

## מהדרר לקלוין: על חורבנה של יהדות מצרים בספרות חז"ל

מאת

נח חכם

### פתיחה

המקורות על אודות מדידתם של יהודי מצרים בשנים 115-117 לסה"ג, כמו על אודות מדר התפיצות בכללותו, דליים ומסקינים<sup>1</sup>, גם ספרות חז"ל אינה עשירה בהתייחסויות למדר זה, ומעט המקורות הקיימים אינם מתמקדים במיאר המדר אלא בתוצאותיו ובגורמים הדתיים לתוצאות אלה.

שאלת משמעותם ההיסטורית או הספרותית של מקורות אלה מספרות חז"ל היא ענף של השאלה הכללית בדבר משמעותם של סיפורי חז"ל על העבר. שאלה זו שבה נדונה מעת לעת בהקשרים שונים. כיום גוברת הנטייה לראות בספורי חז"ל על העבר יצירות ספרותיות המבטאות את השקפתם של מתבריהם – או עורכיהם – בזמנם ובמקומם, יותר מאשר עדויות היסטוריות אמיתות על האירועים המתוארים בהם.<sup>2</sup>

להלן ארוך בשלוש מסורות מספרות חז"ל העוסקות בימי חוזר של קהילת אלכסנדריה ובחורבנה. מסורות אלה נאמרו מפי אנשים שונים ובהקשרים מגוונים, והן קיבצו יחדיו ונערכו בתלמוד הירושלמי.<sup>3</sup> המסורות הללו אינן עשויות מעור אחד: הראשונה מתארת מבנה מרשים ומדורר של יהודי אלכסנדריה, השנייה מבקשת את החטא שבגללו נשמרו יהודי מצרים,

תורת למוורי, עמיתים וידידים שעמם דתני בעיניי המאמר: מר הני גולדשיין, פרופ' ישרהיז גפני, הרב ר"ד אברהם וולפיש, ר"ר עמרם טרופר, פרופ' ישראל יעקב זיבל, פרופ' ישראל לוי, י"ד עוזיאל פוקס ופרופ' דניאל שוורץ. תולק והאשון של המאמר תורג בפני מרד החוג ללימודי ארץ ישראל במכללת יעקב הרצוג שבאלון שבות ואחר כך בכינוס של המרכז ללימודים מתקדמים של המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית שבתל אביב בניסוח מש"ג. תודתי למשתתפים בשיעוראים אלה על הערותיהם המועילות והמחמימות.

לסקירת המקורות ראו: מ' פיצ'ל, 'זמור בימי טריאנוס', א' רפפורט (עורך), יהודה והומא: מדינות והתקוות המקורות ראו: יא, חלמיץ, תשמ"ג, עמ' 187-189.

1 נתיבסוריה של עם ישראל, יא, חלמיץ, תשמ"ג, עמ' 187-189.  
2 לסיכום מצב המחקר וביבליוגרפיה עיקרית ראו: י' גפני, 'ארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד: תוך שנות דור – הישגים ותהוות', קהודת, 100 (מנחם-אב תשס"א), עמ' 217-222.  
3 ירושלמי, סוכה ת, א ונה ע"א-ע"ב.

יוצא לאור בסיוע

הק"ן ע"ש פולה חודו בן גוריון למדעי היהדות מיסודה של משפחת פודמן ומכון למדעי היהדות ע"ש בנרל, האוניברסיטה העברית בירושלים

### כתובות המשתתפים בחוברת

פרופ' משה בר-אשר, החוג ללשון העברית, האוניברסיטה העברית, הר הצופים, ירושלים 91905. – ד"ר יחנן בריאר, החוג ללשון העברית, האוניברסיטה העברית, הר הצופים, ירושלים 91905. – ד"ר נח חכם, החוג ליהסוריה של עם ישראל, האוניברסיטה העברית, הר הצופים, ירושלים 91905. – אהרן עמית, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 52900. – ג'ב מירד בלברג, החוג לתלמוד, האוניברסיטה העברית, הר הצופים, ירושלים 91905. – פרופ' גרשון פרוידנטל, המכון ליהסוריה ופוליסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל אביב, תל-י"ד 39040, רמת אביב, תל אביב 69978. – פרופ' שרה קלייזר-ברסלבי, החוג לפילוסופיה יהודית, תלמוד וקבלה, אוניברסיטת תל אביב, תל-י"ד 39040, רמת אביב, תל אביב 69978. – פרופ' אהרן שמש, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 52900. – פרופ' ישראל מ' תא-שמע ו"ל, החוג לתלמוד, האוניברסיטה העברית, הר הצופים, ירושלים 91905.

אך אף על פי כן הוא סבר שהתיאור בכללותו אמין, ושיניתן לייחסו לתקופת הבית השני.<sup>8</sup> ואכן אין לפקפק בעובדה שבשלהי ימי הבית השני ניצב באלכסנדריה בית כנסת מפואר וגדול ממדים. ערות על כך מסר גם פילון האלכסנדרוני, שדיווח על חילולו של בית הכנסת הגדול והמפואר ביותר (θεῖον ἱερὸν καὶ ἀριστονόμοστον) בפעיות באלכסנדריה בעשור הרביעי של המאה הראשונה לס'ל,<sup>9</sup> ורבים כבר ציינו שבית הכנסת המתואר בתוספתא הוא ודאי זה שדוכרר פילון.<sup>10</sup> אולם כדי להערך בצורה שקולה את משמעותם ההיסטורית של פרטי התיאור שבתוספתא יש לבחון אותם החילה מן הדיבש הספרותי. בחינה זו, המוצגת להלן, חושפת משמעות יסודית של דברי רבי יהודה שלא הוכרזה עד כה, ומציבה סימני שאלה ביחס לאפשרות להתייחס לפרטי התיאור של בית הכנסת וסדריו המופיעים בתוספתא כאמינים מבחינה היסטורית.

ראשית יש לעמוד על המטרה שבה הובאה ונוסחה הלכה זו בתוספתא. המשפט הפותח את ההלכה מורה בבירור על ניסיון מודיע ליצור זיקה בין בית הכנסת באלכסנדריה לבית המקדש בירושלים. התוספתא פותחת בקביעתו של ר' יהודה: 'כל שלא ראה בדפוסלסטון של אכסנדריא של מצרים לא ראה כבוד לירושל מלמדי'. משפט זה אינו חלק מתיאור מבנה בית הכנסת אלא דברי ההערכה של ר' יהודה על בית הכנסת. הדברים מכוונים לאמור במשנה: 'כל מי שלא ראה שמת בית השואבה לא ראה שמתה מלמדי' (משנה, סוכה ה, א), ומנוסחים בלשון דומה,<sup>11</sup> והם

צ'ין, מט (תשל"ד), עמ' 16: *From Ramses II to Emperor Hadrian*, Philadelpia and Jerusalem 1995, p. 91-93. אולם לצד האמנות הכללית שמל"י מוד"י נכסתי

מייחס לתיאור, הוא מצביע על כמה נוסחים סטאטיסטיים שיש בו.

8 ל'ין (שם), עמ' 88-89, והוא עוד ל'ין בהמשך הדיון.

9 המסקלות לאותם, 134.

10 ש' ל'יברון, תוספתא כפשוטו, ד' ניו יורק תשכ"ב, עמ' 889-890; א' כ'ר, יהודי מצרים ההלניסטית והרומית

במאקם על זכויותיהם, תל אביב תשל"ט, עמ' 311: *From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Edinburgh 1996, p. 29, n. 34

85 מל"י מוד"י נכסתי (לעיל הערה 7), עמ' 91. בניגוד לזה סבר קריס שהתוספתא אינה מתארת בית כנסת אלא

מרכז מסווי ומשפטי של יהודים, שבו גם התארגנה תפילה ציבורית מפעם לפעם. ראו: ש' קריס, קדמוניות

והמלואה, 2, ברלין-ווינה תרפ"ד, עמ' 429-430: *S. Krauss, Synagogue Architecture*, Berlin and Vienna

1922, pp. 261-263, 335. והוא ל'ולן בסמך דיוין בעמדות של קריס. לעומת זאת סבר גורדיק שיש להשיל פשוט

גם בעצם קיומו של המוסד המתואר: ל'יעת דובר היחיד הבטוח שילתן לל'ולן מהדקור הוא שאלמנים יהודיות שימשו

בעברית כדי לל'ולן מכתב ידיו. ראו: *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, II: *The Archaeological Evidence*, New York 1953, p. 86

לשון קצין זו מופיעה בבבלית בסדרה משפטים ומפארים את בית המקדש: 'ז'נו רבנן: מי שלא ראה שמת בית

השואבה לא ראה שמתה מלמדי'. מי שלא ראה ירושלים בתפארתה לא ראה כבוד תלמוד מעולם. מי שלא ראה בית

המקדש בבבלי לא ראה בניו מפואר מעולם (בבלי, סוכה גא ע"ב), הכבר אחר להקיש שבו מופיעה הלכה זו מביע

סמך פייני. ל'יעת, תיאור בית הכנסת באלכסנדריה מופיע בתוספתא מפני שבדברי ר' יהושע בן חנניה בהלכה

שלפני כן נזכר בית הכנסת שביר הבית, ולמנה האלכסנדריה מופיע בתוספתא מפני שבדברי ר' יהושע בן חנניה בהלכה

רבים עם הר הבית. ראו: *On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, (Christianity and Judaism in Antiquity Series, 11), Notre Dame 1997, p. 43

אולם קייסור זה לבית הכנסת הנזכר בהלכה הקודמת אינו מתמבר, מפני שבדברי ר' יהודה לא נזכר הצורך ל'ית

והשלישית מבטאת על שום מה קצף טריינינו על היהודים וכיצי המשמיד אותם. כל אחת ממסורות אלה מתמקדת בדריש אחר של ישיבת היהודים במגלה וגורלם שם, ומבטאת עמדה שאינה עולה בוכרבת בקנה אחד עם אלה המובעות במסורות האחרות. החוט החוזר מסורות אלה בירושלמי הוא 'שרוג'ינינו הרשע', שהחריב את המבנה באלכסנדריה, ל'בימיו נפלן ישראל שחוזר מצרימה, ושחזרה לצבאו להרגם. בדברים הבאים אנסה לחשוף את העמדות המונחות בתשתיתן של מסורות אלה כאשר לקהילה היהודית החשובה בפזורה בימי הבית השני ולחורבנה, ולשכין את המסורות בהקשרן ההיסטורי.

א

שגינו בתוספתא, סוכה ד, ו: 4.

אמ' ר' יהודה כל שלא ראה בדפוסלסטון של אכסנדריא של מצרים לא ראה כבוד לירושל מלמדי. כמין בסלקי' גדולה היתה, סטיו לפניו מסטיו, פעמים היו שם כפלים כיוצא מצרים. ושבעים ואחת קטדראות של שם כנגד שבעים ואחד זקן כל אחת ואחת מעשרים וחמש רבוא. ובהם של עץ באמצע ותון הכנסת עומד עליה המסדדין בידו; נטל לקרות והלה מניף כסודדין ותון עונין אמון על כל ברכה וברכה, והלה מניף כסודדין ותון עונין אמון. ולא היו יושבין מעורבבין אלא והבים כפני עצמן כספים כפני עצמן וגרידיים כפני עצמן סרטיים כפני עצמן ונפתין כפני עצמן וכל כך למה כדי שירא אכסני' כא' ונשפיל לאומנותו, ומשם פרנסה יוצאת.

מקור זה נחשב כדרך כלל עדות קדומה – עוד מלימי הבית השני – ואמינה על מבנהו ועל סדריו של בית הכנסת והגדול באלכסנדריה. אמנם ניכרות במקור כמה גולמאות, אולם על פי המקובל אין הן גורעות מאמינותו הכללית של התיאור. כך סבר יהושע גוטמן לפני כארבעים שנה,<sup>6</sup> וכך גרס לא מכבר גם ישראל ל'ין.<sup>7</sup> ל'ין אמנם נתן את דעתו לטיבו הספרותי של התיאור בתוספתא, מהותו ליכסין, עמ' 273. הנוסח כפניו הוא על פי כ"י וינא, ומפרייה הלאומית 20. Heb. שגינינו נוסח חשובים יידנו קולן.

5 כ"י וינא: כסלקי'. הנוסח כאן כמבטאת ל'יברון על פי כ"י לונדון, ומפרייה תרבישית 27296, Add. רשון.

6 לשמו של ר' יהודה בר אילעאי הניעה אלינו גם דיעה חשובה על בית הכנסת הגדול באלכסנדריה של מצרים. דיעה זו נמסרת בנראה, מפי עדי'ראית, והיא אישא יסוד להניח שענייני היהדות המצרית ידועים היו לו ממקור ראשון (י' גוטמן, הספרות היהודית-ההלניסטית: היהדות וההלניות באשפת תקופת השמטונאים, ירושלים תשכ"ג, עמ' 109).

7 L. I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven and London 2000, pp. 84-89. והוא עוד: שם, עמ' 136-138, 156-157. הערה 164, שבהם הוא מתייחס אל מקור זה בפשטות כאל מקור מתקופת הבית השני. התייחסויות דומות מצויות במקורים נוספים, דא' למשל: ר' סלמון, 'יקות גמלין רחוקות ותרבותית בין יהודי המפוזרות ואיץ ישראל בימי הבית השני ועד מוד שרינוס', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ט, עמ' 81 ועמ' 116 הערה 30; י' כ"ר-שלום, 'ז"ב יהודה בר אילעאי והסו אל רומי,

בין בית הכנסת שבבאלכסנדריה לאחד ממורכביכו המפורסמים של הר הבית,<sup>18</sup> המיוחס בכרייתת בתלמוד ללשכת הגזית.<sup>19</sup> יש להדגיג שבשני המקורות המבנה אינו מכונה 'בסיליק' אלא מתואר 'כמיזן בסיליק', כלומר הוא עצמו אינו הבסיליק הרוחני.<sup>20</sup>

גם הפרט השני בתיאור המבנה – 'סטיז לפנים מסטיז' – מזכיר את הר הבית. כפי שציין שאל לייברמן בפירושו לתוספתא, גם הר הבית היה סטיז לפנים מסטיז, כמובא בכמה מקומות בירושלמי ובבבלי. יש להוסיף שבמקצתם הדבר אף מובא כבריתא, וכאחד מהם הדברים נאמרים בשם ר' יהודה.<sup>21</sup> להקבלה לשונית זו משקל בלתי מבוטל, משום שבכל ספרות חז"ל מתוארים בלשון זו – 'סטיז לפנים מסטיז' – רק הר הבית ובית הכנסת באלכסנדריה.<sup>22</sup>

בהמשך הכרייתא מפורט מספר האגשים שיכללו לתכנס במבנה הגדול: 'פעלגים היו שם כפלים כרובאי מצרים', דהיינו 1,200,000 איש. הדבר כמובן בלתי אפשרי, ומסתבר שמוסרי השמועה ידעו זאת היטב, שהרי שנינו שהאומר 'קונם אם לא ראיתי בדרך הנה כרובאי מצרים' הרי זה נודר ונבאי שאינו חל.<sup>23</sup> הוזה אומר, בשפת בני אדם שימולש כמילים 'כרובאי מצרים' כרי להעריך קרובלת של מקום מסוים, אינו נתפס כמובנו המילולי המתמטי, אלא כביטוי המציין ריבוי מופלג. על דרך זו יש לפרש גם את הביטוי 'כפלים כרובאי מצרים', והתפלגה היא כבא לצייין את כמות האגשים שהתייגה ביותר בגדולה שהתכנסה לעתים במבנה האלקסנדרי.<sup>24</sup>

הצירוף 'כפלים כרובאי מצרים' אינו שכיח בספרות חז"ל. בספרות התנאית הוא מופיע רק פעמיים, בתוספתא:<sup>25</sup> האחת בתיאור בית הכנסת באלכסנדריה שבו אנו עוסקים, והאחרת

רומי. ראו: מלו"מורד"יבסקי (לעיל הערה 7), עמ' 93. כך הוא חל בעקבות R. Loewe, *Counterpart to the Acts of the Alexandrians*, JJS, 12 (1961), p. 106.

18 על הבסיליקה (תסטי המלכותי) בור הבית ראו: יוספוס, קדמוניות היהודים, טו, 411.

19 ודוק: איננו טוען שהביתא מתוספתא מאוחרת בהכרח לברייתא שהובאה בבבלי, אלא שפשוט זה של תיאור בית הכנסת באלכסנדריה – וכן ופירו הבא – מסיי לפנים מסטיז – מושפעת מהמורכבים המפורסמים של הר הבית. מרכיבים מפורסמים אלה הוא השביעו את חותמם גם על הברייתות בבבלי המעידות על קיומם ביה הבית, והלשון המשומשת מעידה אפוא על ניסיון של התוספתא לתאר את בית הכנסת באלכסנדריה כעין הר הבית.

20 קוריים עצמו ציין שגאמר על לשכת הגזית שהיא 'כמיזן בסיליק', ולא שהיא ממש בסיליק, ראו: קוריים, קדמוניות התלמוד (לעיל הערה 10), עמ' 429. ופלא הוא שכל בית למונה הנהה המשמש בתיאור המבנה באלכסנדריה. לעצם התייגן ישנם פולחן נמנה בין היעודים של בסיליקה, ואין מניעה אפוא לכנות בית כנסת בשם בסיליק, ראו: ורוד-פרקינס (לעיל הערה 14), עמ' 74-75 הערה 24.

21 בדרך כלל נמסרת שמועה זו בבבלי על ידי רבא רבא בשם רב יהודה או ר' יהודה. הברייתא בשם ר' יהודה מופיעה בספח: ג ע"ב, אך בירושלמי, תענית ג, יא (טו ע"ד), היא מובאת כברייתא מתמיה.

22 הושו: פיין (לעיל הערה 11), עמ' 44; לוי (לעיל הערה 7), עמ' 88 והערה 89. רמזו לעיל הערה 19, מסתבר שהעובדה שבה הבית היה סטיז כפול הייתה מפורסמת (ראו למשל: יוספוס, מלחמת היהודים, ת, 190) ואין צורך להניח שהברייתא בבבלי ספחים (ראו בערך המקורמת) מקודמת לתוספתא, אך הלשון המשותפת מעידה על ניסיון של התוספתא לתאר את בית הכנסת באלכסנדריה כעין הר הבית.

23 משנה, גורמג, ב.

24 ואולי נספח במכתבא לזכרים שפרסם י"ז אפשטיין, 'מכרייתא לפרשת ראה', מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמתה, ב'רית ע"צ מלמ, ב, 1, ירושלים תשמ"ח, עמ' 132. ושם שנינו: 'י' שמעון בן יהודה איש כפר אבוס אמו, בשם ר' שמעון: אין לך דבר במצרים שלא כרת המקום עלי כפלים כרובאי מצרים'. אולם כבר העיר ליברמן שדברא כי המילה 'כפלים' היא טעות סופר, ושמרדך לזית כמו בתוספתא, מטה ת: 'ברייתא'.

מציגים דוגמה מקבילה של דבר שמי שלא ראה אותו החמיץ החמצה גדולה. ר' יהודה מעמיד אפוא את השמות היהודי במינה שהתיימה בבית המקדש במקביל לכבוד ישראל המיוחד במינו שנגלה בבית הכנסת באלכסנדריה. המטרה שבה הדברים נאמרים מעמידה אפוא את בית הכנסת באלכסנדריה בהשוואה לבית המקדש, ואפשר שגמגמה הדברים לרמזו לשוויון במעלתם של שני מוסדות אלה.

לא רק המטרה שבה נתונה ההלכה מזכירה את בית המקדש. עיון מדויק בתוספתא חושף ממצא מפתיע: כמעט כל פרט בתיאור המבנה באלכסנדריה ובסדריו מזכיר תיאורים בספרות חז"ל של בית המקדש, של סדריו ושל המוסדות הסמוכים לו בה הבית. הקבלות אלה אינן רק ענייניות אלא גם לשוניות, ובייחוד עשוי אף לפתור קשיים שונים בתוספתא ובנסתה.

הפרט הראשון בתיאור של התוספתא – 'כמיזן בסיליק גדולה היתה' – מופיע במדויק בכרייתא בתלמוד הבבלי: 'דתניא: לשכת הגזית כמיזן בסיליק גדולה היתה'.<sup>12</sup> לשכת הגזית הייתה כידוע אחת הלשכות בבית המקדש. שמואל קרויס כבר דן בשני מקורות אלה, אך לא עמד על הויקה הלשונית ביניהם וממילא לא ביאר את משמעותה.<sup>13</sup> בסיליק הייתה מבנה ציבורי שכיח בעיר הרומית, אשר שימש למטרות מגוונות.<sup>14</sup> המונח מופיע בספרות חז"ל בהקשרים שונים, ושימושו חושפים תפקידים שונים של מבנה זה שהיו מוכרים לחז"ל. מתוך בהינת הפונקציות השונות של הבסיליק על פי ספרות חז"ל טען קרויס שבשום מקום בספרות זו אין המילה משמשת במובן של בית תפילה. לכן שיער שהמבנה המתואר בתוספתא אינו בית כנסת אלא מרכז מסוים ומשפטי, וציין כי למבנה כזה מתאים השם בסיליק. הוא סבר כי תיאור הפולחן המופיע בתוספתא דומה למה שהיה מקובל בימינו כמורכבים המסויימים של אירופה, שהיוודים רבים שוה בהם, ובשעת ההפילה התכנסו כולם באולם מרכזי כרי להפלה.<sup>15</sup> תפיסה זו של בסיליק התקבלה גם על דעת פיסר מרשל פרייור.<sup>16</sup> אולם לאור ההקבלה לתיאור לשכת הגזית, נראה שאף שהמילה בסיליק על פי רוב אינה משמשת בספרות חז"ל לתיאור בית כנסת, אין מניעה לפיש שבתיוספתא היא אכן מציינת מוסד זה.<sup>17</sup> יתר על כן, מסתבר שהשימוש בתיאור זה ובלשון זו נועד ליצור הקבלה

כנסת, ולעומת זאת מופיעה רמיה ברוח הלשון המשנה, ולכן נראה שהמילה לשונות זו היא התייחס שבבבלי מובאים דברי ר' יהודה (תשו: פיין [שם], עמ' 186, הערה 82).

12 בבלי, יומא בה ע"א.

13 ראו: קוריים, קדמוניות התלמוד (לעיל הערה 10), עמ' 429. הקהילה זו כמעט לא נזכרת במחקרים מאוחרים לקוריים.

14 ראו: *Papers of the Christian Basilica and the Origins of the Christian Basilica*, J. B. Ward Perkins, Constantine and the Origins of the Christian Basilica, 22 (1954), pp. 69-77.

15 הממצא הארכאולוגי והאמנותי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 89-90.

16 קוריים, קדמוניות התלמוד (לעיל הערה 10), עמ' 429-430. קוריים טען עוד שקיומם של שניים אחד כיסאות חוקים מלמד על הפונקציה המשפטית שמילא המקום, ושהפירוש בין בני האומות השונות מלמד על הפקודת המסחר של המקום, בדומה להפדה שהייתה מקובלת בימי בואריים בארצות המזרח.

17 מתגוב על דברי קוריים טען מלי-מודייבסקי שר' יהודה כי אלא שתשמט בביתאים 'בסיליק' יסטיז לפנים מסטיז משום שדש הערצה לרומא למפעלי הבניה הגדולים שלה, ולכן העדיף כישיים השאובים מעולם התבירה

בבית המקדש – והנהדרין שישבה בלשכת הגזית.<sup>30</sup> אף בנקהדז זו ביקשה אפוא התוספתא להעמיד על הזיקה שבין המבנה באלכסנדריה ובין המקדש בירושלים ולתאר את המבנה האלכסנדרוני כמונחים המתאימים דווקא לבית המקדש.<sup>31</sup>

כל שעריו וקיריו וזו של בית המקדש בירושלים היו מצופים בזהב, והיו בו עיטורי זהב נוספים.<sup>32</sup> אולם מובן שאין זו הקבלה ייחודית בין שני המוסדות, ואפשר שלקתדראות הזנה במבנה באלכסנדריה משמעויות נוספות. קתדראות הזנה הן של הזקנים, המקפילים למטהדין, וכמורשים מאוחרים המתארים את כיסא שלמה יש מסורות על שבעים קתדראות זנה של שבעים זקני המטהדין שהיו יושבים בסמורן למלך שלמה.<sup>33</sup> ואכן מסתבר שכיסאות הזנה מסמלים לא רק עושר אלא גם שלטון ועצמה, ובכך אולי מרמזת התוספתא לזיקה בין בית הכנסת באלכסנדריה ובין הר הבית, שהיה בזמנו המרכז השלטוני של היהודים.

על אף הפאר של קתדראות הזקנים, נאמר בתוספתא שהבימה שעמדה באמצע המבנה לא הייתה של זהב אלא של עץ. פשוטותה של הבימה בהשוואה לקתדראות כנראה צרמה לסופר כ"י מינכן (ספריית המדינה, Cod. hebr. 140) של מסכת סוכה בתלמוד הבבלי, והוא מסר את הנוסח: 'זכימה של זהב, רכינוביין ביכר נוסח זה על פני הנוסח 'זכימה של עץ', המופיע בשאר כתבי היד, כנראה משיקול דומה.<sup>34</sup> אולם ערומו של רוב כתבי היד בבבלי – כמו גם של התוספתא ושל הירושלמי<sup>35</sup> – מורה בבירור שהנוסח הנכון הוא 'של עץ', ומובן שאין להעדיף נוסח מובן על הנוסח הרווח והקשה במקצת. מסתבר שגם הבחירה בעץ כחומר שממנו הייתה עשויה הבימה קשורה להקבלה בין המבנה המתואר בתוספתא לבית המקדש בירושלים. בתוספתא שנינו: 'זכמה של עץ באמצע חזון הכנסת עומד עליו', וצירוף של בימה מעץ ושל חזון הכנסת מופיע בתאור מעמד הקהל, שהיה מתקיים בבית המקדש בירושלים אחת לשבע שנים, עם תום שנת השמיטה, כפי ששנינו: 'עושיין לו כימה של עץ בעזרה והוא יושב עליו שגאמר מקץ שבע שנים במועד וגו' חזון הכנסת נוטל ספר תורה'.<sup>36</sup> נמצא שהתוספתא מתארת את המבנה באלכסנדריה כמיונה דומה לזה המופיע במשנה בתיאור אחד הטקסים מרובי המשתתפים בבית המקדש.<sup>37</sup>

שביקשו ליצור למסד זה דווקא.

משהו, מידתה ג.

חשון: פיין לעיל הערה 111, עמ' 44.

ראו למשל: משנה, מידת ב. ג. ג. ת. ג. א.

ראו המקורות שציין לביבון לעיל הערה 110, עמ' 891.

ראו: ר"צ רכנוביין, קדוקיך סופרים: סוכה, מיבון ת"ל, 164, הערה ע.

זכו נוסחו של בעל ילקוט שמעוני, פושט שותפים תמקין (מהדורת דומק ושלונגי, עמ' 355, שורה 95).

משנה, סוטה ו. ת. יש לציין כי רוב ההיקריות של 'כימה של עץ' בספרות חז"ל הן בתיאור בית הכנסת באלכסנדריה ובתיאור מעמד הקהל בבית המקדש. על בימת בית הכנסת ראו: לוזן (לעיל הערה 7), עמ' 319-323.

חשון: פיין לעיל הערה 111, עמ' 44. גם לוזן עמד על העובדה שבימה של עץ מופיעה בתיאור מעמד הקהל במשנה כמו בתוספתא סוכה. ראו: לוזן (לעיל הערה 7), עמ' 320. אולם הוא ציין מקורות נוספים שנזכרו בהם משנה מוגבה מעץ בתיאור מקס דתי: תלם ח' 4 (למזל עץ) וישם בשבעים (Geniōn ḡuāivōs): יוספים קידמוניות ד', 209.

בתיאור מסופם העצום של המשתתפים בהקרבת קרבן פסח, שנערכה כמובן בבית המקדש בירושלים: 'פעם אחת בקש אגריפס המלך לידע כמה מניינן של אבולוסיין אמי להם לכהנים הפריש לז כוליא מכל פסח ופסח והפרישו לו שש מאות אלה זוגות של כליות כפלים כיוצאי מצרים ואין לך כל פסח ופסח שלא היו עליו יתר מעשרה מניין'.<sup>25</sup>

נמצא שגם הביטוי 'כפלים כיוצאי מצרים' מורה על זיקה בין בית הכנסת באלכסנדריה לבית המקדש בירושלים. עולה אפוא ששלולשת מרכיביו של המשפט הראשון בתיאור בית הכנסת בתוספתא מכילים צידופי לשון נדירים המצויים גם בתיאורי המקדש ותר הבית, ויש להניח שהדבר משקף מאמץ מכוון של ר' יהודה ליצור זיקה זו.

בהמשך התיאור של בית הכנסת באלכסנדריה מסופר: 'ושבעים ואחת קטדראות של זהב היו שם כנגד שבעים ואחד זקן, כל אחת ואחת מעשרים חמשים רבוא'. כפי שציין לוזן, המספר שבעים אינו מפתיע. אגונום הוא נושא משמעות סימבולית – שיסודה בשבעים הזקנים שליוו את משה – אך זו השעיה גם על היהודים, ולמעשה היו לא מעט חרובים של הנהגה שגמו שבעים אנשים.<sup>26</sup> לפיכך סבור לוזן כי ניתן להניח שאכן היו בבית הכנסת באלכסנדריה שבעים ואחד מקומות למנהיגי הקהילה, אם כי יש גוומה בהערכת כמות הזנה שגממו הורכב כל כיסא. סיוע להנחה שהייתה באלכסנדריה הנהגה בת מספר חברים כזה מצא לוזן במוטיבים שנתפשו בתפירות בית הכנסת בסרדיס שבלידיה, שהיו מוניעים לפי השערת החופרים ללשבעים אנשים.<sup>27</sup>

הקבלת היסטוריות אלה מורות שייחמך שבאלכסנדריה אכן היה מוסד הנהגה שגמנו כשבעים חברים, ושלמענו עוצבו מקומות מיוחדים בבית הכנסת. אולם בצד בחינה היסטורית זו יש לתת את הורעת ללשון הברייתא בתוספתא. לפי כל עדי הנוסח של התוספתא מוזכר בשבעים ואחד זקנים וכשבעים ואחד קתדראות.<sup>28</sup> מספר זה מכוון כדרך כלל בספרות חז"ל למוסד הנהגה אחת: רסנהודין שבלשכת הגזית. הזיקה בין תיאור זה בתוספתא לבין מוסד הסנהדרין היושב כדר הבית מפורש בתוספתא עצמה: 'כנגד שבעים ואחד זקן'. שבעים ואחד הזקנים הללו אינם הזקנים שליוו את משה או אלה שהתגבאו באוהל מועד, שהרי שם היו שבעים זקנים. שבעים ואחד הזקנים הם זקני הסנהדרין.<sup>29</sup> נמצא שגם פרט זה בתיאור בית הכנסת באלכסנדריה מקביל למוסד שהיה

ראו: ש' לזרמן, תוספתא בפשוטה, ת. ניו יורק תשל"ג, עמ' 711 (תראו הערת אפשייין [נשן], שורה 19, על טעות סופר נוספת שגפלה במשפט זה). לפי זה הצירוף 'כפלים כיוצאי מצרים' אינו מופיע במכלולתא.

25 תוספתא, פסח ד טו (מהדורת ליברמן, עמ' 166).

26 לוזן (לעיל הערה 7), עמ' 84-85.

27 שם, עמ' 86. על שביעים מקומות חשיבה (שהיו מיועדים כנראה לזקנים) בבית הכנסת בסרדיס ראו: A. Seager, 183, p. 1981, *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem.

28 אולם חשון: צ' אלקן, בתי כנסת קדומים בארץ ישראל, [תל"ז] תשנ"א, עמ' 12.

29 מנין המקורות הקדומים המביאים בהתייחסות זו, רק במקבילה בירושלמי מספר הזקנים והקתדראות הוא שבעים, ראו עוד: ליברמן (לעיל הערה 110), עמ' 891.

28 משהו, סנהדרין א. י. יש לציין כי ר' יהודה, שגממו מובאת מהסדרת בתוספתא, ספר שהסנהדרין הייתה מורכבת משבעים זקנים; ראו: משנה, סנהדרין (שם); תוספתא על סוכה נא ע"ג, ר"ה והיו בתי. השמיטה בתוספתא (כפי שהודעה) במספר המקובל בספרות חז"ל למניין חברי הסנהדרין, בניגוד לשיטת ר' יהודה, עשירי לכל על הזיקה

ר' יהודה? במספר המקובל בספרות חז"ל למניין חברי הסנהדרין, בניגוד לשיטת ר' יהודה, עשירי לכל על הזיקה

ר' יהודה? במספר המקובל בספרות חז"ל למניין חברי הסנהדרין, בניגוד לשיטת ר' יהודה, עשירי לכל על הזיקה

ר' יהודה? במספר המקובל בספרות חז"ל למניין חברי הסנהדרין, בניגוד לשיטת ר' יהודה, עשירי לכל על הזיקה

ר' יהודה? במספר המקובל בספרות חז"ל למניין חברי הסנהדרין, בניגוד לשיטת ר' יהודה, עשירי לכל על הזיקה

ר' יהודה? במספר המקובל בספרות חז"ל למניין חברי הסנהדרין, בניגוד לשיטת ר' יהודה, עשירי לכל על הזיקה

ר' יהודה? במספר המקובל בספרות חז"ל למניין חברי הסנהדרין, בניגוד לשיטת ר' יהודה, עשירי לכל על הזיקה

וכרכה<sup>44</sup>. לשון זו מופיעה במדויק גם בהלכה שאנו דנים בה בתוספתא<sup>45</sup> ונראה שיש לפיש את תופעות כאן כהנגדה מסימלת להקבלה בין בית הכנסת באלכסנדריה למקדש בירושלים, לאמור: אף שבמובנים רבים דומים שני המוסדות זה לזה, בעיני ענייית אמן נבדלים הם זה מזה, ובית הכנסת באלכסנדריה דין גבולין לו. אפשר אפוא שזו משרה נוספת של החזרה על המשפט 'זהלה מנוף במדריין והן עונין אמן' – להדגיש שנית הכנסת באלכסנדריה למרות הכל אינו כבית המקדש<sup>46</sup>.

ברמשה ההלכה מתוארת ישיבתם הנפרדת של האומנים השונים בבית הכנסת באלכסנדריה ותואר זה נפתח במילים: 'לא היו יושבין מעורבבין'. לשון זו זהה כמעט לחלוטין למשפט 'לא היו מעורבבין' המופיע בתחילת הפרק בתוספתא, בתיאור ההפדרה בין אנשים לנשים שהייתה נהוגה בשמחת בית השואבה. לשון דומה – 'כדי שלא יהו מעורבבין' – מופיעה גם במשנה באותו הקשר של תיאור עזרת הנשים, 'אלא במשנה נוכר רק שנושים רואות מלמעלה', בעוד שבתוספתא שנינו ישנם שנים יושבות ורואות, פועל זה מופיע גם בתיאור ההפדרה בבית הכנסת באלכסנדריה, ומסתבר אפוא שתואר ההפדרה בבית הכנסת באלכסנדריה רומז לתואר ההפדרה בבית המקדש בראש הפרק בתוספתא, ומעמיד את השניים במקבילים זה לזה<sup>48</sup>. ייתכן שרמזיה נוספת לבית המקדש מצויה במילים האחרונות כברייתא: 'זמשם פרנסה יצאה'. משפט זה מבליט את מרכזיותו של המבנה באלכסנדריה, המוציא לוח ופרנסה לנוקמים. אפשר שלא רק הסדרים ההדומים בו הם ההגורמים לכך, אלא יש בזה טוב מן השמים למוסד מוכרז ומפואר, שנובעת ממנו ברכה. אפיונים דומים נאמרו על בית המקדש בירושלים, ואף במילים דומות. למשל בספרי דברים שנינו: 'זאים לבית דין הגדול שכלשכת הגזית שמשם תורה יוצאה לכל ישראל'<sup>49</sup>. צירופים כעין זה מופיעים בלשון חז"ל בעיקר בקשר לבית המקדש, ותופעת הנישוי 'זמשם פרנסה יצאה' בתוספתא בקשר למבנה באלכסנדריה עשויה להזכיר הקשר זה<sup>50</sup>. ועוד, המקדש נחשב בספרות חז"ל כמקום שמהנו נובעת ברכה לעולם<sup>51</sup> וייחוס ברכה לבית הכנסת באלכסנדריה מעמיד אותו במקביל למקדש.

44 תוספתא, תענית א, י"א (מהדורת ליברמן, עמ' 327-326, ושי"א).

45 אלו הם שני ההקשרים החיוניים בספרות חז"ל שבהם מופיעה לשון זו.

46 פיר עמ' בהרחבה על כך שבבד הברכה והמיון בין מוסד בית הכנסת לבית המקדש חז"ל מציגים את חשבונו בין שני המוסדות. ראו: פיין (לעיל הערה 11), עמ' 55-59. פרט זה בהלכה בתוספתא עולה בקנה אחד עם דברי אלה.

47 משנה, מדרות ב, ה.

48 תלמוד מר אבי תלפאן תרי שנה בבית המקדש וגם בבית הכנסת ויהי הפרדת. תורתו נתונה לו על הערותיו. והזוין הלשוני בין שני המוסדות מבוסס את דבריו.

49 ספרי דברים קב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 206), וראו: מדרש תנאים על ד"ב ז' 8 (מהדורת תלפון, עמ' 102).

50 השו"י: 'שפמנו יצאת תורה לכל ישראל' (משנה, מהדריין א, ב); 'ישם הלכה יוצאת ורוחה בשראלי' (תוספתא, הניגה ב, ט [מהדורת ליברמן, עמ' 383-384]; ובמקביל שם, מהדריין ג, א [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 425]); וראו גם: ירושלמי, ברכות ג, ה (ת ע"א); ויקרא רבה לא, ז (מהדורת מהרש"א, עמ' תשכ"ב) ובמקביל פסקאות ד"ב כותב כא, ה (מהדורת מנדלבוים, עמ' 333), ועוד.

51 ראו למשל: 'כל וכן שעבודת בית המקדש תעלה מתברך על ישיבת גוששים יורדין בזמן [...] ואם אתם תעסקו עבודת בית המקדש קיימת אין העולם מתברך על ישיביו ואין הגשמים יורדין בזמן [...] ואם אתם תעסקו

המשל לשונה של התוספתא מקביל לתיאור טקס אורי בבית המקדש. על פי התוספתא אוח חזן הכנסת סודריין בידי ונפתח בהם כדי לסמן לציבור לענות אמן. גם בבית המקדש בירושלים שימשו הסודריין סימן בהקרכת התמיד היומית כפי ששינונו: 'זמגן עומד על הקרן והסודריים בידי ושיני עומדים על שלחן החלבים ושתי הצוצרות של כסף בידם תקעו והריעו ותקעו בארעמדו אצל כן ארוא אחד מימינו ואחד משפאלו שחה לסוך והניף הסגן בסודריין והקיש כן ארוא בצלצל ורברו הליון בשירי'<sup>38</sup>. הלשון בתוספתא דומה מאוד: 'וחזן הכנסת עומד עליה והסודריין בידי, נטל לקרות, והלה מניף בסודריין [...] והלה מניף בסודריין והן עונין אמן'<sup>39</sup>. במקרה זה הקשר בין המקורות בלש כל כך לסופר כ"י ערפורט של התוספתא (כ"י ברלין, ספריית המדינה, Or: 2° 1220) או למקור, עד שגרים לו לשעות, ובמקום 'וחזן הכנסת עומד עליה', כתב: 'וחזן הכנסת עומד על הקרן כמו במשנה כאן'<sup>40</sup>.

גם המילים 'נטל לקרות' מרמזות לסודי המקדש. צירוף זה מופיע רק שלוש פעמים בספרות חז"ל, וכולן בפרק זה בתוספתא. בשני המקרים האחרים מדובר בתקיעות שתקעו במקדש כדי להודיע על בוא השבת<sup>41</sup>. רק בהלכה שלנו מדובר בבית הכנסת באלכסנדריה. סביר שהשימוש באותו צירוף לשון נדיר בפרק אחד בתוספתא אינו מקרי, ושואו בא לרמז לזיקה בין שני המקומות שבהם ההודעה הפעולה המתוארת בצירוף הלשוני הזה.

הדרך שבה ענו 'אמן' בבית הכנסת באלכסנדריה מתוארת בתוספתא באריכות מה. פעמיים חוזרת התוספתא על כך שהחזן 'ענין בסודריין והן עונין אמן'. בפלות זו נראתה כנראה בעיני מקצת המסורים מיותרת, והם השמיטו, שלא כד"ן, את התיאור השני של הנפת הסודריין ועניית אמן<sup>42</sup>. מסתבר שהחזרה נעדה לכשא ובראשונה את הישנות מצעדה של החזן בבית הכנסת באלכסנדריה כל פעם שורה צריך לענות אמן<sup>43</sup>. אך אפשר שטמונה בחזרה זו ממשעות נוספת. בתוספתא תעניות נוכרת הולכה שאין עונין אמן במקדש<sup>44</sup>, אך בגבולין 'עונין אמן על כל ברכה

אך שם לא נאמר שהמבנה עשוי מניץ. לז"ן ראה במקורות אלה עזרת לך שבימה של עץ אבן שימשה כסיסם דתיים. מסתבר שאכן כך היה, אלא שדברי בונים נוגעים בדיבט הספתי ובמשפחות, ומכל מקום גם שני המקורות אלה מאתרים מעמד שהתרחש במקדש, והם מטייעים אפוא להשערה שומללים 'ימה של עץ' המופיעות בתוספתא מומות למקדש.

38 משנה, תמיד ג, ג.

39 תוספתא מקוצר של כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27.296, למשפט זה הוא תוצאה של פעולת עיבוד; ראו לז"ן הערה 42.

40 גם פיין עמד על עניין זה; ראו: פיין (לעיל הערה 11), עמ' 54. השו"י: ליברמן (לעיל הערה 110), עמ' 891, ד"ה 'זמנה של עץ באמצע'.

41 תוספתא סוכה ד, א"ב (מהדורת ליברמן, עמ' 274-275).  
42 כך ברפוס אשון ובכ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27.296. בכתב יד זה ניכר שזו משמשת הסופר, מושם שמופיעה במילה 'וחלה' (=וחלה) של ראשית המשפט השני, והיא מתיקרת לחיתה.

43 בפילות כעין זו, המבטאת הישנות בעולה בשעת טקס, מופיעה לדוגמה גם בתוספתא, תענית א, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 327): 'אחת תקיעה ואחת הדיעה, אחת תקיעה ואחת הדיעה', תודות ליד ד"ר אביהם וולפיש לז"י יתנו ברייתא שטייעו בידי בעינין זה.

המקדש ושל סדריו, אפילו בפרטים שוליים יחסית, ומשפט הפתיחה של התוספתא מורה בהכרח על ניסיון של ר' יהודה להשוות בין שני המוסדות. על כן נראה שאין להסתפק בהצעה שהעיצוב הספרותי של התוספתא משקף את תודעתם ואת מגמתם של בני בית הכנסת באלכסנדריה,<sup>54</sup> אלא יש לבאר את מגמתו של עיצוב ספרותי זה, דרייטו את מגמתו של ר' יהודה בר אלעאי בניסוח הרביב בצורתם זו, על רקע זמנו ומקומו.

מסיבן פנין הלך בדרך זו. לבריאז אין לדעת מה טיבם של מקורות המידע של ר' יהודה בעניין בית הכנסת באלכסנדריה, אולם ניתן לומר שהכברים מעוצבים בהתאם לתפיסתו תנאיות רווחות. לדעתו ר' יהודה בא להצביע על גדולתה של קהילת אלכסנדריה, ויש לדאוג בתיאור זה אחד מביטויי של תהליך ממושך של 'קדושי' (tempolization) בית הכנסת בתקופת התנאים ואחריו.<sup>55</sup> פנין גם הצביע על מקומות נוספים שבהם דווקא ר' יהודה הוא בעל הדיעה המיידית

לכית הכנסת קדושה והמעמדה אותו כמקביל כמובנים מסוימים לבית המקדש.<sup>56</sup> אולם דברי ר' יהודה בתוספתא טוכה אינם מכוונים למוסד בית הכנסת בכללותו, אלא למקום מסוים אחד: 'דפלקסטון של אכסנדריא של מצרים'. הוא המקום שבו נגלה כבוד ישראל בצורה מרישומה, והוא המקום המקביל למקדש בתיאוריו ובסדריו, במאפייני השלשונים כביכול ובהגותה העליונה הקשורה בו. אם כן יותר משיש כאן ביטוי לתהליך מקדושי של בית הכנסת, מתואר כאן מוסד – שאינו מוכנה בית כנסת<sup>57</sup> – המוכיר מאוד את בית המקדש, אך ממקם באלכסנדריה. מסתבר אפוא שמשמעות המקבלה נעוצה במיקומו זה של המוסד הממונה.

לכאורה אפשר שבכניסה של ההקבלה נובאת אירוניה חדה, המוקפת את המוסד החשוב של יורדי מצרים. היתכן באמת שכבוד ישראל נגלה במצרים וכל שלא ראה לא ראה כבוד לישראל? ואין כאן לגלג על אותם יהודים מצרים המפארים את מוסדותיהם ולא את המקום הראוי באמת לפאר – בית המקדש? האם אין ביקורת מובלעת בהערכת מספרם של היהודים שהתקדלו ברפלקסטון של אלכסנדריה – לפליים כיוצאי מצרים' – שהרי מה לזה לאותם יוצאי מצרים שרודים במצרים? וכי שכת הוא למקום שלמים פרנסה יוצאי' בעוד שמלשכת הגזית שבירושלים

54 אפשרות זו אינה סבירה בעיני, משום שהעניבה הספרותי והניסיון להשוות את בית הכנסת באלכסנדריה לבית המקדש הם ברורים ביותר, וקשה לנהיג שיעבוד זה הוא ביטוי רק של תודעים של בני בית הכנסת מאח גנים לכני שהעבריה נוסדו בנוסחם לפנינו. זאת ועוד, הניסוח 'ל שלא ירא א' לא ראה י' אינו יוצר רושם של המלצה למה ולדאוג את א, אלא של אבדו החסרון של א, שאינו קיים עוד. משפט המסגרת מאוחר אפוא לזמן קיומו של בית הכנסת, והואל והתיאור של בית הכנסת הוא בעל מנחה דומה לזו של משפט המסגרת – המבלה לבית המקדש – נראה שההבלה כולה היא עיבוד ספרותי מאוחר, המעיד על גמגומיהם של המעורבים – בני התאגדות השנייה לחס"ג. ייתכן כמובן שיעיצבו של בית הכנסת באלכסנדריה אכן השפיע מנבחה ומעיצובו של בית המקדש בישראלים, ושווה הנוצין התיסטרי המצייאית שמתנו צמתו דברי ר' יהודה. כפי שליון טוען, אפשר שאכן היו בבית הכנסת שבעים אחד אוחד ושישים לחשוב הקהל, ואפשר שרבי הכנסת היה בניו כפיין סביליקה ססוי לפניו מסטי, והוא הדין פשוטים נוספים. אולם העיצוב הספרותי חייב להתבאר על רקע זמנו ומקומו, ולא כשישקוף של תודעה שקיימה כמאה שנה לסקסט.

55 פנין (לעיל הערה 11), עמ' 45.  
 56 ראו: שם, עמ' 43-41. על משנת מגילה ג, ג.  
 57 מנו דעומה לכך שבהלכה ה, הקודמת לתיאור הרפלקסטון של אלכסנדריה, מוכרז ר' יהושע בן תננתי בית הכנסת.

מן התנאים שהוצגו עד כה עולה שהתיאור של בית הכנסת באלכסנדריה בתוספתא מעוצב בהכרח ובאופן מובהק ברפסי תיאורים שונים של בית המקדש בעיקר במקורות תנאיים. אפשר שיעיצוב זה משקף את צורתו הממשית של בית הכנסת באלכסנדריה בימי הבית השני. מתקיים שהתוספתא בשנים האחרונות מצביעים על כך, שבהי הכנסת בידי הנייט השני שנתחשו בתפירות שהפעו מבחינה ארכיטקטונית מביית המקדש בירושלים.<sup>52</sup> השפעה זו – אם אכן הייתה – נבעה ברוראי מתבויבותו של בית המקדש ומרצונו של קהילת לשוות נגדן במקום התמקדות שלהן את המרכיב הרתי והרחובי של העם. ייתכן אפוא שגם מבנה בית הכנסת באלכסנדריה הושפע באופן דומה מביית המקדש.<sup>53</sup> אולם כאמור התיאור בתוספתא דומה בלשונו לתיאורים של מבנה

בעבודת בית המקדש איג אבדך אתה כנתחלה (אבות דרבי נחום א, ד [מהחודת שסטר, עמ' 19-20], ובמקביל שם, נוסח ב, ה [שם, עמ' 18]), 'בשעה שבה שלמה את בית המקדש נסע בו כל מיני מגדים של זרב' [...]. מן רדת פונסה לכונוה (נבל, וסא לט ע"כ), אין להקל ראש בהשיבתה של פונסה ולומר שאין הוא אלא ענין חומי, ושלמקום שמתנו היא יוצאת – שלא כמו למקדש, שמתנו יוצאות תורה והלכה – אין הדיבות. הרי ציינו אמוראים שפרנסה גדולה מן הנאלה – שזו על ידי מלאן הפרנסה על ידי הקהילה בכבודו ובעצמו (בראשית רבה כ, ט [מהחודת יוצאור ואלבק, עמ' 192-193]), והיא מן המפתחות שלא נוסדו בידי שליח (נבל), תענית ב ע"כ).

D. R. Binder, *Into the Temple Courts: The Place of the Synagogues in the Second Temple Period*. Atlanta 1999, p. 226. J. F. Strange, *Ancient Texts, Archaeology as Text, and the Problem of the First-Century Synagogue*, H. C. Kee and L. H. Cohick (eds.), *Evolution of the Synagogue: Problems and Progress*, Harrisburg 1999, pp. 44-45. תודות לפירוש 'ישראל ליון שהפנה את תשומת לבי למחקרים אלה וראו ענה את הסתייגותו מעמדתוהי של חוקרים אלה: י ליון, 'בית הכנסת במאה הראשונה לסתי' – חידושים ובערות, ירושלים תשס"ג, עמ' 182-185. לאחדונה נחשפו מבנים מהמאה הראשונה לספירה, ששימשו, ככל הנראה, כבית כנסת. ראו: א' בער, י קלמן רוי לוריס, 'בידת הכנסת מתקופת החשמונאים ביריח', קדמוניות, נל (117) [תשי"ט], עמ' 17-24 [אך ראו: [שם]], עמ' 187-188. המסטי מוריי המבנה כבית כנסת; [מגן, י ציונות וא סירקיס, קריית ספר – עירייה יהודית ובית כנסת ממיני הבית השני', שם, עמ' 25-32; ב' זיסור וא גנור, חורבת עורי – כפר יהודי מתקופת הבית השני בשפלה יהודה/ קדמוניות, נל (123) [תשי"ב], עמ' 18-27 ובציקר עמ' 22-27; צ"א מעני, 'העדרת למאמרים של ב' זיסור וא גנור', שם, נל (125) [תשי"ג], עמ' 55 (הכותבים למשיעים שסגנונה הציבורי שנתחשף הוא בית כנסת מלאחר חורבן הבית השני); א' און י' רפואה, 'לשאלת דרוייה של מוריעין, עירם של החשמונאים, קהודרה, 109 (תשי"ד), עמ' 69-86, ובציקר עמ' 71-77. המבנה המשותף הארכיטקטוני של דוב בני הכנסת הלהל הוא תל פנימי המקוף עמודים ותפלים המצבים בעוצל החיצוני. אולם, כפי שציין ליון (שם, עמ' 182), בבית המקדש לא הקיפו מספלים את העמודים. ועוד, קיומם של עצמורים בבית המקדש בקהילה המבנה ציבורי הוא דבר מתבקש, בשל הישגת ריב הגדירש למבנה שונה. העובדה שזו נעדרה, ותיאור של בית הכנסת באלכסנדריה נבדל לפחות בפרט אחד מהמבנה המשותף הארכיטקטוני של בני הכנסת מיני הבית השני בכך שמתוארת בו שורת עמודים כפולה. תודות ליון חיים בן דוד שסייע בידי בעניין זה.

53 ליון, שחוקרי מקצת מהתקבלות שהוצגו לעיל, שלל את האפשרות שמדובר כאן בתבנית ספרותית שאין בינה לבין המציאות דבר. לדעתו יש לבאר המקבלה אלה באחר משתי דרכים: א. שמסורת ארכיטקטונית משותפת השפיעה על בניהם של שני המבנים, או שחוקרי אלכסנדריה חיקו במכוון את המבנה ואת המהגיה של בית המקדש בירושלים. לפי אפשרות זו, המועדפת בעיניי, מרכיחות של בית המקדש בירושלים הייתה סבירה כל כך בתודעתם של יודי אלכסנדריה עד שביקשו לנבוח את בית הכנסת שלהם ולנהל אותה למבנה ולתבנית של המרכיב שבירושלים. ראו: ליון (לעיל הערה 17), עמ' 88-89.

בית חונינ, מביע ר' שמעון במשנה. הוא סבור שאין תוקף לגדר שהתחייבו לקיימו בבית חונינ, ואילו תנא קמא שם סבור כי יש תוקף לגדר, ואף ניתן בדיעבד לקיימו בבית חונינ.<sup>60</sup> לפי דעה זו המקום אינו פסול להלוטין ויש לו קדושה. זהותו של תנא זה אינה ידועה, אך מכל מקום ר' יהודה אמר בפירושו שביט חונינ נבנה לשם שמלים, וסביר שיש לקביעה זו השלכות על כשרות הפולחן המתבצע בו והכוונה המשוררים שם. אם כן ר' יהודה סבר שהמקדש בירושלים אינו מוכרז בלעדי, ושקיים לפחות מקום אחד נוסף – בתפוצה היהודית החשובה בעולם – שהיו בו מוסדות מקבילים למקדש במידה זו או אחרת.<sup>61</sup>

אם אכן שתי עמדותיו אלה של ר' יהודה קשורות זו לזו, מסתבר שאין לראות בדבריו על בית הכנסת באלכסנדריה רק דבר פיוס ונימומים ליהודי הגולה שמוכרסם חרב. אולי זה המניע היחיד לדבריו, לא היה צריך ר' יהודה להתייחס בחיוב לבית חונינ, שהרי מה לתתומומים ופיסנות ולשאלת מהותו של בית זה. עמדתו של ר' יהודה כלפי בית חונינ מלמדת אפוא על גישה חזונית למרכז יהודי בגולה, בצד מרכז יהודי בארץ ישראל. אין זו רק שאלה האורטות של ההיס לעבר שנעלם, אלא זהו ויכוח שעשויות היו להיות לו השלכות הלכתיות על פרטים שהתקיימו בעבר זה, ואפשר שהייתה לו גם משמעות אקטואלית. העובדה שגם בעניינים הנוגעים בהלכה נמנע ר' יהודה מלבקר את יהדות מצרים היא אפוא בעלת משקל בהערכת עמדתו החזונית כלפי גולה.<sup>62</sup> זו.

עמדה זו תריגה ביחס לעמדות שרווחו בקרב יהודי ארץ ישראל כלפי יהודי הגולה, הן בימי הבית השני והן בתקופת המשנה. אלה מתגלות בכמה מקורות מרכזיים השני: בשתי האיגרות המופיעות בהחלת מקבים ב באה לירי ביטוי התפיסה היהודי הגולה נחותים מבחינה דתית מיהודי הארץ, ורושם כזה עולה גם מהתפילה של נכדו של בן סירא לתרגום הספר של סבו ומן

השררה, ומשפט זה אינו שייך לגרסה זו של הסיפור, שלפיה נחמניון נתמנה לכהונה גדולה ולא ברח מן השררה. מסתבר שבשל החילוק של הסיפור על החצי השני של הסיפור (וכל' חיד קדמיא) חל השיבוש בהחלפת המושג לסיפור, וגם השנושבו שמות המוסרים. אין לקבל אפוא את השערתו של ינקלביץ' בהבן עיריפות המפורטת המובאת בירושלמי. ראו: ר' ינקלביץ', 'מקדש חונינ – מיצאת והלה', א' אופנהיימר, י' גפני ומ' שטרן (ערוכס), יהודים ויהדות בימי בית שני המשנה והתלמוד: מחקרים לכבודו של שמואל ספרא, ירושלים תשפ"ג, עמ' 115, הערה 43.

60 משנה, נבחות ז', י'.

61 להצעה אחרת לקורות של היחס החיובי לבית חונינ ראו: א' שמש', 'עיון בפרשת מצות החליות בארץ, סידרא, שו"ת (ש"ס), עמ' 174-172; וראו להלן בסוף הערה 64.

62 נראה שאין לקשור בין עמדה זו של ר' יהודה לבין הדברים החיוביים כלפי רומא המיוחסים לו בבבלי, שבת לג ע"ב (לשאלת האנושיות של יחוס זה ראו: בן שילום (לעיל הערה 7), עמ' 24-9; ר' רוקח, 'על י"י יהודה בר אלעי רחוס אל רומי', ציון, נב (תשמ"ז), עמ' 107-110; י' ברושילום, 'על יחסו של ר' יהודה בר אלעאי לרומי – תגובה', שם, עמ' 111-113. העניין הנוכח כאן הוא שאלה אקטואליות שהתעוררה לאחר כישלון המרד, ושענינה עוינות ארץ ישראל, וסיב בעשייה של רומא אינו מעלה או מוריד בשאלה זו אף ראו: לוי נלעיל הערה 41, עמ' 106, הערה 9) לאפשרות של יוקה בין עמדותיה החלבוניות של ר' יהודה ובין יחסו למרד בר כוכבא ויחסו לרומא ראו גם: 7-8, *AS Review*, 'The Monarchic Imperative in Rabbinic Perspective', G. J. Bildein, (1982-1983), esp. pp. 31-32

יהודה יוצאה? אין זאת אלא שהתוספתא מפארת את המוסד של יהודי אלכסנדריה, אך בה בעת מבקרת בקרקת ובחזות את עצם קיומו, ומרמזת שכל כבודו נפארן נובעים מן המקדש. יתר על כן, ההיבדל הרמז בין המקדש לבית הכנסת באלכסנדריה באופן המתוכנן על כל כרכה ורכה – 'ברוך ה' [...] מן העולם ועד העולם' במקדש, 'אמן' באלכסנדריה – עשוי ללמד על נחותותו של המוסד באלכסנדריה.

אולם נראה לי שאין לקבל גישה זו. ראשית, איני מוצא בייחוס לכבוד לישראל' במצרים ובקביעה 'ומשם פורנסה יוצאה', כל רמז לאירוני. <sup>58</sup> ההקשר שבו מובאים הדברים בתוספתא הוא כבודו של המקדש בשמות בית השואבה, וקשה בעיני לדאוג בלשון המשותפת – 'כל שלא ראה [...] לא ראה' – ניצול אירוני של משבע לשון מכובדת. יתרד מזה, ריבוי המקבילות בין המקדש לבית הכנסת באלכסנדריה, גיווןן ומובהקותן יוצרים רושם של כבוד כלפי בית הכנסת באלכסנדריה, בנכות ההקבלה בינו לבין המקדש בירושלים. אילו בקיש ר' יהודה ללג על מוסד אלכסנדריני זה, לא היה נזקק למגוון גדול כל כך של מקבילות בלתי הכרחיות בינו למקדש בירושלים.

הואיל ונשללת האפשרות שבאירוני עסקין, הודא קושיא לדוכתא: מה הייתה מנגמתו של ר' יהודה? מדוע הקביל את בית הכנסת שבאלכסנדריה לבית המקדש שבירושלים?

יתכן שר' יהודה בר אלעאי, בן הדור שלאחר מרד בר כוכבא, ביקש להראות את חורבנו של המרכז הגדול של יהדות הבית השני בארץ ישראל ואת חורבנו של המרכז הגדול של יהדות הגולה בתקופה זו כשקולים זה לזה. כשם שלאחר חורבנו של בית המקדש לא ניתן לראות עוד שמחה, כך לאחר חורבנו של בית הכנסת באלכסנדריה לא ניתן לראות עוד את כבודם של ישראל. כשם שעם חורבנו של הראשון לא נראו עוד סודרין מוגפין בעת עבודת המקדש, כך עם חורבנו של השני לא הונפו עוד סודרין בעת התפילה. כשם שבימי המקדש היה מרכז יהודי, כך קהילות אלכסנדריה ובית הכנסת שלה היו מרכזי לגיטימי של היהודים, ואף זה יתר על זה, אלא שניהם שקולים כאחד. במילים אחרות, ר' יהודה לא שלל את הלגיטימיות של מרכז יהודי מחוץ לארץ ישראל, ואף ראה במרכז כזה גורם שקול בחשיבותו למרכז שבארץ ישראל. הסולידריות המובטחת בדברי ר' יהודה אינה כוונת שמביע החוק והדומוניטני כלפי החלש הנתון להשפעתו, אלא תחושה של שותפות גדול המובטחת מתוך עמדה שווה. ר' יהודה גילה אפוא יחס חיובי כלפי קיומו של מרכז יהודי נוסף, מחוץ לארץ ישראל.

יתכן שאין זה ההקשר היחיד שבו ביטא ר' יהודה השקפה כזו. עמדה דומה הביע כלפי מוסד יהודי אחר שהתקיים בגולה מצרים: מקדש חונינ. שיכו של מוסד זה נתון במחלוקת תנאים: על פי החלמוד הבבלי סבור ר' יהודה כי המוסד שבנה חונינ במצרים נעשה לשם שמלים, בעוד שר' מאיר סבור שבבנה לשם עבודה זרה.<sup>59</sup> עמדה דומה לזו של ר' מאיר, השוללת את קדושתו של

58 על המשפט 'משם פורנסה יוצאה' ראו לעיל הערה 51.

59 בבבלי, נבחות קט ע"ב. בירושלמי, רמא ג' ג' (מג ע"ז) מובאת המחלוקת בדיופד השמות. אולם כל נוסח השמעה שם משושי, שהרי ברישא המספרת על נחמניון שנתמנה לכהונה גדולה מביא בסוף הסיפור: 'ומה אם זה שבתה מן







משמעות דומה יש להמשך תיאור המלחמה של טרייניוס ביהודים. טרייניוס, שהגיע מזה מן המצופה, פוגש ביהודים העוסקים בפסוק ישא ה' עלך גוי מרתק מקצה הארץ' (רב' כח 49), ומביט שבו הדברים אמורים, שהרי קפצה לו הדרך, ולכן הורג את היהודים. כמו במקומות אחרים שבהם 'פסוק' לי 'פסקו' נוגע במישרין למתרחש,<sup>85</sup> יש לבחון כאן את הקשר בין הפסוק לאירועים. במקרה זה, כמו ברוב המקרים בספרות חז"ל,<sup>86</sup> אין כל קושי להשוות את הקשר הזה. הפסוק שהיהודים עסקו בו מופיע בפשט התוכחה שכספר דברים, וכך נאמר שם: 'ישא ה' עלך גוי מרתק מקצה הארץ כאשר יראה תנשוך, ופסוקים מציינים את המהירות שבה יגיע מצקה הארץ מגוי שעתיד להעניש את ישראל, ומהירות זו מדומה למעופו המהיר של הנשר. מוטיב המהירות הוא שמכאן את טרייניוס למסקנה שבו מדובר, ולכן הוא יכול לקיים את המשכו של הכתוב: 'אשר לא ישא פנים לקון ונער לא יחף' (רב' כח 49-50). הפסוקים מציינים את המהירות שבה יגיע מצקה הארץ כמות התלמוד הזהות את האויב הנזכר בפסוק עם המלכות שסמל לגינה הוא נשר, היינו עם האימפריה הרומית.<sup>87</sup> התלמוד הירושלמי רואה אפוא באימפריה הרומית אויב קשה הפועל באכזריות יתרה נגד העם היהודי.

'יתכן שפרט נוסף בספר הנזכר בכיוון המוצע. לפי הירושלמי אשמו של טרייניוס אומרת לו: 'עד שאת מלכש את הכרברי' בוא וכבלי את היהודים שמרדו בך'. הקץ הראלי של הדברים ברור: אין אפשרות לערוך מלחמת כיבוש בשעה שהעורף מאיים במרידה. אולם נראה שהעורף שהיהודים מוצגים כסכנה לאימפריה וכמו שבמרידתם מונעים את התרחבותה, משמעה שהיהודים הם האויב והאיום האמתי על האימפריה הרומית, ולא הכרברים, היינו הפרתים, היריבים הוותיקים שיצאו נגד האימפריה פעמים רבות.

המשך האגדה, העוסק בהריגת הנשים על ידי טרייניוס, מבליט את רשעותו של האיש ואת הגורל הקשה שפגע בנשים. מבחינה זו יש בקטע זה המשך לקו המקוטבקטע הקודם, שבו מוצגת

מדישה לא רק את האשפות היהודית לצמנתא אלא את הניגוד המהותי בין יהודים ויהודי ובי רוחא.

85 ראו למשל: ש. ליברמן, 'זוהר חרות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 294-298 הערה 20. ליברמן הביא שם דוגמה נכרי שהשמשו בשיטה זו (נרדון קוסט), ויש להוסיף על כך את מריינט, הנזכר בסוגיה הירושלמי המדונה. מלבן אפוא שאין ליאמת במטיב שכח זה ביטוי לשיבו של העומת בין היהודים החפים מפשע הקוראים בתורה לבין הרומאים חסרי ההנהגה והמחללים, כפי שביקשה לפירוש פצ"י (לעיל הערה 181, עמ' 138. כמו כן פשיטא שאין לקבוע על פי הספור שהיהודים קראו בפסוק זה בחותה את המאריך שבו תושמד היהודים, כפי שביקש לעשות קורטס; ראו: S. Krauss, 'La fête de Hanoucca', *REJ*, 30 (1895), p. 207.

86 ראו: ליברמן (שם), עמ' 297-298.

87 עמדו על כך לוי כהן (לעיל הערה 117, עמ' 119-120); ורוקח (לעיל הערה 76), עמ' 189. דמיון זה של רומא נכשר אנו שיבת מספר חז"ל, אך מציין מקורות אחרים המשתמשים בו, ראו למשל: בבלי, סנהדרין יב ע"א (זוג בא מקמת תפסת מטר) וקראו רבא כמ' ב: 'ישל איום עולה עולה... [אז] לו חקף' אפי' את חאמי ליה דמאטי לשימיא אנא מוזית ליה דה"ד אם הגיבה נבשר...]. (מהדורת מרגלית, עמ' תרע), תודתי לפרופ' ישעיהו גפני על ההפיה למדרי זה.

הסיבות לפרוץ המרי, הגעגועי המהירה של טרייניוס, תופגש עם היהודים המלומדים את פרישת המלכות שכספר דברים והדם הרב הזורם ומתערב במאגר עצום של מים – הם בודדאי מוטיבים אגדיים, חלקם לא בלתי שכיחים באגדות החורבן שבמלומדים.<sup>88</sup> המוטיב האגדי הראשון המופיע כאן, תיאור הגורמים לעימות בין היהודים לשלטון הרומי, אופיין על ידי דניאל שורוק כגולת טיפוס, משום שהוא תולה את העימות הקשה באי הכנה מוחלטת בין השלטונות ליהודים – שיום השמחה של אלה הוא יום צער לאחרים – ולא בניסיון יהודי מכוון למרוח ברומאים.<sup>81</sup>

מקור זה אכן מלמד, כדעת שורוק, על טיבם של היחסים בין היהודים בגולה לשליטים הגברים לפי השקפת מספר האגדה. אולם שלא כדברי שורוק, אין כאן אי הכנה מצערת, אלא מתוארת כאן תהום שאינה ניתנת לגישור. בתשעה באב, היום שבו גברה ידה של רומא ונשרף בית המקדש, נולד בנו של טרייניוס. הוזה אומר, ביום שבו חובסו היהודים תוקמה המשכונתה של האימפריה.<sup>82</sup> בהנכחה, התג שבו מציינים היהודים את תנוכת המקדש על ידי בית השמחאי, מתה בתו של טרייניוס, כולומר המשכונתה של האימפריה נפגעה ביום שבו נשעו היהודים וקומם מקרשם. התנהגותם של היהודים בימים אלה מציינת אפוא לא רק נאמנות למנהגי עתים, אלא גם התייחסות למאורעות במשפחה האימפריאלית: תולדת בנו משמעה חורבן מקדש היהודים, ומות בתו משמעה תנוכתו של המקדש מחודש. הצלחת האימפריה היא אפוא חורבנם של היהודים, וחורבן האימפריה הוא תשועת היהודים. לפי תיאור זה, היהודים נמצאים בעימות מתמיד ומדהות עם רומא, ועמדה זו מקבילה למימרה הידועה בבבלי: 'קסרי וירושלים, אם יאמר לך אדם: חרבן שתיתן – אל תאמן, ישבו שתיתן – אל תאמן. חרבן קסרי וירשבה וירושלים, חרבן ירושלים וירשבה קסרי – תאמן'.<sup>83</sup> אולם שלא כבממלה זו, מי שמייצגת את היהדות כספור התלמודי אינה ירושלים אלא דווקא יהדות אלכסנדריה.<sup>84</sup>

80 רשות למשל לכמת הם תעצמה החורמה לים: ירושלי, תעניי ר' ו' (ס ע"א); בבלי, גפני נו ע"א (שם זהם וורם לשיי בחלים).

81 ראו: D. R. Schwartz, 'How at Home Were the Jews of the Hellenistic Diaspora?', *Classical Philology*, 95 (2000), p. 349. במקורות המקבילים לירושלמי מוצא ניסוח אחר של הספור, שעל פיו ניתן לבסס את מנקבתו של שורוק. לפי מקורות אלה התלכסו היהודים אם להחליק נחת בחטובה, משום שחששו שמא המעשה לא יתפרש נכון, ולבסוף הכריעו להחליק, מתוך תפיסה פוליטית שכל מה דבעי לימסי עלן ימסי. ניסוח זה מודגש שהיהודים לא התנהו למדור, אולם בירושלמי התלכסות זו אינה מופיעה, אלא נכרו משום שכונת הירושלמי לדמו שלא ייתרה זו ישות מצערת אלא שומעשה היה ביטוי לזכות שאינה ניתנת לגישור. בדרך זוהר שורוק פירשה את המקור התלמודי פוצ"י (לעיל הערה 1), עמ' 193; תה"ל, 'עוד היהודים כמגרים בימי שראינו הקיסר, כמה הערת היסטוריוגרפית', מי ששון (עורך), אומה ותולדותיה, א, ירושלים תשס"ג, עמ' 138. משו דוד הר הצביע על הקשר בין היריעה על הלדת בתו של טיטוס בימי ירושלים (סוטרניוס, טיטוס ת, 2: ראו: 126 p. 1980), *Jensuelm and Roman Auditors on Jews and Judaism*, II, (M. Stern, 1980).

82 על תולדת בנו של טרייניוס בתשעה באב, ראו: תה"ל, 'משניות מדינת ריאלית ומשקיות קוסמת

ברבלי חז"ל', תרביץ, נד (תשמ"ז), עמ' 337. תודתי לפרופ' הר שהעמידני על דברי אלה.

83 בבלי, מגילתו ע"א.

84 מלך-מודיינסקי צמד על משמעותם המגלית של המוטיבים הנזכרים בספור התלמודי כביטוי לצמנתא הודוהת לצמנתא מדינת. העובדה שהשמחה התצער של בית הקיסר נפלו במיעוטים אלה בהשוואה מן היהודים מבלים את הגורל היהודי בעצמאות לא מול האימפריה הרומית. ראו: מלך-מודיינסקי (לעיל הערה 7), עמ' 210. הצעתי

התפיסה שתורבנה של קהילה זו הוא המשלך לשרשרת האסונות והחורבנות שפקדו את העם היהודי: היהודים מתענים בתשעה באב, וחורבן חדש מתגשגש עליהם. אף שנתחבב המקדש עדיין הייתה קרן לישראל, ורק חורבן אלקסנדריה הוא שהביא לגירעיתה.<sup>89</sup>

נראה שעורך הסוגיה, ששילב יחדיו את שלוש החוליות המרכיבות אותה, ביקש ליצור מסכת על חורבן קהילת יהודי אלכסנדריה. מסכת זו, שאפשר להכתיבה ככתרת 'לחודך לקולן ולתקווה חדשה', פותחת במימון גדולתה של יהדות אלכסנדריה כפי שהשתקפה בכנסת שלה. לאחר יחידה זו שילב העורך מעין פומון: 'זמי החורבה – טרוגיניוס הרשעי'. החוליה השנייה בסריקולוגיה זו עוסקת בסביבת החתית לחורבנה של קהילה חשוכה זו: אי הציאות לאיסור השיבה מצרימה. עמדת ר' שמעון המובעת בחיידה זו מתפלגת עם עמדתו של ר' יהודה, כפי שציננותי לעיל. אולם העורך לא ביקש להציג מחלוקת ביחס ליהדות מצרים אלא לכפות את חורבנה. לפיכך מיטשטשת ברורשולמי המחלוקת בין שני תנאים אלה, והרושם הנוצר מהעמדת דברייהם אלו כצד אלו אינו של מחלוקת אלא של השלמה: אמנם עצם השיבה מצרימה חטא היא, אך וכו ישראל שכמצרים שעל אף החטא הצליחו להראות את כבוד ישראל, וכפי שמטיימנו הסוגיה, חורבנם הוא גדיעתה של קרן ישראל. גם היחידה השנייה נחתם במעין פומון 'טרוגיניוס הרשעי'. החוליה השלישית בסריקולוגיה זו מוסיפה להבהרת היחס החיובי ליהדות מצרים המשתמלת מן הדברים, ראשית, ייתכן שגדולתה של יהודי מצרים נבעה דווקא מיוקתם למקדש וממאונותם לו, שהרי הם האתגלב על חורבנו וחגנו את הנכות. שנית, אף שיהדות אלכסנדריה הייתה קרן ישראל וכבודם, הרי לאור חורבנה אין לצפות לכינותה מחדש של קרן ישראל אלא על ידי בן דוד וכמוקום הקשור אליה. הורה אמור, וסולידריות המוגבלת בירושלמי כלפי יהדות מצרים היא זו של החשוב כלפי המושג, ובסופו של דבר מתברר שקדומה היה בהטא, ושמוקומה של קרן ישראל אינו אלא בארץ ישראל. אם אכן זה פירושה של המשפט האחרון בסוגיה ושל המבנה הכללי שלה, עשויות להיות לכך השלכות מעניינות. האופק הפוליטי וההיסטורי המשתקף כאן הוא זה של היהודים בעולם הרומי. עורך הסוגיה לא העלה על דעתו שקרן ישראל עשויה להתגלות במקום אחר, כגון בבבל. בניגוד לבבל – המאוחר יותר – הסבור כי 'שבט יהודה' מצוי בבבל.<sup>90</sup> הירושלמי מציע אופציה אחת בלבד: בן דוד. עמדה זו עולה בקנה אחד עם דברי ר' עקיבא במכילתא דרבי ישמעאל שדרש: 'בכל מקום שגילו ישראל כביכול גלגלה שכינה עמה', וציין שם ארבעה מקומות: מצרים, בבל, עילם ואדרם.<sup>91</sup> הורה אמור, לפי תפיסתו של ר' עקיבא בימינו שלו שכינה מצריה עם ישראל

89 גם הפסוק מפרשת הקלות הנזכר בספור הוא חלק מפרשה ארוכה של עולמייהם הבאים על עם ישראל. אפשר שגם עיניו זה מורה על התפיסת שיש כאן סדרה של אסונות.

90 בבבלי, סנהדרין ט ע"א.

91 מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא די (מחזורת הורובין ורבין, עמ' 51–52), במקבילות מיוחדת בייחוד זו

ל' שמעון בן יוחי לו' א' תנן (ספרי במדבר קטא [מחזורת הורובין, עמ' 222]), אולם במעט בבלן המלכות האחרונה שאלה גלגלה השכינה היא אדרם. אולם ברייתא מקבילה המובאת בבבלי שנינו: 'תניא רבי שמעון בן יוחי אמור: הוא ורואה כמה חביבין ישראל לפני הקדוש ברוך הוא שכל מקום שגילו שכינה עמנו. גזלו למצרים שכינה עמנו שבאמר [...] גזלו לבבל שכינה עמנו שבאמר 'למענםם שלהתי בבלה' ואף כשתו עירובין ליגאל

רומא כישות ערינת באופן מהותי לעם היהודי. המילים 'ארעייה' ו'עילייה', המכוונות לגברים ולנשים בהתאמה, התפישו באופנים שונים,<sup>88</sup> אך דומה שאין להבליים בין הפירושים השונים השלכה על יחסי היהודים ורומא. מכל מקום ייתכן שעצם הסיפור רומני למיידה כנגד מידה מנודת מבט רומני. לפי סיפור זה היהודים הגיבו בדרך לא נכונה מן בחולות בנו של טרייניוס והן במיתת בתו. אפשר שכנגד שני אלה פעל טרייניוס נגד הגברים לחוד ונגד הנשים לחוד. ייתכן שההשקפה המוצי של הסיפור מבליש את רשעותו של טרייניוס, שהרי פרעה גזר רק על הזכרים, ואילו טרייניוס המית את כולם, וביקש לעקור את הכול. רומא קשה אפוא מן המצרים, וחורבנה של יהדות מצרים בידי רומא קשה משעבוד בני ישראל לפרעה מלך מצרים.

על פל ניתוח זה של תיאור חורבנה של יהדות אלכסנדריה, נראה שמגמתו העיקרית של הסיפור והאמוראי היא לבטא את העוינות המוחלטת שבין היהודים לרומא, העוינות שהתגלתה באברנם של יהודי מצרים במרד התפוצות.

#### 7

הסיפור על הרגת היהודים בידי טרייניוס וחילוחו חותם סדרה של שלוש תולדות המרכיבות יחדיו נרטיב על גדולתה וחורבנה של יהדות מצרים: שני מקורות תנאיים ומקור אמוראי. צירוף שלוש יחידות אלה הוא מעשה עריכה, וסמנטי נכריים בסוגיה. ציין גרדענה של 'קרן ישראל' במשפט האחרון בסוגיה רומני לכבוד ישראל הנזכר בראשיתה בשמו של ר' יהודה, ועוד, דברי ר' יהודה מטיימנים במילים 'זמי החורבה טרוגיניוס הרשעי', שאינן מופיעות בתוספתא; גם דברי ר' שמעון בן יוחי מטיימנים במילים דומות (טרוגיניוס הרשעי); והסוגיה כולה נחתמת במושג המנוגד לשלסון רומני: 'בן דוד'.

מעשה העריכה ניכר לא רק בסוגיה בכללותה אלא גם במסגרת של הסיפור האחרון שבה. המשפט האחרון באגדה זו מסכם את ההשלכות של חורבן יהדות אלכסנדריה: 'באותה השעה נגדעה קרן ישראל ועוד אינה עתידה לחזור למקומה עד שיבוא בן דוד'. משפט זה מרמז לפסוקים במקרא שבהם נזכרת קרן ישראל. המילים 'נגדעה קרן ישראל' מוזכרות את הפסוק 'גדע בחרי אף כל קרן ישראל' (איכה ב' 3), המכוון על פי פשוטו לחורבן ירושלים והמדינה היהודית. הציפייה לחזרת הקרן למקומה על ידי בן דוד מבוססת מן הסתם על הפסוק במזמור תהלים העוסק בכחירת ציון: 'שם אצמצית קרן לדוד' (תהי' קלב' 17). רמזים אלה, החתומים את הסיפור, מקיפילים למושגים הפותחים אותו: אגלים של היהודים בתשעה באב, יום המסמל את גדיעת קרן ישראל, ושמתחם בתג החוככה, מוליד המבטא את הרמת קרנם. סיפור חורבנה של יהדות אלכסנדריה נתחם אפוא במסגרת ספרותית של סיום מעין הפתחות. מסתבר שעיצוב זה תכליתו לבטא את

88 ראו: מ' איש שלום, 'פירוש במאמר ירושלמי', בית תלמוד, ד (תרכ"ח), עמ' 200–201; ש' ליברמן, 'לעיל הערה

110, עמ' 890; ש' ספריא, 'האם הייתה קיימת עזרת נשים בדיבתהבסת בתקופת העתיקה?', ת"ל (לעיל הערה 164, עמ' 163.

ההיסטוריות ועל מנגמתו.<sup>95</sup> הכבלי משנה או משמיט כמה אלמנטים היזריים את ההשוואה של בית הכנסת באלכסנדריה לבית המקדש, כגון זרזן עוין אפן על כל ברכה וברכה, אולי משום שמשפט זה נראה מיותר. כמו במקומות אחרים כבבלי, דברי אביי שאלכסנדרוס מוקדן הוא שורג את יהודי מצרים, משקפים חוסר ידיעה בהיסטוריה של תקופות קודמות.<sup>96</sup> הכבלי אינו מביא את דברי ר' שמעון בר יוחי, אך מצרף לתיאור חורבן בית הכנסת את השאלה 'מאי טעמא איענענן', ותשובתו היא: משום שעברו על איסור החזרה מצרימה, בדומה לעזרתו של ר' שמעון. בבבלי, כמו בירושלמי, מטושטש הנוגד בין עמדתו של ר' שמעון לבבלי ור' יהודה, וגם בו הדברים נראים כמסתתרות העוסקות בחורבן יהדות מצרים, אלא שהכבלי לא ציטט את כל דברי ר' שמעון, משום שלענין חורבן בית הכנסת די בוגומה השלישית של היוזרים מצרימה, המוכאם בדברי ר' גמספור על הלכות בנו של השליט והקביעה שהיוזרים מודדו בו אינם מופיעים בבבלי, ואפשר שהדבר נובע מניסיון מכוון למשש מרידות של יהודים בשלטון הזר. השאלה הגרונה בבבלי היא רק מהו החטא שגרם להריגת כולם, והוא אינו מבקש לכך סיבה ראלית, משום שזו עולה לגעת בנושא הרגישי של יום היוזרים לשלטון הזר.

נמצא שהעניבור הבבלי לשולשת מרכיבי הסוגיה מעמעם ומשמשש את מקורם השונה, ומנסה בהמשך לקש של סוגיית הירושלמי, ליצור נרטיב אחד ואחיד על גדולתה של יהדות אלכסנדריה ועל חורבנה, אך בלא לבטא ממת משיחית ונטיית מרדנית.

\*

שלוש המסורות בעניין מעשי טרייטוס ביוזרים שהתלמוד הירושלמי צירף יחדיו אינן יכולות להחשב מקור היסטורי אמין לארועים המתוארים בהם. אמנם יש בדברים גרעינים היסטוריים שונים – באלכסנדריה עמד בית כנסת מונומנטלי, וטרייטוס זיכא מרד יהודי כשעה שנלחם בפרתים (הכרבים) – אך גרעינים אלה הם רק הבסיס הראלי לעמדות שמבטאים החכמים. עמדות אלה אינן מפורשות, אלא נחבאת ברמזות לשונות, בעיצוב ספרותי ובזיקות אינטרסקטואליות למקרא ולמקורות אחרים בספרות חז"ל. ניתוח המקורות בכיוון זה תושף את תרומם השונים הטמנים בהם ומבהיר את מובנם.

מתוך כך ניתן לשווא אל ההיסטוריה – לא של מובנים ומלחמות אלא של רעיונות. לאחר מרד

95 בניגוד ללוי (לעיל הערה 17), עמ' 110, הסבר כי הבבלי קיצר בשל פוסטום של כמה פריטים מהסופר.

96 אמנם הגר"א הגיה שריכניט' במקום 'אלכסנדרוס מוקדן', אולם כל כמני דוד מעידים על הנוסח 'אלכסנדרוס מוקדן', ומסתבר שהגר"א הסתמך על המקורות התלמודיים האחרים המייחסים זאת ל'טרייטוס', ואולי גם על ידיעות הישנות בהיסטוריה. לחוסר הידיעה ההיסטורית של אביי ראו גם דברי: 'זוהי יצא הוא יתנו' (בבלי, ברכות כט ע"א), סתמבר שגם דרשת הבבלי על הפסוק 'זקל קול יעקב והידיים ידי עשו' (כ"ו ע"ב): 'הוקל – זה אורינו קיסר, שורג באלכסנדריא של מצרים ששים רבוא על ששים רבוא כמלא כירצא מצרים' (בבלי, נגיד ב' ע"ב) מציעת על חוסר ההתמצאות ההיסטורית ועל עידוד המסורת שנגשה בהלמוד הבבלי. יש כאן צירוף של אלכסנדריה ופליים כירצא מצרים, תמופיעים בתוספתו, שוכה' ו (מהדורת ליברמן, עמ' 273), אך הורג מידות לאדרייטוס קיסר ולא ליטו של טרייטוס.

בארזם – כלומר במרחב הנתון לשלישת רומא – ולא במקוהלת בכל העתקה. עמדת הירושלמי דומה בכך שאף שייחבן שקרן ישראל התקיימה מחוץ לארץ ישראל, האפשרות שזאת נדרה אל מחוץ לעולם הרומי אינה עולה כלל על הועת.

- מתוך כך ניתן אולי לשחזר את האווירה ששררה בקרב העם היהודי לאחר מרד התפוצות. אפשר שהאופטימיות היחידה שמוציג הירושלמי – האופטימיות המהיזית – משקפת קו מחשבה שאכן היה קיים הלכה למעשה לאחר חורבנו של המרכז היהודי באלכסנדריה, ושהכשיר את הקרקע באופן עקיף למרד בר כוכבא. במי הנית היו שני המרכיבים ההדדיים הגדולים בעולם הרומי ארץ ישראל ומצרים. לאחר חורבנו של המרכז בארץ ישראל המשיך לתפקד רק המרכז שבמצרים, ועם חורבנו של מרכז זה לא נותר שום מרכז יהודי פעיל בעולם הרומי. לפי קו המחשבה המשוחזר במקור זה, הואיל והעולם היהודי אינו יכול להתקיים בלא מרכז כזה, ניתן להניח שצפוי בקרוב מהפך במצבם של ישראל, ואולי יש לפעול להוציא. ייתכן שהעובדה שתמש עשרה שנים כלכך לאחר חורבנה של יהדות מצרים וכשישים שנה לאחר חורבן בית המקדש פריך בארץ ישראל מרד נוסף ברומא, קשורה לקו מחשבה כעין זה.

כידוע אין הסכמה במחקר בשאלה הגורמים למרד בר כוכבא ובשאלה אופיו של המרד.<sup>92</sup> שמוא ניתן להוסיף כרקע לתמונת המרד את השיקול של היעדר מרכז יהודי בעולם הרומי, לאמור: אכרנו של המרכז היהודי באלכסנדריה התפרש כחורבן הגולה בעולם הרומי, אידוע שיצר ציפיה לרעיונות מחדש של המרכז הלאומי בארץ ישראל.<sup>93</sup>

ה

תמצית הסוגיה המופיעה בירושלמי מצויה גם בתלמוד הבבלי.<sup>94</sup> כל שולשת המרכיבים של סוגיית הירושלמי מופיעים שם, אולם המסורת המוכבאת בבבלי מעובדת ומקוצרת, ואינה עשויה ללמד דבר על עמדותיו של ר' יהודה, על נטיבות חורבנה של יהדות אלכסנדריה ועל הסיבות לחורבן זה בעיני חז"ל. עם זאת יש בה כתי ללמד על טיב העיבוד של הבבלי, על היקף ידיעותיו

שיניה עשיתו, בבבלי, מניחה כט ע"א. חילופי הנוסח בביריותא וז מוכיח מאוז, אולם כדור כתיב הידי בכל מופיעה בסוף השיטה. אם כן לפי הבבלי, שילא כמו במכילתא, הגלות כמו נמצאת השיטה, ושאחריה תביא הגאולה. היא גלות בכל, ואכן במהפך הסוגיה שם מופיעים ביטויים נוספים של המפיסה שהוכרז העתק לכלל.

92 לדין מסמך ובכילתא נהפחה ראו: מ' מור, מרד בר-כוכבא: עוצמתו והיקפו, ירושלים תשל"ג, עמ' 15-79. על עמדות אידאולוגיות אחרות כמביעים עקפים למרד בר כוכבא ראו: י' כרסלום, 'תהליכים ואידאולוגיה בתקופת יבנה כנרתים עקפים למרד בר-כוכבא', אופנהיימר ריפפורט (לעיל הערה 65), עמ' 1-12. על התקוות לקיץ ברקע של מרד התפוצות ראו: פוצ'י (לעיל הערה 41), עמ' 186-187.

93 אפשר שמומר בכיוון זה עניין נוסף. הירושלמי משממש בשני פסוקים מהקללת שבמשה תורה (ד' כה 49, 68), ואפשר שבכך הוא רומז שקללת אלה התקיימו עד האחרונה שבהן – זחשיבך זה מצרים באנחה' (שם 68). אם התבטחה אפילו הקללה האחרונה שבקללות אלה, אפשר שם עידן הקללות והגיע זמן הגאולה.

94 בבלי, סוכה נא ע"ב.

בר כוכבא נחלקק התנאים ביחס הדאוי ליהדות הנגלה. ר' יהודה סבר שיהדות הנגלה היא גורם שקול ליהדות ארץ ישראל, ואילו ר' שמעון בן יוחי התריס כנגד החשא שבשדייה באתום גולה מרכוזית, גולת מצרים. חורבנה של גולה זו נגרם לדעתו בשל החטא שבחזרה למצרים. הדבר עולה בקנה אחד עם עמדותיו הידועות של רמב"ם על מרכזיותה של ארץ ישראל ועל חשיבות הישיבה בה. בין כך ובין כך מובא בחלק השלישי של הסוגיה תיאור אנכי של הרגת היהודים על ידי טריינוס; תיאור זה מכטא מתוך גיסא את העיונות המהותית והבלתי ניתנת לגישור בין היהודים לבין רומא, ומאידך גיסא חושף את מפיסתם תקוותם של יהודי ארץ ישראל: לאור חורבנם של שני המרכוזים הוודייים – זה שבארץ ישראל וזה שבנגולה – נגדעה קרן ישראל ועוד אינה עתידה לחזור למקומה, היינו אין לצפות להקמתו של מרכז חלופי במקום כלשהו, והואפציייה הראית היתחדה היא ביאתו של בן דוד.

כר פתוי' בן פתוה' ולבר פחת'י: עיון בכמה כינויים תלמודיים ותולדותיהם

מאת

אהרן עמית

הכינויים 'כר פתוי' ולבר פתוה' ו'בר פחת'י מתועדים ביידישלאמי ובמדדשי האגדה הארץ ישראלים, אך לא כנכלי. ביידישלאמי ברכות מסופר על עליותו של רב כהנא מבבל לארץ ישראל:

כהנא הוה עולם סגין. 1. כר סליק להבא המתיה חד בר פתוי.

אמ' [ר] ליה למה קלא בשמיאי?

אמ' ליה אור דיניה דהתוא גברא מוחתם!

וכן הוות ליה. (אמ' מה) [ומיה]. פגע ביה<sup>2</sup>

המתיה חד חדי.

אמ' ליה למה קלא בשמיאי?

אמ' ליה אור דיניה דהתוא גברא מוחתם!

וכן הוות ליה.

אמ' למה סליקת מוכי, ואנא אחשי, מה סליקת למיקטלה בני ארעא דישי' [ראל] גינול

וניחות ליל מן הן דסליקרת!<sup>3</sup>

1 נאה הציג שיטתו, כאן פירושו 'גבוה', רב כהנא היה נער גבוה, והריקם חלקו לעגו למראהו המיוצג. 'ש' נאה, 'מן' המקרא לחז"ל (ובחזרות): עיונים לקסיקליים בעברית ובארמית, מי בר-אשר (עורך), אסופות ומבואות בלשון, ב: פרקים בעברית לתקופותיה, אסופה וזכרון לרשונה בהם. 'רשלים ותעני', עמ' 148-149. ואת בניגוד לפירושו של יסטרוב וסקולוף שלפי 'עולם סגין' פירושו 'חזק מאד', ראו: *M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, and the Midrashic Literature, New York and Berlin 1926, p. 1052; M. Sokoloff, A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, Ramat Gan 1990, p. 399*. המילים 'אמ' מה' מסמנות לחיאת. הסופר דילג בעקבות הדומות (וכן הוות ליה) וכתב את המילים 'אמ' מה', ותיקן את עצמו במקום. המילים 'אמת פגע ביה' חוספו על ידי המגיה וברפוס החבור לצורה המקושית: 'ונתפגע ביה'.

3

ידישלאמי, ברכות ב, ח (ת ע"ג) על פי ב"י ליידיך, ספריית האוניברסיטה 4720.OC. תרגום מילולי: 'כהנא היה בחור גבוה. כאשר עלה לבאן [ארץ ישראל] ראה אותו בר פתוי אחוה. אמר לו: מה קול בשמיים? אמר לו: גור דינו של אחי ואיש נחמם. וכן הייתה לו. ראהו אחוה אחר. אמר לו: מה קול בשמיים? אמר לו: גור דינו של אחי ואיש נחמם. וכן הייתה לו. אמר: למה עלית? לזכות, והיי אצי חושא, למה עלית, לזכות את בני ארץ ישראלי? אלו