרות ההלכה הקדומה לחוק הרומי: לתולדות התהוותם של פרקי בבא מציעא
541	יאיר פורסטנברג
vii	תקצירים באנגלית

עיר מוקפת חומה: על תיאורי הבאת הביכורים במשנת התנאים

הלל מילי

כל זמן שיש לך בית יש לך בכורים
אין לך בית אין לך בכורים
(תוספתא, שקלים ג, כד)
לזכרו של מורי ורבי, פרופ' אהרן שמש ז"ל,
שלימדני להניף ביכורים גם בעת שקיעה.

מדרש איכה רבה לפסוק 'אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי' משמיע את קולה של
'כנסת ישראל', המקוננת בעת עלייתה לרגל בצל מלכויות ונזכרת בעלייה שעלתה
בעבר בצילו של הקב"ה:

'אלה אזכרה ואשפכה עלי נפשי כי אעבור בסך אדרם עד בית אלוהים בקול
רינה ותורה המון חוגג' (תהלים מב, ה). [ר' יודן]:¹ אמרה כנסת יש[ראל]

* ראשיתו של מאמר זה בהרצאה בכנס הבין-אוניברסיטאי הראשון לתלמידי מחקר בתלמוד
והלכה, שהתקיים באוניברסיטת בר-אילן (מרץ 2017). תודתי לפרופ' מיכל בר-אשר סיגל
ולד"ר פנחס רוט על יוזמתם ועידודם. פירוש לטקס הביכורים כולו כתבתי בעבודה לשם
קבלת תואר דוקטור, בהנחיית מורי פרופ' אהרן שמש ז"ל. אני מבקש להודות מקרב לב
למוריי ולחבריי שהקדישו זמן יקר והאירו את עיניי. תודה לפרופ' ורד נעם, למר חנן
בירנצוויג, לפרופ' משה בנובין, לד"ר יאיר פורסטנברג, לד"ר יעקב צ. מאיר, לד"ר שמואל
בהט, לד"ר פנחס מנדל ולד"ר דוד סבתו. תודתי נתונה גם לקורא בעילום שם מטעם
המערכת על הערותיו הטובות.

1 ככתבי היר בסל ר' יודן ור' נחמיה; בכ"פ ר' יהודה ור' נחמיה; בכתבי היר אה ר'
יודן; ובנו"א הפסקה חסרה (לרשימת הקיצורים ראו להלן, הערה 3). ייחוס המאמר לשני
תנאים תמוה ואין לו חבר באיכה רבה, לכן מציע פנחס מנדל (דברים שבעל פה) שהגרסה
המקורית הייתה ר' יודן (האמורא), גרסה המתיישבת עם אזכור בר הפלוגתא שלו – ר'
ברכיה.

לפני הקב"ה: לשעבר הייתי עולה לפעמי רגלים בצילו שלהקב"ה ועכשיו שלמלכויות. אספסיינוס שחוק עצמות הושיב משמרות [רחוק מאמאוס]² שמנה עשר מיל והיו שאלין לעולי רגלים ואומ[רים] להם: 'משלמי אתם?' והיו אומ[רים]: 'אספסיינוס אדריינו טרגייני'. 'אלה אזכרה', ר' ברכיה אמר: אמרה כנסת ישראל: לשעבר הייתי עולה לפעמי רגלים והאילנות מסוככין על ראשי דכת[יב] 'כי אעבור בסך' ועכשיו גלויה מהלכת בחמה. 'אלה אזכרה', אמרה כנסת ישראל: לשעבר הייתי עולה לפעמי רגלים ודרכים מסולקות לפני ועכשיו בסך היך מה דאת אמר 'הנני סך את דרכך בסירים' (הושע ב, ח). 'אלה אזכרה', אמרה כנסת ישראל: לשעבר הייתי עולה לפעמי רגלים וסלי בכורים על ראשי המשכימים היו אומ[רים]: 'קומו ונעלה ציון אל יי אלהינו' (ירמיהו לא, ה), בדרכים היו אומ[רים]: 'שמחתי באומרים לי בית יי נלך' (תהלים קכב, א), בירושלים היו אומ[רים]: 'עומדות היו רגלינו' (בשעריך ירושלים) (שם, ב), בהר הבית היו אומ[רים]: 'הללויה הללו אל בקדשו' (תהלים קנ, א), בעזרה היו אומ[רים]: 'כל הנשמה תהלל יה' (שם, ו) ועכשיו 'אדרם עד בית אלהים' דמימה סלקא ודמימה נחתא.

(איכה רבתי, פרשה א פסקה נב, כ"י פארמה 2559 [דה-רוסי 1400])³

- 2 בכתבי היד של נ"ב שם המקום משובש (בפל: להלמא מיום; ס: להלמאמיום; א: להמאיוס; ח: להמאמיוט. ובכתבי היד של נוסח א 'מעומעוס'. בוכר תיקן את הנוסח 'להלמא מיום' שעמד לפניו בכ"י רומי (= כ"י ספריית קונטנזה, רומא, H3112) וגרס: 'פומעיס', שאותה זיהה כעיר בנאס-פנייס (ש' בוכר, מדרש איכה רבה על פי כתב יד...., ווילנא תרנ"ט, עמ' 80 הערה שצה). שמואל קליין גרס במאמרו 'הערות להוצאה החדשה של 'מכילתא דרבי ישמעאל'', לשוננו ד (תרצ"ב), עמ' 46-48 'מאמעוס', שאותה זיהה כעיר אמאוס (Emmaus). גרסה זו אימץ שאל ליברמן, 'תיקוני ירושלמי: ה', תרביץ ג (תרצ"ב), עמ' 452-457, עמ' 455, הערה 3, והיא נתמכת בנוסח הגניזה (ראו מ"צ רבינוביץ, גנזי מדרש, תל אביב תשל"ז, עמ' 133, הערה 6). ורד נעם הציעה (דברים שבעל פה) כי הנוסח שבענף ב הוא שיבוש של 'להלן מאמאוס' המקביל ל'רחוק מעומעוס' שבענף א (אם כי אציין שלא מצאתי את הצירוף 'להלן מ-' בלשון חז"ל, והצורות הקרובות [למשל מ'-X' ולהלן] משמשות אצל חז"ל לציון תחום ולא לציון נקודה במרחב [משנה, דמאי א, ג; תוספתא, חלה ב, יא ועוד]).
- 3 כאן ולהלן סומנו תיקוני נוסח בסוגריים מרובעים והם מלווים בהערה. השלמות של קיצורים סומנו בסוגריים מרובעים ללא הערה. המדרש נדפס במהדורת ש' בוכר, שם, עמ' 80. ציטטתי מכתב יד איטלקי זה בן המאות הארבע עשרה – החמש עשרה, שלדעת מנדל הוא כתב היד הטוב ביותר שמייצג את ענף ב' של איכה רבה, ראו פ' מנדל, מדרש איכה רבתי: מבוא ומהדורה ביקורתית לפרשה השלישית, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ז, עמ' 39. כתב היד הועתק מתוך מהדורתו של מנדל שנמצאת בהכנה ואני מודה לו מקרב לב על שהעביר לי את הסינופסיס לפני פרסומו. כתבי יד נוספים המייצגים ענף נוסח זה הם: א – כ"י אוקספורד, ספריית בודלי 102. Selden A.

משורר המזמור הצמא למים חיים (מב, ב) ושותה במצוקתו את דמעותיו שלו (שם), (ד) נזכר בימים שבהם היה עובר בסך עם ההמון החוגג אל בית האלוהים (שם, ה).⁴ הדרשן, שבימיו דרכי ציון אבלות, מפרש את ה'סך' כצל הסוכך של המלכויות, המאפיל על דרכיו של עולה הרגל, ונזכר ב'צילו של הקב"ה' שהגן עליו בעבר.⁵ צל המלכויות מומחש במדרש באמצעות סיפור על אודות המשמרות שהושיב אספסיינוס לחסום את דרכם של עולי הרגל לירושלים. המשמרות, או ה'משן' כיון בגרסה העדיפה שבגניזה,⁶ הם ה'שך', כפי שהציע מנחם קיסטר, כלומר – הגדר שיוצרים החיילים הרומאים המצייקים ומשיכין משוכות בדרכם של עולי הרגל,⁷ כנבואתו העגומה של הושע (ב, ח) המשמשת בסיס לדרשה: 'לִכְּן הִנְנִי שֶׁךְ אֶת דְּרֶכְךָ בְּסִירִים וְגִדְרֵי אֶת גְּדֶרָה וְנִתְּיבוֹתֶיהָ לֹא תִמָּצָא'.⁸ כדי לעבור את משוכת המשמרות

super (נויבאור 164); ב – כ"י ספריית קונטנזה (רומא) H3112 (סצ/רדוטה 63.3); ה – כ"י פרמא, ספריית פלטינה 2393 (דה-רוסי 1408); ו – ספריית וטיקן ebr. 470; ל – כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27089; ס – כ"י סינה, הספרייה הציבורית X.VI.18; ר – כ"י פרמא, ספריית פלטינה 3122 (דה-רוסי 1240).

4 המילה 'סך' יחידאית ומסתבר לפרשה כ'המון', לאור מקבילתה בצלע השנייה של הפסוק, ראו מ"צ קורי, מילון העברית המקראית, ירושלים תשס"ו, עמ' 754. אולי היא ביטוי מושאל מ'סבך' ענפים, ראו י' גיל, 'פירוש רבי יוסף קמחי לתהלים מב', בית מקרא כד (תשל"ט), עמ' 265–285, בעמ' 188–189, או כשימוש קרוב ל'סך' = סכום שכלשון חז"ל (רד"ק). התרגום היווני קרא כנראה 'סך' ופירשו ככינוי למקדש: 'ἐν τόπῳ σάκκῳ' המקביל ל'בית אלוהים' שבאותה הצלע. ראו, H. J. Kraus, *Psalms 1-59 A Continental Commentary*, Minneapolis 1993, p. 437. אבל מההקשר ברור שמדובר בתיאור תהלוכה המונית העולה למקדש. ראו עוד מ' וייס, 'תהילים מב-מג', י' הופמן (עורך), אור ליעקב, מחקרים במקרא ובמגילות מדבר יהודה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 109–110.

5 באבער (לעיל, הערה 2), עמ' 80, הערה שצד. אפשר שבעל המדרש קרא 'בִּסְךְ' כ'בִּסְךְ' כמשמעות התרגום הארמי כאן: 'כד אעבר תחות טללא בלחודי' (ראו גיל, שם, עמ' 188, הערה 2). על כפל המשמעות של דימוי הצל במדרש ראו י' בלישדטיין, "כפה עליהם הר כגיגית": מקורות חדשים, עיונים במחשבת ההלכה והאגדה, ירושלים תשס"ד, עמ' 83–86. לעדויות הארכאולוגיות וההיסטוריות על אודות השליטה הרומית בדרכי עולי הרגל ראו להלן הערה 81.

6 רבינובין (לעיל, הערה 2), עמ' 133.

7 ראו ישעיהו ה, ה: 'הָסַר מְשׁוֹכְתוֹ וְהָיָה לְבָעַר / פָּרִץ גְּדֵרֹו וְהָיָה לְמֶרְס'; בן סירא כח, 28 ועוד.

8 הפסוק מהושע מופיע בתחילת הדרשה בנוסח הגניזה (לעיל, הערה 6), ובהתאם לכך הציע קיסטר כי קריאתה של המילה 'משוכין' במדרש היא בשי"ן שמאלית והוראתה במדרש היא דו־לשונית. ביוונית השאולה מן הלטינית ה'משוכין' הם ה'מסיקין' (משנה, בבא קמא י, ה). כלומר, החיילים הרומאים המשוחררים, המכונים μεσσίκιος, לא היו רק 'מסיקים', דהיינו 'מצייקים', אלא גם 'משיכים', כלומר חוסמי דרכים. משוכה זו שאותה היו היהודים

הדומה לגדר קוצים (סירים), צריך עולה הרגל להידמות לאדומי: 'אדם עד בית אלוהים' (= 'אהיה כאדומי עד שאעלה לבית האלוהים').⁹ הידמות זו לאדום נעשית באמצעות תשובתו לחיילי המשמרות החוקרים אותו כדי לגלות את זהותו: 'אספסיני אדרייני טרגייני'.¹⁰ כשהדרשן משווה את העלייה לרגל בדרכי ההווה המסוכסכות אל זיכרונות העלייה לרגל בימי הבית ('הייתי עולה לפעמי רגלים וסלי בכורים

צריכים לעבור בדרכם לירושלים היא ה'שך' המוזכר בנבואה. ראו מ' קיסטר, 'עוללות לאוצר המילים והביטויים של הספרות התלמודית', א' אדרעי ואחרים (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים 2005, עמ' 526–528. אפשר שבנוסף הגניזה 'משוכין' הוא גם לשון נופל על לשון המשנה 'למשכים': הנה בעבר 'למשכים' מעודדים היינו מקריאת הממונה 'קומו ונעלה ציון' ועתה 'משוכין' ממונים עלינו (תודתי לַוֶּרד נעם על הערה זו).

9 המילה 'אדם' נדרשת בגרסאותיו השונות של המדרש בשלושה אופנים: מלשון דממה, מלשון דמעה ומלשון דמדומים. ראו ב"ז באכר, אגדת אמוראי ארץ ישראל (תרגום א"ז רבינוביץ), כרך ג, חלק ב, תל אביב תרצ"ו, עמ' 74 הערה 1. אני מציע כי קישורו של הסיפור הקדום (ראו להלן הערה 10) על אודות משמרות אספסיניוס ועיבודו לתוך מדרש זה קשורים בדרשה רביעית של 'אדם' – אהיה כאדומי – הנוגעת בתורף הסיפור, דהיינו הזדהותו של עולה הרגל כ'אספסיני אדרייני טרגייני'.

10 סיומת השייכות – אספסיני וכו' – שמופיעה בכתבי יד בפס, הוראתה: (אני) מְשֶׁל אספסיאנוס'. ראו ש' קליין, 'מן דפופיינוס', לשוננו ד (תרצ"ב), עמ' 268–271; רבינוביץ (לעיל, הערה 2, עמ' 134, הערה 7) ובמפורש בכ"ל: 'משל אספסיניוס' (אבל בכתבי היד אה שמות הקיסרים מופיעים ללא סיומת שייכות). את הפער בין הסיפור הקונקרטי על משמרותיו של אספסיניוס בסמוך לאמאוס לבין המענה הנוקט גם בשם של הקיסרים שמשלו אחריי אפשר לפתור בכך שהמדרש עיבד אגדה על משמרות אספסיניוס כדי לתאר תיאור כולל של העלייה לרגל בתקופה הרומית. אגדה כזאת מופיעה בירושלמי, ברכות ט, א (יג ע"א) ומהדורת האקדמיה עמ' 67): '...עובדא הוה ברב דהוה עייל מחמתה דטיבריא. פגעון ביה רומאי. אמרון ליה. מן דמאן את אמ' לון: מן דסופיינוס ופנינה...'. ליברמן (לעיל, הערה 2), עמ' 454 הערה 5 הציע כי הסיפור אינו עוסק ב'רב' אלא ב'חד' רב' כלומר ברב פלוני שאין זוכרים את שמו (לרשימת ההיקריות ראו מ' עסיס, אוצר לשונות ירושלמיים, ירושלים תש"ע, עמ' 633) שהיה עולה מחמתה דהיינו מאמאוס לירושלים ומשמרותיו של אספסיניוס עצורוהו בדרך. סיפור זה מתאים, כפי שהעירו קליין וליברמן, לדברי יוספוס על הצבת משמרותיו של אספסיניוס באמאוס (מלחמת היהודים, ד, 444–445 [יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים ברומאים, מהדורת אולמן, ירושלים תש"ע עמ' 411]). הקרבה בין הסיפור שבירושלמי לאיכה רבה ברורה, והיא מסבירה את החספוס שעליו הערת, והצעת היא כזאת: בירושלמי מתוארת אנקדוטה היסטורית קונקרטית המתייחסת אל לכידת הדרכים המובילות לירושלים בימי המרד הגדול. סיפור זה מעובד באיכה רבה לכדי משל כולל על עלייה לרגל תחת השלטון הרומי. מסיבה זו היהודי העולה לרגל באיכה רבה מזדהה עם 'רומא' המיוצגת באמצעות שלושת הקיסרים, ואילו בירושלמי מתוארת הזדהותו של עולה הרגל המסוים שהכריז רק 'מן דסופיינוס'.

על ראשי המשכמים וכו'), הוא אינו נזכר בסיפורי אבות אלא בלשונה של משנת ביכורים: 'ולמשכמים'¹¹ היה הממונה אומר קומו ונעלה ציון אל יי אלהינו'. התיאור של משנת ביכורים נתפס על ידי הדרשן כתיאור חי ומואר של ימי הבית והופך למחוז געגוע שאליו אפשר להשוות את ההווה הקודר שעליו מאפילות מלכויות.¹² קריאה דומה קראו את המשנה חשובי חוקריה, שראו בתיאור הבאת הביכורים זיכרון חי מימי הבית, ועל כן סיווגו אותה כ'קדומה ללא ספק לחורבן בית המקדש'.¹³

11 המפרשים הבינו את 'למשכמים' כתיאור זמן ('כשהאיר הבוקר'), אף על פי שבדרך כלל משמעות המילה היא 'קם מוקדם בבוקר' (משנה, תמיד א, ב; כתובות א, א; ועוד). ש' ליברמן, 'יוניית ויונות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 104, הערה 149 ציין תיעוד של שימוש כזה במילה בברית דמשק י, 19 ובסדר עולם ה. כתבי היד של נ"א (קכ) גרסו כך במפורש כששינו 'להשכמה' או 'באישכמה'. כתבי היד של נ"ב הבינו כנראה כי בזמן של 'למשכמים' היה הממונה מעיר את כולם ('המשכמים').

12 הקריאה מצוטטת מירמיהו לא, ד-ה 'עוד תטעי כרמים בהרי שמרון נטעו נטעים וחללו. כי יש יום קראו נצרים בהר אפרים קומו ונעלה ציון אל ה' אלהינו'. לשימוש בפסוק יש ממד מדרשי הקושר בין רכיבי תיאור העלייה שבמשנה לבין התיאור המקראי: נוצרים – נצרים; חללו – חליל; קראו – קורא; כרמים – אשכול שביכר. זיקה נוספת בין המדרש (ומקבילתו בירושלמי, ביכורים ג, ב סה ע"ג) למשנה קשורה בסופו של המדרש המתאר את שירי המעלות שהיו נאמרים בכל שלב של המסע ('בדרכים היו אומ'... בירושלים היו אומ'... וכו'). תיאור זה מתבסס על התיאור המדורג של העלייה לרגל במשנה, המתארת את התחנות השונות במסעם של עולי הרגל, והדרשן מעטר כל תחנה בשירי המעלות המתאים לו. בשל זאת אני חולק על עמדת ש' ספראי, העלייה לרגל בימי הבית השני – מונוגרפיה היסטורית (מהדורה שנייה), ירושלים תשמ"ה, עמ' 107, שלפיה 'אין דבר משותף בלשון ובצורה בין תיאורו לבין הדברים במשנה', וטוען כי ההפך הוא הנכון. המדרש מתבסס על המשנה כעל אתר זיכרון שאליו הוא משווה את ימיו שלו, דבר המעיד על ההשפעה של תיאור הבאת הביכורים המשנאי במרחבי יצירה לא הלכתיים. תופעה זו משתקפת גם מבעד לאבני הפסיפס בציפורי, המציירות את הבאת הביכורים בצלמה המדויק של משנת ביכורים ג, ג. ברצועה 4 של הפסיפס מצויר טנא קלוע שבראשו אפשר להבחין בפירות משבעת המינים (רימון, תאנה, אשכול). משני צידי הסל קשורים גוזלות, וכפי שהעירו החופרים (ו' וייס וא' נצר, הבטחה וגאולה – פסיפס בית הכנסת מציפורי, ירושלים 1996, עמ' 24), הציור משקף את תיאורה של המשנה לפי פרשנותה בירושלמי 'תני רבי יוסי: לא היו נותנין את הגוזלות על גבי הסלין שלא ינבלו הביכורין אלא תולה אותן חוץ לסלין'. בעקבות ד"צ הופמן, המשנה הראשונה ופולוגתא דתנא, ברלין תרע"ד, עמ' 16; י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים: משנה, תוספתא ומדרשי-הלכה, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים ותל אביב תשי"ז, עמ' 44; ליברמן (לעיל, הערה 11), עמ' 257, הערה 1; י' בער, ישראל בעמים, ירושלים תשט"ו, עמ' 75-76; מ"מ בובר, דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך, ירושלים 1997, עמ' 87; E. E. Urbach, 'Mishnah', *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12 (1972), p. 95; ספראי וש' ספראי, משנת ארץ ישראל: סדר זרעים – מסכתות

חוקרים אלו הניחו שהתיאור החי והמפורט של עבודת המקדש שמופיעים בו לשונות ארכאיים שייך לרובד טקסטואלי קדום המתעד את עבודת המקדש כהווייתה.¹⁴ הטענה כי אפשר להבחין הבחנה גורפת בין החלק הסיפורי הקדום לחלק ההלכתי המאוחר במשנה איננה מבוססת, כפי שכתב ישי רוזן-צבי,¹⁵ משום שלפחות בחלק מן המקרים, אם לא ברובם, תיאורי המקדש משקפים את עולמם של התנאים, ולכן המפתח לפענוחם איננו מונח רק בהקשרים מקדשיים של המאה הראשונה לספירה אלא גם, ואולי בעיקר, בהקשרים בית מדרשיים של התנאים בני המאה השנייה לספירה.¹⁶ בהקשר מחקרי זה אציג במאמר הנוכחי קריאה חדשה במשנת ביכורים,

- עורלה ביכורים, ירושלים תשע"א, עמ' 241. והשוו ח' אלבק, מכוא למשנה, תל אביב תשי"ט, עמ' 78-80, שראה את התיאור עצמו כהיסטורי ואת ניסוחו כמאוחר.
- 14 לרשימות תיאורי הטקס שבמשנה ראו י' ברויאר, "פעל" וכינוני בתיאורי טקס במשנה, תרביץ נו (תשמ"ז), עמ' 307-308 (עמ' 302, הערה 17); י' רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח, עמ' 242-243; N. S. Cohn, *The Memory of the Temple and the Making of the Rabbis*, Philadelphia 2013, p. 136, n. 26; למיונם הלשוני ראו ברויאר, שם; לאפיון דרכי הסיפור שלהם ראו, M. Simon-Shoshan, *Halachah Lema'ase: Narrative and Legal Discourse in the Mishna*, Dissertation, University of Pennsylvania 2005, pp. 42-45; המדברים ממנהגים דתיים הנם חלקים של המשנה הראשונה שלא נשתנו' (הופמן, שם, עמ' 27) ורוחה בקרב חוקרי המשנה עד שלהי המאה העשרים. לכיבולוגרפיה ולדיון ראו רוזן-צבי, שם, עמ' 242-257. כיוון שכך השתמשו חוקרים בתיאורי המקדש לצורך שחזור היסטורי של עבודתו בשלהי ימי הבית השני (ובהקשר למצוות הביכורים ראו למשל ספראי, לעיל, הערה 12).
- 15 רוזן-צבי, שם, עמ' 243. לדעתו של רוזן-צבי גם את המאפיינים הלשוניים הארכאיים של חלק מתיאורי הטקס יש לראות כביטוי לרבגוניות הרטורית של המשנה ולא כעדות לריבוד הארכיאולוגי שלה I. Rosen-Zvi, 'Orality, Narrative, Rhetoric: New Directions in Mishnah Research', *The Journal of the Association for Jewish Studies Review* 32 (2008), pp. 243-245, וראו גם סימון-שושן, שם, עמ' 62.
- 16 בעשורים האחרונים הדגישו חוקרים את האנאכרוניזם המאפיין חלק מתיאורי המקדש. כך, למשל, עמד דניאל שטוקל על האנאכרוניזם במסכת יומא, ראו D. Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 163), Tübingen 2003, בעקבות עזרא פליישר שהזהיר מפני שחזור מוסדות דתיים מימי הבית על סמך המקורות תנאיים המעצבים את זיכרונות המקדש בהתאם להווי ההלכתי-הליטורגי שבימיהם, ראו 'לקדמוניות תפילות החובה בישראל', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 419. ישי רוזן-צבי עמד על האופי התיאורטי של תיאור טקס הסוטה ועל המגמות הפרשניות והמדרשיות שעיצבו את התיאור הנדמה כהיסטורי (שם); בת' ברקוביץ הציעה לקרוא את תיאורי בית הדין הגדול כבסיס לאישוש סמכות החכמים, (B. Berkowitz, *Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and*

שלפיה יש לראות בתיאור הבאת הביכורים טקסט המשקף התמודדות עם מציאות בת-חורבנית קרובה יותר לזו המשתקפת מן המדרש שהובא בפתחה. בסעיף א אסביר מדוע אין לקרוא את פרק ג של משנת ביכורים כעדות זיכרון מימי הבית ואדון ביחס שבין סיפור להלכה; בסעיפים ב-ד אפרש את טקס קבלת פני עולי הרגל על רקע טקס האדוונטוס; ובסעיף ה אשווה את תיאור העלייה לרגל שבמשנה לזה שבתוספתא, ואציע כי ביסוד שני התיאורים מונח דימוי ירושלים כעיר מוקפת משמרות המונעות את עולי הרגל מלגשת אליה.

Christian Cultures, Oxford 2006; נפתלי כהן הרחיב את הרעיון כדי לטעון כי המפתח להבנת תיאורי הטקס במשנה מונח בניסיונם הפוליטי של חכמים להשליט את סמכותם על החברה היהודית שבה פעלו דרך ציור פיקטיבי של קודמיהם (הפרושים) כבעלי סמכות על עבודת המקדש ועל הכהנים, ראו כהן, לעיל הערה 14. לאחרונה תיארה מירה בלברג את המנסרה התיאולוגית שעיצבה מחדש את דיני הקורבנות שבחז"ל תוך שרטוט תמורות בין תפיסת הקורבן בימי הבית לתפיסתם של חז"ל, והציעה הסבר לתשתית התיאולוגית שחוללה תמורה זו, M. Balberg, *Blood for Thought: The Reinvention of Sacrifice in Early Rabbinic Literature*, Oakland 2017. קריאות המחפשות בתיאורי המקדש שכבות קדומות ומפענחות את ההקשר של יצירתן בספרות הדרכה מעשית לכהנים, כפי שהציעו חוקרים כעבר (אפשטיין ולעיל, הערה 13), עמ' 36; י' בער, 'היסודות ההיסטוריים של ההלכה', ציון יז (תשי"ב), עמ' 19), נזנחו לטובת קריאות המבארות את אותם המקורות על רקע הקשרים פוליטיים ותיאולוגיים מן המאה השנייה, לא מעט בהשפעת עבודותיו של יעקב ניוזנר. למשל, J. Neusner, 'Map without Territory: The Mishnah's Sistem of Sacrifice and Sanctuary', *History of Religions* 19 (1979), pp 27–103; idem, 'Ritual Without Myth: The use of Legal Materials for the Study of Religions', *Religion* 5:2 (1975), pp. 91–100. על אף שמסקנת המאמר הנוכחי היא כי תיאור טקס הביכורים איננו 'משנה קדומה' המתעדת את ימי הבית אלא תיאור דמיוני הנותן מענה להקשר הפוליטי שבו פעלו התנאים בני המאה השנייה, הרי נקודת המוצא של המחקר שלי לא הייתה עיון בפרק לאור הקשר חיבורו המשוער (המאה השנייה) אלא לאור ההקשר ההיסטורי המסומן בו (ימי הבית), תוך מאמץ לאיתור שכבות שונות בטקסט, כיוון שאין לי ספק בכך שלעיתים תיאורי הטקס שבמשנה משמרים מסורות קדומות. הדרך שבה השתדלתי ללכת משורטטת בהקדמה למאמרו של רוזן-צבי על רשימת מומי הכהנים שבמשנת בכורות, 'הגוף והמקדש: רשימת מומי הכהנים במשנה ומקומו של המקדש בבית המדרש התנאי', מדעי היהדות 43 (תשס"ה-תשס"ו), עמ' 49–87. וראו י' פורסטנברג, עריכות קדומות של טהרות: עיון מחודש במקורות המשנה, תרביץ פ (תשע"ג), עמ' 537–507; והשוו' ספראי, 'זיכרון המקדש: האמנם ולשם מה?', א' ברוך ואחרים (עורכים) חידושים בחקר ירושלים, הקובץ השישה-עשר (תשע"א), עמ' 255–303.

[א]

כיצד מפרישין את הביכורים? יורד אדם לתוך שדהו ורואה תאינה שביכירה
 אשכול שבכר רמון שבכר וקושרן בגמי ואומר[ר] הרי אלו בכורים ר' שמעון
 אומר[ר] אף על פי כן חוזר וקורא אותם בכורים מאחר שתלשו מן הקרקע
 כיצד מעלין את הבכורים? כל העיירות ש(ב)מעמד מיתכנסות לעירו שלמעמד,
 ולנים ברחובה שלעיר, לא היו נכנסים לבתים. ולמשכים היה הממנה או
 (להם) 'קומו ונעלה ציון אל יי' אלהינו' (ירמיהו לא, ה) הקרובים מביאים
 תאינים וענבים הרחוקים מביאין גרוגרות וצימוקים. והשור הולך עימהן,
 וקרניו מצפות זהב, ועטרה שלזית בראשו. והחליל מכה לפניהם, עד שמגיעין
 קרוב לירושלם. הגיעו קרוב לירושלם, שלחו לפנייהם ועיטרו את ביכוריהם.
 הפחות והסגנים והגזברים יוצאין לקראתם. לפי כבוד הנכנסים היו יוצאין.
 כל בעלי אמניות שבירושלם עומדים בפניהם ושואלים בשלומם: 'אחינו,
 אנשי מקום פלוני[ת], באתם לשלום'. החליל מכה לפנייהם, עד שמגיעין להר
 הבית. (הגיעו להר הבית) אפילו אגרפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס
 עד שהוא מגיע לעזרה. (הגיע לעזרה) ודיברו הלויים בשיר 'ארומך יי' כי
 דייליתני ולא שמחת איבי לי' (תהלים ל, ב) הגוזלות שעל גבי הסלים היו
 עולות, ושבידן ניתנים לכהנים. עודיהו הסל על כתיפו וקורא מ'הגדתי היום
 לה' אלהיך' (דברים כו, ה) עד שהוא גומר את כל הפרשה ר' יהודה או'
 עד ארמי אבד אבי. הגיע לארמי אבד אבי מוריד את הסל מכתפו ואוחזו
 בשפתותיו, וכהן מניח את ידו תחתיו ומניפו, וקורא מארמי אבד אבי עד
 שהוא גומר את כל הפרשה, הניחו בצד המזבח, והשתחוה ויצא.
 (משנה, ביכורים פרק ג א-ו, כ"י קאופמן)

פרק ג של מסכת ביכורים מתאר את ההעלאה החגיגית של ביכורי הפירות לירושלים.
 התהליך מתחיל בסימון הפירות שהבכירו בשדה ומסתיים בקריאת 'מקרא ביכורים'
 לצד המזבח. מביאי הביכורים שבעיירות היו מתכנסים ב'עיר של מעמד', ולאחר
 לינה ברחובה של עיר, השכימו קום לקול הקריאה הנבואית 'קומו ונעלה ציון אל
 ה' אלהינו', ויצאו לירושלים בתהלוכה מלווה בכלי נגינה ובעקבות שור שקרניו
 מצופות זהב. כאשר הגיעו לעיר יצאו מנהיגי ירושלים ו'בעלי האומניות' לקראתם
 ובירכום לשלום. לפי המשנה, העלייה ההמונית לרגל אורגנה לפי השתייכות לערי
 מעמד: 'כל העיירות ש(ב)מעמד מיתכנסות לעירו שלמעמד' לצורך הבאת ביכורי
 הפירות. תיאור זה קשה משתי בחינות: (א) אין בספרות הבית השני ובספרות חז"ל

הד לקיומן של ערי מעמד.¹⁷ (ב) הקדשת תהלוכה מיוחדת להבאת ביכורי פירות

17 מקובל להבין את המילה 'מעמד' לפי המשנה בתענית (ד, ב) העוסקת ב'מעמדות' ומספרת כי ישראל שבאותו המשמר היו 'מיתכנסים לעריהם וקוראים במעשה בראשית', ולפרש כי 'עיר של מעמד' היא 'עיר מחוץ' ששימשה נקודת כינוס לעולי הרגל, כאמור בתוספתא, ביכורים ב, ח: 'לא היו מעלין יחידים יחידים אלא פלכים פלכים'. לכן טענו חוקרים כי החלוקה של ארץ ישראל למחוזות מקבילה לחלוקתה למעמדות: 'הטופרכיות הן הן הפלכים הם המעמדות והעיר הראשית של הטופרכיה היא 'עיר של מעמד'. ראו ש' קרויס, 'הכרך, העיר והכפר בתלמוד', העתיד ג (תרפ"ג), עמ' 13; א' שליט, המשטר הרומי בארץ ישראל, ירושלים תרצ"ז, עמ' 24-53; ש' קליין, ארץ יהודה: מימי העלייה מבבל עד חתימת התלמוד, תל אביב תרצ"ט, עמ' 212-213. החלוקה למעמדות כללה לכאורה עשרים וארבעה מחוזות, ואילו החלוקה הרומית של הארץ בימי הבית כללה אחת עשרה טופרכיות (יוסף בן מתתיהו [לעיל, הערה 10], ג, 55; Gaius Plinius Secundus, Historia, Naturalis, Book V, 70), ולכן המציאו קליין ושליט ערי מחוז שישלימו את רשימתם של יוספוס ופליניוס לעשרים וארבע ערים ('שבעת הפלכים שמשלימים את המספר ארבעה ועשרים היו אפוא בהכרח בעבר הירדן', ש' קליין, חלוקת יהודה והגליל, א' צפרוני ואחרים [עורכים] ספר השנה של ארץ ישראל, שנה א, תל אביב תרפ"ג, עמ' 40). פתרון הרמוניסטי זה מתעלם מכך שאין רשימה מקבילה של כ"ד ערים המתארת את חלוקת ארץ ישראל. ספראי וספראי (לעיל, הערה 13), עמ' 243 וכן ז' ספראי, הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 297, הערה 24 הציעו כי המשנה משקפת חלוקה יהודית אוטונומית בלתי-תלויה בחלוקה הרומית. אלא שפתרון זה שוכרו בצידו: אם היו ערים שקיבלו מעמד הלכתי/חברתי מיוחד בשל התכנסות המעמד בהן, מדוע אין הד בספרות הבית השני ובספרות חז"ל לעיר בעלת 'מעמד' שכזו? אפשר היה לצפות לרמז לכך במסגרת אחת הסוגיות העוסקות במשתנים הלכתיים הנובעים מגודל ומסוג היישוב ('כרך', 'עיריה', 'עיר', ראו למשל: משנה, ברכות ד, ז; מגילה א, א; קידושין ב, ג; בבא מציעא; שם ח, ו; כלים א, ז; עירובין ה, ו; שם ה, ח; תוספתא, עירובין ז, ג; כלאים א, ג; אהלות יח, טו; ספרי דברים, קפח) או במסגרת סיפורית המתארת ביקור של איש פלוני ב'עיר של מעמד', ולא מצאתי עדות כלשהי להיכרות ריאלית עם כינוי זה (למקורות חז"ל העוסקים בערים, עיירות וכפרים ראו ספראי, שם, עמ' 29-38). יתר על כן, בעוד המשנה בביכורים מתארת התכנסות ל'עיר של מעמד', לשון יחיד, הרי בתיאור המעמדות שבמשנה ובתוספתא (ד, ב; וכן שם ג, ג; בבלי, תענית כז ע"ב) מתוארת התכנסות לערים, לשון רבים: 'וישראל שבאותו משמר מתכנסין לעריהן וקורין מעשה בראשית' (וראו י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, כרך א-ב, ירושלים תש"ס, עמ' 1122; ליברמן, תוספתא כפשוטה, סדר מועד חלק ה, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 1103 הערה 3). מכך יש ללמוד כי המשנה בתענית אינה מתייחסת לעיר מיוחדת שבה מתכנס המעמד כולו, אלא להתכנסויות של חבורות בערים: איש בעירו. אם כן, המקור שאמור להבהיר מהי 'עיר של מעמד' נמצא שולל את קיומו. לכן מסתבר שהשימוש במונח 'עיר של מעמד' הוא סימבולי. לדיון מפורט ראו ה' מאל, 'מקדש למדרש' תיאורי המקדש במשנה: היסטוריה, עריכה ומשמעות, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בראילן תשע"ח, סעיף 2.4.2. לדוגמה נוספת לגאוגרפיה

אינה עולה בקנה אחד עם תיאורי העלייה לרגל שבספרות הבית השני, המתארים הבאה כוללת של המתנות החקלאיות¹⁸ בימי החגים, ואינם מזכירים טקס ציבורי ייחודי עבור ביכורי פירות.¹⁹

משום כך אני חושב שיש לאמץ את טענתו של ישי רוזן-צבי, שלפיה יש לקרוא את טקס הביכורים שבמשנה כ'מהלך רטורי ולא תיאור היסטורי',²⁰ ולהציע כי תיאורה

דמיונית במשנה ראו טענתה של ורד נעם כי 'ערים מוקפות חומה' הן מונח רפאים פיקטיבי, שהשימוש בו נועד לרוקן מתוכן את איסור הקבורה בערים: ו' נעם, מקומראן למהפכה התנאית – היבטים בתפיסת הטומאה, ירושלים תש"ע, עמ' 73, 185–186.

18 לענייננו אין צורך לברר את פשרם המדויק של המונחים היווניים שבהם משתמשים מקורות אלו ועד כמה הם זהים למה שחז"ל כינו 'ביכורים'. ראו א' כשר, פילון האלכסנדרוני: הכתבים ההיסטוריים, בתוך: פילון האלכסנדרוני, כתבים א, בעריכת ס' דניאל-נטף, ירושלים 1986, עמ' 94–95 הערה 219; וראו עוד א' שמש, 'ראשית וביכורים בהלכת קומראן', מגילות א (תשס"ג), עמ' 147–164. העיקר הוא שהמקורות אינם מכירים הבאה המונית מיוחדת של ביכורי פירות, ואת הבאת המתנות הם מתארים בזיקה לימי החגים.

19 יוספוס מתאר את הבאת הביכורים 'לאחר הבאת הקרבנות שהתורה מצוה עליהם להקריבם' (יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים ד, 241–243 [תרגום: א' שליט, ירושלים תש"ד–תשכ"ג, א-ב, עמ' 132–133]). מסתבר שמדובר בקורבנות הרגל שבמסגרתו הביאו את הביכורים ואת המעשרות יחד (על האפשרות ללמוד מדבריו כאן על אודות הנוהג בימי ראו ד' נחמן, ההלכה בכתבי יוסף בן מתתיהו, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בראיילן תשס"ד, עמ' 49–58; 163; 240–243). על טוביה מסופר שהיה עולה לברו בימי החגים ובידיו המתנות, ומכלל הביקורת שהביכור מפנה אל שכניו שלא היו עולים עימו אתה שומע מהו המצב הראוי (טוביה א, 6–7; ה, 14; וראו עוד מקבים א' ג, 49; ח' אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק ומנוקדים בידי חנוך ילון, א-ו, ירושלים תשי"ט, א, עמ' 307). פילון התייחס להבאת הביכורים בחיבורו על החוקים לפרטיהם (*De specialibus legibus*), ב, 215–216. ליברמן (לעיל, הערה 11), עמ' 258 חשב שכיוון שפילון הגדיר את 'חג הטנא' כ: 'ἐορτὴ μὲν οὐ, ἐορτώδης δὲ πανήγυρις' (לא חג, אלא טקס חגיגי) וכ- *πανήγυρις* הרי שהוא התייחס לטקס ציבורי נוכרי בדומה למתואר במשנה. אבל באמת אין אצל פילון אף לא אחד מהמוטיבים שבמשנה, ו- *πανήγυρις* לא מוגבל בשפתו לתיאור חגיגות נוכריות (פילון, על הכרובים [*De Cherubim*], 91; על הגירת אברהם [*De Migratione Abrahami*], 92; חיי משה [*De Vita Mosi*], ב, 41; שם, 159 [בתרגום השבעים המונח מתרגם את 'חג ה' שבוהשע ט, ה]). להבנתי דבריו משקפים ניסיון לפרש את המקרא, ולכן הוא מתייחס בעיקר לפרשת מקרא ביכורים שאותה קורא כל יחיד בעומדו לפני המזבח. ההתמקדות באיכר היחיד מתאימה לרושם העולה מן הפסוקים. המכנה המשותף בינו לבין המשנה הוא תיאור עלייה המוקדש בלעדית לביכורים, שנובע מהמכנה המשותף הדרשני-הפרשני שלהם, וראו עוד מאל' (לעיל, הערה 17), סעיף 2.4.3.

20 י' רוזן-צבי, 'מבוא למשנה', מ' כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, ירושלים תשע"ח, עמ' 18.

של המשנה המוקדש לביכורי פירות דווקא, מבוסס על החידוש התנאי שצמצם את חובת הבאת המתנות החקלאיות לירושלים לביכורים ולמעשר שני בלבד.²¹ בסיס לתיארוך הקדום של המשנה מצא משה וייס, בעקבות יעקב נחום אפשטיין, בהערות התנאים ר' שמעון ור' יהודה, המתייחסים לסיפור הקדום ומעירים עליו. וייס הניח כי אם אחר התיאור של מפריש הביכורים, המסמן את התאנה שבכרה 'בגמי' ואומר 'הרי אלו ביכורים', מסתייג ר' שמעון ואומר 'אף על פי כן חוזר וקורא אותם בכורים מאחר ש[ו]תלשו מן הקרקע' (משנה, ביכורים ג, א; השוו תוספתא, שם ב, ח), הרי עלינו להניח כי הסיפור קדום וההלכה – תוספת מאוחרת.²² לדעתי מסתברת האפשרות ההפוכה, כלומר שהסיפור במשנה המתאר את האדם שמפריש ביכורים בעודם בשדה הוא ניסוח נרטיבי של עמדת חכמים, שלפיה ביכורים נקנים ומופרשים במחובר לקרקע (משנה, ביכורים ב, ד),²³ והערת ר' שמעון היא מעשה

21 לכך שההלכה הקדומה חייבה הבאת מעשרות ותרומות לירושלים ראו מלאכי ג, י; נחמיה יב, מד; שם, יג, יב; ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 83–114. לכך שההלכה התנאית הגבילה את החיוב למעשר שני ולביכורים ראו משנה, מעשר שני ה, ו; ביכורים ב, ב. אייל רגב טען במאמרו 'גביית מעשרות בגבולין על-ידי כוהנים צדוקים בתקופה החשמונאית וערב המרד הגדול', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות י"ב (תשנ"ז), עמ' 11–19 כי הנוהג הפרושי עד שלהי הבית היה להביא לירושלים גם תרומות ומעשרות. אם דבריו נכונים, הרי יש ראייה נוספת לכך שתיאור הבאת ביכורי הפירות מבוסס על חידוש תנאי מאוחר. התיאור הציבורי של הבאת הביכורים עומד גם בניגוד למצוות הביכורים שבמקרא, הפונה אל היחיד (דברים כו א–יא). פרשיות החגים בתורה אינן כוללות מועד מיוחד לביכורי פירות (ויקרא כג; במדבר כח–כט; דברים טז). ספר נחמיה, המשקף את שלהי התקופה הפרסית, מבחין בין אופן הבאת קורבן העצים שנקבע על פי גורל ומביאים אותו בתי האבות בזמנים קבועים 'לעתים מזמנים שנה בשנה', לבין הביכורים המובאים 'שנה בשנה' ללא ציון זמן וללא זיקה בין גוף מסוים (בתי אבות) לבין חובת ההבאה (נחמיה י, לה–לח; יג, לא).

22 מ' וייס, סדר המשנה במסכת פאה ויחסה לתוספתא, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת ברא"ל, תשל"ח, עמ' 28; 31; בעקבות אפשטיין (לעיל, הערה 13), עמ' 44 הערה 16.

23 הבנה שמשקפת בספרי דברים שא (מהדורת א"א פינקלשטיין, ברלין ת"ש, עמ' 320) שסמך את משנתו ('מיכן אמרו') למילים 'את ראשית כל פרי האדמה' (= הפרי נחשב ל'ראשית' בעודו באדמה), וכמפורש במדרש תנאים לדברים כו, י (מהדורת ד"צ הופמן, ברלין תרס"ח–תרס"ט, עמ' 174): 'את ראשית' פרי האדמה] מיכאן אמרו] מפרישין את הבכורים וכו' והן נעשין בכורים במחובר'. תיאור ההפרשה משקף גם את העמדה שלפיה לביכורים אין שיעור קצוב (משנה, ביכורים ב, ג; ובמשמעות שונה שם, פאה א, א), שכפי שהראה אהרן שמש הייתה חלוקה על עמדת ההלכה הקומראנית ועל עמדת ר' ישמעאל, ראו שמש (לעיל, הערה 18), עמ' 149 הערה 9.

העורך, שעיכר את שיטת ר' שמעון – שלפיה 'בכורים' אין חייבים עליהן במחומר לקרקע' (תוספתא, ביכורים א, ז) – להערה המוסבת על תיאור סימון הפרי. מהמשנה (ג, א; תוספתא ב, ח) עולה כי ר' שמעון מסכים שצריך לקרוא שם במחומר, אלא שצריך לחזור ולקרוא שם בתלוש ('חוזר וקורא'), אבל בתוספתא (א, ז) מובאים דברי ר' שמעון בשם תלמידו ר' שמעון בר יהודה כקביעה עקרונית: 'בכורים אין חייבין עליהן במחומר לקרקע', המנוגדת לסתם משנה, שלפיה 'בכורים נקנין במחומר לקרקע' (משנה, ביכורים ב, ד; ספרי במדבר, קיז; ירושלמי, ביכורים ב, ד [ח ע"ב]). אם קדושת הביכורים הייחודית היא 'במחומר לקרקע', מובן מדוע יש לסמן את הפרי ולזהותו, אך אם הביכורים הם מתנה הדומה לתרומה, וקדושתם נקבעת רק בהיותם תלושים מן הקרקע,²⁴ הרי ללא קריאת השם בתלוש לא יתקדשו

24 מעין סימון הבכור בין התאומים שזיהויו 'לאמור זה יצא ראשונה' גורם למיילדת לקשור 'שני' על ידי (בראשית לח, כח).

25 הירושלמי, ביכורים ג, א (סה ע"ג) ביאר כי שיטת ר' שמעון מתבססת על הדרשה: 'מה בשעת הבאה פרי אף בשעת הפרשה פרי', ואם כן החיוב לקרוא שם בשנית נובע מכך שהפירות היו בוסר. דעה זו מנוגדת לדעת חכמים שסוברים אף [אבל] בשעת הפרשה אפילו בוסר אפילו פגים' (התיקון 'אבל' לפי הירושלמי המצוטט אצל ר' שמשון משאנץ [פירוש הר"ש משאנץ על מסכת ביכורים ותוספתא דאנדרוגינוס, דפוס פאריס תרכ"ז על פי כת"י הסורבון 135, עמ' 3], בריבמ"ץ [נ' זק"ש, פירוש הריבמ"ץ לרבנו יצחק ב"ר מלכי צדק מסימפונט למשנה זרעים.... ירושלים תשל"ה, עמ' תיט], בילקוט שמעוני, כי תבוא, רמז תתקל"ח [מהדורת הימן-שילוני, ירושלים 1973-1999, דברים כרך ב', עמ' 562] וכהגהת הפני משה ומהר"א פולדא). אך אם כדברי הירושלמי, שטעמו של ר' שמעון נעוץ במצב ההבשלה, מדוע חייב לקרוא שם 'מאחר [ו]תלוש מן הקרקע'!! לכן הילכתי בעקבות הר"ש סיריליאן שפירש: 'ושמא היינו טעמא דר"ש [דר' שמעון] דאזיל לטעמיה דתרומה קרינהו רחמנא וקריאת שם תרומה בתלוש' (ח"י דינקלס, מסכת בכורים מן תלמוד ירושלמי סדר זרעים עם פירוש הנשר הגדול רבנו שלמה בכ"ר יוסף סיריליאן ז"ל.... ירושלים תשמ"א, לד ע"ב), פירוש המתאים על דרך הניגוד לדרשה המופיעה בספרי במדבר קיז (מ"י כהנא, ספרי במדבר, מהדורה מבוארת בחמישה כרכים, ירושלים תשע"א-תשע"ה, כרך ב, עמ' 348): 'ביכורי כל אשר בארצם – בא הכתוב [ו]לימר על הביכורין שתהי קדושה חלה עליהן במחומר לקרקע. שהיה בדין הואיל וקדושה חלה על התרומה וקדושה חלה על הביכורין. אם למדתי לתרומה שאין קדושה חלה עליה במחומר לקרקע, אף הביכורין לא תהא קדושה חלה עליהן במחומר לקרקע. ת[ל]תלמוד לומר [בכורי כל אשר בארצם]. מדרשה זו למדנו מקור נוסף לכך שקדושה חלה על ביכורים במחומר ('בארצם' = בעורם בארץ) ולמדנו את הבסיס לעמדה המשווה ביכורים לתרומה. ההבנה שלפיה דין התרומה (ולא חשש מפירות בוסר) הוא העומד ביסוד שיטת ר' שמעון מתאימה גם למחלוקת נוספת בין ר' שמעון לחכמים (משנה, ביכורים ב, ב) על אודות מעמדם ההלכתי של הביכורים בין התרומה לבין המעשרות: ר' שמעון משווה דין ביכורים לתרומה ככל שאפשר משום ש'תרומה קרינהו רחמנא מה תרומה מותרת לאונן אף בכורים מותר לאונן' (ראו בבלי, פסחים לו ע"ב; יבמות

הביכורים (ירושלמי, ביכורים ג, א וסה ע"ג), ואם כן להפרשתם אין נפקות הלכתית כלל.²⁶ מה אפוא הטעם בסימון הביכורים לדעת ר' שמעון? מסתבר כי לשיטת ר' שמעון עצמו אין צורך כלל לסמן את הפרי במחוכר. הבאת דברי ר' שמעון כחלק מהסיפור של המשנה הובילה את העורך לנסח את דעתו כסיוג לרצף העלילתי של המשנה – 'אף על פי כן חוזר וקורא אותם ביכורים מאחר שתלשו מן הקרקע' – ויצרה הן את העמדה המוקשית, שלפיה יש לקרוא פעמיים שם לביכורים, והן את הניגוד בין דעת ר' שמעון שבמשנה לדעת ר' שמעון שבתוספתא.²⁷ בדומה לזה יש להבין, לדעתי, את היחס הכרונולוגי שבין תיאור הבאת הביכורים לבין עמדת ר' יהודה, המצוטט בתיאור כמי שדוגל בסדר קריאה חלופי (במקום קריאה רצופה של הפרשה, קריאה עד 'ארמי אובר אבי', הנפה, והמשך קריאה).²⁸ כפי שכתב

עג ע"א-ע"ב), בניגוד לחכמים שמשווים דין ביכורים לתרומה לעניין אחד (למשל איסור זר הנושא חיוב מיתה) ולמעשה לעניין אחר (למשל איסור האונן), שיטת ר' שמעון היא ש'כל מילי קרינהו רחמנא תרומה חוץ מן הדברים המפורשים בהם דהיינו הבאת מקום וודוי'. ראו ריטב"א ליבמות עג ע"ב, ד"ה 'ואיתקש' (מהדרות ר"א יפה'), מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ב, כרך ב, עמ' תתמז). בשל השוואת מידות זו של ר' שמעון את הדין הייחודי של הביכורים הנקראים קודש בהיותם מחוכרים לקרקע.

26 ונפקא מינה שהבעלים יוכל לחזור בו ולאכול את הפרי המסומן (ראו ליברמן [לעיל], הערה 17, ב, עמ' 834).

27 בניגוד שבין דעת ר' שמעון שבמשנה לבין דעת ר' שמעון המובאת על ידי תלמידו חש ר' דוד פארדו, שהבין כי 'מלישנא דאין חייבין משמע דהך תנא אליבא דר"ש [דר' שמעון] סבר דלא בעינן במחוכר כלל', ולכן תהא 'ואולי דפליג אתנא דמתנא' אליבא דר"ש' (חסדי דוד, א, ירושלים תשנ"ד, עמ' תקז). אציין עוד כי וייס, שטען כי הסיפור קדם להלכה, הביא ראיה מהספרי, דברים שא המצטט את משנתנו בלשון 'מיכן אמרו', ומזכיר רק את הרישא ('יורד אדם' עד 'הרי אלו ביכורים'). לדעתו, 'לפני בעל ספרי זה מונחת משנתנו טרם נתווספו עליה דברי ר"ש'. אבל מנחם כהנא הראה שהספרי נשען על משנת רבי ולא על משניות קודמות לה, ראו מאמרו 'הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין', תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 47, וכי נוסח הספרי אינו שונה מהמשנה אלא רק מקוצר ממנו. אין קושי להניח כי הדרשן ציטט את החלק הרלוונטי עבורו. בפסוק נאמר 'פרי האדמה', והדרשן הבין 'בעודו באדמה' וציטט את עמדת חכמים שהלכה כמותה.

28 קשה לקבל את דברי התוספות יום טוב (משנה, ביכורים ג, ו ד"ה 'הגיע לארמי אובר אבי'; ספרא וספרא [לעיל], הערה 13, עמ' 254), שלפיהם דברי ר' יהודה הם פירוש למשנה הראשונה שעמדה לפניו ותיארה תיאור כללי את מקרא ביכורים, שהרי העצירה שמתאר ר' יהודה לפני המילים 'ארמי אובר אבי' נועדה לצורך 'הנפת הביכורים', והעמדה שלפיה הביכורים טעונים תנופה היא עמדת יחיד של ר' אליעזר בן יעקב כנגד דעת חכמים (משנה, מנחות ה, ו; ספרי דברים, פיסקא ש [עמ' 318]). עמדה זו מוזכרת אומנם בסתם המשנה של ביכורים (ב, ד), אך הבבלי (סוכה מז ע"ב) העמיד אותה דווקא לשיטת ר' יהודה ור' אליעזר בן יעקב. על כך ראו הופמן (לעיל, הערה 13), עמ' 16; אלבק (לעיל, הערה 19),

דוד הנשקה, עמדת ר' יהודה קשורה לשיטתו, שלפיה הביכורים חייבים בתנופה, ולפרשנות שלו לתיאור ההנחה הכפול שבמקרא. ציטוטו במשנה הוא אפוא משל העורך שהתאים את דעת ר' יהודה לסגנון הסיפורי של המשנה שלנו.²⁹ מבחינה

ה, עמ' 75; ד' הנשקה, מה נשתנה? ליל הפסח בתלמודם של חכמים, ירושלים תשע"ו, עמ' 417-420. לאור זאת יש לומר ששתי הגרסאות לסדר הקריאה משקפות מחלוקת בשאלה האם ביכורים טעונים תנופה אם לאו. תנא קמא, הסובר שביכורים אינם טעונים תנופה, לא מצריך הפסקה, ור' יהודה המחייב תנופה מחייב גם עצירה לשם ביצועה. כפי שהדגישו הנשקה (שם, עמ' 418-419) ואלבק (שם, א, עמ' 416), דברי ר' יהודה אינם מסתיימים במילים 'עד ארמי אבד אבי', אלא נמשכים עד סוף המשנה ('גומר את כל הפרשה'), שאם לא כן נצטרך לייחס לר' יהודה שיטה שלפיה הקריאה מסתיימת במילים 'ארמי אבד אבי', ועיקר הקריאה יחסר.

29 כאמור, ר' יהודה סבר כי הביכורים חייבים בתנופה ועצר את הקריאה לטובת ביצוע הנפה זו, אלא שנחלקו המקורות בתיאור האופן שבו הבין ר' יהודה את פרשת מקרא ביכורים. ממשנתנו עולה כי לדעת ר' יהודה 'ההנחה הראשונה שבכתוב היא המתפרשת כתנופה. לפיכך, קודם "ארמי אבד אבי" הוא מניף, ואחריו – מניח כמשמעו, ואילו מהברייתא שבבבלי עולה להפך. ראו ד' הנשקה, 'על רובדי הגדת הפסח במשנה', תרביץ פא, עמ' 35-37; הנ"ל, מה נשתנה (לעיל, הערה קודמת), עמ' 420. מכאן שפסקת 'ארמי אבד אבי' היא 'משנת ר' יהודה לפי אחד מפירושיה שנקוט היה בידי בעל משנתנו' (שם, עמ' 39). ייחוס תיאור הקריאה לתלמיד ר' יהודה פותר חספוס בלשון המשנה: 'ר' יהודה אומר עד ארמי אבד אבי הגיע לארמי אבד אבי מוריד את הסל מכתיו ואוחזו בשפתותיו וכהן מניח את ידו תחתיו ומניפו וקורא מארמי אבד אבי עד שהוא גומר את כל הפרשה'. שלוש פעמים חוזר הביטוי 'ארמי אבד אבי'. ייתור זה יובן אם נניח כי דברי ר' יהודה עצמו, שהוסכו על המשנה הקדומה, כללו את המילים 'עד ארמי אבד אבי'. המשפט שלאחר מכן הוא הסבר דברי ר' יהודה, המעובד לגוף תיאור הקריאה: 'עד ארמי אבד אבי' [כלומר:] 'הגיע לארמי' וכו'. לכן נראה כי למרות שתיאור הקריאה כולו משקף את שיטת ר' יהודה, אין לראות בו את 'דברי ר' יהודה' אלא עיבוד וניסוח של שיטת ר' יהודה והתאמתה למשנה, והדברים עולים בקנה אחד עם הזהות בין הרישא לסיפא ('עד שהוא גומר את כל הפרשה' החוזר פעמיים) המשקפת יד עורך אחת. לדעת הנשקה איחורה של הפסקה ללמד על עצמו יצא ולא ללמד על הפרק כולו יצא שאפשר מאוד שאכן קרום הוא כדברי אפשטיין (על רובדי הגדת הפסח [לעיל], עמ' 39). אכן הגיוני להניח שדברי ר' יהודה מוסכים ביסודם על תיאור של סדר קריאת מקרא ביכורים, אך אין סיבה להניח כי סדר זה קשור קשר כלשהו לתיאור הבאת הביכורים. כפי שהעיר יוחנן ברויאר (לעיל, הערה 14, עמ' 307-308), תיאור סדר הקריאה מורכב משלושה פסוקים שחזרו יחד במעין שרשרת ויצרו את לשון המשנה: 'והניחו לפני מזבח ה' אלהיך' (דברים כו, ד); 'והנחתו לפני ה' אלהיך והשתחוית לפני ה' אלהיך' (שם כו, י) 'והשתחוה על מפתן השער ויצא' (יחזקאל מו, ב). השימוש בלשון המקרא מסביר את הצורות המקראיות של כמה מן המילים (לדוגמה: 'השתחוה' ולא 'נשתחוה'). מסתבר לדעתי שמדרש קרום זה הוא שעמד ביסודה של משנת פסחים, תוך שינוי הלשון מ'קורא' ל'דורש' (ראו הופמן [לעיל, הערה 13], עמ' 8; אפשטיין [לעיל, הערה 13], עמ' 44;

טקסטואלית ומבחינה היסטורית מסתבר אפוא כי תיאור הבאת הביכורים מעוצב לאור העמדות ההלכתיות העומדות בבסיסו. כיוון שעמדות אלו שייכות לחכמי דור אושא ולתלמידיהם שעסקו בשיטותיהם, נראה כי הפרק עוצב בשלהי המאה השנייה לספירה.³⁰ לאור זאת אבחן להלן את תיאור העלייה לרגל בהקשרים בתר־חורבניים.

[ב]

הגיעו קרוב לירושלם. שלחו לפניהם ועיטרו את ביכוריהם. הפחות והסגנים והגזברים יוצאין לקראתם. לפי כבוד הנכנסים היו יוצאין. כל בעלי אמונות שבירושלים עומדים בפניהם ושואלים בשלומם. אחינו אנשי מקום פלוני(ת) באתם בשלום (משנה, ביכורים ג, ג)

המשנה קובעת כי 'לפי'³¹ כבוד הנכנסים היו יוצאים', דהיינו מקבלי הפנים היו יוצאים בהתאם לכבודם ('לפי כבודם') של עולי הרגל. עם זאת מעירה המשנה כי 'אפילו אגריפס המלך נוטל את הסל על כתיפו' כאחד העבדים, דהיינו כבודו של האדם החשוב (המלך במקרה זה) בטל בהקשר של עלייה לרגל.³² לאור הערה זאת,

הנשקה (לעיל, הערה 28), עמ' 413–414), והוא ששולב לתוך תיאור סדר הבאת הביכורים. אך מציטוט מדרש זה אין ראיה כלל לקדמותו של הסיפור שבמשנתנו.

30 אני סבור שתופעה זו ללמד על דרכה של משנה יצאה, ובמאמר אחר ארחיב בעניין היחס שבין השכבה הנרטיבית של המשנה לבין השכבה ההלכתית המשוקעת בתוכה.

31 הנוסח 'לפי' או 'לפי' נמצא ברוב עדי הנוסח ועמד לפני סוגיית הירושלמי (להלן). קטע הגניזה T-S E 2.2 גורס: 'מפני כבוד הנכנסים'. אין רע לגרסה זו, ונראה שהסופר נגרר אחרי הביטוי השגור 'מפני כבוד X' (משנה, שבת ב, ב; תענית א, ו; חגיגה ב, א ועוד) קטע הגניזה T-S E1 41 גורס 'לפני'.

32 מוטיב דומה של דמות מלכותית המוותרת על כבודה בעת עלייה לרגל נמצא בתיאור העלאת הארון על ידי דוד, שעליו מסופר כי היה 'מְכַרֵּךְ בְּכָל-עֹז לְפָנָי ה'' כשהוא 'חָגוּר אֶפֶס בָּד' (שמואל ב' ו, יד) מצב שנתפס בעיני מיכל אשתו כמבזה את כבודו עד שקבלה: 'מֵה נִכְבַּד הַיּוֹם מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר נִגְלָה הַיּוֹם לְעֵינַי אֲמָהוּת עֲבָדָיו כְּהַגְלוֹת נְגִלוֹת אֶחָד הָרִיקִים' (שם, כ). לפי תיאורי חז"ל גם רבן שמעון בן גמליאל לא חס על כבודו בשעת העלייה לרגל והיה 'מרקד בשמנה אבוקות של אור, ולא היה אחד מהן נוגע בארץ, וכשהוא משתחוה מניח אצבעו בארץ על גבי הרצפה שוחה ונושק וזוקף מיד', תוספתא, סוכה ד, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 272). וראו י' נגן, מים, בריאה והתגלות: חג הסוכות במחשבת ההלכה, ירושלים תשס"ח, עמ' 138–140; מ' בנוביץ, לולב וערבה והחליל: סוכה פרק רביעי ופרק חמישי מן התלמוד הבבלי עם פרשנות על דרך המחקר, ירושלים תשע"ג, עמ' 626. ויקטור טרנר תיאר את העלייה לרגל כטקס מעבר שבמהלכו חווה עולה הרגל חוויה של ביטול היררכיה (anti-structure), ומתקיים בו שיתוף ושוויון בין שכבות מגוונות בקרב העולים, ו' טרנר, 'עליות לרגל כתהליכים חברתיים', א' לימור וא' ריינר (עורכים), עלייה

מפתיע לראות כיצד מקפידה המשנה כי בזמן העלייה יעסקו מקבלי הפנים בכבוד המסוים של כל קבוצת עולים. מסתבר כי זה הרקע לתמיהת הירושלמי (ביכורים ג, ג וס"ה ע"ג): 'וכי יש קטון וגדול בירושלם?'³³ קשה גם להבין כיצד השתנתה דרך יציאתם של מקבלי הפנים, שהרי הלשון המידועת 'הפחות הסגנים והגיזברים יוצאים לקראתם' מורה כי אלו, חשובי ירושלים, היו יוצאים תמיד לקבל את עולי הרגל, מכובדים יותר או פחות, אלא שבאופן כלשהו השתנתה דרך היציאה.³⁴ הירושלמי (שם) תירץ: 'אלא כיני מתנית' באוכלוסין לפי רוב נכנסין היו יוצאין'.

לרגל: יהודים נוצרים מוסלמים – אסופת מאמרים, רעננה תשס"ה, עמ' 19–64. מבקרי טענו כי זמן העלייה שימש פעמים רבות דווקא כדי לסמן גבולות ולקיים היררכיות. ראו הספרות הנזכרת אצל ג' פלדמן במאמרו 'חויית השיתוף ואישוש הסמכות: העלייה לרגל לירושלים ולמקדש בימי הבית השני', הנדפס באותה אסופת מאמרים, עמ' 88–109 הערות 10–14. פלדמן עצמו תיאר את טקס הביכורים שבמשנה במסגרת המושגית של טרנר (שם, עמ' 101–102).

33 'ירושלים' – כך בכ"י לידן ובעקבותיו ברפוס ונציה רפ"ג ובמהדורת הירושלמי של ר"א פולדא (אמסטרדם ת"ע). אבל במהדורות הירושלמי של ר"ש סיריליא (Russian State Library, 1135) ושל בעל שדה יהושע (ר' יהושע בנבנשתי, דפוס קושטא תכ"ב) הנוסח הוא 'בישראל', וכן הגיה הגר"א. למעשה הנוסח 'ישראל' מופיע כבר בירושלמי המצוטט אצל הראשונים (ראו פירוש ריבמ"ץ [לעיל, הערה 25], עמ' תיט; פירוש הר"ש משאנץ [לעיל, הערה 25], עמ' 4). ייתכן שמקורו של הנוסח 'ישראל' הוא בהגהה פרשנית, שהרי ריבמ"ץ הוסיף לצד ציטוט הירושלמי את ההערה: 'ואליבא דר"מ' [דר' מאיר], וכוונתו, כפי שביאר ר"ש סיריליא: 'אליבא דר"מ בפ' [רק] החובל פריך דסתם מתני' ר"מ דתנן התם וכלן רואין אותן כאילו הן בני חורין שירדו מנכסיהן ובושתן שוה' (לעיל, הערה 25, יא ע"א). לריבמ"ץ הוקשה מדוע הירושלמי תמה על כך שיש קטן וגדול בישראל, 'ואין שאלה זו מתישבת ראין כל האנשים שווים ויש גדול מחברו' (שדה יהושע, שם), ולכן תיקן את הגרסה ל'ישראל' והסביר כי הירושלמי מתייחס לדעת ר' מאיר. אם כן, נראה כי הנוסח שבכ"י לידן עדיף, ועניינה של קושיית הירושלמי 'וכי יש קטן וגדול' נעוץ בהקשרו החברתי המסוים של טקס קבלת הפנים, שהרי דווקא בזמן עלייה לרגל מיטשטשים גבולות וירושלים 'עושה כל ישראל חברים' (ירושלמי, חגיגה ג, ו [עט ע"ד]); דווקא בשעה זו: 'מעתה אפי' בשאר ימות השנה, אמ' ר' זעורה: ובלבד בשעה "ששם עלו שבטים" (שם). זמן שבו מביאי הביכורים מגיעים לשערי ירושלים הוא זמן שבו 'עלו שבטים' ועל כך, כך נראה, מקשה הירושלמי 'וכי יש קטן וגדול בירושלים' – דהיינו בשעה שעולים לרגל לירושלים. וראו י' תמר, עלי תמר – ירושלמי סדר זרעים, ח"ב, תל אביב התש"מ; י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 67, הערה 219.

34 תודתי למשה בנוביץ על הערה זו.

הירושלמי, ובעקבותיו הראשונים והאחרונים,³⁵ פירשו את המילה 'כבוד' במובן של 'רוב',³⁶ ופירוש זה פותר את שתי הבעיות כאחת: כבודם של עולי הרגל אינו תלוי במעמדם החברתי אלא במספרם. בעקבות הירושלמי נוכל לתקן את המשנה לשני צדדיה: 'לפי כבוד [=רוב] הנכנסים היו [רוב] היוצאים', ולומר כי מספר מקבלי הפנים ('היוצאים') היה משתנה בהתאם למספרם של עולי הרגל המגיעים לעיר.³⁷

35 רמב"ם, פירוש המשניות, ביכורים ג, ג; משנה תורה, הלכות ביכורים ד, טז; סמ"ג, עשין קמ; ריב"מ"ץ (לעיל, הערה 25), עמ' תיט; ר"ש סיריליאן (לעיל, הערה 25); ר' עובדיה מברסנורא ועוד.

36 לכך שלשון 'כיני מתניא' כאן היא פירוש ראו אפשטיין, (לעיל, הערה 17), כרך א' עמ' 478-479. 'כיני מתניא' (= 'כן היא מתניא') שבירושלמי מורה על הגהה או על פירוש של מקור תנאי, בדרך כלל משנה, ובמקרים נדירים משמש להצעת ברייתא. הלשון המשמשת כאן 'אלא כיני מתנית' היא יחידאית, ולייב מוסקוביץ הציע לראות בה קונפליקציה של 'אלא כיני' ו'כיני מתניא', ראו ל' מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי, ירושלים תשס"ט, עמ' 279 הערה 204.

37 משפט כמעט זהה מופיע בתוספתא, שקלים ב, טו: 'לפי כבוד היו נכנסים והיו יוצאים', כך בכ"י וינה (ו), דפוס ראשון (ד); פירוש תלמיד הרשב"ש (ת' ו'לפי הכבוד וכו'); ובקטע גניזה TS AS 80.84 (ג) (הקריאה מסופקת). אבל בכ"י ארפורט (א): 'ולפי כבוד נכנסין ויוצאין'; בכ"י לונדון (ל): 'ולפי כבוד הנכנסין היו יוצאין' וכן בציטוט המשנה אצל ריב"ן (כ"י בית המדרש לרבנים 3/866 RAB). הנוסח של לי לא מובן בהקשרו, שהרי הגיזברין הם אלו שהיו נכנסים ואלו שהיו יוצאים, ולכן פתרו ליברמן כ'אשגרה ממשנת בכורים פ"ג מ"ג' (ליברמן [לעיל, הערה 17], חלק ד, עמ' 694). הגרסה העיקרית (ודתג): 'לפי (ה) כבוד היו נכנסים והיו יוצאים', שונה ממשנתנו במילה אחת בלבד, אך מילה זו משנה את משמעות ההוראה, שהרי התוספתא מסבירה שכניסתם ויציאתם של פקירי המקדש נעשתה לפי סדר חשיבותם, ואילו לפי המשנה אופן יציאת מקבלי הפנים השתנה בהתאם לכבוד הנכנסים. המשפט שבתוספתא מובן יותר, שהרי הקפדה על סדר החשיבות בעת כניסה ויציאה מוכרת מדין הידור פני זקן שיש לכבדו 'בכניסה ויציאה' (תוספתא, מגילה ג, כד), וכהסבר הספר: '[...] שיהו מכובדים עליכם [...] ראשים בכניסה ויציאה נכנס ראשון ויוצא אחרון', ספרי דברים טו (מהדורת פינקלשטיין-הורביץ, עמ' 24-25). דהיינו, 'לכניסה הגדול קודם, ליציאה הקטן קודם', דרך ארץ ה, ב (מהדורת היגער, ניו יורק תרצ"ה, עמ' 117). אבל אין לתקן את נוסח משנת ביכורים לפי נוסח התוספתא הן משום שאין לכך עדות בכתבי היד והן משום שהמשנה עוסקת בכבוד הנכנסים (עולי הרגל) ולא בכבוד היוצאים שהם בבחינת מקבלי פנים. אפשר שאלו שני ניסוחים עצמאיים, ואפשר שכשם שסופר כ"י לונדון הושפע מנוסח משנת ביכורים בניסוח התוספתא כך מחבר קטע זה בתוספתא הושפע בעצמו ממשנת ביכורים.

אולם פירוש הירושלמי קשה, שהרי נוסח המשנה הוא 'כבוד' ולא 'רוב'.³⁸ ועוד, אם זו הייתה כוונת המשנה היה צריך ליידע את המילה 'יוצאים' בדומה למילה 'נכנסים' ולשנות משפט שמני 'לפי כבוד (=רוב) הנכנסים היו היוצאים'. אך הבינוני 'יוצאים' אינו מיועד, משום שתפקידו במשפט הוא פְּעִילי: בנוסחה 'לפי X הן Y' הבינוני השני משמש כמעט תמיד כפועל, ומשמעות הנוסחה היא שבהתאם לשיקול זה או אחר פועלים כך או כך.³⁹ אם המילה 'יוצאים' מתפקדת כפועל, הרי הוראת המשנה היא כי בהתאם לכבוד הנכנסים כך היה אופן היציאה, כלומר המרחק שאותו פסעו מקבלי הפנים אל מחוץ לעירם לקראת עולי הרגל. לשון אחר, המשנה איננה מכמתת את היוצאים אלא את פעולת היציאה (כמה רחוק הם הלכו – יצאו מחוץ לעיר). המרחק שהיו פוסעים מקבלי הפנים היה תלוי ב'כבוד' שאותו ביקשו להביע כלפי הנכנסים.

נוהג של הבעת כבוד לאורח באמצעות יציאה של הנהגת העיר מרחק רב מחוץ לחומותיה מוזכר בתיאורים שונים של טקס האדוונטוס (adventus) הרומי, שבמהלכו יצאו מנהיגי העיר לקראת הקיסר או השליט המקומי שהגיע לביקור כדי לחלוק לו כבוד.⁴⁰ על מוטיב אחר המשותף לאדוונטוס ולמשנה זו עמד סת' שוררן, שהציע

38 כלומר היה למשנה לשנות 'לפי רוב הנכנסים היו היוצאים' כמו 'לפי רוב הקהל הם מברכין' (ברכות ז, ג; וראו גם פאה א, ב) כהגדרת הספרי (דברים כה) "ורב" – מלמד שהיו מרובין באכלוסין'. איני מכיר בלשון חז"ל חילופים בין 'כבוד' ל'רוב'. עם זאת בלשון המקרא יש קשר בין 'כבוד' לבין מושגי הריבוי, שהרי כבוד המשקל יכול להיות פונקציה של ריבוי כמותי, כגון: 'צאן ובקר מקנה כבוד מאוד' (שמות יב, לח), שביטוי נרדף לו משתמש ב'רוב': 'מקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד עצום מאוד' (במדבר לא, א); תודתי לשמחה קוגוט על הפניה זו. וראו עוד שמות ח, כ; שם, יד, יד.

39 ראו משנה, ברכות ז, ג; תרומות ד, ב; ה, ה; ו, פסחים י, ד; יומא ה, א; אבל ראו ידיים ד, ו 'לפי חבתן היא טומאתן'.

40 כך באדוונטוס לאספסיאנוס: 'למראה האהדה הכללית הרבה לא יכלו עוד אנשי המעמד העליון לעמוד בציפייה הממושכת ומיהרו לצאת מרומא מרחק רב, כדי להיות הראשונים שיקדמו את פניו', יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ז, 68 (מהדורת אולמן, עמ' 572). אדוונטוס לאספסיאנוס ברומא מוזכר באבות דר' נתן, נוסח ב, ז: 'ירד לו מספינה לרומי ויצאו בני רומי לקראתו התחילו מקלסין אותו נקיטא בדור'. תיאור זהה מופיע בחלק מכתבי היד של בראשית רבה י (מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 83 באפארט) ושם מוסב על טיטוס ש'כיון שהגיע לרומי יצאו כל גדולי רומי לקראתו וקלסו אותו נקיטא ברברייא' ובמדרש ויקרא רבה יז, ג (מהדורת מרגליות, עמ' תקא): 'כיון שהגיע לרומי יצאו בני רומי וקלסו אותו נקיטא ברבריה'. כך גם באדוונטוס לטיטוס הודגש: 'יצאו לקראתו מרחק שלוששים ריס ויותר' (מלחמת היהודים ז, 101), ובאדוונטוס ליווליוס קיסר 'יצאו כל גדולי רומי (οἱ ἀρχῶται) לקראתו דרך ימים מרובים' (Plutarchi Vitae, Virorum Romanorum, Marcus Antonius 11.1, תרגום י"ג ליבס, פלוטארכוס, חיי אישים: אנשי רומי, ירושלים תשמ"ו,

כי תיאורה של המשנה, שלפיו 'כל בעלי אמניות שבירושלים' היו עומדים לפי סיווג מקצועי, מזכיר את האדונוטוס, שבו הקיסר הנכנס היה מתקבל על ידי ראשי הגילדות העירוניות.⁴¹ שוורץ, שעסק בשאלת הקימה בפני תלמידי חכמים, הציע כי תיאור העמידה לפי הדפוס הרומי מביע את הפולמוס שיש לחכמים בשאלה למי שייך הכבוד: לקיסר או למקיים המצווה.⁴² על אף שדווקא מוטיב זה אינו מובהק

עמ' 455). הליכה לקראת מלכים מוזכרת בשם ר' אליעזר בר' צדוק המעיד על עצמו ועל חבריו שהיו מרגלים מעל גבי ארונות מתים כדי לצאת לקראת מלכים (בבלי, ברכות יט ע"ב). בירושלמי מסופר על ר' חייא בר אבא ש'כר סליק דוקלטיינוס מלכא להכא' ראו אותו 'מיפסע על קיבריה דצור', 'בגין מיחמיניה', אולי בעקבות הוראת ר' יוחנן רבו: 'מצוה לראות גדולי מלכות' (ירושלמי, ברכות ג, א ו' ע"א; בבלי, ברכות ט ע"ב). הבבלי מספר (ברכות נח ע"א) כיצד נתלווה רב ששת ל'כולי עלמא' ד'קאזלי [...]. לקבולי אפי מלכא'. לצד הערך הרתי שבראיית פני מלך, חלק מן המקורות מלמדים כי תפקיד היציאה נועד להעניק כבוד למלך ובכך לפייסו (ראו בעיקר ויקרא רבה ל, ז והמקורות שלהלן הערות 42-45).

41 S. Schwartz, *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*, Princeton 2010, p. 154; idem, 'Rabbinic and Roman Honor and Deference', Z. Weiss et al. (eds.): *Follow the Wise: Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*, Winona Lake, Indiana (2010), p. 391

42 הציווי בתורה 'מפני שיבה תקום' (ויקרא יט, לב) התפרש בתלמודים כמחייב לקום מפני כל חכם אף שאינו זקן. הסוגיה בירושלמי כאן ומקבילתה בבבלי (חולין נד ע"ב) מלמדות כי חובת הקימה לפני תלמיד חכם אינה חלה כשהדבר כרוך בהפסד ממון, אך כאשר האדם ניצב אל מול 'עושי מצוה' חובה זו קיימת. ר' יוחנן בבבלי (שם) מסביר כי 'מפניהם' (מפני מביאי הביכורים) עומדים, מפני תלמידי חכמים אין עומדים' ולא מבאר מדוע, אבל בירושלמי (ביכורים ג, ג [סא ע"ג]) תולה זאת ר' יוסי ביר' בון בשם ר' חונא בר חייא בחשיבות הגדולה שיש ב'עושי מצווה' ש'כוחן' גדול משל תלמידי חכמים. ועוד נאמר בירושלמי שם: 'שנייא היא הכא שהוא אחת לקיצים', כלומר, מצוות הביכורים מתקיימת בתדירות נמוכה, ולכן אין לחשוש להפסד הממון הנגרם מהקימה. בסתם הבבלי מובא טעם נוסף: 'כדי שלא תהא נמצא מכשילן לתעיד לבוא', ואותו הסביר רש"י בקידושין לג ע"א, ד"ה 'נמצאת מכשילן': 'שלא יביאו עוד שיאמרו נבזים אנו בעיניהם ולא משום חיוב מצוה הוה ואילו בני אדם הניכרים חשובים בעיר ועוסקים במצות לא הוה למיקם מקמייהו'. לפי הסבר זה אין כאן עניין של קימה לכבוד עושי מצווה, אלא תקנה מיוחדת כדי לעודד הבאת ביכורים. הפירוש הראשון התקבל על דעת רוב פרשני המשנה המסורתיים, אך אין בו כדי להסביר מדוע בביכורים מצאנו טקס כה מרשים, בעוד אין כלל אזכור של קימה מפני מקיימי מצוות אחרות. מ' איילי, פועלים ואומנים: מלאכתם ומעמדם בספרות חז"ל, גבעתיים 1987, עמ' 9, כתב כי 'תלותם של האומנים בכפריים מתבטאת במה שנאמר במשנה לגבי מביאי הביכורים לירושלים' וכו'. פירוש סוציאלי יפה זה מתיישב על הלב אך אינו מתיישב עם פשט המשנה, שאינה עוסקת באספקה סדירה של תנוכה חקלאית מהכפר אל העיר אלא בהבאת ביכורים למקדש. לכן יש לפרש את מצוות הקימה ואת הטקס המרשים בהקשר היחיד שבו הם מופיעים.

(שכן כלל לא נאמר במשנה כי 'בעלי האומניות' התחלקו לפי סיווג מקצועי),⁴³ אני סבור כי הקישור העקרוני בין המשנה לבין טקס האדוונטוס מוצדק, ולהלן אראה שהזיקות בין הטקסים רחבות הרבה יותר, ולמעשה המשנה מתארת את טקס קבלת הפנים של עולי הרגלים כקיום מדויק של טקס האדוונטוס.

[ג]

האדוונטוס (adventus = 'ביאה, הגעה' ברומית),⁴⁴ הוא טקס רומי שהתקיים בעת קבלת פנים רשמית לרמות פוליטית חשובה – כגון קיסר – הנכנסת לעיר. טקס כבוד זה לאדם הבא לעיר נועד לבטא את הכנעת תושבי העיר לפניו, את הכרתם בסמכותו של הנכנס ומתוך כך את בקשת חסותו.⁴⁵ עיון בתיאורי אדוונטוס שהתקיימו

43 זאת ועוד, מפשט המשנה נראה שבעלי האומניות קיבלו את פני הקיסר בתוך העיר, בשונה מבאדוונטוס. לכן מסתבר הפירוש שבירושלמי, שלפיו עניינה של המשנה הוא לתאר קימה הכרוכה בהפסקת מלאכה: אפילו בעלי אומניות צריכים לעמוד בפניהם, ואם כן המקבילה שעליה ביסס שוורץ את טענתו איננה מובהקת.

44 מונחים יווניים קרובים הם: *παρουσία, ἀπαντάω, ὑπαντά*. וראו, C. Gizewski, 'Adventus', *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. I, Leiden-Boston 2002, pp. 161–162 לזיקה שבין הטקס הרומי שתואר במילה הלטינית adventus לבין השימוש במונח היווני *παρουσία*. לתיאור הופעתו המחודשת של ישו תוך שימוש במוטיבים הלוקחים מהטקס הרומי ראו A. Deissmann, *Light from The Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of The Graeco-Roman World* (Translated by L. R. M. Strachan), London 1927, p. 371; *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5, pp. 858–861; S. MacCormack, 'Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of "Adventus"', *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 21 (1972), pp. 721–752 (721).

45 לרשימת טקסי אדוונטוס מהתקופה ההלניסטית ועד התקופה הרומית המאוחרת, בייחוד במזרח האימפריה, ראו דייסמן, שם, עמ' 372–368; S. MacCormack, *Art and Ceremony in late Antiquity*, Berkeley and Los Angeles 1981, pp. 17–33 של הקיסר בטקסי אדוונטוס ראו מקורמק (לעיל, הערה 44), עמ' 727; H. N. Hannestad, *Roman Art and Imperial Policy*, Aarhus University Press 1988, pp. 165–166 מפורט המתאר את האדוונטוס הוא חיבורו של הרטור מנאנדרוס (Μένανδρος Πήτωρ) *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*, העוסק בנאומים שראוי לשאת בעת טקסים שונים ומקדיש פרק לדרך ביצוע האדוונטוס (L. Spengel, *Rhetores Graeci*, vol. III [Lipsiae] 1853–6, pp. 334–336). תיאורי אדוונטוס לכבוד אספסיינוס וטיטוס מתוארים אצל יוסף בן מתתיהו (לעיל הערה 40); לכבוד אוגוסטוס: Cassius Dio, *Hist. Rom* (Roman History) 51:19:2 של פרטי הטקס בשתי המאות הראשונות לספירה ראו B. Kinman, *Jesus' Entry into*

בפרוביניקיות לכבוד ביקור של קיסרים או שליטים מקומיים במאות הראשונות לספירה חושף כמה קווים משותפים מעניינים בין קבלת פניהם של מביאי הביכורים לקבלת פני השליטים הרומיים: (1) האדוונטוס נפתח בכך שמפמליית השליט המתקרב הייתה יוצאת משלחת המודיעה על בואו המתקרב של השליט,⁴⁶ ובדומה לכך מציינת המשנה כי כאשר הגיעו עולי הרגל 'קרוב לירושלים' הם 'שלחו לפניה' משלחת להודיע על בואם.⁴⁷ (2) עם קבלת ההודעה היו תושבי העיר מכינים את העיר לקראת בוא השליט ויוצאים בתהלוכה אל מחוץ לחומותיה,⁴⁸ כמתואר

Jerusalem in the Context of Lukan Theology and the Politics of His Day, Leiden 1995, pp. 31–39

46 יוסף בן מתתיהו, שם ז, 70; ז, 100.

47 כדי שבני העיר יצאו לקראת הנכנסים לעירם עליהם לקבל מידע מוקדם על הגעתם. משום כך בטקסי אדוונטוס מצוין כי הנכנס היה שולח לפניו משלחת, ומעין זאת מתואר במשנה. מסתבר כי בעת ביקורי תלמידי חכמים בערים חלקו להם כבוד ביציאתם (בבלי, ברכות לא ע"א) ולא בכניסתם, מפני שלא ידעו שהם מגיעים. אפילו יציאה שמימית לקראת צדיק העולה לשמיים (בבלי, כתובות קד ע"א) דורשת משלחת מלאכים שתודיע לקב"ה 'צדיק פלוגי בא'. מצוות הקבלת פני רבו המוזכרת במקורות תנאיים (תוספתא, כפורים ד, ה) נלמדת מהאישיה השונמית ההולכת אל מקומו של אלישע (בבלי, ראש השנה טז ע"ב) ומתקיימת בהליכה למקומו של הרב ולא ביציאה לקראתו (בבלי, חגיגה ג ע"א; סוכה כז ע"ב; יומא עז ע"ב ועוד). חריגה מכך יש בסיפור האגדה על אודות ר' שמעון בן אלעזר והמכוער (בבלי, תענית כ ע"ב), ש'יצאו בני עירו לקראתו' (ובנוסח שבכ"י ואד אל חגארה 'יצאו אנשי עירו לקראתו לקלסו'), ובסיפור האגדה על שיבת ר' עקיבא שהגיע עם עשרים וארבעה אלף זוגות תלמידיו ו'נפוק כולי עלמא לאפיה' (וראו בראשית רבה עח, ה [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 923]). ושמא סיפורים אלו שואבים אף הם מוטיבים מקבלת פני נציבים ושליטים אל תוך סיפורי המעשים. על רבי יהודה הנשיא מסופר כי כש'הוה עבר על סימוניה, יצאו אנשי סימוניה לקראתו' (בראשית רבה, פא [מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 969]; אבל השוו ירושלמי, יבמות יב, ו [ג ע"א] 'בני סימוניא אתון לגבי ר''), וכפי שהעיר א' אופנהיימר, הגליל, בתקופת המשנה, ירושלים 1991, עמ' 80, יש להבין את הסיפור בהקשרו הרומי.

48 קדמוניות יא, 329 (מהדורת שליט, כרך ג, עמ' 30); מלחמת היהודים (ג, 450–458; ז, 68; שם, 101); מקבים א' י, 86; Cassius Dio, Roman History, 51:19:2. והשוו לתיאור דמוי האדוונטוס של קבלת פני ישו בירושלים: 'וַיִּקְחוּ בְיָדָם כְּפֹת תְּמָרִים וַיֵּצְאוּ לִקְרָאתוֹ' (יוחנן יב, 13). גם בתיאורי קבלת פני המלך שבמדרש מתוארים חשובי העיר היוצאים ממנה; ראו ויקרא רבה ל, ז (מהדורת מרגליות, כרך ב, עמ' תשד); ילקוט המכירי, תהילים קל, ד (מהדורת בוכר, עמ' 247); מדרש הגדול, ויקרא כג, מ (מהדורת שטיינזלץ, עמ' תרנח); אבות דר' נתן, נו"ב פרק ז (מהדורת שכטר, עמ' יא). התפקיד הפוליטי של האדוונטוס כהבעת כניעה משתקף יפה באדוונטוס לאספסיאנוס בטבריה. אספסיאנוס ביקש לדעת האם כל בני העיר נוטים לשלום' (מלחמת היהודים), ובני העיר שהיו 'אחוזי אימה' (453)

במשנה: 'יוצאין לקראתם'. (3) תהלוכת מקבלי הפנים הייתה מונהגת בידי כוהני העיר ונכבדים אחרים ובמשנה: 'הפחות והסגנים והגיזברים'.⁴⁹ (4) מקבלי הפנים היו

וביקשו להיכנע לפני המלך 'פתחו לפניו את השערים, יצאו לקראתו בברכות והריעו לו כלמושיע ולמיטיב' (459). על תפקיד היציאה מהחומות ראו עוד, H. Dey, 'Art, Ceremony, and City Walls: The Aesthetics of Imperial Resurgence in the Late Roman West', *Journal of Late Antiquity* 3 (2010), pp. 19–25. על קישוט העיר ערב האדוונטוס ראו שמות רבה, יתרו כט.

49 שם התואר 'פחות' (צורת רבים של 'פחה') שאול מאכדית (bēl pihati) והוראתו 'מושל' BDB [Hebrew and English Lexicon of the Old Testament], p. 808; קדרי, לעיל, הערה 4, עמ' 854. במקרא משמש בעיקר שם תואר למנהיגים בתקופה הפרסית ('ורכבל פחת יהודה' [חגי ב, כא] ו'נחמיה הפחה' [נחמיה יב, כו]; אסתר ג, יב) ומעט בכתובים המתייחסים לזמנים קדומים יותר (מלכים א' י, טו; שם כ, כד). תואר זה אינו מתאר אישיות שפעלה בתקופה ההלניסטית או הרומית המוקדמת (האזכור בתענית ד, ה הוא שימוש בכינוי עתיק. ראו עזרא ב, ו; נחמיה ז, יא). יש שהסיקו מכך כי המשנה מתארת טקס קדום (אפשטיין [לעיל, הערה 13], עמ' 44 ואחרים), אלא שאת השימוש בכינוי 'פחות וסגנים' יש לפתור כהצעת אברהם ביכלר, הכהנים ועבודתם: במקדש ירושלים בעשור השנים האחרון שלפני חורבן בית שני (תרגם מגרמנית: נפתלי גינתון), 'ירושלים תשכ"ו', עמ' 86; ולפניו ר' עקיבא איגר, ביכורים ג, ג אות יז, כשימוש במליצה המקראית 'פחות וסגנים' (לדוגמה, ירמיהו נא, כג; שם, נז). לכן מוזכרים במשנה 'סגנים' בלשון רבים ולא 'סגן' בלשון יחיד כרגיל ביחס למנהל הבית השני (D. Tropper, *The Internal Administration of the Second Temple at Jerusalem*, Dissertation, Yeshiva University, New York 1970, pp. 68–117). הצירוף המקראי 'פחות וסגנים' נועד אפוא לתאר את הנהגת העיר האזרחית היוצאת לקראת הנכנסים, נוהג המתועד בטקסי אדוונטוס רבים: באדוונטוס לאלכסנדר (קדמוניות, יא, 326–336) מקבלי הפנים הם הכהן הגדול (ידוע) שיצא עם 'האזרחות': μετὰ τῶν ἱερέων καὶ τοῦ πολίτικοῦ (329), דהיינו citizen-body (כפי שתרגם ספילסבורי במהדורת מייסון) ולא סתם: 'המון האזרחים' (כפי שתרגם שמחוני). חשיבות מקבלי הפנים מודגשת במקבילות שבספרות חז"ל: לפי הסכוליון למגילת תענית, מועד כ"א בכסלו (כ"י אוקספורד [מהדורת נעם, עמ' 101]): 'נהג עמו אלף בולטין מירושלים מכוסין בלבנים ואלף פירחי כהנא/ה] מכוסין בכלי שרת' או (כ"י פארמה [שם]) 'ויצא לפניו הוא וכל (וכל) גדולי ירוש[לים]'. לפי הבבלי (יומא סט ע"א, כ"י מינכן 6) 'לבש בגדי כהנה ונתעטף בבגדי כהנה ויקרי ירושלים עמו'. וראו עוד מה שכתב מאיר בן שחר (ט' אילן ו' נעם, בין יוספוס לחז"ל, א-ב, ירושלים תשע"ז, א, עמ' 137–141). אוגוסטוס נתקבל ברומא על ידי הבתולות הווסטיליות, הסנט והאנשים עם נשיהם וילדיהם (קסיוס דיו, לעיל הערה 45); אספסיאנוס נתקבל על ידי 'אנשי המעמד העליון' (מלחמת היהודים ז, 68), ובסכוליון למגילת תענית, כ"ב בשבט, בתיאור קבלת ה'שליח' של 'סגנס' [=קליגולה] דהיינו פטרוניוס שליח הקיסר 'יצאו לפניו כל גדולי ירושלים' (כ"י פארמה). המדרש בויקרא רבה ל, ז (מהדורת מרגליות, עמ' תשר) מתאר כיצד בעת ביקורו של מלך במדינה החייבת לו מס ('ליפס' – λαιπᾶς) מקבלים את פניו גדולי המדינה היוצאים לקראתו 'מ' מילין וקלסוהו', 'בינוני המדינה' היוצאים

מברכים את הקיסר על בואו לשלום תוך הרעפת שבחים על ארץ הולדתו ועל מקום גידולו, כשם שמקבלי הפנים מברכים: 'אחינו אנשי מקום פלוני באתם בשלום'.⁵⁰ (5) כפי שהעיר שוורץ, קבלת האישיות הנכנסת הייתה נעשית על ידי הגילדות המקצועיות, אולי לפי סיווג היררכי, ואפשר שלכך רומזים דברי המשנה: 'כל בעלי אומניות שבירושלים עומדים בפניהם'. (6) כפי שהערנו, בטקס האדוונטוס מידת הכבוד שרחשו בני העיר לאישיות הנכנסת באה לידי ביטוי במרחק שהלכו מעירם כדי לקבלה. נוהג זה יכול להבהיר, כאמור, את הלשון הקשה שבמשנה: 'לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים'.

[ד]

המקבילות שעליהן עמדנו בסעיף הקודם מלמדות כי טקס הביכורים תואר כקיום מדורק של אדוונטוס עבור עולי הרגל. מסקנה פוזיטיביסטית מעובדה זו יכולה להיות כי אופן קבלת פני עולי הרגל בשלהי ימי הבית הושפע מטקסי קבלת הפנים של מנהיגים רומיים. אפשר לחזק מסקנה זו באמצעות הדמיון – שעליו עמד שמואל ספראי – בין תיאור קבלת הפנים שבמשנה לבין תיאור קבלת הפנים לישו לפי ספרי הבשורות (מרקוס יא, 9; מתי כא, 9; לוקס יט, 38), ולהסיק כי אותו נוהג היסטורי

לקראתו ה' מילין ו'כל בני המדינה' המקבלים את פניו לאחר 'שנכנס למדינה'. המונח 'בינוני המדינה' הוא כנראה עיבוד של ויקרא רבה (וכן קהלת רבה ט, ז; תנחומא, אמור כד) לנוסח היווני המקורי של המדרש שהשתמר בכמה מן המקבילות. כך לפי הפסיקתא דרב כהנא (כז, מהדורת מנדלבוים, ב, עמ' 412) בין 'גדולי המדינה' ל'כל בני המדינה' יצאו 'פטרבולי מדינה'. כפי שהציע המהדיר (שם, הערה 8) 'פטרבולי' הוא שיבוש של 'פטרבולי' *πατροβούλι* (מילולית: אבות המועצה), גרסה שאכן נשתמרה במדרש הגדול לויקרא כג, מ (מהדורת שטיינזלץ, עמ' 586) הגורס 'יצאו פרטבולי המדינה'. לפי הגרסה המצוטטת בערוך ערך פרט: 'יצאו פרטוטי', והוא מפרש 'שלטוני מדינה בלעז' – פֶּרְטוּטִי 'חשובים' (*φέρτατοι*) (ספר הערוך לרבינו נתן בן רבינו יחיאל, וינה תרפ"ו, חלק שישי, עמ' תכג). באדוונטוס של אלכסנדר מתואר כי במקום שהכהן ישתחוה וישאל לשלום אלכסנדר, אלכסנדר משתחוה לפניו 'והקדים בשלמו של הכהן הגדול' (קדמוניות יא, 331). לתיאורים נוספים של קילוסים וברכה למלך הנכנס ראו מלחמת היהודים ז, 100–102, וכן קבלת הפנים דמוית האדוונטוס של ישו (יוחנן יב, 13). על הנוהג להתייחס בעת קבלת הפנים לשם המקום שבו גדל והתחנך הקיסר או השליט הנכנס ראו מקורמק, הטקס (לעיל, הערה 45), עמ' 5; קינמן (לעיל, הערה 45), עמ' 33. על קילוס המלך בעת כניסתו למדינה ראו גם מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דשירה פרשה א, עמ' 119; ויקרא רבה ל, ז (עמ' תשד); פסיקתא דרב כהנא, פרשה ה (מהדורת איש שלום, עמ' כא ע"ב); אבות דר' נתן נו"ב, פרק ז (מהדורת שכטר, עמ' יא); בראשית רבה י (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 76).

משתקף במשנה ובבשורות.⁵¹ אלא שהמכנה המשותף של המשנה ושל התיאור שבבשורות נובע מסיבה רטורית ולא מסיבה היסטורית. כפי שהעירו חוקרי הברית החדשה, תיאור כניסתו של ישו לירושלים נעשה כתיאור של כניסה טריומפלטית של מלך הנכנס אל העיר, ובתיאור כניסתו משוקעים לא רק מוטיבים מקראיים (כגון זכריה ט, ט) אלא גם מוטיבים רומיים הלקוחים מטקס האדוונטוס.⁵² המכנה המשותף של המשנה ושל הבשורות נובע אפוא מהשימוש במודל הרומי כמודל ספרותי. אני מבקש לבסס את טענתי על מוטיב משותף נוסף, וחשוב יותר, בין המשנה לבין הטקס הרומי. לא זו בלבד שהמשנה מתארת את קבלת הפנים של מביאי הביכורים לפי המודל של קבלת שליט, אלא אף מוזכר בה מלך של ממש העולה לדגל ונכנס אל ירושלים: 'אפי'לון] אגריפס המלך נוטל הסל על כתפו ונכנס, עד שמגיע לעזרה' (ביכורים ג, ד).

כמה היסטוריונים ראו בתיאור זה הד לאנקדוטה היסטורית מימי אגריפס הראשון⁵³ או אגריפס השני.⁵⁴ אחרים הציעו כי אין לראות בתיאור שבמשנה זיכרון היסטורי מימי אגריפס הראשון או השני, אלא קביעה נורמטיבית: 'אפילו [אדם חשוב כ]אגריפס המלך [צריך שיהא] נוטל הסל על כתפו'.⁵⁵ גם אם נניח שהמשנה

51 ספראי (לעיל, הערה 12), עמ' 132; שם, עמ' 163 הערה 76.

52 הספרות על כך עצומה. ראו ספרו המסכם של ברנט קינמן (לעיל, הערה 45).

53 למניין החוקרים שנקטו עמדה זו ולפירוט נימוקיהם ראו הביבליוגרפיה אצל ד' טריפון, 'קטע ממשנה כעדות למעמדו של המלך אגריפס השני', קתדרה 53 (תש"ן), עמ' 27-48, בייחוד עמ' 37 הערה 55.

54 אפשטיין (לעיל, הערה 13), עמ' 44, ושם הערה 118a; עמ' 333-334; עמ' 399; ליברמן (לעיל, הערה 17), חלק ב, עמ' 850 הערה 78; לספרות נוספת ראו טריפון, שם, עמ' 38 הערה 57. יש להקדים לביור זה את שאלתו של דיוויד גודבלאט: 'whether rabbinic tradition was aware of the fact that there were two kings named Agrippa and knew how to distinguish between them', D. Goodblatt, 'Agrippa I and Palestinian Judaism in the First Century', *Jewish History* 2 (1987), pp. 7-32 (p. 25 n. 18) או שמא אגריפס הראשון ואגריפס השני 'ניטשטשו בזיכרון ההיסטורי והיו לרמות ספרותית אחת', ד' שוורץ, אגריפס הראשון – מלך יהודה האחרון, ירושלים תשמ"ז, עמ' 173.

55 ביכלר (לעיל, הערה 49), עמ' 14. כפי שהעירו חוקרים, הסיפור על אגריפס מובא בתוספתא (ביכורים ב, י) בקונטקסט הלכתי: 'כל הדרך כולה הרשות בידו ליתנו לעבדו או לקרובו עד שמגיע להר הבית. הגיע להר הבית אפי'לון] אגריפס המלך נוטל את הסל על כתיפו ונכנס עד שמגיע לעזרה' (וראו ניסוחו ככלל הלכתי עבור כל 'מלך גדול שבישראל' אצל הרמב"ם, משנה תורה, ביכורים ג, יב). לפי דרך זו השימוש בשמו של אגריפס הוא שימוש בדימוי של מלך 'המגלם תכונות מסוימות בספרות חז"ל' (שוורץ, שם, עמ' 178-179). כשם שהמשנה משתמשת בדמותו האגדית של שלמה המלך כדי לעסוק בהלכות פועלים (כבא מציעא ז, א), כך היא משתמשת בדמותו של אגריפס כדי לפסוק הלכות בשדות אחרים.

נשענת על זיכרון חי מימי אגריפס המלך, שהיה מוחל על גינוני מלכות בשעה שהיה מגיע למקדש כפי שאפשר, לדעתי, ללמוד מתיאורו של יובנאלים (סאטירה ו, 157–160),⁵⁶ הרי תיאורו של המלך נושא סל הביכורים מקבל משמעות חדשה כשהוא מופיע במסגרת טקס שכל מגמתו היא הענקת כבוד למלך הנכנס אל העיר.

לשימוש דומה בדמותו של אגריפס ראו בבלי, פסחים קז ע"ב (על אף שהביריתא קובעת בלשון עבר כי אגריפס 'היה רגיל לאכול בתשע שעות', קשה להניח שביסודה מונחת מסורת על זמני האכילה של אגריפס הראשון או השני, ונראה הגיוני יותר שהמשנה, שיודעת כי למלכים יש לוח זמנים משלהם [ברכות א, ב], משתמשת ב'אגריפס' כדי לספר סיפור על נוהג כזה).

56 'שם בשבת של שנת שבתון בלי מנעל הוא המלך', יובנאלים: הסאטירות (תרגמה מרומית: רחל בירנבאום), 'ירושלים תשס"ג, עמ' 134, סאטירה ו, 157–160, בייחוד 159. בסאטירה זו שפורסמה סמוך לשנת 117 ליועג יובנאלים לאגריפס השני על רקע הניגוד בין חסידותו הפומבית לפריצותו המינית. אם נקבל את הפירוש שלפיו תיאורו הנלעג של המלך נשול הנעליים ביום חג (festa sabbata) קשור למנהגי הבעת הכבוד למקדש, הכוללים חיוב הסרת מנעל (ראו משנה, ברכות ה, ט; וכחצצת ספראי [לעיל, הערה 12], עמ' 144; E. Courtney, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, London 1980, pp. 281–282; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 1–2, Jerusalem 1980, Vol. 2, p. 100), מתברר כי אפיון זה של אגריפס כמי שמוחל על כבוד המלכות בכניסתו למקדש משתקף בשני טקסטים שונים ורחוקים זה מזה, ויש בכך כדי לרמוז לאותנטיות של המסורת על אודות אגריפס. אני חושב שיש בכך כדי לתת תוקף לטיעונו של אפשטיין כי גם אם המשנה מעוניינת בהלכה (חיוב האיש החשוב בנשיאת הסל), אין סיבה שלא להשתמש לשם ניסוחה בתקדים היסטורי, ולכן היא אינה אומרת 'מלך ישראל' אלא משתמשת בשם המסוים של אגריפס ('נ"א אפשטיין', 'המדע התלמודי וצרכיו', ידיעות המכון למדעי היהדות ב [תרפ"ח], עמ' 7; גורבלאט [לעיל, הערה 54], עמ' 25 הערה 19). העובדה שאפשר לזהות קווי אופי משותפים למסורות על אגריפס הנוגעות למחילה על כבוד המלכות (אגריפס קרא בתורה מעומד [משנה, סוטה ז; עבר מלפני הכלה ובבלי, כתובות יז ע"א]) אינה צריכה בהכרח להטיל את צל החשד שלפיו 'אגריפס' מתפקד כ'דמות טיפוסית המגלמת תכונות מסוימות, ולא דווקא עדות היסטורית' (שוורץ, שם, עמ' 179) על כל המסורות, שהלוא חלקן בוודאי קדומות וקרובות בזמן לימי אגריפס השני (למעשה, לפי הירושלמי, סוטה ז, ח [כב ע"א], התנא המגיב למעשה הוא תנא בן דור יבנה!). מסתבר שאגריפס אכן היה מלך שמחל על כבודו בעת שעלה למקדש, והדבר זכה לשבח אצל החכמים היהודים וללעג מידי הסטיריקן הרומי. המכנה המשותף בין המקורות הוא תולדה של הרושם ההיסטורי שהותירה דמותו ולא של מעשה יצירה ספרותי (אם כי יש להרגיש שיובנאלים אינו מזכיר במפורש את המקדש וקשה לקבוע בוודאות מהי ה-festa sabbata המדוברת). לפרשנויות נוספות ראו L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton NJ 1993, p. 164; L. Watson and P. Watson, *Juvenal: Satire 6* (Cambridge Greek and Latin Classics), Cambridge 2014, pp. 124–125

את התפקיד שממלא אגריפס במסגרת אדוונטוס זה לעולי הרגל אפשר לפרש בשתי דרכים. מחד גיסא, ייתכן כי השימוש בדמותו של אגריפס, נצר למשפחה החשמונאית, שהחשיב את מוצאו הכוהני יותר מאשר את כוחו הפוליטי,⁵⁷ נועד להציע אלטרנטיבה לדפוס הכבוד הרומיים באמצעות תמונה של מלך יהודה האחרון הצועד וסל הביכורים על כתפו כעבד רגיל, ושניהם, המלך והאדם הפשוט, עולים להר ה' כאחד. מאידך גיסא, אפשר שאגריפס האדומי, נצר למשפחה ההרודיאנית, שגדל ברומא ושלט מכוח צווים קיסריים, מייצג במשנה זו את הכוח הפוליטי הרומי.⁵⁸ לפי הגרסה השנייה, אזכורו במשנה נושא משמעות פוליטית חריפה ונועד לצייר תמונה שבה הדמות המייצגת את השלטון הרומי עולה לרגל כאחרון העבדים כשהסל על כתפיה.⁵⁹ אני מעדיף את האפשרות השנייה, משום שהשימוש בטקס האדוונטוס כבמודל ספרותי שנועד לחתור תחת משמעותו המקורית היה דבר

57 ראו פילון האלכסנדרוני, המשלחת לגאיוס (*Legatio ad Caium*), 278.
 58 זהותו של אגריפס הייתה שנויה במחלוקת בעולמם של הפרושים והתנאים: אגריפס מתואר כמי שחש עצמו כנוכרי ולכן 'זלגו דמעיו' כשהגיע למילים 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי' (משנה, סוטה ז, ח), ואילו היהודים ניחמוהו וקראו 'אל תיתירא אגריפס, אחינו אתה אחינו אתה' (שם; ספרי דברים קנז). אך קריאה סימפטית זו מכילה אירוניה פנימית – אנו קוראים לך 'אחינו' ומקבלים אותך בתורת 'אח' אך בתורת אח אדומי שעליו נאמר 'לא תתעב אדומי כי אחיך הוא' (דברים כג, ח; *J. Jeremias, Jerusalem in the Time of Jesus*, London, 1969, p. 334). לפי ר' נתן מקבלי של אגריפס הובילו לחורבן 'שחינפו לאגריפס המלך' (תוספתא, סוטה ז, טז), ולפי חנינה בן גמליאל 'הרבה חללים נפלו באותו היום שהחניפו לו' (ירושלמי, סוטה ז, ח כב ע"א). התרסה קרובה מוזכרת אצל יוספוס (קדמוניות יט, 332), המספר כיצד נאמר לאגריפס א' שלא יכנס למקדש בשל נוכריותו (אילן ונעם [לעיל, הערה 49], א, עמ' 501; וראו עוד שוורץ [לעיל, הערה 54], עמ' 171–184; טריפון [לעיל, הערה 53]; *J. M. Baumgarten, 'Exclusions from the Temple: Proselytes and Agrippa*, *Journal of Jewish Studies* 33 (1982) pp. 215–225). אגריפס לא היה אדומי/רומי מלכות כהנית/חשמונאית הפך את אגריפס לדמות מתאימה לתיאור האדוונטוס המתהפך.

59 מהמטבעות הרבים המתארים את סצנות המפגש שבין יהודה ורומא (*H. S. J. Hart, 'Judea and Rome the Official Commentary', The Journal of Theological Studies* [New Series], vol. 3 [1952], pp. 172–198), אפשר ללמוד על ההצגה השיטתית של יהודה בדמות אישה נכנעת בפני השליט הרומי המיוצג כחייל חמוש. לא רק יהודה, אלא גם אלוהיה, נתפס כמלך אילם השומע עלבון בניו ושותק, ראו מכילתא דר"י, בשלה, פרשה ח (עמ' 142) אשר 'יחד עם עמו שבויים ברומא' (*Minucius Felix, Octavius, X, 3–4*). תרגום לעברית: א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשס"ו, עמ' 77, וחז"ל התמודדו עם בעיה זו באופנים מגוונים (אורבך, שם; ע' שרמר, 'מדרש והיסטוריה: כוח האל ותקוות גאולה בעולמם של התנאים בצל האימפריה הרומית', ציון עב [תשס"ו], עמ' 36–5).

שכיח: טקס האדוונטוס קרוח בעולם הרומי, ויהודי ארץ ישראל הכירוהו היטב.⁶⁰

שבוי במחנה העבדים הרי המשנה מוציאה אותו מהשבוי ומושיבה אותו שוב על כיסאו לקבל את פני השליט העולה אליו לרגל.

טקס האדוונטוס הותיר חותם תרבותי עז: ערים קבעו את האדוונטוס כנקודת מוצא למניין השנים שלהן (דייסמן [לעיל, הערה 44], עמ' 368–372; קינמן [לעיל, הערה 45], עמ' 27–28). וטבעו מטבעות להנצחתו (מכילתא דר"י, בחדש פרשה ח). הדברים אמורים בייחוד כלפי הדריאנוס, 'הקיסר המהלך', שמשעותיו הארוכים ברחבי האימפריה (Dio Cassius, Roman History 69.9.1) ייצרו מגוון טקסי אדוונטוס (לרשימת הפרובינקיות ראו L. Kreitzer, 'Sibylline Oracles 8, The Roman Imperial Adventus Coinage of Hadrian and The Apocalypse of John', *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 4 [1989], pp. 69–84 [p. 84, n. 21]). עדות לרושם שהותירו ביקוריו עולה מפפירוס שנמצא באוקסירינכוס (P. Oxy. XXXI 2553). המעיד על כך שבראשית המאה השלישית (!) ציינו מדי שנה את יום כניסתו לעיר (P. J. Sijpesteijn, 'A New Document Concerning Hadrian's (Visit to Egypt)', *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 18 [1969], pp. 109–118). האדוונטוס של הדריאנוס בפרובינקיה יודיאה הונצח על מטבעות אימפריאליים ומקומיים. על מטבע הברונזה האימפריאלי (ADVENTVI AVG IVDAEA) מופיעה דמות אישה כסויית ראש המייצגת את יהודה ושני ילדים (לפניה ולאחריה) נושאים עלי תמר לקיסר. בתחתית המטבע נמצא שור שחוט שהובל למזבח (הארט, שם, עמ' 193; א' קינדרלר, 'תיעוד נומיסמטי לביקורו של אדריאנוס בארץ-ישראל', שנתון מוזיאון הארץ 17–18 [1975], עמ' 61–62). קרייצר ראה במטבע ביטוי לתעמולה אימפריאליט שנועדה לדכא שאיפות לאומיות והסביר את הימצאות הילדים על המטבע כך: 'The emphasis on the children within all three types highlights this concern, by visually presenting the idea of a new generation growing up under the advantages of imperialistic rule. No doubt the recent memories of the second Jewish Revolt are largely responsible for this obvious attempt to refashion the provincial image away from a militaristic one to a more domestic one' (שם, עמ' 111). על האפקט החינוכי של האדוונטוס ראו A. R. Paolone, 'Empires, Rituals and Ceremonial Pedagogy, Old and New', *Revista Española de Educación Comparada* 31 (2018), pp. 35–54 (42–43). על הנוכחות של האדוונטוס בספרות חז"ל ראו לעיל הערות 35, 42–45. וראו מכילתא דר"י, מסכתא דשירה, ג (עמ' 127). אפשר שלטקס אדוונטוס מכוונת המשנה בעבודה זרה, ו: 'בומסיות של מלכים הרי אילו מותרים מפני שמעמידין אותו בשעת שהמלכים עובדים' (ראו התלבטותו של י' פורסטנברג, 'ביטול עבודה זרה: הדיאלוג של החכמים עם האלילות תחת הקיסרות הרומית', ראשית 1 [תשס"ט], עמ' 117–144, בייחוד עמ' 127 הערה 30). לאחרונה (2013–2015) נתגלה פסיפס בבית הכנסת שבח'רבת חוקוק (מזרח הגליל התחתון, מאה חמישית). ברגיסטר העליון של 'פנל הפילים' (117.7 * 196.5 ס"מ) שבפסיפס, מתואר מפגש בין שני אישים ומלוויהם: מנהיג נוכרי לבוש למלחמה, המחווה בידו הימנית אל שור שאת קרניו הוא אווזו בידו השמאלית, המטה את ראשו במחוות כבוד כלפי הדמות האחרת, מנהיג יהודי שמצביע באצבע ידו הימנית לשמיים (לתיאור מפורט:

שעיה כהן הראה כי המפגש בין ידוע הכוהן הגדול לבין אלכסנדר הגדול מתואר בקדמוניות (יא, 326–336) לפי מודל הלניסטי של אדוונטוס.⁶¹ סופרים נוצריים תיארו את כניסת ישו לירושלים תיאור דומה.⁶² במקורות אלו השימוש באדוונטוס כמודל ספרותי נעשה תוך חתירה תחת משמעותו המקורית: בתיאור של ביקור אלכסנדר נאמר: 'וכששמע שהוא לא רחוק מהעיר יצא עם הכהנים והמון האזרחים וערך את קבלת הפנים בשווה לה הוד קדושה שלא כפגישתם של שאר העמים' (קדמוניות יא, 329). המלך צעד לקראת מקבלי הפנים המבקשים את חסותו, אולם ישתחו ל מלך המתקרב, ניגש אלכסנדר לברו אל הכהן *τὰ ἐγαντία τούτων ἐγένετ' προσεκύνησεν τὸ ὄνομα* [השתחוה לפני השם] *καὶ τὸν ἀρχιερέα πρῶτος ἡσπάσατο* [שעל הציץ] והקדים בשלומו של הכהן הגדול'. כפי שהעירה שלומית מאל, יחסי הכוחות הפוליטיים

K. Britt and R. Boustán, 'The Elephant Mosaic Panel in the Synagogue at Huqoq: Official Publication and Initial Interpretations' *Journal of Roman Archaeology* (Supplementary Series 106, Portsmouth RI, pp. 30–38).
 הוצעו שתי פרשנויות מרכזיות: ג'ודי מגנס, חוקרת האתר, הציעה שמדובר בתיאור המפגש שבין אלכסנדר מוקדרון ושמעון הצדיק (J. Magness et al., 'The Huqoq Excavation Project: 2014–2017 Interim Report', *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 380 [2018], p. 95). לעומת זה, בריט ובוסטן (שם, עמ' 62–80) זיהו את נושא הפנל כמזכור של אנטיוכוס סידטס על ירושלים ואת הרגיסטר העליון כסצנת הברית בין יוחנן הורקנוס למנהיג היווני. לפי פרשנויות משוערות אלו (ראו S. Fine, 'Review of Karen Britt and Ra'anán S. Boustán, The Elephant Mosaic Panel in the Synagogue at Huqoq', *Images* 2018, pp. 1–3) ובייחוד לפי הראשונה, לפנינו תמונת מפגש המשתמשת ברגע המפגש עם המלך הנוכרי כרגע שבו המלך הזר (שאולי עומד בשערי העיר) מעניק כבוד לאלוהי ישראל באמצעות שור הקורבן המיועד למזבח ובאמצעות מחוות היד של המנהיג היהודי כלפי השמיים, ואפשר שיש בכך עדות לאפקטיביות ולחשיבות של דימויי המפגש עם מושלים זרים לפחות בעולמם של מתפללי חוקק.

S. J. D. Cohen, 'Alexander the Great and Jaddus the High Priest According to Josephus', *AJS Review* 7 (1982), pp. 41–69.
 (האחת עוסקת באדוונטוס [המתהפך] והאחרת בסיפור תיאופני של הצלה ניסית). לעמדה אחרת הרואה בסיפור רצף אחד ראו J. A. Goldstein, 'Alexander and the Jews', *American Academy for Jewish Research* 59 (1993), pp. 88–89.

62 אם כי אימוץ מוטיב הניצחון בתיאור הכניסה הוא חלקי, שהרי ישו מתואר כ'עני ורוכב על חמור', ומבחינה זו כניסתו לעיר היא א־טריומפלית, כנראה משום שכניסתו נכשלה בהווה ולכן תבוצע שוב בעתיד (קינמן [לעיל, הערה 45], עמ' 120–121). לזיקה שבין האדוונטוס של הדריאנוס בירושלים לטקסטים אפוקליפטיים יהודיים ונוצריים ראו קרייצר (לעיל, הערה 60).

בקבלת הפנים התהפכו: טקס 'האדוונטוס' לא הסתיים בכניעה של הכהן הירושלמי לפני אלכסנדר אלא להיפך – המלך נכנע לפני הכהן;⁶³ שתי התהלוכות הנעות זו לעבר זו במסלול התנגשות מסמנות את שתי המלכויות, כך שהשתחוויותו של אלכסנדר מלמדת כי כוחם של מלכי האומות יונק מכוחו של הכהן המגלם בדמותו את הנוכחות האלוהית.⁶⁴ אותה תופעה מתקיימת לדעתי במשנה ביכורים: באמצעות השימוש באדוונטוס כמודל ספרותי החליפו חז"ל את דמות המלך הנכנס עם צבאותיו בדמותו של מלך העולה לרגל ונושא פירות על כתפו, ובכך המחזו את עיקרון היסוד של הכרזת מקרא הביכורים (דברים כו, ג-י):

וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְהִי בַּיָּמִים הָהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַה' אֱלֹהֶיךָ
כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאֲבוֹתֵינוּ לָתֵת לָנוּ... וְעַנִּיתָ וְאָמַרְתָּ לְפָנַי
ה' אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבִד אָבִי... וַיְבָאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת

63 ש' מ'אלי, אור מעבר להרי החושך: סיפורי אלכסנדר מוקדון בספרות חז"ל, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ט, עמ' 53. למוטיב זה כמאפיין אגדות מקדש כוהניות ראו: אילן ונעם (לעיל, הערה 49), כרך א, עמ' 42. היפוך שונה של האדוונטוס נמצא בתיאור קבלת הפנים של פטרוניוס שליח הקיסר קליגולה (39 לספירה), סיפור אגדי הקשור בכמה דרכים לאדוונטוס של אלכסנדר (ראו אילן ונעם, שם, עמ' 470; 473). בסיפור זה יצאו היהודים המבוועתים מפני סכנת הצלם בהיכל לקראת פטרוניוס שבא לטבריה (קדמוניות לעיל, יח, 270) והיו מתחננים וצועקים לשליח' (סכוליון למגילת תענית כ"ב בשבט, כ"י פארמה [מהדורת נעם, עמ' 133]), וכו' אלא שכאן היציאה הנכנעת מחוץ לעיר (קדמוניות, שם; ולפי שני הסכוליה 'היו מקדימין אותו לכל כרך ורך') נושאת משמעות רדיקלית של כניעה והופכת להתנגדות: 'שכבו על פניהם וחשפו את צוואריהם ואמרו שהם מוכנים ליהרג' ἐπὶ τὰ πρόσωπα κείμενοι καὶ τὰς σφαγὰς προδεδεικνύοντες ἔτοιμοι κτείνεσθαι) (על ש[נ]מות תהיו דא' (סכוליון, כ"י פארמה, והוראתו: 'נמות לפני שנניח לזו להתרחש', אילן ונעם, שם, עמ' 476). הפוטנציאל ה'התקפי' שבכניעה זו נחשף בעיבוד של הסכוליון כ"י אוקספורד כפי שביארוהו קיסטר (על הסכוליה למגילת תענית, תרכין סד [תשס"ה], עמ' 459) ונעם (אילן ונעם, שם, עמ' 477-478). לפי גרסה זו ה'מלאך' איננו פטרוניוס ה'שליח' (כנוסח כ"י פארמה) של הקיסר (וכך, 'שליח', πρεσβύτερος, הוא מכונה אצל יוספוס. ראו ו' נעם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ד, עמ' 287) שאת פניו קיבלו, אלא מלאך שמיימי, ולכן מקבלי הפנים הם המלאכים והם אינם מאיימים במותם שלהם ('נמות ולא תהיו דא', כ"י פארמה) אלא במות שליח הקיסר ('עד שתמות [אתה] תהיו דא').

64 מ' שניידר, מראה כהן, תיאופניה, אפתיאווה, ותיאולוגיה בינארית בין ההגות הכהנית בתקופת הבית השני לבין המיסטיקה היהודית הקדומה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ז, עמ' 63. על האפשרות כי סצנה זו מתוארת בפסיפס בית הכנסת בחוקוק ראו לעיל, הערה 59.

אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וְדָבָשׁ. וְעַתָּה הִנֵּה הִבָּאתִי אֶת רִאשִׁית פְּרֵי הָאָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה
לִי ה' וְהִנַּחְתּוּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ.

ההכרזה עוסקת בבעלות אלוהים על האדמה ופירותיה: האיכר הנכנס עם פירותיו חוזר שבע פעמים על השורש נת"ן, ושלוש פעמים הוא מצהיר כי: 'באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו' (כו, ג); 'ויתן לנו את הארץ הזאת' (שם, ט); 'הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי' (שם, י).⁶⁵ אם כן, טקס הביכורים מביע את אדנות אלוהים על האדמה, ובעיצובו של הטקס כאדוונטוס במשנת ביכורים הוא מביע את המסר הזה תוך שימוש בטקס רומי וחתירה תחת תפיסת הכבוד הרומית.⁶⁶ את הסיפור הרצוף במשנה לשאלה 'כיצד מעלין את הביכורים'⁶⁷ אין לקרוא כתיוד

65 רעיון זה חוזר גם בפסוקים א, ב, ויא. ראו מ' בוכר (לעיל, הערה 13), עמ' 84.

66 לדוגמאות נוספות בספרות חז"ל לשימוש בריטואלים הלקוחים מהעולם הרומי והיפוכם כדי לחתור תחת משמעותם, כחלק מדפוסי שיח של התנגדות לתרבות השלטת, ראו ד' בויארין, 'תעלולנים, מקדשי השם ופייסנים: תסריטים נסתרים ומיומנויות ההתנגדות של הפזורה', תיאוריה וביקורת 10 (1997), עמ' 145-162. יאיר פורסטנברג (לעיל, הערה 60, עמ' 143) הראה כיצד פרקטיקות מסוימות של ביטול עבודה זרה בהקשר לפולחן השליט נגזרו 'ישירות מן המודל הפוליטי שבתוכו נקבע מעמד הקיסר'. גם במקרה דנן ההתנגדות לכוחו של הקיסר נעשית תוך אימוץ והפנמה של דפוסי הכבוד הרומיים, המבטאים הפנמה של האופן שבו מכבדים שליט אל תוככי תיאור הריטואל היהודי. דוגמה קשה של תיאור אלוהים בדמות קיסר בלא היפוך ערכים מצויה במשל האתלטיין שבכרזת רבה כב, ט, שבו מומשל האל הניצב בין קין להבל לקיסר המשועשע מהאתלטיין הנאבקים למוות. במשל זה, כפי שכתב יהושע לוינסון, דימוי אלוהים הוא גרוטסקי: 'הוא מוצג לא כהיפוכו של הקיסר אלא כתאומו, גם שליט בלעדי וגם אכזרי וצמא לדם' (י' לוינסון, 'אתלט האמונה: עלילות דמים ועלילות מדומות', תרביץ סח [תשנ"ט], עמ' 84). דבר זה קשה בעיני המדרש 'ואי אפשר לפה לפרשו' (ראו עוד מ' הלברטל, 'אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו', תרביץ סח [תשנ"ט], עמ' 43-44), משום שהוא מבקר את האל על כך שאיבר את זהותו ונתדמה לקיסר. האופן שבו המשנה מציירת את השליט עולה לרגל אל הריבון האמיתי של האדמה ופירותיה מתאים לאופן שבו תיאר ישי רוזן-צבי את המשנה כאלטרנטיבה פוליטית ותיאולוגית לעולם הרומי (הדגשה שלי, ה"מ): 'The rabbis... could not see themselves as integral parts of a Roman whole because they offered a complete alternative to the Empire; a system, indeed a universe, of their own making. True, this alternative – in which the Jewish God is pictured as a super-emperor – can itself be read as a clear sign of cultural mimicry', I. Rosen-Zvi, 'Rabbis and Romanization', M. Popovic et al. (eds.), *Jewish Cultural Encounters in the Ancient Mediterranean and Near Eastern World*, Leiden 2016, pp. 218-245

67 לתפקיד התחבירי של שאלת 'כיצד' במשנה ראו א' גולדברג, 'לטיב ניב לשון המשנה: כיצד' כמילת הגבלה', לשוננו מא (תשל"ז), עמ' 6-20; כהן, לעיל הערה 14, עמ' 7-8.

היסטורי אלא כציור אידיאי של האופן הראוי להבאת ביכורים הן בהקשר הלכתי והן בהקשר פוליטי.

[ה]

בספרות התנאים יש מקור אחד נוסף המתאר את הבאת הביכורים לירושלים:

מהו בני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות? שבשעה שהושיבו מלכי יון פְּרָדְסִיאוֹת על הדרכים שלא לעלות לירושלם, כדרך שהושיב ירבעם בן נבט פרדסאות על הדרכים שלא לעלות לרגל, כל מי שהיה כשר וירא חטא באותו הדור מה היה עושה? היה מביא את הביכורים ונותנן לתוך הסל⁶⁸ ומחפן בקציעות, ונוטל את הסל ואת העלי על כתיפו ועולה, כיון שעולה לאותו משמר, א[מרו] לו: 'להיכן אתה הולך?'
אמר להן: 'לעשות קציעות'⁶⁹ הללו שתי כפין⁷⁰ של דבילה במכתוש⁷¹ הלז שלפני, בעלי זה שבידי' כיון שעבר אותו משמר, מעטרן ומעלה אותן לירושלם.

כהן ראה בשאלה זו 'נוסחת פתיחה', אבל זו טענה מוקשה לאור היעדרה בכמה מתיאורי הטקס. ראו ספראי וספראי (לעיל, הערה 13), עמ' 132.

68 גרסת כ"י ארפורט וינה: 'עושין כמין סלין/ם' לא מובנת, הא כיצד יעשו עולי הרגל מביכורי פירות סלים? ואם כך עשו מדוע נדרשו לחפותן בקציעות? יש להעדיף אפוא את החלופה שבכ"י לונדון (שמופיעה גם בכ"י וינה במשפט הבא): 'היה מביא את בכוריו ונותנין לתוך הסל ומחפה אותן קציעות', כלומר אחר שנתן העולה את הביכורים בעומק הסל כיסה והסתיר אותם בקציעות. כך היא גם גרסת הירושלמי ('היה מביא את בכוריו ונותנין לתוך הסל ומחפה אותן קציעות') וכך משמעות נוסח הבבלי בכל עדיו. ליברמן (לעיל, הערה 17), חלק ד, עמ' 1114 פתר כי 'עושין כמין סלים' הוא אשגרה מהמשך הסיפור המתאר כיצד הפכו את העצים לסולמות – ונתחלף סלים בסולם. בנוסח הסכוליון, כ"י אוקספורד וכ"י אא (ראו ו' נעם, 'בעקבות הרף החדש של הביאור למגילת תענית', תרביץ ע"ז [תשס"ח], עמ' 411-424) הנוסח הוא 'והיו הם מעטרין סליהם בתאנים ועלי עץ על כתפיהם'. נוסח זה מקדים את עיטור הסלים למפגש עם המשמרות ובכך מאבד את טעמו של הסיפור, והוא תוצאה של עיבודו הגס והמקוצר של הסיפור בנוסח כ"י אוקספורד של הסכוליון.

69 בכ"י וינה, בכ"י לונדון ובדפוס ראשון 'שתי' (או 'שני') קציעות', אבל גרסת כ"י ארפורט ללא מספר, ובירושלמי (ליידן) 'מעט קציעות', וגרסה זו מובנת יותר, שכן לפיה 'קוצעי הקציעות' נושאים עימם את התאנים החתוכות ומסבירים לשומרים שמטרתם היא לעשות מה'קציעות' 'כפין' (צורת רבים של 'כף') של 'דבילה' או 'שני עיגולים של דבילה' (ברוב כתבי היד של הבבלי), דהיינו הקציעות הן חומר הגלם לדבילות (ראו תוספתא, בבא מציעא ט, כ).

70 זהו כינוי מפתיע לקיבוץ דבלים המכונה דרך כלל 'עיגול דבילה' או 'עיגול שלדבילה' (משנה, תרומות ד, ח; שבת טז, ג ועוד).

71 הגרסה שבכ"י וינה ('מכתב') היא שיבוש של מכתש (כ"י לונדון; דפוס ראשון; הסכוליון

מהו אומ[ר] בני סלמאי הנתוצת⁷² בשעה שהושיבו מלכי יוון *פרסדיאות⁷³ על הדרכים שלא לעלות לירושלם, כל שהיה כשר וירא חטא שבאותו הדור, מה היה עושה?

היה מביא שני גיזרי עצים ועושה אותן כמין סולם,⁷⁴ ומניחן על כתיפו, ועולה כיון שהגיע לאותו משמר אמ[ר] לו: 'להיכן אתה הולך?' אמר להן: 'ליטול שני גוזלות הללו משוכך הלז שלפני בסולם הזה שבידי'

כיון שָׁעֵבֶר אותו משמר מפרקן ומעלה לירושלם לפי שמסרו להן עצמן על המצות לכך נמצא להם שם טוב וזכר טוב בעולם ועליהם נאמר] 'זכר צדיק לברכה' ועל ירבעם בן נבט וחביריו הוא אומר] 'ושם רשעים ירקב'

(תוספתא, תענית ג, ז-ח, כ"י ארפורט)⁷⁵

התוספתא מתארת כיצד בני 'גונבי עלי' עלו באמצעות העלי, ובני 'סלמאי הנתוצת' 'טיפסו' ב'סולם' שניתצו כדי להביא גיזרי עץ למזבח, וכך בדרך של הערמה והתחזות הצליחו לעלות לירושלים. הסיפור מונח לפנינו כסיפור אטיולוגי דרשני המסביר שמות ייחודיים ('גונבי עלי' ו'קוצעי קציעות') המופיעים ברשימת המשפחות מביאות העצים לירושלים.⁷⁶ התוספתא מייחסת אותו לימי 'מלכי יוון', הירושלמי

והבבלי (כ"י גטינגן 'מכתשת'). הירושלמי השמיט את 'מכתש' והשאיר את העלי.
72 כתבי היד של התוספתא והתלמודים מתפלגים בין הכתיב ב'פ' וב'צ', וראו דברי הימים א' ב, נד.

73 בכתב היד 'פרסדיאות', והתיקון על פי ח' מיליקובסקי, להלן הערה 81.
74 בירושלמי תענית הנוסח כפול: 'ועושה אותן כמין שלבין ועושה אותן כמין סולם'.
75 מקבילות: סכוליון למגילת תענית, ט"ו באב (כ"י אוקספורד); ירושלמי, תענית ד, ה (סח ע"ב); בבלי, תענית כח ע"א.

76 לספרות ראו נעם (לעיל, הערה 63), עמ' 218-219, הערות 21-23. מסתבר כי הסיפורים שבתוספתא לא מוסבים על המשנה שלפנינו, שהרי כפי שהעירה כנה ורמן יש פער ביניהם: 'בני סלמאי הנתופתי' אינם מופיעים במשנה ובני גונבי עלי וקוצעי קציעות מוזכרים במשנה בקשר לעצים ובתוספתא בקשר לביכורים. אפשר שהתוספתא מוסבת על נוסח קדום או חלופי של הרשימה (C. Verman, 'The Wood-Offering: The Convolutional Evolution of a Halakhah in Qumran and Rabbinic Law', E. G. Chazon et al. (eds.), *New Perspectives on Old Texts*, Brill 2010, p. 172; הנ"ל לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א, עמ' 343-345). ליברמן (לעיל, הערה 17), חלק ה, עמ' 1114 העיר לאפשרות שהבא 'מהו אומ[ר] בני סלמאי הנתופתי' מצטט מקור הדורש את המקרא עצמו. מקור מעין זה מופיע בתרגום הארמי לדברי הימים א' ב, נד (וכן בתרגום לרות ד, כ): 'בנוי דשלמא דמן בית לחם צדיקא דשומהון טב הי כנטופא דבטילו פרוזדואון דאותיב ירבעם באורחא דלא יעלון בכוריא לירושל[ים] והוון בנוי דשלמא מעטרין פירי

(תענית ד, ה'סח ע"ב) מייחסו לימי ירבעם בן נבט,⁷⁷ והבבלי – לימי 'מלכות הרשעה' (מלכות רומי).⁷⁸ על אף שהסיפור מתייחס לזמנים שבהם המקדש עמד על תלו,⁷⁹ אני סבור כי תיאור המשמרות הסוגרים על ירושלים מלמד כי יצירתו (או לפחות עיבודו) של הסיפור משקפת את איסור הכניסה לירושלים שאסרו הרומים,⁸⁰ והמכניזם שבאמצעותו אכפו הרומאים את איסור הכניסה לירושלים, כלומר הושבת praesidium, משתקף בלשון הייחודית 'פרסדיאות'.⁸¹

בכוריא בצנייא ומובלין בצנעא לירושלם וצלחין קיסיא ועבדין סולמיא ומסקין לירושלם לסדור בית מוקדה לקרבניא'. אומנם זהו תרגום מאוחר (אנציקלופדיה מקראית, ח, עמ' 764–765), והדעת נותנת כי אגדות אלו התפתחו בזיקה פרשנית לרשימה הקדומה של המשפחות מביאות העצים לירושלים.

77 ירבעם בן נבט מוזכר בכל מקבילות הסיפור, אלא שבעוד התוספתא והבבלי מזכירים את ירבעם כתקדים למשמרות, הירושלמי מייחס את סיפור ההערמה עצמו לימי ירבעם. 78 בדפוס וילנה 'גזרה המלכות', אבל בכל כתבי היד (ובדפוסים הראשונים) 'מלכות הרשעה', שסתמה: רומי. מנוסח הבבלי שאל נוסח הכלאיים של הסכוליון (נעם [לעיל, הערה 63], עמ' 222).

79 שהרי גם אם היה אפשר לשער שמנהג הבאת הביכורים לירושלים נמשך אחר החורבן (ראו ספראי וספראי [לעיל, הערה 13], עמ' 210–211), נשאלת השאלה מה טעם להביא שני גזירי עצים לירושלים החרבה?

80 י"נ אפשטיין, 'זמן עצי כהנים והעם', מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 3, ראה בסיפור עדות מימי החשמונאים, וקשר את המסופר בו למקבים א [לעיל, הערה 19], ג, 49. אלא שבזמן זה שלטו היוונים במקדש, ומה הועילו העולים המתגנבים מבעד למשמרות (ספראי [לעיל, הערה 12], עמ' 224)? אם נקבל את הייחוס לתקופות קדומות כאגדי (S. Zeitlin, *Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods*, Philadelphia 1922, p. 117) נישאר עם סיפור אטיולוגי שהחומרים שמהם הוא עשוי (משמרות הסוככים את ירושלים) משקפים את עליות היחידים ה'כשירים' ו'יראי חטא' אל ירושלים לאחר חורבנה והוא מייחס מצב זה לימי המקדש.

81 ראו במילון הלטיני של לואיס ושוורט (Ch. T. Lewis, Ch. Short, *A New Latin Dictionary*); Oxford 1882) בערך 'praesidium': 'those who by their presence protect a place, a camp, or a supply of arms or provisions' רבי בנימין מוספיא במוסף הערוך, ערך 'פרודאות', העיר על המקור הרומי של המילה. על הופעת המילה ונוסחאותיה בספרות התלמודית ראו ח' מיליקובסקי, 'הפרסדיאות' שהושיב ירבעם – התפתחותה של גרסה, סידרא ז (תשנ"א), עמ' 45. על התפקיד הפוליטי של הפרסדיאות בפרובינקיות ראו M. C. Bishop, 'Praesidium: Social, Military, and Logistical aspects of the Roman Army's Provincial Distribution During the Early Principate', A. Goldsworthy & I. Haynes (eds.), *The Roman Army as a Community*, *Journal of Roman Archaeology Supp.* 34 (1999), Portsmouth, Rhode Island, pp. 111–118.

המאה השנייה לספירה (ראו לידל וסקוט [H. G. Liddell & R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford 1968], ערך 'πρασιδίου'), ומצאתי תיעוד לשימוש בה בארץ ישראל בפפירוס ידן 11 ממערת האיגרות, המתאר הלוואה על המשכון מחייל רומאי לתושב מקומי. במסגרת סימון גבולות השטח הממושכן מתואר בשורה 7 הגבול הצפוני כך: βορ[ρᾱ] ὁδὸς καὶ πρασιδίου. לואיס תרגם: 'north a street and the camp headquarter' (N. Lewis, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters – Greek Papyri*, Jerusalem 1989, p. 44). על אף שבלטינית אפשר להשתמש ב־praesidium לכינוי מגוון מתקנים צבאיים, השימוש העיקרי במילה היה לתיאור נקודות צבאיות ששלטו על הדרכים לשם שיטור (B. Isaac, *The Limit of Empire: The Roman Army in the East*, revised edition, Oxford University Press 1992, p. 174 n. 61). האזכור הנדיר של 'פרסידאות' ככינוי למשמר רומי בלשון חז"ל נובע כמדומני מהשימוש הרווח יותר במילה הנרדפת לה 'burgi' (βοῦργος), שהתנאים השתמשו בה כדי לתאר בין השאר את מגדלי השמירה ששלטו על הדרכים. מילה זו שימשה לציון מגוון מתקנים צבאיים ואזרחיים בספרות התלמודית, אך במקורה שימשה לתיאור מגדלי שמירה על הדרכים ברחבי האימפריה, ובמקורות התנאיים השתמשו בה גם כדי לתאר את המשמרות הרומיים ששלטו בדרכים (ראו בייחוד מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דבחדש, פרשה א [מהדורת הורביץ־רבינן, עמ' 203–204]. וראו י' קוטשר, מילים ותולדותיהן, 'ירושלים תשכ"ה, עמ' 17–18; ספראי, הקהילה [לעיל], הערה 17, עמ' 201–202; ב' איזק, 'למהותם של המושגים בורגי ובורגאריי', א' אופנהיימר, י' גפני ומ' שטרן [עורכים], יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, עמ' 235–242). עדויות לאתרים צבאיים רומיים השולטים על הדרכים שהוכילו לירושלים נמצאו במצא, בגבעת רם, באבו גוש, באמאוס ובגבעת שאול. בנייתם של אתרים אלו וראשית הפיקוח הרומי על הדרכים קדם להדריאנוס והתפתח עם התבססות השליטה הרומית ביהודה. לסקירה ארכיאולוגית ראו בנספח I לספרו של איזק, שם, עמ' 427–435. אחר השתלטות הצבא הרומי על שפלת יהודה לאחר דיכוי מרד בר־כוכבא נותרה ירושלים־איליה קפיטולינה במרכז צירי התחבורה הרומיים (ראו I. Roll, 'Roman Roads', Y. Tsafir, L. Di Segni and J. Green [eds.], *Tabula Imperii Romani – Iudaea Palaestina*, Jerusalem 1996, pp. 21–22 and maps with Roman roads and milestone stations). קשה לצייר את ההווי של עולי הרגל המעטים שהלכו בדרכים אלו ונתקלו במשמרות השולטים עליהם, עקב היעדר מקורות על תנועה בדרך אל ירושלים במאה השנייה (M. Fischer, B. Isaac and I. Roll, *Roman Roads in Judaea*, II, BAR International Series 628 [1996], p. 20). אומנם דומה כי כמה ממצאים ארכאולוגיים שנמצאו בצידי הדרכים מוסרים דבר מה על ההולכים בהם: לאחרונה כתבו אורית פלג־ברקת ואיתן קליין על בניית מקדשים רומיים מחוץ לתחומי הערים כעל מעשה פוליטי שנועד לסמל את עליונותה של רומא ושלטונה באזור (א' פלג־ברקת וא' קליין, 'מבני פולחן לאורך דרכים ראשיות ביהודה שלאחר מרד בר־כוכבא: אמצעי להפגנת בעלות חדשה על המרחב? חורבת מדרס כמקרה מבחן', א' פלג־ברקת ואחרים [עורכים], חידושים בארכיאולוגיה של ירושלים וסביבותיה יג, 'ירושלים 2019, עמ' 249–269). זיהוי אתר הפולחן בחורבת מדרס על אם הדרך האימפריאלית המחברת את ירושלים־איליה קפיטולינה עם בית גוברין/אלאותרופוליס (אחת מדרכי

נראה כי הסיפור מעוצב במהופך לתיאור שבמשנה: שני הסיפורים עוסקים בהבאת ביכורים לירושלים, בשניהם ראשיתו של המסע נעשית עם סלי ביכורים שאינם מעוטרים וסופו עם סלי ביכורים מעוטרים, אלא שטעם עיטור הביכורים מתהפך: בעוד בסיפור גונבי העלי אי אפשר לעטר את הביכורים עד לאחר מעבר המשמרות, משום שיש להסתירם, ולכן רק 'כיון שעבר אותו משמר מעטרן ומעלה אותן לירושלים', הרי במשנה להיפך – יש לעטר את הביכורים לקראת הפגישה עם מקבלי הפנים כדי לשוות לה הוד: 'הגיעו קרוב לירושלים שלחו לפניכם ועיטרו את ביכוריהם'.

בשני הסיפורים מתוארת נשיאת סל או סל ועלי על הכתף,⁸² אך בעוד אגריפס המלך 'נוטל את הסל על כתפו ונכנס' ומבטא בכך את כפיפות המלך לאלוהים, עולה הרגל שבתוספתא 'נוטל את הסל ואת העלי על כתיפו ועולה' ומבטא את אימתו של עולה הרגל מפני המשמרות הסוגרים על ירושלים ואת הכורח להציג את הבאת הביכורים כפעילות חקלאית ואת קורבן העצים ככלי עבודה המונחים על גבו של הפועל.

התוספתא והמשנה מתארות שתיהן מעין 'קבלת פנים'. עולה הרגל במשנה מגיע 'קרוב לירושלים' ומתקבל בכבוד על ידי הפחות והסגנים והגזברים המברכים אותו לשלום, ואילו עולי הרגל שבתוספתא מתקבלים על ידי משמרות הבולשים אחר זהותם.⁸³ התוספתא מספרת כי מביא הביכורים היה 'עושין כמין סלים ומחפן

עולי הרגל בימי הבית השני) מצטרף לנוכחותם של שני אתרים פולחניים אחרים (ליד 'תל תמנה' הסמוכה לדרך הרומית מלוד לירושלים ובעין אל-חניה על אם הדרך מירושלים לבית גוברין/אלאטרופוליס) המעידים, לדעת הכותבים, על הבחירה המפתיעה של השלטון הרומי לייסד אתרי פולחן בנקודות מפתח לאורך דרכים מרכזיות. כדי להרגיש אופיו הרומי החדש של המרחב וכדי להצר את צעדי היהודים והנוצרים 'להרחיקם ממקומות שבהם עשויה להתעורר תסיסה מחודשת' (שם, עמ' 264).

82 בכל כתיבי היד של התוספתא: 'נוטל את הסל ואת העלי על כתיפו', וכן בירושלמי ('ונוטל את העלי ונותן את הסל על כתיפו') וכן בבבלי ('ונוטלו ועלי על כתפיהן' [דפוס ונציה]); אבל בגרסת הסכוליון (כ"י אוקספורד) והבבלי לפי כ"י הספרייה הבריטית 400 רק 'עלי עץ על כתפיהם', ונשארו עלי על כתפיהן'.

83 הדמיון בין שני הדיאלוגים מתעצם בנוסח הסכוליון כ"י אוקספורד, שם עולה הרגל שנשאל 'לאן אתה הולך' משיב 'למקום פלוני', בדומה לעולי הרגל שבמשנה המתברכים: 'אחינו אנשי מקום פלוני באתם לשלום'. אלא שתשובת עולה הרגל אינה מופיעה במסירות המקבילות של הסיפור (תוספתא, ירושלמי ובבלי) ומסתבר לראות בה דוגמה לזיקה פרשנית בין הוורסיה של הסכוליון כ"י אוקספורד למשנה (לדוגמאות אחרות ראו: נעם [לעיל, הערה 163], עמ' 221).

בקציעות'.⁸⁴ החיפוי נועד לתת תוקף לסיפור הכיסוי של העולה: 'לעשות שתי קציעות הללו, שני כפין של דבילה, במכתש הלז שבידי, בעלי זה שעל כתפי'. כיסוי הביכורים בתאנים מופיע גם במשנה לפי נוסח שבגניזה⁸⁵ ובתוספתא: 'כיצד הוא עושה, מביא שעורין ונותן מלמטה ודבר אחר על גביהן. חטין על גביהן ודבר אחר על גביהן. וזתים על גביהן ודבר אחר על גביהן. תמרים על גביהן ודבר אחר על גביהן. רמונים על גביהן ודבר אחר על גביהן. תאנים למעלה מכולן'⁸⁶ (תוספתא, ביכורים ב, ח). ואולם, בטקס הביכורים מיקום התאנים נועד לעטר ולייפות את הסל בהנחת התאנים היפות והטריות למעלה,⁸⁷ ואילו בסיפור גונבי העלי מיקום התאנים היבשות, הקציעות, נועד להסתיר ולכסות את הבאת ביכורי הפירות. קשה לדעת לבטח מה פשר הזיקות שבין המשנה לתוספתא. לאור האמור לעיל אני מבקש להציע כי הסיפורים שבתוספתא ובמשנה משלימים זה את זה, שכן בתשיתם מונחת עובדה פוליטית אחת שעיצבה, בדרכים הפוכות, את תיאורי העלייה לרגל.

84 נוסח כ"י וינה קשה, ומשמעות התיאור היא כבכ"י לונדון: 'היה מביא את בכוריו ונותן לתוך הסל ומחפה אותן קציעות ונוטל את הסל ואת העלי', ראו ליברמן (לעיל, הערה 17), חלק ה, עמ' 1114. נוסח דומה מופיע בירושלמי (כ"י לידן): 'היה מביא את בכוריו ונותן לתוך הסל ומחפה אותן קציעות' ובבבלי, תענית כח ע"א. הסכוליון כ"י אוקספורד, המתאפיין במסירה עצמאית של הסיפור, גורס: 'היו הם מעטרין סליהם בתאנים ועלי עץ על כתפיהן', וגם לפי נוסח זה מסתבר כי התאנים הושמו למעלה כעיסור בשביל סיפור הכיסוי, מוטיב שמופיע גם בסיפור על בני סלמאי הנתוצת: 'עושה אותן כמין סולם' (את גזירי העץ) ואחר שעברו את המשמרות היה 'מפרקן ומעלן לירושלים'.

85 כך הנוסח בקטע גניזה: Cambridge, University Library, MS Or. 1080, Box 1, 37: Mishna Bikkurim ii, 11 – iii, 12: 'כאיזה צד סודרין דבר שנישמר נתן למעלה ודבר שאין נשמר נותן למטה'. וכן בציטוט המשנה שבפסיקתא זוטרתי כי תבוא (ראו ליברמן, תוספתא כפשוטה, חלק ב, עמ' 847). ואפשטיין (לעיל, הערה 17, עמ' 967) כתב כי כנראה קטע זה נוסף למשנה מתוך התוספתא.

86 הרמב"ם בהלכות ביכורים ג, ז העתיק לשון התוספתא: 'ותאנים למעלה מן הכלי'. על לשון זו העירו האחרונים כי טעות סופר היא וצריך לגרוס 'למעלה מכולן' (כנוסח כ"י ארפורט וכ"י וינה ודפוס ראשון של התוספתא), אבל לאור הגרסה שבסכוליון כ"י אוקספורד 'היו הם מעטרין סליהם בתאנים', אפשר שגרסת הרמב"ם היא בדיוקא.

87 או לשמור על הפירות באמצעות הנחת הדבר המשתמר למעלה, כעולה מנוסח קטע הגניזה שהובא לעיל הערה 82. הפירוש הראשון הוצע לאור לשון התוספתא היצרת מדרג שקשה להבינו כהגנה מפני חום השמש או אופן שימור אחר, ונראה שהוא קשור לאסתטיקה של הסל ולחביבות היתרה של התאנה ('...ככפורה בטרם קרץ אשר יראה ה' אתה בעודה בכפף יכלענה' ושעיהו כח, ד), וראו תוספתא, ברכות ד, ד כ"י ערפורט: 'ראה את התאנים ואמ' ברוך שברא את התאנים הללו כמה נאין הן זו ברכתן').

אחר מרד בר-כוכבא אסר הדריאנוס את העלייה לרגל לירושלים או הגביל אותה.⁸⁸ איסור זה נאכף, לפי סולפיקיוס סוורוס (Sulpicius Severus), באמצעות הצבת חיל משמר קבוע ('custodias in perpetuum') שמנע מיהודים לעלות לירושלים.⁸⁹ משמרות אלו ששלטו על הדרכים העולות לירושלים הדהדו בדרכים שונות במקורות שבחנו: מדרש איכה רבה קשר את המשמרות הרומיים לנבואת ההווה וקונן על הפער שבין דרכי ההווה החסומות לדרכי העבר הפתוחות;⁹⁰ התוספתא העלתה על נס את אותם חסידים שהבקיעו דרכם בעורמה מבעד ל-"praesidium, כלומר למשמרות הסוגרים

88 העדות הקדומה ביותר לאיסור הכניסה נמצאת אצל יוסיטניוס מרטיר (Justin Martyr), בן המאה השנייה (100–165 לסה"נ), ראו Dialogue with Trypho, 16.2 (Selections from the Fathers of the Church, Volume 3, edited by M. Slusser, Washington 2003, p. 27). במקורות מאוחרים יותר ראו להלן הערה 90. במאה האחרונה, בעקבות מאמרו של ונרל הריס (J. R. Harris, 'Hadrian's Decree of Expulsion of the Jews from Jerusalem', *The Harvard Theological Review* 19 (1926), pp. 199–206), התלבטו חוקרים בשאלה האם יש לראות במסורות אלו תיעוד היסטורי או תיאור פיקטיבי של סופרים נוצרים שבעיניהם צו על אודות גירוש היהודים מירושלים החרבה שימש כעדות לקיום נבואותיו של ישו. דוד רוקח ('העדות כוזביות', תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 125, ובעקבותיו מ' מור, מרד בר-כוכבא: עוצמתו והיקפו, ירושלים תשנ"ב, עמ' 238) טען שיש לראות במסורות הנוצריות שיקוף של 'הימנעותם של היהודים מלבקר בירושלים, הימנעות שהובנה ונתפרשה כאילו היתה תוצאתה של גזירה מבחין', אך כנגדו נטען כי גם אם נימה אפולוגטית מלווה את תיאורי ירושלים השוממה שתיארו הסופרים הנוצריים 'בעיקר האיסור אין אנו רשאים לפקפק' (ש' ספרא, 'היהודים בירושלים בתקופה הרומית', י' צפריר ו' ספראי [עורכים], ספר ירושלים, התקופה הרומית והביזנטית 70–638, ירושלים תשנ"ט, עמ' 15–34, בעמ' 27), וכי עדויות על חכמים מסוימים שעלו לרגל ואולי אף ישבו בעיר בשלהי המאה השנייה אינן שוללות את העדות הנוצרית אלא מלמדות על הקפדה פחותה על קיום הצו (ש' ספראי, 'קהל קדישא דבירושלים', ציון כב [תשי"ז], עמ' 183–193, בעמ' 184; א' לינדר, השלטון הרומי והיהודים בתקופת קונסטנטינוס, תרביץ מד [תשל"ה], עמ' 95–143, בעמ' 138). עורך עיר-שי הסיק כי אכן הוטל איסור רומי על כניסה לירושלים לאחר המרד, איסור שלא חודש בפומבי על ידי קונסטנטינוס, אך התעצם במאה הרביעית כתוצאה ממעורבותה של כנסיית ירושלים (ע' עיר-שי, 'האיסור שהטיל קונסטנטינוס הגדול על כניסת יהודים לירושלים: בין היסטוריה להגיוגרפיה', ציון ס [תשנ"ה], עמ' 129–178, בעמ' 134).

89 Sulpic. Sever. Hist. sacr. II. 31, 4, תרגום ע' עיר-שי, שם, עמ' 135–136, הערה 28.

90 בייחוד קרובה המכילתא דר' ישמעאל (מסכתא דבחדש פרשה א' אלפי כ"י Bodeian, Oxford, Library, 151:2), המתארת את רבן יוחנן בן זכאי, עולה הרגל שבירושלמי, 'עולה למאוס דיהודה' דהיינו לאמאוס (בנוסח הדפוסים 'למעון שביהודה'. כ"י מינכן 'למעיס ביהודה'; לפי קטע הגניזה סנקט פטרבורג אנטונין 957 שפרסם מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 96: 'עולה לעמוס'), ומוכיח את תלמידיו: 'לא רציתם לתקן את הדרכים ואת הרחובות לעולים לבית הבחירה. הרי אתם מתקנים את הבורגנין

על העיר; אבות הכנסייה – אוסביוס, טרטוליאנוס, יוסטינוס מרטיר ואחרים – ראו את סגירתה של העיר בפני היהודים כמימוש נבואות ישו;⁹¹ ואילו המשנה, כדרכה, מציירת מרחב אלטרנטיבי העומד כחלופה דמונית להווה העגום:⁹² העלייה לרגל בדרכים הנשלטות על ידי השלטונות הרומיים היא פעולה הכרוכה בהשפלה ובסיכון,⁹³ לעומת זאת המרחב המצויר במשנה הוא מרחב שאומנם מעוצב לפי דפוסים רומיים, אך הוא מבקש לחתור תחתיהם. הכבוד והשליטה אינם שייכים למלך הנכנס עם צבאותיו אלא לעולי הרגל הנושאים את פירותיהם, והעולים מתקבלים לא על ידי

- ואת הבורגסין העולים לכרכי המלכים' (על מדרש זה ראו קליין [לעיל, הערה 2], עמ' 46; אופנהיימר [לעיל, הערה 47], עמ' 94; איזק, בורגי ובורגאריי [לעיל, הערה 81], עמ' 239).
 91 אבסביוס: 'הררינוס פקד באמצעות צו חוקי והוראות לאסור על כל האומה להתקרב אפילו לתחום שמסביב לירושלים וכך אפילו ממרחק לא יכלו לראות את ארץ אבותם' (Eusebius, Ecclesiastical History 4.6.3–4 תרגום: ע' עיר-שי [לעיל, הערה 88], עמ' 133, ושם דיון במכלול העדויות; ראו עוד: לינדר [לעיל, הערה 88], עמ' 136–138 הערות 227 ו'231).
 92 הבחנה זו בין המשנה לתוספתא מתאימה לדבריו של יונה פרנקל (עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"א עמ' 121) על האידיאליות המאפיינת את תיאורי המקדש שבמשנה בשונה מקבצים תנאיים אחרים. על התפקיד הפוליטי של תיאורים אלו בהקשרם האימפריאלי עמד ישי רוזן צבי, ראו לעיל, סוף הערה 65.
 93 אחר החורבן נמשכה העלייה לרגל לירושלים בהיקף לא ידוע, אלא ששוב לא נשאה סממני חג ושמחה אלא להיפך, הר הבית הפך אחר החורבן לאתר בכי ומספד (יוספוס, מלחמת היהודים ז, 377), שהמבטים בו מרחוק היו קורעים את בגדיהם (ספרי דברים, מג [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 95]). תחושת האבל התעצמה בוודאי לאחר שבימי הדריאנוס נבנה על ההר מקדש ליופיטר הקפיטוליני (דומה כי הוויכוח המתמשך על מיקומו של המקדש הקפיטוליני נפתר לאור הממצאים האחרונים. ראו ש' וקסלר-בדולח, 'על מיקומו של הר הבית במערך העירוני הרומי: בכל זאת קפיטולאום', ארץ-ישראל כא [תשע"ה], עמ' 126–137). למקורות חז"ל המעידים על העלייה לאחר החורבן ולאחר מרד בר-כוכבא ראו ספראי, קהלא קדישא (לעיל, הערה 88), עמ' 183–193; הג"ל (לעיל, הערה 12); הג"ל, היהודים בירושלים. לעדויות על עליית נוצרים-יהודים להר הבית ראו י' בורגל, 'יחסם של היהודים-הנוצרים למקדש החרב אחרי המרד הגדול', זמנים 120 (2012), עמ' 70–78. על מעמדו של הר הבית ללא המקדש בין יהודים לנוצרים ראו אליאב, הר ללא בית, הר הבית מחורבן בית שני ועד אמצע המאה החמישית – מציאות ואידאה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1998. בתקופה הביזאנטית נשאו ההגבלות על העלייה לרגל והשפלתם של עולי הרגל משמעות דתית בעיני השלטונות ובעיני מנהיגי הכנסייה. היירונימוס ראה את מחזה עולי הרגל עוטי בלויי סחבות כעדות לחרון אלוהי ולאמיתות הנבואות, ואורייגנס הציג לעולה הרגל היהודי הרואה את העיר ההפוכה להעדיף על פניה את העיר השמימית. לניתוח מקורות אלו ולתיאור המשמעות התיאולוגית שנלוותה לצו הפוליטי של הדריאנוס בימי קונסטנטינוס ראו לינדר (לעיל, הערה 88); עיר-שי (לעיל, הערה 88).

משמרות, משוכות ופרסידאות שבהם הם נדרשים לחפות את הביכורים ולכסות את זהותם, אלא בפחותיה, בסגניה ובגזבריה של ירושלים האומרים להם: 'אחינו, אנשי מקום פלוני, באתם בשלום'.