



**THE RABBINICAL
COUNCIL OF AMERICA** *in partnership with*
50th Annual Convention



**Yeshiva University
CENTER FOR THE JEWISH FUTURE**

Hosted by CONGREGATION BNAI YESHURUN, Teaneck, NJ • May 4 – 7, 2009

חומר לדרוש

Chomer L'Drush

Rabbi Jacob J. Schacter



**Rabbi Isaac Elchanan
Theological Seminary**

Legacy Heritage Fund
RABBINIC ENRICHMENT INITIATIVE

A PROJECT OF YESHIVA UNIVERSITY'S
Center for the
Jewish Future



SUPPORT FOR THE LEGACY HERITAGE FUND RABBINIC ENRICHMENT INITIATIVE HAS BEEN GENEROUSLY PROVIDED BY LEGACY HERITAGE FUND LIMITED.

ואמדו שאין יכול לקבל פטור . לדין נתיב זה צבית דין ולקה קלה סגי ליה כהני אבל לא לקה אלא אמדו לארבעים וחזרו ואמדו שאין יכול לקבל כולם לא מפטר דאין רשאי לנרוע האומד אלא לוקה אחר זמן והכי נמי אם אמדו לשמונה עשר ומשלקה חזרו ואמדו שיכול עדיין לקבל ארבעים פטור משום דלקה אבל לא לקה רשאי להוסיף על אומד ראשון : (ג) כמה מפשאי שאר אינשי . כמה שוטים הללו רוב בני האדם : ומינסו אמדו לקבל ארבעים וחזרו (ד) ואמדו שאין יכול פוטרין ואסו . אפי"ג דלא לקה אלא דלא שני צין לקה ללא לקה תורה אור וה"ל צין שאמדו לארבעים צין

שאלמדיה לשמונה עשרה לא עבדין ליה אלא אומד ראשון וקשה צין מרישא צין מסופא : סא דאמדו ליומי' . מהיתין באמדו ליומי' לקבל מ' או שמונה עשרה והלכך כי חזרו ואמדו צו ציזם שאין יכול לקבל או יכול אגילאי מילתא דאומד שלהם לא היה כלום כיון דצו ציזם סתרו כל מה שאמדו שהרי זה לא נשתנה ולא הכחיש כשהות מועט כזה ויש לומר דהש עשו באומד הלכך כי אמדו תהלה לארבעים וחזרו ואמדו צו ציזם שאין יכול לקבל אם לקה מקלאת פוטרין אוטו שהרי נתיב זה אם לא לקה הרי הוא כמי שלא אמדו כלל ועכשו הוא דמשיגו צדיקה ואמדו אין יכול וממתיין לו עד שיצריח ויהיו אומדין אוטו אומד הראוי לו וכן אמדו תהלה ל"ח וצו ציזם חזרו ואמדו שיכול לקבל ארבעים אגילאי מילתא דטעו באומד ראשון ואינו כלום והלכך אם לקה כבר כל השמונה עשרה פוטרין אוטו דכיון דיאלא מצ"ד כבר ציזין ב"ד הוא להחזירו אבל לא לקה רשאי להוסיף על אומד ראשון דאין כלום : וצרישא דאמדו למחר או ליום אחר . ליום אחר להסור ודאי אומד גמור הוא שיפה עיינו שהיה יכול זה לקבל עד אוטו יום כך וכך מכות אלא כשהנה והכחיש הלכך כי אמדו לארבעים עד יום פלוני וכשהגיע יום פלוני אמדו שאין יכול לקבל כולם אומד ראשון אומד וצרישא דאמדו לקבל פטור מיד וכן קיבל ר' מה"ע ולא נהירא דמשום דאמדו צמהיתין ולא דמלקיין ליה לכתלה . מ" : מתני' עבירה שיש בה שני לאוין . כגון חורש בשור וחמור וכלאים בכרם : ואם לאו . ללא אמדו אומד אחד אלא ללא אחד אמדו תהלה לוקה ומתפרא : (ג) אמדו לארבעים וחדא . כל מה שאומדין עליו עד שלשים ותשע חשבין משום חד לאו דכך הוא דיעו למלקות ארבעים חסר אחת על לאו אחד ואם מוסיפין עליו אפילו שלש מכות דהוה ותשע משום לאו אחד ומתפרא וחזרו ולוקה דמכות שאין ראיות להשתלש לא מלקיין ליה : (ד) מתני' על פעמוד . עץ אחד נעוץ בקרקע וגבוה כנגד שתי אמות או אמה וחצי והוא כפוף ומוטה על אוטו העמוד כהדס הנסמך על צדיק דלת והולע ידיו למטה וכופתין לו ידיו צדידי העמוד : חון . שמש הקהל ואלא שמעתי צו שום משמעות : נפרמו . דשקסרר"ל בלע"ז קריעה של תפירה של מאחריו . של גידון : כפולס אחת לשטים . ועוד רעועה אחרת כפולה לשטים היינו שטים רעועות שהן ארבע (ד) ואותן השתי רעועות עולות ויורדות בה כלומר אותן שתי רעועות היו תלויות באמצע הרעועה ושל חמור לקיים בהן יבא מי שמכיר אבוס בעליו כו' : (ה) סיס מכס . וכשהוא מגביה ידו ומוריד הן עולות ויורדות כך קיבל רבי משיקרא ולא נהירא לשון אחר מפי רבי עולות ויורדות כן דרך תפירה של רעועה תוחב ראש רעועה בנקב כנגד מטה וחזרו ותוחב בנקב אחר דרך מעלה וגרחה כמעלה ומוריד : ידס טפס . מקל שתלוייה בה ארכה טפס ורעועה עלמה רחבה טפס ומגעת עד פי כריסו שמשער כך שכשהוא מכה בלה ראשה של רעועה צפי כריסו בתחלת כריסו

ואמדו שאין יכול לקבל ארבעים פטור "אמדוהו לקבל שמונה עשרה ומשלקה אמדו שיכול הוא לקבל ארבעים פטור : (ג) מ"ט אי כתיב ארבעים במספר היה אמינא ארבעים במניינא השתא דכתיב במספר ארבעים מנין שהוא סוכם את הארבעים אמר רבא כמה מפשאי שאר אינשי *דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה דאילו בס"ת כתיב ארבעים ואתו רבנן בצרו הדא : רבי יהודה אומר ארבעים שלימות *וכו' : אמר ר' יצחק מאי מעמא דרבי יהודה דכתיב מה המכות האלה בין ידך ואמר אשר הכתי בית מאתבי ורבנן ההיא בתונוקות של בית רבן היא דכתיב : אין אומדין אלא במכות הראויות וכו' : לקה אין לא לקה לא ורמינאו אמדוהו לקבל ארבעים וחזרו (ה) ואמדו שאין יכול לקבל ארבעים פטור אמדוהו לקבל שמונה עשרה וחזרו ואמדוהו שיכול לקבל ארבעים פטור אמר רב ששת לא קשיא דהא דאמדוהו ליומי' הא דאמדוהו למחר וליומא אחרא : מתני' עבר עבירה שיש בה שני לאוין אמדוהו אומד אחד לוקה ופטור ואם לאו לוקה ומתפרא וחזרו ולוקה : (ג) ותניא אין אומדין אומד אחד לשני לאוין אמר רב ששת לא קשיא דהא דאמדוהו לארבעים וחדא הא דאמדוהו לארבעים ותרתיה : מתני' כיצד מלקין אותו בופה שתי ידיו על העמוד תילך והילך וחון הכנסת *אוטו בבגדיו אם נקרעו נקרעו ואם נפרמו ורצועה בידו של עגל כפולה (ג) אחד לשנים ושנים לארבעה ושתי רצועות של *חמור עולות ויורדות בה ידה טפח ורחבה טפח וראשה מגעת על פי כריסו *ומכה אותו שלישי מלפניו ושתי ידות מלאחריו *ואינו מכה אותו לא עומד ולא יושב אלא מוטה שנאמר *הפילו השופט *והמכה מכה בידו אחת בכל ימי ימיו כחו *והקורא קורא *אם לא תשמור לעשות וגו' והפלאה' את מכותך ואת מכות וגו' וחזרו לתחלת המקרא [א] *וישמרתם את דברי הברית הזאת וגו' *שש שאין יכול לקבל פטור אפי"ג שלא לקה וחזרתם *והוא רחום יכפר עון וגו' וחזרו לתחלת המקרא *ואם כות תחת ידו פטור (ג) הוסיף לו עוד רצועה אחת ומת דרי זה גולה על ידו *נתקלקל וחזרתם *והוא רחום יכפר עון וגו' וחזרו לתחלת המקרא *ואם כות תחת ידו פטור (ג) הוסיף לו עוד רצועה אחת ומת דרי זה גולה על ידו *נתקלקל בין בריעי בין במים פטור רבי יהודה אומר האיש בריעי והאשה במים : (ג) מ"ט

הא דאמדוהו ליומי' . (ה) צו ציזם שאמדוהו לקבל חזרו ואמדוהו שלא יוכל אז אמרה מתני' דלוקה דאי לא לקי אוליין בחר אומד הראשון ונמתיין לו עד שיצריח וילקה כמו שאמדוהו אבל אם אמדוהו אומד שני למחר שחא הכחיש אחר הראשון ואוליין בחר האחרון ופטור שהרי אמדוהו שאין יכול ללקות כלל וכן מדינא סיפא אמדוהו מתחלה לקבל ו"ח וצו ציזם אמדוהו לקבל כולם אוליין בחר השני ולוקה אם לא לקה כבר כל ה"ח וצרישא באמדוהו ציזם אחרון אבל אומד ראשון היה טעות ואוליין בחר בתרא : רבי

ק"ו א מ"י ס"ז מ"ח סנהדרין ס"ז סג לאוין ק"ט : ק"ח ב מ"י ט"ז ס"ה ג וע"י צ"ח : ק"ט ג ד מ"י ט"ז ס"ד וע"י צ"ח : ק"ב ה מ"י ט"ז ס"ד ס"ה ט סג ט"ז : קבא ו מ"י ט"ז ס"ד : קבב ה מ"י ט"ז ס"ז : קבג ה מ"י ט"ז ס"ז : קבד ה מ"י ט"ז ס"ז : קבה י מ"י ט"ז ס"ז : קבו ה מ"י ט"ז ס"ז : ס"ה ט :

הנהגות הב"ח (א) גם וחזרו ואמדוהו ואמדו שאין יכול לקבל : (ב) שם נתיב זה כפולס אחת לשטים ושטים לארבע ושתי (ג) רש"י ל"ח ורמינאו וכו' וחזרו ואמדוהו שיכול לקבל ארבעים אגילאי מילתא דטעו באומד ראשון ואינו כלום והלכך אם לקה כבר כל השמונה עשרה פוטרין אוטו דכיון דיאלא מצ"ד כבר ציזין ב"ד הוא להחזירו אבל לא לקה רשאי להוסיף על אומד ראשון דאין כלום : וצרישא דאמדוהו למחר או ליום אחר . ליום אחר להסור ודאי אומד גמור הוא שיפה עיינו שהיה יכול זה לקבל עד אוטו יום כך וכך מכות אלא כשהנה והכחיש הלכך כי אמדו לארבעים עד יום פלוני וכשהגיע יום פלוני אמדו שאין יכול לקבל כולם אומד ראשון אומד וצרישא דאמדוהו לקבל פטור מיד וכן קיבל ר' מה"ע ולא נהירא דמשום דאמדו צמהיתין ולא דמלקיין ליה לכתלה . מ" : מתני' עבירה שיש בה שני לאוין . כגון חורש בשור וחמור וכלאים בכרם : ואם לאו . ללא אמדו אומד אחד אלא ללא אחד אמדו תהלה לוקה ומתפרא : (ג) אמדו לארבעים וחדא . כל מה שאומדין עליו עד שלשים ותשע חשבין משום חד לאו דכך הוא דיעו למלקות ארבעים חסר אחת על לאו אחד ואם מוסיפין עליו אפילו שלש מכות דהוה ותשע משום לאו אחד ומתפרא וחזרו ולוקה דמכות שאין ראיות להשתלש לא מלקיין ליה : (ד) מתני' על פעמוד . עץ אחד נעוץ בקרקע וגבוה כנגד שתי אמות או אמה וחצי והוא כפוף ומוטה על אוטו העמוד כהדס הנסמך על צדיק דלת והולע ידיו למטה וכופתין לו ידיו צדידי העמוד : חון . שמש הקהל ואלא שמעתי צו שום משמעות : נפרמו . דשקסרר"ל בלע"ז קריעה של תפירה של מאחריו . של גידון : כפולס אחת לשטים . ועוד רעועה אחרת כפולה לשטים היינו שטים רעועות שהן ארבע (ד) ואותן השתי רעועות עולות ויורדות בה כלומר אותן שתי רעועות היו תלויות באמצע הרעועה ושל חמור לקיים בהן יבא מי שמכיר אבוס בעליו כו' : (ה) סיס מכס . וכשהוא מגביה ידו ומוריד הן עולות ויורדות כך קיבל רבי משיקרא ולא נהירא לשון אחר מפי רבי עולות ויורדות כן דרך תפירה של רעועה תוחב ראש רעועה בנקב כנגד מטה וחזרו ותוחב בנקב אחר דרך מעלה וגרחה כמעלה ומוריד : ידס טפס . מקל שתלוייה בה ארכה טפס ורעועה עלמה רחבה טפס ומגעת עד פי כריסו שמשער כך שכשהוא מכה בלה ראשה של רעועה צפי כריסו בתחלת כריסו

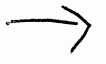
לישגח אחריו מתני' דאמדוהו ליומי' לקבל ארבעים והלכך אין פוטרין אוטו אלא אם כן לקה דודאי יהא צו כח לקבל קלה מן המכות אמדוהו לקבל ליום או ליומי' ודאי אין צו כח ואם חזרו בהם פטור מיד וכן קיבל ר' מה"ע ולא נהירא דמשום דאמדוהו ליומי' אחריו צריח לן שהיה צו כח לקבל קלה מן המכות הם אומדין שאין יכול ואין אמריין לילקי ולימות ועוד דאם לקה אמריין צמהיתין ולא דמלקיין ליה לכתלה . מ" : מתני' עבירה שיש בה שני לאוין . כגון חורש בשור וחמור וכלאים בכרם : ואם לאו . ללא אמדוהו אומד אחד אלא ללא אחד אמדו תהלה לוקה ומתפרא : (ג) אמדו לארבעים וחדא . כל מה שאומדין עליו עד שלשים ותשע חשבין משום חד לאו דכך הוא דיעו למלקות ארבעים חסר אחת על לאו אחד ואם מוסיפין עליו אפילו שלש מכות דהוה ותשע משום לאו אחד ומתפרא וחזרו ולוקה דמכות שאין ראיות להשתלש לא מלקיין ליה : (ד) מתני' על פעמוד . עץ אחד נעוץ בקרקע וגבוה כנגד שתי אמות או אמה וחצי והוא כפוף ומוטה על אוטו העמוד כהדס הנסמך על צדיק דלת והולע ידיו למטה וכופתין לו ידיו צדידי העמוד : חון . שמש הקהל ואלא שמעתי צו שום משמעות : נפרמו . דשקסרר"ל בלע"ז קריעה של תפירה של מאחריו . של גידון : כפולס אחת לשטים . ועוד רעועה אחרת כפולה לשטים היינו שטים רעועות שהן ארבע (ד) ואותן השתי רעועות עולות ויורדות בה כלומר אותן שתי רעועות היו תלויות באמצע הרעועה ושל חמור לקיים בהן יבא מי שמכיר אבוס בעליו כו' : (ה) סיס מכס . וכשהוא מגביה ידו ומוריד הן עולות ויורדות כך קיבל רבי משיקרא ולא נהירא לשון אחר מפי רבי עולות ויורדות כן דרך תפירה של רעועה תוחב ראש רעועה בנקב כנגד מטה וחזרו ותוחב בנקב אחר דרך מעלה וגרחה כמעלה ומוריד : ידס טפס . מקל שתלוייה בה ארכה טפס ורעועה עלמה רחבה טפס ומגעת עד פי כריסו שמשער כך שכשהוא מכה בלה ראשה של רעועה צפי כריסו בתחלת כריסו

ח ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני יהוה תמיד מאת בני ישראל ברית
 ט עולם: והיתה לאהרן ולבניו ואכלהו במקום קדש כי קדש קדשים הוא
 י לו מאשי יהוה חק-עולם:
 בן-איש מצרי בתוך בני ישראל וינצלו במחנה בן הישראלית ואיש

ח. ביום דשבתא ביום
 דשבתא, יסדרניה, קדם
 יי תדירא, מן בני ישראל
 קים עלם: ט. ותהי
 לאהרן ולבניו, ויכלוניה
 באתר קדיש, ארי, קודש
 קודשין הוא ליה.

מקורבניא דני קים עלם: י. ונפק בר אתתא בת ישראל, והוא בר גבר מצרי, בגו
 בני ישראל, דאתנציאו [נ"י ואתנציין] במשריתא, בר אתתא בת ישראל, וגוקרא

(ט) והיתה המנחה הזאת, שכל דבר הבא מן התבואה בכלל רש"י
 מנחה הוא. ואכלהו, מוסב על הלחם²², שהוא לשון זכר²³.



(י) ויצא בן אשה ישראלית, מהיכן יצא²⁴, רבי לוי אומר
 מעולמו יצא²⁵, רבי ברכיה אומר מפרשה שלמעלה יצא, לגלג
 ואמר: ביום השבת יערכנו (לעיל פסוק ח), דרך המלך לאכול
 פת חמה בכל יום או שמא פת צוננת של תשעה ימים²⁶,
 בתמיה. ומתניתא²⁷ אמרה: מבית דינו של משה יצא מחויב,
 בא ליטע אהלו בתוך מחנה דן, אמרו לו: מה טיבך לכאן,
 אמר להם: מבנות²⁸ דן אני, אמרו לו איש על דגלו באותות
 לבית אבותם כתיב (במדבר ב ב), נכנס לבית דינו של משה
 ויצא מחויב^{28*}, עמד וגידף. בן איש מצרי, הוא המצרי שהרג

22 [ולא על המנחה]. [23] בד"ר ובכמה כ"י ליתא. 24 ויקרא רבה לב
 ג. 25 כלומר שיצא למיתה (ספר הזכרון). 26 דאין לחם הפנים נאכל
 פחות מתשעה ימים, כיצד, נאפה מערב שבת ונאכל לשבת הרי זה תשעה ימים,
 מנחות ק ב. 27 וכ"ה בתו"כ פרשתא יד א ובתנחומא כג. 28 [כלומר,
 אמי מבנות דן, י"ג: מבני דן]. 28* ראה חזקוני.

ראב"ע

(ט) לאהרן ולבניו, כל בני ביתו².

(י) ויצא בן אשה ישראלית, מאהלו, כמו יצאו נצבים פתח
 אהליהם (במדבר טז ז). בן איש מצרי, מתיהד³. ואיש הישראלי,
 כמו לאיש העשיר (ש"ב יב ד)⁴, את יום השביעי (בראשית ב
 ג). ולא נדע למה נסמכה זאת הפרשה⁵, אולי דיבר המקלל
 דברים אשר לא כן⁶ בעבור הלחם והשמן והקרבנות⁷.

2 גם לנשיהם ולבנותיהם שאינן נשואות לזרים. 3 לפיכך היה במחנה ישראל,
 תו"כ פרשתא יד א: בתוך מחנה ישראל — מלמד שנתגייר. 4 אילו היה ואיש
 הישראלי היה הישראלי שם תואר לאיש. בהעדר ה"א הדיעה לנושא ואיש, הישראלי
 הוא נשוא, והה"א במקום אוגד: ואיש שהוא ישראלי. לאיש שהיה עשיר. בבראשית
 א לא, יום הששי — ראב"ע: פירושו שהוא ששי ליום הראשון, וכן יום השביעי,
 ונמצא כן ואיש הישראלי, ורבים כמוהם; גם כן רקיע השמים (שם שם, כ)
 — הרקיע שהוא שמים. 5 פרשת המקלל למערכות לחם הפנים. 6 לא
 נכונים. 7 השמיע דברי ביקורת על הדברים שקדמו לפרשה זו — על לחם
 הפנים, על השמן למנוחה, ועל הקרבנות כמובנים, וראה רסב"ן.

(י) והוא בן איש מצרי, ובכך העיז פניו לברך את השם, דישראל ספורנו
 לא "פקירי כולי האי"⁴⁷.

47 סנהדרין ס א.

רס"ג (ט) והיתה לאהרן, ואחר כך ינתנו לאהרן.
 (י) ויצא, וכאשר יצא⁴².

42 כלומר אין זה מקום הסיפור, אלא פעם אירע כאשר יצא וכו'. ולפינו הנוס'
 ברוב כתבי היד "ולמא כירג", אך מצאתי בכתבי יד עתיקים מדויקים "ולמא אקאם"
 וענינה וכאשר נתישב בן אשה ישראלית וכו'. וכן כתב ר"א בן שלמה בפירושו
 לשמואל א כב ג: ויצא בן אשה ישראלית תרגמו רבינו סעדיה "ולמא אקאם"
 ואמר ז"ל ופירושו יצא בן לפי שלא מצאתי ענין ליציאה זו מהיכן היתה. ודומה
 לו בשמואל א כב ג יצא נא אבי ואמי אהם, שענינה ישב נא, והראיה אמרו
 אח"כ וינחם את פני מלך מואב (שם ד) שענינו כמו לנחומם הדרך.

(ט) והיתה לאהרן ולבניו, "המנחה הזאת, שכל דבר הבא מן
 התבואה בכלל מנחה הוא. ואכלהו, מוסב על הלחם", לשון
 רש"י. ויתכן כי והיתה על כל אחת מן המערכות. ועל דרך
 האמת, והיתה לאהרן ולבניו, ברית עולם⁷², כדרך בריתי היתה
 אתו החיים והשלום (מלאכי ב ה).

(י) ויצא בן אשה ישראלית, טעמו ויצא בתוך בני ישראל, וכן
 ויצא בתוך העיר (אסתר ד א), כי יצא מביתו או ממקומו ובא בתוך העם
 אל העיר, וכן זה יצא מאהלו או ממקומו ובא בתוך העם
 וינצו שם. וטעם במחנה כי היתה המריבה במחנה ושמעו רבים
 ותפשו בו ויביאו אותו אל משה האהלה. וטעם הזכיר זה בכאן
 כדברי האומר⁷³ מפרשה של מעלה יצא, כי חטא בשפתיו
 על אשי ה', והוכיחו האיש הישראלי וינצו שניהם ויחר אפו
 וקילל כנפשו. וטעם בן הישראלי ואיש הישראלי, להורות כי
 הגוי הבא על כת ישראל הולך אינו ישראלי. ואע"פ שפסקנו
 בגמרא⁷⁴ דגוי הבא על כת ישראל הולך כשר בין בפניה
 בין באשת איש, הרי אמרו⁷⁵ מזהמין את הולד, שהוא פגום
 לכהונה⁷⁶, וכל שכן שאינו ישראלי בשמו לענין היחס בדגלים
 ובנחלת הארץ, כי לשמות מטות אבותם כתוב בהן (במדבר
 כו נה). ומה שאמר בתורת כהנים⁷⁷: בתוך בני ישראל שנכנסו
 שנתגייר, אינו שיצטרך בגירות, אלא ככל ישראל שנכנסו
 לברית במילה וטבילה והרצאת דמים בשעת מתן תורה⁷⁸, אבל
 נתכוונו לומר שהלך אחרי אמו ונדבק בישראל, וזה טעם

72 פ"י והיתה הברית עולם" (הנאמר בסוף פסוק שלמעלה) לאהרן
 ובניו. 73 ויקרא רבה לב ג. 74 יבמות מה א. 75 בכורות מז
 א. 76 יבמות שם. 77 פרשתא יד א. 78 יבמות מז ב.

חזקוני (ח) ביום השבת ביום השבת, כשבת עורך חדשה וכשבת
 מקטיר ישנה¹³. יערכנו, ללחם קאי, אבל לא לקנים, שהרי
 אינו¹⁴ עורך עמו קנים בשבת אלא נכנס בערב שבת ושומטן
 ונותנן לארכו של שולחן, שכל הכלים שהיו במקדש ארכן
 לארכו של בית חוץ מן הארון, ואחר השבת היה נכנס וסודר
 שלושה תחת כל אחת ואחת וכו'¹⁵.

13 שם ח. 14 שם ח-ט. 15 ושנים תחת העליונה לפי שאין עליהם

(י) ויצא בן אשה, לפי הפשט לשון יציאה שייך גבי ריב, חזקוני
 כדכתיב: יצאו נצבים (במדבר טז כו). אל תצא לריב מהר
 (משלי כה ח) כאן פירש רש"י: אמרו לו איש על דגלו
 באותות לבית אבותם כתיב (במדבר ב ב), נכנס לבית דינו
 של משה ויצא מחוייב. ואם תאמר למה יצא מחוייב הרי
 מקושש בשנה ראשונה היה כדאמרין בעלמא¹⁶: אלמלא שמרו
 משאוי. 16 שבת קיח ב.

בהר

וַיְדַבֵּר ה' אֶל-מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר: (כה, א)

בהר סיני... לכן נאמר דווקא בשמיטה ויובל, "בהר סיני" — כי כל ענין השביתה הוא ביטול הטבע, כמו אז כשקרבונו לפני הר סיני, שיצאנו מתחת חוקי הטבע והתעלינו למדריגת המלאכים. וזה אות השבת, ביטול המלאכה. ובשמיטה כל השנה שביתה, להורות שלא להיות טבועים ונכנעים להרגל ולטבע, אלא לדעת שכל העולם הזה הוא טפל ופרוודור לטרקלין, והחיות של האדם מישראל — כשנחים ושובתים ממעשי הטבע. שמיטה ויובל הם אפוא יציאה מסדרי הטבע, אבל כיוון שאי אפשר לצאת לגמרי ממסגרת הטבע, באה המצוה: וספרת לך שבע שבתות שנים, כי על ידי הספירה נמשך כל הזמן שבמספר אל תכלית המכוון, ושש השנים נמשכות אחרי שנת השמיטה, וארבעים ותשע השנים — אחרי שנת היובל. ובוה בעשית אחיזה בשורש, להמשיך חיות מהשורש לכל המסתעף ממנו.

וכן ימי הספירה מפסח עד שבועות, שנאמר שבע שבתות תמימות, כלומר, שעל-ידי הספירה נמשכת הארה מהשבתות והשבועות לכל העת שבמספר. ונקראים כל הימים — שבתות, כי ששת ימי המעשה נעשים טפלים לשבת, ואז נקרא כל השבוע שבת. וזה שבתות תמימות. שפת אמת

בהר סיני... מה ענין שמיטה אצל הר סיני... אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני אף כולן נאמרו כללותיהן ודקדוקיהן מסיני (רש"י). ולמה פרט הכתוב את זה דווקא אצל שמיטה? — ויש לומר, כי פרשת שמיטה מוכיחה על תורה-מן-השמים, כי איך אפשר לבשר ודם להבטיח: "וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלוש השנים", דבר שהוא מחוץ לגדר הטבע, ואפשר לבחון את אמיתותו. חתם סופר

בהר סיני... מה ענין שמיטה אצל הר סיני (רש"י). נראה לתרץ, הגה הרשב"א מקשה, למה נעשו ישראל ותחייבו גלות, הרי היתה להם טענת, "מודעה רבה לאורייתא", שכפוף עליהם הר כגיגית? ותירץ, שלא ניתנה להם ארץ ישראל אלא בשביל התורה, וכשלא קיימו את התורה אין להם זכות על ארץ ישראל. הרי שטענת, "מודעה רבה לאורייתא" תופסת במצוות שהן חובת הגוף. אבל במצוות התלויות בקרקע אין טענת, "מודעה" תופסת, שהקרקע עצמה דורשת את קיומן. ולכן הודגש כאן, "בהר סיני": כיון שמתן התורה היה על ידי כפיה, ויש מקום לטענת, "מודעה", אבל במצוות שמיטה, שהיא חובת קרקע, מוכרחים לקיימה בכל אופן, כי הקרקע עצמה דורשת שתהא שובתת בשביעית. בית דוד

בהר סיני... מה ענין שמיטה אצל הר סיני והלא כל המצוות נאמרו מסיני (רש"י). ובפסוק ב' נאמר: ושבתה הארץ שבת לה, ומפרש רש"י: לשם ה', כשם שנאמר בשבת בראשית. לכאורה קשה הדימוי: שבת שעיקרה תענוג צריכה אזהרה, שיהיה לשם ה', אבל שמיטה ויובל, שלעול ניתנו, וחז"ל דרשו על שומרי שביעית, "גבורי כח עושי דברו", אם-כן, שפיטא ששומריה מתכוונים לשם ה'?

ההסבר הוא על דרך משל: גער אחד קנה אגוזים בחנות, והוסיף לו המוכר איזה אגוזים במתנה. גער אחר בראותו זאת ביקש גם הוא מבעל החנות שיתן לו מספר אגוזים בחינם. לעג לו המוכר ואמר לו: הוספתי לבער הזה מספר אגוזים כי קנה אצלי סחורה, אבל איך אוסיף לך אחרי שלא קנית אצלי כלום? הנמשל הוא: לו היו מתחילים בזכותם של אברהם ויצחק, אז היו באים גם ישמעאל ועשו בבקשה לזכור להם זכותם של האבות, שהם מיוצאי הלציהם. לכן עשה הקב"ה עיקר מבריתו של יעקב, שהיתה מטתו שלמה, ואחר כך הוסיף בריתו של יצחק ואברהם. ומעתה אין לעשו ולישמעאל לבוא ולבקש הוספה, היינו זכותם של אברהם ויצחק, כי בהיות שאין להם זכות יעקב, העיקר, אין להם שייכות זכות להוספה.

המגיד מדובנא
וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר...
 למה נמנו אהורנית, כלומר כדאי הוא יעקב הקטן לכך, ואם אינו כדאי הרי יצחק עמו, ואם אינו כדאי הרי אברהם עמו שהוא כדאי (רש"י). ותמוה, יעקב שהוא בחיר האבות, איך אפשר לומר עליו, „אינו כדאי“? — אלא יש להבין, כי הכוונה היא כדרך שפירש רש"י במקום אחר את הכתוב: זכור לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך (שמות לב, יג) אם לשריפה הם, זכור לאברהם שמסר עצמו להשרף עליך באור כשדים; ואם להריגה, זכור ליצחק שפשט צווארו לעקידה; ואם לגלות זכור ליעקב שגלה לחרן. וזה ששואל רש"י כאן, „למה נמנו אהורנית“, כלומר, למה מתחיל ביעקב ולא באברהם? ומסביר, שהכתוב מתחיל מן העונש הקל, גלות, שבו נענש יעקב; ואם „אינו כדאי“ — אם לא תספיק זכותו של יעקב להגן על ישראל, כי ענשו וסבלו היה קל, תצטרף זכותם של יצחק ושל אברהם, שנתנסו בענשים קשים יותר.

וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר
 והארץ אזכר... פירוש, אם יעמוד עם ישראל במדריגה גבוהה, בהינתן יעקב, כליל האבות, הכולל בתוכו כל המדריגות — תורה, גמילות חסדים ומסירות נפש — בודאי שיהיו ראויים לגאולה, „וזכרתי את בריתי יעקב“. ואף אם לא יגיעו לבחינת יעקב, אם רק תמצא בהם בחינת מסירות הנפש, שיהיה כל אחד ואחד מישראל מוכן ומזומן למסור את נפשו על קדושת השם, והיא בחינת יצחק, שנתגסה בעקידה — גם אז יהיו נזכרים לפני הקב"ה, „ואף את בריתי יצחק“. ואף אם חסדו שלום גם זה ייבצר מהם, ולא תימצא בהם אלא מידת החסד והצדקה שבין אדם לרעהו, בהינתן אברהם אבינו (חסד לאברהם) — גם אז יעלה זכרונם לפניו, „ואף את בריתי אברהם אזכר“. ואפילו אם ח"ו לא תמצא בהם גם מידה זאת, אם תמצא בהם רק זו בלבד, שהם שבים אל הארץ להחיות את שממותיה ולבנות את הריסותיה — בשביל זה בלבד יחוס וירחם עליהם הקב"ה לגאלם ולהשיבם לארצם ולתורתם, „והארץ אזכר“.

וזכרתי את בריתי יעקוב... והארץ אזכר... לכאורה מה הקשר והשייכות בין זכות אבות לזכירת הארץ? — ויש להסביר, איתא בגמרא (ב"ב צא) אפילו מי שיש לו זכות אבות אינה עומדת לו בשעה שיוצא מארץ לחוצה לארץ. ולכן כשהקב"ה ענש את ישראל גירש אותם מהארץ לחוץ לארץ, שלא יהנו מזכות אבות. וזה שאמר הכתוב: וזכרתי את בריתי יעקב — תעמוד לכם זכות אבות בגלל זה שגם — והארץ אזכר. מקלו של אהרן

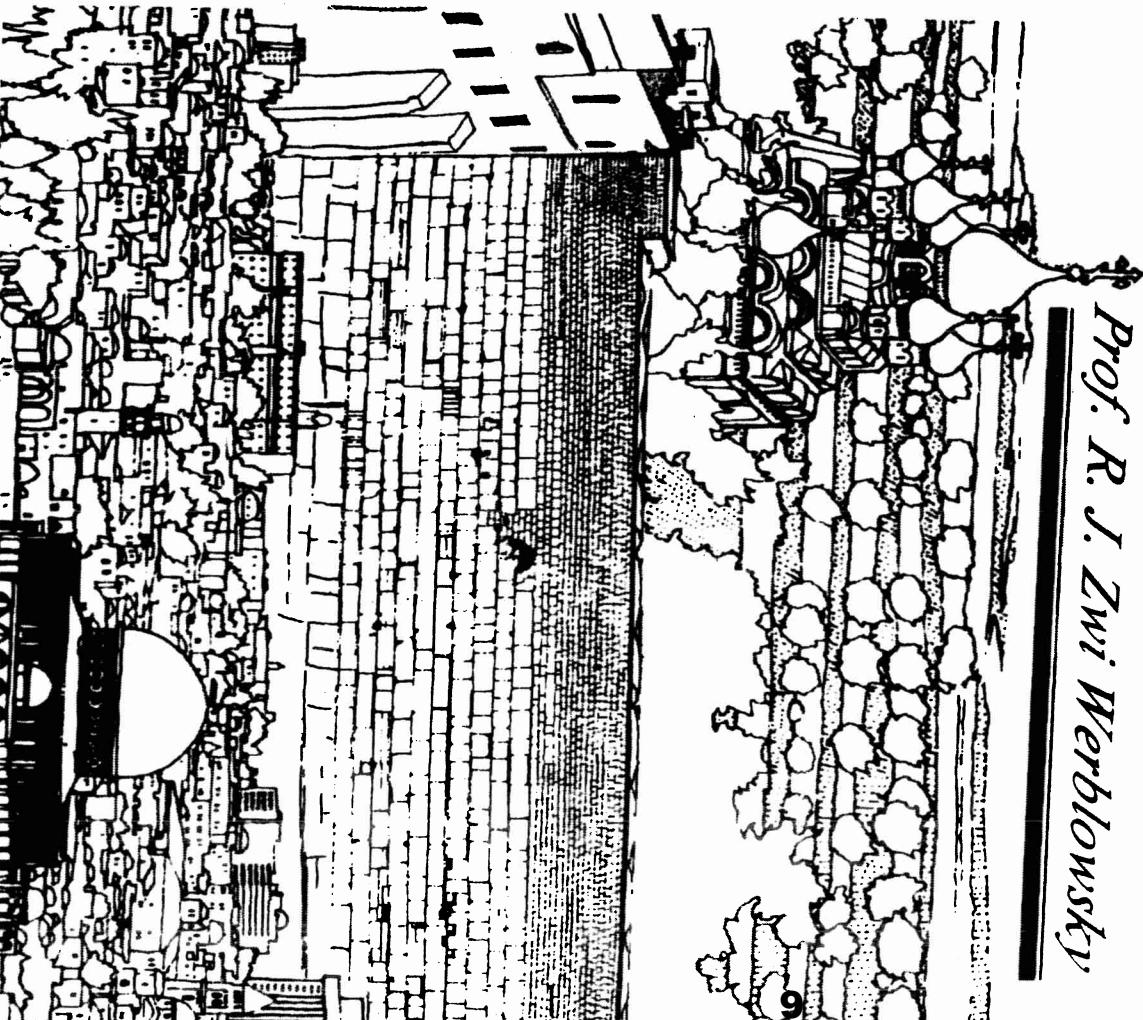
וזכרתי את בריתי יעקוב... השל"ה כתב שפסוק זה אינו נחמה, אלא תוכחה, כמו הפסוקים שלפניו ושלאחוריו. שכשהקב"ה מזכיר את אבותינו אברהם יצחק ויעקב מתעוררת מידת הדין ותובעת: למה אין אנו הולכים בדרכי אבותינו הקדושים. ומתוך כך הוא בא

לידי
 הוא
 ;
 הרי
 (שם)
 ז
 לא
 בני
 מ
 וזה
 מ
 ג
 אומרי
 אבל
 לכן
 א
 ו
 מלא
 את
 חלק
 ישראל
 ויבשר
 וי
 שב
 שו
 שיגאל
 וז
 בחמיש
 כל
 המו
 הגאולה
 שבאמת
 אליהו
 ותצפנו,
 (מלכים)
 ה. לעת
 (מלאכי)
 וה
 אז
 אנו
 ואף
 גם
 כי
 אנו
 ואף

פ' לוי' פ'ל

**THE MEANING
OF JERUSALEM
TO JEWS,
CHRISTIANS
AND MUSLIMS**

Prof. R. J. Zwi Werblowsky



Israel Information Center
Second Edition, 1994
Cover design: Abba Richman
Typesetting: Caspit
Printed by Ahva Press
Jerusalem, Israel

THE MEANING OF JERUSALEM
*TO JEWS, CHRISTIANS AND MUSLIMS**

Sacred Geography and Holy Cities

One way in which people have experienced and, as it were, crystallized their sense of holiness, has been in their relation to space.¹ There are holy lands — that is lands that are considered holy by virtue of the bond that binds human groups to the earth on which they live. It is a bond of gratitude and love that frequently, and at times imperceptibly, turns into veneration. Some of you may have visited the temple in Benares in which the object of worship is a map of Mother India. There are holy places as distinct from holy lands, places where the divine became manifest, in one way or another, to the eyes of believing men and women, and which were cherished or revered as concrete, tangible, spatially defined testimonies to the reality of the divine as it had become visible in experiences or traditions of theophanies, revelations, miracles, or the lives of saintly men.

There are holy cities as distinct from holy places: cities that acquired their holiness as a result of historical circumstances and events, or cities that are holy because either in theory or in actual fact they were constructed so as to reflect cosmic reality — a kind of microcosmic spatial reflection of the cosmos and its underlying divine ground as conceived and spelled out in mythological tradition.² There are cities which are holy because they harbor and possess a holy object or shrine. We think of Mecca, Benares, Lhasa, Angkor, Rome and many others. As a modern example we may instance Tenri (near Nara, in Japan), which is a holy city not only because it is built around the "navel of the earth", the sacred *kamrodai*, but also because it is constructed according to a divine plan.

This paper will deal with one city only, but one to which three major, and related, religions are bound by bonds of veneration and love. We shall try to understand what Jerusalem has meant to Jews, Christians and Muslims, and what it means to them today. We shall attempt to see the differences in the nature of the bond, in the origins of the sacred character, and in the quality and functions of the holiness involved.

* Slightly revised version of The Charles Strong Memorial Lecture, originally delivered in Melbourne, Australia, 1972, and published in *Jaarbericht Ex Orient Lux* 23, Leiden (1973-74)

The Islamic Tradition: Early Islam

Let me turn to Islam first because here the problem is, in some respects, the most intriguing. The sanctity of Jerusalem in Islam is a fact. Jerusalem, though not mentioned in the Kur'an, is *al-Kuds* ("the Holy One"), or *al-Kuds al-sharifa* ("the noble holy one"), as it was referred to by medieval Arab travellers and writers. The problem that interests us here is how the city came to acquire that place in Muslim consciousness, and in a religion the founder of which exercised his ministry in southwestern Arabia. (To obviate any possible misunderstandings, permit me to add here a parenthesis to the effect that I shall address myself to this problem as an "unbeliever". What are facts to the believing Muslim, are not necessarily so to the critical historian and student of Comparative Religion.) The general outline of the answer is simple and obvious enough, though the details prove to be more complex. There is little doubt — in the eyes of the aforementioned unbelieving historian — that the Prophet Muhammad never was in Jerusalem.

It is equally beyond doubt that the Prophet and his message were profoundly indebted to Christian and Jewish influences. Scholarly opinion differs regarding the extent and the relative contributions of the Jewish and Christian influences respectively, as well as regarding the forms of Judaism and Christianity which the Prophet encountered during his formative years when his message, as it were, incubated and matured. Was it, for instance, the "normative" Judaism which we know from the classical sources of the period, or some form of local or sectarian Judaism? This, incidentally, might also explain the "garbled" versions in which some Jewish and Christian, including biblical, traditions re-appear in the Kur'an. But be that as it may, there is little doubt that for many of his central ideas (e.g. monotheism, the day of judgment, man's moral responsibility for his actions) the Prophet was indebted to a Christian and Jewish legacy.

The holiness of Jerusalem was part of that legacy, and indeed the original direction of prayer (*qibla*) was not to Mecca but to Jerusalem — *al-qiblatheym* ("the first of the two qiblas"). This is not the occasion to discuss the origin of this first *qibla* and the reasons for the subsequent change to the direction of Mecca and the *Kaaba* (cf. Kur'an, Sura 2:136 f.). There is an abundant literature on the subject, both historical and theological, which I need not summarize here.

Nevertheless we must turn our attention, however briefly, to the famous passage in the Kur'an, Sura 17:1 "Praise be to Allah who brought his servant at night from the Holy Mosque to the Remote Mosque, the precincts of which we have blessed". Again we need not discuss here the original meaning of this verse, though I for one am convinced that the reference is to an ecstatic viz. visionary ascent to a heavenly sanctuary.³ The idea of a heavenly sanctuary too is well-known in Jewish and

Christian tradition where, however, this notion was sometimes associated with that of a heavenly Jerusalem. Hence some scholars have persuasively argued that even the original meaning of the kur'anic text implied some kind of reference to Jerusalem, albeit the celestial one.

It is, however, not the debated original meaning of this kur'anic passage which must claim our attention here, but the interpretation which it was given already in early Islam. According to this interpretation, the Prophet Muhammad was miraculously transported from Mecca to Jerusalem, and it was from there that he made his ascent to heaven, the *mi'raj* (the references to revelations granted to the Prophet and described in Kur'an, Sura 81:19 ff. and 53:1 ff., were consequently merged with the journey referred to in Sura 17:1). The events of this nocturnal journey (the *isra'*) were subsequently embellished by a luxuriant growth of legend, which included the Prophet's miraculous winged mount, al-Buraq, and many more picturesque details. But the gist of the story — as relevant to our purpose — is simple, and if I may put it, somewhat irreverently, into the language of modern airtravel, it is this: there are no direct flights from Mecca to heaven; you have to make a stopover in Jerusalem. By this interpretation and by this fusion of the *isra'* and the *mi'raj*, Islam linked itself to the traditional holiness of Jerusalem in Christianity and Judaism, and integrated this legacy into its own religious system.

For the historian there arises the problem of how to account for the growth of these beliefs and traditions. Why, where and when exactly did they develop? It matters little for our purpose that not all Muslim traditions are unanimous on the subject, that some of these traditions are patently late fabrications, and that even in later times some audacious and near-heretical spirits actually denied the literal occurrence of these events, either by that rationalist rejection or by mystical allegorization. We are interested here in the central, orthodox, "mainline" tradition of Islam for which *al-mi'raj haqq*, the tale of Muhammad's ascent to heaven including the preceding nocturnal journey to Jerusalem, is literally true. This belief has nourished Muslim dogmatics, piety and devotion for centuries, although in this respect too tensions and struggles are evident.

For there had occurred an important event which decisively affected and changed the status of Jerusalem, and influenced its consolidation as a center of Muslim devotion. That was the conquest of the city by the Khalif Omar in or about the year 638. Unlike the early days of the Medinese period, when Jerusalem was outside the orbit of Muslim society, and the original *qibla* was due to purely ideological factors, Jerusalem was now part of the *dar al-Islam*, the Muslim *oikoumene*. The many Christian churches and places of pilgrimage in the city (including the traditional site of Christ's ascension), and its role as a center of Christian devotion and piety, could not but act as a challenge to the Muslims. Jewish influences too may have played a part, as evidenced by

traditions such as that concerning the dialogue between the conqueror of Jerusalem, the Khalif Omar ibn al-Khattab, and Kabab al-Akhar, a Jewish convert to Islam, as recounted by the 10th century historian al-Tabari. Indeed, attempts to extol the sanctity of Jerusalem in such manner as might seem to make the city compete with Mecca or Medina were more than once branded by opponents as "Jewish".⁴ The Khalif Omar seems to have erected a house of prayer near the holy *sakhra* (the "rock") on the site of the former Jewish temple, and about fifty years later, in the year 691, the Umayyad Khalif Abd al-Malik ibn Marwan built the "Dome of the Rock" (falsely called the Mosque of Omar in popular parlance) which to this day is one of the glories, not only of Islam, but of religious architecture in general. The Jewish word for the Temple became one of the Arabic designations of Jerusalem: *Beyt al-Makdis* (or *Beyt al-Mukaddis*), *sharratuhu Allah* — "the House of the Sanctuary, may Allah glorify it".

The history of the mosque, its repairs and renovations, need not detain us here. What matters is the fact that when Abd al-Malik (or his son al-Walid) built the large mosque at the southern end of the *Haram* and this mosque came to be called *al-Aksa* ("the Remote Mosque"), the identification of the site with the "farthest (or remote) Mosque" in the *kur'anic* account of the *isra'* was definitive and complete. For a long time scholars have held the growing emphasis on the sanctity of Jerusalem to have been due mainly to pragmatic considerations of Umayyad politics, and even the eminent Goldziher⁵ lent the weight of his great authority to this view. Abd al-Malik, it was asserted, was interested in boosting the sanctity of Jerusalem in order to neutralize the influence of the rebellious counter-khalif in Mecca, ibn Zubayr. Modern scholarship — and I am in Hebrew University of Jerusalem in this matter — has abandoned the private duty bound to emphasize the contribution of scholars from the interpretation and tends to accept the testimony of the ancient Muslim writers to the effect that the underlying motives were essentially religious.⁶ Jerusalem had begun to play an increasingly important role in Muslim piety and, if there was an element of competition, it was not so much with ibn Zubayr and Mecca as with the Christian churches in Jerusalem and especially the noble dome of the Anastasis (unfortunately known in western Christendom under the name of the "Holy Sepulchre"), the splendor of which the Muslims wanted to outdo with an even more glorious sanctuary. This is explicitly stated by a great lover of Jerusalem and an illustrious fellow-Jerusalemite (though he lived a thousand years ago), the 10th century Arab geographer and historian al-Mukaddasi, and I see no reason to disbelieve his testimony.

The Islamic Tradition: Subsequent Developments

The sanctity of this holy site acted like a magnet, and an increasing number of cosmological, eschatological,⁷ and legendary-historical beliefs as well as devout practices came to be associated with it. After the

conquest of Jerusalem by the Crusaders, a new kind of — one is tempted to call it "Zionist" — literature began to flourish in the Islamic world: the *fadha'il al-Kuds*, tracts singing the praises and virtues of Jerusalem. It will not do to describe this *genre litteraire* simply as propaganda factor helps to explain the quantity and dissemination of this kind of literature, but its existence as such and the underlying ideas belong to the sphere of Muslim piety and devotion. As a matter of fact, the *fadha'il* literature, though it flourished in the Crusader period,⁸ actually had its beginnings before the Crusades. When a modern Muslim scholar asserts that "the earliest work of this class is by a contemporary of Saladin" then I am pleased to point to the work of scholars at the Hebrew University of Jerusalem, which has definitely established the earlier date of some *fadha'il al-Kuds* compositions.¹⁰

Islam, therefore, provides us with perhaps the most impressive example of how a holy city can acquire its specific holiness on the basis of what — to the unbelieving outsider at least — is mere legend, superimposed, no doubt, on an earlier, traditional, sanctity of the place. Whereas in the case of Christianity historic facts (i.e., the life and death of Jesus) created religious facts (e.g., the resurrection and ascension), and both combined to create "holy places", the Islamic case is the exact opposite. Beliefs and piety created religious facts and these, in their turn, produced historic facts which, for the contemporary student of religion, culture and even politics, must be deemed, to all practical intents and purposes, as real as any other kind of "hard" fact. Certainly in Islam, which does not make the distinction between the religious and the secular (including the political) spheres in the way Christianity has made it, religious facts have implications which legitimately spill over into the political sphere. This remains true even where the religious dimension is subject to abuse and manipulation by purely political interests.



Christianity

I have just mentioned the *fadha'i al-Kuds* literature and its remarkable flowering during the Crusader period, i.e. at a time when Christian longing for the Holy Land and the terrestrial Jerusalem — as well as some other, less laudable and less Christian, impulses — had reached fever pitch. Christian enthusiasm for the Holy City celebrated its most un-Christian triumph in the Crusader conquest of Jerusalem in the year 1099. Muslim enthusiasm in turn triumphed with Saladin's reconquest of the city and the removal of the golden cross from the top of the dome where the Crusaders had planted it. But the Christian attitude to the Holy Land and to the Holy City is far more complex, and was not always and unequivocally of the crusading type. To illustrate this ambiguity, let me begin with an incident from the times of the Second Crusade.

In the year 1129 or thereabouts, an English clerk by the name of Philipp, from the diocese of Lincoln, set out on a pilgrimage to the Holy Land. On his way to Jerusalem he stopped at Clairvaux. Shortly afterwards the bishop of Lincoln received a letter from the Abbot of Clairvaux, announcing the good tidings that Philipp had arrived safely and very quickly at his destination, and that he intended to remain there permanently. "He has entered the holy city and has chosen his heritage... He is no longer an inquisitive onlooker but a devout inhabitant and an enrolled citizen of Jerusalem". But this Jerusalem, "if you want to know, is Clairvaux. She is the Jerusalem united to the one in heaven by whole-hearted devotion, by conformity of life and by a certain spiritual affinity".¹¹

The true home of the Christian — according to the medieval conception — is the heavenly Jerusalem. Not that he must despise the terrestrial Jerusalem, but the true terrestrial Jerusalem which is "united to the one in heaven" is wherever the perfect Christian life is lived. We recognize in this letter the voice of the same Abbot of Clairvaux who refused the offer, in 1131, by the Crusader King of Jerusalem, Baldwin II, of the site of St. Samuel (also known as Mountjoy or Mons Gaudii) northwest of Jerusalem, and who encouraged the Premonstratensians to establish themselves there instead of the Cistercians. Yet the same Bernard also preached the Second Crusade and helped to establish the new order of the Knights Templars.

Here we have, in a nutshell, the late medieval version of what is a fundamental Christian ambiguity or, stated otherwise, dialectics.

Indeed, for many centuries Christianity had been caught between the horns of the dilemma of the heavenly *versus* the earthly Jerusalem.¹² The New Testament itself exhibits a marked tendency towards what might be called a "de-territorialization" of the concept of holiness and a

consequent dissolution of spatially localized notions. It is not the Temple and its Holy of Holies that is the center, but Christ; it is not the Holy City or Land that constitute the "area" of holiness, but the new community, the body of Christ.¹³ Yet for later generations of Christians, the land in general and Jerusalem in particular were the scene on which the most uniquely momentous events of history had been enacted. The mystery of the incarnation and redemption had taken place here. The divine act of salvation, in spite of its universal — and according to some early fathers, cosmic — significance, here had its local habitation and incarnate manifestation. The nativity and the events preceding it, Christ's childhood and manhood, his ministry and preaching, the consummation of this ministry in his passion, resurrection and ascension, the birth of the Church on Pentecost and the beginnings of the first Christian community — all these took place on definite spots in this particular city and land, no matter whether the sites associated with these events by later tradition were historically "authentic" or not.

Small wonder, then, that Christians have always cherished Palestine as a "holy land", and Jerusalem as a "holy city", and that pilgrims have at all times come to visit the sites associated with the mystery of salvation and to permeate their souls with the blessings of this mystery at the very place of its earthly and historical manifestation. Yet at the same time the aforementioned "de-territorializing" tendency also asserted itself, and many of the great spiritual figures in the history of Christianity expressed doubts about what seemed to them an at least potentially crude, unspiritual, and hence unsound approach to the mystery. Commenting on the words of Jesus "if any man thirst, let him come unto me and drink" (John 7:37), St. Augustine wrote:¹⁴

When we thirst, then we should come — not with our feet but rather with our feelings; we should come not by wandering but by loving. In an inward way to love is to wander. It is one thing to wander with the body, and a different thing to wander with the heart. He who wanders with the body, changes his place by the motion of the body; he who wanders with the heart, changes his feelings by the motion of the heart.

There were other voices warning against pilgrimages and casting doubt on their value. St. Gregory of Nyssa wrote in one of his letters,¹⁵ "advise therefore the brethren to ascend from the body to God, rather than from Cappadocia to Palestine", but he himself did make a pilgrimage to Jerusalem. St. Jerome, although he chose to spend the better part of his life in Bethlehem, declared¹⁶ "the heavenly sanctuary is open from Britain no less than from Jerusalem, for the Kingdom of God is within you", and many later mystical writers suggested that pilgrimages were not always or necessarily conducive to sanctification. Protestantism has

taken up this strand in the Christian tradition, emphasizing and elaborating it, and I need not remind you of the Puritan poet's jeer in his description of the paradise of fools.¹⁷

*Here Pilgrims roam, that stray'd so far to seek
In Golgotha him dead, who lives in Heav'n.*

Others dreamed of a terrestrial but omnipresent Jerusalem, a Jerusalem that could be built "in England's green and pleasant land". But again, as if to illustrate the aforementioned built-in Christian ambivalence in this matter, it was Protestant scholarship which gave the main impetus to the modern study of biblical archeology and antiquities.¹⁸

The Heavenly Jerusalem

By and large, however, Christian piety has acted on the assumption that the movement of the body and that of the heart were not incompatible and that, on the contrary, the former could stimulate and promote the latter. But this is only part — and perhaps the lesser part — of the story. We already encountered one main Christian *Leitmotiv* in St. Bernard's letter to the Bishop of Lincoln: the idea of the Heavenly Jerusalem, which is the real and essential one, and of which any possible earthly Jerusalem is but a pale terrestrial reflection. The origins of this notion of a heavenly Jerusalem go back to the Judaism of the Second Temple period, and I shall soon have to say a word on this, as well as on the development of this idea in post-Temple, Tannaitic and Amoraitic (i.e., rabbinic) Judaism.¹⁹ Mount Zion and the city of the living God are explicitly identified with the heavenly Jerusalem in the Epistle to the Hebrews 12:22, and there is no need for me to quote at length from the apocalyptic vision of the glorious celestial Jerusalem, shining with gold and studded with sapphires, as described in Ch. 21 of the Revelation of St. John. This chapter has had a lasting influence on Christian symbolism, but one may perhaps venture to generalize by saying that this influence exerted itself mainly in line with the aforementioned spiritualizing and de-territorializing tendency. Jerusalem is essentially the heavenly Jerusalem, and the heavenly Jerusalem is the archetype of the Church. This equation Zion = the Church has found beautiful and theologically profound expression in the hymn *Lauda Sion Redemptorem* by St. Thomas Aquinas.

Like every city which is a *metropolis*, i.e. in both the literal and the archetypal sense a mother to her children,²⁰ so the heavenly Jerusalem too, "the Jerusalem which is above", is, in the words of the Apostle Paul (Gal. 4:26), "the mother of us all". In fact, the city as the mother, i.e., the celestial Jerusalem which is the mother of us all, is identical with the *mater ecclesiae*. The liquidation, to all practical intents and purposes, of the concrete historical eschatology in the centuries between *Revelations* and St. Augustine, produced a Christian image of the heavenly Jerusalem.

which is purely spiritual. This heavenly, spiritual entity, of which the Church in this world is an earthly reflection, is the abode of God who dwells in the midst of his faithful and sanctified people. This spiritual view of humanity united to God, expressed largely in allegorical and homiletical imagery, was only partly counterbalanced by the traditional and popular piety, pilgrimages and such outbursts of enthusiasm as witnessed by the Crusader period.

It would be a worthy subject for a special paper to examine the songs of Zion in Christian poetry. Who has not listened with emotion and a spiritual that sings of Jerusalem; or has not felt an elation of spirit at listening to the strains of the German chorale *Jerusalem, Du hochgebauete Stadt*? And as for *Jerusalem the golden*, associated in the minds of most Israelis with Naomi Shemer's wonderful song which, since 1967, has become an even more genuine expression of Israeli feeling than the national anthem, few of them, I suspect, are aware that a poem of that name is an old favorite in the hymn book of the Anglican Church, new church is consecrated — for a church is meant to reflect that heavenly church in which all the children of God are assembled — the following beautiful hymn is sung in the Latin rite:

*Urbs Jerusalem beata
Dicta pacis visio
Quae construitur in coelis
Vivis ex lapidibus
.....
Plateae et muri eius
Ex auro purissimo.*

But perhaps the most beautiful and moving of all Christian poetry on the subject is a song Abelard wrote, not in honor of Heloise, but in honor of Sabbath day, Abelard identified, in the wake of traditional symbolism, with the heavenly Jerusalem, the one serving as a cosmic-temporal, other as a cosmic-spatial symbol of ultimate bliss and perfection:

*O quanta qualia
Sunt illa sabbata
Quae semper celebrat
Superna curia
Quae fessis requies
Quae merces fortibus

Cum erit omnia
Deus in omnibus
Vera Jerusalem
Est illa civitas
Cujus pax iugis est
Summa incunctitas.*

I do not know what Abelard would have said had he known that this combination of the symbolism of Jerusalem and the Sabbath, coming to

him from the treasury of Christian imagery, would later produce some very odd sectarian phenomena. The great revival that swept many Bantu tribes in South Africa (and about which Bishop Bengt Sundkler has given us such a fine book,²¹) produced hundreds of churches and sects, which in part have the word Zion in their name and in part even use the sixpointed "Star of David" as a symbol, some of them carrying such curious names as "The Apostolic Jerusalem Church in Sabbath in Zion". Fortunately this aspect of the matter does not come within the scope of the present paper.

Christian hymnology is almost exclusively heavenly. In the words of the medieval poet, Jerusalem is the

Urbs Sion unica, mansio mystica, condita coelo.

To the extent that Jerusalem also has a terrestrial, geographical dimension as a holy city, it is mainly in its quality of a memento of holy events that occurred at certain places — "holy places" therein.²² It should be added here that this essay, being written in a Western language, chose to take its examples mainly from the history of Western Christianity. Needless to add that many more illustrations of the symbolic and spiritual significance of Jerusalem could be culled from the liturgical, devotional and theological literature and history of the Eastern (both Byzantine viz. Greek-Orthodox, and non-Chalcedonian) Churches, which are the main Churches in the Near East. The more conspicuous presence of Western Churches in the Holy City is the result of the Crusades (Middle Ages) and of Western colonial viz. political dominance (in the modern period).



The Jewish Tradition: Zion and Israel

The Jewish tradition is very different. I need not go here into the question of the pre-history of Jerusalem, the "foundation of (the deity) Shalem", and its role as a holy city viz. cultic center in pre-Israelite, Jebusite and even pre-Jebusite times. For our present purpose it suffices to remind ourselves of the fact that Jerusalem does not form part of the earliest Israelite traditions as reflected in the corresponding strata of the biblical record. Jerusalem was not the major cultic center of either the patriarchal or the early Israelite period after the conquest. There were Shilo, Beth-El, Shechem and others. The episode of the meeting of Abraham with Melchisedek, the priest-king of Shalem (Gen. 14), probably reflects later, post-Davidic ideology, bent on cementing the association of the Holy City with the ancestor of the nation. Jerusalem entered Israelite history and historico-religious consciousness under David. The story of the conquest of the city, as well as the reasons that prompted David to turn her into a symbolic center — ritually as well as politically — are too well known to require rehearsing here. Suffice it to say that David made Jerusalem the cornerstone of the religious and cultic, as well as the national unification of Israel. In the words of Prof. Shemaryahu Talmon,²³ "Jerusalem thus became the symbol and the most significant expression of the transition from 'peoplehood' to the formation of a 'nation' and a 'state'. But it was never completely subservient to, or identified with, the new social phenomenon and hence, when the state ceased to exist, Jerusalem did not lose its importance and symbolic value for the Jewish people. The city, which in antiquity had undergone one decisive transformation of her significance, could easily adapt and readjust to ensuring diverse historical situations. She has, in fact, done so for many hundreds of years without losing her prestige and the symbolic value that had been conferred on her by David". Indeed, the amazing and historically crucial aspect of the story is the depth and tenacity with which the "Jerusalem consciousness" (as I would call it) has struck roots in Israelite feeling, belief and theology. Jerusalem was the city which God had chosen, and the chosenness of this city was as much part of God's covenant with his people as his covenant with David and his seed, and it was as permanent as his covenant with Nature (cf. Jeremiah 31:34-39; 33:14-26).

The meaning of Jerusalem as it subsequently determined Jewish self-understanding and historic consciousness is spelled out in the Prophets and in the Book of Psalms. Jerusalem and Zion are synonymous, and they came to mean not only the city but the land as a whole and the Jewish people (viz. its remnant) as a whole. When the author of the *Lamentations* bewails the destruction of the "daughter of Jerusalem" and the exile of the "children of Zion", he obviously means the people; and when the prophet known as the Second Isaiah rhapsodically exults in the rejoicing of Zion as her sons return unto her from the dispersion, he clearly means the people and the land as historic entities. City, land and

people become one in a grand symbolic fusion. Zion, viz. Jerusalem, is the "Mother" also in Jewish symbolic language, and the same figures of speech which Christian idiom uses in connection with the *mater ecclesiae*, are used by the ancient rabbis of *Kenesset Israel*, identified with Zion and Jerusalem as the mother. These symbolic equations are a permanent feature of Jewish experience since the days of the Psalmist. The identification of Zion and Jerusalem with the widowed, sorrowful and mourning mother, who one day will exult and rejoice again as her children are gathered back unto her, is one of the main motives of traditional Jewish imagery since that pattern was set by the Second Isaiah. The talmudic sages merely spelled out more explicitly in their many dicta on the subject that which was already implicit in the prophets and in many Psalms.

The prophet's word (Is. 49:14) "And Zion said 'the Lord has forsaken me'" is paraphrased in the Talmud²⁴ — as a matter of course — "the congregation of Israel said...". The perfect liturgical expression of this symbolism occurs in the Jewish wedding service, where one of the liturgical benedictions reads "may she who was barren (*sci/ Zion*) be exceedingly glad and exult when her children are gathered within her in joy. Blessed art thou, O Lord, who makest Zion joyful through her children". Another version of the same benediction has the closing words "who makest Zion joyful and rebuildest Jerusalem".

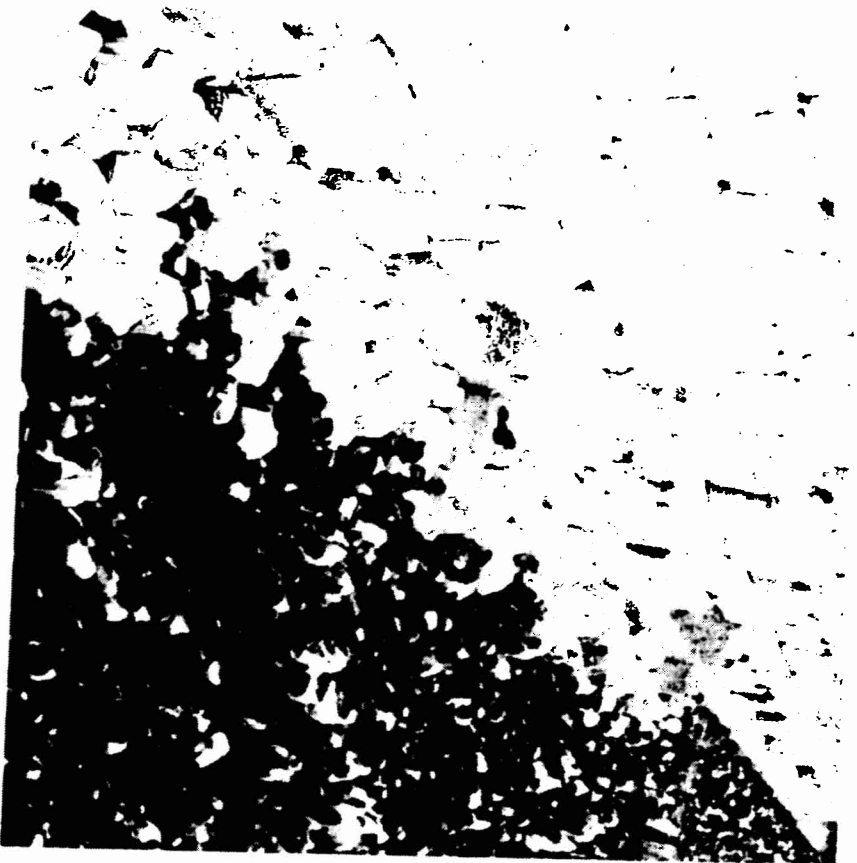
For almost three thousand years Jews have considered the earthly Jerusalem/Zion as the centre, materially and spiritually, of their existence. For almost two thousand years they turned towards Jerusalem/Zion in prayer, no matter in which part of the globe they found themselves. The grace after meals, recited by every observant Jew at least two or three times daily, has more to say about the future rebuilding of, and return to, Jerusalem than about the food of which one has partaken. And the benediction recited every Sabbath after the reading of the prophetic lesson says: "have pity on Zion which is the home of our life... Blessed are thou O Lord, who makest Zion rejoice in her children". Israel, whether in its sovereign Land or dispersed over the four corners of the earth, never knew any capital other than Jerusalem.

These few examples must suffice, as the scope of this paper does not permit even a cursory review of the role of Zion, or Jerusalem, in the daily liturgy, in the grace after every meal, and in the poetry and homiletical writings of medieval Judaism. The point which I wish to emphasize here is the semantic role of a geographical term for naming an historical entity, but in such a way that history remains anchored in a concrete, geographical center, in terms both of origin (the covenant of the promised land and the chosen city) and subsequent catastrophe and suffering (exile, dispersion), and of eschatology (restitution and future return). Rabbinic tradition took up and developed in its own peculiar way

the notion of a heavenly Jerusalem that had begun to evolve in the inter-testamentary period. But the rabbinic priorities are reversed when compared to the Christian scheme, where the symbolism of the heavenly Jerusalem tends to dominate. Liturgical devotion, popular piety, religious symbolism, and messianic hope — also in its 19th and 20th century secularized forms — are directed first and foremost to the earthly Jerusalem as a symbol of the ingathering, on this earth, of the people to their promised land. A most striking rabbinic saying almost goes out of its way to invert the usual apocalyptic cosmology, according to which the earthly Jerusalem is but a reflection of the heavenly one. According to this midrash,²⁵ "you also find that there is a Jerusalem above, corresponding to the Jerusalem below. For sheer love of the earthly Jerusalem, God made himself one above". In other words, the earthly Jerusalem does not reflect a heavenly archetype, nor does it derive its significance from the fact that it mirrors a celestial reality. It is a value in itself and as such serves as the archetype of God's heavenly Jerusalem. According to this tradition, spiritual fullness can never be attained by playing down the historical sphere with its material, social and political realities. The ideal, restored Jerusalem of Jeremiah's vision is a city, nay a political center, bustling with life and with people: "For if ye do these things indeed, then shall there enter by the gates of his house (i.e. city) kings sitting upon the throne of David, riding in chariots and on horses, he, and his servants, and his people" (Jer. 22:4). We may note in passing the plural "kings sitting upon the throne" in Jeremiah's utopia. The eschatological notion of the *one* messianic son of David had not yet evolved. To quote Prof. Shemaryahu Talmon once more: "Nevertheless, also at the height of its development, the idea of the celestial Jerusalem as it was conceived by Jewish thinkers, and even by mystic fancy, never lost its touch with down-to-earth reality. A definite strand of this-worldliness... seems to permeate normative Jewish religion in all its ramifications".²⁶ The earliest reference to a heavenly Jerusalem in talmudic literature²⁷ puts the following, somewhat surprising, words into the mouth of God himself, who is made to say: "I will not enter the heavenly Jerusalem, until I have entered the earthly Jerusalem first".

If it is true, as I have suggested, that the synonymous terms Jerusalem and Zion have symbolized the historical reality of a people and of its bond to a land, then we may, perhaps, also come closer to an understanding (though not necessarily to an affirmation) of the modern, secularized stages of this history. The modern Jewish national movement took its name not from that of a country or a people, but from that of city: Zionism. The hymn of the Zionist movement, which in 1948 became the national anthem of Israel, speaks of the "eye that looks toward Zion" and of the millennial hope of a return to "the land of Zion and Jerusalem". The anthem, known as *Hatikva* ("Hope"), is very poor poetry indeed, but in all its awkwardness and sentimentality it somehow catches the essential awareness of the Jewish people, that at its center there is an

indissoluble bond with the Land and that at the center of this center is Zion, the City of David. Jerusalem and Zion are geographical terms beyond mere geography, but not without geography: they are "the local habitation and the name" for an historic existence and its continuity — an existence which for the religious Jews has religious dimensions and which for the secular Jews is capable of a secularized re-formulation.



Similarities, Differences and Hopes

In conclusion, I would like to reflect on the practical, even political implications of what has been said so far. Jerusalem has seen more perhaps any other city. Today too, in this allegedly secularized age, religious arguments and symbols are marshalled and pressed into the service of political aspirations and the clash of conflicting nationalisms. Surely the student of Comparative Religion should beware of playing into the hands of partisan politics and propaganda. No religious or historic experience, however authentic and genuine, and however normative for the group that affirms it, can claim normative value and validity for the bearers of other experiences possessing their own and distinct symbolic articulations. But Comparative Religion can help us to understand: to understand the varieties and depths of emotion; the distinct types of symbolic and mythical realities involved; and the options, possibilities and limits which each religious group experiences within its own symbolic framework.

In one important respect there seems to be a crucial difference between the Jewish relationship to Jerusalem on the one hand, and that of Christianity and Islam on the other. The difference has, I think, been most lucidly expressed by Prof. Krister Stendahl²⁸ when he wrote:²⁹

For Christians and Muslims that term (scil. holy sites) is an adequate expression of what matters. Here are sacred places, hallowed by the most holy events, here are the places for pilgrimage, the very focus of highest devotion ... But Judaism is different... The sites sacred to Judaism have no shrines. Its religion is not tied to "sites" but to the Land, not to what happened in Jerusalem but to Jerusalem itself.

The Christian tradition has, indeed, preserved much of the amplitude and many of the biblical resonances of the word Jerusalem, though these have been muted by the specifically Christian "de-territorialization" of the concept, a shift from a geographical to a personal center, and — more generally — an orientation towards the universal categories of persons and community. Moreover, the spiritual emphasis came to be focused on the heavenly Jerusalem, with the earthly Jerusalem being not much more than a memento of the holy events enacted there. Hence no political issue can possibly arise — unless the churches relapse into a Crusader mentality, into an antiquated triumphalism that mistakes its political ambitions for "spiritual interests", or into sheer hypocrisy that tries to make political profit from a symbolism and message that are alleged to be purely religious and universal. In other words, Christian interests in Jerusalem related to freedom of worship, free access to Holy Places, and a reasonable measure of autonomous self-determination by

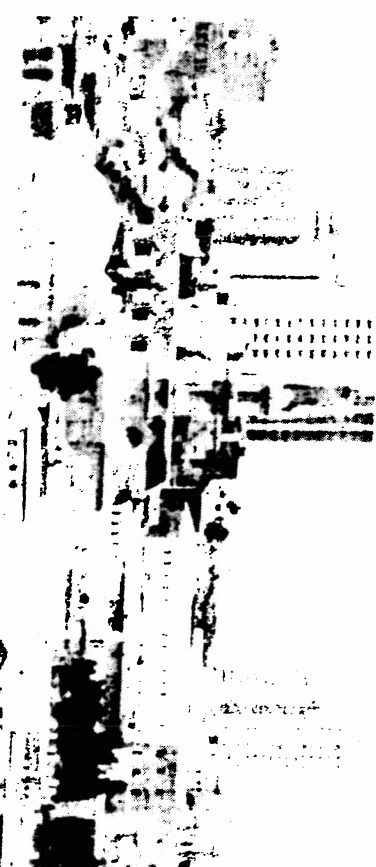
the Churches of their Holy Places — at least to the extent that the far from "ecumenical" relations between the churches will nevertheless render a measure of co-operation between them possible. No political aspirations or claims can be involved.

The case of Islam is different again. The fact that a non-Muslim critical historian will consider the Muslim bond to *al-Kuds* as based on pure legend is, as I have argued before, utterly irrelevant. *Al-Kuds*, together with the traditions of the *Isra'* and the *mi'rad*, is firmly rooted in the very heart of Muslim belief and piety. It is part of the supreme event in religious history: the ministry of Muhammad as Allah's messenger and the seal of prophecy. But this fact also has political implications; for Islam, taken on its own terms, never claimed to make the same kind of distinctions between the religious and the secular sphere that are so characteristic of the Christian tradition. Hence Muslim political interests in Jerusalem never have the unpleasant overtones of hypocrisy which Christian claims on the Holy City so frequently have. It is true that for Islam Jerusalem is not a holy city in the Jewish sense of that expression. Strictly speaking it is a question of a holy site in Jerusalem, but the very fact that the noble *haram*, "the surroundings of which we have blessed", is there, creates an almost natural presumption that it should be part of the *dar al-Islam*, especially as the City and the Land have been part of the *dar al-Islam* for over a thousand years. The nature of this presumptive right may, perhaps, require re-examination in the light of the self-confessed secular quality of modern Arab nationalism that is shared by Muslim, anti-Muslim revolutionary and Christian Arabs alike. But although the argument may have lost much of its genuinely religious dimension (except, of course, for Muslim fundamentalists), the appeal to the sanctity of Jerusalem is still powerful enough to arouse enthusiasms and to inflame passions.

For the Jewish people, as we have seen, Jerusalem is not a city containing holy places or commemorating holy events. The city as such is holy and has, for at least two and a half millennia, served as the symbol of the historic existence of a people hunted, humiliated, massacred, but never despairing of the promise of its ultimate restoration. Jerusalem and Zion have, as I said before, become "the local habitation and the name" for the hope and meaning of Jewish existence, and of its continuity from the days when, according to the authors of the biblical books, God spoke of a certain place that he would choose, to the days of the return which — however improbable it might seem — was never in doubt for the Jew. Understanding the symbolic function of Jerusalem in Jewish tradition, we come to see that even the avowed secularist's use of this symbol has a measure of legitimacy about it, unparalleled in other traditions. When Jewish secularists say "Jerusalem", it is, *mutatis mutandis*, like the opening word of General de Gaulle's famous speech after the liberation

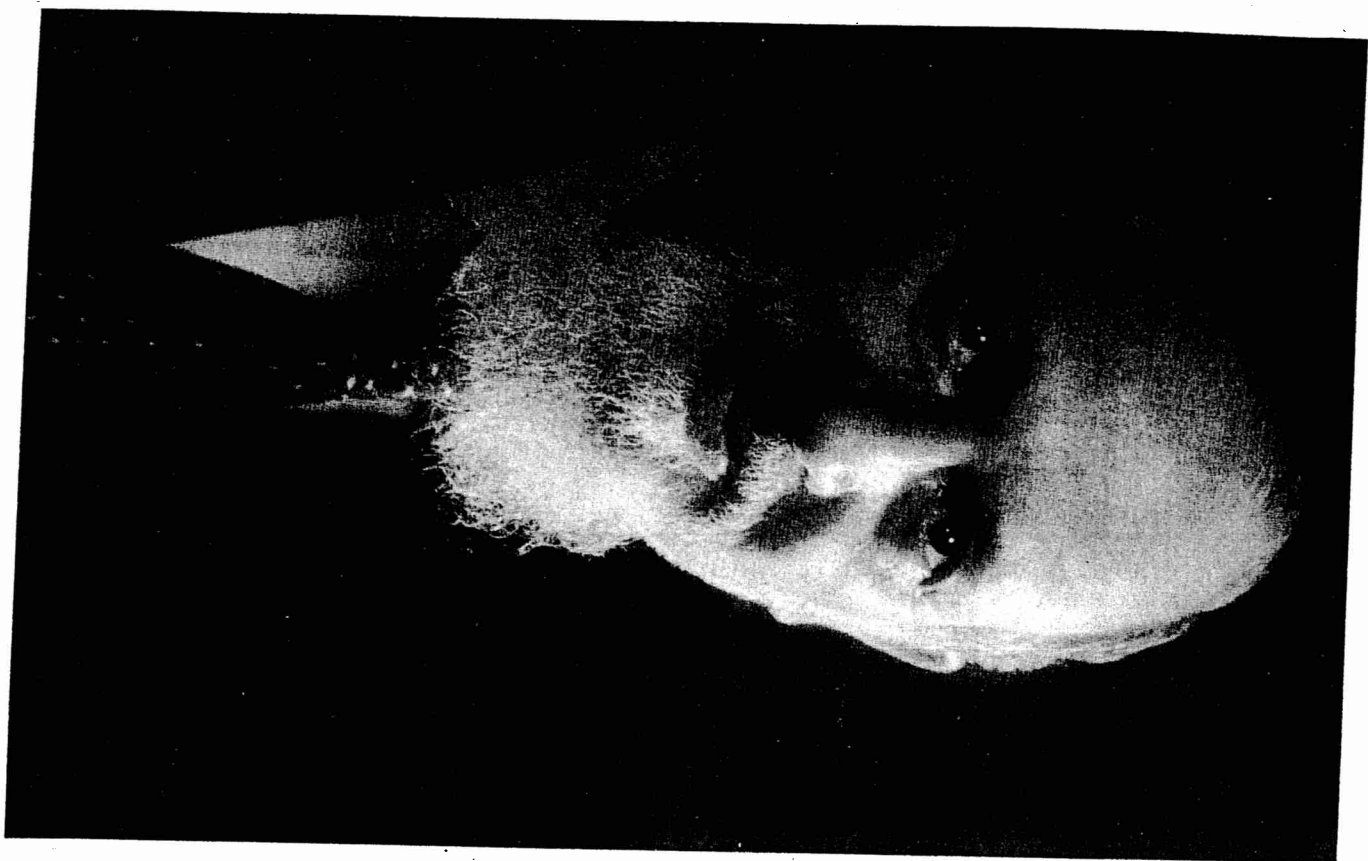
of Paris: *Paris* — where *Paris* meant France and the French people, their history, their agony, and their liberation. There is, of course, the not insignificant difference that "Jerusalem" has far deeper roots in the Jewish soul, and as a symbol has a certain transcendental reference, unlike anything comparable in other societies.

Nevertheless I have chosen this last example advisedly, because there is something profoundly disturbing about it. Can we, should we, in the second half of this 20th century, make use of religious and/or secularized symbols that easily become catch-words drawing a dubious vitality from their mythological roots? Can we engage in constructive and morally responsible politics by making ourselves prisoners of symbolisms, however venerable and hallowed? Can we bring holiness into our personal lives and into our collective living by a mythology of holiness which all too easily degenerates into partisan sloganeering? These are questions not easy to answer, for symbols cannot always be dismissed with a cavalier wave of the hands as "mere" slogans or mythological anachronisms. Sometimes they are the repositories of both the conscious and the unconscious life-giving truths of a community. On the international and political level Jerusalem is, unfortunately, not so much a symbol of holiness and of peace, as of strife and conflicting aspirations. As has been hinted above, the correct etymology of the name Jerusalem is not the popular one which interprets the word as "city of peace". But those who love Jerusalem and seek its peace, and in the first place all those who like to call themselves children of Abraham and for whom the word "Jerusalem" is still pregnant with meaning, will gladly adopt the popular etymology, not as philological science, but as the expression of hope that all who live in, or visit, or come to Jerusalem will (in the words of Psalm 122:8) be brethren and companions and "will now say: Peace be within thee".



1. Cf. e.g., Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (1959), ch. 1 "Sacred Space and Making the World Sacred".
2. Cf. Werner Müller, *Die heilige Stadt* (1961). Müller's erudite study is interesting and stimulating in many ways, but many of his assertions and theories on the subject of *Der Berg Zion und der Schöpfungsgestalten* (179 ff.) are untenable and utterly wrong.
3. This thesis was put forward by I. Horowitz in several papers as well as in his art. *Mir'at* in the first ed. of the *Encyclopaedia of Islam*. The literature on the role of Jerusalem in Islam is immense. More or less complete bibliographies can be found in the relevant encyclopaedias (and especially the *Encyclopaedia of Islam*) s. vv. *al-Kuds, Isra'*, and *Mir'at*, as well as in the articles referred to below, notes 6, 8 and 10. To these should be added M.J. Kister's erudite and extremely illuminating study "You shall set out for three Mosques" — A Study of an Early Tradition", in *Le Muséon* 82 (1969), 173-196. Let anyone think that the Hebrew public in Israel needs enlightenment on the subject; I would refer here — among the more recent publications — to the two excellent (Hebrew) articles by H.Z. Hirschberg, "The Temple Mount in the Arab Period (638-1099) in Jewish and Muslim Traditions, and in Historical Reality", in *Jerusalem through the Ages* (Proceedings of the 25th Archaeological Convention of the Israel Exploration Society (Jerusalem, 1968), 109-119, and by H. Lazarus-Yafteh, "The Sanctity of Jerusalem in Muslim Tradition" in *Molad*, N.S. 4, no. 21 (August-September 1971), 219-227.
4. To call something "Jewish" was, in medieval usage, one of the most convenient methods of discrediting it; cf. the habit of orthodox Christian writers of denouncing millenarian tendencies as reprehensible "Judaizing".
5. I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* II (1890), 35 f.
6. S.D. Goitein, "The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam", in *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966), 135-148, summarizing his many earlier studies and publications (mainly in Hebrew) on the subject.
7. This aspect of the matter deserves, perhaps, greater emphasis than it is usually given. The role of Jerusalem in Muslim belief and feeling is not exhaustively accounted for by exclusive reference to certain miraculous events in the Prophet's life. Jerusalem is also the place of the final *dénouement* of the history of this world; it is the center and focus on which all eschatological beliefs and ideas are focused. The eschatological associations are perhaps no less important — for the ordinary Muslim believer — than the "historical" associations with the Prophet's ministry.
8. Cf. E. Sivan, "Le caractère sacré de Jérusalem dans l'Islam aux XIIe—XIIIe siècles", in *Studia Islamica* 27 (1967), 149-182, especially 152 f.
9. A.L. Tibawi, "Jerusalem: its Place in Islam and Arab History" in *The Islamic Quarterly* 12 (1968), 185-218. The quotation is from p. 196.
10. Prof. M. Kister has discovered a MS. of what may well be the earliest work of this genre in a mosque in Acre. The tract (the existence of which had been known before, since it is mentioned by the 14th century author al-Maqdisi) was composed in Jerusalem not later than 410 H/1019-1020. Al-Wasiti's text has been edited by I. Hasson, *Fada'il al-Bayt al-Muqaddas*, Jerusalem, 1979. See also E. Sivan, "The Beginnings of the *Fada'il al-Quds* Literature" in *Israel Oriental Studies* 1 (1971), 263-271, and M.J. Kister, "A study of an early tradition" in *Studies in Jahiliyyah and Early Islam*, Variorum Reprints, London, 1980.
11. Letter 64 in the Benedictine ed. (*P.L.* vol. 182, coll. 169-70); English translation in Bruno Scott James, *The Letters of St. Bernard of Clairvaux*, 1953, 90-92.
12. Cf. J. Præwer's (Hebrew) article "Christianity between the Heavenly and the Earthly Jerusalem" in the volume *Jerusalem through the Ages* (see above, note 3), 179-192.
13. On this subject see W.D. Davies, "Jerusalem and the Land: the Christian Tradition" in M.M. Tanenbaum and R.J.Z. Werblowsky (ed.), *The Jerusalem Colloquium on Religion, Peoplehood, Nation and Land* (Jerusalem, 1972), 115-154; cf. also the contribution of Canon M. Warren in the same volume, 187 ff.
14. *In Iohannis Evangelium*, Tract xxxii (*P.L.* vol. 35, col. 1642).
15. *P.G.* vol. 46, col. 1013.
16. Epistle 58 (*P.L.* vol. 22, col. 581).
17. John Milton, *Paradise Lost* iii, 476-7.
18. J. Præwer, in the article cited above, note 12.
19. See my article "Jerusalem — Metropolis of all the Lands" in the volume *Jerusalem through the Ages* (see above, note 3), 172-178, and E.E. Urbach, "The Heavenly and the Earthly Jerusalem in Rabbinic Thought", *ibid.*, 156-171. The latter article also has a full bibliography. See also S. Satrii, "The Heavenly Jerusalem" in *ARIEL, Review of the arts and sciences in Israel*, No. 23, Jerusalem, 1969, pp. 11-16.
20. Cf. Lewis Mumford, *The City in History* (1961), 8-10 and 12-13, especially p. 13: "House and village, eventually the town itself, are women writ large. . . 'house' or 'town' may stand as symbols for 'mother' . . ."
21. B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, 1948 (2nd, augmented ed. Oxford, 1961).
22. On this subject see also Peter W.L. Walker, *Holy City, Holy Places?* Oxford, 1990.
23. S. Talmon, "Die Bedeutung Jerusalems in der Bibel" in W.P. Eckert, N.P. Levinson and M. Stöhr (ed.), *Jüdisches Volk — Gelobtes Land* (1970), 135-152. The article has also appeared in an English version in *The Journal of Ecumenical Studies* 8 (1971), 300-316. The quotations in the present paper have been translated directly from the German original. The passage quoted is from p. 142 in the German text.

24. B. Berakhoth 32b.
25. *Midrash Tanhuma*, beginning of section *Pegudey*.
26. *Loc. cit.*, p. 144.
27. B. *Ta'anith* 5b. Shortage of space prevents me from discussing the role of Jerusalem in Jewish hellenistic thought. Cf. the study of the subject by I.L. Seeligman, 1957, reprinted in *Studies in Biblical Literature*, Jerusalem, 1992, pp. 396-410 (in Hebrew).
28. Formerly Dean of the Harvard Divinity School and subsequently Bishop of Stockholm.
29. In *Harvard Divinity Bulletin*, autumn 1967.



*Tradition and Transition:
Essays Presented to
Chief Rabbi Sir Immanuel Jakobovits
to celebrate
twenty years in office*

edited by
JONATHAN SACKS

Jews' College Publications
1986

quixotic, even self-defeating. Maimonides, counselling tolerance when it came to forced converts who wished to rejoin the Jewish community, was also legislating for a tragic and all too common Diaspora experience. But the Hanukkah story is something different: we may assume that Maimonides would not have counselled tolerance for the Jewish hellenizers of that time who collaborated with the enemies of the Jewish people in their own land. Where we are concerned with behaviour which has reference to the national honour of the Jewish people, and to the eternal bond with Zion and with the Temple in Jerusalem, a different posture is called for. There we are dealing with situations in which the readiness for martyrdom and sacrifice can be itself a political force, a path of salvation. Mattiyahu, Elazar and the women who circumcised their children in spite of the ban were not merely carrying out the halakhic rules governing *kiddush ha-Shem*; they were making a meaningful political gesture which would have mighty consequences. There is nothing quixotic about such acts. Elazar the scribe gave up his life as a soldier — that is the meaning of his reference to the younger generation whom he wished to inspire by his example. They would fight on and they would win, and when the final reckoning came, he would be deemed to have had a share in their victory, just as Anatholy Sharansky and the other "prisoners of Zion" in our time have had their share in the resurrection and renewal of Jewish people-hood in the Land of Israel.

The Holiness of the Holy Land

MARVIN FOX

The Land of Israel has long carried the designation "the Holy Land." While the expression itself is not biblical, it surely may be said to express biblical attitudes towards Eretz Israel. There are numerous biblical expressions associating holiness with the temple and the temple mount.¹ Twice in Scripture the phrase "holy ground" occurs. The area of the burning bush is called *admat kodesh*, and the prophet speaks of the portion of Judah as in *admat hakodesh*.² In rabbinic literature and in later Jewish literature the holiness of the land is a widespread theme. As the Mishna expresses it, "The land of Israel is holier than all other lands."³ This theme recurs in the writings of poets and philosophers and has for many centuries been a standard expression in common usage. Palestine is in many languages of the western world simply the "Holy Land."

It is surprising that little effort has been made to clarify the meaning of the concept "holy land." Just exactly what does it mean to say of a particular place that it is holy. Beyond the purely honorific elements in this expression, we need to know what the full significance is of this usage. We have fairly clear ideas about the halakhic meaning of holiness as it refers to the land as a whole and to more limited areas within the land. Here we are able to work out a whole set of rules of behavior which give operational meaning to the idea of the holiness of the land. What is lacking, and what I shall attempt in this paper, is a philosophical-theological elucidation of this idea.

It is important, for clarity of thought, not to confuse the specific concept of holy place with all the other laudatory things that are said about the land of Israel. Such modern accolades to the land as that it is a national home for the Jewish people, a cultural center, a place of assured refuge for Jews in need, and similar characterizations may all be true. Moreover, they are legitimate occasions for feelings of pride in the land, attachment to the land, and high praise for the land and its settlers, but it is not immediately evident that this has anything to do with holiness as such. Even the ancient rabbinic praise of the land as the first place to be created and as the center of the world do not necessarily lead to the idea of holiness. In fact, the biblical references to Jerusalem and the land of Israel as the center of the world do not clearly carry with them the notion of holiness. Ezekiel, in affirming the geographical centrality of the land, appears to report a fact which indicates that Jerusalem is important, but it does not follow from this that it is holy. "Thus said the Lord God: I set this Jerusalem in

the midst of nations, with countries round about her." (5:5) There is no direct reference to holiness as connected with geographical centrality. Similarly, in the passage where Ezekiel speaks of the Israelites as "living at the center of the earth" (38:12) there is again no specific connection to the idea of the holy. The term *tabbur haaretz* is probably an instance of the widespread ancient practice of identifying the favored land as the *omphalos*, the navel of the earth from which all the rest of the world emerges.

There is no question that the Jewish doctrine of the holy land frequently includes these special claims about the land as the center of the earth and the beginning of creation. We must, however, take care to avoid any confusion between these elements, which may enter into the concept of the holiness of the land, and the core of the concept itself. A contemporary scholar seems to see this point clearly when he notes that there is a specific line of development from the *omphalos* doctrine to the doctrine of a holy land. Speaking of the eschatological hope for a rebuilt Jerusalem, he says, "The eschatological Jerusalem which had been envisioned by Ezekiel . . . as the center of a *re-topos*."⁴ The notion of the centrality of the land is not by itself identical with the notion of the holiness of the land, nor is it evident that it is even a necessary element in the idea of holiness.

Something of this same pattern can be discerned in the rabbinic materials. There are many midrashim and aggadic passages which do not assert a necessary connection between being first or being the center and being holy. *Sifre Deuteronomy*, for example, goes on at great length to establish the principle that what is created earlier is more beloved. In its list of proofs for this principle it notes that the land of Israel, which is more beloved than other lands, was created first.⁵ Yet, no direct association with holiness is evident in this passage. There are other well-known talmudic and midrashic passages which praise the land as the first, the center, or the highest of lands, without making any clear connection between these properties and the holiness of the land.⁶ It is likely that at some point, when the idea of a holy land was fully developed, these other praiseworthy characteristics were integrated into the concept of holiness, or were seen as somehow connected to or derived from the fact of holiness.

Before we approach directly the task of elucidating the concept of holy place in Judaism, we need to consider a preliminary question. Whatever we may mean by holy land, how does the land become holy? Is holiness an intrinsic quality, part of the essence of this particular place, or is it an acquired characteristic, a property infused into a place which previously had no special holiness? Having been acquired, if it is not an original property, does the holiness then reside permanently in that place, or is it subject to removal? The cultures and religions of the Ancient Near East have many parallels to the biblical and rabbinic claims about holy place, but they appear to be, in certain key respects, radically different. A widespread doctrine of the religions practised by ancient Israel's neighbors taught that each temple site was inherently sacred. Its holiness was part of the cosmic order. It was built into the original creation. Beginning with the doctrine of a primeval hill which is the

The Holiness of the Holy Land

beginning point of creation, each temple is then perceived as sharing in the original holiness of the primeval hill. "Each Holy of Holies throughout the land could be identified with the primeval hill. . . . Each sanctuary possessed the essential quality of original holiness; for, when a new temple was founded, it was assumed that the potential sacredness of the site became manifest."⁷ This doctrine of the intrinsic holiness of each holy place was widespread in the religions of the Ancient Near East. Yet, as we shall try to show, it has no exact counterpart in biblical or rabbinic doctrines concerning the holiness of the land of Israel, or even of the temple site itself.

Some modern scholars have tried to argue for the idea that the holy land is intrinsically holy, this quality being present from the very moment of creation. Rabbi Hayyim David Halevi asserts that there is just such a natural holiness in Eretz Israel that dates back to the day of the creation of the world. He argues that at the very creation God chose the land of Israel as His special place, and 'it is, therefore, certain, that from the time of creation He infused into the land of Israel its natural holiness, and He chose it from the very beginning as the place where His Shekhina would dwell.'⁸ In his view the holiness of the land of Israel entails that the land is essentially different in its nature from all other lands. It is qualitatively distinct from every other place. Halevi bases his claim largely on a *Tanhuma* passage which hardly seems to support his position. The passage expands on the idea that, "The land of Israel is especially beloved, because the Holy One, Blessed be He, chose it as His own." The point is then made that at the time of creation God assigned the various lands to the control of supernal beings who would guide the destinies of each of the nations, but He retained the land of Israel for himself.⁹ However high the praise that this implies for the land of Israel, it does not directly associate it with intrinsic holiness, nor does it provide us with any notion of what might constitute the nature of that holiness.¹⁰

The extreme opposite position has been championed most vigorously in recent times by Professor Yeshayahu Leibowitz. He categorically denies the attribution of intrinsic holiness to the land of Israel. In his characteristically acerbic style, he charges that anyone who holds this view is guilty of idolatry. There is no intrinsic holiness in the created world, according to Leibowitz. Only God is intrinsically holy, and all holiness derives from Him. If there is any sense in which we can properly speak of the land of Israel as holy, it is only in respect of the fact that God commanded us to observe a large number of mitzvot which are specifically tied to the land. Other than the commandments which are to be fulfilled there, there is no special association of the land with God which makes Eretz Israel in any way distinctive or qualitatively of another order. As he expresses it, "The fact that Eretz Israel is called 'God's special possession' (*nahalat haShem*) does not imply that there is any special quality in this land. For, 'The earth is the Lord's and the fulness thereof; the world, and they that dwell therein.' From the standpoint of their relationship to God, Paraguay and Cambodia and their peoples are equal to Eretz Israel and its people." The only true distinction is that there are special commandments which obligate the people of Israel in the land of Israel to serve God in a particular way.¹¹

There is more than a small measure of truth in Leibowitz's contention. Unfortunately, his extreme way of formulating his position tends to obscure those elements in it which are sound. While Leibowitz claims to find his position fully articulated in the classical Jewish sources, he often cites, as his basic support, passages from *Meshikh Hakhma* by R. Meir Simha Hakohen of Divinsk, a rabbinic authority of the late nineteenth and early twentieth century. Although Leibowitz goes too far in the way he uses these materials, a careful study makes clear that R. Meir Simha opens for us a sound and insightful way of understanding the idea of the holiness of place. The major source of his discussion is in his comments on Exodus 32:19, the verse in which we are told that Moses broke the tablets of the law which he had received from God. The problem is that having received these tablets from God, and knowing that they were formed and written by God, we would have expected Moses to treat them as supremely holy. Instead, in his anger, he threw them down and broke them.

It is in this context that R. Meir Simha sets forth his view of the nature of holiness. Nothing is intrinsically holy in the created world. Not even the temple in Jerusalem or the sanctuary in the desert possess any intrinsic holiness. Only God is holy in His essential nature, and everything else which is holy achieves that state only in relationship to God. What makes the sanctuary holy is the Divine Presence which dwells in it. If, through our sins, we cause the Divine Presence to withdraw, there is no holiness whatsoever in the physical place itself. That is why, according to the talmudic tale, Titus was able to enter the Holy of Holies, cohabit there with a harlot lying on a Sefer Torah, and yet emerge unharmed.¹² The place itself had no holiness at that point, and thus posed no special danger to the tyrant. God alone is holy in his very being, and only he is worthy of worship. "Every other instance of holiness acquires that property only by virtue of the Creator's commandment. Thus, He commanded us to build a sanctuary and to offer sacrifices there to Him alone." This is what makes the sanctuary holy, not anything intrinsic to its nature or its geographical location. The tablets of the law, similarly, forfeited their holiness when the Israelites worshipped the golden calf. This is why Moses could break them with impunity. "No created thing is holy in itself. It is only by virtue of our observance of the Torah in accordance with God's will that anything can be said to be holy."¹³ Let us now begin our investigation of the idea of the holiness of the land with the perspective that we have gained from R. Meir Simha.

The first element in the Jewish idea of the holiness of a place is that it is in a special way associated with God or with the Divine Presence. The burning bush episode is the first occasion in the Bible in which a particular place is designated as holy. Moses is instructed by the voice which addresses him, "Remove your sandals from your feet for the place on which you stand is holy ground." Immediately afterward the voice identifies itself as the God of Abraham, Isaac and Jacob. In a similar encounter Joshua is also told to remove his sandals because "the place where you stand is holy." This is also followed immediately by a direct address from God.¹⁴ It seems clear that what makes a place holy is just the fact that God appears there to man. It is important to note that neither of these sites acquired permanent holiness, since their direct

The Holiness of the Holy Land

association with the Divine Presence was not an ongoing reality. Similarly, Mount Sinai is designated a holy place during the period of the revelation. Moses is commanded to "set bounds about the mountain and sanctify it."¹⁵ As the place of revelation, the place where the Divine Presence becomes manifest, once the revelation is complete and the people are forbidden to ascend it. However, once the revelation is complete and God no longer reveals himself there, it loses all its holiness. At the end of the revelation a ram's horn sounds to indicate the withdrawal of the Presence. Then the people may ascend the mountain.¹⁶ We know, of course, that Mount Sinai has no special status as holy in subsequent Jewish history, there being no further association with God. What is fundamental to all claims about the holiness of the land of Israel is the affirmation that God is in some special way present in this land. This is a metaphysical claim whose implications we shall try to clarify.

We can gain useful insight into the general notion of holiness of place from the work of Mircea Eliade, one of the most distinguished contemporary historians of religion. "For religious man," says Eliade, "space is not homogeneous . . . some parts of space are qualitatively different from others."¹⁷ In Eliade's account there are two basic factors in the idea of sacred space. The first is that "Revelation of a sacred space makes it possible to obtain a fixed point and hence to acquire orientation in the chaos of homogeneity."¹⁸ The second point is that the sacred represents that which is objectively real in the fullest sense of the term. The sacred is true being. "Religious man's desire to live in the sacred is in fact equivalent to his desire to take up his abode in objective reality, not to let himself be paralyzed by the never-ceasing relativity of purely subjective experiences, to live in a real and effective world, not in an illusion."¹⁹ It may be that Eliade overestimates the philosophical sophistication of ancient man when he expresses the idea of the sacred in such abstract terminology. Yet, he seems to have discovered essential features of sacred place which can help us understand and illuminate the biblical-rabbinic view.

The metaphysical claim that a sacred place is one where God is present in a special way is supported consistently by scriptural and rabbinic texts. We already cited some of these texts with respect to temporarily holy places outside the land of Israel. The evidence for the sanctuary, the Temple, Jerusalem, and Eretz Israel is widespread and familiar. The first commandment with respect to the sanctuary makes the point unmistakably clear. "And let them make Me a sanctuary that I may dwell among them."²⁰ It is in the sanctuary that God will meet Moses and speak to him directly.²¹ The fact that it is the place where God is present is what makes it holy. "For there I will meet with you, and there I will speak with you, and there I will meet with the Israelites, and it shall be sanctified by My Presence. I will sanctify the Tent of Meeting and the altar . . . I will abide among the Israelites, and I will be their God."²² Solomon prays that his Temple be consecrated as a place where the Divine Presence is located, "a place where You may dwell forever."²³ God, in turn, informs Solomon that his prayer is answered. "I consecrate this house which you have built and I set My name there forever. My eyes and My heart shall ever be there."²⁴ Maimonides explicitly associates the holiness of the

Temple and of Jerusalem with the Divine Presence. It is because of the Shekhina which is there that these places are holy. More precisely, it is the presence of the Shekhina which constitutes their holiness.²⁵ As to the land itself, the presence of God there is a recurring theme in scripture and in rabbinic literature. It is the land in which God dwells, and by virtue of that it is holy.²⁶

In Eliade's terminology this is space which is "qualitatively different" from all other space. Its difference consists in the fact that in a way that is unique God is present here and may be encountered here as nowhere else. This is what is implicit in the view that prophecy is only possible in the land of Israel. Rabbinic and philosophic sources strongly support this claim, even while fully cognizant of those instances of recorded prophecy that took place outside of the land of Israel.²⁷ Insofar as prophecy is a form of direct encounter between man and God, it is in the land of Israel, where the Shekhina dwells, that such a meeting can be expected to take place.

God is, of course, not restricted to any one place. To speak of Him in spatial terms generates serious philosophical/theological problems. Yet, once we allow ourselves to use such language, we are accustomed to think of God as omnipresent. Nevertheless, it is one of the central doctrines of classical Judaism that the omnipresent God concentrates his Presence in a metaphysically special way in the sanctuary and in all the land of Israel. The Mishna seems to be sensitive to this point when it states that "The land of Israel is holier than all other lands."²⁸ Note that it does not assert that the land of Israel is the *only* holy land. Since God is present everywhere, and since He may reveal Himself wherever He chooses, we cannot restrict holiness *a priori* only to the land of Israel. Mount Sinai was holy during the time of the revelation, and the same is true of the other places where God revealed Himself to man. Each such place is *admat kedeshi* for as long as it serves as the site of revelation or theophany. What distinguishes the land of Israel is that the Shekhina is there not only for a brief moment, but as an ongoing metaphysical reality. Those who dwell there live in the immediacy of the Divine Presence in a way that is distinct from every other place. If we accept Eliade's identification of the sacred with objective reality, then it is evident that to live in God's Presence is to live in objective reality in the fullest sense. The God of Israel identifies Himself as "I am that I am," i.e., as pure being.²⁹ He alone is objective reality, the Being from whom all other existence derives. In Him there is no illusion, no mere appearance, no relativity, no subjectivity. To live in His Presence is to live in the fullest reality.

We might ask why the universal God should permit Himself to be represented in so limited a way, why He should associate Himself with the seeming restrictions of a particular place. Solomon gives voice to the problem at the consecration of the Temple. He asks, "But will God really dwell on earth? Even the heavens to their uttermost reaches cannot contain You, how much less this House that I have built!"³⁰ And Isaiah, transmits the divine message, saying, "The heaven is my throne and the earth is my footstool. Where could you build a house for Me; what place could serve as My abode?"³¹ From the Bible and rabbinic sources it seems clear that designating a single locale as *the*

The Holiness of the Holy Land

holy place — sanctuary, Temple, Jerusalem, the land of Israel — is a concession to a profound human need.

The sin of the golden calf is the key to understanding this point. Judaism put an inordinately heavy burden on the people in demanding faith in and loyalty to a God who is totally abstract. We are forbidden to make any concrete images which purport to be icons of the divine, or even simply reminders of the divine. The God of Israel, conceived in absolute metaphysical purity, is being as such, the ground of all being. How can man relate to such a God? Perhaps the original hope was that the Israelites would be the bearers of this philosophically pure faith despite its difficulties. As the biblical chronicle teaches us, however, history conquered philosophy. So long as Moses, the living concrete bearer of the divine message, was present among them, the people were able to maintain their faith. After the revelation at Sinai, the people plead with Moses, "You speak to us, and we will obey, but let not God speak to us, lest we die."³² Moses reassures the people and seeks to calm their fears. He tells them that God has only come to test them "in order that the fear of Him may be ever with you."³³ Obedience to God, trust in Him and loyalty to Him will be required of the people, not only when they stand at the foot of Sinai and experience His Presence directly, but always and in all circumstances, even when He is not evident.

That high standard exceeds their grasp. With Moses absent, they lose their confidence in the omnipresent, but incorporeal, God. They respond to their own doubt and perplexity by creating a concrete physical image. Commentators differ in their interpretation of just exactly what the Israelites intended in proclaiming, as they danced around the calf, that this was their god who had brought them out of the land of Egypt. At the very least, they must have felt that they had captured in the image of the golden calf some concretization of the divine power which had saved them from slavery. They could not accommodate themselves to a religion which demanded of them absolute trust in a God who could not be seen or imagined. Metaphysical abstraction had become the enemy of a vital religious faith.

The sanctuary should be understood, in the biblical context itself, as a divine concession to the fact that even this people could not fully escape the limitations which their own finitude put on them. They may not have gone the way of their pagan neighbors, nevertheless, they faced a problem which continually confronts biblical religion. The later Christian solution is to concretize the divine in a single human figure. Whatever theologians then do to try to preserve the spirituality and incorporeality of their God, it is undeniable that the concretized human figure serves the needs of the people who cannot live with the pure abstraction. Christianity can focus its attention on a man (even if he be, metaphysically, one person in the trinity) who has a name, who lives at a certain time and in a certain place, who has a history, and to whom members of that religious community can relate without any extraordinary effort of intellect or imagination. They can, and do, produce concrete symbols, representations in painting and sculpture; in short, they have those aids to the religious imagination which are denied to the Jew as a matter of non-negotiable principle.

Yet, even Judaism, albeit with the greatest of care and restraint, had to make some concession to man's limitations. The Jewish concession takes the form of the legitimation of holy place. No figures of God, no images of God, but yet a place which is consecrated as the special locus of Divine Presence. The clue to the accuracy of this claim is openly present in the Bible itself. Ignoring the chronological sequence of events, the biblical text sets the episode of the golden calf directly in the center of the chapters that deal with the building of the sanctuary. It is almost as if the sanctuary chapters are a protective wrapping around the sin of the golden calf, providing the one legitimate alternative to the totally illegitimate way in which the people fulfilled their need to concretize the divine.

The point is made most explicitly in a midrashic comment to Exodus 38:21. In summing up the accounts of all that went into the building of the *mishkan*, the sanctuary in the desert, it is referred to there as *mishkan had'adu*, the sanctuary of testimony. Rashi cites in his commentary to this phrase a midrash, which, in his version, reads, "The tabernacle was a testimony to Israel that God had shown Himself indulgent to them in respect to the incident of the golden calf, for through the Temple He made His Shekhina dwell amongst them."³⁴ This comment follows out the clue which is present in the text of the Torah and makes its point explicit. Recognizing that the sin of the golden calf was not an act of malice, but a result of the people's inability to relate to a divine Being who is totally abstract, God legitimated their need by providing them with a holy place. The root characteristic of that holy place is that it is a focus of Divine Presence, not simply in the way in which God may be said to be present everywhere and always, but with a special intensity reserved for that chosen place. It is there that man may encounter God and be assured of his reality in a manner unlike that which is possible in any other place. God has answered the people's need and Solomon's question with an act of gracious self-limitation. No image of Him may be made. The people must never again profane the Divine Being by reducing it to works of human art and imagination. In turn, God will respond by making Himself present to them in their sanctuary, in their holy city, in their holy land. His holiness makes the place where He is specially present also holy.

Some thinkers (and some midrashic texts, as we noted earlier) see an additional element in this metaphysical holiness of the land which has become holy by virtue of the Divine Presence concentrating itself there. They argue that this means that the density of the land of Israel is determined by God alone, never by any other supernal forces. Nahmanides, commenting on Leviticus 18:25, makes this point explicitly in his account of the cosmic order. In his view, God assigned to each land and the nation dwelling therein a supernal power which controls the destiny of the people and the land. This doctrine, rooted in astrological principles, conceives human destiny to be determined in large part by the various heavenly bodies. According to Nahmanides, only one people and one land are exempt from the control of these powers, namely, the land of Israel and the people of Israel. They stand directly and exclusively under God's providential care. No other power has any control over them. This is one more

The Holiness of the Holy Land

aspect of the doctrine that the people and the land of Israel are holy, that is, they are in a special and intimate connection with God. Where He is present no other power can be present.

This account of the metaphysical meaning of the holiness of the land is extended and intensified by Rabbi M. M. Kasher in a polemic against those who argue that the contemporary Zionist settlement of the land and the establishment of the State of Israel are the work of satanic and demonic powers. Rabbi Kasher bases his views on Nahmanides and on the Zohar where he finds strong confirmation for his position. "It is an established principle which is set forth in the holy Zohar that in the land of Israel the *sitra ahara* (i.e., the satanic forces) have no power whatsoever at any time . . . The land of Israel is specially consecrated to His Name, and all that occurs there occurs under His direct guidance without the intervention of any other powers . . . It follows that we cannot attribute any event in the land of Israel to the power of the *sitra ahara*."³⁵ This is a natural extension of the metaphysical principle that God is present in a special way in Eretz Israel. The presence of the ultimate power excludes all lesser powers, and certainly excludes any powers which are hostile to the divine intent and purpose.

From the biblical materials on there is an additional corollary of the holiness of the land. It is always conceived as a place of great material abundance. It is the land which flows with milk and honey. It is as if the Divine Presence guarantees not only spiritual elevation but also material prosperity. Even the faint-hearted spies, sent to report to the tribes in the desert on the state of the land they are about to enter, admit that the crops are incomparable in quality and richness. This theme is so common throughout scripture and tradition that there is no need to cite sources. For the present, it is sufficient for us to record this added element of the holiness of the land, an element which is directly associated with its having been selected by God and endowed with His special providential care. "It is a land which the Lord your God looks after, on which the Lord your God always keeps His eye, from year's beginning to year's end."³⁶

The holiness of the land is not inherent or automatic. Despite those authorities whom we cited earlier, the weight of evidence seems to make clear that the land becomes holy only when the Jewish people do certain things to make it holy. If it is true that there is some kind of holiness inherent in the land from the time of creation—a point which we are not prepared to grant—it is nevertheless the case that the land of Israel does not become effectively a holy place until it is properly consecrated by the Israelites. This involves first the conquest of the land by Joshua, and at a later time the return of the land to Jewish control in the time of Ezra. Until man has done his work, the special divinely blessed character of the land will not be evident. This work consists not only of the initial conquest, but of the ongoing reconsecration which is implicit in the observance of those special mitzvot which are directly connected with life in the land of Israel, the *mitzvot hateluyot ba'aretz*. Setting aside tithes and heave-offerings, observing the sabbatical year, leaving the gleanings of the field and the corners and the forgotten sheaves for the poor, these and all the

other agricultural laws which are peculiar to the land of Israel are man's contribution to the holiness of the land. They are man's way of affirming the divine claim on the land and its produce. This land is rich and abundant only because God is specially attached to it. However, until and unless man does his part, there will be no true holiness in the land. The point is made earlier with respect to the sanctuary. "And let them make me a sanctuary that I may dwell among them."³⁷ Unless man does his work, i.e., building the sanctuary, God will not be present. Although no place is holy unless God makes it a center of his holy Presence, it appears that God does not choose to dwell in land or sanctuary until man has first done his work.

This brings us to the second major element in the idea of the holiness of the land. There is in this holiness a moral dimension which is the direct counterpart of the metaphysical dimension. For the land to be holy it must be a center of specially intense and focussed divine indwelling. However, God has made clear to us that His presence is contingent not only on His choice of the place and on our performance of the specifically cultic and agricultural commandments. It is equally dependent, in addition, on our fulfillment of *all* His commandments. The Torah teaches us that the people must be holy for the land to be holy, that is that God will only dwell in the land if the people who dwell there are god-like. "Ye shall be holy, for I the Lord your God am holy."³⁸ *Imitatio dei* is the necessary condition for the children of Israel to merit God's special love, His special concern, and His presence in their land. We can imitate God only by observing His commandments. To be holy, in imitation of the divine holiness, means for man to fulfil the terms of the covenant at Sinai. There it is stated explicitly that, "If you will obey Me faithfully and keep My covenant you shall be My treasured possession among all the peoples. Indeed, all the earth is Mine, but you shall be to Me a kingdom of priests and a holy nation."³⁹ The penalty for disobeying the law and breaking the covenant is that the land will turn barren, the people will be exiled, and God's presence will be hidden. The main elements of the holiness of the land will be hidden from all public awareness. God may continue to dwell in the holy land even when Israel has been exiled, but at such a time He hides His presence and is no longer readily and intimately known to those who continue to make their home in his land.⁴⁰

This moral dimension of holy place is in accord with Eliade's point that it is through sacred space that we "acquire orientation in the chaos of homogeneity." The orientation which is acquired here constitutes the value structure for all of human life. Wherever man is in the presence of God, he is in a holy space. That relationship demands of man abandonment of all relativity of values, the denial of any subjectivity in morals. God provides the general principles as well as the specific rules of appropriate human behaviour. We relate to Him through the acceptance and fulfilment of His commandments, through orienting ourselves to all of life's concerns using the divine perspective as our guide. As divinely oriented beings, we can live in His land. When we choose to reject His way, we become unworthy by virtue of that choice to be

The Holiness of the Holy Land

in His presence. Under those conditions, the Torah makes clear, the holy land can no longer suffer even our physical presence.

The archetypal model which teaches us the essential elements of this divine-human relationship may be found in the Garden of Eden episode. Man, in his primal state, first establishes and exemplifies all the points that we have made about life in the holy land. Adam lives in a setting which prefigures in detail the later holy land situation. He is in the immediate presence of God. The Divine Being is there; He is readily accessible; He makes Himself manifest to Adam directly. The place itself is one of great abundance. It contains every kind of fruit, all the produce that one can possibly want, and it is available freely and with little effort. Finally, although the abundance is the gift of God, it requires some work on the part of man. There is initially no vegetation, no fruit and no grain, because God had not yet sent rain to the earth, and also because "there was no man to till the soil". Man must do something to supplement God's acts in order to produce the fruits of the earth. That is why even in the Garden of Eden man is expected "to till it and to tend it."⁴¹ Adam's life is given form and structure through the duty which God imposes on him. From the first moment that he is situated in Eden, God commands him not to eat of the fruit of a particular tree. Man can only be man, which is to say he can only become the bearer of the image of God, if he accepts and fulfils the divine mandate. He must orient himself in his space in accordance with the divine perspective. He may be totally perplexed by God's commandment: He may not understand why this one tree is forbidden to him. That is of no consequence. All that matters is that he should recognize that he cannot live with the holiness of the divine unless he commits himself fully to the divinely given commandment. For Adam, God's perspective provides the only true source of values, the divine orientation which gives axiological form to his otherwise relativistic and subjective world.

When Adam and Eve choose to sin, they have broken the terms of their covenant with God. They give priority to their moral subjectivity over the divine objectivity. The consequences follow necessarily. They are banished from that special place because they are no longer worthy or able to live in intimate relationship with the Divine Being. In place of the ready abundance which graced their lives with so little labor on their part, they will now have to struggle for a living. Thorns and thistles will result from their labors, and they will have to earn their living by the sweat of their brows.

In Eden, the best of worlds, man is granted all that he truly needs, all that he aspires toward. The highest material and spiritual blessings are his, and all that is asked is that he be faithful to God. The children of Israel, about to enter the promised land, are in precisely the same situation. They are offered a chance at a life of holiness in a holy place. If they observe God's commandments, they will be worthy to live in the land where He is uniquely present. They will be blessed with that special fellowship with God which is man's deepest need and highest aspiration. They will also be granted material prosperity with little effort so that they can fully enjoy their spiritual rewards. The penalty for

breaking the covenant is banishment from the Divine Presence and a life in exile characterized by pain and struggle for survival. A profane people cannot have its home in a sacred place. "You must keep My laws and My norms, and you must not do any of those abhorrent things . . . for all those abhorrent things were done by the people who were in the land before you and the land became defiled. So let not the land spew you out for defiling it; as it spewed out the nation that came before you."⁴² Just as a person who is defiled, in a state of uncleanness, may not enter the sanctuary, so people who are morally defiled may not be present in that larger sanctuary which is the holy land.

These are the main features of the concept of the holiness of the Holy Land. First, it is the place in which there is a special metaphysical reality. God is uniquely present in that place. Second, its holiness is not inherent, but requires specific acts of conquest by the Israelites and ongoing reconsecration through observing the commandments that are specifically tied to the land. Third, the people must be God-like in their own behavior. They must be holy to be worthy to live in the presence of the truly Holy. In practice this means that they must honor the covenant by doing all God's commandments. If they fail, they defile themselves and the land. It will lose its material abundance and become barren. The people will be exiled. And God's presence in the land of His special choice will no longer be discernible. Living in the Holy Land under God's covenantal care is a kind of return to the primeval Paradise. The conditions for being there, the rewards and the dangers, are essentially the same.

We may ask, finally, whether this classical conception of the holiness of the land of Israel can have any meaning for us today. We live in largely secular societies in which ideas of the holy in general are alien. The idea of a holy land may seem even more alien to contemporary man. Our problem is aggravated by the fact that contemporary Israel is largely the creation of Jews who do not see themselves as bound by the ancient covenant. Is there anything left today then of holiness in the land of Israel? Can we understand the restoration of the people of Israel to its ancestral soil as more than a political act? Is there in this great event which has transformed Jewish existence in our time anything of the restoration of the holiness of the land?

A proper religious clarification of the question must itself come only from inside the tradition. As we noted earlier, there are those contemporary religious teachers, especially among the extreme right of the Hasidic world, who accept the distinction between the religious and the secular that was implicit in the questions raised above. They view secular Jewry, so-called, as the embodiment of the evil and demonic forces which are aimed at destroying Judaism, the Jewish people, and the holy land. From this perspective the questions answer themselves. Contemporary Israel is a satanic temptation which has pushed us to the edge of the abyss. There can be no talk of holiness in such a setting. It is the terrifying model of total defilement.⁴³

This is, however, a minority view. The vast majority of contemporary Jewish religious authorities view the modern Yishuv and the State as a positive development which sets us on the way toward spiritual rebirth as well as national sovereignty. Relatively few of them, however, have developed a clear

and coherent theory which addresses our questions in the contemporary setting. Among those who did deal with the question, the most eminent by far was the late Chief Rabbi Abraham I. Kook, and we shall try here to summarize his views. They seem to revolve around two major points. The first is a rejection of the now common distinction between religious and secular Jews. The second is his conviction, based on his reading of all the sources, that today, as in antiquity, full spiritual development is possible for a Jew only in the land of Israel. It is the center of holiness in the world, the truly holy place, and there alone can a Jew fully encounter the divine and thereby become what he properly should be as a person.

The categorization of some Jews as "secular" as over against others who are "religious" is in R. Kook's view a total distortion of reality. Every Jew is in the depths of his soul oriented towards restoring the covenantal bond of holiness. Although a Jew may not be conscious of this deep religious concern, it is present in him as part of his essential nature. Writing to a critic who chastises him for his "Zionism", R. Kook defends himself by appealing to the special nature of the Jew, the special nature of the land and the effect of their being joined together. He explains that he supports the Zionist effort because Eretz Israel is "God's land which he chose and loves above all other places on earth. It has the special holy power to induce prophecy and to cause the holy spirit to dwell in us. By virtue of being present in that land one merits a place in the world-to-come. Its special virtues protect even the wicked. . . . Whoever tried to turn toward the path of virtue and to speak good concerning Israel, even if that person is not engaged in doing God's will, is to be praised. It is certain that even in the least pious Jew — every one without exception — there are many gems of good deeds and virtuous character, far more than we can imagine. There can be no doubt that the land of Israel serves to elevate and to sanctify them. If all this is not immediately evident in our contemporaries, then it will become evident in their children and grandchildren."⁴⁴ Every Jew is in the depths of his soul oriented toward a life of holiness, and in the Holy Land alone can that orientation come to its full expression.

This conviction that the land of Israel is still holy today, i.e., that the Divine Presence and the divine power continue to function there, leads R. Kook to his repeated assertion that only in the land of Israel can each individual Jew discover his own true nature and his own spiritual power. As he puts it, "It is impossible for a Jew to be as devoted and true to his own deepest inner thought and imagination in the Diaspora as he can in Eretz Israel. Manifestations of the holy of whatever degree are relatively pure in Eretz Israel, while in the Diaspora they are heavily mixed with dross and impurity. Indeed, the greater one's yearning for and attachment to Eretz Israel, the purer his thoughts become, because they are rooted in the atmosphere of the land of Israel."⁴⁵ This doctrine is encapsulated in a single remarkable statement: "The hope for redemption is the stabilizing force of Diaspora Jewry, while the Jewry of Eretz Israel is the very redemption itself."⁴⁶ Since redemption is not simply a matter of physical return to the land, but at the same time the achievement of spiritual fulfillment, it is evident that R. Kook believes that the land of Israel continues to

be holy in the classical meaning of the concept. It is still the land of the indwelling of the Shekhina. Jews who are there have by virtue of that very fact already been blessed with a great measure of redemption.

This contemporary restatement of the meaning of the holiness of the holy land is not universally accepted even in religious circles, as we already noted. Militant secularists who deny the deeply hidden religious motivations which R. Kook ascribes to them also reject such a view. There is, however, one aspect of contemporary Israel whose holiness must evoke near universal assent. In Jewish teaching one of our highest duties is to do all in our power to save human lives. One who devotes himself to this duty with all his being is certainly fulfilling, at least, a most important aspect of the covenant. A place that makes such saving action possible must be seen as a place which is itself an instrument of the covenant. In the eloquent language of Abraham Joshua Heschel, "No act is as holy as the act of saving human life. The Holy Land, having offered a haven to more than two million Jews—many of whom would not have been alive had they remained in Poland, Russia, Germany, and other countries—has attained a new sanctity."⁴⁷ As these lines are being written, we have just learned of the remarkable rescue of thousands of Ethiopian Jews who were dying of starvation and neglect. These Jews, as well, have been given life and a home in Israel. The life-saving activity that was begun much earlier in this century continues to be a central commitment of the land and its people. Whether they know it or not, they are doing God's work in a way in which no Jew could hope to do it anywhere else in the world. The people are doing their part to sanctify the land, and we believe that the Divine Presence in the land does its part to sanctify the people.

NOTES

- 1 See, e.g., Ex. 15:13; Is. 11:9, 64:10; Ps. 78:54. The idea is a biblical commonplace which is repeated in various forms throughout the Bible. Extensive discussions of the place of the land of Israel in Judaism are contained in W. D. Davies, *The Gospel and the Land*, (University of California Press, 1974), and W. D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, (University of California Press, 1982). See the comprehensive bibliographies in these books for a survey of literature in the field.
- 2 Ex. 3:5; Zech. 2:16.
- 3 M. Kelim, 1:6.
- 4 S. Terrien, "The Omphalos Myth and Hebrew Religion," *Vetus Testamentum* 20 (1970), 334.
- 5 *Sifre Deut.*, Ekev, 37, ed. L. Finkelstein, p. 70.
- 6 See, e.g., b. Taanit, 10a, and other parallels noted by Finkelstein in his notes to *Sifre Deut.*
- 7 H. and H. A. Frankfort, "Myth and Reality," in H. and H. A. Frankfort, et al., eds., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, (The University of Chicago Press, 1977), 21. For a general discussion of this topic see Richard J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, (Harvard University Press, 1972). The subject has been taken up anew most recently in Jon D. Levenson, *Sinai and Zion*, (Winston Press, 1985).
- 8 Hayyim David Halevi, *Mekor Hayyim*, Vol. 5, Sec. 266. Similar views, though not well developed, are present in the *Kafkor va-Ferai* of R. Estori ha-Parhi of the early fourteenth century. Echoes of such views appear in more recent rabbinic authorities, but they are rarely restricted to the purely metaphysical claim that the land of Israel has a natural holiness which was infused into it at the time of creation.

The Holiness of the Holy Land

- 9 Tanhuma, *Re'eh*, 8; see also Tanhuma, *Bemidbar*, 17. In these and similar texts priority of creation, centrality in the world, even being beloved by God, are not directly associated with intrinsic holiness of the land.
- 10 For a similar position to that of Halevi, using similar sources, see E. T., 2, 213-214b, s.v., Eretz Yisrael.
- 11 Y. Leibowitz, *Emunah, Historia, ve-Arachim*, (Akademion, Jerusalem, 1982), 133. See also, *ibid.*, 213. This theme recurs frequently in the published work and in the public addresses of Professor Leibowitz. For a sharp attack on Leibowitz's views see, *Shehila Lishmah: Kelipet Yeshayahu Leibowitz*, (El Hashorashim, Jerusalem, 1983). In this collection many aspects of Leibowitz's thought are subjected to severe, often *ad hominem*, criticism. For a sustained attack on his views concerning the holiness of the land of Israel see the article by M. Hen, pp. 257-266.
- 12 b. Gitin 56b.
- 13 *Meshikh Hokhma*, (Jerusalem, 1927), 94-95.
- 14 Joshua 5:15-6:5.
- 15 Ex. 19:23; cf. Ex. 19:12.
- 16 Ex. 19:13. Elijah's experience of revelation at Sinai (Horev) is also a temporary phenomenon that confers no ongoing sanctity on the place. Cf. 1 Kings 19:8 ff.
- 17 Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, (Harper & Row, 1961), 20.
- 18 *Ibid.*, 23.
- 19 *Ibid.*, 28.
- 20 Ex. 25:8. Here the emphasis is that God will dwell *betokham*, in the people, rather than in the place. However, see the passage cited from Ex. 29:42-45 for the clear case of holiness of the place.
- 21 Ex. 25:22.
- 22 Ex. 29:42-45.
- 23 1 Kings 8:10-13.
- 24 1 Kings 9:3.
- 25 M. T., Bet Habehira 6:16.
- 26 Num. 35:34. The association of God's presence with the sanctuary, the holy city, and the holy land is a theme that recurs throughout the Bible, and it is regularly related to the holiness of place.
- 27 See, e.g., *Mekhilta d'Rabbi Yishmael*, Pisha 1, ed. Horowitz Rabin, p. 2, 11, 10ff. See notes there for the parallel rabbinic sources. For a classic case of the philosophic treatment of this topic see Judah Halevi, *Kuzari*, II, 12-14, 50 and *passim*.
- 28 M. Kelim 1:6.
- 29 Ex. 3:14.
- 30 1 Kings 8:27.
- 31 Is. 66:1.
- 32 Ex. 20:16.
- 33 Ex. 20:17.
- 34 Rashi to Ex. 38:21. Tanhuma, Pekudei 2 has slightly different language but conveys essentially the same idea. The version in Tanhuma Buber is much fuller and even more explicit than that in Rashi or the regular Tanhuma text. The same is true of the text in Ex. Rabbah, Pekudei 51, 3 which is almost exactly parallel to Tanhuma B.
- 35 Menahem Mendel Kasher, *HaTeKufah Hagedolah*, (Jerusalem, 1969), 287-288. Much of this book is directed against the doctrines of R. Joel Teitelbaum of Satmar and his followers.
- 36 Deut. 11:12.
- 37 Ex. 25:9. There is a well-known talmudic debate over the question whether Joshua's conquest conferred permanent holiness on the land for all future time, but no one normally holds that the halakic status of holy land was present in Canaan before it was conquered and became the land of Israel.
- 38 Lev. 19:2.
- 39 Ex. 19:5-6.

⁴⁰ Deut. 31:17-18; Ex. 39:23-24. *Hester panim*, the withdrawal of the Divine Presence, is consistently viewed as the greatest of curses. See, e.g., Ps. 13:2. The theme is one of the most persuasive in the Book of Psalms as it is throughout Scripture and rabbinic literature. The terminology of *hester panim* does not occur in the two long passages of *tokehaha* in Leviticus and in Deuteronomy. There is no doubt, however, that it is an important underlying element.

⁴¹ Gen. 2:5; 2:15.

⁴² Lev. 18:26-28.

⁴³ This is the continuing theme of much of the writing of R. Joel Teitelbaum of Satmar.

⁴⁴ R. Abraham Isaac Hakohen Kook, *Iggerot HaR'iyah*, Vol. 2, (Jerusalem, 1962), 194.

⁴⁵ *Idem*, *Orot*, (Jerusalem, 1961), 10. Here and in the next quotation I follow largely, although not completely, the translation of Arthur Hertzberg in his *The Zionist Idea*.

⁴⁶ *Ibid.*, 9.

⁴⁷ Abraham Joshua Heschel, *Israel: An Echo of Eternity*, (Farrar, Straus and Giroux, 1969), 113.

Educating the Humanist Physician

SEYMOUR M. GLICK

The subject of humanism in medical education is currently receiving widespread attention. If one is to judge by the media there is much dissatisfaction in the Western world with the physician, and the problems may indeed be worsening. Even were the charges to be exaggerated or unjustified, the apparent negative attitude towards the physicians' humanistic behavior deserves serious attention. Societal reactions to events or situations are not necessarily determined by the objective data but often rather by the public perception of those events or situations. If the general public believes that physicians slight patients and their families, and that the medical profession is interested in organs and not in the whole human being, that perception, valid or not, determines the reaction of the public and one dare not ignore this view. Unfortunately, these allegations have much validity.

These problems are not new. Complaints about physicians fill the literature from antiquity. In the present century, Tolstoy, in *The Death of Ivan Illich* describes most dramatically the plight of the dying Ivan Illich who is faced with insensitive and overbearing physicians. More recently, in the bitter and tragic book *Heart Sounds* a physician's wife relates the difficulties her husband underwent as a patient. Extreme condemnation of the medical profession can be found in the writings of Illich whose litany of charges essentially accuses the medical profession of doing more harm than good. The alarming growth in the popularity of quacks and of a variety of alternative forms of medicine are eloquent testimony to the unhappiness of the public with medicine as it is currently being practised in the West.

An examination is in order of some of the root causes for the neglect of the human aspect of medicine by a profession which should epitomise compassion. Perhaps thereby some possible solutions of the problems may emerge.

One should perhaps first dispose of a common misconception which claims that an inherent contradiction exists between science and humanitarianism. This approach posits that the growth and expansion of science and technology almost automatically diminishes humanity and humanism. I find this alleged contradiction unacceptable; there are few valid reasons why physicians cannot simultaneously provide scientifically sound and profoundly compassionate health care.

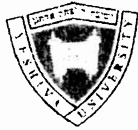
THE STATUS OF JERUSALEM IN CHRISTIANITY AND ISLAM

Jacob J. Schacter

Adath Israel, San Francisco

May 2, 2009

Adath
Israel



Yeshiva University
CENTER FOR THE JEWISH FUTURE

BRIEF HISTORICAL OVERVIEW

Akedah

'Ir David

Building of the Temple by Solomon, c. 10th century B.C.E.

Destruction, 586 B.C.E.

Second Commonwealth, c. 520 B.C.E. - 70 C.E.

c. 50 C.E., Council of Jerusalem (Acts XV)

70-638, under Roman and Byzantine domination

638-1099, Moslems

1099-1187, Latin Kingdom of Jerusalem

1187-1917, Seljuk, Mamluk and Ottoman Turks (Moslems)

1917-1948, Britian

"If any man thirst, let him come unto me and drink"
(words of Jesus in John 7:37)
Commentary of St. Augustine, In Ioannis Evangelium, Tract xxxii
(P.L. XXXV, col. 1642):

When we thirst, then we should come - not with our feet but rather with our feelings, we should come not by wandering but by loving. In an inward way to love is to wander. It is one thing to wander with the body, and a different thing to wander with the heart. He who wanders with the body, changes his place by the motion of the body, he who wanders with the heart, changes his feelings by the motion of the heart.

St. Gregory of Nyssa, Letters (P.G. XLVI, col. 1013):

" . . . advise therefore the brethren to ascend from the body to God, rather than from Cappadocia to Palestine"

St. Jerome, Epistle LVIII (P.L. XXII, col. 581):

"The heavenly sanctuary is open from Britian no less than from Jerusalem, for the Kingdom of God is within you"

LETTER 67

TO ALEXANDER, BISHOP OF LINCOLN

Letters of
St. Bernard
of Clairvaux

To the honourable Lord Alexander, by the grace of God Bishop of Lincoln, that he may desire honour in Christ rather than in the world, from Bernard, Abbot of Clairvaux.

He writes to tell you that your Philip has found a short cut to Jerusalem and has arrived there very quickly. He crossed 'the vast ocean stretching wide on every hand' with a favourable wind in a very short time, and he has now cast anchor on the shores for which he was making. Even now he stands in the courts of Jerusalem and 'whom he had heard tidings of in Ephrata he has found in the woodland plains and gladly reverences in the place where he has halted in his journey'. He has entered the holy city and has chosen his heritage with them of whom it has been deservedly said: 'You are no longer exiles or aliens; the saints are your fellow citizens, you belong to God's household'. [His going and coming is in their company and he has become one of them, glorifying God and saying with them: 'We find our true home in heaven'.] He is no longer an inquisitive onlooker, but a devout inhabitant and an enrolled citizen of Jerusalem; (but) not of that earthly Jerusalem to which Mount Sinai in Arabia is joined, and which is in bondage with her children, but of that free Jerusalem which is above and the mother of us all.

2. And this, if you want to know, is Clairvaux. She is the Jerusalem united to the one in heaven by whole-hearted devotion, by conformity of life, and by a certain spiritual affinity. Here, so Philip promises himself, will be his rest for ever and ever. [He has chosen to dwell here because he has found, not yet to be sure the fulness of vision, but certainly the hope of that true peace, 'the peace of God which surpasses all our thinking'. But this blessing, although he has received

Letters to the Editor

Wall St Journal

Christians and Jerusalem

Cynthia Ozick, in her Oct. 30 editorial-page commentary "Violence Scars the Holy Land; Why Aren't Christians Speaking Out?" wonders why Christians aren't speaking out about who should have control of Jerusalem. The answer is simple: We don't have a dog in this fight.

Since we believe that God is everywhere and His love is shown to us by the actions of our fellow men and women, we have no particular attachment to places of historic significance. We make pilgrimage neither to Rome nor to Canterbury. We believe that God is as much at home in East Palo Alto as in East Jerusalem.

Oakland, Calif.

DAVID ROBINSON

Christian belief risks "annihilation" if the Temple Mount falls under the control of the Palestinians. As tragic as that might be for other reasons, it can never mean "the erasure of the heart of Christianity," because the heart of Christianity was never a geographical site. It is the redemption and rebirth of the hearts of men and women that Jesus accomplished through his death on the cross. Christians should certainly speak out in defense of truth and justice whenever these issues are at stake. But we need never do so out of fear for the future of our Christian faith.

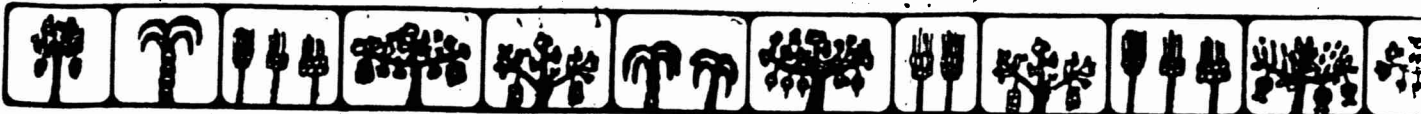
FAITH GRANT

Graham, N.C.

* * *



Ecclesia and Synagoga on Strasbourg Cathedral. c. 1230.



Christians call for a shared Jerusalem

The Rev. H. George Anderson, Presiding Bishop, Evangelical Lutheran Church in America • The Most Rev. Edward L. Browning, Presiding Bishop, The Episcopal Church • The Rev. Dr. Joan Brown Campbell, General Secretary, National Church of Christ in the USA • The Rev. Dr. Thom White Wolf Pascoe, General Secretary, General Board of Church and Society, United Methodist Church • Dr. Richard L. Hamm, General Minister and President, Christian Church (Disciples) • The Rev. Dr. Clifton Krippeck, Stated Clerk of the General Assembly, Presbyterian Church (USA) • Sister Claudette LeVardere, M.M., President, Central Governing Board, Maryknoll Sisters • Very Rev. Joseph LeVoeque, C.M., Presiding Conference of Major Superiors of Men's Institutes • Dr. Ronald J.R. Mathies, Executive Director, Monrovia Central Committee • The Rev. Wesley Granberg-Michaelson, Reformed Church in America • The Rev. Dr. Donald E. Miller, General Church of the Brethren • Kara L. Nussell, Executive Director, American Friends Service Committee • Dr. Randolph Nugent, General Secretary, United Methodist Church • Metropolitan PHILIP (Sabbas), Orthodox Christian Archbishop of North America • The Rev. Paul H. Sherry, President, United Church of Christ • Fr. Kenneth F. Thoning, M.M., Superior General, Maryknoll Fathers and Brothers • Joe Volk, Executive Secretary, Friends of National Legislation. Joined by...

Organizations: Abiding Hope Lutheran Church, Littleton, CO, The Rev. Rob Berger • Address of the Board of Christ Peace and Justice Office, Sister Stephanie Martens, ABC • American Congregation, Church of the Redeemer, Jerusalem, The Rev. John C. Miller • American Missionary Association of America, The Rev. Melissa B. Johnston, Executive Director • Association of Leaders of Arab & Middle Eastern Heritage, Dr. Ryan Lahoud • Baptist Peace Fellowship of North America, Rev. Saraheed • Bay Area Worldwide Witness for Peace in the Middle East (San Francisco), The Rev. Lynn Grosjean • The Benedictine Group, Fr. John S. Gilchrist • Bethlehem 2000, Brenda Jones-Gutierrez • Bethlehem Bible College, Bethany Area • Bethesda Presbytery, Church & Society Committee, The Rev. Greg Albert • Church & Society Committee of Bishop-Landry Presbytery • Church of the Holy Family (Episcopal) Chapel Hill, NC, The Rev. Barbara K. Armstrong, Diocese • Council of United Methodist Women • Congregation of Mothers of the Immaculate Conception, The Very Rev. Walter M. Daniels • Congregation of St. Agnes, Mary C. Pellerin, CMA • Congregation of the Holy Spirit, USA-West, Fr. Donald S. Hunt, CSM, Provincial Superior • Council of the Presbytery of Elizabeth, NJ, Ruth M. Pangle, Stated Clerk • The Episcopal Church, Office of Government Relations, The Rev. Robert J. Brooks • Episcopal Church Center, The Rev. Canon Brian Gilman • Episcopal Diocese of California, Peace & Justice Commission, Judy Stewart • Episcopal Diocese of Pennsylvania, Bishop Allen Barthel • Episcopal Parish of Holy Trinity, Minneapolis • The Episcopal Peace and Justice Network for Global Affairs, The Rev. Jane Galtzer, Convener • Episcopal Peace Fellowship • ELCA, Metropolitan Chicago Synod, Fr. Freddie Ishida • ELCA Northeastern Ohio Synod, Church in Society Committee, Col. Jason • Evangelical Lutheran Church in America, Division for Church to Society & Division for Global Mission • First Church, Congregational, Cambridge, MA • First Presbyterian Church, Presbyterian Women, Allentown, PA • Global Concerns Committee, Methodist Presbyterian Church, Oakland, CA • Grace Church, Episcopal Peace Fellowship, Andover, MA • Grace Presbytery Peace-Justice Committee, The Rev. Henry Bush • Grand Rapids Dominicans, Leadership Team • Grace Pointe Methodist Church, Presbyterian Church (USA), The Rev. Dr. V.S. Bruce Ripley & The Rev. Gordon Mitchell • Hartung Presbyterian Church (New York), Church & Society Committee • Holy Land Pilgrims, Episcopal Cathedral of the Incarnation, Baltimore, MD • Institute for Global Education, Grand Rapids, MI • Ina Conference United Methodist Women • Kentucky Dominican Family Center of Southeastern & Pennsylvania, St. Adrian Holmstedt, OP • Louisville Committee for Israeli/Palestinian Peace • Market Square Presbyterian Church, Hantsburg, PA • Morristown Peace Church Mission, Margaret Ballard, OP • Maryland Alliance of Congregational Westchester • Maryland Alliance • New Jersey Chapter • Maryland Muslim Association of the Fyffth, Central Coordinating Board • Methodist Federation for Social Action, The Rev. George D. McClain • Middle East Fellowship of Southern California •

**Heritage, Hope and Home
of Two Peoples and Three Religions**

Jerusalem is a sacred city to Jews, Christians and Muslims, the Children of Abraham. All long for Jerusalem to be the City of Peace. For most of its history, the fate of Jerusalem was determined by war. Now the ancient hope for peace can become reality through negotiations.

Israeli leaders hold that Jerusalem should be Israel's capital under the sole sovereignty of the State of Israel. Palestinian leaders hold that traditionally Arab eastern Jerusalem should become the capital of a new State of Palestine.

As Christians committed to working for peace, we support a negotiated solution for Jerusalem that respects the human and political rights of both Palestinians and Israelis, as well as the rights of the three religious communities. We urge Jews, Christians and Muslims to open dialogue on these issues.

**Jerusalem at peace
cannot belong exclusively
to one people, one country or one religion.**

*Jerusalem should be open to all,
shared by all...
two peoples and three religions.*

**We urge the United States government to call upon negotiators to
move beyond exclusivist claims and create a Jerusalem that is a sign of
peace and a symbol of reconciliation for all humankind.**

National Middle Eastern Caucus — Presbyterian Church (USA) • A of United Methodist Church Task Force on Peace with Justice, Shri Coover • New England Chapter Methodist Federation for Social Dr. Richard E. Harding • New Hope Ministry, North Da Barabara • N Social Concerns Committee, East Siding • The Order of Poor Clares, St. Mary Pharamo • Parish for Peace, Joel Bird, President • Nancy Small • Peace Advocates of United Presbytery, Peoria C U • Social Justice Ministry, Roman Catholic Diocese of Joliet, IL • Ph of the San Francisco Presbytery, The Rev. Josh Shover, C Community Church, Pasadena, CA • Presbytery of Baltimore • P sion & Advisory Committee, Coagu-Synod, NY • The Presbytery System Church (USA), Janet Sabin, Stated Clerk • Presbyter Yes, Church & Society Department • The Presbyterian Church Presbyterian Church (USA) Washington Office, The Rev. Elaine Director • Presbyterian Peace Fellowship, Meta Hanna & Dr C Presbytery Council of North Puget Sound, Tom P. Stewart, Stated of Chicago, The Rev. Lisa Handlike • Presbytery of San Ferner Committee • Ridge-Crestal Lake (Presbytery) Presbyterian Chur Paul Parish, Naperville, IL • Norwich E. Minister • Sisters of Chr States of Christ, BWI, Regina M. Oatis, BWI • Social Justice F stea-East & Sacramento County/Diocese of Sacramento, Georgia Center • Society of Saint Edmund, The Rev. Joseph L. Hart • Sol once, United Methodist Women • St. Andrew's Episcopal Church, / Anna's Arab American Catholic Community, San Francisco, CA, Th • St. Augustine-by-the-Sea Episcopal Church, Santa Monica, CA • St. Paul, Christwood, OH • St. Joseph Arab American Catholic Co CA, The Rev. LeRoy Hill • St. Luke's Episcopal Church, Pease Episcopal Catholic, Palmetto Community Group, Seattle, WA • Si ediet Women's Reading Team • NC, Lucille Moten, President- Women, Presbyterian Church (USA) • Synod of Mid-America Pac tea, Presbyterian Church (USA) • The Synod of the Northeast, Pe (USA) • Synod of the Sun, Presbyterian Church (USA) • Synod • Presbyterian Church (USA) • The Transfiguration Conference C of Illinois • United Methodist Church, General Board of Global M Division • United Methodist Women, New York Conference • United • Waynesville District-North Carolina, Beth Grillo • United Pr- Pritland, NJ, Roger Butler • Washington Presbytery Carolyn J. Ju- United Church of Christ, Mid-East Committee, Bethesda, MD • B

Individuals: Arturo C. Adams • Randall A. Wilson • James & Madeline Alder • The Rev. Jonathan R. Abard • Linda Anderson • Harry W. Anderson, D.D. • Delain M. Anderson • The Rev. Susan R. Andrew • The Rev. William S. Anthony • Yvdi Andrea • Dall M. Armstrong • The Rev. Mary-Pat Ashby • Lynne Albertson • Betty W

If you agree, please cut out and complete this coupon and fax it to CMEP at 202-643-7532 or mail it to Churches for Middle East Peace, 110 Maryland Ave. NE, #108, Washington, D.C., 20002.

Dear Churches for Middle East Peace:

I support a negotiated solution for Jerusalem that respects the human and political rights of both Palestinians and Israelis, as well as the rights of three religious communities. I urge Jews, Christians and Muslims to open dialogue on these issues.

I believe the U.S. Senate Foreign Relations Committee should raise and recommend the concept of a shared Jerusalem during confirmation of the next U.S. Secretary of State. The committee's recommendation will have a crucial impact on how our country's foreign policy will proceed during the next few years, particularly in brokering peace in the Middle East and, equally important, a just and compassionate settlement in Jerusalem.

Name: _____

Address: _____

City: _____ State: _____ Zip: _____

Phone: _____ Fax: _____

Signature: _____



A joint program of the Washington offices of American Baptist Churches, USA • American Friends Service Committee • Christian Church (Disciples of Christ) • Church of the Brethren • Episcopal Church • Evangelical Lutheran Church in America • Friends Committee Fathers and Brothers • Monrovia Central Committee • National Council of the Churches • Presbyterian Church (USA) • Catholic Conference of Major Superiors of Men's Institutes • Unitarian Universalist Association • United Church of Christ • United Methodist Church

A Vatican Tie With Israel

The formal recognition between the Vatican and Israel ends a diplomatic anomaly and takes some of the bitter sting from a troubled relationship. Yet those troubles still unsettle, as is evident in the Holy See's decision to establish its embassy in Jaffa, which has an Arab identity though it is within Tel Aviv's municipality. Church spokesmen insist that a Franciscan building there was chosen for economic and technical reasons, not to define a political distance between the Vatican and Israel. It is a textbook example of diplomatic euphemism that nobody is expected to believe.

Few issues have caused harder feelings between the Holy See and Israel than the status of Jerusalem. Successive popes have called, just before and since Israel's birth in 1948, for internationalization of the Holy City and its sacred shrines. What rankled the founders of the reborn Jewish state was the indifference the Vatican had shown to the Ottoman regime in Jerusalem, when the city was governed by Arabs. When Israel proclaimed Jerusalem as its capital, however, and when the Old and New cities were united by Israeli arms in 1967, the Vatican began re-emphasizing the necessity of internationalizing Jerusalem.

Not just Israelis and not only Jews worried about the Roman Catholic Church's past condoning

of anti-Semitism, about Pope Pius XII's silence during Hitler's war against the Jews, and about the Vatican's reluctance to criticize Arabs — not least for refusing Jews access to their holy places when Jordan controlled East Jerusalem. These old wounds persist despite conciliatory statements by popes and papal conclaves intended to heal by absolving the Jews of blame for Jesus' crucifixion. But the two ancient religions can now build on a new relationship, because Vatican diplomacy finally matches doctrinal statements on anti-Semitism.

Recognition opens the way for John Paul II to make his first visit to Jerusalem, surely a resonant occasion for the right words on the need for mutual tolerance. And despite past differences between Israel and the Vatican, the presence of a papal envoy will powerfully attest to the permanence and legitimacy of a Jewish state in the Middle East.

Together with Israel's establishment of full relations with China and India, and with the likelihood that Jordan and Morocco will follow suit, the new ties with the Vatican can abate old fears of Arab encirclement and abandonment by an indifferent non-Jewish world. To that extent, the Vatican accord ought to boost lagging negotiations between an overcautious Israeli Government and its over-demanding Palestinian partners.

Encyclopedia of Islam

AL-KUDES, the usual Arabic name for Jerusalem in later times. The older writers call it commonly Bait al-Makdis (according to some: *Muqaddas*, cf. Gildemeister, *Z. D. M. G.*, xxxvi. 387 sq.; Fischer, *ibid.*, lx. 404 sqq.) which really meant the Temple (of Solomon), a translation of the Hebrew *Bet-hammikdash* (e.g. Ibn Hisham, ed. Wüstenfeld, p. 263, s) but it became applied to the whole town. They also frequently use the name *Iliya*, from Aelia (see below). They likewise knew the old name Jerusalem, which they reproduce as *Urishallim* (or -am) (variants in *Yakut*, ed. Wüstenfeld, l. 402). The name *al-Balaṣ* also occurs in *Muqaddas*, a word of uncertain meaning derived from *palatium*, but which probably means "royal residence". For other names of rarer occurrence see Gildemeister, *op. cit.*

When the Roman soldiers of Titus became masters of the whole city after a long and strenuous siege at the end of September 70 A. D., the splendid temple had already been burned down, according

Koran, Surra 17

SECTION 1

Punishment of the Israelites

1. The Prophet's triumph predicted. 2-7. The Israelites punished twice. 8-10. Mercy offered in the Qur'an.

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful.

1 Glory be to Him Who made His servant to go on a night from the sacred mosque to the remote mosque of which We have blessed the precincts, so that We may show to him some of Our signs; surely He is the Hearing, the Seeing.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا
 مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا
 الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا
 إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

**AL-BURAQ
(WAILING WALL) RD.**



The Chief-of-Staff, General Rabbia, the Minister of Defense, Moshe Dayan and the commanding officer of the Central Command, Uri Narkiss (partly hidden) at the Wall while the Jordanian road-sign was still in place.

THE STATUS OF JERUSALEM IN JUDAISM

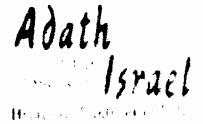
Jacob J. Schacter

Adath Israel, San Francisco



Yeshiva University CENTER FOR THE JEWISH FUTURE

May 2, 2009



Kristen Stendahl, Harvard Divinity School Bulletin

For Christians and Muslims that term (scil. holy sites) is an adequate expression of what matters. Here are sacred places, hallowed by the most holy events, here are the places for pilgrimage, the very focus of highest devotion ...But Judaism is different... The sites sacred to Judaism have no shrines. Its religion is not tied to "sites" but to the Land, not to what happened in Jerusalem but to Jerusalem itself.

(Autumn, 1967)

M. J. Bregar

Catholic University Law Review

[Vol. 45:653]

S. Talmon

JOURNAL OF ECUMENICAL STUDIES

654

in its hallowed ground. Throughout the centuries they came to live in spiritual piety. By 1844, they constituted the largest single religious group in the City. In the 1870s, they were an absolute majority, and have remained so ever since.

For Jews, then, Jerusalem is not a city that encompasses holy places. Rather it is the earthly city itself that is holy, both the land and, as the former Chief Rabbi Kook tells us, even the air. Jerusalem, then, is synonymous with Judaism's entrenchment in the land of Israel. It is the very center of that entrenchment. For Jews, political control over the part of Jerusalem that it deems holy is intrinsic to its holiness. The religion itself "requires its political control as the capital of the Jewish Commonwealth."

it restored in the future to its one-time measurements. Even eschatological Jerusalem is envisaged in the boundaries of earthly Jerusalem as it had been in biblical times.

Jeremiah's words throw some light upon yet another aspect which has been of decisive importance for the significance attached to the city of Jerusalem in Jewish tradition until this very day. It is the whole circumference of the city which is held, and will be held, holy. In distinction from other religions, that have pinned their pious reverence for Jerusalem on select localities in her, on particular topoi which are connected with specific events in their Heilsgeschichte, Judaism has sanctified the city as such, and in doing so has kept alive the significance attached to Jerusalem in the Bible.

מדינת ישראל

הקלה הנהלים והפסקה חברים לשיחת השקר. תכנון קדם. תכלית הייתה להשיג את חלקי הארץ אשר נאמר בהם כי הם קדושים. חלק זה מהארץ אשר נאמר בהם כי הם קדושים הוא חלק גדול מהארץ. חלק זה מהארץ אשר נאמר בהם כי הם קדושים הוא חלק גדול מהארץ. חלק זה מהארץ אשר נאמר בהם כי הם קדושים הוא חלק גדול מהארץ.

מדינת ישראל

צבא המדינה בן גוריון

אשר או בקבר או ברכו אמר רבי יודן בן
שני מלא תחוד אשר נגל הקב"ה מסקת הובנה
ורוא בו ארם הראשון אמר הלאו ייבא
מסקת הובנה ורוא לו עמידה ורוא רוא
והדין ייבא "אלהים את הארץ עשר" קב"ה
אשר או בקבר או ברכו אמר רבי יודן בן
שני מלא תחוד אשר נגל הקב"ה מסקת הובנה
ורוא בו ארם הראשון אמר הלאו ייבא
מסקת הובנה ורוא לו עמידה ורוא רוא
והדין ייבא "אלהים את הארץ עשר" קב"ה

פרק שני

א המזבח מקוטב כיוון ביותר. ואין משנין אותו
ממקומו לעולם. שנאמר זה מזבח לעולה
לישראל. *ובמקדש נעקד יצחק אבינו שנאמר ולך לך

אל ארץ המוריה ונאמר בדברי הימים ויחל שלכה לבנות את בית יי בירושלים בהר המוריה אשר נראה לדויד אביו אשר
הבין במקום דויד בנרן ארנן היבוסים: ב וכסורת ביד הכל שהמקום שבנה בו דוד ושלמה המזבח בנרן ארונה הוא
המקום שבנה בו אברהם המזבח ועקד עליו יצחק. והוא המקום שבנה בו נח כשיצא מן התיבה. והוא המזבח שהקריב
עליו קין וחבל. ובו הקריב אדם הראשון קרבן כשנברא ומשם נברא. אמרו חכמים אדם ממקום נברא: ג סודות המזבח
מבונות הרבה וצורתו ידועה איש מאיש. ומזבח שבנו בני הגולה כעין מזבח שעתידי להבנות עשוהו ואין להוסיף על מדתי
ולא לגרוע ממנה: ד ושלשה נביאים עלו עמהם מן הגולה. אחד העיד להן על מקום המזבח. ואחר העיד להן על מדותיו.

וַיִּרְא אֶת הַמָּקוֹם פְּרוּחַ. אָמַר אֲבִרְהָם, מַה עָשָׂה. אִם אֲנִי לְשָׂרָה,
נָשִׁים דַּעְתָּן קָלָה צְלִיטָן דְּזָכַר קָטָן, כַּל-שִׁכּוֹ דְּזָכַר דְּדוֹל קָוָה. וְאִם לֹא
אֲנִי לְהָא אֲנִי וְאֲנִי מִמֶּנּוּ מִמֶּנּוּ בְּעַת שְׁלֵא תִרְעָה אוֹתוֹ, מִהֲרִיג אֶת עַצְמָהּ. מַה
עָשָׂה. אָמַר לְשָׂרָה, מִקְנִי קָנוּ סְאֻל וּמִשְׁתָּה וְנֹאכַל וְנִשְׁמַת. אָמְרָה לוֹ, מַה
הַיּוֹם מִיּוֹמִים וַיִּמָּה שִׁיבָה שָׁל שְׁמָה זֶה. אָמַר לָהּ, וְקָנִים קָמוֹתֵינוּ נוֹלַד
לָהֶם בֶּן דְּזֻקְנוֹתָם, כְּדִי לְאָכַל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׁמַת. הִלְכָה וְחִקְנָה הַפְּאֻל.
כְּשֶׁהָיָה בְּחוּץ הַפְּאֻל, אָמַר לָהּ, אֵת יִדְעַת קְשָׁאֵי בֶן שְׁלֹשׁ שָׁנִים הַכְּרָתִי
אֶת בִּרְאִי, וְהַנְּעַר הַזֶּה גְּדוֹל וְלֹא נִחְנַךְ, וַיֵּשׁ מְקוֹם אֶחָד רְחוּק מִמֶּנּוּ מִצֵּט
שָׁשׁ מִתְּנִינִן אֶת הַנְּעָרִים, אֲקַחְנֵנוּ וְנִשְׁתַּכְּנֵנוּ שָׁם. אָמְרָה לוֹ, לָךְ לְשָׁלוֹם.
מִיָּד, וַיִּשְׁכַּם אֲבִרְהָם בַּבֶּקֶר, וְלָמָּה בַּבֶּקֶר, אָמַר, שְׁמָא שָׂרָה סְחוּרָה דְּבוּרָה
וְלֹא תִיַחֲגִי, אֲקִים בְּהַשְׁכָּמָה לָקֵם שְׁתִּיקִים הִיא. קָמָה בְּהַשְׁכָּמָה. שְׁוֹרְיוֹן
מִקְדִּישֵׁין לַמִּצּוֹת, שְׁנֵאמַר, וּבְיָדֵם הַשְּׁמִינִי יִמּוֹל כְּשֶׁר עָרְקָתוּ (ויקרא יב ג),
מִלְּמַד שְׁקַל הַיּוֹם כְּשֶׁר לַמִּילָה אֵלָּא וְרִזִּים מְקַדְּשִׁים לַמִּצּוֹת. וַיִּקַּח אֶת-

מורה נבוכים
פרק שני
מורה נבוכים

מורה נבוכים

מורה נבוכים

מורה נבוכים
פרק שני
מורה נבוכים

(יט) וישב אברהם אל נערו ויצחק היכן הוא רבי
ברקיה בשם רבנו דתמן שלחו אצל שם ללמד ממנו תורה
משל לאשה שנתעשרה מפלגה אמרה הואיל ומן הסוף
הזה התעשרתי עוד אינו זן מתחת ידי לעולם כך אמר

מורה נבוכים

לה (ובמפת סידה) (כב) ויחברצו. עץ היקרא נהא אמר ודשני. שפתם מה היא
רצויה זו וקטב: אם כן לפה זה אנכי רבתי ורשודי לשון רצויה: דשהיה
יבדת על שתי ותרד של שם ועד: יקב רן ומקרבם לצאת. שבת על שתי
עבודת אליהם. עשו מקרבם לצאת דבר שר: מתרצעים זה עם זה ומקריבים
בגזלות שני שלמות: האמר אם כן נדול עשר השבור למה זה אנכי מתאנה ומתשללת
על הריון: חלך לדרוש. לכת מרשע על שם: לדרוש את ה: שנייד לה מה תרא בסוף:

מורה נבוכים

ואין אדם מרדק דהם. מה שיקב: בין שוקע בני שלש עשרה שנה. זה פרש לקבי
מקדשות זה פרש לקין: ירע ציד. לצד ולרמות את אביו בסיו ושוליו: אקא האך
מעשרו את המלח ואת הקבוצו בקבור אביו. שהוא מרדק בקצות (תגומא): איש שרה
כמשקעו. אדם קטל וצדה בקשות חיות וטמות: חם. שר בקי בקל אלה. קלב בן שיו. מי
שאינו מריף לרמות קריו הם: ישב אהלים. אהליו של שם וקהלו של עקב: (כח) בסוף:
בתרמו: בסוף של יצחק. ומרשעו: בסוף של עשו. שהיה קר אהלו ומלטה בדריו:

מורה נבוכים

מורה נבוכים
פרק שני
מורה נבוכים

בשרוזה לקשות חסד ולעבוד על מדותיו. אמה אין מי ימחה בקרד אם תמחול לי
ותבשל ונתתי: ולפי שישו אמה החלות לברואת את עקבך מלקחת סיוח ועג
בדקתיב (רב: ב) ראה החלתי תת לקניד. - הראני מלקחת לרא מלכים: (כה) אעבר
נא. אין נא אלא לשון בקשה: הדר המוב הוד. ה ירושלים: הלבנון. זה בית המקדש
(ספרי): (כז) ויתעבר ה: נתמלא מקוה: למענכם. שם נקמתם לי. וכן הוא אלה
(תה קין) וקניש על מי מרבה תרע למשה בעצבים: רב לך. שלא יאמרו הרב פשו

Sacred Space
and Making
the World Sacred

ה' ת"ש 317 ה' א'
סדר מקור ת"ש א'
(ה' א' ג' , ה' א' ג')

סדק 107

קדושת ארץ ישראל

(מבוא למצוות התלויות בארץ)

קדושתה הטבעית של ארץ-ישראל

HOMOGENEITY OF SPACE AND HIEROPHANY

For religious man, space is not homogeneous; he experiences interruptions, breaks in it; some parts of space are qualitatively different from others. "Draw not nigh hither," says the Lord to Moses; "put off thy shoes from off thy feet, for the place whereon thou standest is holy ground" (Exodus, 3, 5). There is, then, a sacred space, and hence a strong, significant space; there are other spaces that are not sacred and so are without structure or consistency, amorphous. Nor is this all. For religious man, this spatial nonhomogeneity finds expression in the experience of an opposition between space that is sacred—the only *real* and *real-ly* existing space—and all other space, the formless expanse surrounding it.

It must be said at once that the religious experience of the nonhomogeneity of space is a primordial experience,

קדושתה של ארץ איי היא מן המפורסמות רבות תכבדות מדובר בדברי רבותינו בשים ובמדרשים על עצמת קדושתה. ואם באנו לצטט אפילו קצת מדבר ירחם ולפרשם. נצטרך לזה חיבור מיוחד. ולכן נעתיק מתוך דבריהם מה שמורה על קדושתה הטבעית של איי מיום בריאת העולם, וכדברי רבותינו:

חביבה איי שבחר בה הקב"ה. אתה מצא כשברא העולם חלק הארצות לשרי האומות ובחר באיי. מגין שכן אמר משה בתנחל עליך גימ, ובחר לחלקו ישראל וכו'. אמר הקב"ה יבואו ישראל שבאו לחלקי וינחלו את הארץ שבאה לחלקי. ברא ארצות וברר אחת מהן זו איי שנאמר ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה תמיד. וקרא אותה ארצו. מכאן. שמאז בריאת העולם כבר בחר הקב"ה באיי לנחלה לו, וכיון שכן ודאי שמשעת הבריאה הטביע הקב"ה באיי את קדושתה הטבעית ומיד בחר בה למשכן שכנינו. כאמר ולא תטמא את הארץ אשר אני שוכן בתוכה. ומכאן נובעות כל מעלותיה העצמיות-טבעיות של איי (שאינו קשורות במצוות התלויות בה). ובראש וראשונה בית-הבחירה. המקום אשר בחר בו ה' למשכן בתוך בני ישראל. אין אלו דברי אגדה בלבד, אלא מסורת עתיקה

ה' ת"ש 317
מאת
ג' א' ג' 1920

יהיה נאמר קודם כל החמקה וירא את העלל ומחוללת וימח
מה וישלן חזרו את לאמות ויבנו לחמם חמח
הה, הענין כי המורה והאמונה המה עיקרי האמונה
הישראלית וכל הקדושות איי וירושלים כי המה שטי
ומישי המורה ומתקדשו נקדושת האורה. ולכן לזן מילוק
לכל עניני המורה נין מתקום נין נמתן והיא זה נעלי
ומחולל [לנל תמות המלויים נחלד] וכן האל זה נין ללום
מנעה שנעתיים, מהה איי האלקים להספל שבשפלים

ממנו לא היה הדבור מתקיים לתמה ללל חזרו כי מתקדש
והמבן המה שנינים קדושים עצמנים. מלילה, השיח
ארה נמדד ניני, ולם המה חלום עברו נרית, האמר המם
כל הקדושה והמה ככלי חל נלו פריזים וימללה ונייטום
ככס להקייק והמה עמו ולא יזוק, כי האמר קדושים
וימח מהה המורה ומתקדש האלקים, נם המה חזים קדושים
עצמם רק נבוצלכם וכלאר זממה כלה נמדד מושמה המה
נחמנים לנלני חוש חלוי נכס קדושה חלז ענינים, רק
נבוצלכם חלום שומרים חמם. שוף נדז לזן אום ענין
קדוש נעולם וייחם לו העטודה והכנישה, רק השיח שמו
האל קדוש נעלימלום המחייבת ולו נלוה נהלה ועטודה

ללום על המורה שלום לום נבוצרת לאמות המה כי
למות ויבנו למות מוחיו נחלדן, ולאמות כי החלוצים
למר העשה האלקים המה נחממש האל נכעזו שאלן
רשיח, המה עזרים ולמות שפסל מהה המה האלקים,
להללות המה כי לזן נבוצר קדושה נעלם רק חזר שומרים
ישלל הממה נשי לזן נעלל יחמם הקדוש, החלול
האמתי, המורה הכל יחמם חכרו. וכמעט עישו נכלל כל

CONNECTICUT LAW REVIEW

VOLUME 40

JULY 2008

NUMBER 5

Article

The Ten Commandments Cases: A View From Within

STEVEN WILF

This Article examines two recent United States Supreme Court decisions on the public display of the Ten Commandments, Van Orden v. Perry and McCreary County v. ACLU. It suggests that the Court's new reliance on examining the context of the public display of original symbols assumes an observer who ignores a reading of historical intent, and, instead of a more complex reading of how different parts of society might see the Decalogue, suggests that current religious groups universally favor public presentations of sacred iconography. Presuming an evangelical Protestant purpose of expanding God's presence in America's public square, it ignores other religious traditions, including quietism, iconoclasm, and esotericism. By examining Jewish approaches to the display of the Ten Commandments, the Article shows the ambivalence of one religious group to the public display of sacred symbols. It discusses two competing traditions in Judaism: a recent Lubavitch tradition which has promoted a particular form of display and traditional sources which have argued for the difficulty of representing the Decalogue in art. Finally, it suggests that the Court might consider both the religious desire to display the Decalogue with the costs public display elicits for other religious groups.

1329

ARTICLE CONTENTS

I. INTRODUCTION 1331

II. CIVIC CULTURE AS CONTEXT 1335

III. IMAGE AS COUNTER-ICONOGRAPHY 1338

**IV. THE JEWISH TEN COMMANDMENTS
CONTROVERSY 1341**



The Ten Commandments Cases: A View from Within

STEVEN WILF*

I. INTRODUCTION

Recently, Congress passed a bill prohibiting courts from recovering legal costs in any law suit based upon the Establishment Clause. The Public Expressions of Religion Protection Act, as the bill became known, was intended to prevent courts from awarding legal fees to civil liberties groups, such as the American Civil Liberties Union, when municipalities are sued over constitutional violations in the area of the public display of religious symbols.¹ Its larger purpose, clearly, was to limit legal redress in cases such as those over placing the Ten Commandments in or near government buildings. This remarkable bill was not ratified by the Senate, and therefore never became law. Nevertheless, it reflects the growing protests of religious groups against what they consider the removal of their symbols and texts, especially the Decalogue, from the public sphere.²

During the last few years, increasing pressure has been placed upon public institutions in the United States to display the Ten Commandments. Although in the late 1940s and early 1950s, depictions of the Decalogue were donated to local and state governments for installation in public places, the grassroots "Ten Commandments Movement" is of more recent vintage.³ It has taken on additional momentum with the legal controversy over Alabama Chief Justice Roy Moore installing in 2001 a monumental

* Professor of Law, University of Connecticut School of Law. Fellow, Institute for Advanced Studies, Hebrew University (Jerusalem). Visiting Professor, Law Faculty, Freie Universität (Berlin).

For Carol, whose writing and conversation always surprising and full of stunningly elegant patterns at the same time.

¹ Public Expression of Religion Act of 2005, H.R. 2679, 109th Cong. § 2 (2005).

² For a description of the actors in the cases, see generally PETER IRONS, *GOD ON TRIAL: DISPATCHES FROM AMERICA'S RELIGIOUS BATTLEFIELDS* 182-233 (2007) (exploring, in detail, recent court challenges to the public display of the Ten Commandments in Kentucky and Texas).

³ The history of the early Ten Commandments movement is described in *Books v. City of Elkhart*, 235 F.3d 292, 294-95 (7th Cir. 2000). In the 1940s, Minnesota juvenile court judge E.J. Rueger conceived of the idea of posting paper copies of the Decalogue in juvenile courts across the United States. As part of the publicity for his film, *The Ten Commandments*, Cecil B. DeMille paid for bronze plaques which were sent to various officials to install in public places. In the 1950s, The Fraternal Order of the Eagles donated copies as well. More recently, however, advocates of displaying the Ten Commandments have turned to grassroots campaigning and have sought legislation in support of their endeavor. For an historical understanding of the Ten Commandments in Christian thought, see Robert M. Grant, *The Decalogue in Early Christianity*, 40 *HARV. THEOLOGICAL REV.* 1, 17 (1947) (describing the Decalogue as an early form of catechism which will be supplemented by later versions).

two-ton granite Decalogue in the rotunda of the Alabama Courthouse. A federal court ordered the monument removed and the Chief Justice himself, who in 2000 campaigned under the slogan “Roy Moore: Still the Ten Commandments Judge,” was suspended from the bench when he refused to comply with the injunction.⁴

Protests against restricting the display of the Ten Commandments evokes a Protestant vernacular tradition about limitations on public acts of faith. It recalls the forcing underground of the early Church and, even more so, early modern images of martyrdom from the Wars of Religion. Many Evangelical Christians considered Moore a martyr. Friction between advocates of public display and those seeking to enforce a strict enforcement of separation of church and state in public forums has ignited a popular Christian movement for the installing of the Decalogue in public classrooms, parks, and state buildings. For many Evangelical Christians, court injunctions barring the posting of the Ten Commandments serve to censor the religious roots of United States culture. According to their understanding, the Decalogue represents a universal statement of a moral system grounded in a set of Divine commandments which extend beyond particular denominations.⁵ It shows how Establishment Clause jurisprudence has turned the government’s coercive power against even the most inclusive aspects of religion.

Most recently, in 2005, the United States Supreme Court decided a pair of controversial cases dealing with the display of the Ten Commandments. The Court affirmed the right to display a six-foot high monolith placed near the Texas State Capitol, concluding that the state was recognizing “the role the Decalogue plays in America’s heritage,” and therefore that the monument did not run afoul of the Establishment Clause.⁶ The Texas depiction of the Ten Commandments was a “passive monument,” whose valid secular purpose included commending the role of a public advocacy group in fighting to reduce juvenile delinquency.⁷ In the case of the Ten Commandments posted on the wall of a Kentucky courthouse, however, the Court found probative the historical and social context of the state’s

⁴ *Glassroth v. Moore*, 335 F.3d 1282, 1284–85 (11th Cir. 2003), *cert. denied*, 540 U.S. 1000 (2003); Rebecca Winters, *Standoff at Roy’s Rock*, TIME, Aug. 26, 2003, available at <http://www.time.com/time/printout/0,8816,477949,00.html>.

⁵ See, e.g., *Books*, 235 F.3d at 295 (referring to a Catholic pastor’s belief that “moral law does not change and that the Ten Commandments should be engraved not only in stone but in the hearts, minds, and consciences of everyone”).

⁶ *Van Orden v. Perry*, 545 U.S. 677, 681, 688–90 (2005). In addition to the text of the Ten Commandments, the monument was carved with the image of an eagle grasping the American flag, an eye inside a pyramid, and two small tablets carved above the text of the Decalogue. *Id.* at 681. Below the Decalogue are two Stars of David and the superimposed Greek letters, Chi and Rho, representing Christ. *Id.*

⁷ *Id.* at 682.

religious purpose.⁸ The Court affirmed that this particular display violated the separation of church and state.⁹ For the Court, context, history, iconography, political maelstroms, the geography and architecture of the placement, and even grassroots political activism, all contribute to a robust understanding of the purpose in displaying the Decalogue.¹⁰ Ironically, the very existence of the Ten Commandments movement makes the judicial determination of a non-secular purpose more likely. Why should religious individuals resort to collective political action if they were not hoping to make claims to America's symbolic terrain?

Through a series of cases, then, the Supreme Court has been drawing a line between permissible displays of the Decalogue and impermissible ones. Impermissible ones include displays on the grounds of public schools, where given the impressionability of the young, the Court insists upon vigilance in monitoring compliance with the Establishment Clause; where the purpose may be perceived as furthering substantially religious objectives; or where the monuments are so grandiose as to step beyond the bounds of the passive.¹¹ Certain courts have been skeptical about whether the Ten Commandments could ever change its spots and be interpreted largely as a moral code.¹² But the current state of Decalogue jurisprudence is that a permissible installation is one where the Ten Commandments may be woven within the fabric of civil culture.¹³

⁸ *McCreary County v. ACLU*, 545 U.S. 844, 850–51 (2005).

⁹ *Id.* at 881.

¹⁰ *Van Orden*, 545 U.S. at 681–92 (describing the placement of the monument as well as the historical and social context surrounding it); *id.* at 702 (Breyer, J., concurring) (noting that “[t]he physical setting of the monument, moreover, suggests little or nothing of the sacred”); *McCreary County*, 545 U.S. at 881 (holding that Kentucky’s motivation for requiring public displays of the Ten Commandment in state courthouses violated the Establishment Clause).

¹¹ *Stone v. Graham*, 449 U.S. 39, 41–42 (1980) (suggesting vulnerability of students to compulsion within school context as basis for barring posting of Decalogue); *Adland v. Russ*, 307 F.3d 471, 482–83 (6th Cir. 2002) (installing of Ten Commandments on Kentucky State Capitol grounds perceived as endorsement of religion must take into account size and location of monument); *ACLU v. City of Plattsmouth*, 186 F. Supp. 2d 1024, 1033 (D. Neb. 2002) (finding non-secular purpose in display); Steven K. Green, *The Fount of Everything Just and Right? The Ten Commandments as a Source of American Law*, 14 J.L. & RELIGION 525, 531 (2000) (examining the historical foundation of claims that the “Ten Commandments is the fundamental legal code of Western Civilization and the Common Law of the United States”); Bradley M. Cowan, Note, *The Decalogue in the Public Forum: Do Public Displays of the Ten Commandments Violate the Establishment Clause?*, 2 AVE MARIA L. REV. 183 (2004) (arguing that there is no neutral message sent by the government, and that barring the display of the Decalogue actually sends a message that religious speakers are excluded from the political community). See generally STEPHEN L. CARTER, *THE CULTURE OF DISBELIEF: HOW AMERICAN LAW AND POLITICS TRIVIALIZE RELIGIOUS DEVOTION* (1993) (examining First Amendment protection of religion and the public’s general uneasiness with expressions of religious devotion).

¹² *Books v. Elkhart*, 235 F.3d 292, 302 (7th Cir. 2000) (doubting whether the “Ten Commandments, standing by themselves, can be stripped of their religious, indeed sacred significance and characterized as a moral or ethical document”).

¹³ *Van Orden*, 351 F.3d at 182 (reasoning that the Decalogue has a valid secular purpose because it is a “powerful teacher of ethics” and has “continuing influence on our laws”); *Freethought Soc’y v. Chester County*, 334 F.3d 247, 250–51 (3d Cir. 2003) (noting the purpose in retaining plaque of Ten Commandments near courthouse entrance was preservation of historical artifact).

This narrative is usually cast with the state on one side and religion on the other side—with civic culture drawing, in a variety of ways, upon its cultural traditions, while religion is looking to expand its place in America's public square. Ironically, the Court's contextual approach to display has rendered civic culture complex, layered, and multi-faceted. Religious traditions, however, are simply seen as promoting their particular truths. But, historically, religions have had their own ambivalence about publicized sacred scriptures and symbols. The evangelical is only one approach, and it has shared its place in religious thought with quietism, iconoclasm, and esotericism—with a variety of religious experiences which are less comfortable with public pronouncements of faith.

This Article seeks to recover a complex *nomos* about the Ten Commandments *within* a religious tradition. More particularly, I will examine traditional Jewish legal and iconographic thinking about the Decalogue, and, especially, its long-standing uneasiness with the public display of the Ten Commandments, and its concern that public religious iconography may harm the interest of a religious group to maintain its own traditions within the compass of its own private space.

The complex interweaving of history and context for the traditional Jewish understanding of the physical embodiment of the Ten Commandments *is* quite different than the issue of outward expression found in the Christian Evangelical Ten Commandments movement. True, Jewish iconography includes the comparatively recent depiction of the Decalogue in synagogues and ritual art not terribly unlike those in modern Christian settings—I, personally, recall many of these firsthand, and indeed, pray in a synagogue with such a wall plaque next to the Ark. Nevertheless, the Tablets of the Law are what Pierre Nora called a “*lieu de mémoire*,” a realm of memory, which might be defined as a symbolic receptacle for the heritage of a community.¹⁴

These were, and are, the Tablets of the Covenant—a representation of a pledge between Israel and God.¹⁵ This, of course, might well be the origin of the diptych structure—the two identical halves of a covenantal contract. Perhaps because it is the memorialized form of a revelatory moment, I want to argue that often, as a symbol, the Decalogue has been treated within traditional Jewish sources as slipping out of its ordinary tangible form. It has taken on literary, imaginative, fanciful aspects to the extent that the Ten Commandments have come to defy ordinary representation.

¹⁴ 1 REALMS OF MEMORY: RETHINKING THE FRENCH PAST xvii–xviii (Arthur Goldhammer trans., 1996). Nora, of course, draws upon a tradition of analyzing collective memory of Maurice Halbwachs and others. MAURICE HALBWACHS, ON COLLECTIVE MEMORY, 43–51 (Lewis A. Coser ed. & trans., 1992); see also PAUL CONNERTON, HOW SOCIETIES REMEMBER (1989) (exploring how collective memory is conveyed and sustained).

¹⁵ Exodus 34:27–28.

II. CIVIC CULTURE AS CONTEXT

In two separate 5-4 decisions delivered the same day, *Van Orden v. Perry* and *McCreary County v. ACLU*, the United States Supreme Court handed down two opinions on the display of the Ten Commandments.¹⁶ *Van Orden*, the Texas Ten Commandments case, addressed the placement of a six-foot high granite monument with the text that was placed on the Texas State Capitol's grounds.¹⁷ This park area contained a large number of other monuments and historical markers commemorating Texas history. The Decalogue monument itself, which was donated by a private civic organization in 1961, included other iconographic images such as an eagle grasping an American flag, an eye inside a pyramid, and two stars of David.¹⁸

The *Van Orden* court used an iconographic image to describe their dilemma. American law, Justice Rehnquist wrote for the majority, was "Janus-like" because "[o]ne face looks toward the strong role played by religion and religious traditions throughout our Nation's history" and the "other face looks toward the principle that governmental intervention in religious matters can endanger religious freedom."¹⁹

The Court found the placement of the Ten Commandments monument on the Texas State Capitol grounds more "passive" than its placement in an educational setting, where students might be confronted with possibly religious symbolism every day.²⁰ The Texas display of the Decalogue "has dual significance, partaking of both religion and government," and the Court decided it did not violate the Establishment Clause.²¹

Chief Justice Rehnquist's opinion was joined by concurrences written by Justices Scalia, Thomas, and Breyer. Justice Thomas urged the abandonment of the classic Establishment Clause test—the *Lemon* test—and an acknowledgment of the historical role of public religious display in

¹⁶ On the Ten Commandments cases, see Susanna Dokupil, "Thou Shalt Not Bear False Witness": "Sham" Secular Purposes in Ten Commandments Displays, 28 HARV. J.L. & PUB. POL'Y, 609, 614 (2005) (exploring Ten Commandments case law and advocating a focus on the observer's perception); Susan Hanley Kosse, *A Missed Opportunity to Abandon the Reasonable Observer Framework in Sacred Text Cases: McCreary County v. ACLU of Kentucky and Van Orden v. Perry*, 4 FIRST AMEND. L. REV. 139, 141 (2006) (discussing the "reasonable observer framework" in the context of Ten Commandments cases); Vincent Phillip Munoz, *Thou Shalt Not Post the Ten Commandments? McCreary, Van Orden, and the Future of Religious Display Cases*, 10 TEX. REV. L. & POL. 357, 360 (2006) (evaluating "the Supreme Court's Ten Commandments decisions"); Nathan P. Heller, Note, *Context is King: A Perception-Based Test for Evaluating Government Displays of the Ten Commandments*, 51 VILL. L. REV. 379, 381 (2006) (discussing the Establishment Clause as applied to Ten Commandments cases); Mike Schaps, Comment, *Vagueness as a Virtue: Why the Supreme Court Decided the Ten Commandments Cases Inexactly Right*, 94 CAL. L. REV. 1243, 1245 (2006) (exploring the Supreme Court Establishment Clause standard as related to government displays).

¹⁷ *Van Orden*, 545 U.S. at 681–82.

¹⁸ *Id.*

¹⁹ *Id.* at 683.

²⁰ *Id.* at 691.

²¹ *Id.* at 691–92.

America's political culture.²² Moreover, removal of religious symbols is not a neutral act. To a religious adherent, the government's conduct "may well appear to him to be an act hostile to his religious faith."²³ Justice Thomas expressed concern that the Establishment Clause may become coercive, giving rise to courts acting as "theological commissions."²⁴ The government's duty goes beyond compelling religious practices, and extends to avoiding "excessive interference with, or promotion of religion."²⁵ But, as the Supreme Court has suggested in the past, separation of church and state "does not compel the government to purge from the public sphere all that in any way partakes of the religious."²⁶

In *McCreary County*, the ACLU brought suit against two Kentucky counties. The first had issued an order to post the Ten Commandments in "a very high traffic area of the courthouse."²⁷ In the second county courthouse, the Ten Commandments were installed in a ceremony presided over by a county Judge-Executive accompanied by a pastor.²⁸ Large, gold-framed copies of the King James Version of the Ten Commandments were placed in the courthouses so as to be readily visible to ordinary citizens.²⁹ In response to the ACLU suit seeking a preliminary injunction against maintaining the displays, the legislative bodies of the counties claimed the Decalogue was the "precedent legal code" for Kentucky's own codes and ordered the inclusion of excerpts from various other foundational legal texts, such as the Declaration of Independence, the national motto, "In God We Trust," and the Mayflower Compact.³⁰

The majority opinion, joined by Justices Stevens, O'Connor, Ginsburg, and Breyer, was written by Justice Souter. According to the Court, it is important that the government not send the message to non-adherents "that they are outsiders, not full members of the political community, and an accompanying message to adherents that they are insiders, favored members."³¹ To do so, the *McCreary County* Court argues, one must scrutinize the purpose of the Establishment Clause (to prevent "the divisive thrust" of official action) and the instant purpose of the government in taking this action.³²

Interestingly, the Court spoke of "the realization of Establishment

²² *Id.* at 692–93 (Thomas, J., concurring).

²³ *Id.* at 697.

²⁴ *Id.*

²⁵ *Id.* at 698–99 (Breyer, J., concurring).

²⁶ *Id.* at 699.

²⁷ *McCreary County v. ACLU of Kentucky*, 545 U.S. 844, 851 (2005) (internal quotations omitted).

²⁸ *Id.*

²⁹ *Id.* at 851–52.

³⁰ *Id.* at 852–54.

³¹ *Id.* at 860 (citing *Santa Fe Ind. Sch. Dist. v. Doe*, 530 U.S. 290, 309–310 (2000)).

³² *Id.* at 861

Clause values,” underscoring the importance of separation of church and state as an American civic religion with its own core beliefs.³³ But for the understanding of the way the Decalogue is *perceived or meant to be perceived* as a set of values, courts should look to “external signs” seen through the eyes of an ordinary observer to determine the purpose of erecting the Ten Commandment displays.³⁴ Clearly, there are evidentiary problems with such an approach. A secular purpose cannot be satisfied in a naïve fashion by “any transparent claim to secularity” such as a sham statement.³⁵ Nor, on the other hand, should courts be required to peer past the “veiled psyche of government officers” to find the *real* purpose.³⁶

Examining the *Van Orden* and the *McCreary County* decisions with their back and forth shifting of Justices in the majority, Justice Breyer is the only member of the Court in the majority for both decisions. Therefore, even though majorities are sure to shift in such controversial cases with new appointments to the Court, it behooves us to pay special attention to Justice Breyer’s opinion. Justice Breyer suggests that the purpose behind the Establishment Clause is to avoid the “social conflict” which might emerge if the government was to provide favorable treatment to a particular religious entity.³⁷ Admitting the difficulty of relying upon neutrality or, indeed, using any “single mechanical formula,” Justice Breyer instead calls for contextual readings for “borderline cases.”³⁸ He proposes that there are multiple meanings for the Ten Commandments. It is a historical text, a religious text, and a moral text. In the instance of the Texas monument, the original purpose of the Fraternal Order of the Eagle, the civic organization which donated it, was to promote “civic morality.”³⁹ The physical setting is within a park replete with markers dedicated to historical and moral ideals. Moreover, the monument did not elicit any protests until recently.

By all accounts, the Texas monument could be seen as the more troubling of the two Ten Commandments displays. The sheer size of the granite memorial and the fact that other religious symbols were included might have suggested that this was more than a mere “passive” monument. Greek letters representing Christ were carved below the Commandments in the Texas monument. More strikingly, the movement to display copies of the Ten Commandments emerged during the Cold War as part of a nationwide campaign to distinguish godly Americans from godless

³³ *Id.*

³⁴ *Id.* at 862. The reasonable observer analysis was proposed in an earlier case. See *Freethought Soc’y v. Chester County*, 334 F.3d 247, 251 (3d Cir. 1990).

³⁵ *Id.* at 863.

³⁶ *Id.*

³⁷ *Van Orden v. Perry*, 545 U.S. 677, 699 (2005) (Breyer, J. concurring).

³⁸ *Id.* at 699–700.

³⁹ *Id.* at 701.

communism.⁴⁰ Much as the Appellate Court in *Newdow*, the Pledge of Allegiance case, was troubled by introduction of the phrase “under God” to the pledge as part of a similar Cold War ideological promotion of religion so might the Supreme Court in *Van Orden* have questioned the motives behind the erecting of a granite version of the Decalogue.⁴¹ By contrast, the Kentucky courthouse display is much smaller, and, although this is a revision in the face of judicial criticism—and what is wrong with seeking to comply with the rhetorical norms of neutrality demanded by courts?—Kentucky’s display ultimately simply includes the Decalogue among other traditional sources of law.

Yet Justice Breyer’s ordinary observer is a curious figure. He (or she) shrugs his shoulders at historical origins, but pays a great deal of attention to more immediate political movements—like that of the Ten Commandments movement. He will ignore the intent of some of those erecting displays while others—like the Kentucky authorities—are subjected to strict scrutiny in order to weed out any sort of sham intent. Yet always there is a sense of drawing a line between those who seek to use the public sphere in order to promote religion, and those who simply bring some of our religious cultural bric-a-brac out of the attic and put it on display. Justice Breyer’s ordinary observer has one overriding question: do those who mount the Ten Commandments have “substantially religious objectives”? Knowledge of such intent, it seems, fades with time.

III. IMAGE AS COUNTER-ICONOGRAPHY

Jewish law has its own Ten Commandments problem; however, the problem is quite different. How can a religious moment be captured in a tangible representation? If there is an ordinary Jewish observer, it is one burdened with an entire history of revelation, knowledge of past difficulties of capturing the transcendental in a symbolic landscape where symbols can be turned into idolatrous objects and a sense of the primacy of imagined conceptions over the tangible.

The Bible provides very little information about the physical form of the Tablets of the Law. It describes the Ten Commandments as “tables that were written on both their sides; on the one side and on the other they were written” and it was “the writing of God, engraved upon the tables.”⁴² This spare sketch has led to rabbinic hyperbole, whereby the tablets leave

⁴⁰ Alan Nadel, *God’s Law and the Wide Screen: The Ten Commandments as Cold War “Epic”*, 108 PUB. MODERN. LANGUAGE ASS’N. AM. 415, 416 (1993) (identifying the Cold War ideology inherent in the film).

⁴¹ *Newdow v. Elk Grove Unified School Dist.*, 328 F.3d 466, 487–88 (9th Cir. 2002). On the Cold War origins of the Pledge, see H.R. Rep. No. 83-1693 (1954), reprinted in 1954 U.S.C.C.A.N. 2339, 2339–43 (1954).

⁴² Exodus 32:15–16.

the realm of actual tangible objects and enter the realm of the fabulous.

According to the Rabbis, the writing was on both sides of the tablets, “on the one side and upon the other,” which meant that it might be read from both the front and the back.⁴³ One Talmudic suggestion is that there might be an alternative reading from the other direction—the back, as it were, as well as the front. Another suggestion was that the text went the full thickness of the tablet. It was engraved entirely piercing through the stone so as to create letters, and the spaces between them.⁴⁴ With this reading, two Hebrew letters, which form complete square-like or circle-like forms, the *mem* and the *samech*, stood miraculously, truly floating in the air, even though they lacked any attachment to the tablets themselves.⁴⁵

Traditional Jewish sources describe the dimensions of the two tablets as six handbreadths by six handbreadths, or, alternatively, six handbreadths long and three handbreadths wide—which means they may be either square or rectangular.⁴⁶ The Midrash identifies the stone of the second set of Tablets as sapphire, seeing the hardness of the substance as a metaphor for the difficulty of study itself.⁴⁷ According to another rabbinic source, however, this hard stone had the miraculous capacity to be rolled like a scroll.⁴⁸

Even the form of writing was subject to flights of imagination. According to the Jerusalem Talmud, the less well-known companion to the Babylonian Talmud, certain rabbis claimed the Torah was given in ancient Hebrew characters, a form of writing largely displaced by Assyrian characters by the Second Temple period.⁴⁹ R. Judah HaNasi, however, contended rather anachronistically that “the Torah was given in Assyrian characters, and when [the Israelites] agreed [to its terms], it was turned into paleo-Hebrew characters for them. But in the time of Ezra, due to their merit, it was turned into Assyrian characters for them.”⁵⁰

As was noted in briefs before the Supreme Court, different religious denominations—Catholics, Protestants, and Jews—have different groupings for the Commandments. However, even among early Jewish sources, the division of the Commandments is a matter of dispute. The splitting of the Decalogue into two sets of five each seems natural. According to R. Hanina ben Gamaliel, five commandments were engraved

⁴³ Cant. R. 5:14 § 1.

⁴⁴ BABYLONIAN TALMUD, TRACTATE SHABBATH 104a (Isidore Epstein trans. & ed., 1936).

⁴⁵ *Id.*

⁴⁶ BABYLONIAN TALMUD, TRACTATE NEDARIM 38a (Isidore Epstein trans. & ed., 1936); Y. Sheq. 6:1.B-I (on file with author and Connecticut Law Review).

⁴⁷ Lev. R. 32:2.

⁴⁸ Cant. R. 5:14 § 1.

⁴⁹ See generally About.com: Judaism, http://judaism.about.com/library/3_askrabbi_c/bl_torah.htm (last visited June 28, 2008).

⁵⁰ Y. Megillah 1:9, III.G (on file with author and Connecticut Law Review).

on each tablet.⁵¹ The Palestinian Talmud, indeed, lists four possible conflicting positions on their grouping: (1) five commandments per tablet; (2) ten commandments on both tablets; (3) ten commandments written on both sides of both tablets; and (4) ten commandments written on all four sides of both tablets.⁵²

The Midrash makes a distinction between the first five commandments, which mention God's name and were therefore intended for Israel in particular, and the last five commandments, which do not bear His name and were given to all the nations of the world.⁵³ Other early Jewish writers, such as Philo and Josephus, support the idea of the division into two sets of five commandments.⁵⁴ The first pentad encompassed the commandments of *pietas*, referring to the relationship between individuals and God, and the second pentad contained those pertaining to *probitas*, relating to the conduct among individuals. But the rabbinical idea that the commandments were mirror images led to the suggestion that a playful interpretive apparatus might explain the relationship between the commandments.⁵⁵

What is striking, then, is the richness of this literary description and the paucity of artistic expression. In ancient Judaism the Ten Commandments were not used in public display. Erwin Goodenough's monumental multi-volume history of Jewish art in the ancient world, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, enumerates a large array of ornamental symbols—the four species, the ram's horn, the Ark of the Covenant, and the menorah—but not the form of the Decalogue.⁵⁶

Why this uneasiness with the representation of the Decalogue? First, it may be said that the Ten Commandments were so sacred that the literary turn towards a robust description made it increasingly difficult to create actual representations—the Tablets were hollowed out, glistening sapphire, shifting back and forth from one script to another, hard and flexible at the same time. Secondly, the Biblical description of placing the broken tablets within the Ark suggests that their sacred nature required custody within sacred precincts—not public display.

Thirdly, during the Second Temple period, the special significance of the Ten Commandments was downplayed in order to stress, for polemical reasons, the sacred and seamless quality of the entire Torah. The Midrash sees the verse in Exodus (24:12) “the tablets of stone, and the Torah and commandments” as meaning that inscribed on the Tablets themselves are

⁵¹ See, e.g., Ex. R. xli (on file with author).

⁵² 6 LOUIS GINZBERG, *THE LEGENDS OF THE JEWS* 49–50 n.258 (1928).

⁵³ *Pesikta Rabbati*, 21 (on file with author).

⁵⁴ Josephus, *Ant.* iii 5, § 4 (on file with author); Philo, *De Decaloga*, § 12 (on file with author).

⁵⁵ *Mekhilta D'b Hodesh* 5 (on file with author).

⁵⁶ See generally ERWIN GOODENOUGH, *JEWISH SYMBOLS IN THE GRECO-ROMAN PERIOD*, at vols. 1–12 (1953–1968).

all the sections and minutia of the Torah.⁵⁷ According to the Jerusalem Talmud, the Ten Commandments represented a compressed form of the entire legal code of the Torah—much as at sea huge waves crest with smaller waves between them.⁵⁸ Perhaps the most striking example of this disquiet with privileging one part of the Torah over the rest was the exclusion of the Ten Commandments from the liturgy. Although the Decalogue was once recited daily as part of the liturgy, the rabbis ordered its removal since sectarians argued that the Ten Commandments alone were given at Sinai.⁵⁹

IV. THE JEWISH TEN COMMANDMENTS CONTROVERSY

More recently, this sense of the intangibility of the Decalogue has been challenged. Jewish law has had its own Ten Commandments movement—and its own controversy. About a quarter of a century ago, the last Lubavitcher Rebbe, Menachem Mendel Schneerson (1902–1994) claimed that the common representation of the Tablets of the Law with half-circle tops is incorrect.⁶⁰ Instead, he insisted that the traditional shape was squared-off. According to Schneerson, the error of the rounded Tablets crept into Jewish depictions of the Decalogue with the rise of printing. Under the influence of censors, Jewish iconography began to resemble Christian iconography.

What is remarkable is the seriousness of Schneerson's attack on the rounded Tablets. Designating them the *chet ha-igul* (the sin of the rounding—which sounds very close to the *chet ha-egel*, the sin of the Golden Calf), he called upon his followers, ChaBaD Chasidim, to restore their representation to what he considered the original squared-off form.⁶¹ One can only guess at the psychological underpinnings of this shift. But the attempt to uncover an *Ur*-iconography of Judaism has been an *idée fixe* with Schneerson.

In 1982, the last Lubavitcher Rebbe in one of his discourses on the writings of Maimonides made a similar argument about the form of the menorah, claiming it did not have rounded arms as has been traditionally depicted—but, instead, had straight arms, coming at a diagonal to the central pole.⁶² Schneerson based this depiction on an examination of

⁵⁷ Cant. R. V:14 § 2 (on file with author and Connecticut Law Review).

⁵⁸ Y. Sheq. VI:1 (on file with author and Connecticut Law Review).

⁵⁹ On the place of the Decalogue along with the Shema in the liturgy, see Tamid V:1. On the removal of the Decalogue, see B. Ber. 12a, Y. Ber. 1:5 (on file with author).

⁶⁰ See generally Jewish Virtual Library, Rabbi Menachem Mendel Schneerson, <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/schneerson.html> (last visited June 28, 2008).

⁶¹ See generally *id.*

⁶² See *The Design of the Menorah: Based on the Work of the Lubavitcher Rabbe*, MOSHIACH.COM, http://www.moshiach.com/temple/articles/in-depth/essay_the_design_of_the_menorah.php (last visited June 28, 2008).

drawings found in older manuscripts of Maimonides' code. In printed versions of the code, the drawings were lost—but these were preserved in Yemenite and older manuscripts. These became known with broad circulation of manuscript facsimiles in recent times.

The idea of recovering past representations is akin to the classic Jewish task of correcting old manuscripts to prevent errors from creeping into sacred texts. Schneerson's modification—restoration in his terms—stands in opposition to the outside world. In fact, this might be part of their appeal. The Lubavitch menorah contradicts archeological evidence that supports the idea of the traditional rounded arms—especially the well-known depiction of the Arch of Titus in Rome.⁶³ The attack on the round-top Tablets, on the other hand, marks a departure from Christian iconography.

Indeed, Jewish illustrations of the Ten Commandments as a rounded tablet in the form of a diptych seem to have been unknown until the middle ages, when non-Jewish artists spread this image through Western Christendom. As art historians have pointed out, the round-top Tablets were used to identify Jews in less than flattering ways.⁶⁴ *Synagoga*, the medieval representation of Judaism, was portrayed as an old woman leaning on a broken staff held in one hand, the Tablets of the Law held in the other.⁶⁵ In the thirteenth century, Henry III issued a decree ordering English Jews to wear a badge on their outer clothing with a white image of the rounded Tablets.⁶⁶

Perhaps the negative connotations of the Tablets were reordered with its widespread use in the sixteenth century by Protestants. Presumably, for Protestants, the image represented an ordered and accessible written version of the word of God. This may have made the symbol more acceptable to Jews who slowly began using it in the early modern period as a religious symbol. Numbering commandments, rather than listing them, elides the problem of the competing division of the Commandments in Christian and Jewish thought.

Schneerson's image of square-topped Tablets of the Law continues the Protestant tradition of display while casting it within a particularly Jewish iconography—which might seem peculiar to Christian viewers. In many ways, ChaBaD pressure to refashion the shape of the Tablets of the Law

⁶³ See Rabbi Yisroel Greenwald, *The Menorah & the Arch of the Titus*, MOSIACH.COM, <http://www.moshiach.com/scholars/essays/the-mysterious-shape-of-the-menorah.php> (last visited June 28, 2008).

⁶⁴ See generally Gad B. Sarfatti, *The Tablets of the Law as a Symbol of Judaism*, in *THE TEN COMMANDMENTS IN HISTORY AND TRADITION* 383–418 (Ben-Zion Segal & Gershon Levi eds., 1990) (examining the tablets as depicted through various forms of art).

⁶⁵ *Id.* at 402; Ruth Mellinkoff, *The Round-Topped Tablets of the Law: Sacred Symbol and Emblem of Evil*, 1 *J. JEWISH ART* 28, 38 (1974).

⁶⁶ Sarfatti, *supra* note 64, at 402–03.

and to place a particular version of the menorah in public forums such as city parks reflects a radical reworking of the Jewish attitude towards public display. Strong claims can be made from traditional sources that lighting the menorah on Hanukkah is a household obligation which only makes sense within the confines of the house or synagogue—and that installing a menorah in a public square makes no more sense than erecting an oversized mezuzah in such a place.⁶⁷ Moreover, traditional Jewish critics of the Lubavitch practice of installing public menorahs are troubled by a lighting ceremony involving non-Jewish officials and the legal claims that the menorah has secular status as an emblem celebrating the season and saluting universal ideas of political liberty.⁶⁸

The ChaBaD square or rectangular Tablets also have engendered an arcane debate in Jewish circles. Which type of Tablets—square-top or round-top—best fit into the ark? According to a Midrash, Moses became wealthy by collecting the shavings from the second set of Tablets made from sapphire.⁶⁹ Rounded Tablets, of course, would allow a greater portion of the shavings—though engraving the letters through chiseling them in the stone might also yield sufficient wealth.

For Jews, then, the modern representation of the Ten Commandments has led to a number of responses. First, in the modern period until quite recently, there has been an unreflective adaptation of the Protestant depiction of the Tablets for their use in synagogue and ritual art.⁷⁰ Second, Lubavitch Jews have embarked upon their own Ten Commandments movement, urging the replacement of round-topped Tablets with those which are squared off.⁷¹ Their goal is to establish a particular Jewish iconography in the public sphere. A third possible response—most rooted in traditional Jewish conceptions of the Decalogue—is to be uncomfortable with the idea of any sort of public display. The original broken Tablets were placed in the Ark of the Law for safekeeping. Modern representations of the Decalogue in the United States public sphere—those

⁶⁷ See also Brief Amici Curiae of Am. Jewish Cong. on Behalf of Itself and the Nat'l Jewish Cmty. Relations Advisory Council in Support of Respondents, 1988 WL 1026126, at **18–19, *County of Allegheny v. ACLU*, 492 U.S. 573 (1989) (explaining that it is custom to light the Menorah in the home and synagogue and that lighting it outside the home reflects Chabad-Lubavitch's intention to "publicize the miracle of Chanukah in a public place") (internal quotations and citations omitted).

⁶⁸ See *County of Allegheny v. ACLU*, 492 U.S. 573, 650–51 (Stevens, J., concurring in part and dissenting in part); see also Brief Amici Curiae of Am. Jewish Cong. on Behalf of Itself and the Nat'l Jewish Cmty. Relations Advisory Council in Support of Respondents, 1988 WL 1026126 at *23–24, *County of Allegheny v. ACLU*, 492 U.S. 573 (1989).

⁶⁹ Lev. R. 32:2 (on file with author and Connecticut Law Review); B. Nedarim 38a (on file with author).

⁷⁰ For a remarkable example, see Shalom Sabar, *The Tablets of the Law at the Bibliotheca Rosenthaliana*, <http://cf.uba.uva.nl/nl/publicaties/treasures/text/t34.html> (last visited June 28, 2008), which discusses an eighteenth-century Amsterdam Jewish depiction of the Decalogue with a Calvinist ordering of the commandments.

⁷¹ See *supra* Part IV (describing the Ten Commandments movement of the Lubavitch Jews).

erected in parks and schools—are divested of their covenantal meaning. Indeed, these might be imbued with Christian meaning or trivialized as examples of ceremonial deism.

A central pillar of the Evangelical narrative(s) of the Decalogue as the embodiment of the divine universal is the common acceptance of the moral and legal thrust of the commandments. Religious law, as well as natural law, might be the source of such well-acknowledged norms as not to steal, commit murder, or, perhaps a bit less wide-spread, to covet another's spouse. Opponents of this position have cast doubt upon the Decalogue's universality. Belief in God is troubling to atheists, the Second Commandment against idolatrous worship might exclude certain non-Judeo-Christian groups, and even the traditional dispute among Jews, Catholics, and Protestants as to how one might enumerate the Commandments suggests that displays of the Decalogue must select—and hence endorse—one religious tradition to the detriment of the others.⁷²

I have argued, however, that Judaism's problem with the public display of the Decalogue is deeper still. The very notion of their representation has been fraught with difficulty.⁷³ Should iconoclasm, a religious tradition of esotericism, or even—perhaps as this might best be understood in terms of Judaism—a long history of ambivalence towards the public display of its sacred images, be worked into the framework of Establishment Clause debates? Is there a voice in this ongoing national discourse for the ambivalent?

I have recovered the Jewish debates about the Ten Commandments for a number of reasons. First, they suggest the complexity of some religious actors when dealing with issues of public display. Accordingly, the *internal nomos* of some religious groups contains a reluctance to expose sacred relics in public. The idea of stripping the ordinary observer of historical consciousness, second, seems peculiar from the point of view of alternative traditions where the preferred gaze, the sacred gaze, is burdened with a powerful historical background.

In a brilliant book, *Le Livre Brûlé*, Marc-Alain Ouaknin suggests that the Talmud as an oral text returns to its signification—its pure oral text—when it is withdrawn, effaced, or burnt.⁷⁴ It may well be that the Decalogue, as well, only comes into its full being as pure, unadulterated

⁷² Paul Finkelman, *The Ten Commandments on the Courthouse Lawn and Elsewhere*, 73 *FORDHAM L. REV.* 1477, 1487–1500 (2005).

⁷³ I wish to make clear that I am not suggesting a general Jewish tradition of aniconism, but I am speaking to specific issues involving the Decalogue. See generally KALMAN P. BLAND, *THE ARTLESS JEW: MEDIEVAL AND MODERN AFFIRMATIONS AND DENIALS OF THE VISUAL* (2000) (describing the long problem in Jewish thought with literal descriptions of revelation); Jakob J. Petuchowski, *Revelation and the Modern Jew*, 41 *J. RELIGION* 28 (1961) (same).

⁷⁴ For this proposition, see generally MARC-ALAIN OUAKNIN, *LE LIVRE BRÛLÉ: LIRE LE TALMUD* (1986).

sacrality—as a place of memory for a moment of revelation—when the Tablets are broken and hidden away far from the public gaze.

seen at the right places—in short, finely calibrating one's social status. The opera, the theater, and even the boulevard offered occasions for seeing and being seen, but nothing like the full-length mirrors lining the walls of the fashionable restaurants. In this new world, social status had to be continually earned, invested, and cultivated. Taste had not become "innate," much less "only minimally linked to social rank or status." As any Balzac novel shows, taste had become the new passport to social distinction.

Although we now take them for granted as fixtures of modern life, restaurants have lost none of their fascination. The recent flap over the \$160 prix fixe at Alain Ducasse's new restaurant in New York shows that the themes laid out by Spang remain pertinent. She is especially astute when she notes that writing about restaurants never dwells on what happens behind the scenes in the kitchen, on the transmutation of "dirty, hairy, slimy, or feathered products of the market into neatly balanced pyramids of fruit and tidy

columns of minuscule print." Even when the kitchen juts out into the dining area, the patrons never see heads chopped off chickens, or feathers plucked from ducks, or blood draining from a slaughtered veal. The restaurant experience, as Spang maintains, takes place in an illusionistic space that plays upon and only partially satisfies our desires. But it does this not because the food is never as good as promised, but because social life would cease if desire could not be endlessly reignited. ■

The unlikely career of the Second Commandment.

The People of the Image

By ELLIOTT HOROWITZ

I.

IN NOVEMBER 1894, Bertrand Russell, writing to his fiancée, Alys Pearsall Smith, from Paris, commented on "a Jewish friend" of her sister Mary whom he had met the previous day at tea. Although Russell had "quite liked" his learned interlocutor, who was "a director of the Louvre or something similar," the young philosopher could not resist adding that he "had the Jew's money-grabbing instinct, and cared about art only as a profession." But his future sister-in-law had fewer reservations about Jews whose connection with art was primarily professional. In 1891, Mary Pearsall Smith had scandalized her family (wealthy Philadelphia Quakers who had moved to England) by abandoning her husband and two young daughters and running off to Italy with the young Harvard graduate and art connoisseur Bernard Berenson. Russell, who in his 1894 letter to Alys expressed the rather mean-spirited conviction that her sister's relations with Berenson were "almost purely mercenary," clearly had mixed feelings about the Lithuanian-born luminary (Berenson, né Valvrojenski) who would later become his brother-in-law. "Mariechen was perpetually comparing me to B. B.," he wrote to his fiancée some weeks later, "which one cannot but regard as a compliment from her, whatever he may really be."

Bertrand Russell was hardly unique in his unconcealed suspicion towards Jews who were professional art experts. In 1933, the year of Hitler's ascent to power,

another Englishman, hiding (apparently) behind the pseudonym H. S. Ashton, acerbically contrasted Jewish limitations in

artistic nature," he wrote, "it might almost be said that Jewish interest in fine art is purely commercial." Describing, in *The Jew at Bay*, what he believed was a typical Jewish art dealer, Ashton claimed that "if you lead him into conversation he will . . . explain how minute is the detail in Dutch pictures and [also] the state of the picture market at any time during the past hundred years." To this he added, with unconcealed ambivalence: "Truly enigmatic is the Jew."

Bernard Berenson was certainly one of the most enigmatic of modern Jews (or former Jews) to involve himself in the art world. He was eminently knowledgeable about both the details of paintings and the determination of their prices. As late as 1938, Berenson—who had abandoned Judaism (before entering Harvard) and then Episcopalianism (by the age of twenty-five) in favor of Catholicism (in order to better understand, he later recalled, the great art that it had inspired)—was still able to present the Jewish "problem" with art in essentially racial terms. "The Jews, like their Ishmaelite cousins the Arabs, and indeed perhaps like all pure Semites (if such there be)," he wrote in the year of the *Anschluss*, "have displayed little talent for the visual, and almost none for the figure arts. To the Jews belonged the splendors and raptures of the word." Of course, Berenson was himself a wonderful illustration of the Jew's vaunted verbal virtuosity—and of his infamous familiarity with the intricacies of the art market.

Kalman Bland, who describes his book as an investigation of "the social origins, intellectual moorings, and cultural implications of Jewish aniconism," adduces Berenson's comments, but he does not

THE ARTLESS JEW:
MEDIEVAL AND MODERN
AFFIRMATIONS AND
DENIALS OF THE VISUAL
by Kalman P. Bland
(Princeton University Press,
280 pp., \$35)

JEWISH ICONS: ART AND
SOCIETY IN MODERN
EUROPE
by Richard I. Cohen
(Pennsylvania State University
Press, 358 pp., \$50)

DREAMS OF SUBVERSION
IN MEDIEVAL JEWISH ART
AND LITERATURE
by Marc M. Epstein
(Pennsylvania State University
Press, 184 pp., \$40)

JEWISH TEXTS ON THE
VISUAL ARTS
by Vivian B. Mann
(Cambridge University Press,
272 pp., \$70)

ANTISEMITIC HATE SIGNS
IN HEBREW ILLUMINATED
MANUSCRIPTS FROM
MEDIEVAL GERMANY
by Ruth Mellinkoff
(Center for Jewish Art, the
Hebrew University of Jerusalem)

the visual sphere with their alleged domination of the art market. "In view of their own inability to produce work of enduring

ELLIOTT HOROWITZ teaches Jewish history at Bar-Ilan University in Israel.

seem to know of Russell's letter or Ashton's *Jew at Bay*, both of which see the Jew's notorious obsession with business as inhibiting his aesthetic sensibility—a view that, as Bland does point out, was advanced by Richard Wagner. In *Judaism in Music* (published, anonymously, in 1850), Wagner argued that “the sensory capacity for sight belonging to the Jews was never such as to allow them to produce visual artists; their eyes are preoccupied with matters much more practical than beauty and the spiritual content of things in the phenomenal world.”

This argument, as the late Jacob Katz noted, fell upon ready ears. Even some contemporaries who felt that Wagner's assertions were too extreme agreed with their racialist underpinnings. “The Jewish nation, like the whole tribe of the Semites to which it belongs, was never artistically gifted,” conceded the musicologist Eduard Krüger. “But that is not to say,” he continued, “that Jews cannot achieve this or that lucky success, especially when they have lived for a long time in close contact with deeply gifted peoples who possess a highly developed culture.”

THIS SORT OF racial discourse about Jewish artistic ability, which Bland traces back to Voltaire, continued into the twentieth century, when it found both Jewish and non-Jewish adherents. Prominent among the latter was Werner Sombart, whose controversial study *The Jews and Modern Capitalism* (1911), in which ancient Judaism is described as having “banished all pictorial art from its cult,” is cited by Bland. But he neglects to mention Sombart's confident assertions concerning “the Jew's love for the inconcrete, his tendency away from the sensuous, [and] his constant abiding in a world of abstractions.” These alleged characteristics prompted Sombart to ask rhetorically whether it was “only accidental that there are far fewer Jewish painters than literary men or professors.” Some three decades later, in *Anti-Semite and Jew*, Sartre argued similarly that the Jew's talent for abstract matters was offset by his weakness in matters of sensibility.

Alongside the racialist discourse about Jewish aniconism—the claim that Jews are people of the book and not people of the image—there was (and there is) the theological discourse. It focuses on the Second Commandment, to which Bland devotes a good deal of attention. He takes issue with the platitudes of such popularizers as Max Dimont, who preposterously asserted in his best-seller *God, Jews, and History* (1962) that “not until the nineteenth century, when Jews began disregarding the Second Commandment the way Christians had been doing for two

thousand years, did they, too, begin to develop painters, sculptors, and architects.” Nine years later, in *The Indestructible Jews* (a title reflecting the post-1967 hubris), Dimont found it “regrettable that overzealous rabbis, who saw their duty and overdid it, interpreted the Second Commandment to include the ban on making images of God but a ban on all pictorial art.”

Even serious intellectuals such as Cynthia Ozick have spouted a similarly simplistic line. “Where is the Jewish Michelangelo, the Jewish Rembrandt, the Jewish Rodin?” she asked in 1971. “Is it possible that a whole nation cannot produce a single painter?” Ozick conceded somewhat condescendingly that there had indeed been artists, or rather artisans, among her coreligionists in the past, “decorators of trivial ceremonial objects, a wine cup here, a scroll over there”; but she claimed that “they never tried their hand at wood or stone or paint.” Like Dimont, Ozick had no doubt as to the explanation: “Thou shalt have no graven images—the Second Commandment—prevented them.” Her opinion seems to be that nothing except a divine taboo could come between the Jews and world-class achievement in any area. Anyway, if scores of eminent Hebrews ranging from King David to Moshe Dayan managed to avoid being inhibited by the Tenth Commandment, it is not clear why the Second Commandment should have proven so insurmountable.

IN THE NINETEENTH century, Jewish apologists had a more elegant way of phrasing this argument. “Paganism sees its God, Judaism hears him”: so wrote the great German-Jewish historian Heinrich Graetz in 1846, caustically alluding, I would argue, to the heavily visual orientation of (what he thought of as) the neo-pagan religion based in Rome. This puritanical mistrust of the visual image did not prevent Graetz from having his own portrait painted by one of the leading Jewish artists of the nineteenth century, Solomon J. Solomon, who also painted Queen Victoria, and whose decorative panels adorn London's Royal Exchange and the House of Lords. When Solomon was invited, late in the nineteenth century, to write an article on Jewish art, he replied that he “could more easily write an apology for its non-existence,” implying that he did not regard even his own portrait of the German-Jewish historian as a work of “Jewish art.”

Solomon published a pessimistic essay titled “Art and Judaism” in the *Jewish Quarterly Review* in 1901. (It is unfortunately omitted in Vivian Mann's useful collection of Jewish texts on art.) In his essay, the painter proposed “to show why

Israel has no art.” Like Graetz, Solomon posited a sharp dichotomy between the attitudes of Judaism and paganism to the visual image, but he was more explicit in his objection to the neo-paganism of the Roman Church, whose God, he claimed, “is almost obscured by the Madonna.” In the Protestant (as opposed to Anglican) Church, Solomon discerned “only a comparatively small Pagan element.” The Protestant, he felt, “was too Hebraic to suffer a sensuous form of worship in his churches,” a position with which Solomon himself (in contrast with his younger contemporary Berenson) was clearly in sympathy.

IN THAT SAME year Martin Buber, who was then only twenty-three, penned a provocative essay (it appears in Mann's collection) in which he was moved to ask: “Is Jewish art possible today?” Buber's unequivocal reply was “a clear and strong . . . No.” National art, he asserted, required both “a homeland out of which it develops” and a “unified community of people . . . for which it exists,” neither of which had yet been delivered by the fledgling Zionist movement (though Buber was confident that they would be). Still, if true Jewish art was not yet possible, there were “Jewish artists” in his day.

One of these was Lesser Ury (1861-1931), to whom Buber's essay was dedicated. Another was the graphic artist Hermann Struck (1876-1944), who was soon to receive a letter from Buber warmly praising his landscapes of Palestine. “Apparently your Jewish head has seen the inner being of our people,” Buber wrote to Struck in 1904, “so that it appears to us in your Palestinian landscapes of the Jewish earth.” The Jewish head meets the Jewish earth and produces Jewish Art. Wagnerian Zionism! A year earlier, in fact, in his introduction to *Jüdische Künstler*, an illustrated volume of essays (including his own piece on Ury) featuring six modern Jewish artists, Buber had explicitly endorsed Wagner's explanation of Jewish artistic limitations in terms of “racial characteristics.”

The impact of Buber's overtly racialist view of Jewish art is evident in the statements on the subject by a wide variety of his contemporaries. Struck himself, who was an Orthodox Jew, told an interviewer in 1912 that “Jewish art may best be described as that which distinctly belongs to Jews and cannot be effected by non-Jews.” Yet at least one of his Jewish contemporaries felt that his own work, insofar as it was executed outside of Palestine, was not (and could not be) authentically Jewish. “German, Russian, or English art, even when produced by a Jew, and when picturing Jewish scenes, is Jewish only

incidentally. Essentially it remains German, Russian, or English." So wrote David De Sola Pool, the London-born rabbi of New York's Sephardic Shearith Israel synagogue, the oldest in the United States, in an essay in 1917 titled "Palestine and the Jewish Dispersion."

This English clergyman in New York, who had recently become president of the city's Board of Rabbis, saw authentic Jewish art as emerging, as had the Wagnerian Buber, only from the necessary combination of blood and soil. He therefore contended that the Berlin-born Struck, who had executed a famous portrait etching of Herzl (it is reproduced in Richard Cohen's important book) was nonetheless best described as a "German etcher with intense Jewish sympathies." As fate (or the God of Abraham, Isaac, and Jacob) would have it, Struck migrated to Palestine in 1923, and spent the last two decades of his life in Haifa. But Pool, who was described by the journalist Dorothy Thompson (whom he met en route to the London Zionist Congress of 1920) as "the handsomest man I ever laid eyes on," continued to sermonize to his fellow Sephardim on Central Park West until his retirement in 1956.

In his essay on "Palestine and the Jewish Dispersion", Pool asserted that prior to the founding of the Bezalel Institute by Boris Schatz in Jerusalem in 1906 "there was no Jewish art in the true sense of the term." In *Jewish Icons*, Richard Cohen quotes extensively from Schatz's flowery manifesto upon the establishment of Bezalel, and devotes some very fine pages to the Zionist embrace of Jewish art in the early years of the twentieth century. The first joint exhibition of Jewish artists took place in Basel at the Fifth Zionist Congress of 1901, and it sought, as Cohen argues, both to "arouse a sense of national pride in Jewish achievement" and, more didactically, to "reconnect the Jew with a lost sense of aesthetics."

Yet not all those who linked the renewal of Jewish art with the awakening of Jewish national consciousness were territorial Zionists. One important exception

was the pioneering anthropologist and folklorist Samuel Weissenberg (1867-1928). And the less overtly nationalistic *Ausstellung jüdischer Künstler* (Exhibition of Jewish Artists) that opened in Berlin in 1907 included modern painting and sculpture side by side with ceremonial art and other Jewish artifacts, and gave clear primacy to the former. Sixty painters and twelve sculptors from both Europe and Palestine were represented, and as Cohen notes, "the exhibition placed artists whose themes were of a universal nature, like Camille Pissarro and Jozef Israels,

more sharply over time. In 1938, Cecil Roth, in *The Jewish Contribution to Civilization* (an Oxford don's response to the terrifying events on the Continent), found it appropriate to inform his readers that Pissarro, "one of the founders of the New School [of Impressionism], was a Jew," and that Israels, whom he lauded as "the most significant figure in Dutch art since the seventeenth century," was instrumental in bringing to Holland "the spirit of the Impressionists." Roth made no mention of such modern artists as Kaufmann, Struck, or Maurycy Gottlieb,



Maurycy Gottlieb, "Self-portrait as Ahasuerus," 1876

together with those who concentrated almost uniquely on Jewish themes, like Isidor Kaufmann." Kaufmann (1853-1921), who was born in Transylvania and then moved to Vienna, sought, as Cohen writes, to uncover "the inner spirit of the East European Jews in their daily life and spiritual pursuits"; but he also attempted, as the artist himself wrote, "to make its traditions and institutions ... accessible to gentiles as well."

The distinction between Jewish artists whose themes were universal and Jewish artists whose themes tended to be more narrowly Jewish (or what would later be considered "too Jewish") manifested itself

implying that their work, which focused on Jewish themes, constituted less of a contribution to "civilization." Yet Kaufmann's painting *The Rabbi's Visit* had been acquired by Vienna's Imperial collection; Struck had etched portraits not only of Herzl but also of Ibsen, Nietzsche, Freud, and Einstein; and the Galician Gottlieb, who in 1876 won a prize in Munich for his painting *Shylock and Jessica*, was later recognized by his teacher Jan Matejko as "the most hopeful disciple of Polish art," a hope that was dashed by his early death.

Those artists were later included in the landmark volume edited by Roth, *Jewish Art: An Illustrated History*, which first appeared in Hebrew in 1957, and was published in an augmented English edition four years later. The working definition of "Jewish art" adopted for that volume (as well as for the revised edition that appeared posthumously in 1971) was "the artistic production of persons, however influenced, professing the Jewish religion or of Jewish stock." This neat definition ignored an objection that had been raised by Stephen Kayser, of New York's Jewish Museum in 1953, that "the accident of birth may make an artist Jewish, but this fact alone does not permit us to characterize his works as Jewish." Kayser proposed that "Jewish art" be defined in terms of subject matter ("art applied to Judaism").

But this too raised problems, especially of an aesthetic nature. As Harold Rosenberg observed: "Though art may be char-

acterized by its subject matter, subject matter does not characterize it as art." Rosenberg, rather eccentrically, proposed defining Jewish art by its style. I would agree instead with Richard Cohen's suggestion that Jewish art is best defined as "art which reflects the Jewish experience." This would better align Jewish art with such notable contributions to civilization as Jewish cooking and Jewish humor. A historical definition is possible, but a spiritual definition (which operates weirdly like a racial definition) is trouble.

II.

NOTWITHSTANDING THE numerous and complicated connections between art and Jewish experience, Cohen rightly notes that "the visual dimension of Jewish life has often been overlooked in the study of the Jewish past," which has been dominated (and perhaps even terrorized) by texts. Still, more might have been said about the seminal contributions of such figures as Alfred Rubens and Cecil Roth, both of whom served as presidents of the Jewish Historical Society of England, and both of whom did much to make Jewish historical study a more visually oriented discipline. Cohen's volume, together with a spate of recent exhibition catalogues (including one, which he edited with Mann, on Europe's "Court Jews") and such imaginative monographs as those by Marc M. Epstein and Ruth Mellinkoff, will certainly contribute to redressing the traditional imbalance between texts and images in the study of Jewish history.

A turning point of sorts occurred in 1967, with the publication of L. A. Mayer's *Bibliography of Jewish Art* (with over 3,000 entries), Alfred Rubens's *History of Jewish Costume* (with over 300 illustrations), and the facsimile edition of the medieval manuscript known as the Bird's Head Haggadah. The Haggadah's appearance was applauded by the great art historian Meyer Schapiro for having "united our interest in Jewish history and our love of art." Schapiro, who was apparently speaking on behalf of his co-religionists, was careful to refer to their "love of art" rather than to their oft-questioned talent for visual representation. But it can hardly be denied that enthusiasm for something is no less a part of its cultural history than is its production.

The bizarre illustrations of the "Bird's Head" liturgy for the seder on Passover were executed in German Gothic style around the year 1300; and they showed, according to Schapiro, "that Jewry then could not escape the strong impress of the surrounding milieu; it accepted willingly a part of the Christian culture alien to its

own past." He cited the bird's head that is enigmatically placed on Jewish figures in many of the manuscript's illustrations as an example of this melding of different symbolic worlds. The head, Schapiro suggested, was that of an eagle, following the identification of the Jews in the book of Exodus as God's fledglings, whom He had carried out of Egypt on "the wings of eagles." But he also saw it as having possibly carried another, more contemporary meaning: the eagle's image was one of the insignias used by the German emperor of the Holy Roman Empire during the period when the Haggadah was produced. "The two connotations of the eagle's head—the Jews as God's fledglings and as the protected subjects of the emperor—are not incompatible," asserted Schapiro.



Bird's Head Haggadah, Germany, circa 1300

"Like language, pictorial imagery abounds in metaphors, and the same figure may carry several meanings."

Other scholars discerned in the birds' heads the dark impact of medieval anti-Semitic imagery—in the sharp beaks, which they saw as exaggerated versions of the hooked "Jewish noses" that appear in northern European Christian art, or in the pig-like ears, which were to be found on most of the beak-nosed Jews of that Haggadah. Although Bezalel Narkiss made no mention of these ears in the essay that he contributed to the facsimile edition of the Bird's Head Haggadah, he was eventually persuaded by Heinrich Strauss's later suggestion that the pigs' ears were adopted by Jewish artists from the anti-Semitic masks used in medieval Christian drama.

In her new study, Ruth Mellinkoff has gone a step further, seeing in these strange

ears proof that the thirteenth-century manuscript "must have been illustrated by a Christian artist, who used them as anti-Semitic attributes." This, of course, raises not only the question of whether the Bird's Head Haggadah and other similarly illustrated manuscripts should be considered "Jewish art," but also a host of other questions. "Why," asks Mellinkoff in her concluding remarks, "should Christian artists have bothered to insert hate signs if they were not to be seen by Christians?" They did so, she reasonably suggests, in order to "please themselves by expressing their hatred."

Mellinkoff also raises the more serious question of how it was possible that medieval Jewish patrons and scribes accepted such anti-Semitic illustrations. To this she

replies lamely (and ungrammatically) that they "may have looked and overlooked elements of anti-Semitic Christian iconography that they did not recognize and did not comprehend." Moreover, she adds (no more grammatically) that "they may have looked and did not see certain motifs and attributes, such as pigs' ears," which evaded, she notes, even such distinguished modern scholars as Meyer Schapiro.

Although Mellinkoff is much concerned with the subject of hatred, she fails to discuss the subject of self-hatred. If the noses and the ears of the bird-headed figures do indeed reflect anti-Semitic images, surely it is not unthinkable that these images were internalized by Jewish text illuminators. Medieval Jews, we must remind ourselves, had considerably less invested in a physically attractive image of themselves than do, for example, their ferociously fit and expensively exercised Cali-

COURTESY ISRAEL MUSEUM, JERUSALEM

fornian descendants, among whom Mellinkoff resides.

Mellinkoff might have also consulted the superbly annotated translation by David Berger of the *Nizzahon Vetus*, an anti-Christian polemical work composed in late-thirteenth-century Germany, and thus remarkably close in time and place to the illuminated manuscripts that she discusses. Its anonymous Jewish author reported that "the heretics ask: Why are most Gentiles fair-skinned and handsome while most Jews are dark and ugly?" He suggested two replies, neither of which disputed the aesthetic claims attributed to the Christians. The second is especially worth quoting: "One can respond by noting that Gentiles are incontinent and have sexual relations during the day, at a time when they see faces on attractive pictures [an allusion to the story of Jacob's sheep in Genesis 30]; therefore they give birth to children who look like those pictures." Another case, one might say, of life imitating art.

Kalman Bland, the second half of whose book is devoted to the Middle Ages, where he is professionally most at home, does discuss the passage from the *Nizzahon Vetus*, and he cites also other medieval Jewish authors, such as Maimonides, who asserted that looking at images during intercourse would affect the appearance of resulting progeny. Yet Bland's presentation of the polemical passage is somewhat timid. Whereas its medieval author implicitly acknowledged that most Gentiles were "fair-skinned and handsome while most Jews are dark and ugly," Bland cites the passage selectively, omitting the more striking (and more painful) contrast between "handsome" Gentiles and "ugly" Jews.

This is unfortunate, because the trope of Jewish ugliness, applied especially to the (circumcised) males of the species, is historically linked, I think, with the claim that Jews are aesthetically challenged. Nathaniel Hawthorne, when visiting London in 1856, was a dinner guest of the city's Lord Mayor David Salomons, who was Jewish; and at whose table Hawthorne also met the mayor's brother and sister-in-law. He was struck by the woman's "wonderful hair, Jewish hair" and felt that her nose "had a beautiful outline, though I could see that it was Jewish too." Her husband, however, was something else altogether. "But, at the right hand of this miraculous Jewess," wrote Hawthorne in his *English Notebooks*, "there sat the very Jew of Jews ... he was the worst, and at the same time, the truest type of his race ... and he must have been circumcised as much as ten times over. I never beheld anything so ugly and disagreeable, and preposterous, and laugh-

able, as the outline of his profile." In sum, Hawthorne reported, "it is as hard to give an idea of this ugly Jew, as of the beautiful Jewess." One understands better why Dorothy Thompson was so taken by the fine features of Rabbi Pool.

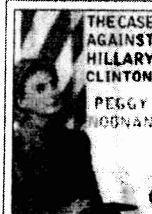
III.

IF MELLINKOFF TENDS to see in northern European Hebrew illuminated manuscripts the subversion of Jewish images by Christian artists, Marc Epstein's equally suggestive study of animal motifs in Jewish art deals with a very different sort of subversion. Unlike Schapiro (whose essay on the Bird's Head Haggadah he curiously fails to mention), Epstein clearly prefers a model of successive, rather than simultaneous, metaphorical meanings that Jews "appropriated" from (rather than shared with) the surrounding Christian environment. "Though animal iconography may have been stylistically or representationally modeled after depictions found in the [medieval] bestiaries," he writes, "once appropriated by Jews, it could not possibly have borne the same symbolic valences it did in contemporary Christian art."

Epstein similarly stresses "the transgressive boldness" of what he sees as "Jewish appropriation of the image of the suffering and persecuted unicorn" in an early-fourteenth-century illuminated Pentateuch. The unicorn hunt, Epstein notes, served in Christian iconography to symbolize the Passion of Jesus. Its use in Jewish manuscript illumination, therefore, is to be seen as "the medieval equivalent of Chagall's *White Crucifixion*"—a work that self-consciously draws upon, and inverts, the oppressor's cultural tradition.

Yet many scholars of the bestiary tradition have observed that the unicorn was hardly used exclusively as a religious symbol in medieval art. In such works as the *Physiologus*, compiled in third-century Alexandria, and Honorius of Autun's *Speculum ecclesiae*, composed in the twelfth century, the mythic unicorn is seen as the most challenging of all beasts to capture, a feat that cannot be accomplished without resorting to a magical ruse. As Honorius wrote, it is "a very wild animal, so wild, in fact, that only a virgin can capture it. When the animal sees her, it comes to her, sits on her lap, and lets itself be taken." He added that "the unicorn is Christ, and the horn growing out of the center of its forehead symbolizes the invincible strength of the Son of God."

Still, as the British scholar John Cherry has recently stressed, "the secular interpretation of the unicorn myth in the Middle Ages was just as strong as the reli-



Thousands of titles to choose from—Economics, Philosophy, Politics, and other Conservative Non-Fiction. More than any other unabridged publisher. Authors such as WILL, KIRK, BUCKLEY O'ROURKE, MISES, RAND, SOWELL, ALDER, & MORE.

For a Free Catalog with a \$6.00 Off Coupon Inside write or call: Dept NR • P.O. Box 969 • Ashland, OR 97520



1-800-729-2665
www.blackstoneaudio.com

BLACKSTONE AUDIOBOOKS
RECORDINGS THAT INSPIRE, EDUCATE, ENTERTAIN

Do you own your
Social Security account?

socialsecurity.org

CONSIDER THIS:

- 84% of TNR readers plan to travel in the next 12 months
- 91% of TNR readers dine out
- 92% of TNR readers purchased books in the past year
- 85% of TNR readers contribute to worthy causes

(Source: MRI 1999 Custom Subscriber Study)

GOT YOUR ATTENTION?

ADVERTISE WITH

THE NEW REPUBLIC

SMALL SPACE PROGRAM.

Contact Melissa Lord
at (212) 924-8700
for reservations and information.

Put Your Message in Front
of 100,000 Consumers!

gious," and consequently, if a late medieval lady is shown cradling the head of a unicorn in her lap, "one cannot be sure whether the triumph of religious or secular love is being celebrated." As Cherry rightly remarks, it is precisely this beguiling ambiguity that makes the unicorn "one of the most fascinating of all mythical beasts." Thus the unicorns that appear in pre-modern Jewish art should be seen as reflecting no more than a shared sense of the unicorn as the wildest and most elusive of beasts, rather than what Epstein chooses to see as a "transgressive" appropriation of the "unicorn as Christ" motif.

THE DEGREE TO which the unicorn could symbolize the fierce beast *par excellence* was demonstrated by Rudolf Wittkower in his study of late-medieval illuminated Marco Polo manuscripts. He pointed to a scene in an early-fifteenth-century French codex purportedly illustrating the traveler's description of the Indian Kingdom of Eli, which teemed with lions and other wild beasts. The medieval artist interpreted the passage by showing a lion, of course, as well as a fox, swan, a boar, and a bear—and, as Wittkower noted, "most conspicuously in the center, a unicorn." This despite the fact that unicorns were not mentioned in the text that the artist was illustrating! Rather than attributing religious significance to the image, Wittkower wisely suggested that "the artist not unexpectedly thought of the unicorn" when attempting to translate into tangible visual language the generic term "wild beasts."

Epstein would have done well to consult Wittkower before writing about the ceiling illustrations that once graced the wooden Galician synagogue of Hodorov (now in Ukraine). It was built in the middle of the seventeenth century, and restored early in the eighteenth century. In one of the scenes on this remarkable ceiling, a rampant unicorn and a rampant lion are locked in either embrace or battle, with the former's horn suggestively meeting the latter's lips. Epstein is surprisingly certain that the two beasts are engaged in dramatic battle, with the unicorn, symbolizing the Jewish "Messiah son of Joseph" (a Jewish appropriation, he claims, of the unicorn as Jesus son of Joseph) fighting "the eschatological war with the nations, symbolized by the lion." Even if the scene is a messianic one, however, it need not symbolize war between Israel and the nations. It could just as well allude to the messianic visions of Isaiah, in which the lion and the lamb would one day be miraculously pacified. Paraphrasing Wittkower, it might be suggested that although Isaiah failed to include the pacified unicorn in

his eschatological visions, the anonymous master of the Hodorov ceiling inserted it on his own as the fierce beast *par excellence*.

Moreover, although the lion and the unicorn may have been yoked together in the Galician synagogue for the first (but not last) time in Jewish art, the two beasts were frequent partners in the visual world of late medieval and early modern Europe. Perhaps best known is the series of six late-fifteenth-century tapestries (currently in the Cluny Museum in Paris) woven in the southern Netherlands and known collectively as "the Lady with the Unicorn," in which a lion and unicorn face each other from opposite sides of the lady. When James VI of Scotland ascended to the throne of England in 1603 as King

Ukrainian synagogue: "Is not the unicorn necessary to the very existence of the lion, is not each opposite kept in stable equilibrium by the opposition of the other?" The mythic struggle between the two creatures served for him as a presciently powerful metaphor of the bloody Great War then being waged in Europe, "where both the lion and the unicorn are gone mad. . . . And without rhyme or reason they tear themselves and each other, and the fight is no fight, it is a frenzy of blind things dashing themselves and each other to pieces."

ELSEWHERE ON THE synagogue's ceiling appears another potentially charged symbol, a double-headed eagle. Unlike the other eagles, single-headed or double-headed, that had



Lion and Unicorn, Hodorov Synagogue, 1642

James I, and came to compose the first royal arms of the Stuart dynasty, he combined the Scottish unicorn with the lion of England—in embrace, of course, rather than in combat. This dual image later became the model for the arms of the Rothschild family.

Edmund Spenser, in *The Faerie Queene*, alluded to the medieval legend whereby the "imperial" lion cleverly outsmarted the "proud rebellious" unicorn by having him ram his "precious horne" into a tree trunk. In the popular nursery rhyme, first recorded in 1709 and later quoted by Lewis Carroll in *Through the Looking Glass*, "the lion and the unicorn were fighting for the crown," but it was the latter who beat the former "all around the town." In 1915, D. H. Lawrence opened his essay "The Crown" with that famous rhyme's opening couplet, and posed the following question, which may also be quite relevant to the scene of the two beasts in embrace on the ceiling of the

already appeared on a wide range of Jewish ritual objects (including Torah ornaments and Hanukkah menorahs, throughout Central and Eastern Europe), the Hodorov eagle grasps a live hare in each of its claws. As Meyer Schapiro noted, even in the Middle Ages Jews could incorporate imperial eagles into their iconographic traditions. But who are the hares? Epstein convincingly links them with the hunted hares that appear from the fifteenth century in the pages of illustrated Haggadahs, especially those produced in German-speaking countries, as a mnemonic device for the order of blessings to be recited at the Passover seder, and which scholars have also seen as symbolizing the Jews pursued by their oppressors. The five blessings, which in Hebrew form the acronym "YKHNHZ," could be punningly pronounced as "jagen hase" and be illustrated with a hunting scene.

In a pioneering and often ignored article titled "The Illustrated Haggadah,"

published in 1965, Cecil Roth pointed to a curious shift between the hare hunt in the Prague Haggadah of 1526 and the illustrated Haggadah published in Augsburg eight years later. "In the first engraving, the hounds are seen driving the hares into the net," he noted, whereas in the second "the hares are beyond this, having apparently managed to find a way under it" to escape their pursuers. "It almost seems," Roth added, "as though the legendary mnemonic *Jahknehaz* has now been turned into an allegory of the pursuit and escape of the righteous." A decade later Yosef Hayim Yerushalmi went a step further, suggesting that "that the two successive representations ... together comprise an allegory of the persecution and salvation of the Jewish people." I prefer Roth's "escape" to Yerushalmi's "salvation." The Jews of Reformation Germany were acutely aware of having, at least temporarily, evaded their pernicious predators, but they were certainly not so sanguine as to think of themselves as "saved"—any more than Bugs Bunny, who premiered in 1940 in the animated film *Wild Hare*, ever thought of himself as having been saved from his nemesis, Elmer Fudd. (I will return to Bugs Bunny and the Jewish Question.)

EPSTEIN ADMIRABLY TRACES the Jewish visual identification with the hunted hare back to the late Middle Ages, noting that Esau (arguably Elmer's ancestor) described in Genesis as an outdoorsman and a hunter, is depicted in the early-fourteenth-century illuminated manuscript from southern Germany known as the Schocken Hebrew Bible as returning from his hunt with a hare over his shoulder. Esau had been associated in Jewish tradition first with Rome and then with Christianity, and Epstein is clearly justified in seeing this scene as "a sort of 'iconographic exegesis' linking Esau's hunt with contemporary historical circumstances." Yet he overstates the matter considerably when he refers to Esau's hare as "an indigenously medieval Jewish motif." Epstein's own notes refer not only to two medieval Christian manuscripts (one as early as the fifth or sixth century) in which this visual motif may be found, but also to the twelfth-century Byzantine mosaics in the Cathedral of Monreale in Sicily.

Hardly less overstated is his misleading claim that "the hare had a negative meaning for medieval Christians." George Ferguson observed, in his *Signs and Symbols in Christian Art* (1954), that the hare could serve as a symbol not only of "lust and fecundity," but also of those who put their hope of salvation in Christ. An important image that Epstein overlooked,

discussed some sixty years ago by Wittkower, is that of the "eagle on hare," a prime example of which appears on an eleventh-century Byzantine marble relief still on display in the British Museum. There two eagles shown in profile standing on hares face an eagle in the frontal position struggling with, and clearly overpowering, a twisted snake. As Wittkower wrote: "Just as the serpent stands for the devil, the hare stands for the quick course of human life." Since Jesus, symbolized by the eagle, vanquishes the devil, "the sign of salvation can appear over the symbol of man." He also called attention, in a note, to an eagle standing on a hare in a late-twelfth-century Armenian New Testament which early in the last century was in Lemberg (now Lvov)—less than a hundred kilometers, I would add, north of the Hodorov synagogues.

EPSTEIN NOTES THAT medieval Christian bestiaries "deemed the hare's sex to be ambiguous, and its mode of reproduction ... strange." It might be added that the widespread notion of the hare's bisexuality dates back to such classical authors as Plutarch and Philostratus, and was later echoed by the twelfth-century Spanish-born Bible commentator Abraham ibn Ezra. In the seventeenth century, the learned Englishman Sir Thomas Browne cited "the vulgar opinion" that "every hare is both male and female," an opinion with which he disagreed only partially. "We ... do allow," he wrote in his *Pseudodoxia Epidemica*, "that hares may exchange their sex, yet this we conceive doth come to pass but sometimes," but not with any regularity "or annual alteration, as is presumed." Three centuries later, it may be added, the creators of Bugs Bunny periodically presented him in drag, beginning in 1941, when he impersonated Carmen Miranda in *What's Cookin', Doc* through 1958, when he appeared as Red Riding Hood in *Now Hare This*. (The growing cultural conservatism of the American public seems to have brought an end to the rabbit's era of cross-dressing.)

Epstein might have placed greater stress on the hare's association with venery and reproductive virtuosity. Thomas Browne saw the biblical prohibition of the hare's flesh as having been rooted in the vices that it symbolized, "that is, not only pusillanimity and timidity from its temper" and "usury from its fecundity," but also "from this mixture of the sexes, unnatural venery and degenerate effemination." Both the hare's legendary fecundity and its "unnatural venery" made it a popular source of fertility enhancers over the centuries. In his sixteenth-century work on natural magic, for example, Giovanni

THE NEW REPUBLIC

WE
WOULD
LIKE
YOUR
HELP!

If there is a newsstand
or bookstore
in your neighborhood
that does not sell
THE NEW REPUBLIC,
and you think it should,
please let us know.

Either call us at
202.331.7494
(ext. 3402)
or send an e-mail
message with the
name and address of the
newsstand or bookstore,
along with
your name, to:
Circulation@tnr.com

*For customer service
problems or inquiries,
please call
our toll-free number:
1.800.827.1289*

della Porta recommended ingesting a hare's "womb and curd" to make a woman fruitful, and its testicles to increase a man's potency.

His *Magiae naturalis* appeared not long after the Prague and Augsburg Haggadahs, in which fleeing hares were used to symbolize the Jewish people. Since European Jews had for centuries been often acutely aware of the differences between their reproductive ideals and those of their Christian neighbors, both the fleetness and the fecundity of the hare made it a natural object of identification for them. Jews were also sometimes seen by others as similar to hares in their sexual enthusiasm. An Englishman who travelled in Holland during the mid-seventeenth century memorably described its Jewish men as "most black, full of hair, and insatiably given unto women."

The hare-grasping imperial eagle on the ceiling of the Hodorov synagogue is seen by Epstein as a "resurfacing of the same anti-Christian polemic" that he discerned in Jewish images of Esau in the thirteenth and fourteenth centuries. This, despite the verse from Deuteronomy circling the image, which describes God's protection of Israel as akin to that of an eagle carrying its young upon its broad wings. Rejecting the possibility that the image is thus one of "fawning flattery" to the Empress Maria Theresa, Epstein prefers the opposite extreme, suggesting rather speculatively that the eagle "would certainly" have reminded Hodorov's Jews of the prophet Obadiah's portentous words to Edom, later identified with Christendom: "Should you nest high as the eagle... even from there I will pull you down—declares the Lord." In Epstein's esoteric reading, "just as the golden crown on the eagle's head is a decoy to distract attention from the hares in the eagle's cruel talons, so is the verse that accompanies the image a decoy."

Perhaps I have been fooled by the decoys, but I am not certain that the eagle's talons are quite so cruel. The Deuteronomic verse surrounding the image would seem to suggest that the eagle is lifting the hares in order to rescue them from danger. Just as the lion and the unicorn elsewhere on the same ceiling may be seen as locked in embrace rather than battle, so too the crowned eagle, whether divine or imperial, may be rescuing the hares (from Esau's descendants) rather than pouncing upon them. As Meyer Schapiro commented, "the two connotations of the eagle's head—the Jews as God's fledglings and as the protected subjects of the emperor—are not incompatible," for like language, "pictorial imagery abounds in metaphors, and the same figure may carry several meanings."

IV.

THE CONFLATION OF iconographic traditions is something that Richard Cohen discusses in one of the early chapters of his book, in connection with the woodcuts in Johannes Pfefferkorn's *Libellus de Judaica Confessione*, which appeared in Germany in 1508. The woodcuts depict the Jewish ceremonies of Rosh Hashanah and Yom Kippur. Cohen demonstrates how Pfefferkorn, who was born Jewish but converted to Christianity with his wife and children at the age of thirty-six, combines realistic portrayal of ritual activity with the older visual motif of covering the eyes of the Jews in order to symbolize their stubborn blindness to the truths of Christianity.

Cohen slips, surprisingly, in asserting that the flagellation scene on Yom Kippur eve, described by Pfefferkorn in the accompanying text, was merely a figment of the latter's imagination, and that he had "concocted this entire ritual, farcically relating how the Jew falls to his knees... and is subsequently whipped thirty-nine times with a belt by his neighbor." That this was hardly a figment of Pfefferkorn's imagination may be readily discerned by consulting the laws of Yom Kippur in the two standard codes of Jewish law, the fourteenth-century *Turim* and the sixteenth-century *Shulchan Arukh*.

The ritual, as practiced in Belorussia late in the nineteenth century, was memorably described by the Zionist leader Shmaryahu Levin in his autobiography. As a child, Levin "saw grown-up Jews stretch themselves out on the floor" of the synagogue on the eve of Yom Kippur

while Lazar the psalm-sayer (who was the same as Lazar the bath attendant) stood over them with leathern thongs and lashed them unmercifully... The whipping was done systematically: one stripe on that part of the anatomy which we submitted to the lash in *cheder* [that is, to the buttocks], then two on the upper part of the back... I was still more astonished when I saw the victim get up from the punishment, and throw a few coins in the plate held out by Lazar. It was surely a marvellous thing to pay for being lashed.

I myself have been offered (but declined) the privilege of being whipped, with something resembling a shoelace, while visiting the ritual bath in my Jerusalem neighborhood on Yom Kippur eve. One of these years I hope to bring Professor Cohen along, so that he can atone for his error.

One of the best chapters in *Jewish Icons* deals with the phenomenon of rabbinical

portraits and their iconicity, beginning with the seventeenth century. As Cohen notes, "the first portraits... that have come down to us are of Sephardic and Portuguese figures, often coming from a [marrano] heterodox tradition, in which... paintings of saints and other visual images were customary, and from Amsterdam, where individual and collective portraits of guild members were highly popular items." By the nineteenth century, the demand for such portraits, especially as mementos of deceased rabbis, had moved east to ultra-Orthodox circles in Central Europe. In one striking instance, the Hungarian rabbi Judah Aszod (1796-1866), who refused to be painted or photographed in his lifetime, was dressed up in his Sabbath finery after his death by some enthusiastic disciples, and photographed propped up in a chair with a large Talmudic tractate in his hands. The photograph was quickly reproduced and sold to the late rabbi's admirers.

Some two decades later, the cult of the portrait spread to the nascent Zionist movement, focusing on the figure of the Anglo-Jewish philanthropist Moses Montefiore. In 1884, the Warsaw Zionist society She'erit Israel proposed to print large numbers of Montefiore's portrait in honor of his hundredth birthday the following year, with the proceeds going toward the establishment of a settlement in Palestine in his honor. As Cohen observes, using Montefiore's portrait as a means of spreading the Zionist idea, and of raising money for its cause, reflects the degree to which "Jewish society had integrated the visual dimension into its cultural behavior and was predisposed to securing portraits of its heroes." He adds also that "rabbinic portraits had paved the way for this development."

ANOTHER INDICATOR THAT the visual element had been integrated into Jewish cultural activity was the Anglo-Jewish Historical Exhibition in 1887, which was mounted at the Royal Albert Hall and three other locations in London. Cohen devotes a fine chapter to it. The exhibit, which was organized by Joseph Jacobs and Lucien Wolf, included nearly 3,000 items—historical documents, manuscripts, portraits, ceremonial objects, and other mementos of Jewish life. Cohen quotes Jacobs, a pioneering ethnographer and a historian, who saw the exhibit as confirming that Jews "were men, not merely theologians." He also draws attention to an editorial in the *Jewish Chronicle* that commented on the "goodly number of Gentile celebrities who showed their friendliness to all that interests Jews by their sympathetic presence." The editorial described the exhibi-

tion as having been "calculated to remove something of the mystery which somehow seems . . . to environ all that is Jewish." Art could be conscripted to the problematic enterprise of proving Jewish normality, or promoting the myth of it.

This would also occur with the establishment in Jerusalem of the Bezalel Institute. One of its most celebrated objects, before which its founder Boris Schatz often had himself photographed with distinguished guests, was the huge oil painting *Wandering Jew* by the Polish-Jewish painter Samuel Hirszenberg (1865-1908). The picture had been exhibited in Lodz and Paris to critical acclaim before it was brought to Jerusalem. Cohen's comments on the picture (less popular with the Israel Museum's recent curators than it was with Schatz) are worth quoting at length:

Hirszenberg's *Wandering Jew* starkly brings together the tradition of Polish realism in art and a Jewish portrayal of the endless struggle with Christianity. Seen in the center of two long aisles of crosses . . . is a Jew wearing his loincloth. Gazing starry-eyed, he is trying to emerge from the valley of death—to escape the fate of the other Jews, whose dead bodies are strewn naked on the ground. The *Wandering Jew*, a Christ-like figure, has avoided the fate of Jesus on the cross, but the fate of his people has been perilous . . . His penetrating gaze, the look of a madman, reveals to the onlooker that he has seen moments of terror and destruction, wandered through the wreckage of Jewish history, and has escaped only physically. He leaves the dark, eerie field as a solitary figure, with no possessions and without a clear sense of the future.

Hirszenberg's *Wandering Jew* who has managed to escape the wreckage of Jewish history is somewhat reminiscent of the hunted hares in medieval manuscripts and early printed editions of the Passover Haggadah.

THE HARE AS a symbol of the Jewish people made its way to the ceiling of the Hodorov synagogue, but it did not stop there. The eagle and the hare which appear there in tandem (drawing perhaps on the "eagle over hare" motif in Byzantine and Armenian religious art of the eleventh and twelfth centuries) have carried their joint voyage into the final decades of our own century. They appear together on one of the most striking

Magnificat

for Leah

Her soul opened, but slowly,
a late bloom of thunder stirring
at the edge of the rainstorm. Then
lightning hissed across the stone floor

and she spoke to what stood there:
mirroring her, off-center at first,
then advancing across the threshold,
whole. Here was a girl pouring olive oil

from a stone jar into a cruet.
Pass through me into Time,
were the words attributed
to her, later, when the nature

of the summons was clear. But
she'd said, I magnify. She was
with child and the child grew
into her answer. Impossible being,

conceived first in her mind
as she poured fluid from one
jar into another. As the one
homely god poured rain onto

the dry earth and the other
writ larger and larger in the
pages of the Book, magnifying
her as the vessel, never the choice.

Carol Muske

ing illustrated pages of David Moss's justly celebrated Haggadah, begun in Berkeley and completed in Jerusalem during the 1980s.

On the very same page in which the hunted hares appeared, as a mnemonic device, on such famous editions of the Haggadah as those published in Prague and Augsburg, Moss placed four rows of panels, each depicting hares in the clutches of various eagles which served as the symbols, or coats of arms, of historic enemies of the Jews. Moving from the eagles on the coins of Antiochus Epiphanus, Vespasian, and Hadrian on the top panel, Moss inserted (Jewish) hares in the clutches of eagles drawn from the papal seals of Innocent III and Clement IV on opposite sides of the second panel, both flanking an eagle from the coat of arms of the city of Trent (the site of a notorious blood libel in 1475), which holds a hare in its beak. The third row depicts, from left to right, the Polish coat of arms, the Czarist imperial eagle, and the historic seal of the city of Auschwitz. In the right panel of the final row appears an early

Reichsadler, in its center the Nazi emblem, but on the far left, in the final panel, appears a large hare. It has managed to escape.

In his commentary appended to the facsimile edition of his extraordinary work, Moss notes that "this page seems to be the most controversial one of my Haggadah." The American-Israeli artist (whom I came to know during basic training in the Israeli army) informs us that "Israelis tend to react harshly to the identification of the Jew as the helpless hare," whereas American Jews "seem to stare at the last blank circle, slightly uncomfortable about their future destiny under the protection of the proud bald eagle." Moss does not mention the Hodorov synagogue's ceiling in his commentary, though he told me that it was one of the influences upon his controversial "eagle and hare" page.

But I suspect that the final hare who miraculously manages to escape also owes something to the Bugs Bunny films which Moss, who was born in Dayton, Ohio, in 1946, undoubtedly saw as a child. In the year of his birth, Warner Brothers released *Hare Remover*, in which Elmer Fudd sought unsuccessfully to perform scientific experiments on Bugs, and a year earlier they had released *Herr Meets Hare*, in which "Buggsheimer Bunny" is pitted against Hermann Goering. Any remaining doubts about the Brooklyn-accented Wabbit's implied ethnic identity were probably dispelled by his candid interviews in *A Hare Grows in Manhattan* (1947) and *What's Up, Doc* (1950), in which he spoke of his childhood on New York's Lower East Side, during which he studied piano and music, but also honed his survival instincts when frequently hounded by the neighborhood dogs.

So can the Bugs Bunny cartoons be considered Jewish art? Not if we follow Cecil Roth's definition of Jewish art: "the artistic productions of persons, however influenced, professing the Jewish religion or of Jewish stock." For, despite being released by the Jewish Warner Brothers and produced primarily in Leon Schlesinger's studio, many were directed by such righteous gentiles as Tex Avery and Chuck Jones. Nor would Stephen Kayser's definition—"art applied to Judaism"—bring them into the fold. But if we accept (as I think we must) Richard Cohen's suggestion that Jewish art is best defined as "art which reflects the Jewish experience" then Bugs Bunny may be confidently considered a Hebrew Hare. ■

JEWISH TEXTS
ON THE VISUAL ARTS

EDITED WITH COMMENTARY BY
VIVIAN B. MANN

THE JEWISH MUSEUM, NEW YORK
THE JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY

69

Rabbinic texts translated by
ELIEZER DIAMOND

 **CAMBRIDGE**
UNIVERSITY PRESS

MLB-113
J 413
2000

PUBLISHED BY THE PRESS SYNDICATE OF THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE
The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge, United Kingdom

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
The Edinburgh Building, Cambridge CB2 2RU, UK <http://www.cup.cam.ac.uk>
40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA <http://www.cup.org>
to Stamford Road, Oakleigh, Melbourne 3166, Australia
Ruiz de Alarcón 13, 28014 Madrid, Spain

© Cambridge University Press 2000

This book is in copyright. Subject to statutory exception
and to the provisions of relevant collective licensing agreements,
no reproduction of any part may take place without
the written permission of Cambridge University Press.

First published 2000

Printed in the United States of America

Typefaces Adobe Garamond 10, s/14 and Hiroshige System QuarkXPress® [BA]

A catalog record for this book is available from the British Library

Library of Congress Cataloging in Publication Data
Mann, Vivian B.
Jewish Texts on the Visual Arts / Vivian B. Mann

ISBN 0-521-65217-0 (hb)

APR 4 2001

1. Art, Jewish. 2. Art, Jewish Early works to 1800. 3. Jewish aesthetics. 4. Judaism and art.
I. Title.

N7415.M27 1999

704.03'924 - dc21

99-14938

CIP

ISBN 0 521 65217 0 (hardback)

הרב אהרן ראובן טשארני זצ"ל

This work is dedicated to the memory of my grandfather
RABBI AARON REUBEN CHARNEY zt"l (1888–1970)

a student in the yeshivot of Breinsk, Sokolov, Eshishuk,
Radun, and Volozhin
who loved books and wrote six of them,
who amassed a great library where he taught his granddaughter
as readily as his grandson,
and always answered her questions on Jewish law.

CONTENTS

List of Illustrations

Acknowledgments

Notes to the Reader

xi
xiii
xvii

CHAPTER ONE: INTRODUCTION

1

CHAPTER TWO: ICONOCLASM

1. The Prohibition of Images (The Hebrew Bible) 19
2. Which Images are Prohibited? (Mishnah, Avodah Zarah, end of 2nd Century CE) 19
3. Which Images are Permitted? (Moses Maimonides) 20
4. The Alba Bible: A Scholar's Predicament, 1422 (Don Guzman and Rabbi Moses Arragel) 23
5. The Laws of Idols and Images of Idolatry (Joseph Caro) 25
6. The Image of Man on a Tombstone (Moses Sofer) 28
7. The Issue of Sculpture in the Twentieth Century (Abraham Isaac haKohen Kook) 31

34

CHAPTER THREE: THE ART OF THE OTHER

1. Belts with Human Images (Tosafot, Babylonian Talmud, Avodah Zarah) 37
2. Using Textiles Woven with Images of Birds and Animals (Ephraim of Regensburg) 39

39

3. Reusing Christian Vestments and Religious Articles (Meir of Rothenburg) 42
4. Fourteenth-Century Prayer Rugs with Depictions of the *Ka'ba* (Asher ben Jehiel) 46
5. More on Prayer Rugs (Judah ben Asher and David Amado) 48
6. Synagogue Textiles Woven with Figures (Joseph Caro) 50
7. May Jews Use Articles Decorated with Christian Images? (David Ibn Abi Zimra) 54
8. Using Porcelain as Dinnerware (Samuel Aboab) 58
9. Jewish Art out of Used Textiles (Jair Hayyim Bacharach) 61
10. A Torah Curtain of Printed Silk (Ezekiel Katzenellenbogen) 63
11. May a Church Building Become a Synagogue? (Joseph Saul Nathanson) 66

CHAPTER FOUR: THE SYNAGOGUE AND ITS DECORATION

1. An Exilarch is Installed in Tenth-Century Babylonia (Nathan habavli) 69
2. Stained Glass in the Cologne Synagogue ca. the Year 1200 (Elyakim ben Joseph of Mainz and Isaac ben Moses of Vienna) 69
3. Dedicatory Inscription of the Synagogue El Transito in Toledo, 1357 (Samuel halevi Abulafia) 71
4. The Synagogue at Palermo in 1487 (Obadiah Jare da Bertinoro) 76
5. Who Owns the Ceremonial Objects of a Synagogue? (David Ibn Abi Zimra) 78
6. Mural Paintings in Sixteenth-Century Italian Synagogues (Samuel Archivolti) 80
7. Report to the Duke of Braunschweig on his Court Jew's Home Synagogue (Alexander David) 83
8. Property Rights and the Shape of a Synagogue (Ezekiel Landau) 86
9. New Temples (Eric Mendelsohn) 90

CHAPTER FIVE: JEWISH CEREMONIAL ART

1. Lists of Silver and Precious Textiles Belonging to the Synagogues of Old Cairo in the Eleventh and Twelfth Centuries 100

2. The Use of Different Scripts (Moses Maimonides) 104
3. Figurative Illuminations in Prayer Books (Meir of Rothenburg) 109
4. Agreement between the Jewish Community of Arles and Robin Asard, Christian Silversmith of Avignon, 24 March 1429 111
5. An Early Form of Torah Shield, ca. 1440–60 (Israel ben Petahiah Isserlein) 114
6. The Figure of a Crowned Lion Placed atop the Torah Ark in the Synagogue of Candia, Crete, before 1550 (David Ibn Abi Zimra) 116
7. The Lions under the Ark in Pesaro, ca. 1665 (Abraham Joseph Salomo Graziano) 120
8. The Relative Beauty of Synagogue Lamps (Jair Hayyim Bacharach) 123
9. Moses and Aaron on a Torah Shield (Moses Sofer) 126
10. The Star of David in the Mid-Twentieth Century: Is It a Zionist Symbol? (Moshe Feinstein) 129

CHAPTER SIX: ARTISTS AND THEIR PRACTICES

1. An Artist Accused of Falsifying Materials in Thirteenth-Century Mainz (Meir of Rothenburg) 132
2. *Libro de Como se Fazem as Cores* (Abraham Ibn Hayyim) 134
3. An Artist's Responsibility for a Work Lent as a Model (Solomon Zetor) 137
4. The First Jew to Settle in Sweden: Aron Isak, Seal Carver 139
5. Lesser Ury [or The Viability of Jewish Art] and A Letter to Hermann Struck (Martin Buber) 143
6. Marc Chagall (Edouard Rodin) 146
7. Is There a Jewish Art? (Harold Rosenberg) 149
8. Identity in Modern Art (Donald Kuspit) 153

CHAPTER SEVEN: COLLECTING JEWISH ART

1. The Need to Collect Images of Jewish Art (Heinrich Frauberger) 156
2. A Jewish Museum in America (Mordecai Benguiat) 158

3. A Museum for Tel Aviv (Marc Chagall) 160

4. Letter to Dr. Alexander Marx Concerning the
H. G. Friedman Collection of Judaica, 24 December 1941
(H. G. Friedman) 163

5. On Collecting for the New Jewish Museum, New York
(Richard Krautheimer) 166

Notes

Glossary

Bibliography

Index

171
209
213
227

LIST OF ILLUSTRATIONS

Fig. 1: Image of the Temple in Jerusalem, *Haggadah*, Amsterdam, 1712 6

Fig. 2: Ivory relief of a striding sphinx, Samaria, 9th century BCE 9

Fig. 3: Jewish silversmiths at work, *Vidal Mayor*, 1250–1300 12

Fig. 4: Servo de Lewis, *Mortar with Menorah*, ca. 1615 13

Fig. 5: Implements of the Temple, Hebrew Bible, Perpignan(?), 1301 15

Fig. 6: Bust of Hadrian found in Tall Shalem, 135–8 CE 22

Fig. 7: Seal of Jeremiah, 8th century BCE 24

Fig. 8: “Images of the Patron, the Clerics, and the Rabbi,”
Alba Bible, 1428 27

Fig. 9: Spandrel Reliefs, Tomb of Rabbi Simeon Spira, 1679 32

Fig. 10: Chana Orloff, *United (Mrs. Black-Serr)*, 1940 35

Fig. 11: Fragment of a belt from Southern Germany 9th–10th century 38

Fig. 12: Byzantine silk, 10th century 41

Fig. 13: Torah mantle, Bohemia, 18th century 44

Fig. 14: Prayer shawl (*Tallit*), 18th century 45

Fig. 15: Prayer rug with *Ka’ba*, late 17th–early 18th century 47

Fig. 16: Torah curtain, Egypt or Italy, ca. 1550 52

Fig. 17: Majolica Madonna and Child, Faenza, ca. 1500 55

Fig. 18: Bowl with gilt silver handles and mount, China, 1573–1619 59

Fig. 19: Torah binder of Elhanan Speyer, Halberstadt, 1733 62

Fig. 20: Printed textile with biblical scenes, late 17th century 64

Fig. 21: Young Israel of New Rochelle, formerly the
United Methodist Church 67

Fig. 22: Moses and the Burning Bush, Middle Rhine, ca. 1160	73
Fig. 23: Detail of upper wall, El Transito, Toledo, 1357	77
Fig. 24: Torah finials, Ottoman Empire, 1826/7	83
Fig. 25: Reader's desk, Scuola Canton, Venice, ca. 1550	85
Fig. 26: Johann Georg Beck and A. A. Beck, The House of Alexander David in Braunschweig, drawing begun 1718	88
Fig. 27: M. Klauber, Portrait of Ezekiel Landau, late 18th century	91
Fig. 28: Interior, the Berlin Synagogue on the Heiderdeurgasse, after 1714	92
Fig. 29: Eric Mendelsohn, Drawing for Temple and Community Center, Beth-El Congregation, Baltimore, 1948	98
Fig. 30: Solomon Schechter studying Genizah documents in Cambridge University	101
Fig. 31: Prayer shawl with gold embroidery, Istanbul, 1898	105
Fig. 32: Shekel, Jerusalem, 69 CE	107
Fig. 33: Festival prayer book, Germany, 13th century	110
Fig. 34: <i>Kronleuchter</i> , Palace Chapel, Aachen, ca. 1150	113
Fig. 35: Torah shield, Germany, 1669	115
Fig. 36: Interior, Synagogue of Krensier, 18th century	124
Fig. 37: Torah shield with Moses and Aaron, Nágyszéchen (Hermannstadt), 1776–8	127
Fig. 38: Torah curtain and valance, United States, 1933	131
Fig. 39: Jacob Abraham, Medal of Karl Augustus de Struensee, 1796	141
Fig. 40: Lesser Ury, <i>Study for Jerusalem</i> , ca. 1896	145
Fig. 41: Marc Chagall, <i>Parim</i> , 1916–18	149
Fig. 42: Morris Louis, <i>Charred Journal, Firewritten V</i> , 1951	154
Fig. 43: Portrait of Hadji Ephraim Benguiat, ca. 1900	159
Fig. 44: Allenby Road, Tel Aviv, ca. 1940	161
Fig. 45: Portrait of Dr. Harry G. Friedman, ca. 1960	164
Fig. 46: The Warburg Mansion, 1109 Fifth Avenue, New York City 1940	167

ACKNOWLEDGMENTS

In writing this book, I have come full circle to a keen interest in rabbinic lore that was frustrated by institutional policies in force during my youth, policies that worked to exclude young women from the pursuit of advanced studies in halakhah (Jewish law). Since then, many formal opportunities have been created for women to study Jewish legal texts, so that I have sometimes wondered “what might have been.” Eventually, I pursued a second, extracurricular passion of my high school years – the study of art history. It became my profession. I was lucky enough, in the words of Robert Frost, “. . . to unite/ My avocation and my vocation/ As my two eyes make one in sight.” This book brings together two of my most longstanding intellectual interests, and in that I am gratified.

Initial research for *Jewish Texts on the Visual Arts* was funded by a Fellowship for Museum Professionals awarded by the National Endowment for the Arts in 1986. A further gathering of texts and the writing of most of a first draft was made possible by a National Endowment for the Humanities Fellowship for College Teachers and Independent Scholars in 1995. I feel honored by the support of both Endowments, and hope that their faith in the promise of my work will be repaid by this volume. During the spring of 1996, I was able to continue to work on the text while a Fellow at the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University in Jerusalem, part of a research group exploring “Visual Culture and Modern Jewish Society.” My thanks to Professors Ezra Mendelsohn and Richard I. Cohen for inviting me to be a member of the group, and to Professor David Shulman, Director of the Insti-

INTRODUCTION

Only within some context, itself a mental construct of persuasive authority, can the work of art have significance and a place in history. Only then can it become worthy of those efforts of interpretation and analysis that constitute the discipline of art history and shape its scholarly goals.

—Richard Brilliant¹

This book stems from the dual realization that Hebrew and Aramaic texts often include important information on the history of art, but that the great majority of those able to make sense of these references cannot read them. The responsa (written questions and answers largely dealing with civil, public, and criminal law, but also on religious and exegetical issues),² for example, have been the province of halakhists, scholars of the theory and practice of Jewish law. They are unknown to art historians outside a small circle of specialists in Jewish ceremonial art.³ Occasionally, a few halakhists have published texts concerning art from the responsa and codes of law whose import they recognized.⁴ More often, the references to works of art have been glossed over or misunderstood, leading to distortions of the legal cases presented in the responsa.⁵

The classic responsum form of Jewish legal text consists of a written question posed to a rabbi who is considered an authority on Jewish law together with the rabbi's answer, which sets forth his reasoning and usually includes citations of similar cases in prior halakhic literature. Responsa have been writ-

ten in both Hebrew and Aramaic or in a combination of both languages and, occasionally, in the vernacular. They incorporate legal terminology and discussions from the Mishnah (a codification of Jewish law arranged by subject that was redacted before the end of the second century CE), and also from the Talmud (the text of the Mishnah together with discussions on it, redacted ca. 500 CE). Scholars consider the earliest responsa to be those written by the Geonim (Sages) in Babylonia shortly before the middle of the eighth century.⁶ Many of these were very brief, giving only the author's conclusion. Toward the close of the geonic period in the eleventh century, however, Babylonian rabbinic decisions began to include a statement of the reasoning behind the authority's decision, a common feature of later medieval responsa.⁷ By the High Middle Ages, responsa were written in most of the diaspora, from North Africa to western Europe. Many examples of the twelfth and thirteenth centuries survived due to their incorporation into other texts of their respondents or in the responsa collections of later rabbis. The invention of printing with movable type in the fifteenth century increased the number of texts available to individual scholars, with the result that both the language and use of sources in their responsa became increasingly complex.⁸

In the second half of this century, historians have begun to mine this literature for original material related to specific subjects or historical themes.⁹ The computerized index to the responsa, published in 1981 by Bar-Ilan University in Israel, has resulted in their greater utilization by both general historians and art historians concerned with Jewish art. Yet only a single compendium of excerpts from the responsa on an art historical subject has appeared. This publication by Brigitte Kern-Ulmer includes only those portions of the texts cited that are devoted to its subject – the architecture and decoration of the synagogue – translated into German.¹⁰ However, the full range of artistic topics incorporated into the literature on halakha (Jewish law), and the very significant information on general art history to be gleaned from it, have not yet been appreciated or published in translation. Nor have the historical and art historical contexts of the Hebrew and Aramaic texts been explicated.

Although the texts presented here are new translations primarily drawn from Jewish legal sources, the book also includes abstracts from chronicles, letters, and documents, either previously published in obscure sources or as

yet unpublished. Only a few twentieth-century texts, first printed in mainstream periodicals, have been included, because of their relevance to two themes of this work: the role of the artist and the collecting of Jewish art.

Artistic Themes in Rabbinic Texts

In all periods, rabbinic attitudes toward art were shaped by the writings of antiquity: the Bible, the Mishnah, and the Talmud, and their later interpretation in legal codes and in responsa. Since Jewish law ultimately derives from the Bible, it is not surprising that many of the responsa, even those of the twentieth century, reflect issues first articulated in biblical texts. Iconoclasm, the role of the artist, the ideal house of worship, and the art of the Other are some of these core themes.

Crucial historical developments in antiquity, such as the emergence of the synagogue as an institution for communal study and prayer, the destruction of the Second Temple in 70 CE, and the exile of many Jews from the Land of Israel as a result of the Roman wars, led to new concerns about art in rabbinic literature. The suitable decoration of the synagogue and the use of various types of Jewish ceremonial art are two issues articulated in the Mishnah and the Talmud.¹¹

Later historical developments broadened the discourse on Jewish art to include the role of artists. The appearance during the High Middle Ages of Jewish painters of retables in the employ of the Church¹² and of Jewish weavers fabricating textiles designed with crosses (p. 57)¹³ raised questions about the appropriateness of their art – whether, as Jews, they were permitted to create such works. In the modern period, a similar absence of Jewish content in the work of emancipated Jewish artists caused critics to write that Jewish art as a category no longer existed, only Jewish artists.¹⁴ The question of permissibility within the bounds of Jewish law is rarely raised today.

Even before the Emancipation brought civil rights to European Jewry, a portion of the Jewish community had distanced itself from the practice of Judaism. Some of these Jews turned to collecting works of Jewish art as a means of maintaining ties to tradition, even if they were only ties arising from nostalgia.¹⁵ Earlier evidence for collections of art connected to the Jewish experience is rare. Maimonides (1135–1204), for example, appears to have known

Palestinian antiquities, but whether his own or someone else's is unclear.¹⁶ For Jews of the late nineteenth and twentieth centuries collecting, exhibiting, and creating works of Jewish art were expressions of an intellectual interest in the past or of nationalism, a means of asserting the parity of the Jewish people with nations residing in their own lands who possessed long-established traditions of art.¹⁷ However, for one of the earliest collectors of Jewish art, the Court Jew Alexander David of Braunschweig (1686–1765), collecting was not divorced from piety, but was an individualized emulation of the courts' formation of great private collections that were the forerunners of public museums.¹⁸ Thus, various historical factors of the eighteenth and nineteenth centuries – the emulation of court culture by Jewish officials, nationalism, the nostalgia of assimilated Jews, and the interest of savants – stimulated a new genre of writings on Jewish art: statements on collecting.¹⁹

Artistic Themes in the Bible

Although the entire Hebrew Bible has been known through the ages due to its early translation into Greek and its later translation into Latin and vernacular languages,²⁰ the passages mandating iconoclasm have often been emphasized in nineteenth- and twentieth-century writings that mention Jewish attitudes toward art.²¹ An expanded reading of the Bible suggests additional themes that inform subsequent rabbinic writings on artistic creativity by and for Jews: the role of the artist, the ideal form of a house of worship, and the art of the Other.

ICONOCLASM

The most famous biblical passages on art are those that restrict the creation and use of works of art. The classic statement on iconoclasm is the Second Commandment:

You shall have no other gods besides Me. You shall not make for yourself a sculptured image, or any likeness of what is in the heavens above, or on the earth below, or in the waters under the earth. You shall not bow down to them, or serve them. (Exod. 20:3–5)

This injunction presumes that the image has power that influences its viewer.²² That the Bible affirms the symbolic role and inherent power of images is con-

firmed by the passage in Ezekiel in which the prophet is commanded to draw an image of Jerusalem:

And you, O mortal, take a brick and put it in front of you and incise on it a city, Jerusalem. Set up a siege against it, and build towers against it, cast a mound against it, pitch camps against it, and bring up battering rams roundabout it. (Ezek. 4:1–3)

Written in Babylonia in 593 BCE, seven years before the destruction of the First Temple, this text begins the process by which Ezekiel enacts the imminent fall of Jerusalem. The engraved city becomes an active element in the symbolic tragedy, the victim of Ezekiel's dramatized siege.

The biblical prohibitions against images were not due to an insensitivity to the appeal of visual forms. Rather they stemmed from the opposite – the realization of “the power of images” to lead their viewers to the worship of other gods. The people of Israel were forbidden both to depict idols and to depict the God of Israel, who is incorporeal.²³

THE ROLE OF THE ARTIST

And Moses said to the Israelites: “See, the Lord has singled out by name Bezalel, son of Uri son of Hur, of the tribe of Judah. He has endowed him with a divine spirit of skill, ability, and knowledge in every kind of craft and has inspired him to make designs for work in gold, silver, and copper, to cut stones for setting and to carve wood – to work in every kind of designer’s craft – and to give directions.” (Exod. 35:30–34)

Bezalel, the first Israelite artist, was creative, able to design works that embodied the commission of his Divine patron, something that Moses, the Lawgiver, was unable to do.²⁴ The earliest Hebrew text to describe an artist celebrated Bezalel’s abilities to think visually and to create that which he envisaged. This artist was accomplished in a number of métiers: metalwork, stone carving, and carving in wood; the description of his abilities is augmented in additional passages, which relate how he and his colleague, Oholiab of the tribe of Dan, taught metalworking and woodworking, as well as the arts of embroidery and weaving, to others (Exod. 35:34–5). A whole cadre of artists

value. Examples are numerous: Ezekiel Landau of Prague (1713–93) was asked to rule on the permissibility of expanding a synagogue in such a way that the resulting building would be polygonal, and would then no longer have the customary rectangular shape [of the Jerusalem Temple];²⁹ Sephardim call the Torah ark of their synagogues by the name *heikhal* after the Temple sanctuary; the form and placement of synagogue candelabra were designed to replicate the forms and placement of the original menorah.³⁰ Christians concretized a parallel metaphor by installing large menorot in churches as early as the Otrontian period.³¹

THE ART OF THE OTHER

A third biblical description of architecture and its decoration is that of the palace of Ahab, who ruled the Israelite Kingdom from 874 to 852 BCE (1 Kings 22:39). His palace in Samaria had walls or furniture, or both, decorated with ivory plaques (Fig. 2).³² Ivorys found at the site were either based on Phoenician and Egyptian models or were fashioned by foreign artists.³³ Among their motifs are Egyptian deities, a reminder of the paganism fostered by Jezebel, Ahab's foreign queen. The king's incorporation of the "art of Others" into an official residence (admittedly a building of different character and location than Solomon's Jerusalem Temple and palace) is an early instance, documented both by texts and finds, of a practice that was to be a subject of debate in Jewish religious circles into the modern era.³⁴

In passages such as this one and those cited above, the Hebrew Bible sets forth basic themes which reappear through the centuries in halakhic discussions on art: the role of Jews as artists and the role of non-Jews as artists in the service of Judaism; the impact of iconoclasm on their work; the definition of an ideal architectural form for a house of worship; its appropriate decoration; and Jewish receptivity to the art of other cultures.

Diachronic Themes

Viewed as a corpus stretching across time, the texts in this volume – despite their disparate origins and dates – yield unifying insights on the interaction between Jews and art. Although the character of a single text is formed by the particular moment in history when it was written, and an understanding of



Fig. 2. Ivory Relief of a striding sphinx, Samaria, 9th century BCE. Ivory. Courtesy of the Israel Antiquities Authority.

that moment broadens our comprehension of its contents, some basic conclusions may, nevertheless, be drawn from the corpus as a whole.

First, the constancy of basic issues in a corpus that originates in the biblical period and stretches to the end of the twentieth century is remarkable. The theme of iconoclasm articulated in the Second Commandment, for example, is likewise the subject of a responsum written by Rabbi Isaac haKohen Kook

(1864–1935, pp. 34–6) and of many other texts written in the intervening centuries. The constancy of fundamental concerns is a consequence of the nearly universal acceptance of the authority of the Torah in communal Jewish life until the modern era.

Another factor linking the later legal literature with earlier texts is their common language of discourse. As Peter Haas has noted, the codes and responsa are written in the academic language of rabbis:

This choice of language . . . restricts readership on the synchronic plane; it increases readership on the diachronic plane. It ensures that rabbis at all times and in all places will have access to the literature. At the same time, the language links the discourse of responsa linguistically to all other rabbinic literature, and to Torah itself.³⁵

The employment of a stylized literary style can also mean that not every statement within a responsum pertains to the case at hand.³⁶ The reader must distinguish between the fact and the affect, a problem exacerbated by the rabbis' predilection for casuistic reasoning – the exploration of all possible ramifications of a case in addition to the real situation presented for judgment.

The second diachronic theme is Jewish interaction with the “art of the Other,” the art of the majority culture. Since all rabbis and their congregants (until 1948 and the establishment of the State of Israel) were living within another dominant religious culture, either Christian or Muslim, rabbinic texts on this subject offer invaluable information on the appearance and interpretation of forms of Christian and Islamic art, sometimes centuries before the first extant example of the form.³⁷ The responsa often specify details of the work in question: how it was used, and how it was interpreted by the public, both Jewish and non-Jewish. Even more significant is the record the responsa provide on the types and forms of medieval Judaica, whose extant corpus is exceedingly small.³⁸

Sometimes, Jewish interaction with the “art of the Other” resulted from a Jew commissioning work from a non-Jewish artist. When Solomon hired Hiram of Tyre, he turned outside the nation for expertise. Their collaboration, between a Jewish patron and a non-Jewish artist, has been repeated through time, for example, in the commission given to the silversmith Robin Asard by the Jewish community of Arles in 1429 (pp. III–14).

Jews often bought the “art of the Other,” for example, the ceremonial art of other religious groups, and displayed it in their homes and synagogues. A series of responsa written in the medieval Muslim world reveals the attraction exerted by Islamic art. Egyptian Jews hung figured textiles in their homes during Maimonides's lifetime, and those in Spain hung Muslim prayer rugs in the synagogues of Toledo in the years of Asher ben Jehiel's residence there, the first quarter of the fourteenth century (pp. 53 and 46–8). Despite Rabbi Asher's prohibition against hanging Islamic prayer rugs in the synagogue, the question was raised a second time by his grandson, and was posed again in late eighteenth-century Izmir (p. 50). The persistence of Jews in purchasing Islamic artworks to the appeal of the works' aesthetic effects and skilled craftsmanship.

Although Jews have had a prominent place in the modern and contemporary art worlds, the degree to which Jews created art in the centuries before the Emancipation is not widely recognized.³⁹ The records of Aragon and Saragossa list Jewish artists who were employed by the church as painters and silversmiths between 1316 and 1416.⁴⁰ In response, papal bulls of the period condemn the making of church appurtenances by Jews.⁴¹ The *Vidal Mayor*, a law code written for James I of Aragon in 1247, includes a miniature of Jewish craftsmen (Fig. 3),⁴² while silversmiths living in Saragossa were numerous enough to form their own synagogue.⁴³ Solomon ben Adret (1235–1310) mentions that Jewish women in Toledo were weavers (p. 57).

From Renaissance and baroque Italy come the names of various Jewish artists; among them two are painters, Angelo di Elia, described as a “*pitore ebreo in Perugia*,” and Giacobbe di Vitale both of whom paid dues to the *arte dei pittori*, the painters' guild, of Perugia in 1507–8,⁴⁴ and two bronze casters of Verona, Joseph de Levis (1552–1611/14) and his nephew Servo (1570–1616/27).⁴⁵ The De Levis's are among of the few Jewish artists of the period to leave an oeuvre (Fig. 4); another was their compatriot Salom d'Italia, born into a family of publishers in Mantua, whose artistic career seems to have flourished following his settlement in Amsterdam around 1641.⁴⁶ To achieve success, all of these artists appear to have studied the art of the majority in order to incorporate into their own works stylistic elements, iconography, and compositions acceptable to their patrons.⁴⁷

Very often, Jews came to know the “art of the Other” through owning it in the course of business transactions. For example, Jews in the Mediterranean

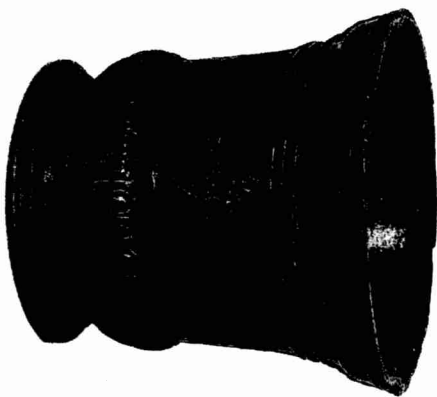
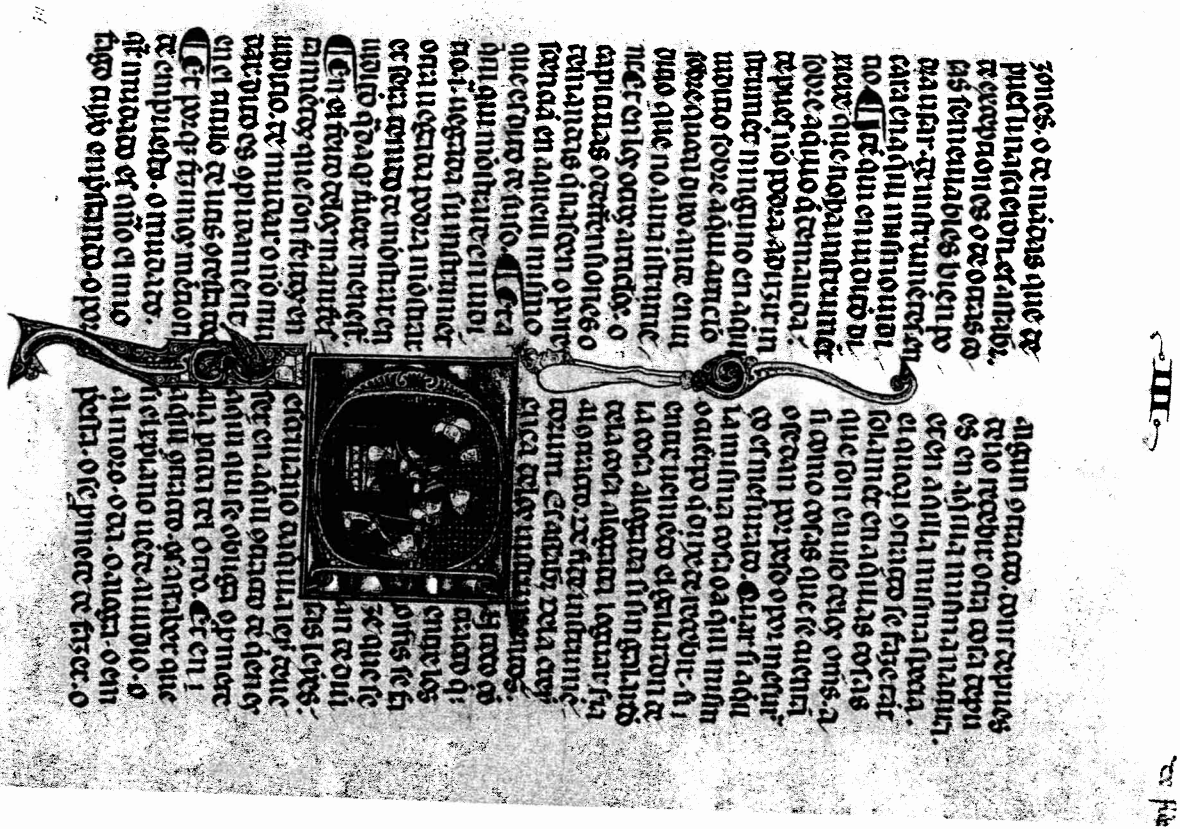


Fig. 4. Servo de Lewis (1570–1616/17), *Mortar with Menorah*, ca. 1615, Bronze. Courtesy of the Israel Museum (1921/26).

littoral traded in prayer rugs as early as the eleventh century,⁴⁸ and the Jews of Bohemia controlled that kingdom's trade in imported textiles by the second half of the seventeenth century.⁴⁹ Jews of other countries, pushed into money-lending by restrictions on their economic activities, acquired fine textiles and metalwork as pawns for loans. Numerous responsa indicate that these works came to concern rabbinical authorities if they had been used in the service of the Church, or if they bore images and their owners proposed to use them as synagogue furnishings. As early as the twelfth century, Eliezer of Metz (ca. 1115–ca. 1198) forbade Jews to possess church vestments and chalices, even when received as pledges for loans.⁵⁰

Implicit in the desirability of both the “art of the Other” and art made specifically for Jews is an appreciation of the beauty of art, a sense of aesthetics, that pervades the texts presented in this book, from antiquity until the present day. In discussing the formation of Islamic art, Oleg Grabar cited a passage

Opposite: Fig. 3. Jewish silversmiths at work, possibly Michael Lupi de Canciu (illuminator, scribe and translator) and Vidal de Canellas (author), *Vidal Mayor*, 277 fols., Aragon, 1250–1300. Ink, gouache, and gold leaf on vellum, fol. 243v. Courtesy of The J. Paul Getty Museum, Los Angeles (83.M.Q.165 [Ms. Ludwig XIV]).

from the Koran on King Solomon (34:12–13): “And of the jinn, some worked before him by the leave of his Lord . . . fashioning for him whatsoever he would, places of worship, statues, porringers like water-troughs, and anchored cooking pots.”⁵¹ Grabar draws the following conclusions from this passage: Solomon was a king “for whom extraordinary works of art” were created, among them statues (or some sort of likeness) of living things, which were symbols of Solomon’s unique position, and these statues were listed with prosaic objects such as cauldrons and pots, indicating “the provision of aesthetic quality to common daily items.” He further remarks, “It is possible that some very specific Jewish legend explains this particular passage.” In fact the passage is based not on a legend, but on the Mishnah on idolatry, which likewise lists the human image and the mundane object in the same text, thereby acknowledging that the vessels were more than mere utensils, but rather works with symbolic and aesthetic value (pp. 21–2). The theme of the aesthetic value of the object became a major concern of Islamic art and reappears in Jewish writings of the High Middle Ages, most notably in the *Ma'aseh Efof* of Profiat Duran of Spain (ca. 1360–1414):⁵²

Study should always be in beautiful books, pleasant for their beauty and the splendor of their scripts and parchments, with elegant ornament and covers. And the places for study should be desirable, the study halls beautifully built so that people’s love and desire for study will increase. Memory will also improve since contemplation and study occur amidst beautifully developed forms and beautiful drawings, with the result that the soul will expand and be encouraged and strengthen its powers. . . . It is also obligatory and appropriate to enhance the books of God and to direct oneself to their beauty, splendor, and loveliness. Just as God wished to adorn the place of His Sanctuary with gold, silver, and precious stones, so is this appropriate for His holy books, especially for the book which is “His Sanctuary” [the Bible].⁵³ (Fig. 5)

Maimonides’s writings demonstrate a similar sensitivity to beauty.⁵⁴ He did not condemn the practice of Egyptian Jews who hung figured textiles on the walls of their homes as decoration; he merely required their removal at times of prayer to forestall distracting the worshippers (p. 53). Elsewhere, he

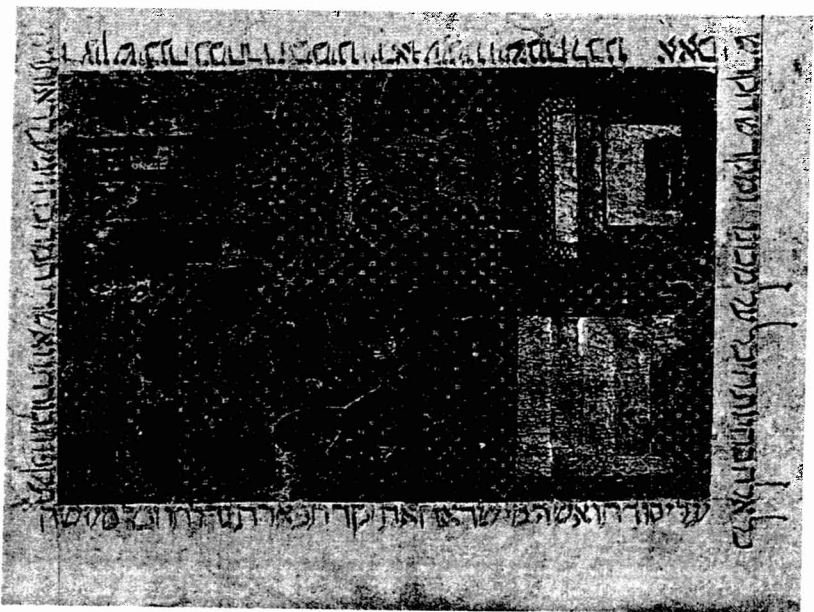


Fig. 5. Implements of the Temple, Hebrew Bible, 523 fols., Perpignan(?), 1301. Ink, gouache, and gold on vellum, fol. 12r. Courtesy of the Royal Library, Copenhagen (Cod. Heb. II).

recognized the aesthetic appeal of materials and images in the process of distinguishing between permitted forms and those that are forbidden:

It is forbidden to make images for [the sake of beauty] even though they are not to be used for idolatry. . . . This includes even images of silver and gold which are made only for beauty, lest those who worship idols be misled by them and think they are for purposes of idolatry. However, this prohibition against fashioning images for beauty applies only to the human form. . . .⁵⁵

Christian clerics similarly distinguished between the different types of images found in churches. Lucas, Bishop of Tuy, wrote a polemic around 1230, whose discussion of aesthetics was introduced by the words, "Now it is to be seen what images can be painted."⁶⁶ He enumerates images that teach doctrine; "forms such as animals, birds, and serpents, and other things, which are for adornment and beauty only"; and images of evil men and demons intended to terrify men into refraining from sinful deeds.

In the literature on Jewish law, beauty served as a criterion for the settlement of legal disputes, demonstrating how "intelligible beauty was in medieval experience a moral and psychological *reality*," in the words of Umberto Eco.⁶⁷ In rabbinic literature, this sense of beauty was not only evident in the Middle Ages, but continued to be expressed in the early modern era. One example is a sixteenth-century ruling that the distribution of the ceremonial art belonging jointly to a synagogue and its breakaway congregation depends, in part, on the beauty of silver finials for the Torah (pp. 80–2). In this case, the ruling respondent held that the visual enjoyment of beautiful synagogue art was a right held by all members of a congregation and could not be abrogated without compensation. Jair Hayyim Bacharach (1638–1702) ruled on the substitution of a brass Eternal Light for a lost silver one, based on the beauty of the materials and the attractiveness of the forms of the new lamp (pp. 123–6). Beauty was recognized as an inherent characteristic of the work of art that contributed to its value. The rabbis' statements on aesthetics are unremarked in art-historical literature, but would significantly amplify the medieval texts on aesthetics that have been published.⁶⁸

In the vast majority of the responsa in this book, the rabbinic authority is faced with a fait accompli on which he is asked to rule. The work of art is already installed and in use. He was not consulted a priori about the permissibility of the issue posed; rather, he is asked to judge the appropriateness of something already done by another Jew. This relatively simple observation provides a glimpse into the inner dynamics of many Jewish communities in the past, even those nominally presided over by renowned rabbis. The notable exceptions are two architectural projects. As noted above, Ezekiel Landau was asked about the suitability of a polygonal synagogue building that would result from the expansion of an existing rectangular edifice and, in another case, he was consulted on a proposed intrusion on the property rights of a synagogue

(pp. 92–5). That both of these cases involved the expense of buildings may explain why those involved were careful to secure rabbinic permission beforehand. But, in most cases, individuals bought art and installed it without consulting their rabbis. They were called to judgment if a more religiously conservative member of the community objected.

Many of the disputes brought before the rabbis resulted from the Jewish embrace of new forms of art. In one of the earliest cases, the installation of figurative stained glass in the Cologne synagogue around 1200, the Jews of that city were responding to a new type of decoration in city churches of the same period (pp. 71–5). Technological innovation, like the seventeenth-century development of machine-printed fabrics, allowed the use of new materials for Torah curtains that were subsequently deemed problematic because of their images (pp. 63–6). Some responsa deal with the consequences of new patterns of trade that made the art of distant countries available in Europe; such is the case discussed by Samuel Aboab of Venice who ruled on the absorbent properties of the Chinese porcelain imported to Europe during the seventeenth century (pp. 58–60). What is especially revealing in many of these responsa are the ruling rabbis' admissions that they investigated the "art of the Other" by a number of different means: by consulting with experts on symbolism and philology (Asher ben Jehiel, pp. 46–8); by reading secular texts on production techniques (Samuel Aboab, loc. cit.); or by observing the sale of materials (Ezekiel Katzenellenbogen, loc. cit.). Thus, the responsa discussing art reveal a dimension of "Judaism's encounter with other cultures," that has all too often been forgotten in general discussions of the subject.⁶⁹ Sadly, scholars concerned with literary culture ignore the evidence of the art and material culture germane to the very subject they are investigating. Early in the twentieth century, Martin Buber had advocated an inclusive approach to Jewish cultural history in his critique of the *Wissenschaft des Judentums*, the movement for the scientific study of Judaism, which was based solely on the study of texts.⁶⁹ Only in the last several years have a few pioneering cultural studies on Jewish subjects treated both the visual and the verbal, moving beyond a limited conception of Jewish culture.⁶⁵

The typical Jewish attraction to that which is new and innovative, evident throughout this book, became a rallying cry in the twentieth century. Modernist critics saw in contemporary art a reflection of the religious and eth-

nic identity of Jewish painters and sculptors. Beginning in 1957 and through the decade of the 1960s, this viewpoint allowed the leadership of New York's Jewish Museum to espouse a program of exhibitions that were open to all contemporary artists whose embrace of the "new" was seen as participation in an essentially "Jewish" activity. In the catalogue of the first exhibition on avant-garde art at the Jewish Museum, Leo Steinberg's "Introduction" recalls biblical themes:

Both Jewry and modern art are masters of renunciation having at one time renounced all props on which existence as a nation or art, once seem to depend. Jewry survived as an abstract nation, proving, as did modern art, how much was dispensable. I would also add that, like modern painting, Jewish religious practices are remarkably free of representational content, the ritual being largely self-fulfilling, rather than the bearer of a detachable meaning. Lastly, both Judaism and contemporary art established themselves by uncompromising exclusiveness. . . .⁶⁵

Conclusion

Each of the texts that follow was written at a particular moment due to a specific occurrence. Understanding that moment, in both history and art history, elucidates the circumstances that inspired the writing of the text and broadens our understanding of the information within it. A legal case cannot be understood completely if the reader relies only on linguistic facility and expertise in the principles of halakhah. When the subject is a work of art or architecture, the written source can be fully comprehended only when placed in a contextual frame that encompasses knowledge of the type of art discussed, the artistic historical developments that surrounded its creation, and its reception by an audience that was sometimes Jewish and sometimes not.

This volume is an attempt to present an integrated analysis of texts previously known to a limited audience, in the hope that those already familiar with these writings might read them with a broader understanding, and that a new source of knowledge will become available to the discipline of art history and absorbed into mainstream literature.⁶⁹ The texts that follow are only a selection from a rich and fertile corpus.

ICONOCLASM

The Prohibition of Images

Seven passages in the Hebrew Bible forbid the making of images.¹ All appear within the context of prohibitions against the worship of other gods, which are described as sculpted images, either carved or cast.² But the Second Commandment actually contains two prohibitions: the first, against the worship of other gods, and the second, against making images of God.³

At first glance, the ban against images appears to be all-inclusive, but its stringent observance in antiquity lasted only as long as idolatry was a potent threat to monotheistic Judaism. The numerous discussions on the making and possession of works of art that appear in the Mishnah and the Talmud indicate that by the third century CE the rabbis believed that idolatry had abated among Jews, a development they traced back to the beginning of the Second Temple period.⁴ They were, therefore, willing to permit figurative art. In response to the rise of Christianity, however, the rabbis of the third century were increasingly strict, mandating practices that led to the social isolation of Jewry.⁵

The Hebrew Bible

Exodus 20:3–6 (The Second Commandment)

You shall have no other gods besides Me. You shall not make for yourself a sculptured image, or any likeness of what is in the heavens above, or on the earth below, or in the waters under the earth. You shall not bow down to

them or serve them. For I the Lord your God am an impassioned God, visiting the guilt of the parents upon the children, upon the third and upon the fourth generations of those who reject Me, but showing kindness to the thousandth generation of those who love Me and keep My commandments.

Exodus 20:20

With Me, therefore, you shall not make any gods of silver, nor shall you make for yourselves any gods of gold.

Exodus 34:17

You shall not make molten gods for yourselves.

Leviticus 19:4

Do not turn to idols or make molten gods for yourselves, I the Lord am your God.

Leviticus 26:1

You shall not make idols for yourselves, or set up for yourselves carved images or pillars, or place figured stones in your land to worship upon, for I, the Lord, am Your God.

Deuteronomy 4:15–18

For your own sake, therefore, be most careful – since you saw no shape when the Lord your God spoke to you at Horeb⁶ out of the fire – not to act wickedly and make for yourselves a sculptured image in any likeness whatever: the form of a man or a woman, the form of any beast on earth, the form of any winged bird that flies in the sky, the form of anything that creeps on the ground, the form of any fish that is in the waters below the earth.

Which Images are Prohibited?

The texts that follow are part of the Mishnah, the authoritative code of halakha (Jewish law), redacted by Rabbi Judah haNasi at the end of the second century CE. A number of passages may have been rewritten after Rabbi Judah's lifetime, leading some scholars to assign a slightly later date of the mid-third century to the final redaction.⁸ The laws of idolatry in the Mishnah are called Avodah Zarah, Hebrew

for “foreign worship”. They regulate not only Jewish worship of foreign gods, but also the emulation of non-Jewish forms of worship, and relations between Jews and idolaters. These laws were later modified as the result of social, political, and religious developments, both within Judaism and within the religions of non-Jews.⁹

The tractate on Avodah Zarah is part of the Order or section of the Mishnah called Nezikin or Damages, and the text below comes from the third chapter, “All Images” (Kol haZelamim). Rabbi Meir, whose opinion opens the discussion, lived in the second century. A list of imperial regalia follows that reveals a strict attitude towards emperor worship.¹⁰ The second and third paragraphs concern images and cultic vessels that were nullified by idol worshippers, that is, their sanctity was removed by some means. The permissive attitude of the Mishnah allowed Jews to trade in wares nullified by non-Jews and in resulting scrap materials.¹¹

This extract also includes a famous incident involving Rabban Gamaliel III (third century), son of the redactor of the Mishnah, Rabbi Judah haNasi. Gamaliel's practice of frequenting a public bath decorated with a statue of Aphrodite exemplifies a lenient attitude toward images. The rabbi was questioned on the propriety of his behavior by a Greek philosopher named Proklos, who may have lived between 140 and 230 CE, and was one of a circle of Sophists who traveled widely during the second and third centuries, even to Syro-Palestine.¹²

Mishnah, Avodah Zarah, Chapter 3¹³

Mishnah 1

All images are forbidden because they are worshipped once a year. So [said] Rabbi Meir. But the Sages say, only that which bears in its hand a staff or a bird or a sphere is forbidden.¹⁴ Rabban Simeon ben Gamaliel says: That which bears aught in its hand [is forbidden].

Mishnah 2

If one finds fragments of images, these are permitted (Fig. 6). If he found [a fragment in] the shape of a hand, or the shape of a foot, these are forbidden, since an object like these is worshipped.

Mishnah 3

If one finds utensils and on them is a figure of the sun, a figure of the



Fig. 6. Bust of Hadrian found in Tell Shalem, 135–8 CE. Bronze.
Courtesy of the Israel Antiquities Authority.

moon, or a figure of a dragon,¹⁵ he must throw them into the Dead Sea. Rabban Simeon ben Gamaliel says: If [the figures are found] on “honored” objects, these are forbidden, [but] if on mundane objects, they are permitted. . . .

Mishnah 4

Proklos, the philosopher,¹⁶ asked Rabban Gamaliel while he was bathing in the Bath of Aphrodite in Acre . . . “It is written in your Law, ‘Let nothing that has been worshipped stick to your hand.’¹⁷ Why then do you bathe in the

Bath of Aphrodite?” He . . . said to him, “I did not come within her limits, she came within mine! People do not say, ‘Let us make a bath to adorn Aphrodite,’ but ‘Let us make an Aphrodite to adorn the bath.’ Moreover, if they would give you much money you would not enter before thy goddess naked, or after suffering pollution, nor would you urinate before her! Yet this goddess stands at the mouth of the gutter and all the people urinate before her. It is written, ‘their gods’ only [Deut. 12:3]; thus, what is treated as a god is forbidden, but what is not treated as a god is permitted.”

Which Images are Permitted?

MOSES MAIMONIDES

Moses ben Maimon, one of the greatest of all Jewish thinkers, was born in Cordoba in 1138. His family fled the Almohad invasion of 1148 and after years of wandering settled in Fez. By 1165, Maimonides was living in Fostat, the ancient quarter of present-day Cairo. There he was employed as a physician at court, and also served as a doctor to the local population and as leader of the Jewish community. Some of Maimonides’ autograph texts on Jewish law and philosophy have been found in the Cairo Genizah, the repository of worn paper and parchment of the Ben Ezra Synagogue. Fostat.¹⁸

His commentary on the Mishnah was begun at the youthful age of twenty-three and finished ten years later. The most significant of Maimonides’s other works are the Mishneh Torah, a code of Jewish law, and the philosophical treatise The Guide to the Perplexed. He also wrote a commentary on the Jerusalem Talmud, responsa, and treatises on individual subjects. The importance of Maimonides to the development of Jewish law and thought is epitomized by the saying “From Moses to Moses, none arose like Moses.”

Maimonides (Cordoba 1138–1204 Cairo), *Mishneh Torah*”

It is forbidden to make images for [the sake of beauty] even though they are not to be used for idolatry, because it is said in the Bible “You shall not make



Fig. 7. Seal of Jeremiah, 8th century BCE. Brown carnelian. Courtesy of the Israel Antiquities Authority.

with Me. . . .²⁰ This [prohibition] includes even images of silver and gold which are made only for beauty, lest those who worship idols be misled by them and think they are for purposes of idolatry. However, this prohibition against fashioning images for beauty applies only to the human form and, therefore, we do not fashion a human form in wood or plaster or in stone. This holds when the form projects like the murals and paneling in a reception hall and the like. If one fashions these, he should be punished. However, if the form is sunken, or of a medium like that of images on panels or tablets or those woven in fabrics, it is permitted.

It is forbidden to wear a ring that has a seal on it in the form of a human being if the form is in relief, but one may use it for sealing. If, however, the form is engraved, it is permitted to wear it, but it is forbidden to seal with it, inasmuch as the impression made from it would consist of a relief (Fig. 7). Similarly, it is forbidden to form the likeness of the sun, moon, stars, planets, and angels even on a panel [i.e., a two-dimensional image], for it is written in the Bible “You shall not make with Me . . . ,” that is to say, you shall not make the likeness of My servants who minister before Me on high.

Images of cattle and all other living beings, with the exception of man, and forms of trees, grasses, and similar things can be formed, even if the image is in relief.

The Alba Bible: A Scholar's Predicament, 1422

One of the most profusely illuminated Bibles from medieval Spain, La Biblia de Alba (Madrid, Palacio de Liria, no. 399), is a testimony to Christian-Jewish dialogue in the century of the Expulsion.²¹ The position of Spanish Jewry severely declined after the pogroms of 1391 when thousands were massacred. Yet there continued to be instances of cultural flowering and interchange with Christians and Muslims until 1492 and the promulgation of the edict ending more than a millennium of Jewish life in Spain.

On the fifth of April 1422, Don Guzman, Master of the Order of Calatrava, one of the most important knightly orders of Spain, invited Rabbi Moses of Arragez, renowned for his knowledge of Castilian, to undertake a new translation of the Hebrew Bible into Spanish. The text was to be accompanied by theological commentaries explaining “obscure passages,” and by illustrations. In his reply, the rabbi articulated his belief that God had never taken human form, and he expressed his concern at violating the biblical commandment forbidding images. Don Guzman wrote twice more to the rabbi; in a letter dated 18 April 1422, he tried to meet the rabbi’s objections by appointing Brother Arias de Encinas, Superior of the Franciscan Monastery in Toledo, to provide the Christian commentary on the biblical text, and by commissioning the miniaturists from Toledo and supervising their production after providing the miniaturists with a model manuscript from the Cathedral. Rabbi Moses agreed to the terms and journeyed to Toledo from his home in Magueda to accept the work (Fig. 8). This history is written on the first twenty-five folios of the Alba Bible and constitutes an unusually lengthy account of the production of a medieval manuscript.

When finished in 1430, the Alba Bible included 334 miniatures, of which six were full-page. Several of the miniatures include portrayals of Rabbi Moses; for example, the full-page depiction of the presentation of the manuscript to Don Guzman shows Rabbi Moses kneeling in the foreground.²² As Carl-Otto Nordström has shown in his study of the iconography of the miniatures, Rabbi Moses’s contribution to their contents went beyond self-portrayal.²³ The numerous rabbinic features of the illuminations must be attributed to his participation. The prefatory material, including the rabbi’s insistence on his inability to oversee the illustrations, could be viewed as an attempt to guard against attacks by Jews who were more conservative in their attitude toward art.²⁴ Because of Rabbi Moses’s signifi-

cant role in determining the subject matter of the miniatures, the Alba Bible "contains the largest series of rabbinically inspired miniatures in existence,"²⁵ and is, therefore, the equivalent of the Dura Synagogue frescoes on biblical themes painted before 245 CE.²⁶

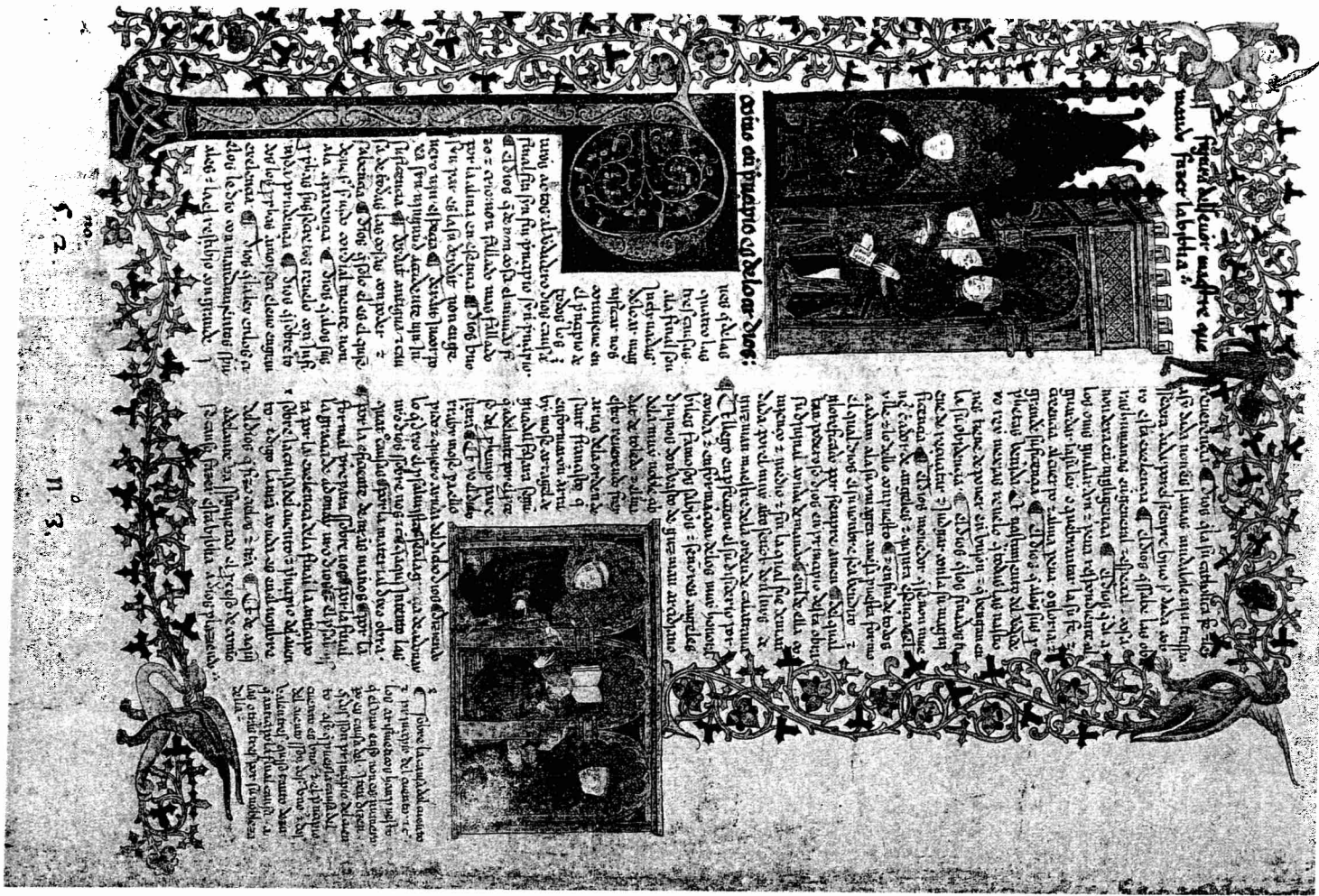
The Bible also reflects scribal practices used in Spanish Hebrew manuscripts. All letters hang from the scored lines and the colophon includes a counting of the passages written.²⁷ The contents of some of Rabbi Moses's commentaries on the biblical text reflect the impact of the Disputation of Tortosa of 1412,²⁸ and some include words written in Hebrew characters. Nearly all aspects of the manuscript were colored by the participation of Rabbi Moses in a Christian commission.

Letters Exchanged by Don Guzman and Rabbi Moses Arragel²⁹

Don Guzman to Rabbi Arragel (fol. 2r):

We, the Master of Calatrava, send warm greetings to you, Rabbi Moses Arragel, our vassal in the city of Maqueda, as someone for whom we wish honor and good fortune. It has been reported to us that you are very erudite in the Law of the Jews, and that a short while ago you came to settle here, and knowing that you were a scholar gave us great pleasure and we intend to do you a favor.

Rabbi Moses, be it known to you that we desire to have a Bible in Spanish – commented and illuminated – which, according to what we are told, you are extremely well-equipped to produce. Asking this, we were motivated by two reasons: one, the Spanish translations of the Bible found among us today are very corrupt; second, those which we have are in great need of commentaries on their obscure passages. For God knows well . . . that we would rather diligently listen to [readings of] the Bible in order to contemplate God, than to hunt, or listen to chronicles or poets, or



Opposite: Fig. 8. Images of the Patron, the Clerics, and the Rabbi, *Alba Bible*, 513 folios, Castle, 1428. Ink, gouache, and gold leaf on vellum (from the facsimile: Moses of Arragel, *La Biblia de Alba*, 2 vols., edited by Jeremy Schonfeld, Madrid: Fundación Amigos de Setrárd, 1992).

play chess or backgammon, or similar games; for it is evident that through the former one gains good fortune and happiness, the true good fortune that is the Law of God, while through the latter a man deviates and departs from this good fortune. . . .

And, Rabbi Moses, be well assured that, should you satisfy our aforementioned desire and bring it to perfect fruition, we will be happily and extremely obliged to you . . . and we will grant you many privileges and favors each year. . . .

Written in the Monastery of Saint Augustine in Toledo [5 April 1422].

Excerpt from Rabbi Arrage's Reply (fol. 9r):

The Jews, my Lord, do not think or believe that God took on a human form. Everyone, scholar and peasant, women and children, must know that God has no human face or image, and that there is nothing that resembles Him. . . . And the Jews say that we glorify God more in this manner than by representing Him in images. Therefore, it is not possible for me to place or commission faces and images without sinning against my Law. . . . I would have to supervise the artists, and this would be impossible for me since I know nothing of illumination. . . .

The Laws of Idols and Images of Idolatry

JOSEPH CARO

Joseph Caro's most famous achievement was his compilation of Jewish law, known as the Shulhan Arukh (The Code of Jewish Law). This systematic presentation of the laws of Judaism achieved universal acceptance because Caro's reasoning had been set forth in a prior work, the Bet Yosef (House of Joseph), and because the Shulhan Arukh integrates the earlier codes of Isaac ben Jacob Alfassi (Qalzat Hammad 1013–1103 Lucena), of Maimonides (Cordoba 1138–1204 Cairo), and of Jacob ben Asher (Cologne ca. 1269–1340 Toledo).³⁰ Moses Isserles (Cracow 1520–1572 Cracow) added glosses to the Shulhan Arukh to harmonize the Sephardi Caro's text with Ashkenazi usage.

The section translated here discusses laws concerning idolatrous images, par-

ticularly those from which a Jew may derive benefit, and those that are forbidden because of their close association with idol worship. The laws distinguish between preexistent images found by a Jew, and those he may make, and between the types of vessels bearing images. "Honored" objects of precious materials or special form were considered likely to have been created for purposes of idolatry, while mundane objects were considered to have been decorated with images associated with idolatry purely for aesthetic affect.

Regarding other types of images, Jewish law distinguishes between two-dimensional representations and sculpture, between single motifs and entire compositions (as for example, in the case of a sculpted version of the Heavenly Chariot), and between partial images and complete forms in the representation of man, of a dragon, and of the architectural elements and implements of the Temple in Jerusalem.

Joseph Caro (Toledo or Faro 1488–1575 Safed), *Shulhan Arukh, Yoreh De'ah 141:1³¹*

68

1. All the images of star worshippers found in villages are forbidden since, apparently, they were made as idols, but those found in cities are permissible, since they were surely made for beauty,³² unless they stand at the entrance to the city³³ and an image of a staff or a bird or a ball or a sword or a diadem and a ring is in the hand.
2. He who finds fragments of images that were discarded or on broken pieces of copper, or even fragments of actual idols, is permitted [to use them], but if he found the likeness of a hand or a foot standing on its base, it is forbidden.
3. If one finds vessels and on them are forms of the sun or the moon,³⁴ or the *darkon* [dragon] (which resembles a snake and has a type of scales between the joints of the vertebrae in its neck), if the vessels are honored, they are forbidden because surely they were made as idols, but if they are for mundane purposes, they are permitted, because they were made only for beauty. These are the honored: fine silks, ear or nose rings, and [finger] rings. The mundane [are] cooking pots, kettles, water heaters, [and] glasses for drinking, whether [the images are] below the water or above the water.³⁵ If we know that vessels of the honored [type] were not wor-

shipped, they are also permitted. There is one opinion that images which are worshipped are forbidden even on mundane [vessels], even though we do not know whether those vessels were worshipped. According to this [opinion], in this era when vessels are engraved with idols, if one finds vessels with idols, they are forbidden.³⁶

4. It is forbidden to draw forms that are in the realm of the *Shekhinah* (Divine Presence), like the faces [of the Divine Chariot]³⁷ together [in one composition], and also the forms of the seraphim, the wheels, and the ministering angels, and also the image of man by himself. It is prohibited to make all of these even if they are for beauty, and if a star worshipper made them for himself, it is prohibited to retain them.³⁸

A number of forms are permitted if they are not in relief, for example, those woven in a garment or drawn on a wall by means of symbols. The forms of the sun and the moon and the stars, [however,] are forbidden, whether projecting or sunken [i.e., in relief or in intaglio]. If they are [for the following purposes:] to learn, to understand, or to teach, all are permissible – even those which are in relief.

5. [In the case of] a ring that has a seal in the form of a man, if the form is in relief, it is forbidden to wear it and permitted to seal with it. If the image is in intaglio, it is permitted to wear it and forbidden to seal with it, since sealing makes a relief image.

6. It is permissible to form images of animals, living things, birds, fish, images of trees, grasses, and the like, even if the forms are in relief.

7. There are those who say that images of man and the dragon are not prohibited, except for a complete image with all its limbs, but an image of the head or of the body without the head is not prohibited, whether found or made.

8. You shall not make a house modeled on the Temple: in the measure of its height or length or width; an exedra on the model of its hall; a yard on the model of its court; a table on the pattern of its table; or a menorah [lampstand] on the model of its menorah. Making [a menorah] with five branches or six branches or eight branches [is permitted], but a seven-branched menorah you shall not make even from other types of metal, even without cups and knobs and flowers, and even if its height is not eighteen cubits.

The Image of Man on a Tombstone

MOSES SOFER

In his introduction to Jewish Art, Cecil Roth wrote the following perceptive passage:

In all Jewish history, attitudes and interpretations varied from land to land and from generation to generation. Sometimes, the application of the prohibition was absolute, and no representation whatsoever of man or beast or bird was admitted even in relatively liberal Jewish circles. Sometimes men went to the other extreme, and great latitude was shown, human figures being incorporated freely even in objects associated with Divine worship.³⁹

The prohibition against images on tombstones set forth in the text below is an excellent example of Roth's point: that the attitude toward images has varied from generation to generation. This attitude is a particular instance of a more general point, "That legal and moral institutions . . . represent cultural choices [to some extent]."⁴⁰

In the old Jewish cemetery in Prague, adjacent to the sixteenth-century Pinkas Synagogue and other buildings of the medieval Jewish quarter, many of the tombstones are sculpted with images in relief: symbols of profession (for example, scissors for tailors), of personal and family names (such as a lion for Judah and a bear for Baer), or of social status, like the full-length images of maidens found on the graves of unmarried women.⁴¹ The most striking example appears on the tomb of Rabbi Aaron Simeon Spira (1600–79), who was appointed in 1640 by the elders of the Jewish community in Prague to serve simultaneously as Chief Rabbi of both Prague and Bohemia. In the last decade of his tenure, Spira was accused of involvement in the death of an apostate. As a result of the accusations made against him, the Chief Rabbi was imprisoned for some years while in his sequester, until finally granted a Freibrief (a certificate of freedom) written in gold letters and signed by the Emperor Leopold I. These events inspired the decoration of the Chief Rabbi's house-shaped cenotaph in 1679.⁴² On one of the long sides is an arch whose spandrels are carved with engraved portraits, an official opposite the rabbi (Fig. 9).⁴³ The "facade" of the tomb bears an inscription framed by columns, a swag of drapery, and fruit in high relief.⁴⁴

The existence of human portraits on the tomb of the Chief Rabbi of Prague and Bohemia, who was known for his ascetic life, and of relief depictions of virgins else-

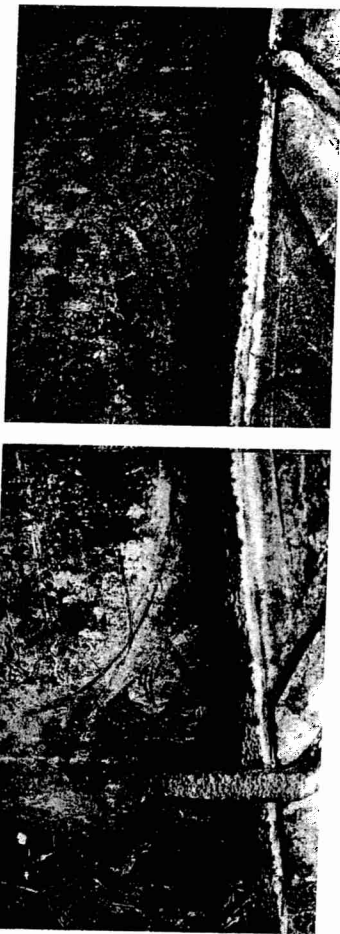


Fig. 9. Spandrel reliefs, tomb of Rabbi Aaron Simeon Spira, 1679. Stone.

where in the old Prague Jewish cemetery, expresses an approach to funerary art diametrically opposed to that articulated over one hundred years later by Rabbi Moses Sofer (Frankfurt-am-Main 1762–1839 Pressburg) in the following responsum.⁴⁵ Moses Sofer was particularly concerned with the problem of those who pray in cemeteries where tombstones are decorated with reliefs. This problem evidently did not concern the equally renowned rabbis and scholars of Prague, who continued to be interred in the Alte Jüdische Friedhof of that city until its closure in 1789, only forty-three years before Rabbi Sofer wrote his responsum. The sharp difference between the practice in Prague and the more stringent position espoused by Rabbi Sofer, leader of Hungarian Orthodoxy, might be ascribed to various pressures on traditional Judaism during the nineteenth century, among them the growth of the Reform movement.⁴⁶

**Moses Sofer (Frankfurt am Main 1762–1839 Pressburg),
Sefer Hatam Sofer⁴⁷**

My friend and dear rabbi . . . Solomon . . . (in the city of Hildesheim:)

You informed me once again about the improper matter: a relief image of a man was erected on the tombstone of a Jewish grave, and [you Rabbi Solomon] . . . and [your] brother, the rabbi, objected strenuously that to be involved with images is a contemptible practice, even though there is no suspicion [of idolatry] in public.⁴⁸ . . . Your opinion is that a tombstone on a grave is like a synagogue, inasmuch as [people] are accustomed to pray for the living there, as is

common practice [and therefore, the same strictures should apply to it as to a synagogue]. You determined the matter well, and the law is in accord with your view.

In any case, one should forbid praying over this grave since one would appear to be bowing to [the image on the tombstone], which is analogous to what Rabbi Elyakim wrote . . . concerning forms that are painted on synagogue windows, that it appears as if one were bowing [to them].⁴⁹ There is certainly [the appearance of idolatry] when one bows before this grave on which there is a [human] image. Therefore, it is, at the very least, appropriate to make a public declaration forbidding prayers at these graves, which will be a shame and a disgrace to those buried there. . . . And for the honor and benefit of the soul of the deceased, they should take heed and agree to remove this contemptible object.

Besides this, you have seen the responsum of Radbaz [David ibn Abi Zimra] who [wrote] at length regarding the relief of a lion [in a synagogue], and who decreed a ban on fashioning such images.⁵⁰ One should be even stricter with the image of man, which is a more serious matter. Radbaz said the following: “Even those who allow [reliefs of] all other images [other than those enumerated in the Mishnah], including the lion, acknowledge that it is forbidden to fashion [the image of man] ‘in the home or in the field.’” [Gen. 39:5] because of [the prohibition] “You shall not follow the laws of the nations.” [Lev. 18:3] It is the practice of all idolaters to draw the thing that they worship in their places of habitation and residence, on the entrances to their houses of worship and to their council chambers, on the portals of their homes, and on their banners, etc. If so, any Jew who draws such an image on the entrance to his house, or on his *arma* [coat of arms], or anywhere in that country [where this idol is worshipped], violates the prohibition: ‘You shall not follow their laws.’ (Lev. 18:3) . . . This is so because he presents himself as if he were under the rule of their patron angel and turns his heart away from God. . . .⁵¹

And now, since it is forbidden in the house and field, certainly [it is forbidden] to mount [an image] on a stone monument over a grave, since it is known that it is “the practice of the Amorites” [Christians]⁵² in our time to erect the image of the one they worship [Jesus] at the head of their graves. This is self-evident. Thus, one should forcefully prevent [this practice] in the future; and regarding the past [i.e., the existing monument], if it is possible to remove it completely without dissent, that is good, and if not, at least its form should be defaced in some fashion. . . . If they will not listen to this,

which I hope will not [be the case], know that it is forbidden to pray on these graves as long as the image remains there. . . .

Pressburg, Wednesday, the fifth of Av, [5]592 (=1832)
Moses Sofer, the insignificant, [a native] of Frankfurt am Main

The Issue of Sculpture in the Twentieth Century

ABRAHAM ISAAC HAKOHEN KOOK

The writer of the rabbinic responsum translated below, Rabbi Abraham Isaac Kook, was born in Grieva, Latvia, in 1865. After receiving a traditional East-European Jewish education, he emigrated to Palestine in 1904 and soon after became Chief Rabbi of Jerusalem, and then Ashkenazi Chief Rabbi of the Land of Israel. While in Europe to promote the cause of religious Zionism during the First World War, Rabbi Kook was unable to return home and spent several years as a rabbi in London. He died in Jerusalem in 1935.

Rabbi Kook viewed the return to the Land of Israel as the dawn of the messianic redemption, constantly noting the need to supplement secular achievements with dedication to Judaism. In his writings, he explored the meaning of religion in the modern world. He was an independent thinker, yet the responsum quoted here shows how his decisions on matters of Jewish law were based on accepted medieval and post-medieval rabbinic authorities. The fact that rabbis of the twentieth century are still questioned on the permissibility of types of sculpture indicates that for many in traditional Jewish circles, the issue is still problematic.⁵³

**Abraham Isaac hakohen Kook (Grieva 1865–1935
Jerusalem), *Da'at Kohen, Teshuvot beHilkhos Shulhan
Arukh, Yoreh De'ah*⁵⁴**

Jerusalem, Kosh Hodesh Kislev, 1930
In honor of . . . Professor Dr. Klein
Shalom and Blessings,

In regard to your question on a matter of Torah, namely the placement and making of an image of a man's head with half his body, i.e., a bust:

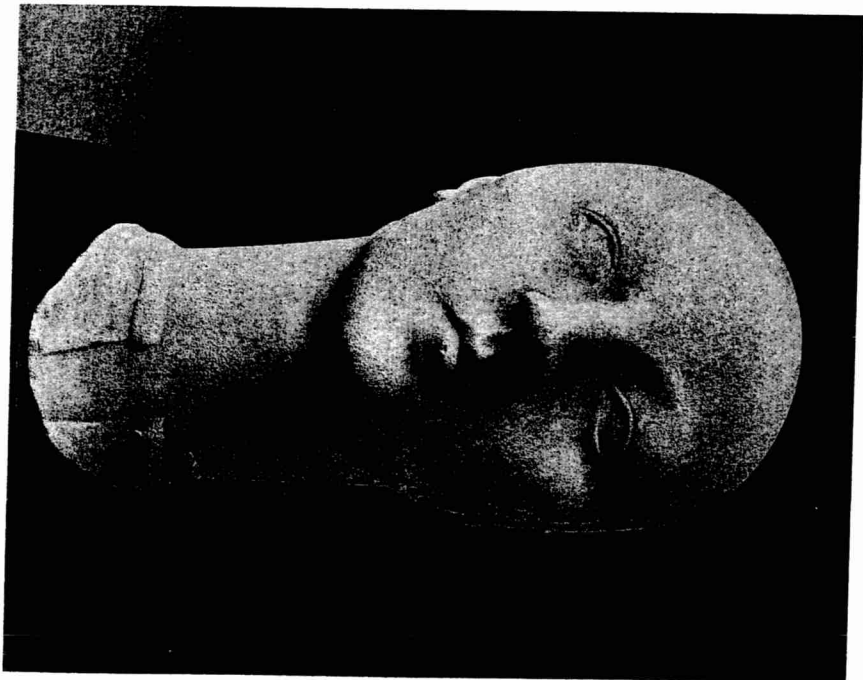


Fig. 10. Chana Orloff, *Untitled (Mrs. Blag-Serr)*, 1940. Cast: Hydraulic composition. Courtesy of The Jewish Museum, New York. Gift of Enia Alter Propp, 1986-154.

indeed, from the *Shulhan Arukh*⁵⁵ it is clear that the prohibition of either creating a human image or keeping a preexistent [image] applies only to a complete image with all its limbs, but there is no prohibition against forming or keeping a head, or a torso alone. . . . (Fig. 10)

We learn the same from the words of the Tosafists . . . who wrote explicitly: "One considers monuments suspect because the sculpture is of man with his entire body with arms and feet. . . ." ⁵⁶ Apparently, if the image were miss-

ing any part of its body, it would not be forbidden. This is explicitly stated by Rosh [Asher ben Jehiel], who wrote: "The prohibition of the image of man and of the dragon applies only to a whole form, but an image of the head without the entire form is permissible. . . ."⁵⁷

At first glance, then, it appears that there is no basis in the letter of the law for forbidding either the making or owning of busts . . . although Mordkhai⁵⁸ permitted only partial images that were preexistent . . . and made by a non-Jew, but forbade making them . . .

True, after all this, I was not inclined to be strict, and rule contrary to the author of the *Shulhan Arukh*. As Rabbi Moses Isserles remarked: "There is no prohibition in the making or [using of that] which is found." But what can we do when later scholars refuse to be lenient? For example, *She'elat Ya'aveq* [Jacob Emden, 1697–1776]⁵⁹ explained the words of Rosh, that he permitted a head without a body, as specifying an automaton head without a section of the limbs or without the image of a recognizable face, but it is prohibited with the image of a recognizable face. . . . Not only did [Rabbi Emden] prohibit making [such busts]; he also forbade using those that were preexistent because of the suspicion [of idolatry]. . . .

But after all this, I say that the sages were not at ease, even for that permitted by law. The holy spirit of Judaism is opposed to all idols of humans, and happy is the lot of he who is able to deter, on the basis of this [discussion], those who wish to erect an idol, even in the form of a bust. Although I found it my duty to explain the opinions as they are and to show the permissive opinion also, nevertheless, I say that blessing will come to him who will cease from this, and will erect to a beloved man an eternal monument in keeping with the spirit of our people and its Torah.

Abraham Isaac haKohen Kook

CHAPTER THREE

THE ART OF THE OTHER

Belts with Human Images

TOSAFOT, BABYLONIAN TALMUD, AVODAH ZARAH

The following excerpt from the Tosafot, twelfth–thirteenth-century glosses on the Talmud written in France and Germany, relates to a discussion of forbidden and permitted images in the talmudic tractate on idolatry, Avodah Zarah.¹ The text begins by mentioning the famous example of Rabban Gamaliel, who served on the Jerusalem rabbinical court and was charged with deciding whether the New Moon had appeared. For the purpose of questioning witnesses who had seen the earliest appearance of the moon at the beginning of a month, he possessed images normally forbidden to Jews.² Three other examples of images follow in the text: a seal engraved with a human figure that is owned by a Jew and intended for use on a debt agreement with a non-Jew; dragons drawn on vessels; and belts decorated with a relief of a human figure with all its limbs. What unites these three examples is that some rabbinic authorities forbade their use by Jews, and that all were made by non-Jews; they are the "art of the Other."

The reference to decorated belts is particularly intriguing in light of the paucity of extant examples of medieval clothing belonging to non-clerics.³ Most of the garments preserved from the Middle Ages come from the tombs of royalty and high clergy who were buried in finery. One of the few belts with images from the place and date of the Tosafists is the so-called Belt of St. John the Evangelist in the Treasury of the Benedictine Cloister and Pilgrimage Church in Andechs, south of Munich.⁴ It was a gift of the Empress Irene, wife of Manuel I Comnenus of

that if the ornaments had been used merely for mundane purposes, we would not forbid their use as decorations for a prayer shawl. However, if the ornaments have been used for idolatry, one is forbidden to use them.

No. 125

To sell tainted [Christian] books or vestments used for idolatry [i.e., ecclesiastical vestments] to an idolator is prohibited, because it is forbidden to aid sinners.³⁹ Also, one may not write over the tainted [books],⁴⁰ unless one erases the previous writing so that none of it is visible; [this is] because the [original text] is repugnant. . . .

Fourteenth-Century Prayer Rugs with Depictions of the Ka'ba

ASHER BEN JEHIEL

Rabbi Asher ben Jehiel, known as Rosh, was one of the last rabbis to serve both German and Spanish communities. In their legal treatises, he and his son Jacob and their successor, Joseph Caro, sought to create a unified system of law that could be followed by both Sephardim and Ashkenazim.⁴¹

After fleeing pogroms in his native Germany, and living for a time in Provence and Barcelona, Rosh arrived in Toledo around 1305. Sometime in the next twenty-three years, he was asked about the propriety of hanging Muslim prayer rugs on either side of the Torah ark in the synagogue. In his answer, Asher ben Jehiel indicates that he had investigated the iconography and use of prayer rugs, and even the etymology of the Arabic term denoting such a carpet. His answer is the earliest evidence for the existence of rugs with ka'ba iconography; extant examples date only to the late seventeenth or early eighteenth century (Fig. 15).⁴² This responsum is also evidence that Rosh was willing to seek knowledge concerning the art and religious practices of the "Other," in order to render a correct legal decision to members of the Jewish community.⁴³ That his congregants owned Muslim ceremonial objects is not surprising. The earliest mention of prayer rugs are in documents of the Cairo Genizah; they indicate that Jews traded in such rugs throughout the Mediterranean from the eleventh century on.⁴⁴

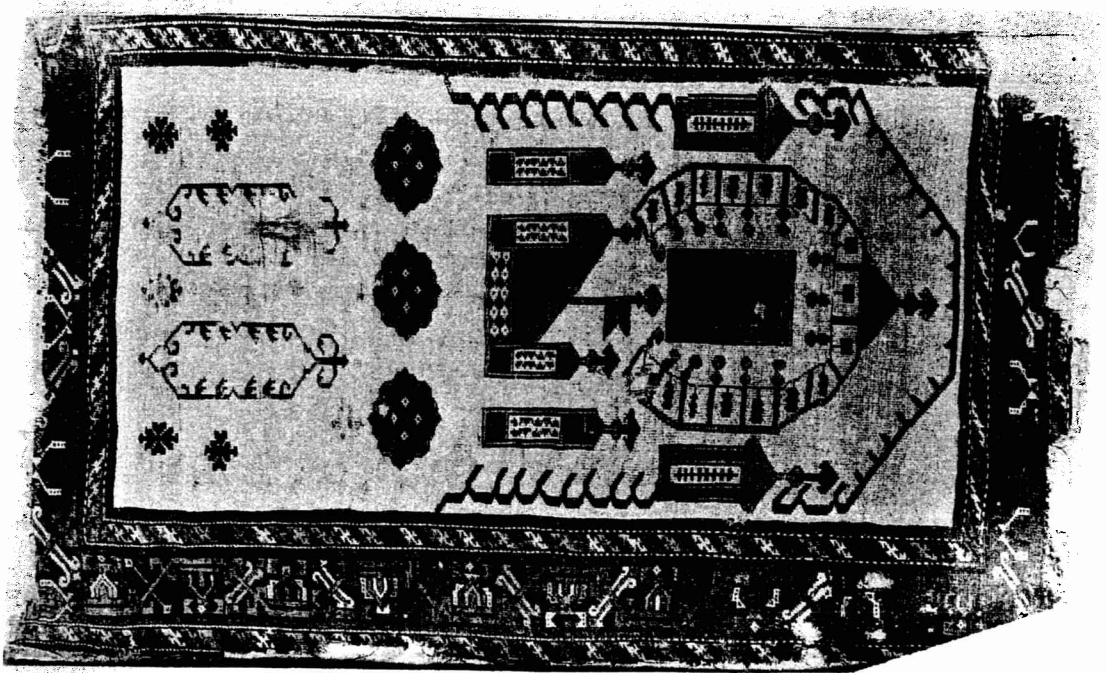


Fig. 15. Prayer rug with Ka'ba, Anatolia, late 17th–early 18th century. Wool, Museum of Turkish and Islamic Arts, Istanbul, no. 1632 (from Eittinghausen, et al., *Prayer Rugs*, exh. cat. [Washington, DC: The Textile Museum, 1979], fig. 9).

Asher ben Jehiel (Germany, ca. 1250–1327 Toledo),
*Responsa Asheri*⁴⁵

You inquired about the matter of the small mat which is called *sajjada* in Arabic, on which it is the custom of the Muslims to pray and which bears an image resembling a black weight – whether it is permitted to hang it in the synagogue next to the ark, one on each side, and to pray facing them, even though God forbid that a single Jew should pray with intention toward something forbidden.

I inquired about this matter on your behalf and investigated it, and it became clear to me that, in Toledo, they enacted a prohibition against placing such a mat in the synagogue for seating; certainly it is forbidden to hang it beside the ark.

It is said that the black image formed in it is the depiction of the place to which they go [the *ka'ba*] to celebrate in their land [Mecca]. There are also those who say it contains an image of a *markolis*,⁴⁶ and that it is their custom to pray on it and to prostrate on it during prayer. It has also been said to me that the mat is, therefore, called *sajjada* because they prostrate on it. And since this is the case, it appears to me that is forbidden to hang it in the synagogue . . . certainly on either side of the ark. One must remove it from the synagogue so that no trace of it will remain there. Why should we place a thing like this that was prepared for their prayers in our synagogue?

More on Prayer Rugs

JUDAH BEN ASHER

DAVID AMADO

Despite the ruling of Asher ben Jehiel written between 1305 and 1327, that prayer rugs with ka'ba iconography should not be hung in the synagogue, the issue resurfaced in the next generation. His son Judah was asked by his nephew, Asher ben Shlomo [ben Asher],⁴⁷ whether a rug that originally bore an image of the ka'ba, but which had been renewed with flowers, could hang in a synagogue. The repetition of the question is an indication of the continuing appeal of this form of

Islamic art with its brilliant colors, sophisticated designs, and consummate artistry. In his inquiry, Asher ben Shlomo offers a perceptive explanation of the iconographic meaning of the cube-shaped weight on the rug under discussion.

Four centuries later, according to a brief responsim of David Amado of Temir that dates to the mid-eighteenth century, prayer rugs were still being used in synagogues, as they are today.⁴⁸ Amado's questioner demonstrates a clear understanding of the function and symbolism of a mihrab in a mosque and of its representation on prayer rugs.

Judah ben Asher (Cologne 1270–1349 Toledo),
*Responsa Zikhron Yehudah*⁴⁹

QUESTION:

Asher ben Shlomo to Judah ben Asher:

My teacher and uncle, Rabbi Judah, please enlighten me about the matter of the small rug called a *sajjada*, which it is the custom of the Ishmaelites to spread beneath them at the time of their prostration during prayer. It is an established precept of theirs to pray in the direction of the *ka'ba* wherever they are, and they are extremely careful that their faces are oriented in that direction. They, therefore, depict the four directions of the world on the rug, and perhaps this is the meaning of the weight that is depicted on this [type of] carpet.

One such [*sajjada*] with the image of a weight on it was hung here [in Toledo] in the Synagogue of the Thirteen by its congregants.⁵⁰ Rabbi Nathan and I had it removed because of my grandfather's ruling. Some of the congregants grumbled about what we had done. Afterwards, they had the image replaced with that of a flower and rehung the rug in the synagogue. Please enlighten me as to whether it is proper in your eyes for it to remain in the Synagogue of the Thirteen, since the image of the weight is not on it?

ANSWER:

Rabbi Judah's reply: Concerning the matter of the small mat about which you asked, I have not seen my father's responsim, and I do not know why he prohibited it. If it were because of idolatry, because there may be people who worship it, then it is forbidden for eternity if it comes into the hands of a Jew.

May Jews Use Articles Decorated with Christian Images?

DAVID IBN ABI ZIMRA

David ibn Abi Zimra (Radbaz),⁶⁴ whose responsum follows, was born in Spain around 1480.⁶⁵ Following the expulsion of 1492, he settled in Safed, then moved to Cairo where he served as a rabbinical judge, head of a yeshiva, and official head of Egyptian Jewry. After his retirement from these offices, Radbaz gave much of his fortune to the poor of Cairo, and moved to Jerusalem in 1553. He then transferred to Safed in 1565, where he became a member of Joseph Caro's rabbinical court. Radbaz died there in 1573. Seven volumes of his responsa, which number in the thousands, have been published.

In the following text, Radbaz describes some of the ways in which Jews of the period came into contact with Christian imagery in the course of everyday life: through handling coins and decorated vessels, and by wearing decorated silks. In the process, he mentions specific types of works: Venetian florins, vessels made with Christian images that were sold in Muslim countries, Spanish silks decorated with crosses, and crosses worn on necklaces. Examples of all these works are known. The Venetian florin, later called a zecchino, circulated throughout the Mediterranean and was considered the most reliable commercial coinage through the end of the sixteenth century.⁶⁶ Ceramics with Christian motifs such as the Madonna and Child were produced in Italy and exported (Fig. 17).⁶⁷ Crosses appear within the overall patterns of silks woven in Spain during the lifetime of Samuel ibn Adret, the thirteenth-century rabbi whose mention of such textiles is quoted by Radbaz.⁶⁸ The information that Jewish women produced silks for gentiles is interesting historical information on the economic role of Jewish women in medieval Spanish society.

The question of wearing a cross for a different purpose surfaced in the eighteenth century among the responsa of David Amado of Izmir: "Is it permissible to hide oneself with a cross of pearls made to be hung from the neck as decoration?"⁶⁹ The implication of the question is that the wearer was not merely seeking beauty, but disguising his or her Jewish identity.

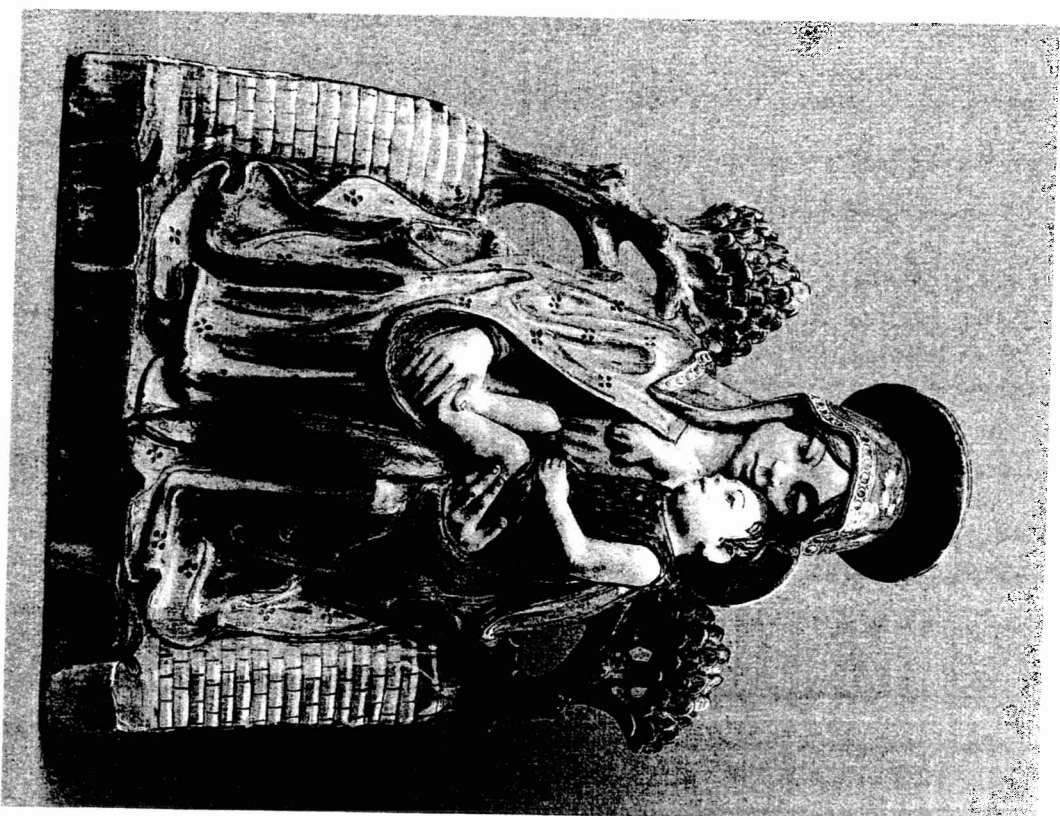


Fig. 17. Madonna and Child, Faenza, ca. 1500. Majolica. Courtesy of the Staatliche Museen zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz, Kunstgewerbemuseum, Inv. Nr. 85, 836.

David ibn Abi Zimra (Spain 1479–1573 Safed),
*Responsa Radbaz*⁷⁰

QUESTION:

You asked me my view regarding your observation that one of the sages of Safed was careful not to take in his hand, nor have in his possession, any Venetian florin with relief images and, similarly, any Luccan florin that incorporates a relief image such as the *crozado*,⁷¹ a cross, or coins with the Virgin and Child, or similar [images]. Is it permissible to use utensils brought by non-Jews that have images like these or not, and which vessel is considered honored and which vessel is mundane?⁷² . . . And is it forbidden to place these coins in one's mouth lest it appear as if one is kissing an idol?⁷³

ANSWER:

We learned in the [Mishnaic] chapter "All images"⁷⁴ that he who finds vessels with an image of the sun, the moon, or a dragon must cast them into the Dead Sea. Rabban Simeon ben Gamaliel said, "If [the figures are found] on objects of value, these are forbidden, if on worthless objects, they are permitted." Samuel, [a third-century rabbi], explained, . . . the "honored" [images] are those on bracelets, nose rings, or rings, but those on kettles, pots, stools, textiles, and coins are mundane [literally, despised]. . . . " We learn from the above that the difference between honored and mundane is not dependent on the vessel's quality or value, but rather on its function. If one uses it for an honored function, then it is "honored," and if it is used in a contemptible fashion, then it is "mundane". Every decorated article, whether for the body or the home, and similarly all clothing and eating or drinking utensils (with the exception of dishes in which cooked foods are eaten such as bowls), as well as chests and lamps, are all honored. The remaining articles are mundane. Coins, according to the opinion of Rabbi Isaac Alfasi, are mundane, since everyone has equal access to them and they are meant to be spent [rather than kept]. . . . Know that the difference between "honored" and "mundane" applies only to images that we are uncertain were worshipped by non-Jews; in that case the utensil which bears the image informs us [whether or not it was worshipped]. Images that we know are worshipped, like the image of the Virgin and Child, or a cross, or the Crucifixion, and others like these . . . are forbidden even if they appear on a mundane [vessel]. . . . Concerning images we

know are worshipped, there is no distinction between those that are intaglio, those in relief, and those that are two-dimensional such as paintings, textiles, or engravings. All are forbidden even if they appear on mundane utensils. . . . It appears that . . . all views forbid dinars [coins] with a relief of a human image. . . .

I have found, however, other reasons for leniency. First of all, in our time, the non-Jews are not true idolators, but rather are following the ways of their ancestors, as Rabbenu Tam [France, 1100–71] wrote. Second, Rabbenu Nissim [ca. 1310–75] wrote that [non-Jews] fashion these images not to worship them, but simply as a remembrance, and even if they are worshipped images, they are not worshipped on mundane utensils. Coins are mundane utensils. The reason that I am lenient is that the coins and utensils [in question] were made for commerce, particularly those that, even though they bear images, are exported to Muslim lands. An idol that is abandoned by its worshippers in peacetime is considered to be nullified [in regard to its sanctity].⁷⁵ There is no greater nullification than when Christians sell to Muslims. Christians know that Muslims will treat [the images] with contempt because they deny [the Christian faith]. . . . Therefore, the images that [Christians] make are only for decoration.

These are the words of Solomon ibn Abraham Adret:⁷⁶ "Those images of crosses that women weave in their silks [made] for non-Jews should be forbidden. Nevertheless, they can be deemed permissible because non-Jews do not worship their deity in this way. The [women] make nothing with their looms but [designs] for beauty in the manner of drawings. Even though the same images are worshipped on other articles, since it is not customary to worship them in this manner, [the images are] permissible."

There is another reason to permit [the worshipped images], which is that they do not include the complete body, but rather a weave of the form of the head or the form of part of the body. Rabbi Peretz said: "The human form which they weave or embroider in textiles is permitted because there is not a complete human form." Rabbi Eliezer ben Joel Halevi was even more permissive: "We are not strict about the cross which they hang from their necks in remembrance of their mistaken beliefs, i.e. one may derive [economic] benefit from them."⁷⁷ This is a very lenient ruling and should not be relied upon; nonetheless, it is a useful support for leniency in the case [under consideration].

Taking all these arguments together, there is no doubt [that one may benefit from these coins and utensils]. Since I have made clear that coins and utensils made for commercial purposes may be kept in one's possession without one being suspected of idolatry, one is also permitted to put [the coins] in one's mouth and to drink from the utensils. . . . It is possible that the sage who prohibited having them in one's possession did so because it is forbidden to look at any image,⁷⁸ even if it were made for the sake of beauty as, for example, when [non-Jews] make an image of a king when writing of his exploits.

Using Porcelain as Dinnerware

SAMUEL ABOAB

Born in Hamburg in 1610, Samuel Aboab was sent by his father to study in Venice under Rabbi David Franco. He subsequently married Franco's daughter and remained in Italy where he served as a rabbi and an authority on Jewish law. The question posed to him in the following text arose because of the biblical prohibition against consuming milk and meat together.⁷⁹ Rabbi Zion of Izmir asked Rabbi Aboab if the same porcelain vessel could be used for both types of food.

The posing of this question in the mid-seventeenth century was a consequence of the increased importation of Chinese porcelain into the West by the Portuguese and the Dutch East India Company (Fig. 18). (The European manufacture of porcelain did not begin until the early eighteenth century, when the method of its fabrication was discovered at Meissen.) The secrecy of the Chinese regarding their production of porcelain may account for the mix of fact and misinformation in Samuel Aboab's responsum, despite his having taken the care to consult secular works on the subject.

Rabbi Aboab describes porcelain as thin, translucent, and shining, terms of admiration cited most often by Europeans.⁸⁰ He goes on to write that Indian porcelain was said to be made from sea snails and egg shells mixed with other ingredients. In actuality, the Portuguese word porcelana derived from porcela, the name for the cowrie shells that were used as money in southeast Asia, and the term was used by Marco Polo (1254–1324) to describe Chinese ceramics, probably because of the resemblance of their surface to that of shells. Porcelain as a technical term came



Fig. 18. Bowl with gilt silver handles and mount, China, 1573–1619. Porcelain, gilt silver. Courtesy of the Metropolitan Museum of Art, Avery Fund, 1923 (23.263).

into general European usage only in the sixteenth century when more examples became available.

In the responsum, Aboab refers to the decoration of porcelain with glass, probably a reference to translucent glazes, but then notes that the glaze is a kind of metal. The addition of metallic elements to glazes was the Chinese method of producing various colors.⁸¹ Aboab also compares porcelain to majolica, a ware produced in medieval Spain and in Italy by the middle of the fifteenth century, which became very popular in the sixteenth century,⁸² correctly noting majolica's greater affinity to pottery in its porosity.

This text is an interesting example of the impact of trade on halakhic literature, and the questions that resulted when Jews acquired the same luxury goods as their non-Jewish neighbors. It is significant, too, for Rabbi Aboab's research into secular literature and into the techniques used to manufacture ceramics.

may recite the blessing [because we assume people are accustomed to his bluish and will not be distracted]. For all of these reasons, it appears to me entirely permissible [to retain this curtain].

If the curtain was not made from mass-produced fabric, but rather as an individual composition, one must investigate whether, God forbid, they worship the sun in distant lands and this cloth was made for a prayer rug in their temples. This is similar to the question of Rosh regarding prayer rugs, mentioned above.¹⁰⁰ Whether or not the matter is thus, God forbid, needs much investigation. But if the curtain was cut from pieces called *Zeig*¹⁰⁰ [i.e., *Seide* (silk) decorated] through the use of cartoons, there is no doubt whatsoever [that the curtain may be used]. And whoever wishes to forbid it [expresses] a confused view, and no one takes his view into account.

These are my words, the beloved who loves scholars with a heart and pure soul of joy in Torah,

The humble Ezekiel from the House of Karzenellenbogen

May a Church Building Become a Synagogue?

JOSEPH SAUL NATHANSON

The following responsum dated 1858 reflects a type of neighborhood demographic change that is a common occurrence in American cities, even today. As one ethnic or religious group diminishes in population and another gains in numbers, the buildings erected to serve the first community become superfluous and are acquired by other religious or ethnic organizations. For Jews eager to acquire a synagogue building, the renovation of an existing church is an expedient solution but one that involves questions of Jewish law (Fig. 21). Similarly, the sale of a synagogue to a church may require the services of an intermediary to be consonant with halakhah.

Joseph Nathanson was born to a learned father and married the daughter of a scholar in 1825. He and his brother-in-law, Mordecai Ze'ev Etinger, became partners in study and together wrote books on Jewish law until a disagreement over a halakhic issue drove them apart. In 1857, Nathanson was appointed rabbi of the important community of Lemberg (Lwów). He was regarded as the greatest decisor

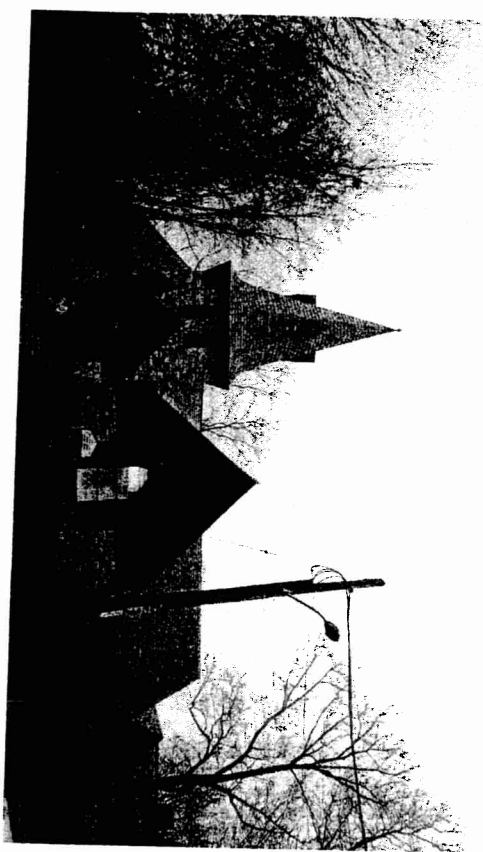


Fig. 21. Young Israel of New Rochelle, New York, formerly the United Methodist Church. Photo by S. Jakobovics.

of Jewish law in his generation, which explains why Rabbi Mittelman of New York wrote to him for a decision on the matter of transforming a church into a synagogue.

At the time of Rabbi Mittelman's inquiry, the Jewish population in the United States numbered nearly 150,000. Many congregations were founded, but most were not big enough or prosperous enough to erect their own synagogue buildings. That stage of maturity came with the end of the Civil War.

Joseph Saul Nathanson (1808–1875), *Responsa Sho'el u'Meishiv*¹⁰³

In the year 5618 (1858), a letter reached me from New York in the land of America from Rabbi Judah Mittelman who asked: "There is a house of prayer, which was initially a private house, and later the owner transferred the house to the church. Because the building was too small to hold a large congrega-

tion, they broke down the partitions within the house and enlarged it. On the exterior, at a distance from the long side of the building, they erected a wall and extended the foundations of the house on both sides to meet this wall in order to lengthen the church to accommodate a large congregation. On the threshold of the entry to the building, they wrote in English "Welsh Scotch Methodist Church"

They have another custom: after they recite hymns of prayer about Jesus, they engage in shaking.¹⁰⁴ Afterward, one man stands and preaches lofty words to them about Jesus and they stand and listen. When he finishes, they again sing and shake; everything is in the name of the shaking. The worshippers are Protestants and the church is without an image or likeness. . . . "

ANSWER:

In my opinion, it is permitted to make [it] a *beit midrash* [a house of study and prayer] because, in this case, there is no image or cross and it is a commandment to sanctify the Name of Heaven.

CHAPTER FOUR

THE SYNAGOGUE AND ITS DECORATION

An Exilarch is Installed in Tenth-Century Babylonia

NATHAN HABAVLI

Nathan habBavli (Nathan the Babylonian) lived in Ifrigiyat¹ in the tenth century, at a time when the position of his native Babylonia as the spiritual center of the Jewish world was in decline. For centuries, its renowned rabbis and teachers in Sura and Pumbedita had served as the reigning authorities on Jewish law for communities throughout the diaspora. By the lifetime of Rabbi Nathan, other scholarly centers had become independent, no longer turning to Babylonian sages for halakhic decisions. Around the middle of the tenth century, Nathan wrote a chronicle describing the talmudical academies of Babylonia and the Exilarchate, the office of the political head of the community. In the latter portion of the text, he provides an account of the "coronation" of the exilarch;² and the homes and synagogue in which the ceremony took place.

The text is significant for the information it contains on the appearance of a Babylonian synagogue in a period whose Jewish material remains are limited to inscribed pottery and seals.³ The synagogue had an ark for the Torah and a pulpit, in front of which a temporary platform of wood – measuring seven by three cubits⁴ and covered with fine fabrics – was erected for the installation. That a temporary platform could be built near the pulpit, a prized seating area in the synagogue, underscores the fact that seating was portable. The use of mats for seating in synagogues of the medieval Islamic world is known from numerous responsa.⁵ Above

extent that it was as if they developed another script for profane matters.

Our late Rabbi Joseph haLevi⁴¹ denounced the writing of a divorce in the [Sephardi] script under discussion since its letters are often combined [into ligatures] and this is a drawback. He said: "Use of this script will result in the bill of divorce containing ambiguous language, which will invalidate it." The scribes then wrote the divorce in a script whose letters were separated — that is, in Assyrian script as if it were a Torah scroll — and he denounced this as well. He said to them: "How can we use the script of God for this [document] that may be released? Write it in another script that is called *mudhabdhab* (semicursive) in Arabic,⁴² and all that is done in this manner is for the honor of the Torah. . . ."

Just as he would be rewarded for intending to adorn himself with the commandments, he will receive greater reward for honoring God's words and putting the embroideries incorporating the words of the living God and placing them in the *genizah*. . . .⁴³ And this is what one is obligated to do.

And [so] Moses wrote.
Tammuz, 1191

Postscript: David ibn Abi Zimra (Spain ca. 1480–1573 Safed) *Responsa Radbaz*⁴⁴

QUESTION:

Concerning what they used to do in Egypt: embroidering sentences from the Torah in gold on prayer shawls.

ANSWER:

Maimonides was already asked about this, and he answered that it was prohibited and gave several reasons, "all of which are straightforward to the understanding man, and right to those who have attained knowledge" (Prov. 8:9). From his words, it appears to me that it is even forbidden to embroider profane matters in Assyrian script, because the writing itself has great holiness, and deep secrets are suspended within it, and in the form of the letters.⁴⁵ It is prohibited to use it for profane matters, especially in this case, because if the prayer shawl wears out, one would melt the gold and thereby destroy the writing.⁴⁶ Even if he wrote the biblical passages in another script, it is prohibited, for the status of these passages is not inferior to that of other books, commentaries, and explanations which may not

be destroyed purposefully. . . . The emergent principle is that if the content is holy or Assyrian script is used, it is prohibited [to embroider it on a prayer shawl].

Figurative Illuminations in Prayer Books

MEIR OF ROTHENBURG

Illuminated Hebrew manuscripts have been extensively studied for more than a century; in fact, some of the earliest publications on Jewish art were devoted to this topic.⁴⁷ In the German lands, decorated Hebrew Bibles and festival prayer books of large size appear toward the middle of the thirteenth century, probably in imitation of contemporary Latin manuscripts and in response to the secularization of scriptoria (Fig. 33).⁴⁸ With the appearance of these new artistic genres, rabbis were questioned as to their appropriateness.

A query on prayer books decorated with images was posed to Rabbi Meir of Rothenburg, the leading Ashkenazi rabbinic authority of the thirteenth century.⁴⁹ Rabbi Meir did not find that the practice violated the biblical injunction against idolatrous images, but he raised the issue of their distracting the worshipper during prayer. St. Bernard of Clairvaux (1091–1153), founder of the Cistercian Order, articulated the same concern in his famous diatribe against sculptures in a monks' cloister:

In the cloister, under the eyes of the brethren who read there, what profit is there in those ridiculous monsters, in that marvellous and deformed beauty, in that beautiful deformity? . . . So many and so marvellous are the varieties of shapes on every hand, that we are more tempted to read in the marble than in our books, and to spend the whole day wondering at these things rather than in meditating the law of God.⁵⁰

As Meyer Schapiro remarked, St. Bernard's letter reveals a highly developed appreciation of art on the part of its writer.⁵¹ Only one aware of the aesthetic and imaginative appeal of sculpture could have penned Bernard's attack on carved images in the cloister. A similar sensitivity underlies Rabbi Meir's response to his questioner. Although he lists all the reasons that images in manuscripts cannot be considered idolatrous, Rabbi Meir implicitly recognizes their aesthetic appeal in his statement that manuscript illuminations distract the worshipper from prayer.

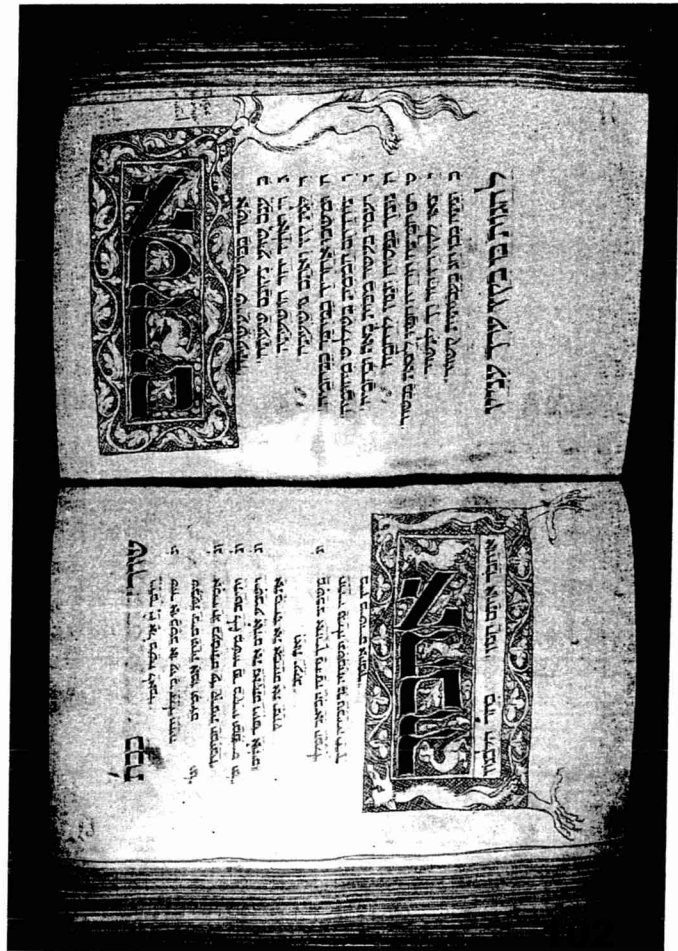


Fig. 33. Festival prayer book, Germany, ca. 1200, fol. 32 v. Ink and gouache on parchment. Courtesy of The Library of the Jewish Theological Seminary, Ms. 4809.

Meir of Rothenburg (Worms 1215–1293 Ensisheim) Responsa Maharam of Rothenburg⁵²

QUESTION:

You asked concerning the forms of animals and birds that are in prayer books, and are surprised that I do not object to them, since it has been taught: “You shall not make yourself a sculptured image” [Exod. 20:4] even of animals and fowl, nor an engraving. One might say, you may make a two-dimensional representation. Therefore, Scripture states you shall not make any likeness: even of cattle, animals, birds, fish, grasshoppers, and even images of water animals,⁵³ and so forth.

ANSWER:

It seems to me they are not acting properly, since when they look at these forms,

they do not concentrate [during their prayers] on their Father who is in heaven. However, there is no prohibition in this case because of [the injunction] “You shall not make an idol” [Exod. 20:4] and so forth. . . . There is no substance at all to pictures that are made merely from paints. We are suspicious [of idolatry] only with a projecting [relief] seal but not with an intaglio, and certainly not with an image that does not project and is not sunken, but is merely painted. . . .⁵⁴

It appears to me that even a Jew is permitted to draw with types of colors . . . because only a complete image “drawn in vermilion” [Ezek. 23:14] is forbidden, but painted images are permitted.⁵⁵

It also seems to me that it is permitted, according to [the talmudic chapter] “All images,”⁵⁶ to make all types of images even carved and relief seals, except for the image of man by itself, or the shape of the four images together who are on the Divine Chariot (man, lion, ox, and eagle), or the shape of heavenly bodies in the upper sphere and in the lower sphere, or vessels like those of the Temple. . . .

Meir son of Baruch, may he live

Agreement between the Jewish Community of Arles and Robin Asard, Christian Silversmith of Avignon, 24 March 1439

This unusual document was discovered in a regional French archive some time before 1878 by M. J. Loeb, Secretary of the Alliance Israelite Universelle.⁵⁷ Originally written in Latin, it was published in French translation by Georges Stenne (Georges Schornstein) in the introduction to his pioneering catalogue of Judaica, Collection de M. Strauss, which accompanied the collection’s exhibition at the Exposition Universelle in Paris, the first public showing of Judaica in a non-Jewish context.⁵⁸

As Stenne noted in his introduction, medieval European Jewry had engaged in a number of artisanal occupations, including goldsmithing, but Christians also had a role in the creation of Jewish ceremonial art, as indicated by this contract.⁵⁹ As we have seen, the opposite also occurred. Jewish silversmiths in medieval Spain made Christian ceremonial objects, even crucifixes – a practice that was condemned by church authorities.⁶⁰ Other Jewish artists illuminated manuscripts, largely for their coreligionists, but occasionally for Christians.⁶¹ In another extant medieval contract

ANSWER:

In my humble opinion, it could be argued, on the one hand, that the pole is an “appurtenance of an appurtenance” [of a holy object] and, therefore, it should be permitted [to convert it into a plaque]. This is evident from the Talmud, which states that the ark curtain itself, if not for the fact that it is sometimes used to wrap the Torah scroll, would also be considered a secondary appurtenance.⁶⁹ Certainly, the pole which supports the curtain should only be a secondary appurtenance. One can argue, however, that because this pole supports the curtain, it has the same status as the curtain itself, because “everything follows its support.”⁷⁰ In fact, this argument is invalid; a pole should be no different than a footstool of a cathedral,⁷¹ which does not have the same level of holiness . . . even though it is a support [for one seated in the chair].

Nonetheless, it appears that although curtain poles do not have the same sanctity as the Torah ark itself, their status is no less than that of benches and cathedrae, which the Jerusalem Talmud says partake of the sanctity of the synagogue. . . .⁷² It would appear, therefore, that it would be a diminution of the poles’ sanctity to transform them into plaques, although the [latter] are [also] “appurtenances of appurtenances.” Certainly, this is true with regard to fashioning plaques, which only serve as reminders to the congregation and are not primarily an ornament, a garment, or covering for the Torah scroll.

These are the words of the most insignificant and young among the people of Israel,

[Israel ben Petahiah Isserlein]

The Figure of a Crowned Lion Placed atop the Torah Ark in the Synagogue of Candia, Crete, before 1550

DAVID IBN ABI ZIMRA

In the first half of the sixteenth century, a wealthy congregant in Candia, Crete, commissioned a gilt sculpture of a crowned lion and placed it atop the ark of the synagogue. The local rabbi, Elijah Capsali (1483–1555), denounced the act and appealed to well-known colleagues for support: to Joseph Caro (1479–1575)⁷³ and Moses Trani (1500–80),

both of Safed; David ibn Abi Zimra (ca. 1480–1573) of Cairo; and Meir Katzenellenbogen (1473–1565) of Padua. As a result, many accounts of the Candia incident exist in the responsa literature. The opening lines of Caro’s text are particularly dramatic:

From afar, I call shalom to the holy congregation in the city of Candia. My stomach shuddered at the news that one of the residents of your city, who is the image of a demon, has erected a stone lion on the ark, a place towards which the whole congregation bows [in prayer].⁷⁴

The responsum that follows is but one of the thousands of rabbinical rulings of David ibn Abi Zimra that have been published.

David ibn Abi Zimra (Spain ca. 1480–1573 Safed), Responsa Radbaz⁷⁵

QUESTION [from Elijah Capsali]:

There was an incident in Candia involving Reuben who plastered the synagogue, whitewashed it, and repaired it beautifully. He wanted to write his name and those of his ancestors on the highest point of the ark and to bask in reflected glory. Not only this, but he was extremely haughty, and wanted to place his family coat-of-arms, called *arma*⁷⁶ in the vernacular, which was in the form of a lion with a crown upon its head, above the ark. Not only this, but he wanted to make it an actual golem in relief, and he took a piece of marble and commissioned artists to make him an idol in the form of a gilt lion “with the crown of royalty on its head” . . .⁷⁷ He was prepared to place it on the upper part of the ark, at its highest point opposite the worshippers. He also had carved on a piece of marble, “so-and-so, son of so-and-so, the great scholar.”

The congregation, when they heard of this evil matter, mourned and attempted with all their might and force to prevent Reuben from [carrying out] this sinful deed. Since this Reuben was close to the king, he paid no attention. They were compelled to spend a large sum of money and prevented him with the backing of government officials. . . . They asked us if this matter is permissible or forbidden.

ANSWER:

The congregation acted properly when they prevented and nullified this hint of idolatry in the synagogue, and the blessing of goodness will come to

them. Heaven will doubly reward them, both in this world and the world to come. Had I been there, I would have dedicated myself to their cause. . . . I am close to saying that the donor is obligated for all the expenses that the congregation incurred to annul this despicable matter. For even according to the opinion of those who argue that it is permitted to make images for [the sake of] beauty, there are still a number of concerns which I will explain with God's help.

First, the basic law concerning making other images is a matter of disagreement. [After reviewing the talmudic arguments, Radbaz concludes] . . . In any case, we learn . . . that the form of a lion by itself and also the remaining forms may be made, aside from the form of man. Maimonides wrote as follows: "It is permissible to draw the form of animals or any other living thing, except man, . . . even if the form is in relief" . . .⁷⁸ This also the opinion of . . . most halakhic authorities. I saw, however, that Nahmanides wrote that it is prohibited to make any relief images . . . "lest people say they were made for worship. We allow making forms and images only in the case of sunken [reliefs]; projecting reliefs are suspect, however, unless made for a public space where there are no grounds for suspicion [of idolatry]."⁷⁹ One can argue that, according to the opinion of Nahmanides, Reuben may not make this image for his home, but [he may, nevertheless, make it] for the synagogue, where there are many [people]. . . . Still, one can say that even though there is no suspicion [of idolatry], having this image in the synagogue is repugnant. . . . There is nothing more repugnant than to place it there with knowledge and intent. . . . Moreover, I say that in those lands an image like that is surely worshipped, and it is forbidden to make it and to let it stand in any place because of the suspicion [of idolatry]. . . .

In any case, . . . we are stricter with those [images] in the Divine Chariot⁸⁰ than with other images. . . . Further, one can argue that even those who permit other images, including the lion, concede that in this case it is forbidden to make it at home or in the field, because of [the prohibition]: "You shall [not] follow their laws" [Lev. 18:3]. It is a practice of those who worship signs and constellations that they draw the zodiac sign they worship in all their places of habitation and dwellings, in their house of prayer, in their places of assembly, on their doorways, and on their flag. It is a general rule that there is no house and no honored vessel "which does not have a corpse,"⁸¹ and they say that their god is the greatest of all and, therefore, depict that sign or object

with a crown on his head. In this instance, the image is not similar to that which they worship, which they sometimes make with wings for flying like an eagle. Still, they sometimes draw it without wings or anything else. I believe that I have heard from the mouth of one of those who worships signs or some other idol that when they ascend to their house of prayer and on their feast days, they draw it with wings, like an eagle that flies heavenward [Prov. 23:5]. . . . We learn from this that they draw it in various ways. If so, all Jews who draw such images on the entrance to their homes, on their arms, or in any place in their country, violates the commandment, "you shall [not] follow their laws" [Lev. 18:3] since they show themselves to be under the rule of the . . . [the non-Jews' god]. Maimonides wrote . . . "And do not build palaces like the buildings of palaces of idolatry, so that many will come to it. . . ." In any case, how do we intentionally make such a despicable thing, the likes of which we have never seen or heard?

If I weren't afraid [to say so], I would state that a spirit of heresy has infused Reuben, and he will want people to bow to his image. [Radbaz next recounts the responsum of Rabbi Asher concerning the hanging of prayer rugs in the synagogue⁸² and says regarding it]. . . . This is a compelling argument in this case. Who is there to whom God has graciously given knowledge and reasoning who will not admit that in their land, there is a greater measure of idolatry in the relief image of the gilt lion with a crown upon his head than in the carpet on which Muslims bow, which has nothing in it but the form of a black weight, and still they forbade this carpet in Toledo? We . . . in Egypt conduct ourselves likewise when we pray in a house during a circumcision or in the house of mourners, if those *sajjada* [prayer rugs] are spread in the house. We command their removal during the time of prayer . . .

Another reason [supporting my ruling] is that the lion is king over the proud beasts and rules over all the animals and beasts. He is mighty above all and, therefore, symbolizes the Blessed God, as is written, "The lion roars, who will not fear?" [Amos 3:8]. You already know that everything has a ruler and an exemplar in heaven. If so, this Reuben who had the form of a lion made and put the crown of royalty on its head is considered as if he had crowned a symbol and made it king over the whole world, thus giving strength and dominion to another god. This is the secret of idolatry to those intimate with it, may the Merciful One save us [from their fate]. In addition, he placed it

above the Torah scroll which is in the ark. In my eyes, he is close to becoming irreligious. . . .

A final reason: Because they look at this image, they do not direct their hearts to their Father in heaven. *Mordekhai*⁸⁵ states . . . (quoting Rabbi Meir of Rothenburg): "I was asked about those who draw forms of animals and birds in prayer books. . . . I answered that they do not act correctly because when they look at those images they do not concentrate their hearts on their Father in heaven."⁸⁴

Further, I say that Reuben cannot innovate anything in the synagogue that earlier sages did not do, because tomorrow another person will come to do something new . . . and will say, "I will also place my coat of arms in the synagogue," and the "house will be full of . . . strife . . ." [Prov. 17:1].

Behold, I have given you several reasons, of which any one by itself suffices to all who are zealous for the word of God: how much more so, all of them combined.

105

The Lions under the Ark in Pesaro, ca. 1665⁸⁵

ABRAHAM JOSEPH SALOMO GRAZIANO

In 1569, all Jews living in the Papal States, except those resident in Rome and Ancona, were forced to leave their homes. Among those exiled were the Jews of Ascoli, who emigrated to Pesaro. They took with them their venerable Torah ark, under the care of the learned and revered Azriel Trabot, great-grandfather of Abraham Graziano, who authored the following text around 1665.⁸⁶ The ark was placed in the Sephardi synagogue in Pesaro, which counted among its members rabbis and scholars. For more than one hundred years, none objected to the Ascoli ark that was supported by a pair of sculpted lions.

Two volumes of responsa published in Italy in 1639 and 1659 prohibited placingsculptures of lions in the synagogue. In the words of David Kaufmann, Abraham Joseph Salomo Graziano "felt moved, for the sake of his own tranquility of mind, to undertake the justification of the view adopted by his forefathers, who had tolerated the ark with the lions both in Ascoli and Pesaro."⁸⁷

Graziano wrote the following comments in the margins of his Shulhan

Arukh, whose four volumes eventually came into the possession of David Kaufmann, the nineteenth-century rabbi, bibliophile, and scholar. Graziano's discussion is remarkable for its sense of history and for its detailed description of the ark. Although extant Torah arks from Pesaro have been published, they are devoid of animal forms.⁸⁸

Abraham Joseph Salomo Graziano (Pesaro, d. 1684)⁸⁹

"It is forbidden to draw images that are in the divine sphere, such as the four faces together, etc."⁹⁰ [In connection with this ruling] I thought of former times, of the many events I witnessed in my youth, and specifically of the four faces in the heavenly sphere and on the Divine Chariot. I remember that in the city of Pesaro, in the land of the Duke of Urbino who was one of the righteous gentiles, there was a Torah ark made of gilt walnut in the Sephardi synagogue. Two recumbent lions in relief, also of walnut, were below it, with the form of hair carved into their bodies having the appearance of actual hair. Their jaws were open and appeared as if roaring. One stood on the right side of the ark and the other stood to the left, together with four steps and risers before the holy ark. At that time, I did not hear anyone oppose⁹¹ those lions being in the synagogue.

In truth, there were found [in Pesaro] in those days "pious men and men of good deeds,"⁹² scholars and great rabbis expert in the Mishnah, Gemara, and Kabbalah – above all, the erudite and humble scholar, our teacher, the honorable Elia Recanati; the wise and perfect leader, our teacher, the honorable Isaac Rafael Venturi . . . ; my teacher and master, the honorable Moses Venturi of the Stramauri family of Modena; and our late teacher and master Joab Finzi, who went to [live in] "the land of beauty" [the Land of Israel]; and the late, righteous rabbi: our teacher, the honorable Jehiel Hananiah Mondolfo, and my exalted uncle, our teacher, the honorable Shabbetai Rafael Hai M[ondolfo]. It never occurred to them that the aforementioned lions should not be placed next to the ark. . . .

"And this truth I have committed to writing"⁹³ in order to find "acceptable words"⁹⁴ concerning the foundations on which our ancestors . . . based fashioning two wooden lions as part of the Torah ark. In addition, they [took the trouble to] bring the "Ark of the Covenant" during the exile that exiled

gogue, and one lamp will push against the other. Further, one day a donor will light his lamp and on the next [day], he will not, either because of laziness or lack of funds, and the lamps will hang unlit and unused. There is no greater dishonor to the community than this. The community should, therefore, grant permission for a lamp to be donated to the synagogue only if it is proper and respectable, and "fit to honor the synagogue,"¹⁰ and if the donor possesses sufficient wealth that it can be presumed his children will be able to perpetuate their father's donation.

And if an individual's donation is stolen, and he wishes to replace it with an object of lesser value, he also needs the community's consent, for the reasons stated above. The community has the discretion to determine whether the donor is capable of giving a gift of the same magnitude as his original donation, or whether he is compelled to give less because of financial constraints; such matters require careful evaluation. In the latter case, even if another wishes to donate a silver lamp to the synagogue, the first donor takes precedence, because "the meal offering of a poor man . . . is as dear before God as the fattened ox of a wealthy man."¹¹ "Mine is the gold and the silver," says the God of Hosts" (Haggai 2:8). Nonetheless, it is desirable to beautify the commandments, as stated above.¹²

It seems to me, however, that in the case of a synagogue menorah owned by the congregation whose branches are broken, or of a synagogue lamp with similar damage that would be demeaning for a homeowner to keep, then it is a dishonor for the congregation [to retain such lamps]. We apply the verse "Bring it to your governor" to this situation.¹³ It would be better in such cases to remove [the broken lamp], and to light candles on iron prickets, rather than to use the lamp in its present condition. This is my humble opinion.

The words of the burdened Jair Hayyim Bacharach

Moses and Aaron on a Torah Shield

MOSES SOFER

It is not surprising that the question of permitting relief images of Moses and Aaron on a Torah shield (Fig. 37) should appear among the *responsa* of Moses

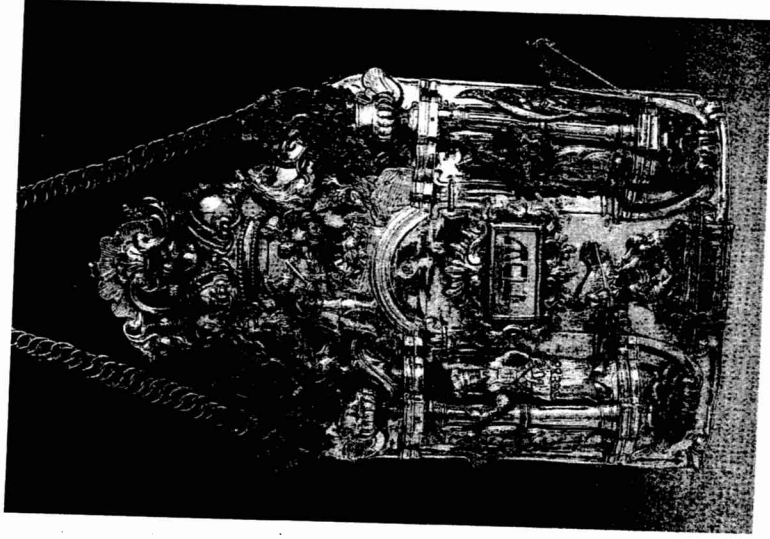


Fig. 37. Torah shield with Moses and Aaron, Nágyszzeben (Hermannstadt), Michael Gross ?, 1767–78. Silver: repoussé, cast, parcel-gilt. Courtesy of The Jewish Museum, New York, Gift of B. W. Huebsch, JM 12-57.

Sofer (1732–1839), rabbi of Pressburg, a city at the juncture of present-day Austria, the Czech Republic, and Hungary. Moses and Aaron figures often appeared on Torah shields produced in Pressburg, although the first examples were made in Breslau between 1731 and 1757.¹⁴ This iconographic theme remained popular in the nineteenth and twentieth centuries.¹⁵ The basic composition – Moses and Aaron standing within niches to either side of the center field – was derived from the title pages of printed books. Christian Bibles with this composition appeared in the mid-sixteenth century.¹⁶ A similar title page in the Amsterdam Haggadah printed in 1695 served as a model for both printed Hebrew books and hundreds of manuscripts illuminated in the eighteenth century.¹⁷

Although some of Moses Sofer's arguments appear in other discussions on the permissibility of images, his most striking point is that the iconography of the figures was so well-known that a viewer would not mistake the figures of Moses and Aaron for idols. This point raises the obvious question of the means by which the Jewish public had knowledge of the iconography under discussion. Printed books and manuscripts with Moses and Aaron frontispieces were one source, although not all members of the community may have had access to them. Although printed broadsheets with religious images are known from the sixteenth century on, these are predominantly Christian, and if drawn from the Hebrew Bible, they are limited to a few scenes, such as Adam and Eve. The one type of art that could have educated all synagogue goers on the appearance of Moses and Aaron would have been decorated wall plaques, which were hung in the synagogue to inspire proper devotion, to remind congregants of the day's liturgy, or as copies of important readings for those who did not own their own prayerbooks.¹¹⁸

107

Moses Sofer (1732–1839)¹¹⁹

joy of the holiday on the holiday!¹²⁰ To the wonderful rabbi Moses Leib, Head of the Rabbinical Court of Feising . . . who wanted to know about the silver Torah shield, among the ceremonial objects, on which are relief images of Moses and Aaron. . . .

In this case, the permission based on [the presence of] many [in the synagogue when there is no suspicion of idolatry], does not apply,¹²¹ since it pertains to a type of image erected in the synagogue on a permanent basis. The shield of the Torah scroll, however, is not in the synagogue except from time to time on a holiday, and the rest of the year it is in the home of the owner.¹²² It is obvious that there is a suspicion [of idolatry] and, therefore, there is a need to diminish its form and remove the suspicion.

Indeed, the measure of the diminution of the image appears simple. It is enough to cut the tip of its ear or the tip of its nose. . . . This is how it appears to me . . . and what I saw my teachers do, and I have done with many images that are on ceremonial objects in my home. . . .

It seems [correct] to be lenient because these forms are known not to be worshipped. Although people worship the form of man, nevertheless, [they do not worship] images like these, which are dressed in clothes indicating that

they are Moses and Aaron. It is known that they are not made for idolatry. Furthermore, Nahmanides and Nissim Gironidi wrote, and [Joseph Caro] quoted [them], that mundane vessels are not suspect since it is not the [non-Jew's] practice to worship the images on such vessels. Here also, this shield that is consecrated to the Torah scroll is like a mundane vessel in regard to idol worship, in that it is not customary to worship the image that is on that shield. . . .

Even if the shield were not consecrated to heaven [i.e., to the synagogue], and only belonged to its owner who lends it for the beauty of the Torah scroll, there is no need to rush to diminish the form, to mutilate the face of a man, or his form, or his beauty . . . and it is sufficient to take a piece of the top of the nose. . . .

I have written and sealed my name on Monday,
the eve of Sukkot [5]571 (=1810), Pressburg
Moses, the insignificant Sofer, of Pressburg, Moravia

The Star of David in the Mid-Twentieth Century: Is It a Zionist Symbol?

MOSHE FEINSTEIN

Moshe Feinstein was born near Minsk, Russia, and later served as rabbi in Luban, a city in the same area. He emigrated to the United States in 1937 and became head of Mesivtha Tifereth Jerusalem of New York, which under his leadership was one of the leading yeshivot in the United States. At the same time, he served as the head of many orthodox Jewish organizations in both America and Israel.

Renowned for his knowledge of Jewish law, Rabbi Feinstein issued numerous responsa that were accepted as definitive rulings by Orthodox Jewry. In many of these halakhic opinions, he considered problems occasioned by modern technological and medical advances and those caused by historical events of the twentieth century. Moshe Feinstein's responsa, Iggerot Moshe, have been published in seven parts. He also wrote novellae on the Talmud.

The question posed in this responsum, dated 1969, reflects an attitude held by

some members of the ultraorthodox Jewish community that the State of Israel is a heretical entity, because it was founded and is generally administered in accord with secular Zionist principles. To those who hold this view, the Star of David should not be used on synagogue ceremonial art, since it is one of the preeminent symbols of the Jewish state.

Moshe Feinstein (Uzda, near Minsk, 1895–1990 New York), Responsa Iggerot Moshe, Orah Hayyim, Part 3²³

The second day of the New Moon of Adar [5]729 (=20 February 1969),

To my friend Rabbi Moses Keimann, rabbi of Monterrey, Mexico, regarding a Torah curtain on which is a Star of David: Is there any reason for concern (Fig. 38)?

ANSWER:

108 As is known, Stars of David have been drawn on Torah curtains, manes, and binders for hundreds of years without anyone objecting.²⁴ Although we do not know the origin of Star of David,²⁵ this is not a basis for objecting to it. Moreover, it has the function of reminding us that God is sovereign above, below, and in all four points of the compass. The connection to David is also not known, but perhaps it symbolizes David who, when in battle, trusted in the God who is above, below, and in all four corners of the cosmos. David was, therefore, not afraid of mortal kings and their armies, in accord with the Torah's commandment [Deut. 20:1–4].

Even if there were no basis for the symbol, there is no concern for a possible transgression or improper action in continuing something that was done for hundreds of years before there ever was a Zionist party, at a time when there were no sectarians or deniers in synagogues. It is permissible to place his symbol on holy objects, and there is no need to remove it from them. Nonetheless, it is best to remove the word "Zion" if it is possible to do so without creating dissension, because the original custom was to place the Star of David on holy objects without the word "Zion." There is, however, no prohibition at all [regarding leaving the word "Zion" on the Torah curtain]. The tatement in the work *Ozar Dinim uMinhagim* that it is forbidden to create

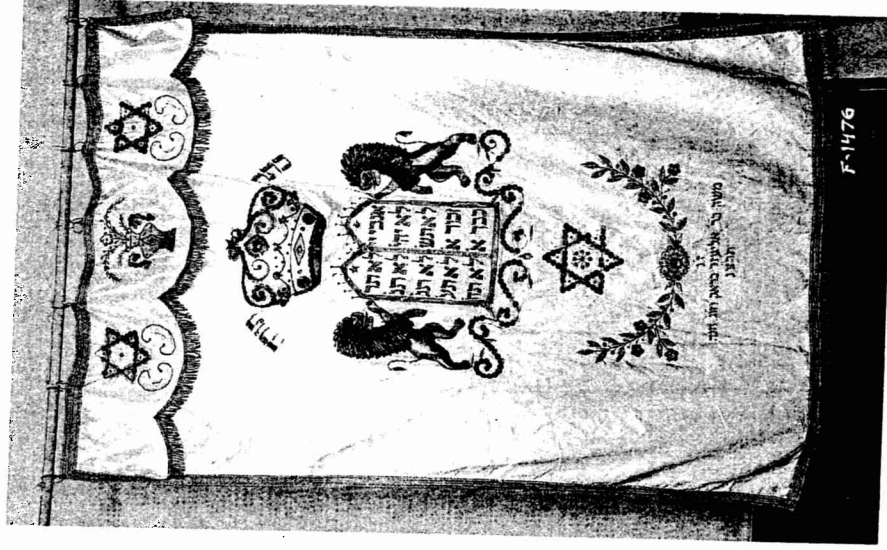


Fig. 38. Torah curtain and valance, United States, 1933. Velvet embroidered with metallic threads, sequins, and fringe. Courtesy of The Jewish Museum, New York, Gift of Dr. Harry G. Friedman, F. 1476.

any kind of drawing or image as a symbol of one's faith is baseless,²⁶ there is no reason to disagree in this matter with previous generations who allowed the use of symbols.

Behold, I am his respectful friend,
Moshe Feinstein

NOTES

ACKNOWLEDGMENTS

1. Robert Frost, "Two Tramps in Mud Time," *Complete Poems of Robert Frost* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), 359.

NOTES TO THE READER

1. Menachem Elon, *Jewish Law: History, Sources, Principles, Vol. 4*, trans. Bernard Auerbach and Melvin J. Sykes (Philadelphia and Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994), lxx-lxxii.

2. On this usage, see Robert Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1998), 189; Elon, *Jewish Law*, Vol. 3, 1512-5.

CHAPTER ONE

1. Richard Brilliant, "How an Art Historian Connects Art Objects and Information," *Library Trends* 37, no. 2 (Fall 1988): 120.

2. This definition is drawn from Elon, *Jewish Law*, Vol. 3, 1454, 1462; see also Peter J. Haas, *Responsa: Literary History of a Rabbinic Genre* (Atlanta: Scholars Press, 1996), 11; and Menachem Elon, Bernard Auerbach, Daniel D. Chazin, and Melvyn Syker, *Jewish Law (Mishpat Ivri): Cases and Materials* (New York and San Francisco: Matthew Bender, 1999).

3. For articles on Jewish ceremonial art incorporating responsa texts, see, for example, Joseph Gutmann, *The Jewish Life Cycle* (Leiden: E. J. Brill, 1987); Shalom Sabar, *Ketubbah: Jewish Marriage Contracts of the Hebrew Union College Skirball Museum and Klau Library* (Philadelphia and New York: The Jewish Publication Society, 1990), 9 and 22; and Vivian B. Mann, "Jewish-Muslim Acculturation in the Ottoman Empire: The Evidence of Ceremonial Art," in *The Jews of the Ottoman Empire, 562-4*, ed. Avigdor

Levy (Princeton: Darwin Press Inc., 1994) and "Torah Ornaments before 1600," in *Crowning Glory: Silver Torah Ornaments of The Jewish Museum, New York*, by Rafi Grafman (New York and Boston: The Jewish Museum and David R. Godine, 1996), 1-15.

4. In his article "Art in the Synagogue" (*Jewish Quarterly Review* 9 [1897]: 254-69), David Kaufmann published a manuscript gloss written in the seventeenth century by Abraham Graziano on the question of sculpted lions used as supports for a Torah ark. (See below, pp. 121-3 for a translation.) Isak Farkas Kahan in his *Mehkarim beSifrut haTeshuvot* (Jerusalem: Merkaz haRav Kook, 1973) devotes a section to responsa concerning art in the synagogue (349-56).

5. See, for example, Solomon B. Freehof's translation of Joseph Caro's responsum on a figured Torah curtain with its confused mention of techniques (*A Treasury of Responsa* [Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1963], 108-12) or the cursory mention of the prayer rug described by Asher ben Jehiel in Yom-Tov Assis's "Synagogues in Mediaeval Spain" (*Jewish Art*, 18 [1992]: 21). Assis expresses uncertainty about the reason for Rabbi Asher's prohibition of the rug. See below, pp. 46-8 for a discussion of the responsum in question, and pp. 39-42 for a responsum whose subject was misunderstood due to aggressive editing in later editions.

6. Brody, *Geonim of Babylonia*, 185; Elon, *Jewish Law*, Vol. 3, 1468; Neil Danzig, *Mavo beSeder Halakhot Pesubot* (New York: The Jewish Theological Seminary, 1993), 175-86.

7. Brody, *Geonim of Babylonia*, 190-1. For an alternative view of the development of responsa as a literary form, see Haas, *Responsa*, 75-99, esp. 94-8.

8. Haas, *Responsa*, 71.

9. An early example of a history drawn from the responsa literature is Louis Rabinowitz's *The Social Life of the Jews of Northern France in the XII-XIV Centuries as Reflected in the Rabbinic Literature of the Period* (London: E. Goldston, 1938). For a recent example, see Shlomo Deshen's *The Mellah Society: Jewish Community Life in Sherifian Morocco* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1989). For art-historical studies incorporating information from the responsa, see above, n. 3.

10. Brigitte Kern-Ulmer, trans., *Rabbinische Antworten zum Synagogenbau: Teil I. Die Responnentexte* (Hildesheim, Zurich, New York: Georg Olms Verlag, 1990).

11. A statement concerning the decoration of ancient synagogues with murals is found in the Jerusalem Talmud, Avodah Zarah 3:1: "At the time of Rabbi Johanan, they began to have paintings on the walls, and the rabbis did not forbid them." One manuscript version of the Jerusalem Talmud includes the passage: "In the days of Rabbi Abun, mosaic pavements began to appear, and he did not hinder them from making these." (See J. N. Epstein, "LiSridei haYerushalmi, *Tarbiz* 3 [1932]: 120.) Ceremonial objects for the Torah scroll are mentioned, for example, in the Mishnah, Kelim 28:4, and in the Babylonian Talmud, Megillah 7a-b, 14a, and 26b.

12. Asunción Blasco Martínez, "Pintores y Orfebres Judiós en Zaragoza (Siglo XIV)," *Aragón en la Edad Media*, 8 (1989): 115-18.

13. Page references within the text refer to this book.

14. See, for example, Heinrich Strauss, *Die Kunst der Juden in Wandel der Zeit und Umwelt: Das Judenproblem im Spiegel der Kunst* (Tübingen: Verlag Ernst Wasmuth, 1972), 10; and Joseph Gutmann, "Is There a Jewish Art?" *The Visual Dimension: Aspects of Jewish Art*, ed. Clare Moore (Boulder, San Francisco, and Oxford: Westview Press, 1993), 11-16. A study of the various directions taken by the first Jewish painters and sculptors to participate in Russian artistic life illustrates this point: Hillel Kazovsky, "Jewish Artists in Russia at the Turn of the Century: Issues of National Self-Identification in Art," *Jewish Art* 21-2 (1995-6): 20-39.

15. See Richard I. Cohen, "Self-Image Through Objects: Toward a Social History of Jewish Art Collecting and Jewish Museums," in *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, ed. Jack Wertheimer (New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary, 1992), 212-13.

16. See below, pp. 105-8. On Maimonides's sense of history, see Salo Baron, "The Historical Outlook of Maimonides," in *History and Jewish Historians*, compiled by Arthur Hertzberg and Leon A. Feldman (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1964), 109-63, in which Maimonides's remarks on antiquities are not mentioned.

17. Heinrich Frauberger's efforts to collect a visual archive of Jewish art is an example of a scholarly approach to the collection of Judaica (pp. 156-8); while the numerous statements of Martin Buber are based on a view of art as a requisite expression of nationalism (pp. 144-6).

18. On Alexander David, see below, pp. 86-9; also, Ralf Busch, "The Case of Alexander David of Braunschweig," in *From Court Jew to the Rothschilds: Art, Patronage and Power 1600-1800*, ed. Vivian B. Mann and Richard I. Cohen (Munich: Prestel, 1996), 58-65, see there the older literature.

19. As early as the Italian Renaissance, Jews formed collections of general art. David Finzi owned ancient coins, and other Jews collected gold medals and antique bronze figurines and vessels (Moses S. Shulvass, *The Jews in the World of the Renaissance* [Leiden: E. J. Brill, 1973], 295). Collections of Jewish art, however, emerge only in the early modern period.

20. The Greek translation of the Bible, the Septuagint, was written in the third century CE. Saint Jerome (347-420) wrote the first complete translation into Latin, and the first printed edition of a German translation appeared in 1466.

21. For the treatment of Jewish art in histories of art and art criticism, see Gutmann, "Is There a Jewish Art?" 1-19; and Margaret Olin, "[C]lement Hardesh G[reenberg] and Company," in *Too Jewish*, exh. cat., ed. Norman L. Kleeblatt (New

York and New Brunswick: The Jewish Museum and Rutgers University Press, 1996), 41-6.

22. On this theme, see David Freedberg, *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991), esp. 54-74.

23. Carmel Konikoff, *The Second Commandment and its Interpretation in the Art of Ancient Israel* (Geneva: Imprimerie des Journal du Genève, 1973), 25-6; Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry*, trans. Naomi Goldblum (Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1992), 37-8; Lionel Kodan, *Beyond the Graven Image* (New York: New York University Press, 1997), 14.

24. Midrash Rabbah, Numbers 15:10. For an English translation, see *The Midrash Rabbah: Numbers*, trans. H. Freedman and Maurice Simon, [London, Jerusalem, New York: Soncino Press, 1977], 650.

25. On the ways in which medieval buildings were designed as copies of a famous edifice, see Richard Krautheimer, "Introduction to an 'Iconography of Medieval Architecture,'" *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 5 (1942): 1-33 (reprinted: in *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art* [New York and London: New York University Press and University of London Press, 1969], 115-50, including bibliographic references published after 1942). Also, see below, p. 90.

26. Konikoff, *The Second Commandment*, 27.

27. For legends related to Solomon's throne and its decoration with lions, see Israel Benjamin Levner, *Kol Agadot Yisrael*, pt. 1 (Warsaw: Tushiyah, [1902]), no. 318; David Goldstein, *Jewish Folklore and Legend*, (London, New York, Sydney, Toronto: Hamlyn, 1980), 151-2.

28. For reflections of the Solomonic Temple in later art, see Joseph Guttmann, ed., *The Temple of Solomon: Archaeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Islamic, and Jewish Art* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1976).

29. See below, pp. 95-7. A German translation of this responsum was published by Kern-Ulmer, *Rabbinische Responen*, 20-2.

30. Israel ben Petahiah Isserlein, *Terumat haDeshen* (New York: Sh' Avitan, 1990), no. 104, includes a review of opinions concerning the placement of the Temple menorah; see also David ibn Abi Zimra, *Responsa Radbaz*, pt. 3 (Warsaw: Walden, 1882), no. 510 [=945].

31. Peter Bloch, "Siebenarmige Leuchter in christlichen Kirchen," *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 23 (1961), pp. 55-190.

32. King Ahab's palace is described in I Kings. 22:39 as a "house of ivory," a phrase repeated by the prophet Amos (active 765-50 BCE) when speaking of the sinful luxuries of Samaria (Amos 3:15).

33. The ivories discovered at Samaria were published by J. W. Crowfoot and Grace M. Crowfoot, *Early Ivories from Samaria* (London: Palestine Exploration Fund, 1938); and by Christiane Decamps de Merzenfeld, *Inventaire commenté des ivoires Phéniciens et apparentés découverts dans le Proche-Orient* (Paris: E. de Boccard, 1954). There is no proof that the ivories excavated by the Crowfoots came from the palace of Ahab, as Richard Barnett noted (*A Catalogue of the Nimrud Ivories* [London: Trustees of the British Museum, 1957], 124). Samaria was destroyed in 722 BCE which provides a terminus ante quem for ivories from the site, but individual examples date either to the ninth century BCE or to the eighth. For a recent discussion, see Gabrielle Sed-Rajna, *L'art juif* (Paris: Citadelles & Mazinod, 1995), 26-8, figs. 20, 23-7.

34. See below, ch. 3.

35. Haas, *Responsa*, 60.

36. Shlomo Deshen, *The Mellah Society*, 11-12.

37. For a classic example of such a text, see the responsum of Asher ben Jehiel on the use of *ka'ba* prayer rugs in the synagogue, written centuries prior to the first extant example (p. 48).

38. For an overview, see Vivian B. Mann, "New Examples of Jewish Ceremonial Art from Medieval Ashkenaz," *Artibus et Historiae* 17 (1988): 13-24 and "Sephardic Ceremonial Art: Continuity in the Diaspora," in *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1392-1640*, ed. Benjamin R. Gampel (New York: Columbia University Press, 1997), 282-99.

39. Among the earlier articles on this topic is Franz Landsberger, "Jewish Artists before the Period of Emancipation," *Hebrew Union College Annual* 16 (1941): 321-414; and Cecil Roth, "Jewish Art and Artists before Emancipation," in his *Jewish Art*, rev. ed. (Greenwich, Conn.: New York Graphic Society, 1971), 175-90. See also Ilona Pataky-Brestyanszky, "The Becker Family: Silversmiths of Bratislava," *Jewish Art* 19-20 (1993-4), 180-93; and Richard I. Cohen and Vivian B. Mann, "Melding Worlds: Court Jews and the Arts of the Baroque," in *From Court Jews to the Rothschilds*, 115-19.

40. Blasco Martínez, "Pintores y Orfebres Judíos," 113-31.

41. For the church edicts, see Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the Thirteenth Century*, vol. 2, ed. Kenneth R. Stow (New York and Detroit: The Jewish Theological Seminary and Wayne State University Press, 1989), 276, 280-2.

42. For the relevant *Vidal Mayor* miniatures, see Antonio Ubieta Arteta et al., *Vidal Mayor: Estudios. Facsimile* (Huesca: Exema, Disputación Provincial, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1984), fols. 114r, 184, 243v, 175v; and Vivian B. Mann, Thomas F. Glick, and Jerrilyn Dodds, eds., *Convivencia: Jews, Muslims, and Chris-*

tians in Medieval Spain, exh. cat. (New York: George Braziller, 1992), figs. 1 and 24, and 194-5.

43. On the synagogue of the silversmiths, see Assis, "Synagogues in Mediaeval Spain," 13.

44. U. Gnoli, *Pittori e miniatori nell'Umbria* (Spoleto: C. Argentiere, 1923), 29, 130.

45. On De Levis, see Vivian B. Mann, "The Arts of Jewish Italy," in *Gardens and Ghettos: The Art of Jewish Life in Italy*, exh. cat. (Berkeley, Los Angeles, New York: University of California Press, 1989), 52-3, 63, nn. 25-8, see there the older literature.

46. Mordecai Narkiss, "Yeziruto shel Shalom ben . . . Mordecai Italya," *Tarbiz* 25 (1956): 441-51; "Yeziruto shel Shalom ben . . . Mordecai Italya: Katalog Yeziruto," *Tarbiz* 26 (1957): 87-101; Vivian B. Mann and Joseph Gutmann, *Danzig 1939: Treasures of a Destroyed Community*, exh. cat. (Detroit: Wayne State University Press, 1980), no. 48; Emily D. Bilski, "Scroll of Esther," in *Treasures of The Jewish Museum*, by Norman L. Kleeblatt and Vivian B. Mann (New York: Universe Books, 1986), 64-5.

47. Urbach makes this point in relation to the artisans of second-third-century Palestine. Jews learned methods of production, ornamentation, and decorative motifs from their gentile neighbors, using them on the works they made for non-Jewish consumers ("The Rabbinical Laws of Idolatry," *Israel Exploration Journal* 9 [1959], 158).

48. Richard Ertinghausen, "The Early History, Use and Iconography of the Prayer Rug," in *Prayer Rugs*, exh. cat. (Washington: The Textile Museum, 1979), 15.

49. Milena Zeminová, *Barokni Textilie* (Prague: ze sbirek Umelecko prumyslove-
homuza v Praze, 1974), 7.

50. Eliezer of Metz, *Sefer Yerei'im* (Vilna: Abraham Abba Schiff, [1892-1902]), no. 364.

51. Oleg Grabar, *The Formation of Islamic Art*, rev. ed. (New Haven and London: Yale University Press, 1987), 78.

52. This point has been discussed by Kalman Bland, "Medieval Jewish Aesthetics: Maimonides, Body, and Scripture in Profiat Duran," *Journal of the History of Ideas* 54, no. 3 (1993): 533-57.

53. Profiat Duran, *Sefer Ma'aseh Efod* (Vienna: Yom-Tov Friedlander and Jacob haKohen, 1891), 19.

54. Bland, "Medieval Jewish Aesthetics," 539-43.

55. Maimonides, *Mishneh Torah*, Avodat Kokhavim veHukkoteihem 3:10-II. See below, pp. 23-4 for the complete passage.

56. Creighton Gilbert, "A Statement of Aesthetic Attitude around 1230," *Hebrew University Studies in Literature and the Arts*, 13 (1985): 136-7.

57. Umberto Eco, *Art and Beauty in the Middle Ages*, trans. Hugh Bredin (New Haven and London: Yale University Press, 1986), 5. (Italics in text mine.)

58. See, for example, Meyer Schapiro, "On the Aesthetic Attitude in Romanesque Art," in *Selected Papers. Romanesque Art* (New York: Thames and Hudson, 1977), 1-27; Gilbert, "Statement of Aesthetic Attitude," 125-52.

59. See, most recently, Jacob J. Schachter, ed., *Judaism's Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration* (Northvale, N.J., and Jerusalem: Jason Aronson, 1997) in which art is mentioned, but not discussed, in a single footnote (120, n. 108).

60. For Buber's statement, see Paul Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz, eds., *The Jew in the Modern World* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1980), 211-13.

61. Examples of the new broader historical studies are Ivan G. Marcus, *Rituals of Childhood: Jewish Acculturation in Medieval Europe* (New Haven and London: Yale University Press, 1996); and Richard I. Cohen, *Jewish Icons* (Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press, 1998).

62. Leo Steinberg, "Introduction," in *Artists of the New York School: Second Generation*, exh. cat. (New York: The Jewish Museum, 1957), 8.

63. The integrated approach to texts and works of art was pioneered by art historians such as Erwin Panofsky (*Gothic Art and Scholasticism* [Cleveland and New York: World Publishing Company, 1957]). Not a single text on art from a Jewish author is included in the published compendia of texts on art from the Middle Ages through the early modern period. See, for example, Elizabeth Gilmore Holt, *A Documentary History of Art: Vol. 1. The Middle Ages and the Renaissance* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Company, Inc., 1957); Teresa G. Frisch, *Gothic Art 1140-ca. 1450: Sources and Documents* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1971); Robert Klein and Henri Zerner, *Italian Art 1500-1600* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1966); Lina H. Wren and David J. Wren, *Source Documents and Readings from the Ancient Near East through the Middle Ages* (New York: Harper and Row, Publishers, 1987).

CHAPTER TWO

1. The seventh passage, the repetition of the Second Commandment (Deut. 5:7-9), is not included here. It differs from the first text in omitting the conjunction *vav* before the phrase "any likeness of what is in the heavens above."

2. The term for sculpted image (*pesel*) occurs in both versions of the Second Commandment (see pp. 19-20), while the phrase *elohi masekhab*, usually translated as molten gods (i.e., cast statues) appears only in Deut. 19:4. For a discussion of the term "other gods," see Halbertal and Margalit, *Idolatry*, esp. 108, 250.

3. Halbertal and Margalit, *Idolatry*, 37.

4. Halbertal and Margalit, *Idolatry*, 2; Ephraim Urbach, *The Halakha: Its Sources and Development*, trans. Raphael Posner (Tel Aviv: Modan, 1996) 208; Konikoff, *The Second Commandment*, 92-4.

5. Urbach, *The Halakhah*, 217.
6. Another name for Mt. Sinai.
7. On the history and character of the Mishnah, see Elon, *Jewish Law*, Vol. 3, 1049-82.
8. For a review of the issues involved in dating the rabbinic writings of late antiquity, see Sascha Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings* (Leiden, New York, Cologne: E. J. Brill, 1994), xxii-xxix.
9. Urbach, *The Halakhah*, 208-17.
10. Urbach, "The Rabbinical Laws of Idolatry," 236.
11. Urbach, *The Halakhah*, 212-13.
12. See Abraham Wasserstein, "Rabban Gamaliel uProklos ish Neokratis," *Zion* 45 (1980): 257-67, for a possible identification for Proklos. Urbach disagrees with Wasserstein's interpretation (*The Halakhah*, 412, n. 16).
13. The following translation is based on *The Mishnah*, trans. by Herbert Danby, rev. ed. (London: Soncino Press, 1949).
14. The staff is symbolic of lordship; the bird, of dominion over humanity, and the orb is symbolic of universal supremacy (*Mishna'oth. Order Nezikin*, Philip Blackman, trans. [London: Mishna Press, 1954], ch. 3, 461, nn. 5-7).
15. In Latin, the word for dragon or serpent (*draco, draconis*) also signified a Roman cohort's standard, a constellation, and a serpent-shaped vessel (Charlton T. Lewis and Charles Short, *A Latin Dictionary* [Oxford: Clarendon Press, 1962]). It was a symbol of idolatry in the Talmud (Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* [New York: Pardes Publishing Company, 1950], 325).
16. According to Danby, the word *philosophos*, which appears in the original Hebrew text, may be a corruption of "philosopher" (*The Mishnah*, 440, n. 10). Wasserstein agrees and suggests the reading "Proklos, the philosopher . . ." ("Rabban Gamaliel uProklos Ish Neokratis," 258).
17. Deut. 13:18.
18. See below, pp. 100-1, for further information on the contents of the Genizah.
19. Mishneh Torah, *Avodat Kokhavim ve'Elukoteihem*, 3:10-11. On Maimonides' Code of Law, see Elon, *Jewish Law*, Vol. 3, 1184-231.
20. "With Me, you shall not make gods of silver, nor shall you make for yourselves any gods of gold" (Exod. 20:20).
21. A complete facsimile has been published accompanied by a volume of essays on the manuscript: Moses of Arragel, trans., *La Biblia de Alba*, ed. Jeremy Schonfeld (Madrid: Fundación Amigós de Sefarad, 1992), see there the older bibliography. The iconography of the miniatures was studied by Carl-Otto Nordström, *The Duke of*

Alba's Castilian Bible: A Study of the Rabbinical Features of the Miniatures (Uppsala: Almqvist and Wiksells, 1967).

22. As the Alba Bible was never received by Don Guzman, the scene depicted in this miniature is actually a fiction.
23. Nordström, *The Duke of Alba's Castilian Bible*, 58-229.
24. *Ibid.*, 18.
25. *Ibid.*, 41.
26. On the paintings in the Dura synagogue, see C. H. Kraeling, *The Synagogue: The Excavations at Dura-Europos. Final Report*, vol. 8 (New Haven: Yale University Press, 1956); Kurt Weitzmann and Herbert L. Kessler, *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*, Dumbarton Oaks Research Studies 28 (Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1990), see there the older literature; Sed-Rajna, *L'art juif* 114-28; 557-68; pls. 67-71; 308-10.
27. Sonia Fellous, "La Biblia d'Alba," *International Medieval Congress '98*, University of Leeds, July 1998, and *La Biblia de Moïse Arragel de Guadalaajara: De la col·laboracion à la subversio* (Paris: CNRS, 1999).
28. Disputations were public debates on the relative superiority of the participants' religions. They were a feature of medieval and modern life into the twentieth century.
29. These excerpts are taken from Moses of Arragel, *La Biblia de Alba, Companion Volume*, 52, 61.
30. On Maimonides's Code, see above, n. 19; on that of Judah ben Asher, see Elon, *Jewish Law*, Vol. 3, 1277-1302.
31. This translation is based on the Vilna edition of 1911 and was translated by the author.
32. Moses Isserles added the following gloss to this passage: "An image to which people bow is like an idol according to Jewish law, and is forbidden unless nullified [by removal of part of the form and the like]. Those [images] which one hangs around the neck for a remembrance, however, are not called idols and are permitted."
33. The remains of Roman gateways to cities were usually furnished with niches for images. For an example, see Phyllis Lambert, ed., *Fortifications and the Synagogue: The Fortress of Babylon and the Ben Ezra Synagogue, Cairo* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1994), fig. 1.8.
34. Moses Isserles commented on this text that "the 'forms of the sun or moon' are like those fashioned by makers of talismans, e.g., images for stars. For images related to the sun, they draw a crowned king on a chariot." Related images of Helios are well-known in the twentieth century from the excavation of ancient mosaics in Rome, Palestine, and other sites in the Roman Empire (Rachel Hachlili, *Ancient Jewish*

Art and Archaeology in the Land of Israel [Leiden, New York, and Copenhagen: E. J. Brill, 1988], 301-9), but the source of Isserles' knowledge of this iconography is uncertain. The rabbi lived in Cracow 1525/30-1572.

35. Moses Isserles added coins to the list of mundane objects.
36. According to a gloss of Moses Isserles on this passage, the Ashkenazi custom of the sixteenth century is the one articulated in the first opinion i.e., images on precious vessels that were not used for idolatry are permitted. He wrote: "Today, when star worshippers do not worship these images, one is permitted to derive benefit from them if they are found, but one may not hold on to them. There are those who are strict with all the images cited, even though they are not cultic. It is permitted to make the image of a dragon, but not to retain it, because of the suspicion [of idolatry]."
37. The Divine Chariot is described in a vision of the prophet Ezekiel as including four beings (man, the lion, the eagle, and the ox) and numerous angels (Ezek. 1).
38. Moses Isserles added a gloss: "If one finds them, they are permissible except the sun and the moon, since these are worshipped. If there is proof that they were made to be worshipped, then they are forbidden as are all idols."
39. Rev. ed. by Cecil Roth (Greenwich, Conn., 1971), II-2.
40. Haas, *Responsa*, 19.
41. Vladimír Sadek and Jirina Šedinová, *The Old Jewish Cemetery and the Klausen Synagogue*, trans. Slavov Kadečka (Prague: State Jewish Museum, 1989), 7; Sadek and Šedinová, *The Ghetto of Prague*, trans. by Slavov Kadečka (Prague: Olympia, 1992), 34-5 for a lion and bear; Vladimír Sadek, "Grabsteine mit Figuralmotiven auf dem alten jüdischen Friedhof in Prag," *Judaica Bohemiae* 14,2 (1978): 80-2 and Figs. 2-3, for depictions of unmarried women.
42. For an account of the accusations and imprisonment and their reflections in the decoration of the tomb, see Tobias Jakobovitz, "Die Erlebnisse des Oberrabbiners Simon Spira-Wedeles in Prag (1640-1679)," *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Tschechoslowakischen Republik* 4 (1932): 253-96; also, Sadek, "Grabsteine mit Figuralmotiven," 76-8.
43. Jakobovitz, *Simon Spira-Wedeles*, shows a detail of the rabbi's portrait between pages 284 and 285.
44. See Milada Vilimková, *The Prague Ghetto* (Prague: Aventinum, 1993), Fig. 159 for a general view of the Spira tomb and p. 170 for a partial translation of the epitaph. Although a hunt scene was reported to be on the opposite side by Benedikt Foges (*Altertümer der Prager Josefstadt*, [Prague: David J. Podiebrad, 1870], 77), an earlier, unpublished drawing done in situ by Mathias Wehli of Prague in 1856 shows no such carved decoration (Jerusalem, Israel Museum, M 406-6-42).
45. For an account of Moses Sofer's life, see Jacob Katz, "Towards a Biography of

the Hatam Sofer," in *From East and West: Jews in a Changing Europe 1750-1870*, eds. Frances Malino and David Sorkin (Oxford and Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 223-66.

46. See Michael K. Silber, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition," in *The Uses of Tradition*, ed. Jack Wertheimer (New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary, 1992), esp. 23-31.

47. The Hebrew text is found in Moses Sofer, *Responsa Hatam Sofer*, pt. 6 (Vienna and Budapest: J. Schlesinger, 1864), no. 4, and was translated by E. Diamond and V. Mann.

48. Cited in Mordekhai ben Hillel, *The Mordekhai: Glosses to the Babylonian Talmud*, Avodah Zarah, ch. 3, par. 840. The Hebrew text of Rabbi Sofer's responsum provides numerous citations in support of his ruling.

The Mordekhai, written by Mordekhai ben Hillel haKohen (1240?-1298), is a compendium of textual elaborations on the Talmud, arranged in the order of the code of laws compiled by Isaac Alfasi.

49. See below, pp. 74-5.

50. David ibn Abi Zimra, *Responsa Raabaz*, pt. I (Warsaw: Aaron Walden, 1882), no. 107 (1178); see below, pp. 116-20.

51. In this statement, Moses Sofer alludes to the claim in the Midrash that other nations are under the protection of patron angels, while Israel is under God.

52. This phrase is often used in rabbinic literature to indicate non-Jewish practices that are forbidden to Jews. See, for example, Tosefta, Sanhedrin 9:11.

53. For a late-twentieth-century responsum on the specific conditions allowing participation in the unveiling of a sculpture, see Sholom Klass, *Responsa of Modern Judaism: Questions and Answers* (Brooklyn: The Jewish Press, 1992), 277-9.

54. Abraham Isaac haKohen Kook, *Da'at Koheni: Teshuvot beHilkhot Shulhan Arukh*, Yoreh De'ah (Jerusalem: Mosad haRav Kook, 1985), no. 65. Translated by E. Diamond.

55. Joseph Caro, *Shulhan Arukh*, Yoreh De'ah no. 141, par. 7.

56. *Tosafot*, Babylonian Talmud, Avodah Zarah, 43b. On *Tosafot*, see p. 37.

57. Commentary on Babylonian Talmud. Avodah Zarah, ch. 3, no. 5. For a responsum of Asher ben Jehiel, see below p. 48.

58. See n. 48.

59. Jacob Emden, *Responsa She'elat Ya'avez*, pt. 1 (Altona: Aaron b. Elisha Katz, 1738), par. 170.

CHAPTER THREE

1. See above, pp. 20-3.

2. See Babylonian Talmud. Avodah Zarah 43a.

3. Gisela Jaacks, "Städtische Kleidung im Mittelalter," in *Aus dem Alltag der mit-*

24. An acronym for the Hebrew phrase: Our teacher, the rabbi, Meir.
25. Arteta et al., *Vidal Mayor*, fol. 175v; Mann, Glick, and Dodds, eds., *Conviven-
cia*, fig. 1.
26. Post-medieval Jewish ceremonial textiles sometimes incorporate earlier fab-
rics from the late Middle Ages, but their Jewish usage begins in the sixteenth century
or later. For example, a Reader's Desk cover in the Prague Jewish Museum that bears
an inscription date of 1698 includes a fifteenth-century textile (Hana Volavková, *The
Synagogue Treasures of Bohemia and Moravia* [Prague: Sfinx, 1949], figs 9-10).
27. See, for example, Iris Fishof, *From the Secular to the Sacred*, exh. cat.
(Jerusalem: The Israel Museum, 1985), no. 1, for a Torah curtain incorporating a waist-
coat, and below, pp. 61-3.
28. Zeminová, *Barokní Textilie*, nos. 48 and 78.
29. David Altshuler, ed., *The Precious Legacy: Judaic Treasures from the Czechoslo-
vak State Collections* (New York: Summit Books, 1983), cat. no. 24, fig. 110; Jiri Dolezal
and Evzen Vesely, *Památky pražského ghettá* (Prague: Olympia, 1969), no. 138. Other
seventeenth-eighteenth-century synagogue textiles from Prague resemble contempo-
raneous church vestments because both were made in the same urban workshops
staffed by Christian and Jewish workers. (Vivian B. Mann, "Symbols of the Legacy:
Community Life," in *The Precious Legacy*, 128 and n. 26 (erroneously labeled n. 27).
30. Mann and Cohen, *From Court Jews to the Rothschilds*, no. 256 (see there the
older literature).
31. Compare, for example, the ribbon on a prayer shawl in The Jewish Museum,
New York, with that on a chasuble in Pécs Cathedral, Hungary (Vivian B. Mann, *A
Tale of Two Cities: Jewish Life in Frankfurt and Istanbul 1750-1870*, exh. cat. [New York,
The Jewish Museum, 1982], no. 77; Katalin Dávid, *Treasures in Hungarian Ecclesiastical
Collections*, trans. Elizabeth Hoch [Budapest: Corvina Kiadó, 1981], no. 111.)
32. Joaneath Spicer, "The Star of David and Jewish Culture in Prague around
1600, Reflected in Drawings of Roelandt Savery and Paulus von Vianen," *Journal of
the Walters Art Gallery* 54 (1996): 204, fig. 2.
33. Spicer, "The Star of David," 216.
34. Meir of Rothenburg, *Responsa Maharam II. Pesakim u'Minhagim*, ed. I. Z.
Kahan (Jerusalem: Mosad haRav Kook, 1960), nos. 123-5. Translated by E. Diamond.
35. Literally "the shaved one," a reference to the priestly tonsure.
36. Kahan quotes a similar ruling from a manuscript copy of the responsa of Isaac
Duran written in Cremona in 1657 and now in the Biblioteca Parma: "One may not
make any object used to fulfill a commandment from the candles of idolatry or even
study by them. But, they are permitted for personal matters, like going to the bath-
room or for other dirty matters or to enjoy their light, because they have no reality."

Kahan notes that this section was removed from printed editions due to censorship
(*Responsa Maharam II*, 227; VBM).

37. Babylonian Talmud, Zevahim, 116b.
38. By including the talmudic passage on the altar (and the firewood), Rabbi Meir
acknowledges that the analogy to the materials used for a prayer shawl is flawed, since
the requirements governing materials for a *tallit* are not as strict as those for materials
used in the Temple.
39. The prohibition against aiding sinners, which originally appears in rabbinic
literature of the classical period in connection with errant Jews (for example, Mish-
nah, Shevi'it 5:9) is invoked in the medieval period as a prohibition against helping
non-Jews (for example, Maimonides, *Mishneh Torah, Hilkhot Gezealah va-Avedah* 11:3).
In addition, the Noahide Laws formulated by the Talmud forbade idolatry to non-
Jews as well as to Jews. Therefore, a Jew was forbidden to aid a non-Jew in performing
worship considered idolatrous.
40. Palimpsests were common in the Middle Ages due to the high cost of parch-
ment. For a survey of palimpsests from the Cairo Geniza, whose Hebrew texts are
written over Latin texts, see Michael Sokoloff and Yosef Yahalom, "Christian
Palimpsests from the Cairo Geniza," *Recherches des Textes* 8 (1978): 109-32; for an
example of a Latin palimpsest written over Hebrew, see Malachi Beit-Arié, "The
Munich Palimpsest: Scroll Fragments Dating before the Eighth Century," *Kiryat Sefer*
43 (1965): 411-28 (Hebrew).
41. H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim: Their Relations, Differences, and
Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa* (London: Oxford University Press,
1958), 21, 27, 49-56.
42. Richard Ettinghausen, "The Early History, Use and Iconography of the
Prayer Rug," in Ettinghausen et al., *Prayer Rugs*, 18.
43. Another responsum of the Rosh stating his refusal to learn Arabic in order
to render legal decisions has been adduced in support of the view that the rabbi's
Weltanschauung was hermetic, that he held "a pejorative attitude toward the value of
general culture," which he had brought with him from Germany (David Berger,
"Judaism and General Culture in Medieval and Early Modern Times," in *Judaism's
Encounter with Other Cultures*, 110). Abraham Hayyim Freimann, however, con-
cluded that the Rosh knew spoken Arabic, but never mastered written Arabic. When
he needed to know the contents of texts composed in classical Arabic to decide a
question of *halakhah*, Rosh had these texts translated into Hebrew. (*HaRosh:
Rabeinu Asher b"r Jehiel veZe'eva'v UJerusalem: Mosad haRav Kook*, 1986, trans.
from *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, 12 (1918): 237-317; 13 (1920):
142-254). The evidence of the responsum discussed here supports the view that

Rabbi Asher's opinion of the need to understand general culture was nuanced rather than monolithic.

44. See ch. 1, n. 48.
45. Asher ben Jehiel, *Responsa Asheri* (Jerusalem: HaMaknon leHekker Mishpat Ivri, 1965), no. 52.
46. A *markolis* is the talmudic term for a roadside marker dedicated to Mercury that was "worshipped" by throwing stones at it. (For textual references, see Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*, 847.) The similarity in devotional practice at the *ka'ba* in Mecca underlies Asher ben Jehiel's explanation. The Muslim custom of throwing stones while making the hajj to Mecca was also discussed by Maimonides (*Responsa Maimonides*, vol. 2, ed. Jehoshua Blau [Jerusalem: Mekizei Nirdamim, 1960], no. 448). Rabbi Meir of Rothenburg cites the term as an example of a phrase that originally signified praise, but whose meaning was altered by the rabbis to signify contempt (*Sefer Mizvot ha'Gadol*, no. 32).
47. On Judah ben Asher and Asher ben Solomon ben Asher, see Freimann, *HaRosh*, 110-2, 171-89.
48. Personal observation, Istanbul, 1992.
49. Judah ben Asher, *Responsa Zikbron Yehudah* (Berlin: David Friedlander, 1846). The text translated here is that of the Bar-Ilan University Responsa Project.
50. The name of this synagogue does not appear on published lists of Toledan examples known from documents, literary compositions, or actual remains. (For the list of known synagogues, see Francisco Cantero y Burgos, *Synagogas Españolas de Toledo, Segovia y Córdoba* [Madrid: Instituto B. Arias "Montano," 1955], 35-55.)
51. David Amado, *Einei David*, (Izmir: I. F. Segura & Company, 1866), 70, no. 2.
52. The title is taken from Song of Songs 3:6.
53. See above, pp. 29-30 for a selection from the *Shulhan Arukh*.
54. See above, pp. 39-42 and 71-5 on these two Ashkenazi rabbis active in the twelfth century.
55. For examples of medieval textiles whose main motifs are birds, see Legner, *Ornamenta Ecclesiae*, no. E31 (Spain, 12th c.); Legner, *Monumenta Annonis: Köln und Siegburg. Weibild und Kunst im hohen Mittelalter*, exh. cat. (Cologne: Schnütgen-Museum, 1975), nos. D22b (Byzantium, 6-7th c.), D22c (Baghdad, ca. 1200), D22e (Egypt, 10-11th c.) D22j (Regensburg, 13th c.); Barbara Makovsky, *Europäische Seidengewebte des 13.-18. Jahrhunderts: Katalog des Kunstgewerbemuseums Köln*, 8 (1976), no.3 (Regensburg, 13th c.).
56. Solomon ibn Adret of Spain refers in one text to Jewish women who wove silk textiles incorporating the motif of a cross (see below, p. 57). Various responsa refer to the problem of using Christian vestments to create textiles for the synagogue, indicating existing practice (see above, pp. 42-6).

57. Thérèse Metzger and Mendel Metzger, *Jewish Life in the Middle Ages* (New York: Alpine Fine Arts Collection, Ltd., 1982), figs. 97-8.
58. Mann, *Gardens and Ghettos*, cat. no. 141.
59. See Hana Volavková, *A Story of the Jewish Museum in Prague* (Prague: Artia, 1968), fig. 81 for an illustration.
60. Joseph Caro, *Responsa Avkat Rokhel* (Jerusalem: n. p., 1959), no. 66. Translated by E. Diamond. An English translation was previously published by Freehof (*A Treasury of Responsa* [Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1963], 108-12).
61. Babylonian Talmud, *Rosh haShanah* 24b.
62. See above, pp. 40-2.
63. Caro correctly understood that the word *shezaru* ("they drew") in Rabbi Elyakim's responsum had the same meaning as *fecit* in medieval Latin dedicatory inscriptions and in other texts concerned with works of art: i.e., commissioned or caused to be drawn, rather than fabricated. For a discussion of the misunderstanding of Rabbi Elyakim's text, see below pp. 72-4. (VBM)
64. Radbaz is an acronym based on the first letters of Rabbi David ibn Abi Zimra.
65. This biographical account is based on Abraham David, "The Spanish Exiles in the Holy Land," in *Moresnet Sepharad: The Spanish Legacy*, Vol. 2, ed. Haim Beinart (Jerusalem: Magnes Press, 1992), 90-2.
66. Frank Babinger, *Contraffazioni ottomane dello zecchino Veneziano nel XV secolo*, (Rome: Annali Istituto Italiano di Numismatica, no. 8, 1956): 92, 99.
67. For examples, see Kunstgewerbemuseum Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, *Kunst in der Welt in der Berliner Museum* (Stuttgart: Belser Verlag, 1980), no. 16.
68. For examples, see Jerrilynn D. Dodds, ed., *Al-Andalus: The Art of Islamic Spain*, exh. cat. (New York: Metropolitan Museum of Art, 1992), 325, 329, and 333. On Adret, see n. 76.
69. David Amado, *Einei David*, no. 77.
70. David ibn Abi Zimra, *Responsa Radbaz*, Vol. 4 (Warsaw: Aaron Walden, 1882), no. 107 (1178). Translated by E. Diamond.
71. A *corozado* is a motif expressing victory, consisting of a suit of armor hung on a support.
72. Radbaz is using the terms and distinctions found in the discussion on idolatry in the Mishnah, Avodah Zarah 3:3.
73. The following statement appears in the Babylonian Talmud in the discussion of idolatry: "One may not put one's mouth on the mouths of human images found in

cities from which water flows and drink, lest it appear that one is kissing the idol" (Avodah Zarah 12a).

74. Babylonian Talmud, Avodah Zarah 42b.

75. Babylonian Talmud, Avodah Zarah 53b. Rabbinic law recognizes a non-Jew's ability to nullify the idolatrous status of an object in his possession, that is to remove its sacred character. Generally, the process required mutilating the object (Maimonides, *Mishneh Torah*, *Hilkhot Avodat Kokhavim veHukkoteihem* 8:10-11; Jacob ben Moses Moellin, *Sefer Mizvot Gadol*, Negative Commandments, no. 45).

76. Solomon ibn Abraham Adret (1235-1310) was a rabbi, talmudic commentator, and halakhist in Barcelona, his native city. Adret's legal judgments were highly valued, and he received inquiries from all over the Jewish world, so that the corpus of his responsa numbers over one thousand. In addition, he wrote novellae on the Talmud.

77. On Rabbi Eliezer ben Joel haLevi, see above, n. 14.

78. Radbaz is probably referring to the practice of a Palestinian sage of early-third-century Palestine, Menahem ben Simai, who never once glanced at a coin in his entire life (Jerusalem Talmud, Avodah Zarah 3.1.)

79. This prohibition is based on the biblical statement: "You shall not cook a kid in its mother's milk," which appears three times in the Bible: Exod. 23:19 and 34:26; and Deut. 14:21.

80. Harold Osborne, ed., *The Oxford Companion to the Decorative Arts* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1985), 630.

81. *Ibid.*, 191, 196.

82. On the development of majolica wares in Italy, see Federico Marzino, *Ceramica e ceramicisti di Liguria* (Genoa: Sagep Editore, 1979), 124-9; 146-7.

83. Samuel Aboab, *Responsa Devar Shmu'el* (Venice: Stampa Vendramina, 1702), no. 6. Translated by E. Diamond.

84. *I.e.*, is irrelevant. (The wording comes from Esther 5:13.)

85. The Hebrew for Flanders found in Aboab's responsum is one of two spellings recorded by H. Gross (*Gallia Judaica. Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques* [Amsterdam: Philo Press, 1969], 64).

86. The Hebrew in this passage can have many meanings, including "pure" and "clear". Given the context, "translucent" seems the most appropriate translation. (VBM)

87. Aboab is quoting from the Mishnah that describes the preparation of the meal offering in the Temple (Menaḥot 6.5). The text states that grain or dough used for offerings must be prepared by intensive rubbing and shining.

88. This phrase is based on Jeremiah 30:21.

89. Aboab refers to the importance of the observance of the dietary laws in Judaism in ruling on the use of porcelain.

90. The significance of the title is explained by Bacharach in his introduction. (I thank Eliezer Diamond for noting this point.)

91. See Mann and Cohen, *From Court Jews to the Rothschilds*, nos. 243-5.

92. For example, see Barbara Kirschenblatt-Gimblett, *The Fabric of Jewish Life*, exh. cat. (New York: The Jewish Museum, 1977), no. 154.

93. Jair Hāyīm Bacharach, *Responsa Hāvnot Ya'ir* (Jerusalem: n. p., 1967/8), no. 161. Translated by E. Diamond.

94. This term, which derives from the Greek διστάκιον, is used in the Talmud to refer to a bag with two pouches, especially a saddle bag. In this text it refers to an apron, because of its two pockets. The apron was a ceremonial garment donned on Sabbaths, holy days, and special occasions such as marriages.

95. The phrase used by Jacob Moellin is "The name of Mar, son of Ravina, is not signed on it" (Babylonian Talmud, Yevamot 22a), a phrase meaning "that it lacks scholarly approval." This responsum may be found in Jacob ben Moses Moellin, *Responsa Maharil* (Cremona: Vincenzo Conti, 1557), no. 121.

96. Jacqueline Jacqué, "Printed Textiles," *French Textiles from the Middle Ages through the Second Empire*, ed. Mariame Carlano and Larry Salmo (Hartford: Wadsworth Atheneum, 1985), 145.

97. Moriz Dreger, *Kunstlerische Entwicklung der Weberei und Stickerei innerhalb des europäischen Kulturkreises von der spätantiken zeit zum beginne des XIX Jahrhunderts*, vol. 1 (Vienna: K. K. Hof- und Staatsdruckerei, 1904), 292.

98. Ezekiel Katzenellenbogen, *Responsa Keneset Yehezkel* (Sedlikov, 1834), no. 13. Translated by E. Diamond.

99. See Dreger, *Kunstlerische Entwicklung der Weberei und Stickerei*, figs. 119-44, for the elaborate figured compositions possible with printing techniques. Related biblical themes appear on known examples from the first half of the eighteenth century. (VBM)

100. See pp. 32-4 for other examples of one rabbi consulting another on the suitability of a ruling.

101. See above p. 48.

102. The reference to silk in the text appears to be a mistake, since all the printed cloths with biblical images produced in German centers in the first half of the eighteenth century were made of linen (c.g., Fig. 20). See also Agnes Geijer, *A History of Textile Art* (London: Sotheby Parke-Bernet, 1979), 172, 211-2. (VBM)

103. Joseph Saul Nathanson, *Responsa Sho'el uMeishiv* (Jerusalem and New York: Shuvah Halakhot, 1868), pt. 1, no. 72. This responsum was previously translated in

30. On clothing for Jewish weddings, see Yedida Stillman, "New Data on Islamic Textiles from the Geniza," *Textile History* 10 (1979): 184-95; on a garment for the Day of Atonement woven with an inscription, see Shlomo Dov Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders* (Princeton: Princeton University Press, 1973), 141, no. 28.

31. Paula Sanders, "Fatimid History in the Light of the Cairo Genizah," Studies based on S. D. Goitein's Genizah Researches (Conference), Yad Ben Zvi, Jerusalem, 7 March 1995.

32. See Annemarie Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture* (New York: New York University Press, 1984), 1-32.

33. Salo Baron in his article on Maimonides's historical outlook does not mention the great sage's knowledge of antiquities. (See above, ch. 1, n. 16.)

34. Maimonides, *Responsa Maimonides*, Vol. 2, ed. Jehoshua Blau (Jerusalem: Mekizei Nirdamim, 1960), no. 268. The text was translated by E. Diamond and Vivian Mann.

35. Although the article of clothing under discussion is referred to as a *tallit*, which in modern usage is a prayer shawl, in rabbinic lore it could signify a four-cornered garment that also required fringes according to Jewish law. (I thank Seth Ward for this observation.)

36. In the context of this responsum, the biblical verse beginning "and [God] said . . ." is the opening of the section dealing with ritual fringes (*zizit*) on garments, Num. 15:38. (Maimonides, *Responsa Maimonides*, vol. 2, 15, n. 1).

37. Traditional Jewish practice avoids writing and speaking the name of God, the tetragrammaton, outside of holy writ. Various substitutes are used, one of which is composed of two of the letter *yod*, vocalized according to the tetragrammaton. By embroidering three such letters in accordance with contemporary scribal practice, the owner of the prayer shawl further distanced himself from the prohibition against writing the true name of God. (See *Responsa Maimonides*, vol. 2, no. 268, n. 3, for a diagram of the arrangement of the letters. I want to thank Seth Ward for drawing my attention to this note.)

38. Babylonian Talmud, Gitin, 20a.

39. The square Assyrian script was thought to have been brought to the Land of Israel by returning Babylonian captives in the 6th century BCE, hence its name. Profiat Duran discusses the beauty of this script in his study of Hebrew grammar, *Sefer Ma'ase Efi'ot*, 21. (VBM)

40. A *shekel* originally meant "weight"; then it was used as the name of a coin in Ancient Israel. (VBM)

41. Joseph ha-Levi ibn Migash (1077-1141) was a Spanish talmudist.

42. According to Jehoshua Blau, the term *mudhabdhab* connotes movement and

is the name for an Arabic script in which letters are combined into ligatures. This script is intermediate in type between those like *muqallaq* in which there are many ligatures and those scripts in which the letters remain separate. (Maimonides, *Responsa Maimonides*, vol. 2, no. 268.) (VBM)

43. See above, p. 100, on the Cairo Genizah.

44. David ibn Abi Zimra, *She'elot u Teshuvot haRadbaz*, Vol. 4 (Warsaw: Aaron Walden, 1882), no. 46 (1118). Translated by the author and E. Diamond.

45. The ideas expressed in this sentence were shared by Arabic calligraphers (Schimmel, *Calligraphy and Islamic Culture*, 90-110).

46. A contemporaneous medieval source attests to the extraction of silver from synagogue textiles by Spanish authorities at the time of the Expulsion (Eleazar Gunwirth, "Toward Expulsion, 1391-1492," *Spain and the Jews: The Sephardic Experience, 1492 and After*, ed. Elie Kedourie [London: Thames and Hudson, 1992], 72).

47. For example, David Heinrich Müller and Julius von Schlosser, *Die Haggadah von Sarajevo: Eine spanisch-jüdische Bilderhandschrift des Mittelalters*, 2 vols. (Vienna: A. Holder, 1898).

48. For a brief survey of this development, see Sed-Rajna, *L'art juif*, 223-79, figs. 391-447.

49. See above, p. 42, on Meir of Rothenburg.

50. This translation was taken from Schapiro, "On the Aesthetic Attitude in Romanesque Art," 6.

51. *Ibid.*, 8-9.

52. Meir of Rothenburg, *Responsa Maharam of Rothenburg* (Jerusalem: Bet Mishar Sefarim "Yahadut," 1986), no. 56. Translated by E. Diamond.

53. Mekhilta, Yitro ch. 6.

54. For alternative opinions, see below pp. 74-6.

55. The author is distinguishing between reliefs colored with red, mentioned in Ezekiel, and flat painted images.

56. Babylonian Talmud, Avodah Zarah 43b.

57. The Alliance Israélite Universelle was an organization founded in 1860 to aid impoverished Jews in Near Eastern countries, principally through the establishment of academic and trade schools.

58. [Georges Stenel], *Collection de M. Strauss. Description des objets d'art religieux hébraïques* (Poissy: n. p., 1878).

On the exhibition of the Strauss collection at the Exposition Universelle, see Cohen, *Jewish Icons*, 187-92 (there the older literature). Also Jeffrey David Feldman, "Die Welt in der Vitrine und die Welt ausserhalb: die sozial Konstruktion jüdischer Museumsexponate," *Wiener Jahrbuch für Jüdische Geschichte Kultur & Museumswesen* 1 (1995): 39-54.

59. [Stenne], *Collection de M. Strauss*, vii-viii.
60. On Jewish silversmithing for Christians and its condemnation by papal authorities, see p. 11.
61. J. N. Hilgarth and Bezalel Narkiss, "A List of Hebrew Books (1330) and a Contract to Illuminate Manuscripts (1355) from Majorca," *Revue des Études Juives*, 3rd ser., 3 (1961): 395.
62. Hilgarth and Narkiss, "A List of Hebrew Books," 304-8; 316-20.
63. Rainer Hausherr, *Die Zeit der Staufer*, Vol. 1: cat. nos. 537 and 592 and fig. 10; vol. 2: pls. 326-7, 401-4.
- Additional examples existed in the Abbey of Montecassino; in St. Michael's, Hildesheim; in St. Pantoleon and other Cologne churches; in the churches of Speyer and Weissenberg; and in St. Lambert, the cathedral of Liège.
- Ernst Namenyi linked the tower iconography of European spice containers to that of the polycandelon at Aachen, whose inscription identified it as the heavenly Jerusalem (*The Essence of Jewish Art*, trans. Edouard Roditi [London: T. Yoseloff, 1960], 69).
64. The published name is Durone. In the copy of Stenne's catalogue in The Jewish Museum, New York, which was presented to Moritz Steinschneider, Isaac Strauss corrected the spelling to Durant. He also corrected Bonjahres de Beaucaire to read Bonjehes de Beaucaire.
65. Antonius Margharitha, *Der Gantz jüdisch Glaub* (Augsburg, 1530), 267-8.
66. Mann, "Torah Ornaments before 1600," in Grafman, *Crowning Glory*, 13-4.
67. See p. 82.
68. Israel ben Petahiah Iserlein, *Terumat haDeshen* (Tel Aviv: N. Steiner, n.d.), no. 225. Translated by E. Diamond.
69. The Talmud's underlying assumption is that primary holiness in the synagogue resides in the Torah scroll because it contains God's name and God's word. All other objects, including the synagogue building, assume a degree of holiness relative to their proximity to the scroll. The Torah binder and mantle, and the ark, which dress and house the Torah, are considered primary appurtenances. The pole that supports the curtain is only a secondary appurtenance (Babylonian Talmud, Megillah 26b).
70. Babylonian Talmud, Shabbat 60a. Originally used in determining ritual impurity, this principle is applied to other contexts as well.
71. On the function of this throne-like chair, see pp. 39-42.
72. Jerusalem Talmud, Megillah, 3:1, 73d.
73. On Joseph Caro, see below pp. 50-1; on Ibn Abi Zimra, see p. 54.
74. Joseph Caro, *Sh'ut Avkat Rokhel* (Jerusalem: n.p., 1960), no. 65.
75. Ibn Abi Zimra, *Responsa Radbaz*, pt. 4, no. 178 (107). Translated by E. Diamond.
76. Italian for "coat of arms."
77. An allusion to Est. 2:17.

78. Maimonides, *Mishneh Torah*, *Avodat Kokhavim* 3:11.
79. Nahmanides, *Novellae on the Babylonian Talmud*, Avodah Zarah 42b.
80. Ezek. ch. 1.
81. A biblical expression that implies that everyone or everything was affected (Exod. 12:30). In this context, the phrase is a polemical thrust at non-Jewish beliefs in gods who are lifeless, i.e., false.
82. See below, p. 48.
83. See chap. 3 n. 19 on the *Mordekhai*. Mordekhai ben Hillel, *The Mordekhai*, Avodah Zarah, no. 840.
84. For a full account of Rabbi Meir's responsum, see above, pp. 109-11.
85. The title was given by the rabbi and bibliophile David Kaufmann (1852-99) to his transcription of a manuscript gloss written by Abraham Joseph Salomo Graziano in his copy of the Code of Jewish Law (Hanau, 1627-8). The volume later came into Kaufmann's possession (David Kaufmann, "Art in the Synagogue," *The Jewish Quarterly Review* 9 [1897]: 254-69).
86. An allusion in the gloss to the 1659 Livorno publication of David ibn Abi Zimra's *Responsa* provides a terminus post quem for Graziano's text.
87. Graziano, in "Art in the Synagogue," 258.
88. Jacob Pinkerfeld, *The Synagogues of Italy: Their Architectural Development since the Renaissance* (Jerusalem: Mosad Bialik, 1954), figs. 52-5 (in Hebrew); Umberto Naḥon, *Aronot Kodesh ve Tashmishi Kedushah Shehuve'u me'Italya be Yisrael* (Tel Aviv: Dvir, 1970), 96-101.
89. Translated by E. Diamond. For a German translation, see Kern-Ulmer, *Rabbinische Responen zum Synagogenbau*, 63-7.
90. The four faces refer to the vision described in Ezek., 1. The quote is from Joseph Caro, *Shulhan Arukh*, Yoreh De'ah ch. 141, par. 4. See above, pp. 29-30 for the complete text of ch. 141.
91. The actual phrase translates "open his mouth to peep," which is based on Isa. 10:14.
92. This phrase appears a number of times in the Mishnah, for example, in Mishnah, Sukkah 5:4, and Mishnah, Sotah 9:15.
93. This phrase is based on 2 Chron. 20:34.
94. From Eccles. 12:10.
95. The reference is to sages such as Isaac Alfasi, Maimonides, Jacob ben Asher, Solomon ibn Adret, and Nahmanides who are cited earlier in Graziano's gloss.
96. Graziano refers to responsum no. 107 in Ibn Abi Zimra's *Responsa Radbaz*, Vol. IV (Livorno: Jedidyah b. Isaac Gabbai, 1659). See above, pp. 117-20 for an abbreviated version of Ibn Abi Zimra's arguments.

PRINCETON READINGS IN RELIGIONS

Donald S. Lopez, Jr., Editor

TITLES IN THE SERIES

Religions of India in Practice edited by Donald S. Lopez, Jr.

Buddhism in Practice edited by Donald S. Lopez, Jr.

Religions of China in Practice edited by Donald S. Lopez, Jr.

Religions of Tibet in Practice edited by Donald S. Lopez, Jr.

Religions of Japan in Practice edited by George J. Tanabe, Jr.

Asian Religions in Practice; An Introduction
edited by Donald S. Lopez, Jr.

Religions of Late Antiquity in Practice edited by Richard Valantasis

Tantra in Practice edited by David Gordon White

Judaism in Practice edited by Lawrence Fine

JUDAISM

I N P R A C T I C E

From the Middle Ages through the Early Modern Period

Lawrence Fine, Editor



PRINCETON READINGS IN RELIGIONS

PRINCETON UNIVERSITY PRESS

PRINCETON AND OXFORD

2001

Defending, Enjoying, and Regulating the Visual

Katman P. Bland

It is commonly assumed that something qualifies as a religion if it fosters private spirituality, favors transrational belief, and defends ethical idealism. It is commonly assumed that Judaism qualifies as a religion. These two assumptions, combined, distort both religion and Judaism. Religion is more accurately described as a specialized repertory of bodily habits. The habits control our interactions with other people and the natural world. In premodernity, religions were comprehensive systems for regulating the body. In modern societies, religions still govern the body, even if less comprehensively. Premodern Judaism was therefore the set of behaviors that Jewish bodies were taught to perform. The philosophers and mystics defined what Jewish bodies were compelled to learn, know, and understand. The ethicists supervised what Jewish bodies ate, drank, spoke, read, felt, smelled, touched, heard, and saw. The lawyers and judges dictated how and when Jewish bodies were to conduct business, earn a living, wage war, relate to Gentile bodies, spend time and money, build a house, get married, make love, raise children, decorate utensils, cure disease, celebrate holidays, and bury the dead. Since so many premodern Jews were artisans and pawnbrokers, and all the rest invariably encountered artifacts and monuments in their daily lives, it is not surprising that the intellectuals and scholars turned their critical attention to the visual arts. They were obliged to determine what Jewish bodies were allowed to do when it came to the somatics of architecture, sculpture, and painting. The six documents composing this section reveal that premodern Jews acknowledged the legitimacy and power of visual images. To prevent the abhorrent sin of idolatry, premodern Jewish intellectuals defined a Jewish way of making and experiencing art.

That they attended at all to the visual may be unexpected. That they affirmed the legitimacy of art may be even more surprising. Another of the common misunderstandings of Judaism is that it devalues the visual in favor of the auditory. It is generally assumed that Judaism considers the visual arts taboo. Modern conventional wisdom teaches that Jews are a People of the Book but not a People

of the Image. It is widely believed that there is "no such thing as Jewish art" and that Jews traditionally lack aptitude for making visual art and interest in beholding it. Because the Ten Commandments prohibit both idolatry and the physical representation of an invisible God, it is widely assumed in Protestant societies that Judaism is visually astatic. It is frequently said that Judaism is indifferent or hostile to painting and sculpture, and it is often claimed that Judaism is metaphysically anomic or theologically iconoclastic.

Measured against these popular claims and assumptions, the following documents prove that nothing could be further removed from the historical truth, just as nothing could be further removed from simple logic. If observant Jews are forbidden to eat pork, and they are, it does not follow that they are also forbidden to eat properly slaughtered chicken, beef, and lamb. They are not. If observant Jews are forbidden to worship idols, and they are, it does not follow that they are also forbidden to illuminate manuscripts, engrave burial markers, design jewelry, decorate synagogues with sculptured lions, weave tapestries picturing biblical heroes, hang portraits and paintings on the walls of their homes, or embellish marriage contracts with intricate designs and patterns. Premodern Jews performed all of these visually creative acts. Their creations are preserved in museums and reproduced in photographic collections. Their admiration for the visual arts is succinctly captured in a twelfth-century text that celebrated God's creation of the universe. Its author, Berakhiah Ha-Naqdan, likened God to "someone who sets about to build a palace. He beautifies it and lays it out, and hangs its walls with embroideries, and afterward sweeps the house, and adorns it with tapestries and woodcarvings." Were premodern Jews truly indifferent to architecture and appalled by interior decoration, weaving, and carving, it is unlikely that they would have ascribed these activities to their God. Licensed by their God, the visual arts flourished in premodern Jewish workshops and imaginations. Authorized by their Scripture, the visual arts were generously affirmed in premodern Jewish thought. They were also scrupulously protected and governed by premodern Jewish law.

The selections here are arranged in chronological order, spanning the twelfth to the sixteenth centuries. They represent diverse geographical settings and diverse literary genres: legal codes, talmudic commentaries, religious polemics, biblical grammars, and reports of pilgrimage to sacred sites. Some of the texts quote the others or their authors; they resonate with one another. As an ensemble, the selections disclose overlapping and pervasive continuities in premodern Jewish thought and law. As they discuss visual art, the documents evoke premodern Jewish perceptions of Christianity and Islam. Steeped in the technical formalities of law, science, and theology, the documents reveal how various conflicts involving visual art were defined and resolved.

The first selection was composed by Rabbi Moses ben Maimon (1138–1204). Commonly known in Latin as Maimonides, Rabbi Moses was a native of Andalusia or Islamic Spain. An emigrant, he eventually settled in Islamic Egypt. Philosopher, legal expert, community leader, and physician, Moses Maimonides is perhaps the most famous medieval Jew. He is certainly the most intensely studied and con-

troversial medieval Jew, and he is famous for his philosophic classic, originally composed in Arabic, *The Guide of the Perplexed*. Within Jewish circles, however, the influence of his innovative law code, the *Mishneh Torah*, is unsurpassed. Topically arranged and encyclopedic in scope, it lucidly transformed complex talmudic discussions into clear-cut directives, rendering their Aramaic idioms in elegant rabbinic Hebrew. The excerpts here are taken from the "Book of Knowledge," the first of the fourteen books comprising his code. They classify the regulations governing art under the general rubric of idolatry. Modern readers might expect to find discussions of art in treatises devoted to aesthetics. Prior to the eighteenth century, however, the relationship between art and abstract beauty was less compelling than the question of art's legitimacy. Like all legal documents, the *Mishneh Torah* raises more questions and problems than it answers and resolves.

The second selection was composed by Jacob ben Reuben (1136–1187). He fled his native Spain in 1148 and settled in southern France. Sometime between 1160 and 1170, he composed *The Book of the Wars of the Lord*, one of the first and most widely cited Hebrew treatises directed against Christianity and the New Testament. Composed for a Jewish readership, it is cast in the form of an antagonistic dialogue between a Christian and a Jew. Their arguments are typically scholastic: ancient authorities are ingeniously interpreted in the sharp light of rationality and against the sharper edge of dialectical casuistry. Hoping to persuade the Jew that the Bible obliges him to abandon Judaism and affirm Christian doctrines of salvation and original sin, the Christian finds himself subject to a fierce rebuttal. It takes the form of a nippy lesson in biblical rhetoric, logic, and aesthetics. Jacob ben Reuben seizes the opportunity to declare that Christians egregiously misread Scripture, that Jews are not forbidden to make all forms of art, and that Jews fully appreciate the healing power of legitimate visual images. The ongoing debate with Christianity was one of the factors that helped crystallize the medieval Jewish defense and understanding of the visual arts.

The third selection was composed in the twelfth century by Benjamin of Tudela to Palestine, hoping to wrest the Holy Land from Muslim control. The armies succeeded in establishing beleaguered Latin kingdoms in the Middle East. Stimulated by the Crusades, the twelfth century was also the Age of Pilgrims. Saints, relics, and miracles proliferated. Christian shrines and martyria were built to house them; the pious flocked to pay homage and be blessed in return. These developments reinforced the venerable Jewish practice of travel to worship at graves and other sacred sites. Perhaps motivated by a combination of worldly curiosity, hunger for adventure, messianic expectation, and the search for commercial opportunities, Benjamin of Tudela became yet another in a long line of Jewish pilgrims. Benjamin was a traditionally educated, successful merchant in Spain. Among the places he visited were Rome, Constantinople, Jerusalem, Damascus, the Persian Empire, Baghdad, Egypt, and Sicily. Wherever he went, he had an eye for opulent wealth, striking artifacts, feats of architectural genius,

Jewish monuments, and the burial sites of biblical heroes and rabbinic scholars. This excerpt from his travelogue is typical. Benjamin luxuriates in visual detail. He carefully records the material benefits of being near the coffins of Jewish prophets, teachers, and saints. Being a European, he is astonished by the congenial relations between Muslims and Jews. His comments regarding Islam contrast sharply with Jacob ben Reuben's truculent denunciations of Christian theology and practice. In at least one important respect, Benjamin of Tudela nevertheless resembles Jacob ben Reuben of southern France: Neither of them was an iconoclast, neither of them detached Jewish culture from the visual arts.

The fourth selection was composed by Rabbi Meir of Rothenburg (c. 1220-1293). Rabbi Meir was preeminent among the illustrious talmudic scholars of the Rhine Valley. Coping with the troubled thirteenth century, his disciples and contemporaries turned to him often for decisive guidance on all sorts of matters. His authoritative answers were preserved for later generations in volumes of collected responsa and talmudic commentaries or Tosafot (additional glosses). The excerpt from his brief on illuminated prayerbooks appears in both literary forms. It is a beautiful example of typical medieval modes of intense talmudic study. Its erudition and keen dialectics display the same scholastic habits of mind revealed in Jacob ben Reuben's argument with his Christian interlocutor.

When readers catalogue the paintings and sculptures Rabbi Meir forbids and permits, they immediately discover that permitted images vastly outnumber the forbidden. And when readers patiently work through his demanding arguments, they stand a chance of experiencing the passionate allure of talmudic study for medieval Jewish intellectuals. Rabbi Meir's arguments are complex, but his main point, the fundamental distinction between two- and three-dimensional images, is crystal clear. It is also philosophically intriguing: Is the difference between art and reality a question of intentional artificiality and theatricality? Rabbi Meir seems to suggest that the more obviously a thing is art the less threatening it is and the less likely it is to be mistaken for what it represents. A flat painting is obviously artificial. A painted sculpture is less so. His other concerns were historical: He was eager to discover the legal principle that justified the abundance of three-dimensional images in King Solomon's palace and Temple in Jerusalem. It may be remembered that Jacob ben Reuben also appealed to the divinely sanctioned historical precedents established by King Solomon to justify the production of visual artifacts. Finally: Rabbi Meir may be understood as having paid a backhanded compliment to the power of images. He was aware that pictures are liable to distract one's concentration (*kawwanah*) during worship. His awareness of art's distractions, however, was no match for the overwhelming normative endorsement of visual art in Jewish law. Despite his anxieties, he could not forbid the use of illuminated prayerbooks.

The fifth selection was composed by Profiat Duran (c. 1360-1414). The name is Catalan. His Hebrew name was Isaac ben Moses Halevi. Philosopher, polemicist, and Hebrew grammarian, Isaac lived through the terrors of anti-Jewish violence in late medieval Christian Spain. Forcibly converted to Christianity, he eventually

reverted to Judaism and dedicated himself to promoting study of the Bible. Unlike Rabbi Meir of Rothenburg, who feared that visual images were liable to interfere with religious devotion, Profiat Duran was convinced that beautiful images and pleasant surroundings were indispensable for achieving success in learning and piety. He understood that the human soul is only efficient when intellect cooperates with its integral partners: the emotions, the "internal" senses of memory and imagination, and the five "external" senses. He used the term "common sense," by which he meant the psychological structure where sight, hearing, taste, smell, and touch are combined and synthesized with memory, thought, and emotion to build our multimedia perception of the world. For him, as for the vast majority of premodern intellectuals, there was no such thing as "art for art's sake." For the vast majority of premodern people, beauty was utilitarian, not considered to be a supreme end in itself. Profiat Duran therefore urged his contemporaries to spend their capital on beautifully decorated and artistically crafted books. As his extended quotation from Moses Maimonides indicates, Profiat Duran was not the only premodern Jew who understood and exploited the intimate and salutary connection between emotions, mental hygiene, and aesthetic experience.

The sixth selection was composed by Rabbi Joseph ben Menahem Caro (1488-1575). He left the Iberian peninsula around the time of the expulsion from Spain in 1492. Rabbi Joseph settled in Turkey, where he remained for many years. In 1536, he migrated to Safed in the Galilee, where he achieved prominence among that remarkable community of saints, scholars, and mystics. Just as Maimonides made Jewish law compatible with secular Aristotelian philosophy, Rabbi Joseph made Jewish law compatible with avid mysticism. He was the leading halakhic (legal) authority of his day, and continues to be so among Orthodox Jews in the late twentieth century. They regularly consult his best-known work, the *Shulhan 'Arukh* (The Prepared Table), a comprehensive legal digest and code of law meant for daily living. Like Rabbi Meir of Rothenburg, Rabbi Joseph's talmudic restrictions against exact imitations of the Temple are poignant. They signal premodern Jewry's historical sadness: They are tokens of mourning for the inimitable glories of an irreplaceable past. Even art has its limits. Like all his predecessors, Rabbi Joseph classified the laws regulating visual art under the rubric of idolatry. Summarizing the premodern Jewish consensus, his formulations of the law are generously permissive. They permit much more visual art than they forbid.

The translations are from the following sources. Text 1 is based on the traditional Hebrew text of *Mishneh Torah*, 5 vols. (reprint New York: 1954; with traditional commentaries): *Sefer Ha-Mad'a: Hilkhoth 'Avodah Zarah*, vol. 1, chapter 3, paras. 6, 9-11. Text 2 is translated from the critical Hebrew edition published by Judah Rosenthal: Jacob ben Reuben, *Sefer Milhamot Ha-Shem* (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1963), pp. 56-59. Text 3 is from the Hebrew edition of Benjamin's travel diary published and translated into an archaic English by A. Ascher: *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, 2 vols. (New York: Hakeshet Publishing, 1917), vol. 1, pp. 73-76 (Hebrew). Text 4 is based on the Hebrew text of Rabbi Meir's talmudic

gloss published in the traditional editions of the Babylonian Talmud, *Yoma* 54a–b, "Painted Cherubs." See *Talmud Bavli*, 20 vols. (Vilna, 1880–1886; reprint New York: Pardes, 1954). I also consulted the shorter form of the gloss preserved in Rabbi Meir's responsa; see Maharam of Rothenburg, *Séfer She'elot ve-Teshuvot* (Venice, 1515), pp. 14a–15a. For the complete text of the tannaitic document he interpreted, see Jacob Lauterbach, ed. and trans., *Mekilta* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1933), pp. 241–43. Text 5 is based on the Hebrew edition of Duran's Hebrew grammar; see J. Friedlander and J. Kohn, ed., *Maase Efoh, Einleitung in das Studium der Hebräischen Sprache von Profiat Duran* (Vienna: Holzwarth, 1865), pp. 13, 19–21. Text 6 is from the traditional Hebrew text of Rabbi Joseph Caro, *Shulhan 'Arukh: Yoreh De'ah; Hilkhot 'Avodah Zarah* (New York: MOP Press, n.d.), Sections 139 and 141.

Further Reading

For the conventional wisdom that defends "no such thing as Jewish art," see Harold Rosenberg, "Is There a Jewish Art?" *Commentary* 42 (July 1966): 57–60. For an indication of the modern provenance of this conventional wisdom, see Kalman P. Bland, "Medieval Jewish Aesthetics: Maimonides, Body, and Scripture in Profiat Duran," *Journal of the History of Ideas* 54, no. 4 (October 1993): 533–37, and Bland, "Anti-Semitism and Aniconism: The Germanophone Requiem for Jewish Visual Art," in Catherine M. Soussloff, ed., *Jewish Identity in Art History: Ethnicity and Discourse* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999), pp. 41–66. For empirical and theoretical refutations of the conventional wisdom, see Richard I. Cohen, *Jewish Icons: Art and Society in Modern Europe* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1998), and *The Visual Dimension: Aspects of Jewish Art*, edited by Clare Moore (Boulder, Colo.: Westview Press, 1993). For just two of the many superb photographic collections of pre-modern Jewish artifacts with accompanying critical essays, see Thérèse and Mendel Metzger, *Jewish Life in the Middle Ages: Illuminated Hebrew Manuscripts of the Thirteenth to the Eighteenth Centuries* (New York: Alpine Fine Arts Collection, 1982), and Gabrielle Sed-Rajna, *Jewish Art*, translated by Sara Friedman and Mira Reich (New York: H. N. Abrams, 1997). For information regarding the lawyers and judges, see *Jewish Law: Introduction to the History and Sources of Jewish Law*, edited by N. S. Hecht et al. (Oxford: Clarendon Press, 1996), and Menahem Elon, *Jewish Law: History, Sources, and Principles*, translated by Bernard Auerbach and Melvin J. Sykes, 4 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994). For a critical assessment of Rabbi Moses ben Maimon, together with a generous sampling of his biography and works, see Isadore Twersky, *A Maimonides Reader* (New York: Behrman House, 1972). For detailed insight into his legal activity, see Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)* (New Haven: Yale University Press, 1980). For the concept of idolatry in Jewish thought, see

Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry*, translated by Naomi Goldblum (Cambridge: Harvard University Press, 1992).

For detailed information regarding Jacob ben Reuben's influential place in the history of the medieval Jewish-Christian argument, see Hanne Trautner-Kromann, *Sword and Shield: Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain from 1100–1500* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1993), and Samuel Krauss and William Horby, *The Jewish-Christian Controversy from the Earliest Times to 1789* (Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1995). For a portrait of the Jewish community in southern France, see Isadore Twersky, "Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry," in *Jewish Society through the Ages*, edited by H. H. Ben-Sasson and S. Ettinger (New York: Schocken, 1971), pp. 185–207. For a comprehensive discussion of modern theories seeking to explain medieval Christian antagonism toward the Jews, see Robert Chazan, *Medieval Stereotypes and Modern Antisemitism* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997).

For textual evidence that places Benjamin of Tudela in the long line of Jewish travelers and pilgrims, see Elkan N. Adler, *Jewish Travellers in the Middle Ages* (1930; reprint New York: Dover, 1987). For the historical context explaining the difference between Benjamin's positive evaluation of Islam and Jacob ben Reuben's derogatory evaluation of Christianity, see Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

For detailed information regarding Rabbi Meir, see Irving A. Agus, *Rabbi Meir of Rothenburg. His Life and Works as a Source for the Religious, Legal, and Social History of the Jews in the Thirteenth Century*, 2 vols. (Philadelphia: Dropsie College, 1947). For the "troubled thirteenth century," see Robert Chazan, *Medieval Jewry in Northern France: A Political and Social History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), and Chazan, *Diggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989). For the rabbinic legends related to Solomon's lions and throne, see the summary and bibliographic notes assembled by Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, vols. 4 and 6 (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1954–1959). To understand Rabbi Meir against the backdrop of a wider historical canvass, namely, for the cultural difference between two- and three-dimensional canvases, a marker separating Byzantine and Latin Christianity, see Hans Belting, *Likeness and Image: A History of the Image before the Era of Art*, translated by E. Jephcott (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

For the scant biographical data on Profiat Duran and a detailed description of the anti-Jewish violence that erupted in Spain in 1391, see Isaac Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, translated by Louis Schoffman, vol. 2 (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1966), pp. 95–169. For background on Profiat Duran's philosophy, with references to his religious polemics and commentary on *The Guide of the Perplexed*, see Colett Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 352–57. For

and trans., *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics* (New York: Columbia University Press, 1912).

For biographical data and explorations of Rabbi Joseph's rich inner life, see R.J.Z. Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic* (London: Oxford University Press, 1962). For portraits of the remarkable sixteenth-century community in Safed, see Joseph Dan, *Jewish Mysticism and Jewish Ethics* (Seattle: University of Washington Press, 1986), and Lawrence Fine, *Safed Spirituality* (Ramsey, N.J., Paulist Press, 1984).

I. Moses Maimonides: Twelfth-Century Laws of Idolatry

CHAPTER THREE, PARAGRAPH 6

Regarding a [Jew] who worships an object associated with idolatry because of love, for example, a [Jewish] person feels desire for some image because its workmanship is particularly beautiful, or worships it because the person fears that it might cause harm, its worshipers imagine that it bestows benefits and harms, if the [Jewish] person considers it a god, the person is guilty and subject to stoning. But if the person worships it in the customary fashion of its cult or with one of the four specific classes of worship [that is, bowing down, making sacrifices, offering libations, and sprinkling blood], merely because of love or fear, [without considering it an actual god], then the person is innocent [of idolatry and is therefore not subject to stoning]. Regarding a [Jew] who embraces an object associated with idolatry, kisses it, honors it by prostration, washes it, clothes it, and places shoes on it, and all similar acts of adoration, the person trespasses against the prohibition, "Do not worship them" [Exod. 20:5], for all these belong to the category of "worship." The person is nevertheless not subject to corporal punishment by lashes, since the performance of any one of these acts is not specifically [defined as idolatry]. If, however, one of these acts was customary in that cult and the person performed it for the purpose of worship, then the person is guilty.

PARAGRAPH 9

If a [Jew] makes an object associated with idolatry for himself, even if the [Jewish] person neither [personally] manufactured it nor worshiped it, the person is subject to lashes, as it is said, "You shall not *make* either a sculpture or any image" [Exod. 20:4]. Similarly, if a [Jew] makes an object associated with idolatry for another person, even if that other person is a [Gentile] idolater, [the maker] is subject to lashes, as it is said, "You shall not *make* molten gods" [Lev. 19: 4]. A [Jew] who makes an object associated with idolatry for and by himself is therefore subject to lashes twice.

PARAGRAPH 10

It is forbidden to make decorative images, even if they are not idolatrous, as it is said, "You shall not make with me . . ." [Exod. 20: 23], namely, ["you shall not make"] images of silver and gold intended only for decoration in order that errant people not mistake them and imagine them to be cultic idols. The prohibition against making decorative images pertains exclusively to the human image only. The human image is therefore not to be fashioned out of wood, plaster, or stone, if that image protrudes, as is the case with images and panel work found in dining and reception rooms, and similar such things. If the person fashions [such an image], [the penalty] is lashes. But if the image was intaglio [incised beneath the surface], or made of pigments like images painted on slates and tablets or images woven into tapestries, these are permitted.

PARAGRAPH 11

Regarding a ring on which there is a seal with the image of a person on it, if the image protrudes, it is forbidden to maintain possession of it, but it is permitted to use it for sealing. And if the image is intaglio, it is permitted to maintain possession of it, but it is forbidden to use it for sealing because the resulting seal becomes a protruding image. Similarly, it is forbidden to make the image of the sun, moon, stars, constellations, and angels. As it is said, "You shall not make with me . . ." [Exod. 20: 23], you shall not make images that resemble my servants, who serve me in the celestial heights, not even [if those images are put] on slates. Regarding the image of cattle and other living creatures, except for the human image, as well as the images of trees, plants, and similar things, it is permitted to make them, even if the image protrudes.

2. Jacob ben Reuben: Religious Polemics

The [Christian] Denier:

I have found in Scripture, "You shall have no other gods before me, you shall not make for yourself either a sculpture or any image" [Exod. 20:3-4]. He therefore forbade even the making of idols. Subsequently, He declared, "Do not bow down to them or worship them" [Exod. 20:5], thereby forbidding ritual worship. Hence, you see that both the making and worshiping [of idols] are forbidden. In this matter and in this fashion, they were forbidden to you at Horeb. Later on in Scripture you see, "God spoke to Moses: 'Make a fiery serpent and place it upon a pole. Whoever is bitten and looks at it, will live'" [Num. 21:8]. In this passage you can see that the Creator commanded Moses to make a sculptured image so that people who were bitten might be cured by looking at it. You are obliged to be astonished by this, for at the giving of

Torah. He forbade making [images] even when no worship is involved, but later He commanded that this sculpture be made in the shape of a serpent in order to cure people who are bitten. If we surmise that Moses himself originated [the cure], the claim would be implausible. And if we assume that the blessed Creator was retracting His first words, the claim would be objectionable. But, perforce, you must conclude that [by means of this rhetorical contradiction] the discerning reader will understand that Scripture is conveying a major and deeply profound secret lesson, something that is not superficially apparent in Scripture.

I will explain the truth to you in its proper entirety. You surely know that the serpent was more clever than all the animals and beasts upon the face of the earth. Scripture attests to it, as it is written, "the serpent was more clever than all the beasts of the field that the Lord God made" [Gen. 3:1]. It became clear to us that all creatures are bitten by the serpent, even the child leaving its mother's womb and entering the world is born with the serpent's bite, namely, death. It is clear to all of us that the serpent caused the death that awaits all creatures. All creatures, therefore, are created together with the serpent's bite. No doctor is able to cure that bite, for it is not like a mere poison within man. As for the serpent being the most clever and the wisest of all creatures, Jesus, our Messiah, resembled it in being greater in wisdom, understanding, and knowledge than all the other creatures in the world. When the Creator commanded Moses, "make a fiery serpent and place it upon a pole," [God] was informing them, by way of an allegorical allusion, that whoever gazes upward sincerely at the One who resembles the shape of the serpent, who in the future will receive the sentence of crucifixion, and resembling [the serpent] is placed on a pole to die, shall live eternally. As Scripture declares, "whoever is bitten and looks upon him shall live" [Num. 21:8]. This means that all creatures, being bitten by the serpent, the bite of death, faithfully seeing him in the time to come, will live. They will not die an eternal death, as did those who died before his coming and who descended to Gehinnom, for no one can be saved from Satan until [Jesus] descended beneath the earth and saved them from the yoke and bitterness. He places his faithful followers and members of his household who believe in him before his gaze in the heavenly realm.

The [Jewish] Champion of Unity:

... My [brief] reply is divided in four parts. First: The question you raised against me involves two scriptural verses. You said that in one verse the Creator forbade us even to make a sculpture or image, and in the other verse the Creator commanded Moses to "make the fiery serpent." Based on the implications of these verses, you claimed that your messiah resembles the serpent. Now, see the many ways in which you raised the question incorrectly. Our blessed Creator never forbade the making of statues and images. He only forbade bowing down and worship. As Scripture states, "You shall not have other gods before

me, making for yourself a sculpture or any image" that represents divinity. Similarly, the end of the verse proves the point. It states, "neither bow down to them nor worship them." But Scripture never forbade the making of images or the beautification of an artifact or building. This is precisely what Solomon did when he had numerous images made for the Temple. And this is precisely what Moses, our teacher, himself did when he included the two golden cherubs in the construction of the Tabernacle.

3. Benjamin of Tudela: The Pilgrim's Eye in Persia

The Samorah River is the beginning of Persian lands. About fifteen hundred Jews live there. Here stands the grave of Ezra the Scribe and Priest, who went from Jerusalem to King Artaxerxes and who died there. In front of his grave they built a large synagogue, and on the other side of it the Muslims built a house of prayer because of their great affection for [Ezra]. They love the Jews, for which reason they come there to pray.

From this place it is four miles to Kuzistan, namely, [the biblical land of] Elam, the large province. It is not entirely inhabited. Some of it lies in ruins. The capital city of Shushan, the palace of King Ahasuerus, stands among those ruins. In their midst, there is also an ancient, immense, and beautiful building. In the [city of Shushan], there are seven thousand Jews and fourteen synagogues. The grave of Daniel, blessed be his memory, stands in front of one of those synagogues.

A river divides the city into two parts, and a bridge connects them. On one bank, where the Jews live, are all the markets and commercial centers. All of the wealthy people live there. On the other bank, live all the poor people, for they have in their midst neither markets nor commerce. Nor do they have gardens and orchard parks. Eventually, they became jealous. They said that the others enjoy all that wealth and prestige only because of Daniel the Prophet, peace be upon him, who is buried in their midst. They asked that Daniel be buried with them.

The others did not surrender [Daniel] to them. They did not want to. They warred for a long time. When they could suffer no more, they reached a compromise: the coffin of Daniel would remain on one bank for one year and on the other bank the following year. And so they did, all of them from both sides being reconciled with one another, until one day when Shah Sanegar, the son of a shah, arrived.

He ruled over all the kingdoms of Persia, forty-five of them being under his control. He is the Sultan al-Poras al-Kabir, [the Great Emperor of Persia], in the Arabic language. He ruled from the bridge-gates of the Samorah River to the province of Samarkand, the Gozan River, the cities of Media, the Haftron mountain range, and all the way to the provinces of Tibet in whose forests are the animals that produce musk. His realm measures a trip of four months and

four days. Upon his arrival there, this great emperor, Sanegar, king of Persia, saw them carrying Daniel's coffin from one side to the other. [He saw] Jews and Muslims crossing the bridge, and many people accompanied him. He asked what this meant, and they told him the whole story.

He said that it was "improper to deal with Daniel so disgracefully. Measure off from this side and the other an equal distance. Then place Daniel's coffin into another coffin made of glass. Then suspend it with chains of bronze from the exact middle of the bridge. Then, on the same spot, build a house of prayer for all the people of the world. Whomever it pleases shall enter it and pray, whether Jew or Aramean [Gentile]."

To this very day, Daniel's coffin is suspended from the bridge. The king commanded that no one fish in the river a distance of one mile up and a distance of one mile down, in honor of Daniel.

4. Rabbi Meir of Rothenburg: A Talmudic Brief on Illuminated Manuscripts

I was asked concerning the propriety of those who illuminate their holiday prayerbooks with pictures of birds and animals. I replied: It seems to me that they certainly are not behaving properly, for while they gaze upon those pictures they are not directing their hearts exclusively to their Father in heaven. Nevertheless, in this case, there is no trespass against the biblical prohibition. "You shall not make either a sculpture or any image" [Exod. 20:3], as we deduce from the [precedent] recorded in the talmudic chapter, "All the Statues," regarding Rabban Gamaliel [whose models of the moon's phases were considered unproblematic] "because other people produced [the models] for him" [Babylonian Talmud, *Avodah Zarah* 54b]. Furthermore, there are no grounds for even the precautionary suspicion [of idolatry] regarding the pictures, since they are merely patches of pigment lacking sufficient tangible substantiality. We only have precautionary grounds to suspect [idolatry] with respect to a protruding, engraved seal, but not with an intaglio seal, and all the more so in this case where [the image of birds and animals in prayerbooks] is neither protruding nor intaglio. [The image in a prayerbook] is merely [flat] pigment.

Moreover, it seems to me that a Jew is permitted to produce images using all sorts of pigment, without thereby [encroaching] on the prohibition. "You shall not make either a sculpture or any image," since the only forbidden image is the painted sculpture of a complete frontal view. Images made [only] with pigment are permitted. This accords with what is reported in [the talmudic chapter], "A Presumptive Title to Houses": "One who draws an image on the property [that is, on the walls of the house] belonging to a [deceased] proselyte thereby acquires ownership. Rav acquired the garden adjoining his house of study merely by painting a picture" [Babylonian Talmud, *Bava Batra* 54a]. My

teacher, Rabbi Samuel, raised a difficulty [by comparing the case of Rav to the case of someone who acquired ownership of a villa belonging to a deceased proselyte by painting a decoration whose minimal size] was "one cubit and whose location was near the doorway" [ibid., 53b]. He resolved the difficulty [by distinguishing between the two cases]. With respect to the second case, the painting did not portray an actual creature. It was merely a design of sorts, representing playful things and floral patterns. By contrast, the shape of an animal or bird is inherently noteworthy, and we therefore do not require that its dimension be one cubit and its location be near the doorway. Rav therefore [must have] drawn the shape of an animal or bird. At any rate, [images that are only made with] different sorts of pigment are permitted.

There is a [tannaic] tradition [i.e., among rabbis of the Mishnah] recorded in the *Mekhilta*: "You shall not make either a sculpture or any image" [Exod. 20:3]. One shall not make something graven, but perhaps one [is allowed] to make something solid? Scripture states, "any image," thereby implying that one may not even make something solid, . . . including [figures representing] cattle, birds, fish, locust . . . and even reflected images and the *Surzirim*." It seems to me that this is its meaning: "graven" signifies an image that convexly protrudes; "solid" signifies an image that is concave, intaglio. The biblical phrase, "in the waters beneath the earth," includes a "reflected image," namely, [the artifact that is produced when] someone makes an image and then sculpts a statue of that image's reflection in water. For I might have supposed that [the prohibition] is restricted exclusively to things actually existing in the heavens above and in the earth beneath the sky. [The prohibition therefore] might not include the figure of a shape reflected in water. Scripture however states, "in the water," thereby implying [a prohibition against even reflected images]. Some say [that the prohibition] means to include *Surzirim*, which seems to be some sort of water-demon known in Franco-German as *nikhsha*. It is only forbidden to make complete and frontal sculptures of all these things. As I have proved, however, it is not [forbidden] to make painted images [of all these things].

I am nonetheless puzzled by [the golden sculptures associated with] King Solomon's throne. Scripture states, "The king also made a large ivory throne. . . . The throne had six steps . . . and on each side of the seat were arm rests and two lions standing beside the arm rests. Twelve lions stood there, one at each end of a step on the six steps" [1 Kings 10:18–20]. One cannot [justify these sculptures] by saying that they were decreed by God. Scripture states, "Then Solomon sat on the throne of the Lord as king in place of David his father" [1 Chron. 29:23], since "prophets [like Solomon] are no longer allowed to introduce [precedents that establish] new regulations [such as the sculptured lions surrounding his throne]." One might suggest that [Solomon's lions] were an exceptional case that establishes no precedent [and therefore pose no problem], just as Elijah's [altar and sacrifices] on Mount Carmel [were an unproblematic, exceptional case that established no precedent; see 1 Kings 18:20–40 and Babylonian Talmud, *Yevamot* 90b]. Perhaps in [Solomon's] case

there are grounds for considering the matter exceptional, for when witnesses appeared before him, the lions would roar and growl, as the midrashic legends relate, so that the witnesses would be afraid to offer false testimony. Alternatively, one might [justify Solomon's lions] by saying that other people made them for him. Moreover, there are no grounds to suspect [idolatry] because many people were present [in the throne room], just as there were [many people present] in the case of Rabban Gamaliel [and the lunar models, discussed in Babylonian Talmud, *Avodah Zarah* 43a].

Regarding the engraved images they fixed in all the surrounding walls of the Temple and Holy of Holies, including "the face of a man in the direction of the palm tree on one side, and the face of a young lion in the direction of the palm tree on the other side" [Ezek. 41:18–20; 1 Kings 6:29–30], one ought to say that [they were all made in accordance with God's] "written" decree [1 Chron. 28:19]. One might also say that the prohibition, "You shall not make either a sculpture or any image," only pertains to freestanding objects, but it does not pertain to objects attached to walls, since [wall attachments] are mere decorations, [but not formal idols], their otherwise independent status being canceled with respect to the walls. Even though I can imagine [the validity of this argument], I myself would not offer it as a resolution [to the problem of sculptures attached to the wall of the Temple].

Furthermore, in accordance with the discussion contained in the chapter "All Images" [Babylonian Talmud, *Avodah Zarah* 43a–b], it seems to me proven that one is permitted to make all sorts of images representing faces, including even sculptured faces and protruding seals, except for the human face by itself; the combined image of the four faces comprising the Throne of Glory—man, lion, ox, and eagle; the shape of celestial entities located in the highest and lowest regions of heaven; and sacred furnishings, such as "making a house that replicates exactly the shape of the Temple; a porch in the shape of the Temple porch in accordance with their dimensions, length, and breadth; a courtyard in the shape of the Temple courtyard; a table in the shape of the Temple's table; and a candelabrum in the shape of the Temple's candelabrum." All other [sculptured] objects, however, are permitted.

5. Profiat Duran: Visual Techniques for Studying Torah

THE AUTHOR'S INTRODUCTION

... Of course, [true worship] is contingent upon proper intention and conceptual foundations, for these comprise the true worship owed to God, as it is said, "You shall love the Lord your God with all your heart" [Deute. 6:5]. But I also say that the mere acts of being busy with, articulating, and reciting [the sacred books] are an integral part of this worship. [These physical activities] are useful in drawing down divine emanation and providence by means of the

property attached to [these books], for this too belongs to God's will. Just as some medicinal concoctions work when taken as food or drink, whereas others work when applied topically, some by inhaling, and others by looking—as with eyeglasses used by people with poor vision, so too with respect to this sacred book, [the Bible]. The various effects stemming from [the Bible's] property vary. It too works, in some way, when it is merely looked upon, articulated, and recited.

THE SIXTH METHOD

One should always study from the most beautiful and lovely of books, whose script is attractive and whose pages are glorious both in ornamentation and bindings. One's places of study, I mean the *Batte Ha-Midrash*, ought to be beautifully decorated buildings, for by increasing one's love of learning and the pleasure one takes in it, memory is improved. Moreover, the studious beholding of lovely shapes, beautiful designs and pictures, expands the soul, stimulates it, and strengthens its faculties. Physicians concur with this, and Rabbi [Moses Maimonides] declared that [enjoying beautiful things] is permitted as long as "one's intention is to expand the soul in order that it become pure and clear for mastering the sciences. This [accords with] the dictum uttered by [the talmudic sages]: For the scholar, 'a beautiful dwelling, a beautiful wife, and a made-up bed' [Babylonian Talmud, *Berakhot* 57b]. . . . It is therefore permitted to make designs and pictures on houses, utensils, and garments, for the soul grows weary and thought passes away as a result of constantly looking at ugly things. Just as the body grows weary from undertaking heavy labor unless it relaxes and rests, thereby returning to its natural equilibrium, so too must the soul occupy itself with refreshing the senses by looking at beautiful designs and pictures so that its weariness be removed." . . . this matter, too, is appropriate and obligatory, I mean, decorating God's books and attending to their beauty, gorgeousness, and loveliness. For just as God took delight in adorning his Temple with gold, silver, precious stones, and treasure, so too should it be regarding his sacred books, especially this holy Book [the Bible], which is the temple of God, made by his own hands, so that [the books] be made to resemble the most glorious of all natural bodies, namely, the heavenly body in which he added loveliness and beauty. . . .

THE NINTH METHOD

One should study Scripture and Talmud from books that are written in the Assyrian script . . . which our nation calls the "square script." Because of the loveliness and beauty of this script, its impression persists in the "common sense" and imagination. . . . I have learned from my teachers of blessed memory that this splendid script has the property of improving memory, having learned this themselves from the ancients. I used to think that their [claim] was over-

covered that it was true.

THE TENTH METHOD

One ought to study from books whose script inclines toward the thick and heavy rather than the delicate, for thick writing leaves more of an impression on both the "common sense" and imagination than does delicate writing. Furthermore, in old age when sight darkens, one would not be required to shift from one book to another. For this reason, it was customary among all of the ancients to write these books in a thick script.

6. Rabbi Joseph Caro: Sixteenth-Century Laws of Idolatry SECTION 139, PARAGRAPH 1

It is forbidden to derive any benefit whatsoever from an idol, its utensils, ornaments, and offerings, regardless of whether they belong to an idolater or a Jew. Those belonging to an idolater, however, are forbidden immediately; those belonging to a Jew are not forbidden until after they have been used for actual idolatrous worship.

SECTION 141, PARAGRAPH 4

It is forbidden to make images representing the shape of things in the region of God's presence (*Shekhinah*). [These] include the combined image of the four faces [of the lion, man, ox, and eagle]; the shapes of the [angelic] seraphim, ofanim, and ministering angels; as well as the human image by itself. It is forbidden to make even decorative images of all these. And if an idolater made them on behalf of a Jew, it is forbidden to keep them in one's possession. The qualifying term of this restriction is protrusion. Regarding nonprotruding images, like those woven into garments or painted with pigments on walls, it is permitted to make them. Regarding the image of the sun, moon, and stars, it is forbidden to make them, whether they protrude or not. But if they serve instructional, judicial, or forensic purposes, it is permitted [to make images of the sun, moon, and stars], even if they protrude.

PARAGRAPH 5

Regarding a ring on which there is a seal with the image of a person on it, if the image protrudes, it is forbidden to maintain possession of it, but it is permitted to use it for sealing. And if the image is intaglio, it is permitted to

maintain possession of it, but it is forbidden to use it for sealing because the resulting seal becomes a protruding image.

PARAGRAPH 6

Regarding images of cattle, animals, birds, and fish, as well as images of trees, plants, and similar things, it is permitted to make them, even if the image protrudes.

PARAGRAPH 7

One authority states that they specifically forbade images of the human being and the Dragon [only] if those images are complete in representing all of the bodily organs. A [bust], the image of a head, and a torso, [the image of] a body without a head, have nothing forbidden about them, whether they be found or manufactured.

PARAGRAPH 8

One should not build a house that replicates exactly the Temple, imitating the dimensions of its height, length, and width; a porch in the shape of the Temple porch; a courtyard in the shape of the Temple courtyard, a table in the shape of the Temple's table, and a candelabrum in the shape of the Temple's candelabrum. One may, however, make [a candelabrum] with five, six, or eight shafts. One may not make one with seven shafts, even if it is made of different metals, even if it lacks cups, knobs, and floral designs, and even if it is not eighteen hand-breadths high.

שמהם רב המנוח ופריך גמרא והא כדני שמעון סבירא לן .
 ומתי אחרים דרב כו. והא קמן דאורי כהלכתא דק"ל כשמואל
 וכדני שמעון כמקלה ואפי' הכי שמהים רב המנוח . ונדון דין
 שדיק טפי דרבינו מחמיר ואנחנו נקל כנגדו ובמקומו זה ודאי לא
 אמרם אדם מעולם וכ"ש דרש"י והחוספות ז"ל הכי סבירא לכו .
 ויש מן האחרונים שכתבו והגו לפסוק כהרי"ף ז"ל במקום שאין
 סמוך חולקין ונדון דין למה לא נפסוק כדעה החוספות במקום
 כהרי"ף אינו חולק . גם הר"ן ובעל מגיד משנה ז"ל כתבו שכונן
 להחמיר וכן נהגו . ופשטא דסוגיין דפירק המגיש הכי משמע דכל
 אנאי בין מן זין על מנת אין להזכיר אפי' על פה קוים כחיבה
 כגו וכן ראוי לסודות ואין אני חושד למורה הזה שאמר כן ושמה
 בשעה שהחזיק אחרת וכדאי הם בעלי המחלוקה לכמוך עליהם
 בשעה שהחזיק וכ"ש שרבי בעלמו אמר ספק מגורשת וכיון דאיכא
 ספק ומחלוקה ושעה שהחזיק נסמוך על הר"ם ז"ל והרמב"ן ז"ל
 ומקלה פוסקים שהקלו בדבר . ואפשר שזו היחה טוונת החכם
 שמונה ומשום חומרת אשה איש לא סמכתי לעשות מעשה ולסקל .
 וא"ת שראוי להקל משום עינוהא ליחא דאין לנו להקל אלא במה
 שהקלו הם משום עינוהא . ופעמא דמסכתא הוא שאם היה הדבר
 משוד לכל אדם זה יקל משום עינוהא וזה יוסף קולא אחרת משום
 עינוהא ויבואו להחזיר אשה איש . וז"ל הרי"ף ז"ל אמר רבא מחלוקה
 לאחר הסורף דר' סבר גזינן לאחר הסורף אשו לפני הסורף .
 ודינן סבדי לא גזינן אכל לפני הסורף דכדי הכל פסול . ומתני'
 דקסתי כחבו לחוכו ואוקימנא בחוץ אכל על מנת לא פסיל לאחר
 הסורף ודינן הוא וכן הלכה עד כאן לשונו . משמע כהדיא דלפני
 הסורף פסיל על מנת ומדלא מפליג בין כהב לבטל פה משמע דאפי'
 בעל פה פסול מן הספק וכדכתב הרמב"ם ז"ל . וכתיב הר"ן ז"ל
 ועשוי נהגו להזכיר שלא לכתוב שום הנאי בנט ולא להזכירו בשעת
 כחיבה כגו וכשר הדבר לפי שאין הכל בקיאות לחלוץ בין הנאי
 לנחאי בין אחר הסורף ללפני הסורף עד כאן לשונו . לפיכך אינו אמר
 שאין ראוי להקל בדבר וכל שכן דאחרים דמר הוא וכדכתיבנא .
 ומכל מקום אם בא לגרש ע"י שליח הולכה אומר לשליח הולך גע
 זה לאשתי ותמסרנו לה ע"מ קך וכן ואין כאן בית מיחוש . וסגולת"כ:
 אלה קעו (קו) **שאלה** מעשה שהיה בחד מהעבדים שבדק
 בסמות הרבס והארך כך נמצא באחס
 מהם החיבה ריאה דבוקה בסירכא גדולה אל אחת הלעות רובא
 דבוקה אל העלם ומיעוטא דבוקה אל כבשר ונחקבלו ענחי העיר
 ושאלוהו אם חתך שום סירכא בכל כהמנות אשר שחט היום ואמר
 שלא היה שם דבוק עד שילערך לחתוך אותו לפי שמהגס הוא בזמן
 שיבא לידם סירכא בחינה מערפת חותכים אותה להסיר המכשול
 והפקפוק גם נוחגים להכשיר הסירכא כשהיה לעלם ולבשר כדעה
 הרמב"ם ז"ל . ואחר ששאלו אותו אם חתך שום סירכא ודקדקו עליו
 ואמר שלא חתך עלתה הסמכתא וראו בעלמו מכללם להטריף אותה
 שמה בסירכא מהאומה היחה ואם נסמכה לדופן ערפה בכל מקום
 שסמכה וסיו שם קלם משפילים שרע לאסור כל מה ששחט בראשו
 ויש ואחר ששאלו אותו שכתב בעלמו שזר למפרע שחתך סירכא אחת
 וזו היא ורע לחזור ולהכשיר ונפל ביניהם מחלוקה וסביאו את הלעות
 לפי וברר היחה תלושה החיבה הריאה ממנה אכל היא מקום
 הסירכא ניכר והללתי בו וראיתי שמעט מהמעט היה דבוק בכשר
 ורובו כבול היה דבוק בללע . עוד ראיתי שהיה דיבוק בלעות
 הסחמונות לא בלעות העליונות שהם כנגד האונות אלא בראשם
 שהם כנגד כאומה ואמרתי שאחיה הכהמס שפול בה ספקא חסורה
 ושאר מה ששחט כשר . ופעמא דכיון שהגיד והעיד על עלמו שלא
 חתך שום סירכא ואע"ג דמרע נפשיה שילאה ספק ערפה מהחיה
 ידו טוב אינו חוזר ומגיד לומר שחתך ושכה וליכא למימר הכה הפס
 שאחר הוא הפס שהסיר שכרי בלא איסורו סיניו ואסרין אותה
 אן דכא איכא ריעותא קמן . ותו דלא אמרינן הפס שאחר הוא
 הפס שהסיר היכא שמהפך את דבריו שאומר על לאו הין ועל הין
 לאו וקל לסבין . ועוד כיון שנמנו עליה ואסורו נעשית אפומייהו
 החיבה דאיסורא ואין אחרים רשאי להחזיר . ועוד דעיקר הסיחור
 סאי במחלוקה דאיכא כחם גדולים דאמרי דלעלם ולבשר ערפס

אפי' במקום החיובא דאורי דסיניו מקום רביעיתא וסבו דלא לוסף
 עלה . ועוד דקדוב אינו לומר דבכא מודה שרז ז"ל אפי' דלא
 חילק בין רב למעט דכתב ואם היה נקב האונות דיבוק בעלם
 ובכשר מותרת ומדלא חילק משמע דבכל גוונא מותרת מכל מקום
 זיל בחר עממא שכתב נכרך יפס ומונע העלם מלהספק . וכן
 כתב רב נחמן זכרנו לברכס כמעטו של דבר לדעת שרז ז"ל וכיון
 שכן היכא דנכרך מיעוטא דמיעוטא לבשר והשאר לעלם אותו
 המעט אינו אלא ריר בעלמא ואין בו כח למונע העלם מלהספק
 וזה נראה לחוש . ואין ראיה להקל בזיווא בזה שטיקר דיון קולא
 וזו קולא על קולא כ"ש בהיות הכהמות של נכרים . עוד יש מעט
 אחר להטריף את הכהמה הואה שכיון שמקום הדבוק הוא בלעות
 שכנגד האדם מה נפשיך אם היחה הסירכא יולאה מנגדה שרי
 היא מהאדם וערפס בכל גוונא ואם היחה יולאה שלא כנגד
 מהאונה בלכסוון כיון שאינה במקום רביעיתא ממש עמידה להספק
 ועלם זה נכון לכל מבין . ומ"מ אין להעבירו ולא להכריז על שאר
 הכשר שאין הדבר יולא מידי ספק לעולם . ואין לומר דכיו ספק
 הספקא ספק נקובס או אינה נקובס ואם המלא לומר נקובס שמה
 מן האונה ודופן סותמתן . דקים לנו לרבנן דאין סירכא בלא נקב
 ואין כאן אלא ספק אחד אלא שהוא קרוב לודאי מהטעמים שכתבתי .
 ואם תאמר כיון ששחטתה בהמה זו בחזקה היתר עומדת עד שיודע
 לך בהמה ערפס כדאמרינן גבי בא זאב ונעל בני מעיה דלא אמרינן
 במקום נקב נקב וס"י כיון שילאה מתחת יד כבודק בחזקה כשרות
 לא נאסור אותה מן הספק ונאמר כי סירכא זו מהאונה היחה
 וכשרה . י"ל דהסם דהילידא מילתא דקרוב לודאי לפלוה בו ואיה
 ביב חרתי ליעיבותא חדא דאין נקבים מוויין בני מעיה . ותו דעלמא
 זאב וחלינן בזאב שדרבו נקבין . והכא נדון דיון איכא חרתי
 ליעיבותא חדא שסירכות מלויות בריאה וסרי היא סרוכה לפימי .
 ושו שסירכא כנגד האדם וכאן נמצאו וכאן היו וכ"ש עם המס נפשיך
 שכתבתי למעלה . וא"ת שסרי הרא"ש הסיר בריאה שנמצאת סרוכה בין
 שאר הריאות והסיר כל הכבשים כאשר כתב בכלל י' בהשנותיו
 ומעט זה הסיר כיון שילאו כל הכבשים בחזקה כשרות לא מחזקין
 ריעותא מספיקא ואימור ריאה ערפס נחערבה בין שאר הריאות . יש
 אבל הכבשים טולס בחזקה כשרים ולא מפריפים להו מספקא . יש
 לומר דאין נדון דיון דומם להסיר דהסם הספק נילד אחר כך
 ונדון דיון הספק מעיקרא הוה . ותו דהסם הוה ספק מחחיכה
 לחחיכה אבל נדון דיון הספק באותה חחיכה עלתה והמעייין באותה
 השושה יצין שאינה דומה לנדון דיון . עוד יש ספק אחר דדילמא
 כבודק שפיר בדק אבל כבש זה משחיטת הכבדים הוא שנחערב
 עם השאר ואפילו לדברי שבדקים האחרונים שאומרים שחתך סירכא
 אחת דרכס דלקק בחיובא שלא ישאר מן הריאה כלום דבוק בדופן
 דאי לא מה הועילו בתקנתם וכיון דאיכא קלם ספק בעיקר לא
 נודע לך שדאי נשחט כראוי . וא"ת א"כ כל מה שנשחט באיתו
 יום בראשו מקום הוה בספק . הוה ליחא דלא חלינן ספקא אלא
 בזה דאחיליד ביה ריעותא כזו וסלינן קלקלה במקולקל ולרווחא
 דמלחא כחיבין סאי עממא דאפילו יבוא עדים ששמרו יפס ולא זה
 ידם מתוך הנשחטים ולא נחערב שום בהמה יש לאסור מהטעמים
 שכתבתי למעלה . והנראה לע"ד כתבתי . דודן זמרא :
אלף קעו (קו) שאלה מעשה היה בקדישא בראובן שא"ת בית
 הכהנס וליבין אותו וסקן אותו יפס יפה
 ורצה לכתוב על גובס שהיכל שמו וסם אבותיו ולהטעמף ולהסתדה
 בפניה שאולה ולא ז בלבד אלא שגבס לבו עד להשחית ורצה
 להשים למעלה מן שהיכל סימן דגל משפחתו סקקרא רמ"א בלעו
 וסא לוקה אריה וכתיב בראשון . ולא זו בלבד אלא שרצה לעשותו
 גולם ממש בלע ולקח לו אבן שיש וזיה את האומינן לעשות לו פסל
 דמות אריה מוחבב וכתיב מלכות בראשו וייר אותו בחרט וגו' והיה
 מסדר ליחמו בנמרת שהיכל ובנובהו כנגד המשחמוים . גם כתב
 על אבן שיש פלוגי בן פלוגי הגאון . והסקל י"י בשמעם את הדבר
 הרע הזה שהתבלו והשתדלו בכל כחם ולאנס למונע את ראוון מהמעט
 הרע הזה . ובסיוות ראוון זה בעל זרוע קרוב למלכות לא אבה
 שמוע להם עד שהזכרנו לפזר מעות הרבה על זה ומנעו אותו בכה
 הכהנס

תשובה יפה עשו [הספק] י"ז שמתנו ובטלו שמך פנודם זרם מבטב"ג ועליהם הנח ברכת טוב ושכרם כפול מן השמים צום ובנח' ואלו כיונח הסם מסתנח נפלאי עלם. יהא חלקי עמסה ועם החכמים י"ז אשר החזיקו את ידם על ככה. וקדוב אני לומר שרובן חייב בכל הכוונות שעשו הקהל לבטל ענין מכוער כזה. ומפני שלא נשאלתי על זה לא אכתוב בו דבר שלא אהיה נדרש ללא שאלו. ועל הדועים המחזיקים ביד ראונו הרב אפי שאפילו לפי דעה מי שסובר דמותו לעשות שאלו צורות לנוי מכל מקום יש לחוש כמה חששות כאשר אני עתיד לבאר בעזרת מלך חסדיך הדין בעשיית שאלו צורות תלוי במחלוקת. דגרונין האל. חדא שטיקך הדין בעשיית שאלו צורות תלוי במחלוקת. דגרונין שפרק כל הללמים מוקיט רב ששה חומרי המהיחא ותני כל המזלות מותרים חוץ ממזל חמה ולבנה וכל הפרלופין מותרין חוץ מפרלופ אדם וכל הצורות מותרות חוץ מזורת דרקון. והקשינן עלה בגמרא אמר מר וכולי והקשינן קשיין רישא וסיפא במזל ואמלעיחא בעושה. אמר אביי אין רישא וסיפא במזל ואמלעיחא בעושה. רבא אמר כולם במזל ואמלעיחא רבי יהודה סיה דתניח רבי יהודה מוכיף אף דמות מניקה ובר אפס עד כאן בגמרא. גמלא לפי תירושו של אביי בריתא אמלעיחא דכל הפרלופין מותרין חוץ מפרלופ אדם איירי בעושה ואם כן מותר לעשות כל הפרלופין חוץ מפרלופ אדם וכן כל הצורות חוץ מזורת דרקון. ובזורת דרקון איכא פלוגתא איכא מאן דאמר דכיון דאיירי סיפא במזל דוקא במזל אסור אבל לעשות צורת דרקון מותר. ואיכא מאן דאמר דלעשותו נמי אסור דחוץ מזורת דרקון דקתני אפילו במזל. וכל שכן בעושה. ומכל מקום מהירדו של אביי למדנו דלורת אריה לבד וכן כל שאר הצורות מותר לעשותם חוץ מפרלופ אדם. וכן כחבס הרמב"ם ז"ל פרק שלישי מהלכות ע"ז וזה לשונו לורת הכסות ושאר נפש חיה חוץ מן האדם וכולי מותר לצור אותם אפילו היתה כוונתם בולטת עד כאן. וכן נראה סברת הרי"ף זכרנו לברכה שכתב בסריחא כזרתה משמע דכל נווה מותר בין מולא בין עושה בין שוקע בין בולט. וכן הוה סברת הרשב"א ז"ל ורוב פוסקים נמשכו אחריהם. אבל ראיתי להרמב"ן ז"ל שכתב שכל הצורות הבולטות אסור לעשותם מפני שהם ח"ל והם דתניה טבעה שחוטמת בולט וכולי לאו דדמות שחסי מיום אלא בשאר כל הצורות הוה דכיון דבולטות מינה ואעפ"י לתיחש לחשדא שמת אורח נעבדת וכן הוא אסור לעשות כל צורה שאחרים עשו לו אסור לעבדה הוא עושה. והא דשרינן לעיל בעושה בולטת שמת יאמרו לעובדה הוא עושה. והא דשרינן לעיל בעושה צורות ופרלופות כולן בשוקעין איירי אבל בבולט חיישין לחשדא אפי"כ עושה אותם לרבים שלא במקום חשדא. ומיכו מסתברא לי שלא אמרו אלא בטבעה וכיונא בה שהן מכובדים אבל על המבזים מותר לצור שאר צורות בין בולט בין שוקע עכ"ל. וה"ל אף הדין סרב זכרנו לברכה לעשות צורת אריה כאשר העיד עליו הרשב"א זכרנו לברכה בחבוס. לא קשיא דאיכא למימר לרפואה לשון תשובתו נראה שאפי' הרשב"א לא החיר אלא לרפואה כדמשמע לשון תשובתו ואעפ"י שהרב זכרנו לברכה סובר דלהלכס מותר דילמא למטעם לא החיר אלא לרפואה ובני דורו חלוקים עליו אפי' לרפואה. וגם הוא זכרנו לברכה לא החליט הדבר לסיחור ושיון בשב"ז. וכן חיי"ג. אי נמי יש לחקך שסורס שעשה הרמב"ן זכרנו לברכה לא היתה בולטת אלא שוקעת. אי נמי שלא היה אלא צורת חיי הגוף סדרך שמליידיים בטבעות או על הלה אבל גוף שלם כדון דידן לא החיר אלא אדרבא אסור כהדיא. וה"ל נמי דנפקא מינה דלראונו שלא יעשה צורה זו בביתו דלעם הרמב"ן זכרנו לברכה ממש חשדא אבל בבית הכנסת דאיכא רבים ליכא לתיחש לחשדא כהדיא אנדריטי דהוי בני כנישתא דשף ויחיב בנהדעא ורב ושמואל הו עיילי ומללי ביה. י"ל דאע"ג דליכא חשדא מיחוסו בני כנישתא צורה זו בבית הכנסת והדיא אנדריטי באונס חשדא ליכא דרבים הו. ואי ומשום הכי הו מללי ביה דהי משום חשדא ליכא באונס הוה שם. משום מכוער הדבר מאד הם לא הניחו שם אלא באונס הוה שם. וכן ראיתי לראשון מן הגדולים לחשוב שהוא הריטב"א זכרנו לברכה שכתב אחר שביא דברי הרב רבינו משה בר נחמן זכרנו לברכה

ח"ל ונראין דבריו שסרי צורה אדם אינה נעבדת בודאי כדאמרין לעיל אי במזל פרלופ אדם מי אסור וסתנן ועו' ואפי' הכי אמרין כהדיא אנדריטי דאוקימו בני כנישתא דנהדעא דהי לאו דחיישין לחשדא כוה אסור ללאויה סתם וכאז הדין לשאר צורות אפי' שאינן נעבדות בודאי ואין נראה לרחוק משום דמכוער הדבר מאד להכניס כוס צורה בבית הכנסת דכיון דהוי במקום חפלה חיישין לחשדא טפי דאדרבא מאחר שהרגלו להספיל שם להשי"ת קודם לכן ועכשיו הכניסו שם זה האנדרטי באונס לא היה לנו לחוש לחשדא ואעפ"כ אלמלא שהרבים מהפלים שם לא היה מותר להספיל שם עד כאן הדין לך כהדיא שחפני שהביסו צו האנדרטי באונס לא היה מכוער הדבר. אבל להניחו שם מדעת ובראון אין לך דבר מכוער מזה. וכן נראה מדברי רבינו ירוחם ז"ל שכתב וזה לשונו. ונשר ושור ואריה כחבו הפוסקים שכל אחד לבדו מותר לעשותו ולהספיתו ואין אסור אלא דמות ארבע חיות יחד. ועוד כחבו הפוסקים ז"ל אפי"כ דברבים ליכא חשדא מכוער הוא להס עד כאן :

דרי לך כהדיא שאפילו לבעלי השטם האחרת מטוער הדבר לרבים לעשות להם צורה כזאת וסברא זו של הרב רבינו משה בר נחמן ז"ל הוא הלשון הראשון שכתב הר"ן ז"ל צפי מהלכות וסבירי צורה וזה לשונו. ושאר כל הצורות כולן בולטות אסור לקיימן ואסור לעשותן. שוקעות מותרות לעשותן עד כאן. וכן כהבס הר"ר דוד סהסן ז"ל בחדושי ז"ל אלא שיש הפרש ביניהם כי לרעתם לא אמרוהו אלא בצורות הנעבדות בבית אכל מן הספק לא חיישין לחשדא כאשר כתב הר"ן בהדיא. ואלו לרעת הרמב"ן אפילו מן הספק חיישין לחשדא ואפילו לרעת הר"ן ז"ל ולרעת הר"ר דוד סהסן ז"ל אינו אומר כי צורה כזו באצרות הסם הדין שפיק נעבדת ואסור לעשותה ולהשקותה בשום מקום משום חשדא ולרבים מכוער הדבר וכדכתיבנא הסם קמן דלפילו למאן דפסיק כתיירויה דאביי איכא פלוגתא בעיקר דינא. (וא"ת היכי פסקו כתיירויהם דאביי במקום רבא. דהא אמרין בבבליה גמרא כל היכי דלפיליגני אביי ורבא הלכתא כרבא בר מייע"ל ק"ס. הו לא קשיא דלא אמרין האי כלל אלא היכא דלפיליגני במיתריה דנפשייהו. אבל היכא דלפיליגני בפירושה דמיתריה כי הוה לית לן הוי כלל) ומכל מקום איכא מאן דפסיק כרבא דאמר כולה במזל ואמלעיחא רבי יהודה הוה במוסיף וכו' הילכך לפי האי תירוול הא דתניא כל הפרלופות מותרין חוץ מפרלופ אדם בעולא דוקא מיתניא אבל בעושה הכל אסור אפי' שאר צורות ופרלופות. והכי איתא במרדכי פרק כל הללמים בשם רבינו אליקים ז"ל וזה לשונו. ועוד יש לומר דדוקא אביי הוא דמוקי לה הכי בעושה. אבל אפי' קיימא לן כרבא דאמר כולה במזל ומלעיחא רבי יהודה הוה אפי' לעשות פרלופ בהמה מותרין ובעושה אסורין. ובמיתלתא אסור אפי' לעשות פרלופ סאלו ואפור וחנבים ודגים. שנאמר כל אשר בארץ. ועל פי הראיות סאלו צום להסיר צורות אריות ונחשים ממוינים שונים שאיירו בבית הכנסת בקולווייחא עד כאן. ודינו של הרב זכרנו לברכה אמת הוא. אבל ראיתו ממיתלתא אינו מכיר דמיתלתא דורש הכתוב והכי איתא סתם לא תעשה לך פסל לא יעשה לו גלופא אבל יעשה לו אטומא חלמוד לומר וכל המוטה וגו'. יכול לא יעשה לו דמות כל סמל אבל יעשה לו דמות בהמה חיה ושוף. חלמוד לומר תכנית כל בהמה. יכול לא יעשה לו דמות כל אלה אבל יעשה דמות דגים וחגבים שקלים ורמשים. חלמוד לומר תכנית כל דומם באלדמה וגו'. ומה נפשך אי קרא מיירי לשם ע"ז אם כן ליכא ראייה. ואי מיירי בעושה לשם נוי מאי מיתניא לפרושי כל הני משמע דקרא אפי' בעושה לשם דמדתיה מיתלתא לפרושי כל הני משמע דקרא אפי' בעושה לשם נוי אשר דאי לשם ע"ז מתי איתיה הני אפי' שלול קטן נמי. ועדין ראיתו לריכה עיון. וזה שפירן רבוב כהנפס באשרי בארובס וזה לשון מעשה הים בקולוויחא שלרו בחלונות בית כהנפס צורות אריות ונחשים. שאלו לרבינו אליקים זכרנו לברכה והסיב שאסור לעשות שום צורה שלא להסתמך וגם כיון דנעתינן שלא יהא דבר חוץ בינו ובין הקיר והרורה להעשיר ולישן נראה כמשחזח לאותן הצורות. ונשפסיה אלא מארי זכרנו לברכה וקיו מליירין בבית הכנסת

כנסת ארצות ארצות וטענות ודן לאיסור. והשתחא איסתבר לן
 דטובא אסורי במשיים בגון ספרותין דהיינו ארס ובסמות והיות
 ארצות בגון עופות ודגים ונחשים וחולעים לנמים כגון סכנית כל
 דבר ודבר סעשוי במדות טיבס העושה ארסם עובר בלאו ואם עשו
 לו אחרים פוחד מן החורס ואסור מדרבנן עד שיפחית את ארצו
 מאור ארוע עד כאן. כרי ארס רואה בפיריך כי לדעת כל סני
רבוואח דפחראי מינכו העושה לורכ כזו נודחי עובר בלא העשה.
 ואם אחרים עשו לו לורס מותר מן החורס ואסור מדרבנן. ולדעת
 סני רבינו משק ב"י זכרונו לברכה וחלמיו ז"ל איכא איסורא משום
 חטא ואם הוא במקום רבים דליכא השדא מכל מקום מטעם
 סני מאד. ואם כן סם עשו מעשה להחמיר ואלו הדיוטות נעשה
מעשה להקל בדבר קיים בו שמן פ"ו אין זה כי אם רוע הלכ.
 וזו ים להכיח דאפי' לדעת הרי"ף זכרונו לברכה לורס אריה או
 שור או נמר כיון דאיסתכו במדור העליון אפילו כל אחד לבדו
 אסור לשחורו דכיון שהשמיט סני ז"ל כולה שקלא ועריא דפיק כל
 סלמים וכחז סחירין סאחרון להחלמד שאני משמע דכולא מנחא
 דסני הליא אם עושה אותן להחלמד מותר ואם לאו אסור. וכדרינן
 מני מכל סני חירוני דאביי דאמר לא אסרה תורס אלא שמיים
 שאסור לשחורו כמותן ולא אסרה תורה אלא דמות ארבע חיות
 סני סני דהיינו אריה שור נמר וארס ולא אסרה תורה אלא
 שבמדור העליון. וכן כסב ה"ר [משק בר'] נחמן ז"ל כי לדעת
 הרי"ף ז"ל סדרינן מבוה סונין אלא שלא הכיז בהדיא דסני נמי
 מקר מימרא דרבא דלא אסרה תורה אלא דמות ארבע חיות סני
 סני ואסור במפני בזס בגנא סנרס סני זכרונו לברכה לא הכיז
 בהדיא. אבל קושטא דמלחא היא לדעת הרב רבינו יצחק אלפסי
 זכרונו לברכה סדרינן מכלכו חירוני דאביי שלא כדברי רבינו יצחק
 ז"ל דכחז דטובא חירוני דאביי כלכחא וניהו מדלא קאמר גמרא
 אלא זקן כחז סני רבינו יוסים ז"ל דטעם זו נכונה היא אלא דכוס
 ליה לגמרא למימר אלא. ולדידי הו"ל דכחזיריה דאביי לא
 מני גמרא למימר אלא כיון דסני מיניכיו לא קאי לפי המסקנא.
 ובמסקנא דקאמר להחלמד שאני נמי לא מני למימר אלא כיון דמערבי
 וסני שלש סני חירוים כחדא מהתא וכס כיון דשכיח גבי רבים גבי
 תיחא ליקא השדא ודפדקיס כוס ולסתלמד שאני. וכיון דלהבך
 חירוני קמאי לא שייך למימר אלא דהא לא סני ביה. גבי חירוני
 דלסתלמד שאני נמי אפי' דסני ביה משכיחי קמייחא לא אמר אלא
 זקן וסכח. אם כן נמצא לפי שטח זו דהדינן נמי ממאי דקאמר
 אביי לא אסרה תורה אלא דמות ארבע חיות סני סני ואסרינן
 אפילו כל אחד לבדה משום דאיסתכו מותרין חוץ מפטרוף ארס לפי
 סני מתפרשא בריותא דכל ספרותין מותרין חוץ מפטרוף ארס לפי
 שטח זו אי כפשתא קביא. וכי סימא דס"ק כל ספרותות שאינן
 במדור העליון מותרין אפי' חוץ מפטרוף ארס דקמני וסני ארס
 בכלל פטרוף ארבע חיות איסת. וי"ל דתנא דברייתא כולל אמרס
 לכל ספרותים אבל אק לא כביחא לן כותיס ואין למדין מן הכללות
 אפילו במקום שנאמר דכס חוץ ומוקמינן לה בדמסתבר עפי הבך
 דאיסתכו במדור העליון דהיינו אריה שור נמר וארס אפילו כל א'
 לבדו אסור ובאר כל ספרותות מותרין. אי נמי הכי קאמר כל
 ספרותים מותרין חוץ מפטרוף ארס וחזיריו דאיסתכו במרכבס
 סעלונס. וזה דנקט ארס לאשמועינן דאפילו במולא אסור ובדלוי
 דאם כן היתה כוונת הרי"ף זכרונו לברכה לא סוה לסמוס סנייחא
 טוהי סני. לפיכך נראה דהרי"ף ז"ל מוקי לה במולא כרבא ואחיא
 בפשתא. אבל בעושה אסור וסני מילי האורות סניו במרכבס אפי'
 כל אחד לבדו דליח לן חירוני הרבא אבל שאר כל האורות מותרות
 וארס ארס אפילו במולא אסור. נחלאו שלש סלוקים בדבר ארס
 ארס בגל גוונא אסור שאר כל האורות בכל גוונא מותר ארס אריה
 שור וסני במולא מותר ובעושה אסור. כרי לך לפי שטח זו שהיא
 סניוה לדעת סני ז"ל דארס אריה לדעת הרי"ף ז"ל אסור
 לעשותה. ואפילו אם תרפס גומר דעת הרי"ף דעת סניוה
 דהפסיך גל האורות ואפילו ארס אריה לא תיקשו לן טוהי סני למי
 שמיט סני מימריה דאביי דכיון דכחז חירוני כחדא דלסתלמד
 שאני וסני סני כחז חירוני כחז כלל ופי' לאשמועינן דלא אסרה

סני אלא דמות ארבע חיות סני סני כיון דחיי חוץ מפטרוף ארס
 ידעינן דלא אסרה תורה אלא דמות ארבע פנים סני סני. דאי
 כל אחד לבדו כרי ארס בכלל דמות ארבע פנים ואדרבא בעלי סחודים
 סקשו סרתי למי לי וחירונו לעטר עליו בשמי לאוין. אי נמי אם מלא
 פטרוף ארס שאסור לשעלים עליו דמות ארבע חיות. מכל פדקס אפי'
 לפי שטח זו למדנו דחמירי האורות שסם במרכבס יותר משאר אורות
 דהא אינעריכא ליה לאביי לחדוטי לא אסרה תורה אלא דמות ד' חיות
 סני סני. וזהו איכא לארבותי דאפי' המתחיים שאר האורות ואריה בכלל
 כ"ד מודו דאסור לעשומו. בנים או כשדה דליכא משום לא תלכו
 בחקות סניים. לפי שחק הוא לעובדי כוכבי' ומלוח בכל מקומות מושבות
 ודירסם סנייירים אותו סוכב שטובדים בבית חפלתס ובבית
 וערס ועל פתחיהם ועל ססם שלסם. כללג דמלחא אין בית ולא
 כלי מטובד אשר אין סס מה ואומרים שזס הוא הגדול שבטלס ועל
 כן מליירין אותו פס כחד ברשא אותו סוכב או דבר אחר ואפי'
 דבגדון דידן אין הארס דומה לארס שסם טובדים שפעמים עושים
 אותה בעלת כנפים כשנר לשוף מ"מ נס סס לפעמים מליירין אותו
 בלא כנפים ובלא דבר אחר. וכמדומה לי שמתעי מפי אחד מאלו
 שטובדים סוכבים או דמות כל ואמר לי כי בזמן שעולים לבית חפלתס
 או ביום אידס מליירין אותו בכנפים כשנר ישוף בשמים ואפי'
 שאקר נחלו אבותס מ"מ למדנו מסס כי בתיני יורים מליירין
 אותו. אם כן כל ישראל סמלייר ארס כזו על פתח ביתו או על
 הארמש שלו או בכל מקום שיחיס בממשלס הסיא עובר משום
 ובחקותיהם לא תלכו שהוא מרשע בעלמו שהוא חתם ממשלת סני
 שלסם ומה' יסור לבו ואינו בכלל יעקב ככל נחלנו. וכי סימא
 דלא שייך בפי סני לא תלכו בחקות סניים ליתא דהא כחז סניוה
 ז"ל פרק י"א מסלחא עכו"ס וסס לשומ ולא יכנה מקומות כבנין
 סיכלתו של ע"ז כדי שיכנסו בו רבים כזו שסם עושים וכל
 השעושה אחד מאלו וכיוכל בו לוקה. וכחז עליו סראב"ד ז"ל איני
 יודע מכו זה אם יאמר שלא יעשה בו אורות כמו שסם עושים
 או שלא יעשה חממים לקבץ בו אם הרבים כדרך שסם עושים ע"כ.
 כדי לך בהדיא כי עשיית האורות כמו שסם עושים הוי בכלל הלאו.
 ולדעתי סני הוא כיון שארס זו חוק הוא לסס. והשתחא ומה אי
 אשקפתא דמסאנא אמרינן יסור ואל יעבור כל שכן בארס כזו.
 ואפי' דמוקמינן להסיא כשעת הגורס מכל מקום אין נעשה
 חתמו מדעתנו ולווננו בלי אינס וטופס דבר מכושר כזו אשר לא
 שמתנו ולא ראינו מימינו כמורו. ואי לאו דמסתפינא הו"ל איניא
 דמות עניות זרקס בראובין. ורואה שישתחוו לבבואה שלו. וזו
 איכא לאיכותי מחשבת סניוה כחז"ל כחובה סימן ס' על ענין המחללת
 סנקרלה סניוה אר' כלשון ערב וארס לחלוחס בבית סניסס וזהו
 להוליה משס ולא לישב עליה. והשתחא ומה אם סניוה ארס שספני
 סססגו בני הסימטאלים לסגוד עליה שעל כן נקראת סנאד'
 וסימטאלים אינס עובדים ע"ז כאשר פסח סניוה ארס סניוה ארס
 ואפילו כרי ארס להיחוס בביסב"ז כל כן אורה כזאת ובארצות
 עובדיה. וסס לשונו בסוף השונו כיון שכן נראה שאסור לחלוחס
 בבית סניסס וכל שכן בלוי ססוכל וריך להוליה משס כדי שלא
 ישאר לה שום זכר בביסב"ז כי מה לנו להיחוס בביסב"ז דבר כזו
 שהוא עובן ומזוין לחפלתס ואין ראי' לשום ישראל לערער על זה
 כדי להיחוס כזו מחללת כזו בבית סניסס וכל העובר על זה הוא
 טועה מדרך יסר' לדרך רעס ורלוי ליסורו עד כאן. וגם על
 סאורס סמסתי אין לא זכר השונו זו שהיא שונוה נלחה לנדון
 דידן כי מי הוא אשר חנוו ס' דעס והסכל שלא יודה שיש כללס
 אריה בולט מוחבב וכחז בראשו בארצותס יותר שמן ע"ז ממש
 שבמחללת סבגדין עליה הסימטאלים שאין בה אלא אורה משקל
 שחור וגם בטויעולס נסנו איסור כזו סמחללת. וגם אנו בענינוסנו
 נכנוו במלרים כשאנו מחפלים בבית מן הנחסס בבית מילה אי'
 בבית סכלים וסורשים מאלו סניוה ארס בבית אנו מלווים לסכיס
 בשעת חפלתס. גם מאותס סשוכס של סניוה ארס זכרונו לברכה
 למדנו כי ראובן זה ראי' ליסרו אם לא יאנח שמוע דכחיב ואם
 לא ישמעו בשנת יעצרו. וזהו איכא ראי' מסא דסניח במסכת סכס
 פרק סוואל כחז סמסלך חתם סניוה וסחך סדוקולוח אסור
 נקרומו

לקרותו בשבת ודיוקנה עומה אף בחול אסור להסתכל בו דכתיב
 אל תפנו אל האלילים. וכחז עלה רש"י ובר"ן זכרונם לברכה כגון
 בני אדם שאין כותל חייה משונות או דיוקנאות של בני אדם
 כמו משפח דוד המלך עליו השלום וגלית הפשטי. הרי לך
 גהריא דשאר אורות של חיות אסור להסתכל בסך אף בחול מפני
 שמזכיר אל מדעתו. וכל שכן גולם ארזי מוחזק וכחז מלכות
 בראשו בבית הכנסת שכל יסוד מסתכלין בו ורואין זה העוף
 ומחטתו. ואצ"פ שחבנו הכוספות דלירי שפלאו לשם ע"ז
 ועדיין לא עבדום הרי רש"י ובר"ן ז"ל חלקים וכל פוסקי הטלכות
 כהנה ססס משמע דכל גוונא איירי וכן הדן דכיון דטעמא הוי
 משום שלא יפנו אל מדעתם מה לי אורה ע"ז מה לי אהרת.
 ומחוי טעמא נמי לא מפליגין בין דיוקנאות לשאר אורות חיות
 משונות. וכן דקתי ודיוקן עומה כ"ס לאורות חיות משונות ואסיפא
 קאי. גם הרמב"ם שהבין משום שפ"ז לא אינה מכתח דכהני ז"ל
 דכא נק של קדושים לא הוו מסתכלי בצורתא דזוזא מכלל דהחריני
 כוון מסתכלי ע"כ. ואיכא לדחויי דילמא אחריני נמי לא הוו מסתכלי
 בשאר אורות משום אל תפנו אל האלילים אבל צורתא דזוזא כיון
 דרגיני בה ודכו בה אצ"ג דכוון מסתכלי בה לא הוו מפני דעשייתו
 מאתו יתברך. וכן של קדושים אפילו בצורתא דזוזא לא הוו
 מסתכלי. הילכך אורה משונה כארזי מוחזק וכחז מלכות בראשו
 מוחזק למעלה מן ההיכל סל מסתכלים בו ומפנים אל מדעתם.
 וזה דבר ברור לכל בעלי הישר הכוודים על האמת. וכן איכא
 עשימא אחרינא שכרי האריה הוא מלך על כל בני שחק ומושל על
 כל החיות ועל כל הבהמות והוא הגבור על כולם ועל ק ממשל בו
 יתברך דכתיב אריה שאג מי לא יירא. וכבר ידעת שכל הדברים
 יש להם ער ומשל ודוגמאם למעלה ואם כן ראונו זה שפסא אורה
 אריה וכן כחז מלכות בראשו כאלו מחזיר וממליך את דוגמא
 על כל העולם וממלא שהוא עתה כח וממשלה לכל אחר וזה הוא
 סוד ע"ז לודעים רחמנא לילין ונוסף על זה שנוסן איתו למעלה
 מספר ההורה הנחון בסיכל. והרוב בעיני שהוא קולן בניעוים. ואל
 יבי טעם זה קל בעיניך שכרי הוא וכן כפי הנגלה וסכסך וכפחות
 מזה טעו הראשונים. וכן הדיון והוא הטעם את מצוין ראונו
 להגביה דגלו ונסו שנתרא כאלו מגביה איתו למעלה מספר אורה
 וכאלו רואה שישתחוו לדגלו וכבו שיש בזה שמן ע"ז. ואצ"פ
 שיאמר ראונו כי מעולם לא נחטונו לדבר מזה גם אנו נודה לו.
 אבל מ"מ אין ראו לעשות דבר שאינו כגון מלך עומה אצ"פ שלא
 תהיה סבוונה רעה כי האדם יראה לעינים ואינו יודע מה שנלכ
 וזה מבורר מעלמא אין צורך באורך. הו איכא טעמא אחרינא כיון
 דאיכא כמה וכמה עכו"ם שכווננו בעבודת אורתא וזלמס. א"כ גם
 לאורה שהם מכבדים אותה יותר משאר הכורות שלהם בצורות היושבים
 שם ודאי עובדים אותה שכרי אין מבחינין בין אורה זו לאורה זו
 אלא השקמים שבהם וכמה פעמים ראיתי אותם נשבעים בטוב
 שלמס. וכיון שכן ראוי להחמיר בצורה זו בצורתא כלאורה דרקון
 בשאר ארעות. ואצ"פ את סמאל לומר דסיקא הכחוב ולא ידבק בידך
 כיון שהוא ספק ע"ז שכן מנינו שסחמיר הכחוב הוא ראוי להחמיר
 מאומה מן האדם וגו'. הו איכא טעמא אחרינא שע"י שמסתכלים
 בצורה זו אין מכוונים להם לאביהם שבשמים וכן כתיב במדרשי בשם
 סר"ב ו"ל נשאלתי על אוחס שמאירים במחצרים אורה חיות ועופות
 אם יפה הם עושים או לא. וכשנתי שלא יפה הם עושים שמחור
 שסם מסתכלים בצורות סללו אין מכוונים להם לאביהם שבשמים
 מיהו אין כאן איסורא משום לא תעשה לך פסל דהא מסקינן בפי
 כל הכלמים שארי ר"ג דאחרים עבו לו ואפילו השד ליכא בצורות
 שסם ממייני לבינוים בעלמא ואין בהם ממשות כלל דלא חייתי
 להשדא אלא בחוסם בולט ופי למדנו מדבריו שכלל האורות כולם
 איכא לחיטת להשדא אס סם בולעות ולא חילק בין אס סן ועבודת
 או בלתי ועבודת. וכן נראה שהיא סבת רבינו אליקים ז"ל והסג"ה
 שכחבו לעיל. ועטמא דמלחא נ"ל כיון דעכו"ם כל מאי דמשכת
 מן האורות פלה אס כן איכא לחיטת להשדא. ומיהו חומרא גדולה
 היא בעיני שיהא אסור לעשות שום אורה בולטת אלא מינקט מלחא
 מיטעמא עדיף והוא דעת סרמב"ן ותלמידיו ז"ל שאם אורה ידפי

בזוהי שאינה נעבדת לא חייתין בה להשדא. ואם סוף ספק
 חזקין לחומרא. א"כ כאשר פירשתי חזי בדעת סר"א"ף דלרת
 אריה ושד ושד דאיחבאו במדור העליון אצ"ג דידעינן בזוהי שאין
 נעבדות איכא לחיטת להשדא אבל שאר האורות לא. וכן נראה לי
 דעת רבינו ירוחם ז"ל שכחבו למעלה. והיינו דנקט סוי חלמ
 ובנדון דידן נפקא מינה לראובן בעלמו בנימו שהוא אסור לעשותו
 ולהסכסכו משום השדא ובבית הכנסת דאיכא רבים דליכא להשדא
 מכושר הדבר לכולי עלמא. עוד יש בעיני המכושר סוס חלול כסם
 גדול לאין קן מכמה לרדי ולרדי לרדין. ומפני שראיתי לסר"ד
 אריה קפשאלי נר"ו שהאריך בטעם זה בקוודריכו קרתי בו ותראנו
 משם. עוד יש ראיס ממש שאמרו ז"ל אסור לאדם שיתפלל אחורי
 רבו ושעתי בטעמו של דבר שלא יאמרו משתחוה הוא לרבו.
 וכעודמה לי שהוא מן הירושלמי אלא שלא נשתי לבקש. ומס
 העטם בעלמו חנו אסורים להסתכל כנגד המראה שלא יאמרו
 משתחוה הוא לבבואה שלי. ואם הם ז"ל חשבו להשדא רחוקה
 כזו חנו לא נחוש שלא יאמרו משתחוים סם לאורה אריה שהוא
 מכלל נוסחי המרכבה. ובכמה מקומות חששו רבותינו ז"ל למראית
 העין. עוד יש טעם אחר כללי דחק אל יסנה אדם מפני המחלוקת
 וכל דבר שיש בו קנאה ושנאה ודאי באים לירי מחלוקת. ועוד
 כי למחר יכא אחר לחדש דבר בבית הכנסת ויאמר גם אני אשים
 החרמם שלי בבית הכנסת ונמלא הבית מלא זכתי ריב ומזה הטעם
 חזי אומר שאין לראובן לחדש שום דבר בבית הכנסת אשר לא פשו
 הראשונים ולא לשים בבית הכנסת שום דבר אפילו שאין בו אורה
 כלל חוץ מהסבוג מפני המחלוקת. וכבר ידעת שגם המחלוקת כי
 מנפש ועד בשר יכלה וראוי להמרחק ממנו כהמרחק מן האפסס.
 ומזה הטעם בעלמו אין ראוי לשום יחיד שיעשה דבר בבית הכנסת
 שנתרא כמחזיק בו. דאצ"ג דאין מחזיקין בשל רבים מכל מקום יש
 מחלוקת. ודרך כלל כל דבר שימשך ממנו מחלוקת ראוי לנונש.
 ועל ענין שמו ושם אבותיו לא חדרב בזה סן אהלל כבוד הסמים
 שכבר מרו אבל בדרך כלל אומר לך שאין דרכו לקרוא גאון אלא
 לאורתם שהיו אחר רבנן סבוראי קודם הדין"ף ז"ל. ושעתי חומרים
 שחנאי הגאון הים שיהיה יודע שיחא סדרי על פה גמרא ומשניות.
 אבל מה נעשה לדורות אחרונים שכבר נבגו. כללוא דמלחא שהעטס
 והמגוים הים אסור מכמה טעמים חרה שטיק דיון פלוגתא.
 ותו דים לחוש לאחרונים שפשו מעשה. ותו דמקלס הראשונים לא
 התיירו אלא לרפואה. ותו דמינקט לחומרא באיסורי תורה עדיף
 טפי. ותו כיון שיש בזה שמן ע"ז ראוי להחמיר. ותו דקרוב
 לודאי שעובדים לאורה זו. ותו דאפילו אם הוא ספק יש להחמיר
 משום חומרת ע"ז ותו כיון דלורה זו מכלל נוסחי המרכבה ראוי
 להחמיר בה. ותו דבבית הכנסת מכושר הדבר. ותו דאית בה
 משום ובחוקיהם לא חלבו. ותו דאסור להסתכל בדיוקנאות. ותו
 דאיכא חלול השם. ותו דאין ראוי שיהיה בבית הכנסת שום רמו
 להם. ותו דעל ידי שמסתכלין בצורה אין מכוונים להם. ותו
 דמגביה את כח האריה למעלה מספר אורה בסיכל. ותו דנראים
 כמשתחוים לאורה. ותו שיש בדבר מחלוקת. הרי לך כמה טעמים
 שכל אחד לבדו מהפיק לכל חרד אל דבר ה' כל שכן בהלכות
 טלס. ואם יסכימו חברי אמינא בשמחא דשמחיה ברק למדח ליסוי
 כל מי שניח אורה זו או כיואל בה בבית הכנסת. ושאר ישראל
 הכשרים פטורים ועליהם תבא ברכת טוב :

אלף קעט (קז) שארה מששה הים בלחז מבני גדולים שמת
 ביום טוב ראשון של פסח שאל פסח שחל בחמישי
 בשבת והמתיו עד הלילה שהיה יום טוב שני ונתפסק בו ישראל
 והוליתו לבית הקברות וזה אביו את משרתיו שלא יקברו אלא
 עד דמומי חמה הכנסת שבת כדי להלילו מדין חבוט הקבר ודין
 שראו החכמים שלא ראו לקברו חזרו להם להילוי המת מוטל עד
 שילך למחר אביו ביום טוב שני וקברו סמוך גמם לשקיעת החמה
 וחזרו לעיר בליל שבת. ועתה לריך להלילו מדין חבוט הקבר כמה
 נקרא זה לכבודו. עוד אם כושיל להלילו מדין חבוט הקבר כמה
 שהיחובו עד סמוך לשקיעת החמה. עוד אם הים מותר ללכת
 ביום טוב שני חוץ לחום האיל ולא היו מלוגין את המת לפי שיש
 יוחר

סימן כ"ג

ב"ה י' כסלו תש"ח

למע"כ ידידי הרב הגאון ר"י מובשוביץ שליט"א
ואתו עמו הנכבדים והיקרים
"ועד בנין בית הכנסת הגדול" הי"ו
הרצליה

שלום וברכה.

רק שלשום מסר לי הרב וובר שליט"א את תכן שאלתכם בצירוף דמות אריה והתכנית של ארון הקודש.

(א) לוא לעצתי תשמעו, לא תעשו שום תמונה של שום בעל חי בכית הכנסת, ומכש"כ על גבי ארון הקודש. כוונתכם רצויה לפאר את היכל הקודש, אבל גם מהצד הקישוטי וגם מהצד האמנותי יהא לזה ערך קטן מאד, ומאיך גיטא עצם הדבר אינו מותר לכל הדעות, ויש מרכותינו גדולי הלכה ומקובלים זי"ע המתנגדים לזה ולכיוצא בו בכל תוקף, (עיין ברכי יוסף יו"ד סי' קמ"א סק"ג) ואחינו הספרדים הי"ו מחמירים מאד. ויש להתנגדותם טעם נוסף, בהתחשב עם השכנים שלנו בני דת ישמעאל, שאצלם הוא איסור חמור גובל עם עבודת אלילים, והם יודעים שהם קבלו מאתנו את האמונה באחדות ואת האיסור של צורות בכלל, ובכית התפלה בפרט. וזה כמעט חלול השם כשנכנסים לבית מקדש מעט משלנו ונתקלים בצורות בע"ח. אם רוצים בקישוטים אמנותיים אפשר למצוא הרבה אפשרויות, בעולם הצומח, ובשטח של כלי המקדש [מחוץ לכרובים] מנורה, כלי שיר, ואפשר ג"כ לחשוב על הציורים שעל המטבעות העבריות מימי הבית השני.

(ב) אולם אם אתם עומדים על צד הדין, הנה, מכיון שרוב רבוחינו הראשונים ז"ל [עיין מרדכי, ע"ז פרק כל הצלמים] ובראשם רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל [בה' עכו"ם פ"ג ה"א], מתירים אפילו בצורת אריה, אעפ"י שזה אחד מארבעה הפנים שבמרכבה, ומה גם דברבים ליכא משום חשדא (ע"ז מג"ב), ומה גם כחלק זה של העולם שאין בו זכר לעבודה של צורת אריה, ובצירוף העובדא שהצורה כפי ששלחתם אלי איננה מלאה אלא צד אחד של הגוף, וג"כ בהתחשב עם העובדא שכבר ראינו צורות כאלה על גבי אה"ק גם בכתי כנסיות מרובים בחוץ לארץ אפילו באוכלסי ישראל הכי חרדיים, בליטא פולין וכו' מה שראיתי בעיני, אין בידי לאמר בזה אסור.

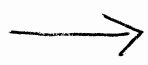
(ג) אולם, הדוגמא ששלחתם אלי צורת אריה עם כנפיים, אותה אני אוסר בהחלט, היא לקוחה מצורות ששרדו מעמי הקדם והיא ממקור אלילי מיתולוגי. ברוך שעקר ע"ז מהארצות האלה, ואנחנו ח"ו ניתן להם זכרון בכית תפלתנו, הס מלהזכיר. אם תעשו צורת אריה לסמל גבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים, עכ"פ תעשו כדוגמא שלפני, שיהא רק צד אחד של הגוף, לא צורה מלאה, ו"לגמרי בלי כנפים", [יעויין ברדב"ז ח"ד סימן אלף קע"ח]. אני טרוד מאד ואין לי פנאי לבאר הלכה זו כמו שהייתי רוצה. ואם רצונכם בדברים יותר מפורטים ובנימוקים הלכתיים יותר מורחבים, הודיעוני, ואשתדל לעשות רצונכם אי"ה.

יהי רצון שהבותר בתורה ובציון יהיה עמכם, ויהי רצון שייבנה במהרה בית המקדש המעט שלכם ונחנכנו בהוד והדר תוך שמחה וששון על אתחלתא דגאולה.

בברכת התורה, ובברכת ציון וירושלים
ידיד מוקירם מאד
יצחק אייזיק הלוי הרצוג
הרב הראשי לארץ ישראל

חדש
תשרי
שמיט
נראה
פ"ב
פכ"י
ליט
ששט
: 1
1 לוף
סקים
פרושי
בד"ה
זבואה
דל"ג
דו"ק
ל כ"ל
גרישית
נוסחא
מיניה
שכהבו
ת ערב
ניה בין
:
נה מ"מ
גלו חדש
כו' דלא
עכ"ל :
גן וחדש
יה דהא
וכל הולך
"ב מ"ה
גד"ה אל
ובל כו'
צירי אין
: 1
דפליגי
"ה הוה
ש הר"ש
אגוטים
ובהג"ה
אז וחלקו
"ה הוה
זיים והם
וא גופיה
פי כו'
גזול ע"ש

למנו ומשך כל ימי עמי קרינתו נמשך ליון ומשך ימינו ומנו נש י כשבו יתו לו כשק
שהוא זמן תפלת שמים כנגד תמיד של שחר דכתיב בו בקר : ואמר רב חסדא מלך ולבור כו' .
הולך לאחיו מלחא דרב חסדא כהאי קרא משום דהוה אפשר לפרושי לשון משפט דנהאי קרא לאו
דין מתע קאמר אלא כמו כמשפטו אשר הראיות וגו' ויעשה כמשפט וגו' להכי מיימי מלחא דרב חסדא
דמפרש ליה דין מתע : הרבאון עומר כו' . שהפסח זמן תבואה כו' חשיב בכלן ג"ד שהם חיי ג' נפשות
שבטולם שהם נפש הטומאה ונפש הבהמה ונפש האדם כי המים צמג הם חיי נפש הטומאה והעומר
של שפורים הוא חיי נפש הבהמה כדאמרין פ"ק דפסחים (דף ג' :) שפורים נעשו יפות ח"ל לא ובשר
לחמורים ונתם קוסה (ט"ו) אמרי' תבוא מנחת שפורים שהוא מאכל בהמה ונתי הלחם של חמין
סיו והוא חיי נפש האדם כפרש"י בשמעתין . דר"י לפעמיה דס"ל בפרק בן סורר ומורה דכין הדעת
שאכל אדם הראשון חמה סיה שאין החינוק יודע כו' וע"ש בחדושי ויהא תבואר שאמר הכתוב
מהל חמתה גו' שהוא קציר שפורים שחל לקפור שבמה שבטות שהוא יום קציר חמים שהם ב' הלחם
והטובה בו כי בלחם ממזרים שנקראו חמורים והיו ישראל גם כן בלא מלח לא היו ראויים רק למאכל
בהמה שהן שפורים כמ"ש לא ובשר לחמורים עד ספירת ז' שבטות פ"ג וכמחמורים תחפשנה שהוכנו
או לדפס שמיא מאכל חמים שאז קבלו הטורה וכ"כ מביא ב' הלחם מחמים שמיא הדעת כדאמרין
בפ' בן סורר וע"כ אמרו בפ' מי שמת (ב"ב קמ"ז) י"ג של עצרת ברור זרעו חמין כמפורש שם וכ"כ
אמר מהל חמתה שמה שהוא קציר שפורים מאכל בהמה חספור ג' יום עד הבאת ב' הלחם שבאה
מן החמין לקבל דעה וזאת הטורה : אמרין לפני מלכיות ב' . בספרי מפיך ליה מקרא ומקפתם
וגו' הרי שפורים והיו לכם לזכרון אלו זכרונות אני ה' אלהיכם זו מלכיות וא"כ למה מלכיות מחלה
כו' ועי' לקמן פ"ב וכוונת מלכיות זכרונות ושפורים מפורש פרק כילד סדר תעניות :
למדה מוקפין בשופר של איל כו' מפי' הר"ן אמנהגא בעלמא דמוקפין בשופר של איל קאמר הכי
למה ולי' אהא דתני* פרק ראיהו ב"ד ר"י אומר ב"ה מוקפין בשל זכרים כו' וק"ל כוונתה קאמר
הכי וע"ש המדרש שפרש"י בחומש במשך הויבל שופר של איל שכן בצרבי קורין לדכרא יובלא כו'
ואגן ילפינן לקמן בפ"ב שופר של ר"ה משופר של יובל ומה שיש לדקדק בזה ע"ל בכ"פ ראוהו ב"ד
ומיאו ק"ק לפי מדרש זה דהא ביובל גופיה ס"ל לר"י לקמן דמוקפין בשל יבל ולא בשל איל ודו"ק :
דחבונא אמר הקשו כו' . מקיפה ברה אינו מפורש אלא דילפינן לקמן בגז"ש תיובל : כדי לשרב
אם השמן כו' . עי' פכ"י ומס' בשם הערוך ועי' בר"ן : ע"כ שנאמר מרשים גו' . ויהיה מלת מרשים
מושגת עתה והלכה עתה דהיינו כמשמעה מראשית ומתחלת השנה ומדכתיב מרשים חקר דכשאו
מלשון רש כפרש"י ע"ה מחמורים ידבר רש והוא תבואר ע"פ מ"ש לקמן פיני ה' אלוהיך וגו' עתים
למנוה הרי שהיו ישראל רשעים בתורים ברה"ט לכוף מזוה בן כו' הקב"ה מורידן בזמנן על
הארץ היריבה להן כו' פ"ש : אלא לפי משעו שבאותה שנה כו' שנאמר באשר גו' . תפורש בב"ר כפרש"י
דלפי פשוטו הוא יתורא דקרא וע"כ דרשו דכמו דמלת שם מורה על המקום שבה הסיפור ממנו כבר
כן הוא מורה כאן על הזמן שהוא שאט קיימין זו היא נידון ולא על השמיד והא דבן סורר נידון פ"ש
סופו פיין חירוט ברא"ם ועי"ל דבן סורר נידון פ"ש סופו של פלמו מה שאין כן בישמעאל של שם
סופו של בניו לא נידון : ג' דברים מזכירין שוטותיו כו' . ודאי דבר"ה זכרון כל בני אדם בא לפניו
ימנך ב"ה בגזר דינו אכל אלו ג' דברים גם ככל השנה מזכירין לו שוטותיו לפקוד עליו דין אחר קור
נפיו לפי שהוא מקום סנה וכלאמרין פ"ק דפסחים דאפי' גזוי הש"י אחר שמואל ושמש שאלו
והרגני וכן המעיין בתפלתו וסומך שבזכותו ודאי הוה נשמעת כמ"ש הסוס' מביא לו שיזכירו עונותיו
אם זכיותיו שבטוח בן אין תכרימין וכן בתוספת דין שבטוח גם כן בזכותו שיעש חבירו מן השמים
על ידו מביא לו להזכיר לו שוטותיו להכריע זכותו עגד חבירו ומייתי ליה תשרה וגם אם היה זכות
שרה גדול אפשר דזכות אברהם היה מרכיב . וכמפורש בפ' החובל בראיות ליה דינא בארעא ומה שיש
לדקדק בזה שם מפורש : ד' דברים מקרעין גזר דין כו' לדקה לעקה כו' ונראה דר"י לפעמיה דאמר
לשיל יפה לעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין ומייתי גבי לדקה מדכתיב ולדקה תליל
מתום דהייט גם אם גזר לאדם מיתה לדקה תלילנו מתנו וכן בנפקא מדכתיב ממטוקותיהם ילילם
מלוקה משמש גזר דין וכן שינוי מפשה היינו משונה מדכתיב וירא אלהים את מעשיהם כי שבו וגו'
ואלו סג' יסדן הפייס משונה תפלה לדקה מעבירין את רוב הגזרה אבל שינוי השם ושינוי מקום
לדברי י"א לא זכרן הפייסן שהם גם כן מעבירין הגזרה כדקאמר הגא ולפום ריהטא חיבא למימר
בזה דלא זכר הפייסן אלא אלו ג' רוב הגזרה שבלו לכפרה על הגזרה שבאה בשביל חטא משא"כ
שינוי השם ושינוי מקום דלא בלו לשנות הגזרה שבאה על חטא דהא שינוי השם תשרה יליף ושינוי
המקום מאברהם דודאי לאו משום חטא טע לשנות שם שרה ומקום דאברהם וכ"כ בשל י"ת ח"ל
מיהו שינוי השם ושינוי המקום לא מלי' לאוקמיה אלא במי שגזרנו בלי חטא כי בהשנות כו' דאלו
משום חטא מה יזיילנו שינוי חזה כו' ע"ל פ"ש באורך אבל הסמ"ג עשין י"ז כתב שעלם בשינוי
השם כלומר שאני אחר ואני אותו האיש שפשה אותו מטשה עכ"ל וכה"ג כתב הר"ן והוסף בשינוי
המקום היינו טעם לפי כשארם גולה מתקומנו לזו נכנס עכ"ל ולפי זה שפיר נמי בלו על החטא וכן
נראה דאין סבירא דשינוי השם בעלמא בלא טווי הש"י יבטל הגזרה ויותר מזה קשה בשינוי המקום
שיבטל הגזרה בזולם טווי הש"י דא"כ דא"כ שרה למה לא נשתנה גזרתה בשינוי מקומה עד ששינה שמה
בטווי הש"י וע"כ נראה לקיים דברי סמ"ג והר"ן וה"ק בשנותיהן לאדם שם אחר כמו בשרה ויחזו
אף שבשרה נשתנה מזה פ"י שינוי שמה לפי שלא היה שם שום מעכב כי לא היה זה שום חטא
אבל אני שמעתי מה יזיילנו שינוי שמה בארעא שמי למזל אחר שהרי החטא מעכב זו וע"י כן
ישים אל לבו לשון בשונה שלמה ושהוא כוזה להשנות איש אחר ולריך אני לשון מעשי וכן חפרש
סעיני



מסורת המדרש

יא. והנה דבר ה' אליו לוי"ש כאן עו. לוט לא ירית לאברהם עיין לעיל סי' ט ובני"ש. יב. ויוצא אותו החוצה תנחומא שופטים-יא, לוי"ש כאן עו. ע"ע להלן פני-ה.

לא מוליד אברהם מוליד (שם יז, טו) 'שרי אשתך לא תקרא שמה שרי שרי לא תלד שרה תלד.

יא. (ד) והנה דבר ה' אליו לאמר לא יירשך רבי יודן ורבי אלעזר בשם ר' יוסי בר זמרא 'ה' אליו 'דבר ה' אליו 'הנה דבר ה' אליו מלאך אחר מלאך דבור אחר דבור אני ושלשה מלאכים נגלים עליך ואמרים לך לוט לוטא לא ירת לאברהם ר' הונא ורבי אלעזר בשם רבי יוסי בר זמרא פתיב 'הנה דבר ה' אליו 'הנה ה' פא ודבור עמו.

יב. (ה) ויוצא אתו החוצה רבי יהושע דסכנין בשם

"ויפה אתה מסתכל, אלא - חייך" (פס"ר מד, א) - מבטיח אני לך! "אברהם" לא מוליד, אבל - "אברהם" מוליד - "ומה אני עושה לך, אני מחליף את שמך ואתה מוליד, שנאמר - להלן בפרשתנו (בראשית יז, ה): "ולא יקרא עוד שמך "אברהם" והיה שמך "אברהם", כי אב המון גויים נתתיך", וכן (פס"ר שם) - נאמר בפרשתנו שם: "שרי אשתך, לא תקרא שמה "שרי", כי שרה שמה, וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן", כלומר - "שרי" לא תלד, "שנאמר (בראשית יא, ל): "ותהי שרי עקרה, אין לה ולד" (וראה מה שנדרש לעיל לח, סוסי יד), אבל" (פס"ר שם) - "שרה" תלד, "שנאמר (בראשית כא, א): "ויה' פקד את שרה כאשר אמר" (פס"ר שם).

יא. "והנה דבר ה' אליו לאמר לא יירשך זה כי אם אשר יצא ממעיד הוא יירשך" - רבי יודן, ורבי אלעזר בשם רבי יוסי בר זמרא - אמר: לא אמר הכתוב "ויאמר ה' לא יירשך זה", אלא האריך והוסיף לומר "והנה דבר ה' אליו לאמר", והרי בנוסף על תיבות "ה' לאמר", שהם במקום "ויאמר ה'", הנצרכות לענין לומר שה' הוא האומר, הוסיף הכתוב עוד ואמר - "ה' אליו" - "אליו", ועוד הוסיף הוספה שניה ואמר - "דבר ה' אליו" - "דבר", ועוד הוסיף הוספה שלישית ואמר - "והנה דבר ה' אליו" - "והנה", הרי שלש הוספות שמשמעותן שליחות דבר ה' אל אברהם, לומר לך כי שלח ה' אליו - מלאך אחר מלאך, לכל - דבור אחר דבור, וכלומר "אל תחשוש, אברהם, ממה שאתה רואה במזלך שלא תוליד, כנדרש למעלה (בסימן הקודם). שהרי - אני - ה', ושלשה מלאכים, כלומר אני ובית דיני (ועי' רז"ו), נגלים עליך ואמרים לך: "לוט לוטא לא ירית לאברהם" - לוט הארור לא יורש את אברהם (ועי' הערות).

דבר אחר אמר - רבי הונא, ורבי אלעזר בשם רבי יוסי בר זמרא: לכן - כתיב - כאן: "והנה דבר ה' אליו לאמר" - "והנה, דבר, אליו", כאמור, לומר לך כי בעוד הדיבור יוצא מפי אברהם "והנה בן ביתי יורש אותי" מיד "פתאום" (רמב"ן עה"ת כאן) - והנה ה' - בכבודו ובעצמו (רז"ו, ועי' ועי"ש) - בא - אליו - ודבור - בשורתו - עמו - "לאמור, לא יירשך זה" (רמב"ן שם, ועי' ידי"מ).

יב. "ויצא אתו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים" - "לפי פשוטו: הוציאו

מסורת המדרש
 העלה אותו למעלה
 מכיפת הרקיע להלן
 פמ"ח-ו. שמו"ר
 פל"ח-ו. כמד"ה פ"ב-יב.
 הנחומא ה"ו שרה-ו.
 שופטים-יא. אג"כ סל"ז.
 ילוי"ש שם. וירא פכ.
 ישעי' תלט.

רבי לוי וכי מחוץ לעולם הוציאו שאמר הפתוב ויוצא
 אתו החוצה אלא אחוי לה שוקקי שמיא היך מה דאת
 אמר (משלי ח, כו) 'עד לא עשה ארץ וחוצות' אמר רבי
 יהודה בשם ר' יוחנן העלה אותו למעלה מכפת הרקיע
 הוא דאמר לה 'הבט נא השמימה' אין הבטה אלא
 מלמעלה למטה רבנן אמרי נביא את ואין את
 אסטרוולוגוס שנאמר (בראשית כ, ז) 'ועתה השב אשת האיש

מאהלו לחוץ, לראות הכוכבים" (רש"י עה"ת כאן). אבל אמר — רבי יהושע דסכנין, בשם רבי לוי:
 וכי מחוץ לעולם — מחוץ לכל — הוציאו, שאמר הכתוב "ויוצא אותו החוצה" — דהרי
 לא הוזכר כאן אם בתחילת הדיבור של המחזה הזה היה בתוך האוהל או תחת כיפת השמים. שהוא
 אומר "החוצה" ואינו אומר אל מחוץ של איזה מקום! (יפ"ת ועי' במפרשים), אלא — אל תפרש
 "החוצה" — "אל החוץ", אל חוץ של איזה מקום. אלא "החוצה" — "אל הרחוב", כמו (ירמיה יא,
 ג): "ומספר חוצות ירושלים", ולא אל רחוב העיר שעל הארץ הוציאו שהרי יש לראות כוכבים גם
 בחצר. אלא לומר כי הוציאו מאהלו וכי — אחוי ליה שוקקי שמיא — הראה לו את "חוצות"
 — "רחובות" השמים "מסילות ושבילי" הכוכבים שבשמים. שהם נקראים כן, היך מה דאת אמר
 — כמאמר הכתוב: "עד לא עשה ארץ וחוצות" — בעוד שלא עשה ה' ארץ וחוצות", שאין
 הכתוב מדבר מרחובות שבארץ שהם נכללים ב"ארץ", והם עשויים בידי אדם, ועליהם היה הכתוב
 אומר "וחוצותיה", אלא על "חוצות השמים" הכתוב מדבר, וכלומר "ארץ, ורחובות מסילות כוכבי
 השמים", וזהו שאמר הכתוב כאן "ויוצא אותו החוצה" — הוציאו מאהלו אל תחת כיפת השמים אל
 פני "חוצות" "רחובות ומסילות" כוכבי ומזלות השמים.

דבר אחר: "ויוצא אותו החוצה, ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים" — "מדרשו" (רש"י
 עה"ת כאן) של כתוב זה — אמר רבי יהודה, בשם רבי יוחנן: הרי לא אמר הכתוב שתחילת
 הדיבור היה בתוך האוהל, ואמר "ויוצא אותו החוצה" — "החוצה", בלי לומר מחוץ של איזה מקום,
 אלא מחוץ לכל מקום שבעולם, ולומר כי מפני שאמר אברהם להקב"ה שהוא רואה במזלו, שבכוכבי
 השמים, שהוא אינו מוליד, כנדרש למעלה (בסימן ט, עיי"ש), "באותה שעה" (שמו"ר לח, ו) — העלה
 אותו, הקב"ה את אברהם, למעלה מכיפת הרקיע — מעל לכל הכוכבים והמזלות. הוא דאמר
 ליה — וזהו שאמר לו הקב"ה לאברהם: "הבט נא השמימה, וספור הכוכבים" — "שא נא ענין
 השמימה" — מלמטה למעלה — אין כתיב כאן, אלא "הבט" (תנחו" שופטים יא) — אין "הבטה" —
 "אינו שייד לומר "הבט" (שמו"ר שם) — אלא — לומר — "שהוא נתון למעלה" (במ"ר ב, יב) מן
 המקום שהוא מביט אליו "וכאדם שהוא מביט" (תנחו" שם) — מלמעלה למטה, רבנן אמרי:
 "ויוצא אותו החוצה" — "אמר ליה — הקב"ה לאברהם: "צא מאצטגנינות שלך" (שבת קנז). —
 מהתכוננות בחכמת המזלות, כי — נביא את — ובכוחך לבטל גזירות בתפילתך — ואין את
 "אסטרוולוגוס" — ואין אתה "צופה בכוכבים ומזלות" אשר כל כוחו הוא רק לדעת ע"י התכוננות
 זו מה גזר ה' על בראיו, שנאמר — על אברהם, שקראו ה' "נביא", בעת שאמר לאבימלך: "ועתה
 השב אשת האיש כי נביא הוא, והתפלל בעדך וחייה" — ובכח הנביא לבטל גזירות רעות בתפילה,
 ואינו תלוי בקביעות המזלות, "שאין מזל — קובע דין, לא לאברהם ולא — לישראל" (בגמ' שם). וכן —

מסורת המדרש

בימי ירמיה ילו"ש שם.
ירמיה רפה. אר"ל עד
דסנדלא ילו"ש שם.
ראה פס"ר פי"א
(יהודה)-ה. שלשה
דברים מבטלין גזירות
רעות ר"ה טו: ירושלמי
תענית פ"ב ה"א.
סנהדרין פ"ו ה"ב. קה"ר
פ"ה-ו, פ"ז-י. פסדרי"כ
פ"ל (ביום השמיני)-כד
(כה"ע). ילו"ש קהלת
תקעא.



כי נביא הוא בימי ירמיה בקשו ישראל לבוא לידי מדה
זו ולא הניח להם הקדוש ברוך הוא הדא הוא דכתיב
(ירמיה י, ב) 'כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו
ומאות השמים אל תחתו וגו' כבר אברהם אביכם בקש
לבוא לידי מדה זו ולא הנחתי אותו ואמר ר' לוי עד
דסנדלא ברגליך דריס כובא וכל מי שהוא נתון למטה
מהם הוא מתירא מהם אבל את שאת נתון למעלה מהם
דישם ר' יודן בשם ר' אלעזר אמר שלשה דברים מבטלים
גזרות רעות ואלו הם תפלה וצדקה ותשובה ושלשתן
נאמרו בפסוק אחד הדא הוא דכתיב (דה"ב ז, יד) 'ויפגעו
עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו' זו תפלה (שם שם,
שם) 'ויבקשו פני הרי צדקה כמה דאת אמר (תהלים יז, טו)

בימי ירמיה — הנביא, כשנגזרה על ישראל גזירת החורבן והגלות — בקשו ישראל, ורצו
לחשוב — לבוא לידי מדה זו — "למדת אסטרוולוגיא" (יל"ש ירמיה רפ"ה) — להתבונן בחכמת
המזלות, לדעת על ידם מה שנגזר עליהם. ולא הניח להם הקב"ה, הדא הוא דכתיב — זהו
שאמר הכתוב בדברי ירמיהו לישראל: "כה אמר ה', אל דרך הגוים אל תלמדו, ומאותות
השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה" — "אל תלמדו ללכת אל דרך הגוים לעבוד אל הפסילים
הנעשים למזלות השמים" (מצויד שם) ואז לא תצטרכו לפחד מן האותות שבמזלות שבשמים כמו
שהגוים צריכים לפחד (עפ"י רש"י שם), כי — כבר אברהם אביכם ביקש — ורצה לחשוב —
לבוא לידי מדה זו — להתבונן במזלו שלא יהיה לו בן, כאמור, ולא הנחתי אותו, כאמור,
שהוציאו והגביהו למעלה מן המזלות (עפ"י ילו"ש ירמיה שם).

ואמר רבי לוי: כך אמר לו הקב"ה לאברהם: "הרי אתה למעלה מן המזל, מי גדול ממי, וכי — לא
— כן הוא — שאתה למעלה ממנו" (תנחו שופטים שם) — "עד דסנדלך ברגליך, דרוס כובא"
— "בעוד שסנדליך ברגליך דרוס את הקוצים", שכשאתה יחף הם דוקרים אותך. ורק הגוים שהם
עובדים את הכוכבים והמזלות הם נתונים תחת אותות הכוכבים והמזלות שהקב"ה מרמז בהם עליהם
— וכל מי שהוא נתון למטה מהם הוא מתיירא מהם, אבל את, שאינך עובדם, שאת נתון
למעלה מהם, דיישם — דוש ודרוס אותם, ובטל הגזירה הרמוזה בהם על ידי תפילה ומעשים
טובים, כאשר — רבי יודן, בשם רבי אלעזר, אמר: שלשה דברים מבטלים גזירות רעות,
ואלו הם: תפילה — לבקש מה' לבטל רוע הגזירה, וצדקה — עשיית צדקה וחסד עם הנוקדים
לכך, שמדת הרחמים המתעוררת למטה מעוררת מדת הרחמים של מעלה, ותשובה — מן החטאים
(ועי הערות), ושלשתן נאמרו בפסוק אחד, הדא הוא דכתיב — זהו שאמר הכתוב בדברי
הקב"ה אל שלמה המלך אחר שבנה את בית המקדש: "ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם, ויתפללו,
ויבקשו פני וישבו מדרכיהם הרעים, ואני אשמע מן השמים ואסלח לחטאתם וארפא את ארצם" —
"ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ויתפללו" — זו תפילה, "ויבקשו פני" — הרי

מסורת המדרש
 ר"ה אמר אף שינוי
 שם ומעשה טוב קה"ר
 פ"ה-ג. ראה זוהר ח"א
 קלג: ח"ג ט. עו: קיא:
 דרו:

'אני בצדק אחזה פניך' (דה"ב שם, שם) **'וישבו מדרבם הרעה'** זו תשובה ואחר כך (שם שם, שם) **'ואסלה לחטאם וארפא את ארצם'** ר' הונא בר רב יוסף אמר אף שנוי שם ומעשה טוב שנוי השם מאכרם (בראשית יז, ה) **'ולא יקרא עוד שמך אברם'** מעשה טוב מאנשי נינוה שנאמר (יונה ג, י) **'וירא אלהים את מעשיהם פי שבו וגו'** ויש אומרים אף שנוי מקום שנאמר (בראשית יב, א) **'ויאמר ה' אל אברם לך לך ר' מונא אמר אף התענית שנאמר (תהלים כ, ב) 'יענך ה' ביום צרה וגו'** רבא בר מחסיא ורבי חמא בן

צדקה — שעל ידה מקבלים פני ה', כמו שאמרו חכמים (בי"ב י): **"אדם נותן פרוטה לעני — זוכה ומקבל פני שכונה"**, כמה דאת אמר — כמאמר הכתוב: **"אני בצדק אחזה פניך"** — בזכות צדקה אזכה לחזות בפני שכינתך, הרי ש"בקשת פני ה'" היא צדקה, **"וישבו מדרכיהם הרעים"** — זו תשובה, ואחר כך — **"אם עשו כן, מה כתיב תמן"** (ירוש' תענית ב, א) — מה כתוב שם, באותו מקרא: **"ואסלה לחטאתם וארפא את ארצם"** — שהקב"ה סולח לחטא שבעבורו נגזרה הגזירה, והוא מבטל את הגזירה.

רבי הונא בר רב יוסף אמר: אף שינוי שם — של האיש שעליו נגזרה הגזירה, מבטל את הגזירה, כלומר שעל האיש שבשם החדש לא נגזרה הגזירה, ומעשה טוב — שעושה האיש שעליו נגזרה הגזירה, יש בכח זכותו לבטל את הגזירה הרעה, **"שינוי השם"** — אנו למדים — מאברהם, שאמר לו הקב"ה: **"ולא יקרא עוד שמך 'אברם', והיה שמך 'אברהם', כי אב המון גוים נתתיך"** — כלומר — **"אני מחליף את שמך ואתה מוליד"** (פס"ר מד, א), **"אברם לא מוליד, אבל — אברהם מוליד"** (לעיל בסימן י, עיי"ש), **"מעשה טוב"** — מאנשי נינוה — שנשלח אליהם יונה הנביא לומר בשם ה' שנגזר עליהם אבדון, והם עשו מעשים טובים ובטלה הגזירה מעליהם — שנאמר — בהם: **"וירא אלהים את מעשיהם כי שבו מדרבם הרעה, וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה"** — הרי שמעשיהם הטובים גרמו להם שתבטל מעליהם הגזירה הרעה, ויש אומרים: אף שינוי מקום — של האיש שהגזירה נגזרה עליו, גורם לבטל את הגזירה הרעה, כלומר שעל האיש שבמקום החדש לא נגזרה הגזירה, שכן מצאנו באברהם אבינו — שנאמר — בו: **"ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך"** — **"כאן אי אתה זוכה לבנים"** (רש"י עה"ת שם) אבל — אחר כך, במקום החדש — **"אעשך לגוי גדול"** (עפ"י גמ' ר"ה טז:).

רבי מונא אמר: אף התענית — גורם לבטל גזירה רעה, שנאמר: **"יענך ה' ביום צרה וגו'"** — ולא אמר **"בעת צרה"**, אלא **"ביום צרה"**, הוא התענית שהוא נקבע בקבלת נדר ליום, להתענות ולהיות בצער לבטל את הגזירה, **"למה"** (קה"ר ה, ג, ב) — שנאמר (קהלת ז, יד): **"ביום טובה היה בטוב, וביום רעה ראה, גם את זה לעומת זה עשה האלהים"** — לעומת צער תעניתך ביום צרתך הקב"ה עונה לך ומושיעך מגזירה רעה (ראה ר"י), ומצאנו שהתענית הוא דבר המועיל לבטל גזירה דוקא **"ביום צרה"** — ביום שנודעה לו הגזירה, כאשר — רבא בר מחסיא, ורבי חמא בן גוריון

יעקב ש' שפיגל

כידור בדברי הפייטן "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" ועל כפיפות הפייטנים להלכה

הפייט יצמנה תוקף הוא אחד הפיוטים המפורסמים ביותר מבין אלו הנאמרים בימים הגוראים. בדיוני להתעכב כאן רק על משפט אחד מתוכו. זה המצויין בכתרת, שגור במשך הדורות לקושי מסוים אצל רבותינו. נסקור כיצד הם התמודדו עם הקושי הזה, ומה ניתן להוסיף על כך. נגענו במאמר גם בשאלה בדבר היחס בין הפייטנים וההלכה, ובסוף דברינו עמדנו מעט גם על 'מעשה דר' אמרן'.

א. שאלה מהרש"א ופמרונוניה

במסכת ראש השנה דף טז ע"ב אומא:
ואמר רבי יצחק ארבעה דברים מקריעין גזר דיני של אדם, אלו הן: צדקה, צעקה, שינוי השם ושינוי מעשה. צדקה דכתיב ויצדקה תציל ממותי. צעקה דכתיב ויעצקו אל ה' בצר להם ומצוקותיהם יוציאם, שינוי השם דכתיב שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שדה שמה, וכתיב יברכתי אותה וגם נחתי ממנה לך בין. שינוי מעשה דכתיב יצא האלהים את מעשיהם, וכתיב יינתם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם והא עשה. ויש אומרים אף שינוי מקום דכתיב ויאמר ה' אל אברהם לך מאיניך והנה ויאעש לך גזלן, ואיך, והנה וכחא דארק ישראל הוא דאחמיה ליה.

לא נדון בכל הפרטים האמורים בקטע זה, אלא רק כפיט אחד שעורר מהרש"א. מהרש"א שואל, כיצד מתיישבים דברי הפייטן בתפילה וצמנה תוקף? "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" עם האמור כאן. לאמור, מדוע מנה הפייטן רק שלושה דברים המעבירים את רוע הגזירה, בעוד שרבי יצחק מונה ארבעה דברים, ולדעת היש אומרים יש להוסיף עוד דבר חמישי. לשאלה מהרש"א מצאנו את תשובה התשובות המפורסמת בהמשך.² לצורך ההכנה נמיינו את התשובות לפי העיקרון המנחה אותן.

1. בחלק מהדברים האמורים כאן נגע גם הרב דאב גוטוהילד במאמרו יתשובה תפילה וצדקה, פתחיה ס, חשכ"ד, עמ' 30-35, אולם בגישה שונה. כפי שידאה דמעייני.
2. תשובה נוספת נאמרה על ידי הר"א, האר"י, מנחם בן יצחק, ודא מנחתה כאן.

המצילה ממצוקה, שהיא פחות קשה ממוות; לאחרונה מוני שינוי השם שמשנה את המלך, ואחר כך שינוי מעשה שפועל להעביר את הרעה שעדיין לא באה, היינו שזו הצרה הפחותה ביותר.⁵

לפי זה ניתן ליישב את שאלת המהישי"א. הפייסן אמר 'מעבירין את רוע הגזרה', אבל שינוי השם ושינוי המקום אצל אברהם ושרה לא שינו את רוע הגזרה, שכלל לא הייתה קיימת לגביהם. לגביהם מולם גום להם, ועל ידי שינוי השם והמקום נשתנה המלך.

אמנם לפי דברי 'ערוך לניר' יקשה מדוע כלל רבי יצחק את שינוי השם בין הדברים המבטלים גזר דיני של אדם, והרי שינוי שם אינו מבטל גזרה אלא רק משיבה את המלך. על כך משיב 'ערוך לניר' כי אין שינוי השם אינו קשור לקריעת גזר דין, והוא הוזכר אצל גורא דשאר הדברים. נראה לי שדברים אלו קשים, שהרי שינוי השם נמנה שלשי ואחריי נמנה עוד שינוי מעשה, ואזכור אצל גורא הולם את הדבר המאוחר יותר ולא את הדבר האמצעי.

למעשה, תשובת 'ערוך לניר' היא תשובת מהרש"א שהבאנו לעיל, וההבדל בנייה דק ביותר. 'ערוך לניר' ניסה להסביר את סדר הדברים, על פי זה הסיק שינוי השם קל מקודמיו ועל יסוד זה הגיע להסביר על אודות המלך. מהרש"א לעומת זאת לא עסק בשאלת הסדר והגיע להסביר על אודות הגזרה מכיוון אחר. מכל מקום שינויים מסוימים כי שינוי השם ושינוי מקום הם יוצאי דופן, אלא שלפי מהרש"א הם מבטלים את הגזרה שנגזרה אף ללא הטא ואילו לפי 'ערוך לניר' הם מבטלים את המלך. תהבדל בין שני ההסברים רק ביחית, ולכאורה ניתן לומר שגם המלך הוא למעשה גזרה מאת הכורא.

3. תשובת השגיחה של מהרש"א

מהרש"א מציין כי הרי שפירשי שינוי השם ושינוי המקום באים ככפיה על חטא. שאם לא כן, כיצד יכלים שינוי השם ושינוי המקום לשנות את הגזרה? ואכן, כך כתב הרמב"ם:⁶

מדרכי התשובה לחיות השם צועק תמיד לפני השם בכפי והמתנונים, ועושה צדקה כפי כחה, ומתכבד הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר, ואני אחרת האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולו לטובה ולדרך ישרה, ומגלה מפקודי, שגלות מפקדה עתה, מפני שגורמה לי להבט ולחיות עניו ושפל דוח

נראה כי הרמב"ם סובר שינוי השם משמעותו כמו שכחה המאורי בפירושו לראש השנה שם: 'ייעשה בעצמו החבולות להתעורר בשינוי הנהגותיו כגון שינוי השם, עד

- יש לציין כי יישוב זה מתאים לנוסח הגמרא שלפנינו, אבל כפי שחזרנו בעל דקדוקי סופרים, שני כפייה זה וכן במקורות נוספים, מהם גם ברמב"ם הלכות תשובה פ"ב ה"ב, צעקה נסדרת לפני צדקה.
- מהרש"א הבא כראה את דברי הרמב"ם, עשיר י"ו, ואת ה"ה"ן, אבל הרמב"ם בניו כמובן על הרמב"ם.

1. תשובת מהרש"א

מהרש"א עצמו השיב, כי הפייסן סבור כרבי יצחק והוא השתמש בדבריו באופן הבא:
'צדקה נמצאת בדברי הפייסן על יסוד האמור בתלמוד; תפילה בדברי הפייסן הלא היא 'צעקה' המתוכרת בתלמוד; תשובה בדברי הפייסן מקבילה לשינוי מעשה; השאלה היא מה בדברי שינוי השם/ המתוכר בדברי רבי יצחק ואינו מוזכר על ידי הפייסן, על כך השיב מהרש"א, כי יש להבין את משמעות שינוי השם ושינוי המקום המוזכרים בתלמוד. הרי לא יעלה על הדעת כי אדם שחטא ולאחר מכן ישנה את שמו או את מקומו, יכופר עוונו ואינו עוד. שינוי זה אינו משנה במאומה את אישיותו של החוטא, ומדוע אפוא יכופר עוונותו? זאת ועוד, המקראות בתלמוד המביאים ראיה מאברהם ומשרה אינם עוסקים במקרים שאברהם ושרה חטאו, אלא, כפי שאומר מהרש"א, נגזרה עליהם גזרה נמצא, כי שינוי השם ושינוי המקום אינם באים ככפיה לחטא, אלא נועדו לבטל את הגזרה. שינוי השם ושינוי המקום המוזכרים לגביהם גם לא נעשו מיוזמתם, אלא נעשו אך ורק בעקבות ציווי ה'.⁷

לדעת מהרש"א מנה הפייסן רק דברים הבאים ככפיה על חטא, ולפיכך לקח מהרבי רבי יצחק רק שלושה דברים, שהרי כאמור, שינוי השם אינו בא ככפיה על חטא.

לעומת זאת, רבי יצחק והיא אומרים מני את כל הדברים המבטלים את הגזרה, בין לשבאים על חטא ובין שאינם באים על חטא, אפשר שמהרש"א סובר כי זו הסיבה שהפייסן שינה את לשונו של רבי יצחק, ובמקום לומר 'מקריעין גזר דיני של אדם', נקט בפיו את הלשון 'מעבירין את רוע הגזרה'. השינוי האחר בלשון (תשובה) במקום שינוי מעשה) היא כנראה לצורך הפרוט עצמי.

2. תשובת הרב בעל 'ערוך לניר'

רבי יצחק עטלונג בספרו 'עירי לניר' התייחס לשאלת מהרש"א, והודיעו בניי אף הוא על אותה גישה.

באשונה הוא שואל על סדר דבריו של רבי יצחק, שהרי לפי כפי המקראות המובאים כראיה, סדרם היה צריך להיות שנית. בתחילה היה עליו לומר שינוי השם, שלגביו הובא פסוק מאברהם, אחר כך שינוי מעשה שלגביו הובא פסוק מנביאים, וכן הלאה. לדעת 'ערוך לניר' רבי יצחק לא נקט כסדר המקרא, אלא כסדר תשובת הדברים: התשובה ביחית היא הצדקה הואיל והיא מעילה מנוונת; לאחר מכן מנישה הצעקה

דבר זה נאמר במהרש"א בדרך אגב בחידושי השני: 'זאת סבא השינוי השם בעלמא בלא ציווי השם תהבך בסל הגזירה', וממנו אינו נלמד שסבב בו ביחס לחידושי הראשון.

- כדרך אגב אציי כאן, כי גדולי החסידות הסבירו את הלשון 'מעבירין' בדרך מיוחדת. לשון 'מבטלים' משמעותה בטיל מחלט, ואילו לשון 'מעבירין' פירושה כי מעבירין את הגזרה מינה מסוים ליעד אחר, כגון מהדור לגוי וכיוצא, אבל אין היא מתבטלת לחלוטין. דאח: שרית נחלה לשריאל לרבים היבנה, לבוב תחילת, חלק שער בה דבנים, אות צי, ופיין זה מובא בספר חידושי תורה ומוללות קול אחיה לרבי' שפיעה מהה' ריא שונית, בורקלין תשכ"ג, עמ"ד, הערה יב.

א"ר לעזר ג' דברים מבטלין את הגזירה קשה²² ואלו הן תפילה וצדקה ומשוכה ושלשתן בססוק אחד: ויכנעו עמי אשר נקרא שמי עליהם ותפללו (דה"ב ז', יד) זו תפילה, ויבקשו פניו זו צדקה כמה דאמ' דאמ' אפי' בעזק אחזה פניך (ההדלים י"ג, טו), וישבו מדרכיהם הרעים זו משוכה.

הרי לנו מקורות²³ של הפייטן באופן ברור²⁴ ושאלת מהדו"ש²⁵ אינה קיימת כל עקרין.
ב. מקורות ארצישראלים ככספי הפייטנים

1. יצין נוסף בדברי הפייטן ובמקורותיו
עם זאת, גם פתרון זה זקוק לליבון נוסף. עדיין יש מקום לשאל מדרע שינה הפייטן מסדר הדברים שבפורולומי²⁶ שאלה זו כבר עמדה על הפרק בפני תלמי, כפי שמעיד רבי משה מהל' הלמיר מהרש"ל: 26.

ואמר נתנה תוקף ואח"כ ומשוכה ותפלה וצדקה כן נמצא בכל המהדורות והשיש גם ישנים רק הדישים מקורב באר"י אומרים ותפלה וצדקה ומשוכה על פי

22. בבאשית רבה ל"א: "קשה"
הערתו להביא את הירושלמי לזכור כי הוא מקורו של הפייטן, הואל וכוירשלי' נוכריס רק שלישת הדברים המבטלים גזרה קשה, אבל ביי' שא"ל במנינה לזכור כי מקורו של הפייטן היה בבאשית רבה, הפייטן מצא לנכון להביא רק את דעתו של רבי יהוד' בשם רבי לעזר, יש לציין שגולדשמידט בפורטין (לעיל, הערה 14) מציין לבראשית רבה כמקורו של הפייטן, אמנם אין הוא נכנס לכל הדין המובהק כאן.

23. מ' משה קורין, המצוה ב', פראג הרי"ף, עמ' 10, י"ב קלג, נשאל בדיב' מקורו של הפייטן, והשיב כי מקורו בירושלמי ובבבאשית רבה, אך לא העיר מאיזה על דברי מהרש"א.

25. כי שפליצ במאמרו M. Breidler and M. Fishbane (eds.), *Minha le-Yahum*, Sheffield 1993, pp. 291-299 (הדו"ש לר"י בבור' שהעמדתו על מאמר זה), סבור כי מקורו של הפייטן הוא תחומא (הנוספ' נה"ח (די ש"ב), הואל ושם מדרוב' בענין שבה על האדם כהמצאא ממעשי' הרעים ולא כגזירה שמימית ללא טעם, אולם ראינו לעיל כי המפורשים כבר דנו בשאלה זו, ואף הכיח' לומר משום כך כי התחומא הוא מקורו של הפייטן, על יסוד הקביעה שהפייטן ספן עצמו על התחומא, סבור שפליצ (עמ' 294) שניתן ליישב במשטות גם את המדר' הנמצא בפייטן, שהרי ב"ה הוא המדר' בתחומא: משוכה, תפילה, צדקה, אבל בתחומא נה"ג (מדר') בוכר י"ב ע"א), נמצאת אותה דרשה כבודכפ, אבל המדר' שם הוא: תפילה, תשיבה, צדקה, יש לציין כי בתחומא אין אסמכתא כפסיק, ואמ' היא שאין לסמוך על הנוסח של סדר ההבדים כאשר אני מצוה לפסוק.

26. משה משה, חלק תמישי, לונדון תשי"ח, סימן תת"ח, ע"ב דט"ב-ר.
בכתב יד אוקספורד Opp. 170 (1205) בקטלוג נורבאאי: צילומן כמסון לתצלומי כתיב יד בעבריים בירושלים - ס' 16665, המכל' פירושם על המחזיק, דף 121, על המילים "מעברין את דעת המחזיק" נמצא כן: "מעברין אותה תפלה וצדקה ומשוכה, ניי"א משוכה ותפלה וצדקה מעברין את דעת המחזיק, אי"י וידו בשם ר' אלעזר ג' אלוים ג' בדרב' מבטלים גזירה קשה ואלו הן תפילה ותשוכה והצדקה ושלישתן בססוק אחד... תל' כן יש לגרוס והמשוכה ותפלה וצדקה (בגליון חוגה: ותפילה

הקרובה הם: 15. מגן: אופר מאז... סילוק (אבד)... קדושה, ובה ארכזה חלקים... בכל קהלות אשכנז וצרפת אומרים כסילוק 'זנתה תוקף', פירוט זה כנראה קודם ללקיורי, מקורו בא"י, והוא ידוע לנו גם מכתבי יד של הגמורה.

כיים ניתן להוסיף עוד כמה פרטים על דברי גולדשמידט. כתב היד הנמצא באוסף רייני מס' 77 כולל קטעים מהקדושה של הקליר אח' חיל יום פקדתי (שחרית לראש השנה)¹⁶, ומשורבבים עמהם פירוטם מחד קדושה אחרת. אם ננפה מן הקדושה את פירוט הקליר היודעים לנו, נקבל כמפתיע רצף של פירוטים (החל מפירוט ד') הדומה להפליא לרצף המוכר לנו מפייטן ינ"י.¹⁷ השוואת רצף זה עם רצף הפירוטים הקיים בכתב יד הקדום שהשתמש בו גולדשמידט,¹⁸ מעלה כי קיימת ביניהם זהות מוחלטת בפירוט נ, ת. פירוט ה הוא הפירוט 'זנתה תוקף', מכאן מסתבר לומר¹⁹, כי הפירוט 'זנתה תוקף' חובר על ידי ינ"י 50 מכאן גם למדנו, כי פירוט זה נאמר במקורו בשחרית של ראש השנה.

נמצאנו למדים כי 'זנתה תוקף' חובר כנראה על ידי הפייטן היודע ינ"י, שפעל בארץ ישראל בתקופה קדומה, גם אם אין אנו בטוחים ביותו של יוצר הפירוט, הרי ברור כי 'זנתה תוקף' היא פירוט שחבר בארץ ישראל בתקופה קדומה, ודיעה זו פותרת את הקושי שהעמיד עליה מהרשיא בדרך חדשה. פייטן ארץ ישראל, במיוחד הקדומים שבהם, לא השתמשו כל על עיקר בתלמוד הבבלי, ונראה לא הירדתיו בעירכתו כפי שראו לפנינו. בדרך אפוא שאנו מקווים של הפייטן יש להפסיק בתלמוד הירושלמי ובמדרש ארץ ישראל, ואכן מציינו בירושלמי תעניות פ"ב, סה ע"ב 21:

15. השמעתה את המספרה באחריות שנקט בו גולדשמידט, כי אין הוא תימא את המקובל כיום במספיק חלוק הקדושה.
16. היאור כתב היד אי"י ע"ש רבנוב'ין, מחזור פייטן רבי ינ"י א, ירושלים תשי"ח, עמ' 16.
17. את המבנה של קדושות ינ"י לכל אורכן הוא י' וולא, פייטן ינ"י, בגליון תתקצ"ז, עמ' xvi-xiv.

18. פייטן אצל גולדשמידט קב, והוא כתב יד קמברידג', T.S. H8.6. צורת המכותה של כתב היד מצביעה על קדומות, כפי שזמס' לי יודיד מר בנימין לפלי.
19. י' הלוב, פירוט ומציאות בשליו הזמן העתיק, תל אביב תשי"ט, עמ' 237, כתב: "מבחינת הישגיו יכול היה 'זנתה תוקף' להיכתב על ידי ינ"י, ובקטעי גזיות קדומים אבי' משמש 'זנתה תוקף' סילוק לקדושה הידועה לראש השנה". יתלום לא פירוט מה הן ההוכחות לקביעה זו, אך דומה שאף הוא עמד על מה שכתבנו כאן.

20. כל ההבדים הללו נאמרו לי ספרי יודיד מר בנימין לפלי עוד הוסיף ואמר לי, כי בכתב יד קדום מאיר שבעינת (כ"י אר"ל - 2131/6, כתב יד קדום מאיר המנוקד במקור ארצישראלי עתיק) הוא מצא קטע מפיטו ו' הנמצא בכ"י רייני ובכ"י קיימברידג', בצד האחר, ובצד השני חלק מזנתה תוקף, מכאן הוכחה נוספת לקדמותו ולמקורו האפשרי של 'זנתה תוקף'. עוד הוסיף מר לפלי, כי הוא גילה בכתב יד שבעינת את הסילוק המקורי של הקדושה 'אופו מאז', שלוכר גולדשמידט אבד ואינו נמצא, והוא עתיד לפרסמו בע"ה.
21. גם בבבאשית רבה פרשה מה"ג, מהד' חיאחוד-אלב"ט עמ' 434, אחת כן, אלא שיש (עמ' 434-435) נוסף עוד מאמרים שבהלוקס דומים לכבלי, י"ה יתכן בשם ר' לעזר שלוש דברים... ר' הווא בשם ר' יוסף אף שיני' השם ומעשה טוב... ויש אומרים אף שיני' מקובל... ר' מנא אמר אף תנעת'.

בתלמוד וגם לא נזכר בתלמוד הירון הקצץ בעקבות הפסוק שהובא כראוי לכך טו. לכן נראה יותר לומר כי בתשובות הרא"ש נפלה טעות, וצריך לומר: "יד זכרים מכסלק המזורה וכיו... שינוי השם"¹¹.

5. פתרון הבני על ידיה חדשה - נראה שמחבר 'זנתה הקף' הוא בני

כל הפתרונות שמינינו עד הנה בנייים על הנהגה יסודית שהפייטן הכיר את סוגיית התלמוד הבבלי והוא כפוף לה. ולכן עלינו ליצור התאמה בינו לבין הסוגיה. נראה כי ברקעה של הנהגה זו עומדת העובדה כי מחבר הפיוט, רבי אמנון ממונצא, פעל בראשית המאה הרי"א באשכנז. דברים אלו מהבסיסים על המסופר כמאה וחמישים שנה מאוחר יותר על ידי רבי אפרים ב"ר יעקב מכוונא, כפי שמוכח בספר אור דודע לרבי יצחק ב"ר משה מרוני שפעל במאה הרי"ג.¹²

אבל עתה יודע לנו כברור כי 'זנתה הקף' הוא פיוט קדום. אלו דברי ר"ד גולדשמידט בירדן ת"ל.¹³

המקובל למסוף יום א' [של ראש השנה] 'אופך מאי' היא של הקלוני... חלק

דבריו עד עתה. אבל יש להעיר כי לשון הרא"ש הוא 'כדאמרין פלישה דבריה' וכו', וכבר כלל הפנה במלה פליה זה כוונה לתלמוד הבבלי. לא למקובלה אחרת. ככל ידוע, הדין שעומד בפניו כי הורא ובראשית רבה מצטט שהנוסח הוא 'ז דבריה'. וכבר נדע שם הוספה רב הונא בשם רב יוסף "אף שנינו שם ומעשה טובה", ואלו שנינו הרא"ש באה"י ויש אומרים: ומשך חרב שעומד ואומר: 'זכות יש אפרים (שלא נמצא במדרש) מפני שיגרה לישא פגיוא דילין'. אלא שדבריה לא נזכרה כלל בספר רבי עקיבא אידי במעשה: וכו' זה המצב הדין שמעניי תלפז נוסח ביי הכפי והמדרש?

10. בקדוק: סופרים שם, אה"ע, ע"י כי בשאלותיה פרשה האה"י ובי באגדה התלמוד וכו'. המוסר ליתא: 'אידיך הורא... ליה'. אבל גם לפי נוסח זה מנה רבי יצחק אבהוה דבריה. ויש אומרים: הוסיפו עליו את שינוי המקובל.

11. ניתן להגות בצורות שונות, אבל אין מעדות צורה זו הורא והתישא הדין שם הוא שינוי השם.

12. ראה: א' גרוסמן, 'תלמי אשכנז הראשונים', ו'רשלים השפ"א', עמ' 35.

13. חלק ב', סוף הלכות ראש השנה, סי' רע"ג, עמ' 125. לכאורה לאירי זא"י יש לשנות שההנהגה שחכמי אשכנז ידעו כי המתכב הוא רבי אמנון ממונצא אינה נכונה, שה"י המסורה על כך נמצאת בספר אור דודע שכתב לראשונה רק בשנת תר"ב, ולא היה אפוא לפני הכפי הזרות, וברם אין זו טענה, שהרי לא רק שחלקים מספר אור דודע היו נמצאים בספר יי' אצל חלק מהכפי אשכנז, אלא יש מעשה דרבי אמנון' היה כתב כבר במחזורים קדומים לזופנ' כפי שכתוב במשל במחזור וזמא שנה שיא לאחר מעשה ד"ר אמנון: 'זוהו העתק במחזורו שן אהו כאת מהעיק שהעתיק אדם אחד מכתבתו דין של י' יצחק מריינה ז"ל בעל אור דודע', וצ"ח על ידי א"ל לנסדהו. עמ"ד העבודה, נ"ו יודק חש"י"ה (מה"ר יעלוס), ע"ד י"ר אמנון', עמ' 45-46. וראה גם: י"ם אלבזג, 'המפילה בשראל בהתפתחותה

ההיסטורית, תל אביב השלי"ב, עמ' 274, ועמ' 456 הערה 35.

14. ר' גולדשמידט, מחזור ימים נוראים א, ראש השנה, ו'רשלים חש"ל', עמ' מא-מב. כתבי הנוהג שהתכוון אליהם גולדשמידט מצוינים בסוף המחזור בעמ' 169.

שיתעורר בשנינו זה שהוא אחר ושהנהגותיו יתחדשו בהתחדשות השם"⁷. גם שינוי המקום אינו רק שאדם מעתיק את מושבו ממקום למקום; הנוונה היא לגלות שיש בה יסודים וטלסולים הגורמים לחוטא להיכניע מלפני ה'.

לפי זה עולה כי הדברים שזמנו רבי יצחק הויו אומרים באים כולם כנפרה על חטא. לכאורה, קשה משינוי השם והמקום שאינם קשורים לחטא אצל אברהם ושרה. לכן הסביר מהר"ש"א שבהבאת הסומכין מאברהם ומשרה הנוונה כי האדם ילמד מאברהם ומשרה ששינוי השם והמקום פעל לגביהם כאשר הדין נקיים מכל חטא, ועל ידי כך ישיג אל לבו לשוב בתשובה שלמה ולהיות כאדם אחר.

הנהגה מהר"ש"א לא כתב קצת יחייבו דברי הפייטן דברי הפייטן לפי גישתו השנייה, וצריך ביאר אם הוא סבור שאכן דברי הפייטן יכולים להתיישב בו, או שלא לפי גישה זו הם מוקשים. נראה בעיניי שמהר"ש"א סבור כי יש ליישב מעשה את דברי הפייטן באופן הבא: הפייטן התשתמש במכוון בזמנה 'תשובה', הורא ל ומונה זה הוא כוללני יותר מאשר שינוי מעשה, שנקט רבי יצחק, והוא כולל גם את 'שינוי השם' וגם את 'שינוי המקום'. ועדיין צריך בירור אם אכן זו כוונת מהר"ש"א.

4. תשובה רבי עקיבא אידי

רבי עקיבא אידי בגלילין השי"ס כאן כתב: "בתשובות הרא"ש סוף כלל יז הביא הנוסחא רבי עקיבא אידי שנינו השם"⁸. לא נתפרש בדברי הרא"ש מה הם הדברים מבטליו המורה וכו' וי"א אף שינוי השם"⁹. לא נתפרש בדברי הרא"ש מה שולשת הדברים המבטלים את המורה לפי שיטה רבי יצחק, אף שאין הוכחה ודאית מה הם שלושת הדברים. מסתבר שהם צדקה, צעקה ושינוי מעשה. על כך הוסיפו ח"ש אומרים את שינוי השם.

נראה כי כדברי רבי עקיבא אידי אפשר ללמוד שכונתה הייתה הן לענין לניוסה הדין ליישב את שאלת מהר"ש"א בעיה אחרת. לאמה, לפני הפייטן היה נוסח אחר בתלמוד.

כמו שמצאנו בתשובת הרא"ש, וה"פ נוסח זה דברי רבי יצחק הם ממש כדברי הפייטן.

אמה יש להעיר כי לא מצאנו עדות על נוסח זה כמחבר הדין הנמצאים לפנינו וגם לא אצל הראשונים? יתר על כן, לפי נוסח זה עלינו לומר כי עניין שינוי המקום לא נזכר

וכן כתב גם בחיבורו 'תשובה', מאמר א פ"ט, מה"ר ר"א סופר, נ"ו יודק חש"י, עמ' 193: "שישנה את שפי י"י שריפה בעצמי היותי נהפ' לאיש אחר העושה בזה לחסל כל התנהגות ולשונה כל המנהגות. ויהיה לו שיפירה מעולה מחזור לומר עור".

נוסח דברי הרא"ש מתייב גם במהדורה הממוקפת של שי"ת הרא"ש. על פי כתב יד ורפוסים ראשונים בענייניהם יש יחלופ, ו'רשלים חש"י', עמ' פ"ד. עכ זאת ממה הדוב כי לא הויו במהדורה זו מאומה על נוסח הרא"ש במסכת ראש השנה, והמעיין סבור שנוסח זה נמצא לפנינו

בתלמוד, בעוד שנוסח זה הוא ביראה נוסח יחידאי.

ה"ח' שעוועל, 'ביאורים לגלילין השי"ס של רע"א אשר במסכת ראש השנה', הודרוס יב, חש"י, עמ' 120. כתב כי הרא"ש עצמו הביא בפסקיו (אות ה) את מאמר רבי יצחק בנוסח י"ד 'דברים', ולכן א

אפשר לומר שהיה לפנינו נוסח אחר, לדבריו, הרא"ש כיוון בשוונתו לבראשית רבה פרישה מד, יג. מה"ר הארדוהי-אלב"ג עמ' 434 (ראה להלן, הערה 21), ולא לתלמוד הבבלי, כפי שאנו חבנו את

מביא את הסברו של מהר"ל ומאריך יותר.³¹
 מהרש"א לא הזכיר את השאלה בדבר שינוי הסדר ואין לדעת אם נזקק לה, אבל כרוך שאף הוא הכיר את הירושלמי. מהרש"א הזכיר בפירושו בניין זה את 'ספר י"מ', ולא הוא 'ספר נפה מראה',³⁴ חיבורו של רבי שמואל יפה אשכנזי על אגדה הירושלמי הודן באורו רב בדברי הירושלמי הללו. ברור אפוא כי מהרש"א הכיר את הירושלמי הזה, אלא שמואל לקבל את העובדה שמקורו של הפייטן הוא הירושלמי, מניין שנאמר ספר שהפיוט 'ונתנה חוקי' מיוחס לפייטן אשכנזי מאותו שושלת על התלמוד הבבלי ולא על הירושלמי. וכן שהפייטן יכול להשתמש גם במקורות נוספים, אולם במקרה שקיימת לכאורה סתירה בין המקורות הללו, ברור למהרש"א כי הפייטן נפוץ לבבלי. קשה לקבוע מה הייתה דעת מהר"ל בשאלה זו, וניתן להעלות השערות שונות.

2. רבי מנחם ב"ר מנחם על המדרש

הואיל ובעל 'מטה משה' הזכיר יוצר לשבח שובה שאכן יש לו קשר לעיינותו, נחנכב מעט על האמור בה. יוצר זה חזב על ידי רבי מנחם ב"ר מנחם שפעל באשכנז במחצית השנייה של המאה ה-11 ובתחילת המאה ה-12 והיה בן זמניו של רש"י.³⁵ השורה מתוך הפיוט העומדת לידן היא: "עקר תפלה וצדקה ותשובה כפפתן להשתבח".³⁶ והנה לפיט זה מצוי בידעו פירושו של רבי אברהם ב"ר עזריאל, מחכמי אשכנז ומתלמודים של רבי אלעזר מגרמיזא בעל הדקוה. הוא מאריך בפירושו ואביא רק חלק מהבנין:³⁷

סדר תפלה וצדקה ותשובה לכפרתו להשתבח, פי' עקר הקפ"ה לכפרתן של ישראל, תפילה ואחריה צדקה ואחריה תשובה כפסוק אחד בדברי הו"מ... הכי אירא בבראשית רבה... הא דאמר תפילה וצדקה ותשובה מכשולות את ההיזרה, לא ער שיעשה שלשתן, אלא אפילו אחת מהן, וכן הו"א דאמר רבי יצחק כפרק מאת דראש השנה ארבעה דברים מקרעין גדי יוצר של איה וכו' תתן דאכל חד וחד

33. ר' יצחק חמר, עלי תמי יהושלמי סדר מניח, ב. אלוך שבת השני'ב, עמ' שטז, הביא אלו וכתב שהפייטן סדר את הדבר לפי סדר חשיבותו. בענין שיהושלמי הסדר נזכר בהב"ה על פי החתום והרשעה הצמודה לו. וכן כתב ר' משה קונין (לעיל, הערה 12), וצייץ לזכרה נד י"ב. חספות ר"ח ארבעה, וכן למקורות נוספים שמהם נלקח על פי הקשר לפסוק ולענין תוא נכבד באופן אחר.

- 34. נכבד היה מי שישגה היה נפרה: ר' מאמרות, היינו ספר עשרה מאהרות לרבי'ע מאת'.
- 35. על תולדותו של בני מנחם ועל מפעליו הספרותי ראה: א. גרוסמן (לעיל, הערה 12), עמ' 361-386.
- 36. העקבות מתוך: גולדשמידט (לעיל, הערה 14), עמ' 311. גולדשמידט לא צייר שיש כאן חילוף נוסח, אבל מרבי' משה משה, לזכרו שהיה נוסח אחר (יחשובה תפלה וצדקה): לפי דרכו למדנו עד כמה חשוב השימוש במבואות מספרים, ואפילו מספר דפוס, כדי לעמוד על שאלה של חילופי נוסח.
- 37. א"א אורבך (מהר"ר), ערוגה הפשט ב, ירושלים תשי"ז, עמ' 119-121.

המדרש אמר רבי יהודן שלשה דברים מכסילין גזירה קשה של אדם ואילו ה... ונראה דאין לשנות כלל כמו שכתב בדבריו מהר"ל ו"לפ"א אמר מהר"ל של שגנה הוא ביד המגדלהים את הספרים של הציבור שמה המסדר היה גדול יותר מהמגדה, כל שכן הכא דאין לשבש ספרים קהמונים דלא אשתמיט שום אחד מהם שהיה כותבם כזה הסדר, וכן יסד הפייטן ביוצר לשבח שובה סדר תשובה תפלה וצדקה וכן המהר"ל שהיה מפקדן בכל פלה ומלה היה אמר תשובה תפלה וצדקה דלא כסדר קדמי.³⁹ יאמר: תשובה תפלה וצדקה על דרך העולם סדר שהוא נמוך יותר מה היה כתיבת המסדר, ואפשר שהיה כוונתו על דרך העולם סדר שהוא סדר הבנין ביניה תפארת מלכות, והבן זה לכן אין לשנות, וכן ראוי כל רבתי נהגים שהיו אמרים ותשובה בראשונת וכל המשינה ידו על התחתונה.

למדנו מהבבלי, כי ברור היה גם למהר"ל וגם ברורו של 'מטה משה' שמקורו של הפייטן הוא מדרש בראשית רבה (א) הירושלמי.³⁸ אלא שנתקשו מודעי שינה הפייטן את סדר הדברים מן המדרש. לפיכך נמצאו אנשים בזמנו של בעל 'מטה משה' שהגדירו את המתחמים ושינו את הסדר, ובעל 'מטה משה' התנגד לכך. אחד מנימוקיו הוא שקודשי הה' נכבד, וכבר בספר מהר"ל מדרגת שמהר"ל היה אמר "דלא כסדר דקראי", וכפי קודמו, לא מצא לזכור לשנות את הסדר.³⁹ אף אין לנו לשנות. בעל 'מטה משה' שמהר"ל לא מצא לזכור לשנות את הסדר, הביא כמה מקורות הדנים בסדר הנני של הפיעולה, הם:

- 28. ספר מהר"ל, מהר"ל שפיעץ, ירושלים תש"ט, עמ' שצא.
- 29. לשי' ספר מהר"ל, עמ' רנ"ב, ראה בשנינו ניסוחאות שם, שמואל הספוק הנזכר במדרש וברש"י כאסמכתא, ולי' זה ברור כי מהר"ל הכיר את המדרש והחמיים לסדר הדברים כפי שהם נמצאים בו.
- 30. היינו מהר"ל, והדברים הם המושג העצמתי כפי מהר"ל של שם.
- 31. ר' משה מת' כתב "על פי ההר"ש", ולשון סתומה זו יכולה להתפרש תן כמפתיה לבראשית רבה היה ליישולמי, כמצא אל האשונים, אמנם בדברי ר' אברהם ב"ר עזריאל בסוף הכא מפרשי: "בראשית רבה", ב"ב, כא, כה"ב, כסוגייתם גם "ירושלמי", הואיל ובסעיף זה מוזכר מהר"א שהתייחס בבירור לירושלמי, למעשה ב"ר עזריאל בחיבורו ערוגה הפשט (להלן, הערה 37), מן הראוי להעיר כאן על דברי רבי אברהם ב"ר עזריאל בחיבורו ערוגה הפשט (להלן, הערה 37), עמ' 226: "הנה הפיוט הנזכר ר' צוריקן לזכרה סדרן כלהלן (היינו לפי ברכות נד י"ב), ולא כסדר כפומבית קד'". משמע כי הסדר הייב לזכות כפי שנמצא במקורות, במקרא או בתלמוד, אבל בחלק ג (ירושלים תשי"ג), עמ' 21, החיחס רבי אברהם לאותו ענין ממש בפיוט אחר, ואלו דבריו: "עשה הפיוט ר' צוריקן לזכרה לא כסדרן שבמספר ולא כסדרן שבהלכה", דומה שרבי אברהם לא ראה בה פגם, אלא קיבל כדבר מפי' שדרבם של הפייטנים לבודו לזמן סדר משלהם.

תלויה, והיינו כ"א... ודלא כרבנן.⁴³

את דברי התוספות הללו הביא מרן רבי יוסף קארו ברי"ס לסדר העבודה של יום הכפורים.⁴⁴

והסדר הפשוט לקרות בני ספרד הוא סדר 'אתה כוננת' שיסד יוסי בן יוסי בתן גדול ויש בו כמה דברים שאינם כהלכה, ואין לתמוה עליו שהרי כתבו התוספות בפרק קמא דיומא... והאחי לכתוב ההגהות שצריך להגיה בסדר 'אתה כוננת' למען ירוק קורא בסדר העבודה אליבא דהלכתא.

נראה לי שמרן אינו חולק על התוספות ואף הוא מסכים כי הפייסן יכול לפייט שלא לפי ההלכה המקובלת.⁴⁵ לכן הדגיש מרן שהוא הגיה את הפוסק, כפי שהאומר את סדר העבודה יאמר אליבא דהלכתא, ולא משום שצריך שהפייסן יהיה אליבא דהלכתא.

אבל יש שלא סברו כן בדעת מרן, אלא כמבן.⁴⁶

ומרן הכ"י נראה שלא הסתפק בהתנגדות התוספות... וראה לכתוב הגהות על סדר האתה כוננת אליבא דהלכתא, וגם הובח המדה נימס הרבה להקשות על מחבר 'אתה כוננת' כמה שמצא להעיר עליו, ומשעם זה הוצרך הגאון ר' דוד פארוז לשנות התוספת... מזה מוכח כי לא אבן לקבל ההתנגדות של חכמי התוספות, וטענת לעולם הדור.

נראה לי כי מצינו בשתי השיטות האלו גם בעניין אחר.

כתבו התוספות:⁴⁷ "אומר ר"ה דהלכה כלשנא במרא... ובאזהרה⁴⁸ הגיה רכנו חס

עין בדברי הג"ה"ש פ"א, שפי המנוחה לרב פנייה גאון ג. וישתדל תשל"ג, פ"א, שכתב כי מצאנו לגאונים וראשונים שפסקו כדברי אלוהי, והוא גם שייעץ בבני אלוהי חזק.

43. וכן יוסף, אומר חיים, ר"ה תכ"א.

44. וראה עוד בעניין זה מה שכתב י"י שטרן בשו"ת זכר הוסף, והייא תר"ש, א"ת, סוף סי' כ, ד"ה וכן נמצא, ר"ה סופר, קונטרס פ"י טוב, ודש"לם תשי"ג, ע"פ ע"ג, הוסף עוד ציונים על דבריו.

45. ש"ס טוב גאון, מה ש"ס טוב ג, לונדון תשי"ג, ע"פ ע"ג, שי' דבליצקי, חקק עולם, בני ברק תשל"ה, ע"פ ע"ג, עין בקצה לרבים א"ל, והוסף כי כי הוא גם דעתו של המגן אברהם, סי' תרכ"א, שכתב: "ע"פ ב"י כמה הקדוקים בסדר [העבודה] שלום המשיטים שישנו הוא אליבא דהלכתא, אבל כמלכותו יש דברים שאין אליבא דהלכתא".

46. כמ"ג דע"פ, ד"ה א"ב, וכו' את כתבו גם התוספות בבבא בתרא קמ"א ע"פ, ר"ה ו"א"י.

47. בהגהות הב"ה א"ת: "ובאבות הגיה", ר"ה גשטטי, נתן פ"י, חידושים ובאורים על ספכת פסוק, בני ברק תשי"א, ע"פ ע"ג, כ"ה הובח כמה מקדוה כי הפייסן על מנין המנוחה וקראים בשם 'אתה כוננת', ולכן חמק על הגהת הב"ה", ואכן מילתא דפשיטא היא שהפייסן וקראים בשם 'אתה כוננת' וכן מוכן מדרש יש להגיה 'אתה כוננת' שאינו מוכן העניין כל עקר, ומשום כך לא ייתכן שהב"ה הגיה כפי שכתבו לפנינו, פ"ש הענין הוא כפי שכתבתי בספרי עמודים במלכות חספי העבד - הגהות ומגיה, רמ"ג תשי"ג, ע"פ ע"ג/326-327, כי אס הציוני להבין את הגהת הב"ה עליו לבדוק מה היה

מניינה מ"תי קרא וכל חד חד וחד ליכא אלא אז"ז... ונראה שהדבר תלוי בעבודה, יש עבודה קלה שר"י באחת מהן ויש עבודה כבדה שר"י באחת מהן, ויש שאין ר"י בשלשתן. בשלתי יומא [פ"ו ע"א] על עבודת קולת... עבר על לא תעשה... עבר על כוונות ועל מיתת בית דין... ויש לומר דתפילה וצדקה ותשובה מכשולות גזירה, אבל לא כפרת עונות להיות כאלו לא חסא, כמו שמפורש בפרק בתרא דיומא, והפייט שעשה סדר תפילה וצדקה ותשובה לכפרתן עשה מבראשית רבה שמכ"א פסקו הנאמר בדברי היומים שכת' אחר שלשתן ואסלת לחטאתם.

למדנו מדבריו כי לודעת קיימת מחלוקת בין הכבלי למדרש, לודעת הכבלי אין כוונתן של תפילה, צדקה ותשובה לכפר על חטאים שנעשו אלא רק לכשל את הגזרה מכאן ולהבא, אבל לודעת המדרש יש כוונתן הכוונת גם לכפר על העבר.⁴⁹ והנה פשוט לו לרבי אברהם כי רבי נחמ"כ מוכי נקט בשיטת המדרש, בניגוד לשיטת הכבלי.

לכאורה ניתן היה לומר כי לודעת רבי אברהם, הואיל והמחלוקת בין הכבלי למדרש קשורה יותר לענייני הגנה ומחשבה, יכול הפייסן להעדיף את המדרש, ואין לראות בה קשור פסקה ברעת המדרש, אבל נראה יותר כי לודעת רבי אברהם הפייסן יכול לעשות לפייט ברעת המדרש אף בניגוד לכבלי, ואין בכך קושי.⁴⁰ לשון אחר, נראה שלדעת רבי אברהם, הפייסן יכול לפייט שלא אליבא דהלכתא, אפ"ש שגם המה"ש"ל שהוכחו לעיל סברו כי:

3. הפייסנים לא פייטו המיד לפי ההלכה וההסבר לכן.

מצאנו גם לתוספות שנקטו בשיטה זו, שהפייסן יכול לפייט בניגוד להלכה.⁴¹

וכה שעשה רבינו אליהו הזקן זכינו לברכה באהרנה שלן, 'שבילה בזמנה ועל ארבע גהילות, ויה על אנכי חסדי המדוללי', מהמג"ג, הוה שלא היה מקפיד לכתוב בהלכתן כמני יסיד על סתם נסקלים 'זנתם ונתחייב חסקולות ואתר המלך

38. בשאלה זו, האם די בדבר אחר כדי לכפר על חטא או שיש צורך בכל הדברים, דנו הל"ח משנה על הרמב"ם הלכות תשובה פ"ב ה"ד ועוד הרבה מחכמי האחרונים, ואין כאן המקום לדון בדי.

39. ר"ה ב"ה העיר ל' כי אפשר שהבבלי זה רמח בהבדלי חלשון בין המלומדים, שבבבלי אומר 'מקדוקי' ובמדרש (וכן בירושלמי) א"ת: 'מכסליו, לאפ"ה, 'מקדוקי' הוא רק מכאן ולהבא, באדם הקורא את פסל הדור ומכסלו את העונש, ואילו 'מכסליו' משמעו ביטול סיבת העונש.

40. כי מצאנו בדברי רבי אברהם (לעיל, הערה 37), ע"פ ע"ג, על רבי שלמה אבן גבירול: 'אמרת הפייט חפשי לו סבת וירשלוני כאשי' כתבתי וניקני' כלומר, לעיל הביא פירוש אחר בדברי הפייסן שלפ"י אין הכרח לומר שהפייסן ה"ל לפי הירושלמי, אולם זהו פירוש חזק, לכן העדיף רבי אברהם את הפירוש השני, אף על פי שכתב עליו לומר שהפייסן הוא בירושלמי.

41. יומא ה' ע"א, תוספות ד"ה דכ"ל ע"למא, וראה גם נדה ל' ע"א, תוספות ר"ה ומשע מנה סבלה.

42. העיר של הפייסנים, אלא שבמהמשך דבריהם נקטו בעלי התוספות לשון יחיד ואין זה נוח כל כך, יש נוסחאות שכתב בתן: 'מנהגה, ותכוונה ל"ה אליהו בלבי'.

לדעת הרמב"ם, הפייטנים היו בשיקונו של דבר משוררים ולא חכמים, לפיכך אפשר שפייטניהם יהיו שלא כהלכה.⁵⁴ לכאורה הדבר מותר, שהרי בעלי האזהרות הקדומים - רב סעודה גאון ור' אליהו הזקן, היו בעלי הלכה.⁵⁵ אפשר שהרמב"ם הוציא את שני החכמים הללו מהכלל, שהרי דיוק נכבד על האזהרות "שנתמכרו אצלנו בארץ ספרד", ושני חכמים אלו לא היו בני ספרד.⁵⁶ אפשר שכיוון לפייטנים אחרים שאין אנו יודעים כי הם.⁵⁷

יש הסבורים כי בעלי האזהרות לא חיברו את פייטניהם כדי להורות הלכה.⁵⁸ ולפיכך לא הקפידו כי דבריהם ותאמו להלכה, וכפי שכתבו החסידים. מטרתם הייתה להזכיר לעיבור ביום חג השבועות את עצם מצוות התורה ולעורר את ההמון ללימוד תורה, או לקבוע בלבם את זיכרון המצוות ומידות טובות. יש הסבורים כי אין כוונת החסידים לומר שרוב אליהו לא הקפיד כי דבריו היו כהלכה בעיקר מניין המצוות,⁵⁹ כוונתם הייתה לומר כי רוב אליהו לא הקפיד בדיוק ובהלכות שנוכח באזהרות כדרך אגב ושאינם נכנסים במניין תרי"ג מצוות, שיהיו כהלכתם.⁶⁰

4. פייטני ארץ ישראל וקדמוני אשכנז פייטני לפי החזונית

בהסברם שהצגו עד עתה בזה הפיטן אל ההלכה, לא הבא בחשבון שיקול נוסף, שגם עליו כבר עמדו בעלי החסידים. צא רחוק כי כאשר בעלי החסידים הזכירו את הקליה ואת העובדה שיש שפייטני אונם אלוהא הללמא, הם הוסיפו ואמרו: "וכן הנה ויחסימא" "הנה עשה ע"פ החזונית" לאמר, פיטן ארץ ישראל, אי החולק בשיטת הארץ ישראלית, אינו מזהיר להוציא את הכהן, ואפשי את שלא הכיר את הכהן, וליהויה החזונית הוא המחייב, לכן אם נחזור לטעם העובדה של יוסף שיהיה שותף

53. והוא גם דברי אבאיו, וסוף מוציא: סוף שני, והשלים השיטה. ע"פ: "הנה בעלי האזהרות הוסיפו לאדם שכתוב כמה הוא מספר העשבים המהווים בספר המצוות והוא לא יכיר מה חשלת בכל אחד מהם ומה יועילו לו שמתים".

54. וכתב רמב"ם כי: "הוא יוצא ויכיר ויכיר קצת מעשי ידו מאונם קדמונים, והנה חזקתה (מהדרין) בלתי תמימה לאדם שכתוב כמה הוא מספר העשבים המהווים בספר המצוות והוא לא יכיר מה חשלת בכל אחד מהם ומה יועילו לו שמתים".

55. כי כתב ר' מרדכי סלוצקי (לעיל, הערה 53) בהערה [א], הוא חולק בתוקף עוד על דעתו של רש"י: "הנה שני דברי של ר' קאפא (לעיל, הערה 54) הערה 42, שהיו על הפילה חכמים: "שפתיא בעלי תורה ומלמדים בחכמה, ובשני זה מראה שלא נהפכו על הסגור אליה הזקן".

56. כי כתב רש"י ורש"י הנוכח בהערה 56.

57. ר' מרדכי סלוצקי (לעיל, הערה 53) בהערה [א], הוא חולק בתוקף עוד על דעתו של רש"י: "הנה שני דברי של ר' קאפא (לעיל, הערה 54) הערה 42, שהיו על הפילה חכמים: "שפתיא בעלי תורה ומלמדים בחכמה, ובשני זה מראה שלא נהפכו על הסגור אליה הזקן".

58. כי כתב רש"י ורש"י הנוכח בהערה 56.

59. כי כתב רש"י ורש"י הנוכח בהערה 56.

וזמן עשר (כס"ו)⁴⁹ כי ילונן ולא במשפט בחצי ימיו יעובדו". כוונתו הנתנו של רבנו חם נחלקו חכמים. מהרש"ל כתב:⁵⁰ "פירוש לאו שהגיה לחקן את דברי ר' אליהו דהא סבירא ליה כללשנא קמא דמפנות, אלא כלומר הגיה עליו ולא במשפט כללשנא דקראו ר' אליהו לא דק". כלומר לדבריו רבנו חם לא הגיה את דברי הפייטן ולא שינה במאומה, אלא כתב עליו, מן הסתם בגלילון, שאין הוא כהלכה. אמנם, הואיל ורבנו חם עסק בפייט, כתב את הענין בגלילון בלשון הפסוק "ולא במשפט", היינו שדבריו רכי אליהו אינם נכונים. נמצא שלפי דברי רבנו חם עליו לומר שהפייטן לא דיוק בדבריו. גם דברי מהרש"ל ומהר"ם לובלין בענין זה ניתנים להפרכת באותו אופן.⁵²

אבל נחמן לומר כי רבנו חם הגיה ממש את דברי רבי אליהו, והוא גורס בדבריו את המילים: "ולא במשפט", לפי זה, רבנו חם לא יכול היה לקבל את העובדה שרבי אליהו פייטני בוצעו להלכה, ולכן הגיה את דבריו בהתאם להלכה.⁵³

השטת הסוברה כי אפשר שהפייטן פייטני שלא כהלכה דורשת הסבר, שהרי מה טעם יעשה כן. הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות כתב:⁵⁴

וכן בכל עת ששמעתי את האזהרות דברת המספר שנתחברו אצלנו בארץ ספרד, נהפכו עיני בעלי מחמה מה שיצאנו מפרטים הדבר והתפשטותו: ואף על פי שאין להאשימם, כי מתבררות פטורים, לא חכמים, ואה חזקתם מצד אמנותם, ערבות הדבור ופי החריזה, כבר עשי בשלמות, אבל הדבר החרוג נמשכו בו אחר בעל הלכות גדולות וזולתי כן החכמים האחרונים.

הנחה טעמה לפניה אין לי ישיבה אחר נוסף על מסכת פסוק לפני הכהן, אלא במסכת פסוק דפיס יצאנו שנה שיש איתא: "האזהרות הגיה" כדי לומר כי נוסח זה הוא שיער לפני הכהן, והוא "האזהרות" (במקום "האזהרות") אלא ששינה דפיס נפלה בהרפת המנהיג, ונרפס בפשיטה: "אזכרת", והן בדין ענייני נמצא כי דבריו פייטנים וקיימים.

49. בגלילון נרשם כי מהרש"ל פסק עיניו על: "יש דעה שזונה בין האחרונים דאם אכן זו כוונה מהרש"ל, לעניינו אין לפרס חשיבות.

50. חכמה שלמה לכא כהר"ם ש"ס דף כ"ה עם התיבה המתחמית לכא כהר"ם.

51. שעלי ספר ג' אליהו את השיטה הזו: "קראו ידו ולא ידו עשה עשה ולא כדפיס בחזו ימיו יעובדו והאזהרות היה ע"פ" (רמב"ם י"ד י"א).

52. כך הפייטני דברי מהרש"ל בהמה בגלילון דפיס ילנה של מסכת פסוק. יש גרסאות (לעיל, הערה 48) על: "כי" פירש כי את כוונה מהר"ם מלובלין בהחזונית.

53. כך היא דעה ר' שלמה אבתי. גופי הלכה, אריות הי"ם קל"ה ע"א, הובאו דבריו בארץ ספרד החלמה לספסל מכות, והשלים חשילי, ע"פ קטן: הערה 102. כך הסביר את דעה מהרש"ל ומתרים לובלין במסכת מכות ג' ר' מרדכי סלוצקי, אזהרות להג השבעות לרבינו אליהו הזקן - עם באר הירודי זקן, ורשה תרי"ט, ע"פ 21. בהערה, וכן חזר על דברים אלו בהאשית ההקדמה בהערה

אות [א]: "שהוצרך רבנו חם להגיה בדברי הזקן [והיונו ר' אליהו] שפוסק כללשנא כהר"ם למען השוות דעתו בדעת הזקן, מה שאין אף דוארם כן בכל השיטות שיהיה רבנו חם מראי הוראה לפסוק נגד מי

התרגום כאן הוא לפי מהר"ם קאפא, והשלים חשילי"א, ע"פ ה. שקדמ".

54. ההרגום כאן הוא לפי מהר"ם קאפא, והשלים חשילי"א, ע"פ ה. שקדמ".

נמצא כי הפתרון לשאלת מהרשי"א⁶⁹ שהפייסן הסתמך על הדרושלמי, אינו תופעה יוצאת דופן רק בפרוט 'זנתנה חוקף', אלא זו תופעה שכיחה בקרב פייסני ארץ ישראל ואשכנז. עם זאת עדיין נמצאים בדורנו חכמים, שדברי הפייסן קשים בעיניהם כאמור עד הנה, והם מנסים ליישבם עם הכבלי, אף שהם מכירים את דברי הדרושלמי⁷⁰. צא וראו ער כמה יש חשיבות לבירור המקורות ולדיעה דרכם של הפייסנים.

ג. 'מעשה דרבי אמנון'

נותר לנו להבהיר עוד עניין, אף שאינו קשור בפירושן לענייננו. אם אכן 'זנתנה חוקף' היא פרוט קורב, בעצד ניישב זאת עם 'מעשה דרבי אמנון' שממנו עולה כי רבי אמנון היה מחבר הפרוט?⁷¹

נצטט לצורך העניין מלשונו של רבי אפרים מברונא המספר את 'מעשה דרבי אמנון'⁷²:

והרי כאשר הגיע ש"ע לומר הקדושה וחזיה אשד הנה א"ל ר' אמנון המתן מעט ואקדש את השם הגדול ויען בקול רב ובכן לך מעלה קדושה, כלומר שקדשתו את שמך על מלכותך והחודך, ואח"כ אמר זנתנה חוקף קדושת היום.

של שבת, כהרשיעת אדם שיסודו רב נמסר ב"י פניה נאמר: "עבד החצונדן טובבם בענינה, הניחם את שבת והושיעה נא". חזינו, אף הוא ממשך ומקבל את שיטת הל"ה שהוא כנראה שיטת הדרושלמי. וכבר חוסר עם בעלי המס' וכן הפייסנים המכונים באשכנז יסוד פייסניהם עפ"י הלכה והישיבה ופרוטי א"א. וראה שם בעלי המס' ועי' קלא. הנהגה נוספת פייסניהם שיהיו נמסר הילך כנראה על פי שיטת א"א וישראל.

ד"ר דניאל הולצ'ר הוסיף כי אין שום דבר שמהרשי"א לא ידע כי כפי הפייסן הוא הדרושלמי ולא זו השאלה שעברה במנין נהנה הייתה לומר כנראה אחרת. ודאי האם אני שהלכוני הוא המלכותי הגבלי, ויכולים לקבל את הפנים שהם שאני כפינו המלכותי, א"י חייבים אני להתייחס אליו כבעל החוסרות ביחס לפירוט הקל"ה שהגדושי בדבריהם כי הוא פוים על פי הדרושלמי. כפי שכתבנו לעיל בספרו לתעיה 62. אמנם אני איני סובר כי, הואיל ופשוטה לשוני של מהרשי"א מהתייחסת תפוד לפייסן עצמו, ולא לאלא האומרים את דברי הפייסן בענין "זאלא השלישה יסד הפייס", ולדברי יש אומרים לא נכחי הפייסן" אבל אינו אומר כי בלשי פסקיהם יש זאת, לדברי א"י קרניש פכל האמה עד עתה על דברי מהרשי"א ושא"י האחרונים שכתבו העובדה שהפייס ינהנה חוקף, הוא מוסר, נהחלשה באופן ברור רק בדורותיהם לא היו יכולים להעלות זאת במחשבתם.

70. ראה קונטרס עצום לזכות בניו ביום הנדוא"ם. יצא לאור על ידי מנחם ז"ל ישיבתו (ללא שם מחבר), והושלים חשיבה. בזה לא זאלך יש היה אר"ה מאיר ברבי פייסני כמה עניינים, וכן הבהיר (ול ע"א) מנבא שם גם הדרושלמי הרי הוא בתחילת לביב ולדברי פייסני, ולכסוף (לה ע"א) נמסר שם: "ויתחן לומר... שדברי הפייסן הם ע"פ דברי הדרושלמי... ותיישב הישב מה שהקשי אמא לא לא ככה הפייסן שינוי השם ושינוי מקום שהיה בניו יהיה" וכן, לומר כי קשה מאוד להניח כמשל ראשון שהפייסן השתמש בהושלמי, ודאי משום שהכותב לא היה מודע לת

לדבר מ"ד גולדשמיטס, והן לשאר המקורות שציטט כאן.

71. לעיל, הערה 13.

72. לעיל, הערה 13.

יעקב י"י שפיגל

לעיל, הרי שעתה אנו יכולים לומר כי יוסי בן יוסי, שהיה בן ארץ ישראל, פייס כמה מקומות שלא כהלכה משום שהלך על פי הדרושלמי⁶⁴. יוסם זאת ר"ד גולדשמידט⁶⁵:

סחורות בין ההלכה המקובלת והפרוט מהבארות בזה שהפייסן חולד אחריו המסורה הארץ ישראלית, או ככלל אינו מקפיד כל כך להסביר את פוטי ההלכה.

הנימוק השני בדבריו הוא הנימוק שכבר אמרנוהו לעיל אבל הנימוק הראשון הוא הנימוק שאמרנו זה עתה, אלא שלפי נימוק זה יש להאזנה בכל מקום ומקום כי אכן הפייסן הסתמך על מקורות ארץ ישראלים⁶⁶.

מעשה ניתן להמשיך באותו קו מחשבה ולהעביר אותו מפייסני ארץ ישראל אל פייסני אשכנז. אפשר שפייסני אשכנז הקדומים סמכו לעתים על הדרושלמי, ואפשר שאף עשו כן בעניינים הלכתיים רגילים, משום שזאת הייתה המסורת בידהם של חכמי אשכנז הקדומים. אינו רוצה להוכיח כאן לשאלה היסודית שנהלקו בה חוקרים, עד כמה עמדה יחדות אשכנז הקדומה חחה השפעה ארץ ישראל או ככלל, אולם אלו גם אלו מסכומים כי הפייסנות האשכנזית הקדומה ונהגו התפילה בבית הכנסת הפרושים עמה, למעט תפילות הקבע, עמדו חחה השפעה ארץ ישראל⁶⁶. ואם ברבי מנחם ב"ר מנחם עסקיין, יש להחזיר את ספרם של בני מנחם, הריהו הוא ספר מעשה המכורי⁶⁷, שגם לגביו נהלקו חכמים האם הוא מלמד שכותביו עמדו חחה השפעה של ארץ ישראל⁶⁸. ושמא ניתן לצרף פרוט זה לצדם של הסוברים שהשפעתה של ארץ ישראל עדיין נוכחה באותה עת⁶⁸.

63. מלענין להביא את הסברה של י"י שמואל לנוד בשו"ת נודע בהודעה מוחית, אישה סי' קנז (תמ"ח כ"ב המחבר): "סדר אחר בונה ספרה יוסי בן יוסי כתיב נהלי ויש בו כמה דברים שלא אלוהא הדרבנא כביש חבת יוסף א"א סיני הריב"א... ודאי שבהודעה הנהל לא שמו לב לפייסיהם כולל וכל אחת היה לו נוסח כפי הצנוה כפי דאסיידי שם בני"ו [כדבריהם ל"י שיא] הואי נחמה קמי דרבא אב"י יצא והניח על כי שני שבהלכה וכו' א"ל היה רבא חביב החיא כלימי כמי כי עשה חמא ישיא הקי"ה הפייסנים העצמו ולא חילתו ילא נתפסלו יע' אחד כמה הנהגה ודאי בענייני זה ריי שטי"ה, ספ"י זכ"י הוסף שאלות ותשובות, וירשאו תרתי"א, סי' י"ט, ויי' ואסיים בדברי הפייסני, ובפרטיהם דבב"י.

64. ד' גולדשמידט (לעיל, הערה 14), ב' וס כפרה והושלים חשי"ה, עמ' כ"ב.

65. ראה לדוגמה י"י מקומות שהעתי עולתם וייש לזכרתי, תוספתא כפשטיה ד' ויראק חשכ"ב, עמ' 347, 358, שהפייסן חולד בשיטה הדרושלמית.

66. ראה: א' גולדסמן (לעיל, הערה 12), בעיקר בעמ' 424-435, ובקורות של י"י את שמע על ספר זה, קריה ספר נ"ג, חשכ"א, עמ' 345-347.

67. ראה הערה 66, וסם ספרות נוספת בעניין זה.

68. יש להוסיף כי בהושענות אני אומרים "אני הוה הושיעה נא" וזי שיטת רבי יהודה במשנת סוכה פ"ה מ"ה, בנגוד לדעת תנא קמא, וזכר העיר ריי ברלין (נוסח בסדרה 'אוצר התפילות', ב' ה ע"ב - ו ע"א) כי מנהגו חמת, והוא גם מנוגד לפסק הרמב"ם בהלכות לולב פ"ז הל"ב, ונשאר בצי"ע ריי עטלנגר, כבוד יעקב, ירושלים חשי"ה, סי' ה"ט"ט סק"ג, יושב זאת לזכר, אמנם ריי חמר (לעיל, הערה 63) מודע ב' עמ' קל, יושב זאת באופן אחר, לדבריו, הואיל ובדרושלמי יש דיון בדבר רבי יהודה, למשע כי נהגו לומר בהושענות כדבריו, לדבריו, אפשר לומר קצת בשינוי שהקליר, מחבר הדרושענות, ספ"י כשיטת רבי יהודה הואיל ובדרושלמי משמע כי ספקי כמה: גם פייסן להושענות הדרושענות.

הואיל והפיוט יזמנה תוקף, אינו חלק מקורו של הקדושתא 'אופר מאז', הוא לא היה ידוע לצבור. ניתן לחזק זאת לאור דבריו לעיל, כי יזמנה תוקף הוא פיוט שנאמר במקורו בשחרית של ראש השנה. נראה גם שהקול אמר בשחרית את הקדושתא של הקליה 'את חיל יום פקודת', כמנהג אשכנזי עד היום, וממלא לא אמר את יזמנה תוקף. יש לצרף לכך גם את העובדה כי מחזורים ומקורות אחרים לא היו נפוצים באותם הימים, כפי שכתב זאת בבהירות רבה ר"ד גולדשמיט:

יש לזכור תמיד שהפיוטים לכל סוגיהם נאמרו ע"י שליח צבור בלבד. הצבור לא יכול היה להשתתף באיזשהו כי נוסח הפיוטים לא היה בודם. ידוע לנו שאף באמצע ימי הביניים קרה לעתים שלא היה אלא מחזור אחד בקהילה, והוא היה כמובן בידי החזן.⁵

לאור כל זאת, ניתן להניח בהחלט כי קהל המתפללים לא הכיר את הפיוט 'יזמנה תוקף'. לפיכך לא נרחק לכך אם נאמר כי הקהל היה סבור שרבי אמנון של רבי אפרים מבואר מסתב שרדעו זו קנחה את מקומה בתודעה הציבורי, ולכן לשוני של רבי אפרים אמנון המוכר באור הדעת: "מצאתי מסתב" ידוע של הי"א אפרים מבואר כי יעקב שרבי אמנון ממנצא יסד יזמנה תוקף". לשונם של המקורות האחרים המתארים מלשח זה, כי כבר כפופה לרעה זו נעילה מהם הישגה כי מחב הפיוט הוא רבי אמנון נראה שלרבי אמנון נעצמו היותה מלכתה כל שהיא דומה הגילוי אליה יזמנה תוקף, כפי שהדגיש פרוטס אצל רשיאליים אחרים לאשכנזי. אבל כאמור מסתב זו לא הייתה ידועה בציבור. הסבר זה מאפשר לנו לקבל את 'ועשה הי"א אמנון' ואת אילנות הסילוק על ידי הואיל וכל זמן שאין לנו ראיה הריאות לסתרי. איך נראה התקנה בבטולו כפי שספירוס כמה התקנה.⁶

אחת הקודש אצל שליח צבור עומד ביום חיי המהולל אצל בקול רם וזכור יליד העיר קרושה בלוצ' שקדושת הי"א תוקף יזמנה תוקף. וי"א אי כחה לז"ש על עממאל שמסר לו את שלימת כתב היר שנמצא בהם מעשה רבי אמנון.

5. ר' גולדשמיט (לעיל הערה 114) ע"פ לא.
6. הודעות (לעיל הערה 72), העית לערוס: י"א כתב יד, ומשמעות הדברים היא: מחזור כתב יד וכו', בלוצ' שהיה בהם מכתב המהולל שכתב - אפרים אבל גם ב"ש אוקספורד 166. Opp (לעיל הערה 73) נמצא: "יזמנה תוקף מצאתי מכתב ידו של אפרים ב"ש יעקב מברנא". וראה הנוסח בכתב יד אוקספורד 170. Opp שהיה בהערה 4.

7. הובאו לעיל בהערה 74. ביטול כתב יד 3037. שיהבא לעיל בפני.
8. לכן אינו מסתב עם דבריו ר' גולדשמיט (לעיל הערה 114). ע"פ כ"ב. הערה 39: "המעשה ב"י אמנון ממנצא (אור הדעת ח"ב סי' רל"ג) בו מוזכר חז"ב הפיוט לאיזה [1] ר' אמנון והפצתו ל"ח קלוזנר ב"י שולוב, אך לו אלא ע"פ של אמנון". עיניו בהמשך ההערה לדברי ג' דויטש שנתה באנציקלופדיה היהודית (אנצילוי) כרך 1, ע"פ 526. אינו מוסיף מאומה על דבריו, הואיל וכל דבר דויטש הם על סמך השערה בעלמא, שהיא השוואה עם סיפור דומה בחלקו אצל אומות העולם. מעניין כי גולדשמיט ציין גם לדבר הודעות שהוכרנו לעיל בהערה 72, וכך אותם היה עם דב דויטש. אלא שהיא שגיאה כיון בשאנו ידענו שה"י הודעות אינו שייך את 'ועשה הי"א אמנון' מל וכול.

מריאור זה משמע שכבר הגיע הציבור לאמירת הקדושה, וכאן השמיט רבי אמנון את יזמנה תוקף. נראה אפוא כי באשכנז באותה העת אמרו במוסף את הקדושתא של הקליה 'אופר מאז', אלא שמסביבה שאינו ידועות אפשר שאמרו אותה ללא הסילוק. ייתכן אף לומר כי אמרו אותה עם הסילוק המקורי של הקליה, אלא שרבי אמנון הוא שהחליט, משום המעשה שהיה, כי יש לומר את הסילוק יזמנה תוקף, במוסף לסילוק המקורי. במשך הזמן נשכח ואבד הסילוק המקורי של הקליה, ונתנה רק הסילוק של רבי אמנון.

אמנם יש לציין כי כתב יד ירושלים (3037 8°) נוסח סוף המעשה הוא כך: "וכשהגיע החזן לסילוק החתול ואמר וזמנה תוקף",⁷ ומשמע מכאן כי אמירת 'יזמנה תוקף' הייתה במקום אמירת הסילוק הקודם. אבל רוב כתבי היד האחרים המתארים את 'מעשה רבי אמנון' מתארכים באופן כללי לנוסח הלעיל.⁸

7. רב"ט ירושלים, ארץ השיטה הפיוט ב"י י"א חר"ט"ש, ע"פ 200, כתב את שתי החשיניה הללו על ספר דברי ר' אפרים מבואר הענייה את החשיניה השניה וכתבתי: "אז שהיה לקרובה זו נעלמה על לילי רבא אמנון והוסיף סילוק של קליה, וסילוק יזמנה תוקף. לקח את מקומה החשיניה השניה נראה כמובנה כי איך אפשר שקליה תיב קרובה כול סילוק". ואין לעיני כי הייתה שיער מיעוט כי יזמנה תוקף הוא קריבו ביותו וזאת על פי מנחת וכו' שבו של ר' אמנון נראה עליו רק על יסוד המסורה ב"ש ועשה הי"א אמנון.

8. העיר על כך ארצי הור. יזמנה תוקף הי"א מנצא. הודעה בג' חשמי"ה, ע"פ 651. יש לציין כי לפי דברי הור, כתב הור הוא מהמאה הי"א.

אבל זאת, אחריות כאן לעני שיש הערה שהעיר הור, האחר, הוא הקשה בידי ייחסי ש"י אמנון עיניו להביא את אברי המהולל לכת המנסה. וה"א אב"י כי ה"ח מסמא באיזה, הוא לא השיב על כך כי ה"ח ע"פ ב"ש ב"ש (אוקספורד 170) Opp. [ראה לעיל, הערה 74], המבנה 155 [עילוי במסגרת העליון כתב יד ע"פיים בירושלים - סי' 26115] אי מסופק כי האברים הובאו ל"ח המנסה/השניה לפני כתיב יזמנה תוקף או אחריו כמ"י אמנון. לדעת ה"ח אין ל"ח ייחסי והוא נעשה כי בכתב ה"ח כתב: "באני אחר" והוא הנוסח הנחה. עינייה בכתב ה"ח שהיה לפני ה"ח הייתה שהקריאה היא: "באני אחר" ולבשה א-אפשר לומר כי מדיאת של ה"ח והוא: ה"ח על כ"י ב"ש המקורה שבה מסופ' המעשה אשר יש בהם החיזקות לאביו של ר' אמנון (כ"י אוקספורד 166) Opp. [1160] בקפליג נויבאואר: עילוינו במסגרת העליון כתב יד ע"פיים בירושלים - סי' 16711. פירא יד רו"ט 563 [פארמה פלסטיה 2295. עילוינו במסגרת העליון כתב יד ע"פיים בירושלים - סי' 13202] אוקספורד 172. Opp. [ראה לעיל, הערה 127] נאמר: "באני אחר" במקור אחר (כ"י אוקספורד 675) Opp. [1210] בקפליג נויבאואר: עילוינו במסגרת העליון כתב יד ע"פיים בירושלים - סי' 16670] נאמר: "ב"ש אחר" [הערה השלישית היא, כי בכתב ה"ח לא נאמר על י"א אמנון שהוא ממנצא. א"כ, גם כאן ב"ש כתב ה"ח (אוקספורד 166, Opp, אוקספורד 170, Opp, המבנה 155, פירא יד רו"ט 563) נאמר כי ה"ח ממנצא. רק בכתב יד אוקספורד 172 Opp אברהם המילה ממנצא.

9. אוקספורד 166. Opp. (ראה לעיל, הערה 73) אוקספורד 675. Opp. (ראה לעיל, הערה 73) אוקספורד 172. Opp. (ראה לעיל, הערה 72) פירא 563 (ראה לעיל, הערה 73) כ"י אוקספורד 170. Opp. (ראה לעיל, הערה 27) נמצא המעשה ב"ח 121 ובקצור רב, ושם כתב בחמולה: "זהו כתב הי"א אפרים סילוק וזמנה יסד ר' אמנון ממנצא". ובסוף נאמר: "יזמנה תוקף סילוק מ"י ואינו כי לקח אותה אלהים". כ"י המבנה 155 (ראה לעיל, הערה 73) נמצא: "ובק"י ר' אמנון להביא לפני

המפורסמים והמכובדים ביותר (וכן הוא אף כמכבי יד של הנגיחה), וגם שישי משפטים או עיבוד אותם.

גולדשמידט אף מציג כמה דוגמות לתופעה. נמצא כי אמירת קדושתא של הקליר שמשובל בה פויט שנתב על ידי פייטן אחר, אינה עניין יוצא דופן, אלא תופעה מצויה.⁸⁰

דומני שכדאי עוד להוסיף כי מהלך דומה להצעתנו לאופן בניסוח של הפויט יונתנה חוקר/י למחזור האשכנזי, ארע גם בשבעות של הקליר לארבע פרשות. כפי שכתבה שי' אליצור:⁸¹

השבעות לזכר ולפרה נמשכו אומנם בשלב מסוים ממחזור אשכנזי, אך אין ספק בדבר, שהיו ידעות ונפוצות באירופה, ואף זכו להתחייטות מוקדקת של פרוני הפרוטים.

ובתורה 10 הוסיפה אליצור את הדברים הבאים:

זאת [= ההשמה של השבעות הללו], ככל הנראה, לאור שהחלפן תחילה בשבעות מקבילות שחבר ר' מאיר בורכי יצחק שי"ן, פייטן אשכנזי בן המאה ה'יא... מעניין במיוחד הממצא שבכ"י אראס 560 (אשכנזי אמצע המאה ה'יא): במקום כתיב הוד הועתק לזכר ולפרה השבעות של ר' מאיר שי"ן (תוך ציור מפורש בכתב); שבעתה דוד נחוראי, אך בשוליים הועתק כי שתי החטבות הראשונות מן השבעות יוצאו ארזי עפרה אמרה קשה' [= השבעות של הקליר לזכר ולפרה]... שבעותיו של ר' מאיר שי"ן נכתבו כחוקי מלא לשבעות הקליריות...

אף כאן פויט פסידס דחק את הגלגל של הפויט הקלירי. מכיון שיש הכפל בין המקרים שהיו בהוגמה שלפניו הפויט החדיש הוא פויט אשכנזי המאוחר לקליר, אבל כפי שנוכח לעיל, אפשר שגם הודו שהחלו לומר את יונתנה חוקר/י והיו כאמצעותה את הסילוק של הקליר, סברו כי הפויט שהם אמורים עמה (היינו יונתנה חוקר/י), הוא פויט אשכנזי חדש, ומפני טעם זה אף אחר יש להעדיפו על הפויט של הקליר.

נקודה שנייה שיש להעיר עליה היא כי מסתבר שהיו מקומות שבהם עדיין אמרו את הסילוק המקורי של הקליר ולא את הסילוק יונתנה חוקר/י. היינו, חדרה הפויט יונתנה חוקר/י, כסילוק בלתי נפרד מהקדושתא של הקליר ואמירתו על ידי כל קהילות אשכנזי.

80. ראה: גולדשמידט ר' פרנקל, מחזור סוכות שמיני עצרת וסוכות חודש, ירושלים תשי"א. עמ' לה-ל. שם ציין כי במקום הקליר והסילוק המקוריים של הקדושתא 'אחזק בקירי' של הקליר, הוסיפו קהילות קטנות וסילוק אחרים, ויש עוד דוגמות רבות לכך ואנמיל.

81. שי' אליצור, בתורה חדשה, שבעות לארבע הפרשות לזכר ולפרה חוקר/י, חדשים חדשים, עמ' 12.

להסבר זה יש להוסיף עוד שתי נקודות שיש בהן להבהיר יותר את האפשרות שהעלינו כאן.

ראשית, תופעה ידועה היא כי הפויטים שכתפילה לא נשתמרו חמיר בצורה המקורית, אלא חלו בהם שינויים, ולעתים אף שינויים מפלגניים. יש שנוספו בהם קטעים שונים על ידי פייטנים במשך הדורות, ויש שהורשמו מהם קטעים. כך לדוגמה כתב ר"ד גולדשמידט:⁹

גם גדולי הדור וגם הקהילות שקבעו לומר את כל הפרוטים נהגו חרות גדולה לעצמם כטיפול בפויטים שבמחזור, ולא שמרו בדיוקנות על המורשת שקיבלו מן הפייטנים. הם קיצרו פיוטים, הוסיפו קטעים לקרובות של פייטנים, ואף לאלה של

שי' ארלברג, הרקע ההיסטורי של מעשה ר' אמנון הפלח "יונתנה חוקר/י" הוזכר גם תש"ל עמ' 645-646. כבי- שלפניו אגדה, אבל הוא מסיב שמקורה יהודי. הרקע ההיסטורי שלה קשה לטעון הצלח ולמקרה כה שאיננו ליל קלוגימס ולחבריו ממנצא. אין כאן המקום לדבר את כל דברי הרקע נאמר כי הוא סבור שהמחבר האלמוני של האגדה רצה לחזק את הטיעון של פסע העלם וכי להחיה את בני הדור שלא יתחברו אל החכמה הנוצרית, שמה ופחם. לעניין השעה חזב הפחם האלמוני פסע שחלק אמת חלקי כחור רביים מן האגדה... וכפי להצגת את המנין לפי הפייטן של השפועה שי' אמנון, רמה פופרית המכחי את האגדה... ובעת החלטה חפשי יודעה כפי כי יהיה אשכנזי, אשר פסיעה את נפש המתפללים... ובעת החלטה חפשי יודעה גם זכור של ר' אמנון... שהוא כעצם פסיעה על י' קלוגימס, שהעדיף משפט כי יהיה חפשי עם אלוהים על צאת נשמתו... להכחי, החלוק שניב יונתנה חוקר/י הוא חלוק הפייטן מסיבב בלי יודעה אפרי יהיה אשכנזי זה ככתיב את יונתנה חוקר/י, שילדכי ארלברג הוא פויט הפסיעה את חפשי (המאמר נרשם) יש לראות שמה הוא מסיע את חפשי משה שאם יודעים את מעשה ר"ד אמנון חפשי ע"פ המסכת האלמוני יעלה את האגדה הזו כפי חפשי את המנין להם יהיה עמה גם דב"י א (ש"ת) חוקר/י, קרויט חפשי באשכנזי וסיעה רבי אמנון ממנצא) בתוך י' גמני יא' הכעזקי (עריכסו) קדושה חפשי חוסיף חפשי. ירושלים תשי"ג. עמ' 131-147; וכן שי' רובל ר' אמנון ממנצא ואסת-מנה כתיבתי, אלפיס 15, תש"ה עמ' 132-136 [= שי' שילר יא' חוסיף (עודכסו) כמה על תום האלה, הל אביב תשי"ג עמ' 10-14. איך מודה בה למערכת נוסעים על הפיעות לאסתי של רובל]. ישאם הם חואים בפסיעה זו אמרה שיערה על ידי מספס אשכנזי, הוא י' אפריס, כפיכיה שהם מספס השכנו אותי. בהשיבותי ובענין חשעה שחור בתן. והוא ע"י שי' יוסף, אגודי והיסטוריה: היסטוריה קראית בארצות עבריות מימי הביניים, ערך פה, תשי"ג עמ' 192-200. אף הוא י' בספס ר' אמנון, הרי שהוא פתיחם לפרקים ותיובל נוספים על דבריהם פסיעים מקבילים והכחי להיווצרותה של פסיעה זו, על אף כל ההסברים וההקבלות, המעיד יוצא שאין לספקנה כל הכחה ממשית. גם אם נניח שהמספס חוסיף כמה וכמה פרוטים מעטמ, והוא ישיב כן כפי להעניב את חפשי, הוא זה מוכיח שהספסו ביסודו אינו נכון ושהוא מברר ביה היסטוריה: אמתה. צא והוא כי הוידוין, שעמד על כך שיונתנה חוקר/י הוא פויט קדום שלא חזב על ידי ר' אמנון, עדיין לא היסק שהספסו הוא בודת, וכעזר אנו נסיק דבר כזה משאלות עדידות וקלושות; ואין כאן המקום להחזיק יותר בענין זה.

9. ר' גולדשמידט (לעיל, תורה 14). עמ' לו. כעין זה מצינו גם בסלחות וכתב השנינו ר"ד גולדשמידט במבוא למחזור של יום כפוי (לעיל, תורה 64). עמ' לו.

וצרפת לא אירעו בכת אחת ובאופן מידוי. כהוכחה לכך⁸² יש לציין לקובץ פירושים על המחזור לפי סדר התפילה שלוקט ברדי רבי אליהו ב"ר בנימין, שפעל כנראה בצרפת בראשית המאה השלוש עשרה⁸³ (כ"י אוקספורד, 1207 בקטלוג נורבאואר; צילומן במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים - ס' 16667). בקובץ זה מצוי פירוש על הקדושתא' אופד מאז' כולל פירוש על הסילוק המקורי של הקליר, שהחליטו: "מי לא ייראך מלך". לאמור, עדיין לא נהגה שם אמירת 'זנתה תוקף'.

דודו פיקסל

ספרד, ארץ ישראל ומצרים בפירוש המשנה לרמב"ם

את רוב ימיו עשה הרמב"ם במצרים (בהתחלה בעיר אלכסנדריה ואחר כך בפוסטאט), אך עד ברואן לשם נהג הרמב"ם, מגיל צעיר ביותר, במשך שבע עשרה שנים בין הארצות הבאות: ספרד הגרניצית, ספרד המוסלמית, מרוקו וארץ ישראל. מרוקו שבמשך שנות נדודיו כתב הרמב"ם את פירושי המשנה, אפשר להניח שהמקומות שבהם נכתבו חלקים שונים של הפירושים הטביעו בו את חותמם וההתיר בו ריבוי שיעל פיהם ניתן לשיער את המקומות השונים שבהם נכתבו חלקים אלה, אכן, חוקרים שונים קבעו שאפשר למצוא רמזים למקומות שבהם עבר הרמב"ם על פי אזכורים של מקומות בפירוש (ספרד, ארצות המערב, ארץ ישראל ומצרים). כמו כן, מפורסמת הגישה כי את שהרמב"ם עזב את ספרד בגיל צעיר, הוא ראה עצמו כל ימיו חייו כאיש ספרד וככל מקום שסתם וכמב' יצגלי' התכוון לספרד.⁸⁴

במאמר זה ביצעו לסקור את המשניות שבהן הזכיר הרמב"ם את המקומות שבהם נהג. נכתן את הגישה שבכל פעם שכתב הרמב"ם יצגלי' בפירוש המשנה התכוון לספרד, וכן נציין מספר דרכים ללימוד שיטתי של פירושי המשניות.

החלק בתיבה פירוש המשני

בהתייחס פירוש המשנה (על/תנו) כתב הרמב"ם:⁸⁵

1. לתולדותי של הרמב"ם ראה: שי' הכהן, י"ד, משה בן צבי, האציקולופדיה, העברה בה ירושלים-תל אביב תשל"ה, עמ' 536-542; מרת' הנבוים (בהד' אבי שמואל), ירושלים תשי"ט, כמבוא הכללי, בחלק א, עמ' XIX-XI: עמ' המהשבה הישראלית, ירושלים תשי"ז, עמ' 274-278.

2. יי בלא, אצגלי' באלאולוס אצגלנו במגרב, מפורחת י' תשי"ז, עמ' 43-50.
3. תצטוטים מפירוש המשנה לקוחים ממהדורת הרב יוסף קאפי, ירושלים תשי"ז. הצטוטים מהתקדמות לכשנה וממסכת אבות לקוחים ממהדורתו של הרב יצחק שילת, ירושלים תשי"ב. תשני'. הצטוטים ממסכת עבודה זרה וממסכת הוריות הוב' על פי מהדורת חדשה אשר עתידה להתפרסם בקרוב בהוצאת משילות. ההפניות למשנה תורה עד ספר נשים הן למחזרות מר"ד הרי' נחום אליעזר רבינוביץ שלישי' עם פירוש י' פשוטה, ירושלים תשמ"ד-תשי"ט. ההפניות למשנה תורה משא' הספרים הן למחזרות הר"י קאפי, ירושלים תשמ"ז-תשי"ז. הצטוטים וההפניות לאמרות הרמב"ם הם על פי מהדורת הר"י שילת, ירושלים תשי"ז.

82. הערה לכך קודד' מר בנימין לפלר, גמ' י' יהלום בספרו (לעיל, הערה 19), עמ' 243, הערה 25. העיר על כך.

83. ראה: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשי"ה, עמ' 510-521, ובעיקר בעמ' 512.

שאלות ותשובות

חכם צבי

מאת מורנו ורבנו נאון ישראל וקדושו

כמוהר"ר צבי אשכנזי זצ"ל

אב"ד ור"מ

אמשטרדם הגדולה ק"ק אשכנזים

כפי שהדפיסם רבנו בחיים חיותו בשנת תע"ב

עם הוספות והשלמות מכת"י

מראה מקומות, ציונים ומפתחות

* * *

ליקוטי הערות

הנהגות והערות מספרי גדולי הדורות ומכת"י שדנו בדבריו

* * *

כרך ראשון

מפעל חכם צבי

בהוצאת

מכון דובב מישרים מכון שער המשפט

ירושלים תשנ"ח

חולה בעצרת מצינן למימר דמתניתין דבכורות נמי בהכי מיירי, אף שיקשה עלינו אמאי לא פריך לה נמי תלמודא לעיל כדפריך מהא דרבי פפייס (שם ע"א), וכיותר לאוקימתא דרב אשי דלא מוקי לה בהיה חולה, אף דמצינן למימר דרב אשי נמי ע"כ אית ליה סברא דהיה חולה אין בו כל תאחר אף שנתרפא תכף אחר הרגל, אלא דבעובדא דרבי פפייס אין אנו צריכי לה.

וביותר קשה על הרמב"ם ז"ל שכתב בפרק ראשון מהל' בכורות (הלכה ח') הבכור נאכל שנה בשנה בין תם וכו' שנאמר לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה, ואף שדרכו ז"ל להעתיק משנתינו כצורתה, אי לא מיתוקמא אלא בחלה ברגלים לא היה לו ז"ל להעתיקה סתם שיהא במשמע שכך עיקר מצות אכילתו ותוך שנתינו אינו עובר עליו בלא כלום⁽⁷⁾.

וראיתי להתוספות בפרק עד כמה דף כ"ז (ע"ב) ד"ה שנה בשנה נתעוררו במקצת מה שכתבנו, וז"ל שם וצריך לאוקמי הך שמעתתא בשנה בלא רגלים, שברגלים לחודייהו בלא שנה איכא כל תאחר כדאמרין בפ"ק דר"ה עכ"ל. ואכתי קשה הניחא למאן דאית ליה שנה בלא רגלים, אבל למאן דלית ליה מאי איכא למימר. ועוד עשה דרגל אחד מה תהא עליה, וכי תימא לשיטתייהו אולי שכתבו בר"ה דף ו' ע"ב ד"ה בשלמא לרבי דהוי מצי לשנויי דמיירי בחלה ברגלים, ש"מ דנקיטי לאוקימתא דחלה ברגלים לשנוייה רויחא, וא"כ מצינן לאוקמי מתני' דבכורות נמי בחלה⁽⁷⁾, דא"כ

תקשה לת"ק דבריייתא אמאי לא נקט נמי לשנה בלא רגלים ונוקמיה כגון שחלה, אלא על כרחך לומר חדא מתרתי או דאפילו בחלה ברגלים אם הכריא אחר הרגל תכף עובר עליו בכל תאחר, וא"כ ליכא למימר שנה בלא רגלים דאם הכריא תוך שנתינו עובר בכל תאחר⁽⁷⁾, ואם לא הכריא אפילו כבי' שנים נמי ליכא כל תאחר, אי נמי דחלה מילתא דלא שכיחא היא ולא איירינן בה, וא"כ היכי איירי בה קרא ומתניתין.

והנראה לי נכון דבבכור ליכא עשה דרגל אחד ולא כל תאחר דשלש רגלים אלא לבעל הבכור שיתגנו לכהן, אבל הכהן שבידו בכור תם רשאי לקיימו כל שנים עשר חדש⁽⁷⁾. ואל תשיכני מדברי התוספות ריש דף ז' ד"ה הא בבעל מום שכתבו ואין לדקדק מכאן שיהא שייך כל תאחר בנתינה לכהן עכ"ל, דבלאו הכי צריך ליישב למה המתינו התוספות עד שם ולא ציינו למעלה שהוזכר דין הבכור כמה פעמים⁽⁷⁾, אלא ע"כ דוקא בבכור בעל מום קמיירי, אבל בבכור תם פשיטא דשייך כל תאחר בנתינה לכהן⁽⁷⁾. אלא שלפי זה צריכין למימר דתנא דגופא לצדדין קתני, דמאי דנקיט גבי בכור שנה בלא רגלים מיירי בין בבעלים בין בכהן⁽⁷⁾, ורגלים בלא שנה לא איירי אלא בבעלים ולא בכהן, ואין בזה שום דוחק כיון דבכל שאר הקדשים אין שם שייכות לכהן נקט לה בסתמא.

את זה ראיתי להשיב למעכ"ת במעט פנאי ושלום כנפשו.

הצב"י אשכנזי ס"ט

שאלה יג

מומר לדת ישמעאלים אם מותר לקרותו לחתן תורה • השנה על המרדכי בפירושו על אומרים ח' פסוקים שבתורה יחיד קורא אותן • יישוב על קושית ס' לחם רב על תרמכ"ם בדין שחיטת מומר • ביאור דברי הרמב"ם בדין הנוכר • פלא על הרבנים בעל כמף משנה ובעל לחם רב • ביאור הגמ' ודברי רש"י בשילהי מנחות

מקנדיאה אשר בארץ איטליאה

שאלוניקי נהפך לדת ישמעאלים, כי שמע לכת המשוגעים הרשעים המאמינים בש"ץ, וכאשר חזרה דעתו עליו ונפקחו עיניו וראה כי הם און ואפס וכל מעשיהם תוהו, חזר לדת אמת ועשה תשובה נכונה, ומן

שאלה, בק"ק קאנדיאה מינו לחתן תורה איש אחד שזה שנים כהיותו תוך המהפכה של

אז והלאה כתורת ה' חפצו ונוהג בישרות הולך תמים ופועל צדק ככל אחיו בני ישראל הטובים והישרים, ויש שקראו ערעור לומר שאינו ראוי להיות חתן תורה.

תשובה, נראה לענ"ד דאין בדברי המערערים ממש, דאף להסוכרים (רמב"ם פט"ו מהל' נשיאת כפים הלכה ג') דכהן שהמיר וחזר בתשובה אינו נושא כפיו, היינו משום דס"ל כיון דאיתקוש ברכה לשירות (סוטה ל"ח ע"א) כי היכי דפסול לעבודה פסול נמי לברכה^(א), וכן הפוסלים שליח ציבור (שו"ע או"ח סי' נ"ג סעיף ה' ברמ"א) שהמיר אף אם חזר בתשובה היינו משום דבעינן שלא יצא עליו שם רע (תענית ט"ז ע"ב), אבל בקורא בתורה לא בעינן ולא קפדינן אהנך מילי, אלא שבהיותו עומד ברשעו אין נכון לקרותו לתורה כענין שנאמר (תהילים נ', ט"ז) ולרשע אמר אלוקים מה לך לספר חקי^(ב), אבל כבעל תשובה לא עלה על לב אדם מעולם למונעו מלקרות בתורה.

וכי תימא הנך פסוקים שאני דהא אמר רב גידל אמר רב (מנחות ל' ע"א) ח' פסוקים שכתורה יחיד קורא אותם, ופירש במרדכי בהלכות קטנות (רמז תקנ"ה) שפירוש יחיד היינו ת"ח וכדאמרין (תענית י' ע"ב) לא כל הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה, שתי תשובות בדבר, חדא שכל הפוסקים חלוקים על פירוש זה, ועוד לענ"ד פירוש זה סתור מדברי הגמרא, דאמרין (מנחות שם) כמאן אזלא הא דאמר רב גידל אמר רב ח' פסוקים שכתורה יחיד קורא אותם לימא רבי יהודה ודלא כרבי שמעון וכו', ואי סלקא דעתך דפירוש יחיד קורא אותם לחשיכותא היא דהיינו דוקא ת"ח, היכי סלקא דעתך דתיתי כרבי יהודה, הא לרבי יהודה גריעי הנך ח' פסוקים משאר כל התורה, דכל התורה משה מפי הגבורה כתבה והנך ח' פסוקים יהושע כתבם, ואמאי תהיה להם מעלה יותר מכל התורה שכל התורה כל אדם קורא אותה וח' פסוקים אלו דוקא ת"ח^(א). ודוחק לומר דהיא הנותנת כי היכי דלא ליזלולי בהו, דאין זה דבר פשוט וברור דלימא סתמא כרבי יהודה^(ב), דבשלמא לאינך פירושי (הובאו במרדכי שם, ובתוס' שם ד"ה שמנה) שיקרא לבדו בלי סיוע ש"צ, היינו משום דאינו דומה לשאר ס"ת שהקב"ה אומר ומשה אומר וכותב הטעם ידוע, וכן לפי ר"י שלא יפסיק בהם (וכן פירש רש"י מנחות שם) שזה דבר פשוט להראות שהם משונים מכל התורה, ולא די שאינו שנוי למעליותא

אלא אף לגריעותא. אבל לפירוש יחיד ת"ח שהוא שינוי לשבח מנא ידעינן ליה אי לאו בפירוש איתמר, וביותר לדברי הרמב"ם ז"ל שכתב פ"ג מה' תפלה (הלכה ו') ח' פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בכית הכנסת בפחות מעשרה, הרי שפיחת מעלתם ולא העדיף.

ועינינו הרואות נוהגים לקרות לחתן תורה לאשר ישר בעיניהם החכם יהיה או סכל אם דל ואם עשיר, ובלבד שידר נדרים ונדבות הראויות, וגם מוהרמא"י ז"ל כתב בהגה' (או"ח סי' תרס"ט ס"א) שנהגו לסיים אף על קטן העולה. באופן שמן הדין הגמור אין שום פקפוק למנוע בעל תשובה זה מלהיות חתן תורה. ואף אם באנו לחוש לתקנת מהר"א קאפסאלי שהביא בכנסת הגדולה (או"ח שם) שתיקן בעירו שלא יסיימו התורה אלא על חשוב שבעיר, אין זה מונע האיש הלזה ממצוה זו, כי במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד (ברכות ל"ד ע"ב), וחשובים הם לפני המקום יתברך.

וראיתי בספר לחם רב סי' ג' הקשה על הרמב"ם (פ"ט מהל' ביאת מקדש הלכה י"ג) שסובר דבשחיטה דוקא הוא דבשוגג קרבנו ריח ניחוח, אבל בהשתחוה והודה אפילו בשוגג אין קרבנו ריח ניחוח, דהיכי עביד צריכותא (מנחות ק"ט ע"ב) עם אחריני, הא בשחיטה פליגי כמזיד אבל בשוגג כ"ע מודו דקרבנו ריח ניחוח, ובאינך תרי פליגי אפילו בשוגג דאית ליה לרב ששת דאין קרבנו ריח ניחוח, וא"כ לא שייך לומר ליפליגי בשחיטה ולא באינך או באינך ולא בשחיטה, כיון דהם מחלוקות שונות זו מזו עכ"ד. ונראה ליישב דסלקא דעתך אמינא זדון שחיטה תיתי מקל וחומר לרב ששת משגת זריקה, להכי מצריך לה, ושגגת שחיטה פשיטא שאין להביאה לא מדין קל וחומר ולא במה מצינו, והאי דקאמר נמי ואי אשמועינן שחיטה, על כרחך לאו אשחיטה לחוד קאי אלא אף אקמייתא שהיא שגגת זריקה נמי קאי, והצריכותא הוא באופן חזק לומר דאי לאו דאשמועינן השתחוה בהדיא, לא זו בלבד דלא הוה ידעינן לה בשגגה ולא הוה ילפינן לה משגת זריקה, אלא אף זדון השתחויה לא הוה ידעינן ולא הוה ילפינן לה מזדון שחיטה.

ומה שחשב בתשובה הנזכרת שהכסף משנה לא מצא מקום על דינו של הרמב"ם (פט"ו מהל' נשיאת

כפים הלכה ג') בכהן שהמיר לע"ז וכו', קשה לשמוע, שהרי הוא ז"ל בעצמו כתב בהלכות ביאת המקדש (שם) על דין מודה בה וקבלה עליו כאלוה בפשיטות שזה כרב ששת שם בגמרא, והיאך נעלם ממנו בהלכות נשיאות כפים. ואפשר דקשיא ליה להכסף משנה ז"ל מנא ליה להרמב"ם דבהמיר אפילו בשוגג לא מהניא ליה תשובה, דילמא דוקא במזיד דומיא דשחיטה, וה"ה דמצי למיפרך הך פירכא בהלכות ביאת המקדש, אלא שכבר הניחה בצ"ע בהלכות תפלה הקודמת.

ואשר אני חושב בדעת הרמב"ם ז"ל הוא דנפקא ליה מדיוק לישנא דתלמודא, דבשחיטה פירש ואמר הזיד, ובהשתחוה והודה סתים ולא פירש, שמע מינה ככל גוונא מיירי ואפילו בשוגג, ואין לומר דוק לאידך גיסא, מדבזריקה פירש שגג בזריקה ובהשתחוה והודה לא פירש ש"מ דבמזיד מיירי, הא ודאי לאו כלום הוא, דכל היכא דסתים מיסתם אית לן למימר דבכל גוונא מיירי, דאי סלקא דעתך בחד צד הו"ל לפרושי, אלא ע"כ דיוקא קמא עיקר.

ומזה שנתקשה בכסף משנה בהלכות נשיאות כפים (שם) על מ"ש הרמב"ם כהן שעבד ע"ז בין באונס וכו' אינו נושא כפים הא מנ"ל. והרב בעל לחם רב עלה על דעתו לעשותו טעות סופר ולכתוב במקומו במזיד, ולי נראה שיש להרמב"ם ראייה מפרק ר' ישמעאל (ע"ז) דף נ"ב ע"ב, בעא מיניה רבי יוסי בן שאול מרבי כלים ששימשו בהן בבית חוניו מהו שישתמשו בהן בבית המקדש, וקמבעיא ליה אליבא דמ"ד בית חוניו לאו בית ע"ז הוא דתנן כהנים ששמשו בבית חוניו לא ישמשו בבית המקדש, כהנים הוא דקנסינהו רבנן משום דבני דעה נינהו אבל כלים לא או דילמא לא שנא, א"ל אסורין הן. הא קמן דטפי מיסתבר למיקנס כהנים אף שוגגים משום דבני דעה נינהו מכלים, וכיון דפשיט ליה רבי לרבי יוסי בן שאול דאפילו כלים אסורים אף שבודאי אנוסים נינהו, מכ"ש כהנים אנוסים דאסירי (ה').

ועוד אשוב אתפלא על עיקר תמיהת הרבנים ז"ל דמאי קשיא להו מאונס, דטפי מיסתבר למיסר אנוסים משוגגים, שהרי ע"ז היא מאותן שיהרג ואל יעבור (סנהדרין ע"ד ע"א), ומן הדין לקונסם יותר משוגגים כיון שעברו ולא נהרגו, אף שאין חייבין מיתה כיון שכאונס עברו, מ"מ הרי עברו במזיד על מצוות ה' משא"כ בשוגגין, וכיון דאשכחן דשוגגין אסורין אף שלא עברו במזיד על שום דבר, כ"ש אנוסין שעברו במזיד על מצות ונקדשתי וחללו שם שמים במזיד (ו'). ואל תשיבני מחיוב חטאת שבשוגג חייב ובמזיד פטור, דאדרכא הא קולא היא לשוגג דאית ליה כפרה בחטאת כדאמרינן בעלמא עברות קלות שניתנה שגגתן לכפרה, אבל אונס לא ניתנה עברתו לכפרה בקרבן חטאת.

ודע דהא דאמרינן בגמרא כהנים הוא דקנסינהו רבנן, לא קאי אלא אאותן ששמשו בבית חוניו ולמ"ד (מנחות ק"ט ע"ב) בית חוניו לאו בית ע"ז הוא, אבל באותם ששמשו בבית ע"ז לא שייך למימר קנסינהו, דמקרא מלא הוא (יחזקאל מ"ד, י"ב) יען אשר ישרתו אותם לפני גילוליהם וכו' ולא יגשו אלי לכהן לי ואך לא יעלו כהני הבמות וכו', כבר פירש רש"י ז"ל בנימוקיו שהן כמות לע"ז (ו'). וא"ת אי הכי מאי קא דייק רש"י בתשובתו הובאה בתוספות שילהי מנחות (ק"ט ע"א ד"ה לא) מדקתני לא ישמשו בירושלם דמשמע דווקא בירושלם הא בנוב וגבעון שרי, ומכל שכן בזמן הזה דליכא עבודה כלל, דילמא הך דיוקא הוא דוקא לבית חוניו דלאו בית ע"ז הוא למתניתין, אבל בשמשו לע"ז אפילו בנוב וגבעון אסירי. וי"ל דס"ל ז"ל דכל האסור כזה מן הדין קנסו כזה, ועוד דקרא נמי כתיב (מלכים ב' כ"ג, ט') (על) [אל] מזבח ה' בירושלם.

ואיך שיהיה הדבר ברור שאין למנוע האיש ההוא מלהיות חתן תורה כאמור.

והנלע"ד כתבתי

צבי אשכנזי ס"ט בהרב המובהק כמוהר"ר יעקב זלה"ה

ס פ ר

יערות דבש

דרשות ותוכחת מוסר אשר דרש ברבים
אדוננו מורנו ורבנו רבן של כל בני הגולה
מה"ו יהונתן אייבשיץ זצ"ל

מהדורה חדשה ומושלמת, ערוכה ומסודרת
עם ציונים ומקורות מפתחות ומבוא

ומחבר לקודש

י"ד חרוצים וראשון לציון

למעלה מאלף וחמש מאות ציונים מקורות והערות שכתב על החלק
ראשון מה"יערות דבש"
הגאון הנודע רבי ישעיה פיק זצ"ל
אב"ד ברעסלא ומח"ס "שאלת שלום" "יש סדר למשנה" "הפלאה
שבערכין" ועוד
מופיע לראשונה מכת"י

חלק ראשון

"מכון אור הספר"

"מכון ירושלים"

ירושלים תדש"מ

דרוש ד

תוכחת מוסר מה שדרש הגאון זצ"ל בז' באב שנת
תק"ד לפ"ק בק"ק מיץ יע"א ובתוכו הספד על תרי
גאוני ארץ ז"ל

[שופטים כ', כ"ז]. ופי' המפרשים ור"י אברבנאל בתוכם, כי ב' פעמים הראשונים לא היה בפני ארון, ולכך לא בחנו דבריהם, והטעם כי אין כל מקום גורם להשפיע רוח הקדש על הכהן השואל ולצרף אותיות כראוי, אמנם נגד ארון ה' אשר שם חביון עוזו, שם בקל ינוח רוח ה' על הכהן השואל, בשומו פניו נגד ארון כל הארץ, ותבא תשובה על נכון. כלל הדבר, אין שאלת אורים ותומים כהוגן כי אם לפני ה', כי לאו כל מקומות ראויים שתהיה נשפעת רוח הקדש על השואל, ותחול רוח הקדש על אבני החושן, שיהיו האותיות בולטות ומצטרפות:

וזוהו צריך להיות דוקא לפני ארון, וא"כ יאשיהו שגנו ארון ה', כדאמרינן בגמרא בכמה דוכתי (יומא נב. הוריות יב. כריתות ה. תוספתא דגיטין פ"ג ותוספתא דיומא פ"ב), לא היה אז סיפק בידו לשאול באורים ותומים, וזהו מאמר ירמיה בקוננו, כי מגלת איכה היא סוגרת לכל הדברים כנודע, ובאומרו איכה יועם הזהב וכו' ואיכה תשתפכנה אבני קודש וכו', הרצון שקונן על יאשיהו, איכה עוצם מעלתו שנדמה לזהב וכתם אופיר, כהה ונשתנה שנהרג, כי לא היה בו שמץ חטא כנ"ל, כי נשען על דברי משה, ושלא תאמר הוי ליה לשאול באורים ותומים כדין תורה, וע"ז אמר אבני קודש, הרצון, אבני חושן ואפוד, איכה תשתפכנה בראש כל חוצות, וכי יהיה בכל מקום, נשפך רוח הקודש עליהם בכל מקום ומקום, לאו כל מקומות כשרים כי אם לפני ארון ה', וזהו לא היה אז, כי כבר נגנו, ולכך קונן עליו איכה, זהו חדא:

ירמיה הנביא כאשר החל לקונן לה' על הריגת יאשיהו המלך, פתח ואמר [איכה ד, א] איכה יועם זהב ישנא הכתם הטוב תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות, וכבר הרגישו חז"ל [איכה רבתי שם] בהך אבני קודש תשתפכנה וכו', ופי' על כמה דמים רבים שנשפך מיאשיהו הנ"ל, אבל אין זה בגדר אבני קודש, כי באבנים אין קדושה כלל:

אבל אפשר לומר כי כפי מ"ש המדרש באיכה [איכ"ר פ"א-ג], לא היה חטא ליאשיהו שלא שמע לעצת ירמיה באומרו מבלי להלחם בפרעה נכה, כי אילו אמר לו ירמיה בדבר ה' ונבואה, ח"ו שהיה עובר על דברי נביא, רק הוא אמר לו מפי שמועה, כך קבלנו מפי ישעיה הנביא וסכסכתי מצרים וכו', ואמר לו יאשיהו משה רבו דרכך לא אמר כן, וחרב לא תעבור וכו', ודברי מי יקום דברי הרב או דברי התלמיד, ולכך מנוקה מעון, וכן כתב הרי"ף בעין יעקב ע"ש:

אמנם לכאורה עדיין יש מקום ספק, למה לו ליאשיהו כל הספק הזה דברי משה ודברי ישעיהו, הוי ליה לשאול באורים ותומים הילך להלחם או לחדול, ובזה יודע האמת, ודינא הכי, כדתנן (עין סנהדרין ב. טו. ק:) אין מוציאין למלחמת רשות אלא ע"פ אורים ותומים, ולהתיר קושיא זו נראה כפי מה שכתבו המפרשים בשופטים, דלא ענו האורים ותומים בלחמם עם בנימין בפלגש בגבעה כהוגן, הואיל ולא היה בפני ארון ה', (עין יומא עג: שבועות לה.) אבל בפעם ג' שבחנו דבריהם, כתיב להדיא וישאלו בני ישראל בה' ושם ארון כרית אלהים בימים ההם,

ומזגו שלם, ולכך תמיד בשלימות הדור מנהיגו וראש הדור כלו מחמדים ואין בו שכולה, להיותו הוא הלב מאדם השלם במזגו ואבריו:

ולכך עד יוסי בן יעזר היו בנמצא אנשים ראשי סנהדרין כמוהו, שהיו בעלי אשכולות, דהיינו איש שהכל בו בכל שלימות לא יחסר דבר, והיינו כשהדור שלמים, והיה המון ישראלי כגוף אחד ומזג שלם וגם לכבו ונפשו שלם, אך מימי יוסי הנ"ל חדלו פרושים בישראל, וצדוק ובייתוס שהיו חברים של יוסי הנ"ל, למדו תורה אצל אנטיגנוס איש סוכו, ומאתם החלה הרעה בקרב ישראל, בעו"ה פשתה צרעת ממארת הצדוקים ובייתוסים שכפרו בכל תורה שבע"פ ובתחיית המתים, והיו ממש רוב ישראל, א"כ אין כאן מזג שלם בגוף ישראל, כי רבים מאברים אשר הם פגרים מתים, ואין רוח הנפש ולב חופף בהם כלל, לא בהם הרוח אמר ה', וא"כ נתקלקל המזג האמיתי וגם משכן הרוח חיוני ושלימות הלב ונפש אי אפשר, ולכך מנהיגיהם אי אפשר להם כל שלימות, להיותם חסרי אברים מום בם, לא ירצה להיות שלמים:

וזהו אשר בעו"ה מיום מותו חדלו אנשים אשר להם כל שלימות, וממנו נלמד כי איש אחד אנחנו, וכל דור ודור מנהיגו בגדר משה, וכולם נתלים במשה, ולכך אמרו בגמ' (כ"ב טו. מנחות ל.) פסוקים שבתורה מן וימת משה ואילך יחיד קורא אותן, ופי' המרדכי יחיד ומסוים בדור ראש הדור, ומזה פשט המנהג חתן תורה שהוא להקורא בו לכבוד ותפארת. והקשה הגאון חכם צבי כתשובותיו [סי' יג] הא בגמ' אמרינן כמאן אזלא הא דאמרינן ח' פסוקים יחיד קורא אותן, כמאן, כר"ש דאמר יהושע כתבן ולא משה, ולדברי מרדכי, הא זה שיחיד קוראן הוא למעלתו ולא לגריעותו, וא"כ איך תליא בזה שיהושע כתבן ע"ש. ובאמת לא קשיא מידי, כי הטעם שיש לאדם נכבד לקרותו, הוא דידוע מ"ש פוסקים טעם דלמה כהן או אדם חשוב קורא ראשון, ואחרון גם כן משוכח, משום דבזמן התלמוד הראשון מברך ברכה ראשונה

ואחרון מברך אחרונה, ואמצעים לא היו מברכים כלל, ולכך מי שמברך יש להיות חשוב בקהל, ואמרינן במס' סופרים [פ"ב ה"ג ע"ש] כל פ' שבתורה הראשון מברך לפניו, אחרון לאחריו, חוץ מח' פסוקים שבתורה שהקורא אותן מברך לפניהם ולאחריהם, וא"כ מזו הטעם יש לאדם נכבד לקרותו להיותו מרבה בברכות, אך הא גופא צריך טעם למה יברך לפניהם, ולא יצא בברכה שבירך הכהן בריש זאת הברכה. ולפמ"ש ניחא, דמשה לא כתבו, וא"כ קודם וימת משה נשלם זאת הברכה, וזהו מענין אחר שהוסיף יהושע, ולכך תקנו ברכה מיוחדת לפניו ולאחריה, וזהו דברי הגמרא כמאן אזלא הך דיחיד קורא אותן, כר"ש דאמר, יהושע כתבן, וא"כ צריכים ברכה לפניו כמ"ש במס' סופרים, ולכך יש לאדם נכבד לקרותו:

אמנם באמת הך דמסכתא סופרים דברי הנ"ל הוא, ולכך על ח' פסוקים מברך לפניו ולאחריהן, דנודע כי מיתתו בעו"ה קשה לישראל יותר מן צ"ח קללות שבמשנה תורה, כמבואר ברכה פ' תבא [א"ה: שם לא מצאתי רק באיכ"ר פ"א-לח] ע"ש, וידוע כי מיתת כל תלמיד חכם וזקני הדור תלויה במיתת משה, כי המה עצם מעצמו, וכל תלמיד חכם בש"ס קרוי משה כנודע באומרם משה שפיר קאמר, (שבת ק"א: ביצה ל"ח: סוכה לט. חולין צג. ועיין פרש"י שם) ואילו היה משה חי לא היה מת שום תלמיד חכם וזקן עם — כמ"ש המפרשים וביחוד זקני הגאון במ"ע שלו ע"ש, וא"כ זו הפרשה שנאמר בה מיתת משה, היא יותר תוכחה מכל התוכחות הנזכרות בתורה, כי אוי לנו, במיתת אדון הנביאים איבדנו טובות רבות, וכל מיתות צדיקים תלוי בה, וכבר נאמר במס' סופרים [פ"ב ה"ג] שעל תוכחות מחויב לברך ראשון ואחרון, כדי שלא יהיה כקץ בתוכחת ד', דכתיב מוסר ה' אל תמאס, וא"כ מכ"ש תוכחת זו שהיא קשה מכולם, המורה על מיתת צדיקים בכל דור ודור שיש לברך לפניו ואחריה: **ובזה** יובן דדרשינן * גם כל חלי וכל מכה אשר לא כתוב בספר התורה הזאת יעלם ה' עליך,

* לא ידעתי מקומו. אם אמנם כמה וכמה ספרי מוסר העתיקו דבר זה. אכן מקומו בש"ס או במדרש נעלם ממנו ולא נתגלה לי ועיין לקמן כתב הגאון המחבר זו מיתה של ח' ועוד בכמה מקומות.

ספר כלי חמדה

על התורה

ברוצ' הודושים ופלפולים על סדר הפרשיות
שבתה"ל ולפעמים יתבאר בו מאמרי חכמים
דרך דרוש כמו שירצהו המעיין

הוצ' המיושי כולצ' ספר דברים

כל אלה הברתי יחד שחרושי אשר חני השי"ת ברוכ'
המוי עמי הצעיר באלפי יהודה מאיר דן רפאצ'
ברח"י ז"ל פלאצקי מיפודי טושנא מלפני אבר"ק
דווארס יצ"ו וכנה אבר"ק אסמראב יצ"ו
פלך צאמא.



הנה"צ המוכר זצ"ל נספר ו' ניסן ה'רפ"ח בעיר ווארשא

שנת ה'רצ"ה לסיק.

שנת תשמ"ו לפ"ק
ברוקלין, ניו-יארק

Plaski, Mor Dan.

37

1228

43

211

1926

v.3



מימי היוי רשעט לוי לא עניי בענל פרי
יכול למן הלוחות לשעט לוי אר בחתם
לקיט דברי הלוחות קבלת כל המורה נס הלוחות
המורה וכלל קבלת כל המורה לא המורה אלא
לוי למן לשעט מילא לוי למן להס הלוחות
ומדוקק לאון הנני הפה המורה כזה אע"כ
דבאמת היי רק ירד משה הלוחות אמת
מנימ הלוחות היי נמימ המורה כולה אר
כלא זה נראה לי רמשיי לא רזה למן
המורה לבט אחר ולדמות אר כל ישראל
מקבלת המורה כי המורה היי לכל ישראל
וכל ישראל כללון במשיק ולוחת היוי דרי
עמה מלך מישראל כללון ראוין לקבלת
שמה אר הלוחות ויהי היי משיק
על משיק לטובתן של ישראל שיער אר
הלוחות משיק ל' ועבר כעומי על לאו
דלית כן לי אלוהיקס להלל ישראל לוי
אומס כפניו ושריזי וכל להמפלל בערס
למן להס לוחות שיער ויהי ורמה דמיש
שיימה המהיק בענין זה דשערית הלוחות
להורות זה דמישק של משה רשעי ענור
ישראל זה הוא הנדולה בענדלוית שבמשה
משיק מה שם שומר נפשו ושמו ענור
משיק מה הוא המשיק יהור גדול למשיק
ישראל ענור למרי ענור ישראל ורמה זה פלג
אר עלמו ענור ענור ישראל ורמה זה פלג
בשירוב על הררמ יז פיר משיק היי
ש' ראויות על השארם הפס ש' לנפשות היי
ואלוהי ירשו הנפשות שיש לנפשות היי
לעשיה לא זה מסרו עלמס להרינה על קרי
כנו מתי ומישקל ושרי ושבח לומר
המלכות עכ"ל ורר נפלואין אחר לומר
דמס א"י שיש לו מלך לעשיה א"י למסור
נפש אר כי מלאו בר' מלוח ילדי שבשו
לקלון ששקל אר אר שונעש ציס אר כלוי
למי שיער היי משוס דרי ילדו ורמי
למשיק דשקע ענור ענור ומלך ורמ לא
היי שור בשמ משה ורביה ריוח והלל
למקיס וגו לא הי שור ננר בני שובין
ושללמס היי אר זה ננר מלך עלמו לשמ
שקל מלך לעשיה מל מי שמויב למשיק
מרימ ננו בני ענורם שלמור כמס ירמ

מדי כונס נלמד דעדות כמכ דכוי מעשה
חוקר יומר מעדות דמיס ומשיק דמקור
האומר לעמיד בשקר הוא מרמבי לימ
כשרט ער שקר משהר דלוי נמי כן
כמיס לכמ לענין שקר וחוקים כמ
למימ :

ד) (מס י"ג) ולכ"ה

היי המוקר היי המוקר ותי לעני
כל ישראל ורשי ורשי ורשי
לנו לשנור הלוחות לעשיה ונמי מה דרש
דרש קיי ונה פמט שמה אחר משריג
מלוח אמרה מורה וכל ענל ורשי לא אכל
נו ורשי על ארם כריב :

ה) במדרשי"א

פ' שנת רי כופל הקשה הרינו פנ
מאי קיי הוא זה אומא רוי לא מן הדין
לדימ כידון דאמרינן כמי מורד בשמ
שמט למלון ולערלם כמר היי כרי היי
שכט לוי אלא ענו בענל ועור רמ אמרינן
אפי עכו"ם ושוקם כמורה היי ככפי ויאל
דשמו למוליס ולערלס לכר דכל מרלס
נמי לשמוס משאלי וכו' כפי שרש ורמה
דמ דעכו"ם ושוקם כמורה וכו' רמ
מוקמינן לה בר' מימון דוקא ששוקם כוי
מלוח דריי אכל כעוסק כל המורה היי
שפיגל המהרשי"א יל והנה מההרשי"א יל לא
השוקין ל' ד הפעיר כאלויות ולפניו בפשיק
הנרמס לא נמלאו דרריס אלו כלל ומלך
מה שיש לי לרין כדריי והנה לאוי יי
לומר כששוקם לריר לשמו למוליס וערלס
דמס היי דמס אפי נמרי משאלי המורה
המוליס אוליס אומי נמרי משאלי ישראל
כלא ריש בה דברים ומלוח הייכייס לישראל
ולא לויס ורמיס מר ארם ארם פסול
ואפי ארם למן המורה לויס למורא היי
דמורה ככללא ארם למן לויס כרידא :

אמנם נראה דקי הפעיר על הלוחות
דכל ששרמ כרבוריס לויס
לכל ישראל דכמס ארן למוין ומלוח
מיומיו מה שיש שייך רק למפלג מישראל
ואפי שקר כמס רמוס ככל דישראל קמא
ואפי שקר כמס רמוס ככל דישראל קמא

משיק היי רשעט לוי לא עניי בענל פרי
יכול למן הלוחות לשעט לוי אר בחתם
לקיט דברי הלוחות קבלת כל המורה נס הלוחות
המורה וכלל קבלת כל המורה לא המורה אלא
לוי למן לשעט מילא לוי למן להס הלוחות
ומדוקק לאון הנני הפה המורה כזה אע"כ
דבאמת היי רק ירד משה הלוחות אמת
מנימ הלוחות היי נמימ המורה כולה אר
כלא זה נראה לי רמשיי לא רזה למן
המורה לבט אחר ולדמות אר כל ישראל
מקבלת המורה כי המורה היי לכל ישראל
וכל ישראל כללון במשיק ולוחת היוי דרי
עמה מלך מישראל כללון ראוין לקבלת
שמה אר הלוחות ויהי היי משיק
על משיק לטובתן של ישראל שיער אר
הלוחות משיק ל' ועבר כעומי על לאו
דלית כן לי אלוהיקס להלל ישראל לוי
אומס כפניו ושריזי וכל להמפלל בערס
למן להס לוחות שיער ויהי ורמה דמיש
שיימה המהיק בענין זה דשערית הלוחות
להורות זה דמישק של משה רשעי ענור
ישראל זה הוא הנדולה בענדלוית שבמשה
משיק מה שם שומר נפשו ושמו ענור
משיק מה הוא המשיק יהור גדול למשיק
ישראל ענור למרי ענור ישראל ורמה זה פלג
אר עלמו ענור ענור ישראל ורמה זה פלג
בשירוב על הררמ יז פיר משיק היי
ש' ראויות על השארם הפס ש' לנפשות היי
ואלוהי ירשו הנפשות שיש לנפשות היי
לעשיה לא זה מסרו עלמס להרינה על קרי
כנו מתי ומישקל ושרי ושבח לומר
המלכות עכ"ל ורר נפלואין אחר לומר
דמס א"י שיש לו מלך לעשיה א"י למסור
נפש אר כי מלאו בר' מלוח ילדי שבשו
לקלון ששקל אר אר שונעש ציס אר כלוי
למי שיער היי משוס דרי ילדו ורמי
למשיק דשקע ענור ענור ומלך ורמ לא
היי שור בשמ משה ורביה ריוח והלל
למקיס וגו לא הי שור ננר בני שובין
ושללמס היי אר זה ננר מלך עלמו לשמ
שקל מלך לעשיה מל מי שמויב למשיק
מרימ ננו בני ענורם שלמור כמס ירמ

פנל עמר הנני אפי סמיה להמרי
ומה שהקשה פנימל מיל הרימ ויל כפיג
מה מפלי ארם פלון כרני הרימ ויל
נראה קמא שמל שמימ מעלמס נר שר
תפלג דמשיקס לומר כן ומה הפסל כזה
לכן היי נראה דכונס המורה כעשרה ויל לוי
דכל היי כשרה שיערמ שר מלוח להמרי
כמס קרימל המורה שיערמ שר נקרא
נקודות שמיס ולוח לרין שערמ ומעשה
ורמא אומר וכונס ארם כעשרה כמורה
היי לאמר אמרמ של משה והמרימ היי כמס
יימא לאמרימ של משה והמרימ היי כמס
אמרימ של משה רשי לכן לרין כשרה
היי ארם להמרימ קרימס שיערמ משאלי
היי ארם לוי דמשיקס ארם ומשה כזה
היי כמנו הפשווקי מרם אומרימ היי

וזה הוא המהרשי"א יל והנה מההרשי"א יל לא
השוקין ל' ד הפעיר כאלויות ולפניו בפשיק
הנרמס לא נמלאו דרריס אלו כלל ומלך
מה שיש לי לרין כדריי והנה לאוי יי
לומר כששוקם לריר לשמו למוליס וערלס
דמס היי דמס אפי נמרי משאלי המורה
המוליס אוליס אומי נמרי משאלי ישראל
כלא ריש בה דברים ומלוח הייכייס לישראל
ולא לויס ורמיס מר ארם ארם פסול
ואפי ארם למן המורה לויס למורא היי
דמורה ככללא ארם למן לויס כרידא :

ו) במדרשי"א

פ' שנת רי כופל הקשה הרינו פנ
מאי קיי הוא זה אומא רוי לא מן הדין
לדימ כידון דאמרינן כמי מורד בשמ
שמט למלון ולערלם כמר היי כרי היי
שכט לוי אלא ענו בענל ועור רמ אמרינן
אפי עכו"ם ושוקם כמורה היי ככפי ויאל
דשמו למוליס ולערלס לכר דכל מרלס
נמי לשמוס משאלי וכו' כפי שרש ורמה
דמ דעכו"ם ושוקם כמורה וכו' רמ
מוקמינן לה בר' מימון דוקא ששוקם כוי
מלוח דריי אכל כעוסק כל המורה היי
שפיגל המהרשי"א יל והנה מההרשי"א יל לא
השוקין ל' ד הפעיר כאלויות ולפניו בפשיק
הנרמס לא נמלאו דרריס אלו כלל ומלך
מה שיש לי לרין כדריי והנה לאוי יי
לומר כששוקם לריר לשמו למוליס וערלס
דמס היי דמס אפי נמרי משאלי המורה
המוליס אוליס אומי נמרי משאלי ישראל
כלא ריש בה דברים ומלוח הייכייס לישראל
ולא לויס ורמיס מר ארם ארם פסול
ואפי ארם למן המורה לויס למורא היי
דמורה ככללא ארם למן לויס כרידא :

ז) במדרשי"א

פ' שנת רי כופל הקשה הרינו פנ
מאי קיי הוא זה אומא רוי לא מן הדין
לדימ כידון דאמרינן כמי מורד בשמ
שמט למלון ולערלם כמר היי כרי היי
שכט לוי אלא ענו בענל ועור רמ אמרינן
אפי עכו"ם ושוקם כמורה היי ככפי ויאל
דשמו למוליס ולערלס לכר דכל מרלס
נמי לשמוס משאלי וכו' כפי שרש ורמה
דמ דעכו"ם ושוקם כמורה וכו' רמ
מוקמינן לה בר' מימון דוקא ששוקם כוי
מלוח דריי אכל כעוסק כל המורה היי
שפיגל המהרשי"א יל והנה מההרשי"א יל לא
השוקין ל' ד הפעיר כאלויות ולפניו בפשיק
הנרמס לא נמלאו דרריס אלו כלל ומלך
מה שיש לי לרין כדריי והנה לאוי יי
לומר כששוקם לריר לשמו למוליס וערלס
דמס היי דמס אפי נמרי משאלי המורה
המוליס אוליס אומי נמרי משאלי ישראל
כלא ריש בה דברים ומלוח הייכייס לישראל
ולא לויס ורמיס מר ארם ארם פסול
ואפי ארם למן המורה לויס למורא היי
דמורה ככללא ארם למן לויס כרידא :

משיק היי רשעט לוי לא עניי בענל פרי
יכול למן הלוחות לשעט לוי אר בחתם
לקיט דברי הלוחות קבלת כל המורה נס הלוחות
המורה וכלל קבלת כל המורה לא המורה אלא
לוי למן לשעט מילא לוי למן להס הלוחות
ומדוקק לאון הנני הפה המורה כזה אע"כ
דבאמת היי רק ירד משה הלוחות אמת
מנימ הלוחות היי נמימ המורה כולה אר
כלא זה נראה לי רמשיי לא רזה למן
המורה לבט אחר ולדמות אר כל ישראל
מקבלת המורה כי המורה היי לכל ישראל
וכל ישראל כללון במשיק ולוחת היוי דרי
עמה מלך מישראל כללון ראוין לקבלת
שמה אר הלוחות ויהי היי משיק
על משיק לטובתן של ישראל שיער אר
הלוחות משיק ל' ועבר כעומי על לאו
דלית כן לי אלוהיקס להלל ישראל לוי
אומס כפניו ושריזי וכל להמפלל בערס
למן להס לוחות שיער ויהי ורמה דמיש
שיימה המהיק בענין זה דשערית הלוחות
להורות זה דמישק של משה רשעי ענור
ישראל זה הוא הנדולה בענדלוית שבמשה
משיק מה שם שומר נפשו ושמו ענור
משיק מה הוא המשיק יהור גדול למשיק
ישראל ענור למרי ענור ישראל ורמה זה פלג
אר עלמו ענור ענור ישראל ורמה זה פלג
בשירוב על הררמ יז פיר משיק היי
ש' ראויות על השארם הפס ש' לנפשות היי
ואלוהי ירשו הנפשות שיש לנפשות היי
לעשיה לא זה מסרו עלמס להרינה על קרי
כנו מתי ומישקל ושרי ושבח לומר
המלכות עכ"ל ורר נפלואין אחר לומר
דמס א"י שיש לו מלך לעשיה א"י למסור
נפש אר כי מלאו בר' מלוח ילדי שבשו
לקלון ששקל אר אר שונעש ציס אר כלוי
למי שיער היי משוס דרי ילדו ורמי
למשיק דשקע ענור ענור ומלך ורמ לא
היי שור בשמ משה ורביה ריוח והלל
למקיס וגו לא הי שור ננר בני שובין
ושללמס היי אר זה ננר מלך עלמו לשמ
שקל מלך לעשיה מל מי שמויב למשיק
מרימ ננו בני ענורם שלמור כמס ירמ

משיק היי רשעט לוי לא עניי בענל פרי
יכול למן הלוחות לשעט לוי אר בחתם
לקיט דברי הלוחות קבלת כל המורה נס הלוחות
המורה וכלל קבלת כל המורה לא המורה אלא
לוי למן לשעט מילא לוי למן להס הלוחות
ומדוקק לאון הנני הפה המורה כזה אע"כ
דבאמת היי רק ירד משה הלוחות אמת
מנימ הלוחות היי נמימ המורה כולה אר
כלא זה נראה לי רמשיי לא רזה למן
המורה לבט אחר ולדמות אר כל ישראל
מקבלת המורה כי המורה היי לכל ישראל
וכל ישראל כללון במשיק ולוחת היוי דרי
עמה מלך מישראל כללון ראוין לקבלת
שמה אר הלוחות ויהי היי משיק
על משיק לטובתן של ישראל שיער אר
הלוחות משיק ל' ועבר כעומי על לאו
דלית כן לי אלוהיקס להלל ישראל לוי
אומס כפניו ושריזי וכל להמפלל בערס
למן להס לוחות שיער ויהי ורמה דמיש
שיימה המהיק בענין זה דשערית הלוחות
להורות זה דמישק של משה רשעי ענור
ישראל זה הוא הנדולה בענדלוית שבמשה
משיק מה שם שומר נפשו ושמו ענור
משיק מה הוא המשיק יהור גדול למשיק
ישראל ענור למרי ענור ישראל ורמה זה פלג
אר עלמו ענור ענור ישראל ורמה זה פלג
בשירוב על הררמ יז פיר משיק היי
ש' ראויות על השארם הפס ש' לנפשות היי
ואלוהי ירשו הנפשות שיש לנפשות היי
לעשיה לא זה מסרו עלמס להרינה על קרי
כנו מתי ומישקל ושרי ושבח לומר
המלכות עכ"ל ורר נפלואין אחר לומר
דמס א"י שיש לו מלך לעשיה א"י למסור
נפש אר כי מלאו בר' מלוח ילדי שבשו
לקלון ששקל אר אר שונעש ציס אר כלוי
למי שיער היי משוס דרי ילדו ורמי
למשיק דשקע ענור ענור ומלך ורמ לא
היי שור בשמ משה ורביה ריוח והלל
למקיס וגו לא הי שור ננר בני שובין
ושללמס היי אר זה ננר מלך עלמו לשמ
שקל מלך לעשיה מל מי שמויב למשיק
מרימ ננו בני ענורם שלמור כמס ירמ

ה"ל שם, כלומר אין מפסיקים בה"ל וכן כהמו ר"ת והוא נ"ל וכן נ"ל ויש

בשיע אורי"ח טמן תפ"ח מעוף נ

(ב) בתוספת על אתר (ר"ה) שמונה פסוקים) כהמו בשם רבינו משולם

הדבורה היא, שאין תשי"ח ראוי לסייע להחזון, בנגוד למה שר"י נוהג בשאר מס

פרישיות⁵

(ג) בשיטה מקובצת כתב הר"י מיגאש, כלומר הקורא פסוקים שלפניהם

אינו רשאי לגמור עד סוף התורה, שנמצא קורא מה שכתב משה עם מה שכתב י"ג

יהושע, אלא מפסיק, ועולה אחר וקורא פסוקים אלו בפני עצמם, כדי שיהא

יכול שלא כהמו משה אלא יהושע, עכ"ל.

(ד) הרמב"ם בפרק יג מהלכות תפילה ה"ה וז"ל, "שמונה פסוקים

שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה" אף על פי

שהכל תורה היא, ומשה מפי הגבורה אמרם, הואיל ומשמעם שהם אחר מיתה

משה הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחד לקרות אותם" ז, עכ"ל. הראב"ד כתב

מרבם כמו יחוד ורבים הלכה כרבים... לכן נראה, והוא נמי קאמז יחיד קורא אותו

לאפוקי שאין צריך לקרותו ברבים כרבים בצבור. וע"ק ולפירש"י ור"ת ז"ל ניתן זמתי

לאמשיעו דאין מפסיקין בהן, ה"ל לומר בהוא שמונה פסוקים שבחורה אין מפסיקין

בהן אלא אחר קורא אותם, כדקמיה פרק בגי העיר בני קללות... אין מפסיקין בקללות

אלא אחר קורא את כולן... ועי"ק, ולדבריהם מילתא בלא טעמא הוא וכי בשביל דהך

קראי נשתנו משאר כל התורה יחיד אסור להפסיק בהן..."

5 מה שהקשו ר"ת על שיטת רבינו משולם, "דוא בכל התורה כולה נמי אחר קורא

כדמתן במגילה קראים שנים יצאו ואמרו בגמ' מנא מה שאין כן בתורה, ראה במסדר

משנה" להי"י זאב תהאף באסקוקי, ה"ל תפלה פי"ב ה"י ה"י.

6 ראה בספר, מבנית מדרשו של הרב"י, שיעורי הרב יוסף דוב הלוי סולתיצקי שלישי

בסוגי, דתי פסוקים שכתב וז"ל לדעת הר"ם דלא בעינו עשרה, צורך להבין כמה

נצרכים, דוראי ביחודות אי אפשר לו לקרוא וכו' וכו' בעינו ג' ככרמ הוימנו, הוא

א"א"א

הרב יצחק סנדר

בענין שמונה פסוקים שבסוף התורה

א

במסכת בבא בתרא דף טו ע"א נחלקו תנאים, שמונה פסוקים שבסוף

חוב"ש דבר"ם מ"ו, וימת משה" עד, "לענין כל ישראל" מי כתבם? וז"ל תנאי שם

"אחי" מר, יהושע כתב ספרו ושמונה פסוקים שבחבורה תניא כמאן דאמר

שמונה פסוקים שבחבורה יהושע כתב, דתני וימת שם משה עבד ה', אפשר

משה מה (במחנות ל, א אותה חי) וכתב וימת שם משה עבד ה', אלא עד

כאן כתב משה ומכאן ואילך כתב יהושע, דברי ר' יהודה ואמרי ליה ר' נחמיה,

אמר לו ר' שמעון, אפשר תורה חסר אתה אותה וכתב, "לקוח את ספר התורה

הזו" אלא עד כאן הקב"ה אומר ומשה אומר (צ"ל וכותב, ה"ב"ה), מכאן ואילך

הקב"ה אומר ומשה כותב בדמע כמו שנאמר להלן, ויאמר להם ברור, "מפני

יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדרי", מכאן אילא הא

דאמר רב יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב שמונה פסוקים שבחבורה

יחיד קורא אותן, ולימא ר"י היא (דאמר לא כתבם משה לפיכך נשתנו משאר

התורה, ריש"י) ודל"א תימא ר"ש. אפילו תימא ר"ש תהאיל ואשתנו אשתנו (לכתוב

בדמע אישתנו, ריש"י)"

והנה בכיבוד הך מילתא דרב שמונה פסוקים אל, "יחיד קורא אותם"

נאמר כמה פירושים א.

(א) רש"י מפרש שלא יעלו שנים לפרשה זו ורק אדם אחד קוראם.

1 סוגיא זו נשנית גם במחנות ל, א

2 מהדוקי לכת במפרשים הם אבו עזרא ורבינו מיוחס, באמנם כי יהושע כתב י"ב פסוקים

מגידעל משה" ועד סוף הפרשה, כי "כיוון שעלה לא ירד", רבינו בחי' חולק עליהם

וכן אור החיים בפירושו יוצא חוצץ נגדם וכתב כי "אין ראוי לכתוב כדברים האלה

שבאנוי שמעתי בני אדם מסתכסכים בהם, ומסתעפת כפירה בישראל". בהם בתורה

משה למדן הח"ס פרשת זאת הפרכה כתב וז"ל "וצו"ע מויעל משה עד וימת מי כתבם

כי דומק לומר שהעלה ס"ח עמו להר ואחר שהראה ה' א"י כתב שם עד וימת ואח"כ

על ישראל ומצאו ס"ח מונה שם, כי משמע שספר ספרו מיוז לשבט לוי ככתב"

לקוח ס"ח הזה ושמהם: יחוד מצד ארון ה', וצ"ע"

2 ראה רשימתו של הרב חיי"ו ז"ל כי מויעלים בהלכה, סוף פרק שמחת תורה וראה

שם בהערות מראי מקומות חשובים, בענין שו"ת בעף רענה ס"י עי.

3 ראה בשפת אמת, מחנות ל, א. שכתב וז"ל, "לפירש"י צ"ע הטעם מה בכך דנשתנה

מכל התורה, מ"ם דכחו ויש באלו הח' פסוקים כרי קריאת ב' אנשים, למה לא יוכלו

לקרות כ"א ג' פסוקים..."

4 ראה במחורת חיים" כאן "... ולפירש"י ור"ת ז"ל דאחי לאפוקי שלא יקראו אותן

שנים... הרי ל"י למימר אחר קורא אותן, דאחי תיפס משנים, אבל יחיד הוא התיפס

שנים...

35

34

ואשר לחץ דמנה כבר חקר במה נחשבה קריאת התורה לדבר שבקדושה¹¹. בשללא עניית ברוב וקדושה יש להחשיב לדבר שבקדושה. וכן כל הדברים הנמנים בשניה במילה יד ע"פ דתנו הרים, אין פורסים על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין נושאין כפתם... פחות מעשרה¹² וכגמי שם "מנה"מ, א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן ונקדשתי בתוך בני ישראל, כל שבקדושה לא יתא פחות מעשרה" אבל קריאת התורה¹³ מחייב תינת שמתשב לדבר שבקדושה¹⁴.

וב"ל שברין זה של דבר שבקדושה אינו פחות מעשרה נאמר ב' הלכות¹⁵.
(א) אם הדבר בעצם הוי דבר שבקדושה כמו ברוב, קדושה וכדומה, אז דינה הוא שראו בעשרה.

(ב) גם אם הדבר בפני עצמו אינו דבר שבקדושה, רק נאמר בו דין שראו בעשרה, אז עצם הדבר שאינו נאמר אלא בעשרה זה גופא סמי לאשווי לית דין דבר שבקדושה, כי כל בי עשרה שכינה שריא"י. על כן בקריאת התורה כיוון שתקנו לקרוא בעשרה, הרי שוב הוי קריאת התורה דבר שבקדושה מכיוון ולפי זה נזכר לומר דכל זה בקריאת כל התורה דתוי דבר שבקדושה מכיוון שתקנו קריאתה בעשרה, משא"כ ה' פסוקים אלה, כיוון שלא תקנו לקרותם בעשרה שוב אינם נחשבים לדבר שבקדושה ולכן מותר לקרותם ביחיד. וזהו מה שכתב הרמב"ם, "שמונה פסוקים... מותר לקרות אותם כביה"כ בפחות מעשרה אע"פ שהכל חורה היא ומשה מפי הנבונה אמרם", כלומר הייתי אומר שיש חובה צבור וקריאת בעשרה. אבל הואיל ומשמעם שהם אחר מותר משה

11 וראה בגמרא חז" הג"ל בסוף סימן ט"ז, שוב מצאנו בשו"ת מהרי"ל יסקין בקונטרס אחרון אות ק"א דכב וז"ל, וצריך לקדושה מתוך הסי"ת ומשה נפקא לו דבני עשרה ושוב הוי ככלל ונקדשתי עכ"ל... וקשה וא"כ איך יהיה הקורא מתוך הסי"ת יהיה דין ונקדשתי וטעון עשרה... שוקא החיוב קריאתה מתוך הסי"ת אשווי לדבר שבקדושה וטעון עשרה... אלא לפי שלא הוי לומדים חורה ברבים כנושא ונפטרסא שלשה מיס רק הוי קורין כל א' לצצמו, לכן נקמה תקנה שלא יעברו ג' ימים מלקרות בתורה כנושא ונפטרסא ובה"ה התורה מחולית ושטרס הרבה מאד...".

12 דאה בגיבת מדרשו של הרב"ה הג"ל שהספיר הטעם "... שבלימוד התורה יש ענין של קבלת עול מלכות שמים, הרי מבור מאליה הוא כשיש לו שם לומר: התורה נחשב לדבר שבקדושה, ככל עניני קבלת עול מלכות שמים בעצמה. וכן יש ללמוד מנוסה הברכה "ברוך ואח"כ, אשר בתוך בני" וכו', ולכאורה יפלא מה ענין של ברכה ומה שייכותו לקריאת התורה. אלא הוא הדבר אשר דברנו, שקריאת התורה נצטרך הוי דבר שבקדושה מחמת שיש בו ענין קבלת עול מלכות שמים, וכרי להוציא קבלה זו המורה ונעלמה בקריאתה, מן המוכן והנחיש אל המפורש והפועל מקדישים ומקריאה באמירת ברוב...".
13 וראה בספר, "חקרי ומנסי" מהרב אהרן הילבין, חיב, ירושלים תשמ"א, דבר שבקדושה בעשרה" ע"פ שםש ואילן.

שם, "... לא שמענו דבר זה מלשולם... ומה שכתב הוא ענין זרות הוא מאד והצבור הוכן הלכ"י⁸. רבינו המאורי (קריית ספר, מאמר חמילש) טען נגד הרמב"ם, ואין בראו שהחיד קורא בכלרה לאחרת שלא בעשרה, וכן שאחר גמר הקריאה צריך לומר קדיש ואין קדיש אלא בעשרה⁹. וכן תקשה בבית הבחירה, נעילה כה, ב.

(ה) שיטת המרדכי, כי יחיד הנונה תלמיד חכם יחיד היינו המיוחד שבפניה כמו דאמרינו שלא כל אחד הרוצה לעשות עצמו יחיד עושה¹⁰, דיינו דרך המיוחד שבעדה או תלמיד חכם ראוי לקרות פסוקים אלו, לאפוקי את המון העם.

2
על שיטת הרמב"ם דלקריאת ה' פסוקים אלו לא בעינו צבור, ראיתי מקשים צ"ש רבינו חיים, דכיון דדין עשרה בקריאת התורה הוא מצד דתוי דבר שבקדושה א"כ תרי לא גרעו הנך שמונה פסוקים משאר קריאת התורה, ולבעי עשרה מרין דבר שבקדושה¹¹.

החורה לביאות שאר נביאים. והנה כי כן למי"ד ה' פסוקים יהושע כהנן, אי"כ הוי שלא יצריכו התעולה לית פסוקים אלו יחול בפסוקי שלמנו, מי"ש דין הוא שאם יצאו מן הצבור בין קריאת שאר לית פסוקים אלו יעלה ויקרא לתורה שכול ענין א' ונבר לקריאה שכבר קראו, כתי שלא להשתות דברי תורה מפי הנבונה למרע"ה לדבר יהושע. וע"ז כ' הרמב"ם, אפילו למאי דקיימיל משה כהב ברעם והכל מפי הנבונה לומרע"ה, מי"ש כיוון שמשמעות הכתובים לפי פשוטי" לא כהבו מרע"ה ורעילו כן המון, ע"כ יחיד קורא בלא צבור ועל אופן הג"ל כג"ל וכן בקני"ה.

8 ע"י בגיבת מדרשו של הרב הג"ל... המ"ש והכ"ס הכינו בהשגתו שחמה לאן חלן הצבור שה"ש שם בשעת הקריאה לפני זה. אך זה אינו, וכמוהו הראש"ד לתקנות להיכן פנה דין "צבור" מעל דבר שבקדושה וה' וי"ב. וע"י בגמשתו יעני" חלק אורח"ה מהרב בצלאל וולפי שליט"א סימן ע"ב... והוה דכתיב והצבור הוכן הלכו כלומר דין הצבור הוכן הלך, שהרי לומר את שמונה הפסוקים שבסוף התורה, ה"י זה המון הצבור כיוון שהתחילו בצבור... הרמב"ם סובר כהר"ן דדוקא בשנתוראו רובו גמרין בסתות מעשרה, אבל כשיצאו רובו אין גומרים וא"כ הוי החידוש בתי פסוקים, שאע"פ שיצאו רובו, שמתוך לקרות אותן ביחיד, אבל הראש"ד סובר כמי"ש בספר המנהיג שכל דבר שבקדושה שצריך עשרה היינו רק להתחיל דבר שבקדושה, אבל לומר דבר שבקדושה אי"צ שיהא בצבור, אלא גומר אפילו ביחיד, וא"כ שפיר הוינו, והצבור הוכן הלכו, שהרי זה כאילו הלכו הציבור, כיוון שהתחילו בעשרה¹².

9 המרדכי בהלכות קטנות סימן תתקנ"ה, הביאו הרמב"ם באו"ח סימן תתס"א.
10 וראה בספר, "אמרי חז" מהרב העשיל לעזענבערג, ליקוואה, תשל"ט, סימן ט' וסי"ו ובספר, "אר אברהם" להרב אברהם אהאל גורובץ, ירושלים, תשל"ט, הל' תפילה פ"ג, ח"ג.

הגרי"ז (הובא להלן) שכל התורה קודם שיהיה גרי"ז לומר את הדברים לכלל ישראל ורק אח"כ נתמם. והוה מה שאמרה הגמ' בכל התורה כולה ה"י משה כותב ואומר, וה' פסוקים אלו ה"י רק כותב, דהיינו שמשנה רק כותב, דהיינו שמשנה רק כותב אותם אבל לא לומר אותם לפני ישראל, וכיוון שלא ה"י בהם מעיקרא לומר או פרסום ד"ת ברבים, לפיכך לא תקנו בהם חז"ל קריאה ברבים י"ג.

ויש לתקור אם בה' פסוקים אלו יש חיוב עמידה בשעת קריאתם ככל התורה כולה או לא, דהנה בקריאת התורה ילפינו חיוב עמידה מקרא ד'ואתה פה עמד עמדי" או מן'אבי עמדתי בהר"י¹⁸ לכן כיוון שגם בה' פסוקים האלו שירד אותו טעם, יהי חיוב עמידה, או דהחייב לעמוד הוא משום דהוי דבר שבקדושה והוה שמחייב עמידה ולפי' בה' פסוקים כיוון שאינם נחשבים כדבר שבקדושה דהא לא בעינו עשרה בקריאתו לא בעינו עמידה.

וראיתי בספר "ישועות דוד"¹⁹ שכתב, שההכרח ברין עמידה בקריאת מגילה ועמידה בקריאת התורה הוא, שחיוב עמידה במגילה הוא משום כבוד הגבור, משא"כ בקריאת התורה שם המחייב בעמידה הוא דברי תורה ונפק"צ ביחוד שהקורא את המגילה ביחוד אין חיוב עמידה, אבל בקה"ת ביחוד יש חיוב עמידה משום שהוא ד"ת. לפי דבריו אפשר לומר שגם בה' פסוקים יש חיוב עמידה דגם אם נשתנו בקריאתם מ"מ ד"ת הם ובעינו עמידה.

והנה רש"י פירש תהייל ואשתני אישתני. שכיוון שה"י שינוי באופן הכתיבה של ה' פסוקים אלו, לכן יש לעשות איות שהוא שינוי בקריאתם. ובעצם כל משמע מפשטות לשון הטובא בבא בהרא שם. וכבר הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם שבאר את דברי הגמ' תהייל ואשתני אישתני וכתב "שמשמעם את מלתה משה" וצ"ע מדוע לא מפרש הרמב"ם בפשטות הטובא, וכמשי"פ רש"י²⁰ שכיוון שה"י שינוי בכתיבה יש לעשות שינוי בקריאה וצ"ע.

17 ומצאתי ביה כעין דבריו בדברי הגרי"ד סולובייצק בספרו בגיבית מדרשו של הרב"י. ועפ"י הג"ל בארתי התירוץ המובא בספר "אמרי ח"י" הג"ל בסוף סימן טו וז"ל ... דהמסורת הגמורה דאיתתו בקריאת התורה בצבור אשוי לומר שבקדושה ומשה שעון עשרה. המסורת הגמורה ממוסר למקבל ... אבל מגילת אסתר מעיקרא נתקנה לכל יחיד ויחיד בלי שום מוסר ומקבל וממילא אינו דבר שבקדושה, ואינו שעון עשרה. ה"י שמונה פסוקים הוי חפצה ונקנת יחיד ... ועיקר התקנה לא היתה על הציבור מרין מסירת התורה ... ומשי"ה אינו דבר שבקדושה".

ועייין יש להבין מדוע באמת לא תקנו בה' פסוקים אלו חיוב מסירה, אבל לפמשי"ה הגרי"ד מוכן הטעם שהרי כך ה"י במשה, שלא לומר ה' פסוקים אלו כרבים, לכן לא תקנו פסוקים אלו בגור מוסר ומקבל.

18 ראה במגילה כא' א'
19 ישועות דוד' מהרב הושע דוד פורבסקי, ב"ב תשל"ה, ח"ה סימן י"ד אי"ק ד'.

20 ראה בגי'ם תרועה" למורה"ם ד' חובב, ר"ה כ"ז ע"א (ד"ה כתבו עוד) : ... ועוד יש לי דיוק, וכתב ודעמא תהייל ומשמען שום אתר מיתה משה הרי נשתנו וכו', דאין

הרי נשתנו, כלומר שזה גופא היא הסיבה שלא תקנו בהם דין צבור ולכן אין קריאתם נחשבת לדבר שבקדושה ומותר ליחיד לקרותם.

ויש להעיר שאנום ה' פסוקים אלו נכתבו אחר מיתת משה, מ"מ לא גרעו מפסוקי גי'ד, ופסוקי גי'ד יש חיוב עשרה כמו שמצינו במפסרי בצבור י"ג. ועל כן צ"ל, שבמפסרי לא פסוקי תנ"ך הם המחייבים עשרה, אלא שנאמרה בהם תקנה מיוחדת שקריאתו עם ברכותיהם יהיו בצבור, אבל ה' פסוקים אלו כיוון שנכתבו אחר מיתת משה לא תקנו בהם דין צבור.

ולולי הטעם שכתב הרמב"ם ה"י אפשר לומר, דהנה כבר חקרו האחרונים בטעם תקנת קריאת התורה, אי הוה משום המלמד תורה דרבים או פרסום דברי תורה ברבים י"ג, וכשתקנו חז"ל קריאת התורה ברבים י"ג תקנו לקרות רק אותם פרשיות שה"י בהם לומר או פרסום ד"ת ברבים, והיינו כמו שבאר

14 ראה בגמ' אברום' הגיל ועיין במגילה דף כג ... ואין קורין בתורה ואין מפסרין בנובא וכי פחות מעשרה. ובחודשי הרשב"א שם כתב וז"ל "אין מפסרין בנובא צ"ע, למה צריך עשרה בהפסרי" ע"כ ולכאורה קושינו אינה מוכנה, דמאי שנא לנובא קריאת התורה דניחא ליה ומשום דהוי דבר שבקדושה וצריך עשרה, איכ הוא חזין לקריאת ההפסרה מהאי טעמא וצטרך עשרה, ומאי קא קשי ליה לרשב"א לפני ההפסרה יומר מקריאת התורה וצריך עשרה. וע"ש מה שהאריך בזה. אך לפי מה שבארנו למעלה, שרק משום שתקנו קריאת התורה ברבים משום ח"ת דרבים או פרסומי ח"ת ברבים ה"י דבר שבקדושה, וכל זה הוא רק בתורה משה, אבל מה שתקנו לקרוא פסוקי נובא אינו משום פרסום ולומר ד"ת, איכ שפיר תקשה הרשב"א למה צריך עשרה בהפסרה.

15 ע"י שר"ת גנת יודים מהרב ר' אברהם ב"ר מרדכי הלוי, קושטא תע"ז - סי' כ"ד : ...מצינו דהאי תקנה לקרות בשבת וי"ט וגם בשאר ימים הוא מרין ח"ת... ולע"ד לא מחזיק...". עיי"ש, דתקנת קריאת סי"ח בצבור ליתא משום חובת ח"ת.

16 ועפ"י יש לדחות מה שדראתי בכמה פסוקים שכתבתי, דהא דבעינו עשרה בקריאת התורה הוא משום שטעם חז"ל לתקן קריאת התורה ברבים הוא כעין דוגמא של מתי תורה במעמד הר סיני והמכו דבריהם על זה שכמה מחלכות קריאת התורה ילפינו להו ממעמד הר סיני כגון הא דאמרין בשם שנתנה התורה או ע"י סוסר כך עכשיו קריאת התורה צריכה להיות ע"י סוסר. וכמו שניתנה התורה באמה, שאסור למחיהם לסמוך על עמה, ורין דרבים שכתבתי אי אהא רשאי לאמרום בעי"פ נלמד מהתם, וכיוון שמתן תורה ה"י בצבור, כן בקריאת התורה חובה כצבור ועיין בגמ' אברום' הג"ל ובספר "בינת דניאל" מהרב דניאל לרפאל במתיהו. אך זה אינו, באמת רק אחרי שמצאו חז"ל לנכון לתקן קריאת התורה משום ח"ת או פרסומי דברי תורה ברבים, רק או ראו להשוות תקנתם למעמד הר סיני ומשום זה למדו משם ההלכות הג"ל, אבל לולי שראו לתקן קריאת התורה בצבור מסכות אחרות לא ה"י עולה על דעתם לתקן תקנה של קריאת התורה רק משום שה"י מעמד הר סיני. ועוד דחיוב הקריאה בעשרה לא ילפינו ממתן תורה ורק ילפינו משם את שאר הדינים שהוכחנו לעיל. ורא"י ליה שבירושלמי מגילה שהוא המקור לדינים אלו לא מוזכר החיוב בעשרה.

מעשרת, הרי שפחת מילתם ולא העדיף... הרי שקשה עליו שתי קשייות.

(א) איך יכול המרדכי לומר שחיד הכוונה לח"ת, כי בזמן שהמלך קובעת שחיד קורא אותו הוא לפי ר' יהודה דכ"ל שהשיע כח פסוקים אלו. וא"כ הרי פסוקים אלו הם בדרגה נמוכה משאר החרות, וא"כ קוראים לוח תלמוד חכ"מ?

(ב) איך יכולים ללמוד שלפסוקים אלו קוראים ח"ת והרמב"ם פסק שפסוקים אלו אפשר לקרוא בהחזרת, כלומר שגם הוא קובע להם דרגה נמוכה משאר החרות?

ובספר "יערות דבש" כחב לחמץ קושייתו של החכם צבי וז"ל "וכאמת לק"מ, כי הטעם שיש לאדם נכבד הקרותו הוא, דידוע מ"ש פוסקים טעם למה כתב או אדם חשוב קורא ראשון ואחרון גם כן משונה, משום דבזמן החלמה הראשון מוכרז ברכה ראשונה, ואחרון מוכרז ברכה אחרונה, ואמצעים לא היו מברכים כלל, ולכן מי שמוכרז יש לזיות חשוב בקהל, ואמרנו במסכת סופרים כל פ' שבמורה הראשון מוכרז לפני ואחרון לחזקו חזק מה' פוסקים שבמורה שקורא אותם מוכרז לפני ולאחרים, וא"כ מזה הטעם יש לאדם נכבד לקרותו לזיות מוכרז בברכה את אר' הוא גופא צריך טעם, למה יכרז לפניו ולא יצא בברכה שביכרז הכהן בריש ואת המברכה, והיו מצעין אחר שהסוף לא כתבו, וא"כ קודם וימת משה נשלם זאת המברכה, ולפניו הגמ' כמאן אולא יהושע, ולכן חמנו ברכה מיוחדת לפניו ולאחריו. והיו דברי הגמ' כמאן אולא תר דחיד קורא אתו, כר"ש דאמר יהושע כתבו, וא"כ צריך לומר ברכה לפניו כמ"ש במ"ס סופרים, ולכן יש לאדם נכבד לקרותו, אמנם תר דמסקת סופרים ד"ה הוא ולכן ח' פסוקים מוכרז לפניו ולאחריו... ע"ל.

כרם ככר העיר עליו ת"קל תמדה"ס... ואם אמנם, כי נכון לפלפול, אבל לקשטא דמלאא אינו תר מספק, דהו"ל ל"ס לומר כמאן אולא אתה דשמונה פסוקים מוכרז לפני ולאחר' נמצא כר"ש ולא ר"ש, ולא לתלות הדברים במלמרא דרב גדל אמר רב ולדייק מכה הפלפול דהפ"י יחיד ח"ת... י"ש.

23 ראה בספר "מנחת אליהו" ח"ב מהרב יצחק קולין סימן כד "בביאור שיטת המרדכי שהיא מפרש הממורה... שיש בה שתי הלכות, האחת שמונה פסוקים... וקראים יחיד ללא מספק... ואתם המסוקים יחיד היינו ח"ת הוא הקורא אותם, כי סיום החורה כבוד של החורה היא, אבל אי משום סיום החורה יכול חי לקרות רק ג' פסוקים... ע"ז אמר ח' פסוקים שאין מפסוקים בפסוקים אלו... ומ"ש כמאן כר"ש ולא כר"ש, אין זה על מ"ש רב גדל יחיד קורא, אלא מ"ש שמונה פסוקים... וא"כ ל"ק קושיה החכם צבי, הא"ל ומ"ש כמאן כר"ש, זה רק עמ"ש שמונה פסוקים..."

24 יערות דבש ח"א דרוש ד'
25 כלי חמדה על החורה מהרב ר' מאיר דן פלאצקי, פרשת זאת המברכה א"ק ג וע"י בפי של החלטה דעקב במסכת סופרים שם.
26 וראה בכל חמדה תנ"ל: "מנחת המרדכי... דגדול חמדה... להורות, ולא נמצא דבמנחת משה רבינו פסקה החורה מישראל, רק כשאמר חז"ל דביום שמת משה נולד משה

ומה שז"ל בדת הרמב"ם הוא, דהנה ככר ידועים דברי המהרי"ל דיסקו"ל זצ"ל וז"ל ע"כ... כל החורה נקראת חורת משה, אף שיש סופרים שהי מקובל באומה או שנעשו באותה עת, אעפ"י מסרה לו הקב"ה כל המעשה בחר ידועת מה' פנים, או שגם בחיבתו המפורז נרמזים דברים אחרים רבים אין ק"ז, והכל נגלה למשה, ואף נבואה שנאמר לאחריים, כמו למה אברהם, יצחק, יעקב, ח"י לא כמעתיק משה אותם נכתבו בחורה הקדושה, כי משה שוכח באספקלריא דמאורתי, כאשר מסרה לו השי"ת עתה ברוח"ק, ידע אותה הנבואה בחר עז, וזלתי פרשת בלעם, לא ה"י רק כמעתיק בעלמא, שאול"ל סתם הקב"ה אינו כוונה מבלעם ה"י מהפכה לרע ח"י, אבל הקב"ה בראו לטובה בפי בלעם בכל מני כוונות... ע"כ לא נקראת ספור של משה... הרי שגם פרשת בלעם נשתנה מכל החורה כולה, ולא מצינו שאמר חז"ל שחיד יכול לקרותה, או שיש לעשות שום שינוי בקריאתה, ונראה לומר שזה גופא ה"י קשה לרמב"ם, ולפיכך לא רצה לומר שהשינוי בהמכה גורם לשינוי בקריאתה, דפרשת בלעם מוכיח שנשתנה בהמכה ולא נשתנה בקריאתה, ולכן כתב, "הוא"ל ומשמעם שרם לאחר מיתת משה" דהיינו לא שאופן המכה משנה את אופן הקריאה אלא משמעות הענין, ולכן אין שום שינוי בקריאת פרשת בלעם אבל יש שינוי בח' פסוקים.

2

במשנת חכם צבי... חמה על המרדכי שכתב ש"חז"ל היינו תלמידי חכם וז"ל... ועוד לנע"ד פירוש זה סותר מדברי הגמ', דאמרנו כמאן אולא את דאמר רב גדל אמר רב ח' פסוקים שבמורה יחיד קורא אותם, לימא ר"י ולא כר"ש וכו'. ואי ס"ד דפירוש יחיד קורא אותם להשיבותי היא, דהיינו דקא ח"ת, היכי סלקא דעתך דחידת כר"ש, הא לר"י גריד תנן ח' פסוקים משאר כל החרות, דכל החורה משה מפני הגבורה ככתב, והנך ח' פסוקים ידועת ככתב, ואמאי חז"י להם מעלה יותר מכל החורה, שכל החורה כל אדם קורה אותם, וח' פסוקים אלו דקא ח"ת, ודחוק לומר דהיא הנוחנת כי חז"י ולא לילול"י בה דאין זה דבר פשוט וברור... וביותר לדברי הרמב"ם ז"ל פ"ג מהלכות תפילה ח' פסוקים שכסות החורה מותר לקרוא אותם בב"ת בפתוח

זה הטעם הוא דכל החורה ח' אומר ומשה אומר וכותב וכו' פסוקים ח'י משה שותק וכותב כדמצי.
וע' ב"חורת חיים" לבי"ב טו ב: "... לדבריהם מילתא בלא טעמא הוא, אבל מה שמתור לקרותו כפתוח מעשה בשביל שנשנתו וזהו דאצי דתורה נגדה... הוא"ל ומשמעתי שזה אחר מיתת משה הרי נשנתו לפיכך אין קושיהו חמדה על כך ומותר ליתח לקרותה... וע"י סדר משנה להב' ר' זאב ווא"ל באסקאוי חז"ל תפילה פרק ג תלכה ר' וגם שם בפי יד ח' ר'.

21 שו"ת מהרי"ל דיסקין בפרק חלק המכבים, ומובא ג"כ ב"אבי צור"י מהרב מנחם מ' שך שליט"א ח"א ה"ל יסודי החורה.
22 שו"ת חכם צבי סימן יג.

לא ה' רשאי לומר, וימת שם משה" אלא גם לכתוב את הדברים בלי שתקדמו להם אמירה לא ה' רשאי²⁹. אבל ר' שמעון סובר שאע"פ שברע"ה לא ה' רשאי לומר, וימת שם משה" ה' מותר לו לכתוב בלי אמירה מקומם.

ה' שלפני הגר"ז שיטת ר' שמעון היא שדברי ה' נעשו לתורה אפילו אם לא הקדים משה אמירתם לכתיבתו וע"י הכתיבה בלבד קבלו דברי ה' שם וחלות דין של תורה³⁰.

ועל"פ עדיין לא נתבאר מהו דין אמירה ומהו דין כתיבה, ואם משה ה' יכול לכתוב את הדברים, מדוע לא ה' יכול לאמרם, ועוד שכל משל הגר"ז ששמונה פסוקים אלו באמת נכתבו ע"י משה, ורק שנשתנו היא, שה' בהם כתיבה בלא אמירה הוא רק אליבא דר' שמעון, אבל לדעת ר' יהודה דס"ל שיהושע כתבם לא ארווח לו מדי, ועדיין ה' קשה מה שתקשה תחכם צבי על המרדכי.

ה

עד עתה היה משמע שאם נוקטים כשיטה שיהושע הוא שכתב לה' פסוקים האחרונים או הפורש הוא שיהושע קבל לראשונה את הדברים בנוכח מתקב"ה, ולא ניתן למשה רבינו בנוכח כלל. אבל כ"סדר משנה" כ"ח ו"ל:

"...דרכינו ו"ל באמת פסק כ"ר יהודה ור' נתניה רק שהוא פירש דברי ה' יהודה ור"י כ"י כמה שאמר שם ו"ל אפשר משה מת וכ"ח וימת שם משה,

29 א"ר ראה רבנו בחי דברים ל"א, א. "ועל משה... ונראה לי שאין לחמוה שאם יכתוב משה, וימת שם משה עכ"ל ה"י. וקבור אותו בני" הוא בחיים, כי ה' כותב מה שעמיד להיות וכן למעלה בדברי השיטה, וירא ה' ויגזל מפני בני ונחמתי שחזרתי בזה מה שלעמיד להיות בבית האשוק, וכן בשאר הענינים בפסוקי העתידות שמדבר בהם בלשון עבר, שכל הנביאים נוהגים המנהג הזה בדבריהם לדבר עבר בלשון עתיד."

30 ראה במשך חכמה פ' כי תבא כ"ח, ס"א ע"פ ג' כל חלי וכו' אשר לא כתוב בספר התורה הזאת, ו"ל. "ועיין רש"י פ' נצבים הכתובה בספר התורה הזה. כי תפסח חתה בספר", והזאת הוא על התורה, לכן לשון נקבה, יע"ש, ולמאן זאמר ויכתוב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלקים על שמונה פסוקים מיומת משה, אם כן ממת צדיקים להגן על הדור, כמו משה, כתוב בספר התורה, אבל לא בתורה עצמה, כי אחרי מות משה אין תורה כמו שאמרו זכ"ר תורת משה, וזה עיקר משלשה עשר עקרים."

ר"ע בספר "נצוצות קודש" מורה דוד הנבילי, ירושלים, תשמ"א, עמ' ששפ ופלא כי מוד (תמיד חכמה) סותר את עצמו בהתחלת ספר שנות, ו"ל וכן מצאנו שאמר במבוא דף י"א, ויכתב יהושע הדברים בספר תורת משה אלקים", אלו אחר עשר פסוקים שנמשכה תורה, ופ' ערי מקלט נאמרה על ידו, ולכן אמר "ויזכר" מפני שהיא תורה וכו', וכוונן שלהושע נסתלק ג"כ בהתורה לכן משה ויהושע היו ביניהם לצוות להעמיד תורה וכו' (עיין במ"מ מבית י"א ובמהד"ש"א).
31 סדר משנה להג' ר' זאב וואלף באסקוויץ, הלכות תפילה, פרק י"ג הל' ג.

והנה הגר"ז בחדושיו על הרמב"ם כתב ו"ל²⁷:

"... שהתורה ה' עליה ב' דינים, דין אמירה ודין כתיבה, אבל ה' פסוקים שבתורה לא ה' עליהם דין אמירה רק כתיבה לחוד, והוה כוונה תגמ' עד כאן תקב"ה אומר ומשה כותב ואומר, פ"י, דין כתיבה ודין אמירה, מכאן ואילך תקב"ה אומר ומשה כותב כדמע, פ"י כתיבה לחוד. ולפי הגירסא ומשה אומר וכתב, ג"כ תפי' הוא כנ"ל אלא שלפני אותה גירסא גם בכתיבה עצמה יש חילוק בין כל התורה לח' פסוקים, שכל התורה תקב"ה אומר ומשה אומר וכותב, פ"י שאינו כותב מפני ה', רק ע"י אמירתו שה' נביא על הכתיבה, אבל ה' פסוקים לא ה' כותב מתוך נבואתו רק מפני ה', והוה תקב"ה אומר ומשה כותב כדמע, והוה מה שמטיים הברייתא כמה שגאמר להלן. "ואמר להם ברוך, משני יקרא אלו ואני כותב על הספ"י, פ"י כמו שהתם ה' רק דין כתיבה ולא דין אמירה דהא אותה נבואה היתה ולא ה' להם רק דין מגילת קינות שהיא מקלל הכתובים כמו שביארנו, כמו כן ה' פסוקים לא ה' להם רק דין כתיבה לחוד.

וגם לפי הגירסא השניה שביארנו שהכתיבה עצמה לא היתה מתוך נבואתו ורק מפני ה' גם על זה מביא ראיה, כמו שהתם לא ה' ברור נביא רק ה' כותב מפני ירמיה, כן ה' פסוקים לא ה' כותב מתוך נבואתו רק מפני ה', ולפ"י שגם ר"ש מודה לסברה ר"י אפשר משה ה' וכותב וימת, אלא שר"ש סובר שהסברה הזאת לא שייך רק על דין אמירה שכיוון שהוה ה' לא שייך שיאמר לישראל שהוא כבר מואבל וראייתו אפשר שהתורה חסר אות א' וכת"ב לקוח את ספר התורה הזאת²⁸.

הרי מובאר בדבריו שבכתיבת התורה היו למשה רבנו ע"ה שני תפקידים נפרדים. (א) אמירה (ב) כתיבה. וע"כ ר' יהודה סובר שלא רק שמשה רבינו זכחו של מרע"ה לא פסק מישראל, ועד שלא שקעה שמשו של מרע"ה זרחה שמשו של יהושע, וכן בכל דור ודור את פשטות כחו של מרע"ה בחכמי הדור אשר ניתן להם התורה בקבלה מסיני לזור וזור דורושי, לואת קורא ת"ח הפסוקים האלו..."
27 הגר"ח והגר"ז על השי"ס ה"ג בסוגי' של ה' פסוקים.
28 ראה בפ"י המהרש"א לח"א בב"ב שם ש"כ, "ולכן לא מיהו כשיקרא כיון דכולה ס"ת עד וימת משה הקב"ה אומר ומשה וכתב, וכאן מיומת שינה, שהקב"ה אומר ומשה כותב ולא ה' משה אומר ומשה לא מיהו כשיקרא שהרי לא אמרה בשעת כתיבה כמו כל התורה". ע"כ.

וראה בכלי המדה תת"ל, "וראייתו מי שלמד מ"י המהרש"א ו"ל דשקר אינו כ"א בפה ולא בכ"ב ולפענ"ד ח"ו לומר כן ובטח תלמיד טועה כ"ח כן... וזונו המהרש"א... דימתו החיות שבאדם הוא כ"ח הויכור... ולכן לא יתכן שיאמר בהם וימת, כיוון דמאליהו הוא הדופך המתה... אבל כ"א אמרה אע"פ שיש עור פעולות המפנות יש לומר בו וימת...".

שהדברים בעצמתן נאמרו באותו זמן ויהיה ר' יהודה ר' נחמיה הגיל' והו' הו' ממילא יש בהן קדושת תורה, והו' כוונה ר' עפ"י שהכל תורה היא ומשה מפי דברי רבינו ז"ל פה הנה"ל הוא אמר אף עפ"י שהכל תורה היה ומשה מפי הגבורה אמרו וכו', בא' למדנו בזה דה ועיקרי' הנה כדרכו הטוב בכל היסודות, והוא ששמונה פסוקים הללו לא תאמר ח"י שאין בהן אלא קדושת ספר נביאים לא קדושת ספר תורה, שתאמר בלבד שח"י לא נאמרו הדברים הללו למשה מפי הגבורה אלא שונאמרו ליהושע מפי הגבורה, לזה אמר רבינו ז"ל, כי לא יחזן אלא שגם אותו שמונה פסוקים יש בהן קדושת תורה, שגם הם נאמרו בכתבם וכלשונם למשה רבינו ע"ה מפי הגבורה, והוא למדס ליהושע ב"ב ע"ה וצוה עליו שיכתובם בתורה אחר מיתתו וכאמור לעיל מזה, אך הואיל ומשמעו שהם אחר מיתת משה וכו', אין כוונה רבינו ז"ל שמשמעו היא שנכתבו אחר מיתת משה, שהו' הוא האמת שלא נכתבו מיהושע אלא אחר מיתתו של משה וכאמור לעיל, אבל משמעותו של הדברים הוא שהם עצמם הדברים שונאמרו אחר מיתת משה מפי הקב"ה ליהושע באותו הלשון ושלא נאמרו למשה ושמונה צוה על הכתיבה, לפיכך נשמנו, והו' כוונה רבינו, ואם כן אדרבא פסק כר' יהודה ר' נחמיה, ודלא כר' שמעון. באמת גם לר' יהודה ור' נחמיה אנו צריכים לתר סברא, רק דלר' יהודה ר' נחמיה היה השינוי שלא נכתבו ע"י משה עצמו מה שאין כן כל התורה אבל לר' שמעון ליכא השינוי הזה, ולא ידע המקשו לאסק אדעתיה דהואיל וכתב ולא אמר או הואיל וכתב מתוך הצער בלמע דגם זה נקרא שינוי עד דמחזק ליה המרצון...".

ותורה דבריו שהרמב"ם פוסק כר' יהודה שיהושע הוא זה שקבל הנבואה לראשונה והתורה, כי אילו כר' ח"י אפי' לזה שכתובים אלו יש להם הקדושה והשם של "תורה" ורק ח"י לז'ם הקדושה של נביאים או כתובים שהרי רק נבואה שניתנה למשה רבינו יש לה קדושת ושם "תורה" וכל הנבואות האחרות יש להם קדושת של נ"ד.

ע"ס דברי ה"סדר משנה" יתיישב היטב מה שהקשה החכם צבי על המרדכי. החכם צבי יצא מתוך הנחה שקדושת ח"י פסוקים אלו פחותה מכל התורה כולה ולפיכך הקשה איך יתכן לתת ח"י פסוקים אלו לח"ה, אבל לפמ"ש' ה"סדר משנה" שח' פסוקים אלו קדושתם שוה בכל לשאר התורה, ורק אופן כתיבתם הי' שונה ודאי שאין בהם משום בזיון לקרוא ח"ה לפסוקים אלו, וכפ"ש שהם סוים התורה ואיך לכבד ח"ה בסוים התורה, וגם מה שהקשה שמדברי הרמב"ם שמתורת לקדושתם בפתוח מעשרה משמע שמתלהם פחותה אינו מוכרח, ונבאמה הוא משום שמשמעו שונאמרו אחר מיתת משה, אבל נבאמה מעליהם שוה בכל.

34 ועיי' בשאלת יעקב"י ח"א סימן לג'... והכי תמצא א"ה במאי קמיעפלי, ולע"ד נדליתו הו' תנא בבלוגמא דאמוראי ר' יוחנן ור"ל אי תורה מגלה מלה יצתה או תנומה נחתה ור"י כו"י סיל' דמלה נתנה משה"י לא קפדינן אמסודין שמונה פסוקים, ושטר קרינן בה סה"ת שלם, כיוון שאין המסודין נוסלי, ולכתחילה נכתבה כל פשיה (פרשה) לצמח (וגם אלו התי' פסוקים הם ענין בפני עצמם) וכל זאת נקראת ספרית"י.

אלא על כן כתב משה מכאן ואילך כתב יהושע וכו', היינו דמשה רבינו ע"ה אחר קדום מותו ליהושע הלשון של אותו שמונה פסוקים אות באות בלי תוספת ומגמת, ואותו שמונה פסוקים נאמרו לו למשה רבינו ע"ה מפי הגבורה. הלשון ההוא כמו שונאמר לו הלשון של התורה כולה מפי הגבורה וצוה לו הקב"ה שיכתבה בתורה לאותו השמונה פסוקים, והיינו שיכתובם על ידי שליח... אף כן הבין משה רבינו ע"ה, שהציווי הוא שיאמר הלשון אות באות ליהושע, ויהושע יכתב אותם אחר מיתתו כדי שלא נראה ח"י ככתב שקר. אבל לא שונאמר ליהושע מפי הקב"ה בנבואה אלא משה רבינו ע"ה הלשון של השמונה פסוקים³³, שתלילה שאין בתורה אות אחר שלא נאמרה בנבואה למשה רבינו ע"ה, ואילו ח"י היה נאמר מפי הקב"ה ליהושע אותו שמונה פסוקים, לא היתה קדושתו כקדושת כל התורה כולה, אלא רק כקדושת ספר הנביאים הראשונים ע"ה, ספר יהושע ושופטים ודומיהו³⁴. שחזן משה רבינו ע"ה לא היה שום נביא ולא יהי' שום נביא אפילו לפי שעה ששיג מעלות הנבואה שחשיג משה רבינו ע"ה... וכשם שישל הכולל בקדושת בין התורה ובין ספרי הנביאים, הכולל הוהו בעצמו היה חלילה בין כל התורה לבין אותו השמונה פסוקים, ולא הי' אותו השמונה פסוקים נקראים בשם תורה. אבל כיוון שאמר הקב"ה הלשון של אותו השמונה פסוקים למשה רבינו ע"ה, והוא ע"ה למדס על פה ליהושע וצוה אותו על כך שיכתובם בתורה, אין הכולל בקדושת כל התורה כולה לבין קדושת אותם שמונה פסוקים, דמה בכל אם ידי משה בעצמו כתבו או שכתבו יד שלוחו, הרי כל ספרי' תורה שלנו כתובים בידנו, רק

33 ועי' במספר הכותב להגר"י ונברכי"ה. במכתב תורה נביאים וכתובים" מהרב מרדכי גפתי, ע"פ צ"ה, והנראה לומר דהוינו בזה רק בכתב, אבל לא בעצם מיתת הדברים, ולכ"ע אלא ח' פסוקים נותנו למשה ככל התורה כולה מפי הגבורה, אלא דר"י סיל' ולא ניתנו ליכתב ע"י משה ועד שכתבו יהושע היו בכלל תורה שבע"פ שספרה משה"ה ליהושע משרתו וצוה על כתיבה הדברים לאחר מותו. דס"ל לר"י דא"ה שבהיות ח' ניתנו דברים אלה לכתיבה ולהשלים בהו' את ספר התורה, דמיתו כשקרא — ועיי' מהרש"א — ולכן בהכרח שניתנו להכתב ע"י יהושע, ואין כאן חידוש דברים ע"י יהושע, ועל יי' שנוצרה יהושע בכך ע"ס מרע"ה, לכן חל בכתבו יין תורה שכתבה שניתנה למשה כמורה שכתבה ע"י כתיבת יהושע.

ומה שכתב בתורה לקוח וגו' לדברי ר"י ע"ל דהיינו שציום לקוח לאחר גמר כתיבתו בידי יהושע, וגם נראה שכתבת יהושע בשליחותו של מרע"ה חשובה היתה ככתבת משה... ומשה נמי כתוב ויהי ככלות וגי' לכתוב את דברי התורה הזאת על ספר עד חמש, וסיומו של ספר בידי יהושע חשוב נעשה בידי משה, ודיקא נמי לישנא דקרא דפתיב ככלות ולא ככלות ויתכן נמי דמשה איתא אמתחא חתם ספר, להפריד בכתובה שער ח' המפוקים, לבין הספר בה' המפוקים... ע"ש.

33 נקודה זו מובאת במהר"ל ד"סידקין (ראה לעיל בהערה 21) והרב ר' חיים מבורסקי, שכתבו שאר"ס שהאבות ונה היו נביאים, אבל לנבואתם לא הי' שם תורה עד שמשנה רבינו חזק ושונואמר רק אז ניתנו להם שם של תורה, השה פירוש המשנה להרמב"ם, חולין פ"ק פרק שביעי.

ספר

משנת יעבץ

כולל

שאלות ותשובות חרושי הלכות וביאורים על הרמב"ם

חלק אורח חיים הלכות המועדים

מאת

מרן שר התורה

רבי יעקב בצלאל ז'ולטני זצוקללה"ה

רבה של עיה"ק ירושלים תובב"א

מהדורה חדשה ומתוקנת
עם הערות והגהות ממרן המחבר זצ"ל
ומפתחות לפי סדר הש"ס והרנוב"ם

ירושלים תדש"ם

סימן עב

קריאת שמונה פסוקים שבסוף התורה

א

וכן כתב במשורש בספר המנהיג הלכות החג סי' ס"ב וז"ל, ואמרינן בצנצנא צחרא פ"ק, ובמנחות פרק הקומץ רבה, ח' פסוקים שצחורה יחיד קורא אותן צנצנ"ק וכו', וכתב ה"ר משה ז"ל, דהפ"י יחיד מותר לקרותה שלא בעשרה. ולא יתכן וכו', ועוד א"ס ילכו להם ויקראנה יחיד, לא יבא שינוי צחורה, דכלל הצורה א"ס החתילו לקרותה בעשרה, והלכו מקלפן גומרים כדאיחא צירושלמי דמגילה וכו', ע"כ. והן הם הדברים שהשיג הראב"ד והליצור היכן הלכו, שהרי בכל הצורה א"ס החתילו לקרותה בעשרה, והלכו מקלפן גומרים, א"כ הרי זה כאלו הליצור קיים.

אכן צדעה הרמב"ם נראה, דהנה ה"רין צמגילה פרק הקורא עומד הביא את הירושלמי, ה"ל, אין פורסין על שמע צפוח מעשרה, החתילו צ"י והלכו לכן מקלפן גומר. וכתב ה"רין, מסתברא דדוקא צנשתיירו רובן. וכ"כ בשו"ע אור"ח סי' נ"ה ס"ב. אמנם בספר המנהיג ה"ל מפורש לא כה"רין, שהרי כתב ועוד א"ס ילכו להם ויקראנה יחיד, לא יבא שינוי צחורה, דכלל הצורה א"ס החתילו לקרותה בעשרה, והלכו מקלפן גומרים. הרי כתב שא"ס ילכו להם ויקראנה יחיד, הרי זה מותר בכל הצורה, דא"ס החתילו לקרותה בעשרה והלכו מקלפן גומרים, היינו אפילו ביחוד.

ונראה ציבור הדברים, דיש להסתפק צע"ס דברי הירושלמי, שא"ס החתילו דבר שצדושה בעשרה, גומר אפילו צפוח מעשרה, א"ס הוא דין צדבר שצדושה שצריך עשרה, היינו שרק להחיל דבר שצדושה צריך עשרה, אבל לגמור דבר שצדושה אין צריך שיהא ציבור. או שהוא דין ציבור עלמו, כיון שצחילה היה ציבור, א"כ גם כשהלכו מקלפן, מ"מ הנשארים נגמרים אחר הליצור שהיה צחילה, והרי זה כאלו הליצור עוד קיים. ואפשר לומר שציסוד דבר זה מחולקים ה"רין וספר המנהיג ה"ל, דה"רין סובר שהוא דין ציבור, כיון דצחילה היה ציבור, א"כ גם כשהלכו מקלפן, מ"מ הליצור עוד קיים, ולכן כתב דמסתברא דדוקא צנשתיירו רובן, והיינו דרק צנשתיירו רובן, הרי זה כאלו הליצור עוד קיים. אבל ספר המנהיג סובר שהוא דין צדבר שצדושה שצריך עשרה, שרק להחיל דבר שצדושה צריך עשרה, אבל לגמור דבר שצדושה אין צריך שיהא ציבור, וא"כ גם יחיד גומר.

מצתה נראה שציסוד דבר זה מחולקים הרמב"ם והראב"ד, הרמב"ם סובר כה"רין דדוקא צנשתיירו רובן גומרינן צפוח מעשרה, אבל כשילאו רובן אין גומרינן, וא"כ זהו החידוש צמונה פסוקים שבסוף התורה, שא"כ שילאו רובן, שמתיר לקרות אותן ביחוד. אבל הראב"ד סובר כמש"כ בספר המנהיג, שכל דבר שצדושה שצריך עשרה, היינו רק להחיל דבר שצדושה, אבל לגמור דבר שצדושה אין צריך שיהא ציבור, אלא גומר אפילו ביחוד, וא"כ שפיר

הרמב"ם צפ"יג מהי תפלה ה"ו כתב, שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם צבית הכנסת צפוח מעשרה, א"כ שיהא תורה היא, ומשה רבינו מפי הגבורה אמר, הואיל ומשמען שהם אחר מיתה משה הרי נשחטו, ולפיכך מותר ליחיד לקרות אותן. ובהשגת הראב"ד שמונה פסוקים שבסוף התורה וכו', לא שמענו דבר זה מעולם, ומה שאמרו יחיד קורא אותן, לומר שאינו מפסיק בהן, והכי איחא צירושלמי צמגילה, ובמקומות הללו נהגו שהעולים לקרות צחורה הוא לבדו קורא, ואין החזן קורא עמו, ומה שכתב הוא, הוא ענין זרות הוא מאד, והליצור היכן הלכו, עכ"ל.

הנה כדברי הראב"ד מפורש צפ"י צ"ב ע"ו ע"א, שמונה פסוקים יחיד קורא אותן, כלומר אין מפסיקין בהן. ובחוס' שם ד"ה שמונה, ה"ר משולם היה מלריך מכאן לקרות לאחד אותן ח' פסוקים, שלא יקרא עמו שליח ציבור. והיינו כפירוש השני של הראב"ד, שהעולה לחורה הוא לבדו קורא אותן ח' פסוקים, ואין החזן קורא עמו. **אולם** הא דהשיג הראב"ד על הרמב"ם וז"ל, ומה שכתב הוא ענין זרות הוא מאד, והליצור היכן הלכו, לכאורה דבריו אינם מובנים, הלא פשוע הוא דמשכתח לה שהיו עשרה צבית הכנסת כשהחתילו לקרות פרשה וזאת הברכה, וא"כ כשהגיעו לשמונה פסוקים שבסוף התורה ולא אחד הם, ומאי קשיא ליה גהראב"ד והליצור היכן הלכו, וכבר העיר צ"ח בכ"מ, עיי"ש.

ונראה צדעה הראב"ד, דשינוי צמגילה כ"ג ע"ב, אין פורסין על שמע וכו', ואין קורין צחורה וכו', צפוח מעשרה. ובחוס' שם ד"ה אין, צירושלמי מפרש שא"ס החתילו בעשרה וילאו מקלפן אפ"ה גומרינן, ועל היואלים הוא אומר ועוזבי ה' ילכו, וכן הלכה. וכן פסק הרמב"ם צפ"ח מהי תפלה ה"ו, וכל דבר קדושה לא יבא אלא בחוץ העדה מישראל, שנאמר ונקדשתי בחוץ בני ישראל, וכל אלו הדברים א"ס החתילו בהם בעשרה והלכו מקלפן א"כ שפיר שאין ראין, יגמרו השאר.

ואשר ע"כ שפיר כתב הראב"ד, והליצור היכן הלכו, שהרי שמונה הפסוקים שבסוף התורה הם סיוס של פרשה וזאת הברכה שהחתילו בעשרה, שאין קורין צחורה צפוח עשרה, וכיון שכן הרי נמלא שגם א"ס ילאו מקלפן מהליצור צע"ת קריאת שמונה הפסוקים שבסוף התורה, מ"מ הרי זה כאלו הליצור ישנו שם, שהרי א"ס החתילו בעשרה וילאו מקלפן גומרינן השאר, וזהו דכתב הראב"ד והליצור היכן הלכו, כלומר דין הליצור היכן הלך, שהרי לגמור את שמונה הפסוקים שבסוף התורה, הרי זה תמיד ציבור, כיון שחתילו בעשרה.

השיג והליצור היכן הלכו, שהלא זה כאילו לא הלכו הליצור, כיון שהתחילו בעשרה.

ב

ונראה עוד בזה, דכתב הכ"מ בפ"ח מה' חפלה הי"ו, ירושלמי כחצו הר"ף ז"ל, אין פורסין על שמע וכו' בפחות מעשרה, התחילו בעשרה והלכו להם מקלסם גומר וכו', ומסקא לי מילתא אי בני מילי לדידכו שהעולין לקרות לא היו מצרכין אלא הראשון והאחרון, וכיון שהתחיל האחד וצריך, אע"פ שלא נשאר עשרה אינו מפסיק מלקרות עם כולם, משום דכולהו כחד גברא דמו, אבל לידון דכל אחד מצד חפלה וסוף, נימא דדוקא אותו הקורא כיון שצריך חפלה ישלים לקרות וצריך בסוף ולא יעלה עוד אחר לקרות, או נימא כל שלא עשו כל העולים לא נגמרה המלאכה, וכיון שהתחיל אחד לעלות וצריך אע"פ שלא נשאר עשרה צרכין כולם לעלות, ולא האחרון דעמי נוטה ע"כ.

והנה המגן אברהם שו"ע אור"ח סי' קמ"ג סק"ח הביא את דברי הכ"מ, שאם התחילו בעשרה גומרין כל העולין, והוסיק, ומשמע שם דלא יקרא אלא ז' עם המפטיר. ועיי' במחליט השקל שם שמצד אחד דבריו, שהרי הכ"מ מסתפק שאפילו ז' העולים לא יעלו, ונהי דמסיק דכל ז' מותרים לעלות דכחד חשיבי, ולא נגמרה המלאכה עד שעלו כל הז', אבל יותר מזה אין להחזיר, אע"פ דבשאר שפחות מוספים, מ"מ כיון שילאו מקלסם לא יוספו, וכיון דקיי"ל דמפטיר עולה למנין ז', נהי דנרבהים לקרות ז' מלבד המפטיר, ע"כ אחד הוא נוסף, וכיון שילאו מקלסן דאין להוסיק, לא יעלו כי אם ששה והמפטיר יהיה השביעי.

מצתה אפשר לומר בדעת הרמב"ם, דשמונה פסוקים שבסוף החורה, מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה, והראב"ד השיג על זה, והליצור היכן הלכו, והיינו כיון שהתחילו בעשרה הרי מותר לגמור בפחות מעשרה, א"כ בכל פרשה מהחורה מותר לגמור בפחות מעשרה, שהרי זה כאילו ישנו שם הליצור. אמנם לפי מש"כ המג"א הבי"ל, הרי יש בזה נפקא מיניה כשעלו כבר ז' קרואים, וא"כ בפרשה אחרת של חורה לא היו קורין בפחות מעשרה, אבל בשמונה פסוקים שבסוף החורה יש דין מיוחד שמוחר לקרות אותם בפחות מעשרה.

אולם בדעת הראב"ד נראה, דאיתא במגילה ל"א ע"א, למחר (של שמיני ערצה ביו"ט שני של גלויות) קורין וזאת הברכה, ומפטירין ויעמוד שלמה. הרי מבואר דהא דקורין פרשת וזאת הברכה ביו"ט שני של שמיני ערצת, זה לא משום שהוא זמן של סיום החורה, אלא שהוא מחוצת היום, דהקריאה דיומא של יו"ט שני של שמיני ערצת, הוא פרשת וזאת הברכה, ואפילו לבני מערבא דמסקי לדאורייתא צתלה שנין כדאמרין שם במגילה כ"ע ע"ב, מ"מ קריאת היום של יו"ט שני של שמיני ערצת הוא פרשת וזאת הברכה.

ואשר ע"כ נראה דהא דכתב המג"א הבי"ל, דרק ז' קרואים כחד חשיבי, אבל לאחר שעלו הז' קרואים כבר נגמרה המלאכה, ויותר מזה קרואים אין להחזיר לגמור בפחות מעשרה, אמנם זה נאמר רק במאות קריאת החורה

בזבת, שעיקר המלאכה היא רק לקרוא ז' קרואים, אבל אין מזה לקרוא פרשה שלימה ומיוחדת, שהרי בני מערבא היו משלימין את החורה פעם בשלש שנים, (ועיי' רמב"ם ה' חפלה פ"יג ה"א, המנהג הפשוט בכל ישראל שמשלימין אז החורה בשנה אחת וכו', עד שגומרין את החורה כגון האבות, ויש מי שמשלים את החורה בשלש שנים, ואינו מנהג פשוט.) א"כ מוכח שאין מלאכה לקרוא בכל שנת פרשה שלימה ומיוחדת, אלא המלאכה היא רק לקרוא ז' קרואים בחורה, ולכן רק ז' הקרואים כחד חשיבי, אבל לאחר שעלו הז' קרואים כבר נגמרה המלאכה, ויותר מזה קרואים אין להחזיר לגמור בפחות מעשרה, משא"כ בקריאת פרשת וזאת הברכה ביו"ט שני של שמיני ערצת, שהוא מחוצת היום לקרוא פרשה ז', א"כ קריאת כל הפרשה הוי חדא מלאכה, וכל העולין לחורה אפילו יותר מזה קרואים כחד חשיבי, כיון שהמלאכה היא לקרוא את כל פרשת וזאת הברכה, א"כ קריאת כל הפרשה הוי חדא מלאכה.

מצתה הרי נוחא הא דהשיג הראב"ד על הרמב"ם, והליצור להיכן הלכו, כלומר דמאי חידוש הוא ששמונה פסוקים שבסוף החורה מותר לקרות אותם בפחות מעשרה, הלא בכל פרשה מותר לגמור בפחות מעשרה, היכא דהתחילו בעשרה, שהרי זה כאילו ישנו שם הליצור. ואין לומר דמיירי שכבר קראו ז' קרואים, וא"כ בפרשה אחרת לא היו גומרין בפחות מעשרה כנ"ל, אבל בשמונה פסוקים אלו יש דין מיוחד שגומרין בפחות מעשרה, אמנם לפי המבואר הרי קריאת פרשת וזאת הברכה ביו"ט שני של שמיני ערצת, זהו קריאתה של חוצת היום, שהמלאכה היא לא רק ז' קרואים, אלא קריאת כל הפרשה, ולפי זה נמלא דגם לאחר שקראו ז' קרואים, מ"מ המלאכה היא לגמור את כל הפרשה, וכל העולין לקריאת פרשת וזאת הברכה כחד חשיבי, ולא נגמרה המלאכה עד שגמרו את כל הפרשה, וא"כ שפיר כתב הראב"ד דלגבי קריאת שמונה פסוקים שבסוף החורה, והליצור להיכן הלכו, דגם אם ילאו מקלסם, מ"מ זה הוי כאילו ישנו שם הליצור, כיון שהתחילו בעשרה גומרין גם בפחות מעשרה.

אמנם הרמב"ם סובר כמש"כ הר"ן הבי"ל, דרק בגשתירין רובן גומרים בפחות מעשרה, ולכן החידוש הוא בשמונה פסוקים שבסוף החורה, שגומר אפילו ביחיד, וכמש"כ.

ג

והנה אמרין במגילה ל"א ע"א הבי"ל, למחר קורין וזאת הברכה, ומפטירין ויעמוד שלמה. ובתוס' שם ד"ה ימחר, ויש מקומות שנהגו להפטיר בוי"ה אחרי מות משה, ושיבוש הוא, שהרי הש"ס אינו אומר כן. ויש אומרים שרצו להאי גאון תקן לומר וימי אחרי מות משה, אבל אינן יודעין הסבבה אמאי שנה סדר הש"ס.

ונראה דכתב הרמב"ם בפ"יג מה' חפלה ה"ג, ומפטירין בכל שנת ושנת צנביח מעין שקרא בחורה. ובה"ד כתב, ואם חל ר"ח להיות בשבת, מוליאין שני ספרים בשחרית, בלאחד קורין צו סדר אותה שבת, ובשני קורא

בו המשלים וצראשי חדשיכם, והמפטיר קורא ענין ר"ה, ומפטירין והיה מדי חדש בחדשו וכו', ור"ה שחל להיות באחד בשבת, מפטירין בשבת שלפניו ויאמר לו יהונתן מחר חודש. הרי מבואר דיש שני דיונים בהא דמפטירין בניבוא, חדא דמפטירין מעין שקרא בחורה, וזכו דמפטירין בכל שבת ושבת מעין שקרא בחורה, ועוד דמפטירין בניבוא ענין של היום, כגון בר"ה שחל בשבת, או בשבת שהוא ערב ר"ח. **מעשה** נראה דהא דאמרין למחר קורין וזאת הברכה, ומפטירין ויעמוד שלמה, היינו לפי המבואר דקריאת וזאת הברכה היא קריאה של חובת היום של יו"ט שני של שמיני עצרת, וא"כ הא דמפטירין ויעמוד שלמה, היינו שהוא ענין של היום של שמיני עצרת, וכמש"כ רש"י שם במגילה ל"א ע"א, דצו"ט הראשון של שמיני עצרת מפטירין ויהי ככלות שלמה, על שם ביום השמיני שלח את העם, כלומר ענין של היום. ועיי' בר"ן שם בפרק בני העיר, למחר קורין וזאת הברכה, לפי שהוא סוף כל המועדות, חותמין בברכה משה רבינו שבירך את ישראל. ומפטירין ויעמוד שלמה לפני מזבח ה', לפי שהוא חפלה שהחפלי על כל ישראל. והיינו שגם הקריאה וזאת הברכה, וגם ההפטרה ויעמוד שלמה וגו', הם מחובת היום של יו"ט שני של שמיני עצרת. והא דלא מפטירין צו"ט שני של שמיני עצרת, ויהי אחרי מות משה, שהוא מעין שקרא בחורה פרשת וזאת הברכה שמסיום במיתה משה, אמנם נראה דהאי סוגיא במגילה אחיא כבני מערבא דמסקי לדאורייתא בחלה שנין, וא"כ נמלא דקריאה פרשת וזאת הברכה צו"ט של שמיני, זה לא מסדר הקריאה ש' השנה,

אלא שהוא רק מחובת היום של שמיני עצרת, ואשר ע"כ גם קריאת ההפטרה הוא בענין היום של שמיני עצרת, אבל לפי המנהג שלנו שמסלימין את החורה בכל שנה, א"כ נמלא דשתי הלכות הם בקריאה פרשת וזאת הברכה בשמיני עצרת, חדא קריאה של חובת היום, ועוד קריאה מסדר השנה שסיום החורה הוא בשמיני עצרת, ולפי זה שפיר חקן רב האי גאון לומר בהפטרה של שמיני עצרת ויהי אחרי מות משה, כיון שפרשת וזאת הברכה היא גם קריאה של סדר השנה, לכן מפטירין מעין שקרא בחורה, כמו בכל קריאה של סדר השנה, שמפטירין מעין שקרא בחורה.

וזה מבואר בדברי הרמב"ם, דכתב צפ"ג מה' חפלה הי"ב, ולמחר קורין וזאת הברכה, ומפטירין ויעמוד שלמה, ויש מי שמפטירין ויהי אחרי מות משה. והיינו כיון דשתי הלכות הם בקריאה וזאת הברכה ביום השני של שמיני עצרת, חדא קריאה של חובת היום, ועוד קריאה מסדר השנה, ואשר ע"כ מפטירין ויעמוד שלמה, שהוא מעין היום של שמיני עצרת, ויש שמפטירין ויהי אחרי מות משה, שהוא מעין שקרא בחורה. ועיי' בספר המנהיג הלכות החג ס"ו נ"ו, ומפטיר ויעמוד שלמה, ויש שמפטיר ויהי אחרי מות משה, והיה נראה להפטיר ויעמוד שלמה עד ע' פסוקים, להסמיך ליה לקריאתו ביום השמיני עצרת, ואחריו אחרי מות משה, על שם פטירת משה רבינו ע"ה שהשלמו בו ובברכתו. והיינו דקורא שתי הפטרות, חדא של חובת היום של יו"ט שני של שמיני עצרת, ועוד הפטרה של השלמת החורה, וכמו שנחזאר.

סימן עג

מצות נר חנוכה

א

שבת כ"א ע"ב, מאי חנוכה דת"ר צ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמימי חינוך, דלא למספד בהון ולא להטעות בהון, שכשנכנסו יוונים להיכל עמחו כל השמנים שביכל, וכשצרכה מלכות בית השמונאי ונלחום, בדקו ולא מלאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כה"ג, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד, נעשה בו גם והדליקו נומנו חי ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים צהלל, והודאה. ופרש"י ימים טובים צהלל, והודאה, לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל, ולומר על הנסים בהודאה. ועיי' בחדושי הרא"ם על הסוגיא הלכות חנוכה שתמה, ולמה לא הזכירו רק ההלל וההודאה, ולא הדלקת נר חנוכה שהוא העיקר, עיי"ש.

והנה לכאורה יש לומר דכתב הראב"ד צפ"א מה' ברכות הע"ו, שהצרכה להדליק נר חנוכה, הוקבעה על הגרוע שבמקדש שהן של חורה, לפיכך עשאובו כשל חורה. ועיי' רש"י שבת כ"ב ע"ב, אי הדלקה עושה מנורה וכו', כדאשכחן במנורה. ובר"ן שם ריש הלכות חנוכה כתב, שמע מנייה אסור להשתמש לאורה, פירוש כל השמישין ואפילו השמים מנורה, דכיון שעל ידי נס שנעשה במנורה חקובה, עשאוב כמנורה שאין משתמשין בה כלל. ואשר ע"כ אפשר לומר שעיקר החקובה של נר חנוכה הוא זכר להדלקת המנורה במקדש שבה היה הנס, (ועיי' ביאור הגר"ה ה' חנוכה ס"ו חרע"א סק"כ, בכותל דרום, זכר למנורה, עיי"ש.) וא"כ בזמן שהיה הבית קיים לא היו מדליקין נר חנוכה, שהרי הדליקו את המנורה במקדש, ורק לאחר חורבן הבית החילו להדליק נר של חנוכה, ולפי"ז שפיר אמרו לשנה אחרת קבעום

ותיעול לתיבתא. את. ויבנה. ואתתך ונשי בניך עמך: יט. ומכל דמי. מכל בסרא, תרין מפולא. תעיל לתיבתא לקיימא עמך. דבר וניקבא יהו: כ. מעופא לזונה. ומן בעינא לזונה. מכל רחשא דארעא לזונה. תרין מפולא, ייעלון לנתך לקיימא: כא. ואת סב לך. מכל מיכל דמתאכיל. ונתכוש לנתך. ויהי

יט ובאת אל התבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך אתך: ומכל החי מכל - כ בשר שנים מכל תביא אל התבה להחית אתך זכר ונקבה יהיו: מהעוף למינהו ומן הבהמה למינהו מכל רמש האדמה למינהו שנים מכל יבאו אליך להחיות: ואתה קח-לך מכל מאכל אשר יאכל ואספת אליך והיה

רט"ג (יט) להחיות. לחיות.

(יט) ומכל החי, אפילו שדים³⁰. שנים מכל, מן הפחות שבהם³¹ רש"י לא פחתו משנים, אחד זכר ואחד נקבה³².

(כ) מהעוף למינהו, אותן שדבקו במיניהם ולא השחיתו דרכם, ומאליהן באו, וכל שהתיבה קולטתו הכניס³³.

30 ב"ר לא. ג: אפילו רוחות. 31 מן הפחות שבהם. ב"ר: "מכל מין ומין שבהם". 32 ב"ר יש כאן הוספה זו: "להחיות אתך. שלמים ולא טרפות" - הוא בזבחים קטן. א. 33 סנהדרין קח. ב.

ומלת והקמותי שאקיים את שבועתי. והקרוב אלי שזאת הברית ראב"ע רמז לקשת. וטעם ברית הסכמה, דבר שבחרו שנים. והוא מגזרת ברו לכס איש (ש"א יז ח)²⁴. והמלה בסמוך ובמוכרת שוה²⁵. וכן שבית יעקב (תה' פה ב), ובנותיו בשבית (במד' כא ט). וי"א שבית גבול כרות²⁶.

(יט-כ) ואחר שאמר שנים, ביאר שיהיו זכר ונקבה. ואחר שאמר כלל מכל החי. מכל בשר. פרט אח"כ מהעוף למינהו, מן הבהמה למינהו, ומכל רמש שהוא על האדמה. זה כלל לחיות השרה, וכן קטן וגדול שהוא נולד מזכר ונקבה. ויצאו כל הנולדים בלי התחברות שנים, וכן חיות המים שגם הדג יקרא בשר. והעד שאמר משה ואתה אמרת בשר אתן להם, הצאן ובקר וגו', אם את כל דגי הים (במד' יא כא - כב). ומלת תביא אל התיבה. מצוה על נח שלא יעזבם רק יביאם עמו להחיות זרע כל מין. ומלת יבואו אליך. שהם יבאו מעצמם, ולא ייגע לבקש אותם באיים ולצוד

סופר על כך. 24 מן ב"ר. ששני צדדים בוררים ובוחרים בדבר מתוך הסכמה הדדית. 25 המלה ברית היא שווה כנסמך ובנפרד. 26 ברית מן בתר, כרת.

ממי המבול אתה וכל אשר אתך, אקיימנו לך, ובאת אל התיבה, רד"ק שאמרתי לך שתנצלו בה ממי המבול. אתה ובניך, מכאן סמכו רד"ל³² שלא שמשו מטתם נח ובניו בתיבה שהרי הפרדים הכתוב בכיאתם אל התיבה, שאמר אתה ובניך ואשתך ונשי בניך. וכן היה ראוי לו שיחוש וידאג להשחתת העולם ולא יתעסק בתאות הגוף אלא במאכל כדי לחיות.

(יט) ומכל החי מכל בשר, מאשר ביבשה. שנים מכל, ר"ל שיהיו זוגות ואחר כך פירש הזוגות ואמר: זכר ונקבה יהיו. תביא אל התיבה, אחר שיבואו מעצמם לפני התיבה תכניסם אתה אל התיבה, והאיך יבואו מעצמם, שיעיר האל את רוחם שיבואו אל התיבה כמו שיבואו בכח הדמיון אל מקום המרעה כשירצו לאכול ואל מקום המים כשירצו לשתות. להחיות אתך, להחיותם אתך שתזמין להם מאכלם יום ביום.

(כ) מהעוף למינהו, מכל מיני העוף. וכן: ומן הבהמה למינהו, ובכללה החיה כי חיה בכלל בהמה ובהמה בכלל חיה³³. יבאו מעצמם יבואו אליך לפני התיבה ואתה תכניסם. להחיות, פירשנוהו³⁴.

(כא) ואתה קח לך, כיון שיבואו אליך להחיות צריך שתזמין

32 סנהדרין קח. ב. ב"ר לא. יב. 33 חולין ע. ב. 34 כפסוק ט.

רמב"ן (יט) מכל בשר וגו'. ידוע כי החיות רבות מאד, ומהן גדולות מאד כפילים וכראמים וזולתם, והרמש הרומש על הארץ רב מאד גם מעוף השמים מינים רבים אין להן מספר, וכמו שאמרו רבותינו²³ מאה ועשרים מיני עופות טמאים יש במזרח וכלם מין איה הם, ולעופות טהורים אין מספר. והנה יצטרך להביא מכלם שיולידו כמותם וכאשר תאסוף לכלם מאכל אשר יאכל לשנה תמימה לא תכלי אותם התיבה הזאת, ולא עשר כיוצא בה, אבל הוא נס החזיק מועט את המרובה²⁴, ואם תאמר יעשנה קטנה ויסמך על הנס הזה, ראה השם יתברך לעשותה גדולה כדי שיראו אותה בני דורו ויתמהו בה ויספרו עליה וידברו בענין המבול וכנוס הבהמה וחיה ועוף לתוכה, אולי יעשו תשובה. ועוד עשו אותה גדולה למעט כנס כי כן הדרך בכל הניסים שבתורה או כנביאים לעשותם מה שביד אדם לעשות. והשאר יהיה בידי שמים. ואל תתפתה לאמר²⁵ כי היו שלש מאות אמות באמות איש נח והיה גדול, שאם כן היו גם האנשים גדולים, גם החיה והעופות כדורות ההם גדולים עד שלקה העולם כמבול. ועוד כי האמות אמות התורה הנה²⁶. תביא אל התיבה להחיות אתך. צוהו שיתעסק ויעזור אותם בכניסתם בתיבה וישתדל בהם שיחיו, כאשר ישתדל בנפשו.

(כ) שנים מכל יבאו אליך להחיות. הודיעו כי מעצמם יבאו לפני שנים שנים ולא יצטרך הוא לצוד אותם בהרים וכאיים, והוא יביאם בתיבה אחרי כן. וכמעשה²⁷ פירש שכאז זכר ונקבה וזה היה בכללם. אחרי כן²⁸ צוהו שיקח מכל הבהמה הטהורה שבעה שבעה, ובאלה לא אמר שיבאו אליו אלא שהוא יקח אותם, כי הבאים להנצל ולחיות להם זרע באים מאליהם, אבל הבאים להקריב עולות לא גזר שיבאו מעצמם להשחט, אבל לקחם נח, כי הצואה של שבעה שבעה היתה כדי שיוכל נח להקריב מהן קרבן²⁹. וטעם הטהורה, הקב"ה פירש לו סימני הטהרה. אבל הכתוב יקצר לומר הטהור על פי התורה. ורש"י כתב את שעתידה

23 חולין טג. ב ושם: מאה. 24 ב"ר ה. ה. 25 כדכרי האבן עזרא (כפסוק טז). 26 ע"י עירובין ג. ב. 27 להלן ז. טז. 28 להלן ח ב.ג. 29 ובטור מוטיף: וע"ל לפירושו (של הרמב"ן) "ומן הבהמה אשר לא טהורה היא" הכתוב אחריו (ו. ב) לאו אתקח לך דלעיל הכתיב

חזקוני (כא) מכל מאכל, לפי שיהא שם מכל האוכלים צריך לאסוף מכל המאכלים, שיש שאינו אוכל ממאכל זה ואחר אוכלו.

ספורנו (כא) ואתה - עתה¹³ - קח... מכל מאכל. מאכלים שונים למינים שונים¹⁴.

13 בכ"ר חסר. 14 ע"י אבן עזרא וחזקוני.

כִּי הִגְלַעַד: וַיֹּאמֶר לָבֶן לַיְעֶקֶב מַה עָשִׂיתָ וַתִּגְנֹב אֶת-לִבִּי וַתִּנְהַל אֶת-בְּנֹתַי
 כִּי כְשָׁבוֹת חָרַב: לָמָּה נִחַבְתָּ לְבָרְחַ וַתִּגְנֹב אֹתִי וְלֹא-הִגַּדְתָּ לִּי וְאַשְׁלַחְתָּ
 כַּח בְּשִׁמְתָהּ וּבְשָׂרִים בְּתֶף וּבְכַנּוֹר: וְלֹא נִטְשָׁתִי לְנֶשֶׁק לְבִנִי וּלְבֹנֹתַי עִתָּה
 כִּי הִסְפַּלְתָּ עִשׂוֹ: יֵשׁ-לְאֵל יָדַי לַעֲשׂוֹת עִמָּכֶם רָע וְאֵלֵהי אֲבִיכֶם אֲמַשׁ אֲמַר
 לֵאלֹהֵי אֲמִר הַשָּׁמַר לְךָ מִדַּבֵּר עִם-יְעֶקֶב מְטוֹב עַד-רָע: וְעִתָּה הִלַּךְ הַלֵּכְתָּ
 לֹא כִּי-נִכְסְף וְנִכְסְפָתָה לְבֵית אָבִיךָ לָמָּה גִנַּבְתָּ אֶת-אֱלֹהֵי: וַיַּעַן יְעֶקֶב וַיֹּאמֶר

הִגְלַעַד: כִּי וַיֹּאמֶר לָבֶן
 לַיְעֶקֶב. מֵא עֲבָדְתָא.
 וְכִסְיָתָא מִנִּי. וְדַבַּרְתָּ יַת
 בְּנֹתַי. כְּשָׁבוֹת חָרַב:
 כִּי. לָמָּה אֲשַׁמְרָתָא [נ"י
 שְׁמִרְתָּא] לְמִינֵל. וְכִסְיָתָא
 מִנִּי. וְלֹא חִפַּיִת לִי.
 וְשִׁלַּחְתָּ בְּתֶף. פִּוּן. בְּכַנּוֹר
 וּבְשָׂרִים בְּתֶף. וְנִטְשָׁתִי
 וְכַנּוֹרִין: כַּח. וְלֹא שְׁבַקְתָּנִי.
 לְנֶשֶׁק לְבִנִי וּלְבֹנֹתַי. כַּעַן

אֲסִפְּלִתָא לְמַעֲבַד: כֵּט. אֵית חִילָא בִידֵי. לְמַעֲבַד עִמָּכוֹן [י"נ בִישׁ] בִישָׁא. וְאַלְהָא דְאַכּוּכוֹן. בְּרִמְשָׁא
 אֲמַר לִי לְמִימַר. אֲסִפְּמַר לָךְ. מְלִמְלָא [נ"י דְלִמָּא תְמַלְלַ] עִם יְעֶקֶב מְטוֹב עַד בִישׁ: ל. וְכַעַן
 מִינֵל אֲזַלְתָּא. אַרְי חֲמַדָּא חֲמִידָתָא לְבֵית אָבִיךָ. לָמָּה נְסִיבְתָא יַת דְחִלְתִּי: לֹא. וְאַתִּיב יְעֶקֶב וַיֹּאמֶר

רס"ג (כז) למה נחבאת, למה נחבאת והלכת והסתרתי הדבר ממני
 ואשלחך, אלוהו אותך. תוף, "דפוף". וכנור, "טאנביר".
 (כט) יש לאל, יש כח בידי. ואלהי אביכם, אלמלי שאלהי אביכם.
 אמש, קרוב לחצות הלילה.
 רשב"ם (כט) ואלהי אביכם וגו', ואני חולק לו כבוד²³.
 (לא-לב) כי יראתי וגו', עם אשר תמצא, השיב על ראשון ראשון
 ועל אחרון אחרון.
 23 אע"פ שאינו אלהי אבי.

רמב"ן (כח) הסכלת עשו, שם הפועל, והוא סמוך, ויחסר זה או כן¹⁹. רמב"ן
 (כט) יש לאל, כח, כמו כגבור אין איל (תה' פח ה).
 (ל) נכסוף, שם הפועל מבנין נפעל²⁰, כמו אם נלחום נלחם בם
 (שופ' יא כה). ומלת נכספת כמו התאית, וכן יכסוף לטרוף (תה'
 יז יב).
 19 עשו הוא שם הפועל נסמך מקוצר. במקום עשות, וחסר הסומן, זה או כן. אילו
 היה עשו שם הפועל נפרד — מקור. היתה העיין קמוצה. 20 מקור העבר.

חזקוני (כח) לנשק לבני ולבנותי, לספק להן בגדים וכלים. לשון נשקו בר
 (תהלים ב יב).
 (כט) יש לאל ידי לעשות עמכם רע. וגם אלהיכם יודע כן ומתפחד
 פן אקח נקמתי מכם, ולכן בא אלי אמש להזהיר אותי עליכם.
 ספורנו (כט) ואלהי אביכם, לא בזכותכם. ועתה מאחר שלא היה ראוי
 שתלך בלי רשות ושתגנוב את לבבי ללכת, —
 (ל) הלוך הלכת כי נכסוף נכספת לבית אביך, יתחייב שהלכת
 באופן זה מרוב תאוותך לשוב לבית אביך ויהי מה. למה גנבת את
 אלהי, כי בזה אין התנצלות, שלא היתה תאוותך לבית אביך סיבה
 שתגנוב את אלהי.
 (לא) פן תגזול את בנותיך, כי כאמרך שלא נתת את בנותיך
 להרחיקם מעליך תגזול אותן מעמי לעכב גם הבנים והממון,
 כענין אמרו אחר כך "הבנות בנותי והבנים בני והצאן צאנני" (פס'
 מג), וכל זה אולי היית עושה בעזרת אנשי ארצך⁷⁸ בהיותי שם,
 ולא תשיג זה אחרי זה שיצאתי מארצך.
 78 י"ג: ע"ד.

(כז) ויאמר... כשביות, כנשים השבויות ביד בעלי חרב שיוצאות רד"ן
 ממקומן שלא מדעת, כן נהגת בנותי בלא דעתי ודעת אחיהן
 וקרוביהן.
 (כז) למה נחבאת, נחבאת ממני, ותגנוב אותי, את דעתי¹⁷.
 ואשלחך, שאם הגדת לי הייתי משלחך בשמחה.
 (כח) ולא נטשתני לנשק לבני, בנים ובני בנות הרי הן כבנים.
 עשו, בוי"ו כמו בה"א והוא מקור. ומה שאמר עתה, רוצה לומר
 אף על פי שאתה חכם, עתה היית סכל בזה הדבר.
 (כט) יש לאל ידי, כתרגומו²¹. אמש, הלילה שעבר²², ואלהי
 אביכם, אלהי אברהם שהוא הודיעו בעולם וכנוי אביכם [כנגד
 יעקב] ובניו²³.
 (ל) ועתה... נכסוף נכספתה, כתרגומו²⁴. ונכסף מקור מבנין נפעל
 בשקל נשאל נשאל דוד (שמואל א כ כא). אלהי, קרא התרפים
 אלהים לפי שהיו בוטחים בו כמו בדבר אלהים.
 (לא) ויען... כי יראתי, למה שאמרתי לי, מה עשית ותגנוב את

21 ראה ספר השרשים (איל). 22 וכן בספר השרשים (אמש). 23 השלמתי
 ע"פ כ"י"מ. בנ"ד ליתא "וכנוי... ובניו". 24 בספר השרשים (כסף): ענין תאוה וחשק.

5 ישעיה ב ו... 6 שלא תאמר לו שישוב עמך מדרכו בשביל טובה שתרצה לעשות
 לו (טור).