

אל מלא רחמים: קן ציפור ומחשבה דתית-ביקורתית במדרש הארץ-ישראלי

שירה בראור מלכיאור

ראיתי גֹזֶל שְׁנַשְׁמַט מִהֶקֶן אֶרֶץ,
וְהוֹרִיוּ נֹתְנִים אֶת קוֹלָם מֵעֶלְיוֹ.
וְהֵם אֵינָם יְכוּלִים לְהִשְׁיבוֹ אֵלֵיהֶם,
וְהוּא אֵינוֹ יָכֹל לָשׁוּב עַל עֲקֻבוֹתָיו.
וַיִּדְעָתִי כִּי יֵשׁ מִרְחָקִים שָׁגָם כְּנָפִים
לֹא יִגְמְאוּ וְשׁוֹם אֶהְבֶּה לֹא תִצְלַח.¹

א. המרחקים שלא ייגמאו

אחד הרגעים הדרמטיים בתודעה הדתית ברגעי משבר מתרחש כאשר המאמין חווה את שתיקת השמיים במלוא עוצמתה. תחושת הקרע הנפער בין ההכרה בדבר טובו של האל ומעורבותו בעולם ובין חוויית ההתנסות במציאות נעדרת הצדק העסיקה את המחשבת הדתית מראשיתה וזכתה למגוון דרכי התמודדות ופתרון.² אחד ממאפייניה הייחודיים של המסורת התאולוגית היהודית מן המקרא ועד ימינו קשור למתח המחשבתי שבה, הנע בין העמדה התאודיציונית,³ המצדיקה את הדין וחותרת להסביר ולהסדיר את מציאות

1. אליהו, תשע"ח.

2. הדים לעיסוק בשאלת צדקת האל אפשר למצוא הן בספרות המזרח הקדום הן בספרות המערב בטרם טבע את המונח 'תאודיציה' בדיון מדעי רציונלי בראשית המאה ה־18 הפילוסוף הגרמני גוטפריד וילהלם לייבניץ. ראו לייבניץ, 1952. להגדרות ולהמשגות חשובות לדיוננו ראו פולטון, 1934; גרין, 1987; סארוט 2003; רנקמה, 2003.

3. אף שהשימוש במונח 'תאודיציה' במחקר מסוג זה חשוך באנכרוניזם ולוקה בקושי סמנטי הנובע מכריכת מידות האל (צדק, רחמים, טוב ועוד) בקטגוריה אחידה של 'צדקת האל', השימוש בו במחקר זה ייעשה

הסבל, ובין העמדה המסרבת לקבל כל התרחשויות כביטוי לרצון האל ולעיתים בוחלת בערעור מרחמז או מפורש על הצדקת הסבל והצדקת האל.

לצד מיסודו של אתוס דתי המושתת על יסודות של ציות וכניעה אנו מוצאים כבר במקרא דיאלוגים בין האל לבין יחידים - מנהיגים ונביאים⁵ - המטיחים כלפי שמיא את טענותיהם ואף ספרי מקרא המגוללים את קולה של המחאה האנושית לנוכח סבלם של החפים מפשע.⁶

בהמשך למסורת המחאה המקראית אפשר לזהות בספרות התנאים והאמוראים את פיתוחו וצמיחתו של שיח ביקורתי⁷, המלמד כי נוסף על התמורות באורחות החיים לאחר החורבן נדרשו חכמים להתמודד עם הקושי התאולוגי בדבר שתיקת השמיים ותחושת

במקומות שבהם הוא מסייע להבחנה בין העמדה המצדיקה והמיישבת לבין העמדה הביקורתית, אשר בגרסתה הרכה מציבה סימן שאלה באשר להיות האל טוב ורחום ובגרסתה הרדיקלית אף טוענת לאשמת האל. לשימוש מושגי דומה ראו פוקס, 1997; גרגרמן, 2016. עוד בעניין טשטוש ההבחנה הבינרית בין צדק לרחמים בהקשרים תאולוגיים ראו לאסט סטון, 1996.

4. המושג 'צידוק הדין', שנטבע בלשון חכמים, מתאר את התגובה הראויה לנוכח מציאות של סבל או פורענות. הוא מתפקד בספרות התנאים והאמוראים הן כפעולה הכרתית הן כמבע ביצועי (speech act) המאששים את עקרון צדקת האל. בחלק מן המקרים נשען צידוק הדין על הסבר רציונלי כגון הצבעה על חטא או תכלית דתית, ובמקרים אחרים מאופיין בקבלה כנועה של הפורענות ובהימנעות מניסיון הסדרה רציונלית של המציאות בהכרה במוגבלות האפיסטמית של האדם.

5. מופס הצביע על תפקידה הכפול של הנבואה כמוסד מבקר המותח ביקורת חברתית על קהל העדה לצד ביקורת דתית על האל כדי 'לשמור על האיזון באמוציה האלוהית' (מופס, 1984, עמ' 68). בכיוון דומה טען ולצר שתפקידו של הנביא בתיקון החברה בא לידי ביטוי בהיותו מבקר תאולוגי-פוליטי המשתמש בערכיה ובמושגיה הפניסית-תרבותיים של החברה ובאמצעות הדגשת הזיקה וההשתייכות החברתית של המבקר לקבוצת הביקורת (ולצר, 1987, עמ' 26-32, 84-92).

6. בספר איוב מועלית שאלת האמונה בצדקת האל בחווית הפרט הסובל (ראו למשל איוב ט, טז-יז, כב). מגילת איכה היא דוגמה לקינה שמועלות בה טענות מקטרגות באשר לדמות האל המפריז בזעמו ומחמיר יתר על המידה בענישתו את ישראל. כמה מזמורי תהלים (ראו למשל תהלים מב; מד; ס; עד; עז; עט; פ; פח; פט; קח; קב) מגללים את סיפורו של המאמין המתריס נגד תחושת המרחק בינו לבין האל וכלפי מה שהוא חווה כהיעדר השגחה וכהסתר פנים בלתי מוצדק. ראו גם בלנק, 1953; מופס, 1992; קרנשאו, 1998; וסטרמן, 1998; חזוני, 1998. ראו גם רוס-שילוני, 2009, שעמדה על הבדלי הסוגה שבין מקורות ההיסטוריוגרפיה למקורות הנבואה והשירה בשאלת הרב-גונית המחשבתית במחצית הראשונה של המאה ה-5 לפנה"ס. על רקע מגוון דוגמאות לקולות המחאה הדתית בספרות המקרא בולטת שקיעתה של מסורת זו בספרות בית שני בהיעדר עדויות טקסטואליות של ממש לקיומם של ביטויים ביקורתיים המופנים כלפי האל. ראו מורו, 2007.

7. בחינה מעמיקה של תופעת המחאה והשתמעויותיה מחייבת דיון נפרד. לייטנר, 1990, עסק בתופעת העימות עם האל במסורת היהודית וייחד פרק מספרו למאפייניה של התופעה בספרות חז"ל. עבודה יסודית בתחום של ספרות המדרש המאוחר ניכרת במחקרו של וייס, 2016, אשר בחן תופעה זו בעיקר בספרות המדרש מן המאות ה-6-7. תרומתו של וייס להבנת מאפייניה הספרותיים והפרשניים של תופעת המחאה הדתית רבה, אולם עבודתו מתמקדת בעיקרה בסוגה הספרותית של הדיאלוג בנרטיב

הסתר הפנים.⁸ שאלת כוחו של האל והמשך קיום בריתו עם ישראל העסיקה את דורות החכמים בעקבות מאורעות המרד הגדול, חורבן ביתר, הרדיפות והגזרות בתקופת אדריאנוס ולנוכח עליית קרנה של הנצרות, מאורעות אשר הציבו אתגר בפני העמדה המצדיקה מייד כל התרחשות היסטורית. לנוכח פולמוסים מבית ומחוץ ניכר בספרות חז"ל שיח דתי ער הכולל אף תמורות בתפיסת האלוהות, ההשגחה והגמול.⁹

במאמר זה אבקש להאיר עוד פן בשאלת הלגיטימיות של הפרדיגמה הביקורתית בעולמם המחשבתי של חכמים באמצעות בחינת גלגולו הפרשני של מוטיב קן ציפור במסורות היהודיות הארץ-ישראליות מן המאות הראשונות לספירה. חלקו הראשון של המאמר מיוחד לפענוח חידתה של משנת קן ציפור על רקע בחינת דרכי הפירוש של מצוות שילוח הקן במסורות בית שני ובתרגומים העתיקים, וחלקו השני עוסק בבחינת מוטיב קן ציפור במדרשים האמוראיים ובמפנה התאולוגי-רעיוני המשתקף בהם. אבקש להראות כי במסורת היהודית הקדומה נתפרשה פרשת שילוח הקן כחוק המאשש את עקרון רחמי האל, ואילו במדרש האמוראי הארץ-ישראלי משתקף ניסיון לערער על הנחה תאולוגית זו אגב שימוש במוטיב קן ציפור עצמו. כך מתגלה כי מה שתפקד כמקרה מבחן לתפיסה תאודיציונית מובהקת הופך כלי הרמנויטי להתרסה וביקורת המופנית כלפי שתיקת השמיים.

ב. שילוח הקן במסורות מן המאה הראשונה

"כִּי יִקְרָא קָן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ בַּדֶּרֶךְ בְּכָל יָעַץ אוֹ עַל הָאָרֶץ אֲפֹרְחִים אוֹ יִבְצִים וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל הָאֲפֹרְחִים אוֹ עַל הַיִּבְצִים לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים. שְׁלַח תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יִיטֵב לָךְ וְהִצַּרְכֶּת יָמִים" (דברים כב, ו-ז). חוק שילוח הקן הוא חוק קזואיסטי המתיר לאדם לקחת גוזלים או ביצי ציפור הנקרים בדרכו בתנאי שהציפור-האם משולחת

המקראי המשוכבת, המאפיינת את מדרשי תנחומא, וחסר דיון מעמיק בסוגות ספרותיות מדרשיות אחרות שמשתקפת בהן ביקורת דתית. עוד על התזה של וייס ראו בהמשך.

8. על תמורות באורחות החיים החברתיים והדתיים ראו לדוגמה אלון, תשי"ט; בארון, תשט"ז; בער, תשכ"ט; ספראי, תשכ"ו; ספראי, תשמ"ב; ספראי, תשמ"ג; אורבך, תשמ"ד; ניוזר, תשמ"ז; אדרת, תשנ"ח; בן-שחר, תשע"א. על השבר התאולוגי בשיח הפנימי שצמח על רקע החורבן ראו גולדברג, 2006; שרמר, 2008.

9. נראה כי במחשבת חז"ל כמו במחשבת המקרא קשה לטעון שיש תפיסה אחידה ועקיבה של דמות האל. 'תפיסת האל' היא מושג הכולל סוגיות תמטיות מגוונות, ובהן מידות האל, שמות האל, האנשת האל ומושגים הקשורים לצדק אלוהי: סבל וייסורים, שכר ועונש, עולם הבא, זכות אבות ועוד. עניינו של מחקר זה בעמדות התאולוגיות המשוקעות בפרשנות היהודית הקדומה למוטיב שילוח הקן ובבירור זיקתן למידת הרחמים האלוהית, אולם אין בכוונתו לטעון טענה כוללת על 'תפיסת האל' בשלהי העת העתיקה.

מן המקום.¹⁰ החוק כולל ניסוח נגטיבי (מצוות לא תעשה: "לא תקח האם על הבנים") לצד פוזיטיבי (מצוות עשה: "שלח תשלח"), והוא אחד משלושה חוקים מקראיים שמובטח עליהם שכר אריכות ימים.¹¹ אף שטעמו של החוק אינו מצוין בפסוקים, הוא נקשר בפרשנות היהודית בימי הביניים למערך טלאולוגי הגורס כי המצווה נועדה לעודד נקיטת עמדת רחמים ומניעת אכזריות של האדם כלפי בעלי חיים.¹²

ואולם שורשיה של המסורת הפרשנית המזהה את טעמה ותכליתה של המצווה עם רעיון החמלה קדומים יותר ומשוקעים במסורות יהודיות משלהי בית שני. יוסף בן מתתיהו בספרו 'נגד אפינו' זיהה את תכלית המצווה כנגזרת מעקרון רחמיו של האל כלפי בראיו:

כך הוא חינוך אותנו באדיבות ובאהבת הבריות עד כי לא שכח אפילו להתייחס לבעלי חיים חסרי בינה, אלא את השימוש בהם רק על פי הנהג המקובל ואסר כל שימוש אחר. הוא לא הרשה למשל, לטבוח את כל (בעלי החיים) אשר מצאו מחסה בביתנו כמבקשים על נפשם. הוא גם לא התיר לשחוט אפרוחים¹³ עם הוריהם אף ציווה לחוס על בהמות עבודה בארץ אויב, ולא להורגן הוא נשא, אפוא, עיניו בחמלה על כל פרט ופרט, כאשר השתמש בחוקים הזכורים לעיל כדי להשכילנו, וכאשר קבע לעוברים על חוקי התורה דיני עונשין ללא עוררין.¹⁴

בתארו את האל כמי "שנושא עיניו בחמלה על כל פרט ופרט" זיהה יוסף בן מתתיהו במפורש את התכלית של מצוות שילוח הקן כעוסקת בטיפול רחמי האדם ונלמדת ישירות מדרכיו של האל.¹⁵ באופן דומה הזכיר פילון את פרשת שילוח הקן כאנקדוטה המלמדת על חשיבות החמלה כלפי בעלי חיים: "הריהו אומר אל תשם קן ציפור אל

10. לשאלה בדבר היות מצוות שילוח הקן חובה או רשות ראו תבורי, תשנ"ד, עמ' 129-133.

11. שכר אריכות ימים מוזכר בנוגע למצוות שילוח הקן, מצוות כיבוד הורים (שמות כ, יא) והאיסור לסחור במרמה (דברים כה, יג).

12. ראו למשל את פירושיהם של רמב"ן, ראב"ע, רשב"ם וחזקוני על אתר. באופן דומה נתפרשו חוקים מקראיים נוספים הקשורים להגבלות הנוגעות לבעלי חיים, לדוגמה: שמות כג, יט; ויקרא כב, כח. לעיון מעמיק בסוגיית טעמה של מצוות שילוח הקן ראו תבורי, תשנ"ד, עמ' 121, הערה 2; שגיג, תשנ"ט, עמ' 29-41; סגל, 1991, עמ' 177.

13. השימוש במילה 'אפרוחים' בתרגום זה של כשר מלמד כי יוסף בן מתתיהו עוסק בחוק שילוח הקן. שמחוני (בן מתתיהו, 1968) תרגם משפט זה תרגום דומה: "ולא התיר לנו להוציא עם האפרוחים את יולדיהם" (שם, עמ' עט). אולם העלה גם אפשרות חלופית לתרגום: "ולא התיר לנו להוציא עם הבנים גם את יולדיהם". השימוש במילה 'בנים' בתרגום זה מאפשרת להבין שדבריו של יוסף בן מתתיהו נסבו על החוק בויקרא כב.

14. בן מתתיהו, 1996, עמ' סד.

15. לדעת כשר, הדגשתו של יוספוס את רגש החמלה והרחמים בתורה היא חלק מטיעונו הפולימי, המבקש להעמיד את החמלה היהודית כמצווה מוסרית הנבדלת מן הפילנתרופיה היוונית, הנובעת מגילוי טוב לב וולונטרי. ראו בן מתתיהו, שם, ב, עמ' 510.

תתעלם מתחינתם של בעלי חיים כשהם נמלטים אליו".¹⁶ במגילת המקדש בקומראן אנו מוצאים שכתוב של החוק המקראי האוסר על שחיטת בהמה וצאצאה ביום אחד (ויקרא כב, כח), ולצדו מוזכרת פרשת שילוח הקן: "ושור או שה אותו ואת בנו לוא תזבח ביום אחד, ולוא תכה אם על בנים".¹⁷

שלוש מסורות אלו משקפות שני רבדים פרשניים להבנת הזיקה הרעיונית שבין חמלה ורחמים ובין החוק המקראי: הרובד האחד, המרומז, נוגע להצבה הסמוכה של חוק שילוח הקן (דברים כב) והחוק האוסר על שחיטת בהמה וצאצאה ביום אחד (ויקרא כב), ששניהם חוקים שעניינם הפגיעה בהורה ובצאצאו.¹⁸ הרובד השני קשור למערך הנמקה מפורש המזהה את טעמו ותכליתו של החוק כנגזרים מדרכו של האל לנהוג ברחמים עם בראיו. מהלך רעיוני דומה אפשר למצוא במשל העוף בדרשת ישו לתלמידיו במתי 25-27, והציפור משמשת בו מטפורה לדגם ראוי לביטחון באל:

לֵכֶן אֹמֵר אֲנִי לָכֶם: אֵל תִּדְאָגוּ לִנְפְשְׁכֶם – מָה תֹאכְלוּ אוּ מָה תִּשְׁתּוּ, וְלִגּוֹפְכֶם – מָה תִּלְבְּשׁוּ. הֲלֹא הַנֶּפֶשׁ חֲשׂוּבָה מִן הַמְּזוֹן, וְהַגּוֹף חֲשׂוּב מִן הַלְבוּשׁ. הֲבִיטוּ אֶל עוֹף הַשָּׁמַיִם: אֵינֶם זֹרְעִים וְאֵינֶם קוֹצְרִים, אֲף אֵינֶם אוֹסְפִים אֶל אֶסְמִים, וְאֵבִיכֶם שִׁבְשֻׁמִּים מְכַלְכֵּל אוֹתָם. הֲלֹא אֲתֶם חֲשׂוּבִים יוֹתֵר מֵהֶם. וְאִי מִכֶּם בְּדֹאגָתוֹ יָכוֹל לְהוֹסִיף סֶפֶח אֶחָד עַל שְׁנוֹת חִייוֹ.

בדבריו קרא ישו לתלמידיו להימנע מעבודת הממון ומדאגות הפרנסה והחומר, שלידיו מביאים לידי ביטוי חוסר אמון באל. אין ישו נדרש מפורשות לחוק שילוח הקן המקראי, ושלא כהסברו התכליתי של יוסף בן מתתיהו, הציפור מוצגת בדבריו ישו באופן מטפורי וסמלי. עם זאת הדגמת עקרון דאגת האל לבראיו באמצעות משל הציפור והנחת הקל וחומר הגורסת כי האל המספק את צורכי עוף השמיים ודאי מספק אף את צורכי בראיו ומאמיניו, ייתכן שאין רק פרפרזה לחוק המקראי כי אם אף תשתית רעיונית לפולמוס יהודי-נוצרי שהדים לו אפשר למצוא במשנת קן ציפור ובפרשנותה בתלמודים.

16. דניאלנטף, תשע"ב, היפותטיקה 7.9, עמ' 162.

17. ידן, תש"ן, ג, עמ' נב, שורה 7-6. דומתני כי באזכור שילוח הקן במגילת המקדש, "ולוא תכה אם על בנים", נשזר החוק בדברים כב עם תפילת יעקב בבראשית לב, יב ("פן יבא והכני אם על בנים"), ובכך נדרש החוק כפגיעה או המתה של האם והבנים, שלא כבחוק שילוח הקן המקראי, הגורס הפרדת האם מן הגוזלים.

18. כך מתברר מפורשות במגילת המקדש, ושמה נרמז אף בדברי יוסף בן מתתיהו: "הוא גם לא התיר לשחוט אפרוחים עם הוריהם", והמילים 'לשחוט' ו'הוריהם' מרמזות לחוק בויקרא כב. על מיזוג צמד החוקים ראו בהמשך, בדיון על התרגומים הארץ-ישראליים.

ג. משנת קן ציפור

לעומת הזיקה הרעיונית המשתקפת במקורות מן המאה הראשונה לספירה, בספרות התנאים מובאת פרשת שילוח הקן אך בהקשרים הלכתיים ויישומיים.¹⁹ אזכורה היחיד בהקשר רעיוני-דתי ובזיקה לעקרון רחמי האל הוא במשנת מגילה (ד, ט): "האומר יברוך טובים הרי זו דרך מינות.²⁰ על קן ציפור יגיעו רחמין, ועל טוב יזכר שמך, מודים מודים, משתקין אותו. והמכנה בעריות משתקין אותו. האומר ומזרעך לא תתן להעביר למולך, מן זרעך לא תתן למעברא בארמיתא, משתקין אותו בנזיפה".²¹

הנוסחה "על קן ציפור יגיעו רחמין" מנויה במשנה ברשימת היגדים שיש להפסיק - או בלשון המשנה "להשתיק" - את אומרם.²² עיון במבנה המשנה מחדד את הקושי בפענוח טיב האיסור והקשרו, שכן נראה כי רשימה זו של שלושת דיני ההשתקה ("על קן ציפור יגיעו רחמין, ועל טוב יזכר שמך, מודים מודים"), המפורטת אף במקבילה בברכות, הייתה במקורה רשימה עצמאית ששובצה במשנתנו בין שני עניינים שונים. רשימה זו שולבה במשנה בין חלק העוסק בנוהג המינים ("האומר יברוך טובים הרי זו דרך מינות") ונקשר רעיונית וצורנית למשנה הקודמת,²³ ובין חלק העוסק בקריאה ותרגום של פרשיות מקראיות ונקשר למשנה הבאה. לא ברור אם יש קשר תמטי בין שלושת דיני ההשתקה ואם ואיך הם נקשרים לשני הנושאים האחרים במשנה (נוהג המינים ותרגום התורה). לא נוכל לעסוק בשאלות אלו במסגרת זו, אולם ענייננו בהיגד "על קן ציפור" מעלה שתי שאלות קרובות: ראשית, לא ברורה הסיבה שבגינה נאסר לומר "על קן ציפור יגיעו רחמין". שנית, לא ברור מהו ההקשר הליטורגי שבמסגרתו המאמר נעשה בעייתי.

19. ראו תבורי, תשנ"ד, עמ' 121-133. יש בספרות התנאים עיסוק פרשני ביחסי הגומלין שבין חוק שילוח הקן בדברים כב לחוק אותו ואת בנו בויקרא כב, אולם הוא מסתכם בדיונים הלכתיים בלבד. ראו לדוגמה במשנה, חולין פרק ד-ו, יב; תוספתא, חולין ד, ה (צוקרמאנדל, עמ' 506); תוספתא ביצה ג, ב (ליברמן, עמ' 293); תוספתא כלאים א, ט (צוקרמאנדל, עמ' 74); תוספתא מכות ד, ח (צוקרמאנדל, עמ' 442); ברייתא בבבלי, חולין ח ע"ב.

20. כ"י ניו יורק JTS ENA 591.6 גורס: "דרך האפיקורסות".

21. כ"י קאופמן A50. דיון במקבילה (ברכות ה, ג) ראו בהמשך.

22. הפועל שתי"ק משמש בלשון חכמים להפסק או להיעדר של דיבור. ראו לדוגמה ספרי דברים פסקה שו (פינקלשטיין, עמ' 334); תוספתא, סנהדרין יג, ב (צוקרמאנדל, עמ' 434); תוספתא, ניר ה, א (ליברמן, עמ' 142); ירושלמי, סוטה ג, ד (יח ע"ד); בבלי, שבת לג ע"ב. השתקה כהפסקת דיבור שיוזם גורם חיצוני משקפת התנגדות לתוקן בעייתי הנמסר בהקשרים תאולוגיים ומשפטיים. ראו לדוגמה השתקת עדות המחייבת את הנידון למיתה במשנה, סנהדרין ח, והשתקה בנזיפה של 'המכנה לעריות' במשנת מגילה בסוף פרק ד ובמסכת שמחות ט, ט. באופן דומה אפשר לפרש פעולות השתקה גם בחומרים אגדיים כגון השתקתו של משה על ידי האל בבבלי, מנחות כט ע"ב.

23. ראו פינצ'וק, תשע"ב, עמ' 188.

לשאלה הראשונה נדרשו פרשנים וחוקרים, והם זיהו בהיגד "על קן ציפור יגיעו רחמין" יסוד של כפירה המשקף פולמוס אנטי-גנוסטי ואנטי-נוצרי, בדומה להיגדים אחרים במשנה.²⁴ הראיות המרכזיות לביסוס קביעה זו נסבות על שיבוצו של היגד "על קן ציפור" אחרי היגדים המזוהים במשנה זו ובמשנה הקודמת כ"דרך מינות" ועל פרשנות האמוראים בירושלמי ובבבלי.²⁵

אם נניח כי המשנה מגיבה על משל העוף של ישו שנזכר לעיל, מתחזק הרושם כי מדובר באזכור מרומז לפולמוס בין-דתי הקשור לסוגיית הרחמים האלוהיים, אולם אזכור זה נותר בלתי מבורר דיו. בהמשך הדברים אבקש להראות כי קביעה חד-משמעית זו, המזהה במשנה פולמוס בין-דתי, מחמיצה את מורכבותו של הדיון התאולוגי, שכפי שיתברר, פניו פנימה ולא רק החוצה.²⁶

באשר לשאלת ההקשר הליטורגי דומה כי אפשר להצביע על שני הקשרים שונים שבמסגרתם נראה בעייתי ההיגד "על קן ציפור יגיעו רחמין". כאמור, ההקשר ההלכתי שבו עוסקת הסיפה של משנת מגילה קשור לפעולת פירוש התורה ותרומה.²⁷ לפיכך אפשר להבין שעל הקורא או המתרגם חל איסור להסביר את פרשת שילוח הקן באופן הנקשר למידת הרחמים האלוהית. הצעה אחרת נלמדת מעיון במקבילה במשנה בברכות העוסקת בהלכות תפילה ובפתרונות המוצעים לטעויות ומשגים של שליח הציבור: "האומר

24. אורבך טוען: "מתוך דברי המשנה עצמה נראה שבנוסחה זו כמו באחרות השתמשו מינים" (אורבך, תשל"ח, עמ' 335, הערה 2) ומצביע על שרידי נוסחים דומים מתפילת העמידה. אלא שקטעי התפילה שהביא אורבך לראיה כוללים פנייה תמה לרחמי האל ("ענו בהתחנון אליך ברחמין"), ולא ברור איך הם מייצגים בהכרח תפיסה בעייתית שיש בה יסוד של כפירה. בעקבות הפרשנות האמוראית הארץ-ישראלית למשנה, אורבך אף הציע כי במשנה משתקף פולמוס אנטי-נוצרי בשאלת הבלעדיות של מידת הרחמים האלוהית. כיוון דומה הציג סגל, 1991, עמ' 185, הטוען לנוכח דברי רבי יוסי ברבי בון בירושלמי כי מדובר בפולמוס אנטי-נוצרי מובהק הנוגע לשאלת היריספרודנציה של מערך המצוות והטעמתו. לייטנר, 1990, עמ' 107-109, טוען כי משנתנו עוסקת בשאלת הסבל ומשקפת את עמדת רבי עקיבא המתנגדת לניסיון הגנוסטי לעמוד על סוד הצדק האלוהי. את טיעונו ביסס לייטנר על סיפור יציאתו לתרבות רעה של אלישע בן אבויה, אשר בגרסתו הבבליית מצביע על הסתעפות הצדק האלוהי לשתי רשויות. על אף השערתו המעניינת קשה לקבל את המהלך המתודי שמציע לייטנר, שכן הוא מבקש לפרש את מגמת המשנה באמצעות פרשנות בבליית מאוחרת למקור תנאי אחר.

25. בבבלי, מגילה כה ע"א, מתפרש ההיגד "על הטוב יזכר שמך" כמנגד לעיקרון שלפיו יש לברך על הרעה כשם שמברכים על הטובה (למראה המשנה, ברכות ט, ה). כמו כן מתפרשת הטעות ביסוד המאמר הכפול "מודים מודים" כנוגעת להתנגדות לתפיסת ריבוי רשויות.

26. ראיה לכך אפשר למצוא בדברי רבי שמואל בר יצחק בירושלמי, מגילה ד, ט (עה ע"ג): "מודים מודים - כי יסכר פי דוברי שקר, הדא דאמי' בציבור, ביחיד תחנונים הן" (מהדורת האקדמיה, עמ' 773). בדבריו אלו ניכרת הכשרתה של נוסחת "מודים מודים" בתפילת היחיד. ההבחנה בין המרחב הציבורי למרחב הפרטי מנטרלת את הקביעה הכוללת והמהותנית בדבר היות רשימת ההיגדים פסולים מיסודם.

27. משנה ט כוללת את פרשת המכנה בעריות, ומשנה י עוסקת בתרגום פרשיות בזמן קריאת התורה.

על קן צפור יגיעו רחמיק, ועל טוב יזכר שמך, מודים מודים, משתקין אותו. העובר לפני התיבה וטעה, יעבור אחר תחתיו, לא יהי סרבן באותה שעה. מניין הוא מתחיל, מתחילת הברכה שטעה זה" (משנה ברכות ה, ג). במשנת ברכות מובאת אותה רשימה 'עצמאית' של שלושת ההיגדים שחל עליהם דין השתקה, ולפחות אחד מהם ("מודים מודים") מוכר מנוסח התפילה.

בשני ההקשרים הליטורגיים, תרגום התורה ותפילת שליח הציבור, מדובר בהיגד הנמסר במעמד פומבי ובמסגרתו נמסר תוכן תאולוגי הקשור לפרשת קן ציפור. ואולם נראה כי שלא כבמעמד הקריאה, שנמענו הוא הקהל ומטענו הסמנטי קשור לשאלה 'מה אפשר לומר על האל' או 'על מצוות האל', במעמד התפילה לצד קהל המתפללים – הנוכח במעמד נמען הטקס הוא האל עצמו, והשאלה העולה בהקשר זה של פנייה לאל היא 'מה אפשר לומר לאל'. העמידה על שתי הצעות ההקשר הללו חשובה לבירור המושב בחיים (Sitz im Leben) של המשנה ויכולה לתרום אף להבנת פשר האיסור הקשור לזיקה שבין מוטיב קן ציפור לעקרון רחמי האל כפי שמשתקף בסוגיית הירושלמי.

ד. הירושלמי

ר' פינחס בשם ר' סימון כקורא תיגר על מדותיו שלהקב"ה, על קן ציפור הגיעו רחמיק ועל אותו האיש לא הגיעו רחמיק. ר' יוסי בשם ר' סימון בנותן קצבה על מידותיו שלהק', עד קן ציפור הגיעו רחמיק. אית תני תני עד, אית תני תני על, מאן דאמ' על מסייע לר' פינחס מאן דאמ' עד מסייע לר' יוסה (תרגום: יש ברייתא ששונה עד, יש ברייתא ששונה על, מי שאמר על מסייע לרבי פנחס ומי שאמר עד מסייע לרבי יוסה) (ירושלמי, מגילה ד, ט [עה ע"ג]).²⁸

בירושלמי מוצגות שתי מסורות בשם רבי סימון, אמורא ארץ-ישראל מן הדור השלישי, המפרשות את האיסור שבמשנה. הדעה הראשונה, שמביא רבי פינחס בשם רבי סימון, גורסת כי ההיגד "על קן ציפור יגיעו רחמיק" עוסק בשאלת מושא הרחמים של האל ונאסר משום שהוא כלל פקפוק בחלותה של החמלה האלוהית על מנעד רחב של נמענים. הטרמין "כקורא תיגר", המתפקד כמבע בלתי ראוי נוכח האל, מלמד כי מדובר בנוסחה המתריסה כלפי מוגבלותו של מנגנון הרחמים האלוהיים המוחל על הציפור ולא "על אותו

28. מקבילה בירושלמי, ברכות ה, ג (ט, ע"ג). לענין נוסחת "אית תני תני x אית תני תני y" נחלקו חוקרים. יש שטענו כי מדובר בגרסאות שונות למקור תנאי אחד, ויש שטענו לשני מקורות תנאים החלוקים ביניהם. ראו מוסקוביץ, תשס"ט, עמ' 65.

האיש".²⁹ הדעה השנייה, שהביא רבי יוסי בשם רבי סימון ("עד קן ציפור הגיעו רחמין"), מצביעה על סוג אחר של השקפה בעייתית וקשורה לשאלת גבולות הגזרה של הכוח האלוהי. לפי מסורת זו, היגד זה מביא לידי ביטוי ניסיון לקצוב ולאמוד באופן מוחשי את מידת הרחמים של האל, המגיעים עד קן ציפור ולא מעבר לכך.³⁰

הדים למסורת זו אפשר למצוא בפיוטי ינאי לדברים כב: "היזהרתה מלהרהר על קן ציפור / ומתת קצבה על קן ציפור. וודי כל אמרותיך צ[ר]פות / ולצורפיהם בוחנות וצורפות".³¹ בקרובה, העוסקת בישועת ישראל, שילב ינאי את מסורת רבי סימון בהקשר תאודיציוני מובהק האוסר הטלת ספק ופקפוק בשלמותם וחלותם של רחמי האל.³² השורה "ומתת קצבה על קן צפור" היא פרפרזה למסורת שהביא רבי יוסי בשם רבי סימון "בנותן קצבה למידותיו של הקב"ה", אלא שהטרמין "קן ציפור" מחליף בפיוט את "מידותיו" שבדרשה המקורית.³³ לפנינו דוגמה לשימוש במוטיב קן ציפור ככעין שם קוד למידת הרחמים האלוהית בהקשר האוסר את הטלתה בספק.

ובחזרה לירושלמי, דומה כי לשיטת רבי סימון ההיגד "על/עד קן ציפור" בעייתי, מכיוון שהוא כולל עמדה ספקנית המפקפקת במידתם של רחמי האל ובחלותם. ואולם ההבדל בין שתי המסורות נעוץ בזיהוי המאפיין הבעייתי של ההיגד: המסורת הראשונה ("על קן ציפור") מגלמת עמדה דתית שבמוקדה מפגן התרסה בלתי הולם המופנה כלפי האל והתנהלותו, ואילו המסורת השנייה ("עד קן ציפור") מבטאת עמדה הצהרתית

29. הטרמין "לקרוא תגר" מובא במקורות האמוראים הארץ-ישראליים (בתלמוד הירושלמי, בבראשית רבה ובפסיקתא דרב כהנא) ובתלמוד הבבלי. במרבית היקרויותיו הוא מתפקד כמבע בלתי הולם ובלתי מוצדק המופנה כלפי האל ונוגע לטיעון על היעדר צדק. ראו למשל בראשית רבה יז, ד (תיאודור-אלבק, עמ' 156); מ, ב (שם, עמ' 382); מד, יד (שם, עמ' 435); צב, א (שם, עמ' 1136); צה, ה (שם, עמ' 1233).

30. אפשטיין, תשכ"ד, עמ' 90-91, 1227, טוען כי החילוף על-עד קיים גם בלשון המקרא ומעיר על לשון "להגיע עד" כי מדובר בתבנית משמעה קונקרטית יותר.

31. רבינוביץ, תשמ"ז, ב, עמ' 169-170. על פי כ"י קיימברידג', Cambridge T-S Collection 18H1,3, שורות 9-11.

32. בפיוטי ינאי אפשר למצוא שני הקשרים שונים שבהם משמש מוטיב שילוח הקן: האחד הוא ההקשר התאודיציוני שבמסגרתו מזכרת מצוות שילוח הקן כחלק מחיזוק מערך שכר המצוות. ראו למשל: "פתרתה שכר שתי מצוות / שלם מצוות קניין כיבוד אבות / ריצי שילוח אם [עופות] [...] אז כל מצוה / אשר בדת ציוה / שכרה בצדה / ועונשה בצידיה" (רבינוביץ, שם, עמ' 167-169). שימוש אחר אפשר למצוא בהקשרים שבהם מסמלת הציפור האם את גלות ישראל. ראו למשל: "נדמינו כעוף נודד כציפור נודד משולחים מקן ולא מוצאים קן" (רבינוביץ, שם, עמ' 240-242).

33. חילוף זה מתבטא גם בשורה הקודמת, "היזהרתה מלהרהר על קן ציפור", ובדרשה המקורית בספרי דברים שז (פינקלשטיין, עמ' 344) פעולת ההרהור האסורה נסבה על מידות האל ("אין להרהר אחר אחד ממידותיו").

(פרופוזיציונלית) המנסחת כטיעון תאוסופי על המוגבלות של מערכת הרחמים האלוהית.³⁴ הבחנה זו חוזרת במידה רבה לחלוקה שהוצעה לעיל בין שני סוגים של מבעים הקשורים להקשרים הליטורגיים שבמסגרתם המשנה משובצת. כך, בדומה למעמד התפילה, המעלה את שאלת אופן ההתייבבות לנוכח האל, המסורת הראשונה ("על קן ציפור") מגלמת מבע של ביקורת והתרסה כלפי שמיא. ובהתאמה, שאלת ההסבר הראוי של המצווה הנשאלת נוכח מעמד הקריאה והתרגום באה לידי ביטוי במסורת השנייה דבי רבי סימון ("עד קן ציפור"), הגורסת כי המפגן הבעייתי קשור לניסיון לטעון טענה שגויה ובלתי ראויה על האלוהות.

המעבר הלשוני מהצורה המודאלית במשנה ("יגיעו") לצורת העבר במסורות רבי סימון ("הגיעו") יש בו כדי לחזק את הקריאה הפרשנית המעמידה את ההיגד הבעייתי בהקשר של פנייה לאל בתפילה. שינוי לשוני זה מלמד כי מה שבמשנה עשוי להתפרש כפרקטיקה של תחינה לרחמי האל, מקפל בחובו בפרשנות רבי סימון עמדה שיש בה האשמת האל ונתינת דין וחשבון בנגע להתנהלותו נעדרת הרחמים. ההשקפה התאודיציונית העומדת בבסיס מסורות רבי סימון קרובה במידה רבה לזו שבמשל העוף שישו מביא, המניחים גם יחד כי רחמיו ודאגתו הבלתי מוגבלים של האל מוחלים הן על הציפור הן על האדם. הדרשה הבאה בירושלמי עוסקת אף היא בקשר שבין מידת הרחמים האלוהית לחוק, אולם איננה מוסבת ישירות על משנת קן ציפור:

אמ' ר' יוסה ביר' בון לא עבדין טבאות שהן עושין [מדותיו³⁵ של הקב"ה רחמים, אילין דמתרגמין עמי בני ישר' כמה דאנן רחמין בשמיא כך תהוון רחמנין (על) בארעא, תורתא או רחילא יתה וית ברה לא תכסין תרווייהו ביומא חד, לא עבדין טבאות שהן עושין] גזרותיו שלהקב"ה רחמים (תרגום: לא עושין טובות שעושין גזרותיו של הקב"ה רחמים, אלו שמתרגמים עמי בני ישראל כמו שאני רחמן בשמיים כך תהו רחמנים בארץ פרה או כבשה אותה ואת בנה לא תשחטו ביום אחד, לא עושין טובות שעושין גזרותיו של הקב"ה רחמים).

34. להבחנה קרובה ראו הוברטל, תשס"ה, עמ' 26-28, שהבחין בעקבות המודל של מרטין בובר בין אמונה כיחס הצהרתי לבין אמונה כיחס של זהות. לחלופין שרמר, 2009, עמ' 25-26, הבחין בין שני סוגים של כפירה, זו הנוגעת לאחיזה בטיעון תאוסופי מוטעה באשר לאלוהות, שהוא מכנה "כפירה אינטלקטואלית", וזו הנוגעת למבע של תסכול או כעס המופנה כלפי האל, שהוא מכנה "כפירה אמוציונלית".

35. בכ"י לידן לירושלמי מגילה ניכרת השמטה מחמת הדומות והשלמה בגיליון, וכך נוצר עירוב גרסאות הכולל "מדותיו" במשפט הפותח ו"גזרותיו" במשפט החותם. כתבי היד במקבילה בירושלמי ברכות גורסים באופן אחיד בפתיחה ובסיום: "מדותיו" (3 Leiden Scaliger), או "גזרותיו" (Vatican Ebr. 133). וראו דיונו של פינצ'וק, תשע"ב, עמ' 192-193.

אפשר ששילובה של דרשת רבי יוסי ברבי בון אחרי מסורות רבי סימון נעוץ בתמה המשותפת, מידותיו ורחמיו של האל.³⁶ נוסף על כך נקשרת דרשת רבי יוסי ברבי בון להקשר הליטורגי שבו משנת מגילה עוסקת - פעולת תרגום התורה ופירושה. ואולם המשנה מוסבת על פרשת שילוח הקן בדברים כב, ואילו דרשת רבי יוסי ברבי בון מוסבת על חוק השחיטה "וְשׁוֹר אֹשֶׁה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֹטוּ בַּיּוֹם אֶחָד" (ויקרא כב, כח).

המבנה התחבירי הלקוני של הדרשה והחזרה על משפט הפתיחה בסיום מקשים את הבנת הדרשה.³⁷ עם זאת דומתני כי אפשר לחלץ מדברי רבי יוסי ברבי בון שני סוגים של טיעונים בעלי אופי פולמי: הטיעון האחד כולל התנגדות לזיהוי המהות האלוהית כרחמים ("לא עבדין טבאות שהן עושין מדותיו/גזרותיו של הקב"ה רחמים").³⁸ הטיעון השני קשור לסוגיית טעמי המצוות ועניינו משגה המתרגמים המזהים את הסיבה או התכלית של חוק השחיטה שבויקרא כב עם רחמיו של האל. הטיעון הראשון כולל קביעה מהותנית וכללית על האלוהות ואופייה, ואילו הטיעון השני קשור למערך המצוות וטעמיהן. אזכור משגה המתרגמים וקיומם של עדי נוסח הגורסים "גזרותיו" במקום "מדותיו" ("לא עבדין טבאות שעושין גזרותיו שלהקב"ה רחמים")³⁹ מחזקים את ההבנה כי עיקר ההתנגדות בדרשה מכוונת לשאלת טעמי המצוות, והחוק שבויקרא כב מובא כדוגמה לגזרה אשר טעמה אינו ידוע.⁴⁰ לפיכך אפשר להציע כי דרשת רבי יוסי ברבי בון נסבה בעקיפין על משנת קן

36. ראו אורבך, תשל"ח, עמ' 336, הערה 44.

37. ראו פרנקל, תרל"ה, לג ע"ב; אורבך, שם, עמ' 336; ליברמן, תשנ"א, עמ' 198; פינצ'וק, תשע"ב, עמ' 190-192 והפניותיו שם.

38. כך זיהה אורבך, שם, עמ' 401, את דברי רבי יוסי ברבי בון כדברי פולמוס היוצאים כנגד תורת החסד הנוצרית. פירוש דומה אפשר למצוא בדברי הרב קוק על הבעיה שבזיהוי המוחלט של מידת הרחמים כמהות אלוהית "בהיות האדם מצויר שמידת הרחמים היא המידה הכללית וישים תכליתו להשתמש במידת הרחמים, יבא מזה לידי הפסד הסדר וירחם גם על הראויים להתאכזר" (א"ה קוק, תשמ"ז, עמ' 159).

39. כך לדוגמה בכ"י רומי למקבילה בירושלמי ברכות (ראו לעיל, הערה 26). חילוף דומה נעשה בסוגיית הבבלי, ושם המידות מוסבות לגזרות: "מפני שעושה מדותיו של הב"ה רחמים, והן אינן אלא גזרות" (בבלי, ברכות לג ע"ב, כ"י אוקספורד 366 Oxford). וכן בפירושו של רש"י על אתר, ד"ה 'מידותיו' (מצותיו, והוא לא לרחמים עשה אלא להטיל על ישראל חקי גזרותיו), שלפני 'מידותיו' הן גזרות התורה ולא כמהות אלוהית.

40. שגיא, תשנ"ט, עמ' 31-33, מצביע על תמימות דעים בקרב פרשנים רבים בהבנת תפקודה של הגזרה בהקשר זה ומראה כי לא מדובר בהוראה שירותית אלא במצווה שטעמה אינו ידוע. כך לדוגמה הבחין הרמב"ם בין חוק לגזרה וקבע לנוכח משנת קן ציפור: "מי שאמר בתחוננים מי שירחם על קן ציפור שלא יקח האם על הבנים או שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד ירחם עלינו וכיוצא בענין זה משתקין אותו, מפני שמצות אלו גזרת הכתוב הן ואינן רחמים, שאילו מפני רחמים לא היה מתיר לנו שחיטה כל עיקר" (משנה תורה, הלכות תפילה ונשיאת כפים ט, ז). עמדה הפוכה, המאשרת ומתקפת את קיומו של מערך הנמקה רציונלי ועמידה על הרציונל המצוי בבסיס מצוות שילוח הקן, הציע הרמב"ם במורה

ציפור ומפרשת את האיסור שבמשנה כקשור לאופן הפירוש וההנמקה הבעייתיים של מצוות שילוח הקן.⁴¹

ה. שתי מצוות – עיקרון אחד

שיטת המתרגמים המובאת בדרשת רבי יוסי ברבי בון בירושלמי, הקושרת טלאולוגית בין חוק השחיטה בויקרא כב ובין הציווי לנהוג ברחמים כחלק מחיקוי האל (Imitation-dei), משתקפת היטב בתרגום המיוחס ליונתן: "עמי בני ישראל היכמא דאנא רחמן בשמיא כן תהוון רחמין בארעא, תורתא או רחל איתא וית ברה לא תיכסון ביומא חד" (תרגום: עמי בני ישראל כמו שאני רחום בשמיים כן תהיו רחמנים בארץ, פרה או כבשה אותה ואת בנה לא תשחטו ביום אחד).⁴² בדיקה של תרגומים נוספים לחוק זה חושפת רובד פרשני חשוב העוסק בקשירת חוק שילוח הקן לחוק השחיטה. בדומה לתרגום המובא בירושלמי

הנבוכים: "כן נאסר לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד בתור סייג והרחקה פן יישחט הולד לנוכח האם, דבר שיש צער גדול מאוד לבעלי החיים, שכן אין הבדל בין צער האדם לצער שאר בעלי החיים [...] וזהו גם הטעם לשילוח הקן, מפני שברוב המקרים הביצים שנדגרו והגוזלים הצריכים לאם אינם ראויים לאכילה, וכאשר משחררים את האם והיא בורחת לבדה, אין היא מצטערת לראות את הגוזלים נלקחים. וברוב המקרים זה עשוי להביא לעזיבת הכל שהרי לרוב אין הנלקח ראוי לאכילה. ואם התורה מתחשבת בייסורים נפשיים אלה בבהמות ובעופות, על אחת כמה וכמה בפרטי מין האדם בכללותו. ואל תטען נגדי בדבריהם ז"ל 'האומר על קן צפור יגיעו רחמיך' מפני שזאת אחת משתי הדעות שהזכרנו, כלומר דעתם של הסוברים שאין טעם לתורה זולת הרצון גרידא, ואילו אנו הולכים בעקבות הדעה השנייה" (מורה הנבוכים ג, ד [מהדורת שוורץ, עמ' 635-636]). בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים שני הדינים המקראיים נקשרים ברציונל מארגן משותף הנקשר טלאולוגית לעקרון רחמי האל. אם כן, בשונה מדבריו במשנה תורה, הרמב"ם במורה הנבוכים דוחה את הפירוש של רבי יוסי ברבי בון בירושלמי על המשנה. ראו גם לוברבוים, תשע"ד.

41. לדעת סגל, 1991, עמ' 185, ההסבר ההולם ביותר למשנת קן ציפור נלמד מפירושו של רבי יוסי ברבי בון ונוגע בשאלת טעמי המצוות. לדידו עמימותה של משנת קן צפור והיעדר דיון רעיוני בטעמה של מצוות שילוח הקן במקורות ההלכתיים בספרות התנאים משקפים פולמוס אנטינוצרי בשאלת מעמדה ותוקפה של מערכת המצוות.

42. הקריאה לנהוג ברחמים כנגזרת של עקרון ההידמות לאל מובאת בלשון דומה בדברי ישו בלוקס 36 ("היו רחמנים כשם שאביכם רחמן הוא"), ובאופן דומה גם במתי 48. ברם תפיסה זו משוקעת היטב בספרות התלמודית ומצויה כבר בעמדות תנאיות ואיננה מגלמת בהכרח פולמוס אנטינוצרי. ראו לדוגמה דברי אבא שאול במכילתא דר"י (הורוביץ רבין), עמ' 127: "מה הוא רחום וחנון אף אתה רחום וחנון". ועוד בעניין זה ראו אורבך, תשל"ח, עמ' 335, 396-407; מרמורשטיין, 1950, עמ' 106-110; שכטר, 1961, עמ' 199-205; שפירא, 1963, עמ' 57-77.

ובמיוחד ליונתן, גם בתרגום השבעים, בנאופיטי ובתרגום אונקלוס יש טרנספורמציה לשונית של מין ההורה.⁴³ השור הופך לפרה (תורתא) והשה הופך לכבשה (רחלא).⁴⁴ אפשר להסביר את המעבר הלשוני מצורת זכר שבמקרא ("שור או שה") לצורת נקבה שבתרגומים ("תורתא או רחלא") במונחים ביולוגיים ולראות בו ניסיון להפוך את החוק לקונקרטי ובר יישום. ואולם ייתכן כי המעבר הלשוני בתרגומים משקף מהלך הרמנויטי מכוון, שהדים לו מצאנו בספרות בית שני, ובמסגרתו חוק השחיטה מתפרש על רקע חוק שילוח הקן. אם נכונה ההשערה, מדובר בעוד דוגמה טקסטואלית שניכרת בה זיקה טלאולוגית הקושרת את חוקי המקרא לעקרון רחמי האל.⁴⁵

את המקורות שנדונו עד כה אפשר לחלק לשתי קבוצות: יש מקורות מספרות הבית השני והתרגומים שעולה מהם חיבור ישיר או מרוחק בין שני החוקים המקראיים הקשורים לצער בעלי חיים,⁴⁶ ובחלקם אף נחשפת זיקה ברורה המטעימה את החוקים המקראיים ומניחה ביסודה את עקרון רחמי האל, ולעומתם אנו מוצאים במשנה ובפירושה בתלמוד הירושלמי את שלילת הזיקה הרעיונית שבין פרשת קן ציפור ובין עקרון רחמי האל. בדרשת רבי סימון בירושלמי מתבררת הנוסחה "על קן ציפור יגיעו רחמיך" כהיגד הקשור לפנייה בלתי לגיטימית לאל משום שהוא כולל הטלת ספק ברחמי. בדרשת רבי יוסי ברבי בון, הנסבה על פעולת פירוש התורה, עולה התנגדות למסורת הקושרת בין שני החוקים המקראיים ובין עקרון רחמי האל. בהקשר זה הצעתי כי דברי רבי יוסי ברבי בון משקפים פולמוס פנים-יהודי בסוגיית טעמי המצוות וקשורים למסורות קדומות מן המאות הראשונות. עם זאת דומה כי על אף ההבדלים השוואת המקורות החיצוניים ליישם למשנה ולירושלמי חושפת כי בכולם מוטיב קן ציפור הוא מעין שם קוד לרחמי האל ובכולם הוא מגלם עמדה תאודיציונית המזהה בפרשת קן ציפור חוק המאשש את עקרון רחמי של האל.

43. נוסח השבעים: καὶ μόσχον ἢ πρόβατον, αὐτὴν καὶ τὰ παῖδια αὐτῆς οὐ σφάζεις ἐν ἡμέρᾳ ἕνῃ. אונקלוס: "ותורתא או סיתא לה ולברה לא תכסון ביוםא חד". נאופיטי: "עמי בני ישראל תורתא או רחילא יתא וית ברה לא תכסון". הנוסחה "עמי בני ישראל" אופיינית לתרגום בציבור, וברוב מופיעה מקדימה את תרגום גוף הפסוק. ראו שגן, תשל"ח, עמ' 192-196.

44. זאת שלא כתרגום הפשיטתא, המשמר את צורת הזכר בדומה לנוסח המסורה: חֲסִידָא אֶרֶב חֲסִידָא לֵאמָר. מלבי"ם לֵאמָר לֵאמָר חֲסִידָא ע"ד.

45. איגוד צמד החוקים מצוי גם בסיפור המובא במקבילה בבבלי, ברכות לג ע"א, שבו שלח הציבור משתמש במוטיב הכפול לצורך בקשת רחמים בתפילה. דיון במקור זה ראו בהמשך.

46. הקישור בין הדינים נעשה בכמה רמות: במגילת המקדש מוזכרים הדינים בסמיכות, אצל בן מתתיהו ובתרגום המיוחס ליונתן עולה זיהוי מפורש של תכלית הדינים עם עקרון רחמי האל, ובתרגומים אחרים (השבעים, נאופיטי ואונקלוס) נעשה מיזוג של הדינים: מין הבהמה בחוק שבויקרא כב מומר לנקבה בהשפעת החוק מדברים כב.

ו. המפנה: מהשתקת האדם לשתיקת השמיים

חלק זה מוקדש להצבעה על גלגולו הספרותי והרעיוני של מוטיב קן ציפור ואותו ואת בנו במדרש האמוראי הארץ-ישראלי, ויתברר כי מה שנתפרש במשנה ובירושלמי כמפגן בעייתיות ובלתי ראוי מתפקד במדרשי האגדה ככלי הרמנויטי לגיטימי שבמסגרתו מתאפשרים מפגן התרסה ומתיחת ביקורת כלפי היעדר רחמיו של האל לעמו. כך אפשרות קיומה של מחאה כלפי שמיא, שמוזכרת ונדחית בדברי רבי סימון בירושלמי, קורמת עור וגידים במדרשי החורבן המעצימים את הקושי התאולוגי העולה לנוכח חוויית הסתר הפנים. לצד העמדה ההגמונית הרווחת במדרשי החורבן ומשקפת ניסיון להצדיק את הדין ולהכיר בחורבן כעונש על חטאי העם בעבר ובהווה אנו מוצאים דרשות שמשתקפת מהן עמדה המזהה באל אחראי לחורבן לצד העם.⁴⁷

בחלק זה מוצגים שלושה מדרשים שנעשה בהם שימוש במוטיב הרג האם והבנים כחלק מכתב אישום המופנה כלפי האל. במדרש נדרשת כך תפילת יעקב טרם מפגשו עם עשיו: "פן יבא והכני אם על בנים - אתה אמרתה לא תקח האם על הבנים. ד"א פן יבא והכני - אתה אמרתה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" (בראשית רבה עו, ו).⁴⁸ הביטוי "אם על בנים" מתפרש במדרש כפרפרזה לחוקים המקראיים בדברים כב ובויקרא כב. תחינתו של יעקב במקרא הופכת בלשון המדרש, "אתה אמרתה", לתביעה מן האל לנהוג בהתאם למדיניות המשפטית והמוסרית המוכתבת בתורה. יעקב פונה לאל בתואנה כי היעדר פעולת הגנה על משפחתו משמעו הפרה בוטה של מחויבות האל. למראה מונחי הביקורת החברתית של ולצר אפשר לומר כי יעקב מזכיר לאל את החוק המקראי כדי ליצור תשתית של מחויבות נורמטיבית משותפת.⁴⁹ פעולה זו מניחה ביסודה תפיסה תאולוגית-פוליטית המוסיפה נדבך חשוב בשיח המחאה במדרש, ולפיה

47. "החורבן מסמן את מה שאפשר לנכות היסט של היבט" (מינץ, תשס"ג, עמ' 59) ומאפשר לבעלי המדרש לכוון בו בזמן שתי היפותזות מנוגדות: אשמת ישראל לצד היות ישראל חפים מפשע. ראו גם חזן-רוקם, תשנ"ז, עמ' 56.

48. מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 904, כ"ו וטיקן 30. ראו גם ויק"ר כז, יא (מרגליות, עמ' תרמד); פסיקתא דרב כהנא יא (מנדלבוים, עמ' 158); בבלי, תענית טז ע"א.

49. ולצר, 1987, עמ' 39, 87-90. מבקש לחבר בספרו בין מוסד הביקורת החברתית לבין רעיון המוסר כמהלך פרשני מתהווה. לדידו ביקורת חברתית נועדה לגרום לשינוי ותיקון מוסרי של החברה ומתאפשרת באמצעות פרשנות של הדמות המבקרת ושימושה בעולם מושגים השאוב מתרבותה וחוקיה של החברה עצמה. שלא כקונוונציות המניחות ריחוק בין המבקר לחברה טען ולצר כי הביקורת נעשית אפקטיבית ומתמשת במלואה כאשר אחד מחברי הקבוצה מותח אותה ("The critic is one of us") ומזכיר לקהילה את מערכת הערכים והנורמות שהיא אמונה עליהם ומחויבת להם.

האל כפוף לחוקיו שלו.⁵⁰ בסיפור המקראי האחראי הפוטנציאלי לטבח משפחת יעקב הוא עשיו, ואילו במדרש שלפנינו האל נעשה לדמות האחראית הנדרשת להתערבות ממשיית בסיפור הסכסוך האנושי.

דוגמה חריפה אף יותר לשימוש במוטיב האם והבנים אנו מוצאים בתיאור מחזה השבי בפתיחתא כד באיכה רבה. באמצעות האנשה קיצונית האל במדרש זה מדומה לאבל שאינו מצליח לעכל את זוועות החורבן ומבקש לבטא את יגונו בסתר באין מפריע.⁵¹ האגדה מגוללת את ניסיונותיהם של אבות האומה לעודד את האל, כל אחד על פי ניסיון חייו וטיעונו שלו. בתורו של משה הוא מנסה לשכנע את האל להתנחם ומציג טיעונים מספר. את דבריו חותמות שתי הדרשות האלה:

1. תוב פתח משה ואמר: שבאי, אי בחייכון אתון קטולי לא תקטלון קטלא אכזראה ולא תשוון כלאה גמירא. ולא תקטלון ברא באנפוהי דאבא וברתא דאנפא דאימא, דמטי זימנא דמרי שביא חושבנא, חשיב מינכון. וכשדאי רשיעיא לא עבדין הכי אלא מותבין ליה דברא בכנפי אימא ואמרין ליה לאבוא קום נכסיה ובכיא אימי ונתרין דמעטא עלויה ואבוהי תלא ליה רישיה (תרגום: שוב פתח משה ואמר: שובים, אם בחייכם אתם הורגים, אל תהרגו הרג אכזרי ואל תעשו כיליון גמור. ואל תהרגו בן בפני אביו ובת בפני אמה, שיגיע הזמן שאדון השוברים יחשב חשבונות מכם. והכשדיים הרשעים לא עושים כך, אלא מושיבים לו הבן בזרועות האם ואומרים לו לאביו: קום שחט אותו. ובוכה אמו וזולגת דמעטת עליו, ואביו תולה ראשו).

2. ועוד אמר לפניו: רבונו שלעולם כתבת בתורתך ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, והלא כבר הרגו בנים ואמותיהם כמה וכמה, ואתה שותק.⁵²

בדרשה הראשונה משה פונה אל השוברים הכשדיים ומזהיר אותם מעשיית פעולה אכזרית של הרג הבן או הבת בפני הוריהם. בהמשך מתברר כי הכשדיים לא רק שאינם נשמעים לאזהרת משה אלא אף מחריפים את ברוטליות ההרג ודורשים מן האב להרוג את בנו היושב בחיק אמו. בדרשה השנייה משה פונה אל הקב"ה. הוא מזכיר את החוק ("אותו את

50. אפשר להצביע על כמה תבניות לשון וטרמינולוגיות בשפת המדרש המשמשות בהקשרי מחאה ותביעה לפעולת האל ומניחות ביסודן את חובתו של האל הכפוף לחוקיו שלו, ובהן "אשר לא כתורתך", "כתבת בתורתך/בתורה", "בנוהג שבעולם". ראו לדוגמה ספרי דברים פסקה שכג (פינקלשטיין, עמ' 373); איכה רבה א, לט (בובר, עמ' 73); א, נה (עמ' 85); א, נו (עמ' 94); ה, א (עמ' 154); פסיקתא דרב כהנא, אנכי אנכי יט (מנדלבוים, עמ' 303). על תופעה ספרותית זו ראו מרמורשטיין, 1937, עמ' 66; גרגרמן, 2016, עמ' 348, הערה 13; וייס, 2016, עמ' 104-109.

51. לדיון במדרש זה ראו שטרן, 1966, עמ' 80-86; הלברטל ומרגלית, 1992, עמ' 33-34; קרמר, 1995, עמ' 146; לאסט סטון, 1996, עמ' 150.

52. מהדורת בובר, עמ' 28, כ"י מינכן 229.

בנו" וטוען כי במציאות החורבן "כבר הרגו בנים ואמותיהם כמה וכמה". הביקורת המופנית כלפי האל מועברת בחסות חוק השחיטה שבויקרא כב אולם מועצמת אגב המרת דמות האב לדמות האם הנשחטת עם בניה. חתימת דברי משה במילים "ואתה שותק" מחזקת את ההבנה כי מדובר בטענה מתריסה לנוכח מה שנחווה כאדישות והיעדר דאגה של האל לעמו.

הצבת דרשת המחאה בסמיכות לדרשה התמוהה על נוהג הכשדים, שבולט בו דפוס ההרג האכזרי של ילדים בזרועות הוריהם, יכולה ללמד על בחירת העורך לבטא את המסר הביקורתי בשני אופנים. בדרשה השנייה הביקורת מתוארת במישרין באמצעות המילים "ואתה שותק", ואילו בדרשה הראשונה הביקורת מופנית כלפי האל במרומז, בבחירה הנועזת לדמות את האל לאב המשתף פעולה עם אכזריות השוברים. העמדת הדרשות זו לצד זו מאפשרת לראות את הדרשה החותמת כנסבה על הדרשה הקודמת ומפרשת אותה. כך עולה כי האישום המוטח כלפי האל, "ואתה שותק", קשור למציאות החורבן הכללית דרך התמקדות בתרחיש האימים של הפרדת ילדים מזרועות אמם והריגתם בחסות אביהם. עוד דוגמה לשימוש במוטיב זה בשיח מחאה אפשר למצוא באגדת החורבן המפורסמת המתארת את מסכת הוצאתם להורג של שבעה בנים לנגד עיני אמם. האגדה מובאת בשתי גרסאות קדומות במקבים ב ובמקבים ד, בבבלי (גיטין נח ע"ב) ובגרסה האמוראית הארץ-ישראלית המורחבת באיכה רבה (א, נ).⁵³ את הגרסה הארץ-ישראלית של הסיפור אפשר לחלק לשלושה חלקים: בחלקה הראשון מתואר ניסיונו הכושל של הקיסר לגרום לששת הבנים הגדולים לקבל את מרותו. בחלקה השני, אחרי המתת ששת הבנים, הקיסר פונה לבן הצעיר שנותר בחיים, ובין השניים מתנהל פולמוס תאולוגי שבו הבן מסרב להיכנע למרות הקיסר. בחלק השלישי של הסיפור מוצבת בקדמת הבמה דמות האם (מרים בת נחתום),⁵⁴ והוא מעוצב כעלילה המתרחשת בשני מישורים: לצד ההתרחשות הריאלית

53. האגדה מובאת גם במדרש המאוחר בסדר אליהו רבה כח (מהדורת איש שלום, עמ' 151). האגדה זכתה לניתוח היסטורי וספרותי, ראו לדוגמה ליברמן, תשמ"ה, עמ' ריג-רמה; גוטמן תש"ט, עמ' 25-37; פרנקל, תשנ"א, עמ' 276; חזן-רוקם, תשנ"ז, עמ' 128-135; כהן, 2010, עמ' 25-36.

54. אחד ההבדלים המרכזיים בין גרסאות הסיפור בגלגוליו למיניהם נוגע לתיאור מות האם. מות האם במקבים ב מתואר תיאור מינימליסטי ("ולבסוף באה אם הבנים עד קצה", מהדורת שוורץ, עמ' 176), ואילו במקבים ד מתואר מותה תיאור הרואי בבחירתה לקפוץ לכבשן האש בטרם ייהרגו יצגי הקיסר. בגרסאות החז"ליות אין האם נדרשת לעמוד במבחן הפולחן האילי, ומותה מעוצב כחלק מתגובתה על מות בניה. פרנקל, תשנ"א, עמ' 276, העיר בצדק כי בגרסת הבבלי, גיטין נז ע"ב, המתח המוסרי של הסיפור נוגע לרגע מות האם ולשאלה "האם יש גאולה לאם אומללה זאת אשר טרפה נפשה בכפה". פרנקל חוזה בחתימת הסיפור בבבלי בדברי בת הקול סיומת מנחמת וטוען כי מספרי איכה רבה "לא העזו ליצור את המתח המוסרי בין התאבדות מתוך ייאוש לבין בת הקול המכפרת על המעשה", ולכן עיצבו את מות האם כאירוע שמתרחש "לאחר ימים" ומתואר כחלק מאובדן שפיותה של האם ("נשתתית האשה ההיא"). ברם דומתני כי בגרסתה הארץ-ישראלית דמותה של האם זוכה להרחבה

נערך שיח רפלקטיבי בין דמויות המגיבות על ההתרחשות. אגדה זו, בייחוד בגרסתה הארץ-ישראלית, כוללת עימות רעיוני בשאלת צדקת האל. בשני חלקיה הראשונים מודגש העיקרון התאודיציני, המגולם באופן שבו שבעת הבנים מצדיקים את הדין וצועדים אל מותם בכניעה, ואילו החלק החותם של האגדה משמיע את קולה של המחאה הדתית, המזהה את האל לצד הקיסר כאחראי לזוועה. אחרי שגזר הקיסר על הוצאתו להורג של הבן השביעי מובא החלק השלישי, החותם את האגדה:

אמרה לו בחיי ראשך קיסר הרגני תחילה ואחר כך הרגהו. אמר לה קיסר איני שומע לך מפני שכת' בתורתכם ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד. אמרה לו שוטה שבועלם כבר קיימת כל המצות ולא נשאר לך אלא זו בלבד. מיד ציוה עליו להרגו. נפלה אמו עליו והיתה מחבקו ומנשקו. אמרה לו בני לך אצל אברהם אביכם ואמור לו כך אמרה אמי אל תזוח דעתך עליך ותאמר בניתי מזבח והעליתי את יצחק בני הרי אמנו בנתה שבעה מזבחות והעלת שבעה בנים ביום אחד. אתה ניסיון (אחד) ואני מעשה (שבעה). עד שהיתה מנשקתו ומחבקתו גזר עליו והרגהו עליה. וכיון שנהרג שיערו חכמים שנותיו של אותו תינוק ונמצא בן שתי שנים וששה חדשים ושש שעות ומחצה. באותה שעה צעקו כל אומות העולם ואמרו מה אליכם של אלו עושה להם שכך נהרגין עליו בכל שעה ועליהם כת' ועליך הורגנו כל היום. לאחר ימים נשתטית אותה האשה ונפלה מן הגג ומתה, לקיים מה שנא' אומללה יולדת השבעה. ובת קול יוצאת ואומרת: אם הבנים שמחה. ורוח הקדש צווחת ואומרת: על אלה אני בוכיה.⁵⁵

בקשתה של האם להיהרג תחילה ולהימנע מצפייה במותו של הבן השביעי נענית בשלילה. הקיסר מנמק את סירובו להיעתר לבקשת האם באמצעות קריאה מטפורית של החוק "אותו ואת בנו". בכך הקיסר חושף את מזימתו להותיר את האם בחיים ולהרוג את הבן השביעי בפניה, בדומה לנוהג הכשדי המתואר בפתיחתא כד. באופן אירוני הקיסר מוצג כמי שאינו מוכן לעבור על חוק השחיטה אולם עובר בהפגנתיות על חוק שילוח הקן.⁵⁶ הדיאלוג בין האם לקיסר אינו מובא בגרסאות המקבילות של האגדה, ודומה כי הוא חושף את ייחודה של הגרסה האמוראית הארץ-ישראלית, המאדירה את דמות האם ואת המסר הביקורתי שהיא נושאת. נוסף על התיאור הטרגי של מות הבנים לנגד עיני אמם

והעצמה בהשמיעה ביקורת המופנית בה בעת כלפי הקיסר וכלפי האל. תיאור מותה של האם נשזר ברצף תגובות המחזקות את קיומו של מסר ביקורתי החותר תחת אתוס צידוק הדין המייד.

55. מהדורת בובר, עמ' 5, כ"י מינכן 229.

56. כהן, 2010, עמ' 30, טוען כי ניסוי הטבעת מלמד על "קיסר אחראי המבקש להציל את חייו של המרטיר בכל יכלתו". ואולם דומה כי חלקו האחרון של הסיפור משרטט קווים נוקשים לדמותו של הקיסר, המתואר כשליט אכזר בהתעקשותו להרוג את הבנים בנוכחות האם.

והריגת הבן השביעי בחיק אמו מועצם השיח הביקורתי באמצעות עיצוב הדמויות הפועלות ומגיבות על ההתרחשות.

ראשון המבקרים הוא הקיסר, אשר שם את החוק המקראי ללעג וקלס בהתעקשותו האירונית לקיים את החוק ובהצביעו על הפער שבין התורה והבטחתה לבין המציאות.⁵⁷ הביקורת השנייה מועברת מפי האם, הדורשת מבנה להטיח בפני אברהם כי הניסיון שעברה אכזרי וקשה מניסיון העקדה שעבר הוא.⁵⁸ הבחירה בכינוי "אביכם", בגוף שני, משקפת את סלידתה של האם מהמודל המרטירולוגי שנכפה עליה ואת התנגדותה לו. ברובד הגלוי נסב הכינוי "אביכם" על דמותו של אברהם אבי האומה, ואילו ברובד הסמוי מופנית הביקורת כלפי אדישות האל נוכח טבח הבנים אף שבסיפור העקדה הוא מתערב ומונע את השחיטה.

על ביקורות אלו נוספת התייחסותן של הדמויות החוזות בעלילה ומגיבות עליה במחאה רבת: אומות העולם, דמות קיבוצית המסמלת את האחר האולטימטיבי, מגיבה בבעתה לנוכח המוות השיטתי. את הקושי התאולוגי אומות העולם מנסחות באמצעות ציטוט מתהלים ("כִּי עָלֶיךָ הִרְגָנוּ כָּל הַיּוֹם" [תהלים מד, כג]), המבטא התרסה כלפי מה שנחוה כהסתר פנים נעדר פשר והצדקה. בפרק זה בעל המזמור מסרב לצדק את הדין ולקבל את מציאות הסבל הלאומי והפרטי כעונש על חטא ועותר במחאה חריפה נגד חדלונם של האל בדבריו "עֲזָרָה לָמָּה תִּישֶׁן אֲדֹנָי הַקִּיפָה אֶל תִּזְנַח לָנֶצַח. לָמָּה פָּנִיךָ תִּסְתִּיר תִּשְׁכַּח עֵינֶיךָ וְלֹא תִּשָּׁא" (שם כד-כה). בפסוקים יח-כג בעל המזמור טוען לחפותו של העם ומתריס כלפי הליך המשפט נעדר הצדק שבמסגרתו החפים מפשע מובלים אל מותם "כִּצְאֵן טִבְחָה". בכך בעל המזמור מבכר את האשמת האל בהסתר פנים ונטישה על פני הנטייה להכות על חטא. הפסוק המצוטט באגדה מפי אומות העולם, "כִּי עָלֶיךָ הִרְגָנוּ כָּל הַיּוֹם נִחְשָׁבְנוּ כִּצְאֵן טִבְחָה", מובא בכמה דרשות תנאים ואמוראים בהקשרים מרטירולוגיים העוסקים במוות על קידוש השם, אולם נראה כי הוא מתפרש באגדת החורבן שלפנינו בדומה לתפקודו בהקשרו המקראי, קרי כטיעון המזהה במוות בגין קיום מצוות בעיה תאולוגית ולא מופת דתי.⁵⁹

57. חוק שילוח הקן אינו מוזכר במפורש באגדה אולם הוא מקופל בבחירה של הקיסר להרוג את הבנים לעיני אםם ובאזכרו של החוק המקביל, אותו ואת בנו, פעולתו וטיעונו של הקיסר מחדדים את הדיכטומיה שבין התורה והבטחתה (ובעיקר הבטחת השכר של אריכות ימים בחוק שילוח הקן) ובין המציאות, שבה שורר כאוס מוחלט בלא התערבות אלוהית.

58. ניסיונו של אברהם וסיפור העקדה מובאים כבר בגרסה הקדומה במקבים ד, אולם הם משמשים שם אתוס מרטירולוגי מופתי שהוא מקור השראה ועידוד למסירות הנפש של האם והבנים. דומה כי בגרסת איכה רבה נעשה שימוש במוטיב העקדה במסגרת שיח דומשמי.

59. ראו לדוגמה דרשת רבי עקיבא במכילתא דר"י שירה (בשלח פג [הורביץ-רבין עמ' 127]), וראו על דרשה זו בווארין, תשנ"ג, עמ' 105-117; בווארין, תש"ס, עמ' 23-29; גולדן, תשס"ב, עמ' 68-75.

עוד דמות המגיבה על המאורע היא הבת קול המצטטת באירוניה את הפסוק "אֵם הַבָּנִים שְׂמֵחָה" (תהלים קיג, ט). בעשותה כך בת הקול מדגישה את ההקבלה הניגודית החריפה שבין דמות האם במזמור, עיקר הבית המוקפת בבניה המהללים אותה, לבין דמות האם באגדה. את חתימת האגדה בצווחתה של רוח הקודש אפשר להסביר במונחים צורניים כחלק מחתימתן של אגדות אחרות באותו מקבץ מדרשי.⁶⁰ עם זאת, אפשר לראות במפגן דרמטי זה את האקורד החותם את רצף התגובות, ולפיו לעומת הסביבה המזועזעת למראה מחזה האימים האל עצמו נותר בשתיקתו.⁶¹

בשתי האגדות האחרונות שנידונו עולה שאלת מעורבותו של האל לנוכח מציאות של סבל קיצוני. טרגדיית החורבן מעוצבת בהן ככתב אישום המופנה כלפי האל באמצעות מוטיב הריגת האם והבנים. ייצוג הסבל והכאב נעשה אגב שימוש בדמויות מוחלשות (נשים וילדים), באמצעות עיצוב הנרטיב כתשלובת של עלילה שעליה נוסף נדבך רפלקטיבי של הדמויות הפועלות בה ומגיבות עליה ואגב שתילת רמזים אינטרטקסטואליים המעצימים את השיח הביקורתי הנערך בחסות הכתובים.

ז. אל מלא רחמים: סיכום ודין

המקורות האגדיים שהוצגו בחלקו השני של המאמר משקפים מפנה תאולוגי בסוגיית הרחמים האלוהיים; משם קוד להתנהלות ראויה של האל הופך קן ציפור למטפורה אנלוגית המסמלת את גורלו המיוסר של עם ישראל לנוכח שתיקת השמיים. במקורות הקדומים שימש מוטיב קן ציפור מקרה מבחן המאשר את עקרון רחמי האל, ואילו באגדות החורבן האמוראיות הוא מתפקד ככתב אישום המופנה כלפי האל לנוכח חווית הסתר הפנים. אם כן, מה שנתפרש בהקשרים נורמטיביים כמפגן כפירה של הטלת ספק ברחמי האל מתפקד במדרשי האגדה ככלי הרמנויטי לגיטימי להשמעת מסרים ביקורתיים שמשתמשות בו דמויות כגון יעקב ומשה. עוד ראינו כי במדרשי המחאה משתקפת מסורת פרשנית שניצניה ניכרים כבר בקומראן ובתרגומים, והחוק מדברים והחוק שביקרא מתמזגים בה למוטיב הקשור לפגיעה באם ובבנים ואף להרג שלהם.

60. ראו יסיף, תשנ"ד, עמ' 238.

61. הצעה אחרת תזהה בשתי התגובות האחרונות, זו של רוח הקודש וזו של הבת קול, ביטוי לביקורת העצמית של האל לנוכח המחזה הקשה. לפי קריאה פרשנית זו שתיקתו של האל מופרת הפרה מילולית באמצעות שתי נציגותיו (הבת קול ורוח הקודש), אולם היעדר אלמנט הצללה (Deus-ex-machina) מותיר את דמות האל בעמדה סבילה של שתיקה.

כיצד יש להסביר מפנה תאולוגי זה? מן הפריזמה ההיסטורית אפשר לטעון לתמורה רעיונית המתרחשת סביב המאה החמישית ומתבטאת במתן לגיטימציה לקיומו של שיח תאולוגי-ביקורתי. ברוח זו שרטט דב וייס את התפתחותה ההיסטורית-רעיונית של תופעת העימות בין האדם לאל במדרש. לטענתו, בקורפוס התנאי נאסרת הביקורת הדתית איסור מוחלט, ואילו בספרות האמוראית היא מתחילה לקרום עור וגידים ומגיעה לשיאה בספרות המדרש הבתראמוראית.⁶² הסבר זה מתאים במידה רבה לממצאי מחקרנו כאן, ועם זאת דעתי אינה נוחה מהטיעון ההיסטורי החד-משמעי של וייס, שכן תופעת הביקורת הדתית איננה צומחת יש מאין מהמאה החמישית ואילך, ויסודותיה משוקעים כבר בספרות התנאים.⁶³

מכיוון אחר אפשר להציע כי ההבדל בין העמדות התאולוגיות קשור להקשר הספרותי והסוגתי שבו הן משובצות וכי מה שנפסל במסגרת הנומינלית מתאפשר במסגרת הנרטיבית.⁶⁴ אם כן, בהקשרים נורמטיביים-מוסדיים העוסקים בקביעת מדיניות קריאה או תפילה, ובייחוד אלו המתרחשים בספרה הציבורית,⁶⁵ נאסר ההיגד הביקורתי. לעומת זאת בהקשרים נרטיביים, העוסקים בפנייה של יחידים לאל ברגעי משבר, הקול המבקר

62. ראו וייס, 2011, עמ' 185-186; וייס, 2014, עמ' 277-278; וייס, 2016, עמ' 10-11, 22. עבודתו של וייס נשענת בעיקרה על טקסטים מן המאה השישית-שביעית (תנחומא ילמדנו) שכוללת בהם הסוגה של הסיפור המקראי המשוכתב שבו דמות מקראית פונה בטרזניה לאל. וייס טוען בצדק כי היסודות הביקורתיים מתעצמים במדרש הבתראמוראי; הסתייגותי נוגעת לדיכטומיה המוצגת בדבריו של וייס בין העמדה המתנגדת לביקורת בספרות התנאית לעמדה המאשרת את הביקורת בספרות הבתראמוראית. קיומן של דרשות מחאה בספרות התנאית מלמד כי יסודותיה של תאולוגיית המחאה מצויים כבר בשלבים מוקדמים, ולפיכך יש להסביר את ההבדלים הכמותיים והאיכותיים בדרכים אחרות.

63. ראו לדוגמה משנה, ברכות ט, ד; תוספתא, סוטה יג, ט (ליברמן, עמ' 746); מכילתא דר"י (ויהי) ח (עמ' 142); ספרי דברים פסקה שו (פינקלשטיין, עמ' 329-320); שנג (עמ' 373); דרשות תנאים בבראשית רבה לו, א (תיאודור-אלבק, עמ' 334); כב, ט (שם, עמ' 216). וראו גם שרמר, 2008.

64. בספרות התנאים אומנם מצאנו שיח מושגי וטרמינולוגי המזהיר מפני אופני מחשבה או דיבור ביקורתיים ("אין להרהר אחר אחד ממידותיו / אחר מעשיו" [ספרי דברים פסקה שז, פינקלשטיין עמ' 344, כ"י לונדון 341]). "אין להשיב על דברי מי שאמר והיה העולם" [מכילתא דר"י בשלח ו, הורוביץ-רבין עמ' 112, כ"י אוקספורד 151]), אולם מדובר במימרות המתפקדות בעיקר כעצות ואזהרות כלליות ונעדרות הוראה קונקרטית. המקורות התנאיים ההלכתיים העוסקים באופן ישיר בסוגיה זו נדירים ביותר, והמשותף להם הוא איסור או פסילה של נוהג המכיל יסודות של ביקורת. לעומת זאת המקורות האגדיים בספרות התנאים שאפשר למצוא בהם יסודות של ביקורת דתית מלמדים כי תופעת המחאה הדתית איננה פרי יצירה אמוראית או בתראמוראית אלא חלק ממארג המחשבה הדתית כבר בדורות הסמוכים לחורבן. המשותף לשני ההקשרים הליטורגיים שהוצעו להבנת המושב בחיים של המשנה, תפילת שלח הציבור ותרגום התורה, הוא קיומם במסגרת טקסית במרחב הציבורי. לעומת זאת מרבית ביטויי המחאה בספרות המדרש בכלל, ובפרט אלו שהוצגו כאן, מתארים מפגן של התרסה יחידים בפנייה פרטית לאל. את ההבחנה בין המרחב הציבורי למרחב הפרטי מצאנו בדברי רבי שמואל בר יצחק בהמשך סוגיית הירושלמי (ראו לעיל, הערה 31) ונראה כי מדובר בקריטריון הבחנה חשוב שבאמצעותו אפשר לפסול

עשוי להפוך לגיטימי.⁶⁶ עיון ביחסי נומוס-נרטיב בסוגיית קן ציפור הבבליית עשוי להאיר פן חשוב של תופעה זו:

1. על קן ציפור יגיעו רחמין מאי טעמא אמ' עולא פליגי בה תרי אימוראי במערב, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא. חד אמר מפני שהוא מטיל קנאה במעשה בראשית, וחד אמר מפני שעושה מדותיו של הב' רחמים והן אינן אלא גזרות.
2. ההוא דנחית קמיה דרבה אמ' אתה שחסת על קן ציפור חוס ורחם עלינו, אתה שחסת על אותו ואת בנו חוס ורחם עלינו. אמר רבה כמה ידע האי מרבנן לרצוי למריה. א"ל אב"י והא משתקין אותו תנן. ורבה נמי כי בעי לחדודי לאב"י הוא דאיכון.⁶⁷

פרט להבדל בסיפור החומר ובייחוס העמדות הפרשניות לחכמים אחרים⁶⁸ נראה כי הסוגיה הבבליית נבדלת מזו הארץ-ישראלית בכך שהיא כוללת לצד העמדה השוללת את השימוש בנוסחת קן ציפור (בהמשך למשנה ולירושלמי) עמדה המאשרת את השימוש בנוסחה זו בתפילת הציבור. אחרי הצגת שני סוגי ההסברים לאיסור במשנה בחר עורך הסוגיה לחתום בסיפור (חלק 2) המגלם מסר המנוגד לקביעה הנורמטיבית שבמשנה. רבה משבח את תפילת תלמידו, שנעשה בה שימוש במוטיב קן ציפור ואותו ואת בנו לצורך בקשת רחמי שמיים.

תפילת התלמיד ("אתה שחסת על קן ציפור חוס ורחם עלינו, אתה שחסת על אותו ואת בנו חוס ורחם עלינו") קרובה לעמדה המתריסה המוזכרת במסורת רבי פינחס ברבי סימון בירושלמי, המזהה את החיה כמושא הרחמים של האל ומשלבת את הלשון המודאליית של המשנה עם לשון העבר הקובעת עובדה שבדרשת רבי סימון.⁶⁹ תמיהתו של אב"י, המתקפת את קביעת המשנה (שלפיה יש להשתיק את שליח הציבור) נוסף על התוספת האפולוגטית של סתם הגמרא,⁷⁰ המבקשת להסדיר ולרכך את הפער בין אשור השימוש בנוסחה זו לבין פסילתה במשנה, משקפים את יחסו האמביוולנטי של

נוהג מסוים בהקשר חברתי-ציבורי ולהכשירו בהקשר פרטי אחר. ראו גם פינצ'וק, תשע"ב, עמ' 199-200; שגי, תשנ"ט, עמ' 38.

66. ראו לייטנר, 1990, עמ' 87-93, 109-110.

67. בבלי, ברכות לג ע"א, כ"י אוקספורד 366.

68. להשוואה בין הסוגיה הארץ-ישראלית לסוגיה הבבליית ראו פינצ'וק, תשע"ב, עמ' 194-195.

69. הלבני, תשל"ה, עמ' תקד-תקו, הציע כי אשורה של התפילה נובע מהיותה תפילת בקשה ולא תפילה שיש בה קביעת עובדה או קריאת תיגר. ברם נראה כי קביעתו זו איננה מתיישבת עם הרישה של נוסחת התפילה של התלמיד בסיפור בבלי, הכוללת קביעת עובדה (לשון עבר) לצד תחינה (לשון מודאליית). ראו גם שגי, תשע"ז, עמ' 220-221.

70. היינמן, 1977, עמ' 201.

עורך הסוגיה בשאלת גבולותיה הלגיטימיים של הביקורת הדתית הנמסרת במעמד של תפילה ציבורית.

נמצאנו למדים כי עיקר חידושו וייחודו של הסיפור על רבה ותלמידו בסוגיית קן ציפור הבבלית קשור אפוא לבחירה של עורך הסוגיה לשלב אחרי דיון עקרוני נורמטיבי השולל את השימוש במוטיב קן ציפור כחלק מפנייה ביקורתית לאל. המשנה במסכת ברכות אוסרת אמירת "על קן ציפור יגיעו רחמיך" בתפילת שליח הציבור, ואילו הסיפור על רבה ותלמידו משוכך בבבלי כנרטיב החותר תחת הנמוס ומכשיר את השימוש בקן ציפור כאמצעי לתביעת רחמיו של האל בתפילת הציבור.

שלילתה של העמדה הביקורתית בהקשרים ציבוריים ומוסדיים משקפת דיכטומיה נורמטיבית הלכתית ברורה המבחינה בין המותר לאסור. ברם דומה כי הסיפור על רבה ותלמידו בבבלי עשוי ללמד על קיומה של הבחנה נורמטיבית מסדר אחר, הממקמת את תופעת המחאה הדתית במרחב היברידי הקשור למה ש'עשוי להיות'.⁷¹ בחינתה של העמדה הביקורתית במדרשי תנאים ואמוראים בפרזמה זו מאפשרת לאפיינה כדיספוזיציה דיאלקטית הכוללת בהיבט יסודות דוגמטיים לצד יסודות חתרניים. היא נדחקת בהקשרים מסוימים אולם שבה ועולה כדיספוזיציה לגיטימית בהקשרים אחרים. גלגולו של מוטיב קן ציפור בספרות חז"ל, הנע בין דין השתקה ובין התרסה כלפי שמיא, פותח צוהר להבנת הפסיפס המחשבתי של חכמים וחושף את קיומו של שיח רב־קולי ורבגוני בסוגיות כבדות משקל כגון צדקת האל ורחמיו. פיתוחן ושימורן של מסורות מדרשיות שמועצמים בהן היסודות הביקורתיים החותרים תחת תמות תאולוגיות מרכזיות מלמדים על מעמדה וחיוניותה של ביקורת פנים־תרבותית בעולם המחשבה והמעשה של חכמים. מסורות תאולוגיות אלו מרכיבות יחד את המארג הדיאלקטי הייחודי הבא לידי ביטוי ביכולת לאחוז את החבל משני קצותיו: לטעון כי האל מלא רחמים ובו בזמן לומר "אלמלא האל מלא רחמים, היו הרחמים בעולם ולא רק בו".⁷²

71. הבחנה זו מושפעת מקטגוריית הביניים שהציע קאזור. ראו קאזור, 2012, עמ' 13-18 (וראו דבריו של י"א דוד בחלק המבוא, עמ' יב).

72. עמיחי, תשס"ד, עמ' 86.

רשימת קיצורים ומקורות

- אדרת, תשנ"ח א' אדרת, **מחורבן לתקומה: דרך יבנה בשיקום האומה**, ירושלים תשנ"ח.
- אורבך, תשל"ח א"א אורבך, **חז"ל פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשל"ח.
- אורבך, תשמ"ד א"א אורבך, **ההלכה מקורותיה והתפתחותה**, תל אביב תשמ"ד.
- אלון, תשי"ט ג' אלון, **תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, תל אביב תשי"ט.
- אליהו, תשע"ח א' אליהו, **אגרת אל הילדים**, תל אביב תשע"ח.
- אפשטיין, תשכ"ד י"נ אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה**, ירושלים תשכ"ד.
- בארוך, תשט"ז ש' בארוך, **היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל**, תל אביב תשט"ז.
- בויארין, תשנ"ג ד' בויארין, "המדרש והמעשה: על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל", בתוך: ש"י פרידמן (עורך), **ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן**, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 105-117.
- בויארין, תש"ס ד' בויארין, "משהו על תולדות המרטיריון בישראל", בתוך: ד' בויארין, מ' הירשמן, ש"י פרידמן, מנחם שמלצר ו"ש תאשמע (עורכים), **עטרה לחיים**, ירושלים תש"ס, עמ' 3-27.
- בלנק, 1953 S. H. Blank, "Men against God: The Promethean Element in Biblical Prayer", *Journal of Biblical Literature* 72 (1953), pp. 1-13.
- בן מתתיהו, 1968 יוסף בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים [נגד אפיין]**, י"נ שמחוני (מתרגם), תל אביב 1968.
- בן מתתיהו, 1996 יוסף בן מתתיהו, **נגד אפיין**, א' כשר (מתרגם), ירושלים 1996.
- בן-שחר, תשע"א מ' בן-שחר, **היסטוריה מקראית ובתר מקראית בספרות חז"ל: בין חורבן ראשון לחורבן שני**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"א.
- בער, תשט"ז י' בער, **ישראל בעמים: עיונים בתולדות ימי הבית השני ותקופת המשנה וביסודות ההלכה והאמונה**, ירושלים תשכ"ט.
- גוטמן, תש"ט י' גוטמן, "האם ושבעת הבנים באגדה ובספרי החשמונאים ב'?", בתוך: מ' שובה וי' גוטמן (עורכים), **ספר יוחנן לוי**, ירושלים תש"ט, עמ' 25-37.

- ש' גולדין, **עלמות אהבוך: עלמות אהבוך**, לוד תשס"ב. גולדין, תשס"ב
 R. Goldenberg, "The Destruction of the Jerusalem Temple: גולדנברג, 2006
 its Meaning and its Consequences", *CHJ* 4 (2006), pp. 191–205.
- A. Gregerman, "From Theodicy to Anti-theodicy: Midrashic גרגרמן, 2016
 Accusations of God's Disobedience to Biblical Law", in:
 K. B. Stratton & A. Lieber, (eds.), *Crossing Boundaries in*
Early Judaism and Christianity, Leiden & Boston 2016,
 pp. 344–359.
- R. M. Green, "Theodicy", *The Encyclopedia of Religion*, 14, גרין, 1987
 M. Eliade (ed.), New York & London 1987, pp. 430–441.
- פילון: כתבים**, ס' דניאלנטף, י' עמיר ומ' ניהוף (עורכים), דניאלנטף, תשע"ב
 ירושלים תשע"ב.
- J. Heinimann, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*, היינמן, 1977
 Berlin 1977.
- ד' הלבני, **מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר מועד: הלבני, תשל"ה
 מיומא עד חגיגה**, ירושלים תשל"ה.
- מ' הלברטל, "על מאמינים ואמונה", בתוך: מ' הלברטל, ד' הלברטל, תשס"ה
 קורצוויל וא' שגיא (עורכים), **על האמונה**, ירושלים תשס"ה,
 עמ' 11–38.
- M. Halbertal & A. Margalit, *Idolatry*, London 1992. הלברטל ומרגלית, 1992
 M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge ולצר, 1987
 1987.
- D. Weiss, *Confrontations with God in the Late Rabbinic* וייס, 2011
Literature, Ph.D dissertation, Chicago 2011.
- D. Weiss, "Lawsuits against God in Rabbinic Literature", in: וייס, 2014
 E. Shalom & A. Memelstien (eds.), *The Divine Courtroom*
in Comparative Perspective, Leiden & Boston, 2014,
 pp. 276–288.
- D. Weiss, *Pious Irreverence: Confronting God in Rabbinic* וייס, 2016
Judaism, Philadelphia 2016.
- C. Westermann, "The Complaint against God", in: T. Linafelt וסטרמן, 1998
 & T. K. Beal (eds.), *God in the Fray: A Tribute to Walter*
Bruggemann, Minneapolis 1998, pp. 233–241.

- חזוני, תשנ"ח
 י' חזוני, "המקור היהודי למסורת האיצייות המערבית", **תכלת** 4 (תשנ"ח), עמ' 14-58.
- חזן-רוקם, תשנ"ז
 ג' חזן-רוקם, **רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל מדרש האגדה הארץ-ישראלי איכה רבה**, תל אביב תשנ"ז.
- ידין, תש"ן
 י' ידן, **מגילת המקדש**, תל אביב תש"ן.
- יסיף, תשנ"ד
 ע' יסיף, **סיפור העם העברי**, ירושלים תשנ"ד.
- כהן, 2010
 S. J. D. Cohen, "The Name of the Ruse: The Toss of a Ring to Save Life and Honor", in: Z. Weiss, O. Irshai, J. Magness & S. Schwartz (eds.), *Follow the Wise*, Indiana 2010, pp. 25–36.
- לאסט סטון, 1996
 S. Last Stone, "Justice, Mercy and Gender in Rabbinic Thought", *Cardozo Studies in Law and Literature* 8, 1 (1996), pp. 139–177.
- לוברבוים, תשע"ד
 י' לוברבוים, "גזרת מלך וגזרת הכתוב בספרות התלמודית", **תרביץ** פב, א (תשע"ד), עמ' 5-42.
- ליברמן, תשמ"ה
 ש' ליברמן, "רדיפת דת ישראל", בתוך: ש' ליברמן וא' היימן (עורכים), **ספר היובל לשלום בארון**, ירושלים תשמ"ה, עמ' ריג-רמה.
- ליברמן, תשנ"א
 ש' ליברמן, **מחקרים בתורת ארץ ישראל**, ירושלים תשנ"א.
- לייבניץ, 1952
 G. W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, translated by E. M. Huggard, New Haven 1952.
- לייטנר, 1990
 A. Laytner, *Arguing with God: A Jewish Tradition*, New Jersey & London 1990.
- מוסקוביץ, תשס"ט
 ל' מוסקוביץ, **הטרמינולוגיה של הירושלמי: מונחים עיקריים**, ירושלים תשס"ט.
- מופס, 1984
 י' מופס, "בין דין לרחמים: תפילתן של נביאים", בתוך: מ' גרינברג, י' מופס וג"ד כהן (עורכים), **תורה נדרשת**, תל אביב 1984, עמ' 39-87.
- מופס, 1992
 Y. Muffs, *Love & Joy: Law, Language, and Religion in Ancient Israel*, New York 1992.
- מורו, 2007
 W. S. Morrow, *Protest Against God: The Eclipse of a Biblical Tradition*, Sheffield 2007.

- מינץ, תשס"ג
א' מינץ, **חורבן: תגובות בספרות העברית על אסונות לאומיים**, ירושלים תשס"ג.
- מרמורשטיין, 1937
A. Marmorstein, *The old doctrine of god*, London 1937.
- מרמורשטיין, 1950
A. Marmorstein, *Studies in Jewish Theology*, London, New York & Toronto 1950.
- ניוזנר, תשמ"ז
י' ניוזנר, **יהדות – עדותה של המשנה**, תל אביב תשמ"ז.
- סארוט, 2003
M. Sarot, "Theodicy and Modernity: An Inquiry into the Historicity of Theodicy", in: A. Laato & J. C. de Moore (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*, Lieden 2003, pp. 1–26.
- סגל, 1991
E. Segal, "Justice Mercy and the Bird's Nest", *Journal of Jewish Identity in Late Antiquity* (1991), pp. 176–195.
- ספראי, תשכ"ו
ש' ספראי, "מצוות שביעית במציאות שלאחר חורבן בית שני", **תרביץ** לה (תשכ"ו), עמ' 328–304.
- ספראי, תשמ"ב
ש' ספראי, "התאוששות הישוב היהודי בדור יבנה", בתוך: צ' ברוס, ש' ספראי, י' צפריר ומ' שטרן (עורכים), **ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 37–18.
- ספראי, תשמ"ג
ש' ספראי, **בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה**, ירושלים תשמ"ג.
- עמיחי, תשס"ד
י' עמיחי, **פתוח סגור פתוח**, ירושלים ותל אביב תשס"ד.
- פולטון, 1934
W. Fulton, "Theodicy", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 12, J. Hastings (ed.), New York 1934, pp. 289–291.
- פוקס, 1997
M. Fox, "Theodicy and Anti-theodicy in Biblical and Rabbinic Literature", in: D. Chon-Sherbok (ed.), *Theodicy*, New York 1997, pp. 33–49.
- פינצ'וק, תשע"ב
מ' פינצ'וק, **תלמוד ירושלמי מסכת מגילה פרק ד: מהדורה ופירוש מקיף**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בראילן, רמת גן תשע"ב.
- פרנקל, תרל"ה
ז' פרנקל, **אהבת ציון**, וינה וברסלאו תרל"ה–תרל"ה.
- פרנקל, תשנ"א
י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, תל אביב תשנ"א.
- קאוור, 2012
ר' קאוור, **נומוס ונראטיב**, א' שטייר (מתרגם), ירושלים 2012.
- קוק, תשמ"ז
אי"ה קוק, **עין איה** א, מסכת ברכות, ירושלים תשמ"ז.

- קרמר, 1995 D. C. Kraemer, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*, New York 1995.
- קרנשו, 1998 J. Crenshaw, "The Sojourner Has Come to Play the Judge: Theodicy on Trial", in: T. Linafelt & T. K. Beal, (eds.), *God in the Fray: A Tribute to Walter Bruggemann*, Minneapolis 1998, pp. 83–92.
- רבינוביץ, תשכ"ה צ"מ רבינוביץ, **הלכה ואגדה בפיוטי ינאי: מקורות הפייטן לשונם ותקופתו**, ניו יורק תשכ"ה.
- רבינוביץ, תשמ"ז צ"מ רבינוביץ, **מחזור פיוטי ינאי לתורה ולמועדים**, ירושלים תשמ"ז.
- רום-שילוני, 2009 ד' רוֹם-שילוני, **אלהים בעידן של חורבן וגלויות: תאולוגיה תנכית**, ירושלים 2009.
- רנקמה, 2003 J. Renkema, "Theodicy in Lamentations?", in: A. Laato & J. C. de Moore (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*, Lieden 2003, pp. 410–428.
- שגיא, תשנ"ט א' שגיא, **יהדות: בין דת למוסר**, תל אביב תשנ"ט.
- שגיא, תשע"ז א' שגיא, **בראשית הוא המאמין**, ירושלים תשע"ז.
- שוורץ, 2002 מ' שוורץ, **מורה נבוכים לרבינו משה בן מימון**, תל אביב 2002.
- שוורץ, 2004 ד' שוורץ, **ספר מכבים ב**, ירושלים 2004.
- שטרן, 1966 D. Stern, *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Evanston 1966.
- שכטר, 1961 S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1961.
- שנאן, תשל"ח א' שנאן, **האגדה בתרגומים הארמיים הארץ-ישראליים לתורה – עיצובה, תכניה ומיקומה בספרות חז"ל**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ח.
- שפירו, 1963 D. S. Shapiro, "The Doctrine of the Image of God and Imitatio Dei", *Judaism* 13 (1963), pp. 57–77.
- שרמר, 2008 A. Shremer, "'The Lord Has Forsaken the Land': Radical Explanations of the Military and Political Defeat of the Jews in Tannaitic Literature", *JJS* 59, 2 (2008), pp. 183–200.
- שרמר, 2009 A. Schremer, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity and Jewish Identity in Late Antiquity*, Oxford 2009.

תבורי, תשנ"ד

י' תבורי, "שילוח הקן: על היחס בין טעם המצווה לבי דיניה",
בתוך: מ' בר (עורך), **מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל**,
רמת גן תשנ"ד, עמ' 121-141.