

הרפואה בארץ-ישראל במאות הראשונות לספירה

מאיר בר-אילן



מאמר זה מבקש לבחון מחדש כמה מקורות בעלי זיקה לענייני רפואה מהספרות התלמודית, ובמיוחד מדברי התנאים, וזאת על מנת לדון באמצעותם במצב הרפואה בארץ-ישראל במאות הראשונות לספירה. בירור המקורות עשוי לגלות את מקור הידע הרפואי של התנאים, וממילא לחשוף את אופיים, טיבם ורמתם של הרופאים שפעלו בארץ-ישראל בתקופה ההלניסטית-הרומית. אין הכוונה כאן לבחון את כל הידע הרפואי הגלום בספרות התלמודית, ידע שהוקדשו לו בעבר מחקרים בהיקף של מונוגרפיות.¹ לעומת זאת ייעשה כאן ניסיון לבחון תחום מסוים ברפואה העתיקה שככל הנראה לא הושם לב אליו עד כה: זיקתם של יהודי ארץ-ישראל לרופאים שבאלכסנדריה, ואגב כך יתברר – ולו באופן חלקי – המעבר מרפואה עממית לרפואה מדעית כפרק בתולדות המדעים.

1 ספרי היסוד בתחום זה הם: J. Preuss, *Biblich-talmudische Medizin*, Berlin 1969 (Berlin 1911), [= idem, *Biblical and Talmudic Medicine*, tr. F. Rosner, London 1993 (New York 1978)] (ההפניות להלן הן לתרגום האנגלי של הספר); י"ל קצנלסון, התלמוד וחכמת הרפואה, ברלין תרפ"ח. על מצב המחקר של הרפואה, ההיגיינה, מחלות וכיוצא באלה בארץ-ישראל במאות הראשונות לספירה ראה: W. Haase (ed.), *ANRW*, II.37.3, Berlin & New York 1996, pp. 2843-2980, ושם מחקרים מאת מספר חוקרים וביבליוגרפיה חלקית. בשעה שהדברים היו בשלב של הגהה אחרונה יצא לאור מאמר החופף חלק מן הדיון כאן, אך לא יכולתי להיעזר בו: S.S. Kottak, 'Alexandrian Medicine in the Talmudic Corpus', *Korot*, 12 (1996-1997), pp. 80-90

א. מספר איבריו של האדם, מניין?

באהלות א, ט-י שנויה משנה העוסקת במניין איברי האדם.² בראש המשנה עומדת כותרת ולאחר מכן באה רשימה המפרטת את הכותרת:

מאתים וארבעים ושמונה אברים באדם:

שלושים בפיסת הרגל, ששה בכל אצבע, עשרה בק(ו)רסל, שנים בשוק, חמשה בארכובה, אחד בירך, שלשה בקוטלת, ואחד עשרה צלעות, שלושים בפיסת היד, ששה בכל אצבע, שנים בקנה, שנים במרפק, אחד בורוע, וארבעה בכתף, מאה ואחד מזה ומאה ואחד מזה. שמונה עשרה הליות בשזורה, תשעה בראש, שמונה בצואר, ששה במפתח שללב, וחמשה בנקוביו;
כל אחד ואחד מטמא במגע במשא ובאהל וכו'.³

על פי הקשרה של המשנה וכפי שנראה מחתימתה, היא עוסקת בענייני טומאה וטהרה, ומקומה במסכת אהלות נראה סביר. ואולם מניין ידעו החכמים כי כך עשוי גוף האדם? מי גילה להם סוד זה? שאלות בעלות אופי אפיסטימולוגי דומה אפשר לשאול גם על משניות רבות אחרות: מניין ידעו החכמים דין זה או אחר? אולם בדרך כלל ניתן לומר שקיבלו את הדברים כתורה שבעל-פה או שחידוש הוא שחידשו בבית מדרשם. ברם המשנה הנדונה כאן חריגה מבחינת תוכנה שכן מדובר בה בידע מפורט על מבנה גוף האדם, ידע שלא ניתן לתלותו במקרא או בספרות התנ"ך-מקראית.⁴ יתר על כן, לא רק שמסורת אנטומית זו חריגה על רקע עולמם הרוחני של חכמי ישראל, בין אם חיו בתקופת התלמוד ובין אם קודם לכן (ואף ביחס לחכמי אומות העולם, כפי שיתבאר בהמשך), אלא שהיא עומדת בסתירה לעולמם ההלכתי של החכמים, עולם של טומאה וטהרה, שקיים בו איסור לנגוע במתים בכל צורה שהיא, כפי שסדר טהרות מעיד. דומה כי הדרך היחידה להכיר את מספר איבריו של האדם הייתה באמצעות נתיחת גופות, שהרי במבט חיצוני על אדם חי אי אפשר לדעת מכמה חלקים מורכבת רגלו, למשל. משנת אהלות זו מציגה אפוא עובדות יסוד שהחכמים לא יכלו לדעת, והדבר מעורר ביתר שאת את השאלה שהוצגה לעיל: מניין שאבו החכמים ידע בעל אופי אנטומי?

לכאורה אפשר להכחיש את האמור לעיל ולטעון כי חכמי התלמוד ידעו את מספר איבריו של האדם מתוך התבוננות בעולמם שלהם, שכן הם נהגו לקבור את המתים קבורה משנית, היינו תחילה היו

2 לתולדות המחקר של משנה זו ראה: קצנלסון (שם), עמ' 234-238; ד' מרגלית, 'מניין המצוות והאברים והגידים שבגוף', סיני, מ (תשי"ז), עמ' צו-קב; הנ"ל, חכמי ישראל כרופאים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 30-38.

3 הנוסח הובא על פי: א' גולדברג, מסכת אהלות: מהדורה מדעית, ירושלים תשט"ו, עמ' 9-12. עיין שם לחילופי הגרסאות (שאינם מעלים ומורידים לענייננו) וכן לפירושו של גולדברג בעניין טיבו של מספר זה. לדעתו התנאים היו מודעים לעובדה שמספר איברי האדם אינו קבוע, אלא הולך וקטן עם השנים, ואין דבריו אלו נראים. עוד זאת מעיר גולדברג כי משנה זו מאוחרת (שם, עמ' 10, הערה 2), ואיני מוצא סיבה לכך. אדרבה, לפי המובא להלן יש סיבות להקדים משנה זו.

4 י' לייבוויץ, 'רפואה', א"מ, ז, עמ' 407-425. ראוי להזכיר כי מכלל המחלות השונות המוזכרות במקרא וכו לטיפול היסודי ביותר מחלות העור (ויקרא יג), וזאת בשל זיקתן לטומאה (על זיקת הרפואה לטומאה ראה עוד להלן) ולסטיגמה החברתית, ומדובר בתברואה מונעת (הרחקת החולה לבידוד 'מוחץ למחנה'), ולא בריפוי של ממש. עוד על הצרעת ראה בהמשך.

קוברים את הגופה, ולאחר כשנים-עשר חודש היו מוציאים את העצמות וקוברים אותן בארון מתיים.⁵ על פי גישה זו האנטומיה המוצגת במשנת אהלות נקנתה במהלך הטיפול בעצמות והבאתן לקבורה (משנית). ברם הגישה הרואה במשנה אנטומית זו 'תוצר משנה' של דרך הקבורה העתיקה אינה סבירה, וכמה קשיים עומדים בפני מי שרצה לתלות את המשנה בידע הנקנה בהסתכלות גרידא.

(א) המשנה מציינת את איברי האדם בדקדוק רב עד שאין לראות בה אלא תיאור מדעי.⁶ תיאור זה נראה רחוק ממשאת הנפש של המוליך עצמות קרוביו לקבורה. יהיה זה תמים, אם לא בלתי אפשרי, להניח כי בשעה שהתנאים הולוכו את מתייהם לקבורה הם מנו את עצמותיהם אחת לאחת.

(ב) המשנה אינה עוסקת אך ורק בעצמות האדם, היינו באנטומיה של השלד (אוסטיאולוגיה); היא אינה מפרטת רק את האיברים שניתן לבדוק לאחר שנים-עשר חודש (בעת הקבורה המשנית), כי אם גם איברים העשויים בשר – את חמשת 'נקביו' (או 'נקוביו') של האדם⁷ ניתן לראות רק בעודו בחיים או זמן מה לאחר המיתה, אך לא בעת ליקוט העצמות.⁸

(ג) הרשימות בספרות התנאית קטנות בהרבה מהרשימה המוצגת כאן, הכוללת 248 פריטים.⁹ מלבד רשימה זו הרשימה הארוכה ביותר שערכו התנאים היא ככל הנראה רשימת 39 אבות המלאכה, והרשימות האחרות קטנות אף יותר.¹⁰ ואכן האמוראים היו מודעים לכך שאין לצפות לפירוט של כל פרטי הפרטים בדברי התנאים, ומודעות זו באה לביטוי באמירתם כי התנא אינו רוכל ההולך ומונה את כל מרכולתו.¹¹ משמע אם כן שתנא ההולך ופורט 248 פריטים הביא את דבריו ממקור אחר, לא תנאי.

5 עיין: נ' רובין, 'הקבורה השנייה בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד – הצעה למודל שיטתי לקשר שבין המבנה החברתי לדרכי הטיפול במת', א' זינגר (עורך), קברים ונוהגי קבורה בארץ-ישראל בעת העתיקה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 248-269; הנ"ל, קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 145-153.

6 כידוע הרפואה המודרנית מציעה מניין איברים שונה בגוף האדם (ההולך וקטן במהלך השנים). ברם השאלה עתה אינה מהו מצב המחקר המודרני, כי אם מה היה מצב המחקר בתקופה נתונה, בימי התנאים. ראה עוד: 'אברים', אנציקלופדיה תלמודית, א, עמ' קיג-קטו. על עמדתם של היפוקרטס בסוגיה זו (91 עצמות) וגלנוס (למעלה מ-200) ודיונים השוואתיים שונים ראה: B.L. Gordon, *Medicine throughout Antiquity*, Philadelphia 1949, pp. 729-732.

7 חמשת הנקבים הם ככל הנראה: פי הטבעת, פי האמה, שתי האוונגיים והאף. אופי זה של רשימה, שרובה עצמות ומיעוטה איברי בשר, מצוי גם להלן (ובנקבה הוספו עוד שני צירים ושתי דלתות). והשווה: 'זמון באונך ומוך בחוטמך ומוך בטבעתך כדי שתהא לה עכבה לנשמתך' ראה: P. Schäfer, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1984, p. 103.

8 רבים דנו כבר במשנה זו מהיבטים שונים, ובין היתר גם בשאלה אם 248 איברים אלו מתייחסים לעצמות או אף לבשר. ראה: מרגלית, חכמי ישראל כרופאים (לעיל, הערה 2), עמ' 30-32. בכל מקרה עדיין יש לברר מדוע לא הוכללו האיברים שהכול יודעים עליהם כגון לב, כליות וכדומה.

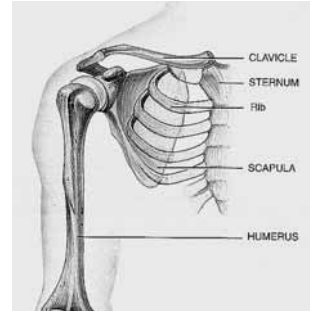
9 על הרשימות בכלל ובספרות התנאית בפרט ראה: מ' בר-אילן, 'אופייה ומקורה של מגילת תענית', סיני, צח (תשמ"ו), עמ' קיד-קלו.

10 רשימת אבות המלאכה ראה: משנה, שבת ז, ב. דוגמאות נוספות לרשימות בדברי התנאים, גם אם הן מחוסרות פריטים: במשנת ברכות ד, ג צוינו 18 ברכות, אך זהותן לא נקבעה; בבבלי, שבת יג ע"ב (ומקבילות) הוזכרו 18 גזרות, ומאוחר יותר נחלקו ביהותין של גזרות אלו (עיין: שבת קכ ע"א); משנת כריתות א, א נפתחת ב"ב 36 כריתות, אך בגמרא פתחו מיד: 'הא דתגן: שלשים ושש כריתות בתורה, תלתין ושבע נינהו'; במשנת אבות ו, ה-ו הובאה רשימת 48 המידות שהתורה נקנית בהם, אלא שפרק זה הוא כידוע תוספת על המשנה. ראה: י"ב אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים ותל-אביב תשכ"ד², עמ' 978.

11 'תנא כי רוכלא ליהשיב וניזיל?' (בבלי, נזיר כא ע"א, ובהילופי גרסה קלים: שם, גטין לג ע"א; שם, בבא קמא לו ע"ב; שם, ערכין כג ע"ב ועוד), ונאמרו הדברים משמם של רב יוסף והגמרא הסתמאית. על מנת להדגים את

(ד) הקושי במניין 248 הפריטים הוא למעשה כפול, לא רק שמספר הפריטים ברשימה הוא חריג, אלא שאין מחלוקת על שום פריט; הדבר מפתיע משום שברשימות אחרות, קטנות בהרבה, נחלקו בעלי התלמוד, ולאחר מכן גם החוקרים, לגבי הזהות המדויקת של הפריטים האלו.¹² אפשר שאין מחלוקת כאלה במשנתנו מפני שלתנאים לא הייתה אפשרות לקבוע אם צודק התנא או אם אכן זהו מספר האיברים.

(ה) ועוד עניין פעוט צריך להטריד את המעיין במשנה, והוא הטרימינולוגיה של העצמות. במיוחד יש לשים לב למונח 'מפתח שללבי', ביטוי מטפורי שאחר כדוגמתו מצוי בלטינית: *clavicula*.¹³ השאלה הנשאלת היא: האפשרי הדבר שאחד התנאים ראה את אחת מעצמות החזה וכינה אותה בשם המטפורי 'מפתח שללבי' וכך בדיוק אירע לרופא בעל חינוך רפואי הלניסטי, או שמא מדובר בתרגום-שאלה והמינות המטפורי הזהה מלמד כי האחד נטל מהאחר או ששניהם נטלו ממקור משותף שקדם להם?



עצם הבריח – 'מפתח שללבי', מבט מלפנים

בכואנו לברר מניין ידעו חכמי המשנה שלאדם יש 248 איברים (שאחד מהם קרוי 'מפתח'), עלינו להביא בחשבון אפוא שעניין זה חורג לחלוטין מתחומי עולמם המעשי, ומשקף ככל הנראה תפיסת עולם שאין בה טומאת מתים, תפיסה המנוגדת לדרך החיים של החכמים, וכן שהעניין מוצג בניסוח ספרותי של רשימה שאורכה מעל ומעבר למניינים אחרים שהתנאים נקבו בהם.¹⁴

ב. דיסקציה (חלוקה לאיברים) בעולם העתיק: שני מקורות תלמודיים

לצורך הבהרת מקורה של המשנה שהוצגה לעיל עלינו לעיין במסורת הבאה, המובאת בתלמוד הבבלי, בכורות מה ע"א:

א"ר יהודה אמר שמואל: מעשה בתלמידיו של ר' ישמעאל ששלקו זונה אחת שנתחייבה שריפה למלך, בדקו ומצאו בה מאתים וחמשים ושנים, אמר להם: שמא באשה בדקתם, שהוסיף לה הכתוב שני צירים ושני דלתות.¹⁵

הקושי המוצג בואת נבחן שני מקרים אחרים: בתוספתא, ברכות ו, כד (מהדורת ליברמן, עמ' 40) אמרו משמו של ר' מאיר: 'אין לך אדם מישראל שאין עושה מאה מצות בכל יום', אך פירושן של 100 מצוות אלו אינו מופיע שם; בבבלי, מכות כג ע"ב הובאה דרשת ר' שמלאי בדבר 613 מצוות, ואף שם אין לדעת מהו פירוט המספר. בשני המקרים הלפו מאות שנים (וכמה מחלוקות) עד שנקבעו פרטי הרשימה שמספרם נקוב בכותרת. משמעות הדבר היא שהרשימות של התנאים היו קצרות, בעוד שרשימת האיברים חריגה באורכה (ובתוכנה, כאמור).

12 על 39 אבות המלאכה ראה: י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 32-62; על 18 דברים שנחלקו עליהם, ראה: י' בן-שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 252-272.

13 1316 p. III, *Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsiae 1906-1912. המונח חדר ללטינית מתרגום של חיבור יווני ברפואה.

14 ראו להעיר כי מבחינת תולדות הרפואה נחשבת האוסטאולוגיה לתחום השלישי בהתפתחותו (לאחר המיילדות והפרמקולוגיה). עיין: J. Scarborough, *Medical Terminologies: Classical Origins*, Norman & London 1992, pp. 124-140. לכן לכאורה ניתן לומר כי הידע האוסטאולוגי הגיע אל החכמים מוקדמיהם כחלק מתורה שבעל-פה קדומה. ואולם העיון הלקסיקלי בשמות העצמות בהשוואה לשמות האיברים הפנימיים שלא נמנו כאן אך ידועים מהתנ"ך (כגון: לב וכליות), כמו גם השיטתיות המדעית של התיאור האנטומי, עשויים ללמד כי אין מדובר כאן ברפואה עממית פרי הסתכלות אקראית, כי אם בהתבוננות מדוקדקת בעצמות, ובכולן (ואף הרפואה המסופוטמית התבוננה באיברים הפנימיים, ובמיוחד בכבד, יותר מאשר בעצמות).

15 כך הוא נוסח הדפוס, ובכ"י מינכן 95: 'א' רב יהוד' א' שמו' מעשה בתלמידיו של ר' ישמע' ששלקו זונה אחת

מסורת זו טעונה הבהרה מכמה כיוונים. ראשית, ייאמר מיד כי אף על פי שאמוראים בבלים מוסרים מסורת זו, נראה כי היא מסורת תנאית ואף ארץ-ישראלית – כך מעיד שמו של ר' ישמעאל המוזכר בה. שנית, ניתן עתה להסביר את מוצאה של המסורת במשנה אהלוח: מי שידע למנות 248 איברים באדם זכר, או 252 בנקבה, הוא אחד מקבוצת אנשים שבדקו ומצאו, באופן מקצועי – תוך עירוי מים רותחים¹⁶ (ופעולות נוספות שלא תוארו¹⁷) – מהו מספר אבריו של האדם.¹⁸ המסורת בתלמוד הבבלי מסבירה את האחיזה במציאות של מספר איברי האדם במשנה: ניסיון של דיסקציה (או: וייסקציה).¹⁹ יתרה מזו, מסתבר כי בקיאות אנטומית מעין זו, בקיאות שהולדתה ביכולת לנתח גופה, לא ניתן לייחס אלא לרופאים, ולא לתלמידי ר' ישמעאל,²⁰ שהרי רק רופאים שלמדו פרק באנטומיה עשויים היו לפרק גופה ל-252 איברים. לכאורה מפריכים דברי ר' ישמעאל הנחה זו, שהרי הוא הסיק מדעתו שמדובר בגוף אישה, וזאת על פי מספר האיברים ה'יתרים', דבר המעיד לכאורה על ידיעותיו באנטומיה (מניסיונו שלו). ואולם עיון בתשובתו של ר' ישמעאל מלמד כי ידיעותיו בנושא האנטומיה

שנתחייבה שריפה למלך ומצאו בה מאתים וחמשים ושנים באו ושאלו את ר' ישמעאל כו'... אמרו לו והלא בדקנו ומצאנו מאתי' וחמשי' ושנים' וכו'. בשוני קל בילקוט שמעוני ויצא רמו קבו (סלוניקי רפ"ז [דפוס מקור], דף מח ע"א): 'דאמ' ר' יהודה אמ' שמואל מעשה בתלמידיו של ר' ישמעאל ששלקו זונה אחת שנתחייבה שריפה למלך ומצא בה רנ"ב אברים באו ושאלו את ר' ישמעאל כמה אברים יש בו באדם <אמר רמ"ח>, א"ל ר' יוחנן והלא בדקנו ומצאנו רנ"ב <א"ל שמואל> באשה בדקתם שהוסיף בה הכתוב שני צירים ושני דלתות' (הנוסף בסוגריים מזוים הושלם על פי התלמוד ואלו השמות סופרו). עיקר הסיפור שווה, אלא שהמלך הוא שמצא (באמצעות משרתו הרופא), והוסף כינוי הגוף החבור, מן הסתם כדי לשוות לסיפור אופי היסטורי, וכן נקבע ר' יוחנן (?) כתלמידו של ר' ישמעאל (וראה מיד להלן על ר' יונתן).

16 כמה מהחוקרים (ואף פרשן מסורתי כמביא לבית הדפוס של 'עין יעקב') אשר עסקו באירוע זה סברו כי מדובר בבישול (תחת אש במשך זמן מוגדר), ונעלם מהם שאין השליקה בישול (כגון משנה, פסחים ב, ו; י, ד; נדרים ו, ג ועוד הרבה), אלא 'בישול קל', היינו עירוי מים רותחים. ח"י קאהוט (מהדיר, ר' נתן מרומי, ספר ערוך השלם, ה, ניו-יורק תשט"ו [וינה ניו-יורק תרל"ח-תרנ"ב], עמ' 90), קבע משמעות חדשה לפועל זה: 'חתך ובקע' בשל העדות הנדונה כאן, והוסיף: 'ואולי מזה "אבטיח משישלק" (מעשרות א, ה), ואין צורך בחידושו (מה עוד שנתקשו בויהיו האבטיח)'.
17 תיאור שליכת אדם כמתואר כאן הוא יחידי בספרות התלמודית, ומסתבר כי פעולה זו נעשתה לצורך הפרדת האיברים זה מזה. ואולם על מנת לפרק אדם לגורמיו, כדרך שמתואר הדבר כאן, אי אפשר להסתפק בשליקה בלבד, וזהו ככל הנראה האילוף שהביא את המפרשים לסטות מן הפשט בפירוש השליקה. תיאור האירוע עשוי כאילו הדיסקציה המתוארת נמשכה זמן קצר (השווה: 'מי לא אמר רבה בר בר חנה: לא זזו משם עד שהביאו ספר תורה ומנאומו' [בבלי, קידושין ל ע"א]), אך בפועל נמשך התהליך במשך כשבוע, כפי שכבר עמד על כך פרויס (לעיל, הערה 1), עמ' 44-43, על פי תיאורו של אנדראס וסליוס מהמאה השש-עשרה, הומניסט שרצה ל'שחזר' את גדולתה של אלכסנדריה. כידוע במאה העשרים הגיע המין האנושי להישגים מופלגים, ובין היתר גם בתחום זה: 24 שעות. מכאן יש ללמוד כי התנא (או מוטב: המסרן), שאמר 'שלקו' קיצר, ערך או שיבש את דבריו בתיאור האירוע (ועוד על כך מיד להלן).

18 לעומת זאת המעשה הדומה המתואר במקרא הוא סוף הסיפור על פילגש בגבעה: 'ויבא אל ביתו ויקח את המאכלת ויחזק בפילגשו וינתחה לעצמיה לשנים עשר נתחים' (שופטים יט, כט). ברור אפוא כי הביתור מהווה חלוקה שרירותית של איברי האדם ללא התחשבות במבנה האיברים (ומשמעות ה'מאכלת' היא כמסור השמלי בימינו). לעומת זאת התיאור שלפניו נמנו כל האיברים בסוף ההליך הניתוחי (שלאחר מיתה) מעיד על הפרדת איברים מדעית.

19 כלומר פירוק גוף האדם לאיבריו או לאחר מיתה (דיסקציה = ניתוחי מתים), או אף בחיים (וייסקציה), על מנת להמחיש בפני התלמידים את זרימת הדם, קשיות האיברים ועוד (כמקובל כיום בניתוחי חיות שונות).

20 על זיהוים האפשרי של תלמידים אלו עם ר' יאשיה ור' יונתן ראה: ז' פרנקל, דרכי המשנה, תל-אביב תשי"ט, עמ' 154-157.

היו בגדר ידע עממי, ולא ידע מדעי.²¹ למעשה אין להסיק מדבריו אלא שהוא סבר שבגוף האישה יש יותר איברים מאשר בגוף של גבר, נתון שאינו ידוע או משתמע מן המשנה באהלות שבה נפתח הדיון לעיל. הידע הרפואי שלו, אם היה לו בכלל ידע כזה, נגע לכל היותר לארבעת איברי האישה – כפי שעולה מפרשנותו כי המשנה עוסקת בגבר דווקא, ואין ללמוד, אפוא, מתשובתו שהוא עצמו עסק בפירוק גופות לאיבריהן.

מסתבר כי למרות התיאור שלפיו תלמידי ר' ישמעאל בעצמם שלקו זונה ובדקו ומצאו בה 252 איברים, הרי לא הם אלו ש'שלקו... בדקו ומצאו', אלא אחרים הם שעשו זאת,²² ואלו היו רופאים, כפי שיתבאר להלן. קשה להניח שתנאים או תלמידיהם ביצעו ניתוח זה, החורג כמדומה מגדרי הצניעות, המוסר והטהרה שקיבלו על עצמם חכמי המשנה. לשון אחרת, קשה להאמין שתלמידי החכמים בתקופת המשנה עסקו בניתוחי מתים,²³ אם אותה זונה אכן הייתה מתה בשעה שניתחה

21 על מנת שלא לייגע את הקורא יוער העניין בקיצור מארבעה היבטים: אנטומיה מודרנית, אנטומיה עתיקה, משנת אהלות וטרמינולוגיה. (א) מן ההיבט האנטומי המודרני, ותוך התעלמות ממספרם המדויק של האיברים (קרי: העצמות, ראה מיד בהמשך), הרי מספר גדול יותר של איברים מעיד על גיל צעיר יותר של הנפטר, שכן כידוע כמה עצמות 'מתחברות' במהלך השנים. לפיכך מספר עצמות גדול יותר מעיד על גילו הצעיר של הנפטר. ברם ידע זה הוא מודרני, ולא עלה על לבו של ר' ישמעאל (שלא יכול היה לנחש זאת אחר שהמשנה לא תלתה את מספר האיברים בגילו). אך אפשר שהרופא ההרופילי, שידיעותיו המופלגות באנטומיה יידונו להלן, היה מודע לתלות שבין חיבור העצמות לבין הגיל, בעוד שהתנא ששנה 248 לא חש לכך. (ב) מן ההיבט של האנטומיה העתיקה (קרי ההרופילית) אין הבדל בין זכר לנקבה במספר האיברים אלא שאיברי המין אצל הגבר הם חיצוניים בעוד שאצל האישה הם 'מהופכים' ופנימיים (ראה על כך להלן בשני מקומות: בדיון הגניקולוגי ובדיון על האשכים). ברור על כן שדברי ר' ישמעאל המייחסים לאישה יותר איברים מאשר לגבר אינם משקפים רפואה מדעית (ועל רמת ידיעותיו של ר' ישמעאל ברפואה המדעית או העממית ראה עוד להלן). (ג) משנת אהלות ותוספת האיברים: המפתיע בדברי ר' ישמעאל הוא שתוספת האיברים 'יוחסה לפיו לבשר (או 'גידים' במינוח התלמודי המאוחר יותר, או שריר או רקמה במינוח מודרני יותר), בעוד שכמעט כל האיברים במשנה הם עצמות. יתרה מזו, אם ר' ישמעאל ספר את איברי האשה כ'תוספת', היה עליו לקחת בחשבון את איברי הגבר החיצוניים ולקוּם (לאו דווקא אשכים כנגד שחלות כתפיסה ההרופילית, כי אם סך כל האיברים בגבר לעומת סך כל האיברים באישה), ובפרט אם 'נקוביו' כולל את האמה (הוא איבר המין הזכרי). ר' ישמעאל לא יכול היה לטעון אם כן שבאישה יש יותר איברים מאשר בגבר. מכאן שאף אם הוא ניחש נכונה את הזהות המינית של הגופה, הוא עשה זאת על סמך אינטואיציה (שדיסקציה וויזסציה של נשים מבוצעת ביתר קלות משל גברים; אף על כך להלן). (ד) טרמינולוגיה: השמות צירים ודלתות לאיברי האישה (שמות כפולים, כחלק ניכר מאיברי האדם) עולים בקנה אחד עם משנת נידה ב, ה: 'משל משלו חכמים באשה החדר והפרוודור והעלייה', שהרי אם יש חדר, קודמת לו דלת, ולדלת יש ציר, הכול בדרך מטפורית ובלשון נקייה, והיא דעת התנאים בוויקרא רבה יד, ד (מהדורת מרגליות, עמ' שו). ואולם עניינו של הציר (אולי בהשפעת 'צירי לידה', היינו הפיכת שם עצם מופשט לשם עצם מוחש), טעון בירור (על צירים אחרים בגוף האדם, ובמשמעות אחרת ראה: ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 73-75). השוואת תיאורו של ר' ישמעאל לתיאור האנטומי המפורט של העין המיוחס לרופוס (J. Longrigg, *Greek Rational Medicine*, London & New York 1993, pp. 193-195), מחזקת את הסברה שתיאורו של ר' ישמעאל נובע מידע עממי ולא מרפואה מדעית (אף שגם שם מתוארים האיברים בטרמינולוגיה מטפורית).

22 ר' בצלאל אשכנזי ב'שיטה מקובצת' שהובאה על הדף בדפוס וילנה (אך אינו בתוך: שיטה מקובצת על מסכת בכורות לרבינו בצלאל אשכנזי, מהדורת י"ד אילן, בני-ברק תשנ"ב, עמ' 190), העיר כך: 'ושנים באו ושאלו את רבי ישמעאל כמה אברים יש באדם? אמר להם רמ"ה. אמרו לו: והלא בדקנו ומצינו רנ"ב? אמר'. מסתבר כי הפרשן התקשה בייחוס המעשה המתואר לתלמידיו של ר' ישמעאל, ועל כן ביאר כי המונח תלמידים אינו דווקא, כי אם מונח טכני להביע את היחס שבין הגדול בתורה לבין הקטנים הימנו. ברם בהמשך הסוגיה כתוב 'לרבי עקיבא קשיא דתלמידי רבי ישמעאל', ומכאן יש להניח כי לפני מסדר הסוגיה הייתה הגרסה כפי שהיא לפנינו, וצריך עיון.

23 עם זאת אין לשלול אפשרות זו על הסף. ראה: פרויס (לעיל, הערה 1), עמ' 42; ז' מונטגר, 'בעית הנתיחה והחכמת הביתור בישראל', י" תירוש (עורך), ש' לישעיהו: ספר יובל לר' ישעיהו וולפסברג בן הששים, תל-אביב תשס"ו,

לאיבריה, קל וחומר שלא המיתוה במהלך פירוקה לאיברים (ויוסקציה), כפי שמתבקש מהבנת העניין. אין הכוונה לומר כי אף לא אחד מתלמידי החכמים הלך אל זונה,²⁴ אלא שהתיאור מתאים למעשיהם של רופאים ומומחים לגוף האדם יותר מאשר לתלמידיו של אחד מחכמי המשנה,²⁵ אותם חכמים שעל פי עולמם הרוחני אסור להביט על אישה, אף לא על עקבה או על אצבעה,²⁶ ושחלק נכבד ממשנתם עוסק בפרישות מטומאה כלשהי והמת נחשב להם כאבי אבות הטומאה. נראה על כן שלא יהיה זה מעשה נועז לתקן את הטקסט תיקון קל מסברה, ולגרוס: '[אמר] תלמידי ר' ישמעאל: מעשה ששלקו זונה וכו', או כיוצא בכך.²⁷ לאמור, את המסורת עצמה שהובאה משמו של שמואל יש להכיר כנאמנה, אלא שהמעשה עצמו לא נעשה על ידי תלמידיו של ר' ישמעאל, כי אם על ידי אחרים, ואך בטעות מסרנים יוחס המעשה (במקום מסורת האומרים) לתלמידי ר' ישמעאל. ראה לכך כי לא תלמידיו של ר' ישמעאל הם שפירקו את הגופה לאיבריה, אלא שהיו אלה אנשים אחרים (רופאים, אשר יידונו להלן), ניתן להביא מתוך מסורת נוספת. מסורת זו, שיש בה תיאור היסטורי החשוב לענייננו, נוגעת למשנה בנדה ג, ו-ז:

עמ' 394-410. הגישה המוצגת בהשקפה זו, המתבססת כביכול על 'הטקסט כפשוטו', נראית כנובעת מטעמים אפולוגטיים, וסובלת מכשל מתודולוגי. מן ההיבט האפולוגטי נראית הגישה המייחסת לתלמידי ר' ישמעאל יכולת אנטומית (חס ושלום, לא ויוסקציה!) באה לומר 'כמה נאה אומה זו שחכמיה הם לא רק רופאי הנפש אלא גם רופאי הגוף'. בשיטה זו הופכים התנאים לאבטיפוס של הרמב"ם, ונתפסים כחכמי ימי הביניים. מן ההיבט המתודולוגי נראה שבגישה זו מועתק המצב בבבל (שהרי המסורת פותחת: 'א"ר יהודה אמר שמואל') למצב בארץ-ישראל, תוך דילוג על פער זמן ופער גאוגרפי; וכל עוד לא יוכח הקשר של רופאי בבל לאסכולה רפואית הלניסטית או אחרת - קשר שנדון כאן לגבי רופאי ארץ-ישראל - אין אפשרות להקיש מרופא בבלי לרופא ארץ-ישראלי שקדם לו בזמן.

24 ראה למשל: בבלי, מנחות מד ע"ב; שם, עבודה זרה יז ע"א; שם, ברכות כג ע"א (ירושלמי, שם א, ג ד ע"ב); בבלי, חגיגה טו ע"א; שם, בבא מציעא פה ע"א; א' גושן-גוטשטיין, 'מצוות ציצית, הזונה והסיפור הדרשני', צ' גרונר ומ' הירשמן (עורכים), מחשבת חז"ל: דברי הכנס הראשון, ירושלים תש"ן, עמ' 58-45. M. Bar-Ilan, *Some Jewish Women in Antiquity*, Atlanta 1998, pp. 137-155

25 חיזוק נוסף להצעה זו יש לראות במסקנתו של פון שטדן שהוויסקציה האחרונה בעת העתיקה בוצעה במאה הראשונה לספירה, שכן האסכולה ההרופילית הייתה תלויה בשלטון הפתולמאי. ראה: H. von Staden, *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge 1989, p. 148. אם ייאמר שתלמידי ר' ישמעאל הם שעסקו במלאכה זו, הרי מדובר במסורת (בלתי אפשרית) מן המאה השנייה (וראה עוד להלן ביחס לדיסקציה של רופוס).

26 והדברים ידועים (וככל הנראה גם קדומים, לפחות בחלק מבין המסורות המשתקפות בתנ"ך, כגון: בראשית כט, כה; איוב לא, א). להלן כמה דוגמאות לכך (וקיימות נוספות): (א) 'תנו רבנן: המרצה מעות לאשה מידו לידה כדי להסתכל בה, אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים כמשה רבינו, לא ינקה מדינה של גיהנם' (בבלי, ברכות סא ע"א); 'הדא אמרה: עגבות - אין בהן משום ערוה, הדא דאת אמרה לברכה, אבל להביט, אפילו כל שהוא - אסור. כהדא דתני: המסתכל בעקיבה של אשה - כמסתכל בבית הרחם, והמסתכל בבית הרחם - כילו בא עליה' (ירושלמי חלה ב, ד [נח ע"ג]); 'רבי אחא ברבי יאשיה אומר: כל הצופה בנשים - סופו בא לידי עבירה, וכל המסתכל בעקבה של אשה - הויין לו בנים שאינן מהוגנין. אמר רב יוסף: ובאשתו נדה. אמר רבי שמעון בן לקיש: עקבה דקתני - במקום הטנופת, שהוא מכוון כנגד העקב' (בבלי, נדרים כ ע"א; זהו מקור אמוראי המאוחר לתקופה הנדונה כאן, אך נראה כי הוא משקף היטב גם את התנאים).

27 אפשרות אחרת היא לגרוס 'מעשה בתלמידיו של ר' ישמעאל [שהעידו] שלקו זונה, וכו'. הצעת תיקון זו מתייחסת להיבט התוכני, אך מן ההיבט הלשוני יש להודות כי קיים בה קושי מסוים בכל המקומות בספרות התלמודית שבהם מסופר 'מעשה בתלמידיו' של... עוסק הסיפור בדמות או בדמויות הנזכרות בפתיחה זו. לעומת זאת במקרה הנדון עתה מוצע לומר כי המעשה עוסק לא בתלמידיו של ר' ישמעאל אלא בעדות שהם מסרו. על כל פנים עיין עוד להלן ביחס לעדות דומה שבה נעשה ניסיון מכוון לקישור של מוסרי הידיעה עם ר' ישמעאל.

המפלת ואין ידוע מה הוא – תשב לזכר ולנקבה; אין ידוע אם הוולד היה – תשב לזכר ולנקבה ולנידה. המפלת יום ארבעים – אינה חוששת לוולד; ליום ארבעים ואחד – תשב לזכר ולנקבה ולנידה. ר' ישמעאל אומ': יום ארבעים ואחד – תשב לזכר ולנקבה ולנידה; יום שמונים ואחד – תשב לזכר ולנקבה ולנידה, שהזכר ניגמר לארבעים ואחד ונקבה לשמונים ואחד. וחכמים אומ': אחד בריית זכר ואחד בריית נקבה – זה וזה לארבעים ואחד.²⁸

משנה זו פותחת בכותרת שהיא בבחינת כלל מנחה, ולאחר מכן מובאת מחלוקת בין תנא קמא לר' ישמעאל. כיוון שנומקה עמדתו ההלכתית של ר' ישמעאל, הביעו חכמים את עמדתם, ולמעשה 'חכמים – היינו תנא קמא'. לכאורה אין כאן אלא מחלוקת אחת מני רבות מאוד הקיימות בדברי התנאים, מחלוקת אשר לא ניתן לגלות את מקורה. ואולם עיון מעמיק יותר במשנה זו ובסובב עליה מגלה כי מחלוקת זו מוסברת, ולו גם באופן חלקי, בתוספתא ובברייתא על אתר, ועל כן יש לעיין במסורת זו, הכוללת עדות היסטורית החשובה לענייננו, מעשה המהווה פרשנות למחלוקת. וזו לשון העדות בשלוש גרסאות שונות (שהן שתיים):

בבלי נידה ל ע"ב

תניא, רבי ישמעאל אומר:

טימא וטיהר בזכר, וטימא וטיהר בנקבה, מה כשטימא וטיהר בזכר – יצירתו כיוצא בו, אף כשטימא וטיהר בנקבה – יצירתה כיוצא בה. אמרו לו: אין למדין יצירה מטומאה.

אמרו לו לר' ישמעאל:

מעשה בקליאופטרא מלכת אלכסנדרוס שנתחייבו שפחותיה הריגה למלכות ובדקן ומצאן זה וזה למ"א.

אמר להן: אני מביא לכם ראייה מן התורה ואתם מביאין לי ראייה מן השוטים?³¹

אמר להם ר' ישמעאל:

מעשה בקלפטרא מלכת יונית שנתחייבו שפחותיה הריגה למלכות, ובדקן ומצאן זכר לארבעים ואחד, ונקבה לפ"א.

אמרו לו: אין מביאים ראייה מן השוטים.³²

תוספתא נידה ד, זי



דיוקן של קלאופטרה הצעירה על גבי מטבע נחושת מאלכסנדריה

אמר ר' ישמעאל:

מעשה בגלפטרה מלכת אלכסנדרוס שהביא²⁹

שפחותיה שנתחייבו מיתה למלך וקרעתן ונמצא

הזכר נגמר לארבעים ואחד ונקבה לשמונים ואחד.³⁰

28 כתב יד קויפמן: דפוס צילום, ירושלים תשכ"ח, עמ' 542. להלן חילופי גרסה על פי כ"י קימברידג': אין ידוע | אם ידוע; הוולד | ולד; ליום ארבעים ואחד | יום ארבעים ואחד; תשב לזכר ולנקבה ולנידה | תשב לזכר ולנידה; תשב לזכר ולנקבה ולנידה | תשב לזכר ולנקבה; ניגמר | נגמר (מהדורת לו, קימברידג' תרמ"ג, עמ' 237b).

29 מסברה יש לתקן 'שהביאה', וכן הוא בנוסח הנדפס עם פירוש 'חסדי דוד': 'בגלופטרא מלכת אלכסנדרית שהביאה' (ד' פרדו, חסדי דוד, ירושלים תשל"א, נדה, עמ' ר"א). מיותר להוסיף שהיא לא הביאה אותן באופן אישי, ולא היא ש'קרעה' אותן, אלא מלאכות השוטים הרופאים הן.

30 מהדורת צוקרמנדל, עמ' 645, ליברמן ציין לכ"י וינה, שלפיו מדובר לא בשפחות, לשון רבים, כי אם בשפחה, לשון יחיד. ראה: ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ג, ירושלים תרצ"ט, עמ' 268.

31 הושמטו כאן דברי התלמוד, סוגיה סתמית מאוחרת, ובה בין היתר: 'מאי... אילימא... הא קאמרי ליה... ומאי... אימא' וכו'. הואיל ואין כאן מקור תנאי, כי אם פרשנות לדברים, הושמט הטקסט.

32 כך הוא הנוסח הנדפס. בכ"י מינכן 95: 'אמרו לו לר' [ישמעאל] מעש' בקלפטרא מלכ'... שנתחייבו שפחותיה הר[יגה?] ובד[קן] ומצאו זה וזה לארבעי' ואחד... א' להן ר' ישמעאל חכמי: מעש' בקלפטרא מלכ'... שנתחייבו

הרי כאן מעשה היסטורי שנועד לבאר את המחלוקת שבמשנה, אלא שמעשה והיפוכו מובאים בפני הקורא, והלכה, היסטוריה וידע רפואי נצרכים להבנת העניין. על דעת המקום לא יתברר ההיבט ההלכתי של המחלוקת במשנה,³³ והדיון להלן יתמקד בהיבט ההיסטורי של המעשה, ולאחר מכן בהיבט הרפואי של המחלוקת. אך תחילה נעיר על ההיבט הפילולוגי של הטקסט, שהרי יש לקבוע תחילה מהו הטקסט שיש לסמוך עליו.

עיון במסורות השונות מגלה שתי גרסאות 'הפוכות' (כעין 'סוגיה מוחלפת', אבל בדברי התנאים),³⁴ באשר לתוצאות האירוע ההיסטורי, שהוא עיקר העניין שיידון להלן. לפי המסורת הראשונה שבתלמוד הבבלי, גילה הניתוח שבוצע באלכסנדריה כי זכר ונקבה שווים בזמן יצירתם, ויש בכך תמיכה בעמדת חכמי המשנה שזכר ונקבה שווים בברייתם, בעוד שלפי המסורת המוחלפת גילה הניתוח כי זכר ונקבה שונים הם ($41=1+40$; $81=1+2 \times 40$), והדבר תומך בר' ישמעאל. השאלה המתבקשת היא: איזו מסורת נוסח יש להעדיף, את הראשונה שבתלמוד הבבלי או את השנייה שם, זו שיש לה מקבילה בתוספתא?³⁵

לא קל לקבוע עמדה חד-משמעית בסוגיה של שתי גרסאות, או שתי עדויות נוסח, 'מוחלפות' על בסיס שיקולים פילולוגיים טהורים.³⁶ אך דומה כי ניתן להכריע לטובת הגרסה הנכונה הן משיקול

- שפחותיה... מלכות, בדקו ומצאו זכר לארבעי' ואחד, ונקב' לשמוני' ואחד. בכ"י וטיקן 113: 'אמרו לו לר' ישמעאל...' [שנתחייבו] השלמת סופר בגיליון] שפחותיה למלכות הריגה'. בכ"י וטיקן 111: 'בקליאופטרה מלכא אלכסנדריא... ובדקו זה בזה לארבעים ואחד... (ובמקרה השני) ממלכות יוונים... בדקו ומצאו.'
- 33 פירושים על המשנה יראה המעיין אצל מפרשי המשנה ובעלי ההלכה המצוינים על אתר. כדאי לציין כי לחילופי הגרסה במשנה, אלו שהוזכרו ואף אחרים, יש השלכה על ענייני הלכה, ולא כאן המקום לדון על היחס שבין חילופי הגרסה לבין השינוי בהלכה.
- 34 ספק בעיני אם קיימת עוד ברייתא מעין זו, המובאת בתלמוד בשתי גרסאות 'מוחלפות' (ושלא לאחר עיבוד או הגהה מנומקים בסוגיה). מובן שהיו מקרים של 'חילוף הדברים', כאשר התנאים טימאו את הטהור או טיהרו את הטמא. ברם כאן מדובר בדיאלוג ובמעשה הבנויים בהתאם להשקפה מסוימת. למעשה עיקר התמיהה היא על מסדר הסוגיה, שהביא מסורת 'מוחלפת' מבלי להעיר על כך דבר, ולא כאן המקום לדון בכך.
- 35 שלוש שיטות שונות הוצעו עד כה בהבנת העניין: (א) הריטב"א בחידושו על אתר כותב: 'מעשה בקליאופטרה וכו'. כי מעיינת בהני עובדי משכחת דעל כרחך בחד מנייהו אתעביד שקרא, וכל חד וחד מהני תנאי תלי שקרא בההוא עובדא דלא הוי כותיה' (חידושי הריטב"א לרבינו יום טוב ב"ר אברהם אלאשבילי: מסכת נדה, מהדורת ד' מצגר, ירושלים תשל"ח, עמ' קצד). (ב) ר' דוד פרדו ב'חסדי דוד' על תוספתא נידה כותב: 'וכמו זר נחשב דבין ר' ישמעאל ובין רבנן מיתורא ראייה מאותה המלכה, דאם כן פליגי במציאות... ואם נאמר דתרי עובדי הוו ... ואין לומר שזו מלכה אחת וזו מלכה אחרת... ולא ידעתי איך לא הרגישו בזה המפרשים ז"ל, ולפי עניות דעתי ודאי דחסרון נפל בד' [פוס] הש"ס וצריך להיות לישראל אחרת: אמר להם ר' ישמעאל וכו', והוא שנחלקו האמוראים, איכא מאן דסבר דרבנן הם שהביאו ראייה מהמלכה... ואיכא מאן דסבר דאיפכא הוה' וכו' (פרדו [לעיל, הערה 29], עמ' רי). ההבדל בין שתי שיטות אלו הוא שעל פי הגישה של הריטב"א, ה'מחמירה', המסרן שיקר(?) במכוון, בעוד שעל פי הגישה ה'מקילה' זכר המסרן את עיקר הדברים אלא שבאמרו את הדברים שנה אותם ב'היפוך', וטעות זיכרון היא. (ג) מה שאלו ראו בסוגיה אחרים לא חשו, וסברו כי שני מעשים היו: מעשה אחד שבו הוכחה שיטת ר' ישמעאל, ומעשה אחר שבו הוכחה שיטת חכמים, ראה: ש' בלקין, מדרשי פילון, א, ניו-יורק תשמ"ט, עמ' מו, קנה-קנט.
- 36 דומה שאף הסיפא. הכינוי 'שוטים' לרופאים, הוא בבחינת הנוסח הקשה (מבחינה עניינית), ועל כן הוא עדיף. כינוי זה מופיע במחלוקת נוספות בדברי התנאים (בדרך כלל עם פולמוסנים פתתיים ונכרם המתנגדים לתורה, ראה: בבלי, בבא בתרא קטו ע"ב; שם, עבודה זרה נד ע"ב; שם, מנחות סה ע"א ועוד), ובמקרה זה השוטים הם אלו שבאו לערער על התורה (לפחות מנקודת ראותו של ר' ישמעאל). לדעת אורבך כינוי זה הוא מומנו של אביי, אך המעיין יראה כי מדובר בברייתא מימי התנאים. ראה: א"א אורבך, חו"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים

הנובע מעולמם של חכמים, והן משיקול הנוגע לידע ההיסטורי-הרפואי הלקוח מאלכסנדריה. אשר לשיקול מעולמם של חכמים, הרי יש כאן מחלוקת של יחיד מול רבים, והואיל ונתקבלה הלכה כרבים, מן הסתם הם אלו שהביאו ראייה לשיטתם. לכאורה דברי ר' ישמעאל מבוססים על הכתוב בתורה, ואין הוא זקוק לראיה לכך שיש שוני בין זכר לנקבה, ואדרבה, דווקא חכמים צריכים היו להביא ראייה לדבריהם. נוסף על כך, כפי שיתבאר להלן, בעניינים אחרים נקבעה ההלכה של החכמים על סמך הידע הרפואי מאלכסנדריה, ואם ייאמר שההלכה נקבעה כאן בניגוד לעמדת ר' ישמעאל ולאירוע ההיסטורי באלכסנדריה התומך בדעתו, יהיה זה מקרה חריג שבו חכמים קבעו הלכה בניגוד לרפואה האלכסנדרונית. על כך יש להוסיף את השיקול הרפואי ואת הידע ההיסטורי המתלווה לו. על פי התפיסה המדעית (ה'מודרנית', קרי האנטומית), אין הבדל בין יצירת זכר לבין יצירת נקבה ברחם, ואם נתקבל הגרסה השנייה, שלפיה הרופאים באלכסנדריה סברו כי קיים שוני בין זכרים לנקבות, תהיה בכך סתירה לידיעות ההיסטוריות על רמת הרפואה הגבוהה באלכסנדריה. הרופאים באלכסנדריה, אשר יידונו להלן, היו מומחים באנטומיה, ולא תהיה זו גוזמה לומר כי מהיבט רפואי זה כמעט ולא היה שוני בינם לבין רופא במאה העשרים (שלא לדבר על כך שידעוניהם באנטומיה

קטע מתוך כתב-יד עברי מפואר של 'ספר הקנון' לאבן סינא ('אבן סינא'), הפרק פותח במילים: 'אמר גליאנור' [גלוסו]; פרה, סוף המאה החמש-עשרה



תשל"ו, עמ' 206, הערה 57. עוד על מחלוקת ר' ישמעאל וחכמים (כעין מחלוקת ר' טרפון וחכמים) כמשקפת שתי דעות שונות ועל הזיקה שבין המעשה לבין ההלכה ראה עוד להלן. עוד זאת יש להעיר כי בעל ילקוט שמעוני תזריע רמז תקמו העתיק את הנוסח הראשון (היא הגרסה המועדפת, להלן), ואת הסוגיה הסתמית על כך, ולא הביא את הנוסח המחולף (אלא שצריך עיון אם יש בכך ראייה).

עלו כמה מונים על הידע הרפואי של הרופאים בני ימי-הביניים). אם תתקבל הגרסה השנייה, שיש שוני בין היווצרות הזכר להיווצרות הנקבה, ושזה מה שגילו הרופאים באלכסנדריה, תישאל מאליה השאלה אם אלו הרופאים המומחים שכל הרופאים המאוחרים להם, ובהם גלינוס, התפעלו מהם. קודם שנבוא להטיל ספק ברמת הידע הרפואי של הרופא האלכסנדרוני, וממילא לדחות את הנוסח הראשון ולהיותר בנוסח השני (שיש שוני בין זכר לנקבה), ראוי לעיין בספר הגיניקולוגיה של הרופא סורנוס בן מנגדרוס יליד אפסוס.³⁷ סורנוס היה אחד הרופאים הביקורתיים מבני העת העתיקה,³⁸ ונחשב לבר-סמכא נערץ הן על ידי גלינוס והן על ידי אבות הכנסייה המאוחרים יותר. רופא זה תואר ב'סודה' – לקסיקון ביונטי מן המאה העשירית לספירה – כ'רופא בימי הקיסרים טריינוס (98-117) ואדריינוס' (117-138), ולפיכך ניתן לשער בערך את ימיו: 75-138 לספירה. סורנוס למד באלכסנדריה, כמו רופאים רבים אחרים, ומאוחר יותר עבר לרומא ושימש שם רופא. הוא השתייך לאסכולת הרופאים המתודיסטים, והתנגד בחריפות לניתוחים. הוא כתב כעשרים חיבורים ברפואה, ובהם ספרים 'על תחבושות', 'על שברים', 'ניתוח' ועוד, ומהם עולה בבירור כי הוא הכיר את הרפואה האלכסנדרונית. ספרו המפורסם ביותר הוא 'גיניקולוגיה', ספר שבחלקו הגדול נשתמר עד היום. ב'גיניקולוגיה' עוסק סורנוס בין היתר בהיריון האישה. לדעתו נחלק ההיריון לשלושה חלקים: מראשיתו ועד סמוך ליום הארבעים, כארבעה חודשים החל מיום הארבעים ומן החודש השביעי ועד לסיום ההיריון.³⁹ הואיל ועיקר עניינו היה בפיזיולוגיה של האישה (כיצד יש לטפל בה בתקופות ההיריון השונות), ולא באמבריולוגיה, הרי משנתו זו אינה ברורה בתכלית. עם זאת נראה מדבריו כי עד ליום הארבעים העובר אינו מחובר כיאות לרחם, וצורתו עדיין אינה מגובשת,⁴⁰ וממילא עשוי הוא להיפרד בקלות ממקומו. סורנוס זהיר במשנתו, ומציין כי יש נשים המקדימות ויש המאחרות,

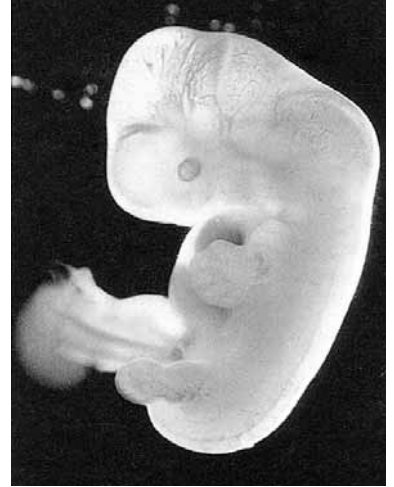
37 הדיון להלן מסתמך על: O. Temkin, *Soranus' Gynecology*, Baltimore 1991 (1956). הספר תורגם לעברית מלטינית, תוך כדי עיבוד, במאה השלוש-עשרה (כמו גם חיבורים רפואיים אחרים), ראה: R. Barkai, *Les infortunes de Dinah: ou la gynécologie juive au Moyen-Age*, Paris 1991; J. Shatzmiller, *Jews, Medicine, and Medieval Society*, Berkeley, Los Angeles & London 1994, p. 53

38 סורנוס ביקר בחריפות דעות קדומות רבות, מבלי להתחשב בשאלה מי אמרן (החל מגדולי הרופאים והפילוסופים, עבור לאמונות תפלות וכלה במנהגי עמים שונים), ולא במקרה הוא כינה עצמו במצבתו 'מכניע הרופאים'. דעותיו של סורנוס מדגימות באופן מופתי את היחלצותה של הרפואה המדעית מתוך העממית, גם אם מעט מדעות אלו עדיין נותרו אצלו. ראה: 168-182, G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology*, Cambridge 1983, pp.

39 גיניקולוגיה א, 14-16. ראה: טמקין (לעיל, הערה 37), עמ' 49. השווה לכך את עמדת התנאים בברייתא: 'תנו רבנן: שלשה חדשים הראשונים – ולד דר במדור התחתון, אמצעיים – ולד דר במדור האמצעי, אחרונים – ולד דר במדור העליון' (בבלי, נידה לא ע"א). דומה כי לפנינו דוגמה להבדל שבין רפואה עממית למדעית (נושא שידיון להלן). על פי הגישה העממית ההיריון מחולק בשווה ובמספר טיפולוגי, ושלושה חודשים הם עניין לאבחנה בנושאים מגוונים. לעומת זאת הגישה הרפואית רחוקה מלהיות סכמטית (ואין זה משנה עתה אם הרפואה המודרנית מסכימה עם חלוקתו של סורנוס אם לא).

40 ראה למשל בלשון המשנה (כ"י קויפמן): 'יש מביאות קרבן ונאכל, מביאות ואינו נאכל, ויש שאינן מביאות. אילו מביאות קרבן ונאכל: המפלת כמין בהמה חיה ועוף, דברי רבי מאיר; וחכמי אומר: עד שיהא מצורת האדם. המפלת סנדל או שלייה ושפיר מרוקם, והיוצא מחותך, וכן שפחה שהיפילה מביאה קרבן ונאכל' (כריתות א, ג); 'המפלת שפיר מלא מים, מלא דם, מלא גנינים – אינה חוששת לוולד; אם היה מרוקם – תשב לזכר ולנקבה' (נידה ג, ג); ובתוספתא: 'מנין שכל המשנה לחבירו מעלין עליו כאילו יצרו וריקמו והביאו לעולם?' (וכו') (הוריות ב, ז) [מהדרת צוקרמנדל, עמ' 476]. לדיון בעניין קרוב ראה: ת' מיטשם, 'צווח ר' ינאי: טיהרתם את היולדות', היריון במקצת – ולד במקצת', תעודה, יג (תשנ"ז), עמ' 67-77.

אך הוא מציין בפירוש את יום הארבעים מתחילת ההיריון,⁴¹ וייתכן שבכך הוא מסתמך על פיתגורס (ועל מסורות מזרחיות),⁴² או על השקפות רפואיות דומות הנוגעות למקרים אחרים.⁴³ דרך אגב, סורנוס אינו עושה הבחנה כלשהי בין זכר ונקבה, ולא במקרה, שהרי בעסקו בשאלה מתי יש לגמול תינוק מחלב אמו הוא יוצא כנגד הרופאים (מנסיאתאוס ואריסטנס) שיעצו לגמול תינוקת נקבה מאוחר יותר מתינוק זכר משום שהנקבות חלשות יותר. סורנוס מסביר – מה שהיום מובן לכול – כי אין הבדל בין תינוקות זכרים לנקבות, ולעתים התינוקות הנקבות אף חזקות יותר מהזכרים. מסתבר אפוא שלדעתו של סורנוס אף אצל עוברים אין הבדל בהתפתחות בין זכר לנקבה. הואיל ובקרב הפילוסופים הפרה־סוקרטים – אמפדוקלס, אסקלפיאדס ודיוגנס מאפולוניה – רווחה הדעה כי היווצרות הזכר קודמת להיווצרות הנקבה ברב או במעט,⁴⁴ בהחלט אפשר כי בדבריו אלו סתם סורנוס את הגולל על השקפות רפואיות ופילוסופיות עתיקות.



עובר בחודש השני

העולה מכך הוא שרופא בעל השכלה אלכסנדרונית העיד כי היום הארבעים הוא היום הקובע לגבי עובר, ואין הבדל בעניין זה בין זכר לנקבה. מכאן יש חיזוק לעדות ההיסטורית המובאת בתלמוד על אלכסנדריה. מערכת השיקולים הענייניים בתוספת עדות חיזונית,⁴⁵ באים ללמד אפוא כי יש להעדיף את הגרסה הראשונה שבתלמוד:

41 לא מן הנמנע כי בהתייחסו לעניין זה גלנוס מבקר למעשה את סורנוס. בספרו 'על מבנה העובר' גלנוס מבהיר כי התרקמות העובר יכולה להיות אף ביום ה־32, ולמעשה אין גיל עובר אחד קבוע לכל העוברים (בדומה לתפיסה המודרנית). ראה: Galen, *Selected Works*, ed. P.N. Singer, Oxford & New York 1997, p. 177.

42 "אא הלוי, ערכי האגדה וההלכה, ד, תל־אביב תשמ"ב, עמ' 22 (אך העניין אינו ברור דיו). הידיעות על הרפואה הפיתגוראית הן מועטות, אך כדאי לציין כי פיתגורס היה במזרח (פניקיה, מצרים ואולי גם בהודו), וההיסטוריונים קבעו שהוא פגש יהודים. ראה: גורדון (לעיל, הערה 6), עמ' 486-480; E. Lieber, 'The Pythagorean Community as a Sheltered Environment for the Handicapped', H. Karplus (ed.), *International Symposium on Society, Medicine and Law*, Amsterdam, London & New York 1973, pp. 33-39. בהקשר זה כדאי להעיר כי למספר 40 אין משמעות מיוחדת בחשיבה הפיתגוראית, ומלבד זאת כמה רעיונות הנחשבים לפיתגוראיים מוכרים מעמים רבים ברחבי תבל. עובדה זו מצריכה זהירות בכל ניסיון לייחס מספר כלשהו לעקרונות החשיבה הפיתגוראיים מצד אחד, ויש בה כדי להעיד על הטשטוש שבין המחשבה העממית לזו המדעית בראשית המדע. ראה: W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, tr. E.L. Minar, Cambridge, Mass. 1972, pp. 465-482. הזכר לבין הנקבה שם, עמ' 475.

43 היפוקרטס בספרו 'על שברים' (VIII) קובע כי איהוי עצם הורוע נמשך 40 יום, ואפשר על כן שבוצע כאן היקש מאיהוי היצוני ל'איהוי' פנימי, ראה: Hippocrates, *On Fractures*, tr. and ed. E.T. Withington (LCL), London & New York 1927, III, p.117.

44 J. Needham, *A History of Embryology*, Cambridge 1959², pp. 28-30. הראשון שפיתח את תורת ארבעת היסודות, הסביר על פי תורתו את יסודות הגוף של העובר, והסיק מסקנות גם לגבי 'מפלצות' ראה עליהן עוד להלן). השוואת דבריו עם המסורות היהודיות מצריכה דיון מעמיק יותר, שלא כאן מקומו. לדבריו העובר מתרקם בתוך 31-50 יום, אך ההבדל שבין המינים אינו ברור דיו. לדעת אסקלפיאדס, הזכר, לפי שהוא חם יותר (וכך סבר גם אריסטו), מתרקם ב־26 יום ואף לפני כן, אך השלמת האיברים היא ביום ה־50, ולעומתו הנקבה מתרקמת בחודשיים. לדעת דיוגנס מאפולוניה הזכר נוצר בארבעה חודשים והנקבה בחמישה חודשים.

45 צריך עיון אם קיימות דוגמאות נוספות לכך שהכרעה בגרסה תלמודית מסתייעת במקור חיזוני. קיים מקרה דומה, אך שונה, של מחלוקת ראשונים בפירוש משנת סנהדרין ד, ג, מחלוקת המוכרעת על פי צוואת אברהם.

אמרו לו לר' ישמעאל:

מעשה בקליאופטרא מלכת אלכסנדרוס שנתחייבו שפחותיה הריגה למלכות ובדקן ומצאן זה וזה למ"א.
אמר להן: אני מביא לכם ראייה מן התורה ואתם מביאין לי ראייה מן השוטים?⁴⁶

עתה, אחר שהתברר הנוסח, יש לשוב ולעיין במסורת זו בהשוואה למסורת שהוצגה לעיל: 'מעשה בתלמידיו של ר' ישמעאל ששלקו זונה אחת שנתחייבה' וכו'. ניכר שהמסורת הנדונה עתה לא רק תומכת ומאששת את שנאמר לעיל על זהותם של מפרקי הגופה לאיבריה – שהיו רופאים ולא תלמידיו של אחד התנאים – אלא שיש בה אף תוספת קטנה אך בעלת חשיבות רבה, כפי שיתבאר העניין בהמשך. מסורת תלמודית זו היא עדות נוספת על דיסקציה, אם לא וויסקציה (וכך יתפרש העדר ההריגה מזה והמונח 'וקרעתן' מזה).⁴⁷ אף עדות זו נקשרה בשמו של ר' ישמעאל, אלא שבמקרה זה ברור שהתנא או תלמידיו לא היו מעורבים במעשה המתואר. לפיכך יש לראות במסורת זו חיזוק למה שנאמר לעיל כי לא תלמידי ר' ישמעאל הם שעסקו בביתור הגופות (בעודן בחיים), אלא שמסורת היא שנשמעה בבית המדרש של ר' ישמעאל (כפי שנשמעה מתלמידיו). בין אם המעיד היה ר' ישמעאל (כגרסת התוספתא) ובין אם תלמידיו (כגרסת הבבלי נוסח ראשון), ברור שלא הוא ולא הם היו קשורים לאותו מעשה כל עיקר.

עוד זאת יתרה המסורת הנדונה עתה בכך שהיא נותנת זמן ומקום שבהם אירע המעשה המתואר בזאת: בימיה של המלכה קלאופטרה (69-30 לפה"ס), באלכסנדריה. בשני המקרים כורכת המסורת את שמו של ר' ישמעאל עם הידע הרפואי – בין אם הוא בעל הידע ובין אם מדובר בידע של תלמידיו – ומכאן חיזוק להצעת התיקון של הטקסט שהוצגה לעיל (שלא תלמידיו של ר' ישמעאל עסקו בדיסקציה, אלא מסורת היא שמסרו). לא זו בלבד אלא שבשני המקרים מתוארת סיטואציה דומה. במקרה האחד מדובר ב'זונה אחת שנתחייבה שריפה למלך', ובמקרה האחר מדובר בשפחות 'שנתחייבו... הריגה למלכות' (=מיתה למלך), ובשני המקרים מדובר בדיסקציה – או מוטב: וויסקציה – כפועל יוצא מעונש המוות שהוטל על הנאשמות.⁴⁸ הואיל ושתי מסורות אלו אינן

46 מובן שהעדפת מסורת נוסח זה אינה יכולה לפסול מילים המופיעות במסורת הנוסח הדחיה (כגון 'וקרעתן'), שכן מובן שמסורת הנוסח האחרת היא מעין ראי של הנוסח המועדף, ובמקרה של שתי גרסאות חלופיות, במסורת השנויה על-פה, אין מקום לקבוע כי נוסח אחד הוא הנכון והאחר מוטעה. ואדרבה, נראה כי בעלי השמועות עידנו את הנוסח ובמקום 'וקרעתן' ייפו ל'ובדקן', תהליך עידון שהושלם מאוחר יותר במסורת התלמודית בסוגיה שם, שלפיה הבדיקה הייתה באמצעות 'סמא דנפצה', היינו שיקוי הגורם להפלה (גורדון סבור שמדובר באוטופסיה, ראה: גורדון [לעיל, הערה 6], עמ' 783). על שיקויים מסוג זה ראה: J.M. Riddle, *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*, Austin 1985, pp. 58–64

47 הקושי כאן הוא כפול: העדר ציון מפורש של ההריגה או ההמתה (כגון: 'שנתחייבו מיתה למלך' וההגוים [בסיף] וקרעתן; או: 'שנתחייבו שפחותיה הריגה למלכות' ו'ונהרגו' ובדקן ומצאן) ועמימות המונח קרע. מסברה יש לתת בפועל קרע כאן משמעות של ניתוח בחיים, וכן ב'טמטם שנקרע ונמצא זכר' (ראה להלן) או 'המפלת שפיר שאינו מרוקם... קורעין אותו' (תוספתא, נידה ד, יב [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 645]). השווה עוד: '...חי או מת – ...קורעו' (משנה, חולין ד, ה). עם זאת בבבלי, שבת קי ע"א נראה שהוראת קריעה היא המתה, אלא ששם הלשון היא ארמית, וצריך עיון.

48 בפירושו בבבלי, נידה ל ע"ב כתב רש"י: 'ומתוך שעומדות ליהרג ניסו בהם ויחדום לביאה וקרעו שתיהם לסוף מ' ונמצא אחד זכר ואחד נקבה', כלומר רש"י הוסיף את היסוד הניסויי. מן הסתם לא כל מקרי הוויסקציה הסתיימו במוות, וחלקם בוצעו למטרות ניסוי, למשל כדי לבחון אם בעל חיים או אדם יכול לחיות ללא כליה,

תלויות זו בזו לא בתוכנן (ניתוח לשם ידע אנטומי כללי לעומת ניתוח לשם גילוי זמן התפתחות של עובר) ולא בלשונן (באחת מצוין מקום האירוע, ובאחרת העניין סתום; כאן מדובר בזונה, וכאן מדובר בשפחות). הרי מסתבר כי מסורות אלו הן בלתי תלויות זו בזו, ומכאן שהן מחזקות אחת את רעותה באשר למידת האותנטיות שלהן. לאמור, מדובר במסורות היסטוריות אמיתיות ולא בקונוונציה ספרותית שאין ללמוד ממנה דבר בתחום ההיסטורי.⁴⁹ כפי שיתברר העניין להלן, חלוקת אדם לאיבריו הייתה מעשה כה חריג בעולם העתיק, שניתן לייחסו רק לרופאי אלכסנדריה. נמצא אם כן שיש ללמוד מן המפורש על הסתום, ולומר כי שתי המסורות משקפות אירועים שקרו באלכסנדריה, גם אם רק במסורת אחת נשתמר הדבר בפירוש.

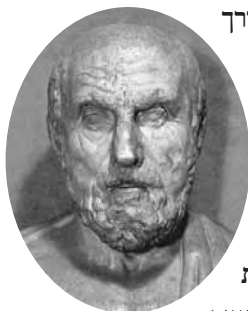
לאחר שהתברר המעשה ההיסטורי עלינו לבאר את הידע הרפואי המשתקף במסורת זו, ובכך תתפרש המחלוקת בין חכמים לבין ר' ישמעאל. מן המשנה עולה בבירור כי שורש המחלוקת שבין ר' ישמעאל ובין החכמים האחרים נוגע לשאלה הביולוגית תוך כמה זמן מראשית ההיריון הופך העובר ל'יצור חי'. שאלה זו יש לה השלכה על דיני טומאה וטהרה, שכן על פי התורה (ויקרא יב, ב-ה), יש הבדל בין מספר הימים שאישה יולדת טמאה לאחר לידת זכר (7+33) לבין מספר הימים שהיולדת טמאה לאחר לידת נקבה (14+66).⁵⁰ ואולם הכתוב המקראי עוסק בהיריון המסתיים בלידה מוצלחת, בעוד שהמשנה דנה בהיריון המסתיים בלידת נפל, ולכן דין המשנה נעוץ בשאלה אם זכר ונקבה 'נבראים' במידה שווה אם לאו. בסוגיה זו עמדת החכמים היא ברורה. הדעה כי 'אחד בריית זכר ואחד בריית נקבה' – זה וזה לארבעים ואחד' נובעת כפי הנראה מתוך ידע רפואי מדעי שהושג באלכסנדריה כ-150 שנה קודם זמנם. ברם מניין נובעת עמדתו של ר' ישמעאל?

ללא טחול, ללא ריאה או ללא רחם, ותוך כדי כך לבדוק את תפקודו המדויק של האיבר החסר, כגון אם אדם נטול טחול אינו צוחק, או שאדם ללא כליה הוא גם נטול עצה (עיין: ויקרא רבה ד, ד [מהדורת מרגליות, עמ' פו]). על המחשבה היוונית הקדם-רפואית הדומה (כדמיון של רפואה עממית במקומות ובזמנים שונים, וללא השפעה כלשהי), ראה: R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Oxford 1954, pp. 23–43. כידוע הרופאים בעת העתיקה לא הכירו עדיין את תפקודם המדויק של כל האיברים, אלא שמייעט הידיעות על וויסציה מחייב זהירות באשר למהותם של הניסויים הללו (ראה מיד להלן), ושמא יש להקיש אליהם מניסוייו של גלנוס בבעלי חיים.

49 יושם אל לב כי המסקנה בדבר ההיסטוריות של המקורות נובעת בין היתר מכך שמדובר בשתי מסורות בלתי תלויות, אשר לא נמצא בהן כל דבר מופרך (כשם שעשוי לטעון רציונליסט לגבי הנס, למשל), ואין כל ראייה לחוסר ההיתכנות של אירועים אלו (למעט הטיעון ברמה הפילולוגית בדבר שגיאת מסרנים קדומה שתלתה את המעשה במוסרי הידיעה במקום במבצעה). המטיל ספק בנכונות ההיסטורית ימצא את תשובתו מיד בסמוך, וזאת על סמך מקור חוץ-תלמודי (שלכאורה, אלמלא תוכנו, נראה אמין הרבה יותר מהמקור התלמודי המספר על אירועים הרחוקים ממקום מגוריו ומזמנו של המסרן). מכאן שיש לבחון מחדש עדויות היסטוריות 'מפוקפקות' או 'חריגות' המובאות בתלמוד בלבד וללא מקבילה בספרות ההלניסטית. שאלת מהימנות המקורות התלמודיים למחקר ההיסטורי היא ישנה, ולולול במקורות אלו חברו אישים בעלי השקפות שונות, החל משונאי ישראל וכלה בפילולוגים תלמודיים. ראה: ש' נאה, 'על שני מושגים היפוקרטיים במשנת חז"ל', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 169-185, ובמיוחד הערות 6 ו-12 שם, שנכתבו ללא כל דיון היסטורי וללא דיון פילולוגי.

50 מקור המספרים האלו הוא ככל הנראה כדלהלן. שני מספרים יסוד עומדים מאחורי המערכת: 7 (ביטוי של שלמות וקדושה), כמספר הימים הדרוש לפני ברית המילה (יביום השמיני') = 7 תמימים + 'מקצת היום ככולו', ו-40 (ביטוי של קביעות והפלגה). מ'גזרה לאחור' נוצר המספר 33, והאמור בזכר הוכפל בנקבה (והרי ערכו של הזכר בפרשת ההקדשות גדול יותר כפי שמפורש בוויקרא כז). על המספרים השלמים 40, 80 הוסף עוד יום 'לביטחון', ומקצת היום ככולו. המשכו של הרעיון בדבר היווצרות העובר נראה בדעה המאוחרת יותר שלפיה בת זוגו של

לכאורה יש לתלות את דברי ר' ישמעאל בכתוב המקראי (לאחר שנדחתה האפשרות כי הוא שוען על אירוע היסטורי), אולם יש לזכור כי החוק המקראי אינו מנמק את ההלכה הנדונה, כשם שבדרך כלל אין מובאים נימוקים לחוקים המקראיים. כיוון שכך צריך לראות בדבריו של ר' ישמעאל פרשנות – אולי מוצלחת וקולעת למטרה – לכתוב המקראי, וחזרת השאלה למקומה: מניין ידע ר' ישמעאל שיש הבדל בין משך הזמן שבו נברא הזכר למשך הזמן שבו נבראת הנקבה? הואיל וברור לגמרי כי דברי החכמים תלויים ברפואה המדעית האלכסנדרונית של זמנם,⁵¹ עולה על הפרק האפשרות שמא דברי ר' ישמעאל תלויים באסכולה רפואית אחרת: היפוקרטס או אריסטו, שהיו סבורים אף הם כי משך הזמן של יצירת הזכר קצר מזה של יצירת הנקבה,⁵² ואם כך מחלוקת התנאים אינה אלא בבואה של מחלוקת בין שתי אסכולות רפואיות שונות בעת העתיקה: הרפואה הקלסית (היפוקרטס ואריסטו) לעומת הרפואה האלכסנדרונית.⁵³



פסל רומי בדמות היפוקרטס

אדם נקבעת 40 יום קודם ללידתו, כלומר רעיון הפרה-אקוויטנציה המשולב במספר 40 בדרך של 'דומה ובהיפוך'. ראה עוד: רובין, קץ החיים (לעיל, הערה 5), עמ' 86-87.

51 ידע רפואי זה מדגים הבנה אנטומית כמו גם את העובדה כי אין שוני בין זכר לנקבה, אך הוא מבוסס על ההנחה כי במשך פרק זמן מסוים העובר עדיין אינו 'ברייה', הנחה שהרפואה המודרנית אינה יכולה לקבל. נוסף על כך יש לבחון מה הניע את הרופאים האלכסנדרים לקבוע שדווקא היום ה-41 הוא היום הקובע. יש לציין כי למספר 40 יש משמעות טיפולוגית ידועה (במקרא, במקורות התלמודיים ואף באסלאם), ואפשר שהפכו את המספר הטיפולוגי למספר מעשי; ומלבד זאת בעולמם של החכמים גם יין בן 40 יום הוא יין שנשלמה יצירתו (משנה, עדויות 1, א), וניתן להאריך בכך. אפשר שגם חכמי אלכסנדריה החזיקו בדעות דומות והניחו היווה 'הוכחה' לדעתם הקדומה, כגון שקיבלו את השקפת פיתגורס או פילוסופים אחרים (ראה מיד להלן דוגמאות נוספות).

52 היפוקרטס כתב ב'על טבע הילד' כי איברי העובר הזכר ניכרים לאחר 30 יום, ואיברי הנקבה – לאחר 42 יום, כלומר העיקרון של משך זמן ארוך יותר לנקבה קיים, אך מספר הימים שונה, וראה על כך: נאה (לעיל, הערה 49). אריסטו סבר שהזכר ניכר לאחר 40 יום, והנקבה בדרך כלל רק בחודש הרביעי. פרויס העיר זאת, ואלבק בהערותיו על המשנה ציין לכך (ח' אלבק, ששה סדרי משנה: טהרות, ירושלים ותל-אביב תשי"ט, עמ' 586), ובכך נרמז הלומד על האפשרות שר' ישמעאל הושפע מאריסטו (אף כי לא נאמרה מילה על רופאי אלכסנדריה שמהם הובאה ראייה, מן הסתם בשל הקושי להכריע בין הגרסאות). עוד זאת יש לזכור כי חוקרי תולדות המדע והרפואה – כוליד ופון שטדן שיידונו להלן – עמדו על ה'חוב' של הרפואה היוונית והמדע היווני למזרח התיכון, והראיה המובהקת לכך היא התרופות המצריות שבפרמקולוגיה ההיפוקרטית. לפיכך אפשר שחכמי יוון קיבלו אף את האבחנה הזו מן המזרח, מה עוד שייחסו לאריסטו פגישה עם יהודי אחד (לפחות), אשר בחן את חכמתם של היוונים ואף מסר להם מחכמתו. ראה: יוספוס, נגד אפיון, 179-181 (מהדורת שמחוני, עמ' לא).

53 בקצרה יוער על עמדת פילון איש אלכסנדריה בסוגיה זו, כפי שבאה לביטוי בשאלות ותשובות על ספר בראשית ב, כא; ז, ד; יח, כד; כה, כ; ראה: בלקין (לעיל, הערה 35), עמ' מה-מו. פילון קובע 'אם מבנה הגבר מושלם יותר וכפול מזה של האישה, הוא נזקק למחצית הזמן [ליצירתו] כלומר לארבעים יום, ואילו [הגוף] הבלתי מושלם של האישה... למספר ימים כפול'. הרעיון הוא היפוקרטי (שוני בימים) בשילוב עם יסוד אריסטוטלי (הוספת רעיון עליונות הגבר), אך בפרטי הימים נקט פילון את מספרי התורה. והנה בשאלות ותשובות על בראשית ז, ד כותב פילון: 'אלא למען הדגיש את שני המספרים שנקבעו בלידת האדם, הארבעים [לזכר] והשמונים [לנקבה], כפי שנמסר על ידי רבים אחרים בין הרופאים, כמו גם בין חוקרי הטבע [=פיזיולוגים]'. בלקין לא רצה לקשר את פילון עם היפוקרטס (הרופא, ורופאים אחרים שקיבלו את משנתם) ואריסטו (הפיזיולוג), בשל המספרים, והסיק שפילון נסמך על המסורת שהתגבשה במשנה, היינו כדברי ר' ישמעאל (אף כי יכול היה לומר שללא כל קשר למדו ר' ישמעאל ופילון, כל אחד בנפרד, את דבריהם מן התורה). מכאן בא בלקין להסיק שפילון הסתמך על רופאים יוונים אחרים (ובכך ברא אסכולה חדשה), הם הרופאים שעליהם הסתמך ר' ישמעאל (לפי הגרסה הנדחית להלן). ראה: בלקין (שם), עמ' קנה. נראה כי בלקין הקפיד עם הציטוט מפילון, שכן בשאלות ותשובות על בראשית כה, כ כותב פילון: 'בארבעים יום, שבהם אומרים הרופאים, הורע המזורק לרחם מקבל צורה, ובמיוחד כאשר הוא זכר, וכו' [LCL], London 1979, p. 438. Philo, Supplement, I, ed. R. Marcus, [LCL], London 1979, p. 438). ניכר מדברי פילון

עיון בהשקפותיו של אריסטו על האישה, בידיעותיו הביולוגיות והאנטומיות ובתפיסתו בדבר השוני שבין זכרים לנקבות מורה בעליל כי אי אפשר לקשור את דעת ר' ישמעאל עם אריסטו, וממילא יתבקש מוצא אחר לסבך ה'מקורות' של התנאים. כבר התפרסמה בעולם העתיק ובמחקר עמדתו של אריסטו כי האישה נחותה מן הגבר וידוע כי ידיעותיו על גוף האישה אינן עומדות בפני הביקורת (הפשוטה ביותר), וכבר קשרו קשר בין השקפתו של אריסטו לידיעותיו.⁵⁴ אריסטו סבר כי בגולגולת של גבר יש יותר מרפסים, היינו קווי תפר (שלושה), מאשר בגולגולת של אישה (אחד, היקפי), הואיל ונפח גולגולתו של הגבר גדול מזה של האישה. יתרה מזו, אריסטו סבר כי לגבר יש יותר שיניים מאשר לאישה, והוא קשר 'עובדה' זו לתוחלת החיים הארוכה יותר של גבר. מפליאה עוד יותר דעתו של אריסטו כי מספר השיניים של הזכרים גדול מזה של הנקבות אף בצאן ואצל עזים וחזירים. לא זו בלבד אלא שאריסטו לא הבחין בגוף האישה בין הנרתיק לבין השפכה (עובדה נכונה אצל חלק מהיונקים), בעוד שהוא הבחין אצל הגבר בין צינור הזרע לצינור השתן, והבדל זה מלמד לדעתו על עליונות הגבר על האישה ב'סולם בעלי החיים'.⁵⁵ תלמידיו ותלמידי תלמידיו של 'אבי המדעים' הציצו הצעות שונות באשר למקור המפוקפק של השקפתו על נחיתות האישה, וביקשו להסביר את ידיעותיו השגויות על גוף האישה בטאבו על בדיקת נשים חיות, קל וחומר שלא נבדקו נשים מתות. אולם תירוץ זה נראה מגוחך בעליל – אריסטו הרי יכול היה לפחות לבקש את אשתו לפתוח את פיה ולבדוק את שיניה.

נראה על כן שדעותיו אלו של אריסטו בעניין גוף האישה הן שקיעין של השקפות בלתי מדעיות שרווחו לפניו; לשון אחרת, מדובר בדעה קדומה על נחיתות האישה, דעה עממית במובהק, ואת הליקויים בהכרת הדומה והשונה בגוף הגבר ובגוף האישה יש לייחס לרפואה העממית.⁵⁶ בניגוד להשקפה המודרנית המביטה באופן דיכוטומי על הרפואה העממית מזה ועל הרפואה המדעית מזה, הרי לא כך

עצמו מה אומרים הרופאים (היינו היפוקרטס) ומהי התוספת שלו לפרשה. יתר על כן, נשמט מבלקין שפילון הסתמך על היפוקרטס בפירוש וברמו. ראה: L.P. Hogan, *Healing in the Second Temple Period*, Göttingen 1992, pp. 168-207 (קרוב בעיני כי פילון הכיר ספרות רפואית אלכסנדרונית נוספת, לחלקה רמו הוגן – שלא כדין – ומחלקה התעלם, ואין כאן מקום לדון בכך, מה עוד שנושא זה חורג ממסגרתו של ספרו). לתיאור הכבד של פילון (על החוקים המיוחדים, א, 216-218), השווה: פון שטדן, עמ' 228-229.

54 העניינים הנדונים כאן נשענים על: L. Dean-Jones, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford 1994, pp. 81-83. תן דעתך שמדובר בשגיאות בתחום האנטומיה (האלמנטרית), אך אם באים אנו לתחום הפיזיולוגיה (כגון דעתו של אריסטו שלידה רב-עוברית נובעת מהזדווגות שלאחר תחילת היריון, כדעתם של עמים 'פרימיטיביים'), ניתן למצוא דוגמאות נוספות של השקפות עממיות המנוסחות בצורה מדעית אף כי אריסטו לא בחן אותן באופן מדעי.

55 'עליונות' זו עמדה בתשתית הרפואה הימניימית. ראה: ר' ברקאי, מדע, מגיה ומיתולוגיה בימי הביניים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 43-48. עם זאת יש להיוהר שלא להשליך מהרפואה בימי הביניים, שהייתה רפואה גלנית, על העולם ההלניסטי, וזאת מפני שמבחינות רבות הייתה הרפואה הגלנית סינקרטיסטית, וכללה ידע רפואי אלכסנדרוני (ראה על כל זה להלן). כך למשל הרעיון שאיברי האישה הם כמו איברי הגבר, אבל מהופכים (שמוכן מאליו כי אינו יכול להיות אריסטוטלי), מבוסס על ידע אנטומי של חכמי אלכסנדריה, אשר נאמר – לכל המאוחר – על ידי רופוס מאפסוס (ראה עליו להלן), שקדם לגלנוס.

56 נושא הרפואה העממית (או המסורתית), הוא נושא רחב יריעה ואי-אפשר להקיפו כאן. זהו תחום המשיק לענייני אנתרופולוגיה, חברה, דת ומאגיה, ואף אין לו הגדרה אחידה בחברות ובזמנים שונים. עקרונית ניתן לומר (בדרך השלילה) כי רפואה עממית, אינה מבוססת על הוכחה מדעית בדרך של ניסוי וחזרה עליו, ומכאן שגם ברפואה המוכרת כמדעית (או קונוונציונלית) קיימים שרידים לרפואה 'בלתי מוכחת' זו. ראה: D. Landy (ed.), *Culture, Disease, and Healing: Studies in Medical Anthropology*, New York & London 1977; הוגן (לעיל, הערה 53).

היה המצב לאורך הדורות. בתולדות הרפואה, כמו ביתר המדעים, המעבר מרפואה 'פרימיטיבית' או 'מסורתית' או 'עממית' לרפואה מדעית לא נעשה במהפך אחד, אלא בתהליך מתמשך של הפרדה והיפרדות, שבמהלכו גילה כל דור חדש של אנשי מדע כי חלק מהשקפות קודמיו היה בלתי מדעי ונבע מגישות עממיות. היפוקרטס ותלמידיו בחנו ככל הנראה בגישה ביקורתית את הרפואה העממית שקדמה לזמנם וניסו להפכה למדעית, אם כי נותרו בספריהם (מבלי להתייחס לשאלת הבעלות על הכתיבה) טעויות שונות.⁵⁷ דורות הרופאים שלאחר מכן ניפו את השגיאות מתוך התיאורים הנכונים, וכך הלך ונבנה הידע הקרוי מדעי – הוא הידע שבדור הבא יאמרו כי הוא מכיל דעות מוטעות ועממיות.⁵⁸ דומה אפוא כי כך יש לבאר גם את הדעה בדבר השוני בין משך זמן היווצרות הזכר לזמן היווצרות הנקבה: זו דעה עממית מוטעת שקנתה לה אחיזה – באופן זמני – ברפואה המדעית, עד אשר גילו רופאי אלכסנדריה (שידונו להלן) כי אין הדבר כך, וכי זכר ונקבה נבראים בדרך שווה ובמשך זמן שווה. למסקנה זו באשר למקור הידע האריסטוטלי על היווצרות העובר – שהוא ידע עממי ולא מדעי⁵⁹ – יש השלכה על שאלת הדיפוזיה התרבותית, היינו מי השפיע על מי. כאשר מדובר על ידע מדעי או על המצאה, בכל דור ובכל תחום, ניתן בדרך כלל להצביע על מקורם ועל הדרך שבה הועברו ממקום אחד למשנהו, מתרבות אחת אל רעותה. ואולם כאשר מדובר ברפואה עממית אין לדבר כלל על השפעה תרבותית, שהרי בתחום זה יש קווי דמיון בין קבוצות שונות ורחוקות – שבטי אינדיאנים באמריקה, שבטים אפריקאיים קבוצות ילידים באוסטרליה וכיוצא באלה – וקווי דמיון אלו אינם מלמדים על העברה תרבותית כי אם על התפתחויות פנימיות ברפואה העממית, התפתחויות שבשל טבע האדם נראות דומות אף כי ברור שהן אינן תלויות זו בזו.⁶⁰ לפיכך אין לקשור דעה קדומה

57 על הגניקולוגיה ההיפוקרטית ראה: H. King, 'Producing Woman: Hippocratic Gynecology', L.J. Archer, S. Fischler & M. Wyke (eds.), *Women in Ancient Societies*, Hong Kong 1994, pp. 102-114. המהברת כותבת על הגניקולוגיה ההיפוקרטית כי בהשוואה ליתר הקורפוס ההיפוקרטי מגיע לרפואה זו ציון 'נכשלי', והיא מתארת תחום רפואי זה במילים: 'רפואה עממית קדומה, פרימיטיבית ונאיבית'. ראוי להעיר עוד כי כבר נמצאה השפעה של הרפואה המצרית הקדומה (והקדם-מדעית) על הגניקולוגיה ההיפוקרטית, ראה: J.B. de C.M. Saunders, *The Transition from Ancient Egyptian to Greek Medicine*, Lawrence 1963, pp. 15-18.

58 דוגמה לאמור כאן ניתן למצוא בגניקולוגיה של סורנוס (א, 13, ראה: טמקין [לעיל, הערה 37], עמ' 44). סורנוס דן בשאלה 'מה הם הסימנים שלפיהם ניתן להכיר אם האישה ההרה נושאת עובר זכר או נקבה ברחמה'. תחילה הוא מביא את עמדתו של היפוקרטס שלפיה מין העובר ניכר במספר סימנים על האישה ההרה (סימנים היצוניים בגוף האישה, מעין מה שניתן לשמוע עד היום מפי נשים 'חכמות'), וסורנוס מבקר עמדה זו בתרופות: 'הוא, היפוקרטס, הגיע למסקנה זו על סמך הנחה מוטעית'. סורנוס ממשיך: 'הוא האמין שזכר נוצר בצד הימני של הרחם, בעוד שנקבה נוצרת בצד השמאלי... אלא שב"על הדור" כבר הוכחנו זאת כבלתי נכון'. סורנוס שולל אפוא רפואה עממית המוצגת כמדעית, מבלי להציע סימנים אחרים. יחד עם זאת הקורא בספרו של סורנוס ימצא בו סימנים שונים של רפואה עממית (במיוחד בנוגע לדרכי הטיפול באישה ההרה). עוד על הקשר שבין הרפואה ההיפוקרטית לרפואה המצרית העתיקה בעניינים אלו ראה: E. Iversen, *Papyrus Carlsberg No. VIII with some Remarks on the Egyptian Origin of some Popular Birth Prognoses*, Copenhagen 1939.

59 דוגמה נוספת להשקפה 'אריסטוטלית' שמחזיקים בה בני שבטים 'פרימיטיביים', בעניין התהוות העובר מדם הנידה, ראה: גידהם [לעיל, הערה 44], עמ' 78, הערה 2. שיתוף דעות זה קורא תיגר על מסקנתו של גידהם כאילו יהודי אלכסנדריה או מחברי ספרות החכמה (חכמת שלמה ז, ב) הכירו את אריסטו והושפעו ממנו (שם, עמ' 64-66), מה גם שספק אם יהודי אלכסנדריה הכירו את הפילוסופיה האריסטוטלית (אף אם תלמידו של אריסטו לימד בה. ראה על כך להלן לקראת סיום).

60 דומה כי קיים עוד הבדל משמעותי בין הרפואה המדעית לבין הרפואה העממית, והכוונה למדיום שבו מועברת

ועממית על אודות גוף האדם שהחזיק בה אריסטו לדעה דומה של ר' ישמעאל, אלא מוטב להניח כי כל אחת מהן התפתחה בנפרד (אלא אם כן מדובר היה ברצף של שגיאות דומות).⁶¹ כך למשל מיליוני אנשים סברו, ומהם עדיין סוברים, כי נשים נחותות מגברים, וזאת אף על פי ששמו של אריסטו לא הגיע אליהם.⁶² אין כאן אפוא מדע אריסטוטלי כי אם השקפה טרום-מדעית ועממית, זכרי רפואה מסורתית שנשקעו בכתביו של 'אבי המדעים', ושנדחו מאוחר יותר עם התפתחות המדע. לפיכך מסתבר כמעט בהכרח כי דברי ר' ישמעאל תלויים ברפואה עממית ובידע עממי, ידע המניח שוני בין זכר לנקבה (בזיקה לכתוב המקראי או בלעדיו), בעוד שעמדתם של חכמי המשנה משקפת ידע מדעי ורפואה מדעית, ומעתה ניתן לסכם את המשנה במסכת נידה, את המחלוקת ההלכתית ואת הקשור בכך. המשנה במסכת נידה, המביאה הלכה המתבססת על ידע ביולוגי, והעדות ההיסטורית המתייחסת אליה משקפות עימות בין רפואה עממית לבין רפואה מדעית, עימות הלכתי שבו היה רוב לחכמי המשנה, שהעדיפו ידע רפואי מדעי על פני השקפה מסורתית שאינה נתמכת בידע אנטומי. נוסף על כך, מתברר פעם נוספת כי הידע של חכמי המשנה והתלמוד על גוף האדם ועל זיקתו לטומאה וטהרה נובע ממצע דיסקציה (או ויוסקציה), של נשים; לא רק פירוק הגוף לעצמות מתואר כאן, כי אם גם לחלקי הבשר, מעין המשנה באהלות.⁶³ כיוון שהדיון הגיע לשתי עדויות מאלכסנדריה, האחת ודאית והאחרת עולה בדרך של היקש (ועדויות נוספות כיוצא באלה תידונה בהמשך), מן הראוי לברר את הידיעות ההיסטוריות על אלכסנדריה ועל הידע הרפואי שבה.

רפואה זו: בעל-פה או בכתב. הרפואה המדעית מראשיתה (ומבחינה מסוימת ניתן למצוא ראשית זו כבר במסופוטמיה ובמצרים הפרעונית) התבססה על תיאור כתוב והייתה כרוכה בידיעת קרוא וכתוב, בעוד שהרפואה העממית הייתה מועברת על-פה, על כל מה שמשמע מכך.

61 נאה ציין לדברי מהדיר הטקסט ההיפוקרטסי שלפיו מדובר במציאת הסבר 'מדעי' לאמונה עממית רווחת; ראה נאה (לעיל, הערה 49), עמ' 174 הערה 17. דוגמאות לרפואה עממית מצויות למכביר, במיוחד בתחום הפרמקולוגיה (אך גם בתחומי רפואה אחרים – פיזיולוגיה, אנטומיה, כירורגיה ועוד), כגון האמונה ברוק כאמצעי ריפוי (השווה: ש' ליברמן, 'יוונית ויוונית בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 289, הערה 62), ריפוי המבוסס על 'מידה כנגד מידה', היינו רפואה סימפתטית (או 'הומאופתית'), הדומה בכול להשקפה 'למדין יצירה מטומאה'. מכאן שאי אפשר לראות השפעה של היפוקרטס על ר' ישמעאל (ועל אחרים, כמו בעל ספר היובלים), כי אם אדרבה, השפעה של הרפואה האלכסנדרינית על חכמים. דוגמאות לרפואה סימפתטית או אנלוגית בתחום הפרמקולוגיה מוכרות היטב מהרפואה המצרית הקדומה (שבעיקרה היא רפואה עממית), כמו גם מ'ספרי עצות' לטיפול רפואי בקרב יהודים במאה התשע-עשרה, ובמאות שבינתיים (ללא תלות כמובן), ונראה שאין מקום שלא השתמשו ברוק כאמצעי מרפא. על הרפואה המצרית הקדומה ואופיה העממי ראה: P. Ghalioungui, *The House of Life—Per Ankh: Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, Amsterdam 1973, pp. 3 (138), 144. על השימוש ברוק כאמצעי ריפוי, ממצרים העתיקה ועד אספסינוס, ראה: R.K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago 1993, pp. 74–92.

62 הקורא עשוי לסבור שכוונת הדברים להשקפות של בורים או בקרב עמי העולם השלישי, ולא היא. כבר הוכח שגם בהיסטוריוגרפיה היהודית בת זמננו מכונות הנשים 'non-human beings'. ראה: L.J. Archer, 'Notions of Community and Exclusion of the Female in Jewish History and Historiography', *Community and Exclusion of the Female in Jewish History and Historiography*, פישלר ווייק (לעיל, הערה 57), עמ' 53–69.

63 בדרך השערה ניתן לומר כי התנא באהלות התייחס לגוף הזכר ולא לגוף הנקבה בשל צניעות, שלא לפרוט את השמות המוצנעים בגוף האישה, או שמא מוטב לומר כי התנא (בעקבות המסורת הרפואית שדעתה בעניין זה הובהרה כבר) לא הבחין בין זכר לנקבה כי אין הבחנה בין שני המינים.

(רוב) הרופאים המוזכרים במאמר זה בסדר כרונולוגי

היפוקרטס	(?460-?370 לפה"ס) רופא יווני, יליד האי קוס, היה תושב בכמה ערים ביוון, כגון אתונה ותסליה, ובאסיה הקטנה. נחשב לאבי מדע הרפואה ומיוחסים לו ולתלמידיו עשרות ספרים.
אריסטו	(322-384 לפה"ס) "אבי המדעים", פילוסוף ורופא.
הרופילוס	(250/260-320/330 לפה"ס) רופא יליד כלקדון, פעל באלכסנדריה. כתב לפחות שמונה ספרי רפואה ונחשב לאבי האנטומיה.
דיוסקורידס	(?40-?80 לספירה) רופא יליד קיליקיה שבאסיה הקטנה, כתב ספר על השימוש הרפואי בלמעלה מ־1,000 תרופות, רובן מצמחים.



דיוסקורידס מסביר את מעלת צמח הדודאים. כתב יד ביזנטי משנת 512 לערך שנכתב כמתנת נישואין לנסיכה אניקאה יוליאנה, ובו מצוירים בצבע כל הצמחים בספרו של דיוסקורידס על התרופות: 'materia medica'

סורנוס	(?138-?75 לספירה) רופא יליד אפסוס, למד באלכסנדריה והיה רופא ברומא. חיבר כעשרים ספרי רפואה, והמפורסם שבהם הוא 'גיניקולוגיה'.
רופוס	(?120-?70 לספירה) רופא יליד אפסוס, למד באלכסנדריה, חיבר ספרים באנטומיה ובהם 'על שמות אברי הגוף' ועוד.



שבעה מגדולי הרופאים בכתב־היד המוקדש לאניקאה יוליאנה (תמונה בעמוד הקודם). למעלה במרכז: גלוס; מימין, עם כיוון השעון: דיוסקורידס, ניקנדרוס, רופוס, אנדריאס, אפולוניוס, וקרטיאוס

גלנוס (129?-210? לספירה) רופא יליד פרגמון שישב ברומא וכתב בערך 400 חיבורים במדע הרפואה. ספריו נחשבו ספרי יסוד של הרפואה מזמנו ועד לרנסנס ואף לאחר מכן.

תאודורוס (=תודוס-תיודרוס) (המאה השנייה לספירה) רופא יהודי ארץ־ישראלי בעל ידע באנטומיה, למד כנראה באלכסנדרייה באסכולה ההרופלית. התנאים התייעצו בו.

אסף (המאות הרביעית-השישית לספירה) הרופא היהודי הראשון שכתב ספר רפואה בעברית. זמנו ומקומו המדויקים (ארץ־ישראל או בסמוך לה) לא התבררו עדיין.

משה בן מימון (1138-1204 לספירה), גדול חכמי ישראל! פוסק, פילוסוף וגדול הרופאים היהודים בימי־הביניים. מחברם של כעשרה ספרים ברפואה.

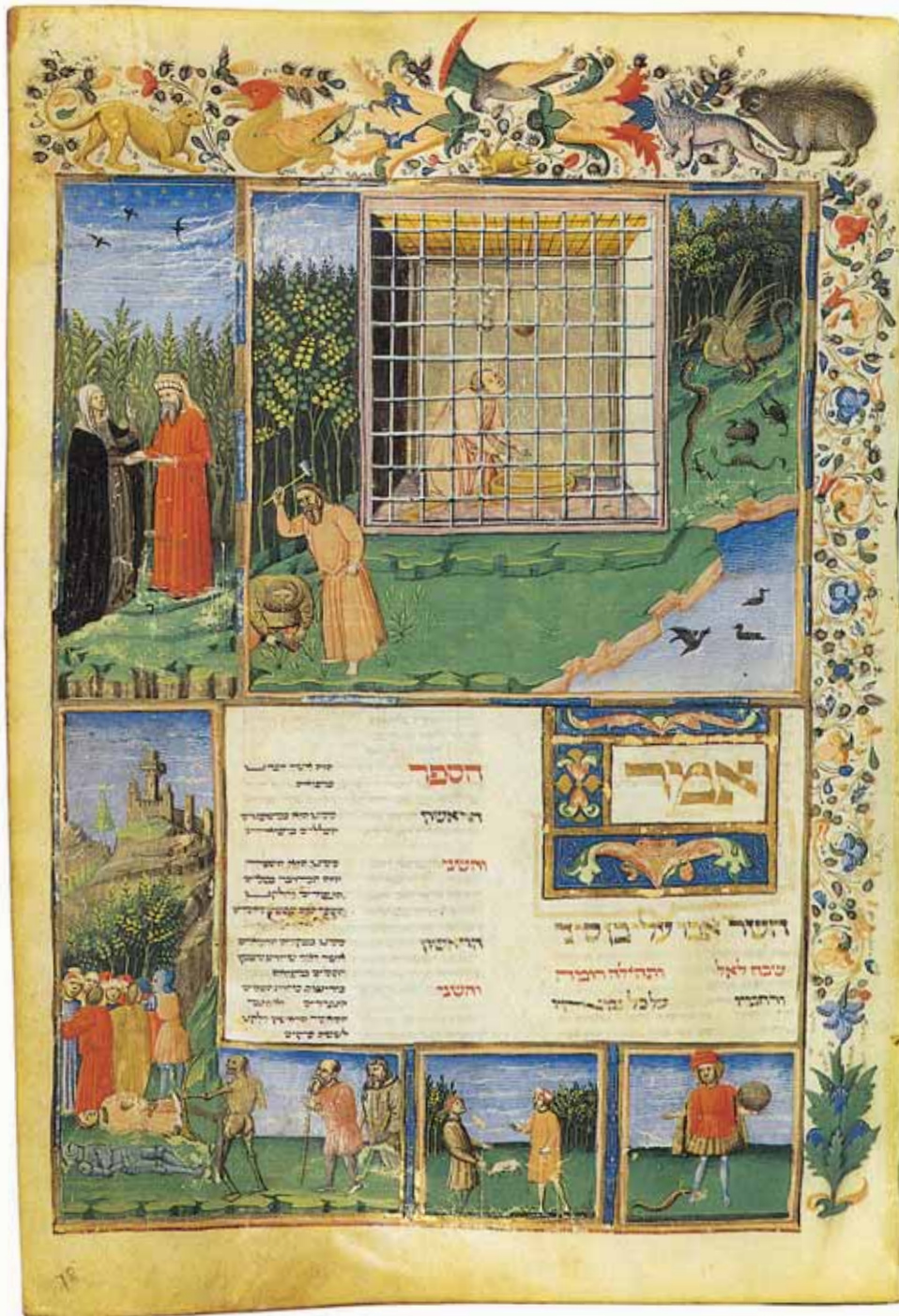
ג. מדע הרפואה באלכסנדריה ומייסדו: הרופילוס (Herophilus)

לפני כעשר שנים פרסם היינריך פון שטדן מחקר מקיף העוסק במשנה הרפואית של הרופא האלכסנדרוני הרופילוס ושל בית מדרשו וברפואה העתיקה בכלל.⁶⁴ פון שטדן, הבקי בכל מכמני התרבות העתיקה, אסף את כל המובאות בספרות הרפואית ההלניסטית והרומית שבהן צוטט הרופילוס או שקיימת בהן התייחסות למפעלו המדעי, תרגמן לאנגלית (רובן בפעם הראשונה), והקדים מבואות לנושאי הרפואה השונים הנדונים בספר. חשוב במיוחד הוא המבוא הכללי לספר, שבו הוא מתאר את רמתה הגבוהה של הרפואה האלכסנדרונית, ובוחן את זיקתה לתרבות וזמנה ואת המקורות שמהם הושפעה החל מימי הפרעונים ועד היפוקרטס, וכן את השפעתה של מסורת רפואית זו על רופאים מאוחרים יותר, ובהם גלנוס. ניתוח פילולוגי והיכרות מעמיקה עם תולדות הרפואה בעולם העתיק סייעו בידו של פון שטדן להציג את ייחודה של הרפואה האלכסנדרונית בכלל ואת מפעלו הייחודי של הרופילוס בפרט.⁶⁵

מימין: טיפול בעמוד השדרה כמתואר בכתב־יד רפואי משמאל: רופא מקיז דם מחולה – מתוך כתב־יד רפואי של מחבר אנונימי על ימים שמונעין חכמי האומות להקיז, פדובה, שלהי המאה הארבע־עשרה



64 פון שטדן (לעיל, הערה 25). ייאמר מיד כי אין כאן מקום לדון בכל השיטה הרפואית של הרופילוס, ולא הובאו אלא העניינים שלהם נגיעה לנושא הנדון. הרוצה להרחיב את ידיעותיו על מעמדה של הרפואה האלכסנדרונית ראוי לו לבחון את הספר הזה על היבטיו השונים. קודם לספרו הגדול של פון שטדן יכול היה הקורא ללמוד על הרפואה האלכסנדרונית אצל: P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I, Oxford 1972, pp. 338-376. יש הבדל של ממש בין החוקרים בנקודת השקפתם המתודולוגית ובמסקנות העולות מהערכותיהם. פרייזר הוא היסטוריון תרבותי (כמו גם חברתי ואינטלקטואלי), וגישתו הבסיסית היא סינתטית. לעומתו, פון שטדן הוא היסטוריון של הרפואה, וגישתו היא אנליטית. יש סיבות טובות להעדיף את המסקנות של פון שטדן על אלו של פרייזר, אלא שבתחומים מסוימים העדיף פון שטדן שלא לחזור על דברי פרייזר, ועל כן צריך הלומד לעיין בשני ההיבטים. תקציר, סיכום ומצב המחקר בעניין זה ראה: R.J. Littman, 'Medicine in Alexandria', ANRW (לעיל, הערה 1), עמ' 2708-2678.



עמוד הפתיחה מתוך 'ספר הקנון' לאבן סינא ובו גם תיאור דרכי טיפול שונות. באיור השמאלי התחתון: המוות שולח חיציו

עוד קודם לפון שטדן היה ידוע שמו של הרופא הרופילוס (אמנם למומחים בלבד), אך ליקוט כל המקורות יחדיו אפשר להעמיד את משנתו הרפואית באופן שהיה בלתי מוכר עד כה. במחקרו מראה פון שטדן כי הרופילוס היה הרופא המייסד של חכמת הרפואה באלכסנדריה, והוא מציע כי שנות חייו היו: 250/260-320/330 לפה"ס בקירוב. הרופילוס היה יליד כלקדון, ולמד רפואה באלכסנדריה אצל פרקסגורס, יליד האי קוס (ואפשר שהחל את לימודיו בקוס). הרופילוס נמנה עם בני הדור השני והשלישי שפעלו באלכסנדריה, אשר נוסדה בשנת 331 לפה"ס, והיה מאותם אנשי בראשית שהקימו עיר חדשה ובה רפואה מסוג חדש, דווקא על שום שלא ראה עצמו כפוף למסורת הרפואה שהייתה מקובלת עד ימיו, המסורת ההיפוקרטית. הרופילוס ייסד אסכולה רפואית (או כת)⁶⁶ המכונה על שמו הרופיליים או בית הרופילוס,⁶⁷ ופון שטדן סקר שמונה עשר רופאים מאותה קבוצה שפעלו באלכסנדריה (וב'שלוחות' באסיה הקטנה) במשך תקופה של 300 שנה בערך, משנת 250 לפה"ס ועד שנת 50 לספירה,⁶⁸

פון שטדן לא הכיר את התלמוד (גם לא מכלי שני או שלישי) ואת המקורות היהודיים הנוגעים לנושאי מחקרו. לפיכך ניתן לראות בדברים המובאים כאן מעין השלמה או נספח יהודי (וארץ-ישראלי) לרפואה האלכסנדרונית המתוארת במחקרו של פון שטדן, ובמיוחד נבקש לברר כיצד המקורות התלמודיים והרפואיים-ההיסטוריים משלימים אלו את אלו.

הרופילוס חיבר לכל הפחות שמונה ספרים, בכמה תחומים ברפואה, אלא שאף אחד מהם אינו מצוי כיום,⁶⁹ ורק קטעים מתוכם מצוטטים בספרות הרפואית הקדומה, בין אם תוך הסכמה ובין אם תוך

66 אסכולות הרופאים נחלקו בעת העתיקה לכתות (אמפריציסטים, דוגמטיסטים [=רציזיוניסטים], מתודיסטים ואחרים [כגון: אקלקטים, פנאומטים, הרופילים], בהתאם למקום הלימודים שלהם, אבי האסכולה, שיטת ריפוי וכדומה), והשוני ביניהן בתחומי הרפואה השונים נדון כבר בין חוקרי הרפואה העתיקה. למעשה השימוש במונח *haireisis* לכת רופאים קדם לשימוש לצורך הגדרת קבוצות דתיות. ראה: H. von Staden, 'Haireisis and Heresy: The Case of the haireisis iatrikai', B.F. Meyer & E.P. Sanders (eds.), *Jewish and Christian Self-Definition*, III, Philadelphia 1982, pp. 76-100, 199-206. ואכן לקהילת הרופאים היו (ויש עדיין) כמה מן המאפיינים של כת: חבר חדש מתקבל רק לאחר תהליך של חניכה; המצטרף החדש חייב לעמוד במטלות שונות; הצטרפות לכת נעשית בשבועה (ולא ברור מתי החלו בה, ללא קשר עם הנוסח); על החברים לשמור עניינים מסוימים בסוד (ויש להודות כי קיים הפרש בין הסוד הרפואי לסוד הכתתי); לחברי הכת יש לשון (או מוטב: טרמינולוגיה ולקסיקוגרפיה) משלהם; חברי הכת ניכרים בבגדיהם; חברי הכת חייבים לשמור על אתיקה המיוחדת להם; וכיום – יש לחברי הכת בית משפט הדין בעבריינים על חוקי הכת.

67 לצירופים היווניים השונים של *oikos* עיין: פרייזר (לעיל, הערה 64), עמ' 357. באנגלית קיבל המונח 'בית' משמעות של כת, ודומה הדבר במידה מסוימת לשאלה עד כמה בית הלל ובית שמאי היו כתות או רק אסכולות של חכמים. ראה: א"ש רוונטל, 'מסורת-הלכה וחינוך-הלכות במשנת חכמים', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 321-374.

68 לחלק מהרופאים ההרופילים היו קשרים הדוקים עם בית המלכות הפתולמאי, ולא רק בתפקיד של רופא חצר (פרייזר [לעיל, הערה 64], עמ' 369-372), כי אם הרבה מעבר לכך, במידה המזכירה את המעורבות של הנביאים בפוליטיקה היהודאית (בהקשר זה ראוי להזכיר שישעיה הנביא לא היה רק איש מוסר, נואם ויועץ פוליטי למלך, כי אם גם רופא האישי של המלך – ישעיה לה, כא). רופא החצר של קלאופטרה ושל אביה היה הרופא דיוסקורידס פקס (פון שטדן, עמ' 519-522), שיש עליו ידיעות מפורטות יחסית, ומכאן חיווק לאופי ההיסטורי של המקור התלמודי, שלא בחינם תלה מעשה רפואי במלכה קלאופטרה, היינו במשרתיה ורפואיה.

69 יש מי שהלך שולל אחר חיבור המיוחס להרופילוס, שעיקר זכותו היא בכך שהוא נדפס. ואולם מדובר בחיבור ביוגרפי (פון שטדן, עמ' 581-582), והעניין התברר בספרות המחקר כבר לפני שנים רבות, כפי שניכר מעצם תוכנו. כתוצאה מכך השתבשה הערכת דמותו של הרופילוס, כמו גם הערכת הרפואה ההלניסטית בכלל והארץ-

פולמוס, והם הבסיס לידע המודרני על הרופילוס ובית מדרשו. פון שטדן מראה כי עיקר חידושו של הרופילוס היה בתחום האנטומיה (והפיזיולוגיה), אך הוא חידש בתחומי רפואה נוספים. הרופילוס נחשב לאבי האנטומיה,⁷⁰ והוא שגילה לראשונה את מערכת העצבים (החושיים והתנועתיים) ואף את עצב הראייה). את תגליותיו וחידושיו הרבים ניתן לקשור בקלות לפעילות מסוימת שהרופילוס החל בה לראשונה: ניתוחי מתים (דיסקציה) וניתוח אנשים חיים (ויסקציה), בניגוד גמור למקובל באסכולה הרפואית היוונית שקדמה לו. מנקודת הראות היוונית הקלסית היה ניתוח איברי של אדם מת בבחינת טאבו, איסור שאין לעבור עליו, ובאלכסנדריה החדשה, עיר ללא עבר, או ללא 'תרבות', נפרץ טאבו זה.⁷¹ הרפואה ההיפוקרטית, ואריסטו בכלל זה, למדה על גוף האדם מתוך דיסקציה של גופות קופים, דובים וחיות אחרות – אנטומיה משווה שבה החלו הפיתגוראים – בעוד שהידע של הרופילוס נבע מדיסקציה של בני אדם (ולא מחניטה למשל),⁷² שבוצעה אך ורק באלכסנדריה. מכאן הידע המופלג שלו באנטומיה של המוח והגוף, העצבים, העין, אברי ההולדה, אמבריולוגיה,⁷³ הדופק ועוד.⁷⁴ נוסף על כך פיתחו הרופילוס ותלמידיו את הפרמקולוגיה, ובתרופות הוא ראה את 'ידי

ישראלית בפרט. ראה: H.C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge 1986, p. 33. ולא זו בלבד אלא שחוקר זה שגה (שם, עמ' 47) אף בהערכת 4Q Therapeia (ראה על כך להלן לקראת סוף המאמר) וכן בקביעת זמנו של רופוס (להלן), כשכל שגיאה היא בעלת אופי שונה בתכלית. נוסף לכך יש לשקול ערכו של חיבור העוסק ברפואה בין היהודים במאה הראשונה לספירה מבלי להתחזק טובה לפרויס (או למיצער לאזכר את שמו), ושל מחקר היוצא מתחת ידי חוקר המתייצב בחזית המחקר הסוציולוגי-ההיסטורי שאין בו כל התייחסות למושג המפתח 'רפואה עממית' (במיוחד בהקשר לריפוי צרעת, מחלה לה יש קשר הדוק עם הרפואה העממית, ואין כאן מקום להוסיף). על יושו כמרפא יהודי עממי ומעמדו ביחס לרפואה המדעית ראה עוד להלן.

70 כך כבר בסוף המאה התשע-עשרה (פרויס [לעיל, הערה 1], עמ' 42). על האפשרות (הדחוייה), כאילו אלקמאון היה הראשון שעסק בניתוח מתים (והיו שקראו לו אבי האנטומיה, על סמך עדות[?]) המאוחרת בכ-800 שנה לאירוע ועל תולדותיה של נתיחה זו ראה: G.E.R. Lloyd, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991, pp. 164–193. על תופעות דומות כביכול של ניתוחי מתים בין 'פרימיטיווי' ראה: E.H. Ackernecht, *Medicine and Ethnology: Selected Essays*, eds. H.H. Walsler & H.M. Kölbinger, Stuttgart & Wien 1971, pp. 90–94.

71 פון שטדן כורך חילול טאבו אחד באחר, ומראה כי כמה מהמלכים הפתולמאים באלכסנדריה נישאו לאחיותיהם, מעשה שנחשב כאיסור עריות במסורת היוונית (פון שטדן, עמ' 29). על כך ניתן להוסיף 'חילול' טאבו נוסף: הוראת רפואה לאישה. האישה הרופאה הראשונה – כך נטען – הייתה הגנודיקי, אשר למדה רפואה אצל הרופילוס במסווה של גבר, ואין זה משנה לענייננו אם סיפור זה היסטורי במלואו. ראה: דין-ג'ונס (לעיל, הערה 64), עמ' 32 (יוער בקיצור כי ברפואה העממית רב היה חלקן של הנשים בעוד שברפואה המדעית היה חלקן מוערי או קטן עד לעידן המודרני). עם זאת חוקרים שונים הציעו תאוריות נוספות להסביר מדוע הוחל בניתוחי מתים באלכסנדריה דווקא (ארץ שהונטים בה מתים, רפואה יוונית הנעלה על התרבות של הילידים ועוד), ואין צורך לדון כאן בתאוריות השונות שאין עליהן ראייה.

72 פון שטדן מדגיש כי אין לחניטה ולא כלום עם ידע אנטומי ודיסקציה (פון שטדן, עמ' 29–30, 149–150). בעניין זה ראוי היה להזכיר את המקרא (בראשית נ, ב), שממנו עולה כי הרופא המצרי עסק אף בחניטה. ברם בצדק טוען פון שטדן כי החניטה לא הצריכה דיסקציה (אלא חלקית בלבד), ומאליו מובן כי הרופא המצרי בתקופה הפרעונית, היינו בעידן הפרה-הרופילי, לא היה בעל ידע באנטומיה ובדיסקציה.

73 הרופילוס היה ידוע כ'הורג עוברים' (פון שטדן, עמ' 190, 403, 416). במיוחד חשובה לענייננו התעניינותו בשאלה אם העוברים הם יצורים חיים (שם, עמ' 298, 372), בדומה לעדות התלמודית שהובאה לעיל. מובן מאליו שהרופילוס ותלמידיו לא היו נשבעים את שבועת הרופא בנוסח המיוחס להיפוקרטס (ואינו אלא פיתגוראי). ראה: J.L. Edelstein, *Ancient Medicine: Selected Papers*, eds. O. Temkin & C.L. Temkin, Baltimore 1967, pp. 3–63. מיותר להדגיש כי בדיון היסטורי אין מקום לדון באתיקה הרפואית, אך לעניין זה יש קשר לשאלות פילוסופיות והיסטוריות אחרות, כפי שהעניין מתבאר בהמשך.

74 פון שטדן, עמ' 242–250, 138–250. פון שטדן מצביע על ביקורתו של גלנוס על הידע האנטומי של הרופילוס בעניין

האלוהים'. 'תוצר לוואי' של התגליות שגילה הרופילוס היה חידושו הלשוניים. הוא חידש למעשה טרמינולוגיה רפואית (המוכרת עד היום), והמציא מילים חדשות לאיברים ש'גילה', בהשתמשו בין היתר במילים בעלות משמעות מטפורית.⁷⁵

לצורך ביצוע דיסקציות נזקקו כמוכן הרופילוס וממשיכיו לגופות, ויש לזכור כי במסורת היוונית, כמו גם המצרית (והיהודית), הייתה חובה לקבור את המתים, בין אם מפני שאך בדרך זו מזומנים למת חיים בעולם האחר ובין אם בשל סיבה (תאולוגית או סוציולוגית) אחרת. מכאן שעצם נתיחת הגופות, מעבר לעובדה שחרגה מן הנורמות של הרפואה היוונית הקלסית, עמדה בניגוד לאמונות שרווחו בחברה (בדומה למקובל בחברות רבות בתקופות שונות). על מקור הגופות כותב פון שטדן:

*Through Ptolemaic intervention human cadavers and possibly live prisoners might have been made available to Herophilus—and, if he practised in Alexandria, to Erasistratus—for dissection and vivisection in contravention of pristine Greek taboo.*⁷⁶

לאמור, פון שטדן מצביע על אפשרות שהשלטון הפתולמאי סיפק אסירים לצורך ביצוע ניתוחים שלאחר המוות או אף בחיים, אך אינו קובע זאת כעובדה.⁷⁷ הוא מזכיר דעות אשר נשמעו בעבר, ושהטילו ספק במהימנות המסורת המייחסת להרופילוס 'מעשי פשע' בבני אדם (חיים) בשם מדע הרפואה, וזאת על יסוד דברים שנאמרו כבר בזמן העתיק.⁷⁸ עדות ייחודית בעניין זה, שפון שטדן היסס באשר למהימנותה, מצויה בחיבור על הרפואה שכתב הרופא קורנליוס קלסוס (או: צלווס), שחי ברומא בימי הקיסר טיבריוס במחצית הראשונה של המאה הראשונה לספירה:

[על פי הרופאים ה'רציונאליסטים'] חיוני הדבר לבצע דיסקציה בגופות של מתים ולבחון את הקרביים שלהם ובני מעיהם. הרופילוס ואריסטוטרטוס, כך אומרים, עשו זאת בדרך הטובה ביותר כאשר הם פתחו וחתכו אנשים בעודם בחיים, פושעים מבית סוהר אשר ניתנו להם על ידי המלכים. בשעה שהייתה עוד

האנטומיה של הלב; גלגוס סבור היה כי הידע של הרופא אריסטוטרטוס עלה על זה של הרופילוס. ברם גם אם אריסטוטרטוס לא נמנה עם האסכולה המכונה הרופילית, הרי שיש לקחת בחשבון כי הוא חי בממפיס שבמצרים (שם, עמ' 60, הערה 39, אך יש הסבורים כי הוא חי באלכסנדריה דווקא או אף באנטיוכיה), לערך בזמנו של הרופילוס (שם, עמ' 139). מכל מקום מסתבר שדיסקציה בוצעה באלכסנדריה, ורק בה, ומדובר במדע מצרי-הלניסטי ולא ברפואה היוונית הקלסית.

75 פרייזר (לעיל, הערה 64), עמ' 354-355 (למשל השם תריסריון, אף כי אינו מטפורי, ניתן לאיבר על שם גודלו, והוא חידושו של הרופילוס). ההיבט המטפורי נועד ככל הנראה לקבוע שם לדבר חדש על פי מושג ישן, כגון הצמח 'לוע הארי' בעברית (שפה הדלה בשמות בוטניים). פרייזר רואה בגישה זו ביטוי ל'דמינו מלא החיים' של הרופילוס, ואין דבריו נראים. הרופילוס לא כינה שמות לאחובתו אלא היה איש מדע שגילה ארץ לא נודעת וצריך היה לכנותה בשמות על פי העולם המוכר לו. בהקשר זה ראוי להעיר כי רופאי אלכסנדריה עסקו בטרמינולוגיה הרפואית גם בדורות הבאים. על היקף הבעיה ומשמעותה ראה לוי (לעיל, הערה 38), עמ' 149-167.

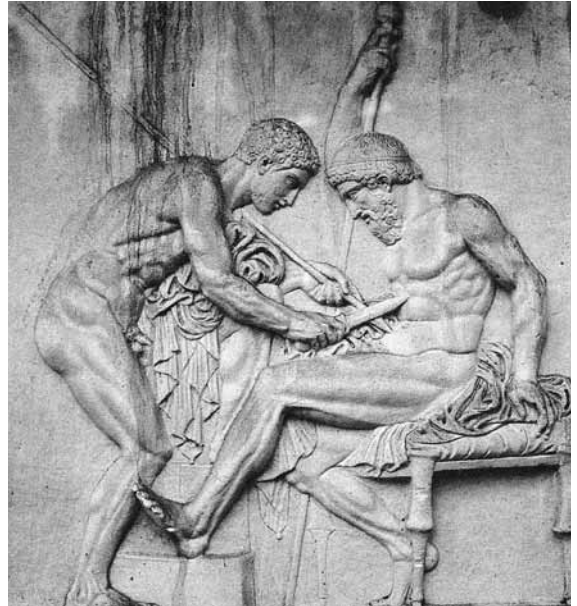
76 פון שטדן, עמ' 26, ובניגוד להיסטוריונים של הרפואה. ראה השקפה שונה אצל היסטוריון התרבות פרייזר (לעיל, הערה 64), עמ' 348.

77 דומה כי הקביעה שהרופילוס הוא שגילה את מערכת העצבים, כפי שקבעו הרופאים בעת העתיקה, צריכה הייתה לבטל את ספקו של פון שטדן, שהרי גילוי זה אינו אפשרי (ככל הנראה) אלא בוויסקציה. ואולם פון שטדן לא עשה שימוש בטיעון זה.

78 פון שטדן, עמ' 142-144.

נשמה באפם של הפושעים הם [הרופאים] כחנו אותם חלקים אשר הטבע עד אז כיסה, מצבם, צבעם, צורתם, גודלם, סדרם, קשיותם, רכותם וכו'.⁷⁹

הווי אומר, לפנינו עדות, אמנם מאוחרת יחסית, שחלק מהחוקרים המודרניים סברו כי אין היא יוצאת מגדר של שמועות או 'רכילות' (שמן הסתם גרמו להיעלמותם של כל ספריו של הרופילוס), אולם לאור המקורות התלמודיים ברור לגמרי כי היא מהימנה והיסטורית. התלבטותו המרובה של פון שטדן באשר לאופי ההיסטורי של העדות על מעשי הרופילוס,⁸⁰ בין היתר בשל היותה יחידאית, מוצאת את תשובתה החד-משמעית בספרות התלמודית.⁸¹ למעשה העדות הרפואית משלימה את העדות התלמודית, וחילוף הדברים, שכן בעוד העדות הרפואית היא כללית, עובדה שסייעה לראות בה 'שמועה', הרי העדות התלמודית, ליתר דיוק: שתי העדויות, הן נקודתיות, ונוגעות לשני מקרים ספציפיים, כשבמקרה אחד מובא אף התאריך (ימיה של המלכה קלאופטרה). שווים הם המקורות השונים באשר למקור הגופות: פושעים, ושווים הם אף בכך שהמלכות עצמה מסרה את האנשים האלו לרופאים, ולא זו בלבד אלא שברור לגמרי שמדובר בוויסקציה, בחיתוך



טיפול כירורגי (!)
- תבליט רומאי
בהרקולנאום

בחיים (לפחות במקרה אחד), מעשה שנפשם של המחברים והרופאים השונים במהלך הדורות סלדה ממנו משיקולים דתיים, אתיים, מדעיים או אחרים.⁸²

79 פון שטדן, עמ' 187. להלן הטקסט המקורי של משפט המפתח: '...qui nocentes homines a regibus ex carcere acceptos vivos incidierint, considerarintque etiamnum spiritu remanente ea': להתלבטותו של פון שטדן ראה: שם, עמ' 144. מקור זה היה מפורסם, ונדון כבר על ידי חוקרים שונים לפני פון שטדן וגם לאחריו. ראה: לונגרין (לעיל, הערה 21), עמ' 177-219.

80 חוקרת מאוחרת לפון שטדן הבינה מדבריו - שלא בצדק - כאילו: 'The vivisection question remains unanswered because the writings of the Hellenistic anatomists have not survived'. ברם לא רק שהנימוק אינו נימוק, אלא עצם המסקנה מעידה על המסיק יותר מאשר על הבעיה. ראה: L.N. Magner, *A History of Medicine*, New York, Basel & Hong Kong, 1992, p. 77

81 פון שטדן מאריך מאוד בעניין זה (פון שטדן, עמ' 146-153), בעקבות התלבטויות קודמיו אם לקבל את עדות קלסוס, ואף הוא מרגיש ברפיסות הטענות כנגד העדות. החלטתו לקבלה נובעת מתמיכה בחוקר הטוען בצדק כי בוצעו ניסויים רפואיים בבני אדם בנתינת רעלים או תרופות חדשות למושעים שנגזר דינם (כפי שידוע כבר ממכתבו של עבד-שומ-אצר, הרופא של אסרחדון: J. Thorwald, *Science and Secrets of Early Medicine*, London, 1962, p. 169, ומטענות נוספות החורגות מדיוננו). בכל מקרה ברור שעיקר הקושי הועלה בקשר לוויסקציה של בני אדם ולא של בעלי חיים, שכן הן אריסטו והן גלגוס (ואחרים) עסקו בוויסקציה של בעלי חיים בלבד. דרך אגב, הטוענים כנגד אפשרות וויסקציה התעלמו מאפשרות 'הרדמה' באמצעות אופיום (האופיום המצרי נחשב אז לטוב שבעולם) ואמצעי הרדמה אחרים. ראה: R. Jackson, *Doctors and Diseases in the Roman Empire*, London 1988, pp. 112-113

82 ב' מילר-היל, מדע קטלן: בידולם של יהודים, צוענים וחולי-נפש, ירושלים תשנ"ב; מ' ניסלי, הייתי עוזרו של מנגלה באושביץ, בני-ברק תשמ"ה, עמ' 156.

מדיוננו עד כה עולה כי דיסקציה וויזוסקציה של בני אדם כאמצעי להכרה אנטומית מדעית היו תופעות שניתן להגדירן במקום (אלכסנדריה) ובזמן (התקופה הפתולמאית), ועדויות על ניתוחים כאלו מצויות הן בספרות הרפואית ההלניסטית והן בספרות התלמודית.

ד. ניתוח של בהמות באלכסנדריה: מקור תלמודי נוסף

העדויות המובאות לעיל נראות לכאורה כאילו הן אינן קשורות ישירות לארץ-ישראל. עדויות אלו עוסקות באלכסנדריה, וגם אם חכמי המשנה והתלמוד שמעו על אותם מעשים, הרי הם היו חלק מהידע הרפואי של בני התרבות בעת העתיקה, ובמיוחד ידע רפואי שמוצאו באלכסנדריה. בספרות התלמודית מובאת מסורת נוספת בענייני ניתוח, אמנם של בעלי חיים, ולמסורת זו יש חשיבות היסטורית רבה. במשנת בכורות ד, ד הובאו הדברים הבאים:

מעשה בפרה שניטלה האום שלה, והאכילה ר' טרפון לכלבים, ובא מעשה לפני חכמים] ⁸³ והתירו. אמר תיודרוס הרופא: אין פרה וחזירה יוצאין מאלכסנדריה עד שחותכין את האום שלה, בשביל שלא תלד. אמר[ר' טרפון: הלכה לה תמוך ר' טרפון! אמר[מר] לו ר' עקיבה: ר' טרפון פוטר אתה, שאתה ממהה בבית דין, שכל הממהה בבית דין פטור מלשלם. ⁸⁴

המעשה שבמשנה זו בא להדגים את ההלכה המופשטת השנויה קודם לכן, משנה שנקבע בה כי במקרה שדיין שאינו מומחה שגה ופסק שלא כהלכה, עליו לשלם את הנזק שנגרם על ידי פסק דינו. על פי זמנם של החכמים המוזכרים במשנה נראה בכירור כי המקרה הנדון בה, פסק דינו של ר' טרפון, אירע במחצית הראשונה של המאה השנייה לספירה, ככל הנראה ביבנה (ובדוחק: אולי בלוד). ⁸⁵ לכאורה מדובר בדיון הלכתי שהשתתף בו גם רופא, אולם בדיוני החכמים הרבים בספרות התנאים לא נזכר מעולם רופא שהשתתף בדיון. ⁸⁶ מסתבר על כן שהרופא הנזכר לא נטל חלק בדיון שלפנינו אך דבריו

83 בבבלי, בכורות כח ע"ב וסנהדרין לג ע"א הובאה המשנה בתוספת 'ביבנה', גרסה העשויה להתפרש בשתי דרכים: (א) גרסה עיקרית, ושם המקום נשמט: המסרן לא ראה חשיבות בפרט 'שולי' זה, ועל כן השמיטו, מה עוד שראה בו סתירה למקום מושבו הקבוע של ר' טרפון בלוד (ראה להלן). השווה עוד: 'מעשה בסוכת היליני' (תוספתא, סוכה א, א [מהדורת ליברמן, עמ' 256]): ובדפוס ובכ"י לונדון 'נוסף' 'בלוד', היינו שנשמט שם המקום בכ"י וינה, וראה עוד להלן על השמטת שם מקום. (ב) גרסה משנית, ושם המקום הוסף: בכל דברי התנאים לא נמצאה תבנית לשונית מסוג זה: 'ובא מעשה לפני' + מקום פלוני' (ושמא יש להעדיף גרסה קשה זו משום הכלל: הנוסח הקשה - בשל יתרון, ולא בשל חילופי גרסה - עדיף).

84 הנוסח הובא כאן על פי כ"י קויפמן (לעיל, הערה 28), עמ' 395-396. בכ"י קימברידג' עמ' 169b הובאו הבדלים קלים, כגון 'תודרוס' (ובדפוסים: 'תודוס'), ובמקום 'תלד' נכתב בטעות סופר 'תרד', עיין שם. השם תודוס מופיע גם בציטוט המשנה הנדונה עתה בבבלי, בכורות כח ע"ב, ועל חילופי גרסאות נוספים ראה בהמשך מיד.

85 ר' טרפון ישב בלוד והיה מגדולי חכמיה, ואף תיודרוס (=תאודורוס), פעל בלוד (על כך להלן), ואף על פי כן לא נהג ר' טרפון על פי הידע הרפואי של הרופא המקומי, ומכאן חיווק לכך שהמעשה הובא בפני חכמים הגרים במקום אחר, ביבנה, והם שהסתמכו ('שאמר'), על הרופא תיודרוס. ראה: J.J. Schwartz, *Lod (Lydda). Israel (BAR)*, International Series, 571, Oxford 1991, pp. 87, 97, 171, 183; ירושלים תשנ"ז, עמ' 44-53.

86 השווה עוד להלן בפנים: '... ובאו ושאלו את ר' צדוק, והלך ר' צדוק ושאל לחכמים, ושלחו חכמים וקראו לרופאים' (תוספתא, נידה ד, ג-ד [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 644]), היינו שהחכמים (כמו גם הרופאים) היו נוהגים לקיים את הדיון בינם לבין עצמם.

הובאו לסייע לעמדת החכמים החולקים על פסק הדין המקורי. דברי הרופא שולבו בדיון באמצעות משפט הנמקה וזיקה: 'שאמר תיודרוס הרופא',⁸⁷ ואך בשל שיבושי מסרנים ומעתיקים הוסרה שי"ן הזיקה וההנמקה (והומרה מאוחר יותר בוי"ו מחברת).⁸⁸ לפיכך יש להבין את המשנה כדלהלן: 'ובא מעשה לפני חכמים [ביבנה] והתירו, שאמר תיודרוס הרופא', וכו'.

החשוב לענייננו הוא שהבעיה ההלכתית של התנאים נפתרה באמצעות ידע רפואי שמקורו באלכסנדריה, ועל כן יש לעיין בהיבט הרפואי של האירוע. עיקר הבעיה הייתה אם פרה ללא רחם היא בבחינת חיה – וממילא רשאי אדם לשחטה ולאכלה – או שהיא בבחינת טרפה, היינו בעל חיים שעתידי למות בשנה הקרובה, וממילא אסורה באכילה לאדם ולא נותר אלא להאכילה לכלבים. ר' טרפון סבר שפרה ללא רחם (לאחר צניחת הרחם באופן טבעי והסרתו בפעולה כירורגית של המטפל בבהמות), הרי היא טרפה, וכך פסק למי שבא לשאול לו. ברם בעל הפרה, שראה כי הוא עומד לאבד את רכושו, פנה לבית דין (במקום) אחר על מנת לקבל פסיקה נוספת⁸⁹ או שבדרך אחרת נודע הדבר לחכמים (שביבנה), והם פסקו בניגוד לעמדתו של ר' טרפון, היינו שהפרה אינה בחזקת טרפה.⁹⁰

87 גרסת הדפוס בבבלי, סנהדרין לג ע"א: 'מעשה בפרה [של בית מנחם] שניטלה האם שלה, והאכילה רבי טרפון לכלבים. ובא מעשה לפני חכמים ביבנה והתירוה. שאמר תודוס הרופא: אין פרה וחזירה יוצאת מאלכסנדריא של מצרים אלא אם כן חותכין האם שלה, כדי שלא תלד'. בכ"י מינכן 95: 'מעשה בפר' של ב' מנחם שניטלה האם שלה... ובא מעש' לפני חכמים ליבנה' והתירוה. אמ' ר' עקיבא: 'א' תואדרוס הרופא' אין פר' וחזיר' וכו'. לפי גרסה זו לא השתתף הרופא בדיון אלא רק צוטט (ובכ"י פירנצה II I 7-9: 'ואמר', ולפי כ"י מינכן המצטט היה ר' עקיבא. עיין: רנ"ג רבינובין, דקדוקי סופרים: סנהדרין, ירושלים תש"ך (מגנצא תרל"ח), עמ' 60. דומה כי יש להעדיף את עדות הנוסח שבתלמוד (בכתב-יד אלו, אך בכ"י קרלסרוה רויכלין 2: 'מעשה בפרה של ר' מנחם... ובא מעשה ביבנה והתירוה אמר תודוס הרופא... יוצאת ממצרים [!]',) על פני גרסאות המשניות מסיבות בלתי תלויות: (א) גרסה זו משמרת שמות של אישים (מנחם) ומקומות (יבנה) שאינם במקבילות (ור' עקיבא בכ"י מינכן, אלא שנראה כי מדובר בשיבוש של הכפלה מהמשכה של המשנה, ששם מילים אלו מופיעות במקומן), וסביר יותר להניח שהשמות הוסרו (בתהליך של נוסח ההולך ופוחת), מפאת היותם 'בלתי חשובים', מאשר לומר כי התנא בדה מלבו שמות אלו (שהרי אין נפקותא לדינא, ורק לעניין הראליה ההיסטורית יש משמעות למילים ה'חסרות'). (ב) בנוסח הקיים מורגש הספוס לשוני: 'ובא מעשה לפני חכמים והתירו' ולאחר מכן: 'אמר תיודרוס הרופא', הנראה כמחלוקת (דרך כלל 'אמר פלוני' לאחר הלכה משקה מחלוקת). ואילו לפי המוצע כאן דברי הרופא הובאו בדיון כהוכחה לדעתם של חכמים כנגד ר' טרפון (חכמים הכריעו את הדין מפני מה שאמר הרופא). ברם אם גרסת כ"י מינכן עיקר, שנו לאחר פסק הדין של החכמים 'אמר ר' עקיבא, וכאן 'אמר' בא לתמוך בחכמים ולא לחלוק עליהם (ובכל מקרה מתברר כי ה'ניולות' הטקסטואלית מצויה בדיוק לפני 'אמר תודוס הרופא'). (ג) יש להניח כי גרסה מקומית (במשנת בכורות) עברה 'טיפול' (הגהות, תיקונים, עיבודים) יותר מאשר עדות הנוסח של המשנה בתלמוד הבבלי (במקום 'דחוק', ועל כן יש להעדיף גרסה 'רחוקה' על פני 'קרובה'. לסיכום ההיבט הפילולוגי: יש להעדיף נוסח ארוך, ובתנאי שה'תוספות' 'בלתי חשובות' לסופר שהיה מורגל בתלמוד ולא בהיסטוריוגרפיה, אך לא עד כדי קבלת טקסט הנראה לכאורה כ'עודף' טקסטואלי בשל הכפלה (וכבר נודע כ"י מינכן כבלתי נקי משיבושים).

88 הוספה או החסרה של שי"ן והחלפתה בוי"ו נראית כתיקון קל ביותר, אם לא למטה מכך. ראה: אפשטיין (לעיל, הערה 10), עמ' 652-653.

89 דוגמאות לכך ראה למשל: '...מצאן תלמיד אחד, אמ' להם: אסורין אתם! הלכו וקצצום, ובאו ושאלו ביבנה' וכו' (תוספתא, כלאים א, ג [מהדורת ליברמן, עמ' 203]); '...מצאן תלמיד אחד, אמ' להן: אסורין אתם! הלכו וקצצום. באו ושאלו ביבנה, אמרו: מי פגע בכם אינו אלא מתלמידי בי רב שמיי' (=בית שמאי') (שם א, ד [עמ' 203-204]), והרי זה כעין המקרה הגדון כאן.

90 האופי 'יבנאי' של המשנה (היינו של פסק ההלכה) נתמך על ידי כמה גורמים: (א) הגרסה, כמוכא לעיל; (ב) האופי 'יבנאי' של המשנה הסמוכה 'כאילא ביבנה שהתירו לו חכמים' וכו' (ובנוסף: שם ו, ח; תוספתא, בכורות ד, יא [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 539]), וראה עוד: א' אדרת, מחורבן לתקומה: דרך יבנה בשיקום האומה, ירושלים תש"ן, עמ' 415-424; (ג) הניגוד שבין יבנה ללוד כפי שניכר מהליכתו של ר' אליעזר ללוד (מיבנה). (ד)

החכמים הכירו את דבריו של רופא יהודי בעל שם הלניסטי תיודרוס (או בקיצור תודוס, שמשמעו המילולי הוא יהונתן, מתתיהו, נתנאל או מתניה);⁹¹ רופא זה סיפר כי פרה וחזירה אינן יוצאות מאלכסנדריה לפני שמבוצע בהן ניתוח להוצאת הרחם (בהליך כירורגי מעין וויסקציה),⁹² היינו שהיו מעקרים את בעלי החיים המוצאים מאלכסנדריה.⁹³

לכאורה אין חידוש בעדות זו, שכן סירוס בעלי חיים (כמו גם בני אדם) היה מקובל בחברות רבות בעת העתיקה.⁹⁴ ואולם קיים בכל זאת הפרש בין הניתוחים השונים: סירוס זכרים (בני אדם או בהמות) נעשה באמצעות חיתוך (או פעולה אחרת) באיברים התיצוניים, ואילו הוצאת רחם מנקבה היא ניתוח באיברים הפנימיים. ברור אפוא שגם אם בשני המקרים מדובר בסירוס, האחד של זכרים והאחר של נקבות, הרי הידע הרפואי הנדרש לביצוע פעולות אלו שונה בתכלית. ניתוח להוצאת רחם של אישה הוא ניתוח מודרני, בעוד סירוס גברים נעשה כבר לפני אלפי שנים, מסיבות שונות,⁹⁵ ודי בכך ללמד שעיקור נקבות מצריך ידע רפואי מדעי, אך סירוס זכרים יכול היה להתבצע גם בחברות פרימיטיביות שלהן רפואה מסורתית.

הרופילוס, ומאוחר יותר גם האסכולה ההרופילית, גילו ידע מרשים בכל הנוגע לאיברי ההולדה של האישה, הן באשר לרחם, לשחלות ולמבנה האנטומי הנשי בכללותו והן באשר להתפתחות העוברים.

ההתנגדות לר' טרפון כמייצג השקפה כוהנית ושמאית (על כך מיד להלן) מצויה ביבנה (ספרי במדבר קרח קיה [מהדורת הורוביץ, עמ' 141]; בבלי, זבחים נז ע"א: ר' יוסי הגלילי כנגד ר' טרפון ביבנה).

91 על הניסיונות לזהות רופא זה עם דמויות היסטוריות מהמקורות החוץ-תלמודיים, ראה: ש"י רפאפורט, ערך מלין, ורשה תרע"ד, עמ' 274; פרויס (לעיל, הערה 1), עמ' 19.

92 מנקודת ראות רפואית של הגדרת המטרה קיים הבדל של ממש בין וויסקציה (חלוקת אדם לאיבריו) לבין ניתוח 'רגיל' (סקציה, כירורגיה = מעשה יד) לצורך ריפוי, אך מנקודת ראות פרקטית נראה שההבדל הוא שניתוח הסרת הרחם הינו 'התחלה' של פעולה בעוד שבוויסקציה 'משלימים' את הפעולה.

93 ספק אם מדובר כאן בייצוא של בעלי חיים (כדעת קצנלסון [לעיל, הערה 1], עמ' 89), שכן מדובר בשני סוגים שונים של בעלי חיים, ויהיה צורך להניח כי שניהם טופחו באלכסנדריה באופן מיוחד, הנחה שאין לה סמך (עייין גם: ש' בודנהיימר, החי בארצות המקרא, ב, ירושלים תשס"ז, עמ' 359; על פי דברים יז, טז ומלכים א' י, כט מצרים ייצאה סוסים, אף כי הועלו סברות שונות בעניין זה, ראה: מ"ח שטרן, השפעת מלכות ישראל הראשונה על חיי הכלכלה של העם ושל המדינה, תל-אביב תשל"ג, עמ' 79-80; מ' אילת, קשרי כלכלה בין ארצות המקרא בימי בית ראשון, ירושלים תשל"ז, עמ' 198-201). בהקשר האלכסנדרוני מסתבר יותר שירודי הים היו לוקחים אתם בעלי חיים למסע הימי לאכילה (ולקרבנות), ושלטונות הנמל והמכס חששו שמא מדובר בייצוא בלתי חוקי (ואבדן הכנסות), ולכן עשו מה שעשו. עוד על הייצוא מאלכסנדריה ראה להלן. וכן ראה: D. Sperber, *Nautica Talmudica*, Ramat-Gan 1986, pp. 95-99.

94 כך כבר ביהושע יא, ו-ט: ויאמר ה' אל יהושע אל תירא מפניהם כי מחר כעת הזאת אנכי נתן את כלם חללים לפני ישראל את סוסייהם תעקר ואת מרכבתיהם תשרף באש... את סוסייהם עקר'. הפרשנות המסורתית ייפתה את המעשה על פי עקרונות הלכתיים שנקבעו מאוחר יותר בהתאם למסורת הכורכת את ויקרא כב, כד: 'ובארצכם לא תעשו' עם איסור סירוס בעלי חיים (ואדם מקל וחומר). לפיכך אין 'עקר' אלא סירוס (כפי שמוכן מדברים ז, יד: 'לא יהיה בך עקר ועקרה ובבהמתך'), למען לא יהיו לכנענים דור המשך לבהמות שיוצאי המדבר לא הכירו. ברם יש המפרשים זאת בדרך אחרת (הריגה או קיצוץ גידי הקרסול). ראה: ש' מורג, 'שאלת מוצאו של אלדד הדני: בחינה לשונית', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 223-246 (במיוחד עמ' 234, הערה 54). עניין השימוש בסוסים מצריך דיון פרטני שלא כאן מקומו, ועייין עוד: י' אלטשולר, 'היחס לבעלי חיים והטיפול בהם לאור ההלכה', עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ו, עמ' 106-118.

95 על הסריסים בעולם העתיק, ראה: A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Cambridge Mass. 1972, pp. 7-15; K. Hopkins, *Conquerors and Slaves*, Cambridge 1978, pp. 169-172; W. Stevenson, 'The Rise of Eunuchs in Greco-Roman Antiquity', *Journal of History of Sexuality*, 5 (1995), pp. 495-511

הרופילוס היה הראשון שכתב חיבור שלם בנושאים אלו,⁹⁶ ולא יהיה זה מיותר לציין כי כבר בכתבי הרפואה מהתקופות הפרעוניות (הקדם-הלניסטיות) גילו רופאי מצרים התעניינות מרובה בנושאים הגיניקולוגיים ואף הוטרניריים.⁹⁷ ברור על כן שאם הידע הרפואי האלכסנדרוני בנקבות אדם היה כה רב, קל וחומר שרופאי אלכסנדריה היו בקיאים בענייני נקבות בהמה.⁹⁸ אם היה מקום בעולם ואם הייתה תקופה בעת העתיקה שבהם יכלו לבצע ניתוח הסרת רחם מבעלי חיים (מעין ויוסקציה), הרי אלכסנדריה היא המקום והאסכולה ההרופילית היא האסכולה הרפואית שיכלה לבצע זאת.⁹⁹ ניתן לשער אפוא שהרופא בעל השם ההלניסטי שהעיד על מה שמקובל היה באלכסנדריה, בהתאם לידע הרפואי שם, הוא רופא שרכש את השכלתו הרפואית שם. באופן עקרוני אפשר אמנם לומר כי תיודרוס הרופא קיבל את השכלתו באיזו עיר הלניסטית מרופא בעל הכשרה הרופילית, מבלי לקבוע מסמרות באשר למקום לימודיו.¹⁰⁰ ואולם העובדה שהוא העיד על מה שקורה באלכסנדריה (הגם שלא הוכח על פי מקור חיצוני כי עדותו אמיתית) מלמדת כי לא רק שהשכלתו הייתה בעלת אופי אלכסנדרוני, אלא הוא עצמו למד באלכסנדריה. אם תצורף עדות זו של הרופא לעדויות שנדונו לעיל על דיסקציות (או ויוסקציות), באלכסנדריה, ייתכן לומר שאף אותן מסורות על מעשי הרפואה באלכסנדריה הגיעו מתיודרוס או מרופאים אחרים שקיבלו השכלה רפואית בבית המדרש האלכסנדרוני.

עוד זאת יש להעיר כי בחוסר ידיעתו של ר' טרפון מצד אחד, ובפסק ההלכה של החכמים (מייבנה) מצד אחר, ניתן לראות ניצחון של המדע האנטומי האלכסנדרוני על מסורות הרפואה העתיקה. עניין זה יתבאר אם יושם אל לב שר' טרפון היה חכם שישב בלוד, וכי גם הרופא תיודרוס חי בלוד (ראה להלן).¹⁰¹ תמוה

96 פון שטדן, עמ' 184-186, 296-299, 449.

97 שם, עמ' 16. הרפואה הוטרנירית מוכרת כבר ממצרים הפרעונית, ומן הסתם היא התפתחה במקביל לביתם של בעלי החיים מחד גיסא והתפתחות הרפואה של בני האדם מאידך גיסא. יחד עם זאת העיון ברפואה הפרעונית מגלה בעליל כי רופאי מצרים הקדומה לא יכלו לבצע ניתוח להסרת הרחם בבעלי חיים. ראה: גליונגי (לעיל, הערה 61), עמ' 137-138. על הרפואה הוטרנירית באימפריה הרומית ראה: J. Scarborough, *Roman Medicine*, London 1969, pp. 171-173.

98 מובן כי היכרות עם חלוקת הבהמה לחלקיה אינה מעידה אלא על ניסיון מקצועי כדרך הקצבים מצד אחד, וכדרך האחרים להקרבנות הקרבנות במקדש מצד אחר (משנה, תמיד ד, ב-ג). החלוקה לאיברי הבהמה רחוקה מלייצג דיסקציה, ומגמתה כמובן שונה: לא ידע אנטומי, כי אם חלוקת הבשר באופן פרקטי לשימוש ולהובלה.

99 פון שטדן מראה כי האסכולה התפתחה והידישה במרוצת הדורות (פון שטדן, עמ' 450-453). היא התמחתה בפרמקולוגיה, בניתוחים ובפרשנות על הספרות ההיפוקרטית, וזאת בניגוד לאסכולת האמפיריציסטים. דומה כי אף מידע זה מסביר את ה'להיטות' (כמו גם את הידע הטכני) לבצע ניתוח בבעלי חיים. על סירוס דומה (אך שונה) של נקבות חזיר, ראה: ר' משה בן מימון, פרקי משה, מהדורת ז' מונטנר, ירושלים תשי"ט, עמ' 308 (ומקורו מן הסתם גלנוס או רופא הלינסטי אחר שחי בתקופה הקדם-מוסלמית).

100 בשנת 145 לפנה"ס גירש המלך פתולמי השמיני Euergetes II אנשים רבים מהאינטליגנציה המקומית, ובהם פילוסופים, מוזיקאים, מתמטיקאים, רופאים ועוד (פון שטדן, עמ' 68). מבין אנשי מקצוע אלו היו שהגיעו לאסיה הקטנה, ואף הקימו בית מדרש הרופילי בפריגיה (שם, עמ' 529), ולא מן הנמנע כי מבין הגולים היו כאלה שהתיישבו בערים ההלניסטיות בארץ-ישראל. לפיכך אפשר שיהודי למד אצל רופא הרופילי לאו דווקא באלכסנדריה, מעין מקרה היסטורי אחר. ראה: מ' שובה, 'מכתבי ליבניוס אל הנשיא בארץ ישראל', תרביץ, א, ב (תר"ץ), עמ' 85-110. השווה: ז' מונטנר, לקורות השפה העברית כשפת הלימוד בחכמת הרפואה, ירושלים ת"ש, עמ' 16.

101 עובדות אלו כנראה גרמו לכך שיושמש השם 'יבנה', שנראה היה למסרן כשם שאינו רק מיותר אלא אף מוטעה. ברם יש מי שמטיל ספק בזהויו הרופא תאודרוס הנזכר בשני המעשים - זה הנדון עתה וזה שלהלן - כרופא

אפוא כיצד זה ר' טרפון לא ידע מה חושב שכנו הרופא, בעוד שהכמים אחרים (ביבנה) ידעו אותן עובדות. אכן אפשר שר' טרפון לא ידע מה שאחרים ידעו, אך עם זאת יש לשים לב להבדל בסוג הידיעות של ר' טרפון מצד אחד, ושל הרופא תיודרוס מצד אחר. ר' טרפון ידע את שיודע כל אדם החי בעולם טרום-מדעי: פרה שאיבדה חלק מאיבריה או שאחד מאיבריה הפנימיים מידלדל מחוץ לגופה לא תחיה מעבר לזמן מוגבל, וממילא היא בבחינת טרפה, וזהו אפוא ידע מסורתי. לעומת זאת, עדות הרופא נסכה על הנוהג באלכסנדריה, היינו על הרפואה המודרנית, ומכאן שיש לראות בשתי ההשקפות השונות – המתבטאות בדיאגנוזה של הפרה: אם תחיה או אם תמות – מחלוקת בין ידע רפואי מסורתי לבין ידע רפואי מדעי.¹⁰²

בהקשר זה ראוי להזכיר כי ר' טרפון (למרות שמו ההלניסטי) היה כוהן ומקורב לבית שמאי,¹⁰³ ואף עסק בטומאת נגעים ובטהרת מצורעים. הוא העיד על עצמו כי טיהר שלושה מצורעים,¹⁰⁴ ובשל כך ניתן לומר עליו כי היה שריד אחרון לשושלת של כוהנים שעסקו בטהרת המצורעים, כפי שעולה הדבר מהמקרא (ויקרא יג-יד). ואכן בעידן הטרומ-מדעי בתרבויות רבות ושונות הייתה זיקה הדוקה בין הכהונה לרפואה – כך היה במצרים וכן ביוון העתיקה, ככהנה אסקלפיוס קודם להיפוקרטס (ובמידה מסוימת גם קצת לאחר מכן).¹⁰⁵ כך היה גם בארץ-ישראל, כפי שניתן ללמוד מדיני נגעים

אחד (ומובן שלא בשל חילופי הגרסה בשמו). ברם, כפי שמתברר להלן, מדובר בדיוק באותה התמחות מקצועית, אנטומיה (הרופלית), ומכאן שהטלת הספק אינה במקומה.

102 מה שאמור כאן יש להטיל מעלה במחלוקת שנדונה לעיל בין חכמים לבין ר' ישמעאל באשר לימים שבהם 'נגמרים' הזכר או הנקבה ברחם, היינו שר' ישמעאל (שהיה ככל הנראה כוהן, ראה: א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים תשכ"ד [לונדון תר"ע-תרע"א], עמ' 819-824) תמך בדעה המסורתית (ואין זה משנה אם זו כוונת הכתוב), בעוד חכמים קיבלו את חידושי הרפואה ומוכנים היו בשל כך לדחות דעות מקובלות (ואין לכך השלכה כלכלית).

103 פרנקל (לעיל, הערה 20), עמ' 107-112; Z. Kaplan, "Tarfon", *Encyclopaedia Judaica*, XV, Jerusalem 1972, cols. 810-811

104 תוספתא, נגעים ה, ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 628); ספרא מצורע א (מהדורת וייס, דף ע עמ' ג [כ"י רומי עמ' רפט]); ירושלמי, סוטה ב, ב (יח ע"א); ילקוט שמעוני מצורע רמז תקנט; ליברמן (לעיל, הערה 30), עמ' 201-202. לדיון היסטורי, ראה: מ' בר-אילן, 'הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית שני', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ב, עמ' 152-154. השווה לריפוי צרעת על ידי ישו (לוקס ה, יב; מרקוס א, מב), ומדובר שם על שלושה סוגים של טיפול בצרעת: הרפואה המדעית, שלא יכלה לסייע במקרה זה (אף שהמחלה הייתה מוכרת לרופאים במסופוטמיה מאות רבות של שנים קודם לכן); הרפואה העממית-המסורתית, כוהנית-מקראית, שלא התיימרה לרפא כי אם להרחיק את החולה למניעת הידבקות, או לחלופין הכריזה עליו כ'שהור', וממילא לא היה צורך לבודדו; מרפא עממי יהודי (שאינו כוהן, ושייחוסו החברתי מפוקפק, אם לא למטה מכך), המצליח באופן נסי לרפא במקום שהאחרים נכשלו. יש לציין כי חלוקה משולשת זו של רופאים הייתה מוכרת במצרים העתיקה, ראה: H.E. Sigerist, *A History of Medicine*, I, New York 1955 (1951), p. 267. יתר על כן, כך היה המצב גם בעולם ההלניסטי: רופא מדעי (בעל השכלה וגישה משתנה בהתאם לכת); מרפא עממי כוהן (לאלוהי ישראל, לאסקלפיוס, לתות, לטרפיס או לאל אחר); מרפא עממי (שאינו כוהן, בעל כריזמה). על מנת להשלים את התמונה של הטיפול הרפואי יש להוסיף גם את האומן (מקיו הדם, שעסק מן הסתם בתחומים פארא-רפואיים נוספים), המיילדות והרופא האסטרוולוג (שצאצאיו הרוחניים התקיימו בתרבות המערבית עד ראשית המאה השמונה-עשרה); אין כאן מקום לדון בכל אלו, אך די בנאמר כדי להבהיר את הגיוון הרב בתחום הרפואה בעת העתיקה.

105 דוגמה נוספת לאמור כאן קיימת בתנ"ך, אלא שאין היא גלויה: זיפיל אחזיה בעד השכבה בעליה אשר בשמרון ויחל וישלח מלאכים ויאמר אלהם לכו ודרשו בבעל זבוב אלהי עקרון אם אחיה מחלי זה' (מלכים ב א, ב). מפסוק זה עולה כי הכוהנים במקדש הפלישתי הם העוסקים במחלות ובריפוי (קרי: הערכתן). השווה עוד: ר' גרשט,

המובאים במקרא, שעניינם רפואה מונעת שעוסקים בה כוהנים, והאחרון שבהם היה ככל הנראה ר' טרפון. לאמור, הידע הרפואי של ר' טרפון הוא מסורתי לא רק משום שלא היה מודע לחידושי הרפואה בימיו (או שהכיר אותם אך זלזל בידע שהגיע מאלכסנדריה),¹⁰⁶ אלא גם מפני שהיה כוהני, שריד לרפואה כוהנית.

ציינו לעיל כי במחלוקת בין חכמים לבין ר' טרפון,¹⁰⁷ בא לביטוי עימות בין שתי השקפות רפואיות שונות,¹⁰⁸ אך מעבר לכך יש בה התמודדות של החכמים עם מסורתם התרבותית והדתית. מול הרפואה המבוססת על ידע אנטומי ועל ניסיון שהצטבר בעבודה מדעית, רפואה שמקורה באלכסנדריה ההלניסטית, ניצבה רפואה עממית וכוהנית עתיקה שלידתה בארץ-ישראל, רפואה שעיקרה ידע שנקנה מניסיון מצטבר בפעילות בעלת אופי של תברואה מונעת.¹⁰⁹ הווי אומר, החלטת החכמים (ביבנה) לקבל את עדות הרופא תוך העדפתה על פני הידע המסורתי והכוהני ביטאה

אלוהיות רפואה בעולם היווני-הרומי, ע' רימון (עורכת), חולי ומרפא בימי קדם, חיפה תשנ"ו, עמ' 14-17 (8* - 12*); E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston 1957, pp. 129-130. כיוצא בכך מסופר על בן הדור מלך ארם השואל באיש האלוהים ('שאמאן', לפחות במקרה זה) אם חייה (מלכים ב, ח, ט), וזאת לאחר שאותו קדוש ריפא מים (שם ב, כא), ריפא את שר הצבא הארמי מצרעתו (שם ה, יד), ואף החיה ילד מת (שם ד). כדאי להעיר עוד כי המונחים האנטומיים של הבהמות כפי שהם ידועים מן המקרא (חזה, שוק, יותרת, כסלים, פדר ועוד), לקוחים למעשה מתורת כוהנים.

106 ראה: 'לחם הפנים... והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים שהיו פקיעין כיוצא בהן, אלא שאין פקיעין לרדותה... של אלכסנדריין לא היו עושיין כן, ויש או' זו היתה מעפשת... פיטום הקטורת... של אלכסנדריין היתה פוסה ויורדת מיד' (תוספתא, יומא ב, ה-ו) [מהדורת ליברמן, עמ' 232]; 'חליל שבמקדש... צלצל שבמקדש... הביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים שתקנוהו ולא היה קולו ערב כמות שהיה. מכתשת שבמקדש... ותיקנוה ולא היתה כהלכתה' וכו' (תוספתא, ערכין ב, ג [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 544]). הכוהנים במקדש הכירו אפוא בעליונות הידע האלכסנדרוני, אך בסופו של דבר זלזלו בו (וראה עוד להלן לקראת הסוף).

107 למעשה המחלוקת בין החכמים לבין ר' טרפון הייתה כפולה: אם פרה שניטל רחמה נחשבת לטרפה, ואם דיין מומחה צריך לשלם מכיסו (כדעת ר' טרפון וכנגד ר' עקיבא). ראה על כך: J. Gereboff, *Rabbi Tarfon: The Tradition, the Man, and Early Rabbinic Judaism*, Ann Arbor 1979, pp. 172-173. 339

108 המשנה הנובנה כאן, וליתר דיוק המקרה הפרטי שבו 'ניטל האם' של הפרה, הוא יוצא דופן מבחינת רמת פירוט הידיעות שנשתמרו עליו: (א) פסק דין ראשוני של חכם בודד; (ב) פסק דין של חכמים המבוסס על (ג) עדות רפואית שמקורה באלכסנדריה. (ד) נוסף על כך נוגעת לעניין זה משנה סתמית בחולין ב, ג: 'ואלו כשרות בבהמה... נטלה האם שלה', כלומר משנה סתמית השנויה אליבא דחכמים והידע הרפואי האלכסנדרוני. מכאן יש לבחון גם את המקרים האחרים שהוזכרו ברשימת הטרפות שיש בהן מחלוקת, כגון: 'ניטל הטחול, ניטלו הכליות' (שם ג, ב), עד כמה הם משקפים ידע רפואי עממי (פרי ניסיון מצטבר של דורות) או ידע שנקנה בדרך ניסיונית על ידי הרופאים (הרופילוס, שניתח טחול, סבר שאין לו חשיבות). כך למשל קיבל הרב הרופא משה בן מימון שאם ניטל הטחול - הרי זו יכולה לחיות (הלכות שחיטה ו, כ; איסורי מזבח ב, יא; אפשר שזה המקור לנטולי הטחול שרצו לפני אדוניה בן חגית - בבלי, סנהדרין כא ע"ב, ואולי מדובר בפרשנות עממית שניתנה לרצים המיומנים שרצו כאילו לא היה להם טחול), אך לא הודה שהסרת הכליות מאפשרת חיים, שהרי ברשימת שבעים הטרפות שמנה נכללו: 'נגג כוליא שהקטינה ביותר. (נדג) כוליא שלקתה. (נה) כוליא שנמצאת בה ליחה. (נו) כוליא שנמצאו בה מים עכורין אע"פ שאינן סרוחין. (נז) כוליא שנמצאו בה מים סרוחין' (הלכות שחיטה י, ט), אך לא נמנה המקרה ש'נטלו הכליות', כדברי המשנה. דוגמה זו יש לצרף לדוגמאות אחרות, י' לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף ופוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 104-108.

109 האופי התברואתי של החוק המקראי גלוי לעין במקרה של המצורע ויקרא יג-יד; במדבר יב, טו; מלכים ב טו, ה), אבל הוא קיים גם במקרים שבהם נקבעה טומאה לנבלה (כלומר הרחקה ממנה, ויקרא ה, ב; שם יא) או לבעלי חיים העשויים להעביר מחלות (שם). במסגרת זו יש לראות את ההרחקה מן המתים (במדבר יט, יא), אף כי כידוע קיימות דעות אחרות בסוגיה זו (אך יש לציין כי האנתרופולוגים וחוקרי הדת שדנו בכך לא ראו את טומאת המתים, בני אדם ובעלי חיים, בפרספקטיבה של רפואה, הגם שחוקים אלו כולם מקרב הכהונה יצאו).

למעשה, את נכונותם של חכמי ההלכה לשנות את תפיסתם הרפואית המסורתית בהתאם לחידושי הרפואה,¹¹⁰ ואם כך יש לראות במשנה זו תקדים רב-חשיבות ליחסי הגומלין שבין ההלכה היהודית לרפואה המדעית במהלך הדורות: הרפואה המסורתית והמקראית פינתה את דרכה בפני הרפואה המדעית. בין כה וכה התברר כי הרפואה האלכסנדרונית הייתה מוכרת לתנאים, ולו גם בהיבט צר שלה: רפואת בהמות (בעולם שבו רופאי הבהמות רק החלו להיבדל מרופאי בני אדם).¹¹¹

ה. ידע רפואי מאלכסנדריה

במשנת יבמות ח, ד נדון מעמדם ההלכתי של סריסים לעניין ייבום וחליצה.¹¹² הדיון נוגע לשוני שבין סריס-אדם, היינו מי שסורס בידי אדם, כגון שנשבה, לבין סריס-חמה, היינו סריס מלידה.¹¹³ וכך נאמר שם:

אמ' ר' יהושע: שמעתי שהסריס חולץ וחולצים לאשתו, והסריס לא חולץ ולא חולצים לאשתו; ואין לי לפרש אמר ר' עקיבה: אני אפרש, סריס אדם חולץ וחולצים [לאשתו, מפני] שהיתה לו שעת כושר; סריס חמה לא חולץ ולא חולצים לאשתו, מפני שלא היתה [לו] שעת כושר. ר' [א]ליעזר א[ומר]: לא כי אלא סריס חמה חולץ וחולצין לאשתו מפני שיש לו רפואה, סריס אדם לא חולץ ולא חולצים לאשתו מפני שאין לו רפואה.¹¹⁴

בברייתא שהובאה בתלמוד הבבלי על אתר (פ ע"א) התבארו דבריו של ר' אליעזר:

תא שמע: דתניא, רבי אליעזר אומר: סריס חמה חולץ וחולצין לאשתו, שכן במינן מתרפאין באלכסנדריא של מצרים.¹¹⁵

110 במקרה זה תואם החידוש הרפואי את המגמה (שנתפרסמה ונתפשטה מאוחר יותר) להציל את ממונם של ישראל, שהרי על פי הרפואה המסורתית נחשבה הבהמה לטרפה (רכוש אבוד ש'מצילים' אותו, כנחמה פורתא, במסירתו לכלבים), ואילו לפי הרפואה החדשנית אין הבהמה טרפה. לעומת זאת אם יקובל הפירוש של מחלוקת ר' ישמעאל וחכמים כמייצג השקפות מסורתיות לעומת רפואה מדעית, הרי אין למצוא היבט כלכלי אצל המצדדים בעמדה הרפואית, כלומר אי אפשר לטעון שחכמים דוחים את הגישה המסורתית בשל שיקול כלכלי, אלא מכוחה של הרפואה האנטומית בלבד.

111 K.-D. Fischer, 'Ancient Veterinary Medicine', *Medizinhistorisches Journal*, 23 (1988), pp. 191-209

112 ראה: א' שטינברג, 'סריס', אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 23-90.

113 ניתנו כמה ביאורים בעניין זה, ראה: תוספתא, יבמות י, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 32), שם י, ו (עמ' 32-33). בירושלמי, יבמות ספ"ח (ט ע"ד) הובא: 'אי זהו סריס חמה? ר' חייה בשם ר"י [ר' יוחנן, ושמו מוטב ר' יונתן, וצ"ע]: כל שלא ראתו החמה בכושר אפילו שעה אחת' (השווה: פרויס [לעיל, הערה 1], עמ' 224). ברם חכמי הלשון הציעו כי 'חמה' היא מילת יחס, שהוראתה סיבה או טבע, כגון 'מי שמתו אחיו מחמת מילה' (היינו חמה=טבע). ככל מקרה מובן מאליו שסריסות מלידה יכולה להיגרם מכמה סיבות, והדיון להלן נוגע רק לאחת מאפשרויות אלו.

114 המשנה על פי כ"י קויפמן (לעיל, הערה 28), עמ' 176, למעט המוסגר בסוגריים רבועים, שהוא הנוסח הנדפס. לחילופי גרסאות במשניות שבתלמוד הבבלי (שאינם מעלים או מורידים לעניין הנדון עתה) ראה: א' ליס (עורך), תלמוד בבלי עם 'דקדוקי סופרים השלם': מסכת יבמות, ג, ירושלים תשמ"ט, עמ' קפד.

115 כך בנדפס, ובחילופי הגרסאות שב'דקדוקי סופרים השלם' (שם) צוין כי בכ"י מוסקווה כתוב 'במינו', ועל כך יש להוסיף כי בכ"י אוקספורד אופנהיים 248 (מאגר התלמוד הממוחשב של נוסחי התלמוד הבבלי, המכון לחקר התלמוד על שם שאול ליברמן), כתוב: 'כמינו'.

לאמור, אין מדובר כאן על רפואה סתמית; ר' אליעזר, שחי בלוד, ידע על הרפואה באלכסנדריה, כנראה מאחד הרופאים שהתחנך שם.¹¹⁶ די היה בעובדה זו כדי להשפיע על הדיון, מן הסתם בשל הקרבה שחשו יושבי ארץ-ישראל ליושבי אלכסנדריה בכלל ולידע הרפואי הבא מאלכסנדריה בפרט.¹¹⁷ והעיקר, התנא הארץ-ישראלי שמע כי הרופאים באלכסנדריה מסוגלים לרפא סריסים מלידה. לא פורשה דרך הריפוי, אך מן הסתם אין מדובר כאן בשיקוי¹¹⁸ כי אם בניתוח של הורדת אשכים.¹¹⁹ אמנם מן העדויות בספרות הרפואה אין לדעת אם בוצע ניתוח מסוג זה באלכסנדריה. ואולם כבר הראו החוקרים כי לקראת סופה של התקופה הפתולמאית הגיעה היכולת הניתוחית של הרופאים האלכסנדרונים לשיאים חדשים, ובין היתר הם ניתחו כיבים פנימיים ופצעים ואף הוציאו אבנים משלפוחית השתן.¹²⁰ דומה כי אסכולה שהצמיחה מקרבה רופאים שהיו מסוגלים לבצע ניתוחים כאלה מקל-וחומר יכולה הייתה להצמיח רופא שידע להוריד אשכים בניתוח. לאמור, הספרות התנאית משמרת דוגמה נוספת של ניתוח הרופילי שאינו ידוע ממקור אחר, ושוב מתבררת עליונות הידע הרפואי האלכסנדרוני כפי שהוכר בארץ-ישראל.¹²¹ גם מקרה זה מעיד על הידע

116 הסיבה לתלות ידע זה ברופא היא העניין עצמו והעובדה שאין לו שום דמיון לכל יתר ההלכות והמסורות הידועות משמו של ר' אליעזר (וכך המצב גם אם תקובל גרסת 'אליעזר', עיין ב'דקדוקי סופרים השלם' [שם] על אתר). ראה: י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל-אביב תשכ"ח.

117 ברור שהיו קשרים נוספים שרק חלקם נדונים כאן מקוצר מקום (עיין: משנה מנחות יג, י; תוספתא, שם יג, יד [מהדורת צוקרמנדל], עמ' 533). יש לשים לב כי התנא שנה 'רפואה' באופן סתמי ובכך 'צנור' (קרי ערך) את המשנה באופן המטשטש את האופי האלכסנדרוני של הדברים, ואין הדבר רחוק מההבדל שבין המסורת הקושרת ניתוח לאלכסנדריה (כבמקרה המעוברות) לבין אחרת סתמית (כבמקרה הוונה שנשלקה), והשווה לשי הגרסאות לעיל, באחת 'ביבנה' ובאחרת שם המקום חסר.

118 דרך כלל מתפרשת 'רפואה' כשיקוי, אך הניסיון לייחס לרופא בעת ההיא שיקוי בעל השפעה הורמונלית נראה בלתי סביר בעליל. עוד זאת יש להזכיר כי משקל 'קטולה' מציין שמות פעולה שמהם נגזרים התארים (ובמקרה פרטי: שם עצם, שיקוי, על שם תכליתו), ויתרה מזו, הניסוח בתוספתא הוא 'מתרפאין' (שנראה נוסח מועדף בשל הפרט המוסף במסורת זו), מילה שניתן לפרשה ביתר קלות כניתוח.

119 כידוע רציו לבצע ניתוח זה בשנות החיים הראשונות, ולכאורה אין פירוש זה תואם סריס מבוגר שהתחתן. ואולם דומה שזה פשוטה של המשנה 'שהיה לו שעת כושר', היינו שיכולים היו לבצע ניתוח מעין זה בילדותו. אם פירוש זה הוא הכרחי הרי יש בידינו תרומה לידע הניתוחי של הרופאים ההרופילים, תחום שהידע מועטות בו ביותר. הרמב"ם בביאורו למשנה כאן לא העיר דבר על 'רפואה' זו (משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, מהדורת י" קאפח, ירושלים תשכ"ה, נשים, עמ' כה), וככל הנראה הוא (כמו גלנוס לפניו) לא הכירה. עם זאת המשנה בהמשך שם נראית כמסייעת לפירוש זה: 'רבי יהודה אומר: טמטם שנקרע ונמצא זכר - לא יחלוץ, מפני שהוא כסריס' (יבמות ת, ו). מדובר אפוא במי שבוצע בו ניתוח (והשווה לשימוש המיוחד בפועל 'קרע' כבמקרה המעוברות לעיל) להורדת אשכים (לעומת: 'ומיעכוהו בביצים ולא יצאת אלא אחת' [תוספתא, בכורות ד, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 539)], אלא שהתברר כי הוא עבר את 'שעת הכושר', לאחר שהתחתן, ולכן שוב אינו טומטום (שוהותו המינית בלתי ברורה) כי אם זכר סריס. הוכחה נוספת לידע האנטומי שהיה לרופאים אלו (לרבות בארץ-ישראל) יש ללמוד מן התיאור: 'הושיט ידו וסירסו מבפני', דברי הכל אסור לבוא בקהל' וכו' (ירושלמי, יבמות סוף פרק ח [ט ע"ז]); וזנה של המסורת כנראה סוף המאה השנייה או ראשית המאה השלישית לספירה בארץ-ישראל. במקום לבצע סירוס מבחון (שהוא מעשה אכזרי ומכאיב הכרוך בחשש לסיבוכים ולמיתת המנותח) ביצע הרופא ניתוח (הנחשב כיום) פשוט יחסית - כריתת צינור הורע - ניתוח המעיד על הידע האנטומי של הרפואה בזמנו, ידע בעל אופי הרופילי.

120 פרייזר (לעיל, הערה 64), עמ' 361-364.

121 המשך המשנה הוא 'העיד ר' יהושע בן בתירה על בן מגוסת שהיה בירושלם סריס אדם ויבמו את אשתו לקיים דברי ר' עקיבה. ואולם אין לפרש כאילו בן מגוסת (או: 'מגיסת' בתלמוד) חי בירושלם בימי ר' עקיבא, אלא שהתנא הראה כי המסורת על מקרה זה מלפני התורבן (כגון שטורס בתקופת המלחמה באחד מעיניו) תואמת את

האנטומי האלכסנדרוני, ובתחום התמחותם של הרופאים ההרופיליים: איברי הרבייה,¹²² ואף בתחום התמחות ספציפי של הרופילוס – אשכים וצינורות הזרע.¹²³

ו. הקשרים שבין התנאים לרופאים

ציינו לעיל שלא מצאנו בספרות התנאית עדות להשתתפות של רופא בדיון בין חכמים, אך יש עדויות על קשרים בין חכמים לבין רופאים. בתוספתא אהלות ד, ב הובאה מסורת נוספת הנוגעת לתיאודורוס הרופא:

אמר ר' יהודה: ששה דברים היה ר' עקיבא מטמא, וחזר בו. מעשה שהביאו קופות של עצמות מכפר טביא, והניחום באויר בית הכנסת בלוד, ונכנס תיאודורוס הרופא וכל הרופאין עמו. אמרו: אין כאן שדרה ממת אחד, ולא גלגלת ממת אחד. אמרו: הואיל ויש כן מטמאין, ויש כן מטהרין, נעמוד למנין. התחילו מר' עקיבא, וטיהר. אמרו לו: הואיל ואתה שהיית מטמא טיהרת – יהו טהורין וכו'.¹²⁴

תיאודורוס, שהוכר לעיל כמי שההלכה נקבעת על פי הידע הרפואי שלו, מתגלה עתה כרופא מומחה לאנטומיה (או אוסטאולוגיה).¹²⁵ מסתבר כי רק מי שעסק בדיסקציה והכיר את איבריו של האדם היה עשוי לקבוע קביעה מעין זו לאחר שבחן את עצמות המתים שהונחו בבית הכנסת,¹²⁶ וככל הנראה

דברי ר' עקיבא. בכל מקרה מסורת זו תואמת רק את החלק המוכר לכול (שסריס אדם אינו יכול ללדת), ואין בה תימוכין למסורת הרפואית (שסריס תמה חולין).

על פי התיאור הגיניקולוגי שהובא אצל פון שטון ברור שאין זה משנה – מנקודת הראות של הרופא האלכסנדרוני – אם מדובר באיברי רבייה זכריים או נקביים (הגם שהטיפול עצמו מתאים לזכרים בלבד). ראה עוד: פון שטון, עמ' 166-169, והשווה: ר' משה בן מימון (לעיל, הערה 99), עמ' 207-208. ככל הנראה לקוחים דברי הרמב"ם מגלגוס, שלקח מהרופילוס (או מסורנוס, ראה: פרויס [לעיל, הערה 1], עמ' 378), ומהם מקור התפעלותו של מונטנר (במבואו לפירוש לפרקי אבוקראט [להלן], עמ' XXXI). קרוב בעיני כי כתבי הרופילוס היו המקור גם ל'ניתוחים' האחרים שהזכיר הרמב"ם על שם גלגוס (שם, עמ' 18 [עצב], עמ' 366 [הדופק]), רופא שכלל הנראה מעודו לא עסק בדיסקציה, אך היה בקי בכתבי הרופילוס ותלמידיו. גלגוס למד אנטומיה אצל רופאים הרופילים או כאלה שהושפעו מאסכולה זו (למחצה לשליש ולרביע), כגון נומיסיאנוס איש כרתים.

123 תיאור מפורט בידע של הרופילוס בעניין זה בהשוואה לאריסטו מחד גיסא ולגלגוס מאידך גיסא ראה: לונגריג (לעיל, הערה 21), עמ' 197-198.

124 מהדורת צוקרמנדל, עמ' 600. תוספתא זו נסמכת על המשנה: 'השיזרה והגלגלת משני מתים, ורביעית דם משני מתים, ורובע עצמות משני מתים, ואבר מן המת משני מתים, ואבר מן החי משני אנשים, ר' עקיבה מטמא וחכמים מטהרין' (אהלות ב, ה [ו]), על פי כ"י קויפמן [לעיל, הערה 28], עמ' 476. מקבילה לתוספתא ראה: 'מעשה שהביאו קופה מלאה עצמות לבית הכנסת של טרסיים והניחוח באויר, ונכנס תודוס הרופא וכל הרופאים [עמו], ואמרו: אין כאן שדרה ממת אחד, וכו' (בבלי, נזיר נב ע"א; בכ"י מינכן: 'ונכנס תיאורירי' [תיאודורו?]) הרופא ה' וכל הרופא' אצלו' וכו'); וראה עוד: ירושלמי, ברכות א ג ע"א; ליברמן (לעיל, הערה 30), עמ' 102; ר"ד פרדו, חסדי דוד (לעיל, הערה 29), א, עמ' קצ (ובהערות ש' ליברמן על אתר).

125 ראה: ו' זילברשטיין, 'ניתוח מתים לאור קורות הרפואה והתפתחותה', סיני, נד (תשכ"ד), עמ' סב-סו.
126 האירוע שמדובר בו אינו ברור, וניתן להציע לו שני פירושים שונים. (א) אפשר להניח כי התגלו עצמות של מתים או שהעבירו את העצמות לקבורה משנית, ובהזדמנות זו הובאו המתים לבית הכנסת לצורך הספד (מתוך היקש למסופר: 'מעשה שמת אלכסא בלוד, ובאו אנשי העיר [ובכ"י ערפורט: עיירות] להספידו' [תוספתא, תגיגה ב, יג (מהדורת ליברמן, עמ' 386)]. כיוצא בכך סופר על רבי יהודה הנשיא: 'ונתכנסו כל העיירות להספידו'

חזר בו ר' עקיבא מדבריו בשל הכרה בידיעותיו המקצועיות של הרופא.¹²⁷ היינו בשני המקרים שבהם הובאו דבריו של הרופא בבית מדרשם של התנאים, היו הדברים קשורים בדרך זו או אחרת לידע אנטומי, ובשני המקרים הכירו החכמים בעליונות הידע המקצועי של הרופא.¹²⁸ תיאודורוס הרופא לא בא לבדו אלא יחד עם חבורה של רופאים – מן הסתם הכוונה למתלמידים, שוליות הרופאים, שכן כולם דיברו ב'קול אחד', קולו של רבם (שלא כבקונסיליום של רופאים שווי דרגה).¹²⁹ אם כך הרי תיאודורוס לא היה רופא יחיד בדורו ובמקומו; הוא הנחיל כנראה את חכמת הרפואה שקנה באלכסנדריה, לתלמידים בארץ-ישראל. ידועים מקרים נוספים של מפגשים בין חכמי המשנה לבין רופאים, אף כי לא רבים.¹³⁰ בתוספתא, גידה ד, ג-ד אמרו:

אמר ר' אלעזר בר' צדוק: שני מעשים הולך אבא מטבעין ליבנה: מעשה באשה אחת שהיתה מפלת כמין קליפין אדומין, ובאו ושאלו את ר' צדוק, והלך ר' צדוק ושאל לחכמים, ושלוהו חכמים וקראו לרופאים, ואמרו מכה יש בה מבפנים לפכך מפלת כמין קליפות אדומות. שוב מעשה באשה אחת שהיתה מפלת כמין שערות אדומות, ובאו ושאלו את ר' צדוק, והלך ר' צדוק ושאל לחכמים, ושלוהו חכמים וקראו לרופאים, ואמרו שומא יש במעיה לפכך היא מפלת שערות אדומות.¹³¹

ר' צדוק התייעץ פעמיים עם החכמים שביבנה בענייני טומאה וטהרה של אישה יולדת,¹³² ואלו התייעצו עם רופאים.¹³³ הרופאים שעמם התייעצו החכמים הראו את מומחיותם בתחומי הפתולוגיה,

[ירושלמי, כלאים ט, ג (לב ע"ב)], אלא שבית הכנסת לא הוזכר בשני המקרים). ראה עוד: רובין, קץ החיים (לעיל, הערה 5), עמ' 153; ז' ספראי, 'התפקידים הקהילתיים של בית הכנסת בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', הנ"ל (עורך), בית הכנסת בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 105-123. (ב) אפשרות אחרת היא שאנשי כפר טביא התחבטו בבעיה הלכתית, אם ניתן לקבור את העצמות שנתגלו ביחד, או שמדובר בכמה אנשים, ובמקרה זה יש לקבור כל אחד בנפרד (ראה: רובין [שם], עמ' 153), ובשל בעיה זו הם באו לבית הכנסת, למקום שבו למדו חכמים, ושאלו אותם שאלה בהלכה כשהעצמות – מושא השאלה – עמהם. אשר לכפר טביא, מסתבר שהכוונה לעין טב, מקום הסמוך ללוד שבו היו מעברים את השנה. עיין: ש' קליין, ארץ יהודה, תל-אביב תרצ"ט, עמ' 265; רוזנפלד (לעיל, הערה 85), עמ' 62.

127 השווה: 'חכמי ישראל אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למעלה מן הרקיע. וחכמי אומות העולם אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובלילה למטה מן הרקיע. אמר רבי: ונראין דבריהן מדברינו' (בבלי, פסחים צד ע"ב), כלומר חכמי ישראל הכירו בידע המקצועי של האסטרונומים ההלניסטים (=פילוסופים, וראה להלן לקראת סיום).

128 עיין: ל' גינבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, א, ניו-יורק תש"א, עמ' 86-89; רוזנפלד (לעיל, הערה 85), עמ' 56.

129 אספת הרופאים (קונסיליום בלשון ימינו) באפסוס הייתה קרויה $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\delta\epsilon\omicron\pi\omicron\nu$. ראה: פון שטדן (לעיל, הערה 66), עמ' 94.

130 תיאור כל ענייני הרפואה בספרות התלמודית חורג מהדיון כאן, ולא הובאו אלא המקורות שניכרת בהם התלות של החכמים בידע של הרופאים. על הלכות דומות שניכר בהן ידע פתולוגי דומה (אף כי ניתן לומר שזהו ידע שנרכש מניסיון, ולא דווקא מתוך רקע מדעי) ראה: ד' מרגלית, 'על הרפואה בתלמוד', סיני, לד (תשי"ד), עמ' שצו-ת; מ' בר-אילן, 'מפלצות ויצורים דמיוניים באגדה היהודית העתיקה', מחניים, ז (תשנ"ד), עמ' 104-113. 131 מהדורת צוקרמנדל, עמ' 644. מקבילה ראה: בבלי, גידה כב ע"ב; לחילופי הגרסאות בתוספתא זו עיין: ליברמן (לעיל, הערה 30), עמ' 264. לעניין הרפואי וההלכתי ראה: ד' מרגלית, דרך ישראל ברפואה, ירושלים תש"ל, עמ' 115; ע' יעקובוביץ, הרפואה והיהדות, ירושלים תשכ"ו, עמ' 283-284.

132 אפשר כי מוצא שתי מסורות אלו במעשה אחד, שכן אך הבדלי לשון קלים יש בין שתיהן, וצריך עיון. 133 נמצא שהיו רופאים הן ביבנה והן בלוד, כעין הוכחה היסטורית לדברי החכמים: ז'תניא: כל עיר שאין בה עשרה

האמבריוולוגיה והגיניקולוגיה,¹³⁴ וקבעו כי מדובר ככל הנראה בשומה (=mole), בדלקת או בהתפתחות בלתי תקינה אחרת של העובר.¹³⁵ רופאים אלו היו בקיאים אפוא באנטומיה של הרחם, קרי ברפואה גיניקולוגית, שהוא אחד התחומים שבהם הגיעה הרפואה ההרופלית להישגים בזמנה.¹³⁶

ז. מסקנות

הרפואה הארץ-ישראלית בימי התנאים הושפעה מבית מדרשו של הרופילוס, כלומר הרופאים הארץ-ישראלים במאות הראשונות לספירה (ומן הסתם אף קודם לכן) קיבלו באופן ישיר ובאופן עקיף ממדע הרפואה שהיה מוכר באלכסנדריה.¹³⁷ בשל אופיים של המקורות התלמודיים קשה לדעת

דברים הללו אין תלמיד חכם רשאי לדור בתוכה: בית דין מכין ועונשין, וקופה של צדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה, ובית הכנסת, ובית המרחץ, ובית הכסא, רופא, ואומן, ולבלר (וטבח) ומלמד תינוקות' (בבלי, סנהדרין יז ע"ב; בכ"ז פירצה 9-7 II חסר 'עשרה', 'מכין וחושפין', ואין 'טבח', והשווה: ירושלמי, קידושין ד, יב [סו ע"ב]). ראה עוד: ש' ספראי, ארץ ישראל וחכמה בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ד, עמ' 19-28; ז' ספראי, הקהילה היהודית בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 165-166 (ושם, עמ' 51, הערה 2, גרסאות נוספות; ומסתבר שהמחסיר 'רופא' [כגון בנוסח שעמד לפני רבנו מנחם המאירי] לא רק טעה כדרך הסופרים, אלא אף לא ירד לסוף דעתם של חכמים ששנו את הברייתא).

134 את הסימפטומים 'מפלת כמין קליפין אדומין / שערות אדומות' והדיאגנוזה 'מכה יש בה מבפנים / שומא יש במעיה' יש להשוות לגיניקולוגיה של סורנוס הדן בדלקות וזיהומים ברחם (ג, 17), ב'שומה' (ג, 9, ובכך דן כבר היפוקרטס) ובנוק הנגרם כתוצאה ממכה לרחם (ד, 7). ראה: טמקין (לעיל, הערה 37). מובן שאין בכך כדי לקבוע שהרופאים הנדונים כאן קראו את כתבי סורנוס, אף כי אין זה בלתי אפשרי, שכן ספרי גיניקולוגיה נכתבו עוד קודם לסורנוס, בין השאר על ידי רופאים הרופילים, כגון קלאופנטוס, אחיו של אריסיסטרטוס, שכתב באלכסנדריה במאה השלישית לפנה"ס ספר 'על גיניקולוגיה', וסורנוס ציטט מתוכו (וכל זאת עוד מבלי להזכיר את הגיניקולוגיה המפותחת במצרים הפרעונית).

135 גם בעניין זה עולה כי החכמים העדיפו רפואה מדעית על פני עממית. אלמלא פנו החכמים אל הרופאים מן הסתם הייתה אישה זו נחשבת לטמאה (כדין גידה, ובה או יולדת). כיוון שפנו החכמים אל הרופאים התברר כי אין האישה טמאה אלא חולה, ובכך ניתן לראות מעבר מרפואה עממית (כהגנית, הרחקה מחשש הידבקות) לרפואה מדעית (הנסמכת על ידע אנטומי, פתולוגי וגיניקולוגי), ולא רק שהקלו על אותה אישה מבחינה חברתית, אלא ייתכן כי אותם רופאים הציעו דרכים לטיפול רפואי. השווה לעומת זאת את הטיפול העממי המוצלח שנתן ישו לאישה וזה בעוד שהטיפול של הרפואה המדעית נכשל: לוקס ה, מג-מח; C. Raimer-Smith, *The Physician Examines the* Bible, New York 1950, pp. 177-178 (ושם, עמ' 180-184 צוין כי סביר מאוד שלוקס היה רופא, דבר התואם את כינויו באיגרת אל הקולוסים ד, יד); וכיוצא בזה גם באלכסנדריה ההלניסטית (פרייזר [לעיל, הערה 64], עמ' 375). אמנם, יש הסבורים – תוך התעלמות מהמקורות עצמם ומהמחקר בהם – כי לוקס לא היה רופא, ראה: קי (לעיל, הערה 69), עמ' 65. אולם טענותיו של קי כנגד המקורות (הכינוי) וניתוחם (ריבוי מעשי הנסים, שימוש במונחים רפואיים ועוד) אינו עומד בפני הביקורת. על לוקס כרופא ועל הבעיות המתודולוגיות הכרוכות בסוגיה זו ראה עוד: A. Harnack, *New Testament Studies, I: Luke the Physician*, tr. J.R. Wilkinson, London 1907, esp. pp.175-198; H.J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke*, New York 1969 (Cambridge 1920), pp. 39-72

136 פון שטדן, עמ' 296-299. הרופילוס היה הראשון שעסק בעוברים, הוא תיאר רחם שבו עוברים אחדים (3-5) ועוד (שם, עמ' 369). למעשה רוב העדויות שנדונו לעיל, כולל זו האחרונה, עוסקות בנשים ובידע פתולוגי בגיניקולוגיה. אפשר שריבוי העדויות על נשים משקף את העובדה שנקל היה לטפל בשולי החברה (פושעים, זונות, נשים) מאשר בגברים, אף כי אין ספק שגם גופות גברים עברו דיסקציה ווייסקציה. 137 כבר חשו בעניין זה. ראה: ש' טשרניחובסקי, 'אנטומיה', אנציקלופדיה אשכול, ב, ברלין וירושלים תרצ"ב, עמ' 1036-1042. טשרניחובסקי כתב שם בין היתר: 'שורת הגיון נותנת, שהואיל ובתקופה האלכסנדרונית עבדו

בוודאות מה הייתה הרמה הרפואית של הרופאים בארץ-ישראל, כיצד בוצע הריפוי וכדומה.¹³⁸ ואולם משהוכח כי הרופאים הארץ-ישראלים הושפעו ממסורת הרפואה האלכסנדרונית בתחום האנטומי,¹³⁹ ושחלקם אף רכשו את השכלתו שם, ניתן להניח כי כך היה המצב גם בתחומי הרפואה האחרים שלא התבררה זיקתם הרפואית לאסכולה זו או אחרת. יש להחיל אפוא על השלם את הידוע מן החלקי, ולהניח כי כשם שהאנטומיה הארץ-ישראלית הייתה אלכסנדרונית, כך אף תחומי רפואה אחרים, כגון רפואת העיניים והגיניקולוגיה, היו הרופילים או קרובים לאסכולה זו.¹⁴⁰ מסקנה זו עולה בקנה אחד עם מסקנה אחרת, שהוסקה על פי מתודת מחקר שונה, ושלפיה הרפואה המקראית הושפעה מן הרפואה המצרית הפרעונית (בעידן שקדם להיווסדה של אלכסנדריה).¹⁴¹ מדובר לפיכך בהשפעה תרבותית מתמשכת של הרפואה המצרית על הרפואה הארץ-ישראלית במשך תקופה ארוכה למדי.

לאור כל האמור עד כה מסתבר כי מקורה של משנת אהלות העוסקת באנטומיה הוא בידע רפואי שהושג ברפואה האלכסנדרונית, ואולי היא נובעת מהמעשה שעליו סופר בבבלי בכורות, ששלקו זונה אחת ומצאו בה 252 איברים, שמהם 4 איברים נשיים, ונמצא שלוכר יש 248 איברים.¹⁴² הנחה זו עולה בקנה אחד עם הידיעות ההיסטוריות בדבר דיסקציה וויזוסקציה באלכסנדריה ועם הידיעות בדבר קשרים בין רופאים לחכמים שהתבררו לעיל.¹⁴³ התנאים שנוצרו ברופאים בענייני טומאה וטהרה קיבלו מהם, ככל הנראה מרופאים בני האסכולה ההרופילית, את הידע האנטומי הכלול במשנה:

רופאים יוונים ורומים בארץ ישראל, ורופאים יהודים למדו ועבדו בארצות הפזור, ודאי היתה השפעה של גומלים בין אלו לאלו. אבל עדויות מפורשות על השפעה זו אין לנו. השווה: מרגלית (לעיל, הערה 131), עמ' 498-496 (התמחות באנטומיה והשפעה אלכסנדרונית, אך בהבדלים שונים); S. Neymyer, 'Climate and Health: Classical and Talmudic Perspective', *Judaism*, 33 (1984), pp. 426-438; idem, 'Talmudic Medicine and Greek Sources', *Korot*, 9, 1-2 (1985), pp. 34-57

138 לדעות רפואיות שונות בספרות התלמודית ניתן למצוא הקבלה בקרב רופאים אלכסנדרונים. להקבלות אצל ארכיסטרטוס ראה: פרויס (לעיל, הערה 1), עמ' 94; אצל רופוס: שם, עמ' 102; ולגבי אחרים ראה: שם, עמ' 218, 211.

139 כל זה שלא כדברי הסובר: 'ידוע כי הרפואה היונית לא היתה בנויה על יסודות אנטומיים מוצקים, וידיעותיהם של חז"ל על מבנה הגוף עלו בהרבה על אלו של הרופאים היוונים' (י' זיידה, תולדות הרפואה, תל-אביב תשי"ד, עמ' 71).

140 מובן שאין להסיק כי בפרובינציה המושפעת מהמרכז התרבותי הייתה רפואה ברמה שבמרכזו עצמו, ופון שטדן מנה סיבות שונות להתפתחות הרפואה ההרופילית באלכסנדריה דווקא (סיוע השלטונות, מס מיוחד ועוד).

141 א"ש יהודה, 'מושגים ומונחים למחלות ולאברים לאור ספרי הרפואה של המצרים', הרופא העברי, א-ב (תש"ט), עמ' 64-83 (גם אם לא כל הדוגמאות עומדות בפני הביקורת, ויש עוד הרבה מה להעיר על כך).

142 כך כבר טשרניחובסקי: 'יש להניח שמעשה זה שמש יסוד למנין האברים במשנה שלפנינו' (טשרניחובסקי [לעיל, הערה 137]). השערה זו נתמכת בעיקרון שנקבע במשניות אחרות (ובין היתר בכורות ד, ד שנדונה לעיל), שבהן מצויה הלכה בסמוך למעשה וקודמת לו (שלא כבמקרה הנדון כאן – הלכה במשנה אחת ומעשה בכרייתא אחרת); על פי עיקרון זה המעשה שימש יסוד להלכה. ראה: ע"צ מלמד, עיונים בספרות התלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 110-94.

143 השיקול כאן הוא כפול: המשנה אינה מתאימה לתנאים, והיא מתאימה במיוחד לרפואה ההרופילית. עם זאת יש לציין כי עד כה לא נמצא מניין איברים זה במקורות ההלניסטיים (ואפשר בהחלט שהרפואה הערבית נסמכה על המסורת היהודית בעניין זה), ועל כן אף אם יטען הטוען שכל עוד לא מצינו מניין זה ברפואה ההלניסטית אין הוכחה למקור האלכסנדרוני של הדברים, מכל מקום יש להניח כי מקורה של המשנה ברפואה ההרופילית, שמקורה באלכסנדריה (אף אם הרופא מבצע הדיסקציה ישב בארץ-ישראל והיה יהודי).

'מאתים וארבעים ושמונה איברים באדם',¹⁴⁴ וכן את המינזו המטפורי המיוחד 'מפתח שללב'. יתרה מזו, נראה כי ניתן לקשור את הידע האנטומי של התנאים לא רק עם האסכולה ההרופילית באופן כללי, כי אם לנציג מוגדר ומובהק של אסכולה זו: רופוס מאפסוס.¹⁴⁵ רופוס היה יווני יליד אפסוס שלמד באלכסנדריה אך פעל ברומא. ב'סודה' צוין כי היה 'רופא בימיו של הקיסר טריינוס', ולפיכך מסתבר כי שנות חייו היו 70-120 לספירה בקירוב.¹⁴⁶ פעילותו המדעית של רופוס – ולו גם חלקה (עד למרד בר-כוכביא, מות ר' עקיבא וסיומה של תקופת יבנה) – יכולה הייתה להיוודע אפוא לתנאים. רופוס חיבר כמה ספרים במקצוע הרפואה – כמה מהם נותרו, רובם כנראה אבדו, ומחלקם נותרו שמותיהם (וציטוט מתוכם) בלבד. הוא כתב על נושאים רבים ומגוונים, כגון על הזיבה, 'סינופסיס על הדופק', 'על מחלות כליות ושלפוחית השתן', 'על החלב', 'על הרעלים', 'על טיפול בעוללים ומחלות ילדים' ו'שאלות הרופא את החולה'. לענייננו חשובים במיוחד ספריו 'על שמות איברי האדם', 'אנטומיה של איברי האדם' ו'על עצמות'.¹⁴⁷ לדבריו ראשית חכמה בכל מקצוע היא הטרמינולוגיה, ושמות האיברים אינם אלא תחילת לימודיו של הסטודנט לרפואה (ואף במשנה מובאים שמות האיברים בפרק א של מסכת). בשיעור (הראשון) באנטומיה לימד רופוס לתלמידיו את השמות השונים של איבריו הפנימיים של האדם, כל זאת במהלך דיסקציה, תוך שימת לב לטרמינולוגיה השונה של איברי האדם על פי מלומדים שונים.¹⁴⁸ אין ספק שדיעויותיו של רופוס נבעו מניתוחי מתים, שלו ושל מוריו באלכסנדריה.¹⁴⁹ ב'על שמות איברי האדם' ציין רופוס את העצם המצויה באמצע הגוף: $\alpha\lambda\epsilon\iota\delta\omega\nu$ ¹⁵⁰ היינו מפתח, ואף כי שם זה לעצם כבר מופיע ב'איליאדה' ואצל

144 אחת הגישות שחודשו על ידי הרופילוס, בהשוואה לרפואה ההיפוקרטית, היא הגישה המכמתת והמודדת: לא עוד רצפטים ובהם חומרים שונים, כי אם כמות כזו מהחומר הוה וכמות אחרת מחומר אחר (פון שטדן, עמ' 10, 19). לפיכך מניית כל 248 האברים באופן שיטתי נראית הייתה כחלק מאסכולה זו גם אילו כל הידיעות התלמודיות האחרות היו חסרות.

145 הכתוב כאן מסתמך על מספר מחקרים מעודכנים שפורסמו לא מכבר, ובראשם: A. Sideras, 'Rufus von Ephesos und sein Werk im Rahmen der Antiken Medizin', ANRW (לעיל, הערה 1), עמ' 1077-1253. קצת מדברי רופוס תורגם לאנגלית: A.J. Brock, *Greek Medicine*, London & Toronto 1929, pp. 112-129; קי (לעיל, הערה 69), עמ' 47-55.

146 לא תמיד עמדו הכותבים השונים על השוני שבין שנות פעילות לשנות חיים, ועל כן השתבשו. נקודת הייחוס להשוואה היא גלנוס, שהיה רופא קיסרי בהיותו בן 35 בערך, וכן יש להביא בחשבון שרופוס לא תואר כרופא שפעל בימי אדריינוס.

147 $\text{Περὶ ὀνομασίας τῶν ἀνθρώπου μορίων}$ (= על שמות אברי האדם), אף כי התעוררו ספקות אם אכן חיבר רופוס גם את שני הספרים האחרים.

148 כדוגמה לרמה המקצועית הגבוהה תצוין העובדה שרופוס הכיר וכינה בשם שבעה חלקים שונים באוזן החיצונית. מובן שכל שרמת הפירוט והדיוק גבוהה יותר, נראה שגם רמתו המקצועית של הרופא גבוהה יותר. השווה לכך את מספר מראות הנגעים המוכרים לכוהן המומחה ברפואה זו (משנה, נגעים א, ג: 16, 36, 72), ואף כאן מעידה יכולת האבחנה על הרמה המקצועית.

149 רופוס מתנצל בספרו על כי השיעור מתבצע בקוף. ברם בראשית השיעור מסביר המורה לתלמידיו כי הוא מבצע דיסקציה של גופת עבד, ומסתבר שיש כאן 'משנה ראשונה' (בהיותו באלכסנדריה – עבד) ו'משנה אחרונה' (ברומא – קוף). קביעת סוף עידן הדיסקציה העתיקה תלויה בהבנת הטקסט, אך אפשר כמובן שגופת העבד הנזכרת בפתיחת החיבור מקורה בחיבור קדום יותר. על עיבודים אפשריים של חיבורי רופוס בתקופה הביזנטית ראה: לוי (לעיל, הערה 38), עמ' 151. על הדיסקציה ברומא (על פי קיקרו, רופוס וגלנוס) ראה: סקרבורו (לעיל, הערה 97), עמ' 168-170.



תאור דמיוני של דיסקציה על גבי ספרו של אנדראס וסליוס, באזל 1543

סופוקלס,¹⁵¹ חשוב לציין כי בספרו של רופוס, כמו במשנה, מדובר במערכת אנטומית שלמה. גם אם המשנה אינה משקפת את רופוס דווקא, עניין המצריך דיון מעמיק בפני עצמו, הרי היא מבטאת את גישת האנטומיה הרפואית מהאסכולה ההרופילית באלכסנדריה בדיוק בתקופת הפעילות של התנאים שהוזכרו לעיל.

עליונותה המדעית של אלכסנדריה על ארץ-ישראל, ועל ירושלים בירתה, ניכרת במקומות שונים בספרות התלמודית, כגון בעדויות על כך שאומני המקדש בירושלים נזקקו לעצתם ולעזרתם המקצועית של אנשי אלכסנדריה בכמה תחומים, ובהם מטלורגיה.¹⁵² ברור אפוא כי אלכסנדריה הייתה עיר מפורסמת במדעניה ובחידושיה הטכנולוגיים, ובצדק כינוה החוקרים המודרנים בירת המדע של העולם העתיק. כאשר תושבי ארץ-ישראל נזקקו לידע מקצועי שחסר להם פנו לאנשי אלכסנדריה, בין אם מדובר בידע שאופיו טכני ומטלורגי, בידע בתחום האפייה והקטרת הקטורת או בידע רפואי. מי שהודה בנחיתותו התרבותית-המדעית ביחס לתרבות השכנה הסמוכה לו, הודה בכך כנראה בכל התחומים, ואין כל פלא במציאת עקבותיה של השפעה תרבותית זו של אלכסנדריה על תושבי ארץ-ישראל וחכמיה.¹⁵³ על כך יש להוסיף את הידוע ממקורות אחרים כי לארץ-ישראל יובאו חטים מאלכסנדריה (ולאו דווקא בשנות בצורת),¹⁵⁴ כמו גם דגים, חבלים, סולמות, נייר (פפירוסים) ועוד,¹⁵⁵ ואף חלק מסל המזונות הורכב מירקות שמוצאם במצרים,¹⁵⁶

H.G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1966, p. 957, κλῆις, III 151
 152 ליברמן (לעיל, הערה 61), עמ' 282-283. אשר לסודות המקצועיים הכרוכים בכך ראה: מ' בראילן, 'עולמם הסודי של אנשי קומראן וחכמים', שלמ"ק, יא (תשנ"ה), עמ' 285-301.
 153 מאליו מובן שלא נאמר כאן דבר על בבל ועל רופאיה היהודים, מה הייתה רמת ידיעותיהם ולא היה בית מדרש רפואי, אם בכלל, השתייכו. במקרה שבו הידע התלמודי (אף הבבלי) באנטומיה עולה על זה של גלנוס (ראה למשל: F. Rosner, *Medicine in The Bible and the Talmud*, New York 1995, p. 17), יש לבחון היטב אם ידע זה לא הגיע באמצעות הרפואה ההרופילית (לארץ-ישראל תחילה וממנה לבבל).
 154 תוספתא, מכשירין ג, ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 675); יוספוס פלוויוס, קדמוניות היהודים, טו, ט, ב (תרגום שליט, עמ' 191); מ' אבייונה, מסות ומחקרים בידיעת הארץ, תל-אביב וירושלים תשכ"ד, עמ' 126; א"א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים תשמ"ד, עמ' 15-16; מ' וייס, 'שרידי שקלא וטריא מן התקופה שקדמה לבית שמאי ובית הלל', סידרא, ה (תשנ"ב), עמ' 48-51, במיוחד עמ' 46; G.T. Radan, 'The Strategic and Commercial Importance of Jaffa, 66-69 CE', I. Malkin & R.L. Hohlfelder (eds.), *Mediterranean Cities: Historical Perspectives*, London 1988, pp. 74-86

155 ידג המצרי הבא בקופה' (משנה, מכשירין ו, ג); 'חבל מצרי' (שם, סוטה א, ו); 'כפיפה מצרית' (שם, שבת כ, ב); 'סולם המצרי' (שם בבא בתרא ג, ו); 'כפישה מצרית' (שם, טבול יום ד, ב); 'נתר אלכסנדרי' (תוספתא, גידה ה, ו); ככל הנראה סודיים קרבונט, מרכיב בשימוש רפואי, הן לפי דיסקורידס הן לפי סורנוס. עם זאת ייתכן שחלק ממוצרים אלו לא היו יבוא אלא נקראו על שם מקור הסוג הזה. על פפירוס שגדל רק במצרים (ואם בארץ-ישראל, הרי העדויות על כך מאוחרות יותר), ראה: מ' הרן, 'מלאכת הסופר בתקופת המקרא - מגילות הספרים ואביוזי הכתיבה', תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 65-87; הנ"ל, 'מגילות הספרים בין קומראן לימי הביניים', שם, נא (תשמ"ב), עמ' 347-382; הנ"ל, 'מגילות הספרים בתחילת ימי בית שני', ארץ ישראל, טז (תשמ"ב), עמ' 86-92; N. Lewis, *Papyrus in Classical Antiquity*, Oxford 1974. מוצרים אלו יובאו בספינה ארץ-ישראלית או בספינה אלכסנדרי' (משנה, כלים ט, א; ספרא, שמיני ו, ו [מהדורת וייס, נב ע"ד]). עיין עוד: י' פליקס, עצי בשמים יער נובי: צמחי התנ"ך וחז"ל, ירושלים תשנ"ז, עמ' 149-151, ושם על יבוא של 'אלכסן' / אלכסנדרין, שהוצע לזהותם עם דפנה אלכסנדרוני.

156 השווה למשל לירקות הבאים המוזכרים במקורות התנאיים ושמצורף להם הכינוי מצרי או מצרית: פול, דלעת, עדשים, חרדל ועוד. ראה: א' פלדמן, צמחי המשנה, תל-אביב [חש"ד]. השווה עוד לזיתום המצרי, הנחשב לתרופה

ארץ־ישראל עמדה בצלה התרבותי, הטכנולוגי ואף הכלכלי של אלכסנדריה,¹⁵⁷ שאלה אחרת אשר עשויה להסתייע בעדויות שהובאו עד כה קשורה בעניין הנראה לכאורה חורג מגדר הדיון עד כה, והכוונה לידע הפילוסופי של בני ארץ־ישראל במאות הראשונות לספירה. לגבי מידת ידיעת הלשון היוונית של בני ארץ־ישראל בתקופה זו אין אחדות דעים,¹⁵⁸ אך באשר לידיעת הפילוסופיה היוונית המצב קשה פי כמה. אכן מצויות בתלמוד מספר עדויות על מפגשים עם פילוסופים, ואף נותרו כמה ראיות, גם אם קלושות, לכך שחכמי המשנה והתלמוד ידעו משהו מהפילוסופיה היוונית.¹⁵⁹ ואולם עתה, משנתבררה האסכולה הרפואית הארץ־ישראלית, דומה כי ניתן להעיר דבר־מה על הפילוסופיה המוכרת בארץ־ישראל.

ראשית ייאמר כי בעת העתיקה היו הפילוסופיה והרפואה שני מדעים המשלימים זה את זה וזכוכים זה בזה. אין זה מקרה שאריסטו, כמו גם גלנוס והרמב"ם – אם להזכיר שלוש דמויות ידועות – היו רופאים ופילוסופים גם יחד, וכתבו חיבורים הן ברפואה והן בפילוסופיה.¹⁶⁰ יתר על כן, אסכולות הרפואה השונות היו מזוהות עם פילוסופיה מוגדרת.¹⁶¹ כדי להיות רופא, לפחות על פי התפיסה העתיקה, יש להכיר את הטבע ואת האדם, אך יש לדעת גם כיצד ומדוע הם פועלים, וכך מסבירה הפילוסופיה עובדות יסוד שמאוחר יותר הרופא יכול להיעזר בהן לצורך ריפוי החולה.¹⁶² מובן אפוא כי הרפואה והפילוסופיה לא היו שתי דיסציפלינות מדעיות שונות, כפי שהדבר מקובל

(בבלי, ברכות לח ע"א; שם, פסחים מב ע"ב). ככל הנראה סתם מצרים נחשבה לאלכסנדריה, הואיל והיא הייתה השער לארץ כולה. לעניין הגדון כאן אין זה משנה אם מדובר באלכסנדריה דווקא או במקומות אחרים במצרים. 157 על הפעילות הימית הענפה באלכסנדריה ועל מוצרי הייצוא והייבוא שלה (וכן על מערכת המכס) בעת העתיקה ראה: פרייזר (לעיל, הערה 64), עמ' 132-188 (הידיעות על מסחרה של אלכסנדריה עם מקומות רבים ומרוחקים ידועות לפרייזר, אך הפרק על המסחר עם ארץ־ישראל טרם התחבר); L. Casson, *The Ancient Mariners*, Princeton 1991², pp. 157-166

S. Lieberman, *Texts and Studies*, New York 1974, pp. 216-228 158

159 אין כאן אפשרות לסקור את כל שנכתב בסוגיה זו, אך ראה: H.A. Fischel, 'The Transformation of Wisdom in the World of Midrash', R.L. Wilken (ed.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame & London 1975, pp. 67-101; Z.W. Harvey, 'Rabbinic Attitudes towards Philosophy', H.G. Blumberg et al. (eds.), *'Open Thou Mine Eyes...': Essays on Aggadah and Judaica Presented to Rabbi William G. Braude on His Eightieth Birthday and Dedicated to His Memory*, Hoboken, NJ 1992, pp. 83-101

160 זיקתו של הרמב"ם לאריסטו ולגלנוס ידועה, וכדאי לציין שגלנוס עצמו (שבצעירותו, קודם שהחל בלימודי הרפואה, נחשב למומחה לאריסטו), כתב תחת השפעה פילוסופית של אריסטו ואפלטון גם יחד. לא מן הנמנע כי קיים קשר בין התקבלותו של גלנוס פְּרופא בה"א הידיעה בימי הביניים לבין הפילוסופיה האריסטוטלית שרווחה באותה שעה, וזאת בעקבות הספרות הרפואית, החלק ה'מעשי' של הפילוסופיה, שהיא תאורטית. בשל אופיו של הדיון הנוכחי אין כאן אלא ראשי פרקים בעניין זה, והוא צריך להידון בנפרד ותוך התייחסות לספרות שאין כאן מקומה.

161 כבר היפוקרטס קבע כי 'הפילוסופיה היא אחותה וחברתה של הרפואה', וכי 'האידיאל של הרופא הוא הרופא־הפילוסוף'. ראה: רבינו משה בן מימון, פירוש לפרקי אבוקראט, מהדורת ז' מונטר, ירושלים תשכ"א, עמ' XXIV (אלא שהקורפוס ההיפוקרטי חובר על ידי מחברים שונים, ומהם שהתנגדו לפילוסופיה, ראה מיד להלן); אדלשטיין (לעיל, הערה 73), עמ' 349-366; לויד (לעיל, הערה 70), עמ' 46; גלנוס (לעיל, הערה 41), עמ' 30-34.

162 מנקודת ראות מודרנית ניתן לומר כי כשם שהרפואה נחלצה בתהליך מתמשך מן האמונות הטפלות, כך, במקביל (כבר מהיפוקרטס), היא נחלצה מן הפילוסופיה (ובמקביל לשתיהן: מהאמונות הדתיות), ונהייתה למדע העומד בפני עצמו. אינני בטוח שההשקפה הפילוסופית־הרפואית ש'האדם הוא עולם קטן', רעיון שגלנוס הסכים עמו, מובילה לתוצאות רפואיות הרות אסון פחות מאלו הנובעות מההשקפה ה'עממית' של ריפוי דומה בדומה. ראה בעניין זה את דבריו המאלפים של לונגריג (לעיל, הערה 21), עמ' 82-103.

כיום, כי אם מדעי עזר זה לזה, ועיון בספרי הרפואה העתיקים (גם לאחר הרנסנס) מאשר זאת. מכאן עולה שכל רופא בעת העתיקה – או לפחות הטובים שבהם – לא היה רק בעל מלאכה היודע

לרפא אנשים, כי אם גם פילוסוף. לשון אחרת, הרופא היה סוכן תרבותי של האסכולה הפילוסופית שבה גדל,¹⁶³ ושיחות עם רופא שהחלו בענייני המחלה והכאב עשויות היו בהחלט להימשך לכיוון של שיחה פילוסופית 'תאורטית' על מהות האדם, החומר, היסודות והטבע, שלא לדבר על שאלות של סיבה ותכלית של האדם (המחלה), העולם, האל ועוד.

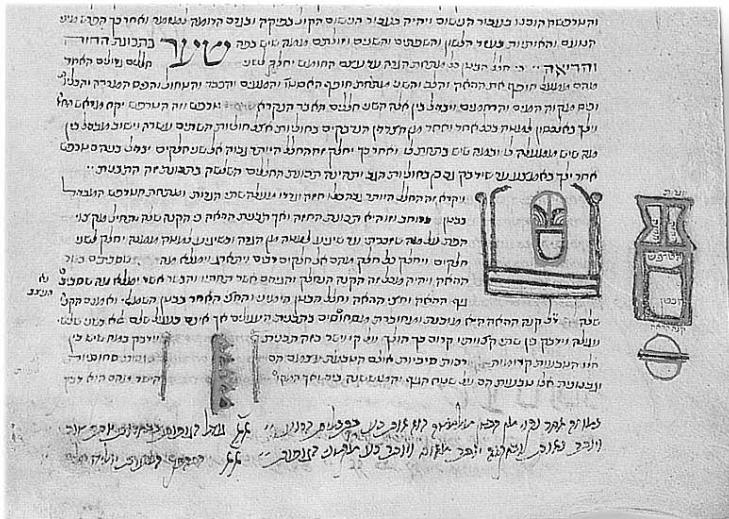
מובן אפוא כי הרופילוס ובית מדרשו לא היו רק רופאים שעסקו באנטומיה, כפי שעולה מן הדיון לעיל, אלא הם

עסקו בכל שטחי הרפואה, כלומר גם בפילוסופיה. מה היה יחסה של אסכולה זו לפילוסופיה של אריסטו ותלמידיו (הפילוסופיה שמאוחר יותר נתקבלה כקלסית) אין לדעת בפירוט, אך בהחלט ניתן לשער מה הייתה עמדתם באשר לאריסטו בתור רופא.¹⁶⁴ לאור האמור לעיל על הידע האנטומי של הרפואה ההרופילית אפשר לומר בוודאות שרופא שסיים את הכשרתו בבית מדרש זה הכיר את גוף האדם טוב לאין-ערוך מאריסטו.¹⁶⁵ רופא הרופילי עשוי היה להביט בגיחוך אם לא בולזול על אדם

עד הדורות האחרונים הרופא, כפי שמתבקש הדבר ממקצועו, למד יותר מרוב האנשים בחברה שבה הוא חי, קרא יותר מכולם, ואף כתב ספרות מקצועית יותר מכולם (למעט סופר, שאומנותו בכך). הרופא נסע בעולם יותר מרוב האנשים בחברתו (לכמה מהרופאים היה אוסף ספרים גדול), והכיר יותר אנשים – ומכל רובדי החברה ללא הבדל דת, מין וגיל – מרוב האנשים בזמנו ובמקומו. מיקומו של הרופא באינטליגנציה יחד עם מעורבותו בין חבריות (שהוא פגש אותן ביסביבתן הטבעית, בעידן שקדם לבתי חולים), עשוהו לטוכן התרבות בה"א הידיעה. ולא זו בלבד אלא שלרופא הייתה אוטוריטה טבעית (גדולה מזו של רב), ואנשים שינו את מנהגייהם בהתאם להדרכתו בהיגיינה, בדיאטה, ועוד. על הרופא כאדם שנוסע ממקום למקום (להשתלמות מקצועית או טיפול בחולים) ראה: רידל (לעיל, הערה 46), עמ' 9.

164 הרופילוס חיבר חיבור מיוחד בשם 'כנגד הדעות המקובלות', היינו כנגד הדעות של הרופאים שקדמוהו (ומן הסתם, אף כנגד דעות עממיות שחדרו לספרי המדע), ובמיוחד כנגד היפוקרטס, אך לא רק נגדו (פון שטדן, עמ' 72-78). הואיל ואת רפואת אריסטו ניתן לכנות היפוקרטית, גם אם אין הדבר מדויק בתכלית, ברור שהרופילוס יצא גם נגדו, ולמעשה נגד כל אלו שקדמוהו: היפוקרטס, דיוקלס, פרקסגורס וכריסיפוס, מבין הדוקטורים (פון שטדן, עמ' 47), כשם שהיה יוצא כנגד כל מי שהיה מתאר את גוף האישה באופן שגוי.

165 למשל בכל הנוגע לכבד (פון שטדן, עמ' 163-165). אמנם, אפשר שבתחום הפיזיולוגי הפרש בין האסכולות היה קטן יותר, ולדעת גלגוס (שם, עמ' 216), היו תחומים שהן אריסטו והן הרופילוס לא היו בקיאים בהם, וברור שהרופילוס חלק על אריסטו בתחומים אחרים (למשל במשמעות ההוזה, שם, עמ' 259-261; במרכז הפ'קודות, דיאגנוסטיקה, שם, עמ' 315). הואיל והרופילוס פרץ דרך לעצמו במדע הרפואה מסתבר שהוא לא העריך את הפילוסופיה של אלו שקדמו לו, כלומר אריסטו (בין היתר). לא זו בלבד אלא שניתן לחשוד כי רופא (ואסכולה שלמה בעקבותיו) המעלה



ספרו של אבו בכר מחמד בן זכריא אראזי, גדול הרופאים בתקופת פריחת המדעים באסלאם, המוקדש לשליט האירני מנצור, ומכאן שמו 'ספר אלמנצורי ברפואה'. בשולי מקצת העמודים מובאים גם אפוריזמים להיפוקרטס

המתיימר להיות רופא אף שאינו יודע עובדות יסוד בגוף האדם.¹⁶⁶ לפיכך יש יסוד לשער שרופא הרופילי לא הודקק לפילוסופיה האריסטוטלית,¹⁶⁷ ממש כשם שלא נזקק (אם לא התייחס בבזו) לרפואה האריסטוטלית,¹⁶⁸ קל וחומר שזה היה יחסו לרופא האפיקוראי, אשר נמנע מלהחזיק סכין מנתחים.¹⁶⁹ פון שטדן מביא לא מעט ראיות לקרבתם של ההרופילים אל הפילוסופיה הסטואית בכמה וכמה תחומים, אף כי הוא לא הצליח לקבוע בבירור מי נטל ממי.¹⁷⁰ גם אם האסכולה האריסטוטלית הייתה מוכרת באלכסנדריה,¹⁷¹ הרי ההרופילים לא הלכו בדרך הרפואה והפילוסופיה של אסכולה זו, כי אם בדרך הסטואית או בזו הסקפטיציסטית, הקרובה אל הסטואה.¹⁷² ואכן כמה חוקרים סבורים כיום כי הרופילוס עצמו היה פילוסוף סקפטיציסט או לכל הפחות הושפע מפירון הסקפטיציסטי.¹⁷³

על נס את האנטומיה כאמצעי להכרת האדם עשה זאת תוך התעלמות מגישות פילוסופיות תאורטיות (או אימוץ סקפטיציזם), ויש בכך כדי להסביר את מצבה ה'עלוב' של הפילוסופיה באלכסנדריה, כפי שעמד על כך פרייוו.¹⁶⁶ דברים אלו אמורים לאור האמור לעיל ובחינה מדוקדקת את מצב האנטומיה באלכסנדריה בהשוואה לידע האריסטוטלי. מכאן שאין לקבל את עמדת פרייוו כי בביוולוגיה נמשכו חכמי אלכסנדריה אחר אריסטו (הדברים נכתבו ב'דברי מבוא', וללא כל ראייה, אף מבלי לעמוד עד תום על משמעות אופיה של האנטומיה האלכסנדרינית). ראה: פרייוו (לעיל, הערה 64); עמ' 338.

¹⁶⁷ על גליאלו נאמר, כ'1,900 שנה מאוחר יותר, כי הוא העדיף ניסויים בשטח על פני עיון בכתבי אריסטו, ועל נועזות זו הוא הועמד למשפט. ראה: W. Broad & N. Wade, *Betrayers of the Truth*, Ithaca 1982, pp. 26-27.
¹⁶⁸ השקפה זו מסבירה את מסקנתו של אחד מגדולי חוקרי תולדות הרפואה ספריו של היפוקרטס לא נמצאו באלכסנדריה, ראה: L. Edelstein, *ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ und die Sammlung der Hippokratischen Schriften*, Berlin 1931, pp. 179-181 (זו מסקנת אדלשטיין בסוף הדיסרטיציה: 'Die Werke des Hippokrates waren noch nicht nach Alexandria gekommen'). ברם גם אם ספרים אלו לא נכנסו לספרייה, עדיין אין בכך כדי לומר שהם לא נמצאו בידיים פרטיות, כדרך שמאוחר יותר הגיעו לפילון (השווה: מונטגר [לעיל, הערה 163], מבוא, עמ' XVII). ואדרבה, הואיל וידוע כיום כי הרופאים ההרופילים כתבו פירושים על כתבים היפוקרטיים שונים (מבלי להכנס עתה לסוגיית צורתו של הקורפוס), ברור שכתבי היפוקרטס נמצאו באלכסנדריה. דרך אגב, אפשר כי העובדה שהכתבים ההרופיליים לא שרדו, למעט ציטוטים, משקפת לא רק את הגורל והמקורות, כי אם את ההחרמה ההדדית של הספרים בני האסכולה ה'אחרת' (ראה גם אצל אדלשטיין [לעיל, הערה 73], עמ' 450).

¹⁶⁹ כך על פי הגישה האפיקוראית, ראה: S. Pines, 'The Oath of Asaph the Physician and Yohanan ben Zabda', *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 9 (1975), pp. 223-265. דומה שהיחס של הרופא ההרופילי לרופא האפיקוראי הוא כיהס של הרופא ה'מערבי' (מתלמידי תלמידיו של הרופילוס) כיום לרופא העוסק ב'רפואה טבעית'.

¹⁷⁰ פון שטדן, עמ' 93-98, 309-308, 364, 465-467. הקרבה היא בתחומים שונים (חלוקת המציאות, תלות הורע בדם ועוד), אך לא בנושאים הקלטיים. חשובה במיוחד היא עדותו של גלנוס על הוהות שבין ההרופילים לסטואיקנים בעניין ה'חומר המלכד', ה'פנאומה', וכי: 'הם אומרים שאוויר ואש מלכדים דברים בעוד שהאדמה והמים עשויים מחומר מלכד' (שם, עמ' 466) והרי כאן ארבעת היסודות: אוויר, אש, אדמה ומים.

¹⁷¹ כמה נתונים סטטיסטיים עשויים להיות מאלפים בעניין זה. חלוקה של 1,233 הספרים שנמצאו במצרים עד לשנת 1949, ושניתן לזהות את מתברם, היא כדלהלן: 'איליאדה ואודיסאה' (ופירושיהם) - 555; ספרי דמוסטנס (ופירושויו) - 74; אוריפידס - 54; הסיודוס - 40; אפלטון - 36; אריסטו - 6. ראה: M.I. Finley, *The World of Odysseus*, London 1964, pp. 20-21. הואיל ומדובר בממצא אקראי וגדול יש משקל לנתונים אלו. לעניין הגדון כאן חשוב היחס שבין ספרי אפלטון לספרי אריסטו: פי שישה.

¹⁷² על הפילוסופיה באלכסנדריה ראה: פרייוו (לעיל, הערה 64), עמ' 480-494. אשר לקשר של הרופאים השונים לאסכולה הסקפטיציסטית, ראה: שם, עמ' 359. על השפעת פירון (Pyrrhon), שאחד מתלמידיו היה הקטיוס מאבדריה, על האמפריציסטים, תת'קבוצה מתוך ההרופילים, ראה: שם, עמ' 362. ראה עוד על הרקלידס מטרנטום, שתרם לפריחת הרפואה בימי אולטס וקלאופטרה בתו, ואשר התעניין בפילוסופיה הסקפטיציסטית, שם, עמ' 486, 491; פון שטדן, עמ' 121. יש לקוות שהדנים בעתיד בספר קהלת יפנו את מבטם גם לאלכסנדריה (ולא לסטואה, כמוכן).

¹⁷³ לונגריג (לעיל, הערה 21), עמ' 186 ושם הפניות נוספות; J.W. Sedlar, *India and the Greek World*, Totowa 1980, pp. 75-78.

מכאן עולה שהרופא ההרופילי, היינו הרופא באלכסנדריה או בארץ-ישראל, היה משוך אחר פילוסופיה לא אריסטוטלית, ומוטב לומר סטואית או סקפטיציסטית, ואם הייתה קרבה בין

הרופאים לבין החכמים, כפי שהוכח לעיל, הרי חכמי ארץ-ישראל ואנשים אחרים יכלו ללמוד מהרופאים מתורת הסטואה והסקפטיציזם אך לא מחכמת אריסטו. חוקרים שונים העירו כבר על קרבה בין הסטואיקנים לבין רעיונות שונים בספרות ימי בית שני,¹⁷⁴ בספר בן-סירא ובספרות היהודית-ההלניסטית (והתלמודית),¹⁷⁵ ואפשר שפילוסופיה זו השפיעה גם על חיבור שהתגלה בקומראן.¹⁷⁶ לא זו בלבד אלא אף נטען שהמידות שהתורה נדרשת בהן הובאו מאלכסנדריה, ואם כך, נמצא שדרכי החשיבה של החכמים הושפעו באופנים שונים מחכמי אלכסנדריה.¹⁷⁷

לאמור, האסכולה ההרופילית באה ככל הנראה לידי ביטוי בארץ-ישראל לא רק בתחום האנטומיה (לפי העדויות) וביתר תחומי הרפואה (בדרך ההיקש), כי אם גם בפילוסופיה המוכרת והנלמדת על ידם: הפילוסופיה הסטואית, היא הפילוסופיה היחידה כמעט שנמצאו לה הדים בארץ-ישראל.¹⁷⁸

ולבסוף יש להעיר כי הזיקה החדשה שבין הרופילוס ובית מדרשו לבין בית מדרשם של התנאים בארץ-ישראל עשויה



עמוד מתוך קובץ חיבורים ברפואה לרבי משה בן מימון, בתרגום עברי מביזנטיון, 1300 לערך. בתמונה נראה תחילת מאמר שמירת הבריאות שהרמב"ם חיברו בשנת 1198 עבור הסולטאן אלמלך אלאלפל נור א-דין, בנו שסבל מזיכאון

J.G. Gammie, 'Stoicism and Anti-Stoicism in Koheleth', *Hebrew Annual Review*, 9 (1985), pp. 169-187
 L.H. Feldman, 'Hengel's Judaism and Hellenism in Retrospect', *JBL*, 96 (1977), pp. 371-382; J.T. Sanders, 175
Ben Sira and Demotic Wisdom, Chico, CA 1983, pp. 50-54
 א' וסרשטיין, 'ר'בן גמליאל ופרוקלוס איש נאוקרטסיס', ציון, מה (תש"ם), עמ' 267-257. וסרשטיין מוכיח כי משנת עבודה זרה ג, ד נוגעת לשיחה שבין הפילוסוף הסופיסט פרוקלוס איש נאוקרטסיס (מושבה יוונית), המרוחקת כ-60 ק"מ מאלכסנדריה (הי בשנים 140-230 לספירה), עם רבן גמליאל (בנו של ר' יהודה הנשיא, לדעת וסרשטיין).

176 ראה: ד' פלוסר, "מגילת הרזים" מקומראן ותפילת הימים הנוראים, ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 3-20; H.C. Kee, 'The Ethical Dimensions of the Testaments of the XII Patriarchs as a Clue to Provenance', *NTS*, 24 (1978), pp. 259-270 (המחבר הוכיח את השפעת הסטואה על צוואת השבטים, אך לא הוכיח שהחיבור לא נתחבר בארץ-ישראל, ואין כאן מקום לדון בכך).

177 לא הכול מסכימים כמובן עם תיאור זה. ראה: ליברמן (לעיל, הערה 61), עמ' 189-201; D. Daube, 'Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric', *HUCA*, 22 (1949), pp. 239-264; H.A. Fischel, 'Story and History: Observations on Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism', idem (ed.), *Essays in Greco-Roman and related Talmudic Literature*. New York 1977, pp. 425-442

178 למרות הקרבה לסטואיקנים נמצאה גם קרבה לאריסטו. ראה: י"צ ורבולובסקי, "נוח לו לאדם שלא נברא", דברי כיבושין ותוכחת-מוסר במעטה של ויכוח פילוסופי פיקטיבי, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ז [ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, חלק א] (תשמ"ח), עמ' 335-340 (ויכוח בין בית שמאי לבית הלל המצוי באתיקה' לאריסטו על פי אבדימוס), וראה עתה מי שטוען כי למשנה יש אופי אריסטוטלי: J. Neusner, *Jerusalem and Athens: The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy*, Leiden, New York & Köln 1997, pp. 13-14

לפתוח דיון מהודש הן במקורות הרפואיים המצויים בספרות התלמודית והן בניסיון לקבוע בצורה מהימנה יותר את זמנו של אסף הרופא. כידוע זיסמן מונטנר עסק רבות באסף הרופא, אך לא עלה בידו, ואף לא בידי הבאים אחריו, לקבוע את זמנו ומקומו במדויק.¹⁷⁹ מונטנר הראה כי שיטתו הרפואית של אסף הושפעה במיוחד מהיפוקרטס, אך גם מגלנוס ומדיוסקורידס (בתחום צמחי הרפואות).¹⁸⁰ אסף הושפע אף מחכמי אלכסנדריה, אך לא רק מהם, וככל הנראה 'קונסטנטינוס מלך רומא' המוזכר בספרו היה קונסטנטינוס הראשון ה'גדול' (מת בשנת 337 לספירה).¹⁸¹ מאוחר יותר דן שלמה פינס בקשר המשוער שבין 'ספר אסף',¹⁸² ובמיוחד 'שבועת אסף', לבין הספרות החיצונית כמו גם ל'דידאכי'.¹⁸³ נושא בפני עצמו הוא הזיקה שבין 'ספר אסף' לבין יושבי קומראן, שככל הנראה עסקו ברפואה,¹⁸⁴ כפי שציינו כבר מונטנר ופינס. עתה, משהתברר כי הרפואה בארץ-ישראל התלמודית הייתה הרופילית, ושלאספה הייתה זיקה (שעוד לא התבררה כל צורכה)¹⁸⁵ לקומראן, יש מקום לבחון מחדש את זיקתו של אסף הרופא לרפואה האלכסנדרונית (והגלנית) כמו גם את זמנו.

179 ז' מונטנר, מבוא לספר אסף הרופא, ירושלים תשי"ח. בעמ' 33 שם קבע כי הוא חי בסביבת טבריה במאה השישית לספירה. ראה עוד: רוזנר (לעיל, הערה 153), עמ' 182-187; שצמילר (לעיל, הערה 37), עמ' 149; S. Newmyer, 'Asaph the Jew and Greco-Roman Pharmaceutic', I. & W. Jacob (eds.), *The Healing Past*, Leiden, New York & Köln 1993, pp. 107-120; E. Lieber, 'An Ongoing Mystery: The So-Called Book of Medicines Attributed to Asaf the Sage', *Bulletin of Judaeo-Greek Studies*, 8 (1991), pp. 18-25

180 הרופאים ההרופיליים (שקדמו לדיוסקורידס) הוסיפו צמחים רבים למתכונים הרפואיים, ובנקודה זו ניתן לראות את השפעתה של הרפואה המצרית לדורותיה על דיוסקורידס (ובעקיפין גם על אסף). ראה: ליטמן (לעיל, הערה 65), עמ' 2687-2688. על ההשפעה האפשרית של הבוטניקה והפרמקולוגיה המסופוטמית על דיוסקורידס ראה במאמרים בספרם של ג'ייקוב המוזכר בהערה הקודמת.

181 מונטנר (לעיל, הערה 179), עמ' 23, 33, 51-52. ייתכן לראות בתיאור מפורט זה של מחלת הקיסר ובתיאור תרופתו לא את 'התאריך העליון' של החיבור, כי אם את מועד חיבור הספר, היינו ש'ספר אסף' התחבר במאה הרביעית לספירה, ומכאן בקיאותו בטיפול הרפואי בקיסר.

182 פינס (לעיל, הערה 169), עמ' 223-265.

183 עם זאת אין בדמיון שבין החיבורים כדי להפוך את ה'דידאכי' לחיבור רפואי, שכן מדובר בקוד אתי, היינו מעין ספר מצוות. כך למשל האיסור על הפלת עובריים, כמו גם על לחישת לחשים ומשכב זכור, אינו קשור לרופאים דווקא. מכל מקום נתעלם מפינס מחקר בסיסי בנושא זה, ראה: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 274-294. מן הסתם אין זה מקרה כי בספרות המחקר העוסקת ב'דידאכי' הוזכר מחקרו של אלון בעוד שמדברי פינס התעלמו. ראה: J.A. Draper (ed.), *The DIDACHE in Modern Research*, Leiden, New York & Köln 1996

184 ראה על כך: S.S. Kottek, 'Hygiene and Healing among the Jews in the Post-Biblical Period: A Partial Reconstruction', *ANRW*; (לעיל, הערה 1), עמ' 2843-2865, במיוחד עמ' 2854-2859. הוסף את הביבליוגרפיה הרשומה בתוך: בר-אילן (לעיל, הערה 152), במיוחד הערה 22. מקוצר מקום יוער רק כי דבריו של צ'רלסוורת' על 4Q Therapeia כבר נדחו. ראה: J. Naveh, 'A Medical Document or Writing Exercise? The so-called 4Q Therapeia', *IEJ*, 36 (1986), pp. 52-55

185 השווה לדברי אסף: 'הגורל השלישי, מן הטבור ועד העצה' (מונטנר [לעיל, הערה 179], עמ' 154); 'זוה לך פשר דבר' (שם, עמ' 155); 'והראשון לימי השנה לחדשים ולמועדים ולתקופות הוא חודש ניסן. מנהגו מול הטלה, הוא ראש לכל המזלות' (שם, עמ' 157) ועוד. כל הנושא מצריך לימוד מתודש, בין היתר בשל פרסומם של קטעים חדשים בכמה תחומים: מזלות, 'גורל' ונגעים (פינס [לעיל, הערה 182] הקדיש לסוגיה זו עמוד ומחצה בתוך נספח, ועוד אזכור לשוני שם בעמ' 237; 'מזימות ערמה'), וכן זיקוק המחקר למהדורה ביקורתית של כתבי אסף ותלמידיו.

ח. סיכום

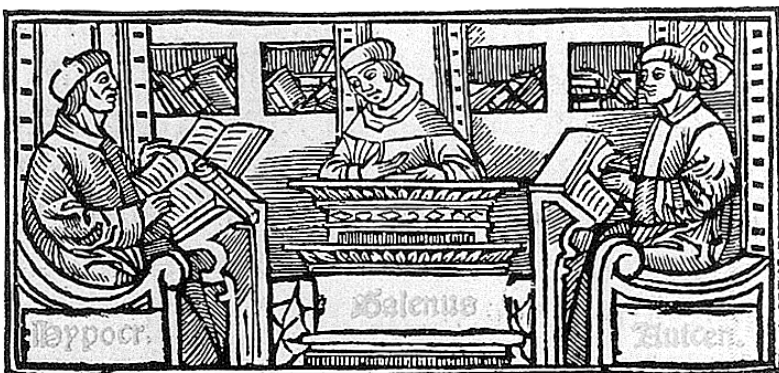
הרפואה בארץ-ישראל בימי התנאים הושפעה מהרפואה שמוצאה בבית המדרש של הרופילוס ושל ממשיכי דרכו באלכסנדריה. הייתה זו רפואה חדשנית בהשוואה לשיטות הרפואה האחרות, והיא התייחדה בידע אנטומי מעמיק שהושג באמצעות דיסקציה (ניתוחי מתים) וויסקציה (ניתוחים לצרכים מדעיים בבני אדם חיים). עדויות על שיטות הדיסקציה ההרופילית קיימות בספרות הרפואה ההלניסטית-הרומית ובספרות התלמודית גם יחד, עדויות היסטוריות המחזקות אחת את רעותה.¹⁸⁶

בתקופת התנאים חל בארץ-ישראל מעבר מרפואה עממית לרפואה מדעית, והתנאים הכירו בעדיפות של הידע הרפואי המדעי לצורך קביעת ההלכה. תושבי ארץ-ישראל הכירו בעליונות המדעית של חכמי אלכסנדריה ואף נעזרו בהם בימי בית שני, ועל כן אין זה מפליא למצוא (מעט

מאוחר יותר) רופא יהודי שלמד באלכסנדריה, רופא (אחד ואולי יותר מאחד) שחכמי המשנה נועצו בו (ובהם).

החכמים נועצו ברופאים בכמה מקרים (לעניין טומאה וטהרה), ואף חזרו בהם בעקבות חוות דעת מקצועית של הרופאים, ובכך בא לביטוי המעבר מרפואה מסורתית לרפואה מדעית. השכלתם של רופאים אלו כללה לא רק ידע

בגוף האדם, כי אם גם בפילוסופיה, שהייתה בעת ההיא מדע עזר לרפואה (וחילוף הדברים). בשל עליונותה של הרפואה ההרופילית על זו האריסטוטלית ניתן להניח כי הפילוסופיה האריסטוטלית לא נחשבה בעיני ההרופילים, וקרבתם לסטואיקנים (ולסקפטיציסטים) מסייעת להסביר את הרמזים לפילוסופיה הסטואית (ואף לסקפטיציסטית) בספרות היהודית מימי בית שני ובספרות המשנה והתלמוד, ואת מיעוט הרמזים לפילוסופיה האריסטוטלית בספרות זו.



היפוקרטס, גלנוס ואבן סינא מתוך ספר כתביו של גלנוס, ליון 1528

186 על העדויות המובאות כאן בעניין הויקה שבין הרפואה הארץ-ישראלית לזו שבאלכסנדריה ניתן להוסיף נתונים מתוך מקורות שלא היו ידועים לפון שטדן, ובראשם תרגומי ספרי גלנוס לעברית, סורית וערבית. ראה לדוגמה: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, II, Jerusalem 1980, pp. 306-309. נוסף על כך טקסטים שכתב גלנוס הגיעו לחכמי ימי-הביניים גם ללא נקיבת שם, כגון (כנראה): ר' משה בן מימון (לעיל), הערה 99, עמ' 417, במיוחד 'נתוח הכבד' ו'ספר הקבוצים', ואף אחרים. גלנוס מצטט את מקורותיו דרך כלל, ולכן אם התרגומים של ספריו נעשו בתכלית הדיוק, כי או יש סיכוי למצוא בהם אזכורים נוספים של הרופילוס ושל בית מדרשו, וממילא להקיף בצורה טובה יותר את המידע הרפואי שיכול היה להגיע מהרופילוס ליהודי ארץ-ישראל כשם שהגיע מהרופילוס לגלנוס.

סיכום המקורות הנידונים

מקור	עניין רפואי	זיקה לעיר	זיקה לרופא או לחכם	קושי לשוני-פרשני
1 משנה, אהלות א, ט-י	אנטומיה כללית אוסטאולוגיה			נקוביו מפתח שללב
2 בבלי, בכורות מה ע"א	אנטומיה כללית, גיניקולוגיה, וויסקציה		ר' ישמעאל? שלקו	תלמידיו של ר' _
3 תוספתא, נידה ד, יז	וויסקציה, אמבריולוגיה רפואה עממית/מדעית	אלכסנדריה	תלמידי ר' ישמעאל	קרעתן איזו גרסה עדיפה?
4 משנה, בכורות ד, ד	אנטומיה, גיניקולוגיה, ניתוח (של בהמות) רפואה עממית/מדעית	אלכסנדריה יבנה	תאודורוס חכמי יבנה	(יבנה) (שאמר)
5 משנה, יבמות ה, ד	אנטומיה של אברי הרבייה בזכר, ניתוח	אלכסנדריה	ר' אליעזר	תרופה
6 תוספתא, אהלות ד, ב	אנטומיה כללית, אוסטאולוגיה	לוד	תאודורוס ר' עקיבא	
7 תוספתא, נידה ד, ג-ד	פתולוגיה של הרחם אנטומיה, גיניקולוגיה	יבנה	ר' צדוק הרופאים ביבנה	