

# 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 רום-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 אליגנר



פרופ' אהרן שמש

## תוכן העניינים

11	רשימת המשתתפים בכרך
13	פתח דבר
15	רשימת הפרסומים של אהרן שמש
	<b>שער ראשון: מקרא ומגילות</b>
	עדות, אזהרה והשבעה: בין המקרא לחז"ל
23	אורית מלכה
	קריאה חדשה במגילת מקצת מעשי התורה
67	ורד נעם
	<b>עיון ב־4Q159</b>
91	כנה ורמן
	<b>שער שני: מן הבית השני אל התנאים</b>
	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 באירין
	<b>שער שלישי: עריכה ונוסח</b>
	אכילת פסחים לא קתני: עיון בנוסח המשנה הראשונה במסכת
	ברכות ובִּהְרָכְבָּה
251	שלמה נאה

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

# ישוע, הפרושים והתורה שבעל פה

## דניאל באיריין

יקר לה' המוותה לחסידיו.  
אהרן אהרן נקטעת בדמי ימיך,  
מנוחתך שלום.

מאמריו של אהרן שמש ז"ל על השיטות ההלכתיות של בית שני, כמוהם כספרו הלועזי, כוונו כדי לבסס את הטענה שההלכה הפרושית באמת מתאפיינת כמסורת זקנים, ובאופן בסיסי זוהי ההלכה הנוהגת והקדומה, בניגוד לגישות הממוקדות בפרשנות המקרא של ההלכה הקומראנית והכיתתית.<sup>1</sup> קריאת הבשורה על פי מרקוס פרק ז כהיגד קוהרנטי של ישוע,<sup>2</sup> כפי שאני מציע כאן, בניגוד לדעתם של רוב החוקרים הנוצרים דווקא, משקפת את קיומו של פולמוס בין הזרמים ההלכתיים בדיוק סביב עניין זה: ישוע הדוגל בפרשנות מקרא כנגד מסורת הזקנים. מאחר שמאמר זה משלים את דבריו ז"ל ותומך בהם, נראה לעניות דעתי שראוי הוא להופיע לזכרו.

### [א] על הקוהרנטיות של מרקוס

בפרק ז בבשורה על פי מרקוס קרינן (בתרגום של דליטש, בשינויים קלים, וחילקתי את חטיבות הטקסט לפי עניות דעתי):

- 1 רצוני לומר מאמריו ז"ל: A. Shemesh, 'The Origins of the Laws of Separatism: Qumran', *Revue de Qumran* 18.2 (Décembre 1997), pp. 223–241; וכן ספרו *Halakhah in the Making: The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis* (The Taubman Lectures in Jewish Studies 6), Berkeley, Los Angeles and London 2009. חשוב מאוד לציין כאן, שאין עומדת פה על הפרק שאלה קדמות ההלכה של קומראן, של הצדוקים ושל ישוע הגלילי לעומת הלכות הפרושים, כי אם ראייתם והצגתם את הנושא, ותו לא.
- 2 אני נוקט בשמו בצורה זו כי סביר ביותר שהגו אותו בעברית או בארמית ולא בלטינית.

## מרקוס ז

## א

1 ויקהלו אליו הפרושים ואנשים מן־הסופרים אשר באו מירושלים: 2 ויהי כראותם מתלמידיו אכלים לחם בידיים טמאות כלומר בלא נטילה ויוכחו אתם: 3 כי הפרושים וכל־היהודים לא יאכלו עד־אשר נטלו את־ידיהם עד־הפרק באחזם במה־שמסרו הזקנים: 4 ואת אשר מן־השוק אינם אכלים בלא טבילה ועוד דברים רבים אשר קבלו לשמר כמו טבילת כסות וכדים ויורות (ומטות): 5 וישאלו אותו הפרושים והסופרים מדוע תלמידך אינם נהגים כפי מסרת הזקנים כִּי־אכלים לחם בלא נטילת ידיים:

## ב

6 ויען ויאמר אליהם היטב נבא ישעיהו עליכם החנפים ככתוב העם הזה בשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני: 7 ותהי יראתם אתי מצות אנשים מלמדים [כך! על פי דליטש]: 8 כי עזבתם את־מצות אלהים להחזיק במסרת בני־אדם (טבילות כדים וכסות וכאלה רבות אתם עשים): 9 ויאמר אליהם יפה בטלתם את־מצות האלהים כדי שתשמרו את־המסרת שלכם:

## ג

10 כִּי־משה אמר כבד את־אביך ואת־אמך ומקלל אביו ואמו מות יומת: 11 ואתם אמרים איש כִּי־יאמר לאביו ולאמו קרבן פרושו מתנה לאלהים מה־שאתה נהנה לי: 12 ולא תניחו לו לעשות עוד מאומה לאביו ולאמו: 13 ותפרו את־דבר האלהים על־ידי קבלתכם אשר קבלתם והרבה כאלה אתם עשים:

## ד

14 ויקרא אל־כל־העם ויאמר אליהם שמעו אלי כלכם והבינו: 15 אין דבר מחוץ לאדם אשר יוכל לטמא אותו בבאו אל־קרבן כי אם־הדברים היוצאים ממנו המה יטמאו את־האדם: {16 כל־אשר אזנים לו לשמע ישמע:} 17 והי כאשר שב הביתה מן־ההמון וישאלהו תלמידיו על־דבר המשל: 18 ויאמר אליהם האף־אתם חסרי בינה הלא תשכילו כי כל־הבא אל־תוך האדם מחוצה לו לא יטמאנו: 19 כי לא־יבוא בלבו כי אם־בכרשו ויצא אל־בית הכסא המנקה כל־הנאכל: 20 ויאמר היצא מן־האדם הוא מטמא את־האדם: 21 כי מקרב האדם מלבו יצאות המחשבות הרעות נאף וזנה ורצוח: 22 וגנוב ואהבת בצע ורשעה ורמיה וזוללות ועין רעה וגדוף וזדון וסכלות: 23 כל־הרעות האלה מקרב האדם הן יוצאות ומטמאות אתו:

והלא כמעט כל הפרשנים החשיבו פרק זה כמעשה מרכבה של קטע העוסק בטומאה וטהרה, הלא הוא קטע א, וקטע אחר, היינו ב ו-ג, העוסק בהתקפות שונות של ישוע על הפרושים בעניינים שונים ומשתנים, ולבסוף התקפה חזיתית על דיני הטהרה כולם, המסתיימת בעוד עניין אחר, דהיינו עקירת תורת מאכלות אסורים שורש וענף, הלא הוא קטע ד. לדידם אפוא קטעים ב ו-ג אינם אלא התקפות אקראיות על הפרושים, שאינם עניין כאן כלל ועיקר. וכן כותבים מגדוליהם, כפי סיכומה של אדלה ירברו קולינס:

Dibelius argued that, in 7:5–23\*, originally isolated sayings have been brought together for a particular reason. Like Bultmann, Dibelius concluded that the introductory formula in v. 9a\*, “and he said to them” (καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς), indicates that vv. 9–13\* were originally independent. For Dibelius, this inference is reinforced by the fact that this section is about the practice of *korban*, whereas the subject of vv. 1–8\* is hand-washing. He also concluded that v. 15\* was originally independent, because it deals with eating and not with hand-washing. According to Dibelius, both of the explanations of “the saying about true cleanliness” in v. 15\*, namely, vv. 18–19\* and vv. 20–23\*, are constructions of the early church. He concluded that the opponents’ question about hand-washing (vv. 1–5\*) was placed at the beginning of the whole composition by the evangelist. He thought that the section of vv. 6–15\*, which begins with a citation of Isaiah, is older than vv. 1–5\*.

\* \* \*

Pesch argued that the evangelist combined two complexes of tradition (vv. 1–13\* and 14–23\*), each with its own theme and tradition history. The first concerns ritual purity; the second, clean and unclean types of food. They were brought together because of their thematic similarity, shown especially in the use of the terms κοινόω, κοινός (“to consider profane” or “to defile”; “profane” or “defiled”) in both.<sup>4</sup>



והרי קולינס עצמה מבינה היטב שאין צורך לפרש את פסוק 15 ב – 'כי אם־הדברים היוצאים ממנו המה יטמאו את־האדם' – כמתיר מאכלות אסורים, אך אף היא אינה מבדילה בין שאלת טומאת אוכלים לבין כשרותם. ובכך, המשותף לכל הפירושים החדשים שבדקתי הוא שבכולם אין הבחנה בין טומאה וטהרה מחד גיסא ובין איסור והיתר מאידך גיסא, ולכן אין מבינים מה עניין אוכלים הנכנסים לגוף ונטילת ידיים לסעודה; ולכן אינם תופסים את הקשר ההדוק בין רישא דפרשה לבין סופה. פרשנות כזאת גורמת לאמירות חמורות כגון דא של אחד החוקרים החשובים של תולדות ישוע, ג'ון פול מאייר, אשר כינה את הפרק a 'chaotic mass of heterogeneous material'. אפילו המפרש השמרני יותר (והמצויץ), ג'ליך, מפריד בין הפסוקים שעד פסוק 14 לבין הפסוקים שבהמשך, ורואה בהם שתי פרשות שחוברו יחדיו.<sup>5</sup> ריצ'רד תומס פֶּרְנֶס, הלא הוא עוד פרשן־חוקר מובהק של מרקוס, ראה אף הוא שבר בין הקטע שעד פסוק 13 וממנו ואילך, מפני שלא ראה שפסוק 15 המשך ישיר הוא לשאלת הפרושים בראש הפרשה בעניין נטילת ידיים.<sup>6</sup>

5 ראו את השמיניות באוויר אשר מפרש טוב כמו ג'ליך נאלץ לעשות כדי להציל את פירוש הסיפא של הפרשה כביטול תורת מאכלות אסורים: 'Because it does not enter into one's heart but into the stomach...' The reason given points directly to what enters through the mouth. This explanation corresponds neither in thrust nor in style to Mark's redaction . . . Most agree that the evangelist found it combined with 7:15 in his tradition. This means that the original thrust of 7:15 had changed. From responding to the initial question about "defiled hands" (7:1–2, 5b) in terms of the larger issue of what defiles in general, the accent shifts from defilement in the second half of the saying (7:15b) to the more narrow issue of "food" that enters one's mouth (so Matt 15:11). This change in emphasis came at some point after the issue of "tradition" (7:5b, 6–13) had been added but prior to Mark's use of the material. (R. Guelich, *Mark 1–8:26* [Word Biblical Commentary, vol. 34A; Mark; I-VIII, Dallas 1989, p. 375])

6 וכך הוא כותב: While this long section of the gospel divides clearly into two sections (vv. 1–13 and 14–23), and the former of those may less satisfactorily be divided into vv. 1–8 and 9–13, the continuity of subject matter is such that, as in the case of the sabbath controversy pericopes in 2:23–3:6, it is better treated here as a single unit in order to emphasize the continuation of the theme of purity throughout the section, even though the focus is significantly widened in vv. 14–23. (R. T. France, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, MI 2002, p. 276.) והנה כל זה בטל ברגע שאנו מבינים שכל הקטע מפסוק 15 ואילך אינו אלא תשובה לפרושים ומעיקר העניין של כל הפרשה!

לא זו אף זו: לא די שטוענים לעניין תולדות הבשורה מבחינה היסטורית כי מעשה מרכבה לא יוצלח הוא, אף טוענים פרשנים אלו שאינו מעור אחד רעיוני, כלומר שהקטעים 'השונים' – לרדם – עוסקים בנושאים שונים ומשונים, ואפילו סותרים אחד את חברו. וכולי האי למה? מפני רצונם לשמר את הקטע 15–23 כביטול דיני כשרות מכול וכול. לכן מוכרחים לפרש שפסוק 15 עוסק באיסורי אכילת בעלי חיים מסוימים ומבטל איסורים אלו, ולא היא. הפסוק אינו עוסק באיסור והיתר כלל ועיקר, כי אם בטומאה וטהרה, וכאשר קוראים אנו כך, כפשוטם של הדברים, אין אנו צריכים לקרוע את הפרשה לקרעים.<sup>7</sup> לעומת הפרשנות המפרשת, רובה ככולה,

ואחרון אחרון חביב, יואל מרכוס, גם הוא אינו תופס את הפרשה כעשויה מעור אחד. וכך הוא אומר: Many, however, are of the opinion that the primitive core of the passage is contained in 7:1–2, 5, and 15: Jesus, when asked why his disciples ate with unwashed hands and thus violated Pharisaic teaching, responded by saying that what comes from outside of a person does not defile, but that what comes from inside does. This is the only real response in our complex to the question that the Pharisees pose in 7:5, the other two replies (7:6–8 and 7:9–13) being the sort of excoriation that is easily attributable to early Christian polemic. Subsequently (perhaps at the pre-Markan stage), this mini-controversy was expanded by scriptural arguments against the Pharisaic tradition (7:6–8, 9–13), by an explanation that shifted the point of the controversy to the question of eating nonkosher food (7:18b–19), and by a list of the evils that issue from the heart (7:20–23). Finally, Mark came along and added the editorial touches mentioned in the previous paragraph. (J. Marcus, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2000, pp. 447–448); קרא ולא דקדק, כי הקטע על כיבוד אב הוא בדיוק תשובה לפרושים התובעים נאמנות למסורת האבות, גם בשעה שאותה מסורת סותרת דברי תורה, וכל הפרשה כולה כשרה אפוא לעשות הימנה תפילין.

7 ראו גליך, שם. שוב מרתק הדבר שגליך מבין את הקשרים בין חלקי הטקסט, אך מאחר שלא הבין את פסוק 15 סילף את משמעות הפרשה כולה: The early Church, however, seeking to implement this for their needs returned to the narrower question about “defiled hands” (7:1–2, 5b) and turned the issue into a debate about the validity of the “tradition of the elders” by expanding the question in 7:5a and adding relevant tradition in 7:6–13. In doing so, it becomes obvious that that community in no way understood Jesus’ “original” response in 7:15 to be in reference to the Levitical food laws. In fact, it was precisely the Pharisees’ use of “tradition” to contravene the Mosaic law that made them “hypocrites.” So one could evidently still take seriously 7:15, buttressed by the argument in 7:6–13, in the narrow terms of “defiled hands” and follow the Levitical food laws. This seems to have been how 7:15 was preserved in its present form in the primitive Church. Thus one need not assign its

של המסורת הנוצרית, אנוכי הקטן באתי להציל את כבוד בעל הבשורה ולדרוש על כל הקטעים, שאם אינם עניין לעניינות אחרים תגם עניין לעניינם. אראה כאן שפרק זה אחיד הוא ומאוחד לחלוטין ועוסק בנושא אחד ויחיד, הלא הוא סמכות מסורות האבות של הפרושים לעומת התורה הכתובה כסמכות בלעדית. זהו אפוא חלק ממערכת של מחלוקת חריפה על נושא אשר נזכר אצל יוספוס ובקומראן.<sup>8</sup> כיוון שכך, הנושא ראשון בחשיבותו ההיסטורית, ובייחוד לתולדות ההלכה מימי הבית ועד לתנאים ועד בכלל; אותו נושא אשר היה קרוב ללבנו של רבנו אהרן ז"ל – כי לפי פירושי כול הפרשה כולה, מתחילתה ועד סופה, עוסקת במסורת האבות של הפרושים בניגוד לתורה שבכתב גופא! זאת אומרת שאומנם צדק מאייר כשכתב שאין כאן 'a halakhic [legalistic] squabble between first-century Jews' (כלומר ויכוח קטנוני ולגליסטי על פרטי הלכה בקרב יהודים מן המאה הראשונה). ברם גם ויכוח על עצם קיום המצות אין כאן, כי אף ישוע מטיף לשמירת התורה, כי אם, כלשונו של משה הלברטל בעניין אחר: 'עד כמה מגוון ושונה היה עולמם הדתי של חכמים ועד כמה מצויות בו מחלוקות שאינן עימותים על פרט זה או אחר במערכת ההלכה אלא חילוקי דעות מהותיים המשקפים רגישויות ותודעות דתיות שתהום פעורה ביניהן'.<sup>9</sup> אם כך הדבר בין חכם לחכם מחכמינו ז"ל, על אחת כמה וכמה בין פרושים לגלילי! הפרושים מלווים את הכתוב במצוות אנשים מלומדים כדברי הגלילי (ראו בסעיף הבא), ואילו הוא וכל היהודים הדומים לו דבוקים כביכול בתורה שבכתב ותו לא. בעיניי הן הן גופי רגישויות ותודעות דתיות שתהום פעורה ביניהן. זוהי אפוא המחלוקת העקרונית בין הפרושים ואנשי מדבר יהודה; ושוב בין הפרושים והצדוקים (ראו יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים 13.10.6, סעיף 297-298); והיא ממשיכה בתקופתם של חז"ל ומגיעה עד לפילוג הקראי אם לא למעלה מזה. ועתה אעלה בשר אקסגטי על עצם היפותזה זו.

לית מאן דפליג שהוויכוח בפסקה הראשונה נסוב על עניין נטילת ידיים, ואם כן עסקינן כאן בטומאה וטהרה ותו לא. מאחר שרוב חוקרי 'הברית החדשה' מכחישים את דבקותו של ישוע בתורת ישראל ובמצוות, הם אינם תופסים את עיקר מחלוקתו

preservation from the outset to a less rigorously law-observant group in Jerusalem like the "Hellenists" of Acts (Guelich, p. 376). הרי כל זה נכון הוא, אך מבוסס על הנחה שגוף המכונה 'הכנסייה הקדומה' לקח אמירה של ישוע המבטלת את התורה והפכה למימרה התומכת בתורה!

8 יש לעיין היטב בדבריו החריפים של מנחם קיסטר במאמרו 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ סחג, (תשנ"ט), עמ' 317-371, בעמ' 331.

9 מאמר שטרם פורסם, ואני מודה לו.

של ישוע עם הפרושים דכאן. והנה, אני טוען שאין לישוע התנגדות כלשהי לחוקי תומאה וטהרה כפי שמצינום בתורת משה הכתובה. אדרבה ואדרבה, כפי שנראה להלן, כול רצונו של ישוע כאן אינו אלא להגן על התורה ולא להתקיפה. לולי כן, וכפי שהכיר כבר יואל מרכוס, היו לפרושים (ולשאר היהודים כמוהם) טענות חזקות נגד ישוע, אשר כאילו מתריס נגדם על כך שאינם שומרים דברי תורה וממירים תורה במצוות אדם, ותיכף הוא בעצמו מבטל תורת איסור והיתר כליל.<sup>10</sup> מה אפוא מקור הוויכוח? לפי דעתי הוויכוח אינו אלא על מעמד מסורת האבות, לימים התורה שבעל פה [כן!]. כנגד הפרושים השומרים מסורת אבות כדבריהם המפורשים, מציג ישוע עיקרון של דבקות בתורה שבכתב ותו לא. וכן הוא אומר להם בקטע ב:

6 ויען ויאמר אליהם היטב נבא ישעיהו עליכם החנפים ככתוב העם הזה בשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני: 7 ותהי יראתם אתי מצות אנשים מלמדים [ישעיהו 13:29]: 8 כי עזבתם את-מצות אלהים להחזיק במסרת בני-אדם (טבילות כדים וכסות וכאלה רבות אתם עשים): 9 ויאמר אליהם יפה בטלתם את-מצות האלהים כדי שתשמרו את-המסרת שלכם:

10 כאמור, יואל מרכוס כבר הבין היטב טענה זו כטענה זמינה נגד ישוע: In line with such a philosophy, it would have been easy for the Pharisees to turn some of the major arguments in 7:6–13 around and to use them against Jesus and the Christians—so easy, in fact, that we may suspect that the Pharisees were actually the first ones to employ them. It was, after all, a basic principle of God’s written word, the Torah delivered to Moses, that Israel was “to make a distinction between the unclean and the clean, and between the living creature that may be eaten and the living creature that may not be eaten” (Lev 11:47). Anyone who did what the Markan Jesus does in our passage, denying this dietary distinction and declaring all foods to be permissible (7:19), would immediately be identified as a seducer who led the people’s heart astray from God (cf. 7:6) and from the holy commandment he had given to Moses (cf. 7:8, 9, 13). The Markan Jesus, then, rather than the Pharisees, might easily be accused of substituting human commandments, i.e. his own precepts, for the clear teaching of God, and thus of falling under the condemnation of Isa 29:13 (cf. Mark 7:7–8). This is especially likely because Isa 29:13 is alluded to in apocalyptic texts that prophesy an end-time apostasy in which many Jews will prefer the commandments of human beings to the divine, Mosaic laws and will thereby make themselves impure like the heathen (*T. Asher* 7:5; *T. Levi* 14:4). J. Marcus, *Mark 18: A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven and London 2008, p. 450. הפלא בעיניי הוא שלא מרכוס ולא חבריו אף לא מנסים להציל את ישוע מסתירה משוועת זו.

ישוע אומר כאן בפירוש את טענותיו נגדם: שהם מעדיפים מסורות בעל פה על הכתוב במפורש. והנה הוא תומך את דבריו במדרש מבריק לפסוקים בנביא. מה שעושים הפרושים – לפי דבריו ואף לפי דבריהם עצמם, שהרי אותם האבות בשר ודם המה – אינו אלא מצנת אנשים מלומדה ולא מצנת האלוקים בתורה, ולכן עוזבים הם את מצנת הקב"ה ודבקים במצנת אנוש. והרי הטיעון מן הנביא נגדם עוד יותר חזק כאשר גורסים מצוות אדם מלומדים – כתרגומו המדויק של דליטש על פי השבעים<sup>11</sup> – המצביע לכאורה על הפרושים, הלא הם האנשים המלומדים המצווים את הדבר הזה. תהיה השערה אחרונה אשר תהיה, ברור שבעיניו הפרושים מעדיפים חקיקה של בני אדם על פשוטם של דברי התורה, ועל זה יצא קצפו. ויש להשוות לטענתה של כת קומראן בפשר הושע: 'מצוותיו השליכו אחרי גום אשר שלח אליהם [בפי] עבדיו הנביאים. ולמתעיהם שמעו ויכבדום וכאלים יפחדו מהם בעורונם' [פשר הושע ב, 5-6]. זאת ועוד, במקום אחר מאשימה הכת את הפרושים שנתנו 'פארתכה לילוד אשה'<sup>12</sup>. כפי שנראה להלן, נטילת ידיים היא חידוש של מסורת האבות ואינה כתובה בתורה, אף לדברי חז"ל. לא במקרה נבחר נושא זה דווקא. נטילת ידיים היא סמל לתורה שבעל פה, ופקפוק בה מסמך פקפוק בתורה שבעל פה כולה, כעולה גם מנידויו של אלעזר בן חנוך שפקפק בטהרת ידיים (משנה, עדויות ה, 1), וגם מהעובדה שחז"ל תקנו עליה ברכה, שבה 'ציוונו' נובע מ'לאו דלא תסור'. צדוקים היו עשויים לקרוא תיגר על הפרושים בדומה לישוע, ודווקא בעניין זה (ראו שוב יוסף בן מתתיהו בקדמוניות, שם).<sup>13</sup>

על רקע זה נבין בנקל את הצעד הבא בפולמוסו של ישוע נגדם ז"ל על נדר הבן, ואין צעד ולו אחד פה שהוא אקראי או מחוץ למקומו. הוא פשוט מביא עוד דוגמה בנויה כתבנית נטילת ידיים, שבה הפרושים העדיפו את מסורת האבות שלהם, האנושית כביכול, על דברי התורה, כלומר על דברי הקב"ה בכבודו, ככתוב מפורשות בתורת משה. הרבה דיו כבר נשפך על עצם תולדות ההלכה בנידון,<sup>14</sup>

11 καὶ εἶπεν κύριος ἐγγίξει μοι ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με ἢ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἅπ' ἐμοῦ μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας

12 ראו הפרשנות היפה של קיסטר לקטעים אלה (לעיל, הערה 8), עמ' 331. אני אסיר תודה לפרופ' ורד נעם על הערה חשובה זו ואף למראה המקום הלזה.

13 A. I. Baumgarten, 'חשובים מאוד גם דברי באומגרטן בהקשר הזה במאמרו: §297.13.10.6 'The Pharisaic Paradosis', *Harvard Theological Review* 80 (1987), pp. 65-66

14 ראו שוב באומגרטן במאמר אחר: 'Korban and the Pharisaic Paradosis', A. I. Baumgarten, *Journal of the Ancient Near East Society* 15 (1984), pp. 5-17

M. Benovitz, *Kol Nidre: Studies in the Development of Rabbinic Votive Institutions* (Brown Judaic Studies.315), Atlanta 1998, pp. 210-212

מכל מקום ברור שהפרושים האלו הבינו שנדר כלשון קורבן, שהוריו של אדם לא ייהנו הימנו, גורם לאיסור עליו לפרנס את הוריו, כנגד המצווה המפורשת בתורה על כיבוד אב ואם. לתזכורת, ישוע מנמק את דבריו כדלהלן:

9 ויאמר אליהם יפה בטלתם את מצות האלהים כדי שתשמרו את המסרת שלכם: 10 כיימשה אמר כבוד את אביך ואת אמך ומקלל אביו ואמו מות יומת: 11 ואתם אמרים איש כייאמר לאביו ולאמו קרבן פרושו מתנה לאלהים מה שאתה נהנה לי: 12 ולא תניחו לו לעשות עוד מאומה לאביו ולאמו: 13 ותפרו את דבר האלהים עלידי קבלתכם אשר קבלתם והרכה כאלה אתם עשים

כאן טוען ישוע שהפרושים ביטלו מצות ה' המפורשת והמירוה במצות אנשים מלומדה. הלא כתב משה בתורתו 'כבוד את אביך', ובאו פרושים ואסרו על הנודר לקיים מצווה זו. והילך עוד דוגמה למעשיהם המרושעים שלהם, לפי תפיסתו, וכפי שאמרנו לעיל, וממש כדוגמת מעשיהם בעניין נטילת ידיים גופא.

ברם, קטע זה טוען עוד פרשנות, כי במבט ראשון לא ברור מה עניין קללת אב ואם לנדר לא לפרנסם. ואולם, אם נשים לב לכך ש'כבוד' ו'קלל' הם ניגוד סמנטי מילולי, נבין היטב. יש למשל להשוות לפסוק 'כי מְכַבְּדֵי אָבִיךָ וְבָנֶיךָ' (שמואל א' ב, ל), וברור הדבר שאין 'יקלו' לשון אלה כי אם לשון זלזול, הפך כבוד. לכבוד את ההורים פירושו לפרנס אותם בזקנותם, כפי שאנו יודעים היטב ממקורות רבים. אם כן, אך הגיוני הוא שההפך, לקלל אותם, יהא פירושו לא לפרנס אותם, ולא כפירושים ישנים כחדשים שלפיהם משמעותו להטיל עליהם אלה.<sup>15</sup> אם כן, מי

15 ירדי הפרופ' שלמה נאה העירני על עוד אפשרות סבירה ומושכת, היינו שנדר עצמו נתפס כלשון קללה, והשוו 'swear' באנגלית. והנה בעבודה לשם קבלת תואר דוקטור של מרת אביגיל מנקין, היא הראתה שנדרים שימשו כאלות ממש בספרויות שונות בתקופת בית שני. שמה אפוא פירושי בפנים אין לו צורך. קצת ראייה לדבריי יש בעובדה שהבשורה טורחת לתרגם את המילה קורבן במילה היוונית δῶρον, ואילו הבין כאן 'קללה' היה צריך לתרגם ἀναθεμα. אני מודה שזאת אך ראייה פורתא. והנה עוד ראייה לדבריי: ישוע אינו מתריס נגד לשון קורבן שהיא היא הקללה, כמתבקש על פי פירושה של מנקין, כי אם על האיסור להאכילם, שהוא הקללה. אחרת מה היה הטעם של הפרושים? הלא הם לא אמרו 'קרבן'. לפי פירושי ברור שחטאם הוא שאמרו שהנדר יש בו תוקף, ואסרו לו לכבוד את הוריו במאכל ובמשקה, והיא היא הקללה (הפך כיבוד). כמוכן, שתי ראיות אלו אינן מצטברות להוכחה. ואולם, בעיניי מסתברא כדאמרתי בפנים, אך אין הנחתום וכו'. הריני להודות למרת מנקין על כך שהראתה לי עבודה זו טרם הוגשה, ואעיר כאן שכל שאר דבריה בפרק ההוא נראים לי בלא היסוס.

שאינו מאכיל את הוריו דינו מוות, ובאין הפרושים ואומרים נגד מצווה חמורה זו, שאסור לאדם אשר נדר בקונס לפרנס הוריו. לא פלא אפוא שישוע רואה בזה המרת תורת אלוהים בדעות של בני אדם. אגב אורחא אעיר שזו דוגמה שנייה למדרש מבריק – ושמא אף לפשוטה של תורה – הנאמרת פה על ידי ישוע.

חשוב לציין שהמחלוקת בעניין כיבוד אב ואם והנדר – 'קורבן' – אף היא מהרהרת במשנה, כפי שהזכירני ידידי ישי רוזן-צבי, והדברים חשובים עד מאוד. משנה, נדרים ה, ו באה לכאורה לפתור את בעיית הנדר שלא לקיים כיבוד אב ואם, ומוכיחה שבראשונה גם חז"ל הוטרדו מקושיית ישוע או חבריו מבין היהודים הלא-פרושים. לכאורה, כל מטרת המשנה ברישא אינה אלא הצעת מעין העֶרְמָה על מנת להתיר לאדם להאכיל חבר על אף שנדר שלא ייהנה מנכסיו. ואף על פי כן, נדר כזה היה לו תוקף כל כך איתן לחכמים, שהמשנה עושה מעין volte face ומְתַנָּה את הפתרון בהיעדר מוחלט של הערמה. כל כך היו דבוקים במסורת שלהם, שאין פלא שישוע וסיעתו באו להתריס נגדם. והרי המשנה:

המודר הנאה מחברו ואין לו מה יאכל, נותנו לאחר לשום מתנה, והלה מותר בה.

מעשה באחד בבית חורון שהיה אביו מודר הימנו הנאה,  
והיה משיא את בנו,  
ואמר לחברו:

חצר וסעודה נתונים לך במתנה,

ואיננה לפניך אלא כדי שיבוא אבא ויאכל עמנו בסעודה.

אמר לו: אם שלי הם, הרי הם מוקדשין לשמים.

אמר לו: לא נתתי לך את שלי אלא (כנוסח כ"י קאופמן) שתקדישם לשמים.

יש להשוות את הערתו של יואל מרכוס (לעיל, הערה 9), שאף הוא מעיד על כל פנים שהמניעה מלתמוך בהורים היא הנקראת קללה: *The person who curses. Gk ho kakologōn*, a citation of Exod. 21:17//Lev 20:9, basically following the Septuagint. But, wrong as it may be to withhold material support from one's parents (and it was a special hardship in the days before Social Security), how is it equivalent to cursing them? As Fitzmyer notes ("Qorbān Inscription," 99), in the Mishnah *qōnām*, a synonym for *qorbān*, is used in curses (see e.g. *m. Ned.* 4:6; 8:7). But our passage may also be an example of the sort of eschatological sharpening of the Torah that is attributed to Jesus elsewhere in the Synoptic tradition (cf. the COMMENT on 3:1–4); just as being angry or refraining from performing a cure is equivalent to murder, so withholding support from parents is equivalent to cursing them.

אמר לו: לא נתת לי את שלך אלא שתהא אתה ואביך אוכלים ושותים ומתריצים זה לזה, ויהא עוון תלוי בראשי (כנוסח כ"י קאופמן ואין המשמע משתנה).

תנא קמא מציע מעין פתרון לאחד שהדיר חברו מליהנות מנכסיו ועכשיו אותו חבר רעב ללחם. אם אדם מדיר חברו מליהנות הימנו ובסוף הפץ להאכילו, מעביר אוכלין שלו למישהו אחר והמודר מותר לאכול, אך בתנאי שאין הערמה מפורשת, וכגון שאומר לחברו: אני נותן מתנה זו ואם יבוא פלוני האכילו. לאחר מכן מובא מעשה על אחד שהדיר אביו מליהנות ממנו, ואחר כך רצה להאכילו. עשה כהצעת ההלכה בבבא הראשון במשנה והעביר את הנכסים לחבר במתנה. הוא הקדיש נכסים אלו למקדש. אמר הנותן, הלא לא להקדשה נתתי לך אותם, כי אם במפורש על מנת שאבי יאכל, הלא זו הערמה ואסור. טען חברו – לא כן, כי אם נתת על מנת שאתן לאביך, ולכן האוכלין אסורין בנתינה לאבא שלך, ואם אני אתן אזי אצא חוטא במקומך. הסוגיה ההלכתית פה מסובכת קמעה, ואין לנו צורך להזדקק אליה, אך מכל מקום הנה אנו רואים מכאן, שכנראה הרגישו החכמים, לרבות הקדמונים, בסתירה הנתונה בעצם המדיר אביו ואמו הנאה ממנו, אך כדברי ישוע קיימו נדר זה ואף לא התירו הערמה להקיפה, פתיחת הנדר לא כל שכן.

הדברים שונים במקצת בהלכה של ר' אליעזר במשנה, נדרים ט, א, שבה נפתחות הלכות פתיחה על ידי חכם:

רבי אליעזר אומר, פותחין לו לאדם בכבוד אביו ואימו; וחכמים אוסרין. אמר רבי צדוק, עד שפותחין לו בכבוד אביו ואימו, יפתחו לו בכבוד המקום [שיכולים לומר לו נמי שכנגד הקב"ה עושה שנודר ורשע הוא לשמים, רש"י]; אם כן, אין נדרים. ומודים חכמים לרבי אליעזר, בדבר שבינו לבין אביו ואימו, שפותחין לו בכבוד אביו ואימו.

פירוש הדברים: ר' אליעזר מתיר שיפתחו לאדם נדרו כאשר הנדר אינו מביא כבוד להוריו, והוא מתחרט על הבושה שגרם להם. חכמים אוסרים מן הטעם שנותן ר' צדוק (כך אני מפרש, על כל פנים), הלא הוא *reductio ad absurdum*, דהיינו, שאם כן יפתחו לאדם כל נדר בגלל כבוד קונו, ולא יישארו נדרים בישראל כלל ועיקר. אך בסוף מודים החכמים, שאם נדר נדר שלא לכבד את אביו ואת אימו, היינו לא לפרנס אותם – ושמא צריך לנקד בסיפא כיבוד ולא כבוד, וצ"ע – פותחים לו. הרי תשובה לישוע החולקת לכאורה על משנת נדרים דלעיל. יוצא שאין פותחין לאדם אפילו לכיבוד אב, כי אחרת מדוע יצטרך להערים! אך לא נכון יהיה להסיק מכאן שהמשנה סוטה מדרכם של הפרושים בשל ביקורת כגון זו של ישוע (או שמא



ביקורת זו עצמה ממש), כי הלכה למעשה ישוע התנגד לתוקף נדר כזה כלל ועיקר וראה בו עבירה בדיני נפשות, ואילו המשנה, לעומת זאת, מקבלת את עצם תוקפו של הנדר ואינה רואה בו עבירה – אלא שפותחים את נדרו. בכך אפשר לומר שהם ז"ל ממשיכים את דרכם של הפרושים תוך כדי רצון לסלק את הקושיה החריפה והנכונה לכאורה – פשוטו כמשמעו – של ישוע ושמא של רבים בישראל! הווי אומר שהראינו עד כה שהתמה של ויכוח זה אינה אלא מעמד מסורת אבות ליד ולעומת תורת משה הכתובה. ובכך, כפי שראינו לעיל, נטילת ידיים היא באמת, ואף לדברי חז"ל, תקנת חכמים, וברור אפוא שדברי ישוע לגבי קונם מתאימים כאן כדוגמה נוספת לדעתו, שבה העדיפו את מסורתם, מסורת בשר ודם, מסורת אבותיהם, על דברים הכתובים בתורת משה. עיקר טרונייתו של ישוע היה (ובדיוק כאמור בטקסט) בהוספתם (או אפילו המרתם) את דברי אנוש לדברי ה' ככתוב בתורתו. הכעס הוא כלפי מסורת האבות (מצות אנשים כדבריו) אשר תבעה אותה נטילת הידיים וקיום נדר הסותר דברי תורה מפורשים. הלא יוצא מכאן שלפי הרטוריקה של הפרק עד כה, לא זו בלבד שאין מטרתו להתקיף את התורה וחוקיה ומצוותיה כי אם בדיוק להפך: רצונו להגן על התורה ממה שנראה בעיניו כהתקפת הפרושים עליה! עד כאן אפוא מסודרים הטיעונים להפליא, והטוען לאנדרלמוסיה בטקסט פשוט לא הבין את טיעוני ישוע, כפי שתלמידיו (בטקסט עצמו) לא הבינוהו גם הם.

עד כאן ראינו אפוא שישוע לגמרי ברור ועקבי במחלוקתו עם הפרושים. הרי יש כאן שתי דוגמאות שבהן העדיפו את מסורתם על דברים מפורשים בתורה שבכתב, ותו לא. הריני חוזר ומטעים: ישוע הוא המגן על התורה ועל המצוות ולא – כפי שהבינו לאחר מכן רוב חסידיו ויריביו כאחד – המתקיף הגדול של תוקף המצוות וחשיבותן. ברם, אפשר להבין טוב יותר את רוגזו בעניין כיבוד אב, אך נשאלת השאלה מדוע התנגד בזעם רב כל כך לעניין נטילת ידיים? אומנם כן: 'לטענת ישו, הרחבת דיני הטהרה במסורת הזקנים והוספת דרישה לטהרת ידיים, מחשש שמא אוכל טמא יכנס לאדם ויטמא אותו, אינה מוצדקת ועומדת בניגוד לעיקרון המקראי'.<sup>16</sup> עדיין יש לשאול, מדוע תוספת זאת הרגיזה כל כך את ישוע? לכאורה הטיעון לגבי כיבוד אב ואם הרבה יותר חזק, מפני ששם ביטלו מצווה כביכול. קושיה זו מקבלת משנה תוקף שעה שאנו זוכרים שאף ישוע עצמו נהג להוסיף חומרות על דברי הכתוב, כמפורסם מן הדרשה בהר (מתי 5), שבה אף אמר במפורש, שלא בא להפר את התורה, כי אם לקיימה. מדוע אפוא כה זועם ישוע כאשר לכאורה

16 יאיר פורטנברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים תשע"ו, עמ' 115, להלן פורטנברג.

מוסיפים חומרה על דברי הכתוב; ומדוע דומה בעיניו המעשה שלהם בעניין נטילת ידיים לכך שביטלו לכאורה את כיבוד אב ואם?

### [ב] הנכנס והיוצא

כדי לענות על שאלה זו נצטרך להציע פירוש חדש ליתר הפרק, או ליתר צניעות לחדד פירוש חדש אשר הציעו אחרים בזמן האחרון. הפרנס ייצא מזה מתפרנס. כדי להבין את הפרשה מכאן ואילך אנו צריכים להזדקק לפירוש חדש ונכון שכתב יאיר פורסטנברג. והרי הפרשנים עד כה לא הבינו כלל ועיקר את אמירתו של ישוע כאן [בקטע ד'], שכן הבינו את פסוק 15 – 'אין דבר הנמצא מחוץ לאדם יכול לטמא אותו בהיכנסו לתוכו, אלא הדברים היוצאים מתוך האדם הם המטמאים את האדם' – כאמירה מוסרנית וכהתקפה על הכשרות, ואינו כן. פורסטנברג הוכיח, וצדק לגמרי בדבריו, שלא כיוון פה ישוע בפסוק 15, אלא למסור את ההלכה הפשוטה כדברי הכתוב המפורשים בויקרא טו, ב ובדברים כג, כג. הלא דברים היוצאים מן הגוף, כגון: דם, זיבה, שכבת זרע, מטמאים את הגוף ולא דברים הנכנסים לגוף, כגון מאכלות אסורים או אפילו מאכלות טמאים, שאינם מטמאים את הגוף. שוב אדגיש שהבריו של הגלילי, שרק היוצא מן הגוף גורם לטומאה, הם פשוטה של תורה.<sup>17</sup> וכפי שמצינו בדברי רש"י בגופו של עניין, התומכים לטעמו – אם לא למעשהו – של ישוע: 'מן התורה אין אוכל מטמא אדם האוכלו, חוץ מנבלת העוף הטהור אבל נבלת בהמה לא... וכל שכן אוכל ראשון שאינו אב הטומאה, אבל הם גזרו באותו היום'. הלא רש"י מלמדנו, שאלמלא אותה גזרה גם חכמים היו מסכימים שמעיקר הדין מאכל שנטמא אינו מטמא את האדם שאוכלו. כלומר, גם ישוע גם יריביו הפרושים הבינו שתקנת חכמים לפנינו, או לכל המזער מסורת על פה. אני דוחה אפוא כל מאמץ פרשני לטעון שאמירה זאת של הגלילי היה בה תוכן אנטינומי או מוסרני כלשהו (בזה דומני שאני אולי יותר קיצוני מפורסטנברג עצמו). איסור והיתר כאן – מאן דכר שמיה, הכל בעניין טומאה וטהרה ותו לא. ההתקפה בעניין נטילת ידיים, מטרתה אך ורק להגן על התורה שבכתב מפני מתקפה (כרעת הגלילי)

17 וכפי שהבין הפרשן האנאבפטיסטי מתי הנרי כבר במאה השמונה עשרה, לאמור: As by the ceremonial law, whatsoever (almost) comes out of a man, defiles him (Lev. 15:2; Deut. 23:13), so what comes out from the mind of a man is that which defiles him before God, and calls for a religious washing (Mark 7:21). (<https://www.biblegateway.com/resources/matthew-henry/Mark.7.1-Mark.7.23>)

כל יתר דברי פירושו של הנרי שם אינם אלא דברים נגד היהדות ונגד הקתוליות, הרגילים בחוגים הפרוטסטנטיים דאז.

מבחוץ, היינו מסורת האבות של הפרושים – לימים חז"ל (כן!) – כפי מה שאני מסיק מפרשה זו ואחרות כיוצא בה.

ובכן כך גם הבינו תלמידיו, ולכן שאלוהו לפירוש המשל. כלומר, וכי למה כיוונת רבנו באמירה ההלכתית הפשוטה והברורה הלזו; הנה וראי היה זה משל, ומהו אפוא הנמשל? כלומר, הם הבינו שכל פסוק 15 הוא משל שנמשלו עוד יבוא. לשאלתם הלזו באה תשובתו המפורסמת של ישוע, ובה הוא מסביר בדיוק מהו המשל הטמון בהלכה גופה ומה פתרונו. התורה פסקה כך! כן הוא אומר, לפי עניות דעתי, כדי שנלמד לקח חשוב ביותר, דהיינו

20 ויאמר היצא מן־האדם הוא מטמא את־האדם: 21 כי מקרב האדם מלבו יצאות המחשבות הרעות נאף וזנה ורצוח: 22 וגנוב ואהבת בצע ורשעה ורמיה וזוללות ועין רעה וגדוף וזדון וסכלות: 23 כל־הרעות האלה מקרב האדם הן יוצאות ומטמאות אתו.

כלומר, הוא הסביר להם את משמעות דין התורה, היינו פירש גם את הרישא של פסוק 15 וגם את הסיפא שלו. הוא הוא הנמשל ואף סיבת ההלכה. כלומר, ישוע לא בא לסלק את מעשה ההלכה כי הוא זה, אלא לחזקו ולפרש את טעמו. בזה – אפשר לשער למצער – השיב גם על שאלתנו מה מקור הטרזניה שבדבריו נגד הפרושים. לפי ישוע מצוות התורה כדיוקן מלמדות אותנו שיעורים אתיים ורוחניים, ואם אינן נשמרות כדיוקן, ככתבן וכלשונו, הנמשל הולך לאיבוד. הנמשל כאן הוא בחינת טעמי המצוות והגורם למצווה כאחד, וקלקול המצווה על ידי הוספה מקלקל את הטעם כולו ומפסיד אותו. מצוות ניתנו להישמר בדייקנות. התוספות של הפרושים מעוותות את המשל ומאבדות את הנמשל. את זה אני למד מן הלשון 'משל' הנאמרת כאן במפורש, כי אחרת זאת תהיה הדוגמה היחידה בכל הבשורות של משל שאינו בא נפרד מנמשלו.<sup>18</sup>

והנה, על מנת להבין נקודה זו יותר, יש להשוות לכאן את מרקוס ד, 1 ואילך, שבו ישוע אומר משל, וכאשר הוא לבדו עם התלמידים הם שואלים על המשל והוא מפרש אותו:

18 ובכל זאת, יש כאן מקום מסוים לתמיהה, כי כל המשלים האחרים בבשורות הריהם סיפורים ולא הלכות, וראו ההקבלה מפרק ד המובאת בגוף הדברים.

## מרקוס 4

1 וישב ויחל ללמד על שפת הים ויקהלו אליו המון עם־רב וירד וישב באניה בים וכל־העם עומד על־יד הים ביבשה: 2 וילמדם הרבה במשלים ויאמר אליהם בלמדו אותם: 3 שמעו שמוע הנה יצא הזרע לזרע: 4 ויהי בזרעו ויפל מן־הזרע על־יד הדרך ויבאו עוף השמים ויאכלהו: 5 ויש אשר נפל על־מקום הסלע אשר אין־לו שם אדמה הרבה וימהר לצמח כי לא־היה לו עמק אדמה: 6 ויהי כזרח השמש ויצרב וייבש כי אין־לו שרש: 7 ויש אשר נפל בין הקצים ויעלו הקצים וימעכהו ולא נתן פרי: 8 ויש אשר נפל על האדמה הטובה ויתן פרי עלה וגדל ויעש זה שלשים שערים וזה ששים וזה מאה: 9 ויאמר אליהם מי אשר אזנים לו לשמע ישמע:

10 ויהי בהיותו לבדו ויגשו האנשים אשר אתו עם־שנים העשר וישאלוהו על־המשל: 11 ויאמר אליהם לכם נתן לדעת סוד מלכות האלהים ואשר מבחוץ להם הכל במשלים: 12 למען יראו וראו ולא ידעו ושמעו שמוע ולא יבינו פן־ישוּבו ונסלח לחטאתם: 13 ויאמר להם לא ידעתם את־המשל הזה ואיך תבינו את־המשלים כלם:

[מכאן ממשיך ישוע כפתרון המשל]

## מרקוס 7

14 ויקרא אל־כל־העם ויאמר אליהם שמעו אלי כלכם והבינו: 15 אין דבר מחוץ לאדם אשר יוכל לטמא אותו בכאו אל־קרבו כי אם־הדברים היוצאים ממנו המה יטמאו את־האדם: (16 כל־אשר אזנים לו לשמע ישמע):

17 ויהי כאשר שב הביתה מן־ההמון וישאלהו תלמידיו על־דבר המשל: 18 ויאמר אליהם האף־אתם חסרי בינה הלא תשכילו כי כל־הבא אל־תוך האדם מחוצה לו לא יטמאנו: 19 כי לא־יבוא בלבו כי אם־יכרשו ויצא אל־בית הכסא המנקה כל־הנאכל: 20 ויאמר היצא מן־האדם הוא מטמא את־האדם: 21 כי מקרב האדם מלבו יצאות המחשבות הרעות נאף וזנה ורצוח: 22 וגנוב ואהבת בצע ורשעה ורמיה וזוללות ועין רעה וגדוף וזדון וסכלות: 23 כל־הרעות האלה מקרב האדם הן יוצאות ומטמאות אתו

כל מעיין יראה בנקל שמבנה סיפור זה ומבנה סיפורנו דומים ומקבילים. ישוע אומר ליריביו דבר שאינו מפורש, ואף מתכוון שלא יבינו – ומפורסם הדבר שיש כזה אצלו במפורש למצער לפי גרסאות מסוימות – ואחר כך, שעה שהוא לבד עם תלמידיו, הם שואלים אותו על הנמשל למשלו. וכך הוא מסביר להם בהסתר: להמון הוא מדבר במשלים, ולתלמידיו – מפרש. וכן גם כאן. לפרושים אך הציע את הדין לפי התורה, כאילו כדי להשיבם בדין. כלומר, קובל אני עליכם פרושים, שאתם

טוענים שהאוכל אוכל טמא נטמא, ולא היא. על פי דין תורה, רק היוצא מן הגוף מטמא ולא הנכנס לגוף. התלמידים – בדומה למה שקורה במשלים אחרים, כגון מקבילה דא – הבינו שיש דברים בגו, ולכן בהסתר שאלוהו לנמשל, ואז השיבם את מוסר ההשכל מן הדין, שהוא הדין במשל שלנו. וכדבריי הבינו לפחות כמה ממוסרי מרקוס כבר בעת העתיקה, שראו הקבלה זו עד כדי כך שהוסיפו פסוק 16 – {כל-אשר אזנים לו לשמע ישמע:}, הלא היא פתיחה למסירת נמשל – שנשאר בטקסט המקובל עד למהדורות החדשות אשר מחקוהו על סמך כתבי היד המוסמכים ביותר, והם מדלגים אפוא היישר מפסוק 15 לפסוק 17. ואף אם צודקים מבקרי הנוסח, ופסוק 16 אינו מקורי, לעניות דעתי ודאי משקף פסוק זה את מבנה הדברים ומשמעותם. הווי אומר שלא ייתכן שבפסוק 15 נמצא כבר פתרון החידה, אלא כל הפסוק כפשוטו אינו אלא המשל באדרת דין תורה, או ליתר הדיק המצווה וקיומה במדויק הן גופי המשל.

### [ג] הנכנס והיוצא ונטילת הידיים

ישוע הבין לנכון, כך לעניות דעתי, שמשמעה של נטילת ידיים היא גזרה, שלפיה האוכל מאכל טמא – נטמא גופו. את זה אפשר לראות אך ורק על פי פירושו הנכון והמדויק של פורסטנברג, שלפיו כל פסוק 15, רישא וסיפא כאחד, אינו אלא האמירה של פשוטו של מקרא, הלא הוא המשל הבא על פתרונו רק בפסוקים 18-23, שהם אפוא הנמשל ותו לא. לדוגמה, בפסוקים 20-21 – 'ויאמר היצא מן-האדם הוא מטמא את-האדם. כי מקרב האדם מלבו יצאות המחשבות הרעות נאף וזנה ורצוח' – פסוק 20 אומר את הדין ופסוק 21 את משמעות אותו דין. כלומר, 'כי' בתחילת פסוק 21 מסביר את הטעם לדין כפי שהוא מופיע בפסוק 20.<sup>19</sup> מה שהפרושים חשבו לחומרה ולסייג לתורה, בעיני ישוע אינו אלא מקלקל לגמרי את משמעות ההלכה שבתורה, והוא הוא מקור זעמו עליהם. זאת אומרת שחוקי הטומאה והטהרה כמו שהם מופיעים בתורה מלמדים את המסר הרוחני, והם לא מתנגדים למסר זה, כשיטת רוב מפרשי הבשורה עד עצם היום הזה. והנה יוצא שלא התיר לנו ישוע את האסורות לנו כדת משה וישראל. הרי אם דבריי בפירוש דעת ישוע כאן צודקים, לא ייתכן שביטל את מצוות התורה. כל טיעונו החריף כולו בפרק שאנו עוסקים בו אינו אלא מתקפה על הפרושים, שעוזבים את מצוות התורה וממירים אותן בדעות בני אדם. כיצד נוכל אפוא להניח שישוע עצמו סיכם דברים נכוחים

19 במחילת כבוד מורי וחברי פרופ' מנחם קיסטר, אשר הבין שהסיפא כבר מן הנמשל הוא: M. Kister, 'Law, Morality and Rhetoric in Some Sayings of Jesus', J. L. Kugel (ed.), *Studies in Ancient Midrash*, Cambridge, Mass. 2001

אלו בביטול אותה תורה?! או שהוא מכחיש את עצמו או שהוא צבוע כל כך עד שצביעותו זועקת לשמים – וכך אוהבים רוב חסידיו לפרשו! ברם, אם אינו עניין לדבר אחר תנהו עניין לעניינו: ישוע טיהר את כל המאכלות, כלומר הכריז עליהם שהם טהורים ולא טמאים כמשמעות הדברים וכלשונם, שאינם מטמאים את האדם מפני שהם עוברים בגופו של האדם בלא לגרום בו כל שינוי. אם כן, 'ישוע טיהר כל המאכלות' אין פירושו אלא שלהבדיל מן הפרושים אשר טימאו מאכלות שקיבלו טומאה ואסרו לאכול אותם, ולכן דרשו נטילת ידיים לסעודה, ישוע טיהר אותם ולא דרש נטילת ידיים.<sup>20</sup> אמור מעתה, שאין לדעתו קפדה על נטילת ידיים עובר לאכילה, כי מעשה זה יש בו כדי לסתור דברי תורה מפורשים.<sup>21</sup> הלא הוכחנו בעליל – לכל

20 מרכוס עצמו מעיר לנכון (לעיל, הערה 9): "to purify or cleanse". In the LXX it can be used in cultic contexts either for an act of making something pure (e.g. Exod 29:36–37) or for the declaration that something has already been made pure (e.g. Lev 13:6, 2). להחיר איסורים, כי אם לטהר מטמאים.

21 ואומנם קיימת אפשרות סבירה נוספת, וכתרגומו של דליטש עצמו: 'ויצא אל-בית הכסא המנקה כל-הנאכל'. לא ישוע מטהר, אלא הוא מכריז שבית הכסא מטהר. והרי הוכחה לדבריו של דליטש (ואחרים) – או למצער הוכחה לסבירותם – מטקסט יווני שפורסטנברג עצמו הביא לעניין קצת אחר מן השימוש שאעשה בו, היינו מאמרו של דיוגנס מספרו של דיוגנס לארטיסוס: הציניקן ביקש לאכול תאנה, ושומר התאנים אמר לו שכן אדם תלה עצמו מאותה תאנה. אמר: 'א"כ עתה אני אטהר אותה' – היינו בדיוק כלשוננו של האונגליון ש'מטהר את כל המאכלים'. ביוונית של האונגליון הלא מצינו כאן καθαρῶν πάντα τὰ βρώματα, ואילו דיוגנס כותב ἐγὼ οὖν ... αὐτῆν καθάρω, היינו בדיוק אותו הפועל הנמצא במרקוס ובהקשר כמעט זהה לדיוגנס. כנראה יש כאן טופוס כלשהו, וההשוואה צריכה להיות שכשם שבטנו של הציניקן 'מטהרת' את התאנה, כך – לפי ישוע – גם בטנו של כל אדם 'מטהרת' את המאכלים והם אינם מטמאים אותו. ועל כן לא נכון אפוא לחייב נטילת ידיים. שוב אני טוען שזה אינו אלא הסבר לדברי תורה ותו לא. מכל מקום, מובן מאליו שאינו עניין של מאמרו של דיוגנס להסרת איסורי התורה, וכן לא אצל ישוע, ומכאן אפוא אף ראייה לפירושי דבפנים. וכך כנראה הבין מתי את הדברים, וע"ש ודוק. אפשרות נוספת היא שכל פסוק זה אינו אלא תוספת מאוחרת, וראו במה שכתבתי למעלה עניין ההשוואה לפרשה הזאת כפי שמופיעה אצל מתי. ברם אהבתי את פירושי דבפנים ולכן רציתי אוזני אליו. אגב אורחא אעיר, שרוב נוצרים היו כל כך בטוחים שבפסוק 19 ישוע התיר את כל המאכלות, עד שתמהו מדוע מאוחר יותר נושאים ונותנים על שאלת איסורי אכילה, הן במקומות אחרים באונגליון הן בנצרות הקדומה. גליך פתר את הבעיה מתוך הנחה שלא הבינו נכון את דברי ישוע [שם], ולא העלה על דעתו אפשרות שהם הבינו והוא לא!

ותוספת של שלמה נאה: אני מבקש להציע פירוש אחר המסתמך על מושג הלכתי המצוי במקורות חז"ל. זו לשון התוספתא: 'פרה ששתת מים טמאין והקיאנתן טמאין מפני שאינן טהורין

הפחות כך נדמה לי – שתחילתה של הפרשה היא סופה, וכולה נסובה על נטילת ידיים. וכן הבין גם בעל הבשורה על פי מתי (אף כי ברבר דברים אחרים), וכן סיים את הפרשה (פרק 15): 'אכילה בלא נטילת ידיים לא תטמא את האדם', ואין בשום פנים ואופן לראות זאת כתיקון מאוחר שתיקן נוצרי־יהודי המנסה לסלף את דברי ישוע 'האמיתיים'. נטילת הידיים בעיני ישוע הרי היא דוגמה מובהקת לנכונותם של פרושים לעזוב דברי תורה ולאחוז במסורתם ז"ל. דברי הפרשה עקביים וסדרם הגיוני מאלפא ועד אומגה, ואין כל צורך לאבדם כדי להצילם.

תהא אשר תהא ההיסטוריה המדויקת של הנטילה, ובספרו החדש דן בה פורסטנברג באריכות ולעומק, חשובה ביותר כאן היא הוכחתו הברורה, שטומאת ידיים איננה גזרה לגזרה אלא מושג ראשוני של קבוצות מיוחדות מקרב המנהיגים הדתיים בישראל בעת הבית, ובייחוד (ואולי בלבד) של אותה קבוצה המכונה פרושים. אומנם צודק פורסטנברג לגמרי במסקנתו, שהסיפור במרקוס מוכיח בעליל שהוויכוח שם

בגוף. נסרחו או שיצאו מלמטה טהורין' (מקוואות ז, ט). המים שיצאו מלמטה טהורים, מפני שהם 'טהורים בגוף', כלומר נטהרו בתהליך העיכול ששינה אותם ממה שהיו כשנכנסו אל הגוף. בלשון זו משתמשת גם המשנה (מקוואות י, ה) העוסקת באדם (ולכן המקרה מסובך יותר), ומבחינה בין אוכלים ומשקים, שעשויים להיות 'טהורים בגוף', לבין טבעת שאינה עשויה להתעכל. זה גם עניינה של הבעיה המפורסמת על 'פיל שבלע כפיפה מצרית והקיאה דרך בית הרעי' – אם התהליך נחשב לעיכול והכפיפה יוצאת טהורה, או שההוציא של הכפיפה אינם מתעכלים בגוף (בבלי, בבא בתרא כב ע"א; מנחות סט ע"א-ע"ב, עיינו שם). מכל המקורות הללו עולה תפיסה על מקומה של מערכת העיכול – של האדם ושל החיה – לעניין הטומאה והטהרה: מה שעובר עיכול 'נטהר בגוף'. מערכת העיכול היא מעין 'מכונת טהרה', המטהרת את כל המאכלים הנכנסים אליה מן החוץ. לדעתי כך יש לפרש גם את הפסוק במרקוס. כדי להוכיח את טענתו שאוכל טמא אינו יכול לטמא את האדם משתמש ישו במושג הלכתי, וטוען טענה מטיפוס 'קל וחומר': אם בכוחו של הגוף לטהר את האוכל, איך יוכל האוכל לטמא את הגוף? פירוש כזה לטענתו של ישו עולה כבר בתרגום הסורי הקדום של האוונגליון: 'דלא הוא כל מדם דעאל לבר אנשא מסיב לה, מטל דלא הוא גיר ללבא עאל אלא לכראא ומשתדא לבר ומתרכא כולה מאכלא' (A. Smith, *Lewis, The Old Syriac Gospels*, London 1910, p. 92). תרגום: אין כל דבר הנכנס אל האדם מטמא אותו, שהרי לא אל הלב הוא נכנס, אלא לכרס, ומושלך החוצה, ונטהר כל המאכל. מסתבר שבנוסח האוונגליון של המתרגם הזה הפועל 'טהר' היה בצורת הסביל, מעין: *καθαρίζεται πάντα τὰ βρώματα* – כל המאכלים נטהרו בגוף, באותה לשון כמו במשנה ובתוספתא. הפירוש הזה מיישב יפה את כל חלקי הטיעון של ישו, ומצביע על עוד התאמה בין היסודות ההלכתיים המשתקפים באוונגליונים לבין אלו העולים במקורות חז"ל המאוחרים יותר.]

הנה גם זו אפשרות מושכת ביותר, יותר רדיקלית קמעא משלי ועשויה לענ"ד לחזק את פירושי הכללי בפרשה כולה.

נסוב על נטילת ידיים לחולין, ואין שם אפוא ולו רמז לרעיון של גזרה לגזרה. ברם לא דק פורתא שעה שכתב 'אם כן, בעיני בני התקופה גם נטילת ידיים לארוחה שלא בהקשר לקודש, נחשבה מעוגנת וקדומה. יתרה מזאת, מדברי ישוע שיידונו להלן משתמע שנטילת ידיים לחולין נועדה להרחיק טומאה מהגוף'. לא בעיני בני התקופה, אומר אני, כי אם בעיני הפרושים בלבד, והוא העיקר, כפי שראינו כי רק קבוצה זו טענה למסורת אבות, מסורת אשר לפעמים סתרה את התורה וגברה עליה בעיניהם.<sup>22</sup> שאר מנהיגי ישראל – אני משער – צדדו בישוע במחלוקת זו, אף אם דעתם ז"ל הייתה באמת עתיקת ימים. כפי שמוכיח פורסטנברג בעליל לפי המשנה הקדומה במסכת חגיגה, כבר אצל התנאים נהגה נטילת ידיים לחולין ובדיוק כעדות העולה מן הבשורה. פירוש הבבלי לדברים הללו, ולפיו קודם נגזרה נטילת הידיים רק לכוהנים אוכלי תרומה וקודשים, ומשם נגזרה לאכילת החולין, מעיד (ויש עדויות נוספות שאף אותן מביא פורסטנברג שם) שגם בתקופת האמוראים טעם נטילת הידיים היה לוט בערפל ומוטל בספק. מכאן אמר אביי, שמצוותה איננה אלא מצווה לשמוע דברי חכמים, היינו אותם פרושים, אבותם של החכמים שלנו, ומסורת האבות שלהם.

הנה בא מרקוס ללמוד ויצא גם מלמד: מתוך השוואות אלו בין בשורה למשנה מצינו הוכחה ברורה לקשר הישיר בין הפרושים של המאה הראשונה לספירתם לבין חז"ל, בעיקר בתפיסתם את מהות התורה. סביר גם להסיק, או לכל הפחות לשער, כדעת ר' אהרן ז"ל, שאכן מסורת האבות מסורת ותיקה היא. את הדבר אשר איש ישראל, ישוע, מתקיף כחידוש של הפרושים – אותו אף המשנה זוכרת שאין אמו המקרא, כי אם המסורת, ואף הכריוז קבל עם ועדה: 'הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה', היינו מילה במילה קובלנתו של ישוע נגד הפרושים, היינו שמעדיפיים דברי אנוש על דברי הקב"ה.

ומדהים הוא הסיפור על ר' עקיבא הנמצא בתלמוד הבבלי, עירובין כא, ב:

תנו רבנן: מעשה ברבי עקיבא שהיה חבוש בבית האסורין, והיה רבי יהושע הגרסי משרתו. בכל יום ויום היו מכניסין לו מים במדה. יום אחד מצאו שומר

22 הנה כדי לפרנס את האמירה הכוללת הלזו נצטרך להוציא מכלל ישראל צדוקים, אנשי הכת, ואחרים. קצת ראייה לדבריו של פורסטנברג אפשר להביא מדברי מרקוס שכך נוהגים כל היהודים, אם כי מאוד קשה להניח שהוא הוציא את עצמו ואף את ישוע מכלל ישראל, והייתי מציע בדחילו ורחימו שמדובר כאן באנשי יהודה לעומת הגליליים. דעתו של פורסטנברג כאן, שהיא קרובה לשיטתו של ר' אהרן ז"ל עצמו יותר מדעתי, בוודאי אינה מוצאת מכלל אפשרות. אני מעדיף בכל זאת לראות קו מחלוקת שנרשם בין פרושים לקבוצות שונות מבני התקופה דווקא כפשוטם של הדברים בבשורה.



בית האסורין, אמר לו היום מימך מרובין, שמא לחתור בית האסורין אתה צריך! שפך חציין, ונתן לו חציין. כשבא אצל רבי עקיבא, אמר לו יהושע, אין אתה יודע שזקן אני וחי תלויין בחייך? סח לו כל אותו המאורע אמר לו: תן לי מים שאטול ידי. אמר לו: לשתות אין מגיעין ליטול ידיך מגיעין? אמר לו: מה אעשה שחייבים עליהן מיתה, מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חבירי. אמרו: לא טעם כלום עד שהביא לו מים ונטל ידיו. כששמעו חכמים בדבר, אמרו: מה בזקנותו כך – בילדותו על אחת כמה וכמה. ומה בבית האסורין כך – שלא בבית האסורין על אחת כמה וכמה.

מידת הקנאות ל'דעת חברי' זו, שאין לה שורש ועיקר בתורה כלשהי, אינה דומה אלא לקנאותם של אותם פרושים של הבשורה. אמור מעתה, אין ספק שההלכה הפשוטה בישראל, הדורשת נטילת ידיים לכל סעודה, היא היא המשכה הישיר של דעתם של הפרושים, ושמה אף הד למסורת אבות של שבי ציון, כפי היוצא בדברי פורסטנברג בספרו. ומן הראוי להשוות כאן את דברי רבי אהרן שמש ז"ל בעניין הריפוי בשבת ופיקוח הנפש במאמרו 'תולדות המושג ההלכתי פיקוח נפש דוחה שבת' (תרכיץ פ וד, תשע"ב), והמבין יבין מדוע אני מכנה אותו רבי ז"ל.